



Prof. Dr.

KEMAL H. KARPAT

OSMANLI DEVLETİ'NİN KISA SOSYAL TARİHİ

ÂYANLAR BÜROKRASİ
DEMOGRAFİ VE MODERNLEŞME



OSMANLI DEVLETİ'NİN KISA SOSYAL TARİHİ

**Âyanlar Bürokrasi
Demografi ve Modernleşme**
Prof. Dr. Kemal H. Karpat

YAYINA HAZIRLAYAN VE ÇEVİREN
Muharrem Varol
Araştırma Tarih

TİMAŞ YAYINLARI | 4652
Tarih İnceleme-Araştırma | 102

EDİTÖR
Zeynep Berktaş
Kaan Durukan

KAPAK TASARIMI
Ravza Kızıltuğ

İÇ TASARIM
Tamer Türp

1. BASKI
Mayıs 2019, İstanbul

ISBN

ISBN: 978-605-08-3056-9



9 786050 830569

TİMAŞ YAYINLARI
Cağaloğlu, Alemdar Mahallesi,
Alayköşkü Caddesi, No: 5, Fatih/İstanbul
Telefon: (0212) 511 24 24

timas.com.tr

timas@timas.com.tr

   timasyayingrubu

Kültür Bakanlığı Yayıncılık
Sertifika No: 12364

BASKI VE CİLT

Sistem Matbaacılık
Yılanlı Ayazma Sok. No: 8
Davutpaşa-Topkapı/İstanbul
Telefon: (0212) 482 11 01
Matbaa Sertifika No: 16086

YAYIN HAKLARI

© Eserin her hakkı anlaşmalı olarak
Timaş Basım Ticaret ve Sanayi Anonim Şirketi'ne aittir.
İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar	7
Sunuş	9
Takdim	
Kitaba Dair Birkaç Söz	11
Giriş	19
I. SOSYAL ALTYAPI	39
II. İNSAN POTANSİYELİ: KLASİK DÖNEM	71
III. KLASİK TOPLUMSAL DÜZENİN ÇÖZÜLÜŞÜ	93
IV. XIX. YÜZYILDA MODERNLEŞME VE TOPLUMSAL DÜZEN	130
1. Devlet ve Modernleşmenin İdeolojik Değişkenleri	130
2. Merkezileşme.....	136
V. İNSAN KAYNAKLARI VE İSKÂN MODELLERİ	181
VI. KENTSEL GELİŞİM.....	206
Toplumsal Teşkilat	212
 Sonuçlar.....	215
Kaynakça	227
İndeks	241

KISALTMALAR

a.g.e.	adı geçen eser
bkz.	Bakınız
çev	çeviren
DTCF	Dil Tarih Coğrafya Fakültesi
F.O	Foreign Office
IJMES	International Journal of Middle East Studies
İÜEFY	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
İÜİFM	İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
OTDTS	Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü
TDVİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
t.y	tarih yok
vd.	ve diğerleri

GİRİŞ

Osmanlı modernleşmesine dair yapılacak herhangi bir çalışma toplumsal yapı, idare ve siyaset felsefesine taalluk eden birtakım tarihsel, kavramsal ve metodolojik sorunsalı açıklığa kavuşturarak işe başlamak mecburiyetindedir. Politik olarak söylemek gerekirse, Osmanlı Devleti yeni bir teşekküldü, fakat toplumsal örgütlenme ve siyaset felsefesi cihetiyle, Selçuklu ve Ortadoğu'daki diğer Müslüman devletlerin mirası üzerine kurulmuştu. Selçuklu Devleti'ni ve onun başkenti olan Konya'yı bir vasal statüsüne düşüren Moğol istilas, Osmanlı mevcudiyetini yükselten bazı sosyal yapılanmaların ortaya çıkmasına yardımcı olmuştu. Moğollara karşı çıkan İzzeddin Keykavus ve Türk Müslüman seçkinlerinin büyük bir kısmı mağlup olmuş, önce Anadolu'nun batısındaki görece güvenli yerlere, sonra da Dobruca'ya¹ çekilmişlerdi. Sonuçta, çok sayıda esnaf, tüccar, âlim

1 Kemal Karpat'ın Dobruca'dan söz etmesi bilinçli bir tercihtir ve onun tarihçiliğini anlamamız adına önem arz eder. Esasen tarihçiler veya sosyal bilimciler nesnellik ve öznellik meselesinde neşet ettikleri çevreden bağımsız değildir. İlgilendikleri konulara dair yaklaşımlarında, metodolojilerinde ve çıkarımlarında bu "bağlam" açık veya gizli etkilere sahiptir. Karpat'ın şahsi tarihçiliğinde kendi kökenlerine vurgu yapması bu açıdan açık bir durumdur ve şaşırtıcı değildir. Hayatını anlattığı nehir söyleşi de tam bu noktadan başlar; Dobruca'dan. "Şunu hemen belirtmek yerinde olur ki ben, kişiyi ortamının bir parçası olarak görürüm. Kişinin hayatını, kişiliğini, kimliğini bir dereceye kadar ortamı ve ailesi tayin eder. İşte ben de bu ortamdan bahsetmek istiyorum. Bu ortam yalnız benim üzerimde değil, aynı zamanda "Osmanlı" ya da "Türk" dediğimiz, oralara hâkim olmuş kitlenin üzerinde de etki yapmıştır. Bir

ve İzzeddin'in gelişmiş devletine bağlı görevli, talimli asker ve kabile üyesi ile beraber Bursa-Eskişehir-Anadolu hattının kuzeybatısındaki dağlık bölgeye toplanmıştı. Müphem bir aşiret geçmişinden² sudur

dereceye kadar bugünkü tarihimizi tayin etmiş, ona istikâmet vermiş yerlerdir buralar. Dobruca'dan başlayalım: Dobruca, Tuna ile Karadeniz arasına sıkışmış, bugünkü Bulgaristan'ın Varna'sına kadar uzanan, 150-200 km uzunluğunda, adeta yarımada gibi bir bölgedir... Türkler daha Osmanlı Devleti kurulmazdan evvel Sarı Saltuk idaresindeki 12000 çadır olarak Dobruca'ya gelmiş ve Dobruca'nın güneyinde Kavarna-Kalyakra bölgesine yerleşmiş. Bir kısmı Sarı Saltuk idaresindeki kuzeye, Babadağ'a geçmiş ve 1263 senesinde orada Babadağ adındaki bu şehri kurmuşlardır... Benim doğduğum, büyüdüğüm yer olan Armutlu ise Babadağ'a on kilometre mesafededir." (*Kemal H. Karpat Kitabı Dağı Delen İrmak*, (Söyleşi: Emin Tanrıyar), Timaş Yayınları, İstanbul 2014, s. 15-16). Karpat, akademik hayatı boyunca doğup büyüdüğü topraklara ilgisini her zaman devam ettirmiştir. Nitekim, Dobruca ve Babadağ hakkında ilmî neşriyat yapmak suretiyle baba toprağına olan vefasını göstermiştir. Bunlar arasında müstakil bir kitap olarak bkz. Kemal Karpat, *Sarı Saltuk Diyarı Babadağı, Anıt Bir Türk Müslüman Kasabası Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2018.

- 2 Burada Karpat, Osmanlı hanedanlığının Kayı boyundan gelip gelmediği yönündeki asırlık tartışmaya göndermede bulunmak suretiyle ihtiyatlı bir nitelemeye bulunmuştur. Osmanlı tarihinin klasik dönemle ilgili araştırmalarıyla tanınan tarihçi Colin Imber bazı çalışmalarında Osmanlıların bir beylikten merkeziyetçi bir devlete dönüşme sürecinde politik meşruiyet sağlamak amacıyla kendi kökenlerini Oğuz boyuna "bağladığını" iddia eder. XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde İranlı tarihçi Reşidüddin (ö. 1330) tarafından yazılan *Câmiü't-Tevârih* adlı eserde şifahi olan Oğuz Destanı yazıya intikal ettirilmek suretiyle klişe haline getirilmiştir. Osmanlı müellifleri arasında Oğuzlara ilk olarak Ahmedî'nin eserinde, daha sonra da Yazıcızâde Ali'nin (ö. 1451) eserinde tesadüf edilir. Reşidüddin'den yararlanan Yazıcızâde'nin eserinde Ertuğrul Gazi'nin Oğuzların soyundan, hem de Oğuz Kağan'ın en büyük oğlu Gün Han neslinden geldiğine vurgu yapılmıştır. Şükrullah, Enverî, Âşıkpaşazâde, Bayatî, Oruç Bey ve Hoca Saadetin gibi Osmanlı müellifleri farklı versiyonlarıyla bu iddiayı dile getirmiştir. Imber, bütün bu müverrihlerin olayı nasıl ele aldığını inceledikten sonra, bu anlatıların "Osmanlı soyunun, komşu ve rakip hanedanlarındakinden daha asil olduğunu ispat etmeyi amaçladığını" öne sürer. (Colin Imber, "Osmanlı Hanedan Efsanesi",

eden Osman'ın hanedanı politik ve askerî tertibatını, işte bu kesif içtimai, iktisadi ve kültürel yapı üzerine hızlıca inşa etmişti. İbn Battuta'nın tasvir ettiği gibi, daha Orhan dönemi (1326-1359) boyunca, yarı dinî bir esnaf teşekkülü olan "Ahi" desteğine³ istinat eden

Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar, İmge Yayınevi, İstanbul 2000, s. 243-270). Bu hususta, mezkûr tartışmaların kökeni ve sosyo-politik arka planı eşliğinde yapılan kısa ve önemli bir çalışma hatırlanabilir. Feridun Emecen, Osmanlıların Kayı boyuna mensup olup olmadığı hususunda "sesli düşündüğü" bu makalesinde Ahmedî gibi ilk dönem kroniklerine ve tahrir defterlerine göre Kayı meselesine önemli açılımlar getirerek, Kayı boyu mensubiyetinin bir çırpıda reddedilemeyeceğini savunur. (Feridun M. Emecen, "Kayılar ve Osmanlılar: Sahte Bir Kimlik İnşası Mı?", *Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri*, 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, (ed. T. Gündüz-M. Cengiz), Ankara 2015, s. 237-244).

- 3 Ahi kelimesi Arapça "kardeşim" anlamındadır. Ayrıca bu kelimenin *Divân-ı Lügâti't-Türk* ve *Kutadgu Bilig* gibi eski Türkçe metinlerde geçen "eli açık ve cömert" anlamına gelen "akı" kelimesinin bozulmuş hali olduğunu söyleyenler de vardır. İstilahî anlamda Ahilik, Anadolu Selçukluları zamanında teşekkül eden bir fütüvvet hareketinin adıdır. Bilindiği üzere fütüvvet teşkilatı 46 sene hilafet makamında kalmış Abbasi Halifesi Nâsır Li-Dinillah'ın (ö. 1225) Şeyh Şihabüddin Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî'ye (ö. 1235) düzenletmiş olduğu fütüvvet-nâmeye dayanan bir ahlak hareketidir. Fakat bu teşkilatlanmanın o zaman için esnaf ve tüccar birliklerinin ötesinde bilhassa sufi çevreler arasında benimsenmesinin siyasi bir uzantısı ve misyonu da mevcuttu. Nâsır Li-Dinillah'ın bu hareketi Anadolu'da Sühreverdî'den sonra Şeyh Evhadüddin Kirmânî (ö. 1238) tarafından temsil edilmiştir. Fakat Anadolu'daki teşkilatlanmanın asıl figürü Kirmânî'nin müridi ve damadı olan Ahi Evren Şeyh Nasirüddin Mahmud b. Ahmed el-Hoyî (ö. 1261) ve Ahi Evren'in hanımı meşhur Bâciyân-ı Rum teşkilatının başı olarak kabul edilen Fatma Bacı'dır. Ahi Evren, Harezmi, Horasan ve Türkistan'dan gelen Türk zanaatkâr ve meslek erbabını, bir ahlak müessesesi haline getirdiği Ahi Birlikleri etrafında toplamıştır. Nasirüddin Ahi Evren'in kendi mesleği olan deri işçiliği (debbağlık) içerisinde kurduğu bu örgüte zaman içerisinde diğer esnaf ve zanaatkârlar da iştirak etti. Ahilikte temel esas elinin emeği ve alnının teri ile minnetsiz yaşamak ve ahlaklı olmaktır. Zanaatkârlar kendi iş yerlerinde yamak, çırak, kalfa ve usta hiyerarşisi içerisinde sıkı bir disiplinle kendi mesleklerini kusursuz bir

Osmanlı idaresi yüksek derece bir refah elde etmişti. Esnaf ve tüccarların sosyal, ekonomik ve kültürel desteği olmaksızın Marmara Denizi çevresindeki Bizans'a ait mücavir alanlarda Osmanlı Devleti'nin bu hızlı yayılması mümkün değildi. Hatta bazı araştırmacılar Osmanlı Devleti'nin bu süratli yükselişinin sebeplerinin onun askerî maharetinde değil de, sosyal yapısının iktisadi unsurlarında aranabileceğini öne sürerler.⁴

XV. yüzyıldan XVI. yüzyılın ortalarına kadar geçen süre boyunca, Osmanlı Devleti temel kurumsal ve yapısal büyüklüğünün yanında

biçimde ifa ederken, akşamları da zaviyelerinde temel dinî ve ahlaki prensipleri, yardımlaşma, fazilet, erdem gibi değerleri öğrenmekteydi. Orhan Gazi zamanında Anadolu'yu dolaşmış olan Tancalı meşhur seyyah İbn Battuta (ö. 1369) bu ahi zaviyelerine konuk olmuş ve orada gördüğü misafirperverlik başta olmak üzere pek çok güzel davranış ve faaliyeti eserinde tasvir etmiştir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda ve esnaf örgütlenmesinde Ahilik teşkilatının çok büyük etkisi söz konusudur. Ahilik için bkz. Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olarak Ahilik*, Konya 1981; Mikail Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtı'nın Kuruluşu*, Konya 1991.

- 4 Bu tür araştırmacılardan biri de Rudi Paul Lindner'dir. Lindner, antropolojik bir yaklaşım sergileyerek bir aşiretin doğası ve becerileri doğrultusunda nasıl örgütlü bir topluma dönüşebildiğinin cevabını aramıştır. Aşiretin dışlayıcı değil ama kapsayıcı olduğunu vurgulayan Lindner, Paul Wittek'in seslendirdiği Osmanlıların yükselişindeki "cihad ve gaza" motivasyonlu askerî başarılarla yüklenen manayı konjonktürel ve romantik bulur. Zira, savaş dışlayıcı bir olgudur ve Bitinya gibi çok kültürlü bir bölgede Osmanlı gelişimini ve hakimiyetini açıklamada tek başına yeterli değildir. İlk Osmanlıların sosyo-ekonomik bağlamda kırsal ve yağmacı bir yapıdan tarıma ve yerleşik ticarete, askerî açıdan ise atlı okçulardan piyade ve süvari düzenlerine nasıl geçtiklerini somut olarak sebep-sonuç ilişkileri çerçevesinde tartışmaya açar. Osman Gazi ve Orhan Bey'den sonra gelen haleflerin göçebe iktidar ve yaptırımlarından tamamen soyutlandıklarını, iklim ve ekolojik çevrenin Osmanlı göçebelerini yerleşik topluma geçişe zorladığını ifade eder. Bir taraftan yaya askerlerinin sayısı artırılmış diğer taraftan da çiftliklerin, pazar yerlerinin, dinî kurumların ve yardımcı hizmetlerin tümünü yönetmenin güçlüğü beyliği sultanlığa dönüştürmüştür. Daha ayrıntılı malumat için bkz. R. Paul Lindner, *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, (çev: Müfit Günay), İmge Yayınevi, İstanbul 2000.

sahip olduğu coğrafi genişliğin neredeyse tamamına ulaşmıştı. II. Mehmed (1451-1481), II. Bayezid (1481-1512), I. Selim (1512-1520), Muhteşem Süleyman (1520-1566) ve halefi II. Selim (1566-1574) saltanatlarından oluşan bu dönem az ya da çok tarihçilerin “Klasik Çağ” diye nitelendirdikleri devredir. Bu genişleme sürecinde, Osmanlı Devleti Güneydoğu Avrupa, Anadolu, Ortadoğu ve Fas’a kadarki Kuzey Afrika bölgelerini topraklarına dâhil etmişti. Coğrafya, iklim, din, ekonomi, sosyal yapı ve liderlik açısından yekdiğerinden farklılık gösteren her bir toprak parçası devletin temel özelliği olan heterojen yapıyı oluşturmaktaydı. Bu çok katmanlı gayrimütecanis (heterojen) yapıya karşılık, devlet kendi sosyal, kültürel ve dinî organizasyonunu bu apayrı coğrafi ve kültürel-dinî varlıkları yeni bir sisteme dâhil etmek suretiyle meydana getirmişti. Ayrıca, onların organik bağlarla kendi aralarında bir birlik kurmasına meydan vermeden bir arada yaşamalarını mümkün kılmıştı.

Burada Osmanlı içtimai sisteminin dayandığı iki temel yapı vardır. Bunlardan ilki, dinî ve etnik sınırları aşan dört “zümre”nin hiyerarşik sosyal düzeni ki bunlar kılıç ehli, kalem ehli, zanaatkâr ve tüccarlar ile reaya ya da besin üreticileridir. İkincisi ise “millet sistemi”dir. Bu tarz bir “zümreleşme” yapısı aslında Müslümanların “iki büyük üstat” olarak isimlendirdikleri Eflatun (Platon) ve Aristodan esinlenmiş ve

Fârâbî⁵, Tûsî⁶ ve Devvânî⁷ gibi klasik Müslüman âlimler tarafından

- 5 Fârâbî, 871-72 civarında Maverâünnehir'de Farab'a bağlı Vasiç köyünde doğdu. Babasının kale kumandanı olduğu bilgisi dışında ailesine yönelik başka bir malumat yoktur. Çok geniş sahada çeşitli ilimlerle meşgul oldu. Felsefe, mantık, siyaset, fizik ile ilgilendi. Musiki üzerine kitap yazmakla iktifa etmeyerek musiki parçaları bile besteledi. Hatta bazı kaynaklar kanun denen müzik aletini de onun icat ettiğini söylerler. Mahmut Kaya, onun en az beş-altı dili bildiğini tahmin etmektedir. Genellikle münzevi bir hayat yaşamayı seven Fârâbî, hiç evlenmemiştir. Eflatun ve Aristo'dan etkilenmiş ve onların bazı eserlerini şerh etmiştir. Hatta bu iki büyük filozofun görüşlerini uzlaştırmaya çalışan bir eser dahî telif etmiştir. Psikoloji ve metafizik üzerine birtakım kitaplar yazarak, özellikle Öklid problemleri ve Batlamyus'un *Astronomi* kitabını yorumlamıştır. Hayatının son dönemlerini Seyfû'd-Devle'nin himayesinde geçirdi ve 950 senesinde Şam'da vefat etti. Müslümanlar Aristo'ya muallim-i evvel dediklerinden Fârâbî'ye "muallim-i sâni" demişlerdir. "Sen mi daha bilgilisin, Aristo mu?" diye soranlara, "Eğer Aristo'ya yetişseydim onun en seçkin talebelerinden olurum" dediği rivayet edilir. (Harun Han Şirvânî, *İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare*, (çev: Kemal Kuşcu), İrfan Yayınevi, İstanbul 1965, s. 51; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *TDVİA*, XII, 145-162).
- 6 1201'de Tus'ta doğan Hâce Nasirüddin Ebu Cafer Muhammed b. Muhammed âlim, matematikçi, astronom ve Moğol istilası döneminin Şii âlimlerinden biridir. Alamut Kalesi'nde İsmailîlerin yanında bulunduyorsa da Abbasi halifesinin veziriyle mektuplaşmasından ötürü gözaltında tutuldu. Hülagü'ye sığındı ve onun saygısını kazandı. Hülagü'yü ikna ederek ona Azerbaycan'daki Merağâ'da bir gözlemevi açtırmaya muvaffak oldu. Burayı bir ilim meclisi ve 400 binden fazla kitaba sahip bir kütüphane ile donattı. Tûsî etkili mevkii Hülagü'den sonra Abaka Han zamanında da 1274'teki ölümüne kadar sürdürdü. Kelam, felsefe, matematik, astronomi, fizik, tıp, mineroloji, musiki, tarih, edebiyat dallarında yüzden fazla eser yazmıştır. İbni Sina ekolüne mensup olup "Farsçada onun en ehliyetli yorumcusu" olarak kabul edilmiştir. Farabî'nin siyaset üzerine geliştirdiği teori ve fikirlerin ardından giderek *siyaset-i müddün* terimini kullanmıştır. Tûsî'nin hayatı ve eserleri için bkz. M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, II, 187-202; Agil Şirinov, "Nâsireddin Tûsî", *TDVİA*, XLI, 442-445.
- 7 Teftâzânî ve Seyyid Şerif gibi allamelerden sonra gelmesine rağmen onlar kadar tesirli bir şahsiyete sahip olduğu söylenen Celaleddin Devvânî 1424 ya da 1427'de Kazerun bölgesine bağlı Devvân köyünde doğdu. Babası Seyyid Şerif Cürçânî'nin öğrencilerindendi. Sağlam bir eğitim

İslami gereksinimlere uyarlanmıştır. Tursun Bey⁸, Kınalızâde⁹ ve

alan Devvânî Karakoyunlu ve Akkoyunlu sultanları ile yakınlaşmış ve bazı eserlerini onlara ithaf etmiştir. Kendisini Nâsiredin Tûsî ile karşılaştıranlara göre bazı eserlerinde Tûsî'yi yakından takip etmiştir. Ancak, Devvânî İshrakilik ekolünden ise, Tûsî de İbn-i Sinacıdır. Tûsî Moğollar döneminde felsefeye canlılık getirdiği gibi, Devvânî de eserleriyle Osmanlı medreselerine bir canlılık getirmiştir. Usul-i hadis, fıkıh, kelam, felsefe, tıp, tefsir, heyet, mantık ve aritmatik gibi çeşitli ilim dallarında kalem oynatmış olup, yetmiş civarında eserin olduğu söylenmektedir. Ahlak ve siyaset üzerine yazdığı eserlerde Tûsî'nin görüşleri istikametinde yazmıştır. Osmanlı padişahı II. Bayezid ile mektuplaşarak, ondan hediyeler almış ve iltifatlarına mazhar olmuştur. 1502'de vefat etmiştir. Onun takiyye yapan bir Şii olduğu yolunda iddialar var ise de bu iddialar güçlü argümanlara sahip değildir. Devvânî'nin hayatı ve eserleri için bkz. M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, III, 103-108; Harun Anay, "Devvânî", *TDVİA*, IX, 257-262.

- 8 Asıl adı Tûr-i Sina olup bundan bozma olarak Tursun ya da Dursun Bey şeklinde anılmıştır. I. Murad döneminin meşhur kumandanlarından Firuz Bey'in (ö. 1421) torunu olduğu düşünülmektedir. Muhtemelen 1426'da doğmuş ve genç yaşta tımar sahibi olmuştur. Çok iyi bir tahsil görerek İstanbul'un fethini müteakip amcası Bursa Beyi Cebe Ali Bey'e tevdi edilen tahrir işi, onun yoğunluğundan ötürü Dursun Bey'e verilmiştir. Bu işi hakkını vererek ifa etmiş ve saraya yakınlaşmıştır. 1456 Belgrad seferine katılmış ve bundan sonra 1478 senesindeki Arnavutluk seferi dâhil pek çok seferde görev almıştır. Uzun yıllar halk arasında veli olarak bilinen Mahmud Paşa'nın maiyetinde bulunmuştur. Tursun Bey'in bugüne intikal eden tek eseri Mertol Tulum tarafından neşredilen *Tarih-i Ebû'l-Feth*'dir. (Mertol Tulum, "Dursun Bey", *TDVİA*, X, 6-7).
- 9 1510'da Isparta'da doğan Ali Efendi bir ilmiye ailesine mensuptur ve dedesi Abdülkadir Hamidî'nin kına kullanmasından dolayı Kınalızâde lakabıyla tanınmıştır. İlköğrenimini Isparta'da yapan Ali Efendi, İstanbul'a gelerek çeşitli medreselerde eğitim gördü ve meşhur Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin muidi, yani asistanı oldu. En büyük medreselerde müderrisliklerde bulundu ve daha sonra kadılık görevlerine tayin edildi. 1571'de Anadolu Kazaskerliği'ne kadar yükseldi ve 1572'de vefat etti. Hemen her konuda malumat sahibi olan Kınalızâde'nin fıkıh, tefsir, felsefe, matematik, belagat ve inşada mahareti olduğu bilinmektedir. Büyük âlim Kâtip Çelebi onun hakkında "gerçekleri araştırıp bulan ulu Türk âlimi, dünyaya bir gelenlerden" nitelemesini yapmıştır. Üç dilde şiir yazabilecek kudrette olduğu söylenmiştir. Türkçe

diğer Osmanlı düşünürleri, sonrasında bu düşüncüyü tashih edip “zümre” sayısını temelde iki sosyal sınıfa düşürmüşlerdir: “Askerî” (yönetenler- asker ve sivil) ve “Reaya” (yönetilenler-besin üreticileri). İkincisi, etnik ve dinî kökene bakmaksızın bütün tebaayı ihata eder.¹⁰

Yapının ikinci formu olan “millet sistemi” nüfusun dini ikrar özelliğine dayanır. Millet sistemi özü itibarıyla “ehl-i kitap” olarak nitelendirilen zimmi statüsündeki Hristiyanlar ve Yahudiler ile anlaş- ma ve himaye esaslarına dayanan bir İslami uygulamadır.

Osmanlılar toplumsal zümre teorisini (erkân-ı erbaa) ve millet sistemini Bizans pratiklerinden ve Orta Asya siyasi geleneklerin- den faydalanmak suretiyle kendi devletlerinin sosyal, kültürel ve dinî özelliklerine adapte etmişlerdir. Esasında hukuki ve meşru bir kategori olan İslami zimmi kavramı geniş bir sosyal, dinî ve kültürel ilkeye dönüştürülmüştür. Her bir büyük dinî grup en tepedeki dinî lider tarafından yönetilen bir ünite oluşturmuştur. Mesela, Batılı ya da Ortodoks Hristiyanlar, cemaatlerinin dinî, kültürel ve hukuki meselelerini bağımsız bir şekilde düzenleyen rahipler meclisinin (sinod) yardımını alan bir Patrik tarafından yönetilirdi. Doğulu Hristiyanlar Ermeniler tarafından temsil edilirken, Yahudilerin kendi yönetimlerini ise bir baş haham deruhte etmekteydi.¹¹

yazılmış ahlak kitapları arasında *Ahlâk-ı Alâî* eseri çok önemlidir. (Hasan Aksoy, “Kınalızâde Ali Efendi”, *TDVİA*, XXV, 416-417).

10 Genelde Osmanlı toplumu Karpat’ın da belirttiği gibi hem hukuki hem de politik anlamda iki temel toplumsal gruptan oluşur. Vergi ve birtakım resmî sorumluluklar açısından düşünüldüğünde aslında askerî sınıfın altında, reyanın üstünde kabul edilen bir üçüncü sınıf daha mevcuttur. Bu grup derbentleri ve hisarları koruyan, sarayın veya ordunun bazı ikmal ihtiyaçlarını karşılayan bazı reaya gruplarıdır. Bunlar savaş esna- sındaki olağan üstü vergilerden muaf tutulurdu. (Halil İnalcık-Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, (çev: Halil Berktaş), Eren Yayınları, İstanbul 2004, s. 52).

11 Osmanlı Devleti’nin Fatih Sultan Mehmed ile birlikte *Millet Sistemi* de- nilen bir uygulamaya geçtiği ve bu sistemin, imparatorluk bünyesindeki dinî grupların ruhani reisleri tarafından temsil edildiği, yönetildiği ve bir özerklik içerdiği genel kabul gören bir yaklaşımdır. Oysa ki impara-

Osmanlı idaresinin öncelikli endişesi bu gruplar arasındaki fark-

torluğun doğrudan yönettiği bölgelerde var olan dinî kompozisyonu bu şekilde bir özerk yönetim modeli ile idare etmediği yolunda daha değişik görüşler de mevcuttur. Öncelikle, II. Mehmed döneminde temellerinin atıldığı söylenen millet sistemine dair Teşkilat Kanunnâmesi'nde somut delillerin olmadığı beyan edilir. İmparatorluk bünyesinde gayrimüslim “taifelere” yaklaşım tarzı İslam hukukunun genel çerçevesine mutabıktır; yani bu unsurlarla zimmet anlaşması çerçevesinde eman verilmek suretiyle hukuki münasebetler devam ettirilmiştir. Fakat Osmanlı uygulamasını diğer İslam devletlerinden farklı kılan husus, devletin “kontrol ve güvenliği” sağlama noktasında dengeli ve denetimli bir biçimde kendi temel hukuki yapısıyla uyumlu olarak gayrimüslim tebaayı tek bir ege-men hukuk sistemi altında yönetmesi pratiğidir. Bu husustaki farklı görüş ve yaklaşımları temel alarak ağırlıklı olarak arşiv kaynaklarına dayalı bir doktora çalışması yapan Macit Kenanoğlu'na göre; Osmanlı Devleti gayrimüslim ruhani reislerini bir “mültezim” olarak kabul etmiş ve idari, mali, cezai yetkileri kullandırmada bu kurumdan istifade etmiştir. Diğer bir ifadeyle, bir vergi toplayıcısı ya da esnaf kethüdası mesabesinde olan ruhani reisleri bir nevi “mültezim” gibi tayin etmek suretiyle devlet, kilise teşkilatını kendi idari yapısı ile bütünleştirmiştir. Böylelikle, devlet görevlileri ile çıkması muhtemel yetki ihtilaflarını önlemekle birlikte, mali alanda devlet kilise gelirlerini kontrol ve denetim altına almıştır. Gayrimüslimler için kendi hukuklarını uyguladıkları yolundaki iddialar ise daha çok cemaat üyelerinin kendi aralarındaki anlaşmazlıklarda ruhani reisin tavsiyelerine uyma yoluyla hallededildikleri çatışmalarla ilgilidir. Yani, ruhani reislerin buradaki rolleri “hakem” şeklinde olup mahkemeye intikal öncesindeki aforoz, nikah kıymamak ya da cenaze kaldırmamak gibi manevi müeyyideleri içermektedir. Ruhani reislerin burada “cebri bir icra gücünde” olmadıkları, bilakis halledilemeyen ihtilafların Osmanlı mahkemelerince şer'i hukuka mutabık bir surette çözüme bağlandığı beyan edilmektedir. “Ahval-i şahsiyyeden” sayılan evlenme ve boşanma gibi hususların dışında miras, vasiyet, vakıf kurma gibi olgularda yaşanmış olan ihtilaflar ise tamamen İslam hukuku çerçevesinde ele alınmış ve karara bağlanmıştır. Cezai alanlarda ruhani reislere verilen yetki ise daha çok disiplin cezası niteliğinde olup, mad-di cezalandırma yetkisi tam anlamıyla serbestçe kullanılamaz. Bütün bu sebeplerden dolayı “otonom millet sistemi” teorisi yerine “ruhani iltizam sistemi” denilen bir kavramsallaştırma kullanılmak suretiyle, bu özerklik hususunun gerçeği yansıtmayan bir “mit” haline getirildiği savunulmaktadır. Ayrıntılı analizler ve değerlendirmeler için bkz. M.

lılığı sürdürmektir. Yani, bozulmasına fırsat vermeden mevcut sosyal düzeni muhafaza etmektir. Pratikte sistemin gerçekten çok sabit olmamasına rağmen, sonuç olarak içtimai nizâmın değişmezlik ilkesi yapının en temel özelliği haline gelmişti. Resmen ve hükümetin ilgisi nispetinde nüfus Müslim ve gayrimüslim olarak ikiye ayrılmıştı. İdareyi ve politik pozisyonları elinde tutma imtiyazı aslında münhasıran Müslümanlara mahsus idi. XVII. yüzyılda istisnalar oluşmaya başladı; Rumlar mütercim (dragoman) olarak Bâbîâli'de ve 1711-1821 arasında ise Eflak ve Boğdan'a yönetici (hospodar) olarak görevlere atandılar. XIX. yüzyılın ikinci yarısında devlet görevleri üzerindeki inhisarcı uygulamanın dinî kısıtlılığı teorik olarak ortadan kalktı.

Osmanlı yönetim örgütlenmesi ve bunu besleyen felsefe Osmanlı toplumsal düzenine uyumlu idi. Balkanlar (Eflak ve Boğdan hariç), Macaristan, Suriye, Irak, Mısır ve Kuzey Afrika doğrudan idare edilmekteydi, fakat eski ve yeni ailelerin seçkinliğini koruduğu Arapça konuşulan bölgeler *de facto* yüksek derecedeki yerel otonomilerini sürdürmekteydiler.¹² (Belirtmek gerekir ki bu çalışma boyunca kul-

Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004. Aslında Karpat klasik manada "millet sistemi" yaklaşımını kabul etmekle beraber, bu otonom ve özerkliği mutlak manada ele almaz. Nitekim Kenanoğlu'nun da belirttiği gibi Karpat'ın başka eserlerinde sergilemiş olduğu mahallî cemaatlerin kilise otoritesine değil de devlet temsilcilerine karşı sorumlu oldukları yönündeki çıkarımı bir anlamda bu otonominin sınırlarını da göz önüne sermektedir. (Kenanoğlu, *a.g.e.*, s. 35).

- 12 Osmanlı Devleti Anadolu, Rumeli ve Arabistan olmak üzere üç ana bölgeden müteşekkildi. Buralarda idari birim eyaletlere göre tanzim edilmişti. Her şeyden önce, homojen bir sistem yoktu ve temelde eyaletler iki ana aks üzerine oturmuştu; Hâs ile idare edilenler ve Sâlyânîli eyâletler. Hâs ile idare edilmesi o yerin tımar sistemine dâhil olması demekti. Bu kısım padişah hasları, vezir, beylerbeyi ve kumandan hasları ile zeamet ve tımar olarak daha alt rütbeli memurlara tahsis edilmiş topraklardan oluşmaktaydı. İkinci tür eyaletlerde ise yine doğrudan Osmanlı idaresi olmakla beraber mali açıdan beylerbeyi ve sancak-beylerine dirlik tahsisi yerine sâlyâne (yıllık maaş) tahsis edilirdi. Bu maaşların miktarı ise genelde kanunnâmelerde belirtilirdi. Bu gruptaki

lanılan “yerel otonomi” terimi coğrafi bölgelerden ziyade sosyal ve dini gruplara göre uyum gösteren idari otonomi ve kendi kendine yönetme anlamına gelmektedir). Arap seçkinleri de tarımsal üretimin artı ürünlerini kontrol eden ve yerel âdetleri sürdüren sistemin güçlü bir sesi olmalarını sağlayan yönetim kademelerindeki etkinliklerini muhafaza ettiler. Vergilerin toplanması, kanun ve nizamın devamı için ağırlıklı olarak yerel bölgelerdeki bu seçkinlere dayanmak ve onları istihdam etmek Osmanlı yönetim anlayışının temel bir ilke-

bölgeler tımar sisteminin dışındaydı ve bütün gelirleri doğrudan devlete aitti. Eyalet defterdarları gelirleri toplayıp bu miktardan oradaki mülki erkân ve sivil-asker memurlara ayrılan tahsisatı düşürür ve artakalan geliri “irsaliye” adıyla merkeze gönderirdi. Ancak, bazen Basra, Bağdat, Habeş ve Yemen gibi eyaletler askerî harcamalardan dolayı açık verir ve komşu eyalet gelirlerinden bu açık kapatılırdı. Bu kategoride olan eyaletleri şöyle sıralamak mümkündür; Mısır, Bağdat (Bazı sancaklarında tımar sistemi cârıydı), Basra, Habeş, Yemen, Lahsa, Garp Ocakları (Cezayir-i Garb, Tunus, Trablusgarp). Bunlardan başka Kefe, Akdeniz adaları ve Halep eyaletindeki bazı sancaklar sâlyâne ile yönetilmekteydi. Bu iki temel yapıdan başka farklı statüye sahip eyaletler de mevcuttu. Haremeyn-i Muhteremeyn diye anılan Mekke-Medine eyalet statüsü ile doğrudan merkeze bağlı değildi, bir emirlik olarak Hz. Peygamber’in soyundan gelenler tarafından idare edilmekteydi. Kuzey Afrika’da Tunus ve Cezayir sonraları Tunus Beyleri ve Cezayir Dayıları tarafından yönetilmeye başlamıştı. Kırım; Osmanlı Devleti’ne bağlı bir imtiyazlı hanlıktı. Eflak ve Boğdan ise voyvodalıkla idare edilmekte olup bu voyvodalar kendi bölgelerini muhtar bir şekilde yönetirlerdi. Erdel Krallığı, Raguza Cumhuriyeti ve Kafkasyadaki bazı meliklikler yarı bağımsız tâbi devletlerdi. Doğu ve Güneydoğu Anadolu, Kuzey Irak’ın bazı bölgelerinde de adına “hükümet” sistemi ve “yurtluk-ocaklık” denilen kan bağının esas olduğu ve aşiretlere uygulanan ayrı modeller bulunmaktaydı. XVII. yüzyılın ortalarından itibaren özellikle Arap coğrafyasında bulunan bazı bölgelerde; örneğin, Şam’da Azmzâdeler, Musul’da Celilzâdeler, Trablusgarp’ta Karamanlılar, Tunus’ta Hüseyinler gibi birtakım köklü aileler beylerbeyliklerini irsi olarak elde etmişlerdi. [Mehmet İpşirli, “Eyalet (Taşra) Teşkilatı”, *Osmanlı Devleti Tarihi*, (Ed: E. İhsanoğlu), İstanbul 1999, I, 224; Ahmet Tabakoğlu, *Osmanlı Mâli Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2016, s. 220-238].

siydi.¹³ Padişahın ve onun bölgesel temsilcisinin her yerde hâzır ve nâzır olan varlığından mütemadiyen haberdar olunmasına rağmen, tebaaya mensup sıradan bir kişi çok nadir, belki de hiçbir zaman kendi idarecisiyle karşılaşmıyordu.

Osmanlı Devleti'nde var olan eski toplumsal yapının ve etnik-dinî grupların temâdisi meselesi derin bir araştırmayı hak eder. Bazı araştırmacılar Osmanlı yönetiminin toplum üzerindeki dönüştürücü etkisinin sembolik ve itibarî olduğunu iddia etmektedir. Nicolae Iorga, bir çalışmasının başlığını "Byzance Après Byzance"¹⁴ koymak

13 Örneğin Musul gibi sınır boyu olan bir kentte XVIII. yüzyıla gelindiğinde vali ve baş mültezim aynı kişiydi ve bu makam birkaç haneden oluşan Celilzâdeler sülalesinin çeşitli üyeleri tarafından işgal edilmisti. Askerleri silahaltına alma, doyurup donatma işi yerel sermayedarlara verildiği için, merkez-çevre arasındaki ilişki boyutu farklı bir veçhe kazanmıştı. Bu aile, ismini XVII. yüzyılda yaşamış bir tüccar olan Abdülcelil'den alıyordu. Oğulları Hacı İbrahim ve Hacı Halil Bağdat'a erzak nakli işini üstlenmiş zahire tüccarlarıydı. XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Hacı Halil hem vergi tahsildarı hem de vali yardımcısı olmuştur. Diğer bir erkek kardeşi alay beyi olmuştur. Bu aile servetini devlet mevkilerini satın almada kullanırlar ve kısa bir süre sonra yeniçeri birliklerinin başına geçerler. Musul ve Kerkük civarındaki malikâneleri de elde ederler. 1726 yılında İran'a açılan seferle birlikte Celilzâde İsmail Ağa kentsel mukataaların ihalesini alır ve böylece valinin uhdesinde olan mukataalar onun eline geçer. İsmail Ağa sermaye sahibi bir âyan olarak Musul, Mardin ve Diyarbakır dolaylarındaki menzilhânelerin erzak ikmalini yapmayı taahhüt etmişti. Bütün bu lojistik ve maddi destek bu aileye Musul valiliğinin kapısını aralayacaktı. Burada, merkezileşme açısından yerel güçlerin yükselişi söz konusu ise de bir yönüyle bölgenin Osmanlılaşması da mevzu bahisti. Celilzâdelerin ekonomik ve siyasi birer figür olarak yükselişi ve daha küçük ölçekteki mukataa ve malikâne sahiplerinin XIX. yüzyıldan itibaren bölgenin idaresine müdahale etme çabalarına kadar süre gelen üç asrı kapsayan bir yerel tarih çalışması son derece önemlidir. Bkz. Dina Rızk Khoury, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Taşra Toplumu Musul 1540-1834*, (çev: Ülkün Tansel), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999.

14 Bu kitap Fransızca olarak 1935'te basılmıştır. Iorga bu eserinde, Doğu Roma İmparatorluğu'nun 1453'ten sonra tarihten silinmiş olmadığını, Bizans etkisinin Güneydoğu Avrupada yaşamaya devam ettiğini, bilhassa

suretiyle, Osmanlı Devleti'nin Bizans yapısının bir taklidi olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiştir. Hâlbuki dikkatli bir inceleme neticesinde Osmanlı idaresinin arazi tasarruf sisteminde yaptığı değişiklik, Adriyatik Denizi'nden Hint Okyanusu'na varan geniş bir sahada kurmuş olduğu ticaret ağı, yeni idari ve militer uygulamalar ile içtimai düzene fark edilebilir temel değişiklikler getirmiş olduğu görülebilecektir. Bahsi geçen değişiklikler, cârî olan sosyal, ekonomik, dinî ve kültürel sistemler ile açık bir karşılaşma ve hesaplama suretiyle değil, eski ilintili formların hâl-i hazırdaki siyaset kurumlarının amaçları ve menfaatleri doğrultusunda bağdaşması ve uyuşması sürecine kadar bunların yavaş bir surette işlemesi ile gerçekleşmiştir. Erken dönem Osmanlı idarecilerinin, eğer içinde bulunulan şartlar el vermezse, dinin ya da hükümetin sert ve dogmatik zorlamalarından imtina ettikleri görülmektedir. Örneğin, tımar sistemi ve askerî teşkilat uzun

Batı dünyasının Rönesans dönemi teşekkülünde Bizans medeniyetinin inkâr edilemez bir katkısı olduğunu iddia etmektedir. Vakıa, Karpat Iorga'nın da içinde ve taraf olduğu klasikleşmiş bir tartışmayı hatırlatmakta, bu hususta varılan uç bir yargıya işaret etmektedir. (Kitabın İngilizce baskısı için bkz. Nicolae Iorga, *Byzantium after Byzantium*, Center for Romanian Studies, 2000). Nitekim M. Fuat Köprülü neşrettiği *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* adlı çalışmasında bu iddiayı seslendiren tarihçi ve şarkiyatçılara karşılık vermiştir. İsmail Hakkı Uzunçarşılı da *Osmanlı Devlet Teşkilatına Medhal* adlı eserinde Köprülü'nün açtığı bu çıғırda ilerlemiş ve Osmanlı devlet sisteminin tarihi kökenleri üzerinde durmuştur. Bütün bu tartışmaların sosyo-politik atmosferine dikkat edildiğinde tarafların paradigmalarının ulus-devlet inşası sürecinde üretilen milliyetçi tarih yazımından bağımsız olmadığını görmek zor değildir. Dolayısıyla, bu tartışmanın bugün çok daha sağlıklı ve bilimsel bir ortamda devam ettirildiği ve ettirileceği açıktır. Hayatının ilk safhasını Romanya'da yaşamış, oradaki okullarda okumuş Karpat, Iorga ekolünü yakından tanımaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz “ulusçuluk” bağlamında kaleme alınan tarih eserlerini hatırlatan Karpat tam da Iorga'yı Köprülü ile kıyaslamakta ve şöyle demektedir; “Nasıl ki bizde Fuad Köprülü, Osmanlı tarihini, Türk tarihi şekline sokup kendine mahsus bir tarih ekolü kurmak istemişse, Iorga da Rumen tarihini milli tarih olarak yazmak istemiş ve her şeyi milli açıdan ele alıp göstermiştir.” (Kemal Karpat, *Dağı Delen Irmak*, s. 88).

bir süre Müslümanlara mahsus mütalaa edilmişken Hristiyanlarca da başlangıçta uzun bir müddet paylaşılmıştır. Halil İnalıcık şüpheye mahal bırakmaksızın Hristiyanların tımarlara sahip olduğunu ve askerî hizmetlerde destek sunduğunu ortaya koymuştur.¹⁵ Hristiyan tımarlı sipahilerinden çoğu nihayetinde idareci sınıfa doğru dönüşmüş ve asimile olmuştur. Hristiyanlar köprü muhafızı, köy muhtarı ya da vergi toplayıcısı olarak atanmış ve bu gibi durumlarda cizye ödememişlerdir. Vergi ödememeleri onların devlet nezdinde yüksek bir sosyal statü elde etmelerini sağlamıştır.

Arap coğrafyasında tımar teşkilatının olmadığı yönündeki iddia kısmen doğrudur.¹⁶ Arapça konuşulan topraklarda askeri tımar “ikta” şeklinde bilinmekte ve çok sayıda bölgesel öndere “mukataa” verilmekteydi.¹⁷ Osmanlılar, sipahileri iktanın başına ya da ikta olarak

15 Tımara hak kazanan kişi askerî sınıftan kabul edilirdi ve reaya tımar vermek yasaktı. Bu konum babadan oğula geçebilirdi. Yeni fethedilen bölgelerde askerî sınıfa mensup olan feodal Hristiyan beylerine tımarlı sipahi olabilme hakkı verilmişti. Arnavut bölgesinde 1431 yılına ait olan resmî verilerden anlaşıldığına göre sipahilerin %16’sı yerli Hristiyan feodal beyleri idi. Geri kalan %30’unun Anadolu Türkleri, %50’sinin sultan ya da bey kulları ve son olarak %4’lük kesimin ise kadı, piskopos ve harem mensuplarına ait olduğu belirtilmiştir. İnalıcık’ın bu tespiti-ri Osmanlı arşivindeki en eski icmâl kaydına dayanmaktadır ve bazı Hristiyanların da askerî sınıfa kabul edildiğini ispat etmektedir. (Halil İnalıcık, *Hicri 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arnavid*, TTK, Ankara 1954).

16 Devlet, tımar sistemini sancak teşkilatı ile Osmanlı kanun ve yönteminin yeterince kökleştiği bölgelerde uygulayabilmiştir. Mısır, Bağdat, Habeşistan, Basra ve Lahsa eyaletlerinde tımar yoktur. Bununla beraber, Şam, Trablusşam ve Kuzey Irak’ın bazı bölgelerinde tımar uygulanmaktaydı. (Halil İnalıcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, (çev: Ruşen Sezer), YKY, İstanbul 2009, s. 109-110). Barkan, Kanunî’nin ilk zamanlarında yapılan tahrir rakamları ve mali bütçeye istinaden Şam ve Halep’te 419 tımar sahibinin olduğunu söylüyor. (Ö. L. Barkan, “Tımar”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB, XII-I, 287).

17 İkta sistemi İslam devletlerinde kullanılagelen bir yöntem olmuştur. İkta; terimsel olarak, devlete ait toprak parçasının -bir hizmet mukabilinde- senelik vergisinin ya da öşür gelirinin herhangi bir şahsa ferağ;

sınıflandırılabilir bir toprağa atamazlardı. Arap eşrafına toprak üzerindeki mülkiyet hakkını devam ettirebilme izni verilmişti, fakat onların işlevi, tıpkı sipahilerde olduğu gibi, topraktan vergi alınması şeklindeydi. İltizam ismiyle tesmiye edilen vergi toplama usulü ise hem Anadolu'da hem de Arap coğrafyasında XVII. yüzyılda devreye sokuldu. Yavaş bir “Osmanlılaşma” süreci kentlerde yaşanıyordu. Osmanlı devrinde Cezayir, Kahire ve Şam gibi Arap şehirlerinin etkili bir büyüme ve dönüşüme maruz kaldığını ve modern öncesi görünümelerini iktisap ettiğini André Raymond kanıtlamıştır.¹⁸

Velhasıl, Osmanlı toplumsal idare sistemi yüksek derecede bir muhafazakârlık (conservatism) ve değişimi eş zamanlı olarak göstermektedir. Buna ilaveten bu değişimin kendi kültürel çeperi içinde bir adaptasyon olduğu görülebilir. Ne yazık ki eski Osmanlı içtimai düzeninin bu dinamik ve değişime açık veçheleri pek çok şey arasından yanlış bir perspektif neticesinde büyük oranda ihmal edilmiştir. Osmanlı tarihine yönelik araştırmaların çoğunluğu klasik çağda şekillenmiş olan Osmanlı kurumlarını ve sosyal yapısını nihai ve

yani terk edilmesidir. Selçuklulardan itibaren devletin belirli yerlere ait olan gelirlerinin, hizmet ve maaşlarına karşılık olarak komutanlara, asker ve sivil memurlara menşur ve tevkî gibi vesikalar ile terk ve tahsis edilmesi demektir. Zaman içerisinde arazi vergileri, maden işletmeleri, gümrük, cizye ve hayvanlar üzerinden alınan birtakım vergiler, bu tür bir “iltizama” verilmek suretiyle iktâ sistemine dâhil edilmiş ve bu tahsisatlara “mukâta’a” denilmiştir. (Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, s. 129-130).

- 18 Fransız tarihçi André Raymond (1925-2011) bilhassa Arap coğrafyası üzerine yaptığı etütlerle tanınmaktadır. Sömürgeci güçlerin ve milliyetçi Arap akımlarının tesiriyle Osmanlı dönemini bir “inhitat” ve “sömürge” olarak gören anlayışa karşı Raymond, yaptığı çalışmayla neredeyse dört asırlık süreç içerisinde Osmanlı merkezi idaresinin Irak’tan Cezayir’e uzanan geniş Arap coğrafyasını ihmal etmediğini, sosyal, kültürel, ekonomik ve mimari anlamda kent merkezlerinin (medine) tarihi dokusunu muhafaza ederek zevkli bir biçimde zenginleştirdiklerini ortaya koymuştur. Karpaz, onun bu husustaki önemli eserine işaret etmektedir. Bkz. André Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, (Çev: Ali Berktaş), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1995.

değişmez olarak ele almışlardır.¹⁹ Ayrıca, klasik dönemin sosyal düzeni ve kurumlarına karşılık, çok sayıda çalışma da çoğunlukla değişimi kabaca III. Selim'in saltanatından (1789-1807) itibaren başlatıp I. Dünya Savaşı sonunda devletin çöküşüne kadar getiren bir eğilimle tanımlanan modernleşme ile meşgul olmuştur. Klasik kurumların ve sosyal düzenin son derece önemli değişimlere maruz kaldığı bir zaman olan Zitvatorok Antlaşması'ndan (1606)²⁰ Küçük

19 Kemal Karpat'ın neredeyse kırk yıl öncesinden dile getirdiği bu düşüncesine o gün için katılmamak mümkün değildir. Aradan geçen bunca zamandan sonra kendisinin de öncü çalışmaları neticesinde yerli ve yabancı pek çok tarihçi Osmanlı tarihinin bu dinamik ve değişime ayak uyduran heterojen yapısını çok farklı açılardan ve yine farklı teorik çerçevelerden değerlendirmiştir. Bugün Osmanlı tarihine yönelik çalışmaların nitelik ve nicelik açısından geldiği durum hiç de küçümsenecek bir boyutta değildir.

20 Habsburglular ile 14 yıl süren ve Macaristan, Eflak ve Boğdan sınırlarında büyük bir hâkimiyet mücadelesine dönüşen uzun bir savaş III. Mehmed'in komutasındaki Osmanlı ordusunun 26 Ekim 1596'da Alman-Macar ittifakını ağır bir yenilgiye uğratmasına rağmen Osmanlıların lehine bir sonuç vermemiştir. Bir taraftan Protestan Erdellilerin Habsburg'a başkaldırısı öte taraftan Şah Abbas'ın doğuda meydana getirdiği iç huzursuzluk her iki tarafı sulha zorlamıştı. 1606'da imzalanan Jitva Boğazı (Zitvatorok) Macaristan üzerinde Osmanlı egemenliğini sürdürdüyse de Habsburgluların elinde kalan Macar toprakları elde edilemedi. Bu antlaşma Osmanlı diplomasi tarihinde bir dönüm noktasıdır; o zamana kadarki teamülün aksine tarafsız bir bölgede tarafların temsilcileri arasında imzalanmıştır. Habsburg İmparatoru, Osmanlı padişahı ile eşit kabul edilmişti. Bu antlaşma ile Osmanlıların Fatih'ten itibaren güttükleri cihan hâkimiyeti fikrinden vazgeçtikleri ve "devlet-i ebed-müddet" anlayışının sarsıntı geçirdiği söylenmiştir. Avrupa'ya karşı askerî üstünlük fikri de ağır darbe almış ve klasik tımarlı sipahiler devri kapanmıştı. Bu tımar sisteminin çöküşü ise Osmanlı idari, toplumsal ve ekonomik sisteminin farklı bir dönüşüme uğramasını netice vermiştir. [Feridun Emecen, "Osmanlı Siyasi Tarihi", *Osmanlı Devleti Tarihi*, (Ed: E. İhsanoğlu), İstanbul 1999, I, 44-45].

Kaynarca Antlaşması'na (1774)²¹ kadar geçen yaklaşık 170 yıllık kritik bir ara süre göz ardı edilmiş yahut basitçe ihmal edilmiştir.

Bizim tahminimize göre, XIX. ve XX. yüzyıllarda yaşanan sosyal dönüşüm XV. ve XVI. yüzyıllardaki muntazam sosyal düzenden daha ziyade XVII. ve XVIII. yüzyıllarda hareketlenen dinamiklerle ilgili olmak zorundadır. Bu iddia erken dönem sosyal düzeninin ve kurumlarının ihmal edilmesi anlamına gelmemektedir. Aksine, modernleşme üzerine yapılacak bir çalışma sonraki yüzyıllarda tekevvün eden dönüşümlerin sınırını ve doğasını yerinde değerlendirmesi için klasik dönemin toplumsal yapı ve düzenine muhakkak gerekli ehemmiyeti vermek zorundadır. Bu değişimi XIX. yüzyıldaki reformlar sayesinde kısmen iyileştirilen bir gerileyiş ve kopuş olarak nitelemek tartışmayı kapatmak için yeterli olmaz. Biz XVII. yüzyıldaki bu değişme sürecini merkezi hükümet tarafından düzenlenen ve yazılan bir senaryo olarak değil, daha çok diyalektik ve görece bağımsız bir örüntü olarak farz eden bir görüşe sahibiz. Merkezî hükümetin otorite kaybı yerel ve bölgesel güçlerin kullanımı ile beraber gelişmişti ve büyümekte olan Avrupa etkisi ile hız kazanmıştı. Klasik dönem kurumlarının biçimleri korunmuştu, ancak bunların fonksiyonları ve işleyiş mahiyetleri sert bir şekilde değişmişti. Yine de, XVII. ve XVIII. yüzyıllardaki değişim

21 III. Mustafa zamanında başlamış olan Osmanlı-Rus Savaşı (1768-1774) Osmanlı güçlerinin ciddi zaaflarından ötürü Rusların lehine neticelenmişti. Küçük Kaynarca Antlaşması Rusların ileri sürdüğü ağır şartların kabul edilmesiyle 21 Temmuz 1774'te imzalanmıştır. Tarafların birbirinden kötü bir halde bulunmasından ötürü, Prusya Kralı II. Frederik'in bu savaşa "körlerle tek gözlülerin savaşı" dediği nakledilir. Bu antlaşma Osmanlı Devleti'nin 1699 Karlofça Antlaşması'ndan sonra imzalamak zorunda bırakıldığı en kötü anlaşma olarak tasvir edilmiştir. Bu anlaşmaya göre Kırım, Koban ve Aksu yalnızca hilafet nokta-i nazarından Osmanlı'ya bağlı bırakılmıştır. Bu gelişme Kırım'ın Ruslar tarafından ilhakına zemin hazırlamıştır. Bir diğer hususiyet ise Rusların Osmanlı sınırları içerisindeki Ortodoksların hamisi rolüne meşruiyet kazandırması olmuştur. Ayrıca, Rus ticaret gemileri Boğaz'dan serbestçe geçme imtiyazını kazanmıştır. Böylelikle Ruslar Osmanlı iç işlerine müdahale imkânı bulmuşlardır. (F. Emecen, *Osmanlı Siyasi Tarihi*, s. 65-66).

sürecinde resmî kurumsal statülerin korunması, bir gözlemciye sosyal yapıdaki iç dönüşümün derin ve çoğunlukla kaotik gerçekliğinden daha çok akıcı bir devamlılık şeklinde yanıltıcı bir intiba bırakabilir.

Şuna işaret etmek gerekir ki klasik sosyal düzenin dönüşümü devletin bölgesel entegrasyona yönelik doğrudan ve dolaylı bir tehdit görmediği bir zamanda vuku bulmuştur. 1683'teki Viyana bozgunu ve akıbeti Macaristan'ın ve Doğu Avrupadaki diğer toprakların kaybını netice vermişti. Devlet'in periferisinde çoğunlukla gayrimüslimlerin yaşadığı bu toprakların elden çıkması, psikolojik ve stratejik bir darbe olmasına rağmen, inanılandan daha az zarar vermiş ve devletin varlığını tehdit etmemiştir. Yine de, Viyana yenilgisi iç toplumsal dönüşümü hızlandırmış ve değişen bu toplumsal örgütlenmeye karşı yeni bir bakış açısı kazanması hususunda merkezî hükümeti zorlamış olmalıdır.

XVII. yüzyılın yarısından sonra, küçük sosyal yapılar ve dinî gruplar, yani Osmanlı klasik içtimai düzenin kuruluşunda var olan küçük komünal teşekküller daha geniş yapılara karışmaya başladı ve kimlik değişimine maruz kaldı.

Eğer daha geniş bir tarihsel perspektiften bakılacak olursa, XVII. yüzyıl, erken dönem Osmanlı Devleti'nde güçlü bir motivasyon kaynağı olan “serhat” ruhunun ve “fetih” becerisinin nihayeti işaretlerini taşımaktadır. XVII. yüzyılla birlikte, kaynağını Orta Asya geçmişinden ya da Moğol ve konar-göçer inançlarından alan savaşı ve göçebe hayatı ile ilgili olan çok sayıda gelenek, idareciler seviyesinde, yerini daha sofistike, sabit ve yerleşik tarıma bağlı olan şehir kültürüne bırakmıştır. “Vakıf”, zirai kaynakların kullanımının genişlemesine paralel bir şekilde büyümekte olan bu yeni şehir hayatının temeli ve dışavurumu olmuştur.

Köylü kesimin iktisadi tatminsizliği, savaşığın eski âdetlerini candan benimsemiş olan oymaklar ve sınırdaki eyaletlerde yaşayan askerî seçkinler arasında kolayca karşılık buldu: Serhatlerde düşmana karşı savaşmak artık yoktu, bakışları Osmanlılığın sahih