

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANA BİLİM DALI
YENİÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI

**OSMANLI ULEMASI
VE
PATRONAJ İLİŞKİSİ**

Uğur TATLISUMAK

DOKTORA TEZİ

Danışman
PROF. DR. Bayram ÜREKLİ

Konya-2016



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Uğur TATLISUMAK
	Numarası	104102031002
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Tarih /Yeniçağ Tarihi
	Programı	Doktora ■
	Tezin Adı	Osmanlı Uleması ve Patronaj İlişkisi

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

07/11/ 2016

Uğur TATLISUMAK



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Doktora Tezi Kabul Formu

Öğrencinin	Adı Soyadı	Uğur TATLISUMAK
	Numarası	104102031002
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Tarih /Yeniçağ Tarihi
	Programı	Doktora ■
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Bayram ÜREKLİ
	Tezin Adı	Osmanlı Uleması ve Patronaj İlişkisi

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Osmanlı Uleması ve Patronaj İlişkisi başlıklı bu çalışma 07/11/2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Bayram ÜREKLİ

Danışman

İmza:

Prof. Dr. Doğan YÖRÜK

Üye

İmza:

Doç. Dr. Özgür SARI

Üye

İmza:

Doç. Dr. Hüseyin MUŞMAL

Üye

İmza:

Doç. Dr. Cemal GÜVEN

Üye

İmza:

ÖNSÖZ

Bu çalışma, Osmanlı Devleti'nde ulema ile siyasî iktidar arasındaki patronaj ilişkilerini incelemekle başlamış, konunun derinliği ve birçok disiplinle yakın ilişkisi nedeniyle çerçevesi genişlemiştir. Buradan yola çıkarak, Osmanlı Devleti'nde siyasî iktidarların uyguladıkları patronaj politikaları ile ulaşmak istedikleri nihaî hedefler, belirlenmeye çalışılmıştır.

Osmanlı ulemâsı üzerine yapılmış birçok çalışma olmasına rağmen ulemâ-iktidar ilişkilerinin patronaj boyutunu inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Başka bir ifadeyle ulemânın iktidarla olan siyasi ilişkilerini ele alan çeşitli çalışmalar yapılmış ancak patronaj temelli ulemânın iktidar ilişkilerini ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Genelde toplumsal ilişkilerde ekonomik kaygıların ve dinin oynadığı rolün önemi bilinir. Ancak patronaj ilişkileri açıklayabilmenin en önemli zorluğu; patronaj ilişkilerin arka planında cereyan eden ana amacın, düşüncenin ve anlayışın, patronaj ilişkisi içerisine giren kişiler tarafından gizlenmesidir. Patronaj, çoğu zaman gözden kaçırılır; görülemez, görülse veya gösterilse bile bizzat bu patronaj ilişki içerisindeki kişilere, ilişkinin ana nedenleri anlatılmaya çalışılsa, kendileri bile bu patronaj ilişkiyi kabul etmez, inkâr eder. Patronaj ilişkiler, böyle bir düzlemde cereyan eden çetrefilli ilişkiler ağıdır.

Patronaj ilişkiler; siyaset, ekonomik çıkarların, siyasetin ve din ilişkilerinin kesiştiği toplam güç noktasıdır. Patronaj, sadece topluma hâkim olan ilişkilerin hangi eksende geliştiğini açıklayan bir kavram değil; bir toplumun gelişmişlik ve kalkınma düzeyini de belirleyen bir sosyoloji kavramıdır. Konunun birçok disiplin hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirdiği için problemin çözümlenmesinde mukayeseli ve analizci bir metot takip edilmiştir. Patronaj konusunu incelemek, sadece iyi bir tarih bilgisine sahip olmanın yanında; iyi bir analiz yetisine sahip olmayı ve disiplinler arası bir çalışma metodunu izlemeyi gerekli kılmaktadır. Konu, Osmanlı Devleti'nde ulema ile siyasî iktidar arasındaki patronaj ilişkileri incelemek üzere başlanmış, ancak çalışmanın ilerleyen safhalarında, Osmanlı toplum ve devlet yapısında patronajın tüm sosyal ve siyasî alanları etkileyen büyük bir sorun olduğu görülmüştür. Osmanlı'nın karşılaştığı siyasî, sosyal, ekonomik vb. gibi birçok sorununun altında bilgi, bilim,

kısaca ulema sorunu yatmaktadır. Osmanlı ulemasının, siyasetin ve patronajın dar kalıplarında kalması ve toplumsal üretkenliğini kaybetmesi, nihayetinde ulemanın toplumu uyandırma görevini tam olarak yapmamış olmasına dayanmaktadır. Toplumu uyanık tutma görevi yerine, belki de siyasî iktidar toplumu uyutma görevini vermişlerdir. Ulemanın görevini tam olarak yapamamış olması da, devletin uyguladığı yanlış patronaj politikalarının bir sonucudur. Bu çalışma, böyle bir sorunu, önce tespit etmeyi, bu çarpık patronaj ilişki biçiminin doğurduğu sonuçları ortaya çıkarmayı ve en sonunda da bir çözüm üretmeyi hedeflemiştir.

Son yıllarda tanımlanarak kullanılmaya başlayan patronaj, tarih, psikoloji, hukuk, felsefe, teoloji, uluslararası güç teorileri gibi birçok bilimsel alanla ilişkili kompleks, çok yönlü bir kavramdır. Sadece çok yönlü değil, birbiri içine geçmiş, kördüğüm halinde, karmaşık bir yapıdadır. Bu nedenle patronaj ilişkileri çözümleyebilmek, doğru bağlantılar kurabilmek, zorunlu olarak, diğer bilim alanlarında da bilgi sahibi olmayı gerekli kılmaktadır. Çünkü insan davranışlarına yön veren etkenler çok karmaşık bir yapıya sahiptir. Ulemâ patronajını çalışmak, çok spesifik bir alanda dakik bilimsel bir yol takip etmeyi gerektirmiştir. Devlet, toplum ve insan ilişkilerine yön veren beslenme, korunma, inanç, güvende olma ve güç elde etme gibi istençler, olayları analiz ederken sürekli göz önünde tutulmuştur. Böylece, konuyu çalışırken, daha rasyonel ve gerçekçi bir çizgiden çıkmamaya özen gösterilmiştir. Ayrıca belirtilmemiştir ki, bu çalışma insanların inançlarını ölçmek üzere yapılmış bir çalışma değildir. İnsanların inançlarının nihayetini bilen yüce yaratıcıdır. Burada, insan davranışları üzerinde neyin ne kadar etkili olduğu, nasıl bir etki yarattığı, neyin amaçlandığı anlaşılmasına çalışılacaktır.

Çalışma beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Patronajın tanımı, patronajın çeşitleri, sosyal bilimlerde kavram olan depatronaj kavramı, patronaj piramidi paradoksu, Osmanlı patrimonyal devlet yapısı, patronaj ve mantık ilişkileri konuları felsefi derinlikleriyle işlenmiştir. Bu bölümde, kalkınma denklemi ve patronaj ile olan ilişkisi, saçaklı mantık ve akıllar âlemi teorisinin, mantığın gelişime yapacağı katkı ve patronajın akli şekillendirmesi konuları işlenmiştir. Bahsi geçen konuların

birçoğu ilk defa bu çalışmada ortaya konulan orijinal konulardır ve çalışmaya ayrı bir değer kattığını düşünmekteyiz.

İkinci bölümde ise, patronajın tarihsel gelişim süreci ve dinlerin patronaja yaklaşımları ile çalışmaya ayrı bir derinlik verilmeye çalışılmıştır. İlk ağlardan beri filozof ve din bilginlerinin siyasî iktidarlarla olan ilişkileri irdelenmiş, semavi dinlerin bu meseleye yaklaşımları mukayeseli olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca patronajın tarihsel gelişiminin Avrupa Rönesans'ı ve modernleşmesindeki etkisi irdelenmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde, Osmanlı Devleti öncesi Türk devlet yapılarındaki patronaj ilişkilerin mahiyeti incelenerek, Osmanlı Devleti'ne nasıl bir patronaj mantığının miras kaldığı incelenmeye çalışılmıştır. Türk devlet geleneğini, Türklerin akla ve bilime yaklaşımlarını tarif eden ilk dönem kaynaklarından biri olan Kutadgu Bilig, bu bölümde önemli bir referans kaynağı olmuştur.

Dördüncü bölümde, Osmanlı patrimonyal devlet yapısı, Osmanlı'daki toplumsal tabakalaşmalar, güç formülü ekseninde analiz edilmiş, bu ilişkilerin Osmanlı bilgi üretim sistemine olan etkileri örnekleriyle ele alınmaya çalışılmıştır. Osmanlı toplum ve devlet yapısında oluşan patronaj ilişkiler, grafiklerle gösterilerek, konunun daha iyi anlaşılması sağlanmıştır.

Beşinci ve son bölümde ise, tezin ana teması olan 19. yüzyılda Osmanlı ulemâsı ve patronaj ilişkileri incelenmiştir. Önceki bölümlerinde, hipotezi inşa eden kavramlar aracılığıyla 19. yüzyıldaki patronaj ilişkiler analiz edilmiş, Osmanlı arşiv belgelerinin yardımıyla çalışma zenginleştirilmiştir. Siyasî iktidarların, patronaj politikalarını oluşturmasında en önemli sa ayağı olan vakıflar hukukunun, iktidarla olan ilişkisi ve iktidarların vakıflar üzerindeki belirleyici rolünü tespit etmeye çalışılmıştır. Dünyada değişen güç dengelerinin, Osmanlı Devleti'nin ulemâ zümresi üzerinde uyguladığı patronaj politikasında ne gibi değişikliklere sebep olduğu analiz edilmiştir. Bu güç değişiminin, patronaj politikalarında yaptığı değişimin, şeyhülislamlık kurumu üzerinde yaptığı yapısal dönüşümler üzerinde durulmuştur. İktidarın patronajından faydalanmada en önemli araçlardan biri olan huzur dersleri ayrıca incelenmiştir.

Osmanlı siyasî ve toplumsal hayatında önemli bir dönüşüm olan Yeniçeri ve Bektaşiliğin kaldırılmasının, patronaj temelli ilişkileri, 19. yüzyıldaki değişen güç dengeleri ile açıklanmaya çalışılmıştır. Son olarak Osmanlı ilmî cemiyetlerinin patronaj yapısı incelenmiş, bu cemiyetlerin başarılarının ve başarısızlıklarının sebepleri analiz edilerek günümüze de ışık tutmuştur.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında özellikle büyük bir sabırla çalışmamı takip eden, metodik düşünmemi sağlayan ayrıca maddî manevî sıkıntılarında beni hiçbir zaman yalnız bırakmayan, tez danışmanlığımı yapan, ancak emekliliği sebebiyle tez danışmanlığından ayrılmak zorunda kalan, üzerimdeki emeklerini hiçbir zaman unutamayacağım değerli hocam Prof. Dr. Muhittin Tuş, bu tezin oluşumunda en önemli katkıya sahiptir. Kendisine büyük şükran borçluyum. Çalışmalarım esnasında aydınlatıcı fikirleri ve teennileri ile yardımcı olan, tezin tamamlanmasında büyük özverisi olan, kendileri sayesinde tezime son noktayı koyabildiğim, çok değerli danışman hocam Prof. Dr. Bayram Ürekli'ye; doktora eğitimim boyunca akademik alandaki bilgisi, tecrübesi ve aydınlatıcı fikirleriyle şahsıma rehber olan, bilgisi kadar kocaman yüreği olan, kendisinin aydınlatıcı ışığı olmadan asla bu tezi bitiremeyeceğim pek kıymetli hocam Doç. Dr. Özgür Sarı'ya; tez konusunun belirlenmesinde bize ilham veren kıymetli hocam Prof. Dr. Doğan Yörük'e; büyük destek ve katkılarından dolayı değerli hocam Prof. Dr. Mustafa Demirci'ye, en içten kalbî teşekkürlerimi sunarım.

Son olarak, başta, şefkatini ve dualarını her zaman üzerimde hissettiğim, bende sonsuz emekleri olan, doktoramı bitirdiğimi maalesef dünya gözüyle görmek nasip olamayan rahmetli anneciğime, ne kadar dua etsem azdır. Tez yazımında yardımlarını esirgemeyen değerli eşim Ayşe hanıma, kızım Dilara'ya ve Sude Naz'a müteşekkirim. Çalıştığım kurumda birçok zorluğu aşmama yardım eden, desteklerini esirgemeyen kıymetli Yurdusev Soylu Bey'e teşekkür ederim. Ayrıca moral destek olan sevgili dayım Mehmet Güleç'e, arkadaşım Beyazıt Çağış'a ve İsmail Boydak'a teşekkür ederim. Bütün çabalarım rağmen bu çalışmada görülecek kusur ve hataların benden kaynaklandığını ifade eder, affını temenni ederim.

Uğur TATLISUMAK /Konya- 2016



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Uğur TATLISUMAK	Numarası 104102031002
	Ana Bilim/ Bilim Dalı	Tarih Ana Bilim Dalı/ Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı	
	Danışmanı	Prof. Dr. Bayram ÜREKLİ	
Tezin Adı		Osmanlı Uleması ve Patronaj İlişkisi	

ÖZET

OSMANLI ULEMASI VE PATRONAJ İLİŞKİSİ

Bu çalışmada, Osmanlı ulemâsının patronaj ilişkileri incelenmektedir. Patronaj, ilk çağlardan beri siyasî iktidarların uyguladığı bir politik strateji ve taktiktir. Bu nedenle Osmanlı'daki patronaj politikalarının anlaşılabilmesi için patronajın kısa bir tarihi incelenmiş, ilk çağlardan beri siyasî iktidarların patronajla neyi amaçladığı saptanmaya çalışılmıştır. Osmanlı Devleti'nin patronaj politikalarının, Osmanlı ulemâsı üzerinde büyük etkileri vardır. Bilimsel gelişmeyi ve toplumsal ilerlemeyi hedef almayan patronaj politikaları, Osmanlı Devleti'nin çöküşüne neden olmuştur. Osmanlı Devleti'nin yaratıcı fikirler geliştirememesinin temel nedeni, kendi yapısına uygun rasyonel bir patronaj modellemesi ortaya koyamamasıdır. Ayrıca Türk patrimonyal devlet anlayışının fikirsel kökleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Avrupa'nın gelişmesini sağlayan halk patronajı kavramı üzerinde durulmuştur. Yeni geliştirilen depatronaj kavramı, akıllar âlemi teorisi, bilgi temelli yeni güç denklemi çalışmanın özgün taraflarıdır. Rasyonel patronaj politikası ise Hz. Mevlana'nın dediği gibi: meyve ağaçlarına su vermektir, dikene değildir.

Anahtar Kelimeler: Patronaj, Depatronaj, Akıllar Âlemi Teorisi, Patronaj Piramidi Paradoksu, Patrimonyal Devlet, Epistemoloji, Ulema.



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Uğur TATLISUMAK	Numarası 104102031002
	Ana Bilim/ Bilim Dalı	Tarih Ana Bilim Dalı Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı	
	Danışmanı	Prof. Dr. Bayram ÜREKLİ	
Tezin İngilizce Adı		Ottoman Ulema and Patronage Relationship	

ABSTRACT

OTTOMAN ULEMA AND PATRONAGE RELATIONSHIP

In this study, Ottoman Ulema and Patronage Relationship is examined. Patronage is a political strategy and tactic applied by political powers since the early ages. Therefore, a brief history of patronage to understand patronage politics in Ottoman has been examined and it is attempted to determine what political powers aimed with patronage since the early ages. There are great influences of Ottoman State's patronage on Ottoman Ulema. Patronage politics which did not aim at scientific development and social progress caused the collapse of the Ottoman Empire. Basic reason not to develop creative ideas by the Ottoman State is not to reveal any rational patronage modelling that is in compliance with its structure. In addition, the ideological roots of the Turkish patrimonial state were tried to be determined. The concept of public patronage which enables the development of Europe has been emphasized. The newly developed concept of depatronage, the theory of minds worlds, knowledge-based new power equation are the original sides of studying. As said by Mevlana, rational patronage politics: is not to water thorn, but to the fruit trees.

Key Words: Patronage, Depatronage, Theory of Minds Worlds, Patronage Pyramid Paradox, Patrimonial State, Epistemology, Ulama.

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa No</u>
ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	xii
TABLolar LİSTESİ.....	xiii
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	xiii
GRAFİKLER LİSTESİ.....	xiii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

PATRONAJ-DEPATRONAJ VE PATRİMONYAL İKTİDAR

I. PATRONAJIN ETİMOLOJİSİ VE TANIMI.....	10
A. Patronajın Etimolojisi.....	10
B. Patronaj ve Patrimonyal Sistem.....	12
C. Patrimonyal Sistem ve Üretkenlik.....	17
D. Patron ve Klient.....	18
E. Patronajın Sosyal Serencâmı.....	20
F. Patronaj ve Başşehirler.....	21
G. Depatronaj: Sosyal Bilimlerde Yeni Bir Kavram.....	26
II. PATRONAJ TÜRLERİ.....	28
A. Siyasî Patronaj.....	29
B. Kültür ve Sanat Patronajı.....	32
C. Yayımlı Patronajı.....	33
III. PATRONAJ – İKTİDAR VE KALKINMA.....	37

A. Siyasî İktidar ve Güç	38
1. <i>İktidar Güdüsü</i>	38
2. <i>İktidar ve Kader</i>	39
B. Patronaj ve Kalkınma	42
C. Yeni Güç Denklemi	47
D. Patronaj Piramidi Paradoksu	55
E. Osmanlı Ulemâsı ve Güçler Dengesi	59
IV. PATRONAJ - MANTIK VE FELSEFE	63
A. Patronaj-Mantık ve Din	63
B. Bir Mantığın Patronajı	68
C. Patronaj ve Patrimonyal Algı Yönetimi	72
D. Patronaj ve Toplumsal Değişim	76
E. Patronaj ve Aristoteles Mantığı	78
F. Patronaj ve Saçaklı Akıl	86
G. Saçaklı Akıl Yeni Mi Keşfedildi?	93
H. Akıllar Âlemi Teorisi ve İhtilaf	100

İKİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL ARKA PLAN: PATRONAJ-DİN VE BİLİM

I. ESKİ ÇAĞDA PATRONAJ	109
A. Antik Yunan'da Patronaj	110
B. Babil'de Patronaj	119
C. Patronaj Uygarlığı: Eski Mısır	122
1. <i>Mısır'da İktidar-Din ve Patronaj</i>	122
2. <i>Kur'an'a Göre Mısır'da İktidar ve Patronaj</i>	125
II. SEMÂVÎ DİNLERDE PATRONAJ	130
A. Kitab-ı Mukaddes'te Patronaj	130
B. İslam'da Patronaj	133
1. <i>Kur'an'ın Patronaja Yaklaşımı</i>	133
2. <i>Hadislerde Patronaj</i>	136

3. İslam Ulemâsı ve Patronaj.....	139
III. AVRUPA AYDINLANMA ÇAĞI VE PATRONAJ.....	144
A. Mediciler Ailesi ve Patronaj	145
B. Kitap - Yazar ve İktidar	147
C. Avrupa’da Halk Patronajı.....	148

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKLERDE İKTİDAR VE PATRONAJ

I. TÜRKLERDE DEVLET KAVRAMI VE PATRONAJ.....	154
A. Devlet Anlayışı ve Patronaj Politikası.....	154
B. Kutadgu Bilig’de Bilge İnsanın Patronajı.....	157
C. Mâturîdî’de Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Patronaj.....	164
II. SELÇUKLULARDA İKTİDAR – DİN VE PATRONAJ.....	167
A. Din-Siyaset ve Patronaj	172
B. Heterodoksi ve Patronaj	175
C. Baba İlyas: Bir Heterodoksi ve Depatronaj Örneği mi?	178
D. Fahreddin er-Râzî: Ulemâ Patronajı.....	179
III. TİMURLULAR DÖNEMİ İKTİDARI VE PATRONAJ.....	182
A. Timurlulara Din - Devlet ve Patronaj İlişkisi.....	182
B. Timurlular Döneminde Vakıflar ve Patronaj	189

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PATRİMONYAL İKTİDAR VE OSMANLI

I. OSMANLI DEVLETİ’NDE SOSYAL YAPI VE İLMÎ ZİHNİYET	194
A. Osmanlı Devleti’nde Seçkin Zümreler	196
B. Patronaj ve Sosyal Yapı.....	205
C. Osmanlı’da Patronaj İdeolojisinin Doğuşu	210

1. <i>Fatih Dönemi</i>	212
2. <i>Fatih Dönemi Medreselerinde İlmî Zihniyet ve Patronaj</i>	214
D. Patronaj ve İlmî Zihniyet	228
1. <i>Epistemoloji ve Patronaj İlişki</i>	228
2. <i>Osmanlı Medreselerinde Akli İlimler</i>	230
E. Akraba Patronajı-Cinci Hocalar ve İlmî Dönüşüm	233
II. PATRONAJ VE ULEMÂ ÇEKİŞMESİ	239
A. Kadızâdelilerin Doğuşu ve Zihnî Yapısı	240
B. İktidar Patronajı ve Kadızâdeliler	244

BEŞİNCİ BÖLÜM

19. YÜZYILDA OSMANLI ULEMÂSİ VE PATRONAJ İLİŞKİLERİ

I. DEĞİŞEN GÜÇ – DEĞİŞEN PATRONAJ – DEĞİŞEN HUKUK	250
A. İlmîyenin Değişen Mekânları ve Değişen Fikirleri	251
B. Değişen Patronajın Mantığı ve Kuvvetler Ayrılığı	253
C. Değişen Patronaj – Değişen Şer'ilik	259
D. İktidarın Hukuk – Vakıf ve Patronaj İlişkisi	261
E. Vakıflar: Sosyal ve Ekonomik Gücün Tasfiyesi	265
F. Osmanlı Devleti'nde Vakıflar ve Patronaj	268
II. DEĞİŞEN PATRONAJ - DEĞİŞEN KURUMLAR	271
A. Şeyhülislamın Değişen Siyasî Konumları ve Güçleri	271
B. Değişen Patronaj – Değişen Şeyhülislamlık Gücü	275
C. Yeni Güç Dengesi: Meclis-i Meşâyih ve Şeyhülislamlık	287
D. Şeyhülislamın Maaşları ve Gelirleri	290
E. Saray İmamları	291
F. Dış Güçlerin Şeyhülislam Patronajı ve Hilâfet Projesi	292
III. HUZUR DERSLERİ VE PATRONAJ	297
A. Huzur Dersleri: İkbal Yolu	298

B. İktidar Patronajı: Huzur Dersleri Hocaları	300
C. Verilen İn'âm ve Atiyyelerin Çeşitleri	301
IV. DEĞİŞEN TARİKAT PATRONAJI	305
A. İktidarın Değişen Bektaşilik Patronajı	305
B. Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılmasında İzlenen Patronaj Strateji	309
C. Bektaşîliğin Yerine İkame Edilen Patronize Tarikat: Halidîlik	311
D. Tanzimat'ın Ulemâ ve Tekke Patronajı Üzerindeki Etkileri	316
V. İTTİHAT VE TERAKKÎ – PATRONAJ VE ULEMÂ	320
A. İşbirliğinin Güce Dayalı Arka Planı	320
B. İşbirliğinin Gelişiminde Patronajın Rolü	322
VI. OTO-PATRONAJ: OSMANLI İLMÎ CEMİYETLERİ	327
A. Osmanlı İlim Cemiyetlerinde Patronaj Politikası	327
B. Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi	331
C. Yarı Oto-patronaj: Encümen-i Dâniş	333
D. Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye	336
E. Cemiyet-i İlmiye ve Mecmua-i Ulûm	340
F. Akıllar Âlemi Modellemesi Temelinde Ulemâ Patronajı Analizi	341
SONUÇ	343
KAYNAKÇA	348
ÖZGEÇMİŞ	380

KISALTMALAR

A. DVN. DVE.	: Düvel-i Ecnebiye Kısmı Belgeleri
A. MKT. MHM.	: Sadâret Mektubî Kalemi Mühimme Kalemi (Odası) Belgeleri
BEO	: Bâbîâlî Evrak Odası
Bkz.	: Bakınız
BOA	: Başbakanlık Osmanlı Arşivi
C. AS.	: Cevdet Askeriye
C. EV.	: Cevdet Evkaf
C.MF.	: Cevdet Maarif
d.	: Doğum Tarihi
DH. MKT.	: Dâhiliye Nezareti Mektubî Kalemi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
HAT.	: Hatt-ı Hümayûn
İ. DH.	: İrâde-i Dâhiliye
İ. HR.	: İrâde-i Hâriciye
İ. MMS.	: İrade Meclis-i Mahsus
İA	: İslam Ansiklopedisi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MF. MKT.	: Mektubî Kalemi
ö.	: Ölüm Tarihi.
s.	: Sayfa
TATAV	: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları
TTK	: Türk Tarih Kurumu
Ty.	: Basım Tarihi Yok
Y. EE.	: Yıldız Esas Evrâkı
Y. MTV.	: Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı
Y. PRK. BŞK.	: Yıldız Parekende Mâbeyn Başkitâbeti
Yay.	: Yayınları
ZB.	: Zabtiye Nezâreti Evrakı

TABLolar LİSTESİ

Tablo-1: XV ve XVI. Yüzyıllarda Değişik Medrese Kademelerinde Görülen Dersler ve Okutulan Kitaplar.....	220
Tablo-2: 19. Yüzyılda Osmanlı Medreselerinde Görülen Dersler ve Okutulan Kitaplar.....	227
Tablo-3: 19. Yüzyıl Osmanlı Şeyhülislamı.....	286

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil-1: Patronaj-Bilim-Kalkınma İlişkisi.....	43
Şekil-2: Patronajın Çekim Gücü.....	53
Şekil-3: Medeniyetlerin Yükselişinde ve Çöküşünde Patronaj Diyagramı... 54	
Şekil-4: Osmanlı'da Toplumsal Tabakalaşma ve Patronaj Piramidi.....	59
Şekil-5: Osmanlı Devleti'nde Güç Dengesi.....	62
Şekil-6: Patronaj-Mantık İlişkisi.....	85
Şekil-7: Saçaklı Akıl Modellemesi.....	91
Şekil-8: Saçaklı Akıllar Âlemi Modellemesi.....	107
Şekil-9: Eski Mısır'da Üçleme Güç Dengesi ve İktidar.....	125
Şekil-10: Eski Mısır'da Gücün Kaynağı.....	129
Şekil-11: İslam'da İtaat Modeli.....	138
Şekil-12: Osmanlı Patrimonyal Yönetim Çarkı.....	196

GRAFİKLER LİSTESİ

Grafik-1: Saçaklı Akılda Doğru ve Yanlış Değerleri.....	90
Grafik-2: 1470-1750 Yıllarında Sahn Müderrislerin Geldiği Sosyal Taban.....	209
Grafik-3: 1470-1750 Yıllarında Sahn Müderrisliğinden İdari Göreve Geçenler.....	217

Grafik-4: 1470-1750 Yıllarında Eser Telif Eden Sahn Müderrisleri.....	224
Grafik-5: Sahn Müderrisleri Tarafından Yazılan Eserlerin İçeriği ve Adedi.....	225
Grafik-6: Şeyhülislamların Kamusal Gücü ve Patronaj İlişkisi.....	272
Grafik-7: 1424-1922 Yılları Arası Mükerrer Dâhil ve Hariç Görev Yapan Şeyhülislamların Toplam Sayıları.....	283
Grafik-8: 1424-1922 Yılları Arası Azledilen-İstifa Eden ve Mükerrer Görev Yapan Şeyhülislamlar	284

GİRİŞ

Dünyanın her tarafında toplumda sosyal ve siyasal gruplar arasında çeşitli ilişkiler söz konusudur. Bu ilişkilerin biçimi, içeriği çoğu olayların yönünü doğrudan etkiler. Dolayısıyla bir toplumda sadece olaylar veya gruplar değil o gruplar arasındaki ilişkilerin şeklini ve içeriğini bilmek, olayların, ilişkilerin daha kolay anlaşılmasını sağlar. Patronaj ilişkisi, toplumsal ilişkilerin kavşak noktasıdır. Patronaj, yaşamımızın her alanında kendini göstermektedir. Bu nedenle bir toplumda ve sosyal gruplar arasında var olan ilişkilerin çözümlenebilmesi için patronaj ilişkilerin mahiyetini bilmek gerekmektedir. Patronajı herkes kendi etki alanında bir araç olarak kullanmaktadır. Patronaj, bir güç alışverişidir. En güçlü, en organize örgüt devlet aygıtı olduğuna göre patronajı da en etkili biçimde kullanan yine devlettir. Patronaj ilişkiler, bu nedenle, siyasî iktidarların kişi ve toplumlar üzerinde, dolaylı olarak da akıl ve düşünce üzerinde kurulan en önemli etki araçlarıdır.

Bu tezde, sosyal hayatta yeri olmayan bir sosyal olguyu icat edip ortaya koymuyoruz. Konunun önemini abartarak, dikkatlerin bu çalışmaya çekilmesini sağlamak niyetinde de değiliz. Bilakis toplumsal ilişkilerde birçok kimsenin fark etmediği veya görmek istemediği, gizlediği, kamufle ettiği bir meseleyi derinlemesine incelemek amacındayız. Böylece, bu çalışmada, hayatın içinde birçok ilişkiyi kendi merkezi etrafında döndürüp şekillendiren, tarihte birçok olayın ortaya çıkıp, gelişmesinde başrol oynayan “patronajı” ele alıyoruz.

Bu bağlamda, fen bilimleri, daha somut araçları ele alıp onlara dair somut sonuçlar ortaya çıkarırken sosyal bilimler, herkesin göz önünde duran ama birçok kimsenin ya göremediği ya da görmek istemediği şeyleri ortaya koymaya çalışır. Fen bilimlerinin aksine sosyal bilimler somut araçlardan ziyade soyut olguları ele alır, dolayısıyla da soyut sonuçlara varır. Fen bilimleri, yapılan işi bir icatla somutlaştırmaya çalışırken; sosyal bilimler, somut olmayanı, görünmeyeni veya gizli olanı, saklananı, dahası çok az kimsenin bilip de söyleyemediği gerçekleri soyut kavramlarla açığa çıkarmaktadır. Patronaj da toplumsal ilişkilerin içinde görünmeyen, bilinmeyen, bilindiğinde de çok az söylenebilen toplumsal ilişkilerin soyut tanımıdır.

Siyaset, tabiatı gereği ulaşmak istediği nihaî hedeflerini ve amaçlarını gizlemeye ve fark ettirmemeye çalışır. Bu hedef doğrultusunda bir taktik ve strateji izler. Siyaset ile patronaj arasında neredeyse iç içe geçmiş bir ilişki vardır. Bu yakın ilişkide patronaj, iktidarın icraatlarının kapalı ve saklanan tarafını sembolize etmektedir. Bu çalışmayla siyasetin fark ettirmemeye, saklamaya çalıştığı; bireylerin de görmezlikten geldiği veya göremediği patronaj ilişkileri, açıklamaya çalıştık. Konunun çetrefilli olduğunun farkındayız.

Her şeyden önce patronaj ilişkileri, girift, karmaşık ilişkilerdir. Bu ilişkilerin analizi ve yapı sökümü (deconstruction) zordur. Patronaj ilişkilerini anlamada ve çözümlenmede karşılaşılan zorlukların başında, mevcut olayı ve olguyu tam tarif edecek¹ yeterli kavramların bulunmayışı gelmektedir. Bu durum, aynı zamanda problemi netleştirme ve konuya net bir açıklama getirme zorluğu da doğurmaktadır. Albert Einstein'ın ifadesiyle “Bir kavram yeterince basit bir dille anlatılamıyorsa henüz anlaşılmamış demektir.”² Bu nedenle, konunun daha net anlaşılabilmesi için hem bazı yeni kavramların icat edilmesine gerek duyulmuş, hem de karmaşık meselelerin daha basit bir dille ifade edilmesine gayret edilmiştir. Böylece, bilgi, toplumda daha kolay yayılabilecektir.

Osmanlı toplumunda da çeşitli sosyal grupların bulunması gayet normaldir. Bu sosyal gruplar doğrudan veya dolaylı olarak birbirleri ile çeşitli ilişkilere girerler. Bu ilişkilerin neticesinde kimi olaylar zinciri meydana gelir. Söz konusu olayları anlayabilmek için bu sosyal grupların ilişkilerini irdelemek, sorgulamak gerekmektedir.

Osmanlı toplumunda yer alan sosyal gruplardan birisi de ulemâdır. Ulemâ hem devlet içinde hem de devlet dışında farklı görevlerde ve statülerde yer almakla beraber

¹ İslam mantıkçılarının, ‘ağyarını mâni, efradını câmi’ şeklinde ifade ettikleri bu deyişin anlamı: Tanımın veya kavramın bir olguyu tanımlayacak ona ait bütün nitelikleri, noksatsız kendinde toplaması ve ona ait olmayan, onu tanımlamayan tüm harici şeyleri ise çıkarması demektir. Bir başka ifadeyle, bir tanımın, ne bir eksik, ne bir fazla olacak şekilde bir meseleyi izah edebilmesidir. Lâtince’de bu tanımlama şekline “omni et solis definitum” denilmektedir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1992, s. 121.

² Enis Yazıcı, “Standart Model-Cern ve Yeni Fizik,” *Bilim ve Teknik Dergisi*, Tübitak Yayınları, Sayı: 581, Ankara Nisan-2016, s. 22-27.

her zaman önemli bir konumda olmuş ama organize bir grup değildir. Ulemâ zümresinin niceliği düşük de olsa iktidarla ilişkisi yüksek seviyede olmuştur. Bu bağlamda ulemâ bazen iktidarı etkilemek gayretine girerken bazen de iktidarın etkisinde kalmıştır. Başka bir ifadeyle, iktidar ulemâyı etkilemiştir. Siyasî iktidarın halka ulaşmak için ulemaya; ulemânın da, iktidarın sunduğu maddî imkânlara ihtiyacı vardır. Diğer taraftan halkın nezdinde dinî zümrelerin, ulemânın itibarları büyüktür. Bu nedenle ulemâ, iktidar ile girdiği ilişkide, sadece bilgisinin gereği hareket etmemiş, kendisine biçilen misyonun ve konjonktürün gereğine göre de hareket etmek zorunda kalmıştır.

Ayrıca bu çalışmanın ayırıcı, dikkat çekici özelliklerinden birisi de şudur: Tarih çalışmalarında, çalışmanın ortaya çıkardığı sonuçları pragmatik olarak günümüze taşıyamıyorsak, diğer bir ifadeyle yaptığımız bir araştırmayla yaşadığımız toplum arasında bir ilişki kuramıyor ve toplumun herhangi bir sorununa küçük de olsa bir ışık tutamıyorsak, bir aydın ve bilim adamı sorumluluğunu yerine getiremiyoruz, demektir. Bu anlayıştan hareketle, bu çalışmayla, asırlardır ülkemizin geçmişten gelen önemli bir sorununa yani ‘patronaj’ a dikkat çektik. Patronaj politikalarının, bir ülkenin geri kalmasında ve kalkınmasında ne kadar önemli ve etkili olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Böylece toplumun dikkati bu yöne çekilerek, patronajın toplumu ve siyasî aklı şekillendirmede ne kadar önemli olduğu konusunda bir bilinç ve farkındalık yaratılmış olacaktır. Böylelikle, bu çalışma, toplumsal gelişmede ve ülke kalkınmasında, patronaj merkezli bir zihniyet değişimini gerçekleştirmesine bir nebze de olsa katkı sağlayabilecektir.

İktidar ile diğer zümreler arasındaki ilişkilere, ‘patronaj paradigması’yla bakmak kişiye, sofistike meseleleri çözümlenmede nitelikli, önemli bir derinlik kazandırmaktadır. Ayrıca bu, tarihe daha rasyonel ve gerçekçi bakmamızı da sağlamaktadır. Osmanlı toplumunda ulemâ ile iktidar arasındaki ilişkinin patronaj boyutunun, nasıl ve ne şekilde geliştiğini tespit etmek, Osmanlı toplum yapısını çözümlenmede önemli katkılar da sunacaktır. Bu tespit hem ulemânın iktidardaki fonksiyonunun hem iktidarın meşruluk temellerinin hem de kimi siyasal olayların

anlaşılmasına yardım edecektir. Bu anlamda tezin, yapılan çalışma, ulemâ zımında bilgin-iktidar ve iktidar-bilgi ilişkilerini, patronaj temelli incelediğini söyleyebiliriz.

Bu noktada temel soru, insanlık tarihi boyunca, iktidar ile bilgin arasındaki ilişki neden sorunlu bir ilişkidir? Bu sorunun cevabı tarih boyunca iktidara egemen güçlerin, ilmiye zümresine niçin ve ne kadar ihtiyaç duymuş olduklarıyla doğrudan ilişkilidir. Bu sorunlu ilişki, ancak patronajın anlaşılmasıyla netlik kazanacaktır. İlkçağlardan beri siyasî iktidarlar, bilgiye hükmeden sınıfları niçin korumuş, himaye etmiş ve desteklemiştir? Binlerce yıldır patronaj ilişkilerin değişen ve değişmeyen yönleri nedir? Patronaj, nasıl bir ilişki modelini içerir? İlmienin siyasî erkle girdiği ilişki, toplumsal yapıyı nasıl şekillendirmiştir? Bu önemli yapısal soruların cevaplarını bulmaya çalışmak, disiplinler arası bir çalışmayı ve çok boyutlu bir analiz yöntemini gerektirmektedir.

Tezde; patronajın, Doğu ve Batı toplumları arasındaki farklı yorumlama biçimleri ortaya konularak, bu anlayış farklılığının doğurduğu siyasal ve sosyal sonuçlar incelenmeye çalışılmıştır. Siyasî iktidarlar tarafından uygulanan patronaj politikalarının, perde arkasında hangi amaçları güttükleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Rönesans ve sanayi bilgi devriminin, başka bir ifadeyle, Batı kalkınmasının patronaj ile olan ilişkisi irdelenmiştir. İktidar-bilgi-güç bağlantısı, olayları ve olguları açıklamada temel alınmış, devletlerin ilerlemesinde ve geri kalmasında patronaj politikalarının ne kadar etkili olduğu saptanmaya çalışılmıştır. Siyasî iktidarların uyguladıkları patronaj siyasetinin, ulemânın kendi içinde beliren siyasî ve sosyal ihtilafın ortaya çıkmasındaki etkisi ayrıca ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin inşasında ve işleyen devlet mekanizması içerisinde, hiç şüphesiz, ulemâ zümresinin önemli bir yeri vardır. Yapılan araştırmalarda, ulemânın iktidarla girdiği ekonomik menfaat temelli patronaj ilişkilerinin patronaj boyutu göz ardı edilmiştir. Acaba bu ilişkilerin patronaj boyutu, ulemânın siyasî ve dinî görüşlerini ne kadar etkilemiştir?

Daha net bir ifadeyle, problem şu şekilde tanımlanabilir: Osmanlı'da düşünce, bilgi felsefesi, kalkınma sorunları ve siyasî iktidarlar ile ulemâ arasında problemlerli bir

ilişkinin var olduğu kesindir. Problemlili bir patronaj ilişkinin var olması, büyük yönetim, kalkınma, düşünce krizlerine sebep olmuş mudur? Osmanlı'daki büyük bunalımların temel nedeni akılcı, bilgi temeline dayalı olmayan patronaj sistemi olabilir mi? Yüzyıllarca Osmanlı'da var olan patronaj sorunu, Osmanlı Devleti'nin çöküşüne, kalkınamamasına, bilgi üretmemesine, yaratıcılığın körelmesine sebep olmuş mudur? Eğer çöküşte patronaj sorununun büyük etkisi varsa, bu konu üzerinde ciddiyle durmak, Osmanlı Devleti'ni bu açıdan yeniden analiz yapmak gerekmektedir.

Bu sorulara cevap bulunması halinde, Osmanlı Devleti'ne ve o dönemdeki olaylara bakış açısının daha analizci ve yorumların daha rasyonel bir hale getirilmesine katkı sunacaktır. Osmanlı Devleti'nin çöküşünü izah edebilmek için uygulanan yanlış patronaj politikalarını iyi anlamak gerekmektedir. Osmanlı Devleti'nin çöküşünü izah eden birçok çalışma ve konu alanı var. Ancak yapılan bu çalışmalar bu tezin konusu dışındadır. Bu tez, patronajın siyasî iktidar-bilgin, kalkınma ve çöküş ile olan ilişkilerini incelemektedir.

Bu çalışma, patronaja dayalı farklı problematlere de yeni kapılar açmıştır. Bu bağlamda ilk akla gelen problemler arasında; Osmanlı düşünürleri neden geleneksel düşüncenin dışına çıkamamışlardır? Osmanlı toplumunu şaha kaldıracak, daha ileriye taşıyacak yeni düşünce ufukları açacak yeni fikirler neden ortaya konulamamıştır? Osmanlı ulemâsını ve mütefekkirlerini kalıpları içinde kalmaya, eskiyi tekrar etmeye mahkûm eden anlayış neydi? Kökleri nerelere dayanmaktadır? Gibi sorular akla gelmektedir.

Tüm bu sorunların nedeni Osmanlı Devleti'nin rasyonel, adil bir patronaj politikası³ geliştirememesi olabilir mi? Tüm bu soruların cevapları, bu tezin ele aldığı temel konulardır.

³ Hz. Mevlanâ Mesnevî'sinde: *Adalet nedir? Adalet: Meyve ağaçlarına su vermektir. Zulüm nedir? Zulüm: Diken sulamaktır. Adalet, bir nimeti yerine koymaktır. Her su emen kökü sulamak değildir. Yani, hakkı, hak sahibine vermektir. Müstahak olmayana vermek ise zulümdür. Zulüm nedir? Bir şeyi konmaması gereken yere koymaktır. Bu hal ise belaya kaynak olur*, diyerek rasyonel ve adil bir patronajı vurgulamaktadır, denilebilir. Meyveli ağaç, topluma maddî ve manevî anlamda faydalı olacak kişi ve fikirlerdir. Adalet, bu kişi ve fikirlerin desteklenmesidir. Burada siyasî iktidarların çıkarları değil, tüm toplumun çıkarlarının esas alınması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Adeta kamu menfaati ve

İnsanlık tarihine bakıldığında toplumsal ilişkileri belirleyen temel nokta iktisadî ilişkiler ağıdır. Bu bağlamda semâvî dinlerin de, zamanın krallarına ve yönetim erklerine karşı yükselen itirazlarının temelinde iktisadî bölüşümde yaşanan adaletsizliklerin ve eşitsizliklerin olduğu görülmektedir. Bu da, dinin, salt bir inanç sistemi olmadığını, aynı zamanda ekonomik amaçlar da güttüğünün bir göstergesidir. Bu çerçevede Osmanlı tarih araştırmalarında, Ömer Lütfi Barkan'ın ve Sabri Ülgener'in Osmanlı iktisat tarihi çalışmaları, bu açıdan büyük önem arz etmektedir. Osmanlı'da ulemâ zümresini toplumla, siyasetle, iktisadî gelir kaynaklarıyla, başka bir ifadeyle, ulemâ patronajını ele alan çalışmaların olmayışı büyük bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Kısacası bugüne kadar, ulemânın patronaja dayalı siyasî iktidarlarla olan ilişkilerini ele almış müstakil bir esere rastlanmamıştır. Buradan yola çıkarak "19. Yüzyılda Osmanlı Ulemâsı ve Patronaj İlişkisi" üzerine bir çalışma yapılması gerekli görülmüştür. Böylece, bu çalışma, her ne kadar bu konuda büyük katkılar sağlayacaktır ifadesini şimdilik kullanmasak da bu konuya dikkat çekeceği çok açıktır.

Halil İnalçık, *Şair ve Patron* adlı eseri ile patronajın şair tarafını incelemiş, ulemâ patronajı alanında herhangi bir çalışma yapılmamış olması, konuyu daha özel ve daha önemli bir hale getirmektedir. Konunun genişliğine ve derinliğine rağmen 19. yüzyıla ayrıca değinmek gerekmiştir. Çünkü 19. yüzyıldaki bilimsel ve siyasi gelişmeler, dünyadaki patronaj politikalarının bir değişimi sonucudur, denilebilir. Siyasî iktidarlar ile ulemâ arasındaki ilişki 19. yüzyılda büyük bir değişime uğramıştır. Çünkü dünyada olduğu gibi Osmanlı'da da dışarıdan gelen baskıyla gücü yaratan kaynak değişmektedir. Bu değişim yeni bir siyasi güç dengesi yaratmıştır. Bu yeni oluşan güç dengelerinde zorunlu olarak ulemânın siyasal ve sosyal konumu da değişmiştir. Böylece ulemâ zümresi siyasal ve sosyal alanda büyük güç kaybetmiştir. Bu nedenle, bu çalışmada 19. yüzyıl Osmanlı'sında değişen iktidar-ulemâ ilişkilerine ayrıca önem verilmiştir.

toplumun akıl sağlığı gözetilmektedir. Akılcı olmayan patronaj ise, toplumun gelişimini engelleyen, hür düşünmeyi durduran mantıkların ve insanların kısa vadeli siyasî çıkarlar doğrultusunda desteklenmesi durumudur. Mevlanâ dizelerinde, böyle bir patronajın birçok bela ve musibete sebep olacağını, dile getirdiğini söyleyebiliriz. Bkz. Mevlâna, *Mesnevi Şerif*, V-VI, Tercüme: Şefik Can, Ötüken Yayınları, İstanbul 2002, s. 95.

Şu ana kadar, ulemâ ile ilgili yapılan çalışmalarda, ulemânın siyasî ve ilmî kişilikleri ele alınmış, ancak onların ne yedikleri ne içtikleri nasıl geçindikleri, konuları neredeyse hiç ele alınmamıştır. Hâlbuki ulemânın iktidarla olan ilişkilerinin en önemli boyutunu iktisadî çıkarlar oluşturmaktadır. Bu nedenle Osmanlı ulemâsının ne kadar ekonomik özgürlüğe sahip olduğu, iktidarın kime, neden himaye ve maddi destek sağladığı üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Bu soruların cevapları, bize iktidar-bilgin, din-devlet ilişkilerini çözümleyecek bir turnusol kâğıdı⁴ olacaktır. Devleti ve siyaseti yöneten insanlar ile; bilim, felsefe üreten bu insanlar arasındaki ilişkinin derinlemesine araştırılması, tarihî verilerle bu zihniyetin sosyolojik ve psikolojik tahlillerinin yapılması, Türk düşünce hayatında ihmal edilmiş bir alandır. İdeolojik tarafsızlıktan uzak, bilimsel bir boyutta meselenin ele alınması, düşünce hayatının gelişimi için büyük önem arz etmektedir.

Diğer yandan, ulemânın tek bir bütün olmadığı, çok farklı siyasî, fikrî görüş ayrılıklarının olduğu ortadadır. Böylelikle ulemânın siyaset ve toplum içerisindeki rolünün ne olduğu incelenmiş olacaktır. Bu nedenle, Osmanlı Devlet yapısında politik, nepotik⁵, dinî, ekonomik vs. alanlarında uygulanan patronaj politikaları ile 18. ve 19. yüzyıl Avrupa'sında uygulanan patronaj politikalarının da bir mukayesesi yapılarak, patronajın, sosyal, kültürel, siyasal ve toplumsal alanlara etkilerinin ne olduğunun tespiti yapılacaktır. Bu çalışma aynı zamanda patronajın, Osmanlı idarî ve toplumsal yapısının anlaşılmasında ne kadar önemli bir yeri olduğunu göstermek amacındadır. Burada siyasî iktidarların inançlarını değil, patronaj konusunda ne tür bir taktik ve strateji izlediklerini bilimsel olarak ortaya koymaya çalışmaktayız. Belirtmeliyiz ki inançlar, Allah ile kul arasındadır.

Bu çalışmanın bir başka önemi ve aynı zamanda da zorluğu patronaj konusunun çok spesifik bir alan olmasıdır. Çünkü patronaj, bir nevi insan davranışlarının çıkar

⁴ Turnusol kâğıdı, çeşitli kimyasal elementleri ayırt etmede kullanılan bir ayıraçtır. Tıpkı kimyada kullanılan bu ayıraç gibi patronaj da toplumsal ilişkilerin bir ayıracıdır. Kimin neyi ne için desteklediği patronun temel amacını ortaya koyar.

⁵ **Nepotizm:** Eğitim durumu, kişisel yetenek gibi liyakate dayalı niteliklere bakılmaksızın kişilerin devlet kademelerinde sırf devlet yöneticilerin eşi, dostu, akrabası ve yakını olmaları gibi nedenlerle devlet işine alınmaları önemli kademelere getirilmeleri, kamu imkânlarından faydalanmada ayrıcalık tanınması gibi politikaları ifade eder. Ömer Demir, Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 2005, s. 5, 297.

endekli psikolojik bir analizdir. Diğer disiplinlerden yardım almaksızın birçok ilişkiyi keşfetmek ve tahlil etmek imkânsızdır. Bu anlamda, Osmanlı tarih incelemeleri ve arşiv çalışmaları yanında; sosyoloji, psikoloji, İslam Vakıf Hukuku, İlkçağ felsefesi ve İslam felsefesi tarihi, fıkıh usûlü, edebiyat vb. alanlarda araştırma ve inceleme yapmayı gerektirmiştir. Bu nedenle konu, disiplinler arası bir çalışmayı gerekli kılmıştır.

Osmanlı ulemâsı, tabiatıyla, Kur'an-ı Kerim'i ve İslam hukukunu referans almaktadır. Acaba temel İslâmî kaynaklara göre öncelikle, Kur'an-ı Kerim'in ulemânın ekonomik, siyasî özgürlüğüne, iktisadî geçimini nasıl sağlayacağına dair yaklaşımını nedir? Bu sorunun cevabı, iktidar ve ulemâ çatışmasının teolojik arka planını da ele vermektedir. Pekâlâ, teolojik arka planda ne gibi iktisadî ve siyasî amaçlar güdülmektedir? Bu soruların cevaplarının verilmesiyle, iktidar ulemâ çatışmasının nedenleri daha iyi anlaşılacaktır. Bu çalışmada yalnızca İslam Dini'nin patronaja bakış açısı incelenmemiş, diğer semavî dinlerin de iktidar ve bilgin ilişkilerine bakışının ne olduğu üzerinde de durulmuştur. Böylece bu mukayeseli bakış açısıyla tarih boyu iktidarların, patronaj politikalarında değişen ve değişmeyen çıkarlarının ne olduğu açığa çıkartılmaya çalışılmıştır. Bunun çalışmaya ayrı bir zenginlik katacağı açıktır.

Bilgi toplumu olmanın yolu, rasyonel, doğru bir patronaj politikasını, tüm sosyal ve siyasal sisteme uygulamaktan geçmektedir. Çünkü doğru bir patronaj politikası, insan kaynaklarını verimli ve yerinde kullanmak demektir. Bu patronaj ilişkiler ağı, doğru ve rasyonel bir şekilde yapılması bireylerin ve toplumların bilgi üretim düzeylerini yükseltmektedir. Epistemolojik yeteneği artırmaktadır. Tüm bu göstergeler, patronaj konusunu çalışmanın önemini bir kat daha artırmaktadır.

Araştırmada, veri toplama, belge toplama, verileri tasnif etme, kavramları tanımlama, yeni kavramlar oluşturma, verileri analiz etme, karşılaştırma, sonuç çıkarma gibi yöntemler kullanılmıştır. Olaylar, ilişkiler 'güç kavramı' üzerinden analiz edilmeye çalışılmıştır. Yeni kavramlar ve teoriler geliştirilmeye çalışılmıştır. Patronaj konusunda, din bilginlerinin, neden farklı yaklaşımlara sahip oldukları ve sorunun nereden kaynaklandığının tespiti için Kur'an-ı Kerim, hadis kaynakları, diğer semavî

kutsal kitaplar taranmış, konu derinlemesine araştırılmıştır. Dinî kaynakların yanında Başbakanlık Osmanlı Arşiv kaynakları da kullanılmıştır. Bu çalışma, aynı zamanda bir düşünce tarihi araştırması olacağından, konu, mukayeseli sosyolojik bir tarih yaklaşımı ile ele alınmıştır. Bu şekilde patronajın tarihî köklerine işaret edilip, bu köklerle, 19. yüzyılda uygulanan patronaj politikaları arasında bağlantılar kurulmaya çalışılmıştır.

Patronaj ve şair ilişkisini anlatan, Halil İnalçık'ın *Şair ve Patron*, ayrıca *Has-Bağçede 'Ayş u Tarab* adlı eserleri model çalışma olarak yararlanılmıştır. Bu çalışmada, yukarıda zikredilen kaynakların yanında, Ebul'ula Mardinî'nin "*Huzur Dersleri*" adlı eseri de kullanılmıştır. Bu eser, yaklaşık 1800 sahifeden müteşekkil bir çalışma olup, içerisinde yayınlanmış birçok arşiv belgesi yer almaktadır. Bu eserden de yeri geldikçe istifade edilmiştir.

Depatronaj, otopatronaj gibi kavramların ilk defa bu tezde kullanılması, ayrıca, Kur'an'da geçen *ulûl-elbâb* kavramına Arapça dil yapısına ve Kur'an'ın anlam bütünlüğüne uygun farklı anlamlar verilmesi; ulemânın arasında vuku bulan düşünce ihtilaflarını ve çekişmelerini anlamada ve yorumlamada önemli açılımlar sağlayacağını düşündüğümüz *akıllar âlemi teorisi*, bu çalışmanın altı çizilecek önemli orijinal taraflarıdır.

Devletlerin kaderini belirleyen toplumsal ilişkileri farkına varmadan yönlendiren patronajın, Osmanlı ulemâsı bağlamındaki rolünü ele almadan önce konunun kavramsal açıklamasının yapılması gerekmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

PATRONAJ-DEPATRONAJ VE PATRİMONYAL İKTİDAR

I. PATRONAJIN ETİMOLOJİSİ VE TANIMI

Patronaj kavramı, siyasî, ekonomik, toplumsal ilişkilerin alt yapısını oluşturan, bilgi-güç, bilgin-iktidar ilişkisini tanımlayan sosyolojik bir kavramdır. Patronaj, sadece siyasî anlamdaki ilişkilerin değil, tüm toplumsal ilişkilerin temelinde yatan sebeplerin açıklanmasında ve anlaşılmasında anahtar bir kavramdır. Patronaj kavramının sosyolojik, siyasî anlamlarına geçmeden önce bu kavramın etimolojik kökenine inmek problematiğin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

A. Patronajın Etimolojisi

Patronaj sözcüğünün kökü, Latince'dir. Bu Latince kelimenin kökü de patron'dur. Patron kelimesi ise Latince 'pater', zaman zaman Türkçede de kullanılan, Türkçeye de muhtemelen Farsçadan geçmiş olan 'peder' ile bağlantılıdır.⁶ Bu da günümüz Türkçesindeki 'baba' kelimesine gelip dayanır. Bu kelimenin ortaya çıkışında ve yaygın kullanımında, dinî-sosyal ve psikolojik içerik ile oldukça ilişkilidir. Belki bunda Hristiyanlığın "Baba-Oğul-Kutsal Ruh" inancının da derin izleri vardır. Dinî kökenini bir tarafa bırakacak olursak, patron; koruyan, himaye eden, besleyip gözeten, yetiştiren, savunan, maddî-manevî destek sağlayan, yasa koyan, efendi, insanları yöneten kişi anlamlarına gelmektedir. Kimi Kur'an çevirilerinde Arapça 'Rab-Velî-Vekîl' kelimelerine karşılık olarak İngilizce'de de benzer anlamı olan patron ile eşleştirildiği görülmektedir.⁷ Patron kelimesinden türetilen 'patronaj'ın⁸, Arapçadaki gramer karşılığı ism-i mefûldur; bu da patronun yaptığı patronluk işinin adıdır. Buna

⁶ Sina Kabağaç, Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınları, İstanbul 1995, s. 422; Ayrıca Paterfamilias: Latince'de evin efendisi anlamına gelmektedir. Bkz. Sina Kabağaç, Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*, s. 422.

⁷ Bkz. <http://corpus.quran.com/translation.jsp?chapter=22&verse=78>;
<http://www.aljazeera.info/islamic%20editorials/2010/October/Allah,%20As%20He%20Described%20Himself%20in%20the%20Holy%20Quran%20By%20Hassan%20Ali%20El-Najjar.htm>; ayrıca bkz. <http://corpus.quran.com/translation.jsp?chapter=3&verse=64> Erişim Tarihleri: 04.05.2016.

⁸ http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=patron&searchmode=none
Erişim Tarihi: 02.03.2015.

göre patronun patronluk yapması başka bir ifadeyle insanları koruması himaye etmesi besleyip gözetmesi, yetiştirmesi, savunması, maddî-manevî destek sağlaması, yasa koyması, efendilik yapması, yönetme işi patronajı anlatmaktadır. Bu durumda patronaj, Türkçedeki bir çocuğun nesebini işaret ettiği ‘baba’ değil de birisinin çevresindekileri himaye ettiği ‘babalık’ yapma işinin adıdır.⁹

Terim olarak patronaj, Baba-Oğul-Kutsal Ruh temelinden çıkıp kilise idaresini açıklamaya çalışırken, XVII.-XVIII. yy. dan sonra Batı dünyasının laikleşme sürecine paralel olarak dinî içerikten uzaklaşmıştır. Bundan sonra, yine de eski köküyle bağlantılı olmakla beraber, mevcut dünyanın din dışı sahiplerini ve onların yaptıkları işi anlatır bir kavram olarak kullanılır olmuştur. Bu kullanım şekli, günümüze kadar sürmektedir. Dünyada din dışı hayatın giderek etkisini artırması, toplumsal ilişkilerin modernleşmesi sonucu patronaj kavramının anlamı da genişlemiştir. Modern zamanda bu kavram daha çok kullanılır olmuştur. Modern toplumda bireylerin davranışlarının anlaşılmasında ve açıklanmasında önemi daha çok artmıştır. Bu da kavramın çok sık kullanılmasına yol açmaktadır. Ne yazık ki, çok kullanılıyor olduğunu söylediğimiz bu kavram, Türkçe kullanımda çok sık yer almaz. Türk tarihinde kullanılıyor olduğunu söylemek neredeyse mümkün değildir. Kullananlar da bir elin parmaklarını geçmez. Bu sebeplerle böyle bir tezin yapılmasına gerek duyulmuştur.

Bu aşamada, Batı dünyasında, bu kavramın ortaya çıkışının sosyo-psikolojik temelleri de araştırılmıştır. Toplumlarda, bazen önce iş yapılır sonra bunun adı konulur; bazen de önce adı konulur sonra ona göre iş yapılır. Başka bir ifadeyle bazen insanlar, bir işi yapmadan önce düşünürler, adını koyarlar sonra da o işi yaparlar. Her iki halde de bunu kelimelerle anlatırlar. Toplumların kullandığı bu kelimeler ve kavramlar, aynı zamanda hem toplumların hem de bireylerin çevreleriyle kurduğu ilişkilerin mahiyetini de ortaya koyar. Bu kelimeler, aynı zamanda çevrede tezahür eden ilişkilerin onların zihinlerinde nasıl bir iz bıraktığını da gösterir. Bu anlamıyla patronaj, Batı toplumunda efendinin (babanın-Tanrının) toplumdaki gücünün ve

⁹ William Smith, Theophilus Hall, *A Copious And Critical English - Latin Dictionary*, American Book Company, New York & Cincinnati & Chicago 1871, p. 542; ayrıca bkz., Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 582; Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2009, s. 479.

himayesinin bir tezahürüdür. Burada iki önemli sorun ortaya çıkmaktadır: Birincisi, din dışı alanda patronun kim olacağı? İkincisi ise, patronajın kime karşı yapılacağı? Patronajın nasıl tanımlandığı, patronajla ulaşılmak istenen misyon, himaye edenle himaye edilenin, başka bir ifadeyle, patronla muhatabının nasıl bir ilişkiye gireceğini de belirlemektedir. Bu ilişkinin içeriğini aynı zamanda, iktidardakilerin ‘güçlerini artırma arzularının’ şekli de belirlemektedir. Doğal olarak, patron ve muhatap ilişkisini yok saymak mümkün değildir. Her zaman bir tarafta patron, diğer tarafta ise patronun himaye ettikleri olacaktır. Burada esas olan her iki tarafın ilişkilerinin nasıl şekillendiği ve içeriğidir. Başka bir ifade ile, yine her iki tarafın ‘güç’ kavramını algılayış biçimleri yani patron (baba) sözcüğüne verilen anlam, siyasî rejim tiplerini de belirlemektedir. Patronaj ile güç kavramları arasında çok güçlü anlamsal bir ilişkinin var olduğu ve böylece algılarımızı şekillendirdiği kesindir.

B. Patronaj ve Patrimonyal Sistem

Patronajın ne olduğu yukarıda açıklanmaya çalışıldı. Bu noktada toplum içinde yıllar boyu sürecek patronaj ilişkilerden söz edebilir miyiz? Başka bir ifadeyle patronaj ilişkilerinden doğmuş bir patrimonyal sistem var mıdır? Ya da patrimonyal sistemin kendine özgü bir patronaj sistemi var mıdır? Şimdi sıra bunu açıklamaya geldi. Ancak bunu açıklamaya geçmeden evvel patrimonyal sistemin tarihî temellerine de bakmak gerekir. Dahası, patronajı hem sistem olarak ele almak gerektiği gibi, hem de bu kavramı icat edip tanımlayanlara da yer vermek gerekir.

Önce, ileride daha detaylı olarak yeniden ele alınacak olmakla beraber basit bir sistem tanımı yapmak gerekir. Patrimonyal sistem: Patron ile patrona biatı kabullenenler veya güç olgusunu en üst düzeyde kullanan iktidar ile gücün üzerlerinde kullanıldığı sosyal tabakalar arasında ortaya çıkan ilişki modelidir. Patrimonyal ilişki, aynı zamanda bir patron ve hizmetkâr ilişkisidir. Buna göre tarihte böyle bir ilişkiler sisteminin tarihî geçmişinin oldukça eskiye gittiğini söyleyebiliriz. Çünkü tarihte güç kullanımı, insanlık tarihinin en eski zamanına kadar gider. Tarihteki siyasî sistemler de zaten bu güç kullanımının sistematize edilmiş bir halidir. Bu sebeple patrimonyal sistemin başlangıcı çok eskidir. Bu noktada, toplumda var olagelen bu güç kullanımını,

başka bir ifadeyle, patron-patrona biat ilişkisini kabullenenler arasındaki güç ilişkisini ilk defa kim fark etti; tanım olarak ilk defa kim ortaya koydu?

Batı'da, sosyal bilimler literatüründe bunu ilk defa ortaya koyanın Max Weber olduğu noktasında bir sorun yoktur.¹⁰ Max Weber, patrimonyalizmi daha çok Doğu toplumlarında görülen geleneksel bir otorite biçimi olarak adlandırmaktadır.¹¹ Buna göre, patrimonyalizm, Doğu toplumlarındaki ataerkil hane halkı arasındaki ilişkinin geniş kitlelere uyarlanmasıdır.¹² Nasılkı bir hane halkı içinde ataerkil bir babanın aile içindeki çocuklarıyla, eşiyile kurduğu ilişki biçimi gibi hükümdarlar da tebasıyla aynı şekilde ilişkiye girerler. Mesela bir baba, mülkünü paylaşıyor, gelirinden yararlanmalarını sağlıyor, kendisinin belirlediği sınırlar içinde eşine, çocuklarına serbestiyet alanı tanıyor, onları her türlü dış tehlikelerden koruyor vb. gibi verdiklerinden başka istediği ve beklediği hususlar da vardır. Öncelikle hane reisi, yani baba; eşinden, çocuklarından kendisine sorgusuz itaat istemektedir. Bunun yanı sıra kendisinin buyurduğu işleri yapmalarını; böylece hane halkı gelirene katkıda bulunmalarını bekler. Bunları çoğaltmak mümkündür. Weber, buradaki ilişki biçimini bütün kitleye uyarlayarak, hane reisinin rolünü hükümdara; eş ve çocuklarınıkini de hükümdarın tebaasına benzetmektedir. Böylece aile içindeki ilişkilerle, babanın aile üyeleri arasındaki verdikleri-aldıkları arasındaki ilişki durumunu ülke içinde hükümdarla tebaası arasındaki ilişki ve duruma benzetmektedir.¹³ Aile içinde her kim babaya yakın, onunla uyumlu olursa baba da bunun karşılığını verdiğini biliyoruz Babadan her kim uzak durur, onun dediklerine itiraz ederse de bunun bedelini öder.

¹⁰ Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, Çev. H. Bahadır Akın, Adres Yayınları, Ankara 2008, s. 61-70.

¹¹ Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, s. 61.

¹² Eski Türklere kağan ve sultanlar başı oldukları milletin babası sayılıyor, bu sığata da velâyet-i pederâne deniliyor, Türk sultanlarının yabancı hükümdarlara göre daha yüksek insanî, babavarî şefkatleri bulunuyordu. İslâmî bir kavram olan velayet kavramı ile daha çok geleneği temsil eden peder (baba) kelimesinin birleştirildiği görülmektedir. Bu birleşme, sadece kavramsal bir birleşme değil, pratik sonuçları olan zihniyetlerin de birleşmesidir. Bu, Türk gelenekleri ile İslam düşüncesinin belli siyasal alanlarda birleştirildiğinin bir göstergesidir, denilebilir. Sultanların tebaasına karşı gösterdiği himaye, babalık sıfatının; adalet, İslam anlayışının bir göstergesidir, denilebilir. Bkz. Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2008, s. 123; ayrıca bkz. İbn-i Bîbî, "İbn Bîbî'nin Farsça Muhtasar Selçuknâmesi'nden," *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi*, Çev. M. Nuri Gençosman, Uzluk Basımevi, Ankara 1941, s. 120.

¹³ Ömer Demir, Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, s. 328.

Diğer taraftan baba-aile bireyleri arasındaki ilişkiye göre babanın verdiği her türlü ödül, bireyin kazandığı, elde ettiği bir hak değildir; bu, babanın onlara bir ‘ihsan’ıdır. Arapça olan ihsan kavramının tam anlamı Tanrı’nın yarattıklarına verdiği yaptığı iyiliklerdir; Tanrı bunu insanoğlundan bir karşılık almaksızın çeşitli nimetleri ‘ihsan’ eder. Patrimonyal ilişkilerde ortaya çıkan ihsanın statüsü Tanrı’nın yaptığı gibi tek taraflı bir eylemi tanımlar; ihsanı veren, isterse bu nimeti verir, istemezse vermez; ihsan edenin bu eyleminde, onu, hiçbir şey sınırlamaz. Aile ve bireyleri ihsandan aldığı veya alacağı payını artırmak için devamlı babanın yakınında bulunması ve onun dediklerini sorgusuz yapması gerekmektedir. Bunun gibi, ülke içindeki ilişkiler de hükümdar ile tebası arasında benzer şekilde işlemektedir. Yukarıda da söylendiği gibi, babanın rolünü hükümdar, hane halkının rolünü de teba üstlenmektedir. Burada en büyük fark, hane halkı içinde ilişkiler yüz yüze olmasına rağmen; eş, çocuklarla babanın ilişkisini, bireyler birebir yaşarken, ülke yönetiminde bu yüz yüze ve bire bir ilişkiler, büyük oranda mümkün değildir. Hükümdar, bu ilişkileri, kurumlar aracılığıyla sağlamaktadır. Belki çok az bir kısmında bu mümkün iken çoğunda yüzyüze olmayınca bu ilişkileri hükümdar kurumlar üzerinden yürütecektir.

Bu kurumların sayısı arttıkça da, gerek bireyler, gerekse kurumlar düzleminde bir hiyerarşi ortaya çıkıyor. Bu hiyerarşi, hükümdara çok yakın veya hükümdara çok uzak bir konumu da doğuruyor. Hiyerarşi aynı zamanda merkeze yakın olanlar ve merkezden uzak olanlar gibi mekânı da tanımlıyor. Böylece merkezdekilerle merkezden uzak olanların ilişkileri de başkalaşıyor. Bu iki kavram, yaygın olarak, merkez-taşra biçiminde de tanımlanıyor. Yüz yüze ilişkilerin aynısı olmasa da bir benzerini merkezdeki kurumlar sağlamaya çalışıyor; bu da, buradaki kurumların (dolayısıyla kurumların içindeki bireylerin) hükümdarın ihsanlarından en fazla pay almasıyla sonuçlanıyor.

Öte yandan, hükümdarın tebasına vermekte olduğu ihsanlarının kaynağını ise taşra oluşturuyor. Taşradan maddî destek gelmez ise hükümdar, ihsanda bulunan kişi rolünü ifâ edemeyecek; taşradan toplanan vergilerle maddî destek gelince ve ihsan edici kişi rolünü yerine getirdiğinde de bu ihsanları merkezdekilere ve yakınındakilere daha çok veriyor olacak. Bu da bir kısır döngüyü ortaya çıkarıyor. Gerçekte ihsan

dağıtan sultan bu ihsanı toplumdan toplamaktadır. Toplumdan topladığı ile toplum üzerinde patronluk iddiasında bulunmaktadır. Yani patron ile muhatabı yer değiştirmektedir. Böyle bir sonuç da hükümdarın ‘baba’lığına hanel gelmesine sebep olacaktır. Buradaki kısır döngüden kurtulmak ve tepkiyi azaltmak için hükümdar, kendisine tabi ve taşraların potansiyel gücünü çevresine toplayan bir beye merkezdeki modele eşdeğer yerel patrimonyal bir yapı oluşturmaya izin veriyor. Bu yapılanma teşekkül ettikten sonra herkes konumundan memnun bir şekilde yerini, statüsünü koruma yarışına giriyor. Böylece kendi çelişmesini yine kendi içinde yaratan yeni küçük patrimonyal yapıları ortaya çıkarmış oluyor. M. Weber, toplumdaki statünün ve zenginliğin sultanın isteğine göre dağıtıldığı bu patrimonyal yapıyı aynı zamanda ‘sultanizm’ olarak da adlandırıyor.¹⁴ Patrimonyal idare şekli, birçok çelişkiyi ve güç paradokslarını da bünyesinde taşımaktadır.¹⁵

Öncelikle bir şeyin altını çizmek gerekir: Weber, kendisi bir sistem kurmuyor; sürdürülen ilişkiler içinden var olan bir ilişki türünü adlandırarak açıklamaya çalışıyor. Başka bir ifadeyle, bu sistem Weber’den önce de var idi; Weber’den sonra da. Weber bunu, sadece, karmaşık ilişkiler sistemi içinden ayıklayarak tanımlamaya çalışıyor. Ancak bu patrimonyal olguyu ilk defa Weber keşfetmemiş; bu olgunun adını ilk defa Weber ortaya koymuş olabilir, ancak ondan yüzlerce yıl önce yaşamış olan İbn Haldun da bu konuyla ilgili önemli tespitlerde bulunuyor.¹⁶

İbn Haldun, toplumun bireylerinin, yaşayabilmeleri ve geçimlerini sürdürebilmeleri için hükümdara bağlı olmak zorunda olduğunu söylüyor ve ekliyor, “Hükümdara tabi olmazlarsa, geçimlerini ve zenginliklerini sürdüremezler, yaptıklarının da hiçbir anlamı ve değeri olmaz; bu da, toplumun bir hükümdara boyun eğmesi ve yaltaklanması sonucunu doğurur. Müsaderenin de sultanlık sistemiyle yakından alakası vardır; çünkü hükümdar, her nereden gelirse gelsin, her nasıl elde edilirse edilsin bireylerdeki zenginliğin kaynağını kendi ihsanı olarak görmektedir.”¹⁷

¹⁴ Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, II, Yarı Yayınları, İstanbul 2012, s. 378.

¹⁵ Ensar Nişancı, *Geleneksel Patrimonyalizmin Sosyal ve Siyasal Yönden Analizi*, Haliç Üniv. Yayınları, İstanbul 2001, s. 2.

¹⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, I-II, Dergâh Yayınları, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 545-547; 679-681.

¹⁷ İbn-i Haldun bu konuda: Hükümdarın kendi maiyetindeki kullarının saltanat dairesinden

Dolayısıyla hükümdar, mülk benim diyor,¹⁸ canı ne zaman isterse verdiğini geri de alabileceğini, bunun da doğal bir hak olduğunu düşünüyor. İbn Haldun'un bu toplumsal gözlemleri, patrimonyalizmi anlatmaktadır. İbn Haldun bunu, M. Weber'den yüzlerce yıl önce görüyor, anlatıyor ama sadece bir ad vermiyor. Ama sorunu da tam olarak ortaya koyuyor. Dolayısıyla patrimonyal sistemden, şimdilik, ilk bahsedenin M. Weber'den de önce İbn Haldun olduğu ortadadır. İlk keşfeden unvanını almayı doğal olarak İbn Haldun hak ediyor olmalı.

Patrimonyal sistemden İbn Haldun'dan ve Weber'den sonra Türkçe literatürde ilk kez Halil İncalcık bahsediyor.¹⁹ İncalcık'ın bahsettiği döneme gelinceye kadar zaman neredeyse 21. yüzyıla girilmek üzeredir. İncalcık, yazdığı iki eserinde konuyu, patrimonyal sistem yönünden ele almıştır. Bunun dışında Ensar Nişancı da geleneksel patrimonyalizmi ele alan bir eseri vardır.²⁰ Burada Nişancı, yeni bir şey söylemek yerine Weber'i özetlemeye çalışmıştır.

Bunların dışında, bu konuya hasredilmiş bir çalışma bulunmamakla beraber, ya makale boyutunda ele alan ancak çoğu zaman patronaj kavramına yeni bir yorum getiremeyen çalışmalardan da söz edebiliriz.²¹

Hâsılı velkelam, patrimonyal sistem genelde geleneksel mutlakiyet rejimlerinin temel unsurunu, özelde de Osmanlı Devleti'nin temel mantığını teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nde, patrimonyal sistem anlaşılmadan hem tebaanın hem de hükümdarın ilişkilerini anlamak hiç de kolay olmayacaktır. Bu

ayrılmalarına göz yumsalar dahi servetlerini yanlarında götürmelerine asla razı olmazlar, çünkü maiyetindeki kullara ait malları, kendi saltanatı gölgesinde onun gücü sayesinde kazanılmış bir mülk olarak görmektedir. Bu nedenle sultanlar müsadereye pek heveslidirler, bu nev'i mülke el koymak için şer'an ve adette buna bir yol bulurlar, demektedir. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, Dergâh Yayınları, s. 545, 547.

¹⁸ Kur'an'da, göklerin ve yerin mülkünün yalnız Allah'a ait olduğu ve Allah'ın, servetin zenginler arasında dönüp dolaşan bir güç, iktidar (devlet) olmasının istenmediğine dair ayetlerin bulunması, Kur'an'ın, eski çağlardan beri iktidar olan patrimonyal sistemlerin, 'mülk sultanındır' anlayışına karşı, mülkün, hiçbir kimsenin ve iktidarın tekelinde olamayacağını vurgulaması bu bağlamda hayli ilginç ve anlamlıdır. Bkz. *Kur'an*: XXIV/42; III/189; LIX/7.

¹⁹ Halil İncalcık, "Comments on 'Sultanism': Max's Weber's Typification of the Ottoman Polity," *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, Number 1, Princeton 1992, p. 49-72.

²⁰ Ensar Nişancı, *Geleneksel Patrimonyalizmin*, s. 1-94.

²¹ Bkz. Halil İncalcık, "Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar," *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslâm*, Der. E. Fuat Keyman-A. Yaşar Sarıbay, Vadi Yayınları, Konya 1998, s. 74-87; Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 103-140.

çalışmayla, hem patrimonyal sistemi müstakil olarak anlamaya, anlatmaya çalışmış olacağız, hem de bunun uygulama alanı olarak devasa boyutta önümüzde duruyor olan Osmanlı Devleti'nin patrimonyal ilişkiler bağlamında nasıl bir sistem tesis ettiğini, bu sistem içinde ulemanın rolünü inceleyeceğiz.

C. Patrimonyal Sistem ve Üretkenlik

Patrimonyal sistemde güç ve servet nereden, ne şekilde elde edilmektedir? Patrimonyal ilişkilerin mahiyetini anlamak ve bu ilişkileri doğru analiz edebilmek, bu sorunun cevabına bağlıdır. Patrimonyal sistemde gücün ve servetin dağılımını patrimonyal şef belirlemektedir. Ulemanın ilmi performansı üzerinde patronajın ne gibi bir etkisi vardır? Acaba zenginlikleri ve gücü paylaştıran patrimonyal iktidar ile toplumsal yaratıcılık yeteneği arasında nasıl bir bağ vardır? Patrimonyal sistem ile üretkenlik arasındaki ilişkinin anlaşılması medenitlerin yükseliş ve çöküşlerinin anlaşılmasında büyük önem arz etmektedir.

Patrimonyal toplumlarda bireyler, zihinlerini patrimonyal şefin istekleri doğrultusunda geliştirmektedir. Çünkü güç ve servet, sultanın istekleri doğrultusunda dağıtılmaktadır. Toplumda, özellikle akli ve sanatıyla geçimlerini sağlayan kesimler (ulemâ, şairler, sanatkârlar vb.), güç ve servetten pay alabilmek için sultanın istekleri, sultanın beklentileri doğrultusunda kabiliyetlerini ve zihinlerini geliştirmek zorundadırlar. Bu durum, tabiatıyla toplumda ortaya koyduğu ilmî eserlerinin ve sanatının gelirleriyle geçimlerini sağlayan kesimleri doğrudan etkilemektedir. Sadece ilim ve sanata değer veren bir sultanın desteğiyle gelişecek patronaj ilişkileri sayesinde ilim ve sanat erbabı, daha nitelikli aklî ve ilmî eserler ortaya koyabilecektir.

Patrimonyal sistemin çarkının dönmesi, mülk gelirlerinin devamlılığına bağlıdır. Çünkü patrimonyal iktidar, baba devlet anlayışını, dağıtacağı ihsanlarla sağlamaktadır. Bunun için patrimonyal iktidar, mülkten elde edilen gelirin devamını sağlamak için gayret etmektedir. Hatta toplumda herkesin ait olduğu sınıftaki mesleğini icra etmesini de gerekli görmektedir. Yani bireylerin hem meslek değiştirmesini hem de statü ve sınıf değiştirmesini, tasvip etmez; çünkü mülkten gelen kira gelirlinin değişmesiyle devlet düzeninin değişmesi endişesini taşımaktadır. Devlet düzeninin değişmesi demek sistemin bozulması demektir. Bu sebeple patrimonyal sistemde mevcut statükonun ve

statünün devamını esastır. Bu yüzden yeni olan her şeye, geleneksel sistemi bozacağı endişesiyle karşı çıkılır. İstikrar adı altında durağanlık ve entelektüel durgunluk toplumda üst değer kabul edilir. Sonuçta ilmî çevreler, yeni fikirleri değil aynı konuları sürekli tekrar eder. Bir konu üzerinde farklı onlarca şerh ve haşiye yazılır. Bunda da toplum tarafından bir tuhafılık görülmez.

Görüldüğü üzere, patrimonyal sistem, işleyişi gereği farklılıkları kolayca kabul etmemektedir. Bu nedenle patrimonyal sistemin, yaratıcı düşünceleri kısıtlayan sosyal, siyasal bir sistem olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

D. Patron ve Klient

Patrimonyal sistemde patron, en önemli unsurdur; hatta merkezde patron yer almaktadır diyebiliriz. Patrona ne kadar uzak ve ona ne kadar yakın olduğuna göre patrimonyal sistemde yer alınmakta sosyal ve siyasî statüler kazanılmaktadır. Ancak, patron muhatabını nasıl görmektedir? ona nasıl bir elbise biçmektedir? Bu soruların cevapları, patronun muhatabının davranışlarını belirlemektedir. Tabii ki patron algısı her toplumda aynı değildir. Bu sebeple, patronun ve muhatabın davranış şekilleri de değişecektir. Diğer taraftan, sistemin en önemli tanımlayıcılarından birisi olan M. Weber, kendi toplumlarında yaptığı gözlem ve tespitlerin kimi zaman doğudakilere uymadığını da söylemektedir.²² Bunun üzerine, buna uygun yeni kavramlar da geliştirmeye veya Batıdaki farklılıkların altını çizmeye çalışmaktadır. İşte bunlardan birisi de 'klient'tir. Nedir klient? Kimdir? Ne gibi görevleri ve rolü vardır?

Batı ile doğu patrimonyal sistemlerin farklarını anlamak için klientin ne anlama geldiğini bilmek gerekmektedir. Klient, kelime olarak; müşteri, bağımlı, yanaşma anlamlarına gelmektedir.²³ Deyim olarak Klient ise; patronaja talip, patrona yanaşan, bağlanan, müşteri konumunda olan kişidir. Batı tipi patrimonyal sisteminde, doğudaki

²² Sadece M. Weber değil birçok düşünür, kurdukları düşünce sistemlerini doğu toplumlarını inceledikten sonra ya revize etmişler ya da doğu toplumlarının farklılıkları üzerine yeni tezler ortaya koymuşlardır. Bu tipte düşünürlerin en önemlisi K. Marx'dır. Marks, Asya Tipi Üretim tarzını ortaya koyarak mülkiyet olmadan da sömürünün olabileceği tespitini yapmıştır. Bkz. Karl Marks, "Asya Üretim Tarzı-Antik Çağ-Feodalite", *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri*, Sol Yayınları, Çev. Mihri Belli, Ankara 1967, s. 86, 99; ayrıca bkz. Karl Marx, Friedrich Engels, *Din Üzerine*, Sol Yayınları, Çev. Kaya Güvenç, Ankara 2013, s. 114-117; Karl Marx, "Şark Meselesi", *Türkiye Üzerine*, Çev. Selahattin Hilav - Attila Tokathı, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1974, s. 4-6.

²³ Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2009, s. 479.

baba tipi patrondan ziyade, ekonomik çıkarı esas alan patron tipinin daha çok öne çıktığı görülmektedir. Batı’da, toprakların kâr getirici, verimli bir şekilde işletilmesi, iyi bir serflik ve patronaj politikasının geliştirilmesine ve uygulanmasına bağlıydı. Batı’da uygulanan klient sistemi, baba tipi bir otoriteden daha çok ekonomik ilişkilerin işletildiği bir sisteme dayanmaktadır. Ekonomik getirisi olan bir klient, patron tarafından her zaman himaye edilmektedir. Bu himayenin karşılığında patron, ekonomik, siyasal güç elde etmektedir. Patron, ekonomik, siyasal ve dinî bağların iç içe geçtiği ilişkiler üzerinden klientlerini otoritesine bağımlı kılmaktadır. Bu durum, Avrupa’da genel olarak “patronaj” terimiyle ifade edilmekteydi.²⁴

Ortaçağ Avrupa’sında patron-klient ilişkisinin temeli toprak mülkiyetidir. Feodaller adına toprağı işleyen kiracı konumundaki klientlere, patron tarafından yardım olarak borç para, tohum, ya da mal verilir; bunun karşılığında da klient ailesinin üyelerinin ücretsiz emeklerinden yararlanılırdı. Avrupa’da patronajın çıkışı, toprak üzerinden bu şekilde gelişmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Batı’nın baba anlayışı tüccar bir babadır. Batı anlayışındaki baba, ne kadar zor şartlar altında olursa olsun evlatlarını beslemek zorunda kalan fedakâr bir baba değildir. Evlatlarına borç para -belki faizle- verir. Buradaki ‘baba’da, evlatlarının emeğinden yararlanan ve karşılığında onlara hak ettiklerinden daha az para veren tüccarvarî bir baba tipi vardır. Klientlere büyük bağışlar ve ihsanların yapıldığı pek görülmez. Doğu tipi patrimonyal sistemin aksine, Batı’da patron tarafından yapılan bahşişler, çok cömertçe değildir. Bu anlayıştan hareketle, Batı tipi patrimonyal sistemin ihsan sahibi bir baba anlayışından ziyade, tüccar bir baba üzerinden şekillendiğini söyleyebiliriz.

Orta çağ Avrupa’sına hakim olan siyasal sistemlerin aksine; kiliselerin, doğu tipi baba anlayışına benzer bir patronaj ağı kurdukları gözlenmektedir. Çünkü kiliselerde, güçlü bir “baba” felsefesi anlayışı Hıristiyan ilahiyatından esinlendiği mutlaklıdır. Baba-oğul ve kutsal ruh üçlemesini (teslis) temsil eden Roma Katolik Kiliseler’inin halka uyguladığı patronajı, doğu tipi patronaja yani ‘baba’ anlayışına çok benzemektedir. Kiliselerin vaftiz usulleri de baba temelli patronaj mantığında çalışmaktadır. Kiliselerde yapılan vaftiz ayinlerinde görülen çocuğun gerçek anne-babasının yanında

²⁴ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 582.

vaftizle yeni tesis edilen manevî anne-baba-çocuk üçlemesi ekonomik ve siyasal yönden zayıf olan aileyi güçlü olan aileye bağlamayı amaçlamaktadır. Böylece kilise bu birlikteliği kendisinin manevi baba rolüyle gerçekleştirmektedir. Bu bir kilise patronajıdır. Kiliseler, tesis ettikleri bu tür patronaj ilişkisi ağlarıyla bireyleri ve aileleri birbirlerine bağlayarak bu sayede kiliseler kendi iktidarını güçlendirmiştir. Avrupa’da zengin toprak ağaları, vaftizle fakir aile çocuklarının bakımını ve eğitimini üstlenir. Yetiştirilen bu çocuklar, toprak ağalarının yaptığı patronaj karşılığında, patronlarının siyasal faaliyetlerine katılmak ve desteklemek zorundaydılar.²⁵ Dengeli-eşit olmayan bu asimetrik ilişki, güçlüyü, daha güçlü bir hale getiren bir ilişki modelidir. Siyasal ve ekonomik olarak güçlü bir patron, her dönem sistemi ayakta tutacak zayıf kesimlerin toplu desteğine ihtiyaçları vardır. Bu zayıf kesimlerin desteğini alabilmek için de onları patronajla desteklemesi, ayakta tutması gerekmektedir. Halkın, patronaj karşılığında verebileceği şey; kişisel emeği, hizmeti, sadakati, siyasî-dinî meşruiyeti ve vergi desteğidir.

Sonuç olarak, klient tabiri, Batı tipi patrimonyal sistemini, Doğu tipi patrimonyal sistemlerinden ayıran önemli siyasal ve sosyal ayraçlardan biridir.

E. Patronajın Sosyal Serancâmi

Patronaj kavramının toplum içindeki varlığı ve önemi son yıllarda daha iyi tespit edilmeye başlanmıştır. Ancak bu, onun tespit edilmeden önce var olmadığını göstermez. Tespit edilmeden önce de tespit edildikten sonra da; hatta günümüzde bile patronaj söz konusudur. Patronajın, siyasî, ekonomik, felsefî ve dinî alanlarla doğrudan ilişkisi olduğu da unutulmamalıdır. Yine de bu kavram, yeteri kadar irdelenmemiştir. Muhtemelen bunun sebebi; din, ekonomi ve devlet ilişkileri analizinin, toplumsal ilişkiler düzleminde yeterince ele alınmamış olmasıdır. Oysaki ekonomik ilişkiler, toplumsal ilişkilerin temelini oluşturmaktadır. Patronaj ise bu ilişkilerin sistemleşmiş halidir. Patronajın çok iyi bilinmemesi, din, ekonomi ve devlet ilişkilerinin, patronajı ortaya çıkaracak kadar ele alınmadığını göstermektedir.

²⁵ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 583.

Patronajın kavramsallaşma sürecinin bilinmesi, patronaj kavramının daha iyi anlaşılabilmesini sağlayacaktır. Bu nedenle patronaj ilişkilerinin tarihte ne kadar köklü bir ilişkiler manzumesi olduğunun ortaya konulması, konuya farklı bir tarihsel derinlik katacaktır.

Modern zamanların başlangıcına kadar bütün büyük imparatorluklar, oldukça güçlü bir patrimonyal niteliğe sahiptir. Patrimonyalizmde, otorite ve gücün hanedan ailesinin elinde kullanılan kişisel ve bürokratik bir güç olması nedeniyle hükümdarın takdir yetkisi son derece geniştir. Hükümdar bu gücünü askerler, köleler, toprak sahipleri ve diğer sosyal gruplar üzerinden gerçekleştirmektedir.

Patrimonyal ilişkilerin diğer önemli bir yönü de, tarihte değişen toplumsal ve ekonomik ilişkilerin niteliğine göre patronaj ilişkilerinin de şekil değiştirmesidir. İlk çağlardaki patrimonyal ilişkiler, günümüze göre daha az karmaşık bir yapıdadır. Bu nedenle patronaj ilişkiler de daha net anlaşılabilir bir düzeydedir denilebilir. Ticaretin ve ekonominin gelişmesiyle patronaj ilişkilerin de gelişme, yoğunlaşma kaydettiği, dahası girift bir hal aldığı görülmektedir. İleride ele alınacak konuların daha iyi anlaşılmasında bu hususun göz önünde tutulması gerekmektedir. Ayrıca sosyal ilişkilerin ve insan davranışlarının çözümlenmesinde bireyin içinde bulunduğu psikolojik derinliğin artması patronaj ilişkilerin de anlaşılmasını ve çözümlenmesini oldukça zorlaştırmaktadır. Çünkü insanların hangi güdülerle, iktidara yaklaştığı veya iktidarın hangi amaçlarla patronaj yaptığı kolay anlaşılabilir bir konu değildir.

Bir ülkede patronaj, tarihi süreç içinde hem iç, hem dış sosyo-ekonomik ve siyasal etkilerle şekil yönünden değişim gösterse de patronajın temel mantığı çok fazla değişmemiş olduğu bir gerçektir.

F. Patronaj ve Başşehirler

Doğu ve Batı patrimonyal yönetim anlayışlarındaki farklılıkların, saray başkentlerinde oturan halkın maişeti ve gündelik geçimleri üzerinde nasıl bir etki bırakmıştır? Bu etki ne gibi sonuçlar doğurmuştur? Osmanlı başşehri, bu durumdan nasıl etkilenmiştir?

Tarihte imparatorlar, güçlerinin, ihtişamlarının ve gelişmişliklerinin bir nişanesi olarak yaşadıkları sarayları görürler; bu yüzden saraylarını görkemli, şatafatlı bir şekilde inşa etmek isterlerdi. Saray ve halk arasındaki ilişkiler, patrimonyal anlayışın farklılığına göre değişmektedir. Bu patrimonyal anlayışın farklılığı, halkın saraydan yararlanma ve beslenme şeklini de değiştirmiştir.

M. Weber'e göre, Antik Yunan şehirlerinde ve Helenistik dönemde kraliyet hanesi, hükümdarın oturduğu şehirler için önemli bir gelir kaynağıdır.²⁶ Çünkü kraliyet hanesi, Antik Yunan şehirlerinde dönemin piyasa ekonomisi ile gelişmiş, ticaret yapan, zenginleşen bir sınıfı desteklemektedir.²⁷ Doğu patrimonyalizmden farklı olarak, Batı patrimonyalizmi, tüccar bir sınıfın oluşumuna izin vermekte ve onları desteklemekteydi. Çünkü patrimonyal iktidar, yapılan ticaretten vergi almakta ve bu sayede önemli bir gelir kaynağı elde etmektedir. Kraliyet ailesinin desteklediği uluslararası ticaret sayesinde kralların oturduğu başşehirler zenginleşme imkânı bulmaktaydı. Bu şekilde elde edilen gelirler, patrimonyal iktidara güç katmaktaydı. Yunan şehirlerinde ve Helenistik dönemde daha global ve açık bir patrimonyal sistemin benimsendiği söylenebilir.

Weber, MÖ İran şehirlerinde, hükümdarların geçim yükünü başkent halkının çektiğini; halkın, hükümdar ve ailesinin gelirlerinden (hükümdarın oikosundan²⁸) istifade edemediğini belirterek Batı tipi patrimonyal sistemin, zımnen doğu tipinden üstünlüğünü ortaya koymaktadır.²⁹ Ancak Herodotos, Weber'in görüşünün aksine, eski İran başşehirlerinin³⁰ vergiden muaf tutulduğunu söylemektedir. Ayrıca adil bir vergi yönetiminden dolayı İran Kralı Kyros'a baba denildiğini, Kyros için, 'adil bir insandı', 'halkın iyiliği için çalışırdı' gibi çeşitli nitelendirmelerin kaynaklarda geçtiği

²⁶ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, II, s. 378; Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, s. 325-327, 522-526.

²⁷ Bkz. Arif Müfid Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 2014, s. 517-520; Rene Sedillot, "Tarih Boyunca Ticaretin Öyküsü", *Değiştokuştan Süpermarkete*, Çev. Esat Nermi Erendor, Cep Kitapları Yayınları, İstanbul 1983, s. 95.

²⁸ **Oikos**: Bir hükümdarın sahip olduğu askerleri, esirleri, toprakları, tüm mal varlıklarını ifade eden bir kavramdır. Bkz. Ensar Nişancı, *Geleneksel Patrimonyalizmin Sosyal ve Siyasal Yönden Analizi*, s. 85; ayrıca bkz. Jeffrey K. Davies, "Society and Economy", *The Cambridge Ancient History*, Volume V, The Fifth Century B.C. Cambridge University Press, UK 2005, p. 290. Arif Müfid Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, s. 168, 747.

²⁹ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, II, s. 379.

³⁰ Herodotos, kanımızca İran başşehirlerini kasetmektedir.

görülmektedir.³¹ Ahamaniş saraylarında, günde halktan 15 bin kişi yemek yemektedir.³² Dolayısıyla, patimonyal yönetimlerde görülen “devlet baba” anlayışının Eski İran’da da var olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeplerle Weber’in doğu hükümdarlarının ve ailesinin başşehirler için bir yük olduğu görüşü, pek doğru gözükmemektedir. Ancak Batı başşehirlerinin ve kolonilerinin ticarete, Doğudakilerden daha gelişmiş olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Doğu ve Batı patrimonyal idarelerinin halkın maişeti üzerinde ortaya çıkan patronaj farklılıkları konusunda, bir değerlendirme yapılırsa, Batı’nın krallarının, Doğu’nun sultanları kadar cömert olmadığı tespiti yapılabilir. Erken modern Avrupa döneminde bile (1450-1789) Avrupa başkentlerinde yaşayan yoksul halkın ve dilencilerin toplumdaki oranı oldukça yüksekti.³³ Buna rağmen saraylarda halka açık yemek verme geleneği de pek yoktur. Fakat yine de Batı’daki yoksulların, Doğu’daki yoksullar gibi, büyük şehirlerde yaşamak istedikleri de görülmektedir. Çünkü şehirlerde kiliselerin patronajında vücut bulan sosyal yardım ve hayır kurumları halk için oldukça işlevseldir. Batı’da yoksulların patronunun, kraldan daha çok kiliseler olduğu göze çarpmaktadır.³⁴ Kiliselerin yoksul halkın patronluğunu icra etmesi, tabii ki tesadüfî değildir.³⁵ Baba-oğul-kutsalruh anlayışının yansımaları, patronaj sisteminde yoğun olarak kendini belli etmektedir. Kiliseler, daha çok ‘baba’ tarzında halka yaklaşmıştır; Zaten rahiplere aynı zamanda peder (baba) denildiğini de unutmamak gerekir. Kiliselerin; siyasal, sosyal, idarî ve ekonomik organizasyon

³¹ Herodotos, *Tarih*, Çev. Müntekim Ökmen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010, s. 259, 261.

³² M. Şemseddin Günaltay, *En Eski Çağlardan İskender’in Asya Seferine Kadar İran Tarihi*, TTK. Basımevi, Ankara 1948, s. 266, 267.

³³ Robert Jütte, *Erken Modern Avrupa’da Yoksulluk ve Sapkınlık*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2011, s. 61, 76, 91-152.

³⁴ Bu durum Avrupa’da ortaya çıkan reform hareketleriyle bir değişime girmiştir. Avrupa’da gelişen seküler kurumlar, yoksullar üzerinde büyük etkisi bulunan hayır kurumlarını kendi kontrolleri altına almaya çalışmışlardır. Avrupa’da zihniyetin değişmesiyle birlikte ortaya çıkan yeni toplum anlayışına göre daha yoksul sosyal tabakalardan gelen insanlar; sanat, bilim ve çeşitli meslek alanlarında yetiştirilmeli, onların yaşadıkları sosyal ve ekonomik sıkıntılar bu şekilde giderilmeliydi. Bu anlayış göstermektedir ki yoksulların patronunun değişmesiyle patronaj araçları da değişmiş, patronaj, daha rasyonel bir şekil almıştır. Luthercilik, zenginlerin toplumsal bir güç olan yoksullara yardım etmesini sağlamış, böylelikle kilise ve krallık rejimine karşı yoksulların desteğini almıştır. Bu stratejik hamleyle önemli bir halk gücü elde edilmiştir. Bkz. Robert Jütte, *Avrupa’da Yoksulluk ve Sapkınlık*, s. 125, 129.

³⁵ Çünkü İncil’e göre, Tanrı’nın yeryüzünde kurulacak krallığının yegâne sahibi yoksullar olacaktır. İncil’de bu durum şöyle ifade edilmektedir: *İsa, gözlerini öğrencilerine çevirerek şöyle dedi: “Ne mutlu size, ey yoksullar! Çünkü Tanrı’nın egemenliği sizindir”*. Bkz. *Yeni Ahit, Luka: VI/20*.

şeması, siyasî iktidarların oluşturdukları toplumsal sisteminin dışında, ondan bağımsızdır. Hatta devletler üstü olduğu bile söylenebilir. Bunun yanında her bir ülke kralı, ülkelerindeki kiliselerin siyasî hamisidir. Böyle olduğu için bir ülke içindeki yoksul halka ekonomik yardım konusunda siyasî iktidardan daha farklı davranabilmekte ve bu yüzden ekonomik yardım konusunda bu ülkelerde yoksul halkın patronu, krallardan çok kiliseler olagelmiştir. Halka karşı babavarî patronluk eden sadece kiliselerin olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenlerle Avrupa başşehirlerinde yaşayan halkın, doğu başşehirlerinde yaşayan halk kadar, maişeti kolay olmamıştır. İbn Haldun, bir hanedanın yeni bir şehri kendisine başşehir yapmasıyla, önceki başşehirin kalkınmasının ve refahının gerileyeceğini ifade etmektedir.³⁶ Başka bir ifadeyle hükümdar neredeyse refah ve geçim oradadır, diyebiliriz.

19. yüzyıla kadar Osmanlı başşehirinde yaşayan halk, Ortaçağ Avrupa'sı halkları gibi hükümdar ailesinin geçim yükünü çeken, bir halk değildir. Örneğin Selçuklu sultanları adına cuma günleri sultan sofrası kurulur, eşraftan ve halktan çeşitli kimseler bu tür ziyafetlerden yararlanabilirlerdi. Ayrıca bu sofralarda fakirlere hediyeler ve ihsanlar dağıtılırdı.³⁷ Bu geleneğin bir başka şeklini orta Asya'da yapılan potlaç kültüründe de görmek mümkündür.³⁸ Yine de doğu toplumları için belirtmek gerekir ki, başkentlerde yaşayanların yükünü genelde taşralar çekmektedir. Canikli Ali Paşa, 1776 tarihinde *Nizâm-ı devlet ve nizâm-ı asker zımnında tedbîr-i cedîd* adlı eserinde Osmanlı başşehirinde yaşayan halkın geçim durumunu ve taşraların içinde bulunduğu sıkıntıları dile getirir. Canikli Ali Paşa bu eserinde, o dönemin patronaj ilişkileri ve toplumdaki ekonomik yapı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Eserden anlaşıldığına göre, İstanbul halkı, sarayın sahip olduğu refahtan oldukça istifade etmektedir. Başka bir ifadeyle İstanbul ahalisinin ekonomik ve sosyal olarak alt tabakalara mensup fertleri bile, padişah bahşişlerinden ve padişah ihsanlarından

³⁶ İbn Haldun *Mukaddime*, II, Dergâh Yay., Haz. Süleyman Uludağ, s. 681.

³⁷ Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, s. 74, 93, 160, 238.

³⁸ **Potlaç:** Kuzey Amerika Kızılderililerinin hediye verme ve sosyal eşitsizliği giderme amaçlı olarak yaptıkları ihtiyaç fazlası değerli eşyalarını ihtiyaç sahibi kimselere dağıttıkları büyük şenlik ve şöenin adıdır. Dağıtımın sonunda elde kalan diğer eşyalar ise yakılmakta, imha edilmekteydi. Potlaç eski Türk geleneklerinde yapılan “Yağmalî toy” geleneğini andırmaktadır. Ancak “Yağmalî toy” geleneğinde dağıtımdan arta kalan mallar yakılıp yıkılmaz sosyal tabakadaki alt kesimlere dağıtılırdı. Bkz. Mahmut Tezcan, “Folklorik ve Antropolojik Yönleriyle Hediye Geleneği ve Türk Kültüründeki Yeri,” *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, XXII, Sayı: 1, Ankara 1989, s. 29-36.

oldukça fazla yararlandığı anlaşılmaktadır. Böylece padişah ile İstanbul halkı arasında bir patronaj ilişkisinin kurulduğundan söz edilebilir. Bu durum, aynı zamanda, Osmanlı patrimonyal sistemi ile Batı patrimonyal sisteminin farklarından biridir.

Günümüze kadar gelmiş bir darb-ı mesel³⁹ olan “İstanbul’un taşı toprağı altındır,” sözü, kurulan patronaj ilişkilerini gayet sarıh bir şekilde açıklamaktadır. Burada anlatılmak istenen şey, patronaj ilişkileri sayesinde İstanbul’da çalışmadan bile kolay para kazanılabileceğine işaret etmektedir. Türk toplumunda söylenen bu söz, dünyanın başka başşehirleri için de söyleniyor olabilir. Bir darb-ı mesel olmuş bu söz, İstanbul’da çalışmadan bile kolay para kazanabileceğine dair verilen bir bilinç altı mesajı içermektedir. Bir geçimin kolaylığı nasıl olur? İstanbul’da bir altın madeni de yoktur. Belki ticaret kastedilmiş olabilir. Ancak ticaretin genelde gayri müslim azınlığın elinde yoğunlaştığı düşünüldüğünde, Müslüman tebaanın bu sözden ticareti kastetmiş olduğunu da düşünmemiz zordur. Dolayısıyla, yukarıda söylendiği gibi, İstanbul’da yaşamının kolaylığı ancak padişahın ve yakın çevresinin ihsanları ve bahışleriyle mümkün görünmektedir.

Bahsi geçen Canikli Ali Paşa’nın eserinde, taşralarda geçimin zorlaşmasından dolayı, insanların İstanbul’a göç ettikleri, bu göç eden insanların devlet kapılarında kolay iş buldukları da anlatılmaktadır. Ancak müellif, devletin yanlış idare edilmesi (rasyonel olmayan patronaj politikası) sonucu halkta tembellik duygusunun oluştuğunu da ayrıca belirtmektedir. Demek ki yanlış patronaj politikaları, halkta tembellik duygusu da yaratmaktadır. Taşraların, devletin rasyonel bir desteğine ihtiyacı olduğu açık bir dille ifade edilmektedir.⁴⁰

³⁹ Darb-ı mesel: Halk tarafından kabul görülüp, benimsenmiş, bu nedenle yaygınlaşıp meşhur olmuş, kanaat ve sözlerdir.

⁴⁰ Canikli Ali Paşa, Nizâm-ı Devlet adlı eserinde konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: *Bu husûsda Devlet-i ‘Aliyye’ye birkaç vechile zarar tertîb eder. Evvelâ birisi: İstanbul’un bu vech üzere himâyesinden herkes: “İstanbul’da geçinmek âsân” deyü İstanbul’a teveccüh ederler... İstanbul’a tavattuna varan âdemler, elbette memleketlerinde geçinemediklerinden terk-i diyâr etmişlerdir. Nihâyet İstanbul’a vardıklarında ma’lûm ki ahâlî-i İstânbûl’un ta’ayyüşleri bilcümle ‘atâyâ-yı pâdişâhiye tevakkuf eder. Kimi gümrüklerden ve kimi ocaklardan bir takrîb ile ‘ulûfe yâhûd bir mahalden bir vazîfe tedârük edüb ta’ayyüşe muhtâc olduğundan, günden güne beytü’l-mâl-i müslimînin killetine bâ’is olmasında iştibâh yoktur. İstanbul’un kesreti ve izdihâmı sebebiyle ehil, nâ-ehil fark olunmayub fûrûmâyeye âdemler birer takrîb kimi kapucubaşı, kimi hâcegân-i dîvân ve zü’amâ ve silahşör rütbelerin kesbedüb, lâkin nâ halef olduklarından dîn ü diyâneti ve hakk-ı veliyyü’n-ni‘meti fark etmeyüb me’mûr oldukları hizmetlerde yedlerinde olan emr-i ‘âlinin icrâsına ihtimâm etmeyüb, mücerred vardıkları gün: “Bunu bana hizmet*

Saray, iktidarını sürdürebilmek için, bahşiş ve ihsanlar aracılığıyla iktidarın sahip olduğu zenginliği, saray çevresinde oturan halkla paylaşmak zorundadır. Saraydaki görkeme, ihtişama ve lüks yaşama sarayın en yakınında oturan halk şahit olmaktadır. Eğer bu güç ve servetten saraya en yakın olan halka bahşiş ve ihsanlar şeklinde pay verilmez ise iktidar için ‘meşruiyet tehlikesi çanları’nın çalabileceğinin iktidar farkındadır. Taşralar ise, sarayın rahat yaşamına birebir şahit olmaktan ve hemen siyasi bir tertibin içine girip, fiilî tepki vermekten uzak mekânlardadır. Bu nedenle hem mekânsal yakınlık hem de bahsedilen sosyo-psikolojik nedenlerle saraya yakın olan başşehir halkı, patronajdan daha çok istifade etmektedir.

Doğu kültürünün bir parçası olan Osmanlı toplumundaki patrimonial ilişkiler birçok ortak noktalar barındırsa da ne tam olarak Helenist ne de Avrupaî tarzdaki gibidir. Doğu kültüründen de büyük izler taşımakla beraber Osmanlı’nın siyasi ve kültürel yapısının, kendine özgü bir senkretizasyonu olduğu anlaşılmaktadır.⁴¹

G. Depatronaj: Sosyal Bilimlerde Yeni Bir Kavram

Toplumsal hayatta, karşılaşılan olaylarda, çoğu defa farkına varılsın ya da varılmasın birçok sosyal olguyla karşılaşılır. Bir sosyal olgunun adı yoksa toplumda durumun ne olduğunun bilincine varılamamış demektir; Böyle olduğu içindir ki bu sosyal olguya bir ad da konulamaz. Şayet bu sosyal olgu, karmaşık hayat içinde farkedilirse ancak o zaman zihinde bu sosyal olguyu karşılayacak, onu tam olarak tarif edecek bir kavramın icat edilmesine ihtiyaç duyulur. Çoğu zaman söz konusu sosyal

deyü verdiler” diyerek kendü cerr-i menfa’atlerine bakarlar...“İstanbul’un himâyesinden ne zarar var?” deyü suâl edersen, cevâb budur ki: Şimdi herkes İstanbul’da. Teklif ü tekâlîf yok. Bir cây-ı râhattır. Ve gıdâlarına padişâh ve vezîr te’ahhüd etmişdir, deyü ev göçleriyle her taraftan pey der pey İstanbul’a râhî olup vardıklarında her biri bir mahalle intisâb ile kimi kâdılık ve kimi nâ’iblik ve kimi mültezimlik alup her biri birer tarîk ile varub Anadolu ve Rumeli fukarâlarını yıkub yakub, celb-i emvâl edüb İstanbul’da büyük binâlar ve müte’addid yalılar peydâ edüb safâlarına meşgûl olurlar. Ve esnâf makûleleri dahi bütün gün kahvelerde evkât geçirüb dünyâ yanmış ve yıkılmış vazîfeleri (60-b) olmayıp hemen mezâklerini ve merâmîlerini icrâ kaydında olurlar böyle olunca buna çâre hemen Allâhü te’âlâ hazretlerinin inâyet-i şerîfine muhtaçtır ben derim ki İstanbul ağniyâ yeridir şevketli kerâmetli padişâhımız herkes rızkını Allâh-ü ‘azimü’ş-şandan talep eylesin deyüb bir miktar dahi taşranın ahvâli ile takayyüdde emir buyursalar günden güne Anadolu ve Rumeli dâhi mâmur oldukta evvelâ düşmanın hor ve hâkir olmasına delâlet eder. Sâniyen: Beytûlmâl-i müsliminin artmasına sebep olur. Sâlisen: Taşralar mâmur oldukta İstanbul’un rif’atına bâ’is olur. Bkz. Uğur Tathısumak, Nizâm-ı Devlet ve Nizâm-ı ‘Asker Zımnında Tedbîr-i Cedîd Adlı Eserin Transkripsiyonu ve Tenkitli Metin Neşri, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst., Antalya 2009, s. 62-63.

⁴¹ M. Fuad Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1986, s. 168, 193-194.

olgular var iken bunlara dair adlandırmalar veya tarifler bulunmaz; bazan de bu sosyal olgular farkedilse de önemi yeterince farkedilemediğinden ad verme gereği de duyulmayabilir. Böyle durumlarda toplumda yeni farkedilen kimi olgular için yeni adlandırmaların, yeni tanımların, yeni terimlerin yapılması gerekir. Bunu bazen toplum kendiliğinden yapabildiği gibi bazen da bunu tanımlamak için konunun uzmanına ihtiyaç duyulur. Bahsettiğimiz olgu patronajın bir parçasıdır. Bu, patronajla beraber gündemde olan bir husus olmasına rağmen şu ana kadar ne bu durumun farkına varılmış ne de adı konulmuş ve tanımı yapılmıştır. Nedir bu patronajın parçası olan olgu? diye sorduğumuzda; işte o zaman karşımıza ‘depatronaj’ çıkar. Depatronaj, siyasal ve sosyal alanda patronajın bir parçası olduğu için çokça karşılaşılan ancak adı konulmamış bir sosyal olgudur. Depatronajın tarihî geçmişine bakıldığında ne görürüz?

Tarihte, siyasî iktidarların, resmî paradigmaya aykırı fikirleri ve eserleri sebebiyle birçok filozofun, bilginin ve şairin devlet himayesinden (patronajından) mahrum bırakıldığı, dışlandığı bir vakıadır. Patronaj sisteminin bile tanımını, uzun yıllar beklemek gerekirken, siyasî sistemin dışına iradî olarak çıkarılan kişilere yönelik bir tanımlama yapılmamıştır. Ancak vakıa tarihî bir gerçeklik olarak önümüzde tüm çıplaklığıyla durmaktadır. Depatronaj kavramı, uzun uzadıya ifade edilebilecek bir sosyal olguyu tıpkı patronaj kavramı gibi zihinlerde büyük bir sosyal olgunun özeti olabilecektir. Patronaj kelimesinin, de-patronaj şeklinde yeni bir anlam kazanması, Batı lengüistik kuralları açısından da uygun görünmektedir.

Buradan yola çıkarak, depatronaj sözcüğünü, bir kişiyi, gurubu veya bir düşünceyi ve paradigmayı siyasî iktidarın maddî ve manevî desteğinden, himayesinden ve yardımından mahrum bırakmak şeklinde tanımlamak mümkündür. *Depatronaj* kavramı; herhangi bir düşüncenin, bir felsefi akımın veya onun müntesiplerinin, destekçilerinin, dönemin mevcut egemen güçleri tarafından, resmi paradigmaya aykırı bulunduğu için, siyasal ve toplumsal sistemin dışına itilmesi durumunu özetlemektedir. Böylece depatronaj edilen bu kesimler, iktidarın depatronaj politikasıyla, ekonomik ve sosyal çıkarlardan, haklardan mahrum edilirler. Bunun sonucunda bu kesimler zayıflar, itibar kaybına uğrar, toplumun gözünden düşer ve ötekileştirilir. Depatronaj bu sosyolojik olguyu özetleyen bir kavramdır.

Depatronaj kavramı ile *Karşı-Patronaj (Counter-Patronage)* kavramını da birbiri ile karıştırmamak gerekir. Karşı-patronaj kavramı, toplumda bulunan bir erkin diğer bir erke karşı, onu zayıflatmak için karşıt bir hareketi desteklemeyi ifade etmektedir. Depatronaj kavramı ise, siyasî iktidara aykırı dinî, felsefî, düşünce yapılarının toplumdan sökülmesini (deconstruction) anlatır. Siyasî iktidara aykırı olduğu için depatronaj edilen değerler, yerini siyasal sistemin kendini inşa etmek istediği yeni değerlere bırakır. Sistemin kendini yeniden inşa edeceği paradigma, siyasî iktidar tarafından patronaj edilir. Depatronajın temel amacı, resmi paradigmaya tehdit oluşturan unsurların sistem dışına itilerek sistemin rahatlatılmasıdır. Depatronaj edilen bireylerin ve grupların sahip olduğu ekonomik, siyasal ve sosyal imkânlar ellerinden alınır. Sosyal ve ekonomik imkânlar, iktidarı destekleyen yeni bireylere ve gruplara devredilir. Bir nevi babanın evladını, mirasından reddetmesi gibi, iktidarın, resmi paradigmaya aykırı gördüğü bireyleri ve grupları, o ülkenin sahip olduğu ekonomik, siyasî ve kültürel imkânlarından, mahrum bırakmasıdır.

Bir siyasal sistemde patronaj varsa orada depatronaj da vardır. Neyin ve hangi nitelikteki kimselerin patronaj ve depatronaj edileceğini, siyasî iktidarın istekleri ve çıkarları belirlemektedir.

II. PATRONAJ TÜRLERİ

Patronajın çeşitli türleri vardır. Bunlar daraltılabilir de genişletilebilir de. İktidarlar, siyasî, ekonomik ve kültürel alanlardaki hâkimiyetlerini devam ettirebilmek amacıyla patronajı, birçok alanda kullanmaktadır. Şimdilik yaygın olarak kullanıldıkları alanlara göre patronajı üçe ayırmak mümkündür:

- 1- Siyasî Patronaj
- 2- Kültür ve Sanat Patronajı
- 3- Yayım Patronajı

Şimdi bu patronaj türlerinin ne olduklarını, iktidarlar ve toplumsal güç odakları tarafından hangi amaçlar doğrultusundan ve nasıl kullanıldıklarını açıklamaya çalışalım.

A. Siyasî Patronaj

Siyasî patronaj, iktidarın siyasî amaçlarına ulaşılabilmek için hedef kişi veya kitle üzerinde gerçekleştirdiği bir patronaj türüdür. Siyasî patronaj, çoğu zaman iktidarın kendine destekçi kazandırmak amacıyla gerçekleştirdiği patronajı ifade eder. Bu yönüyle siyasi patronaj, aynı zamanda iktidarın bir halkla ilişkiler aracıdır.

Bir halkla ilişkiler aracı olan patronaj, aynı zamanda bir algı yönetimi özelliğini de taşır. Ancak patronajla ulaşılacak istenen amaç çok açık olmaz, çoğu zaman da örtülüdür. Patronaja, bazen nezaket, zerafet, ziyaret, ziyafet, hizmet vb. adlar altında çeşitli yasal kılflar geçirilir. Kuşkusuz bizim burada olumsuzladığımız insan ruhunun inceliğinin bir göstergesi olan zerafet ve kibarlık değildir. Kibarlığın ve zerafetin çıkar ve menfaat ilişkileri sağlamada bir araç ve maske olarak kullanılmasıdır. Patron, yaptığı finansal destek ve ihsanlarla aslında muhatabının üzerinde bir algı yönetimi gerçekleştirmektedir. Patron, gerçekleştirdiği patronaj sayesinde, muhatabının algılarını değiştirmektedir. Siyasî patronajın hedef aldığı kişi ya da kitlenin bilinç düzeyi patronajın niteliğini ve boyutunu da değiştirmektedir. Bu amaçlar doğrultusunda yapılan patronajın adı siyasî patronajdır.

Kimin, hangi nitelikteki kimselerin patronaj ve depatronaj edileceğini, siyasî sistemin amaçları belirlediği gibi, yapılan patronaj, zamanla siyasî rejimin içini doldurarak ona şekil verir. Siyasî rejimin yapısal özelliğini de değiştirir. Yani patronaj siyasî rejime ruh katar. Bu yüzden patronaj hem edilgen hem de etken bir nitelik taşır. Bir başka ifadeyle patronaj, bir siyasî irade tarafından belirlenirken, zamanla, patronajın uygulanış amacı, siyasî rejimi de değiştirmektedir. Örneğin irrasyonel, kötü bir patronaj politikası, zamanla bir bumerang gibi geri dönerek siyasî rejimi kötü yönde etkilemeye onu yıkmaya başlar. Yani hem fail hem meful bir niteliktedir.

Patronaja muhatap olan hedef kişi ya da kitleyi, bilinç düzeyine göre ikiye ayırmak mümkündür.

- 1- Patronajla asıl neyin amaçlandığını bilen “patronajın aktif nesnesi”
- 2- Patronajla neyin amaçlandığının farkında olmayan “patronajın pasif nesnesi”

Patronajın aktif nesnesi, kendisine neden patronaj yapıldığının farkındadır; bilinçlidir. Bu işe gönüllü ve isteklidir, denilebilir. Patronun asıl hedefi, bunlar üzerinde daha büyük kitleleri kontrolü altına almaktır. Günümüzde bunlara bazan “kanaat önderi” denilmektedir. Kim kanaat önderlerine patronaj uygularsa geniş kitleleri de kontrol altına alabilmektedir. Bunu bilen, bunu gören iktidar, büyük toplulukları itaatı, kontrolü altına almanın yolunun, bu büyük kitleleri tesir altında tutan, patronajın aktif nesnesi olan bu zümreleri, patronaj aracılığıyla kontrol altına almaktan geçtiğini bilir. Nüfuz sahibi olan bu zümreler dinî, siyasî vb. gibi nedenlerle geniş kitleler üzerinde büyük bir tesir gücüne sahiptirler. Toplum tarafından sözlerine itibar edilmekte ve güvenilmektedirler. Bu nedenlerle iktidar, bu zümrelerin desteğine dün olduğu gibi bugün de kısacası her zaman ihtiyaç duymaktadır. Patronajın aktif nesnesi olan bu zümreler, algı yönetimi yapılmak istenen hedef kitle üzerinde kendilerinin sahip olduğu yönlendirme ve nüfuz güçlerini kullanırlar. Ulema, aydınlar, yazarlar, din adamları, filozoflar vb. gibi çeşitli gruplar bu zümrelere örnek verilebilir. Bu zümrelerin etkisi altında kalan büyük toplumsal kesimler tarih boyu her zaman var olmuştur. Bir toplumda büyük oranda patronajın pasif nesnesi oldukça patronajın aktif nesnesi olan zümreler için patron tarafından etkin patronaj ilişkileri de ortaya çıkacaktır.

Patronajın pasif nesnesi ise, yapılan patronajla neyin amaçlandığının farkında bile değildir. Kişi ya da hedef kitle, algılamalarını, duygu ve fikir dünyasını patronajın hedeflediği istikamette inşa eder. Aslında inşa etmez, inşa edilmektedir. Çünkü bilinç durumu, değişimin pek farkında değildir. Buna bir de patronajın aktif nesnesini yani kanaat önderlerinin etkisini de eklediğimizde, onlara sadece “vah zavallılar”, demekten öteye söylenecek söz kalmaz. Bu yüzden bu sosyal kesim patronajın pasif bir nesnesidir. Her ne kadar patronajın pasif bir nesnesi de olsalar, hiçbir zaman ihmal edilecek, gözden çıkarılacak bir unsur asla değildirler. Unutulmamalıdır ki, iktidarın ayakta durabilmesi için lazım olacak asker ve mülk kaynağı da bu kesimlerdir. Aynı zamanda iktidarın varlık, meriyet kaynağı da neredeyse, bu kesimdir. Bu nedenle meşruluk kaynaklarını beslemek patrimoniyal iktidarlar için daha önemlidir. Her zaman geniş halk kitleleri, patronajın pasif tarafını temsil ederler.

Patronajda her zaman asimetrik bir ilişki öne çıkmaktadır.⁴² Asimetrik ilişkinin güçlü tarafında patron varken, zayıf tarafında patronaj edilen vardır. Terazinin güçlü tarafı her zaman patronun tarafıdır. Bu nedenle bu ilişki asimetriktir. Siyasî iktidarlar, patronajla saygınlık ve meşruiyet devşirmektedir. Bu ilişkide patronun amacı, tarafsız tutumları kendi merkezine çekmek, iktidar lehine politik bir sinerji oluşturmaktır. Böylece patrona karşı oluşabilecek olumsuz tutumlar ortadan kaldırılmış olacaktır. Asimetrik ilişkinin diğer tarafı olan hedef kitlenin ikna edilmesi temel amaçtır. İktidar tarafından yapılan taltif, bahşiş gibi maddî manevî kıymetler, hedef kitleyi etkilemek için kullanılır. İktidar sistemleştikçe patronaj politikası da sistemleşmektedir. İktidarın gücü elde etme şekli, patronajın niteliğini, hedef kitlenin algılarını, diğer bir ifadeyle toplumsal değerleri değiştirmektedir.

Patronajın, tarihte ve günümüzde aynı zamanda bir propaganda aracı olarak kullanıldığı da görülmektedir. Propaganda ilk defa Roma Katolik kilisesi tarafından Protestan öğretilerini savunanları susturma, tarafsız olanları etkileme amaçlı olarak kullanılmıştır. Propaganda yönteminin en önemli amacı, destekçilerini patronaj; karşıtlarını da depatronaj etmektir.⁴³ Propagandanın önemli bir unsuru olan patronaj, bir kanaat ve inanç yayma aracı olarak da kullanılmaktadır.⁴⁴ Osmanlı'da ulemâ ve şairler, halkın üzerindeki nüfuzları ile birer kanaat önderleri ve meşruluk aracı olmuşlardır.⁴⁵ Patronaj, hiçbir zaman yardımseverlik ilişkisi olmamıştır. Patronajda, her zaman karşı taraftan bir beklenti söz konusudur. Yardımseverlikte ise karşılıksız bir iyilik söz konusudur. Oysa siyasî iktidar, patronajın; meşruiyet, bilimsel gelişme, itibar, imaj, güven, itaat olarak tıbbi bir bumerang gibi kendine dönmesini beklemektedir. Bilim adamının patronajında amaçlanan şey, bilimsel gelişmeyi ve devletin kalkınmasını gerçekleştirmek ise, bu gibi patronaj ilişkiler saklanmaz, hedef kitle olan halka açıkça ilan edilir.⁴⁶

⁴² Ayla Okay, Aydemir Okay, *Halkla İlişkiler: Kavram-Strateji ve Uygulamaları*, Der Yayınları, İstanbul 2002, s. 147.

⁴³ J. Werner Severin vd., *İletişim Kuramları*, Çev. Ali Atıf Bir vd., Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 1994, s. 154.

⁴⁴ Abdullah Özkan, *Halkla İlişkiler Yönetimi*, İstanbul Ticaret Odası Yayınları, İstanbul 2009, s. 35.

⁴⁵ Anonim olarak söylenen bir sözü burada ifade etmek yerinde olacaktır: Bilim adamının iyi olanı (akıllı olanı) iktidar sahibine uzak durandır; İktidar sahibinin akıllı olanı da bilim adamına yakın durandır.

⁴⁶ Filiz Balta Peltakoğlu, *Halkla İlişkiler Nedir?* Beta Yayınları, İstanbul 1998, s. 218.

Patron ve hedef kitle arasındaki ilişki, güçlünün yani patronun lehine gelişen bir ilişkidir. Bu ilişki, eşitsiz ve dengesizdir.⁴⁷ Patronaj, hiçbir zaman bir ortaklık ilişkisi olmamıştır. İktidarın ve devletin olduğu her yerde, politik bir üslupla işleyen sistematik bir patronaj politikasından söz edilebilir. Patronaj ilişkilerinde ilişkinin içeriğini çoğu zaman iktidar belirler; ama bu ilişkinin yönü, boyutu, derinliği sadece iktidar tarafından da belirlenmez, bu ilişkiyi, iktidarın en yakın çevresi ve akrabaları da etkilemektedir. Çünkü patrimonyal devlet, aynı zamanda, sultanın akrabalarının da sahiplik iddiasında bulunduğu bir devlettir. Bu ilişkinin temelini iktidarın ve onun yakın çevresinin ekonomik, sosyal, nepotik çıkarları oluşturmaktadır.

Özetlersek, siyasî patronajın, halkla ilişkiler boyutunda meşruluk kazanma; muhaliflerini yandaş yapma, onları etkisizleştirme veya kontrol altına alma; siyasî iktidarın, kendi yandaşlarını desteklemesi; toplumsal kalkınma ve teknolojik ilerlemeyi gerçekleştirebilmek için bilim adamlarının korunması ve desteklenmesi; bir inancın gelişimine ve yayılmasına hizmet etme gibi amaçlarla kullanıldığını söyleyebiliriz.

B. Kültür ve Sanat Patronajı

Siyasî iktidarlar tarafından en fazla desteklenen alanlardan biri de kültür ve sanat alanıdır. Siyasî iktidarlar için bu alan, hedef kitleye yani halka ulaşmak için önemli bir araçtır. Kültür ve sanat patronajında hangi alanın (edebiyat, şiir, felsefe, matematik, astronomi, vb.) patronaj edileceğini iktidarın amaçları ve zevkleri belirlediği gibi halkın algılama seviyesi, kültür ve zevkleri de temel belirleyici etkindir.

Patronaj edilecek alanı belirleyen iki temel etkenin ortaya çıktığı görülmektedir.

1- Patronaj edilecek alan iktidar sahibinin kişisel özellikleri, ilgi alanları, merakları vb. leri ile yakından ilgilidir. İktidarın üstün gördüğü değerler, zevkler ne ise, o alanların yeteneklileri, bilginleri, sanatkârları, iktidarın nezdinde itibar, değer ve kıymet bulmaktadır.

⁴⁷ Richard P. Saller, *Personal Patronage Under The Early Empire*, Published By The Press Syndicate of The University of Cambridge, UK 1982, s. 1.

2- Patronaj edilecek alanı belirleyen ikinci önemli etken ise; hedef kitlenin yani halkın algılama ve beğeni düzeyidir. Bunu da eğitim ve gelenekler belirlemektedir.

Halkın istekleri ise, halkın sahip olduğu eğitim ve kültür düzeyine göre değişim gösterir. Bu düzey, iktidarın halkla kuracağı iletişimin şeklini de belirler. İktidarın, halka yaklaşmak için kullanacağı argümanları, halkın hoşlandığı, tasvip ettiği değerler arasından seçer. Tesis edeceği sosyal kurumları halkın algılarına ve değerlerine uygun biçimde şekillendirir. Ayrıca patronaj edilecek kişilerin ve kurumların halk tarafından desteklenmesi de sağlanır. Bu nedenle, siyasî iktidarın uyguladığı patronaj siyaseti ile hedef kitle olan halkın algıları ve beğeni değerleri arasında yakın bir ilişki vardır. Örneğin, hangi kitlenin ne tür müzikten hoşlandığı veya halk meydanına klasik müzik seslendirmesi yapıldığında buna hangi kitlenin geleceği bilinmektedir. Patronajın pasif nesnesi olan halkın beğeni düzeyine göre, sosyal ve siyasî mesajlar iktidar tarafından verilir.

Kültür-sanat ve bilim patronajının kamusal fayda temelli, eşit, adil ve rasyonel bir şekilde uygulanması, toplumda ve devlet sisteminde büyük değişimlere yol açar. Toplumunu kaynaştırır, ortak hedeflere yöneltir, yaratıcı düşünceleri besler, toplumun estetik duygularını geliştirir, toplumsal paylaşımı artırır. Toplumda konsensüsü sağlar. Toplumun gelişimine katkı sağlayacak fikir ve bilim adamlarının desteklenmesi, iktidar mekanizmasının modernleşmesini ve sistemleşmesini sağlar. Bu durum halkın iktidara güvenini artırır. Kültür, sanat ve bilim patronajının topluma fayda temelli, eşit ve adil bir şekilde uygulanması, siyasî sistemin devamı için gerekli olan entelektüel bir sermayenin oluşmasına da ayrıca ciddi bir katkı sağlar.⁴⁸

C. Yayım Patronajı

İlkçağlardan itibaren krallar, sultanlar, imparatorlar, hükümdarlıklarının güçlerinin ihtişamını ve şahsî kudretlerini dile getirecek nitelikte çeşitli eserler yazdırırlardı. Yazdırma görevini direk vermediklerinde bile böyle şeylerin yapılmasını beklerlerdi. Müellifler, telif ettikleri eserlerinde bağlı oldukları iktidarın gücünü, bağlı

⁴⁸ Filiz Balta Peltekoğlu, *Halkla İlişkiler Nedir?* s. 225; Abdullah Özkan, *Halkla İlişkiler Yönetimi*, s. 119.

olduğu imparatorluğun ihtişamını dile getirirlerdi. Edipler, şairler, tarihçiler yazdıkları eserler aracılığıyla iktidarın önce takdirini sonra ihsanlarını kazanmak amacı güderlerdi. Yazılan bu eserler iktidarın takdirini, hoşnutluğunu kazandığı ölçüde makam-mevki, bahşiş vb. gibi çeşitli ihsanlar şeklinde sahibine geri dönerdi. Kitaplar, büyük prestij ve propaganda işiydi. Şairler, filozoflar, propagandist; kitaplar, iktidarların kitle iletişim ve propaganda araçlarıydı. Filozoflar, şairler, stratejik ve politik bir öneme sahipti. Böyle yetenekli kişiler hem az bulunuyor hem de böyle eserleri telif etmek oldukça maliyetli bir işti. Bu sebeple kitaplar, neredeyse elit zümrelerin tekelindeydiler. Diğer taraftan Eski Yunan'da en makbul sanat ve meslek söz ustalığıydı. Bunun temsilcileri de şairler ve filozoflardı. Bu kimselerin yazılı ve sözlü eserleri, toplumu etkileme ve ikna gücüne sahipti.⁴⁹ Perslerle yapılan Peloponnesos savaşını en ince ayrıntısına kadar anlatan Thukydides (460-399), eserini, bu anlamda gayet etkili bir dille yazmıştı.⁵⁰ Eserinde, savaşın büyük güçlü komutanı Perikles'i biraz aşırı övmesi ise Batılı tarihçiler tarafından ayrıca bir eleştiri konusu olmuştur.⁵¹

Tarih boyunca hiçbir tarihçi, ne kadar tarafsız olursa olsun, iktidarın ideolojik çerçevesinin dışına tam olarak çıkamamıştır. Thukydides, *adaletin ortaya çıkabilmesi, güçlerin eşitliğine; bir başka ifadeyle rakip güçle baş edilmesine bağlıdır. Adalet, güçlü olanlarca biçimlendirilir,*⁵² diyerek bu durumu güzel özetlemiştir. Gücün adalete ve kitaplara şekil verdiği gerçeği ile karşılaşmaktadır.

Aristoteles'in (MÖ 384-322) tarihte şahsî bir kütüphaneye sahip olan ilk kişi olduğu söylenir. Aristoteles'in bu imkâna hocalık yaptığı Makedonyalı Büyük İskender'in ve Eski Yunan aristokrasisinin sayesinde kavuştuğu açıktır.⁵³ II. Bayezid'in, İdris-i Bitlisî'den Farsça, Kemalpaşa-zâde'den de Türkçe birer Osmanlı tarihi yazmalarını istemesi, Osmanlı resmî tarih yazıcılığı bir yayım patronajına örnektir. II. Bayezid, o güne kadar yazılan tarih eserlerinin, parlak zaferlerle dolu

⁴⁹ Freeman, *Mısır-Yunan-Roma*, s. 242, 282.

⁵⁰ Thukydides, *Peloponnesos Savaşları*, Çev. Furkan Akderin, Belge Yayınları, İstanbul 2010, s. 94, 95.

⁵¹ Freeman, *Mısır-Yunan-Roma*, s. 282.

⁵² Aktaran: Freeman, *Mısır-Yunan-Roma*, s. 283.,

⁵³ Freeman, *Mısır-Yunan-Roma*, s. 175.

Osmanlı tarihi için yeterli olmadığını söyleyerek, İdris-i Bitlisî'den doyurucu bir tarih yazmasını istemiştir. Bunun üzerine, II. Bayezid dönemi dâhil, sekiz padişah ve dönemlerini anlatan *Heşt Behişt* (sekiz cennet) adıyla meşhur eserini yazmıştır. Eserde ağır bir dil kullanılması, iktidarın görkemini yansıtmaya gayretinin bir göstergesidir, denilebilir. Osmanlı sultanlarının diğer İslam ülkelerindeki idareler karşısındaki üstünlüğünün gösterilmeye çalışılması, sanat ve fikri değeri yüksek şiir ve mesneviler yazılması yapılan çalışmanın halk için değil de yüksek saray kültürü ve patronaj için yazdırıldığının bir göstergesidir.⁵⁴

Hükümdarların, ebedileşme arzularını yansıtmak istedikleri en önemli yerlerden biri de kitaplardır. Kitapların giriş bölümlerinde mutlaka hükümdarlara ve sultanlara büyük övgüler dizilirdi. Bu da tarihte, neredeyse her kitabın bir patronu olduğunu göstermektedir. Bir eserin ne kadar güçlü bir patronu varsa, o eser üzerinden o kadar siyasî amaçlar güdüyor demektir. Siyasî iktidarlar, kitaplar aracılığıyla, toplumların algılarına ve düşünce kalıplarına şekil vermekteydiler.

Bu dönemlerde, imparatorlar ve krallar için en büyük tehdit patronu olmayan kitaplardır. Çünkü patronsuz kitaplar bağımsız düşüncüyü sembolize etmektedir. Yazarlar orada, salt düşündüklerini, doğru bildiklerini yazacaklardır. İktidar için patronsuz eser, kontrol dışı eserdir. Bu kontrol dışı eserlerin, toplumları etkilemesinden oldukça korkulurdu. Çünkü herhangi bir bedel ve ücret karşılığında yazılmamışlardı. Bu nedenle eserlerin içeriğinde resmi paradigmaya, sultana vs. bağlı kalmak gibi bir endişe ve kaygı görülmez. Siyasî iktidarlar, bu tür eserleri sakıncalı görürüler. Patronsuz eserlerin telifi ve çoğaltılması (istinsahı) kolay da değildir. Eserlerin telifi gizli yapılır; eserler saklanır. Bu tür eserler, bağımsız düşüncenin tesiriyle genelde resmî paradigmaya karşıt unsurlar içerirler. Siyasal tabakalaşma piramidini tehdit eden unsurlar taşırlar; çoğu zamanda resmi paradigmaya ve topluma egemen değerleri tartışmaya açarlar. Patronsuz eserler, kontrol dışı eserler oldukları için siyasî iktidarlar, tarih boyu bu tür kitapları bir tehdit unsuru olarak görmüşlerdir. Patronlu kitaplar ise iktidarlar tarafından hem yandaş hem de karşı propaganda aracı

⁵⁴Uğur Akbulut, *Osmanlı Tarih Yazıcılarına Göre Tarih ve Tarihçi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Doktora Tezi, Erzurum 2006, s. 66.

olarak kullanılırlar. Büyük istilalarda ilk yakılan, tahrif edilen unsurların başında kitapların olması bu nedenle tesadüfi değildir. İktidara muhalif kitapların tümü imha edilemiyorsa, muhalif kitaplar tahrif edilir, tahrifat yapılamadığında ise siyasî iktidara uygun alternatif yeni bir kitap yazdırılırdı. İskenderiye, Roma İmparatorluğu ve Bağdat kütüphanelerinin, yakılması, iktidarların kitapları ne kadar tehdit olarak gördüğünün tipik örneğidir.⁵⁵

Osmanlı'da matbaanın yaygınlaşmasıyla, daha önceden verdikleri ya da vermedikleri ihsanlarla kontrol edebildikleri kitapları, siyasî iktidarların, kitap yasaklama ve sansür gibi siyasi tedbirlere daha çok başvurmak zorunda kaldıkları görülmektedir. Matbaanın Osmanlı'da yaygınlaşmasıyla birlikte bazı önemli eserlerin matbaalarda basılmasına gayret edilmiştir. Bu önemli eserlerden biri de İbn Haldûn'un *Mukaddime* adlı eseridir. Ancak bu eserde saltanat, imâmet, hükümet ve rejim meselerinin, saltanatın resmî paradigmasına aykırı görüşler barındırması ve açık bir şekilde tartışılması, dönemin siyasî iktidarını rahatsız etmiş olmalı ki, II. Abdülhamid devrinde, *Mukaddime* adlı eserin satılması ve okunması, saltanat makamınca yasaklanmıştır.⁵⁶

Osmanlı toplumunda kulaktan kulağa, dilden dile aktarılan sözlü geleneklere, özdeyişlere gelince, daha eleştirel, daha net siyasal bir alanla karşılaşılacaktır. Halk hikâyelerinde, şarkılarında anlatılan kahramanların patronu ne bir imparator ne de bir kraldır. Patronları halktır. Anlatıda abartı ve mitsel özelliklere zaman zaman rastlanılsa da özünde, iyinin yanında yer alma, kötüye karşı çıkma gibi temalar öne çıkar ve bir adalet arayışı özleminin açıkça belirdiği görülür. İktidar patronajı baskısının olmaması, halk edebiyatında kullanılan dilin açık ve anlaşılır olmasını sağlamaktadır. Çünkü halk edebiyatı, Arapça ve Farsça kelimelerin yoğunluklu konuşulup yazıldığı yüksek patronajlı bir saray kültürüne kendini beğendirme gibi bir kaygı taşımamaktadır. O, yaşadıklarını, bildiklerini olduğu gibi aktarmak niyetindedir.

⁵⁵ İsmail E. Erünsal, "Kütüphane", *DİA*, XXVII, Ankara 2003, s. 11-32.

⁵⁶ Abdülhak Adnan Adıvar, "İbn Haldûn", *MEB İslam Ansiklopedisi*, V/II, İstanbul 1988, s. 738-743; Ayrıca, Mithat Paşa tarafından, İbn Haldun'un *tarih eserinin*, ekonomi siyaseti ile ilgili bilgiler içerdiği, bu konunun İslam alimleri tarafından vaktiyle tetkik edildiği, bu itibarla frenklerin icadı olmadığı hakkında Cevdet Paşa'ya ikna amaçlı gönderilen mektup hakkında bkz. BOA., Y. EE., 38/1, 15 Zilkade 1291 (24 Aralık 1874).

Osmanlıda manzara böyleyken, başka ülkelerde de patronun çevresiyle halkın kullandığı jargonda her zaman bir farklılık söz konusudur. Görüldüğü üzere patronaj bir dilin edebiyatına kadar etki eden çok önemli bir sosyal olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eski Yunan'dan itibaren hemen hemen her dönemde bilginlerin, dinî zümrelerin ve şairlerin; imparatorların, sultanların, hükümdarların patronajıyla geçimlerini sağladıkları bilinmektedir; böylece, yazılan eserlerin hükümdarların kontrolünde yazıldığı açıkça görülmektedir.

III. PATRONAJ – İKTİDAR VE KALKINMA

İktidar olmak, toplum menfaatlarını ve çıkar gruplarını yönetebilmek demektir. Başka bir ifadeyle iktidar olma, çıkarları yönetebilme sanatıdır. Çıkar ve menfaatları yönetmek, patronajı yönetebilmekten geçmektedir. Toplumsal ve bilimsel gelişmeyi kamu yararına sağlayabilen bir iktidar, patronajı rasyonalize edebilmiş bir iktidardır. Böyle bir iktidar, bir ülkeyi kalkındırabilen, toplumsal gelişmeyi sağlayabilen bir iktidardır. Osmanlı Devleti, patrimonyal nitelikler taşıyan bir devlettir. Osmanlı devlet ve toplum sistemini daha iyi anlayabilmek için şu sorular ve cevapları oldukça önemlidir. Patrimonyal devlet sisteminde güç unsurlarının birbirleri arasında nasıl bir ilişki vardır? Patronajın bu ilişki içerisindeki yeri nedir?

Ülkelerin toplam gücünü tespit edebilmek için tasarlanmış birçok güç denklemi tasarlanmıştır. Ancak formüle edilen bu güç denklemleri, temelde, ana gücü ortaya çıkaran bilgi ve patronaj ilişkilerini değerlendirmede ele almadıkları için gerçek anlamda, bir ülkenin toplam gücünü vermeleri mümkün değildir. Başka bir açıdan, kalkınmanın, gelişmenin başladığı noktalar yanlış tespit edileceği için de yanlış kalkınma modelleri uygulanacaktır. Mevcut kalkınma modelleri ve formülleri eksiktir. Bizi yanlış yönlendirmektedir. Peki, bu bağlamda, ülkelerin kalkınmasında patronaj temelli yeni bir güç denklemini oluşturmak mümkün müdür? Patronaj ve epistemoloji arasında nasıl bir ilişki vardır? İktidar güdüsü nedir? Bunun bilgi ve toplumsal kader anlayışı üzerinde ne gibi etkileri olmuştur? Tüm bu soruların cevapları, patronajın, ülkelerin ilerlemesinde veya geri kalmasında ne kadar etkili ve önemli olduğunu gösterecektir. Böylece, hem Osmanlı Devleti'nin geri kalmasındaki ve çöküşündeki

ana nedenler daha iyi aydınlatılmış olacak, hem de günümüzün patronaj sorunlarına da ayrıca ışık tutacaktır.

A. Siyasî İktidar ve Güç

Devletler, sistemlerini devam ettirebilmek için güçlü olmak, gücü elde etmek zorundadır. Gücü elde eden iktidar, merkezî bir çekim kuvvetine sahiptir. Çünkü gücün, doğal bir çekim yasası olduğunu bilmekteyiz.⁵⁷ Toplumsal dinamikler, bu yeni güç kaynağına doğru, doğal olarak, harekete geçerler. Gücü doğuran kaynağın değişimi, toplumsal ve siyasal değişimi de başlatır. Çünkü yeni güç, kendini ayakta tutacak yeni patronajlar⁵⁸ yaratacaktır. Değişen güçten sonra toplumun diğer üyelerini de peşlerinden sürüklerler. Toplum ve bireyleri bu yönelişe ve harekete güdüleyen şey, iktidardan patronaj desteğini alabilme arzusudur. İktidarı harekete geçiren güdüler, ne ise, iktidar bu yönde bir patronaj güdüleme politikasını da uygulamaya koyacaktır.

1. İktidar Güdüsü

Bütün siyasî yapılar güç kullanır; aslında siyasî yapı demek, güç kullanan meşru yapı demektir. Dolayısıyla siyasî yapılar güce dayanır; güçle ayakta kalır. Bu gücün ne şekilde, kime karşı, nasıl kullanıldığı siyasî yapıların şeklini de belirler.⁵⁹ M. Weber'in belirttiği gibi, siyasal rejimlerin ayrıştığı temel nokta, gücün elde edildiği meşruiyet kaynağı ve bu gücü kimin kullanacağıdır.⁶⁰ Başka bir deyişle gücü kim, kime karşı, nasıl kullanıyor? Sorularının cevabı, siyasî rejimlerin şeklini de belirlemektedir. Başka bir ifadeyle iktidarın, güce vermek istediği şekil, siyasî rejimlerin tipini de belirlemektedir. Siyasî rejim tipi de patronaj ilişkilerin şeklini ve mahiyetini belirlemektedir. Çünkü siyasî iktidarlara, rejimin devamı için, üstün tuttuğu

⁵⁷ Güç ister fiziki yasalardan kaynaklansın ister toplumsal yasalardan kaynaklansın, bir fizikî çekime veya toplumsal cazibeye sahiptir. Güneş, etrafına birçok gezegeni çekmekte, onların hareketlerine yön vermekte ve bir sistem kurmaktadır. Aynen siyasal ve toplumsal ilişkilerde de en güçlü kimse diğer güçleri kendine çekmekte ve iktidar olmaktadır. Gücün elde edildiği ve geldiği kaynağa en yakın olan kişi ya da gruplar ise güçten daha fazla istifade etmektedir. En büyük gücün etrafında toplanan diğer güç kümeleri biraraya gelerek siyasal ve toplumsal bir sistem kurar. Toplumsal ve siyasî güçleri bir arada tutan bağlar ise patronajdır. Patronaj, tıpkı atomları bir arada tutan kovalent bağlar gibidir, diyebiliriz.

⁵⁸ Patronaj: Patronaj alan kimseye, patronaj diyebiliriz.

⁵⁹ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, II, s. 275.

⁶⁰ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, II, s. 275-276.

değerler manzumesini ayakta tutacak kimselere ve fikirlere ihtiyaç duymaktadır. Böylece iktidarlar, iktidarlarının devamını sağlamak için patronajı bir güdüleme aracı olarak kullanacaktır.

Bir siyasî sistemde uygulanan patronaj, zamanla bir ahlakî norm niteliği kazanır. Toplumdan beslenir; adeta manevî bir kimlik kazanır, kendi ekonomik ve sosyal yapısını oluşturur. Adeta istem dışı bir kas hareketi gibi, toplumun biyolojik organizmasını yönetir, ilişkilerde belirleyici bir rol oynar. Bireyler bir süre sonra farkında bile olmadan patronaj güdüsüyle hareket etmeye başlarlar. Patronaj ilişkilerin cazibesine kapılan birey ve toplum, refleks tepkiler verir. Patrimonyal patronaj toplumunda, bilinç ve bilgi, kıymetsizlenir ve alt düzey değerlere itilir. Böylece insanlar, patronajla çalışan birer kumbaraya dönüşür.

M. Weber, haklı olarak patrimonyal bürokrasiyi genellikle rasyonel olmayan bir bürokrasi türü olarak görse de, az da olsa rasyonel patrimonyal idare tarzlarının varlığını da kabul etmektedir.⁶¹ Osmanlı tarihinde, Fatih Sultan Mehmed'in sarayda ulemâ ve Bizans bilginlerine uyguladığı patronaj türünü, rasyonel patrimonyal bürokrasiye örnek gösterebiliriz.⁶² Böylece, siyasî iktidarın uyguladığı patronajın mahiyetinin bürokrasiye de şekil verdiğini söyleyebiliriz. Bu tamamen Fatih Sultan Mehmed'in yetiştirilme tarzı ve kişisel özellikleri ile ilgili özel bir durumdur.

İktidar tarafından kullanılan patronajın, iktidarın siyasî ve sosyal amaçlarını yerine getirmede çok önemli bir güdüleme aracı olduğu görülmüştür. Bunun yanında iktidarın ve toplumun, gücü elde etme tutkularının, onların davranışlarını belirleyen en önemli etken olduğu da ortaya çıkmaktadır.

2. İktidar ve Kader

Siyasî iktidarlar, patronaj konusunda sınırsız imkânlarla sahip değillerdir. Kendi yakın çevrelerine, bu imkânlardan cömertçe ihsanlar dağıtsalar da büyük halk

⁶¹ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Çev. G. Roth vd., University of California Press, Los Angeles 1978. p. 256, 555, 1064,

⁶² Süheyl Ünver, "İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç", *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1946, s. 298; ayrıca bkz. Fahri Kayadibi, "Fatih Döneminde Eğitim ve Bilim", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, İstanbul 2003, s. 1-18.

yığınlarına bu kadar cömertçe ihsanlar dağıtamaz ve davranamazlar. Çünkü kaynaklar kıt ve sınırlıdır. Halk nazarında siyasî iktidarın sağladığı en büyük patronaj, kamu düzeninin devamının sağlanması, iç ve dış saldırılara karşı halkı koruyabilme gücüdür. İşte iktidar, sınırsız olmayan imkânlar karşısında, halkın taleplerini azaltmak ve kontrol altına almak üzere uygun bir kaderci anlayışının icadını, iktidarı için gerekli görmektedir. Bu anlamda üretilen bir kaderci anlayış, patronun, ne tür bir ihsan verirse versin verilene kanaat eden tevekkülcü bir toplum üretir.⁶³ Halk, iktidardan razı bir ruh hali içindedir. Bu tür bir kaderci anlayış, iktidarın, daha az bir patronaj maliyetiyle daha çok halkın itaatini kazanmasına sebep olur.

Gücün, tarih boyunca insan ve toplum psikolojisi üzerinde belirleyici egemen bir rolü vardır. Bu role, kaderi de eklediğimizde ilginç bir ortaklık meydana gelmektedir. Bu ortaklık sadece sosyal ve siyasal bir olgunun ortaklığı değildir. Aynı zamanda kullanılan kelimelerin de ortaklığıdır. Yani kader ve iktidar kelimelerinin hem anlamsal hem de olgusal olarak paratik sosyal ve siyasal hayatta ortaklıkları vardır. Buradan hareketle acaba kader kelimesinin kendisi, güç ve iktidar arasındaki yakın ve somut ilişkiyi, gramatik bir bağ kurarak ifşa ve ihbar mı etmektedir? *Kader*⁶⁴ kavramı ile *kudret (güç)* kavramının Arap dilinde aynı kelime kökünden türetilmiş olması, siyasî iktidarlar ve halk arasındaki sosyo-ekonomik-politik ve psikolojik etkileşimi göstermektedir, diyebiliriz. Niçin kader ve kudret aynı kelime köküne sahiptir? Gücü, kaderle ilişkili kılan şey nedir? Çünkü, güç, iktidarı kutsayan bir illüzyondur. İktidar sahipleri, bu illüzyona bir de tanrının rolünü dâhil edince, patronajın itirazsız bir uygulaması, ortaya çıkmaktadır. Böylece iktidar, güç ile

⁶³ Meseleyi doğru analiz edebilmek için bu kaderci anlayışın zıt kutbunda yer alan istek ve arzuları sınırsızlaştıran, hiçbir şeyden razı olmayan, sürekli isteyen, tatmin sınırı yüksek, sınırsız ihtiyaçlara hitap eden bir kapitalist ahlak anlayışının da var olduğunu görmek gerekmektedir. Bkz. İshak Torun, "Kapitalizmin Zorunlu Şartı Protestan Ahlâk", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, III/2, Sivas 2002, s. 89-98.

⁶⁴ Arap dilinde "*kader*" kelimesi, mif'al veznine çekildiğinde "*mikdâr*" (ölçü); iftial veznine çekildiğinde "*iktidâr*"; ism-i fa'ili "*kâdir*" (güçlü) ve "*muktedir*" (bir şeyi yapmaya gücü yeten) gibi vezinlerde kullanılmaktadır. Güç kavramını merkeze alan bu kelimelerin kader kavramı ile aynı kökten gelmesi, anlam itibarıyla meseleye farklı bir bakış açısı kazandırmaktadır. İktidar kelimesi ile kader kelimesinin aynı kökten gelmesi, İslam siyasal aklının oluşumunda bu kavramların ne derece etkili olduğunun bir göstergesidir. Bkz. Mahmut Çanga, "M'ucemü'l Müfehres", *Kuran-ı Kerim Lügati*, Timaş Yayınları, İstanbul 1989, s. 381.

sağlandığına göre, patronajın bireylerin sisteme bağlı kalmasında bir harç görevi yerine getirdiği söylenebilir.

Ancak İslam dini, sanki iktidarın, bu kelime oyunundaki gizli amacına başkaldırır gibidir. İslam'ın ortaya çıkışında bir manifesto özelliği taşıyan *Kelime-i Tevhid* incelenirse, bu anlam daha iyi anlaşılacak gibidir. İslam'ın bu ret ve karşı çıkışı, kelime-i tevhiddeki ilk kelime ile başlar: *La (hayır)*. Bu kelime yeryüzündeki bütün 'güç' sahiplerinin gücüne, otoritesine 'hayır' anlamına gelmektedir; devamında tanrıdan başka güç sahibi yok diyecektir. Böylece, güç sahiplerinin 'güç sahipliği'ni ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Kelime-i tevhidin 'hayır' diye yaptığı itirazından sonra, yeryüzündeki mutlak tek güç sahibinin kim olduğunu, insanlara hatırlatmaktadır: *Yüce ve büyük olan Allah'tan başka hiçbir değiştirici kimse ve kuvvet yoktur (tanımıyorum)*.⁶⁵ Sanki göklerin ve yeryüzünün egemenliğinin ve gücün gerçekte kimin elinde olduğunu, güç sahiplerine de, gücün büyümesine kapılanlara da hatırlatır gibi, tüm vurguyu 'güç sahipliği' tasavvuru üzerine yapmaktadır. Allah'ın (c.c), gücü, yani iktidarı yeryüzünün zayıflarına, yani halka vermek istediği ise semavî kitaplarda beyan edilmektedir.⁶⁶ Dikkat edilirse İslam, zamanın süper güçlerine karşı, dünya medeniyet sahnesine "gücü" yeniden tanımlayarak ortaya çıkmıştır, diyebiliriz. Bu sebeple siyasî paradigmadaki güç sahipliğinin ve gücün tanımının değişmesi, yeni bir siyasî paradigma yaratılıyor, anlamına gelir. Gücü yeniden tanımlama girişimi, zamanının hâkim güçlerine karşı, ayrıca açıkça bir meydan okuma anlamına da gelmektedir. Böylece İslam'ın ilk çıkış hamlesini, güç kavramı üzerinden yaptığını söyleyebiliriz. İslam, kendine ait yeni bir güç denklemi kurmak istemektedir, diyebiliriz. Bu ayetleri canhıraş bir şekilde söyleyen ilk dönem Müslümanların neredeyse tamamının, yoksul ve zayıf kimselerden oluşması da tesadüfî olmasa gerek.⁶⁷ Günümüzde birisi islamı kabul edeceğinde ilk önce bu güç sahipliğini ret ve

⁶⁵ *Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâhil aliyîl azîm*: Büyük ve yüce olan Allah'tan başka hiç bir değiştirici kuvvet yoktur. Bkz. Muhammed Bin Süleyman er-Rudani, *Cem'ul Fevâid, min Cami'il Usul ve Mecma'iz-zevaid*, V, İz Yayınları, İstanbul 1996, Hadis No: 9372, s. 265; ayrıca bkz. *Kur'an*: XVIII/39.

⁶⁶ *Biz ise, istiyorduk ki yeryüzünde ezilmekte olanlara lütufta bulunalım, onları önderler yapalım ve onları firavun mülkünün varis(çi)leri kılalım. Yeryüzünde onları kudret (güç) sahibi kılalım ve onların eliyle Firavun'a, Hâmân'a ve ordularına, çekinegeldikleri şeyleri gösterelim*. Bkz. *Kur'an*: XXVIII/5-6.

⁶⁷ Ebu Süfyan bin Harb, Bizans İmparatoru Heraclius (d. 575- ö. 641)'un *Peki ona (Hz. Muhammed'e) halkın ileri gelenleri mi yoksa güçsüzleri mi tabi oldu* sorusuna karşılık, Hz. Muhammed'e zayıf ve

kabul ile başlamaz mı? Ancak bugün, kelime-i tevhidin müslümanlar tarafından en sık tekrar ediliyor olmasına rağmen, Arapça bilen topluluklarda bile, anlamının tam olarak idrak edilmemiş olmasının patronajla bir alakası var mıdır? Acaba, İslam bu yeni güç manifestosu ile gerçek anlamda gücün kaynağının siyasî iktidarlarda değil; halkta olduğunu mu vurgulamaktadır? Kuşkusuz halk olmaksızın iktidarlar güçlü olamazlar. Halk, iktidarların güç kaynağıdır. İktidarlar, patronajla halk üzerinde bir güç illüzyonu mu yapmaktadırlar? Bu İlahî ilke, bu bağlamda özel bir anlam mı, taşımaktadır? Tüm bunlar göstermektedir ki tarih boyunca güce yüklenen anlam ve onun kullanımını, çıkar bölüşümünü yani patronajı belirlemektedir.

Burada sınırları aşarak teolojik bir tartışmaya girmek niyetinde değiliz. Ancak, bizi ilgilendiren tarafıyla, şunu belirtmek gerekir ki, Kur'an'da, mutlak değiştirme yetkisinin ve mülk sahipliğinin ancak Allah'a (c.c) bağlandığı bunun da halk üzerinden gerçekleştiği görülmektedir.⁶⁸ Kur'an'a göre, bu değişimi gerçekleştirecek meşru kimselerin, iktidarı elinde tutan her güç sahibinin olmadığını, ancak Allah'a ve ona bağlı olan adil kimselerin meşru ve yetkili kılındığı görülmektedir.⁶⁹ Ancak bu adil insanların kim olduğu sorusu, ayrıca büyük siyasî bir problematiği de ortaya çıkarmaktadır. Burada, sadece, meselenin bu çalışmayı ilgilendiren tarafına kısaca değindik; Bu noktadan sonra, sorunun daha tafsilatlı incelenmesini, siyaset bilimcilerine ve ilahiyatçılara bırakıyoruz.

B. Patronaj ve Kalkınma

Çalışmanın bir sonraki bölümünde formülize edilmeye çalışılan yeni güç denkleminin, önemli nirengi noktalarından birini oluşturacak olan bilgi–patronaj ve kalkınma arasında, nasıl bir ilişki vardır? Burada ele alınacak husus, bu ilişkinin ne gibi sonuçlar doğurduğunu gösterecektir.

güçsüz kimselerin tabi olduğunu söylemiştir. Bkz. Rudani, *Cem 'ul Fevâid*, V, Hadis No: 8434, s. 40-41; ayrıca bkz. *Kavminden ileri gelen inkârcı grup dedi ki: "Biz seni de bizim gibi insan görüyoruz ve sana bizim basit görüşlü ayak takımlarımızdan başkasının uyduğunu görmüyoruz. Sizin bize karşı bir üstünlüğünüzü de görmüyoruz; tersine sizi yalancı sanıyoruz.* Bkz. *Kur'an*: XI/27.

⁶⁸ Bkz. *Kur'an*: LIX/7, XXIV/42, III/189.

⁶⁹ Halil Hacımuftuoğlu, "Kral Tanrı," *Allah'ın Krallığı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011, s. 43, 230.

Bilgi üretimi ve sağlıklı bir kalkınmanın inşası için patronaj politikasının rasyonel işletilmesi şarttır. İktidarın uygulayacağı patronaj politikası, bir milletin ilerlemesine veya geri kalmasına temel teşkil etmektedir. 18. yüzyıl aydınlanmasından beri bilimsel bilginin kat ettiği büyük ilerlemeler, sadece iktidarlara değil, siyasî rejimleri de değiştirmiştir.⁷⁰ Patronaj, eskiden de olduğu gibi, bilim adamının azim ve şevk motorudur. Bilim adamı, nasıl, ne türde, hangi amaç doğrultusunda bir patronaj alıyorsa o yönde ürünler vermektedir. Patronaj, bilim adamını; bilim adamı da bilgiyi doğurur. Böylece, iktidar- patronaj - bilim adamı ve bilgi arasında doğrusal ilişki vardır. Böyle bir ilişki, bir toplumun istendik,⁷¹ pozitif bir toplumsal değişimin ve kalkınmanın geçtiği ana damardır. Bu durumda, bilgi ve iktidar arasında nasıl bir ilişki vardır? Patronaj aracılığıyla hem bilim adamı hem de bilginin oluşumunda iktidarın doğrudan etkisi var mıdır?

Şekil-1: Patronaj-Bilim-Kalkınma İlişkisi



Bilgi güçtür; iktidar olmaya giden yoldur.⁷² Bilginin, barut, çelik, enerji, savaş makinası şeklinde ortaya çıkması ve geçtiğimiz yüzyılda nükleer güç olarak rüştünü ispatlaması ile birlikte bilginin devasa gücü ve iktidarı tartışmasız kabul edildi. Avrupa’da iktidarlar, ortaya çıkan büyük gücün, bilgi devrimlerinin⁷³ eseri olduğunun bilincindeydiler. Artık bu dönemde güç, eski devirlerdeki gibi, kaba kuvvete dayalı ve büyük orduların ele geçirdiği ganimet ekonomisinden, ticaret yollarından, toprak vergilerinden gelmiyordu. Bu ‘*de-facto reel politik*’ durum, geleneksel patrimoniyal ekonomilerin ve sistemlerin çöküş habercisiydi. Siyasî iktidarların bilgiye karşı

⁷⁰ Mayor ve Forti, *Bilim ve İktidar*, s. IV.

⁷¹ **İstendik:** Toplumun beklentileri, istekleri değer yargıları doğrultusunda bireyin sergilediği bu davranış biçimlerine verilen addır.

⁷² Francis Bacon’un “bilgi güçtür” teorisi için bkz. Eugenio-Enrique Cortes-Ramirez, “Knowledge is Power. Francis Bacon’s Theory of Ideology and Culture”. *Via Panorâmica: Revista Electrónica de Estudios Anglo-Americanos / An Anglo-American Studies Journal*. Série 3, Número Especial (2014): p. 25-42.

⁷³ Bkz. Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2015, s. 181; ayrıca bkz. J. M. Roberts, *Avrupa Tarihi, İnkilâp Kitabevi, İstanbul 2010, s. 463, 464.*

geleneksel yaklaşımı böylece değişti. Artık, ‘önemli olan bilgiye kimin hükmettiğidir,’ anlayışının hâkim olduğu yeni emperyal dönemler başladı. Bilimsel bilgiyi elde etme, Avrupa’da ilk olarak epistemik değişimle başladı. Epistemik değişim, bilginin tanımını ve bilgiyi elde etme metodunu da değiştirdi. Bilginin üretimini gerçekleştiren yaratıcı beyinlerin zuhuru, hiç kuşkusuz, patronajın akılcı bir şekilde yönetilebilmesinin bir sonucuydu. Diğer bir ifadeyle, bilgi üretimi ve yaratıcılık, iktidarın kısır çıkarıcı politikalarından, bağımsız bilim adamlarına hür akıl ilhamını verecek patronaj imkânlarının kendilerine sağlanmasıyla, gerçekleşmeye başladı. Akademik özerklik, malî özerklikten geçmektedir. Bunun için bilim adamlarının çalışmalarını yönetebilecek, siyasetten mümkün olduğunca bağımsız çeşitli ekonomik kaynaklarının var olmasını gerektirmekteydi.⁷⁴

Bilgiyi keşfeden, üreten kuşkusuz akıldır. Akla verilen önemin değişmesi, haliyle, bilgiyi elde etme metodunu da değiştirmiştir. Bu durumda, akla verilen önemin artmasını sağlayan ana değişikliğin sebebi nedir? Bu değişikliğin sebeplerinden biri, kuşkusuz, Batı’da okunan kaynakların Rönesans’la birlikte değişmiş olmasıdır. Bu değişimde, Endülüs uleması tarafından akla öncelik veren eski Yunan kaynaklarını ve felsefesini içeren çeşitli eserlerin Arapça’ya tercüme edilmesinin, Arapça’ya gerçek içeriğiyle yapılan bu tercümeler, rönesans döneminde Arapça’dan Batı dillerine yeniden yapılan tercümelerin olduğu büyük etkisi vardır. Aslında bu eserler, Batı dünyasında yaygın olarak kullanımdaydı; ancak, kilise patronajı, bunların içeriğini değiştirmiş ve Hristiyanlara ve kilise otoritesine uyum sağlayacak biçime dönüştürülmüştü. İşte bu eserler, önce, Yunanca ve Latince asıllarından Arapça’ya çevrilmiş; Rönesans döneminden sonra da Arapça’dan Batı dillerine çevrilmiştir.

⁷⁴ Örneğin John Harvard gibi (Harvard Üniversitesinin kurucusu) Amerikalı iş adamlarının *bilgi* ve öğrenme merakları, üniversite kurma çalışmalarını ve üniversitelere yapmış oldukları büyük bağışlar, Batı biliminin gelişmesi için önemli patronaj imkânları sunmuştur. Günümüzde gelişmiş ülkelerin üniversitelerinin bütçelerine bakıldığında yükseköğretimde en az devlet kaynağı kullanan ülkelerin arasında %59-63 oranla ABD ve Japonya başta gelmektedir. Üniversitelerin patent ve hizmet sunarak elde ettiği gelirleri kıyaslandığında ise en yüksek paya sahip ülkelerin sırasıyla ABD, Japonya ve Almanya olduğu görülmektedir. Bu sonuçlar bize şunu göstermektedir ki bilim ne kadar siyasi iktidardan veya siyasetten bağımsız olabilirse, o kadar yaratıcı, pragmatik bilimsel sonuçlar ortaya çıkarabilmektedir. Ancak burada başka önemli bir sorun daha ortaya çıkmaktadır. Acaba bilim, bu kez de burjuvazinin kontrolü altına mı girmektedir? Bu sorunun cevabı ayrı bir çalışma konusu olacağından konuya derinlik katmak için kısaca değindik. Bkz. Ali Rıza Erdem, “Üniversite Özerkliği: Mali, Akademik ve Yönetmelik Açısından Yaklaşım,” *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, III, Denizli 2013, Sayı: 2, s. 97-107.

Böylece Batı dünyası, birçok eski Yunan eserlerini bu sayede yeniden tanıma imkânı bulmuştur. Eski Yunan kaynaklarından yapılan çeviri girişimlerin arkasında siyasî iktidarın büyük desteği söz konusudur.⁷⁵ Böylece, iktidarların akılcı patronaj destekleriyle aklın ve bilimsel gelişmelerin önünün açıldığı görülmektedir.

Akla önem veren bu eserler sayesinde, aklın spesifik yapısı, yeniden keşfedilmeye başlandı. Böylece, aklın düşünme yolları ve metotları değişti. Akla yönelik eleştirel bakış akla engel olmak yerine, yaratıcı akıl vb. yeni tanımlamalar, aklın daha çok keşfedilmesine imkân verdi. Aklı anlama yaklaşımının değişmesi, aklın üretkenliğini daha da artırdı. Bu durum, yeni bilimsel gelişmelerin önünü de açtı. Böylece, bilimsel keşifler çağı başlamış oldu. Bu gelişmeler üzerine Avrupa'da kitap, barut, çelik ve altının ittifakı doğdu. Bu ittifaktan, yeni bir güç medeniyeti ortaya çıktı. Ancak unutmamak gerekir ki, bu yeni müttefik gücün kontrolü ve terbiyesi henüz yoktu. Kitap, barut, altın ve çeliğin gücüyle emperyalist çağ başladı. Böylece emperyalizme bilge bir ruh kazandırıldı. Barutu, monarşiler; parayı, burjuvazi sağladı. Bu gelişmeler ışığında, monarşik idareler ve burjuvazi, bilimin yeni bir meşruluk ve güç kaynağı olduğunu anladılar. Böylece gücün değişimiyle birlikte, yeni patronaj edilecek zümreler de değişti. Bu değişim, toplumsal aklın değişimini de doğurdu.

Monarşik idareler ve burjuvazi, artık, bilgiyi kendilerine temin edecek bilim adamlarını finanse etmeye, desteklemeye başladılar. Çünkü sömürgelelerini, ancak teknoloji üstünlüğü olan yeni savaş araçlarıyla kontrol edebilecekler ve sömürge elde etme rekabetinde böylelikle öne geçebileceklerdi. Bilim adamları, sömürgeci güçlere askerî başarı ve servet kazandırmaktaydı. Yeni kurulan sömürgeci ekonomik düzen, bilgi üzerine kurulu bir güçle yükselmekte ve bilginin iktidarı doğmaktaydı. Bu sebeple Batı modernleşmesi bilim adamlarından daha iyi verim alabilmek için siyasetin günü birlik tartışmalarından ve çekişmelerinden onları uzak tutmaları gerektiğini çok iyi biliyorlardı. Batılılar, patronaj sistemini bu politika doğrultuda oluşturdular. Böylece, Batı'da, bilgi toplumları oluşması sağlandı. Yüksek teknolojinin de yolu açıldı. Dünyada bilim adamının aklından istifade eden onlara tam

⁷⁵ Mehmet Özdemir, "Kültür ve Medeniyet," *Endülüs Müslümanları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s. 385-397.

patronaj desteği veren sömürgeci bir zenginler kulübü oluştu. Bu aşamada Batı dünyası, yeni bir patronaj bağlantısı oluşturdu. Bu yeni zenginler kukübünün enerji, finans hâkimiyetlerinin devamını sağlayan politikaları meşrulaştıracak, onları aklileştirip destekleyecek karşılığında zengin kulüplerin patronajını kazanacak yeni bir meslek ortaya çıktı: Medya yazarlığı. Her dönemde olduğu gibi, büyük güçlerin nihaî amaçlarına ulaşmak için patronajın, bir motivasyon ve yönlendirme aracı olarak kullanıldığını söyleyebiliriz.

19. yüzyılda uluslararası büyük güçler, bilgiyi merkeze alan yeni bir dünya düzeni inşa etmeye başlamışlardı. Kuşkusuz yeni dünya düzeni, kafalardaki yeni bir güç denkleminin oluşturduğu çeşitli siyasî tasarımlardı. Yeni siyasî tasarımların en somut örneği, Napolyon Bonapart'ın 19 Mayıs 1798 tarihinde gerçekleştirdiği Mısır'ı işgalinde görüldü. Napolyon Bonapart, Mısır işgaline beraberinde, yalnızca askerlerini, savaş araç ve gereçlerini götürmedi, 167 kişilik büyük bir bilim ve sanat heyetini de yanında götürdü.⁷⁶ Bu bilim ve sanat heyeti de Mısır'a boş gitmiyordu. Heyet, 287 cilt kitaptan oluşan bir kütüphaneyi, Fransızca, Arapça ve Yunanca baskı yapabilen iki matbaa makinasını da yanlarında götürmüşlerdi. Fransız doğu bilimciler bugün hâlâ Mısır için önemli bir kaynak olan *Description de Egypt* adlı eseri böylelikle hazırladılar.⁷⁷

Yeni dünyada artık, bilgiye kimin hükmedeceği yarışı başladı. Bilgiyi saklamak, bilgiyi paylaşmamak temel esastı. Kalem tutan eller, artık aynı zamanda dolaylı da olsa barut da tutuyordu. Monarşiler, işgal edecekleri sömürgelere beraberlerinde, sanatçıları, düşünürleri ve bilim adamlarını da götürdüler.⁷⁸ Çünkü güç, bilgiyle elde edilmekteydi. Ancak bu güce, teorik de olsa bir sınırlama, bir ahlak da verilmemişti. Güç, kendi ahlakî değerlerini oluşturarak, bir *güç ahlakı* kavramını ortaya çıkardı. Güç

⁷⁶ Bu heyet, 21 matematikçi, 3 gökbilimci, 15 tabiat bilimci ve maden mühendisi, 17 inşaat mühendisi, 15 coğrafyacı, 4 mimar, 3 inşaat mühendisi öğrencisi, 8 teknik ressam, 1 heykeltıraş, 10 mekanik uzman, 3 barut ve güherçile yapımcıları, 10 sekreter ve yazıcı, 15 mütercim ve konsolos, 9 pratisyen hekim, 9 karantina uzmanı, 22 matbaacı ve 2 müzisyenden müteşekkildir. Bkz. Erin A. Peters, "The Napoleonic Egyptian Scientific Expedition and the Ninetenth-Century Survey Museum", *Master of Arts Theses*, Seton Hall University, New Jersey, 2009, P. 19.

⁷⁷ Kamil Çolak, "Mısır'ın Fransızlar Tarafından İşgali ve Tahliyesi (1798-1801)" *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi*, Sayı: 2, 2008, s. 141-183.

⁷⁸ J.H. Kramers, "Mısır Mehmed Ali Hanedanı Devri ve İstiklal", *İA*, VII, Eskişehir 1997, s. 267.

ahlakını anlayışını doğuran felsefi çalışmalar zaten mevcuttu. O günün siyasetçileri bu felsefi akımlardan oldukça etkilenmişler, güç ahlakı anlayışı ile siyasi coğrafyaları değiştirip, büyük hegemonik sömürgeci devletler kurma çabalarına girmişlerdi. Bilimsel gelişmelerin sunduğu teknolojik imkanlarla büyük bir güç kazanan sömürgeciler, güç zehirlenmesine kapılarak, dünyada büyük savaşlara ve yıkımlara da neden oldular. Bu yollarla edinilen acı tecrübelerin sonucu olarak dünya, bir *kapitalizm barışı*⁷⁹ dönemine girdi. Ortaya çıkan bu gelişmeler üzerine, patronaja yeni bir görev veriliyordu. Artık, dünya sermayesinin rahatça hareket edebileceği yeni bir barış sisteminin savunuculuğunu yapacak düşünürler ve fikirler patronaj edilecekti. Ancak belirtmek gerekir ki, bu gelişmelerle birlikte gücün doğasında var olan kendine sınırlanmama, sınırsız olma isteği bir türlü dizginlenememiş, bu durum, her dönem dünya siyasetinde yeni krizlerin başlıca sebebi olmuştur.

C. Yeni Güç Denklemi

19. Yüzyılda birçok alanda çok farklı sıra dışı değişimler vukua geldi. Neredeyse bütün merkezî taşları yerinden oynattı. Kimi yerde bu değişimler insanların beklentilerini yönüneyken kimi yerde de beklenmedik sonuçlar doğurdu. Bu değişimin etkileri günümüze kadar devam etti. Günümüzde gelişen birçok olayın kaynağının 19. Yüzyıla dayandığını da biliyoruz. Bu arada, asırlar boyunca tesis edilmiş olan kimi sistemler ve kurumlar da bu değişimlerden nasibini aldı. Bu değişimlerden istifade eden kişi ve gruplar da yeni duruma adapte olmak için yeni fikrî

⁷⁹ ‘Kapitalizm barışı’na Yalta toplantısını örnek verebiliriz. Dönemin büyük emperyal güçleri olan Amerika, İngiltere ve Rusya tarafından dünya barışının sağlanması, küresel ticaretin istikrarı ve korunması için (4-11 Şubat) 1945 tarihinde Yalta’da bir toplantı tertip edilmişti. Bu toplantı Roosevelt (ABD), Churchill (UK) ve Stalin’in (SSCB) başkanlığında gerçekleşti. Görüşmeler, dünya kaynaklarının, bir başka deyişle dünya pastasının, en büyük üç devlet tarafından uzlaşarak nasıl paylaşılacağı hususunda bir konsensüs sağlanması için yapılan bir toplantıydı. Daha açık bir ifadeyle bu anlaşmanın büyük kapitalist güçlerin, savaşın maliyetinin yüksek olması sebebiyle, birbiriyle savaşmaksızın küçük devletleri nasıl yiyeceklerinin anlaşması olduğunu söyleyebiliriz. İşte birkaç büyük emperyal devletin biraraya gelerek ekonomik çıkarları savaşmaksızın, oyun kurucu ülkelerin kendi aralarında uzlaşarak yarattıkları yeni dünya sistemidir. Bu yeni dünya sistemi, büyük rekabetin olduğu ancak büyük emperyal devletlerin ekonomik çıkarlarını bozacak kadar küresel bir savaşa ve istikrarsızlığa izin vermeyen bir barıştır. Bu durum, ‘kapitalizm barışı’ olarak adlandırılmaktadır. Kapitalizm barışı, küresel sistemin bir sigortası olarak işlev görmüştür. Bu sebeple, günümüzde, büyük küresel güçler, birbirleri ile rekabette, dünyanın sonunu getirecek bir savaş yerine, ‘proxy war’ denilen vekâlet savaşlarını tercih etmektedir, diyebiliriz. Yalta toplantısı için bkz. Mustafa Emre Kürümoğlu, *Yalta-Potsdam’da Savaş Sonrası Uluslararası Düzenin Kurulması ve Türkiye (Türk Basınına Göre, 1945)*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2011, s. 29, 49, 52, 56, 63, 72, 80.

arayışlara girdiler. Hükümdarların, güç sahiplerinin eskiden elde ettikleri güç kaynakları değişti. Artık patrimonyal sistemden güç üretemeyecekleri yeni bir dünya sistemi üzerlerine yuvarlanıp gelmekteydi.

Yeni oluşan güç dengelerine göre uyarlanmış yeni güç sistemleri oluşturuldu. Yeni güç sistemlerinin doğuşunu tarif eden çeşitli güç denklemleri oluşturuldu. Bu güç denklemleri, sadece gözle görünen somut güç unsurlarının biraraya getirilmesi ile oluşturulmuş çeşitli formüllerden ibaretti. Ancak esas Batı medeniyetinin arkasındaki gücü ortaya çıkartan unsurlar soyut oldukları için gözden kaçırılmış ve denkleme dahil edilmemişlerdi. Bu güç denklemlerinin en büyük kusuru bilgiyi ortaya çıkaran soyut çabaları görememek oldu.⁸⁰ Bu güç denklemlerinde asıl gücü doğuran epistemik değişim, bilgi devrimi ve bilim adamı patronajı gibi en önmeli arka planlar ortada yoktu. Bu sebeple, güç denklemlerinde epistemik değişimin,⁸¹ bilgi devriminin ve bilim adamı patronajının temel güç değerlerine katılmaması, kalkınmak isteyen çeşitli ülkelerin, yanlış kalkınma modellerini ülkelerinde uygulamaya koymaları büyük facialara yol açtı. Teknoloji üretemeyen onu sadece kullanan ülkeler, kendilerinin modern olduklarını ve geliştiklerini zannettiler. Bu sebeplerle, bilgi üretimini ıskalamayan, bilgiyi yaratan zihniyeti ve mantığı merkeze alan ve tüm bu alanı patronaj eden bir kalkınma ve güç denklemine ihtiyaç duyulmuştur.

Siyasî tarihin seyri içinde Platon'dan Farabiye, İbn Haldun'dan Machiavelli ve Montesquieu'ya kadar siyaset felsefesi üzerinde fikir yürüten filozof ve düşünürlerin tartıştıkları, odaklandıkları temel sorun, gücün tanımı, kaynağı, kullanılması ve devridir. Modernleşme tarihi, neredeyse milletlerin gücü elde etme çabaları ve süreçleridir. Patronaj, bir ülkenin toplam gücüne doğrudan etkide bulunmaktadır. Acaba bu durumu bir denklemlerle ifade edebilmek mümkün müdür? Eğer bir denklemlerle ifade edilebilirse karmaşık yapıdaki patronaj ilişkilerin hem devlet sistemi içindeki hayatî yeri hem de kalkınmadaki önemli işlevi daha net anlaşılacaktır.

⁸⁰ Toplumların, kalkınmada bir üst algı moduna çıkmalarına engel alabilmek için, kim bilir, emperyalist ülkeler geliştirmekte olan ülkelere bu tür kalkınma denklemlerini, o ülkelerin müfredatlarında kasıtlı olarak işletmekteydiler.

⁸¹ **Epistemoloji:** Bildiğimiz şeyleri nasıl bildiğimizi, bilgi üretiminin nasıl gerçekleştiğini tartışan, bilgi felsefesidir. Bkz. Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 203.

Günümüz Batı uygarlığının ortaya çıkışında *bilim adamı patronajının* önemli bir yeri vardır. Bu durumda İslam dünyası rönesansının sona ermesinin, düşüncenin durağan hale gelmesinin sebebi de yanlış uygulanan bilim patronajı politikalarıdır. Önce bilim patronajının nasıl olması gerektiğinin bilinmesi sonra ülkenin elindeki gücü nasıl yönlendirmesi gerektiğini optimal olarak kullanmasının öğrenilmesi gerekmektedir. Ülkenin sahip olduğu gücü en optimal şekilde kullanımını sağlamak veya en optimal olarak kullanılmış olup olmadığını göstermek için bir formülasyon denemesi yapılmıştır. Uluslararası toplam güç formülünde, teknolojinin, modern askeri gücün ve üretime dayalı ekonominin bilgi üretimi gerçeğinden ortaya çıktığı yadsınmıştır. Bilgi üretemeyen bir toplumun, üretici teknolojik kapasiteye sahip olmasına da imkân yoktur. Bilgi üretemeyen toplumlar, teknoloji tüketen toplumlardır. Üretim değil, bir teknoloji tüketimi toplumdur. Tüketilen teknoloji, gelişmiş ülkelerden belli bir bedel karşılığında ithal edilir; ancak bu, her zaman ithal edilen ülkedeki bir alt seviye geri teknolojidir. Bilgi üretimini hedeflemeyen bir güç formülü, çökmeye mahkûmdur. Bu durumda, Bilgi üretmeyen ve bilgiyi patronaj etmeyen, edemeyen bir güç formülünü, siyasî sistemine uygulayan devletler, sonunda, bilgiyi merkeze almış olan küresel patron devletler karşısında yavaşma, klient bir devlet olma durumuna, statüsüne düşmeye mahkûm olacaktır. 19. yüzyıldan 20. yüzyıla gelindiğinde belki küresel patrimonyalizmin yolu, artık mülkü kontrol edecek yüksek bir bilgiye ve teknolojiye dönüşmüştür. Bu güç değişiminin oluşturduğu yeni siyasî rejimlerin adı da demokrasi olacaktır.

Günümüzde artık gerçek anlamda bir kalkınma ve ilerlemeyi sağlayan unsurları gösteren bilgi ve patronaj temeline dayalı yeni bir güç denkleminin formülize edilmesine kesinlikle ihtiyaç vardır. Ancak tüm bu bilgi üretimi sürecinin birinci basamağı elbette epistemik bir değişimle başlamaktadır. Başka bir deyişle, bilgiyi doğru tanımlayan, ona değer veren, toplumdaki tüm kurumları ve değerleri bilgi üzerine inşa eden zihnî bir değişimin gerçekleşmesi şarttır. Bu şart, diğer alanları tetikleyici bir rol üstlenecektir. Epistemik zihnî değişim gerçekleştirilemezse diğer alanlar âtıl kalır, harekete geçemez. Uluslararası ilişkiler literatüründe, şimdiye kadar yapılan güç denklemi formüllerinde epistemik değişimin yarattığı bilgi üretiminin göz

ardı edildiği ve patronajın temel alınmadığı tespit edilmiştir.⁸² Bilgi patronajını, temel almayan güç denklemlerinin bir ülkenin kalkınmasını gerçekleştirmesi mümkün değildir. Çünkü bir ülke, dışarıdan aldığı teknolojik desteklerle “güç” seviyesini sanal olarak, gerçek olmayan bir noktaya çıkarabilir. Ancak uluslararası güçler arenasında asla büyük bir oyuncu olamaz. Çünkü bilgi ve teknoloji üretememektedir. Bu yönde bir kapasitesi yoktur. Büyük krizlerde elindeki para gücünü çok çabuk tüketip, kendini toparlayamaz. Bu nedenle, gerçek bir kalkınmanın ve gücün ne olduğunu tanımlayabilmek için yeni bir güç denklemi formülasyonuna ihtiyaç vardır. Uluslararası ilişkiler disiplininde formülize edilen, bir ülkenin toplam gücünü gösteren eksik formülasyonlara alternatif, bilgi patronajını temel alan yeni bir güç denklemini yeniden inşa etmek gerekmiştir. Bir ülkenin toplam gücünü oluşturan o ülkenin coğrafyası (jeopolitiği), nüfusu, kültürel birikimi, tarihî; ekonomik, teknolojik, askerî kapasitesi, ne kadar yüksek olursa olsun eğer tüm bu güç değerlerini yaratacak epistemolojiye, bilgiye, rasyonel patronaj politikasına sahip değilse, bu güç değerleri sürdürülebilir değildir. Bu sebeple, böyle bir ülkenin reel gücü sıfıra yakın olacaktır. Bu yüzden yeni oluşturulacak güç denklemini daha realize etmek gereği doğmaktadır. Kuşkusuz bu denklem denemesi geliştirilmeye açık bir analizdir. Tüm bu bilgiler ışığında, günümüz ve 18. ve 19. yüzyılların kalkınma modelleri de göz önüne alınarak oluşturulan patronaj ve epistemoloji temelli oluşturduğumuz denklemi şu şekilde ifade edebiliriz:

Toplam Güç= [{Sabit Veriler (Tarih + Coğrafya + Nüfus + Kültür) + Potansiyel Veriler (Ekonomik Kapasite + Teknolojik Kapasite + Askeri Kapasite)} x (Stratejik Zihniyet x Stratejik Planlama x Siyasî İrade) x Bilimsel Temel] x Bilim Adamı Patronajı] x Epistemik Değişim.⁸³

Denklemin sembolik değerlerle ifadesi şu şekildedir:

$$TG = [(SV + PV) \times (SZ \times SP \times Sİ)] \times BT] \times BAP] \times ED$$

⁸² Eksik formülizasyonlardan biri için bkz. Ahmet Davutoğlu, “Türkiye’nin Uluslararası Konumu,” *Stratejik Derinlik*, Küre Yayınları, İstanbul 2009, s. 17.

⁸³ Ahmet Davutoğlu’nun *Stratejik Derinlik* adlı eserinde bahsi geçen eksik, nâkıs toplam güç denklemini formülasyonuna alternatif oluşturulan patronaj ve epistemoloji temelli yeni bir denklemdir. Bkz. Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, s. 17.

Sembollerin açılımı şu şekildedir:

TG: Toplam Güç

SV: Sabit Veriler

PV: Potansiyel Veriler

Sabit Veriler = Tarih (t) + Coğrafya (c) + Nüfus (n) + Kültür (k)

$$SV = t + c + n + k$$

Potansiyel Veriler = Ekonomik Kapasite (ek) + Teknolojik Kapasite (tk) + Askeri Kapasite (ak)

$$PV = ek + tk + ak$$

SZ: Stratejik Zihniyet

SP: Stratejik Planlama

Sİ: Siyasî İrade

BT: Bilimsel Temel

BAP: Bilim Adamı Patronajı

ED: Epistemik Değişim

Denklemin simgesel tam ifadesi şu şekildedir:

$$TG = [\{ (t + c + n + k) + (ek + tk + ak) \} \times (SZ \times SP \times Sİ) \times BT] \times BAP \times ED$$

Bir ülkenin toplam gücü, yukarıda adları verilen güç unsurlarının işlemleri sonucuna eşittir. Denklemdaki güç unsurlarının rakamsal değerlerin büyüklüğü ne kadar fazla olursa olsun, asıl rol çarpan etkisindedir. Buradaki güç unsurlarının taşıdıkları artı (+) veya negatif (-) değeri ve onun büyüklüğü, her zaman denklemin sonucunu belirleyecektir. Toplama işleminde sıfır, etkisiz eleman iken; çarpma

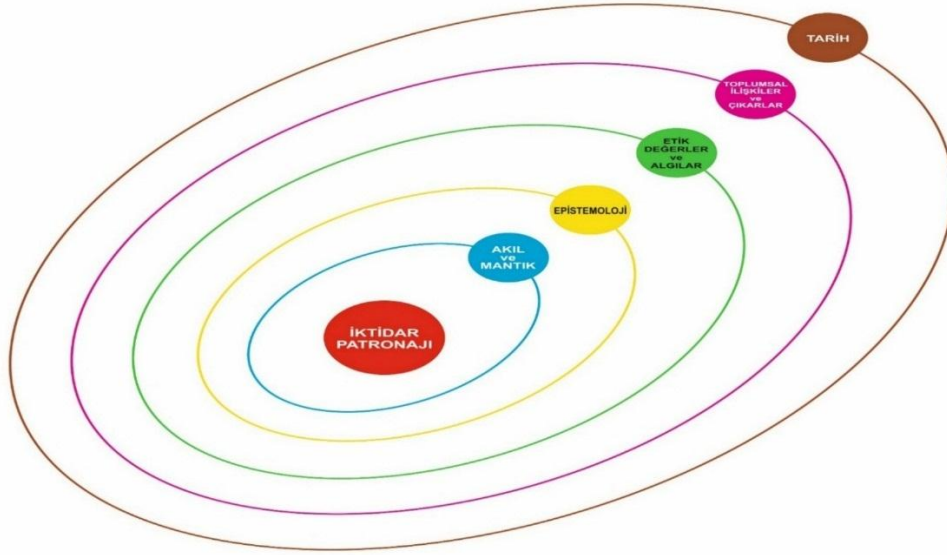
işleminde yutan elemandır. Denklemin çarpan tarafındaki değerlerden birinin sıfır olması, denklemin diğer tarafı rakam olarak ne kadar büyük olursa olsun denklemin sonucunu sıfıra indirgeyecektir. Bu durumda denkleminde toplam güç, sıfırı gösterecektir. Neden denklemin bu tarafına çarpan etkisi verilmiştir? Çünkü denklemin diğer tarafı ne kadar güçlü olursa olsun bir ülke bilgi üretmiyor ve bunu teknolojik kapasitesini artırmada kullanamıyorsa, her zaman dışa bağımlı ve dışa bağımlılığını sübvans edecek bilgisi de yok demektir. Kısa bir süre iç ve dış baskıya direnecek ama sonunda gücünü tüketecektir. Bir ülkenin toplam gücünü oluşturan sabit ve potansiyel veriler ne kadar güçlü olursa olsun, eğer bir stratejik zihniyetin oluşturduğu stratejik bir planlama ve onu uygulayacak bir siyasî irade yoksa çarpan etkisi sonucu, o ülkenin gücü uluslararası arenada sıfıra inecektir. Yine bir ülke, stratejik zihniyetini, stratejik planlamasını ve siyasî iradesini de bilimsel bir bilgiye dayandırarak şekillendirmelidir. Aksi takdirde denklemin sonucu yine sıfır noktasını gösterecektir.

Tüm bu verilerin ışığında, denklemin sonucunu değiştiren temel değişken, bilgi devrimini oluşturacak epistemik değişimdir. Kuşkusuz epistemik değişim ve gelişim, bilim adamının ekonomik, siyasî vs. herhangi bir baskı altında olmamasına bağlıdır. Rasyonel, doğru, etik uygulanmayan bir patronaj, epistemik gelişimi olumsuz yönde etkileyecektir. Bu olumsuz etki, bilgi ve bilim adamı üzerinde de olumsuz bir etki alanı oluşturmaktadır. Sağlıklı olmayan bir patronaj politikası, siyasî ve sosyal ilişkilerin toplumda sağlıklı işlemediğinin de bir göstergesidir. Çarpık patronaj ilişkiler, doğru karar alamayan bir siyasî iradeyi, yanlış stratejik planlamayı doğurmaktadır. Böylece stratejik zihniyet bilimsel, analizci bir bilgiden yoksun olmakta, dünyadaki değişimleri doğru okuyamamaktadır. Bu tür bir stratejik akıl, toplam gücü sıfıra indirgeyecektir.

Bu formülizasyonla patronaj ilişkilerin çözümüne yardımcı olacak bir teorik altyapı oluşturulmuştur. Problemlerin çözümlenmesi için kullanılan kavramlara yeni anlamlar yüklenmiş, bu kavramlarla neyin ifade edildiği anlatılmaya çalışılmıştır. Patronajın; yaratıcılığı, kalkınmayı, müspet ya da menfi yönde nasıl değiştirmekte olduğunu göstermeye çalıştık. Yeni güç denklemi, ileride işlenecek olan Osmanlı Ulemâsının ve patronaj ilişkilerinin anlaşılmasına ayrıca büyük ışık tutacak, konuya

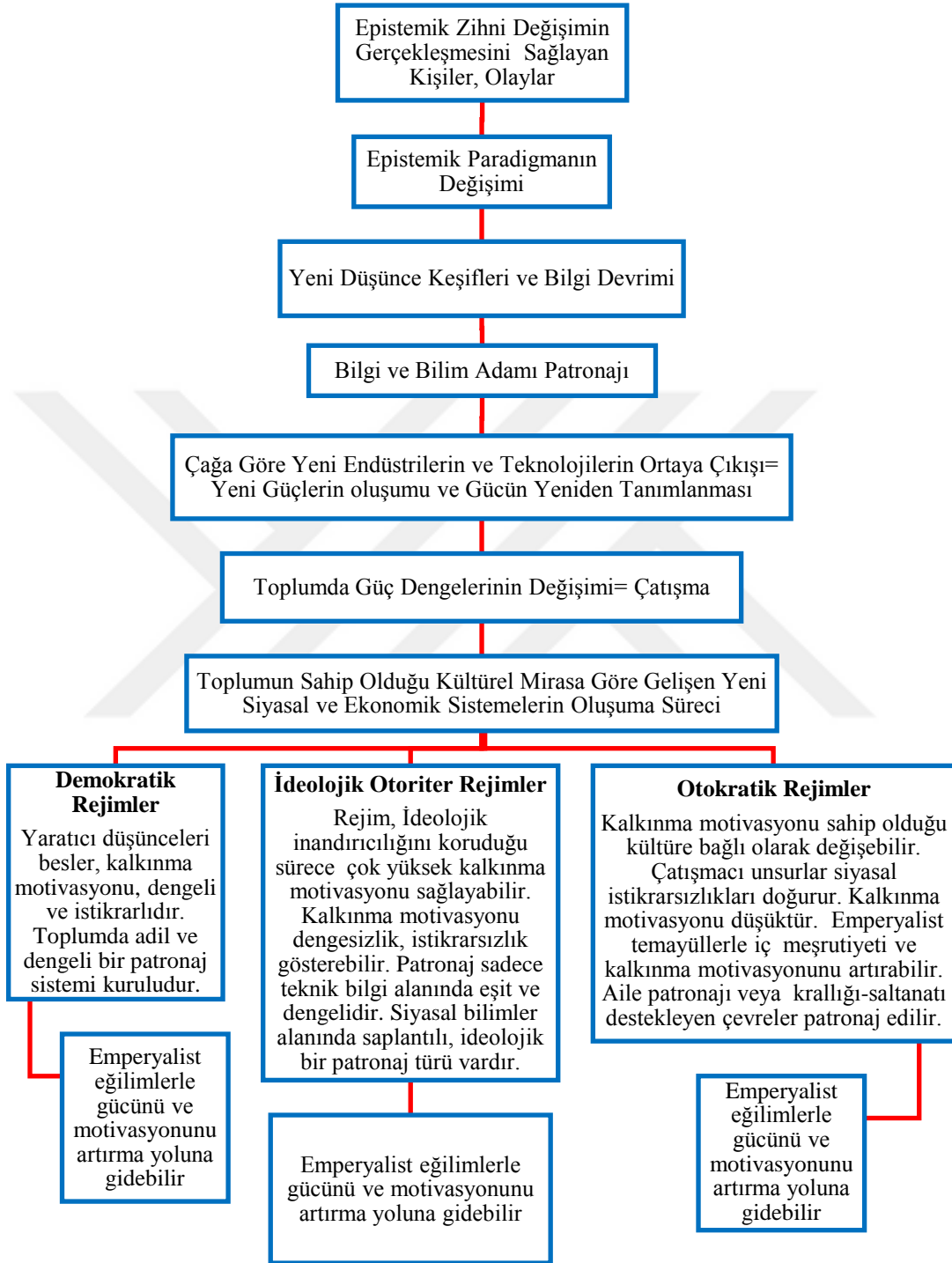
ayrı bir derinlik verecektir. Osmanlı Devleti'nde, patronajın, akılcı ve doğru bir şekilde uygulanmamasının, bilgi üretimini olumsuz yönde etkilediğini yeni güç formülizasyonunda belirlemeye çalıştık. Böylece, Osmanlı Devleti'nin zamanla değişen gücünün ve patronaj ilişkilerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu şekilde, Osmanlı kalkınmasının, moderleşmesinin nerelerde hatalar yaptığını daha net ortaya koymuş olacağız. Bu sebeple yeni oluşturulan güç denklemini patronajın etrafında anlaşılmasına önemli katkı sunacaktır.

Şekil -2: Patronajın Çekim Gücü



Şekilde gösterildiği gibi patronajın tüm ilişkilerin çekirdeği olduğunu, diğer tüm ilişkilerin onun etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz. Ancak burada patronajı, tek etkili unsur olarak değil, en önemli belirleyici unsur olarak varsaymaktayız.

Şekil -3: Medeniyetlerin Yükselişinde ve Çöküşünde Patronaj Diyagramı



D. Patronaj Piramidi Paradoksu

Patronaj piramidi paradoksunun ne olduğuna geçmeden evvel toplumsal tabakalaşmanın ne olduğunu kısaca tarif edelim. Tüm toplumlarda ister patrimonyal devlet ister demokratik devlet olsun, her sistemde, piramide benzer bir toplumsal tabakalaşmaya rastlanır. Tabaka, bir toplumda benzer statü ve güçlere sahip bireylerin oluşturduğu bir sosyal katmanı ifade eder. Bir toplumu oluşturan bireylerin, siyasî güç, makam, zenginlik, ırk, soy, kabile, eğitim düzeyi, gelir dağılımı, meslek gibi farklı özelliklerine göre belli bir güç düzeyinde gruplaşarak üst üste hiyerarşik sıralanmasına *toplumsal tabakalaşma* denir.⁸⁴

İnsanların bu piramit sistemi içinde kendilerini sahip oldukları güce göre konumlandıkları bir yerleri ve statüleri vardır. Gelişmiş demokratik toplumlarda, bireylerin, toplumsal piramit içinde yükselme fırsatları daha çoktur. Bundan yararlanması için bireyden hem iktidara hem topluma topluma hizmet etmesi istenir. Birey de bu yönde gerekeni yaparak, mesela işçi tabakasından memurluğa veya iş adamlığına geçebilir. Keza iş adamı tabasından da işçi takasına da geçebilir. Kendisi için en uygun olanı seçme hakkı verildiğinde katmanlar arasında bir geçiş trafiği ve rekabet başlayacaktır. Siyasî katılımının az olduğu antidemokratik toplumlarda toplumsal tabakalaşma piramidinin tepe noktası sivri; demokratik toplumlarda ise ovaldır. Çünkü sosyal, siyasal ve ekonomik paylaşımın yüksek olduğu toplumlarda, tabakalaşma piramidi ovalleşir. Alttakiler ve üsttekiler gibi sınıfsal ayrımlar yerine liyakate adayalı, yetenek ve çalışmalarıyla öne geçenler ve geride kalan zümreler ortaya çıkmaya başlar. Patrimonyal toplumlarda ise sosyal tabakalarda yükselme sultan ve ailesiyle kurulan yakın akrabalık ilişkilerine ve sultanın yakınında durmaya bağlıdır.

Patronaj piramidi paradoksu daha çok patrimonyal ve antidemokratik toplumlarda kendini daha çok hissettirir. Bu patrimonyal ve antidemokratik rekabet kendi içinde bir çelişkiyi-bir paradoksu barındırır. Buradaki paradoks, toplumsal piramit içinde üst tabakada bulunan fertlerin, alt tabakadaki fertlere patronluk misyonuna soyunurken aynı zamanda alt tabakaların desteğine, korumasına yani

⁸⁴ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 710.

patronluğuna ihtiyaç duymasıdır. Üst tabakadaki patronlar alt tabakadaki bireylerin desteğine, korumasına, himayesine muhtaç durumda olmalarıdır. Kimin patron, kimin patronajer olduğu paradoksu ortaya çıkmaktadır. Gerçekte patronluğa soyunanın değil patronaja talip olanın patron olduğu bir paradoks durum söz konusudur. Birey, bir üst sosyal tabakaya çıkabilmek için üst tabakadaki kimselerin patronluğuna ihtiyaç duyarken bir alt tabakadakilerin omuzlarına basarak, alt tabakalardan beslenerek yukarı çıkmak zorundadır. Alt tabakaların yardımı, desteği, koruması olmaksızın ise sistem devam edemeyecektir.⁸⁵ Hâlbuki üst tabaka, alt tabakaya sürekli sizi biz besliyoruz bu yüzden patron biziz demektedir. Gerçekte alt tabakalar patron görevini yerine getirmektedir. Ancak bir mantık illizyonu ve algı yönetimi yapılmaktadır. Bu sosyal olguya, patronaj piramidi paradoksu dedik. Gerçek anlamda üst tabaka, alt tabakaya güç ve destek vermemekte, onların gücü ve desteği ile ayakta durabilmektedir. Üst tabaka toplumsal uyanışı ve bilinci yükseltmemek, toplumsal bilinci kontrol altında tutabilmek için bir güç illizyonunu devreye sokmaktadır. Toplumun bir üst düşünme moduna yükselmemesi için düşünmeyi gerçekleştiren mantığı⁸⁶ kontrol altına almak isteyecektir. Bu konu ilerde detaylı bir şekilde işlenecektir.

Max Weber, patrimonial iktidarın başındaki sultanın bürokrasi ve askerî kanadının sultana bağımlı olmasına rağmen bu bürokrasi ve askerî kanat aynı zamanda sultanın otoritesine de ortaktır, demektedir. Weber bu durumu bir paradoks olarak açıklamaktadır.⁸⁷ Biz de Weber'in bu yaklaşımından yola çıkarak, sultan paradoksu olgusunu genişleterek kavramı toplumsal tabakalaşmaların analizinde kullandık. Böylece, sultan paradoksunun yalnızca sultana ait olmadığını, bu paradoksun aynı

⁸⁵ George Orwell, *Hayvan Çiftliği* adlı eserinde, iktidar paradoksunu fabl olarak dile getirmektedir. Halide Edip Adivar, kitabın önsözünde, toplumun alt kesimlerinin gücün temel kaynağı olduğunu, ancak bu kesimin kendi güçlerinin farkında olmadıklarını ifade etmektedir. Sonuç olarak, bu güç paradoksu, tarihte sürekli var olan, ancak, siyasî iktidarlar tarafından güç paradoksu üzerinde toplumsal bir farkındalığın oluşmaması için üzerinde durulmamış, yadsınmış siyasî bir kavramdır. Bkz. George Orwell, *Hayvan Çiftliği*, Çev. Halide Edip Adivar, MEB. Basımevi, İstanbul 1954, s. II.

⁸⁶ Mantığı, tıpkı bir bilgisayarın işletimini sağlayan yazılım olarak görmek mümkündür. Bir bilgisayar ne kadar donanımı yüksek kalitede olursa olsun eğer ona yüklenen yazılım yeni programları görecektir bir yazılım ve sürücüyü sahip değilse mevcut durumu algılayamayacaktır. İşte insan mantığı da işlevsel çok boyutlu bir özelliğe sahip değilse, akıl yürütmeleri ve yapacağı fikirseller tasarımı sorunlu, takıntılı hale gelecektir.

⁸⁷ Max Weber, *Economy and Society*, p. 231-232.

zamanda tüm toplum katmanlar arasında süren ilişkileri de yansıttığını göstermeye çalıştık. Böylece bu olguya, *patronaj piramidi paradoksu* adını verdik. Patronaj piramidi paradoksunun tüm toplum katmanlarında yayılım göstermesi tarih boyunca genellikle patrimonyal iktidarların niçin bu kadar kolay yıkılmadığının da bir açıklamasıdır. Çünkü piramidi ayakta tutan bireyler hem yukarıyı beslemekte hem de aşağıdan beslenmektedir. Beslediği kişiler kadar şikâyetle bulunmakta, beslendiği kadar memnuniyeti artmakta ve yerini muhafaza etmeye çalışmaktadır. Toplumsal emişme sistemi ortaya çıkmaktadır. Patronaj, bu piramitte önemli bir güdüleme ve itaat sağlama aracı olarak işlev görmektedir.

Toplumsal tabakalaşma piramidinde farklı statülerdeki bireyler, alttakiler ve üsttekiler şeklinde, bir tabakalaşma ile hiyerarşik olarak üst üste sıralanırlar. Her bir fert bir üst toplumsal katmana, bir üst statüye çıkabilmek için diğerinin omuzuna basıp yükselmek, zorundadır. Başka bir ifadeyle, diğer katman üyelerinin yardımına muhtaçtır. Diğer yandan, aynı zamanda kendi omuzları üstünde yükselen üstteki fertleri, zümreleri de taşımak zorundadır. Kendisi bir üstte çıkabilmek için bir alttakinin üstüne basmak zorundadır. Kişi mevcut konumunu, koruyabilmek için alttakini belli bir miktar kontrol etmek, onu korumak, beslemek, patronaj etmek de zorundadır.⁸⁸ Bu paradoksal ilişki, tarih boyunca neredeyse tüm siyasî sistemlerde gücün sistemleşmesiyle beraber ortaya çıkan bir olgudur. Bu paradoksları engellemenin yolu gücü paylaşmak ve patronajı dengeli dağıtmaktır.

Aşağıdaki şekilde de görüleceği gibi toplumların gelişmişlik, siyasal rejim tiplerine, ekonomik bölüşüme ve toplumsal statülere göre toplumsal tabakalaşma piramidi farklılık gösterebilir.

Yunus Emre'nin aşağıdaki dizeleri toplumsal tabakalaşmadaki patronaj ilişkileri ve bu ilişkilerde ki paradoksu farklı bir açıdan şöyle dile getirmektedir.

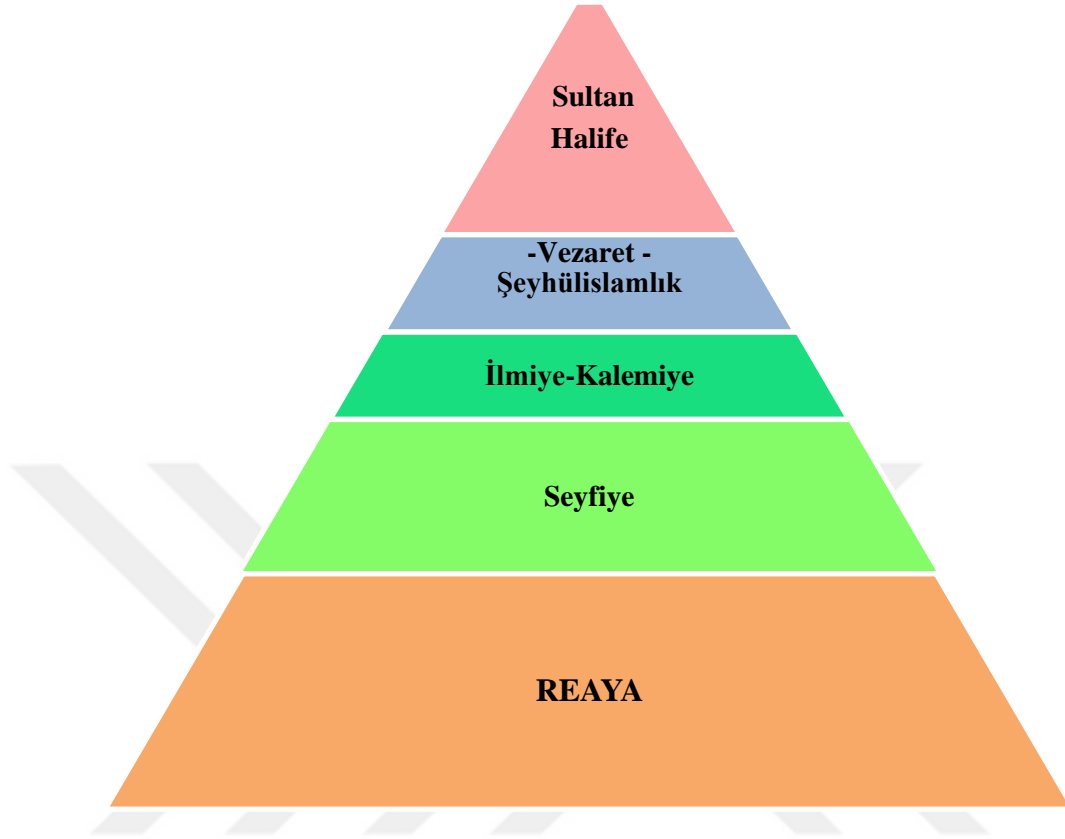
⁸⁸ Kur'an-ı Kerim; isteyen de aciz, istenende, ayetiyle bu paradoksa atıfta bulunmaktadır denilebilir. Bir başka açıdan dünyadaki hiçbir ferdin gerçek anlamda bir patron olmadığı herkesin birbirine muhtaç durumda olduğunu, kimsenin kimseye yukarıdan bakacak bir durumda olmadığı gerçeğini Kur'an'ın ifade etmekte olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü isteyen de istenen de zayıftır, muhtaçtır. Bkz. *Kur'an*: XXII/73.

*Yerden göğe küp dizeseler,
 Birbirine bend etseler,
 En altındakini çekseler,
 Seyreyle sen gümbürtüyü*⁸⁹

Bu yapının devam edebilmesi için siyasî iktidarın ontolojik, teolojik siyasî bir teoriye ve bu yapıyı destekleyen bir teodiseye ihtiyacı vardır. Din adamları, filozoflar vd. piramit sisteminde, fertleri birbirine bağlayan harç görevi gören, bir piramitsel felsefe ağı oluştururlar. Din adamları, filozoflar vd. kurdukları felsefe ağıyla sistemin meşruiyetini ve piramit bireylerinin sistemi kabul etmesini sağlarlar. Kimi toplumsal tabakalaşma piramitlerinde tabakalar arası geçişler imkânsızken, Osmanlı Devleti'nde tabakalar arası geçişler mümkündür; bu geçişlerin kolaylığı ya da zorluğu iktidarın tebaası üstündeki kontrolüne ve İslam'ın siyaseti ve toplumu yumuşatıcı, barıştırmacı rolüne göre de değişkenlik göstermektedir.

⁸⁹ Bkz. Hasan Akay, "Okumanın Yeniden Okunması: Bile Bile Okumak - 'İle Bile Okumak," *Turkish Studies International Periodical For the Languages*, Volume IV/3, Erzincan Spring 2009, p. 40. Bu şiirde, Yunus Emre'nin sosyal tabakalaşmadan bahsetmediği, tamamen küplerden bahsettiği gibi bir iddia ortaya atılabilir. Ancak, Yunus Emre'nin, XIII. yüzyılın son yarısı ile XIV. yüzyılın başlarında siyasî, sosyal baskıların, Moğol istilasının, iç çekişmelerin, taht kavgalarının olduğu bir Anadolu coğrafyasında yaşamış olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bkz. Cevdet Kudret, *Halk Şiirinde Üç Büyükler I: Yunus Emre*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1985, s. 13. İşte Yunus Emre, böyle bir çağın insanıdır. Bu sebeple, Yunus Emre'nin yaşadığı devrin siyasî, sosyal etkilerini eserlerinde görmemek mümkün değildir. Yunus, Türk mutasavvıfı ve şairidir, zamanının sosyal meslelerinden gizli ve aşikâr bahsetmektedir. Çoğu zaman, yapılan yanlışlıklara ve haksızlıklara karşı istiareli ve kinayeli ifadeler kullanarak şiiriyle karşı çıkmaktadır. İstiareli ve kinâyeli söz söylemesinin nedeni sadece sanat değildir. Yaşadığı siyasî, sosyal baskılardır. Örneğin Yunus'un şu sözleri bunu ispatlamaktadır: *Çık dum erik talına, anda yidüm üzümü, Bastân ısı kakıyup dir ne yirsün kozumu*, demektedir. Türkçesi Yunus, erik dalında, üzüm yemeye çalışırken, bağ sahibi niçin cevizlerimi yemektesin diye kızmakta ve ona çıkışmaktadır. Baştan sona, paradoks ve çelişkilerle dolu olan, Yunus'a özgü bir söz sanatıyla karşılaşmaktayız. Ancak Yunus şiirinin ileri kısmında niçin böyle söylediğini açık bir ifadeyle söyleyemekteyiz. *Yûnus bir söz söylemiş, hiç bir söze benzemez; münafıklar elinden örter manâ yüzünü*. Yani, Yûnus, bazı ikiyüzlüler, ispiyoncular vb. leri yüzünden açık bir dille konuşamamaktadır. Bu sebeple, söylemek istediği anlamı gizleyerek, mecazlar kullanarak bize derdini ve sosyal itirazlarını bildirmektedir. Tüm bu söylenenler ışığında Yunus'un bu şiirde basitçe çanak çömleğin kırılmasını kastetmesi elbette anlamsız gözükmemekte ve Yunus'un sosyal problemler ve haksızlıklar karşısındaki ızdırabını bilenler, burada Yunus'un ne demek istediğini, neyi vurguladığını rahatlıkla anlayabilirler. Bkz. Mustafa Tatcı, *Yûnus Emre Dîvânı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 331, 332; ayrıca bkz. Özkan Daşdemir, "Yunus Emre ve Hâce Muhammed Lütfî'nin İki Şiiri Üzerinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme," *Turkish Studies International Periodical For the Languages*, Volume VIII/13, Ankara Fall 2013, p. 729-738.

Şekil-4: Osmanlı Toplumsal Tabakalaşma ve Patronaj Piramidi



Şekil 2’de sosyal tabakalaşma piramidi görülmektedir. En alt tabakada reaya yani halk bulunmaktadır.

Sonuç olarak patronaj pramidi paradoksu patrimonyal sistemlerin bir ilişki biçimidir. Bu sosyolojik kavram sayesinde patrimonyal toplumlardaki sosyal ilişkilerin mahiyeti daha net anlaşılacaktır.

E. Osmanlı Ulemâsı ve Güçler Dengesi

Osmanlı devletinde ulema, büyük fotoğrafın içinde pek yer almaz. Sanki sistemin kenarında, ona paralel olarak, kendi yolunda yürüyen bir sosyal kurum gibi görünmektedir. Bütün bu görüntünün aksine ulema, mimar sinan’ın süleymaniye’sinin taşların arasına sıkışmış horasan harcı gibidir. Rolü pek görülmemekle beraber onsuz devasa yapının ayakta kalması mümkün bile değildir. Hal böyleyken, bu çalışmanın da konusuna uygun olarak, osmanlı ulemasının osmanlı toplumsal yapısı içindeki

konumunu, gücünü açıklamak, patrimonyal sistemdeki rolünü kavramak için gerekli bir husustur.

Bu aşamada, öncelikle osmanlı ulemasının devlet aygıtındaki yeri nedir? Sorusuna cevap vermek gerekir.

Bilim adamları geçimlerini sağlamak için iktidarlara yakın durmak zorundadırlar. Bilim ve iktidar arasındaki ilişki huzursuz bir ilişkidir.⁹⁰ Ulemâ için iki seçenek söz konusudur: Bir tarafta doğruyu söylemek, diğer tarafta ise geçim derdi; hatta can korkusu vardır. İktidar kanadında ise, bir tarafta iktidarını paylaşmak istemediği ulemâ, diğer tarafta, mülkünün ve iktidarının kaynağı olan meşrutiyet vardır. Her iki taraf da bu sebeplerle birbirine muhtaçtır. Ancak bu ilişki, tekrar edelim, huzursuz bir ilişkidir. Her iki taraf da, kendi gücünü artırmak için uygun şartların oluşmasını beklemektedir. Osmanlı Devleti'nde, ilk dönemlerde ulemâ, aynı zamanda, müspet ilimlerle uğraşan bilim adamının da adıdır. Osmanlı Devleti'nde ulemânın yetiştiği medreseler, yalnızca dinî eğitim veren yerler değil, aynı zamanda, Enderun gibi devlet aygıtına bürokrat yetiştiren önemli kurumlardan biridir.⁹¹ Osmanlı sistemini, her zümrenin ağırlığınca bir yeri olduğu bir denge terazisine benzetirsek Osmanlı Devleti'nde ulemâ, güç paylaşımında, terazinin neresinde durmaktaydı? Kuşkusuz, güç dengelerinin, tarihin akışında gücün doğduğu kaynakların değişimiyle, ulemanın iktidar için ifade ettiği önemin ve ağırlığın da sürekli değiştiği unutulmamalıdır.

Namık Kemal'in "*Evark-ı perişan*" adlı eserinde, Molla Gürânî ile Fatih Sultan Mehmed arasında geçtiği nakledilen bir olay, Osmanlı Devlet'indeki siyâsî iktidar ve

⁹⁰ Federico Mayor ve Augusto Forti, *Bilim ve İktidar*, Çev. Mehmet Küçük, Tübitak Yay., Ankara, 1997, s. 61.

⁹¹ Madeline C. Zilfi, "Dindarlık Siyaseti Klasik Dönem Sonrası", *Osmanlı Ulemâsı*, Birleşik Yay., Çev. Mehmet Faruk Özçınar, Ankara, 2008, s. 5. Enderun, idarî ve askerî kadroların Osmanlı ideolojisi ve zihniyetine göre yetiştirilmesi için teşkil edilen bir saray eğitim kurumudur. Enderun medrese ile karşılaştırıldığında tamamen farklı metotlar ve hedeflere dayanan bir eğitim sistemine sahip olduğu görülmektedir. Teorinin ve pratiğin birleştirildiği, medreselere göre hedeflerine daha çok ulaşma ve başarı gösteren bir eğitim kurumudur. Enderun'un, başarı ve yeteneği temel alan yükselme sistemiyle, patronaj ilişkilerin daha rasyonel işlediği görülmektedir. Enderun'un bu niteliği, onu imparatorluğun en başarılı bir eğitim kurumu haline getirmiştir. Bkz. Mehmet İpşirli, "Enderun", *DİA*, XI, Ankara 1995, s. 185-187.

ulemâ ilişkisini oldukça veciz bir şekilde anlatmaktadır. Günümüz Türkçesiyle ifade edersek diyalog şu şekilde geçmiştir:

Molla Güranî, Fatih'e hitaben: Timur, kendi kılıcının işlemediği yerlerde Sadeddin Taftazanî'nin eserleriyle (halka) hükmederdi. Bu nedenle ulemânın her nazını (isteklerini, itirazlarını) çekerdi. Mekke ve Medine'de (bir güç nişanesi olarak) senin hutben okunmuyor, benim kitaplarım okunuyor, Hakkı teslim eden, hak bilen birisi değil misin ki Timur'un Sadeddin Taftazanî'ye gösterdiği hürmeti ve değeri benden esirgiyorsun?

Fatih, Molla Güranî'ye cevaben: Doğudan ve batıdan talebeler gelir, Sadeddin Taftazanî'nin eserlerini kopya edip çoğaltırlarmış. Siz ise eserlerinizi kendiniz çoğaltıyor ve yine kendi çabanızla onların Mekke ve Medine'ye gönderilmesine gayret sarfediyorsunuz, demiştir.⁹²

Bu diyalogta, Molla Güranî, Timurun kılıcının gücünün işlemediği yerlerde Sadeddin Taftazanî'nin eserlerinden güç alarak halka hükmettiğini; bu sebeple iktidardan büyük rağbet gördüğünü, ancak kendisinin aynı misyonu yerine getirmesine rağmen aynı kıymeti Fatih Sultan Mehmed'den (iktidardan) göremediğini anlatmaktadır. Bunun üzerine, Fatih'in vermiş olduğu cevap oldukça ilginçtir: Fatih, Molla Güranî'ye, Sadeddin Taftazanî'nin İslam dünyasına etkisi ve başarısı ile kendisinin etkinliğinin ve başarısının bir tutulmaması gerektiğini çünkü onun eserlerine İslam dünyasında çok daha büyük itibar gösterildiğini, oysa, kitaplarının çoğaltma işini halkın değil kendisinin istediğini ve yaptırdığını, bu yüzden aynı değeri göremeyeceğini belirtiyor. Bu diyalog, iktidar – ulema ilişkilerinden patron – yazar – kitap ilişkilerine kadar çok boyutlu bir şekilde patronaj ilişkilerinin mahiyetini bize

⁹² Molla Güranî ve Fatih arasında geçen diyalog, Namık Kemal'in *Evrak-ı Perişan* adlı eserinde şu şekilde nakledilmektedir:

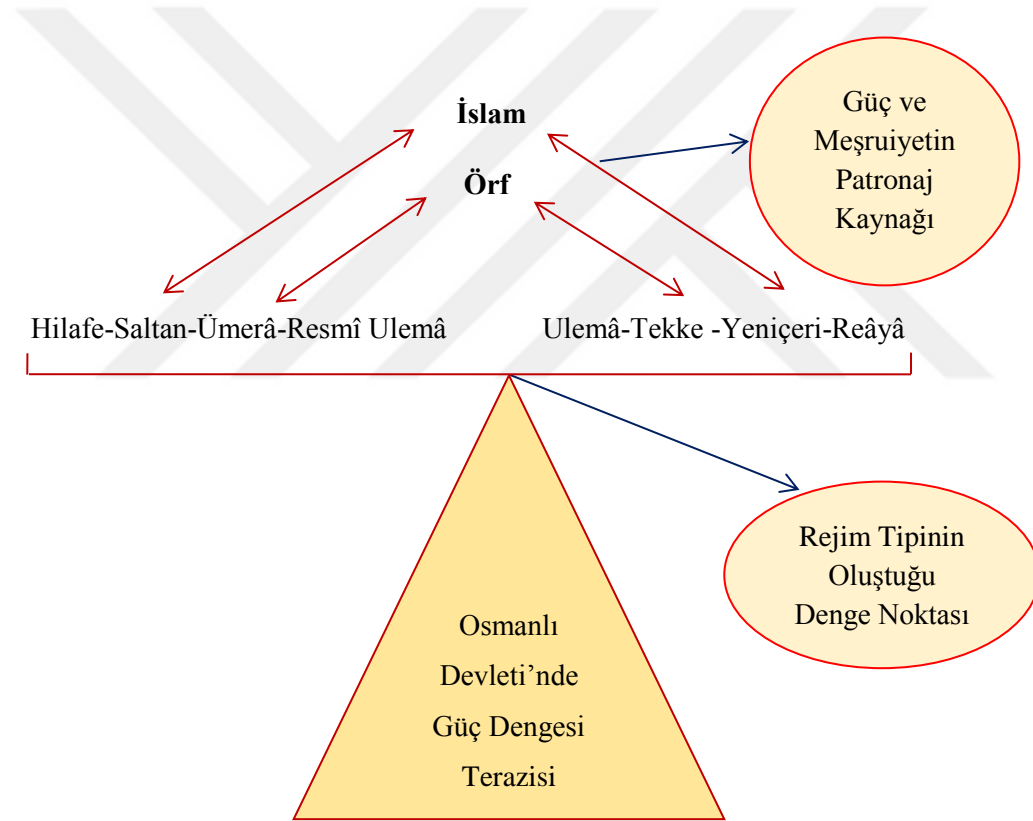
Molla Güranî, Fatih'e hitaben: Timur, kendi kılıcının işlemediği yerlerde Sadeddin'in telifatı carî olduğu için ulemânın her nazını çekerdi. Haremeyn'i Şerifeyn'de senin hutben okunmuyor, benim kitaplarım okunuyor, o kadar da hak şînâs değil misin ki, Timur'un Sadeddin (Taftazanî) hakkında ettiği hürmeti benden diriğ ediyorsun?

Fatih: Sadeddin Taftazanî'nin telifatını şark ve garptan talebe gelir istinsah ederlermiş, asarımızın tahririyle Haremeyn-i şerifey'ne irsaline yine siz himmet buyuruyorsunuz; cevabıyla molla'yı ıskat ettiği meşhur olan letâiftendir." Bkz. Namık Kemal, "Fatih", *Evrak-ı Perişan*, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul H. 1301, s. 274; ayrıca bkz. Süheyl Ünver, "İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç", *Fatih Külliyesi ve Zamani İlim Hayatı*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1946, s. 184.

anlatmaktadır. Ayrıca yayım patronajının niçin yapıldığını açık bir dille anlatan güzel bir örnektir.

Molla Gürânî'nin Fatih Sultan Mehmed ile olan bu diyalogu, ulemâ-iktidar ilişkilerini, ulemâ-iktidar arasındaki güç paylaşımının boyutlarını, aynı zamanda bir patronaj paradoksunu gösteren önemli bir diyalogdur. Güçlü olanın kendisinden daha zayıf olanı hem himaye ettiği hem de himaye edilene muhtaç durumda olunması, bir patronaj paradoksunun varlığını burada da açıkça ortaya koymaktadır.

Şekil-5: Osmanlı Devleti'nde Güç Terazisi (Hilafetin Osmanlıya Geçişinden Sonra)



Şekil 5'de Osmanlı Devleti'nde güç dengesinin oluşumu gösterilmeye çalışılmıştır. Osmanlı Devleti'nde güç dengesi oluşurken hangi etkenlerin terazinin neresinde yer aldıklarına dikkat edilmelidir. Çünkü güç dengesi terazisinde her güç unsurunun karşı kefedede bir karşılığı vardır. Bir gücün, diğer bir güçle dengelenmesi taktiği ve stratejisi izlendiği görülmektedir. Patrimonyal sistem, varlığını sürdürebilmek için bir yönetim dengesi kurmak zorundadır. Hilâfetin Osmanlıya

geçişinden sonra güç dengesinin ağırlığı sultandan yana kaymıştır. Böylece sultanın güç terazisinde ulema karşısında büyük bir güç avantajı elde ettiği açıktır. Rejim tipinin oluştuğu nokta, güç dengelerinin zamanla değişmesiyle oluşacak yeni denge noktalarıdır. Eğer güç dengesi, sağa doğru kaydıkça daha teokratik bir rejimi; sola doğru kaydıkça daha seküler ancak patrimonyal bir rejimi ifade ettiği söylenebilir.

IV. PATRONAJ-MANTIK VE FELSEFE

Siyasî iktidarlar, mantık üzerinde nasıl bir etkileme gücüne sahiptir? Bu etkileme gücünün yaratılmasında patronajın rolü nedir? Patronaj-mantık ve din ilişkileri nasıl bir zemin üzerinde işlemekte ve şekillenmektedir?

A. Patronaj– Mantık ve Din

Her siyasî yapı, otoritesini toplum nezdinde sabitleyebilmek için bir ontolojiye, buna bağlı bir teodiseye ve bunları rasyonalize edecek bir mantığa ihtiyaç duyar.⁹³ Bu

⁹³ **Ontoloji:** Kâinatın ve dünyanın neden ve niçin var olduğuna dair öne sürülen görüşler ve tezlerdir. Maddeye öngörülen ve ona biçilen amaçtır. Bu amaç aynı zamanda siyasî iktidarların toplumla kurabilecekleri metafizikî, siyasî, ekonomik bağların temelini tesis etmektedir. Ontolojik bakış siyasî fiillerin neden ve niçin yapıldığını ve halkın buna karşı reaksiyonunun şeklini belirlemektedir. Her siyasî iktidarın ve ideolojilerin kendine ait bir ontolojisi vardır. Bkz. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 543.

Teodise: Yaşamda ortaya çıkan kötülüğün kaynağının ne olduğu, problemine karşı ilahî adaleti savunma çabasıdır. Herşeye gücü yeten, sınırsız iyilik ve adalet sahibi mutlak güç sahibi bir yaratıcının, bunca kötülüğün olmasına niçin izin verdiğini, açıklamaya çalışan bir kavramdır. Ünlü Alman filozof Friedrich Schleiermacher (1768-1834)'a göre kötülüğün kaynağı 1- Doğa kaynaklı, 2- Toplum kaynaklıdır; Tanrı değildir, der. Bkz. Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise*, İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Doktora Tezi, İstanbul 2006, s. 106. Ancak İslam kelamında da ilahî adalet problemi tartışmalarının çok sert geçtiği, çok farklı itikadî fraksiyonların ortaya çıktığını bilmekteyiz. Bu ayrımların oluşmasında siyasî iktidarların etkisi oldukça fazladır. Örneğin İslam tarihinde Hz. Hüseyin'in katledilmesi meselesinde Yezid, Hz. Hüseyin'in oğlu Ali'ye: *Ey Ali! Baban benimle akrabalık ilgisini kesmişti. Hakkımı bilmek, tanumak istememişti. Hâkimiyet ve saltanatımı elimden çekip almaya kalkışmıştı. Bak! Allah da ona ne yaptı?* Dedi. Bkz. Taberî, *Tarih-i Taberî*, Çev. M. Faruk Görtunca, Sağlam Yayınevi, İstanbul 2007, s. 114. Yine aynı diyalogda Yezid, Kur'an-ı Kerim'den; *De ki: Ey mülkün sahibi olan Allah'ım! Sen, mülkü dilediğine verirsin! Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayır, senin elindedir. Şüphesiz sen, her şey hakkıyla gücü yetensin*, ayetini okudu. (Bkz. *Kur'an: II/26*) Rivayet için bkz. İbnü'l Esir, *El-Kâmil Fi't-Tarih Tercümesi*, IV, Bahar Yayınları, İstanbul 1987, s. 83-91; ayrıca M. Asım Köksal, *Hz. Hüseyin ve Kerbela Faciası*, Akçağ Yayınları, Ankara 1984, s. 201; Nurettin Turgay, "Kerbela Olayında Kullanılan Ayetler," *Cumhuriyet Üniv. Uluslararası Kerbelâ Sempozyumu Bildirileri*, III, Sivas, 2010, s. 7-22. Hz. Muhammed (s.a.v.) Hz. Ali (k.v.)'ye: *Ben Kur'an'ın tenzili (indirilişi) için savaştım sen de onun te'vili (yorumu) için savaşıyorsun*, hadisi, konuya ayrı bir anlam katmaktadır. Hadis için bkz. Rudani, *Cem'ul Fevâid*, III, Hadis No: 6026, s. 180. Yezid, böylece, Hz. Hüseyin'in katlinin Allah (c.c) tarafından onaylanarak gerçekleştiğini, kendisinin sadece, kaderin gereğini (Allah'ın yapılmasına onay verdiği, istediği şeyi) yerine getiren birisi olduğunu, topluma açık ve imalı telkinde bulunarak siyasî cinâyeti adeta Allah'ın gerçekleştirdiğini iddia etmiştir. Yezid, kaderin, olmasına izin verdiği bir şeyin, Allah'ın yapılmasından razı olduğu şeymiş gibi

ontoloji ve teodisenin nihaî amacı insanı tanımlamaktır. İnsanı tanımlamak, insan iradesini tanımlamaktan başlar. Dolayısıyla ontoloji ve teodise, tarihe yön verecek, belki de değiştirecek olan insan iradesine şekil vermektedir. ‘İnsan iradesinin nasıl tanımlandığı’ siyasî iktidarların en çok ilgilendiği konulardan biridir. Çünkü ‘insan iradesinin ne olduğu’ sorusunun cevabı, siyasî iktidarların meşruluklarını, nereden ve nasıl elde edeceğini de belirler. Siyasî iktidarların yapıp-ettiklerini sürekli onaylayan, onlara Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcileri rolünü veren bir ontoloji, hak ve adaleti aramayı gerek görmeyen bir teodise anlayışı, insan iradesini pasifize eden bir siyasî anlayışı ortaya çıkarmaktadır. Toplum içindeki veya sistemdeki bu mantık, bu yönde patronaj edilen bilginler, sanatçılar vd. kimseler eliyle yaygınlaşacak, kahir anlayış haline gelecektir.

Tarih boyunca, insanların düşüncelerine hükmetmenin yolu, onların mantıklarına hükmetmekten geçmiştir. Mantıklarına hükmedince de hâkimiyeti kolayca sağlarsın. Toplumlara hükmedecek mantık örgüsünü inşa edecek olan din bilginleri, filozoflar, kâhinler, sihirbazlar, müneccimler vb. gibi ekstra bilgi sahibi insanlardır. Bunlar da iktidarın patronaj güdüsüyle hareket etmektedirler. Böylece, bu grup, iktidarlara, toplum nezdinde meşruiyet kazandırmaktadır. Bu şekilde, iktidarın meşruluk taleplerini karşılayan din bilginleri, filozoflar ve kâhinler, iktidar yanında kolayca makam, mevki ve ödül bulabilmektedirler.

toplumda bir algı yaratmaktadır. Halbuki böyle değildir. Kur’an ayetlerinde Allah’ın (c.c.) insanların haksızca yapıp-ettikleri birçok şeyden razı olmadığını dile getiren yüzlerce ayetin uyarılarını görmek mümkündür. (Bkz. *Kur’an*: II/91). Siyasî iktidarların mantık oyunları, toplumun doğru düşünme gücü elinden alınmakta, akıl sağlığı bozulmaktadır. Böylece ayetlerin anlamları da çarpıtılmaktadır. Toplumun akıl ve mantık sağlığını tahrip etme girişimi, tarihte sıkça rastlanan bir vakıdır. Böyle bir mantığın patronaj edilmesi, iktidarların doğasında vardır. Çünkü bu tür siyasî iktidarlar, toplumlarını kendi istekleri doğrultusunda güdüleyebilmek, kolayca yönlendirebilmek için mantığı (aklı) dar kalıplara sıkıştırmakta ve çeşitli mantıksal illizyonlar yapmaktadır. İnsan ve toplum iradesini neredeyse sıfıra indirgeyen bu mantık, siyasî iktidarlar tarafından patronaj edilmiştir. İktidarın patronajıyla bu mantık rasyonalize edilmiş, sistemli bir şekle dönüştürülmüştür. Bir takım kötü, olumsuz şeyleri değiştirme yetisini insan iradesinden alan emevî kadercî mantığı, zamanla farklı versiyonlarla birçok İslam mezhebinin içinde sistemleştiği görülmektedir. Siyasî iktidarların, yaptıkları iş ve işlemlerin meşruluğunu sağlamak için halkı ikna etme, inandırma; hatta, halkın desteğini kazanma aracı olarak ‘Emevî kadercî mantığının’ başka iktidarlar tarafından da sıkça kullanıldığını görmekteyiz. Bu sebeple siyasî iktidarlar, genellikle her istenilene evet demeyen, özgür bir iradenin gelişmesini engelleyecek bir mantık yaratmışlar ve onun gelişimine patronajlık etmişlerdir. Sonuç olarak toplumları etki altına almanın yolu, insanların mantıklarını, algılamalarını değiştirecek kanaat önderlerinin, aydınların ve ulemanın vd. patronaj edilmesinden geçmekte olduğu görülmektedir. Siyasî iktidarların, tarih boyunca bu alanı asla boş bırakmadıkları aşikârdır.

Siyasî iktidarların akli ve mantığı kontrol altında tutabilmek için, tarih boyunca genelde dört yöntemi siyasetlerinde uyguladıkları görülmektedir.

1- Hokus Pokus Siyaseti: Siyasî iktidarlar, irrasyonelitenin, rasyonelleştirilmesini sağlamak amacıyla üretilen siyaset teolojisi⁹⁴ ve mantık hileleri marifetiyle toplumsal meseleleri karmaşık, anlaşılmaz bir hale getirir. Bundan amaçlanan, toplumun bilgi ve zekâsının, bu gibi önemli meseleleri anlamak için yeterli olmadığı yönünde, topluma subliminal mesaj vermektir.⁹⁵ Bu bir nevi mantık okus pokusculuğudur. İktidar, bu siyaset yöntemiyle geçmişin olaylarını kendi güç eksenini çerçevesinde yorumlayıp, geleceğe şekil vermek ve onu yönetmek istemektedir.

2- Köşeli Mantık Siyaseti: Akli köşeli hale getirmektir. Bu yaklaşım düz bir mantığı içerir. Olaylar ve olgular bu anlayışta ya siyahtır ya beyaz. Akıl durağandır, statükocudur. Bu mantık, ne pahasına olursa olsun, mevcut siyasî yapıyı, korumakla görevlidir. Bu mantık, problemleri derinlemesine göremez, analiz edemez. Sonuç olarak, basit, temel mantıksal çıkarımlarla iktidar, toplumu istediği yönde harekete geçirir. Köşeli mantık, güce hükmeden iktidarların toplumları kolay yönetilebilmesini ve yönlendirebilmesini sağlar.

3- Senkretik Siyaseti: Toplumsal meselelerin çözümünde senkretik⁹⁶ bir yol izlenir. Siyasî iktidarlar, iki alakasız ve farklı mantığı, akli ve kültürü birleştirerek,

⁹⁴ Carl Schmitt, "Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm," *Siyasi İlahiyat*, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara 2010, s. 41.

⁹⁵ Subliminal mesaj toplumun davranışlarını iktidar ve ekonomik güç erklerinin istediği istikamette değiştirebilmek için bireylerin duygu ve düşüncelerini değiştirmeyi amaç edinen bir toplum mühendisliğidir. Bu kavram şimdilerle sıkça akademi ve siyaset gündemine gelse de aslında asırlardır uygulanan ancak adı konulmayan bir yöntemdir. Ancak geçmişte adı konulmadığı için bunun uygulanmadığını sanmak yanlıştır. Geçmişin propaganda araçlarının farklılığı subliminal mesajların kullanılmadığı anlamına gelmez. Geçmişin patronaj yapısını anlayabilmek için bu önemli meselenin göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Sultanların cülüs törenleri, sünnet şöenleri, protokol ve teşrifat merasimlerinde yapılan resmi gelenekler altında o günün toplumuna verilen subliminal mesajlardır denilebilir. İktidar bu tür alanlarda varlığını, gücünü, topluma ve gücünü paylaştığı kamu bürokrasisine bu şekilde kendi gücünü hissettirmektedir. Modern anlamda subliminal çalışmalar 1884 yıllarında başlamıştır. Küresel güçler bu alana büyük önem vermişler, toplumların kontrolü üzerine tarihî tecrübelerden istifade etmek için *tarihi inceleme programı* gibi çalışmalar yapmışlar ve yapmaktadırlar. Bkz. Richard Gafford, "The Operational Potential of Subliminal Perception", *Studies in Intelligence*, CIA Historical Review Program, Volume: II Issue: Spring Year, 1958, p. 65-69.

⁹⁶ **Senkretizm:** 17. yüzyılda George Calixtus tarafından kurulan okulun savunduğu prensipler bütünüdür. Calixtus'un amacı protestan mezhepleri ve tüm Hristiyan topluluklar arasında uyum sağlamaktır. Ayrıca felsefe ve dindeki farklı ya da zıt ilkelerin, öğretilerin ve pratiklerin uzlaşısı ya da uzlaştırılması çabasını ifade etmektedir. Bu sadece 17. yüzyıla has bir düşünce olmayıp insanların varoluşundan beri uygulanan bir düşünce geleneğidir. Örnek vermek gerekirse Mısır Firavunu Babil

meczederek, yeni bir siyasî kültür ve iktidar teorisi ortaya çıkarmaya çalışır. Böylece, toplumdaki her kesimi kucakladıklarını, hepsine yer verdiklerini topluma anlatmaya çalışmaktadırlar. Siyasî iktidarlar, bu türde senkretik bir yapı ortaya çıkarmaya çalışmasının nedeni, toplumsal konsensüsü sağlayıp, meşruiyetini artırmaktır. İktidarın meşruiyeti arttıkça da gücü de artacaktır.

4- Karşıt Kimlik Oluşturma Siyaseti: Konuyu açmak için şu soruyu soralım: Patrimonyal iktidarlar, neden her zaman bir düşünceyi ve inancı diğer düşüncelerle senkretize etmezler de sadece bir düşünceyi veya inancı resmî bir paradigma haline dönüştürürler? Bu siyasî problemin cevabı, siyasî iktidarların “karşıt kimlik” oluşturma isteğinde yatmaktadır. Eğer bir siyasî iktidarın karşısındaki rakipleri, farklı bir düşüncede ve inançtaysa siyasî iktidarlar senkretik bir yöntem takip etmez ve etmeyecektir de. Siyasî iktidarın izleyeceği yol ve yöntem, biraz da o günkü toplumun sahip olduğu sosyo-psikolojik durumuna bağlıdır. Toplumun sahip olduğu sosyo-psikolojik durumu, vereceği siyasî reaksiyonun şeklini ve ölçüsünü de belirlemektedir. Toplumun vereceği reaksiyon meşruiyet kaynağını da değiştirmektedir. Bu nedenle siyasî iktidarlar, toplumdan gelecek reaksiyona göre yandaş, senkretik, karşıt olan kültürel, dinî vs. kimlikleri devereğe sokabilirler. Tüm bu politikaların hepsi, iktidarların toplumsal meşruiyeti kazanmak için yaptığı politik manevralardır. Siyasi iktidarlar, iktidarın devamını sürdürebilmek için toplumun inancı ve düşüncesine aykırı olmadığını hatta özdeş olduğunu göstermek zorundadır. Aksi takdirde toplumsal destek azalacak dolayısıyla vergi toplamada da zorluklar yaşayacaktır. İktidarlar, her zaman toplumla aynı inanç ve düşüncede olduğunu, en azından zıt olmadığını göstermek için toplumun hassas olduğu değerlere önem verdiğini göstermek için özel alanlara patronaj yapmak zorundadır.

Öncelikle, siyasî iktidarlar tarafından patronaj edilen bilginler, ulemâ, din adamları, filozoflar, kâhinler vd. aracılığıyla, senkretik yapıya uygun, yapay bir mantık yaratılır. Daha sonra bu mantık üzerine işleyecek bir siyasî, iktisadî sistem inşa edilir. İşleyen sistem üzerinde toplumsal bir konsensüs sağlanır. Bu resmî siyasî akla hizmet

kralının kızıyla evlendiğinde Mısır'ın tanrısı Ra ile Babil'in tanrısı Amon birleşerek AmonRa senkretizmini oluşturmuştur. Her Yunan tanrı ve tanrıçasının birer Mısırlı atası vardı. Her mısırlı tanrının Yunan paganizminde karşımıza bir muadil tanrı çıkmaktadır. Senkretik düşünce, tarih boyunca siyaset felsefesinde ve okültik inançlarda sıkça görülmektedir. Bkz. Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 661.

edecek teorisyenlerin, kişi ve kurumların patronajı daha da artırılır. Sistem, bu sayede hem besler hem de beslenir. Gerçekte sistem beslemez, beslenmek için sistem kurar. Diğer bir ifadeyle, sistem, güç veren değil, güç alandır. Burada aynı zamanda bir iktidar paradoksunun varlığını da görmekteyiz. Toplumlar, bu paradoksun farkına vardıkça demokrasi talepleri artar. Çünkü sistemin gerçekte nasıl işlediğini anlamaya başlar ve yönetime katılma talepleri yoğunlaşarak daha demokratik ve katılımcı bir sistemi inşa etmeye başlarlar.

Eskiçağlarda, iktidara yanaşma olan bilginler ve din adamları tarafından yazılan eserler, toplum içinde atılan nutuklar bir beyin kontrolü ve mantık yönlendirme işlevi görmekteydi. Bertrand Russell, eski Yunan paganizmini; tanrıların, iktidarlardan yana olmayı tercih ettiği bir inanç olarak tanımlamaktadır.⁹⁷ Anlaşılan, antik Yunan tanrıları da güçlülerin ve iktidarın tarafını tutmaktaydı.⁹⁸ Bertrand Russell'ın bu sözü, yeni bir soruya ilham vermektedir. Yunan tanrıları, neden hep güçlülerden yanaydı? Yoksa Yunan pagan tanrılarını, güçlüler mi icat etmişti? Yoksulları, fakirleri patronaj etmek isteyen bir tanrı, iktidar tarafından isyancı bir tanrı olarak mı görülüyordu? Filozofların ve din bilginlerinin iktidarın patronajının etkisinde kalarak, Yunan paganizmini şekillendirdiği, iktidarın istediği bir tanrı tipini Yunan tanrılarında tecessüm ettirdikleri söylenebilir. Bu anlamda patronajın, mitolojilerin oluşumunda bile ne kadar etkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Derin tarihsel patronaj ilişkilerin mahiyeti anlaşılmadan ne geçmişin ne şu ânın ve ne de geleceğin felsefe – din – iktidar ve toplum ilişkileri anlaşılabilir.

⁹⁷ Bertrand Russell, *Antikçağ Batı Felsefesi Tarihi, I*, Çev. Muammer Sencer, Bilgi Yayınevi, Ankara 1972, s. 71, 75; ayrıca bkz, Graham E. Fuller, *İslamsız Dünya*, Profil Yayınları. Çev. Hasan kaya, İstanbul 2010, s. 53; Mustafa Tekin, “Tanrı Kavramı ve Toplumsal İzdüşümü,” *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 10, Konya 2003, s. 475-492.

⁹⁸ Bu konuda değişmeyen bir toplum psikolojisinin altını çizmek gerekiyor: Daha önce ifade edildiği gibi, güç mefhumu bir cazibe noktasıdır. Zayıflık ise itici bir kutba sahiptir. Zayıflar, toplumsal hayatta zayıflıklarından ötürü işlerinin kesat gitmesini; güçlüler ise, işlerinin daha yerinde ve yaver gitmesini, tanrıların güçlülerden yana olmayı tercih etmesinden kaynaklandığını zannetmekte. Bu da iktidarın ve gücün insanların mantık algılamaları üzerinde ne kadar büyük etkileri olduğunu göstermektedir. Antik çağda insanlar, önlerine çıkan zorluklar ve kolaylıklar karşısında güç erklerini karşılarına almak yerine kader kavramıyla tanrıyı karşılarına almayı tercih etmekte ve tanrının, gücü ve iktidarı sevdiği yargısından hareketle siyasal sisteme ontolojik bir meşruiyet yüklemektedirler. İşte burada patronaj, bu sistemin devamı için gerekli harç görevini yerine getirmektedir. Madem tanrılar, desteğini, patronajını güçlülere vermekte, onları sevmekte; zayıflar da güçlü insanlara tapınmalı, onları desteklemelidir gibi, mantıksal bir safsataya düşmektedir. Bu mantık, tarih boyunca zayıflara hâkim olan, iktidar tarafından patronaj edilen bir mantık türüdür.

B. Bir Mantığın Patronajı

Mantık ve patronaj arasında nasıl bir ilişki vardır? Patrimonyal iktidarlar, toplumların çok boyutlu bir mantığa sahip olmalarını niçin istemezler? İşleyen siyasal mantık örgüsü patronajı nasıl etkilemektedir? Mantığa şekil verme girişimlerinin tarihte temsilcisi kimdir? Bu anlamda, mantığın kurucusu Aristoteles'in patron ve patronajla olan ilişkisinin bilinmesi, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Siyasî sistemi işleten resmî mantık, sistemin bütün alanlarında kendini hissettirir. Toplumsal çıkarlar, bu mantık örgüsü üzerinden işler. Resmî mantık ve çıkarlar, sahte mantık önermeleri yaratarak, sahte inançlar ve düşünceler üretebilir.⁹⁹ Devlet sistemini işleten siyasî mantık, bir paradigma üzerinde işler. Başka bir paradigmayı, sistemi değiştireceği endişesiyle kabul etmez. Patrimonyal siyasî sistemler, toplumların düz bir mantığa sahip olmasını ister. Çünkü düz mantık, iktidara, kitleleri kolay yönlendirebilme imkânı sunar. Çok boyutlu bir akla sahip toplumlar, siyasî iktidarlar için kolay ikna edilebilir toplumlar değildir. Bu nedenle toplumda çok boyutlu düşüncenin gelişimi engellenir. Siyasî iktidar, meşruiyetini sağlayacak düşünce ve kişileri destekler. Resmî anlayış, kendine tehdit olarak gördüğü her düşünceyi ve kişiyi depatronaj eder.

Mantığa hükmetme ve onu yönlendirme girişiminin tarihte en önemli temsilcisi ünlü filozof ve mantıkçı Aristoteles'tir. Aristoteles, mantıklı düşünmeyi sağlamak için mantığı belli kurallar dâhilinde işlemesi gereken bir alet olarak görmekteydi. Mantığı disipline etmek için çeşitli karşılaştırma kuralları ortaya koydu. Modern zamanlarda genişleyen aklın ve yaşamın sınırları karşısında Aristoteles'in mantığı, evreni, tabiatı ve olayları anlamada ve açıklamada çok yetersiz kalmaktaydı. Hatta çoğu kez, çözülemeyen yeni mantıksal kör düğümler oluşturmaktaydı. İnsanoğlunun karşılaştığı bir sorunun çözümü için ürettiği bir mantık sistemini, yaşamın diğer birçok alanında uygulamaya koyması, onu mantıksal anafollara sokmaktaydı. Akli disipline etmek için konulan her kural, zamanla onu dar kalıplara sıkıştıran, daha geniş bir yelpazeden hayata, tabiata bakmasına engel olan bir kurallar dogması haline geldi. İlk zamanlarda işletilen bu kural birçok sorunu çözmede çok faydalı olmaktaydı ancak hayatın dar bir

⁹⁹ Bertrand Russell, *İktidar*, Çev. Mete Ergin, Cem Yayınları, İstanbul 2014, s. 135.

alanında geçerliliği olan bir kuralın, hayatın daha geniş dairelerinde de uygulamaya konulması, bu mantık kuralının bir dogmaya dönüşmesine sebep oldu. Bir mantık sisteminin dinî ve devlet yapılarında binlerce yıl geçerliliğini sürdürmesi, o mantık sisteminin, sadece, çok sağlam kurallara, temellere oturmuş bir yapıya sahip olmasıyla açıklanamaz. O mantık sistemi üzerine inşa edilmiş siyasî, iktisadî çıkarların varlığıyla açıklanabilir. Diğer bir ifadeyle siyasî iktidarların verdikleri patronaj desteği ile açıklanabilir.

Geçmişte siyasî ve dinî alanlarda 2500 yıl hâkimiyetini sürdürmüş ‘Aristoteles Mantığı’ndan başka geliştiren farklı mantıklar, aklı yaklaşımlar yok muydu? Varsa, neden bir destek ve karşılık bulamamıştı? Tabii ki farklı mantıksal yaklaşımlar mevcuttu. Ancak bu gibi düşüncelerin gelişmesi için patronaj desteği verilmediği gibi, üstelik iktidar tarafından engellenmiştir. Örneğin, Platon, matematiksel gerçekliğin ötesinde daha geniş metafizikî dünyalar ve akıllar aradı. Aristoteles ise, sadece gözünün gördüğü bir dünyayla ilgilendi. Bu yüzden Aristoteles’in yasaları sabit ve tektir, gözle görünür elle tutulur, onun haricindeki olguları göz ardı eder. Raffaello Sanzio’nun (1483-1520) Vatikan’da, 1510-11 yıllarında yaptığı Atina Okulu Freski’nde Platon’un işaret parmağı ile gökleri göstermesi, Aristoteles’in ise yeri işaret etmesi, iki farklı bakış açısını yansıtmaları açısından önemlidir. Platon’un mantığı, soyut ve saçaklı bir aklı, metafizikî bir anlayışı, temsil ederken, Aristoteles mantığı, somut ve köşeli bir aklı, yeryüzü çıkarlarını, iktidarı temsil etmektedir.¹⁰⁰

Aristoteles’in mantık kurallarını oluştururken acaba yaşadığı siyasal ilişkilerin bu mantık kurallarını oluşturmasında bir etkisi var mıydı? Bunu öğrenmek için Aristoteles’in dönemin siyasî iktidarla kurduğu ilişkilerine bir göz atmak yerinde olacaktır. Makedonya kralı Philippos, 13 yaşındaki oğlu İskenderin daha iyi bir eğitim alabilmesi için ünlü filozof Aristoteles’i saraya davet ederek ondan yıllarca özel dersler aldirmişti. Makedonya kralının özel patronajına sahip olan Aristoteles, bu sayede İskenderiye felsefe akademilerine meydan okuyan Atina’da kendi okulu olan Lykeion’u kurdu. Aristoteles’in bu faaliyetlerinin başarısının arkasında öğrencisi olan İmparator Büyük İskender’in patronajının olduğu aşikârdır. Büyük İskender’in M.Ö

¹⁰⁰ Freeman, *Mısır-Yunan-Roma*, s. 275.

323'te ölümüyle birlikte Makedon karşıtı bir isyanın ortaya çıkmasıyla birlikte, en büyük destekçisi, patronu olan Büyük İskender'i kaybeden Aristoteles, Atina'yı terkedip, Euboia'ya¹⁰¹ gitmek zorunda kalmıştır. Bu büyük patronaj boşa değildi. Aristoteles'in iktidar ile çok yakın çalıştığı, Makedon krallığının bir imparatorluğa dönüşmesine bilgisiyle yol gösterdiği, yardımcı olduğu, ışık tuttuğu anlaşılmaktadır. Aristoteles'in kurmuş olduğu devlet felsefesi ve mantık sistemi aynı zamanda Büyük İskenderin imparatorluk sistemine de uygun bir sistemdir. Aristoteles, kurmuş olduğu mantık sistemi ile o günün işleyen devlet sistemini uyumlu bir hale getirmekteydi.

İki bin yıldır tüm akademilerde, Aristoteles mantığı okutulduğu gibi Selçuklu ve Osmanlı medreselerinde de Aristoteles mantığının okutulduğu görülmektedir. Demek ki aynı siyasî mantığın Selçuklu ve Osmanlı medreselerinde de işletildiğini söyleyebiliriz. Çünkü Aristoteles metafiziği ve tanrı anlayışının siyasî iktidarların yönetim anlayışlarına uygun bir mantık hizmeti sunduğunun altını tekrar çizelim. Aristoteles mantığı patronaj edilirken neden Platon mantığı, patronaj edilmedi? Sorunun cevabı, Aristoteles mantığını daha iyi anlamızı sağlayacaktır. Sokrates'in ve Platon'un herşeyi bilen ama tam olarak zihnen kuşatılamayan (tam kavranamayan) bir tanrı anlayışına karşı Pagan filozofları senkretik bir tanrı anlayışını ortaya koyuyorlardı. Doğayı ve yaşamı, çok derin boyutlarıyla görebilme penceresi açan bir mantık, iktidarların yönetim anlayışlarına uygun gelmemekteydi. Çünkü insanların yaşama daha geniş bakabilmeleri tanrı anlayışlarını da geliştirmekteydi. Böyle bir zihin dünyası birçok haksızlıkları sindirebilecek bir zihin olmayacaktı. Bu nedenle pagan siyasî iktidarları, rasyonel tanrı anlayışını, kendine bir tehdit olarak algılamaktaydı. Pagan filozofları, siyasî iktidarlar tarafından patronaj edilmekte, tek tanrı anlayışını savunan filozoflar ise o devirlerde depatronaja uğramaktaydı.¹⁰² Sonuç olarak iktidarlar çok boyutlu bir mantığın siyaset felsefesi ve teoloji alanlarında gelişmesine mâni olmuşlardır, Siyasî iktidar, halk üzerinde uygulamak için bir karar alır ve onu uygulattırır, fazla soru sorulmasını sevmez. Akıl ve mantık, ne kadar gücün şekilendirdiği, köşeli bir yapıya sahipse iktidara o kadar itaat eder. Saçaklı bir akıl ise

¹⁰¹ Euboia: Orta Yunanistan'ın doğu kıyılarını içine alan bölgedir.

¹⁰² Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, İthaki Yayınları, İstanbul 2011, s. 18.

sürekli soru sorar, eksiği ve gediğinin açığa çıkmasını istemeyen bir iktidar ise bundan oldukça çok rahatsız olur. Bu sebeple, iktidarlar saçaklı aklı sevmezler, diyebiliriz.

Yunan filozoflarının en önemlilerinin siyasî iktidarlara akıl hocalığı yaptığı görülmektedir. Burada şu soru sorulabilir: Yunan filozoflarının önemli bir kısmı siyasî iktidarın akıl dışı zorbalıklarını rasyonalize etmek için, bilgi ve mantıklarını iktidarın hizmetine veren kişiler miydi? Kuşkusuz bu sorunun cevabını bulmak için filozofların halk için nasıl bir yönetim teorisi kurduklarına bakmak gerekecektir. Ya da aklını ve bilgisini kimin hizmeti için kullandıklarına bakmak yeterli olacaktır. Dünya iktidarlarına akıl veren, eğitimi ve öğretimi şekillendiren Aristoteles'in beğendiği yönetim biçimi ilginçtir ki demokrasiydi. Ancak Aristoteles'e göre sadece mal ve servet sahibi kişiler eşit koşullarda devlet yönetiminde görev almalı ve oy kullanmalıydı. Beden işçiliğini ve emeği de hor görmekteydi. Ona göre kölenin evcil bir hayvandan farkı yoktu. Yunanlıların özgür, diğer ulusların barbar ve köle olduklarını savunarak, kölelik anlayışına bir rasyonel temel katmaya çalışmaktaydı.¹⁰³ Aristoteles, zorba iktidarların güçlerini nasıl koruyacaklarına dair onlara akıl da vermekteydi. Ancak yine de *zorbalık kötüdür* demekten de vicdanen kendini alamamıştır.¹⁰⁴ Buradan anlaşılıyor ki patrimonyal bir demokrasinin varlığından da söz etmek mümkündür.

Eski Yunan'da felsefe ve mantığın oldukça ilerlemesine karşın, teolojinin böylesine bir akıl dışılığı kabul edebiliyor olması, büyük bir çelişkiydi. Bu büyük çelişki, işin aslına bakılırsa, sadece eski Yunan'ın değil, modern zamanların da en can alıcı sorunu ve çelişkisidir. Çünkü mantık ve inanç, hâlâ iktidarların ve güç sahiplerinin etkisi altındadır. İktidarların ve diğer güç sahipleri tarafından irrasyonelitenin patronaj edilmesi, yaşanan toplumsal çelişkilerin en önemli nedenlerinden biridir. İrrasyoneliteye patronaj gücü verilince, *gücün sosyal çekim kuvveti* etkisiyle insanlar güdüsel olarak bu irrasyonel aklın çekimine kapılmaktadır. Bu nedenle toplumlar, bu tür akıl dışılıkları kolayca kabul etmekte ve

¹⁰³ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Yayınları, Ankara 1989, s. 219-250.

¹⁰⁴ Larry Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasî Düşünce Tarihi*, Adres Yay., Ankara 2005, s. 63-75.

sürdürebilmektedir. İrrasyonaliteyi ve onun kurmaca sitemini sürdürebilmesinin en önemli nedeni, motivasyonu yüksek patronaj sisteminin varlığıdır.

E. R. Dodds'un önemli bir eseri olan *The Greeks and Irrational (Yunanlılar ve Akıldışılık)* adlı eserinde bu çelişkiyi ortaya koymaktadır. Burada, Yunan bilimi ve felefesinin, toplumun teknik ihtiyaçlarıyla ve dertleriyle ilgilenmediğini, onlar için somut çareler üretmediğini, bu yüzden de Yunanlıların gündelik hayatlarında mecburen akıldışılığı ve çelişkili inançlarını korumayı sürdürdüklerini belirtmektedir.¹⁰⁵ Bu durumda, filozoflar, neden toplumun temel teknik ihtiyaçlarının karşılanması için akıllarını faal olarak kullanmamışlardı? Çünkü siyasî iktidarların yani o günün kral ve imparatorlarının filozoflardan böyle somut istekleri pek yoktu. Bir kez daha patronajın, iktidarın ve toplumsal taleplerin doğrultusunda şekillendiğinin aynı zamanda bir ispatıdır. Felsefe, daha çok, insanların akıllarını ve mantıklarını köleleştirmek için kullanılıyordu. Böylece binlerce köle ağır işlerde çalıştırılıyor, onların alın terleri ve emekleri üzerinde imparatorluklar yükseliyordu. Yunanlıların paradoksal inancı, Paganist felsefesi, siyasî iktidarları toplumlardan meşruluk devşirmek için önemli bir araçtı. İmparatorlar, krallar, hâkimiyetlerinin dayandığı temel mantığı destekleyecek tragedya, dram, şiir ve yazın türlerinin gelişmesi için filozof ve sanat erbabına patronaj imkânı sunmaktaydılar. Sonuç olarak siyasî iktidarların, toplumların düşünme biçimini, sanatçı ve filozofları patronaj ederek şekillendirdikleri bu sayede toplumların bir üst mantık modunda düşünmelerine engel olduklarını söyleyebiliriz.

C. Patronaj ve Patrimonyal Algı Yönetimi

Patronajın, diğer fonksiyonlarının yanında, belki en önemli tarafı, bir algı yönetimi işlevini yerine getirmesidir. Algı yönetimi, sadece son yıllarda ortaya çıkmış değildir, insanlık tarihi kadar eskidir. En basit şekilde ifade edilirse, insanların kalplerinin yumuşatılması için, bir nezaket gereği olarak verilen hediyeler bile, bir patronaj siyasetini içermektedir. Verilen hediye ile karşı tarafın algısında pozitif bir değişim yapmak arzu edilir. Tabi ki, bu türden bir hediye, en masum şekilde ifade

¹⁰⁵ Eric R. Dodds, *The Greeks and The Irrational*, University of California Press 1973, s.182-207, 239; ayrıca Freeman'ı karşılaştırmak bkz. Freeman, *Mısır-Yunan-Roma*, s. 280.

edilirse, bir nezaket göstergesi de olabilir. Ancak durum, siyasî iktidarların hediye alma ve verme geleneğine gelince işin rengi ve amacı değişmektedir. Ancak şunu söylemeliyiz ki patronaj, patrimonyal toplumların benimsediği bir ahlak biçimidir. Patrimonyal toplumların, (özellikle) patronajın nesnesi olan bireyler açısından bu kökleşmiş patronaj geleneği algısını aşmasını, işin rengini anlamasını veya gerçeği kabullenmesini beklemek oldukça zordur. Bu grubun, gerçeği görmek için yeterli algı kapasiteleri ellerinden alınmıştır. Bilinçli olanlara gelince onlar da patronajın ellerinden alınmasını istemezler. Bu sebeple açıklamazlar. Ancak toplumun kendilerine vereceği tepkiden de çekindikleri için, patronajı bir geleneğe dönüştürerek, toplumun patronajı kanıksanması ayrıca sağlanır.

Algı yönetimi, iktidarların, toplumların idaresinde ve manipülasyonunda kullandıkları en önemli yönetim aracıdır. Algı yönetimi araçlarından en önemlileri, bilim adamları, düşünürlerdir. Bu zümrelerin Osmanlı'daki karşılığı ise ulemâdır. Bunlar, iktidar tarafından, iktidarın istediği algıyı yaratacak eylemlerde buldukları için patronaj edilirler. Siyasî iktidarlar, neden kültür alanına bu kadar önem verir? Başka bir ifadeyle, neden bu alanı sürekli kontrol altında tutmak isterler? Çünkü insanoğlu, sözcükler ve kavramlar aracılığıyla düşünür, bu kelime ve kavramlar onun beynine hükmeder; davranışlarına yön verir, kendini ve dış dünyayı bu yolla algılar. Bu kelimeler ve kavramların oluşturduğu anlam dünyasından olaylara öyle bakar; böylece eşyaya ve olgulara iyi ya da menfi çeşitli anlamlar yükler. Siyasî iktidarlar; filozoflar, din adamları ve bilginler aracılığıyla kelimeler ve kavramları şekillendirir; hatta onlara yeni anlamlar yüklettirir. Bu kelimeler ve kavramlar ile beyinlere yani toplumlara hükmederler. Geçmişte uygulanan patronaj sisteminin şekli sürekli değişmiş ama algı yönlendirme amacı hiç değişmemiştir. İktidarlar, patronaj sayesinde, toplumlar üzerinde ideolojik bir hâkimiyet tesis ederler.

Tarihte kimi patrimonyal iktidarlar, topluma ve emri altındaki zümrelere iktidarının meşruiyetini kabul ettirebilmek için kendilerini tanrısallık makamında olduklarını göstermeyi bir gereklilik gibi görmüşlerdi. Pekâlâ, bu durumun patrimonyal devlet algısıyla bir ilişkisi var mıdır? Bu durum, patrimonyalizmin doğurduğu bir zorunluluk mudur? Geçmişten bu yana süren patrimonyal devlet

rejimleri ile iktidarı paylaşamama algısı başat gitmiştir. Çünkü patrimonyal idarelerde, giderek artan oranda güç ve mülk merkezli işleyen bir mantık vardır. Bu gücü ve mülkü paylaşamama sorununu, birçok kavgaya ve sistem sorunlarına da yol açmıştır. Patrimonyal iktidarlar, bir baba gibi lütfeder, bahşeder görünür; ancak, gerçek anlamda asla mülkünü paylaşmaz. Patrimonyal yapılar, doğası gereği sürekli, hükümdarlarda her şeyi kendi merkezine alma dürtüsünü ve egosunu geliştirir.¹⁰⁶ Geçmişte imparatorların tanrılık iddiasında bulunması, patrimonyal iktidarların sınır tanımayan benlikleri ve dünyaya hükmetme güdüsünün bir neticesi olabilir.

Patrimonyal yapı, iktidarın müşfik, olgun, mütevazî ve özgürlükçü davranmasına imkân vermez; aksine sert mizaçlı, otoriter, egoyu sürekli yüksek tutan bir karakteri öne çıkarır. Patrimonyal iktidar, toplumu kendine benzetir. Bu etkiyle, toplumun algısını, anlayışını patrimonyal bir algıya dönüştürür. Yönetimin demokratik bir tavrını anlamakta ve benimsemekte zorluk çeker. Demokratik bir yönetim, patrimonyal bir toplumda iktidarın sonunu getirebilir. Çünkü toplum; özgürlükçü, katılımcı bir yönetimi, bir acizlik belirtisi olarak algılayabileceğinden, kendini yönetecek daha güçlü başka bir iktidarı arzulayacaktır. Ancak yine de patrimonyal

¹⁰⁶ Konuyla ilgili Muhammed İkbâl'in benliğin nasıl olması gerektiğini İslamî bir felsefe ile ele alan "Uyan" adlı şiirini burada bahsetmeden geçemeyeceğiz. Muhammed İkbâl'e göre *benlik bir kılıçtır, Tevhid ise onun bileş taşıdır*. Yani eğer Tevhid anlayışı ile benlik bileş taşı ile bilenmez, ona bir anlayış kıvamı verilmez ise bir kılıç gibi olan benlik nerede, nasıl duracağını, nasıl hareket edeceğini bilemeyecektir. İslam düşüncesine göre benliğin terbiyesi, büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple Osmanlı sultanlarının patrimonyal sultanlık reflekslerine karşı, benlik terbiyesi, önemli sınırlamalar getirmekteydi. Bu durum, ulemâ, tarikatlar hatta halk içinden bayram günlerinde, cülüs törenlerinde, cuma namazlarında büyük övgü ve methiyeler ön planda olsa da zaman zaman sultana *mağrur olma padişahım senden büyük Allah var*, şeklinde hatırlatmaların yapıldığını bilmekteyiz. Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, TTK Yayınları, Ankara 1984, s. 212-216; ayrıca bkz. Abdülkadir Özcan, "Alkış" *DİA*, II, Ankara 1989, s. 471. Bu durumun Osmanlı Patrimonyal yapısının diğer patrimonyal rejimlerinden ayırt edici bir özelliği olarak ortaya çıkmaktadır. Sultanlık sistemi ile hilafeti birleştiren Osmanlı sultanlarının büyük bir güç elde ettiklerini de ayrıca belirtmek gerekir. Şimdi İkbâl'in *Uyan* adlı şiirin de kul-Tanrı ilişkilerine İkbâl'in ifade ettiği dinamik bakış açısı, konuya iki taraflı keskin bir bıçak özelliği katmaktadır. Eğer sultan kul olduğunu unutursa, bir despota dönüşebileceği, tebaa tarafından da farkında olunan bir gerçek olduğu, akıldan uzak tutulmamalıdır. İktidar mantığının, hukukî, meşru bir zemine oturtulmaması çeşitli meşruiyet sorunlarına da yol açabilecektir. Örneğin İkbâl şiirinde şöyle seslenmektedir:

*Hakkın ezeli kanunu sana, sana emanet edilmiştir. Hakka ermek sırrının şarabını iç ve kan!
Allah'ın varsa eğer, sağı sen, solu sensin! Şüphe uçurumundan fırla, kendini kurtar!...
Onun serveti sen, onun kudreti sensin! Ne duruyorsun davran!
Topraktan yaratılan bir kulsun sen, ey insan. Uyan derin uykudan,
Lâkin zemin de sensin, evet zaman da sensin. Derin uykudan uyan! Derin uykudan uyan!*

İlgili şiirler için bkz. Muhammed İkbâl, *Zebur-u Acem'den Seçmeler*, Çev: Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan, Hilal Yayınları, İstanbul 1964, s. 1-46.

siyasî algı, sınırı aşır baskı ve zulme dönüşürse, bu sefer de, iktidar, baba rolünü ihlal edeceğinden tekrar îtidale gelip, iktidarına çeki düzen de verebilme ihtimali vardır. Bu mantığın varacağı nihaî sonuç, patrimonyalizmin sonunu getirecek olan gücün, halk üzerinde aşırı kullanımı olacaktır. Bu sebeplerle patrimonyal iktidar, bilinçli ya da bilinçsiz, toplumu kendine benzetir.¹⁰⁷ Yani onun düşünce dünyasını da patrimonyal sisteme uygun hale getirir. Patrimonyal iktidar, toplumsal iletişim ağını güçlendirmek için toplumda patrimonyal bir düşünce ve algı ağı oluşturur. Patrimonyal iktidar, patrimonyal topluma yaptıklarını kolayca benimsetir. Böylece, insanlar, yapılanları tuhaf karşılamaz. Çünkü güçlüler (iktidar), zayıflara (halk), aynı etik ve ahlak ilkelerini taşıdıkları izlenimini senkretik siyaset gereği verirler. Patronaj, tüm bu algılamaların patrimonyal sistem ve toplum tarafından kabul görmesini sağlayan bir araçtır. Patronaj, bu tür iktidarların elinde en önemli algı ve düşünce yönlendirme aracıdır. Patronaj, patrimonyal sistemin çalışmasında bir motor görevi yerine getirmektedir. Patronaj, patron olmanın en önemli simgesi ve bir güç gösterisidir.

Siyasî iktidarlar, iktidarın devamını sağlamak için insanların iktidara güvenmelerini, kendilerine inanmalarını ister. Algı yönetimi marifetiyle elde edilen inanç ve güvenden, iktidarlarına daha çok güç devşirmiş olurlar. İlkçağlardan beri savaşların kazanılmasında, insanların motive edilmesinde, kitlelerin harekete geçirilmesinde, siyasî iktidarların kendi çıkarları doğrultusunda tutum ve davranış geliştirmelerinde inanç ister dinden ister başka şeylerden kaynaklansın, en önemli güdüleme aracıdır. Kitleler seçimlerinin, kendi özgür iradelerinin bir yansıması olduğuna ne kadar çok inandırılırsa, algı yönetimi de o kadar başarılıdır, demektir.¹⁰⁸ Patronaj, bu bağlamda algıların değiştirilmesini sağlamaktadır.

¹⁰⁷ İktidarın toplumu kendine benzetme ilkesi, sadece patrimonyal sistemlere özgü değildir. Genelde gücün sosyo-çekim kuvveti nedeniyle doğal bir yasadır. Ancak patrimonyal yapılar gücü izhar edip ondan daha çok güç devşirme stratejisi üzerine kuruldukları için iktidar ve toplum arasında vuku bulan kendine benzetme ilişkisi daha çok belirginleşmektedir.

¹⁰⁸ Melike Zeynep Özarslan, *Kitleleri Harekete Geçirme Aracı Olarak Sosyal Algı Yönetimi*, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y.L. Tezi, 2014, s. 3.

D. Patronaj ve Toplumsal Değişim

Tarihte büyük imparatorlukların elde ettiği her tür başarı, enstrümantalist¹⁰⁹ bir şekilde algı yönetimi ve inandırma yoluyla kazanılmış başarılar olmayabilir. Siyasî iktidar mensupları ya da patronaj edilen bilim adamları, din adamları ve filozoflar gerçekten bir inancı benimsemiş, inanmış mümin kişiler de olabilirler. Bu tezde yapılmaya çalışılan, insanların inançlarını irdelemek değil, patronajın toplumsal, siyasî, iktisadî ilişkilerde arka planda kalan etkisinin ne olduğunu, ulemânın şahsında ortaya koymaktır. Yoksa siyasî iktidar sahiplerinin ya da kurumların bir değerler manzumesine inanmamış, sadece enstrümantalist bir amaçla hareket etmiş olduklarını ifade etmiyoruz. Ancak diğer yandan, görmezden gelemeyeceğimiz bir gerçek de, inançların siyasî iktidarlar tarafından politik amaçlar için kullanıldığıdır. Ya da başka bir açıdan, hem inanç hem de enstrümantalist düşünceler, pratikte bir arada bulunabilirler. Çünkü insan psikolojisi, bu tür duygu ve akıl karışıklıklarına veya psikolojik senkretizasyonlara müsaittir. Toplumda bir inanç sistemine, ne kadar çok inanılırsa inanılsın, insanoğlunun maddî kıymetlere olan düşkünlüğü, maddî varlıkları elde etmek için gösterdiği motivasyonu, inançlara yönelik motivasyonundan genellikle yüksek olmuştur. Bu nedenle, bir toplumu yönlendirmede ve değişimi gerçekleştirmede patronajın etkisi oldukça fazladır. Patrimonyal iktidar, patronajın büyük etkileme gücüyle, toplumsal değer yargılarını, patrimonyal iktidarın isteklerine göre şekillendirilir. Bu nedenle patrimonyal sistemde enstrümantalist nitelikler öne çıkar. Patronaj, onun can simididir; onsuz yapamaz. Oluşturmak istediği patrimonyal algılamaları ve inançları patronajla beslemektedir. Oluşturduğu algılama ve inançlar ile de topluma büyük oranda istediği şekli verebilmektedir.

Toplumsal algının mimarları, patronaj edilen yazarlar, düşünürler, din adamları, filozoflar ve kurumlardır. İnsan psikolojisi üzerinde hangi objenin, kavramın daha çok

¹⁰⁹ **Enstrümantalizm:** Pragmatizmin hususî bir şekli olan ve J. Dewey ile Chicago Okulu'nun görüşlerine verilen isimdir. Buna göre, genel anlamda düşünce, inanç, özel olarak teoriler, amaçlara ulaşmak için bir araçtır, bir alettir. Kişi ya da kurum bir inancı, inandığı için değil bir amaca hizmet ettiği için savunmaktadır. Örneğin Tanrıya inanmazken dinin sosyal faydalarından dolayı ona inanır görünür ya da sadece gelenek olarak kabul eder. Buna zihnî ve ilmî aksiyonlar da dâhildir. Kişi ya da kurumlar, pragmatik amaçlara hizmet ettikleri için desteklenir. Pragmatik bir amaca ulaşmak için her şey bir araçtır. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1979, s. 78.

önemi ve değeri varsa, siyasî iktidarlar, o dönemde, o nesne ve kavramlara dayalı bir patronaj politikası benimserler ve ona destek verirler. Zira meşruluk elde etme ve toplumsal güdülemeler, bu değerler aracılığıyla gerçekleştirilmektedir.

Tarihte yaşanan devrimler, büyük toplumsal değişimler, bir fikir ve zihniyet değişimi ile başlamıştır. Bu zihniyet değişimi, dönemin kralları ve imparatorları karşısında bir meydan okuma hareketidir. Tarihte büyük zihniyet değişimlerini gerçekleştiren öncülerin, peygamberler, filozoflar, din adamları ve aydınlar yanında patronajı sağlayan büyük güçlerin de olduğunu unutmamak gerekir. Hiçbir zaman tarihte büyük imparatorluklar karşısında zihni değişimi gerçekleştirecek fikir insanları olmadan tek başına bir halk tarafından bu değişimin gerçekleştirildiğine tarih kaynaklarında tanık olmamaktayız. Toplumsal algıyı değiştirmeye talip büyük fikir sahiplerinin, bu değişimi gerçekleştirebilmesi ve başarabilmesi için önünde iki seçenek olduğu düşünülebilir.

- 1- İktidar karşıtı, muhalif güçlerin karşı-patronaj desteğini alarak, toplumsal değişimi gerçekleştirmek. Avrupa’da Rönesans, Reform, Fransız İhtilali; Osmanlı’da I. ve II. Meşrutiyet vs. örneklerde olduğu gibi.
- 2- Bu sefer iş tersine dönüyor; Fikirler, sömürülen halkın patronaj desteği ile geliyor, palazlanıyor. Bu sefer, patronaj desteğini, siyasî iktidar değil; sömürülen, hatta neredeyse maddî gücü bile kalmamış halk sağlıyor. Bir zihin ve mantık değişimi bu sayede gerçekleştiriliyor. Tarihte Spartaküs ve semavî peygamberlerin yapmaya çalıştığı toplumsal değişim, bu türden bir patronaj desteğine dayanmaktadır. Maddî anlamda iktidarın elde edilmesi zordur. Birçok karşıt toplumsal güçlerin üstesinden gelebilmeyi gerektirir. Ancak halk desteğindeki patronajın, toplum ve tarih üzerindeki etkisi derin ve uzun sürelidir.

Toplumsal değişimi yönetmenin, kontrol altında tutmanın en önemli yollarından biri de tarih bilincini kontrol altında tutmaktır. Geçmiş, tarih yazarları vasıtasıyla gizlemek, ya da gerçekleri ters-yüz etmek;¹¹⁰ insan ve toplum bilincini kontrol altına

¹¹⁰ Mustafa Kemal Atatürk’ün, 1931 tarihinde ifade ettiği; “*Tarih yazmak, tarih yapmak kadar önemlidir. Yazan, yapana sadık kalmazsa; değişmeyen hakikat, insanlığı şaşkırtacak bir mahiyet alır,*” sözü tarih yazarları ile toplum bilincini kontrol altına alma gerçeni dile getirmektedir. Bkz. Hasan Cemil Çambel, *Bellekten*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, III, Sayı: 10, Ankara 1939, s. 272.

almak ve bilinci şekillendirmek demektir. Bilincin kontrol altına almak, akla şekil vermek anlamına gelir. Bu şekilde siyasi iktidarlar, şu anı ve geleceği yani beyinleri kontrol altına alarak, bir yönetim stratejisi oluştururlar. Siyasî iktidarlar, şu ana ve geleceğe hükmetmenin yolunun toplumsal bilinci kontrol etmekten geçtiğinin farkındadırlar. Toplumsal bilincin kontrolü ve toplumun siyasal sisteme entegre edilmesi görevi genelde iktidarların patronajı altında bulunan yetenek sahibi düşünörlere ve din adamlarına verilir. Toplumsal algı yönetimi ve mantık dönüşümü bu zümrelerin eliyle gerçekleştirilir. Siyasî iktidarların istediğı tarzda düşünönen bir akıl yaratırlar. Algı oluşturucular, algı geliştiriciler, hedef kitleler üzerinde ne kadar inandırıcı bir güce, etkiye sahip olurlarsa, patronları tarafından onlara verilecek destek ve ücretler de o kadar artmaktadır. Kültür, fikir, felsefe üreten entelektüel zümrelerin, toplum üzerinde sahip olduğı etkinin büyüklüğü nispetinde, siyasî iktidarlar, maddî olanaklarını bu zümrelerin istifadesine sunarlar.

E. Patronaj ve Aristoteles Mantığı

Önceki bölümlerde, eski yunan'daki algı yönetimini anlatırken Aristoteles'den de oldukça etkin bir şekilde bahsetmiştik. Aristoteles mantığı ile siyasi iktidarlar arasındaki ilişkiden ve bu mantığın uzun yüzyıllar boyu kullanıldığından da bahsetmiştik. Şimdi ise Aristoteles ile siyasi iktidar ilişkisinin biraz daha ötesine geçerek şu soruların cevapları aranacaktır: Aristoteles mantığı ile siyasî iktidarın yönetim anlayışı arasında bir ilişki var mıdır? Var ise, bu ilişki nasıl işlemektedir? Mevcut statükonun devamını isteyen siyasî, dinî vb. güçler, sistemlerini işletebilmek için Aristoteles mantığına neden ihtiyaç duymaktadırlar, bu mantığı neden patronaj etmektedirler?

Bu soruların cevaplarını bulmak için, öncelikle Aristoteles mantığını ve onun işleyiş sistemini yeniden ele almak gerekmektedir. Öncelikle Aristoteles mantığını anlamak için bu mantığın kurucusunu tanımak gerekmektedir. Çünkü onun dünya görüşü ve evren algısı, bu mantığın ilkelerini belirlemiştir. Aristoteles mantığının kurucusu, adı üstünde bu mantığa sonradan adı verilen Aristoteles'tir. 19. yüzyıla kadar siyaset felsefesinde ve dini öğretilerde bilgi ve hüküm çıkarma gibi, akıl yürütme işlemlerinde de hâkimiyetini sürdürmüş bir mantıktır. Akıl yürütme, hükümler

arasında bağ kurarak, bilinenden bilinmeyen çıkarımıdır.¹¹¹ Aristoteles, söz - dil ve düşünce arasındaki ilişkilerden yola çıkarak, kavram, önerme, kıyas ve ispat teorilerini kurmuştur. Aristoteles'e göre kavramlar, önermeleri; önermeler de kıyasları oluşturur. Yine ona göre mantık: *akıl belli düşünme kuralları çerçevesinde işletilmesi sonucu zorunlu olarak ortaya çıkan mantıksal sonuçlardır.*¹¹² Aristoteles, mantığı; bilgiyi elde etmenin bir aracı, doğru düşünmenin bir yöntemi, akli disipline etmenin bir metodolojisi olarak görür. Ona göre mantık, felsefe ve bilimin olmazsa olmaz aletidir.¹¹³ Mantık, belli kaidelere göre işletildiğinde ancak doğru sonuca ulaşabilecektir. Aksi takdirde doğru sonuca ulaşılması mümkün değildir.

Aristoteles mantığı; özdeşlik (bir şey A ise A'dır), çelişmezlik (bir şey hem A hem de A değil olamaz), üçüncü halin olanaksızlığı (bir şey ya A'dır ya A değildir) ilkelerini temel alan iki değerli (doğru ya da yanlış seçenekli) çıkarımı olan bir mantıktır.¹¹⁴ Aristoteles'e göre doğru, geçerli bir çıkarım tümünden gelim metoduyla yapılabilir. Geçerli bir akıl yürütme için ilk olarak kavramlardan yola çıkılmalı, sonra önermeler kurulmalı, son olarak da bu önermelerden çıkarımlar yapılmalıdır. Çünkü Aristo'ya göre kavramlar, doğru düşünmenin anahtarıdır.

Aristoteles mantığının en önemli tarafı kıyaslardır. Doğru olan iki yargıdan 3. bir yargının çıkarılması işlemidir. Aristoteles'e göre gerçeklere ancak nesnelere özüne doğru tanımlamalarla ulaşılır. Bu sebeple gerek mantıkta gerekse felsefede nesnelere doğru sınıflandırılması ve doğru tanımlanması mantığın temelidir. Bilimsel bir çalışma ancak önermeler aracılığıyla yapılabilir. Önermeler doğru ve yanlış şeklinde iki çizgide ayrışabilirler. Aristoteles, oluşturduğu düşünme yöntemini; din, felsefe, siyaset gibi birçok alanda uygulamıştır.

Aristoteles varlığın kanunlarını aynı zamanda düşüncenin de kanunları olarak görür. Mantığa, metafizik ve ontolojik bir elbise giydirerek objektif hakikatin bilgisine

¹¹¹ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s. 3.

¹¹² Aristoteles, "Analitikler", *Organon I*, s. 5.

¹¹³ İsmail Köz, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi," *AÜİF. Dergisi*, XLIII, Sayı: 2, Ankara 2002, s. 358,

¹¹⁴ Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995, s. 82.

de bu şekilde ulaşılabileceğini düşünür.¹¹⁵ Bu nedenle Aristoteles, epistemoloji, ontoloji, siyaset felsefesi gibi alanlarda aklın nasıl kullanılacağını gösteren onun sınırlarını çizen bir düşünme kalıbı oluşturmuştur. Burada önemli bir noktanın altını çizmek gerekmektedir. Aristoteles, doğru düşünmenin prensiplerini, mantığın nasıl kullanılacağını ortaya koyarken aynı zamanda akla ve mantığa bir sınır da çizmektedir. Aklı, mantıkla bir daire içine hapsedmiş olmaktadır. Çizdiği sınır, evrende ve yaşamda carî olan daha geniş akıl dairelerini, başka mantıkları göz ardı etmekte, onların var olabileceğine ihtimal vermemektedir. Bu da statükoyu korumaktan beslenen tüm siyasî ve sosyal yapıların arzuladıkları bir mantık sistemidir. Belki, Aristoteles kendi döneminde inşa ettiği bu mantığı, dar bir kalıba sokarken, akli hapsedmek, mantığa sınırlar çizmek niyetinde ve amacında değildi. Belki, pozitif köşeli mantığın siyasette ve çıkar ilişkilerinde daha işlevsel ve faal olduğunu müşahede etmiş, bu nedenle, o günün siyaset ve ekonomi dünyasına bu mantıkla, bir düzen ve şekil vermek istemiş olabilir. Felsefe ve dinler tarihinden anlıyoruz ki, o günün siyaset ve iktisat dünyası daha köşeli bir dünyaydı. Bu köşeli dünyanın kurallarını felsefeye, mantığa ve teolojiye uygulamaktaydılar. Böylece iktidarlar bu akıl dünyasını, sahip oldukları siyasi ve iktisadi güçleriyle yönetmekte, bu mantığı savunanlara patronaj desteği sağlamaktaydılar.

Aristoteles mantığının köşeli, statükocu tarafını biraz daha açarsak, Aristoteles mantığının en çok eleştirilen yönü, onun çelişkilere ve farklılıklara yer vermeyen düz bir mantık oluşudur. Bu mantığa göre her şey düz bir formdadır. Siyaset dünyasında, daha çok kullanılır. Yaşamın ve olguların gri renklerini görmezlikten gelir. Bir örnekle, bu mantığın, hayatta karşılaşılan birçok olayı açıklamakta yetersiz kaldığını şöyle açıklayabiliriz: Uğur A derneğinin, A derneği de B dernekler federasyonunun üyesidir o halde Uğur B dernekler federasyonunun üyesidir, çıkarımı Aristoteles mantığında doğrudur. Ancak gerçekte doğru değildir. Çünkü kişiler değil ancak dernekler B federasyonunun bir üyesi olabilirler.¹¹⁶ Ancak Aristoteles mantığı, konunun bu tarafıyla uğraşmaz.

¹¹⁵ Aristoteles, “Kategoriler”, *Organon I*, Çev. Hamdi R. Atademir, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1989, s. VIII.

¹¹⁶ Köz, *Aristoteles Mantığı İle Felsefe-Bilim İlişkisi*, s. 367.

Aristoteles mantığının iki bin sene dünyada geçerliliğini sürdürmesi, tekelleşmesi onun ne kadar güçlü temellere dayanan sağlam bir mantık oluşuyla açıklamak, akla pek uygun gelmemektedir. İki bin sene aklın çıkarımlarına hükmederek felsefî, dinî, düşüncelere yön vermesi, toplumları, devlet sistemlerini şekillendirmesi, bu mantığın siyasal sistemlerle olan ilişkisini kendi içinde ispat etmektedir. Çünkü statükoculuğa sahip siyasî, ekonomik ve sosyal düzenler, bu mantıkla işletilmektedir. İşin ilginç tarafı, Ortaçağ Avrupa'sında Aristoteles mantığının büyük temsilcileri, Albert le Grand (1193-1280) ve Saint Thomas d'Aquin (1225- 1274) gibi hem büyük Hristiyan İlahiyatçıları hem de Hristiyanlığa karşı olan pagan iktidarları da bu mantık aracılığıyla iktidarlarını savunuyorlardı. İslam dünyasında ise İbn-i Salah (d. 1181 – ö. 1245) ve İmam Nevevî gibi büyük hadis ve fıkıh uleması, Aristoteles mantığı ile uğraşmayı haram, hatta bazıları zındıklık addederken, İmam Gazzali'den sonra, ulema, mantıkla uğraşmayı farz-ı kifâye¹¹⁷ hükmüne çıkarmıştı.¹¹⁸

Kuşkusuz bu yaklaşım farklılıklarının temel sebeplerinden biri kelâmî problemlerin¹¹⁹ siyasallaştırılmasıydı.¹²⁰ Anlaşılacağı üzere siyasî çekişmelerin, çıkarların mantık üzerinde ne kadar büyük etkileri olduğu açıktır. Ve bu konu üzerinde daha derin çalışmaların yapılması gerekmektedir. Kuşkusuz patronaj, resmî mantığın inşasında önemli bir fonksiyonu yerine getirmekte ve bireyleri mevcut siyasî mantığa bağlamakta bir harç görevi ifâ etmekteydi.

¹¹⁷ Müslümanların fert olarak değil de toplum olarak sorumlu oldukları ibadetlerdir. Toplumda bazılarının yapması ile diğer toplum fertlerinin üzerinden düşen toplumsal yükümlülüklerdir. Bkz. Hayreddin Karaman, Ali Bardakoğlu vd., “İman ve İbadetler,” *İlmihal*, I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2008, s. 166.

¹¹⁸ Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 8-9; ayrıca bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe Dersleri*, Hukuk Matbaası, İstanbul 1330, s. 45.

¹¹⁹ İslam'ın doğuşundan sonra ortaya çıkan sosyal ve siyasal meselelerin etkisiyle kader, ilahi adalet, ceza, insan iradesi, Allah'ın sıfatları vb. konularda birçok problem ortaya çıkmıştır. Bu problemler üzerinde yapılan tartışmalar, kelim ilmini doğurmuş, bu görüşlerin sistemleşmesiyle itikadî mezhepler, ortaya çıkarmıştır. Bkz. Fethi Kerim Kazanc, “Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler,” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 2007, Sayı: 24-25, s. 177-226.

¹²⁰ Ebû Yusr Muhammed Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, Çev., Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1980, s. 340; ayrıca, İmam-ı Azam'ın, oğlu Hammad'a siyasal ve ahlakî sebeplerden dolayı kelim'dan uzak durmasını vasiyet ettiğine dair bkz. Ahmed Taşköprülüzâde, *Mevzûâtü'l Ulûm*, I, Çev. Mehmed Kemaleddin, İkdâm Matbaası, 1895, s. 597; Ali Pekcan, “İmam Azam Ebu Hanife'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış,” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 19, Konya 2012, s. 11-43.

Bilindiği üzere dil, akıl ve mantık üçgeni düşünmenin temelidir. Düşünceyi ifade etmenin aracı dil, düşünmeyi sağlayan araç ise akıldır. Akıl terazisi, ölçüsü ise mantıktır. Akıl yürütme, muhakeme, düşünme, ispat ve çıkarım yapma yöntemlerine mantık denilir. Safsata, hatalı mantık çıkarımları sonucu ortaya çıkan boş, temelsiz, asılsız hükümleri ifade eder. Safsata, demagoji gibi yanıltıcı mantık araçları, siyasî iktidarlar tarafından sıkça kullanılan manipülasyon yöntemleridir. Siyasî iktidarın çıkarlarını koruyan patronaj, bir mantık yaratma aracı haline dönüşmüştür. Siyasî iktidarlar, kendilerine bağlı filozofların, din bilginlerinin vb. gibilerinin elleriyle yarattıkları resmî mantık sayesinde siyasî, ekonomik, sosyal teolojik temel değerleri değiştirebilir ve dönüştürebilirler. İktidarın istekleri ile teolojinin verileri örtüştürülür. Bu yüzden siyasî iktidarlar senkretiktir. Bu değişim ve dönüşüm dönemleri, patronajın en çok stratejik amaçlı kullanıldığı zamanlardır.

Aristoteles mantığında ne vardı ki, siyasî iktidarlar bu mantığı destekliyor onu himaye ediyorlardı? Bu mantık, seküler iktidara nasıl yardımcı oluyordu? Siyasî iktidarlar, en katı teokratik devlette bile gizli ya da açık seküler bir sistem inşa edebildikleri görülmektedir. Aristoteles'in evren anlayışında *deist* tanrı tasavvuru, seküler dünyanın gerçeklerine ve isteklerine uygundur. Aristoteles teolojisinde evrene ve dünyaya müdahale etmeyen bir Tanrı tasavvuru, daha az çatışmacı bir tanrıdır. Tanrı evrene her an karışmaz, evrene ilk hareketi vermiş, bir kenara çekilmiştir. Tanrı maddeyi harekete geçirdikten sonra maddeyi kendi haline terk etmiştir.¹²¹ Tanrı ve âlem tasavvurlarından bir siyaset teolojisi çıkaran Mısır, Babil, Yunan, Roma uygarlıklarında ve İslam'ın saltanata dönüşümü ile devam eden senkretik süreçte, Tanrı tasarımlarının politik tasarımlara yansıtılması siyasî iktidara güç katmaktaydı.¹²² Filozofların ve din bilginlerinin halka sunmuş oldukları mantık ve ontoloji alanı siyasî iktidarların boş bırakacağı bir alan değildi. Bu sebeple siyasî iktidarlar, kendine uygun politik tanrı tasavvurlarının patronluğunu yapmakta, dolayısıyla patronaj, aktif olarak kullanılmak zorundaydı. Aristoteles mantığı, tüm bu seküler siyasî tasarımlara imkân vermekte, bu sebeple himaye edilmekteydi.

¹²¹ Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 2012, s. 155-156.

¹²² Mahmut Ay, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansımaları", *AÜİF Dergisi*, XLVI, Ankara 2005 Sayı: 2, s. 107-130.

Aristoteles'in kurduğu köşeli düz mantık, ilkçağlardan beri kiliselerin ve krallıkların yönetimlerini kolaylaştıran uygun bir mantıktır. Aristoteles'in Tanrı anlayışı, Tanrı'nın evreni bir saat gibi bir kere kurup, sonrasında bir kenara çekilen, âlemi seyre dalan, adeta sürgüne gönderilen pasif Tanrı anlayışı,¹²³ seküler dünyaya uygun bir ontolojinin, siyaset felsefesinin inşası için önemli bir mantikî temel oluşturmuştur.¹²⁴ Artık Tanrı emekliye ayrılmış, onun yerini akıl almıştır.¹²⁵ Kilisenin ve kralın hizmetinde, yönetiminde olan egemen mantık depatronaj olmuştur. Artık yeni güç odağı burjuvazi, bilimin gücünü keşfetmiştir. Bilimin etrafında şekillenen yeni güç ekseninde, bu anlayışı geliştirilecek yeni teolojilere ve ontolojilere ihtiyaç vardır. Bu bağlamda yeni fikirler üretecek yeni düşünürler ise iktidarın patronajına girmeyi hak edecektir. 18. yüzyıla gelindiğinde artık Tanrıya herhangi bir siyasî, sosyal, adalet, fonksiyonu verilemez algısı, siyaset felsefesine hâkim olacaktır. Böylece varlık alanında pasif, hiçbir oluşuma katılmayan, siyasete, sosyal problemlere müdahalesi olmayan seküler bir Tanrı anlayışı, düşünce dünyasındaki yerini giddikçe güçlendirecektir.¹²⁶ Bu Tanrı algısı, kilise ve krallık rejimlerinin patrimoniyal ortaklığına karşı yapılan fikrî bir hamledir. Seküler bir tanrı anlayışının yeni ontolojik temellerinin yanında yeryüzünde yürütülecek politikaların meşruluğunu sağlayacak bu buna uygun bir mantık sisteminin geliştirilmesi elbette gerekliydi.

Alev Alatlının: “*Son 2000 yıldır, matematiği de dünyayı da Aristo'nun siyah-beyaz mantığı ile açıklıya geldiler. Neden mi böyle yapıyorlar? Birincisi, tembelliklerinden. İkincisi, alışkanlıktan*”¹²⁷ tespitini isabetli görmüyoruz. Çünkü Aristoteles mantığının 2000 yıldır siyasette, felsefede vs. diğer alanlarda uygulanmasının nedeni asla ‘tembellik’ olamaz. Kitap yasaklamanın, kitap tahrifatının, iktidara uygun düşünce ve safsata üretiminin tarihte bu kadar yaygın ve eski bir gelenek olduğu bir insanlık tarihinde, mantık ve akıl ataletini tam olarak tembellik ve alışkanlıkla açıklamak doğru değildir. Bizim patronaj konusunda

¹²³ Hareket etmeyen ama herşeyi hareket ettiren pasif tanrı anlayışı için, bkz. Nihat Keklik, “Bilgi Ahlâk Mantık ve İnanç Bakımlarından”, *Filozofların Özellikleri*, Köprü Yayınları, İstanbul 2001, s. 204.

¹²⁴ Peter Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, Küre Yayınları, İstanbul 2008, s. 28-35.

¹²⁵ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 1987, s. 140.

¹²⁶ Durmuş Hocağolu, *Laisizmden Milli Sekülerizme*, Kocav yayımları, Ankara 1995, s. 125.

¹²⁷ Alev Alatlının, [http://www.alevalatli.com.tr/makale.asp?s=detaym&ID=32 25/06/2015a](http://www.alevalatli.com.tr/makale.asp?s=detaym&ID=32%2025/06/2015a). Erişim Tarihi: 18.08.2015.

yaptığımız çalışmalar neticesinde, mantık ve akıl ataletinin temelinde iktidarların, düşünürleri kendi siyasî emelleri doğrultusunda patronajla yönlendirmeleri, baskı altına almaları gibi patronaj politikalarının yattığı kanaati hasıl oldu.

Siyasî iktidarlar Aristoteles mantığıyla, akli nasıl durağanlaştırmış ve kontrol altına almıştır? Bu sorunun cevabını bulmak için Aristoteles mantığının işleyiş yapısını incelemek gerekmektedir. Aristoteles mantığında “denizler ya mavidir ya da mavi değildir. Hem mavidir hem de yeşildir ya da mavi değildir, olmaz.” Yine bu mantığa göre, bir şey ya doğrudur ya da yanlıştır.

Düşünce ve bilim dünyasında devrim, ilk olarak matematikle başlamış olduğu bilinmektedir. Matematik, Aristo mantığı gibi dili kesindir. 18. yüzyıl büyük ideolojilerin ve devrimlerin başladığı yüzyıldır. İdeolojiler de köşeli ve keskindir. Çünkü düşünce dünyaları, köşeli bir matematik dili ve Newton mekaniği tarafından oluşturulmuştur. Aristoteles, düşünceyi sistematize etmek isterken onu bir kalıba soktu. Siyasî iktidarlar, akli, o kalıpta hapsetti. Böylece iktidarlar, düz mantığı destekleyerek, ideolojilerini kesin tartışılmaz bir değerler silsilesi olarak toplumlara kabul ettirdiler. Aristo mantığı için iyi bir yaşama ve mutluluğa erişmek, mantık yasalarına tabi olmuş köşeli bir aklın rehberliği ile mümkündür. Aklın temel yasaları vardı, onlara uymak mutluluğa ulaşmak için yeterliydi.¹²⁸ Bu nedenle keskin, sert, katı ideolojilere tabi olmak, mutluluğa ve iyi bir yaşama erişmek için gerekliydi. Bu düşünce keskinliği, insanlığın, büyük ideolojik ideallerin peşinden çılgınca koşmalarına sebep olacak ve insanlığı büyük savaşlara ve yıkımlara sürükleyecekti.

Siyasî iktidarlar, neden göreceli, saçaklı mantığı sevmez ve patronaj etmezler? Einstein, matematik bilimi hakkında: “*Matematik kesin olduğunda gerçeği yansıtmaz, gerçeği yansıttığında ise kesin değildir*” demektedir.¹²⁹ Aslında Einstein burada izafi bir matematik dilinin oluşturulması gerektiğini vurgulamaktadır. Başka bir ifadeyle matematiğin gerçeği ortaya koyabilme imkânı sınırlı ve dili keskindir. Bu keskin matematik dünyasının hükmettiği alana artık insan akli ve yaşamı sığmamaktadır.

¹²⁸ Moris Fransez, “Akıllı İnançtan İnançlı Akla,” *Spinoza'nın Tao'su*, Yol Yayınları, İstanbul 2004, s. 55.

¹²⁹ Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler*, IV, İlke Eğitim Ve Sağlık Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 1782.

Siyasî iktidarların, insanları, sürekli bu kısır, fasit dairede tutma iradeleri artık gücünü yitirmektedir. Sosyal yaşamın atom altı dünyasının ve büyük kozmosun gerçekleri ise çok boyutlu, derin bir niteliğe sahiptir; karmaşık, iç içe geçmiş paradokslar içerir. Bu nedenle Einstein, çok boyutlu paradoksları açıklayabilen farklı bir matematik dilinin oluşturulması gerektiğini savunmaktaydı. Çok boyutlu, paradoksal bir matematik dilinin yaratılması, bütün tek tipli sistemlerin çöküşü anlamına gelmektedir. Bu mantık ve dil örgüsünün değişmesi, siyasî ve sosyal yaşama standart bakışı da değiştirecektir. Aslında burada mutlak gerçeğin, ideoloji dönemlerinin matematik dili ile ifade edilmesinin imkânsızlığını dile getirmektedir. Kâinat sisteminde hiçbir şeyin önemsiz olmadığı, önemsiz gibi görünen en küçük bir noktanın bile dinamik sistemlerde büyük fırtınalar koparabilecek bir potansiyele sahip olabilmektedir.¹³⁰ Aristo mantığı, tek tip sistem kurmak ve tek tip insan modeli yaratmak isteyen ideolojilerin ve sistemlerin, kendilerini rasyonelleştirmek amacıyla kullandıkları bir mantık şeklidir. Şekil-5'te patronajın, algı oluşturma ve çıkarım yapma süreci içindeki yeri gösterilmiştir. Bu süreçte iktidarın verdiği maddi güçle patronaj,¹³¹ ilk olarak algıları oluşturuyor; bu algılar, yeni etik değerleri yaratıyor; yeni etik değerler, yeni kavramları icat ediyor; yeni kavramlarla mukayeseler yapılıyor ve sonunda hüküm veriliyor. Böylece patronajın, toplumsal değerler ve hükümler üzerinde ne kadar etkili olduğu görülmektedir.

Şekil-6: Patronaj-Mantık İlişkisi



Dinamik bir akılın zamanla yok olması, ataletе girmesi, mantığın iktidar kontrolünde patronaj edilmesiyle gerçekleşir. Siyasî iktidar, iktidarının devamını sağlamak için, patronaj ettiği resmî mantığı, tüm topluma ve kurumlara yayar, onu içselleştirir. Resmî mantık, toplumun genel kabul gördüğü bir akıl haline dönüşür.

¹³⁰ Alev Alatlı, *Şimdi Değilse Ne zaman*, Zaman Kitap Yayınları, İstanbul 2006, s. 19.

¹³¹ Bir patron tarafından yerine getirilen edilgen olan patronaj, diğer sonuçları ortaya çıkaran aktif bir değer haline geliyor. Yani hem mef'ul hem de fail bir güç olabiliyor. Hem edilgen hem de etken bir güç olarak ortaya çıkmaktadır.

İktidar, gücünü kaybedebilme endişesiyle, aklın ve mantığın saçaklı gelişimine ve öz eleştiriye izin vermez. Böylece aklın gelişimi sekteye uğrar. Resmî akıl, dogmatik bir hale dönüşür. Bu akıl, manipülasyona açık bir akıldır. Her akıl, eleştirel alan kapatıldığında resmî bir akla dönüştürülebilir. Siyasî iktidarlar, her tür akli senkretize edecek politik yeteneğe tarih boyunca sahip olmuşlardır.

Meselenin Osmanlı Devleti ile ilgili tarafına gelince, Osmanlı medreselerinde son döneme kadar *İsagoci*¹³² adlı Aristoteles mantığını temel alan kitapların ve derslerin okutulduğu bilinmektedir.¹³³ Osmanlı Devleti'nde yaşanan entelektüel atalet ve telif edilen aklî eserlerin kıtlığına, Aristoteles mantığının sebep olduğu söylenebilir. Çünkü Aristoteles mantığı çok boyutlu, farklı mantıkların yaşamasına ve keşfine imkân vermemektedir. Ayrıca yukarıda belirtilenler ışığında, patrimonyal patronaj sistemine de uygun bir mantık olduğu da ortadadır. Bu sebeplerle Osmanlı Devleti'nde Aristoteles mantığının son döneme kadar okutulmasının tesadüfi olmadığı, diğer siyasî sistemler gibi patrimonyal siyasî sistemin bilinçli bir tercihi olduğu ortaya çıkmaktadır.

F. Patronaj ve Saçaklı Akıl

Çalışmamızda şu ana kadar, patrimonyal iktidarların, Aristoteles mantığını neden patronaj ettiklerini, bu mantığın neden patrimonyal sistemlerle daha uyum içinde çalıştığını ispatlamaya çalıştık. Şimdi ise, madalyonun diğer tarafı olan saçaklı mantığın neden de patronaj edildiğini açıklamaya çalışacağız. Başka bir ifadeyle, siyasî iktidarlar tarafından de patronaj edilen saçaklı akli tanımaya, onun patrimonyal siyasî iktidarlara olan çatışmasına değineceğiz. Böylece siyasî iktidarların, toplumları daha kolay yönlendirebilmek için hangi mantığı patronaj, hangi mantığı de patronaj ettikleri meselesi daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Bu konunun anlaşılmasıyla, Osmanlı tarihindeki

¹³² Aristo'nun daha sonra *Organon* (Analitik) adı altında toplanan mantık eserlerinden oluşan *Kategoryalar, Önerme ve Analitikler* adlı eserlerinin, Porphyrios (Furfuriyus) tarafından derlenerek yazılan "İsagoci" Aristo'nun kategoryalar'ına giriş adlı eseridir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, AÜİF. Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1963, s. 106.

¹³³ Ragıp Hamdi Atademir, "Porphyrios ve Ebheri'nin İsagoci'leri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, VI, Ankara 1948, Sayı: 5, s. 461-468.

fikrî ve siyasî dönüşümlere, gerilemelere ve çöküşlere sebep olan patronaj politikalarının etkileri ve sonuçları daha iyi anlaşılmalı olacaktır.

Patrimonyal iktidarlar, saçaklı, çok değerli (seçenekli), çözümleyici paradoks bir aklı neden de patronaj ettiler? Böyle bir aklın geliştirilmemesi, ilerlemeye, kalkınmaya ket mi vurmuştur? Tüm bu soruların cevapları, aynı zamanda günümüzde de görülen patrimonyal demokrasi¹³⁴ tipi sistemlerin de anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Böylece Osmanlı'nın kalkınma çabalarındaki düşünsel engelleri tanıdığımız gibi, günümüz Türkiye'sinin kalkınma çabalarındaki mantıksal engellere de ayrıca ışık tutmuş olacağız. Saçaklı akıl ile patrimonyalizm arasındaki ilişkiye geçmeden evvel saçaklı aklın¹³⁵ (fuzzy-bulanık) ne olduğunu, nasıl ortaya çıktığını ve saçaklı akla duyulan bilimsel ihtiyacı anlamak gerekmektedir.

Batı aydınlanması ile birlikte, bilim adamları, bilimsel araştırmalarında mutlak ve kesin sınırları olan bilimsel yöntem ve yaklaşımları benimsemişler ve kullanmışlardır. Benimsenen bu yöntem ve yaklaşımların, sosyal bilimlerde çeşitli olguların, problemlerin açıklanmasında ve analizinde de uygulanması ciddi sorunlar doğurmuştur.¹³⁶ Çünkü görünen ve görünmeyen (atom altı-büyük kozmos) evrende, hem sosyal hem de fizikî olaylar, içiçe geçmiş paradokslar halindedir. Bu paradokslar, sosyal bilimlerde daha çok ortaya çıkmaktadır. Örneğin sosyal alanlarda birçok zıt duygunun veya durumların bir arada bulunduğu hem sosyal vakıalarla hem de kuantum fiziği ile karşılaşırız. Zamanla kesinlik yaklaşımının kuantum fiziğinde de birçok bilimsel düğümü çözümlenemediği yetersiz kaldığı görüldü. Bilimdeki bu keskin

¹³⁴ Siyasi iktidarların, daha önce senkretik bir anlayışta olduklarını ifade etmiştik. Demokrasi ile patrimonyalizmin birleştirilmiş haline patrimonyal demokrasi denilmektedir. Günümüzde rejimlerinin adının demokrasi olmasına rağmen devlette yükselme kurallarının yazılı olmayan patrimonyal kurallara göre işlemesi hatta yazılı olan kuralların bile patrimonyalizmin yolunu açması patrimonyal demokrasiye örnek gösterilebilir. Bkz. Letitia Lawson, "Understanding Patrimonial Democracy," *Paper Presented at the Annual Meeting of the American Political Science Association*, Washington DC Sep 01 2005, p. 1-42.

¹³⁵ Saçaklı akla; fuzzy, puslu veya bulanık mantık da denilmektedir. Ancak saçaklı aklın, çok yönlü, seçenekli, karmaşık yapıda olması, saçaklı tabirinin durumu daha iyi izah etmesi nedeniyle 'saçaklı' tabirini kullanmayı tercih ettik.

¹³⁶ Nazife Baykal, Timur Beyan, *Bulanık Mantık İlke ve Temelleri*, Bıçaklar Kitabevi, Ankara 2004, s. i.

dil yerini saçaklı bir akla bıraktı. Ara değerleri açıklamak için yeni bir matematik diline ihtiyaç duyuldu.

Kuantum fiziğinin temel anlayışının Newton fiziği ile uyumsuzluk göstermesi, çatışması akılları daha çok karıştırdı. Bilimde kesinlik kavramı tartışılmaya başlandı. Ancak zamanla kuantum fiziğinin ve izafiyet teorisinin (değerlerin izafiliğinin) genel kabulü ile evrene ve sosyal olaylara bakışlar da değişti. Fizikî ve sosyal olaylar karşısında aklın ve mantığın yeniden tanımlanması ihtiyacı doğdu. Paradoks olayları açıklamak için yeni bir mantık aranmaya başlandı. Bu anlamda saçaklı mantık denilen yeni bir mantık, bilim dünyasında keşfedildi. Zamanla bu mantık sistemli bir hale dönüşerek hem sosyal hem de fen bilimlerinde kullanılmaya başlandı. Günümüzde, yüksek teknolojiye sahip ABD ve Japonya gibi ülkelerde saçaklı mantık, yüksek mühendislik çalışmalarında kullanılmaktadır. Saçaklı mantık ile dizayn edilmiş elektronik devreler ve sistemler yapılmaktadır. Saçaklı mantık modelleme prensipleri, ileri teknoloji bilgisayarlardan, yapay zekâya, güdümlü füzelere kadar birçok alanda uygulanmaktadır.¹³⁷ Mantıktaki bu gelişmeler, yeni teknolojileri ve felsefi anlayışları da doğurmuştur.

Hele günümüzde kuantum mekaniği ve izafiyet teorisinden etkilenecek büyük küresel güçlerin şekillendirdiği bir dünyada, gelişmeleri doğru okuyabilmek için saçaklı bir aklın kullanımı şarttır. Eğer bu paradoks durumları anlayacak, mukayese edecek ara değerler, zihnimizde yoksa, saçaklı bir mantık beynimizde oluşmamışsa Osmanlı Devleti'ndeki güç değişimlerini, çöküşü, ulemanın zihnî dönüşümünü ve hatta günümüz dünyasının değişen güç dengelerini ve küresel siyaseti bile anlamakta güçlük çekebiliriz.¹³⁸

¹³⁷ Zekai Şen, *Mühendislikte Bulanık Mantık ile Modelleme Prensipleri*, Su Vakfı, İstanbul 2004, s. 190; ayrıca bkz. Ahmad M. İbrahim, *Gömülü Sistemlerde Bulanık Mantık*, Bileşim Yayınları, İstanbul 2006, s. 198.

¹³⁸ Örneğin, kıskançlık duygusuyla hem sevgi, hem de nefret bir arada bulunabilmektedir. Uluslararası ilişkilerde de devletler bir bölgede savaşırken, dünyanın diğer bir bölgesinde işbirliği yapabilmektedirler. Daha önce 'kapitalizm barışı' tabiriyle ifade edilen Yalta toplantısı örneğinde olduğu gibi. Bkz. 78 nolu dipnot.

Batı bilim dünyasında, saçaklı aklın öncüsü Lütfi Ali Askerzâde'dir.¹³⁹ “Lütfi Ali Askerzâde, 'Fuzzy Logic' kavramını ilk kez 1962 yılında yazdığı *Devre Teorisinden Sistem Teorisine* başlıklı makalesinde kullandı.”¹⁴⁰ Askerzâde, paradoks ve çelişkili, muğlak durumları tanımlamak için yeni bir matematik dilinin icadının gerekliliğini ispatlamaya çalıştı. Askerzâde, Aristo mantığının bu gerçekleri ifade etmede yetersiz kaldığını, günümüz bilim ve keşiflerinde bunun gerekliliğini savundu. Aristoteles mantığı, insanoğlunu medeniyette belli bir konuma getirmiş olsa da çevresinde olup biten fizikî ve sosyal meseleleri açıklamakta oldukça yetersiz kalmış, akli yeni açmazlara sürüklemiştir. Günümüzün ve geçmişin patrimonyal dünyası, Aristoteles mantığına göre tasarlanmış bir sistemler dünyasıdır. Bu mantık, hayatı tek düze indirgemek isteyen güdümlü siyasî iktidar yapılarına hizmet edecek güvenli bir liman olmuştur.

Aristoteles mantığında, A veya A değildir önermesi vardır. Bir şey hem A, hem de A değildir şeklinde çelişmezlik ilkesi, Aristoteles mantığının temelini oluştururken, saçaklı mantıkta, A ve A değildir. Yani A, hem kendi hem de kendi olmayabilir, mantıksal çıkarımı vardır. Saçaklı mantığı daha da saçaklandırırsak, A'nın kendisi olması dışında, 'A' birçok farklı değeri de alabilir. 'A' çok kişilikli, çok yüzlü, çok boyutlu, zıtlıkların oluşturduğu bileşkelere sahip bir değer de olabilir. Aristoteles mantığı, 1 ve 0, doğru-yanlış, siyah ve beyaz gibi sınırlı değerlerden oluşur.¹⁴¹ Gri tonların ve diğer renklerin yadsındığı bir dünya, köşeli mantığın inşa ettiği, derinliği olmayan patrimonyal bir dünyadır. Bölüşüm sevk ve idare, patronaj hep ikircikli değerler üstünden işletilir. Saçaklı akıl ise zihni daha derin düşünmeye sevkeder. Akli, yeni ufuklara, anlayışalara sevkeder. İnsanın, hayata, doğaya tek bir pencereden bakmasını engeller, zihnin dar kalıplardan çıkmasını sağlar, akla ve zekâyâ, sosyal olgulara ve fizikî problemlere çok boyutlu bakabilme kabiliyetini verir. Saçaklı

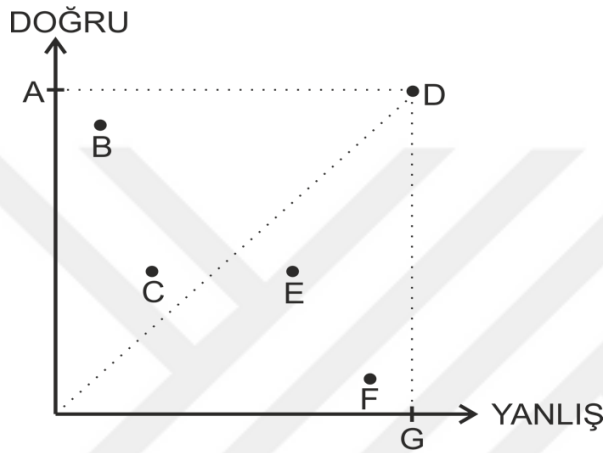
¹³⁹ Lotfali Askar Zadeh, *Fuzzy Logic, Neural Networks, and Soft Computing*, Communications of the Acm, New York, USA, March, 1994, Vol. 37, Issue 3, p. 77-84; ayrıca bkz. Yücel Yüksel, “Kesinlik ve Puslu Mantık”, *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, Sayı: 22, İstanbul 2011, s. 517-531.

¹⁴⁰ Alev Alatlı, *Aslında Her Şey Olması Gerektiği Gibi*, <http://www.alevalatli.com.tr/makale.asp?s=detay&ID=36> Erişim Tarihi: 25/06/2015b.

¹⁴¹ Şafak Ural, “Puslu (Fuzzy) Mantık”, *Mantık-Matematik ve Felsefe I. Ulusal Sempozyumu 26-28 Eylül 2003 Assos-Çanakkale*, Ed: Ural, Ş., Özer, M., Koç, A., Şen, A., Hacibekiroğlu, G., T.C. İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2004, s. 43- 60.

mantık, nicelikten çok niteliği önemser, bu nedenle sosyal bilimlerde işletilmeye oldukça elverişlidir. Siyasî iktidarların ve sistemlerinin istediği kesinlik olgusunun karşı belirsizlikler taşımakla beraber akli yeni düşünce ufuklarına, keşiflere götürmektedir. Burada ifade edilen belirsizlik cehaletten gelen belirsizlik değil, bilimsel belirsizlik olduğunun da altını çizmek gerekir.

Grafik-1: Saçaklı Akılda Doğru ve Yanlış Değerleri¹⁴²



Saçaklı akıl, çok değişkenli mantığa dayalı bir akıllar sistemidir. Olgular, veriler, saçaklıdır. Saçaklı mantık, çok yönlü değişken bir aklın işleyişini ifade eder. Örneğin grafik-1’de, A noktası % 100 doğruyu, G noktası ise % 100 yanlış göstermektedir. B, C, D, E, F noktaları, farklı oranlarda hem doğru hem de yanlış değer yüzdelerini taşımaktadır. Bir şeyin hem doğru hem de yanlış olması Aristoteles mantığına göre mümkün değildir. Doğru ve yanlışın farklı oranlarda iç içe geçen hem doğruyu hem de yanlış barındırabilen saçaklı, puslu bir mantık alanının varlığı ortaya çıkmaktadır. Bir şey ya doğru ya da yanlış olmayabilir. Bir şey doğrulardan ve yanlışlardan oluşan karma bir niteliğe de sahip olabilir. Yani hem doğru hem yanlış olabilir. Bu durumu açıklayabilmek için farklılıkları görebilen, temyiz kudretine sahip bir saçaklı mantık gerekmektedir.¹⁴³ A ve G noktası dışındaki diğer noktalar kesin olmayan puslu mantık alanlarını göstermektedir. Matematik ve fizik disiplinlerinin ortaya koyduğu kesin

¹⁴² Bkz. Bart Kosko, “Fuzzy Thinking,” *The New Science of Fuzzy Logic*, Publisher: Flamingo, London 1994, p. 33.

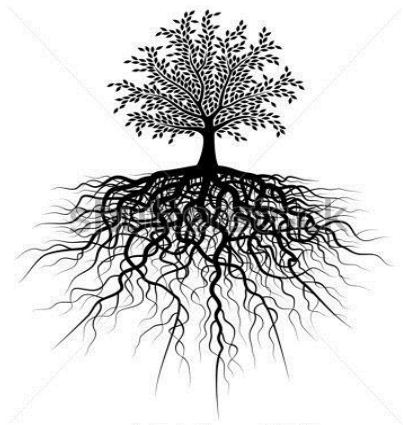
¹⁴³ Kur’an’ın bir diğer isminin *Furkan* olması, Furkan kelimesinin; farkı farketiren, ayıran, temyiz eden vb. gibi anlamlara gelmesi tesadüf olmasa gerek.

sonuçlar, her zaman sosyal bilimlerde tezahür etmeyebilir. Saçaklı akılda, kesin ve mutlak bir dünya değil, her şeyin mümkün olabildiği bir dünya vardır.¹⁴⁴ Albert Einstein'nın izafiyet teorisi, olayların, olguların ve kavramların saçaklı ve girift olduğunu ortaya koymuştur.¹⁴⁵ Özellikle kuantum fiziği insanoğluna yeni düşünce ufukları açtığı ortadadır. Saçaklı akıl kavramı, mantığa, felsefeye, matematiğe vb. birçok disipline derinlik ve yeni düşünce boyutları kazandırmıştır.

Aristo mantığına aykırı olan saçaklı akıl, tıpkı bir ağaç köküne de benzemektedir. Çok yönlü ve girift bir yapıya sahiptir. Ağacın kökleri, saçaklı akıldaki gibidir. Kavisli, eğik, çapraşık bir haldedir. Keskinliği ve tek düzeliği reddeder. Birbirlerinin üzerinden geçen akılların ve mantıkların yolları vardır. Akıllar ve mantıklar manzumesi oluşturur. Olgular arasında derin anlam ilişkileri ve insicamlar vardır.

Saçaklı akıl, senkretik akıl değildir. Senkretik akıl, sentezcidir. Sentezci aklın oluşturduğu parçalar, kendi arasında uyumlu bir bütün oluşturmayabilir. Saçaklı akılda, zıt unsurlar bir araya gelerek ahenkli bir bütün oluştururlar. Bu nedenle saçaklı akılda, ağacın her bir kökü, diğer bir kökün üzerinden geçse de kendine münhasır özellikler taşır. Tıpkı kozmosun karmaşıklığına rağmen her bir âlemin diğer âleme benzer nitelikler taşısa da kendine özgü apayrı özel bir sisteme sahip olması gibidir.

Şekil-7: Saçaklı Akıl Modellemesi



¹⁴⁴ Bkz. <http://www.alevalatli.com.tr/makale.asp?s=detay&ID=36> Erişim Tarihi: 25/06/2015b.

¹⁴⁵ Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2008, s. 67-111.

Patrimonyal iktidar ile saçaklı akıl arasında, nasıl bir ilişki vardır? Bu sorunun cevabını bulmak kolay olmasa da siyasî iktidarların neden köşeli bir akli patronaj ettiğini anlamak için madalyonun öteki yüzünü de görmek gerekmektedir. Başka bir ifadeyle siyasî iktidarlar neden saçaklı akli depatronaj etmişlerdir? Böylece, patrimonyal iktidarın patronajla toplumsal zekâyı nasıl şekillendirdiği daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Bu şekilde Osmanlı Devleti'ndeki çöküşün, patronaj temelli bir akıl tutulması sonucu gerçekleştiğini de ispat etmiş olacağız.

Genellikle İnsan psikolojisi, akli kullanarak zor ve kompleks çözümler yaparak, bir takım mantıksal sonuçlara ulaşmak yerine, daha köşeli, kesin, net sonuçlara ulaşmayı zihin konforu için de tercih eder. Aklini fazla yormak istemez. Bu sebeple, toplumlar, en karmaşık paradoksları bile tek nedene indirgeme temayülündedir.¹⁴⁶ Bunun altında yatan diğer bir etkenin, insan egosunun dürtüleri ile ortaya çıkan, insan zihninin gerçeği kolayca kuşatabilme ve gerçeğin tümüne hâkim olabilme arzusunun yattığı söylenebilir. Bu şekilde insan zihni, belirsizliklerin ve bilinmezliklerin yarattığı korku dolu bir dünyada yaşamak yerine köşeli ama daha güvenli bir mantık örgüsünün oluşturduğu bir zihin dünyasında yaşamayı tercih etmektedir. Siyasî iktidarlar, yarattıkları böyle bir akıl dünyası aracılığıyla, gerçeğin tamamına ancak kendilerinin malik olduğu hissini etraflarına yayarak, bir meşruiyet alanı oluştururlar; bu şekilde toplumlar üzerinde otoritelerini kurmuş ve onlar üzerinde bir hâkimiyet alanı tesis etmiş olurlar.

Bu indirgemeci anlayış, hayatı siyah beyaz şeklinde ayırmak isteyen patrimonyal iktidarların arzuladığı bir mantıktır. Diğer bir ifadeyle patrimonyal iktidar, kültürel alanda senkretik, siyasal alanda monolog bir mantığı çalıştırır.¹⁴⁷ Bu yönde politikalar izler. Patrimonyal toplumların sosyal ve fizikî paradoksları algılamada zorlanması, patrimonyal iktidarın toplumu şekillendirmede ve yönlendirmede işini kolaylaştıran önemli bir etkidir. Toplumun indirgemeci bir akla sahip olması, patrimonyal iktidar karşısında, hayatın karmaşık gerçeklerini halka anlatma gayretinde olan kimi

¹⁴⁶ René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 88-89.

¹⁴⁷ Siyasal alanda tek tip mantık yaratma stratejini güden siyasî iktidarlar, eski Mısırda olduğu gibi, eğer dini ve devleti birleştirerek gücü iktidarda topladıkları takdirde siyasî alanda da senkretik özellikler gösterdiklerini söyleyebiliriz.

filozofların işini ise oldukça zorlaştırmıştır. Anlatılanlar ışığında patrimonyal iktidarların, kompleks ve saçaklı düşünebilen bir mantığın oluşmasına olanak tanımayacakları ve saçaklı bir akılı patronaj etmeyecekleri hatta depatronaj edecekleri açıktır.

Tüm bu anlatılanlar ışığında, Osmanlı'da farklı mantık yollarının inkişaf edilememesi, siyasî iktidarların yanlış teşfikleri, patronajları sonucudur. Bu da Osmanlı Devleti'nde mantık sorunlarına, aklın ve bilimin gerilemesine sebep olmuştur. Bu gerilemeyi rasyonalize eden, onun en önemli bilimsel alt yapısını sağlayan Osmanlı medreselerinde uygulanan tek düze mantıkla işletilen eğitim-öğretim müfredatıdır. İleriki bölümlerde Osmanlı'da işlenen müfredatın ve yazılan eserlerin patronajının genel bir değerlendirmesi yapılacaktır.

G. Saçaklı Akıl Yeni Mi Keşfedildi?

Şu ana kadar, saçaklı mantık ve siyasî iktidar ilişkisini anlatmaya çalıştık. Saçaklı akıl, ya da puslu mantık ilk defa 20. yüzyılda mı keşfedildi? İlk defa modern anlamda saçaklı akıl kavramı tanımlanmadan önce, acaba İslam felsefesinde, Osmanlı medreselerinde bu akıl yürütme biçiminden bahsedilmiş veya benzer bir adla ifade edilmiş midir? Eğer daha önce keşfedildi ise, medreselerde neden saçaklı bir akıl ve mantık üzerine yükselen bir siyasal ve sosyal sistem inşa edilmemiştir? Neden böyle bir mantığın gelişmesi için siyasî iktidar, patronaj imkânı sağlamamıştır?

Saçaklı aklın ilk defa 20. yüzyılda keşfedilmediğini söyleyebiliriz. Bununla ilgili tarihten önemli delillere rastlamaktayız. Gerek Kur'an'da geçen ancak şu ana kadar tam ne denildiği anlaşılamayan akılla ilgili kullanılan kavramlarda ve gerek bazı İslam filozoflarının eserlerinde iddiamızı destekler önemli delillerle karşılaşmaktayız. Saçaklı aklın ilk defa 20. yüzyılda keşfedilmediğine dair iddiamızın ilk kanıtı Kur'an-ı Kerim'de geçen *ulûl-elbâb*¹⁴⁸ kavramıdır.

Kur'an-ı Kerim'de geçen *ulûl-elbâb* kavramı, İslam dünyasında aklın ataleti ve gerilemesi problemini de aydınlatmak açısından önemli bir husustur. Kur'an-ı Kerim

¹⁴⁸ Bkz. *Kur'an*: I/179; XIII/19; XXXVIII/29.

mealleri ve diğer İslâm kaynakları tarandığında, *ulûl-elbâb* isim tamlamasına ‘akıl sahipleri’ şeklinde bir anlamın verildiği görülmektedir.¹⁴⁹ Arapça dilbilgisi kuralları gereği *ulûl-elbâb* kavramına eksik veya yanlış anlam verildiğini tespit etmekteyiz.¹⁵⁰ Kur’an’ın pek çok suresinde geçen *ulûl-elbâb* kavramına ‘akıllar sahibi olan kimseler’ şeklinde bir anlamın verilmesi daha doğru görünmektedir. Kur’an’da geçen *ulûl-elbâb* kavramı, evrende ve hayatta işleyen çok boyutlu, saçaklı akıllar sisteminin varlığına delâlet etmektedir. Diğer dikkat çeken şey de Kur’an’da geçen rabbul âlemin (evren) tamlamasının da çoğul olarak kullanılmasıdır.¹⁵¹ Başka bir ifadeyle yaşama tek bir akıl pencersinden bakılmaması gerektiğini, evrende cari olan, işleyen birçok akıllar sisteminin varlığını ortaya koymaktadır. ‘Akıllar’ şeklinde çoğul bir anlama, bir tefsîr hariç¹⁵² şu ana kadar Türkçe’ye tercümesi yapılan hiçbir tefsîrde rastlanılmamıştır. İncelenen Türkçe meâl veya tefsîrlerde *elbâb* (akıllar) kelimesine tekil bir anlamın (akıl) verildiği görülmüştür. Es-Sâbûnî’nin *Safvetü’t Tefâsîr* adlı tefsirinde ‘akıllar’ şeklinde bir anlamın verildiği görülse de niçin böyle bir anlamda kullanıldığına dair en ufak bir açıklamaya rastlanılmamıştır. Neden böyle önemli bir gerçeğin görülemediği, yadsındığı, akıl ve siyaset ilişkilerinde patronajın oynadığı önemli rol

¹⁴⁹ Fahrüddin er-Razi, “Mefâtihu’l Gayb” *Tefsir-i Kebir*, XIX, Akçağ Yayınları, Ankara 1988, s.72.

¹⁵⁰ Ayetin tercümesinde görülen problem şudur: Kur’an-ı Kerim’de geçen *elbâb* (akıllar) kelimesi çoğul çekimde (sîgada) kullanılmasına rağmen meal ve tefsirlerde bu kelimeye, akıl (lûb) şeklinde tekil bir anlamın verildiği görülmüştür. *Lübb* kelimesinin çoğulu *elbâb*’dır. Hurma ağacının özüne *lübb* denilmektedir. *Lübb* bir şeyin özü ve hülâsası demektir. Bundan dolayı *akla*, *lübb* adı verilmiştir. Kur’an-ı Kerim’de *lübb* kelimesinin çoğulu olan *elbâb* (akıllar) kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Eğer tekil anlamda ifade edilmesi gerekseydi lafızın *akıl sahipleri* (*ulûl lübb*) şeklinde gelmesi gerekirdi. Yani dilbilgisi kuralları gereği *ulûl-lüb* denmesi uygun olurdu. Bu kavramın, *Akıllar sahibi olan kimseler* şeklinde çevirisinin yapılması Arapça dilbilgisi kuralları gereği daha doğrudur. Eğer Arapça dilbilgisi kuralları gereği *elbâb* kelimesi, *ulûl* kelimesinden dolayı çoğul anlamda kullanılması gerekseydi, Kur’an-ı Kerim’de *ulûl emr* (*emir sahipleri*, bkz. *Kur’an*: IV/59) veya *ulûl ilm* (*ilim sahipleri*, bkz. *Kur’an*: III/18) ayetlerinde geçen *emir* ve *ilim* kelimelerinin de çoğul anlamda (*ulûl umûr* veya *ulûl ulûm* şeklinde) kullanılması gerekirdi. Ancak Kur’an-ı Kerim’de geçen *ulûl emr* (*emir sahipleri*) ifadesindeki *emr* kelimesi tekil olarak kullanılmıştır. Bu örnekten anlaşılacağı üzere, *elbâb* (akıllar) kelimesinin tesadüfî biçimde çoğul olarak kullanılması gramere ve mantığa ters düşmektedir. Yine *ulûl ebsâr* (*bakışlar sahibi*, bkz. *Kur’an*: 3/13) gibi benzer ayetlerin bulunması tezimizi desteklemektedir. Bkz. Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü’t Tefâsîr*, I-II, 216, 294; ayrıca, İbn Manzûr, *Lisan’ul Arab*, Dar Sadar, Publishers, Beirut-Lebanon 1994, s. 3979. Ayrıca *elbâb* (akıllar) kelimesinin *özler* anlamına da gelmesi eski Yunan felsefesinde önemli bir felsefi tartışma konusu olan *özler* meselesine de bir atıf olup olmadığı ayrıca düşündürücüdür.

¹⁵¹ Âlem kelimesi, ilim kelimesinden türemiştir. Ku’an’da 73 yerde çoğul olarak kullanılmaktadır. Allah’ın (c.c) âlemlerin rabbi olduğu vurgusu sûrelerde sürekli te’yid edilmektedir. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, “Âlem,” *DİA*, II, Ankara 1989, s. 357-360.

¹⁵² Bkz. Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü’t Tefâsîr*, I-II, Çev. Sadreddin Gümüş vd., Ensar Neşriyat, İstanbul 1992, 216, 294.

anlaşılmadan açıklanamayacaktır. Çünkü akıllar şeklinde bir alem tasavvuru bulunmadığı için bu kelimenin ifade ettiği mana anlaşılamadığı kanaatindeyiz.

Konuyla ilgili iki önemli soruyu ortaya koyarak problemi biraz daha açabiliriz. Verilen bu yanlış anlam, İslam düşüncesinin gelişimine olumsuz yönde bir etki bırakmış mıdır? ‘Elbâb’ kavramına tekil anlam verilmesinde siyasî iktidarların uyguladıkları patronaj politikalarının bir etkisi olmuş mudur?

1- Şimdiye kadar bu önemli anlam farkı niçin görmezlikten gelinmiş ya da tam anlaşılammıştır?

Bu anlam farkının önemi şudur ki, akıllar kelimesine, tekil anlam verilerek, bir aklın tekelleştirilmesi söz konusudur. Akılı, bir siyasî iktidarın veya bir gücün kontrolüne veren bu yaklaşım, Aristo mantığı sayesinde, Batı ve İslam dünyasında aklın işleyişini iki bin yıldır kontrolü altına almıştır. Bu şekilde aklın, tek bir kalıba sokularak, resmi bir paradigma haline getirildiğini, söyleyebiliriz.

Saçaklı aklın ilk defa 20. yüzyılda keşfedilmediğine dair iddiamızın ikinci kanıtı, Maktûl Şahabeddin Sühreverdî¹⁵³ (1155-1191)’nin eserlerinde ‘akıllar’ kavramını kullanmasıdır.¹⁵⁴ Sühreverdî’nin *Hikmetü’l İşrak ve Akl-ı Sorh* (kırmızı akıl) adlı eserlerinde¹⁵⁵ aklın çoğul olarak kullanıldığını görmek mümkündür. Ancak Akıllar evreni (âlemi) şeklinde bir tabirin de kullanıldığına rastlanılmamıştır. Ancak Sühreverdî’nin evreni ve hayatı akıllar şeklinde sınıflandırmaya çalıştığı da görülmektedir. Sühreverdî’nin İslam dünyasında tanınmasına sebep olan onun *Hikmetü’l İşrâk* adlı eseridir. Bu eserinde İşrak felsefesini ortaya koymuştur. İşrak Felsefesi, aklın, kalp ile birleşerek, gerçeği ve hakikati aramada, nurun kaynağına (öz akıla) yapılan yolculuğun adıdır. Sühreverdî’ye göre, sezi; akıl ve kalbin bileşkesidir. Sezi, salt bir duygu değildir. Henri Bergson’a göre de, sezi; akıl ve zekânın bileşkesi

¹⁵³ Maktûl Şahabeddin Sühreverdî, 1155-1191 tarihleri arasında yaşamış, İran’ın Zencan velayetine bağlı Sühreverd kasabasında doğmuştur. İslam düşüncesinde İşrakî ekolün en önemli temsilcisidir. Bkz İlhan Kutluer, “Sühreverdî Maktûl”, *DİA*, XXXVIII, Ankara 2010, s. 36-40.

¹⁵⁴ Sühreverdî, “İşrak Felsefesi”, *Hikmetü’l İşrak*, Çev. Tahir Uluç, İz Yayınları, İstanbul 2012, s. 16.

¹⁵⁵ Şihabüddin Sühreverdî, “Bir Tasavvuf Hikâyesi” *Kırmızı Akıl*, Der. Kaan Dilek, İhvan Neşriyat, İstanbul 2005, s. 13.

ve onun üstün bir formudur.¹⁵⁶ Aklın yaratılan 12 büyük âlem ve bu 12 büyük âlemin içinde de yaratılan nice büyük âlemlerden geçerken her bir âlemde aklın geçirmiş olduğu metamorfik değişimleri temsiller yolu ile ifade etmeye çalışmaktadır. Her bir âlemde hâkim olan, baskın olan farklı bir akıl sistemini temsiller yoluyla, kırmızı akıl (Akl-ı Sorh) adlı temsili bir hikâyesinde anlatmaktadır.¹⁵⁷ Akıllar nazariyesini temelde kuran ancak adını koymayan Sühreverdî, İslam filozofisine yeni bir canlılık kazandırmıştır. Kimbilir belki Sühreverdî'nin bu teorisi, aslen Azerî kökenli olan, Farsça'yı da iyi bilen Lütî Ali Askerzâde'nin 'fuzzy logic' kavramına da ilham vermiş olabilir. Daha önceden temellerinin atıldığını iddia ettiğimiz bu mantığın tarihte geliştirilememesi aklın siyasî iktidarlar tarafından baskı altına alınmasının bir sonucudur.

Peki, dönemin siyasî iktidarı, Sühreverdî'nin bu nazariyesine karşı, bir depatronaj politikası uygulamış mıdır? Sühreverdî'ye uygulanan depatronajı tespit edebilmek için onun siyasî iktidarlara olan ilişkilerine kısaca değinelim. Sühreverdî'nin Anadolu Selçukluları'ndan önemli sultan ve devlet adamlarıyla yakın ilişkiler kurduğunu ve onlardan destek aldığını bilmekteyiz.¹⁵⁸ İbn Bîbî'ye göre, Sühreverdî, II. Kılıçarslan'ın oğullarından Niksar ve Koyulhisar Meliki Nâsırüddin Berkyaruk'a ithafen, Farsça *Pertevnâme*¹⁵⁹ adlı bir eser yazmıştır. Daha sonra Diyarbekir'de Harput Emiri İmadüddin Ebu Bekir b. Karaarslan b. Artuk ile tanışmış, *el- Elvâh'ul 'Îmâdiyye* adlı eserini emirin adına ithafen telif etmiştir. Fakat bu durum, Zengi-Artukluların, Eyyûbîlerle olan bölgesel iktidar mücadelesi sebebiyle, Eyyûbîler tarafından büyük rahatsızlık duyuldu. Unutulmaması gerekirken ulemâ ve eserleri o dönemlerde iktidarların bir övünç ve meşruluk kaynağıydı. Şehrezûrî'nin Fahreddin el- Mardinî'den aktardığına göre; el- Mardinî, Sühreverdî'nin zor meseleleri anlamadaki derin kavrayışı ve ince zekâsından söz etmiş, ancak her şeyi çok açık konuşmasının ve cüretkârlığının onu ölüme götüreceği hakkındaki endişelerini dile

¹⁵⁶ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, Çev. M. Şekip Tunç, MEB. Yayınları, İstanbul 1947, s. 345-350. Ayrıca bkz. Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. N. Ahmed Asrar, Birleşik Yayınları, İstanbul Ty., s. 19.

¹⁵⁷ Şihabüddin Sühreverdî, "Bir Tasavvuf Hikâyesi" *Kırmızı Akıl*, s. 13.

¹⁵⁸ Henry Corbin, "Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne" *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 203.

¹⁵⁹ *Pertevnâme*, ışık mektubu anlamına gelmektedir.

getirmişti.¹⁶⁰ Buradan, Sühreverdî'nin iktidarla yakın ilişkiler kurmasına rağmen düşüncelerini cana pahasına açıkça söylemekten çekinmediği de anlaşılmaktadır.

Sühreverdî, Halep'te Selâhaddîn Eyyûbî'nin oğlu el-Melikü'z-Zâhir (ö. 1216) tarafından da hürmetle karşılanmasına rağmen, sıra dışı fikirleri nedeniyle, saraya yakın din adamları, filozoflar ve ulemâ tarafından tepki ile karşılandı. Sühreverdî'nin ilmî ve fikrî üstünlüğü, her şeyi farklı bakış açısıyla ele alabilmesi, saçaklı bir mantıkla olguları değerlendirmesi, tartışmaya açması sebebiyle (muktemelen sarayın yakın patronajında olan) ulemâ, el-Melikü'z-Zâhir'den Sühreverdîye verilen iktidar desteğinin geri çekilmesini istedi. Sühreverdî'yi dinî sapıklık ve zındıklıkla suçlayıp, kâfir ilan ettiler. Siyasî iktidar tarafından asıl büyük tehdit olarak görülmesinin sebebi, Sühreverdî'nin tüm siyasî iktidarların meşruluğunu tartışmaya açmasıydı. Sühreverdî'nin Müslümanların halifeliğine, yönetimine, sultanların değil, ancak işrakî ulemanın, bilginlerin layık olduğunu ve iktidarın onlar tarafından yönetilmesi gerektiğini ilmî meclislerde beyan etmesi, dönemin siyasî iktidar sahiplerini oldukça kızdırdı.¹⁶¹ Sühreverdî'nin bu görüşü, Platon'un filozof-kral teorisini hatırlatmaktadır. Siyasî teoloji, görüşünün dönemin siyasî iktidarının mantığına aykırılık taşıması sebebiyle Sühreverdî, Selâhaddîn Eyyûbî'ye şikâyet edilmiş, onun kâfir olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Siyasî iktidarın ve resmi ulemanın desteklediği felsefî, siyasî dünya görüşünden farklı bir dünya görüşü ortaya koyan Sühreverdî, cezalandırılarak yaklaşık 36-38 yaşlarında iken Halep zindanlarına atıldı. Dönemin Halep ulemâsı tarafından verilen ölüm fetvası gereği, bilinmeyen bir şekilde cezası infaz edildi.¹⁶²

Sühreverdî, doğal olarak saçaklı düşüncesi ile siyasî iktidar tarafından patronaj edilen ulemâ arasında kendine yer bulamamıştır. İslam düşünce tarihine köşeli düz mantık, İslam metodoloji bilimlerine, hukuka, içtihat anlayışına giderek sirayet etti.¹⁶³ Hür aklın, siyaset ve resmi ulemâ tarafından vesayet altına alınması, akıllar nazariyesinin, belki de saçaklı akıl teorisinin insanlığın istifadesine sunulmasını

¹⁶⁰ Aktaran: İlhan Kutluer, "Sühreverdî Maktûl", *DİA*, XXXVIII, s. 36-40.

¹⁶¹ Sühreverdî, "İşrak Felsefesi", *Hikmetü'l İşrak*, s. 16.

¹⁶² Kutluer, "Sühreverdî Maktûl", *DİA*, s. 38.

¹⁶³ Bkz. Hüseyin Çaldak, *Aristoteles Mantığı'nın İslâm Usûl Bilimlerine Etkisi (Fıkıh Usûlündeki Örneklemeleriyle)*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Doktora Tezi, Erzurum 2006, s. 104-131.

yüzlerce yıl geciktirdi. Kaos teorileri, kaotik düşünme tarzı, yapay zekâ, vb. mantıklar saçaklı mantığın, aklın çıkarımlarıdır. Akıllar teorisi (ulûl elbâb), dünyayı çok boyutlu görebilmenin yoludur. Dünyayı, evreni ve insanı çok boyutlu kabul edebilmek, hayata diğer boyutlardan da bakabilmenin, çatışmadan toplumların bir arada barış içerisinde yaşayabilmesinin mantıksal bir kabulüdür.

Heterodoksi kavramı, resmi anlayışa muhalif her türlü düşünceyi ifade etmektedir. İslam heterodoksi tarihinin en önemli heteredoksi örneklerinden biri, Maktûl Şahabeddin Sühreverdi (d. 1155- ö. 1191)'dir. Şeyh-ul-ışrak olarak da adlandırılan Şehabuddin Yahya Suhreverdi'nin eserleri ve düşünceleri hala tam anlamıyla İslam Dünyası'nda analiz edilememiş, eserleri hakkında yeterli çalışmalar yapılamamıştır. İbn Rüşd'ün, Aristoteles'ten etkilenecek oluşturduğu peripatetik felsefenin¹⁶⁴ (Meşşai felsefesi) karşısında çok boyutlu, saçaklı Suhreverdi'nin ortaya koyduğu 'İşrâkî mantığın' tetkik edilmesi gerekmektedir.¹⁶⁵ Patrimonyal iktidarın, kendine muhalif olan siyasî düşünceleri, heterodoksi ilan etmesi ve depatronaj etmesi, patrimonyal iktidarların tarih boyunca yaptığı klasik taktiklerindedir. Kuşkusuz, göreceli olarak belki heterodoks olanları da vardır, ancak siyasî iktidara karışmadıkları, iktidar için tehlike arz etmedikleri sürece iktidar tarafından heterodoks yapılıp, hep görmezlikten gelinmiş, hatta desteklenmiştir. İktidarın bizzat kendisi, iktidarına güç katacaksa, senkretik dinî ve kültürel yapıların oluşmasına imkân da sağlayabilirler. Bu anlatılanların daha çok doğu tipi patrimonyal sistemleri kapsadığını ayrıca belirtmek gerekir.

Suhreverdi'ye karşı selefi dinî çevrelerin yaptıkları çeşitli eleştirilere karşı, Roger Garaudy, Suhreverdi'yi savunarak, ona göre Suhreverdi, *eski İran şirk'ini canlandıran birisi değil, muvahhid olan ilk Zerdüştilik'in İslâm'da mukabili bulunan*

¹⁶⁴ **Peripatetik:** sözlük anlamı yürüyüş yapan demektir. İslam dünyasındaki karşılığı Meşşai felsefesidir. Peripatetik felsefe ise adını Atina'da Lyceum'da tartışmalarını yürüterek, gezinerek yapan Aristoteles (M.Ö. 384-322) ve öğrencilerinden alır. Stoicism Hellenistik dönem felsefe geleneğidir. İlk temsilcisi Zeno'dur. (M.Ö. 335-263) Aristoteles, felsefe tartışmalarını ve konuşmalarını bir aşağı bir yukarı gezinerek yaptığı için, okulu Peripatos adını almıştır. Peripatetik felsefe, Aristoteles'in felsefesini izleyen kişilerce oluşturulan felsefi akımın adıdır. Bkz. Robert W. Sharples, "The Peripatetic School", *From Aristotle to Augustine*, Routledge Co., London and New York 2004, Volume II, p. 147; Kritovulos, *Kritovulos Tarihi*, 14 nolu dipnot s. 55.

¹⁶⁵ Sühreverdi, "İşrak Felsefesi", *Hikmetü'l İşrak*, İz yayıncılık, İstanbul 2012, s. 38-40.

*terimleri kullanan bir mü'min düşünürdür.*¹⁶⁶ Suhreverdi, felsefe ile tasavvufu; akıl ile aşkı; felsefi bilgi ile mistik bilgiyi tek bir epistemik pota içinde birleştirmeye çalışmıştır. Hem akla hem de sezgiye dayanan bir yöntem takip etmiştir.¹⁶⁷ Özler (akıllar) metafiziği ve akıllar evreni anlayışının çağımızdaki yansımalarının 'yapay zekâ' olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶⁸ Osmanlı'da ve İslam dünyasında ortaya çıkan düşünce ve mantıktaki gerilemeyi, çöküşü anlayabilmek için siyasî iktidarların, patronaj politikalarıyla, düşünce ve mantığın gelişimini nasıl yönlendirip kontrol altına aldıklarının bilinmesi gerekmektedir.

Saçaklı mantığın izlerine çeşitli halk fıkralarda da rastlanılması oldukça ilginçtir. Edebiyat, tarih ve felsefe disiplinleri ile bu mantıkî yapı analiz edildiğinde bizi ilginç sonuçlara ulaştırmaktadır. Örneğin Saçaklı mantığı, fıkralarıyla halkın anlayabileceği basit bir dile indirgeyebilen, halkın içinde yaşayan, halk patronajından beslenen Nasreddin Hoca'yla karşılaşmaktayız.¹⁶⁹ Kim bilir, Maktül Sühreverdi'nin Anadolu'ya gelişinden hemen sonra yaşamış olan Nasreddin Hoca, Sühreverdi'nin bıraktığı fikir mirasından etkilenmesi büyük olasıdır. Böyle bir fikirsel tanışıklık olmasa bile, Nasreddin Hoca'nın da saçaklı bir mantığa sahip olduğu fıkralarında işlettiği derin mantık iddialarımıza bir delil oluşturur. Nasreddin Hoca'nın fıkralarında imkânsız, saçma, çelişkili görünen iki, ya da üç zıt ihtimalin bir arada olabileceğini gösteren sözleri, fıkraları, Anadolu halkında derin tesirler bırakmıştır. Hoca'nın vefatından asırlar sonra bile, onun adına uydurulan fıkralarda saçaklı bir mantık işletilmiş, siyasî iktidarları eleştiren onlara inceden göndermeler yapan fıkralar uydurulmuştur. Bu fıkralar hâlâ toplumun dimağındadır. Bilinen bir Nasreddin Hoca fıkrasında; Nasreddin Hoca'nın kavga eden iki kişiyi uzlaştırmak için her ikisini de haklı bulan, bu duruma kafası yatmayıp itiraz eden hanımını da haklı gören, aslında Nasreddin Hoca'nın da haklı olduğu saçaklı mantığın izleri açıkça görülmektedir.¹⁷⁰ Nasreddin Hoca'nın fıkraları, Aristo mantığındaki *Ya, ya da* anlayışından saçaklı mantığın *hem, hem de* anlayışına bir geçiştir.¹⁷¹ Bu geçiş, siyasî iktidarların, akli tek tipe indirgeme

¹⁶⁶ Aktaran: Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 381.

¹⁶⁷ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. X.

¹⁶⁸ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 369.

¹⁶⁹ Abdülbâki Gölpınarlı, *Nasreddin Hoca*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1961, s. 12.

¹⁷⁰ Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler*, IV, s. 1777.

¹⁷¹ Süleyman Dönmez, "Saçaklı Mantığın Eşiğinde Akıl Kavramı", *Uluslararası Bilim, Ahlak ve Sanat*

politikasına karşı, halkın, Nasreddin Hoca'nın fıkraları üzerinden bir karşı koyuşudur.¹⁷²

H. Akıllar Âlemi Teorisi ve İhtilaf

Akıllar âlemi teorisi nedir? Akıllar âlemi teorisi, mantık ve akıl karmaşasına bir çare olabilir mi? Bilimsel ihtilafların çözümünde yeni bir bilimsel yaklaşım olduğunu söyleyebilir miyiz? Geçmişte yaşanan ulemâ ihtilafının sebeplerinden biri, akıllar âlemi teorisinin anlaşılabilmesi olabilir mi? Rasyonel bir patronaj politikasının uygulanmaması ile akıllar âlemi teorisinin gelişmemesi entelektüel gerilemeye sebep olmuş mudur? Osmanlı ulemâsı, akıllar âlemi teorisi gibi bir teoriyi neden keşfedip geliştirememiştir?

Saçaklı aklın ilk defa 20. yüzyılda keşfedilmediğini, Kur'an'da akıllar ve âlemler kelimelerinin çoğul olarak kullanıldığını, Maktûl Şahabeddin Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İşrak ve Akl-ı Sorh* (kırmızı akıl) adlı eserlerinde aklın çoğul olarak kullanıldığını, hatta akıllar şeklinde bir evren tasavvurunun olduğunu, ancak akıllar evreni (âlemi) şeklinde tam olarak bir isim de konulmadığını önceki konu başlığı altında işlemiştik. Tüm bu veriler, akıllar âlemi teorisine, felsefî ve tarihsel altlık oluşturmuştur. Bu aldığımız fikirlerle akıllar âlemi teorisini ve modellemesini inşa ettik. Akıllar âlemi teorisi adında bir teoriye başka kaynaklarda rastlayamadık. Yaptığımız araştırmalar kadarıyla, ilk defa 'akıllar âlemi teorisi'nin bu çalışmada bahsedildiğini ve adının konulduğunu söyleyebiliriz. Akıllar âlemi teorisinde, âlem kelimesinin kullanılmasının nedeni, âlem kelimesinin bilgi kelimesi ile anlamca ve gramerce yakın ilişkili olmasıdır. Böylece teoriye, hem anlamca hemde kelime boyutunda bir derinlik

Bağlamında Çağdaş İslam Algıları Sempozyumu, (26-28 Kasım 2010), I, Canik Belediyesi Kültür Yayınları, Samsun 2011, s. 139-150.

¹⁷² Örneğin, Timur'un baskılarından bıkan halkın, Timur'un çağdaşı olmamasına rağmen, Nasreddin Hoca'ya atfettiği, halk dilinde söylenen, Timur'la alay eden birçok fıkraya da şahit olmaktayız. Halk Nasreddin Hoca'yı o kadar bağrına basmıştır ki, Nasreddin Hoca, halkla beraber fıkralarda ağlamış, Halk, Nasreddin Hoca'nın fıkraları üstünden içini dökmüş, onlarla kötülerden intikam almıştır, diyebiliriz. Örneğin, *bir gün Timur, sofrasında Hoca'ya sorar; Hoca, seninle eşek arasında ne fark var? Hoca, aramızda iki üç arşınlık mesafe, ya var, ya yok cevabını verir.* Bkz. Abdülbâki Gölpinarlı, *Nasreddin Hoca*, s. 12-20.

verilmek istenmiştir. Çünkü bu kelime, aklın yaratıcılığı sayesinde oluşmuş bir bilginin yarattığı evrenleri tarif etmektedir.¹⁷³

Şekil-8’de tasnif edebildiğimiz kadarıyla 7 âlem, 7 akıl tabakasına ayrılmıştır. Şekil-8’de görüldüğü üzere, akıllar âlemi teorisi, her bir âlemde ayrı bir aklın hâkimiyetinin ve yönetiminin varlığını ortaya koyar. Her bir âlem, yeni bir akıl sistemini ifade eder. Bir âlemde diğerine geçiş, bir akıl sisteminden, diğer başka bir akıl sistemine geçişin varlığını gösterir. Ancak her bir âlem birbiriyle de irtibatlıdır; diğerinden tamamen kopuk da değildir. Âlemler arasında yollar, bağlantılar olduğu gibi, akıllar arasında da yollar, bağlantılar vardır. Ancak her bir âlemin işleyişinde egemen olan ayrı, üst bir aklın egemenliği vardır. Bir âlemde geçerli, üstünlüğü olan bir mantık sistemi, diğer bir âlemde egemen olmayabilir. Bir âlemde geçerli egemen bir aklın, mantığın başka bir âlemde de egemen ve geçerli kılmak, mantık kopuklukları veya sistemsel parçalanmaları ortaya çıkartabilir. Tüm akıllardan mürekkep bir mantık harmonisinin varlığı büyük kozmosun döngüsünü sağlamaktadır. Bu açıklamalar ve izahların Osmanlı ulemâsı için önemi nedir? Şeklinde bir soru sorulacak olursa, önemini şu şekilde izah etmek mümkündür: İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren vukua gelen fikrî ve siyasi ayrılıklar yadsınamaz bir gerçektir.¹⁷⁴ Bu nedenle var olan savaşlar ve mücadeleler gerçekte bir akıl savaşıdır. Çünkü bir aklın, diğer bir akla üstünlüğü; bir milletin diğer bir millete ya da bir sınıfın, zümrenin diğer bir sınıf ve zümreye karşı üstün gelmesi ve onu baskı altına alması anlamına gelmektedir. İnsanları yönlendiren akıldır; akli yönlendiren fikirdir, fikri yaratansa insanların sahip olduğu mantıktır. Bir akla hükmetmenin yolu, mantığa hükmetmektir. Mantığa hükmeden kim ise, insanlara ve toplumlara da o hükmeder. O mantıkla, toplumlar güdülenir ve yönetilir.

Saçaklı akıllar âlemi modellemesi, akıllar âlemlerini ayırarak, onları tasnif ederek, doğru mantığın ve doğru düşünmenin yolunu açmaktadır. Akıllar âlemi modeli, insanı ve evreni parçalara ayırmamaktadır. Akıl ve âlem ilişkisinde bir tasnif yapmaktadır. İnsan akli ile akıllar âlemi, birbiriyle yakın ilişki içerisinde. İnsan

¹⁷³ Bkz. Süleyman Hayri Bolay, “Âlem,” *DİA*, II, s. 357-360.

¹⁷⁴ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Birleşik Yayınları, İstanbul 1998, s. 11-42.

psikolojisi, tüm âlemlerin bileşkesidir, bir özetidir, denilebilir.¹⁷⁵ Akıllar âlemi teorisi, insanın akıl ve fikir yolculuğunda, akıllar yolunu (âlemleri) katagorize ederek, akıl karışıklığını, karmaşasını engellemesi, zihin berraklığını sağlaması, kendini, çevresini ve hatta evreni tanımasını kolaylaştırmaktır. İnsanın, hangi akıl melekelerini, hangi âlemi tanımada kullanacağını öğrenmesidir. Siyasî iktidarların yanlış patronaj politikalarının etkisiyle İslam ulemâsı, yaratıcı mantığını yitirmiş, bu sebeple akıllar âlemi tasnifini ve ayırımını yapamamıştır.¹⁷⁶

Akıllar âlemi teorisi, bir aklın diğerini yok saydığı bir sistem değildir. İç içe geçmiş onlarca, yüzlerce, belki binlerce akıllar sistemlerinden müteşekkildir. Her bir akıllar sistemi içinde hâkim bir aklın işleyiş düzeni vardır. Tıpkı bir soğandaki iç içe geçmiş birbirini çevreleyen zarlar gibi, bir akıllar kümesi, sistemi vardır. Her bir akıllar sistemi, diğeri ile uyum içinde daha büyük bir sistemi de oluşturabilir. Tek tip bir mantık, tüm mikro ve makro âlemin işleyişinde hâkim akıl olamaz. Her bir soğan zarına bir âlem denilirse, her bir zarın kendi içinde, kendine has bir sistemi var demektir. Bu basit bir mantık değil, karmaşık, kaotik görünen saçaklı akılların oluşturduğu bir sistemler manzumesinin göstergesidir. İslam teolojine göre, Tanrı'nın isimlerin hep 'en' oluşu, yaşamın ve ölümün birbiri içinden çıkması,¹⁷⁷ olmayacak zıtlıkların bir araya gelerek beraber yaşamı meydana getirmesi, belki de bu kaotik ve

¹⁷⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s. 37.

¹⁷⁶ Gazali, el-Munkiz adlı eserinde: "Duyulara güvenim sarsıldığı gibi, acaba akla güvenim de sarsılmıyacak mıdır?" dedikten sonra, aklın tenkidini yapıyor; "Mantıkta ne müsbet ne menfi yönden dine ait bir şey yoktur. Mantık kanıtların, kıyasların usulünü öğretir. Bunlarda inkâr edilmesi gereken bir cihet yoktur. Ancak onların da ilimde bazı kötülükleri görülmektedir. Bunlar isbat için bir takım şartlar ortaya koymuşlardır. Bu şartlarla isbat kesinlik ifade eder. Fakat dinî soruları inceleme sırasında bu şartlara büsbütün riayet edememişler, hattâ gevşek davranmışlardır. Çoğu kere mantığı inceleyen bir kimse onu beğenir. Açık ve kesin bulur. Zanneder ki mantıkçılar kendilerinden rivayet olunan soruları bu gibi kanıtlarla isbat etmişlerdir. Dinî ilimlerde bu sorulara dair yapılan araştırmaları iyice bilmeden o yanlış fikirleri kabul ederek küfre düşmüşlerdir" Gazali, mantığın birbirine zıt olan iki felsefî sanıyı aynı derecede isbata yaradığını ve bundan dolayı dayandıkları mantık kurallarının gerçekte aralarında bir fark olmadığı halde, felsefecilerin, sadece ilkesel ayrılık nedeniyle birbirleriyle çeliştiklerini söyleyerek, derin bir hakikat araştırması için mantığın, yeterli bir araç olmadığı sonucuna varmaktadır. Ona göre mantık, ancak dünya ilimlerinde bir şeyi anlatmak ve isbat etmek için alet olabilir. Fakat gerçek hakikati ispata yöneldiğimizde bu alanda yetersiz kalmaktadır, onu isbata asla yetemez. O zaman "kalbin gözü"ne başvurmak gerekir, demektedir. Bkz. Ülken, *Felsefeye Giriş*, s. 106.

¹⁷⁷ *Kur'an*: III/27: "Geceyi gündüze sokarsın, gündüzü geceye sokarsın. Ölüden diriye çıkarırsın, diriden ölüyü çıkarırsın. Dilediğine de hesapsız rızık verirsin"; ayrıca bkz. *Kur'an*: XXIX/57: *Her nefis ölümü tadıcıdır, sonra da Bize döndürüleceksiniz.* Ayette geçen 'tadıcıdır' kelimesi, yapı itibarıyla Arapça'da ism-i fail çekiminde olup, geniş zaman ve şimdiki zaman kipini de içermektedir. Bu açıdan ayeti, *her nefis, ölümü; her an, tatmaktadır*, şeklinde anlamak mümkündür.

akıllar evreninin mantıksal yapı taşı olabilir. Aklın çok boyutlu olarak, akıllar şeklinde işletilmesi, geçmiş dönemin siyasî iktidarlarının yönetim anlayışlarına ters gelmektedir. Bu nedenle Aristo mantığı ideolojik, mekanik ve otoriter idarelerin rasyonelleştirilmesi için elverişli bir araçtır.

Akıllar teorisi ve saçaklı akıllar mantığı, bir ilkesizlik ve şaşkınlık değildir; seçenekleri çoğaltır. Ehven-i şerci¹⁷⁸ bir mantık da değildir. Dünyayı ve yaşamı daha derin kavramayı sağlar. Akıllar âlemi teorisinde, gerçeklik yok değildir; vardır. Fakat bütün bu iç içe geçmiş gerçeklikler, tıpkı soğan zarında olduğu gibi, en dışta hepsini kaplayan tek bir gerçeğin içinde tasarlanmış da olabilir. Hayat ve evren o kadar şaşırtıcı tasarlanmıştır ki, tamamen saçaklı bir yapıdan müteşekkil bir akıllar evreni, onu kuşatan üst bir aklın içinde dönüyor olabilir. Kaostan düzene; düzenden kaosa giden, birbiri içine geçmiş muazzam bir aklî yapılar manzumesi görünmektedir. Çağdaş dünyada, saçaklı akıl olarak tartışılan akıllar teorisi, İslam düşünce tarihinde keşfedilmiş, ancak siyasetin, hukukun, teolojinin Aristoteles mantığı üzerine inşa edilmesi sebebiyle bu teorilere siyaset heterodoksi nazarıyla bakılmasını sağlamış ve depatronaj etmiştir.

Osmanlı Devleti'nde de geleneksel İslam siyasal aklının tesis ettiği ulema ve iktidar ilişkileri vardır. Siyasî iktidara güç kazandıran, yönetimi işlevsel kılan çıkar ilişkileri üzerine inşa edilmiş siyasî bir mantık sistemi vardır. Karşılıklı çıkarlara dayanan siyasî mantık anlaşılmaz ise ulemânın niçin patronaj edildiği ve iktidarın buna niçin gereksinim duyduğu da anlaşılmaz. Patronaj ilişkilerin, mantık ve felsefe ile ilişkisini incelemek, aynı zamanda, ulemâdaki zihni dönüşümü de incelemek demektir. Örneğin ileriki konularda işlenecek olan Kadızâdeliler ve Sivasîler arasındaki çatışmaların temelinde siyasî iktidardan elde edilen patronajın bölüşülememesi yatmaktadır, diyebiliriz. Osmanlı devletinde Sühreverdî geleneğinin en önemli takipçisi olarak Kâtip Çelebi'yi örnek verebiliriz.

¹⁷⁸ Uğur Tathsumak, "Ortadoğu İslam Halklarının Kültürel Psikolojilerinin Oluşumunda "Ehven-i Şer Düşüncesinin Etkisi, Tarihsel Kökleri; Kültürel-Sosyal Alanlardaki Yansımaları," *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi /The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, Sayı: 5, Aralık 2015, s. 290-299.

Akıllar âlemi teorisinin düşünce hayatımızda yaratacağı faydalar nelerdir? Sosyal hayatın bir alanında geçerli bir mantığın başka bir alanda da egemen ve geçerli kılınması, akılda muhakeme sorunlarına ve yaşamdan kopukluklara neden olmaktadır. Aklın ve mantığın sosyal alanlara göre kategorize edilmesi, İslam dünyasındaki akıl karışıklılığının giderilmesi ve önlenmesi açısından önemlidir. Bu saçaklı durumu biraz daha açığa kavuşturmak için şu şekilde bir örnek verilebilir: Yeryüzünde, iktisat ve siyaset dünyasında merhamet duygusu yerine işleyen egemen mantık, gücü elde etme arzusunun dayalı köşeli mantıktır. Mekanik dünyada işleyen egemen akıl ise matematik aklıdır. Matematik aklı ve mantığını, teoloji, izafiyet teorisi ve insan psikolojisi alanlarında egemen kılınması, işletilmesi birçok algılama zorluğuna, yanlış akıl ve mantık yürütmelerine ve netice yanlış sonuçlara ulaşmaya sebep olmaktadır.

Bir başka örnek; semavî dinlerde çok önemli bir yeri olan ‘dua ibadetini’ bir matematik aklının, mekanik mantığının anlaması, kavraması mümkün değildir. Çünkü mekanik akıl bir akıl yürütme ile eğer teolojik alana müdahale ederse, şöyle bir iddiada bulunabilir: Madem Tanrı, ezeli bilgisi ile her şeyi bilmektedir, görmektedir; o halde bir kişinin Tanrı’ya dua ederek ondan bir şey istemesi, Tanrı’nın ihtiyaç içerisindeki o kuldun bilgisinin olmadığını iddia etmektir, çünkü Tanrı her kulun iç ve dış durumunu en iyi bilendir, şeklinde düz bir mantık yürütebilir. Ve devamında duanın dinde olamayacağı şeklinde hatalı bir çıkarıma ulaşabilir. Klasik mantığın ve matematik aklının, dua gibi bir içsel eylemi, ibadeti idrak etmesi mümkün değildir. Bu nedenle fizik bilimlerinde işletilen bir mantık teoloji ve psikoloji bilimlerinde işletilmesi büyük düşünce yanlışlıklarına yol açabilmektedir.¹⁷⁹

Aşkın bir alan olan teoloji akıllar dünyasında fikren ve zihnen yaşayan bir filozofun ve din bilgininin, diğer akıl dünyalarındaki farklı mantık sistemlerine yabancılaşması (alinasyonu), içinde bulunduğu fiziki dünyanın gerçeklerini anlayamamasına sebep olur. İnsan bu farklı âlemler arasında kalmış bir varlık olarak bu zihnî bölünmüşlükten farklı akıl dünyalarının var olduğunu kabul ederek onlar

¹⁷⁹ Örneğin Karl Marks, tarih bilimini, fizik bilimine benzetmeye çalışmış, fizik biliminden elde ettiği sonuçları tarihe ve felsefeye uyarlamaya çalışmıştır. Bu nedenle ortaya koyduğu birçok tarihsel yasanın geçerli olmadığı zamanla ortaya çıkmıştır. Bkz. Caner Taslamam, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, s. 37.

arasında bağ ve denge kurarak kurtulabilir. İnsan, büyük kozmos akıllar âleminin ortasında bulunan bir varlıktır. Mikro ve makro akıllar âlemindeki durumunu ve konumunu insanoğlu bilmediği takdirde her bir farklı düşünce âleminde kendi varlığını kaybedebilir. Kaybolduğu âlemin mantık sistemine ait ya bir irfânî veya mekanik mantık sistemlerinin alinasyonuna uğrar. Sonuç olarak diğer akıllar dünyasına yabancılaşabilir. Siyasî iktidarlar, bu yabancılaşma olgusunu, kendi çıkarları doğrultusunda toplumları manipüle etmek için bir fırsata dönüştürür. Yalnız şunu belirtmek gerekir ki; siyasi iktidarlar akıllar âlemi teorisinden tabiki habersizdirler. Bunu bilinçli olarak yapmazlar, sadece siyasi çıkarlarının motivasyonu ile, belki çıkar iç güdüsünün gereği olarak yerine getirirler. Alinasyon, her akıl tabakası için, ayrı türde ve şekilde ortaya çıkar. Birden çok akıllar dünyasının gerçeklerine karşı, insanı, tek bir akıl dünyasının yasalarına tabi kılar. Çok yönlü, saçaklı insan psikolojisini tek tip bir mantıksal işleyişe mahkûm eder. Bu işletilen siyasî akıl, insanın psikolojik derinliğini görmezlikten gelir. İnsanlar ve toplumlar, düşünce ve psikoloji dünyalarında bölünmüşlük ve parçalanmışlıklar yaşar. Toplumları, aline oldukları dünyanın mantık öğeleri içine mahkûm ederler. Siyasî iktidarların kendi çıkarlarına uygun bir mantığı patronaj etmeleri büyük toplumsal sorunlara ve travmalara neden olur. İnsanlar ve toplumlar siyasî iktidarların sahip oldukları gücün etkisine girerek adeta büyülenir, güç alinasyonuna uğrarlar. Bu nedenle Osmanlı'da Kadızâdeliler ve Sivasîler ulemâsı, diğer Osmanlı dinî cemaatlerin farklı fikrî ve felsefî anlayışlarını şiddetle reddetmiş, empati kuramamış, sert bir şekilde birbirlerinin üzerlerine giderek toplumsal bir gerginlik unsuru oluşturmuşlardır.

Osmanlı Devleti'nde Kadızâdeliler hareketinin en önemli temsilcilerinden olan İbn Teymiyyeci selefî anlayışın müntesibi Vanî Mehmed Efendi (Ö. 1685), Osmanlı ulemâsındaki fikrî ve zihnî dönüşümün en önemli örneğidir. Selefî düşüncenin dünyayı ve teolojik alanı algılayışındaki mantık kodları, köşeli, siyah ve beyazdır. Bu anlayışta hayat, keskin ve düzdür. Birçok felsefî ve teolojik metaforu içeren konuları algılamada mantık yetersizlikleri olduğu görülmektedir.

Aristoteles mantığının İslam dünyasındaki etkisini, Farabi, İbn-i Sînâ, İbn-i Rüşd gibi büyük İslam filozoflarında ve eserlerinde görmek mümkündür.¹⁸⁰ Aristoteles mantığının, İslam hukuku, siyaset felsefesi, kelam vb. gibi İslam ve sosyal bilimlerinde uygulanması, birçok algı problemine yol açmıştır.¹⁸¹ Örneğin Aristoteles mantığının, o dönemde felsefenin konusu olan kâinatın kadîm ve hudûs (ezelî-ebedî veya sonlu) olması ve haşir meselesi (yeniden diriliş) gibi teoloji ve uzay bilimleri konularında uygulanması büyük algı sorunlarına yol açmıştır. Aristoteles mantığının, metafizikî alanda kullanılması, İslam felsefesi tarihinde, zihnî karışıklığın, algılama ve mantık problemlerinin artmasına sebep olmuştur. Bilim tarihi çalışmalarıyla tanınan bilim tarihçisi Santillana'ya¹⁸² göre Aristoteles mantığı, teoloji alanındaki karmaşanın ve başarısızlığın nedenidir.¹⁸³ Johann Eduard Erdmann, İslam felsefesinin İbn-i Sînâ ve Fârâbi'den sonra düşüşe geçtiğini söylemektedir.¹⁸⁴ İslam dünyasında Aristoteles mantığının etkisinde kalan Meşşâî filozoflarına karşı İmam Gazali'nin *El-Munkizü Mine'd Dalâl* adlı eseri ile Aristoteles düşüncesine karşı oluşturduğu tasavvufî akım, İslam düşüncesinde büyük etkiler oluşturmuştur. Ancak oluşan bu etki, akla yeni bir mantık ufku, çıkışı açmamış, hatta aklın ötelendiği başka büyük sıkıntıların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Çünkü akılı başka bir açıdan öteleyip, baskı altına almış akıl yine hakkettiği yeri ve konumunu bulamamıştır. İslam dünyasının yaşadığı krizler aslında bir akıl krizleridir. Akılı tanımlayamamanın ve onu doğru konumlandırmanın krizleridir.

Biyolojik aklın çıkarımlarının, siyasî, iktisadî, felsefî ve teolojik alanlarda uygulanması yukarıda ifade edilen akıllar âlemi teorisine göre hatalıdır. Örneğin; Charles Darwin (d.1809-1882)'in sosyal teorileri gibi. Çünkü *olandan olması gereken çıkmaz*,¹⁸⁵ mantık kuralını görmezlikten gelmiştir. Ancak zıtlıkların, çelişkilerin ve

¹⁸⁰ Bkz. Hüseyin Çaldak, *Aristoteles Mantığı'nın İslâm Usûl Bilimlerine Etkisi*, s. 149-152.

¹⁸¹ Şafak Ural, *Temel Mantık*, s. 35.

¹⁸² **Giorgio Diaz de Santillana (1902-1974)**: Massachusetts Institute of Technology (MIT) Üniversitesi'nde uzun yıllar bilim tarihi alanında önemli çalışmalarda bulundu. Bkz. http://platonism347.tripod.com/de_santillana.htm

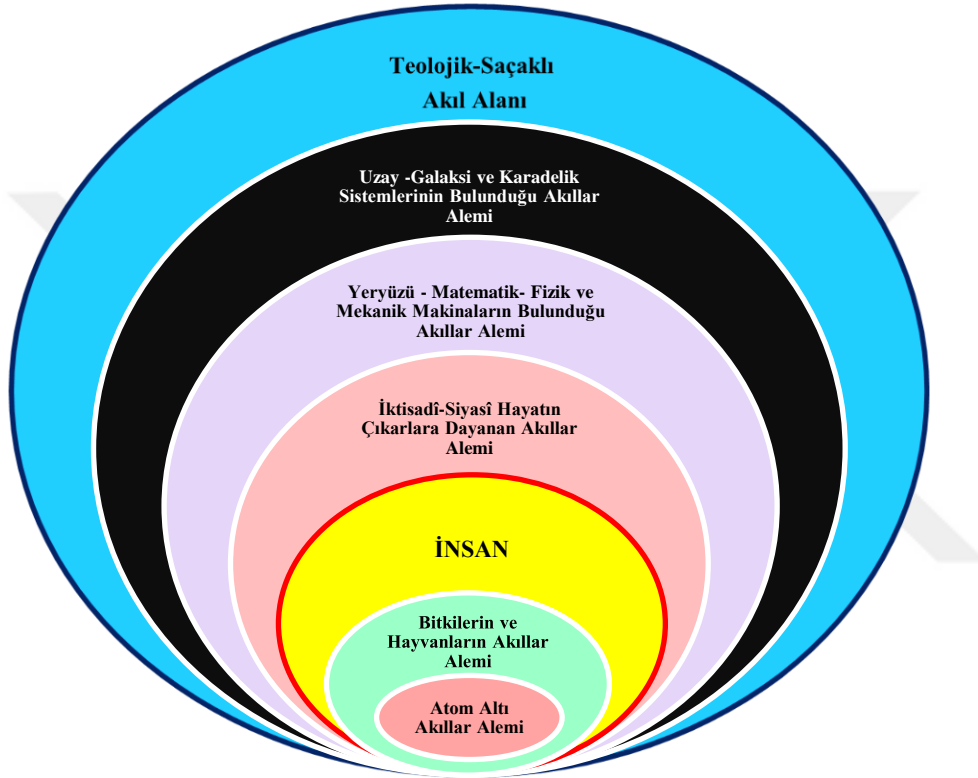
¹⁸³ Aktaran: Abdülhalim Mahmud, "İmam Gazali" *El-Munkizü Mine'd Dalâl ve Tasavvufî İncelemeler*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1990, s. 84.

¹⁸⁴ Aktaran: Kaan Dilek, <http://kaandilek.com/islam-medeniyetinin-eflatunu-suhreverdi/> Erişim Tarihi: 23/07/2015.

¹⁸⁵ Hayvanlar ve bitkiler âleminde, güçlü olanın zayıfı yok ettiği, sonucundan toplumsal ilişkilere dair bir çıkarımda bulunarak yaşamın kanunlarını da güçlülerin zayıfları yok saydığı bir hukuk anlayışı

paradoksların bulunduğu büyük bir kozmos vardır. Olandan olması gerekeni çıkartan siyasî iktidarlar, filozof ve bilginleri kullanarak böyle bir mantığa dayalı bir sistem inşa ettiler. Bu mantık yürütmeye dayalı Hitler gibi iktidarların, dünyayı büyük savaşlara ve kaoslara götürdükleri bir vakıadır.

Şekil-8: Saçaklı Akıllar Âlemi Modellemesi



Sonuç olarak, akıllar âlemi teorisi, aklın her bir sisteme göre ayrı şekilde ele işletilmesidir. Her bir akıl âlemi (sistemi), ayrı bir şekilde değerlendirilmelidir. Her bir sistemi anlamak için o sisteme uygun ayrı bir mantık kullanılmalıdır. Her bir sistemi geliştirmek için de ayrı bir patronaj politikası uygulanmalıdır. Böylece hem akıl çatışmalarının önüne geçilmiş olunacak hem de gelişmeyi tıkayan aklî ve mantıkî engeller de ortadan kaldırılmış olacaktır. Bu şekilde toplumlar, daha sistematik düşünmenin yolunu keşfetmiş olacaktır. Bunun sonucunda daha rahat empati kurabilen, kimi, neden, nasıl patronaj edeceğini bilen bilgi toplumları oluşabilecektir.

çıkartılamaz. Bu nedenle yaşadığımız dünyanın tabiat yasalarından olması gereken şey ve etik değerler çıkartılamaz. Bir başka deyişle olandan olması gereken çıkmaz. Bkz. Abdülkerim Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 17.

Kaotik bir akıldan, sistematik bir akla; hatta paradoksları çözebilen bir toplumsal üst bir mantığa ulaşılabilir. Siyasî iktidarlar, insanları tek bir akıl âleminde kalmaya zorlamaktadır. Toplumların ilerlemesi ve kalkınması isteniyorsa, mantık ve zihniyet değişimini gerçekleştirecek, bilgi devrimini sağlayacak saçaklı bir mantıkla tüm akıllar âlemlerini içerisine alan saçaklı bir aklın patronajıyla gerçekleşebilir.



İKİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL ARKA PLAN: PATRONAJ-DİN VE BİLİM

I. ESKİ ÇAĞDA PATRONAJ

İnsanlığın medeniyet nehri, Sümer-Babil-Mısır-Yunan-Roma-Arap ve Türk İslam Devletleri olarak modern zamanlara doğru aktı. Bu medeniyetler modern bilimin kaynağını oluşturdular. Demokritos, Sokrates, Eflatun, Aristoteles, Pythagoras'dan, Farabi, İbn-i Sînâ, el Kindî, Bîrûnî, İbn-i Haldun, Newton, Kepler, Galileo ve Einstein'a doğru kümülatif¹⁸⁶ olarak akan bilim, yüzyıllar boyunca kendine bir bilim ve sanat hamiliği yapacak kimseleri ve güvenli limanları aradı. Bilim, kendine hem ün hem de siyasî amaçlar güden güçler tarafından ancak destek bulabildi. Bu durum, bilimde sübjektiflik ve güvenilmezlik de ortaya çıkardı. Bilimin özgürlüğü, bilim adamının özgürlüğünden geçmekteydi. Bilim adamının, ekonomik ve güvenlik sorunları onu güvenli patronaj limanları bulmaya sürekli sevketti.

Bilimin gelişmesinin serüveni, bilim adamının yaşadığı patronajın da bir hikâyesidir, diyebiliriz. Bilim adamı, aklıyla geçimini sağlayan kimsedir. Aklın ve bilimin kendileri için önemini kavrayan iktidarlar, kendilerine teknik anlamda fayda sağlayacak bir akla destek çıkarırken, yeni siyasî, iktisadî, felsefî teorilere ise sıcak bakmamışlardır. Siyasî iktidarlar, yenilikçi akla karşı çıkmak için yine akılı kullanmıştır. Siyasî iktidarlar, faal, yaratıcı, üretken bir akıl yerine, durağan, statükocu bir akılı, yine bilim adamlarının marifetiyle yaratmışlardır. Siyasî iktidarlar, toplumda meşruiyetlerini korumak ve artırmak için bilim adamlarının vasıtasıyla politik ve toplumsal düzeyde uyguladıkları irrasyonellikleri, iktidarın çıkarlarını gözetken, ona bağlı statükocu bir akılla rasyonalize etmişler, iktidarlarının devamını böylece sağlamışlardır. Bu statükocu akıl; bilgi üretmez, meşruluk üretir, olaylara tek bir noktadan bakan bir akıldır. Bu ortaya çıkan, akıl-bilgi ve bilim adamı-iktidar ilişkileri, tarih boyunca iktidarın meşruluğunu da sağlamıştır. Bu patronaj ilişkiler, siyasî iktidarlar tarafından ihtiyaç duyulan bir aklın patronajıdır. Bir bilim adamının

¹⁸⁶ Birbirine eklenerek, katlanarak gelişen bilgi.

patronajı, egemen kılınmak istenen bir aklın da patronajıdır. İktidarın çıkarına göre bir akıl patronaj edilirken; diğer bir akıl ise depatronaj edilmektedir.

A. Antik Yunan'da Patronaj

Aristophanes (MÖ 456 – 386), *Bulutlar* adlı eserinde filozofların, kötü bir durumu iyi; iyi bir durumu kötü gösterebilen yetenekleri sayesinde, Atina iktidarının bu filozları kullanmakta ne kadar istekli ve mahir olduklarını anlatır. Dönemin Atina'sının en önemli siyasî kişiliklerinden biri olan Kleon'a göre filozoflar, geleneksel paganist inançlara zarar vermektedir.¹⁸⁷ Platon, beşinci yüzyılda Yunan kentlerinde dolaşarak gençlere, akıllarını kullanarak, imparatorların hizmetine nasıl girebileceklerini, kamu hizmetinde nasıl konuşmaları gerektiğini onlara öğreten sofistleri eleştirmiştir. Platon'a göre sofistler, gerçek felsefeyi para karşılığı öğretmişler, felsefeyi, entelektüel oyun gibi sunarak değersizleştirmişlerdir.¹⁸⁸ Platon, Sicilyalı Gorgias'a, bir düşünceyi aynı anda hem savunabilmesi hem de çürütebilmesi yani cerbezesi, hilekârlığı sebebiyle objektif olmadığı, nesnel gerçekliği görmezlikten geldiği için karşı çıkmıştır. Platon'a göre onlar ikinci el fikirlerin pazarlayıcılarıydılar.¹⁸⁹ Aklın siyaset pazarında satılan bir meta haline dönüşmesi, bazı haksızlıkların, gerçeklerin örtülmesinde kullanılması, eski Yunan'da siyasetçiler ve iktidar sahipleri için günlük siyasetin basit numaralarıydı.¹⁹⁰ İktidar sahipleri, bu alanda boy gösteren güçlü filozoflara patronaj sağlamış, saray bürokrasisinde iyi iş imkânları vermiştir.

Sokrates (MÖ 469-399), MÖ 399 yılında, etkisi altına aldığı gençleri, saptırdığı ve devletin tapındığı tanrıları yok saydığı için baldıran zehiri içirtilerek, idam edilmiştir. Sokrates'in öğrencisi Platon, *Devlet* adlı eserinde, bilgin ile iktidar arasındaki ilişkiyi huzursuz, sorunlu bir ilişki olarak göstermektedir. Sıkıntılı bu

¹⁸⁷ Aktaran: Charles Freeman, "Mısır, Yunan, Roma", *Antik Akdeniz Uygarlıkları*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2010, s. 264, 266.

¹⁸⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2008, s. 30-35; ayrıca bkz. Freeman, *Mısır-Yunan-Roma*, s. 266.

¹⁸⁹ Freeman, *Mısır-Yunan-Roma*, s. 264, 266.

¹⁹⁰ Platon, *Devlet*, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2005, s. 11.

ilişkiye çare olarak ya filozofların kral ya da kralların filozof olması gerektiğini söylemektedir.¹⁹¹

Platon'un *Devlet* adlı eserinde, iktidar ile felsefeyi tek potada toplayarak, güç ile erdemi; güç ile adaleti bir araya getirebilme çabasında olduğu görülmektedir. Diğer bir deyişle, adil, erdemli bir toplumun inşa edilebilmesi için gerçek filozofların iktidara talip olmaları gerektiğini söylemektedir. Platon, bilgin-iktidar ilişkilerinde, iktidarın gerçek sahiplerinin filozof ve bilginlerin hakkı olduğuna açıkça işaret etmektedir. Bu nedenle, diyalogda Glaukon, Platon'a; bu düşüncesinin, mevcut siyasî iktidarlardan büyük bir tepki alacağını belirtmekte ve uyarmaktadır. Blaise Pascal (1623 -1662) ise, bilgi-iktidar ilişkilerinde *Adaletsiz güç, zalimdir, güçsüz adalet ise, acizdir*, diyerek gücü, adaletle dengelemek istemektedir.¹⁹² İnsanoğlunun en büyük en esaslı talebi gücü elde etmeye yönelik içgüdüdür.¹⁹³ Niccolo' Machiavelli *Prince* adlı eserinde ise gücün doğasında yönetimi ele geçirme arzusunun varolduğu, bu nedenle *amaçlar, araçları meşru kılar* tezini ortaya koymaktadır.¹⁹⁴ Platon'un, *Devlet* adlı eserinde *sahici, gerçek filozoflar* sözüyle gerçeği açıkça söyleyen ve gerçeği gizleyen şekilde filozofları ikiye ayırmıştır.¹⁹⁵

MS 529'da Atina'daki felsefe akademisinin kapatılması ve mallarının müsadere edilmesi, Roma imparatoru I. Jüstinyen (Justinianos, d. Yak. 482 - ö. 565)'nin,

¹⁹¹ Sokrates: *Sanırım, böyle tayin edici dönüşümü sağlayabilecek tek bir değişikliğe işaret edebiliriz; gerçi öyle kolay bir değişiklik değil bu, ama gerçekleştirilebilir bir şey! Glaukon: Neymiş? Şimdi, az evvel söylediğim gibi büyük dalganın üzerine gidiyorum. Hani alaylardan ve inanmamaktan oluşan baş döndürücü bir akıntı süpürüp götüreceksin olsa da beni, şimdi ağzımdaki baklayı çıkartmak istiyorum. Sokrates: Söyleyeceğim şeye dikkat et! Glaukon: Konuş! Sokrates: Devletlerde filozoflar kral olmazsa ya da bugün şu kral dediklerimiz ve yöneticiler (hükümdarlar) sahici, iyi filozoflar olmaz, politik güç (iktidar) ile felsefe tek bir elde toplanmazsa ve bugün doğal yetenekleri sayesinde, iki ödevden sadece birine kendini adanmış olan çok sayıda kimse, zorla bundan (tek görevle uğraşma durumundan) men edilmezlerse sevgili Glaukon, devletlerin, hatta bütün bir insanlığın mutsuzluğunun sonu yoktur ve düşüncelerimizde tasarladığımız düzen (anayasa), hani gerçekleşme imkânı varsa bile bunlar olmadan önce gerçekleşip güneş ışığını göremeyecektir. Çok şaşırtıcı bir şey söylemek zorunda olduğumu gördüğüm için uzun zaman tereddütte kalmıştım işte. Çünkü (bu ilkeye uymayan) bir devletin ne tek tek insanların ne de bütün olarak kendisinin mutlu olamayacağı anlayışı ağır mı ağırdır." Bunun üzerine Glaukon: Sevgili Sokrates ne biçim bir laf attın ortaya, ne türden bir düşünce bu! diye konuştu, "Bak şimdi en kötülerinden sayılmayacak bir sürü adam, giysilerini çıkartıp bir kenara atıp çıırılçıplak, ellerine geçen ilk silahı kapıp senin başına iş açmak için olanca güçleriyle üzerine çullanacaklardır! Bkz. Platon, *Devlet*, s. 143.*

¹⁹² Blaise Pascal, *Pensées*, Published by E. P. Dutton & Co., Inc. New York 1958, p. 85.

¹⁹³ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, Birey Yayınları, İstanbul 2002, s. 355.

¹⁹⁴ Niccolo Machiavelli, *Prince*, Arc-Manar publication, Rocville USA. 2007, p.58.

¹⁹⁵ Platon, *Devlet*, s. 190.

fermanıyla olmuştur. Böylece Atina'nın son Neoplatoncu filozofları, depatronaja uğramışlardı. Neoplatoncu filozoflar, baskıdan uzak, felsefeye daha münbit, patronaj imkânlarının daha çok olduğu diyarlara göç ettiler. Bu göç yalnızca filozofların göçü değildi; yaratıcı aklın da, bilimin de göçü ve yer değiştirmesiydi. Bu dönemde aklın doğuya doğru hareketinin iki önemli etkene dayalı olduğu kabul edilebilir:

1- Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlaşması

2- Sasânî İmparatorluğu'nun küresel bir güç haline gelmeye başlaması

Hristiyanların tehditlerinden kendilerine daha özgür yerler arayan yedi filozof¹⁹⁶, İran Sâsânî Şahı Hüsrev Nûşirevân'ın sarayına sığındılar.¹⁹⁷ Çok sayıda Yunan ve Hint kökenli felsefî metinler, Avesta'yla¹⁹⁸ birleştirildi. İran kültürü karşısında Büyük İskender, İran'daki bütün kitapları yaktırması, Helen kültürünün, İran kültürü karşısında mutlak galibiyetini sağlamayı amaçlamıştır. Jüstinyen'nin fermanı ile Yunanistan'dan sürülen Filozoflar ve 'Hz. İsa'yı ve Hz. Meryem'i Tanrı kabul etmeyen Nesturiler' sığındıkları İran'da büyük bir Helenist fikir hareketi meydana getirdiler. Büyük bilginlerin hamiliğini yapma siyaseti, tarih boyunca, büyük emperyal devletlerin, izledikleri klasik bir siyasettir. Roma ve İran imparatorlukları birbirlerine karşıt olan bilginleri, felsefeleri, mezhepleri karşı-patronaj desteği ile onları kendi ülkesine davet etmiş, birbirinin karşıtı olan görüşleri desteklemişlerdir.

Babil kitâbelerinde Persler'in büyük hükümdarı Kurus'un, Tanrı Marduk ve oğlu Nebi'ye saygı duyduğu yazılıdır. Ayrıca Babil Yahudilerini özgürlüğüne kavuşturması ve *Yehova'nın Çobanı* unvanını alması, patronaj politikalarının inançlar üzerinde ne kadar etkili olduğunu göstermektedir. Sâsânîler, Nestûrlere ve Monofizitlere ayrıcalıklı davrandılar. Nestûrliler, siyasî olarak Sâsânîler'in patronajında ve

¹⁹⁶ Bahsi geçen yedi filozof, Suriyeli Damascius, Kilikyalı Simplicius, Frigyalı Eulamius, Lidyalı Priscianus Fenikeli Hermias ve Diyojen ve Gazzeli İsidore'dur.

¹⁹⁷ Ramazan Şeşen, "İslam'da İlk Tercüme Faaliyetleri", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, VII, Sayı: 3-4, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Yayınları, İstanbul 1979, s. 4-5.

¹⁹⁸ Avesta ve Gatalar, Zerdüştilik dinine ait kutsal kitapların adlarıdır. Avesta, esas Zerdüştilerin ilk kitabı olan Gatalar'ın, Zerdüşti rahipleri mûbatların yaptıkları yorumlardır. Hz. Muhammed'in Zerdüştiler'e 'Ehl-i Kitap' muamelesi yapın emrine uyan Hz. Ömer, İran'ın fethinde zerdüştilere, 'Ehl-i Kitap' hukukunu uygulamıştır. Bkz. Şinasi Gündüz, "Mecûsilik," *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 279-284.

kontrolünde olmaları nedeniyle diğer bir gücün Bizans'ın Konstantinopolis'in desteklerini, patronajlarını kaybettiler. Roma İmparatorluğu, M.S. 451'deki Kadıköy konsülünden sonra Ortodokslar lehinde tercihte bulundu. Siyasî iktidar artık Ortodoksluk üzerinden siyasî projelerini ve desteklerini sürdürdü.¹⁹⁹Farklı kültürlerle ve dinlere ait mitlerin ve sembollerin benimsenmesi, senkretize edilmesi, mitlerin kullanılması siyasetleri, tarih boyunca emperyal devletlerin egemenliklerini sürdürebilmeleri için yaptıkları bir siyaset ve politik bir zorunluluktur. Çünkü emperyal bir imparatorluk olmanın gereğidir. Emperyal olmak demek, tebarı altındaki tüm kültürleri ve ulusları bir amaç doğrultusunda birleştirmek ve bir potada eritebilmek demektir. Kuşkusuz, bu birleştirmeyi ve eritmeyi sağlayan etken, imparatorluğun sahip olduğu maddî gücü ve inançları bu doğrultuda birleştirebilmesidir. Aksi takdirde, bir çekim gücü oluşturamaz ve cazibe merkezi haline gelemez.

M.S. 489'da Roma İmparatoru Zenon (d. ? ö. 491) Sâsânîler'e bağlı Fârisîlerin okulu olarak adlandırılan Urfa okulunu kapattı. Nestûrî papazlar ve talebeler kovuldular. Kendilerine daha rahat imkân ve fırsat sunan İran şahı Pîrûz'un patronajı ile İran'a göç ettiler. Kendilerine Nusaybin patriği Barsauma da katıldı. O dönemde tarihte iki büyük süper güç olan İran ve Roma'nın patronajında iki farklı İsâ teolojisi gelişti. Bizans İmparatorluğu, Ortodoks kilisesini patronaj ederken, Sâsânî İmparatorluğu da Nesturîlik'in destekçisi ve merkezi oldu.²⁰⁰ Sâsânî İmparatoru Piruz'un patronaj siyaseti ile Cündişapur'da, Fârisîleşmiş bir kilise ortaya çıktı. Ermeni Başşikopozları, Sâsânî şahları tarafından atandı. Kapatılan Urfa Okulu özellikle Yunan kültürü eğitimi veren bir yerdi. Bu yerlerde ilk Helen ve Süryani merkezleriydi. İki büyük emperyal gücün siyasî çatışması neticesinde her bir imparatorluk ayrı bir mezhebî yapıyı destekledi ve himayesine aldı. Her iki Hristiyanlık mezhebi de imparatorluk idareleri tarafından patronaj edilirken her iki mezhep de iki büyük gücün kontrolü altında emperyal güçlerin kültürel etkisi altına girdiler.²⁰¹

¹⁹⁹ Yegane Shayegan, "Yunan Felsefesinin İslam Âlemine İntikali", *İslam Felsefesi Tarihi*, Editör: Seyyid Hüseyin Nasr – Oliver Leaman, Açılım Kitap Yayınevi, İstanbul 2011, s. 131.

²⁰⁰ Kadir Albayrak, "Nestûrîlik", *DİA*, XXXIII, Ankara 2007, s. 15-17.

²⁰¹ Shayegan, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 131-132.

İki farklı büyük gücün arasında kalan Hristiyan halk, çeşitli baskılara uğradılar. Yunan Pagan düşüncesini ve felsefesini Hristiyanlıkla birleştirme fikri, Sâsânî imparatoru I. Şâpûr tarafından desteklenmiş, böylece çok kültürlü bir toplum meydana getirilmek istenmiştir. Yunan felsefesi, Merv ve Cündişapur gibi şehirlerdeki Süryani okullarında yoğun bir şekilde işlenmekteydi.²⁰² Antikçağ Yunan Felsefesi, Süryanice'ye yapılan ilk tercüme ile birlikte, Miladi 5. yüzyılda tekrar hareketlik kazandı. Bu dönemde Porphyrios'un İsağoci adlı eseri, mantık derslerine giriş kitabı olarak okutuldu.²⁰³ Aristoteles mantık disiplini, Süryanî filozoflar tarafından ilgi ile karşılandı. Aristoteles mantığının, birçok dinî problemlerin çözümünde bir savunma aracı olarak kullanılabileceği anlaşıldı. Bu sebeple, Aristoteles mantığı kiliseler tarafından benimsendi. Fakat kilise, Aristoteles mantığının bütün katmanlarını değil sadece *Kategoriler*, *Önermeler* ve *Birinci Analitikler*'in 7. bölümüne kadar olan mantık konularına izin veriyor, Aristoteles mantığının da, bir üst düşünme moduna çıkılmasına izin vermiyor, bundan sonraki mantık bölümlerinin okunmasına sınırlama getiriyordu.²⁰⁴ Aristo mantığı, statükocu her düşüncenin, her siyasî görüşün kendini rasyonelleştirebilmek için kullandığı bir araç haline gelmişti. Aristoteles düşünce mantığı, her siyasî görüşün kendini temellendirmesine, bir metod olarak kullanılmaya müsaitti. Hatta Aristotels mantığı İbni Hazm aracılığı ile İslam hukukunun hükümler usûlünde de kullanıldığı görülmektedir.²⁰⁵

İslam dünyası, Aristotels mantığıyla, Yunan felsefesi'nden yapılan tercüme eserler sayesinde tanıştı. İlk defa halife el-Mansur (754-755) iktidarı zamanında, Aristoteles'in *Organon* adlı eseri, Arapça'ya tercüme edildi. El-Kindi (801-873), Muallim-i Sâni ünvanı alan Farabi (872-950), İbn-i Sînâ (980-1037), Fahrüddin er-Razî (1148-1209) gibi büyük İslam filozofları, Aristoteles mantığının etkisi altına girdi. Farabi, Aristoteles mantığını, felsefî, kelamî birçok problemin çözümünde de kullanmaya çalıştı.²⁰⁶

²⁰² Shayegan, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 132.

²⁰³ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV. Yay., Ankara 1997, s. 3.

²⁰⁴ Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, İstanbul Üniv. Edb. Fak. Yay., İstanbul 1969-1970, s.17.

²⁰⁵ İsmail Köz, "İslâm Mantık Külliyyatının Teşekkülü", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 30/2, Ankara 1999, s. 101.

²⁰⁶ Şafak Ural, *Temel Mantık*, s. 35.

İmparatorluğu'nu kilise skolastizmine teslim eden Bizans siyasî iktidarları, uygarlık tarihi açısından çok önemli bir gelişmeye sebep oldu. Bağdat ve İran'a yerleşen bu filozoflar ve hekimler, bilim ve felsefeyi Atina'dan; Bağdat ve İran coğrafyasına taşıdılar. Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlaşması süreci, iki asırdan fazla sürdü. 325 yılında yapılan İznik konsülü, Hristiyanlığı ve kiliseyi iktidarın icaplarına göre resmi bir paradigma haline getirdi. Roma pagan kültürünün Hristiyan kültürüne dönüşümü, altıncı asra kadar devam etti. Jüstinyen'in fermanıyla nihayetine erdi.²⁰⁷ Görüldüğü üzere dinler, mezhepler, felsefeler geçmişte olduğu gibi siyasî iktidarların patronluğunda yalnızca gelişme imkânı bulmamışlar, siyasî iktidarların tamamen patronajı altında şekillenmişlerdir, diyebiliriz.

Paganist oldukları için I. Jüstinyen tarafından depatronaj edilen, sürülen Neoplatoncu Porphyry; Hz. İsa'nın peygamberliğini reddetmiş, İsa ve Hristiyanlar arasına keskin bir ayırım çizerek, İsa'nın sadece bir insan olduğunu ileri sürmüştür.²⁰⁸ Kayseralı Eusebios (M.S. 263-339) Platon'un Musa'nın sadık bir izleyicisi olduğunu söylemiş, on birinci yüzyılda John Mauropous ise Platon'un ilk Hristiyan²⁰⁹ olduğunu söyleyerek ruhunun kurtuluşu için Platon için dua etmiştir.²¹⁰ Anlaşılan siyasî iktidarlar, kendi siyasî görüşüne uygun bir dini ve mezhebi desteklemiş, resmi paradigmaya uygun olmayan felsefî görüşleri, heterodoksi ilan etmiş, filozofları ülkeden sürmüştür.

Roma imparatoru Konstantin, büyük kitleler halinde halkın Hristiyanlığa girdiğini farkedince MS 312 yılında, Hristiyanlığı devletin resmî dini olarak kabul etti. Konstantin'in Hristiyanlığı kabul edişinde halkın siyasî meşruiyetini kazanma güdüsünün etkili olduğu düşünülebilir, fakat Hz. İsa, İncil'de Tanrı'nın krallığından bahsediyor ve kendisinin Tevrat'ı tamamlamak üzere gönderildiğini söylüyordu.²¹¹ Bu durum Hristiyanlığı kabul eden Roma imparatorları için büyük bir sorun teşkil etti.

²⁰⁷ Shayegan, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 120-128.

²⁰⁸ Hüseyin Hakan Gazioğlu, "Neoplatonizm ve Hristiyanlık İlişkisi", *Hacetepe Üniv. Sosyal Bilim Enst. Dergisi*, Ankara 2014, s. 10.

²⁰⁹ İslam'a göre şu ana kadar gelen bütün dinlerin adının İslam olduğunun altını çizerek John Mauropous'un Platon'u ilk Hristiyan olarak niçin tanımladığını anlayabiliriz. Bkz. *Kur'an*: III/19.

²¹⁰ Gazioğlu, "Neoplatonizm ve Hristiyanlık İlişkisi", s. 13.

²¹¹ *Yeni Ahit, Matta*: V/17

Zira Yahudi Şeriatı'nın devlet ve kamu düzeninde temsil edilmesi ve uygulanması, Hz. İsa'ya verilen kutsal kitap İncil'in de bir emriydi. Roma imparatorları, İncil'in bu emrine karşı, iktidarlarının devamını ve güvenliğini sağlamak için Yahudi Şeriat'ının, siyasî isteklerinin İncil'den çıkarılmasını, Hristiyanlığın, Yahudi Şeriatı'ndan bağını koparılmasını gerekli görmekteydi. İlk Hristiyanlığın, dünyevî güçten, otoriteden yoksun oluşu, onu siyasî iktidarlar karşısında korumasız bıraktı. Hristiyanlığın, onu koruyacak bir güçten yoksun bir durumda olması; zayıf kitlelerin bu dine geçmeleri karşısında, zayıf kitleler üstünde otorite kurabilmek için kralların iştahını kabarttı ve Hristiyanlığı kabul etmede birbiriyle yarışır hale getirdi. Ancak kralların ve imparatorların tahtlarını sarsabilecek dünyevî düzenlemelerle ilgili ayetlerin Hristiyanlıktan çıkarılması, Hristiyanlığın, iktidarların istekleri doğrultusunda, dönüştürülmesi gerekiyordu. Bu dönüşüm, iktidarlar tarafından patronaj edilen din bilginleri ve filozofların eliyle gerçekleştirildi. Bu teşebbüs Kitâb-ı Mukaddesin, Aziz Jeromo tarafından 4. asırda Yunanca'dan Latince'ye tercüme edilerek başladı. Yahudi Şeriat'ı ile bağı koparılan Hristiyanlığa, Roma İmparatorlarının desteğiyle Roma Hukuku dikte edildi.²¹²

Hukukun şekillenmesinde, siyasî iktidarların patronajının önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Toplumun birarada yaşamasını sağlayan, çıkarları adil ve eşit bir düzeyde yöneten düzenlemeler, hukuktur. Bu temel hukuk anlayışında meydana gelen bir değişim bizzat toplumun yapısını etkilemektedir. Sonuç olarak bu da bir siyasî rejim değişikliğini ortaya çıkaracaktır. Bu nedenle İmparator Trajan (M.S. 52-117) devrinde, Hristiyan olmayı ölüm cezası gerektiren ağır bir suç olarak gören Roma Hukuku artık Hristiyanlık'la senkretize edilerek, birleştirilerek Roma İmparatorluğu'nun resmî hukuku kabul edildi. Bu aynı zamanda Batı'daki olumsuz anlamda epistemik değişimin de başlangıcıydı. İmparatorlukların, Hristiyanlığı kabulündeki tarihsel süreçte, MS 39'da, I. Odosius tarafından pagan gelenekleri yasaklandı. İskenderiye'deki pagan rahipler hücumu uğradı ve pagan mabetleri yıkıldı. Birçoğunun ücreti kesildi ve felsefî görüşlerini yaymalarına izin verilmedi. Bazıları linç edildi.²¹³ Roma imparatorları, tebaalarındaki halkın büyük çoğunluğunun

²¹² Shayegan, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 121.

²¹³ Shayegan, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 122.

Hristiyanlığa geçmeleri karşısında, eski Yunan paganizmine cephe almış, Yunan pagan rahiplerini, depatronaj etmiş, yeni güç merkezi olmaya başlayan Hristiyanlığı, imparatorluk kültürü ile senkretize ederek siyasî iktidarlara temel olacak yeni bir Hristiyanlık mezhebinin temellerini atmıştır.

Ortodoksluk, imparatorluğun merkezine alınmış, karşı emperyal cephe bulunan Sâsânî imparatorluğunun etkisinde gelişen Nestûrilik ise depatronaj edilmiştir. Bir pagan filozofu ve Neoplatoncu olan rahip Ammonius İskenderiye Patriği Athanasius'un zorlaması ile bir anlaşma imzalamış, bu anlaşma gereğince Platon'un şerhlerinden vazgeçip Ariston'un mantığı ve metafiziği üzerine yoğunlaşma sözü vermiştir. Neoplatoncu olan Damascius (M.S. 538 civarı), Ammonius'u, maddi kazanımlar elde etmek amacıyla siyasî hareket ettiği için suçlamıştır. İktidarın patronaj desteğinden mahrum kalmamak ve eğitim faaliyetlerine devam edebilmek için Ammonius, Platon ve Aristo'yu birleştiren yeni felsefi şerhler üzerinde çalışmıştır. Bu aynı zamanda Neoplatoncu evren ve siyasî görüşün Aristoculaştırılması anlamına da gelmekteydi. Aristo ve Platon arasında bir uyum sağlamaya çalışıldı. Buradan anlaşıldığı üzere filozoflar ve din adamları, yaşamları için gerekli olan maddi gereksinimlerini dönemin siyasî iktidarları patronajı ile karşılamak zorunda kalmışlardır. İmparatorların saraylarında kendilerine yer bulmaya çalışmışlardır. İmparatorlar tarafından yapılan patronaj politikasının etkisi ile felsefeye ve akla, yazdıkları eserleri ve nutuklarıyla yön vermişler, bir algı yönetimi ve toplum mühendisliği görevini yerine getirmişlerdir.

Epiküros (M.Ö. 341-270), bilimin önemine vurgu yaptı, çünkü Epikür'e göre yalnızca bilim, insana mutluluk verebilirdi. Epikür'e göre gökteki olağanüstülüğü, doğa olaylarıyla benzerlik kurarak açıklamamak gerekiyordu. Kuşkusuz burada Epikür, yeryüzünde siyasî iktidarların gücünü ve meşruiyetini doğaüstü güçlerden almaması gerektiğini düşünmekteydi. Epikür Midilli'de kurduğu okulda kadınları ve köleleri öğrenci olarak kabul etti. Böylece felsefeyi ve aklın kullanımını, Cicero'nun deyimi ile *ayak takımına* verdi. Hem Rodos'ta hem Roma'da ayrıcalıklı, elit sınıfın felsefesi haline gelen Stoacılık'ın tersine, Epikürcülük, alt sınıfların, halkın öğretisi oldu. Bu durum ezilen kesimler ile iktidarlar arasında ortaya çıkan bir mantık ve akıl

savaşıydı. Aslında bu iki farklı mantığın ve bilginin savaşıydı. İktidar ve köleliği kabul etmeyen özgür bilgi arasındaki bir savaştı.

Epikür'ün başlattığı bu felsefî hareket, Helenistik dünyadan, Roma'ya kadar büyük bir coğrafyada etkili oldu. Epikürcü felsefî görüş, siyasî iktidarları rahatsız etti. Hatta MÖ 170 yıllarında Roma Senatosu Epikür'ün iki öğrencisini Alceus ve Philiscus'u, Senato'dan kovdu.²¹⁴ Epikürcü felsefenin, iktidarları bu kadar rahatsız etmesinin sebebi, din ile doğa yasalarının birbirinden ayrı olduklarını savunmalarıydı. Eğer bu tezleri, toplum tarafından kabul edildiği takdirde; mitsel tanrılar, bu dünya üzerindeki hâkimiyetlerini kaybedeceklerdi. Mitsel tanrılar, hâkimiyetlerini kaybetmesiyle birlikte bu tanrılar üzerinden güç ve çıkarlar elde eden, meşruluk sağlayan siyasî iktidarlar da hâkimiyet ve güçlerini kaybedeceklerdi. Böylece toplum üzerinde otorite ve meşruiyet kurmanın yolu, bilge insanların kontrolüne geçecekti. Epikürcü hareket, iktidarlara karşı, toplumsal ayaklanmanın ve yeni bir toprak düzeni kurmanın sembolü haline geldi

Epikürcülük'ün karşısında Roma iktidarları, Stoacılığı destekledi. Stoacılar tanrıların, doğa ile uyumlu olduklarını savunuyorlardı. Ayrıca doğru düşünmek için Aristoteles mantığının öğretilmesini şart koşuyorlardı. Roma tanrıları ile Roma iktidarlarının böylece bir ittifakı doğdu. Roma tanrılarının, Roma iktidarı ile ittifak kurması, ontolojik ve siyasal çatışmalarda halka zihin konforu veriyordu. Roma tanrıları, zayıf halkın yanında değil; güçlü, zorba Roma imparatorlarının yanındaydı. Dönemin Roma modernleşmesi incelendiğinde; 17. ve 18. yüzyıllardaki modernleşmeye benzer bazı politikalar oluşturulduğu gözlenmektedir. Roma İmparatorluğu'nda ontoloji ve siyaset felsefesi, baskı altına alınırken, aksine teknik bilginin gelişimi dikkat çekicidir. Daha pragmatik, daha somut karşılığı olan büyük mimari yapılara önem verilmiş, büyük kemerli su kanalları ve yollar gibi, büyük ölçekli yapılar başarı ile inşa edilmiştir.²¹⁵

Sonuç olarak iktidarlar, filozofları ve onların ürettikleri bilgiyi iktidarları için tehlikeli görmüşlerdir. Filozoflar akıllarıyla doğru gördüklerini söylemeye çalışmışlar,

²¹⁴ Mayor ve Forti, *Bilim ve İktidar*, s. 16-20.

²¹⁵ Mayor ve Forti, *Bilim ve İktidar*, s. 16-22.

ancak iktidarlar tarafından sürülmüşler ve depatronaj edilmişlerdir. İktidarlar, yanlış da olsa bir politikayı halka uygulamışlardır. İktidarın yanında olan filozoflar ise iktidarı meşrulaştıracak akıl ve siyaset üretmişlerdir. İktidarın doğasında bulunan gücünü koruma refleksleri, ona iktidarını korumak için sadece güce önem vermesi gerektiğini söylemektedir. İktidarlar, doğası gereği, çok boyutlu akılla çatışmalar, bilginin temeli ise doğaya ve yaşama çok boyutlu bakabilmektir. Bu nedenle iktidar ve bilgi arasındaki ilişki sorunlu ve huzursuzdur. Bu durumun eski çağlarda da değişmediği, o dönemlerden beri süregelen bir çatışma olduğu anlaşılmaktadır.

B. Babil’de Patronaj

Patronajın Mısır medeniyetindeki önemi nedir? Mısır medeniyeti, sonraki medeniyetlere din-devlet-patronaj ilişkileri konusunda, nasıl bir kültür ve inanç mirası bırakmış ve ne gibi etkilerde bulunmuştur? Patronajın bu medeniyetlerin gelişimindeki yeri nedir?

Mısır ve Mezopotamya medeniyetleri, din-kültür ve siyaset ilişkileri bakımından birçok siyasî iktidarın tarih boyunca esin kaynağı olmuştur. Bu medeniyet havzalarında şekillenen din-siyaset ve din adamı-iktidar ilişkileri, tarihte birçok siyaset teorisinin temelini de oluşturmuştur. Birçok modern iktidar, antik Mısır’ın din-kültür ve siyaset düşüncesinin etkilerini taşımaktadır. Bu nedenle modern uygarlıklar, Mısır ve Mezopotamya medeniyetlerinden kültürel ve siyasî izler taşımaktadır.

MÖ Babil ülkesinde, çivi yazıcılığı sarayın ihtiyaç duyduğu önemli bir meslektir. Sarayla yakın ilişkiler geliştirmenin ve iktidarın sunduğu patronaj nimetlerinden faydalanmanın yolu, bu sefer çivi yazıcılığını öğrenmekten geçmekteydi.²¹⁶ Babil’de tanrı Anu’nun (gökyüzü tanrısı) atribüsü²¹⁷ krallıktır. Krallıklara, iktidar nişanesini bu tanrının verdiği düşünülür. Sümer’in ulusal tanrısı Enlil, iktidarlara krallık ihsan eden bir tanrıdır. Tanrıların ve insanların kaderine hükmeden *Kader tabletini*²¹⁸ Enlil’e aitti. Daha sonra bu *Kader tabletinin* gücü, Babil tanrısı Marduk’a geçti. Çok tanrıcılık egemen olsa da yine tüm tanrıların üstünde

²¹⁶ Joan Oates, *Babil*, Arkadaş Yay., Ankara 2004, s. 174.

²¹⁷ **Atribüs:** Bir şeyi diğerinden ayıran temel karakteristik özellik.

²¹⁸ Kader ve iktidar ilişkisi bağlamında *Kader ve İktidar* konulu başlığa ve 33 nolu dipnota bkz.

hepsine hükmeden tek üst bir tanrının varlığı da görülmektedir. Tanrılar arasında bir tanrının diğerini patronaj ettiği, onu himaye edip koruduğu bir ‘patronaj tanrı anlayışı’nın olduğu görülmektedir.

Marduk’la yakından ilişkili bir tanrı da Marduk’un oğlu Nabu’dur. Nabu yazıcıların ve bilginlerin koruyucusu, himaye edicisi, onlara patronajlık yapan bilgelik tanrısıdır. Yazıcılar o dönemin bürokratlarıdır. Tanrı Nabu, bürokrat yazıcılar tarafından öyle popüler hale getirilmişti ki, babası Tanrı Marduk’a bile rakip yapılmış, Tanrı Marduk’un yerine geçirmeyi amaçlamışlardı.²¹⁹ Adeta yazıcı bürokratlar kendilerine yakın bir tanrı icad ederek onun patronajına sığınmak istemişlerdi. Bu sayede geçimlerini ve toplumsal hâkimiyetlerini bu tanrı sayesinde güçlendireceklerdi. Bu dönemin tanrı ve iktidar anlayışında, iktidarlar, tanrılardan güç alıyor gibi görünseler de yeryüzünde güçlü olmak için tanrılara güç vermek, onları halk içinde güncel ve diri tutmak zorunluluğu vardı. İktidarlar, halktan güç almak için pagan tanrılarına güç vermek zorundaydılar. Babil’de halk desteğini sağlamak ve meşruiyet kazanmak için iktidarlar, tapınakların inşasına büyük önem verdiler. Babil tapınakları, hem saray bürokrasisinin işlediği, hem de ibadet ve şölen yapılan yerlerdi. Patronaj ilişkiler, tapınaklar üzerinden şekillendirildi. Mezopotamya’da, dinsel ayınlerin ve şölenlerin merkezinde insanların tanrılara hizmet etmek için yaratıldığı inancı egemendi. Halkın, krala hizmet etmesi gibi, tapınak görevlileri de tanrıya hizmet eder, ona yemek ve elbise verilirdi. Yenmeyen yemekler! kral ailesine ve tapınak yöneticilerine dağıtılırdı. Gelen yemekler ve bağışlar çok fazlaydı. Uruk’ta bulunmuş bir selefki metninde, 500 kg ekmek, 40 koyun, 2 boğa, 1 öküz, 8 kuzu, 70 kuş ve ördek, 4 yaban domuzu, üzüm, hurma, incir, 54 kap bira ve şarap sayılmaktadır.²²⁰

Tapınaklardaki tanrıçık heykelleri, değerli ahşap ya da maden ürünlerinden yapılır, üzerlerine altın işlemeli kumaşlar giydilir, altın takılarla boyunları bezenirdi. Bu ifadelerden, o dönemde, put ve heykel ticaretinden geçinen önemli bir zümrenin olduğu ve bir Pagan ekonomisinin güçlü bir şekilde işlediği anlaşılmaktadır.

²¹⁹ Oates, *Babil*, s. 182.

²²⁰ Oates, *Babil*, s. 185.

Babil’de büyük okültik (gizemli) güçlerin, bu heykelciklerde tecessüm ettiğine inanılırdı. Çok gizli kutsama ayinlerinde bu heykellere yaşam kazandırılırdı. Babil’de iktidarlar, gücünü, bu heykeller ve onların bulunduğu *Panteon*²²¹ olarak adlandırılan tapınaktan alırdı. Yeni yıl şenliklerinin yapıldığı Nisan ayında, kralın bütün nişan ve rütbeleri, başrahip tarafından çıkarılır, kral, içerdeki kült odasına götürülürdü. Kralın yanağı tokatlanır, kulağı çekilirdi. Bu aşağılanmadan sonra kral, Tanrı Marduk’un heykeli önünde diz çöker ve yalvarırdı. Sonra kralın nişânları kendisine geri verilir ve tekrar yanakları tokatlanırdı. Kral, yapılan ayinin sonunda, Tanrı Marduk’u elinden tutup dışarı çıkarır ve onu evine götürürdü. Burada görüldüğü üzere kralın irrasyonel eylemlere tahammülünün sebebi, iktidar olabilmenin gücünü bu değerler üzerinden elde etmesiydi. İktidara güç ve meşruiyet veren başrahip, adeta krala, ilkel bir tarzda da olsa, iktidara ortak olduğunu, dinî ritüeller aracılığıyla onu aşağılayarak göstermektedir. Böylece başrahabin yaptığı bu dinî âyin, yüzlerce yıl öncesinden günümüze kadar modern şekillerde gelen din-siyaset ilişkilerinin de ilkel bir çatışma formu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mısır ve Babil’de kâhinlik kurumu önemli bir güç devşirme alanıydı. Kâhinlik işleriyle uğraşanlar toplumun en saygın, en etkili kişileri idi. Toplumda hem bireyler hem de devlet yönetimindeki görevliler, bütün önemli olayların gidişatını önceden öğrenmek için kâhinlere başvururlardı.²²² Kâhinler, önceden olabilecekleri iddia ettikleri kehanetleriyle, orduya ve krallara yön verirlerdi. Kâhinlik, siyasî iktidarlar tarafından bir algı yönetimi aracı olarak da kullanılmaktaydı. Kâhinler, toplumda ve siyasî iktidarın gücü hakkında birer algı oluşturma görevini de yerine getirmekteydi. Mısır ve Mezopotamya’da, siyasî iktidarlar, bu açıdan kâhinlere ihtiyaç duyarlardı. Bu nedenle kâhinler, sarayın patronajında öncelikli sıradaydılar. Bazen bir kehanetin gerçekleşmesi için gereken şart, kâhinin halk ve siyasî iktidar üzerindeki inandırma gücüne ve halkın buna ne kadar inandığına bağlıydı. Siyasî iktidar ve halk buna ne kadar çok inanırsa, kehanetin gerçekleşme ihtimali de o kadar artmış olurdu. Çünkü toplum ve iktidarlar, gerçekleşmesi beklenen kehanet doğrultusunda hareketi sağlar,

²²¹ Yunanca *tüm tanrıların tapınağı* anlamına gelen *Pantheon*, kelimesinden gelir. Kur’an-ı Kerim’de bu kavram *Tağut* olarak geçmektedir. Bkz. Metin Yurdagür, “Tâğût”, *DİA*, XXXIX, Ankara 2010, s. 372.

²²² Oates, *Babil*, s. 188-189.

mobilize edilirdi. Zaten bu şekilde inanıp harekete geçen kitlelerin iradeleriyle kehaneti gerçekleşmiş olurdu.

C. Patronaj Uygarlığı: Eski Mısır

Eski Mısır uygarlığı, patrimonyal sistem ile teolojik akıl alanının birleştirildiği tarihin en gizemli uygarlıklarından biridir. Firavunlar, gökteki büyük patronun, yani ilahî güçlerin, yeryüzündeki en önemli ortağıydılar. Yerden göklere kadar uzanan bir teorik bir patronaj ağı tesis etmişlerdi. Yeryüzünde yaşayan insanları, bu patronaj ağının baskısı altında çalıştırmaktaydılar. Bu güçlü patronaj ağının baskısı altında tarihin en büyük şaheserlerini, yani piramitlerini inşa ettirdiler. Bu sebeple eski Mısır uygarlığına, bir 'patronaj uygarlığı' denilebilir.

1. Mısır'da İktidar-Din ve Patronaj

Eski Mısır medeniyetinde firavunlar, tanrılar hiyerarşisinin bir parçasıydı. Mısır siyaset teolojisinde, tanrı, taç giyme âyininde, göklerden insanlar arasına iner, firavunlarda tecessüm (cisimleşir) ederdi. Firavun, mutlak tanrı değildi. Tanrılar, firavunlar aracılığı ile yeryüzünde görünürlerdi.²²³ Firavunlar, Mısır'ın doğruluk ve adalet tanrısı *Maat*'a uygun davranmak zorundaydılar. Firavunlar, tanrı *Maat*'ın da yeryüzündeki üstün eliydi. Firavun ölünce, ülkeye kötülük ve kaosun egemen olmasından korkular, bu yüzden hemen bir firavunun başa geçmesi beklenirdi. Halk, firavunsuz güvenlik, barış ve adalet hüküm süremeyeceğine inanırdı. Firavun, düzenin, bütünlüğün yegâne temsilcisiydi. Firavunun varlığı, büyük kozmosun devamı için şarttı. Firavun evrenin ruh halini yansıtırıdı. Firavun evrendeki uyumun yeryüzündeki temsiliydi. Siyasî teolojide yaşam, şeytanla kutsalın; kaotik güçlerle kozmik tanrısal güçlerin, arasında süren amansız bir çatışma ve savaş alanıydı. Adeta teolojik alan bile tanrılarının birer patronaj alanıydı.

Mezopotamya'da, ölüm, nihaî bir son iken, Mısır'da bir başlangıçtı. Mezopotamya'da tanrılar, gökyüzünde yaşarken; Mısır siyaset teolojisinde tanrılar, gökyüzünden yeryüzüne indirilmişti. Firavunlar, tanrılar adına hem yeryüzünü yönetir,

²²³ Henri Frankfort, *Kingship and the Gods*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1978, s. 5.

hem de gökyüzünde bulunan tanrıların, yeryüzündeki somutlaşmış nişaneleriydi. Firavunlar; tanrıların, yeryüzündeki gözleriydi. Mısır siyaset felsefesinde firavun, bizzat tanrının kendisi değil, tanrının bir görüntüsü, yansımasıydı, firavunlar tanrısal öz taşırlardı.²²⁴

Eski Mısır'da insanlar, evrenin karanlıklarından, ontolojik korkularından, belirsizliklerinden, firavunların doğaüstü güçlerle kurduğu ilişkileri sayesinde kendilerinin korunduğunu, himaye edildiğini düşünürlerdi. Firavunlar, siyasî ve ontolojik kaosa karşı düzenin sağlayıcılarıydı. Firavunlar, yeryüzünün ve gökyüzünün birleştiği yerde, bir dengeyi temsil ederlerdi. Firavunlar olmasa, yeryüzü ve gökyüzü büyük bir kaosa girerdi. Firavunlar, tanrıların kurduğu düzeninin bir parçasıydı. Evrendeki zıtlıklar, firavunda dengeye kavuşurdu. Onun krallığı güneşin kuşattığı her yerdi. Firavunların ölümsüzlüğü reenkarnasyonla mümkündü. Bu inanç, firavun iktidarının devamı için sürekli desteklenmekteydi. Halk, bu yolla iktidarın meşruiyeti için kolay ikna edilebiliyordu.

Tanrı Horus, yukarı Mısır'ın; Tanrı Seth, aşağı Mısır'ın tanrılarıydı. İki tanrının da üstünde büyük tanrı Geb vardı. Tanrılar hiyerarşisi, birer *üçleme* şeklinde şekillendirilmişti. Tanrılar, üçleme şeklinde yeryüzünde iktidarlarını tesis ederlerdi ve güç paylaşımı hiyerarşik patronaj bu şekilde ortaya çıkardı. Firavunlar, göklerdeki üçlü güç paylaşımına benzer, yeryüzünde de üçlü (teslis-üçleme) bir güç paylaşımı düşüncesini siyasal sistemlerine de uyarlamışlardı.²²⁵ Bu üçleme güç düşüncesinin bir yansıması olarak, Firavunların mezarları üçgensel pramitler şeklinde inşa edilmiştir. Bu üçleme güç anlayışının etkisi asırlar sonra Hristiyan teolojisinde de teslis inancı şeklinde belirmektedir. Ancak bütün tanrıları egemenliği altına alan, tümüne güç veren, birleştirici bir tanrı vardı ki, o da güneş tanrısı *Ra* idi. Tanrı Horus, Osiris'in oğlu; Isis karısıydı. Mısır medeniyetinde güç eksenini, firavunların piramitlerinden geçirdi. Piramitler aynı zamanda bir tapınak işlevi görürdü.

İktidar gücü, Mezopotamya'da, tanrılar adına yapılan şölenlerin yapıldığı tapınaklardan; Mısır'da, firavunların mezarları olan piramitlerden; sonraki yüzyıllarda

²²⁴ Frankfort, *Kingship and the Gods*, s. 4-5.

²²⁵ Frankfort, *Kingship and the Gods*, s. 22, 26.

da ise kralların yaşadığı saraylardan geçmekteydi. Görüldüğü gibi firavunlar döneminde, siyaset teorisi, kozmoloji ile iç içedir. Büyük kozmogonilere²²⁶ sahip medeniyetlerin, düşüncede, felsefede büyük gelişmeler de kaydettiği görülmektedir. Felsefeleri büyük olan toplumların, büyük medeniyetler kurdukları tarihî bir vâkıdır.²²⁷

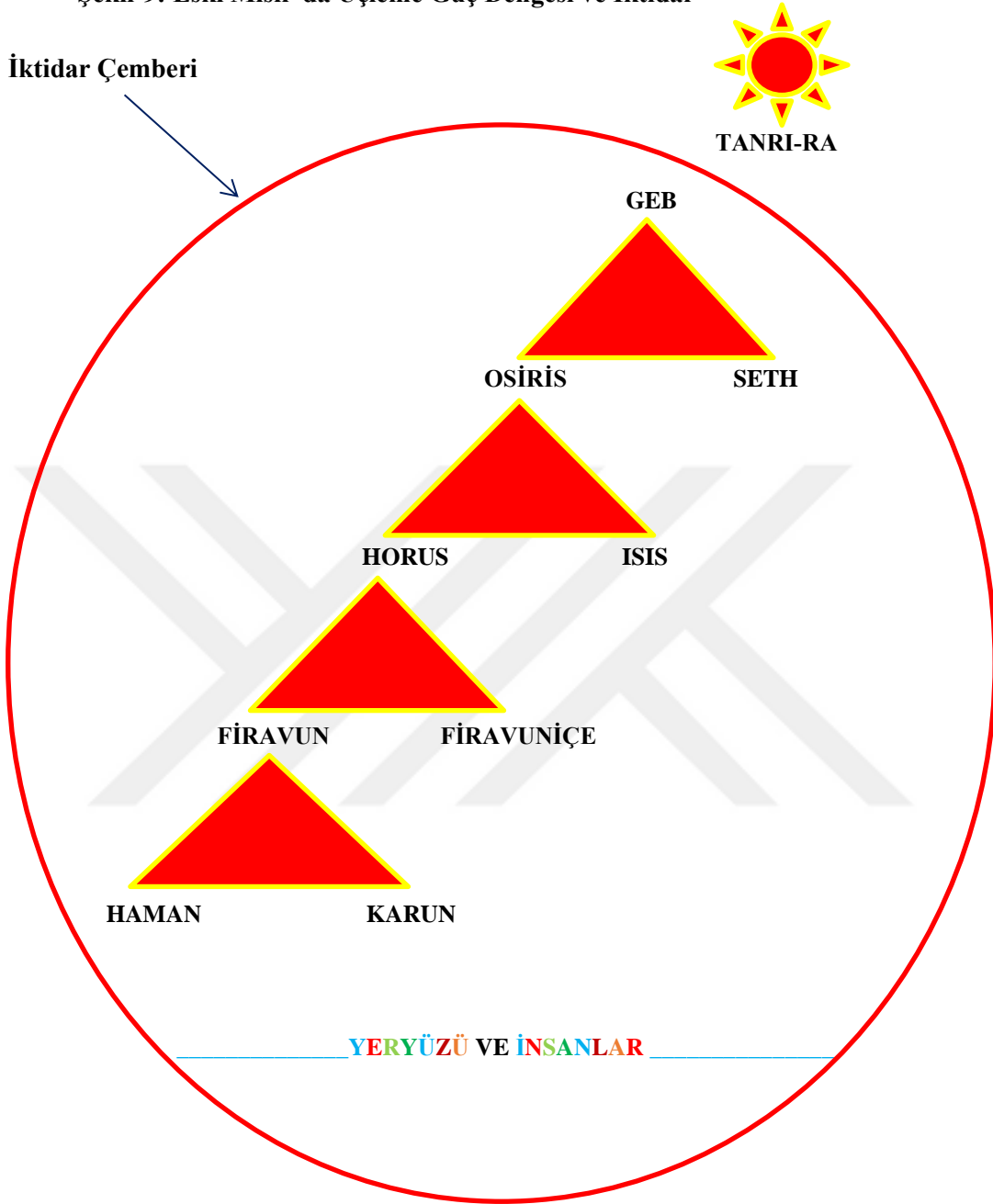
Aşağı ve yukarı Mısır'ın birleştiği yer olan Mamphe's'de, Ptah Tapınağı kurulmuştur. Siyasî sınırlar aynı zamanda tapınaklarla çiziliyordu. Mısır firavunları, diğer bir ülkenin kralı ile savaşırken, onlarla beraber inandıkları tanrıları da savaşırdı. Kim zafer kazanırsa, kazananın tanrısı da zafer kazanırdı. Zafer kazanan ülkenin tanrısı daha büyük olur ve güç kazanırdı. Zafer kazanan tarafın tanrısının da daha gerçek, daha doğru, daha güçlü bir tanrı olduğu kabul edilirdi. Kaybedenin tanrısı da küçülür, gözden düşer, kaybolurdu. Kaybeden tarafın tanrısı, güçlü ve gerçek bir tanrı olmadığı için zafere ulaşamadığı ve kaybettiği düşünülürdü. Bu sebeple, tarihte birçok büyük tanrı kültleri de kaybolup gitmişti. Ancak kaybeden taraf, tanrısını kurtarmak için içinde bulunduğu mağlup durumu, aşağılanmayı tanrılar tarafından, insanların inançsızlıkları sebebiyle verilmiş bir ceza olduğunu düşünürdü. Tanrıların dünyasındaki hiyerarşik, monarşik düzen insanların dünyasında da geçerli olmalı düşüncesi egemendi. Mısır firavunları olmaksızın tabiatın kendisi anlaşılamazdı. Bütün Mısır ülkesinin ve Nil'in tek sahibi firavunlardı.²²⁸ Tanrısal ve siyasal güçler, üçgensel esas üzerinde üçlü kategoriler şeklinde tasarlanırdı. Üçgensel güç yapısının tercih edilmesi de tesadüfi değildir. Çünkü üçgensel güç yapılar, tarih boyunca yıkılması zor, güçlü yapılarıdır. Mısır medeniyetinde insanlar, tanrısal güçleri ve siyasal iktidarları üçe ayırmaktaydı.

²²⁶ **Kozmogoni:** Dünya ve evrenin meydana gelişimi ve nasıl oluştuğu hakkındaki teori ve görüşlerdir. Bkz. Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, TTK. Yayınları, Ankara 2010, s. 431.

²²⁷ Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, s. 431.

²²⁸ Frankfort, *Kingship and the Gods*, s. 30-34.

Şekil-9: Eski Mısır'da Üçleme Güç Dengesi ve İktidar



2. Kur'an'a Göre Mısır'da İktidar ve Patronaj

Kur'an-ı Kerim, Hz. Musa (a.s) döneminde Mısır'a egemen olan güçleri, üç sınıfa ayırmaktadır. Tesis edilen güç üçgenini tasvir eder. Diğer hayali tanrısal güçlerin adını zikretmez. Adeta topluma hâkim olan asıl gücün, insanlar tarafından farkedilmesini sağlamak için temel güç odaklanmalarını vurgular. Ontolojiden güç

aldığını söyleyen siyasî iktidarların doğru söylemediğini belirterek, hakiki gücün yalnızca Allah'a ait olduğunu ifade ederek gücü halka verir.²²⁹

Eski Mısır'da firavun, hem dinî gücü, hem siyasî iktidar gücünü temsil eder. Karun, sahip olduğu zenginlikle ekonomik gücün temsilcisidir. Haman ise, firavunun veziridir ve bürokratik gücün sembolüdür.²³⁰ Toplam gücü oluşturan güç unsurları, bir arada firavunun başkanlığında bir araya getirilir. Gücün bu unsurları, aynı zamanda patronaj ağının unsurlarıdır. Patronaj; firavun sistemini ayakta tutacak çıkarlar birlikteliğini temin eder. Firavunların siyaset ve meşruiyetinin temelini oluşturur. Burada din adamları sınıfı meşruiyetin ana gücü değil destekleyici gücüdür. Sebebi, firavunun hem dinî, hem siyasî meşruiyetin kaynağı olmasıdır. Din adamları, firavunun hizmetkârlarıdır. Firavunlar, meşruiyetini din adamlarından almazlar. Firavunlar, böylece hem dinî hem dünyevî gücü kendilerinde toplayarak, eski Mısır'a özgü seküler bir yapı oluşturmuştur.

Kur'an-ı Kerim'in, firavunların bu oluşturdukları güç yapısının yıkılmasını, gücün; ezilen, zayıf ve güçsüz düşürülen topluma devredilmesini, ezilen bu sınıfların iktidara sahip olmasını istediği anlaşılmaktadır.²³¹

Tüm bu anlatılanlardan, tarihte iktidar ve iktidarın sahip olduğu patronaj gücünün, enerji gibi sürekli olarak bir biçimden başka bir biçime dönüştüğü ortaya çıkmaktadır.²³² Tarihte ortaya çıkan gücün kaynağı ve şekli iktidar biçimlerinin şeklini de belirlemektedir. Eski Mısır'da, halkı etkilemekte kullanılan sihirbazlık mesleği, firavunlar tarafından halkın algılarını değiştirmede kullanılan çok önemli bir güç aracıdır. Bu sebeple sihirbazlar, firavunlar tarafından patronaj edilen en önemli okültik gruptur.

²²⁹ **Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâhil aliyyil azîm:** Büyük ve yüce olan Allah'tan başka hiçbir değiştirici Kuvvet yoktur. Bkz. *Kur'an*: XVIII/39; ayrıca bkz. Rudani, *Cem'ul Fevâid*, V, Hadis No: 9372, s. 265.

²³⁰ *Kur'an*: XXIX/39; XXVIII/38; XXVIII/76-82.

²³¹ *Kur'an*: XXVIII/5-6: Ve bizse yeryüzünde zayıf bir hâle getirilmesi istenenlere lütfetmeyi ve onları, halka rehber kılmayı ve yeryüzüne, onları mîras bırakmayı dilemedeydik. İstiyorduk ki onları yeryüzünde yerleştirip kuvvetlendirelim ve Firavun'la Hâmân'a ve askerlerine de onlardan çekindikleri şeyleri gösterelim.

²³² Bertrand Russell, *İktidar*, s. 13.

Kur'an'da patron kavramının bir karşılığı var mıdır? Kur'an'da geçen *Rab* isminin patron kelimesi ile hemen hemen aynı anlamlara sahip olduğu görülmektedir. Rab olan Allah'ın bütün âlemi patronaj ettiğini, yani bütün mahlûkatı beslediğini, himaye ettiğini, müminleri desteklediğini, koruyup kolladığını başka bir ifadeyle en büyük patronajın yaratıcı tarafından yapıldığını Kur'an-ı Kerim açık bir şekilde belirtmektedir.²³³ Bu ifade toplumların firavun gibi zorba iktidarlara patronajla minnet duyulmaması sadece Allah'a minnet duyulması gerektiğini mi ifade etmektedir? Bu husus üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir noktadır.

Kur'an'da geçen *Rab* kavramı, şu anlamlarda kullanılmıştır:²³⁴

1. Terbiye eden, mürebbi, gereksinimleri karşılayan, yetiştiren
2. Himaye eden, gözeten, koruyup kollayan, ıslah eden
3. Mülkün sahibi, insanların efendisi, sözü geçen, üstünlüğü ve yüceliği kabul edilen ve tasarruf hakkına sahip, güç ve egemenlik sahibi
4. Malik, melik, sultan

Patron kelimesi ile *Rab* kelimesinin yukarıda birbiri ile örtüşen anlamları üzerinden Kur'an-ı Kerim'de geçen, firavunun, *Ben sizin en büyük Rabbinizim*²³⁵ sözünü şu şekilde anlamak da mümkündür: *Ben sizin en büyük patronunuzum, bu Mısır ülkesinin ve Nil'in sahibi benim, işletilen, ekilip biçilen topraklar üzerinde yetişen ürünlerle sizin ihtiyaçlarınızı ben gideriyorum, sizi ben himaye ediyorum, en büyük patronunuz olan sizin üzerinizde en büyük patronaj hakkı olan ben değil miyim?* Şeklinde bir anlayış aydınlığı yapmak mümkündür. Firavunun bütün Mısır halkının üstünde mutlak patronajlık iddiasında bulunduğu açıktır. Yoksa firavun, insanları, güneşi ve dünyayı ben yarattım dememektedir. Firavun büyük güneş tanrısının verdiği yetkiyle, onda tecessüm ederek, tanrı ancak firavunun eliyle yeryüzünü yönetmekteydi. Mısır siyaset teolojisinde, Mısır'ın zenginliği, her şeyi yaratan büyük

²³³ *Kur'an*, V/55; XXIX/22; X/31 vb. ayetler.

²³⁴ İbn Manzûr, *Lisan'ul Arab*, I, Dar Sadar, Publishers, Beirut-Lebanon 1994. s. 398-409; ayrıca bkz. Ebu'l Ala Mevdudi, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, Beyan Yayınları, İstanbul 1998, s. 11.

²³⁵ *Kur'an*, LXXIX/24

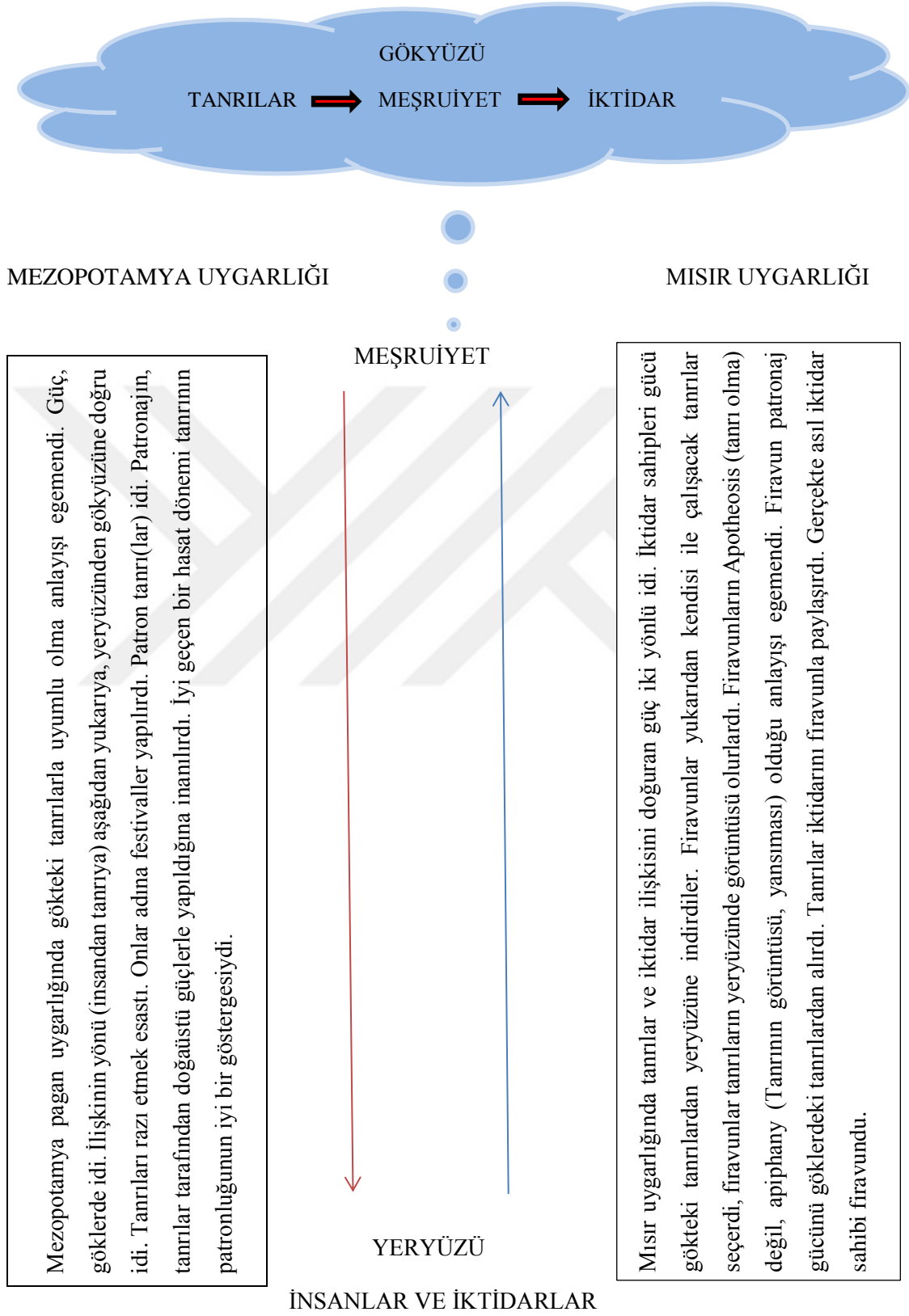
tanrılarla ilişki kuran onların yeryüzündeki tecessümü olan firavunun varlığıyla hayat bulduğuna inanılmaktaydı. Firavunlar, halkı için savaşıyor, düşmanlarını yok ediyordu. Toplumun refahını için ilahî temsil gücünü kullanmaktaydı. Zulümden kaçan yabancıları korumakta olduğuna dair çeşitli firavun figürleriyle tarih kaynaklarında karşılaşmaktayız.²³⁶

18. ve 19. yüzyıllarda modernizm, insanoğluna, cenneti, göklerden yeryüzüne indirmeyi vadetmiş ve günümüze kadar gelen yeni güç kaynaklarıyla şekillenen yeni tarz iktidarlar ve sistemler kurmuştur.



²³⁶ Okasha El-Daly, "İslam Dünyasında Hiyeroglifler ve Eski Mısır", *Kayıp Binyıl*, İthaki Yayınları, İstanbul 2013, s. 146-150.

Şekil-10: Eski Mısır'da Gücün Kaynağı



II. SEMÂVÎ DİNLERDE PATRONAJ

Semavî dinlerin ve İslam'ın birincil kaynaklarında bilgin iktidar ilişkileri, patronaj bağlamında nasıl yorumlanmıştır? Acaba semavî dinî kaynaklar, din bilginleri ile iktidarlar arasındaki ilişkilerde ortak şeyler mi söylemekte? Yoksa farklı şeyler mi? Semavî din bilginleri ve İslam ulemâsı, patronaj konusunda kutsal kitap ve emirler doğrultusunda mı hareket etmişlerdir? Sorularının cevapları, Osmanlı ulemasının patronaj konusunda sergiledikleri tavır ve davranışlarını da anlamamızı sağlayacaktır.

A. Kıtâb-ı Mukaddes'te Patronaj

Eski ve Yeni Ahit'te toplumların önderliği ve yöneticilik görevi kimlere verilmek istenmiştir? Bu konuyla ilgili eski ve yeni ahitte geçen ayetlere bakmak gerekmektedir. İslam ulemâsı ile semavi dinlerdeki din adamlarına verilen toplumun önderliği ve yöneticiliği görevi benzerlik göstermekte midir? Bu soruların cevabı din ve devlet ilişkilerinin şeklini ve patronaj edilen bilginler sınıfının devlet karşısındaki siyasî ve sosyal konumunu belirleyeceği için ayrıca önemlidir.

*Kendinize her oymaktan bilge, anlayışlı, deneyimli adamlar seçin. Onları size önder atayacağım, Böylece oymaklarınızın bilge ve deneyimli kişiler olan ileri gelenlerini size önder atadım. Onlara biner, yüzer, elliler, onar kişilik toplulukların sorumluluğunu verdim. Oymaklarınız için de yöneticiler görevlendirdim.*²³⁷

Yukarıda Eski Ahit'te geçen ayette görüldüğü gibi toplumların önderliği bilge ve anlayış derinliği olan kimselere verilmektedir.

*Bilgelige ilk adım onu sahiplenmektir. Bütün servetine mal olsa da akla sahip çık. Onu el üstünde tut, o da seni yüceltecek, Ona sarılırsan seni onurlandıracak.*²³⁸

Burada görüldüğü üzere toplumların bilgiye ve akla herşeyden daha fazla değer verilmesi gerektiğinin ifade etmektedir.

²³⁷ Eski Ahit, Tesniye: 13, 15.

²³⁸ Eski Ahit, Süleyman'ın Meseleleri: IV/8.

*Nasıl, biz bilge kişileriz, RABB'in yasası bizdedir, diyebiliyorsunuz?
İşte, bilginlerin yalancı kalemi yasayı yalana çevirmiş. Bilgeler utandırıldı,
yıldırılıp ele geçirildi. RABB'in sözünü reddettiler. Nasıl bir bilgelikmiş
onlarınki?²³⁹*

Yukarıda, Kitab-ı Mukaddes'te geçen ifadede doğruyu yazmayan bilginler ve onların yalanları yazan kalemleri yerilmektedir. Bilginlerin aşağılandığı, baskıyla yıldırıldığı, bilginlerin ele geçirildiği, açık bir şekilde ifade edilmektedir. Burada bilginlerin ele geçirilme işinin tarihsel bir vakıa olarak ancak siyasî iktidarlar ve güç sahipleri tarafından yapılabileceği açıktır. Burada görülen din bilginlerinin patronaj ve depatronaj etkisi ile siyasî iktidarların ve kendi çıkarlarına yönelik oluşturdukları politikaları eleştirilmektedir.

Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler,²⁴⁰ ikiyüzlüler! Siz nanenin, dereotunun ve kimyonun ondalığını verirsiniz de, Kutsal Yasa'nın daha önemli konularını adaleti, merhameti, sadakati ihmal edersiniz. Ondalık vermeyi ihmal etmeden asıl bunları yerine getirmeniz gerekirdi. Ey kör kılavuzlar! Küçük sineği süzer ayırır, ama deveyi yutarsınız! Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Bardağın ve çanağın dışını temizlersiniz, oysa bunların içi açgözlülük ve taşkınlıkla doludur. Ey kör Ferisi! Sen önce bardağın ve çanağın içini temizle ki, dıştan da temiz olsunlar. Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Siz dıştan güzel görünen, ama içi ölü kemikleri ve her türlü pislikle dolu badanalı mezarlara benzersiniz. Dıştan insanlara doğru görünürsünüz, ama içte ikiyüzlülük ve kötülükle dolusunuz.²⁴¹

Buradaki İncil ayetlerinde din bilginlerinin yozlaşması, adalet ve doğruluktan uzaklaşması eleştirilmektedir. Dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta, bu din bilginlerinin bir adalet ilizyonu yaptıklarıdır. Bu din bilginlerinin büyük haksızlıkları

²³⁹ Eski Ahit, Yeremya: VIII/8-9.

²⁴⁰ Ferisiler, Yahudiler içinde en radikal gruptur. Yahudi tapınağının büyük ekonomik gücünü ayrıca ellerinde tutmaktaydılar. Kurallara aşırı bağlılıklarıyla bilinirler. Tanrının emirlerinin yerine getirmek istediği asıl amaçları görmezlikten gelip, yerine şekilleri ve ritüelleri ön plana çıkartan bir akıl yapıları ve din anlayışları vardır. İncil, onların bu akıl dışılıklarını ve ikiyüzlü tavırlarını yermektedir. Bkz. H. Loewe, *Judaism and Christianity: The Contact of Pharissism with Other Cultures*, II, The Sheldon Press, London 1937.

²⁴¹ Yeni Ahit, Matta: XXIII/23-28.

görmezlikten geldikleri, kendi meşruiyetlerini halk nazarında sağlamak için kayda değer olmayan en ufak ve önemsiz şeylerde dikkatli davranıp sanki adaleti sağlıyor imajı verdiklerini hâlbuki çok büyük adaletsizlikleri görmezlikten gelmelerinin altında onların yozlaşmış bir adalet zihniyetine sahip olmalarının ve riyakâlıklarının yattığını İncil şiddetle yermektedir.

Bütün halk dinlerken İsa öğrencilerine şöyle dedi: “Uzun kaftanlar içinde dolaşmaktan hoşlanan, meydanlarda selamlanmaya, havralarda en seçkin yerlere, şöenlerde başköşelere kurulmaya bayılan din bilginlerinden sakının. Dul kadınların malını mülkünü sömüren, gösteriş için uzun uzun dua eden, bu kişilerin cezası daha ağır olacaktır.”²⁴²

Yeni Ahit’te, Hz. İsa (a.s.) : Doğruyu üstün tutup, onu açıklamak ve yaymak yerine iktidardan menfaat elde etmek için gerçekleri gizleyen, gösteriş yapan, güç sahiplerinin düzenledikleri şöenlerde başköşelere oturup kurulan, boy gösteren din bilginlerini eleştirmekte ve kurulan patronaj ilişkiler konusunda, halkı uyanık olmaya davet etmektedir.

Herkes, baştaki yönetime bağlı olsun. Çünkü Tanrı’dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı buyruğuna karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanır.”²⁴³

Yeni Ahit’teki bu ifadeler, yönetim biçiminin nasıl ve ne şekilde olursa olsun tanrıdan geldiği ifade edilmekte olup, yönetimlere bir kutsallık izafe etmektedir. Hatta siyasî iktidarlara karşı direnenler tanrıya karşı gelmiş olacakları için yargılanacakları hususunda uyarmaktadır. Burada önceki İncil ayetleri arasında açık bir çelişki olduğu görülmektedir. Çünkü burada yönetimi bilginlerin eline değil iktidara sahip olan herhangi bir güce verildiği ve gücün kutsandığı açıktır. Gücün her şekilde haklı olacağı bir devlet yapısının çıkacağı açıktır. Yeni Ahit’te Hz. İsa’ya atfedilen *Öyleyse Sezar’ın hakkını Sezar’a, Tanrı’nın hakkını Tanrı’ya verin*²⁴⁴ sözü din devlet

²⁴² Yeni Ahit, Luka: XX/45-46; Markos: XII/38-40.

²⁴³ Yeni Ahit, Romalılar: XIII/1-2.

²⁴⁴ Yeni Ahit, Matta: XXII/21.

ilişkilerinde, din bilginlerine siyasî iktidarlar karşısında doğu tipi laik ve seküler bir konum vermektedir. Bu doğu tipi seküler anlayış, siyasî iktidarlar karşısında din bilginlerine iktidar karşısında koşulsuz itaati sunmaktadır. Bu politik anlayışın, din bilginlerini getireceği nihai sonuç ise, siyasî iktidarların patronajına muhtaç olmak ve onların himayelerine girmektir. Bu nedenle önceki ayetlerin din bilginlerine verdiği misyonla, Roma imparatorlarının kontrolünde ortaya çıkan sonraki dönem Hristiyanlığın verdiği misyon çelişmektedir. Bu sebeple bambaşka bir siyaset teolojisinin yaratıldığı ortadadır.

B. İslam'da Patronaj

İslam'ın birincil kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in ve ikincil kaynağı olan hadis kitaplarının iktidarların bilginleri patronaj etmesi meselesine yaklaşımı ve bakışı nedir? Ulemânın içinde bulunduğu siyasî zihniyetin ve ulemâdaki algılama farklılıklarının nedenlerinin anlaşılabilmesi için patronaj meselesine ilişkin ayet ve hadislerin bir incelenmesinin yapılması önem arz etmektedir.

1. Kur'an'ın Patronaja Yaklaşımı

Kur'an-ı Kerim'de, ulemaya verilen toplumsal fonksiyonunu ve görevlerini anlayabilmek için bu konuda geçen ayetleri incelemek gerekmektedir. Kur'an'ın patronaj meselesine büyük önem verdiğini görmekteyiz. Bunun temelinde, ulema aracılığı ile topluma verilmek istenen Kur'an mesajının halka ulaştırılması ve korunması yatmaktadır. Çünkü Kur'an ve hadislerden anlaşıldığı üzere, topluma verilmek istenen mesajın, çıkar, menfaat çevrelerinin ve siyasî iktidarların istekleri, doğrultusunda değiştirilmesi riski söz konusudur. Bu sebeple, Kur'an'ın patronaj meselesi üzerinde önemle durduğu görülmektedir. Bu konuyla ilgili ayetlerin birkaçına örnek vererek konuyu biraz daha somutlaştıralım.

*Vaktiyle Allah, kitap verilen okuryazarlardan: Andolsun ki, onu insanlara anlatacaksınız ve gizlemeyeceksiniz, diye söz almıştı. Derken onlar, onu arkalarına atıp az bir para karşılığında sattılar. Ne kötü bir alışverişi bu!*²⁴⁵

²⁴⁵ Kur'an: III/187, 199.

*Veyl*²⁴⁶ onlara ki, elleriyle kitabı yazıp sonra onu az bir pahaya satabilmek için: “Bu Allah katındandır!” derler. Elleriyle yazdıkları şeyler sebebiyle veyl onlara! Kazandıkları şeyler sebebiyle veyl onlara!²⁴⁷

*Şüphesiz Tevrat'ı biz indirdik. İçinde bir hidayet, bir nur vardır. (Allah'a) teslim olmuş nebiler, onunla yahudilere hüküm verirlerdi. Kendilerini Rabb'e adanmış kimseler ile âlimler de öylece hükmederlerdi. Çünkü bunlar Allah'ın kitabını korumakla görevlendirilmişlerdi ve onun hak olduğuna da şahitidiler. (Ey Yahudi yöneticiler ve âlimleri!) Şu hâlde, siz de insanlardan korkmayın, benden korkun ve âyetlerimi az bir karşılığa değiştirmeyin...*²⁴⁸

Ayetlerden anlaşılacağı üzere, kitabın mesajlarını korumakla görevli bilginlerin, iktidarlar karşısında korktukları, ya da dünyevi birtakım menfaatler elde etmek için kitabı gizledikleri, sustukları görülmektedir. Ayetler bu tavırları kınamaktadır. Ayrıca burada Yahudi ve Hristiyan din bilginlerinin, dünyevi çıkarlar nedeniyle kutsal kitapta yapmış oldukları tahrifat da dile getirilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de vurgulanan patronaj olgusu *Veli ve Rab* kavramlarıyla ifade edilmektedir. *Veli* kelimesi: Himaye eden, yöneten, yetki sahibi, nimetlendiren, besleyen, gözeten, yardımcı, destekleyen, müttelik, rabb, şefik, dost, koruyucu gibi anlamlara gelmektedir.²⁴⁹ *Patron* ve *veli* kelimeleri anlamca birbiri ile örtüşmektedir. Kur'an'da birçok yerde geçen *veli* kelimesi, siyasî ve iktisadî anlamlar içeren yoğun bir kavramdır. Ancak Kur'an meallerinde *veli* kelimesinin *dost* olarak çevrildiği görülmektedir. ‘Dost’ anlamı verilerek yapılan bu çeviriler, yanlış olmasa da meseleyi çok dar bir anlama sıkıştırmakta adeta onun ihtiva ettiği gerçek anlamı ortadan kaldırmaktadır. *Dost* şeklinde bir çeviri, Kur'an ayetlerinde geçen birçok anlamı

²⁴⁶ ‘Veyl’ kelimesi, Arap dilinde *yazıklar olsun* anlamında kullanıldığı gibi, cehennemde çok derin bir vadinin adı olarak da kullanılmaktadır. Bkz. İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, II, Çev. Bekir Karlığa vd., Çağrı Yayınları, İstanbul 1984, s. 396-397.

²⁴⁷ *Kur'an*: II/79.

²⁴⁸ *Kur'an*: V/44.

²⁴⁹ Mülki amir anlamında Vali, bir kişinin üzerinde yönetim hakkına sahip olan kişi anlamında veli, gözetim ve himaye hakkı anlamında velayet ve bir yönetim ve idare yeri anlamında olan vilayet gibi, yönetici, yönetim, himaye eden, koruyan, vasi gibi anlamlara gelen kelimeler Arapça'da veli kelimesinden türetilmiştir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisan'ul Arab*, XV, Dar Sadar, Publishers, Beirut-Lebanon 1994, s.406-415.

kapsamamakta ve anlamsal bir kısırlık oluşturmaktadır. Acaba böyle çok dar bir anlamın verilmesinin arka planında, Emevî siyasî iktidarlarının bir parmağı var mıdır, sorusu akla gelmektedir. Çünkü bu kelime, oldukça siyasî ve politik anlamları ihtiva eden bir kelimedir. Ayrıca Batı dillerinde yapılan İngilizce-Arapça sözlüklerde *patron-patronaj* kelimesinin karşılığı *veli-velayet* olarak verildiği de görülmektedir.²⁵⁰

Kur'an'da geçen *veli* kavramı, *patronaj* anlamında ele alınıp, bu açıdan ayetler incelendiğinde, Kur'an-ı Kerim'in bu konu üzerinde niçin bu kadar ısrarla durduğu daha iyi anlaşılabilir. Çünkü *veli* kavramı, patron-patronaj anlamı verildiğinde mesele adetâ 'cuk' diye yerine oturmakta olup, meselenin sosyo-politik, ekonomik yönleri daha iyi ortaya çıkmaktadır. Böyle bir anlam ışığında, Kur'anda geçen ayetlerin arka planında kastedilen siyasî, iktisadî ve sosyolojik amaçlar daha net anlaşılmalıdır. Bazı ayetlerden örnek verilirse:

*Onlar ki mü'minlerden başka kâfirleri veli edinirler. İzzeti onların yanında mı arıyorlar? Oysa muhakkak ki izzet bütünüyle Allah'a aittir.*²⁵¹

*Ey iman edenler, mü'minlerden başka kâfirleri veliler edinmeyin! Allah'a aleyhinize apaçık bir delil mi olsun istiyorsunuz?*²⁵²

*Ey iman edenler, Yahudileri de Hristiyanları da veliler edinmeyin. Onların bir kısmı bir kısmının velileridir. Sizden her kim onları veli edinirse muhakkak o da onlardandır. ...*²⁵³

*...Onlar ki: Rabbimiz bizi halkı zalim olan bu şehirden çıkar, katından bize bir veli gönder, bize katından bir yardımcı gönder...*²⁵⁴

Kur'an'da geçen bu ayetlerden anlaşıldığı üzere, mü'minlerin başka inanç ve düşünce sahibi kimselerin himayesi, otoritesi, velayeti yani onların patronajı altına girmemeleri gerektiği hususundaki emri göze çarpmaktadır. Çünkü patronaj, aynı

²⁵⁰ <http://www.arabdict.com/english-arabic/patronage> Erişim Tarihi: 05.06.2014.

<http://www.arabdict.com/en/english-arabic/patron> Erişim Tarihi: 05.06.2014.

²⁵¹ Kur'an: IV/139.

²⁵² Kur'an: IV/144.

²⁵³ Kur'an: V/51.

²⁵⁴ Kur'an: IV/75.

zamanda siyasî ve politik bir amacı da barındırır. Patronaj aracılığıyla, iktidara muhalif unsurların, yumuşatılması ve iktidarın safında yer almaları sağlanır. *Veli* kavramının sadece *dost* olarak çevrilmesinin arka planında siyasî, ekonomik patronaj ilişkilerin, gizlenmek istediği, ya da sürdürülen patronaj bağlarının gözden uzak tutularak korunmak istendiği kuvvetli bir ihtimaldir. Bu kavramın ihtiva ettiği sosyo-ekonomik ve siyasî anlamlar, görmezlikten gelinerek, sadece *dost* anlamı verilmiş olması, tarihte derin patronaj ilişkilerinin bir sonucudur diyebiliriz.

2. Hadislerde Patronaj

İslam'ın Kur'an'dan sonra ikincil kaynağı sahih hadislerdir. Bu kaynaklarda ulemaya, siyasî iktidarlar karşısında nasıl bir rol biçilmektedir? Ulemâya verilen önemin temelinde ne vardır? İktidarlar tarafından patronaj edilen ulemaya, hadisler nasıl bakmaktadır? Kütüb'i sitte ve diğer hadis kitaplarında ulemâ ile ilgili geçen rivayetlerden bazıları şu şunlardır:

*Âlimler hiç şüphe yok ki peygamberlerin varisçileridir. Peygamberler ne dinarı ne de dirhemi miras bırakmışlardır. Onlar miras olarak ilmi bırakmışlardır.*²⁵⁵

Yukarıda hadise dayanarak İslam ulemâsı, yönetim ve idare hakkının kendilerinde olması gerektiğine dair kanıt sunmaktadırlar.

*İbn Mesud'dan (r.a.): eğer ilim ehli gerçekten ilim vereni koruyup da hakkıyla yerli yerine koysalardı kendi zamanlarının efendileri olurlardı. Ne var ki, onlar ilimlerini dünya ehlinden dünyalık bir şeyler elde etmek için yaydılar ve onların karşısında küçük düştüler.*²⁵⁶

Bu hadiste, ulemânın, iktidardan kendilerine ekonomik çıkar elde etmek amacıyla kurdukları patronaj ilişkilerinin zamanla toplum nazarında itibarlarını ve güçlerini kaybetmelerine sebep olacağı ifade edilmektedir.

...es-Sekunî, Ebu Abdullah (Cafer Sadık aleyhisselâm)'dan şöyle rivayet

²⁵⁵ Rudani, "Büyük Hadis Külliyyatı", *Cem'ul Fevâid*, I, s. 53, Hadis No: 196; ayrıca bkz., *Tirmizî*, Hadis No: 2681; *Ebu Davud*, Hadis No: 3641

²⁵⁶ Rudani, *Cem'ul Fevâid*, I, s. 61, Hadis No: 264.

eder: “Resûlullah (sallallahu aleyhi ve âlihi) buyurdu ki Fakihler, dünyaya girmedikleri sürece resullerin güvenilir adamlarıdır. Orada hazır bulunanlar dediler ki: Ya Resûlullah! Dünyaya girmeleri ne demektir? Buyurdu ki: Sultanlara tabi olmaktır. Eğer sultanlara uyarlırsa, onları dininiz açısından sakıncalı kimseler olarak belleyin”.²⁵⁷

Bu hadiste sultanların patronajına giren, onlara tabi olan ulemâ yerilmekte ve güvenilmemesi gereken bilgin kimseler oldukları hususunda toplum uyarılmaktadır.

*İmam Zeynelabidin'in Muhammed b. Şahab'ın dönemin sultanlarıyla ilişkide olduğu aynı meclislerde oturduğu haberi gelince ona bir mektup gönderir. Mektupta: Hakkı eda etmeyen ve batılı terk etmeyen sultanlar ile dost olan isyan ve tuğyanı kolaylaştırmıştır. Seni kendilerine yakınlaştırdıkları zaman, seni batılın etrafında döndürecekleri mihver yaptılar. İsteklerine kavuşmak için seni köprü yaptılar. Dalaletleri için yukarı çıkacakları merdiven kıldılar. Âlimleri ve bilginleri senin vesilenle şüpheye düşürecekler ve cahillerin gönüllerini senin vesilenle elde edecekler. Sana verdikleri senden aldıkları yanında hiçbir şeydir. Dininden senden aldıkları sana verdiklerinden çok fazladır. Allah'ın nezdinde hiçbir şey, sultanlarla iş birliği yapan âlim kadar nefret edici değildir.*²⁵⁸

Burada İmam Zeynel Âbidîn'in göndermiş olduğu mektupta siyasî iktidarların, ulemâyı patronaj altına alarak ulemâ aracılığıyla kendi politikaları, çıkarları doğrultusunda insanların manipüle edileceği bildirilmektedir.

*Ümmetim hakkında üç şeyden korkarım İkincisi, yönetim yetkisi verilmiş bir adam şöyle der: kim bana itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur, kim bana başkaldırmışsa Allah'a başkaldırmış olur, oysa o yalan söylemektedir, halife falan değildir, yaratıcıyı bırakıp, halifeyi sevmek (itaat) yaraşmaz*²⁵⁹

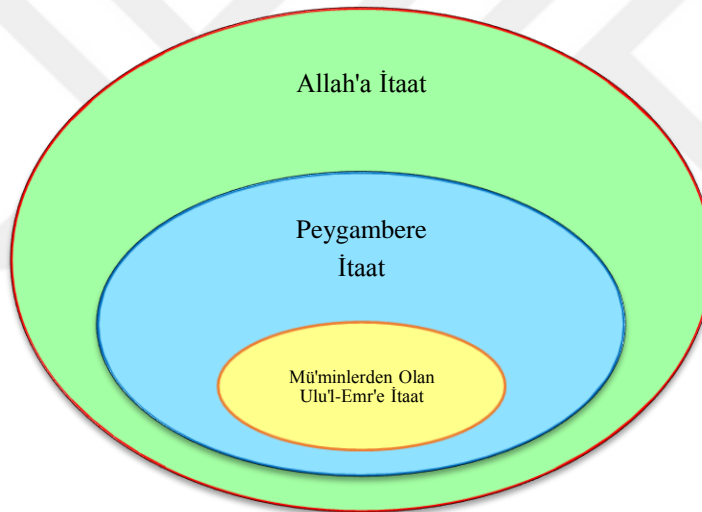
²⁵⁷ Ebu Cafer Muhammed bin Yakub bin İshak el Kuleyni, *Usul-u Kâfi*, I, Çev: Vahdettin İnce, Dar'ul Hikem Yay., İstanbul 2002, s. 57.

²⁵⁸ Ebûl Kâsım Mahmud İbn Ömer ez-Zemahşerî el-Harezmi, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, II, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 433-434; ayrıca bkz. Muhammed Mehdi Asîfi, *Kimin İktidarı? Gücün mü? Hakkın mı?* Önsöz Yayınları, İstanbul 2012, s. 73.

²⁵⁹ Rudani, *Cem'ul Fevaid*, III, s. 185, Hadis No: 6057.

Bu hadis, 1400 yıldır İslam siyaset teorisinde, önemli bir sorun teşkil eden itaat ve isyan problemi üzerine dönemin koşullarına göre çok önemli bir demokratik anlayış ortaya koyduğu, söylenebilir. Kişiye değil de, yasaya ve hukuka itaatın öne çıkarıldığı görülmektedir. Hadiste idareciye itaat ile Allah'a itaatın arası kesin olarak birbirinden ayrılmış, mutlak olarak bana itaat edin diyen bir kimsenin yalan söyleyeceği hususuna toplumun dikkati çekilmektedir. İslam'da itaat kavramını, aşağıda ifade edildiği gibi görmek mümkündür.²⁶⁰ Tarihte olayları doğru değerlendirebilmek için 'olan ile olması gerekenin' tarihte farklı, zıt şekilde tezahür etmiş olduklarını kesinlikle gözden kaçırmamak gerekir.

Şekil-11: İslam'da İtaat Modeli²⁶¹



Osmanlı şeyhülislamlarından İbn Kemal: *Saltanat ve Mevki, Allah'ın takdiri ile olur; Allah vergisidir,*²⁶² demektedir. Bu ifade, İslam siyaset teorisinin önemli bir sorunu olup, ulemâ ve iktidar arasındaki patronaj ilişkisi de belirlemektedir. Şeyhülislam İbn Kemal'in bu görüşü, siyasî iktidarlara, güce dayalı bir meşruiyet anlayışı veren, her anlama çekilebilecek lastikli bir sözdür. Her iktidara ve mevkiye

²⁶⁰ Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1990, s. 98.

²⁶¹ Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, s. 99.

²⁶² Ahmet Uğur, "İbn Kemal'in Siyasî Görüşleri", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1989, s. 63.

eğer Allah vergisi gözüyle bakılır ve kutsanırsa, yolun sonu, mutlak iktidara ve mutlak itaat rejimine çıkar. Bu anlayışa göre iktidarı bir şekilde ele geçiren meşruiyeti kazanır. Hukukun değil, gücün meşruiyet kazandığı bu siyasî anlayış, İslam devletler tarihinde oldukça yaygın bir anlayıştır. İslam’da itaatın yeri ve meşruiyet konuları İslam ulemâsı tarafından hiç tartışılmamış değildir. Ancak bu sorunlara cevap vermeye çalışan çeşitli siyasetnâme tarzında eserlere vardır. Ancak bu eserler, siyasî iktidarların patronajıyla yazdırılmış eserlerdir. Suya sabuna dokunmayan siyasetnâme tarzında yazılan bu eserlerin daha çok sultanlara ahlakî anlamda nasihat veren eserler olduğu görülmektedir.²⁶³ Bu eserlerde siyasî meşruiyet, siyasî rejim, seçim vb. konularına asla değinilmez. Değnilse de derinlemesine asla tartışılmaz, tartışılrsa da iktidarın mutlak meşruiyetini savunur. Bu eserlere göre gücün ve düzenin sahibi olan meşrudur. Çünkü bu siyasî anlayışa göre iktidar, Allah’ın takdiri ile gelmiştir. İslam düşünce tarihinde, meşruiyetin kaynağı, güç ve iktidar konuları üzerine yazılmış pek çok eserde gücün meşrulaştırıldığı ortadadır. Siyasî meşruiyet, mülkün bölüşümü gibi konuların işlendiği siyasî iktidara yakın eserlerde ise, bir yüzeysellik, sıgılık, sıradan geçişler, basit mantık yürütmeleri hemen göze çarpmaktadır. Derinlemsine bir analiz asla yoktur. Hâlbuki aynı İslam ulemâsı, çeşitli kelimî problemleri hatta pirenin kanının namaza mani olup olmayacağını bile en ince ayrıntısına kadar tartışmakta, düşünce gücünü ve şartlarını fazlasıyla zorlamaktadır.²⁶⁴ İslam siyaset teorisinde düşünce üretemeyen fikir geliştiremeyen İslam düşünce dünyasının, tarihte büyük siyasî, iktisadî ve sosyal bunalımlar geçirdiği ve hala yaşamakta olduğu bir gerçektir. Bu gerçeğin altında ulemânın siyasî iktidarların patronajına mahkûm olmasından kaynaklandığını bu nedenle hür ve özgür düşünceler geliştiremediğini söyleyebiliriz.

3. İslam Ulemâsı ve Patronaj

İslam’ın üçüncü kaynakları arasında yer alan büyük İslam müctehidlerinin

²⁶³ Ebu’l Hasan El-Mâverdi, “Nasihatü’l Mülûk”, *Siyaset Sanatı*, Kırkambar Yayınları, İstanbul 2000, s. 20.

²⁶⁴ Hasan el- Basri’ye, Raki bin Ebu’l Esved adlı biri, elbiseye bulaşan bit kanının pis ve necis sayılıp namaza mani olup olmaması hakkındaki görüşünü sordu. Hasan el- Basri cevaben: *Müslümanların kanlarını neredeyse köpek kanı içer gibi akıtanların, daha sonra gelip bit kanının hükmünü sorması çok garip*, diyerek tepkisini dile getirmiştir. Yine Emevî iktidarının istediği bir kader inancını savunmayan insan iradesini öne çıkarıp, iktidarı yaptıklarından sorumlu tutan Gaylan ed- Dimeşki de, siyasî iktidarın baskılarına ve eziyetine uğramıştır. Bkz. Muhammed Ammara, *Mutezile ve Devrim*, Çev. İbrahim Akbaba, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1988, s. 75, 76, 90-95.

patronaj konusundaki görüşlerini incelemek, konuya hem derinlik hem de zenginlik katacaktır. Büyük ehl-i sünnet akâidi âlimlerinden Muhammed Pezdevi'nin (d. 1030 - ö. 1100) *Ehl-i Sünnet Akaidi* adlı eserinde anlattığı tarihî bir vakıa, o dönemde yaşanan patronaj ilişkilerin nasıl oluştuğunu, şekillendiğini anlamak açısından önemlidir.²⁶⁵ Anlatılan bu olayda, sultanın, iktidarına meşruiyet verebilecek ulemânın hediye ve ikramlarla nasıl desteklendiği, diğer bir açıdan patronajın etkisi ile akıl- bilim ve mantık çizgilerinin aşularak İslam fikhının nasıl farklı yorumlanabildiğini görmekteyiz.

İmam-ı Gazali, İslamiyet'in yolundan sapma gösteren, saltanat saraylarında yer yurt edinen ulemâ zümresini, şu sözlerle eleştirmektedir:

*Ey âlimler! Köşklerininiz, kayserlerin sarayları; evleriniz, Kisra'nın evi; elbiseleriniz, Vezir Tahir'in elbiseleri; ayakkabılarınız, Calut'un ayakkabıları; binitleriniz, Karun'un binitleri; kap – kacak, mefruşatınız, Firavun'un mefruşatı; yeyip, içmeniz cahiliyet devrindeki gibi, tuttuğunuz yol şeytanet yolu, nerede kaldı İslamiyet?*²⁶⁶

İmam-ı Gazali ulemâ iktidar ilişkilerinde ulema patronajının sosyolojik gelişimini şöyle ifade etmektedir.

²⁶⁵ Pezdevi'nin naklettiği olay şu şekildedir: *Samanoğulları'nın son zamanlarında Kaderiyye ve Mu'tezile'nin Buhara'ya hâkimiyetleri altına aldıkları anlatılır. Vezir de bunlara eğilim gösteriyor, sünnet ve cemaat ehli bunların ellerinde mağlup durumdaydı. Söz konusu emirin sunni bir hocası vardı. Bir gün emire; kendilerini Kaderiyye'den sayan şunlar senin emir ve sultan olmadığına inanıyorlar. Sünnet ve cemaat ehlinde olan bu imamlar da senin sultan olduğuna inanıyorlar dedi. Emir: Nasıl olur? Dedi. Hoca: Yarın inşallah sana gösterir, öğretirim dedi. Ertesi gün Sünnet ve Cemaat ehlinin imamlarını çağırdı emiri de bir sütne gerisine gizledi ve onlara şunu sordu: Emir haram olduğuna itikat ettiği halde, zina yapar, zülüm işler, şarap içer ve oğlanlarla birlikte olursa azledilir mi? Cevap: Hayır, ama ona bu günahlardan tevbe etmesi gerekir. Bunlara çıkmaları için izin verdi ve daha sonra Kaderiyye ve Mu'tezile imamlarını davet etti. Hoca onlara şu soruyu sordu: Emirlerden biri helal saymaksızın zülüm olarak mal alsın, zina etsin, içki içsin, oğlanlarla birlikte olsa, azledilir mi? Hepsini birden azledilir dediler ve bu konuda ısrar ettiler. Sonra onların çıkışına izin verdi. Hoca daha sonra emire söylediklerini işittin, Emir: Evet dedi. Hoca: Seni azledilmiş, emirlikten uzaklaştırılmış olarak görüyorlar, zira sen bu çirkin işlerden bazısını işliyorsun, diye ilave etti. Bunun üzerine Emir: Kaderrîye ve Mu'tezile mensuplarının yakalanmasını ve cezalandırılmasını emretti ve onların kökünü kazıdı. Böylece Buhara'da sadece Hanefiyye kaldı ve o emir her bir sünnet ve cemaat ehli imamına lüks elbise hediye edip giydirdi. Bkz. Ebû Yusr Muhammed Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 274-275. Ayrıca bu anlatılan hikayenin Pezdevi'nin *Ehl-i Sünnet Akâidi* adlı eserinin diğer nüshalarında bulunmaması, bu hikayenin, iktidarlar veya çıkar grubu çeşitli ulema tarafından çıkarıldığına veya eklendiğine bir işaret olarak değerlendirilebilir.*

²⁶⁶ İmam-ı Gazali, *İhyau Ulümi'd-Din*, I, Çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1973, s.155.

Padişahların, âlimlere yöneldiği, âlimlerin ise bunlara iltifat etmediklerini gören zamanın insanları, padişahlar tarafından verilen mevkileri elde etmek için ilim öğrenmeye yöneldiler. Fetva ilmine çalıştılar ve kendilerini hükümdarlara takdim ettiler; onlarla buluşmak için iltimaslar aradılar ve onlardan vazifeler, hediyeler istediler. Kimisi umduğunu buldu, kimisi de bulamadı. Dileği yerine gelen, isteme alçaklığından kendini kurtaramadı. İşte böylelikle, fakihler aranır bir halde iken, kendileri aramaya başladı. Padişahlardan çekinmekle, onlara yönelmekle, yüce iken küçük düştüler. Ancak her asırda Allahû Teâlâ'nın yardımına mazhar olan fakihler müstesnadır.²⁶⁷

İmam-ı Gazali, Müslüman idarecilerin, fetva vermek için gerekli bilgi ve donanımına sahip olmadıklarını, yetersiz ve ehliyetsiz kişiler olduklarını bu sebeple siyasî iktidarın, kendileri gibi yeteneksiz kişileri ulemâ adıyla saraylarda görevlendirdiklerini belirtmektedir.²⁶⁸ Tüm bunları söyleyen İmam-ı Gazali'nin siyasî iktidar karşısında önemli bir gücü vardı. Bu gücü, yazdığı eserlerinden almaktaydı. Pekâlâ, bu gücü nasıl ve nereden almaktaydı? İslamî bilgisinin artması ve yazdığı eserleri ile halkın üzerindeki etkisi ve manevî otoritesi de artmaktaydı. Bundan faydalanmak isteyen Halifelik makamı da böyle kişileri halk önünde ödüllendiriyor onların halk içindeki konumlarından istifade ediyorlardı. Böylece meşruluklarını artırabiliyorlardı. Halifeliğin merkezi olan Bağdat'taki otoritesinin artmasıyla yerel rekabette de büyük avantajlar elde ediliyordu. Neticede bir İslam halifesinden bir onur payesi alınmış oluyordu. İmam-ı Gazalinin çağdaşı olan, Gazali ile yakinen görüşen Nişabur hatibi Abdulğafir bin İsmail Farisî (Ö. Hicri 529), İmam-ı Gazali hakkında: *"...daha sonra kelam ilmine daldı, bu konuda orijinal eserler yazdı bu sırada Bağdat'taki nüfuzu ve itibarı yükseldi. Öyle ki devlet adamlarının, emîrlerin ve halifelik merkezindeki ileri gelenlerin nüfuzunu sarsacak duruma geldi"*²⁶⁹ demektedir. Bu durum gösteriyor ki, ulemâ siyasî iktidarlar karşısında önemli bir dinî meşruiyet gücüne sahiptir.

İmam Ebû Hanîfe (699-767) ise, Abbâsî Hâlifesi Ebû Câ'fer el-Mansûr'un siyasî

²⁶⁷ Gazali, *İhya-u Ulûmi'd-Din*, I, s. 109.

²⁶⁸ Gazali, *İhya-u Ulûmi'd-Din*, I, s. 109.

²⁶⁹ Mahmud, *El-Munkizü Mine'd Dalâl ve Tasavvufî İncelemeler*, s. 93.

icraatlarına ve halka karşı uyguladığı adaletsiz politikalarına karşı çıktı Ehl-i Beyt geleneğinden gelen Zeyd bin Ali'nin, Hişam bin Abdülmelik'e başkaldırısını hem fikri hem de maddi olarak desteklediği görülmektedir. İmam Ebû Hanîfe, bu başkaldırığı, Hz. Muhammed'in katıldığı Bedir Savaşı'na benzeterek, *onun çıkışı Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Bedir'deki çıkışı gibidir*, (Zeyd bin Ali'nin başkaldırısı, Hz. Muhammed'in Bedir Savaşı'ndaki başkaldırısı gibidir) diyerek Zeyd bin Ali'yi desteklemiş ve 10.000 dirhem nakdi yardım göndermiştir.²⁷⁰ Buradan anlaşılıyor ki İslam uleması, iktidarların patronajı karşısında aynı tavrı göstermemiş, kimisinin isyan bayrağı açtığı bir iktidara, kimisi itaatın vacip olduğuna dair fetvalar vermiştir.

İmam Ebû Hanife, akla önem veren, gerçek bilginin peşinde koşan, tatlı sözlerle idareyi kelimelerle etmeyen, işlerinde ehven-i şerri²⁷¹ tercih etmeyen büyük bir İslam müctehidi olduğunu bilmekteyiz. Abbâsî Hâlifesi Ebû Câ'fer el-Mansûr'un, İmam Ebû Hanife'yi susturabilmek ümidiyle büyük bir patronaj politikası başlattı ve İmam Ebû Hanife'ye büyük hediyeler gönderdi. Bu hediyeler son derece değerli, pahalı hediyelerdi. Hatta çok güzel cariyeler bile hediyeler arasındaydı. İmam Ebû Hanife *ben bunları hak edecek bir hizmet yapmadım* şeklinde hem iktidarın şerrinden korunmak hem de inancını korumak amacıyla sultana politik bir cevap vererek cariyeleri de *ben artık ihtiyarladım benim neme cariye!* Diyerek gayet zekice ve politik cevaplarla geri çeviriyordu.²⁷²

İmam Ebû Hanîfe'nin iki öğrencisi olan İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed, saltanat sarayında hocalarının reddettiği kadılık görevini kabul ettiler. İmam Ebu Hanife, siyasî iktidarların ulemayı patronaj etmede ne gibi siyasî ve ekonomik çıkarlar götüktüklerini çok iyi bilmekteydi. Öğrencisi Ebu Yusuf'a: *Siyasî iktidarların hatalı işlerinde onların yanında olur, susarsan, halk senin susmana bakarak onların iyi işler yaptığını zanneder*, deyip resmi kadılık görevinden, yani iktidarın patronajından uzak durmasını vasiyet ediyordu.²⁷³ Sonunda, İmam Ebû Hanîfe, Ebu Mansur tarafından

²⁷⁰ Muhammed Ebu Zehra, *İmam Zeyd*, Çev. Ahmet Karababa, Buruc Yayınları, İstanbul 1993, s. 75; ayrıca bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *İmam-ı Âzam Ebu Hanife*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 2009, s. 212.

²⁷¹ **Ehven-i şer:** Daha az kötü, daha az fena olanı tercih etmek demektir. Bkz. Atay, Hüseyin & Atay, İbrahim, *Arapça Türkçe Büyük Lugat*, Bayrak Matbası, Ankara 1964, s. 1095.

²⁷² Öztürk, *İmam-ı Âzam Ebu Hanife*, s. 215.

²⁷³ Öztürk, *İmam-ı Âzam Ebu Hanife*, s. 216.

tertip edilen bir entrika sonucu ilk önce zehirlendi, sonra zindana atıldı ve orada türlü işkencelere maruz kaldı, aldığı yaralar ve hastalık sonucu vefat ederek şehit oldu.²⁷⁴

İslam'ın ilk dönemlerinde vuku bulan siyasî, fikrî ve mezhebî ayrılıklardan beslenen çeşitli siyasî iktidarlar, ulemâya farklı siyasî yaklaşımlarda bulunmuş, özel siyasî politikalar ile farklı mezhebî, itikâdî, siyasî görüşlere patronajlık yaparak ayrılıklar adeta körüklenmiştir. Gerçekte iktidarın esas derdinin ne din ne de mezhep olduğu görülmekte olup, iktidarların esas amacının güçlerini artırmak, iktidarlarını sağlama almak olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle siyasal devlet teorilerinin farklılığından farklı şekillerde gelişen patronaj türleri ortaya çıkmıştır. İslam'ın ilk dönemlerinde her bir siyasî iktidar, kendi siyasî yapısına uygun farklı bir düşünceyi ve mezhebi, patronaj etmeyi tercih etmiştir. Ulemâ'nın halk üzerindeki etkisi ve gücüne göre dönemin siyasî iktidarları, ulemâya farklı politikalarla yaklaşmış, farklı siyaset modelleri uygulamıştır. Bu farklı düşünceleri ve mezhepleri patronaj etme politikası, yazılan eserlere ve tarih kitaplarına da ağırlıklı olarak yansımıştır.

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren tarih yazıcılığı patronaj baskısından kurtulamamıştır. Tarihte vuku bulan olayları ve gerçeklikleri gizlemenin vacip olduğunu iddia eden ulemadan önemli kimseler de çıkmıştır. Bu görüşe sahip olanlardan biri de *Ebu Bekir Bin Arabi El-Maliki*'dir. Onun *el-Avasim mine'l-kavasim* adlı eserinde bazı tarihî vb. gerçekleri gizlemenin gerekliliğine dair şu sözleri sarf etmektedir:

*Toplumdaki en çetin ve en kötü durumlardan birisi bilinçsiz âlim, diğeri hilekâr bidatçidir. Bilinçsiz âlime gelince; buna İbn Kuteybe'yi örnek verebiliriz. O, el-İmame ve's-siyase'sinde sahabe hakkında, naklettiği rivayetlerin tamamı sahih olsa da, üstünü örtme metoduna riayet etmemiştir. Ehlisünnet'e göre tarihçi ve hadisçilerin, sahabenin kötü davranışlarına dair rivayetlerde sessiz kalması veya rivayetleri gizlemesi veyahut örtbas etmesi farzdır.*²⁷⁵

²⁷⁴ Ed- Diyarbekri, Hüseyin b. Muhammed b. El- Hasan, *Tarihu'l- Hamis fi Ahvali Enfesi Nefis, II*, Müessesetü Şaban Yayınları, Beyrut 1867, s. 36-38'den Aktaran: Mustafa Çelik, *Saray Mollaları*, Ölçü Yayınları, İstanbul 1995, s. 33.

²⁷⁵ Ebu Bekir Bin Arabî Malikî, *El-Avasim Mine'l-Kavasim Fi Tahkiki Nevakifi's-Sahabe Ba'de*

Bu yaklaşımın bir bilim insanında bulunması, her dönem için toplumun gerçekleri öğrenmesine, bilimin ve aklın geri kalmasına sebep olduğu aşikârdır.

III. AVRUPA AYDINLANMA ÇAĞI VE PATRONAJ

İslam dünyasında iktidar-ulemâ patronajı ilişkilerinde durum böyleyken, Avrupa’da gelişen bilimin ve patronajın iktidarla ve diğer toplumsal güçlerle ilişkileri nasıldı? Bunun nasıl olduğunu öğrenmek, Osmanlı’nın patronajı doğru yönetemediği ve bu sebeple geri kaldığı tezinin doğruluğunu daha iyi ispatlayacaktır. Bu sebeple Batı-Doğu patronajı arasındaki farkların ortaya çıkarılması Osmanlı patronaj sisteminin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bunun için kısa bir mukayesenin yapılmasını gerekli görmekteyiz.

Yüzyıllar boyunca sanat ve bilim koruyuculuğu, Avrupa’da hükümdarlar, soylu aileler ve ekonomik olarak güçlü olan egemen sınıflar tarafından yapılmıştır. Bu patronajı yapan kişilere ise ‘mesen’ denilmiştir.²⁷⁶ Mesen adı tarihte Roma İmparatoru Augustus’un özel danışmanı ve yakın dostu olan Maecenas (d. MÖ 68- ö. 8) adlı kişinin adından gelmektedir. Maecenas (Mesen) adlı kişinin, imparator adına verilen sanatkârları, şairleri vb. kişileri maddî olarak destekleme görevinden dolayı, bu patronajı yapan kişiye mesen, yapılan işe ise mesenlik adı verilmiştir, zamanla bu adın kullanımı yaygınlaşmıştır. Maecenas, patronajın siyasal işlevinin bilincinde biri olarak, yetenekli bilim ve sanat erbaplarını seçip, onlara para ve koruma desteği sağlamaktaydı. Maecenas, filozofları desteklemekten ziyade şairleri himaye ediyordu. Çünkü şairler, siyasî iktidarların o dönemde hem bir eğlence unsuruydular hem de iktidarın propagandistleriydiler. Şairler, yazdıkları şiirlerle, imparatorları över, yüceltir, şiirin halkı etkileme ve onlarda coşkun duygular oluşturma gücüyle de iktidarların politikalarına bir meşruluk zemini oluşturmaktaydılar.²⁷⁷ Şairler, krallara ün ve güç kazandırıyor. Filozofların iktidarlar tarafından desteklenmemesinin

Vefati'n-Nebi, I, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2011, s. 261. İbn Haldun Mukaddime adlı eserinde Ebu Bekir Bin Arabî Malikî'nin “Hz. Hüseyin şeriata göre katledildi,” şeklindeki sözünü eleştirerek, Ebu Bekir Bin Arabî Malikî'nin, iktidarın meşruiyetinde adalet şartını aramayan bir düşünceye sahip birisi olduğunu belirttikten sonra batıl düşüncelerde olan kimselere karşı mücadele hususunda Hz. Hüseyin’den daha adil kim vardı? Şeklinde haklı bir soru yöneltmektedir. Bkz. İbn Haldun *Mukaddime*, I, Haz. Süleyman Uludağ, s. 593.

²⁷⁶ Alaeddin Asna, *Halkla İlişkiler: Temel Bilgiler*, Der Yayınları, İstanbul 1993, s. 190.

²⁷⁷ Aydemir Okay, *Sponsorluğun Temelleri*, Der Yayınları, İstanbul 2005, s. 26.

nedeni ise, o dönemde filozofların halk üzerinde güçlü etkilerinin olmaması değil, filozofların düşüncelerinin iktidarlar için bir tehdit oluşturabileceği düşüncesidir. Maecenas, İmparator Augustus'un izlediği politikalara destek sağlamak için patronaj ettiği şairleri, o günün resmi basın araçları olarak kullanmıştır.²⁷⁸ İlk çağlardan beri Avrupa'da patronaj, devlet yöneticisinin ve soylu kişilerin asli görevlerinden biri sayılmıştır. İmparatorlar, şairleri ve sanatçıları himaye etmeyi, hükümdarlıklarının bir simgesi ve güç göstergesi olarak yorumluyorlardı. Bu şekilde kendi güçlerini, cömertliklerini, üstünlüklerini halka kabul ettirip, iktidarın kendilerinin doğal bir hakkı olduğu imajını çevrelerine yansıtıyorlardı. Sanat, insan ruhunun zerafetini, zekâsını yansıttığı gibi; âdeta bir kast sisteminin, elit olmanın da haklı bir kanıtı, göstergesi olarak halka sunuluyordu.²⁷⁹ Böylece kitleler üzerinde bir güç ilizyonu yapılmaktaydı.

A. Mediciler Ailesi ve Patronaj

Avrupa düşünce dünyasını değiştiren Rönesans hareketi, ilk olarak 15. ve 16. yüzyıl İtalya'sında ortaya çıkmıştır. Rönesans'ın İtalya'da ortaya çıkmasında patronaj kurumunun bir etkisi var mıydı? Patronaj ve Rönesans arasındaki bağlantı nedir?

Bu dönemde, coğrafi keşifler yeni başlamış, keşfedilen yerlerden elde edilen gümüş ve altından elde edilen servetin gücüyle kiliselerin ve krallıkların karşısına bir güç çıkmıştır. Bu güç, Avrupa'daki toplumsal ve siyasî yapıyı değiştirmiştir. Sermayenin gücünü temsil eden burjuvazinin sınıfı ortaya çıkmıştır. Burjuvazi sınıfı, kiliselerin ve feodal yapıların güç aldığı skolastizme ve Hristiyanlık düşüncesine karşı koyabilmek için, bilimsel bilginin gücünü keşfettiler. Bu sebeple, aklın ve bilimin önünü açmaları gerekmektedir. Bunun yolu da, bilim adamlarına ve sanatçılara maddi destek sağlamaktan ve onları korumaktan geçmekteydi. Burjuvazi sınıfı, sadece patronaj desteği sağlamamış, ayrıca kendileri de bilim ve sanatla zevkle uğraşmışlardır.²⁸⁰ Bilim adamı patronajında amaçlanan siyasî amaç, krallık ve feodal sistemini yıkarak sermayenin iktidarına yol vermektir. Feodal yapıları yıkmanın en güzel yolu, özgür aklı teşvik etmek ve bilim adamlarını patronaj etmektir.

²⁷⁸ Okay, *Sponsorluğun Temelleri*, s. 26.

²⁷⁹ Okay, *Sponsorluğun Temelleri*, s. 27.

²⁸⁰ Okay, *Sponsorluğun Temelleri*, s. 28.

Medici ailesi, 14. yüzyılın sonlarında bankacılık işine girmişlerdi. Bankacılık işinde ailece uzmanlaşmışlardı. Faiz ve tefecilik önemli gelir kaynaklarıydı. Ancak kilise tarafından tefecilik yasaklanmıştı. Bu sebeple Medici ailesi, toplumun desteğini kazanmak, topluma faydalı olduklarına dair imaj çizmek için önemli hayırseverlik işlerine de giriyorlardı. Mediciler ailesi, kiliseyi her zaman karşısına almamış, birçok dinsel projelere de özellikle destek vermişlerdi. Medicilerin bu şekilde Hristiyanlığı desteklediği düşünülüyordu. Medici ailesi kiliselerin onarımı ve yaptırımlarına da maddi destek sağlıyordu. Medici ailesinden Cosimo, bir Platon akademisi kurdu ve bu akademinin bahçesine Yunan ve Roma düşünürlerinin heykellerini yerleştirdi. Medici ailesinin bu politikası, kuşkusuz feodal yapıyı ve kliseyi hedef almaktaydı. Avrupa’da halka açık ilk kütüphaneyi, Mediciler inşa ettirdiler. Sanatçıların ve düşünürlerin meydana getirdikleri eserler, mesenlerin istekleri doğrultusunda şekilleniyordu.²⁸¹Rönesans dönemi patronajının, doğu patronajından farkı, sanatçıları ve düşünürleri finanse eden burjuvazinin de sanatçı ruhlu olması ve bilimle bizzat uğraşmasıydı. Ancak, burjuvazinin, sanat ve düşünce üstünden gerçekleştirmek istedikleri ideolojik hedefleri ve amaçlarının olduğu da anlaşılmaktadır. Ayrıca diğer bir özellik ise Rönesans ressamlarının aynı zamanda derin felsefi konularla da uğraşmalarıydı. Örneğin Raffaello Sanzio’nun ünlü Atina Okulu Freski’nde işlediği konuları, tabloda inceden inceye anlamlandırarak resmetmesi, onun sadece iyi bir ressam olmadığını, aynı zamanda iyi bir filozof olduğunu da göstermektedir. Floransa şehrinin yöneticisi ve burjuva Medici ailesi, Leonardo Da Vinci’nin çalışmalarına büyük destek oldu.²⁸²

Osmanlı toplum yapısı, patrimonyal yapısıyla daha çok doğu tipi özellikler göstermektedir. Osmanlı’da bilimin gelişmesi bile patrimonyal tipte nitelikler taşımaktadır. Osmanlı’da pozitif bilimle uğraşan tüccar bir sınıf yoktur. Daha çok tarikat tipi toplumsal yapılanmalar ve sosyalleşmeler söz konusudur. Pozitif bilimle uğraşan kesimleri, devletten başka destekleyecek de hiç kimse yoktur.

²⁸¹ Raymond Williams, *Kültür*, Çev. Suavi Aydın, İmge Kitabevi, Ankara 1993, s. 47.

²⁸² Robert E. Lerner vd., *Western Civilization*, W. W. Norton & Company, New York 1987, s. 427.

B. Kitap - Yazar ve İktidar

Tarihte iyi ya da kötü olsun her iktidar sahibi kral ve sultanlar kitap yazdırmışlar, eser müelliflerini ödüllendirmişlerdir. Ancak her müellif ödüllendirilmiş değildir, bazıları katledilmiştir. Kitaplar, iktidarları, tehdit edecek fikirleri barındırabildiği için siyasî iktidarlar tarafından her zaman kuşkuyla yaklaşmıştır. Bu sebeple kitaplar yakılmış, ya da tahrif edilmiştir. Yazılan ve derlenen eserlerin birçoğu da istilalar sırasında yakılmıştır. Örneğin tarihte, Büyük İskender'in MÖ 333'de Persepolis'i almasıyla Zerdüştilik'in en önemli kutsal kitabı olan Avesta'yı yaktırmasının²⁸³ ve Zerdüşti rahipleri öldürtmesinin sebebi, muhtemelen, siyasî iktidarına gelebilecek kuvvetli bir felsefî tehditi ortadan kaldırmak içindi. Moğol istilasında ise inanılmaz ölçüde, yüzlerce binlerce yıllık yazma eserler, yakıldı, zayî edildi. Dicle Nehri'ne İslam ve insanlığın mirası sayılan kitaplar atıldı. İlk devir İslam ulemasının eserlerinin bu şekilde yok olduğu, bu sebeple ilk dönem tarihî olaylarının günümüzde yeterince aydınlatılamamasının nedeni, bu kadar büyük çapta eserin zayi olmasına bağlanır. Bu facia, İslam ulemâsı tarafından sürekli iç geçirilen, yakınılan bir konudur.²⁸⁴ Arap tarihinde, Endülüs Kurtuba şehrinden memleketlerin en çok kitap bulunan şehri diye bahsedilir. Kurtuba şehri İspanya Lâtinleri tarafından tekrar ele geçirildiğinde, İspanya Müslümanları tarafından yazılan kitapların neredeyse tümü yakılmış, yakılan eseler yaklaşık bir milyon elli bin ciltti bulmaktaydı.²⁸⁵ Endülüs İspanya'sının Tuleytula (Toledo) piskoposu, İslamî yazma eserlerden seksen küsür bin kitabın Toledo'da; bir milyonu aşkın kitabın ise Gırnata'da (Granada) yakıldığını; yakılan kitap o kadar fazladır ki sağlam kalanlar arasından sonradan bir kütüphane bile oluşturulmuştur. oluşturulduğunu ifade etmektedir. Arta kalan kitapların, yakılan kitaplara oranlandığında kayda değer bir oran olmadığı ifade edilmektedir.²⁸⁶

Görüldüğü üzere kitap ve iktidar arasında sıkı bir siyasî ilişki vardır. Bu nedenle bir ülke fethedildiğinde, fetheden iktidarın ilk işi, karşıt, rakip medeniyetin kitaplarını,

²⁸³ Gene R, Garthwaite , “Pers İmparatorluğundan Günümüze”, *İran Tarihi*, İnkılap Yayınları, İstanbul 2011, s. 59.

²⁸⁴ Muhammed Abdülhay El-Kettâni, “Hz. Peygamberin Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar”, *Et-Terâtîbu'l-İdâriyye*, III, Çev. Ahmet Özel, İz Yayınları, İstanbul 1993, s. 245.

²⁸⁵ Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi*, Çev. Servet Sezgin, Bedir Yayınları, İstanbul 1997, s. 454.

²⁸⁶ El-Kettâni, *Et-Terâtîbu'l-İdâriyye*, III, s. 245.

kütüphanelerini yok etmek olmuştur. Kitap ve kütüphaneleri, kendilerine tehdit olarak algılamışlardır. Çünkü kitaplarda, işgal altındaki medeniyetin nüvelerinin, çekirdeklerinin saklı olduğunu düşünmüşler, bir gün bu kitaplar okunarak, tekrar önceki kültürlerinin, iktidarlarının canlanabileceği endişesiyle, kitaplar ve kütüphaneler yok edilmiştir.

Hemen hemen her kitabın bir patronu vardır. Kitabın patronları, kitaptaki fikirlerin de patronudur. Patronsuz kitaplar, siyasî iktidarlar için tehdit düzeyi yüksek eserlerdir. Çünkü bu eserler siyasete, iktisada, dine hâkim olan resmi paradigmaya aykırı fikirler barındırabilirler. Siyasî iktidarlar için kontrolsüz kitaplar, büyük tehdit unsuru oluştururlar. Bu sebeple, ilk çağlardan beri, kitaplar ve yazarlar, siyasî iktidarlar tarafından sert müdahalelere, baskılara, sürekli kontrol altında tutulmaya maruz kalmışlardır.

C. Avrupa’da Halk Patronajı

Avrupa’da özgür düşüncenin, bilimin ve felsefenin yükselişinde halkın rolü ve etkisi neydi? Halk patronajı nasıl ortaya çıkmıştır?

18. yüzyılda Avrupa’da okuma kültüründe temel bir dönüşüm yaşandı. Matbaalar, kayda değer önemli eserlerin basımını artırdı. Okunan kitapların, dergilerin, gazetelerin vb. yayınların sayısı ve çeşidi arttı. Okur kitlesinin tabanı hem genişledi hem de sayısı arttı. İnsanlar daha fazla okumaya hatta yazmaya başladılar, okunan eserlerin nitelikleri ve nicelikleri de değişti. Aydınlanma yazarlarının ve eser eleştirmenlerinin patronları, artık kral ve burjuvazi değildi. Aydınlanma yazarları ve eleştirmenlerin yeni patronu büyük bir okuyucu kitlesi olan halktı. Siyasî iktidarların ve sermayedarların gücü karşısında yeni bir güç, yani halkın gücü belirmeye başladı. Aydınlanma yazarları ve eleştirmenleri, yeni oluşan halk kitlesine, eşi görülmedik bir önem atfetmekte ve onları bir otorite olarak görmekte ve tanımaktaydı. Aydınlanmacı yazarların telif ettiği eserlerin, halk tarafından satın alınmasıyla, yazarlar daha yaratıcı ve üretken eserler vermek için kendilerinde büyük bir özgüven hissettiler ve daha özgür bir bilinçle eserlerini yazabildiler. Halk patronajı, yazarlara ekonomik

özgürlükler vermesinin yanında onlara özgür fikirlerin ilhamını da veriyordu.²⁸⁷ Aydınlanma sonrası Avrupa yazarları, sanatçılar ve entellektüellerin ekonomik güçleri arttıkça, halk ve müşteriler ne istiyorlarsa onu üretme anlayışının da ötesine giderek sanat için sanat da yapmaya başladılar ve kitleler üzerinde büyük etki bıraktılar.²⁸⁸

Avrupa’da 18. yüzyılda okuma yazma bilen erkek ve kadınların sayısında kayda değer bir artış oldu. İskoçya’da yetişkin erkekler arasında okuryazarlık 1643’te yaklaşık %25’ten, 1750’lerde %65’e yükseldi. İngiltere’de 1640’larda yetişkin erkekler için yaklaşık %30 okuryazarlık oranından, 18. yüzyılın ortalarına gelindiğinde bu oran %60’a yükselmişti. Yetişkin kadınlarda ise bu oran %40 civarındaydı. Almanya’da 1800’lerde Oldenbourg düklüğünde erkeklerde okuryazarlık oranı yaklaşık %80, diğer Almanya’nın diğer bölgelerinde %93, kadınlarda ise %84’e kadar yükseliyordu.²⁸⁹ Bu belirtilen oranlar, o dönemde Osmanlı Devlet’indeki okuryazarlık oranlarıyla mukayese edildiğinde, Avrupa’daki okuryazarlık oranlarının Osmanlı toplumundaki okuryazarlık oranlarından oldukça yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda çeşitli tartışmalara girmeden, genel yaygın olan kanaate göre Osmanlı’da okuryazarlık oranı erkeklerde yaklaşık %10²⁹⁰ Kadınlarda ise bu oran yaklaşık %1-4 arasındadır. Bu oranlar ne kadar yükseltirse de okuma yazma bilenlerin bile kitap okuyamadıkları ortadadır. Bu oranlar göz önünde tutulduğunda Osmanlı’da telif edilen eserleri finanse edecek bir halk patronajının gelişmesi oldukça zordur. Dolayısıyla Osmanlı Devleti’nde eser müellifleri, geçimlerini sağlamak için bir devlet patronajına gereksinim duymuştur. Burada, halkın yazarları patronaj etmesini sadece ekonomik imkânlarla değil, halkın merakı ve ilgisi de patronajı belirleyen en önemli faktör olduğu göz önünde tutulmalıdır.

Matbaanın Osmanlı Devleti’ne geç girmesi sebebiyle, Osmanlı’nın gelişmişlikte geri kaldığı tezi, Osmanlı’daki okuryazarlık oranları değerlendirildiğinde, geri

²⁸⁷ James Van Horn Melton, *Aydınlanma Avrupa’sında Kamunun Yükselişi*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 97.

²⁸⁸ Frank Furedi, *Nereye Gitti Bu Entellektüeller*, Birleşik Yayınları, Ankara 2010, s. 27-28.

²⁸⁹ Melton, *Aydınlanma Avrupa’sında Kamunun Yükselişi*, s. 98, 99.

²⁹⁰ Yahya Akyüz, “Osmanlı Döneminden Cumhuriyete Geçilirken Eğitim-Öğretim Alanında Yaşanan Dönüşümler”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, I, Sayı: 2, Ankara 2011, s. 21.

kalmışlığı matbaaya bağlamak pek doğru gözükmemektedir. Çünkü matbaa, Osmanlı'ya erken girse bile müşterisi olmayan bir pazarda kitap basımının, kâr getirici bir iş olamayacağı, açıktır. Osmanlı'da okuryazarlık oranı da çok düşük, okuma kültürü de. Müteferrika, 500 adet ta'b ettiği Cihan-nûmâ'nın vefat edince terekesinden 250 adedinin evinde bulunması, ta'b edilen eserlerin satılmadığı anlamına gelmektedir. Bu sebeple, İbrahim Müteferrika'nın matbaa işinde başarısız olmasının en önemli nedeninin bu olduğu düşünülebilir. Müteferrika'nın ölümünden bir süre sonra, devlet ve özel kesimlerden de gerekli patronaj desteği bulamayan matbaacılık çalışmaları, başarısızlıkla sonuçlanmıştır.²⁹¹

İbrahim Peçevî, Avrupa'da kitap yazma ve bilim patronajı hususunda şunları kaydetmektedir:

...Kâfirler kitap yazmaya ve bilimle uğraşmaya isteği artırmak için yasa çıkarmışlardır. Örneğin bir basımcı bir tek kitabı bile izinsiz bassa idam olunmayı hak eder. Kitabı imza eden gençler içinde, yalan, abartma ya da inançlarına aykırı bir şey görseler imza etmezler. İmza etmeyince de kitap para etmez ve rağbet görmez...²⁹²

Matbaanın Avrupa'da gelişmesi, halkın kitaplara, yani bilgiye ulaşımını kolaylaştırmıştır. Çünkü Avrupa'da okuma yazma oranının Osmanlı toplumuna göre yüksek bir düzeyde olması, matbaayla birlikte kitapların ucuzlaması, ayrıca en önemlisi Rönesans'la birlikte geniş halk kitlelerinde oluşan epistemik zihni değişim; kitapları, halka karşı cazip hale getirmiştir. Matbaa, böylece halkın kitaplara, yani bilgiye ulaşımını kolaylaştırarak Avrupa'da kalkınmanın kültürel bir simgesi haline gelmiştir.

İbrahim Müteferrika ile birlikte gelen matbaa, Osmanlı Devleti'nde kitap fiyatlarında beklenen düşüşü gerçekleştirmedi. İlk basılan Vankulu Lügatı'nın yazma nüshası, 350 kuruşa satılırken; basma nüshası, 35 kuruşa düşmüştü. Yaklaşık 10 kat

²⁹¹ Hüseyin Gazi Topdemir, *İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı*, TTK. Basımevi, Ankara 2002, s. 56; ayrıca bkz. Nurullah Çetinkaya, *Matbaanın Osmanlı Eğitim Tarihindeki Yeri ve Önemi*, Selçuk Univ., Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Konya 2011, s. 80.

²⁹² Alpay Kabacalı, *Başlangıcından Günümüze Türkiye'de Matbaa Basın ve Yayın*, Literatür Yay., İstanbul 2000, s. 38-39.

bir ucuzlama olmasına rağmen 35 kuruş, o dönemde yaklaşık 10 altına mukabildi.²⁹³ Anlıyoruz ki kitaplar Osmanlı'da Avrupa'ya oranla oldukça pahalıydı. Çünkü kitaplar, elle yazılmakta, büyük emek verilmekteydi.

İngiltere'de 1750 yıllarında bir romanın fiyatı yaklaşık 4 kg ete, ya da bir kadın ayakkabısına denkti.²⁹⁴ 1700'lü yılların Avrupa'sında Barok çağın saray ve aristokrat kütüphaneleri, kitaplara erişim olanaklarını halka sunma bakımından sınırlıydı. O dönemde kütüphaneler, sahiplerinin iktidarını ve bilgeliğini simgeliyordu. Kitapların Avrupa'da yeterince ucuz olmaması Avrupalı halkta uyanan kitap okuma hevesini kıramadı. Bu nedenle okuma dernekleri ve ödünç kitapçıların sayısı arttı. Hatta bu, o kadar yaygınlaştı ki, bazı ödünç veren kütüphaneler, yeni bir sistemle kitapları arabalara yükleyerek, kitap dolu arabaları, en ücra köylere gönderiyor, kitapların hakla buluşmasını sağlıyordu. Kitapçılar yoğun talebe yetişemiyordu. Bazen bir kitap üç fasiküle bölünüyor, kitaplar saatlik kiralanıyordu. Ödünç veren kütüphanelerde genellikle roman tarzı eserler vardı. Ancak bunların yanında ciddi eserler de vardı. 1796'da Londra kitapçıların yıllık 16 şiline okuyucuları abone yapıp, günde 2 kitap ödünç verebiliyorlardı. Aynı yıllarda Frankfurt'da 1 ödünç kitap alabilmenin fiyatı 1 litre süt ya da 1 ekmek fiyatından düşüktü.²⁹⁵

Halk arasında kitap okuma alışkanlığının bu kadar yayılması, siyasî iktidar sahiplerinin siyasî korkularını tetikledi. Kitap basımının kontrol altına alınması ve siyasî iktidara uygun kitapların basılması için yazarlara ve yayıncılara cömert sübvansiyonlar verildi.²⁹⁶ Tabii ki bundan amaçlanan yazarları kontrol altına almaktı. Siyasî iktidar ve güç sahiplerine göre bir sanat eserinin değeri, eserin kamu tarafından nasıl algılandığı ve bu eserin alıcısını nasıl harekete geçirdiğine göre değerlendirilmeliydi. 1761'de bir Alman gözlemci kendi ülkesi hakkında şöyle diyordu: *Neredeyse herkes yazar olma merakına kapılmış, krallık tahtından tutun da*

²⁹³ Osman Ersoy, "İlk Türk Basımevinde Basılan Kitapların Fiyatları", *Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı Bildirileri*, Türk Kütüphaneciler Derneği Yayınları, Ankara 1980, s.76.

²⁹⁴ Melton, *Aydınlanma Avrupa'sında Kamunun Yükselişi*, s. 122.

²⁹⁵ Melton, *Aydınlanma Avrupa'sında Kamunun Yükselişi*, s. 127.

²⁹⁶ Melton, *Aydınlanma Avrupa'sında Kamunun Yükselişi*, s. 130,131.

çoban barınağına kadar eli kalem tutan herkes kitap yazmak istiyor diyordu. 1791’de Alman yazar sayısı 7000’e ulaşıyordu.²⁹⁷

Genişleyen okur ve yazar kitlesi, dergi ve gazetelerin yükselişi, hızla artan eser talebi, bir yayın piyasası yarattı. Bu sektöre girmek isteyenler için yeni bir pazardı. Avrupa’da yazarlar hem öğretmeni hem mahkemeyi hem de bir kamu vicdanını temsil etmekteydi. Siyasî iktidar sahiplerine karşı kamunun çıkarlarını, kalemleriyle savunuyorlardı. Halk patronajıyla beslenen yazarların halk üzerindeki etki gücü arttı. Halkın üzerindeki etkileme gücü artan yazarlık mesleği, siyasî, iktisadî güce hâkim olan kesimlerin dikkatinden tabii ki kaçmadı. İlk dönemlerde telif ücretleri düşüktü. Yazarlar eserin ücretsiz basımları ile yetiniyordu. Yazarların halk üstündeki düşünce etkisi arttıkça, yayıncılar tarafından verilen telif ücretlerinde de büyük artışlar oldu. Avrupa’da yazarlar, dergi ve gazetelere halk desteğini artırmak için abonelik sistemini kurdular. Alexander Pope (1688-1744), İlyada’nın çevirisini yaparak bu sistemden başarıyla yararlandı. Kişi başı 6 gineden, 575 abone edinen Pope, 6 ciltlik eser için yaklaşık 5.320 pound kazanç elde etti. Odysseia çevirisi ile de 4.500 pound kazanmıştır. 18. yüzyılın ortasında Londra’da bir yıllık geçim masrafı 30 pound olarak hesaplandığında elde edilen kazancın ne kadar büyük olduğu anlaşılır.²⁹⁸

Yayıncılık pazarının genişlemesiyle Aristokrasi veya Burjuva sınıfının patronajından kurtulmayı başaran yazarlar, patronajın yazarın bütünlüğüne zarar veren bir bağımlılık olduğunu düşünmeye başladılar. Alexander Pope yalnızca bireysel patronajdan değil, siyasal patronajdan da bağımsız olduğu için kendinden övünç duyuyordu. Bu durumu şöyle tarif ediyordu:

Ben kendimi düzenden herhangi bir makam, saraydan herhangi bir maaş ya da hükümetten herhangi bir taltif almamış tek yazar olarak görüyorum, bu onuru mezara kadar lekesiz bir şekilde korumayı amaçlıyorum diyordu.²⁹⁹

²⁹⁷ Melton, *Aydınlanma Avrupa’sında Kamunun Yükselişi*, s. 143.

²⁹⁸ Melton, *Aydınlanma Avrupa’sında Kamunun Yükselişi*, s. 147.

²⁹⁹ Melton, *Aydınlanma Avrupa’sında Kamunun Yükselişi*, s. 157.

Yazarların en çok para kazandıkları ve telif ücreti aldıkları ülke İngiltere'ydi. Sonra Fransa ve Almanya gelmekteydi. Avrupa'da yazarlar sık sık devlet bürokrasilerinde ve üniversitelerde görünüyorlardı. Yazarların devlet ile olan yakın ilişkileri bir çelişki olarak görülse de bu siyasî iktidarla kurulan ilişki, yazarların giderek artan gücü karşısında ortaya çıkan simetrik bir ilişkiydi. Bu aşamadan sonra Avrupa'da yazarlar, halk patronajı sayesinde, güç ve iktidar sahiplerinin karşısına daha özgürce çıkabiliyorlardı. Böylece kalkınmayı ve demokrasiyi sağlamak için liyakatı esas alan yasaların çıkartılabilmesi için yazarlar, kalemlerini kullanarak iktidar karşısında bir baskı ve güç unsuru oldular.

Osmanlı Devleti'nde, bağımsız ilmî girişimler neredeyse yoktur. Mutlaka sarayların, devlet büyüklerinin veya beylerin destekleriyle çeşitli türde eserler vücuda getirilmiştir. Bu örnekler içerisinde en özgür olanı Evliyâ Çelebi'dir. Ancak Evliyâ Çelebi bile, *Seyahatnâme* adlı eserini vücuda getirirken, seyahati için lazım olan finansmanı ve gündelik ihtiyaçlarını nasıl karşıladığı önemli bir sorudur. Evliyâ Çelebi, Melek Ahmed Paşa gibi sadrazamların yanlarında devlet erkânı ile seferlere katılarak bu sayede yolculuk masraflarını azaltmış, seferler sonucunda aldığı ganimetler ve atıyyeler ile ya da ailesinin zengin mal varlığı sayesinde seyahat masraflarını karşılayabilmiştir.³⁰⁰ Evliyâ Çelebi'nin tek bir patronun olmaması, ailesinin zengin mal varlığının olması, elde ettiği ganimetlerin ona verdiği kısmî özgürlük etkisiyle midir bilinmez ama Evliya Çelebi'nin, devlet idarecilerini açık bir dille eleştirmesinin altında, bu kısmî bağımsız patronajın ona verdiği özgürlüğün ve özgüvenin yattığı söylenebilir.

Osmanlı Devleti'nde, Avrupa'dakine benzer bir patronaj gelişimi olmamıştır. Toplumun kalkınması ve gelişmesi için bilgi temelli çözümler üretmek yerine dünyadaki güç değişimlerine paralel olarak siyasî değişimlerin ve dönüşümlerin daha çok ön plana çıktığı görülmektedir.

³⁰⁰ Mücteba İlgürel, "Evliya Çelebi," *DİA*, XI, Ankara 1995, s. 529-533.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKLERDE İKTİDAR VE PATRONAJ

I. TÜRKLERDE DEVLET KAVRAMI VE PATRONAJ

Türkler’de devlet kavramının temeli nedir, neyin üzerine inşa edilmiştir? Türkler’de devlet kavramının, patronaj politikalarının oluşumunda ne gibi etkisi olmuştur?

A. Devlet Anlayışı ve Patronaj Politikası

Tarih boyunca milletler yaşayabilecekleri uygun coğrafyalarda medeniyetler kurmuştur. İklim değişiklikleri, istilalar vb. sebeplerle buldukları yerlerden göç etmek zorunda kalmışlardır. Bu nedenlerle göç ettikleri yerlerin veya istilaya uğradıkları toplumların kültürleriyle ilişkiye geçmişler, isteyerek ya da istemeyerek, karşılıklı kültür alışverişlerinde bulunmuşlardır. Toplumlar, bu kültür alışverişinde, dinlerini değiştirseler bile, eski gelenek ve göreneklerini korumaya çalışmışlar, yeni dinleriyle eski kültürlerini uzlaştırmaya, birleştirmeye, senkretize etmeye gayret etmişlerdir. Sadece ırklar karışmamış, kültürler, mezhepler de birbiri içine girmiştir. Toplumlar, rakip toplulukların kültürleri üzerinde üstünlük kurmaya onlara baskın gelmeye çalışmışlardır. Ancak egemen kültür, karşıt rakip toplumun kültürü üzerinde ne kadar baskı kurarsa kursun, kendileri de az-çok karşıt rakip egemenliğin kültüründen etkilenmiştir. Sonuçta siyasî, kültürel vb. güç dengelerine bağlı olarak senkretik kültürel yapılar oluşmuştur.

Güçlerin eşitliğinde ise kültürel bir uzlaşma anlayışı ortaya çıkmıştır. Bir millet diğer bir milletin karşısında savaşta yenik düşmüşse, galip olan milletin kültürel etkisi altına daha çok girmiştir. Ancak bunun istisnaları da tarihte vakidir. En önemli örneği Moğollar’ın savaşlarda kazandığı zaferler, kültürel alanlarda devam edememiştir. Çünkü Moğollar, askerî olarak baskın gelmiş olsalar da kültürel olarak baskın olamamışlardır. Tarih boyu her ne sebeple olursa olsun toplumlar, ticarî, siyasî ve kültürel ilişkiler sonucu diğer milletlerin siyasî, kültürel inançlarını kendi kültürleriyle senkretize etmişlerdir. Senkretizasyonun en çok görüldüğü alan siyaset felsefesi ve

inanç alanıdır. İktidarlar, elde ettikleri gücü kaybetmemek için, toplumsal büyük değişimler karşısında bile, bulunduğu kabın şeklini alan civa gibi, iktidarlarda buldukları çağın elbisesini giymeyi zorunlu hissetmektedirler. Değişen güç dengesini yakalayamaları bile en azından yeni güce kendilerini benzetmeye çalışırlar. Ve böylece toplumda iktidar olma fonksiyonlarını devam ettirirler. Türklerde toplumsal ilişkilerin kurulduğu üç temel öge göze çarpmaktadır: Töre, din ve devlet.

Daha önceki bölümlerde patron kelimesi ile baba kelimesinin anlamsal yakınlığını ifade etmiştik. Türk hakan ve sultanları siyaset sahnesinde milletin babası rolündedir. Siyasî iktidarda ‘baba rolü’ imajıyla halkı beslemek vazifeleridir. Türkler, cihanın sahibi ve efendisi olma mefkûresi taşıdıkları için yabancı milletlere, şefkat ve adaletle muamele yapmayı, siyasî kültürlerinin bir gereği saymışlardır. İslamiyet’i kabulünün ardından, Türkler öz yüksek ahlaklarını, İslamiyet’in hayır cenap taraflarıyla birleştirmişlerdir. Bunun neticesinde büyük vakıflar ve hayır kurumları tesis etmişlerdir.³⁰¹ Bu nedenle, Türk patronajının, Türk cihan hâkimiyeti mefkûresi ile yakın bir ilişkisi vardır.

Eski Türklerde Tanrı inancı, yaşamın birçok alanında olduğu gibi, devlet idaresi alanında da kendini gösteriyordu. Türk devletlerinde merkezî otorite olan Hakan, ancak Tanrının tasvip ve desteği ile Hakan olabiliyordu. İnancıya göre, Attila’nın hâkimiyet sembolü yere saplı olarak bulunan kutsal kılıcı eline almasıyla birlikte yeryüzüne hükmetme yetkisi, Tanrı tarafından alınmış yazılmış kaçınılmaz bir kader olarak ona verilmişti.³⁰² Bilge Kağan kendisinin tahta geçmesini ve başarısını kut sahibi oluşu ile açıklamaktaydı.³⁰³ Bilge Kağan, hükümdar oluşunu, *Tanrı yarlık verdiği için özüm tahta oturdum* şeklinde anlatmaktaydı.³⁰⁴ Türk siyaset felsefesinde kut anlayışı çok önemli bir yer alır. Göktürk alfabesiyle yazılıp günümüze kadar ulaşan *İrk Bitik* adlı fal kitabında bir insan Tanrıya yalvararak ondan kut isteyebiliyordu. Tanrı da bu kişiye kut ve sürüler veriyor, uzun ömürler ihsan ediyordu.³⁰⁵ Buradan anlaşıldığı üzere kut: Bir topluma yönetimde, idarede baş olma hakkıdır. Bir meşruiyet

³⁰¹ Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, s. 127.

³⁰² Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, s. 322.

³⁰³ Muharrem Ergin, *Orhun Âbideleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 2012, s.12.

³⁰⁴ Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, s. 86, 91, 94.

³⁰⁵ Sait Başer, *Kutadgu Bilig’de Kut ve Töre*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 2.

kaynağıdır. Tanrı kime inayet ve yardım ederse dünya onun olur ve kut'a kavuşurdu ve kut Tanrının fazlındandı.³⁰⁶ Fakat Türk yönetim anlayışında kut, her ne kadar tanrıdan gelse de kut'un güçlenmesi için halkın hayır dua etmesi gerekliydi. Eğer kut sahibi kişi; gönlü, dili ve tabiatı düzgün değilse, kut o memlekette durmaz kaçardı.³⁰⁷ Törelere riayet eden beyin, bir saadet olduğu, onun bu kut'undan herkesin istifade edeceği belirtilir. Adaleti ile öne çıkan bey nerede ise, oraya gidilmelidir. Töre, adalete dayanmalıdır. Çünkü adalet göğün direğidir. Töre bozulursa, gök yerinde duramazdı. Adil beyin yüzünü gören kişi kut'lu olur, sevaba girer, günahından kurtulurdu.³⁰⁸ Kutadgu Bilig'de geçen bu ifadeler, kut'u ele geçiren hükümdarın kesin mutlak anlamda iktidar sahibi olmadığı, mutlaka adalete dayalı bir yönetim kurması gerektiği vurgulanmaktadır. Meşruiyetin temeli, kut ve adalete dayanmaktadır.

Burada önemli bir siyasî yönetim sorunu belirlemektedir. İktidarı ele geçirmiş bir kişinin kut'a layık olduğu için mi? İktidarın, Tanrı tarafından ona verildiği veya iktidarı ele geçirdiği için mi? Tanrının iktidarı sultana verdiği problemi ortaya çıkmaktadır. İktidara semavî kutsallık izafesi sorunu ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Kutadgu Bilig'de adil olmayan hükümdarı, kut terk edeceği görüşü bildirilse de kut'u ele geçirme biçiminin nasıl olacağı konusunda bir görüş bildirilmemektedir. Yani iktidarı bir şekilde ele geçiren kut'a da kutsallığı da ele geçirmektedir. Burada törelerle semavi emirlerin birleştirildiği siyasî bir senkretizasyonunu görmek mümkündür. İktidarı ele geçirme biçimi, törenin uygulamasına bırakılmaktadır. Ancak törede adil olmak zorundadır. Kutadgu Bilig, Türklerin otorite anlayışını, yönetim felsefesini ortaya koymakta ve Türk devletinin siyasî aklını tanımamıza olanak veren önemli bir kaynaktır.³⁰⁹ Türklerin patrimonyal devlet yapısını ve Patronaj mantıklarının anlaşılabilmesi için Kutadgu Bilig'de işlenen sembolik kişilikleri iyi anlamak gerekmektedir. **Küntogdı:** Töre ve hükümdar; **Aytoldı:** Kut ve vezir; **Ögdülmüş:** Akıl ve kanaat önderi; **Odgurmuş:** Bilge ve mürşit olarak ifade edilmektedir.

³⁰⁶ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, Çev. Reşid Rahmeti Arat, TTK. Yayınları, Ankara 1959, s. 443, 6192-6193 Nolu Beyit.

³⁰⁷ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 6424-2012 b.

³⁰⁸ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 3461-3465 b.

³⁰⁹ İbrahim Kafesoğlu, *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s. 4.

B. Kutadgu Bilig’de Bilge İnsanın Patronajı

Kutadgu Bilig’de iki türlü asil insanın olduğu belirtilmektedir bunlar: bey ve âlim insanlardır. Bu iki grubu, insanların başı olarak niteler.³¹⁰ Kutadgu Bilig, hükümdarın eline kılıcı alıp halkı itaat altında tuttuğu, diğerinin ise eline kalem alıp doğru yolu gösterdiğini belirtir. İyi bir nizamın ancak bunlardan gelebileceğini belirtir. Adeta bu iki gücün birbiriyle uyumunu istemektedir.³¹¹ Kutadgu Bilig’e göre akıllı insan, bilgi kazanırsa *bey* olabilirdi. Kut, akıl ile daha güzel uyum sağlardı.

*Kut verilirse herkese yaraşır, fakat akıllı insanlara daha çok yakişır.*³¹²

İslamiyet’e ilk giren Türklerin ne yapmaları gerektiğini tarif eden Kutadgu Bilig, beylerin, meseleleri anlayış ve akılla çözebileceğini ancak bunun için işlerini bilgi ile yapmaları gerektiğini, çünkü, halkı, ancak bilgi ile yönetmenin mümkün olduğunu, bilgileri olmazsa aklın bir işe yaramayacağını ifade etmesi oldukça ilginçtir.³¹³

*Eğer memleket tutulursa, kılıç ile tutulur, eğer memlekete hüküm etmek icap edilirse kalem ile edilir.*³¹⁴ *Kâtip haris olursa bilgisini kötüye kullanır; tamah ederek yazar ve yazıyı tahrif eder.*³¹⁵

Türkler’de hükümdarlar, kılıçlarıyla fethettikleri ülkelerde bir idare ve nizam kurabilmek için bilgin kimselere ihtiyaç duyarlardı. Bu nedenle bilgin insanlara büyük değer vermişlerdir. Onları himayeleri altına almışlar, yönetimde onlara söz hakkı vermişlerdir. Ancak Kutadgu Bilig, hırs sahibi ve dünya malında tamahkâr olan bilginlere karşı hükümdarı uyarmayı da ihmal etmemektedir.

*Altın ve gümüşü görünce ona aldanır, efendisinin başını yer yahut kendi başını kaybeder.*³¹⁶

³¹⁰ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 265 b.

³¹¹ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 268-269 b.

³¹² Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 1707 b.

³¹³ Başer, *Kutadgu Bilig’de Kut ve Töre*, s. 24.

³¹⁴ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 2711 b.

³¹⁵ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 2721, 2725 b.

³¹⁶ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 2726 b.

Bilindiği gibi yay ve ok'un³¹⁷ Türk devlet geleneğinde ayrı bir sembolik anlamı vardır. Yay, hâkimiyet ve tanrı iradesini; ok ise ulus ve bağlılığı sembolize eder. Yay ve Oku elinde tutan, kullanan ise hakandır. Hakan hem tanrı iradesini hem de ulus iradesini kendinde birleştirir.

Kutadgu Bilig'de irfanî anlamda gönül dünyasının büyük önemi vardır. Gönül, insandaki kalp gözünün açık ve iç dünyasının temiz olmasını ifade eder. Gönülsüz bir âlimin âlimliğini kaybedeceğini belirtir.³¹⁸ Kutadgu Bilig'de âlimlere büyük bir önem verilmesine rağmen onların iç dünyalarının temiz olması, âlimliklerinin devamı için bir ön şarttır. Bilginlerin, hükümdarları uyarmasını onların başlıca vazifesi olarak görür.

Âlimler hükümdarlara her hususta yol gösterirler.³¹⁹ Âlim insanlar hâlim ve şefkat sahibi insanlardır.³²⁰ Eğer bilge insanlar hırpalanacak olurlarsa yeryüzündeki denge ve faziletler bozulur.³²¹

Bu nedenle bilge kişi hoş tutulup sözü dinlenmeli, âlimlerden öğrenilenler devlet işlerinde kullanılmalıdır.³²² Bu nedenle, âlimlere büyük önem verilmektedir.

Dünyada âlimler ve hâkimler olmasa ekilmiş olsa bile yerden yiyecek çıkmazdı.³²³

Türkler'de, din ve töre meşruiyetin ön önemli kaynağıdır, bu nedenle Türkler, ulemâya büyük önem vermişlerdir. Âlimlere büyük hürmet gösterilmesi, onların bilgilerinden istifade edilmesi, âlimlerle iyi münasebet kurulması devlet ve milletin saadeti için şart görülmüştür.³²⁴ Beylerin, âlimlere, mallarından hisse ayırması onları

³¹⁷ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, TTK. Yay., Ankara, 2010, s. 322, 323; Başer, *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*, s. 28; Erkan Göksü, *Ok ve Yayın Türk Devlet Geleneği ve Hâkimiyet Anlayışındaki Yeri*, bkz. <http://www.kemankes.com/makaleler/?yazar=erkangoksu&makale=101>, Erişim Tarihi: 22/08/2015.

³¹⁸ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 2798 b.

³¹⁹ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 1754 b.

³²⁰ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 1700 b.

³²¹ Kaşgarlı Mahmut, *Divanü Lugati't-Türk Tercümesi*, III, Türk Dil Kurumu Yayınları, Çev. Besim Atalay, Ankara 2000, s. 303.

³²² Kaşgarlı Mahmut, *Divanü Lugati't-Türk Tercümesi*, I, s. 428.

³²³ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 4346 b.

³²⁴ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 4342,4354 b.

yedirip içirmesi, onlara tatlı ve güler yüzle muamelede bulunması gerekir. Ulemaya sert ve kaba dil kullanılmamalı, onlardan çekinilmeli, çünkü onların eti yenmez ve zehirlidir.³²⁵ Buradan anlaşılacağı üzere Türkler’de ulemaya patronajlık etmenin önemli bir kutsal yerinin olduğu anlaşılmaktadır.

*Âlimler insanı devlete ve saadete kavuştururlar. Onlara izzet ve ikramda bulun, ne derlerse yap; şeriat yolunu tut, hükümlerine itiraz etme ve önlerinde hürmetle eğil. Ey hâkim hükümdar onların hukukunu muhafaza ve yiyecek içeceklerini temin et, muhtaç duruma düşmesinler, gönül huzuru ile öğretsinler.*³²⁶

Sultanın ve beyin patronajlığından en büyük istifade edenlerden biri de şairlerdir.

*Şairler methederlerse, bu medih bütün ülkelere yayılır; eğer hicvederlerse insanın adı daima kötü olarak kalır. Ey kardeş, bunlara mümkün olduğu kadar iyi muamele et; ey dost bunların diline düşme. Eğer kendin övülmek istersen bunları memnun et; işte bu kadar. Bunlar ne isterlerse ver, hiçbir şeyi esirgeme; böylece bunların dilinden satın al.*³²⁷

İslamiyet’in saltanata dönüşümünden itibaren görülen ulemanın devlet hizmetine girmede gösterdiği çekince Kutadgu Bilig’de de görülmektedir. Kutadgu Bilig’de Kündogdı; Ögdülmiş’i âlim ve mürşit olan Odgurmış’u saraya getirip devlet hizmetine girmesi için onu ikna edip, davet etmesi konusunda görevlendirir. Odgurmış her defasında onlara red cevabı verir, amansız ısrarlar sonunda Odgurmış, hükümdar ile devlette görev almamak şartıyla sadece görüşmeyi kabul eder. Fakat devlet işlerinde asla fiili vazife almaz.³²⁸ Bu görüşmeler esnasında hem Kündogdı hem de Ögdülmiş, Odgurmış’ın fikrî ve manevî üstünlüğünü kabul ederler. Ögdülmiş, Odgurmış’dan kendisi için dua etmesini ister.

³²⁵ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 4348-4349 b.

³²⁶ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 5551-5554 b.

³²⁷ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 4396-4399 b.

³²⁸ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 5066-5067 b.

*Benim için de Tanrı'ya dua et; Tanrı beni uyandırсын ve gönül gözümü açsın.*³²⁹

Buradan anlaşılacağı üzere bilgin ve mürşit olan Odgurmuş, sarayda görev almayı kabul etmemiştir. Odgurmuş'ın sarayın kendisi için verilen görev irşad vazifesidir. Burada siyasî iktidarlar tarafından yapılan patronajın iki boyutu ortaya çıkmaktadır.

- 1- Sarayda görev alıp, siyasî iktidarın emri ve patronajı altında çalışmak.
- 2- Ya da saraydan uzak kalıp, sadece irşad ve nasihat boyutunda kalma ve siyasî iktidarı karşısına almamaktır.

Birinci patronaj türünde, dinin siyasetin etkisinde daha çok kalacağı düşüncesinden hareketle Odgurmuş, ikinci patronaj türünü tercih etmiş, bu seçeneği daha ehven bir tercih olarak görmüştür. Siyasî iktidar açısından ise her iki tercih de çıkarına uygundur. Ancak ikinci patronaj türünde, siyasî iktidar, bilgin insanlarla daha iyi geçinmek zorunda kalıp, onların irşad ve mürşitliğini kabul ederek, siyasî iktidar bilginlere otoritesinden maddî ve manevî bir pay vermek zorundadır. Aslına bu siyasî iktidarın uzlaşmaya dayalı asimetrik bir bölüşümüdür. Kutadgu Bilig'de, bilgin ve iktidar ilişkisindeki patronaj boyutu Kutadgu Bilig'de geçen şu ifadelerle daha net ortaya çıkmaktadır.

*Benden, hükümdara ne gibi bir kötülük dokunabilir; ben, küçüğüm, küçükten büyüğe nasıl bir zarar gelebilir. Hükümdarın eli, bütün halka uzanır; gazaba gelirse, istediğini yapabilir. Dikkat et! Selamın bu manasından sonra halk beye selam vermez, ey bütün bunları bilen insan (Hükümdar)! İlk önce sen benden hizmetine girmemi istedin; çok arzu ederek, beni yanına çağırdın. Ben bunu kabul etmedim ve sözünü dinlemedim; çünkü ben bu aldatıcı dünyaya inanmıyorum. Ondan vazgeçip, sadece seni ziyaret etmemi istedin; işte ben de şimdi bu gece ziyarete geldim. Yine de senden çekiniyordum; fakat sen selam ile bana emniyet verdin. Tekrar eski fikrine dönecek diye, senden çekiniyor ve korkuyordum. Şimdi sana tamamiyle ve gerçekten inandım, bana senden ancak iyilik gelebilir.*³³⁰

Görüldüğü üzere bilgin-iktidar ilişkisi, huzursuz bir ilişkidir. Bilgin kişide her an siyasî iktidarın gazabına gelme endişesi vardır. Kutadgu Bilig, bir nasihatnâme ve

³²⁹ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 4880 b.

³³⁰ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 5063-5071 b.

siyasetnâmedir. Osmanlı döneminde yazılan siyasetnamelerle mukayese edildiğinde Kutadgu Bilig'deki nasihat ve sözler daha açık, daha net ve daha içten olduğu görülmektedir. Bu da o dönemde ki bilgin iktidar ilişkilerinin daha denge unsurları içerdiğini başka bir deyişle bilgin-iktidar ilişkilerinde güçlerin birbirine karşı daha eşit ve dengeli olduğu anlaşılmaktadır.

Modern dünyanın 19. ve 20. yüzyılda tartıştığı orta sınıf kavramınının, 11. yüzyılda yazılmış olan Kutadgu Bilig'de tartışılmış olması oldukça önemlidir. Kutadgu Bilig, orta sınıfın devletin ve toplumun bel kemiği olduğunu ve bu sınıfı korumanın, patronaj etmenin, memleketin istikrarı ve zenginleşmesi için temel bir unsur olduğunu ortaya koymuştur. Toplumunu üç zümreye ayırarak bunlar hakkında uygulanması gereken patronaj politikasını şu şekilde belirtmektedir:

Bunlar da üç zümredir, bunları birbirinden ayrı tut; onları zorlama, zorlarsan, bu memleket için felaket olur. Bunlardan biri zenginlerdir, ey kudretli insan halk arasında kuvvetli olanlar bunlardır. Bunlardan sonra orta halli insanlar gelir; orta halliler zenginlerin yaptıklarını yapamazlar. Bunlardan sonra fakirler gelir; her şeylerden önce bunlar korunmalıdır. Zenginlerin yükü orta hallilere yüklenmemelidir; yoksa bu orta halliler bozulur ve büsbütün sarsılır. Orta halli kimselerin yükünü fakirler yüklenmemeli yoksa fakir açlıktan kırılır ve mahvolur. Fakiri korursan, orta halli olur; orta halli biraz kendini toplarsa zengin olur. Fakirler orta halli olursa, orta halliler zenginleşir; orta halliler zenginleşirse memleket zengin olur. Memleket düzene girer ve halk huzura kavuşur. O zaman sen de çok hayır dua alırsın.³³¹

Kutadgu Bilig, toplumsal tabakalaşma pramidindeki patronaj ilişkilerin adil ve rasyonel bir şekilde işlenmesi gerektiğini açıkça ifade etmektedir.

Kutadgu Bilig'de geçen Aytoldı, *kut*'un simgesidir. Tanrının bağışladığı kut yani yönetim yetkisi Aytoldı'dan tecelli eder.³³² Aytoldı, hükümdarın huzuruna çıkmadan evvel, iyi hizmet edebilmek için kimseye muhtaç olmamayı, yaşayabileceği kadar altın

³³¹ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 5560-5568 b.

³³² Başer, *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*, s.48; ayrıca bkz. Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 353-355 b.

ve gümüş sahibi olmayı arzular. Burada kut olarak simgeleşen Aytoldı siyasî iktidar karşısında ve onun hizmetine girmeden önce ekonomik olarak kendini özgür hissetmek istemiştir. Kutadgu Bilig’de simgeleşen Odgurmuş’in ve Aytoldı’nın siyasî iktidarın tehlikelerine karşı kendilerini koruyabilmesi için ekonomik özgürlüğünü sağlayarak, patronaj baskısından, mümkün olduğunca kurtulmak ve özgür olmak istediği anlaşılmaktadır.

Hükümdarın hizmetine girmek üzere buradan kalkıp gidiyorum, gurbet elde insana mal lazım olur; elim daralırsa, bu benim yüzümü sarartır. Bu gurbet hali insana çok ağır gelir, gurbette çok meziyetli insanlar bile ne yapacaklarını şaşırırlar. Kendime bir muhit (sosyal çevre) edinebilmem için, bana, şüphesiz, çok altın ve gümüş lazım olacak. Dinle, şimdi bilgisi deryalar gibi derin olan ne der; dikkat edersen hayatında memnun insan bu sözü buna benzetir. Hizmete girmek isteyen kimse için, hiç şüphesiz, şu iki şey elzendir. Doğruluk ile hizmet edip, yüzünü ağartmak için, insana lazım olan şeylerden biri, hastaliksız geçen hayattır. Ey zeki insan, bunlardan biri de, yerinde kullanmak ve sarfetmek için elde bulunması icap eden som altındır. Hizmet ancak o zaman bir işe yarar; insan bunu bilirse, bu kapı ona kilitli kalmaz. Aytoldı: Başım darda kalırsa, bana lazım olur diye, yanına som altın; gümüş, eşya ve mal aldı.³³³

Kutadgu Bilig’de iktidarın en önemli meşruiyet kaynağı kut’dur. Kut tanrının bir ihsanıdır.³³⁴ Tanrı kime inayet ve yardım ederse dünya onun olur ve o kut’a kavuşur, kut’a kavuşan günahkâr bile olsa bu böyledir.³³⁵ Burada yönetim kötü bile olsa kut’a kavuşabileceği vurgulanarak devlete itaatın öncelikli bir tercih olduğu ortaya konulmaktadır. Ancak Kutadgu Bilig, hükümdarı, kut’a tam itimad edilmemesi gerektiği, onun vefasız ve dönek olduğu konusunda da uyarmaktadır. Hükümdarlığın akarsu gibi durmadan yer değiştirdiğini bu sebeple çabucak elden gidebileceğini belirtir. Çünkü iktidar ve güç Kutadgu Bilig’e göre daima tazelik ve yeniliğin olduğu yeni mekânlar aramaktadır. Kötülükten, yozlaşmadan ve eskilikten kaçmaktadır.

³³³ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 476-485 b.

³³⁴ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 109,1258 b.

³³⁵ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 1258 b.

Burada Türk siyasî aklının değişim ve dönüşümlere açık bir yapıya sahip olduğu görülmektedir.³³⁶

*Ey devletli (iktidar sahibi), sen bu boş devlete (iktidara) güvenme; ey namı sen bu devlete inanma. Akarsu güzel söz ve devlet (iktidar) bunlar durmadan yorulup dinlenmeden dünyayı dolaşırlar. Kut'a (devlet saadetine) inanılmaz o vefasız ve dönektir; yürürken hemen uçar, ayağı kaygandır.*³³⁷

Kutadgu Bilig'deki bu ifadelerden anlaşıldığı üzere bilgin, iktidar ve kut ilişkilerinde patronajın bir köprü olduğu bir yönetim dengesi oluşturduğudur. Kutadgu Bilig'de bilgin ve mürşit olan Ogdurmuş kendinin kut sahibi olarak iktidara geçmenin mümkün olmadığını bildiği için hükümdarlara yol göstermiş onlara mürşitlik ederek toplumda kendine verilen görevini yerine getirmeye çalışmıştır. Hükümdarın kut'u elde etmesinin yolu, halka adil davranmak, nefesine hâkim olmak ve kendini temiz tutmaktan geçmekteydi.³³⁸ Kut'a sahip olan kişi gurura ve kibre kapılmamalı içki içerek malını ve canını israf etmemeli, davranışlarında adaleti ve iyiliği gözetmeli, özünü doğruluk ile doldurmalıydı.³³⁹ Kutadgu Bilig'de bir yönetim dengesi oluşturulmak istendiği anlaşılmaktadır. İbn-i Haldun'un, devletler, insanlar gibidir; doğarlar, büyürler ve ölürlər³⁴⁰ görüşüne benzer tarihi bir determinizm ve kadercilik anlayışının izleri de görülmektedir. Aytoldı'nın ölümüyle güç unsurları arasında güç çatışması başlamıştır. Çünkü herbir güç unsuru bir diğeri üzerinde hâkimiyet kurmanın yollarını aramaktadır.

*İnen yükselir, yükselen iner; parlayan söner ve yürüten durur. Her şey kendi kemalini bekler; tam kemale erişince, tekrar zevale başlar. Bu Aytoldı her istediğine kavuştu; ömrünü tamamladı, malı mülkü kaldı. Dolun ayı tekrar küçülmeğe başladı; parlak yazı sert kışa döndü. Ahenk içinde bulunan unsurlar arasında fesat baş gösterdi; biri tahküm etti, diğeri bastırdı.*³⁴¹

³³⁶ Nicola Melis, "Osmanlı Aracılarının Doğudaki Hukuki Statüsü 16. Yüzyıl", *Harp ve Sulh-Avrupa ve Osmanlılar*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2010, s. 224.

³³⁷ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 668-670 b.

³³⁸ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 2105 b.

³³⁹ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 707-709 b.

³⁴⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, MEB. Yay., Çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1990, s. 432.

³⁴¹ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 1049-1053 b.

Kutadgu Bilig’de anlatılan toplumsal güç unsurlarının her birinin bir sembolik karşılığı olduğu görülmektedir. Kutadgu Bilig, kurduğu sembolik güç unsurlarıyla İslam’ı yeni kabul etmiş diyebileceğimiz bir iktidara yeni bir siyasî paradigma kazandırmaya çalışmaktadır. Bu meşruiyet zemini, Türkler’in İslamiyet öncesi gelenekleriyle İslam düşüncesinin birleştirilerek alternatif bir siyaset teorisinin, yeni bir yönetim modelinin oluşturulmaya çalışıldığı görülmektedir. Toplumdaki güç dengeleri gözetilerek İslamiyet’in ortaya koyduğu prensiplere dayalı yeni bir güç dengesi modeli tesis edilmiş, başarılı bir çalışmadır. Patronaj bu güç dengeleri arasında iletişimi sağlayan önemli bir köprüdür. Kutadgu Bilig’de bilgin, iktidar arasında oluşturulan patronaj ilişki modeli Selçuklu ve Osmanlı Devlet modellerinde de görülmektedir.

C. Mâturîdî’de Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Patronaj

Mâturîdîliğin din-devlet ilişkilerindeki rolü nedir? Türklerin geleneksel yapılarıyla Mâturîdîliğin ne gibi bir ilişkisi vardır? İktidar, bu anlayışa dayanarak nasıl bir patronaj politikası izlemiştir?

Türkler, mezhepte Hanefî, itikatta Mâturîdî’dir. Türkler’in İslamiyet’e girişlerinin ilk dönemlerinde, mezhepte Hanefî, itikatta Mutezilî olanları varsa da Türkler genellikle Hanefî ve Mâturîdîliği seçmişlerdir. Mutezilî ve Mâturîdî mezheplerinin ikisi de akla büyük önem veren mezheplerdir. Türklerin akla önem veren bu mezhepleri seçmesi onları bazı mezhep taasublarından uzak tutmuş olduğunu söyleyebiliriz.

Dört halife döneminde, devleti yöneten halifeler aynı zamanda dinî alanda da otoriteydi. İslam’ın saltanata tebeddülü ile din ve siyaset ayrımı belirmeye başladı. İslam’ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan siyasî ayrılıklar,³⁴² yeni doğu tipi seküler siyaset anlayışının da ilk nüvelerini verdi. İslam siyaset anlayışında, İmam Mâturîdî’nin ortaya koyduğu din-siyaset ayrımı görüşünün, laik bir dünya görüşüne kapı açıp açmadığı konusu tartışmalıdır. İmam Mâturîdî’ye göre, dinin

³⁴² Muhammed Abid Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, Kitabevi Yay., Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 2001, s. 297-332.

öğrenilmesinde, akıl ve nakil önemli bir bilgi kaynağıdır.³⁴³ İmam Mâturîdî, insanın diğer mahlûkat arasında aklını kullanma yeteneği ile ayrıldığını, insanın aklını kullanma yolunda çektiği zorluklara göğüs gererek, kendisi için aklen en uygun olanını araştırmak ve bulmak hususunda mükellef ve ayrıcalıklı olduğunu ve insanın en zor durumda sığınacağı şeyin yine tefekkür olduğunu özellikle vurgulamaktadır.³⁴⁴

Mâturîdî'nin en önemli öğrencileri arasında en çok tanınanları; Pezdevî, Sâbûnî, Ömer en-Nesefî, Oşî'dir. Mâturîdî, ilham ve sezgiyi bilgi kaynağı olarak kabul etmez, ilham ve sezgiye dayalı bilgi elde ettiğini iddia edenlerin birbirinden farklı sonuçlara ulaşmasından yola çıkarak, böyle bir iddiayı çelişkili bulur. Eğer iddialarında doğru olsalardı, bu çelişkinin olmaması gerekirdi diyerek, ilham ve keşif, herkesin kabul edebileceği bir bilgi değildir, görüşündedir.³⁴⁵ Mâturîdî bu görüşleriyle pozitifizme daha yakın durmakta olduğu anlaşılmaktadır.

Mâturîdî'nin öğrencisi Nesefî tarafından Mâturîdî'ye atfedilen siyaset yetkisi kralların elindedir; diyanet yetkisi ise, Nebi'lerin elindedir, görüşü seküler ve laik bir dünya görüşünün kapılarını açmaktadır. Mâturîdî'nin bu görüşünün siyasî iktidarların seküler isteklerine daha uygun bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Ancak Mâturîdî'deki zulüm ve adalet kavramları diyanet ve siyaset ayrımı görüşüne göre daha nettir. Zalim hükümdarlara zalim demeyenlerin bile karşısında yer alır. Hükümdarların şehinşah unvanını kullanmasına karşıdır, çünkü bu ancak Allah için kullanılabilir bir unvandır, demektedir. Yeryüzünün sultanı vb. tanımlamalara gelince, bu gibi unvanların kullanılmasının kesinlikle yanlış olduğunu hutbelerinde dile getirmiştir.³⁴⁶ Mâturîdî'nin diyanet ve siyaset ayrımı yapması, dünyevi iktidarın kimde olması gerektiği konusunda önemli tartışmalara neden olmuştur. Ancak burada diyanetin ve siyasetin çatıştığı alanlarda, kimin sözünün yerine getirilmesi gerektiğine dair Mâturîdî'nin görüşünün ne olduğu tam bilmemekteyiz. Mâturîdî Peygamberin ilahî bir görev, yöneticiliğin ise siyasî içtihadı dayalı bir tercih olduğunu söylemektedir.³⁴⁷

³⁴³ Mâturîdî, *Kitabü't Tevhid Tercümesi*, Çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2005, s. 4.

³⁴⁴ Mâturîdî, *Kitabü't Tevhid*, s. 14.

³⁴⁵ Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Otto Yayınları, Ankara 2012, s. 32.

³⁴⁶ Kutlu, *İmam Mâturîdî*, s. 36-37.

³⁴⁷ Bu konuyla ilgili Sönmez Kutlu'nun makalesi için bkz.

<http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=158&pt=Maturidi'de+Diyanet+Siyaset+Ayr%C4%B1m%C4%B1>

Mâturîdî 'deki bu ayrım, din-şeriat ayrımı, iman-amel ayrımını ortaya çıkarmıştır. Bu ayrım dinin ve ulemanın siyaset üzerindeki etkisini azaltma ve daha seküler politikalar izleme imkânını siyasî iktidarlara sunmaktaydı. Bu görüş, patronaj ilişkileri dinin ve ulemânın güdümünden daha dünyaya dönük rasyonel bir boyuta kaydırmaktaydı. Ancak burada donanımlı bir İslam siyaset teorisinin geliştirememiş olduğunu açıkça ifade etmeliyiz. Ulemanın düşüncelerinde ve teorilerde büyük boşluklar görülmesi tabii ki o dönemin insanının zekasıyla ilgili bir şey değildir. Bu o dönemdeki patrimonyal iktidarların bu konuların tarşılmasına dahi izin vermemeleri ve bu konuda alimlerin rahatlarını sağlayacak kadar bir vakıf ve patronaj sistemini uygulamalarıdır, denilebilir. Bu nedenle, ulema patrimonyal iktidarlara iyi geçinmiş, fazla şikayetçi olmamış ve alternatif bir İslam siyaset teorisi üzerinde fazlaca entelektüel bir çabaya girmeye lüzum görmediklerini, söyleyebiliriz.

İmam Mâturîdî'nin adı resmî kaynaklarda çok fazla rastlanmaz. Çünkü İmam Mâturîdî, Ebu Hanife gibi, resmi görev almaktan kaçınmıştır. Bu sebeple resmî kaynaklar onun adından pek bahsetmemektedir. İmam Ebu Hanife'nin adının çok duyulmasının sebebi ise onun resmî görevi kabul eden İmam Muhammed ve İmam Ebu Yusuf isimli iki talebesinin var olmasıdır. Diğer bir sebep ise, dönemin siyasî isyan hareketlerine verdiği destekdir, denilebilir. İmam Mâturîdî, Ebû'l-Kâsım el-Ka'bi'yi resmi görevlilerle yakın temas içerisinde olmasından dolayı şiddetli bir şekilde eleştirmiş ve onun hakkında şöyle demiştir:

Eğer lanet edilmeye hak kazanmış birisi varsa yukarıdaki iddianın sahibi buna en münasip görünen olmalıdır, çünkü onun fisk niteliği taşıyan fiiler işlediği ve zalim devlet adamlarıyla ilişki içinde bulunduğu bilinmektedir.³⁴⁸

Mâturîdî'nin siyasî ilişkileri hakkında elimizde yeterli çalışmalar yoktur. Mâturîdî'nin ortaya koyduğu din-siyaset ayrımı hakkındaki görüşü, her ne kadar seküler anlamlar içerse de Mâturîdî'nin bu sözü açıklanmaya muhtaç, kapalı bir ifadedir. Bu konu üzerine ideolojik yüklemeler yapabilmek için Mâturîdî'nin Türk

Erişim Tarihi: 17/02/2015.

³⁴⁸ Kutlu, *İmam Mâturîdî*, s. 37.

siyasî tarihi içerisindeki siyasî yönünün derinlemesine araştırılması ve bu konuda yeterli çalışmaların yapılması gerekmektedir.

II. SELÇUKLULARDA İKTİDAR-DİN VE PATRONAJ

Selçuklu Türkler'inin siyasî aklının geçirdiği evreler nedir? Bu siyasî aklın dinle olan ilişkisi nasıl gelişmiştir? Bilgin ve iktidar ilişkisini nasıl şekillendirmiştir? Nasıl bir patronaj politikası izlenmiştir?

1037'den itibaren Müslüman Oğuz Türkler'inin, İran'ı fethetmesiyle birlikte Türkler İslam dünyasında önemli bir güç olarak ortaya çıktı. 1055'te Tuğrul Bey Bağdat'a girerek Abbasi halifeliğini, Şii Büveyhîler'in hâkimiyetinden kurtardı.³⁴⁹ Büyük Selçuklu'lar, Suriye ve Filistin'i Fâtîmîler'in elinden alarak hâkimiyetlerini pekiştirdiler. 1071'de Anadolu'nun kapılarını açarak yeni bir medeniyet coğrafyasına hükmetmeye başladılar.

Kutalmış oğlu Süleyman Şah'ın, Büyük Selçuklu hanedanlığı üzerindeki saltanat iddiası başarısızlıkla sonuçlanınca Anadolu'ya yöneldi. İran'daki Büyük Selçuklu yönetimi, Kutalmış oğlu Süleyman Şah'ın, İran'a dönmesine izin vermedi.³⁵⁰ Bu nedenle Anadolu Müslüman Oğuz Türkler'inin Anadolu'dan başka medeniyet kurabilecekleri münbit bir coğrafya yoktu.

Türkistan'ın büyük âlimi *El-Birûnî*, Türkler'in İslamiyet'i kabul ederek Anadolu'ya yönelmesini tüm insanlık ve İslam dünyası için çok isabetli ve doğru olduğunu savunur. *El-Birûnî'ye göre, Türk'ler, İslamiyet'i yalnız bir ön Asya medeniyeti olarak değil; aynı zamanda tekmil Batı medeniyetine dayanan bir din olarak insanlığa sunmuştur.* El-Birûnî sözlerinin devamında, Batı coğrafyasından, Çin coğrafyasına kadar, birçok milletin birbirine düşman olduğunu, bu bölgelerde seyahat etmenin birçok risk ve tehlikeler taşıdığını belirtir. Ancak Sultan Gazneli Mahmut'un

³⁴⁹ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, Dergah Yayınları, İstanbul 1980, s. 138, 139; ayrıca bkz. İbnü'l Esir, *El-Kâmil Fi't-Tarih Tercümesi*, IX, Bahar Yayınları, İstanbul 1987, s. 486-490; Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*, Timaş Yay., İstanbul 2010, s. 127.

³⁵⁰ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, s. 147; ayrıca bkz. A. Zeki Velidi Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, I, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1981, s. 202-203.

himayeleri sayesinde, Türkler'in bu bölgelerde güçlenmesiyle birlikte, İspanya'dan Hindistan'a ve Çin'e kadar birçok farklı milletlerin ve ırkların bir arada yaşama kültürü oluşturduğunu, yol güvenliğinin sağlandığını, çatışmaların azaldığını, bu sayede diğer coğrafyalar, memleketler hakkında malumat sahibi olduklarını, ulaşımın kolaylaştığını söylemektedir.³⁵¹

Selçuklu'ların bu döneminde, İslam dünyası, büyük siyasî ve mezhebî karışıklıklar içerisindeydi. Türkler, İslamiyet'i kabul etmesiyle beraber, bu siyasî ve mezhebî kargaşaya, köklü devlet geleneği gücüyle, bir son vermeyi amaçlamışlardır. Bu nedenle Tuğrul ve Çağrı Bey'ler, İslam dünyasındaki bu karışıklığı, Abbasi hilafetinden icazet alarak, bu coğrafyaya bir nizam vermeye çalışmışlardır. Bu siyasî hedef doğrultusunda çeşitli mezheplere ve dinlere hem hoşgörü hem de küresel bir vizyonla yaklaşmışlardır. Bazen Abbasi hilafetinin, resmî mezhep politikasının da dışına çıkarak, aklın ve bilimin ışığında, nevi şahsına münhasır ulemanın ve bilginlerin yetişmesine olanak sağlamışlardır. Bu bilginleri himaye etmişler, onları desteklemişlerdir. Ancak her ne kadar kuşatıcı, birleştirici mezhebi bir politika benimsense de siyasî nedenlerle bir takım siyasî ve mezhebî temelli hareketlere karşı da sert önlemler alındığı da bir vakıadır.³⁵²

İlim ve fikir adamlarını himaye eden, I. Alâeddin Keykubat, I. İzzettin Keykavus gibi Selçuklu Sultanları, ulema ve bilim adamlarına büyük değer vermişlerdir. Arap ve Acem diyarlarından her taraftan padişahın ihsanlarından istifade etmek için, rızık aramak üzere Selçukluların başşehri Konya'ya gelirlerdi. Bu âlimler ve şairler, her hususta maharetlerini sergiler, bu vesile ile sarayda iyi bir yer edinmeye çalışırlardı.³⁵³

Bu dönemde Türkler'den çok önemli bilim adamları yetişmiştir. Bunlar: Felsefe alanında, Abu-Nasr Fârâbî (ö. 950), İsmâ'îl al Fârâbî (ö.1002), Kaşgarlı Mahmud, İbrahim al-Sûlî (ö. 57), Feth ibn Hakan ibn Gartuç (ö. 861) ve Ebü-Bekir al-Sûlî (ö. 946; İslamî ilimlerde, Mahmûd Zemakhşârî (ö.1143), Ebu-Bekr al-Kaffâl al-Şâsî, Muhammad Şehristânî (1153); tarih alanında Şemseddin Dhahabî (ö.1348), Mahmud

³⁵¹ Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, s.79.

³⁵² İbnü'l Esir, *El-Kâmil Fi't-Tarih Tercümesi*, IX-X s. 485;181.

³⁵³ İbn-i Bîbî, *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi*, s. 238.

ibn Arslan al-Harezmi (11 inci asır); Matematik alanında, Biçur oğulları, Turagay Uluğ-Beg, İbn Türk al-Khuttalî, Muhammed El-Bîrûnî, öne çıkan önemli isimlerdir.³⁵⁴

El-Bîrûnî³⁵⁵ (973- 1051), yaptığı bilimsel çalışmalarla yalnızca İslam dünyasını etkilememiş, o dönemde çağını aşmış bir bilim insanı olarak, kendisinden sonraki bilimsel çalışmalara da ışık tutmuştur. En çok matematik ve tabiat bilimleriyle meşgul olmuş, fakat en etkileyici çalışmaları, coğrafya ve kültür tarihi alanlarında yapmıştır. El-Bîrûnî, Harezmi coğrafyasının 1017 yılında Gazneli Mahmud tarafından alınmasına kadar Harezmi Hükümdarların, daha sonra Gazneli Mahmud'un patronajında bilimsel çalışmalarını sürdürmüştür. Gazneli Mahmud'un oğlu Mes'ud ve torunu Mevdûd, Bîrûnî'ye büyük değer vermişlerdir. Bîrûnî, *El-Kanun el-Mes'udî* adlı eserini tamamladıktan sonra bu eseri Sultan Mesud'a ithaf etmiş, Sultan Mes'ud bunun karşılığında kendisine bir fil yükü gümüş para ihsan etmiştir. Fakat Bîrûnî, bu yüklü miktarda parayı geri çevirerek, devlet hazinesine bağışlamıştır.³⁵⁶ Bîrûnî, bu kararının nedenini şöyle açıklamaktadır:

*Bu ihsan beni baştan çıkarır, bilimden uzaklaştırır, bilge kişi ise gümüşün hemen harcanıp bittiğini, oysa bilimin kalıcı olduğunu bilir. Bilimin sürekli zenginliğini, gümüşün kısa ömürlü bayağı pırlantısına hiçbir zaman değişmem.*³⁵⁷

Bîrûnî'nin küçüklü büyüklü telif ettiği eser sayısı 180 civarındadır. Bu eserlerden 20 kadarı zamanımıza ancak gelmiş olup, diğerleri kayıptır.³⁵⁸ Bîrûnî'nin *Kitabu'l-Cumahir* ve diğer eserlerinde toplum ve devlet yapıları ile ilgili yaptığı sosyolojik değerlendirmeler ve tespitlerin, İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinde yaptığı tespit ve değerlendirmelere konu ve üslup açısından büyük benzerlikler göstermesi hayli ilginçtir. Bîrûnî'den yaklaşık 350 yıl kadar sonra yaşayan İbn

³⁵⁴ Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, s. 90.

³⁵⁵ Bîrûnî'nin adının Beyrûnî şeklinde okunuşu ile ilgili bkz. Aydın Sayılı, "Doğumunun 1000. Yılında Beyrûnî", *Beyrûniye Armağan*, TTK Basımevi, Ankara 1974, s. 6.

³⁵⁶ Emine Sonnur Özcan, "Ebû'r-Reyhân Muhammed bin Ahmed el-Bîrûnî'nin Hayatı (973-1061)," *Milel ve Nihal Dergisi*, X, Sayı: 3, İstanbul Eylül-Aralık 2013, s. 22.

³⁵⁷ Bkz. Çevirenin Önsözü, Ebû Reyhan El-Bîrûnî, "El-Âsar el-Bâkiye," Maziden Kalanlar, Çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2011, s. 30-31.

³⁵⁸ Aydın Sayılı, *Beyrûniye Armağan*, s. 7-10.

Haldun'un toplumsal ve siyasi meselelere Bîrûnî'nin sergilediği benzer konu ve metodik yaklaşımlara sahip olmasını, Bîrûnî'nin İbn Haldun üzerinde önemli etkiler bırakmış olduğunu bize düşündürmektedir.³⁵⁹

Birçok bilim adamı ve ulemayı patronaj eden Melikşah, ilim ve irfanın neşredilmesi, İslam dünyasındaki mezhebî karışıklıkların engellenmesi politikalarına öncelik verdi. Melikşah döneminde, felsefe ve matematikte, Ömer Hayyam; fikir hayatında, Gazâlî gibi yüksek şahsiyetler, onun patronaj desteği sayesinde korundular. I. İzzeddin Keykavus, Büyük İslâm mütefekkeri ve sûfisi Muhyiddin İbn 'Arabî gibi büyük fikir insanlarını himaye ederek, onların meşreplerine girmiştir.³⁶⁰ Melikşah devrinde Arap ve Fars bilginler ve onların oluşturduğu fikir hayatı Melikşah tarafından patronaj edilmiştir. Saraylarda ve toplumun diğer dini kurumlarında oldukça parlak eserler verildi. İslam hukuku, kelam, siyaset alanında yüzlerce nadir eserler yazıldı. Müellifler şehzadelerin, vezirlerin yakın dostları oldular. Önemli teşvik ve destek gördüler. Önemli Müfessirler sufiler, matematikçiler, tabibler, yeni takvim tertip edecek kadar ileri astronomi bilgisine sahip bilginler yetişti.³⁶¹

Sultan Melikşah'ın, bilginleri ve eserlerini patronaj etmesinde gözetilen hedeflerden biri de Abbasî hâkimiyetini desteklemek ve sunniliği yaymaktır. Şii Fatimî halifelerine itaate çağırın Şiiliğin, siyasal olarak önünün kesilmesinin amaçlandığı söylenebilir. Bu dönemde yazılan siyasî ve dini içerikli eserlerde bu yönde bir amacın güdüldüğünü bilmek telif eserleri değerlendirmede göz önünde tutulması gereken önemli bir noktadır.³⁶²

Büyük Moğol Hükümdarı Hülâgû Hân, Tarihçi Ebu'l Ferec'e göre; iyi bir doğu eğitimden geçmiş, ağır başlı, astronomi ve pozitif ilimlerle alakadar bir filozoftu. Hülâgû Hân'ın kardeşi Mengü Kaan, büyük matematikçi Nâsıreddin Tusî'nin, Hülâgû Hân'dan kendisine getirilmesini emretmiş, Hülâgû Hân, İran'ın fethinden sonra

³⁵⁹ Bu etkilerin neler olabileceği hususunda bir mukayese yapmak ve benzer usul ve konuların kısmen tespiti için bkz. İbrahim Olgun, "Beyrûnî'nin Kişi ve Topluma Bakışı" *Beyrûniye Armağanı*, TTK Basımevi, Ankara 1974, s. 55-61.

³⁶⁰ Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, s. 205.

³⁶¹ İbrahim Kafesoğlu, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları, İstanbul 1973, s. 130.

³⁶² İbrahim Kafesoğlu, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, s. 130.

Nâsireddin Tusî'yi bulmuş, ancak Nâsireddin Tusî'yi, kardeşi Mengü Kaan'a göndermeyip bizzat kendi hizmetinde kullanmıştır. Görüldüğü üzere hükümdar kardeşler birbirleriyle girdikleri iktidar rekabetinde, bilginleri kaptırmak istememekteler. Daha sonra Nâsireddin Tusî için Maraga'da³⁶³ bir gözlemevi inşa ettirmiştir. Hûlâgû, o güne kadar pek önemi olmayan Azerbaycan'ın bir şehri olan Maraga'yı, dünyanın büyük bir ilim merkezi haline getirmeyi amaçlamıştır. Bu nedenle Nâsireddin Tusî'ye yardımcı olmak üzere, birçok Çinli astronomi bilginini ve Endülüslü matematikçi Muyiddin al-Magribî'yi onun yanına vermiştir. Böylece bilim ve bilim adamlarını patronaj etmenin, büyük Moğol İmparatorluğu'na ne kadar güç katacağının bilincinde olan Hûlâgû Hân, bütün bilginleri kendi patronajı altında birleştirmeyi amaçlamış, Moğol İmparatorluğu'nun merkezi olan Maraga'yı bir bilim merkezi haline sokmaya çalışmıştır.³⁶⁴

İlhanlıların patronajında, Hacı Bektaş, Sarı Saltık, Aybek Baba, Abdurrahman Baba, Buzağu Baba, Barak Baba ve Baba Halil gibi Türk şeyhleri ile Yesevî şeyhlerinin İslamiyet'i Türkleştirdikleri, milli bir Türk dinine çevirdikleri bühtanı, Suriye'deki Arap uleması tarafından sürekli bir propaganda malzemesi olarak kullanılıyordu. Arap uleması, Türk tarikatlarına büyük düşmanlık besliyorlardı. Hatta bu haksız itham ve düşmanlık Türk olmalarına rağmen Suriye Arap ulemasının etkisinde kalan Edh-Dhehebî (1274-1349) ve Bedreddin 'Aynî³⁶⁵ (1361-1451) gibi Türk olan âlimlerin eserlerinde de görülmekteydi. Bu Türk şeyhlerin dinî âyinleri, şeytânî bir iş olarak nitelendiriliyordu.³⁶⁶ Ancak aynı tepki, İslam'ı Emevileştirme ve Araplaştırma çabalarına karşı yapılmamaktaydı. Bu haksız ithamlar, Arap milliyetçisi iktidarların kontrolü ve patronajı altındaki ulemaya, siyasî iktidarın etkisiyle yaptırılan siyasî bir baskı olduğu düşünülebilir.

³⁶³ İran'ın Doğu Azerbaycan Eyaleti'nde bulunan bir şehirdir.

³⁶⁴ Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, s. 223.

³⁶⁵ 1449 yılında el-Melikü'z-Zâhir Çakmak tarafından görevden alındı. Geçim sıkıntısına düşen Bedreddin 'Aynî, kitaplarını satarak geçimini sağlamak zorunda kaldı. 1451 tarihinde vefat etti, kendi kurduğu medresenin bahçesine defnedildi. Bkz. Ali Osman Koçkuzu, "Bedreddin 'Aynî," *DİA*, IV, Ankara 1991, s. 271-272.

³⁶⁶ Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, s. 271.

A. Din-Siyaset ve Patronaj

Selçuklular'ın İslâm dünyasında bir güç olarak ortaya çıktığı dönemlerde İslâm dünyası büyük karışıklıklar içerisindeydi. Selçuklu Devleti idarecileri, mezhebî çatışmalara karşı devlet ve kamu düzenini korumak için mezhep bütünlüğü politikasını uygulamak istiyordu. Ancak farklı İslâm anlayışlarının ve siyasî iktidarların etkisiyle mezhep çatışmalarının etkileri Selçuklu Devlet yönetimi ve toplumuna da sirayet etmişti. Selçuklu hanedan üyelerinin üzerlerinde büyük etkisi olan şehzâde hocalarının dinî duygu ve düşünceleri aynı zamanda devletin resmî görüşü haline de gelebiliyordu. Danişmendliler'in kurucularından sayılan Danişmend Ali Taylu, Selçuklu ailesine ve şehzâdelerine hocalık yapan bir kişi olarak ünlenmişti. Danişmend Ali Taylu ile ilişkisi olan Amidü'l Mülk Ebu Nasr el-Kundurî, Sultan Tuğrul Bey'in veziri olarak görev aldı.³⁶⁷ Bu makama geldikten sonra Mutezilî olan Henefiler'in yardımıyla, Mutezile mezhebini devletin resmi görüşü haline getirdi.³⁶⁸ Onun bu politikası, Eş'arî ve Şafî'i Mezhebi mensuplarınca büyük rahatsızlıkla karşılandı.³⁶⁹ Şafîi Mezhebenden olanlar, bidat ehlinden sayılarak, eser telif etme, vaaz, hutbe, ders verme gibi tüm dinî ve siyasî faaliyetlerden menedildiler ve siyasî iktidarın depatronajına uğradılar. Kuşeyrî, Cüveynî, Beyhakî gibi Eşarî ve Şafîi ulemâ buldukları şehirlerden göç ettiler.³⁷⁰

Eş'arî ve Şafî'i mezhebenden olan Nizâmü'l Mülk'ün Ebu Nasr El-Kundurî aleyhindeki faaliyetleri sonucu, Sultan Alparslan, Kundurî'yi tutuklattı ve idam

³⁶⁷ Sultan ve din ilişkisini anlamak bakımından Râvendî'nin naklettiği bir rivayette: *Tuğrul Bey, Ebu Nasr el-Kundurî ile birlikte Baba Tahir denilen bir pîrin yanına ziyarete gittiler. Onun ve yanındaki üç pîrin elini öptüler. Baba Tahir biraz mecnun gibi idi. Sultana dedi: Ey Türk Allah'ın kullarına ne yapacaksın? Sultan dedi: Ne buyurursun, Baba: Allah'ın buyurduğu şeyi yap, Muhakkakki Allah adaleti ve ihsan yapmayı emreder (Kur'an:46/16). Sultan ağlayarak öyle yaparım. Baba, onun elini tuttu ve dedi: Benden kabul ediyor musun? Sultan cevap verdi: Evet, Baba'nın parmağında senelerden beri abdest aldığı ibriğin kırık başı vardı. Onu parmağından çıkarıp sultanın parmağına geçirdi. Ve âlem memleketini bunun gibi senin eline koydum. Adalet üzere ol dedi. Sultan her zaman onu saklar bir muharebe olunca parmağına takardı.* Rivayet için bkz. Aktaran: Ahmet Yaşar Ocak, *Selçuklular'ın Dinî Siyaseti (1040-1092)*, TATAV Yayınları, İstanbul 2002, s. 122.

³⁶⁸ Mutezilî âlim Ali b. Hasan es-Sandalî (ö. 1091), Sultan Tuğrul bey ile birlikte Bağdad'a gelmiş, sonra Nişabur'a dönerek burada vaazlar vermişti. Sultan Melikşah bahsedilen bu âlimi Nişabur camiinde görmüş ve kendisini görmeye niçin gelmediğini sormuştur. Es-Sandalî cevaben: Meliklerin hayırlısı ulemânın ayağına gidendir; ulemânın şerlisi de meliklerin ayağına gidendir. Böyle olmak istemediğim için gelmedim cevabını vermiştir. Bkz. aktaran: Ocak, *Selçuklular'ın Dinî Siyaseti (1040-1092)*, s. 123,124.

³⁶⁹ Mikail Bayram, *Danişmend Oğulları Devleti'nin Bilimsel ve Kültürel Mirası*, Nüve Yayınları, Konya 2009, s. 19, 20.

³⁷⁰ Ocak, *Selçuklular'ın Dinî Siyaseti (1040-1092)*, s. 85-90.

ettirdi.³⁷¹ Alp Arslan, vezirlik makamına, Şafî ve Eş'arî olan Nizam'ül Mülk'ü getirince siyasî patronaj tersine döndü. Eş'arî ve Şafi mezhebi, Büyük Selçuklu Devleti'nin resmi mezhebi haline geldi. Nizamiye medreselerinde, Eş'arî ve Şafi mezhebinden bilim adamları tayin ediliyor onların medreselerine büyük paralar harcanıyor, yatırımlar yapılıyordu. Abbasi Halifeliği ve siyaseti ile daha uyumlu dinî ve siyasî ilişkiler geliştirildi. Zamanla Büyük Selçuklu Devlet'inin mezhep politikası ve Nizamiye Medreseler'inin yarattığı felsefi, dinî ve siyasî fikirler, Anadolu'da etkisini göstermiştir.³⁷² Mutezilî mezhebinin iktidarların meşruiyetini çokça sorgulayan bir mezhep olduğu ayrıca Mutezilî mezhebindeki adalet anlayışının çok daha rasyonel temellere dayandığı bu sebeple iktidarların bu mezhebî anlayıştan oldukça rahatsız oldukları, fazla hoşlanmadıkları unutulmamalıdır.

Nizâmü'l Mülk, ulemayı ve sufileri himaye ederdi. Bu uğurda para harcamaktan kaçınmazdı. Bağdad Nizâmiye Medreselerinin inşası ve ulemanın iâşesi için çeşitli vakıfların gelirleri tahsis edilmişti. Bu vakıfların yıllık geliri 60.000 ile 80.000 dinar arasındaydı. Bu gelirler ile müderrislerin maaşı ve talebelerin kalacak yer, yeme içme vs. masrafları karşılanmaktaydı. Sonuçta ilmiye sınıfı ve sufiler, devlet tarafından patronaj edilmiş, gerekli ihtiyaçları iktidar tarafından karşılanmıştır. Devlet hazinesinden maaş bağlanan ilmiye sınıfı 12.000 kişiye ulaşmıştı. Devletin himaye ettiği âlim ve sufilerin sayısının büyüklüğü, harcanan miktar bu ilmiye zümrelerinin devlet için ne kadar önem arz ettiğinin delilidir.³⁷³

İslam dünyasında, otorite boşluğundan ortaya çıkan birçok etnik ve dinî mezhebe dayalı siyasî iktidarların her birinin kendilerine has bir mezhep ve itikâdî düşünceyi benimsedikleri görülmektedir. Burada şu soru sorulabilir? Bir siyasî iktidar, karşıt rakip iktidarın mezhebî ve itikâdî düşüncesine karşı kendi tebasının desteğini alabilmek için bir karşıt mezhebî ve itikâdî kimlik mi oluşturmaktaydı? Ya da oluşmuş itikâdî ve mezhebî kimliklerden kendi iktidarına uygun bir mezhebî ve itikâdî kimliği mi seçmekteydi? Her iki seçenekte de dinî ve mezhebî kimliklerin halk üzerinde oluşturduğu büyük etkinin ve gücün farkında olan siyasî iktidarlar, seçtikleri,

³⁷¹ Ocak, *Selçuklular'ın Dinî Siyaseti (1040-1092)*, s. 92.

³⁷² Bayram, *Danışmend Oğulları Devleti'nin Bilimsel ve Kültürel Mirası*, s. 22, 32.

³⁷³ Ocak, *Selçuklular'ın Dinî Siyaseti (1040-1092)*, s. 125, 126.

benimsedikleri mezhebî ve îtikâdî kimliğe uygun bir ulemâ zümresini de patronaj etme siyasetini izlemekteydiler.

Aklın hür gelişimini, iktidarları için bir tehdit olarak gören Emeviler, kendi siyasî yönetimlerinin devamı ve istikrarı için İslam'daki kader inancını, insanın siyasal iradesini etkisizleştiren bir biçime dönüştürmek istemişlerdi.³⁷⁴ Yapılan her kötülüğün ve zulmün Tanrı iradesinden çıktığı anlayışını, siyasî iktidarın çıkarlarıyla sentezleyerek bundan bir siyaset teorisi ortaya çıkarmışlardır. Emevî iktidarı, siyasal politikalarını rasyonelleştirmek ve meşrûlaştırmak için insan iradesini etkisizleştiren bir kader anlayışını savunmuşlar ve yaymaya çalışmışlardır. İslam'ı senkretize etme ve siyasî heterodoksi çeşitli yorumlar oluşturma çalışmalarına karşı çıkan, ulemâ içinde Ehl-i Beyt'in kıyamcı geleneğini sürdüren muhâlif bir ulemâ grubunun varlığı da tarihte görülmektedir. Siyasî iktidarların bu patronaj politikası, farklı siyâsî ekol ve mezheplerin daha da artmasına neden olmuştur.³⁷⁵

Burada önemli bir noktayı belirtmek gerekir ki, siyasî iktidarın başında bulunan sultan ya da krallar, sadece iktidarlarının çıkarına ve yararına olduğu için bir görüşü desteklememişler, bazen de o görüşe inanan bir müntesip olup, bu görüşün savunucularını da patronaj etmişlerdir. Örneğin; Anadolu'da Danişmend Oğulları Devlet'inin kurucuları ve ailesi bilgin bir aileydi. Bu ailenin bilimsel bir geleneği ve bununla ilgili bir faaliyet alanları da vardı.³⁷⁶ İbnü'l-Esir, Anadolu Selçuklu Devlet'inin kurucularından Kutalmışoğlu Süleyman Şah'ın babası Kutalmış'ın, Astronomi, etnoloji ve felsefe bilimlerine vakıf mahir bir kişi olduğunu söylemektedir.³⁷⁷ Danişmend Oğulları, itikatta Mu'tezile mezhebine, amelde ise Hanefî mezhebine yakındılar. İmam Ebu Hanife, akılcılığı ve kıyası kabul eden bir İslam Hukuku yorumcusuydu. Bu nedenle, akılı, merkeze alan Mu'tezileler, o dönemde Hanefî mezhebinin yorumlarını kabul etmişlerdir.

³⁷⁴ Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, Çev. İsa Doğan, Bayrak Yayınları, İstanbul 1989, s. 23.

³⁷⁵ Mustafa Özkan, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, Ankara Ün. Sos. Bil. Enst. Yayınlanmış Doktora Tezi, Ankara 2007, s. 7.

³⁷⁶ Bayram, *Danişmend Oğulları Devleti'nin Bilimsel ve Kültürel Mirası*, s. 29.

³⁷⁷ İbnü'l Esir, *El-Kâmil Fi't-Tarih*, VIII, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2008, s. 233, 234.

Kitaplar, bu dönemde de çok tehlikeli siyasî bir araç olarak görülmekteydi. Moğol iktidarlarının hizmetinde olan yöneticiler, ahi ve Türkmen çevrelerde yazılan eserleri takip ediyor. Moğol siyasetine sıkıntı yaratacak eserlerin yayılmalarını engellemeye çalışıyorlardı. Bu durum, birçok eserin kaybolmasına ve imha edilmesine yol açmıştır.³⁷⁸

Bir sultan, iktidara geldiğinde yalnızca o sultanın şahsı değil onun felsefi, dinî, mezhebî, zihniyeti de iktidara gelmekteydi. Bu nedenle sultanlar, hangi siyasî, felsefi ve dinî temayüllere sahipse, o görüşe yakın olan ulemaya da destek vermişler ve onların gelişmesine yardımcı olmuşlardır. Bu görüşlere sahip ulemâ, iktidarın patronajından istifade etmişlerdir. Bir itikâdî ve mezhebî görüşün müntesibi olanlar, buna paralel olarak bir aşiretin, boyun, oymağın ve bir ekonomik sınıfın da müntesibiydiler. Bu nedenle, aşiretler, boylar hatta ırklar arası ekonomik temele dayalı olan çatışmalar meydana geldiğinde, bu çatışmalar, kolaylıkla itikâdî ve mezhebî bir çatışma şekline de dönüşebiliyordu. Selçuklu Tarih’inde vuku bulan Heterodoksi ilan edilen siyasî isyanların arka planındaki ekonomik, sosyal nedenler ve siyasî amaçlı patronaj ilişkiler gözden bu bağlamda gözden kaçırılmamalıdır.

B. Heterodoksi ve Patronaj

Heterodoksi, Grekçe bir kelime olan *heterodoxos* kelimesinden gelmektedir. Heterodoksi: *Kabul edilmiş resmi din anlayışına, yani ortodoksiye (orthodoxy, orthodoxie) karşıt, aykırı olan din anlayışı* demektir.³⁷⁹ Siyasal iktidarla ters düşen bir dinî ve felsefi anlayış, Heterodoksi olarak kabul edilmektedir. Heterodoksi, karşıt yaygın siyasi görüşe göre yanlıştır demektir. Temelde yanlış anlamına gelmemektedir. Yani değerlendirmede bir sübjektiflik söz konusudur. Bu sebeple birine göre heterodoksi olan diğerine göre olmayabilir. Ancak yaygın iktidar görüşü diğeri üstünde heterodoksi ithamıyla bir baskı oluşturur.

Siyasî, felsefi, dinî anlayışların karşısında ya da yanında örgütlenmiş büyük bir kurumsal güç olarak karşımızda duran devlet mefhumunun sosyal kurumlar

³⁷⁸ Bayram, *Danışmend Oğulları Devleti'nin Bilimsel ve Kültürel Mirası*, s. 48.

³⁷⁹ Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*, s. 22.

karşısındaki etkisi ve gücü tartışılmazdır. Tarihte birçok din, mezhep çatışmalarının arkasında siyasî iktidarların rolü vardır. Bu nedenle siyasî iktidarlar kendi merkezlerinde olan mezhebî, îtikâdî görüşü, Ortodoks görüş olarak kabul etmiştir.

Karşısındaki rakip devletin mezhebî ve îtikâdî görüşünün heterodoksi olarak kabul edilmesi yaygın politik bir manevradır. İktidarlar, kendisinden yana olan veya kendi tarafına çektiği dinî, mezhebî görüşleri patronaj etmiştir. Kendi iktidarının karşısında olanı ise heterodoksi ilan ederek, o görüşün müntesiplerini de patronaj etmişlerdir. Heterodoksi kavramı, resmi din anlayışına aykırı olanı ifade etse de; yaygın kullanımı dinî alanda sapkınlık terimiyle eş anlamlıdır.

Sadece İslam ulemasının değil birçok bilginin, yazarların, şairlerin, hükümdar saraylarında kendilerine yer edinmek için birbirleriyle kıyasıya rekabet ettikleri bir vakiydir. Bu rekabet ve patronaj ilişkileri, kimi zaman olumlu bir hal alarak bilimin gelişmesine katkıda bulunsa da çoğunlukla bilginlerin, sürekli saraya ve iktidara bağlı kalarak resmî paradigmanın dışına çıkamamalarına sebep olmuştur. Bu da bilim insanların özgür bir şekilde bilim üretmesine ve hür aklın gelişmesine mani olmuştur. Ulemânın, tarafsızlığını koruyamadığı, İslam tarihinde siyasî iktidarların birbirleriyle olan iktidar mücadelelerinde, çatışmaların ortasında kaldıkları ve taraf oldukları görülmektedir. Ulemânın tam ekonomik bağımsızlığı olmadığı için siyasî iktidarlar tarafından dinin aslî meselesinden olmayan küçük ihtilafların, siyasî iktidarların çıkarları için oldukça büyütüldüğünü görmekteyiz. Saraya yakın ulemâ, küçük fikhî meseleleri, siyasî iktidara muhalif kesimlerin yok edilmesinde ve baskı altına alınmasında bir araç olarak kullanılıyordu. Küçük dinî ihtilaflar, saraya yakın ulemânın eliyle siyasîleştiriliyor, sanki dinin aslî bir hükmüymüş gibi halka lanse ediliyordu.³⁸⁰ Burada küçük fikhî meselelerin siyasallaştırılması veya siyasî iktidarın

³⁸⁰ Bir başka açıdan daha önce ifade edilen bir örneği, küçük dinî ihtilafların nasıl siyasîleştirilip büyütüldüğüne, sanki dinî hassasiyetin temeli haline getirildiğine ve nasıl bir akıl tutulması yaşandığına örnek göstermek için başka bir açıdan değerlendirmek üzere tekrar veriyoruz. *Hasan el- Basri 'ye, Raki bin Ebu'l Esved adlı biri, elbiseye bulaşan bit kanının pis ve necis sayılıp namaza mani olup olmaması hakkındaki görüşünü sordu. Hasan el- Basri cevaben: Müslümanların kanlarını neredeyse köpek kanı içer gibi akıtanların, daha sonra gelip bit kanının hükmünü sorması çok garip, diyerek tepkisini dile getirmiştir. Yine Emevî iktidarının istediği bir kader inancını savunmayan insan iradesini öne çıkarıp, iktidarı yaptıklarından sorumlu tutan Gaylan ed- Dimeşki ise siyasî iktidarın baskılarına ve eziyetine uğramıştır. Bkz. Muhammed Ammara, Mutezile ve Devrim, s. 75, 76, 90-95.*

çıkarlarının dinleştirilmesi politikalarının izlendiği görülmektedir. Çünkü toplumları yönlendiren, onları motive eden, dinî inançlardır. Bu dinî inançları, insanlara öğretmekle görevli aslî zümre ulema'dır. Toplumların âlimlere olan güveni İslamiyet'in ilk yıllarından beri oldukça yüksektir. Bu sebeple, siyasî iktidarlar, kendilerini ulemâyı patronaj etmek zorunda hissetmişlerdir. İktidarların kendilerini dine yakın göstermelerinin yolu ya din adamlarına yakın durmaktır ya da din adamlarını kendine yakın tutma stratejisidir, denilebilir.

Patronaj ilişkiler, bu anlamda kimin heterodoksi kimin ortodoksi olacağını belirlemede önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Siyasî iktidarlar, Hegel'in söylediği bir metaforu, politikalarında uygulaya gelmişlerdir. Hegel: *Batı'da masum bir köpeği hiçbir sebep yokken öldürseniz size çok kızarlar ve katil derler; ancak köpek kuduz dersiniz ve o köpeği öldürürseniz size kimse kızmaz der.*³⁸¹ Köpek kuduz olmuşsa, zihnimizdeki köpek algısı tehlikeli ve tehdit edici bir simge haline gelir; kendimizi kuduzdan korumak için köpeğin öldürülmesini meşru ve gerekli görürüz. Bu politik yaklaşımın, rekabet halindeki iktidarların tarih boyu halk gücünü ellerinde tutabilmek için karşı rakip iktidarın inançlarını heterodoksi ilan ederek, onlarla mücadeleyi meşru bir zemine çekmek isteme taktiği izlediklerini tarihte görmekteyiz.

Tarihte birbirlerine heterodoksi yaftası takan dinî, siyasî yapıların, kendi heterodoksi anlayışlarını ve geleneklerini kabul etmedikleri, ancak sahip oldukları sınırlı doğrular üzerinden, kendilerine göre bir ortodoksi düşünce sistemi inşa ettikleri görülmektedir. Heterodoksi düşünce sistemi senkretiktir. Heterodoksi, siyasal, sosyal ve teolojik alanlarda görülebilir. Heterodoksi yaftacıları resmin bütünü görmek istemezler. Bir alandaki kusuru ve yanlışlığı bütün resme yansıtmanın siyasî gayreti içerisindedirler. Saraya yakın ulema aldıkları patronaj desteği ile motive olurlar. İslam tarihinde nedense siyasî iktidarlarda gelişen heterodoksi örnekleri pek işlenmez. İşlense de kadercilik örtüsüyle meşrulaştırıldığı görülmektedir.

³⁸¹ Philip M. Merklinger, *Philosophy, Theology, and Hegel's Berlin Philosophy of Religion 1821-1827*, State University of New York Press, Albany 1993, p. 75-80.

C. Baba İlyas: Bir Heterodoksi ve Depatronaj Örneği mi?

Tam adı Ebü'l –Bakâ Şeyh Baba İlyas b. Ali el-Horasânî'dir. Harzemşahlar devletinin yıkılışına müteakip Anadolu'yu sığınılacak bir coğrafya olarak görüp, Hârezmlî Türklerle gelen bir Türkmen babasıdır.³⁸² Baba İlyas Amasya yakınlarındaki bir köyde yerleşmiş, köylülerin davalarını güdüp, çobanlık mesleğini ile uğraşmaktaydı. Züht bir yaşantı sürmesi nedeniyle halkın saygısını ve sevgisini kazanmıştı. Köylülerin birçok konuda işlerini yapıyor, onlara hizmet ediyordu. Köylülerin büyük bir güvenini elde etti. Köylüler bu sebepten onun büyük keramete sahip olduğuna inanıyorlardı.³⁸³ İbn Bîbî, onun sihirbazlık mesleği ile de uğraştığını, Baba İlyas'a, Baba Resul dendiğinden, kendisinin peygamberlik iddia ettiğinden ve Selçuklu devlet yönetimine karşı bu sebeple ayaklandığından bahseder.³⁸⁴ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde; İbn Bîbî gibi ilk dönem resmî tarihçilerin eserlerine dayanarak, Baba İlyas'ın yeni bir din neşretmeye çalıştığını söyler.³⁸⁵

Unutulmamalıdır ki, İbn Bîbî, Selçuklu Devleti'nin patronajı altında görev yapan resmi bir tarihçi ve bürokrattır. Bu nedenle siyasî iktidar, İbn Bîbî aracılığıyla siyasî muhaliflerine karşı bir algı yönetimi yapması söz konusu olabilir mi? Sorusu hemen akla gelmektedir.

Gordlevski,³⁸⁶ İbn Bîbî'yi, köylü sınıfının düşmanı olarak itham eder.³⁸⁷ Bazı Selçuklu Tarihçilerine göre, Baba İlyas'ın yeni bir din neşretmeye çalıştığı iddiası tamamen bir iftira olup, meselenin iç yüzü siyasî ve ekonomik mülahazalara

³⁸² Ahmet Yaşar Ocak, "Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü," *Babailer İsyanı*, Dergah Yayınları, İstanbul 2014, s. 108.

³⁸³ İbn Bîbî, *Selçuknâme*, Çev. Mükrimin Halil Yinanç, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2007, s. 99.

³⁸⁴ İbn Bîbî, *Selçuknâme*, s. 499-500.

³⁸⁵ M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1976, s. 207.

³⁸⁶ **Vladimir Aleksandroviç Gordlevski**: 1949 yılından itibaren Rus İlimler Akademisi'nin asil üyesi olan Gordlevski, geniş bir ilgi alanına sahip bulunmakla birlikte daha çok Türkler'in dili, edebiyatı, folkloru, etnografyası ve tarihi üzerine yazmıştır. Tanınmış Rus Arabisti Kratschkovski ondan "değerli Osmanlı uzmanımız" diye söz eder ve kendisinin araştırmalarında Arapça kaynakları çok sistemli biçimde kullandığını, birkaç çalışmasının da doğrudan doğruya Arabiyat alanında olduğunu belirtir. Alıntı için bkz. Turgut Akpınar, "Gordlevski, Vladimir Aleksandroviç", *DİA*, XIV, Ankara 1996, s. 114-115.

³⁸⁷ Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 110.

dayanmaktadır.³⁸⁸ Fuad Köprülü'nün Hacı Bektaş Veli'nin *Makalat* adlı eserinin ortaya çıkmasından sonra Hacı Bektaş'ın heteredoksi olduğu hakkındaki ithamını ve kanaatlerini değiştirdiği bilinmektedir.³⁸⁹ Mikail Bayram: Ayasofya (Süleymaniye) kütüphanesi 4819 numaraya kayıtlı bir mecmuanın içinde bulunan risalelerden *Cihad-nâme* adlı eserin, Baba İlyas'a ait olduğunu iddia etmektedir.³⁹⁰ Mikail Bayram'a göre, Baba İlyas, bu eserinde, Hz. Muhammed'i son peygamber, Hz. Ali'yi de velayet sahibi bir kimse olarak kabul eden, Kur'an'a ve ahirete inan mümin bir kişi olarak görünmektedir. Baba İlyas bu eserinde, devrin Selçuklu Sultanı II. Gıyasü'd-Din Keyhüsrev'in yönetimini gayri meşru olarak görmekte, Türkmen dervişlere yapılan zulümden dolayı onu sorumlu tutup, isyanın vacip olduğunu bildirilmektedir.³⁹¹

Tüm bu bilgiler ışığında, *Cihad-nâme* adlı eserin, tam olarak Baba İlyas'a ait olup olmadığını bir kenara bırakırsak, din adamı, bilginler ve tarih yazarlarının, siyasî iktidarlarla girdikleri patronaj ilişkiler etkisiyle, karşı siyasî kanatta bulunan kesimleri, heteredoksi ilan edebilecekleri hususu, dikkat edilmesi gereken önemli bir noktadır. O dönemin propagandistleri olan, halkın algılarını yöneten bu zümreler, yazdıkları eserler sayesinde iktidarlarla yakın çalışmışlar, onların patronajı altına girmişlerdir. Bu yazarların kalemleri adeta bir kılıç gibidir. Hangi siyasî iktidarın patronajı altındalarsa o siyasî iktidarın çıkarlarını kalemleriyle korumakla görevlendirilmişlerdir, denilebilir. Bu sebeple tarihî kaynaklar incelenirken mutlaka müellifin siyasî iktidarlarla olan patronaj ilişkileri göz önünde tutulmalı, olayların doğru değerlendirmesi bu minvalde yapılmalıdır.

D. Fahreddin er-Râzî: Ulemâ Patronajı

Fahreddin er-Râzî (d.1149-ö.1210), eserleri ve düşünceleriyle, Anadolu ve İslam Dünyası'nda derin izler bırakmış, büyük bir İslam âlimidir. O dönemde birçok İslam ilim teşkilatı, Fahreddin Razi'ye bağlıydı. Osmanlı medrese ve ilim geleneği ilk

³⁸⁸ Mikail Bayram, "Baba İshak Harekâtının Gerçek Sebebi ve Ahi Evran İle İlişkisi", *Diyanet Dergisi*, Ankara 1979, Sayı:18/2, s. 68-79.

³⁸⁹ Fuad Köprülü, "Bektaşiliğin Menşeleri", *Türk Yurdu*, İstanbul 1341, II/8. s. 138-139, ayrıca bkz. Mikail Bayram, "Baba İlyas-ı Horasanî ve Cihâd-Nâme'si", *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Kömen Yayınları, Konya 2003, s. 170.

³⁹⁰ Bayram, *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, s. 170.

³⁹¹ Bayram, *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, s. 171.

başlarda Fahreddin Râzî okulunu esas almıştır.³⁹² Böyle büyük bir İslam hükemâsı ve âlimi olan Fahreddin Râzî'nin patronaj ilişkileri o dönem ulemâ ve devlet ilişkilerini yansıtan önemli bir prototiptir.

Fahreddin Râzî, kitaplarını yazmak ve düşüncelerini yaymak için üç farklı siyasî otoritenin patronajına girmiştir. İlk dönemde, Râzî, Sünnî politikalara destek veren Irak Selçukluları ve Horasan emirliklerinin himayesindedir. İkinci dönemde, Harzemşahlar'ın himayesidir. Son dönemde ise Gurluların ve yine Harzemşahların himayesine girmiştir. Bu son dönem, yoğun bilimsel faaliyetlerin geçtiği bir dönemdir.³⁹³ Fahreddin er-Râzî halka açık yapılan münazaralarda ilmî yeterliliğini ortaya koyarak dönemin devlet adamlarının, zengin ailelerin ve güçlü âlimlerin desteğini kazanarak ilmi faaliyetlerini daha kolay yürütme imkânı bulmuştur.³⁹⁴

Eş'arî ve Şâfiî olan Râzî, Sünnî politikayı destekleyen Selçukluların himayelerinden sonra Mu'tezilî ve Hanefî olan Harezmsahlar'ın patronajına girdiği görülmektedir. Fahreddin er-Râzî'nin hamiliğini yapan Kıvâmüddin es-Süheyl, Sadreddin es-Serasî, İmâdüddin el-Vezzân hem ulema hem vezirdiler. Selçuklular ile Harezmsahlar arasındaki siyasî rekabet, ulemayı patronaj etme politikasında da kendini göstermekteydi. Selçukluların, Sünnî- Eş'arî mezhebinin; Harzemşahlar'ın ise Mutezilî ve Hanefî mezhebini desteklemeleri, bu dönemde yürütülen patronaj ilişkilerin inançlar üzerinde ne derece etkili olduğunu göstermesi açısından önemlidir.³⁹⁵ Râzî yer yer Eş'ariliğe karşı, Mutezilî görüşleri kabul etmiştir. Râzî, halkın yoğun katılımı ile gerçekleşen Mutezilî âlimlerin davet ettiği, ilmi bir manazaraya katıldı. Bu tartışmada Râzî, Mutezilî âlimlerinin görüşlerine karşı çıkararak güçlü deliller ortaya koydu. Bunun üzerine Mutezilî görüşleri kabul eden halkın, bu mezhepten ayrılma tehlikesi belirince, Fahreddin Râzî, Sultan Alaaddin Tekiş tarafından Hârizm'den çıkarıldı.³⁹⁶ Fahreddin er-Râzî, Rey'deki dersleri sırasında

³⁹² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, TTK. Yay., Ankara 1982, s. 591.

³⁹³ Eşref Altaş, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Editör: Ömer Türker vd. İSAM Yay., İstanbul 2013, s. 44-45.

³⁹⁴ Altaş, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında*, s. 48.

³⁹⁵ Altaş, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında*, s. 58.

³⁹⁶ Altaş, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında*, s. 63.

İsmâîlilere lanet okur ve beddua ederdi. Ancak bir müddet sonra aldığı tehdit ve para karşılığında susmak zorunda kaldı.³⁹⁷

1194 yılında, Irak Selçukluların, Harzemşah Sultanı Tekiş tarafından yıkılmasından sonra, Abbasi hilafeti, Gurlu emirleri, Harzemşahlara karşı kışkırttı. Mutezîlî -Hanefî Harzemşahlara karşı, Sünnî Abbasi hilafetinin yanında olan Gurlu Emir Sultan Muhammed, Eşari-Şafi mezhebini seçti. Şafi mezhebini seçtikten sonra Şafi ulemâ için Horasan'da medreseler ve mescidler yaptırdı. Ancak Fahreddin Râzî Gurlu Sultanı Gıyaseddin Muhammed tarafından Herat'a, Sünni politikaları desteklemek için davet edildi. Râzî, Gurlu âlimlerle yaptığı bir tartışmada bir âlime sesini yükseltip hakaret etmesi neticesinde, Râzî, Aristo, İbn Sînâ ve Fârâbî gibi filozofların yolunu izlemekle suçlandı. Halkın, şehirde Râzî karşıtı büyük protestolar yapması sonucu Râzî, Sultan'ın isteği ile Herat'a dönmek zorunda kaldı. Gurlular tarafından Herat'a Şeyhülislam olarak atandı.³⁹⁸ Râzî sultanın huzurunda bir vaazında: *Ey sultan! Ne senin saltanatın, ne benim laf oyunlarım kalır, hepimizin dönüşü Allah'adır*, şeklindeki ifadesinin ardından sultanın, suikasta uğraması, Râzî'nin bu sözünün suikasta bir işaret olduğu gerekçesiyle suçlandı. Ancak vezirin yardımıyla kurtuldu ve o bölgeyi terk etmek zorunda kaldı. Râzî, Herat'ın Harezmîlerin kontrollerine geçmesinden sonra Alâeddin Muhammed b. Tekiş'ten büyük ikram gördü. Râzî kızını sultanla evlendirdi ve kendisine tahsis edilen sarayda ikamet etmeye başladı. Sultan, daha önce Gurlular tarafından kullanılan Herat'daki sarayını Râzî'ye tahsis etti. Herat'ın vakıf ve medrese işleri Râzî'ye bağlandı. Râzî, vefatının ardından geriye büyük bir ilmî ve maddî miras bıraktı.³⁹⁹

³⁹⁷ Bir rivayette: Râzî, Rey'deki derslerinde ve hutbelerinde İsmâîlîler'in dinden çıktıklarını söyler, onlara lanet ve beddua ederdi. Bunun üzerine Nureddin Muhammed b. Hasan saltanatı döneminde onu susturmak için Alamut'tan bir fedai görevlendirildi. Fedai yedi ay onun derslerini takip ettikten sonra yalnız bulunduğu bir anda İsmâîlîlere lanet okumasını gerekçe göstererek Râzî'yi yere yatırıp hançeriyle öldürmek istedi. Râzî'nin bir daha yapmayacağına söz vermesi üzerine hayatını bağışladı. Fedai Râzî'yi kaleye davet etti. Lanet etmemesi ve susması karşılığında yılın her günü için bir dinara karşılık gelen bir ücret vermeyi teklif etti. Râzî bu teklifi kabul etti. Öğrencilerden birisi Râzî'ye artık eskisi gibi derslerinde neden İsmâîlîlere Mülhit demediğini ve lanet okumadığını sorunca Râzî espriyle karışık onların burhan-ı katî'leri (kesin/kesici delilleri) vardır, cevabını verdi. Bu olaydan sonra Râzî onlara lanet okumanın hiçbir faydası olmadığını belirtiyordu. Hatta körü körüne İsmâîlîler'i eleştiren Sünni bir kalamcıya, eleştirilerin sağlam metinlere dayanması gerektiğini ifade ediyordu. Bkz. Altaş, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında*, s. 67.

³⁹⁸ Altaş, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında*, s. 70-72.

³⁹⁹ Altaş, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında*, s. 79.

Burada ifade edilmelidir ki Fahreddin Râzî bir İslam uleması olarak birçok siyasî iktidarların gelip geçtiği, her bir iktidarın ulemayı kendi görüşüne uygun bir fikri mecraya çekmek istediği, bir tarihi ve coğrafi dönemde yaşamıştır. Birbirine muhalif birçok siyasî iktidarın arasında ilmî kişiliğini korumaya çalışmış büyük bir İslam düşünürüdür. İslam ulemasının siyasî iktidarlar arasında çekiştirilen konumu, ulemayı siyasî iktidarlara karşı daha uyanık olmaya, laf oyunları yapıp kendini korumaya itmiştir. Yine de bu kadar birbirine zıt ve farklı görüşlere dayanan iktidarların arasında ilmî kişiliklerini ve saygınlıklarını korumayı başaramışlardır. Buradan da anlaşıldığı üzere patronaj ilişkilerin, İslam ulemasında ve düşüncesinde derin etkiler bırakmış olduğu görülmektedir.

III. TİMURLULAR DÖNEMİ İKTİDARI VE PATRONAJ

Timurlular dönemi din – devlet ve patronaj ilişkilerinin incelenmesi, Osmanlı Devlet’indeki tarikat – devlet ve patronaj ilişkilerin anlaşılmasında ne gibi katkısı vardır? Timurlular döneminde oluşan bazı dinî tarikatların, Osmanlı siyasal yönetimine ne gibi yansımaları olmuştur?

A. Timurlularda Din - Devlet ve Patronaj İlişkisi

Timurlular, resmî tarihin yüceltilmesi ve kutsanması yönünde daha az müdahalede bulunulan bir devlettir. Bu sebeple din – devlet ve patronaj ilişkileri, daha net bir şekilde görülebilmektedir. Bu dönemin incelenmesi, Osmanlı Devlet’indeki patronaj ilişkilerin anlaşılması için aydınlatıcı bir kıyas olacaktır. Osmanlı devlet siyasetinde ve toplumsal hayatında etkili olan tarikatların birçoğunun, Timurlular’ın hâkimiyetinde olan topraklarda neşet edip ve gelişmesi nedeniyle, Timurlular dönemindeki tarikat – devlet ve patronaj ilişkilerin anlaşılması, Osmanlı Devlet’indeki tarikat – devlet ve patronaj ilişkilerin anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

Timur’un: *Dünya, iki hükümdarın sahip olacağı kadar değerli ve büyük değildir, tanrı nasıl tek ise, sultan da bir tane olmalıdır*, sözü ile hâkimiyet anlayışının temelini ortaya koymuştur.⁴⁰⁰ Bu anlayış Selçuklular ve Osmanlılar’da görülen bir siyaset felsefesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁴⁰⁰ Musa Şamil Yüksel, *Timurlular’da Din – Devlet İlişkisi*, TTK Yayınları, Ankara 2009, s. 43.

İslam'ın Hz. Muaviye'nin oğlu Yezid'le beraber saltanata dönüşümünün ardından, yönetim ve idarenin kimin elinde bulunması gerektiği sorunu ortaya çıkmıştı. Bu durum dünyevî olan ile uhrevî olanın ayrılması sonucunu da doğurmuştur. Bu sebeple saltanatın, sultana, Allah'ın bir lütfu olduğu düşüncesi, Emevî İslam siyaset teorisinin temelini oluşturmuştur. Emevi siyasî sistemi dünyevî olanla uhrevî olanın kesin çizgilerle birbirinden ayrıldığı bir siyasî sistem de değildir. Dünyevî olanın dinin kontrolü altında olmadığı bir sistem üretilmeye çalışılmıştır. Ancak bu sistemde din siyasî iktidar tarafından sürekli kullanılan bir araçtır. Bu modelin doğu tipi laik bir model olduğu düşünülebilir.

Nizâm'ül- Mülk, Siyasetnâme adlı eserinde din ve saltanatı kardeş olarak görür.⁴⁰¹ Ülkede bir karışıklık olması durumunda dinin de bu karışıklıktan etkileneceği kötü inanç sahiplerinin ortaya çıkacağını söyler. Diğer bir yandan din bozulursa kötü niyetli insanların memleketi karıştıracağı ve bunun neticesinde saltanatın gücünü kaybedeceğini ifade eder.⁴⁰² Sultan, bu tip sorunlarla karşılaşmak istemiyorsa, bilginlerin tavsiye ve görüşlerine değer vermeli, sultanın iyiliğini isteyen âlimlere, tecrübeli kimselere ve din adamlarına çevresinde yer vermelidir. Onları patronaj etmelidir. Bu dönemde, İslam siyaset teorisi geliştirmeye çalışan bir diğer isim de dönemin önemli ulemasından İmam Gâzâlî'dir. Gâzâlî'de din ile sultanın ikiz kardeş olduğunu ifade eder. Din, toplum hayatının temeli, sultan ise dinin koruyucusudur. Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir.⁴⁰³ Sultan adil olmalı, âlimlere destek vermeli, onlardan devlet işlerinde faydalanmalıdır.⁴⁰⁴ İbn Teymiye, *Es-Siyasetu's-Şer'iyye* adlı eserinde: *Sultanın, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğunu belirterek, zalim bir sultanla kırk yıl, sultansız bir geceden daha iyidir,*⁴⁰⁵ şeklindeki yaklaşımı

⁴⁰¹ Aynı ifadelere İran Sanasî hükümdarı Erdeşir'in (? - ö. 240) vasiyetinde rastlanır. Erdeşir oğluna şöyle vasitte bulunur: Oğlum din ve saltanat kardeşlerdir, Taht sahibi bunlar olmadan yapamaz. Çünkü din, saltanatın temeli; saltanat da dinin bekçisidir. Eğer saltanatın temeli yoksa yıkılmaya, bekçisi yoksa kaybolmaya mahkûmdur. Bkz. El-Mesûdî, *Murûc ez-Zeheb*, Çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2014, s. 218.

⁴⁰² Nizâm'ül- Mülk, *Siyasetnâme*, Çev. Mehmet Taha Ayar, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 1941, s. 78.

⁴⁰³ Vasilij Vladimiroviç Barthold, "İslâm'da İktidârın Serüveni", *Halife ve Sultan*, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2012, s. 74.

⁴⁰⁴ Fahrettin Korkmaz, *Gâzâlî'de Devlet*, Diyanet Yayınları, Ankara 1995, s. 41.; ayrıca bkz., Musa Şamil Yüksel, *Timurlular'da Din – Devlet İlişkisi*, s. 17.

⁴⁰⁵ İbn Teymiyye, "Velayetin Gereği" *Siyaset Es-Siyasetu's-Şer'iyye*, Çev. Vecdi Akyüz, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985, s. 190.

her ne meşruiyette olursa olsun iktidarın, mutlak itaat edilmesi gereken kutsal bir otorite olarak gördüğünü göstermektedir. Bu mantık, İslam siyasî aklına hükmeden bir anlayıştır. İslam toplumlarını anlamak için bu siyasî mantık önemli bir anahtardır.

Bu çalışmada şu ana kadar, din-devlet ilişkilerinde gelişen süreç ele alınmaya çalışıldı. İslam'ın saltanata dönüşümünden itibaren İslam yönetim anlayışının giderek doğu tipi seküler bir içerik almaya başladığı görülmektedir. Özellikle Timur dönemi, siyasetin sekülerleşmesinin daha net ivme kazandığı bir dönemdir. Bunun sebebi, Timur'un diğer Arap yönetimlerine göre dine karşı gizli değil daha net bir devlet politikası izlemesinden kaynaklanmaktadır.

Timur, medrese eğitimi almış, Doğu Türkçe'si, Moğolca ve Farsça bilen sanatkarları ve bilim adamlarını patronaj eden bilimsel tartışmalara katılan, tarih öğrenmeye büyük önem veren, Timur Rönasans'ının doğmasına yol açmış büyük bir devlet adamıdır.⁴⁰⁶ Timur'un, Halep ve Dımaşk'da âlimlerle bir araya geldiği tartışma meclislerinde Hz. Peygamberin soyuna büyük hürmet gösterdiği ve onları himaye ettiği ayrıca görülmektedir.⁴⁰⁷

Timur, İslam dünyasındaki mezhebî ayrılıklar konusunda eşit bir mesafe koyma, tarafsız kalma siyaseti izlemiştir. Ancak yeri geldiğinde de hangi mezhep olursa olsun meselelere gerçekçi ve realist bakmayı becerebilmiş bir devlet adamıdır. Bastırdığı sikkelerde dört halife adına yer vermesi, torunlarına Ömer ve Ebubekir adını koymasının Şii ve Sünni siyasetinde ne kadar ince bir yol izlediğinin kanıtıdır.⁴⁰⁸ Timur, Hanefî Mezhebi'ni devletin resmî mezhebi haline getirmiş, bu durum kendisinden sonraki iktidarlar zamanında da devam etmiştir. Timur, din-devlet ilişkilerinde mezhepler arasındaki çatışmalarda tarafları dinlemiş, kendi görüşünü ortaya koymuş ancak devletin çıkarına olan siyaset ne ise onu uygulamıştır. Nizamüddin Şâmî, *Zafernâme* adlı eserinde: *Tanrı Emir Timur'u, devlet ve saadet için yaratmış*

⁴⁰⁶ Musa Şamil Yüksel, "Timur, Tarih ve İbn Haldûn" *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2007, s. 89.

⁴⁰⁷ Nizamüddin Şâmî, *Zafernâme*, Çev. Necati Lugal, TTK Basımevi, Ankara 1987, s. 9.

⁴⁰⁸ İsmail Aka, "Timur, Din ve Ulema", *XIV. Türk Tarihi Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler*, I, Ankara 9-13 Eylül 2002. s. 111.

*olduğundan, nasihat edenlerin doğru gördüğü yoldan ayrılmamış Timur'un alın yazısında dünya hâkimiyeti olduğundan dolayı tanrı halkın gönlünü Timur'a yöneltmiştir. Böylece Timur iyi işler yapmaya muktedir olup, devleti Emir Hüseyin'in elinden almıştır, demektir.*⁴⁰⁹

Timur, dindar bir kişiliğinin yanında birçok sultan gibi o da içki içmekten hoşlanır ve kazanmış olduğu zaferlerden sonra, elçi kabulleri, yakınlarının düğünü gibi çeşitli nedenlerle sık sık içkili ziyafetler ve toylar düzenler, kımız ve şarap gibi içecekler bu eğlencelerde eksik olmazdı.⁴¹⁰ Timur ülkesinde içkili eğlenceler sıradan bir şeydi. Ulemânın bu duruma ses çıkarmadığı ya da çıkaramadığı ortadadır. Örneğin, 1450 yılında Ramazan Bayramı nedeniyle Semerkand'da verilen bir toyda ilk önce dinî bir merasim yapılır, merasimde orucun öneminden bahseden ulemanın vaazı, nasihatı ve dualarının ardından ulemanın meclisten ayrıldıktan sonra. Ardından kadın şarkıcıların ve çalgıcıların bulunduğu içkili eğlencelere geçildiği kaynaklarda görülmektedir.⁴¹¹

Timur'un torunu Uluğ Bey hem âlim hem bir hükümdardır. Bu iki özelliği bir araya toplayan ender hükümdarlardan biridir. Hem felsefe hem de saltanatı, şahsında toplamış olan Uluğ Bey hem ilmi çalışmaları hem hükümdarlığı bir arada yürütmüştür. Matematik ve Astronomiye olan büyük ilgisi nedeniyle birçok rasathane yaptırmıştır. Babası Şahruh ve dedesi Timur gibi din bilginlerini, diğer bilim adamlarını desteklemiş, onları himaye etmiş ve onlara ihtiram göstermiştir. Buhara'da *inşa ettirdiği medresenin kapısı üzerine ilim tahsil etmenin kadın ve erkek bütün Müslümanlara farz olduğunu* bildiren bir Hadis-i şerif de yazdırmıştır.⁴¹²

Timur, belli günler ulemâyı ve kadıları huzurunda toplar onlarla önemli gördüğü meseleleri tartışır, sorular sorardı. Timur dönemini anlatan kaynakların en önemlilerinden biri olan Nizamüddin Şâmî'nin *Zafernâmesi*'dir. Antik çağlardan beri, hükümdarlar, isimlerinin çağlar boyu anılmasını, ebedileşmesini istemişler,

⁴⁰⁹ Şâmî, *Zafernâme*, s. 34-37.

⁴¹⁰ Yüksel, *Timurlular'da Din – Devlet İlişkisi*, s. 28.

⁴¹¹ Ebu Bekr-i Tihrani, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yay, Ankara 2001, s. 311, 312; ayrıca bkz. Yüksel, *Timurlular'da Din – Devlet İlişkisi*, s. 74-75.

⁴¹² Yüksel, *Timurlular'da Din – Devlet İlişkisi*, s. 32.

hükümdarlıklarının gücünü göstermek için tarih yazımını teşvik etmişlerdi. Ancak hükümdarların amacı, sadece geleceğe seslerini duyurmak değildir, aynı zamanda adâletlerini, saltanatlarının görkemini, yönetim becerilerini, şeriata ve örflere uygun olarak devleti nasıl idare ettiklerini, yazdırdıkları eserler aracılığıyla, diğer milletlere göstermek de istemişlerdir. Bu şekilde, diğer milletler arasında da bir meşruiyet kazanabileceklerdir. Bu şekilde iktidarlar, hakimiyet alanlarını genişletmek için bir psikolojik meşruiyet zemini oluşturma siyaseti gütmüşlerdir. Bu açıdan, o dönemin etkili propaganda aracı yazdırılan bu resmî tarihlerdir. Timur'un yazdırdığı Zafernâme adlı eserin, herkes tarafından anlaşılabilir sade bir dille yazılmasını emretmesinin nedeni diğer milletlere kendi hükümdarlığının ihtişamını ve niçin meşru bir iktidar olduğunu açıkça göstermek istemesi olduğunu, söyleyebiliriz.⁴¹³

Timur, vakıf mallarına el konulmasını, yasaklamış, vezirlerine vakıflardan hazinesine en ufak bir meblağın aktarılmaması konusunda da kesin emir vermiştir.⁴¹⁴ Âlimleri, şairleri ve sanatkârları patronaj politikası sonucunda, Timurlular döneminde birçok değerli eser husule gelmiştir. Timur'un bilim ve sanat erbabının patronajına büyük önem vermesi, bir *Timurlu Rönesansı* doğurmuştur. Timur ele geçirdiği yerlerdeki ulema, bilgin, şeyh ve seyyidlerin canları ve mallarına dokunmaz onları himayesi altına alırdı.⁴¹⁵ Timur'un sarayına davet ettiği ulemanın en meşhurlarından ikisi, Seyyid eş-Şerif el-Curcanî (1340-1413) ve Saâdeddin et-Taftâzânî (1322-1390)'dir. Taftâzânî'nin, dönemin büyük âlimi el-Curcanî ile yaptığı ilmî tartışmada mağlup olması üzerine üzüntüsünden ilmi faaliyetleri bırakmış, kısa bir süre sonra 1390 yılında vefat etmiştir.⁴¹⁶

Timur'un tasavvuf ehlinden ilişki kurduğu kişilerin başında, Şemseddin Külâl ve onun şeyhi olan Emir Külâl gelmektedir. Emir Külâl, Nakşibendî tarikatının kurucusu Bahâü'd-dîn Nakşibend'in de şeyhidir. Ancak Timur'un Bahâü'd-dîn Nakşibend'e yüz vermediği, hatta Zeki Velidî Togan'a göre, Timur, İmâm Nakşibendî

⁴¹³ Nizamüddin Şami, *Zafernâme*, s. 11, 12.

⁴¹⁴ Yüksel, *Timurlular'da Din – Devlet İlişkisi*, s. 76.

⁴¹⁵ Yüksel, *Timurlular'da Din – Devlet İlişkisi*, s. 80, 82.

⁴¹⁶ Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcanî*, İslami İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, İstanbul 1984, s. 76; ayrıca bkz. Yüksel, *Timurlular'da Din – Devlet İlişkisi*, s. 80, 82.

'den nefret etmekteydi.⁴¹⁷ Nakşibendî tarikatının yayılması, Timur'un oğlu Şahruh Mirza ve halefleri döneminde, Nakşibend'in halifesi, Şeyh Bahâü'd-dîn Ömer zamanında vuku bulmuştur.⁴¹⁸ Bahâü'd-dîn Nakşibend, Çağatay Hanlığı'ndan Gazan (Kazan) Han'ı Emir Halil'in sarayında, altı sene hükümdarlık öncesi, altı sene de hükümdarlığı döneminde Sultan Halil'in cellatlık vazifesini yapmış olduğu görülmektedir.⁴¹⁹ Timur, *Yeseviyye* tarikatının kurucusu olan Ahmed-i Yesevî'nin maneviyatına itimat eden biriydi. 1397-1399 tarihleri arasında Ahmed Yesevî'nin kabrinin üstüne sanatsal değeri yüksek bir türbe de yaptırmıştır.⁴²⁰

Şahruh, torunu Sultan Muhammed Mirza'nın kendisine isyan etmesine destek veren ulemâyı, Sâve şehrinin kapılarına astırdı. Ancak Şahruh'a Timurlu tahtını ele geçirmesine büyük yardım eden, Nakşî Şeyh Muhammed Pârsâ ve Semerkand Şeyhülislamı Abdülevvel ile kurulmuş olan patronaj ilişkilerin, Timur siyasetinde, Nakşibendî tarikatının yayılmasına, imkân sağladığı açıktır.⁴²¹ Semerkand Şeyhülislamı Hâce İsamüddin'in bir hamam açılışına kadın şarkıcılar davet etmiş kadınlı erkekli, bir eğlence meclisinin kurulduğunu duyan Seyyid Âşık adlı bir sufi şeyh, Şeyhülislam Hâce İsamüddin'e: *Ey İslam olmayan Şeyhülislam bu yaptığın hangi mezhebe göre caizdir*, diyerek azarladığı nakledilmektedir.⁴²²

O dönem Buhara'da olduğu gibi Semerkand'da da din adamlarının şaşalı bir yaşamları vardı. Bir şeyhülislamın oğlu da şeyhülislam oluyordu. Soya dayalı bir din adamı aristokrasisi oluşmuştu. Şeyhülislamlar, toplumsal tabakalaşma katmanında

⁴¹⁷ Zeki Velidî Togan, *Temur ve Oğulları*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Tarih Bölümü, 1964-1965 Dönemi Ders Notları, Aktaran: Mehmet Tezcan, "Timur Devrinde Din-Devlet İlişkileri ve Timur'un Din Adamlarına Bakışı", *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2007, s. 432.

⁴¹⁸ Mehmet Tezcan, "Timur Devrinde Din-Devlet İlişkileri ve Timur'un Din Adamlarına Bakışı", s. 432.

⁴¹⁹ Necdet Tosun, *Baheddin Nakşibend Hayatı-Görüşleri-Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 100-102; Hamid Algar, *Nakşibendilik*, Çev. Cüneyd Köksal vd., İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 67-68.

⁴²⁰ Necdet Tosun, "Timur ve Timurlular'ın Tasavvuf Ehli ile Münasebetleri", *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2007, s. 414.

⁴²¹ İsmail Aka, "XV. Yüzyılın İlk Yarısında Timurlu Hükümdarların Dinî Tavırları", *XV. Türk Tarih Kongresi Bildirisi*, Ankara 2006, s. 2, 3; ayrıca bkz. Yüksel, *Timurlular'da Din – Devlet İlişkisi*, s. 120.

⁴²² Wilhelm Barthold, *Uluğ Beg ve Zamanı*, Çev. İsmail Aka, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015, s. 100; Yüksel, *Timurlular'da Din – Devlet İlişkisi*, s.122.

yüksek tabakada bulunan kimselerdi. Siyasî iktidarlar, şeyhülislam ile iktidarı paylaşmaktaydılar. İktidara ortak olan, iktidar nimetlerinden faydalanan suflerin, ulemânın, şeyhlerin, dini anlama ve yorumlama biçimleri ile iktidarın patronajı altına girmeyen ulemânın din anlayışları ve yorumları birbiriyle farklılık gösteriyordu. Türkistan'da, şeyhülislam ve kelamcılar, iktidara yakın olan kimselerdi, bu nedenle şeriata daha esnek bir şekilde yorumlanmasından yanaydılar. Bunun nedeni, bu kesimlerin iktidarın nimetlerinden ve patronaj imkânlarından istifade etmeyi devam ettirebilmek için seküler bir dünya siyaseti karşısında daha esnek seküler yorumlar üretmek zorunda kalmalarıdır. İktidarlar, daha serbest politika üretebilmek için daha seküler bir ulemâya ihtiyaç duymaktaydı. Buna karşın, Türkistan'da, dervişler, şeriata şiddetli savunucuları olup, yüksek kademeli devlet adamlarının, şeyhülislamın şeriata aykırı davrandıklarını ileri sürmekteydiler. Bu sebeple siyasî iktidarla bir huzursuz ilişkileri vardı.

Daha Batı'daki iktidarlara doğru gidildikçe, iktidar nimetlerinden ve patronajından istifade eden dinî zümrelerin iktidarla konumları değişmekteydi. Patronaj el değiştirdiğinde görüşlerin ve anlayışların da el değiştirdiği görülmektedir. İran'da, medreseler, kelamcılar, şeriata daha katı bir yorumunu temsil ederken, iktidarla yakın patronaj ilişkiler içerisinde olan sufi kesimler ise, daha esnek bir din anlayışına sahip oluyorlardı. Timur hükümdarı Abdülatif döneminde, ulema ve şeyhlerin gücü oldukça artmıştır. Abdullah'ın Timurlu tahtına oturması, Nakşibendî şeyhlerinin yoğun olduğu Buhara'da pek hoş karşılanmadı. Bunun üzerine Nakşilerin yardımıyla Ebû Said hapisten çıkarıldı ve hükümdar ilan edildi.⁴²³ Bu durum göstermektedir ki, ulema ve şeyh zümreleri, kendilerini patronaj edecek hangi iktidar kendilerine yakınsa onu desteklemekte ve siyasete müdahale etmekteydiler.

Bu dönemin en önemli ulemâ kişiliklerinden biri de Molla Câmî'dir. Molla Câmî, Timurlu hükümdarları ile yakın ilişkileri vardı. Timurlu hükümdarları arasında en yakın ilişki kurduğu kişi Hüseyin Baykara'dır. Hüseyin Baykara, Molla Câmî'ye özel bir konum vermiş, kendisine dokunulmazlık ve vergi muafiyeti hakkı tanımıştı. Hüseyin Baykara'nın en güvenilir emiri, Ali Şir Nevâîdir. Ali Şir Nevâî ise, Molla

⁴²³ Yüksel, *Timurlular'da Din – Devlet İlişkisi*, s. 121, 126.

Câmî'nin mürididir. Bu ilişki Molla Câmî'nin saraydaki nüfuzunu artıran önemli bir patronaj ilişkisiyi göstermektedir. Ayrıca Hüseyin Baykara dönemi, Nakşibendî şeyhlerinin siyasî nüfuzlarını artırdıkları bir dönem de olmuştur. Ubeydullah-ı Ahrar ve Molla Câmî'nin, Timurlu sarayına gönderdikleri ricalar ve tavsiye mektupları saray memur atamalarında büyük oranda etkili olmaktadır.⁴²⁴Görüldüğü üzere, Timurlular dönemindeki din devlet ilişkilerinin Osmanlı'nın sonraki dönemlerinde Bektaşî tarikatına alternatif oluşturacak Nakşibendî tarikatının temellerinin atıldığı önemli bir dönemdir. Yine Nakşibendî tarikatının Timur siyasetinde edindiği bu tarihsel tecrübenin, Nakşibendî tarikatının Osmanlı devlet sarayına nüfuz etmede yardımcı olduğunu söyleyebiliriz.

B. Timurlular Döneminde Vakıflar ve Patronaj

Timurlular döneminde, dinî makam olarak sadaret kullanılıyordu. Sadaret unvanı, Timurlu devletinde en üst dinî makam sahibi olan kimseye verilmekteydi. Sadaret makamı, kadı, muhtesib, nakip, imam, vâiz, hatip, şeyhler ve seyyidler gibi tüm din adamlarının başı olup, bu zümrelerle ilgili olarak atama, azil, emeklilik ve maaşlar gibi her türlü işlerden sorumluydular. Cami, medrese hankâh, türbe, mezarlıkların yapımı, işleyişi buralarda görev yapan idarecilerin atanmasının sorumluluğu sadrlara aitti. Sosyal ve ekonomik açıdan çok önemli işlevleri olan vakıfların idaresi, korunması, mütevellî heyetinin atanması, gelirlerinin ve kayıtlarının kontrolü, vakıf malları ve gelirlerinin doğru işlerde kullanıp kullanılmadığının denetimi gibi çok önemli görevler de sadr unvanlı kişilere verilmişti. Şeyhülislam ise bu görevlerin dışında tutuldu. Sadr olan kimsenin, güvenilir seçkin bir aileden gelmesi, yüksek eğitilmiş olması ve tanınmış bir kimse olması gerekmektedir. Sadr, hükümdar tarafından atanan, hükümdar sarayında oturan bir kimseydi. Eyaletlerin idaresinden de sadr sorumluydu. Sadr seçilebilmenin nitelikleri, hükümdara göre değişiklik göstermekteydi. Sadrlar ülkede büyük bir yekün tutan vakıf gelirlerini tanzim ederlerdi. Bu nedenle toplumda ve devlette çok büyük siyasî etki gücüne sahiptiler. Sadrlar vakıf gelirlerini kullanmada büyük yetkileri vardı.⁴²⁵

⁴²⁴ Yüksel, *Timurlular'da Din – Devlet İlişkisi*, s. 139, 140.

⁴²⁵ Yüksel, *Timurlular'da Din – Devlet İlişkisi*, s. 148-150.

Sadrın protokoldeki yeri, emirlerin altında vezirlerin ise üzerinde idi. Timurlular'da, sadaret makamının, Osmanlı Devlet'indeki karşılığı şeyhülislamlık makamıdır denilebilir. Osmanlı'da şeyhülislamlık doğrudan sultan tarafından atanan bir makam olduğu gibi, sadaret makamı da Timurlular'da hükümdar tarafından atanan en üst dinî makamdır. Sadaret makamına oturan sadr, sultan tarafından atanıp, görevden alınabilirdi. Bu durum Osmanlı Devlet'inde şeyhülislamlar için de geçerliydi. Bu nedenle, saltanat iktidarları, dinî hayat ve din adamları üzerlerinde büyük bir etkileme gücüne sahipti. Ulema, sürekli siyasî iktidarlar tarafından kontrol altında tutulmaktaydı. Ancak görevini kötüye kullanan sadrlar, görevlerinden alınabilirdi. Halktan zorla para ve hediye toplayan Mevlâna Kutbeddin, Timur tarafından sorgulanmış, sonuçta haksız bulunarak öldürülmüştü.⁴²⁶

Timurlular'da, şeyhülislamlık daha dar anlamda görevleri olan bir unvandır. Şeyhülislamlık terimi ilk olarak 10. yüzyılın sonlarına doğru kullanıldığı görülmektedir. Bu unvan, ilk zamanlarda nüfuzlu âlimler ve sufiler için kullanılan onursal bir kavramdı. İlhanlılar, Delhi sultanlığı ve Timurlular dönemlerinde yüksek rütbeli ulemaya verilen şeyhülislamlık unvanı, daha sonraları resmi bir unvan haline geldi. Timur'un sarayına davet edilen, Saâdettin Mesud et-Taftâzânî'nin ailesinden olan kimselerin daha sonraları irsî olarak şeyhülislam olarak atandığı görülmektedir. Timurlular döneminde şeyhülislamlık makamının sınırlı yetkilere sahip bir memuriyet makamıdır. Timurlular'ın diyanet ve vakıflardan sorumlu kişilerin atanmasında önemli bir stratejiyi takip ettikleri görülmektedir. Medrese kökenli ve daha eğitilmiş olan şeyhülislamlara, vakıfların idaresi, vergi gelirlerinin toplanması gibi ekonomik güç ihtiva eden görevler verilmemiş, şeyhülislama sadece vakıf mütevellisi üyeliği görevi verilmiştir.⁴²⁷

Sadrlar ise daha çok seyyidlerden, şeyhlerden, halkın üzerinde manevî otoritesi olan kimselerden seçilmekteydi. Şeyhülislamlar medreselerden; sadrlar ise, halkın üstünde manevi otoritesi olan kimselerden seçilmekteydi. İktidar, böylece sadrların halk üzerlerindeki manevi otoritesinden yararlanmak suretiyle kendine bir meşruluk

⁴²⁶ Yüksel, *Timurlular'da Din – Devlet İlişkisi*, s. 152.

⁴²⁷ Yüksel, *Timurlular'da Din – Devlet İlişkisi*, s. 158.

zemini oluşturuyordu. Saltanatın tayin ettiği bir güç dengesi oluşturulmuş oluyordu. Şeyhülislamın, hükümdar tarafından, vakıfların müteveli heyetine üye atanmasıyla vakıfların harcamaları ve gelirleri şeyhülislamlar aracılığı ile kontrol edilmekteydi. Ancak şeyhülislamların atamaları genellikle sadrlara bırakılmıştı. Sadrların şeyhülislamlar üzerinde hiyerarşik bir üstünlükleri de vardı. İrsî olarak el değiştiren şeyhülislamlık unvanı her zaman siyasetin tam kontrolünde de değildi.⁴²⁸ Şahrüh döneminde şeyhülislamlığın resmî olarak tanınmasıyla, sadrlar gibi şeyhülislamların da görev ve sorumluluk alanları resmi olarak çizilmiştir. Kadı atama yapma görevini, kadı'l-kudatlık makamı gibi çalışan sadr gerçekleştirilmekteydi.⁴²⁹ Toplumda zamanla ülkede seçkin bir kadılar ailesi zümreleri de oluştu. İktidara gelen her hükümdar, bir kadı ailesini patronaj ediyor, onu tutuyor, iktidarın birçok kurumlarını onlara emanet ediyor ve bu aileyle iktidarı paylaşıyordu.

Timurlular döneminde, devlette yükselebilenin toplumda itibar ve mevki kazanabilmenin yolu ilmiye sınıfından geçmekteydi. Bu nedenle toplumun alt katmanlarından birçok fert ilmiye sınıfına girebilmek için büyük çaba sarf ediyordu. İlmiye sınıfına girmek demek Timurluların himayesine ve patronajına girmek anlamına gelmekteydi. Bu nedenle birçok mirza, ilme, felsefeye ve şiire düşkünlüğü ile tanınmaktaydı.⁴³⁰ Timurlular döneminde müderrislerin, vâkıf müteveli heyetinin atamaları sadrın ortak kararıyla yapılmaktaydı. Bu durum medrese ulemasının, vakfın ve sadrın kontrol altında olduğunu göstermektedir. Müderrislerin maaşları vakıf tarafından belirlenmekteydi. Vakfın gelirine göre müderrislerin maaşları değişmekteydi. Ali Şir Nevâî tarafından kaleme alınan bir vakfiyeye göre; bu

⁴²⁸ Bu konuda İbn Kadı Şuhbe, şu hikâyeyi aktarmaktadır: Timur tüm azametine ve otoritesine rağmen Hâce Abdülevvel'den çekinirdi. Abdülevvel sohbet sırasında Timur'a Hayır, ya Emir! Sen sus, ben konuşacağım! Bile derdi. Gene bir gün Timur kendisine zekât nasıl verilir diye sorduğu zaman; Abdülevvel sana zekât vermek düşmez, sana farz olan şey gasp ettiğin malları sahibine geri vermendir, herkese hakkını geri verirsen sana hiç birşey kalmaz ve fakir olursun. Böylece zekât almak ve insanlara el açmak sana caiz olur, şeklinde cevap vermiş, Timur ise kendisine hiçbir şey dememiştir. İbn Kadı Şuhbe, Hâce Abdülevvel'i Timur gibi otoriter bir hükümdar karşısında bu şekilde konuşabilmesinde yüzyıllardır ailesinin elinde bulunan kalıtsal nüfuzlu makam ve dedelerinden gelen bir kültürün sahibi olması sayesinde böyle davranabildiğini ifade etmektedir. Aktaran: Yüksel, *Timurlular'da Din – Devlet İlişkisi*, s. 163.

⁴²⁹ Yüksel, *Timurlular'da Din – Devlet İlişkisi*, s. 161.

⁴³⁰ Edward G. Browne, *A History of Persian Literature Under Tartar Dominion (A. D. 1265-1502)*, Cambridge University Press, London, 1920, p. 208, 230.

medresede görevli müderrislerden her birine yıllık 1200 altın, (Kepekî Dinarı)⁴³¹ yemeklik 8 yük arpa, 16 yük buğday; verilmekteydi. Yüksek dereceli öğrencilerin altısına aylık 24 altın ve yıllık 5'er yük yemeklik buğday, düşük derecedeki öğrencilerin 8'ine aylık 12'şer altın ve 3'er yük yemeklik buğday verilmekteydi. Timurlu medreseleri, zengin vakıf mallarıyla donatılmakta, medreselerin tüm iâşeleri, öğrenci, öğretmen giderleri, personelin maaşları, bu vakıf gelirlerinden karşılanmaktaydı. Heratlı Hüseyin Baykara tarafından inşa edilen vakfa sultana ait vakıflardan büyük bir pay ayrıldığı, buradan her gün 3-4 bin kişiye yemek ve ulûfe dağıtıldığı görülmektedir.⁴³²

Hız. Peygamberin Ehl-i Beyt'ine zekât ve sadaka verilmesi haram kılındığından seyyidlere beytü'l mâlden özel tahsisat bağlanmıştır.⁴³³ Timurlular döneminde cami ve türbe patronajı oldukça fazlaydı. Sadece Herat'ta cami, medrese, hankâh, darüşşifa, imaret ve türbe gibi 200'e yakın eser inşa edilmişti. Sadece Ali Şir Nevai'nin Herat ve Horasan'da yaptırdığı dinî yapılar ve hayır eserleri 370 adedi buluyordu. Ali Şir Nevai, servetinin büyük bir gelirini vakfetmişti. Timurlular döneminde hünkârın, halkla bulunduğu önemli mekânlardan biri, cuma günleri Cuma mescidiydi. Cuma mescitlerine büyük katılımın sağlanması için Cuma mescitleri geniş ve büyük bir yapıda inşa ediliyordu. Cuma mescitlerinde sultan adına hutbe okunduğundan bu mescitler, sultanın siyasî söylemlerini halka ulaştırmada kullandığı önemli bir iletişim merkezleriydi. Hükümdarlar ve idareciler bu türden camilere ayrı bir önem vermek zorundaydılar. Bu mescitlerde halka Cuma namazında siyasî, iktisadî ve ahlaki konuları içeren duyurular yapılmaktaydı. Bu nedenle Cuma mescitlerinin himayesi, patronajı Timurlular döneminde ilk sırada yer almaktaydı.

Timur'un önem verip kabri üzerine türbe yaptırdığı en önemli kimselerden biri de Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan Hâce Ahmed-i Yesevî'dir. Timur, 1397

⁴³¹ **Kepekî Dinarı:** En yüksek para birimi tümen olmakla birlikte en çok kullanılan para biriminin kepekî dinarı ile dirhem ve tenge olduğu anlaşılmaktadır. 1 tümen 10.000 dinar karşılığıydı. Gümüş kepekî dinarının 2 miskal (yaklaşık 9 gr.) tam ayar gümüş olduğu kaydedilmektedir. Bkz. İsmail Aka, "Timurlular", *DİA*, XLI, Ankara 2013, s. 178.

⁴³² Yüksel, *Timurlular'da Din – Devlet İlişkisi*, s. 180.

⁴³³ Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", *DİA*, X, Ankara 1994, s. 498-501; ayrıca bkz. Yüksel, *Timurlular'da Din – Devlet İlişkisi*, s. 183.

yılında Ahmet-i Yesevî'nin kabrini ziyaret için gelmiş ve buraya büyük bir türbe yapılmasını emretmiştir. Timur, eski Türk geleneği olan ecdada, devlet büyüklerine ve maneviyat sahibi büyük şahsiyetlere duyduğu saygıdan dolayı onların kabirlerinin onarımına da büyük önem vermiş bu şekilde büyük saygı göstermiştir.⁴³⁴

Timur'un ilk tarihçi ve sosyolog İbn Haldun'la görüşmesi, devlet ulemâ ilişkilerinin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Timur dünyayı takip etmek için dönemin seyyahlarını ve bilim adamlarını yakın patronajına almaktaydı. Onları kendine yakın tutuyor, hiç gitmediği, görmediği yerler, milletler ve devletler hakkında bilim adamları, seyyahlar sayesinde önemli bilgiler edinebiliyordu. Timur'un 30 Ekim 1400 tarihinde Halep'i ele geçirmesinin ardından kendisi ile barış görüşmelerine gelen Memlük Devlet'inin elçisi Kadı Burhaneddin İbn-i Muflih'e İbn Haldun'un Dmaşk'ta olup olmadığını sormuştu ve ardından aracılar vasıtasıyla İbn Haldun'u görüşme yapmak üzere sarayına davet etti. Bu görüşmede İbn Haldun, çok ince bir siyaset ve strateji izledi. Timur'un ulemâya ne kadar büyük bir değer verdiğini takdir ederek, övgü dolu cümlelerle söze girişinin ardından, Timur'un dünya hükümdarlık sahnesinde ortaya çıkmasına işaret eden bazı kehanetler duyduğunu ve bu nedenle Timur'un ne kadar büyük bir hükümdar olduğunu belirtti. Böylece Timur'un kendisi hakkında olumlu düşüncelere sahip olmasını sağlanayı amaçladığını söyleyebiliriz. Çünkü Timur, isterse onu hapsedebilir ya da ona zarar verebilirdi. Buradan anlaşılacağı üzere sultan âlim ilişkileri çok dakik ve ince bir siyaset üzerine gitmiştir.⁴³⁵ İbn Haldun ile Timur'un görüşmesinde en çok üzerinde durulan konunun hilafet-imamet; din-siyaset ilişkileri olduğunu görmekteyiz.⁴³⁶

⁴³⁴ Türklerdeki bu türbe geleneği için bkz. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 41.

⁴³⁵ Yüksel "Timur, Tarih ve İbn Haldûn" *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur*, s. 95.

⁴³⁶ Timur'un İbn Haldun'a halifeliği İslamiyet'te bugüne kadar Abbasilere ait olan nedir? Sorusu üzerine İbn Haldun: Allah sizi muzaffer kılsın Hz. Muhammed (s.a.v.)'in vefatından bu yana Müslümanlar, din ve dünya ile ilgili işlerini yürütülmesini bir kişinin üstlenip üstlenmemesi konusunda fikir ayrılığı içinde olmuştur. Bir grup gerekmediğini savunur ki Hariciler bunlardandır. Çoğunluk ise gerekli olduğu görüşünü benimsemiştir. Ancak bu gerekliliğin dayanağı konusunda farklı görüşleri ortaya atarlar, demiştir. Anlaşıldığı üzere İbn Haldun din-devlet ayrımını çeşitli görüşlere atıflar yaparak tartışmaya açmaktadır. Doğru tipi seküler bir sisteme önemli göndermelerin olduğu görülmektedir. Bkz. Aktaran: Yüksel, *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur*, s. 98.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PATRİMONYAL İKTİDAR VE OSMANLI

I. OSMANLI DEVLETİ'NDE SOSYAL YAPI VE İLMÎ ZİHNİYET

Osmanlı patrimonyal devlet yapısı nasıl işlemektedir? Osmanlı patrimonyal devlet sistemini diğer patrimonyal devlet sistemlerinden ayıran kendine özgü bir niteliği var mıdır?

Osmanlı sultanlarının kullandığı en gözde unvan ‘padişah-ı âlempenah’⁴³⁷ unvanıydı. Padişah-ı âlempenah unvanı, bütün dünyanın güvenli bir liman olarak sığındığı, tebasındaki tüm halkları baba şefkatiyle himaye eden, büyük iktidar anlamına gelmektedir. Bu unvana göre padişah, dünyasında patronudur. Küresel patrimonyalizm iddiasına da sahiptir. Ancak patrimonyal şahın otoritesini devam ettirebilmesi için mülke ihtiyacı vardır. Osmanlı sultanlarının da sıkça kullandığı *melik* unvanı, Arapça’da mülke sahip olan hükümdar demektir. İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde servet sahibi olabilmek için makam sahibi olabilmek gerektiğini belirttiikten sonra makam sahiplerine yakın olan tüccarların, sultana yakınlık kuramayan diğer tüccarlara göre daha zengin olduklarını belirtir.⁴³⁸

Baron de Tott (1733-1793), Osmanlı patrimonyal yapısıyla ilgili yapmış olduğu değerlendirmelerde, Türklerin ancak memuriyetler sayesinde zengin olduğunu, bu zenginlikleri yine aynı yoldan devlette yükselmiş büyük makam sahiplerinin himayesi ve kayırması (patronajı) sayesinde elde ettiklerini belirtmektedir. Baron de Tott’un bu ifadeleri, zenginliğin, makam ve servetin patrimonyal iktidara ve onun otoritesine yakınlığa göre dağıtıldığı ve bu şekilde oluşturulmuş bir ekonomik yapının işlediğini göstermektedir.⁴³⁹

⁴³⁷ Halil İnalçık, “Padişâh”, *İA*, IX, s. 491-495.

⁴³⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, Haz. Süleyman Uludağ, s. 705-706.

⁴³⁹ Baron de Tott, *Ticaret yapıp da tutumları sayesinde zengin olan, fakat nüfuzlu kimseler sınıfının dışında tutulması gerekenlerden başka, Türkler ancak memuriyetler sayesinde zengin olurlar. Bunları yine aynı yoldan yükselmiş bulunan Büyüklerin kayırması sayesinde elde ederler. Servetleri aç gözlülüklerinin biriktirdiği, korkunun gömdüğü, tantananın çarçur ettiği, rastlantının yenilediği semayeler halindedir.* Aktaran bkz. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 103.

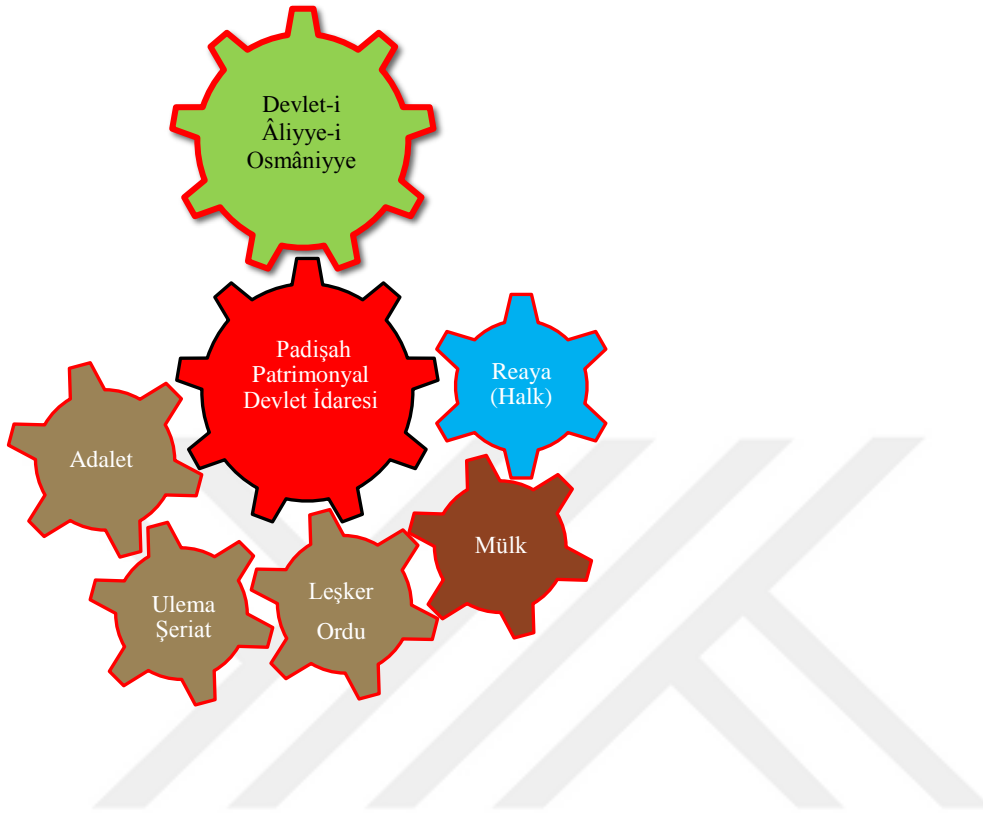
Kınalızâde Ali Efendi'nin (d. 1510- ö. 1572) *Ahlak-ı Alâ'i* ve İbn Haldun'nun *Mukaddime* adlı eserlerinde⁴⁴⁰ Aristoteles'in Büyük İskendere (MÖ 356 – MÖ 323) verdiği bir öğüt olarak sunulan *Adalet Dairesi*⁴⁴¹ Osmanlı yönetim mekanizmasının nasıl işlediğini göstermesi bakımından çok önemlidir. Osmanlı yönetimi, *Adalet dairesini*, devletin istikrarının ve kamu düzeninin temeli olarak görmektedir. Osmanlı yönetimi mantığında adalet dairesi, istikrarı sembolize etmektedir.⁴⁴² Bu nedenle *Adalet Dairesi* sadece Osmanlı patrimonyal idaresine özgü olmadığı o dönemde dünyanın diğer pekçok patrimonyal iktidarlarında da geçerli olan bir yönetim sistemidir. *Adalet Dairesi* bu sistemin, mekanizmanın nasıl işlediğini gösteren bir formülizasyondur. Buna göre: Dünyanın düzeni adaletle sağlanır. Adaleti, devlet sağlar. Devletin nizamını şeri'at kurar. Şeri'at ise ancak saltanat ile korunur. Saltanat ordu ile zaptedilir. Ordu mal ile ayakta kalır. Malı toplayan ise halktır. Halkı idare altına alan cihana hükmeden padişahın adâletidir. Buradan anlaşıldığı üzere İslam ve baba devlet anlayışı geleneği, Osmanlı patrimonyal idaresini halka karşı daha yumuşak davranmaya yöneltmekte ve iktidara bir adalet misyonu yüklemektedir. İslam'ın patrimonyal iktidar üstünde önemli bir kontrol gücü açıkça görülmekte ise de bunun tam olarak ne kadarının iktidar üstünde gerçekleştiği tartışmalı bir konudur. *Adalet Dairesi*'inde tarif edilen yönetim sistemi şekil-12'de gösterilmiştir.

⁴⁴⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, Haz. Süleyman Uludağ, s. 549.

⁴⁴¹ Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı (Ahlak-ı Alâ'i)*, Haz. Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser Kervan Kitapçılık, İstanbul Ty. s. 282-283.

⁴⁴² Ejder Okumuş, "Osmanlılarda Siyasal Bir Kurum Olarak Adalet Dairesi," *SBArD*, Mart 2005, Sayı: 5, s. 45-51.

Şekil-12: Osmanlı Patrimonyal Yönetim Çarkı⁴⁴³



A. Osmanlı Devleti'nde Seçkin Zümreler

Osmanlı Devleti'nde patrimonyal bir devlet yapısı var mıydı? Var ise bu ilişki ulema-sultan, din-devlet ilişkilerine nasıl yansıyor? Patrimonyal devlet yapısının şekillendirdiği patronaj ilişkilerden ulemâ nasıl etkileniyordu?

Toplumlarda insanların hayatında çok önemli bir yer tutan sosyal statü ve toplumsal tabakalaşmayı belirleyen toplumda var olan güç ya da güçlerin varlığı sosyolojik bir gerçektir.⁴⁴⁴ Toplumda 'değer üreten güç', tek bir elde toplanıyorsa, o toplumun patrimonyal türde bir toplum olduğu söylenebilir. Değer üreten gücün bir kralda, bir sultanda, bir grubun elinde toplanması, patrimonyal değerler sistemini doğurur. Bu değerler sistemi, patrimonyal ilişkileri şekillendirir. Bir bilim adamı ve

⁴⁴³ Kınalızâde Ali Efendi'nin *Devlet ve Aile Ahlakı (Ahlak-ı Alâ'i)* adlı eserinde bahsettiği 'Adalet Dairesi' hakkındaki görüşlerinden esinlenerek grafikleştirilmiştir. Bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı (Ahlak-ı Alâ'i)*, s. 282-283.

⁴⁴⁴ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, Çev. Gülistan Solmaz, Alter Yayınları, Ankara 2010, s. 23.

sanatçı, içinde bulunduğu topluma egemen olan sosyal ve kültürel ilişkiler çerçevesinde düşüncesini geliştirir. Yaşadığı toplumun ve patronunun zevklerine, isteklerine ve toplumsal meşruluk zeminine göre eserini ve sanatını üretir.⁴⁴⁵

Avrupa’da, matbaanın geniş kitlelere okuma imkânı sağlayarak, bu kitlelerin ortaya çıkan yeni yazarları patronaj ettiği ve bu yazarların geçimlerini bu şekilde sağlayabildikleri tezin önceki bölümlerinde ifade edilmişti. Ancak Osmanlı Devlet’inde matbaa geldikten sonra bile edebi ve ilmi eserlerin halk tarafından yeterince okunmadığı, halkın okuma yazma oranının düşük olduğu, bu nedenle ilmi eser sahiplerinin kendilerini geçindiremedikleri ortaya konulmuştur. Bu nedenle Osmanlı’da bilgin ve sanatkârlar, hükümdarın ve onun etrafındaki seçkin sınıfın desteklerine muhtaçtı. Osmanlı topraklarının sahibi olan hükümdar, bilgin ve sanatkârların en önde gelen velisi ve patronuydu. Osmanlı devletinde Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olan hükümdar, hükümdarlık otoritesinin ve sahip olduğu büyük mülkünün gücüyle toplumu cezbeden bir etki merkeziydi.⁴⁴⁶ Toplumsal değerlerin birçoğu burada üretilir, bu merkezin ürettiği değerler çerçevesinde, bilim ve sanat erbapları, eserler ortaya koymaya çalışırdı. Ancak yine de sultanlar, ilmiye sınıfı tarafından yazılan çeşitli siyasetnameler aracılığıyla da topluma güzel örnek olmaları noktasında uyarılırdı.⁴⁴⁷ Kınalı-Zâde’nin *Ahlak-ı Alâ’i’sinde* devlet adamlarına verilen öğütlerde, ve Farabi’nin *el-Medinetü'l-Fazıla* adlı eserinde, faziletli insanların yaşadığı ütopyik bir şehir tasvir edilmişti. Bu şehrin insanları bilgileri ve irfanlarıyla yüksek bir kültür oluşturmuşlardı. Farabi’nin *el-Medinetü'l-Fazıla* adlı eserinde işleyen patronaj ilişkilerin, akıl-bilim ve adalet zemini üzerine işlediği görülmektedir.

⁴⁴⁵ Halil İnalçık, “Nedimler-Şairler-Mutribler”, *Has-Bağçede ‘Aş u Tarab*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2011, s. 243.

⁴⁴⁶ Kanunî Sultan Süleyman döneminin önemli kaynaklarından biri olan Sinan Çavuş’un Süleymannâme adlı eserinde: Sultanın Allah’ın yeryüzündeki gölgesi ve halifesi olduğu yüce Allah’ın padişahı herkesten farklı yarattığı, Allah’ın nimetlerinin padişahı tecelli ettiği, her kim padişaha itaat edip ona muti olursa, yıldızı parlar, talihi açılır denilmektedir. Bkz. Sinan Çavuş, “Tarih-i Feth-i Şikloş-Estergon ve İstol-Belgrad” *Süleymannâme*, TAV. Yayınları, İstanbul 1999, s. 203-204.

⁴⁴⁷ *En-Nâsu ‘Âlâ Sülük-i Mülûkihim İnsanlar, tabi oldukları sultanlarının yollarına (yaşam tarzlarına) uyarlar*, anlamına gelen bu Hadis-i Şerif sık sık siyasetnamelerde zikredilmektedir. Bu hadis, sultanların hal ve davranışlarında dikkatli olması ve topluma iyi örnek olmaları gerektiği hususunda ulema tarafından sık sık gündeme getirilen bir hadistir. Bu şekilde sultanlar nazik bir şekilde uyarılmışlardır. Bkz. Canikli Ali Paşa, *Nizâm-ı Devlet ve Nizâm-ı ‘Asker Zımnında Tedbîr-i Cedîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa Kitaplığı, Kayıt No: 000348, s. 1; ayrıca bkz. Deylemî, *Müsned*, III, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, s. 305.

Buradan anlaşılıyor ki Farabî toplumsal ilişkilerin patronaj merkezli işlediğinin gayet iyi farkındaydı.⁴⁴⁸

Osmanlı Devlet'i Fatih Sultan Mehmed ile beraber imparatorluk yönetim anlayışına yükseldi. Osmanlılar, daha önceki Türk devlet tecrübeleri sayesinde hiç şüphesiz bir devletin kurulması için gerekli ideolojiyi oluşturacak ve kurumları tesis edecek imkân ve yeteneğe sahiptiler. Türkler'in, Orta Asya ve Selçuklu Devlet geleneği tecrübeleri, ona bu imkânı veriyordu. Ancak bir uç beyliği olarak kurulan Osmanlı Devlet'i için 1453 yılı, devletin klasik bir yapıdan imparatorluğa dönüşümünde bir kavşak noktası oldu. Fatih, bir imparatorluk kurabilmek için yerel güçlerin merkeze bağlanması gerektiğini biliyordu. Elde edilen bir gücü kaybetmemek, o gücü elde etmekten daha zordu. Bu gerçeği bilen Fatih Sultan Mehmed, siyasî, ekonomik ve askeri gücü elde tutmanın yolunun yüksek bir kültürden geçtiğinin de bilincindeydi. Bu nedenle yüksek bir saray kültürü oluşturmak için o günün meşhur büyük bilim ve sanat adamlarını sarayında büyük ücretler karşılığında toplamaya çalıştı. Böylece hükümdar sarayı, toplumda saygınlığın ve itibarın, servet ve becerinin değer verildiği, onların himaye edildiği güvenli bir liman oldu. Osmanlı sarayı, Farsça'ya hâkim münşîlerin, şairlerin, âlimlerin patronaj edildiği, rahatça yaşadıkları bir refah yeriydi. Osmanlı-Timurlular rekabetinde, Osmanlı Devleti, bilgin ve sanatkârları kendi sarayına çekebilmek için her türlü maddi fedakârlığı yaptı. Bu rekabet sadece Osmanlı ile Timurlular arasında görülmüyordu, Rönesans İtalya'sı şehirleri ve Avrupa sarayları arasında bilim adamı ve sanatkâr kapma yarışı vardı. Yavuz Sultan Selim, Tebriz ve Kahire'yi fethettiğinde, yüzlerce sanatkârı ve âlimi de İstanbul'a getirtmiştir. Bu dönemde bir bilgin ve sanatkâr kendine şan, şöhret, refah ve zenginlik arıyorsa bunları bulabileceği yer, ancak hükümdar saraylarıydı.⁴⁴⁹

Avrupa'da gücün kaynağı, Rönesans ve sanayi devrimi ile toprak ve tarım yerine, ticaret ve sanayi alanlarına kayınca, yeni bir sınıf olan burjuvazi doğmuş, feodal patrimonial efendilerinin yerini almıştır. Burjuvazi sınıfı, gücün kaynağının değiştiğini idrak etmiş, gücün toprak ve tarım yerine bilgi ve teknolojiye geldiğini ve

⁴⁴⁸ Fahri Unan, *İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Hükümdar*, Lotus Yayınları, Ankara 2004, s. 85-156.

⁴⁴⁹ İncelik, *Has-Bağçede*, s. 244.

bu yönde geleceğin inşa edileceğini öngörmüştür. Bu nedenle krallık rejimlerine ve feodal yapılara karşı bilim adamlarını patronaj ederek, onlarla müttefik olma stratejisi izlemiştir. Burjuvazi sınıfı, bizzat bilim ve sanatla uğraşarak kendileri bir bilim ve sanat hayranı kimseler olmuşlardı. Osmanlı Devlet’inde sanat ve bilimle uğraşan halk içerisinde ise böyle özel bir sınıf yoktur. Okumak isteyen bilgiye müştak insanlar halkın arasından sıyrılıp yükselebilmeleri için vakıfların ve sarayın patronajına muhtaçtılar.

Sultan, rakip güç odakları arasında bir güç dengesi kurmak zorundaydı. Bazen bu güç dengesi rakip güç odaklarının birbiriyle dengelenmesi suretiyle sağlanmaktaydı. Sultan bazen bir guruba daha çok patronaj desteği sağlamakta diğerine zamanı gelince bu desteği azaltarak yapmaktaydı. Sultanın kulları, re’ayaya karşı; ulema, kullara ve bürokratlara karşı; Yeniçeriler, sipahilere karşı; ücretli ordu, tımarlı orduya karşı; alt kademe kadıları, yüksek ulemaya karşı birbirleriyle birer çatışma ve rakabet gruplarıydı.⁴⁵⁰

Osmanlı Devlet’inde oluşturulan yüksek saray kültürü ile halk kültürü arasında yaşanan kopukluklar, taşra-merkez, çevre-merkez çatışmasını doğuruyordu. Osmanlı’da yüksek saray kültürünü oluşturan Arap ve Acem din bilginleri ve sanatkârlara karşı bir tepki de ortaya çıkmıştı. Bazı divan şairleri bu çatışmayı şiir yoluyla vurgulamışlardır. Le’âlî bir şiirinde bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

Acem’in her biri kim Rûm’a gelir

*Ya vezâret ya sancak uma gelir.*⁴⁵¹

Bazı divan şairleri, devletle ters düşülmemesi, devletin patronajına yakın olunması gerektiğini şiirlerinde dile getirmişlerdir. Necati Bey’in divanında şiiriyle bu durumu şu şekilde ifade etmekteydi:

*Yakın olma muhalif olana devletlü başunçün; İrağ olsun ayağın toprağından cümle âfâtlar*⁴⁵²

⁴⁵⁰ Halil İncılık, “Comments on ‘Sultanism...’”, *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, p. 49-72.

⁴⁵¹ İncılık, *Has-Bağçede*, s. 244.

⁴⁵² Murat Öztürk, *Divan Şairinin Nimet ve İktidar Ekseninde Ulusları Ötekileştirmesi*, A. Ü. Türkiyat

Osmanlı Devlet'indeki merkez-çevre ilişkisi, batı toplumlarında görülen merkez-çevre ilişkisinden farklıdır. Batı toplumlarında görülen saray kültürü ile yerel halk kültürü arasındaki büyük kopukluk Osmanlı patrimonyal devlet yapısında İslamiyetin yumuşatıcı ve bütünleştirici rolüyle kapatılmaya çalışılmıştır. Osmanlı toplumunda büyük oranda etkili olan İslamiyet'in yönetenler ve yönetilenler arasında kurduğu bağ ekonomik ve sosyal ve kültürel açığın kapatılmasında ya da görmezlikten gelinmesinde oldukça etkili olmuştur. İslamiyet'in patrimonyal devlet yapısını yumuşattığı, yönetenlere büyük sorumluluklar yüklediği aşikârdır. Bu nedenle Osmanlı toplumundaki patrimonyal devlet yapısı ile batı toplumundaki patrimonyal devlet yapısı arasında nitelik olarak büyük farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Tabii ki İslamiyetin bu anlamda gördüğü harç rolü Osmanlı patrimonyal sistemin ömrünün uzamasına neden olmuştur. Osmanlı devlet yöneticilerinin Babaî-Kalenderî dervişlerle kurduğu özel gönül bağları çeşitli dinî-epik halk hikâyelerinde anlatılmaktadır.⁴⁵³ Sultan ve dervişlerin arasında geçen dinî-epik halk hikâyelerinin bir benzeri ne Roma'da ne de Ortaçağ Avrupa'sında vardır. Bu farklılıklar nedeniyle Osmanlı patrimonyal devlet yapısı batı patrimonyal devlet yapısından farklıdır.

Osmanlı sultanları, çocukluklarından itibaren seçkin ulemânın ve gönül insanlarının eğitimi ve terbiyesinde yetiştirilirdi. Sultanlar, sahip oldukları yüksek kültürü bu padişah hocalarına borçluydular. Sultanların, şehzadelikten itibaren âlimlerle özel ilişkileri vardı. Yalnız unutulmamalıdır ki sultanlar, bu özel âlimlerle özel ilişkileri olsa da onlarla kendi siyasî iktidarları arasında her zaman keskin bir mesafe koymuşlardı. Osmanlı'da kimse, padişahın sarayından yahut camisinden daha büyük ve şaşalı bir yapı yaptıramadığı gibi⁴⁵⁴ hiç kimse padişahın en yakınında bulunan bir âlim olsa bile padişahın otoritesinin önüne geçmesine asla izin verilmezdi. Osmanlı patrimonyal devlet yapısında büyük patron olan sultanın güvenini kazanarak en yakınında bulunma şerefi ve unvanını elde eden bir şairin ya da âlimin kendisi de bir patron konumuna yükselip, devletteki birçok rütbenin kimlere verileceği hususunda görüş bildiren küçük bir patron konumuna gelebiliyordu.

Araştırmaları Enst. Dergisi, Erzurum 2014, s. 63-88; ayrıca bkz. Ali Nihad Tarlan, *Necati Beg Divanı*, MEB Yayınları, İstanbul 1997, s. 274.

⁴⁵³ İncalcık, *Has-Bağçede*, s. 246.

⁴⁵⁴ İncalcık, *Has-Bağçede*, s. 246.

Bu yapının zamanla gelişerek bir ulemâ bürokrasi ve aristokrasisi oluşturması,⁴⁵⁵ toplumun diğer alt katmanlarında yükselmek isteyen bireylerin tepkisini çekmiştir. Osmanlı patrimonyal devlet yapısında artan liyakatsiz patronaj ilişkiler, bürokraside, orduda, ilmiye sınıfında sosyal adalet ilkesinin kaybolmasına neden oldu. Bu ortaya çıkan elitik ve aristokratik patronaj ilişkilerin niteliği, kalitesi zamanla yüksek, üst bir kültürü yansıtan ilişkiler olmaktan da çıktı. Bu patronaj ilişkiler, daha çok avamî tarzda vülgarize olan ilişkiler düzeyine indi. Bu nedenle Batı’da Rönesans düşünce dönüşümünden sonra ortaya çıkan patronaj ilişkiler, kültür, sanat, felsefe, bilim üzerine inşa edilmiş bir değerler dönüşümünü ifade etmekteydi. Batı’daki bu patronaj ilişkiler, Batı toplumunun kalkınmasını ve ilerlemesini ateşledi. Osmanlı idare sisteminde Kalemîye’ye kâtip olarak girebilmek için çırak-kalfa-usta sisteminin oluşturduğu patronaj ilişkiler silsilesinden geçmek gerekiyordu.⁴⁵⁶ Askerî idarî sistemde ise tayin ve terfiler, yetki sahibi bir amirin arzı ve tavsiyesi ile mümkündü.⁴⁵⁷ Bilgiye dayalı bir patronaj sistemi yoktu.

Osmanlı’nın çöküş sürecinde, patrimonyal devlet yapısı, akrabalık, sultana yakınlık, tavsiye, yakın aile ilişkileri, ekonomik çıkar ilişkilerine dayalı bir patronaj sistemi geliştirilmişti. Bu sistem devlet içinde kıyasıya bir haset, entrika ve yaltakçılık gibi kötü ahlaki niteliklere dayalı bir rekabetin gelişmesine neden oldu. Bu nedenlerle devlet ve toplum ahlakı hızlı bir şekilde yozlaştı. Osmanlı vekâyinâmeleri ve vakanüvist hikâyeleri haset, entrika ve yaltakçılığa dayalı bu sert rekabet çekişmelerinin görüldüğü hikâyelerle doludur.⁴⁵⁸

Osmanlı Devlet’inin fethedilen topraklara gazi ve dervişleri yerleştirmesi de bir toprak patronajı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu gazi ve dervişler o bölgenin İslamlaştırılması ve Türkleştirilmesi hususunda önemli roller üstlendiler. Bu gazi ve dervişler aynı zamanda buldukları bölgenin imarı ve iskânı konusunda da öncülük yapıyorlardı. Yaptıkları politik, siyasî ve dinî hizmetler karşılığında kendilerine toprak

⁴⁵⁵ Carter V. Findley, “Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi”, *Kalemîyeden Mülkiyeye*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2011, s. 25, 68.

⁴⁵⁶ İnalçık, *Has-Bağçede*, s. 248.

⁴⁵⁷ Halil İnalçık, “Osmanlı Bürokrasisinde Aklâm ve Muâmelât”, *Osmanlı Araştırmaları I*, İstanbul 1980, s. 1-14.

⁴⁵⁸ İnalçık, *Has-Bağçede*, s. 248.

veriliyor, hatta bu yerin ismi o bölgeye yerleşen gazi ve dervişin adı ile anılır oldu.⁴⁵⁹ Rumeli'nin fethine Osmanlı padişahları ile birlikte katılan bu dervişler fethedilen bölgedeki halkın gönlünün kazanılmasında, fütuhatta bulunulan askerlerin cihada motivasyonlarının sağlanmasında önemli vazifeler icra ettiler. Bu dervişlere fütuhat yapılan yerlerde fevkalade imtiyazlar verildi. Bu dervişler bir asker gibi savaşıyor, bir köylü gibi çalışıyor, ancak öşürden bile muaf edilmiyorlardı.⁴⁶⁰ Fakat toprak sahibi olabiliyorlardı. Burada siyasî iktidarın yaptığı toprak patronajını bir teşvik ve strateji olarak görmek gerekir. Patronaj, patronun yaptığı bir güdüleme ve motivasyon aracıdır. Patronajı kabul eden hedef kitle, bunu ne kadar çıkar ve menfaatten uzak bir inançla yaparsa güdüleme, motivasyon ve elde edilen başarı da o kadar yüksek olmaktadır. Rumeli fütuhatına katılan bu dervişler, inşa edecekleri tekke ve zaviyeleri için uygun boş topraklar buluyor, oraları bu amaçla imar ediyorlardı. Yerleştikleri bu alanlar, ıssız, tenha ve hırsız yatağı olan yerlerdi. Büyük vadilerin ortasında şelale ve çağlayanların tepesinde tekke ve zaviyeler inşa etmişlerdi. Bu yerler bir nevi asayiş sağlayan bir karakol görevini de yerine getirmekteydi.⁴⁶¹ Buradan anlaşılacağı üzere Osmanlı Devlet'inin Rumeli fütuhat politikasında bir inanç ve toprak patronajı geliştirip, uygulamıştır.

Osmanlı Devlet'inde ulemâ ve saltanat arasındaki 'güç dengesi terazisi'nin ağırlığının baskın tarafı ulemâ tarafında iken, hilâfetin⁴⁶² Yavuz Sultan Selim ile beraber Osmanlı Devlet'ine geçmesiyle birlikte, terazinin ağırlığı saltanata doğru kaydığı görülmektedir. Ulemâ devlet bürokrasinin kontrolünden kurtulmak, daha bağımsız bir duruma gelebilmek için vakıflarla kendilerini koruma altına almak istemiştir. Osmanlı'da sultan halife unvanını almadan önce, ulemâyı tam kontrolü altına alabilme imkânından yoksundu. Bu durumda sultan ulemâyı patronaj etmek ve ulemâyı saraya daha çok bağlamak zorundaydı. Hilafetin Osmanlı'ya geçişiyle beraber sultanlar hem saltanat gücüne hem de halife sıfatıyla Müslümanları temsil edebilme gücüne kavuştu. Böylece, Osmanlı güç denge terazisinde sultan, halife sıfatıyla ilmiye

⁴⁵⁹ Haldun Eroğlu, *Osmanlılar Yönetim ve Strateji*, Gökkuşbu Yay., İstanbul 2006, s. 158.

⁴⁶⁰ Ömer Lütfü Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kolonizatör Türk Dervişleri", *Türkler*, IX, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 133-153.

⁴⁶¹ Barkan, *Kolonizatör*, s. 133-153.

⁴⁶² Faruk Sümer, "Yavuz Selim Halifeliği Devraldı mı?", *Belleten*, LVI, Ankara 1992, s. 675-701.

sınıfını kontrol altında alabilme imkânını daha fazla elde etmiş oldu.⁴⁶³ Osmanlı saltanat sistemindeki ulema ve iktidar çatışmasını gösteren önemli tarihî bir örnek var mıdır? Bu sorunun cevabına, Çandarlı ulema-vezir ailesini örnek gösterebiliriz. Çandarlı ulema-vezir ailesinin Osmanlı güç dengesi terazisine çıkışı ve inişi nasıl olmuştur?

Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa (ö. 1387), Fatih döneminde idam edilen Vezir-i Âzam Çandarlı Halil Paşa'nın dedesidir. İlmiye sınıfından yetişmiş bir şahsiyettir. Şeyh Edebâli gibi Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa da Ahî tarikatının büyüklerindedir.⁴⁶⁴ Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa'nın Selçuklular döneminde Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında büyük rolü olan ahi teşkilatına mensup olan, ahi reislerinden Osman Gazi'nin kayınpederi Şeyh Edebali'nin de akrabalarındandır. Rivayetlere göre Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa, Mudurnulu kadiri şeyhi Fahreddin'in müritlerindedir. Orhan Gazi, şeyh Fahreddin'in yanına gitmiş ve seferlerde kendisinin yanında bulunmasını ve şer'i işleri görmesi için kendisine vezir olmasını teklif etmiş, ancak şeyh vezirliği kabul etmeyerek müritlerinden Çandarlı Kara Halil Hayreddin'i tavsiye etmiştir. Böylelikle Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa hem ilmiye hem de devlet adamlığı kimliğini birleştiren ender bir kişilik olarak Osmanlı tarihindeki yerini almıştır.

Orhan Gazi, Çandarlı Kara Halil Hayreddin'i, İznik ve daha sonra Bursa kadılığına tayin etmiştir. Böylece Çandarlı ailesinin Osmanlı Devlet'inde kadılık ve vezirlik görevleri başlamıştır.⁴⁶⁵ Gelibolu kitabesindeki bir vakfiyede Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa hakkında Seyyidü'l ulemâ (âlimlerin efendisi) ifadesi Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa'nın yüksek ilmî kişiliğini göstermektedir.⁴⁶⁶ Hammer; Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa'nın Yeniçerilik müessesesinin ve daimî orduların ilk kurucusu olduğunu bildirir.⁴⁶⁷ Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa'nın ulemâ üzerinde de oldukça büyük etkisi vardır. Osmanlı Devlet'ini teşkilatçı bir ruha kavuşturan, orduyu disipline eden yeniçeri ve acemi ocağını kuran, hukuk ve kanunu

⁴⁶³ İncalcık, *Has-Bağçede*, s. 128.

⁴⁶⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, TTK. Yayınları, Ankara 1982, s. 530.

⁴⁶⁵ Uzunçarşılı, *Çandarlı*, s. 3, 4.

⁴⁶⁶ Uzunçarşılı, *Çandarlı*, s. 11.

⁴⁶⁷ Aktaran: Uzunçarşılı, *Çandarlı*, s. 21.

ülke sathında işlemlerini sağlayan hem büyük bir âlim, hem de büyük bir vezirdir.⁴⁶⁸ Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa'nın torunu olan Çandarlı Halil Paşa, Fatih'in İstanbul'u fethinden sonra idam edilmiş, bu idamının üzerine birçok ulemâ, İslam hukukçusu fukaha ve devlet adamları bu idamdan büyük üzüntü duymuşlar, müteessir olmuşlardır.⁴⁶⁹ Çandarlı Halil Paşa'nın bütün hazinesi, mülkü, aile vakıfları, padişahın emri ile müsadere edilmiştir. Fatih'in ölümünden sonra tahta çıkan II. Bâyezîd, Çandarlı ailesinin mülklerinin bir kısmı geri vermiştir.⁴⁷⁰ Çandarlı ailesinin ulemâ kökenli bir aileden gelmesi, Osmanlı Devlet'ini kuran ahilerin büyükleri ile yakın akrabalık ilişkilerine sahip olmaları, yeniçeri ocağı üzerindeki büyük etkileri nedenleriyle merkezi iktidar tarafından Çandarlı ailesi depatronaj edilmiştir denilebilir.

Ulemâ ve siyasî iktidar ilişkilerinde önemli bir anekdot da I. Mahmud döneminde Osmanlı Devleti ile İran hükümdarı Nâdir Şah ile yapılan resmi görüşmelerde vuku bulmuştur. İki devletin birbiriyle yakınlaşmasını sağlamak için Osmanlı ve İran ulemâsı İstanbul'da toplanmıştır.⁴⁷¹ Görüşmelerde İran hükümdarı Nâdir Şah, Caferiliğin beşinci mezhep olarak kabul edilmesi karşılığında Osmanlı Devleti'ne tabi olmayı kabul edeceğini bildirdi. Anlaşmayı sağlamak üzere Nâdir Şah, İstanbul'a bir ulemâ heyeti gönderdi. Osmanlı ve İran ulemâsı konuyu görüşmek üzere İstanbul'da toplandı. Görüşmeler sırasında İran ulemâ heyeti: *bizim siyasî hiçbir rütbemiz, bilimden başka bir gayemiz yoktur, oysa görüşmelerde bulduğularımız büyük rütbeli kişiler olduklarından, karşılarında serbestçe söz söyleyemiyoruz. Bizi taşradaki rütbesiz bilginlerle görüşürseniz çok seviniriz*, talebinde bulunmuşlardı.⁴⁷² Ancak görüşmeler, Koca Râgıb Mehmed Paşa'nın olumlu yöndeki tüm siyasî gayretlerine rağmen Osmanlı ve İran ulemâsının siyasî iktidarla olan farklı ilişkilerinden dolayı görüşmeler başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

⁴⁶⁸ Uzunçarşılı, *Çandarlı*, s. 21.

⁴⁶⁹ Hoca Sa'deddin Efendi, *Tâcü't Tevârih*, I, Matbaa-i Âmire, 1862, s. 103.

⁴⁷⁰ Uzunçarşılı, *Çandarlı*, s. 91.

⁴⁷¹ Koca Râgıb Mehmed Paşa, "Osmanlı-İran Diplomatik Münasebetlerinde Mezhep Tartışmaları", *Tahkik ve Tevfik*, Haz. Ahmet Zeki İzgöer, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003, s. LIII.

⁴⁷² Ziya Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, Toker Yayınları, İstanbul 2005, s. 24; ayrıca bkz. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Tuna Kitabevi, Konya 2009, s. 47; Koca Râgıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, 76-77.

B. Patronaj ve Sosyal Yapı

Osmanlı toplumu genel olarak, yönetenler ve reaya (yönetilenler) olarak ikiye ayrılıyordu. Osmanlı bürokrasisi, seyfiye, ilmiye ve kalemiye olarak üç bölüme ayrılabilir. Reaya tımar sistemi dâhilinde toprakla uğraşır ve asker yetiştirirdi. Reaya küçük üretim ve ticaretle uğraşan loncalar şeklinde örgütlenmiş bir kesim ile köylüleri içine alan iki bölümden oluşuyordu. Osmanlı ekonomi politiğinin ideolojik bir yönü vardı.⁴⁷³ Anadolu halkı yabancı dil ve uluslararası ticaret usul ve yöntemlerini bilmemelerinden ve teşvik edilmediklerinden bu alanda varlık gösteremiyorlardı. Dünyanın değişen ticaret dengesinde şirketleşme gibi modern kurumlara yabancıydılar. Bunun yerine küçük ticaretle uğraşıyorlar bu alandaki etkinliklerini de gün geçtikçe kaybediyorlardı.

Batı'da feodal beyler ve krallar, esnaftan daha çok sermaye getirisi olan tüccarları desteklemekteyken Osmanlıda durum tam tersiydi. Devlet zaten dış ticaretten gelecek sermayeyi cizye vs. vergilerden sağlamaktaydı. Bu nedenle yerel esnafı, yani loncaları daha çok koruma politikası uygulanması, Osmanlıya daha mantıklı gelmekteydi. Dış ticareti artırmak amaçlı merkantilist⁴⁷⁴ temelli bir ekonomi politik uygulanmadı. Osmanlı dış ticaret siyasetinde de patrimonyal özellikler göze çarpılmaktadır. Örneğin ithalâta %3 vergi koyulurken ihracatta %12 vergi getirilmiştir. Bu durum ithalatı artırmış, dış ticareti teşvik etmemiştir. Osmanlı Devleti, finansal krizlerde ya para değerini düşürüyor ya da vergileri artırma yoluna gidiyordu.⁴⁷⁵ Bu düzen patrimonyal lüks tüketimin bir dışa vurumu olarak görülebilir. Ya da kim bilir Osmanlı ürettiği değerleri düşman algısıyla dışarıya vermek istememiş olabilir

Osmanlı uyruğu olan, Rum, Ermeni ve Yahudiler dış ticaretin en etkili unsurlarıydılar. Sadece Osmanlı'nın kendilerine tanıdığı hak ve imkânlarla yetinmeyip, ticarete ileri olan yabancı ülkelerin uyruklarına da geçerek onların

⁴⁷³ Halil İnalcık, "Capital Formation in the Ottoman Empire", *The Journal of Economic History*, Volume 29/1, March 1969, pp. 97-140.

⁴⁷⁴ Merkantilizm, refahın ve servetin uluslararası ticarete dayalı altın, gümüş miktarının artırılmasıyla sağlanabileceğini savunur. Merkantilizme göre devlet yönetimi ihracatı desteklemeli, ithalatı kısıtlamalı, korumacı bir rol üstlenmelidir. Bu fikirler üstünde yükselen sisteme merkantilist sistem denir. Bkz. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 487.

⁴⁷⁵ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 107-109.

pasaportlarıyla ticaret yapıyorlardı.⁴⁷⁶ Osmanlı toplumunda zimmi hukukuna tabi gayrimüslimlerden Yahudiler tüccar; Rumlar usta; Ermeniler zanaatkârı. Anadolu'daki Türk insanına ise üç yol kalıyordu. Ya toprakla uğraşarak asker yetiştirecek, ya küçük esnaf olacak, ya da ilmiye sınıfına katılacaktı. Devlet yapısında yükselebilenin, söz sahibi olabilmenin en önemli yolu ise ilmiyeye katılmaktı. Anadolu halkının bu sosyal yapıya olan şikâyetini dile getiren Sivaslı Âşık Veli, bir dörtlüğünde problemi şöyle dile getirmektedir.

Şalvarı şaltak Osmanlı Ekende yok biçende yok

Eğeri kaltak Osmanlı Yiyende ortak Osmanlı⁴⁷⁷

Osmanlı döneminde uzun süre Sivas sancağına bağlı bir yöreden olan Zileli Talibi'nin dörtlüklerinde de benzer yakınmalar görülmektedir.

Talibi 'yim kurtulmadım çileden

Mültezimler öşür alır kileden

En doğrusu kaçmak imiş Zile 'den

Hiç gelmemek Nurun âlâ nur imiş.⁴⁷⁸

Osmanlı devlet yapısında askerlerin zanaatla uğraşması da hoş karşılanmazdı. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Zigervar seferinde atının kırılan gümüş üzengisini tamir eden yeniçeriye bir kese altınla taltif edip ardından yeniçeriye ordudan atması ve *benim orduma esnaf giremez*⁴⁷⁹ demesi, Osmanlı ekonomik sisteminin, patrimonyal işleyişine de güzel bir örnektir. Tüm bunların nedeni Osmanlı devlet yönetimi anlayışının 'adalet dairesi döngüsü' mantığı üzerine işlemesidir. Osmanlı devlet yönetimi, *Adalet Dairesi* döngüsüne neden bu kadar önem vermekteler? Çünkü Osmanlı siyasî iktidarı, patrimonyal sisteminin bir nişanesi olarak *Adalet Dairesi*'ni sistemin devamı için bir istikrar ve denge (terazi) dairesi olarak görmektedir. Bu devlet

⁴⁷⁶ Musa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, TTK Yayınları, Ankara 2013, s. 354-356; ayrıca bkz. Halil İnalçık, "Devlet-i Aliyye", *Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2009, s. 297-300; Şevket Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi (1500-1914)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 82.

⁴⁷⁷ Bkz. Mehmet Yardımcı, *Zileli Âşık Talibî*, İnanç Yayınları, İstanbul 1989, s. 48.

⁴⁷⁸ Zileli Âşık Talibi (ö. 1813), XVIII.-XIX. yüzyıl şairlerindedir. Tokat'ın Zile ilçesinde doğmuştur. Bkz. Yardımcı, *Zileli Âşık Talibî*, s. 48.

⁴⁷⁹ Samiha Ayverdi, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, I, Damla Yayınevi, İstanbul 1975, s. 168.

çarkının dönebilmesi için dairedeki her bir zümrenin kendi işini yapması, diğer zümrenin işine karışmaması gerekmektedir. Örneğin *Adalet Dairesi*'ndeki siyasal mantığa göre mal/vergi üreten reaya'dan ya da esnaftan birinin askerlik ve ilmiye meslekleri ile uğraşması iktidar için vergi gelirlerinin azalması anlamına gelmektedir. *Adalet Dairesi*'nde bir bireyin diğer dairedeki bir sınıfın ekonomik getirisi daha iyi olan bir zümrenin işini yapmak istemesi, devletin patronaj çarkına, dolayısıyla devletin temel işleyişine zarar verebilme endişesi yaratmaktadır. Kanûnî'nin verdiği tepkinin diğer bir nedeni: İktidar için önemli bir handikapın ortaya çıkma riskidir. Bu handikapı şu şekilde izah etmek mümkündür: Patrimonyal iktidarın karşısındaki en önemli güç; ilmiye ve yeniçeri zümresidir. Patrimonyal iktidar için bu iki zümre hem vazgeçilemeyen önemli bir destekçi hem de kontrolden çıkma olasılığı karşısında iktidarı devirebilecek iki önemli güçtür. Daha önce de ifade edildiği gibi patrimonyal iktidarlar kendi bünyesinde sürekli paradokslar üreten bir sistemdir.

Osmanlı toplumunun, alt katmanlarının devlette kolay yükselebilmek imkânları bulması patrimonyal iktidarın istemediği bir şeydir. Çünkü bu zümreler, toplumun diğer sosyal katmanları ile daha yakın ilişkiye geçerek iktidara alternatif yeni bir patronaj ilişkiler ağı kurabilecektir. İktidarın gözünde yeni patronaj ağı, yeni alternatif iktidar demektir. Patrimonyal bir sistemin bunu zorda kalmadıkça kabul edebilme imkânı yoktur. İktidar için büyük bir risktir. Sosyal tabakalar arasındaki ilişkilerin sürekli kontrol altında tutulması gerekmektedir. Patrimonyal iktidarın patronajı olmadan, devlet kademelerinde kolayca yükselebilmek çok zordur. Çünkü iktidar, kendisinin tek etkili ve belirleyici bir güç olarak patronajı da kendi dağıtmak ve böylece bireyleri ve zümreleri kendine bağlamak istemektedir. Kendi iktidarının ancak bu şekilde ayakta kalabileceği inancını taşımaktadır. Bu nedenlerle Osmanlı patrimonyal iktidarı, toplumda farklı tabakalardaki zümrelerin birbirleri ile çok yakın ilişkilere sahip olmasını istememektedir. Örneğin Osmanlı toplumu içerisinde sınıf bilincine en yakın zümre yeniçerilerdir, böyle bir yeniçeri gücüne Bektaşîlik gibi dinî bir tarikatın eklenmesi patrimonyal iktidarın işini oldukça zorlaştırdığı tarihî bir vakıdır.

Osmanlı toplumunda reaya zümresinde doğan bir fert, yeteneği varsa *Adalet Dairesi*'nde diğer bir zümreye geçebilir miydi? Kuşkusuz geçme imkânı vardır. Ancak

bu o kadar kolay bir iş değildir. Çünkü siyasî iktidar, *Adalet Dairesi* düzeninin bozulacağı endişesinden dolayı bu duruma pek sıcak bakmamaktadır. Osmanlı toplumunun üstün yetenekli bir ferdi diğer bir zümrenin yaptığı işi kolayca yapamaz mıydı? Engellenir miydi? Soruları Osmanlı toplumunun patronaj ilişkilerini, üretkenliğini, epistemik gelişimini anlamamız açısından önemli soru ve sorunlardır. Pekâlâ, bu durum bir toplumsal kastlaşmaya neden olmuş mudur? Örneğin, 1543'de çıkartılan hocazâdeler kanunuyla birlikte ilmiye sınıfındaki fırsat eşitliğinin kaybolması, patrimonyal sistemin doğurduğu gizli/açık bir kastlaşmanın var olduğunun göstergelerinden biridir. *Her sistem kendi kurdunu, kendi içinde üretir*⁴⁸⁰ düşüncesinden hareketle *hocazâdeler kanunu* sistemin kendi içinde ürettiği bir kurttur denilebilir. Çünkü irrasyonel patrimonyal sistemin yarattığı irrasyonel patronaj ilişkilerin doğurduğu sosyal-patolojik bir sonuçtur.

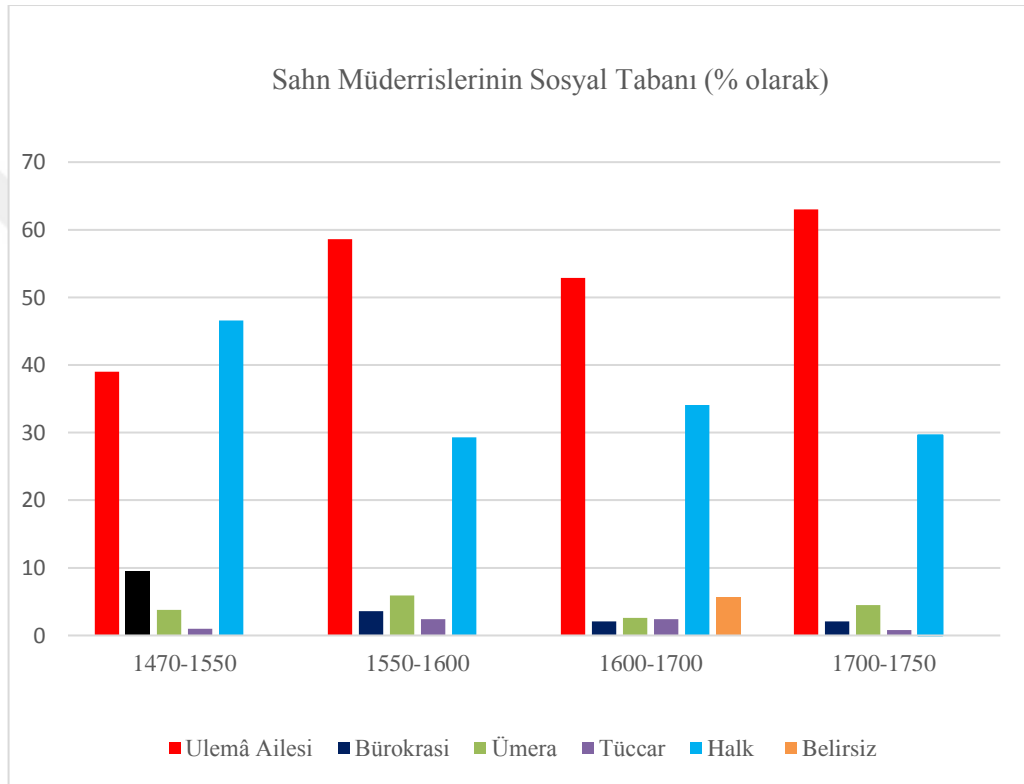
Bu örnek, her ne kadar askerlik mesleği ile ilgili olsa da Anadolu halkının zanaat ve ticaretteki tecrübî bilgisinin, Osmanlı Rum, Ermeni ve Yahudi tebaasının sahip olduğu tecrübi bilgi düzeyinden daha geride kalmasının bir nedeni olabilir. Osmanlı Devlet politikalarının, Anadolu halkının ticari tecrübesini geliştirmesine yönelik teşvik edici kapsamlı patronaj politikalarının olmadığı görülmektedir. Siyasî iktidarın, Anadolu halkının temel sorunlarını anlamada ve geleceğe yön vermede büyük sorunlar yaşadığı anlaşılmaktadır. Anadolu halkı, uluslararası ticarete ve meslek alanlarında kendini destekleyecek devlet patronajından yoksun durumdadır. Diğer taraftan Anadolu halkının ilmiye sınıfında yükselebilmemesinin yolu da oluşan ulemâ aristokrasisi ile kesilmektedir.

Osmanlı sosyal yapısında halkın uzun süren savaşlar nedeniyle sürekli asker yetiştirmek zorunda kalışı, zanaat ve ticarete olan yatkınlığını azaltmıştır. Devlet

⁴⁸⁰ Örneğin, patrimonyal sistemin ileriki aşamalarında Osmanlı Devlet'inde iki tür yaşam tarzı ortaya çıkmaktadır. Osmanlı'nın ilk döneminde vuku bulan toplumdaki elitler ile taşralar arasında bir uzlaşma zemini oluşturan bir İslam anlayışı yerine toplumun sorunlarından kopuk bir 'yüksek saray kültürü' ileriki dönemlerde yaygınlık kazandı. Toplumun sorunlarından kopuk elitist bu kültür, zamanla baba devlet anlayışının zayıflamasına sebep oldu. Sürekli askerlik yapan vergi veren heterodoks! akımlarla dolu taşraların oluşturduğu 'taşra kültürü' tepkiselci bir hal aldı. Yüksek saray kültürü ile taşra kültürünün çatışması sistemin kendi içinde ürettiği bir kurt olarak değerlendirilebilir. Patrimonyal devletin bu aşamasında devlet, halka karşı babalık rolünü yerine getiremezken, devlet, halkın babaya karşı gösterilen saygı ve itaati kendisine göstermesini sürekli beklemektedir. Bu durumun, halkın devlete olan güvenini sarstığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla patrimonyal sistemde kendi krudunu kendi içinde üreten bir sistem olmuştur.

bürokrasisinde ilmiye teşkilatı en müsait, en güvenli bir meslekti. Devletin üst kademelerinde görev yapan âlimler ve devlet adamları kendi çocuklarını ilmiye sınıfına katarak onların geleceklerini garanti altına almak istiyorlardı. Ulemânın mallarının müsadere edilememesi ve dokunulmazlıklarının olması nedeniyle ilmiye sınıfına girmek cazip hale gelmişti.⁴⁸¹

Grafik-2: 1470-1750 Yıllarında Sahn Müderrislerin Geldiği Sosyal Taban⁴⁸²



Yukarıdaki grafikte görüldüğü üzere 1470-1550 yılları arası ulema zümresinin yaklaşık %50'sini halk tabanından gelen âlimler oluşturuyordu. Doğru bir değerlendirme yapabilmek için öncelikle ulemâ zümresinin toplam nüfus içerisinde küçük bir oran olduğu unutulmamalıdır. Buna rağmen ulemâ zümresinin payının %50 ve daha üst seviyelere ulaşması yüksek oranda bir ulemâ kastlaşmasının varlığının bir göstergesidir. 1543'de çıkartılan hocazâdeler kanunuyla⁴⁸³ birlikte ilmiye sınıfındaki

⁴⁸¹ Hüseyin Atay, "Medreselerin Gerilemesi", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, XXIV, Ankara 1981, s. 15-56.

⁴⁸² **Grafik-4:** Fahri Unan'ın *Ulemânın Sosyal Tabanı* üzerine yazdığı makalesindeki istatistiki değerler esas alınarak hazırlanmıştır. Bkz. Fahri Unan, "Osmanlı Medreselerinde Ulemânın Sosyal Tabanı ve Bunun İlmi Verim Üzerindeki Etkisi Üzerine Bazı Düşünceler," *XII. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler (Ankara 12-16 Eylül 1994)*, III, TTK Yayınları, Ankara 1999, s. 1-8.

⁴⁸³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, s. 148.

fırsat eşitliğinin giderek azaldığı ayrıca görülmektedir. Tüccar, zanaatkâr ve ulemâ aileleri arasında evlilikler olduğu ve bu evliliklerle beraber iç içe geçmiş ekonomik çıkarlara dayalı patronaj ilişkilerin varlığı tespit edilmektedir. Ulema, Osmanlı toplum yapısı içerisinde güçlerini, varlıklarını en uzun süre koruyabilen zümredir. Babalar, oğullarına kendi yerlerini alacak şekilde yetiştirip, yüksek mevkilerde görev alması için iktidarın kendilerine sağladığı patronaj nüfuzunu kullanmışlardır. Bu durum sadece Osmanlı Devleti'ndeki ulemâya özgü bir durum değildi, İslam dünyasındaki ulemânın o dönemdeki genel durumunun bir yansımasıdır.⁴⁸⁴ Eğitimdeki fırsat eşitliğinin azalması, Anadolu halkının devletteki temsilinin de azalması anlamına gelmektedir. Bu durum birçok sosyal problemlere yol açtığı görülmüştür. Osmanlı Devleti'nde zaman zaman görülen talebe isyanları bu sosyal problemin en önemli göstergesidir. Tüccar sınıfının ilmiyeye teveccühünün az olması ise tüccar sınıfının büyük çoğunluğunun Osmanlı tebaasına mensup gayrimüslimlerden oluşmasıdır. Devlet patronajının fırsat eşitliğini gözetemeyen, dengeli bir politika ile işletilemediği grafikten anlaşılmaktadır.

C. Osmanlı'da Patronaj İdeolojisinin Doğuşu

Ulemânın siyaset karşısındaki en önemli kozu elinde tuttuğu vakıflardı. Bağımsızlıklarını, siyaset karşısında rahat konuşabilme güçlerini, ellerinde tuttıkları vakıflardan gelen gelirler sayesinde sağlıyorlardı. Ulemâ dinî vakıfların sayısını çoğaltmak için çaba sarf ederken, siyasî iktidar, vakıfların nesh edilip hazineye aktarılması yönünde zaman zaman kararlar alıyor, vergi kaynaklarını sürekli genişletmeyi, gücü merkezde toplamayı hedef alan politikalar izliyordu.⁴⁸⁵ İlmiye mensuplarının maaşları, mescitlerin, medreselerin, zaviyelerin giderleri, vakıf gelirlerinden karşılanmaktaydı. Fatih Sultan Mehmed, ilmiye sınıfının sahip olduğu vakıfları, merkezi iktidarı güçlendirme stratejisi gereği nesh etmiş, gelirlerini hazineye aktarmıştır. Fatih Sultan Mehmed, vakfın kuruluş amacının ortadan kalktığına ve vakıf binalarının da artık kalmadığına dair şer'î bir gerekçe ileri sürerek irsadî vakıfların iptal edilmesi için bir ferman çıkarmıştır.⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ Albet Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 149.

⁴⁸⁵ İnalçık, *Has-Bağçede*, s. 128.

⁴⁸⁶ Ahmet Akgündüz, "Osmanlı Hukukunda Tahsisat Kabilinden Vakıflar ve Konuyla İlgili Kanunî'ye

Fatih Sultan Mehmed'in aldığı bu önlemler, Osmanlı toplumunda büyük huzursuzluklara neden olmuştur. Daha önce ifade edildiği gibi Sultan II. Bâyezîd, iptal edilen vakıfların büyük bir kısmını iade etmiş ve şeriatı yeniden diriltten bir müceddid gibi ulemâ tarafından saygıyla selamlanmıştı.⁴⁸⁷ Fatih Sultan Mehmed'in Anadolu'daki vakıfların iptalini gerçekleştirmesinin arka plandaki nedeni; Çandalı ailesinin bir ulemâ ve vezir ailesi olmasıdır. Çandarlılar'ın bir ulema ailesi olması sebebiyle Çandarlılar'ın ulemâ zümresi üstünde büyük bir etkisi vardı. Ulemâ, Anadolu'daki vakıfların büyük çoğunluğunu elinde tutuyordu. Bu nedenlerle halk üzerinde büyük bir etkiye sahiplerdi. Çandarlı ailesi hem ilmiye sınıfının gücünü hem de vezir olmanın getirdiği devlet gücünü elinde tutması çandarlı ailesine büyük bir iktidar gücü veriyordu. Çandarlı ailesinin, ulemâ ve halkla derin patronaj ilişkileri vardı. İktidar bu durumdan oldukça rahatsızdı. Bu saiklerle iktidar bu durumu tehlikeli görerek, merkezi iktidarını güçlendirmek amacıyla vakıfların nesh edilmesi politikasını icra etmiş olabilir.⁴⁸⁸

Osmanlı Devlet'inde, ulemânın, büyük oranda hileyi şer'iyeye başvurduğu çeşitli kaynaklarda karşılaşılmaktadır. Ulemânın hukuki hileleri çokça kullanması halkın hukuk düzenine güvenini ayrıca sarsmış, ulemânın halk üzerindeki güvenilirliği gittikçe azalmıştır. Dolayısıyla, ulemânın halk üzerindeki etkisini yitirmesiyle siyasî iktidarın ulemâya verdiği patronaj değer de azalmıştır.

Bu makûle sû-i edeb, şevketlü pâdişâhımızı zem değil, mücerred nâsın hâlini bildirmek için tahrîr olunmuştur. Evvelâ 'ulemâ efendiler tarîki üzere hareket etmez oldular. "Hile câiz" deyü hileyi, şer'a tatbik ettiler. Meselâ: Zekât vermek iktizâ eylese bir zekâta müstehak olan fakîri fîrûhtunda 'aczi olan şeye, vereceği zekâtu idhâl eder. Ba'dehû şöyle cevâb eder ki: "Şu şeyi sana zekâtuma tutaverdim. Lâkin yine değer bahâsından ziyâde bana fîrûht eyle." deyü kavlı eder. Sâniyen: "Devr-i şer' ile mu'âmele câizdir" deyü ancılayın harâmı irtikâb ittiklerinden sözlerinde nüfûz kalmadı.⁴⁸⁹

Takdim Edilen Bir Risale", *Vakıflar Dergisi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1990, s. 5-21; ayrıca bkz. Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 248.

⁴⁸⁷ İncalcık, *Has-Bağçede*, s. 129.

⁴⁸⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Çandarlı Vezir Ailesi*, TTK Yayınları, Ankara 1988, s. 88-89.

⁴⁸⁹ Tatlısumak, *Nizam-ı Devlet*, s. 38.

1. Fatih Dönemi

Osmanlı yönetim biçimini klasik bir devletten imparatorluk düzeyine dönüştüren, devleti bu yönde kurumsallaştıran padişahın Fatih Sultan Mehmed olduğu aşikârdır. Fatih Sultan Mehmed, devleti imparatorluk düzeyine ulaştırmak için yeni kurumlar vaz etmiş, devlete güçlü bir merkezîyetçilik özelliği katmıştır. Fatih Sultan Mehmed, bir ‘devlet-i ebed-müddet’ inşasında devletin bütün kurumlarını, merkezi iktidarı güçlendirme politikası çerçevesinde yeni bir patronaj siyaseti ortaya koymuştur. Fatih, bir yandan Doğu Roma İmparatorluğu’nun varisi, bir yandan Ortodoks Hristiyanlığının hamisi, diğer yandan da, Türk ve İslam dünyasının hükümdarı olma amacı güdüyordu.⁴⁹⁰ Bu nedenle İslam dünyasının içinde bulunduğu fikri kargaşayı azaltmak ve İslam dünyasına bir nizam getirmek için ulemâyı ve dinî bilgiyi disipline sokmak politikası çerçevesinde hareket etmekteydi. Fatih Sultan Mehmed’in ulemâyı disipline etmek istemesi resmî din anlayışını da doğurabilirdi. Din-devlet beraberliği düşüncesi zamanla bir din-devlet özdeşleşmesi sonucunu da doğurdu.⁴⁹¹

Osmanlı Devlet’inde, şeyhülislamlık makamının ortaya çıkışı, II. Murat dönemine tarihlendirilir. İlk şeyhülislamın Molla Mehmed Fenârî olduğu kabul edilir.⁴⁹² Ancak 1444 yılına kadar Osmanlı Devlet’inde özel bir fetva kurumunun oluşmaması nedeniyle, şeyhülislâmlık makamının ortaya çıkışı, Fatih Sultan Mehmed dönemine dayandırılır. Mustafa Nuri Paşa şeyhülislamlık makamının ilk kez Fatih Sultan Mehmed döneminde ortaya çıktığı görüşündedir.⁴⁹³ Fatih Sultan Mehmed’in hazırlattığı kanunnâmede şeyhülislâm ve müftü şeklinde iki unvan adı zikredilmiş olup, ulemânın reisi olarak kabul edilmektedir. Protokolde ise vezir-i âzâmın üst tarafında oturmaktadır.⁴⁹⁴ Böylece şeyhülislamlık resmi bir nitelik kazanmıştır.⁴⁹⁵ Bu bilgiler ışığında Osmanlı din-devlet özdeşleşmesinin ilk kurumsal tesisinin, Fatih

⁴⁹⁰ Fahri Unan, “Osmanlı Resmî Düşüncesinin ‘İlmiye Tarîki’ İçindeki Etkileri: Patronaj İlişkileri”, *Türk Yurdu*, XI/45, Ankara 1991, s. 33-41.

⁴⁹¹ Ahmet Yaşar Ocak, “XV. XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi”, *İslâmî Araştırmalar*, IV, Ankara Temmuz 1990, Sayı: 3, s. 192.

⁴⁹² Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1972, s. 1-3.

⁴⁹³ Esra Yakut, “Yenileşme Döneminde Devlet ve Din”, *Şeyhülislamlık*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005, s. 28.

⁴⁹⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devlet’inin İlmiye Teşkilatı*, TTK Yayınları, Ankara 1998, s. 175.

⁴⁹⁵ Mehmet İpşirli, “Şeyhülislam”, *DİA*, XXXIX, Ankara 2010, s. 91-96.

döneminde olduğu düşünülebilir. Fatih, bu müessese aracılığıyla ulemâyı, kontrol altına almak istemiş, şeyhülislâmlık müessesesinin bir devlet dairesi gibi çalışmasının ilk önemli yapı taşlarını oluşturmuştur.⁴⁹⁶

Şeyhülislâmın, ulemâ tarafından seçilmeyip, saltanat makamı tarafından atanması ve atanan şeyhülislâmın, ulemânın başı olarak kabul edilmesi, ulemânın üzerinde resmî bir devlet kontrolünün oluşmasına neden olmuştur. Patronaj ilişkiler önceki dönemlerde olduğu gibi ulemâyı büyük zenginliklere boğma ve iktidarı ulemayla paylaşma şekline çıkmış, ulemâ, giderek resmî bir hüviyete kavuşan, memurlaşma sürecine girmiştir. Bu sebeple, ortaya çıkan ulemâ zümresine ulemâ-ı rüsum denilmiştir. Bu yeni oluşan yönetim felsefesinde devlet, sadece ulemânın koruyucusu değil, dinin koruyucusu da sayıldı. Önceki anlayışta ulemâ dini, devlet de ulemâyı koruyordu. Yeni anlayışta devlet hem dinin hem de ulemanın hamisiydi. Devletin dini koruması için ulemâyı himaye etmesi, patronajına alması gerekiyordu. Yeni oluşan anlayışta, devlet ulemâyı memur yapmıştı. Bu nedenle devletle din arasında en büyük aracı engel olan ulemâ, memur yapılarak, devlet, dolaysız bir şekilde dinî görüşleri de daha rahat kontrol altında tutabilecekti. Böylelikle siyasî iktidarın, halkın meşruiyetini kazanabilmek için ulemâyı öncekinden daha az ihtiyacı olacaktı. Ulemâyı duyulan ihtiyacın azalması patronajın azalması anlamına da gelmekteydi. Bu süreç Tanzimat'a ve Cumhuriyet'e kadar devam edecek olan uzun bir zihni dönüşümün de başlangıcıydı.

Şerif Mardin bu konuda; *Osmanlı bürokratlarının üstlendikleri bu koruma işlevinin formül olarak açıklanma biçimi, Din ü Devlet'tir. Burada "din" başta gelir, oysa asıl korunmaya çalışılan devlettir. Bunun da meşru, "Müslümanlığa sığın" bir savunması vardır: Güçlü bir devletin koruyucu gücünden yararlanamayan dinin sürekliliği de sağlanamaz,*⁴⁹⁷ demektedir. Şerif Mardin'in bu görüşlerine katılmakla beraber ulemâ ve siyasî iktidarlar arasında İslamiyet'in Hz. peygamberden sonraki dönemlerinden itibaren beliren çatışma ilk olarak seküler olanla olmayan arasında vuku bulan anlayış farkından neşet eden bir çatışmanın bir tezahürüdür. Daha sonra bu

⁴⁹⁶ Unan, *Osmanlı Resmî*, s. 33-41.

⁴⁹⁷ Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul 1990, s. 180.

anlayış farklılığı toplumdaki farklı ekonomik ve soya dayalı sınıflar arasındaki çatışmalarda kullanılan önemli bir araç haline dönüşmüştür.

Gerçekte patronaj edilen ne ulemâ ve ne de dindir. Asıl korunmak istenen devlet kavramı şemsiyesi altında iktidarın bizzat kendisidir. Temelde bir şeyi korumak için stratejik olarak birçok siyasi kurumun ve kavramın da korunması gerekmektedir. Bu sebeple Osmanlı toplumunun siyasî anlayışını değiştirme, yönlendirme kabiliyetine sahip en önemli güç ulemâdır. Ulemâ bu nedenle siyasî iktidarlar için çok önemli bir kuvvettir. Bu kuvvetin kontrolü ve iktidara bağlanması büyük önem arz etmektedir. Ulemânın idrâkını ve anlayışını oluşturan en önemli unsur medreseler ve bu medreselerde verilen eğitimidir. Bu medreselerde verilen eğitimin temelini de medreselerde okutulan dersler, yani müfredattır. Müfredatın siyasî iktidarlar tarafından belirlenmesi, dolaylı olarak ulemânın zihnî ve fikrî yapısını şekillendirmekte, bu yönde şekillenen ulemâ da toplumu yönlendirmekte ve şekillendirmektedir. Dolayısıyla bu minvalde gelişen patronaj ilişkiler hem ulemâyı hem müfredatı hem de toplumu şekillendirmektedir. Ayrıca bu minvalde gelişen patronaj ilişkiler bir bumerang etkisi yaratarak siyasî iktidarı da şekillendirecektir.

2. Fatih Dönemi Medreselerinde İlmî Zihniyet ve Patronaj

Siyasî iktidarlara, patronajla bağlı olan düşünürler, bilim insanları neden geleneksel düşüncenin dışına çıkamadılar? Toplumu şaha kaldıracak yeni fikirler neden ortaya çıkamadı? Osmanlı ulemâsını, geleneksel düşünce kalıpları içinde kalmaya mahkûm eden anlayış neydi? Kökleri nerelere dayanmaktadır? Bu sorun yanlış patronaj politikalarından mı kaynaklanmaktadır?

Öncelikle Osmanlı medreselerinin temelini atıldığı Fatih dönemi bilim anlayışı ve zihniyetini irdelememiz gerekmektedir. Eğer Osmanlı bilim hayatının yükselişine neden olan saikler bulunmak isteniyorsa, bunun nüveleri Fatih dönemi ilmî zihniyetinde bulunabilir. Fatih Sultan Mehmed, ilmiye sistemini patrimonyal mantığa göre dizayn etse de nev-i şahsına münhasır ilmî kişiliği onu bilgi alanında bambaşka bir şahsiyet yaptığı kuşkusuzdur.

Fatih Sultan Mehmed, bilim ve iktidarı kendi şahsında birleştirmeyi başarabilmiş nadir büyük bir tarihi kişiliktir. Abdülhak Hamid'in şu dizeleri bunu en iyi şekilde ifade eder:

Tevhîd idi merâmın İslam ile enâmı

*Birleşti ol uğurda ilminle iktidarın*⁴⁹⁸

Fatih Sultan Mehmed'in devletin sanat ve bilimle yükselebileceğini idrak etmesinin en büyük nedeni kendisinin de bir bilim ve sanat aşığı olmasıdır. Sadece bir bilim ve sanat aşığı değil, bir filozof ve sanat adamıdır. Ulemanın en derin felsefi ve dinî tartışmalarında bulunmuş, fikir beyan etmiş, hatta müdahalede bulunarak ulemayı şaşırtmıştır. Fatih Sultan Mehmed, İslam dünyasının meşhur büyük bilginlerini İstanbul'a toplayarak, İstanbul'u büyük bir bilim ve kültür başkenti yapmak istemiştir. İstanbul'a gelen âlimlere Ayasofya ve Zeyrek medreselerinde görev vermiştir.

Fatih Sultan Mehmed, asitâneye (başkent) getirdiği âlimlerden himayesini ve altın kesesini esirgememiştir. Ayasofya medresesi hocalarından Mollo Hüsrev'e günde 100 akçe vermiştir. Ali Kuşçu, Uzun Hasan'ın himayesinde bulunurken, Fatih'in ısrarlı daveti üzere İstanbul'a geldi. Ali Kuşçu'ya İstanbul'a gelirken konakladığı her bir yer için Fatih Sultan Mehmed ona 1000'er akçe vermişti. Günlük 200 akçe ile Ayasofya medresesine tayin edildi.⁴⁹⁹ Fatih, Bizans'tan kalan birçok kiliseyi camiye, kütüphaneye ve medreseye dönüştürdü. Bunlardan biri de Ali Tusi'yi 100 akçe ile müderrisliğe tayin ettiği Pantokrator kilisesiydi.⁵⁰⁰ Sahn-ı Seman medreseleri yapılmadan evvel İstanbul'da medrese hayatı Bizanslılardan kalan kilise odalarında başlamıştı.⁵⁰¹ Fatih Sultan Mehmed, yalnızca İslam dünyasından değil, fethettiği Bizans'tan kalan bilginleri de patronajına aldı. Bunlardan birisi de Bizans tarihçisi Kritovulos'tur.⁵⁰² Kritovulos kendi eserinde Fatih hakkında:

⁴⁹⁸ Aktaran: Ünver, *Fatih Külliyesi*, s. 288.

⁴⁹⁹ Tayyar Zâde Ata, *Tarihi Atâ*, I, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2010, s. 67.

⁵⁰⁰ Ünver, *Fatih Külliyesi*, s. 14.

⁵⁰¹ Ünver, *Fatih Külliyesi*, s. 56.

⁵⁰² Kritovulos, *Kritovulos Tarihi*, Çev. Ari Çokona, Heyamola Yayınları, İstanbul 2012, s. 14-23.

*Oysa krallar arasında sözleri, eserleri, felsefesi ve yönetim becerisi ile hem iyi bir kral hem güçlü bir asker olmayı sadece sen başardın, ya da bunu başarabilen çok az kişiden biri oldun,*⁵⁰³ demiştir.

Fatih, Molla Zeyrek'e çok itibar ve sevgi gösterirdi. Fakat Molla Zeyrek, bir ilmi tartışmada küsüp gitti. Fatih'in tüm ricalarına rağmen dönmedi. O dönemde bu, ilmiye sınıfında görülen genel bir vakiydir. Fatih Sultan Mehmed, ilmiye sınıfıyla çok yakından ilgileniyordu. Onlarla birlikte yemek yiyor ve sohbet ediyordu. Alimlerle yemek yemek Fatih'in gündelik alışkanlıkları arasında idi. İlmiye sınıfının en önemlilerini sağına ve soluna oturarak aralarında yemek yedi. Fatih'in yanında kimin oturacağı hususu ulema arasında zamanla çeşitli kıskançlıklara sebep olurdu. Fatih Sultan Mehmed, Sahn-ı Seman adında meşhur olan Fatih caminin etrafındaki medreseleri de kurmuştur. Bu nedenle en büyük ilmi rütbe Sahn-ı Seman müderrislerine aitti.⁵⁰⁴

Fatih'in vakfiyelerinin birinde imareten yemek yiyen 600 kadar Tetimme öğrencisinin olduğu görülmektedir. Bu öğrencilere burs olarak ayda 12 akçe verilirdi.⁵⁰⁵ Yemeklerde pirinç çorbası, et haşlaması çıkardı.⁵⁰⁶ Buradan anlaşıldığı üzere Fatih Sultan Mehmed, İstanbul'daki ilmiye sınıfı öğrencilerine barınma yeri ve tüm ihtiyaçları konusunda devletin imkânlarını seferber etmekteydi. Fatih Sultan Mehmed, sadece din adamlarını değil, İstanbul'a zamanın en güçlü müsbet bilim adamlarını, hekimlerini, matematikçilerini de davet etmiştir. Fatih medreselerinde müderrislere 50 akçe verilirdi.⁵⁰⁷ Diğer vakfiyelerde geçtiği üzere tabiplere 20,

⁵⁰³ Kritovulos, Fatih'i Grekçe bir tarih eserinin yazılması konusunda şöyle ikna etmeye çalışmaktadır: Yüce İmparator, birçok büyük eser meydana getirdiğini, sadece Perslerle diğer kavimlerle değil, aynı zamanda Romalılarla, Hellenler'in de eski zamanların birçok komutan ve kralını ün, yiğitlik, bilgelik ve askeri deha açısından kıyas kabul edilemeyecek derecede kat kat aştığını gördüm. Bu yüzden onların eserleri ve başarıları Hellen dilinde yazılmış tarih eserleri ve kitaplarda tasvir edilerek o tarihlerden bugüne kadar aralıksız herkesin hayranlığını kazanır, yüzyıllar boyunca hatırlanırken senin bunca yılı parlak ve büyük olmana, nerdeyse güneşin aydınlattığı bütün ülkelere hükmetmene, parlak ve muhteşem eserler meydana getirmene rağmen yüceliğini gelecek eserlere aktaracak bir tanığın olmamasını adil bulmuyorum, demiştir. Bkz. Kritovulos, Kritovulos Tarihi, s. 27, 29.

⁵⁰⁴ Ünver, *Fatih Külliyesi*, s. 18.

⁵⁰⁵ Fatih zamanında akçelerin değerleri yaklaşık şu şekilde idi: 3,5 akçe – 1 gümüş dirheme; 10 akçe – 1 duka altına, 10 akçe gümüş – 50 kuruşa eşittir. 10 akçe zamanımızın yarım altını sayılabilir. II. Bayezid ve I. Selim dönemlerinde 60 akçe – 13 gümüş dirheme; 60 akçe – 1 altına; 13 dirhem kuruş – 1 altına; 1 dirhem gümüş – 4,5 akçeye eşittir. Bkz. Ünver, *Fatih Külliyesi*, s. 94.

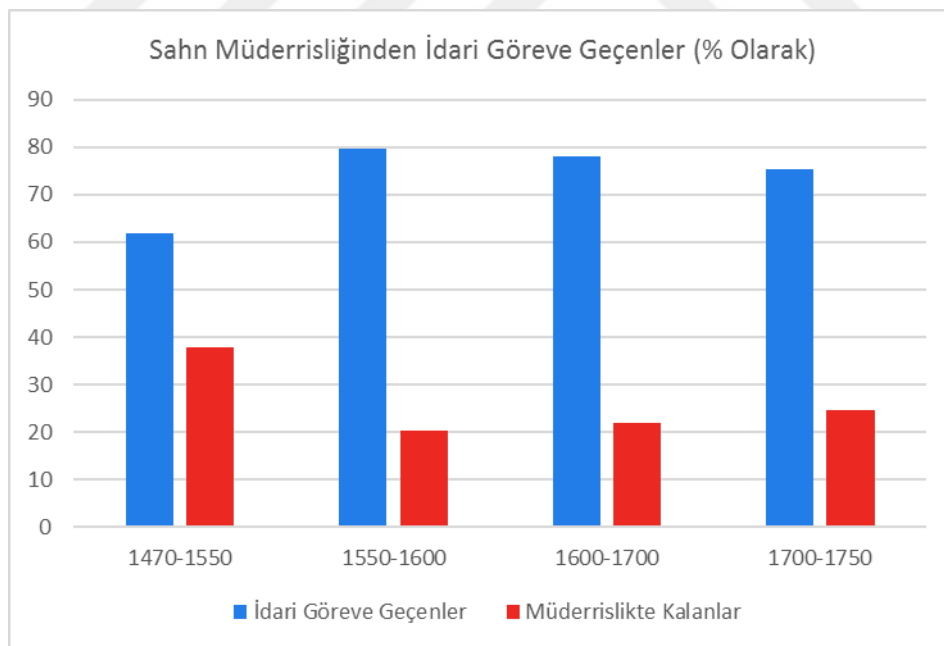
⁵⁰⁶ Joseph V. Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, III, Üçdal Neşriyat, İstanbul 2003, s. 232.

⁵⁰⁷ Ünver, *Fatih Külliyesi*, s. 42,43.

cerrahlara 8 akçe verilirdi.⁵⁰⁸ Ulemaya verilen ücretin daha yüksek olması ilmiye sınıfının devlet karşısındaki otoritesinin güçlü olduğunu göstermektedir.

Osmanlı Devleti'nde bürokraside ihtiyaç olunan yetişmiş insan açığı medreselerden karşılanırdı.⁵⁰⁹ Sahn medresesinde bir müderris günlük 50 akçe ücret alırken, sahndan kadılık görevine geçerse günlük 500 akçe ücret almaktaydı.⁵¹⁰ Bu aradaki yüksek ücret farkı çok önemli sosyal ve siyasî sorunlara yol açmıştır. Adeta ulema müderrisliği ilmî aşamaları çabucak geçilip, kadılık görevine çıkmak için can atmaktaydı. Aradaki bu yüksek ücret farkı insanları bilimle uğraşmaya değil devlette görev almaya sevketmiştir. Böylece ulemayı akıl konforunu zorlamak yerine, siyasî iktidara yakın durup onun patronajını elde edip, daha yüksek bir ücret ve daha yüksek bir paye ile devlet kademelerinde kadılık görevi almanın yollarını aramaya itmiştir. Bu yanlış ücret ve patronaj politikası toplumun bilgi üretme mekanizması olan medreseleri bozmuş, ulemanın epistemik yaklaşımlarını zamanla değiştirmiştir.

Grafik-3: 1470-1750 Yıllarında Sahn Müderrisliğinden İdari Göreve Geçenler⁵¹¹



⁵⁰⁸ Ünver, *Fatih Külliyesi*, s. 67.

⁵⁰⁹ Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976, s. 51-60.

⁵¹⁰ Ünver, *Fatih Külliyesi*, s. 138.

⁵¹¹ **Grafik-1**, Fahri Unan'ın Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Meselesi adlı makalesindeki istatistikî değerler esas alınarak hazırlanmıştır. Bkz. Fahri Unan, "Medrese Yönetim İlişkileri ve Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Meselesi", *VII. Osmanlı Sempozyumu (Söğüt, Eylül 1992)*, Ankara 1993, s. 13-23.

Fatih'in, büyük merakla ilgilendiği alan tabiat bilimleri ve felsefeydi. Fatih, en yetkin Arap ve Fars hocalarla birlikte Hellence eserlerin Arapça ve Farsçaya çevrilmiş olanlarını okur, peripatetik ve stoacıların felsefî görüşlerini derinlemesine incelerdi.⁵¹² Fatih'in, yanında biri Latince diğeri Yunanca bilen iki hekimi de daima yanında bulundurduğu, bu bilginlerin kendisine eskiçağ tarihi öğrettikleri söylenir.⁵¹³ Fatih'in emriyle, İncil, Arapça'ya çevrilmiştir. Fatih, ayrıca büyük bir kütüphane de kurmuştur. Bizans'tan kalan eserleri toplatmış, onların en önemlileri üzerinde dikkatle durmuştur. Batlamyus'un coğrafya kitabını koruma altına almıştır. Ancak II. Bayezid zamanında bu kitapların kıymeti bilinmemiş bir rivayete göre kısmen zayi olmuş ve kısmen satılmıştır. Batlamyus'un haritası da kaybolmuş veya satılmış olabileceği tartışılmaktadır.⁵¹⁴ Fatih kütüphanesindeki İslamiyet dışındaki yazma eserleri özel olarak Topkapı Saray'ı kütüphanesinde saklamıştır. *Bir sefaret Yahudisi olan Dominico Yerushalmi'nin 1611 tarihli raporunda Topkapı Saray'ı kütüphanesinde 120 kadar batı kaynaklı yazma eserin bulunduğundan bahsetmektedir. Öte yandan bir İtalyan dönmesi, 1685 yılında, 185 kadar Yunanca yazma eserin saray kütüphanesinden satıldığını, söylemektedir.*⁵¹⁵ Bu rivayetin ne kadar doğru olduğu tartışılrsa da Fatih'ten sonra Osmanlı medreselerinde epistemolojik anlamda bir zihni gerilemenin gerçekleştiği açıktır.

Fatih, en önemli hocalarından biri olan Molla Gürani'ye vezirlik teklif etmiş ancak Molla Gürani bu görevi kabul etmemiştir. Molla Gürani, kazaskerliği sırasında yaşanan tatsızlık nedeniyle vakıfların tashihi için Bursa'ya gitmesi istenmiş, Bursa'da Fatih'in yakınlarından birinin şeriata uymayan bir teklifini reddetmiş, Fatih'in gönderdiği fermanı yırtmış, üstelik de bu kişiyi dövmüştür. Bunun üzerine Molla Gürani, görevinden azledilmiştir. Daha sonra, Molla Gürani, Mısır'a gitmiştir. Molla Gürani, Memlûklü sultanı Kaytbay tarafından büyük iltifatla karşılanmıştır. Bunun üzerine Fatih, yeniden onu büyük iltifatla İstanbul'a ısrarla davet etmiş, Molla Gürani, tekrar İstanbul'a dönebilmiştir.⁵¹⁶ Burada görüldüğü üzere ilmiye sınıfının siyasi

⁵¹² Kritovulos, *Kritovulos Tarihi*, s. 53.

⁵¹³ A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türkleri'nde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 32-33.

⁵¹⁴ Ünver, *Fatih Külliyesi*, s. 179.

⁵¹⁵ Adıvar, *Osmanlı Türkleri'nde İlim*, s. 33.

⁵¹⁶ Ünver, *Fatih Külliyesi*, s. 183, 184, 296.

iktidarın yanında, her ne kadar onun patronajı altında olsa da İslamiyet'in vermiş olduğu yetki ve kişilikle bazı yanlış kararlar karşısında dik bir duruş sergileyebildiği görülmektedir.⁵¹⁷ Ancak bunun yanında bazı ulemanın yemekte Fatih'in sağ ve solunda oturmak için birbirleriyle yarıştıkları ve hatta bu kıskançlık ve rekabetin bazı küskünlüklere sebep olması üzerine, Fatih, bir kanunnameyle artık yalnız başına yemek yiyeceğini yasa haline getirmiştir.⁵¹⁸

Fatih'in özellikle müderrislerin seçimine özel bir gayret göstermiştir. Ulemâda, temiz ahlak, İslam'a bağlılık yanında analitik düşünme becerisi olanların seçilmesine daha çok gayret gösterdiği görülmektedir. Fatih Sultan Mehmed, ulemayı, öğrencilik yıllarından takip eder, onların içlerinden kabiliyetli, yetenekli olanlarını özel bir defterine yazar, saklardı. Zamanı gelince, o defterin içindeki isimlerden kabiliyette ve ahlakta uygun olanlarından önemli görevlere atama yapardı.⁵¹⁹ O döneme ait bir darüşşifa vakfiyesinde bu durum şöyle ifade edilmektedir:

*Sekiz medresenin her birine temiz ahlaklı, şer'i bilgilere, akli, âdetlere alim, müşkilleri halle, şüpheleri izaleye kâdir, rivayet ve dirayette mevsuk birer müderris tayinini...şart etti.*⁵²⁰

Fatih dönemindeki vakıf ve imaretlerden yaklaşık günde 1280-2000 kişi yemek yiyordu.⁵²¹ Osmanlı medreselerinde okutulacak müfredat bizzat Fatih ve o dönemin uleması tarafından belirlenmiştir. Fatih Sultan Mehmed, sadece medreseleri inşa etmemiş, okutulacak ana derslerin programını vakfiyesine koymuştur. Yalnızca dersler değil, hangi ilim dalında hangi kitabın okunması gerektiği de belirtilmiştir.⁵²² Sahn-ı Seman medreselerinin programlarını Fatih'in sadrazamı Veli Mahmud Paşa ve

⁵¹⁷ Başka bir örnek: Fatih'in Sinan Paşa'yı azl ve hapsedmesi üzerine bunu duyan alimlerin Divan-ı Humayun'da Sinan Paşa'nın serbest bırakılmasını isterler. Eğer serbest bırakılmazsa kitaplarımızı yakar ve memleketi terk ederiz şeklinde hitap ederler. Bunun üzerine Fatih serbest bırakır ancak Sinan Paşa'ya delilik isnat edilerek yakalanır günde 50 sopa vurdurulur. Bunun üzerine Molla Hüsameddin Fatih'e bir mektup yazıp senin gibi yüksek bir insandan böyle nakıs işlerden sudur etmesi münasip değildir der. Yoksa burada durmayıp terk ederim demesi üzerine Fatih Sinan Paşa'yı bırakır. Molla Lütfiyle beraber Sivrihisar'a yerleşirler. Bkz. Ünver, *Fatih Külliyesi*, s. 191.

⁵¹⁸ Ünver, *Fatih Külliyesi*, s. 201.

⁵¹⁹ Ünver, *Fatih Külliyesi*, s. 136.

⁵²⁰ Aktaran: Ünver, *Fatih Külliyesi*, s. 70.

⁵²¹ Ünver, *Fatih Külliyesi*, s. 91.

⁵²² Hüseyin Atay, "Medresele Programları-İcazetnâmeler-İslahat Hareketleri", *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1983, s. 77.

meşhur Astronomi ve Matematik bilgini Ali Kuşçu tertip etmişlerdir.⁵²³ Büyük bir bilgin olan Ali Kuşçu'ya müfredatın düzenlenmesinde bir sadrazamın refakat etmesi siyasetin müfredatın belirlenmesinde ne kadar etkili olduğunun bir işaretidir. Fatih dönemi eğitim müfredatı, incelendiğinde; okutulan derslerin Arapça dil bilgisi, akâid, mantık, tefsir ve hadis derslerinden oluştuğu görülmektedir. XV ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı medreselerinde okutulan ders ve ders kitapları tablo-1'de gösterilmiştir.

Tablo-1: XV ve XVI. Yüzyıllarda Değişik Medrese Kademelerinde Görülen Dersler ve Okutulan Kitaplar⁵²⁴

Medrese derecesi	Ders adı	Okutulan Kitaplar
Yirmili	Kelâm Fıkıh Belâgat	Hâşiye-i Tecrîd Şerh-i Ferâiz Mutavvel
Otuzlu	Belâgat Fıkıh Kelâm Hadis	Şerh-i Miftâh Tenkîh, Tavzîh Hâşiye-i Tecrîd Mesâbih
Kırkli	Belâgat Fıkıh Hadis Fıkıh Usulü	Miftahu'l-Ulûm Sadruşşerîa, Meşârik Mesâbih (Begavî) Tavzîh (Taftazânî)
Ellili Hâric	Fıkıh Hadis Kelâm	Hidâye Mesâbih Şerh-i Mevâkif
Ellili Dâhil	Fıkıh Hadis Tefsir Fıkıh Usulü	Hidâye Buhârî Keşşâf, Beyzâvî Telvîh
Sahn-ı Seman	Fıkıh Hadis Tefsir Fıkıh Usulü	Hidâye Buhârî Keşşâf, Beyzâvî Telvîh, Şerh-i Adud
Altmışli	Fıkıh Hadis Kelâm Tefsir Fıkıh Usulü	Hidâye, Şerh-i Ferâiz Buhârî Şerh-i Mevâkif Keşşâf Telvîh

⁵²³ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 7.

⁵²⁴ Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII, Sayı: 1, Bursa 2008, s. 25-46; ayrıca bkz. Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976, s. 37-43.

Kâtip Çelebi, medreselerde hikmetin yani felsefenin medrese müfredatından çıkarılması yüzünden medreselerin düştüğü kötü durumu şöyle anlatır:

*Fatih Sultan Mehmed Han Medâris-i Semâniye-yi yaptırıp kanuna göre iş görölüp oturulsun diye vakfiyesinde yazmış Haşiye-i Tecrid ve Şerh-i Mevâkıf derslerin okutulmasını bildirmişti. Sonra gelenler bu dersler felsefiyattır diye kaldırılıp Hidaye ve Ekmel derslerini okutmayı akla uygun gördüler. Yalnız bunlarla yetinmek akla uygun olmadığı için! Ne felsefiyet kaldı ne Hidâyet kaldı ne Ekmel. Bununla Osmanlı Ülkesinde ilim pazarına kesat gelip, bunları okutacak olanların kökü kurumaya yüz tuttu. Kıyıda köşede, Doğu Anadolu'da yer yer kanuna göre ders göre öğrencilerin daha başlangıçta olanları bile İstanbul'a gelip büyük tafra satar oldular.*⁵²⁵

Burada Kâtip Çelebi dinî ilimlerde akli temel alan *Haşiye-i Tecrîd*⁵²⁶ ve *Şerh-i Mevâkıf*'in⁵²⁷ müfredattan kaldırıldığını, daha rivayetçi akli temel almayan *Hidâye*⁵²⁸ ve *Ekmel*⁵²⁹ adlı ders kitaplarının okutulduğundan yakınmaktadır. Medreselerde okutulan derslerin ağırlık merkezinin nakilci anlayışın egemen olduğu şer'i ilimler ve gramer ağırlıklı dil eğitimi olduğu görülmektedir. Medreselerde işlenen müfredatın

⁵²⁵ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk Fî İhtiyârî'l-Ehakk*, Çev., Orhan Şaik Gökyay vd., Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007, s. 21.

⁵²⁶ **Haşiye-i Tecrîd:** Nâsîrüddin Tûsî'nin *Tecrîdü'l-Kelâm* veya *Tecrîdü'l-İ'tikâd* olarak bilinen esere haşiye yazan ünlü âlim Seyyid Şerif Curcânî'nin kaleme aldığı eserdir. Nâsîrüddin Tûsî, bu eserde Mu'tezilî bir bakış açısıyla insan iradesi, kaza, kader, doğru yolu bulma konularında akli temel alan yaklaşımlar sergilemektedir. Ayrıca imamete ayrılan beşinci bölümde, Hz. Muhammed'den sonra devlet başkanı olacak kişinin Allah c.c tarafından belirlenmesi gerektiğine dair görüşler sunmakta, on iki imamın meşruluğuna ve Hz. Ali'nin imametine sünnetten ve ayetlerden deliller getirmektedir. Osmanlı Medreselerinde okutulan bu eser, muhtemelen siyasî nedenlerle, daha sonra müfredattan kaldırılmıştır. Bkz. Bekir Topaloğlu, "Tecrîdü'l-İ'tikâd", *DİA*, XL, Ankara 2011, s. 250-251.

⁵²⁷ **Şerh-i Mevâkıf:** Adudüddün El-İcî'nin *Mevâkıf* adlı eserine haşiye yazan Seyyid Şerif Curcânî'nin kaleme aldığı, *Şerh-i Adud* ya da *Şerh-i Mevâkıf* adıyla bilinen eserdir. Kurtuluş yolunu bulan dinî görüşün Eş'ariler ve Selefîyye olduğunu belirtmiştir. Ehl-i Sünnet'in kelâm görüşlerini Eş'ariyye mezhebine göre ortaya koyan klasik kelâm tarihinin önemli bir eseridir. Bkz. Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkıf", *DİA*, XXIX, Ankara 2004, s. 422-424.

⁵²⁸ **El-Hidâye:** Burhâneddin El-Merginânî'nin (ö. 1197) *Hidâyetü'l-Mühtedî* adlı eserine yine kendisinin yazdığı şerhtir. Eser Hanefî fikhına dairdir. Müellif Kudurî'ye ait olan el-Muhtasar ile Hasan eş-Şeybanî'nin *el-Cami'u's Sağir*'i bir araya getirerek yazmış olduğu *Bidâyetü'l-Mühtedî* adlı eserinin çok büyük hacimli olması nedeniyle bu eserine yazmış olduğu özet bir eserdir. El-Hidâye adlı esere altmış civarında şerh ve haşiye yazılmıştır. Bkz. Cengiz Kallek, "El-Hidâye", *DİA*, XVII, Ankara 1998, s. 471-473.

⁵²⁹ **Ekmel:** Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî'nin (ö. 1384) *Hidâye*'ye yazmış olduğu şerhtir. Eserin asıl adı el-İnâye'dir. El-Bâbertî'nin eserlerinin neredeyse tümünün şerhlerden oluşmaktadır. El-Bâbertî, şerhçilik geleneğinin önemli bir temsilcisidir. El-Bâbertî bir Hanefî fikhçisidir. Bkz. Arif AYTEKİN, "Bâbertî", *DİA*, IV, Ankara 1991, s. 377-378.

zamanın ihtiyaçlarına cevap verecek bir yapıda olmadığı dönemin uleması tarafından *Sebilü'r-Reşat* gibi çeşitli dergilerinde de dile getirilmekteydi. İşlenen müfredat ve takip edilen öğretim metodun iflas ettiği bundan bir verim ummanın boş bir hayal olduğu vurgulanmaktaydı. Sorunlar tespit edilmekle birlikte, Osmanlı toplum yapısına özgü somut bir metodolojik ve epistemik yenilik de ortaya konulamamaktaydı. Sadece Avrupa'daki yazılmış kitapları yöntem açısından taklit etmekte çareyi bulmaktaydılar. Başka bir deyişle, Avrupalıların bu kitapları nasıl yazdıklarına ve metodolojik yaklaşımlarının nasıl değiştiğine dair derin felsefî analizlere raslanmamaktadır.⁵³⁰

Osmanlı Devleti'nin 16. ve 17. yüzyılların başlarından itibaren, bir gerileme dönemine girdiği, devletin askeri, iktisadî, mali, siyasî ve sosyal alanlarda birçok problemlerle karşılaştığı bilinmektedir. Bu karşılaşılan sorunların neticesi olarak medreselerin de etkilendiği bu nedenle bilgi üretiminin durduğu görüşü kabul edilmektedir. Fatih döneminde başlayan devletin hızlı yükselişi, elde edilen başarılar ve sonuçta ortaya çıkan refah bu şekilde devam edebilse bile medreselerin mevcut yapısındaki temel sorunlar nedeniyle bilimsel verimliliğin 17. Ve 18. yüzyıllarda yine de düşeceği ve medreselerin çöküşe uğrayacağını söyleyebiliriz.⁵³¹

Fatih Sultan Mehmed, devletin askeri, siyasî, iktisadî, mali ve sosyal sahalarda kalkınabilmesi için bilgi üretmenin, bilgiye hükmetmenin gerekliliğini çok iyi kavramıştı. Osmanlı Devlet'i 16. ve 17. yüzyıldan itibaren girdiği duraklama dönemine bilgi üretmediği için girmiştir. Bu nedenle devletin askeri, siyasî, iktisadî, mali ve sosyal sahalarda gerilediği gözlenmektedir. Devletin askeri, siyasî, iktisadî, mali ve sosyal alanlarda gerilemesi, medreselerin ve bilimsel gerilemeyi doğurmamıştır.⁵³² Tersine müfredattaki usul ve medreselerdeki gerileme askeri, siyasî, iktisadî, mali ve sosyal alanlarda gerilemeyi doğurmuştur. Fatih Sultan Mehmed,

⁵³⁰ Bkz. Mustafa Gündüz, Ahmed Şirânî ve Medreseleri Hem Eleştiren Hem de Savunan Dergisi: "Medrese İtikatları (İndeks ve Yazı Özetleri), Folklor/Edebiyat Dergisi, 2006, Sayı: 47, s. 97-131.

⁵³¹ Fahri Unan, "Medrese Yönetim İlişkileri ve Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Meselesi", *VII. Osmanlı Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 13-23.

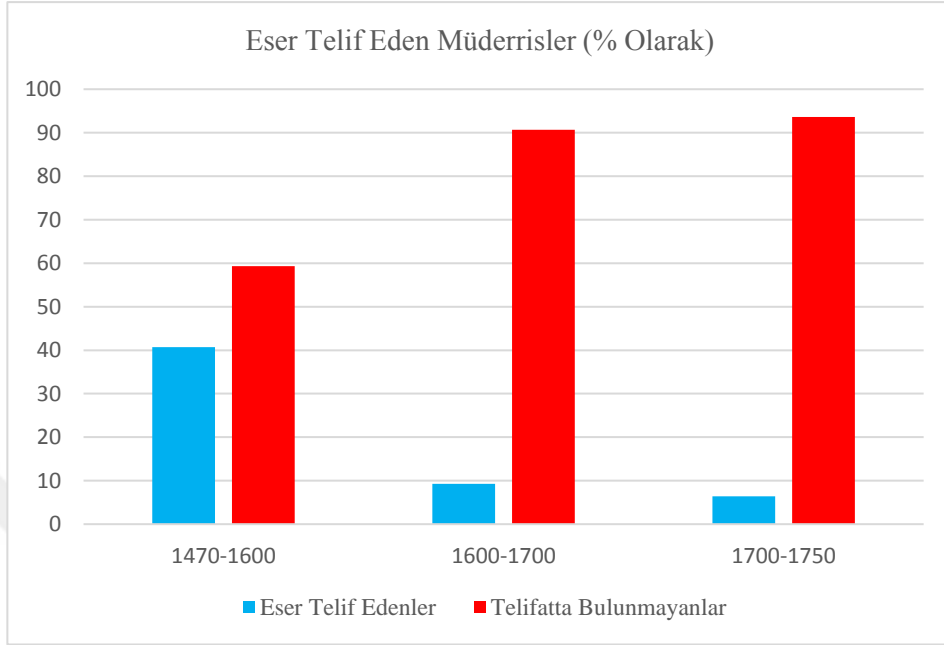
⁵³² Namık Kemal: Fatih'in akla ve bilime verdiği önem ve Fatih'in bilim dalları arasında yaptığı taksim yani bilimleri dallarına göre ayırması, tıp ve hendese gibi bilim dallarına medresede ayrı bir yer tahsis etmesi yöntemi devam etseydi İstanbul'un şu anda bilimin odak noktası ve medeniyetin merkezi olurdu, şeklinde ifade etmektedir. Bkz. Namık Kemal, "Fatih", *Evrak-ı Perişan*, Matbaa-i Osmaniye, H. 1301, s. 246.

Osmanlı toplum yapısına özgü alternatif bir kalkınma modeli inşa etmek istiyordu. Ancak onun şahsıyla sınırlı kalmıştır.

Tarihte görülmektedir ki kalkınma sadece demokratik usul ve yöntemlerle gerçekleşmemektedir. Demokratik, otokratik, teokratik modellerde kalkınma gerçekleşebilir.⁵³³ Demokratik kalkınma modeline, batı kalkınmasını; otokratik kalkınma modeline, Rus kalkınmasını örnek gösterebiliriz. Medreseler o günün bilgi üreten yerleridir. Ancak bilgi yerine taklitçilik, şerhçilik, haşiyecilik geleneği sonraki yüzyıllarda medreselerde hüküm sürmüştür.

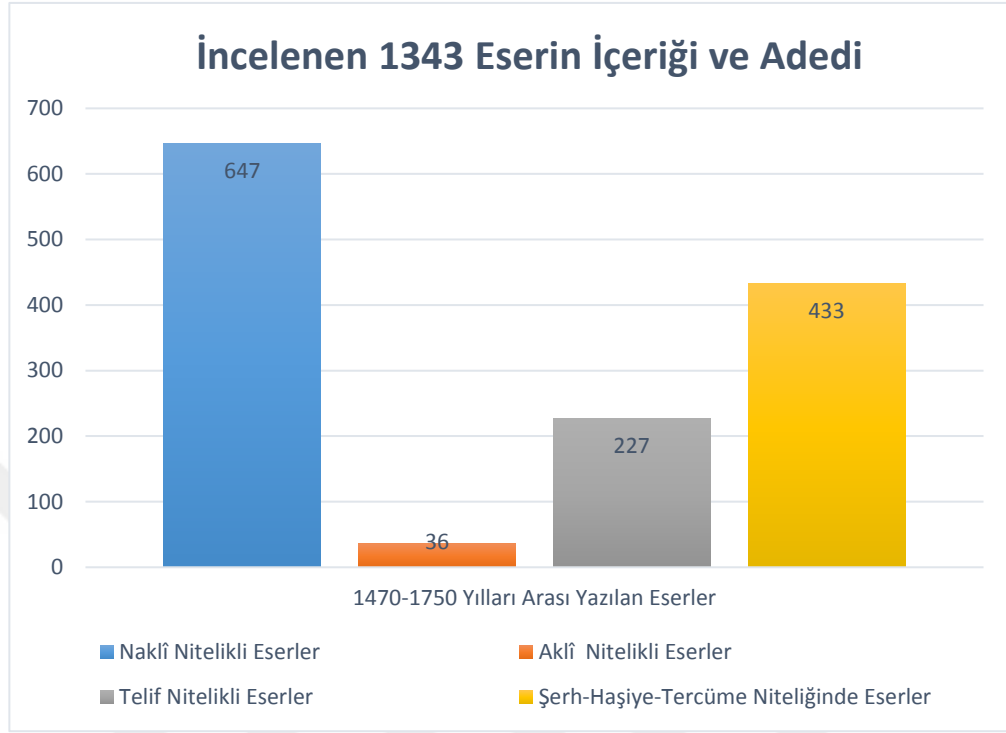
Batının gerçekleştirdiği endüstri ve teknoloji devrimi ve onun arkasındaki en önemli etken epistemik değişim göz ardı edilemez. Ya da kalkınmayı, ilerlemeyi demokratik koşullara bağlayan sathî bir yaklaşımı da kabul etmek mümkün değildir. Zira ilerleme denilen olgu, her alanda eşit gelişen, diğer alanlara da yansımaları zorunlu olan, hukuku, adaleti temsil eden olgular bütünü olarak tarihte karşımıza çıkmamaktadır. Gücü elde eden iktidarlar onu nasıl kullanacaklarına kültürleriyle, inançlarıyla karar vermektedir. Burada önemli olan bilgiyi doğuracak olan aklın inşasıdır.

⁵³³ Dilek Yiğit Yüksel, *Rus Modernleşmesi ve Türkiye*, Hacettepe Üniv. Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2006, s. 79.

Grafik-4: 1470-1750 Yıllarında Eser Telif Eden Sahn Müderrisleri⁵³⁴

Yukarıdaki grafik-4'te görüldüğü üzere Osmanlı Devleti'nin eser telifinin yüksek olduğu dönemler Osmanlı Devleti'nin gücünün de zirvede olduğu dönemlerdir. Akla verilen değer, eser telif oranı ve güç mefhumunun birbiriyle doğru orantılı bir ilişki içerisinde oldukları söylenebilir.

⁵³⁴ **Grafik-2'**ye esas alınan istatistikî değerler için bkz. Unan, *Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı*, s. 13-23.

Grafik-5: Sahn Müderrisleri Tarafından Yazılan Eserlerin İçeriği ve Adedi⁵³⁵

Yukarıdaki grafik-5'te 1470-1750 yılları arasında sahn müderrisleri tarafından yazılan eserlerin büyük çoğunluğunun nakli nitelikli eserler olduğu görülmektedir. Aklî nitelikli eserlerin azlığı dikkat çekmektedir. Şerh, Haşiye ve Tercüme niteliğindeki eserlerin de çoğunluğunun nakli nitelikli eserler olduğu düşünülürse, aklî nitelikli eserlerin çok daha az olduğu görülebilir. Süleymaniye yazma eserler kütüphanesi yetkilileri ile yapılan görüşmede ve incelemede, kütüphanedeki yazma eserlerin küçümsenmeyecek kadar önemli bir kısmının cifir, tılsım, büyü, fal türünde yazılmış eserlerden oluştuğu görülmüştür. Siyasî iktidarın aklî nitelikli eserlerden çok cifir, tılsım, büyü, fal türündeki eserlerin yazılmasına büyük ilgi gösterdiğini o dönemde yazılan çeşitli siyasetnamelerde görmekteyiz. Bu yazılan eserlerde eser müelliflerinin özellikle bu konulardan şiddetle yakındıkları görülmektedir.⁵³⁶Osmanlı

⁵³⁵ **Grafik-3**'e esas alınan istatistikî değerler için bkz. Unan, *Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı*, s. 13-23. İncelenen 1343 eserden 647'si naklî, 36'sı aklî, 227'si telif, 433'ü şerh-haşiye ve tercüme niteliğinde eserdir.

⁵³⁶ Canikli Ali Paşa Eserinde: *Ve dünyâ umûrunda merâmılarına nâil olduklarında: "Eyâ pâdişâhım, 'âlem-i gâibden suâl etmek iktizâ eder ise, dünyâyâ nizâm verdin. Elbette buna da bir tedârik görmek lâzımdır."* diyerek kimi derviş ve kimi sâyis makûlesi âdemleri bir hey'ete koydular ki, pâdişâhıma, ilm-i gâibe dâir bir cevâb söylemek lâzım gelse, derhâl: "Pâdişâhım, kulunuzun konağında Derviş Nâsır nâmında bir du'âcınız var ki, (37-a) hezâr kerre tecrübe ettim. Kerâmette kat'a şübhe yok. Ve ba'zısı

imparatorluğu'nda bazı müneccimler himaye edilmiş, ölümlerinden sonra gelecekte bazı haberler vardır umuduyla bu eserlere devlet tarafından önem verilmiş, bazılarında devlet tarafından el konulmuştur.⁵³⁷

Fatih dönemine ait Kanunnâme-i Âl-i Osman'da: *Sahn mollaları mevleviyettir. Onlar cümle sancak beylerine tasaddur ederler* denilmektedir.⁵³⁸ Burada *mevleviyet* kelimesi daha önceki bölümlerde izah edilen *veli* kelimesinden türetilen bir kelimedir. Kelime, yönetim ve idarede hak sahibi olmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla mevleviyet ifadesiyle sahn mollalarının devlet yönetimine ve idaresine namzet müderrisler olduğu vurgulanmaktadır. İkinci kısımdaki ifadede ise sahn müderrislerinin protokolde sancak beylerinden önce geldikleri ifade edilmektedir.

Fatih Sultan Mehmed, hem Osmanlı Devleti'nin imparatorluğa dönüşümünü sağlamış, hem de medreselerde büyük bir ilmî devrim de gerçekleştirmiştir. Medreselerin müfredatına felsefî bilimleri koymuş, akli ilimlere büyük önem vermiştir. Ancak Fatih'in, ulemayı, siyasî iktidara aşırı bağlayacak patronaj düzenlemeler yapması, medreselerin siyasallaşmasında oldukça etkili olmuştur. Yaklaşık 18. yüzyıla gelinceye kadar Fatih dönemi eğitim müfredatı hariç, genel olarak okutulan dersler tablo-1 de görüldüğü gibidir. Peki 19. yüzyılda durum nasıldı?

dahi 'ilm-i nücûmda mâhir bir müneccim. Haber aldım ki, yerde ve gökte ne olmuş ve ne olacak var ise cäsûs-ı ekberdir. İltifât olunmak iktizâ eder ise cümle müşkil işlerinizi halleder." Diyerek Allâhü te'âlâ hazretlerinden korkmaz ve peygamberden hayâ etmez zâlimler, nâmûs-ı pâdişâhîyi bir dereceye ilettiler ki, umûr-ı saltanatı unutturdular. Dilerim ki, Allâhü te'âlâ hazretleri şân-ı pâdişâhîyi böyle âdemlerin şerlerinden hıfzeye, Âmin. Aktaran: Tatlısumak, Nizâm-ı Devlet ve Nizâm-ı Asker Zımnında Tedbîr-i Cedîd, s. 44; ayrıca bkz. Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, V, s. 343.

⁵³⁷ Bir örnek verilirse: *Saruhan Beyine ve kadısına hüküm k i: Mahrusei Manisa 'da sakin iken fevt olan müneccim Kürd'ün İlm-i nücûma müteallik olan kitapları her ne var ise cümlesin cem eyleyip, bir zarfın içine koyup mühürleyip muaccelen süddei saadetime göndermen emredip buyurdum ki: Vusul bulduktan asla teehhür ve tevakkuf eylemeyip müteveffayı mezbur Kürd'ün ilm-i nücûma müteallik ne miktar kitapları var ise cümlesin cemeyip varisleri dahi var ise ilm-i nücûma müteallik kitaplarına dahlettirmeyip fermanı şerifim üzere cümlesin alıp bir zarfa koyup mühürleyip südde-i saadetime gönderesin. Ne miktar kitap zapt olunup irsal olunduğun mufassal yazıp arz eyliyesin. Bkz. Divanı Humayun Mühimme Defteri, Sayı: 49, s. 44, Aktaran: Osman Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, I-II, Eser Matbaası, İstanbul 1977, s. 187.*

⁵³⁸ Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, s. 81.

Tablo-2: 19. Yüzyılda Osmanlı Medreselerinde Görülen Dersler ve Okutulan Kitaplar ⁵³⁹

Ders Adı	Okutulan Kitaplar
Ulûm-ı Arabiyye	Emsile, Binâ, Maksûd, İzzî, Avâmil, İzhâr, Molla Câmi, Kâfiye Şerhi
Mantık	Şerh-i Şemsiyye, Şerh-i Tevâli, Şerh-i Metali, Burhân, İsağoci, Tasdîkât,
Fıkıh	Halebî, Mültekâ
Usûl-ü Fıkıh	Usûl-ü Pezdevî, İbni Melek (Menârü'l-Envâr Şerhi), "Tavzih ve Tenkih", Mir'ât (Molla Hüsrev), Telvîh, es-Serahsî
Akâid	Akâid-i Neseî, Devvânî
Belâgat	Mutavvel
Tefsir	Beyzâvî, Keşşâf, Celâleyn
Farsça	Mesnevî
Hadis	Buhârî, İbn-i Melek
Hikmet	Kadımîr
Müsbet İlimler (Hendese, Riyâziye ve Hey'et)	Medreselerde okutulmuyor, sadece özel dersler yoluyla öğrenilebiliyor

19. yüzyıl Osmanlı medreselerinde Arapça ağırlıklı dil eğitimine ağırlık verildiği, aklî bilimlerin neredeyse hiç olmadığı görülmektedir. 1600 yıllarından beri müfredat aşağı yukarı aynıdır. Batı tarzı eğitim kurumlarının açılmaya başlandığı dönemlerde, örneğin 1869'da kurulan ikinci Dârü'l-Fünûn'da hikmet ve edebiyat, hukuk, Ulûm-ı Tabîyye ve Riyâziye şubelerinin açıldığı bilinmektedir. Hukuk şubesinde teferruatlı türde usûl muhakeme derslerine ağırlık verildiği; Ulûm-ı Tabîyye ve Riyâziye bölümlerinde modern ders isimlerine yakın çeşitli dersler okutulmuştur.⁵⁴⁰ Ancak bu derslerin Batı'da okutulan ders kitaplarıyla mukayese edildiğinde çağdaş ve rekabet edilebilir düzeyde olmadığı gözden kaçırılmamalıdır. Batı'da görülen müfredatın çok geri bir formasyonudur.

⁵³⁹ Murat Akgündüz, *Osmanlı Medreseleri XIX. Asır*, Beyan Yay., İstanbul 2004, s. 156; ayrıca bkz. Mustafa Ergün, *A.K.Ü. Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi I*, Afyon 1996, s. 1-26.

⁵⁴⁰ Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, Marmara Üniv. Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, s. 90-98; ayrıca bkz., Akgündüz, *Osmanlı Medreseleri*, s.159.

D. Patronaj ve İlmî Zihniyet

Medreselerin gerilemesinde patronajın ne gibi etkileri olmuştur? Bu patronaj politikaları bilgi üretimini ne kadar etkilemiş, bilimsel zihniyette ne tür değişimlere ve sorunlara yol açmıştır?

1. Epistemoloji ve Patronaj İlişki

Bir ülkedeki patronaj ilişkilerin adil ve hukukî bir zeminde işlemesi, o ülkedeki ilmî ve fikrî seviyeyi yükseltecektir. İlmî ve fikrî seviyenin yükselmesi, o ülkenin kalkınması için en önemli mihenk noktasıdır. Bu sebeple, sağlıklı inşa edilmiş patronaj ilişkiler, ilmî zümrenin epistemolojisini büyük ölçüde olumlu etkilemektedir. Araştırmanın başında izah edildiği gibi, ülkelerin kalkınması ve gerilemesi o ülkenin ilmiye sınıfının epistemik yapısının bozulmasından ya da epistemik yükselişinden kaynaklanmaktadır. Patronaj ilişkileri sağlıklı olan ülkelerin epistemik yapıları da sağlıklı olmaktadır. Epistemolojisi güçlü olan ilmiye sınıfının yaratıcılığı ve hayal gücü de yüksektir. Osmanlı bilginleri ve ulemasının giderek artan entelektüel kafa karışıklığı ve doğru muhakeme yeteneğini kaybeden dimağları, ulemanın siyasî iktidarlara karşı giderek artan siyasî ekonomik bağımlılıkları ile eşgüdümlüydü. Ekonomi-politik tarzda gelişen patronaj ilişkiler, bu zümreyi bilgi üretmek yerine, devletle ekonomi-politik ilişkilerini geliştirerek, devlette iyi bir görev almanın ve yaşamlarını daha rahat bir şekilde idame etmenin yollarını aramaya itmiştir. Ulemanın bu politik yönde bir zihni güdülenmeye zorlanması, ondaki epistemik çabanın yok olmasına sebep olmuştur.

Bilginin yerine iktidara yaranmaya çalışan politik davranışlar zamanla daha genel geçer kurallar haline gelmiştir. Ulema, entelektüel olarak zayıfladıkça hem siyaset hem de toplumsal gidişatı doğru okuyamamıştır. Dünyada cereyan eden olayları ve değişimleri dakik analiz edemeyen, nerede nasıl duracağını bilemeyen, kafa karışıklığı içindeki ulema hem siyaset hem de halk içindeki prestijini ve gücünü kaybetti. Bilgi endeksli rasyonel bir patronaj politikası yönetimini gerçekleştiremeyen siyasî iktidar, bilgi üreten bir mekanizmayı bozmuş demektir. Dolayısıyla bilgiyi kirletmiş, bilgi üretimini de durdurmuştur. Bu politikayı benimseyen bir iktidarın çok çabuk çöküşe girdikleri ve siyasî ömürlerini tamamladıkları tarihte görülmektedir.

İslam tarihinde ulemayı doğru konumlandıramayan ve patronaj politikalarını doğru işletemeyen siyasî iktidarlar, bu yanlış patronaj politikasının karşılığını gerileme ve çöküş olarak almışlardır. Ulemayı ve İlmi bozan birçok neden sıralanabilir ancak kanımızca en önemli sebep siyasetin ortaya koyduğu patronaj ilişkilerin mahiyetidir.⁵⁴¹

Osmanlı Devleti'nin gerileme döneminde, gerilemenin ve çöküşün nasıl durdurulacağına dair birçok risale yazılmış, önemli ulemâ ve devlet adamları bu konuda birçok görüş ileri sürmüştür. Yazılan risaleler ve bu konudaki görüşler incelendiğinde; hepsinin odaklandığı temel nokta, sadece gerilemenin ve çöküşün nedenlerini bulmaktır. Günümüzde Osmanlı Devleti'nin gerilemesi ve çöküşü üzerine birçok tez ve araştırma mevcuttur. Ancak Osmanlı Devleti'nde, kalkınmanın ve ilerlemenin temellerinin ne olduğu üzerine yapılmış araştırmaların yokluğu hemen göze çarpmaktadır. Osmanlı ulemâsı, aydını ve devlet adamları da Avrupa'nın ilerlemesini gerçek anlamda analiz edememiştir. Bunun en büyük delili o dönemde yazılan eserlerin büyük çoğunluğunun Osmanlı'nın niçin geri kaldığı üzerine odaklanmış olmalarıdır.⁵⁴² Burada önemli olan sorun o dönemde yazılan eserlerde kalkınmanın temeli olan epistemolojinin bir sorunsal olarak neredeyse hiç tartışılmadığıdır. Bu konu üzerinde fikir ve nazariye geliştirilmemiş hep gerilemenin tespiti üzerine kafa yorulmuştur. Şurası muhakkaktır ki yaşamda hayatta kalmak, ilerlemek temel amaçtır. Her varlık, mücadele ederse, bilgiyle güçlenirse hayatta kalabilir. İlerlemek ve kalkınmak bir istisnadır. İlerlemek, kalkınmak ve bilgiyi yakalamak bir takım temel kurallara bağlıdır. Bu yasalar keşfedilip, icra edildiğinde başarı yakalanabilir. Ancak çöküşün yasaları başarının yasaları gibi az, nadir, ince ve latif yaklaşımlara sahip değildir. Çöküşün nedenleri sayılamayacak kadar çoktur. Dolayısıyla çöküşün nedenleri üzerinde odaklanmak dipsiz bir kuyu gibidir. Sonunu bulmak imkansızdır.

⁵⁴¹ *Âlimlerin eti zehirlidir*. Hadis için bkz., Konyalı Muhammed Mevlâna Ebu Said Hadimi, "Tarikat-ı Muhammediye Şerhi", *Berika*, I, Çev. Bedreddin Çetiner, Kahraman Yayınları, İstanbul 2015, s. 264.

⁵⁴² Hüseyin Kazım Kadri eserinde: Halkın cehaleti, idarecilerin gafleti, ileri gelenlerin bozuk ahlakı, âlimlerin dalalet ve taassubu, padişahların istibdad emelleri... dâimâ teceddüd'e mani olmuştur, demektedir. Bkz., Hüseyin Kazım Kadri, *Bir Millet'in Dirilişi*, Pınar Yay., İstanbul 2008, s. 23-24.

İbn Haldun'un dediği gibi devletler de insanlar gibidir. İnsanın dünyaya gelişinin, var oluşunun müsebbibi daha net ve belli şeylere bağlıyken, insanın ölümü ve yok oluşuna sebep olan nedenler ise neredeyse sonsuzdur. Bu nedenle Osmanlı aydını ve ulemâsı çöküşün ve yok oluşun nedenleri hususuna odaklanmış, yükselişin ve varoluşun felsefî ve somut nedenleri üzerinde yoğunlaşmamıştır. Osmanlı'da medeniyetlerin yükseliş nedenleri üzerinde yapılan entelektüel faaliyet yok denecek kadar azdır. Daha önceki bölümlerde işlendiği üzere, Kutadgu Bilig'de önemli epistemolojik yaklaşımların var olduğu görülmektedir. Bu dönemde, Türkler'in tarih sahnesine, etkin bir güç olarak katılmasının nedeni, bilgiye olan doğru yaklaşımları, yaşanan epistemik değişimler olduğunun tespiti önemlidir.

2. Osmanlı Medreselerinde Aklî İlimler

Osmanlı medreselerinde aklî bilimlerin Fatih Sultan Mehmed döneminden sonra gerilediği söylenebilir. Kâtip Çelebinin de ifade ettiği gibi felsefenin müfredattan kaldırılması; aklî çalışmaların yerine rivayetçi bir metodolojinin Osmanlı bilim zihniyetine hâkim olmasıyla beraber Osmanlı medreselerinde epistemolojik sorunlar ortaya çıkmıştır. İlk Osmanlı medreselerinde tam olarak nasıl bir müfredat ve eğitim metodu takip edildiği bilinmese de⁵⁴³ eldeki mevcut veriler bu konuda çok önemli ipuçları vermektedir.

Şeyhülislam Akşehirli Hasan Fehmi Efendi'nin (d. 1795- ö. 1880), emriyle hazırlanan müfredat programında mantık, hikmet (felsefe), tarih, coğrafya, geometri, aritmetik, gibi aklî ve pozitif bilimlerin de yer aldığı görülmektedir.⁵⁴⁴ Ancak müsbet ilimlerin tekrar medreselerde müfredata girmesi geç kalmıştır. Şemseddin Molla Fenâri'nin (d. 1350- ö. 1431), telif ettiği mantık kitabı 1886'da İstanbul'da basılmış ve son zamanlara kadar medreselerde okutulmuştur.⁵⁴⁵ Ayrıca daha önce ifade edildiği gibi, Osmanlı medreselerinde okutulan mantık müfredatı Aristoteles mantığına dayalı derslerdir. Bu nedenle çok boyutlu düşünme anlayışının gelişmesi Aristoteles mantığıyla da mümkün değildi. Osmanlı Devleti'nin birçok alanda gerilemesinin

⁵⁴³ Fahri Unan, *Medreselerinin İlmî Performansı Meselesi*, s. 13-23.

⁵⁴⁴ Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, İz Yay., İstanbul 1997, s. 109.

⁵⁴⁵ Ülker Öktem, "Osmanlı Medreselerinde Felsefe", *Ankara Üniv. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, Ankara 2004, Sayı:15, s. 274.

nedeni; Osmanlı medreselerinin gerilemesine bağlamak mümkündür. Osmanlı medreselerinin gerilemesinin temel noktalarını şu şekilde katagorize etmek mümkündür:

1-Osmanlı medreselerinin dayandığı sosyal tabanın devletle girdiği patronaj ilişkiler sebebiyle bilimsel liyakata dayalı olmayan bir ulema seçkinler, müteekkiller sınıfının oluşması.

2-Osmanlı devletinin bürokraside ihtiyaç duyduğu kadroların teminini ilmiye sınıfından gidermeye çalışırken, devletin üst kademelerine atadığı ilmiye bürokratına bir müderrisin maaşının 10-20-30 katı kadar maaş vermesi bu sebeple ilmiye sınıfındaki müderrislerin ilimle uğraşmayı bırakıp bütün motivasyonlarını devlette görev almak için harcamaları.

3-Kanuni Sultan Süleyman'ın hocası, Dadaylı Hayreddin Bin Evhad'ın (ö.1543), Kanuni Sultan Süleyman ile kurduğu yakın ilişki ve hürmetten dolayı padişah hocalarının oğullarının alt seviyedeki medrese tedrisatına uğramadan dâhil yirmi beşli medreselerine tayin edilebilmeleri hakkında Hocazâdeler kanunu çıkarılmıştır.⁵⁴⁶ Padişah hocalarının, arpalık has gelirleri, padişah tarafından temin edilirdi.⁵⁴⁷ Belki bu kanun çıkarıldığı anda padişah hocaları iyi yetişmiş kimselerdi. Çocuklarını da yetiştirir, ilim mesleğine onları teşvik ederlerdi. Bu nedenle hoca çocukları tedrisatta diğer öğrencilerden ileri bir konumda olabiliyorlardı. Bu sebeple ilk başta iyi niyetle açılan bu kapı ileride suiistimallere müsait bir yapıya dönüşecektir. Liyakata, yeteneğe, en önemlisi ilmi seviyeye bakılmaksızın sırf hoca çocukları oldukları için haketmedikleri ilmî kademelere atamaları yapılmıştır. Çok kısa zamanda diplomalarını alan yetersiz müderrislere kadılık görevi verilmiştir. 28 Aralık 1798 tarihli bir Hatt-ı Hümayun'da şeriat hâkimlerinin cahil olmayıp dindar olmaları, himayeten (patronaja dayalı) mansıp (atama) verilmemesi, surre usulünün takibinin yapılması hakkında bir ferman çıkarılmıştır.⁵⁴⁸ Asırlardır uygulanan adaletsiz, usulsüz patronaj politikaları, Osmanlı Devleti'nde uzmanlaşmayı ortadan kaldırmış,

⁵⁴⁶ Edirneli Mecdi Efendi, *Şakayık-ı Numâniye Tercümesi*, Darüt Tıbaatül Amire Matbaası, İstanbul H. 1269, s. 440; ayrıca bkz. <http://acikerisim.tbmm.gov.tr:8080/xmlui/handle/11543/1729>

⁵⁴⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, s. 149.

⁵⁴⁸ BOA. HAT. 90/3708, 20 Recep 1213 (28 Aralık 1798).

neticesinde verilen görevi yerine getiremeyecek kadar cahil hocalar ve niteliksiz kamu görevlileri zümresini ortaya çıkarmıştı. Sonunda devlet sistemi, niteliksiz hoca ve kamu görevlilerini görevlerinden almakla kötü patronaj yönetimine duruma çare aramaktaydı.⁵⁴⁹ Ulemânın cehaleti meselesi, *Medrese İ'tikatları* dergisinde yine dönemin uleması tarafından da tartışılmaktaydı. Din bilginlerinin halkı aydınlatma noktasında olmadıkları bizzat kendilerinin irşada muhtaç oldukları dile getirilmekteydi.⁵⁵⁰ Osmanlı Devleti'nde ilmiye sınıfının bozulmasının en büyük nedenlerinden biri patronajın haksız ve adaletsiz esaslara dayanmasıydı.

4- Siyasî iktidarın, müfredatla oynayarak epistemik alana müdahale etmesi, medreselerdeki çöküşün nedenlerinden biridir. Epistemik alan, insan beyninin bilgi üretim merkezidir. Bilgiyi elde etmek; düşünme yeteneği olan, doğru bir mantık yürütebilen, olaylara birçok perspektiften bakabilen üretken bir beynin işidir.

5- Osmanlı medrese eğitiminde ilk tedrisattan itibaren birbirini destekleyen, geliştiren, programlı bir eğitim sistemi ortaya konulamamıştır. Osmanlı duraklama ve gerileme döneminde uygulanan eğitim sistemi, zaman israfı olan, uzmanlaşmaya dayalı olmayan bir sistemdi. Osmanlı eğitim sisteminde, zaman + eğitim meteryali + bina + hoca + yaş seviyesi uyumu vs. eksiklikler eğitim sistemindeki en önemli sorunlardı.

6- Osmanlı toplumunda ekonomik olarak alt tabakalardaki ailelere mensup zeki çocukları seçen, onlara eğitim veren özel bir usul de geliştirelememiştir. Devlet, insan kaynaklarını yeterince kullanacak bir mekanizmaya sahip değildir. Kuşkusuz o dönem için modern anlamda bir sistem beklenilemez, ancak devlet sisteminde yükselen kişilerin yakın patrimoniyal ilişkiler ağıyla patronaj imkânı bulması ve devlet içindeki kariyerlerini bu şekilde artırdıkları görülürken; ekonomik olarak alt tabakalardaki zeki ve bilimsel yetenekleri olan kimselerin ise bu imkânı bulamadıkları; bulanların ise

⁵⁴⁹ Nihayetinde küçük bir karye (köy) olsa da Osmanlı Devleti'ndeki genel bir durumu gösteren küçük bir örnek olması cihetinden; Konya sancağında Perlogan nam-ı diğer, Hadim kazasında Eğiste karyesinde bulunan caminin hatîbi Seyyid Ali Bin Mehmet Emin Halife'nin cahil olması nedeniyle görevinden alınması ve hitabet cihetinin Mehmet Halife'ye tevcihi hakkında bkz. BOA. HAT. 1597/36, 6 Zilhicce 1251 (24 Mart 1836).

⁵⁵⁰ Mustafa Gündüz, "Ahmed Şirânî ve Medreseleri.." s. 97-131.

merhamet sahibi bir tanıdıkla veya şans eseri bir yerlere ancak gelebildikleri görülmektedir.

Eğitim sistemi bir toplumda: 1- İdeoloji 2- Bilgi 3- Yetenek aktarma işlevi görmektedir.⁵⁵¹ Eğitim alanı siyasî iktidarlar için boş bırakılmayacak çok önemli bir alandır. Bu nedenle siyasî iktidarlar, eğitim ve müfredata müdahalede bulunurlar. Bu müdahaleyi gerçekleştiren siyasî iktidarlar, bilinçli ya da bilinçsiz bilgi üreten bilim adamının epistemolojik zihnî donanımını bozarlar. Epistemik zihnî yapıyı bozan en önemli unsur; patronajın liyakat usulüne göre yapılmamasıdır. Siyasî iktidarlar, akli kontrol altında tutarak, bilim adamını; bilim adamını kontrol altında tutarak bilgiyi kontrol altına almış olurlar. Bilginin kontrol altına alınmasıyla toplumlar kontrol altına alınmış olur. Siyasî iktidarların yanlış patronaj politikaları sonucu, bir akıl tutulması dönemine girilir. Bilgiye müdahaleyi engellemek akla müdahaleyi engellemektir. Bilimi özgür kılmak akli özgür kılmaktır. Akla müdahale, bilgiye müdahaledir. Aklin özgürlüğünü bağlamak toplumları yönlendirilmiş, güdülenmiş bir sürü psikolojisine sokmak demektir.⁵⁵² Bu nedenle siyasî iktidarların bilgine ve bilime müdahaleleri bilgi üretim kaynağı olan epistemolojiye müdahaledir.

E. Akraba Patronajı-Cinci Hocalar ve İlmî Dönüşüm

Bilim aklın ürünüdür. Akıl ise bilim adamının korumakla mükellef olduğu en büyük sermayesidir. Bilim adamı, devlet adamı gibi büyük şahsiyetlere verilen haksız imtiyazlar adaletsiz patronajlar, devletlerin ve ulusların yıkımına yol açan en büyük sebeplerden biridir. Osmanlı'da çıkarılan *hocazâdeler kanunuyla* beraber ilmiye sınıfında büyük bozulmalar kendini göstermiştir. Siyasî iktidarların kendine ait bir seçkinler sınıfını oluşturmak istemesi iktidarın doğasında vardır. Ancak bunu ne kadar rasyonel, eşitlikçi bir patronaj politikası haline getirebilirse kurulan sisteme o kadar

⁵⁵¹ İlhan Tekeli vd., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, TTK Yayınları, Ankara 1999, s. 1.

⁵⁵² Kur'an-ı Kerim'de Bakara Suresi'nde: *Ey iman edenler, "Raina-bize bak (bizi gü),"* demeyin. *"Unzurna-bizi gözet (bizi yönet)"* deyin ve dinleyin, demektir. Bkz. *Kur'an*: II/104. Kur'an-ı Kerim, Yahudilerin kelimelerle oynayarak, telaffuzu benzer bir başka kelimedenden türetilen *bizi bir sürü gibi gü* anlamına gelen *râinâ* kelimesi yerine, daha bilinç ve akıl içeren *bizi yönet-rehberimiz ol* anlamlarına gelen *unzurnâ* kelimesinin kullanılmasını kesin bir dille emretmektedir. Hatta Osmanlıda kullanılan *nazır* (bakan) kelimesi *unzurna* kelimesi ile aynı kökten gelmektedir. Buradan anlaşılacağı üzere Kur'an-ı Kerim'in, bilinçli, akli kullanımları, sürü gibi hareket etmeyen bir toplumun inşasına büyük önem vermekte olduğunu söyleyebiliriz. Bkz. er-Razi, *Tefsir-i Kebir*, III, s. 294-297.

hizmet edebilir. Oluşturmak istenen seçkincilik politikası adil bir patronaj ve liyakat ilkesine dayanırsa devletlerin ikbali de o kadar uzun olabilmektedir.

Osmanlı Devleti'nin başlangıç asırlarında, başarılı bir patronaj politikası uyguladığı görülse de sonraki yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nin patronaj politikalarının, liyakat zemininden kaydığı, bu sebeple devletin çöküşe girdiği görülmektedir. Ancak burada Osmanlı Devleti patrimonyal sosyal yapısının, çocuklarının geleceklerini düşünmek zorunda kalan ulema ve devlet adamlarını yanlış da olsa buna zorladığı düşünülebilir. Ancak Osmanlı Devleti'nin dış dünyadaki büyük ekonomik, siyasî ve bilimsel değişimleri yeterince takip edememesi, epistemik değişimde geri kaldığını anlayamaması neticesinde, bilgi üretememiş, bilginin oluşturacağı yeni istihdam alanları oluşmamıştır. Bu büyük değişimleri algılayamamasındaki temel sebep, bilgi üretememesidir. Bilgiyi üretecek olan aklın epistemik devrimleri icra etmede başarısız olmasıdır. Osmanlı Devleti, bilgi üretmek için gerekli olan epistemik bir zihniyet değişiminin gerektiğini anlayamamış ve bunu gerçekleştirememiştir.

Osmanlı'da ulema patronajı ilişkilerinin önemli bir örneği de Hoca Sadeddin Efendi'dir (d. 1536/7- ö. 1599). Hoca Sadeddin Efendi'nin babası, Yavuz Sultan Selim'in nedimidir. Sadeddin Efendinin Arapça ve Farsça bilgisi yüksekti. *Tacüttevarih* adlı eseri bunun bir göstergesidir. Babasının nüfuzu ve ilmî yeteneği sayesinde saray çevresinde yakın patronaj ilişkiler kurmuştur. Şeyzâde III. Murad'ın hocalığı ile görevlendirilmiş, III. Murad'ın tahta çıkışı ile birlikte padişah üzerindeki oluşturduğu nüfuzunu kullanarak devletin iç ve dış siyasetinde etkili olmuştur. Osmanlı Devleti patrimonyal sisteminde padişah hocalarının sultanlar üzerinde büyük etkileri bulunmaktadır. Diğer önemli bir noktada Hoca sadeddin Efendi'nin III. Murad'ın gözdesi Valide Safiye Sultan'ın takdirini ve teveccühünü kazanmış olmasıdır. Hoca Sadeddin Efendi çocuklarını ve akrabalarını devlette belli başlı yerlere yerleştirme işlerinde mahirdi. Kurulan patronaj ilişkilerin bayağılaşması dönemin şeyhülislamı Mustafa Sunullah Efendi (d. 1552- ö. 1612) tarafından sert bir dille

eleştirilince⁵⁵³ Sunullah Efendi, bu eleştirileri üzerine sürgüne gönderildi.⁵⁵⁴ II. Bayezid döneminde, padişahın Zamirî mahlaslı Hamza Nureddin'i sahnı semana liyakati olmadan müderris yapmak istediğinde, Müeyyed-zâde Abdurrahman Efendi⁵⁵⁵ müderris olarak atanacak kişinin ilmî liyakatinin olmadığını II. Bayezid'e söylemesi üzerine padişahın: *Fünûn-i âliyeden okutmaya kadir değilse de sarf nahif okutabilir*, diye mukabele etmiş ve bu kişiyi tayin ettirmiştir.⁵⁵⁶ Çünkü müderris tayinlerinde son söz ve onay padişah makamına aitti.⁵⁵⁷ Şeyhülislam İbn Kemal (Ahmed Şemseddin Efendi), Müeyyed-zâde Abdurrahman Efendi'nin patronajı ve teşviki ile yetişmişti.⁵⁵⁸ Şeyhülislam İbn Kemal, Zamirî'nin atamasını eleştiren Müeyyed-zâde Abdurrahman Efendi'nin oğlunu medrese usulü ve kanuna aykırı olarak 40 akçe yevmiyeli bir müderrisliğe tayin edilmesi için Vezîr-i âzam Makbul İbrahim Paşa'dan ricada bulunmuştur. Bu ricanın sonucunda, Müeyyed-zâde Abdurrahman Efendi'nin oğlu, 30 akçeli Çandarlı-zâde İbrahim Paşa medresesine müderris olarak tayin edilmiştir.⁵⁵⁹

Ahmed Çelebi, mülâzemetle ulaşır ulaşmaz Çivizâde Mehmed Efendi'nin⁵⁶⁰ damadı olması gibi bir aile patronajı ilişkisinden dolayı 30 akçeli Hacı Hasan-zâde

⁵⁵³ Bir gün Sunullah Efendi vaazında: *Ekâbir rişver alur. Müstahikkı lanet olur, Menasıbı devlet naehle virilir. Mezalim ile âlem doldu. Ulemamız dünya için a'day-ı din kapusına varırlar, (devlet büyükleri rüşvet alırlar, hakkıyla iş yapanlara lanet okunur, devlet hizmetleri layık olmayan kimselere verilir, ulemamız dünyalık için din düşmanlarının kapsına varırlar)* diyerek tepkisini dile getirmekteydi. Bkz. Ahmet Refik, *Osmanlı'da Hoca Nüfuzu*, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul 1997, s. 47-48.

⁵⁵⁴ Ahmet Refik, *Osmanlı'da Hoca Nüfuzu*, s. 46-49.

⁵⁵⁵ Müeyyed-zâde Abdurrahman Efendi, Amasya'da sancak beyi olarak bulunan Şehzâde II. Bayezid'in işret meclislerinde onunla sohbet edip içki âlemlerinde bulunurdu. Şehzadenin yanındakilerin onu afyona ve sefahate alıştırdıkları halini Fatih Sultan Mehmed haber alınca Fenerî-zâde Ahmed Bey'e gönderdiği bir hükümde Bayezid'i fena yola sevk edenlerin derhal cezalandırılmalarını emretti. Ahmed Bey bu durumu şehzadeye gizlice anlattı bunun üzerine Bayezid Müeyyed-zâde'ye 10.000 akçe yol parası ve bir kaç at vererek kaçmasını sağladı. Müeyyed-zâde Halep'e gidip orada medrese tahsili yaptı. Çeşitli medrese tahsilini tamamladıktan sonra Fatih Sultan Mehmed'in vefatının ardından İstanbul'a gitti. Ulemâdan hatipzâde Abdurrahman Efendi'nin ilmi yeterliliğini tasdik ederek hükümdara bir şahadetname gönderdi. Bunun üzerine müderrisliğe tayin edildi. Sahn-ı seman medreselerinde müderris oldu. Sonra Edirne kadılığına geçti, 1505'de Rumeli kazaskeri oldu. Alıntı için bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, s. 662-663.

⁵⁵⁶ Anlamı: Yüksek ilmî seviyedeki dersleri okutmaya gücü yetmese bile temel Arapça dilbilgisini okutabilir. Bkz. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 68.

⁵⁵⁷ Hasan Akgündüz, *Osmanlı Medrese Sistemi*, Ulusal Yay., İstanbul 1997, s. 466.

⁵⁵⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, s. 664.

⁵⁵⁹ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 68.

⁵⁶⁰ Kanuni döneminin Şeyhülislamı Muhyiddin Şeyh Mehmed Efendi (ö. 1547)'nin oğludur. 1581'de Şeyhülislam olmuştur. Bkz. Atay, *Medreselerin Gerilemesi*, s. 15-56.

medresesine tayin oldu.⁵⁶¹ Şeyhülislam Ebus-Suud Efendi'nin oğlu Mustafa Efendi, babasının patronajında, sahn medresesine müderris tayin edildi.⁵⁶² Vanî Mehmed Efendi'nin⁵⁶³ damadı ve Şehzâde II. Mustafa'nın hocası olan Seyyid Feyzullah Efendi⁵⁶⁴ yüksek ilim ve doymak bilmez ihtiraslarıyla tanınmış biriydi.⁵⁶⁵ Siyasî nedenlerden dolayı Erzurum'a sürülen Seyyid Feyzullah Efendi, Sultan II. Mustafa'nın tahta çıkması üzerine, İstanbul'a davet edildi. İkinci defa Şeyhülislam tayin oldu. Padişah hocası olması ve II. Mustafa üzerindeki nüfuzu ve etkisi nedeniyle protokolde padişahтан sonra ikinci önemli konuma yerleşti. Artık hükümet tayini ve azillerinde Şeyhülislam'ın muvafakati alınmıyordu. Feyzullah Efendi, kendisine intisap edenlere önemli memuriyetler ve rütbeler aldırdı. 25 yaşında bulunan büyük oğlu Fethullah Efendi'yi, (Dâhil-ellilik) müderrisliğine tayin ettirdi. Daha sonra sırasıyla Selanik kadılığına ve kazaskerliğe tayin edildi. Fethullah Efendi'ye⁵⁶⁶ 'Şeyhülislam Velihtı' payesi vererek 'Hil'at-i Beyzâ' (Şeyhülislam elbisesi) giydirdi.⁵⁶⁷ Ortanca oğlu Mustafa Efendi'ye, iki sene zarfında medreseleri tamamlatarak sırasıyla Selanik kadılığı ve Anadolu kazaskerliği, Mekke kadılığı,

⁵⁶¹ Atay, *Medreselerin Gerilemesi*, s. 15-56.

⁵⁶² Atay, *Medreselerin Gerilemesi*, s. 15-56.

⁵⁶³ **Vanî Mehmed Efendi (ö. 1685):** IV. Mehmed döneminde dinî ve siyasî alanda etkili olmuş ulemadan önemli bir kişiliktir. 17. yüzyılın siyasî ve dinî hayatında önemli bir yeri olan Kadızâdeliler hareketinin son halkasıdır. Kadızâdelilerin saraydaki etkinlikleri özellikle padişah hocalığı üzerinden elde ettikleri güçle devletin birçok noktasında önemli güçler elde etmiş, devlet kadrolarına kendi istedikleri kişilerin atamasını yaptırmışlardır. Mutasavvıf şair Niyazi Mısıri'nin Bursa'dan Limni adasına sürülmesi Bektaşî tekkesinin yıktırılması, Mevlevî ve Halvetî dergâhlarının kapatılmasından sorumlu tutulmuştur. Vanî Mehmed Efendi'yi Sultan IV. Mehmed ile Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa tanıştırmıştır. IV. Mehmed, Vanî Mehmed Efendi'nin vaazlarına ve huzur derslerine katılmış, ona izzet ve ikramlarda bulunmuştur. Bkz. Erdoğan Pazarbaşı, "Vanî Mehmed Efendi", *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 458-459; ayrıca Bkz. Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV, Ankara 2001, s. 100-102.

⁵⁶⁴ **Seyyid Feyzullah Efendi (ö. 1703):** Osmanlı Devleti'nin 46. Şeyhülislam'ıdır. Seyyid olması hususunda silâhdar tarihinde şerafetinin sahte olduğu, sihirbazlıkta sathî bir kâhine ders verirdi, yönünde çeşitli rivayetlerde anlatılmaktadır. Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV, s. 482. İstanbul'da bulunan Yeniçeriler 1703 tarihinde ayaklandılar, *Edirne Vakıyası* denilen bu olayda Seyyid Feyzullah Efendi tutuklandı. İdam edilmesi için onun yerine geçen Şeyhülislam İmam Mehmed Efendi'den fetva istendi. Alınan fetva gereğince Feyzullah Efendi idam edildi. Edirne'deki malvarlığı yağma edilerek oğulları yedikuleye hapsedildi. Bkz. Altunsu, *Osmanlı Şeyhüislamı*, s. 99-100.

⁵⁶⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV, s. 482.

⁵⁶⁶ Edirne vakıasında, Fethullah Efendi birçok kimse ile zincire vurularak yedikule zindanına getirildi ve burada öldürüldü. Bkz. Atay, *Medreselerin Gerilemesi*, s. 15-56.

⁵⁶⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV, s. 484; Abdulkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhüislamı*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1972, s. 98-101.

kazaskerlik unvanları verdi. Üçüncü oğluna Bursa kadılığı ve on yaşındaki küçük oğlu İbrahim'i de Rumeli payesiyle Yenişehir kadısı tayin ettirdi.⁵⁶⁸

Osmanlı Devleti'nde ilmî bozulmanın ve patronaj politikalarının akılcılıktan uzak vulgarize⁵⁶⁹ oluşunun en önemli örneklerinden ve kanıtlarından biri de Sultan I. İbrahim döneminde ortaya çıkan Cinci Hoca lakaplı Hüseyin Efendi (ö. 1648) vakasıdır. Cinci hoca, memleki Safranbolu'dan İstanbul'a geldiğinde ekonomik durumu kötüydü. Fakir, yoksul bir yaşam sürmekteydi. Saray kadınlarının büyücülük ve muskacılık işlerine meraklı olmaları nedeniyle Cinci Hoca Hüseyin Efendi, saraya girmek için saray kadınlarının patronajından ve iltimasından istifade etti.⁵⁷⁰ Psikolojik rahatsızlıklar içerisinde bulunan Sultan I. İbrahim'in tedavisi için getirilen cinci hoca, Valide Kösem Sultan'ın yakın patronajına girdi. Cinci hoca henüz medrese tahsilini tamamlamadan Şeyhülislam Zekeriyazâde Yahya Efendinin itirazlarına rağmen Sultan I. İbrahim'in fermanıyla Sahn-ı Seman ve Süleymaniye medreselerine müderris atandı. Sonra çok geçmeden sırasıyla padişah hocalığına, İstanbul kadılığı payesiyle Galata kadılığına ve Anadolu kazaskerliğine getirildi. Cinci Hoca Hüseyin Efendi, saray gözdelerinden Şekerpare Kadın ve Silâhdar Yûsuf Ağa ile yakın ilişki kurdu. Kurduğu patronaj ilişkiler sayesinde padişah üzerindeki derin bir nüfuza sahip oldu. Bu ilişkiler neticesinde Mahmud Paşa camii yanına kendisi için bir saray inşa edildi. Sultan I. İbrahim'in tahtan indirilip, öldürülmesiyle veli nimetini, patronunu kaybeden Cinci Hoca Hüseyin Efendi'nin 3.000 kese nakti varlığına, ayrıca evinde yapılan aramada 200 kese kuruş ve sandıklar dolusu altın ve mücevherata, elliden fazla samur kürküne, 12 güğüm çil akçeye, gizlediği 70.000 kuruşuna vs. diğer tüm servetine el konuldu.⁵⁷¹

Cinci Hoca devri, Osmanlı Devleti'nin sadece epistemik ilmî yapısının ne denli bozulmuş olduğunun bir örneği değil, tüm toplumsal ilişkilerin ne kadar yozlaştığının akıldan uzak bir hale girdiğinin en güzel örneğidir. Akıl dışılık o kadar ilerlemişti ki, Şaravizâde adlı bu zümreden bir kişi, Mısır valiliğini almak ister, verilmeyince, Hz.

⁵⁶⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV, s. 484; Atay, *Medreselerin Gerilemesi*, s. 15-56.

⁵⁶⁹ Vulgarize: Avamileşme, bayağılaşma, kabalaşma anlamlarına gelmektedir. Bkz. Redhouse, *Türkçe-İngilizce Lugat Kitabı*, İman Efendi Matbaası, Londra 1856, s. 371.

⁵⁷⁰ Ahmet Refik, *Osmanlı'da Hoca Nüfuzu*, s. 48,63.

⁵⁷¹ Abdülkadir Özcan, "Hüseyin Efendi Cinci Hoca", *DİA*, XVIII, s. 541-543.

Muhammed tarafından kendisine Mısır'ın rüyada verildiğini bile iddia etmiştir. Sultan tarafından neye değer, kıymet veriliyorsa patronajın da o istikamette kullanıldığı görülmektedir. Aynı zamanda sultanın dışarıdan kabul ettiği hediyeler de sultanın beğenisi ve kıymet verdiği şeyler üzerinden oluşmaktadır. Fatih'e kitap hediye edilirken, Sultan İbrahim'e samur ve anber hediye edilmekteydi. Hangi sultanın neye değer verdiğini bilen çevrelerin ona göre sultana hediye getirmeleri hayli ilginçtir. İktidarların ilgisi, toplumun yöneleceği, merak, ilgi ve uğraşı alanlarını belirlemektedir. Bu dönemde bilime iktidar rağbet etmemekte, ya da bilim denilince sihir vs. büyü akla gelmektedir. Aklın faal olup, fikir, bilim üretmek yerine cin ve ifritlerden yardım dileyip, güya kolay yoldan iş yaptırmanın iktidar kendince kısa yolunu bulmuştur.⁵⁷²

Medreselerin bozulması, genelde medreselilere bağlanır.⁵⁷³ Ancak Medresenin epistemik zihniyetinin tahrif edilmesinin ilk temel nedeni siyasî iktidarların patronaj politikalarıdır. Çünkü siyasî iktidarın rejim yapısına göre değişen patronaj ağı, bilim adamının sürekli iktidarın güdümünde çalışmasına neden olmuş, başka bir patronaj yapısının gelişmesine olanak vermemiş, ulemayı özgür kılmamıştır. Bilimsel gelişmeyi ve kalkınmayı gerçekleştirecek bir patronaj yapısı tesis edilmemiştir. Bunun yerine siyasî iktidarın beslediği çevreleri patronaj eden, statükoyu koruyan bir patronaj politikası uygulanmıştır. Ulema ve devlet adamlarının hatırına⁵⁷⁴ binaen kurulmuş patronaj ilişkiler, devlet idaresinde, yetenekli, yeterli bilgi ve donanımla uzmanlaşmış kadroların gelişmesine imkân vermemiştir. Bu elitist zümre tarafından kurulmuş patronaj ilişkiler ağı, sadece devlet idaresinde, yönetimde, bilimde kaliteyi düşürmekle kalmamış, toplumsal ilişkileri bayağılaştırmış, irrasyonalityi devlet yönetimine hâkim kılmış, epistemik çöküşe neden olmuştur.

⁵⁷² Ahmet Refik, *Osmanlı'da Hoca Nüfuzu*, s. 62,72.

⁵⁷³ Atay, *Medreselerin Gerilemesi*, s. 15-56.

⁵⁷⁴ Bu konuda Ahmed Hikmet Müftüoğlu şöyle demektedir: Git gide, medreselerin isimleri mevcut, ve cisimleri nâbud (yok) olmakla medreselik bir pâye ve bir medreseden diğerine nakil dahi terfi rütbeden kinaye olmuştu. 1000 (M. 1591) tarihinden sonra her maslahata hatır karışmakla ve emirde müsamaha olunmakla bir ilmiye zâdegânı sınıfı zuhur etti. Bu sınıf mensubunu baba yuvasında, ana kucağında, ruus ve mevleviyet olarak kesb-i rifat edenler ve talebelikten yetişenler, bekâr ocağında ve hasır ovasında meyus-u fazilet olarak kalırlardı. Medreseden icazet alanlar tevecih edilecek, cihet bulunamadığından talihi yaver olanlar o da nadiren hal-i ithalarında bir mevki sahibi olurlardı. Bkz. Ahmed Hikmet Müftüoğlu, "On Birinci Asr-ı Hicride Türk Menabi'-i İrfâm", *Mihrab*, I, İstanbul 1340 [1924]. Sayı: 21-22, s. 715-724.

Çarpık patronaj ilişkiler, bilim adamını ilmî yeterliliğe sahip olmadığı halde kendini yeterli görmesi gibi bir algı ilizyonuna da sebep olmaktadır. Bunun sonucu olarak aklın epistemik yapısı bozulur.⁵⁷⁵ Epistemik çöküşü hızlandırıcı bir etkiye de sahiptir. Bilgi üretiminin önündeki en önemli psikolojik engel, insanın, kendini nihâf anlamda ulaşılabilecek, kemal noktaya ulaştığı zannına kapılmasıdır. Bu engelin oluşmasında, en önemli etken, üst düzey devlet adamlarının ve ulemanın egolarının çarpık patronaj ilişkiler sebebiyle şişirilmesidir. Bunun sonucunda bilgi ve yaratıcılık, toplumun önem verdiği değerler sıralamasında yer almaz, alt seviyelere iner. Bilgiye, akla dayalı olmayan himayecilik politikaları; siyasî iktidarın, adam kayırma, çıkar, menfaat ilişkiler temelli yaptığı atamalar, yaltakçılık anlayışını geliştirir. Bu politik anlayışın geliştirdiği patronaj ilişkiler, kendine ait bir düşük ahlakî değerler sistemi de üretir. Bu değerler, toplum tarafından üst değerler olarak benimsenir. Artık toplumda akıl değil, düşük etik kuralları hâkimdir. Akıl ve bilgi kaybolur. Siyasal sistemde ve toplumda entrikanın egemen olduğu düşük ahlaki değerlere sahip, aşırı siyasallaşmış bir akıl toplumda işlemeye başlar.⁵⁷⁶

Çarpık patronaj ilişkiler sebebiyle kişisel çıkarların veya toplumda bir zümrenin çıkarlarının, aklın ve rasyonel stratejinin önüne geçtiği görülür. Patronaj çevrelerinin menfaat ve çıkarlarına uygun olan değerler rasyonel kabul edilip, uygun olmayanlar akıl dışı ilan edilerek depatronaj edildiği görülür. Patrimonyal devlet sisteminin bilgiyi, toplumsal ilişkileri vulgarizasyona uğratar.

II. PATRONAJ VE ULEMÂ ÇEKİŞMESİ

Ekonomik ilişkilerin insan davranışları, siyasî ve sosyal yapılar üzerinde ne kadar etkili olduğu sosyal bir gerçektir. Ekonomik ilişkiler, tarihi şekillendiren insanoğlunun zayıf ve güçlü tarafıdır. Bu nedenle Osmanlı uleması da tüm güçlü ve zayıf yönleriyle bu sosyal gerçekliğin bir parçasıdır. Osmanlı ulemâsını da bu gerçeklikten soyutlayarak düşünmek imkânsızdır. Nedenleri teke indirgeyen

⁵⁷⁵ Oku! Rabbin, en büyük Kerem sahibidir. O Rab ki kalemle (yazmayı) öğretti. İnsana bilmedikleri şeyi öğretti. Gerçek şu ki, insan azar. Kendini, kendine yeterli gördüğü için, mealindeki ayet için bkz. *Kur'an*: XCVI/3-7.

⁵⁷⁶ Allah (c.c.) akıllarını kullanmayanlara pislik yağdırır, mealindeki ayet için bkz. *Kur'an*: X/100; ayrıca bkz. er-Razi, *Tefsir-i Kebir*, XII, s. 480.

indirgemeci bir analizden kaçınarak, bu kısımda meselenin önemli bir tarafı olan ekonomik güdülenmelerin ulemâ davranışlarına olan etkileri ve ulemâ ihtilafındaki rolü incelenecektir.

A. Kadızadelilerin Doğuşu ve Zihnî Yapısı

Kadızadeliler ve Sivasiler arasında cereyan eden tartışmaların patronaj temeline geçmeden önce Osmanlı ulemasının, diğer İslam ülkelerindeki İslam ulemâsının zihnî dönüşümünden ne kadar etkilendiğine kısaca değinmek yerinde olacaktır. İslam dünyasında ilk medrese 1067’de Bağdat’ta açılmıştı. O dönemin bir yükseköğretim kurumu olan Şii Fatımîlerin Kahire’de kurduğu el-Ezher ve Dâr’ül – Hikme’ye karşı kurulan Nizamiye Medreseleri bilimsel olarak Fatımîlerle mücadeleyi amaçlayan siyasî yönlü medreselerdi. Bu medreselerdeki müderrisler iktidar tarafından atanıyor, maaşları da devlet tarafından ödeniyordu. Bu durumu Kâtip Çelebi şu şekilde eleştirmektedir:

Bağdat’da okullar inşa edildiği haberi kendilerine ulaştığı zaman Mâverâunnehir bilginlerine bu durum söylenip açıklanmıştır. Onlar da ilmin matemini tuttular ve şöyle dediler: Yüksek gayret sahipleri ve üstünlüğü için kendisiyle olgunlaşmak için ilmi isteyen akıllı kişiler ilimle meşgul oluyorlardı; kendilerinden ve ilimlerinden yararlanan bilginler oluyorlardı. Ücretli olduğu zaman ise alçaklar ve tembeller ona yaklaşıyor ve (ilmin) ortadan kalkmasına sebep oluyor. Aslında (medreseler) değerli olsa da hikmet ilimleri oradan göç etti.⁵⁷⁷

Osmanlı ulemasındaki zihnî dönüşüm patronaj ilişkilerle şekillenmiştir. Patronaj ilişkileri belirleyen en önemli nedenlerden biri siyasî iktidarın ulemâ üzerinden ulaşmak istediği siyasî amaçlardır. Bu siyasî amaçlara göre siyasî iktidar patronaj politikasını belirlemektedir. Osmanlı Devleti’nin din ve tarikat politikaları bu minval üzere değişkenlik göstermiştir. Osmanlı ulemasındaki en önemli değişimin ilk durağı Fatih Sultan Mehmed dönemidir. İkinci en önemli değişimi, Yavuz Sultan Selim’in hilafeti Osmanlı’ya getirmesiyle yaşanmıştır.⁵⁷⁸ Bu dönemde Osmanlı Devleti’nin en

⁵⁷⁷ Süleyman Uludağ, “İşrâkilik Mensubu Olarak Kâtip Çelebi”, *Mizânü’l – Hakk Fî İhtiyârî’l – Ehakk*, Çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yay., İstanbul 2007, s. 268.

⁵⁷⁸ Yavuz Sultan Selim’in Tuman Bay’a gönderdiği mektubu İbn İyâs şöyle naklediyor: *Sen halife ve*

büyük problemi, Safevî Devleti'nin kurucusu Şah İsmail'le yaşadığı siyasî krizdir. Safevî Devleti'nin Anadolu'da yapmış olduğu Şiilik propagandasına karşı Osmanlı Devleti, çeşitli dinî ve siyasî önlemler almak zorunda kalmıştır. Bu nedenle ulemanın içinden Şiilik tehdidine karşı Selefi itikadına yakın olup sert politikaların uygulanmasını savunan ulemanın patronaj edilmesi bir devlet politikası olarak benimsendiği söylenebilir. Ayrıca Anadolu'da Safevî Şiiliğine kayan topluluklara karşı bir Osmanlı Bektaşîliği desteklenmiştir. Bektaşîlik ve Safevî tarikatı ile yakın köklere sahip olan halvetîye tarikatı ile iş birliğine gidilmiştir. Siyasî iktidar Bektaşîliğe yatıştırıcı siyasî bir rol vermiştir. II. Bâyezîd Buhara'daki Nakşî Dergâhı şeyhlerine de 5000 akçe para göndermekteydi.⁵⁷⁹ Safevî Şiiliğine karşı 30'dan fazla ilmiye mensubu ve şaire 86.000 Akçe ödenek ayrılmıştır.⁵⁸⁰

Yavuz Sultan Selim, Mısır seferinin dönüşünde 1800 kişiye yakın nüfuzlu âlim, şeyh, mimar, mühendis, duvar, taş ve mermer ustalarından müteşekkil Mısır'ın elit zümresini, İstanbul'a deniz yoluyla getirtmiştir.⁵⁸¹ Yavuz Sultan Selim, *vahdet-i vücud* düşüncesine yakın, Muhyiddin-i Arabî'ye hürmetkâr bir sultandır. Bu nedenle şeyhin kabrine türbe ve yanına cami yaptırmıştır.⁵⁸² Ancak bütün bunlara rağmen o dönemde Suriye ve Mısır'da güçlü Selefi akımlarının var olduğu ayrıca bilinmektedir. Mısır'daki selefi etkisindeki bu âlimler, Muhiddin İbn Arabî'yi tekfir etmişler, Şeyh-i Ekfer (en büyük kâfir) şeklinde tahkir edici ifadeler kullanmaktaydılar.⁵⁸³ Mısır ulemasının, Osmanlı uleması üzerindeki etkileri üzerine müstakil bir inceleme yapılması gerekmektedir. Çünkü Osmanlı ulemasının zihnî dönüşümü üzerinde büyük etkileri olduğu düşünülmektedir. Bu dönemden itibaren Osmanlı Devleti'nde

kadırlara minnet ederek sultan oldun, ancak kılıcımın hakkı olarak aynı zamanda Gavri'nin ölümü ile bu yerlerin mülkiyeti bana geçmiştir. Bu sebeple Mısır'ın vergisinin daha önce Bağdat halifelerine yapıldığı gibi her yıl bana göndermelisin, çünkü ben Tanrı'nun yeryüzündeki halifesiyim. Harameynüş-şerifeynin hizmetinde de senden önde gelirim. Bizim dayanılmaz gücümüzden korunmak istersen parayı adımıza kestir, hutbeyi de bizim adımıza okut ve Gazze'den Mısır'a kadar olan yeri ve Mısır'ı valimiz olarak idare et. Eğer bana itaat etmezsen Mısır'a gelirim. Bu da sana ve askerlerine acı bir ölüm getirir. Bkz. Faruk Sümer, "Yavuz Sultan Selim Halifeliği Devraldı mı?", *Bellekten*, LVI, Sayı: 217, Aralık 1992, s. 675-701.

⁵⁷⁹ Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, III, s. 207.

⁵⁸⁰ Maden, *Bektaşî Tekkelerin Kapatılması*, s. 9; ayrıca bkz. Ocak, "Balım Sultan", *DİA*, V, Ankara 1992, s. 17-18.

⁵⁸¹ Sümer, "Yavuz Sultan Selim Halifeliği Devraldı mı?" *Bellekten*, s. 675-701; bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, s. 293.

⁵⁸² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, s. 295.

⁵⁸³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, s. 295.

Kadıızâdeliler'in felsefî temelini oluşturan selefi görüşlerin medreselerde yaygınlık kazandığı bir vakiadır.

Patronaj, politik amaca göre hedef ve mahiyet değiştirmektedir. İslam'ın selefi yorumu, dinin daha çok biçimsel, lafzî yönüyle ilgilenir. Şekilcidir, sözün taşıdığı amaç ve hedefi göz ardı ederek sadece kelimenin ve sözlerin biçimsel yorumuyla ilgilenir. Felsefî derinliği, sözün asıl amacını keşfetmek, bu düşünce biçiminden uzaktır. Nakilcilik en önem verilen kuraldır. Bu sebeple statükocu rejimlerin desteklediği bir anlayış ve fikir dünyasını içerir. Kendisine tehdit olarak algıladığı felsefî derinliğe sahip akımların gelişmesine asla imkân vermez. Bu nedenle selefi görüşler, patrimonyal rejimlerce daha tercih edilir. Statükocu siyasî iktidarların yükselmesini istedikleri akıl alanıdır. İnsanların çoğu derin düşünme yetisine sahip değildir. Bu yüzden toplumda nakilci görüşlerin taraftarı, destekçileri daha çoktur. Toplumlar ve düz mantık sahipleri, nakilci ve siyah-beyazcı görüşlerin yolunu daha rahat anlaşılabilir bulurlar.

Osmanlı ulemasının zihnî dönüşümü, şekilci, aklın önemini yadsıyan selefi akımların Osmanlı ulemasının içerisinde yükselmesiyle gerçekleşmiştir. Kâtip Çelebi'ye göre, Osmanlı ulemasında tasavvufî akımlar ile felsefeyi hikmet adıyla birleştiren ekol işrâkîlik okuludur.⁵⁸⁴ Kâtip Çelebi'ye göre, Osmanlı Devleti'nin başlangıç asırlarında Anadolu'da felsefe ve hikmete önem veriliyordu. İnsanlara verilen değer aklıyla ürettiği ilimler kadardı. Onlar hikmet (felsefe) ile şeriat'ı bir araya getiren önemli bilgin insanlardı. Bu âlimler Şemseddin el-Fenârî, Kadızâde er-Rûmî, Allame Hocazade, Allame Ali Kuşçu, İbn el-Müeyyed, Mîrîm Çelebi, Allame İbn Kemal ve en sonu Kınalızâde Ali Efendi'dir, demektedir.⁵⁸⁵ Bu işrakî okul, tasavvufun keşf ve ilhamı ile felsefenin mantık, kıyas, tümdengelim ve tümevarım metotlarını birleştiren, akla genişlik veren orijinal bir akımdır. Kâtip Çelebi bizzat kendisi Hanefî mezhebinde ve işrâkî meşrebinde olduğunu *Süllemü'l-Vusûl* adlı eserinde ifade etmektedir. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* adlı eserinde hayata hâkim olan birçok akıl çeşidinden bahsetmekte akıllar⁵⁸⁶ arasında kurulması gereken

⁵⁸⁴ Uludağ, "İşrakilik Mensubu Olarak Kâtip Çelebi," *Mîzânü'l-Hakk*, s. 264.

⁵⁸⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2007, s. 564-567.

⁵⁸⁶ "Akıllar teorisi" tezin daha önceki bölümlerinde ifade edilmişti. Kâtip Çelebi, 'akıllar' kavramını kullanmaktadır. Kâtip Çelebi'nin bu şekilde bir anlamı kullanması 'akıllar teorisine' bir destek olarak

dengelerin önemine vurgu yapmaktadır. Aklın ve duygunun (kalbin) ahenkli birliğini tesis etmek istemektedir.⁵⁸⁷ İnsanın olgunlaşmasında kattettiği dereceler, aklın yol aldığı akıl seviyeleridir.⁵⁸⁸ Osmanlı medreselerinde felsefî ve aklî bilimlerin gelişmesi medrese dışında özel eğitim ve ortamlarda yapılan eğitimlerle gerçekleştiği görülmektedir. Çünkü medreselerde felsefe, mimari, musiki ve güzel sanatlar medreselerde okutulmadığı halde gelişme göstermesinin sebebi budur.⁵⁸⁹

Burada üzerinde durulması gereken nokta işrâkî geleneğe bağlı bilginlerin, düşünürlerin, ariflerin çok geniş bir düşünce ufkuна sahip olmaları, hayata, dünyaya geniş bir perspektiften bakabilmeleridir. Çalışmanın önceki bölümlerinde ifade edilen saçaklı (fuzzy) aklın ve akıllar nazariyesi perspektifine uygun bir bakış açısının olduğu gözlenmektedir. İşrâkî aklın tesiriyle Osmanlı medreseleri ve ders müfredatı çok yönlü inşa edilmiş olsaydı, Osmanlı bilim hayatından daha parlak ilmî eserler ortaya çıkabilirdi. Şii tehdidine karşı belki bir set olarak düşünülen Selefi düşüncesi etkisinde kalan Kadızâdelilerin siyasî iktidar tarafından patronaj edilmesi sonucu, aklî ve bilimsel yaklaşımları öteleyen bir medrese müfredatı ve bu yönde köşeli siyasal bir aklın gelişmesine sebep olmuştur denilebilir. Siyasî iktidarlar tarafından, Şii temayüllü görüşlerin zamanla çeşitli tarikatlar ve işrâkî ekollerin içinde temerküz edebileceği endişesiyle böyle bir patronaj politikası tercih edilmiş olabilir. Halvetîlik, Bektaşîlik gibi meşrep ve tarikatlar kökleri itibarıyla on iki imam inancını kabul etmektedirler. On iki imam ve Şiilik inancının, iktidarın yönetim şeklinde hilafet yerine imameti temel alması, siyasî iktidarın meşruluğunu tartışmaya açabileceği endişesiyle her zaman kontrol altında tutulması gerekmiştir.⁵⁹⁰ Osmanlı Devleti'nin tarikat politikalarını çözmek için bu tehdit algısını anlamak önemlidir.

görülebilir. Bu açıdan dikkat çekicidir.

⁵⁸⁷ İlk dönem Osmanlı âlim ve mütefekkilere 'el-câmî'beyne's-şeria ve'l-hikme' (hikmet ile şariat bilgisini birleştiren) denilirdi. Bkz. Uludağ, "İşrakilik Mensubu Olarak Kâtip Çelebi," *Mizânü'l-Hakk*, s. 267.

⁵⁸⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 567.

⁵⁸⁹ Uludağ "İşrakilik Mensubu Olarak Kâtip Çelebi", *Mizânü'l-Hakk*, s. 270.

⁵⁹⁰ Mehmet Serkan Taflıoğlu, *İran İslam İhtilalinde Âyetullah Humeyni ve Velâyet-i Fakih Meselesi*, Hacettepe Üniv. Sos. Bil. Enst. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2009, s. 30.

B. İktidar Patronajı ve Kadızâdeliler

Kadızâdeliler hareketi IV. Murat, Sultan İbrahim ve IV. Mehmet dönemlerinde ortaya çıkmış, İbn Teymiyye'nin (d.1263 – ö.1328) Selefiyye görüşlerinden etkilenmiş dinî ve siyasî bir harekettir.⁵⁹¹ Adını IV. Murat döneminde vaizlik yapmış Kadızâde Mehmed Efendi'den (d. 1582- ö. 1635) almıştır. Halvetî şeyhlerinden Abdul Mecid, Sivasî arasında başlayan fikrî tartışma büyümüş, toplumsal ve siyasî kurumları etkisi altına alarak genişlemiş, XVII. yüzyıl Osmanlı'sında önemli bir dinî, sosyal ve siyasî bir sorun olarak ortaya çıkmıştır.

Kadızâde Mehmed Efendi Balıkesir'de doğdu. Bir süre Mehmed Birgivi'nin talebelerinin ders halkalarına katıldı. Mehmed Birgivi (d. 1523 – ö. 1573)'nin eserlerinde İbn Teymiyye'nin görüşlerinden sık sık bahsetmesi Kadızâde Mehmed Efendi'nin İbn Teymiyye'nin görüşlerinden büyük ölçüde etkilenmesine neden oldu. Halvetî tarikatına mensup Ömer Efendi'nin meşrebine tabi olduysa da taşıdığı selefi düşünceleri sebebiyle bu yolu bıraktı. Fatih ve Ayasofya camilerinde vaazlar ve dersler verdi. Dinî ve selefi görüşlerinin bir devlet politikası haline getirilmesi hususunda Kadızâde Mehmet Efendi'nin, padişah ve devlet adamları üzerinde oldukça etkili olduğu görülür. IV. Murat, kadızâdelilerin telkinleriyle İstanbul'daki bütün kahvehaneleri yıktırılmış, tütün yasağına uymayan birçok kişi katledilmiştir.⁵⁹²

Gerçekte bu fikrî yapının temelleri Kadızâde Ahmet Şemseddin Efendi (d.1512- ö. 1580)'ye kadar götürmek mümkündür. Ahmet Şemseddin Efendi, Sokullu Mehmed Paşa döneminde azledilerek Edirne'ye sürüldü. Sultan III. Murad döneminde padişahın yakınlık gördü. 1577'de Şeyhülislamlık makamına getirildi.⁵⁹³ Şeyhülislam Ahmet Şemseddin Efendi, Takiyüddin Efendi'nin ilm-i nücumla (astronomi-astroloji), meşgul olduğunu, gelecekte haber vermek amacıyla bir rasathane kurduğu gerekçesiyle rasathanenin yıkılması için fetva verdi. Hoca Sadettin Efendi, Takiyüddin Efendi'yi himaye etmekte ve desteklemektedir. Takiyüddin Efendi'nin ilmi nücum ile meşgul olmadığı, bilimsel çalışmalar yaptığı bilinmektedir. Ancak böyle bir düşmanlığa maruz kalması, Hoca Sadettin Efendi'nin, Takiyüddin

⁵⁹¹ Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV, Ankara 2001, s. 100-102.

⁵⁹² Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV, s. 100-102.

⁵⁹³ Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 37.

Efendi'yi himaye etmesine duyulan kıskançlık duygusunun neden olduğu düşünülebilir.⁵⁹⁴ Kâtip Çelebi, Kadızâde Mehmed Efendi'nin hakkında; akli ilimlerde yeteneği olmadığını, hazır cevapçı, alaycı, tekfirci, bir dili ve üslubu olduğundan bahsetmektedir.⁵⁹⁵ Selefî anlayışına sahip Kadızâde Mehmed Efendi'nin kurnazlığıyla birtakım avanak kişileri peşinden sürüklediğini bu kimselerin bu yapmacık hareketleri ciddiye alıp, kuru bir kavgaya tutuştuklarından yakınmaktadır.⁵⁹⁶ Kaynaklarda geçen bu ifadeler göz önünde tutulursa kıskançlık ve bağnazlık duygularıyla rasathanenin yıkılmıştır.

Kadızâdeliler ve Sivasîler arasında büyüyen kavganın toplum ve devlet yapısını tehdit eder bir noktaya gelmesi üzerine IV. Murad iki grup arasında bir denge politikası izlemiştir.⁵⁹⁷ IV. Murad, tütün yasağında tasavvuf sohbeti için toplanan dervişlerin ellerindeki eserlerin Sivâsîzâde Yahya Efendi'ye ait kitaplar olduğunu ve bu kişilerin Sivâsilere bağlı dervişler olduğunu görünce kendilerine dokunulmayacağına dair teminat vermiştir. Sivâsîzâde Yahya Efendi'nin padişah huzuruna gizlice gidip görüşmektedir.⁵⁹⁸ Sivâsîzâde Yahya Efendi'nin padişahla gizlice görüşmesi Şeyhülislam Kadızâde Efendi ve çevresinden çekinildiği için gizlice gerçekleşmiş olabilir. IV. Murad'ın Kadızâdelilerin etkisinde olduğu açıktır. Anlaşılan IV. Murad tasavvuf erbabıyla da ilişkisini devam ettirmektedir. Onları devlet patronajından uzaklaştırmamaktadır. Anlaşılan padişahın iki gurup arasında bir denge kurmaya çalışmaktadır.

Kadızâde Mehmed Efendi'nin vefatından ardından onun taraftarı olan vaizler, cemaatle namaz kılarken makamla salavat getirmeye, na't-ı şerif okumaya semâ ve devrana şiddetle karşı çıkıp bu işi yapanları kâfirlikle suçlamaya kadar götürmüşlerdi.

Kadızâde Mehmed Efendiden sonra kadızâdelilerin en önemli konumuna Üstüvâni Mehmed Efendi geldi. Şam'da Ümeyye Camii medresesi âlimlerinden ders aldı. Daha sonra Mısır'a gitti. Mısır'a gitmesi daha önceki tespitimizi doğrular

⁵⁹⁴ Süheyl Ünver, *İstanbul Rasathanesi*, TTK Yayınları, Ankara 2014. s. 117.

⁵⁹⁵ Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l - Hakk*, s. 223.

⁵⁹⁶ Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l - Hakk*, s. 223.

⁵⁹⁷ Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV, s. 100-102.

⁵⁹⁸ Naîmâ Mustafa Efendi, *Naîmâ Tarihi*, III, Bahar Matbaası, Çev. Zuhuri Danışman, İstanbul 1967, s. 1222.

niteliktedir. Orada da bir miktar eğitim aldı. Selefi, Hanbeli mezhebini seçti. İstanbul'a geldikten sonra Hanefî mezhebine geçtiğini ilan etti. Etkili hitabet gücü sayesinde sarayda güçlü bir çevre edildi. IV. Mehmed'in hocası Reyhan Efendi'nin himayesine girerek Has Oda'da vaaz verme görevi elde etti. Bu sayede elde ettiği güçle siyasî ve idari kararlarda önemli bir merci haline geldi. Vaazlarında tasavvufî çevreleri hedef aldı. Kadızâde düşüncesine mensup kimseleri önemli yerlere gelmesinde rol oynadı. Kadızâdelilerden Çavuşoğlu, bir vaazında, Şeyhülislam Zekeriyâyade Yahya Efendi'yi, bir beytinden dolayı tekfir etti.⁵⁹⁹ Üstüvânî Mehmed Efendi'nin fikirlerine bir reddiye yazan Kefevî Hüseyin Efendi, Üstüvânî Mehmed Efendi'yi tartışmaya davet etti. Bu öneriyi reddeden Üstüvânî Mehmed Efendi, saraydaki nüfuzunu kullanarak onun idam edilmesi için çabaladı. Sonuçta Kefevî Hüseyin Efendi'nin risalesini imha etmesi için baskı uygulandı. Çınar vakıasının ardından (1656) Kadızâdeliler saraydaki nüfuzlarının önemli bir kısmını kaybettiler. Köprülü Mehmed Paşa'nın ulema meclisinden aldığı Üstüvânî Mehmed Efendi hakkında verilen idam fetvası sürgüne çevrilerek, IV. Mehmed'din fermanı üzere Üstüvânî Mehmed Efendi ve iki arkadaşı olan Türk Ahmed ve Divane Mustafa Kıbrıs'a sürüldü.⁶⁰⁰

Kadızâdeliler hareketinin üçüncü önemli kişisi ise Vanî Mehmed Efendi'dir. Vanî Mehmed Efendi, Erzurum'da vaizlik yaparken Erzurum Beylerbeyi olarak şehre gelen Köprülüzade Fazıl Ahmet Paşa ile yakınlık kurdu. Vanî Mehmed Efendi, Köprülüzade Fazıl Ahmet Paşa'nın sadrazam olmasından sonra bu patronaj ilişkisi neticesinde Köprülüzade Fazıl Ahmet Paşa'nın aracılığıyla IV. Mehmed ile tanıştı. IV. Mehmed, Vanî Mehmed Efendi'nin vaazlarını ve huzur derslerine katılırdı ve ona çeşitli vesilelerle izzet ve ikramlarda bulunurdu. Kadızâdeliler hareketini fikri yolunu takip ederek mutasavvıf şair Niyâzî-i Mısırî'yi Bursa'dan Limni Adasına sürdürdü. Babaeski'de bir Bektaşî tekkesini yıktırdı. Mevlevî ve Halvetî dergâhlarının kapatılmasını sağladı.⁶⁰¹

⁵⁹⁹ Söz konusu beyit şudur: Mescidde riyâ-pişeler etsin ko riyâyı /Meyhâneye gel kim ne riyâ var ne mürâyî. Günümüz Türkçe ifadesiyle: (Mescidde gösteriş peşinde koşsunlar (sen) bırak o riyâyı /Meyhâneye gel (gör) buradakilerde ne riyâ var ne ikiyüzlülük) Bkz. Muammer Göçmen, "Üstüvânî Mehmed Efendi", *DİA*, XLII, Ankara 2012, s. 396-397. Zekeriyâyade Yahya Efendi, burada meyhaneyi övmemekte, gösteriş ve ikiyüzlü kimseleri kinaye yolu ile yermektedir.

⁶⁰⁰ Muammer Göçmen, "Üstüvânî Mehmed Efendi", *DİA*, XLII, Ankara, 2012, s. 396-397.

⁶⁰¹ Erdoğan Pazarbaşı, "Vanî Mehmed Efendi", *DİA*, XXVIII, Ankara, 2003, s. 458-459.

IV. Mehmed hocasına oldukça cömert davranmış, Üsküdar'da Papaz Korusu denilen bir semti bağışlamıştır. Padişah IV. Mehmed Vanî Mehmed Efendi'ye cizye ve gümrük gelirlerinden 2000 akçe vermiş, Bursa'da Kestel ve çevresindeki birçok köyü Vanî Mehmed Efendi'nin mülküne vermiştir.⁶⁰²

Kadıızâdeli vaizlerin, vaazlarında bazı tasavvuf çevrelerindeki ihtiramın aşırıya kaçılarak normal saygı ifadesi ötesinde bazı ifadelerin kullanılması bidat ve küfür olarak nitelendirilmiştir.⁶⁰³ Ancak Vanî Efendi'ye ait olan Münşeât adlı eserinde Vanî Efendi'nin, padişahın, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi ve kalbinin ise ilahi bir ayna olduğu şeklindeki nitelendirmesi kendi içinde çelişkiye düşmesi herhalde patronajın etkisiyle olsa gerek.⁶⁰⁴ Kadıızâdeli hareketine mensup olanların yoğun patronaj ilişkileri, sevretlerinin aşırı derecede çok olması, devlet dairelerinde kolay istihdam edilmeleri, Naimâ tarihinde alaycı bir üslupla dile getirilmektedir.⁶⁰⁵ Kadıızâdeli ulemanın servetlerine, Sivasîler tarafından önemli eleştiriler getirilmiştir.⁶⁰⁶ Sivasîzadelerin saray çevresinden Kadıızâdeliler kadar destek almadığı göze

⁶⁰² Pazarbaşı, *Vanî Mehmed Efendi*, s. 458-459.

⁶⁰³ Yüksel Göztepe, "Osmanlı'da Bir Fikrî Mücadele: Kadıızâde – Sivasî Tartışmaları", *İlim ve Kültür Tarihinde Sivasîler Ulusal Sempozyumu Tebliğleri* (30 Nisan – 1 Mayıs), Kemal İbn-i Hümmam Vakfı, Sivas 2010, s. 83-105.

⁶⁰⁴ Vanî Mehmed Efendi, *Münşeât*, Osmangazi Belediyesi Yay., Çev. Mehmet Yalar, Bursa Ty., s. 13.

⁶⁰⁵ Vanî Mehmed Efendi bir vaazının sonunda halktan birinin Vanî Efendi'ye: *Sultanım! Zühd ve takvâ iddiasında tek olduğunuz malûm. Fakat yine dünyaya kıymet vermeniz ve nâzik cariyelere ve süs için lâzım olan inci, cevahire samur ve diğer şeylere rağbetiniz var, bunun sebebini anlayamadım. Sorusuna Vanî Mehmed Efendi şöyle cevap verir: Behey nadan! (Cahil) Dünyanın kendisini aslında çirkin ve fena değildir. Herkesin istediği bir büyükçe nimettir. Çirkin olan taraf bu nimetin elde edilme şekli ve yemesidir. Nimeti elde edip yemekte sen bana benzemezsin. Herhangi bir lokmanın yenmesi sana haram iken, ilim kuvveti ve akıl yolu ile bana helâl olur. Demiş. Herif bir misal istemiş. Vani efendi şöyle cevap vermiş: Meselâ yemek yerken dişler arasına giren et parçasını sen kürdan ve zorla dışarı çıkarıp yutarsın, sana mekruh olur. Ben nâzik bir şekilde dilimle hareket ettirerek diş arasından kurtarıp yutarım, bana helâl olur. Bir misâl daha vereyim. Siz, haram para ile yiyecek alıp yersiniz. Haram olur. Biz ise yiyecekleri, giyecekleri borç ile alırız. Aybaşında borcumuzu şüpheli paramızdan öderiz. Bu hile ile helâl yemiş oluruz. Bu şekilde dünya nimeti elde edip yemek hususunda daha nice âlimâne yollarımız vardır ki, bize caizdir, dediği rivayet edilmektedir. Bkz. Naîmâ Mustafa Efendi, Naîmâ Tarihi, VI, s. 2728-2729.*

⁶⁰⁶ Bu eleştirilerden bir örnek verilirse rivayet şöyledir: *Siz bu mansıbı (memuriyeti, makamı) virmessiz amma mevleviyet ile bir yüksek mansıba nâip olmamız mukadderdir, deyu varıp bazı pâdişâh yakınlarına büyük hediyeler verüp kapulanmakla, onların ricası ile Şam kadılığı emri alup, Bahâyi Efendi'nin evinin önünden geçerken, Bahâyi Efendi'nin adamlarına övünerek; Bizden falan mansıbı kışkandınız amma, işte Şâm-ı Şerif mollası olduk, deyu sevinç ve gurur ile evine varup Şam'a gitmiş idi. Birkaç ay sonra gelüp, aynı sene içinde İstanbul kadısı ve bir kaç gün sonra da Rumeli Kazaskeri de olup halk arasında oldukça şöhret buldu. Fakat bütün ulemâ onun can düşmanı olmakla her toplantıda zem ve kadh ederek bütün halkı ona düşman etmişlerdi. Bkz. Naîmâ Mustafa Efendi, Naîmâ Tarihi, IV, s. 1846.*

çarpmaktadır. Ancak Abdülmecid Sivâsî'nin müridlerinden olan Reîsülküttâb La'îf Efendi'ye saray tarafından Eyüp Nişanca'da bir ev hediye edildiği görülmektedir.⁶⁰⁷

Kadıızâdeliler ve Sivâsîler arasında vukû bulan tartışmaların sigara, kahve gibi keyif verici içeceklerin dinî hükmü, akıl, nakil tartışmaları, musiki, raks ve deveranın dindeki yeri, Hz. Peygamber'e salavat okuma, Hz. Peygamber'in anne babasının imanî durumu, firavun'un imanı, Şeyh Muhiddin Arabî'yi tekfir meselesi, bid'atler, kabir ziyareti, kandil gecesine ait namazlar, selam verirken el ile işaret etmek gibi konuların tartışıldığı görülmektedir.⁶⁰⁸ Bu tartışmalardan anlaşılıyor ki Osmanlı uleması büyük bir aklî durgunluk içine girmiş, entellektüel üretkenliğini kaybetmiştir. Bilgi üretmez bir konumda olup, kısır döngünün içerisinde bir akıl tutunması yaşamaktaydı. Ancak bu akıl tutunmasının içerisinde siyasî iktidar da bir akıl tutulması yaşamaktadır. Tesis edilen patronaj ilişkiler, aklın gelişimini sağlamaktan ve bilgi üretiminden hayli uzaktadır.

Osmanlı'nın bu döneminde patronaj ilişkilerde yaşanan irrasyonelite krizi, daha da derinleştirmekte, çöküşü daha da hızlandırmaktadır. Sivâsîler ve Kadıızâdelilerin devletin kötü gidişatına karşı sunmuş oldukları çareler, dinî ahlaktan uzaklaşmaya bağlanmaktadır. İlk başta kulağa hoş gelen bu söylemin içinin doldurulmadığı anlaşılmaktadır. Bu söylem rakip dinî ve siyasî görüşleri etkisiz hale getirme taktiği olarak göze çapmaktadır. Ancak her iki grubun da beslendiği kaynak Kur'an ve Sünnet olmasına rağmen birbirlerine bu kadar düşman olmaları, aklın olaylar ve meseleler karşısında çok boyutlu bir aklın işlemediğinin kanıtıdır. Çünkü akli işleyen, akla işlevselliğini veren, düşünce kalıpları farklıdır. Her bir grup ayrı akıllar âlemi içerisinde farklı bir boyutta bulunup, farklı akıl dairesinin asimilasyonu içindedir. Bir de patronajla akıllarının bir yerde sabitlendiği düşünülürse tam bir fikrî taassup içerisinde oldukları bulundukları akıl dairesini bütün akıl dairelerini kapsadığını düşünmekte. Akli, tek bir akıl kalıbına sokmaktadırlar. Bu sebeple düşünce kalıpları dar bir alanda çok farklı işleyen akıllar âlemini kavrayamamaktadır. Bunun sonucunda da bağnazlık, dar görüşlülük, meselelere geniş bir perspektiften bakamama handikapı belirlemiştir. Her iki grup, toplumsal sorunları ve gerilemeyi gerçek imandan uzaklaşma

⁶⁰⁷ Cengiz Gündoğdu, "Abdülmecid Sivâsî", *DİA*, XXXVII, Ankara 2009, s. 286-287.

⁶⁰⁸ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk*, s. 25-95.

olarak nitelendirmektedir.⁶⁰⁹ Her iki grubun da bilgi ve tecrübeye dayalı, hayatın sürekli gelişen, değişen dinamik yönünü anlayamadığı, görmezlikten geldikleri ve epistemolojik bir kriz içinde oldukları açıktır. Bu krizlerin doğmasının en önemli nedeni siyasî iktidarların uyguladıkları patronaj politikalarıdır. Onları dar alanlara hapsetmiştir. Bu politikalar, aklın özgürlüğüne engel olmuş, dolayısıyla bilgi üretemeyen, işlevselliğini kaybeden bir mantığı ve zihniyeti doğurmuştur.

⁶⁰⁹ Cengiz Gündoğdu, “Abdülmeccid Sivâsî”, *DİA*, XXXVII, s. 286-287.

BEŞİNCİ BÖLÜM

19. YÜZYILDA OSMANLI ULEMÂSI VE PATRONAJ İLİŞKİLERİ

Çalışmanın bu bölümünde 19. yüzyılda değişen güçler dengesinin patronaj politikalarına nasıl yansıdığı, Osmanlı ulemasının fikir dünyasında ne gibi değişimler yaşadığı, bu değişimlerin ulemânın siyasî tercihlerini nasıl etkilediği ortaya konulacaktır. Siyasî iktidarın yapısında meydana gelen değişimlerin, patronaj politikalarında ne gibi değişikliklere sebep olduğu da ele alınacaktır. Daha önce ifade edildiği gibi, patronaj politikası ile kuvvetin kaynağı ve kullanılması arasındaki yakın bir ilişki böylece daha somut olarak ortaya çıkacaktır.

I. DEĞİŞEN GÜÇ – DEĞİŞEN HUKUK – DEĞİŞEN PATRONAJ

19. yüzyıl ekonomik ve politik değişimlerin oldukça hızlandığı bir dönem olmuştur. Uluslararası dengeler, güç değişimleri sebebiyle siyasî, ekonomik depremler yaşamaktaydı. Dünya güç dengelerindeki istikrarsızlık, siyasal ve ekonomik krizlere sebep oluyordu. Siyasî ve ekonomik krizlerin büyük savaşları doğuracak büyük değişimlere gebe olduğu aşikârdı. Felsefeler, inançlar, siyasî sınırlar, bu büyük güç değişiminin tazyikiyle savruluyordu. Dünya ticareti, ulaşım ve iletişim ağı, telgraf, buharlı gemiler, demir yolları gibi yeni teknolojik buluşlarla giderek genişliyordu.⁶¹⁰ İmalat sanayisinde teknolojinin yardımıyla elde edilen yeni üretim teknikleri sömürgeci güçlere hammadde kaynaklarının bulunduğu yeni coğrafyaları işgale sevketti. En uygun coğrafyalardan biri de toprakları üzerinde gücünü kaybetmeye balayan Osmanlı Devleti'ydi. Sömürgeci güçler, daha önce ifade edildiği gibi bilgi+teknoloji+barut ve çeliği birleştirerek amaçlarını gerçekleştirmek için sömürgeci faaliyetlerine başladılar.

Bilgi → Teknolojik Güç → Hammadde Bulma → Ekonomik Güç →
Askeri Güç → Ekonomik Güç, şeklinde tekrar ekonomik güce dönüşen güç

⁶¹⁰ Paul Kennedy, *Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri*, Çev. Birtane Karanakçı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 2010, s. 247.

döngüleri oluştu. Milletler, biraz daha güçlü olmak için teknolojinin verdiği imkânlarla yeni sömürgeler elde etmek, keşfetmek iştahıyla coşuyordu.

A. İlmîyenin Değişen Mekânları ve Değişen Fikirleri

Osmanlı ilmîyesinin yetiştiği mekânların değişimi, patronun da (patronajın) değiştiğini mi göstermektedir? Bu ilişki ulema arasında ortaya çıkan ihtilafların bir nedeni olabilir mi? Bu soruların cevaplarına geçmeden önce, Osmanlı âlimi kimdir? Osmanlı ilmîye sınıfı kimlerden müteşekkildir? Osmanlı aydını kimdir? Osmanlı aydını, ilmîye sınıfından sayılabilir mi? Gibi soruların cevaplarına kısaca değinmek, konunun daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

Ulema kelimesi, Arapça'da ilim kelimesi kökünden gelir. İlim; bilmek, idrak etmek gibi anlamlara gelmektedir.⁶¹¹ Ulema ise, bilginler, bilen kimseler demektir. Osmanlı devlet teşkilatında 3 temel meslek grubundan biri de ilmîye sınıfıdır. Şeyhülislam, nakîbüleşraf, kazasker, kadı, müderris gibi toplulukların genel adıdır. Belirli bir tahsilden sonra ders aldığı müderrislerden icazet alan, eğitim, adalet alanında veya devlet bürokrasisi içerisinde görev alan meslek grubudur. Osmanlı Devleti, ihtiyaç duyduğu müderris, adliye ve bürokrat ihtiyacını bu zümreden karşılamaktaydı. Osmanlı Devleti'nin ilerleyen dönemlerinde, değişen şart ve koşullar karşısında zamanla güç ve etki alanlarını kaybetmiş, daha dar bir alanda kendilerini temsil etmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin genişleyen ihtiyaçları karşısında, ilmîye, seyfiye ve kalemiye şeklinde bir tasnife gidilmiştir. Ulemanın eğitimden başka diğer en önemli görev alanı yargıdır. Ulema-ı rüsûm (resmî ulemâ) dışında, halk nezdinde tanınmış itibarlı bir konumda olan tarikat şeyhleri, osmanlı ilmîye sınıfının, devlet teşkilatında ve toplumsal hayatta etkili olan diğer üyeleridir.⁶¹²

Osmanlı Devleti'nde genel olarak bilinenin aksine, birçok yenileşmenin ve modernleşme hareketinin, ilmîye sınıfının desteği ve öncülüğünde olduğunu görmekteyiz.⁶¹³ Osmanlı Devleti'nde, II. Mahmud ve III. Selim dönemleri, modernleşme çabalarının büyük ölçüde görüldüğü dönemlerdir. Modernleşmenin

⁶¹¹ Yeğin, *Yeni Lûgat*, s. 266.

⁶¹² Mehmet İpşirli, "İlmîye", *DİA*, XXII, Ankara 2000, s. 141-145.

⁶¹³ Ahmet Şamil Gürer, *Gelenekle Modernite Arasında Bir Meşrûtiyet Şeyhülislâmı: Musa Kâzım Efendi (1861-1920)*, Hacettepe Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Doktora Tezi, Ankara 2003, s. 1-7.

öncülüğünü bu dönemde saray yapmaktadır. Hem iktidarın yanında olup hem de modernleşme çabalarına destek veren bir resmî ulemâ zümresi de görülmektedir. Ancak saray doğu tipi bir modernleşmeden yanadır. Başka bir ifadeyle, iktidarı paylaşmayan bir moderleşmeden yanadır. Moderleşme taraftarlarının kırılma noktası ve güç savaşlarının yaşandığı nokta burasıdır. Modernleşme bağlamında oluşan grupları dörde ayırmak mümkündür.

- 1- Doğu tipi bir modernleşme modeli isteyenler (Sultan ve çevresi)
- 2- Batı tipi bir modernleşme modeli isteyenler (Batıcı aydınlar vs.)
- 3- Moderleşmenin her çeşidine karşı olanlar (Katı muhafazakâr çevreler vs.)
- 4- İslamın ve Osmanlının kendine ait bir modernleşme modelini yaratmak isteyenler (Modernist İslamcı zümreler vs.)

Modernleşme tartışmalarında, moderleşmenin epistemik boyutu değil siyasî rejim boyutu tartışmalara hâkim olmuş, devlet patronajı bu hedef doğrultusunda değişmiştir. Modernleşmenin daha sonraki süreçlerinde güç dengelerinin değişmesiyle birlikte hem saltanat idaresine karşı meşrutiyeti savunan, hem modernleşmeden yana olan bir ulemâ zümresinin ortaya çıktığı da görülmektedir. III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde iktidarın desteği ile modernleşmekten yana olan resmi ulemânın II. Abdülhamid devrinde istisnaları hariç (şeyhülislam Musa Kâzım Efendi gibi), meşrutiyeti isteyen çevrelere karşı resmi ulemânın siyasî modernleşmeye karşı tavır aldığı görülmektedir. Resmi ulemânın siyasî modernleşmeye karşı tavır almasının arkasında iktidar patronajının olduğu açıktır. Çünkü insanlar nereden besleniyorsa oranın politikalarını savunması genel görülen bir davranış biçimidir.

Siyasî iktidara karşı, siyasî modernleşmeden yana olan önemli bir ulema grubunun da var olması, ulema içinde farklı düşünen otodidakt yetişen bir zümrenin var olmasının doğal bir sonucudur. Çünkü otodidakt yetişen bu zümre yetişmelerinde iktidara doğrudan patronajı altında yetişmemişlerdir. Bu yeni ortaya çıkan grup, resmî eğitim kurumları olan medreseler haricinde kendilerini otodidakt yetiştirmişlerdir. Otodidakt yetişme kısmen daha bağımsız yeni fikirlere kapı açıcı bir niteliği vardır.

Çünkü tam bağımsız olmasalar da iktidar patronajından daha uzaktırlar. Otodidakt yetişme yerleri şunlardır:⁶¹⁴

- 1- Camiler; 2- Tekkeler; 3- Kütüphaneler; 4- Vezirlerin ve Zenginlerin Konakları; 5- Âlimlerin ve Mütefekkirlerin Evleri; 6- Hükümet Daireleri; 7- Çeşitli İlmî Cemiyetler.

Tekkeler, mevlevîhâneler vs. kültür merkezleri o dönemin medreseleri dışında bir aydın ulema sınıfının otodidakt yetişmesine olanak tanımıştır. Dolayısıyla bu yerlerde yetişen ilim adamlarının da ilmiye sınıfından sayılması gerekmektedir.⁶¹⁵ Buralarda yapılan ilmî çalışmalar, o dönemin medreselerinin veremediği birçok farklı felsefî bakış açısını kazandırmış ve çeşitli dil eğitimi imkânı sunmuştur. Örnek olarak: Ahmet Vefik Paşa, Abdurrahman Nafiz Paşa, Fevzi Paşa, Rasim Paşa, Hüseyin Kazım Bey gibi örnekler verilebildiği gibi, medresede belli bir dereceye kadar eğitim görmüş, daha sonrasını özel cemiyetlerde dersler alarak kendini yetiştirmiş Ahmet Cevdet Paşa da örnek verilebilir.

B. Değişen Patronajın Mantığı ve Kuvvetler Ayrılığı

18. ve 19. yüzyıllarda ortaya çıkan anayasacılık hareketleri, dünyada değişmeye başlayan güç dengelerinin ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Gücün geldiği kaynak,⁶¹⁶ gücü yeniden tanımlamış, bu yeni tanımlamaya göre yeni bir dünya sistemi oluşmaya başlamıştır. Bu yeni oluşturulan dünya sisteminde, birçok yeni güç odağı ortaya çıkmıştır. Bu kadar farklı gücün; çatışmadan, nasıl bir arada dengeli, ahenkli bir şekilde yürütülebileceği, Batılı düşünürler tarafından sürekli tartışılmıştır. Toplumsal güçlerin çatışmadan bir arada iktidarı paylaşabilmesinin yolunun, iktidarın, devlet aygıtını kötüye kullanmasını engellemenin en önemli aracı olarak kuvvetlerin ayrılması prensibi ortaya atılmıştır.⁶¹⁷ Bir iktidarın rejim tipini belirleyen şey, güç unsurlarının devlet idaresinde ve toplumda gösterdiği dağılıştır.

⁶¹⁴ Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, I-II, s. 375.

⁶¹⁵ Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, I-II, s. 377.

⁶¹⁶ Güç kaynağı ifadesi ile Batı'da oluşan yeni epistemolojik anlayış ve bu anlayışı destekleyen, patronaj eden burjuvazi ile birlikte yeni oluşan güçler ifade edilmektedir.

⁶¹⁷ Kuvvetler ayrılığı teorisini ilk ortaya atan John Locke'tur. Ancak bu teoriye esas varlık kazandıran Montesquieu'dur. Kuvvetler ayrılığı teorisi Montesquieu'nün *Kanunların Ruhü* adlı eseriyle üne kavuşmuştur. Bkz. Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2014, s. 16-17.

Yasama, yürütme ve yargı güçlerinin dağılışı, ulemanın hangi mevkilerde görev yapacağını da belirlemiştir. Ulemânın yasama, yürütme ve yargıdaki gücünün artıp azalması, siyasî iktidarın ulemaya ne kadar ihtiyaç duyduğuna bağlıdır. Ulemânın ‘patronaj değerinin’⁶¹⁸ düşmesi, siyasî iktidarın ona duyduğu ihtiyacın azalması anlamına gelmektedir. 19. yüzyıl bu bağlamda, Osmanlı ulemâsının devlet aygıtında güç kaybettiği bir yüzyıldır. Ancak siyasî iktidarın meşruiyet kaynaklarından biri güçlü bir şekilde hâlâ ulemâdır. Bu dönemde, siyasî iktidar, uygulanacak politikaların halk nezdinde kabulü ve meşruiyeti için ulemânın verdiği dinî onaya hala ihtiyacı vardır.

Kuvvetin tanımı, Batı literatüründe sadece güç⁶¹⁹ kelimesinin karşılığı iken; İslam siyaset felsefesinde, iktidar ve kudret kelimelerinin, kutsal, dinî bir anlam içeren kader kavramıyla olan anlamsal bağlantısı daha önce ifade edilmişti. Bu güç kavramlarının etimolojik kökenleri, bu kavramın üzerine inşa edilecek siyasal sistemin ipuçlarını ele vermektedir. Osmanlı Devleti’nde patronaj ilişkileri analiz edebilmek için güç ve patronaj kavramının, zihinde oluşan temel kavramlara (etik ve siyasî değerler vs.) anlayışlara, siyasal, hukukî, iktisadî teorilere nasıl şekil verdiğinin iyi anlaşılması gerekmektedir.

19. yüzyılda yeni güçlerin ortaya çıkmasıyla beraber, birçok yeni siyasî kavramın da ortaya çıktığı bir yüzyıldır. Bu yüzyılın dünyası giderek daha seküler siyasal sistemlerin tercih edildiği bir yüzyıldır. Dünyadaki bu gelişmelerden Osmanlı Devleti de doğal olarak etkilenmiştir. Batının maddi kalkınmışlığı, İslam dünyasının harap bir halde olması, Osmanlı uleması ve aydınlarının ruh ve düşünce dünyalarında derin hayal kırıklıkları ve izler bırakmıştır. Tabii ki bu durumun, Osmanlı fikir ve bilinç dünyasına yansımaması, etkilerinin olmaması mümkün değildi. Osmanlı

⁶¹⁸ Ulemânın patronaj değerinin azalması, siyasî iktidarın ulemâya verdiği maddi ve himaye desteğinin azalması ile birlikte ulemânın devletteki güç merkezlerindeki görevlerinden uzaklaştırılarak, daha çevresel güç dairelerine doğru kaydırılmasını ifade eder. Bir anlamda ulemânın perdepey devlet görevlerinden depatronaj edilmesidir.

⁶¹⁹ Kuvvet ve erk kelimeleri Fransızca’da “pouvoir” (ing. power) kelimesi ile ifade edilmektedir. <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-anglais/pouvoir/62494> Erişim Tarihi: 10.10.2015, ayrıca bkz. Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku*, Beta Yay., İstanbul 1991, s. 347. Herhangi bir kutsallık ifade etmez. İktidar kelimesi ile kader kelimesinin aynı kökten gelmesi, Bu kavramların oluşum sürecinde, zihinlerde, güç-kader anlayışlarının beraber şekillenmeleri, pratikte şekillenen İslam siyasal aklının oluşumunda önemli etkiler bıraktığı düşünülebilir.

saltanat idaresinin, batı tarzı kurumları tesis etmeye çalışmasından anlaşılıyor ki saltanat idaresi, Osmanlı Devleti'ni çöküşten kurtarmak için devleti doğu tipi lâiklikle modernize etmeye çalışırken, Batıcı aydınlar, Osmanlı Devleti'ni, Batı tipi lâik bir modele göre modernleştirmeye çalışmışlardır. Osmanlı ulemasına gelince Osmanlı Devleti'nin çöküşü karşısında farklı çözüm teorilerini benimsedikleri görülmektedir. Aynı kutsal kitaptan beslenen Osmanlı uleması kendi arasında da çöküş karşısında farklı çözümler benimsemişler ve ortaya koydukları çözümlerin kesin ve eksiksiz doğru olduğuna inanarak şiddetle savunuculuğunu yapmışlardır. Ancak meseleyi derinlemesine analiz edip karşı tez üretmek yerine nev-i şahısna münhasır orjinal bir paradigma ortaya koyamamışlardır. Çünkü ortaya koyulan çözüm önerilerinden anlaşılıyor ki ulemâ da Osmanlı siyasetinde beliren iki moderleşme tipi arasında sürekli gel-gitler yaşayan bir zihnin depresi ve çalkantısı yaşamaktaydı. Sonuç olarak her iki tip moderleşme taraftarlarını, bilgi nedir nasıl üretilir sorularını yadsımış, aşırı siyasallaşmış gruplar olarak görmek mümkündür.

Osmanlı Devleti, modernleşme çabalarına, Rus modernleşmesiyle mukayese edildiğinde çok geç başladığını söyleyebiliriz. Osmanlı ulemâsı, 19. yüzyılda Batıdaki değişimleri fark etmiş, ancak derinlemesine analiz edememiş, batıdaki epistemik değişimin farkına varmamıştır. Osmanlı Devleti, 19. yüzyılda da epistemik bir değişimi başlatamamıştır. Sorunları siyasal nedenlere bağlamıştır. Epistemik değişimi başlatamamasının en önemli sebebi, bilim insanı yetişerememesidir. Gerilemenin sebepleri askerî modernizasyonlara indirgenmiş, Batı'nın düşünce metodolojisi, bilgi üretme zihniyeti anlayamamıştır.

Batı kalkınması, epistemolojiye dayanan bir bilimin patronajını yapmıştır. Bilim üretecek aklın özgürlüğünü sağlamış eleştirel aklın önünü açmıştır. Eğer sarayın amacı doğu tipi modernleşme ise onunda tam anlayamadığı aşikardır. Doğru tipi modernleşmeye örnek olarak Rus modernleşmesi otokratik bir modernleşme modeli olsa da bilimsel aklın önünü açmış, bilimsel anlamda bir patronajın gelişmesine olanak vermiştir. 1682'de Çar olan I. Petro Rusya tarihinde eşine ender rastlanan bir bilimsel seferberlik başlatmıştır. Avrupa'yı tanımaya, öğrenmeye bizzat kendisi çıkmıştır. Çar olan I. Petro, Londra'da ve Hollanda'da ki gemi tersanelerinde çalışmış, gemi sanayinin Rusya'da nasıl geliştirilebileceğini öğrenmek için Batı'daki bilim

adamlarıyla yakın dostluk kurmuştur. Bazılarının Rusya'ya gelmesini sağlamıştır. Büyük bir Avrupa şehri inşa etme gayesiyle St. Petersburg şehrini kurmuştur.⁶²⁰ Eğitim alanında 1727 yılında St. Petersburg Akademisi tesis edilmiştir.⁶²¹ Tıp konusunda da I. Petro büyük çalışmalar yapmıştır.⁶²² Bu örnekler Osmanlı modernleşmesinde bilim adamı patronajı ile Rus modernleşmesindeki bilim adamı patronajı politikasının farklılığını ortaya koymaktadır.

Devrin Osmanlı aydını Ahmet Mithat Efendi, bu konuda Büyük Petro'nun büyük ünvanını ilim ve fikrin ilerlemesine verdiği himmet yani patronajı sayesinde aldığını belirtmektedir.⁶²³ II. Abdülhamit tarafından yazdırılan Ahmet Mithat Efendi'nin *Üss-i İnkılap* adlı eserinde Osmanlı'nın gerilemesini durdurmak için yapılan çalışmaların 'maarif-perverlik'⁶²⁴ (bilgi patranajı) fikrinden başlamadığını, bilimdeki geri kalmanın temel sebebinin mekteplerin maddeten yenilenmesi değil; müfredatın, metodolojinin çağdaş dünyadaki bilim ve metodolojiden uzak olmasından kaynaklandığını belirtmektedir.⁶²⁵ Burada görüldüğü üzere Osmanlı Devleti 19. asırda

⁶²⁰ St. Petersburg şehrinin kuruluşunda insanlar acımasız şartlarda çalıştırılmış, 150.000 kişiyi bulan insan kaybı yaşanmıştır. Bkz. Paul Avrich, *Russian Rebels 1600-1800*, Allen Lane The Penguin Press, London 1973, s. 139.

⁶²¹ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Modernleşme Süreci İçinde Osmanlı Devlet'inde İlmî ve Meslekî Cemiyetleşme Hareketlerine Genel Bir Bakış", *Osmanlı İlmî Ve Meslekî Cemiyetleri (I. Milli Türk Bilim Tarihi Sempozyumu 3-5 Nisan 1987)*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1987, s. 2; ayrıca bkz. Geoffrey Hosking, "Erken Dönemden 21. Yüzyıla", *Rusya ve Ruslar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 289-292.

⁶²² Tıp alanında I. Petro, Hollanda'da bulunduğu sırada kadavra üzerinde çalışan bir doktorun yanında geçmektedir. Rus aristokrasisi kadavranın kötü kokusundan rahatsız olması üzerine Petro buna tepki göstererek bu bilgin bilim üretiyor, siz burnunuzu tıkiyorsunuz, siz de onun gibi bu bilimi öğrenmezseniz otopsiyi dişlerinle yaptırırım, diyerek tepki göstermiştir. Bunu takiben Rusya'da anatomi çalışmalarında büyük ilerlemeler kaydedilmiştir. Bkz. İlber Ortaylı "Batı Kültürü ve Türkiye", *Avrupa Birliği Sürecinde Türkiye'nin Avrupalılaştırma Sorunu Semineri*, T.C. Merkez Bankası, Ankara 1998, s. 19-20.

⁶²³ Ahmet Mithat Efendi *Üss-i İnkılap* adlı eserinde şöyle belirtmektedir: *Hatta bizim nezdimizde delilik namıyla şöhret bulmuş olan Büyük Petro dahi "büyük" ünvanını ancak terakkiyat-ı ilmiye ve fikriye ile daire-i temeddün içine sokmak hususunda hiçbir akilin, hiçbir munsifin inkarına lüzum göremeyeceği surette sebat eden himmeti sebebiyle almıştır.* Bkz. Ahmet Mithat Efendi, *Üss-i İnkılap*, Haz. İdris Nebi Uysal, Dergah Yay., İstanbul 2013, s. 93-94.

⁶²⁴ Perver kelimesi Farsça kökenlidir. Kelimenin Farsça kökü; perverden (پروردن) 'dir. Perver kelimesi: Beslemek, himaye etmek, eğitmek anlamlarına gelmektedir. bkz. Mehmet Kanar, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Say Yay., İstanbul 2008, s. 361.

⁶²⁵ Ahmet Mithat Efendi *Üss-i İnkılap* adlı eserinde bunu şöyle vurgulamaktadır: Maarif-perverlik fikrinden başlanmayarak söz sırası geldikçe tehhurat-ı ilmiyemizi başımıza kaktaktan hali kalmayan dostları iknaya lüzum görüldükçe devletin terakkiyat-ı ilmiye dahi hizmet eylemekte bulunduğunu dermeyen için başlanması neticesizliğin en büyük esbabındandır. Mekteplerin ıslahına ne kadar çalışılmış olsa evvela terakkiyat-ı ilmiye bir esas koymadıktan yani o mekteplerde tedris olunacak ulum ve fününu layıkıyla tayin kütüb-i lazimesini telif ve tedvin eylemedikten sonra hep eski usulde ve eski

gerileme ve çöküş problemini doğru tespit edememiş, patronaj politikasını bilgi üretecek yeni bir aklın inşasında kullanamamıştır. Doğru patronaj Hz. Mevlana'nın dediği gibi meyve ağaçlarına su vermektir, dikenlere değildir.⁶²⁶ Önceki bölümlerde güç dekleminde ifade edildiği üzere Osmanlı Devleti, geri kalmasının nedeni olarak dünyada değişen gücün kaynağını doğru analiz edememesi, rasyonel olmayan bir patronaj politikasını uygulamasıdır.

Osmanlı'da siyasî iktidarlar, askeri gücü temel güç kaynağı olarak algılamıştır. Çünkü patrimonial iktidarda vergi bu güçle toplanmaktadır. Daha önceki dönemlerde Osmanlı siyasî hayatında askeri gücün pratik bir ifadesi vardı. Ancak dünya, yeni bir düşünce ve felsefe evrimine girip, güç, bilgi üretiminden doğmaktaydı. Değişen yüksek askeri güç, bilgi üretimiyle elde edilebilecek yüksek teknolojiden geçmekteydi. Batı, yüksek teknolojisiyle ve sosyal bilimlerde ürettiği yeni kavramlarla Osmanlı medeniyetine meydan okumaktaydı. Osmanlı uleması batının ürettiği teknoloji ve anayasacılık, cumhuriyet ve demokrasi gibi kavramlar karşısında bilgi ve alternatif siyasî kavramlar üretmediği gibi, bu kavramların felsefî derinliğini ve amacını da yeterince anlayamamış, fikirî derin ayrılıklara düşmüştür. Gücünü kaybeden Osmanlı uleması, siyasî iktidar karşısında patronaj değerini de yitirmiştir. Gittikçe gücünü yitiren Osmanlı uleması, siyasî iktidar karşısında zayıflamış, perdepey yetkileri ellerinden alınarak, şeyhülislamlık ve ulema müesseseleri siyasî bir memuriyete dönüşmüştür. Osmanlı ulemasının gücünü aldığı dinî, siyasî kavramlar da gücünü ve geçerliliğini yitirmiştir. Osmanlı uleması, bilgi üreten bir güç olma yerine, ulemânın, siyasî iktidarın kendisinden meşruiyet devşirmek için kullandığı bir araç haline gelmesi ve bu yönde patronaj edilmesi, Osmanlı ulemasının yaratıcılığını kaybetmesinin önemli sonuçlarından biridir.

Konfüçyüs: *Bir ülkeyi yıkmak istiyorsanız, dilini, kavramlarını tahrip edin, demektir.*⁶²⁷ Kavramları alt üst edilen bir toplumun, bir zümrenin gücü elinden alınıp, küresel veya yerel güç sahiplerinin çıkarları doğrultusunda toplum

şeylerin talimine mahsus olan yeni mekteplerden bir semeriye-i hakikiye iktifat olunamayacağı derkanardır. Bkz. Ahmet Mithat Efendi, *Üss-i İnkılâp*, s. 95.

⁶²⁶ Bkz. 3 nolu dipnot.

⁶²⁷ Hans Joachim Störig, *İlk Çağ Felsefesi; Hint, Çin, Yunan*, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yay., İstanbul 2015, s.136.

yönlendirilebilmektedir.⁶²⁸ Osmanlı uleması tarafından, içinde bulunan kavram kargaşasının önüne geçebilmek için Ebû Mansûr Seâlibî (ö. 1038) gibi felsefi derinlikli ulemanın çeşitli eserlerinin istinsahlarının yapıldığı görülmektedir.⁶²⁹ Osmanlı Devleti'nin Batı karşısında düştüğü 'zayıflık ve çaresizlik ahlâkî', Osmanlı toplumunda ahlakî değerleri yozlaştırmıştır, denilebilir.

Batının sahip olduğu ahlak, güç ahlakıdır. 'Güç ahlakı'nı temellendirenlerin başında 'Friedrich Nietzsche' gelmektedir. Merhameti bir zayıflık olarak görmekte, güce saygı duymaktadır.⁶³⁰ Batı düşünce felsefesinin temelinde güç getiren bilgiye büyük saygı duyulur. Batı ahlak felsefesi bilgi üretimini sağlayan, dolayısıyla maddî güç getiren her çabayı patronaj etmiş ve desteklemiştir. Osmanlı ahlak felsefesi ise yaşadığı yozlaşma ile 'sabır, itaat, tevazu, tevekkül, şükür' gibi akî ve ahlakî kavramları ters düz olmuştur. Bu kavramlar, tembelliğin, entellektüel ataletin irrasyonel olmanın temellerini atmıştır.⁶³¹ Bu etik kavramların doğru anlaşılabilmesi, asırlar boyunca siyasî iktidarların bilim insanı olması gereken ulemayı meşruluk politikaları için aşırı siyasallaştırarak, bilimden uzaklaşmalarına neden olmuştur.

Osmanlı siyasî iktidarı, Batı'nın son derece karmaşık bir yapıya sahip olan üstün savaş gücü karşısında bir bilim devrimi gerçekleştirememiştir.⁶³² Büyük sömürgeci güçler, epistemik devrimle elde ettikleri bilgiyi teknolojik güce dönüştürmüş, teknolojik askeri güç aracılığıyla hammadde kaynaklarının kontrolünü ele geçirmiştir. Ekonomik olarak, büyük sömürgeci güçler, Osmanlı topraklarında askerî, iktisadî, siyasî hâkimiyet kurmuşlardır. Osmanlı Devlet'i, kaybettiği toprakları sadece askeri

⁶²⁸ Louis Massignon'un şu ifadeleri konu itibarıyla önemlidir. *Onların herşeylerini tahrip ettik, felsefeleri, dinleri mahvoldu, artık hiçbir şeye inanmıyorlar, derin bir boşluğa düştüler. Anarşi ve intihar için olgun bir hale geldiler.* Bkz. Aktaran: Edward Said, "Sömürgeciliğin Keşif Kolu", *Oryantalizm*, Pinar Yay., İstanbul 1991, s. 541.

⁶²⁹ Bütün ahlaki ve etik değerlerin iyi ve kötü yönlerini ele alan felsefi bir eserdir. Örneğin: sabrın, çalışmanın, zenginliğin, itaatın, tevazunun, tevekkülün, şükretmenin iyi olduğu ve kötü olduğu durumları anlatan, kavramı doğru anlamak için kavramın yerindeliği prensibini ortaya koyan, bir nevi kavram kargaşasına karşı, bir kavram düzenlemesi amacıyla olan bir eserdir. Bkz. Ebû Mansûr Seâlibî, *Kitâb-u Yevâkî'tul Mevâkî't*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, No: C700/A722.

⁶³⁰ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 355; Frank Cameron, *Nietzsche and the 'Problem' of Morality*, Peter Lang Publishing, New York 2002, p. 62.

⁶³¹ Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, Derin Yay., İstanbul 2006, s. 28-38; ayrıca bkz. Kadiruddin Ahmed, *İslam Dinamizmi ve Entellektüel Atalet*, İlke Yay., İstanbul 1992, s. 42-44.

⁶³² İsmet Özel vd., *Bilgi – Bilim ve İslam*, İSAV Yay., İstanbul 1987, s. 42-43.

güç kullanarak koruyabilmenin siyasî yollarını aramıştır. Bilgi üretimi için yeterli patronaj sağlayamayan Osmanlı siyasî iktidarı, yeterli stratejiyi de üretememiştir. Çünkü strateji, gücün oranında hareket etme sanatıdır.⁶³³ Osmanlı Devleti, sahip olduğu sınırlı sayıdaki yetişmiş insan kaynağını da yaşanan büyük savaşlarda yitirmiştir.

C. Değişen Patronaj- Değişen Şer'ilik

Osmanlı Devleti'nde Şer'i hukukla siyasî iktidar arasında nasıl bir ilişki vardır? Siyasî iktidar tarafından desteklenen ulema, aldığı hukukî kararlarında patronajın etkisinde kalmış mıdır? Burada önemli bir sorun ortaya çıkmaktadır. Patrimonyal iktidarın istekleriyle, dinin istekleri çatışırsa kimin dediği olacaktır? Dinin hükümleri, siyasî ichtihadlar ile tevil edilerek, seküler dünyanın gerçeklerine uyumlu hale mi getirilmiştir? Bu anlamda patronajın işlevi nedir?

Hukuk ve siyaset birbiri ile çok yakın ilişkili iki kavramdır. Hukuk kelime olarak haklar anlamına gelmektedir.⁶³⁴ Bir hakkın ifası için bir kudrete ihtiyaç vardır. Blaise Pascal (1623 -1662), *Adaletsiz güç, zalimdir, güçsüz adalet ise, acizdir*, diyerek hukuk ve iktidar ilişkisinin yakınlığına dikkat çekmiştir.⁶³⁵ İlkçağlardan bu yana hukuk kuramının siyasî işlevi, iktidarın meşruluğunu sabitlemektir.⁶³⁶

İslam hukuku tarihine dikkatli ve tarafsız bir gözle bakıldığında, İslam'ın saltanata dönüşümü ile birlikte, hukukun, önemli ölçüde siyasetin etkisinde kaldığı görülmektedir. Siyasî iktidarların, bireysel alanda şer'i hukuka bağlı, İslam'ın kamu hukukuna (iktidara) yönelik kısmında ise daha seküler oldukları görülmektedir. Bu nedenle kamu hukukunun siyasî iktidarın çıkarlarına uygun bir şekilde geliştirildiğine tanık olunmaktadır. İslam hukukunun bir içtihat hukuku olduğu gerçeği, gözden kaçırılmamalıdır.⁶³⁷ Ancak İslam hukukunun geçirdiği evrim bir içtihat hukukundan bir kanun hukukuna doğru yol alması İslam hukuk doktrininin gelişmesini durdurmuş,

⁶³³ Erol Mütercimler, "Yüksek Stratejiden Etki Odaklı Harekâta", *Geleceği Yönetmek*, Alfa Yay., İstanbul 2006. s. 47.

⁶³⁴ Abdullah Yeğin, *Yeni Lûgat*, Hizmet Vakfı Yay., İstanbul 1992, s. 229.

⁶³⁵ Blaise Pascal, *Pensées*, Published by E. P. Dutton & Co., Inc. New York 1958, p. 85.

⁶³⁶ Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, Çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yay., Ankara 2011, s. 40.

⁶³⁷ Şâtübî, "İslami İlimler Metodolojisi", *el-Muvâfakat*, İz Yayınları, İstanbul 1990, s. XVII-XXIV.

entellektüel bir geriliğe yol açmıştır.⁶³⁸ Aklın donuklaşmasıyla geçmişte yapılan işler meşrulaştırılmış, siyasî iktidarlar, yeni kararlarına yasal bir zemin bulmuşlardır.⁶³⁹ İslam ulemâsının, siyasâî iktidarların kamu alanında daha seküler olmalarına cevaz vermeleri, siyasî iktidarların yaptığı patronajın etkisiyle gerçekleştiği söylenebilir.

İlk dönem İslam hukukçuları, kadınların siyasî iktidarın kontrolüne girmelerini tasvip etmemişlerdir. Kadınların ve müftülerin yargıda yüksek mevkilere tayinlerinin, siyasî otoritenin arzusuna göre yapılması, siyasî iktidarın, hukuku etkilemesinin, içtihat hukukundan kanun hukukuna doğru hukuk aklının değiştirilmesi, ulemanın siyasî iktidarın patronajına mahkûm olmasıyla açıklanabilir. Bunun en tipik örneği, para vakıflarıyla ilgili olarak yapılan tartışmalardır.⁶⁴⁰

Tüm bu tartışmalar göz önünde tutulduğunda, iktidarın patronajına giren ulema, bir hukuk ikiliği oluşturmak zorunda mı kalmıştır? Sorusu akla gelmektedir. İktidar gücü, bireysel anlamda medenî hukukun içine giren, boşanma, miras, ticaret gibi alanlarda mezhepler arası görüş ayrılıklarını da dikkate alarak oldukça esnek davranmış, ancak kamu hukuku alanına giren toprak mülkiyeti, vakıflar gibi konularda farklı mezhebî görüşler dikkate alınmamış, belirli bir devlet politikasının dışına asla çıkılmamıştır. O dönemde toprak mefhumunun gücün en önemli unsurlarından biri olduğu unutulmamalıdır.⁶⁴¹ İslam Hukukuna göre; Mirî araziden yararlanma hakkı, arazinin ihya edilmesine ve o arazinin ihyası için sarf edilen emeğe bağlıdır. Araziyi kendi özel mülkiyetine geçirme hakkına kişiler sahip değildir.⁶⁴²

İslam Hukuku'nun, idarenin yetki alanında birçok kanun boşluğu⁶⁴³ bırakıp, takdir ve tevil yolunun açılması⁶⁴⁴ siyasî iktidarlar tarafından kendilerine terk edilmiş

⁶³⁸ M. Akif Aydın, "İslam Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim," *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1, İstanbul 2006, s. 11-21.

⁶³⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, İz Yay., İstanbul 1997, s. 133-156.

⁶⁴⁰ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: I, s. 11-21.

⁶⁴¹ Halil Cin, *Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1992, s. 3-21.

⁶⁴² *Araziyi-i memleket, veliyyül'emrin müsaadesiyle bâ tapu talip şer'ine tevcih edilir, uhdelerine tevcih edilen kimseler, bu arazinin sahibi değil, mutasarrıfı ve müste'ciri (kiracısı)'dırılar.* Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, IV, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1985, s. 85; Muhammed Bakır Es-Sadr, *İslam Ekonomi Doktrini*, Hicret Yay., İstanbul 1979, s. 360,467.

⁶⁴³ Hukuk ve kanun boşluğu farklılığına dikkat etmek gerekir.

⁶⁴⁴ Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerin Şer'iliği Meselesi", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, XI, İstanbul 1945, s. 203-224.

keyfî bir alan olarak görüldü. Siyasî iktidarların kanun boşluğundaki keyfî uygulamaları İslam ulemasının içtihat kapısını kapatmasına ya da gelenekselci yaklaşımları muhafaza etmesine sebep oldu. Ya da siyasî iktidarın resmî hukukuna aykırı halk hukukunu geliştirmeye çalışan gayri resmî ulemâ karşısında resmî ulemanın elinde önemli bir koz oldu. Bu etken, hukukun geleneksel kalıpların dışına çıkamamasının irrasyonel bir temelini oluşturdu. Zamanla İslam hukuku, toplumsal meseleler karşısında cevap verecek hukuki dinamizmini kaybetti.⁶⁴⁵ Osmanlı uleması da bu siyasî patronaj etkisi karşısında aynı düşünce sorunlarına muzdarip oldu. Bu sebeple yeni karşılaşılan toplumsal sorunlarını çözebilecek yeterli bir hukuk mevzuatı oluşturulamadı. Böylece iktidar patronajı yeni bir hukuk mevzuatının oluşmasını engellemiş oldu.

İslam tarihinde, hukukun kuvvetler ayrılığı temeline dayalı olarak inşa edilememesi, ulemanın siyasî iktidardan bağımsız ekonomik kaynaklara sahip olamamasının ve bir kısım ulemanın siyasî iktidarın patronajının etkisinde kalmasının bir sonucudur, denilebilir. İslam hukukunda rasyonel anlamda çeşitli hukuk çalışmaları tarihte yapılmıştır. Maslahatın, kim için ve ne için yapılması gerektiği, dinin temel esaslarına girmeyen zaruretlerin haramları helal derecesine getirmesi, sadece zaruretleri meydana getiren sebeplerin meşru olması değil, bu sebepleri doğuran sebeplerin de meşru olması gerektiğine dair önemli rasyonel yaklaşımları içeren fıkıh usulü eserleri de yazılmıştır. Ancak Osmanlı medreselerinde bu eserlerin okutulmaması, siyasî iktidarın belirlediği bir patronaj politikasının sonucu olup olmadığı sorunu hukukçuların önemle üzerinde durmaları gereken bir konudur.⁶⁴⁶

D. İktidarın Hukuk – Vakıf ve Patronaj İlişkisi

İslam tarihine bakıldığında siyasî iktidarlar için vakıflar, neden hep çok önemli bir mesele olmuştur? Siyasî iktidarlar, niçin ısrarla bu alanda büyük kamusal düzenlemelere gitme gereği duymuşlardır? Vakıfların patronajla alakası nedir?

⁶⁴⁵ Muhammed Mahzumi Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, Çev. Adem Yerinde, Klasik Yay., İstanbul 2010, s. 140, 141.

⁶⁴⁶ Bu eserlerden biri Ebu İshak Eş-Şâtîbî'nin *el-Muvâfakât* adlı dört ciltlik eseridir. Konuyla ilgili bkz. Şâtîbî (Ö.1388) "İslami İlimler Metodolojisi", *el-Muvâfakât*, I, s. 183-185.

Osmanlı Devleti'inde, ulemâ üzerindeki patronaj politikasını doğru analiz edebilmek için İslam Hukuku'nda vakfın yerini ve siyasî iktidarların vakıf hukuku üzerindeki tesirlerini iyi anlamak gerekmektedir. Ulemânın en önemli geçim kaynağı olan vakıfların siyasî iktidarla olan ilişkileri nedir? Siyasî iktidarlar, ulemayı iktidara bağımlı kılmak için vakıfları nasıl yönetmişlerdir? Vakıf ve patronaj ilişkisi nasıl gelişmiştir? Siyasî iktidarın vakıf üzerinden ulemâyyla kurduğu patronaj ilişki vakıf hukuku üzerinde ne gibi etkiler bırakmıştır? Vakıf hukukundaki değişim, ulemânın patronajı üzerinde nasıl bir etki bırakmıştır? Bu etki, ulemanın fikrî dünyasını nasıl dönüştürmüştür? Kuşkusuz bu önemli soruların cevaplarını burada tam olarak vermemiz mümkün değildir, ancak en azından patronajın vakıf müesseseleri ile olan derin ilişkilerinin ne kadar derinlere ulaştığını göstermek açısından oldukça önemli olduğunu düşünmekteyiz.

İktidar ve hukuk ilişkisi siyasal bir ilişkidir. İktidarlar, aldıkları kararların meşru uygulanabilirliği için hukukun onayını almak zorundadır. İnsanlık tarihinde toplumsal ilişkiler geliştikçe hukuk da gelişmektedir. İnsani ilişkilerin gelişmesi hukukun da geliştirilmesini gerektirir. Toplumsal ilişkilerin gelişmesine karşın, hukukun buna paralel olarak hukukçu tarafından geliştirilmemesi toplumsal ilişkilerin yozlaşmasına, bozulmasına neden olur. Toplumu kilitler, toplumda kaos ve kargaşa hakim olur. Siyasî iktidarlar, toplumsal ilişkilerin gelişmesiyle oluşan hukuk boşluğunu, yakın patronaja aldıkları hukukçular aracılığıyla iktidarın isteklerine göre doldururlar.⁶⁴⁷

Hukukun siyasî iktidarların çıkarlarına göre siyasallaştırılma işini iktidarın yakın patronajında olan ulemâ gerçekleştiriyordu. Siyasî iktidarın, örf ile İslam hukukunu, seküler hukukla şer'i hukuku uzlaştırma noktasında İslam hukukundaki boşluklardan yararlandıkları söylenebilir. Bunun en önemli örnekleri; vakıf hukuku,

⁶⁴⁷ Örnek olarak, İslam tarihinde Ebû Câ'fer "el-Mansûr iktidarının kontrolüne girmek istemeyen İmam Ebu Hanife'nin tutumuna rağmen, halife Harun Reşid'in saray kadılığını kabul eden Ebu Hanife'nin öğrencisi Ebu Yusuf, halifeye mali işlerin düzeltilmesi için Kitabü'l Harac'ı yazmıştır. Nihayetinde, halife ve aileleri Küfe ve Basra'daki yerli çiftçiler üzerinde büyük hâkimiyet kurmuş, hilafet ve ailesi bu topraklar üzerinde denetimlerini ve hâkimiyetlerini devam ettirmişlerdir. Vergi yükü Müslüman olmayan pek çok çiftçinin, İslam'ı kabul etmesine ya da şehirleri terk etmesine neden olmuştur. Bu sebeple, Emevî ve Abbâsî iktidarları, bu oluşan vergi kaybını engellemek için vergi vermek istemeyen toplulukların İslam'a bu yüzden geçtiğini bahane ederek, İslam dinine girmek, güya samimiyeti ölçmek için çeşitli kırbaç cezalarını, mevaliye, halka uygulamışlardır. Bkz. Sami Zubaida, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008, s. 132-134.

para vakfı, arazi vergisi ve toprak mülkiyetine dair hukuk alanlarıdır. Bu hukukî meselelerin tanımlanması, çözümü direk siyasî iktidarın gücünü belirleyen, sınırlandıran siyasî konulardır. Siyasî iktidarlar tarih boyu gücün kaynağı olan toprak ve vergi meselelerini hukuki bir zemine oturtarak meşrulaştırmak istiyorlardı. Bu durum siyasî iktidarların gücünü belirleyen temel meseleydi. Siyasî iktidarlar, bu konularla uğraşan ulemâya özel bir önem veriyor, onları siyasî iktidarın yakın patronajına tabi tutuyordu.

Hanefî vakıf doktrininde, İmam Ebu Hanife'nin vakıf hukukunu çok dar alanda sınırlandırması üzerinde durmak gerekiyor. İmam Ebu Hanife'nin, vakıf kavramına karşı çıkmasının nedeni; vakıf işleminin mülkiyet açısından sorunlu olması,⁶⁴⁸ toprakların, arazilerin ve servetin belli kimselerin elinde dönüp dolaşan bir metaa, güç haline geleceği endişesinden kaynaklanmaktaydı.⁶⁴⁹ Ebû Hanife, belli bir kişi ve onun soyuna yönelik vakıf yapılmasına, yani bir anlamda aile vakfına karşı çıkmaktaydı. Ebû Hanife, vakıf hukukuna mesafeli yaklaşmaktadır. Çünkü siyasî iktidarın vakıflar aracılığı ile tesis edeceği patronaj ilişkiler vasıtasıyla ulemayı kontrol altına almak istediğinin farkındaydı. Çünkü o dönemde Emeviler'in ileri gelen aileleri, vakıflar sayesinde siyasî patronaj elde ediyor, ayrıca ellerindeki mülkü paylaşmak istemeyerek, mirasçılarında mal kaçırarak, mülklerini vakıflaştırma yoluyla kendi çocuklarına sürekli devredebiliyorlardı. Ayrıca yaptıkları yolsuzluklar karşısında mülklerini vakıflaştırarak müsadere edilme girişimlerine karşı vakıf müessesesini kullanabilmekteydiler. İmam Ebu Hanife, Emeviler'in bu haksız girişimlerine karşı vakıf hukukunun gelişmesini istememiş, vakfın mülkiyet açısından sorunlu olmasına dayanarak vakıf hukukunu sınırlandırmıştır.⁶⁵⁰ Çünkü ulema, iktidarda kendisinin bulunması gerektiğini düşünüyordu. Vakıf gelirleri gibi bir sus payı alması onun siyasî iktidar karşısında asimile olması anlamına gelmekteydi. Ancak siyasî iktidar

⁶⁴⁸ Murteza Bedir, "Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme", *Buhara Hukuk Okulu*, İSAM Yay., Ankara 2012, s. 147, 188.

⁶⁴⁹ *Kur'an*: LIX/7: Allah'ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne veriyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir.

⁶⁵⁰ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 148-150.

karşısındaki mücadelede, ulemânın birçok iktisadî, sosyal mevzilerini, siyasî iktidara kaptırması sonucu, geçim ve çeşitli sosyal imkânlardan mahrum kalan ulemâ, vakıf hukukunu iktidarın istekleri doğrultusunda dar ya da geniş anlamda yorumlayıp bu yönde geliştirmeye çalışmıştır.

Vakıflar, bir nevi ulemânın siyasî iktidar karşısında bir can simidi haline gelmiştir. Osmanlı Devleti'nde de bu anlamda vakıf hukukunun geliştirildiği görülmektedir. İktidar karşısında bir can simidi haline getirilen vakıfların zamanla iktidarlar tarafından feshedildiği de görülmekteydi. Vakıf müesseselerin verdiği güçle ulemânın, siyasî iktidar karşısında, en fazla etkin olduğu dönemin, Timurlular dönemi olduğu görülmektedir. Timurluların, ulemâya adeta bir sus payı gibi verdikleri vakıflar aracılığıyla ulemayla iyi geçindikleri, böylece iktidarlarını devam ettirdikleri görülmektedir. Çünkü bu dönemde sultanlar, ulemâ karşısında hilafet gibi bir dinî makamı ve gücü ellerinde tutmuyorlardı.⁶⁵¹ Bu nedenle ulemâya birçok değerli toprak, bina ve arazi vakıf olarak veriliyordu. İmam Ebû Yusuf'un vakıf mevzuunda çok esnek davranmasının nedeni, onun sadece bir hukukçu değil aynı zamanda devrin siyasî iktidarının emrinde ilk defa kadi'l-kudât unvanlı resmi kadı olması etkili olmuş olabilir.⁶⁵² Bu anlamda iktidarın vakıf üzerindeki etkilerinin en önemli göstergesi İslam hukukunda tartışmalı bir konu olan 'humus' meselesidir.

Humus: Kur'an-ı Kerim'de Enfal Suresi'nin 41. ayetinde⁶⁵³ geçen 'humus' kavramının ne olduğu ve sınırlarının tespiti hususunda İslam uleması ihtilaf etmiştir. Bir kısım ulema 'ganimet' kelimesi ile ifade edilen şeyin bir ülkenin yer altı ve yer üstü kaynaklardan elde edilen gelirlerin (madenler vs.) ve savaş sonrası elde edilen ganimetin toplamının 1/5'i olduğu ve bunu ulemânın kontrol etmesi gerektiği görüşünde iken, bir kısım ulemâ ise bunun sadece savaş ganimetlerini kapsadığı ve bu zenginliğin ulemâya verilmediği görüşündedir.⁶⁵⁴ Burada bir fıkıh tartışması

⁶⁵¹ İncalcık, *Has-Bağçede*, s. 129.

⁶⁵² Bahaeddin Yediöldüz, "Vakıf", *İA*, XIII, İstanbul 1986, s. 153-172.

⁶⁵³ *Kur'an*: VIII/41: *Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Eğer Allah'a; hak ile batılın birbirinden ayrıldığı gün, (yani) iki ordunun (Bedir'de) karşılaştığı gün kulumuza indirdiklerimize inandıysanız (bunu böyle bilin). Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir.*

⁶⁵⁴ Ebu Hüreyre'den naklen şöyle denilmiştir: *Rikaz'da (define) da Hums vardır. Orada bulunanlardan birisi Rikaz nedir? Diye sorulunca da Rasulullah şöyle buyurdu: yaratılış gününde Allah'ın yer altında yarattığı altın ve gümüş madenleridir.* Bkz. Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*,

yapılmayacak, ancak bu çok önemli bir gelir kaynağının, toplumda nasıl bölüşüleceği ve 1/5'lik gibi önemli bir oranın ulema ve bilim erbanının eline geçmemesi için acaba siyasî iktidar, humus kavramının sınırlandırılmasında önemli bir rol patronaj baskısı yapmış olabilir mi? sorusuna verilecek cevap, İslam tarihinde iktidar ve ulema ilişkisini anlamak için önemli bir noktadır. Acaba bu nedenle mi, İslam tarihinde siyasî iktidarlar, İslam'ın saltanata tebeddülü ile birlikte ulemaya ve sufi zümrelere iktidarın meşruiyetini sağlayabilmek için çeşitli tarlalar, hanlar, hamamlar, dükkânlar vakfettiler? Bu sayede siyasî iktidarlar, ulema ve tekke şeyhlerine karşı halk nezdinde önemli bir güç elde etmiş oldular.⁶⁵⁵ Bu nedenle tarihte vakıflar, siyasî iktidar için önemli bir patronaj aracıydı.

E. Vakıflar: Sosyal ve Ekonomik Gücün Tasfiyesi

Vakıflar, sahip oldukları mülkler ve gelirleriyle İslam ülkelerinde büyük bir yekün oluşturmaktaydılar. Bu kadar büyük bir zenginliğin idaresi ve kontrolü dini zümrelerin eline tamamen verilmemekteydi. Çünkü patrimoniyal iktidarlar için mülk demek iktidar demektir. İktidara alternatif bir güce izin de verilemezdi. Bu nedenle vakıflar siyasî iktidarın sürekli denetiminde olan müesseselerdi. Dinî zümrelerin patrimoniyal iktidar ile bir sürtüşme yaşaması durumunda ise vakıflara iktidarca el konulur, devlet mülkiyetine geçirilebilirdi. Germiyen ve Osmanlı saraylarında uzun yıllar devlet tecrübesi yaşamış olan Şeyhoğlu Sadrüddin Mustafa (d. 1340- ö. 1401?) *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ* adlı siyasetnâme türündeki eserinde devrin beyleri ve sultanlarını özellikle ilmiyeye ait vakıflara İslam'ın bir emri olarak kesinlikle dokunmamaları hususunda uyarmaktaydı.⁶⁵⁶ Osmanlı sultanlarının vakıf hususunda zaman zaman farklı uygulamaları görülse de genel olarak gerekli hassasiyeti gösterdikleri ayrıca söylenmelidir.

IV, s. 103; H. Yunus Apaydın, "Humus", *DİA*, XVIII, Ankara 1998, s. 365-369; ayrıca bkz. Mustafa Öz, "Humus", *DİA*, XVIII, Ankara 1998, 369-370.

⁶⁵⁵ Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuf*, Milenyum Yay., İstanbul 2012, s. 133-134.

⁶⁵⁶ Kemal Yavuz, *Şeyhoğlu Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ (İnceleme-Metin-İndeksi)*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara 1991, s. 100; ayrıca bkz. Hasan Yüksel, "Anadolu Beyliklerinde Vakıflar," *Vakıflar Degisi*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2007, Sayı: 30, s. 35-50.

Osmanlı Devleti'nin XVI. Yüzyılda, topraklarının 1/5'i vakıf, 3/5'i dirlik, 1/5'i padişah hasları oluşturmaktaydı.⁶⁵⁷ Vakıf gelirlerinin devlet bütçesinin 1/4'nü geçtiği ifade edilmektedir. Vakıfların bu kadar ağırlıkta olması sadece Osmanlıya has bir şey değildi. Çünkü ulemâ, İslam dünyasında aşağı yukarı siyasî iktidarlara benzer sürtüşmeler yaşamaktaydı. O dönemlerde birçok İslam coğrafyasında vakıfların durumu genel bir manzarayı ifade temesi açısından bu şekildeydi. Örneğin Memlûkler zamanında verimli Mısır topraklarının 2/7'si vakıf topraklardı.⁶⁵⁸

Vakıfların ekonomik gelirleri mali durumu zora giren siyasî iktidarların iştahını her dönem kabartmıştır. İster Ulemâ-iktidar sürtüşmesi olarak bakılsın ister mali darboğaza girme nedeni olarak bakılsın önemli bir patronaj unsuru olan vakıfların siyasî bir alan olduğu ve zaman zaman müsadere edildikleri ortadadır. Örneğin laikleşmenin önemli bir adımı olan Tanzimatla birlikte vakıf arazilerine maliye hazinesi tarafından el konulmuştur. Vakıf arazilerinden (hasılat-ı öşriyesi) 1/10 oranında vergi alınmaya başlanmıştır. Mustafa Nuri Paşa'nın verdiği bilgiye göre, vakıf arazisi gelirlerinin 1/10'u 44 bin keseyi (22 milyon Osmanlı Lirası⁶⁵⁹) bulmaktaydı. Bu vakıf gelirleri, vakıfların ihtiyaçlarına tahsis edilmekteydi. Fuat Paşanın devlet açıklarını gerekçe göstererek vakıf gelirlerinin 1/10'luk payına da ayrıca el koyarak, vakıf gelirlerinin ancak dörtte birini (1/4) vakıflara tahsis etmiştir. Mustafa Nuri Paşa, geliri azalan, ihtiyaçlarını karşılayamayan cami, medrese ve hayır kurumlarının bu nedenle harap olduğunu bildirmektedir.⁶⁶⁰ Sekülerleşme, laikleşme eğilimleri ve mali zorluklar nedeniyle devlet patronajının değiştiği açıkça görülmektedir. Sadece Osmanlı'nın içinde bulunduğu malî zorluklar nedeniyle vakıf gelirlerinin el konulmasını açıklamak mümkün değildir. Çünkü bu dönemde İstanbul'da çok sayıda yalı, köşk, devlet saraylarının ve kasırlarının yapımına başlandığını bilmekteyiz.⁶⁶¹

⁶⁵⁷ Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Toprak Vakıflarının İdari-Mali Muhtariyeti Meselesi", *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*, Ankara 1944, Sayı: 1, s. 11-25.

⁶⁵⁸ Bkz. Yediyıldız, "Vakıf", *İA*, XIII, s. 153-172.

⁶⁵⁹ M. Esat Sarıcaoğlu, "Osmanlı Vakıfları Hakkındaki Tartışmalar" *Vakıflar Degisi*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2007, Sayı: 30, s. 51-60.

⁶⁶⁰ Mustafa Nuri Paşa, *Netaicü'l-Vukuat*, III-IV, (Sadeleştiren N. Çağatay), TTK Yayınları, Ankara 1980, s. 287.

⁶⁶¹ Saray ve kasırlar için bkz. Nicole Kançal-Ferrari, "Türk-Osmanlı Saray Literatürü (12.-20. Yüzyıl)," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, VII, Sayı: 13, İstanbul 2009, s. 205-240.

Vakıfların idare ve denetiminde patrimonyal iktidarların sıkı bir murakabe haklarının olduğu görülmektedir. Bu sadece vakıflardaki yolsuzlukları bir denetleme işi değildi. Aynı zamanda iktidarın ulemaya kendi nüfuzunu hissettirme aracıydı. Vakıflar, ulemâ zümresine iktidar tarafından bahşedilmiş bir ihsan değildir. Vakıflar, iktidarın ulemanın meşruiyetini almak için ulemâ zümresine vermek zorunda olduğu bir güçtür. Vakıflara bu pencereden bakıldığında niçin vakıfların moderleşmeyle birlikte sürekli azaltıldığı, neredeyse sıfırlandığı daha iyi anlaşılacaktır. Vakıflar ve ulema gücü arasında bir doğru orantı vardır.

Bilimsel gelişme ile vakıfların özerkliği arasında bir ilişki kurmak mümkün müdür? İslam ve Batı dünyasında bilimsel gelişmelerin hızlandığı en önemli dönemlerden biri de kuşkusuz Endülüs'tür. Endülüs'te vakıfların işleyişi ile ilgili ilginç bir noktayı belirtmek gerekir. Vakıf hazinesi yani gelirlerinin toplandığı *beytü'l mal* üzerinde devletin denetleme hakkı yoktu, denetim ulemâ tarafından yapılmaktaydı.⁶⁶² Acaba bu durum bilimsel gelişmelerin ve daha özgür düşünen bilim adamlarının yetişmesine olanak sağlamış mıdır? Kuşkusuz bu tezde de ispat edilmeye çalışılan şeylerden biri de budur. Aklın ve bilimin gelişmesindeki patronaj etkiyi ortaya koyabilmektir.

Osmanlı Devleti, Mısır'da, Ezher Medreselerine karşı daha farklı bir politika izlemiştir. Mısır hidivliğine karşı bir denge unsuru olarak, ulemâyı güçlendirme yoluna gitmiş ve Ezher Medresesi'nin baş uleması olan Ezher şeyhinin seçimini buradaki ulemaya bırakmıştır. Ezher Medreselerinin masraflarının karşılanması, Ezher'in yönetimine tahsis edilen büyük miktarda vakıf gelirlerinden ve devlet tarafından verilen çeşitli tahsisatlardan karşılanmaktaydı.⁶⁶³ Mısır modernleşmesinin ileriki süreçlerinde ise Mısır'daki iktidar tarafından bütün vakıflar ilga edilmiştir.⁶⁶⁴

Vakıfların devletleştirilmesi, ulemânın güçlü muhalefetine rağmen sadece Osmanlıda değil diğer İslam coğrafalarında da uygulanmıştır. Fatih Sultan Mehmed'in, II. Mahmud'un, Memlûk sultanlarının vakıf politikalarında görüldüğü gibi diğer İslam

⁶⁶² Yediyıldız, "Vakıf", *İA*, XIII, s. 153-172.

⁶⁶³ Said Abdülfettâh Aşur, "Ezher", *DİA*, XII, Ankara 1995, s. 53-63; ayrıca

⁶⁶⁴ 11 Eylül 1952'de Mısır'da bütün vakıflar ilga edilecek. Birçok vakıf geliri, Ezher Üniversitesi'nin elinden alınmıştır. Bkz. Yediyıldız, "Vakıf", *İA*, XIII, s. 153-172.

coğraflarında ulemâ ve iktidar mücadelelerine vakıfların devletleştirilmesi meselesi üzerinde şahit olmaktayız. Sadece iç iktidar mücadelesinde buna tanık olmuyoruz. Sömürgeci güçlerin İslam ülkelerini işgallerinde ilk iş olarak yaptıkları vakıfların müsadere edilmesidir. Örneğin Osmanlı hâkimiyetindeki Cezayir’i İşgal eden Fransızlar, iktisadî politikalarına engel çıkardığı gerekçesiyle Cezayir’deki vakıfları çıkardıkları çeşitli kanunlarla devletleştirdiler. Durum Fas, Trablus ve Bingazi’de de farklı değildir. Sünûslere ait vakıflar yine Fransızlar tarafından müsadere edilmiştir.⁶⁶⁵

Vakıflar, sahip oldukları ekonomik ve sosyal güç nedeniyle gerek iç gerek dış güçler tarafından sürekli kontrol altında tutulmuşlar ve potansiyel muhalif güçlerin elinden tasfiye edilmişlerdir.

F. Osmanlı Devleti’nde Vakıflar ve Patronaj

Dünyadaki değişen güç dengeleri, Osmanlı Devleti’ni daha seküler bir kurumsal yapıya doğru dönüşümünü hızlandırmıştır. Bu dönüşüm Osmanlı Devleti’nin tüm kurumsal yapılarını etkilemiştir. Osmanlı Devleti, bir sanayi devleti değildir. Ekonomisi, vergiye ve tarıma dayalıdır. Arazilerinin yaklaşık 1/5’ü vakıf arazilerinden oluşmaktadır.⁶⁶⁶ Osmanlı iktisadî hayatının ortalama %15,77’si vakıf gelirleri üzerinden sağlanmaktadır.⁶⁶⁷

İslam uleması arasında tartışılan, ihtilafli bir konu olan humus meselesi ulema iktidar ilişkisinde bu yüzden çok önemli kilit bir kavramdır. Yüzyıllar boyunca humus meselesinin çözümü, siyasî bir sorun teşkil etmiş, bu fıkıh probleminin, siyasî iktidarların güç paylaşımı ve rejim sorunundan ayrı düşünülmemesi gerekmektedir.

19. yüzyıla gelindiğinde gücün geldiği kaynağın değişmesiyle, toplumların meşruiyet anlayışı da değişmiştir. Dünya; dinlerin hükmettiği ve meşruiyetin dinsel anlayışlardan kaynaklandığı bir zeminden kayarak, gerek Batı’da, gerek İslam dünyasında yerini daha seküler bir dünya görüşüne bırakmak zorunda kalmıştır. Osmanlı Devleti de bu değişimden etkilenmiştir. Yeni tesis edilen modern kurumlar,

⁶⁶⁵ Yediyıldız, “Vakıf”, *İA*, XIII, s. 153-172.

⁶⁶⁶ Ubcini, *Türkiye 1850*, I, Çev. Cemal Karaağaçlı, Tercüman 1001 Temel Eser Yay., İstanbul Ty., s. 107.

⁶⁶⁷ Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1995, s. 25; ayrıca bkz. Halil Cin, “Arazi”, *DİA*, III, Ankara 1991, s. 342-346.

dinî kurumların karşısında dünyada yeni oluşan güç merkezinin temsil edildiği kurumlar haline gelmiştir. Ulemanın ve tekke şeyhlerinin ellerindeki birçok vakıf malları, yeni çıkartılan kanunlarla ellerinden alınmış, yeni oluşan güç dengelerinde bu sınıflara daha siyasî bir statü ve memuriyet görevleri verilmiştir. Toplumsal meşruiyetin ve bilgi üretmenin merkezinde olan ulemanın yüksek patronaj değeri Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bu değişimle düşüşe geçmiştir.

Osmanlı Devleti'nde güç değişimine bağlı olarak, patronaj politikasındaki değişimin en belirgin olduğu dönem kuşkusuz Sultan II. Mahmut dönemidir. 14 Ekim 1826 tarihinde, Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti'nin kurulmasıyla, Osmanlı toplumunda önemli bir ekonomik ve siyasî güç olan vakıf kurumlarının, devlet kontrolüne geçişinde önemli bir adım atılmıştır. Bu bakanlığın kurulma sebeplerini, iç ve dış etkenler olarak ikiye ayırmak mümkündür. İç etkenler içerisinde; vakıfların tek bir gücün, kişinin gurubun eline geçme tehdidini kaldırmak, vakıflarda artan yolsuzlukların giderilmesi, devletin Batı tarzında yeniden şekillendirilmesi, devletin vakıflardan elde edilen gelirlere ihtiyaç duyması, ulema sınıfının ve tekkelerin gücünün kırılmak istenmesi gibi iç etkenler. Dış etkenler içerisinde ise; Osmanlı Devleti'nin Batı'ya karşı oluşturduğu yüzlerce yıl süren dış politikasının gücünü kırmak için dinî çevrelerin gücünde kırılmasının gerektiğini düşünen Batılı devletlerin istekleri ve baskıları doğrultusunda bir vakıf ve toprak, arazi reformunu⁶⁶⁸ gerçekleştirmek üzere tasarlanmıştır.⁶⁶⁹

II. Mahmud, yüzyıllardan beri uygulanan vakıf patronajı politikası uygulamasını kendisinden önceki seleflerinden devralmıştı. Osmanlı Devleti vakıf patronajı politikasını değiştirmekteydi. Bu değişim uzun bir süreçti, daha önce I. Abdülhamid

⁶⁶⁸ Elmalılı M. Hamdi Yazır'a göre: *Harici siyasî tesirlerle Osmanlı yönetimine "Ahkamü'l Arazi" kanununu kabul ettirmişlerdir. Fakat bu gelişme Osmanlı arazisini ucuz yoldan elde etmek isteyen Avrupalı sermayedarları tatmin etmiyorlardı, çünkü Osmanlı topraklarından bir kısmı, arazi-i emiriye, mühim bir kısmı da arazi-i evkaf idi. Her iki arazi türünde de rakaba istimlak olunmadığı gibi, intikalleri de müşkül bulunuyordu. Şu kadar ki arazi-i emiriyede hükümet müsaid kanun yapmak için sahibi nüfuz addedilebiliyor ve arzu edildiği zaman bu babda tazyik ile istenilen sonucu elde etmek ümit olunabiliyordu. Fakat vakıflar hükümetin nüfuzundan hariçti. Avrupa arzu ederdi ki arazi-i emiriye ve evkaf pazara çıkarılabilecek bir mal halinde bulunsun ve bunlar üzerinde ehâlinin "revâbit-ı mâneviyesi" şiddetli olmasın.* Aktaran: Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, s. 70; ayrıca bkz. Mehmet Akif Aydın, "Arazi Kanunnâmesi", *DİA*, III, Ankara, 1991, s. 346-347.

⁶⁶⁹ Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, s. 69.

1788'de Hamidiye vakıflarını birleştirmişti. Böylece siyasî iktidar, merkezîyetçi bir uygulamayı başlatmış, daha sonra kurulacak olan evkaf-ı hümayun nezaretinin temellerini atmıştı.⁶⁷⁰

1826'da Bektaşî tekkelerine ait olan ve Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ile Yeniçeri Ocağı ve sekbanbaşı ağalarınca yönetilen birçok vakıf, evkâf-ı hümayun yönetimine devredildi. Siyasi iktidarın politikalarına karşı çıkmayan Örneğin Galata Mevlihanesi gibi Mevlevî vakıflarına dokunulmadı. Elmalı Bektaşî Abdal Musa dergâhı ilk başta Nakşilere verilmişken sonra Bektaşî Abdal Musa dergâhına Mevlevî Postnişini İsmail Hakkı Efendi'ye verilmiştir.⁶⁷¹ Bütün Mevlevî şeyleri iktidara tam da teslim olmuş değildi. Tanzimat politikalarına bir tepki olarak Midilli'de Abdülkadir isimli bir Mevlevî şeyhinin bir müderris ile birlikte halkı isyana teşvik ettiği görülmektedir.⁶⁷² III. Selim döneminde kurulan Nizam-ı Cedit ordusuna karşı fiili bir muhalefet sergileyen Konya Mevlevî dergâhı şeyhi Hacı Mehmed Çelebi'dir. III. Selim, şeyhe bir zarar vermeden onu başka bir dergâha göndermiştir.⁶⁷³

Ancak Mevlevî tekkelerinin Çelebi'ye bağlı olduğu ve bu tekkelere yapılacak şeyh atamalarının Çelebi'nin onayı ile gerçekleşebileceği yönünde önemli bir yetki tanınmıştır. Vakıfların tek bir elde toplanmasıyla merkezi yönetimin eli güçlenmiş oldu. Bu vakıflardan elde edilen gelirler yeni kurulan Asakir-i Mansure-i Muhammediye Ordusu'nun giderlerini karşılamak için hazineye bırakıldı.⁶⁷⁴ Tekke şeyleri, devletin maaşlarına ve desteğine muhtaç bir duruma geldiler.⁶⁷⁵

⁶⁷⁰ Öztürk, "Evkâf-ı Hümayun Nezâreti", *DİA*, XI, Ankara 1995, s. 521-524.

⁶⁷¹ Ancak yöredeki Bektaşîler ve halk bu durumu kolay kabullenemedi ve bir Mevlevî-Bektaşî çatışması ortaya çıktı. Çıkan olaylarda ölen Şıgırtaç Ali'nin öldürülmesinde sorumlu tutulan şeyh için idam kararı verilmiştir. Bkz. BOA., BOA., A. MKT.MHM., 126/37, 29 Cemaziyelahir 1274 (14 Şubat 1858).

⁶⁷² Halil İnalçık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", *Belleten*, Ekim 1964, XVIII/112, 636.

⁶⁷³ Câbî Ömer Efendi, "Târîh-i Sultân Selîm-i Sâlis ve Mahmûd-ı Sâni Tahlîl ve Tenkidli Metin," *Câbi Tarihi, Haz: Mehmet Ali Beyhan, TTK Yayınları, Ankara 2003*, s. 89-90.

⁶⁷⁴ Muharrem Varol, *Bektaşîliğin İlgası*, s. 266, 330, 394.

⁶⁷⁵ Edirne'deki Kaplan Baba Tekkesi misâfirlerine ve fakir dervişlere verilen yiyecek ve aylıkların eskisi gibi tekke şeyhine verilmesi hakkında bkz. BOA., MVL, 599/6, 23 Zilkade 1276 (12 Haziran 1860); BOA., A. MKT.UM., 464/28, 22 Ramazan 1277 (3 Nisan 1861)

II. DEĞİŞEN PATRONAJ- DEĞİŞEN KURUMLAR

Osmanlı ulemasının dünyadaki değişmeler karşısında siyasî iktidarın uyguladığı patronaj politikaları sonucu, içtihat müessesesini çalıştıramamış, akli ve özgün eserler vücuda getirememiştir. Üretkenliğini kaybeden ulema, siyasî iktidar karşısında işlevselliğini de yitirmiş, patronaj değerini kaybetmiştir.⁶⁷⁶

A. Şeyhülislamın Değişen Siyasî Konumları ve Güçleri

Üretkenliğini yitiren Osmanlı ulemasına siyasî iktidar daha az ihtiyaç hissetmiştir. Ulemânın siyasî iktidar yanında iki temel işlevsel önemi vardır:

- 1- Bilgi üretip iktidarı güçlü kılmak
- 2- Halk karşısında iktidara meşruiyet vermek

Eski Yunan'da, Selçuklu'da ve Osmanlı'da, felsefe ve matematik bir arada beraber okutuluyordu. Beşerî ilimler, aynı zamanda felsefenin bir konusuydu. Felsefeciler hem teoloji hem tıp vb. birçok fen bilimleri dallarının da uzmanı olan kişilerdi. Bu nedenle siyasî iktidarlar karşısında bilim insanları, büyük öneme haiz kişiler haline gelmekteydi. Bilginler, siyasî iktidarlara sahip oldukları beşerî bilgileri sayesinde onlara dünyevi işlerinde akıl hocalığı yapıyor, onların bu yönlerinden siyasî iktidarlar faydalanıyorlardı. Bu bilim insanları aynı zamanda teoloji konusunda da büyük bilgi sahibi kimselerdi. Hem dünyevi hem uhrevi olan bilgiyi kendi şahıslarında birleştirmiş oluyorlardı. Bu yönleri itibariyle siyasî iktidarlar yanında iki yönlü bir güç fonksiyonuna sahiptiler. Patronaj değerleri çok yüksekti. Doğu tipi laiklik anlayışının etkisiyle⁶⁷⁷ İslam bilginleri, siyasî iktidarın baskısıyla dinî olan bilgiyle dünyevi olan bilginin arasındaki irtibat kopartıldı. Dinî olan bilgiyle uhrevi olan bilginin arasındaki bu fark sadece bilimsel bir tasnif değildi. Bu aynı zamanda siyasal bir ayrışmaydı. Bu nedenlerden dolayı İslam bilginleri, giderek dünyevi bilimlerden uzaklaşıp, siyasî iktidara daha çok bağımlı hale geldi. Çünkü dünyevi geçimlerini sağlayabilmek için

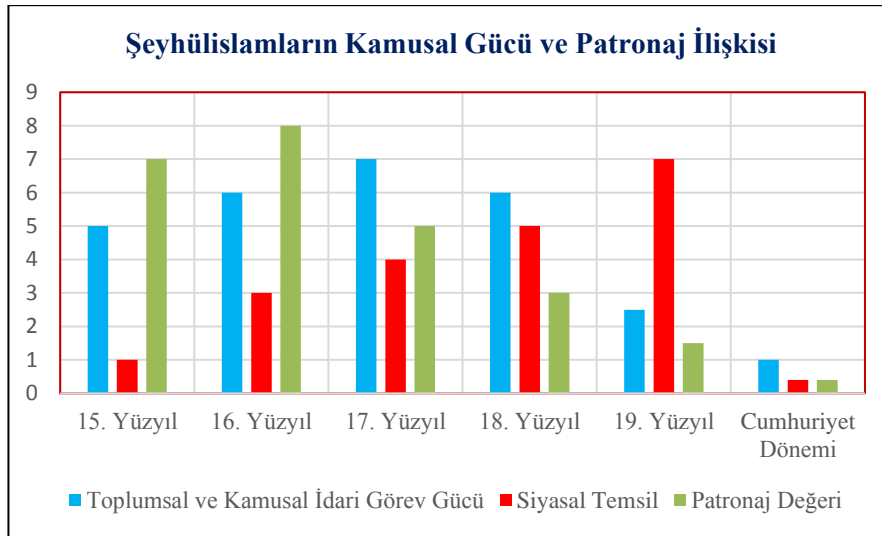
⁶⁷⁶ Mecelle'nin ifadesiyle: *Ulûm-ı şeri'yede mahâretli zevâta nedret geldiğinden mehâkim-i nizâmiyede lede'l icâb kütüb-i fikhiyyeye mürâcaatla hall-i şüphe edebilecek âzâ bulunmak şöyle dursun, memâlik-i mahrûsada kâin bu kadar mehâkimi şer'iyeye kâfi kudât bulmak müşkil olmuştur.* Bkz. Mehmet Akif Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 66.

⁶⁷⁷ İlber Ortaylı, "Seçme Eserleri IV", *Osmanlı Düşünce Dünyası ve Tarih Yazımı*, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2010, s. 133-146.

siyasal iktidara daha çok bağımlı hale gelen ulema, ayakta kalabilmek için artık dünyevî bilgiyle uğraşmak zorunda değildi. Siyasî iktidarın meşruiyetini sağlama görevi, dünyevî geçimlerini sağlamak için yeterli oluyordu. Bu yeni gelişen zihni yapı, onların bilimsel üretkenliklerini ellerinden aldı. Artık bilgi üretemeyen sadece siyasî meşruiyet kimlikleri ile geçimlerini sağlayan bir zümreye dönüştüler.

Bilgi üretilen iktidarı güçlü kılma niteliğini kaybeden ulemâ sınıfının sadece meşruiyet sağlama görevi kalmıştı. Meşruiyet sağlama görevinin temerküz ettiği kurum şeyhülislamlık kurumudur. Meşruiyet sağlama görevi, siyasî bir nitelik arz ettiğinden siyasî iktidar, ulemayı gücün merkezinden daha çevresel güç alanlarına doğru çekmiş, ulemaya daha pasif görevler vermiştir. Gücü zayıflayan ulemaya siyasal alanlarda daha çok ihtiyaç duyulmuştur. Bu nedenle ulemanın başı olan şeyhülislamlık kurumu daha çok siyasallaşmış ve sonunda bir memuriyete dönüşmüştür. Bu amaçla, yapılan modernleşme reformlarına halkın tepkisini hafifletmek hem ulema hem de halka karşı daha çok meşruiyet kazanmak için şeyhülislamlık makamına ihtiyaç duyulmuştur.

Grafik-6: Şeyhülislamların Kamusal Gücü ve Patronaj İlişkisi⁶⁷⁸



⁶⁷⁸ Grafik'te kullanılan değerler istatistikî değerler olmayıp, şu ana kadar yapılan araştırmadan edinilen okumalar ve değerlendirmeler ışığında yapılan göreceli değerlerden oluşan bir değerlendirmedir. Ancak, temel alınan değerler, araştırma süresince edinilen bilgi ve belgelerin, araştırmacıda bıraktığı bilimsel izlenimlerin grafiğe dökülmüş şeklidir. Verilen birim değerler, değişkenler arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Bu değerlerin bir kısmı ölçülemeyen, ya da ölçümü zor göreceli bir mukayeseye dayanmaktadır. Amaç, grafikte konuyu daha anlaşılır kılmaktır.

Fatih Sultan Mehmet döneminden sonra belirmeye başlayan şeyhülislamlık kurumu, Yavuz Sultan Selim'in 1516 Mısır seferinin sonunda halife ünvanını Osmanlı padişahlarının taşımaları iktidar ulema ilişkilerinde bir dönüm noktası oluşturdu. Manevî alanın iktidarı ulemada; dünyevî olanın iktidarı ise saltanatta temerküz etmişti. Halifeliğin Osmanlı'ya taşınmasıyla birlikte dünyevî olanı şahsında toplayan siyasî iktidar, ulema karşısında kendini daha çok güçlü hissetmiştir. Ancak buna rağmen Osmanlı uleması, dini bir emir olan 'emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker' göreviyle siyasî iktidarın karşısında konuşma hakkına sahip olmuştur. Bazen bu diyaloglarda siyasî iktidar ve ulema çatışmasının çeşitli boyutlarını görmek mümkündür. Örneğin Yavuz Sultan Selim'in emrine karşı gelerek, ipek satın alan 400 kişinin öldürülme emri şeyhülislam Zembilli Ali Efendi'nin müdahalesiyle engellenmiştir. Şeyhülislam buna gerekçe olarak bunlar senin emirlerine karşı gelmediler, çünkü sen ipek satma hususunda mevcut geçerli bir emrin var bu nedenle bu idamı yapman şer'i şerife aykırıdır demiş ve katl emrini geri aldirtmiştir. Yavuz Sultan Selim'in: *Saltanat işleri senin görevin değildir, sözlerine karşılık, bu ahirete yönelik işlerdendir. Müdahale etmek benim görevimdir*, karşılığını vermiştir.⁶⁷⁹ Şeyhülislam tayinlerinde birinci derecede etkili padişahdır. Padişahlar kendilerine uygun gördükleri kişileri hiç kimsenin görüşünü almadan tayin edebilirlerdi. Bazen şeyhülislam tayininde, birinci derecede sadrazamın etkili olduğu görülmektedir. Şeyhülislam olarak atanan kişiye, samur kürklü bir hil'at giydirilir ve o şekilde göreve başlardı. Şeyhülislam atanacak kişi gelenek üzere arz odasında padişahın elini öperdi. Ancak bu uygulama bir süre sonra kaldırılmış, sadece bahçede el öpme yeterli olmuştur.⁶⁸⁰

II. Bayezid döneminde, hükümdara ait vakıflarının denetimi ve idaresi görevi Şeyhülislam Zembilli Ali Efendi'ye verilmişti. Osmanlı Devleti'nde daha sonra devam eden süreç içerisinde ulema ve meşihat vakıflarının denetimi de şeyhüislamlarca yapılmıştır. Bu görev tezkereciler tarafından sürdürüldü. Şeyhülislamın diğer görevleri arasında medrese öğrencilerinin derslerini denetlemek de vardır. III. Sultan Mustafa

⁶⁷⁹ Mustafa Nuri Paşa, *Netayicü'l-Vukuat*, I-II, s. 90; ayrıca bkz. Halil İnalçık, "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi," *Türkiye Günlüğü*, Ankara Yaz-1990, Sayı: 11, s. 30-41; Esra Yakut, "Yenileşme Döneminde Devlet Ve Din", *Şeyhülislamlık*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005, s. 14.

⁶⁸⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı*, s. 189-191.

döneminde başlayan huzur derslerinin padişah tarafından önceden belirlenen sayıda katılacak mukarrirlerin (huzur dersleri hocalarının) ve dinleyicileri seçip listesini saraya gönderme işi şeyhülislamın görevleri arasındadır.⁶⁸¹

Şeyhülislam, 16. yüzyılın sonlarında ulema sınıfının içinde hiyerarşik yapıda en üst noktada yer aldı. 1574 yılına kadar Yüksek rütbeli müderris ve kadıları veziri azamlar atarken, bu tarihten sonra şeyhüislamlar atamaya başladı. Şeyhülislam atama yapacağı kişiyi veziri azamla anlaşarak tespit etmekte ve veziri azamda hazırlanan bu listeyi padişaha sunmaktadır. Padişahın onayını alan veziri azam, atama listesini şeyhüislama verirdi.⁶⁸² Buradan anlıyoruz ki, önceden müderris ve kadı atamalarında veziri azam yeterliyken, sonradan şeyhülislam ile birlikte mutlaka saltanat idaresinin onayının gerekli hale getirilmesiyle, padişah makamı yani iktidarı güçlendirilmiştir. Atamada yapılan bu yapısal değişiklikle, ilmiye sınıfının siyasî iktidarın politiklarına daha fazla bağlandığını ve siyasallaştırıldığını söyleyebiliriz.

Osmanlı şeyhüislamı içerisinde en az görevde kalan Memikzade Mustafa Efendi'dir. Yeniçerilerin tepkisi neticesinde Memikzade Mustafa Efendi (1656) sadece 13 saatlik görev sonucunda meşihatlik makamından azledilmiştir.⁶⁸³ Şeyhüislam ile sadrazamlar arasındaki yakın patronaj ilişkilere örneklerden biri de Vezir-i azam Köprülü Mehmet Paşa ile şeyhülislam Bolevî Mustafa Efendi ile arasındaki ihtilafıdır. Köprülünün kendisinin muhalif olarak gördüğü girit komutanı Deli Hüseyin Paşa'nın katli için fetva istemesi üzerine şeyhülislam bu fetvayı vermeyi reddetmiş, bunun üzerine görevinden azledilmiştir.⁶⁸⁴ Osmanlı Devleti'nin şeyhülislamın siyasallaşmasıyla fetvanın da siyasallaşması, ya da fetvanın siyasallaşması sonucu şeyhülislamın da siyasi bir kişilik olarak öne çıkması son dönemlere kadar süren sıradan bir gelenek olmuştur.

Bir sarık, bir de uzunca cübbe... Şeyhülislam olagelmiş Hayri

*Şeyh eden sabî bugün hil'at'dır! Gerçi fetvayı veren Talât'dır.*⁶⁸⁵

⁶⁸¹ Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1951, s. 5-32.

⁶⁸² Yakut, *Şeyhüislamlık*, s. 37.

⁶⁸³ Mustafa Naima, *Naima Tarihi*, VI, Çev. Zuhuri Danişman, Kardeş Matbaası, İstanbul 1969, s. 2649.

⁶⁸⁴ Mustafa Naima, *Naima Tarihi*, VI, s. 2881.

⁶⁸⁵ Ahmet Bedevi Kuran, *Osmanlı İmparatorluğunda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde İnkılap Hareketleri*,

Osmanlı Devleti'nde idam edilen üç şeyhülislam vardır, bunlar:

1- Ahizade Hüseyin Efendi⁶⁸⁶ (d. 1572 - ö. 1634): Padişah IV. Murad döneminde, İznik Kadısı'nın katledilmesi üzerine Valide Kösem Sultan'a gönderilen mektupta oğluna nasihat etmesini rica etti.⁶⁸⁷ Şeyhülislamın muhalifleri ve çekemeyenleri, Valide Sultan'a bu mektupta padişahın tahtan indirileceği düşüncesinin yattığı ve şeyhülislamın bir hal tertibi ile uğraştığı jurnalleri üzerine şeyhülislam idam edildi.⁶⁸⁸

2- Hocazade Mes'ûd Efendi⁶⁸⁹ (ö. 1656): Şehzade Süleymanı tahta çıkarmak için Yeniçerilerle gizlice anlaştığı yönünde söylentilerin yayılması üzerine görevinden azledilmiş, İstanbul'dan Diyarbakır'a sürgün giderken ayaklanma çıkarabilir endişesinden dolayı idam edilmiştir.⁶⁹⁰

3- Seyyid Mehmed Feyzullah Efendi⁶⁹¹ (d. 1639 - ö. 1703): Akrabalarına ve yakınlarına yaptığı patronaj çabaları ve haksız atamaları yüzünden ayaklanan yeniçeriler II. Mustafayı azledip yerine III. Ahmed'i padişah yapmaya karar verdiler. Yerine geçen Şeyhülislam Mehmed Efendi'den fetva alarak Şeyhülislam Feyzullah Efendi idam edildi.⁶⁹²

Yukarıda görüldüğü üzere şeyhülislamların idari görev ve siyasetin en fazla içinde olduğu dönem 17. yüzyıldır. Bilim üretiminin en dibe vurduğu dönem de bu dönemdir.

B. Değişen Patronaj - Değişen Şeyhülislamlık Gücü

Osmanlı Devleti de kuşkusuz her devlet gibi siyasî idarede bir güç dengesini gözetmek durumundaydı. Ulemânın devletin her alanında var olan belirleyici büyük gücünü kısmen kırmak ve bir denge oluşturmak amacıyla siyasî, idarî, askerî, malî ve adlî işlerin görüşülüp karara bağlandığı yer olan Divan-ı Hümayun'un aslî üyeleri

Baha Matbaası, İstanbul 1950, s. 605.

⁶⁸⁶ İpşirli, "Ahizâde Hüseyin Efendi", *DİA*, I, s. 548-549.

⁶⁸⁷ Ahmet Refik, *Osmanlı'da Hoca Nüfuzu*, s. 60.

⁶⁸⁸ Mustafa Naima, *Naima Tarihi*, III, s. 1245.

⁶⁸⁹ İpşirli, "Hocazâde Mesud Efendi", *DİA*, XXIX, s. 345-346.

⁶⁹⁰ Mustafa Naima, *Naima Tarihi*, VI, s. 2687.

⁶⁹¹ Mehmet Serhan Tayşi, "Feyzullah Efendi", *DİA*, XII, s. 527.

⁶⁹² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV, s. 22-46.

arasına şeyhülislamın alınmadığı⁶⁹³ görülmektedir. İlk dönem devlet idarecilerinin, ulemadan oluşması divanda şeyhülislamın yerine Rumeli ve Anadolu kazaskerlerinin temsil edilmesi, şeyhülislamın manevi otoritesinin yüksek olması nedenleriyle Dîvân-ı Hümâyün'daki güç dengesini bozabileceği ve vezir-i azamın hareket alanını sınırlayabileceği düşüncesinden hareketle şeyhülislam Dîvân-ı Hümâyün'un dışında bırakıldığı akla gelmektedir.⁶⁹⁴ 17. yüzyıldan itibaren Divan-ı Hümayun gücünü yitirmiş ve devlet meselelerinin görüşüldüğü toplantılara şeyhülislam sıklıkla çağrılır olmuştur. Ulemanın siyâsî ve idarî nüfuzu, 17. Yüzyılda zirveye ulaşmıştır.⁶⁹⁵

II. Mahmud döneminde 1826 yılında yeniçeri ocağının kaldırılmasında ve batılılaşma çabalarında pek çok üst düzey ulema padişahın yanında yer almıştır.⁶⁹⁶ Tanzimatın ilanında vükelanın yanında ulemâ da hazır bulunmuştur.⁶⁹⁷ II. Mahmud, Şeyhülislam Yâsincizade Abdülvehhâb Efendi'ye, Hülâsatü'l Bürhân fî İtâati's-Sultan (Sultana itaatte temel delil) adıyla bir risale yazdırtmıştır. Bu risalede ayet ve hadislerle sultan-halifeye itaatin farz olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.⁶⁹⁸ Bu çabalarıyla II. Mahmud yaptığı reform çalışmalarına, şer'î bir temel kazandırmak amacı güttüğü düşünülebilir.

Tanzimat hareketlerine karşı olan ulemanın, önemli bir kısmının, devlet patronajının az olduğu ya da hiç olmadığı kesimlerden gelmesi, dikkat çekici bir husustur. II. Mahmud, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına fetva veren Şeyhülislam Kadızade Mehmet Tahir Efendi'ye 'elmas bir yüzük, Sadr-ı azama, bir mücevher hançer', hediye etmiştir.⁶⁹⁹ Ayrıca yeniçeriliğin kaldırılmasından hemen önce şeyhülislama ve diğer devlet görevlilerine samur kürk, hilat ve çeşitli elbiseler hediye edilmiştir.⁷⁰⁰

⁶⁹³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, s. 189.

⁶⁹⁴ Ahmet Mumcu, *Divan-ı Hümayun*, Birey ve Toplum Yay., Ankara 1986, s. 97,98.

⁶⁹⁵ Ahmet Refik, *Osmanlı'da Hoca Nüfuzu*, s. 45.

⁶⁹⁶ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı kredi Yay., İstanbul 2014, s. 161-163.

⁶⁹⁷ Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri*, Kapı Yay., İstanbul 2012, s. 37.

⁶⁹⁸ Yakut, *Şeyhülislamlık*, s. 50.

⁶⁹⁹ Ahmet Cevdet Paşa: Bütün işe katılanlarla bendelere atıyyeler verildiği sırada sadr-ı azama bir mücevher hançer, şeyhülislama bir elmas yüzük verildi, diyor. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, XII, s. 225.

⁷⁰⁰ Babıali'de yapılan tebrik merasiminden sonra Şeyhülislama ve rical-i devletle hademeye kürkler ve hilatlar iksa edildiği hakkında bkz. BOA., HAT, 463/22698, 29 Zilhicce 1235 (7 Ekim 1820); Şeyhülislâm Efendi ve Kapdan Paşa ile sadrin ve nakibüleşraf ve İstanbul kadısına kürk ita ve ilbası,

1826'da Bâb-ı Meşihat'ın ortaya çıkışıyla, Yeniçeri Ağası'nın konutu, şeyhülislama verildi ve şeyhülislamlık ilk kez bir büro ve daire sahibi oldu. 1826'ya kadar şeyhülislamlar kendi konutlarında toplanır, fetvaları oradan verirlerdi. Bâb-ı Meşihat kurumu, ulemanın devlet memuru haline dönüşümünün en önemli adımıydı.⁷⁰¹ Bu düzenleme ile ulemanın gücü kırılıyor, yeniliklere karşı direnci zayıflatılıyordu. Fetvahanede çalışan görevlilerin terfileri ve maaşları konusunda son söz şeyhülislama aitti.⁷⁰²

Tüccarzade İbrahim Hilmi İslam dünyasının içinde bulunduğu krizi tamamen bilimsel açıdan yetersiz ilmiye sınıfının bulunmasına ve siyasallaşmasına bağlamaktaydı.⁷⁰³ II. Mahmud döneminde, kurulan Meclis-i Vükala'nın daimi üyesi olarak meclisin bütün toplantılarına davet ediliyordu, ancak bir danışma kurulu olan Dâr-ı Şûrây-ı Askerî (1836), Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Âlî (1838) ve bu meclislerin üstünde olan Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye (1838) gibi meclislerin hiçbirinde şeyhülislam üye olarak bulunmuyordu. Ancak bu kurullarda alınan kanun tasarılarının şeriata uygunluğu üzerinde görüş bildirecek bir müftü görevlendirilmiştir.⁷⁰⁴ Şeyhülislamın, ilmiye sınıfı içerisinde yaptığı atama, azil ve görev sürelerinin uzatılması gibi yetkilerle yaptığı icraatlarını, eleştiren Bayezid Kapıdan Camii Dersiâmı Sarıyerli Hoca Sadık Efendi, mevcut statükoyu eleştirince Şeyhülislam Sadık Efendi'yi uyarılmış, *bana ve devlet vekillerine dair bir şey söylemesin ne isterse okusun* diye haber göndermişti.⁷⁰⁵

Osmanlı Devleti, referansını İslam hukukundan alan bir devlettir. Hukuk alanında en büyük kanun boşluğu ceza hukuku alanıydı. İkinci alan ise dünyada gelişen ticaretin farklı yapılarda oluşturduğu şirketler hukukuydu. Yeni tesis edilen kurumlar ulemanın elinden yargı yetkisini de yavaş yavaş almaktaydı. Güç zeminini ulema gittikçe kaybetmekteydi. Bu amaçla 1840 yılında Bâbiâli'de ticaret nezaretine bağlı olarak

Babiâli hademesi, manasib-ı divaniye ashabi ve ocaklıya da hilatler iksa edildiği hakkında bkz. BOA., HAT, 473/23174, 29 Zilhicce 1239 (25 Ağustos 1824).

⁷⁰¹ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 97-98.

⁷⁰² Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, Eren Yay., İstanbul 1993, s. 343, 359.

⁷⁰³ Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *Maarifimiz ve Servet-i İlmiyemiz*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000, s. 1-15.

⁷⁰⁴ Mehmed Seyyitdanlıoğlu, *Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ*, TTK Yay., Ankara 1994, s. 50.

⁷⁰⁵ Yakut, *Şeyhülislamlık*, s. 100.

ticari anlamazlıkları çözmek üzere ticaret meclisleri kuruldu. Sultan Abdülaziz, Divan-ı Ahkâm-ı Adliye ve Şûrâ-yı Devlet'in açılışı nedeniyle yaptığı konuşmada yürütme gücünün adli ve dinî otoriteden ayrılmasının önemine değinmişti.⁷⁰⁶ Ceza ve ticaret davalarına bakmak üzere bu amaçla Nizamiye Mahkemeleri kuruldu.⁷⁰⁷ Bu mahkemelerin kurulmasına ulemâ: *Bunca şer'îyye mahkemesi var, nizamiye mahkemelerine ve meclislerine ne gerek vardı*, şeklindeki sözlerine karşılık Ahmet Cevdet Paşa, Divan-ı Ahkâm-ı Adliye'nin bir toplantısında Nizamiye Mahkemelerinin gerekliliğini savunmuştur.⁷⁰⁸ Ahmet Cevdet Paşa'nın bu itirazı, ulemanın artık devlet kademelerinden de patronaj edilmekte olduğunun da sözlü bir itirafıydı. Bu değişimlerin ifade ettiği anlam Osmanlı Devleti'nin önemli bir laikleşme sürecinin içerisinde olduğunu gösterdiği gibi, ulemanın gücünün elinden alınmakta olduğunun da kurumsal bir ifadesidir. Halim Sabit'e göre; fetvahane yalnız ibadet ve itikat meseleleriyle uğraşmalı hukuk sorunlarının devlete ait olduğunu bizzat din söylemeliydi. Ali Suavi'ye göre ise; âlim olan bir şeyhülislamın Avrupa'ya gönderilip yetiştirilmesi binlerce kişinin gönderilmesinden daha hayati bir önem taşımaktaydı.⁷⁰⁹

II. Meşrutiyet döneminde dinî olanla dünyevi olanın ayrılması hususundaki görüşler giderek güçlenmişti. Din ile hukukun ayrı bir iş olduğu bunun ise devlete bırakıldığına dair görüşler Osmanlı aydınları tarafından tartışılıyordu. Meşihat makamının adli yetkilerinin elinden alınması isteniyordu. Ziya Gökalp, Osmanlı devlet yapısındaki güç rekabetini ve dengesini *Halife ve Müftü* adlı bir şiirinde bu durumu ifade etmişti.⁷¹⁰

⁷⁰⁶ Hulusi Yavuz, *Osmanlı Devleti ve İslamiyet*, İz Yay., İstanbul 1991, s. 29-30; ayrıca bkz. Yakut, *Şeyhülislamlık*, s. 112.

⁷⁰⁷ M. Macit Kenanoğlu, *Nizâmiye Mahkemeleri, DİA*, XXXIII, Ankara 2007, s. 185-188.

⁷⁰⁸ Yakut, *Şeyhülislamlık*, s. 112.

⁷⁰⁹ Yakut, *Şeyhülislamlık*, s. 115.

⁷¹⁰ Şiir için bkz. Ziya Gökalp, *Yeni Hayat Doğru Yol*, Elips Kitap Yay., Ankara 2006, s. 25.

İki şey var mukaddes: Biri devlet, biri din; Lakin ifta kudreti, bu bir ilim işidir;
Devlet onun başında ancak halifemiz var, Kimse müflü olamaz, kafasını yormadan.
Ki bir müftü değil o, bir Emirülmü'minin; Müftü bir memur değil, ilmi olan kişidir,
Fetvaları o vermez, kanunları o yapar. Âlim, yapar ilmini halifeye sormadan.

Dinin dahi başında müftü var ki bildirir: Devlet ile medrese ayrı iki âlemdir.
Haram ile helali, günah ile sevabı, Müftü ile halife birbirine karışmaz.
O ne sârî, ne hukuk müşaviri değildir, Ayırıysa da bu iki kuvvet, daim tev'emdir,
Ona takva sorulur, mevizedir cevabı. Nüfuz bende! Diyerek birbiriyle yarışmaz!

Bu şiirinde ilmiye sınıfı ile siyasetin birbirine müdahalesini istememekte ve iki önemli kurumu rasyonel ve özgür bir zemine davet etmektedir.

Ahmet Şirani, *İ'tisâm* dergisinde şer'î mahkemelerin adliye nezaretine bağlanması konusunu şu şekilde ele almaktadır: Yazara göre başlangıçta dindar gözüken ittihatçılar, ulemayı kendi amaçları doğrultusunda kullanmaktaydılar. Meşihat makamının yetkilerini sınırlandırarak, o yüce makamı, ismi olan ama cismi olmayan bir şekle sokmak istiyorlardı.⁷¹¹ Osmanlı Devleti'nde sekülerleşme temayülü, ulemanın ve şeyhülislamın depatronaj olmaya başlaması, ilk önce fikirsel bir zeminde tartışılmış, sonra kurumlar seküler kurumlar tesis edilmeye başlanmıştır. Seküler devlet yapısına geçiş, yavaş, gizli bir strateji ve taktikle yapılmaktaydı. II. Mahmud, muhalefete geçen ulemaya karşı meşihat makamının yetkilerinin dinle sınırlı olduğunu ifade ediyordu. Yeniçeri ocağının kaldırılmasının sıcaklığını koruduğu günlerde; yeni koyulan vergilere, vakıf mallarının müsaderelerine, aşırı batılılaşma temayülüne, medrese öğrencilerinin askere alınması meselelerine karşı şeyhülislamın verdiği muhtırayı, II. Mahmud, yırtarak ulemanın sadece din işlerine karışması gerektiğini bunun bir devlet idaresi ve padişahın görevi olduğunu ifade etmekteydi.⁷¹²

Şeyhülislamlık kurumunun ilmî niteliğini yitirdiğinin, siyasetin açık patronajına girdiğinin diğer bir örneği de Mekkizâde Mustafa Asım Efendi'nin şeyhülislamlığa atanması olayında yaşandı. Dönemin Nişancısı Haled Efendi, Mekkizâde Mustafa Asım Efendi'nin şeyhülislam olmasını istiyordu. Haled Efendi, şeyhülislamlara yakışan beyaz kıl olduğundan, Halid Efendi, kendisine, hiç olmazsa sakalında birkaç beyaz kıl oluştursun diye Mustafa Asım Efendi'ye gizlice haber göndermişti. Mustafa

*Teşri işi, tamamen Zillullah'ın elinde,
Ulu'l-emre itaat, natıktır bu esası.
Kanun yapmak – müftiye sormaksızın- elinde,
Mercisi örfle icma, mebusandır şûrası.*

⁷¹¹ Ahmed Şiranî, “Evet; Mehakim-i Şer’iyye’nin Lüzum-ı İadesi,” *İ'tisâm*, 1337, I, 10, s. 1-3'den Aktaran: Yakut, *Şeyhülislamlık*, s. 129.

⁷¹² Edouard Philippe Engelhardt, “Türkiye'de Çağdaşlaşma Hareketleri”, *Tanzimat*, Örgün Yay., İstanbul 2010, s. 22; ayrıca bkz. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 117.

Asım Efendi de sakalını tütsüleyerek birkaç kıl ağartmış ve şeyhülislamlık makamına atanmıştı.⁷¹³

Abdülaziz döneminde, Şirvanîzâde Mehmed Rüştü Efendi'nin, Suriye'de Fuad Paşa'ya büyük iyiliği dokunmuştu. Buna karşılık Fuad Paşa, Şeyhülislam Seyyit Mehmet Sadettin Efendi'den, Şirvanîzâde Mehmed Rüştü Efendi'ye, mevleviyetten bir mahreç paye verilmesini istedi. Ancak şeyhülislam bunu reddetti. Ahmet Cevdet Paşa, Bâb-ı Âli'nin takdir edip belirlediği bir şahıs hakkında cimrilik yapmanın uygun olmadığını, ilmiye teşkilatının Bâb-ı Âli'den bu kadar uzak ve muhalefet etmesinin uygun düşmeyeceğini belirtmişti.⁷¹⁴ Şeyhülislam, kendine yakın gördüğü Safvetî Paşa'nın sadrazamlığa gelmesi için yoğun bir patronaj çalışmasında bulunuyordu.⁷¹⁵

1876 tarihinde başlayan ilmiye talebeleri vak'ası aslında Midhat Paşa'nın meşrutiyet görüşlerini uygulama alanı bulabilmek için uygulamaya koyduğu bir iktidar savaşının dış yüzüydü. Bu savaşın neticesinde, Sadrazam Mahmud Nedim Paşa'ya destek veren Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi, azledildi. Sultan Abdülaziz'i tahttan indirme hedefinde olan Rüştü Paşa sadrazamlığa, Hayrullah Efendi şeyhülislamlığa getirildi. Hüseyin Avni Paşa, seraskerliğe atandı. Sultan Abdülaziz'in şuurunun bozuk ve siyasî işlerden anlamadığına dair Şeyhülislam Hayrullah Efendi'den fetva alındı ve böylece Abdülaziz tahttan indirilmiş oldu. Şeyhülislamın bu fetvasıyla ulemanın ve halkın tepkileri azaltılmış oldu.⁷¹⁶

II. Abdülhamid, Abdülaziz'in intihar etmeyip, öldürüldüğü kanaatindeydi. Süikastte parmağı olduğunu düşündüğü Midhat ve Rüştü Paşaları, Yıldız Sarayı'nda

⁷¹³ Ahmet Rasim, bu konuyla ilgili devamında: İşte o zamanlarda şeyhülislamlık makamının içine düştüğü itibarsızlık da gösteriyor ki İslam şeriatının dahi şunun bunun elinde oyuncak olma durumuna düşmesi, devlet işlerini yürütenlerin umurunda bile değildi, demektedir. Bkz. Ahmet Rasim, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Reform Çabaları İçinde Batış Evreleri*, Haz: H. V. Velidedeoğlu, Çağdaş Yay., İstanbul 1987, s. 132-133.

⁷¹⁴ Ahmet Cevdet Paşa: Vardım şeyhülislam efendiyi iknaya çalıştım, kabil olmadı. Hatta Bâb-ı Âli'nin takdir eylemiş olduğu bir zat hakkında tâ bu mertebe buhl ü imsak nârevâdır. Tarık-ı ilmiyenin Bâb-ı Âli'den bu kadar ba'id ve münharif gitmesi münasip değildir. Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, II, Haz. Cavid Baysun, TTK Yay., Ankara 1960, s. 155.

⁷¹⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, II, s. 261.

⁷¹⁶ Mehmed Memduh, *Mir'ât-ı Şuûnât*, Ahenk Matbaası, İzmir 1328, s. 65-68; ayrıca bkz. Yakut, *Şeyhülislamlık*, s. 181.

yargılatı. Şeyhülislam Hayrullah Efendi⁷¹⁷ ise tutuklanarak Mekkeye götürüldü.⁷¹⁸ Yargılanmaksızın Taif’de bir kışlada hapsedildi. II. Abdülhamid, Sultan Abdülaziz’in ve V. Murad’ın tahttan indirilmesi fetvalarını, şeyhülislamın vermesi nedeniyle, şeyhülislamın siyasî patronajına büyük önem vermiş, bu konuda sıkı bir siyasî takibat yaptırmıştır.⁷¹⁹ Bu yüzden meşihat makamına, Sultan II. Abdülhamid, güvendiği kişileri atadı. Ancak buna rağmen bu dairede çalışan memurları sıkı bir denetim ve gözetim altında tuttu. II. Abdülhamid, Ahmed Esad Efendi’yi, şeyhülislamlığa atadı. Aralıksız 10 yıl görev yapan Ahmed Esad Efendi’ye II. Abdülhamid tam bir patronaj desteği verdi. Siyasî tecrübe sahibi şeyhülislam, Hayreddin Paşa’nın, padişahın saltanat hukukuna saldırdığını öne sürerek, II. Abdülhamid’in, iktidarını savunduğu izlenimini vererek, Sultan II. Abdülhamid’e bağlılığını ortaya koydu ve onun tam desteğini aldı. Bunun üzerine II. Abdülhamid, Hayreddin Paşa’yı sadrazamlık görevinden azletti. Sadrazamlığa geçen Ahmet Vefik Paşa, Şeyhülislam Ahmed Esad Efendi’den, Meclis-i Vükelâ toplantılarına katılmamasını istedi. II. Abdülhamid, bu teşebbüsün ardından çok kısa bir süre içinde Ahmed Vefik Paşa’yı görevinden azlederek, şeyhüislama olan siyasî patronajını tam olarak gösterdi.⁷²⁰

II. Abdülhamid döneminde, en uzun süre şeyhülislamlık makamında kalan Şeyhülislam ise Cemaleddin Efendi’dir.⁷²¹ 17 yıl meşihat makamında kaldı. Tahsin

⁷¹⁷ Midhat ve Rüştü Paşalar şeyhülislamları hal günü olarak tespit ettikleri çeşitli zamanlarda gizli olarak görüşme yaparlardı. Şeyhülislam Hasan Hayrullah Efendi, Midhat Paşa ve diğerleri ile birlikte Taif zindanına atıldı. Şeyhülislam 1898’de zindanda öldü. Hayrullah Efendi ismini Sultan II. Abdülhamid hatıralarında “Şerrullah Efendi” şeklinde bahsetmiştir. Bkz. Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislamı, s. 206-208; ayrıca bkz. İbrahim Akkurt, “İki Padişah’ı Tahttan İndiren Şeyhülislam Hasan Hayrullah Efendi”, *Fetvanın Gücü*, Yeditepe Yay., İstanbul 2014, s. 96.

⁷¹⁸ Şeyhülislam Hasan Hayrullah Efendi’nin tevkif edilerek Mekke’ye götürülmesi hakkında bkz. BOA., Y.EE., 78/18, 18 Rebiü’levvel 1298 (18 Şubat 1881).

⁷¹⁹ Tahsin Paşa, “Abdülhamit”, *Yıldız Hatıraları*, İmge Kitabevi, Ankara 2008, s. 94-95.

⁷²⁰ Şeyhülislam Ahmed Esad Efendi’nin padişahın kendisine olan sevgisinin azaldığını ve makamının gideceğini anlayınca ilk önce Sadrazam Hayreddin Paşa’yı överek Barboros Hayreddin gibi bir zat demiş, akabinde sadrazama çatarak *Sen ne bilirsin kendini hakikaten büyük adam mı zannettin sen hukuk-ı saltanata tecavüz ediyorsun diyerek Sadrazam Hayreddin Paşa’yla tartışmış, bunun üzerine Hayreddin Paşa: “Bu iş Umur-i siyasiyedendir. Senin aklın ermez! Ali Efendi Fetvası da olsa sana sormaya tenezzül etmem”, cevabı üzerine münakaşa büyümüş, şeyhülislam kendinden geçerek kanapeye yığılmış, bayılmıştır. Bu sırada babasının öldüğünü sanarak ağlayan Şeyhülislam Ahmed Esad Efendi’nin oğlu Halit Molla’ya şeyhülislam gözünü açarak “Molla, molla! İşte şimdi mevkimizde kaldık, dediğini Ali Fuat Bey nakletmiştir. Aktaran: Altunsu, Osmanlı Şeyhülislamı, s. 214-215.*

⁷²¹ Tahsin Paşa, Cemaleddin Efendi hakkında: *Cemaleddin Efendi, padişahın ahlakına bi hakkın vakıf ve kendisi hilkatem pek uysal olduğundan servet ve ikbale giden yolunu bir defa tayin ettikten sonra*

Paşa'nın bildirdiğine göre; Sultan II. Abdülhamid'in insanlar hakkındaki kanaati, *Para her vicdanı satın alabilir, hiç değilse bazı vicdanları yumuşatır ve her halde insanlar menfaat sayesinde isticlâb (kendine çekme) olunabilir, şeklindeydi.*⁷²² Bu nedenle Sultan Abdülhamid, kendi politikasına destek almak için sadrazamlara, şeyhülislamlara, birçok önemli devlet adamlarına, askeri kumandanlara ve hatta yabancı büyükelçilerin ileri gelenlerine, kendi kesesinden düzenli olarak maaş vermiştir. Sadrazam ve şeyhülislam, padişahın her ay düzenli olarak 1.000'er lira maaş alırlardı.⁷²³ Ancak her ne kadar Şeyhülislam Cemaleddin Efendi, II. Abdülhamid'in yakın patronajında bulunsa da, II. Meşrutiyetin ilan edilmesinden önce Sadrazam Said Paşa'nın başkanlığında Yıldız Sarayı'nda olağan üstü olarak toplanan Meclis-i Vükelâ'ya çağrılmamıştı.⁷²⁴

Konya vilayeti, Mevlevî Çelebisi Efendi'nin ikametgahi olması sebebiyle, Mevlevî tarikatının merkeziydi. O dönem Reşad Efendi'nin Mevlevî tarikatına mensup olması nedeniyle, Mevlevîlerin genelinin gözetim altında tutuldukları görülmektedir. Reşad Efendi'nin Mevlevî olmasından kaynaklı Konya'da ikamet edip sarayla yakın ilişki kurmak isteyen bazı kimselerin, bu ilişkiden çoğunlukla yararlandıkları vaki olmuştur. Hatta bir sefer, Konya Mevlevî Dergâhı aşçı başısının İstanbul'a hareket edeceği bir telgrafla İstanbul'a bildiren daire-i kitabet görevinde bulunan bir kişi, bu nedenle terfi ve taltif suretiyle Konya valiliğine terfi edilmişti.⁷²⁵

II. Abdülhamid'e karşı bazı ulemanın desteğini alan İttihat ve Terakki Partisi Abdülhamid'in Hal' fetvasını Şeyhülislam Mehmed Ziyaeddin Efendi'ye verdirdi. Bu fetvayı Elmalılı Hamdi Efendi kaleme almış, Şeyhülislam Mehmed Ziyaeddin Efendi ise onaylamıştı. Fetvanın gerekçesi II. Abdülhamid'in şer'î kitapların bazı bölümlerini çıkarttırması, bazılarını yasaklaması, yaktırması, devlet malını israf etmesi, şer'î nedenler olmadan adam öldürmesi, hapsetmesi, sürdürmesi gibi nedenlerden

artık bundan zerre kadar inhiraf etmemişti. Şeyhülislam Cemaleddin Efendi padişahın gelen herhangi bir ihsanı reddetmek şöyle dursun her yeni atıfet ve atıyye karşısında nasıl eğilerek minnettarlık gösterdiğini sarayda yaşamış olanlarca malum bir keyfiyettir. Bkz. Tahsin Paşa, *Yıldız Hatıraları*, s. 95,98.

⁷²² Tahsin Paşa, *Yıldız Hatıraları*, s. 98.

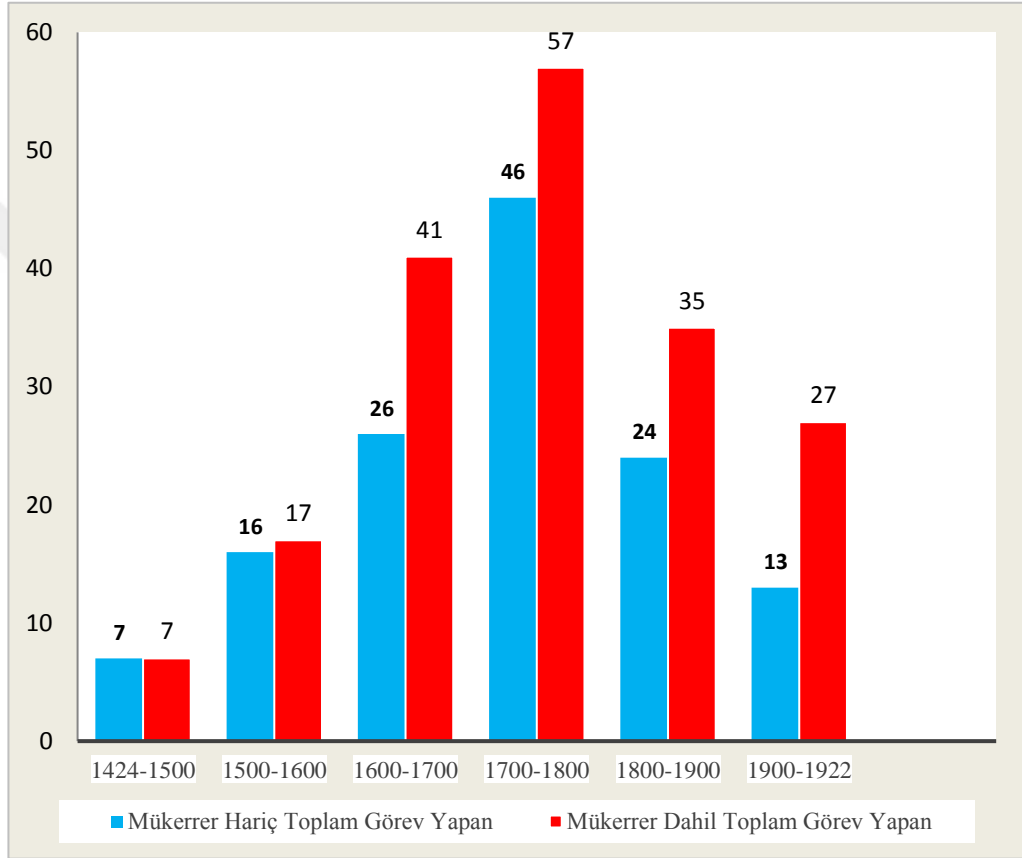
⁷²³ Tahsin Paşa, *Yıldız Hatıraları*, s. 97-99.

⁷²⁴ Cemaleddin Efendi, "Şeyhülislam Cemaleddin Efendi," *Siyasî Hatıralarım*, Nehir Yay., İstanbul 1990, s. 19.

⁷²⁵ Tahsin Paşa, *Yıldız Hatıraları*, s. 280.

oluşmaktaydı.⁷²⁶ Burada görüldüğü üzere, II. Abdülhamid'in şeyhülislam ve ulemaya yaptığı patronaj politikası, siyasî muhaliflerine karşı uzun bir süre iktidarını korumasına, siyasî muhaliflerin iktidarı devirme çabalarının belli bir süre sonuçsuz kalmasına neden olmuştur.

Grafik-7: 1424-1922 Yılları Arası Mükerrer Dâhil ve Hariç Görev Yapan Şeyhülislamların Toplam Sayıları⁷²⁷



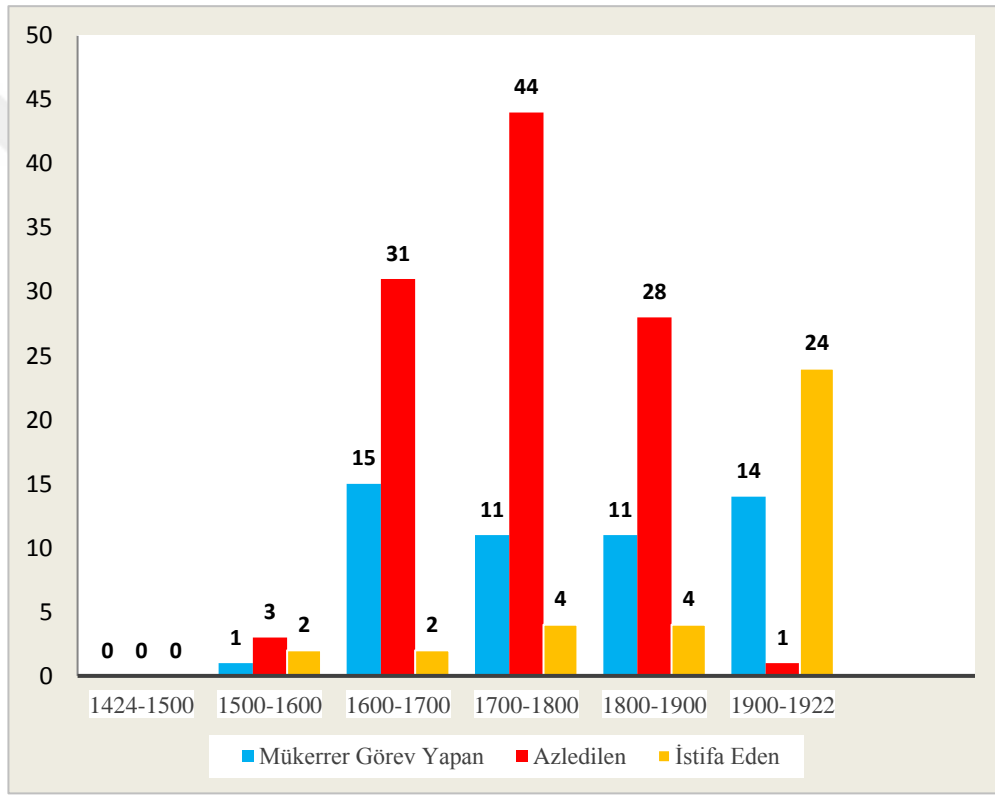
Grafik 7’de görüldüğü üzere Osmanlı’da patronajın en dengeli ve adil olduğu ayrıca ilmî potansiyelin yüksek olduğu dönem olan 1424-1500 yılları arasındadır. Bu dönemde mükerrer, azil ve istifaların hemen hiç olmadığı görülmektedir. 1543’te çıkartılan Hocazâdeler kanunuyla birlikte siyasetin ve ilmiye zümresinde patronaj

⁷²⁶ Abdurrahman Şeref, “Meşrutiyet Olayları (1908-1909)”, *Son Vak’anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi II*, Haz. Bayram Kodoman vd., TTK Yay., Ankara 1996, s. 23-25.

⁷²⁷ Grafikte yüzyıllık bir zaman dönemi esas alınarak tasnif yapılmıştır. Ancak göz önünde tutulması gereken önemli bir nokta: 3 adet Şeyhülislamın, Cafer Efendizade Sunullah Efendi (1599-1603), İmam Mehmed Efendi (1694-1703), Mehmed Cemaleddin Efendi (1891-1908)’nin her iki yüzyılda da 2. defa şeyhülislamlık makamına atanmaları nedeniyle olması gereken toplam 129 adet görev yapan şeyhülislam sayısı, 132 olarak görünmektedir. Grafik’in hazırlanmasında kullanılan kaynaklar için bkz. Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, s. 268-280; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, VI, s. 455-512.

ilişkilerin bozulmaya, rasyonel bir zeminden irrasyonel bir patrimonyal dönüşüme girdiği bir dönem olduğu bilinmektedir. Tabii bu olumsuz patronaj ilişkilerin etkileri 1500-1600 yılları arasında, yaklaşık yarım asır sonra devlet sisteminde patronaj probleminin kemikleşip zirveye tırmandığı, sürekli değişen, mükerrer göreve gelen şeyhülislam sayılarıyla bir istikrarsızlığın olduğu net bir şekilde grafik 6'da görülmektedir.

Grafik-8: 1424-1922 Yılları Arası Azledilen-İstifa Eden ve Mükerrer Görev Yapan Şeyhülislamlar⁷²⁸



Grafik 8'de, grafik 7'nin açıklamalarını teyit eden bir gösterge ile karşılaşılmaktadır. Bu grafikte mükerrer görev yapan şeyhülislamların yanında azledilen ve istifa eden şeyhülislam da görülmektedir. Aynı minvalde patronajın rasyonel zeminden çıkışı ve vülgarize ilişkilere dönüştüğü dönemler net bir şekilde görülmektedir. 1550 yılından başlayarak artan bir şekilde azledilmiş ve mükerrer göreve getirilmiş şeyhülislam sayılarının 1600-1800 yılları arasında zirve yaptığı

⁷²⁸ Grafik'in hazırlanmasında kullanılan kaynaklar için bkz. Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 268-280; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, VI, s. 455-512.

görülmektedir. Azledilmeler, genellikle varolan siyasi ve iç sürtüşmeleri göstermektedir. Bu dönemlerde patronaj ilişkilerin rasyonel ilmî kalitesi düşmüş, ancak şeyhülislamların toplumda ve devlet aygıtında siyasî nüfuzları oldukça artmıştır. İstifalar ise genelde siyasi iç baskılar neticesinde ortaya çıkan bir durumdur. Bu nedenle 1900-1922 tarihlerinde kısa bir sürede görülen istifalar o dönemde yaşanan siyasal rejim tartışmalarının siyasete ve şeyhülislamlık kurumuna olan bir yansıması olarak görmek mümkündür.



Tablo-3: 19. Yüzyıl Osmanlı Şeyhülislamı⁷²⁹

	ADI	Görev Tarihi	Ayrılış Nedeni
1	Mustafa Aşir Efendi	30.08.1798-11.07.1800	Azil
2	Samanizade Ömer Hulusi Efendi (1. kez)	11.07.1800-21.05.1803	Azil
3	Salihzade Ahmet Esat Efendi (1. kez)	21.05.1803-14.11.1806	Azil
4	Şerifzade Mehmet Ataullah Efendi (1. kez)	14.11.1806-29.05.1807	Azil
5	Samanizade Ömer Hulusi Efendi (2. kez)	13.07.1807-14.07.1807	İstifa
6	Şerifzade Mehmet Ataullah Efendi (2. kez)	14.07.1807-21.07.1808	Azil
7	Arapzade Mehmet Arif Efendi	21.07.1808-28.07.1808	Azil
8	Salihzade Ahmet Esat Efendi (2. kez)	15.08.1808-22.11.1808	Azil
9	Dürrizade Abdullah Efendi (1. kez)	22.11.1808-22.09.1810	Azil
10	Samanizade Ömer Hulusi Efendi (3. kez)	22.09.1810-11.06.1812	İstifa
11	Dürrizade Abdullah Efendi (2. kez)	12.06.1812-22.03.1815	Azil
12	Mehmet Zeyni Efendi	22.03.1815-27.01.1818	Azil
13	Mekkizade Mustafa Asım Efendi (1. kez)	27.01.1818-03.09.1819	Azil
14	Çerkez Hacı Halil Efendi	03.09.1819-28.03.1821	Azil
15	Yasincizade Abdulvahab Efendi (1. kez)	28.03.1821-10.11.1822	Azil
16	Sıddıkîzade Ahmet Reşit Efendi	10.11.1822-25.09.1823	Azil
17	Mekkizade Mustafa Asım Efendi (2. kez)	25.09.1823-26.11.1825	Azil
18	Kadızzade Mehmet Tahir Efendi	26.11.1825-06.05.1828	İstifa
19	Yasincizade Abdulvahab Efendi (2. kez)	06.05.1828-08.02.1833	Azil
20	Mekkizade Mustafa Asım Efendi (3. kez)	08.02.1833-01.07.1839	Ölüm
21	Ahmet Arif Hikmet Efendi	21.11.1846-21.03.1854	Ölüm
22	Meşrebzade Mehmet Arif Efendi	21.03.1854-07.12.1858	Ölüm
23	Seyyit Mehmet Sadettin Efendi	27.12.1858-23.11.1863	Azil
24	Atıfzade Ömer Hüsametdin Efendi	23.11.1863-09.08.1866	Azil
25	Hacı Mehmet Refik Efendi	09.08.1866-30.04.1868	Azil
26	Akşehirli Hasan Fehmi Efendi (1. kez)	30.04.1868-17.09.1871	Azil
27	Mir Ahmet Muhtar Beyefendi (1. kez)	17.09.1871-05.11.1872	Azil
28	Turşucuzade Ahmet Muhtar Efendi	06.11.1872-11.06.1874	Azil
29	İmam Hasan Hayrullah Efendi (1. kez)	11.06.1874-19.07.1874	Azil
30	Hacı Kara Halil Efendi	26.07.1877-18.04.1878	Azil
31	Mir Ahmet Muhtar Beyefendi (2. kez)	18.04.1878-04.12.1878	Azil
32	Uryanizade Ahmet Esat Efendi	04.12.1878-17.01.1889	Ölüm
33	Bodrumlu Hacı Omer Lutfi Efendi	18.01.1889-03.09.1891	Azil
34	Halit Efendizade Mehmet Cemalettin Efendi (1.kez)	04.09.1891-04.08.1908	İstifa

19. yüzyılda azledilen ve istifa eden şeyhülislamın sayılarının oldukça fazla olduğu görülmektedir. Bu durum siyasî baskının ve istikrarsızlığın bir göstergesidir. 15. Yüzyılda, koca bir yüzyılda, sadece yedi şeyhülislamın değişmiş olması, mevcut siyasî istikrarın veya ulemâ ve siyasî iktidarın arasında mevcut bir uyumun olduğunun

⁷²⁹ Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 268-280

göstergesidir. 16 yüzyılda ise şeyhülislam sayılarında bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar bir değişiklik söz konusudur. Bu istikrar aynı zamanda patronaj politikasının da istikrarıdır. Daha akıllıca ve bilgi temelli bir patronajın olduğunun en önemli işaretidir. Sonraki dönemlerde bu durumun bozulduğu aşıkardır.

C. Yeni Güç Dengesi: Meclis-i Meşâyih ve Şeyhülislamlık

Osmanlı Devleti'nde birçok tarikat şeyhi, köklü ulema ailelerinden gelmekteydi. İlmiye sınıfı ile meşâyih arasında, zaman zaman sürtüşme ve çatışma unsurları olsa da iç içe girmiş patronaj ilişkiler ağı mevcuttu.⁷³⁰ 18. ve 19. yüzyılda şeyhülislamların birçoğu Nakşibendi ve Mevlevi tarikatlarına mensuptur. 19. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti'nde, tarikatları ve tekkeleri teftiş eden, onların faaliyetlerini resmi politikaya uygunluğunu denetleyen aynı zamanda malî denetimi yapan resmî bir kurum yoktu. II. Mahmud'la beraber merkezî devlet politikası doğrultusunda devleti yeniden yapılandırma stratejisi gereği, ilmiye sınıfı ve tekkelerini denetim altına almak için Meclis-i Meşâyih, 1864'de kurulmuş, ancak 1866 tarihli iradeyle Meclis-i Meşâyih nizamnamesi yürürlüğe girebilmiştir.⁷³¹ III. Selim zamanından itibaren, tekkelerin siyasî ve idarî denetim altına alınması için çalışmalar başlamıştı. 5 Haziran 1836 yılında, Sultan II. Mahmud'un bir iradesi ile tarikatlara yönelik ilk düzenleme daha önce yapılmıştı. Bu düzenlemeye göre;

- 1-Tarikatların sosyal hayattaki konumlarının bir ciddiyet içerisinde yürütülmesi
- 2-İcazetnâmelerin, usulüne uygun verilmesi
- 3-Tekke şeyhi tayinlerinin düzenlenmesi
- 4-Tekkelerde yapılan zikir ve ayinlerin sahih bir şekilde yapılması gerektiğine dair düzenlemeler yapılmıştır.⁷³²

Yenileşme hareketlerine karşı özellikle yeniçeriliğin ve Bektâşiliğin kaldırılmasından sonra toplumda ciddi travmalar meydana gelmiş, çeşitli tarikatlardan

⁷³⁰ Tarık Zafer Tunaya, "Türkiye'de Siyasal Partiler", *II. Meşrutiyet Dönemi I*, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1988, s. 31-32.

⁷³¹ Bilgin Aydın, "Meclis-i Meşâyih", *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 247-248.

⁷³² Muharrem Varol, *Bektâşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*, Marmara Üniv. Türkiyat Araştırmaları Enst. Doktora Tezi, İstanbul 2011, s. 240-241.

Sultan II. Mahmud'a tepkiler verilmişti. 1829 yılında Süleymaniye Camii'inde Cuma namazı sırasında, bir derviş, ileri gelen devlet adamlarıyla birlikte namazda bulunan şeyhülislama, yüksek sesle beddua ve hakaret etmiştir. 1837 yılında Sultan II. Mahmud'a, Galata Köprü'sünde, Şeyh Saçlı adında bir derviş, sultana: *Kâfir Sultan* diye bağırıştır. Sonra bu derviş tutuklanarak idam edilmiş, halk arasında bu derviş bir efsaneye dönüşmüştü.⁷³³

Tekke şeyhleri, ulemaya göre ekonomik olarak daha bağımsız bir yapıdaydı. Sultan II. Mahmud'un gerçekleştirdiği radikal reformlara karşı tepkiyi azaltmak ve tarikatları kontrol altına alabilmek amacıyla Meclis-i Meşâyih kurumu ile tarikatlar, tek bir çatı altında toplandı. Meclis-i Meşâyih, tekkeleri, bir merkezden idare etme projesidir. Tekkeler, Meşihata bağlıdır. Tarikatların, medreseler gibi resmi olarak denetimlerinin zor olması nedeniyle Osmanlı siyasî iktidarı, tekkeleri kontrol altına alarak, merkezi iktidarı güçlendirme yoluna gitti. Osmanlı Devleti, şeyh atamalarında, tarikat merkezi uygulamasına geçti. Mevlevilik hariç hemen hemen bütün tekkelerin merkezi, İstanbul olarak belirlenmiştir.

Osmanlı Devleti'nin bu dönemde amaçladığı patronaj politikası, bir tekkenin, siyasî iktidardan bağımsız bir şekilde idare edilmesine fırsat vermemeyi amaçlıyordu. Çıkacak herhangi bir sorunun çözümünden merkez tekke şeyhi, evkaf nezareti ve şeyhülislam sorumluydu. Meşihatı boşalan bir tekkeye şeyh tayin edilmesinde, merkez tekkenin görüşü doğrultusunda, tayin edilecek kişi, şeyhülislama arz edilirdi. Meclis, yedi üyeden oluşmaktaydı. Bu meclis 'Sulehâ-yı meşâyih' şeklinde adlandırılan tekke şeyhlerinden oluşmaktaydı. Şeyhülislamın başı çektiği Nakşibendî, Mevlevî, Kadirî, Sünbülî, Sa'dî ve Halvetî tarikatlarının⁷³⁴ şeyhleri, bu meclisin üyeleri idi. Meclisin kurulmasında önemli bir rolü olan Şeyhülislam Mehmed Refik Efendi, bir Nakşibendi Hâlidî Tarikatı müntesibiydi.⁷³⁵ Yeniçeri ve Bektaşîliğin kaldırılmasının ardından, Osmanlı Devleti'nin siyasî paradigmasına karşı çıkmayacak, devletin temel politikasının devamından yana olacak, Bektaşîliğin yerine ikame edilecek tarikat ve şeyhlerin, devlet tarafından patronaj edildiği düşünülebilir. Tekkeler, sadece Meclis-i

⁷³³ İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989, s. 191-203.

⁷³⁴ Necdet Yılmaz, "Sûfiler, Devlet ve Ulemâ", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, Osav Yay., İstanbul 2007, s. 53, 67, 251, 379, 397.

⁷³⁵ İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, s. 203.

Meşayih tarafından teftiş edilmemekte, gizli bir şekilde devlet tarafından gönderilen ajanlarla da takip edilmektedir. Özellikle tarikat şeyhlerinin yanına giden bu kişiler Şeyh efendilerden saltanat idaresi hakkında ki düşüncelerini alıyor, tarikat çevrelerinin nabzını tutuyorlardı.⁷³⁶ Meclis-i Meşayih Nizamnâmesi'nde, Meclis-i Meşayih'in, meşihat makamından bağımsız hareket edemeyeceği vurgulanmıştır. Devlet tarafından merkez tekke şeyhi, muhatap alınmıştır. Tarikatın kendi içindeki atamalarından merkez tekke şeyhi yetkiliydi. Ancak bu atamaları, Meclis-i Meşayih, uygun bulmazsa reddetme yetkisine sahipti. Meclis-i Meşayih'in de üstünde Meşihat idaresi vardı. Meclis-i Meşayih'in üyelerinin tayinini Meşihat idaresi yapıyordu. Meşihat idaresinin başı olan şeyhülislamın, atamasını padişah gerçekleştirmekteydi. Buradan anlaşıldığı üzere asırlardır kontrol dışında bulunan tekkelerin denetimi ve kontrolleri sağlanmış oluyordu.

Vakıf gelirleri ellerinden alınan tekkeler, Meclis-i Meşayih üzerinden siyasî ve idari olarak siyasî iktidara bağlanmış oluyordu. Osmanlı siyasî iktidarı, tekkelerin bağımsız ekonomik kaynaklarını kesmiş olmakla birlikte, onları maaşla resmi paradigmaya bağlamıştır. Dervişlerin devletten tahsisat alması onları memurlaştırmış, tekkeleri bir sosyal kulüp haline getirmiştir.⁷³⁷ Bu nedenle devlete bağımlı hale gelmiş ulema için söylenen *ulemâ-yı rûsum* (resmi ulemâ) tabiri, *Meşayih-i rûsûm* şeklinde de ifade edilmiştir. Ancak yine de tarikatların hâlâ Osmanlı toplumu ve siyaseti üzerinde önemli gücü ve tekisi vardı. Tekkeler sürekli denetlenmekte, çeşitli ajanlar denetlemek üzere tekkelere gönderilmekteydiler.⁷³⁸ Örneğin II. Abdülhamid, Konya Mevlevî Postnişini'nin İstanbul'a gelmesini engellemek için Vali Mehmet Ferit Paşa'nın aracılığı ile postnişini takip ettirip, İstanbul'a gelmesini önlemiştir. Osmanlı siyasî iktidarı, Meclis-i Meşayih'i tekkeler üzerinde bir kontrol mekanizması olarak kullanmıştır. Bu yönü ile aslında tekkelerin ıslah edilmediği, iktidara uygun ithal ikame tarikatlar getirildiği, farklı dinî anlayışlara izin verilmediğine dair çeşitli eleştiriler de yapılmaktaydı.⁷³⁹

⁷³⁶ Varol, *Bektaşiliğin İlgası Sonrasında*, s. 258-259.

⁷³⁷ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1998, s. 95-96.

⁷³⁸ Muharrem Varol, *Bektaşiliğin İlgası Sonrasında*, s. 238, 258, 299, 300, 391, 392.

⁷³⁹ İsmail Kara, "Çadaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yay., Ankara 2014, s. 786.

D. Şeyhülislamın Maaşları ve Gelirleri

Şeyhülislamın padişahlar tarafından kendilerine verilen günlük ödenekleri vardır. Fatih döneminde Molla Gürani'ye günlük 200 akçe, ayrıca ek olarak her ay 20.000 ve her yıl da 50.000 akçe ödenmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta, Molla Gürani'nin sadece siyasî bir kimlik taşıyan bir şeyhülislam olmaması, bilim adamı kimliğinin büyük ölçüde önde olmasıdır. Molla Gürani, vefat ettiğinde 180.000 akçe borcu çıkmış, bu borçlar devlet hazinesinden ödenmiştir. Şeyhülislam ücretlerinde dikkat çekici artış Şeyhülislam Ebussuud Efendi zamanında olmuştur. Ebussuud Efendi tefsirini Kanuni Sultan Süleyman'a sunduğunda maaşına günlük 600 akçe daha zam yapılmıştı.⁷⁴⁰ Bunların dışında şeyhülislamın en önemli gelir kaynaklarından biri de arpalıklardır. Arpalık emekliye ayrılan veya azledilen devlet memurlarına verilen bir çeşit ödenek ve emekli aylığıydı.⁷⁴¹ Şeyhülislam hazine dışında farklı gelir kaynaklarına da sahiptir. Şeyhülislamın *bohça beha adı verilen ilmî memuriyetlere atama yapmaları sırasında devlet görevine atanmış kişilerden almış oldukları bir hediyedir.*⁷⁴² 18. yüzyılda şeyhülislamın aylık geliri 2.500 akçe iken, şeyhülislamlara tayinler karşılığında aldıkları bohça beha gelirleri ile bu miktar 500.000 akçeye (200 kat) kadar yükselmiştir.⁷⁴³

Şeyhülislamlara verilen maaş ve diğer gelirler göz önünde tutulduğunda siyasî iktidar şeyhülislamlara büyük patronaj imkânı sağlamıştır. Bu imkân göz önünde tutulduğunda siyasî iktidarın meşruiyet noktasında kendilerine ne kadar ihtiyaç duyulduğu ortadadır. 19. yüzyılda II. Mahmud devrinde verilen nakdi atıyyelerde büyük bir artış olduğu görülmektedir. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve Bektaşî tekkelerinin kapatılmasının ardından 1827 yılının Ramazan ayında huzur dersi hocalarından 20 müderrise, 2400 altın verildiği görülmektedir.⁷⁴⁴ Yeniçeri ve Bektaşî Ocağı'nın kaldırılmasından sonra, Sultan II. Mahmud, Yeniçeri ocağının

⁷⁴⁰ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri I*, Fey Vakfı Yay., İstanbul 1990, s. 318; ayrıca bkz. Yakut, *Şeyhülislamlık*, s. 41.

⁷⁴¹ M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, MEB. Basımevi, İstanbul 1983, s. 84.

⁷⁴² Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, s. 238.

⁷⁴³ Yakut, *Şeyhülislamlık*, s. 43.

⁷⁴⁴ Yayınlanmış T.S.M. Arşivi, Defter No: 10517, bkz. Ebül'ulâ Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, s. 52, 54.

kaldırılmasına fetva veren Şeyhülislam Kadızade Mehmet Tahir Efendi'ye, *elmas bir yüzük* hediye etmiştir.⁷⁴⁵ Ayrıca Yeniçeriliğin kaldırılmasından hemen önce şeyhülislama ve diğer devlet görevlilerine samur kürk, hilat ve çeşitli elbiseler hediye edilmiştir.⁷⁴⁶ Bu hediyeler böyle önemli bir fetva için küçük kalsada 19. Yüzyılda ulemanın eski gücünü yitirip, patronaj değerinin düşmüş olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim şeyhülislamlık makamına atanmayı 4 gözle bekleyen bir ulema zümresi vardır. Tarihte şeyhülislamlık kurumunun patronaj değerinin siyasî konjoktürün önemine göre zamanla artıp-düştüğü de görülmektedir.

E. Saray İmamları

Saray imamı olma, padişaha en yakın olma nedeni olduğu için patronajı yüksek bir mevkidir. En fazla kayrılma sebebi ve en yüksek maaşı alma nedenlerinden biridir. İmamlar; imam-ı evvel, imam-ı sâni ve diğerleri olarak tasnif edilir. İmam-ı evvel ve imam-ı sâni dışındakilerin maaşları düşüktür. Padişah imamı, yani İmam-ı evvel olanlar, daha yüksek ödeme, tayinat ve ihsanlara nail olurlar. Bilmeleri için kendilerine boğazda özel sandal tahsis edilir. İlimiye sınıfının en üst noktasına şeyhülislamlığa kadar yükseldikleri Osmanlı tarihinde görülmektedir. İmam-ı sâni olanlara ise her 3 senede bir, kendilerine yeni kayık tahsis edilirdi. 1868'de emekli olan saray-ı hümayun imamı Ali Efendi'ye 1500 kuruş maaş tahsis edilmiştir. Diğer imamlarla mukayese edildiğinde çok yüksek bir maaştır. İmamlık hizmeti sadece padişah sarayında değil, büyük devlet adamları ve seçkin insanların konaklarında özel hizmet veren imamlar da vardı. Bu rical ve ekenomik olarak seçkin kişilerin konaklarında hizmet gören imamların zamanla saygınlıklarını yitirdikleri, hizmet ettikleri hanede bir hizmetkâr gibi sıradan bir muameleye tabi olmuşlardır.⁷⁴⁷

⁷⁴⁵ Bütün bu işe katılanlarla bendelere atıyyeler verildiği sırada sadr-ı azama bir mücevher hançer, şeyhülislama bir elmas yüzük verildi. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, XII, Üç Dal Neşriyat, İstanbul 1974, s. 225.

⁷⁴⁶ Babıali'de yapılan tebrik merasiminden sonra Şeyhülislama ve rical-i devletle hademeye kürkler ve hilatlar iksa edildiği hakkında bkz. BOA., HAT, 463/22698, 29 Zilhicce 1235 (7 Ekim 1820); Şeyhülislâm Efendi ve Kapdan Paşa ile sadrin ve nakibüleşraf ve İstanbul kadısına kürk ita ve ilbası, Babıâli hademesi, manasıb-ı divaniye ashabi ve ocaklıya da hilatler iksa edildiği hakkında bkz. BOA., HAT, 473/23174, 29 Zilhicce 1239 (25 Ağustos 1824).

⁷⁴⁷ Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yay., İstanbul 2001, s. 61-62.

F. Dış Güçlerin Şeyhülislam Patronajı ve Hilâfet Projesi

Dış güçler Osmanlı Devleti'nde bir şeyhülislamı niçin ve hangi amaçla patronaj edebilir?

19. yüzyıl, yeni bulunan enerji kaynaklarının dünya ekonomisinde değerinin ve öneminin arttığı bir yüzyıldır. O dönemde büyük emperyal devletler, Osmanlı toprakları üzerlerinde bulunan hammadde ve enerji kaynaklarına göz dikmişlerdi.⁷⁴⁸ Emperyal güçler, öncelikle bu amaçlarına ulaşabilmek için bu coğrafya üzerinde bulunan toplumların dinlerini, inançlarını, yaşayışlarını, siyasî yönetimlerini, mezheplerini kısaca sosyal yapılarını araştırarak, dillerini öğrenecek ilmi çapları yüksek oryantalistlerini seyahat amaçlarıyla Anadolu, Irak, İran coğrafyalarına gönderdiler. Bunların en önemlisi Edward G. Brown (d.1862-ö.1926) 'dur.⁷⁴⁹ Diğer önemli bir İngiliz Oryantalist ise, Ortadoğu coğrafyasında istihbarat faaliyetleri yürütmüş olan Henry Martin (1781-1812)'dir. Kendisi, bir dilbilimci ve vaizdir. Anadolu ve İran coğrafyasını kapsayan bir seyahate çıkmış, Türkiye ve İran'da casusluk faaliyetleri yapmıştır.⁷⁵⁰ Bölgeyle ilgili önemli çalışmalar yapan bir diğer oryantalist İngiliz akademisyen de Lord Curzon (1859-1925)'dur. Lord Curzon, Hindistan genel valiliğinden sonra uzun bir seyahate çıkmış, İran coğrafyasını neredeyse köy köy gezmiş, bölgenin ekonomik, sosyal ve siyasî durumlarıyla ilgili önemli raporlar tutmuştur.⁷⁵¹ Lord Curzon, yaptığı bu saha çalışmalarında, ticaretin ve enerjinin merkez noktaları ve onların geçiş güzergâhları üzerine özellikle odaklanmıştır. Tebriz-Trabzon-Samsun ticaret hattı; Pers Körfezi-Bender Abbas petrol hattı; Tahran-Bağdat ticaret hattı; İskenderiye-Şam-Halep ticaret hattı; Aşkabat-Meşhet ticaret hattı gibi ticaret ve enerji kaynaklarının olduğu yerlere büyük demir yolu projeleri çizmiştir.⁷⁵²

⁷⁴⁸ A. Mehmet Kocaoğlu, *Petro-Stratejisi*, Türkeli Yay., Ankara Ty., s. 22-29.

⁷⁴⁹ Edward G. Brown bir İngiliz oryantalisttir. Cambridge Üniversitesinde Arap ve Fars dili profesörüdür. Yaptığı çalışmalar İngiliz politikalarına yön vermiştir. Bkz. Edward G. Browne, *A History of Persian Literature Under Tartar Dominion* (A. D. 1265-1502), Cambridge University Press, London 1920, p. 422-423.

⁷⁵⁰ Abdül-Hadi Hairî, *Nohostîn-i Ruyâ Ruyihây-i Endişegeran-ı İran Bâd u Ruy-e-i Temeddün Burjuvazi Garb* (*The Early Encounters of the Iranian Thinkers with the Two-Sided Civilization of Western Bourgeoisie*), Amir Kabir Publishing Corp. Tehran, 1988, p. 507-520.

⁷⁵¹ Lord Curzon, *Iran*, Askerî Matbaa Erkan-ı Harbiye-i Umumiye, İstanbul 1927, s. 1-196.

⁷⁵² Lord Curzon, *Persia and the Persian Question*, Longmans, Green & Co., London 1892, p. 26-58.

Bu dönemde dil bilimcilik çok popüler oryantalist bir çalışma alanıdır. Büyük sömürgeci güçler, sömürebilecekleri ülkelerin kültürünü tanımak ve o toplumun elitleri ile daha kolayca münasebet kurup, İngiliz çıkarlarını devam ettirebilmek için dil ve antropoloji çalışmalarına büyük önem vermekteydiler.⁷⁵³ Sömürgecilik faaliyetlerinde tabiki sadece İngilizler bulunmadı. Sevr Anlaşması'nın imzalanmasından sonra Sevr'in belirlediği sınırlar içerisinde görev yapmayı kabul eden kadı ve müftülerin atama ve azillerine Yunanlılar da müdahalede bulunmuştu. Özellikle Ege Bölgesi'ndeki kadı ve müftülerin atama ve azillerine yönelik yapılan Yunan baskısı, şeyhülislam tarafından Meclis-i Vükela'da gündeme getirilmişti.⁷⁵⁴

Gelecek yüzyılın güç dengesinin, enerji kaynakları üzerinde şekilleneceğini anlayan İngilizler'in, önemli ticaret ve enerji kaynaklarının bulunduğu topraklara sahip Osmanlı Devleti'ne de ilgisiz kalması düşünülemezdi. 1891'de İngiltere'nin İstanbul sefiri Sir William Arthur White,⁷⁵⁵ İngiliz çıkarları ile Osmanlı çıkarlarını örtüştürmek istemekteydi. Bunun için enerji kaynaklarının ve ticaret yollarının yoğun olarak bulunduğu bölgelerdeki Osmanlı tebasıyla daha rahat ilişkiler kurmak amacıyla İngiltere'nin hilafetin hamisi ve destekçisi olduğuna dair, Sadrazam Kamil Paşa'nın, dönemin şeyhülislamından bir fetva almasını istediler. Sadrazam Kâmil Paşa, dönemin şeyhülislamı Bodrumlu Hacı Ömer Lütfi Efendi'yi bu konuda ikna ederek, padişah makamının haberi olmadan gizlice bir fetva yazdırttı. Böyle bir fetvanın alındığına dair haberler Rusya'da yayın yapan Moskovskiya Vedamosti ve İngiltere'de yayın yapan Globe adlı gazetelerde hilafetin İngilizlere devri için şeyhülislamdan fetva alındığı haberleri yayınlandı. Teşkilat-ı Mahsusa'nın Rusya'daki kolu bu gazetelerde çıkan haberleri tercüme ederek, hilafet makamında bulunan II. Abdülhamid'e gönderdiler. Muhtemelen, Moskovskiya Vedamosti ve İngiltere'de yayın yapan Globe adlı gazetelerde yayınlanan bu mektubun tercüme edilerek sultana gönderilmesinin nedeni, sarayın bildiği fakat gizlediği mahrem bir durumun birileri tarafından yabancı

⁷⁵³ William A. Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, Kaknüs Yay., İstanbul 2006, s. 581-586.

⁷⁵⁴ Yunan zulmü hakkında şehadet etmek üzere İzmir'e gidebilmek için yol güvenliği talebinde bulunan Manisa Müftüsü Âlim Efendi'ye yapılacak muamele hakkında bilgi verilmesine dair Şifre Kaleminden Aydın Valiliği'ne çekilen telgraf hakkında bkz. BOA., DH. ŞFR., 102/251, 28 Zilkade 1337 (25 Ağustos 1919).

⁷⁵⁵ Sir William Arthur White'in hayatı ve siyasal yaşamı hakkında bkz. H. Sutherland Edwards, "For Six Years Ambassadorat Constantinople," *Sir William Arthur White His Life And Correspondence*, Hazell Watson, And Viney, Ld., London 1902, p. 2-23.

gazetelere servis edilmiş olduğunun sultana bildirilmesi olabilir. Gönderilen bu mektupta olay tafsilatlı olarak anlatılmaktadır.⁷⁵⁶ Mektupta anlatıldığına göre, Kamil Paşa'nın müsteşarının, bir Teşkilat-ı Mahsusa üyesine bu İngiliz destekli fetvayı ihbar etmesi sonucu çevrilen oyun ortaya çıkmıştır. Mektupta İngilizler'in Osmanlı Devleti toprakları üzerinde çevirdikleri entrikalara değinilmekte, bu fetvanın karşılığında sadrazam ve şeyhülislama İngilizlerin büyük paralar verdiği, Kamil Paşa tarafından şeyhülislamın fetva verme konusunda ikna edildiği rapor edilmektedir.

Mektubun devamında; Kâmil Paşa'nın müsteşarının, alel acele fetvayı Yıldız Sarayına ulaştırdığı bu nedenle İngilizlerin fetvayı ele geçiremediği, böylece İngilizlerin bu fetvadın büyük çıkarlar sağlamanın önüne geçildiği aktarılmaktadır. Sultan II. Abdülhamid, Kâmil Paşa hükümetini ve şeyhülislamı böylece azletmiştir. Elimizdeki Osmanlı Tarihi alanında yazılmış kaynaklarda Kamil Paşa hükümetinin ve şeyhülislamın azlinin, bir vatandaşın sadarete sunduğu Maksudiye Hanı'ndaki haklarının korunmasına dair verdiği dilekçesinin Evkâf Bakanlığı ve Meşihat'a havale edilmesiyle gerçekleştiği ifade edilmektedir.⁷⁵⁷ Kamil Paşa hükümetinin ve şeyhülislamın, bu istihbarat haberininden önce veya sonra mı azledildiği, tam bilinmezken, Sultan II. Abdülhamid'in, sadrazam ve şeyhülislamın gizli ilişkilerinden Teşkilat-ı Mahsusa aracılığıyla haberdar olduğu bu belgeden anlaşılmaktadır. II. Abdülhamid'in, yabancı bir ülke sefaretini tarafından, gizli siyasi bir amaç için sadrazamın ve şeyhülislamın patronaj edildiğini, kamuoyundan gizlemesi, devletin dış müdahaleye açık ve zayıf olduğu izlenimini vermemek ve milli onuru zedelememek endişeleriyle bu fetvanın kamuoyu tarafından duyulmasını istememiş olabilir. Bu nedenle Maksudiye Hanı ile ilgili bir tertip düzenlenerek, hükümetin ve şeyhülislamın azlinin bu şekilde gerçekleştirildiğini düşünebiliriz.

Elimizdeki Osmanlı Tarihi alanında yazılmış kaynaklarda Kâmil Paşa hükümetinin ve şeyhülislamın azlinin gerçekleşmesinin nedeni Sultan II. Abdülhamid'in hastalık derecesine varmış vesvese ve vehmine bağlandığı görülmektedir. Ayrıca Sultan Abdülhamid'in etrafındaki jurnalcilerin padişahı yanlış

⁷⁵⁶ BOA. Y. PRK. TKM. 23/30, 17 Kasım 1891 (14 Rabiülahir 1309).

⁷⁵⁷ Bu gerekçeyle ilgili olarak bkz. Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 216-217; ayrıca bkz. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, IV, TTK Yay., Ankara 1982, s. 296.

yönlendirdikleri ifade edilmektedir.⁷⁵⁸ Kâmil Paşa'nın anılarında bu konu ile ilgili jurnalcilerin ve padişahın vesveselerinin şeyhülislamın ve kendisinin azledilmesinde etken olduğu belirtilmektedir. Kâmil Paşa anılarında yukarıda bahsedilen İngilizlerin halifenin ve hilafetin koruyucusu ve hamisi olduklarına dair verilen herhangi bir fetvaya ve bilgiye rastlanmamaktadır. Anılardan anlaşıldığı kadarıyla Almanya sefiri Mösyö Radoviç Yıldız Sarayına giderek padişahla bir görüşme yapmış, Kâmil Paşa'nın azlinin devlete bir ihanet neticesinde olup olmadığı hakkında bilgi almak istediği anlaşılmaktadır. Şayet böyle ise Almanya Devleti'nin en büyük nişanı olan *Egl Nuvar* nişanını Kâmil Paşa'dan geri alabileceklerini ifade etmiştir. Sultan Abdülhamid'in bu soruya cevaben: “*Kâmil Paşa, devlete sadakatle hizmet eyledi kendisinin azli, salt eski bir âdetten kaynaklanıyor,*” cevabını vermiştir.

Sultan Abdülhamid, yabancı misyon şeflerinin Kâmil Paşa'yı ziyaretlerine izin vermemiş ancak yabancı misyon şeflerinin yoğun baskısı sonucunda denetimli olmak şartıyla izin vermek zorunda kalmıştır. İngiltere sefiri Sir White'ın padişah huzuruna çıkarak diğer büyükelçilere uygulanan muamelenin kendi şahsında İngiltere'ye de uygulanması durumunda sonucunun iyi olmayacağını belirterek, Kâmil Paşa ile görüşme ısrarını dile getirmiştir. Buradan anlaşıldığı üzere, İngiltere'nin, Kâmil Paşa ile gizli ve derin ilişkiler içerisinde olduğu açıktır.⁷⁵⁹ Almanya Sefiri Mösyö Radoviç'in tepkisini, bir İngiliz-Alman rekabetinin ortaya çıkardığı bir yansıma olarak görmek mümkündür. Tarihi şahsiyetlerin yazmış oldukları anı ve hatıraların objektif bir belge niteliğinde olmadığı, yazarın kendisini savunmak için yazdığı bir savunma belgeleri olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır.

Tüm bu bilgiler ışığında gerek şeyhülislamın gerek sadrazamın yabancı misyon şefleri ile yakın patronaj ilişkiler içerisinde oldukları görülmektedir. İbnü'l-Emin Mahmut Kemal İnal (1870-1957),⁷⁶⁰ bu konuyla ilgili kendi değerlendirmeleri ile

⁷⁵⁸ Hilmi Kamil Bayur, “Siyasi Hayatı” *Sadrazam Kamil Paşa*, Sanat Basımevi, Ankara 1954, s. 98, 157-164.

⁷⁵⁹ Kamil Paşa, “Belgelerle Mısır, Ermeni-Kürt, Doğu Rumeli Meseleleri,” *Kamil Paşa'nın Anıları*, Arba Yay., İstanbul 1991, s. 173-182.

⁷⁶⁰ Sultan II. Abdülhamid devrinde Yıldız Sarayı arşivinde görev yaptı. Cumhuriyet döneminde arşivlerin tasnifi ve Başbakanlığa devredilmesi işlemine başkanlık etti. Sultan II. Abdülhamid'in hal'inden sonra yıldız Sarayına verilen istihbarat raporlarının tasnifi ve imhası ile görevlendirildi. Hakkında bkz. Sinan Çuluk, *Arşiv Dünyası Dergisi*, Sayı: 10, İstanbul Ekim 2007, s. 95-98.

Sultan Abdülhamid'in vesveseci ve baskıcı yönlerini dile getirdikten sonra Sadrazam Kamil Paşa'nın büyük devletlerin himayesi (patronajı) altında olmayı iftihar ederek söylemesini taccüb ve üzüntüyle ifade ederek, sultanın bağımsızlıktan yoksun yabancı elçilerin emrine mahkûm bir hükümdar mıdır ki onların telkinleri üzerine fikrini değiştirsin? Şeklinde bir soru yönelmektedir.⁷⁶¹

Hâlbuki aynı İngiliz siyaseti, Osmanlı Devleti'nin İslam dünyasındaki güç ve nüfuzunu zaafa uğratmak amacıyla, Hindistan'daki İngiliz oryantalistlerin çalışmaları ile Londra basını tarafından hilafetin, Kureyş'ten olması gerektiği ve bu nedenle Osmanlı halifesinin meşru olmadığı yönünde çeşitli oryantalist tezler kamuoyunun gündemine getirilmişti.⁷⁶² Yine değişen İngiliz siyaseti, milli mücadeleye karşı, halifeyi korumak için İstanbul'a girdiklerini de söylemekteydi.⁷⁶³ II. Abdülhamid döneminde İngiltere, Osmanlı Devleti üzerindeki nüfuzunu kırabilmek amacıyla İslam dünyasında özellikle Hindistan'da çeşitli söylentiler yayıyordu. Bu söylentilerin başında halifenin Kur'an-ı Kerim'i eksik ve yanlış bastırıldığına dair yaptıkları iftiralar geliyordu. Bunun üzerine II. Abdülhamid, İngilizlerin bu politikalarının önüne geçebilmek için 1889 yılında Teftiş-i Mesâhif-i Şerife meclisini kurdu. Bu meclis el yazması ya da matbu Kur'an-ı Kerim'leri dakik bir şekilde gözden geçirip, bu meclis tarafından onaylanmayan Kur'an-ı Kerim'lerin çoğaltılmasına izin vermemekteydi. Birçok Kur'an-ı Kerim basan matbaaların ruhsatları bu yüzden iptal edilmişti.⁷⁶⁴

⁷⁶¹ Bkz. İbnü'l-Emin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, III, Dergah Yay., İstanbul 1982, s. 1372,1373.

⁷⁶² Büyük dil bilgini Redhouse, İngiliz Royal Society (İngiliz Karaliyet Bilim Akedemisi) üyesidir. Büyük İngiliz çıkarları için Osmanlı hilafetinin devamını savunmaktadır. Karşıt görüşteki İngilizlerin tezlerini çürütmek için Osmanlı hilafeti lehine tezler üretmiştir. Bkz. James William Redhouse, "Pamphlets" *A Vindication of the Ottoman Sultan's Title of Caliph; Swing its Antiquity Validity and Universal Acceptance*, Published By Forgotten Books, London 2013, p. 13.

⁷⁶³ Hamdullah Suphi Bey: Muhterem arkadaşlar, bu tahrik, hainâne bir surette, birde dışarıda devam ediyor. Hariçte de neşriyatta bulunuyorlar, Hindistan'da, Mısır'da, Avrupa'da, Londra'da, nerede islâm kulağına bir haber isal etmek ihtimali varsa, diyorlar ki, asrı evvelden beri, halifeyi tanımayanlar, cumhuriyeti ilân etmek isteyenleri tedip etmek için İstanbul'a girdik. Biz, âsilere karşı Halifeyi muhafaza ediyoruz. Bizim maksadımız uzun müddet zavallı bir uyku içinde bunalan Halifeyi tahkim, âsileri tedip ve tenkil etmektir. Bkz. *T.B.M.M. Gizli Celse Zabıtları*, I, 1 Mayıs 1920 (1336) 8. İn'ikat, IV. Celse, s. 9.

⁷⁶⁴ Mesahif-i şerifenin basılmasına, ithal ve ihracına yasak olmasından dolayı izin verilemeyeceği hakkında bkz. BOA. MF.MKT., 4/66, 30 Cemaziyelevvel 1289 (5 Ağustos 1872); Matbu mesahif ve ecza-yı şerife tedavülünün menî hakkında bkz. BOA. MVL, 620/38, 04 Cemaziyelahir 1278 (7 Aralık 1861).

III. HUZUR DERSLERİ VE PATRONAJ

Huzur dersleri, Osmanlılar'da 1759 yılından 1924 yılına kadar Ramazan ayında padişahların huzurunda yapılan tefsir derslerinin adıdır.⁷⁶⁵ Huzur derslerinin ilk olarak ne zaman yapıldığı tartışmalı bir konudur. Ancak Huzur derslerinin Ramazan aylarında ilk olarak uygulanması, III. Ahmed devrinde, 1724 yılında, Nevşehirli Damad İbrahim Paşa tarafından gerçekleştirildiği bilinmektedir.⁷⁶⁶ Çalışmanın önceki bölümlerinde ifade edildiği gibi, tarihte hükümdarlar, ulemâ ve bilginler ile yakın ilişkilerde bulunmuşlardır. Sultanlar, ulemânın düşüncelerine büyük önem vermişler, bilgilerinden istifade etmişler, böylece hükümdarlar, etraflarında ne olup bittiğini, ulemânın kendileri hakkında ne düşündüğünü tespit etmek, komşu devletlerle rakabetlerinde kendilerine yeni bir ufuk açmak, ilmî faaliyetleri canlandırmak, teşvik etmek gibi amaçlarla huzurlarında çeşitli tartışma konuları açıp, ilmi toplantılar tertip ettikleri bilinmektedir. Örneğin Fatih sultan Mehmed ilmî tartışmalara ve toplantılara bizzat iştirak etmiştir. Böylece devlet idaresinde ve toplumda siyasî iktidarlar, bu toplantılar vesilesiyle halk nezdindeki meşruiyetlerini artırmışlardır. Huzur derslerinin tam olarak düzenli bir hale gelmesi, ancak 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra gerçekleşmiştir.

Sultan IV. Mehmed'in, 1669 tarihinde, akşam ve yatsı namazlarına müteakip Şeyhülislam Minkârizâde Yahya Efendi'yle, Kâdî Beyzâvî'den tefsir dersleri yaptığı, dönemin ünlü vâizi ve padişah hocası Vanî Mehmed Efendi'yle de haftada birkaç defa huzur dersleri yaptığı da görülmektedir.⁷⁶⁷ Vanî Mehmed Efendi, Kadızâdeliler hareketinin baş üyesi olup, huzur dersleri ve padişah hocalığını kullanarak, devlet kademelerinde önemli kadroları elde ettiği, gücünü ve etkinliğini artırıp büyük devlet adamlarını tesir altına aldığı, bu vesileyle patronaj ilişkiler tesis etmiş olduğunu ifade etmeliyiz. Huzur derslerinin padişaha ve önemli makamlara ulaşmadaki önemi sebebiyle, Osmanlı Devleti'nde huzur dersleri geleneğinin devam ettiği görülmektedir. III. Osman'ın, hocası Hamidi Efendiyi huzuruna davet ederek, tefsir dersleri yaptırmış ve dersin sonunda çeşitli ihsanlarda bulunmuştur. Ancak huzur derslerinin en sistemli

⁷⁶⁵ Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", *DİA*, XVIII, Ankara 1998, s. 441-444.

⁷⁶⁶ İpşirli, "Huzur Dersleri", *DİA*, XVIII, s. 441-444.

⁷⁶⁷ İpşirli, "Huzur Dersleri", *DİA*, XVIII, s. 441-444.

ve düzenli olarak başladığı dönem III. Mustafa dönemidir. Sultan III. Mustafa'nın katılımıyla (1759) Ramazan ayında cuma günü dışında neredeyse her gün öğle namazı ile ikinci namazı arasında dersler Sepetçiler Kasrı, Ağa Bahçesi, Sarık Odası, Topkapı Sarayı gibi çeşitli mekânlarda icra edilmekteydi. Bu sebeple, İpşirliye göre III. Mustafa döneminde, 1759 tarihi, huzur derslerinin devlette resmiyet kazandığı, başlangıç ve esas teşkil eden bir tarihtir. İlk huzur dersinde Fetva Emîni Ebûbekir Efendi ders vermiş, Konevî İsmâîl, Nebih Mehmed, İdris ve Müzellef efendiler de müzakereci ve dinleyici olarak katılmışlardır. İlk ders oldukça tartışmalı geçmiş, dersin sonunda Sultan III. Mustafa, huzur derslerine katılan her bir âlime yüzer altın ihsanda bulunmuştur.⁷⁶⁸ Huzur derslerinden, padişahın bekletinleri ile huzur dersi veren müderrisin ve katılımcıların karşılıklı beklentilerinin olduğunu söyleyebiliriz. Sultanın huzur derslerinden, ilmî ve irfanî teşvik etmek, bilgi sahibi olmak, siyasî meşruiyetini artırmak, otoritesini hissettirmek vb. gibi beklentileri olabileceği gibi; ulemânın da, padişahı ıslah etmek, ona nasihat etmek, padişahla ünsiyet kurup makam ve mevki elde etmek, devlette güç ve etkinliğini artırmak gibi farklı beklentiler içinde bulunmaları mümkündür. Belki de huzur derslerinin bu kadar uzun sürmesinin sebebi budur.

A. Huzur Dersleri: İkbal Yolu

Bir alim için huzur derslerine katılmanın büyük bir prestij ve ikbal kaynağı olduğunu, hatta III. Mustafa döneminde yapılan huzur derslerinde, sultan tarafından ders sonunda her âlime 100 altın ihsan edildiğini daha önce söylemiştik⁷⁶⁹ Huzur dersleri, Ağabahçesi, Topkapı Sarayı, çeşitli köşk ve kasırlar, sepetçiler, Beşiktaş Sarayı, Çırağan Yalısı gibi seçkin yerlerde niçin yapılmıştır?⁷⁷⁰ Çünkü bu yerler, aynı zamanda İstanbul'un güç merkezleridir. Birçok lobi faaliyetlerinin yapıldığı ve birçok siyasî fısıltıların dolaştığı, falancanın atama kulislerinin yapıldığı mekanlardır. Huzur dersleri hocaları genelde şeyhülislam tarafından seçilmektedir. 1786 yılından itibaren Ramazan aylarında sekiz adet huzur dersi yapılmaktaydı. Kâdî Beyzâvî tefsiri

⁷⁶⁸ İpşirli, "Huzur Dersleri", *DİA*, XVIII, s. 441-444.

⁷⁶⁹ İpşirli, "Huzur Dersleri", *DİA*, XVIII, s. 441-444.

⁷⁷⁰ Ebül'ulâ Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, Haz. İsmet Sungurbey, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1966, s. 109-110.

okunması bir gelenek haline gelmiştir. Kâdî Beyzâvî tefsiri incelendiğinde bu tefsirin gramer ve etimolojik ağırlıklı bir tefsir olduğu görülmektedir.⁷⁷¹ Buradan anlaşılacağı üzere Osmanlı'nın gerileme döneminde medreselerde olduğu gibi huzur derslerinde de gramer ağırlıklı dersler işlenmektedir. Tarihten beri hükümdarların huzurunda tartışan bilim adamlarının, terfi ve sair beklentiler nedeniyle birbirleriyle sert tartışmalara girdikleri vakidir. Tatar Ali Efendi ile huzur dersi hocası Abdülmü'min Efendi'nin tartışmaları buna bir örnektir.⁷⁷²

19. yüzyılda huzur derslerinde bazı düzenlemeler yapılmıştır. Huzur derslerini verecek mukarririn ve katılımcı olan muhatapların İstanbul medreselerinden mezun ve devlette herhangi bir resmi vazifesi olmayan ancak İstanbul'da ikamet eden ulemâ arasından seçilmesi prensibi getirilmiştir. Ramazan ayı boyunca haftada iki gün ve iki saat süren bu derslere padişahın yanında önemli devlet adamları da davet üzere katılabilirlerdi.⁷⁷³

Huzur dersleri, katılanlara padişahla yakın bir ünsiyet kurma fırsatı vermiştir. Huzur dersi yapan mukarririn ya da dinleyici olarak katılan muhatapların, çeşitli terfi, maaşlarına zam, tayin talebi, çocuklarına ve yakınlarına devlet kapısından iş bulma imkânı gibi patronaj ilişki kurma fırsatı verdiği görülmektedir. Huzur dersi muhataplarından Sadullah Subhi Efendi'nin damadı Emtina-i Ecnebiye Gümrüğü Kâtibi olan Mazhar Bey'in maaşına iki yüz elli kuruş zam yapılmıştır.⁷⁷⁴ Yine huzur dersleri muhataplarından İsmail Efendi'nin oğlu Hasan Tahsin Efendi, Maliyet Nezareti'ne memur yapılmıştı.⁷⁷⁵ Huzur derslerinde mukarrir olan Konevi Hoca Hüseyin Efendi'ye İzmir mevleviyeti, Ahıskavi Hoca Ahmet Efendi'ye ise Selanik mevleviyeti nişanı verilmiştir.⁷⁷⁶ Huzur dersi mukarrirlerinden Tikveşli Yusuf Efendi

⁷⁷¹ Kâdî Beyzâvî, *Beydavi Tefsiri*, I, Kahraman Yay., İstanbul 2013, s. 6-11.

⁷⁷² Tatar Ali Efendi sınırı aşan bu sert tartışmanın sonunda Bozcaada'ya sürülmüştür. Tartışan diğer iki muhatap da Sultan III. Selim'in kararıyla huzur derslerinden çıkartılmıştır. Bkz. Ebul'ulâ Mardin, *Huzûr Dersleri*, I, s. 10-11.

⁷⁷³ İpşirli, "Huzur Dersleri", *DİA*, XVIII, s. 441-444.

⁷⁷⁴ BOA., BEO, 2858/214276, 03 Cemaziyelevvel 1324 (25 Haziran 1906).

⁷⁷⁵ BOA., BEO, 3179/238368, 30 Ramazan 1325 (06 Kasım 1907).

⁷⁷⁶ BOA., HAT, 1626/38, 29 Zilhicce 1255 (04 Mart 1840).

memuriyetinde terfi almıştır.⁷⁷⁷ Huzur dersleri mukarrirlerinden Yusuf Ziyaaddin Efendi'nin damadı Ömer Faik Efendi'ye ise maaş tahsis edilmiştir.⁷⁷⁸

B. İktidar Patronajı: Huzur Dersleri Hocaları

Osmanlı Devlet'inde Sultanın vermiş olduğu in'âmlar ve atiyyeler, sultanın şanını ve kudretini yansıttı. Gelibolulu Mustafa Ali, *Mevâ'idü'n-Nefâis Fî-Kavâ'idi'l-Mecâlis* adlı eserinde:

*İyilik yapmak, bahşiş, cömertlik, eli açıklık, ihsan sahibi olmak, şâni büyük olan Hüda'nın yüce sıfatlarındandır. Bu nedenle bu sıfatlara benzemek isteyen büyük akıl sahipleri, emirler ve mülk sahibi sultanlar, kalplerin sevgilisi olmuşlardır. Yaptığı günahları ve kötülükleri ile Kerbela'da büyük bir zulüm işleyen Yezid bile yaptığı cömertlik, bağışları umulan ve beklenilenden çok fazladır, demektir.*⁷⁷⁹

Gelibolulu Mustafa Ali, burada patronajın insanları nasıl etkilediğine güzel örnek vermektedir. Nüfuzlu bir âlimin ya da bir şairin yazmış olduğu eserin, girizgâh bölümünde sultana ithâfen yazılmış bir methiye bulunurdu. Yazılan eser padişaha ithaf edilir, bunun karşılığında padişahlar, saltanat kudretinin bir nişânesi olarak, in'âm ve atiyyeler verirdi.

Tez çalışmasının başında 'patron' kelimesinin 'veli' kelimesine karşılık geldiği tespiti yapılmıştı. Bu tespiti destekleyecek bir kanıt olarak, Osmanlı'da 'patron' kelimesinin karşılığı olarak 'velî-i ni'met' dendiği, görülmektedir.⁷⁸⁰ Vakanüvistiler tarafından yazılan tarih eserleri; şairler tarafından husule getirilen şiirler, kasideler, mersiyeler; telîf eserler, ya bizzat yazarları tarafından padişaha sunulur yahut padişaha ulaşmak için yakın bir tanıdık aracılığıyla gönderilirdi. Ve bu çalışmaların karşılığında, eser sahipleri bir armağan beklerdi. Böylece verilen in'âm ve atiyyelerle bilim, sanat ve edebiyat himaye edilerek desteklenir, bu alanda çalışacak olanlara bir teşvik sağlanmış olurdu. Vakıf kütüphaneleri, yazılan bu değerli hazinelerin dinî bir

⁷⁷⁷ BOA., Y. PRK.BŞK., 29/94, 04 Ramazan 1310 (22 Mart 1893).

⁷⁷⁸ BOA., BEO, 1641/123069, 18 Zilhicce 1318 (08 Nisan 1901).

⁷⁷⁹ Gelibolulu Mustafa Ali, *Mevâ'idü'n-Nefâis Fî-Kavâ'idi'l-Mecâlis*, Ed. Kritik Mehmet Şeker, TTK Yayınları, Ankara 1997, s. 391-392.

⁷⁸⁰ İncalcık, *Has-Bağçede*, s. 297, 298.

vazife kaygısıyla titizlikle saklandığı yerlerdir. Sultanlar, bu değerli eserleri bizzat kendileri teftiş eder, ettirir ve mühürleriyle muhafaza altına alırlardı.⁷⁸¹

I. Abdülhamid'e (d. 1725 - ö. 1789), Canikli Ali Paşa tarafından verilen siyasetnâmede, devlet düzeninin bozulmasıyla layık olmayan kişilere verilen devlet görevleri neticesinde bu makamlara gereken itibarın kalmadığı, devletin bir onur ve şeref nişanesi olarak verdiği kaftân ve çelenklerin de artık itibar görmediğinden yakınılmaktadır.

Evvelâ mazarratın birisi lâıyk olmayan mansıbı herkes kendine çok görürler. Pâdişâhımıza lâzım olacak, herkesin hâline nazar ede. Ma'rifetine göre i'tâ ve tarîkine göre rütbe verildiği hâlde herkes ma'rifete ve tarîka heves edemez. Buna nisbet şevketlü, kerâmetlü pâdişâhımızın düşman mukâbelesinde iki gûne i'tâsı var idi ki, halk-ı âlem buna nâil olanlara gıpta ederler idi.

Evvelâ birisi, kaftân ve birisi çelenk. İkisini dahi ol kadar mübtezel ettiler ki, şimdi aslâ tâlibi yoktur. İstimâ'ımıza göre evâ'ilki muhârebelerde mezkûr şeyler için canların fedâ ederler imiş. Bu 'asrımızda kelle getüren âdeme çelenk teklîf olursa: "Neyleyim çelengi, bana altun verin" deyü cevâb eder oldular. Öyle olunca pâdişâhımıza lâzım olacak, gerek i'tâ olsun ve gerek refî-'i şân olsun gâyetle dikkat lâzımdır.⁷⁸²

C. Verilen İn'âm ve Atiyyelerin Çeşitleri

Ebül'ulâ Mardin, III. Mustafa döneminde bir sisteme bağlanan huzur derslerinde verilen atiyye ve in'âmları kategorize ederek temelde 3'e ayırmaktadır.⁷⁸³

1-Nakdi atiyyeler

2-Boğça olarak verilen hediyeler

3-Muhtelif vesilelerle hususî yardımlar

⁷⁸¹ İncalcık, *Has-Bağçede*, s. 298.

⁷⁸² Aktaran: Tatlısumak, *Nizam-ı Devlet*, s. 45, 46.

⁷⁸³ Ebül'ulâ Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, s. 20.

Nakdi Atiyyeler: Arapça bir kelime olan atiyye hediye ve bahşış demektir. Padişahlar tarafından çeşitli nedenlerle saray, hükümet, telifat gibi hizmetlerde bulunanlara atiyye verilirdi. Nakdi atiyyeler:1-Mûtaad atiyyeler 2-Fevkalâde atiyyeler şeklinde 2'ye ayrılır. Mûtaad atiyyeler: Belli adetler üzere saray düğünleri, belli ziyaretlerde huzur derslerine katılan mukarrirlere, mübarek gecelerde dervişlere, mevlithanlara, şair, edip ve sanatkârlara vs. verilen mûtaad verilen bahşışlerdir. Fevkalâde atiyyeler ise padişahın takdiri üzere bir işte fevkalade başarı gösteren kişilere verilen parasal kıymet ifade eden bahşışlerden ibarettir.⁷⁸⁴

Osmanlı Devleti'inde merkezdeki üst düzey devlet bürokratlarına yaklaşabilmenin halk tarafından en kolay yolu bir hediye alarak, onların yanına gitmekti. Yani Sultanlara toplumun ileri gelenleri tarafından huzura çıkmadan çeşitli kıymette hediler sunulurdu. Bu hediye sunusu ile huzura çıkan kişi iktidara bağlılığını arzetmiş olurdu. Bu aynı zamanda iktidarın patronaj desteğini talep etmek anlamına da gelmekteydi. Hediye sunma geleneği, ilkçağlardan beri uygulanan bir iktidara yaklaşma ve ünsiyet kurma aracı ve taktiğidir.⁷⁸⁵

Şeyhülislam Cemaleddin Efendi de zaman zaman padişaha hediye kabilinde bir hilye-i şerife levhası vermiştir.⁷⁸⁶ Bu sadece halkın değil, taşralardaki devlet adamlarının üst düzeydeki devlet adamlarına yaklaşabilmeleri için de bir hediye ve bohça takdim etme geleneğidir. Sadrazamların taşradan merkeze gelişlerinde ya da merkezden taşraya gidişlerinde, kaymakam, kethüda, reis efendiler kendilerine gönül alma kabilinden donanmış at, çeşitli kumaş şeklinde çeşitli hediyeler verilmesi bir teamül haline gelmişti. Bu hediye, patronajda bir araç olarak kullanılmaktaydı.⁷⁸⁷

⁷⁸⁴ Feridun Emecen, "Atiyye-i Seniyye", *DİA*, IV, Ankara, 1991, s. 64.

⁷⁸⁵ Herodotos, Tarih, s. 256. Ayrıca bu bağlamda Ku'an-ı Kerim'de anlatılan Hz. Süleyman'nın kendisine sunulan hediyeler ile ilgili yaptığı değerlendirmeler hediye ve patronaj bağlamında önem arz etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Süleyman'ın kıssası şu şekilde geçmektedir: *Ben (şimdi) onlara bir hediye gönderiyim de, bakayım elçiler ne (gibi bir sonuç) ile dönecekler. (Elçiler, hediyelerle) Süleyman'ın huzuruna gelince, Süleyman ona şöyle dedi: "Siz beni mal ile desteklemek (ve böylece etkilemek) mi istiyorsunuz? Allah'ın bana verdiği, size verdiğiinden daha iyidir. Hediyenizle (ben değil) siz sevinirsiniz.* Bkz. İlgili ayetler için Kuran: 27/35, 36. Eflatun'un, *hediyeler, tanrıları da yola getirir, kralları da sözü antik çağlardan beri hediyein bir kalp yumuşatma ve etki sağlama aracı olarak kullanıldığını görmekteyiz.* Bkz. Eflatun, *Devlet*, Çev. S. Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 81.

⁷⁸⁶ BOA., Y. EE., 5/91, 15 Zilhicce 1310 (30 Haziran 1893).

⁷⁸⁷ Yüksel Çelik, "Tanzimat Devrinde Rüşvet-Hediye İkilemi Ve Bu Alandaki Yolsuzlukları Önleme Çabaları", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, İstanbul 2006, Sayı: 15, s. 25-64.

Huzur dersi hocalarına her yıl verilen nakdi atiyyelerden başka fevkaladeden olmak üzere bazı nakdi atiyyelerde verilmektedir. Bu nakdi atiyyeler, 100 kuruş ile 200 kuruş arasında değişmektedir.⁷⁸⁸ Özellikle, Sultan II. Mahmud devrinde verilen nakdi atiyyelerde büyük bir artış olduğu görülmektedir. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve Bektaşî tekkelerinin kapatılmasının ardından 1827 yılının Ramazan ayında huzur dersi hocalarından 20 zata, 2400 altın verilmiştir.⁷⁸⁹

Boğça olarak verilen hediyeler huzur dersi hocalarından yalnız ders yapanlara bayramlık olarak verilirdi. Verilen bu hediye, hediye edenin takdirine bağlıydı. Genellikle verilen hediyeler; kumaş, şal, kaftan, entari, çuha⁷⁹⁰ ve çakşır⁷⁹¹ olabiliyordu.⁷⁹² 19. yüzyıldan itibaren huzur dersi hocalarının, İstanbul rüusuna sahip ilmi derecesi yüksek kimselerden seçilip, devlet memuru olmama şartı aranıyordu. Bu nedenle huzur dersi hocalarının pek çoğunun nişanı yoktu. Sultan II. Abdülhamid, huzur dersi hocalarını büyük devlet merasimlerine iştirak edebilmeleri için 1883 tarihinde huzur dersi hocalarına Haremeyn payesi vermiş üçüncü rütbeden Mecidî nişanı ile taltiflerini lüzumlu görmüştü. Bu tarihten itibaren huzur dersi mukarrirlerine ve muhataplarına çeşitli nişan taltifleri yapılmıştır.⁷⁹³

Tunalı Hilmi, huzur derslerinde ulemanın, bir mukarrir veya muhatap⁷⁹⁴ olabilmek için birbirleri ile nasıl didiştiklerini esfle bildirmektedir. Ulemanın hil'atlar ve altın keseleri karşısında nasıl bir acziyet ve tamah içinde olduklarını bu metalara nasıl gönül verdiklerini anlatarak bu durumun ulemanın Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından verilen *Ulema peygamberlerin varisçileridir*⁷⁹⁵ misyonuna ne kadar muhal olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca ulemanın sultanın gözüne girebilmek için ikide bir şatafatlı dualar yaparak, padişahı bir zikir dili (vird-i zeban) haline getirildiği eleştirisinde bulunmaktadır. Tunalı Hilmi, aslında ulema tarafından yapılan bu fiillerin

⁷⁸⁸ *Yayınlanmış T.S.M. Arşivi*, Defter No: 2427, bkz. Ebül'ulâ Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, s. 51-55.

⁷⁸⁹ *Yayınlanmış T.S.M. Arşivi*, Defter No: 10517, bkz. Ebül'ulâ Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, s. 52, 54.

⁷⁹⁰ **Çuha:** Yünden sık olarak dokunmuş dayanıklı bir kumaş, bkz. Celal Esad Arseven, *Sanat Ansiklopedisi*, I, MEB Yay., İstanbul 1983, s. 422.

⁷⁹¹ **Çakşır:** İnce kumaştan yapılmış, belden aşağı giyilen, paçaları mestli şalvar, bkz. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, s. 323.

⁷⁹² Ebül'ulâ Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, s. 55-95.

⁷⁹³ Ebül'ulâ Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, s. 101-102.

⁷⁹⁴ Mukarrir, ders anlatan müderrise, muhatap, ders dinleyen kişiye denilmektedir.

⁷⁹⁵ Rudani, *Cem'ul Fevâid*, I, s. 53, Hadis No: 196.

gayri tabi bir iş olmadığını da belirtmektedir. Tunalı Hilmi, Nefis kendisine ihsanda bulunana muhabbet beslemek üzere yaratıldı hadisi şerifinin⁷⁹⁶ bir tecellisi olarak, ulemanın *el-İnsan abîdu'l-ihsan* (İnsan, kendisine yapılan ihsanın kölesidir) sosyolojik gerçekliği ile ulema Hak'kın kölesi olmaktan uzak durdu, diyerek sadece ulemanın değil toplumun büyük bir sorununa dikkat çekmektedir.⁷⁹⁷ Bir açıdan Tunalı Hilmi'nin bu ifadelerinden, ekonomik bağımsızlığı, ya da bağımsız ekonomik kaynakları olmayan bir ulema zümresinin, saltanattan bağımsız kalabilme imkânının olmayacağını gündeme getirmek istediği sonucuna varılabilir. Osmanlı ulemâsından padişah tarafından verilen nişanları kabul etmeyen hatta daha sonra teklif olunan şeyhülislamlık makamını da doğru bulmadığından dolayı reddeden zatlarda mevcuttu. Bunlardan biri Uşakki namıyla meşhur ve maruf Uşşaki Nasuh Efendi'dir. Uşşaki Nasuh Efendi, Sultan Abdülmecid'in idaresinden memnun olmayıp, sultanı çok müsrif ve hasta bir kişi olarak kabul ederdi. Kuleli Vak'ası'nda Abdülmecid'e yapılan suikaste dâhli görülerek sekiz sene Limni Adası'nda Kalebentli'ye mahkûm edilmiş ve huzur derslerinden ihraç edilmiştir. Daha sonra Sultan Abdülaziz tarafından cezası sürgüne çevrilerek, Uşak'a sürgüne gönderilmiştir.⁷⁹⁸ Ebül'ulâ Mardin, Hoca Nasuh Efendi hakkında; *takva, şahsiyet ve yüksek ahlak sahibi biriydi, onun lisanından çıkan sözün hak tarafından şeriat telekki olunur, kimse tereddüt etmezdi*, demektedir.⁷⁹⁹

Huzur dersleri, padişahın, in'amlarıyla ulemânın gönlünü kazandığı, onları ilme teşvik ettiği, aynı zamanda ulemânın da padişahla yakın ilişki kurabildiği çok önemli sosyal, siyasal, dinî işlevleri olan bir kurumdu. Huzur dersleri, padişahların kendilerini günlük siyâsî meşgalelerden uzaklaşarak, Ramazan aylarında ruhi ve fikri bir yenilenme sağladıkları yerdir.

⁷⁹⁶ Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, Mektebetü İlmi'l-Hadîs, Şam 2001, s. 330, Hadis No:1063.

⁷⁹⁷ İsmail Kara, "Ulemâ Siyaset İlişkilerine Dair Metinler II: Ey Ulemâ! Bizim Gibi Konuş! İkinci Hutbe el-Ulemâu Verasetü'l-Enbiya", *Divan*, Sayı: II, İstanbul 1999, s. 65-134.

⁷⁹⁸ Ebül'ulâ Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, s. 186-187.

⁷⁹⁹ Ebül'ulâ Mardin, *Huzûr Dersleri*, I, s. 374, 377.

IV. DEĞİŞEN TARİKAT PATRONAJI

Osmanlı Devleti güç terazisinde Bektaşılık ve Yeniçeriliğin yeri neydi? Osmanlı Devleti'nin başlangıç yıllarında tarikat ve askerî gücün birarada oluşumuna niçin izin verilmiş ve desteklenmiştir?

A. İktidarın Değişen Bektaşılık Patronajı

Fatih Sultan Mehmed, oluşturmaya çalıştığı merkezî devlet yapısında ulemâya resmi görevler vererek, onları merkeze çekmeye çalışıyordu. Ordu, halk ve ulemâ güç dengeleri içerisinde saltanat idaresinin gücünü ve konumunu artırmaya çalıştı. Ancak I. Murat (1362-1389) zamanında Kazasker Çandarlı Kara Halil Paşa ile Molla Rüstem'in telkin ve destekleriyle kurulmaya başlanılan Yeniçeri Ocağı'nın, Osmanlı siyaset sahnesine çıkması, Osmanlı'daki güç dengelerini asırlar boyunca değiştirmişti.⁸⁰⁰ Burada önemle dikkat edilmesi gereken nokta, Çandarlı Kara Halil Paşa'nın da bir ulemâ ailesi geleneğinden gelen bir kişi olmasıdır. Ayrıca kuvvetli ihtimal Şeyh Edebâli'nin de talebesidir.⁸⁰¹ Âşıkpaşa-zâde'nin Hacı Bektaş, Baba İlyas, Ertuğrul Gazi hakkında verdiği malumat o dönemde siyasî ve dinî hayatta etkili olan büyük tarihi şahsiyetlerin aralarındaki yakın ilişkiyi göz önüne sermektedir.

Ey derviş! Bu menakıplarını özetlediğin Osmanoğulları'nın zamanında âlim-i rabhaniler (manevi halleri yüksek âlimler) ve dervişlerle salih insanlar yok mudur ki onları hiç anmadın?

Vardır. Ertuğrul zamanında Baba İlyas Divane vardı. Anadolu'ya Ertuğrul'la birlikte gelmişlerdi. Koçum Seydi vardı. Kendisi Baba İlyas'ın halifesiydi. Bunlar kerametleri açık olan ve duaları makbul dervişlerdi. Oğlu Osman Gazi zamanında âlimlerden Tursun Fakih vardı. Dervişlerden Baba Muhlis ve Osman Gazi'nin kayınbabası Edebalı vardı. Bunlar da duaları makbul dervişlerdi. Oğlu Orhan Gazi zamanında âlimlerden Davud-ı Kayseri, Taced din-i Kürdi ve dervişlerden Âşık Paşam Hazreti vardı. Geyikli Baba, Yunus Emre, Şeyh Tapduk Emre, Ahi Evren, Karaca Ahmed Sultan da Gazi

⁸⁰⁰ Kemal Beydilli, "Yeniçeri", *DİA*, XLIII, Ankara 2013, s. 450-462.

⁸⁰¹ Kamil Şahin, "Edebâli", *DİA*, X, Ankara 1994, s. 393-394.

*Hünkâr zamanında bulundular. Bunlar da kerametleri açıkça ortada olan ve duaları kabul edilen dervişlerdir.*⁸⁰²

*Hacı Bektaş Horasan'dan gelmişti. Mentеш adında bir kardeşi vardı. Beraberce kalkıp geldiler. Doğru Sivas' a, oradan da Baba İlyas'a geldiler. Kırşehir' e vardılar ve oradan da Kayseriye'ye geldiler.*⁸⁰³

Osmanlı Devlet'inde, Hacı Bektaş-ı Veli'nin asker içinde çok önemli bir yeri vardır. Hacı Bektaş-ı Veli, Yeniçeri Ocağı'nın pîri kabul edilmiştir. Gelibolulu Mustafa Ali'ye göre; Hacı Bektaş-ı Veli, Ahmet Yesevi'nin halifelerinden biridir.⁸⁰⁴ Rivayetlere göre, Orhan Gazi'nin, Hacı Bektaş-ı Veli'nin Sulucakaraöyük'teki ikametine giderek ondan yeni hazırladığı askerlere bir ad koymasını ve dua etmesini talep etmiştir. Hacı Bektaş-ı Veli, *Cenâb-ı Hak yüzlerini ak, pazılarını kuvvetli, kılıçlarını keskin, oklarını mühlik, kendilerini galip görsün* diye dua etmiştir.⁸⁰⁵

Fatih Sultan Mehmed'in emriyle, Yeniçeriler, Otman Baba'ya İstanbul'a kadar eşlik etmiştir. Bektaşî tekkelerine şeyh atanması, Hacı Bektaş-ı Veli tekkesi şeyhinin önerisi ve sultanın bu öneriyi onaylaması ile mümkün olabiliyordu. Bu durum siyasî iktidar karşısında şeyhülislamlık kurumuyla mukayese edildiğinde Bektaşîlerin daha güçlü, prestijli bir konumda olduğu görülmektedir. Bektaşîlerin sahip olduğu vakıfların büyüklüğü de göz önünde tutulduğunda, Bektaşîlerin devlet içindeki gücü ve toplum üzerindeki etkileri daha iyi anlaşılır.⁸⁰⁶ Bektaşîlerin, Yeniçerileri kontrolü altında tutması siyasî iktidar karşısında en önemli kozuydu. İstanbul'daki Bektaşî dervişleri, Yeniçeri Ağalar'ı tarafından büyük merasimle tekke de karşılanır, merkez tekkeye dönüşleri de yine bu şekilde olurdu.⁸⁰⁷ Yeniçeri-Bektaşî ilişkileri İstanbul ve Anadolu sathının dışına da taşmış, Mısır'da Yeniçeri karargâhı aynı zamanda bir Bektaşî tekkesiydi, karargâhın çevresi Yeniçeri ve Azap askerleriyle donatılmıştı.⁸⁰⁸

⁸⁰² Âşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, Haz. Kemal Yavuz vd., K Kitaplığı, İstanbul 2003, s. 296.

⁸⁰³ Âşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, s. 298

⁸⁰⁴ Gelibolulu Mustafa Ali, *Künhü'l Ahbar*, I, Haz. Ahmet Uğur, vd., Kayseri, 1997, s. 90; ayrıca bkz., Hacı Bektaş Veli, *Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velayetnâmesi*, Haz. Hamidiye Duran vd., Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yay., Ankara 2010, s. 75-80; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 30; Esad Coşan, "Hacı Bektaş-ı Veli", *Makâlât*, Seha Neşriyat, İstanbul 1987, s. XXXIII.

⁸⁰⁵ Fahri Maden, *Bektaşî Tekkelerin Kapatılması (1826) ve Bektaşîğin Yasaklı Yılları*, TTK Yay., Ankara 2013, s. 16.

⁸⁰⁶ Maden, *Bektaşî Tekkelerin Kapatılması*, s. 14, 143.

⁸⁰⁷ Maden, *Bektaşî Tekkelerin Kapatılması*, s. 20.

⁸⁰⁸ Evliye Çelebi, "Mısır-Sudan-Habeş", *Seyahatnâme*, X, Devlet Basımevi, İstanbul 1938, s.246-250.

Yavuz Sultan Selim'in Mısır'da Kasr-ul 'Ayn denilen Bektaşî Tekkesi'nde kaldığı rivayet edilmektedir.⁸⁰⁹ Bektaşî Merkez tekke şeyhlerinden Sersem Ali Baba, Kanuni Sultan Süleyman'ın veziri hem de kayınbiraderidir.⁸¹⁰

Tüm bu ilişkiler göz önünde tutulduğunda; Bektaşîler, ulemâya nispetle manevi otoriteleriyle Yeniçerileri kendilerine bağlamayı başaramışlardır. Böylece Bektaşîler'in siyasî iktidar karşısında daha güçlü ve ekonomik olarak daha bağımsız oldukları görülmektedir. Ayrıca İstanbul'da yaklaşık 40 bin yeniçeri zanaat örgütleriyle bütünleşmiş halde olmaları iktisadî hayatta yeniçerilere ayrı bir güç katmaktaydı.⁸¹¹ Bektaşîlerin, Yeniçeri askeri gücünü kontrollerinde tutmaları, siyasî iktidar karşısında birçok konuda istediklerini alabilme kudretini vermiştir. Bu durum ileride, merkez resmi ulemâ ile Bektaşîlik arasında bir çatışmanın doğmasına da neden olacaktır.

Bu durum karşısında siyasî iktidar ne gibi önlemler almış? Bu güç mücadelesinde nasıl bir patronaj politikası izlenmiştir?

Hacı Bektaşî Veli'nin Osmanlı siyasî iktidarından büyük saygı ve hürmet görmesinde, Babailer isyanına katılmamasının büyük etkisi olduğu söylenebilir.⁸¹² Ancak buna karşın Hacı Bektaşî Veli'nin bu isyana katılan müntesipleri koruduğuna yönelik yaklaşımlar da vardır. Hacı Bektaşî Veli'den sonra Bektaşîlik, Abdal Musa tarafından temsil edilmiş ve yayılmış ise de⁸¹³ Hacı Bektâşî Velî'den sonra ikinci pîr kabul edilen Balım Sultan, 16. yüzyılda Bektaşîliği yeni baştan düzenlemiştir. Balım Sultan'ın en önemli politik başarısı, Safevî propagandasının yapılmasına mahal vermeden Hz. Ali (k.v.) ve Ehl-i Beyt sevgisini tarikatta işlemeyi başarmış, Bektaşîlik tarihine büyük bir iz bırakmıştır. Bu izlediği ince siyaset nedeniyle bir şükran

⁸⁰⁹ Evliya Çelebi, sık sık Bektaşîlerin Mısır'da Ehl-i Sünnet Vel- Cemaat olduklarından bahseder: *Kimi Kur'ân okur, kimi başka şeyler mütalea eder. Ehl-i sünnet Vel- Cemaat Abdallardır*. Bkz. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, X, s. 246-250; ayrıca bkz. Fuad Köprülü, "Mısır'da Bektaşîlik", *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Mecmuası*, VI, İstanbul 1939, s. 13-39.

⁸¹⁰ Maden, *Bektaşî Tekkelerin Kapatılması*, s. 11, 12.

⁸¹¹ Halil İnalçık, "İmparatorluk Ekonomisi ve İstanbul", *Loncadan Oda'ya, İstanbul Ticaret Odası'nın 125. Yılı Anısına*, İstanbul 2007, s. 111.

⁸¹² Maden, *Bektaşî Tekkelerin Kapatılması*, s. 8.

⁸¹³ Orhan F. Köprülü, "Abdal Musa", *DİA*, I, Ankara 1988, s. 64-65.

duygusunun gereği olarak, Bektaşîlik'te 'balım niyazı' denilen bir politik seremoni de geliştirilmiştir.⁸¹⁴

Bektaşîlerin Osmanlı siyasî iktidarıyla barışık bir siyaset stratejisi izlemeleri, Osmanlı siyasetinin de kendilerine birtakım vakıfların gelirlerini Bektaşî tekkelerine bağlamışlar, köy ve arazilerin gelirleri kendilerine ayrıca verilmiştir. Ve bu vakıflar bazı mükellefiyetlerden de muaf tutulmuştur.⁸¹⁵ Medrese ulemâsı veya kadılar gibi devletten destek alsalarda, ulama gibi sürekli maaş almıyorlar, geçimlerini bağımsız vakıf gelirlerinden ve halktan gelen yardımlarla sağlıyorlardı. Bu durum tekkelerin, siyasî iktidarın patronajından daha çok, halkın patronajına tabi olduğunu göstermektedir. Bu durum, Bektaşî tekkelerinde, tekke kültürünün avamileşmesi, vulgarize olması gibi sosyo-kültürel problemlerin de ortaya çıkmasına neden oluyordu.

16. yüzyılda İran'da Safevî Devlet'inin güç kazanmasıyla birlikte Anadolu'daki birçok Türkmen aşiret Safevîler'in etkisine girdi. Osmanlı Devlet'i bu tehdiye yönelik zorlayıcı tedbirlerin yanında Bektaşî tekkelerine ve tarikatlara karşı önleyici rasyonel bir politika izlemiştir. Anadolu'da Safevî Şiiliğine kayan topluluklara karşı bir Osmanlı Bektaşîliği desteklenmiştir. Osmanlı siyasî iktidarı, Bektaşîlik ve Safevî tarikatı ile yakın köklere sahip olan halvetîye tarikatı ile iş birliğine gitmiştir. Siyasî iktidar, Bektaşîliğe ve Halvetîliğe, Safevî propagandasına karşı yatıştırıcı siyasî bir rol vermiştir. II. Bâyezîd, Buhara'daki Nakşî Dergâhı şeyhlerine de 5000 akçe atıyye göndermekteydi.⁸¹⁶ Safevî Şiiliğine karşı 30'dan fazla ilmiye mensubu ve şaire 86.000 Akçe ödenek ayrılmıştı.⁸¹⁷ Kanuni Sultan Süleyman döneminde çıkan Balım Sultan'ın oğlu Kalender Çelebi, yönetim hakkının kendisinde olduğunu iddia ederek, bir isyan hareketi başlatmıştır. Bu isyan hareketi güç de olsa bastırılmıştı.⁸¹⁸ Bu isyan hareketinin sonucu olarak Hacı Bektaşî Veli tekkesi, Kanuni Sultan Süleyman döneminin son yıllarına kadar kapalı tutulmuştur. Kanuni Sultan Süleyman'ın veziri

⁸¹⁴ Ahmet Yaşar Ocak, "Balım Sultan", *DİA*, V, Ankara 1992, s. 17-18.

⁸¹⁵ BOA, C. EV., 451/22830, 2 Aralık 1712; BOA, C.EV., 137/6850, 26 Ağustos 1731.

⁸¹⁶ Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, III, Ötüken Yay., İstanbul 1983, s. 207.

⁸¹⁷ Maden, *Bektaşî Tekkelerin Kapatılması*, s. 9; ayrıca bkz. Ocak, "Balım Sultan", *DİA*, V, s. 17-18.

⁸¹⁸ Mücteba İlgürel, "Kalender Şah", *DİA*, XXIV, Ankara 2001, s. 249-250.

ve kayınbiraderi olan Nakşi Şeyh Sersem Ali Baba, merkez tekkeye Bektaşî şeyhi olarak atandı ve Bektaşî tekkesi yeniden faaliyetlerine başladı.⁸¹⁹

B. Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılmasında İzlenen Patronaj Strateji

Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılda Yeniçeri Ocağına yönelik değişen patronaj politikasının temel hedefi neydi? Nasıl bir taktik ve strateji izlenmiştir?

II. Mahmud, Osmanlı Devleti'nde büyük bir sorun olan yeniçeriliğin kaldırılmasında iki önemli patronaj stratejisi izlediği görülmektedir.

1-Yeniçeri Ocağı'nın yerine ikame edilecek yeni bir ordunun inşasında ulemaya kadro açarak buraya askeri imamlar tayin etmesi, işsiz medrese öğrencilerinin ve ulemanın hoşnutluğunu kazanması.

28 Mayıs 1826 günü şeyhülislamın evinde ordu içerisinde atanacak imamlarla ilgili yapılan toplantıda alınan kararlar sultana arz edildi ve derhal onaylandı.⁸²⁰ Sultan II. Mahmud, bu stratejisi ile askeri ıslahata ulemânın desteğini sağlamıştır. Çıkarılan bir kanunla her bölük için günlük vakitlerde namaz kıldırarak, askeri törenlerde toplu ibadetleri yerine getirecek, askerlere Kur'an öğretecek imamların tayin edilmesi emrediliyordu. Medrese öğrencileri işsiz ve yıllarca boşa beklemekteydi, şimdi ise kendilerine mesleki bir fırsat verilmekteydi. Yeniçeri ve Bektaşî Ocağı'nın kaldırılmasından sonra Sultan II. Mahmud, Yeniçeri ocağının kaldırılmasına dair fetva veren Şeyhülislam Kadızade Mehmet Tahir Efendi'ye 'elmas bir yüzük' hediye etmişti.⁸²¹ Ayrıca yeniçeriliğin kaldırılmasından hemen önce şeyhülslama ve diğer devlet görevlilerine samur kürk, hilat ve çeşitli elbiseler de hediye edilmiştir.⁸²² Kendisini desteklemek için sorun çıkarmayan medrese öğrencilerine 75.000 kuruş dağıtmıştı.⁸²³

⁸¹⁹ Maden, *Bektaşî Tekkelerin Kapatılması*, s. 11-12.

⁸²⁰ Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, Amire Matbaası, İstanbul 1243, s. 15.

⁸²¹ Bütün işe katılanlarla bendelere atıyyeler verildiği sırada sadr-ı azama bir mücevher hançer, şeyhülslama bir elmas yüzük verildi. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, XII, s. 225.

⁸²² Babıali'de yapılan tebrik merasiminden sonra Şeyhülslama ve rical-i devletle hademeye kürkleri ve hilatlar iksa edildiği hakkında bkz. BOA., HAT, 463/22698, 29 Zilhicce 1235 (7 Ekim 1820); Şeyhülislâm Efendi ve Kapdan Paşa ile sadrin ve nakibüleşraf ve İstanbul kadısına kürk ita ve ilbası, Babıâlî hademesi, manasıb-ı divaniye ashâbı ve ocaklıya da hilatler iksa edildiği hakkında bkz. BOA., HAT, 473/23174, 29 Zilhicce 1239 (25 Ağustos 1824).

⁸²³ Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, s. 187-188.

Sultan II. Mahmud, askeri imamların orduda azaltılmasını ön gören bir politikayı uygulamaya geçirmesiyle ulemâ ile kurduğu yakın ilişki bozuldu. Yeniçeri ve Bektaşî Ocağı'nın tehdidi geçmişti. Sultan II. Mahmud ordudaki imamların cehaletinden ve bilgisizliklerinden yakınıyordu.⁸²⁴ Bu yakınma yeni bir politikanın habercisiydi. Bu politika ile ordudaki imamların sayıları azaltılarak, 400 askere 1 imam tahsis edildi.⁸²⁵

2- Bektaşîliğin yerine ikame edilecek Nakşî-Müceddidî Halidî Tarikatı devlet tarafından desteklendi. Halk tarafından benimsenmesi sağlandı. Böylece halk arasında bir taban oluşturuldu. Bektaşî Tekkelerin sosyal tabanının Nakşî Tekkelerine kayması sağlanarak Bektaşîliğin kaldırılmasıyla oluşacak tepkinin azaltılması sağlandı.

Bektaşîliğin, Yeniçerilikle olan yakın ilişkisi nedeniyle kaldırıldığı muhakkaktır. II. Mahmud, Bektaşîlerin Ramazan'da oruç tutmaması, alenen içki içmesi, beş vakit namazlarını terk etmesi, Muharrem ayının 10. gecesini olan matem aylarında Hz. Ömer ve Hz. Ebubekir'e hakaret etmeleri ayrıca Bektaşîlerin İran'a yakınlık duymaları gibi gerekçelerle ulemâdan Bektaşîliğin kaldırılmasına dair fetva almıştır.⁸²⁶ Ancak bir çelişkidir ki, içki içmeleri ithamı ile heteradoks ilan edilen Bektaşîlerin karşısında duran II. Mahmud'un da içkiden dolayı ölmesi ve ulemânın buna bir tepki vermemesi ancak patronajın siyasî fetvalarda ne kadar etkili olduğunun bir göstergesidir.⁸²⁷ Yeniçerilerin ayaklanması karşısında, sarayda toplanan ulemâ, isyanın silahla bastırılmasına cevaz verdi. Ulemâ tarafından yönlendirilen binlerce medrese öğrencisi ve vatandaş Kelime-i Tevhid sancağı altında toplanarak, Yeniçerilerin üzerine doğrudan ateş açıldı.⁸²⁸

Nakşî şeyhi Balmumcu Mustafa Efendi'nin, muhalif Bektaşîlerin isimlerinin olduğu bir defteri sadrazama vermiştir. Bektaşîliğin kaldırılmasına dair toplanan kurulda, sadrazamın Bektaşî yanlısı olduğu, şeyhülislamın da işi ağırdan aldığı padişah

⁸²⁴ Alaylarda bulunan 16 nefer imamın ekserisi cahil takımından olduğuna dair, bkz. BOA., C. AS., 881/37838, 09 Zilkade 1254 (24 Ocak 1839).

⁸²⁵ Avigdor Levy, "Osmanlı Ulemâsı ve Sultan II. Mahmud'un Askerî İslahatı", *Modern Çağda Ulema*, İz Yay., İstanbul 1991, s. 44.

⁸²⁶ Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, s. 169, 171, 177.

⁸²⁷ Ali Akyıldız, "Sultan II. Mahmud'un Hastalığı ve Ölümü", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, Sayı 4, İstanbul 2001, s. 29-84.

⁸²⁸ Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, s. 79-81.

tarafından eleştirilmiştir.⁸²⁹ Anadolu'daki Bektaşî tekkelerinin depatronajında birçok tekkeye dokunulmadığı aksine bölgenin ileri gelenlerinden müderrislerine kadar yerli halkın Bektaşîleri sakladıkları ve korudukları görülmektedir.⁸³⁰ Bu durumdan Bektaşîlerin ulemâ-yı rüsûma göre bir halk patronajına sahip olduğu söylenebilir. Bektaşîliğin tekrar yayılmasını engellenmesi için Bektaşî Tekkelerine Nakşî şeyhler atanmıştır.⁸³¹ Bu büyük baskı altında kalan çeşitli Bektaşî şeyhleri, varlıklarını devam ettirebilmek için Nakşî olduklarını söylüyor ve bazı yerlerde Nakşîbendilik adı altında faaliyetlerini gizlice yürütmekteydiler.⁸³² Bazı yerlerde ise Bektaşîler, yerel ulemâ tarafından da himaye edilmekteydiler. Tüm bu stratejiler Osmanlı Devlet sisteminin güç unsurlarını değiştirerek daha seküler bir yapıya doğru gittiğinin göstergesidir.

C. Bektaşîliğin Yerine İkame Edilen Patronize Tarikat: Halidîlik

Nakşî-Halidîlik 19. yüzyılda değişen uluslararası güç dengelerinde ortaya çıkmış, Osmanlı toplumsal ve siyasal hayatında hızla yükselmiş bir tarikattır. Nakşîbendiliğin Orta Asya'da doğuşunda olduğu gibi. Nakşî-Halidî tarikatı da Mevlânâ Halid'in müşşidi olan Şah Gulam Ali'nin dünyevî gücü elde et nasihatı doğrultusunda taktik ve strateji geliştirdi. İrşadını bu taktik ve strateji ile birleştirmesini emretti. Bunun bir sonucu olarak, Şeyh Halid'in devlet adamlarına ve toplumsal güç merkezlerine yakın durduğu görülmektedir.⁸³³

Şeyh Halid 1776 yıllarında Süleymaniye yakınlarındaki Karadağ Kasabası'nda dünyaya geldi. Mevlâna Halid'in 1806'da Mekke'de hac ziyaretindeyken tanıştığı bir kişinin ona rehberini Hindistan'da araması gerektiğini söylemesi üzerine Mevlana Halid'in Hindistan yolculuğu başladı. Mevlâna Halid'in o dönemde Vahabîlerin kontrolünde olan Mekke'de, Nakşîbendî-Müceddidî tarikatını o dönemde seçtiği söylenmektedir. Burası önemli bir noktadır. Çünkü Halidî tarikatında tıpkı Selefiye'de olduğu gibi şeriatın zahirine sıkı bağlılık temel esastır. Mekke'de kaldığı süre

⁸²⁹ Varol, *Bektaşîliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları*, s. 39.

⁸³⁰ Varol, *Bektaşîliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları*, s. 50.

⁸³¹ BOA., Y. MTV., 49/91, 04 Ramazan 1308 (13 Nisan 1891)

⁸³² Sultan II. Mahmud Han zamanında tekkeler hakkında icra edilen muameleden bahisle Nakşîbendilik adı altında muhafaza ettikleri Bektaşîliklerin resmen tanınması isteyen gizli Bektaşî babaları tarafından verilen dilekçeler hakkında, bkz. BOA., BEO, 3599/269902, 27 Cemaziyelahir 1327 (16 Temmuz 1909).

⁸³³ Hamid Algar, *Nakşîbendilik*, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 233.

içerisinde Selefîye görüşlerinden etkilenip etkilenmediği ayrı bir araştırma konusudur. Şeyh Halid, Hindistan Delhi'ye gidip Şah Gulam Ali'nin yanında yaklaşık bir yıl geçirir. 1811'de Nakşibendî-Müceddidî öğretileri eğitimini tamamlayarak 1811'de Süleymaniye'ye döner. Süleymaniye ve Irak'ın Kuzeyi'nde o günün şartlarında yoğun olarak Kadirî Tarikatı vardır. Kadirî tarikatı dünyevi ve siyasî meseleler konusunda ilgisiz, içe dönük bir tarikattır.

Şeyh Halid, kısa sürede bölgedeki Kürt aşiretler arasında büyük kabul görür. Ancak Kadirî Tarikatıyla girdiği sert tartışmalar neticesinde Şeyh Halid Bağdat'a gitmek zorunda kalır. Bağdat'da Kürt kökenli Haydari ailesinin lideri olan Esad Sadrettin Şeyh Halid'i himayesine almıştır.⁸³⁴ Şeyh Halid, Şiilere karşı katı bir tutum takınmış olup, Yahudileri, Hristiyanları, Ateşe Tapanları ve Farsi Şiileri yok etmesi ve Osmanlı Devleti'nin bekası için Allah'a yakarmasını bir müridine öğütlemiştir. Şeyh Halid, daha sonra birçok halifesini İstanbul'a göndermiştir. Osmanlı Sultanı ve devleti hakkında düşmanlarına karşı galip gelmesi için dua etmiş ve Halidîliği pan-Osmanlı niteliğinde bir tarikata dönüştürmüştür.⁸³⁵

Nakşibendiliğin Osmanlı Devleti'ndeki faaliyetleri, 17. yüzyılın sonlarında başlamıştır. Murat el-Buhari'nin kolu, İstanbul ulemâsı arasında yaygınlaşırken Coryanî kolu, edebiyatçılar ve devlet memurları arasında yaygınlaşmıştır. Nakşibendi müceddidi tarikatı üyeleri, Osmanlı Devlet erkânı ve ulemânın temsil ettiği bir üst sınıfta yayılma gösterdi. III. Selim'in modernleşme çabalarına Nakşibendilerin destek olması, Bektaşîler ve Nakşibendiler arasında sosyo-politik bir çatışmaya neden olmuştur. Ulemâ arasında Mekkizâde Mustafa Asım Efendi, bir Halidî tarikatı üyesiydi. Halidîliğin, İstanbul'da yayılmaya başlaması şehirde politik ve dinî yaşantı üzerinde çok büyük bir iz bıraktı.

Halidîliğin, Şiiliğe ve heteredoks tarikatlara karşı olan tavrı, siyasî iktidar tarafından önemli destek gördü. Bu durum Yeniçeri ve Bektaşîliği kaldırmak isteyen Sultan II. Mahmud'un politikalarıyla paralellik arz ediyordu. Osmanlı Devleti, halkı,

⁸³⁴ B. Ebu Manneh, "Halidîliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yay., İstanbul 2005, s. 323-330.

⁸³⁵ Manneh, "Halidîliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış" s. 335, 336, 342.

siyasî iktidara bağlamada alternatif bir tarikat olarak gördüğü Halidîliği, meşru bir tarikat olarak kabul etmesi fazla uzun sürmedi. Halidî şeyhlerinden Şehri Hafız, ulemâ toplumunun bir üyesi ve Bayezid Camii'nin de vaiziydi. Şehzade Abdülmecid'in hocalarından biri oldu. Diğer bir Halidî şeyh Mustafa İsmet'dir. İstanbul Fatih Cami'nde bir Halidî zaviye kurmuş, Sultan Abdülmecid, zaman zaman bu zaviyeyi ziyaret etmiştir. Her iki şeyh de Şeyh Mevlanâ Halid'in halifesi olan Şeyh Abdullah'ın görevlendirdiği halifelereydi.⁸³⁶

Halidî bir şeyh olan Şeyh İsmet Efendi'nin, saray ve padişah ile olan irtibatını Mabeyn Başkâtibi İsmail Hakkı Efendi sağlamıştı. Sultan Abdülmecid'e *Tarikat-ı Aliyye-i Nakşibendîyye-i Hâlidîyye Usûlü Mucebince Zillullahi fi'l-Âleme Dua* adlı âlemde Allah'ın gölgesi olan sultana Halidî usulünce dua anlamına gelen kitabını takdim etti. Bunun neticesinde birçok devlet yetkilisi ile tanışıp en sonunda padişahın 20.000 kuruş kadar bir atıyye aldı.⁸³⁷

Halidîliğin Osmanlı siyasî iktidarında, bu kadar devlet tarafından desteklenmesinin en büyük nedenlerinden biri Halidîliğin herşeyden önce mevcut reformları destekleyen bir tarikat olmasıydı. Kuşkusuz Sultan Mahmud, Osmanlı Devleti içindeki güç dengelerini iyi hesaba katmak zorundaydı. Sultan II. Mahmud, Osmanlı'nın devlet düzenine yeni bir yön vermek istiyor, bu politika doğrultusunda hareket edecek tarikat, cemiyet ve kişileri patronaj ediyordu. 1837 yılında Sultan II. Mahmud'un Avrupa seyahatı sırasında söylemiş olduğu, *Müslüman'ın Müslüman olduğunu ancak camiye gittiği zaman, Hristiyan'ın Hristiyan olduğunu yalnız kiliseye gittiği zaman, Musevi'nin Musevi olduğunu da sinagoga gittiğinde anlarım*, sözü Osmanlı Devleti'ndeki yapmayı düşündüğü büyük değişimin kısa bir ifadesiydi.⁸³⁸

Osmanlı Devleti'nin Nakşî Halidîliği, patronaj etmesinin diğer bir politik nedeni de 19. yüzyılın ilk yarısında Irak'da Kürt Bölgeleri'nde yaşanan sosyal ve siyasal değişimlerdi. II. Mahmud, merkezi yönetimi tüm imparatorlukta tesis etmek için büyük çaba gösteriyordu. Kürt bölgelerinde çeşitli Kürt emirlikleri büyük bir güce

⁸³⁶ Manneh, "Halidîliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış" s. 352.

⁸³⁷ Varol, *Bektaşîliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları*, s. 434.

⁸³⁸ Abdolonyme Ubicini, *Letter On Turkey*, London 1856, Volume II, p. 112.

kavuşmuşlardı. Bu otorite boşluğu Kürt emirlerinin başına buyruk, bağımsız hareket etmelerine imkân veriyordu. Osmanlı Devleti, Kürt bölgelerine sefer yapmış, etkili bir şekilde Kürt aşiret reislerini merkeze bağlamış, eşkıyalık yapanları sert bir şekilde cezalandırmıştı. Bu şekilde Kürt derebeylerine boyun eğdirilmiş oluyordu. Artık bundan sonra bu bölgeler Osmanlı valilerince rahat bir şekilde yönetilecekti.

Osmanlı-Mısır gerginliğinden yararlanan bazı Kürt aşiret reisleri, yeniden eski güçlerini elde etme yolunu aradılar. Bunlardan biri olan Rowanduz'lu Mir Muhammed, Mısırlı İbrahim Paşa kuvvetleriyle bağlantı içinde olduğu haberi İstanbul'a ulaşınca Sultan II. Mahmud Mustafa Reşid Paşa'yı harekete geçirdi. Bunun üzerine Mir Muhammed barışa razı edildi. Mir Muhammed, Rowanduz valisi olarak kalacak, sultana bağlılığını beyan edecekti. İstanbul'a gönderilip sultanla görüştü, büyük itibar gördü. Ancak ne varki dönüş yolunda bilinmez bir şekilde kendisinden haber alınamadı.⁸³⁹ Bölgede büyük bir otorite boşluğu oluştu. Avrupa emperyalizmi özellikle İngilizler, bölgedeki oluşan bu otorite boşluğundan oldukça memnundular. Çünkü bu boşluğu kendileri doldurmak istiyordu. Bölgenin Kürt mirlerinin kontrolden çıkması sonucu bölgeye yoğun miktarda misyoner ve Batılı Oryantalistler'in akın ettiği görülmektedir.⁸⁴⁰

Özellikle İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin temsilcisi büyük dil bilimci ve oryantalist Claudius James Rich 1808'den 1821'e kadar bu bölgede görev yapmıştır. Tüm bu otorite boşluğunun Nakşîbendi tarikatının yayılmasına ne kadar katkısının olduğu, küresel güçlerin ve devlet patronajının ne kadar gerçekleştiği derinlemesine araştırılması gereken önemli bir konudur. Böyle bir otorite boşluğunda beliren Nakşî-Halidî tarikatı, mirlere boşalan otoritenin yerini almıştır.

Osmanlı Devleti, sosyo ekonomik bir sorun yaratan toprak reformunu gerçekleştirmek için harekete geçti. Topraklar ve araziler kayda alınarak tapular dağıtıldı. Bu tapu reformundan bölgedeki ağalar, şeyhler, zengin tüccarlar ve yerel devlet memurları yararlandılar. Büyük yolsuzluklar oldu, toprakların çoğunu kendi adlarına kaydettirmeyi başaran şeyhler, bu yolda büyük gelirler elde ettiler. Halkın

⁸³⁹ Martin Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, İletişim Yay., İstanbul 2013, s. 270.

⁸⁴⁰ Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, s. 339.

üzerinde dinî nüfuzu bulunan bu şeyhlere, elde ettikleri toprakların gelirlerinin eklenmesiyle şeyhlerin güçleri daha da büyüdü.⁸⁴¹ Yapılan reform bölgede yeni sosyal problemlere yol açarak toprak ağalığı sistemini de doğurdu.

Vakıf topraklarının güvencesi olan şeyhler, bu toprakları özel mülkiyeti gibi kullanıyordu. Berzenci şeyhleri, bölgenin en zengin toprak ağaları haline geldi, bu zenginlik tabi olarak politik güçlerini de artırmış oldu. Bölgedeki büyük otorite boşluğu yoksul, fakir halkın korunma isteği, bölgede yeni bir güç oluşturan toprak ağası şeyhler, halkın bir sığınağı haline geldi. Böylece şeyhlerin nüfuzu daha da arttı. İşte bu ortamda dünyevi bir güç elde etmeyi bir tarikat prensibi haline getiren Nakşî-Halidî geleneğine büyük bir imkân doğdu. Osmanlı siyasî iktidarı, bölgede gücünü ve etkinliğini devam ettirmek için dualarında Osmanlıyı eksik etmeyen Nakşî-Halidî tarikatını, stratejik destek unsuru olarak görmüş olması pek muhtemeldir. Halidî tarikatı, Osmanlı Devleti'nin hem dışarda Kürt mirlere karşı hem de içerde Yeniçeri-Bektaşî dinî muhalefetine karşı, ittifak edebileceği ikame bir tarikat olarak ortaya çıktı. Halidîliğin kısa bir sürede Osmanlı devlet adamları ve sosyal tabanda yayılmasının sebebi derin işleyen bir politik patronajın sonucudur denilebilir.

Şeyh Halidî, Jaf aşiretine mensuptu. Bu aşiretin Türk yönetimine karşı bir milliyetçilik tabanı olduğu da görülmektedir. Jaf aşireti lideri Süleyman El Muhammed Bey'in kızı Adalah Hanım'ın *Türkleri bölgeyi terk etmek zorunda bırakana kadar Halepçe'den Süleymaniye'ye kadar uzanan Türk telgraf hatlarını tahrip ettiği, Şeyh Mahmud'un isyanının zor zamanlarında İngilizler'in Halepçe'de kendisine yardım ettiği*,⁸⁴² çeşitli istihbarat raporlarında ifade edilmektedir. Kısaca, İngilizlerin o dönemde bu bölgeye ve aşiretlere karşı çok yakın bir ilgisinin var olduğu görülmektedir.

Şeyh Halid'in Şam'da bulunan türbesinin tamir ve bakım masrafları Osmanlı Devleti'nin hazinesinden karşılanmıştır.⁸⁴³ Her ne kadar Nakşî-Halidî tarikatı patronaj edilse de Sultan II. Mahmud'un bu kesime şüphe ile yaklaştığı hatta bizzat kendisinin

⁸⁴¹ Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, s. 347.

⁸⁴² Bülent Özdemir, *Osmanlı'nın Wikileaks Raporları*, Yeditepe Yay., İstanbul 2012, s. 167.

⁸⁴³ BOA., İ. DH., 1286/101191, 04 Ramazan 1260 (17 Eylül 1844).

Şehzade odalarını basarak Halidîleri kovduğu da bilinmektedir.⁸⁴⁴ Osmanlı siyasî iktidarı, her ne kadar belli bir politika gereği bir tarikatı patronaj etse de her zaman için şüphe ile yaklaşmış olduğu ve ilişkilerde belli bir mesafe bıraktığı anlaşılmaktadır.

D. Tanzimat'ın Ulemâ ve Tekke Patronajı Üzerindeki Etkileri

Tanzimat döneminde tekkelere yönelik yardımlar devam etmesine rağmen birçok tekkenin kaynaklarının kesildiği aşikârdır. Siyasi iktidar, vakıfların devletleştirilmesinden sonra vakıf gelirlerinden geçimini sağlayan çeşitli taşra medreselerine ve tekkelerine yardım ve bağış türünde mali desteğini esirgememiştir. Ancak bu destekler sınırlı ve kısıtlı imkânlarla yapılmış olsa da bu kesimin ekonomik olarak rahat ve bağımsız olmaları da sağlanmamıştır. Osmanlı Devleti'nin bu dönemde yaşadığı ekonomik dar boğaz,⁸⁴⁵ verilen sınırlı patronajın nedeni olamaz. Çünkü ekonomik sıkıntı olmasa bile o dönemdeki devlet politikası, ilmiye sınıfını ve tekkeleri kendisine tam bağımlı hale getirmek istemektedir. Devlet sistemi, merkezi bir yapılanma sürecine girmiş, siyasî iktidar, bütün güç kaynaklarının, Osmanlı toprakları üzerinde siyasî birlik sağlanması için merkezde toplanmasını istemiştir. Bu nedenle yeniden vergi düzenlemesi yapılmış,⁸⁴⁶ bir vergi adaleti sağlamak için muhassıllık meclisleri kurulmuştur. Bu düzenleme ile müftü ve imamlar vergiden muaf tutulmamıştır. Ancak peygamber soyundan geldiklerini şecereleriyle ispat eden kimselerin vergi muafiyetleri devam etmiştir.⁸⁴⁷

Devletin bu patronaj politikasındaki amaçlarından biri tekkelerin elinde bulunan vakıf mallarının devlet hazinelerine katıp buralardan vergi toplanmasıydı.⁸⁴⁸ Ancak Osmanlı Devleti, Hz. Mevlânâ,⁸⁴⁹ Hacı Bayram Veli gibi büyük tasavvuf şahsiyetlerine ait türbe, tekke ve zaviyelere tahsis edilen köy arazi gelirlerine dokunmamıştır. Böylece büyük belli başlı tekkelere gösterilen bu müstesna hoşgörü

⁸⁴⁴ Varol, *Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları*, s. 72.

⁸⁴⁵ Yavuz Cezar, *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi*, Alan Yay., Ankara 1986, s. 282.

⁸⁴⁶ Süleyman Südi, *Osmanlı Vergi Düzeni (Defter-i Muktesid)*, Fakülte Kitabevi, Haz. M. Ali Ünal, Isparta 2008, s. 57.

⁸⁴⁷ Rüya Kılıç, *Osmanlı'da Seyyidler ve Şerifler*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005, s. 91-100.

⁸⁴⁸ Stanford J. Shaw, Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, II, E Yay., İstanbul 1994, s. 131.

⁸⁴⁹ Evlad-ı Kiram-ı Hz. Mevlana'dan Hacı Reşid Çelebi Efendi'nin zamm-ı maaşı ile atıyye verilmesi hakkında bkz. BOA., A. MKT.MHM., 126/37, 29 Cemaziyelahir 1274 (14 Şubat 1858).

devlete hâkim olan siyasî paradigmanın tekkelerin manevî kuvvetlerinden ve dolayısıyla halk meşruiyetinden kendini koparmak istemediğinin de önemli bir göstergesidir.

Yanyalı Ali Paşa (ö.1822) tarafından Tisalya ve Arnavutluk'ta kurduğu Bektaşî tekkelerinin çok önemli siyasî işlevleri vardı, bu tekkeler önemli ticarî ve işlek yolların üstünde kuruluyor, o bölgede olan politik ve ekonomik faaliyetleri devlet adamları bu tekkelerden aldıkları haberler ile politika geliştiriyorlardı. Bu tekkeler devletin gözü ve kulağıydı. Bu tekkelerdeki şeyh ve müridler o dönemin istihbarat memurları gibiydi.⁸⁵⁰ Osmanlı Devleti'nde güç dengeleri değişmekteydi. Tanzimat döneminde ortaya çıkan yeni güç dengeleri paralelinde yeni bir ekonomik yapının tesis edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle vakıf gelirleri ellerinden alınan tekke mensuplarının devlet kapılarında sonu gelmez müracaatlar yaptığı, devletten maaş ve gıda yardımı almak için günlerce bekledikleri görülmektedir.⁸⁵¹

II. Mahmud yeni kurulan Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusunda yeni bir resmî sunnî paradigma inşaa etmeye çalışmaktadır. Bu nedenle tarikat ehlinde eskisi gibi orduda vazife vermemekte, bunun yerine resmî din görevlisi imamlar tayin etmektedir.⁸⁵² Ancak 1853-1856 Osmanlı Rus (Kırım) savaşında 3000 kadar müridiyle Nakşibendî-Halidî tarikatı şeyhi Ahmet Efendi bu savaşa katılarak destek olmuştur. Ordunun içerisinde buna rağmen II. Mahmud mümkün olduğu kadar tarikat yapılanmasına izin vermemeye çalışmıştır. Halidî Şeyh Ahmed Efendi, 14 Eylül 1859 tarihinde Fedailer Cemiyeti tarafından organize edilen, Sultan Abdülmecid'e suikast teşebbüsünde bulunup, Sultan Abdülaziz'i tahta geçirmeye çalışan *Kuleli Vak'ası* olarak bilinen organize hareketin başıydı. Bu nedenle Osmanlı Devleti zor zamanlarda bile olsa toplanılacak askerin mahiyeti konusunda güvenlik gerekçeleri nedeniyle temkinli olmayı elden bırakmamaktaydı.

Tarikatların toplumsal tabanı olarak Bektaşîliğin yerini doldurmasına göz yumulmuş olup, bu tarikatların Yeniçerilikte olduğu gibi bir askeri güç bağlantısına

⁸⁵⁰ Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri Ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, Sayı: 2, Ankara 1942, s. 279-304.

⁸⁵¹ Varol, *Bektaşîliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları*, s. 100-101.

⁸⁵² Varol, *Bektaşîliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları*, s. 126.

izin verilmemektedir. Ancak savaş sırasında şeyh ve dervişlerin dua, zikir ve virtleri Osmanlı ordusunun manevi dinamizmini yükselttiği bir gerçektir, bu nedenle Osmanlı siyasî iktidarı bu dervişlere maddi olarak çeşitli hediye ve atiyeler vermiştir. Her bir şeyh ve derviş ağa odalarına davet edilerek şeyh ve dervişlere izzeti ikramda bulunmuş ve her birine yüzer kuruş verilmiştir.⁸⁵³

Kuşkusuz burada giriş bölümünde beyan edildiği üzere meselenin inanç boyutu irdelenmemektedir. Osmanlı toplumu, devlet adamları ve padişahlar İslâm toplumunun fertleridirler ve Müslümandırlar. Zor zamanlarda maneviyatın yükselmesi insan psilokojisinde var olan bir gerçekliktir. Patronaj meselesinin birçok boyutuyla doğru anlaşılmasında fedakârlık, kahramanlık gibi duyguların ve inanç boyutunun her zaman için göz önünde tutulması önem arz etmektedir. Tarikat ve tasavvuf erbablarına taamiye, maaşla birlikte verilen en önemli desteklerden biri de atiyelerdir. Atiye sürekli verildiği gibi bir kereliğine mahsus da verilebilirdi. Atiyeler ulemâ ve tekke mensuplarının telifat faaliyetlerinde verilen bir teşviktir. Yazılan eserler; hilafetin lüzumu, padişaha itaatın gerekliliği, tarikat âdap ve erkânı, tercüme, divan gibi konulardan oluşmaktaydı.⁸⁵⁴

Saray düğünlerinde ve sünnet şölenlerinde ulemâ ve tarikat şeyhleri sürekli davet edilenler listesinin başında yer almaktaydı. Bu devletin bir uzlaşma ve birlik mesajlarının verildiği aynı zamanda bir siyasî faaliyet alanıydı. Özellikle Konya'dan Mevlevî tarikatının merkezinden Mevlevî şeyhinin düğüne katılması istenirdi. Bir sünnet düğünü için Anadolu ve Rumeli tarafından gelen ulema ve meşayih'in önde gelenlerine geliş ve dönüş harçlığı olarak toplam 21 misafire geliş harçlığı olarak 43.500 kuruş, dönüşlerinde ise 236.500 kuruş verilmişti.⁸⁵⁵

Valide sultanların, tekkelere ilgilerinin büyük olduğu görülmektedir, özellikle şeyhin duasının alınması, rüyaların yorumlanması, hastalıklardan şifa bulunması ve çeşitli amaçlarla tekkelerin ziyaret edildiği görülmektedir. Aşçı Dede hatıratında Harem'deki bir valide sultanın Erzurumî Şeyh Hüseyin Efendi'ye bir konak hediye

⁸⁵³ Varol, *Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları*, s. 133, 135, 137.

⁸⁵⁴ Varol, *Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları*, s. 153.

⁸⁵⁵ Varol, *Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları*, s.169, 184.

etmiş ve bu konak bir tekke gibi kullanılmıştır. III. Selim'in yeniden tahta çıkması için sultanın dördüncü hanımının Eyyüp'de bulunan bir Nakşibendî dergâhına giderek bu isteklerinin olması için tekkeye para vermişlerdir.⁸⁵⁶ Buradan görüldüğü üzere gerek resmi ulemanın, gerek tekkelerin siyasallaşarak ve bürokratlaşarak manevi güçlerini yitirdikleri, dolayısıyla halkın üzerindeki inandırıcılıklarını da yitirmeye başlamaları neticesinde patronaj değerlerinin giderek düştüğü, ilmin verdiği vakuriyeti, ciddiyeti yitirdikleri bir vakıa olarak ortaya çıkmaktadır.

II. Mahmud, kamuoyunun nabzını tutmanın önemini kavramış bir sultandır. Halkın ve ulemânın, iktidarın, İslâmî değerlere önem verdiği imajını özenle vermeye çalışırdı. Bu nedenle Cuma selamlıklarını asla ihmal etmemeye çalışır, Ramazan günlerinde huzur derslerine katılmaya dikkat ederdi.⁸⁵⁷

Bir hükümet darbesine ve suikastine karışan Nakşi-Halidî Şeyh Ahmed'in devletten maaş almaması, geçimini ticaret yaparak sağlamaya çalışması dikkat çekmektedir. Bu nedenle devletle ekonomik bağı olmayan dinî liderlerin devrimci hareketlere yol açabileceğinden dolayı Osmanlı siyasî iktidarı, ulemâ ve tarikat şeyhlerinin maaşları hususuna mümkün olduğunca özel bir önem vermekteydi.⁸⁵⁸

II. Abdülhamid döneminde 1881 yılında halkın galeyanını sözleriyle bastıran Ali Baba adında bir Bektaşî tarikatı postnişinin devlet adına güzel bir harekette bulunduğu bu nedenle devlet mülkünde bir yaylanın kendisine verilmesi, Şura-yı Devlet tarafından uygun görülmüştür. Ancak II. Abdülhamid'in Dedem II. Mahmud zamanındaki olaylar nedeniyle bu tarikatın halifelerinden birine bu şekilde bir taltifin uygun olmayacağı görüşünü bildirerek teklifi reddetmiştir.⁸⁵⁹

19. yüzyılda bazı tekke şeyhlerinin büyük borç yükü altında oldukları görülmektedir. Bunlardan bir tanesi Selanik Mevlevihanesi Şeyhi İbrahim Ethem Efendidir. Tekkenin giderlerini karşılamak üzere bazı sarraf ve tüccarlardan borç almıştır. Selanik'de sarraf ve tüccar olan John Jackie Abbot bunlardan biriydi. Diğer

⁸⁵⁶ Aktaran: Varol, *Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları*, s.172.

⁸⁵⁷ Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, s.145, 854.

⁸⁵⁸ John Obert Voll, *İslam Süreklilik ve Değişim*, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 67.

⁸⁵⁹ Varol, *Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları*, s. 299.

bir borç aldığı kimse ise kentin büyük Yahudî sarrafı Phlip Benam'dı. Şeyh efendi bu borçları dergâhın harcamalarını karşılayamadığı için aldığını ifade etmekteydi. Osmanlı Devleti'nin gelirlerini kestiği tekke şeyhlerinin bir yabancı gayr-i müslimin patronajına girmesini istememesi nedeniyledir ki faiziyle birlikte 300.000 kuruş olan bu borç Meclis-i Vâlâ'nın kararıyla padişah onayı ile mevcut borç 9 yıla yayılan bir taksitle ödenmesi kararlaştırılmıştı. Mesele İngiltere'nin o dönemdeki büyükelçisi Lord Straford Canning'e kadar intikal etmiş, borcun zamanında ödenmemesinden dolayı şeyh ailesine ait olan çiftliğin İngiliz tüccar Abbot tarafından kiraya verilmesi gerektiğini ifade etmişti.⁸⁶⁰

V. İTTİHAT VE TERAKKİ-PATRONAJ VE ULEMÂ

Osmanlı ulemasının bu gücünü bilen siyasî iktidar, ulema sınıfını kendi safına çekebilmek için acaba nasıl bir patronaj politikası uygulamıştır? Bu uygulanan patronaj politikasının, ulemânın siyasî görüşleri üzerindeki etkisi nedir? Osmanlı modernist ulemanın siyasî iktidar karşısında İttihat ve Terakki ile iş birliğine gitmesinin güce ve patronaja dayalı temeli neydi? Hangi patronaj güdüsü, ulemâyı İttihat ve Terakki ile iş birliğine sevk etmiştir?

A. İşbirliğinin Güce Dayalı Arka Planı

Osmanlı modernleşme çabalarında Osmanlı ilmiye sınıfının gerek iktidarın bölüşümünde gerek modernleşmeye karşı olumlu ya da olumsuz tepki vermesinde ne kadar etkili bir zümre olduğu daha önce ifade edilmişti.

Sultan II. Mahmud'un tasarladığı reformların büyük çoğunluğunun ilk ayağı vakıfların el değiştirerek tamamen devletin kontrolüne verilmesiydi. Tepkiler gecikmedi. Bu tepkilerin başını Yeniçeriler ve Bektaşîler çekmekteydi. Bektaşî ve Yeniçeriliğe karşı çıkan dinî çevrelerin başında Kadızadeliler hareketi ve ulemâ-yı rüsûm denilen resmi ulemâ gelmekteydi. Resmi ulema maaşlı olan siyasî iktidara yakın ulemâ sınıfını teşkil ediyordu. Ulemâ-yı rüsûm aristokratik ulemâydı. Kitlelerle bağı az olan, küçük bir azınlıktı. Halk tabakasından olan muhalefetin ikna edilemesine karşı

⁸⁶⁰ Varol, *Bektaşîliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları*, s. 354-356.

denetim güçleri imkânları çok azdı. Resmi ulemâ, reformların ve siyasî iktidarın politik olarak yanında olmayı tercih etti.⁸⁶¹

Sultan II. Mahmud yaptığı reformlara destek almak için Mekkîzâde Mustafa Asım Efendi'yi şeyhülislamlığa getirdi. Ancak Şeyhülislam Mustafa Asım Efendi'nin ulemâyı yönlendirme konusunda zayıf bir şahsiyet olduğu kanaatine varan II. Mahmud, onun yerine dönemin özel ve zor şartlarına daha iyi uyum sağlayacağını düşündüğü Kadızâde Mehmet Tahir Efendi'yi şeyhülislamlığa seçti. Sultan II. Mahmud akıllı bir strateji ile ulemânın patronajını ihmal etmedi. Düzenli bir şekilde dinî toplantılara ve törenlere katıldı, camiler yaptırdı, merkezi iktidarın kontrolünde vakıflar kurdu. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına, sultanın yakın patronajına aldığı resmi ulemâ, büyük destek verdi.⁸⁶²

Osmanlı Devleti'nde ulemâdan bir seçkinler zümresi oluşmuştu. 19. yüzyıla kadar alt tabakalardan, yoksul kesimlerden ulemâ zümresine dâhil olanlar çok azalmıştı. İlk başlarda Osmanlı'da reformları yürüten saray ve buna destek veren resmi ulemâydı. Tekke ulemâsı ve halk tabanı yapılan reformların karşısında yer alıyordu. Alt katmandaki ulemanın sık sık yeniçeri isyanlarına katılması, bu elit ulemâ gurubunun temsil ettiği ekonomik ve siyasî yapıya karşı verilen bir tepkiydi. Bu politik ve ekonomik ayrılış Yeniçeri Ocağı ve Bektaşî Tekkeleri'nin kaldırılmasına kadar devam etti.

Osmanlı Devlet'indeki modernleşme çabalarının, sekülerleşme sürecinin sadece Bektaşîliği hedef almadığı diğer ulemâ zümrelerini de kapsadığı ulemânın bazı kesimleri tarafından anlaşılınca iktidara yakın duran ulemâ zümreleri de reformlara tepki vermeye başladılar. Ulemânın hâkim olduğu kurumların yanında alternatif seküler kurumlar tesis edilip, onların yerini aldıkça Batılılaşmayı ve modernleşmeyi savunan Batıcı yeni bir Osmanlı aydın sınıfı doğdu. Osmanlı ulemâsı, Batılılaşma ve modernleşmenin ortaya çıkarttığı güç değişimi ve yeni patronaj politikaları üzerine odaklandı. Patronaj politikasındaki değişimin, devletin temel yapısında meydana

⁸⁶¹ Levy, *Modern Çağda Ulema*, s. 30-31.

⁸⁶² Uriel Heyd, "The Ottoman Ulama and Westernization in the Time of Selim III And Mahmud II," *Scripta Hierosolymitana*, IX, Jerusalem 1961, s. 63-96.

gelecek köklü bir rejim değişikliği süreci olduğunu tam idrak edemedi. Ulemanın patronaj politikasındaki farklılığın nedenini idrak etmedeki entelektüel yetersizliği bu sınıfların asırlardır siyasî patronaj politikalarıyla beslenmiş bir zümre olmalarından kaynaklanmaktaydı. Bu ekonomi-politik patronaj politikası adeta bu zümrede fikirselsel bir sığılık oluşturmuştu.

Osmanlı Devleti'nin Batı'ya gönderdiği Osmanlı diplomatları ve bu diplomat ailelerin Batı'da eğitim alan nesilleri, Osmanlı Devleti'nde Batıcı bir aydın sınıfının oluşmasını sağladı. Bu sınıf çeşitli zamanlarda Batı'nın da desteğini alarak Osmanlı Devleti'nde değişimin ve reformların öncülüğünü yaptılar. İktidarını, Batı reformlarıyla güçlendirmek isteyen Osmanlı saltanat yönetimi, Batıcı kadroların artan siyasal istekleri karşısında, merkezi iktidarını zayıflatmak ve iktidarı paylaşmak istemeyen saltanat idaresi, bu sefer reformlara karşı olma politikası gütmeye başladı.

Tüm bu saikler, ekonomik ve siyasal gücünü kaybeden, iktidardan pay almak isteyen modernist ulemâ zümresi ile İttihat ve Terakki arasında saltanat yönetimine karşı bir iş birliğinin doğmasına neden oldu.⁸⁶³ Ahmet Şirani *İ'tisâm* dergisindeki bir yazısında İttihat ve Terakki ile ulema ilişkisi hakkında başlangıçta dindar gözükten ittihatçılar ulemayı kendi amaçları için kullanmaktaydılar demekteydi.⁸⁶⁴ Sultan II. Mahmud'un yaptığı reformlarda ulemânın desteğini alma stratejisinin ne kadar önemli olduğunu anlayan İttihat ve Terakki, yeni güç dengelerini doğru analiz ederek, saltanat yönetimine karşı, ulemâ ile ortak siyasal amaçları ortaya çıkartarak ulema ile yakın ilişkiye geçti.

B. İşbirliğinin Gelişiminde Patronajın Rolü

Jön Türk hareketiyle iş birliğine giden ulemâ arasında hoca Mehmed Kadri Nasih Efendi, Hoca Muhyiddin Efendi, İzmirli Hocazâde Ubeydullah Efendi gibi isimleri saymak mümkündür. Köstence'de İttihat ve Terakki'nin en aktif üyelerine evini açarak himaye eden ulemadan Abdülhalim Efendi, Tatlıcaklı Ömer Efendi'yi de

⁸⁶³ Ahmet Şamil Gürer, "II. Meşrutiyet Öncesinde Ulemâ Jön Türk İşbirliği: Hoca Muhyiddin Efendi Örneği", *Journal Of Turkish Studies*, Harvard University, Volume XXXIV/2, Aralık 2010, s. 91-104.

⁸⁶⁴ Aktaran: Yakut, *Şeyhülislamlık*, s. 129.

eklemek mümkündür.⁸⁶⁵ İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Mısır şubesi tarafından 1896 yılında yayınlanan *Ulemâ-yı Din-i İslâma Davet-i Şer'îye* ve yine İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Cenevre şubesi tarafından yayınlanan *el-Ulemâ-u Veresetü'ül-Enbiyâ* adlı ulemâyı ittifaka ikna etmek için İslam'ı referans alan risalelerde bu ittifak çağrısını açıkça görmek mümkündür.⁸⁶⁶

Osmanlı ulemasının nev-i şahsına özgü nitelikler taşımayan, Batıcı aydınlar ve kadroları tarafından oluşturulan muhalif bir siyasî hareketin içerisinde ulemânın yer alması istenmekteydi. Tunalı Hilmi el-Ulemâu Veresetü'ül-Enbiyâ adlı risalesinde, Osmanlı ulemasına tarihten örnekler vererek, İngiltere'de meşrutiyet hareketinin içerisinde ilk adımı atanların İngiltere'deki seçkinler sınıfının olduğu, bu nedenle lordluk sisteminin İngiltere'de hala yaşayabildiği ve İngiliz siyasal ve toplumsal hayatına hâkim olduğu, Fransa'da ise; bu Aristokrat sınıfının özgürlüklere ve meşrutiyete aykırı siyasî bir yol izlediklerinden yok olduklarını, bundan ders alan papalığın ise, fen ve hürriyeti savunarak varlıklarını sürdürebildiklerini ifade etmiş, eğer ulemâ yeni oluşacak siyasal sistemde meşrutiyeti savunan bir yol izlerse iktidarın bölüşümünde yer alabilecekleri uyarısında bulunuyordu. Aksi takdirde diğer ülkelerdeki değişime karşı direnen güçler gibi tarihten silinebileceklerini söylemekteydi.

Ulemânın Osmanlı yönetim sistemi içerisinde ayrıcalıklı bir konumu vardı. Çeşitli vergilerden muafiyet, mesleki statülerini çocuklarına miras yoluyla intikal ettirebilme, çocuklarına ve yakın çevrelerine devlette statülü iş bulabilme imkânları, geliri yüksek vakıf gelirlerini kontrolleri altında bulundurabilmeleri gibi sosyal ve ekonomik ayrıcalıkları nedeniyle, Osmanlı siyasî sistemi içerisinde ulemâ imtiyazlı bir sınıf haline gelmişti.⁸⁶⁷ Vakıfların devletleştirilmesi ulemâyı sefaletle itmiş, kanun yapma yetkilerinin elinden alınması, ulemânın gücünü yitirmesine sebep olmuştu.⁸⁶⁸

⁸⁶⁵ Gürer, "II. Meşrutiyet Öncesinde Ulemâ Jön Türk İşbirliği", s. 91-104.

⁸⁶⁶ Ulemâ-yı Din-i İslâma Davet-i Şer'îye ve Tunalı Hilmi tarafından kaleme alınan yayınlanan el-Ulemâu Veresetü'ül-Enbiyâ adlı risaleler için bkz. İsmail Kara, "Ulemâ-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak/Muhalefete Katılmak", *Divan*, Sayı:1, İstanbul 1998, s. 1-25; İsmail Kara, *Ey Ulemâ! Bizim Gibi Konuş!*, *Divan*, s. 65-134.

⁸⁶⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2003, s. 116-117.

⁸⁶⁸ Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi*, İletişim Yay., İstanbul 1994, s. 604.

Tüm bu sosyal ve ekonomik nedenler de göz önüne alındığında, devletin güç merkezinden depatronaj edildiğini düşünen ulemânın, ittihat ve terakki ile iş birliğine kendini zorunlu hissetmesi stratejik bir gereklilik olarak ortaya çıkmış olabilir. Osmanlı ulemasının asırlardır içinde bulunduğu patronaj politikasının değişmesiyle daha doğrusu kendini patronajsız hissetmesiyle bu türden bir ittifaka razı olması muhtemeldir.

Hoca Muhyiddin Efendi, II. Abdülhamid'e hitaben bir arzında, ilmiye mensuplarının devlet hizmetine alınmamasından, medreselerin ıslah edilmemesinden, ulemânın kanun yetkisinin elinden alınmasından şikâyet etmektedir. Bu patronaj saiki, modernist Osmanlı ulemâsının İttihat ve Terakki ile iş birliğine gitmesinin önemli nedenlerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak Osmanlı ulemâsının İttihat ve Terakki ile girmiş olduğu bu ilişki ve yakınlaşma fazla uzun sürmeyecek, çeşitli çatışmalar ve ayrışmalar ortaya çıkacaktır.⁸⁶⁹ Çünkü, muhalif Osmanlı ulemâsının kendine özgü modern fikirlerini ortaya koyabilecek yeteri kadar özgür bir zemine ve patronaja sahip değildir. Bu durum hem İttihat ve Terakki ile ittifak yapmasına hem de daha sonra ayrılmasına ve çatışmalara sebep olmuştur.

Hoca Muhyiddin Efendi, Mısır'dan Kıbrıs'a geçmiş ancak orada İstanbul'u destekleyen Türk basını Kadı ve Müftülerin muhalefetiyle karşılaşmıştır. O dönemde Kıbrıs'ın İngiliz kontrolünde olması Hoca Muhyiddin Efendi'nin toplantılarını açık bir şekilde yapmasına imkân tanımıştır. Hoca Muhyiddin Efendi'ye iki defa suikast yapılmış ve bu suikastlardan son anda kurtulmuştur. II. Abdülhamid, bu muhalif siyasî hareketi yaptığı çeşitli patronaj politikalarıyla sindirmeye ya da kendi tarafına çekmeye çalışmıştır. Tunalı Hilmi, Abdullah Cevdet ve İshak Sükûti gibi şahsiyetler bu siyasî patronaj politikasının en tipik örneklerindedir. 1897 yılında padişah tarafından bir af kararı çıkarılmış, ülkelerine dönmek isteyen Jön Türkler'e memuriyet verileceği ve maaş bağlanacağı sözü verilmiştir.⁸⁷⁰

Tunalı Hilmi Bey, *Bir zamanlar mütemadiyen tam üç yıl rüyamızda, hülyamızda Avrupa'yı sayıklamıştık. Başlıca düşüncemiz para idi. Herkes en azından ayda 150*

⁸⁶⁹ Aktaran: Gürer, "II. Meşrutiyet Öncesinde Ulemâ Jön Türk İşbirliği", s. 91-104.

⁸⁷⁰ Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İmge Yay., Ankara 1998, s. 48-49.

frank almalı diyordu, hâlbuki değilmiş, der.⁸⁷¹ Tunalı Hilmi Bey, geçimini sağlamakta ve yazdığı risaleleri yayınlamakta ekonomik güçlük çekiyordu. II. Abdülhamid, İttihat ve Terakki'nin Cenevre ve Mısır'daki yayınlarının Osmanlı topraklarındaki dağıtımını engellemeye çalışmıştır.⁸⁷² Ancak bu depatronaj çabaların yetersiz ve sonuçsuz kaldığını gören II. Abdülhamid, patronaj siyasetini değiştirmiştir. Patronajı, muhaliflerini kendi safına çekme siyasetinde kullanmasını iyi bilen II. Abdülhamid, Ahmet Celaleddin Paşa'yı Cenevre'ye burada bulunan Jön Türkler'i İstanbul'a geri dönmeye ve padişaha bağlı çalışmalarını için göndermiştir. İshak Sükûti, Abdullah Cevdet ve Tunalı Hilmi'ye Credit Lyone Bank'tan aylık on iki lira maaş tahsis edileceği padişahın emriyle bildirilmiştir.⁸⁷³ Daha sonra Abdullah Cevdet Efendi'nin Viyana, İshak Sükuti Efendi'nin Roma Sefirliği'ne, Tunalı Hilmi Efendi'nin ise Madrid Sefareti Türkçe Başkatıblığı'ne tayin edildi.⁸⁷⁴

Tunalı Hilmi Efendi, meşrutiyetçi fikirlerinden vazgeçmeyerek, Madrid Sefareti'nin Türkçe Başkâtipliği görevinden ayrılmış, İsviçre ve Atina'ya giderek meşrutiyetçi yayınlarına tekrar başlamıştır. II. Abdülhamid, batıcı aydın kesim üzerindeki kontrolünü ve takibatını bırakmamıştır. Kısa sürede bunun haberini alan II. Abdülhamid, bu kişileri, memuriyet görevinden azletmiş, maaşını kestirmiş ve Osmanlı tabiyetinden çıkarılması için kanunu takibat emri vermiştir.⁸⁷⁵ Tunalı Hilmi, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra ancak İstanbul'a dönebilmiştir.⁸⁷⁶

İttihat ve Terakki'nin Mısır'da yayınlamış olduğu Ulemâ-yı Din-i İslâma Davet-i Şer'îye adlı risalede II. Abdülhamid'in himaye ve taltif ettiği kişilerin fesat tohumları ektikleri ulemânın buna karşı çıkması istenmektedir.⁸⁷⁷ İttihat ve Terakki'nin Mısır'da

⁸⁷¹ Aktaran: Rümeyza Tuncer, *Osmanlı Mebusan Meclisi'nin Son Döneminden TBMM I. Dönemine Katılan Bolu Milletvekili Tunalı Hilmi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Yüksek Lisans Tezi, Konya 2010, s. 95.

⁸⁷² İkinci Hutbe ve Tunalı Hilmi adlı zararlı kitabların ülkeye sokulmaması hakkında, bkz. BOA., MF.MKT., 344/15, 07 Receb 1314 (12 Aralık 1896); Çatalca'nın Demir karyesinde ele geçen ve toplattırılan İkinci Hutbe ve Tunalı Hilmi risalelerinden sonra yeni ele geçen Cenevre'de basılan Birinci Hutbe adlı risalenin de toplattırılmasının tamamen bildirildiği hakkında, bkz. BOA., MF.MKT., 345/57, 26 Receb 1314 (31 Aralık 1896).

⁸⁷³ BOA., Y. PRK. BŞK., 57/35, 02 Rebiülahir 1316 (20 Ağustos 1898).

⁸⁷⁴ BOA., DH.MKT., 2340/106, 04 Muharrem 1318 (04 Mayıs 1900).

⁸⁷⁵ BOA., BEO, 1639/ 122885, 09 Zilhicce 1318 (21 Mart 1901).

⁸⁷⁶ Rümeyza Tuncer, *Osmanlı Mebusan Meclisi'nin Son Döneminden.*, s. 8.

⁸⁷⁷ Hoca Muhiddin Efendi: *Ey zalemeye zahir olan ve doğruyu söylemeyen başı sarıklı efendiler! Yalancılığı, mürailiği, bertaraf ve hakikati itiraf edelim. Milleti ahlakını bozmak için Abdülhamid'in*

yayınlanan Hoca Muhiddin Efendiye ait olan bu risalesi, ulemâyı şiddetli şekilde eleştirmekte ve II. Abdülhamid'e karşı ittifaka çağırılmaktadır. Hoca Muhyiddin Efendi sözlerinin devamında siyasî iktidarın meşruiyeti ulemadan aldığı, ulemânın ise bu konuda henüz kalem kılıcını çekmediğini ancak siyasetin olanca baskısına rağmen Hz. Peygamberin, *âlimler peygamberlerin varisçileridir*, hadis-i şerifince hala güçlü olduklarını ve bu nedenle halkın ulemâyâ itibar ettiğini ifade eder. Bu risalede asırlardan beri uygulanan İslam siyaset teorisine bir itiraz niteliğinde ulu'l-emre itaatın mutlak bir emir olmadığı, itaat edilecek şeyin ancak doğruluk olduğunu ifade etmesi önemli bir noktadır.⁸⁷⁸

Tunalı Hilmi'nin Cenevre'de yayınlamış olduğu el-Ulemâu Veresetü'ül-Enbiyâ adlı risalesinde, ulemânın asırlardır siyasetin kontrolünde girdiği patronaj ilişkileri sert bir dille eleştirilmektedir. Ulemânın siyasî iktidarın gönderdiği rütbe ve nişanlarla dolu süslü emir-nâmeleri, kitap ve sünnetin yerine koyarak keyfi hükümler icad ettikleri bundan dolayı hak ve halk katında sorumlu olduklarını ifade etmektedir. Ulemânın vicdanına seslenerek şöyle demektedir:

*Ne cüretle edersin haksız işte Hak'dan istimdâd
Yed-i kudret mi olsun âleme cellâd!*⁸⁷⁹

Ulemânın bozulmasının ilmin bozulmasına neden olduğu ve bunun sonucunda da Müslümanların geri kaldığı aşağıdaki dörtlükte vurgulanmaktadır.

*Kudret ettikde taalluk fitratın ahkâmına
Kahr-ı Hak bir div halk etmiş esaret nâmına
Âlimin çökmüş o siklet sîne-i ârâmına
Dehşetinden inliyor her zerre hâlâ dinleyin!*⁸⁸⁰

bi'l- iltizam himaye ve talîf eylediği erazilin kavlen ve fiilen saçmakda oldukları fesad-ı ahlâk tohumlarını kendi kendinize anlamaktan aciz iseniz nasıl size anlatmak mümkün olabilir? Bu hususu idrakde acziniz var ise size ulemâ değil mümeyyiz-i etfal ve cühhal demekden bile adam teeddüp eder.

Bkz. Kara, "Muhalefet Yapmak/Muhalefete Katılmak", s. 4.
⁸⁷⁸ Kara, "Muhalefet Yapmak/Muhalefete Katılmak", s. 9, 15.

⁸⁷⁹ Kara, "Ey Ulemâ! Bizim Gibi Konuş!", s. 100, 101.

⁸⁸⁰ Kara, "Ey Ulemâ! Bizim Gibi Konuş!", s. 115.

Osmanlı ulemâsı, modernleşme döneminde kendisinden beklenen ilmî performansı gösterememiş, kaybettiği gücünü dünyada yeni oluşan güçler dengesine bağlı olarak gelişen siyasî muhalefet hareketleriyle ittifak ederek güncelliğini korumaya çalışmıştır. Ancak görüldüğü üzere Osmanlı ulemâsına biçilen rol giydirilmek istenen elbise daha seküler ve lâik bir elbisedir. Bunu anlamakta zorluk çeken Osmanlı ulemâsına, kurulan yeni dünya sisteminde verilecek yeni misyon bir memuriyetten öteye geçmeyecektir.

VI. OTO-PATRONAJ: OSMANLI İLMÎ CEMİYETLERİ

Osmanlı Devleti'nde kurulan ilmî cemiyetler üzerinde uygulanan patronaj politikaları nelerdir? Yeterli patronaj desteğini alabilmişler midir? Bu ilmî cemiyetler neden oto-patronize cemiyetlerdir? Bu cemiyetlerin Osmanlı ilmî hayatındaki yeri nedir? Oto-patronize olmaları Osmanlı fikir adamlarını ve ulemâyı nasıl etkilemiştir?

A. Osmanlı İlim Cemiyetlerinde Patronaj Politikası

Oto-patronaj kavramı, bir özel ya da tüzel kişinin, kendi faaliyetlerini, varlığını devam ettirebilmesi için kendisini patronaj edebilmesidir.⁸⁸¹ Batı'da bilim devrimin patlak vermesine etki eden, epistemik değişimin mimarları hiç şüphesiz bilim dernekleridir. Bu bilim dernekleri, bilime ve bilim adamına özel bir kimlik ve özgürlük vermiştir. Daha önceki bölümlerde işlendiği üzere Avrupa'da bilimin gelişmesinde en önemli etkenin, bilim adamının otokratik baskıdan kurtulması ve geçimini daha bağımsız şartlarda elde edebilmesi olduğu görülmüştü. Avrupa'da ilk kurulan bilimsel akademiler 1663 yılında *Londra Kraliyet Topluluğu*⁸⁸² (*Royal Society*), 1666'da *Fransa'da Académie des Sciences*, 1727'de Rusya'da kurulan *St. Petersburg Akademileridir*.⁸⁸³

⁸⁸¹ Ürettiğimiz *oto-patronaj* kavramı, incelediğimiz kadarıyla sosyal bilimlerde ilk defa bu tezde kullanılmaktadır. Oto-patronaj kavramı, özel ya da tüzel kişilerin kendi varlıklarını devam ettirebilmek için diğer özel ya da tüzel kişilerin desteğine ihtiyaç duymadan ayakta kalabilip, kendine yetebilmesini ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Bir nevi kendinin patronu olabilme gücü ve durumudur.

⁸⁸² Bkz. Thomas Sprat, vd., *The History of the Royal-Society of London for the Improving of Natural*, Book from the collections of University of Lausanne, London 1667.

⁸⁸³ James E. McClellan, *Science Reorganized: Scientific Societies in the Eighteenth Century*, Columbia University Press, New York 1985.

Osmanlı'da kurulan ilk ilmî cem'iyet, 1815 yıllarında ilk toplantısını yapan *Beşiktaş Cem'iyeti İlmiyyesi* sayılmazsa⁸⁸⁴ 1851 tarihli *Meclis-i Maarif-i Umumiye* raporunda adı geçen *Encümen-i Dâniş*'tir.⁸⁸⁵ Batı'daki ilmî cemiyetlerin organize olması, bilim adamlarının dernekleşmeleri ve daha özgür bir ortamda faaliyetlerini yürütme imkânı bulmaları Osmanlı'daki ilmî cemiyetlerden 1-2 asır önce gerçekleşmiştir. Osmanlı'da medreseler, tekkeler, vakıflar o dönemin STK'ları (Sivil Toplum Kuruluşları), dernekleri gibi çalıştığı farzedilse de siyasî iktidarın etkisiyle aşırı siyasallaşmış oldukları ortadadır.

Epistemik değişim, siyasî iktidarın ve ilmi cemiyetlerin temel amacı olmamıştır. İlmi cemiyetlerde bilimsel amaçtan daha çok siyasî amaçlar daha ön plana çıkmış o doğrultuda patronaj ilişkiler gelişmiştir. Osmanlı Devleti'nde ilk zamanlarda cemiyetlerin kuruluşu izne tabi değilken, cemiyetlerin kuruluşunun bildirilmesi, devletten takdir ve teşvik beklemenin, yani devlet patronajını istemenin zimni bir yoluydu. Fransız hekimler Cemiyeti'nin, *Şahane* unvanı alabilmek için bu amaçla başvuruda bulunduğu görülmektedir.

1853 yılında, Fransız müsteşrikler tarafından *İstanbul Şark Cemiyeti (Société Orientale de Constantinople)* kurulmuştur. Bu cemiyetin yaptığı faaliyetler arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal yapısı, ekonomik durumu, gayrimüslüm azınlıklar hakkında bilgi toplamak vardı. Elde edilen bilgiler, Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik uygulanacak siyasî politikalarda belirleyici bir rol oynuyordu. Elde edilen bu bilgiler Emperyal amaçlar yararına kullanılmaktaydı. Osmanlı devlet adamları arasındaki siyasî ayrılıklar tespit edilip, Fransız hükümetiyle yakın patronaj ilişkilere girebilecek kişiler belirlenmekteydi.⁸⁸⁶

⁸⁸⁴ Beşiktaş Cem'iyeti İlmiyyesi, Osmanlı Devleti tarafından tüzel kişiliği tanınmadığı için tam dernek statüsünde sayılmamıştır. Bkz. Kazım Yetiş, "Beşiktaş Cem'iyeti İlmiyyesi", *DİA*, V, Ankara 1992, s. 552-553.

⁸⁸⁵ Ekmeleddin İhsanoğlu, "19. Asrın Başlarında Tanzimat Öncesi Kültür ve Eğitim Hayatı ve Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi Olarak Bilinen Ulemâ Grubunun Buradaki Yeri" *Osmanlı İlmi ve Meslekî Cemiyetleri*, 1. Milli Türk Bilim Tarihi Sempozyumu 3-5 Nisan -1987, İstanbul Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul 1987, s. 43.

⁸⁸⁶ Tomadam Ohannes Avadisyan isimli birinin, Beşiktaş-Beyoğlu *fesat cemiyetlerine* talimat ve levazım vermek için Filibe'den Dersaadet'e gönderileceğinin kararlaştırıldığı haber alındığından, tedbir alınarak geldiğinde tutuklanması hususunun Selanik ve Edirne Vilayetlerine tebliğ edilmesi hakkında; Bkz. BOA., ZB., 619/54, 15. Ha. 1324 (1906).

Osmanlı Devleti, muhtemelen bu patronaj ilişkiler ağını, kısmen kontrol etmek için 1889 tarihli bir adliye tahrirat-ı umûmiyesi ile Hükümet-i Seniyye'nin resmi izni olmaksızın bu tür cemiyetlerin kesinlikle kurulmasının yasak olduğunu belirtmekteydi. 1909'da çıkartılan cemiyetler kanunu ile dernek kurmak için ruhsat almak gerekmiyor, kurulduktan sonra bildirimde bulunmak yeterli oluyordu.⁸⁸⁷ Cemiyetlerin kurulmasının izne tabi olmaktan çıkartılması Osmanlı topraklarında yabancıların faaliyetlerine daha rahatça başlayabileceği anlamına gelmekteydi.

Osmanlı ilmi cemiyetleri, Batı'daki bilim akademeleri ile mukayase edildiğinde Osmanlı ilmi cemiyetlerinin epistemik bir değişimi gerçekleştirme amacı güttükleri söylenemez. Genellikle yapılan bilimsel faaliyetler, Batı'dan yapılan çeşitli tercüme ve uyarlamalardan ibaretti. Tüm bu faaliyetleri gerçekleştirmek için Batı'daki gibi burjuva finansörleri Osmanlı'da yoktu. Yapılan ilmî faaliyetler kişisel oto-patronaj çabaları ve imkanları kısıtlıydı. Bir vakıf müessesesine dayalı olarak varlıklarını devam ettirebilmek imkânına da sahip değillerdi. Bu nedenle yapılan çalışmalar şahısların kişisel gayretleri ile sınırlı kaldı. Ancak bu ilmi cemiyetlerin en önemli özelliği Batı'yı ne tamamen kabul ne de tamamen reddeden bir fikrî tutum içinde olmamalarıdır. Osmanlı ilmi cemiyetleri, ilmi çalışmayı temel alan, bilim ve bilim adamlarının patronajını amaçlayan Batı'daki bilim akademilerinden çok uzaktır. Osmanlı ilmî cemiyetlerde yapılan şey, genellikle Batıdaki yenilikleri tanıtmak, yayın yapmak, eğitim ve öğretimi yaymak gibi amaçlar doğrultusunda hareket etmektir.⁸⁸⁸

Osmanlı ilmî cemiyetlerindeki bu yenileşme çabaları, Osmanlı'nın genelindeki ulema ile mukayese edildiğinde küçük bir sınıftı. Bu aydın ulema sınıfı, dünyada bilgiye dayalı güç değişiminin farkındaydı. Bu nedenle bu değişimin karşısında olmak yerine değişimi anlamayı ve bu değişimde kendilerine uygun bir yer bulmayı amaçladılar. Diğer karşı kanattaki ulema ise, güç zemininin ayaklarının altından kaydığını biliyor, toplumsal iktidarlarını kaybetmemek için bu değişime olabildiğince manî olma amacını güdüyorlardı.⁸⁸⁹ Osmanlı Devleti'nde 1856'da İngiliz Doktor P.

⁸⁸⁷ Hüseyin Hatemi, "Bilim Derneklerinin Hukuki Çerçevesi (Dernek Tüzel Kişiliği)", *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri*, 1. Milli Türk Bilim Tarihi Sempozyumu 3-5 Nisan -1987, İstanbul Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul 1987, s. 82-83.

⁸⁸⁸ Alim Kahraman, "Mecmûa-i Ulûm", *DİA*, XXVIII, Ankara, 2003, s. 274-275.

⁸⁸⁹ Ubicini, ulemâ hakkında: *Türkiye'nin medeniyete olan hamlesini kösteklemeye çalışacakları yerde*

Pincoffs'un kurduğu Cemiyet-i Şahane-i Tıbbiye-i Osmaniye adlı meslek cemiyetinin haricinde fizik, astronomi, matematik dallarında bir cemiyetleşmenin olmadığı göze çarpmaktadır. Mesleki cemiyetleşme, genellikle tıp ve eczacılık alanlarında olmuştur. Osmanlı ilmi cemiyetleri yayınlarına bakıldığında, Avrupa menşeli popüler makalelerin çevirisinin yapıldığı, bilimsel araştırmaların yapılmadığı sadece Batıda çıkan bilimsel dergilerin bir adaptasyonunun yapıldığı görülmektedir. 1845'te kurulan Meclis-i Muvakkat'ın 7 üyesinden 3'ü ulemâ zümresinden seçilirken, 1846'da kurulan 7 kişilik Meclis-i Maarif-i Umumiye'nin sadece başkanı ulemadan seçilmişti.⁸⁹⁰

Yeni girilen bilim çağında, gücün ve üstünlüğün bilim ve teknolojiye geldiğini anlayan Batı devletleri, bilimsel gelişmeyi sağlayacak her türlü teşebbüsü destekleyerek bilim akademilerine büyük ölçüde önem vermekteydiler. Osmanlı Devleti'nde gerek Batıcı aydın sınıfın, gerek ulemâ sınıfının ve gerekse saray bürokrasisinin, Batılılaşmadan anladığı, bilgi üretmek ve ona ulaşacak yolları keşfetmek değildi. Osmanlı Devleti'nde ister Batılılaşma taraftarı olan, ister Batılılaşmanın karşısında olan kesimler için Batılılaşmak, bilimsel çalışmalar yapmaktan ziyade siyasal bir anlam taşımaktaydı. Batılılaşma tartışmaları siyasî rejimi değiştirmek ya da muhafaza etmek konuları üzerinde yapılan sert tartışmalardan ibaretti. Osmanlı Devleti'ndeki ilmi cemiyetler, bilim temelli cemiyetlerden ziyade siyasî temelli cemiyetlerdi. Batı'daki bilim cemiyetleri ise, devlet ve cemiyet ilişkileri arasındaki karşılıklı patronaj ilişkisi içinde geliyordu. Bu bilim dernekleri ve akademiler, devletin birçok noktada yetersiz kaldığı teknik alanlarda tecrübelerini paylaşıyor, bu anlamda önemli bir eksikliği gideriyorlardı. Batı hükümetleri bu tür akademileri elinden geldiğince desteklemekteydi.

onlar bizzat hareketin başına geçseler ve bu hareketi bizzat kendileri yönetmeye ve yürütmeye çalışsalar, bu otoritelerini daha emin bir şekilde muhafaza edebilirlerdi. Ulemanın idaresi altındaki bir ilerleme hamlesi, hem de Türkiye'ye neler sağlamazdı! Diyerek bu durumu ifade etmektedir. Bkz. M. A. Ubcini, Türkiye 1850, I, Çev. Cemal Karaağaçlı, Tercüman 1001 Temel Eser Yay., İstanbul Ty., s. 107.

⁸⁹⁰ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Modernleşme Süreci İçinde Osmanlı Devleti'nde İlmi ve Mesleki Cemiyetleşme Hareketlerine Genel Bir Bakış", *Osmanlı İlmi ve Mesleki Cemiyetleri*, İstanbul Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul 1987, s. 18.

B. Beşiktaş Cemiyet-i İlmîyesi

Osmanlı devleti'nde medrese ve Enderun'un bilimsel faaliyetlerde geri kalması, Osmanlı kültür hayatında aydın ulemâ zümresinin kendini yetiştirebilmesi, kendileri gibi düşünen bilim insanlarının toplanıp fikir alışverişinde bulunabilecekleri yeni bilim mahfillerinin ortaya çıkmasında önemli bir saik oldu. Bu nedenle medrese ve Enderun'un haricinde çeşitli vezir, paşa, bey vs. saray ve konaklarında ilmî, felsefî, dinî, edebî konuların yanısıra tıp ve fen alanlarında da sohbetler ve toplantılar yapılmaktaydı. Kethüdâzâde Arif Efendi, İsmail Ferruh Efendi (ö. 1840), Melekpaşazâde Abdülkadir Bey ve Vak'anüvis Şanîzâde Atâullah Efendi (ö. 1826), bu cemiyetin önemli üyelerindendi.⁸⁹¹ Sohbet ve toplantılar genellikle bu kişilerin Beşiktaş ve Ortaköydeki yalılarında yapılırdı. Beşiktaş sahili, Osmanlı'da müftülük ve kadıaskerlik yapmış ulemanın yalılarının bulunduğu elit, entelektüel bir semti.⁸⁹² Bu sohbetlere katılanların ortak fikri temayülleri, özellikleri, İslamî bilimlerin yanısıra felsefe, matematik, tıp gibi bilimlere de okumuş olmalarıydı. Cemiyetin giderleri, yapılan çeşitli masraflar, üyelerin yapacakları aidatlar ve yardımlar ile karşılanmaktaydı. Verilen derslerden herhangi bir ücret alınmıyordu. Edebiyat alanında Ferruh Efendi, fen alanında ise Şanîzâde ders vermekteydi.⁸⁹³ Görüldüğü üzere oto-patronize bir ilmî cemiyet kurulmuş, cemiyete devlet tarafından herhangi bir patronaj desteği yapılmamıştır. Cemiyetin giderlerini karşılamak için herhangi bir vakıf geliri de yoktu.⁸⁹⁴

⁸⁹¹ Hür Mahmut Yücer, "Kethüdâzâde Mehmed Arif Efendi Hayatı-Soyu-Görüşleri-Meşrebi ve Ulemâ İçerisindeki Yeri", *Menâkıb-ı Kethüdâzâde el-Hac Mehmed Arif Efendi*, İnsan Yay., İstanbul 2009, s. 35-38.

⁸⁹² 17. Asır ortalarında yaşamış, İstanbul üzerine güzel bir seyahatname bırakmış olan Ermeni seyyah Eramiya Çelebi Kömürcüyan dönemin İstanbul'un Beşiktaş semti hakkında şöyle demektedir: Sahilde Müftülük ve Kadıaskerlik etmiş ulemâ efendilerin yalıları, yalılarının arkasında da bostanları vardır. Sonra bir Mevlevîhâne vardır. İstanbulda bunun gibisi yoktur. Nevşehirli Damat İbrahim Paşa Beşiktaş'ta mükellef yalılar yaptırmış, bu yalılara çiçek bahçeleri tarh ve tanzim edilmiş, yaz akşamlarında çırağan eğlenceleri düzenlenmiştir. İbrahim Paşa'nın, dönemin büyük şairi Nedim'e hediye ettiği mükellef bir yalı da Beşiktaş semtinde yer almaktaydı. Sultan II. Mahmud, Abdülmecid ve Abdülaziz de bu semtte oturmuştu. Bkz. Reşat Ekrem Koçu & M. Ali Akbay, *İstanbul Ansiklopedisi*, V, İstanbul Ansiklopedisi Neşriyat Kollektif Şti., İstanbul 1961, s. 2564-2565.

⁸⁹³ Kazım Yetiş, "Beşiktaş Cem'iyyet-i İlmîyesi", *DİA*, V, Ankara 1992, s. 552-553; ayrıca bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, XII, s. 240.

⁸⁹⁴ Ekmeleddin İhsanoğlu, "19. Asrın Başlarında Beşiktaş Cemiyet-i İlmîyesi", *Osmanlı İlmî ve Mesleki Cemiyetleri*, s. 69.

1826 yılında yeniçeriliğin ve Bektaşiliğin kaldırılmasının ardından Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi üyeleri, Bektaşilikle itham edilerek, cemiyet dağıtıldı ve üyeleri sürgüne gönderildiler. Cevded Paşa, Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi hakkında; bunların Bektaşilikle hiç ilgi ve ilişkileri yoktu demektedir.⁸⁹⁵ Ahmed Lütfi Efendi ise bu grubun laubali tavırları neticesi ile sürüldüklerinden bahseder.⁸⁹⁶ Siyasî İktidarın patronajında olmayan Beşiktaş İlmî Cemiyetinin, kontrolsüz ilmî faaliyetleri, iktidar tarafından şüpheyle karşılanmış, Bektaşilikle itham edilerek cemiyet depatronaj edilmiştir.

Sultan II. Mahmud'un, Beşiktaş İlmî Cemiyeti'nin dağıtılması karşısında sessiz kalmasının bir nedeni, Beşiktaş İlmî Cemiyeti ile resmî geleneksel ulemâ arasındaki görüş farklılıklarından kaynaklanmış olduğu düşünülebilir. II. Mahmud, resmî ulemâ ile ilişkilerini bozmak istememiş olabilir. Çünkü Yeniçeri ocağını yeni kaldırmış olan II. Mahmud'un geleneksel resmî ulemanın desteğine oldukça ihtiyacı vardı. Nitekim Beşiktaş İlmi Cemiyeti'nin önde gelenlerinden padişahın başmusahibi Hâtif Efendi'nin padişahla bir sohbet sırasında, Sultan II. Mahmud'un Hâtif Efendi'ye: *Bana söylediklerini medrese de duyarsa seni parçalarlar ve ben seni kurtaramam,*⁸⁹⁷ şeklinde ifadesi, II. Mahmud'un sessizliğinin bir nedeni olabilir. Sultan II. Mahmud'un Beşiktaş İlmî Cemiyeti'nin ileri gelenlerinden olan Kethüdâzâde Mehmed Arif Efendi'ye, II. Mahmud Beşiktaş'ta İskele yakınında bir konak hediye etmiştir.⁸⁹⁸ Beşiktaş İlmî Cemiyeti içerisinde fikirleriyle en dikkat çeken isimlerden biri Kethüdâzâde Mehmed Arif Efendi'dir. Kethüdâzâde patronaj ve kalkınma ilişkisini şu sözleriyle ifade etmektedir:

Frenkler hem ilmini okurlar hem ameliyatını (tatbikini, deneyini) icra ve tecrübe ederler, devletleri ashab-ı tecrübeye (mucitlere) yardım ederler, Onların devletleri, bir işe yaramaz paralarını, telef etmezler. Bizde ilmi okunsa da ameliyatının icrası kalır, oralarını kimse vazife edinmez; bizde ashab-ı menâsıb (makam sahipleri) paraya alışıktır, vermeye alışık değildir.

⁸⁹⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, XII, s. 239.

⁸⁹⁶ Ahmed Lütfi Efendi, *Tarih-i Lütfi*, I, Matbaa-i Amire; Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1873, s. 168.

⁸⁹⁷ Cemal Kutay, *Örtülü Tarihimiz*, I, Hilal Matbaası, İstanbul 1975, s. 106.

⁸⁹⁸ Emin Efendi, "Osmanlı Hayatından Kesitler", *Menâkıb-ı Kethüdâzâde el-Hac Mehmed Arif Efendi*, İnsan Yay., İstanbul 2009, s. 51.

*Böyle iyi şeyleri ibtida (ilk başta) büyüklerimiz (padişahımız) tutmalı, alt tarafı dahi (halk) ona bakarlar. Frengistan öyle ilerledi.*⁸⁹⁹

Kethüdâzâde, Osmanlı Devleti'nin, modern bilimin, bilim insanlarının ve müteşebbislerin önemini kavrayamaması nedeniyle, bilim insanlarına yeterince itibar ve saygı gösterilmediğinden yakınmaktadır.⁹⁰⁰ Kethüdâzâde, verdiği önemli örneklerle Osmanlı toplumunun içine düştüğü yapısal düşünce sorunları hakkında can alıcı tespitlerde bulunmaktadır.

Beşiktaş İlmîye Cemiyeti üyelerinin düşünce ufku, devlet tarafından yeterli anlaşılabilseydi ya da bağımsız ekonomik kaynaklar temin edilseydi, mensup olduğu toplumun temel dinamikleriyle çatışan bir aydın tipi yerine, Osmanlı toplum yapısına uygun bir modernleşme modeli ortaya koyabilirdi. Böylece Türk toplumuna özgü yeni bir aydın zümresinin ortaya çıkışı sağlanabilirdi. Ancak iktidar, kendi siyasal paradigmasının dışında başka bir bilimsel paradigmanın gelişmesi taraftarı değildi. Siyasî iktidar gücünü yitirmiş eski paradigmayı kurtaracak destekleyici paradigmalara ancak izin vermekteydi. Bu nedenle kendi kontrolü dışındaki her bilimsel, fikirsell çabalara şüphe ile bakmaktaydı. Ehven-i şer düşünce sistemiyle yüzlerce yıl idare edilmiş, düşünce gücünü kaybetmiş bir idare mantalitesi ve buna dayalı siyasî yapı, kendi özünden çıkacak, kendine uygun yenilikçi düşüncelere bile izin vermemekteydi.

C. Yarı Oto-patronaj: Encümen-i Dâniş

Dünyadaki büyük güç değişiminin zorunlu kıldığı Tanzimat reformları, Osmanlı Devleti'nde birçok yeni kurumun da ihdasını gerekli kılmıştı. Sultan Abdülmecid,

⁸⁹⁹ Emin Efendi, *Menâkıb-ı Kethüdâzâde* s. 219.

⁹⁰⁰ Bu konuda Kethüdâzâde: *Demiri, fabrika vasıtasıyla eritip gemi zinciri gibi türlü alet ve eşya-yı hadide yapmasını bilir bir İngiliz, III. Sultan Selim Han zamanında İstanbul'a gelir; rical ve küberanın konaklarına girer çıkar, kimse mani olmaz, teklifsiz görüşür konuşur. Bu İngiliz; "Bana bir fabrika yapın, İngiltere' deki gibi size de demirden eşyalar yapayım" der; ama bizimkilerin kulaklarına girmez. Bizim o vakitlerdeki kıyafetlerimiz bu İngilizin zevkine gider; bir gün Müslüman olur, adını Selim Efendi koyarlar. Kavuk, sarık, biniş, cübbe, mest, pabuç, çakşır, uzun entari, beline şal. Giyinir, kuşanır; fakat bundan sonra o gittiği konaklarda öyle evvelki gibi doğruca efendinin yanına koymazlar; kâhya odasında, kahve ocağında bekletirler, "Efendinin işi var" derler ve arkasından İngiliz Selim derler, Selim Efendi demezler. Önceden zatına mahsus bir yücelik var idi, o yücelik tahkire dönüşür. Böyle kendisinin aşağılandığını anladıktan sonra; "İlim şapkada imiş, bende değilmiş; benim bu kıyafet hoşuma gitti de onun için Müslüman oldum, yine İngilizim" der. Bir gün kaçar gider. Hala o gidiştir. Eğer o adamı idare etseydik ve yüceltseydik, şimdi büyük, büyük muntazam demir fabrikalarımız olurdu, der. Bkz. Emin Efendi, *Menâkıb-ı Kethüdâzâde*, s. 219.*

Sultan II. Mahmud'un 1837'de kurduğu Meclis-i Vâlây-ı Ahkâm-ı Adliye'den⁹⁰¹ bir program yapılmasını, farklı devlet memuriyeti sınıflarından müteşekkil bir Meclis-i Muvakkat kurulmasını istemişti. Meclis-i Muvakkat'a padişah tarafından verilen görev; yeni eğitim politikaları ortaya koymak ve yeni eğitim kurumları tesis etmektir.

Meclis-i Muvakkat'ın bir yıllık çalışması sonunda yeni tesis edilen eğitim müesseselerinin takibini yapmak üzere bir alt meclis olarak Meclis-i Maarif-i Umûmiye'nin kuruldu. Meclis-i Maarif-i Umûmiye, Dar'ül Fünûn açılıncaya kadar burada okutulacak ders kitaplarının yazılması ve memlekette bilimin gelişmesi için bilimsel faaliyetlerin yapılması üzere resmi bir bilim kurulunun oluşturulmasına karar verildi. Encümen-i Dâniş adıyla 15 Temmuz 1851 yılında Padişah Abdülmecid'in de katılımıyla resmi bir törenle açıldı.⁹⁰² 40'ı içerden ve sayısı belirsiz dışardan üyesi vardı. Encümen-i Dâniş üyeleri yapılan çalışmalardan dolayı herhangi bir maaş almayacak,⁹⁰³ sadece üyelerine bir onur payesi olarak azalık rûusu verilecekti.⁹⁰⁴ Meclis-i Maarif, her yıl kitap telif edenlere verilmek üzere tahsis edilen ellibin kuruşluk meblağı, Encümen-i Dâniş'in masraflarında kullanacaktı.⁹⁰⁵ Encümen-i Dâniş, müstakil bir kuruluş olmayıp, Maarif-i Umumiyye Nezareti'ne bağlı ve Meclis-i Maarif-i Umûmiyye'nin denetimi altındaydı. Ayrıca Encümenince yürütülecek te'lif ve tercüme çalışmaları, sıkı bir kontrol mekanizmasından geçirilmekteydi.⁹⁰⁶

Osmanlı siyâsî iktidarı, müstakil ilmî cemiyetler yerine, merasimle kurulan resmî bir ilmi teşkilatı yeğlemiştir. Encümen-i Dâniş üyeleri, yalnızca ilim ve fikir adamlarından oluşmamaktaydı. Encümen-i Dâniş'in önemli bir kısmı yüksek devlet

⁹⁰¹ İslahat hareketlerinin gerektirdiği yeni yasal düzenlemeleri hazırlamak, memurların muhakemesi ve özlük haklarıyla meşgul olmak, lüzüm görülen devlet işlerinde görüş bildirmek üzere 1837 yılında teşkil edilen meclisin adıdır. Bkz. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, MEB. Basımevi, İstanbul 1983, s. 430-431.

⁹⁰² Abdullah Uçman, "Encümen-i Dâniş", *DİA*, XI, Ankara 1995, s. 176-178.

⁹⁰³ Meclis-i Maarif-i Umfimiyye'nin hazırladığı raporda, Meclis-i Muvakkat'ın mazbatasındaki teklif şu şekildeydi: Encümenin masraflarını karşılamak üzere yeni ödenek verilmesine lüzum olmayıp, Maarif-i Umumiyye Nezareti'nde eser te'lif ve tercümesi için mevcut ödeneği, yine aynı maksadla kullanılmak üzere ve bir döner sermaye şeklinde, encümene devri, şeklinde ifade edilmektedir. Bkz. Aktaran: Kenan Akyüz, *Encümen-i Dâniş*, Ankara Üniv. Eğtm. Fak. Yay., Ankara 1975, s. 20.

⁹⁰⁴ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin Kuruluş ve Faaliyetleri", *Osmanlı İlmî ve Mesleki Cemiyetleri*, İst. Üniv. Edb. Fak. Basımevi, İstanbul 1987, s. 199.

⁹⁰⁵ Maarif-i Umumiyye'nin hin-i te'sisinde kitab tercemesi ve te'lifi için tahsis olunmuş olan senevi elli bin kuruşun dahi Encümen-i Dâniş'in meydana getireceği asar-ı kalemiyyeye sermaye-i daimiyye ittihaz olunması, denilmektedir. Bkz. Aktaran: Akyüz, *Encümen-i Dâniş*, s. 39.

⁹⁰⁶ Akyüz, *Encümen-i Dâniş*, s. 17.

ricâlerinden ve idari görevlerdeki bürokratlardan oluşmaktaydı. Harici üyeler içerisinde ise Avusturyalı tarihçi Hammer, dilbilimcilerden İngiliz Redhouse ve Fransız Bianchi gibi büyük oryantalistler de vardı. Encümen-i Dâniş'e üye olmak için kuruluş nizamnâmesinde belirtilen bilim adamı olma şartlarına aykırı olarak⁹⁰⁷ birçok sivil ve askerî devlet adamı ve bürokrat Encümen-i Dâniş'e üye yapılmış, üyelikleriyle kendilerine bir şeref payesi verilmişti.⁹⁰⁸

Devlet erkânı, uzmanlık alanları olmadığı halde ilmi toplantılara katılmışlar, yetki ve güç sahibi idareci ve paşaların karşısında bağımsız ve özgürce fikir beyan edemeyen bilim adamları, üretkenliklerini ve verimliliklerini ortaya koyamamışlardır. Sonuçta siyasî iktidar, kamusal gücün verdiği etkiyle bilimsel toplantılarda, bilimin ve bilim adamlarının önüne geçmiştir. Bu nedenle bilim ve bilim adamı ikinci plana düşmüştür.⁹⁰⁹ Çünkü bilim adamı, bu tür ortamlarda siyasî iktidarın çıkarlarına ters düşüp, depatronaja düşme korkusuyla, bilimsel gerçekleri ortaya koymak yerine, fikirsiz statükoyu koruma temayülüne girmiştir.

Encümen-i Dâniş bir bilim kuruluymuştu. Bu kurulun bağımsız ekonomik kaynakları olmadığı gibi bilimsel çalışmalar için devletten tam bir destek de yoktu. Encümen-i Dâniş, kişilerin üstün fedakârlıklarına dayalı olarak işleyen bir kurul hüviyeti arzetymekteydi. Bir zaman sonra bilimsel hüviyetini de kaybedip, Osmanlı bürokrasisine şeref payesi dağıtıldığı bir yere dönüşmüştü. Yabancı bilim adamlarına da çeşitli onursal payeler verilerek, Osmanlı devleti bu kişilerle yakın patronaj ilişkiler geliştirmek istemekteydi.⁹¹⁰ Encümen-i Dâniş'in küçümsenmeyecek kadar yurtdışı

⁹⁰⁷ Encümen üyelerinde aranılacak vasıflar: *Gerek dâhili ve gerekse harici üyeler, çok mühim olan maarife hizmet edebilecek güçte kimseler olmalıdır. Dâhili üyelerden her birinin bir bilim dalında söz sahibi bulunması, bir yabancı dili tercüme yapabilecek derecede bilmesi ve aynı zamanda türkçeye de hakını olması gerekir. Türkçesi iyi olmamakla beraber, diğer şartları haiz bulunanlar da üye olabilirler. Harici üyelerin ise, türkçeyi bilmeleri şart değildir. Hangi dilde yazılmış olursa olsun, maarife eserleri ile hizmet edebilmeleri yeter. Encümen-i Dâniş bu vasıflardaki kimselerden kurulacağına ve üyelerden bir kısmı arabca ve farscaya, bir kısmı da yabancı dillere vakıf olacaklarına göre; başkanlardan birinin Arabça'yi, birinin de yabancı dilleri iyi bilmesi gerekir. Her iki başkanın da aynı dili bilmeleri uygun değildir. Ayrıca, her iki başkanın da Meclis-i Mairif-i Umûmiyye üyeleri arasından seçilmeleri şarttır*, denilmektedir. Bkz. Aktaran: Akyüz, *Encümen-i Dâniş*, s. 21.

⁹⁰⁸ Sadrazama, Belçika'daki Asar-ı Kadime Encümen-i Daniş tarafından encümen azalığı ünvanı ve madalyalar gönderildiğine dair bkz. BOA. İ. HR., 38/1752, 15 Zilhicce 1262 (4 Aralık 1846).

⁹⁰⁹ Abdullah Uçman, "Encümen-i Dâniş", *DİA*, XI, s. 176-178.

⁹¹⁰ Amerikalı Dr. Charle Sarkson'a Mecidiye Nişanı verilmesi ve iki Amerikalının da Encümen-i Daniş A'zalığı'na kabulü iltiması hakkında bkz. BOA., A. DVN. DVE., 21/28, 08 Cemâziyelâhir 1271 (28 Şubat 1855); Amerika Cumhuriyeti'nin makarrı olan Vaşington Darülfünunu hocası, kâtibi ve

bağlantılarının var olması, bir bilim adamı ilişkiler ağının kurulmak istendiğini de göstermektedir. Ancak, fen bilimleri anlamında bir laboratuvar imkânları yoktur, bu nedenle kurul sadece siyasî ve sosyal ilişkiler ağı olarak kalmış, pratik bilimsel sonuçlar ortaya çıkaramamıştır. Ayrıca yabancı bilim adamları, Osmanlı Devleti içinde patronaj ilişkiler ağı kurdular. Osmanlı Devlet kurumları içinde geliştirdikleri özel patronaj ilişkilerle birçok özel işlerini kolayca yaptırabilmekteydiler. Avrupalı yabancı Encümen-i Dâniş üyelerinin referanslarıyla Osmanlı Devleti'ne gönderilen bilim adamlarının birçoğunun eski eser uzmanı olması ayrıca dikkat çeken önemli bir husustur.⁹¹¹ Çünkü bu dönemde Osmanlı Devleti'nden yurt dışına kaçak götürülen tarihi eserler oldukça çoktur.⁹¹² Ayrıca gelen bilim adamlarının fen alanlarında uzman kişiler olmayıp, daha çok sosyal bilimcilerden oluşması, üzerinde durulması gereken önemli bir diğer husustur.

Sonuç olarak, bütün bu büyük kadroya ve teşebbüslere rağmen, Osmanlı Devleti'nin, bilimsel verimliliği esas alan, motivasyon odaklı, ekonomik ve siyasî olarak siyasete bağımlı olmayan, bilim ve bilim adamının özgürlüğünü sağlayan bir patronaj politikası üretip, uygulamaya geçirememesi nedenleriyle, Encümen-i Dâniş kendinden beklenen başarıyı gösterememiştir.

D. Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye

Yukarıda ele alınan Encümen-i Dâniş ve resmi meclisler, Osmanlı siyasî iktidarının belirlediği resmi paradigmaya uygun milli eğitim politikaları üretmekle görevli resmi kuruluşlardı. Bu kuruluşlar, teknoloji ağırlıklı değil, daha çok sosyal ve siyasal bilim ağırlıklı çalışmalar yapmıştır. Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye, daha az devlet müdahalesinin olduğu, kurucularının daha serbest hareket edebildikleri bir

Amerikan elsiye-i şarkiye ve aşina bulunanlardan mürekkep bir heyetin ve meclis kitabeti Mösyö Eduard Salzbornik Encümen-i Daniş Azalığı'na tayinlerine irade-i seniye sadır olmakla ruuslarının isdarına dair bkz. BOA., C.MF., 108/5361, 21 Cemâziyelâhir 1271 (11 Mart 1855).

⁹¹¹ Aydın, Konya ve Adana vilayetlerinde hafriyat ve amelihat yapmaksızın eski eserleri incelemek üzere Viyana Encümen-i Danişi tarafından görevlendirilen Doktor Rudolf Herbert ile Adolf Wilhelm'e gereken kolaylığın gösterilmesi hakkında, bkz. BOA. DH.MKT., 1820/53, 08 Şaban 1308 (18 Mart 1891); Bergama kazasında vaki Pergamon namındaki kadim şehir ile atik su yolları ve saire hakkında Berlin Encümen-i Daniş azasından Prof. Fotse tarafından icra olunacak tedkikata nezaret etmek için Müze-i Humâyûn memurlarından Bedri Bey'in tayin olunması, bkz, BOA., BEO., 1474/110490, 21 Zilhicce 1317, (22 Nisan 1900).

⁹¹² Hüseyin Türkseven, *Osmanlı Devleti'nde Eski Eser Politikası ve Müze-i Hümayun'un Kuruluşu*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv. Sos. Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale 2010, s. 6.

cemiyettir. Cemiyetin kurucularından Halil Bey'in Sadaret'e vermiş olduğu dilekçesinde, Cemiyetin faaliyetlerine müsaade edilmesi, toplantılar için bir yer tayin edilmesi, eser telif eden üyelere devletin desteklemesini istemiştir. Cemiyet, 13 Zilakade 1277 (23 Mayıs 1861) tarihinde çıkan İrade-i Seniyye ile çalışmalarına izin verilmiştir.⁹¹³ Cemiyetin çalışmalarını yapabilmesi için devlet tarafından bir yer tahsis edilmiştir.⁹¹⁴ Cemiyet, masraflarını üyelerinin her ay ödeyeceği aidatlarla karşılayacaktır.⁹¹⁵ Burada görüldüğü üzere bu cemiyet de bir oto-patronaj niteliğe sahiptir. Cemiyet resmî bir kurum niteliğinde olmayıp özel niteliğe sahip bir yapıdadır. Üye seçilebilmek için mutlaka Osmanlı uyruğundan olmalı, Türkçe, Farsça, Arapça ve Türkçe dilleri yanında İtalyanca, Fransızca, Almanca, İngilizce ve eski Yunanca dillerinden birini iyi derecede bilmesi gerekmektedir.⁹¹⁶ Bir yıl sonra cemiyet Mecmua-ı Fünûn adında bir yayın çıkarmaya başladı. Osmanlı devleti çıkardığı bir iradeyle bu mecmuanın satışlarının desteklenmesini istemekteydi.⁹¹⁷ Cemiyetin idare üyelerinden 11'i gayri müslim üyelere oluşmaktaydı. Gayri müslim 11 üye cemiyetin 1/3'ünü oluşturmaktadır. Meclis-i Muvakkat'ın 7 kişilik üyesinden yalnız üçü ulemâ sınıfındandır. Meclis-i Maarif-i Umûmiye azalarından ise Başkan Vak'anüvis Es'ad Efendi'den başka ulemâdan seçilmemişti.⁹¹⁸ Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'de ise ilmiye sınıfından kimse yoktu.

Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi olarak bilinen grup ise ulemadan oluşmaktaydı. Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi, Batı'yı tanımaya, anlamaya çalışan bir aydın-ulemâ grubuydu. Yeni oluşan Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'de ise ulemâya yer verilmemiştir. Bu durum göstermektedir ki artık yeni oluşan bir aydın sınıfı, devlet bürokrasisinde ulemanın yerini almaktaydı. Eski usûlde yetişmiş ulemâ zümresi güç kaybetmekte, onlara yeni oluşturulan müesseselerde yer verilmemekteydi.

⁹¹³ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin Kuruluş ve Faaliyetleri", *Osmanlı İlmî ve Mesleki Cemiyetleri*, s. 201.

⁹¹⁴ Ulum ve maârifin neşri maksadıyla vukubulan Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'ye uygun bir merkez ittihazı hakkında, bkz. BOA., A. MKT. MHM., 221/33, 24 Zilkade 1277 (3 Haziran 1861).

⁹¹⁵ İhsanoğlu, "Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin Kuruluş ve Faaliyetleri", s. 203.

⁹¹⁶ İhsanoğlu, "Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye", *DİA*, VII, Ankara 1993, s. 333-334.

⁹¹⁷ Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin ayda bir yayınladığı Mecmua-i Fünûn Gazetesi'nin satışına yardımcı olunmasının istendiğine dair İrade-i Seniye hakkında bkz. BOA., A. MKT. MHM., 244/60, 27 Rebiülâhîr 1279 (22 Ekim 1862).

⁹¹⁸ İhsanoğlu, *Osmanlı İlmî ve Mesleki Cemiyetleri*, s. 208.

Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin en büyük başarısı Mecmua-i Fünûn'u yayımlamak olmuştur. Haziran 1862 tarihinden itibaren çıkarılan mecmua üç sene sonra maddi sıkıntılar nedeniyle çalışmalarına ara vermek zorunda kalmıştır. Bernard Lewis kolera salgını sebebiyle yayınlarının durduğunu söylese de⁹¹⁹ 1,5 yıllık bir aradan sonra yayına başlayan Mecmua-i Fünûn'un 34. Sayısında, maddî imkânsızlıktan dolayı derginin yayınına ara verildiğini, ancak yeniden yayına başlandığı belirtilmektedir.⁹²⁰ Buradan anlaşıldığına göre, yeterli devlet desteği alınamamıştır.

İslam dünyasında fen bilimleri alanındaki büyük eksikliği kapatmak üzere bu alanda birçok mesleki cemiyetler kurulmuştur. Osmanlı Devleti yıllarca hükmettiği tebasına Osmanlıca dilini öğretmekte geç kalmıştır. Ancak son dönemde Rumlara Osmanlıca öğretilmesi için bir cemiyet-i ilmiye kurulması için bir irade çıkartılmıştır.⁹²¹ Ücretsiz olarak fen dersleri ve Batı dilleri dersleri isteyen öğrencilere verilmekteydi. Haftada 2-3 defa belli saatlerde Fransızca, İngilizce ve Rum dillerinde hukuk, ekonomi ve politika konularında ders verilmekteydi. Mecmua-i Fünûnda çıkan makelelerde Jeoloji, madenler, fen bilimleri gibi konularda genel bilgiler verilmekte, ayrıca, Amerikan Tarihi, İngiltere'nin sömürge ülkeleri hakkında çeşitli konular işlenmiştir. Cemiyet tarafından İstanbul Çiçek Pazarı'nda 1000 adet yabancı ve yerli kitap, 40 çeşit gazete ve dergi koleksiyonunu içeren halka açık bir kütüphane kuruldu. Çeşitli eserler basmak üzere bir matbaa da kurulmuştur.⁹²² İzmir demir yolları müteahhidi ve daha sonra Crampton lokomotiflerini icad edecek olan İngiliz mühendis Thomas Russel Crampton,⁹²³ bu kütüphaneye yaklaşık 173 cilt eser bağışladı. Buna karşılık Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye kendise bir teşekkür yazısı yayınladı.⁹²⁴ Bağışladığı eserler fizik, matematik, mekanik ve birçok pratik tekniğe ait eserlerdi.

⁹¹⁹ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, TTK Yay., Ankara, 1998, s. 432.

⁹²⁰ İhsanoğlu, *Osmanlı İlmi ve Mesleki Cemiyetleri*, s. 212.

⁹²¹ Rumlara Osmanlıca öğretmek üzere bir cemiyet-i ilmiye teşkiline ruhsat verilmesi hakkında bkz. BOA., İ. MMS., 49/2128, 06 Cemâziyelâhir 1291 (21 Temmuz 1874)

⁹²² Yeşim Işıl, *Bir Aydınlanma Hareketi Olarak Mecmua-i Fünûn*, İstanbul Üniversitesi Sos. Bil. Enst. SBF. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1986, s. 14,49.

⁹²³ http://www.gracesguide.co.uk/Thomas_Russell_Crampton, Erişim Tarihi: 23.11.2015.

⁹²⁴ Işıl, *Bir Aydınlanma Hareketi Olarak Mecmua-i Fünûn*, s. 149.

Bunun yanında birçok alet ve edavat da bağışladı. Bağışladığı eserlerin ve teknik aletlerin bir listesi Mecmua-i Fünûnda yayınlandı.⁹²⁵

Halkın Mecmua-i Fünûn'a büyük ilgisinin olduğu söylenemez. Mecmua'nın ilk sayıları 300 adet kadar basılmış olup, bunun 84 adedi çeşitli şahıs ve kuruluşlar tarafından desteklenmek amacıyla alınmış, geriye kalan 216 adedi ise halka arz edilmiştir.⁹²⁶ Cemiyetin masrafları üye aidatları tarafından karşılanamamış, Mecmua-i Fünûn'dan elde edilen gelir mecmuanın ve cemiyetin devamını sağlayamamıştır. Devlet tarafından 50.000 kuruşluk mali bir destek yapılmış ise de Mecmua-i Fünûn, yayınına bir süre verdiği aradan sonra çıkan ilk sayısında anlatılan bir hikâyede geçen *Yıldız Böceği* tabiri sebebiyle Sultan II. Abdülhamid tarafından kapatılmıştır.⁹²⁷

Mecmua-i Fünûn'un bir Avrupa akademileriyle mukayese edilmesi zordur, ancak çok geç de olsa Osmanlı eğitim sisteminin fen alanlarındaki ilgiyi ve merakı artırmak için 1-2 asır geç kalmış bir dergidir. Avrupa teknolojisi için çok basit olan bilgi ve malzemeler o günün Osmanlısı için büyük bir önem ve değer taşımaktaydı. Dr. Busch'un, 1863 yıllarında Prof. Brockhaus'a gönderdiği makalelerinde, alalade Avrupa eserleri ve malzemelerini, Osmanlılar'ın büyük bir heyecanla alındığını hâlbuki bu bağışladığı eserlerin bir ojinalitesinin olmadığını bilimsel olarak basit şeyler olduğunu ifade etmesi, Osmanlı biliminin, Batı bilimi ile arasındaki derin uçurumu gösteren önemli bir husustur.⁹²⁸

Gücün kaynağının değiştiği yenedünya sisteminde, bilgi üretemeyen, kendini güncelleyemeyen ve bu sebepten güç kaybeden geleneksel ulemâ sınıfı, sürekli güç merkezinden çevreye doğru itilmektedir. Gücünü kaybetmek istemeyen geleneksel ulemâ sınıfı ile aydın sınıf arasında güç merkezli bir çatışma alanı doğmuştur. Bu durum mektepli-medreseli çatışması şeklinde ortaya çıkmıştır. Büyük merasimler ve şatafatlarla bu derneklerin açılmalarına rağmen, cemiyet üyelerinin devlet memuru

⁹²⁵ Işıl, *Bir Aydınlanma Hareketi Olarak Mecmua-i Fünûn*, s. 149-154.

⁹²⁶ İhsanoğlu, *Osmanlı İlmî ve Mesleki Cemiyetleri*, s. 212.

⁹²⁷ İlk hikâye olan ve insanların başlarına gelen felaketlerden başkalarından önce kendilerini sorumlu tutmaları gerektiği mesajını işleyen 'Bir Yıldız Böceği ile Bir Yolcu' adlı hikâye ise, derginin padişahın hışmına uğramasına ve kapatılmasına sebep olmuştur. Bkz. Işıl, *Bir Aydınlanma Hareketi Olarak Mecmua-i Fünûn*, s. 15, 92.

⁹²⁸ İhsanoğlu, *Osmanlı İlmî ve Mesleki Cemiyetleri*, s. 217.

olmaları, özgür bilimsel araştırmalar yapacak bağımsız kaynaklarının olmayışı, başarısızlıklarının en büyük nedenidir.

Osmanlı Devleti, duraklamasından itibaren, dünyadaki bilimsel gelişimi idrak edememiş, değişen bilimin mahiyetini anlamakta zorluk çekmiş, dünyada yeni oluşan bilgi sistemine göre bir bilim adamı sınıfı yetiştirememiştir. Bunu anlayamadığı için bu yönde de bir patronaj politikası ortaya koyamamıştır. Bu cemiyetlerin yayınlarında bir bilimsel deney, bir teknoloji transferi, yeni bilimsel tezler, ortaya konulan bir icadın tanıtımı yoktur. Yapılan çalışmaların birçoğu batı için demode olmuş teknik ve bilgilerin tanıtılmasından ibarettir.⁹²⁹

E. Cemiyet-i İlmiye ve Mecmua-i Ulûm

I. Meşrutiyetten sonra 16 Kasım 1879 - 12 şubat 1880 tarihleri arasında kurulduğu tahmin edilen bu cemiyet, Osmanlı Devleti'nde bilimi ve teknolojiyi tanımak, geliştirmek ve yaymak, eğitimin gelişmesi için Batı tarzında kurulan yeni okullara yardım etmek amacıyla kurulmuştu. Buna yönelik Mecmua-i Ulûm adlı bir dergi çıkartılmaktaydı. Cemiyetin idari yapısı çok karmaşık bir şekilde düzenlenmiş olup, maaşlı-maaşsız devletin görevlendirmesi hariç, dışarıda özel olarak çalışamazlar şartı vardır. Bu idari sistem, cemiyete tek bir şahsın hâkim olmaması ve kişilerin birbirlerini denetlemesi amaçlanmıştır. Cemiyetin idari üyelerinde büyük devlet memurları ve ulemeden önemli şahıslar bulunmaktadır. Mecmua-i Ulûm'un ilk yayınlanan sayısında dergiye verdiği destek ve teşfikten dolayı II. Abdülhamid'e teşekkür edilmektedir.⁹³⁰

Cemiyetin gelir kaynakları, üye aidatları, kaynağını bilemediğimiz yardımlar, yayınlardan elde edilen gelirler ve cemiyeti ziyaret edenlerden bilet karşılığı alınan duhûliye ücreti gibi akarlardan oluşmaktaydı. Üyelerin aidat ve mecmua ücretlerini zamanında ödemeleri şart koşulmuştur, ödemesini yapmayanlar cemiyetten çıkarılmaktadır. Buradan anlaşıldığı üzere devlet adamlarının böyle bir cemiyete

⁹²⁹ Işıl, *Bir Aydınlanma Hareketi Olarak Mecmua-i Fünûn*, s. 17-89.

⁹³⁰ Efendimiz hazretlerinin (II. Abdülhamid) efkâr-ı mekârım nisar-ı mülükkâneleri, bizim gibi bir takım aceze-i bendegân-ı sadakatnişanı, iş bu Mecmua-i Ulûm'u tertip ve ihraca kadar teşfik ve tesvik buyurduğundan bil cümle teba'-yı sadıka-yı şahanelerine bir lütf-i celil ve ihsan-ı bî-adilleri olan şu hatt-ı humâyûn-ı inayetmakrûn ile bed'-i mâkal kılındı. Bkz. Aktaran: İhsanoğlu, "Cemiyet-i İlmiye ve Mecmua-i Ulûm," s. 227.

ziyaret amaçlı giriş ücreti ödemesi yapmaları, aidatını ödemeyenlerin cemiyetten çıkarılmaları siyasî olarak devletin bu cemiyetin arkasında durduğunu ve insanların devleti tanıdık elde etmek için patronaj amaçlı bu derneğe üye oldukları izlenimi vermektedir. Ayrıca vakfa dayalı müstakil bir gelir kaynağının olmadığı bir göstergesidir.

Derneğin masrafları için toplanan paraların 1/10'u ihtiyaç sahibi olanlara %1 faizle borç olarak verilebileceği kararlaştırılmıştır. Bu durum devletin memurların maaşını ödemekte zorlandığı, bu nedenle böyle bir kuralın konulmuş olacağı düşünülebilir.⁹³¹ Mecmua-i Ulûm abone listesi gözden geçirildiğinde abone olan 276 kişiden 110 kişinin yüksek mevkilerdeki devlet memurlarından oluştuğu görülmektedir. İlmiye sınıfından 25 kişi, askeri sınıftan 7 kişi vardır. Mecmua-i Ulûm'un amaçlarından birinin bilim ve fennin ulema arasında da yaymak olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu derginin, ulemanın Batıcı aydınlar karşısındaki istediği çeşitli cevaplardan oluştuğunu söyleyebiliriz.

Devletin desteğini alan Mecmua-i Ulum, II. Abdülhamid'e muhalif çeşitli yazarların, yazılarının da neşredilmesi, Arnavut cemiyetinin takdir edilmesi gibi nedenlerle devlet patronaj desteğini çekmiştir. Cemiyet ise kurulurken resmi paradigmaya uygun eğitim politikalarının üretilmesi ve buna yönelik fikrî bir zeminin oluşması amaçlanmaktaydı. Cemiyet, Mecmua-i Ulûm dergisinin çıkışından kısa bir süre sonra kurulmuş ve 8-9 ay kadar faaliyette bulunduktan sonra dağılmıştır.⁹³²

F. Akıllar Âlemi Modellemesi Temelinde Ulemâ Patronajı Analizi

Selçuklu ve Osmanlı Devlet'nin bilgi üretiminin yüksek olduğu dönemlerinde siyasî iktidarın ürettiği patronaj politikası etkisiyle, ulemâ, siyasetin daha az içinde ve daha az kontrolündeydi. Ulemâ daha çok bilimle uğraşmaktaydı. Bilime daha çok odaklanması neticesinde kendini ve yaşadığı âlemi daha çok gözleme imkânı bulmuştur. Yaptığı bilimsel gözlemlerle akıl ve âlem ilişkisini daha rasyonel ve tasnifçi bir temele oturtmuştur. Aklın tasnifini yaparak, yaşadıkları dünyada ve evrende çok farklı akılların işlediği düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Kendilerinden

⁹³¹ İhsanoğlu, "Cemiyet-i İlmiye ve Mecmua-i Ulûm", s. 229.

⁹³² Âlim Kahraman, "Mecmua-i Ulûm", *DİA*, XXVIII, s. 274-275.

farklı düşünen diğer bilim insanlarının takılıp kaldıkları akıl evrelerini ve dairelerini daha rahat idrak edebilmişlerdir. Bu anlayışa sahip bilim insanları daha rahat empati kurabilme yeteneğine sahip olmuşlardır. Ancak ilmiye sınıfının giderek siyasallaşması,⁹³³ sahip olduğu aklı yapıyı daha çıkarıcı, menfaatçi düz bir aklı seviyeye indirgemiş, sadece siyah-beyaz gibi iki denklemin olduğu bir akıl âleminde ulemânın sıkışıp kalmasına neden olmuştur.

Siyasî iktidarın uyguladığı ulema üstündeki ekonomik baskı, bilim insanlarını başka akıllar ile empati kurmasını engellemiş, onları entelektüel ataletle sevk etmiştir. Bu durum sadece İslam dünyasının entellektüel fakirliğine sebep olmamış, insanlık felsefesinin gelişmesine de ket vurmuştur. Yanlış patronaj politikaları sonucu oluşan bu sathi akli yapının çok önemli ekonomik ve politik sonuçları ortaya çıkmıştır. 19. ve 20. yüzyıllarda yeni devlet modellerinin ortaya çıkmasına rağmen, İslam dünyasına hükmeden devlet ve toplum sistemleri daha ileri bir seviyeye sıçrama kabiliyetini kendinde bulamamıştır. 19. yüzyılda büyük değişimin öncüsü ve mimarı olamayan ulemâ, büyük güçlerin ve yeni siyasî yapıların, kendilerine biçtikleri siyasî ve sosyal rollere razı olmak zorunda kalmışlardır.

⁹³³ Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, ulemânın aşırı siyasallaşmasını şöyle ifade eder: İlmîyenin (mahvına) mühim ve derin bir sebep vardır ki o da mesleğin bir vakitden beri siyasîyat ile ihtilatıdır, (siyasete karışmasıdır). Bkz. Beyanu'l-hak, V/106, s. 1960, 16 Rebiulahir 1329 (16 Nisan 1911).

SONUÇ

Patronaj, insanları bir işe motive etmek için onlara korku ve ümit veren önemli güdüleyici, itici bir güçtür. Doğrudan insanların duygu ve düşünce dünyasına etki etmiştir. Patronaj, bir siyasî iktidarın veya herhangi bir ekonomik gücün güdümünde gelişen, toplum tabakaları arasında cerayan eden siyasî, ekonomik çıkarlar üzerine kurulu bir besleme sistemidir. Âmiyâne tabirle, toplumsal emişme sistemidir. Patronaj, kimin, kimden, nasıl geçindiğidir. Patronaj, toplumun omurga sistemidir. Toplum bu omurgaya göre hareket eder, Onunla ayakta durur. Toplumsal kurumlar toplumda var olan patronaj ilişkilere göre şekillenmektedir. Kurulan tüm bu patronaj ilişkiler, patronajın mahiyetini belirlediği gibi, uygulanan patronaj politikası da sahibine geri dönen bumerang gibi siyaseti, hukuku, mantığı şekillendirmiştir. Toplumsal kavramların birçoğu patronajın etkisi altında şekil almıştır. Ayrıca patronaj farklı toplum yapılarında, farklı şekillerde tezahür etmiştir. Bu da farklı siyasal sistemlerin oluşmasına sebep olmuştur. Herhangi bir siyasal sistemde işleyen patronaj ilişkiler ne kadar sağlıklı, akılcı, bilgi temelli bir zemine oturmuşsa, toplumsal ilişkiler de o kadar sağlıklı, rasyonel işlediği tespit edilmiştir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, fen bilimlerine yapılan devlet patronajı olumlu sonuçlar doğururken; sosyal bilimlere verilen siyasî iktidar patronajı aklın gelişimini siyasî iktidarın tekeline alarak olumsuz sonuçlar doğurmuş hem fen aklının hem de sosyal aklın ilerlemesini durdurmuştur.

Siyasal iktidarların ilk çağlardan beri din-devlet ilişkilerinde uyguladıkları patronaj politikalarının genel mahiyeti Osmanlı Devleti'nde de değişmeyip, benzer siyasî patronaj politikalarının işletildiği görülmüştür. Siyasî iktidarların, tarih boyunca bilginler zümresiyle, din adamlarıyla ve toplumun diğer kesimleriyle kurduğu patronaj ilişkilerin, farklı siyasî amaçları güden patronaj politikaları olduğu tespit edilmiştir. Siyasî iktidarların temel amacının mevcut her tür statükonun devamını sağlamak olduğu, yeri geldiğinde bir kimseyi, düşünceyi, mantığı patronaj ettikleri; güç dengeleri değiştiğinde, aynı kişileri, düşünceleri, mantığı depatronaj ettikleri görülmüştür. Siyasî iktidarlar, bilgi ve bilginlerin emrinde değil; bilgi ve bilginler, siyasî iktidarların patronaj gücüyle onların güdümünde olmuşlardır. Osmanlı ulemâsı ile iktidarın ilişkisi karşılıklı siyasî ve maddi beklentiler içerisinde gelişmiştir. Bu

beklentiler her bir dönemde değişen güçler dengesine göre farklılık göstermiştir. Osmanlı siyasî iktidarı, ulemayı iki sebeple patronaj ettiği görülmüştür.

1-Bilimsel bilgi üreterek devletin ilerlemesinde katkıda bulunmak

2-Halk üzerindeki dinî-manevî otoriteleri ve güçleri sebebiyle meşruiyet devşirmek

Ancak Osmanlı Devleti'nde genellikle 2. Maddedeki hususun, yani ulemanın halk üstündeki dinî-manevî otoriteleri ve güçleri sebebiyle, iktidarların ulemeden daha çok meşruiyet devşirmek şeklinde yararlandığı tespiti yapılmıştır. Siyasî iktidarlar, ulemâyı genellikle bu yönde patronaj etmiştir.

Osmanlı Devleti'nin yükselme dönemlerinde bu ilişkilerin daha rasyonel olduğu saptanmış, çöküş dönemlerinde ise patronaj ilişkilerin akıl ve bilimi korumaktan çıktığı, siyasî iktidarların şahsi çıkarlarını merkeze aldığı, patronaj ilişkilerin bayağılaştığı görülmüştür. Osmanlı siyasî iktidarları içerisinde, bilgi patronajını en rasyonel şekilde işleten sultanın, Fatih Sultan Mehmed olduğu, onun izlemiş olduğu patronaj politikalarından anlaşılmıştır. Osmanlı bilim hayatı, bu dönemde çok renkli ve farklı aklılılara sahip bilim adamlarına kucak açmıştır. Ancak belirtmek gerekir ki, ulemânın siyasî iktidara ekonomik olarak da bağlanması, resmileşmeye başlaması da Fatih döneminde gerçekleşmiştir. Bu durum sonraki yüzyıllarda, sadece bilim adamlarını değil, bilimi de resmi paradigmaya mahkûm etmiş, yaratıcı aklın ve ilmî faaliyetlerin durmasına sebep olmuştur. Fatih'ten sonra felsefenin ve çok farklı aklî yaklaşımların, metodolojilerin yasaklanmasıyla birlikte medreselerde tek tip bir mantık yaklaşımının, iktidarlar tarafından patronaj edildiği görülmüştür.

19. yüzyılda dünyada gerçekleşen büyük ekonomik ve siyasî değişimlerle birlikte Osmanlı'daki meşruiyetin kaynağı da değişmiş, bu değişim tüm dünyada olduğu gibi, Osmanlı siyasî iktidarlarında da, dinin toplumsal meşruiyet gücünün azalmasına sebep olmuştur. Böylece Osmanlı ulemasının siyasî iktidara meşruiyet verme gücünü de büyük oranda kaybetmiştir. Ulemâyı ve onların yetkilerinde olan kurumları, siyasî iktidarlar, sade bir memuriyete dönüştürmüştür. Bunun sonucunda doğu tipi bir laik süreçten, batı tipi bir laik sürece dönüşüm başlamıştır. Tanzimattan

Cumhuriyete giden süreçte ulemâ, devletin bir memuru haline gelmiştir. Ulemanın patronaj değeri, ulemanın iktidara meşruiyet verme gücüne, bilgi üretimine ve toplum üzerindeki kontrol gücüne göre artıp eksilmiştir. Osmanlı ulemâsı, siyasî patronajın etkisiyle giderek siyasallaşmış, yaratıcılığını bilgi üretme gücünü sonunda kaybetmiştir. Bu safhadan sonra, Osmanlı siyasî iktidarları için ulemâ, giderek sadece bir meşruiyet devşirme aracına dönüşmüştür.

Osmanlı Devleti'nde büyük bir patronaj probleminin var olduğu kesin olarak anlaşılmıştır. Bu patronaj probleminin artması ve eksilmesi; siyasî iktidarın, bilime ve akla verdiği öneme göre değişmiştir. Bilim temelli patronaj politikalarının uygulandığı dönemlerde, patrimonyal sistem daha sistemli ve daha rasyonel işlemiştir. Tarih boyu ekonomik ve siyasî statükonun devamını isteyen değişime kapalı siyasî iktidarlar, politikalarını, rasyonelleştirmek amacıyla Aristoteles mantığını sistemlerinin inşasında yapı taşı olarak kullandıkları tespit edilmiştir. Buna karşın İslam ulemasının, Aristoteles mantığına alternatif, saçaklı, çok boyutlu bir aklın, mantığın geliştirmesini, patrimonyal siyasî iktidarlar, patronaj politikalarıyla engellemiştir. Osmanlı entelektüel dünyasında yaşanan aklî tembelliğin, gerilemenin en önemli sebeplerinden biri, ulemaya, bilginlere uygulanan yanlış patronaj politikalarıdır. Bu politikalar, fikir adamlarının algı düzeylerini ve akıl dünyalarını dar kalıplara sıkıştırmıştır. Bu dar kalıplar, Osmanlı ulemasını ve fikir adamlarını, iktidarın verdiği patronajın algı büyüğü içine hapsetmiş, bu sebeple iktidarlar, saçaklı akıllar âleminin keşfine olanak vermemiştir. İktidar sahipleri, fikir adamlarını, kendi siyasî yörüngeleri etrafında çevirmişlerdir. Onları, patronajın marifetiyle, sabit bir fikre, mantığa mahkûm etmişlerdir. Osmanlı uleması, farklı dünyalarda, farklı işleyen akılları ve mantığı keşfedecek ilhamı ve yaratıcı düşünceyi kendilerinde bulamamıştır. Osmanlı ulemâ zümresi arasından çıkan Kadızâdeliler ve Sivasiler çekişmesi, bunun en tipik bir örneğidir.

Bilimsel faaliyetlerini yürütülebilmesi işi ulemanın tekelinde kalmış, başka bir bilim adamı zümresinin çıkmasına hem siyasî iktidar hem de ulemâ bürokrasisinin klikleşmiş yapısı izin vermemiştir. Özgür bir düşüncenin ve aklın gelişimi için bilim adamının iktisadî geçimini bağımsız ekonomik kaynaklardan sağlanması gerektiği sonucuna varılmıştır. Çünkü güç kimin elindeyse, bilgi ve bilgin kontrolü de onun

eline geçmektedir. Osmanlı Devleti'nde böyle bir anlayışın gelişmemesinin sebebi, siyasî iktidarın uyguladığı yanlış patronaj politikalarıdır.

Eğer, Osmanlı Devleti'nde doğru, rasyonel bir patronaj politikası uygulanmış olsaydı, bilgi devrimi ıskalanmaz, Osmanlı Devleti, sömürgecik saldırıları karşısında uluslararası güç dengelerini değiştirir, Osmanlı Devleti ve İslam çağrafyası bu kadar vahim sonuçlarla karşılaşmazdı. Belki de demokrasinin, özgürlüğün ve kalkınmışlığın timsali, bilgi çağının en büyük ortağı bir sistem yaratılabilirdi.

İslâmiyet öncesi semavi kitaplar ve Kur'an'da bilginlerin siyasî iktidarla ilişkileri konusunda hemen hemen aynı şeyler söyledikleri görülmüştür. Avrupa'da yükselen bilimin temelinde epistemik değişimin olduğu, bu epistemik değişimin, bilginler ve aydınlar zümresine uygulanan patronaj politikalarının bilgi ve teknoloji üretimini destekleyici bir temele oturması sebebiyle birçok bilimsel gelişmenin gerçekleştiği anlaşılmıştır.

Bilinç ve bilgi düzeyi yüksek bir halkın en rasyonel ve doğru patronaj politikasını uygulayabileceği saptanmıştır. Halkın bilim adamını koruması ve bilimi destekleme bilincine yükselmesinin, halkın ancak kitap okuma ve bilim bilincinin yükseltilmesiyle mümkün olacağı sonucuna varılmıştır. Yazarların, bilim adamlarının, fikir adamlarının geçimlerini; ürettikleri eserlerin halk tarafından satın alınması, böylece geçimlerini halk patronajı ile sağlayabilmeleri; yazarlara, bilimadamlarına ve düşünörlere daha yaratıcı, özgür eserler vermelerini sağlamış, midelerinden kimseye bağılı olmayan yazarlara, cesurca gerçekleri söyleyebilme imkânını verdiği görülmüştür. Osmanlı'da düşünür ve âlimlerin böyle bir patronajdan yoksun olmaları, sürekli siyasî iktidara bağılı kalmaları sonucunu doğurmuştur. Bu da onların düşünce dünyalarının deforme olmasına, mantıklarının tek tipleşmesine sebep olmuştur.

Osmanlı ilmî cemiyetleri genellikle bilimsel bir cemiyet olmaktan ziyade siyasî kimlikli cemiyetler oldukları görülmüştür. Siyasî iktidarın da ilmî cemiyetlerin de, Osmanlı düşünce dünyasında epistemik değişimi gerçekleştirme, yani bilgi devrimi yapma gibi bir amaçları olmadığı görülmüştür. Tüm bu söylenenlerin ışığında bilgiyi, toplumsal kalkınmayı, adaleti sağlamayan, hatta sistemi bozan, rasyonel olmayan yanlış patronaj politikaları; Osmanlı devlet yapısının, ulemânın bilgi üretiminin,

yaratıcı mantığın çökmesine sebep olmuştur. Osmanlı patrimonyal sistemi, iktidarını paylaşmamak için bilgi üreten ulemâ sistemini bozmuş, onları aşırı siyasallaştırmış, bilgi üretmez hale getirmiştir. Osmanlı Devleti'nin çöküşünün sebebi, siyasî iktidarın yanlış, irrasyonel, akli ve bilgiyi hedef almayan patronaj politikalarını uygulaması ve sadece mülk temelinde işleyen bir patrimonyal patronaj sistemini devlet organlarında işletmesidir.

Sonuç olarak patronaj, siyasî iktidar tarafından doğru işletilmesi halinde, bilimsel yaratıcılığın, toplumsal kalkınmanın, özgürlüğün ve adaletin temelidir. Aksi takdirde bir çöküşü ve yok oluşu doğurur. Geçmişte uygulanan yanlış patronaj politikalarından ders çıkararak, siyasi iktidarlar, hiçbir dinî, siyasî, vb. gibi grupların desteğini almak için onları patronaj etmemesi gerekmektedir. Akıl ve bilimin ilerlemesini hedefleyen bir liyakat usulü esas kabul edilmeli; siyasî irade ve halk, adil ve rasyonel bir patronaj felsefesini paradigma haline getirip, bunu sistemleştirmelidir. Devletlerin yükseliş ve çöküşleri, bilgiye ve akla dayalı bir patronaj politikasının icra edilip edilmemesinden ortaya çıkmaktadır. Osmanlı Devleti de bu anlatılan şekliyle bilgiye dayalı, rasyonel ve adil bir patronaj politikasını uygulamadığı için insan kaynaklarını doğru yönetememiş, büyük dehâlar ortaya çıkaramamıştır. Demokratik, lâik bir sistemle beraber; doğru bir patronaj politikasının uygulanması, ülkelerin kalkınmasının ve istikrarının sağlayacaktır. Akıl ve bilgi temelli bir liyakate dayalı olmayan bir patronaj sisteminin, milletleri düşüreceği hazin sona, Mustafa Kemal Atatürk, *Çalışmadan, yorulmadan, üretmeden rahat yaşamak isteyen toplumlar; evvela haysiyetlerini, sonra hürriyetlerini daha sonra da istiklal ve istikballerini kaybetmeye mahkûmdurlar*, sözü işaret etmektedir. Atatürk'ün bu kıymetli sözüne bir ekleme yaparsak, konumuzun sonuç bölümü için şu önemli sonucu çıkartabiliriz: Akli ve bilgiyi merkeze almayan bir patronaj sistemini uygulayan toplumlar, çalışamaz, üretmez, sonunda haysiyetlerini, istiklal ve istikballerini kaybetmeye mahkûmdur.

Bu çalışma, şu an ülkemizin de büyük bir sorunu olan patronaj probleminin çözümüne de ayrıca ışık tutacaktır.

KAYNAKÇA

I. ARŞİV BELGELERİ

- BOA., MVL, 599/6, 23 Zilkade 1276 (12 Haziran 1860)
- BOA., A. MKT.UM., 464/28, 22 Ramazan 1277 (3 Nisan 1861)
- BOA., Y. EE., 38/1, 15 Zilkade 1291 (24 Aralık 1874).
- BOA., C. EV., 451/22830, (2 Aralık 1712).
- BOA., C.EV., 137/6850, (26 Ağustos 1731).
- BOA., DH.MKT., 1820/53, 08 Şaban 1308 (18 Mart 1891);
- BOA., HAT. 1597/36, (24 Mart 1836).
- BOA., HAT. 90/3708, (28 Aralık 1798).
- BOA., İ. HR., 38/1752, 15 Zilhicce 1262 (4 Aralık 1846).
- BOA., MF.MKT., 4/66, 30 Cemaziyelevvel 1289 (5 Ağustos 1872);
- BOA., MVL, 620/38, 04 Cemaziyelahir 1278 (7 Aralık 1861).
- BOA., Y. PRK. TKM. 23/30, 17 Kasım 1891 (14 Rabiülahir 1309).
- BOA., A. DVN. DVE., 21/28, 08 Cemâziyelâhir 1271 (28 Şubat 1855);
- BOA., A. MKT. MHM., 221/33, 24 Zilkade 1277 (3 Haziran 1861).
- BOA., A. MKT.MHM., 126/37, 29 Cemaziyelahir 1274 (14 Şubat 1858).
- BOA., A. MKT.MHM., 244/60, 27 Rebiülâhir 1279 (22 Ekim 1862).
- BOA., A.MKT., 1/3, 21 Muharrem 1256 (25 Mart 1840).
- BOA., BEO, 1639/ 122885, 09 Zilhicce 1318 (21 Mart 1901).
- BOA., BEO, 1641/123069, 18 Zilhicce 1318 (08 Nisan 1901).
- BOA., BEO, 2858/214276, 03 Cemaziyelevvel 1324 (25 Haziran 1906).
- BOA., BEO, 3179/238368, 30 Ramazan 1325 (06 Kasım 1907).
- BOA., BEO, 3599/269902, 27 Cemaziyelahir 1327 (16 Temmuz 1909).
- BOA., BEO., 1474/110490, 21 Zilhicce 1317, (22 Nisan 1900).
- BOA., C. AS., 881/37838, 09 Zilkade 1254 (24 Ocak 1839).
- BOA., C.MF., 108/5361, 21 Cemâziyelâhir 1271 (11 Mart 1855).
- BOA., DH.MKT., 2340/106, 04 Muharrem 1318 (04 Mayıs 1900).
- BOA., DH. ŞFR., 102/251, 28 Zilkade 1337 (25 Ağustos 1919).
- BOA., HAT, 1626/38, 29 Zilhicce 1255 (04 Mart 1840).
- BOA., HAT, 463/22698, 29 Zilhicce 1235 (7 Ekim 1820);

- BOA., HAT, 473/23174, 29 Zilhicce 1239 (25 Ağustos 1824).
- BOA., İ. DH., 1286/101191, 04 Ramazan 1260 (17 Eylül 1844).
- BOA., İ. MMS., 49/2128, 06 Cemâziyelâhir 1291 (21 Temmuz 1874).
- BOA., MF.MKT., 344/15, 07 Receb 1314 (12 Aralık 1896).
- BOA., MF.MKT., 345/57, 26 Receb 1314 (31 Aralık 1896).
- BOA., Y. EE., 5/91, 15 Zilhicce 1310 (30 Haziran 1893).
- BOA., Y. MTV., 49/91, 04 Ramazan 1308 (13 Nisan 1891)
- BOA., Y. PRK.BŞK., 29/94, 04 Ramazan 1310 (22 Mart 1893).
- BOA., Y. PRK.BŞK., 57/35, 02 Rebiülâhir 1316 (20 Ağustos 1898).
- BOA., Y.EE., 78/18, 18 Rebiü'levvel 1298 (18 Şubat 1881).
- BOA., ZB., 619/54, 15. Ha. 1324 (1906).
- BEYANU" L- HAK, V/106, s. 1960, 16 Rebiulâhir 1329 (16 Nisan 1911)
- T.B.M.M., Gizli Celse Zabıtları, I, 1 Mayıs 1920 (1336) 8. İn'ikat, IV. Celse, s. 9.
- Yayınlanmış T.S.M. Arşivi, Defter No: 10517, Aktaran: Ebül'ulâ Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, s. 52, 54.
- Yayınlanmış T.S.M. Arşivi, Defter No: 2427, Aktaran: Ebül'ulâ Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, s. 51-55.

II. YAYINLANMAMIŞ YAZMA ESERLER

- CANİKLİ ALİ PAŞA, *Nizâm-ı Devlet ve Nizâm-ı 'Asker Zımında Tedbîr-i Cedîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa Kitaplığı, Kayıt No: 000348.
- SEÂLİBÎ, Ebû Mansûr, *Kitâb-u Yevâkî'ul Mevâkî't*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Eser No: C700/A722.

III. KİTAP VE DOKTORA TEZLERİ

- ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, Mektebetü İlmî'l-Hadîs, s. 330, Hadis No:1063, Şam 2001.
- ADIVAR, A. Adnan, *Osmanlı Türkleri'nde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Yayınları, Ankara 1989.
- AHMED CEVDET PAŞA, *Tezâkir*, II, Haz. Cavid Baysun, TTK Yay., Ankara 1960.

- AHMED LÜTFİ EFENDİ, *Tarih-i Lütfi*, I, Matbaa-i Amire; Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1873.
- AHMED, Kadiruddin, *İslam Dinamizmi ve Entellektüel Atalet*, İlke Yay., İstanbul 1992.
- AHMET CEVDET PAŞA, *Tarih-i Cevdet*, XII, Üç Dal Neşriyat, İstanbul 1974,
- AHMET MİTHAT EFENDİ, *Üss-i İnkılap*, Haz. İdris Nebi Uysal, Dergah Yay., İstanbul 2013.
- AKA, İsmail, “Timur, Din ve Ulema”, *XIV. Türk Tarihi Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler*, I, Ankara 2002.
- _____, *XV. Yüzyılın İlk Yarısında Timurlu Hükümdarların Dinî Tavırları*, XV. Türk Tarih Kongresi Bildirisi, Ankara 2006.
- AKBULUT, Uğur, *Osmanlı Tarih Yazıcılarına Göre Tarih ve Tarihçi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Doktora Tezi, Erzurum 2006.
- AKGÜNDÜZ, Hasan, *Osmanlı Medrese Sistemi*, Ulusal Yay., İstanbul 1997.
- AKGÜNDÜZ, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri I*, Fey Vakfı Yay., İstanbul 1990.
- AKGÜNDÜZ, Murat, *Osmanlı Medreseleri XIX. Asır*, Beyan Yay., İstanbul 2004.
- AKKURT, İbrahim, “İki Padişah’ı Tahttan İndiren Şeyhülislam Hasan Hayrullah Efendi”, *Fetvanın Gücü*, Yeditepe Yay., İstanbul 2014.
- AKŞİN, Sina, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İmge Yay., Ankara 1998.
- AKYÜZ, Kenan, *Encümen-i Dâniş*, Ankara Üniv. Eğtm. Fak. Yay., Ankara 1975.
- ALATLI, Alev, *Batı'ya Yön Veren Metinler*, IV, İlke Eğitim Ve Sağlık Vakfı Yay., İstanbul 2010.
- _____, *Şimdi Değilse Ne zaman*, Zaman Kitap Yay. İstanbul 2006.
- ALGAR, Hamid, *Nakşibendilik*, Çev. Cüneyd Köksal vd., İnsan Yay., İstanbul 2012.
- ALTAŞ, Eşref, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Editör: Ömer Türker vd. İSAM Yay., İstanbul 2013.
- ALTUNSU, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1972.
- AMMARA, Muhammed, *Mutezile ve Devrim*, Çev. İbrahim Akbaba, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1988.

- ARISTOTALES, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 2012.
- _____, “Kategoriler”, *Organon I*, Çev. Hamdi R. Atademir, M.E.B. Yay., İstanbul 1989.
- ARNHART, Larry, *Platon’dan Rawls’a Siyasî Düşünce Tarihi*, Adres Yay., Ankara 2005.
- ARSEVEN, Celal Esad, *Sanat Ansiklopedisi*, I, MEB Yay., İstanbul 1983.
- ASÎFÎ, Muhammed Mehdi, *Kimin İktidarı? Gücün mü? Hakkın mı?* Önsöz Yay., İstanbul 2012.
- ASNA, Alaeddin, *Halkla İlişkiler: Temel Bilgiler*, Der Yay., İstanbul 1993.
- ÂŞIK PAŞAZADE, *Osmanoğulları’nın Tarihi*, Haz. Kemal Yavuz vd., K Kitaplığı, İstanbul 2003.
- ATAY, Hüseyin & Atay, İbrahim, *Arapça Türkçe Büyük Lugat*, Bayrak Matbası, Ankara 1964.
- _____, “Medrese Programları-İcazetnâmeler-İslahat Hareketleri”, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergâh Yay., İstanbul 1983.
- AVRICH, Paul, *Russian Rebels 1600-1800*, Altem Lane The Penguin Press, London 1973.
- AYDIN, M. Akif, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İz yayıncılık, İstanbul 1996.
- AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 1987.
- AYVERDİ, Samiha, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, I, Damla Yayınevi, İstanbul 1975.
- BALTACI, Cahid, *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976.
- _____, *XV – XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, Marmara Üniv. Vakfı Yayınları, İstanbul 2005.
- BARAKAN, Ömer Lütfi, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerin Şer’iliği Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, XI, İstanbul 1945.
- _____, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kolonizatör Türk Dervişleri”, *Türkler*, IX, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.
- BARTHOLD, Vasilij Vladimiroviç, “İslâmda İktidârın Serüveni”, *Halife ve Sultan*,

- Yeditepe Yay., İstanbul 2012.
- BARTHOLD, Wilhelm (Vasilij Vladimiroviç), *Uluğ Beg ve Zamanı*, Çev. İsmail Aka, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015.
- BAŞER, Sait, *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.
- BAYKAL, Nazife, BEYAN, Timur, *Bulanık Mantık İlke ve Temelleri*, Bıçaklar Kitabevi, Ankara 2004.
- BAYRAKTAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV. Yay., Ankara 1997.
- BAYRAM, Mikail, "Baba İlyas-ı Horasanî ve Cihâd-Nâme'si", *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Kömen Yay., Konya 2003.
- _____, *Danışmend Oğulları Devleti'nin Bilimsel ve Kültürel Mirası*, Nüve Yay., Konya 2009.
- BAYUR, Hilmi Kamil, "Siyasi Hayatı" *Sadrızam Kamil Paşa*, Sanat Basımevi, Ankara 1954.
- BEDİR, Murteza, "Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme", *Buhara Hukuk Okulu*, İSAM Yayınları, Ankara 2012.
- BERGSON, Henri, *Yaratıcı Tekâmül*, Çev. M. Şekip Tunç, MEB. Yay., İstanbul 1947.
- BERKES, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı kredi Yay., İstanbul 2014.
- BEYDİLLİ, Kemal, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yay., İstanbul 2001.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, IV, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1985.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Yay., İstanbul 1979.
- BRAUDEL, Fernand, "Tarih, Mekân, İnsanlar ve Miras," *Akdeniz*, Metis Yayınları, İstanbul 2008.
- BROWNE, Edward G., *A History of Persian Literature Under Tartar Dominion (A. D. 1265-1502)*, Cambridge University Press, London 1920.
- BRUINSEN, Martin Van Ağa, *Şeyh, Devlet, İletişim* Yay., İstanbul 2013.
- CÂBİ ÖMER EFENDİ, "Târîh-i Sultân Selîm-i Sâlis ve Mahmûd-ı Sâni Tahlîl ve

- Tenkidli Metin,” *Câbi Tarihi, Haz: Mehmet Ali Beyhan, TTK Yayınları, Ankara 2003.*
- CÂBİRÎ, Muhammed Abid, *Arap-İslam Siyasal Aklı, Kitabevi Yay., Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 2001.*
- _____, *Arap Aklının Oluşumu, İz Yay., İstanbul 1997.*
- CAMERON, Frank, *Nietzsche and the ‘Problem’ of Morality, Peter Lang Publishing, New York 2002.*
- CEMALEDDİN EFENDİ, “Şeyhülislam Cemaleddin Efendi” *Siyasî Hatıralarım, Nehir Yay., İstanbul 1990.*
- CEZAR, Yavuz Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, Alan Yay., Ankara 1986.
- CİN, Halil, *Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1992.*
- CORBİN, Henry, “Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne” *İslam Felsefesi Tarihi, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.*
- COŞAN, Esad, “Hacı Bektaş-ı Veli”, *Makâlât, Seha Neşriyat, İstanbul 1987.*
- ÇADIRCI, Musa, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı, TTK Yayınları, Ankara 2013.*
- ÇALDAK, Hüseyin, *Aristoteles Mantığı’nın İslâm Usûl Bilimlerine Etkisi (Fıkah Usûlündeki Örneklemeleriyle), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Doktora Tezi, Erzurum 2006.*
- ÇANGA, Mahmut, “M‘ucemü’l Müfehres”, *Kur’an-ı Kerim Lügatı, Timaş Yay. İstanbul 1989.*
- ÇELİK, Hüseyin, *Ali Suavi ve Dönemi, İletişim Yay., İstanbul 1994.*
- ÇELİK, Mustafa, *Saray Mollaları, Ölçü Yay. İstanbul 1995.*
- ÇETİNKAYA, Nurullah, *Matbaanın Osmanlı Eğitimi Tarihindeki Yeri ve Önemi, Selçuk Üniv. Eğitim Bilimler Enstitüsü Basılmamış Y. Lisans Tezi, Konya 2011.*
- DAVIES, Jeffrey K., "Society and Economy", *The Cambridge Ancient History, Volume V, The Fifth Century B.C., Cambridge University Press, UK 2005.*
- DAVUTOĞLU, Ahmet, “Türkiye’nin Uluslararası Konumu”, *Stratejik Derinlik, Küre Yayınları, İstanbul 2009.*

- DEMİR, Ömer vd., *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara 2005.
- DEYLEMÎ, *Müsned*, III, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- DODDS, Eric R., *The Greeks and The Irrational*, University of California Press, USA 1973.
- DÖNMEZ, Süleyman, “Saçaklı Mantığın Eşiğinde Akıl Kavramı”, *Uluslararası Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları Sempozyumu*, (26-28 Kasım 2010), I, Canik Belediyesi Kültür Yayınları, Samsun, 2011, s. 139-150.1973.
- EBU BEKİR İBN ARABÎ MALİKÎ, El-Avasim Mine'l-Kavasim Fi Tahkiki Nevakifi's-Sahabe Ba'de Vefati'n-Nebi, I, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2011.
- EBU BEKR-İ TIHRANÎ, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2001.
- EBU ZEHRA, Muhammed, *İmam Zeyd*, Çev. Ahmet Karababa, Buruc Yay., İstanbul 1993.
- ED- DİYARBEKRÎ, Hüseyin b. Muhammed b. El- Hasan, *Tarihu'l- Hamis fi Ahvali Enfesi Nefis*, II, Müessesetü Şaban Yay. Beyrut 1867.
- EDİRNELİ MECDÎ EFENDÎ, *Şakayık-ı Numâniye Tercümesi*, Darüt Tıbaatül Amire Matbaası, İstanbul H. 1269.
- EDWARDS, H. Sutherland, “For Six Years Ambassadorat Constantinople,” *Sir William Arthur White His Life And Correspondence*, Hazell Watson, And Viney, Ld., London 1902.
- EFLATUN, *Devlet*, Çev. S. Eyüboğlu vd., Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 81.
- EL-KULEYİNÎ, Ebu Cafer, Muhammed bin Yakub bin İshak *Usul-u Kâfi*, I, Çev: Vahdettin İnce, Dar'ul Hikem Yay., İstanbul 2002, s. 57.
- EL-DALY, Okasha, “İslam Dünyasında Hiyeroglifler ve Eski Mısır”, *Kayıp Binyıl*, İthaki Yay., İstanbul 2013.
- EL-KETTÂNÎ, Muhammed Abdülhay, “Hz. Peygamberin Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar”, *Et- Terâtibu'l-İdâriyye*, III, Çev. Ahmet Özel, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- EL-MÂVERDÎ, Ebu'l Hasan, “Nasihatü'l Mülûk”, *Siyaset Sanatı*, Kırkambar Yay., İstanbul 2000.

- EL-MESÛDÎ, *Murûc ez-Zeheb*, Çev. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul 2014.
- EMİN EFENDİ, “Osmanlı Hayatından Kesitler”, *Menâkıb-ı Kethüdâzâde el-Hac Mehmed Arif Efendi*, İnsan Yay., İstanbul 2009.
- EMİROĞLU, Kudret Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2009.
- ENGELHARDT, Edouard Philippe, “Türkiye'de Çağdaşlaşma Hareketleri,” *Tanzimat*, Örgün Yay., İstanbul 2010.
- ERDOĞAN, Mustafa, *Anayasal Demokrasi*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2014.
- ERGİN, Muharrem, *Orhun Âbideleri*, Boğaziçi Yay., İstanbul 2012.
- ERGİN, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, I-II, Eser Matbaası, İstanbul 1977,
- EROĞLU, Haldun *Osmanlılar Yönetim ve Strateji*, Gökkuşbu Yay., İstanbul 2006.
- ER-RAZÎ, Fahrüddin, “Mefâtihi’l Gayb” *Tefsir-i Kebir*, III, XII, XIX, Akçağ Yay., Ankara 1988.
- ERSOY, Osman, “İlk Türk Basımevinde Basılan Kitapların Fiyatları”, *Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı Bildirileri*, Türk Kütüphaneciler Derneği Yay., Ankara 1980.
- ES-SÂBÛNÎ, Muhammed Ali, *Safvetü't Tefâsîr*, I, II, Çev. Sadreddin Gümüş vd., Ensar Neşriyat, İstanbul 1992.
- ES-SADR, Muhammed Bakır, *İslam Ekonomi Doktrini*, Hicret Yay., İstanbul 1979, s. 360.
- EVLİYE ÇELEBİ, “Mısır-Sudan-Habeş”, *Seyahatnâme*, X, Devlet Basımevi, İstanbul 1938.
- EZ-ZEMAHŞERÎ, Ebûl Kâsım, Mahmud İbn Ömer el-Harezmî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, II, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- FINDLEY, Carter V., “Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi”, *Kalemiyeden Mülkiyeye*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2011.
- FOUCAULT, Michel, *Toplumun Savunmak Gerekir*, Çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yay., Ankara 2011.
- FRANKFORT, Henri *Kingship and the Gods*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1978.
- FRANSEZ, Moris, “Akıllı İnançtan İnançlı Akla”, *Spinoza'nın Tao'su*, Yol Yay.,

- İstanbul 2004.
- FREEMAN, Charles, “Mısır, Yunan, Roma”, *Antik Akdeniz Uygarlıkları*, Dost Kitabevi Yay., Ankara 2010.
- FULLER, Graham E., *İslamsız Dünya*, Profil yay. Çev. Hasan kaya, İstanbul 2010.
- FUREDİ, Frank, *Nereye Gitti Bu Entelektüeller*, Birleşik Yay., Ankara 2010.
- GARTHWAITE, Gene R, “Pers İmparatorluğundan Günümüze,” *İran Tarihi*, İnkılap Yay., İstanbul 2011.
- GELİBOLULU MUSTAFA ALİ, *Kühü'l Ahbar*, I, Haz. Ahmet Uğur, vd., Kayseri, 1997.
- GELİBOLULU MUSTAFA ALİ, *Mevâ'idü'n-Nefâis Fî-Kavâ'idi'l-Mecâlis*, Ed. Kritik Mehmet Şeker, TTK Yayınları, Ankara 1997.
- GÖKALP, Ziya, *Yeni Hayat Doğru Yol*, Elips Kitap Yayınları, Ankara 2006.
- _____, *Hars ve Medeniyet*, Toker Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, *Türkçülüğün Esasları*, Tuna Kitabevi, Konya 2009.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2008.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki, *Tasavvuf*, Milenyum Yayınları, İstanbul 2012.
- _____, *Nasreddin Hoca*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1961.
- GÖZTEPE, Yüksel, “Osmanlı’da Bir Fikrî Mücadele: Kadızâde – Sivâsî Tartışmaları”, *İlim ve Kültür Tarihinde Sivâsîler Ulusal Sempozyumu Tebliğleri* (30 Nisan – 1 Mayıs), Kemal İbn-i Hümmam Vakfı, Sivas 2010.
- GUÉNON, René, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 1990.
- GÜMÜŞ, Sadreddin *Seyyid Şerif Cürcani*, İslami İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, İstanbul 1984.
- GÜNALTAY, M. Şemseddin, *En Eski Çağlardan İskender’in Asya Seferine Kadar İran Tarihi*, TTK. Basımevi, Ankara 1948.
- GÜNDÜZ, İrfan, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989.
- GÜNGÖR, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1998.
- GÜRER, Ahmet Şamil, *Gelenekle Modernite Arasında Bir Meşrûtiyet Şeyhülislâmı: Musa Kâzım Efendi (1861-1920)*, Hacettepe Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Doktora Tezi, Ankara 2003.

- HACI BEKTAŞ VELİ, *Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velayetnâmesi*, Haz. Hamidiye Duran vd., Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yay., Ankara 2010.
- HACİMÜFTÜOĞLU, Halil, “Kral Tanrı,” *Allah’ın Krallığı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.
- HADİMİ, Konyalı Muhammed Mevlana Ebu Said “Tarikat-ı Muhammediye Şerhi”, *Berika*, I, Çev. Bedreddin Çetiner, Kahraman Yay., İstanbul 2015.
- HAIRI, Abdül-Hadi, *Nohostîn-i Ruyâ Ruyihây-i Endîşegeran-ı İnan Bâd u Ruye-i Temeddün Burjuvazi Garb (The Early Encounters of the Iranian Thinkers with the Two-Sided Civilization of Western Bourgeoisie)*, Amir Kabir Publishing Corp. Tehran, 1988.
- HAMMER, Joseph V., *Büyük Osmanlı Tarihi*, III, Üçdal Neşriyat, İstanbul 2003.
- HATEMİ, Hüseyin, “Bilim Derneklerinin Hukuki Çerçevesi (Dernek Tüzel Kişiliği)”, *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri*, 1. Milli Türk Bilim Tarihi Sempozyumu (3-5 Nisan) 1987, İstanbul Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul 1987.
- HAVILAND, William A. vd., *Kültürel Antropoloji*, Kaknüs Yay., İstanbul 2006.
- HERODOTOS, *Tarih*, Çev. Müntekim Ökmen, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2010.
- HEYD, Uriel, “The Ottoman Ulama and Westernization in the Time of Selim III And Mahmud II”, *Scripta Hierosolymitana*, IX. Jerusalem, 1961.
- HOCA SA’DEDDİN EFENDİ, *Tâcü’t Tevârih*, I, Matbaa-i Âmire, 1862, s. 103.
- HOCAĞOLU, Durmuş, *Laisizmden Milli Sekülerizme*, Kocav yayınları, Ankara 1995.
- HOSKING, Geoffrey, “Erken Dönemden 21. Yüzyıla”, *Rusya ve Ruslar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.
- HOURANİ, Albet, *Arap Halkları Tarihi*, İletişim Yay., İstanbul 1997.
- HUNKE, Sigrid, *Avrupa’nın Üzerine Doğan İslam Güneşi*, Çev. Servet Sezgin, Bedir Yayınları, İstanbul 1997.
- İŞİL, Yeşim, *Bir Aydınlanma Hareketi Olarak Mecmua-i Fünûn*, İstanbul Üniversitesi Sos. Bil. Enst. SBF. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1986.
- İBN BİBÎ, *Selçuknâme*, Çev. Mükrimin Halil Yinanç, Kitabevi Yay., İstanbul 2007.

- İBN-İ BÎBÎ, “İbn Bîbî’ nin Farsça Muhtasar Selçuknâmesi’nden” *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi*, Çev. M. Nuri Gençosman, Uzluk Basımevi, Ankara 1941.
- İBNÜ’L ESİR, *El-Kamil Fi’t-Tarih*, VIII, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2008.
- _____, *El-Kamil Fi’t-Tarih*, IX-X, Bahar Yay., İstanbul 1987.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, I, MEB. Yayınları, Çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1990.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, I, Dergâh Yay., Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.
- İBN KESİR, *Hadislerle Kur’an-ı Kerim Tefsiri*, II, Çev. Bekir Karlığa vd., Çağrı Yay., İstanbul 1984.
- İBN MANZÛR, *Lisan’ul Arab*, I, Dar Sadar, Publishers, Beirut-Lebanon 1994.
- İBN TEYMİYYE, “Velayetin Gereği” *Siyaset Es-Siyasetu’s-Şer’iyye*, Çev. Vecdi Akyüz, Dergâh Yay., İstanbul 1985.
- İBRAHİM, Ahmad M., *Gömülü Sistemlerde Bulanık Mantık*, Bileşim Yayınları, 2006.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin, “19. Asrın Başlarında Tanzimat Öncesi Kültür ve Eğitim Hayatı ve Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi Olarak Bilinen Ulemâ Grubunun Buradaki Yeri” *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri*, 1. Milli Türk Bilim Tarihi Sempozyumu 3-5 Nisan -1987, İstanbul Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul 1987.
- _____, “Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye’nin Kuruluş ve Faaliyetleri”, *Osmanlı İlmî ve Mesleki Cemiyetleri*, İst. Üniv. Edb. Fak. Basımevi, İstanbul 1987.
- _____, “Modernleşme Süreci İçinde Osmanlı Devlet’inde İlmî ve Meslekî Cemiyetleşme Hareketlerine Genel Bir Bakış”, *Osmanlı İlmi Ve Mesleki Cemiyetleri (I. Milli Türk Bilim Tarihi Sempozyumu 3-5 Nisan 1987)*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1987.
- İKBAL, Muhammed, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. N. Ahmed Asrar, Birleşik Yay., İstanbul Ty.
- _____, *Zebur-u Acem’den Seçmeler*, Çev: Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan, Hilal, Yayınları, İstanbul 1964.
- İMAM-I GAZALİ, *İhyau Ulümi’d-Din*, I, Çev. Ahmed Serdaroglu, Bedir Yay.,

- İstanbul 1973.
- İNAL, İbnü'l-Emin Mahmut Kemal, *Son Sadrazamlar*, III, Dergah Yay., İstanbul 1982.
- İNALCIK, Halil, "Devlet-i Aliyye", *Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2009.
- _____, "Nedimler-Şairler-Mutribler", *Has-Bağçede 'Ays u Tarab*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2011.
- _____, "Osmanlı Bürokrasisinde Aklâm ve Muâmelât", *Osmanlı Araştırmaları I*, İstanbul 1980.
- _____, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayıncılık, İstanbul 1993.
- _____, "İmparatorluk Ekonomisi ve İstanbul," *Loncadan Oda'ya, İstanbul Ticaret Odası'nın 125. Yılı Anısına*, İstanbul 2007.
- _____, "Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar," *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslâm*, Der. E. Fuat Keyman-A. Yaşar Sarıbay, Vadi Yayınları, Konya 1998.
- İZGİ, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, İz Yay., İstanbul 1997.
- JAEGGER, Werner, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, İthaki Yay., İstanbul 2011.
- JÜTTE, Robert, *Erken Modern Avrupa'da Yoksulluk ve Sapkınlık*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2011.
- KABAAĞAÇ, Sina vd., *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yay. İstanbul 1995.
- KABACALI, *Alpay Başlangıcından Günümüze Türkiye'de Matbaa Basın ve Yayın*, III, Literatür Yayınları, Ankara 2000.
- KÂDÎ BEYZÂVÎ, *Beydavi Tefsiri*, Kahraman Yay., İstanbul 2013.
- KADRİ, Hüseyin Kazım, *Bir Millet'in Dirilişi*, Pınar Yay., İstanbul 2008.
- KAFESOĞLU, İbrahim, *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.
- _____, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları, İstanbul 1973.
- KAMİL PAŞA, "Belgelerle Mısır, Ermeni-Kürt, Doğu Rumeli Meseleleri," *Kamil Paşa'nın Anıları*, Arba Yayınları, İstanbul 1991.

- KANAR, Mehmet, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul 2008.
- KARA, İsmail, “Çadaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf Ve Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yay., Ankara 2014.
- KARAL, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, IV, TTK Yayınları, Ankara 1982.
- KARAMAN, Hayreddin; BARDAKOĞLU, Ali vd., “İman ve İbadetler,” *İlmihal*, I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008.
- KAŞGARLI MAHMUT, *Divanü Lugati't-Türk Tercümesi*, III, Türk Dil Kurumu Yay., Çev. Besim Atalay, Ankara 2000.
- KATİP ÇELEBİ, *Keşfü'z-Zunûn*, II, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2007.
- _____, *Mizânü'l-Hakk Fî İhtiyâri'l-Ehakk*, Çev. Orhan Şaik Gökyay vd., Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2007.
- KEKLİK, Nihat, “Bilgi Ahlâk Mantık ve İnanç Bakımlarından”, *Filozofların Özellikleri*, Köprü Yay., İstanbul 2001.
- _____, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, İ.Ü. Edb. Fak. Yayınları, İstanbul 1969-1970.
- KEMAL, Namık, “Fatih”, *Evrak-ı Perişan*, Matbaa-i Osmaniye, H. 1301.
- KENNEDY, Paul, *Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri*, Çev., Birtane Karanakçı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 2010.
- KILIÇ, Rüya, *Osmanlı'da Seyyidler ve Şerifler*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005.
- KINALIZÂDE ALİ EFENDİ, *Devlet ve Aile Ahlakı (Ahlak-ı Alâ'i)*, Haz. Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser Kervan Kitapçılık, İstanbul Ty.
- KİTABI MUKADDES, ESKİ VE YENİ AHİT*, “Tevrat-Zebur (Mezmurlar) ve İncil,” Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1997.
- KOCA RÂĞIB Mehmed Paşa, “Osmanlı-İran Diplomatik Münasebetlerinde Mezhep Tartışmaları”, *Tahkik ve Tevfik*, Haz. Ahmet Zeki İzgöer, Kitabevi Yay., İstanbul 2003.
- KOÇAOĞLU, A. Mehmet, *Petro-Stratejisi*, Türkeli Yay., Ankara Ty.
- KOÇU, Reşat Ekrem & AKBAY, M. Ali, *İstanbul Ansiklopedisi*, V, İstanbul Ansiklopedisi Neşriyat Kollektif Şti. Yayınları, İstanbul 1961.

- KORKMAZ, Fahrettin, *Gâzâli 'de Devlet*, Diyanet Yay., Ankara 1995.
- KOSKO, Bart, "Fuzzy Thinking," *The New Science of Fuzzy Logic*, Publisher: Flamingo, London 1994.
- KÖKSAL, M. Asım, *H. Hüseyin ve Kerbela Faciası*, Akçağ Yayınları, Ankara 1984.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1976.
- _____, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, ÖtükenYay., İstanbul 1986.
- KÖZ, İsmail, *İslâm Mantık Külliyyatının Teşekkülü*, Felsefe Dünyası, Sayı: 30/2, Ankara 1999.
- KRITOVULOS, *Kritovulos Tarihi*, Çev. Ari Çokona, Heyamola Yay. İstanbul 2012.
- KUDRET, Cevdet, *Halk Şiirinde Üç Büyükler I: Yunus Emre*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1985.
- KUHN, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2015, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Haz. Komisyon. Ankara 2016.
- KURAN, Ahmet Bedevi, *Osmanlı İmparatorluğunda ve Türkiye Cumhuriyeti 'nde İnkılap Hareketleri*, Baha Matbaası, İstanbul 1950.
- KUTAY, Cemal, *Örtülü Tarihimiz*, I, Hilal Matbaası, İstanbul 1975.
- KUTLU, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Otto Yay., Ankara 2012.
- KÜRÜMOĞLU, Mustafa Emre, *Yalta-Potsdam'da Savaş Sonrası Uluslararası Düzenin Kurulması ve Türkiye (Türk Basınına Göre, 1945)*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2011.
- LERNER, Robert E. vd., *Western Civilization*, W. W. Norton & Company, New York 1987.
- LEVY, Avigdor, "Osmanlı Ulemâsı ve Sultan II. Mahmud'un Askerî İslahatı", *Modern Çağda Ulema*, İz Yay., İstanbul 1991.
- LEWIS, Bernard, *Modern Türkiye 'nin Doğuşu*, TTK Yay., Ankara 1998.
- LOEWE, H., *Judaism and Christianity: The Contact of Pharisism with Other Cultures*, II, The Sheldon Press, London 1937.
- LORD CURZON, *Iran*, Askerî Matbaa Erkan-ı Harbiye-i Umumiye, İstanbul 1927.
- _____, *Persia and the Persian Question*, Longmans, Green & Co.,

- London 1892.
- MACHIAVELLI, Niccolo, *Prince*, Arc-Manar Publication Rocville USA 2007.
- MADEN, Fahri, Bektaşî Tekkelerin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları, TTK Yay., Ankara 2013.
- MAHMUD, Abdülhalim, “İmam Gazali” *El-Munkizü Mine’ d Dalâl ve Tasavvufi İncelemeler*, Kayıhan Yay., İstanbul 1990.
- MANAFOV, Rafiz, *John Hick`in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise*, İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Doktora Tezi, İstanbul 2006.
- MANNEH, B. Ebu, “Halidîliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yay., İstanbul 2005.
- MANSEL, Arif Müfid, *Ege ve Yunan Tarihi*, TTK Yay., Ankara 2014.
- MARDİN, Ebül’ulâ, *Huzûr Dersleri*, II-III, Haz. İsmet Sungurbey, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1966.
- MARDİN, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1990.
- MARSHALL, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999.
- MARX, Karl, Friedrich Engels, *Din Üzerine*, Sol Yayınları, Çev. Kaya Güvenç, Ankara 2013.
- MARX, Karl, “Asya Üretim Tarzı-Antik Çağ-Feodalite”, *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri*, Sol Yayınları, Çev. Mihri Belli, Ankara 1967.
- _____, “Şark Meselesi”, *Türkiye Üzerine*, Çev. Selahattin Hilav- Attila Tokatlı, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1974.
- MÂTURÎDÎ, *Kitabü’t Tevhid Tercümesi*, Çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara 2005.
- MAYOR, Federico ve Augusto Forti, *Bilim ve İktidar*, Çev. Mehmet Küçük, Tübitak Yay., Ankara 1997.
- MCCLELLAN, James E., *Science Reorganized: Scientific Societies in the Eighteenth Century*, Columbia University Press, New York 1985.
- MEHMED ESAD EFENDİ, *Üss-i Zafer*, Amire Matbaası, İstanbul H. 1243.

- MEHMED MEMDUH, *Mir'ât-ı Şuûnât*, Ahenk Matbaası, İzmir 1328.
- MELİS, Nicola “Osmanlı Aracılarının Doğudaki Hukuki Statüsü 16. Yüzyıl”, *Harp ve Sulh-Avrupa ve Osmanlılar*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2010.
- MELTON, James Van Horn, *Aydınlanma Avrupa 'sında Kamunun Yükselişi*, Boğaziçi Üniv. Yay., İstanbul 2011.
- MERKLINGER, Philip M., *Philosophy, Theology, and Hegel's Berlin Philosophy of Religion 1821-1827*, State University of New York Press, Albany 1993.
- MEVDUDÎ, Ebu'l Ala, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, Beyan Yay., İstanbul 1998.
- MEVLÂNA, *Mesnevi Şerif*, V-VI, Tercüme Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul 2002.
- MUHAMMED MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, Çev. Adem Yerinde, Klasik Yay., İstanbul 2010.
- MUMCU, Ahmet, *Divan-ı Hümayun*, Birey ve Toplum Yay., Ankara 1986.
- MUSTAFA NAİMA, *Naima Tarihi*, VI, Çev. Zuhuri Danışman, Kardeş Matbaası, İstanbul 1969.
- MUSTAFA SABRÎ EFENDİ, *İnsan ve Kader*, Çev., İsa Doğan, Bayrak Yay., İstanbul 1989.
- MUSTAFA, Nevin A., *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1990.
- MÜTERCİMLER, Erol, “Yüksek Starteji den Etki Odaklı Harekâta”, *Geleceği Yönetmek*, Alfa Yay., İstanbul 2006.
- NAİMÂ MUSTAFA EFENDİ, *Naîmâ Tarihi*, III, Bahar Matbaası, Çev. Zuhuri Danışman, İstanbul 1967.
- NASR, Seyyid, Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, İnsan Yay., İstanbul 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Güç İstenci*, Birey Yayınları, İstanbul 2002.
- NİŞANCI, Ensar, *Geleneksel Patrimonyalizmin Sosyal ve Siyasal Yönden Analizi*, Haliç Üniv. Yay., İstanbul 2001.
- NİZÂM'ÜL- MÜLK, *Siyasetnâme*, Çev. Mehmet Taha Ayar, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 1941.
- NİZAMÜDDİN ŞÂMÎ, *Zafernâme*, Çev. Necati Lugal, TTK Basımevi, Ankara 1987.
- OATES, Joan *Babil*, Arkadaş Yay., Ankara 2004.

- OCAK, Ahmet Yaşar “Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslam-Türk Heteredoksisinin Teşekkülü,” *Babaîler İsyanı*, Dergah Yay., İstanbul 2014.
- _____, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2003.
- _____, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam’ın Macerası*, Timaş Yay., İstanbul 2010.
- _____, *Selçuklular’ın Dinî Siyaseti (1040-1092)*, TATAV Yay., İstanbul 2002.
- OKAY, Aydemir, *Sponsorluğun Temelleri*, Der yayınları, İstanbul 2005.
- OKAY, Ayla ve Aydemir Okay, *Halkla İlişkiler: Kavram-Strateji ve Uygulamaları*, Der Yay., İstanbul 2002.
- OLGUN, İbrahim, “Beyrûni'nin Kişi ve Topluma Bakışı” *Beyrûniye Armağan*, TTK Basımevi, Ankara 1974.
- ORTAYLI, İlber, “Batı Kültürü ve Türkiye”, *Avrupa Birliği Sürecinde Türkiye'nin Avrupalılaşıma Sorunu Semineri*, T.C. Merkez Bankası, Ankara 1998.
- _____, “Seçme Eserleri IV”, *Osmanlı Düşünce Dünyası ve Tarih Yazımı*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2010.
- ORWELL, George *Hayvan Çiftliği*, Çev. Halide Edip Adıvar, MEB. Basımevi, İstanbul 1954.
- ÖGEL, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi*, I, TTK. Yayınları, Ankara 2010.
- ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.
- ÖZARSLAN, Melike Zeynep *Kitleleri Harekete Geçirme Aracı Olarak Sosyal Algı Yönetimi*, İstanbul Ticaret Üniv. Sos. Bil. Enst. Y. Lisans Tezi, İstanbul 2014.
- ÖZDEMİR, Mehmet, “Kültür ve Medeniyet,” *Endülüis Müslümanları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.
- ÖZDEMİR, Bülent, *Osmanlı'nın Wikileaks Raporları*, Yeditepe Yay., İstanbul 2012.
- ÖZEL, İsmet, vd., *Bilgi – Bilim ve İslam*, İSAV Yay., İstanbul 1987.
- ÖZKAN, Abdullah, *Halkla İlişkiler Yönetimi*, İstanbul Ticaret Odası Yay. İstanbul 2009.
- ÖZKAN, Mustafa, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, Ankara Ün. Sos. Bil. Enst. Yayınlanmış Doktora Tezi, Ankara 2007.

- ÖZTUNA, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, III, Ötüken Yay., İstanbul 1983.
- ÖZTÜRK, Nazif, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1995.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *İmam-ı Âzam Ebu Hanife*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 2009.
- PAKALIN, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, MEB. Basımevi, İstanbul 1983.
- PAMUK, Şevket, *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi 1500-1914*, İletişim Yay., İstanbul 2010.
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, Published by E. P. Dutton & Co., Inc. New York 1958.
- PELTEKOĞLU, Filiz Balta, *Halkla İlişkiler Nedir?* Beta Yay., İstanbul 1998.
- PETERS, Erin A., “The Napoleonic Egyptian Scientific Expedition and the Ninetenth-Century Survey Museum”, *Master of Arts Theses*, Seton Hall University, New Jersey 2009, p. 19.
- PEZDEVİ, Ebû Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, Çev., Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1980.
- PLATON, *Devlet*, Bordo Siyah Yay., İstanbul 2005.
- RAMIREZ, Eugenio-Enrique Cortes, “Knowledge is Power. Francis Bacon’s Theory of Ideology and Culture”. *Via Panorâmica: Revista Electrónica de Estudios Anglo-Americanos / An Anglo-American Studies Journal*. Série 3, Número Especial, Spain 2014, p. 25-42.
- RASİM, Ahmet, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Reform Çabaları İçinde Batış Evreleri*, Haz. H. V. Velidedeoğlu, Çağdaş Yay., İstanbul 1987.
- REDHOUSE, James William, “Pamphlets”, *A Vindication of the Ottoman Sultan’s Title of Caliph; Swing its Antiquity Validity and Universal Acceptance*, Published By Forgotten Books, London 2013.
- _____, *Türkçe-İngilizce Lugat Kitabı*, İman Efendi Matbaası, Londra 1856.
- REFİK, Ahmet, *Osmanlı’da Hoca Nüfuzu*, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul 1997.
- ROBERTS, J. M., *Avrupa Tarihi*, İnkilâp Kitabevi, İstanbul 2010.
- RUDANİ, Muhammed Bin Süleyman, “Büyük Hadis Külliyyatı”, *Cem ‘ul Fevâid min Cami ‘il Usul ve Mecma ‘iz-zevaid*, İz Yayınları, İstanbul 1996.
- RUSSELL, Bertrand, *Antikçağ Batı Felsefesi Tarihi*, I, Çev. Muammer Sencer, Bilgi Yayınevi, Ankara 1972.

- RUSSELL, Bertrand, *İktidar*, Çev., Mete Ergin, Cem Yay., İstanbul 2014.
- SAİD, Edward, “Sömürgeciliğin Keşif Kolu”, *Oryantalizm*, Pınar Yay., İstanbul 1991.
- SALLER, Richard P., *Personal Patronage Under The Early Empire*, Published By The Press Syndicate of The University of Cambridge, United Kingdom 1982.
- SAYILI, Aydın, “Doğumunun 1000. Yılında Beyrûnî”, *Beyrûniye Armağan*, TTK Basımevi, Ankara 1974.
- SCHMITT, Carl, “Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm,” *Siyasi İlahiyat*, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara 2010.
- SEDILLOT, Rene, “Tarih Boyunca Ticaretin Öyküsü”, *Değiştokuştan Süpermarkete*, Çev. Esat Nermi Erendor, Cep Kitapları Yay., İstanbul 1983.
- SEVERİN J. Werner vd., *İletişim Kuramları*, Çev. Ali Atıf Bir vd., Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir 1994.
- SEYYİTDANLIOĞLU, Mehmed, *Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ*, TTK Yay., Ankara 1994.
- SHARPLES, Robert W., “The Peripatetic School”, *From Aristotle to Augustine*, Volume II., Routledge Co., London and New York 2004,
- SHAW, Stanford J., Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, II, E Yay., İstanbul 1994.
- SHAYEGAN, Yegane, “Yunan Felsefesinin İslam Âlemine İntikali”, *İslam Felsefesi Tarihi*, Editör: Seyyid Hüseyin Nasr –Oliver Leaman, Açılım Kitap Yayınevi, İstanbul 2011.
- SİNAN ÇAVUŞ, “Tarih-i Feth-i Şikloş-Estergon ve İstol-Belgrad” *Süleymannâme*, Edt. Tülay Duran, TAV. Yay., İstanbul 1999.
- SMITH, William Theophilus Hall, *A Copious And Critical English- Latin Dictionary*, American Book Company, New York & Cincinnati & Chicago 1871.
- SPRAT, Thomas vd., *The History of the Royal-Society of London for the Improving of Natural*, Book from the collections of University of Lausanne, London 1667.

- STÖRIG, Hans Joachim, *İlk Çağ Felsefesi; Hint, Çin, Yunan*, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yayınları, İstanbul 2015.
- ŞÛDÎ, Süleyman, *Osmanlı Vergi Düzeni (Defter-i Muktesid)*, Fakülte Kitabevi, Haz. M. Ali Ünal, Isparta 2008.
- SURÛŞ, Abdülkerim, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- SÜHREVERDÎ, Şihabüddin, “Bir Tasavvuf Hikâyesi” *Kırmızı Akıl*, Der. Kaan Dilek, İhvan Neşriyat, İstanbul 2005.
- _____ “İşrak Felsefesi”, *Hikmetü'l İşrak*, Çev. Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul 2012.
- ŞÂTİBÎ, “İslami İlimler Metodolojisi”, *el- Muvâfakat*, İz Yay., İstanbul 1990.
- ŞEN, Zekai, *Mühendislikte Bulanık Mantık ile Modelleme Prensipleri*, Su Vakfı, İstanbul 2004.
- ŞEREF, Abdurrahman, *Tarih Musahabeleri*, Kapı Yay., İstanbul 2012.
- _____ “Meşrutiyet Olayları (1908-1909)”, *Son Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi II*, Haz. Bayram Kodoman vd., TTK Yay., Ankara 1996.
- TABERÎ, *Tarih-i Taberî*, Çev. M. Faruk Görtünca, Sağlam Yayınevi, İstanbul 2007.
- TAFLIOĞLU, Mehmet Serkan, *İran İslam İhtilalinde Âyetullah Humeynî ve Velâyet-i Fakih Meselesi*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2009.
- TAHSİN PAŞA, “Abdülhamit”, *Yıldız Hatıraları*, İmge Kitabevi, Ankara 2008.
- TARLAN, Ali Nihad, *Necati Beg Divanı*, MEB Yay., İstanbul 1997.
- TASLAMAN, Caner, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2008.
- TAŞKÖPRÜLÜZÂDE, Ahmed, *Mevzûâtü'l Ulûm*, I, Çev. Mehmed Kemaleddin, İkdam Matbaası, 1895.
- TATLISUMAK, Uğur, *Nizâm-ı Devlet ve Nizâm-ı 'Asker Zımnında Tedbîr-i Cedîd Adlı Eserin Transkripsiyonu ve Tenkitli Metin Neşri*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2009.
- TAYYAR ZÂDE ATA, *Tarihi Atâ*, I, Kitabevi Yay., İstanbul 2010.
- TEKELİ, İlhan vd., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, TTK Yay., Ankara 1999.
- TEZCAN, Mehmet, “Timur Devrinde Din-Devlet İlişkileri ve Timur'un Din

- Adamlarına Bakışı”, *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2007.
- TEZİÇ, Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, Beta Yay., İstanbul 1991.
- THUKYDIDES, *Peloponnessos Savaşları*, Çev. Furkan Akderin, Belge Yayınları, İstanbul 2010.
- TOGAN, A. Zeki Velidi, *Umumî Türk Tarihine Giriş, I*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1981.
- TOPDEMİR, Hüseyin Gazi, *İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı*, TTK. Basımevi, Ankara 2002.
- TOSUN, Necdet, *Baheddin Nakşibend Hayatı-Görüşleri-Tarikatı*, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- _____, “Timur ve Timurlular’ın Tasavvuf Ehli ile Münasebetleri”, *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2007.
- TUNAYA, Tarık Zafer, “Türkiye’de Siyasal Partiler”, *II. Meşrutiyet Dönemi I*, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1988.
- TUNCER, Rümeyza, *Osmanlı Mebusan Meclisi’nin Son Döneminden TBMM I. Dönemine Katılan Bolu Milletvekili Tunalı Hilmi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Yüksek Lisans Tezi, Konya 2010.
- TURAN, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2003.
- _____, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, Dergah Yayınları, İstanbul 1980.
- TÜCCARZÂDE İBRAHİM HİLMİ, *Maarifimiz ve Servet-i İlmiyyemiz*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000.
- TÜRKSEVEN, Hüseyin *Osmanlı Devleti’nde Eski Eser Politikası ve Müze-i Hümayun’un Kuruluşu*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv. Sos. Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale 2010.
- UBİCİNİ, M. Abdolonyme, *Letter On Turkey*, Volume II, London 1856,
- _____, *Türkiye 1850*, I, Çev. Cemal Karaağaçlı, Tercüman 1001 Temel Eser

Yay., İstanbul Ty.

- UĞUR, Ahmet, “İbn Kemal’in Siyasî Görüşleri”, *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu*, T.D.V. Yay., Ankara 1989.
- ULUDAĞ, Süleyman, “İşrâkîlik Mensubu Olarak Kâtip Çelebi”, *Mîzânü’l – Hakk Fî İhtiyâri’l – Ehakk*, Çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yay., İstanbul 2007.
- UNAN, Fahri, *İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Hükümdar*, Lotus Yay., Ankara 2004.
- _____, “Medrese Yönetim İlişkileri ve Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Meselesi”, *VII. Osmanlı Sempozyumu (Söğüt, Eylül 1992)*, Ankara 1993.
- _____, “Osmanlı Medreselerinde Ulemânın Sosyal Tabanı ve Bunun İlmi Verim Üzerindeki Etkisi Üzerine Bazı Düşünceler,” *XII. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler* (Ankara 12-16 Eylül 1994), III, TTK Yayınları, Ankara 1999.
- _____, “Osmanlı Resmî Düşüncesinin ‘İlmiye Tarîki’ İçindeki Etkileri: Patronaj İlişkileri”, *Türk Yurdu*, XI/45 Ankara 1991.
- URAL, Şafak, *Temel Mantık*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985.
- URAL, Şafak, “Puslu (Fuzzy) Mantık”, *Mantık-Matematik ve Felsefe I. Ulusal Sempozyumu 26-28 Eylül 2003 Assos-Çanakkale*, Ed: Ural, Ş., Özer, M., Koç, A., Şen, A., Hacibekiroğlu, G., T.C. İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2004
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, I, TTK. Yay., Ankara 1982.
- _____, *Çandarlı Vezir Ailesi*, TTK Yay., Ankara 1988.
- _____, *Osmanlı Devlet’inin İlmiye Teşkilatı*, TTK, Ankara 1998.
- _____, *Osmanlı Devleti’nin Saray Teşkilatı*, TTK Yayınları, Ankara 2014.
- ÜLGENER, Sabri F., *Zihniyet ve Din, İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, Derin Yay., İstanbul 2006.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1992.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, AÜİF. Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1963.
- ÜNVER, Süheyl, *İstanbul Rasathanesi*, TTK Yayınları, Ankara 2014.
- _____, “İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç”, *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim*

- Hayatı*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1946.
- VANÎ MEHMED EFENDİ, *Münşeât*, Osmangazi Belediyesi Yay., Çev. Mehmet Yalar, Bursa, Ty.
- VAROL, Muharrem, *Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*, Marmara Üniv. Türkiyat Araştırmaları Enst. Doktora Tezi, İstanbul 2011.
- VOLL, John Obert, *İslam Süreklilik ve Değişim*, Yöneliş Yay., İstanbul 1991.
- WATT, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Birleşik Yay., İstanbul 1998.
- WEBER, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Çev. G. Roth vd., University of Colifornia Press, Los Angeles 1978.
- _____, *Ekonomi ve Toplum*, II, Yarın Yay., İstanbul 2012.
- _____, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhı*, Çev. Gülistan Solmaz, Alter Yay., Ankara 2010.
- _____, *Bürokrasi ve Otorite*, Çev. H. Bahadır Akın, Adres Yayınları, Ankara 2008.
- WHITFIELD, Peter, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, Küre Yay., İstanbul 2008.
- WILLIAMS, Raymond, *Kültür*, Çev. Suavi Aydın, İmge Kitabevi, Ankara 1993.
- YAKUT, Esra, "Yenileşme Döneminde Devlet Ve Din", *Şeyhülislamlık*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005.
- YARDIMCI, Mehmet, *Zileli Âşık Talibî*, İnanç Yay., İstanbul 1989.
- YAVUZ, Hulusi, *Osmanlı Devleti ve İslamiyet*, İz Yayıncılık, İstanbul 1991.
- YAVUZ, Kemal, *Şeyhoğlu Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ (İnceleme-Metin-İndeksi)*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara 1991.
- YEĞİN, Abdullah, *Yeni Lûgat*, Hizmet Vakfı Yay., İstanbul 1992.
- YILDIRIM, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995.
- YILMAZ, Necdet, "Sûfiler, Devlet ve Ulemâ", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, Osav Yay., İstanbul 2007.
- YUSUF HAS HÂCİB, *Kutadgu Bilig*, Çev. Reşid Rahmeti Arat, TTK. Yay., Ankara 1959.
- YÜCER, Hür Mahmut, "Kethüdâzâde Mehmed Arif Efendi Hayatı-Soyu-Görüşleri-Meşrebi ve Ulemâ İçerisindeki Yeri", *Menâkıb-ı Kethüdâzâde el-Hac*

Mehmed Arif Efendi, İnsan Yay., İstanbul 2009.

YÜKSEL, Dilek Yiğit, *Rus Modernleşmesi ve Türkiye*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniv. Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara 2006.

YÜKSEL, Musa Şamil, “Timur, Tarih ve İbn Haldûn” *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2007.

_____, *Timurlular'da Din – Devlet İlişkisi*, TTK Yay., Ankara 2009.

ZADEH, Lotfali Askar, Fuzzy Logic, Neural Networks, and Soft Computing, Communications of the Acm, March, 1994, Vol. 37, No:3 p. 77-84.

ZİLFİ, Madeline C., “Dindarlık Siyaseti Klasik Dönem Sonrası”, *Osmanlı Ulemâsı*, Birleşik Yay., Çev. Mehmet Faruk Özçınar, Ankara 2008.

ZUBAİDA, Sami, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.

IV. MAKALELER

ADIVAR, Abdülhak Adnan, “İbn Haldûn”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, V/II, İstanbul 1988.

AHMED HİKMET MÜFTÜOĞLU, “On Birinci Asr-ı Hicride Türk Menab-i İrfânı”, *Mihrab*, I, İstanbul 1340 [1924]. Sayı: 21-22, s. 715-724.

AKA, İsmail, “Timurlular”, *DİA*, XLI, Ankara 2013, s. 178.

AKAY, Hasan, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 4/3 Spring 2009, p. 40.

AKGÜNDÜZ, Ahmet, “Osmanlı Hukukunda Tahsisat Kabilinden Vakıflar ve Konuyla İlgili Kanunî'ye Takdim Edilen Bir Risale”, *Vakıflar Dergisi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1990, s. 5-21;

AKPINAR, Turgut, “Gordlevski, Vladimir Aleksandroviç”, *DİA*, XIV, Ankara 1996, s. 114-115.

AKYILDIZ, Ali, “Sultan II. Mahmud'un Hastalığı ve Ölümü”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, Sayı: 4, İstanbul 2001, s. 29-84.

AKYÜZ, Yahya, “Osmanlı Döneminden Cumhuriyete Geçilirken Eğitim-Öğretim

- Alanında Yaşanan Dönüşümler”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, I, Sayı: 2, Ankara 2011, s. 21.
- ALBAYRAK, Kadir, “Nestûrîlik”, *DİA*, XXXIII, Ankara 2007, s. 15-17.
- APAYDIN, H. Yunus, “Humus”, *DİA*, XVIII, Ankara 1998, s. 365-370.
- AŞUR, Said, Abdülfettâh “Ezher”, *DİA*, XII, Ankara 1995, s. 53-63.
- ATADEMİR, Rağıp Hamdi, “Porphyrios ve Ebherî'nin İsağoci'leri”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, VI, Ankara 1948, Sayı: 5, s. 461-468.
- ATAY, Hüseyin, *Medreselerin Gerilemesi*, A.Ü.İ.F. Dergisi, XXIV, Ankara 1981, s. 15-56.
- AY, Mahmut, *Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansımaları*, XLVI, AÜİFD 2005, Sayı: 2, s. 107-130.
- AYDIN, Bilgin, “Meclis-i Meşâyih”, *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 247-248.
- AYDIN, Mehmet Akif, “Arazi Kanunnâmesi”, *DİA*, III, Ankara 1991, s. 346-347.
- _____, “İslam Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Sayı:1, İstanbul 2006, s. 11-21.
- AYTEKİN, Arif, “Bâbertî”, *DİA*, IV, Ankara 1991, s. 377-378.
- BARKAN, Ömer Lütfi, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri Ve Zaviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, Sayı: II, Ankara 1942, s. 279-304.
- _____, “Osmanlı İmparatorluğunda Toprak Vakıflarının İdari-Mali Muhtariyeti Meselesi”, *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*, Ankara 1944, Sayı: 1, s. 11-25.
- BAYRAM, Mikail, *Baba İshak Harekâtının Gerçek Sebebi ve Ahi Evran İle İlişkisi*, Diyanet Dergisi, Ankara 1979, Sayı: XVIII/2, s. 68-79.
- BEYDİLLİ, Kemal, “Yeniçeri”, *DİA*, XLIII, Ankara 2013, s. 450-462.
- BOLAY, Süleyman Hayri, “Âlem,” *DİA*, II, Ankara 1989, s. 357-360.
- CİN, Halil, “Arazi”, *DİA*, III, Ankara 1991, s. 342-346.
- ÇAVUŞOĞLU, Semiramis, “Kadıızâdeliler”, *DİA*, XXIV, Ankara 2001, s. 100-102.
- ÇAMBEL, Hasan Cemil, *Belleten*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, III, Sayı: 10, Ankara 1939, s. 272.
- ÇELİK, Yüksel, “Tanzimat Devrinde Rüşvet-Hediye İkilemi Ve Bu Alandaki

- Yolsuzlukları Önleme Çabaları”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, İstanbul 2006, Sayı:15, s. 25-64.
- ÇOLAK, Kamil, “Mısır’ın Fransızlar Tarafından İşgali ve Tahliyesi (1798-1801)” *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi*, Sayı: II, Sakarya 2008, s. 141-183.
- ÇULUK, Sinan, *Arşiv Dünyası Dergisi*, Sayı: 10, İstanbul Ekim 2007, s. 95-98.
- DAŞDEMİR, Özkan, “Yunus Emre ve Hâce Muhammed Lütfi’nin İki Şiiri Üzerinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme,” *Turkish Studies International Periodical For the Languages*, Volume VIII/13, Ankara Fall 2013, p. 729-738.
- EMECEN, Feridun, “Atiyye-i Seniyye”, *DİA*, IV, Ankara 1991, s. 64.
- ERDEM, Ali Rıza, “Üniversite Özerkliği: Mali, Akademik ve Yönetimsel Açından Yaklaşım,” *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, III, Denizli 2013, Sayı: 2, s. 97-107.
- ERGÜN, Mustafa, *A.K.Ü. Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi I*, Afyon 1996, s. 1-26.
- ERÜNSAL, İsmail E. “Kütüphane”, *DİA*, XXVII, Ankara 2003, s. 11-32.
- FERRARİ, Nicole Kançal, “Türk-Osmanlı Saray Literatürü (12.-20. Yüzyıl),” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, VII, Sayı: 13, İstanbul 2009, s. 205-240.
- GAFFORD, Richard, “The Operational Potential of Subliminal Perception”, *Studies in Intelligence*, CIA Historical Review Program, Volume: 2 Issue: Spring Year, 1958, p. 65-69.
- GAZIOĞLU, Hüseyin Hakan, *Neoplatonizm Ve Hıristiyanlık İlişkisi*, Hacetepe Üniv. Sosyal Bilim Enst. Dergisi, Ankara 2014, s. 1-21.
- GÖÇMEN, Muammer “Üstüvânî Mehmed Efendi”, *DİA*, XLII, Ankara 2012, s. 397.
- GÜNDOĞDU, Cengiz “Abdülmecid Sivâsi”, *DİA*, XXXVII, Ankara 2009, s. 286-287.
- GÜRER, Ahmet Şamil, “II. Meşrutiyet Öncesinde Ulemâ Jön Türk İş birliği: Hoca Muhyiddin Efendi Örneği”, *Journal Of Turkish Studies*, Harvard University, Volume 34/II, Aralık, 2010, s. 91-104.
- GÜNDÜZ, Mustafa, “Ahmed Şirânî ve Medreseleri Hem Eleştiren Hem de Savunan Dergisi: Medrese İ’tikatları, (İndeks ve Yazı Özetleri)” *Folklor / Edebiyat Dergisi*, 2006, Sayı: 47, s. 97-131.

- GÜNDÜZ, Şinasi, "Mecûsîlik," *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 279-284.
- HIZLI, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler," Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XVII, Sayı: 1, Bursa 2008, s. 25-46.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin, "Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye," *DİA*, VII, Ankara 1993, s. 333-334.
- İLGÜREL, Mücteba, "Kalender Şah," *DİA*, XXIV, Ankara 2001, s. 249-250.
- _____, "Evliya Çelebi," *DİA*, XI, Ankara 1995, s. 529-533.
- İPŞİRLİ, Mehmet, "Şeyhülislam," *DİA*, XXXIX, Ankara 2010, s. 91-96.
- _____, "Huzur Dersleri," *DİA*, XVIII, Ankara 1998, s. 441-444.
- _____, "İlmiye," *DİA*, XXII, Ankara 2000, s. 141-146.
- _____, "Ahîzâde Hüseyin Efendi," *DİA*, I, Ankara 1988, s. 548-549.
- _____, "Hocazâde Mesud Efendi," *DİA*, XXIX, Ankara 2004, s. 345-346.
- _____, "Enderun," *DİA*, XI, Ankara 1995, s. 185-187.
- İNALCIK, Halil, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler," *Bellekten*, Ekim 1964, XVIII/112, s. 623-690.
- _____, "Comments on 'Sultanism': Max's Weber's Typification of the Ottoman Polity," *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, Princeton 1992, Number 1, p. 49-72.
- _____, "Padişâh," *İA*, IX, s. 491-495.
- _____, "Capital Formation in the Ottoman Empire," *The Journal of Economic History*, Volume 29/1, March 1969, pp. 97-140.
- _____, "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi," *Türkiye Günlüğü*, Ankara Yaz-1990, Sayı: 11, s. 30-41.
- KAHRAMAN, Alim, "Mecmûa-i Ulûm," *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 274-275.
- KALLEK, Cengiz "El-Hidâye," *DİA*, XVII, Ankara 1998, s. 471-473.
- KARA, İsmail, "Ulemâ-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak/Muhalefete Katılmak," *Divan*, Sayı: I, İstanbul 1998, s. 1-25.
- _____, "Ulemâ Siyaset İlişkilerine Dair Metinler II: Ey Ulemâ! Bizim Gibi Konuş! İkinci Hutbe el-Ulemâu Verasetü'l-Enbiya," *Divan*, Sayı: II, İstanbul 1999, s. 65-134.
- KAYADİBİ, Fahri, "Fatih Döneminde Eğitim ve Bilim," *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2003, s. 1-18.

- KAZANC, Fethi Kerim, "Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 2007, Sayı: 24-25, s. 177-226.
- KENANOĞLU, M. Macit, Nizâmiye Mahkemeleri, *DİA*, XXXIII, Ankara 2007, s. 185-188.
- KOÇKUZU, Ali Osman, "Bedreddin 'Aynî," *DİA*, IV, Ankara 1991, s. 271-272.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, "Bektaşiliğin Menşeleri," *Türk Yurdu*, İstanbul 1341, II/8. s. 138-139,
- _____, "Mısır'da Bektaşilik", *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Mecmuası*, VI, İstanbul 1939, s. 13-39.
- KÖPRÜLÜ, Orhan F., "Abdal Musa", *DİA*, I, Ankara 1988, s. 64-65.
- KÖZ, İsmail, "Aristoteles Mantığı İle Felsefe-Bilim İlişkisi," *AÜİFD*, XLIII, Sayı: 2, Ankara 2002, s. 358.
- KRAMERS, J.H. "Mısır Mehmed Ali Hanedanı Devri ve İstiklal", *İA*, VIII, Eskişehir 1997, s. 267.
- KUTLUER, İlhan, "Sühreverdî Maktûl", *DİA*, XXXVIII, Ankara 2010, s. 36-40.
- LAWSON, Letitia, "Understanding Patrimonial Democracy," *Paper Presented at the Annual Meeting of the American Political Science Association*, Washington DC Sep 01 2005, p. 1-42.
- OCAK, "Ahmet Yaşar XV. XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *İslâmî Araştırmalar*, IV, Ankara Temmuz 1990, Sayı: 3, s. 192.
- _____, "Balım Sultan", *DİA*, V, Ankara 1992, s. 17-18.
- OKUMUŞ, Ejder, "Osmanlılarda Siyasal Bir Kurum Olarak Adalet Dairesi," *SBArD*, Mart 2005, Sayı: 5, s. 45-51.
- ÖKTEM, Ülker, "Osmanlı Medreselerinde Felsefe," *Ankara Üniv. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, Ankara 2004, Sayı: 15, s. 274.
- ÖZ, Mustafa, "Humus", *DİA*, XVIII, Ankara 1998, 369-370.
- _____, "Ehl-i Beyt", *DİA*, X, Ankara 1994, s. 498-501.
- ÖZCAN, Abdülkadir, "Hüseyin Efendi Cinci Hoca", *DİA*, XVIII, Ankara 1998, s.

541-543.

_____, “Alkış” *DİA*, II, Ankara 1989, s. 471.

ÖZCAN, Emine Sonnur, “Ebû’r-Reyhân Muhammed bin Ahmed el-Bîrûnî’nin Hayatı (973-1061),” *Milel ve Nihal Dergisi*, X, Sayı: 3, İstanbul Eylül-Aralık 2013, s. 22.

ÖZTÜRK, Murat, *Divan Şairinin Nimet ve İktidar Ekseninde Ulusları Ötekileştirmesi*, A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Erzurum, 2014, s. 63-88;

ÖZTÜRK, Nazif, “Evkâf-ı Hümâyun Nezâreti”, *DİA*, XI, Ankara 1995, s. 521-524.

PAZARBAŞI, Erdoğan, “Vanî Mehmed Efendi”, *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 458-459.

PEKCAN, Ali, “İmam Azam Ebu Hanife’nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış,” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 19, Konya, 2012, s. 11-43.

SARICAOĞLU, M. Esat, “Osmanlı Vakıfları Hakkındaki Tartışmalar” *Vakıflar Dergisi*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2007, Sayı: 30, s. 51-60.

SİNANOĞLU, Mustafa, “el-Mevâkif”, *DİA*, XXIX, Ankara 2004, s. 422-424.

SÜMER, Faruk, “Yavuz Sultan Selim Halifeliği Devraldı mı?”, *Bellekten*, LVI, Sayı: 217, Aralık, 1992, s. 675-701.

ŞAHİN, Kamil, “Edebâli”, *DİA*, X, Ankara 1994, s. 393-394.

ŞEŞEN, Ramazan, *İslam’da İlk Tercüme Faaliyetleri*, İslam Tekikleri Enstitüsü Dergisi, VII, Sayı: 3- 4, İstanbul Üniv. Edb. Fak. Yay., İstanbul 1979, s. 4-5.

TATLISUMAK, Uğur, “Ortadoğu İslam Halklarının Kültürel Psikolojilerinin Oluşumunda ‘Ehven-i Şer’ Düşüncesinin Etkisi, Tarihsel Kökleri; Kültürel-Sosyal Alanlardaki Yansımaları,” *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi /The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, Sayı: 5, Aralık 2015, s. 290-299.

TAYŞİ, Mehmet Serhan, “Feyzullah Efendi”, *DİA*, XII, s. 527.

TEKİN, Mustafa, “Tanrı Kavramı ve Toplumsal İzdüşümü,” *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 10, Konya 2003, s. 475-492.

TEZCAN, Mahmut, “Folklorik ve Antropolojik Yönleriyle Hediye Geleneği ve Türk

- Kültüründeki Yeri,” *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, XXII, Ankara 1989, Sayı: 1, s. 29-36.
- TOPALOĞLU, Bekir “Tecrîdü’l İ’tikâd”, *DİA*, XL, Ankara 2011, s. 250-251.
- TORUN, İshak, “Kapitalizmin Zorunlu Şartı Protestan Ahlâk”, *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, III, Sayı: 2, Sivas 2002, s. 89-98.
- TURGAY, Nurettin, “Kerbela Olayında Kullanılan Ayetler,” *Cumhuriyet Üniversitesi Uluslararası Kerbelâ Sempozyumu Bildirileri*, III, Sivas 2010, s. 7-22.
- UÇMAN, Abdullah, “Encümen-i Dâniş”, *DİA*, XI, Ankara 1995, s. 176-178.
- YAZICI, Enis, “Standart Model-Cern ve Yeni Fizik,” *Bilim ve Teknik Dergisi*, Tübitak Yayınları, Sayı: 581, Ankara Nisan-2016, s. 22-27.
- YEDİYILDIZ, Bahaeddin, “Vakıf”, *İA*, XIII, İstanbul 1986, s. 153-172.
- YETİŞ, Kazım, “Beşiktaş Cem’iyyeti İlmiyyesi”, *DİA*, V, Ankara 1992, s. 552-553.
- YURDAGÜR, Metin, “Tâğût”, *DİA*, XXXIX, Ankara 2010, s. 372.
- YÜKSEL, Hasan, “Anadolu Beyliklerinde Vakıflar,” *Vakıflar Dergisi*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2007, Sayı: 30, s. 35-50.
- YÜKSEL, Yücel, “Kesinlik ve Puslu Mantık”, *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, Sayı: 22, İstanbul 2011, s. 517-531.

V. İNTERNET KAYNAKLARI

- ALATLI, Alev, <http://www.alevalatli.com.tr/makale.asp?s=detay&ID=36>
25/06/2015b;
Erişim Tarihi, 22.10.2015.
- ALATLI, Alev, <http://www.alevalatli.com.tr/makale.asp?s=detaym&ID=32>
25/06/2015a
Erişim Tarihi: 22.10.2015.
- DİLEK, Kaan, <http://kaandilek.com/islam-medeniyetinin-eflatunu-suhreverdi/>
Erişim Tarihi: 23/07/2015.
- DÖNMEZ, Süleyman, *Saçaklı ya da Puslu Mantığın Eşiğinde Akıl Kavramı*,
https://www.academia.edu/10726215/Saçaklı_ya_da_Puslu_Mantığın_Eşiğinde_Akıl_Kavramı

Erişim Tarihi: 25.06.2015.

GÖKSÜ, Erkan, Ok ve Yayın Türk Devlet Geleneği ve Hâkimiyet Anlayışındaki Yeri, 14/04/2009 Tarihli Makale, <http://www.kemankes.com/makaleler/?yazar=erkangoksu&makale=101>,

Erişim Tarihi: 22/08/2015.

<http://acikerisim.tbmm.gov.tr:8080/xmlui/handle/11543/1729>

Erişim Tarihi: 12.11.2015.

http://platonism347.tripod.com/de_santillana.htm

Erişim Tarihi:12.09.2015.

<http://www.alevalatli.com.tr/makale.asp?s=detay&ID=3625/06/2015b>.

Erişim Tarihi :15.11.2015.

<http://www.arabdict.com/en/english-arabic/patron>

Erişim Tarihi: 05.06.2015.

<http://www.arabdict.com/english-arabic/patronage>

Erişim Tarihi: 05.06.2015.

http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=patron&searchmode=none

Erişim Tarihi: 05.03.2015.

http://www.gracesguide.co.uk/Thomas_Russell_Crampton,

Erişim Tarihi: 23.11.2015.

<http://www.kemankes.com/makaleler/?yazar=erkangoksu&makale=101>,

Erişim Tarihi: 22/08/2015.

<http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=158&pt=Maturidi'de+Diyamet+Siyaset+Ayr%C4%B1m%C4%B1>

Erişim Tarihi: 17/02/2015.

<http://www.tarihtarih.com/?Syf=26&Syz=367446>,

Erişim Tarihi: 22/08/2015.

https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/genel_kurul.cl_getir?pEid=37420,

Erişim Tarihi: 27.09.2015.

<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-anglais/pouvoir/62494>

Erişim Tarihi: 10.10.2015

<http://corpus.quran.com/translation.jsp?chapter=22&verse=78>,

Erişim Tarihi: 04.05.2016

<http://www.aljazeera.info/Islamic%20Editorials/2010/October/Allah,%20As%20He%20Described%20Himself%20in%20the%20Holy%20Quran%20By%20Hassan%20Ali%20El-Najjar.htm>. Erişim Tarihi: 04.05.2016.





T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Özgeçmiş

Adı Soyadı:	UĞUR TATLISUMAK
Doğum Yeri:	KONYA
Doğum Tarihi:	04/03/1977
Medeni Durumu:	Evli

Öğrenim Durumu

Derece	Okulun Adı	Program	Yer	Mezuniyet Yılı
Lise	Ümraniye Endüstri Meslek Lisesi	Metal İşleri	İstanbul	1994
Lisans	Selçuk Üniversitesi	Kamu Yönetimi	Konya	2000
Yüksek Lisans	Akdeniz Üniversitesi	Tarih Anabilim Dalı	Antalya	2009

Diğer Bilgiler

Becerileri	Bilgisayar
İlgi Alanları	Seyahat-Felsefe-Doğa Yürüyüşü-Yüzme
İş Deneyimi	2 Yıl Öğretmenlik- Özel Sektörde 2 Yıl Dış Ticaret Sorumlusu- 13 Yıl Orman Genel Müdürlüğünde Memuriyet