

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Madeline C. Zilfi

Dindarlık Siyaseti

Osmanlı Uleması

Klasik Dönem Sonrası



BİRLEŞİK

Madeline
C. Zilfi

Dindarlık Siyaseti
Osmanlı Uleması
Klasik Dönem Sonrası

Osmanlının dinî (ilmiye) kurumu incelenmeyi özel olarak hak eden bir vakadır. İlmiye kurumu Osmanlı idaresinin sınırlandırıcı çerçevesi içinde gelişmiş ve imparatorluğun idari kurumları arasında kendine eşi benzeri olmayan bir alan açmıştı. Aslında ne sınırlılık ne de bağımsızlık boyutu alana tamamen hâkim olabiliyordu. İlmiyenin kurumsal duruşu sayesinde protokolde ön sırada yer alması gerçeği, bağımsızlık arayışının ilmiyenin gözünü kör etmesini her zaman için önlemiştir. Öte yandan sultanlar da tamamen itaatkar bir dini hiyerarşi fikrine bazen açık hale gelseler de, bu hiçbir zaman uzun süren bir durum olmamış, kendilerini kaptırmamışlardır. Bu iki ilke arasındaki karşılıklı etkileşim yüzyıllar boyunca Osmanlı idari ve dinî tarihinin önemli bir bölümünü kapsayagelmıştır.

Elinizdeki çalışma 18. yüzyıl uleması üzerine yapılmış bir doktora tezinin geliştirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Çalışma ilerledikçe gitgide açık bir şekilde görülmüştür ki, 18. yüzyıl ilmiye sınıfının göze çarpıcı bir şekilde istikrarlı ve aristokratik profesyonel yapısı, sadece dönemin diğer kurumlarından değil aynı zamanda kendi çok yakın geçmişinden de kopmuş bir yapı görünümündeydi. Patrimonyal dayanakları olan bu istikrarın köklerini araştırırken ilmiyenin geçtiği aşamaların seçilmişliğe giden yürüyerek aşılmış yollar olmaktan çok, gecikmiş bir şekilde ilmiyeye bahşedilmiş sınırlı ve özel kazanımların oluşturduğu bir çeşitleme paketi olduğu görüldü. 17. yüzyılın ilmiye sınıfının bireyselleştirilmiş güvenceleri ile 18. yüzyılın büyük ailelerden oluşan ilmiyesi arasındaki niteliksel farklılıkları ortaya koyan bu çalışma, bu geçiş sürecindeki koşulları -uzun süre devam eden ulema devlet ikilemi için bir örnek olay olarak- açıklamayı hedeflemektedir.



Genel
Dağıtım

Birleşik Dağıtım Kitabevi
İnkılap Sk. No:2/53 Kızılay - ANKARA
Tel-Faks: 0312 431 89 60
www.birlesikkitabevi.com.tr

Madeline C. Zilfi

Dindarlık Siyaseti

Osmanlı Uleması

Klasik Dönem Sonrası 1600 - 1800

Çeviren

Mehmet Faruk ÖZÇINAR

Birleşik Yayınevi
ISBN: 978-9944-722-34-6

Özgün Adı
*THE POLITICS OF PIETY: THE OTTOMAN ULEMA
IN THE POSTCLASSICAL AGE
(1600 - 1800)*

© *by Madeline C., Zilfi*

Kapak Tasarımı ve Uygulama
Hakkı USLU
Sayfa Düzeni:
Gözde DİZGİ - 0312 419 81 24

© Birleşik Yayınevi
Bu kitabın yayın hakları Birleşik Kitabevi'ne
aittir. Tanıtım için kısa alıntılar dışındaki her türlü
çoğaltma yasal sorumluluk doğurur.

Baskı Notları
1. Baskı, 2008, Ankara
Cantekin Matbaası 384 34 35

Genel Dağıtım
Birleşik Dağıtım Kitabevi
Bayındır Sokak 6/33 Kızılay/ANKARA
Tel/Faks: 0(312) 431 89 60

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
Önsöz	V
Teşekkür	IX
Transliterasyon	XI
Kısaltmalar	XIII
Bölüm 1 - Giriş: İslam ve Osmanlı İmparatorluğu	1
Bölüm 2 - Ulema Aristokrasisinin Kökenleri	25
Bölüm 3 - Seçkinlerin Krizi	71
Bölüm 4 - Kadızadeli Meydan Okuması	129
Bölüm 5 - Ulema Restorasyonu	191
Bölüm 6 - Sonsöz	241
Ekler	251
Kaynakça	267
İndeks	301

ÖNSÖZ

Osmanlının dinî kurumu (ilmiye) incelenmeyi özel olarak hak eden bir vakadır. İlmiye kurumu Osmanlı idaresinin sınırlandırıcı çerçevesi içinde gelişmiş ve imparatorluğun idari kurumları arasında kendine eşi benzeri olmayan bir alan açmıştı. Aslında ne sınırlılık ne de bağımsızlık boyutu alana tamamen hâkim olabilmişti. İlmiyenin kurumsal duruşu sayesinde protokolde ön sırada yer alması gerçeği, bağımsızlık arayışının ilmiyenin gözünü kör etmesini her zaman için önlemiştir. Öte yandan sultanlar da tamamen itaatkar bir dini hiyerarşi fikrine bazen açık hale gelseler de, bu hiçbir zaman uzun süren bir durum olmamış, kendilerini kaptırmamışlardır. Bu iki ilke arasındaki karşılıklı etkileşim yüzyıllar boyunca Osmanlı idari ve dini tarihinin önemli bir bölümünü kapsayagelmıştır.

Elinizdeki çalışma 18. yüzyıl uleması üzerine yapılmış bir doktora tezinin geliştirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Çalışma ilerledikçe gitgide açık bir şekilde görülmüştür ki, 18. yüzyıl ilmiye sınıfının göze çarpıcı bir şekilde istikrarlı ve aristokratik profesyonel yapısı, sadece dönemin diğer kurumlarından değil aynı zamanda kendi çok yakın geçmişinden de kopmuş bir yapı görünümündeydi. Patrimonyal dayanakları olan bu istikrarın köklerini araştırırken ilmiyenin geçtiği aşamaların seçilmişliğe giden yürüyerek aşılmış yollar olmaktan çok, gecikmiş bir şekilde ilmiyeye bahşedilmiş sınırlı ve özel kazanımların oluşturduğu bir çeşitleme paketi olduğu görüldü. 17. yüzyılın ilmiye sınıfının bireyselleştirilmiş güvenceleri ile 18. yüzyılın büyük ailelerden oluşan ilmiyesi arasındaki niteliksel farklılıkları ortaya koyan bu çalışma, bu geçiş sürecindeki koşulları --uzun süre devam eden ulema devlet ikilemi için bir örnek olay olarak-- açıklamayı hedeflemektedir.

Bu ikilemin her yüzyılda kaçınılmaz bir unsuru, toplumdaki diğer dini grupların rolü ve tek başına ulemanın ötesinde organize olan inancın ve inananların ortaya çıkardığı durumlardır. Kendi kişisel kanaatim 16. yüzyıl ile 18. yüzyılın sonları arasında, benzerleriyle aynı kaygılar taşısa da, ilmiye sınıfının kaderi diğerlerinden farklı olarak Osmanlıdaki dinsel yapının içindeki ideolojik çatışmalar tarafından şekillenmiştir. Bu bakımdan bu çatışmanın “ halk tarafından yaşanan din” ile “üst seviyede” ki kesimler tarafından yaşanan din karşıtlığı yönüne odaklanmak daha uygun olacaktır. Bu durum ulema-devlet geriliminde olduğu gibi İslam tarihi boyunca yaşanmış bir ayrımdır. Ancak; Osmanlı örneğinde bir taraftan ulema ve resmi din anlayışı ile sufilik ve halkın din anlayışı arasındaki etkileşim, öte yandan ilmiyenin içyapısı ve ilmiyenin intisap yöntemi sayesinde daha net bir şekilde meydana gelmiştir. Bu iki dinsel hayat tarzının her biri kendi gruplarının, yani ulemanın ya da mistik grupların, tekelinde kalmamış; her iki yaklaşım da her iki grup içinde --en azından kısmi olarak-- ifadesini bulmuştur.

Din alimleri yani geniş anlamda ulema demek olan fıkıh alimleri, sadece sufi localarının içindeki birçok ulema köşesinin mevcudiyeti ile değil, aynı zamanda imparatorluğun en yüksek kadılık ve müderrislik makamlarını işgal edenlerle o kadar yüksek görev ve mesleklerde bulunmayan, ancak halka dönük ve hatta popülist olanlar arasında da bölünmüştü. Sufiler arasında da benzer bir ikilik (dikotomi) söz konusu idi. Bunların bazıları medrese mezunu şeriat kökenli olanlarken, bir çoğu ve hatta bazı tarikatların tamamı mensuplarını nüfusun tamamından okumuş veya okumamış bakmaksızın seçiyorlar ve tarikat törenlerini bu halk tabanına göre biçimlendiriyorlardı. Bundan yola çıkarak Osmanlı yazarları da “sufi” tabirini müesses tasavvuf yollarının gerçek bağları için kullanma eğilimindeydiler; daha az muteber alanların bağlıları için “derviş” tabirini

kullanıyorlardı. Bu, bir insanın avami dinden anladığı velilerin yüceltilmesi, sinkretizm (heterodoksi) ve bunlara benzer özelliklerin, ilmiye hiyerarşisinin alt kesimleri ve daha duygusal sufiler tarafından eşit bir şekilde teşvik edildiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu daha çok tasavvufi grupların ve hukukçuların önemli farklılıklarla parçalandığı ve her iki grup içinde de, farklı inanç anlayışlarına rağmen, çekim güçlerini inanan kitlelere göre doğrudan ve duygusal bir şekilde ve aynı zamanda bilinçli olarak şekillendiren unsurlar bulunduğu şeklinde anlaşılmalıdır. İslam hukuku bilginlerinin Batıni mistisizmlerle sürekli bir mücadele içinde olması Osmanlı tarihinde çok yaygın bir şekilde gözlemlenebilir. “Avami din” anlayışının birden fazla türünün olduğu ise pek fazla bilinmemektedir. Aynı şekilde bu anlayışın ilmiye hiyerarşisi içindeki birçoklarınınca benimsendiği de pek bilinmemektedir.

Bu çalışma, Kadızadelilerin popüler din anlayışının yükselişindeki koşullara ve Kadızadeli ortodoksisinin, 18. yüzyılın büyük ailelerin egemen olduğu ilmiye sınıfına giden yolu açan ilmiye merkezli çatışmalar için doğurduğu sonuçlara hitap etmektedir.

TEŞEKKÜR

Bu kitap gerek Maryland Üniversitesi'ndeki ve gerekse Chicago Üniversitesi'ndeki birçok meslektaş ve arkadaşın uzmanlığına ve teşvikine, özel olarak yapılacak bir teşekkürden çok daha fazla şey borçludur. Çoğu, Osmanlı araştırmacısı gibi benim de Chicago Üniversitesi'nden Profesör Halil İnalcık'a özel bir borcum vardır. Benim bu çalışmayı üstlenmeme O'nun Osmanlı toplumu üzerine yaptığı ufuk açıcı araştırmalar yol açmıştır.

Ayrıca Chicago Üniversitesinin Regenstein Kütüphanesi, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi ve Batı Berlin'in Staatsbibliothek'inin çalışanlarına teşekkürlerimi ifade etmezsem büyük ihmalde bulunmuş olurum. Hepsinin üstünde İstanbul'un Süleymaniye Kütüphanesi bir mesleki uzmanlık, sabır ve içtenlik cennetiydi ve bunu depremlere, politik sarsıntılara ve araştırmacıların bunaltıcı taleplerine rağmen başarıyorlardı.

Ayrıca cömert destekleri sayesinde bu araştırmayı yapabildiğim Maryland Üniversitesi Genel Araştırma Kurulu'na, Bilgisayar Bilimleri Merkezi'ne ve Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi'ne de minnettarım.

TRANSLİTERASYON

Kitapta birçok Osmanlı özel ve teknik ismin yazımında modern Türkçe kullanımının olduğu gözlenecektir. İngilizceye girmiş birkaç kelime dışarıda bırakılırsa, metindeki Türkçe kelimeler Redhouse Türkçe-İngilizce Sözlük'te (İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1968) kullanılan yazımı yansıtmaktadır. Bununla birlikte ayırıcı işaretlerin sayısı, okuyucu için herhangi bir anlam kaybına uğratılmaksızın daha da azaltılmıştır. Ek olarak Osmanlı Türkçesinden dönüştürürken B/p ve d/t gibi ünlü harflere ilişkin alternatiflerde ise b ve d kullanımının olduğu yerlerdeki seçim bana aittir. Arapça ve Farsça isimlerde, ayırıcı işaretler kullanılmaksızın basit bir Latin harflerine dönüştürme yöntemi benimsenmiştir. Yabancı kelimeler ilk kez göründüklerinde italik olarak verilmiştir.

KISALTMALAR

AJAS	American Journal of Arabic Studies
Anthro Q	Anthropological Quarterly
AÜ	Ankara Üniversitesi
AARP	Art and Archeology Research Papers
BBA	Başbakanlık Arşivi (İstanbul)
Bibl Or	Bibliotheca Orientalis
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BTDD	Belgelerle Türk Tarih Dergisi
CSSH	Comparative Studies in Society and History
DD	Diyanet Dergisi
D ve T-C	A.Ü. Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Dergisi
EI ¹	Encyclopaedia of Islam. Edited by Th. Houtsma, et al. 4 vols. Leiden: E. J. Brill, 1913-36
EI ²	Encyclopaedia of Islam. 2 nd revised edition Edited by H.A.R. Gibb, et al. Leiden: E. J. Brill, 1960-.
G-D A A	Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi
IA	İslam Ansiklopedisi. Haz. Adnan Adıvar, vd. İstanbul: Maarif Basımevi, 1950-.
IC	Islamic Culture
IJMES	International Journal of Middle East Studies
İktisat	İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası
İlahiyat	A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi
IS	Islamic Studies
IQ	Islamic Quarterly
IÜ	İstanbul Üniversitesi
JA	Journal Asiatique
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JAS	Journal of Administrative Science
JEH	Journal of Economic History
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient

JJS	Journal of Jewish Studies
JQR	Jewish Quarterly Review
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
JRCAS	Journal of the Royal Central Asian Society
JTS	Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)
Ktp.	Kütüphane
MEB	Milli Eğitim Basımevi
MES	Middle Eastern Studies
MTM	Milli Tettebbular Mecmuası
MW	Muslim World
OA	Orient Abteilung
REI	Revue des études islamiques
RMM	Revue du monde musulman
ROMM	Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée
Salname	Meşihat-i İlmiye. İlmiye Salnamesi. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1334/1915-16.
SF	Südoest Forschungen
SI	Studia Islamica
Siyasal	A.Ü. Siyasal Bilgiler Dergisi
SO	Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmani. 4 Cilt, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1308-15/1891-97.
TAD	Tarih Araştırmaları Dergisi
TD	Tarih Dergisi
TM	Türkiyat Mecmuası
TOEM	Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası
TTEM	Türk Tarih Encümeni Mecmuası
TTK	Türk Tarih Kurumu
TV	Tarih Vesikaları
VD	Vakıflar Dergisi
WI	Die Welt des Islams.
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft

1

GİRİŞ: İSLAM VE OSMANLI İMPARATORLUĞU

“Büyük hakimiyete sahip ve geniş alanlara yayılmış hanedanlıkların kökeninde din vardır; bu da ya nübüvvet ya da Hakk’a davet şeklindedir”

*İbni Haldun,
The Muqaddimah, p. 125
(Princeton: 1967)*

Ulemanın Rolü

İslam dininin uygulamalarına ve ilkelerine sadakat bakımından, yükseliş dönemi Osmanlı İmparatorluğu seviyesine yaklaşan çok az devlet gelmiştir. 17. yüzyılın sorunlu ortamında vakanüvis Hezarfen Hüseyin’in (ö. 1691) yurttaşlarına hatırlattığı üzere Osmanlılar daha önceki İslam devletlerine nazaran İslamiyet’le çok daha fazla ilgilenmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu için devlet sadece İslamiyet kökünden gelişmiş bir daldı, yani kök İslam’dı¹.

Yaklaşık beş yüz yıl boyunca Osmanlının başkentliğini yapan İstanbul da, bağlı olunan inancın tüm mimari haşmetini, üzerine çekmişti. İstanbul baştanbaşa yüzlerce cami, medrese, türbe, tekke, zaviye, çeşme, yetimhane, aşevi, hastane, Kur’an mektebi ve imaretle donatılmıştı. Dinsel yapıların ve abidelerin sayısı ve her yerde bulun-

yor olması İstanbul'u İslam'ın üretken gücünün bir şahidi haline getirmişti. Hem yöneten, hem de yönetilen açısından, Osmanlı'da hayata anlam ve nizam veren şey monarşi veya Osmanlı sarayından daha çok İslam'dı.

Osmanlı İslamı nasıl mimaride materyal (maddi) ifadesini bulmuşsa, aynı şekilde Ulema (tekil: Alim) yani medrese eğitilmiş alim-hukukçular da onun yaşayan bedeni idi. Diğer Sünni devletlerde olduğu gibi, ulema dindar toplumun mutabakatını seslendiriyordu. Fakat geçmişteki ve çağdaş diğer İslam devletlerinden farklı olarak, Osmanlı İmparatorluğu kendini güçlü hiyerarşik bir şekilde örgütlenmiş bir ulema kurumu yani ilmiye teşkilatına bağlı kılmıştı (Şekil 1). Hezarfen'in ifade ettiği gibi² Osmanlılar ulemaya diğer devletlerin hepsinden daha fazla onur ve saygı, itaat ve ihtiram göstermişlerdi. İmparatorluğun şeyhülislamı, hemen altındaki iki dereceyi işgal eden iki ordu kazaskeri (baş yargıç) ile birlikte Osmanlı'da din kurumunun zirvesinde bulunuyordu³. Bunların altında her biri bir sonraki seviye için bir ön zorunluluk olan derecelendirilmiş pozisyonlarda önemli imparatorluk şehirlerinin kadıları bulunuyordu. İstanbul, Mekke, Kahire, Şam bu şehirler arasında sayılabilir. Büyük medreselerin müderrisleri --bunların hemen hemen tamamı İstanbul'daydı-- ulema piramidinin daha aşağıdaki yarısını teşkil ediyorlardı. Yıllar ilerledikçe bunlar da gitgide daha itibarlı müderrisliklere geçiyorlardı. En kıdemli hale gelen müderrisler her yıl en alt derecedeki kadılık makamına ilerliyordu.

Ayrıca din kurumunun daha alt düzeyde ve vilayet makamlarında bulunan alt hiyerarşisi bulunuyordu. Bu alt hiyerarşide de kadılar, müftüler ve müderrisler vardı. Aynı zamanda çeşitli dini ve hayır amaçlı vakıflara bağlı bir figüranlar ordusu haricinde bir de cami vaizleri birimi mevcuttu. Vaizler içinde en itibarlı olanlar İstanbul'un imparatorluk camilerinin kürsülerinden Cuma cemaatlerine

hitap eden vaizlerdi. Bu camiler arasında Ayasofya, Sultan Ahmed, Süleymaniye, Beyazıt, Fatih, Selim, Valide ve Şehzade camileri sayılabilir.

Genel olarak, ne alt hiyerarşi dediğimiz grubun mensupları ne de vaizler, merkezî hiyerarşinin müderrislerinin tam bir eğitiminden geçmişlerdi. Bu yüzden de ulema ünvanı ve bu ünvanın sahiplerine sağlanan imtiyazlar bunlara verilmemişti. Yüksek itibar, ücret ve terfi fırsatları medrese eğitilmiş ve İstanbul'da örgütlenmiş merkezi hiyerarşiye mahsustu. Gene de vaizler ve alt hiyerarşi dediğimiz grup Osmanlının müesses din nizamı için hayati bir öneme sahipti. Anadolu ve Balkanlarda yaklaşık 1.200 yerleşim merkezinin kendi Kur'an mektepleri, camileri, kadıları ve bazen de medreseleri vardı. Bu yerleşim merkezleri başlıca nüfus merkezlerine uzak ve birçoğu da yol istasyonu mesabesinden öte olmayan yerlerdi. İstanbul tek başına en az bu sayıda camiye sahipti⁴. Bütün bunlar ve bunların resmî merkezle yani ulema hiyerarşisi ile ideolojik bağı Osmanlı toplumunun sadece Sünni kimliği değil, aynı zamanda merkezîyetçi ve meşruti karakterini muhafaza etme garantisinin zeminini oluşturunuyordu. Sapkınlığa, teessürden doğan kişisel sürçmelere ve tutarsızlıklara rağmen, resmi din müessesesi Osmanlıların anladığı şekliyle inancın yaşanması yönünde daha önce benzeri görülmemiş bir şekilde cömert ve düzenli bir kaynak enjekte etmiştir.

Şekil 1: İlmiye Hiyerarşisi

Şeyhülislam (İstanbul'un Büyük Müftüsü)

Büyük Kadılar (Büyük Molla) Hiyerarşisi^(a)

Derece	Makam
Rumeli	Rumeli Kazaskeri ve ünvan sahibi kadılar
Anadolu	Anadolu Kazaskeri ve ünvan sahibi kadılar
İstanbul	İstanbul kadısı ve ünvan sahibi kadılar
Haremeyn	Mekke ve Medine kadıları ve ünvan sahibi kadılar
Erbaa	Edirne, Bursa, Kahire ve Şam kadıları ve ünvan sahibi kadılar
Mahrec	Halep, Eyüp, Galata, İzmir, Selanik, Üsküdar, Yenişehir ve Kudüs kadıları ve ünvan sahibi kadılar

Medrese Hiyerarşisi (İcazet sahibi Müderrisler)

Derece	Dereceye ait Medreseler
Darül hadis-i Süleymaniye	Süleymaniye'nin sadece darül hadis kısmı
Süleymaniye	Sadece Dört Süleymaniye Medresesi
Hamis-i Süleymaniye	Çeşitli
Musile-i Süleymaniye	Çeşitli
Hareket-i Altmışlı	Çeşitli
İbtida-i Altmışlı	Çeşitli
Sahn-ı Seman	Sadece Sekiz Fatih Medresesi
Musile-i Sahn	Çeşitli
Hareket-i Dahil	Çeşitli
İbtida-i Dahil	Çeşitli
Hareket-i Hariç	Çeşitli

[Alt-hiyerarşi Müderrisleri ve Kadıları – İcazeti olmayanlar]

(a) III. Ahmed'in (1703-30) saltanatının ortalarında ilmiyenin yeniden teşkilatlandırılmasından sonraki durum.

Ulemanın günlük rolü, şeriat yani İslam hukuku ile eğitimin birbirine geçmiş alanlarının zeminini oluşturunuyordu. İmparatorluğun okullarının öğretmen ihtiyacını ve mülki birimlerin yargıç ihtiyacını karşılayacak personeli ulema sağlıyordu. Mukaddes bir işlevi olmadığı için ulemanın gerçek anlamda bir ruhban sınıfı oluşturduğu söylenemez. Gene de ilmiye mensupları olarak, özellikle de imparatorluğun kadıları olarak hizmet ederlerken inananların hayatlarını gözetleyici pozisyondaydılar. Şeriatı ya da seküler kuralları ihlal edenler, katiller, hırsızlar, zındıklar, zaniler, ayyaşlar ve her türlü müteceviz Osmanlı kadısının mahkemesinde yargılanırdı. Evlenme, boşanma, terk etme, ölüm ve ölümlle ilgili her türlü miras işlemleri ve bütün sıkıntılı insani problemler için ulemanın onayı, tescili, tavsiyesi veya hakemliği gerekiyordu.

Ulemanın okullar ve mahkemeler aracılığıyla yapmaya çalıştığı şey müminlerin dinsel görevlerini tanımlamak, insani ilişkilerin normlarının çerçevesini saptamak ve dinsel ve kültürel birliği takviye etmektir. Osmanlı'da bu tür görevler kendi haline bırakılmıyordu. Şeriat teorik olarak bütün insani ilişkileri kapsıyordu ve bu kapsama inananın Tanrıyla, bir başka müslümanla bir gayr-i müslimle, mahremiyet yoluyla karşı cinsle darülsalam içindeki ve dışındaki ilişkilere girmektedir. Osmanlı politikası, sultanların bu ilişkileri belirleyen fermanlarının en azından şeriata ters düşmemesi, ayrıca da halkın dinsel duyarlılıklarının incitilmemesiydi. Sonuç olarak, başarı dereceleri farklılaşan bir şekilde, Osmanlı idari kanunlarının şeriata uygunluğuna hükmedilmesi için son derece ince eleyip sık dokumuşlardır. Ayrıca, sultanın tahttan indirilmesi yetkisi sadece Şeyhülislam aitti. Fetva çıkarma yoluyla Şeyhülislam Sultanın hükümdarlık yapmaya uygunluğunu fiilen onaylayabilir veya reddedebilirdi. Bu şekilde, ulema inancın devlet ve toplum içinde ağırlığını garanti altına almış oluyordu.

Osmanlının ulemaya gösterdiği saygının bir ifadesi olan bu muazzam ve muntazam yapının bizzat mevcudiyeti hanedanın iddiaları için çok hayati bir rol oynamıştır. Ulemanın teminatı olmaksızın hukukun uygulanması hiçbir şekilde olmayacağı gibi, hukuk olmaması durumunda da özel olarak soylu bir kökenden gelmeyen Osmanlı hanedanının meşruiyeti için pek az ümit olabilirdi. Osmanlılar meşruiyet sağlamak için hiçbir zaman peygamber soyundan veya onun kabilesinden olmak gibi bir iddiaya sarılmamışlar ve sadece arada sırada soylu Orta Asya kökenlerine atıf yapmışlardır. Osmanlılar, İslam adına ortaya koydukları performansla bir hanedan olabilmişlerdir. Osmanlı hükümdarları için kullanılan ve en çok değer verilen ünvanlar gazi, hadim, hami, hükmedici ve fatih gibi ünvanlardı. Osmanlıların yükselişi ve devam eden mevcudiyeti daima İslamiyet için aktif rol oynamaları açısından haklı kılınıyordu. Osmanlının zevaliyle hanedanın kimliğindeki İslami içerik bir değişikliğe uğramamıştır, ancak Osmanlıların hükmetme haklarını desteklemek için kullandıkları bir takım dini referanslarda değişiklikler meydana gelmiştir. İcraî ünvanların birer birer kaybedilmesiyle, Osmanlılar ruhanî egemenlik ve Abbasi hanedanının (750-1258) soyundan halifeliğin nakledilmesi miti gibi soyutlamalara sığınır olmuşlardır⁵. 18. yüzyılda Osmanlı ordularının sürekli olarak savunma pozisyona geçişine kadar Osmanlı ünvanları, imparatorluğun kendisi gibi, somuttu. Şariat'ın kılavuzluğundaki İslam toplumunun gelişmesinin ve sürekliliğini sağlamasından kaynaklanan bir meşruiyet halifelik sonrası Sünni devletin var oluş sebebiydi.

Osmanlının, inancın birincil hamisi olan ulema ile ilişkisinin en azından teorisi bu şekilde ortaya konulmaktadır. Gerçekte, Osmanlı'daki uygulama kaçınılmaz olarak ulemanın bağımsızlığı üzerinde frenleyici bir rol oynamaktadır. Ulemanın serveti ve devlet arasındaki bağlantı, din bilginlerinin hayatiyetinin ve geçim şartlarının belirlenme-

sinde devletin rolü, kurumun tamamı üzerine bir gölge düşürmüştür. Bütün kadıların veya müderrislerin taviz verdiği söylenemez ancak genel olarak âlimlerin içinde bulunduğu ikilem kesinlikle göz ardı edilmemelidir. En iyi insanlar söz konusu olduğunda bile devlete yakınlığın yolsuzluk ve çürüme anlamına geldiği geleneksel olarak kabul edile gelmiş bir varsayımdır. Din âlimleri peygamberlerin emanetçileridir; ancak hilafet döneminde söylenen acı sözlerden birisi de şu şekildedir: “Hükümdarı görmeye giden bir din adamı dinini kaybeder”. Dindar insanlar için asırlar aşan bir uyarı da şu şekildeydi: “Kadılık makamını kabul eden bir kimse bıçaksız bir şekilde boğazlanan bir kişidir”⁶. Peygamberin 632 yılında vefatından sonra gelen ilk birkaç asırda kadılık için ilgilenilen âlimlerden bu makamı kabul etmektense halkın gözü önünde kırbaçlanmayı, sürgünü ve çatılarda küçük düşürücü sürünmeleri göze alanlar olmuştur. Osmanlı âlimleri, 14. ve 15. yüzyıllarda bu ikilemin kendilerine özel o kadar dramatik olmayan versiyonundan geçmişlerdir. Bunlardan en gözüpek olanları kendilerini çalışmaya ve öğretmeye adanarak, lekesiz bir rol üstlenmiş, özel statüde âlim kalmayı tercih ettiklerini ilan etmişler ve hayatlarını sürdürebilmek ve geçinebilmek için Tanrının onlara yardım edeceğine kesin olarak iman etmişlerdir. Ancak, hilafet çağında olduğu gibi, imtina eden ve dindarlıkta direnenlerin sayısı hükümet sisteminin ağırlığı karşısında eridi. Kadılık gelirleri diğer âlimlerin eline geçenden çok daha fazla hale gelince, kadılıktan beri durabilmek özellikle de meslektaşlarının çoğunluğu o yöne hücum edince zorlaştı ve özellikle 16. yüzyıl itibarıyla devlet ödeme kayıtlarının bir yerlerinde ismi geçmeyen bir Osmanlı âlimi bulmak ender hale geldi.

Böylece ulema ve devlet arasındaki evlilik ulema için karışık bir lütuf olmaya devam etti. Ulema dini içerikli görevleri yerine getirdiği için devletin himayesi altında ödemeler aldı. İlave olarak, Osmanlı yönetiminde kadı'nın rolü idari görevlilerin faaliyetlerini denetlemeyi de içeriyordu.

Nikâh akitlerini, vasiyetnameleri, şahadet getirmeleri tescil eden dairelerin başındaki hâkimler aynı zamanda vergi tarihinde ve tahsilâtında da görev alıyorlardı. Bunların hazır bulunmalarının amacı köylerde suiistimallerin önüne geçmekti, fakat kadılar namuslu hareket ettiklerinde bile hoş olmayan sonuçlar ortaya çıkıyordu. Vergi meselelerinde çatışmalar ortaya çıktığında kadıların kendilerini sorunlu ve adilane olmayan telakkilerden sıyırmaları mümkün olmuyordu. Bütün kadıların dürüst bir şekilde icraat yapmadıkları da bir gerçektir. Medrese müderrislerinden hak edilmiş icazetler verenler, nizaların kazançlı taraflarına göre biçimlendirilmiş fetvalar verenler olduğu gibi, kadılardan da, daha sonra elde edilen gelirleri paylaşmak amacı ile aşırı vergilendirmeye göz yumanlar oluyordu. Devlet makamlarının alınır, satılır hale gelmesi yolsuzluk potansiyelini daha da arttırdı. Ancak kadılar için yolsuzluk potansiyeli özellikle dikkat çekiciydi. Kadıların çok cepheli otoriteleri, davalı taraflarının meselelerine adeta dünyevi bir devlet adamı gibi müdahale etme imkanı sağlıyordu. Bu davalı idareciler olması da sıradan vatandaş olmaları da mümkündü. Hatta kadılık için hocalık saflarını bırakan bir müderris için “devleti yeğledi” ifadesi kullanılıyordu⁷.

Tarihlerinin büyük bir kısmı boyunca ulema hiyerarşisi İstanbul’un ve imparatorluğun ibadet hayatına hâkimiyet kurmuştu. Ulemanın ayrıcalıklı yeri, Osmanlının meşruiyetinin temelini teşkil eden hikmet olarak o kadar sağlamdı ki bir kurum olarak ilmiyeye imparatorluğun sonuna kadar doğrudan meydan okunamamıştı. Bu noktada bütün devlet piramidi hücumu maruz kaldı. Bu noktaya kadar ulemaya genellikle sadece bireysel bazda-yolsuzluk yapan bir kadı, cahil bir müderris, bozulmuş bir yüksek hâkim olarak- eleştirilirdi. Ara sıra Tanrının işlerini yapmak için para almanın uygun olup olmadığı üzerine tartışma yapılırsa da pratik bir mesele olarak ulemanın devlet işlerine

katılması kaçınılmaz olarak görülüyordu. Hilafetin dokuz yüzyıl önceki başkenti, Bağdat'taki haleflerinin başına geldiği gibi Osmanlı ulemasına da dünya hırsı yaftası ilâştirilmeye devam etti. Bununla birlikte imparatorluğun süre gelen başarısı imparatorluk kurumları üzerinde meşrulaştırıcı bir etki yapıyordu. İlmiye bütün kusurlarına rağmen bu etkiden yararlanıyordu ve her halükarda, Osmanlı sistemi bilinen Osmanlı tebası olan ulemayı iyileştirmenin yegane yoluordu.

Onyedinci Yüzyılda Ortaya Çıkan İtirazlar

Osmanlı tarihi boyunca, devlet destekli hiyerarşik formdaki ulemanın nihai gerekliliği tartışılmamıştır. İlmiyenin kendisi ve imanının resmi muhafızları ve açıklayıcıları olarak ulemanın rolü görünüşe göre her türlü sorgulamanın üzerindeydi. Ancak 17.yüzyılda İstanbul'un dinî zihniyeti üzerine ortaya çıkan bir çatışma, imparatorluğu perişan eden genel mali krize eklendi. Bizatihi ulemanın rolü ve krizin derin kökleri—fert fert ulemaya bir etkisi olmadığını kabul etsek bile—ulema hiyerarşisini ister istemez bozulmakta olan Osmanlı düzeninin bir sebebi haline getirdi. Her ne kadar ulema 19. yüzyıla kadar ideolojik dayanakları olan cepheden bir hücumla maruz kalmadıysa da 17. yüzyılın problemlili yıllarında tehlikeli bir darbe yedi.

Onyedinci yüzyılda, ulema yozlaşması şaşırtıcı bir şekilde büyük boyutlara ulaştı. Bu durumun ilmiye için hayati önemi olan sonuçları ortaya çıktı. Çalkantılı 17. yüzyılın hemen hemen bütün layiha yazarları ulemanın durumunu tenkit etmektedirler. Yüzyılın başında Bosna Kadısı olan Hasan el-Kafi (Şeyh Akhisari (ö. 1616))'den, sonlarındaki edebiyatçı Hezarfen'e kadar layiha yazarları ulema kurumunun ihya edilmesini imparatorluğu kurtarma reçetelerinin ön sırasına yerleştirmişlerdir⁸. Aynı zamanda çağdaş ulemanın yiyiciliğinden yakınıyorlar ve ulemanın yaydıkları

güveni sürdürme güçleri ile ilgili olarak yeise kapılıyorlardı. 17. yüzyıl içinde yıllar geçtikçe ulemanın genel saygınlığı dibe vurdu. Halkın desteği ve resmî destek zayıfladı.

Bir bütün olarak 17. yüzyıl dermansız bırakan bir savaş hali, kırsal nüfusta erime, kentsel baskılar, salgın hastalıklar, enflasyon, keyfi idamlar, şişmiş ve ücretleri düzensiz bir merkezi hükümet, yüksek vergilendirme ve uzun süre devam eden gıda sıkıntıları olarak özetlenebilir. Çağın insani ve manevi yönden alt üst oluşu klasik sisteme hayat veren kurumlar üzerinde de etkisini gösterdi. Sadece saltanata bile bakmak bu konuda bir fikir verecektir. Yüzyılın ilk yarısı ilk defa bir sultanın Osman II, (1618-22) kendi muhafızları tarafından katledilişine, ilk defa bir sultana deli raporu verilmesine Mustafa I, (1617-18, 1622-23), o zamana kadarki en genç sultana yani oniki yaşında tahta çıkan IV. Murad'a (1623-1640) ki aynı zamanda en acımasız olduğu da düşünülebilir ve zamanının çoğunu haremde geçiren zevke sefaya düşkün İbrahim I, (1640-48) bir padişaha tanıklık etti⁹.

Bu yüzyılda Osman'ın kılıcını kuşanan sultanlardan sadece üçü tahta geçtiğinde hem erişkin hem de akli başındaydı¹⁰. Çocuk yaşta başa geçen sultanlara danışmanlık yapabilecek kurumsallaşmış bir naiplik sistemi mevcut değildi. Bunun yerine yolsuzluktan gözü dönmüş, saraya bağımlı maiyet grubu tahta danışmanlık ediyordu. Erişkin olarak tahta geçen sultanlar arasında idarecilik eğitimi alan da yoktu. Bunlar Topkapı Sarayı'nın şehzadelere ait bölümlerinde hapis hayatı yaşamışlardı. II. Süleyman (1687-91) tahta çıkacağı kendisine bildirildiğinde, elli yıldır mahpus hayatı yaşıyordu. İmparatorluğun içinde bulunduğu sıkıntılı durumun en sert politik delili aktif askeri birliklerin sultanı belirleme gücüne ulaşmalarıydı. Dönemin istikrarsızlığı ve kılıç ehlinin yeni egemenliği ile bağlantılı olarak hem siyasal şiddet düzeyi artmış hem de eğitimde gerileme meydana gelmişti.

Ulemanın resmi pozisyonu, aldıkları İslam hukuku eğitiminin benzersizliğinden kaynaklanıyordu. Ahlaki otoriteleri ise, halkın onlarla ilgili düşüncelerinden ileri geliyordu. Toplumun mutabakatının mahfazası olarak ulema aynı zamanda teorik olarak halkı temsil etmiş oluyordu. Resmi atanmışlar olarak da yönetici elitin bir parçası işlevine sahiptiler. Çok sık bir şekilde sanki kendilerini tamamen ikinci işleve tahsis etmiş bir görüntü veriyorlardı. Bunun bir örneği I. Mustafa'nın tahta çıkışına yardımcı olmak için onun çılgınca hezeyanlarını- bir dervişlik belirtisi olduğunu ileri sürerek-kaale almayarak gösteriyorlardı¹¹. Tutarlılıkla ilgili mesele göz önüne alınmasa bile, yaptıkları işin hukuki-dini bir karaktere sahip olması toplumsal güvenin tersine işliyordu. 17. yüzyılda medreselerde hakim olan soyut fıkıh alimliği müslüman nüfusun manevi ihtiyaçlarını karşılayamıyordu. Ulemanın ve ulema ile bağlantılı çevrelerin hukuk nizamının açık bıraktığı boşlukları diğer güçlü geleneklerin taşıyıcıları dolduruyordu.

Dönemin baskısı göz önüne alındığında dinsel yankılanmalar beklenmedik şeyler değildi. En sağlam ulemanın huzurlu dönemlerinde bile, müminler hukuk reçetelerinin ötesinde diğer manevi ifade yolları arıyorlardı. Belagatli camii vaizleri, mistikler, şifacılar ve gezgin ermişler teselli ya da daha iyi neticeler arayan kadınlara ve erkeklere cazip geliyordu. Zamanların en kötüsü olan 17. yüzyılda, hayat acımasızdı ve "Tanrının teveccühünü kazanma"¹² arayışı yaygın ve çılgınca bir hal almıştı. İradesizlik ve yeteneksizliğin bir şekilde bir araya gelmesi sonucu ortaya çıkan ulema zaafı merkezkaç dini eğilimlere katkıda bulunuyordu. Resmi hiyerarşinin görünür olması, şatafatlı törenlerinin vaat ettikleri ve yaygınlığı ulemanın yeterliliği ile ilgili beklentileri yükseltmişti. Kriz zamanında ulemanın başarısız olması resmî din ile kitlelerin arasının daha da açılmasına sebep oldu. 17. yüzyıl böyle bir dönemdi.

Tarihsel olarak, Osmanlıda dinsel hayatın bir kurala bağlanmamış çatlaklarını en fazla dolduran grup veya daha iyi bir ifade ile gruplar topluluğu mistisizm tatbikçisi olan İslam sufileri veya dervişleriydi. Bunlar hakikat yolunun insanları (ehli-tarik), kalpleriyle Tanrıyı arayan gezginlerdi. Arayıcı (mürid) huzur-u ilahiyi Tanrı korkusu yoluyla değil sadece ilahi aşkla bilebilirdi. Aşık Paşa'nın talebelerine öğrettiği üzere dervişlik "Tanrı sevgisi dışında her şeyi kalpten söküp atmak ve ruhu her türlü dünyevi kayıttan kurtararak özgür kılmaktı"¹³. Savunucularının gözünde sufilik bütün bunları ve daha fazlasını ifade ediyordu. Diğerleri açısından, hatta sufiliğin İslamın meşru bir yönü olduğuna inanlar için bile, akım en azından tartışmalı idi.

Osmanlı dönemi itibarıyla, İslamda mistisizmin hali hazırda çok uzun bir tarihi zaten vardı ve bu yoldaki erkeklerin ve kadınların taşıdığı yafta çeşidi kadar çeşidi vardı. Tanrının riyazet yapan, cezbe halindeki, okumuş ve aklını kaybetmemiş âşıkları kendilerini "sufi" veya "derviş" diye adlandırıyorlardı. Osmanlıların yükselişinden beri müesses tarikatlar sufi harekette baskındılar. Bunların her biri kendi kardeşlik cemaatlerine ve tarikatın dışında bağlılara kalbin yolu için kendi aşk ve irfan kurallarına ve genel İslami kaynağa yani peygamber devrine kadar uzanan ruhani bir silsile oluşturan kendi zincirlerine sahiptiler. Ancak sufiler farklı olabilirdi, şehirli veya köylü münzevi veya toplum içinde yaşayan riyazet yapan veya vecd halinde olan âşık veya arif olsun gerçek tatbikatçıların amacı kalbin ilhamı yoluyla Tanrı ile vahdete ulaşmaktı¹⁴.

Ancak, hareketin kendi meşru türleri diğer ermişlik türleri için halkın bir isim bulma arzusunu zararlı bulmuşlardı. Halk sayısız bilinçli ve bilinçsiz, birçoğu kalple ilgili olarak kalbin attığından başka bir şey bilmeyen, ermişlik taklitçilerini mistikler listesine dâhil etmişti. Böylece, belki de bütün dillerde yazılmış en güzel mistik nazım eserin sahibi olan Celalettin Rumi (1273)¹⁵ gibi sufilerle Sümüklü Hü-

seyin benzerlerini aynı yerlerde birleştirmişlerdi. Sümüklü Hüseyin 17. yüzyılda sümüğünün değdiği kişiye iyi şans getireceği zannedilen ve İstanbul Hipodromu'nda oturan bir kimseydi¹⁶.

Tarihsel olarak sufi denilen bu karma karışık kalabalık, genel olarak Osmanlı uleması, aynı zamanda da katı bir şekilde Ortodoks olanlar tarafından reddedilmek için bol miktarda mevzu sağlıyorlardı. Saf halkı kendilerine çekecek Sümüklü Hüseyinler veya afyon yiyiciler olmasaydı bile kendilerini doğru yolun gerçek savunucuları olarak görenler sufilik uygulamasını yine hatalı bulacaklardı. Osmanlı İmparatorluğu'nda, din genellikle politik bir duruş ve manevi bir inancı bir arada oluşturuyordu. Genel olarak kabul edilmiş dinden sapmalar otomatik olarak politik sadakatlerle ilgili olarak soruların ortaya çıkmasına neden oluyordu. Sufiliğin popüler olarak cazip oluşu devlete ve özellikle ortodoks gözler için ahkâm-ı ilahî'ye ve ortodoksinin kendisine tehlike oluşturuyordu.

Osmanlı hükümdarları mistiklerin kitleleri seferber etmedeki ispat edilmiş yeteneklerini endişe verici buluyorlardı. 11. yüzyılın sonundan ve Türklerin Bizans topraklarına kitlesel olarak göç etmelerinden beri Osmanlı öncesi ve Osmanlı dönemi Anadolu topraklarında, yerleşik ve şehirli hükümet otoriterlerine karşı ordular kurup ayaklanan savaşçı mistikler görülmüştü¹⁷. 15. ve 16. yüzyıllarda, din ve devlet karşıtlığı, savaşçı mistikler Şeyh Bedrettin (ö.1420) ve Şah İsmail Safevi (ö. 1524) liderliği altında patladı. Her iki hareket de Osmanlıların gerek dini ve gerekse siyasi zeminde hükmetme hakkına meydan okumuşlardı. On binlerce hayata ve on yıllarca iç kargaşaya mal olan her iki hareket de bastırılmış ancak temelinde yatan düşmanlıklar hiçbir zaman tam olarak çözümlenememiştir.

Devlet ve mistikler arasındaki ilişkiler, art düşünceler ve ikilemlerle sürüyordu. Her ne zaman, heterodoksi Osmanlı karşıtı politik heveslere kapılsa yöneticilerin ve ulemanın çıkarları halk ayaklanmasını besleyen mistik kaynakları

bastırmada bir araya gelirdi. Savaşçı mistikler, hukuk âlimlerinin hakları ve imtiyazları için belirsiz bir sonucun ilkel ve eğitimsiz, ancak çok ateşli savunucuları olarak görülüyorlardı. Doğrudan bastırmanın yanı sıra Osmanlılar potansiyel muhaliflere karşı uzlaşmacı ve daha uzun dönemli bir politika da benimsiyorlardı. Osmanlı yöneticileri devlet karıştırlarının kökünü kazıyor ve potansiyel hanedan destekçilerini teşvik ediyorlardı. Osmanlı politikalarına yardımcı olan tarikatlar ve şeyhlere vakıflar tahsis ediliyor kabul törenleri düzenleniyor ve yönetim çevrelerine giriş imkânı sağlanıyordu. Osmanlı otoriteleri itidal, sabır, Sünni kardeşliği, aklıbaşındalık, yardım severlik ve düzenli bir şehir hayatını kolaylaştıran diğer erdemleri aşıl原因an tarikatlar söz konusu olduğunda desteklemekten daha öteye geçmeye istekliydiler. Belirli tarikatların ve bunların manevi efendilerinin resmi korumadan faydalanmaları ölçüsünde bunlar sivil otoriteye yardımcı olarak hizmet görüyorlardı. 17. yüzyılda şehirli mistik tekkeleri esas olarak bu türdendi. Bunlar şehir halkının geniş kesimlerinin sosyal ve potansiyel olarak politik enerjilerini sufi uygulamalarına kanallize ediyorlardı. Ancak ulemanın ilgisi devletin toplumun asayışı ve nizamı âlem meşgalesinden daha derin noktalara varıyordu. Genel olarak düzensizlik ve karşı seferberlik işaretleri devletin aktif olarak ilgisini çekecek alarm sesi çıkarıyorlardı. Mistisizmin karakteri ise barış zamanlarında bile en Ortodoks dindarları alarında bekletiyordu. Eğer şeriat sünni İslam'ın doktrin olarak merkez ülkesini teşkil ediyorsa sufilikte onun sınırları oluyordu. Her ne kadar gerek Osmanlı öncesi gerekse Osmanlı dönemindeki birçok mistik hem kitabi eğitim hem de kalbi hazırlamak için mistik uygulama eğitimi almışlarsa da özünde sufi hareketi kitapla öğrenmeye ve bunun kutsal hukukuna ve uygulayıcılarına zıt eğilimdeydi. Şair ve hiciv yazarı Şeyhi Sinan (ö.1451) genç yaşlarını hem fıkıh eğitimine hem de sufilik yolu eğitimine adanmıştan sonra ikincisi için sempatisini ilan etmiştir:

Akıl hiçbir zaman bize Tanrının kervanından haber vermez
Ruhun kulağına sadece yumuşak sesler tesir eder¹⁸

Sufilikteki batınilığın öncelikli oluşu kavramı şeriata ve teorik olarak ulemanın rolüne doğrudan darbe vuruyordu. Ulemanın alanı metin anlamı olarak uygulama ve bağlılık formunda zahiri olandı. Zahiri olan ulemanın uzmanlığı ve önceliklilik iddiası için zemin oluşturuyordu. Sünni İslam'ın en katı yorumcuları arasında Batınilik sadece en dar kabul edilmiş sınırlar içinde meşru idi. Osmanlı ulemasının biraz daha geniş bakış açısına sahip olanları için belirli sınırlar içinde olmak kaydıyla Batınilik aynı nihai hakikatle ilgili olarak aydınlatıcı bir perspektif sağlayan bir unsur olarak görülüyordu. Ancak sufi bakış açısına göre Batınilik gerçek yöntem ve gerçek hakikatti. Bu konu üzerinde yüzyıllar boyu biriken söylemler konunun tartışılabilirliğine tanıklık etmektedir.

Kutsala yaklaşımdaki farklılık, mistikler ve fıkıh âlimleri arasındaki tartışmanın günlük malzemesini sağlıyordu. Muhtemelen kendini mistik olarak gören her şair fıkıh âlimlerinin bir yönünü eleştiren en az bir şiir yazmıştır. Sufilerin ifadesi ile kuralcılık ve hukukun sözüne körü körüne bağlılık fıkıh âlimlerini kendini beğenmiş bir kitabî adamlar topluluğu yapıyordu. Bu yüzden de doğru yola girmek şöyle dursun onu bulmaları bile mümkün görünmüyordu. 16. yüzyıl şairlerinden bir Halvetî tarikatı mensubu olan Mehmed Fazlî'nin açık sözlülüğü özellikle dikkat çekmiştir.

İtaati ve abdesti böylece attım

Ve şekli ibadetlerin bütün fiillerinden geçtim

Ne yüzümü yıkadım ne de hakkıyla ibadet ettim

Hiçbir şey böyle bir mektebe benim kadar uzak değildir.¹⁹

Ancak aynı zamanda sufilik ilhamıyla söylenen şiirin cazibesi Osmanlı edebî çevrelerinde merkezî bir yer edindi. Sufilerin söz ve imaj zenginliği kültürlü bir şair için kaçınılmaz bir gerçektir. Meşgale olarak divan şiirine heves edenler meslek olarak da ulema, devlet adamı, asker ve kâtip gibi eğitimci yönetici elit mensuplarıydı. Bu yüzden, şeyhülislam, kadılar ve müderrisler –ki bunların içinde çok olmasa da sufi tarikat müntesipleri de vardı– tarafından yazılan şiirlerin sufi ihvan tarafından yazılmış şiirlerden ayrılması imkânsızdı. Tuhaf sufi fikirlerin herhangi bir yolda kararlı bir şekilde yayılması, katı bir şekilde Ortodoks olanlar için heterodoksi ile kabul edilemez bir flört demek oluyordu. Ancak genel olarak ulemanın gözünde başkalarının ve meslektaşlarının sufi görünümlü şiirler yazmalarında kınanacak bir nokta görülüyordu. Hatta dünyaya daha açık, kozmopolit, bir yapıya sahip olan ulema arasında sufilik, inançsızlık yönünde dejenere olmadığı takdirde, bir patlama karşıtı tedbir olarak bile görülüyordu.

Dinsel işlevi olmayan halktan insanların sufi tarikatlara bağlanmaya başlaması ile sufilerin sapkınlık potansiyelleri daha da fazla ihtimal dâhiline girmeye başladı²⁰. Bir avuç seçkine veya egzantriğe hitap eden bir Batınlığın trend haline gelmesi önemli bir meseleydi. Kitleler söz konusu olduğunda potansiyel olarak tamamen farklı bir şey ortaya çıkıyordu. 17. yüzyılda sufi kardeşlerin büyük çoğunluğu fazla eğitilmiş ve sofistike olmayan ve hareketin entelektüel yönüyle ilgili bir angajmana girmemiş sıradan insanlardı. En azimli sufi şeyhlerin bile part-time vakit ayıran insanların arınmasını garanti etmeleri mümkün değildi ve politik olarak tamamen sessiz kalmayı tercih eden tarikatların gıdası, şüpheli dini ilkeler olmuştur.

Sufilikte şeriata karşı kayıtsızlık hatta küçümseyici bir bakış görülmesinin dışında ve bunlara ilave olarak, Endülüslü Arap sufi Muhyiddin Arabî'nin (ö.1240) nihai şeklini verdiği sufi ilkeler sapkınlık suçlamaları karşısında en

hücumu açık ilkelerdi²¹. Sadece isminin zikredilmesi bile el-Arabî yaşarken ve daha sonraları da eğitimli çevrelerde tartışmalar çıkartmaya yeterli oluyordu. Mistik arayışın hemen hemen her yönüyle ilgili olarak, her zaman ikna edici olmasa bile, son derece parlak ifadelerle sahip olduğu için, hiçbir sufilik tartışmasının onsuz tamamlanması mümkün değildi. Osmanlı mistisizminin bilgi kaynağı da onun eserleriydi. 17. yüzyılda, Muhyiddin-i Arabî'nin adı, devrin bütün dini çatışmalarının, --sanki o hâlâ hayattaymış-- gibi merkezindeydi.

Ortodoks düşünürlere göre Arabî'nin Vahdet-i Vücut doktrini panteizm kokusu taşıyordu. Ortodoks yaklaşımı benimseyenler, "her şey O'dur" inancıyla kendinden geçenlerin, Tanrının aşkınlığını inkâr ettiklerini iddia ediyordu. Arabî aynı zamanda bütün dinsel inançların birliği ilkesini de net bir şekilde ele almıştır. Arabî'nin yaşadığı dönemde, dinlerin birliği teması raşid halifeler döneminden beri kuşaktan kuşağa aktarılan bir tartışmaydı. Ancak, Arabî'nin onu sunuş şekli, daha sonra bu konuyu hem savunanların hem de karşı çıkanları ele alış dilini belirlemiştir²². Yazdığı şiirler günümüze ulaşan Osmanlı mistiklerinin çoğunda bütün dinlerin temel birliğine eğilim gösteriyorlarsa da sonrakiler yazarlardan hiç biri Arabî kadar cüretli değildi.

Kalbim her şekle girme yeteneğine sahip,
 bazen ceylanların otlağı
 bazen Hristiyan keşişlerin manastırı,
 Ve putların tapınağı ve hacıların Kabe'si,
 ve Tevrat tablaları
 ve Kur'an kitabı
 Ben aşk dinini takip ederim
 aşkın develeri ne yola girerse
 benim dinim de imanım da budur.²³

Ortodoks eğilimde olanlara göre, mistiklerin birlikçi görüşleri, İslam topluluğu ile ruhani olarak bunun dışında kalması gerekenler arasındaki anlamlı çizgiyi bulandıran bir eğilimdi. Bu ikiliğin yani ayrılığın İslam topluluğunun şeklini ve dünyadaki amaçlarını belirleme işlevi söz konusu idi. Şeriatın insan eylemlerini belirleyen düzen olmaksızın, müminlerin mükellefin kim olduğu ve teklif edilenin yani ödevin ne olduğu hakkında bilgi sahibi olması mümkün müydü?

Mistisizmin panteizm, senkretizm (dinlerin uzlaştırılması) ve benzeri eğilimleri, sufilerle Ortodoks eğilimler arasında yüzyıllar boyunca süren ve azaltılamayan gerilimin özünü teşkil ediyordu. Bazılarının gözünde, sufi eserlerinin güzelliği, sufilerin hizmetleri veya sessizlikleri ne miktarda olsa da hareketin sapkınlık potansiyelinin rahatsız ediciliğinin silinmesi mümkün değildi. Bazılarına göre ise, sadece aşırı uçtaki sufilik tehlikeliydi ve orta yoldaki sağduyulu sufilerin katkılarının ağırlığı zaman zaman ortaya çıkan tartışmalı doktrinlerini ve sapkınca patlamalarını eziyordu. Bu paradoksu özellikle bazı Osmanlı sultanlarının sufilerden kaynaklanan tehditlere karşı gösterdiği şiddetli tepkinin yanında bu tür isyanlara müsamaha ile yaklaşan sultanların da var oluşu ortaya koyuyordu. 1514 civarında Yavuz Selim (1512-20), Doğu Anadolu'daki on binlerce Şii'nin Yavuz Sultan Selim'in Safevi rakibi savaşçı-mistik Şah İsmail'e aktif destek vermeleri sebebiyle öldürülmesini emretmişti. Üç yıl sonra ise Şam'da El-Arabî'nin metruk kabrini muhteşem bir şekilde restore ettiren de İslamiyet'in merkezi olan toprakları fethetmiş olan aynı Yavuz Selim'di²⁴.

Genellikle, panteizm ve dini birlik konuları entelektüel tartışmanın dar alanına sevk ediliyordu. Bu tür gözde konuları bireysel olarak âlimler ve yorumcular seçkin ve eğitilmiş çevrelerde ortaya koyuyorlar, sıradan halkın tartışmalardan haberdar olması ancak tesadüfen ve sistematik olmayan bir tarzda oluyordu. Ancak 17. yüzyılda inanç içi

söylemin karakterinde temel bir değişiklik meydana geldi. Büyük halk kesimleri, dramatik bir karşı karşıya gelişin aktif bir parçası oldu. Bu, meseleleri halkın bilgisine açan, vaizlerin önderlik ettiği fundamentalist bir hareket olan Kadızadelilerdi. 17. yüzyılın önemli bir kesitinde Kadızadeliler, İstanbul halkının Ortodoksinin sınırlarıyla ilgili yenilenmiş bir tartışmaya katılmasını sağlamışlardır. Aşırı derecede farklılıklar gösteren ve 17. yüzyılda kök salmaya başlayan sufilik formları, çığırından çıkmış bir dünyaya bir tepki olabilirdi, ancak Kadızadelilerin gözünde bu dünyayı ortaya çıkaran sufilerdi. Osmanlılar, Avrupa'daki benzerlerinden çok daha az engizisyon eğilimi taşıyordu. Bu eğilim tarihsel olarak Osmanlılardan önce var olmuş müslüman devletlere göre de daha azdı. Osmanlıların sapkınları mahvetmek ya da sapmaları ifşa etmek için kurulmuş müesseseleri mevcut değildi. Sonuç olarak, neyin doğru neyin yanlış olduğunun nihai hakemi cemaatti. Kadızadelilerin iddiasına göre, eğer ulema topluma rehberlik görevini yerine getirmiş olsaydı, sufilerin uzun solukluluğu ve yaygın çekim gücü için çok küçük bir alan kalırdı. Eğer ulema sapkınlar topluluğunu temizlemeyi reddediyorsa, başkaları bu yolu göstermek zorundaydı.

Osmanlı toplumuna genel olarak bakıldığında “ulema” ve “Ortodoks” ifadeleri'nin ortak bir terim olmaktan uzak olduğunu 17. yüzyılda birbirinden uzaklaşmanın zirvesine çıktığını ifade edebiliriz. Ancak alanın resmi temsilcisi olan ulema büyük ölçüde “doğru yol” yani Ortodoks İslamı sembolize etmiştir denebilirse de hiçbir zaman ulema ortodoksisinin (doğru itikat) veya ortopraksi'nin (doğru amel-uygulama) tekeline sahip olmamıştır. Başka bireyler de “sahih” imana sahip olma iddiasında bulunabilirlerdi. Bunu bazen devrin ulemasının önemli kısmı ile dayanışma içinde yaparlarken çok keredede ulemaya üstü örtülü bir muhalefet içinde yaparlardı. 17. yüzyılda, Kadızadeliler denilen hareketin mensupları kendilerini “sahih” iman

açıklayıcıları olarak gördüler. Her ne kadar Kadızadelilerin taraftarları arasında ulemadan olanlar da mevcutsa da, Kadızadeliler çağın ulemasının önemli bir kısmına ve ulemanın imanındaki zaaf olarak niteledikleri şeye muhalefet içindeydiler.

Dini kesimin nispeten daha az itibarlı ve medrese eğitimi almamış olanlarını temsil eden ve cami hatipleri ve vaizlerden oluşan Kadızadeliler, manevi ve ahlaki inisiyatifi ele geçirerek ulema hiyerarşisinin rolünü tehdit ettiler. Ortodoksinin ve imanın muhafızları ve cemaatin sesi olan ulema kendini bir “ortodoksi koalisyonu” tarafından aşılmış buldu. Bu koalisyonun üyeleri gerek dinsel gerekse seküler elit çizgilerini atlayarak gelen insanlardı. Ulema düzeninin iniş çıkışları 17. yüzyılda böylece bir kırılma noktasına ulaşmış oluyordu. Suların kırılma noktası diyeceğimiz bu aşamada ulema sadece hayatta kalmayı başarmakla kalmamış, aynı zamanda bir zafer elde etmiştir. 18. yüzyıl itibarıyla, ulema her zamankinden daha güçlü olacaktır. Modernite öncesi Osmanlı dini düzeni anlatılırken atıf yapılan ulema aslında 18. yüzyıl ulemasıdır, hiç rahat yüzü görmemiş halefleri değildir. “Eski rejim” uleması tartışmalarında hatırlanan aslında 18. yüzyıl ulemasının aristokrasisi, büyülenmesi, irsi (ünvanların ve makamların babadan oğla geçmesi) karakteri, dokunulmazlığı ve merkezi rolüdür. 17. yüzyıl ulemasının savunmasızlığı bu tür kendini beğenmişliklere imkân vermeyecek kadar yoğundu, ancak yeni ulema aristokrasisi onların sırtından yükselmiştir.

Notlar:

¹ “Din asıl, devlet onun fer’i gibi kurulmuştur, . . . Ve bil-cümle ulemaya bu devlet-i aliyyede olan ikram bir devlet-i İslamiyye olmamıştır.” Robert Anhegger, “Hezarfen Hüseyin Efendi’nin Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Mülahazaları,” *TM* 10 (1951-53): 389.

² Ibid., p. 391: “Hakka ki devlet-i aliyye-i Osmaniyyede ulema-i izam ve fudala-i kirama olan izaz ve ikram ve tevkir-i ihtiram düvel-i salifeden birinde vaki olmuş değildir. . . .” Ayrıca Koçi Bey, “Risale,” Berlin, Staatsbibliothek, OA 1091, fols. 16^a-16^b. Genel olarak Osmanlı devlet aygıtının ve kurumlarının İslami içeriği için bkz. Halil İncalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, trans. N. Itzkowitz and C. Imber (London: 1973), and “Islam in the Ottoman Empire,” *Cultura Turcica* 5-6 (1968-70): 19-29.

³ Madeline C. Zilfi, “The Ottoman Ulema 1703-1839 and the Route to Great Mollaship” (Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1976), Osmanlılarda “ulema” teriminin kullanımı ve ilmiyenin 19. yüzyıl başlarına kadar evrimi konusunda detaylı bilgi sağlamaktadır. Biraz eski tarihli olmakla birlikte H. A. R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, 1 vol. in 2 (London: 1950-57), Part 2, pp. 70 ff., post klasik dönemde Osmanlı dini kurumlarının en detaylı bir şekilde ele alındığı çalışmadır. Klasik dönemde dini-kültürel gelişmelerin genel bir görünümü için bkz. İncalcık, *Ottoman Empire*, pp. 165-78.

⁴ Burada kadılıklar, camiler vb. için verilen sayılar yazarın şu kaynaklardaki verilere göre yaptığı hesaplamalarla elde edilmiştir: P. G. İnciciyan, *XVIII. Asırda İstanbul*, çev. Hrand D. Andreasyan (İstanbul: 1956), ss. 39-40; Mouradgea d’Ohsson, *Tableau general de l’Empire Ottoman*, 7 vols. (Paris: 1788-1824), 2:452-56; Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 10 vols. (Pest: 1827-35), 9:1-24 and passim; Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, Haz. Z. Danişman (İstanbul: 1972), ss. 127-29; M. Kemal Özergin, “Rumeli Kadılıkları’nda 1078 Düzenlemesi,” *İsmail Hakkı Uzunçarşılı’ya Armağan* (Ankara: 1976), ss. 253, 270, 309; A. Süheyl Ünver, “XVII. Yüzyıl Sonunda Padişaha Bir Layiha,” *Belleten* 33 (1969):27.

⁵ Müslüman halkların yaşadığı toprakların kaybedilmesi ile 18. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlıların sultanın bütün, dönemin diğer hükümdarlarının yasal vatandaşları bile olsalar, müslümanların ruhani önderi rolüne yaptığı vurgu artmıştır. Manevi otoritelerinin egemen olunan topraklarla sınırlı olmadığı iddiasını güçlendirmek için, Osmanlılar son İslam halifesi hanedanı olan Abbasilerin, halifelik mirasını 1517 de İslamın merkezini fetheden Yavuz Sultan Selim'e(1512-20) aktardığını öne sürmüşlerdir. İnalçık, "İslam," pp. 23-25, Osmanlı egemenlik ünvanlarının önemini ve tarihsel arka-planlarını sınıflandırmaktadır.

⁶ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, ed. S. M. Stern, 2 vols. (London: 1967-71), i 2:48; S. D. Goitein, "Attitudes towards Government in Islam and Judaism," in *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: 1966), pp. 205-208; A. J. Wensinck, "The Refused Dignity," *A Volume of Oriental Studies Presented to E. G. Browne* (Cambridge: 1922), pp. 491-99; Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, trans. S. K. Bukhsh and D. S. Margoliouth (Patna, India: 1937), pp. 218-20; N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: 1964), p. 123.

⁷ "Devlet için ihtiyar etti." Nevzade Atai, *Zeyl-i Şakaik*, 1. cilt içinde (İstanbul: 1268/1851-52), s. 334.

⁸ Hasan el-Kafi (Shaikh el-Akhisari), "Principes de sagesse, touchant l'art de gouverner (Usul el-hikam fi Nizam el-'Aleml)," trans. Garcin de Tassy, *JA* 4 (1824):217-18; *Kitab-i Müstetab*, Haz. Yaşar Yücel (Ankara: 1974), ss. 23-24; Anhegger, "Hezarfen," ss. 389-93; W. F. A. Behrnauer, "Kogabeg's Abhandlung über den Verfall des Osmanischen Staatsgebäudes seit Sultan Suleiman dem Grossen," *I ZDMG* 15 (1861):288-94; W. F. A. Behrnauer, "Das Nasihatname," *ZDMG* 18 (1864): Part 9; Koçi Bey, *Risale*, ss. 24-31, 126-29; Kemankeş Kara Mustafa Paşa, "Sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa Layihasi," Haz. Faik Reşit Unat, *TV* 1/6:451-53. Belirli bir hükümet görevlisinin veya bilgili bir yorumcunun gelen talebe cevaben hazırladığı ve devletin durumu ile ilgili değerlendirmeler olan la-yihalar geleneksel olarak padişaha hitap ederdi. Ancak bunun istisnaları da mevcuttur. Osmanlının sönmekte olan bir benzeri olan Habsburgların İspanya'sının "arbitrista" literatürü işlev, tavır ve kronoloji açısından çarpıcı bir şekilde layiha'ya benzerlik göstermektedir.

⁹ Sir Paul Rychaut, *The History of the Turkish Empire from the Year 1623 to the Year 1677*, 2 vols. (London: 1680), 2:10.

¹⁰ Süleyman II (1687-91), Ahmed II (1691-95) ve Mustafa II (1695-1703), bazı acayıpliklerden tamamen muaf değillerse de uygun yaşıydılar ve makul derecede akılları başlarındaydı.

¹¹ Ahmed Refik Altınay, *Osmanlı Devrinde Hoca Nüfuzu* (İstanbul: 1933), s. 10.

¹² William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: 1958), p. 41.

¹³ E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, 6 vols. (London: 1958-67), 1:181.

¹⁴ İslami mistisizmle ilgili uçsuz bucaksız literatür içinde bu çalışma için en çok başvurulanlar şunlardır: Anne Marie Schimmel'in zengin ve çeşitli yazıları ve özellikle de, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: 1975), *Pain and Grace: A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth-Century Muslim India* (Leiden: 1976), *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi* (London: 1978) başlıklı çalışmaları; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: 1973); H. J. Kissling, "Aus der Gcschichte des Chalwetijje-Ordens," *ZDMG* 102 (1953):233-89; H. J. Kissling, "The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire," in *Studies in Islamic Cultural History*, ed. G.E. von Grunebaum (Menasha, Wisconsin:1954), pp. 23- 35; B. G. Martin, "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes," in *Scholars, Saints, and Sufis*, ed. Nikki R. Keddie (Berkeley: 1972), pp. 275-305.

¹⁵ Rumi, Mevlevî derviş tarikatının kuruluşunun ilham kaynağı olmuştur. Bir şaheser olan epik nazmı "Mesnevi" için bazıları tarafından sufi hareketinin Kuran'ı şeklinde nitelendirmeler yapılmıştır. (Anne Marie Schimmel, "Sufi Literature," Special Paper for the Asia Society, New York City: Fall 1975, p. 5).

¹⁶ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 8 Cilt. (İstanbul: 1976-), 1:268.

¹⁷ Yüzyıllar boyunca meydana gelen isyanlar ve derviş-gazi olgusu için bkz. İnalcık, *Ottoman Empire*, pp. 186-202; V. L. Minorsky, "Iran: Opposition, Martyrdom, and Revolt," in *Unity and Variety in Muslim Civilization*, ed. G. E. Von Grunebaum

(Chicago: 1955), pp. 183-206; Mustafa Akdağ, "Celali Fetreti," *D ve T-C* 16 (1958):53-107; Claude Cahen, "Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres," *Turcica* 1 (1969):53~64; Ahmet Yaşar Ocak, "Les Menakib ul-Kudsiya fi Menasib'ıl Unsiya: Une Source pour l'histoire religieuse de l'Anatolie au XIIIe siecle," *JA* 267/2-3 (1979):345-56.

¹⁸ Gibb, *Ottoman Poetry* 1:313

¹⁹ Ibid., 3:114-15.

²⁰ Trimmingham, *The Sufi Orders*, pp. 102-103 ve aynı eserin bir çok yerinde İslami mistisizmin evrimindeki örgütsel ve entelektüel aşamaları sınıflandırmaktadır.

²¹ İbn al-Arabî ile ilgili tartışmalar şu çalışmalarda kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır: Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, İbn 'Arabî* (Cambridge, Mass.: 1964), pp. 83-121; Henry Corbin, *The Creative Imagination in the Sufism of İbn 'Arabî* (Princeton: 1969); Schimmel, *Dimensions*, pp. 263-86 and passim; Trimmingham, *The Sufi Orders*, pp. 57-58, 95 and passim; Franz Rosenthal, "'I Am You'—Individual Piety and Society in Islam," in *Individualism and Conformity in Classical Islam*, ed. A. Banani and S. Vryonis (Wiesbaden: 1977), pp. 56-57.

²² Nasr, *Sages*, p. 118.

²³ Ibid., p. 118.

²⁴ Şu kitaplar Yavuz Sultan Selim'in Arabî'ye olan saygısı üzerinedir: Bursavi İsmail Hakki, *Kitab'ül Hitab*, Çev. Bedia Dickel (İstanbul: 1976), s. 201; also Henri Laoust, *Les Schismes dans l'Islam* (Paris: 1977).

2

ULEMA ARİSTOKRASİSİNİN KÖKENİ

“İmparatorluk içinde kayda değer insanlar sadece bunlardır, bütün kârlı istihdamlar ve kilise (cemaat anlamında) gelirleri onların ellerindedir. Büyük Efendi... onların topraklarına ve paralarına dokunmayı asla düşünemez. Bu mülkler kesintiye uğramaksızın babadan oğula geçmektedir... onların gücü o kadar iyi bilinir ki onları pohpohlamak imparatorun çıkarıdır”

*Lady Mary Wortley Montagu,
The Complete Letters, 1:316-317
(Oxford:1965)*

Büyük Aileler

Sarayın bulunduğu İstanbul’un çıkıntı bölümü (Sarayburnu) imparatorluğun saray halkına aitse, Ayasofya’nın batısında kalan bölge de ulemaya aittir. 16. yüzyılın ortalarından itibaren Ayasofya, Süleymaniye, Bayezid ve Sultan Fatih Camii külliyesi tarafından kuşatılmış sınırları belirli az bir dönüm alan, Osmanlı İslamının merkeziydi. Ulema ve ulema adayları için ve genellikle mesken olarak kullanımlarına tahsis edilmiş olan ikamet bölgesi de bu alanın içindeydi¹. Bu bölgenin yirmi küsur semti içinde şeyhülislam ve kazaskerlerin resmi ikametgâhlarının yanı sıra, yüz kadar “mazul” yani o sırada azledilmiş büyük molla, Avrupa ve Asya’daki kadılıklara tekrar atanmak ümidiyle

baş kadıların “günlerine” devam eden rotasyon halindeki elli küsur alt-hiyerarşi kadısı ve çeşitli sınıflardan birkaç bin öğrenci toplanmış haldeydi².

Böyle küçük hiçbir bölge eğitimli müslümanlar için hiçbir zaman bu kadar fırsatı bir arada sunmamıştır. Şehirdeki en büyük camii tabanına ilave olarak, İstanbul’un en önemli iki yüz medrese yapısının en az yirmi beşi Ayasofya’dan başlayarak Bayezid Külliyesi üzerinden Fatih Camii’ne kadar uzanan yolların etrafına dizilmişlerdi³. Medreseler bütün iştiaklı ulemanın kendini ispat için bir zemin teşkil ediyordu. Buralarda müstakbel âlimler imanı aydınlatacak ilimlere hâkim olmak için cehdediyorlardı. Bu ilimler gramer (sarf), sentaks (nahiv), Kur’an yorumlama (tefsir), İslam hukuku ve usulü (fıkıh), Peygamber’in deyişleri (hadis), mantık ve diyalektik, retorik (belagat) ve skolastik ilahiyat (kelam) olarak sayılabilir. Medreseler sadece resmi kariyer sisteminin köşe taşları değil, fakat aynı zamanda resmi olarak tasvip almış dini hayatın da birçok bakımdan köşe taşlarıydılar. Her bir medrese birle on arasında veya daha fazla müderrisi⁴, otuz küsur mukim talebeyi, çeşitli gözlemcileri, idarecileri, okuyucuları, temizlikçileri ve kütüphanecileri barındırıyor ve geçimlerini sağlıyordu. Bütün bunların yanı sıra huzurlu bir sığınak ve Tanrıyı zikretmek için zemin arayan ve kapsamı sürekli değişiklik arz eden yoksul, kısa süreli, aylak ve güçsüz bireylerden oluşan bir kesim de buralarda barınıyordu.

Onsekizinci yüzyılda, şehrin zenginlik ve itibar kaynağı olan kurumlar genellikle ulemanın elindeydi. İlmiye kurumu bakımından, Osmanlı devletinin kuruluş yılları büyük adamlar çağı olmuştu. Bir ara, Şeyhülislam Molla Hüsrev (ö. 1480), Zenbilli Ali Cemali (ö. 1525-26) ve Ebussuud Mehmed (ö. 1574) gibi âlim-hukukçular tek başlarına yirmişer otuzar yıl Osmanlıda dini ilimlere yön vermişlerdir. Bunların ilim ve züht adamları olarak kişisel saygınlıkları, şeyhülislamlık makamının, devlet hizmetindeki âlimler hi-

yerarşisini denetleme makamına dönüşmesinde yardımcı bir etken olmuştur. Bunlar, ister istemez ulema kurumunun kurucu ataları olmuştur⁵. Başlangıçta ilmiye sınıfı değerli bireylerin omuzları üzerinde yükselirken, 18. yüzyılda ulema ailesi içine takılıp kalmıştır.

Onsekizinci yüzyılın Osmanlı kurumlarını ve geleneklerini usanmaksızın veya bitmek tükenmek bilmeyen bir enerji ile kaydeden Mouradgea d'Ohsson, en yüksek yargıçlık makamlarının, "sınıfın önde gelen aileleri için tahsis edildiğini"⁶ düşünmektedir. Bu durum 16. yüzyıl Avrupalılarını etkileyen klasik Osmanlı sisteminin tam tersi bir ahlak anlayışını temsil ediyordu. 16. yüzyıl ortalarında Kanuni Sultan Süleyman'ın (1520-1566) sarayında Hapsburg büyükelçisi olarak bulunan Ogier de Busbecq Osmanlıların seçereye önem vermeyişlerini hayranlıkla ifade ediyordu:

"Sultan tayinlerini yaparken zenginlik ve rütbe kaygılarına hiç değer vermez... İnsanlar liyakatleri ölçüsünde yükselirler... Türkiye'de soyunu ve mevkiini yükseltmek veya alçaltmak her bir bireyin kendi iradesiyle olmaktadır... Bu sebeple, Türkler arasında, şerefler, yüksek mevkiler ve kadılıklar büyük yetenek ve iyi hizmetin ödülü olmaktadır."⁷

Bundan iki yüz yıl sonra, d'Ohsson'un bahsettiği Osmanlı İmparatorluğu tamamen farklı bir dünyaydı. D'Ohsson zamanında, ağırlığı olan ulema makamlarının çoğunluğu –bunlara hem kadılıklar ve hem de müderrislikler dahildir- neredeyse büyük ailelerin, babadan oğula miras geçen, bir mülkü haline gelmişti. Önde gelen ulema ailelerinin çocukları, akrabaları ve akranları ile birlikte, babalarının yerini alacağı bilgisiyle yetiştiriliyordu. D'Ohsson'a göre "onlar henüz neredeyse bebek denebilecek yaşlarda iken"⁹ müderrislerin sistemine giriş yapıyorlardı.

D'Ohsson'un fazla tereddütlü ifadeler kullanmasına gerek yoktu. Her çağın kendine has hastalıkları vardır, ancak 18. yüzyılda himayeciliğin yanlış yollara sapması yaygın, bayağı ve hemen hemen aile merkezliydi. Şeyhülislam Dürrizade¹⁰ Mustafa'nın (ö.1775) oğlu küçük Mehmed Ataullah, Arapça sentaks'ın çok ince noktalarını öğretebilmek için oldukça sıkıştırılmış olmalıydı ki, altı yaşında şeyhülislam dedesi Dürri Mehmed'in (ö.1736) elinden müderrislik icazeti (rüus-u tedris) almıştı. Aynı torunlarına düşkün büyükbaba sayesinde icazetname sahibi olan on bir yaşındaki Dürrizade Nurullah Mehmed kardeşi Ataullah'tan biraz daha iyi durumdaydı. Bu tür imtiyazlar 17. yüzyılda da bahşedilmişti. 18. yüzyılda yaşı tutmayanların ve niteliksiz olanların sayısında çok daha fazla artış olmuştur. Ancak, o zamanlar bu imtiyazları alanlardan küçük yaşta ve niteliksiz olanların geldiği yerler çok daha çeşitlilik arz ediyordu. Bunlardan bazıları büyük ulemaların akrabaları idi, ancak çoğunlukla gerek bu imtiyazları bahşedenler ve gerekse alanlar tamamen meslek dışındandırlar.

On sekizinci yüzyıl itibariyle üyeleri soy olarak birbirine benzeyen bir ulema aristokrasisi yerlerini almışlardı. Ulema hiyerarşisinin patronajına giriş yapmayı başaran ulema olmayan belirli insanlar olsa da, hiyerarşinin ulema görevleri söz konusu olduğunda neredeyse dışlayıcıydılar. 18. yüzyılın çoğunda baskın olan ulema aristokrasisi klasik çağın ve 17. yüzyılın ulemasından ciddi anlamda farklılık arz eden bir statünün ve istikrarın keyfini sürmüştür. Sultanın maiyetinin birey olarak veya grup olarak herhangi bir yüzyılda keyfini sürdüğü bütün imtiyazlar ne çeşit olursa olsun son tahlilde sultanın iradesine bağlıydı. Tam olarak ifade etmek gerekirse bu tür imtiyazların verilmesi için sultanın arzusu ve bu tür imtiyazları verme kapasitesinin bir araya gelmesi gerekliydi. Kapasitenin yani gücün kaynağı, doğrudan veya daha cazip seçeneklerin olmaması sebebiyle, tahtın güçlendirilmesiyle ilişkiliydi.

Osmanlı sistemi içinde aristokrasi kavramına en yakın statüye ulaşan grup olan ulemanın bu statüye geçişi ne kolay ne de öngörülebilir bir şekilde olmuştur. 1550-1700 arasında ulema imtiyazlarına dağınık ve seyrek bir şekilde rastlanmaktadır. Dahası bu imtiyazların genişlemesi ve düzenli hale gelmesi --ki bunlar bir aristokrasinin gerçek özellikleridir-- 1683 deki 2. Viyana kuşatması başarısızlığının ardından gelen iki nesil içinde kökleşmiştir. 18. yüzyılda ulemanın statüsünün benzersizliğini anlamak için, hem aristokrasiye geçişin duraksatıcı karakterinin hem de 18. yüzyıl ilmiyesi ile daha önceki dönemin imtiyazlarının anlamlı farklılıklarının tartışılması gerekmektedir.

Bir mesleğin babadan oğula geçmesi ne 18. yüzyıla ve ne de ulema kurumuna özel bir durumdur. İstanbul merkezli imparatorluğun tarihi boyunca, gerek hükümet işleri söz konusu olduğunda ve gerekse pazarlar ve kırsal alan söz konusu olduğunda, oğulları atalarının zanaatlarını takip etmişlerdir. Ulema çocukları da daima ulema istihdamı için taban sağlayan büyük bir alt grup oluşturmuştur. Bunlar genellikle alt gruplar içinde en büyüğüydü ve mesleğin tamamı göz önüne alındığında çoğunluğa sahiptiler. Başka alt gruplardan babaların oğulları zaman zaman kayda değer makamlara ulaşmış olmakla birlikte, bunların mevcudiyeti ve oranı, yüzyıllar boyu sürdürülememiştir.

Geleneksel olarak ulema çocukları, alanı her türden kölenin ve özgür insanın yetenekli çocuğuyla, paylaşagelmisti⁽¹¹⁾. Şehirlerde ve köylerde eğitim sistemi dindarların vakıfları tarafından destekleniyordu. Okullar teorik olarak ücretsizdi ve giriş kriterlerini taşıyan herkese açıktı. Yeteneği olanlar, babaları kim olursa olsun, yerel Kur'an okullarına girebilirler ve birkaç yıl sonra kendilerine İstanbul'un en iyi medreselerinde ücretsiz barınma imkânı bulabilirlerdi. Ulema çocukları ve daha az imtiyazlı insanların çocukları aynı öğretim ve yargı makamları için aynı sınavlarda yarışıyorlardı. Diğer her şey eşitken, ulema çocuklarının

mesleğe intisap oranları ne kadar yüksek olursa, kariyerin öğrencilikten şeyhülislamlığa kadar her kademesinde o kadar yüksek oranda temsil edilmeleri garanti altına alınmış olunuyordu. Ancak kariyerin babadan oğula geçmesinin ve aile bağlarına dayalı mesleğe intisabın yaygınlığı yüzyıllar boyu devam eden süreçlerde oluşan ilmiyede meydana gelen büyük değişikliklerin görünmesini engelleyici bir rol oynuyordu. Ulema çocukları her zaman söz konusuydu ancak 18. yüzyılda ilmiyenin vardığı nokta tam bir kapalı şirket haliydi.

1703 ten 1839 a kadar geçen sürede şeyhülislamlık makamına geçen 58 kişiden 29 u sadece on bir aileden çıkmıştı. Ebu İshakzade Mehmed Ataullah (ö. 1811) zaman içinde babası Mehmed Şerif'i (ö. 1789) izlemişti. Mehmed Şerif'in babası da Şeyhülislam Mehmed Esad'dı (ö. 1752). Mehmed Esad da kardeşi İshak'ı (ö. 1734) ve o da babaları Kara İsmail'i (ö. 1725) izlemişti. Ebu İshakzade ler kuşaklar arasında bir ara verdiğinde böylece Dürri-zade oğulları veya Arabzade, Damadzade, Feyzullahzade, Mekkizade, Mirzazade, Paşmakçızade, Pirizade, Salihzade ve Vessafzade aileleri için fırsat tanımış oluyorlardı. Aynı dönemde bu ailelerin soyundan gelen yaklaşık yirmi erkek ya Rumeli i ya da Anadolu Kazaskeri olarak görev yapmışlardır¹².

Onyedinci yüzyılın şeyhülislamları mevkilerini oğullarına aktarmada çok daha başarısızlardı. 17. yüzyılın 26 şeyhülislamından 5 i şeyhülislam çocuğuydu. Bu 5 şeyhülislam 42 görev dönemi içinde 12 sini (yani %29) işgal etmişlerdi. Her ne kadar bu da önemli bir oran teşkil ediyorsa da bunlardan 4 ü sadece bir aileden geliyordu. Bu aile Hoca Sadeddin'in (ö. 1599) ailesiydi. Hoca Sadeddin'in benzersiz kişisel başarılarının ve ustaca iltimasçılığının aristokratik yönetime ivme kazandırdığı şeklinde yaygın bir kabul söz konusudur.

On sekizinci yüzyılda, aristokratik payeler ulema arasında yaygınlaşmıştı. Sözü edilen onbir baskın aileye ilave olarak diğer aileler de mevcuttu, ancak bunlar yüksek mevkii ele geçirmekte daha az başarılı olmuş gölge unsurlardı. Kaza makamlarının veya büyük mollaların tamamı, ilmiyenin de yarısı, babası rastgele bir ulema payesine sahip olanlardan ziyade, babası büyük molla olan şahısların egemenliği altındaydı. 1703 ile 1839 arasında 237 kişi şeyhülislam, kazasker veya ünvan olarak kazasker olmuştur. Bunlardan 188 inin babası hakkında bilgiye sahibiz. Bunlardan 112 si yani yüzde 60 ı büyük molla ya da yüksek rütbeli babaların oğullarıydı (Şekil 3); 25 ile 41 arasındaki diğerleri daha düşük statülü ulemanın, vilayet müftülerinin alt hiyerarşi grubu kadıların ve benzerlerinin çocuklarıydı. Büyük mollalık makamlarının ulema ailelerinin hakimiyeti altında bulunması ulemanın profesyonel bir statüyü verasete dönüştürmedeki başarısına tanıklık etmektedir¹³.

Şekil 2—Şeyhülislam Babalar ve Oğullar

Şeyhülislamlık sırası ^(a)	Adı	Tarih
1600-1703		
26, 32	Hocazade Mehmed Çelebi	1615
33, 35	Hocazade Esad Mehmed	1625
34, 36, 38	Zekeriyaşade Yahya	1644
39, 44, 46	[Hocazade] Esadzade Ebusaid Mehmed	1662
61, 63	[Hocazade] Ebusaidzade Feyzullah	1698
1703-1839		
67, 70, 73	Paşmakçızade Ali	1712/13
79	Ebu İshak Kara İsmail	1725
81	Mirzazade Şeyh Mehmed	1735
82	Paşmakçızade Abdullah	1732/33
83	Damadzade Ebülhayr Ahmed	1742
84	Ebu İshakzade İshak	1734
85	Dürri Mehmed	1736/37
86	Feyzullahzade Mustafa ^(b)	1745
87	Pirizade Mehmed Sahib	1749
90	Ebu İshakzade Mehmed Esad	1753
92	Feyzullahzade Murtaza ^b	1758
93	Vessaf Abdullah	1761
94, 96	Damadzade Feyzullah	1761
95, 101, 106	Dürrizade Mustafa	1775
97	Mehmed Salih	1761/62
103	Pirizade Osman Sahib	1770
104	Mirzazade Mehmed Said	1775
109	Vessafzade Mehmed Esad	1778
110, 119	[Ebu İshakzade] Esadzade Mehmed Şerif	1790
112	Dürrizade Mehmed Ataullah	1785
114	Arabzade Ahmed Ataullah	1785
115, 123	Dürrizade Mehmed Arif	1800
117,122	Mekki Mehmed	1797
126, 131	Salihzade Ahmed Esad	1814
127, 129	[Ebu İshakzade] Şerifzade Mehmed Ataullah	1811
130	Arabzade Mehmed Arif	1826
132, 134	Dürrizade Abdullah	1828
136, 140, 143	Mekkizade Mustafa Asım	1846

^a Şeyhülislamlık sıra numaraları için İsmail Hami Danişmend'in "İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi" (gözden geçirilmiş ikinci baskı, 6 cilt, İstanbul, 1971) cilt 5 sayfa 109-164 den faydalanılmıştır.

^b Erzurumlu Feyzullah'ın oğlu Üçüncü Ahmed'in (1703-1730) tahta çıkışından önce şeyhülislamlığa atanmış ve idam edilmiştir.

İntisap ve Hareketlilik

Onsekizinci yüzyılda ulema çocuklarının kariyeri paylaştıkları diğer şahısların kökeni daha sonraki dönemde büyük molla seçimlerindeki yüzeyselliğe işaret etmektedir. Babaları hakkında bilgi sahibi olduğumuz 188 ulemanın 35 inin babaları ulemadan değilse de nispeten avantajlı mevkilerdeydi. Bu 35 kişinin tamamı imparatorluğun seküler seçkinlerinin çocuklarıydı. Bu seçkinlerin bir kısmı sarayda bir kısmı da orduda görevliydi. Bunların çocukları bu yüzden bir bakıma resmi (memurin) İstanbul'un çocuklarıydı. 237 şeyhülislam ve yargıçtan hiç biri tüccar, esnaf, derviş (sufi) veya köylü çocuğu değildi¹⁴. Farklı olarak, 17. yüzyılın sadece ikinci yarısındaki 19 şeyhülislamdan 3 ü tüccar çocuğuydu¹⁵. Her ne kadar 18. yüzyıldaki 237 ulemadan babası hakkında bilgi sahibi olmadığımız 9 u köle olarak mesleğe alınmışlarsa da yetiştirilişi ve destekleniş şekilleri kökenleri kadar mütevazı değildi. Yetiştiriliş ve himaye edilmişleriyle bunlar da resmi (memurin) İstanbul'u temsil ediyorlardı. Hamileri ve babalıkları, imparatorluk sarayında onlara malik olan kişilerdi ve genellikle de sultanın bizzat kendisiydi.

Onsekizinci yüzyılda dahi, büyük ölçüde vilayetlerdeki ulemanın oğulları sayesinde kariyerin üst basamaklarında bir övünç kaynağı olarak dramatik yukarı hareketlilik örnekleri görülebiliyordu. Uzaklardaki Antalya'dan bir müftünün veya Arnavutluk eteklerinden bir müezzinin evladı haşmetli Dürrizade ile omuz omuza durabiliyordu. Gene de, bir bağlantısı olmayan ulemalık heveslileri sınırlı fırsatlarla karşılaşmak zorundaydı.

Şekil 3 — Şeyhülislamların ve Kazaskerlerin Babalarının Meslekleri, 1703-1839

Meslek	Örnek sayısı
Ulema	153
Büyük Mollalar 112	
Şeyhülislam (44)	
Kazaskerler (36)	
Diğerleri (32)	
Diğer 41	
Müderrisler, alt-hiyerarşi kadıları, vs. (25)	
Muhtemel ulema köken (16)	
Seküler Seçkinler	35
Sadrazamlar (4)	
Diğer vezirler ^a (15)	
Sarayda yüksek mevkilerde bulunanlar (16)	
Bilinmeyen	49
İstanbul kökenli olmayanlar (21)	
Sarayda yetiştirilenler (9)	
Kişisel bilgiye ulaşamayanlar (19)	
TOPLAM	237

^aBu sayı vezirlik makamına faal olarak yükselemeyen dört reisülküttab'ı da içermektedir. 17 yüzyıldan sonra reisülküttabın ne kadar önemli olduğunu ortaya koyan bir çalışma, Norman Itzkowitz'in "Eighteenth Century Ottoman Realities" SI 16 (1962: 86-87) başlıklı çalışmasıdır. Bu makamın gitgide Vezir-i Azamlık için bir sıçrama taşı haline gelmesi vezirlik ünvanına sahip olmayan reisülküttabların oğullarının da babalarının etkisi ve iktidara erişim imkanları bakımından paşazadeler arasında sayılmasını gerektirmektedir.

1757-59 arasında tüm icazet alanların kariyerleri, taşradaki sıkıntı ile ilgili ipuçları içermektedir¹⁶. Bu dönemde toplam 52 icazet verilmiştir. Bu 52 den 42 si şu seçkinlerden birinin oğluydu ya da açık bir şekilde himayesindeydi; Ebu İshakzade Mehmed Ataullah, Nakibüleşraf (peygamber suyundan gelenlerin reisi) Rıza Efendizade Mehmed, Müneccim-i Sani Abdullah, Mustafa Paşazade İbrahim, Sadrazam Ragıp Paşa'nın (ö.1763) imam-hatibi Mustafa. Kalan 10 tanesi sadece coğrafik lakaplarıyla biliniyorlardı, Tosyalı İsmail, Tokatlı Mustafa ve Rizeli Ali gibi. Eğer bu 10 nun tamamının resmi dünya ile bağlantısı olmadığı ve 1757-59 yıllarının geneli temsil ettiği kabul edilirse, zamanın müderrislik icazetnamelerinin beşte birinin birileriyle irtibatı olmayanlara gittiğini söyleyebiliriz. Bu durumda, kariyere girişin bu tür insanlar için sınırlandırma içermediği görülmektedir. Ancak, bu 10 kişiden sadece 3 ü büyük molla rütbesine ilerleyebilirken bu üçünden sadece biri en düşük büyük mollalık (Mahrec) payesinin üzerine yükselbilmiştir. Buna karşılık, bağlantısı olan mezunlara baktığımızda, bunlardan 27 sinin (yüzde 64) büyük molla olduğunu; 7 sinin kazaskerliğe kadar; 9 unun da İstanbul veya Haremeyn kadılıklarına yükseldiğini görüyoruz. Diploma verileri, 237 şeyhülislam ve kazasker üzerine yapılan araştırmanın bulgularını destekler mahiyettedir. 18. yüzyılda ilmiye sınıfının zirve noktaları tamamen ruhbanlık şeklinde bir kast'ın inhisarında değildi. Ancak gene de bir bağlantıya sahip olmayanlar açısından burslu eğitim sisteminin vaatleriyle sistemin sağladığı gerçek imkanlar arasındaki kopukluk dikkat çekici ve ayıltıcıydı.

Gelecekte şeyhülislam olacak olan Sıdkizade Ahmed Reşid'in (ö. 1824-25) babası olan Sıdkî Mustafa (ö.1790) öğrencilik ve müderrislik yıllarında bir günlük tutmuştu. Bu günlükte 1756 yılında kıdem kuralına göre (akdem fil akdem) üstünlüğüne rağmen ikinci düzey (hareket-i haric) bir terfi için atlanıldığını yazmaktadır. Damadzade ailesi

kendilerinden biri adına kişisel bir öncelik yardımı almışlar ve Mustafa terfi edemedi kalmıştı. Mustafa bu durumdan “beklendiği gibi Damadzadelerin kurbanı oldum” diye söz etmiştir. “İnşallah ona hiç zarar gelmeyecektir, amin. İnşallah bu işi yapanların başına hiçbir talihsizlik gelmeye”¹⁷.

Ulema aristokrasisinin tamamen yalıtılmış olmamasının bu avantajları vardı ve kızadeler üst makamlara doğru tırmanırken yalnız değillerdi. Bunlar elit olmayan ve mütevazı kökenden gelen kişilerdi; ilmiyeye girmeyi ve büyük molla kadrolarına sızmayı başarmışlardı. Sıdkı Mustafa’nın kendisi de büyük molla rütbesine yükselmiş ve Damadzade hasımları gibi çok geçmeden kendi oğlu için imtiyazlar aramıştır¹⁸.

Onsekizinci yüzyılda başarıya giden en kesin yol büyük molla ailesi içinde başlıyordu. Ulema çocukları en yüksek ve en iyi gelir getiren makamları inhisarlarına almışlardı. Bunu sağlarken zaman zaman diğer resmi seçkinlerin biyolojik ve manevi evlatlarının yardımını almışlardır. Tarihsel olarak, bürokrasi ve saray kariyerinin yolları da ulemalık kariyerinde olduğu gibi himayecilik tarafından açılıyordu¹⁹. 18. yüzyılın ulema kurumunda, hami-himaye edilen ilişkisi aile bağlarına istinat ediyordu. İmtiyazlar ve emsalleri, kan hısımlığını ön plana çıkaracak şekilde sonuçlanıyordu. Döneme ait literatürde bu olgulara yönelik göndermeler kaçınılmazdı. Kroniklerin kişisel duruşlarına bağlı olarak durumu ifade etmeyi hedefleyen ve yeni yeni üretilen terimler seçiyorlardı. Bu terimler kızade, maderzade gibi aşağılayıcı ve sarkastik olabildiği gibi --asilzade, mol-lazade, ulemazade, zadegan, mehadim (mahdumlar) gibi- ifadeler de kullanılıyordu²⁰. 18. yüzyılın başlangıcı itibarı ile, geleneksel sistemin himayeli hareketliliği aile sistemi ile birlikte var olmuş ve gelişmiş ve başarılı babalar oğullarına her şeyden önce bir hami olarak hizmet etmişlerdir.

Eğer en fazla süreklilik arz eden on bir ulema ailesi dinsel görevin zorunlulukları söz konusu olduğunda ge-

reken olağanüstü bir yeteneği taşımayı kuşaklar boyunca sürdürebilmeyi başarmışsa bile, yüzyıldan fazla süren bir egemenliği açıklamada yetenek tek başına yeterli değildir. Kariyerin objektif özellikleri böylesine bir uzun ömürlülüğün aleyhine çalışması gerekirdi; çünkü, 18. yüzyılda ulema kurumu rekabet halindeki kariyeristlerle dolup taşıyordu. Üstelik, kariyerin resmi ağırlığı kıdem yönündeydi. Büyük molla çocuklarının müşterek tarihi, önceden belirlenmiş kuralların üzerinden aşan özel bir yükselişe işaret etmektedir. Takdire dayalı şerefîyeler, daha sonra makamın nimetleri oluyor ve makamlar da sülâle için bir nimete dönüşüyordu.

İmtiyazın Kurumsallaşması

Onyedinci yüzyılın sonlarına doğru Hezarfen, en azından 16. yüzyılın ortalarından itibaren, ulema kariyerinde meydana gelen değişiklikler üzerine yorumlar yapmıştır. Hezarfen eskiden şeyhülislamda dahi böylesine büyük bir iktidar ve görkemin söz konusu olmadığını belirtmekde “büyük ölçüde bu işlevlerin makam değil kişi esas alınarak belirlendiğini” yazmaktadır²¹. Ancak, önceki yüzyılda şeyhülislamlık makamının sorumluluğunun ulema hiyerarşisinin tamamını kapsadığını ifade eden Hezarfen bu sorumlulukla, 17. yüzyılın makam sahiplerinin bireysel liyakat göz önüne alınmaksızın açık krediler elde ettiğini belirtmiştir. Hezarfen’in bu yorumundan sonraki birkaç kuşak içinde problem çok daha karmaşık hale gelmiştir. Bu dönemde layiha yazarları, paye ve rütbelerin tiranlığı kadar soya çekimin tiranlığından kaygılanıyorlardı. 1792 de kendisi de bir Rumeli kazaskeri olan ve uzun ulema eleştirileri geleneği içinde en çarpıcı ifadeler kullananlardan biri olan Tatarcık Abdullah (ö.1797) aristokrasiye giden değişiminden yakınmakta, ancak kaçınılmaz olduğunu kabul etmektedir²².

Hezarfen ve 18. yüzyıl münekkitleri arasında geçen zaman içinde ilmiyenin büyük molla kısmı ve belki de bir bütün olarak ilmiye²³ nerdeyse en ufak bir sızmaya imkan vermeyen bir aristokrasi haline geldi. Yüzyıllar geçip giderken, ulema sürekli imtiyazlar talep ediyor ve sultan da onlara taviz veriyordu; fakat bu tavizler hiçbir zaman 18. yüzyılda olduğu gibi çok ve felç edici olmamıştı. Aynı dönem boyunca benzer imtiyazlar elde eden ve Osmanlı ordusunun omurgasını oluşturan yeniçerilerden farklı olarak ulema silah gücünün sağladığı maniveladan mahrumdu²⁴. Ayrıca ulema, yeniçerilerin uzun süredir sahip olduğu sultanı değiştirme gücüne de sahip değildi. Ulemanın tahtla özel bir ilişkisi vardı. Bu ilişkinin temelinde ulemanın şeriatı destekleyici rolü ve Osmanlı hanedanının ahkam-ı ilahinin meşrulaştırıcı gücüne sahiplik iddiası bulunuyordu. 17. yüzyılda gelişen olaylar ilmiyeye sekte vurmuş ve bu ilişki potansiyelinin tam olarak gerçekleşmesini engellemiştir. Ancak tam da geçici bir imparatorluk düzenlemesi getiren ve ulema için dezavantajlı olan bu koşullar ulemanın taht için öneminin artmasına hizmet etmiştir. Sonuçta, ulema 17. yüzyıldan güçlenmiş olarak çıkmıştır.

Ulemanın aristokrasi statüsü edinmesi, hemen hemen eşzamanlı ve birbiriyle ilişkili üç gelişmenin sonucudur. Bunlardan biri, 17. yüzyıl boyunca giderek yoğunlaşan ve ulema sınıfı üyelerinin elde ettiği geleneksel getirilerden farklı bir ödül tasnifinin ortaya çıkışıdır. 17. yüzyılın ürünü olan bir başka gelişme bu ödüllerin nesnelleştirilmesidir. Bu gelişme biraz daha zor ortaya çıkmış ve belirli bir ulema rütbesine sahip herkesin o rütbeye uygun bir getiriye otomatik olarak elde etmesi sonucunu doğurmuştur. Gene 17. yüzyılın ve bir parça da 18. yüzyılın başlarının bir sonucu olan bir üçüncü gelişme de aristokrasiyi teyit etmiştir. Böylece bu payelerin önde gelen ulemanın çocuklarına geçmesi garanti altına alınmıştır.

Onyedinci yüzyılda, 18. yüzyıldan farklı olarak, ilmiye mensupları --kendi akrabaları veya bağlıları arasından da olsa-- kendi ulema haleflerini seçme ve yetiştirme gücünden mahrumdu. Ulema rütbelerine ulema olmayan seçkinlerin yakınlarının girişi daha önceki dönemlerden de fazla olmuştu. 17. yüzyılın ikinci yarısında, ilmiyenin dört en üst makamına gelip de ayrılanlardan en az onbiri tacir çocuğu, sufi şeyhi çocuğu ve sarayın Bostancı ocağı mensuplarının çocukları idi. 1703 ve 1839 arasındaki periyoda baktığımızda ise bu makamlarda yükselip ayrılanların sayısının dörde katlanmasına rağmen içlerinde bir tane bile tacir, şeyh veya bostancı çocuğu göremiyoruz. 17. yüzyılda ortaya çıkan bir çok güç merkezi hanedan için tehdit oluşturuyordu. Taht açısından, bütün elit grupları olumsuz etkileyen bu güç parçalanmasına baktığımızda, tahtın buna hükmetmesi bir yana gözetim altında tutmasının bile mümkün olmadığını görüyoruz. Ancak seçkinlerin dinamikleri, Osmanlının geleneksel içtimai istikrar vizyonuna uyum sağlamaktan uzaktı ve kontrolsüz ve patlamaya hazır bir karakter arz ediyordu. Ulema açısından baktığımızda ise, bu parçalanmanın, ilmiyenin, bir çatışmaya girmeden geçiştiremeyeceği kadar, sosyal ve siyasal iktidarını tahrip edici bir güce sahip olduğu görülüyordu. Ulema, ancak 18. yüzyılın başları itibari ile tahtla yeni bir ittifak tesis edebilen ve geleneksel meşrulaştırıcı güçlerini faydaya dönüştürebilen bir konuma ulaşabilmiştir. 18. yüzyılın başlarında III. Ahmed (1703-30) ilmiye kurumunun istikrarını artırmaya hem istekliydi ve hem de buna gücü vardı. Bu aynı zamanda ilmiyenin imparatorluğun istikrarına katkısını da arttıracaktı.

III. Ahmed'in iktidarının ortalarında başvurduğu bir dizi önlem arasında yeni aristokrasiye özel önem verilmesi ve ulema çocuklarına özel statü tanınması da vardı. Alınan önlemlerin her birinin kökenini daha önceki yüzyıllarda bulmak mümkündü, fakat bütün bir grubun yani ulema

çocuklarının haklarının cüretkar bir şekilde tanınması 18. yüzyıla özel bir durumdu. Bu yoldaki önlemlerin ilki 1715 te yürürlüğe konulmuştu ve şeyhülislama eğitimsiz cahillerin kariyere hücumunu durdurma yetkisi veriyordu²⁵. Bu girişim genel olarak sadece yolsuzluk uygulamalarını hedefleyen bir reform görünümündeydi, ancak geçmişteki fermanlara benzerliği sadece yüzeyseldi. III. Ahmed'in bu karardan faydalanmasını hesapladığı grup İstanbul'un köklü ulema aileleriydi ve bu ailelerin servetleriyle mülazımlık sisteminde yapılacak düzenlemeler çok yakından bağlantılıydı.

Öğrenci yetiştirme sistemi, merkezileşmiş ulema sisteminin gelişimi ile birlikte gitgide artan bir şekilde bir güç kaynağı haline gelmişti⁽²⁶⁾. 16. yüzyılda ulema sisteminin resmi başlangıcından beri, mülazım kaydı işlemleri rüus diploması alacak olanların sayısını sınırlandırmayı --eğitim kriterlerinin belli bir standarda bağlanması yoluyla-- hedefleyerek düzenlenegelmişti. İlk beş medrese derecesinin gerektirdiği metinleri başarılı bir şekilde yaklaşık üç yıl içinde tamamlayan öğrenciler danışmend olurlar ve mülazemet yeterliliğine sahip olurlardı. Acemiler diploma sınavları için hazırlanırken ileri düzey medrese çalışmalarının yanı sıra, rütbeli ulemaların yanında muavin olarak stajyerlik de yaparlardı. 1715 fermanı mülazemet sistemi düzenlemelelerinin en ağır suistimallerini ayıklamaktaydı: çocukların ve cahil varlıklıların kaydı bu çok önemli diploma için medrese öğrencisi olacak acemilerin her şeyden önce belirli bir yaşta olmaları ve uygun ustalarla çalışmaları gerekiyordu. Şeyhülislamın görevi beşik ulemalığının ve diğer haddini bilmezlerin ayıklanmasıydı. Her halükarda bu ferman yumuşak bir fren olmaktan öteye geçememişti. En iştahlı hamilerin yani mevcut ulema güçlerinin emniyet altına alınmasını hızlandırmıştı. Böylece ulema olmayan hamilerin ulemalık kariyeri için uygun olmayan kendi adaylarını ileri sürerlerken daha dikkatli olmaları zorunluluğu söz konu-

suyken, ulemanın daha iyimser olmaları mümkün hale gelmişti. Ulema çocukları en önemli sorgulamalardan açık bir şekilde muaftı. Vasıfları sorulduğunda, ulema çocuklarının söylemek zorunda olduğu tek şey isimleri ve babalarının isimleriydi. Çalışmaları ve yaşları ile ilgili her türlü soruyu bertaraf ederek, ulema çocuklarının şeyhülislama sadece ailelerinin adlarını hatırlatarak gıptayla bakılan mülazımlık statüsüne ilerlemeleri mümkün hale gelmişti²⁷.

Diploma ve dolayısıyla da ulemalık statüsü yönünde bu ilk adım kendisine tahsis edilen ulema çocukları, bu durumda bir üst adımı garanti altına almış oluyorlardı. Bu mülazemet sisteminin bahsedeceği tek fayda da değildi. Tarihsel olarak çırakların çoğu belirli mevkii sahiplerinin himayesi altındaki bir listeden seçilirdi. Bu mülazım seçme yetkisi, ulema hamileri ve maiyetlerini birbirlerine bağlamaktaydı. Hamilerin şöhreti ve politik güçleri himaye ettiklerinin sayısı ve stratejik konumlara gelmeleri ile doğru orantılı olarak artardı. Her bir hami aile büyüğünün gözetim altında tuttuğu saray ve makam kurmaylarından oluşan bağımlı bir himaye altındakiler zinciri vardı. Müderrisler, daha aşağı görevde olanlar, geçici olarak bir makama sahip olmayanlar ve aile üyeleri haminin resmi ihtiyaçlarını ve dini işlerle ilgili görevleri yazarlardı. Bir avuç ücretli ve ünvan sahibi memur --bunlar arasında katipler, evkaf müfettişleri, sınav mümeyyizleri, ders vekilleri ve benzerleri sayılabilir-- aktif görevli için sadece kurmay iskeletini oluşturlardı. Mülazımlar, himaye edilenlerden iş sahibi olanlar ve ücret almaksızın haminin yanında bekleyenler mektupları yazar, günlükleri tutar, vasiyetlere şahitlik eder, metinleri araştırır ve hamisi görevleriyle ilgilenirken hazırda beklerlerdi²⁸. 1715 fermanı, oğulların makamlarını garanti altına alarak, ulema aile büyüğü hamilerin etkisini artırmaya yaramıştır.

Mülazemet sistemi, fermanın önce ve sonra, teorik olarak ulemaya yeni personelin kalitesini kontrol etme

imkanı sağlamaktaydı. Sistem kişiselleşmiş, yani medrese olarak değil de müderrislerin bireysel olarak onaylama rolü oynadığı, Osmanlı eğitim sistemini teyit eder nitelikteydi²⁹. Eski kadılar ve hakimler, müderrisler gibi, personel seçimi kurumları olarak görev yapmışlar ve öğrencilerin akademik yeterliliklerine kefil olmuşlardır. Klasik dönemde uygulanan nepotizm, rekabet standartları sayesinde biraz daha yumuşaktı. Her ne kadar genel himaye şemsiyesi altında işliyorsa da, liyakat kriterleri tespit edilmiş ve uygulanmıştı. Bu “rekabete dayalı nepotizm” 15. ve 16. yüzyıl alimlerine, akrabalarını ve genellikle de damatlarını boş mevkiler için en iyi adaylar olarak ileri sürebilmeleri imkanı sağlamıştı. “Yeni nepotizmden” farklı olarak rekabete dayanan nepotizm kaliteye uygunluğu değerlendirme pozisyonunda olanların sadece en iyi tanıdıklarının yetenekleri adına konuşmalarını istemekteydi. 17. ve 18. yüzyıl layiha yazarlarını aşırı derecede huzursuz eden nepotizm, uygun-suz ve hazırlıksız olanlara para veya kan akrabalığı ricası karşılığında mesleğe getireceği kötü sonuçları göz önüne almaksızın hizmet etmiştir³⁰. Bu son derece rahatsız edici olan nepotizmin örnekleri 18. yüzyılda muhtemelen çok az olduğu için fark edilmemiştir. Bunlar çok fazla olmadıkları kontrol edilebilir miktarda oldukları için tolere edilmiş olabilir. Aynı zamanda, klasik dönemde ön plana çıkan toprak genişlemesi daha sonraki yüz yılların karşılayamayacağı esnekliği sağlamıştır. Her halükarda, daha önceki dönemin nepotist uygulamaları ulemayı gözlemleyen çağdaşları tarafından ciddi bir problem olarak algılanmamıştır.³¹

Ulema çocukları için bir lütufa dönüşen “reformist” gayretin patlaması sırasında III. Ahmed tarafından ilan edilen ikinci bir ferman 18. yüzyıl İstanbul’unun ulema aileleri için bir başka zaferin yolunu açmıştır³². Bu fermanla Sultan Ahmed her bir hami için müsaade edilen toplam mülazım sayısını azaltmıştı. İlâveten Edirne ve Bursa müderrislerinin geleneksel mülazım seçme haklarını geri iade etmişti.

Böylece İstanbul'daki ulema bireysel olarak mülazımları üzerindeki yetkilerinin bir kısmını kaybetmiş oldular, ancak bunu tazmin etmek üzere ulema acemiliği bahşetme yetkisi sadece İstanbul ulemasında bırakılmıştı. 1715 e kadar mülazemet dağıtımını yöneten usuller, özünde, 1537 de --o zaman Rumeli Kazaskeri olan daha sonra da şeyhülislam olan Ebussuud Mehmed³³ tarafından-- ortaya konulmuş olan usullerdi. Yüksek ulema yetkililer her ne zaman kariyer merdiveninde bir terfi elde etseler bir mülazım kotası belirleyebiliyorlardı. III. Ahmed'in fermanı hızlı bir şekilde büyüyen mülazım sayısını kontrol etmek amacıyla mülazım kotalarını indirmişti. Şeyhülislamın 16 mülazımı her bir nöbet başına 3 mülazım olarak belirlenmişti. Rumeli kazaskerinin 8 ve Anadolu kazaskerinin 6 olan kotaları, her biri için 2 olmuştu. Beşinci derece medrese öğretmenliğinden 6. dereceye yükselen müderrisler 1 mülazım önerebiliyorlar ve bunun dışında kalan müderrislik derecelerinden bir üst dereceye yükselen müderrisler de aynı şekilde 1 mülazım önerebiliyorlardı.³⁴

Her yıl kariyere giriş yapan mülazım sayısını sınırlandırmak için yapılmış bir başka girişim de, kontenjanların kullanımının bu fermanla sadece terfi durumlarında olmak üzere sınırlandırılmış olmasıydı. Her ne kadar hanedanlık doğumları III. Ahmed'in halefleri için çok az ve birbirinden uzak zamanlarda oluyorsa da III. Ahmed'in 50 den fazla çocuğu olmuştu. Ulema makamlarına her bir erkek doğumu kutlaması için bir kota nöbeti sağlanması bu çok zengin kaynaklara sahip kariyeri zora sokmuştu.

Mülazımların problemleri ve bu problemlerin çözümleri, sistemin kendisi gibi zamana bırakılmıştı. Yüzeysel olarak bakıldığında 1715 teki ikinci ferman iyice şişmiş mülazım sayısı üzerindeki bir dizi frenden sadece sonuncusuydu³⁵. Gerek problem ve gerekse bu problemin çözümleri tekrar edip durmaktaydı, fakat III. Ahmed'in fermanı bir dönüm noktasıydı. İstanbul uleması bir taraftan sayısal toplamda

ve potansiyel himaye güçlerinde bir gerileme yaşarlarken öbür taraftan da mülazım belirleme hakkı üzerinde bir tekele sahip oluyorlardı. Eğer sayısal indirimler doğru kabul edilecek olursa mülazımlar birey olarak ele alındıklarında gerek hamî ve gerekse de velî için çok büyük değer ifade eder hale gelebilirlerdi. Bu arada Edirne'deki ve Bursa'daki rakip eğitim merkezlerinin dışlanması ulema istihdamında "İstanbulizasyon" sürecini mühürlemiş oluyordu. Aynı zamanda ilmiye hamiliği hakkına sadece ve sadece ulema açık bir şekilde sahip oluyor, diğer elit grupların hiçbir üyesi bu hakka sahip olamıyordu.

İstanbul'un yeni monopolü tamamen şaşırtıcı bir durum da değildi. Bununla birlikte bu yönelim 18. yüzyılda formel hale gelmiş ve kaçınılmaz bir duruma dönüşmüştür. 16. yüzyıl sonuna kadar büyümekte olan Osmanlı sisteminde ön plana çıkan ulemanın önemli miktarı Osmanlı mülkü dışında doğmuş ve eğitilmişti.³⁶ Örneğin, bir çok İstanbullu ve Osmanlı olmayan alim Yavuz Sultan Selim tarafından Kafkasya ve Levant'daki fetih hareketlerinden sonra İstanbul'a taşınmıştı. Ancak uzak şehirlerden gelen alimlerin çoğu yükselmekte olan İslam başşehirinin cazibesine kapılarak kendi istekleriyle gelmişlerdi. 14. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar Osmanlı bilim topluluğunda kendine bir yer edinen ve Anadolu'dan, Kahire'den, Şam'dan, Tebriz'den ve Semerkand'dan gelen alimler bu Osmanlı fetihlerinin mîknatîs etkisini, Osmanlı ilim geleneğinin zengin kaynaklarını ve büyümekte olan bir imparatorluğun ilim adamı arzına ve talebine duyduğu ihtiyacı ispatlar niteliktedir.

1453 yılında Osmanlı başşehirî oluşundan sonra İstanbul imparatorluğun servetinin ve nüfusunun orantısız büyüklükte payına hızlı bir şekilde hükmeder hale gelmişti. 16. yüzyıl başlarında Arapça konuşan bölgelerin fethinden sonra bile İstanbul'un zirve pozisyonu sürmüştü. İmparatorluk hayatının akışı muhteşem başkente doğru merkez yönünde devam etmişti. Öngörülebileceği üzere, İstanbul

tek başına imparatorluk makamlarının diğer herhangi bir bölgeyle karşılaştırıldığında --bu bölge tek bir vilayet ve hatta vilayetler topluluğu olsa bile-- daha büyük bir oranını türetmiştir. İlk yüzyıllar boyunca Osmanlı eğitim sistemi git gide artan bir şekilde fiziksel unsurları göz önüne alındığında bir İstanbul sistemi olmuştu, ancak bu dönemde belirli İstanbul dışı medreseler (ve böylece bunların öğrencileri ve müderrisleri) ve özellikle de Bursa ve Edirne imparatorluk sisteminin bir parçası olmaya daima devam etmiştir.³⁷ III. Ahmed'le birlikte bu en önemli Türkçe konuşan merkezler bile Osmanlı dinî entelijansiyasının seçiminden ve eğitilmesinden resmi olarak dışlanmışlardı. İstanbul'un resmi öncelikli pozisyonu daha önceden Osmanlı başşehri olan Edirne ve Bursa'yı entelektüel bakımdan olmasa bile eğitim bakımından arka plana itmişti. Hep birlikte ele alındığında, güçlü bir sultanın yardımıyla 1715 yılındaki iki ferman İstanbul ulemasının kariyere eleman seçimi sürecini kontrol etme imkanı sağlamıştı. Bütün mülazımların görevdeki bir İstanbul ulemasının himayesine sahip olması bir zorunluluk haline gelmişti. İstikbalin uleması tamamen İstanbul'un önde gelen ailelerinin çocukları olamayacaksa da, en azından bu ailelerin vesayeti altında seçilebilecekler ve eğitilebileceklerdi.

Onsekizinci yüzyıldaki özel statünün üçüncü bir ifadesi de tuhaf bir mahiyeti olan fakat yaygın bir şekilde kullanılan "mollazade kotası" idi³⁸. Mollazade kontenjanı bir kural olmaktan çok rasyonelleştirici bir yaklaşımdı. Mollazade kontenjanı, ihtiyaç ortaya çıktığında, az veya çok geçmişteki uygulamalara gönderme yaparak aristokratik ayrıcalıkların meşrulaştırılmasına hizmet ediyordu. Niyet bu olmamakla birlikte, ulema çocuklarını ekonomik zorlukların ve rekabetin gerçeklerine karşı koruyucu bir rol oynuyordu. Kariyer içinde bir aile büyüğünün tayini ve terfisi o aile içinde bir genel kutlama vesilesi oluşturuyordu. Yeni şeyhülislamın veya kazaskerin bazı erkek çocukları ulufe

ve maişet elde ediyorlardı. Diğerleri de rüüs icazeti için hak sahibi oluyorlardı. Eğer bir kişinin akrabaları hali hazırda icazete sahiplerse bunlar ilave bir terfi (tafra) için sıraya geçiyorlardı³⁹. Şeyhülislam Dürri Mehmed henüz ergenlik çağına erişmemiş torunları arasında icazetler dağıtıyor ve aynı zamanda da babaları Mustafa'nın bir üst makama terfi etmesini garanti altına alıyordu. Mustafa 1756 da kendisi şeyhülislam olduğunda bu terfi işlerinde babası Mehmed'den daha ileri gitmişti.⁴⁰

Ancak Mollazade kotasının en sistematik uygulaması en önemli diploma olan rüüs icazeti ile ilgili olarak ortaya çıkmıştı. Nasıl sadece kayıtlı mülazımlar icazet için rekabete girmeye müsaadeye sahipse aynı şekilde sadece sınavlarda başarılı olanlar ve gerçek icazet sahipleri ulema hiyerarşisi içinde makam sahibi olmaya hak kazanıyorlardı. Rüüs icazeti hiyerarşiyi niteliği düşük olanlara karşı diğer herhangi bir belgeden daha güçlü bir şekilde koruyucu rol oynuyordu. Osmanlının hükümlerinin elitinin imtiyazlarına tam katılım hakkı sadece ulema içindi. İcazet rekabetinden isteğe bağlı ve istek dışı ayrılmalar durumunda bu kişiler fazla önemi olmayan hiyerarşinin alt kademelerine, küçük kadılıklara ve gözden uzak medreselere tayin ediliyorlardı. Osmanlı sistemi içinde sadece eğitim verme icazetine sahip olanlar gerçek anlamda ulema yani dini ilimlerde bilgi sahibi kabul ediliyorlardı.

Mollazade kotası 18. yüzyılda düzenli hale getirildiğinde liyakat kriterlerini güçlendirmeye hizmet eden bir sınav olan icazet imtihanıyla ilgili gelişmelerin önüne set çekmişti. Skolastik sınavlar, bunların içine icazet sınavları da dahildir, daima ilmiye sınıfının bir parçası olmuş, öğrencilerin yanı sıra aynı zamanda medrese müderrislerinin hayatlarında da önemli bir rol oynamıştı. Örneğin çok erken yüzyıllardan beri normal olarak şeyhülislam veya kadılar huzurunda yapılan özel sınavlar boş bir kadılık veya müderrislik makamı için birkaç aday ön plana çıktığında

tayinlerin belirleyicisi olmuştur. Ancak bu tür sınavlar, 16. yüzyılın sonlarına kadar, seyrek olmamakla birlikte belirli bir amaç için önceden tasarlanmış (ad hoc) bir temele göre yapılmış ve sadece ilmiye otoriteleri gerçekten boş bir makam için birkaç vasıflı aday arasından en vasıflısını belirlemek zorunda kaldıklarında düzenlenmişti. Aynı zamanda, bu dönemde hiçbir sınav tek başına bir başka sınavdan ciddi anlamda daha önemli olmamıştı. Bu durumun büyük bir kısmı 16. yüzyılın sonlarında medrese hiyerarşisi imparatorluğun sonuna kadar sürecek olan formu belirlediğinde değişmiştir.

Kanuni Sultan Süleyman (1520-66) tarafından kurulan bir cami külliyesi olan Süleymaniye 1557'de İstanbul'da açıldı. Süleymaniye medreseleri açılır açılmaz tüm medrese sisteminin zirve noktası haline geldi. Bu arada, "hariç" olarak adlandırılan medreseler, o dönemde mevcut durumdaki birçok başlangıç düzeyi medrese içinde en itibarlı haline geldi⁴¹. Hariç medreseleri son zamanlarda büyümüş hiyerarşinin giriş düzeyi medrese sınıfı olarak hızla yükseldi. Daha düşük düzeyde kabul edilen medreseler önceden olduğu gibi meşru bir şekilde eğitim verebilecekler fakat resmi hiyerarşinin bir parçası olarak veya bu hiyerarşiye girişin ön koşulu olarak görev yapamayacaklardı. Hiyerarşi ve alt hiyerarşi arasındaki bu yeni ayırım sonucu olarak hariçteki boş makamlar kısa sürede müthiş bir rekabet doğurdu. Rekabet sebebiyle hariç düzeyindeki bir müderrislik için yapılan sınavlar kariyere girişin diploma sınavı niteliğindeydi. Rüus icazetinin önemi arttıkça daha yüksek sınıflar için yapılan sınavlar daha az sıklıkta yapılmaya başlandı. Aslında elinde rüus olan yeni müderris olmuş bir mülazımın beklentisi daha ileri düzey sınavlardan çok, kıdeminin zamanla artmasının gelecekteki kariyer engellerini aşması için yeterli olacağı şeklindeydi.

Onsekizinci yüzyılda bir miktar büyük ölçekli icazet sınavı yapılmasına rağmen, 18. yüzyıla kadar mülazım

sayısında kitlesel sınavların düzenli aralıklarla yapılmasını gerektirecek yoğunlukta bir büyüklüğe ulaşılmamıştır. 18. yüzyılda mollazadelere icazetler, sınavlarda başarısız oldukları veya hiç sınava girme zahmetine katlanmadıkları durumlarda, mollazade kotası aracılığı ile verilmiştir. 1754 teki sınavdan sonra, Dürrizadelerden ve Damadzadelerden 4 kişiye sınavsız icazet verilmişti⁴². Sıdkı Mustafa'nın Ocak 1749 için günlüğüne düştüğü nota göre 1749 daki sınavı 12 kişi geçmişti, fakat ilave 7 kişi --ki bunların hepsi ünlü oğullardı-- mollazade kontenjanı uyarınca bir imparatorluk fermanı ile diplomalar almışlardı⁴³. O yıl sadece 12 mülazım gerçekte bu sınavı geçtiği için, tembel veya kıt zekalı fakat her halükarda talihli mollazadeler o yılki müderris miktarının önemli bir oranını teşkil etmişti.

Bütün rütbelerdeki ulemaların çocukları mülazımlık makamları için himaye altında olmayanları kenara itebiliyorlar ve mollazadeler icazet düzeyine yükselişlerini garanti altına alıyorlardı. Fonksiyon icra ettikleri sürece, sınavlar dini ilimlerde geleneksel başarının tek tutarlı garantisi idi. Bazı mollazadeler sınava girme cesaretini göstererek liyakat kriterlerine değer vermeye devam ettiler, ancak bunlar bütün mollazadeler içinde küçük bir azınlıktı. Bunlar git gide bir arpalık haline dönüşen kariyerin azalan bir yüzdesini temsil ediyorlardı.

Onyedinci yüzyıl mollazadelerinin bütün bu olağandışı imtiyazlarının kökeni imparatorluğun ilk yıllarındaki ulema hocalarını onurlandırma gayretleri idi. Zamanla seçkin hocalara tahsis edilen ekstra imkânlar ve tazminatlar sıradan ulema rütbesindeki şahıslara da tahsis edilir hale gelmişti. Osmanlı hanedan ailesi yetenekli âlimleri cömert bir şekilde ödüllendirmekten gurur duyardı. 1564-65 te Kanuni Sultan Süleyman, görevde olduğu dönemde Ebussuud Efendi'nin müftü maaşını Kur'an tefsiri çalışması vesilesiyle özel bir nakit artışı ile desteklemişti. Ebussuud Efendi çalışmasını tamamladıktan bir yıl sonra Sultan Süleyman kendisini değerli kaftanlar ve birkaç merasimin yanı sıra ilave

bir nakitle tekrar ödüllendirmişti.⁴⁴ Ebussuud Efendi'nin hemen peşinden gelen az sayıda halefi böyle bir maaş alamamıştı ancak, Sultan Süleyman'ın bu şekilde Ebussuud Efendi'yi ödüllendirmesi bir örnek oluşturmuştu. 17. yüzyılın açılışı ile Ebussuud Efendi'nin (Ebussuud Efendi sayısız ilahiyat eseri kaleme almış ve Sultan Süleyman ve II. Selim dönemleri boyunca 29 yıl şeyhülislamlık görevinde bulunmuştu) olağandışı bir şekilde takdir edilmesi vesilesiyle başlayan bu durum şeyhülislamlık makamının ayrılmaz bir unsuru haline gelmişti. Daha sonra bütün şeyhülislamlar döneminde destekleyici hanedanlık harçlıkları düzenli bir şekilde artmıştı.

Ebussuud Efendi'nin yanı sıra, ilk şeyhülislam olan Molla Fenari'nin (ö. 1431)⁴⁵ de resmi bir şekilde takdir edilmiş olması hem babalara ve hem de oğullara nakit ücretler ve imtiyazlar getirmişti. Zamanla bunlardan faydalananların çemberi daha sonradan gelen hocaların ve gözdelelerin oğullarını içerecek şekilde genişlemişti. Biyografi yazarı Nevizade Atai 16. yüzyılın sonlarında meydana gelen olağanüstü imtiyaz örneklerini kaydetmiştir. Bunlar az sayıda olay olmakla birlikte çarpıcı olaylardır. 1595 teki hanedanlık hocası oğulları için çıkarılan kanun ile (*Hocazade Kanunu*) çok güçlü bir şeyhülislam ve III. Murad (1574-95) ve III. Mehmed'in (1595-1603) hocası olan Hoca Sadeddin'in (ö. 1599) oğlu ve Abdulaziz (ö. 1618) ekstra bir müderrislik basamağı terfisi ile taltif edilmişti⁴⁶. 1588 de Hoca Sadeddin'in rakibi ve Kadıasker oğlu olan Mehmed --ki daha sonra şeyhülislam olmuş ve Bostanzade Mehmed (ö. 1598) olarak anılmıştır-- ilk defa müderris olanlar için olağan olmayan bir yüksek müderrislik makamı almıştı⁴⁷. 16. yüzyılın sonlarında ve 17. yüzyılın başlarında Şeyhülislam Sunullah'ın (ö. 1612) oğulları da meslektaşları üzerinde benzer bir avantaj elde etmişler ve ilk müderrisliklerinde birinci sınıf müderrislik makamını elde etmişlerdir⁴⁸.

Bu tür imtiyazlar 17. yüzyıl boyunca daha alt düzey ulema makamlarına doğru genişlemeye başlamıştı. Tedrici olarak baş kadılar ve diğer payelere sahip hakimler kendi paylarının beklentisi içinde olmuşlardır. Genellikle de hayal kırıklığına uğramamışlardır. Daha da önemlisi ödüller otomatik olmadığı zaman geçilme tehlikesinde olanlar hakları için ısrarcı olmuşlardır. 17. yüzyılın sonunda akıbeti vahim olan Şeyhülislam Erzurumlu Feyzullah (ö. 1703) görkemli haleflerine sağlanan imtiyazlardan talep edenlerden biriydi. Hoca Sadeddin'den sonra aynı zamanda hem şeyhülislam ve hem de hanedanlık hocası olarak hizmet veren ilk kişiydi.⁴⁹ Daha önceki benzerlerinin oğullarına sağlanan imtiyazları hatırlayan Feyzullah kendi en büyük oğlu Fethullah (ö. 1703) için de aynı uygulamayı talep etmişti⁵⁰. 18. yüzyıl itibarıyla kendisi de bir alim ve layiha yazarı olan Tatarcık Abdullah ulemaların başarısızlıklarıyla ilgili notlarında bu tür imtiyazların artık sadece şeyhülislam ve padişah hocaları ile sınırlı kalmadığına dikkat çekmiştir⁵¹. Bu imtiyazlar, çoğu Hocaade ailesi mensubundan veya Fethullah'dan çok daha genç olan büyük molla oğulları için genel bir rutin haline dönüşmüştü.

Arpalık ve Statü Garantileri

Arpalık ölçütleri de benzer bir genelleşme eğilimi izlemiştir. 18. yüzyılda ulema arpalıkları makam dışında olan büyük mollalar için geçim kaynağı olmuştu⁵². Bir arpalık, bir kadının –makam tazminatı karşılığı– daha alt derece bir kaza makamının hukuki ve dini işlerini denetleme hakkından oluşuyordu. Her ne kadar görevde olan bir takım ulema, kendilerinin düzenli makam geliri olarak, bu arpalık mahkemelerini kontrol etmişlerse de çoğunlukla arpalık görevde olmayan özellikle de rotasyonda olan büyük mollalar için geçim kaynağı olmuştur.

Onaltıncı yüzyılın başlarına kadar en yüksek makamlardaki ilmiye mensupları hayat boyu görevde kalma ay-

ricılığına sahipti. Çok fazla yaşlanan veya ağır hasta olan ulemaya, daha az zahmetli görevler, arpalıklar veya doğrudan doğruya onların son yıllarında yetecek kadar nakit emekli aylıkları veriliyordu. Ara sıra gözde ulemalara görev başında olmadıkları zamanlarda da nakit ihsanlar takdim ediliyordu. Görünüşe göre III. Murad, Bostanzade Mehmed'in görevini 1593 civarında sonlandırdığında, görevden alınan şeyhülislamlara arpalık tahsis edilmesi uygulamasını başlatmış⁵³. III. Murad, Bostanzade Mehmed'i görevden alarak ve daha sonra tekrar atayarak şeyhülislamlık makamını daha önceden hiç olmadığı bir şekilde siyasallaştırmıştı. III. Murad tamamen gözden düşmese de gene de bir süreliğine görevden alınan ve dolayısıyla da ücretsiz kalan görevliler için tazminat usulünü de geliştirmişti. III. Murad sayesinde görevden alındıktan sonra tekrar şeyhülislamlık makamına atanan ilk şeyhülislam Bostanzade olmuş ve gerçek ulema arpalığı veya geçici emeklilik maaşı tahsis edilen ilk kişi de Bostanzade olmuştur.

Onyedinci yüzyılın başı itibariyle, nakit şeklinde değil de arpalık mahkemeleri formunda emeklilik ücreti ödemesi usulü görevde olmayan şeyhülislamlar ve başkadılar için kural haline gelmişti. Nakit ve benzer hediyeler ulema gelirinin önemli bir kaynağı olmaya devam ediyordu, fakat arpalık mahkemeleri ulemaların gelir kaynağı olarak ön plana çıkmış bulunuyordu. 18. yüzyıl itibariyle arpalıklar, ödemeler ve tazminatlar sisteminin otomatik bir unsuru haline gelmişti. Hemen hemen bütün büyük mollalar ve bazı müderrisler bunlar üzerinde hak sahibi olmuştur.

Arpalık mahkemelerine olan talep düzenli arpalık miktarını aştığında alt hiyerarşi mahkemeleri geçici olarak arpalık sıralarına aktarılırdı. 16. yüzyılda Amasya, Ankara, Dimetoka, Kayseri, Konya, Kütahya, Manisa ve Trablus (Suriye) muhkem kadılıklardı. 17. yüzyılda bunlar sırayla alt hiyerarşi kadıları için bazen arpalık oluyor ve bazen de aktif makamlar olarak ortaya çıkıyordu⁵⁴. 18. yüzyılın

çoğunda bunlar öncelikle arpalık ve --şartlar müsaade ettiğinde-- nadiren düzenli görevlerdi. Amasya, Ankara ve benzerleri ilmiye alt-hiyerarşisinin birkaç yüz kadılığı içinde en büyükleri arasında olduğu için bunların alt hiyerarşiye karşı kaybedilmesi diplomasız kadıların zaten cansız olan kariyerleri içinde yönelebilecekleri makamları iyice azaltmıştı. Burada mülazımların İstanbul ulemalığı dışında bir şanslarının kalmamasının sonucu olarak İstanbulizasyon süreci taşırayı yoksullaştırma yönünde işlemiştir. Ulema sayısındaki artışa ve aristokratik arpalıkçılığa kayışa paralel olarak aktif görevlerin arpalıklara dönüşümü kalıcı bir nitelik kazanmıştı. 17. yüzyıl sonlarından itibaren imparatorluğun sınırlarının gerilemesine (Macaristan ve Osmanlı Avrupasının Kuzey Doğu uçları artık gitmişlerdi) rağmen, ağır ve verimsiz tepe hiyerarşisini beslemek ve gözetmek için daha fazla kaynak ayrılıyordu.

Arpalık kurumunun ulema ailelerini ne ölçüde açıklıktan ve yoksulluktan kurtardığı bilinmemektedir. Bir çok önde gelen ulema ailesinin resmi maaşları dışında da oldukça varlıklı oldukları bilinmektedir. Geniş çaplı kentsel gayri menkul arazileri en azından Orta Çağ İslam'ının büyük ulema aileleri kadar, İstanbul'un ulema ailelerinin de bir özelliği idi⁵⁵. Zengin İstanbul aileleri için küçük arpalıklarının marjinal bir değeri vardı. Ancak 18. yüzyılda zenginlikleri yönünden en önde gelen ailelerin altında olan aileler için, en küçük arpalıklar bile çok büyük değer ifade ediyordu. Bunlara olan talep sadece arpalığın dolaylı faydalarını değil, aynı zamanda da bazı ailelerin düzenli bir gelire olan ihtiyaçlarını yansıtıyordu.

Görevin her yıl feshedilmesini gerektiren bir kariyer olan bütün büyük mollalıklarda bu durumdan kaynaklanan finansal güvensizliğin bir kısmını arpalıklar ortadan kaldırıyor⁵⁶. Sadece şeyhülislamlık kıdem kuralından ve bitimli görev kuralından etkilenmeden kalabilmişti. Her yıl görevde olan 17 büyük molların tamamı görevde olma-

yan büyük mollalardan 17 sinin yeniden atanabilmesi için yol açmak durumundaydılar⁵⁷. Sultanın bir gözdesi, bir rakibin işleri bozması veya ölüm düzenli akışı etkiliyordu, fakat genellikle büyük mollalar her yıl faal göreve doğru ve faal görev dışına mekik dokuyorlardı. Görevde olmayanların oluşturduğu kuyruk her bir mevcut görevin genellikle 5-6 katı olduğu için görevde olmayan biri en son görevden ayrıldığından itibaren tekrar göreve başlayabilmek için o kadar yıl bekliyordu. 18. yüzyılda, 17 yıllık bir kariyer dönemi boyunca Anadolu kazaskerliği makamına ulaşmış bir büyük molla bu makama ulaşana kadar en iyi ihtimalle sadece altı yıl faal görevde bulunmuş olabiliyordu⁵⁸. Mollaların çoğu çok daha az süre bir görevde bulunabiliyordu. Bir molla yüksek bir makamın getirileri olmaksızın bir yıl veya bir ihtimal iki yıl geçinebilirdi. Ancak bir yıllık aktif görevin peşinden gelen beş yılın tekrar bir beş yıla takip edilmesi en zengin insanı bile mahvedebilirdi.

Eyüp, Üsküdar ve Galata'nın (Mahrec) büyük molla makamları 18. yüzyılda bir keresinde birkaç yıllığına arpalığa dönüştürülmüştü. Çünkü bekleme listeleri büyük mollalar için bile aktif statüde bulunma imkanlarını eritmeye başlamıştı. Bazı müderrisler mutlu bir şekilde hayatlarını eğitim faaliyetinde harcarlarken diğerleri 80 yaşlarında mutsuz bir şekilde rekabetten emekli oluyorlardı, ancak aristokrasinin gözetilmesi için yapılan baskı o kadar yoğundu ki mahrec kadılıkları gitgide daha fazla arpalık olarak kullanılıyordu ve kıdemli müderrislerin kadılığa terfii için bir başka fırsatı olmuyordu. Arpalıklar müracaatçıların arzusu dahilinde sağlanan bir gereksinim ve daha sonra da devletin ulema aristokrasisine bir ahdi haline gelmişti.

Normal yollarla (görevin bitmesi veya küçük toplumsal hatalar nedeniyle) görevi sonlanan ulemalara kendi arpalıkları için bir naib ismi verme izni veriliyordu. 18. yüzyılda görevde olmayan bir ulemayı arpalığından tamamıyla mahrum kılmak göreceli olarak nadir bir durumdu.

Bu çok kaba aşırılıklar dışında adaletsiz bir cezalandırma olarak görülüyordu⁵⁹. Koğuculuk, iftira ve hatta rüşvet bile sıradan suiistimaller olarak görülüyor ve sadece görevden atılarak veya bir başkasının arpalığına sürgünle cezalandırılıyordu. Birkaç yüz kişinin yaşadığı bir köyde yaşamak zorunda kalmak hata yapmış ve yakalanmış bir ulema büyüğü için genellikle yeterince cezalandırıcıydı.

Ulema kadroları için sağlanan gelirin yanı sıra kadı yardımcıları da himaye sağlıyordu. Tipik bir yardımcı tipik bir mülazım gibi arpalık sahibinin bir tanıdığı veya genellikle de bir akrabasıydı. Mülazımların dağıtımını yapma hakkı gibi arpalık kurumu da ulemanın statülerine hakimiyetlerini güçlendirmişti. Bir arpalığın geliri ve sağladığı boş zaman görevde olanların gözüne girme fırsatlarını güçlendiriyordu. Aktif bir görevi elde tutmak önceki dönemlerden farklılaşmıştı. Ancak, gene de aktif bir görevin getirileri bozulmadan kalmıştı.

Arpalığın var oluş sebebi bütün garanti statülerinin üzerinde idi. Yeteneksizlik, irtikap ve ihmal bir büyük mollanın süresinden önce makamından sürülmesine sebep olabilirdi fakat yüz kızartıcı durumlarda bile arpalıklarla desteklenirdi. Sadece skandal kabul edilebilecek hatalarda --ve bunlar da ara sıra cezaya maruz kalırlardı-- bu imtiyaz sahiplerinin statüleri ve gelirleri tamamen ellerinden alınırdı.

Çok az ulema kalıcı olarak ulema sıralarından atılmıştır. Bunlar atıldıklarında sebep genellikle sosyal normların açık bir şekilde ihlal edilmesiydi. Osmanlı ahlakının ihlali ve haddini aşma makama uymayan davranışlar olarak görülürdü⁶⁰. Bunlar ciddi bir cürüm teşkil eder ve kariyerden atılmayla cezalandırılabilirdi. Hareket tarzı kuralları rütbe-ye veya görevde olup olmamaya bakılmaksızın yaptırıma tabi idi. Makamı halihazırda elinde tutanlar görevde olmayanlar ve mülazımlar gibi kurallara tabi idi. Gözden düşme durumları geçiciydi ve destek kesilmezdi. Resmi atamalar kısa süreli ve tehdit altındaydı, fakat sosyal statüler sürekli

olarak söz konusu kişi ve onun oğulları tarafından taşınmak durumundaydı. Bu yüzden de ulema sınıfının bir üyesi daima görevdeydi. Öncelikler o kadar ters dönmüştü ki, toplumsal gafları yolsuzluk ve yeteneksizlikten daha sert bir şekilde cezalandırma şeklinde bir eğilim vardı. Makamın fonksiyonları bir kimsenin geçiminden daha az önemli hale gelmişti. Mesleki olarak hayatta kalmakla ilgilenen uzak görüşlü bir adayın İslam hukukunun ince noktaları üzerine yoğunlaşmaktan vazgeçerek, yerine toplumsal zekasını, politik iş ayarlama yeteneklerini ve kendinden daha iyi durumda olanları etkileme yöntemlerini geliştirmek üzerine daha fazla yoğunlaşması gerekirdi.

Dokunulmazlıkların ve Şeref Payelerinin Yerleşmesi

Uzun süredir devam etmekte olan iki hak yani idamdan ve müsadere den muaflik 18. yüzyıl ulemasının imtiyazlarını genişletmede temel aldıkları kaideydi.

İdamla veya linç yoluyla ulema öldürmek hiçbir yüzyılda görülmemiş bir şey değildi. Fakat geleneksel olarak, din dışı yollarla elitlik pozisyonuna gelmiş ve bu pozisyonunu kaybetmiş bireyleri bekleyen idam ve müsadere cezası ulema için söz konusu değildi. Genel olarak dokunulmazlık gözetilirdi, fakat 18. yüzyılda özellikle etkin bir şekilde dokunulmazlıklara önem verilmiştir. 18. yüzyılda gösterilen özen ulemanın yeni iktidarının ve bir önceki yüzyıla tepkinin bir sonucuydu. 17. yüzyıl ve özellikle de IV. Murad ve I. İbrahim dönemleri benzeri olmayan bir şekilde bütün rütbelerdeki ulema için kanlı geçmişti. II. Mustafa'nın (1695-1703) hal' edilmesinden ve Mustafa'nın yönlendiricisi olan Şeyhülislam Erzurumlu Feyzullah'ın ve talihsiz Fethullah da dahil olmak üzere Feyzullah ailesinin mensuplarının da hayatına mal olan genel bir kanlı ayaklanmadan sonra ulemaya yönelik çok az fiziksel saldırı olmuştur⁶¹. 18. yüzyılın namus anlayışında ulema dokunulmazlığı o kadar kökleş-

mişti ki statüyü muhafaza ederek ulemalıktan tecrit eden bir kurgu düzenli olarak kullanılır hale gelmişti. Ulemanın kurumsal onurunu korumak ve aynı zamanda da sert cezaları uygulayabilmek için ulema önce ulema statüsünden tecrit edilir ve daha sonra da cübbe ve sarık ortadan kalkmış olarak vezirlerin idam edildiği şekilde idam edilirdi. 1807 de İstanbul'da müderrislik yapan ve aynı zamanda kazasker Keçecizade Salih'in damadı olan Abdülatif adında bir kadı muavini Unkapanı'nda görevli iken İstanbul tahıl tedarikiyle ilgili bir kavgaya taraf olmuştu. Abdülatif bir savunma sunmadan önce kendisini ulema sıralarından atılmış bulmuş ve dinle alakalı olmayan bir ünvan verilerek Bursa'ya sürülmüştü ve orada da idam edilmişti. Kellesi İstanbul'a geri gönderildiğinde mirmiran yani askeri vali Abdülatif Paşa olarak sergilenmişti⁶². Teorik olarak hiç ulema kanı akıtılmamıştır. Bunun dışında birkaç mücrim ulema daha aynı yoldan gitmeye zorlanmış ve İstanbul'da hata yapan bir dinsel ünvan sahibi olmaktan Anadolu'nun uzak bir köşesinde kellesi vurulan seküler bir ünvan sahibi olmaya giden yolu geçmişti.

Ulema servetinin miras bırakılabilir olma karakteri ulema ailelerinin servetlerini çocuklarına ve torunlarına aktarabilmelerine imkan sağlamaktaydı. Normalde, ulema statüsüne sahip olanlar müsadere korkusu olmaksızın mülk biriktirebilir ve (miras hukuku sınırları çerçevesinde) miras bırakabilirdi. Seküler elitler uzun süreden beri hukuki ve hukuk ötesi stratejiler kullanarak mülklerini garanti altına almaya çalışıyorlardı. Bunun en yaygın yollarından biri vakıflardı. Her zaman için vergiden muaf ve yetkileri geri alınamaz vakıflar bağışçılara ayrıca bir sofuluk havası sağlıyordu. Aynı zamanda bağışçılar ailesini, yakın tanıdıklarını ve bunların soyundan gelenleri bu vakıfların yöneticileri olarak atayarak bunların geçimlerini sürekli olarak sürdürme imkanı sağlamış oluyorlardı. Bu tür vakıflar aynı zamanda ulema tarafından da kullanılıyordu, fakat ulemanın bunlara çok az ihtiyacı vardı. Ulema ailelerinin diğer-

lerinden çok daha fazla mülk muhafazasına kanuni hakları vardı. Ulemanın müsadere korkusu altında olmaması serbest bir şekilde konuşmaktan doğan riski ortadan kaldırıyor ve aynı zamanda ulemanın diğer elitleri etkileyen zahmete katlanmak zorunda olmama imkanı da sağlıyordu. Çünkü diğerlerinin mülklerini koruyabilmeleri için miras hukukunu manipüle etme yollarını bulmaları gerekiyordu.

Onyedinci yüzyılda ilmiyenin aristokratik beklentileri ne olursa olsun, kurum ulema sayısındaki kontrol edilemeyen enflasyon sebebi ile ciddi bir şekilde zayıflamıştı⁶³. Aşırı kabarık sayılar ilmiye kadroları üzerinde baskı oluşturmuş ve sonuç olarak ortaya çıkan daha kısa çalışma dönemlerine ve zorla kabul ettirilen arada emekli olma durumuna karşı daha fazla güvenlik taleplerine yol açmıştır. 17. yüzyılda genel toplamda ilmiyenin siyasal gücü düşüşe geçmişse de ilmiye makamlarının profesyonel avantajları artış göstermiştir. Kısalan görev süresi ve tatmin edici arpalıklar mevki ve takdir taleplerinin bir kısmını karşılamaya yetmiştir. Bu tür taleplere daha ileri bir şekilde cevap, şeref payesi formunda verilmiştir. Bu rütbe azalan kaynaklar karşısında resmi statü için çok yoğun rekabet yaşanan bir dönemde ironik bir şekilde çekici bir araç olmuştur.

Nakit ücretler, arpalıklar ve sarayın takdirine dayalı diğer imtiyaz işaretleri gibi şeref payeleri de ilk olarak olağanüstü ödüller olarak ortaya çıkmıştır. 1601 civarlarında gelecekte Rumeli Kazaskeri olacak olan ve 16. yüzyılda Anadolu Kazaskerliği yapan Sinaneddin Yusuf'un torunu olan Kethüda Mustafa (ö. 1622-23) ünvan olarak Anadolu Kazaskerliği payesi aldığı anda; bu paye verilen ilk kişilerden biri olmuştur⁶⁴. 1594 den 1703 e kadar geçen zaman aralığında İstanbul, Anadolu ve Rumeli kategorileri için yaklaşık olarak yirmidört şeref payesi dağıtılmıştır⁶⁵. Öte yandan, daha düşük düzey büyük molla kategorileri için uygulamada şeref payesi mevcut değildi. Şeref payelerinin 17. yüzyıldaki çoğalmasına karşılık ilmiye sınıfının yeni rolü ile birlikte 18. yüzyılda bunların kullanımında bir pat-

lama meydana gelmiştir. 18. yüzyılın ortalarında genellikle imparatorluk merasimlerinde yer alan on ya da onbeş kadar onursal hakim bulunuyordu. 1754 ile 1808 arasındaki periyotta ise bu tür payeler tüm 17. yüzyıldaki miktarın üç katı civarında dağıtılmıştır⁶⁶. 18. yüzyılda kazasker veya şeyhülislam olmak isteyenler şeref payelerinden kaçınmazdı. Kadılıktan bekleme listesine geçen yol ve bu yolun tersi her iki büyük mollalık arasında şeref payesi içerecek şekilde işliyordu.

Kethüda Mustafa netice itibariyle Anadolu kazaskerliği makamına gerçekten oturarak zirveye çıkarken, 18. yüzyıldaki benzerleri aktif olarak makamda bulunmanın yerini sürekli olarak tutabilecek paye ünvanlarını tercih ediyorlardı. Kariyerleri boyunca gerçek görevde bulunmaktan çok ünvan taşımış olanlar gerçek tecrübeden mahrum olmanın sıkıntısını yaşamamıştır. 1789 da Hamidizade Mustafa (ö. 1793-94) sadece bir kere gerçek kadı olarak hizmet ettikten --ve o da büyük molla kariyerinin başlangıcında sadece bir yıl olmak üzere-- sonra şeyhülislam olarak atanmıştır. Din kurumunun en yüksek mevkine gelmeden önce Hamidizade Mustafa aktif olarak hiç kazaskerlik makamında bulunamamıştı⁶⁷.

Genel olarak şeref payeleri bir görüntü olmaktan öteye fazla bir fonksiyona sahip değildiler. Erbaa payesine sahip olmuş olsa da olmasa da Selanik veya Halep'te daha önceden kadılık yapmış bir insan Edirne, Bursa, Kahire ve Şam kadılıklarında bir boşluk olmasını (kadro açılmasını) beklerdi. Payelerin katkısı gerçek bir katkıydı. Şeref payeleri bahşedilmesi büyümekte olan ve göreceli olarak farklılaşmamış ancak artan bir şekilde statüye önem veren bir topluluk içinde ayrıcalıkları keskinleştirmeye yarıyordu. 18. yüzyıl ulemasının yeterliliklerini tasdik eden belgeleri edinmede çok dikkatli olmalarına karşılık, bunun sahtekarlık olduğunun Kapalıçarşı'dan Fatih'e kadar⁶⁸ bütün dükkan sahipleri tarafından bilindiğinden birden daha fazla gözlemci şikayet etmiştir. Dönemin biyografi yazar-

ları bunlardan alıklar, okuması yazması olmayan cahiller olarak bahsederken Rumeli Kazaskeri Şemseddin'i (ö. 1809) de "hayatı boyunca hiçbir zaman bir ilkokulun içini bile görmemiş bir adam"⁶⁹ olarak kaydetmişlerdir. Şeref payeleri sayesinde, gerçek görevlerle ve fonksiyonel standartlarla ilmiye kariyerinin ilişkisinin imhası hemen hemen tamamlanmış oluyordu. Onursal kadılık payesi ve bunun medresedeki benzeri olan medrese-i madumlara (namev-cut medrese)⁷⁰ yapılan atamalar, 18. yüzyıl aristokrasisine hakim olan soyutluğun seviyesini göstermekteydi.

Onyedinci ve 18. yüzyıl dini kurumları yüzeysel olarak birbirlerine benziyorlardı. 17. yüzyıl uleması daha solgun ve daha kırılğan bir gruptu. 17. yüzyılda dini görevde bulunmanın sağladığı benzersiz ikramiyeler düşüncesizce hiçe sayılmıştı. 18. yüzyılda kariyere dışarıdan yapılan müdahaleler düzene sokulmuş, minimize edilmiştir. Geleneksel dokunulmazlıklar ihya edilmiş ve hatta genişletilmiştir. Daha önceden belirlenerek sağlanan imtiyazlar ve öncelikler ulema çocuklarına avantaj sağlayacak şekilde sürekli hale getirilmiştir. Kariyere intisap daha çok ulema ve ulema çocuklarını ilgilendiren ve onlar için yapılan ve onlar tarafından yapılan dahili bir mesele idi. Daha önceki yüzyıllarda olduğu üzere ayırt edilebilir bir iç ve dış söz konusu idi. Üyelik kuralları ve ulema haklarından kimin yararlanacağını belirleyen açık kriterler söz konusuydu. Ancak 18. yüzyılda sistem yüksek makamda bulunan ailelerin burada sürekli kalmasını teşvik edecek şekilde işlemiştir.

Onsekizinci yüzyılda şeref payeleri ve ayrıcalıklar dağınık durumdaki bireylerden çok makamlara bağlanmıştı ve sultanların din kurumu karşısındaki takdir güçleri daha önceden hiç olmadığı kadar sınırlandırılmıştı. Yüksek ulema makamları hemen hemen tanınmış ulema ailelerinin mülkü haline gelirken, 18. yüzyıl sultanları uzun süre devam edecek olan ulema aristokrasisinin yükselişinin etkin bir şekilde önünü açmışlardır.

Ulema imtiyazlarının pratik amaçlarla kurumsallaşması, kuşaklar halinde görev yapmayı ve haleflerinden çok daha esnek ve dayanıklı hanedanlıklar kurulmasını garanti altına almıştır. Bu kadar fazla sülalenin üstelik her nesilde şeyhülislam, kadılar yetiştirebildiği sadece 18. yüzyılda vaki olmuştur. 16. yüzyıl sonlarında ve 17. yüzyılda diğerlerine göre daha uzun sürmüş olan Ebussuudzadeler, Sadeddinzadeler ve Bostanzadeler daha sonra ortaya çıkacak olan aristokrasinin prototipleriydi. Ancak bu aileler kendi zamanlarında ayrıcalık ve dayanıklılık bakımından hemen hemen tek örnektiler. Bunlar babalarının yerlerini almalarını bu aileyi başlatan ilk kurucunun benzersiz ve bireysel ayrıcalıklarına borçluydular. Bu prototiplerin her yerde rastlanabilen kopyaları 18. yüzyıla kadar ortaya çıkmamıştır.

Ulema aristokrasisi Osmanlı hanedanlığının yardımıyla yükselmişti. Osmanlı hanedanı aslında aristokrasi fikrinden o kadar nefret ederdi ki, bu nefretlerini kendi ailelerinin de aristokrasiye dönüşmesini engelleyerek göstermişlerdi. Osmanlılar bu dönem Avrupa'sında nadir bulunan bir aileydi. Çok uzun zaman önce kendileri için politik evlilik stratejileri fikrinden vazgeçmişlerdi⁷¹. Osmanlılar kan bilinci olan ve kaprisli bir askeriye değil kölelerden oluşan bir askeri sınıfı tercih etmişlerdir. Esasen Osmanlı ailesi hanedanlık ismini birçok ulusu bir arada barındıran bir emperyal kimlik olarak kullanmıştır. Diğer 18. yüzyıl Avrupa toplumlarıyla karşılaştırıldıklarında safkan olma anlayışından da uzak kalmışlardır. Fakat 18. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlılar, kendi geçmişleriyle karşılaştırıldığında göze batar bir şekilde, ilmiye aristokrasisinden rahatsız olmamışlardır. 17. yüzyıl, aristokratik ailenin ortaya çıkışıyla kurumsallaşması arasında bir geçiş yüzyılı teşkil etmiştir. 17. yüzyılın özel koşulları yüzünden bir ulema aristokrasisinin ortaya çıkışı --ulema olan ve olmayan birçok Osmanlı için-- onaylanabilir ve hatta daha önceki duruma göre tercih edilebilir bir durum haline gelmiştir.

Notlar:

¹ Şeyhülislam için İkinci Mahmud'un (1808-39) saltanatına kadar resmi bir ikametgah belirlenmemiştir. Ancak merkezinde Fatih (2. Mehmed, 1451-81) Camii bulunan Fatih semti geleneksel olarak İstanbul'un fethinden itibaren bir ulema mahallesi olmuştur. A. Süheyl Ünver, *Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, 2 Cilt, 1. Cilt (İstanbul: 1946), 1:21.

² D'Ohsson, *Tableau* 4:567; 18. yüzyılın öğrenci sayıları için bkz. Zilfi, "Ottoman Ulema," pp. 107-10.

³ Aya Sofya, İbrahim Paşa, Cafer Ağa, Köprülü, Atik Ali Paşa, Sinan Paşa, Nur-u Osmani, Çorlulu Ali Paşa, Merzifonlu Mustafa Paşa, Kemankuş Mustafa Paşa, Beyazid, Seyyid Hasan Paşa, Kuyucu Murad Paşa, Nevşehirli İbrahim Paşa, Şehzade, Mahmud Efendi, Amcazade Hüseyin Paşa,* Feyzullah Efendi ve Fatih (8). Gerçek anlamda fiziki yapılarasahip medreselerle sadece makam olarak bulunan veya kurgusal kurumlar olan medreseler arasındaki ayrım şu çalışmalarda tartışılmıştır: Madeline C. Zilfi, "The İlmiye Registers and the Ottoman Medrese System Prior to the Tanzimat,"; *Collection Turcica III: Contributions a l'histoire economique et sociale de l'Empire Ottoman*, ed. J-L. Bacque-Grammont and Paul Dumont (Louvain: 1983), pp. 318-22.

⁴ İbrahim Paşa Sarayı ve bir süre de Galata Sarayı, İstanbul'un en büyük medreselerindendi. Herbirinin içinde yaklaşık onar derslik bulunuyordu. (Zilfi, "Ottoman Ulema," pp. 96-99). Fatih'in Sahn-i Seman medreseleri en özenli şekilde donatılmış medreselerdendi. Bunun için bkz. A. Süheyl Ünver, "Fatih Külliyesine ait Diğer Mühim bir Vakfiye," *VD* I(1938):39-45.

⁵ Repp'in çalışması şeyhülislamlık kurumunun başlangıçtaki gelişimiyle ilgili hâlâ en iyi çalışmadır: R. C. Repp, "An Examination of the Office of *Shaikh al-Islam* in the Ottoman Empire," Ph.D. dissertation (Oxford University, 1966); ayrıca bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: 1965), ss. 173-214; Gibb and Bowen, *Islamic Society*, Vol. 1, Part 2, pp. 84-87; Michael M. Pixley, "The Development and Role of the Şeyhülislam in Early Ottoman History," *JAOS* 96 (1976):89-96.

⁶ D'Ohsson, *Tableau* 4:546.

⁷ Ogier Ghislain de Busbecq, *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, Imperial Ambassador at Constantinople, 1554-1562* (Oxford: .1927), pp. 154-55.

⁸ D'Ohsson, *Tableau* 4:546.

⁹ Ibid.

¹⁰ Farsça bir sonek olan ve “oğlu” anlamına gelen “-zade,” genellikle bir erkek ceddin kişisel adına veya lakabına eklenerek gayri resmi bir aile adı oluşturulmuş olurdu. Bu özellikle ulema ve ünlü bazı vezirlerin aileleri için uygulanmıştır: Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 4 Cilt. (İstanbul: 1308-15/1891-97), 4:679-711, içinde “-zade,” sonekiyle tanınmış yaklaşık 350 önemli ailenin listesi verilmektedir. Bunların çoğu ulema ailesidir.

¹¹ Zilfi, “Ottoman Ulema,” pp. 159-99. Örneğin, Sünbül Molla Ali (ö. 1623/24), Zanzibar’da doğmuş ve imparatorluk sarayında yetiştirilmiş bir köledir. Öğrenme yeteneğine sahip olduğunu sergileyince fıkıh eğitimi alması sağlanmıştır. Ölümünden önce Edirne ve İstanbul kadısı olarak ve Anadolu ve Rumeli Kazaskeri olarak görev yapmıştır. Dürüst bir insan olduğu ve hiç rüşvet almadığı söylenmiştir. Ancak bazı biyografi yazarları aynı zamanda ulema olan kendisi gibi siyah olanlara daima yardım ettiğine dikkat çekmiştir. (Atai, ss. 684-86).

¹² Madeline C. Zilfi, “Elite Circulation in the Ottoman Empire: Great Mollas of the Eighteenth Century,” *JESHO* 26 (1983):320-21

¹³ Ibid., pp. 321-25.

¹⁴ Kullanılan sülale isimlerinden birkaçı şöyledir: — Keçecizade (keçe tüccarı), Debbağzade (derici) ve Paşmacızade (terlik imalatçısı)—. Bunların hepsi tüccar köken ima ediyorsa da tamamı 17., hatta 16. yüzyıldaki cetlerden gelmektedir.

¹⁵ Şeyhülislam #52, Bolevi (Bolulu) Mustafa (ö. 1675), Bolulu bir tüccar olan Mustafazade Ahmed’in oğludur. Bolu’da doğmuş ve İstanbul’a gitmeden önce ilk eğitimini orada yapmıştır. İstanbul (SO 4:400-401); Şeyhülislam #57, Ankarevi Mehmed

Emin (ö. 1687), Hüseyin adında Ankaralı bir tüccarın oğludur (SO 4:188); Şeyhülislam #58/60, Debbağzade Mehmed (ö. 1702), Yedikule semtinde dericilik yapan Şeyh Mahmud'un oğludur (SO 4:201-202).

¹⁶ Verilerin kaynağı: İÜ, İlmiye Defteri TY8879, 1171-72/1757-59 arasında icazet alanlar.

¹⁷ [Sıdkı Mustafa], ["Vekayi-i Yevmiye"], İÜ, İnal, TY3580, fol. 33a; Madeline C. Zilfi, "The Diary of a Müderris: A New Source for Ottoman Biography," *JTS* 1 (1977): 172.

¹⁸ Şeyhülislam #139, Sıdkızade Ahmed Reşid (ö. 1824/25); SO 2:392, 3:225; *İlmiye Salnamesi* (İstanbul: 1334/1915-16), s. 586; Cevdet Paşa, *Tertib-i Cevdet az Tarih-i Cevdet*, 12 Cilt. (İstanbul: 1309/1891), 5:70; *Danışmend*, *Kronoloji* 5:152; Müstakimzade Süleyman Sadeddin, *Devhat ül-Meşayih ma Zeyl* (İstanbul: 1978), s. 127; Topal Ahmed Rifat, *Devhat el-Meşayih ma Zeyl* (İstanbul: n.d.), s.v. "Sıdkızade"; Zilfi, "Diary," pp. 159-60. Ahmed Reşid'in görevden iltimas sebebiyle alındığına dikkat edilmelidir. (Cevdet, 12:83-84).

¹⁹ Elitlerin kariyere alınmasıyla ilgili genişlemeye devam eden bir literatür söz konusudur. Bunlar arasında şunlar sayılabilir: R.A. Abou-el-Haj, "The Ottoman Vezir and Pasha Households: 1683-1703," *JAOS* 94 (1974):438-47; Mustafa Akdağ, "Yeniçeri Ocak Nizamının Bozuluşu," *D ve T-C* 5 (1947):291-309; Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire* (Princeton: 1980) ve "Legacy of Tradition to Reform: Origins of the Ottoman Foreign Ministry," *IJMES* 1 (1970):334—57; Suraiya Faroqhi, "Social Mobility among the Ottoman 'Ulema in the Late Sixteenth Century," *IJMES* 4 (1973):204-18; Norman J. Itzkowitz, "Eighteenth Century Ottoman Realities," *SI* 16 (1962):73-94; Norman Itzkowitz and Joel Shinder, "The Office of Şeyh ül-Islam and the Tanzimat: A Prosopographic Enquiry," *MES* 8 (January 1972):93-10i; Joel Shinder, "Career Line Formation in the Ottoman Bureaucracy, 1648-1750: A New Perspective," *JESHO* 16 (1973):217-37; Zilfi, "Elite Circulation."

²⁰ Örnek olarak bkz., Fındıklılı Silahdar Mehmed Ağa, *Silahdar Tarihi*, 2 Cilt, 1.cilt (İstanbul: 1928), 2:31; Seyyid Mustafa Nuri Pasha, *Netayic el-Vukuat*, 4 cilt, (İstanbul: 1294-1327/1877-1909), 3:86; no. 10 üzerinde.

²¹ Anhegger, “Hezarfen,” p. 390; Hezarfenn Hüseyin, “Telhis el-Beyan fi Kavanin-i Al-i Osman,” Paris, Bibliotheque Nationale, Suppl. turc, 40, fol. 138a.

²² Tatarcık Abdullah Efendi, “Nizam-i Devlet Hakkında Mutalaat,” *TOEM*, no. 41 (1332/1916-17), ss. 275-76.

²³ Zilfi, “Ottoman Ulema,” pp. 29-30, 160-62.

²⁴ 19 nolu dipnot.

²⁵ Fermanın metni için bkz. Mehmed Raşid, *Tarih-i Raşid*, 6 cilt, (İstanbul: 1282/1865), 4:47-48. Gelibolulu Mustafa Ali, “Künh el-Ahbar,” TKS Ktp., R 1117, fol. 244b, içinde 16. yüzyıl sonu itibarı ile geçerli olan çeşitli mülazemet türleri açıklanmaktadır. Atai (ss. 334, 634) ve Koçi Bey (Behrnauer, “Kogabeg,” p. 292) de, Ali gibi, mülazemet terimini hem zorunlu olarak iki görev arasında beklemekte olan normal kadılar ve hem de hiyerarşi müderrisliğini hedefleyen ve eğitim alanlar için kullanmaktadırlar. Bir eğitim ve öğretim dönemi olarak ulema mülazımlığı 16. yüzyılın yazarı belirsiz bir layihasında tartışılmıştır (zikredildiği yer: Uzuncarşılı, *İlmiye*, ss. 243-45).

²⁶ Rifat, *Meşayih*, s.v. “Ebusuud Efendi”; Atai, ss. 184, 186, 243, 627; Cevdet 1:114, 6:45-46, 7:97-98; Tatarcık, ss. 271-73.

²⁷ “. . . ulemazadeden ise ancak kimin oğlu olduğu arz olunmak kifayet eder. Kaç yaşında olub ve ne okuduğunu ilama hacet yokdur” (Raşid 4:48).

²⁸ Genç bir müderris olan şeyhülislamın bir çok astından biri olarak dahil olduğu, tamamen tören niteliğindeki vesilelerden birine dikkat çekmektedir. Bu vakada görev içinde ve dışında olan çok sayıda astı, şeyhülsılama bir mil mesafedeki limana giderken eşlik etmiştir, (Sıdkı, fols. 4b-5a).

²⁹ Öğrencilere medrese yerine müderrisler tarafından icazet (yeterlik belgesi) verilmesi uygulaması ile ilgili olarak, bkz. *E²*, s.v. “İdjaza.” Medrese kurumunun karakteri ve ortaçağ İslam’ındaki kökenleri Makdisi tarafından ele alınmıştır: George Makdisi, “Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad.” *BSOAS* 24 (1961): 1-56.

³⁰ Anhegger, "Hezarfen," pp. 392-93; Cevdet 1:113, 6:45-46, 7:98, 8:326-27; Koçi Bey, "Risale," Berlin, Staatsbibliothek, OA 1091, fol. 18^b; Behrnauer, "Nasihatname," p. 723; Behrnauer, "Kogabeg," pp. 291-92; Mustafa Nuri, 3:86; Joseph von Hammer-Purgstall, *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 vols. (Hildesheim: 1963), 2:382-83; Tatarcık, ss. 273-76.

³¹ Gelibolulu Mustafa Ali, *Meva'idü'n-Nefa'is fi Kava'idü'l Mecalis* (Istanbul: 1956), pp. 102-109, genel olarak ulemanın zafiyetleri ve devlet kurumları üzerinde durmaktadır. Layihalarda değinilen temalar kalıtımsal intisaptan çok ağırlıklı olarak yeteneksizlik, cehalet ve yolsuzluktur; Bkz. Ali'nin "Kühn," fols. 245a-247b ve *Mustafa 'Ali's Counsel for Sultans of 1581* (Part I), Ed. and Trans. by.. Andreas Tietze (Vienna: 1979), pp. 75-79.

³² Raşid 4:50-51; Zilfi, "Ottoman Ulema," p. 85, n. 2.

³³ Atai, ss. 184, 243; Rifat. *Meşayih*, s.v. "Ebusuud Efendi."

³⁴ Bu daha sonraki dönemlerde, sadece sahn veya daha yüksek derecelerden terfi alan müderrislerin mülazım belirleme yetkisi vardı. Bu sebeple daha alt dört (Haric ve Dahil) derecedeki müderrisler önemli bir himaye kaynağından mahrumdular. Ayrıca, şeyhülislamın sürekli kotası dışında bir de her yıl Beyazid medresesinden (müderris muavinlerinden= muidlerden) dört mülazım daha seçme hakkı vardı. Şeyhülislam teknik olarak Beyazid medresesi müderrisi kabul ediliyordu. Raşid 4:49-51; Cevdet 1:115.

³⁵ Atai, ss. 184, 186, 243; Raşid 4:47-51; Kiiçik Çelebizade İsmail Asım. *Tarih-i Asım*, 6. Cilt; Mehmed Raşid, *Tarih-i Raşid* (Istanbul: 1282/1865), ss. 603-605; and Tatarcık, ss. 272-73.

³⁶ Selim I (1512-20) ve Süleyman I (1520-66) dönemlerinin ulema biyografileri için bkz. Taşköprüzade Ahmed, *Es-Saqaiq en-No'manijje*, trans. O. Rescher (Istanbul: 1927), pp. 243-75 ve 282-326.

³⁷ Bu medreselerden en çok tanınmış olanları Edirne'deki Üç Şerefeli ve Beyazidiye, Bursa'daki Kaplıca ve Yıldırım, ile İznik'teki Sultan Orhan ve Süleyman Paşa medreseleridir.

³⁸ Cevdet 1:113, 116—17, 8:326-27, 9:102, 10:199; Hammer, *Staatsverfassung* 2:382-83, 404; Zilfi, “Elite Circulation,” pp. 344-47.

³⁹ Sözlük anlamı atlama veya zıplamadır. Kıdeme bakılmaksızın verilen olağanüstü bir terfi anlamına gelmektedir. (Atai, ss. 628-29, 633, 755; Uzunçarşılı, *İlmiye*, s. 72).]

⁴⁰ 1734 de, Dürri Mehmed şeyhülislam olduğunda, Mustafa bir üst düzey müderrisliğe terfi ettirilmişti. Birkaç ay sonra da, Mustafa bir Süleymaniye müderrisi ve daha sonra da Galata kadısı olmuştur. Bunlar hep babasının bir buçuk yıllık şeyhülislamlığı sırasında olmuştur. (SO 2:338, 4:444-45; *Salname*, ss. 515-16, 529-30; 10, TY8879).

⁴¹ İnalçık, *Ottoman Empire*, pp. 165-71 Uzunçarşılı, *İlmiye*, ss. 1-20; Zilfi, “Ottoman Ulema,” pp. 67-70, 93-105.

⁴² Sıdkı, fol. 31a; Zilfi, “Diary,” p. 169.

⁴³ Sıdkı, fol. 1b.

⁴⁴ Anhegger, “Hezarfen, p. 390; Atai, s. 186.

⁴⁵ Atai, s. 32.

⁴⁶ Otuzüç yaşında Osmanlı tarihinin en genç şeyhülislamı olan Abdulaziz’in kardeşi Mehmed Çelebi (ö. 1615) için sağlanan sıra dışı taltifler için bkz. Atai, ss. 629-30; ayrıca Atai, ss. 575-77,

⁴⁷ Atai, s. 697.

⁴⁸ Uzunçarşılı, *İlmiye*, s. 72.

⁴⁹ Bu başarı sebebiyle Sadeddin, Feyzullah ve daha sonra da Akşehirli Hasan Fehmi (Şeyhülislam 149/153) *Cami el-Riyaseteyn*, “iki reisliğin kesişme noktası” ünvanı almışlardır.

⁵⁰ Hammer, *Geschichte* 6:619-21; Altınay, *Hoca*, ss. 51, 56. Uzunçarşılı, *İlmiye*, ss.73, 211; Raşid 2:361, 3:291; Topal Ahmed Rifat, *Devhat el-Nukaba* (İstanbul; 1283/1866-67), ss. 30-31.

⁵¹ Tatarcık, ss. 275-76.

⁵² Sözlük anlamı arpa üretilen topraklar olan “Arpalık” süvarilerin geçimleri için destek olması amacı ile geliştirilmişti. Tarihsel olarak ulemanın ve seküler görevlilerin maiyetlerinin adı olmuştur. İbnülemin M. K. İnal’ın özlü eseri “Arpalık”da

(ITEM 16 (September 1926):276-83 içinde) kapsamlı bir izahı bulunmaktadır. Ancak kurumun ilmiye bakımından daha sistematik bir değerlendirmesi henüz yapılmamıştır. Ayrıca bkz. 1A, s.v. “Arpalık.”

⁵³ Hezarfen, “Telhis” (Paris), fol. 136b.

⁵⁴ Şeyhi Mehmed, [“Vekayi-i Fuzela” (“Zeyl-i Zeyl-i Atai”), Süleymaniye Ktp., Hamidiye 940], 17. yüzyılda alt kademe kadılıkları olan şehirleri sıralamaya devam etmektedir. Ancak kendi bireysel biyografilerine göre bu şehirlerin bazen faal kadılık bazen de arpalık olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen bu öngörülemeyen sırayla değişim durumu Gibb ve Bowen’in (*Islamic Society* 1/2: 91-92) bulmacasını çözebilir. Bu karışıklık, Abdurrahman Tevkii Paşa, “Kanunname,” sinin [MTM 1 (1331/1915):539], Konya ve Kütahya gibi önemli şehirleri kadılıklar listesine dahil etmemesi ile ilgilidir.

⁵⁵ Örnek olarak bkz. Dürrizade Mustafa’nın Vakfiyeleri (Belediye Ktp., Muallim Cevdet, K.273), Reiszade Mustafa Aşir (Süleymaniye Ktp., Aşir Efendi, 472, 473), Köprülüzade Mehmed Asım (Köprülü Ktp., 10) Debbağzade İbrahim (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, 1049/1) ve Şeyhülislam Yahya (Vakıflar Müdürlüğü, 967).

⁵⁶ 16. yüzyılın sonları itibarı ile şeyhülislamlığın altındaki görevler için ömür boyu görevde kalma artık bir hatıra olmaktan bile çıkmıştı. Kural haline gelmemişse de yaygın uygulama bir veya iki yıllık görevlendirmeler şeklindeydi. (1580 lerdeki bir kariyer için bkz. Atai, s. 410 ve 1600 den sonra bir düzine görev için bkz. s. 648-50). Kısa süreli ve düzensiz görevlendirmeler önce düşük düzeydeki kadılıklar için kökleşmiş; daha sonra da bütün büyük molla hiyerarşisini kapsamıştı. Koçi Bey, “Risale” (Berlin), fol. 17a, ve “Nasihatname,” Behrnauer, p. 722; 1640 lı yıllarda alt derece kadılıklarının görev sürelerinin belirsizliğine değinmektedir. Bu arada Tevkii (s. 54.1) de 1678’de bu görevlerin yıllık ve sonlandırılabilir olduğunu belirtmiştir. Belirsiz görev süresinden yıllık görev uygulamasına bu tarihler arasında geçilmiş olması gerekmektedir.

⁵⁷ Yani iki Kazasker ve İstanbul, Mekke, Medine, Kahire, Şam, Edirne, Bursa, Halep, Eyüp, Galata, İzmir, Selanik, Üsküdar,

Yenişehir ve Kudüs kadılıkları. İleri düzey müderrisliklerden yükselen intisaplar da boş büyük mollalıkları doldurmaya yardım ediyordu.

⁵⁸ Zilfi, "Elite Circulation," p. 349.

⁵⁹ Sultan Selim III (1789-1807) Şeyhülislam Hamidzade Mustafa'nın (ö. 1793) halefi İvaz Paşazade İbrahim'in (ö. 1797/98) arpalıklarını kesmedeki amacını sorgulamıştır. Selim'in kaygısı İbrahim'in bu sebeple mali sıkıntılar yaşaması değil cezanın sosyal bakımdan çok ağır olmasıydı. (Cevdet 5:109, 113—14).

⁶⁰ Haddini aşmak, ilahi bir şekilde emredilmiş ve insan ilişkilerini düzene sokan dengeyi bozma tehdidi içeriyordu.

⁶¹ 17. yüzyıldaki bazı şüpheli ulema ölümleri gerçekte idam olabilir. Bu konuda bkz. Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl* (Ankara: 1963), ss. 125-31; Giambattista Toderini, *De la Litterature des Tares*, 3 vols. (Paris: 1789), 1:37-38; ve ilerisi, Ch. Three, n. 97. Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. V. L. Menage (Oxford: 1973), içinde ulema dokunulmazlığının aşırılıkları özetlenmektedir.

⁶² Cevdet, 8:197-98. Feyzullah ve oğlunun adı idam edilmeden önce mesleklerin saygı sebebiyle ulema listelerinden çıkarıldı. Ancak olay aşırı derecede halka açık bir şekilde geliştiği için bu jest pek ikna edici olmadı.

⁶³ 17. yüzyıldaki genel ulema sayısı 18. yüzyıla karşılaştırıldığında etkileyici bir görünümde. Bunları gösteren birkaç ilmiye sicili hayatta kalmıştır. (bunlar Zilfi tarafından ele alınmıştır: "Ottoman Ulema," pp. 22-27). Ancak mevcut kanıtlar bu dönemde 18. yüzyıl için belgelenen miktarla karşılaştırıldığında ciddi bir genişleme yaşandığını göstermektedir. 16. yüzyıl sonları ve 17. yüzyıl için elimizdeki biyografik veriler dönemin layiha yazarlarının şikayetlerini destekleyici niteliktedir. Ayrıca, biyografi yazarı Atai'nin muazzam biyografik sözlüğünün seçim kriterleri de bu durumla uyum içindedir. Bu sebeple Atai'nin eserini hazırlayışının sonlarına doğru, belirli birtakım ilmiye mevkileri önemini kaybetmişse de Atai bu mevkileri işgal edenleri kaydetmeye devam etmiştir. Atai'nin çalışmasının kapsayıcılığı en azından göreceli olarak ilmiyedeki genişlemeyi ölçmeye im-

kan verebilir. Kanuni Süleyman'ın saltanatının (1520-66) son 13 yılı için ortalama her yıl 5 ulema biyografisi kaydedilmiştir. Bu ortalama II. Selim (1566-74) döneminde yılda 10 a çıkarken, III. Mehmed (1595-1603) ve I. Ahmed (1603-17) döneminde 12, II. Osman'ın (1618-22) saltanatında 13 olmaktadır. Bir başka deyişle Kanuni Süleyman'dan II. Osman'a 70 yıl içinde görev alan ulema sayısı yaklaşık üçe katlanmıştır.

⁶⁴ Atai, ss. 665-66.

⁶⁵ Zilfi, "Elite Circulation, p. 357

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Toderini, 2:29.

⁶⁹ Cevdet 9:102; SO 3:167.

⁷⁰ Bu medreseler sadece boş alanlar değildi. Bunlar için müderris tayin ediliyor ve bunlara maaş ödeniyordu. Atai, s. 632, "madum Sinan Pasha" medresesine 1616 da yapılan bir atamadan bahsetmektedir.; Gelibolulu Ali, "Kühn," 245a-247b; Zilfi "Ottoman Ulema," pp. 109-10.

⁷¹ Osmanlı hanedanının bir evlenme stratejisinden bahsedecek olursak bu, politik evlilikler yapmaktan ve hür kadınlarla yasal evlilik sözleşmesi yapmaktan kaçınmak şeklindeydi diyebiliriz. A. D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty* (Oxford 1956), özellikle pp. 85-100; İnalcık, *Ottoman Empire*, pp. 86-87.

3

SEÇKİNLER KRİZİ

“Bir sultanın ihtiyaç duyacağı en önemli şey sağlam bir imandır, zira din ve padişahlık iki erkek kardeş gibidirler. Ne zaman ülkede bir karışıklık patlak verse dinde de bozukluk olur; kötü din sahipleri ve müfsidler ortaya çıkar. Ve ne zaman dini işler bozulursa ülkede de karmaşa hakim olur; müfsidler kuvvetlenirler ve sultanı güçsüz ve meysus hale sokar; biddat aşkar olur ve asiler kendilerini hissettirir.”

Nizamül Mülk -
The Siyasat-nama, p. 63.
(New Haven: 1960)

Osmanlı Siyasal Hayatının Çözülmesi

Onyedinci yüzyılın son 20-30 yılında Osmanlı ordusunda uzun süre öğrencilik yapmış ve bazen de Osmanlı ordusuna tutsak düşmüş olan Kont Ferdinand, birkaç defa Osmanlıların batı cephelerinde bozguna uğradığını görmüştü¹. Yeterli sayıya ve cesarete rağmen her seferinde başarısızlığa uğramalarının sebebi Kont’a göre Osmanlı komuta kademesinin askeri birliklerini koordine etme anlayışından yoksun olmalarıydı². Normalde Osmanlı süvarileri önden yüklenir ve peşlerinden de yeniçeri piyadeler destek ateşi açarlardı. Kont seyrederken bile süvariler sık sık bozguna

uğramışlardır. O döneme ait bir deyişe göre yeniçerilerin hem iyi bir göze hem de iyi bir bacağa sahip olması zorunlu idi. İyi gözler süvarilerdeki bir çözölmeyi fark etmek ve bacaklar da onların önünden kaçmak için gerekli idi. 1680 ler ve 1690 lardaki Macaristan seferlerinde sık sık olduğu üzere yüzlerce yeniçeri, yeterince hızlı kaçamadıkları için geri çekilmekte olan kendi atlılarının ayakları altında ezilmişlerdir³. Kont'a göre bütöncöl bir strateji ve bilgece bir askeri yönetimden mahrum olmak, 17. yüzyıl boyunca bir çok durumda Osmanlıların aleyhine sonuçlar ortaya çıkarmıştır⁴.

Kariyerler: Hizmet Alanları ve Sadakatler

Kont'un Osmanlıların 17. yüzyılda savaştaki durumlarıyla ilgili değerdendirmesi genel olarak Osmanlı siyasal hayatına da uygulanabilir. Sivil alandaki koordinasyon askeri alandakinden daha fazla göze çarpan bir şey değildi. Osmanlıda hedef birliğı --yeni bir politika ile yarım düzine kariyer egosu ortaya çıktığından beri-- ortadan kaybolmuş gözökmekteydi. En tepedeki topluluk vergiden muaf olan askeriye sınıfıydı ve askeriye memurları, bir bakıma tanım gereğı, müslümandı⁵. Bu alanın mensuplarının baskın bir inancın üyesi olmaları bir ölçüde tek tiplilik sağlıyordu, ancak ahenk sağlanması bakımından bir çözüm garantisi sunmuyordu. Osmanlıda resmi görevliler, yönetim görevlerini yerine getirmek üzere çeşitli kariyerler arasında bölümlenmişti. İlmiye, çeşitli askeri birimler, saray hizmeti, bürokrasi ve diğder kariyer çizgilerinin her birinin daha önceden belirlenmiş kariyere girişten faal görevlere ve daha üst rütbelere doğru devam eden kendi özel yükselme merdivenleri vardı⁶.

Seçkinlerin politikası büyük ölçüde, hem makamlar hem de imparatorluk politikalarının belirlenmesi için kariyerler arası mücadele olmak üzere, kariyer rekabetlerinden

oluşuyordu. Kariyerler arası rekabet sık sık bu kariyerlerden bazıları arasında kanlı çatışmalara kadar ilerleme eğilimi gösteriyordu; yeniçeriler, ulufeli sipahiler ve kapıkulları çeşitli zamanlarda birbirleriyle çatışıyorlardı. Diğerleri arasındaki çatışma ne kadar kanlı olursa, ulema bu tür çatışmalardan o kadar uzak durmaya çalışıyor veya arabulucu olarak devreye giriyordu. Normal olarak yeniçeriler ve sipahiler çatışmacı yönleriyle dönemin kayıtlarında yer almada önde gelen gruplardı, ancak ulemanın da arasına sokaklara taşıdığı görülmüştür. Seçkinlerin memnuniyetsizliği hızlı, doğrudan ve etkin olarak herkesin gözü önündeki gösteriler şeklinde ifade ediliyordu. İmparatorluk görevlilerinin rol oynadığı şiddet olayları sadece dört sultanın canına mal olmamış aynı zamanda on dan fazla sadrazamın da öldürülmesiyle sonuçlanmıştır. Bunlardan bazıları, 1622 de Dilaver Paşa ve son örneklerden biri olan Siyavuş Paşa'nın 1688 de katledilmeleridir⁷. Bu isyanlar etkili olamasaydı, 16. yüzyıl boyunca sürecekları kuşkuluydu.

Ulemanın, sükuneti ve örgütsel dezavantajları göz önüne alındığında, silah tecrübesi olan ve eyleme geçince birbirine bağlı olan askeri sınıflar ve daha küçük ölçüde de medrese öğrencileri gibi diğer gruplardan daha fazla dikkatli olmaları gerekiyordu. İstanbul'daki çeşitli askeri birlikler basit askerlerden komuta subaylarına kadar değişiklik gösteren bütün rütbeleri temsil ediyordu. Bunların örgütlenmeleri devlet memuriyetinin dikey bir dilimiydi. Buna karşılık İstanbul'daki ulema, bu kariyerin zirvesindeki gruptan ibaretti. "Bir yeniçeri, bütün bir orduya komuta ederken de, kışlasında arkadaşları için çorba karıştırırken de bir yeniçeri iken; bir ulemanın ulema statüsü kazanması resmi hiyerarşi makamları için gerekli nitelikleri karşıladıkları zaman mümkün oluyordu." Her ne kadar İstanbul, medrese öğrencileri, müderrislik mülazımları, alt hiyerarşi görevlileri ve vakıf yöneticileri gibi ulema benzerlerinin de merke-

ziyise de ulema olmak tanımı gereği hükümrân seçkinler içinde ayrı bir seçkin sınıf oluştuyordu. Ulema ünvanı taşıyanların makamları ve rütbeleri, resmi din kurumunun tamamının zenginliğinin ve pozisyonunun sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Ulema çok nadiren bir grup olarak isyan faaliyetleri içine katılmış ve çok nadiren de böyle bir eylemi açık bir şekilde başlatmıştır. Ulemanın tarzı danışmanlık, arabuluculuk ve bireylerin iknası şeklindeydi ve genellikle de tepkiseldi. Açık bir şekilde çatışmaya sürüklendikleri 17. yüzyılda bile bu tür davranışlara yönelmeleri çok nadirdi ve sadece kendi hayati kariyer problemleri için söz konusu olmuştu.

Temel meslek grupları arasında çok az hareketlilik vardı. Kâtiplik bürolarında veya faal askeri birliklerde kendine bir yer edinen erkek çocuklarının bu hizmetlerde kalmaları hemen hemen kesindi. Bir medreseye kayıt olan genç bir adam hayat boyu sürececek bir kariyer seçimini de yapmış oluyordu. Medrese eğitimi genel bir eğitim sağlamanın çok daha ötesinde ilmiye içinde bir kariyer edinme yolunu açıyordu.

Bir zamanlar, bir kariyerde eğitim aldıktan ve o kariyerde ilerledikten sonra bile bir başka kariyere geçmek olağan dışı bir durum değildi⁸. Bir zamanlar da eğitim denildiğinde sadece medrese eğitimi anlaşılıyordu. Daha sonra medreseler okuryazar hükümet memurlarının çoğunun resmi eğitimi için genel bir kaynak olma eğilimine girdiler. Yatay hareketler geleneksel olarak ulemadan kaynaklanıyor, eğitim gerektiren diğer kariyerlerin kadrolarına geçiş şeklinde oluyordu. Bu yüzden kadılar, müderrisler ve hatta kazas-kerler bile bazen vezirlik rütbelerine geçiyorlardı⁹. Çeşitli hükümet görevlilerinin icra etmeleri gereken vazifeler için İslam hukuku ve yardımcı dini disiplinlerin uygun bir temel sağladığı kabul ediliyordu. Öte yandan dünyevi becerilere sahip bir insan olan bir vezirin ulema alanına geçmesinin aynı kolaylıkta olması beklenemezdi. Böyle bir geçiş için öncelikle bütün medrese eğitimi çalışmalarını tamamlamış

olmak ve hayatın böyle geç bir döneminde normal olarak yapılamayacak özel bir bağlılık ortaya koymak gerekiyordu.

Hiçbir kariyer çizgisi diğer kariyerlerin üyelerine karşı tamamen kapatılmış değildi, fakat 16. yüzyıl sonlarından itibaren kariyer eğitimi ve sadakatler git gide daha katı ve dışlayıcı hale geldi. 17. yüzyıldaki istikrarsızlıklara rağmen ulema kariyerinin genel olarak kabul edilmiş bir hiyerarşik ilerleme çizgisi vardı. Bu çizgi medrese eğitimi ile başlıyor, mülazemetten, iptidai ve ileri müderrisliklerden geçiyor büyük kadılıklardan doğru İstanbul kadılığına ulaşıyordu. Bunun da üzerinde iki kazasker ve şeyhülislamlık bulunuyordu. Başlangıç düzeyinde müderrislik makamlarına ulaşanların çoğu kariyerde kalıyor ve bir başka yerde tekrardan başlamaktansa ulemalıkta ilerleme şanslarını tercih ediyorlardı. Belirsiz sayıda bir ilk hiyerarşi müderrisliğini almamış olanlardan diğer seçkin kariyerlere geçenler veya sıradan hayatına devam edenler olmuştur¹⁰. 17. yüzyılda Sadrazam Köprülüzade Fazıl Ahmed (ö.1676) ileri bir aşamada terki tarik eyleyen (kariyeri bırakan) çok az sayıda kişiden biriydi. Fazıl Ahmed babası Köprülü Mehmed (ö.1661) sadrazam olduğunda ve onu da bir vezirlik makamı kabul etmeye ikna ettiğinde hali hazırda müderrislik rütbesine ulaşmıştı¹¹. Fazıl Ahmed'in durumu olağandışı bir durumdur. Daha önceden ulema olup da bir başka kariyer alanında yüksek bir rütbeye ulaşanlar ender olmuştur. Şüphe yok ki kayda geçmeyen ve o kadar da çarpıcı olmayan kariyer değiştirme olayları olmuştur. Bunların sayısı muhtemelen her halükarda önemsizdir¹². Örneğin, Sadrazam Damad Ali'ye (ö.1716) göre kariyer bağlılıkları özellikle ulema arasında o kadar güçlüydü ki çok ciddi bir terfi imkanı sağlanmadığı müddetçe hiç kimsenin kendi orijinal kariyer tercihlerini bırakıp bir başka kariyerin cazibesine kapılması normal değildi¹³ Fazıl Ahmed'in kararı özel şartlar altında verilmiş bir karardı. Fazıl Ahmed ulema

hiyerarşisi içindeki nahoş deneyimlerinden ve babasının açık taleplerinden etkilenmişti. Babasının bir vezir olması ve güçlü bir ilmiye ailesi geleneğine sahip olmamaları göz önüne alındığında, Fazıl Ahmed'in ilmiyeyi terk etmesi oraya girmesinden daha fazla öngörülebilir bir durumdu. Kariyer değiştirme ihtimali yüksek olanlar genellikle aileleri hali hazırda başka kariyerlerle ilişkili olanlar ve resmi olarak sadece bir toplumsal alan içindeyken ikinci bir toplumsal alanda da yer almak isteyenlerdi¹⁴.

Aile geleneği genellikle kariyer seçimlerini belirlemiştir. Ayrıca belli bir kariyer içindeki aile düzeni de kariyer sadakatlerini güçlendirmiştir. Bir insanın kariyeri genellikle babasının kariyeriydi ve bu kariyerle ilişki çok genç yaşlarda başlıyordu. Ulema çocukları iş günü boyunca babalarının ayak uçlarında otururlardı. Genç erkek çocuklar hatta bazen bebekler ebeveynleri tarafından sufi tekkelerine götürülerek gelecekteki mesleklerine gayri resmi olarak adanmış olurlardı. Eğer bir çocuk Kur'an mektebinin ötesinde resmi bir eğitime devam etmezse, sekiz yaşında bir başka kariyere yönelme imkanı bulmak için çok genç sayılmazdı.

Bir aile kurumu olarak kariyerin algılanışı sadece kariyer yönelimli çocuk yetiştirmeyle değil aynı zamanda kariyerlerin destek sistemleri tarafından da güçlendirilmişti. Sadece babalar ve oğullar değil amcalar, kuzenler ve büyükbabalar da genellikle aynı kariyerin üyeleriydiler. Kariyer içi evlilikler bu aile bağlarına daha da katkıda bulunmuştur¹⁵. Bir kariyer bir kimsenin akrabalarıyla doldurulmamış olsa bile kariyerin ailenin geniş çevresi için sosyal güvenlik rolü oynaması yaygındı. Kariyerde ekmek kazanan bir üyenin başına gelen terslikler genellikle o kişinin yoldaşlarını, mağdurun ailesine finansal destek bulmak üzere harekete geçirirdi. Yeniçeri kışlaları felaket durumları için tahsis edilmiş özel bir nakit havuzuna sahipti. Ulema da böyle bir durumdaki meslektaşlarının akrabaları için

yetkilerini kullanarak emekli aylıkları, olağan dışı mevki-ler ve benzeri imkânlar sağlarlardı¹⁶. Kariyer topluluğunun kolektif onuru, bir meslektaşın ailesini sıradan insanlar arasına düşmekten kurtaramazsa zedelenmiş olurdu.

Militan, dışlayıcı ve içe dönük nitelikteki bir birlik dayanişması politik hayat içinde o kadar hissedilir durumdaydı ki her bir kariyer kendi gayretini ortaya koyardı. Bu gayret kariyerin üyelerini birbirine bağlayan ve aynı zamanda da bir grup olarak üyelerini ve ilgi alanlarını diğer kariyerlerden ayırtıran bir duygudaşlık şeklindeydi⁽¹⁷⁾. Ulemanın gayreti birlikte yiyip içip uyuyan askeri ocakları kadar güçlü değildi. İlmi araştırmalar ve bunlara verilen ödüller doğrudan doğruya dayanışmaya dönüşmezdi. Ancak 17. yüzyılda kışlalarda yaşayanlarla ilişkilendirilen gayret arada sırada ulema arasında da su yüzüne çıkmıştır.

Duraklama ve Soluklanma

Elit kariyerler arasındaki ilişkiler zaman içinde değişiklik gösterse de, imparatorluk hayatının büyük bir kısmı için, bu kariyerlerin kabaca birbirine paralel hiyerarşileri vergi ödeyen reaya halka yukarıdan bakan bir ilişki içindeydi. Ancak 17. yüzyılda halk içinde bu şekilde temel farklılıklar üzerine ısrarcı olan klasik sistem çatırdamaya başladı. Bu sistemin ne ölçüde tam bir uyum içinde işlediğinden çok bu uyumun kayboluşu ve hatırası Osmanlılarda takıntı haline dönüşmüştü. Sultanın, sadrazamın, diğer vezirlerin, yenicilerin, sipahilerin, tımarlı sipahilerin ve ulemanın, herhangi bir İslami devletin sınırları içinde yaşananın çok uzağında olağandışı bir güvenlik ve refah üreten bir uyum içinde davrandıkları görülmüştür. 17. yüzyıl boyunca imparatorluğu harap eden finansal problemlerin kaynağını teşkil eden arka plandaki süreçlerle ilgili olarak hâlâ çok az şey bilinmektedir. Ancak bu süreçlerin büyük etkileri o kadar bilinmez değildir.

Seçkinler arasındaki rekabeti bir zamanlar bastıran içselleştirilmiş bir düzen duygusu, zafer coşkusu ve paylaşılan hedefler 17. yüzyılda nadiren görünür hale gelmişti. Güçlü bir padişahın idaresi ve daha sağlıklı bir ekonomi altında ortak bir amaca yönelmiş farklı ilgiler artık etkisiz bir taht sahibinin idaresi altındaki sarsılmış bir ekonomide ifadesini bulamıyordu. Daha enerjik bazı sultanlar çeşitli hizipleri dengelemeye çalışmışlardır. Ancak, çok kere kendilerini yenicherilerin hazinecisi olmaktan ibaret bulmuşlardır¹⁸. Para ve düzen eski yöntemler kullanılarak elde edilemiyordu. Eski yöntemlerde vergilendirme, sistematik bir şekilde yapılıyor ve yeterli silahlanmış sadık ve genellikle düzgün bir askeriye tarafından uygulanıyordu. Daha önceki dönemlerde ekonomik manevra alanı daha geniştir. Dış seferler askeriye meşgul ediyor ve orduya ve hazineye yeni gelirler sağlıyordu. Artık sultanların taşrada huzuru sağlamak için ödeme yapması veya İstanbul'da huzuru sağlamak için taşranın ihtiyaçlarından fedakarlıkta bulunması gerekiyordu. İstanbul tehlikeli bir şekilde sarayın ve saraya bağlı garnizonların iyi durumda olmasına bağımlı hale gelmişti.

Eski düzenin çözülmesi üstün bir liderliğe ihtiyacı ortaya çıkarmıştı ve Osmanlılar sık sık sıradan veya hatta kötü niyetli liderlerle baş başa kalıyorlardı. Sadece IV. Murad ve bir de IV. Mehmed'in yetişkinlik dönemindeki reformcu Köprülü ailesi kısa bir dönem imparatorluğu saran kasveti aydınlatmışlardı.

Onyedinci yüzyılda Osmanlı liderlik düzeyi öyle bir durumdaydı ki binlerce vatandaşını toptan idam eden IV. Murad dönemi bir nefes alma dönemi olarak görülüyor ve IV. Murad sonrasında da nostaljik bir şekilde özleniyordu. Sultan Murad en sonunda İstanbul'un dikkatini taşraya çevirmeyi başarmıştı. Ondan önce her asi vali ve asker kaçığı döneminin kralı haline gelmişti¹⁹ ve imparatorluğun kendisi düşüşe yönelmiş olarak görülüyordu. Murad'ın po-

litikaları uygulamaya konmadan önce en azından bir Avrupalı büyükelçi imparatorluğun tedavi edilemez hastalıklar sebebiyle artık sonuna gelindiğini ifade etmişti. Bu büyükelçiye göre imparatorlukta komuta yoktu, itaat yoktu ve hiç kimse bunları düzeltmeye cesaret edemiyordu²⁰. Osmanlı yorumcuları, imparatorluğun devamı ile ilgili olarak haklı bir şekilde daha iyimser olmakla birlikte bu hayatta kalışın niteliği ile ilgili olarak hayal kırıklığı içindeydiler.

İmparatorluk İçin “Nizam” Arayışı

Sultan Murad için yazılan methiyelere inanmak gerekirse —ve o öldükten sonra da uzun süre devam ettiği için bunlara inanmamayı gerektiren çok az sebep bulabiliriz— O’nun almış olduğu sert önlemler düzen ve disiplini yeniden kurabilmek için gerekiyordu. 1638 de büyük zafer sahibi²¹ IV. Murad, İranlı Şii Safavilerin elinden on beş yıl sonra Bağdat’ı kurtarmıştı. Çok sayıda methiye askerî fethin ihya edici gücüyle ilgili Osmanlı inancını yansıtmaktadır: “İmparatorluğun çayırıları, hiç böyle neşeyle gülümsememişti... / Şanlı zaferin bulutu tazeleyici yağmurla, kuraklığı yok etti”²². Askeri fetih nizamın meyvesi olarak görülmüş ve böylece sadece meydandaki askerlerden değil fakat aynı zamanda ulemadan, saraydan, bürokrasiden ve genel olarak tüm reayadan itaat elde etmişti. IV. Murad düzensiz yollardan, sefer disiplininin ihlalinin, bozgunculuktan, hileli ekmek hamurundan, teferruat kabilinden kanun ihlallerinden sorumlu olanları idam etmişti²³. Bir methiye yazarının yazdığı gibi bu IV. Murad’ın kaderi idi. Bu kâderde kan dereleri ile yeryüzünü ırmakların aktığı bir yere dönüştürmek ve hainlerin kanlarını gün ışığına çıkararak gömülmüş olan güven ve huzur hazinesini yeryüzüne çıkarmak vardı²⁴. İslam’ın aynaları, sultanlara, büyük küçük her şeyin adaletin dengesi ve idarenin kılıcıyla düzenlenmesi gerektiğini göstermekteydi²⁵. IV. Murad’ın saltanatı

adaletin dengesi bakımından zayıf kalsa da en azından idarenin kılıcını yansıtıyordu. IV. Murad döneminin hanedanlıklarının birçoğunda her ikisi de mevcut değildi.

Onyedinci yüzyılın daha geç dönemlerinde sadrazam Köprülü Mehmed aynı politikaları benzer sonuçlarla uygulamıştır. Çocuk yaşta tahta geçen IV. Murad'ın saltanatının ilk sekiz yılında on beş sadrazam²⁶ ve on bir şeyhülislam²⁷ göreve gelmiş ve her yıl iki kere askeri isyan çıkmıştır. Ayrıca Anadolu'nun her yerinde bölgesel asiler yaygınlaşmıştı. Binlerce asiye idam eden Köprülü, nizamı yeniden kurmak ve fasıkları hezimete uğratmakla övgüye mazhar olmuştur. Köprülüden de fazla bir düzen hayranı olan İngiliz büyükelçisine göre "imparatorluk hizipler tarafından o kadar bozulmuştu ki tedavi kabul etmeyen hizip üyelerini budayacak dirayetli bir ruha ihtiyaç vardı"²⁹. Önde gelen bir şair, büyük bir asi olan Abaza Hasan'ı 1659 da yenilgiye uğrattığı için Köprülü'ye "cihan fatihinin kılıcı" şeklinde methiye yazmıştır. Hasan'ı ve hükümet karşıtı on binlerce yandaşını yok ederek Köprülü "dünyayı düzene sokmuştur"³⁰.

Her ne kadar Köprülü'nün idamları Abaza'nın adamlarının sayısına yaklaşamamışsa da idam edilenler ve asiler her zaman aynı kişiler değillerdi. Birçok Osmanlı nizamı alem için de olsa bu kadar çok kan dökülmesinin gerekli olup olmadığını sorgulamıştır. Abaza Hasan'ın bastırılmasını takip eden bir yıl boyunca sarayın yeni kesilmiş yirmi otuz kelleden hiç mahrum kalmadığı söylenmiştir³¹. Gene de imparatorluğun bekası için nizamın mutlak olarak gerekli olduğu ve Köprülü Mehmed'in de nizamı ihya ettiği hususunda genel bir fikir birliği vardır. Dönemin bir gözlemcisinin ifade ettiği üzere IV. Murad her gün yüzden fazla insanı idam etmiştir, "fakat bunlar bunu hak etmişlerdir"³².

Etkin ve güçlü bir liderlikten ve daha fazlasından mahrumiyet ve dahası onlarca yıl yeteneksizler tarafından idare edilme sonucu olarak ortaya çıkan hasar Osmanlının

gücünün aleyhine çalışmıştır. Osmanlı hanedanına temel bağlılık, sarsılmaz bir dini inanç, genişlemenin haklılığına inanç ve bunun için fedakârlığa razı olmak ve genel olarak gayr-i müslim reayanın Osmanlı idaresini Katolik Avrupa'nın idaresine tercih etmesi³³ liderlik krizinin çarçur ettiği güçlü yönlerdi. IV. Murad ve Köprülü Mehmed ve Köprülü Ahmed dönemindeki canlanmalar geçici ve yüzeyseldi. Askeri zaferlerle ölçeklenecek olursak bu canlanmalar Bağdat'ı (1638) ve Çanakkale Boğazı'nı (1657) tekrar Osmanlı topraklarına katmış ve Girit'i (1669) ilave etmiştir. Ancak geçimin sağlanmasında ve maddi kaynaklarda hiçbir zafer görülüyordu. Bütün Bağdat'ı geri almak için yapılan üçüncü ve başarılı olan girişimde Osmanlı ordusunun üçte ikisi hücum etmişti³⁴. Çanakkale Boğazı'nın Venedik tarafından ele geçirilmesi ve ardından gelen İstanbul muhasarası tekrar fethetmenin silmeyeceği aşığılanmalardı. Girit'in ele geçirilmesiyle ilgili olarak da adanın yirmi beş yıl sonra ve 130.000 Osmanlının hayatına mal olduktan sonra teslim olduğunu ifade etmek gerekir³⁵. Yüzyılın son dönemlerinde eğer askeri bir hareketin net bir kazanım sağlaması söz konusu olmuşsa o da sadece kısa süreli bir moralden ibaret kalmıştır.

Onyedinci Yüzyıl Krizi

Bağdat'ın yeniden ele geçirilmesi “nizam” amacına hizmet etmişti, fakat IV. Murad'ın toptancı adalet anlayışı gibi, imparatorluğun durağan ekonomik durumu için hiçbir şey yapmamıştı. Askeri seferler, ki buna Osmanlının zaferleri de dahildir, bu yıllarda ekonomik kayıplara yol açmıştı. Savaş halinin bedeli hiçbir yeni gelir kaynağı olmaksızın çok yüksek olmuştu. Üretim yapan halka yüksek vergilendirme ve diğer maliyetler yüklemeksizin taşınabilecek durumda değildi. Seçkinler söz konusu olduğunda imparatorluğun mali sıkıntısının en açık işareti hükümetin maaş

yükümlülüklerini karşılamada dönem dönem geri kalışıydı. Bu maaş yükümlülüklerinin en büyük kısmı askerî ücretlere gidiyordu. Bütçe yetersizlikleri devlet kaynaklarından ücret veya emeklilik ödeneği alan grupları birbirleriyle kapıştırıyordu. Bir kişinin bir ücreti ne zaman alacağı ve alıp alamayacağı genellikle o kişinin mesleki grubunun pazarlık gücüne bağlıydı. Vergilerin arttırılması, olağanüstü yükümlülüklerin kalıcı hale getirilmesi, asker sayısında arada sırada yapılan kırpımlar, yolsuzlukla mücadele kampanyaları ve resmi görevlere rüşvet karşılığı yapılan atamalar yaygın fon sağlama stratejileriydi. 1656 da Köprülü Mehmed'in seksen yaşında sadrazam oluşu, ondört yaşındaki Mehmed için de politik hayatın gerçeklerine bir giriş olmuştu³⁶. Köprülü'nün görüşleri daha önceden yaşamış bir Osmanlı düşünürünün hükümetle ilgili görüşlerini hatırlatıyordu. Bu düşünüre göre hükümet o kadar büyük bir eşikti ki pislik ve çamur kaçınılmaz bir şekilde burada birikirdi³⁷. Köprülü herkesi memnun etmenin matematiksel olarak imkansız olduğuna vurgu yapmıştır. Herkesin hükümetten bir parça istediğini söylerdi. Bazılarının hayal kırıklığına uğratılması zorunlu idi ve bu zorunluluk sultanın ve O'nun en yüksek görevlisinin işiydi. İki yıl sonra Şeyhülislam Bolevi Mustafa (ö. 1675) Köprülü'nün aslında hükümet kaynaklarına olan talebi azalttığından fakat onu sadece hükümler sınıfı yok ederek yaptığından şikayet etmişti³⁸. IV. Mehmed, Bolevi'yi sürgün etmiş ve sadrazamının arkasında güçlü bir şekilde durmaya devam etmiştir. Osmanlıların yüz yüze olduğu bütün sorunlar için, ki bu sorunlar arasında teknolojik olarak üstün olan Avrupa'yı ve asalak ekonomisini sayabiliriz, 17. yüzyıl Osmanlıları bir çözüm formülü ortaya koyduklarında, bu genellikle kılıcın daha sert bir şekilde uygulanması etrafında dönen bir çözüm olurdu.

Bu arada taşra istikrarsız haldeydi. Anadolu ve Trakya halkı, şehirlerin güvenliğini özellikle de imparatorluğun güvenliğini göz önüne alarak köylerinden kaçmaya devam

ediyorlardı³⁹. Geçim şartlarının zorluğuna ve sokaklarının git gide daha sağlıksız bir hal almasına rağmen⁴⁰ İstanbul, belirsiz zamanlarda her zaman olduğu gibi kırsal eşkiyalıktan kaçanları ve hırslı insanları çekiyordu. Kırsal kesimdeki hayatın tehlikeleri, bir savaş durumunda ilk olarak köylülere çağırılan resmi askerlik hizmetinin sebebiyet verdiği hayal kırıklıkları ve bu askere çağırılan köylülerin hiçbir karşılık elde etmeksizin görevlerine son verilmesi ve savaşlardan daha önceki ve daha dışlayıcı bir dönemin askerinin zenginleşmesi kökünden kopmuş insan gücü potasının daha da şişmesine katkıda bulunmuştur⁴¹. Kökeninden kopmuş insanların kendilerine bir yer arayışı çevrelerinde bir baskıya neden oluyordu. İstanbul'daki devasa yapı ve merkezi hükümet, bütün zaaflarına rağmen acımasız bir toprak parçası üzerinde bir güvenlik ve zenginlik sığınağı oluştuyordu.

Bireyin Nizamı

Politik çalkantılar, zaman zaman ortaya çıkan savaş durumları, bütçe açıkları ve nüfus baskılarının oluşturduğu çember mesleki grupların rolünde --ve özellikle de görünür bir şekilde seçkinlerin rolünde -- bir genişleme sonucu doğurmuştu. Her bir mesleki grup, üyelerinin küçük çıkarları için bir lobi olarak çalışıyordu. Zamanın şartları göz önüne alındığında parçalayıcı ancak anlaşılabilir bir hayat standartlarını yükseltme saplantısı söz konusuydu.

Geçim ve güvenlik arayışının yanı sıra bir çok kişi de bir düzen arzusu içindeydi. Bazen IV. Murad'ın acımasızlığı düzen için ödenecek küçük bir bedeldi. Gelenekselliğini sürdüren Osmanlı toplumu bireyden rahatsızdı. Geleneksel toplum açısından, gruplar ve topluluklar, kurgusal aileler ve geniş kan bağılılıkları, meslek grupları ve mezhepler anlamlı varoluşlardı. İmparatorluk o zamana kadar geleneksel kalıp üzerine zayıf bir otorite ve zayıf ilişki kalıpları

tatbik etmişti. Yeni ilişkiler, saltanatın meşrulaştırıcı gücüne dayanarak sultanın kişiliği etrafında biraraya gelme eğilimindeydi. Kökeninden kopmuş olanlar yeni arayışlar içine girdiklerinde terk ettikleri köylerindeki veya askeri birimlerindeki sosyal ve ekonomik ağ yerine yeni bir sosyal ve ekonomik ağ kurmak için diğerlerine –hamilere, koruyuculara, silah yoldaşlarına ve hemşerilerine– katılıyorlardı. Yoğun ve işleyen bir imparatorluk katmanının olmaması sebebiyle, etkisiz devlet düzeninin bünyesindeki hiyerarşik ilişkilere yoğun bir bağlanma eğilimi vardı. Bu tür ilişkiler sayesinde kimlik, geçim ve güvenlik ihtiyaçlarına cevap bulunabiliyordu.

1656 da bir kadiyla bir dükkân sahibi arasındaki çatışma, daha önceki dönemlerde önemsenmeden geçip gidecek olan bir olayı ortaya çıkardı. Ancak 1656 da bu olayın yol açtığı şiddet, yeni politikanın *bilfiil* hiyerarşisi adaletin işleyişi ve yoldaşlığa teşvik ile ilgili çok önemli anlamlar taşıdığı ifade ediyordu. 1656 yılının başlarında İstanbul kadısı Abdurrahimzade Mehmed bir pazaryerinin denetimini sağlamak üzere mutad gezintilerinden birini yapıyordu. Fiyatlar ve önlemler üzerindeki düzenlemelerin katı bir takipçisi olarak tanınmışlığını ortaya koyma çabası ile bir dükkân sahibinin bir ihlalden dolayı dövülmesini emretmişti. Barış zamanında meslek olarak dükkâncılık yaptığını ancak aslında yeniçeri olduğunu ispatlayan belgeler ortaya çıkaran dükkâncı yeniçerilerin sadece kendi subayları tarafından cezalandırılabileceği şeklindeki imtiyazdan faydalanmaya çalışmıştı. Bu durumda dahi niyetini değiştirmeyen Abdurrahimzade yardımcılarına falaka pozisyonu almayı emretmiş ve yeniçeriyi bağışlayacağını sadece yeniçerinin içindeki dükkâncıyı dövdüreceğini ifade etmiştir. Dükkâncının müdafaasına koşan ocak kardeşleri açısından bu espirinin bir anlamı yoktu. Ortaya çıkan tepki ve homurdanmalar sebebiyle Abdurrahimzade görevden alınmış ve sürgünden zorlukla kurtulmuştur⁴².

İyisiyle kötüsüyle bağlılık ve hukuki konum yetkilileri harekete geçiren kuralları belirlemekteydi. Müslüman İstanbul seçkinleri ailelerine veya kurgusal ailelerine veya kariyerlerine zorunluluktan dolayı bağlı kalmışlardır. Bu arada İstanbul'a yeni gelenler de bir hamî bulma ve kariyere girme savaşı veriyorlardı.

Seçkinliğe Geçiş

Vergi ödeyen bir reaya --örneğin bir bakkalın veya bir köy demircisinin oğlu-- olmaktan vergiden muaf en düşük seviyede bir seçkin olmaya geçmenin mi, yoksa başlangıç düzeyinde bir seçkin düzeyinden gerçek hüküm sahibi zirve bir makama geçmenin mi daha zor olduğu anlamsız bir sorudur. 17. yüzyılda eğer layiha yazarlarının anlattıkları doğru ise seçkinlik düzeyine geçiş imkanı elde eden çok sayıda insan vardı. Kökenleri ne olursa olsun bu insanlar dışardan birisi olarak kabul ediliyorlardı. Bunlar ne resmi seçkinlerin ne de marjinal bir şekilde elit kabul edilen alt hiyerarşilerin çocukları değildi. Layiha yazarlarının bize söylediğine göre bunlar, köylüler, sokak satıcıları, ayak takımı ve "en aşağı düzeyde insanlara hizmetçilik eden insanlardı."⁴³ Artık askeri ocaklara girebiliyor ve kadı olabiliyorlardı. Bunlar alışık oldukları meslekleri, seçkinlere katılmak ve nizamı bozmak üzere terk etmişlerdi.

Seçkinler arasına giriş yapmak yönündeki hareketlilik Osmanlı siyasi hayatının her zaman karşılaşılan bir temasıydı. Seçkinlerin sahip oldukları fırsatlar ve nispi güvenlikle reayanın sahip olduğu fırsatlar ve güvenlik arasındaki uçurum göz önüne alındığında bu durum anlaşılabilir bir güdüdür. 17. yüzyıldaki merkezi hükümet personelinin genişlemesinde, mücadelenin genişliği ve derinliği ile yolunu değiştirenlerin sayısı özellikle önemlidir. Bu genişleme her ne kadar 16. yüzyılın ortalarında başlıyorsa da 16. yüz-

yıldan 17. yüzyıla geçiş sıralarında bu genişlemenin çapı daha da dramatik bir hal alıyordu. 1589 civarında yaklaşık 65.000 askeriye mensubu ve bunların destek birimleri devlet hazinesinden maaş alıyorlardı. 1622 itibarıyla bu rakam 100.000 düzeyine ulaşmıştı⁴⁴. Ulema için de rakamlar aynı derecede çarpıcıdır. 1550 ile 1622 arasında hiyerarşi makamlarındaki ulema sayısı yaklaşık olarak üçe katlanmıştı⁴⁵. Daha müreffeh olan 16. yüzyılla karşılaştırıldığında 17. yüzyıldaki personel patlaması daralan kaynaklara ve birçok artışın objektif ihtiyaçlardan çok yağcılık sayesinde olduğunu gösteren kanıtlara rağmen olmuştur.

Ulema hiyerarşisinin zirvesindeki şeyhülislamla, giriş basamaklarındaki kıdemsiz hocalar arasında ve askeri-idari hiyerarşinin vezirleriyle en alttaki katipler ve askerler arasında ihtiram, gelir ve güç dünyaları yer alıyordu. Yüzeysel olarak en alt basamaklardakilerin içinde bulunduğu sosyal ve ekonomik şartlar her zaman seçkinliğin dışında kalanlardan ayırt edilebilir durumda değildi. Yine de bir elit grubunun içinde olmak önemli kanuni muafiyetler ve dokunulmazlıklarla dışarıdakilerden ayrılıyordu. Ayrıca bir başka farklılık daha vardı. Yukarı doğru hareketlilik hali hazırda seçkinlik pozisyonunu kazanmış bir kişi için kabul edilen bir değerdi. Dışarıdakiler içinse askeri statü kullanmanın yasal olarak kabul edilen çok az yöntemi vardı. Hali hazırda seçkin bir gruba girebilmiş en mütevazı bir insan için bile durum farklılık arz ediyordu. İçerde de olsa dışarıda da olsa herhangi bir kimse için muhtemel gayri meşru yöntemler varsa da sadece içerdekiler için birkaç meşru yol söz konusuydu. Bu yollar sadece çeşitli değil aynı zamanda açık ve teşvik edilen yollardı. Kusurlu olsa bile en aşağıdakini en yukarıya yükseltme mekanizmaları seçkinlerin sisteminin içine tesis edilmişti. İlimiye göz önüne aldığımızda mülazımlar büyük mollalığa ve ötesine heves ediyor ve en iyi şartlar oluştuğunda sistem vaadini yerine getiriyordu.

En zor ulaşılan seçkin makamı göz önüne alındığında

bile elde edilenlerin bir parçası olarak dikkat çekme fırsatları ve ilerleme potansiyeli her zaman vardı. Bir insanın fırsatları, sıradan vergi mükelleflği ile vergiden muaf memurluk arasındaki uçuruma köprü kurulduğunda artıyordu. Önceden müdahale edilemeyen bir şansa bağlı olmasına rağmen, hareketlilik erişilebilir bir şeydi. Fark edilmeyi ümit eden bir insan kendi adına işleyen bir hareketlilik ahlakına sahipti. Sistemin hamilik ve desteklemeye verdiği önem, üstleri sadece karşılıklarına çıkan yetenekli insanlara yardım etmeye değil aynı zamanda bu tür insanlar için araştırma yapmaya teşvik ediyordu. Belig bir şair, zeki bir salon konluğu, kendini ispat etmiş bir yazar ve benzerlerinin hepsi hamilerinin itibarına katkı sağlıyordu. Kendisine çeki düzen verilmiş harem kadınları sıradan güzeller olmaktan çıkıyorlardı. Mülazımlar ve müderrisler, katipler, içoğlanları ve nişancılar seçkin statüsüne karışmış olarak iktidar merkezlerinin birkaç adım ötesinde bulunuyorlardı. Harem kadınlarından farksız bir şekilde bunların da fark edilmek için çok çabaları gerekiyordu.

Toplumun her yerinde taşıyıcısını devletin yükümlülüklerinden kurtaracak bir belge trafiği vardı. Bir keresinde bir kasabanın 2.000 sakininin Peygamber soyundan geldiğini iddia ederek gayri meşru bir şekilde vergi muafiyeti edindikleri bulunmuştu⁴⁶. Hükümet müfettişleri bunlardan sadece yirmisinin vergiden muaf olan soydan gelenlerin giyebildiği yeşil sarığı giyme hakkına sahip olduklarını ortaya çıkarmışlardı.

Bu seçkin statüsüne sahip olanlara sağlanan imtiyazlar ve muafiyetler en azından bunların resmi maaşları, nafakaları ve daha geniş fırsatlar kadar önemliydi. Gene de bu akışkan dönemde imparatorluk geleneksel bir toplum olarak kalmıştı. Yukarı doğru hareketlilik ne kadar hızlı görünürse görünsün objektif standartlarla bakıldığında vakaların çoğunluğunda yavaş ve koşullara bağlıydı. Bir mesleğe girmeye çalışanlar her ne kadar memleketlerin-

den ve mesleklerinden kopmuşlarsa da geleneksel bir zihin yapısına sahiplerdi. Gelenekle sınırlanmış olarak bunların hedefleri büyük mollaık veya yeniçeri ağalığı değildi. Geleneğe bağı bu insanlar, küçük görünse de bir resmi atama elde ederek ve böylece seçkinlik bariyerini atlayarak vaat edilen rahatlamayı hemen elde etmeye çalışıyorlardı⁴⁷. Seçkin statüyle birlikte 17. yüzyılda reayaya uygulanan yüksek vergilerden muaf oluyorlardı⁴⁸. Bunlar muaf olmasalar bile Celali isyanları sebebiyle yüzyılın başında yaygın hale gelmiş ve taşranın birçok yerinde hâlâ hüküm süren adaletsizliklerden uzaklaşmış oluyorlardı⁴⁹.

Bulunduğı bölgede krallık ilan etmeye kalkan yerel bir paşayı bastırma gücüne sahip güçlü bir merkezi hükümete bağı olan adalet yönetimi en iyi zamanlarda bile yeterince etkin değildi. Fakat çoğunlukla hükümet güçsüzdü ve asker kaçaklarından oluşan çeteler asi paşalar ve yerinden olmuş köylüler kırsal kesimdeki adaleti belirlemekteydi. Seçkin statüsüne sahip olmak otomatik olarak samur kürk sahibi yapmıyordu fakat elit statüsüne sahip kişı haydutlardan ve adaletsizliklerden korunabiliyordu. Osmanlı yurttaşları, bir yoldaşlık örgütünden mahrum oldukları sürece bu tür bağlara sahip olanlar karşısında, bölünmüş ve müdafaasız kalmaktaydılar. Bu yönelim birlikler kurmaya ve bu birlikleri devletin gözünde meşrulaştırma çabalarına yol açarken hali hazırda meşruiyet kazanmış olanlarsa baskın bir konuma gelmeye çabalıyordu.

İlmiye Statüsüne Geçiş: Yeni Şahısların Etkisi

Sıradan insanların veya marjinal bir şekilde seçkin kabul edebileceğimiz alt hiyerarşinin çocukları olan yeni şahıslar yüzyılın başından sonuna kadar ilmiyeye giriş yapmışlardır. Bunlar mülazım, medrese ve kadılık listelerini doldurmaya yardımcı olmaktaydılar. Kıdem ve iyi bir şansa sahip olmak kaçınılmaz bir şekilde bunların bazılarının

daha yüksek bir makama getirilmelerini sağlıyordu. 1650 ile 1703 arasında görev yapan on dokuz şeyhülislamdan üçünün tüccar çocuğu olmasının önemli bir durum oluşu sayıdan dolayı değildi. Önemli olan nokta bu periyot öncesinde ve sonrasında böyle bir kökenden gelen hiçbir şeyhülislam çıkmayıyordu. Aynı dönem boyunca sufi şeyh Hasanzade Mehmed'in oğlu olan Şeyhülislam Çatalcalı Ali (ö.1692) tüccar çocukları kadar ender olmasa da ilmiyenin en yüksek makamlarına gelişte bir başka türden dışarıdan girişi temsil etmektedir⁵⁰. Yüksek görevlerde bu tür “yeni adamlar” bulunması muhtemelen daha geniş bir şekilde uygulanan geleneksel intisap yöntemlerinin veya kıdemle ilgili kuralların yerine yeni usullerin uygulanması sayesinde olmuştur. Kurumsal yöntemlerden ziyade rüşvet ve sahte belge kullanımının, tüccar çocukları için ne ölçüde yol açıcı bir rol oynadığı kesin olarak bilinmemektedir. Gene de rüşvetin ve sahte medrese diploması ticaretinin, en alt seviyedeki hiyerarşi içinde yeni şahısların artışının sebebi olduğu görülmektedir. Seçkin statüsüne sahip olmaya ve bunun ardından gelen terfilere olan talep yüksekti. 17. yüzyıl ortaları boyunca liyakat ve kıdemin düzenleyici denetimleri o kadar değişken hale gelmişti ki, en üst düzeydeki ulema hiyerarşisine bile kariyer dışındaki insanlardan yatay sızmalar olabiliyordu. Mütevazı rüşvetler mülazemet ve kıdemsiz müderrislik sağlarken daha büyük çaplı rüşvetler veya ilmi ilerlemeyle alakası olmayan olağanüstü kişisel hizmetler daha önemli mevkilere hak sahibi kılabilirdi. Bu yıllarda söz konusu olan ulemanın maddi kırılganlığı ile seçkin sınıf mensuplarının ve doğrudan doğruya devletin olağanüstü finansal ihtiyaçları, önemli ilmiye makamlarının en yüksek teklifi verene bir bakıma satışı ile sonuçlanıyordu. Bizzat şeyhülisamlık bile zaman zaman bu durumdan yara almıştır⁵¹.

Mulakkab Muslihiddin (ö.1648) ve Cinci Hüseyin'in (ö.1648) kariyerleri⁵² kayırma sisteminin gücünün uç nok-

alarını göstermesi bakımından önemlidir. Her iki adam da mütevazî, İstanbul dışı ve ulema dışı kökenlerden geliyorlardı. Her ikisi de kazaskerlik makamlarına çok hızlı bir şekilde yükselmişlerdi. Ancak bunların kariyerleri mütevazî kökenden gelen insanların önceden belirlenmiş kariyer kuralları yoluyla zirveye yükselmelerine örnek teşkil etmiyordu. Bu tür bir yükselmenin yerine yatay hareketlilik, rüşvetçilik ve olağanüstü iltimasın ürünü olan kişilerdi. Hem Mulakkab hem de Cinci bu nihai pozisyonlarına uygun kariyer merdiveni basamaklarından değil, kendilerine uygun bir yolla erişmişlerdi. Bunların hızlı yükselişleri ne 16. yüzyılın himaye altına alınmış liyakatini, ne de 18. yüzyılın usullerine bağlılığı yansıtıyordu.

Anadolu'nun Karadeniz kuşağında bir şehir olan Merzifon'da doğmuş olan Mulakkab Muslihiddin İstanbul'un ulema mahfillerine bir mülazım olarak girmiş ve daha sonra da Rumeli Kazaskeri Çeşmi Mehmed'in (ö.1634) damadı olmuştur⁵³. İstanbul'da yaşarken bir ara çok lakaplı anlamına gelen mulakkab lakabını edinmiştir. Söylenilene göre halk onu uygunsuz mазisini hatırlatan ve hakaret içeren bir çok sıfatla nitelemişti. Bu sıfatlar arasında eşcinsellik ve hırsızlıkla ilgili sıfatlarda vardı⁵⁴. 1646 civarında henüz bir hiyerarşi mollası olmamışken geleceğin şeyhülislamı olan Bahai Mehmed'e⁵⁵ (ö.1654) bir mahrec kadılığı elde etmek amacıyla yaklaşmıştır. Bahai, Mulakkab'ın rütbesinin çok kıdemsiz olduğunu söyleyerek reddetmiştir. Mulakkab onun yardımı olmaksızın daha yüksek bir makama geçerek Bahai'yi küçük düşürmeye yemin etmişti. Birkaç gün içinde de sözünü yerine getirmiştir. Vezirlik makamındaki bir kafadarının yardımıyla ve stratejik bir rüşvet sayesinde Şam kadılığına atanmıştır⁵⁶. Her ne kadar bir yıldan daha az bir süre sonra Mulakkab görevden alınmışsa da, Ocak 1648 de bu sefer İstanbul kadısı olarak atanmıştır. Bu atamadan altı ay sonra da Rumeli Kazaskeri olarak, Anadolu

Kazaskerini ve Anadolu rütbesine sahip bütün meslektaşlarını bypas etmiştir. Bu harikulade yükselişin zevkini sürece zamanı elde edemedi I. İbrahim'i hal eden topluluk tarafından paramparça edilmiştir⁵⁷.

I. İbrahim'in saltanatının bir başka ürünü olan Cinci Hüseyin'in yükselişi profesyonel ulemaların olmasa da Osmanlı monarşisinin gözünde daha meşru bir kariyer kalıbını yansıtmaktadır. Osmanlı sultanları dönem dönem ilmiyenin işleyişini düzene sokmak amacıyla kanunnameler çıkartmıştır⁵⁸. Bu kanunlar sonuç olarak ulemanın mesleğe giriş ve terfi standartlarını objektif hale getirerek sultanların mutlak güçlerini yumuşatmıştır. Ancak sultanların ulema maiyetinin yetkileri için sağladığı tavizlere rağmen kanunnameler sultanların müdahale güçlerini tamamen yok etmemiştir.

Sultan İbrahim ilmiyenin mesleki düzenlemelerine değer vermede diğerlerinden çok daha az insaflı davranıyordu. Gene de Cinci Hüseyin adına yaptığı müdahale sultanların kendi kanunnameleriyle ilgili olarak kabul edilmiş olan imtiyaz kalıbına uyuyordu. Sultanlar sık sık rütbesiz gözdelerin mülazım, müderris veya kadı statüsüne getirilmelerini emrederlerdi. "Falanca müderris ola" şeklindeki bir fermanın ardından genellikle benzer bir imtiyazı takip eden ve daha yüksek rütbeler de bahşeden fermanlar gelirdi. Bu uygulama çoğunlukla sultanın çevresindeki manevi ve bilgilendirici kişiler adına --bunlara örnek olarak gözde bir vaiz imam, hekim, şeyh veya hoca (muallim) verilebilirdi. Bunlar genellikle ulema hiyerarşisinin dışından veya düşük ulema rütbelerinden insanlar olduğu için sultanın çevresine dahil olmaları üzerine yüksek bir hiyerarşi rütbesi geleneksel olarak verilirdi. Hiçbir medrese eğitime sahip olmayan kişiler bile sultanın geçici bir hevesi doğrultusunda yüksek bir ulema rütbesi elde edebilirdi. I. İbrahim de olduğu gibi bazı sultanların döneminde "ola" fermanları artış göstermiş ve sultanın mükâfatıyla bu mükâfatı alan

kişinin ulema standartlarına uygunluğu arasındaki uçurum çok daha geniş hale gelmiştir. Kuzey Anadolu'nun Safranbolu şehrinden olan Cinci Hüseyin bu geleneksel kalıba uymaktaydı, fakat Mulakkab'ın durumunda olduğu gibi Cinci Hüseyin'in yükselişi de hem bir çatışmaya ve hem de bir skandala yol açmıştır.

Hüseyin mesleğinde ilerlemekte olan bir efsuncu ve ara sıra da İstanbul'da medrese öğrenciliği yapan bir kişiydi. Hüseyin'in İstanbul'da bulunduğu sıralarda Sultan İbrahim bir veliaht vermeye muvaffak olamamış ve Osmanlıları nesillerinin yokolması tehkilesile başbaşa bırakmıştı. Duacılar, kahinler, müneccimler ve eczacılar çare üretmeye çağırılmışlardı. Birçok kişi bu çağrıya kulak vermiş ve I. İbrahim'e yel tedavisi, suya daldırma, masaj ve dua gibi yöntemler uygulanmıştır. Hüseyin'in annesi oğlunu saraydaki bir tanıdığına tavsiye edene kadar hiç biri çare olmamıştır. Her ne kadar Süleymaniye medreselerinin bir mensubu olsa da, Hüseyin daha çok okült şarlatanlığı yönüyle tanınmıştı. Annesi, Hüseyin'in özel güçlerin etkisi altında olduğuna inanırdı. Hüseyin'in duaları ve efsunları görünüşe göre Sultan İbrahim'i iktidarsızlık cininden kurtarmış görünüyordu. Bu olaydan sonra "cinci" olarak meşhur olan Hüseyin saraydan imtiyazlar elde etmeye başlamıştır. Şeyhülislam Zekeriya Yahya (ö.1644) kayıtlı bir mülazım olmadığı için Cinci'nin Haric müderrisliği niteliklerine sahip olmadığını ileri sürerek itiraz edince Sultan İbrahim bir başka ferman yayınlamış ve bu seferde Sahn müderrisliği vermiştir⁵⁹. Çok geçmeden Cinci, Süleymaniye derecesine yükselmiştir. 1643 ün başlarında bir İstanbul payesi olan Galata kadılığına terfi etmiş ve Muallim-i Sultani yapılmıştır. İki yıl içinde Anadolu Kazaskeri olarak atanmış ve Galata bir arpalık olarak verilmiştir. Kısa bir süre gözden düşmüş ve ardından tekrar kazaskerliğe atanmıştır. Bunun ardından iki defa daha görevden alınmış ve tekrar atanmıştır. Üç yıllık bir süre içinde dört defa kazasker olarak görev

yapmıştır. İbrahim'in saltanatının sonunda Cinci kendisini Mulakkab gibi ulema hiyerarşisinin desteğinden mahrum olarak bulmuş ve saraydaki dostları sürgün ya da idam edilmiştir. O da Mulakkab gibi Sultan İbrahim'in hal'inde ve ölümünde ortalığı saran şiddet olaylarına yenik düşmüştür⁶⁰. Yeni yönetim iltimas sistemine eskisinden daha fazla hücum etmediği için diğer mulakkablar ve cinciler ulema dışı kaynaklardan ulemalığa geçişe devam etmiştir.

İlmiye Dayanışmasının Önündeki Engeller

Ulema yüzyılın ilk yarısında ikincisinden daha fazla bir araya gelmiş gözükmektedir. Şartların daha önceden onlar için daha kötü olduğunu tespit etmek zordur. Tam tersine ulemanın yüzyılın başlarında daha aktif bir duruş ortaya koyması onlara yönelik tehdidin şiddetinden çok yeni oluşumlardan kaynaklanıyor görünmektedir. Ayrıca daha önceki dönemde ulemanın daha büyük bir sosyal uyum içinde olması da rol oynamış görünmektedir. 1545-1649 arasındaki dönemde bütün şeyhülislamılar ulema çocuklarıydı. Kariyere giriş kaynaklarındaki genişleme ve himaye sistemindeki dağılıma nedeniyle, 17. yüzyılın ikinci yarısındaki ulema, sosyal olarak herhangi bir zamandaki hiyerarşide normal olarak rastlanandan çok daha renkliydi. Aslında, bunların kökenleri, aristokrasiye doğru giden uzun dönemli eğilimle ve dönemin büyük ailelerin veya büyük ailesi olabileceklerin iktidarda kalmaları ile çelişiyordu. 17. yüzyıl sonlarındaki ulemanın heterojen özelliği ulemanın uyumlu bir kurum olarak davranma yeteneğine karşı ağır basmıştır. Politik iklim ve ekonomik baskılar ulemayı uyumlu yönde davranmaya itiyor gözükmesine rağmen, sonuç aksi yönde olmuştur.

Ulema kökenlerindeki çeşitliliğin arkasında farklı bir güç bulunuyordu. Kökenlerin farklılaşıyor olması sadece

belirtirlerdi. Liyakat sistemi genellikle işleliyordu ve bu yüzden bu şekilde farklılık arz eden kökenlerden gelmeleri bu insanların kariyere girişleri sebebiyle ulema kurumuna çok az borçlu olduklarını düşündürüyordu. Bu insanların hamileri, destekçileri ve sonuç olarak sadakatleri ulema dışında başka bir yerdeydi. Gayri ulema ve gayri ilmiye kökenlerden gelen bu insanların genellikle ilmiyenin büyük çıkarları doğrultusunda harekete geçememeleri şaşırtıcı değildir. 17. yüzyılın uleması ilmiyenin zenginliği ve imtiyazları tehdit altında olduğunda bir araya geliyorlardı. Bu ilim mesleğinin mensupları nadiren ilmi nedenlerle ve nadiren mesleklerinin ilmi yönü için birlikte hareket ediyorlardı.

Klasik ve klasik sonrası dönemlerde imtiyaz rekabeti sürekli bir durumdu. 16. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ulema ve mülazım sayısındaki artış nedeniyle rekabet daha keskin ve daha az denetlenen bir hale gelmişti. Meslek içinde müderrislik bekleyen medrese mezunlarının veya molallik bekleyen kıdemli müderrislerin izleyebilecekleri bir sonraki terfi yıllarını hesaplamaktan öte izleyebilecekleri çeşitli yollar mevcuttu. Bunlar aynı zamanda mesleğe dışardan girecek ve öngörölmüş kariyer merdiveninden yükselecek olanları aşağı doğru itecek olan kişileri de hesaba katmaktaydılar.

Gözdeler adına devreye girme sadece hiyerarşinin kıdemli üyeleri aracılığıyla olmuyordu. Aracılık aynı zamanda sultan yoluyla oluyordu. Ulema sultanların astı olmaya alıştı, ancak sultanlar artık hanedanın önceki üyeleri kadar eğitimli ve anlayışlı değillerdi. Aracılık aynı zamanda yeni politik ilişkilerin arkasındaki güçler tarafından da yapılabilirdi; yeniçeri ağaları ve harem görevlileri de belli sayıda intisap imkanı sağlıyorlardı. Bu tür kişiler genellikle ulemayı şehirli oluşları, dokunulmazlıkları ve yapmacıklı ağır başlılıkları sebebiyle kötölüyorlardı.

“Önemsiz Şeyler” Üzerine Verilen Muharebeler: Kariyerler ve Statüler

Layihâ yazarları girmeye çalıştıkları aşağı türden iş-ler için seçkinlerin erozyonunu tenkit etmişlerdir. Hemen hemen, ittifak halinde Kanunî Sultan Süleyman dönemi-ne bir özlem duyma vardı⁶¹. Mevcut makamların sahip-leri olan seçkinlerin kendileri de dışarıdan gelenlere karşı kapıyı kapatmaya çalışıyorlardı. Sayılardaki artışın ve li-yakatın ihmal edilmesinin statülerini sulandırdığının far-kindaydılar. Ve imtiyazlarını azaltmaya yönelik daha ileri girişimlere karşı meydan okumaya başladılar. Güncel poli-tikalar hayat standartlarını ve geliri güçlendirmenin bir yo-luydu. Bununla birlikte ücretlerle alakasız önemsiz konular üzerine seçkinlerin patlaması sık bir şekilde ve bazen de ölümcül boyutlara ulaşarak ortaya çıkıyor ve bu da ulema-nın endişelerinin derinliğine işaret ediyordu. Çok sayıda insanın olduğu kariyerlerde statünün ince noktaları kritik ölçümler oluyordu. Yeterlilik değil de rütbe, yani meslek-te geçirilen yıllar ve imtiyaz fırsatları belirlediği zaman, bu tür ince noktaların ilmiye için önemi artıyordu. Meslekteki yeni insanların ve seçkinlik statüsü kazanma adaylarının sayısındaki artış karşısında mesleğe daha önceden intisap etmiş olanlar kendilerini tanımlama endişesi içine giriyor-lardı. Bunlar kendilerini genel kalabalıktan ve daha düşük derecedeki seçkinlerden ayıran ayrıcalıklar için savaş veri-yorlardı. Kendilerini üsttekilerin kötülemesi ve alttakilerin de sulandırması tehlikesi içinde görüyorlardı. Genel olarak halktan ziyade resmi sınıflardan kaynaklanan 17. yüzyıl İstanbul'unun maruz kaldığı kolektif şiddetin çoğunu, sta-tünün önemi gözönüne alınmaksızın anlaşılamaz.

Seçkinlik statüsüne yönelik kaygılar sadece toplumda en göze çarpıcı bir şekilde hüküm süren iki bölünmenin --hükmeden ve hükmedilenler arasındaki ve hükmedilen-lerin de müslim ve gayr-i müslim olarak bölünmesi--

değil aynı zamanda da kariyerler arasında, kariyerler içinde, orta derece görevlilerle üst düzey görevliler arasında olmak üzere hükmeden sınıf içindekileri de kapsıyordu. Statüyle ilgili asabi hassasiyetler resmi sınıfların isyana yönelmele-riyle tekrar tekrar ifade edilmiştir. Statü bir insanın maişeti için kritik öneme sahipti. Aynı zamanda bir insanın toplu- mun bütün düzeylerinde kabul görmesini de belirliyordu. Rütbe düzeni, kıyafet ayrıcalıkları, yetkiler ve muafiyetler resmi statüden hasıl oluyordu. 17. yüzyılda seçkin davra- nışı ve kariyer peşinde koşanların gayretlerinin kaynakları üzerinde kariyer sözcülerinin bıraktığı iz, güvensizliğin yanı sıra aç gözlülüğün de yoğunlaşmasıydı. Ücretlerdeki küçük değişiklikler, yükselme ödülleri, arpalıklar, rütbeler ve di- ğer getirilere yönelik talepler rahatsız edici bir şekilde ifade ediliyordu. Çünkü etik olarak veya olmayarak bunlar daha önce gelenler tarafından keyfi sürülen ayrıcalıklardı (ve bu sebeple o günkü kuşağın hakkı olarak görülüyordu). Bu tür talepler her ne kadar ayrı olarak yapılırsa da bütün seçkinler arasında ocaklılar, katipler veya ulema da dahil olmak üze- re yaygındı. Bir rütbe ve bir sonraki rütbe arasındaki son derece keskin protokol ve merasim farklılıkları görevlilerin göreceli güçlerini tespit ediyor ve davranışlarının ipuçları oluyordu. Bunlar aynı zamanda politik olarak ayakta kal- mak için temel oluşturunuyordu.

1608 yılı Aralık ayı civarında, Rumeli Kazaskeri Hoca Sadeddinzade Abdülaziz (ö.1618) beylerbeylerinin ken- disini gibi kazaskerler üstünde protokol üstünlüğüne sahip olmasını resmi bir şikayetle dile getirmişti. Bunun üzeri- ne sultan kazaskerlerin öncelikli olduklarını belirleyen bir emir yayınlamıştı⁶². Protokol ve imtiyazlardaki herhangi bir küçültme o günkü gelir ve pozisyonun yanı sıra gele- cekte bunlara erişimden de tavizde bulunma sonucunu doğuruyordu. Çağdaş gözlemcilerin yakıştırmalarından farklı olarak protokolle ilgili sorun çıkarmak tamamen bir kendini beğenmişlik sorunu değildi. Mükemmel bir ulema

ve devlet adamı olan Hoca Sadeddinin oğlu Abdülaziz gibi ulemalar rütbelerin ve protokolde önceliğin iktidarın dışsal düzenlemeleri olduğunun farkındaydılar. Bunlar bireyin sahip olduğu fırsatların alanını ve sınırlarını belirliyordu. Emekli aylıklarının büyüklüğünden, merasim kıyafetlerinin hoşluğundan, bir insanın sultana bir kalabalığın içinden mi bakabildiği yoksa huzurunda yemek yiyebilip sohbet edebiliyor mu olduğuna kadar çeşitli ayrıcalıklar tarafından belirleniyordu. Merasim kurallarındaki küçücük bir sapma ıvır zıvır konusundan öte belirli bir rütbenin özel kabalıktan düşmesinin işareti olabiliyordu. Her ne kadar bireylerin rahatını kaçırmak için düzenlenmiş birçok gözden düşme işaretleri geliştirilmişse de bu tür işaretlerin etkisi genellikle sanki grup bir bütün olarak tehlikeye girmiş gibi bir görünüm arz ediyordu. Özellikle kariyer dışındakilerden kaynaklanan küçük bir hak ihlali topyekün bir saldırıya yönelik bir ilk adım olarak anlaşıyordu.

Farklı seçkinlerin statüyü tehdit eden önemsiz hususlara tepkileri mensup oldukları örgütün eğitiminin ve fonksiyonlarının farklılıklarına rağmen çarpıcı bir şekilde benzerlik arz ediyordu. 17. yüzyıla ait kaynaklarda yer verilmeyle birlikte, iki olaya geçici fırtınalar olarak bakılmış, fazla önem verilmemiştir. Bu iki olay hem kılıç ehli tarafından belirlenen şablonu yansıtmakta ve hem de bu şablonun daha sivil ancak eşit derecede statüye önem veren inanç muhafızları tarafından bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde benimsendiğini göstermektedir.

1623 ilkbaharında sipahiler, bir sipahiye dövme cüreti gösteren yeniçeri ağasına karşı ayaklanmışlardı. Yeniçeriler gibi sipahiler de kendi üyelerini cezalandırma hakkına rezerv koymuşlardı. Bir haftadan kısa bir süre geçmişti ki Sadrazam Mere Hüseyin Paşa (ö.1624) Peygamberin soyundan gelen bir kadıyı, ulemanın her türlü fiziksel cezalandırmadan muaf kabul edilmesine rağmen, falakaya yatırdı⁶³. Bu olayın hemen ardından bazı ulema mensup-

lan isyan durumundaki sipahilere katılarak dokunulmazlıklarının tekrar teyit edilmesini ve sadrazamın idamını talep ettiler. İsyân iki gün sürdü. Ulemanın karargâhı Fatih Camii'ndeydi. Sadrazamın yenîçerilerle desteklenmiş güçleri ulemanın sığınaklarına baskın yaptı ve yaklaşık olarak 12 ulema öldürüldü. Bu olaydan sonra hem ulemalar ve hem de sipahi katılımcılar bir süre gizlendiler. Sonuç olarak 200 sipahi şehirden sürgün edildi.

Başlangıçtaki olayı ateşleyen kıvılcıma özel bir önem verilmemiştir. Fakat bu olay yaklaşık yirmi bin kişinin ayaklanması ve kan dökülmesiyle sonuçlanmıştı. Haklar ve imtiyazlarla ilgili çatışmalar bir sadrazamı veya bir başka kişiyi indirmek için kasıtlı olarak kışkırtılmış olsalar bile statü kaygıları harekete geçirici etkili bir çağırma oluşturmuyordu. Bir saygısızlık gerçekten olmuşsa da olmamışsa da bunun dedikodusu o kişinin yoldaşlarını harekete geçmesi için yeterli oluyordu. İkinci olay bu türden bir olaydır.

1652 Ağustosunda yirmi rütbeli ulema, yanlarına iki yüz kıdemsiz meslektaşını da alarak şeyhülislamın, eski bir İstanbul kadısı olan Esad Mehmed Efendi'ye kötü muamelede bulunmasını halka açık bir şekilde protesto ettiler. Görünüşe göre Esad'ın bir terfiye hakkı olup olmadığı ile ilgili bir tartışma esnasında iki adam karşılıklı olarak hakaretlerinin düzeyini artırmaya başlamışlardı. Şeyhülislam Hoca Sadeddinzade Ebusaid Mehmed (ö.1662) kariyerindeki en kıdemli insanlardan biri olan Esad'a karşı içi öfkeyle dolarak onu yumruklamış ve bayıltmıştı⁶⁴. Tartışmanın haberleri Fatih ve Beyazıd'ın ulema merkezlerine hızla yayıldı. Çok sayıda ulema Ebusaid görevden alınana kadar görevlerini yerine getirmeyi reddettiler. Üç gün sonra talepleri karşılandı ve Ebusaid eşyalarını toplamak zorunda kaldı ve İstanbul'dan ayrıldı.

Ulema arkadaşlarının dövülmesi ve öldürülmesi genellikle açık çatışmalar için öne çıkan sebeplerdi. Eski kadı Esad'ı desteklemek için yapılan miting aynı zamanda ule-

ma kurumu içindeki atama suiistimallerine karşı daha genel bir protestoya dönüştü. Bu tür olaylarda iyi tanınan kıdemli ulemanın da yer alması ulemanın nadir olarak yaptığı nümayişlerin önemini daha da artırıyordu. Kıdemsiz müderrisler, alt hiyerarşi uleması ve İstanbul'un her yerde hazır durumdaki öğrencileri gibi nispi olarak az tanınanlar kent halkını genel olarak saran enflasyon ve kıtlık salgınlarına karşı daha kırılgan durumdaydı. Bunların kariyerlerindeki problemleri ve ekonomik sıkıntıları için daha az çıkış yolları vardı. Ekonomik olarak kötü durumdaki diğer insanlar ve askeri ocakların mensupları gibi bunlar da doğrudan eyleme geçmeye daha eğilimliydi. Bu durum rütbeli ulema için söz konusu değildi. Açık muhalefet yapmak için bilinen politik oyunları terk eden ulema ileri gelenleri, servetleri, kariyerleri ve hatta bizzat kendileri için ciddi risk almış oluyorlardı. Genel olarak ulema hükümetteki genel çürümeye yönelik olarak ve hatta askariyenin tuhaf isyanlarına karşı sessizdiler. Ordu isyanlarında "ağza bile alınamaz bütün yasalara ters korkunç hareketler"⁶⁵ söz konusu olabilmesine rağmen sessizdiler. Ancak kariyer kaygıları paye ve imtiyaz meseleleri ulemayı kolektif olarak eyleme geçmeye itiyordu.

Ulemanın Yozlaşması

Ulema yozlaşmasının ve ulema önderlerinin bu probleme yaklaşımlarının net sonucu saray görevlilerinin harem gözdeleleri için paşmaklık (terlik parası) olarak tımar vermelerinin sonucundan çok farklı değildi. İlmiye kariyerinin görev ve kaynak yönünden erozyona uğramasıyla ulema hem maddi hem de manevi olarak yoksullaşmıştı. Mulakkab ve Cinci'nin kariyerleri en göze batıcı yolsuzluk örneklerinden sadece ikisiydi. Çoğu mevki için ilan edilmiş ücret tarifesini söz konusu. Görevden ne kadar çok istifaya zorlama olursa satıcının topladığı geliri de o kadar fazla oluyordu.

Başlıca satıcıların sultan ve saray maiyeti olduğu I. İbrahim döneminde bir yıllık bir görev süresinin bile ele geçirilmesi zordu⁶⁶. Ataması yapılan ulemalar satın aldıkları göreve oturabileceklerinden bile emin olamıyorlardı. Satın alma fiyatını geri alabilmeleri veya görev dışında kalacakları yıllar için bir şey biriktirebilmeleri zaten söz konusu değildi. Bazı durumlarda görev değişiklikleri o kadar hızlı olurdu ki ataması yapılanlar İstanbul'a veda bile edemedi saray maiyeti görevlerini diğer adaylara tekrar satmaya başlamış oluyorlardı. Çok az sayıda resmi görevli yolsuzluktan kaçmayı başarabilmişti. Diğerlerinin tamamı –alıcılar, satıcılar ve araçlar— iradi olarak veya iradeleri dışında bu olayların içinde yer alarak suça ortaklardı.

Resmi yolsuzluklar o kadar yaygınlaşmıştı ki uygulayıcıların utanmak için çok az sebebi kalmıştı. IV. Mehmed'in saltanatının başlangıcında bir imparatorluk toplantısında o dönemde şakacılığıyla tanınmış olan Başbakan Kulu (mali bir görevli) olan Kara Abdullah Anadolu ve Rumeli kadılarının yiyiciliklerine çok açık göndermeler yapmıştı⁶⁷. Her ikisi de hazır bulunan kadılardan hiç biri Kara Abdullah'a itiraz etmeye bile tenezzül etmemiş, ne de hazır bulunan görevlilerden hiç biri bir nezaketsizlik uyarısında bulunmuştu. Otuz yıl sonra Hezarfen Hüseyin hâlâ ulemanın yiyiciliyle ilgili şikayette bulunmak için sebep bulabiliyordu⁶⁸.

16. Yüzyıl Seçkinlerini Muhafaza Mücadelesi

Merkezdeki seçkinlerin önemli bir uğraşısı, kıt kaynaklar üzerinde birbirleriyle ve bir takım grup dışı insanlarla girdikleri rekabetti. Ancak 17. yüzyıl boyunca onları ilgilendiren muhtemelen daha anlamlı bir politik gerçeklik vardı. Her biri resmi bir seçkin grup olan bütün kariyerlerin içindeki güvensizlik, her kariyerin iç istikrarsızlığına ve geçirgenliğine katkıda bulunmaktaydı.

Seçkinler her şeyden önce imtiyazlar düzeni içindeki sürekliliklerini garanti altına almakla ilgileniyorlardı. Klasik dönemdeki pozisyonlarıyla ilişkili bir şekilde hayatta kalma mücadelesi veriyorlardı. Bu durumdaki bütün gruplar, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundaki rolleriyle ilgili hatıraları gerçekte olmuş halinden daha renkli hale getirmeye çalışarak, diğer Osmanlılar gibi geçmişi daha seçici bir şekilde kutsama eğilimindeydiler⁶⁹. Ancak gerek yeniçeriler, sipahiler, ulema, vezirler ve gerekse diğer bazıları olsun bütün seçkin grupları, devlete geçmişteki katkılarını kullanarak Osmanlının işlerinde ön planda oluşlarını haklı kılıyorlardı. Seçkinlerin angaje olduğu geniş çaplı rekabet sadece kariyerlerinin ücretleri için değil aynı zamanda sonuç olarak kendi meşru, vergiden muaf seçkinler olarak hayatta kalmaları için de tehdit oluşturuyordu. Osmanlının hükümrân çevrelerine dışarıdan gelen tehdit gerçek bir tehditti. 1622 de II. Osman kendi askerleri tarafından öldürülmüştü⁷⁰. “Yeniçeriler kendi vahşetleri karşısında kendileri de şaşkınlığa uğradıkları için”⁽⁷¹⁾ bir süre İstanbul caddeleri bu olayın ardından tuhaf bir şekilde sessiz kalmıştı. Ancak bu padişah cinayetinin ardındaki düşmanlıkların maskesi kalkmış ve politikada yeni bir şiddet ortamı için şartlar oluşmuştu.

Bu dönemle ilgili daha da fazla araştırma yapılması gerekiyorsa da söylenene göre Osman yeniçerileri ortadan kaldırmayı ve Anadolu'dan gelen ve Türklükleri daha kesin askerleri yeniçerilerin yerine ikame etmeyi planlamıştı⁷². Anadolu kaynaklı insan gücünün mevcut oluşu, Osman'ın planının arkasındaki patlayıcı potansiyeli göz önüne sermektedir. II. Osman'ın yeniçerilerin elinde öldürülmesi İstanbul'daki politik riskleri kalıcı bir şekilde ortaya çıkarmıştır. Bireysel olarak dışarıdan gelen bir çok kişinin mevcut seçkinler içine girmeye ve seçkin grupların bir üyesi olmaya çalıştığı bir gerçektir. Ancak bunların dışında bir de kendi liderleri altında gruplar halinde örgütlenmiş olanlar vardı. Bunların hedefi kendilerini kabul ettirmiş olan seçkinlerin

yerini almaktı. Politika öyle bir hal almıştı ki hem dönemin tipik dışarıdan seçkinler arasına girmeye çalışanları, hem Anadolu'daki asi orduların üyeleri ve hem de onları asanlar genellikle İstanbul içinde müttefiklere sahiptiler⁷³. Sultan ve sadrazam baskın durumda olan yeniçeri partisine karşı, bir karşı-denge unsuru oluşturmaya çalışıyorlardı. Başkentte kendi pazarlık pozisyonlarını güçlendirmek için, ulemanın veya bir başka zayıflamış hizbin bir askeri ocağı veya politik bir zümreye karşı ve seçkin statüsüne sahip olmayan militan grupları kışkırtması olağan dışı bir durum değildi.

II. Osman'ın yeniçerileri vilayetlerden asker alarak değiştirme planı doğrudan doğruya öldürülmesine yol açmıştı. Gene de yeniçeriler kolaylıkla huzura kavuşamayacaklardı. Osman'ın intikamını almak isteyenler vardı ve bunlardan biri de Celali Reisi Abaza Mehmed Paşa⁷⁴ idi. Abaza, yeniçerilerin kökünü ve dalını yok etmekle tehdit ediyordu⁷⁵. Abaza'nın saldırıları, torbalarını yeniçeri kulaklarıyla ve burunlarıyla doldurmaya başlayınca yeniçerilerin durumun ciddiyetinden şüphe etme şansları kalmamıştı. Abaza ile ittifak halindeki güçler enerjilerini boşaltmak için çıkış yeri arayan ve hazırda bekleyen militan insan gücü havuzundan ortaya çıkmaktaydı. Yeniçeriler imparatorluğun birincil ocağı olma durumlarının devam edip etmeyeceğinden endişe etmekte haklıydılar.

Yeniçeriler yerlerini kaybetme korkularında yalnız değildiler. Seçkinlerin çoğu yüzyılın belli bir döneminde aynı şekilde kendilerini tehdit altında hissetmişlerdir. Çoğu açısından ise yerlerini kaybetme korkusu sürekli önlerindeydi. Örneğin ulufeli sipahiler yeniçeri ocağının kendi işlerindeki ustalığı yüzünden yerlerini kaybetme korkusu hissediyorlardı. Yeniçerilerin bu yüzyıl boyunca sayısal üstünlükleri belirleyiciydi. Yeniçerilerin sayısı yüzyılın başında 20.000 iken ve daha sonra 50.000 e yükselmişken sipahilerin sayısı ancak 8.000 den 25.000 e yükselmişti⁷⁶. İstanbul askeri ocakların şehriydi, fakat önemli olan ocak yeniçeri ocağıy-

dı. Yıllar geçerken sipahilerin yerini yeniçeri süvarileriyle değiştirme⁷⁷ konuşmaları yapılıyor ve sipahiler kendi paralarının yeniçerilere ödemeler yapmak için kullanılmasını protesto ettiği zaman protestocular sürek avına maruz kalıyor ve sığındıkları camilerde bile katlediliyorlardı⁷⁸. Her zaman için, sipahi sayısı azdı ve yeniçerilerle vilayetlerden destek almaksızın karşı karşıya gelme şansları yoktu.

Seçkinlerin ayaklanmalarının birçoğu güçlü bir statüden mahrum kalarak statülerinin yıpranması sebebiyle değil, dışarıdan girmeye çalışanların ve içerdekilerin seçkinler arasındaki sayılarının artmasından kaynaklanan sürtüşmelerden dolayı ortaya çıkıyordu. Sorun hâlâ statüydü, fakat bu sefer kollektif bir sorun olarak algılanıyordu. Kabalık, şiddet ve eski davranış kurallarının göz ardı edilmesi, yeni seçkinlerin bağlı olacakları şartları belirlemek için yapılan kontrolsüz çabaların bir parçası idi. 18. yüzyılın düzenli, esneklikten uzak, ritüellere bağlı eski rejimine bakılarak mevcut seçkinlerin pozisyonunu ele geçirmek için yapılan kandırmacalar net bir şekilde anlaşılabilir. Kariyer dışındakiler İstanbul'un gözünde hali hazırda meşruluk kazanmış olanlar tarafından ve bunlar için ortaya konulmuş kurallar içinde meşruiyet ararlarken, sadece seçkinlik sembollerini ve etiketlerini elde etmeye çalışıyorlardı⁷⁹. Halbuki, 17. yüzyılda vergiden muaf seçkinlerin bizatihi var oluşları tehdit altındaydı.

Hiçbir klasik kurum ve hatta Osmanlı hanedanının ömrü bile taş a kazınmış değildi. Hiçbir ileri görüşlülük, ne son erkek üyesine muhtaç kalan Osmanlı hanedanının, ne de 17. yüzyıldaki olaylar sebebiyle statüleri tehlikeye giren ulemanın imparatorlukla birlikte hayatta kalabileceği ve ne de yeniçerilerin böylesine uzun süre yaşayabileceğini öngörebilirdi. 17. yüzyılda hiç kimse bütün bir bloğun göçmeyeceğinden ve sistem içindeki yerinin kargaşalıklardan ayakta kalabileceğinden emin olamazdı. Zaten, yüzyılın sonu itibarıyla yerel sipahiler merkezileşme güçleri karşısında yenik düşmüş bulunuyordu⁸⁰.

Reformun Doğası

II. Osman dışında zamanın Osmanlı hükümdarlarından hiçbiri mevcut imtiyazlar sistemini tehlikeye sokabilecek bir şekilde toplumu yeniden düzene sokma çabalarına girişmemiştir. Doğrudan doğruya bir değişim elde etmeye çalışmamışlardır. Bu hükümdarların dolaylı eylemleri veya hiç eyleme geçememeleri, uzun dönemde gene de büyük değişikliklere yol açmıştır. Örneğin sultanlar eyaletlerdeki sipahilerin hak iddialarını açık bir şekilde inkar etmemişlerdir. Bunun yerine imparatorluk politikaları bunların aşınmalarına yol açmıştır. Bir başka kurumun kaçınılmaz bir şekilde zarara girmesine yol açan belirli bir kurumun ihtiyaçlarını karşılama uygulaması yaygındı ve ulemanın serveti de kısmen bu uygulama sayesinde meydana gelmişti. Eyaletlerdeki sipahilerin sorununda, sultan merkez askeri birliklerini artırma yoluna gitmişti. Aslında kanuni ve gayri kanuni olarak merkeze dönen sipahi arazileri (tımarlar) boş tımarların kaynağı olan yerel hak sahiplerinden çok merkezi hükümet görevlilerine dağıtılmıştı. Boş tımarlar ulufeli asker ocaklarının mensuplarına, harem kadınlarına ve saray maiyetiyle ilişkili savaşçı olmayan diğer kişilere tahsis edilmişti⁸¹.

Dağınıklık, barış dönemi bağlantıları ve heterojenlik gibi yerel sipahilerin etkin bir savaşçı güç olmalarını engelleyen şartlar, bunların merkezi hükümetle de mücadele etme yeteneklerini bastırmıştı. Tımarlı sipahilerin destekçileri uzun zamandan beri ulufeli ordunun genişlemesinden korkmaktaydılar ancak, İstanbul'un ve merkezi hükümet güçlerinin tahrip edici baskınlığına doğru giden yönelimi durdurabilmek için yapabilecekleri pek fazla bir şey yoktu. Ulema da taşranın kaynaklarının ve imkanlarının azalmasına sebep olmuştur. 17. yüzyılda İstanbul hiyerarşisinin talepleri arpalık sisteminin kurulmasını teşvik etmişti. Arpalık sistemi de taşradaki dindarları alt hiyerarşi içindeki en

önemli kadılıklardan mahrum etmiştir. Bu kadılıklar, seçkin hiyerarşisiyle gitgide dışlanan ve yoksullaşan alt hiyerarşi arasındaki uçuruma köprü görevi görmekteydiler. Konya, Galata, Manisa, Amasya ve benzerlerinin arpalık maişetlerine dönüştürülmesi yüzünden merkez ve taşra arasındaki sosyal ve kültürel bağlantılar iyice zayıflamıştır⁸². Sonuç olarak bu dönüşümlerin taşranın hayatıyeti açısından, paşaların illegal vergileri ve tımar arazilerinin aşınması kadar, yıkıcı tesiri olmuştur. Köy ve kasaba görevleri, başkentin ötesindeki Osmanlı hayatının çok önemli göstergeleriydi. Bunlar adalette, kültürde ve belli bir ölçüde de beklentilerde eşitlik sağlayan güçlerdi. Bunları imparatorluk bünyesine dahil ederek ve merkezdeki ekonomik ve kültürel kurumlara bağlayarak Osmanlılar kendilerini İslam'ın hakim olduğu doğuda çok sık rastlanan asalak şehir krallıklarından en güzel bir şekilde farklılaştırmıştı. Bu tür mevkiller imparatorluk tecrübesinin kalbi olduğu için bunlar imparatorluğun en yeni ve en zayıf halkalarıydı. Bunlar hak iddiaları karşısında çözülecek ilk halkalardı. İstanbul uleması da en ısrarlı bir şekilde hak iddiasında bulunanlardandı.

Ulema Genişlemesi ve İlim Ehlinin Ağırlığını Kaybetmesi

Onyedinci yüzyılda ulema kurumunun başına gelen problemlerin birçoğunun kaynağı ulemanın 16. yüzyıldaki büyük başarısıydı. Kanuni Sultan Süleyman ve II. Selim dönemlerindeki genişlemelerden sonra bile 16. yüzyıldaki haliyle sistem mekân taleplerine uyum sağlayamıyordu. Ulemanın mesleki güvenlik talebi, özellikle sultanların ve maiyetinin merkezdeki kadro kaynaklarını yağmalaması karşısında İstanbul ulemasını git gide artan bir şekilde taşrayla ilişkilerinde daha asalaksal bir ilişkiye teşvik etti. İlim ehlinin eğitimiyle sadece marjinal bir şekilde ilişkili olan Vilayet kadıları kendilerini hiyerarşi ulemasına daha yakın

bir hale getiren fazladan eğitim kriterleri yoluyla elde ettikleri mevkiileri artık kaybediyorlardı⁸³. Daha büyük çaplı yerel kadılıklar arpalığa dönüştüklerinde ulema seçkinlere bağlı mülkler haline geliyorlardı. Bu seçkinler arpalıkların yüksek rütbeli hak sahipleri olarak, arpalığa dönüşmüş daha alt düzeydeki arpalıklar için gerekli olan eğitim ve tecrübe şartlarını otomatik olarak yerine getirmiş oluyorlardı. Ancak gerçekte mesleğin nesnel kriterlerinin uygulanması durmuştu. Kadrolar ve diğer kaynaklar mesleğin nesnel kurallarının alanından bir kez çıkarıldığında bireylerin heveslerine ve “kast”ın özel ihtiyaçlarına cevap verir hale geliyordu. Bu kaynakları ele geçirenler kendi yerlerine geçecekleri de seçiyorlardı. Mülazım oğul, yeğen veya ahabap da olsa halefler, yetenekleri sebebiyle değil kişisel sadakatleri sebebiyle seçiliyordu⁸⁴.

Bu arada ulemanın kendisi de tehlikede idi. Ulemaya yönelik tehlike, tımarlı sipahilere ve vilayet kadılarına yönelik tehdit gibi dolaylı yoldan geliyordu. Herhangi bir öneme sahip hiç kimse tarafından ilmiyenin bertaraf edilmesi önerilmemiştir. Tam tersine tımarlı sipahiler ve vilayet kadılarında olduğu gibi layiha yazarları ilmiyenin güçlendirilmesini veya klasik sistemin birbirini kontrol eden ve denetleyen sistemin yeniden oluşturulmasını kuvvetlendirilmesini tavsiye etmişti⁸⁵. Gene de ulemaya yönelik tehdit gerçek bir tehditti. Bu tehdidin yüzyıl boyunca daha inceden inceye işlenmesi ulemanın hem idari ve hem de manevi rolleri bakımından tahrip edici bir nitelikteydi.

Hukukta Sünni anlayış meşruiyetin dayanağı olarak bu yüzyıl boyunca bir meydan okumayla karşılaşmadan sürdü. Sistemin meşrulaştırıcı gücü ulemaydı. Ulemanın bizzat var oluşu saygı ve bazılarına göre de ilahi ayrıcalık vaat ediyordu. Bir grup olarak ulema nihai olarak meşrulaştırıcı rollerinden emin olabilirdi. Ancak 17. yüzyılda politikaya aktif bir şekilde katılmaları yerlerinden olma korkusunu yansıtmaktadır. Memnuniyetlerine ve törenle-

rindeki övgülerin artışına rağmen ulema imparatorluğun politikalarını belirlemedeki rollerinin zayıflamasından kaygılıydılar.

Yeniçeri grubunun egemenliği ve saltanatı saran şiddet olayları, ulema kurumunu kötüleme eğilimine yol açıyordu. İktidarın gerçek sahiplerine göre ulema ikincil önemdeydi. Oluşturulmasında ulemanın rol almadığı ve genellikle de hoşlanmadığı politikalar için gerekli fakat korkutulabilir bir mühür sağlıyordu. Genel olarak ulema askeri ocaklar veya yerel asiler gibi politik eylem başlatmıyordu. 17. yüzyılda ulema kendini hayatta kalma adına o zamana kadar hiç olmadığı kadar kapalı kapılar ardında politikaya katılmak zorunda bulmuştu. Ağalar ve vezirlerle politik ilişkilere girmek Kanuni Sultan Süleyman'ın hizmetinde yüce amaçlar peşinde çalışan Ebussuud'un çok uzağında bir noktaydı. Zayıf sultanların arkasındaki iktidar tacirlerinin çok sayıda birleşimi politik atikliği yüksek öneme sahip bir unsur haline getirmişti. Bütün Osmanlı resmi görevlileri ulema gibi güç mücadeleleri içindeydi. Ulema da hükümet gelirinin yetersizliğinden ve güçsüz sultanlar sebebiyle ortaya çıkan iktidar boşluğundan etkilenmişti. Askeriye'nin ve saray hizmetkârlarının talanlarına karşı kayıpları arttıkça, ulema kavgaya girmek zorunda kalmıştı. Bu saray görevlileri ve askeriyenin çok azı ulemanın ilgilerine ve daha da azı ulemanın eğitime veya kalbindeki adalet duygusuna sahipti.

Daha büyük çaplı seçkin mücadelesi içinde zemin kaybetme korkusu içinde olan ulema bazen saldırgan bir şekilde davranmış ve diğer seçkinlerin alaycı, ancak aynı zamanda da sahiplenici, bir üslupla “siyaset” veya “umuru devlet” dediği olaylara katılmıştır.⁸⁶ “Siyaset” büyük ölçüde ulemanın haricindeki himaye ve tayinlerle ilgiliydi. İlmiye dışındaki makamların ganimetleri ulema dışındaki seçkinlerin ayrıcalıklı bir alanıydı. Bu iki alan arasındaki çizgi suni olsun veya olmasın dışlayıcı kariyer gruplarına ve bunları destekleyen “gayretlere” önem verilmesi sonu-

cunda gelişmişti. Osmanlı örneğinde, yolsuzluk yapması mümkün olmayan ulema idealiyle yolsuzluğa batmış devlet gerçeği arasındaki gerilim öyle düzenlenmişti ki ulemanın devlet tarafından örgütlenmiş medreselerle ve kadılıklarla bütünleştirilmesine imkan sağlanmıştı.

Osmanlı uleması, devletle yapısal özdeşleşmelerini hariç tutarsak, popüler beklentilere uygun davranmak zorundaydı. Ulemanın hâlâ ideal ulema saflığıyla ilişkili bir şeylere sahip olması bekleniyordu. Ulemanın vergi toplama ve yerel yönetimlerdeki seküler yönetime katılımı dikkatli bir şekilde düzenlenmişti. Bu tür görevler dışında ulemanın, hiyerarşi ve alt hiyerarşi içinde ne tür bir strateji seçerse seçsin, politik hayatın zikzaklı ancak daha zengin tarafı olan seküler seçkinler alanına kayması etkin bir şekilde engellenmişti. Ulemanın seküler seçkinlerin kendileri için ayırdığı ilmiye dışındaki kazançlı avantalardan uzak durmaları gerekiyordu. Bu sınırdan içeri sapma gösteren ulemalar genellikle yüksek bir bedel ödemişlerdir.

İlmiye tarihi içinde 17. yüzyıldaki ve özellikle de IV. Murad'ın saltanatı dışındaki hiçbir dönem ulema için tehlikeli bir dönem olmamıştır. Mulakkab Muslihiddin, Sultan İbrahim'e karşı girişilen darbenin ilk saatlerinde hipodromdan uzakta uyarılmış, ancak kalabalığın içine girmeye kalkışarak aralarında kendi ulema meslektaşları da bulunan kalabalık tarafından parçalanmıştır. Kanı şeyhülislamın beyaz cübbesini lekelediği halde bile Şeyhülislam Mulakkab'ın katledilmesini durdurmamıştır. Mulakkab'ın bedeninden kalan şeyler öldürülen muhafızların cesetleri etrafına aşağılayıcı bir şekilde fırlatılmıştır. Mulakkab'ı öldürenlerin iddiasına göre Mulakkab ilim ehli bir insan olmaktan çok dünyevi seçkinlerin bir mensubu gibi yaşamıştı⁸⁷. Seküler biri gibi cezalandırılmayı hak etmişti.

1634, 1656 ve 1703 de Şeyhülislamlar Ahizade Hüseyin, Hocaazade Mesud ve Erzurumlu Feyzullah'ın hepsi kendilerine yapılan ithamlar arasından, "siyasete burun-

larını sokma” suçlamasıyla idam edilmişlerdir.⁸⁸ Bunlar hadlerini, bulunmaları gereken yerin sınırlarını aşmışlardı. Aynı zamanda politik alana da girmiş oluyorlardı. Ahizade Hüseyin temel olarak IV. Murad’ın intikamcılığının bir kurbanı olurken⁸⁹, Hocaade Mesud⁹⁰ ve Feyzullah⁹¹ sultana karşı olmaktan çok seçkinliğin kanununun sınırlarını aşanlardı. Her ikisi de, sadrazamı bir kenara iterek yönetimi kontrol etmeye ve imparatorluğu akli başından gitmiş sultanlar savıtasıyla yönetmeye kalkmışlardı. I. Ahmed’in saray hocası Mustafa’nın (ö.1607) oğlu olan ve aralarında yetiştiği saray ağalarının ve maiyetinin uzun süredir gözdesi Hocaade Mesud bütün devlet işlerine ve özellikle tayinlere ve görevden almalara karar verme hakkı elde etmek istemişti. Hem Mesud hem de Feyzullah devlet görevlilerinden etkilenerek kendilerine havalı ve göz korkutucu bir tarz seçmişlerdi. Genel kabule uygun olarak din görevlilerinin inançtan gelen ağır başlılıkla yetinmeleri gerekiyordu. Mesud ve Feyzullah’ın, dindaşlarının meşru değerlendirmelerine karşı etkilerini azaltan züppelerin ve kabadayların arasına katılarak, görevlerini küçük düşürmemeleri gerekiyordu.

Bir alimin yaptığı ihlal ne olursa olsun dokunulmazlık kuralı onu hapsedilmekten veya bedensel bir ceza almaktan kurtarmaktaydı. Ulema, peygamberlerin varisleri ve Kelamullahın yaşayan temsilcileriydi⁹². Üzerinde Tanrının sözü yazılı bir kağıt nasıl fırlatılıp atılamazsa ulemanın hayatları da tehlikeye sokulamazdı. Gene de bu kuralın uygulanamadığı durumlar olmuştur. Ulemanın en büyüğü de en küçüğü de çile çekmiştir. 1634 de tarihçi, geleceğin şeyhülislamı ve önde gelen bir ulema adayı olan Kara Çelebizade Abdülaziz (ö.1658) IV. Murad tarafından idam cezasına çarptırılmaktan zorlukla kurtulmuştu. Abdülaziz’in İstanbul kadılığı sırasında bir yemek yağı kıtlığı isyanlara sebep olmuştu⁹³. 1659 da bir başka talihli şahıs olan Şeyhülislam Bolevi Mustafa, Köprülü Mehmed’i eleştirdiği için sultanın

idamını teklif etmesinden sonra ölümden kurtulmuştu. Köprülü idam etme yerine sürgün edilmesini tercih etmişti⁹⁴. IV. Murad, 1634 deki Revan seferi sırasında bütün yol boyunca “adalet” uygulamış, ordunun hemen önünden geçmiş olduğu yolları ihmal ettiği için İznik kadısını astırmış, şikayetler sebebiyle Konya kadısını da idam ettirmiştir⁹⁵. Bu yüzyıl boyunca en çok kıdemsiz ulemalar olmak üzere birçok diğer ulema dövülmüş, işkence görmüş, hükümet emriyle idam edilmiş ve diğer zamanlarda rastlanmayan şiddetteki kızgın kalabalıklar tarafından öldürülmüştü. Ulemanın dokunulmazlıkları o kadar çok ihlal edilmişti ki söylenilene göre, Nakibüleşraf (peygamber soyundan gelenlerin reisi) kapısında iki yeniçeriyi görerek ruhunu teslim etmiştir⁹⁶. İmparatorluğa hizmet veren 131 şeyhülislamdan sadece 17. yüzyılda görev yapan Ahizade, Hocasade Mesud ve Feyzullah idam edilmiştir. Aynı dönemde Mülakkab, Cinci, Feyzullah’ın oğlu ve aynı zamanda veliahdı olan Fethullah ve bunların yanı sıra Feyzullah’ın yeğenleri paye sahibi ulemadan dokunulmazlıkları ihlal edilen sadece en meşhurlardır⁹⁷. Ulema, --hatanın ulemanın değersiz olarak algılanmasından mı yoksa ilim ehlinin temsil ettiği değerlere karşı genel bir küçük görmeden mi kaynaklandığına bakmaksızın-- imtiyazlarının daha da fazla erozyona uğramasını engellemek için mücadele etmek zorunda kalmıştır. Her halükarda tehlikeli koridorlarda lobicilik yapmaya devam etmek zorunda kalmışlardır.

Kariyer gruplarının her yerine yayılan himayecilik, özellikle ulema da açığa çıkan bir yol izlemiyordu. Ancak diğer seçkin mensuplar ve sultanın gözdesi olanlar himayeden düzenli bir şekilde ve aynı zamanda daha yüksek düzeylerde faydalanıyorlardı⁹⁸. Ulemanın rakip seçkin sınıflar arasındaki himayesi daha düzensiz bir şekilde söz konusu oluyor ve daha dünyevi görevlerle sınırlı tutuluyordu. Siyaset ve müdahale suçlamaları bu dengeyi değiştirmeye yönelik girişimler sonucu ortaya çıkıyordu. Şeyhülislamlık,

diğer seçkin sınıfların mensupları için diplomalar ve terfiler sağladığı için, manipüle edilmiş oluyor ve özünde politik bir görev haline geliyordu. Diğer hiyerarşi görevlilerinden farklı olarak teoride ve pratikte şeyhülislamlık kıdem kuralına tabi değildi. Ulema bir çok defa şeyhülislamlığın da kıdem kuralına tabi olması için çalışmış fakat ulaşabildikleri en yüksek nokta sultanın Rumeli kazaskerliği rütbesine sahip olanlar arasında seçim yapmasını teşvik etmek olmuştur⁹⁹. Bu durumda bile sultanın bazen daha alttaki rütbelilerden seçim yaptığı olmuştur. Şeyhülislamlık sultanın bir vergisi olarak kalmış ve sultan, sadrazama danışmaksızın, nadiren seçim yapmıştır. Ne kadar kaba ve cahil de olsa sadrazam sultanın sağ kolu oluyordu. Böylece teorik olarak tahtın diğer hizmetkarları söz konusu olduğunda sultanın imtiyazlarına sahip durumdaydı.

Onyedinci yüzyılın başlarında Şeyhülislam Hoca Sadeddinzade Mehmed (ö.1615) mollalık hiyerarşisine ve medreselere yapılan atamaları kontrolünde tutmayı sürdürebilmek için mücadele etmek zorunda kalmıştı. Bu kontrol hakkı ilk olarak Kanuni Sultan Süleyman tarafından Ebussuud'a verilmiş bir yetkiydi¹⁰⁰. Ancak Ebussuud bu yetkiyi üstlenmemişti ve yetki tekrar sadrazamların eline geçmiş ve bu arada Ebussuud Efendi, zihninde atamalardan ve görevden almalarından çok daha fazla değer verdiği bir iş olan, hukuk çalışmalarına kendini vermişti. Böyle durumlarda yetki az veya çok olarak sadrazamların ellerindeydi. Şeyhülislam da genellikle bu atamalara karar verilirken sultanın delegeesi olarak görev alıyordu. Her ne kadar Hocazade'nin şeyhülislamlığın yetkileri üzerinde ısrar etmesinin ardında kişisel husumetler şüphe götürmez bir şekilde rol oynamışsa da Hocazade'nin eylemi vezirlerin önemli bir müdahale kanalını kısıtlayarak makamının gücünü tekrar tesis etmeye hizmet etmiştir. Bu davranış aynı zamanda sayıca fazla ve çok önemli kariyerin ilerleme taşlarını ne derece anlamlı olursa olsun ulema standartlarının belirlemesini garanti altına almaya da yardımcı olmuştur.

Hocazade'nin çabaları sadrazamlık makamının dönüştürücü bir kapı haline gelişinin başlangıcıyla yaklaşık aynı zamana denk gelmiştir¹⁰¹. İyi niyetli bir sadrazam bile görev süresinin istikrarsızlığı sebebiyle ilmiyenin zengin himaye fırsatları ile oynama eğilimindeydi. Hocazade'nin kendisi de şeyhülislamlığın gitgide daha fazla istikrarsız hale gelen görev süresinin bir mağduruydu. Görevden alınan ve tekrar göreve atanan sadece IV. şeyhülislam olan Hocazade, halefi Sunullah'ın makamdan dört defa alındığını görmüştür. Hocazade kariyerin himaye imkânlarını hem ulema sınıfı için ve hem de bunun yanı sıra kendi kişisel kariyerine faydalı olması amacıyla garanti altına almak istemiş olabilir. Zafer elde etmesine rağmen ve güçlü şeyhülislamların yönetiminde bile ulema atama listelerini, bu listeleri başyardımcısı sadrazam aracılığıyla alan sultanın onaylaması gerekiyordu. Arada sırada güçlü şeyhülislamlar sadrazamları gölgelerinde bırakıyorlar ve uygulamada ulema atamalarını ve hatta önemli ulema dışı atamaları kontrol ediyorlardı. Ancak öyle şeyhülislamlar enderdi ve ilmiyenin ötesinde girişimleri olan Erzurumlu Feyzullah ve Hocazade Mesud gibi birçoğunun da sonu kötü bir şekilde bitiyordu. Yasal olarak ulemanın kendi evinin efendiliği için verdikleri savaş emeline ulaşamadı ve Feyzullah'ın gibi bunu değiştirmekle tehdit eden uygulamalar söz konusu olduğunda suç işleyen şeyhülislamın hayatından vazgeçmek tercih ediliyordu.

İlmiyenin atamalarından sorumlu olmak için Hocazade'nin bastırmaya karar vermesinin mantıklı bir açıklamasına, bu kararın vezir atamalarında eğitimle ilgili değişiklikler yapılmaya gidilmesiyle ilişkilendirilmesiyle ulaşılabilir. Sultan ve sadrazamdan saray adamları, yazıcılar ve piyadelere kadar 17. yüzyıl yöneticileri genel manada oldukça bilgisizdi, hatta kendi görevlerinde dahi eğitim görmemişti. Birçoğunun en ufak bir eğitimi dahi söz konusu değildi. Geçmişte genel bir eğitim kaynağı var ol-

muştı ve Osmanlı yönetici sınıfı değişen derecelerde bu eğitimden geçmişti. En azından bu ideali gerçekleştirmek için koordineli çabalar ve ideal bir yöneticinin nasıl olacağı ile ilgili belli ölçüde bir fikir birliği vardı. Ulema geleneği ile ilişkilendirilen böyle üstün bir eğitim karşısında saygılı davranılıyordu. Artık sadrazam sadrazamı takip ediyor; ağalar ağaları takip ediyor ve bu görev değişiklikleri o kadar profesyonel eğitimden yoksun olarak ve büyük bir hızla oluyordu ki paraya ve kılıca karşı duyulan saygıdan başka bir artış görülüyordu. Her ne zaman vezirler ve saray çevreleri ulema atamalarını kontrol edecek olsa, bunlar genellikle ilim yoluna karşı küçümseyici bir bakışla yaklaşıyor ve ne yeteneği ne de öğrenme eğilimi olan insanları tercih ediyorlardı. Yaptıkları atamalardaki başarısızlık genellikle dışarıda açık bir şekilde dile getiriliyordu. Akılsız Siyavuş Paşa (ö.1656) ulemaya karşı her zaman düşmanca yaklaşıyor ve sadrazamlık yaptığı iki kısa dönemde ne kadar çok ulemayı sürgün ettiğinden dem vurarak böbürlenmekten zevk alıyordu. 1656 da Sadrazam Boynueğri Mehmed Paşa (ö. 1665) sağır ve aynı zamanda bir kalp krizinden dolayı kötürüm kalmış olan ihtiyar Hanefi Mehmed Efendi'yi (ö. 1658) şeyhülislam olarak atamayı uygun görmüştü. Vezire, Hanefi'nin hastalıkları hatırlatıldığında verdiği cevap son derece netti: "aynı zamanda kör de olsa daha iyi olurdu"¹⁰².

Başarıya giden yolda eğitime daha az önem verilmesi ve hatta yapmağa değer önemli bir nitelik olarak görülmesi sonucunda, bir bütün olarak ulema sınıfı statü kaybına uğramıştır ve bu kayıpla birlikte sonuç alıcı olarak etkili olmaktan uzaklaşmıştır. Sultanlar yönetici sınıfları seçen ve yetiştiren saray okulları seçkinleri arasına eleman seçimi sistemi ve benzeri eski kurumlar üzerindeki kontrollerini muhafaza edememişler ve bu kurumları diğer emperyal kurumlarla değiştirmede başarılı olamamışlardır¹⁰³. Sonuç olarak, Osmanlının eski sosyalleştirme ağı ya yok olmuş

ya da yozlaşmıştır. Gerçek bir Osmanlı yani Osmanlı yönetici sınıfının bir üyesi olma sürecinin tamamı için bir hızlanma söz konusu olmuş geleneksel olarak güçlü saltanatın bu sürece tahsis ettiği zamandan ve özenden fedakârlıkta bulunulmuştur. Geleneksel değerlerin ve itaatin istikrarlı bir şekilde benimsetilmesi için çok az fırsat oluyordu. Zaman zaman askeriye için binlerce kişinin kaydedilmesi gerekiyordu. 1596–1638 arasındaki İran seferleri, Girit'e karşı yürütülen deniz seferleri ve daha sonra Avusturya'ya karşı yapılan seferler bu durumun örnekleridir¹⁰⁴. Alt kademeleri dolduran eğitimsiz yeni elemanlar karşısında komuta liderliğinin gerektirdiği görevler eski sistem altında işe yarayanlardan farklılaşan yetenekler gerektiriyordu. Yeni metotlar daha kaba, daha aceleyle getirilmiş ve denenmiş kurumlardan çok kişiliklere daha bağlı metotlardı. Manevi ikna yöntemleri genel ahlakın hakim olduğu yerlerde işe yarayıyordu. Etkin düzeydeki bir genel ahlak, yönetici sınıf, bizzat kendisinden tamamen farklı, kaba ve harekete hazır bir insan gücünü yönetmeye çalıştığında ele geçirilmesi çok zor bir özellik oluyordu. Kendi intisap kalıpları göz önüne alındığında ulemanın kendi yetiştirmesi olmayan yeni insanlar geleneksel bağları ve sadakatleri sekteye uğrattırıyordu.

Sadrazamların hepsi eğitim ve öğrenimi hor görmemişlerdir. Kendisi okuryazar olmayan Köprülü Mehmed başlangıçta oğlu Ahmed'i ulema ocağına başlatmıştı. İlmiye eğitimi almış olan Fazıl Ahmed Sultan Mehmed'in saray hocası Vanî Mehmed Efendi'nin (ö.1685) genel manevi eğitiminin geçmiş ve kendini entelektüel alanda ayrıcalıklı bir duruma getirmişti¹⁰⁵. Kemankuş Kara Mustafa Paşa (ö.1644) kendisi okuryazar olmamasına rağmen vezirlerin eğitimi konusunda çok ısrarlıydı¹⁰⁶. Kemankuş, mesleğine, sultanına ve devlete kendini o kadar adamıştı ki, halefi olan sadrazamların izleyecekleri bir numune oluşturmuştu. Çağdaşı bir tarihçi Kemankuşla vezirliğin mühürlendiğini yazmıştı¹⁰⁷. Bir medrese kurmuş ve büyük çaplı bir vakıf oluşturmuştu.

Bununla birlikte Kara Mustafa'nın çağdaşlarının bir çoğu onun değerlerini paylaşmamıştır. Delhi'deki Moğol sarayı için bir büyük elçi görevlendirme zamanı geldiğinde yapılan seçim parlak bir edebiyat adamı veya dindar bir sofu olmamış ve muhteşem Moğol büyük elçisinin dengi gönderilmemiştir. Bunun yerine son derece donuk bir zekaya sahip olmakla kötü bir şöhreti olan Zülfikar Ağa bu görev için seçilmişti. Ulema ve katipler arasında bu atama homurdanmalara yol açmasına rağmen atama geri alınmamış ve hangi yöne gideceğinden bile emin olmayan Zülfikar, Hindistan için yola çıkmıştır¹⁰⁸. Bu tür atamalar eğitimin ve okuryazarlığın avantajlarıyla ilgili bir güven kaynağı olmamıştır. Aslında, Zülfikar'ın bu göreve tavsiye edilmesini, o dönemde son derece güçlü olan saray kliği ile olan bağlantıları ve elçilik görevi mukabilinde ödemeye istekli olduğu para kesesi sağlamıştır.

Kültürel mutabakatın erimesi, medrese atamalarını şeyhülislamın yetkisi altına alarak sadrazamla mücadele etmeye çalışan şeyhülislam Hocaşade'nin bu konudaki gayretlerinden kaynaklanmış olabilir. Kariyer sadakatlerinin gelişimiyle halihazırda kendini belli etmeye başlamış olan bölünmelere bu mutabakatın ortadan kalkması da katkıda bulunmuştur. Toplumsal değerlerin çöküşü hem çözülemez ve hem de bulaşıcı bir problem olarak kalmıştır.

Birçok ulemanın davranışları destekçilerini harekete geçirmesi ihtimali olan davranışlar değildi: "Dostum son 'kadıları' mı diyorsun 'eğer başkadı senin hasmınsa o zaman sana Allah yardım etsin' demek nasıl mümkün olabilir"¹⁰⁹. Bir çok kadı ve ulema rüşvete karışmış, İslami metinlerle ilgili temel düzeyde bir bilgiden bile yoksun kalmış ve sadece kendi bencil çıkarları için seslerini yükseltmişlerdir. Bu bakımdan yeniçerilerden veya sipahilerden --bunların gösterme gücüne sahip oldukları açık şiddet dışında-- pek bir farkları kalmamıştı. Şiddet kullanan diğerleri gibi ulema da bazen devletin faydasına karşı o kadar duyarsız gözükmüş-

tür ki sanki devleti yıkmaya kararlı gibi bir görüntü ortaya koymuşlardır. Eğer kendi çıkarları taht için uygun olmayan adayı destekleyen grup tarafından karşılanıyorsa; çoğu desteklerini bu yöne çevirme eğiliminde oluyorlardı¹¹⁰.

Ulema için problem, içinde bulundukları kariyerin sadece bir kariyerden ibaret olmamasıydı. Ulema dünyevi mülklere ve güce eğilimli olduklarını ortaya koyduğunda diğer insanların onlara olan saygısını kaybetmiştir. Fakat bu şekilde itibar kaybettiklerinde bile ulemanın geleneksel olarak temsil ettiği doğruluk kavramından taviz verebilmişlerdir. “Dünyevi bir ev kuran, iman köşkünü harcar”¹¹¹. Ulema yönetici seçkin sınıfın zaaflarını genel olarak paylaşırken aynı zamanda benzeri olmayan bir şekilde büyük sonuçları olan diğer bir takım problemlerden de zarar görmüşlerdir. İnancın merkezî önemi yüzünden ulema dejenerasyonunun sonuçları siyasal olmanın yanı sıra aynı derecede de manevi olumsuzluklar olmuştur.

Hem bundan önce ve hem de sonra ulema örgütünü sarmalayan sülman atmosferin tersine, 17. yüzyılın geçiş dönemi ilmiyesi kuşatma altındaydı. Bu kuşatma sadece bir kariyer kuşatması değil aynı zamanda ideolojik bir kuşatmaydı. Ulemanın kişisel bozulması, ulemanın görevinin aynı zamanda doğru olmak, Allah’tan korkmak ve dünyaya ram olmamak olması sebebiyle bu bozulma iyice tahammül edilemez bir bozulmaydı. Ulemanın karakteri resmi görevlerinin bir parçasıydı aynı şey yeniçeriler ve sipahiler için geçerli değildi. Askeri zaferler devam ettiği sürece bozulma ve yolsuzluk askeriye tarafından affedilebilir şeyler olmasa da en azından bu tür bireylerde bunlar orduyu bir mağlubiyete sürükleyene kadar veya halkın bunun zaferleriyle ilgili hatıraları solana kadar görmezden gelinebilirdi. Ne olursa olsun kılıç ehlinin iyiliğe gark olması beklenemezdi. Hükümetin her zaman taşıdığı bozucu etkiye son derece sıkı bir şekilde inanan bir halk --pislik ve

çamur biriktiren bir eşik olan-- hükümetin idari ve askeri dalları hakkında hiçbir hayale kapılmamıştır.

Çağdaşlarının çoğu açısından ümidin kaynağı adaletli ve bilge bir sultan ile dini ilimlerin alimleri olan ulemaydı. Hükümetin idari askeri kanadı, zalimliğe daha fazla kaydığında muhakkak ki başarısız olacak ve kötüleşecekti. Fakat daha geniş bir bakımdan bu sınıfın başarısızlıkları ve kötülükleri aynı zamanda ulemanın başarısızlıklarıydı. Eğer ulema devletin acımasızlığı karşısında --adaleti sağlamak için fiilen müdahale edemese bile-- bir dürüstlük örneği oluşturamadığında imparatorluğun izleyeceği yol ne olabilirdi. Ulema arasındaki dürüstlükten uzaklaşma hukuku el üstünde tutmadaki etkinliklerinin de azalmasına işaret ediyordu. Bir bakıma aynı zamanda kanunun kendisinin de etkinliğinin olmadığını gösteriyordu. Kutsal hukuk bir idealdi, bir özdü; ancak Osmanlı ulemasının hukuk yolunu temsil etmesi ölçüsünde hukukun kendisi de yara alıyordu. “Bir yalan dolan tuzağı kuranlar buna mahkeme adını vermişler.... Bu gün hukuk bir yalan numarasına dönmüştür”⁽¹¹²⁾. Harp sahasındaki kötü generaller yüzünden kayıplar artmıştır. Hukuk açısından bozulmaysa toplumsal mutabakatın parçalanmasına yol açmıştır.

Notlar:

¹ Luigi Ferdinando Marsigli, *Stato Militare* . . . , 2 vols., ed. R. Kreutel (Graz: 1972). Marsigli, Viyana (1683), Ofen (1686) ve Slankamen (1691) de dahil olmak üzere, 17. yüzyılda Osmanlı ile yapılan bir çok muharebede hazır bulunmuştur. Yirmili yaşlarında bir genç iken Osmanlıların Viyana yenilgisini Osmanlı saflarının arkasından izlemiştir.

² Ibid., 2:124—31. Osmanlı askerlerinin muharebe davranışları ile ilgili olarak bkz., Mehmed Halife, *Tarih-i Gilmani*. *TOEM*, *İlaveler* 1:36, 49.

³ Marsigli, *Stato Militare* 2:131; Sir Paul Rycaut, *The History of the Turks Beginning with the Year 1679 . . . until the End of the Year 1698 and 1699* (London: 1699), pp. 244, 246. Dimitrie Cantemir'e göre, (*The History of the Growth and Decay of the Othman Empire*, trans. N. Tindal (London: 1734-35), p. 311) yeniçeriler her zaman sipahilerin kurbanı olmamışlardır. Bir çatışmanın olumsuz sonuçlanacağı anlaşıldığında yeniçeriler sipahileri atlarından aşağı çekerler ve geri çekilme yolunu açmaya çalışırlardı.

⁴ Marsigli, *Stato Militare* 2:124, 131.

⁵ Osmanlılar yönetici sınıfın etnik kökenini sorun olarak görmemişlerdir, ancak din konusunda böyle esnek değillerdir. İstanbul'un fethinin ardından temel imparatorluk kurumları yerleştiğinde seküler görevliler de olsa din görevlileri de olsa yönetici sınıf, askeriye büyük ölçüde müslümanlardan müteşekkildi. Bunlar müslüman doğmuş veya sonradan benimsemiş olabilirlerdi. Ancak 19. yüzyılın modernleşme reformlarından sonra devleti yönetenlerin özelliği değişmiştir. O zamana kadar gerçek anlamda bir Osmanlı olmak müslüman yönetici seçkinler sınıfının bir mensubu olmak anlamına gelmiştir.

⁶ Bu çeşitlilik arzeden kariyerler yüzyıllar boyunca önemli değişiklikler geçirmişlerdir. Bu değişiklikler özellikle kariyere girişler ve terfilerle ilgilidir. Ancak, kuşkusuz, aralarında yatay geçişlerin göreceli olarak büyük ölçüde ortadan kalktığı kariyer gruplarının ortaya çıkışı 15. yüzyılın sonlarındadır. Osmanlılar İstanbul'u ele geçirdikten sonra kariyerler arası hareket en alt düzey dışında olağandışı bir durum olmuştur. Itzkowitz'in öncü

çalışması “Realities” kariyer gruplarının yapısının Osmanlı toplumunun ve yönetici seçkinlerinin örgütlenmesi açısından önemini ortaya koymuştur. Shinder, (“Career Line”) çıkış noktası olarak Itzkowitz’i esas almaktaysa da ilmiye merdivenini tekrar kurarken ve 17. yüzyılın ortalarından öncesi için kariyerlerin esneklikten uzak oluşunu hafife alarak hataya düşmektedir.

⁷ Danişmend, *Kronoloji* 5:31-46.

⁸ Öngörülebileceği üzere 14. ve 15. yüzyıllarda eğitim ve becerilerin transfer edilebilmesi daha yaygındı. Çünkü bu yüzyıllarda bir devlet faaliyeti zorunlu olarak sınırlıydı ve --ilkel değilse de-- tam oluşmamış kurumlar aracılığı ile başarılı bir şekilde işliyordu.

⁹ İnalcık, *İslam*, p. 25 de, imparatorluğun ilk 150 yılında vezirlerin baskın bir şekilde ulema kökenli olduğuna dikkat çekilmektedir. Örneğin bkz., , İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Çandarlı Vezir Ailesi* (Ankara: 1974) içinde Çandarlı ailesi bölümü ve diğer yerleri. Aynı zamanda bir alim olarak ortaya çıkan Vezir-i azam Alaeddin Paşa’nın kariyeri (ö. 1331) (Danişmend, *Kronoloji* 5:7). Daha sonra ortaya çıkan daha istisnai örnekler arasında, önce Suriye Trablus’da bir kadiyken ilmiyeden ayrılarak mali bürokrasiye geçen(SO 4:313) Çivizade Mahmud Paşa (ö. 1570/71), önemsiz bir kadiyken vilayet idareciliğine geçen(SO 4:317) Kara Hüseyin Efendizade Mahmud (ö. 1615), gene aynı şekilde önemsiz bir kadiyken vilayet idareciliğine geçen(SO 4:378) Kadı Mustafa Paşa (d. 1592/93) sayılabilir.

¹⁰ İlmiyeden ayrılanların bazen bir çeşit müderris olarak alt-hiyerarşi medreselerinde veya özel hoca olarak çalışmaya devam ettikleri de olmuştur. Bunlar Osmanlılarda kastedildiği şekilde ulema kabul edilmezlerdi, ancak gene de seçkin statüsünü (askeri) sürdürürlerdi.

¹¹ Mustâfa Naima, *Tarih-i Naima*, 6 Cilt. (İstanbul: 1280/1863-64), 6:405.

¹² bkz. 6, 8, 9 no’lu dipnotlar.

¹³ Damad Ali bu gözlemini tarihçi Mehmed Raşid’i ilmiye müderrisliğinden bürokraside önemli bir sekreterlik pozisyonu olan *Nişancı* görevine terfi ettirme çabaları başarısız olunca yapmıştır (Hammer, *Geschichte* 7:184-85).

¹⁴ Genel olarak ulema için kullanılan “Efendi,” hitabından farklı olarak vezirlerin ve diğer seküler seçkinlerin ilmiyeye giren çocukları olan paşazadeler için “Bey Efendi” tabiri tercih edilirdi. Bey Efendi olgusunun anlamı ile ilgili olarak bkz. Zilfi, “Elite Circulation,” pp. 331-35.

¹⁵ Bu dönem için kadınlarla ilgili bilgi kaynakları son derece kısıtlı olduğu için, evlilik kalıplarıyla ilgili ikna edici bir çalışma yapılması imkan dahilinde değildir. 18. yüzyıl ulemasının evlilik kalıpları ile ilgili kısıtlı bir çalışmada 237 kazasker ve şeyhülislamın durumu ele alınmıştır. Bu çalışmada ulemanın baskın bir şekilde kendi sınıfları içinden evlilikler yaptığı ortaya konulmuştur. Dönemin belirli bir takım önde gelen ulema ailelerinin kendi sosyal ve mesleki (ulema) emsalleri ile avantajlı evlilik ittifakları elde etme uğrunda oldukça çaba harcadıkları görülmektedir (Zilfi, “Elite Circulation,” pp. 331-33).

¹⁶ Sultanların bir dilekçe üzerine vefat etmiş ulemanın çocukları için uygun ödemeler tahsis edilmesi yönünde ferman çıkarması olağandışı bir durum değildi. Himaye sahibi babanın bir şekilde devlet tarafından öldürülmesi ve --Şeyhülislam Erzurumlu Feyzullah (bölüm 4 ve 5 içinde ayrıntılı olarak ele alınmaktadır) örneğinde olduğu gibi-- yakınlarının İstanbul’dan sürülmesi durumlarında dahi, ölenin yakınları devlet kaynakları ile desteklenirdi. (örneğin bkz., BBA, Kepeci, Rüus Def. 277/16, fol. 10).

¹⁷ Mustafa Akdağ, “Celâli,” ss. 106-107.

¹⁸ Sir Thomas Roe, *The Negotiations of Sir Thomas Roe, in His Embassy to the Ottoman Porte from the Year 1621 to 1628, Inclusive* (London: 1740), p. 44; bkz. Mehmed Halife, *Gılmani*, ss. 24, 35, 39-42 ve kitabın diğer yerleri.

¹⁹ Roe, *Negotiations*, p. 765.

²⁰ Ibid.

²¹ Şair Sabri (İlmizade Mehmed Çelebi), E. J. W. Gibb, *Poetry* 3:289.

²² Ibid., 3: 288-89.

²³ Buğra Atsız, ed., *Das Osmanische Reich um die Mitted: 17. Jahrhunderts: nach den Chroniken des Vecihi (1633-1660) und des Mehmed Halifa (1636-1660)* (Munich: 1977), fols. 5v-

6r; Evliya, *Seyahatname* 1:154-55; Naima 3:179-81; Rycaut, *History . . . 1623* 1:43, 52, 59-60, 71, 79. .

²⁴ E. J. W. Gibb, *Poetry* 3:289.

²⁵ Nizâm al-Mülk, p. 184.

²⁶ Danişmend, *Kronoloji* 5:38-43. I. İbrahim'in saltanatından Köprülü Mehmed'e kalmış olan Sufi Mehmed Paşa'dan.

²⁷ Ibid., 5: 124-27. I. İbrahim'in saltanatından Balizade Mustafa dönemine kalmış Hacı Abdurrahim'den.

²⁸ Mehmed Halife, (*Gilmani*, ss. 49—50), *kul tairesi- kapı kulları*'nın 4. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarında en az dokuz kez isyana kalkıştığını iddia etmektedir.

²⁹ Great Britain, Historical Mss Commission, *Report on the Mss of Allan George Finch, Esq. . . .*; 3 vols. (London: 1913-), 1:97.

³⁰ Şair Vecihi (Naima 6:381). Abaza Hasan'ın ayaklanması ile ilgili genel olarak bkz. Mehmed Halife, *Gilmani*, ss. 51-58.

³¹ Naima 6:282-83, 330-33, 380-83 ve diğer bölümler; Rycaut, *History . . . 1623* 2:56-58, 68.

³² Naima 6:382-83; Mehmed Halife, *Gilmani*, ss. 50-51; Evliya, *Seyahatname* 1:155.

³³ Avusturya'nın ısrarlı bir şekilde Balkanlardaki Osmanlı Ortodokslarının dinlerini zorla çevirme çabaları sonuç olarak bunların Osmanlı kampına geçmelerine yaramıştır.. Prince Stephen Lazar Eugene Lazarovich-Hrebelianovich, *The Servian People*, 2 vols. (New York: 1910), 2:587; Marsigli, *Stato Militare* 1:26.

³⁴ Rycaut, *History . . . 1623* 1:81. 16. yüzyıl sonlarından itibaren toprak elde etmelerin ve kaybetmelerin ekonomik sonuçları ile ilgili olarak bkz.: Ömer Lütfi Barkan, "The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East," *IJMF* 6 (1975): 18.

³⁵ Danişmend, *Kronoloji* 3:439.

³⁶ Naima 6:213-14.

³⁷ Gelibolulu Ali, *Counsel*, p. 53.

³⁸ Ahmed Rifat; *Nakl el-Tevarih* (İstanbul: 1295/1878), s. 573.

³⁹ Bu dönemde kırsal kesimde hayatın zavallılığını gösteren kanıtlar haddinden fazladır. Köylerde yaşayan insanları kırpık koyun olarak niteleyen layiha yazarlarına ilaveten batılı gezginler, Osmanlı vakanüvisleri ve belgeler sorunu yüzyılın başından sonuna dek kaydetmektedir. Kentlerin çekim gücü ile ve kırsal kesimden kaçışın başlangıcı ile ilgili olarak, örneğin bkz., Anhegger, "Hezarfen," pp. 375-76, 384-85; 393; Mehmed Halife, *Gilmani*, s. 40; Koçibey, "Risale" (Berlin), fols. 29^b-31^a; Sieür de Joanots Du Vignau, *A New Account of the Present Condition of the Turkish Affairs* (London: 1688), pp. 8, 96; *Müstetâb*, s. 25; Halil İnalcık, "Adâletnâmeler," *Belgeler 2* (1965):49-145; Hrand D. Andreasyan, "Celâlilerden Kaçan Anadolu Halkının Geri Gönderilmesi," *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan* (Ankara: 1976), ss. 45-53; Mustafa Akdağ, "Genel Çizgileriyle XVII. Yüzyıl Türkiye Tarihi," *TAD 4* (1966-68):201-202 ve çalışmanın çeşitli yerleri: Akdağ, "Celâli," ss. 88-89, 91, 106. 17. yüzyıl yaşantısının belirli özelliklerine ilave olarak, tarım ekonomisi ve piyasa güçlerinin bu dönemde taşradaki rahatsızlıkların geri planında oynadığı rolle ilgili geniş boyutlu sorunu ele alan daha yeni çalışmalara örnek olarak bkz. Bruce W. McGowan, "The Study of Land and Agriculture in the Ottoman Provinces within the Context of an Expanding World Economy in the 17th and 18th Centuries," *IJTS 2/1* (1981):57-63 ve aynı yazarın *Economic Life in Ottoman Europe* (Cambridge: 1981).

⁴⁰ Pietro Della Valle, *Voyages de Pietro Della Valle*, 8 vols. (Rouen: 1745) 1:16; Rukiye Bulut. "18. Yüzyılda İstanbul," *DTTD 1/3* (1967):30-32; İbrahim Sivrikaya, "18. Yüzyılda İşportacılıkla İlk Mücadele," *BTTD 3/13* (1968):69-70.

⁴¹ Bkz. dipnot 39; Evliya, *Seyahatname* 1:225-26.

⁴² Naima 6:258-59, 292-93; Raşid 1:247.

⁴³ "Şimdiki halde ayan ve eşrafın değil ednâ kimselerin hizmetkârları kapıkulu olub. ..." Anhegger, "Hezarfen," p. 384. Cf. Koçibey, "Risale" (Berlin), fols. 15b-16a; *Müstetâb*, p. 4; Gelibolulu Ali, *Counsel*, p. 78.

⁴⁴ "Anhegger, "Hezarfen," pp. 385-86; *Müstetâb*, ss. 7-8; Roe, *Negotiations*, p. 50; Klaus Röhrborn, *Untersuchungen zur Osmanischen Verwaltungsgeschichte* (Berlin: 1973), p. 78, n. 128; ayrıca bkz., dipnot 76.

⁴⁵ bkz., dipnot 63, bölüm 2.

⁴⁶ Soyunun peygambere dayandığını gösterebilen Osmanlı tebaası gerçek uğraşına veya konumuna bakılmaksızın normal olarak vergiden muaf olurdu. Bu yıllarda Anadolu’da yapılan resmi bir teftiş sonucunda her türden seçkin statüsü edinmiş sahte iddia sahibi ortaya çıkarıldı. Bunlardan birkaçı da kendini Mevlevî dervişi olarak sunmuştu. Bunların hiçbiri Mevlevî ayinini beceremedikleri anlaşıncı cezalandırılmışlardı.. Naima 6:402-405; Katib Çelebi, *Fezleke-i Tarih*, 2. Cilt. (İstanbul: 1286/1870), 2:142-47.

⁴⁷ Akdağ, (“Celâlî,” ss. 64—65, 69-70) seçkin statüsü elde etmenin de yüksek bir devlet görevine ulaşmak için bir sıçrama taşı işlevi gördüğüne dikkat çekmektedir. Akdağ’ın, seçkin statüsü sahiplerinin resmi görevlerini yerine getirmek şöyle dursun üç aylık ödemelerini bile sık sık feda ettikleri şeklindeki iddiasını esas alırsak, bir çoklarının belki de çoğunluğun bu statü karşılığında esas elde etmek istediği şeyin büyük bir kariyer değil, vergiden muaf olarak tercih ettikleri geçim tarzını güçlendirmek ve korumak olduğu sonucuna varabiliriz.

⁴⁸ Ibid., p. 71; Norman Itzkowitz, *The Ottoman Empire and Islamic Tradition* (New York: 1972), pp. 94-95.

⁴⁹ bkz., dipnot 39 ve 74.

⁵⁰ Hasanzade Mehmed bir Akdeniz şehri olan Alanya’dan gelen bir Halvetî şeyhiydi. Ailesi ile İstanbul’un batısında Çatalca’ya yerleşmiştir. Buradaki derviş tekkesinin şeyhidir. 41. şeyhülislam olan Hacı Abdurrahim (ö. 1656) Yenişehir kadısı-yken Çatalca’dan geçmiş ve burada Hasanzade Mehmed’in oğlu “Çatalcalı” Ali’ye mülazımlık sözü vermiştir. 1647 de şeyhülislam olan Abdurrahim sözünü tutmuş ve Ali’nin ilmiye kariyeri başlamıştır. (SO 3:519-20; *Salname*, ss. 455-57; *Fezleke* 2:349; Müstakimzade, *Meşayih*, ss. 71-72).

⁵¹ Hocazade Mesud’un (ö. 1656) şeyhülislamlığı ile ilgili olarak bkz., Şeyhi, Hamidiye 939, fols. 115^b-116^b

⁵² Muslihiddin (Mustafa olarak da bilinir) için bkz.: SO 4:391; *Fezleke* 2:328; Naima 4:281, 308-20; Meşrebzade Damadı Şemi Mehmed, *İlaveli Esmar el-Tevarih ma Zeyl* (İstanbul: 1295/1878), s. 169. Cinci için bkz.: SO 2:191; Şeyhi, Hamidiye 939, fols. 88b-89a; *Fezleke* 2:292, 340-41; Naima 4:33-36.

⁵³ Çeşmi Mehmed bir tacirin çocuğu olarak Aydın'da doğmuştu. İstanbul'da bir mülazemet elde ettikten sonra, Sadrazam Kuyucu Murad Paşa'nın (ö. 1611) koruması altına girmişti. Paşa'nın yardımıyla hızlı bir şekilde dinî kariyerinde ilerlemiştir. (SO 2:93-94, 4:156-57; *Fezleke* 2:168).

⁵⁴ *Fezleke* 2:328.

⁵⁵ Ibid., 2:328, 369. *Salname*, ss. 458-59; SO 2:28; Şeyhi, Hamidiye 939, fols. 106^b-108^a.

⁵⁶ *Fezleke* 2:328.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Örnek olarak, Abdurrahman Tevkii Paşa'nın genel kanunnamesinde kadılık listeleri, ilmiyenin öncelik düzeni, görev süreleri vb. verilmektedir. "Kanunname," *MTM* 1 (1331/1915):497—544; *EF*², s.v. "Kânun" and "Kanunnâme," Halil inalcık.

⁵⁹ *Fezleke* 2:229.

⁶⁰ Ibid., 2:341.

⁶¹ Ancak Koçi Bey, Süleyman'ın başarısızlıklarına karşı körleşmemişti—"Risale" (Berlin), fols. 43^a-46^a.

⁶² Atai, s. 630; bkz. Tevkii, "Kanunname," ss. 519-20.

⁶³ Roe, *Negotiations*, p. 159; Hammer, *Geschichte* 4:587; Altınay, *Hoca*, ss. 14-16,

⁶⁴ Naima 5:236-40; *Fezleke* 2:381-82; Şeyhi, Hamidiye 939, fols. 117^b-118^a.

⁶⁵ Mehmed Halife, *Gılmani*, s. 13.

⁶⁶ *Fezleke* 2:292, 309-10; Altınay, *Hoca*, ss". 26-27; Hammer, *Geschichte* 5:406-407; Rycout, *History* . . . 1623 2:1-35; Naima 4:292-327.

⁶⁷ Naima 5:429.

⁶⁸ Anhegger, "Hezarfen", p. 393; Hezarfen, "Telhis" (Paris), fols. 139^b-141^b.

⁶⁹ Yeniçerilerin Osmanlı devletinin muhteşem yükselişini kendi yiğitlikleriyle açıklamak üzerine kötü bir şöhretleri vardı. II. Osman'a yönelttikleri suçlamalarla ilgili olarak bkz. Antoine Galland, *Journal d'Antoine Galland pendant son séjour a Cons-*

tantinople, 1672-1673, ed. C. Schefer, 2 vols. (Paris: 1881), 1:159-61.

⁷⁰ Roe, *Negotiations*, pp. 16-50; Çev. A. Danon, , "Contributions à l'histoire des sultans Osman II et Mouçtafâ I^{er}," *JA* (2nd series) 14 (1919):69-139, 243-310; Galland, *Journal* 1:104-92.

⁷¹ Anonymous, *The Strangling and Death of the Great Turkey and His Two Sonnes* (London: 1622), p. 17.

⁷² Danon, "Contributions," pp. 80, 82 ; Roe, *Negotiations*, p. 49; Galland, *Journal* 1:159-61.

⁷³ 17. yüzyılın üçüncü on yılında ortaya çıkan Abaza Mehmed Paşa kalkışması Merkez-taşra ittifaklarının nasıl bir kalıp içinde olduğunu göstermektedir. Abaza Paşa'nın yeniçeri karşıtı uygulamaları İstanbul'daki bazı fraksiyonları güçlendirmişti. Şeyhülislamın Abaza'nın bir asi olduğunu ilan etmeyi reddetmesi ve ulufeli sipahilerin de ona karşı savaşmaması ile saray çevresindeki hiziplerin ittifakları veya en azından sempatileri gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. (Naima 2:238-39, 244-61; Roe, *Negotiations*, pp. 188, 214-15, 233).

⁷⁴ Yavuz Selim (1512-20) dönemindeki bir Mesihî ayaklanmaya gönderme yapan,"Celali," tabiri, bu dönemde Osmanlı devletine ayaklanan bütün asiler için jenerik bir ad olmuştu. (İnalcık, *Ottoman Empire*, p. 50),

⁷⁵ Roe *Negotiations*, pp. 187, 291, 681, 764; Naima 2:244-45.

⁷⁶ Marsigli in Gerit (pseud.), "The Warning of Ibraim Pasha of Buda," *JRCAS* 21 (1934):621-70; Mehmed Halife, *Gilmani*, ss. 24, 36; Anhegger, "Hezarfen," pp. 385-87; Itzkowitz, *Ottoman Empire*, pp. 90-91; Koçi Bey, "Risale" (Berlin), fols. 24^a-26^a and *Risale*, pp. 104-12; *Müstetâb*, s. 37; Ünver, "Lâyiha," s. 24.

⁷⁷ Roe, *Negotiations*, p. 159; Hammer, *Geschichte* 5:498.

⁷⁸ Mehmed Halife, *Gilmani*, ss. 24—25; Roe, *Negotiations*, p. 764.

⁷⁹ 18. yüzyılda yerel paşa sülaleleri ve bunların oğullarından ulema mensubu olanlar için bkz., Zilfi, "Ottoman Ulema," pp. 183-85,

⁸⁰ Her ne kadar yerel sipahilerin varlığı 18. yüzyılda da sürmüşse de bunların daha önceki eyaletlerdeki sipahilerle çok az benzerliği kalmıştı.

⁸¹ Harçlık anlamında kullanılan “Paşmaklık” (terlik parası) veya “Yaşmaklık” (peçe parası) özellikle harem kadınları tarafından kılık kıyafet ve incik boncuk için kullanılırdı; İnalcık, *Ottoman Empire*, p. 116; Dimitrie Cantemir, *History*, p. 297.

⁸² bkz. bölüm 2, arpalıklar kısmı

⁸³ bkz. bölüm 2, arpalıklar kısmı

⁸⁴ Tatarcık, s. 274; Atai, s. 627.

⁸⁵ Anhegger, “Hezarfen,” pp. 389-93; *Müstetâb*, ss. 23-25; Behrnauer, “Kogabeg,” pp. 288-94; Koçi Bey, “Risale” (Berlin), fols. 17^a-20^b; Unat, “Kemankeş,” ss. 451-53; Behrnauer, “Nasihatnâme,” pp. 722-23; Hezarfen, “Telhis” (Paris), fols. 136^a-141^b; Ünver, “Lâyiha,” ss. 28-29; Rhoads Murphey, “The Velî-yuddîn Telhis,” *Belleten* 43 (1979):548ff.

⁸⁶ Umur-i devlet”; Hezarfen, “Telhis” (Paris), fol. 138^b.

⁸⁷ *Fezleke* 2:328; Naima 4:326.

⁸⁸ bkz. Dipnot 86

⁸⁹ Atai, ss. 755-57; *Fezleke* 2:160-62; Danişmend, *Kronoloji* 6:123.

⁹⁰ SO 4:365-66; Naima 6:188-96, 234-35; *Salname*, ss. 468-70.

⁹¹ Erzurumlu Feyzullah’ın kariyeri yavaş yavaş gerekli ilgiyi çekmeye başlamaktadır. Osmanlı hanedanlıkları tarihi açısından son derece önemlidir. Okuyucu Feyzullahla ilgili şu kaynaklarda bilgi bulabilir: 1A, s.v. “Feyzullah Efendi”; R. A. Abou-el-Haj, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics* (Leiden: 1984); Heinrich Georg Baum, *Edirne Vakası: Das Ereignis von Edirne* (Freiburg i. B.: 1973); SO 4:33-34; Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 vols. (Cambridge: 1976-77), 1:223-29; Naima 6:6-29; ayrıca bkz.: bölüm 5, Feyzullah Efendi kısmı.

⁹² “Hırz el-Müluk,” İÜ, TY 4657, fols. 15^b-16^a.

⁹³ *E²*, s.v. “Kara-Celebi-zâde Abdulaziz.”

⁹⁴ bkz. Bölüm 2, dipnot 15; SO 4:400-401; Naima 6:389-91.

⁹⁵ *Fezleke* 2:164-65; Naima 3:242-43.

⁹⁶ Rycaut, *History* . . . 1679, p. 257.

⁹⁷ Raşid, 3:52, 65. Feyzullah’ın yeğenleri, Vanizade Ahmed ve Süleyman (Şeyhi, Hamidiye 939/2, ö.1115/1703), Vanî Mehmed’in oğullarıdır (bkz. Bölüm 4.). 18. yüzyılda ulema ölümleri ile ilgili olarak dikkate değer bir nokta Şeyhülislam Dürri-zade Mehmed Ataulah’ın (ö. 1785) görevden alındıktan sonra zehirlenerek öldürülmesidir. (SÖ 3:476-77; *Salname*, s. 551; Cevdet 4:253).

⁹⁸ Faroqi (“Social Mobility,” p. 209), aynı noktayı 16. yüzyıl için ifade etmektedir.

⁹⁹ “D’Ohsson, *Tableau* 4:549.

¹⁰⁰ Anhegger, “Hezarfen,” p. 391; Hezarfen, “Telhis” (Paris), fol. 138^a-138^b.

¹⁰¹ Sadrazam Koca Sinan 1580 den ölüm yılı olan 1596 ya kadar beş kere göreve gelmiştir. Siyavuş 1582-93 arasında üç kez göreve gelmiştir. Damad İbrahim 1596-1601 arasında üç kez görev almıştır. (Danişmend, *Kronoloji* 5:21-27).

¹⁰² Naima 6:217, 231; SO 2:257.

¹⁰³ Osmanlı memurlarının ve taşradaki ayanların donanımlı evleri bir zamanlar sadece saltanat saraylarına has olan asker alma ve eğitim işlevlerinin bir kısmını yerine getiriyordu. Her ne kadar ilk sultanlar bu işi bazı önde gelen devlet adamlarına delege etmişlerse de, 17. yüzyılda bu durum esas olarak bu büyük evlerin maliklerine hizmet eder hale gelmişti. Abou-el-Haj, “The Ottoman Vezir and Pasha Households,” pp. 438-47.

¹⁰⁴ Örneğin, yetmiş gün içinde altı bin kişi ulufeli sipahi olarak mezun olmuştur. (Mehmed Halife, *Gilmani*, s. 42). Şişmiş askeri birlikler, birlikleri aşırı doldurma eğilimindeki sınıflar ve bu sürecin hızlı işlemesi layiha yazarlarının mevcut orduya karşı şikayetlerini güçlendirmiştir.

¹⁰⁵ Bkz. Bölüm 4.

¹⁰⁶ *Fezleke* 2:232-33.

¹⁰⁷ "Vezaret dahi mezburda hatm oldu" (Ibid., 2:212).

¹⁰⁸ Naima 5:336-40; Hammer, *Geschichte* 5:718-19; Bernard Lewis, *İstanbul and the Civilization of the Ottoman Empire* (Norman, Oklahoma: 1963), pp. 169-72.

¹⁰⁹ E. J. W. Gibb, *Poetry* 3:215.

¹¹⁰ Bkz. Bölüm 1, 17. yüzyılın problemleri kısmı.'

¹¹¹ E. J. W. Gibb, *Poetry* 3:214.

¹¹² Ibid., 3:215.

4

KADIZADELİLERİN MEYDAN OKUMASI

*Ne yazık ki sufiler camileri sadece
korkunç ulumalar ve bağırtilarla dol-
duruyor; ah, nerede o ilahiler ve zikir-
ler, nerede o fısıltı ile Rabbe yakarış?*

Üveysi, fl. ca. 1620

Gibb, *Ottoman Poetry* 3: 218

Kadızade Mehmed'in Yükselişi

Seyyahların yüzyıllar boyunca gözlemlediği üze-
re İstanbul, doğal ve imparatorluğa özgü bir konuma ve
“kariyer elde edilebilecek en güzel manzaraya”¹ sahiptir.
Osmanlı döneminde, sultanlar başkentlerini süslemek için
şehrin yüksek yerlerine kaleler ve saraylar inşa etmektense
camiler inşa etmeyi tercih etmişlerdir. Camiler İstanbul’un
en genel anıtı ve en güçlü sembolü olmuştur. Şehrin tepele-
rinin her birine bir cami kondurulmuş ve her birkaç yüz dö-
nümlük bölge için kendi mahalle camileri inşa edilmiştir².
Ne kadar mütevazı olursa olsun her cami İslam toplumunu
temsil etmiş ve inancın en temel ilkelerinin toplumsal bir
ortak noktası olmuştur.

Cami her zaman için eşitlikçi olmuştur. Sufilerin tekke-
sinden veya alimlerin medresesinden farklı olarak sadece
imanın ikrarı, bir insanın inanan kardeşlerinin yanı sıra bir
yer edinmesini, cami ibadetlerinde yer almasını ve hatta
cemaate hitap etmesini sağlamak açısından yeterliydi. Ule-

madan, sufilerden ve cami vaizlerinden dini mansıbı olmayan sultan ve maiyetine, tüccarlara ve çöpcülere kadar herkes bütün müslümanlar için ortak olan ibadetlerde bir araya gelir ve birbirlerine karışırlardı. İbadet ve dua, sosyal farklılıkları hor görür ve böyle anlarda bu farklılıklar ortadan kalkardı.

Onyedinci yüzyılın sonu itibarıyla sayıları yaklaşık ikiyüz olan³ İstanbul'un Cuma camileri gündelik benzerlerinden daha büyük etkilere sahipti. Genellikle fiziksel olarak daha etkileyici olan Cuma camileri Ayasofya, Sultanahmet, Süleymaniye, Beyazıt, Fatih, I. Selim, Valide ve Şehzade camileri gibi "selatin" camisi denilen imparatorluk camilerinin tamamını içerirdi. Bunlar yüzyıllar boyunca Osmanlı ailesinin saltanat süren üyeleri tarafından vakfedilmiş camilerdi. Çok sayıda diğer camiler de hanedanın daha küçük üyeleri ve sıradan insanlar tarafından Cuma camisinin özel fonksiyonlarını karşılamak üzere vakfedilmişlerdi. Cuma camileri bütün camilerde rastlanan mihraba ve imama sahip olmanın yanı sıra, aynı zamanda Cuma vaazının verilebilmesi için bir minbere ve egemen adına hutbe okunması ayrıcalığına da sahiptiler.

Her caminin eşitleştirici ibadetleriyle birlikte Cuma camilerinin minbere sahip olması bu camilere günlük camilerin daha basit ve daha yerel havasının ötesinde özel bir önem getirirdi. Hutbenin okunduğu Cuma namazı, toplumun erkek üyelerinin bir bütün olarak katılmak üzere biraraya geldiği bir ibadetti. Cuma camilerinin hem dini bir toplantı, hem de bir devlet toplantısı özelliği vardı⁴.

Medreselere girişlerde medrese eğitilmiş ulemanın ayrıcalığı söz konusu iken, camiler herkese açıktı. Camiler, resmi görevliler, caminin kendi cemaati ve farklı kaynaklardan gelen din görevlisi adayları için bir forum oluşturuyordu. Cami içinde medrese eğitimi olmayanların egemenliği vardı. Belli sayıda dersiâm (halk müderrisleri/konuşmacılar) her bir büyük camide –o caminin vakıf şartlarına bağlı olarak– hem medrese öğrencileri için hem de ilgilenen

halk için sınıflar düzenliyorlardı⁵. Konuşmacının etrafındaki halı üzerinde kendine yer bulabilen herkes dinlemeye layık görülüyordu. Her biri haftanın bir günü için tahsis edilmiş sürekli vaizler --bunların en önemlisi Cuma vaiziydi-- kürsülerinden etraflarında toplanmış olan müminlere doğru yolu izlemeleri yönünde ikazlarda bulunuyorlardı.

Camilerin bazı fonksiyonları göz önüne alındığında, İslamiyetteki alkollü içecekler üzerine getirilen yasak ve 17. yüzyılda kahvehanelerin sık sık kapatılması, camileri genel olarak daha önemli buluşma ve daha geniş bir çerçevede sosyalleştirme vasıtaları olarak toplum içinde ibadet edilen yerlerin ötesinde bilgi değişimi yapılan yerler haline getirmişti. Şehre yeni gelenler, havadis veya sohbet arayanlar ve bir dinleyici topluluğuna hitap edebilecek durumda olanlar için camiler doğal bir çekim merkezi durumundaydı. Şiddetli bir şekilde çözülme/cevaplanma ihtiyacı olan derin dini gerilimler 17. yüzyılın şehirli müslüman toplumu içinde şaşırtıcı olmayan bir şekilde İstanbul'un büyük camileri içinde ve etrafından ortaya çıkıyorlardı. 17. yüzyılın genel krizi sonucu olarak ortaya çıkan manevi enerjilerin doğurduğu bir hareket olan Kadızadeli hareketi imparatorluk camilerinin aşırı kalabalıklaşmış müdavimleri içinde gelişmişti.

Kadızadeliler adı bir Cuma vaizi olan manevi kurucuları Kadızade Mehmed'ten (ö.1635) gelmektedir⁶. Kadızade, Marmara kıyısından fazla uzak olmayan Balıkesir şehrinde 1582 de doğmuştur. Babası Doğani Mustafa bir kadıydı ve kendisi de Balıkesirli olan ünlü bir fundamentalist ilahiyatçı olan Birgili Mehmed İbn Pir Ali'nin (ö.1573)⁷ çömezleriyle birlikte bir süre ders aldıktan sonra Kadızade İstanbul için yola çıkmıştı. İstanbul'da başlangıçta bir cami vaizliği --*tarik-i vaz ve nasihat*-- kariyeri edinmeye çalıştı. Ancak zamanla eski hocalarının püritanik öğretilerini terk etti. İstanbul'da Tercüman tekkesi şeyhi olan Halveti şeyhi Ömer Efendi'nin (ö.1624) rehberliğinden istifade etmeye

çalıştı⁸. Gençliğinde bir sufi tarikatına --Bayramiliğe-- intisap etmiş olan hocası Birgili Mehmed gibi Kadızadenin de sufi yoluna uyum sağlayamayacağı anlaşıldı. Birgili'de olduğu gibi başlangıçta bir eğilim göstermesine rağmen Kadızade'nin mizacı ve dini tercihleri söylendiğine göre sufiliğe uymuyordu⁹. Kadızade daha sade ve sert, vaaz ve nasihat yaklaşımına aynen dönmüş ve vaizlik yolundan bir daha ayrılmamıştır. Sufi yoluna tamamen sırtını çevirmiş ve fazla bir zaman geçmeden de sufiliğin en tehlikeli hasmı haline gelmiştir.

İstanbul'daki Murad Paşa camiinde birkaç yıl dini eğitim verdikten sonra, vaaz vermedeki sarahat ve belagat yetenekleri fark edilmiş¹⁰ ve Sultan Selim Camii'ne sürekli Cuma vaizi olarak tayin edilmiştir. Böylece Kadızade'nin kariyeri, kariyerinin zirve noktasını temsil eden az sayıdaki seçkin camilerden birinde görev almış olarak nihai noktasına ulaşmıştır.

Sultan Selim Camii'nde Kadızade, Birgili Mehmed'in oğlu olan Birgilizade Fazlullah'ın (ö.1622) yerine geçmiştir¹¹. Kadızade bu bağlantıyı kuşkusuz bir şekilde ciddiye almıştır. Daha sonra imparatorluk camilerinin hiyerarşilerini hızlı bir şekilde tırmanmıştır. 1623 de Beyazıt Camii'ne, 1631 de de Süleymaniye Camii'ne tayin edilmiştir. Aynı yıl daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun en birinci camisi olan ve vaizlik kariyerinin zirvesini oluşturan Ayasofya'ya atanmıştır. Kadızade dört yıl sonraki ölümüne kadar Ayasofya Camii'nde kalmıştır. Zamanının en popüler vaizi olarak iz bırakmıştır. Halkın büyük bir kesimi için koruyucu bir kahraman olmuş ve insanlar için cehaletin cehenneme götüren derinliklerinden kaçış vesilesi olmuştur¹².

Kadızade'nin şöhretinin kaynağı ve en heyecan uyandırıcı vaazlarının hedefi dönemin sufi hareketi ve en ücra köşelere kadar yayılmış olan popüler İslam'dı. İstanbul'daki kamusal söylem eldeki konunun mahiyeti göz önüne alınmaksızın dini bir sembolizme bürünmüş olarak ortaya çıkı-

yordu. İslam, kutlamaların ve bayramların merkezindeydi. Ayrıca isyan çağrıları, yiyecek kıtlıkları, askeri yenilgi, enflasyon gibi en dünyevi amaçlarla bile olsa en azından dinin müsaadesinin meşrulaştırıcı renginden yararlanmayı hedef alıyordu. Kadızade'nin vaazları inancın o günkü uygulanış şeklini problem haline getirmişti.

Sivasî Efendi'yle Çatışma

Kadızade her hafta belagatini İslamiyet'e sonradan bulaşmış olarak gördüğü bidatlere ve sufi uygulamalara yöneltiyordu. 1633 de Sultanahmet'teki bir mevlid merasiminde sultanın huzurunda İstanbul'un önde gelen sufileriyle doğrudan bir çatışma içine girdi¹³. Zamanın en heyecan verici noktası başkentin önde gelen iki vaizi tarafından bir biri ardına verilmesi gereken karşılıklı konuşmaydı. Bu iki önemli vaiz, Sivasî Efendi olarak bilinen bir Halvetî şeyhi olan Ebulhayr Mecdeddin Abdülmecid (ö.1639)¹⁴ ile Kadızade'ydi. Kadızade'nin polemikleri yüzünden bu iki vaiz hali hazırda hasımlıklarıyla şöhret bulmuşlardı ve cemaat bu ikisi arasında keskin bir rekabet beklemekteydi.

Kürsüye önce Sivasî çıktı. Sivas'ta Halvetî tarikatının önde gelen bir ailesinde doğmuş olan Sivasî, itibarının III. Mehmed'in dikkatini çekmesiyle yerel Halvetî önderliğinin halifelliğini elde etmişti. Sultan, Sivasî'yi İstanbul'a davet etmiş ve hem Halvetî hem de vaiz çevrelerinde onu meydana sürmüştü¹⁵. Sivasî kısa süre içinde kendisini saygı değer bir Halvetî reisi ve Cuma vaizi olarak ispatlamıştı.

17. yüzyıldaki önde gelen birkaç sufi şeyhi gibi Sivasî de bir sufi üstadı olarak esas görevine devam ederken aynı zamanda vaizlik kariyerine de sokulmuştu. İki yıl boyunca Şehzade Camii'nde Cuma vaizi olarak hizmet ettikten sonra Sultan Selim Camii'ne geçmiştir. 1617 de Sultanahmet Camii tamamlandığında Sivasî, "vaaz ü nasihat incilerini

dağıtmak onuruna layık görölmüş”¹⁶ ve bu yeni camide ölümüne kadar Cuma vaizi olarak görev yapmıştır.

1633 teki mevlid merasimi sırasında hitap ettiğı zaman Sivasî on beş yıldır Sultanahmet’te vaiz olarak görev yapmaktaydı. Bir bütün olarak şehirdeki popülerliğine ve çoğu çevrede elde ettiğı saygıya --bunun önemli istisnaları Kadızedelilerdi-- rağmen Sivasî’nin hızlı bir şekilde öğrendiğine göre mevlid merasimine gelenler Kadızade’yi dinlemek için gelmişlerdi. Sivasî rakibinin yapacağı hitabın içeriğini tahmin ederek Kadızade’nin pozisyonuna meydan okudu. Kalabalığın çoğu son derece etkilenmişti fakat açık bir şekilde düşmancı tutum takılan büyük bir Kadızedeli grup vardı. Sivasî kürsüden indikten sonra Kadızade kürsüye çıktı

Kadızade geleneksel sünni yorumlardan aktarma yaparak belagatli ve korkusuz bir konuşma yaptı. Daha önceleri de sayısız defalar açık bir şekilde ortaya koyduğu görüşleri fundamentalist ahlaka çağrı yapıyordu. Peygamber zamanından ve Medine’deki ilk İslami cemaat döneminden sonra girmiş ve birikmiş olan inanç ve uygulamaların İslamiyet’ten atılmasına çağırıyordu.

Onyedinci yüzyıldaki din politikalarının karakterini büyük ölçüde bidatler ve fundamentalist yaklaşımlar arasında yeni yeni ortaya çıkmış olan gerilimler belirliyordu. Bir tarafta kendini sınırlama ve sadelik diğer tarafta da yenilik ve ruhsat İslam’da tekrar etmekte olan karşı noktaları. Fundamentalist ahlakın cazibesi İslam topluluğun kendi geçmişiyile ve Peygamber ve arkadaşları döneminin sadeliğı ve doğruluğıyla ilişkisinden kaynaklanmaktaydı. Medine’deki topluluk Sünni toplumun en şanlı ve en fazla iz bırakan hatırasıdır. Fakat bu hatıra aynı zamanda acı verici bir hatıradır. Tek ve hak olan Tanrının Son Peygamberine vahiy göndermesinden beri geçen her dönem, idealden tüyler ürpertici bir uzaklaşma getiriyordu. Zamanla değişiklikler ve ilaveler geliyordu. Büyük de olsa küçük de olsa

ibadet meselelerinde de olsa kıyafet veya sosyal merasimlerle de ilgili olsa farklılıklar bütün insani faaliyetlerin kutsal bir yönü olduğunu ileri süren bir inanç açısından doğal olarak sonuç doğurucuydu. Bidatler (yenilikler) bir uzağa düşmeydi. Toplumun selametini tehdit etmekteydi. Yüzyıllar boyunca doğru yolcu (Ortodoks) müminler tarafından tekrar edilen nebevi geleneğe göre "her bidat(yenilik) sapkınlıktır, her sapkınlık dalalettir ve her dalalet cehenneme götürür"¹⁷. Selamet düşüncesi ön plana alındığında zaman yaraları iyileştirmiyor tam tersine yaralayıcı bir rol oynuyordu.

Hâlâ doğru yolda olduğundan emin olmak isteyen bir topluluğun yapması gereken bir takım düzenlemeler vardı. Tarihi olarak İslam, bazı yeniliklerin iyi veya en azından nötr olduğuna hükmederken, diğer bazı yeniliklerinse kınanmayı veya atılmayı hak ettiğini hükmetmişti. Her yüzyılda yeniliklerin tamamının reddedilemeyeceği yaklaşıma taviz vermeyi reddeden ve sesi çok çıkan bir azınlık mevcut olmuştu. Bu yüzden problem canlı kalmış; kamusal bir problem olarak hayatiyeti, şartlara ve etkin bir liderliğe bağlı kalmıştı¹⁸.

İslamiyet'te lükse ve rahatlığa karşı temel bir rahatsızlık söz konusudur. Bu rahatsızlık erkeklerin kıyafetindeki ipek ve altın kullanımının ve bunun dışında kibirli bir görüntünün yasaklanmasının ötesine giden bir rahatsızlıktı. Sadece yasaklanmış kıyafetleri değil, fakat aynı zamanda minimum düzeydeki konforu da reddedenlere yönelik bir itibar artışı söz konusuydu. Ruhbanlığın (evlenmeme) ve manastır hayatının kınanmasına rağmen, --ki Peygamber bizatihi İslamiyet'te keşiş hayatı olamayacağını ilan etmişti¹⁹-- çilecilerin özlerinde bir doğruluk ve dürüstlük olduğu şeklindeki duygu kalmıştır. Ayrı bir asetik geleneğin olmayışı sadelik sorununun cemaate kalması anlamına gelmiştir. Din büyüklerinin taklit edilmesi ender olarak denenen, ancak her zaman değer verilen bir toplumsal davranış ideali

oluşturmuştur. Din büyüklerinin altın çağı bir gerçekliktir, bu gerçekliğin bütün detayları Kur'an ve Peygamberin hayatı yoluyla bilinmektedir. Cemaat bu detayları idrak ettiği ölçüde bu çağın tekrar yaşanması için teorik olarak bir plana sahip olmaktadır. Problem, cemaatin ilk uygulamadan, yani Peygamberin sünnetinden, İslami karakterini kaybetmeden ve bütün müminlerin günaha ve küfre düşmesine sebep olmadan ne derece ayrılabilceği problemidir.

Kadıızade'nin popüler İslam'ın geçerli uygulamalarına ve dine yapılan ilavelerin özünde genel olarak bulunan gevşekliğe karşı başlattığı kampanya Peygamber zamanından beri ortaya çıkan yaklaşık yirmi probleme indirgenmişti²⁰. Olumsuz pozisyon alan Kadıızade ve takipçileri bu yirmi problemin hissettirmeden sirayet edişini temsil ettiğinde ve bunları reddetmeyi reddedenlerin tecdidi iman yapması gereken veya cezalandırılması gereken sapkınlar olduğunda ısrar etmişlerdir. Popüler inançlar ve sufilik, özellikle de Halvetî ve Mevlevî tarikatlarının önderliği²¹, genel olarak onaylayıcı pozisyonu benimsemişlerdir. Bu onaylayıcı pozisyonu benimseyen grubun sözcüleri bu tür uygulamaları Kur'an veya Peygamberin aslında onaylandığını ya da bu tür uygulamaların yüzyıllar boyunca İslam cemaati içinde yeşermiş bulunduğunu ve böylece icma-i ümmet ilkesi tarafından teyid edilmiş durumda olduğunu iddia etmişlerdi²². Kahve ve tütün gibi yeni maddeler için genellikle bu tür yeniliklerin kronolojik olarak yeni oluşlarına bakılmaksızın özlerinde iyi olduğunu, bu yüzden de cemaatin kullanımına uygun olduklarını iddia etmişlerdir²³.

Kadıızade ve bağluları bütün yenilikleri lanetlemişlerdir. Bu yenilikler arasında kahve, tütün ve afyon gibi maddeleri tek tek saymışlardır. Sufilerin merasiminde Tanrıyı zikir için yapılan şarkı söyleme, teganni veya müziksel destek ve dans etme, dönme veya benzer ritmik hareketler (sema, raks, devran) aynı şekilde lanetlenmiştir. Kadıızadelilere göre diğer yenilikler ve tel'ini hak eden uygulamalar ara-

sında şunlar sayılabilir: veli olduğu iddia edilen veya başka türlü mübarek kabul edilen insanların türbelerine yapılan ziyaretler, Peygamberden veya sahabelerden her zikredişte şefaath dilemeler²⁴, cemaat halinde yapılan nafil namazlar ve diğer ibadetler (bireysel olarak bir mü'minin tek başına yapacağı ve tam olarak kabule layık nafil ibadetlerden farklı olarak) ve peygamber dönemi toplumunda uygulaması olmayan nafil ibadetler, peygamberin torunu ve Şii-lerin üçüncü imamı olan Hüseyin bin Ali'nin (ö.680) öldürülmesinden sorumlu olan Emevi Halifesi Yezid'e (ö.683) lanet edilmesi²⁵, selamlaşırken el tokalaşma ve sosyal olarak üstün pozisyon olanların önünde eğilme²⁶. İnanç meseleleri göz önüne alındığında Kadızade'nin tel'in ettikleri arasında şunlar sayılabilir: Muhyiddin İbn el-Arabî'nin yazıları, özellikle de vahdeti vücudla ilgili yazıları, --bunlar Kadızadelilere göre panteizmdi²⁷--, Peygamberden daha önce ve ilahi vahiylerin gelmesinden önce vefat eden annesi ve babasının gene de mümin olduğunu öne süren yazılar, itikadî yönden Hızır Peygamberin²⁸ ölümsüzlüğüne inanış ve İslamiyet'e "İbrahim'in dini"²⁹ olarak atıf yapmak da reddedilmişti.

Kadızadeliler dört yüz yıl önce ölmüş olan el-Arabî'yi bir iman testi haline getirmişlerdi. Arabî'yi bir otorite olarak kullananlar, O'nun beyitlerini okuyanlar veya O'nu örnek alanlar sapkınlardı. Sufiler açısından el-Arabî "Şeyh-i Ekber" (en büyük şeyh) olarak görülürken Kadızadeliler onu "Şeyh-i Ekfer" (en kafir şeyh) olarak aşağılamışlardır³⁰. El-Arabî'yi okuyanların İslamiyet'e verdiği zararların türbe ziyareti yapanlardan veya ilahi şefaath için ölümlülere ve ölmüşlere dua edenlerden daha az olmadığını söylemişlerdir.

Nehy-i anil Münker

Dini vazifeler göz önüne alındığında Kadızadelilerin ısrarlı oldukları bir nokta "emr-i bi'l ma'ruf ve nehy-i anil

münker”in³¹ bütün müminlerin aktif bir şekilde görevi olduğuydu. Kadızade, bağlılarından sadece kendi hayatlarını arındırmalarını istemiyor, aynı zamanda onların günahkarları aramalarını ve güç kullanarak onları doğru yola geri çevirmelerini de istiyordu. Bu emrin hakikatini çok az kişi tartışıyordu. Ancak birçok kişi Kadızade’nin bu emri sınırlandırıcı bağlamından soyutlayarak sapkınlığın kökünü kazımak için evrensel bir çağrı olarak hatırlatmasını sorguluyordu.

Vaiz ünvanına layık her vaiz, imanı merkezî bir konu ve vaazlar için bir hareket noktası yapmıştır. Kadızade de farklı değildi, ancak farklı olarak dinleyicilerinden sadece entelektüel bir pozisyon almalarını talep etmemiş, aynı zamanda bu pozisyonun toplum içinde genel bir gerçeklik haline getirilmesi için mücadele etmelerini de talep eden eylemci bir unsur da ortaya koymuştu. Bu yüzden söz konusu mevlid sırasında yeniliklere karşı ve emr-i bi’l ma’ruf ve nehy-i anil münker için bir uyarı içeren konuşmasına başladığında cemaat içinde Kadızadeliğe karşı olan grubun önde gelen üyeleri hemen karşı çıktılar. Kadızadelinin vaazı içinde kendilerine karşı eyleme geçilmesi yönünde bir çağrı yapıldığını fark etmişlerdi. Bunlar Kadızadeli’nin tekrar anlattığı Nasrettin Hoca ve hocanın iki öküzü ile ilgili fıkrayı bilmekteydiler³². Öyküye göre Hocanın, biri büyük biri de epeyce küçük iki öküzü vardır. Bir gün küçük öküz inatçı bir şekilde çalışmayı reddeder, Hoca hemen kırbağını alır ve büyük öküzü acımasız bir şekilde kırbaçlamaya başlar, şaşkına dönmüş bir komşunun Hocaya isyan eden öküzün küçük öküz olduğunu hatırlatması üzerine hoca şu şekilde karşılık verir; “büyük öküz emsal olacak ki küçüğünü harekete geçecek.”, Kadızade’nin mevliddeki hedefi sufiler ve aynı şekilde ulemanın önde gelenleri de öfkeye kapıldılar. Kadızadeyi terliklerini fırlatmakla ve onu konuşması sırasında kürsüden aşağı sürüklemekle tehdit ettiler. Şeyhülislamın, sultanın huzurunda öfkelerini kontrol etmeleri için uyarması üzerine kendilerini frenlediler³³. İtaat ettiler,

ancak Kadızadenin görüşleri IV. Murad İstanbul’unda daha da geniş çaplı bir yanıt bulacaktı.

Ünlü bir alim, bürokrat ve tarihçi olan Katip Çelebi (ö.1657) bu 17. yüzyıl çatışmasını bir risaleyle ele alarak Kadızadelileri değerlendirdi³⁴. Katip Çelebi’ye göre Kadızadeliler toplumdan imkansız talep ediyorlardı. “Peygamberin asrından sonraki herhangi bir asrın insanları kendi hayat tarzlarını sorgularlarsa ve bunu sünnetle karşılaştıracak olurlarsa çok büyük bir farklılık bulacaklardır. Bu yüzden hiçbir çağda yeniliğe maruz kalmamış hiçbir söz ve eylem bulunamaz”³⁵. Katip Çelebi’ye göre çözüm umudu ne hoşgörüsüzlükte ne de gevşeklikte bulunabilirdi. Çözüm inanan toplumun açık yürekli çaba göstermesinde ve merhametli Tanrının bağışlayıcılığında bulunabilirdi. Kadızade farklı bir şekilde inanıyordu.

Kadızade mevlid kürsüsünden indiğinde sadece o günü kazanmamıştı. Sultan Murad’ın hem Sivas’ı’yi hem de Kadızade’yi ömürleri süresince hediyelere ve davetlere boğmasına rağmen çoğu durumda Kadızade’den doğrudan ilham alıyor olarak gözüktüyordu. Mevlid sırasında Kadızade tarafından desteklenen IV. Murad şehirdeki bütün meyhanelerin hemen yok edilmesini emreden bir ferman yayınladı³⁶. Bu hareket Kadızadelileri memnun etmiş ve aynı zamanda da sultanın yerini sağlamlaştırmıştı.

IV. Murad atalarından kalan mirasın kaynayan ve kural tanımayan karakteri yüzünden saplantı sahibi olmuştu. Nizamı restore etme işine başlamıştı ve Kadızadelilerin yasakları hem Murad’a hizmet eden ve hem de Tanrıya hizmet eden önlemler için halk desteği sağlamaktaydı. IV. Murad şehirlerini ve askeri karargahlarını halkın toplanma yeri ve vesilesi olmaktan kurtarmak için her fırsatı kullanıyordu. Saltanatı sırasında meyhaneler ve kahvehaneler suç ve tahrik yuvaları olarak lanetlenmiş, veya kapatılmış,

veya tamamen ortadan kaldırılmıştır³⁷. Kahve iyi müslümanlar tarafından hâlâ içilebilirdi fakat bu evlerinin özel ortamında yapılacaktı³⁸.

Şarap gibi tütün de ölüm cezasını hak eden bir suç olarak yasa dışı ilan edilmişti. 1633 ile 1638 arasında sigara içme ihlalleri kellesi kesilerek, kazığa oturtularak ve asılarak sayısız idama neden olmuştu³⁹. Bir keresinde doğu cephesine giderken sigara içtikleri için IV. Murad yirmi civarında askeri idam ettirmişti. Ancak Osmanlı tiryakileri adeta kendilerini sigara içmeye adanmışlardı. “Bazı tiryakiler yenlerinde bazıları da ceplerinde kısa pipolar taşıyorlardı ve idam edilirken bile sigara içmek için bir fırsat buluyorlardı”⁴⁰. Son derece acımasız cezalandırmalar caydırıcı olamamış ve IV. Murad ve yeğeni IV. Mehmed’in bu alışkanlığın kökünü kazıma çabalarından daha uzun yaşamıştır. Aslında bu tür yasaklamalar birkaç yıl içinde unutulup gitmiştir. “Ancak daha sonra yeni bir Kadızadeli girişimi devletin başka fermanlar çıkarması amacıyla tekrar bir araya gelmiştir.” 17. yüzyılda şarabın, bozanın, kahvenin ve tütünün şehirlerde bulunamaz hale gelmesi çok enderdir. Konuya pragmatik olarak yaklaşan Katip Çelebi’nin gözlemine göre “bu tür şeyler sürekli bir yasağı kabul etmezler”di⁴¹. Gene de Kadızadeliler bir zamanlar devletle ittifak kurarak bidat ve gevşekliğin yollarını bloke etmiş olmaktan gurur duymuşlardır.

IV. Murad’ın tütün ve benzerlerine karşı konumundan memnuniyet duymuş olsalar da Kadızadeliler esas hedefleri olan sufilere odaklanmaya devam ettiler. Kadızadeliler şarap ve tütün karşısında en azından hoşgörülü olan sufileri sarsma konusunda son derece istekliydi. “Kahveye baktığında sufiler en istekli kahve içicileri arasındaydı. Kahvenin içerisindeki kafein”, maratona benzetebileceğimiz sufi zikirleri için bir nimetti⁴². Özellikle Halvetî ve Mevlevî kaynaklı büyük çaplı ve gitgide büyüyen tarikatlar ayinlerini güçlendirmek için aynı anda çeşitli müzikler ve semayı

kullanmaya devam ediyorlardı. Bunlara karşı Kadızadeliler kürsülerine ve cemaatlerinin tepkilerine güvenmek zorundaydılar, çünkü IV. Murad toplumsal olarak faydalı sufi tarikatlarına karşı bir bütün olarak eyleme geçme hususunda isteksizdi.

Birçok atası gibi IV. Murad'da belirli sufi tarikatlarla güçlü kişisel bağlara sahipti. Annesi çok güçlü bir valide sultan olan Kösem Mahpeyker (ö.1651) Halvetîlere cömertçe bağışta bulunan bir kişiydi. IV. Murad'ın kendisi 1623 te tahta geçtiğinde hanedanlık kuşağına görevdeki şeyhülislam tarafından değil muhterem Üsküdarî Aziz Mahmud Hüdaî (ö.1628-1629) tarafından kuşatılmıştı. Aziz Mahmud Hüdaî Celvetî tarikatının şeyhi ve aynı zamanda IV. Murad'ın babası Sultan Ahmed'in(1617) sevgili hocasıydı. Saltanatı süresince Murad, Mevlevî şeyhi Doğanî Ahmed Dede'nin(ö.1630) sevgisini kazanmıştı. Doğanî Ahmed Dede sarayda saatlerce kalır ve sık sık sultanın huzurunda Mevlevî seması yapardı⁴³.

Kadızade saray tarafından Sivasî'den daha fazla aranmış ve davet edilmiştir, ancak Sivasî de hediyeler ve maddi destekler almıştır. Kesin olan bir nokta da Sivasî'nin hiçbir zaman tehdit edilmemiş olduğudur. IV. Murad'ın bir keresinde ona bir araya gelme ve tartışma özgürlüklerinin hiçbir şekilde rahatsız edilmeyeceğini ifade ettiği işitilmişti. Bu özgürlükler "kitaplarıyla ulemanın; kalemleriyle hokkalarıyla ve yazı takımıyla kâtiplerin, tesbihleriyle, halılarıyla, külâhlarıyla dervişlerin birlikte giderek ve bir araya gelerek keyfini sürdüğü özgürlüklerdi"⁴⁴. IV. Murad'ın Sivasî Efendi'ye söylediği iddia edilen bu vaadine uygun olarak sufi hareketi çoğu durumda sultanın düzen sağlama çağrısından hiçbir zarar görmemiştir. Eğer sufi tekkeleri bazıları tarafından kınamayı hak eden davranışlara katılmaya kalkışılırsa dikkatli bir insan olan IV. Murad bunu ya destekleyici ya da zararsız bulmuştur.

İlerleyen dönemlerde Kadıızadeli liderleri hareketin takipçilerinden esas müttetikleri olarak kullanmayı sürdürmüşlerdir. Bunlar sıradan halktan her tür küçük tüccarlardan ve şehir merkezinin dükkanları ve pazarlarıyla marjinal bir şekilde bağıllık içinde olan şehirli iş gücünden gelen insanlardı. Daha da önemlisi Osmanlı resmi görevlilerinin bazı kesimlerini temsil eden bağıllardı. Kadıızadeliler hareketinin 17. yüzyıl ortasından sonra yeni bir şiddet kazanmasının kaynağı da bu sonuncu gruptu.

Kadıızadeliler ikinci etkili patlamalarını I. İbrahim'in saltanatının son dönemlerinde ve IV. Mehmed'in erişkinliği sırasında, 1656 yılına kadar elde ettiler. Daha sonra Kadıızadeliler zaman zaman sultanın zayıflaması ile ortaya çıkan imparatorluk önderliğindeki kargaşanın kendilerine sağladığı avantajdan faydalandılar. Gözü doymaz bir insan olan Sultan İbrahim ve bir çocuk olan IV. Mehmed'den açık bir liderlik beklenemezdi. Bu dönemde saraya hizipler hakimdi ve Kadıızadeli vaizler Şamlı Üstüvani Mehmed (ö.1661)⁴⁵ ile kendilerine bir lider bulmuşlardı. Üstüvani Mehmed, Kadıızadeli kürsüleriyle saray arasında resmi bir bağlantı oluşturmuştu.

Gelecekte Üstüvani olarak anılacak olan Mehmed, Şam'dan İstanbul'a 1629 da ulaşmıştı. Eğitimini Osmanlı Suriye'si ve Mısır'ındaki müslüman âlimlerden almıştı. Zamanla bir âlim olarak itibar kazanmış ve cami müderrisi ve vaizi olarak başarılı olmuştu. Mehmed "silindir şeklinde" veya "sütun şeklinde" anlamına gelen "üstüvani" lakabını konuşma yaparken Ayasofya'nın içindeki somaki mermer sütunlardan birine karşı oturma alışkanlığı sonucu olarak kazanmıştır. 1655 te elli beş yaşına yaklaşırken Fatih Camii vaizi olarak atanmıştır. Fatih Camii imparatorluk içinde beşinci sırada gelmekle birlikte Kadıızadeli çalkantısı içinde daha ön plana çıkan bir rol oynamıştır⁴⁶. On beş yıl sonra Üstüvani sürgüne gönderilene kadar Fatih Camii Kadıızadeli hareketinin takipçileri için gayri resmi bir karargah merkezi durumundaydı.

Bu yıllarda Ayasofya ve Beyazıt'taki vaizlik kadroları da Kadızadeli vaizler tarafından dolduruluyor olmasına rağmen, Üstüvani en önemli Kadızadeli vaiz olarak yükselmiştir⁽⁴⁷⁾. Her ne kadar vaizlik kariyerinin en tepe noktası Ayasofya Camii ise de aynı zamanda saray imtiyazı sahibi olan vaizlerin daha büyük bir prestiji oluyordu. Bu sebeple Üstüvani'nin camilerdeki popülaritesi o yıllarda imparatorluk siyasetini kontrolleri altında bulundurmakta olan saray ağalarının dikkatini çekmiş ve etkisi artmıştı.

Üstüvani'nin etkisi, IV. Murad'ın Kadızade için zaman zaman sağladığı onurlandırmaların sağladığı etkiden daha yoğun ve daha geniş menzilli idi. Üstüvani saraya tanıtıldıktan kısa bir süre sonra sarayda kalmakta olan maiyetin muvazzaf vaizi olarak atanmıştı. Bu görev daha önce rastlanılmamış bir onurdu⁴⁸. IV. Murad saltanatın iktidarını ifade etme çabalarında hiçbir rekabete hoşgörü göstermeyen bir sultanken İbrahim sahaya gayet memnun bir şekilde başkalarına terk etmişti. Çocuk yaşta sultan olan IV. Mehmed'in ise başka bir şansı olmamıştı. Saray ağaları ve bunların rakipleri başsız siyasetin doğası gereği devlet otoritesini kendi amaçlarına kullanabilmişler ve Üstüvani için fırsatlar sağlayabilmişlerdi. Ağalardan aşağı kalmayan Üstüvani müttefik kazanmak için devlet gelirlerine ve gelir üretici mülklere el atmıştı. Üstüvani'nin en ateşli destekleyicileri saraylı ocakların -- Baltacılar, Bostancılar, Kapıcılar, Helvacılar⁴⁹-- mensuplarıydı. Bunlar Üstüvani'yi saraya kabul ettirmiş ve şimdi varsayımsal olarak ruhani olarak faydalanmanın yanı sıra en gözde vaizlerinin başarısından parasal olarak da faydalanmaktaydılar. Yerlerini dolduramayan sultanlar, Üstüvani'nin saraylı koruyucular ordusu ve şehrin diğer yerlerindeki takipçilerinin süregiden saflığı sayesinde Üstüvani sufi çıkarları için Kadızade'den çok daha tehlikeli olmuştu.

Diğer Kadızadeli vaizlerin yardımını alan Üstüvani önemli bir kürsüyü ele geçirir geçirmez sufi tarikatlerine sa-

vaş ilan etmiştir. Bir ara haftalarca şehrin her yerindeki vazalar sufilere saldırmayı kışkırtmıştır. Cemaatlere localara sadece ziyaret niyetiyle bile gidenlere saldırılması uyarısında bulunulmuştur. Sufilere imanlarını ikrar ederek yenileme yoluyla imansızlıklarından vazgeçme şansı tanınmıştır. Reddedenler öldürülmüştür. Her halükarda sufi tekkeleri istisnasız olarak dümdüz edilmiştir.

1651 de Üstüvani'nin Demirkapı Melek Ahmed Paşa tekkesine karşı iddialarından ikna olan Sadrazam (ö.1662) tekkenin yıkılması için bir emir yayınlamıştır. Kadızedeliler işi bittikten sonra bu bir kerelik emrin bütün sufi tekkelerine uygulanabilecek bir ruhsat olduğunu ileri sunmuşlardır. Sufilerin kendi koruyucuları --ki bunların arasında yeniçerilerde vardı-- saldırganların gene bir Halvetî tekkesi olan bir sonraki durağında bunları püskürtmüştür. Bu tekke Sivasî Efendi'nin kuzeni ve çömezi olan Mısri Ömer'in (ö.1659) tekkesiydi. Mısri Ömer çok kısa süre önce Süleymaniye'ye Cuma vaizi olarak atanmıştı⁵⁰.

Bundan yılmayan Üstüvani ve Kadızedeliler Şeyhülislam Bahai Mehmed'e sufilerin müziklerini ve ritmik dönmelerini kınayan bir fetva yayınlaması amacıyla yaklaşmışlardır. Bahai Mehmed, her ne kadar sufilere veya genel olarak sufilerin ibadetlerine sert bir şekilde karşı değilse de, Kadızedelileri destekleyen bir fetva vermiştir. Kadızedeliler bir başka Halvetî şeyhini fetvayı kullanarak öldürmekle tehdit edince seçilen kurban Şeyhülislamı böyle bir hareketin bütün şehri içine alacak bir katliam ile sonuçlanacağı yönünde uyarmıştır⁵¹. Bir önceki şeyhülislam ve aynı zamanda Bahai'nin kuzeni olan Hoca Sadeddinzade Ebu Said, şeyhülislama ailelerinin sufi tarikatlarıyla uzun süredir ilişkili olduğunu hatırlatmıştır. Bahai fetvasını geri almış ve İstanbul Kadısına, İstanbul'un kürsülerini sufi tarikatlarının aleyhinde bulunmak için kullanan bütün vaizleri cezalandırması emrini vermiştir⁵².

Çok kullanılan bir Kadızedeli taktiği görevdeki --özellikle de destekleyici fetvalar yayınlamakta tereddütlü olan--

şeyhülislamın karşısına Kadızadelilerin kendi görüşlerine uygun daha önceki şeyhülislam fetvalarıyla çıkmaktı. Bu nedenle Kadızadeliler Bahai'ye sufileri kınayan bir fetva için yaklaştıklarında büyük Osmanlı hukukçuları Şeyhülislam Kemal Paşazade, Şemseddin Ahmed (ö.1534) ve Ebuussud'un (ö.1574) fetvalarıyla donanmış olarak gelmişlerdi⁵³. Aslında Bahai'nin fetvası sufi aşırılıklarını kınamada bu selefleriyle aynı pozisyonu almaktaydı. Gene de Bahai ne kendisinin ne de Kadızadelilerin herhangi bir şekilde sufi seremonilerini yasaklamaya yetkileri olmadığına, kaldı ki sufi ihvana karşı fiziksel saldırıların zaten hiçbir şekilde söz konusu olamayacağına işaret etmek için epeyce sıkıntıya girmiştir⁵⁴.

Birgili Mehmed: Sözün Yazılı Hali

Kadızadeliler Sadrazamlardan ve Şeyhülislamlardan destek alma çabalarında daha doğrudan hareket ederken, her iki taraf da savundukları konumlarını yazılı olarak ortaya koymaya özel önem göstermişlerdir. Kadızadeliler birincil eser olarak büyük ölçüde Birgili Mehmed'in çeşitli eserlerinden faydalanmışlardır.

Birgili Mehmed, ondan ilham alan birçok kişi gibi mütevazi bir taşra kökenden geliyordu. Yerel bir hoca olan Pir Ali ailesinin Balıkesir'de doğmuş bir evladıydı. Babasından ilk eğitimi aldıktan sonra Mehmed bütün hırslı taşralıların kaçınılmaz bir hedefi olan İstanbul'a doğru yola çıkmıştır. İstanbul'daki ilk hamisi, Birgili'ye ulema çevresi içinde bir mülazemet imkanı sağlamıştı. Fakat çok geçmeden Birgili mistisizmin cazibesine kapılmıştı. Bir süre her iki yolda da devam etti. Bir taraftan Edirne'deki mahkemede ulema hamisi için çalışırken diğer taraftan da Bayramî tarikatından bir şeyhten dersler alıyordu. Ancak kısa bir süre sonra sufilik macerasından hayal kırıklığına uğradı ve kendisini tamamen hukuk öğrenmeye ve öğretmeye adadı.

Halihazırda kendisini gösterdiği için II. Selim'in Hocası olan (1566-74) Ataullah Efendi'nin dikkatini çekti ve Ataullah Efendi'nin vakfettiği İzmir yakınlarında Birgi kasabasındaki yeni medresenin müderrisliği ile taltif edildi. Bundan sonra yeni memleketinden dolayı Birgili ya da Birgivi olarak bilindi. İstanbul'dan yüzlerce mil uzakta olmasına rağmen Birgili imparatorluk içindeki en önde gelen alimlerden biri oldu. "Her taraftan öğrenciler geldi ve en çok aranan büyük bir kabiliyete ve manevi değere sahip bir insan oldu... emr-i bi'l ma'ruf ve nehy-i anil münker yaparak peygamberin sünnetini ihya etme yolunda son derece gayretli idi"⁵⁵. 1573 de ellibeş yaşında Birgi'de vefat etti. Daha sonraki yıllarda kendisini büyük bir hırsla okuyan okuyucularından farklı olarak Birgili, Osmanlı Devleti'nin ihtişamlı yıllarının bir ürünüydü. "Birgili'nin ömrü boyunca imparatorluk, büyüklük olarak ikiye katlanmış ve devam edeceği anlaşılan, hızlı bir yapılaşma her yerde görölüyordu." Ancak Birgili dünyevi refahla hiçbir zaman barışık olmadı. Her zaman için basit ve sofu bir hayat yaşadı. dokuz yüz yıllık geleneğin sonuçlarını reddetme anlamına bile gelse başkalarından da aynı şeyi talep etti. Erken dönem İslam'ın en önde gelen alimlerinin uygulamalarını hatırlatarak "Kur'an okumak veya öğretmek veya herhangi bir ibadet eylemi için" ödeme kabul etmenin gayri meşru olduğunda ısrar etti⁵⁶.

Birgili'yi 17. yüzyılda takip edenlerin esas aldığı başlıca kaynak, "Risale-i Birgili Mehmed"⁵⁷ ve "Tarikat-i Muhammediyye"⁵⁸ başlıklı çalışmalarıydı. Risalesinde Birgili topluma basit bir düz yazı içinde temel ilmihal bilgilerini sağlayarak, iman ve itikatla ilgili kafa karışıklıklarını ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Kadızade ve Üstüvani'nin de benzer eserler⁵⁹ kaleme almasına rağmen, Birgili'nin risalesi Osmanlı fundamentalizminin kurucu atası olarak en fazla okunan, en fazla alıntı yapılan ve en fazla takip edilen Kadızadeli eseri idi. Halk vaizlerini işitmeye yönelmiş olan 17. yüzyıl kalabalıkları, halkın daha tutarlı bir dini bilgi ih-

tiyacını yansıtmaktadır. İlmi seviyesi biraz yüksek olanlar hariç tutulacak olursa medreseler bu ihtiyacı karşılamada başarısız olmuşlardı. Vaizlerin vaazları gibi Birgili'nin yazıları da sosyal ve ekonomik kargaşanın özellikle problem oluşturduğu bir dönemde bir boşluğu doldurmuştu.

Birgili Kur'an'dan, Peygamberin hadislerinden ve din büyüğü otoritelerin yazılarından mesnetler göstererek doğru yola işaret ediyordu. Birgili'nin risalesinde kutsal kitaplar, peygamberler, mucizeler ve veliler ele alınıyor bunun yanı sıra cennete veya cehenneme gidecekler, hesap gününün delilleri, şeriatın emrettikleri, izin verdikleri, mübah gördükleri, mekruh veya yasak gördükleri, şöhret tutkusu, yalancılık, inatçılık ve diğer kötü huylar, sabır, cömertlik, zühd ve diğer ahlaki konular çocukların uygun bir şekilde yetiştirilmesi, kadınların hangi şartlarda evlerinden dışarı çıkabilecekleri, namaz türleri ve vesileleri ve bidatin tehlikeleri de ele alınıyordu. "Tarikat" kitabında ise sufilerin raks etmeleri ve dönmeleri, kötü bir şey olan para için insanların yaptığı muamelelerin bozucu niteliği ile ilgili açıklamalar yazılıydı⁶⁰. Fundamentalist seleflerinden ve haleflerinden farksız olarak, Birgili de gelenek ve uygulamaya hiçbir önem atfetmemiştir⁶¹. Yani görünüş olarak inançlı bir topluluğun belirli bir uygulamayı benimsemesinin bir Kur'an veya Şeriat yasaklamasını aşamayacağını kabul ediyordu.

Birgili'nin yazılarına bir dönem o kadar değer verilmişti ki "Tarikat"ın eleştirilmesi bile idam tehditlerine yol açabiliyordu. "Tarikat" en son haliyle ve Birgili'nin mütevazı resmi pozisyonuna rağmen beklenmedik bir şekilde dokunulmaz bir nitelik edinmişti. "Tarikat" siyasetin ve halkın dine uygunluğu alanına girmişti. "Tarikat"ı destekleyenler "Tarikat"ın aşağılamasında kendi aşağılanmalarını görüyorlardı. Bir Halvetî olan ve Sivasî Efendi'nin halifesi ve kız kardeşinden yeğeni olan Abdülehad Nuri (ö.1651) en önemli sufi şeyhi ve Ayasofya'nın dört yıldır Cuma

vaiziydi. İkinci Kadızedeliler dalgası sırasında Nuri, Birgili'yi reddeden bir risale yazmıştı⁶². Halvetî tarafını memnun etmek için son derece istekli olan Kürt Mehmed ve Tatar İmam adıyla bilinen Abdülehad'ın iki öğrencisi kendi anti-“Tarikat” risalelerini yazarak hocalarını takip etmişlerdir. Kadızedeliler bir kere daha eyleme geçerek şeyhülislama müracaat etmişler ve saraydaki aracılırları kullanarak sultana başvurmuşlardı. Ne Abdülehad'ın kendisine ne de Abdülehad tarafından öne sürülen reddiyeci iddialara doğrudan temas etmeden kurnazca bir manevralar dizisiyle Kadızedeliler kendi iddialarını bastırmışlardır. Kürt Mehmed ve Tatar İmam'ın yazılarının sapkın pasajlar içerdiğini ve Birgili'nin seçtiği hadisleri sorgulayarak Birgili'ye hakaret edildiğini iddia etmişlerdir. Üstüvani'nin başını çektiği Kadızedeliler şeyhülislamlık makamı aracılığıyla Tatar İmam veya Kürt Mehmed'in idamını sağlayamamışlarsa da sarayda bazı başarılar elde etmişlerdi. 1653 de Kürt Mehmed şehirden kaçmışken Kadızedeli partizanlar saygın “tarikat” kitabının ve onun aynı derecede saygın yazarının bu şekilde eleştirilmesini yasaklayan bir sultan buyruğu çıkarttırmışlardır. Böylece “Tarikat”ı eleştiri ve hakaret kirlerinden korumak, kutsal hukukun onurunu müdafaa etmek ve ulemanın ve zahidlerin güzel adlarını savunmak için⁶³ saldırgan eserler resmi olarak etkisiz hale getirilmiş ve bunların yazarları bu tür faaliyetlerine karşı uyarılmıştır. Sadrazamlar gelip gittikçe saray Üstüvani'nin destekleyicilerinin kontrolü altında kalmış ve düzen ayakta durmuştur.

Köprülü Dönemi: Vanî Mehmed

İkinci Kadızedeli dalgası, Köprülü Mehmed'in sadrazamlığa atanmasıyla 1656 da sona ermiştir⁶⁴. Seleflerinin çoğundan farklı olarak Köprülü'nün devlet nizamını tekrar nasıl yeniden kuracağıyla ilgili cesur düşünceleri vardı. Köprülü bir sufi aşığı değildi, ancak politik istikrarsızlık ve halk

arasında bozgunculuğu teşvik ettikleri için Kadızadeli liderlerinden de hoşlanmıyordu. Köprülü'nün atandığı ilk günden başlamak üzere Kadızadeliler sufi tekkelerine yönelik olarak topyekun bir saldırı ve tam bir Kadızadeli programı için sultanın desteğini alacak yeni kampanya planları yapmaktaydılar⁶⁵. Söylenildiğine göre hedefleri ibadetlerin ve inançların yanı sıra kılık kıyafette, davranışlarda, mimaride ve benzeri bütün alanlarda peygamber döneminden sonra ortaya çıkmış bütün bidatların kökünü kazıyordu. Tabii ki ilk hedefleri sufi tekkeleriydi, fakat İstanbul'u Peygamberin Medine'sine benzetebilmek için sultanın iznine ihtiyaçları vardı. Kadızadelileri verdikleri mücadelenin ne kadar akıllıca olduğu hususunda sorgulayan bir eleştirmene göre kaşıklar, pantolonlar ve benzeri kıyafet türleri Kadızadelilerin dünyasına uzak şeyler değildi⁶⁶.

Kadızadeliler silahlanarak daha detaylı planlar yapmak üzere Fatih Camii'ne doğru yola çıkmışlardı. Bu arada Köprülü ulema hiyerarşisinin üyeleriyle toplantı yapmaktaydı. Ulema Kadızadeli iddialarının yanlışlığını Köprülü'ye ifade etti ve Kadızadeliler hareketinin eylemlerinin cezayı hak ettiğini bildirdiler⁶⁷. Köprülü, Kadızadeliler kendilerini toparlayamadan harekete geçti. Üstüvani'nin kendisi de dahil olmak üzere liderlerini topladı ve hepsini Kıbrıs'a sürgün etti⁶⁸.

Lidersiz kalan Kadızadeliler, Köprülü Mehmed'in devleti yönettiği dönemde hareketlerine dikkat etmek zorunda kaldılar. Ancak Köprülü'nün oğlu ve halefi olan Köprülüzade Fazıl Ahmed döneminde bu zorunlulukları ortadan kalktı. Fazıl Ahmed'in Vanlı Mehmed İbn Bistam, Vanî Mehmed'e (ö.1685)⁶⁹ karşı duyduğu derin muhabbet Kadızadelilerin canlanması için yeniden uygun ortam yarattı.

Babası 1661 de vefat ettiğinde henüz otuz yaşında bile olmayan Fazıl Ahmed, Vanî Mehmed'le Erzurum'da tanışmıştı. Erzurum'da Fazıl Ahmed yerel vali olarak görev yapıyordu⁷⁰. Ünlü bir seyyid ailesinin evladı olan Vanî,

Erzurum'daki Lala Mustafa Camii'nde görevli âlim ve vaizdi. Daha önceden bir medrese öğrencisi olan ve dinî ilimlerin bir hayranı olan Fazıl Ahmed güçlü bir çekim gücüne sahip olan bu yaşlı adamın etkisi altında kalmış ve arkadaş olmuşlardı. Fazıl Ahmed sadrazam olduğunda Vanî'yi kendisine başşehirde katılmak üzere davet etmişti.

Saraya varır varmaz Vanî Efendi, Sultan Mehmed'in kişisel şeyhi oldu ve tedirgin bir insan olan Mehmed'e imanla ilgili konularda aydınlanmak istediği durumlarda ruhani rehberlik ve ileri düzey dersler verdi⁷¹. Ardından İstanbul'daki yeni Valide Camii'nin ilk Cuma vaizi olarak atandı. Valide Camii sultanın annesi Turhan Valide Sultan'ın bir projesiydi. Fazıl Ahmed'in sadrazamlığı süresince Vanî Efendi sadrazamın sırdaşı ve manevi danışmanı olarak hizmet verdi⁷².

Vanî'nin itibarı özellikle Fazıl Ahmed'in sadrazamlık makamında kaldığı onbeş yıl boyunca ve daha sonra da Sultan Mehmed'in saltanatının kalan on yılı boyunca Kadı-zadelilerin ve fundamentalist eğilimi olan diğerlerinin etkisinde ciddi bir artış sağladı. Vanî Efendi'nin çift yönlü rolü, Kadı-zadeli doktrinini işlerin tam merkezine getirdi. Resmi görevleri ve sadrazamla olan olağanüstü arkadaşlığı hem sadrazam hem de sultana yoğun bir şekilde ulaşma imkanı verdi. Aynı derecede önemli bir konuda bu iki koruyucusunun göreceli olarak genç olması sebebiyle --Sultan Mehmed sadrazamdan yaklaşık sekiz yaş daha gençti-- Vanî Efendi, onların düşüncelerini şekillendirmede daha yaşlı yöneticilerle elde edemeyeceği bir imkan sağladı. Ayrıca Vanî'nin her ikisine oldukça yakın oluşu bunlardan birinin farklı bir şeyh sahibi olması durumunda karşılaşabileceği rekabeti ortadan kaldırıyordu.

Çok uzun zaman geçmeden Vanî Efendi varlığını İstanbul'da hissettirdi. Gelişinden daha bir yıl sonra Avrupalı diplomatların bildirimlerinde Osmanlı yönetici çevreleri içindeki yeni bir güç olarak adından bahsediliyordu⁷³.

Vanî Efendi'nin popüler hayranları, döneminde sürgünde bulunan Üstüvani'nin kürsüsü etrafında Vanî'nin gelişinden 5 yıl önce toplananlarla benzerlik arz ediyordu hatta aynı kişilerdi. Ancak Vanî Efendi'nin görünüşteki politikaları Birgili'nin ilmihalinin çığırkanlığını yapmaktan veya bidatin kökünü kazımdan daha geniş çaplı sonuçlar doğurmuştur. Vanî Efendi sadece istikrarlı Köprülü döneminde ve sadece Köprülülerin seçilmiş şeyhi olmanın sunabileceği bir otoritenin keyfini sürmüştür. Başlangıçta ulema hiyerarşisi kendi problemleriyle kuşatılmıştı. Yolsuzluk suçlamaları, aşırı miktarda iş arayanlar ve kendi güçsüzlüğünü fark etmek gibi sıkıntılarla karşı karşıyaydı. Vanî Efendi'ye karşı dini inisiyatifini kazanabilmeleri için fazla bir şansları yoktu. Dönemin şeyhülislamlarının konumlarından kaynaklanan üstü örtülü bir rekabete rağmen Vanî Efendi'yle araları bozuk değildi. Ancak şeyhülislamın dikkati devlet politikası belirlemekten daha çok hiyerarşinin içişlerine yönelmişti⁷⁴.

Vanî Efendi Birgili'nin Kadızade'den daha az hayranı değildi. Vanî Efendi'nin rolünün ve görevde uzun süre kalmasının sağladığı devlet ve toplum üzerine bakış açısı Kadızadeli platformuna önemli bir payanda eklemesine imkan sağlamıştır. Bu payanda gayr-i müslim halkın ihtidasının sağlanması veya nötr hale getirilmesiydi. Ancak Vanî Efendi'nin birincil kaygısı sufilerdi. Vanî Efendi sufilerin gücüne karşı Kadızadeli seleflerinin herhangi biri kadar hasmane bir tutum içindeydi. En azından bir derviş tekkesinin yıkılması ve mensuplarının dağıtılmasını sağlamıştır⁷⁵. 1665 te sema, raks ve devran gibi sufi müzik ve dans ritüellerinin halka açık bir şekilde icra edilmesini yasaklatırdı⁷⁶. Diğerleri gibi Galata'daki Mevlevî tekkesinde de bu fermana uymaya zorlandı⁷⁷. Galata'daki Mevlevî tekkesi İstanbul'un çok sayıdaki sufi tekkesi içinde en zenginiydi ve müslümanların ve gayr-i müslimlerin omuz omuza bir araya geldikleri çok az sayıdaki binadan biriydi. Vanî

Efendi sufileri her zamanki günahlarla inançsızlığı teşvik ve hukuku göz ardı etmekle suçluyordu. Daha önceki Kadıızadeleri rahatsız etmiş olan bidat uygulamalarına uzun süre katlanmadı. 1662 itibariyle İstanbul'un surları içinde şarap satışını yasaklattırdı ve bütün kahvehaneleri ve tavernalarını kapattırdı⁷⁸. Genel olarak gayr-i müslimler İslamiyet'in alkolü yasaklamasından daha önce etkilenmemişlerdi, ancak 1670 itibariyle şarap satışı ve tüketimi cami olan her yerde bu caminin bulunduğu mahallenin yapısı göz önüne alınmaksızın ölüm cezası tehdidiyle yasaklandı. Her Cuma vaizler bütün kötülüklerin anası⁷⁹ olan şarap'a karşı ağızlarına gelenleri söylediler. Sigara içme yasağı da yenilendi⁸⁰.

Vanî Efendi'nin ikazlarıyla askerî komutanlar son derece kuşkulu bir takım rahatlıklarından mahrum bırakıldılar. Osmanlıların süslü sefer çadırlarına genellikle heves eden muharip olmayan erkek çocukların savaşta efendilerine eşlik etmelerine artık izin verilmiyordu⁸¹. Bu tür sınırlamaları kurumsallaştırırken, kökleşmiş ordu ikramiyelerinin üzerine basmaya da cüret etti. Sonuç olarak bu uygulamanın şarap içmeyi ortadan kaldırmak kadar zor olduğu ortaya çıktı fakat Vanî Efendi en azından Osmanlı savaş makinesinin dejenerasyonunun sorumlusunun sadece bozuk silahlar olmadığıнын farkındaydı. Basit bir şekilde mağlup olmuş paşaları ve itaatsiz askerleri idam etmektense IV. Mehmed ve bazı halefleri bir süre imparatorluk politikalarının oluşturulduğu ahlaki ortama dikkat ettiler.

Azınlıklar

Vanî Efendi'nin diğer önemli meselesi gayr-i müslimlerin konumuydu. Osmanlı İmparatorluğu içindeki hem yerli hem de yabancı gayr-i müslimlerle ilgilenmekteydi. Nüfusu yaklaşık beş yüz bin ile bir milyon arasındaki İstanbul muhtemelen 17. yüzyılda Avrupa'daki ve hem de İslami doğu dünyasındaki en büyük şehirdi⁸². Nüfusunun yak-

laşık yarısı gayr-i müslimdi. Başlıca gruplar büyük ölçüde Gregoryen Hristiyanlarından oluşan aynı zamanda Ermenilerin dahil olduğu Ortodoks Hristiyanlar ve Yahudilerdi⁸³. Avrupa büyükelçileri ve tüccar şirketleri her zamankinden daha fazla sayıdaydı. Bunların hem sayıları hem de Osmanlı siyasetine katılımları --özellikle de Osmanlı Hristiyanlarıyla ilgili siyaset söz konusu olduğunda-- artış işaretleri gösteriyordu⁸⁴.

Onyedinci yüzyıl başında bir dizi olay, inançlar arasındaki çekişmelere ve Osmanlıların Avrupa'ya karşı kırılganlıkları nedeniyle gösterdikleri tepkilerin sonucu olan öfkeye işaret etmektedir. İleride şeyhülislam olacak olan Hocazade Mesud 1642 de Bursa kadısı olmuştu. Selefi olan Kadıların Hristiyanlara yeni bir kilise inşa etmeleri izni vermelerinden sonra göreve gelen⁸⁵ Mesud, yeni gayr-i müslim ibadethanelerinin inşasını yasaklayan kutsal hukukun emrine uygun olarak bunların kapatılmasını emretti⁸⁶. Bu karara karşı çıkan Sadrazam Mesud'u görevden aldığı anda, Mesud'a sempati duyan Bursalı kalabalıklar şehrin kalan kiliselerini tahrip ettiler. Kalabalığın elebaşısı nihai olarak cezalandırıldı ve kiliseler restore edildi, ancak bütün taraflarda hâlâ öfke hâkimdi.

Bir başka olayda Kadızadeli sufi çatışmalarını yönetmede tam bir devlet adamı gibi davranan Şeyhülislam Bahai, İngiliz elçilik personeliyle bir münakaşa sırasında öfkesini kontrol etmeyi başaramamıştı. 1649 da İngiliz temsilciler İzmir kadısıyla oradaki İngiliz konsolosluk elemanı arasındaki bir ihtilafın Bahai tarafından yorumlanmasını kabul etmediklerinde, Bahai hizmetkarlarına İstanbul'daki İngiliz büyükelçisini alıkoydurmuş ve hırpalatmıştı⁸⁷. Mesud gibi Bahai de bu davranışından dolayı görevden alındı. Birkaç yıl sonra Sadrazam Köprülü'nün eylemi, Mehmed Bahai'nin eylemini aşarak Bahai'yi masum biri haline getirdi. Köprülü Fransız Büyükelçisi de la Haye'yi dövdürmüş ve berbat bir İstanbul hapishanesi olan Yedikule'ye

attırmıştı⁸⁸. Her ne kadar her iki büyük elçi de kıskırtıcı davranmışlarsa da Osmanlıların bu şiddetli öfke nöbetlerini pek hak etmemişlerdi. Ancak Osmanlılar artık kendi evrenlerinin efendisi olamadıkları için yapabildikleri tek şey zayıflıklarına sinsice sevinenlere karşı patlamaktı.

Dini çalışmaları ve seyahatleri hep imparatorluğun doğu bölgelerinde yapıldığı için Vanî Efendi kozmopolit İstanbul için kendini hazırlama fırsatı bulamamıştı. Saraya gelir gelmez Fazıl Ahmed'i Osmanlı İmparatorluğu'nun büyüklüğünü yeniden oluşturmak için inancın oynayacağı rolün gereği hakkında bilgilendirmekte hiç zaman kaybetmedi. Vanî Efendi'ye göre en az diğerleri kadar tekrar değerlendirilmesi gereken grup gayr-i müslimlerdi. Osmanlı'nın hastalıklarının gerisindeki gerçek sebep Vanî Efendi'ye göre inançsızlık, aşırılık ve gevşeklikti. Vanî Efendi Fazıl Ahmed'i "1660 yılında İstanbul ve Galata'da meydana gelen korkunç yangınların son yıllardaki veba salgınının ve Türklerin birkaç yıldır Hristiyanlar üzerinde pek fazla ilerleme sağlayamamasının Hristiyan dinine fazla müsaade edilmesinin cezası olarak müslümanlar üzerine düşen ilahi hükmün parçaları"⁸⁹ olduğu hususunda ikna etmişti. Vanî Efendi kendisini İstanbul'un gayr-i müslim nüfusuna verilen ruhsatlarla ilgilenmeye verdi.

Vanî Efendi müslümanların şarap yasağına uymalarını zorlamaya çalışmıştı. 1670 deki yasaklama fermanları hali hazırda inananlar topluluğunu hedef alan Kur'an emrinin ağırlığını biraz daha artırmış oldu. Bundan sonra hemen inanmayanlara döndü. Şarap satışını Hristiyanlar arasında özel kullanım için dahi yasakladı⁹⁰. Bu yasak gayr-i müslimler üzerinde özellikle sert bir darbe oldu. Gayr-i müslimler şarap tüketicilerinin büyük bir bölümünü ve üreticilerinin tamamını değilse bile ezici bir çoğunluğunu teşkil ediyordu. Her zamanki gibi yasağın uygulanması imkansızdı. Kısa sürede, şarap satışları, şarap tüketimi ve hatta meyhaneler; sadece İstanbul'da değil aynı zamanda Edirne,

Bursa, İzmir ve bu yasaklamanın emredildiği bir çok yerde tekrar göze çarpar hale geldi⁹¹. Yine de yasaklama, reaya ve ziyaretçilere Osmanlı İmparatorluğu'nun müslüman bir imparatorluk olduğunu hatırlatıcı bir rol oynadı. Vanî Efendi'ye göre İslam hukuku ve normları hem müslümanlar için ve hem de gayr-i müslimler için caiz olanları belirlemeliydi. 1662'de masraflarla ilgili olarak ilan edilen kanun paketi benzer amaçlar taşıyordu ve birkaç hafta sonra aynı derecede uygulanamaz hale gelmiştir. Yeniçerilerin ipek sarık, Hristiyanların ise müslümanlar için tahsis edilen renkleri giymeleri yasaklanmıştı⁹². Vanî Efendi aynı zamanda daha önce yangında tahrip olan iki İstanbul kilisesinin sadrazam tarafından tamamen ortadan yıkılması emrini vermesinden de sorumluydu. Bu Osmanlı geleneğine uygun olmakla birlikte, tamamen yeniden inşasını gerektiren İslam hukukuna ters bir durumdu. 1665'de Avrupalı bir büyükelçi hükümetinden kiliselerinin restorasyonuna izin vermesini istediğinde Fazıl Ahmed bu talebi dini sebeplerle reddetmişti⁹³. Bir iddia da Osmanlı savaşçılarının darüls-lamın sınırlarını ileriye doğru iterek genişletme görevinin olduğuydu. Ve gayr-i müslimlere İslamiyet'e dönmeyerek yanlış içinde olduklarını göstermenin müslüman topluluğunun görevi olduğu da ifade edilmişti. Tanrı kafir mabetlerini imha etmeyi seçtiğine göre müslüman cemaati de bu iradeye uymalıydı. Aslında söylenildiğine göre Vanî Efendi İstanbul'u tamamen bir müslüman şehri yapmak istiyordu⁹⁴. Vanî Efendi, bir dönüştürme yöntemi olarak, İstanbul'dan çıkartılma olasılığını kullanarak gayr-i müslimleri hatada ısrar etmelerinin önüne geçmek istemiş olabilir.

Avrupalı büyük elçiler Vanî Efendi'yi bir bağınaz hatta daha da kötü olarak görmüşlerdi⁹⁵. Ancak Osmanlı, gayr-i müslim topluluğuna yönelik olarak tutarlı bir şekilde davranmıştır. Vanî Efendi'nin, imparatorluğun artık gayr-i müslim reayası üzerinde tartışmasız bir kontrole sahip olmadığı şeklindeki yargısı haklıydı. Osmanlılar Avrupa ticaretine bağımlı hale gelmişti ve bu ticareti güvence altında tutmak

için azınlıklar üzerindeki otoritelerinden taviz vermelerini gerektiren anlaşma pazarlıkları yapılmıştı⁹⁶. Ülkesindeki insanların çoğu gibi Vanî Efendi'nin de göremediği şey Osmanlıları ticaret ortakları karşısında gitgide daha kırılgan hale getiren derin ekonomik bozukluklardı.

Birçok Osmanlı gibi Vanî Efendi'ye göre de imparatorluğun problemleri atalarının ispat edilmiş ve etkili yollarından sapmaktan kaynaklanıyordu. Vanî Efendi'ye göre bu sapma şeriatın sert bir şekilde uygulamasından sapmaydı. Daha dünyevi zihniyete sahip layiha yazarlarına göre bu sapma kurumlardan ve dengelerden sapmaydı. Bu dengeler İslam'ın rehberliğinde ortaya konulmuş, ancak dini olarak ifade edilmemiş dengelerdi. İstanbul'da son derece görünür durumda olan ve Vanî Efendi'ye göre kendi hakları olan ikinci sınıf statüye aldırmayan ve çok güçlü olan gayr-i müslimlere göre üslûmanların sapması, kafirlere aşırı müsamaha gösterilmesi yönündeydi. Çok fazla tolerans ve serbestlik vardı. Vanî Efendi'nin bunlara yönelik politikaları sufilere yönelik politikalarından farklı değildi. Her iki politika da benzer bir vizyon tarafından ortaya konulmuştu. Her iki grubun da kamuya erişimini sınırlandırmaya başlamıştı. Gerek sufilere ve gerekse gayr-i müslimlerin faaliyetlerinin kamu tarafından hoşgörülle karşılanması bunların kabul edilebilirliği ve hatta sonuç olarak doğruluğunu ima etmekteydi. Vanî Efendi yöntemini uygulayabildiği sürece sufilere toplanmaları yasaklanmalı ve daha fazla takipçi çekme yetenekleri köreltilmeliydi. Gayr-i müslimler açısından Galata'daki kiliseler harabe olarak kalmaya, ibadet yerleri olarak hizmet verememeye veya Tanrının iradesinin herhangi bir gözlemcisinin kafasını karıştıramamaya devam edebilirdi.

1666 da Vanî Efendi gayr-i müslim Osmanlı nüfusunun çok önemli bir kesiminin İslamiyet'e dönüşünü takip etmek için olağan dışı bir fırsat elde etti. 1665 in sonlarında İzmirli Yahudi bir tüccarın oğlu olan Sabbatai Svi kendisini

Mesih olarak ilan etti⁹⁷. Doğu Avrupa'dakilerin yanı sıra Osmanlı imparatorluğu içinde de Yahudilerin yaşadığı her yerde Yahudiler günlük işlerini tamamen bırakarak Mesih'in gelişi üzerine odaklandılar. Heyecan yükseldikçe Kudüs'e dönme beklentisi içindeki Yahudi tüccarlar işletmelerini tasfiye etti ve evlerinin çatısını söktü⁹⁸. Yahudi toplulukları içindeki, özellikle İzmir ve İstanbul'daki karmaşa Osmanlı otoritelerinin dikkatini çekmeye başladı. Mesih'in gelişinin artık gerçek olduğuna inanan Yahudiler buna inanmayan veya Osmanlı otoritelerinin tepki göstermesinden korkan dindaşlarıyla ve müslümanlarla korkusuz bir şekilde çatışmalara girdiler. Şubat ayında, Svi İzmir'de takipçilerini toplamaya başladıktan ik ay sonra, Osmanlılar müdahale etti. Sabbatai Svi tutuklandı ve önce İstanbul'da ve daha sonra Çanakkale üzerindeki Kumkale'de hapsedildi⁹⁹.

Doğu Avrupa'dan ve Osmanlının sahil şeridinden Yahudiler Mesih'i görmek için sürüler halinde bölgeye akın etmeye başladılar. Yerel yetkililer daha sert önlemlerin gerektiği kanaatindeydiler ve merkezi hükümete başvurdular. Eylül ayında sadrazam sorgulamak için Svi'yi Edirne'ye getirtirdi. O dönemde Edirne, IV. Mehmed'in İstanbul'la yıldızının barışmaması yüzünden gayri resmi bir başşehir durumundaydı. İmparatorluk sarayında Svi, sarayın ruhani heyetinin üyeleri tarafından sıkı bir sorgulamaya alındı. Bunlar arasında en başta Vanî Efendi geliyordu. Ya hayatına kıyılacağı korkusuyla ya da Vanî Efendi ve diğer sorgucuların selametin İslam'da olduğu iddiasından ikna olarak Sabbatai Svi İslamiyete döndü¹⁰⁰. Hemen yeni elbiseler giydirildi, sarayda maaşlı bir görev ayarlandı ve Aziz Mehmed ismi verildi. Bütün bunlar Yahudi cemaatini dehşete düşürmek için yeterli değilmiş gibi ayrıca kendisini takip edenleri ve sonuç olarak bütün Osmanlı Yahudiliğini İslama çağıracağına söz verdi. "siz Türkler, siz İsmail'in çocukları için gönderilen bir kutsamaya sahipsiniz. Siz Yahudiler önce siz Tanrının halkıydınız şimdi onlar" dediği bildirilmiştir¹⁰¹.

Osmanlılar bu yıllarda din değiştirmeler hususunda ciddi anlamda bir başarı elde ettiler. İhtiyatlı olmakla birlikte elde ettikleri bu son kazanımdan son derece mutluydular. Vanî Efendi'nin ve Osmanlı yetkililerinin, reaya ve yabancı gayr-i müslimlerden İslamiyet için dinlerini terk edenlerin sayısına baktıklarında, umutlu olmaları için sebepleri vardı. Osmanlılar ihtida başarılarından Osmanlı olmayanlara göre daha az şaşırılmışlardı. Osmanlıların batı cephesindeki seferlerinde Avrupalı askerlerin din değiştirmelerini daima başarmaları, sürekli olan ve Avrupalıların kafasını karıştıran bir durumdu. Avrupalı komutanlar asker kaçaklarını durdurmada çok az şey yapabiliyorlardı. Bu kaçakların sayısı 1690 itibariyle o kadar artmıştı ki Osmanlı ordusu içinde birkaç tam teşekküllü Fransız müfrezesi mevcut olabilirdi¹⁰². Her halk bayramında --özellikle de bir Osmanlı şehzadesinin sünneti için yapılan kutlamalarda-- yüzlerce bazen binlerce gayr-i müslim din değiştirmek için öne çıkıyordu. Osmanlı sünnet ekipleri böyle durumlar için hazırlıklı olmayı öğrenmişlerdi. Şehzade Mustafa'nın (II. Mustafa, 1695-1703) 1676 daki sünnet töreninde gelen talebe ayak uydurabilecek her şeye sahiptiler¹⁰³. Daha büyük bir ölçekte ihtida örneği, yaklaşık iki yüz yıldır Osmanlı egemenliği altında olan 300.000 Arnavut Katoliğin Vanî Efendi'nin etkin olduğu birkaç on yıl içinde kitlesel olarak İslam'a dönmesidir¹⁰⁴.

Sabbatai Svi olayı sırasında ve daha sonra Svi'nin kendi öğrencileri ve Avrupalılar onun psikolojisinde ve Yahudi Mesihliğinin özel tarihi içinde bu dönüşü açıklayabilecek sebepler arayagelmışlerdir¹⁰⁵. Osmanlılar açısından Svi'nin ihtidası Osmanlı haşmetiyle ve İslamiyet'in gerçekleriyle karşı karşıya gelmenin öngörülebilir ve olağandışı olmayan bir sonucuydu. Edirne sarayında Sabbatai Svi'yi sorgulayanlar arasında olan sultanın özel hekimi ihtida olaylarının sıklığına ve ihtidanın sunduğu berekete tanıklık edebilecek olanlardan biriydi. Hayatizade Mustafa Fevzi

(ö. 1692) sultanın hekimler heyetinin bir üyesiydi ve kendisi de daha önce adı Moshe ben Raphael Abravanel olan bir Yahudi muhtedisi idi¹⁰⁶. Sultanın ve sadrazamın temel kaygısını ifade eden kişi Hayatizade idi. Hayatizade Sabbatai Svi'ye yolunda giden nizamı bozan bir kişi olarak hitap etmiş, "dünyayı tepesinin üstüne çeviren sen" şeklinde hitap etmişti¹⁰⁷. Hayatizade bu sorgulamaya en azından kısmen İzmirli Mesih'in konuşmalarını kabul edilebilir bir Osmanlı Türkçesine tercüme etmek ve sorgulayanların sorularını mahkuma aktarmak için çağırılmıştı. Yaklaşık üç yıl sonra Hayatizade Anadolu Kazaskerliği şeref payesi ile bir tutulan bir pozisyon olan Sultanın Hekimbaşılığına (*seretibba*) terfi ettirilmişti. Bu görevde 1691 e kadar kalmıştır¹⁰⁸. Sabbatai Svi'den farklı olarak Hayatizade yeni inancına sonuna kadar bağlı kaldı. En az bir oğlu bir medresede müderris oldu. Torunlarından ikisi sultanın hekimbaşılığı makamına geldi ve bir torun da Şeyhülislam oldu¹⁰⁹.

Osmanlılar bu yıllarda Anadolu'nun manzarasını neşelendiren Mehdilik, Mesihlik ve kurtarıcılık iddiasındakileri dine döndürmede pratik sahibiydi. Sabbatai Svi'yi Yahudi cematı içinden birkaç taklitçi izlemeye kalkıştı¹¹⁰. 1666 da doğu vilayetlerinde bir Kürt Anadolu'da benzer bir canlanmaya neden oldu. Bu kişi oğlunu Mehdi olarak ilan etmiş ve bir orduyu harekete geçirmişti. Osmanlı otoriteleri kamu düzenine yönelik tehdit şikayetleri kendilerine ulaşır ulaşmaz tavırlarını koydular. Bu baba ve oğul sorgulanmak üzere sultanın çadırına götürüldü. Svi'ye benzer şekilde bu Mesih ve elçisi yanlış yaptıklarına ikna edildiler. Ayrıca Svi gibi hayatları bağışlandı. Yeryüzündeki dünyevi rollerini unutmamaları konusunda ikaz edilen bu iki adam affedilmiş ve serbest bırakılmıştı¹¹¹. Osmanlı yöneticilerinin Mesihçilik ve dini kalkışmalarla ilgili esas kaygısı daima kamu düzenine yönelik tehditti. Bu tür hareketler şiddet içermediği ve kontrol sultan elinde olduğu sürece Osmanlının normal tepkisi en azından başlangıç itibarıyla bu hareketleri nötrleştirici ikna yoluyla yatıştırmak şeklindeydi.

Vanî Efendi daha önceden Sabbatai Svi adını taşıyan, mükafat olarak Kapıcıbaşı yapılan Aziz Mehmet ve karısı Sara'ya, sonraki adıyla Fatma'ya Edirne Sarayı'nda ders vermek üzere atandı¹¹². Her hafta, Svi'nin yüzlerce bağlısı Mesihlerini izleyerek İslamiyet'e katıldı. Her ne zaman Sabbatai Svi bir sinagog da konuşma yapsa Yahudi şapkası müslüman sarığı uğruna feda ediliyordu¹¹³.

Vanî Efendi bir süre için öğrencisinin ilerlemesinden memnun olmuş olabilir. 1672 nin sonlarında Svi Museviliğe veya kendi kişisel dinine dönüş yapar gibi görüldüğünde tekrar Edirne'ye gelmesi emredildi. Vanî Efendi'yi ve Sultan Mehmed'i imanı ile ilgili olarak ikna etmeyi başaramadı ve Arnavutluk'a sürgüne gönderildi. 1676 da öldüğünde hâlâ küçük bir bağlılar topluluğunun gözünde Mesih, ancak çoğu kimsenin gözünde bir muammadır¹¹⁴. Bu olay Vanî Efendi açısından tamamen bir başarısızlık olmamıştır. Şöhreti her zamankinden çok daha fazla kökleştir. Şeyhülislam veya ulema hiyerarşisi içinde bir görev sahibi olmayan sultanın şeyhi Vanî Efendi müslüman sayısındaki artışa dikkat çekici bir katkı yapmış oluyordu. 1687 nin sonlarında dört yüz Sabataycı daha İslamiyet'e ihtida ediyor ve Mekke'ye hacca gidiyordu¹¹⁵.

1664 deki toplu dua ile ilgili çatışma diğer her türlü meseleden daha fazla bir şekilde Vanî Efendi'nin gayr-i müslim topluluk ve ulema hiyerarşisi karşısındaki durumunu ortaya koyuyordu. Veba salgını döneminde bir süredir, şehirdeki çeşitli inançların mensuplarının kendi yöntemleriyle ortak şehirlerinin kurtuluşuna dua etmek için bir araya gelmeleri gelenek haline gelmişti. Yüzyılın başında vebadan ölümler İstanbul'da aşırı boyutlara ulaştığında birlikte dua etmek için bu şekilde toplantılar yapılmıştı¹¹⁶. 1661 de her gün İstanbul'un kapılarından sadece birinde binden fazla ceset gömülür hale gelince, imamlar ve rahipler cemaatlerini şehrin eteklerindeki Okmeydanı'na duaya götürdüler¹¹⁷.

1664 de durum ve sonuçlar biraz farklıydı. Sadrazam Avusturya için sefere hazırlanıyordu. Sultan Mehmed imparatorluktaki herkesin savaşın başarısı için daha önce ve-badan kurtulmak için yaptıkları gibi birlikte dua etmesini emretti¹¹⁸. Vanî Efendi bu durumu bir şehirdeki herkesin tek bir yerde toplanmasını duanın gücünü sağlamakla veya güçlendirmekle bir alakası olmadığını ve gerçek müminlerin dualarını daha huşu içinde ve daha kabul edilebilir yapmak için yardıma ihtiyaç duymayacağını ileri sürerek protesto etti¹¹⁹. Bu arada şeyhülislam bu fikri savunanlar tarafındaydı. Bu uygulamanın meşruiyetine ve tarihine vurgu yaparak önde gelen bir sufi şeyhinden de ilave destek sağladı¹²⁰. Ancak Vanî Efendi'nin iddiası kazandı. Sultan fikrini gözden geçirdi ve ferman geri alındı. Tedbirsiz şeyh şeyhülislamı ayartmadaki rolü nedeniyle sürgün edildi ve şeyhülislam da beklenildiği üzere cezalandırıldı. İman yolunun ve hoşgörünün limitlerine ulema hiyerarşisi değil Vanî Efendi karar veriyordu.

1683 de başarısız Viyana kuşatmasına kadar Vanî Efendi'nin pozisyonunda bir gerileme olmadı. Viyana'nın fethi 1676 da Fazıl Ahmed'in yerine geçen kayın biraderi ihtiraslı Sadrazam Kara Mustafa Paşa'nın(ö.1683) rüyası olduğu kadar Vanî Efendi'nin de rüyasıydı. Viyana'dan sonra, taarruzda yer alan herkes ya görevden alındı ya da idam edildi¹²¹. Osmanlının hedefleri açısından bu fiyasko o kadar yıkıcıydı ki sefer sırasında dualarıyla ve nasihatleriyle katılan Vanî Efendi de şerefiyle de olsa sürgün edildi. 1685 te ölümüne kadar bu sürgün durumu devam etti¹²².

Vanî Efendi'nin emekliye ayrılmasından sonra dini liderlik tek ve her şeyi bastırıcı özelliğini kaybetti. Bozgunun sebepleri üzerine arayışlar ve durumu yumuşatıcı sebep bulmalar devam etti. Ancak Kadızadeli hareketi veya daha çok Vanî Efendi'nin kişisel vizyonu arka plana düştü. Viyana kuşatmasından sonra sendelemesi hâlâ devam eden imparatorluğun kaderiyle ilgili acil ve somut sorunla-

rın hâlâ çözüme kavuşması gerekiyordu. Viyanayla toprak kayıplarını engelleyen sel kapıları açılmış oldu. Uzak sınırlarda arada sırada ortaya çıkan mağlubiyetler yerine bütün vilayetler ve ordular tekrar geri alma ümidi gözükmezken kaybediliyordu. Dinamik ve başarılı Avrupa, batı cephesinde kendine yol açtıkça Osmanlının dikkati bu yıkımlara odaklandı. Vanî Efendi'ye özel politikalar bu aşama da taraftar bulamazdı, ancak bu yıllardaki kayıpların travması Osmanlıları hâlâ camilere itiyordu. Ayasofya Camii'nin binlerce mümini barındırması mümkündü. Viyana'dan sonra bir keresinde 60.000 kişi batıda bir Osmanlı zaferi için dua etmek üzere camiye aktılar¹²³.

Kürsüden aktarılan mesaj halkın kendini tekrar değerlendirmesi gereğiyle ilgili olabileceği gibi, yeteneksiz ve kötü memurlar bakımından ihanet de olmaktadır. Osmanlı yenilgileri o kadar felakete yol açıyordu ki sonuçlardan olumsuz etkilenen halk kendi liderlerini sorgulamaya her zamankinden daha fazla eğilim gösteriyordu. Yüzyılın geri kalan bölümünde imparatorluğun hastalıklarının, sufi kardeşler veya Kadızadeliilerin diğer hedeflerinden çok, özel bir takım politik liderlerden kaynaklandığı daha açık bir şekilde görünüyordu. Aslında Vanî Efendi'nin gözden düşmesinden sonra bir yıl içinde Mevlevî tarikatına sema yapmaları için tekrar izin verildi¹²⁴.

1696 baharında toplu olarak dua meselesi tekrar ortaya konulduğunda buna karşı bir itiraz yükseleceği beklenirken hiçbir şey gelmedi. İstanbul ve Edirne'de, o sırada Belgrat'a gitmekte olan ordunun başarısı için dualar yapıldı¹²⁵. Kısa bir süre önce açık sözlü bir vaiz yüksek mevkiilerdeki hainleri ve yeteneksizleri kınamıştı. Bu sefer inisiyatif ele alan vaiz, bir Kadızadeli değil, o dönemin popüler ve en tartışmalı sufisi olan Niyazi el-Mısri (ö.1694) idi¹²⁶. Mısri'nin şöhret bulmasına yol açan yazıları Ortodoks gözlerde kınanması gereken veya en azından bilmece gibi yazılardı. Bazı beyitler Niyazi'nin kendini İsa ile özdeşleştirdi-

ğini ima eder gibi bir görüntü veriyordu. Diğerleri cüretkar bir şekilde el-Arabî'nin tartışmalı felsefelerini yüceltiyordu. Niyazi üç kere sürgün edildi. Bu sürgünler Niyazi'nin ortodoks olmayan dindarlığından çok kurulu düzen karşıtı politikalarından dolayıldı. Gözden düşmediği dönemlerde sultan tarafından Avrupa'ya gidecek olan ordulara bereket sunmak üzere --tıpkı uzun süre hasmı olduğu Vanî Efendi'ye bir zamanlar yapıldığı gibi-- davet edilmişti.

Vaizanın Coşkusu

Her ne kadar Kadızadeliler genel hedeflerinde nihai bir başarı elde edememişlerse de, Osmanlının seküler elitlerinin duçar olduğuna benzer şekilde, Osmanlı dini alanındaki çatışmaları ağırlaştırmışlardır. Hareketin onyıllar boyunca elde edebildiği başarının çoğu da liderlerin bir vaizler zinciri oluşturmalarıdır. Bu zincirin başı Kadızade'nin kendisine kadar uzanmaktadır. Kadızadeli vaizleri hareketin esas iskeletini oluşturuyordu. Bulundukları göreve getirdikleri kayda değer coşku, Osmanlı vaizlerinin teşkilatından ve karakterinden kaynaklanıyordu.

Birçok bakımdan Kadızadeliler hareketi sufilerin 17. yüzyıl boyunca düzenli cami vaizliği kariyerine yönelttikleri meydan okumayı göğüsleme amaçlı bir hareketti. Kadızade Mehmed ve IV. Murad'ın saltanatı dönemindeki vaiz mütteliklerinden başlayarak ardından gelen Üstüvani Mehmed'e ve Vanî Mehmed'e kadar Kadızadeli hareketinin önderlerinden hiç biri resmi ulema hiyerarşisinin adamlarından biri değildi. Bunlar daha az itibarlı ve daha az kazanca sahip olan cami vaizliği kariyerini temsil ediyorlardı. Birçoğu ulema meslektaşları gibi hukuk alanında uzmandı ve bir çoğu da ilmi hukuk eserleri ortaya koyarak benzer bir yeteneğe sahip olduklarını göstermişlerdir. Aynı zamanda da camilerde cami müdavimlerinin oluşturduğu sınıflara aynı şekilde ders veriyorlardı. Ancak genel olarak

Osmanlı vaizleri başlangıç eğitimlerini başkentte değil kendi memleketlerinde almışlardı. Teori ve halka hitap uygulamasının bir karmasından oluşan eğitimleri --her halükarda-- İstanbul medreselerinin 10 yıldan uzun süren hukuk eğitimiyle pek mukayese edilebilir durumda değildi. Her ne kadar saltanat camilerinin vaizlerinin ulema meslektaşlarının almış olduğu hukuk eğitimine benzer bir eğitim almış olmaları yüksek bir ihtimalse de bunlar grup içinde çok istisnaiydi.

Vaizlik mensuplarının bir çoğu daha düşük eğitimliydi. Vaiz veya hatibin görevi açıklama getirmekten çok nasihat yapmalarını ve orijinal nutuklar geliştirmektense geçmişin önemli vaizlerini tekrar etmeyi gerektiriyordu¹²⁷. Kadızadeli hareketinin önderleri olağan taklitçi kalıptan ayrılmalayla ünlüydü. Ancak bunların bu sivrilikleri her zaman ilim sahibi olmanın bir sonucu değildi. O günün durumuyla ilgili yorumlar yapıyorlar fakat dahası bazı bireyleri isim vererek kötülüyorlardı. Bu vaizler olağan dışı bir şekilde etkin ve popüler vaizlerdi. Kadızade'nin aleyhinde konuşanlar bile onun sufilik karşıtı hicivlerinde gösterdiği söz söyleme sanatını itiraf ediyorlardı¹²⁸. Vanî Mehmed Efendi'nin vazalarıysa Erzurum'dan başşehir gelişinden önce bile insanları heyecana getirmesiyle çok meşhur olmuştu. Onu bir kere duyanın bütün günahlarına tövbe edeceği ve tertemiz olarak ortaya çıkacağı söylenirdi¹²⁹.

Mesleğe eleman alma kalıpları eğitim ve kariyer beklentileri bir kenara bırakılacak olursa vaizan ve ulema arasındaki en önemli farklılık belki de yaptıkları işin işleyiş şekliydi. Kaza makamında bulunan ulemanın halkla etkileşimi dar ve önceden belirlenmiş bir etkileşimdi. Eğitimci olarak ise ulema sadece bir miktar eğitimi olan insanlarla ilgilenmiyor fakat bu insanların da en seçkin olanlarıyla medreselerde filizlenmekte olan geleceğin ulemasıyla ilgileniyorlardı. Buna karşılık vaizlerin genel olarak halkla doğrudan temasları vardı. Aynı zamanda vaizlerin hiyerarşinin sahip

olduğu izole edici gelirlerden de mahrum olması bunların içinde bulunduğu ekonomik şartları genel olarak halkın içinde bulunduğu şartlara yaklaştırıyordu. Kurumsal olarak vaizan, arzuhalcilerle ulema arasındaki boşluğa köprü kurmuş oluyordu. Vaizlerin dinleyicileri özellikle saltanat camiindekiler şehri genel olarak temsil etme gücüne sahipti. Hafta içinde mahalle camileri çalışanlara veya o mahallede oturanlara hizmet ederken daha büyük camiiler esas tasarlanmış oldukları faaliyet olan Cuma namazlarında şehrin tamamından dinleyici çekiyordu. Her Cuma camii cemaati görevli vaizin popülaritesine bağlı olarak artıyor veya azalıyordu.

Vaizlerin dinleyicileriyle etkileşimleri son derece önemliydi. Şöhret ve ilave gelir bir kalabalığı tutabilmelerine bağlıydı. Saltanat sisteminin derece verilmiş camileri bir parça farklıydı ancak çoğu caminin vaizi camiye vakıf olarak veren kişinin koyduğu şartlara göre atanıyordu. Cuma dışındaki günlere tahsis edilmiş görevlerden Cuma görevlerine yükselme ve ek gelir elde etme gücü vaizin ününden kaynaklanıyordu. Saltanat sistemi için namzet olabilecek kadar şanslı olanlar varsa, bunlar aynı zamanda daha iyi olanlardı. Bu adım dahi vaizin kendine taraftar çekme becerisine bağlıydı. Merkezi ulema hiyerarşisinden farklı olarak vaizlik mesleği mensupları için sadece saltanat camilerine yükselmede uygulanan kurumsallaşmış bir yöntem vardı. Bunlar için terfileri belirlemelerde kıdem ve aldıkları himaye bir araya getirilirdi. Saltanat camilerinin altındaki camilerde ise sadece himaye rekabeti yaygın bir şekilde hakimdi. Bütün vaizler için, bir terfii hak edecek kadar popülariteye sahip olmak cemaati kendi cemaati yapmakla ilgili bir durumdu.

Ehli cennet düşüncesindeki vaizlerin vaizlik makamı için sufi şeyhlerle rekabet etme zorunluluğu bu iki grup arasındaki tansiyonu yükseltmişti. Ulemalar pozisyon ve cemaat için sufilerle rekabete girmek durumunda değildi.

Ancak vaizlik yolunun (tarik-i vaizan) gerçek vaizleri şehir camilerinin cemaati ile maddi kaynaklarını sufilerle paylaşmak zorundaydı.

Dönemin şiddetli dini çatışmalarının merkezi medreseler ve sufi tekkeleri değil camilerin içi ve etrafıydı. Kadızadeli kalabalıklar camide toplanırlardı. Bir Kadızadeli vaizin nasihatlerini dinlemek için gelen insanlar genellikle bir tür eylem birliğine istekli bir grup üyesi olurdu. Sufi müdafiler de ağırlıklı bir şekilde İstanbul'un cami cemaatlerinde temsil edilirdi. 1621 ile 1685 arasında Ayasofya, Sultanaahmet, Süleymaniye, Beyazıt ve Fatih camiiilerinin Cuma vaizliği makamlarına kırk sekiz atama yapılmıştır. Eğer bu atamalar nihai olarak saltanat vaizlerinin seçiminde belirleyici olan şeyhülislamın ve sultanların (veya sultanın yardımcıları olan sadrazamların) dini duruşlarını yansıtan atamalarsa şehrin en itibarlı beş camisi için yapılan seçimlerde öncelik sufi şeyhlerinin idi. Bu söylediğimiz kırk sekiz atamadan en az on dokuzu Halvetî şeyhidir¹³⁰. Sivasi Efendi (ö.1639), Evliyazade Mustafa (ö.1647), Abdülehad Nuri(ö.1651) ve Ümmi Sinanzade Hasan(ö.1677) dönemlerinin önde gelen Halvetîleriydi. Bunların esas meşgalesi Halvetî tekkelerinin çalışması ve sufi ehline sufiliğin esaslarının öğretilmesiydi. Bu kırk sekiz vaizin yaklaşık dördü Kadızadelilerin gözlerinde biraz daha az itici bir tarikat olan Celvetî tarikatındandılar¹³¹.

Sufi tekkeleri uzun süredir sürekli tekkede kalan müridler için kapalı topluluklar olmaktan çıkmıştı. Ortaçağın son yüzyıllarında Osmanlı döneminde olduğu gibi sufiler sözlerinin mümkün olduğunca geniş alanlara yayılmasıyla ilgileniyorlardı. Ne kadar çok taraftar toplarlarsa tekkeler o kadar müreffeh hale gelirdi. Ve müreffeh hale geldiler. Bu arada camiler sufilerin beklentilerine uygun bir şekilde geniş mürid bulma alanları haline geldi. Başşehrin saltanat camilerinin birindeki bir vaizlik görevi ve cami içinde zikir yapma imkanı sufilere büyük bir dinleyici topluluğu bulmanın yanı sıra aynı zamanda statü ve meşruiyet de

sağlamıştır. Bir çok sufi şeyhi vaiz olma şansını sıcak bir şekilde karşılamıştır.

Onyedinci yüzyılda vaiz olarak görev yapan sufi şeyhlerinin sayısında çarpıcı bir artış olduğunu gösteren bir belge mevcut değildir. Fetihden beri İstanbul'un camilerinde sufilerin sahip olduğu bir rol vardı¹³². Ancak 17. yüzyılda kariyerler değişikliğe uğradı. Zayıf ve düzensiz dönemlerin ışığında anlaşılabilecek yeni bir rekabet doğdu. Ve böyle zamanlarda sufiler her zamankinden popüler hale geldi. Tarikatların kapıları insanlara açıldı ve yoldaşça bir birlik-teliğe istekli bir halk vardı. Tarikatların mistik ve entelektüel unsurları artan bir çekicilikle basit ve canlı ritüellere yol açmıştır. Bu kendini adama çalışmalarının yeni merkezi önemi, ister istemez İslam'ın ibadet merkezi caminin gözetleyicileri olan cami vaizlerinin muhalefetini tahrik etmişti.

Vaiz, alim veya halktan da olsa ortodoks (doğru yolcu) yapıda bir insan için en problemli mistikler kutsal hukuğun --yaşayan ve yazılı-- rehberlerini küçük görmeyi teşvik eden mistiklerdi. Bu kafa yapısında bir insan için kurtuluş yolu hukuğa itaatten geçmekteydi. Kurtuluşun bir sufi üstadın eğitiminden veya bireysel sezgilerden geleceğine inanmak telini hak eden bir durumdu. Sufilere göre de bir sufi üstad veya bireysel sezgi kurtuluşun anahtarıydı. Bir mistiğin yolu kesinlikle hukuk kitaplarıyla döşeli değildi. Fakat aleyhte bulunan bazılarına göre sufilik kutsal hukuku tamamen göz ardı ediyor ve sufi üstadın sözünü ve anlamsız ritüelleri sorgulamaksızın tercih ediyordu.

Hem ulema ve hem de vaizler arasındaki birçok kişi ise mistiklerin yolunu belirsiz bir ortodoksi olarak görmüştü. Kurumsal rekabetin sivri ucunu hissetmede ise vaizler yalnızdı. Eğer saltanat camiilerindeki vaiz sayıları İstanbul'daki vaiz makamlarının yapısını genel olarak yansıtıyorsa, bir sufi bağlantısı olmayan vaiz adayının bir sufi rakip karşısında hareketliliğini kaybetme ihtimali yüksekti. Ayrıca Halvetî olmak rekabette ilave bir avantaj sağlıyor-

du. Her halükarda normal olarak saray çevrelerinin devam ettiği en büyük ve en prestijli camiilerin bir sufiye tahsis edilmesi vaizlik yolunda çok sıkı ve kısıtlı şartlar altında çalışmış bir vaize tahsis edilmesi kadar muhtemeldi.

Kadızedeliler hareketinin vicdanlardan kaynaklanan bir protesto mu yoksa ortodoks görüntüsü içinde artmakta olan ekonomik rekabete bir tepkiden mi ibaret olduğunu belirlemek zordur. Kadızedeli liderlerinin çoğu için ve özellikle de Üstüvani Mehmed ve saray muhafızları içindeki müttelikleri için halk desteğini harekete geçirme yeteneklerinden kazanç elde ettikleri söylenebilir. Kişisel hayatları söz konusu olduğunda da Kadızedeliler genellikle belirsiz bir karaktere sahiptiler. Belirli bir takım Kadızedeli vaizlerin cemaatlerine yasakladıkları maddelerden haz aldıkları bilinmekteydi¹³³. Bu tür değerlendirmeler bir kenara bırakılırsa, hareket şariat düzeni adına --sığ bir teolojiye rağmen-- samimi bir protestonun bazı izlerine de sahiptir.

Kadızedelilerin genellikle öfkeli askeri ocaklarla çatışmaktansa nispeten uysal sufileri kovalamayı tercih etmeleri vicdani protestoyla uyuşmayan bir durum değildir. Aslında sufi kardeşler değil yeniçeriler Osmanlı kamusal davranışı içinde son derece korkunç işlerden sorumluydular. Politik düşmanlarını bıçakla parçalayanlar, tılsım için insan eti parçaları peşinde koşanlar ve hatta bir çatışmadan sonra kurbanlarının cesetlerini yiyenler yeniçerilerdi¹³⁴. Sayısız defalar yeniçeriler veya dalkavukları sokaklarda isyan çıkartmışlar, rakiplerinin haremelerini ihlal etmişler, camii mahallinde insan öldürmüş ve kol bacak koparmışlar ve politik intikam amacıyla yüzlerce yıllık Kur'anları parçalamışlardır¹³⁵. Kadızedeliler açısından ne kadar ahlak dışı veya hayvani olursa olsun bu tür patlamalar daha çok ferdi olaylar olarak açıklanabilirdi. Ancak sufiler sistematik bir hatayı; tamamen bir günah yolunu temsil ediyorlardı. Sufilerin kutsal hukuku gerçekten veya hayali olarak ihlal etmeleri ve Kadızedeliler tarafından tanımlanmış bir doğru

amel desteklememeleri sufi ilkelerinden kaynaklanıyordu. Doğrudan doğruya tarikata bir insanı kaydetme eylemi sufileri yanlış yolun bağıslı haline getiriyordu. Pratikte ilgili bir mesele de sufileri kovalamanın, yeniçerilere saldırmaktan çok daha az tehlikeli oluşuydu. En azından, şu ileri sürülebilir: Kadızadelilerin daha açık bir günahkâr düzensizliğin üstüne gitmekteki isteksizliğı bir ikiyüzlülük meselesi değıl hayatta kalma meselesiydi. Hiç şüphe yok ki büyük Kadızadeli hareketi içinde vicdani sebeplerle yani derviş tarikatlarını ihya hareketlerinin gazabının uygun bir hedefi olarak görenler vardı. Elbette ki fırsatçı protestocular da bunlarla birlikteydi. Kişisel hataları ne olursa olsun Vanî Efendi Kadızadeli gayretini imparatorluğun yeniden canlanması için bir araç olarak kullanan biriydi. Kadızadeliler ve Vanî Efendi hem İslam kültürünü ve hem de akidesini saflaştırmak için popüler bir hamle başlatmak istemişlerdi. Programları yüzyıllar boyunca inananların hayatlarına sessizce girmiş iman ve ameldeki bütün bidetleri ortadan kaldırmak üzeri-neydi. Dünyevi doğası gereğı devlet yenilikçi ilaveleri teşvik ediyordu. Ulema açısından ise ulema peygamberlerin varisleriydi. Ancak eski dönemlerde söylenmiş bir ifadeye göre ulema hükümdara yaklaştıkça ve bu dünya işleri içinde yer aldıkça peygamberlere ihanet ederlerdi¹³⁶. Bu bakımdan 16. yüzyıl Osmanlı uleması düşüncesiz bir şekilde kendilerine olan güveni kaybettirmişlerdi. Bir şeyler kazanmak için rehberlik yapmayı bırakmışlardı. Neyin ortodoks (doğru yol) ve neyin ortodoks olmadığına karar vermek inananlar topluluğına kalmıştı.

Resmi ve açık bir şekil de bozulmuş bir kurumdan daha çok dürüst insanlar tarafından idare edilen bir müminler topluluğı, kendi haklı mutabakatlarını ortaya koyabilirdi. Kadızadelilerin saf hale getirilmiş İslamının hedefi, bazen, kriz isyancısının öfkesini doğuran hatalı memurlardı. Kadızadelilerin gerçek hedefi ortodoks olmayan bir inanç sistemi ve onu destekleyenlerdi. Bunu destekleyenler esas olarak sufilerdi fakat başkaları da vardı. Doğru yoldakiler

sufi tekkelerini bidat ve kirliliğin keskin kenarı olarak görmüşlerse de bir bütün olarak toplum hem hedef ve hem de hareketin ilham kaynağıydı. Her şeye rağmen sufilerin törenlerinin özünde dehşete düşürücü bir yenilik yoktu. Mevlevîler ney sesinin etrafında dönüyorlar ve Halvetîler yüzyıllardır ilahi söyleyip sallanıyorlardı¹³⁷. Kadızedelileri ilk olarak alarma geçiren sadece sapma değil bu sapmanın popüler hale geliyordu. Kadızedelilere sempatiyle bakmayan bilge Katip Çelebi bile sufi ritüellerinin ortaya konuluş şekline olan öfkesini zorlukla bastırıyordu. Katip Çelebi'ye göre Halvetîler daha fazla mensup kazanmak için sufi tarikatının sosyal ve eğlence özelliğini kullanıyorlardı. Halvetîlerin ikiyüzlülüğü çok eski kurucularının makul bir amaçla belirlediği müziği ve zorunlu hareketleri bir fare tuzağına çevirmişti. Kaba halktan insanların sufilerin peşine takılmalarının, adaklar sunmalarının ve tekkelere hediyeler yağdırmalarının sebebi buydu¹³⁸. Katip Çelebi'ye göre özellikle Halvetîlerin git gide kabalaşan bir tarafları vardı ve Halvetî liderleri müridlerinin cehaletinden zevk alıyorlardı.

Kadızedelilerin kendileri de aynı şekilde okumamış bir halk tabanına dayanıyorlardı. Fakat Kadızedeliler ortodoksi ve hukuk adına hareket ettiklerini iddia edebilecek bir durumdayken, en bozulmamış mistisizm bile şüpheye açıktı. Katip Çelebi mistisizmin dolandırıcılık tarafını hedef alırken Kadızedeliler bütün sufi hareketini lanetlemişlerdi. Kadızedeliler, Halvetîlerin demagojilerine ve cehaleti yüceltir görünen ve böylece kitlelerin kutsal hukuku göz ardı etmelerini teşvik eden bir hareketin sonuçlarına karşı sert tepki göstermişlerdir.

Kadızedelilerin sufilere ve dine eklemeler yapmaya yönelik saldırıları aynı zamanda ulemaya dönük bir saldırı haline de geldi. Ulemanın görevi toplumu gerçek İslam'a doğru yönlendirmektir. Ancak görünüşe göre ulemanın sufilere müsamaha göstermesi toplumun kirlenmesine izin vermeleri anlamına geliyordu. Kadızedeliler ağırlıklı olarak

ulema hiyerarşisine doğrudan doğruya karşı çıkmadılar. Sufiler daha müsait bir hedefti. Sufilerin daha az resmi bir konuma sahip olmaları sebebiyle resmi dini müesseseye göre saldırılara daha açık bir haldeydi. Gene de Kadızadelilerin sadece şöhrret bulması bile ulemanın toplumun muhafızları olmaları rolünü tehlikeye sokuyordu.

İnancın gerçek koruyucuları, toplumun damarının akışını gözleyenler, bunu tespit edebilecek konumda olanlar olmalıydı. Kadızadeli vaizler bu konuma sahip olduklarını iddia ediyorlardı. Devletin manevi alana yönelik resmi örgütünün pasifliğine karşı Kadızadeliler mücadele başlattılar. İddialarının arka planındaki fikir, günahın, günahkarların ve doğru yolun nihai hakemi olarak toplum anlayışıydı. Vaizler sıradan halkın kulağına hükmedebilecek ve böylece ulemaya meydan okuyabilecek dindarlardı. Belirsizlik zamanlarında eğer devlet kitleleri kontrol altında tutmayı umuyorsa, --özellikle bu yıllarda İstanbul'un popüler semtlerini ve merkezî camiilerini dolduran binlerce genç adamı kontrol altında tutmak istediğinde-- sosyal kontrolü sağlayanlar veya kitleleri devletin yetersizliklerinden uzak tutanlarla birlikte çalışacaktı. Kadızadeliler, ulema hiyerarşisinin görevini yerine getirmeye kalkışarak, ulema hiyerarşisine meydan okumuştur. Güçlü müttefiklere sahip olduğu dönemlerde Kadızadeliler, ulemanın aristokratik iddialarına açık bir şekilde hücum etmişlerdir. Sık sık ulema sınıfına mensup bireylere, hatta şeyhülislamın kendisine bile ismen hücum etmişlerdir.

Özellikle etkili olan suçlamaları, ulemanın sufi yolunu sadece onaylamakla kalmayıp sufiler adına propaganda yaptıkları şeklinde suçlamalarıydı. Birçok ulema sufi localarıyla resmi olarak ilişkili olduğu için suçlama yeterince kötüydü. Sufi üstadlarının tekkelerine devam eden ve sufi biraderlerle düzenli olarak görüşen ve sufi muallimlerden şiir, müzik, hat, Farsça ve dünyevi konularla ilgili dersler alan birçok ulema vardı. Bu derslerin birçoğu Ortodoks

düşünce yapısına sahip olanlar tarafından kabul edilemez olmasının yanı sıra aynı zamanda medrese müfredatının da dışındaydı¹³⁹.

Önde gelen ulemanın rolü, kutsal ve dünyevi olan arasında iki arada bir derede kalmıştı. Birçoğu ilim ehli olmanın yanı sıra görgülü insan imajlarına çok dikkat ediyordu. İlim ehli kimliği kesin bir şekilde dini bir kimlikti ve bu ünvana sahip bazıları bu kimliği dar görüyordu. Birçok ulema büyüğünün sosyal iddiaları daha geniş bir bakış açısı gerektiriyordu. Bu yüzden bazı başarılar, özellikle de şiirde başarı, bir gereklilikti. 17. yüzyıl ulemasının genel seviyesi oldukça düşüktü ve şiirde yaptıkları amatör denemeler öngörülebileceği üzere vasat seviyede idi¹⁴⁰. Gene de bu amatör denemeler gerekliydi ve sufi pirleri düzenli olarak bu konuda da eğitim veriyorlardı. Ulema hiyerarşisinin çoğunluğu sufi faaliyetlerine aktif bir şekilde katılmamışlarsa da gene de bu faaliyetlerden rahatsız olmuş görünmüyorlardı. Sufi şeyhlerinin Cuma vaizi olarak tayin edilmeye devam edilmesi ve taşkın ve sık sık da boğuk sufi ritüelleri “bu korkunç ulumalar ve bağırışlar” ulema liderliğini uyardırmada kürsünün gölgesinde başarısız oluyordu. Her ne kadar sufiler Osmanlıların gelişiminden çok önce de törenlerini camilerde yapmışlarsa da bunu yapmaya her zaman izin verilmiyordu¹⁴¹. Müzik, sema ve cezbe kaba kalabalıklar için çekici olabilirdi. Ortodoks yapıda olanlar açısından ise bu sarsıcı bir manzaraydı ve camiinin sade asudeliği için bir leke oluşturunuyordu.

Ulemanın çoğunluğunun umursamaz görünüşünün yanı sıra bazı yüksek rütbeli ulemanın sufiliğe aktif bir bağımlılık içinde oluşu da Kadıızadelerin ulema hiyerarşisine karşı hedef almasını sağlamıştır. Osmanlı dini hiyerarşisi sufizme müsamaha göstermekle ilk defa suçlanmıyordu. Daha sonra ilk Osmanlı şeyhülislamı olacak olan Molla Fenari de 15. yüzyılın ortalarında Kahire’de öğrenciyken sufi düşüncesine aşırı bağımlılığından dolayı Kahire’deki hoca-

ları tarafından azarlanmıştı. El-Arabî'nin bir hayranı olarak meşhur olan Fenari'nin el-Arabî'nin eserlerini baştan sona yirmi kere okuduğu duyulmuştu¹⁴². 1542 de XII. Şeyhülislam olan Çivizade Muhyiddin Mehmed sufiliğe ve sufiliğin büyük hocaları el-Arabî ve Celaledin Rumi'ye karşı düşmanlığını açık bir şekilde ifade ettiği için görevden alınan ilk şeyhülislam olmuştur¹⁴³. Kanuni Sultan Süleyman ve ulema hiyerarşisinin üyeleri Çivizade'nin pozisyonunu uygunsuz görenler arasındaydı. Çivizade'nin peşinden gelen şeyhülislamlar sufiliğe karşı daha müsamahalıydı. Bunlardan üç ay sonra Çivizade'nin yerine geçen Fenarizade Muhyiddin bir şairdi ve ünlü dedesi Molla Fenari gibi sufilikle ilişki içindeydi¹⁴⁴.

Onyedinci yüzyılın gerçekten saygıdeğer az sayıdaki ulemasından biri olan Şeyhülislam Zekeriyazade Yahya da olağanüstü başarılı bir şairdi¹⁴⁵. Sufi tekkelerinin şairleriyle ve müzisyenleriyle çok samimiydi ve kendisi de mistik bir nazım eseri bestelemişti. IV. Murad Halvetî şeyhi Sivasî Efendi'ye aniden uğradığında Sivasî'nin Halvetî müridleri o zaman bile Yahya divanından sesli bir şekilde bir şeyler okuyorlardı. IV. Murad bu gelişinde Sivasî Efendi'ye kamuya açık toplantıların yasaklanmasından sufilerin korkmasına gerek olmadığını ifade etmiştir¹⁴⁶. Yahya'nın şiirleri mistiklerin şarabını içmenin erdemlerini methetmiştir: "Hangi şarabı içmek ne günahdır ne de ayıptır, ilahi sırlar bu iksirin içindedir; bilge bir insan nasıl bu şekilde sarhoş olmaz"¹⁴⁷.

Sufiler mistiklerin ilahi gerçek arayışını meyhane imgesinde ve vuslatın coşkulu sarhoşluğunda anlatmışlardır. Ancak ortodoks anlayışı benimseyenler gerçek ve mecazi sarhoşluk arasındaki farkı her zaman takdir edememişlerdir. İşleri daha da zorlaştıran bir şey de saki'nin yaklaşmasını emreden her şairin kafasında mistik bir metafor olmayıydı. Bazı şairler kasıtlı olarak iki anlama çekilebilecek ifadeler kullanıyorlardı. Gerçek anlamda içki içmeyi övmek

için mistiklerin söylem tarzının arkasına saklanıyorlardı¹⁴⁸. Şeyhülislam Yahya böyle biri değildi, ancak Kadızedeliler açısından eşit derecede kabahatliydi. IV. Murad'ın saltanatında Yahya'nın belirli beyitleri, Kadızedelilerin kürsülerinden eleştirilmiştir. Özellikle bir beyit öne çıkmıştır.

Bırak riyakarlar cami de riyakarlıklarını yapsınlar,

Sen meyhaneye gel orada ne riya ne de riyakar vardır.

Kadızedeliler bu beyiti okuyanların imansızlık suçunu işlediğini ilan etmişlerdi¹⁴⁹. Bu tehditlerinin fazla ileri noktalara gidemediği görülmektedir. Ancak böyle bir iddiada bulunmaları bile bu yıllarda Kadızedelilerin ne kadar yetkiye sahip olduklarını göstermektedir. 16. yüzyılda el-Arabî'nin kabrini Şam'da kaybolmaktan Yavuz Sultan Selim kurtarmıştı ve Kanuni Sultan Süleyman da İstanbul'da el-Arabî aleyhine konuşulmasını yasaklamıştı. 17. yüzyılın Kadızedelilerin etkili olduğu yıllarında hiç böyle bir koruma söz konusu değildir. Dokunulmazlık, ulema arasında bile, El-Arabî ve sempatizanları için değil, Birgili Mehmed adı için söz konusuydu¹⁵⁰.

Notlar:

¹ Du Vignau, p. 97.

² Hezarfen, "Telhis" (Paris), fol. 13^a; Marsigli, *Stato Militare* 1:38; Inciciyan, p. 39; d'Ohsson, *Tableau* 2:452-56.

³ Hezarfen, "Telhis" (Paris), fol. 13a; d'Ohsson, *Tableau* 2:452; Gustave von Grunebaum, "The Structure of the Muslim Town," *Amer, Anthro.*, Memoir 81 (April 1955), p. 146; *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ed. H. A. R. Gibb and J. H. Kramers (Ithaca: 1953), s.v. "Masdjid."

⁴ S. D. Goitein, "Muslim Friday Worship," *MW* 49 (1959): 183-95; S. M. Zwemer, "The Pulpit in Islam," *MW* 23 (1933):217-29; Bruce Maynard Borthwick, "The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication," Ph. D. diss.. University of Michigan, 1965.

⁵ Bu cami derslerinin önemi ile ilgili olarak, bkz.: Katib Çelebi, *Balance*, pp. 138-41.

⁶ Şeyhi, Hamidiye 939/1, fol. 32a-32b; İbrahim Uşakizade, *Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten und Gottesmänner des Osmanischen Reiches im 17. Jahrhundert*, ed. Hans Joachim Kissling (Wiesbaden: 1965), pp. 43-45; *Fezleke* 2:182-83; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, çev. A. F. Yavuz ve I. Özen, 3 cilt (İstanbul: 1972-75), 1:373.

⁷ Türkçe "Birgili" veya Arapça, "Birgivi," "Birgi kasabası" anlamında; Atai, s. 179.

⁸ *Fezleke* 2:64; *OM* 1: 173; Atai, ss. 602-603, 759.

⁹ Şeyhi, Hamidiye 939/1, fol. 32^a.

¹⁰ *Fezleke* 2:182.

¹¹ Atai, s. 675.

¹² *Fezleke* 2:182.

¹³ *Ibid.*, 2:155.

¹⁴ Şeyhi, Hamidiye 939/1, fols. 34^a -35^a.

¹⁵ *Ibid.*, fol. 34^b.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Goldziher, *Muslim Studies* 2:34-35; benzer suçlamalar için bkz.: ibid., 2:28 ff.

¹⁸ Özellikle Ortaçağ İslam dünyasında yenilik tartışmasının kapsamı *Shorter Encyclopaedia of Islam* içinde, "Bid'a," mad-desi altında ve *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion*, ed. and trans, Muhammad Umar Memon (The Hague; 1976), çeşitli yerlerinde ele alınmıştır; bkz. dipnot 23.

¹⁹ A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (New York: 1970), p. 85.

²⁰ Kadızedeli "programı" onaltı ile yirmiiki arasında değışen sayıda madde ile ifade edilmektedir. Katib Çelebi bu konuda en yetkin kaynaktır. Çelebi'ye göre konu ondokuz özel iki temel konu olmak üzere yirmibir maddeden oluşmaktadır; *Balance*, ps. 5 ve çeşitli yerleri; Osmanlı döneminde yayınlanmış ilk nüshalardan biri de.; *Mizan el-Hakk fi İhtiyar el-Ahakk* (İstanbul: 1286/1869-70), 14; ayrıca Naima 6: 219-20. Kadızedeli-sufi meseleleri Necati Öztürk'ün "Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadi-zade Movement," Ph.D. diss.. University of Edinburgh, 1981 çalışmasında da incelenmiştir. Bu çalışma bu kitabı yazar-ken elimde değildi.

²¹ Trimingham, *The Sufi Orders*, pp. 4-1-80; Şeyhi, *Hami-diye* 939/1, fols. 28^b -31^b.

²² Fazlur Rahman, *Islam* (New York: 1968), pp. 61-66, 80-94.

²³ Klasik İslami kullanıma bağlı olan Katib Çelebi'ye göre, yenilik (*bida*) iki başlık altında ele alınabilir. "Birincisi 'iyi yenilik' şeklinde nitelendirilebilen Peygamber zamanında bilinmeyen ve din büyüklerinin bir ihtiyacı karşıladığı için müsaade ettiği yeniliklerdir. Örnek olarak minare inşası ve kitap imalatı verilebilir. İkincisi ise 'kötü yenilik'tir. İtikadî yönden yanlış yolda yani sünnet yolundan ayrılmış olan fırkaların mensuplarının inançları, uygulama bakımından da salahiyeti olmayan halktan kişilerin kendi kendilerine uydurdıkları ibadet şekilleri örnek olarak verilebilir" (*Balance*, p. 89). Bkz, dipnot 18.

²⁴ “Bununla söylenilmek istenen peygamberlerden herhangi birinin adı geçtiğinde ‘aleyhisselam’ vb. salat ve selamlar, ve eshab-ı kiramdan birinin adı geçtiğinde ‘radiyallahü anh’ gibi ifadeler kullanmaktır” (Katib Çelebi, *Balance*, p. 47). Kadızadeliler bu kullanıma karşıydılar. Özellikle de cemaatin hutbe veya vaaz dinlerken bu ifadeleri seslenmesini bidat olarak niteliyorlardı. Katib Çelebi’ye göre hutbe sırasında sessiz kalınması tercihe şayan bir durumdu, ancak Kadızadelilere göre sessizlik bir zorunluluktü.

²⁵ *El²*, “al-Husayn b. Ali b. Abi Talib.” maddesi. Belirli Şii mahfillerinde Yezid’in isminin geçmesi bile yoğun bir lanetleme fırtınasına neden olabilir. Popüler Şii inancına göre “Yezid” eşittir “kötülük” demektir. Peygamber ailesinin Şiiilikte olduğu gibi sufilikte de çok özel bir yere sahip olması sebebiyle sufilere de Yezid’e lanet okuyanlar olmuştur. Öte yandan tarihi olarak Sünnilikte de peygamberin torunu olarak ve bir şehit olarak Hüseyin’e büyük saygı duyulmakta, hemen hemen bütün Emevi sülalesine karşı olumsuz bakılmakta, ancak iş Yezid’i lanetlemeye gelince durulmaktadır. Osmanlı nüfusu içinde dizginlenemez bir biçimde yayılma eğilimi gösteren sufi uygulaması Kadızadelileri ve çok daha az dogmatik olan Sünnileri bile rahatsız etmiştir. Bu uygulama tarihi Sünni duruşuna ters olarak görülmenin yanı sıra, aynı zamanda genel olarak Şia görüşlerinin benimsenmesi yönünde atılmış bir ilk adım olarak yorumlanmıştır.

²⁶ Karşılıklı olarak Tanrının rahmetini ve bereketini dilemeyi içeren selamlaşmalar dışında, bütün kölevari selamlama şekilleri, örneğin sultanın huzurunda yeri öpmek, din ve devlet büyüklerinin, özellikle de ulemanın önünde başı eğmek ve eğilmek, Kadızadeliler tarafından reddedilmiştir. (Katib Celebi, *Balance*, pp. 103-104).

²⁷ El-Arabî ile ilgili daha fazla bilgi için Bölüm 1 in sonlarına bakılabilir.

²⁸ Hızır (Arapça, Khidr/Khadir veya Hizr) İlyasla birlikte söylenir. Hayat pınarını aramada Büyük İskender’e arkadaşlık ettiği ve Kur’an’da Musa peygamber ile bağlantılı olarak bahsedilen bir Tanrı kulu (*Shorter Encyclopaedia of Islam*, “al-Khadir” maddesi ve *IA*, “Hızır” maddesi), Hızır adıyla bağlantılı olarak

17. yüzyılda ölümsüzlüğü ve insanların işlerine müdahale gücü tartışmanın odak konusu olmuştur.

²⁹ Her ne kadar İslam'ın kökenleri İbrahim peygambere dek izlenebilirse de, "İbrahim'in dini" ve "İslam Dini" özdeş ifadeler değildir. Birincisine iman etmek demek İslam dininin üstünlüğünü inkar anlamı taşıyacaktır. (Katib Çelebi, *-Balance*, pp. 110-23.

³⁰ Katib Çelebi, *Balance*, p. 81; Osmanlıca Mizan'ın 76. sayfası

³¹ Kur'an 3:100. İkaz anlamına gelen "Emr-i maruf ve nehy-i münker" (veya Arapça, "al-amr bi'l-ma'ruf ve al-nahy 'an al-munkar") Katib Çelebi tarafından 17. Bölümde (*Balance*, pp. 106-109) ve ayrıca İstanbullu Kadızade Ahmed tarafından *Birgi-vi Vasiyetnamesi'nin Kadızade Şerhi* (İstanbul: 1977) sayfa 172 de ele alınmaktadır. "Emr-i maruf" eski bir tartışmalı konudur. Bir 17. yüzyıl tarihçisi olan Naima'ya göre (6:218) her yüzyılda ihtiraslı dini şahsiyetler tarafından alevlendirilmiştir. Bu konu İbni Teymiyye'nin (ö. 1328) bir risalesinin de başlığıdır., İbni Teymiyye'nin velilerin yüceltilmesine el-Arabî'ye ve Batınıliğe hücumları bir kaç yıl hapiste yatmasına ve sürekli devam eden bidatle mücadelede kalıcı bir yer edinmesine sebep olmuştur. En önemli takipçisi İbni Kayyım al-Cevziyye'nin (ö. 1350) çalışmalarının yanı sıra kendi yazdıkları bidat karşıtı hiziplerin olmazsa olmaz eserleri olmuştur. Bkz. *EI*, "İbn Taymiyya" maddesi; George Makdisi, "L' Islam Hanbalisant," *REI* .42 (1974):211-44, 43 (1975):45-76; H.A. Satti, "A Translation of and Introduction to *al-Amr bi'l-ma'ruf wa-'l-nahy 'an al-munkar* by Ibn Taymiyya," M. Litt., University of Edinburgh, 1981; D. S. Margoliouth, "The Devil's Delusion," *IC* 9 (1935): 1-2İff., 10 (1936):20-39ff., 11 (1937):267-73ff., 2 (1938): 108-18ff.

³² Mevlid olayının anlatıldığı yer: *Fezleke* 2:155; Naima 3:164.

³³ *Fezleke* 2:155

³⁴ "The Balance of Truth in Choosing the Most True" (*Mizan al-Haqq fi'khtiyar al-ahaqq*), G. L. Lewis in Katib Çelebi, *Balance*, p.- 21; bkz. dipnot 20.

³⁵ Katib Çelebi, *Balance*, p. 90.

³⁶ Rycout, *History* . . . 1623 1:43, 52.

³⁷ Naima 3:160-64, -168-72; *Fezleke* 2:154; Rycout, *History* . . . 1623 1:52, 71; Antoine Galland, 'De l'Origine et du progres du cafe(Caen: 1699); Dimitrie Cantemir, *History*, p. 246.

³⁸ Kahvenin mübahlığı ile ilgili olarak çıkan ilk tartışma için bkz., Galland, *Cafe*, pp. 5.7-58; Martin, "Khalwati," p. 288.

³⁹ Naima 3:160-64-, 179; Rycout, *History* . . . 1623 1:59, 79.

⁴⁰ Katib Çelebi, *Balance*, p. 52.

⁴¹ Ibid., sayfa 6; Naima 3:161.

⁴² Galland, *Cafe*, pp. 30-31; Rycout, *History* „“, . 1623 2:283-84.

⁴³ Naima, 6:222-24; IA, "Kösem Sultan" maddesi; EI; ve "Hüdaî" maddesi; SO 4:317-18; Mehmet Ziya, *Yenikapı Mevlevihanesi* (İstanbul: h.d.), ss. 113-18.

⁴⁴ Naima 3:163.

⁴⁵ Ibid., 5:53-54, 264; Şeyhi, Hamidiye 939/1, .fol. 248^a; SO 4:173

⁴⁶ Selatin camiilerinin (*ce'vami-i selatin*) önem sırası Sultanahmet Camiinin tamamlanmasından sonra şu şekilde olmuştur: Ayasofya, Sultanahmet, Süleymaniye, Beyazıd, Fatih. Altıncı ile onuncu arasındakiler 18. yüzyılın başlarında sürekli yer değiştirmiştir. Bunun amacı üç yeni yapı için yer açmaktır. Bunlar: Valide (Yeni Camii), Nur-i Osmani ve Laleli camiileridir. Altıdan onikiye kadar sıralama şu camileri içermektedir: Nur-i Osmani, Selim, Hazret-i Halid (Eyüp Sultan), Laleli, Valide, Şehzade ve Üsküdar'daki Valide Camii (10, İlmiye Defteri, TY2560). Eski sıralamalar için bkz.: Asım, *Tarih*, ss. 458-59. D'Othsson'un (*Tableau* 4/2:589)bu sıralamanın camiinin eskiliğine dayanarak oluşturulduğu şeklindeki ifadesi dayanaksızdır.

⁴⁷ Kadızade gibi Balıkesirli olan ve Kadızade'nin öğrencisi olan Âma Köseç Mehmed (ö. 1672) 1647 den 1663-64 e kadar Beyazıd Camii'nde görev yapmıştır. Bosnevi Osman (ö. 1664) Ayasofya'da 1651 den 1664 e kadar bulunmuştur. Bu yıllarda Süleymaniye ve Sultanahmet'te Halveti vaizler bulunuyordu. Sivasi Efendi'nin kuzeni Mısri Ömer (ö.1659) ve oğlu Abdülbaki

(ö.1710). (Şeyhi, Hamidiye 939/1, fols. 246b-247i 249a, 256a; Rasjd 3:65-66).

⁴⁸ Şeyhi, Hamidiye 939/1, fol. 248a; Altınay, *Hoca*, s. 39.

⁴⁹ Bunlar silahlı saray muhafızlarının ünvanlarıydı. Üstüvani'ye sağladıkları destekle ilgili olarak: Bkz., Naima 5:53-59.

⁵⁰ İbid., 5:56-57; Şeyhi, Hamidiye 939/1, fols. 246b-247a. Mısri Ömer, dipnot 47 de bahsedilen Kadızedeli Bosnevi Osman Ayasofya'ya yükselince yerine geçmiştir.

⁵¹ Naima 5:57.

⁵² İbid., 5:58.

⁵³ İbid., 5:56-57; Altınay, *Hoca*, ss. AQ-42; I A, "Kemal Paşazade" maddesi; Rescher *Saqa'iq*, pp. 243—45; *Salname*, ss. 346-54. Kemal Paşazade'nin (Bazen "İbni Kemal" olarak da geçer) Kadızedeli meselesi üzerine yazdıklarından bazıları İstanbul'un birkaç elyazması kütüphanesinde bulunmaktadır. Bu kütüphaneler arasında Süleymaniye, (mevcut risaleler: Raşidiye 985/62 211-212, firavun imanı üzerinedir; Yazma Başılar 1389/19: 67^b-68^b afyon üzerinedir; M Halid Ef. 453/5: 78-79, Hızır üzerinedir; Esad Ef. 3790/15: 46-47 raks ve sema üzerinedir; Hamidiye 186/31: 121-122, şarap içme üzerinedir. Ebussuud Efendi'nin yazıları ve çok miktardaki elyazması çalışmaları için, bkz. Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine göre Ebussuud Bibliyografyası* (İstanbul: 1967).

Şeyhülislam Çivizade Muhyiddin Mehmed (ö. 1547) ve Mustafa Sunullah (ö. 1612), Kadızedeli otoritelerin sık sık atfı yaptığı kaynaklardır. Rescher, *Saqa'iq*, pp. 446-48; Atai, ss. 552-57; Çivizade, "Risale i Hakk el-Devran," Süleymaniye, Pertev Paşa 621/40, fols. 94b-98a; *Mevlana Müzesi Yazmalar Katalogu*, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, 3 Cilt (Ankara: 1967-72), 2:211.

⁵⁴ Naima 5:57-58.

⁵⁵ Atai, s. 179; SO 4:121; IA, s.v. "Birgivi"; Katib Çelebi, *Balance*, p. 129.

⁵⁶ Katib Çelebi, *Balance*, p. 129; Birgivi, *Risale*, ss. 38, 63; ayrıca Birgili'nin Kuran okuma karşılığı olarak ücret alma ile ilgili olarak başlıksız bir risalesi de mevcuttur. TKS, EH 1739, fols. 151^b-158^b.

⁵⁷ Birgili 1562-63 de Türkçe olarak yazılan bu eserine bir başlık koymamıştır. “Vasiy(y)etname,” “İlmihal” veya “Birgili Risalesi” gibi çeşitli isimlerle bilinmektedir.; Bkz. Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine göre Birgili Mehmed Efendi Bibliyografyası*, (İstanbul: 1966), pp. 5-11. 18. yüzyılda, Kadızade İstanbullu Ahmed bu risale için bir şerh yazmıştır. Bu şerh ilk olarak risalenin de yayınından bir yıl sonra 1803 te İstanbul’da yayınlanmıştır. Galland’a göre, bir Avrupa diline Fransızca olarak çevrilmiştir. *Journal* 1:58,: Echialle Mufti, *Religion o theologie des turcs par Echialle Mufti* (Brussels: 1707); Garcin de Tassy, *Exposition a lafoi musulmane, traduite du turc de Mohammed ben Pir-Ali El-berkevi* (Paris: 1822).

⁵⁸ Birgili’nin “Tarikat,” isimli eseri 1572 de Arapça olarak tamamlanmıştır; yazıları ve çok miktardaki elyazması çalışmaları için bkz. Atsız, *Birgili*, ss. 15-32. Başlangıçta birkaç Türkçe çevirisi yapılmıştır. Bunlardan TKS, R427 Mehmed İsmeti adında biri adına kataloglanmıştır. Bu kişi büyük ihtimal Birgili’nin kendi torunu, İsmeti Mehmed b. Fazlullah b. Birgili Mehmed’dir (ö. 1665); *Topkapı Sarayı Müzesi, Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Katalogu*. Haz. Fehmi Edhem Karatay, 2 Cilt. (İstanbul 1961), 1:34. Yakın zamanlarda Arapça orijinalinden Türkçeye bir tercümesi daha yapılmıştır. Celal Yıldırım. *Tarikat-i Muhammediyye Tercümesi* (İstanbul: 1981).

⁵⁹ Kadızade Mehmed, “Risale-i Kadızade,” British Museum, OR 1165, fol: 53^a-62^a; 10, TYI534, fols. 12^a-17^b; Üstüvani Mehmed’in “Kitab-i Üstüvani Mehmed” (British Museum, Add. 5982 ve Add. 7837) Üstüvani’nin derslerinin kendi belirlediği çömezleri tarafından bir araya getirilmiş halidir.

⁶⁰ Katib Çelebi, *Balance*, p. 60; *Tarikat Tercümesi*, s. 399ff. ve 548. Dini ibadet ve eğitimle ilgili çalışmalar için para kabul etmek Birgili’nin *Risalesinde*, s. 38, 63 te ele alınmıştır. Birgili’nin Şeyhülislam Ebussuud Efendi ile ünlü ihtilafı nakdi esas alan vakıflar (Birgili karşı çıkmakta Ebussuud Efendi desteklemektedir) üzerinedir. Bu konu üzerine bkz.: Jon E. Mandaville. “Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire,” *IJMES* 10 (1979):289-308.

⁶¹ Katib Çelebi, *Balance*, p. 60; *Tarikat Tercümesi*, ss. 34-41.

⁶² Şeyhi, Hamidiye 939/1, fols. 241^a-243^a; OM 1:51-52; Naima 5:265. Bu çalışmaların mevcut nüshaları arasında şunlar vardır: “Redd-i Asar el-Mütemerridin,” Süleymaniye Ktp., H. Mahmud Efendi 4411, ve “Risala fi hakk Davaran al-Sufiyya,” Süleymaniye Ktp., H. Reşid Bey 97/5, ff. 92-105. Cf. Abdülkerim b. Veliyeddin (d. 1688), “Risala fi hakk Davaran al-Sufiyya,” Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 3632/11, ff. 311-313.

⁶³ Naima 5:268; olayın tamamı için:, 5:264-69.

⁶⁴ Köprülü Mehmed 1656 Eylülünde sadrazamlığa terfi ettirildiğinde bu atama bazılarınca Köprülü’nün yaşından ve kariyerinde sivrilmemiş olmasından dolayı küçümsenmiş ve alaya alınmıştı. Ancak daha önce birçok parlak kariyer sahibini denemiş olan 4. Mehmed için son çare durumundaydı (Naima 6:208-209, 235-36; IA, “Köprülüler” maddesi).

⁶⁵ Naima 5:59, 6:224-25.

⁶⁶ Ibid., 6:226-27.

⁶⁷ Ibid., 6:225-26.

⁶⁸ Ibid., 6:226.

⁶⁹ Şeyhi, Hamidiye 939/1, fols. 263^b-264^b; İbrahim Hakkı Konyalı, *Üsküdar Tarihi*, 2 Cilt. (İstanbul: 1976), 1:308-309; Evliya, *Seyahatname* 2:501; bkz. dipnot 72.

⁷⁰ İbrahim Hakkı Konyalı, *Erzurum Tarihi* (İstanbul: 1960), s. 551.

⁷¹ “Avcı” Mehmed zamanının çoğunu Osmanlı Trak-ya’sının av alanlarında geçirirdi. Kamp hayatını (veya Edirne’deki sarayın havadar köşklerinden birini) Topkapı’ya ve Edirne’yi de İstanbul’a tercih ederdi. İmparatorluk maiyeti ve hükümet görevlileri buralarda ona eşlik etmek zorunda kalmıştır.

⁷² Bu yazışmalardan bazılarını Vani Efendi’nin “Münşe-at”ında (Süleymaniye, Ayasofya, TY4308) yer verilmiştir.

⁷³ The Earl of Winchilsea to Secretary Nicholas, May 20, 1662 (Historical Mss Commission, *Report* 1:197).

⁷⁴ Bkz. özellikle 1662 den 1674 e kadar göre yapan Minkarizade Yahya'nın (ö. 1678) şeyhülislamlığı (Raşid 1:95-96, 151-53, 161-62; SO 4:638; Altınay, *Hoca*, ss. 95-98; Rycout, *History* . . . 1623 2:154, 295). Tarihçi Naima'ya (6:228) göre, Minkarizade arada sırada Kadızadelilerin yüksek görevlere getirilmesini uygun görürdü. Bunun sebebi halkın ürkütücü Kadızadelilere karşı ılımlı ve ilim ehli görevlilere nazaran daha fazla itaat etme eğiliminde olması idi.

⁷⁵ Tekke Edirne yakınlarındaki Babaeski'de Kanber (aynı zamanda Kamber veya Kambur olarak da bilinir) Baba'ya aitti. Raşid 1:139-40; Rifat, *Nakd el-Tevarih*, ss. 578-79; Dr. John Covell, "Covell's Diary," in *Early Voyages and Travels in the Levant*, vol. 87, ed. J. Th. Bent (London: 1893), p. 269. Covell'in hatıralarının İstanbul'daki karışıklıkları içeren ve yayınlanmamış bölümü Londra'dadır: "Journal of Travels in Asia and Italy, 1670-78," British Museum, Add. Coll. 22912. Covell 1670 li yıllarda İngiliz Büyükelçi Sir Daniel Harvey'in din görevlisi olarak İstanbul'da bulunmuştur.

⁷⁶ Sakıb Mustafa (Sakıb Dede), *Sefine-i Nefise-i Mevleviyan*, 3 vols. (Cairo: 1283/1867), 1:179; Konyalı, *Üsküdar* 1:308-309. Vani Efendi'nin Kadızadeli ve Birgili konumlarını ifade eden çalışmalarının yeri: Süleymaniye, Lala İsmail 685/1 ve Kasidecizade 663/1

⁷⁷ Rifat, *Nakd el-Tevarih*, ss. 578-79. Hemen hemen bütün Avrupalı büyükelçiler ve seyyahlar Galata'daki Mevlevihane'yi, (şu anda müze) ziyaret ettiklerini ve oradaki Mevlevilerle görüşmelerini notlarında ifade etmişlerdir. Covell; "Diary," pp. 168-69; Montagu, *Complete Letters* 1:402-403; Della Valle, *Voyages* 1:37; Can Kerametli, *Galata Mevlevihanesi* (İstanbul: 1977).

⁷⁸ Covell, "Journal," fol. 214 / Raşid 1:250-51; Rycout, *History* . . . 1623 2:105, 285-86; Finch, *Under the Turk*, p. 131; *Galland Journal* 1:109.

⁷⁹ Nabi Yusuf, *Conseils de Nabi Efendi a son fils Aboul Kahir* (Paris: 1857), p. 30.

⁸⁰ Rycout, *History* . . . 1623 2:255 f 285.

⁸¹ Louis Laurent d'Arvieux, *Mémoires du chevalier d'Arvieux, recueillis par J. B. Labat*, 6 vols. (Paris: 1735), 4:390-91; Galland, *Journal* 1:112.

⁸² EI2, s.v. "İstanbul"; Leila Erder and Suraiya Faroqhi, "The Anatolian Urban Network," *JESHO* 23/3 (October 1980): 292-93.

⁸³ Gerard Tongas, *Les Relations de la France avec l'Empire Ottoman durant la première moitié du XVII^e siècle et l'ambassade a Constantinople de Philippe de Harlay, Comte de Cesy* (Toulouse: 1942), p. 75

⁸⁴ Avrupalı büyükelçilerin kendi dindaşları için politik müdahalelerde bulunmaları 17. yüzyılın ilk yarısında oldukça yoğunlaşmıştı. Reformasyon hareketinin bir kısmının savaşı İstanbul'da verilmekteydi. Protestan Hollandalı ve İngiliz büyükelçilikleri, Katolik Fransa'nın ve yardımcıları olan Cizvitlerin faaliyetlerini bastırmaya çalışıyordu. (İngiliz Büyükelçi Sir Thomas Roe'nin ifadesi ile buralar «engerek yuvalarıydı», *Negotiations*, p. 729). İki tarafın elde etmeye çalıştığı ödül Osmanlı Devleti ile yapılan ticarete imtiyazlar elde etmek ve Rum Ortodoks Patriğinin yolunu değiştirmesini sağlayamasalar bile sempatisini kazanmaktı. Steven Runciman, *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence* (Cambridge: 1968), pp. 200-203; Ayrıca, Roe, *Negotiations*, pp. 146-47, 184-85, 729-39, Tongas, *Les Relations*, p. 75 ff. T.W. Arnold, *The Preaching of Islam* (Lahore: 1956), pp. 161-63; Robert Mantran, *La Vie quotidienne a Constantinople au temps de Soliman le magnifique e, de ses successeurs (XVI^e-XVII^e siècle)* (Paris: 1965), p. 164; Charles A. Frazee, *Catholics and Sultans* (Cambridge: 1983), pp. 67-150.

⁸⁵ *Fezleke* 2:225; Naima 6:188-96; *Salname*, ss. 468-70; SO 4:365-66.

⁸⁶ Geleneksel Osmanlı hukukuna göre gayr-i müslimler sultana köhnemiş kiliselerini veya havralarını yeniden inşa etmek için dilekçe verebilirlerdi (Heyd, *Criminal Law*, p. 284).

⁸⁷ *Fezleke* 2:368, 396; Naima 5:61-70, *Salname*, ss. 458-59; Şeyhi, Hamidiye 939/1, fols. 106^b-108^a; SO 2:28.

⁸⁸ Köprülü'nün adamlarından biri tarafından yüzüne darbe yiyen büyükelçinin oğlu (de la Haye—Fils), daha sonra İstanbul'a Köprülüzade Fazıl Ahmed döneminde büyükelçi olarak dönmüştür. Robert de Dreux *Voyage en Turquie et en Grèce* (Paris: 1925), p. 2; Historical Mss Commission *Report* 1:240.

⁸⁹ Rycaut, *History* 1623 2:105. Diğer Avrupalıların raporlarına göre Osmanlı ülkesinde birçok diğer ülkeden daha fazla dini hürriyet vardı. Alexander Russell, *The Natural History of Aleppo*, 2 vols. (London 1794), 1:214,

⁹⁰ Raşid 1:250; Rycaut, *History* . . . 1623 2:105, 285-87.

⁹¹ Rycaut, *History* . 1623 2:287.

⁹² Ibid., 2:91.

⁹³ Ibid., 2:105/190, 306; Galland, *Journal* 2:99; Chevalier de la Croix, *Mémoires da Sieur de la Croix . . . contenant diverses relations très-curieuses de l' Empire Othoman*, 2 vols. (Paris: 1684) 1:112; Historical Mss Commission, *Report* 1:195.

⁹⁴ Rycaut, *History*.. . 1623 2:105

⁹⁵ Rycaut Vani Efendi söz konusu olduğunda özellikle kin doludur. "Hristiyanlığa fanatikçe düşmanlık besleyen biri. Kendi mübarekliğine bir ferisi gibi bağlıdır. 'History . . . 1623-2:105, 218. Cf. Historical Mss Commission, *Report* 1:197-98 Covell, "Diary," s, 269.

⁹⁶ Naima 5:63-64 E², "imtiyazat maddesi."

⁹⁷ Sabbetai Svi'nin hayatı ve düşünceleriyle ilgili en yetkin çalışma Gershom Scholem'e aittir: *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah, 1626-1676*, trans. R. J. Zwi Werblowski (Princeton: 1976). Scholem'in Svi'yi ortaya çıkaran Yahudi geleneğine hakimiyeti fevkaladedir. Ancak Osmanlı bağlamının zayıf oluşu kitabın Osmanlı tarihi açısından kullanılabilirliğini sınırlandırmaktadır. Eksikliklerine rağmen çağdaş kaynaklara başvurmak da mümkündür: Rycaut, *History* . . . 1623; Galland, *Journal*; Covell "Diary" ve ms: "Journal"; de la Croix, *Memoires*; Tevkii Abdurrahman (Abdi) Pasha "Tarih-i Vekayi, Süleymaniye, Esad Efendi, TY2153/4; Silahdar, *Tarih* 1; Raşid: *Tarih* 1. Son zamanlar da Abdurrahman Küçük tarafından kaleme alınan *Dönmeler ve Dönmelik Tarihi* (İstanbul: n.d.) başlıklı çalışma hareketin kaynakları açısından Türkçedeki en iyi çalışmadır.

⁹⁸ Rycaut, *History . . . 1623* 2:204; John Evelyn, *The History of Sabbatai Sevi, the Supposed Messiah of the Jews* (Los Angeles: 1968), pp. ii-iv; Scholem, *Sabbatai*, pp. 414-23; Abraham Galante, trans., *Un Poeme armenien sur Sabbetai Sevi* (Istanbul: 1934), p. 7. ' V,

⁹⁹ De la Croix, *Mémoires* 2:259-368; Scholem, *Sabbatai*, <Ch. 4, pp. 327 ff.

¹⁰⁰ De la Croix, *Mémoires* 2:368-74; Scholem, *Sabbatai*, pp. 673-86; Rycaut, *History . . . 1623*, 2:218; Geoffrey L. Lewis and Cecil Roth, "New Light on the Apostasy of Sabbatai Zevi," *JQR* 53 (1963): 219-25.

¹⁰¹ Covell, "Journal," entry for April 1, 1671.

¹⁰² Jean DuMont, Baron de Carlsroon, *A New Voyage to the Levant* (London: 1696), p. 180.

¹⁰³ Della Valle, *Voyages* 1:37.

¹⁰⁴ Arnold, *The Preaching of Islam*, pp. 179—90; E^f "Ar-nawutluk" maddesi; Thomas VI. Barker, *Double Eagle and Crescent* (Albany: 1967), pp. 62-63.

¹⁰⁵ Bkz. dipnot 97.

¹⁰⁶ Abraham Galante, *Histoire des Juifs. d'Anatolie*, 2 vols. (Istanbul: 1937-39), 1:250; SO 4:408; Perihan Tuncel, "Fatih Devrinden Sultan Mahmud II Devrine kadar Olan Hekimbaşılik ve Hekimbaşılar" İÜ, Mezuniyet tezi, 1950-51.

¹⁰⁷ Galante *Juifs* 1:250.

¹⁰⁸ SO 4:408.

¹⁰⁹ Hekimbaşı Hayatizade Mustafa (ö. 1733) ve 88 no'lu şeyhülislam, Hayatizade Mehmed Emin (ö. 1748); SO 1:406 ("Emin" maddesi); *Salname*, s. 521.

¹¹⁰ Rycaut, *History . . . 1623* 2:219.

¹¹¹ Ayaklanma ve sonrası için bkz. Silahdar 1:434-35.

¹¹² De la Croix, *Memoires* 2:374-83; Galante, *Juifs* 1:251; Joseph Kastein, *The Messiah of Ismir: Sabbatai Zevi*, trans. Huntley Paterson (London: 1931), pp. 300-301.

¹¹³ De la Croix, *Memoires* 2:381.

¹¹⁴ Scholem, *Sabbatai*, pp. 873-928. Şeriatta İslam'dan dönmenin cezasının ölüm olduğuna dikkat edilmelidir.

¹¹⁵ H. H. Graetz, *History of the Jews*, 6 vols. (Philadelphia: 1891-98) 5:211.

¹¹⁶ Roe, *Negotiations*, p. 420.

¹¹⁷ Rycout, *History* . . . 1623 2:81.

¹¹⁸ Ibid., 2:154.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid. Bu yıllarda Şeyhülislam Minkarizade Yahya'dır (dipnot 74 e bakınız); ancak şeyhin kim olduğunu tespit edememiş bulunuyorum.

¹²¹ Şeyhi, Hamidiye 939/1, fol. 264a-264b; Silahdar 2:88 ff.

¹²² Ibid. Vani Efendi emekliliğinin bir kısmını da Boğazın Anadolu tarafında kendisine hizmetleri karşılığı olarak Dördüncü Mehmed tarafından tahsis edilen bir köyde geçirmiştir. Şu anda küçük bir kasabaya dönüşmüş olan bu köye hâlâ "Vaniköy" denilmektedir.

¹²³ Galland, *Journal* 1:178.

¹²⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan sonra Mevlevilik* (İstanbul: 1953), s. 168,

¹²⁵ Rycout, *History* . . . 1679, pp. 221, 538.

¹²⁶ Ibid., p. 519; Şeyhi, Hamidiye 939/2, A. H. (unpag.); IA, "Niyazi" maddesi; OM 1:162-64; Martin, "Khalwati," pp. 289-90; Irmgard Clock, "Niyazi; al-Misri, Ein Beitrag zur islamischen Mystik Kleinasien im 17. Jahrhundert," Ph. D. Diss., Bonn Üniversitesi, 1951.

¹²⁷ Taşköprüzade'nin etkili bir hatip tarifi için bkz. Tayyib Gökbilgin, "Taşköprüzade ve İlmi Görüşleri," İÜ *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 6/3-4 (1976):179; Mez, *Renaissance*, pp. 317-27; Zwerner, "The Pulpit in Islam," pp. 226-27.

¹²⁸ *Fezleke* 2:182.

¹²⁹ "Va'z ve nasihatini bir kere dinleyen her şeye tövbe edip, temizlenir" (Evliya, *Seyahatname* 2:501).

¹³⁰ 1601-1703 arasındaki 48 atama 28 farklı şahıs için yapılmıştır. Oniki Halveti şeyhinin bazıları bu dönemde birden fazla camiye atanmış olduğu için yapılan tüm atamaların içinde Halveti atamaları toplam ondokuz olmaktadır. Subhi Çelebi Mehmed, Üskübi Ömer, Sofyalı Kadızade Mehmed, Sivaslı, Evliyazade Mustafa, Abdülahad Nuri, Mısri Ömer, Erdebilzade Ahmed, Ümmi Sinanzade Hasan, Bülbülcüzade Abdülkerim, Evhad Şeyhi Hüseyin, Sivaslızade Abdülbaki.

¹³¹ 1601-1703 arasında üç Celveti şeyhi toplam dört defa atanmıştır: Atpazarı İsmail, Zakirzade Abdullah, Gufuri Mahmud.

¹³² Sufi vaizlerin biyografileri için bkz., Müstakimzade Süleyman Sadeddin, "Vaizan-i Aya Sofya," İÜ, Inal, TY2605/2; Taşköprüzade, *Saqqâ'iq* (Rescher), pp. 29-243 İkinci Beyazid (1481-1512) dönemine kadar.

¹³³ Naima 6:226-30; Rycout, *History*, . . . 1623 2:154; Historical Mss Commission, *Report* 1:523. I

¹³⁴ Mehmed Halife, *Gilmani*, pp. 13, 49; Roe, *Negotiations*, p. 114.

¹³⁵ Naima 6:87-88.

¹³⁶ Goldziher, *Muslim Studies* 2:136.

¹³⁷ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 cilt (İstanbul: 1946-54), "Zâkir" maddesi; Schimmel, *Dimensions*, pp. 167-82; IA, "Semâ" maddesi.

¹³⁸ Katib Çelebi, *Balance*, pp. 43-44.

¹³⁹ Gibb and Bowen, *Islamic Society* 1/2: 152-53. Osmanlı eğitim sisteminin kökenleri ve gelişimi ile ilgili olarak bkz.: Inalcik, *Ottoman Empire*, pp. 165-78; Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: 1970); ayrıca bkz. bölüm 2, dipnot 29

¹⁴⁰ E. J. W. Gibb, *Ottoman Poetry* 1:3-32.

¹⁴¹ EI², "al-Azhar," maddesi, p. 816; Trimmingham, *The Sufi Orders*, pp. 6, 21; Michael Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt* (New Brunswick, New Jersey: 1981), pp. 248-51.

¹⁴² Şevkiye İncık, "İbn Hacer'de Osmanlılara dair Haberler," *D ve T-C* 6 (1948): 520; İncık, *Ottoman Empire*, pp. 199-200.

¹⁴³ Danişmend, *Kronoloji* 5:113.

¹⁴⁴ 14 no'lu Şeyhülislam; Müstakimzade, *Meşayih*, pp. 22-23. I

¹⁴⁵ 34/36/38 no'lu Şeyhülislam ö.1644; *Fezleke* 2:39, 231-32; *SO* 4:636 Naima 4:59-62; Müstakimzade, *Meşayih*, ss. 46-48

¹⁴⁶ Naima 3:163.

¹⁴⁷ E. J. W. Gibb, *Ottoman Poetry* 3:284.

¹⁴⁸ Mistiklerin kullandığı dille ilgili olarak bkz.: Arberry, *Su-fism*, pp. 113-15.

¹⁴⁹ Naima 5:55; "Mescidde riyapişeler etsin ko riyayı; Meyhaneye gel kim ne riya var ne mürayi."

¹⁵⁰ Bakınız, 145-147. sayfalar.

5

ULEMA YENİLENMESİ

“Hükümdarlar açısından gerekli olan müslümanların sosyal düzenini korumak ve insanlar arasında İslam’ın mükellefiyetlerini ve prensiplerini sürdürmektir. Vaizler ise insanları sünnete dönmeleri ve bidatlere karşı uyanık olmaları için nasihat ve nazik bir şekilde ikaz etmeleri durumunda görevlerini yapmış olacaklardır. İtaat görevi insanlara aittir, buna zorlanamazlar.”

Kâtib Çelebi,

The Balance of Truth

(London: 1957), p. 90.

Din Gayreti

Osmanlı geleneğine göre askeri bir sefere çıkılacağı zaman, bunun başladığına işaret etmek üzere ordunun ilk yola çıkış noktası yönünde, saltanat memurları ve şehrin loncaları gösterişli yürüyüş yaparlardı. Mayıs 1717 de Sırbistan’a Osmanlı seferini işaret etmek üzere esnaf bir günlük yürüyüş yaptılar¹. Bu yürüyüş Kur’an taşıyan ve süslü bir şekilde donatılmış bir deveyle başladı. Devenin çevresinde Kur’an’dan pasajlar okuyan beyaz elbiseli gençler vardı. Her esnaf grubu kasaplar, mumcular ve diğer

menciler bir biri ardına öne çıktılar ve bütün fırıncı esnafı ikişer ikişer en iyi elbiseleri içinde pastalarla, somunlarla, hamur işleriyle ve turtalarla yürüdüler. Sonuç olarak, imparatorlukta bütün esnaf grupları yaptıkları işleri ve kendilerini sergilediler. En az 20.000 adam sultanın emretmesi durumunda onu izlemeye hazır durumdaydı. Yürüyüşün arka tarafında sultanın hizmetinde ölme onuruna sahip olmak için yalvarmaya gelen dervişler ve gönüllüler esnaf loncalarının düzenli yürüyüşünü tamamlıyordu². Yürüyüşün açılışını yapan Kur'an okuyucularının kontrollü ağır başlılığına ters olarak bunlar bellerine kadar çıplaktı. Kolları oklarla delinmişti ve oklar hâlâ yerlerinde duruyordu. Bazılarının kafasında da oklar vardı. kan yüzlerinden aşağıya akıyordu. Bazıları keskin bıçaklarla kollarını kesmişlerdi ve kanlarını yakınlarında duranların üzerine fışkırtıyorlardı³. Her biri bir diğerinden şevkini ispatlama bakımından daha ateşli görünüyordu. Bazen önemli bir seferin başlangıcında olduğu gibi bir bıçak fazla derinden kesmişse bu Osmanlı'nın muzafferiyeti iğindi.

Osmanlılar savaş zamanı gösterilerinde Avrupalı diplomasi ve ticaret topluluğunun gösteri sırasında hazır bulunmasını sağlamak için her türlü zahmete katlanmıştır. Avrupalı ziyaretçilerin kendi başkentlerine Osmanlıların savaş için istekli ve hazır durumda olduğunu bildirmeleri beklenmiştir. Ancak yabancılar bu tür gösteri yürüyüşlerinin izleyicilerinin bir parçasıydı. Büyük ölçüde izleyiciler Osmanlıların kendileriydi. Tüm yerel halk katılımcı veya izleyici olarak burada bulunurdu. Yürüyüş Osmanlı milletinin ve savaş dönemindeki hedef birliğinin bir sembolüydü. Gelmekte olan savaşın toplumsal desteğinin bir provası olan bu yürüyüş, her meslekten yurttaşın özellikle şehirlerde yaşayanların kaynaklarını, kaslarını ve zekalarını devletin ihtiyacı için tahsis edeceğine yönelik bir işaret oluyordu. Lonca mensuplarının kendileri; ekmek ile sabundan, kalkanlara ve silahlara kadar değişen malzemeleri, cephe için talep ediliyordu. Devlet ve toplum savaş için seferber

oluyor ve burada yürüyüş yapanların hepsi yürüyüş boyunca bir tür asker oluyordu. Bir bireyin o anda liderliği elinde bulunduranlarla ne tür bir kavgası olursa olsun şehrin temsilcilerinin işbirliği içindeki yürüyüşü Osmanlı vatandaşlarının savaştaki tavrının bir modelini göstermeye hizmet ediyordu.

Bu manzara askeri güç, emperyal kararlılık ve sosyal bir uyum mesajı taşıyordu. Aynı zamanda dinsel konulardaki resmi tutumların da bir tanıklığı yapılmış oluyordu. Resmi yürüyüşte sufiliğin savunucularıyla Kadızadeli muhalefet arasındaki tartışmada ortaya konulduğu gibi çeşitli dini formlara uyum sağlamak sultan merkezli devletin çıkarları açısından önemliydi. Osmanlı Devletinin hedeflerine hizmet ettiği sürece Osmanlı kaynaklarının halka açık gösterisinde sufilerin aşırılıklarının sergilenmesi asla engellenmezdi. Bu gönüllülerin kendi kendilerine zarar vermele-ri bir muhalefet değil bir dayanışma işaretiydi. Bu tür enerjiler toplum içinde süreklilik arz ettikçe bunlar için meşru bir çıkış noktası bulmak gerekli oluyordu. Sefer yürüyüşleri devlet tarafından başlatılıyor ve yürütülüyordu. Uçuk dini akımların bu alanda gayretlerini ifade etmeleri engellenecek olursa bu gönüllülerin başka çıkış kanalları bulmaları mümkün olabilirdi. Bu kanal muhtemelen devlet tarafından kontrol altına alınamayacağı gibi, devlete sempatiyle bakmayan bir kanal da olabilirdi.

Gönüllü dervişler sefer yürüyüşlerinin planlı ve sabit bir unsuruydu⁴. Fakat kendilerine yürüyüşün en sonunda yer bulmuş olmaları bir tesadüf değildi. Devletin dini tavrının birincil temsilcileri ve devletin cömertliğinin birincil istifade edicileri yürüyüşün başındaki sakin ve dikkatli ilim ehlinin dualarıyla temsil edilirdi. Çılgın da olsa ağırbaşlı da olsa dervişler veya tavizsiz Kadızadeli vaizleri vatandaşların kilometrelerce uzunlukta bir yürüyüş kolu oluşturduğu gösterinin tonunu belirleyemezdi. Bu ulema tarafından be-lirlenirdi. İnsanların hayatının ve iş hayatının günlük uy-

gulamaları, toplumun tümünü teorik olarak düzene sokan kutsal hukukun ulema tarafından yönetimi ve ulemanın dini ifade tarzı ile şekillenirdi.

Yüzyıllar boyunca Osmanlının yönetim anlayışını besleyen ulema merkezci yaklaşım karşısında Kadızadeli-lerin sürekli baskın olabilmek için çok az ümitleri olabili-
di. Bunu yapabilmeleri için Osmanlı devletini ve Osmanlı
devletinin meşruiyet temellerini yeniden şekillendirebilme-
leri gerekirdi. Böyle bir noktaya ulaşana kadar Kadızadeli
fundamentalizmini sarmalayan Medine tarzı bir sadelik pa-
radigması devlet için Kadızadelilerin söylemdeki hedefleri
kadar tehlike arz ediyordu. Kadızadeli hareketi mantıklı so-
nuçlarına taşındığında fundamentalist vizyonları, impara-
torluğun yüzyıllardır sürdürdüğü heterojen yapıyı ezmekle
kalmayacak aynı zamanda Osmanlının orta çağ sonrası
İslami devlet versiyonunun özünde yer alan temel devlet
ve toplum kurumlarını da ortadan kaldıracaktı. Kadızade-
li tarih mantığına göre saltanatın kendisi dahi asrı saadet
sonrası ortaya çıkmış bir bidatti. Ne de olsa gerçek asrı sa-
adet döneminde sadece Peygamberin kabilesinin halifeleri
vardı. Hiçbir sultan söz konusu değildi⁵.

Politika ve Dindarlık

Kadızadelilerin başarısız olmasında daha doğrudan bir
takım faktörler de söz konusudur. Yıllar boyunca Kadıza-
deliler kendilerini belirli politik amaçlar ve partilerle ilişki-
lendirmişlerdi. Yüksek yerlerde bağlantılara sahip olmanın
ve hükümetin karar alma merkezlerine düzenli bir şekilde
erişebilmenin faydalarını erken fark etmişlerdi. Fakat mev-
cut hami/himaye edilen bağlarının kullanımında faydaların
yanı sıra tehlikeler de mevcuttu. Üstüvani, Köprülü öncesi
saray kliğine bağlıydı. Saray maiyeti tarafından bunun için
ortaya çıkarılan bir görev olan saray vaizliği görevini kabul
etmesi ve daha sonra kliğin imtiyazını kabul etmesi ile ken-

di çıkarlarıyla onların arasında bir nikah kıymıştı. Köprülü Mehmed'in yükselişiyle Kadızadeliler güçlü bir sultan-sadrazam ittifakından kaynaklanan ve sempati dolu olmayan bakış açısından haklı bir şekilde korku duyuyorlardı. Kadızadeliler Köprülü'ye karşı hasmane bir tutum içindeydiler ve Köprülü'nün tek dönemlik bir sadrazam olmadığı ortaya çıkınca doğal olarak problemler yaşadılar.

Kadızadelilerin zayıflığı daha çok Osmanlı sistemi içinde kendilerine kurumsal bir boşluk bulamamalarından kaynaklanıyordu. Zaman zaman Kadızadelilerin en etkin konuşmacıları siyasi işleri etkilemişler ve hatta kontrol etmişlerdir. Ancak kurumsal kalıcılık ellerine geçmemiştir. Politik amaçlarından herhangi biri bir yenilgiye uğradığında Kadızadeli liderler yönetici hizip içindeki yerlerini kaybetmişlerdir. Grubun geri kalan kısmı da benzer bir şekilde felç olmuş, yeni boşalan mevkilere bunlar getirilmemişlerdir.

Sürdürülebilir bir kurumsal yer ve Osmanlı hayatının şekillendiricilerine düzenli bir erişim sunan görev padişah hocalığı göreviydi⁶. Sultanlar istedikleri kişiyi bu göreve atayabilirlerdi. Bu seçim genellikle şehzade muallimi olarak görev yapan kişilere nasip olurdu. Eğer hoca, hocalık yaptığı şehzadenin tahta geçişine kadar hayatta kalamazsa seçim; çocukluk arkadaşı, ulema hiyerarşisinin bir mensubu, gözde tarikattan bir sufi veya başkentin dini çevreleriyle resmi ilişkisi olmayan bir başka kişi olabilirdi. Vanî Efendi gibi taşralılar sık sık seçilmiştir. Bunların üstünlüğü resmi görevliler sınıfıyla genellikle zayıf bağlantılara sahip olmalarıydı. Ayrıca bunlar göreve getirilmeden önce İstanbul'daki aile hayatıyla ilgili çok az ortak noktaya sahip olurlardı.

Hoca seçimini zorunlu kriterler değil tavsiyeler etkilerdi. Hocaların dindar, namuslu, değerli ve gelecekteki sultanın manevi hayatını aydınlatabilme gücüne sahip olmaları gerekirdi. Arıcak hocanın mizacının sultanın mizacına uyum sağlayabilme yeteneği belirleyici bir kriterdi.

Sultanın doğrudan atadığı bir kişi olarak hoca tamamen bir saray adamıydı. Bu yönüyle ilmiye personelinin farklıydı. Bu yüzden hocalar tarihsel olarak sultanlar kadar çeşitlilik arz ediyorlardı ve sultanların imkan sağladığı ölçüde güçlüydüler.

Onyedinci yüzyılın padişah hocaları önce III. Murad'a daha sonrada III. Murad'ın oğlu III. Mehmed'e hocalık yapan büyük Hoca Sadeddin'in (ö.1599) ortaya koyduğu örneğe heves ediyorlardı⁷. Hoca Sadeddin aynı zamanda şeyhülislam olarak görev yapan üç hocanın birincisiydi⁸. Hoca olarak halefleri en az onun kadar tartışmalıydı ve güç bakımından ondan bir derece daha az güçlüydüler. II. Osman'ın hocası Ömer (ö.1630) sultanın izniyle bir süre önemli ulema atamalarını denetlemişti. Bu durum onu, Genç Osman'ı hal' eden asilerin hedefi haline getiren birçok ölçüsüzlükten biriydi⁹. Ömer'in sahip olduğu ilmi yeterlikten ve resmi hoca ünvanından yoksun olan Cinci Hoca da eşit derecede güçlüydü, nefret ediliyordu ve en sonunda O'nun da peşine düşüldü. Ancak kökenleri ne olursa olsun hocaların sultana erişim potansiyellerinin bir benzeri yoktu. Hocaların güçlerinin resmi sınırları sultanın konumuna ve merkezi dini kurumun yani ulema hiyerarşisinin becerikliliğine bağlıydı.

Vanî Efendi'yle Kadızadeliler uzun süren bir hocalık imkanı elde etmişlerdir. Gene de Vanî Efendi de Üstüvani ve diğer Kadızadeliler gibi Viyana krizi sonrasında bir mağlup olarak sona ermiştir. Kadızadeli grubunun ideolojik yapısına rağmen politik ittifakları ideolojiler değil kişilikler belirlemiştir. Kadızadeli liderleri, ulema ve vezirlerin benzer bir şekilde verdikleri tavizlerden daha fazla politik başarısızlıklarından kaçma imkanına sahip değillerdi.

Ayrıca Kadızadeliler, ulemanın itibarını düşüren ahlaki çöküşten de kaçınamamışlardı. Ulemayla ilgili saygı kaybının bir benzeri kısa bir süre içinde ulemaya ve devlet

adamlarına olduğu kadar Kadızadelilere de yapışmıştı. Üstüvani ve Vanî Efendi, çağdaşları olan tarihçiler ve yorumcular tarafından isimlerine uygunsuz bir sıfat eklenmeden nadiren dile getirilmişlerdir¹⁰. Daha kozmopolit İstanbullular olan edebiyat çevreleri her halükarda Kadızadelilerden hoşlanmama eğilimindeydiler. Fakat bunların Kadızadeli ikiyüzlülüğüyle ilgili notlarında gerçek payı vardı. Özellikle Vanî Efendi sınır tanımaz bir şekilde kendisine hizmet eden felsefesiyle itibarına zarar vermişti. Kendi Kadızadeli görüşlerini topluma uygularken Kadızadelilerin yasaklarına uyacak olan muhataplarını puanlamaya tabi tutmuştu. Örneğin; başkalarına yasakladığı şarabın zevkini kendisine müsaade ettiğine dair iddialar söz konusudur. Kuran'ın şarap yasağının sorumsuz kalabalıklar için olduğunu çünkü bunların aşırı gitmeye eğilimli olduğunu iddia ederken, kendisi gibi daha üst sınıfların sarhoş olmadan uygun miktarlarda içebileceğini iddia etmiştir. Yasağın temelindeki tehlike sarhoşluk tehlikesi olduğu için bu şekilde hiçbir zarar söz konusu olmazdı. 1676'da Köprülüzade Ahmed'in kırk bir yaşında ölüm haberinin gelmesiyle yaşanan yoğun mateme rağmen Vanî Efendi'nin ve partizanlarının arkadaşları ve koruyucusu olan sadrazamın alkolizmin erken etkilerine yenik düştüğü bir sır değildi¹¹.

Kadızadeliler arasındaki gerçekten samimi ve gönülden bağlı olanları hariç tutarsak, Kadızade'nin kendisinden sonraki liderlerinin samimiyeti en azından şüphelidir. Kadızadeli kalabalıklar açısından durumu değerlendirmek gerekirse, köpürmüş bir ayak takımı sürüsünden genellikle çok az farkları vardı. Mantiğa kapalıydılar ve farklılıklara karşı hoşgörüsüzdüler. Ufak tefek ihlaller sebebiyle bile yanlarından geçenleri yumruklamışlar, ufak tefek sürçmeler yüzünden komşularını kafirlikle suçlamışlar ve bir Kadızadeli vайzin bir sözü ile sufi avına çıkmışlardır. Ulema hiyerarşisi gibi Kadızadeliler de halk gözünde itibarlarını kayıp etmişlerdir. Halk Kadızadelilerin kendi dürüstlükleriyle ilgili gürlemele-

riyle orantılı olarak hareket etmelerini ummuştur. Sıklıkla Kadızadelilerin kendi davranışları da İstanbul'un en kötü yıllarında saygın yerleri yağmalayan ve masum insanlara acı çektiren kalabalıkların davranışından ayırt edilemez düzeydeydi. Mulakkablar ve Cinciler gibi mensupları olan ulemadan farklı olarak liderlerinin hatalarının halkın zihninde unutulmasını sağlayacak bir kurumsal statü ve halkın itibarı geleneğinden yoksundular.

Kadızadeliler her zaman nüfus içinde küçük bir azınlık olmuştur. Güçleri sayılarından çok fazla ses çıkaran hücumlarından kaynaklanıyordu. Kadızadeli etkisinin zirve noktasında bile itibarlı sufi tarikatlarının popülaritesi çok az gerileme işareti gösteriyordu¹². Hem Köprülü Mehmed hem de Fazıl Ahmed taşrayı sarmış olan sahte dervişlikleri bastırmaya çalışmıştır. Bununla birlikte ikisinin de yaklaşımı ideolojik olmaktan çok pragmatikti. İkisinin de amacı Kadızadelileri güçlendirmek değil, dejenere hale gelmiş mistik fırsatçılığın ve vergi muafiyeti listelerinin yasadışı bir şekilde şişmesini ortadan kaldırmaktı. Her halükarda itibarlı sufi tarikatları mensup ve yardım çekmeye devam etmişlerdir. Kadızadeliler en azından geçici bir süre için dini sahtekârlıkları hezimete uğratacak uygun bir ortam oluşturmak bakımından faydalı olmuştur. Diğer yönlerinden daha çok bu yönleri, IV. Murad'ın, IV. Mehmed'in ve bunlar arasındaki çok sayıda sadrazamın Kadızadeli programına verdiği merak uyandırıcı desteği açıklamaktadır. Şeyhülislam Minkarizade Yahya'nın (ö.1678) tanınmış Kadızadelilere görev vermesini sorgulayanlara cevap verirken ifade ettiği gibi Kadızadelilerin korku uyandıran varlıklarından faydalanmak için Kadızadelilerle aynı fikirde olma zorunluluğu yoktu¹³. Gene de Kadızadelilerin programı bir bütün olarak evrensel şekilde uygulanamayacak kadar sert bir programdı. Kadızadelilerin imparatorlukta baskın olan büyük kurumlar ve sosyal kalıplar arasında sürekli ve önemli bir yer edinmesi beklenemezdi.

Çoğunluk Merkezine Karşı

Kadızadeliler, dini entelijansiya içinde bir azınlıktı. He-deflerinin gerçek olabilmesi için bağılıklarını kazanmaları --tamamen yok edilmelerinin pratik olarak imkansız oldu-ğu unutulmamalıdır-- dini entelijansiya gerekli olan desteği sağlamayı başaramamışlardır. Bir kurum olarak ulema Kadızadeli liderleriyle uyuşamamıştır. Konumlarını savunmak için Kadızadelilerin referans yaptığı çok sayıda din büyüğüne rağmen, Kadızadeliler bulanık doktrin sularında yürümekte idiler. Kadızadelilerin din büyükleri üzerinde hiçbir tekeli yoktu. Sufilerin konumunu destekleyenler, dönemin sufilerinin uygulamalarının birçoğu için temel kaynaklara dayanan bir meşruiyet savunmasını makul bir şekilde oluşturmuşlardı. Kadızadeliler Muhammed bin El-Buharî'nin (ö. 870) veya Müslim bin El Haccac'ın (ö. 875) hadis kitaplarından olumsuz bir hüküm ortaya koyduğunda sufi tarafı da aynı eserlerden veya Ebu Davud (ö. 888) veya Tirmizi'den (ö. 892) destekleyici ifadeler göstermişlerdir. Hatta 1653 deki Tatar İmam --"Tarikat" vakasında, Birgili Mehmed zayıf hadislerle dayanıyor olmakla suçlandı.¹⁵ Tatar İmam ve diğerlerine göre Birgili sahih hadislerden kendi uç pozisyonu için çok az destek bulabildiği için gerçekliği şüpheli hadisler kullanmak zorunda kalmıştı. Her ne kadar Tatar İmam'ın "Tarikat" eleştirisi resmi olarak iptal edilmiş ve ulema tarafından sahiplenilmemişse de Kadızadelilerin zaferi teolojik değil politik bir zaferdi. Kadızadeliler Birgili'nin ilmi olarak aleyhinde olanları gerçek bir çürütmeyle değil güçlü kol taktikleriyle cevaplandırmışlardı. Tatar İmam'ın eserini sonunda reddetme yönünde tercihte bulunan ulema bunu sadece sultan tarafından bir oturuma çağırıldıktan sonra yapmıştı. Sultan ulemanın anti-"Tarikat" hizbini kınamasını açık bir şekilde emretmişti.

Kadızadelileri utandıran bir başka durum da belirli bir Kadızadeli günahının gerçek uygulayıcılarının yanı sıra bu-

nun caiz olduğunu ifade edenlerin de imansız olduğunda ısrar etmeleri olmuştur. Birgili'nin ifadesi ile şarkı söylemek, çalgı aleti çalmak ve dans etmek yasaktı ve bunların caiz olduğunu iddia edenler imansızdı¹⁶. Birgili'ye göre dört Sünnî fıkıh okulunun kurucularının tamamı bu tartışma da onun tarafındaydı. Birgili'nin hasımları sinmeyi kabul etmemişlerdir. Bunlar tarihi olarak İslamiyet içinde önemli yeri olan kişilerin Birgili'nin imansız tanımına gireceğine işaret etmişlerdir. Bunlar arasında mukayese bile kabul etmeyen Ebu Hamid Muhammed el Gazalî (ö.1111) ve sevgili Celaledin Rumî ve bunları takip eden ünlü ve ünsüz Tanrıdan korkan on binlerce kişi vardı. 12. yüzyıldan beri Sünnî İslam'da önde gelen bir otorite olan El Gazalî'nin ve benzerlerinin kötülenmesi özellikle genel kabul görmüş duyarlılıklar açısından çok iticiydi. Yüzyıllar boyunca halk irfanı El-Gazalî'yi o kadar mükemmel olarak görmüştür ki bir başka peygambere ihtiyaç olsaydı Gazalî seçilirdi¹⁷ denilmiştir. Eğer Gazalî müzik ve ritmik hareket gibi mevzular da inançsızlıkla suçlanabiliyorsa zorunlu olarak Gazalî'nin diğer hükümleri de şüpheli hale gelirdi. Bunun iması bile savunulamazdı. İslam hukukunun ve hukuk yapısının geliştirilmesinde Gazalî'nin oynadığı merkezi rol göz önüne alındığında aslında teorik olarak Sünni inanç sisteminin kendisinden taviz verilmiş olunacaktı.

En dikkat çekici Kadızadeli yanılgısı, vizyonlarının darlığıydı. Hiçbir şehir asr-ı saadetin Medinesi sadeliğinden Osmanlının başşehri kadar uzaklaşmış durumda değildi. Sadelik ahlakı İstanbul'a kolayca gelebilecek bir şey değildi. Devletin gücünü reddeden Kadızadelilerin kendileri inançlarını empoze edemezlerdi ve halkın da iradesiyle bunu benimsemesi imkânsızdı. Kadızadelilerin inançları haşin ve sertti ve yüzyılların akışının ters yönündeydi. Diğer her şeye ilave olarak bir Kadızadeli sözcüsüne "iç çamaşırlarını da atacak mısınız" diye sorulduğunda tereddütsüz bir şekilde "evet ve kaşıkları da"¹⁸ diye cevap vermişti. Birçok

bidatlar, gerek yeni maddeler ve gerekse de yeni davranış kalıpları, o kadar uzun süredir kullanılıyordu ki artık bunlar bildik şeyler hale gelmişti.

Kadızelilerin bidat olarak gördüğü şeylerin çoğu hayatı kolaylaştırma yönü olan bir bakıma daha tahammül edilebilir ve anlaşılabilir unsurlardı. Popüler din ve sufilik, kişisel ve spontane manevi havayı boğma tehlikesi arz eden sıkıcı yavan ulema ve medrese meşruiyetçiliğini dengeliyordu. Sufiliğin yankısının devamı genel olarak halk içinde bulunabilirdi. Halk tartışmasız bir şekilde asr-ı saadet ilkesine sadıktı. Gene de erişilemez bir Tanrı ve kasvetli bir dünya fikrini popüler dinle ilişkili yatıştırıcı ilkelerle yumuşatma ihtiyacı duyuyordu. İnsanileştirici bir yönü olan şefaathimayesi ve babanın oğlunu koruyuculuğunun bir aynası olarak-- popüler din, güç kazanmıştı. Yüzyılların yönelimi insan faktörünün ilahi işlere katılımı anlayışına uyum sağlama yönündeydi. Kadızeliler gibi geleneksel Osmanlı düşünürleri de velilerin gücü kültürü reddetmekteydi. Velilerin gücü kültür derken mübarek birilerinin şefaathimayesi gücüne inanmaktan kaynaklanan popüler uygulamalar kastedilmektedir¹⁹. Ancak sadece Kadızeliler, bir yasaklamanın hem gerekli ve hem de mümkün olduğuna inanmışlardı. 17. yüzyıldaki Kadızeliliğin egemenliği sadece kısa dönemler halinde ve geçici olarak söz konusu olabilmıştır. Osmanlı İmparatorluğu yapısal ve ideolojik olarak Kadızeliliğe ters bir yapıdaydı.

Devletin Kadızeliliğe doktrinine direnmesinin başlıca sebebi muhtemelen Osmanlı'nın sadece müslüman ve gayr-i üslim arasındaki farklılığı değil aynı zamanda da Sünni İslam'ın ana gövdesi içinde kabul edilebilir farklılaşmalar olan tarikat farklılıklarını da meşru saymasından kaynaklanmaktadır. Sufi şeyhler, cami vaizleri ve medrese eğitilmiş ulema'nın tamamı devlet tarafından tayin edilmekteydi ve en uzak köşelere kadar yayılmış manevi ağın

bütünleyici parçalarıydı. Bireysel düzeyde sultanın kendi ruhani danışmanları çeşitli dini tiplerin tılsımlı bir tayfını oluşturuyordu. İdari, askeri, dini her türlü tören söz konusu olduğunda Sünniliğe belli ölçüde bağlılık iddia edebilecek herkes kendisini davetliler listesinde bulabiliyordu. Çoğu durumda bunların hepsi için bir şekilde alan vardı.

İmparatorluk dini heterojenliğin değerini erken anlamış ve bazı bakımlardan da bundan faydalanmıştı. 18. yüzyılda Kadızadeliler isimleriyle bağlantılı canlılıklarını sürdürüyordu, fakat dogma, sufilikten ilham alan popüler İslam'ın daha yumuşak etkisini yansıtacak şekilde yeniden şekillendiriliyordu. Katip Çelebi'nin ölümünden yaklaşık iki yüz yıl sonra Mizanül Hak başlıklı eseri İstanbul'da basılmıştı ve yayıncıları peygamberin ebeveyninin imanı ve selametiyle ilgili tartışmayı baskıdan çıkarmayı uygun görmüşlerdi²⁰. Peygamberin ebeveyninin, oğulları peygamber olmadan öldükleri için inançsız olarak öldükleri şeklindeki Kadızadeli iddiasını açıklayan bu incitici bölüm halkın hazmedemeyeceği kadar sert olarak görülmüştü.

Kadızadelilerin ve fundamentalist eğilimde olanların son derece karşı çıktığı cemaat halinde nafile namazlar popüler İslam'ın insanileştirici ısrarının bir başka yansımasıydı. Buna karşılık şeriatın açık bir şekilde emrettiği düzenli cami ibadeti bir çok kişiye inancın insani tarafını bastırıyor gibi görünüyordu. Düzenli namaz ibadetinin kesin zamanları emredilmişti ve değiştirilmesi mümkün olmayan belirli fiziksel hareketlerle namazdaki her söz eşzamanlı haldeydi. Daha da önemlisi namaz ibadeti erişilemez bir Tanrıya ve onun değişmez karakterine adanmaktaydı. Tanrının kadir-i mutlak oluşu ve haşmeti anılıyor ve nihai olarak bilinemez oluşu tekrar doğrulanıyordu. En azından 10. yüzyıldan beri benzer bir şekilde cemaat halinde ve formelleştirilmiş fakat farklı bir amaca hizmet eden popüler olarak esinlenilmiş belirli namazlar, zorunlu olan beş vakit namazın üzerine kendilerine camilerde yer bulabilmekteydiler.

Fundamentalistler bakımından bunlar bidatti ve peygamberin sünnetinden sapmaydılar. Özellikle fundamentalist vaizler açısından bunlar önceden tarif edilmiş namaza rakip olmaktan başka bir şey değildi. Birçoğu çok kısa süre yaşayan ve yerel olan birçok yeni namaz vardı. Bu yeni namazlar dışındaki diğerleri Kadızadelilerden ve hatta Birgili Mehmed'den çok daha uzun süre önce geniş çaplı bir şekilde yerleşmişlerdi. Fundamentalist hücumların hedefi olan özellikle iki nafile namaz vardı bunlardan biri Kur'an'ın Peygambere vahyedilmesinin anıldığı Kadir gecesindeyken diğeri de Peygamberin ana rahmine düşüşünün yıldönümü olarak kabul edilen Regaip gecesindeydi²¹. Bu her iki ibadet sadece Tanrının soyut karakterinden uzaklaşmakla kalmıyor aynı zamanda insani işlere doğrudan müdahalesinin bir kanıtını oluşturuyordu. Bu iki gecede yapılan ibadetler iki misli önemliydi. Nasıl peygamber dua yoluyla ilahi bir şekilde yükselmişse Tanrı da insan türüne daha yaklaşmış ve daha bilinir hale gelmişti. 1633 de Kadızade Mehmed'in Sivaslı Efendi'ye yaptığı halka açık meydan okumanın bir mevlid töreninin katılımcısı olduğu bir durumda gerçekleşmesi son derece ironik bir durumdu. Kadir ve Regaip geceleri gibi peygamberin doğumunun kutlandığı "Mevlid" te asr-ı saadet döneminden sonra ortaya çıkmış bir başka insanileştirici cemaat ritüeliydi. Bu bidate katılmakla Kadızade kendini ne şekilde hissetmişse hissetsin devlet tarafından desteklenmiş mevlid törenine katılması kendi başına Kadızadelilerin kendileri için koyduğu kurallara uymalarının ne kadar imkansız bir iş olduğunu kabul etmekte²². Kadızadelilerin onaylamamaları hariç tutulacak olursa, Kadir ve Regaip geceleri her yıl katılım olduğu dini kutlamalar arasında kalmaya devam etti. İnananların çoğunluğunun mutabakatıyla mevlidle birlikte bu iki gece inancın ayrılmaz bir parçası olmuştu. Kadızadelilerin etkisi bittikten uzun bir zaman sonra bile Kadir, Regaip ve Mevlid binlerce kişiyi ibadete çekmeye devam etti. Bu

ibadetlere katılanların bazıları başka zamanlarda ibadet için camiye hiç girmeyen kişiler de olabiliyordu.

İtaat ve Otorite

Kadızedeliler politik olarak da bir tür popüler inisiyatif temsil etmekteydiler. Bu inisiyatif Osmanlıların titiz seçici bir din örgütlemesi yoluyla kontrol altında tutmak istedikleri bir girişimdi. Çeşitli dindarlık türlerinin sergilenmesine imkan sağlayan gösteri yürüyüşleri ve büyük organizasyonlar devletin yönlendirdiği gayretin sadece en dramatik görsel ifadesiydi. Ulema, sufi, vaiz veya meczup gönüllüler gibi her türden dindar insanlar, devlet tarafından denetlenen bir sistemin içindeydi.

Ulema hiyerarşisi ve şehirli sufi tarikatları söz konusu olduğunda devletin çıkarları, ulema hiyerarşisinin görevlerinin ve tarikatlarının ritüellerinin bunlara muhatap olanların karakterini belirlemesi yoluyla fayda sağlıyordu. Her iki grup da faaliyetlerini sınırlı tutuyor ve birçok bakımdan bölümlendiriyordu. Bunların muhatapları seçime tabiiydi ve genel olarak İslami topluma kabul edilmenin ötesinde bir takım ilave üyelik törenlerinin ve usullerinin tamamlanması gerekiyordu. Öte yandan cami vaizleri açık bir muhatap bulmada herhangi bir şehirli dini aktör kadar imkâna sahipti. Vaizlerin mesajları kariyer ve sınıf çizgilerinin ötesine geçiyordu. Belli bir sayıda cami vaizi sakinleştirici dogmanın ötesinde ilkeler ifade etmeye başladığında ve şehirdeki cami müdavimleri bunların vaazlarına akın ettiğinde ortaya çıkan Kadızadeli cemaatleri devlet için potansiyel bir tehdit oluştuyordu. Uzun dönem devlet çıkarları göz önüne alındığında bunlar, tersine seferberliğin tehlikelerini temsil ediyorlardı²³. Reaya nüfusunu seferber etme hakkını devlet kendisi için mahfuz tutuyordu. Saltanat, ordu, toprak sistemi, vaizan veya ilmiye gibi her türlü emperyal kurum, nüfus da dahil olmak üzere bütün kaynakları

devlet amaçları için tekelleştirecek şekilde yapılandırılmıştı. Devletin kendi amaçlarına fayda sağlayan sınırlı Kadızadeli patlamaları hariç sultan merkezli otokrasinin vaizlerin gücünün dallanıp budaklanmasına müsaade etmesi, taşra da Osmanlı egemenliğine karşı ayaklanan babalara²⁴ ve mehdilere müsaade etmesinden daha mümkün değildi. Aslında hemen hemen bütün Kadızadeli patlamalarının ardından resmi bir geri tepme gelmiştir. IV. Murad, Melek Ahmed Paşa, Şeyhülislam Bahai ve Köprülü Mehmed gibi bir çokları Kadızadeli liderliğine müsaade etmeyi reddetmişlerdir. Hatta güçlü Vanî Mehmed Efendi döneminde dahi birkaç istisna hariç sufi tekkeleri ayakta kalmıştır.

Kadızadeli programının içeriğinden çok, Kadızadeli lerin kendilerine kulak veren insanlar bulurken kullandığı dinamikler Osmanlı otokrasisi ile ters düşüyordu. Şeyhülislamın bir sultanın uygunluğuyla ilgili karar verme hakkı durumunda dahi şeyhülislam'ın kanaatini uygulamak için kurumsallaşmış bir gücü yoktu. Şeyhülislamlık otoritesi ilk olarak kurucu Osmanlı sultanları tarafından sağlanmıştı. Bu şekilde yaparak sultanlar kendilerini dini bir otoriteye tabii kılma, iradesi göstermişlerdi. Ancak egemenlik gücünü bırakmadıkları için saltanatta bir azalma olmamıştır. Ayrıca sultanlar şeyhülislamlık makamının sahiplerini kendi iradeleri ile atamış ve görevden almışlardı. İnisiyatiflerin sultanda kalması hedeflenmiş, bu sadece egemenin dine resmi bir itaati durumu için değil genel olarak böyle olmuştur. Vaizanın açık bir halk tabanına erişim sağlaması, kariyer yolunda mevcut olan devletin empoze ettiği denetimleri bertaraf ediyordu. Vaizanın dinleyicilerini çekebilmesi sadece namaz vakti camilerin içinde --bir vaizin popülaritesini ve terfiye uygun olup olmadığını değerlendirmek için devletin belirlediği yer ve zaman olan-- düzenli Cuma oturumları yoluyla olmuyordu. Aynı zamanda bu belirlenen saatler ve mıntikalar dışında, yönlendirilmek için hazır bekleyen dini-politik bir bağlılar topluluğu da muhataplarıydı.

Kadızeliler, serbest seçimle vücut bulmuş ve mukaddes olmayanların desteğiyle doğmuş bir eylem bağımsızlığı tehlikesi arz ediyorlardı. Sultan merkezli otoritenin güvenliği için, güç ve etki sahiplerinin görevlendirilmesinde ve müteakiben desteklenmesinde bunların mevcudiyetinin sürmesi isteniyorsa, devletin takdisine gerek vardı.

Osmanlı sistemi güçlü bir saltanat kavramına dayanırlmıştı. Sultan devletin ve toplumun birçok kurumunun işleyişini doğrudan denetleme durumundaydı. Sultanın, kurumların organizasyonları üzerinde ve geçimleri ve hayatları bu kurumlara bağlı erkekler ve kadınlar üzerinde kişisel ve gücün tamamına sahip bir denetim aracılığıyla adaleti garanti altına alması gerekiyordu. Hem kurumların tasarımı ve hem de bu kurumların içindeki bireylerin yeri genel bir vizyon tarafından düzenleniyordu. Bu genel vizyonun sürekliliği istenmekte ve teorik olarak değişmezliği ve istikrarı yoluyla teşvik edilmekteydi. Herkesin belirlenmiş görevler paketi vardı ve beşikten mezara kadar, takdir edilmiş bir yere sahipti.

Sistemin itici gücü saltanatın yetkisi üzerine mutabakattı. Mutabakat sağlandığı sürece itaat ifade eden eylemler yoluyla bu mutabakat her gün tekrar teyit ediliyordu. İtaat, reayanın egemene sadakatının bir ifadesiydi. Taht dışında başka bir yere sadakat sunmak isyan yolunu açmaktı. 17. yüzyılda yer ve imtiyaz arayışının şehirlerdeki şiddet içeren dini çatışmaların, taşradaki Mesih coşkusu ve bunların seküler fakat aynı zamanda eşit derecede şiddetli kentsel ve kırsal benzerlerinin ardında, otorite ve itaat isimli iki sorun yer alıyordu. Bunlar arasındaki parçalanma imparatorluğun içten yıkılması tehlikesi arz ediyordu. İmparatorluğun uyumu kaybetme işaretleri olan isyan, ayaklanma ve bencil çıkarların günlük ifadelerinin kökeni, 16. yüzyıldaki Osmanlı sisteminde yaşanan ekonomik ve sosyal şoklardı. Ancak bu şoklar harekete geçer geçmez, sultanın otoritesindeki azalma ve zayıflayan otoriteye itaatsizlik

düzeyindeki kontrol edilemez artışla birlikte parçalanma belirtileri serbest bir şekilde ortalığı kaplamıştır.

Otoritedeki düşüş ve sınır tanımaz itaatsizlik, ortak yaşama aykırılığı meşru kabul edilen reformcular ortaya çıkarıyordu. Problemi en yoğun bir şekilde ifade edenler dönemin layiha yazarlarıydı. Herkesten fazla bunlar Osmanlının ıstırabını itaat ve otoritenin yanılmaz diliyle açıklıyorlardı. Layiha yazarlarının seçkinlerin tutarsızlığı üzerine dövünmeleri demokratikleşmeye karşı züppece bir küçümseme değil, fazla müsamaha'nın kaosa dönüşeceğine yönelik sonsuz bir korkuydu. İçinde yaşadıkları toplum, statüye, öngörülebilirliğe ve geçmişin tekrarına değer veren bir toplumdur. Bunun yerine layiha yazarlarının kendilerini içinde buldukları toplum akışkan ve kalıpsızdır. Bu dünyayı istikrarsızlıkları, denenmemiş ilişkilerin tehlikeleri, etkin bir klasik geçmiş örneğini unutmuş olması sebebiyle reddediyorlardı. Toplumsal hareketlilik bir değer olmaya devam ediyordu fakat sadece dar alanlarda ve yeni insanların girdiği bölgelerin sıkı bir şekilde gözlemlenmesi söz konusuydu. Layiha yazarları açısından 16. yüzyıl sonundaki sultanların yanlış kararları tahta ve statüye yönelik bir itaatsizlik çılgınlığını zincirlerinden boşandırmıştı.

Birbiri ardına gelen sultanların ısrarlı bir şekilde irade-siz oluşları, yolsuzluk ve cehaletin toplumsal dokuya daha derinlemesine nüfuz etmesine sebep oluyordu. III. Murad ve III. Mehmed, gözdeleri olan saray hocası ve Şeyhülislam Hoca Saadeddin'in karar alma mekanizmalarına müdahale etmesine ve akrabaları ve arkadaşları adına ulema hiyerarşisini manipüle etmesine izin vermekle suçlanmışlardır. Murad, Mehmed ve I. Ahmed aynı zamanda şeyhülislam-lığı bir siyasi oyun aracı haline getirmiş olmakla da suçlanmışlardır⁽²⁵⁾. Bu üç padişah yirmi sekiz yıllık dönem içinde sekiz şeyhülislam ataması ve altı tekrar atama yapmışlardır. Daha önceden şeyhülislam için ömür boyu görevde kalmak bir normdu ve görevden alınmış bir şeyhülislamın

tekrar atanması duyulmuş bir şey değildi. Benzer bir şekilde III. Mehmed'in de arpalık uygulamasını başlatmış olduğu söylenir. Halefi Murad'ın yanı sıra III. Mehmed aynı zamanda 16. yüzyıl sonlarının yorucu İran savaşlarında ilave asker ihtiyacını karşılamak için köylüleri silahlandırarak, toplumsal düzeni bozmaktan sorumlu tutulmuştur²⁶. Çok zaman geçmeden kargaşa sürekli hale gelmiştir. Köylüler ne yeni silahlarından ne de liderlerinden vazgeçmeyi reddetmişlerdir. Ve kalabalıklaşmış şehirli seçkinler sultandan çok araçlara itaat etmişlerdir. Sultanın bu olaylarda rolüne aldırmadığı veya rolünü üstlenmede güçsüz kaldığı görülmektedir.

Layiha yazarlarının uyardığı sultanlar ara sıra eyleme geçerek kükremişlerdir. Böyle yaptıklarında nizam adına icraat yapmışlardır. Ancak sultanların talep ettiği nizam başarının ve itaatin devam ettiğinin bir kanıtı olarak kendi otoritelerinin yeniden tesisi şeklinde olmuştur. IV. Murad'ın hükmü altındaki tütün sevenler ve ihmalkâr kadıların durumu, 1658'deki Transilvanya seferinin ardından Köprülü Mehmed tarafından idam edilen asker kaçaklarının ve kaytarıcıların durumundan pek farklı değildi²⁷. Murad'ın kurbanlarının suçu yeniliklere dalmaktan çok hükümrana itaatsizlikti. İtaatsizlik ihanetle eşdeğer sayılıyordu. Otoriter bir sistemde açık bir itaatsizlik devletin en büyük cezaı vermesini gerektiriyordu.

Nizam'ı yok eden bu dahili düşmanlara karşı tekrar edilen suçlama, hadlerini aştıkları suçlamasıydı. Bu had kendilerine ait olan sınırları belirliyordu. Bu suçlamada üstü örtülü bir şekilde Osmanlı kurumlarının yönetiminde belirleyici olan zımnî davranış kurallarına itaatsizliğe vurgu vardı²⁸. 1650'de Münecimbaşı Hüseyin Efendi'nin idam edilmesine sebep olan suçlar yaygın olarak bilinmekteydi²⁹. Fakat bütün çeşitliliklerine rağmen bu suçların tamamı tek bir ölümcül hatanın parçaları durumundaydı. Hüseyin Efendi politik tayinleri ve ilmiye tayinlerini söz konusu

görevlerin gereklerini tamamen göz ardı ederek etkilemişti. Kendisine rüşvet verilmiş ve o da imparatorluk içinde kendisini en güçlü oyuncularından biri haline getirecek olan bu rüşvetleri kabul etmişti. Ancak kendi görevi münecimbaşıydı. Yönetici sınıf içindeki statüsünü bu göreve borçluydu. Bu iki katlı resmi görev ve yönetici sınıf mensubiyeti dışında yağmalamaya giriştiği için diğerleri gibi Şeyhülislam Bahaî de Hüseyin Efendi'nin utanmaz bir mahluk olduğunu ve kendi hakkı olan alanın sınırlarını aştığını ifade etmişti³⁰.

Yüzyılın ilerleyişi içinde Osmanlıların hukuki düzenleme, uyuşturucu ve tütün yasaklamaları kamu disiplini ve seferberlik disiplini yönündeki başarısız girişimleri ve hatta Köprülü ve Bahaî'nin yabancı büyük elçilere kötü davranmaları somut politik ve taktik koşullardan kaynaklanıyordu. Fakat bu tür çabaların her birinin ardında daha büyük bir tehlikenin, itaatsizlik tehlikesinin korkusu vardı. İtaatsizlik zamanla kökleşmiş tâbîlik ilişkilerine ya da mevcut düzene direnme anlamına geliyordu. IV. Murad'ın akşamları mum yakılmasını yasaklamasına rağmen, mum yakanlar veya kahvehanelerde seslerini yükseltenler durumunda itaatsizlik, onaylanmamış özgürlüklerin, boyutuna ulaşıyordu.

Düzeni yeniden kurmaya and içenler sadece, IV. Murad ve Köprülüler gibi otoritenin meşru taşıyıcıları değildi. Dönem boyunca asi paşalar yüzyılın başındaki Celalilerden Abaza Hasan'a ve İbşir'e kadar hepsi sultanın adını hatırlatarak, kendileri adına bir meşruiyet elde etmeye çalışmışlardır³¹. Bunların kullandığı dil meşru otoritelerin dilini maymun gibi taklit etmekteydi ve kullandıkları yöntemler de meşru otoritelerin yöntemlerine öncelik veriyordu. Eski hukuk kurallarını el üstünde tutmaya yemin etmişlerdi. Hırslı bir insan olan İbşir gibi bazıları kendi kanunlarını çözüm olarak uygulamaya karar vermişlerdi³². Bir çoğu aynı zamanda kendilerini ilave bir harekete geçirici araçla yani Mesihlikle güçlendirmişlerdi. İbşir Anadolu halkının kendisine mehdi olarak saygı göstermesi için elinden geleni

yapmıştı³³. Koyduğu kanunların sahip olduğu seküler düzen, yeni bir adalet ve düzen döneminin mesihî kehanetleri ile süslenmişti.

Ritüellere ve törenlere verilen önemin artışı bile gerçekte ideal arasındaki mesafenin büyümesini basit bir şekilde yansıtmak için son derece yeterlidir. Bu ritüeller ve törenler daha önceki daha parlak dönemlere dönüş ve imparatorluğun devamını sağlar gözükken alışkanlıkları ve yapıları tekrar yakalamaya çalışma çabasıydı. Ritüellerin yaygınlaşması otoritenin iradesine uyumun görünür bir kanıtıydı. Toplantılar, selamlamalar, tören cübbeleri, sunuşlar, girişler, çıkışlar ve oturumlar, gösteri yürüyüşleri, bayramlar, askeri yürüyüşler ve diğer imparatorluk hareketlerinin diğer stilize olayları, konuşmalar, doğumlar, ölümler, ibadetler, rüyalar, sınıflar, ziyaretler, kabuller ve dini bayramlar reaya ve hizmetkârların geleneksel olarak eyleme geçmelerinin vesilesini oluşturunuyordu. Katılımcılar, izleyiciler ve her bir görevi tahsis eden sultanın kendisi; seçkin üyeleri arasındaki en hassas ayrımları ve sultanın otoritesiyle en güçlü reayanın bile mütevazı itaati arasındaki mesafeyi hatırlatıyordu. Benzerlerinden faydalanarak sihirli bir sonuç elde etme çabası gibi devri geçmiş kurumlar ritüel amaçlarla muhafaza edilmekteydi³⁴. Geçmişteki başarıları karakterize eden dışsallıkları değiştirmenin zamana bağlı olmayan ve her zaman galibiyet getiren bir formülü kurcalamak olacağına ve gelecekteki başarı beklentilerini tehlikeye düşüreceği şeklindeki fikre inanılmaktaydı. Kurumsal olarak layiha yazarlarının toplumsal düzen ifadelerine karşılık olarak “yerli yerinde” ifadesi kullanılıyordu³⁵. Geçicilik ve akışkanlık değil kökleşmiş ve öngörülebilir bir yer sahibi olma kültürün şekillendirici değerleriydi.

Toplunun her kesiminde hem otoriteye karşı bir itiraz ve hem de otorite talebi vardı. Elitler ve elit olmak isteyenler statü arayışıyla ve imtiyazlarını kabul ettirmekle meşguldüler. Bu arayışlarını egemene itaatsizlik noktasına kadar

üstelik egemenin tanınmasını ve meşru kılmasını beklerken bile sürdürüyorlardı.

Sultan merkezli düzene olan teorik talep ile mevcut haliyle bu düzene faal itaatsizlik, sultanın atalardan kalma rolünü taklit girişimlerine yol açmıştır. Toplumun imparatorluk katmanı aslında daha önce bu şekilde işlemiyordu. Sultanlar görevlerini önceden olduğu gibi yerine getirmede sık sık güçsüz kalıyorlar, yardımcıları da imparatorluğu sultan adına bir arada tutamıyorlardı. Sultanın hizmetkârlarının ve askerlerinin seçimi, eğitimi, ödüllendirilmesi ve nihai olarak hayatta kalması artık hiçbir bakımdan sultanın tasarrufunda değildi. Bu konular araçların ödülü durumuna gelmişti. 17. yüzyılın çoğu bölümünde imparatorluk memurları sadakatlerini doğrudan doğruya araçlara yöneltmekteydiler. Genel olarak sadakatler kariyere dayanıyordu, fakat her bir kariyer içinde himaye edilen ilişkilerinin tayin ettiği seçkin toplulukları kariyerlerin temel yapısını yaşıtıyordu. Bu ilişkiler 17. yüzyıl boyunca imparatorluğun işlev gören alt yapısını oluşturuyordu. Bu ilişkilerin klasik dönemde hakim olduğuna inanılan ancak şimdi olmayan temel egemen çizgi olan kul ilişkisini taklit etmesi şaşırtıcı değildi. En çok özenilen rol en çok yıpranmış sembol galibiyet formülünün en hayati unsuru sultanın bir ata rolü oynamasıydı. Bu boşluğu doldurma girişimi aracı bağlantıların filizlenmekte olan gücünün kaynağıydı.

İnsanî heveslerin dinî ve manevî tarafı politik olandan soyutlanabildiği ölçüde itaat ve otorite meseleleri eşit derecede 17. yüzyılın dinî çatışmalarının temelindeydi. Şüphe yok ki düzeni restore edecek çözümlere yönelik yaygın popüler bir talep vardı. Eğer bu ihtiyacı karşılayamasalardı ne asi paşalar bu kadar başarılı olabilirdi ne de kendinden menkul mehdiler her yere yayılabilirdi. Kadızadeliler aynı taleplere şehirli ve daha saf bir dini tepki olarak ortaya çıkmışlardı. Kadızadelilerin canlandırmaya çalıştığı, göstermelik olarak sultanın otoritesiydi, fakat özel olarak Tanrının

dünyaya biçtiği kaderin garantörü olarak gücü canlandırılmak isteniyordu. Kadızadeliler için itaat bir ilkeler setine uyumu gerektirmekteydi. Kadızadelilerin durumunda bu set şeriattan ve İslam'ın asr-ı saadetinden gelmekteydi.

Kadızadeli hareketinin çekirdek belgesinin bir ilmihal formunda olması duruma tam olarak uyuyordu. Önde gelen Kadızadeli vaizler Birgili Mehmed'in ilmihal şeklindeki risalesini açıkladıklarında veyahut kendi versiyonlarını üretmeye giriştiklerinde 17. yüzyılın üslubuna mühür vurmuş oluyorlardı. İlmihal formu uyum ve doğru itaat problemine doğrudan hitap etmekteydi. Bir ilmihal can sıkıcı dini konuların tartışmasız bir şekilde otoriter beyanlarla çözümünü gösteriyordu. Hatta daha da önemlisi yapısı gereği keşfedilen dini hayat içinde ele alınabilecek veya ele alınması gereken sorunlar dizisinin tamamını ortaya koyma iddiasındaydı. Amacı tartışmayı teşvik etmek değil tartışmayı susturmaktı. Ulemanın güçlendirici bir şekilde hazır bulunduğu sefer gösterilerinin düzenli akışı ve disiplini gibi ilmihal formu da düzensizlik ve disiplinsizliği kendi yöntemiyle önlemekteydi. Birgili'nin risalesi muhtemelen 17. yüzyılda en yaygın olarak okunan belgeydi³⁶. Tam olarak Kadızadeli olmayanlar arasında bile risalenin popüler oluşu doğru düzen arayışı ve bu arayışın yaygınlığının ağır dinî ve gizli duygularını göstermektedir.

Düzen çağrısının en sansasyonel olaylarından birinin Vanî Mehmed Efendi döneminde gelmesi kesinlikle tesadüfi olamazdı. 1680 de Hipodrom'da zinadan dolayı bir recm emri verilmişti³⁷. Taşlama Osmanlı ülkesinde nadir olan bir durumken başkentte daha da nadir bir durumdu. 1680 de kalabalıklar Osmanlı İstanbul'unda yaklaşık beş yüz yıl içinde meydana gelen böyle bir suç sebebiyle yegane recim olayına katıldılar. Duruşmanın popüler bir şiddetle sonuçlanmasına rağmen bu popüler şiddet resmi olarak tespit edilmiş bir formdaydı. Hem dini ve hem de idari belirli devlet büyükleri kendi resmi görevleri gereği bu cezalandırmada rol aldılar. Dinin ulema hiyerarşisi

vasıtasıyla uyguladığı bir yer olan İstanbul ve sultan merkezli idare edilen devlet, ilmiyeden olmayan bir vaiz Vanî Efendi'nin etkisinin zirvesinde ilk gerçek recm cezasını uygulamış oldu.

Cürümü işleyen çifte ölüm cezasının uygulanması kararı resmi olarak ulema liderlerinin vermiş olduğu bir karardır. Bir çizmecinin karısı olan müslüman kadın ile Yahudi bir terzi olan aşığının cezalandırılmasını meşru kılan fetva Rumeli Kazaskeri Beyazizade Ahmed (ö.1685) tarafından verilmişti. Görünüşe göre Beyazizade cezanın uygulanmasında kararlıydı. Zanilerin adalet önüne çıkarılması için İslam hukuku bir arada olma anına şahit olan dört görgü şahidinin birbirini destekleyen tanıklığını zorunlu tutmaktadır³⁸. Beyazizade zorunlu olan dört tanığa sahip değildi. Suçlamayı yapabilmek için bu durum engel teşkil ediyordu. Ancak muhalefeti baskı altında tutan Vanî Efendi'nin yardımıyla Beyazizade katı adaletin uygulanmasını sağlayabildi. Olay için epeyce bir kalabalık Hipodrom'a geldi. Başkente nadir uğramalarından birini yapan Sultan Mehmed Hipodrom'a yüksekte bakan bir saraydan Beyazizade ile birlikte izledi. Kalabalığın içindekiler cezalandırma için toplanılmış bir yığından taşları alarak kısmen gömülmüş kadına ölene kadar attılar. Bir gün önce İslam'a dönen aşığı için daha merhametli bir ölüm şekli olan kafası kesilme uygun bulundu³⁹.

Şaşırtıcı bir şekilde ölüm cezası uygulanması kararı alınmasının ardındaki sebepler tam olarak açık değildir. Belki de çiftin buluşma yerleri çok kötü şöhret kazandıği için durumun daha az halka açık bir şekilde halledilmesi mümkün olmamıştı. Ancak taşlamanın Vanî Efendi'nin yükselişiyile eş zamanlı olması ve otoritelerin olağandışı bir şekilde aktif rol almaları resmi infazcılar bakımından daha tasarlanmış bir takım hedeflerin olabileceğini akla getirmektedir. Normal şartlar altında zina vakalarının mağdur tarafları mücrimlerin aileleri olması gerekirdi. Ceza tatbik edilene kadar sıkıntı çekme durumunda olan ailelerin iti-

barlarıydı. Mücrimlerden biri veya her ikisi de öldürülerek aileye gelen onursuzluğun silinmesi beklenirdi⁴⁰. Öldürme işlemi aile üyeleri tarafından yerine getirilir ve cesetler otoritelerin katılımının hiçbir izi olmaksızın Boğaz'a bırakılırdı. Leydi Montagu'ya göre otoriteler tarafından beklenen çözüm özel bir çözümdü. Montagu kendi kapısının önünde de aile adaletinin bir mağduru olan genç bir kadının yukarıdaki olaydan birkaç yıl sonra öldüğünü yazmaktadır⁴¹.

Osmanlılarda recm cezasının olmayışı devletin ve ulema hiyerarşisinin mahrem olana karşı yersiz davranışları araştırmadaki isteksizliğini yansıtmaktadır. Gene de 1680 de Vanî Efendi ve Beyazizade problemin kendi özel akışına terk edilmesine rıza göstermemişlerdi. Bir bütün olarak toplumun mağdur olması söz konusu olabilirdi ve bu sebeple cezanın kesilmesi gerekiyordu. Sanıkların ailelerinin rolü hükümsüz kılınmış ve günahın ve sosyal düzensizliğin sonuçlarının halkın karşısına çıkarılabilmesi için İslam hukuku lastik gibi uzatılmıştı. Her dininin mensubunun katılabildiği dua fikrine saldırmaktan veya yıkılmış kiliselerin tekrar inşa edilmesine izin vermeyi reddetmekten çok daha dramatik bir şekilde taşlama toplumun şeriata tâbi oluşunu ve kâfirlerin İslam'a tâbi olma itiraflarını tekrar doğrulamıştır. Kutsal hukuka göre evlilik bağı olmaksızın yapılan cinsel birleşmeler açık bir şekilde cezalandırılabilirdi. Ancak Kadızadelilerin gerçek imanla sadece tahammül gösterilenler arasına mesafe koyma çabaları göz önüne alındığında muhtemelen Kadızadelilerin iyi düzen fikirlerine ters düşen bir ilişkiyi resmi olarak cezalandırmak özellikle aciliyet arz ediyordu. Kadızadeliler inançlar arası çok daha az ihtiraslı ilişki vakalarını da onaylamıyorlardı. Din sınırlarını aşan bir yasadışı cinsel birleşme karşısında sessiz kalmaları mümkün değildi.

Bu nevi Kadızadelilerin öncülüğündeki gelişmeler halkın dikkatini çekerken; görünüşe göre Vanî Efendi'nin öncülük ettiği Kadızadeli usulleri başkente hakim olan dini

gerginliğin kaynağıydı. Öte yandan, resmi dini hiyerarşinin, en zahmetli zamanlarını atlattığının ve siyasal etkisinin zayıf kalmasına rağmen daha yüksek düzeyde bir istikrar elde etmeye başladığının işaretleri görünüyordu. Yatay terfilerin kariyer açısından bir sorun oluşturmaya devam etmesine rağmen, yüzyıl sonundaki birkaç şeyhülislam yüzyıl içinde olağan olandan çok daha uzun süre görevde kalmıştır. Vanî Efendi'nin rejimin dini kutup yıldızı olarak yükselişiyle ulema liderliği, kariyerlerinin problemlerine daha fazla yoğunlaşmıştır. Göreve gelebilmek ve devlet işleri için aşırı entrikalar bir süre daha devam etmişti. 1662 ile 1674 arasında şeyhülislam olan Minkarizade Yahya (ö.1678) bir kalp krizi onu emekli olmaya zorlamadan önce, kariyerin en kötü suiistimallerine yönelik olarak açık fikirli bir reformcu olarak itibar kazanmıştı⁴². Yahya'nın gözde öğrencisi ve halefi Çatalcalı Ali (ö.1692) de on iki yıl görevde kaldı. Bu ikisinin görev süreleri Zekeriyazade Yahya'dan (ö.1644) beri en uzun görev süreleriydi ve şüphesiz Köprülülerin getirdiği yeni istikrarın bir yansımasıydı⁴³. Viyana bozgunundan sonra şeyhülislamlık kısa görev sürelerinden oluşan daha karakteristik kalıbına dönüş yapmışsa da⁴⁴ Köprülü dönemine erişen ulema nesli on yıllardır hiyerarşinin sahip olamadığı prestij ve kariyer öngörülebilirliğinin faydalarından istifade etmekteydi.

Medresenin Zaferi

İlmiye kaynaklarındaki ve istikrarındaki gelişmenin bir başka işareti yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktı. Yeni medrese kuruluşlarının sayısında çarpıcı bir artış ortaya çıktı ve İstanbul sistemi içindeki medreselerinin toplam sayısı yaklaşık olarak ikiye katlandı⁴⁵. Yüzyıl ortalarında İstanbul'daki toplam medrese sayısı 120 ile 200 arasında bir yerlerde duruyordu. 1651 ile 1705 arasında en azından 160 yeni medrese bunlara eklendi. Vakıf bağışlamanın ekonomik avantajları, ellerindeki mülkün devletin müsaderesine maruz

kalması riski olanların dini vakıf kurma kararını yoğun bir şekilde etkilemekteydi. Vakıf bağışlayanların çoğu, seküler seçkin kesimlerin üyeleri idi. Şahıs olarak ve bunların sahip oldukları mülkler açısından aşırı kırılgan oluşları nedeniyle ortaya çıkan durum beklenebilecek bir durumdu.

Dini vakıfların arkasındaki ekonomik dinamiklere rağmen, en çok tercih edilen vakıf türünün bu dönemde medreseler olması dikkat çekicidir⁴⁶. İslam hukuku çalışmalarının teşvik edilmesi halk tarafından da daima olumlu karşılanıyordu ve 17. yüzyıl vakıf sahipleri şüphe yok ki eylemleri için olağan onayı elde etmişlerdir. Gene de küçük bir cami ya da bir başka benzer vakıf yerine medreselerin tercih edilmesi dönemin ihtiyaçlarından kaynaklanmış olabilir. Yeni medreseler hukukun yorumlanmasına özel bir vurgunun söz konusu olduğu bir dönemde, özellikle değerli görülmüş olabilir⁴⁷. Böyle bir mükafatı bu vakıflardan doğrudan fayda elde edecek olan ulemanın hak ettiği bilinçli olarak düşünülmemiştir. Durum daha çok hukuku somutlaştırma dürtüsünden kaynaklanıyor gözükmektedir. Yeni medreselerin kuruluşu doğru yolun kılavuzu olan hukukla ilgili bu tür bir yaklaşımdan dolayıcıydı. Medrese kurucuları dönemin çatışmaları içinde belirli bir hiziple birlikte görünmektense kendilerini normatif İslam'ın şeriat hukukunun yanında konumlandırmayı istemişlerdir. Hem Kadızadeli faaliyetlerini benimseyenler hem de ulemanın mutabakatına meyledenler ve ayrıca Celvetîler ve Nakşibendîler gibi daha muhafazakar tarikatlar da şeriat hukukunun merkezi önemi üzerinde fikir birliği içindeydi. Nüfusun büyük bir çoğunluğu için hukukun yapısal evi olan medreseler hem ortodoksiyi ve hem de geleneği içermekteydi. Ulema hiyerarşisiyle bağlantısına rağmen medreseler insani çabaların en soylusu olan hukuk çalışmalarını barındırmaktaydı. Medrese kurucularının maksadı ne olursa olsun ulema bu yeni görevlerden ve gelirlerden fayda elde etmekteydi.

1675 te imparatorluk hizmetkarlarının orijinal eğitim okullarından biri olan Galatasaray, dini özelliği olmayan bir saray okulu olmaktan çıkmış ve bir medreseye dönüşmüştü⁴⁸. Bu değişim imparatorluğun köle kaynaklarının azalmasının ve okul öğrencilerinin askeri ocakların 17. yüzyıl boyunca yaptığı isyanlara katılımının bir işareti olarak yorumlanabilir⁴⁹. Bu dönüşüm, aynı zamanda ulema açısından toplum içindeki ulema merkezçiliğini gösteren bir işaret olması bakımından zafer olarak kabul edilebilir. Birkaç yıl içinde bir medrese ve bir müderristen oluşan Galatasaray gelişerek on medreseli bir yapıya ulaştı. Bunların her birinin kendi ayrı sınıflandırılmış müderrisleri vardı⁵⁰. Aynı kader Hipodrom'daki muazzam İbrahim Paşa Sarayı'nın da başına geldi. 1675 te İbrahim Paşa Sarayı dinle alakası olmayan bir askeri okul olma özelliğinden çıkarak bir medreseye dönüştü. Yüzyılın sonu itibariyle İbrahim Paşa Sarayı da Galatasaray'a benzer on medreseli bir yapıya dönüşerek genişledi⁵¹. Hiyerarşiye mensup ulema için fayda sağlayan bu iki binanın hızlı derslik genişlemesi genel olarak sistem içindeki bu gelişmelere paralel bir durumdu.

Medrese sayısındaki artış gelecekteki ulema nesilleri üzerinde de derin bir etki yaptı. Yeni medreseler 17. yüzyılın ikinci yarısında ilk defa hiyerarşinin içinde müderrislik elde edenlerin sayısını ikiye katladı. Yeni hiyerarşi mevkiilerinin ortaya çıkışıyla kariyerde ilerleme daha çok sayıda insan için bir gerçeklik haline geldi. Hiyerarşide ilerleme ümidi taşıyan birçok kişi tehlikeli bir şekilde sayıları şişmiş olan mülazemetler veya alt hiyerarşi içinde takılıp kalmışlardı. 17. yüzyılın ilerleyen yıllarında, hiyerarşi müderrisliğine namzet adayların sayısı artmıştı. Bunun sebebi ulema içindeki mevki sahibi hamilerin namzet belirleme yetkilerinin genişlemesiydi. Hocalık yolundaki yeni mülazımlar sadece görevdeki yetkili ulemalar tarafından kaydedilmekteydi. Genel olarak bu yetkili ulema, şeyhülislamdan

Sahn-ı Seman müderrislerine kadar, bütün ulemayı ve pa-dışahın ruhani mahiyetinden birkaç kişiyi içermektedir⁵². Şeyhülislamın onaltı mülazım, Rumeli ve Anadolu kazas-kerlerinin sırasıyla sekiz ve altı mülazım ve bir üst rütbeye yükselen her bir büyük molla ve kıdemli müderrisin en az bir mülazım belirleme yetkisi vardı. Bu yetkiye sahip bütün ulemalar bir paye veya rütbeden bir üst rütbeye terfi ettik-leri zaman bu mülazım kotalarını kullanabilmekteydiler⁵³. Bunlar ayrıca saltanat evliliği, doğum veya tahta çıkışlar gibi vesilelerle yeni kotalar kullanabilmekteydi⁵⁴. İyi geçen bir yıl içinde şeyhülislam üç veya dört defa onaltı aday seçimini yapabiliirdi.

Ebussuud Efendi döneminde benzer şekilde mülazım sayısı şişirme eğilimi vardı. Bu sebeple kariyer merdivenin-de bazı dar boğazlar ortaya çıkmıştı⁵⁵. Ancak, daha önce-ki dönemde şeyhülislamlık görevinin ömür boyu sürmesi ve daha uzun süreli hiyerarşi görevleri sebebiyle dramatik mülazım artışları teşvik görmüyordu. 16. yüzyılın sonlarına doğru bu dolaylı kısıtlamaların kırılmasıyla yavaş hareket eden sistemin mülazım sayılarında bir patlama meydana geldi.

Onyedinci yüzyılın sonlarında yeni medreselerin dev-reye girmesiyle mülazım rütbelerindeki baskı kısmen çözüldü. Ancak, çok kısa bir süre içinde yeni giriş düzeyi müder-risler kariyer merdiveninden yukarı doğru ilerlemeye hazır hale geldiğinde aynı baskılar yukarı doğru yer değiştirdi. Yeni medreseler de başka bir takım problemler getirmiş-ti. Yeni medreselerde eğitilen öğrenciler kariyerin şişmekte olan alt yapısına ve alt hiyerarşiden kariyere geçiş alanla-rına katıldı. Öğrenciler de hareket edebilecekleri bir alan talep ediyorlardı. Yeni medrese vakıfları arasındaki arpalık-ların oranını değerlendirmek zordur⁵⁶. Bu döneme has bir özellik olan işlevsel görevlerin ücretli ünvanlara dönüşme eğilimi göz önüne alındığında muhtemelen çok sayıdaydı. Gene de arpalık da olsa faal görev de olsa hiyerarşiye

bütün katılımlar talebi keskinleştirdi. Giderek şişmiş olan taban, kariyerde de genişleyebilmek için bastırmaktaydı. Gerek arpalık ve gerekse faal görev kadroları maaş alanlar tarafından dolduruluyordu ve dini seçkinlerin imtiyazlı kadroları için daha da fazla mülazım yetkilendiren kırtasiye işlemleri yapıyordu.

Medrese patlaması en sonunda rüüs icazetinin değeri ile giriş düzeyi hariç müderrislik derecesini eşit değere indirmiştir. Bu arada ulema sayısındaki genel artış meslek mensuplarını daha güçlü bir baskı grubu haline getirmiştir. Sayılar tek başına siyasal başarı garantisi sağlamamaktaydı. Gene de müderrislerin ve medrese kurumunun yüzey-sel tek tipliliği genişleyen hiyerarşinin pazarlık konumunu güçlendirmiştir. Sayılar güç sağlıyordu ve en azından uyumun bir görüntüsü bile söz konusu olduğunda sağlanan güç daha da fazla oluyordu.

Çok farklı kişisel kökenlerden ve kariyer tecrübelerinden gelen ulema hiyerarşisi mensupları ideolojik olarak da birbirlerinden farklılık arz ediyordu. Hiyerarşinin veya hiyerarşinin herhangi bir katmanının ne sufi ve ne de Kadızadeli pozisyonuyla özdeşleşmesi kolay değildi. Her iki taraf da hiyerarşinin çeşitli yerlerinde bağlilar bulmuşlardı. Kurulu sistemle öğrencinin bağlantısının belirsizliği kadar belirsiz bir terim olan medrese öğrencileri terimi, bir medresede tam zamanlı ve iâşesi sağlanan bir şekilde ikamet edenlerden bir müderrisin dersine arada sırada katılmakta olanlara kadar farklı kesitleri içerebiliyordu. Medrese öğrencilerinden bazen Kadızadeli yoldaşı olarak bahsedilirken diğer bazı medrese öğrencilerinden sadık sufi taraftarı olarak bahsediliyordu⁵⁷. Hâlâ tam olarak bunların göreceli sayıları ve bunları farklı kamplara yönlendiren hiçbir sosyal ve ekonomik özelliği bilinmemektedir. Tarihi literatür içinde eşit derecede sınırları belli olmayan ulema, benzer ihtilaf işaretleri gösteriyordu. Beyazizade ve Hocaşade Mesud gibi bazıları Kadızadeli görüşlerini paylaşıyor görünüş-

yordu⁵⁸. Diğer bazı ulemanın ise Kadızadeli öğretilerinden ve sufi karşıtı aşırılıklardan son derece öfkeye kapıldığı görülüyordu.

Kadızadeli meselesinde olduğu üzere ilmiye sınıfı içinde bir kişinin ideolojik duruşu kısmen kariyer içindeki rütbesinden etkilenmekteydi. Kariyer merdivenlerinden yukarıya doğru çıkıldıkça, kişisel arka plana bakılmaksızın hırslı olanların daha fazla devlet hizmeti ahlakına sahip olmaları bekleniyordu. Hiyerarşinin alt düzeyleri içinde ve alt-hiyerarşi arasında kişisel özellikler daha büyük bir alana sahipti. Özellikle en tepedeki yapılarda ve kesinlikle bütün ulema hiyerarşisi içinde sayısız sufi taraftarı mevcuttu. Dönemin kimliği tespit edilebilen ulema kişiliklerinin çoğu eğer sufi kampı diyebileceğimiz tarafta kesin bir şekilde yer almıyorsa bile, Kadızadeli felsefesinin pratik uygulamalarına katılmayı da reddetmekteydiler. Kişisel olarak sufi dejenereasyonundan hoşlanmamış olsalar bile devlet hizmetine katılmaları onların doğru nizam ilkelerine daha uyumlu olmaları sonucunu doğuruyordu.

Ulema hiyerarşisinin en yüksek kesimlerinde başarının sürdürülebilmesi dinî inandırıncılığın yanı sıra bir devlet adamı perspektifi de gerektiriyordu. Birkaç şeyhülislamın inançlararası duayı onaylaması bunların ayrı ayrı dua etme yerine toplu halde dua etmenin daha uygun olacağına dair görüşleri ile olan bağlantısı oldukça zayıftı. Teolojik bir hükümden ayrı bir şekilde şeyhülislamı en azından kısmen imparatorluk için duydukları kaygılarla harekete geçiyorlardı. Veba yıllarında şehrin her yerinde cesetler yığılmıştı ve şehir halkı korku içindeydi ve moralleri çökmüştü. Savaş zamanında Osmanlının sıkıntı verici performansı halkın gitgide sabrının taşmasına ve yabancılaşmasına yol açmıştı. Dinî harmoni Vanî Efendi tarzı bir ortodoksiye göre imparatorluğun selameti açısından daha ümit verici bir yol olarak görülmekteydi. Eğer durum böyle idiyse bir arada dua etme uygulaması ödenecek küçük bir bedeldi.

Kadızedeli-sufi çatışması birçok defalar ulema seçkinlerinin devlet adamlığı kapasitesini ortaya çıkarmıştır. Şeyhülislam Bahaî sufi uygulamalarını onaylamamakla birlikte bu yaklaşımın sufilere karşı aktif bir kampanyaya dönüşmesine müsaade etmeyenlerden biridir. Sufi ritüellerini kınamada tereddüt etmemiş ancak hukuki görüşü icraî bir araca dönüşecek gibi görüldüğünde geri çekilmiştir. Bahaî'nin kendi döneminde sufi karşıtı tantanalara tepkisi bir asır önce bütün şeyhülisamlar tarafından en çok saygı duyulan ikilinin tepkisine paralellik göstermektedir. Kemalpaşazade ve Ebussuud da genellikle sema, dans etme ve teganni gibi uygulamalara karşıydılar⁵⁹. Gene de hiç birinin karşıtlığı sürdürülmemiştir. Bunların hukuki görüşleri Bahaî'de olduğu gibi daha aktif bir şekilde ilgilenen taraflar tarafından kışkırtılmaktaydı. Ve bunların görüşleri bir insanın dans edip etmemesinden çok suçlanan kişinin niyetinin gerçekten manevi mi yoksa dünyevi mi olduğuna göre belirleniyordu. Ayrıca Ebussuud Efendi sufi uygulamalarını çok hızlı bir şekilde kınayanların arzuladığı şekilde cezalar vermeyerek itidalli davranmıştı. Kadızedeliler kendisine yaklaştığında dikkat çektiği üzere Bahaî'nin kendisinden daha ünlü olan selefleri Kadızedelilerin benimsediği darmadağın edici taktikleri savunmamışlardır⁶⁰.

Bir müftünün hukuku bir görüşü olan fetva sadece bir görüştü. Hiçbir caydırıcı güce sahip değildi⁶¹. Şeyhülislamın bizzat kendisi tarafından verilmiş olsa bile bir fetvanın etkisi sadrazam, kazaskerler, kadılar ve benzerleri gibi idari otoriteler ya da güce sahip olanların eyleme geçmesine bağlıydı. Kadızedeli çatışmalarında ilave bir takım düşünceler, sufilere karşı hukuki hükümlerle hukuki eylemler arasındaki uçurumu genişletmişti. Belirli sufilere davranışlarına eleştirel hükümler getiren hukuki görüşlerin kitabi dayanağı temel hukuki sorunda açık bir şekilde ifade edilen zaman, yer ve kişiliklerin ötesinde tatbik edileceği hukuki zeminlerden farklıydı. Çoğu sufi karşıtı fetvaların

sınırlayıcı karakteri fetvayı yazan şeyhülislamın gerçek davranışı tarafından özellikle vurgulanıyordu. En olumsuz fetvaların bazılarının yazarları daha kapsamlı uygulamaları onaylamayı reddetmişler ve aynı zamanda önde gelen sufi üstadlarına açık bir şekilde saygı göstermişlerdir. Kemal Paşazade, Ebuussud Efendi'nin Kadiri Abdülkerim Efendi (ö.1549) ve Halvetî Ümmi Sinan (ö.1551) için yaptığı gibi Halvetî şeyhi Sümbül Efendi'nin (ö.1529) cenazesinde hazır bulunmuştu. Bu sufilerin hepsi sema ve raks yapan sufilerdi⁶². Kemal Paşazade veya Ebuussud'un maksadı bir sonraki yüzyılda kendilerinden alıntı yapan Kadızadelilerin muhataplarını inandırmaya çalıştığı gibi, negatif fetvalarıyla popüler dine karşı büyük bir hücum başlatmak olsaydı, özellikle şeyhülisamların hayatlarına ve kariyerlerine yönelik risklerin son derece minimum olduğu bir zamanda sufileri onaylıyor görüntüsünden kaçınmanın bir yolunu bulabilirdi⁶³.

Kadızadeliler ve benzeri hareketlerle ilgili olarak şeyhülisamların davranışları, şeyhülisamların rolünün gerektirdiği farklı etkileri yansıtmaktaydı. Ebuussud Efendi gibi, 17. yüzyıldaki haleflerinin birçoğu da Kadızadelilerin eylemci ve yarı ilim ehli duruşlarına göz yummayı açıkça bir şekilde reddetmişlerdir. Temelde hukuk akademileri olan yeni medreselerin bolluğu sadece hukuk çalışmalarını güçlendirmekle kalmamış aynı zamanda soyutlamaya yönelik ilmi eğilimi de özendirmişti. Soyutlama hukukun güçlü bir şekilde uygulanması taraftarı olan Kadızadeli vaizlerin zımnî bir şekilde reddettikleri bir yaklaşımdı. Ulema görevlileri iki yönlü bir dünya içinde yaşıyorlardı. Medrese içinde hukuk okumak ve dışarıda hukuk tatbik etmek imparatorluğun zorunluluklarının etkisiyle birbiriyle uyuşmamaktaydı. 17. yüzyılın önde gelen ulemaları birçok selefleri gibi ahiret ile ilgili suçlamalarını bu dünya için pratik müsaadelerle yumuşatmaya devam etmişlerdir⁶⁴. Medrese sayısındaki artışın Kadızadelilerin mağlubiyeti ile bir araya gelmesi bu ikilemin devam edeceğinin kesin bir işaretiydi.

Medrese sayısındaki artış, medrese eğitimi ulema merkezinin sufi ve vaizan çevre üzerindeki bir zaferiyse; bu aynı zamanda coğrafi merkez olan İstanbul'un diğer vilayetler üzerindeki zaferi anlamına da geliyordu. Bütün yeni medreseler İstanbul'da kurulmuştu. Eski Osmanlı başkentleri olan Edirne ve Bursa'nın medreselerinin İstanbul'daki sistemin karşı konulmaz ağırlığına karşı rekabet etme gücü gitgide azalmaktaydı. Osmanlı ulema hiyerarşisinin başarısı gitgide artan bir şekilde İstanbul sisteminin başarısı anlamına gelmekteydi. İstanbul'daki rekabet, şiddetli ve yoğundu. Bu rekabeti kontrol etmek, mevcut sosyal ve siyasal kalıplara tavizler verilmesini gerektiriyordu. İstanbul'un dini entelektüel konumunun desteği kişisel ricaların ve özellikle de önemli ulema ailelerinin ricalarının önemini güçlendirmişti. Aileler öncelikle kendi akrabalarına hizmet ediyorlardı. Fakat medrese sistemi içinde yollarını açmak için başkente gelmiş bulunan taşralılara himaye sağlamak bakımından da eşit derecede iyi bir konumdaydılar. 18. yüzyılın başları itibarıyla İstanbul içinde eğitim, yetiştirme ve toplumsallaşma başarı için mutlak ön zorunluluklardı. 18. yüzyılın başlarında dışlayıcı bir İstanbul sisteminin sadece terfi fırsatlarını değil aynı zamanda kariyere eleman alımını da yönettiği ve bunun İstanbul merkezli toplumsal ağlarla tamamlandığı açık bir hale gelmişti. Başka yerlerde eğitim yapan genç alimlerin merkez tarafından doldurulan mevkiler için başarılı bir şekilde rekabet edebilmeleri mümkün değildi. İstanbul medreselerinin baskınlığı ve kısa dönemli kadılık görevlerinin İstanbul'u ulema görevlileri için bir yuva haline getirmesi gerçeği vilayetlerdeki eğitim merkezlerinin İstanbul tarafından tamamen gölgede bırakılması sonucunu doğurmuştur. Başkentin zenginlikleri ile birlikte hali hazırda İstanbul'a entegre olmuş ailelerin yerlerini sağlama almaları da doğal bir sonuç olarak ortaya çıkıyordu.

Devletin devam etmekte olan zayıflığı ve toplumun ısrarlı tarafgirliğinden dolayı, hükümdarın sürmekte olan baba imajı düzen takıntısına güç vermektedir. En birinci baba olan sultanın yokluğunda, imparatorluğun hükümlerleri her zamankinden daha fazla bir şekilde birbirleriyle rekabet halindeki ailelerin oluşturduğu bir seçkinler sınıfı haline gelmişti⁶⁵. Sistemin temelindeki faal birimin aile olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Bu yüzden statüye sahip olanlar arasında aristokrasi ve tanımlayıcı kriterler yönünde bir takım ilave gerilimler ortaya çıkıyordu.

Onaltıncı yüzyıl biyografi yazarı Ataî irsi imtiyaz yönünde sadece iki önemli iltimas kaydetmişti. Bunlardan biri saltanat hocalarının oğulları için diğeri de kazaskerlerin oğulları içindi⁶⁶. 18. yüzyılın ortaları itibarıyla genel olarak büyük mollaların oğulları için nispi imtiyazlar kabul edilmişti. Özel ve tek tük olma halinden genel ve sürekli tavizlere giden değişim aradaki nesiller boyunca devam eden bir yönelimin birikimi olarak görülebilir. Oğulların imtiyazından arpalıklara kadar değişim gösteren yükselen ulema aristokrasisini güçlendiren unsurlar en azından bir asırdır kesinlikle mevcuttu ve tam olarak ortaya çıkışlarından sonra genişlemiştir. Gene de imtiyazların genel hale geldiği koşullar, imtiyazların ilk zamanlardaki koşullardan radikal bir şekilde farklılık arz ediyordu.

Onyedinci yüzyılın sultanları atalarının cömertlik eylemleriyle ortaya çıkan yönelimi kontrol altına alamamışlardır. Bir önceki asrın güçlü saltanatı, tanımlayıcı bağları inceleyebiliyordu. Akrabalık bağlarını yeniden şekillendirmiş ve daha küçük çaplı ailelerin sapmalarına engel olabiliyordu. Böylece himaye sistemi ulema kariyerine giriş aşısının sadece ilk aşamasını belirlemişti. Kariyere girişte ikinci ve daha belirleyici adım --sultanlar süreç üzerinde kontrol gücüne sahip oldukları sürece-- liyakat kriterlerinin uygulanmasıydı. Her ne kadar hamilerin ve hami adaylarının öznel değerlendirmelerine dayansa da, bir nesnel liyakat özü kalmıştı. Ancak sultanın başkanlığı ortadan kalkınca

ailenin rolü ve güvenlik güdüsü kendi başına bir ivmeye sahip olmuştur.

Erişkin, akli başında ve bazen de yetenekli sultanların tekrar ortaya çıkışıyla bile bütün memurlar arasında güvenlik talebi belirleyiciydi. Bu baskıya karşı özel aile ve kurgusal aile bağları istikrar ve uyum sağlayıcı güçler olarak görülmüştür. Bir zamanlar seçkinler tarafından aile bağlarını ve isme bağlı kriterleri işlevsiz olarak kabul eden ilim ehlinin görüşü bunları olumlu görmeye başlamıştı. Takip eden layiha yazarları 17. yüzyılın çalkantılarından önemli dersler çıkarmışlardır 17. yüzyılın başlarında Kanuni Süleyman dönemini hasretle düşünme ve irsî intisapları ayıplama eğilimindeydiler. 18. yüzyıl itibarıyla düşler ortadan kalkmamıştı fakat aynı layihalarda somut bir şekilde aristokratlaşma yönündeki önerilere bakıldığında bu düşler görünüşe göre edebi amaçla yer alıyordu.

Daha sonraki layiha yazarlarının ve devlet adamlarının önerileri ve bu önerilerin gerekçeleri daha önceki benzerlerinin önerilerinden farklılaşmıştı. Belki de en önemli farklılık isme bağlı kriterlere ve irsî intisaba gösterilen saygıydı. Layiha yazarları geleneksel Kanuni dönemine hürmet ve bu dönemin altın çağı olarak görülmesinden çok daha gerçekçiydiler. Hezarfen ve diğerleri tarafından izlenen Koçi Bey'in intisapta ve terfide yaşın kıdemin ailenin ve akrabalık bağının değil ilmin esas alınmasının ilim yolunda bir işe yarayacağını iddia ettiği yerde⁶⁷ Tatarcık Abdullah'ın reform önerisi objektif liyakat kriterlerinin yanı sıra irsîyetin meşruiyetini de onaylamaktaydı. Aristokrasi ve ulema çocuklarının hakları Tatarcık'ın dönemine kadar uzun bir yoldan geçmişti. Tatarcık bir taraftan yeteneksiz ulema çocuklarının müderrislik kadrolarından ayıklanmasında ısrar ederken diğer taraftan da bunların statüleri ve gelirleri için tazmin edici ödemeler almaları gerektiğini öne sürüyordu⁶⁸.

Sultanlar açısından III. Ahmed ulema büyüklerinin çocuklarının ilim yolunda kolayca ilerleyebilmeleri için belirli

imtiyazları aldıklarını bir şekilde ifade etmişti. Giriş düzeyi için müderrislik adayları olarak yaşlarıyla ve ilmi birikimleriyle ilgili hiçbir soruyla karşılaşmamaları bu imtiyazların en azı değildi. 17. yüzyılın sonu itibarıyla son derece güçlenmiş olan aile bağları ve aristokratlık eğilimleri Osmanlının yeniden canlanması için son en iyi umuttu. Osmanlının görüşü akrabalık ilişkisi olmayan kölelerin askeri ve idari kurumlara açık bir şekilde alınmasını tekrar düzenleme rüyasını tamamen atmıştı. Ve artık ulema arasında saf liyakatin imkan dahilinde olabileceğini hiçbir güven kalmamıştı. Eski ideallerin yerinde, klasik çağı büyük bir olasılıkla gerçekleştirilebilmek için seçkin çocuklarının imtiyazlarının resmi bir şekilde benimsendiği klasik düzenden arta kalanları muhafaza ederek oğulların haklarını tanımak vardı.

Feyzullah Efendi

Seçkinler arasında ve toplum içinde bir bütün olarak ulema hiyerarşisinin konumu, bu dönüştürülmüş ilkelere yapışmadan önce ulemanın geçiştirmesi gereken Kadızadeli sonrası kritik bir davası hâlâ vardı. Bu döneme “Feyzullah kısmı” denmekte ve Vanî Mehmed Efendi’nin damadı ve halefi olan şeyhülislam ve saray hocası Erzurumlu Feyzullah’ın⁶⁹ yükselişi ve düşüşünü içermektedir.

Feyzullah tanınmış kayınpederi gibi Doğu Anadolu’da ancak Vanî Efendi’den farklı olarak Erzurum vilayetinde doğmuştu. Erzurum müftüsünün oğlu olan Feyzullah, Vanî Efendi gibi kusursuz bir seyit soyundan geliyordu⁷⁰ ve kısa bir süre içinde itibarlı bir ilim adamı ününe kavuşmuştu. 1662 de saraya terfi ettikten sonra Vanî Efendi, Feyzullah’ın kendisine katılmasını istemişti. Vanî Efendi Feyzullah’ın kuzeniyle evli olduğu için daha önceden de Vanî Efendi ile akrabalık ilişkisine sahip olan Feyzullah aynı yıl ayrıca Vanî Efendi’nin kızıyla evlenmiştir. 1669 da Şehzade Mustafa altı yaşına gelince Feyzullah, Vanî Efendi’nin Mustafa’nın

babası Sultan Mehmed için yerine getirdiği işlevin aynısını yerine getirmeye başlamış ve Mustafa'nın hocası olarak atanmıştır. Bir sonraki yıl Feyzullah eğitim yoluna girerek mülazım olarak kayıt olmuştur. Vanî Efendi'nin şefaatiyle dört yıl içinde bütün eğitim sisteminin basamaklarını baştan başa geçmeyi başarmıştır⁷¹. Vanî Efendi'nin çabaları bununla da bitmemiştir. 1678 de Feyzullah, Sultan Ahmed medresesinin baş müderrisi olmuştur. Bu görevi yürütürken aynı zamanda Rumeli kazaskeri rütbesiyle de taltif edilmiştir. Bu sıra dışı bir durumdu ve sadece daha önceden Anadolu Kazaskerliği yapmış olanlara verilen bir rütbeydi⁷². 1685 de Vanî Efendi'nin sürgününden iki yıl sonra Feyzullah, şehzadelerin hocalığı görevinden alındı. İddia, atlarını sultanın çayırına bağladığı şeklindeydi⁷³. 1688 de II. Süleyman'ın tahta çıkışından sonra Feyzullah şeyhül-islam oldu fakat on yedi gün sonra görevinden alınarak Erzurum'a sürüldü ve yedi yıl orada kaldı⁷⁴.

1695 de daha önceden hocalığını yaptığı Mustafa'nın tahta çıkması üzerine Feyzullah tekrar saraya çağrıldı ve ikinci defa şeyhülislam olarak atandı. Sonraki yıllarda aynı zamanda şeyhülislamlık ve saray hocalığı makamlarını işgal ederek, sadece dini kariyeri değil aynı zamanda politik dünyanın da büyük bir kısmını etkin bir şekilde kontrolü altına aldı. Feyzullah'ın gücü ve nüfuz tacirliği şiddetle kınanmıştır. Fakat daha önceki yetkisinin güvenliğini muhafaza etmekteydi. Başarısız bir mutlak hüküm sahibi olma denemesinin ardından Mustafa pratik amaçlarla gözdesini eylemlerinde serbest bıraktı⁷⁵. 1703 itibariyle batı cephesinde felaketle sonuçlanan bir dizi yenilgi⁷⁶ Feyzullah'ın haddini aşan hanedanlık oluşturma çabalarıyla patlayıcı bir şekilde bir araya geldi. Ulema mensuplarıyla birlikte ordunun isyanı, Mustafa'yı tahttan uzaklaştırmış ve Feyzullah'ın ve Feyzullah'ın taraftarı olan birçok kişinin idamıyla sonuçlanan gelişmeler sahne almıştır⁷⁷.

Feyzullah'ın şeyhülislamlık ve hocalık makamlarına sahip olması, Osmanlı tarihinde bu iki görevi bir araya ge-

tiren ikinci adam olmasını sağlamıştı. Feyzullah'tan önce bu iki görevi sadece Hoca Sadeddin bir araya getirmişti. Ayrıca Feyzullah'ın ilmiye rütbeleri içinde ilerleyişi boyunca hiçbir faal kadılık ve kazaskerlik görevi söz konusu olmamıştı. Daha önceki bütün şeyhülislamıların içinde bu ayrıcalığa sadece Hoca Sadeddin sahip olmuştur⁷⁸.

Feyzullah'ın ve Hoca Sadeddin'in kariyerlerinin benzerliği Feyzullah'ın kendi çalışmasının ürünü gibi gözükmemektedir. Feyzullah, Hoca Sadeddin'e bahşedilen imtiyazlar üzerine odaklanmıştı ve en az O'nun ve çocuklarının sahip oldukları kadarını talep ediyordu. Kendi oğullarının ilmiye içindeki olağanüstü terfilerini savunabilmek için Hoca Sadeddin'in oğullarına verilen giriş düzeyi sıçramaları hatırlatmış ve kendi en büyük oğlu Fethullah için daha azını kabul etmemişti⁷⁹. Sonuç olarak bu imtiyaz verilmiştir. Bir yıl içinde Fethullah müderrislik kariyerinin aşamalarıyla ilişkili devr-i medarisi yani medreselerin çevrimini tamamlamıştır. Bu paternalizm gösterisinden sonra birkaç gün içinde Fethullah iki önemli büyük molla payesi elde etmiştir⁸⁰. Kısa süre sonra şeref payesi olarak şeyhülislamlık da verilmiş ve babasının ardından bu göreve geleceği anlaşılmıştır. Onursal şeyhülislamlık payesi daha önce sadece bir kere 1649'da Kara Çelebizade Abdülaziz'e bahşedilmişti⁸¹. Ardından bu payeyi alan için sonuç olumsuz olmuştu. Kara Çelebizade'nin ulema meslektaşları bu yeniliğe karşı öfkelerini gizleme gereği duymamışlardır. Vezirlik makamlarına sahip meslektaşları ise daha da açık bir şekilde öfkelerini belli etmişlerdir. Kara Çelebizade'nin terfisini kabul etmeyi reddetmişler ve fiziksel olarak tören saflarına katılma girişimlerini engellemişlerdir. Zamanla bu atama iptal edilmiş ve direnişe rağmen Fethullah'a tekrar verilmiştir.

Fethullah'ın 1703'e kadar olan kariyeri Feyzullah'ın ilmiyeyi manipüle etmesinin en nefret uyandırıcı örneğiydi. 1703 itibarıyla Fethullah henüz 30 yaşına ulaşmamıştı. Feyzullah'ın daha genç oğulları ve aynı zamanda yeğen-

leri, kayınları ve yanında takılanlar aynı şıklıkta lütuflara kavuşmuşlardır. Feyzullah'ın ölüm yılı olan 1703 itibarıyla kendisinin, şeyhülislam, saltanat hocası ve perde arkası güç sahibi olma durumu söz konusuydu. Oğullarından Fethullah seçilecek şeyhülislam ve Nakibül Eşraftı. Mustafa (ö.1745) Rumeli rütbesine sahip olduğu halde aynı zamanda Anadolu Kazaskeriydi⁸². Ahmed (ö.1716) son görev yaptığı Bursa kadılığından sonra görev dışındaydı ve yeni bir görev beklemekteydi. Aynı zamanda da onursal Rumeli Kazaskerliği rütbesine sahipti. Murtaza (ö.1757), Ömer (ö.1752), Çelebi Mehmed (ö.1748) onursal molalalık payelerine sahip ileri düzey müderrislerdi⁸³. İbrahim ise (ö.1709-10) şehzadelerin hocasıydı⁸⁴. Mehmed Dede (ö.1734-35) ve Mirzazade Mehmed (ö.1735) birbiri peşlerine faal olarak Rumeli kazaskerleri olmuşlardır⁸⁵.

Feyzullahzadeler kariyere iyice doymuşlardı. Rakip ulema İstanbul kadılığının, kazaskerliklerin ve şeyhülislamlık makamının Feyzullahzadelerin mülkü haline geldiğinden, şikayetçiydiler⁸⁶. Diğer ulemanın ümit edebileceği en yüksek makamın aslında şerefli bir makam olan Mekke kadılığı olduğu söylenirdi. Fakat bir İstanbullu için Mekke kadılığı orta derece bir makamdı ve zorlukları olan bir mahrumiyet göreviydi⁸⁷.

Feyzullah'ın hanedanlık hevesleri ulema hiyerarşisinin ötesine uzanmaktaydı. Sonuç olarak herkesin nefretini kazanmıştı. Bu nefret özellikle ulema arasında çok sertti ve ulema Feyzullah için hiçbir müdahalede bulunmadığı gibi, ayrıca aktif bir şekilde düşüşü için çalışmıştı⁸⁸. Feyzullah'ı ulemanın gücünün bir örneği olarak görmek hatalı bir yaklaşımdır. Özellikle Feyzullah dönemi uleması için kesinlikle bir hatadır. Ulemanın gözünde Feyzullah kariyer dışından bir kişiydi. Noksan bulunan özelliği, taşrada doğmuş olması değildi. Asıl problem yetiştirilme şeklinin, yükselişinin ve çok uzun süren görevinin İstanbul'un ulema hiyerarşisine hiçbir borcu olmamasıydı⁸⁹. İlmiye derecelerini sanki terfileri yöneten hiçbir dâhili mekanizma ve himaye yokmuş

gibi aşmıştı. Aynı şey Feyzullah'ın oğulları için de söylenebilir. Onlar için de sınıflarda geçirilen zaman ve terfi aşamaları adeta yok gibiydi. Gerçekte de Feyzullahzadeler için bunlar mevcut değildi.

Feyzullah'ın ailesi adına yaptığı müdahaleler, İstanbul ulemasına muhtemelen Feyzullah'ın kişisel tarzı yüzünden gurur kırıcı geliyordu. Feyzullah sadece kariyerin yasalarını takmamakla kalmamış, aynı zamanda toplumsal geleneklere de burun kıvırmıştı. Poligami seçkinler arasında yaygın değildi, ancak seküler seçkinler ve taşra eşrafı poligamiye diğerlerinden daha fazla eğilim gösteriyordu. Bunlardan farklı olarak İstanbul'un ulema seçkinleri genellikle tek eşliydi⁹⁰. Feyzullah'ın birden fazla evlenmesi, onu ulemalığa uymayan taktikler benimsemekle suçlayanlara ilave cep hane sağlıyordu. Feyzullah babalıktan vazgeçme alametleri göstermediği için, hanedanlık inşa etmeye çalışması daha da tehdit edici bir hal alıyordu. 1701 de babası olduğu yirmi bir çocuktan, on beşi hâlâ hayattaydı. Feyzullah kendi öz geçmişinde özellikle sivri bir şekilde bu on beşinin de farklı annelerden doğmuş olduğunu ifade etmiştir⁹¹. İş arayan iki veya üç erkek evlada sahip olan babaların birbirleriyle rekabet halinde olması bir bakıma normal görünmektaydı. Ancak, en büyüğü çoktan şeyhülislamlığı garantilemiş olan bir genç Feyzullahzadeler ordusuyla, karşı karşıya olmak tamamen farklı bir durumdu.

Feyzullah kayınpederinden çok daha fazla, iktidarın sağladığı gücün tuzaklarına düşmeye hazırды. Şeyhülislamlık makamına yükselmesinden çok daha önce, dünyevi işlerle sıkı fıkı olması, IV. Mehmed'in dikkatini çekmişti. IV. Mehmed Feyzullah'ın hepsi saray hizmetkarlarının ayırt edici kıyafetlerini giymiş olan yirmi küsur uşağını görünce sinirlenmişti. Sultan, bir ulema sınıfı mensubunun at kahyası gibi başıboş dolaşması konusuna bir açıklama getirmesini istemişti⁹². Feyzullah'a ulema ve seküler elitler arasında uygun ayırımlara bağlı kalması emredilmiştir. Daha sonra Feyzullah II. Mustafa döneminde şeyhülislam

olduğunda tekrar, monarşik tarzına dönmüştür. Bu tarz Fethullah tarafından da benimsenmiştir. Beraberlerinde bir eskort kalabalığı olmaksızın, nadiren görülmüşlerdir ve caddeler gösterişli bir şekilde temizlenmiş, Feyzullah ve Fethullah'ın geçişi için yıkanmıştır⁹³. Fethullah'a da babası gibi işkence edilmiş ve öldürülmüştür⁹⁴. Ailenin yakın çevresinin kalanları İstanbul'dan sürülmüş ve II. Mustafa'nın oğlu olan I. Mahmut dönemine kadar (1730-54) kadar geri gelememişlerdir. I. Mahmut babasının kollarını ve destekçilerini tekrar güçlendirmiştir⁹⁵.

Sultan Mustafa 1703 yazında tahttan indirildiğinde asiler başdanışmanı Feyzullah teslim edilmeden dağılmayı reddetmişlerdir. Bir süre Feyzullah takipçilerinin elinden kaçmış, fakat en sonunda Edirne yakınlarında yandaşlarıyla birlikte ele geçirilmiştir. İşkenceyle tiksindirici bir yarılama tabii tutularak ulemanın bunu korumak için hiçbir gerçek girişimi olmaksızın idam edilmiştir. Gayri resmi mahkemesi sırasında işkenceciler peygamber kanından gelme iddialarını ve Sünni kimliğini alaya almışlardır⁹⁶. Saldırgan kalabalık, eylemlerini meşrulaştırmak için Feyzullah'ı Kızılbaş olarak nitelemişlerdir. Yeni şeyhülislamın Feyzullah'ın ölümünü onaylayan fetvasıyla⁹⁷ güçlenmiş olan asilerin Feyzullah'ı tahkir etmeleri onu cezalandırmanın yanı sıra onu kutsallık özelliğinden soyutlama amaçlıydı. Feyzullah peygamberin sülalesinden olmanın ötesinde aynı zamanda bu sülalenin en ünlü kollarından birinden geliyordu⁹⁸. Saldırgan kalabalık zalimce davranışlarına rağmen bir çeşit haddini bilme duygusuna da sahiptiler. Peygambere ya da Feyzullah'ın kendisiyle irtibatlandığı muteber Sünni fıkıh alimlerine karşı saygısız bir davranış içine girmek istemiyorlardı. Saldırganların töreninin Feyzullah'ı Hristiyan papaz sembolleri takmaya zorladığı bölümü bu bakımdan anlaşılabilir. Bir Hristiyan rahibin doğaçlama mısraları saldırırganlar tarafından zevkle tekrar edilmiştir “ne sizindir ne bizimdir/ dosdoğru cehennemindir”⁹⁹. Bu sözlerin amacı alay etmektir, ancak saldırırganların töreninin gerçek amacını uygun bir şekilde özetliyordu.

Bu sözler aynı zamanda Feyzullah'ın kariyerinin kendisini ne hale getirdiği üzerine kazara ortaya çıkmış bir yorumdu. Feyzullah'ın ihtirasları tarihçi Naima'nın sözleriyle "hem kaleme ve hem de kılıca sahip olmak"¹⁰⁰ arzusu, onu dini alanla seküler alan arasında bölmüştü. Ancak sonuç olarak ne biri ne de diğeri O'na sahip çıkmıştı. Daha da kötüsü ilmiyenin kuramsal müdafaası bile Feyzullah'tan esirgenmişti. Asiler Feyzullah'ın sessiz bir şekilde sürgüne gitmesine müsaade etmemişler ve Feyzullah'ın oluşturduğu tekelin sonuçlarından yara almış olan ulema hiyerarşisi Feyzullah asilere teslim edilirken izlemekle kalmıştı.

Feyzullah'ın yükselişi sırasında ulema kendini nahoş bir ikilem içinde bulmuştu. Feyzullah'ın hem şeyhülislam ve hem de saray hocası olması, Feyzullah'a hiyerarşinin işleri üzerinde demir bir pençe gibi denetim imkanı sağlıyordu. Şeyhülislam ulema hiyerarşisini denetlemekteydi ancak, şeyhülislamı sultan veya sultanın bir vekili tayin ediyor ve kararlarını şeyhülislama aktarıyordu. Bu normal frenler ve dengeler Feyzullah'ın ikili bir role sahip olması sonucu olarak etkisiz hale gelmişti. Terfi edebilmek için yeni bir yol açılmıştı ve bu yol saray hocasından geçiyordu. Feyzullah'ın kılıcı ve kalemi birleştirmeyi başarabilmesi hocalığı, sultanın sağ kolu, sırdaşı ve saray arkadaşı olması sayesindeydi. Planlarını yönlendirmesine saraydan sultanın bir adamı olarak müsaade edilmekteydi.

Feyzullah'ın ölümüyle saray hocalığı son büyük örneğini kaybetmiş oldu. Feyzullah'ın sonu bu görevin o zamana kadar, bilindiği şekliyle çöküşü anlamına da gelmekteydi. Daha sonra bu göreve gelenler faaliyetlerini tamamen sultanın özel hayatıyla sınırlandırmak zorunda kalmışlardır. Hocaların adlarının bile kaydedilmesinden vazgeçilmiştir¹⁰¹. Bundan sonra resmi ulema hiyerarşisi artık rakipsiz bir şekilde merkezi dini kurum olmuştur. III. Ahmed sadece bu durumu ulema çocukları için mühürleyici bir rol oynamıştır.

Notlar:

¹ Lady Mary Wortley Montagu, *Complete Letters* 1:356-57.

² Ibid., 1:357; cf. de la Croix, *Memoires* 1:303, ve d'Arvieux, *Memoires* 4:523-53, 1672 deki gösteri yürüyüşü. -

³ Montagu, *Complete Letters* 1:357.

⁴ D'Ohsson, *Tableau* 4:678-79.

⁵ Saltanat sadece Abbasi halifeliğinin gerileme yıllarında ortaya çıktığı için, peygamberin dönemi ile alakasızdı ve dolayısı ile peygamberin sünnetinden kaynaklanmıyordu.

⁶ Gibb and Bowen, *Islamic Society* 1/2:90.

⁷ IA, s.v. "Sa'd-ed-Din."

⁸ Bkz bölüm 2, dipnot 49.

⁹ SO 3:585; *Fezleke* 2:35, 126-27.

¹⁰ Üstüvani özellikle seçilmiştir. Suriye'den kaçmış ya da kaçmamış olması muhtemeldir. Bunun sebebi bazı biyografi yazarlarının iddiasına göre orada işlediği iddia edilen bir cinayetin misillemesinden kaçmaktı. Gölpınarlı, *Melevilik*, p. 160.

¹¹ Naima 6:228-29; Rychaut, *History* . . . 1623 2:154; Silahdar 1:659.

¹² Halveti tarikatının çok iyi bilinen bir özelliği olan bölünerek çoğalma eğilimi yeterli müntesip ve teberru çekme yeteneğine de işaret etmektedir. Bu durum hem tarikat merkezi ve hem de serpilmesi gereken dallara fayda sağlamaktaydı. (Trimingham, *The Sufi Orders*, pp. .74-80).

¹³ Naima 6:228; bkz. Bölüm 4 dipnot 74.

¹⁴ Altı hadis külliyyatının yazarlarından dördü Sünni İslam'a göre hüccet olarak kabul edilmiştir. Rahman, *Islam*, pp. 43-74.

¹⁵ Onuncu yüzyılda Peygambere atfedilen yüz binlerce hadisten çoğunun muteber olmadığı ileri sürülmüştür. Altı temel kaynak içinde yer alan hadisler de klasik ilahiyatçılar tarafından güvenilirliğine göre sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. "Tarikat"ta zikredilen yüzlerce hadisin kapsamlı bir incelemesini yapmadan ayrıca Tatar İmam'ın ortadan kaldırılan risalesi elimizde değilken Tatar İmam'ın Birgiliye yönelttiği ithamların geçerliğini değerlen-

dirmek imkansızdır. Sultan müdahale etmeden önce bile şeyhülislamın Tatar İmam ve Kürd Mehmed'e yönelik ifadeleri bu çalışmanın en iyimser ifadeyle yavan olduğunu düşündüğünü göstermektedir. (Naima 5:264-69).

¹⁶ Kadızade Ahmed, *Birgivi Vasiyetnamesi*, s. 244; Birgili, *Tarikat Tercümesi*, s. 336-42.

¹⁷ Rahman, *İslam*, pp. 108-111; Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (Princeton: 1981), pp. 158-66; Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, 10th ed. (New York: 1970), p. 431.

¹⁸ Naima 6;226.

¹⁹ Schimmel, *Mystical Dimensions*, pp. 199-227.

²⁰ Katib Çelebi, *Balance*, p. 12.

²¹ Ibid., pp. 97-100; *Mizan*, pp. 81-84.

²² Memon, *Ibn Taimiya*, pp. 2-5; IA, s.v. "Mevlid."

²³ Bu terim Jerrold D. Green'den ödünç alınmıştır: "Pseudoparticipation and Countermobilization: Roots of the Iranian Revolution," *Iranian Studies*: 13(1980):31-53.

²⁴ "Baba" ifadesi belirli derviş önderlerini, özellikle de Batınî yönü olanlarını tanımlamada kullanılan bir ünvandı; İnalcık, *Ottoman Empire*, pp. 186-87.

²⁵ Naima 6 (İlave):7-8; Hezarfen, "Telhis" (Paris), fol. 139; Koçi Bey, "Risale" (Berlin), fol. 18a.

²⁶ Koçi Bey, fols. 21a-24a.

²⁷ Naima 6:329-31.

²⁸ Köprülü Mehmed'in emrettiği idamların gerekçeleri için bkz. Naima 6:235-36, 329-31.

²⁹ *Fezleke* 2:365-67; Naima 5:26-33.

³⁰ *Fezleke* 2:366.

³¹ Roe, *Negotiations*, p. 419. '.

³² Naima 5:199; M. Münir Aktepe, İpşir Mustafa Paşa ve Kendisi ile ilgili bazı belgeler," *TD* 24(1970):48-49.

³³ Naima 6:9-10.

³⁴ Örneğin *Divan-ı Hümayun*'un orijinal işlevleri ortadan kalktıktan sonra dahi varlığı uzun süre devam etmiştir.

³⁵ *Kitab-i Müstetab*, p. 5.

³⁶ Tekrar tekrar yayınlanması ve şaşırtıcı derecede çok miktarda elyazması kopyasının yapılmış olması risalenin çok geniş bir okuyucu kitlesine sahip olduğunu göstermektedir.

³⁷ Raşid 1:362-63; Rifat, *Nakd el-Tevarih*, p. 586; Hammer, *Geschichte* 6:363-64, 1 464-65; Heyd, *Criminal Law*, p. 262, cezanın kökeni ve uygulaması ile ilgili olarak bkz. Heyd, *Criminal Law*, p. 340; Wilferd Madelung, John Burton, *The Collection of the Quran*, in *IJMES* 10 (1979):430; Arthur S. Tritton, *Islam, Beliefs and Practices* (London: 1951), pp. 134—35; Colin Imber, “‘Zina’ in Ottoman Law, *Collection Turcica III: Contributions a’ l’histoire économique et sociale de l’Empire Ottoman* (Louvain: 1983), pp. 59-92.

³⁸ Heyd, *Criminal Law*, p. 340; Tritton, *Islam*, p. 134.

³⁹ Raşid 1:362-63.

⁴⁰ Bu uygulama günümüz Ortadoğusunda da yaygın olarak devam etmekte olup cinayet genellikle suçlanan kadının oğlu ya da kardeşi olan bir genç tarafından işlenmektedir. Bunun amacı idamdan veya uzun süreli hapis cezasından kaçınmaktır.

⁴¹ Montagu, *Complete Letters* 1:407-408.

⁴² Altınay, *Hoca*, s. 98; SO 4:638.

⁴³ Bkz. Bölüm 3 dipnot 50.

⁴⁴ Danişmend, *Kronoloji* 5:130

⁴⁵ Hesaplamalarda medrese listeleri (Hammer, *Geschichte* 9:145-63), ve Zilfi’nin (“Ottoman Ulema,” pp 105-107) 18. yüzyıl için elde ettiği bulgular esas alınmıştır.

⁴⁶ Onuncu yüzyılda Abbasi İmparatorluğunda ilk medreselerin kökenleri ile ilgili bilimsel tartışma hakkında bkz.: Makdisi, “Muslim Institutions,” and A. L. Tibawi, “The Origin and Character of al-Madrasah,” *BSOAS* 25/2 (1962):225-38.

⁴⁷ Heyd, *Criminal Law*, p. 155. Bu çalışmada 17. Yüzyıl sonlarında ortaya çıkan yeni şeriat hassasiyeti *Adaletnameler* ve diğer seküler imparatorluk fermanları bağlamında tartışılmaktadır.

⁴⁸ Şeyhi, Hamidiye 939/2, 1687 itibarı ile yeni medreselere yapılan ilk atamaların kayıtları (fol. 76 ff.).

⁴⁹ Silahdar 1:648; Pakalın, *Deyimleri*, “Galata Sarayı” maddesi; Hammer, *Geschichte* 5-466, 7:184-85, 9:157.

⁵⁰ Bölüm 2, dipnotlar 3, 4.

⁵¹ Her bir kadroya yapılan ilk atamalar için bkz. Şeyhi, Hamidiye 939/2, fol. 76 ff. 1715 te Galata Sarayı tekrar saray eğitimi amaçlı bir mektebe dönüştürülmüş, ancak İbrahim Paşa Sarayı on odalı bir medrese olarak hizmet vermeye devam etmiştir. İÜ, TY8883 ve Raşid 4:31-32.

⁵² Bölüm 2 “imtiyazın kurumsallaşması” kısmı.

⁵³ Rasid 4:47-51.

⁵⁴ Bölüm 2, dipnot 25.

⁵⁵ Bölüm 2, dipnot 26.

⁵⁶ 18. yüzyıl sonlarında yapılan tahmine göre olumuz bir sonuç doğurmaksızın Osmanlı eğitim sisteminden 180 müderris kadrosunun elimine edilmesi mümkündü (Tatarcık, p 276).

⁵⁷ Kadızade’nin kendisi dahi bir zamanlar bunlar arasında idi. (Bkz. Bölüm 4).

⁵⁸ Beyazade Hipodrom’daki taşlama için ısrarcı olurken Hocazade de Bursa’daki kiliselerin tahrip edilmesi için ısrarcı olmuştur.

⁵⁹ Bölüm 4, dipnot, 53. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: 1972), ss. 83-87; Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Musiki ve Sema* (İstanbul: 1976), ss. 147-48, 383; “Fetava-i Ebussuûd,” British Museum, Add. 7833, fols. 274-99.

⁶⁰ Bölüm 4, “Birgili Mehmed” kısmı. Düzdağ, *Ebussuûd*, ss. 83 (#343), 85 (#347).

⁶¹ Uriel Heyd, “Some Aspects of the Ottoman Fetva,” *BSO-AS* 32 (1969):35-56; El², “Fatwa” maddesi.

⁶² Müstakimzade, “Vaizan,” fols. 3a-4b; *OM* 1:179-80.

⁶³ Her ne kadar Çivizade Muhiyeddin (ö. 1547), kariyerinin ortasında görevine son verilen ilk şeyhülislam olmuşsa da bunun ve başına gelen diğer olumsuzlukların sebebinin sufi uygulamalarına yönelik hasmane tutumu olduğu zannedilmektedir. *Saqâ’iq* (Rescher), p. 284; *Salname*, ss. 361-63 Müstakimzade, *Meşayih*, ss. 19-21.

⁶⁴ İslam'da hukukun doğası, mutlak bir monarşide kutsal hukukun otoritesi ve fıkıh ilminin soyutlaşması ile ilgili birbirleriyle karşılıklı ilişki içindeki sorular Osmanlı döneminin temel tartışma konularındandı. Coulson'un *Islamic Law* başlıklı çalışmasında, özellikle sayfa 120-48 de, bu problemin orta çağ boyunca özet bir tarihi sunulmuştur. Maalesef, İslam hukuku ile ilgili çalışmalarda genellikle görüldüğü üzere bu kitapta da Osmanlı dönemi ihmal edilmiştir.

⁶⁵ Bu tartışmada "patriarkal" ve "patrimonyal" terimlerinin karışık kullanılması, bu Weberyen ayrıma siyaset teorisinde artık fazla önem verilmemesinden ve yapay bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bkz. James A. Bill ve Carl Leiden, *Politics in the Middle East* (Boston: 1979), pp. 151-52.

⁶⁶ Atai, ss. 629-30, 697.

⁶⁷ Koçi Bey, "Risale" (Berlin), fol. 19b.

⁶⁸ Tatarcık, s. 276.

⁶⁹ Müstakimzade, *Meşayih*, ss. 74-76.

⁷⁰ Ibid., s. 75 (kenar notu); Ahmed Türek ve F. Çetin Derin, "Fezullah Efendi'nin Kendi Kaleminden Hal Tercümesi," *TD*, no. 23 (Mart 1969), s. 205. F. Çetin Derin, "Şeyhülislam Fezullah Efendi'nin Nesebi hakkında bir Risale," *TD*: 0/14 (Eylül 1959): 97-103.

⁷¹ Normal şartlar altında bu yıllarda on (veya oniki) medrese sınıfının her biri için bir yıl harcanırdı.

⁷² Eğer bir şeref payesi takdim edilmesi söz konusu ise bu paye genellikle halihazırda bu payenin hemen bir derece altındaki payeye hak kazanmış olanlara verilirdi.

⁷³ SO 4:33-34.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Naima 6 (İlave): 12 ff. R. A. Abou-el-Haj, "The Narcissism of Mustafa II (1695-1703): A Psychohistorical Study," *SI* 40 (1974): 115-31, Bu kaynağa göre söz konusu dönem boyunca Fezullah değil Mustafa hükmetmiştir.

⁷⁶ Shaw, *Ottoman Empire* 1:223-26.

⁷⁷ Naima 6 (İlave): 17-29,

⁷⁸ Hoca Sadeddin bir süre Sahn müderrisi olarak hizmet ettikten sonra, 2. Selim'in oğlu Şehzade Murad'ın (geleceğin Murad III'ü) hocası olmuştur. Daha sonra daima saltanat hizmetinde tutulmuş ve saltanat imtiyazı olarak ilmiye payeleri ile taltif edilmiştir. (IA "Sa'd-ed-din" maddesi).

⁷⁹ Bkz. Bölüm 2; Altınay, *Hoca*, ss. 99-100.

⁸⁰ Rifat, *Nukaba*, pp. 30-31; Raşid 3:11-14.

⁸¹ Naima 6:348 ff., 6(İlave):8; Danişmend, *Kronoloji* 6: 124-25; Raşid 3:13-14.

⁸² Şeyhülislam 86 (SO 4:428-29; *Salname*, s. 518).

⁸³ Mustafa gibi, Murtaza da daha sonra şeyhülislam (92) olmuştur. (SO 4:361-62; *Salname* ss. 525-26). Çelebi Mehmed ise en son olarak İstanbul kadısı olmuş ve Anadolu kazaskeri ünvanı elde etmiştir. (SO 4:236-37). Ömer ve Ahmed, 3. Ahmed'in saltanatında ölmüşlerdir.

⁸⁴ İbrahim, kardeşleri Ömer ve Ahmed gibi, erken yaşta kariyerinin başlangıcında ölmüştür. Ölümü 1. Mahmud'un tahta çıkış dönemine denk gelmiştir (SO 1:116-17).

⁸⁵ Aynı zamanda Mahmud Dede olarak da bilinen Mehmed Dede, Feyzullahzade Çelebi Mehmed ile karıştırılır (bkz. dipnot 83) ve (SO 4:229, 325; Raşid 2:530-31, 3:13). Mirzazade Mehmed, daha sonra 81. şeyhülislam olmuştur (SO 4:228; Hüseyin Ayvansarayı, *Hadik el-Cevami*, 2 vols. (İstanbul: 1281/1864-65), 2:238-40).

⁸⁶ Raşid 3:14-15; Naima 6(İlave):7.

⁸⁷ İstanbulizasyon sürecinin ve imparatorluğun geri kalan kısmı ile bağlantının zayıfladığının bir başka göstergesi de bu tür pozisyonların fiziksel olduğu kadar entelektüel olarak da İstanbul uleması için uzak oluşuydu. (Zilfi, "Ottoman Ulema," pp. 139-40).

⁸⁸ Raşid 3:11-15; Altınay, *Hoca*, ss. 101-105.

⁸⁹ Bölüm 2 nin çeşitli yerlerinde bu konu ele alınmıştır.

⁹⁰ Zilfi, "Elite Circulation," p. 24; Russell, *The Natural History of Aleppo* 1:276-78.

⁹¹ Türek ve Derin, "Feyzullah," s. 91.

⁹² Naima 6(İlave):5.

⁹³ Altınay, *Hoca*, s. 102; Dimitrie Cantemir, *History*, p. 435.

⁹⁴ Naima 6(İlave):29.

⁹⁵ Feyzullah'ın soyundan gelenler için bkz. Dipnot 82-85.

⁹⁶ Dimitrie Cantemir, *History*, pp. 435-37.

⁹⁷ Mumcu, *Katı*, s. 129.

⁹⁸ Müstakimzade, *Meşayih*, s. 75.

⁹⁹ “Ne sizindir, ne bizindir dosdoğru cehennemindir. [sic]”
(Dimitrie Cantemir, *History*, p. 437).

¹⁰⁰ Naima 61 (İlave); 17-18.

¹⁰¹ *SO* 4:717-18.

6

SONSÖZ

“Hükümdarların en iyisi ilim adamlarını dost edenlerdir ve ilim adamlarının en kötüsü ise hükümdarın arkadaşlığını kazanmaya çalışanlardır.”

Sufyan al-Thawri (d. ca. 778) in
Nizam al-Mulk,
The Book of Government, p.63

“Hükümdar şeriata göre yönettiği ve herkesin barış içinde hedefine varmasına müsaade ettiği ölçüde halk mutlu olacak ve imparatorluk da müreffeh olacaktır.”

Hasan el-Kafi, Shaikh el-Akhisari
(d. 1616), *Principes*, p. 219

1758 de Sultan III. Mustafa (1757-74) kutsal ramazan ayında dini meselelerin huzurunda mütalaa edilmesi için ulema temsilcilerini davet etme uygulamasını düzenli bir hale getirmişti¹. Bundan uzun yıllar sonra yaklaşık yüz ulema her yıl şeyhülislam tarafından *Huzur Dersleri’nde*² yer almak üzere belirlenmiştir. Sultanı etkileyen her meselede adet olduğu üzere hükümdarın din alimleriyle karşı karşıya gelişinin bütün detayları dikkatli bir şekilde belirlenirdi. Sultan ve maiyetine ilave olarak şeyhülislamın, sadrazamın ve diğer yetkililerin katılması emredilmişti. Ramazanın belirlenmiş her gecesinde o yılın davetli ulemasından altı veya

daha fazlası, ulema merasimlerinin aşırı büyük sarıklarını giyerek huzura alınırlardı. Mukarrir olarak seçilen alim kendisini diğerlerinden ayırırdı. Bu arada meslektaşları kendilerine muhataplar olarak bir konum belirlerlerdi. Her akşamki sunumun konusu Kur'an'dan bir pasaj veya önemli bir Sünni yorumcu tarafından açıklanan bir hadis olurdu. Bu yorumcu genellikle Osmanlıların en çok tercih ettiği yorumcu olan Kadı Beyzavi(ö.1291) olmuştur³. Mütalaa mukarririn yorumu okumasıyla başlardı. Muhataplarının her birinin okunan yorum üzerine veya meslektaşlarının yorumu üzerine kendi düşüncelerini sunmaları beklenirdi. Tartışma sona erdiğinde katılımcılara, içi dolu keseler takdim edilir ve çıkmalarına müsaade edilirdi. Daha sonraki gece bir başka meslektaşlar grubu bir başka kutsal pasaj ve keseler devam ederdi.

Padişahın huzurunda ilmi oturumlar Osmanlıların eski bir uygulamasıydı. Görünüşe göre ilk sultanlar kendilerini yetiştirmek amacıyla benzer toplantıları desteklemişlerdi⁴. Bu uygulama düzensiz bir şekilde devam etmişti. İlimden en fazla uzak düşmüş olan 17. yüzyılda tamamen ortadan kalkmasa da nadir hale gelmişti. 17. yüzyılın birkaç sultanı için ilim adamlarının konuşmaları arada sırada ilgi çekiciydi. IV. Mehmed ceylan peşinde koşmadığı zamanlarda ulema konukları arasındaki canlı tartışmalardan zevk alırdı⁵.

Onsekizinci yüzyılın Huzur Dersleri daha önceki benzerlerinden farklı değildi. Fakat 18. yüzyıl ulemasının dünyasını 17. yüzyılkinden farklılaştıran birçok değişikliğin işareti vardı. Ulema beyanları 17. yüzyılda önceden emredilmekteydi. Arpalıkların orta yaş emeklilerine ve şeref payelerinin beklemede olan ulemaya dağıtılmasına benzemekteydi. Ancak 18. yüzyılda emeklilik ödemeleri ve payeler düzenli ve sürekli hale gelmişti. Huzur Dersleri de düzenli hale gelmişti ve bunlar artık bir ödül ve tören sistemi içine yerleştirilmişti ve ulemayı sultana ve dolayısıyla da resmi politik hayatın merkezine yakın hale getirmişti.

Huzur Dersleri, resmi hayatın zamanından israf edilmesini gerektiriyordu. Derslerin ondokuz akşam peş peşe devam etmesi, duyulmamış bir şey değildi. Her akşamın ayrı tartışmacıları ve önde gelen dinleyicileri olurdu⁶. Ramazanın sonu itibariyle yaklaşık 200 medrese müderrisi ve molla-sı ders yapmış olurdu. Bu dersler sadece sultan için değil aynı zamanda imparatorluğun en yüksek seküler görevlileri içindi. 17. yüzyılın bu tür meseleleri ele alışından farklı olarak ayrıca Ramazan derslerinin konusu önceden belirlenir ve derslerde olacak şeyler oldukça öngörülebilir olurdu. Bu dersler saray müştemilatı içinde manevi egzersizler olarak ulemanın devlet içindeki ve sultanın manevi evrenini belirlemedeki yerini tekrar doğrulamış olurdu. Medreseler tekrar baskın dini kurumlar haline gelince, sultanın kendisi de Huzur Dersleri yoluyla medrese eğitiminin bir öğrencisi olmuş oluyordu. Sultan en kutsal mevsimde ulema sınıfını teşvik ederek hukuka ve hukukun temsilcilerine bağlılığını göstermiş oluyordu. Huzur Dersleri ortamında 18. yüzyılın sultanları, kanun ehlinin çalışkan sofuluklarına tekrar yatırım yapmışlardır. Kendilerini ilmiyeyle özdeşleştirmeye kararlı sultanlar sayesinde çok az Osmanlı memuru ulema ile alay etmeye veya mesleklerini küçümsemeye cüret etmiştir. 18. yüzyıl vezirleri ve ağaları huzur derslerinden ne kadar az şey anlamış olurlarsa olsunlar, 17. yüzyılın yetkililerinin yaptığı gibi kendi cehaletlerinden gizlice zevk alma eğiliminde değillerdi⁷.

Onyedinci yüzyıl sultanları Ramazanın davranışsal sınırlamalarını gözetmede genellikle gevşektiler. IV. Murad çok içerdi. Sultan İbrahim döneminde Topkapı'dan gelen şenlik şamataları bazen hemen yanındaki Ayasofya caminden gelen ezan sesini bastırırdı. Huzur Dersleri 18. yüzyıl sultanlarının kanaatkarlıklarını ve manevi hayatla ilişkilerini müminlerin oruçlarını açtıkları gün batımından sonra da sürdürdüklerini açık bir şekilde göstermelerini sağlamıştır. Bu derslere katılarak sultanlar, altın çağın padişahlarının

kişisel ve doğrudan liderliğiyle bir benzerlik yakalamışlardır. Sultanlar artık Osmanlı ordularına şahsen liderlik etmiyorlardı. Bunun yerine liderlik edenler için yapılan kutlamalarda hazır bulunuyorlardı. Ulema askeri seferlerin başlatılmasına, sultanın da törenlerde hazır bulunuşu ile katılıyordu. Uzun bir süredir sultanın, Osmanlı kadılarının ve müderrislerinin sınavlarını gözlemlemesi mümkün olmamıştı. Bunun yapılamayacağı kadar çok sık pozisyon değiştiren çok fazla kişi vardı. Ancak 18. yüzyıl sultanları II. Mehmed'in veya I. Selim'in rollerini tamamen yerine getiremeseler bile bazı seçilmiş semboller içinde rollerini tam olarak oynayabiliyorlardı. Huzur Dersleri bu tür bir fırsat sunuyordu.

Osmanlı ordusunun zayıflığının daha fazla kabul edilmesi, ülkedekileri Osmanlıların imparatorluk ideolojisinden kalanlara odaklanmaya yöneltiyordu. 18. yüzyıl sultanları dönemin gerçeklerine uyan bu hükümdarlık fonksiyonlarını canlandırmaya çalışmışlardır. Ordusuna doğrudan komuta etmemeyi seçerek ve elde çok az zafer olması sebebiyle, kutsal hukuku yücelten törenlerde ciddi bir şekilde hazır bulunan bir sultan altın çağın ihtişamından bir parça kurtarmış oluyordu. Hukukun izah edilmesini sağlayarak, ilmiye törenlerinde yer alarak ve hukukun hizmetkârlarını ödüllendirerek yeni yüzyılın "hakka daveti"⁸ yapılmış oluyordu. Ve ayrıca imparatorluk kaynaklarının 18. yüzyılda huzur derslerine tahsis edilmesi III. Mustafa gibi reformlara yönelik muhafazakar muhalefeti baskı altında tutması gereken sultanlar için etkin bir stratejiydi⁹.

Huzur Dersleri 18. yüzyılda ulemayı destekleyen örgütsel yapının görünen tarafıydı. III. Ahmed'in ulema oğulları için çıkardığı yasaya ilave olarak, aynı sultan ilmiye kadılıkalarının karmaşalarını da ele almış ve bu kadılıkları sıkı payeler ve rütbeler şeklinde yeniden organize etmişti⁽¹⁰⁾. Hiyerarşinin medrese bölümü de resmi olarak değişikliğe uğramıştı. Süleymaniye Darülhadis'i ve Süleymaniye

Hamis'i şeklinde iki yeni derece kalıcı bir şekilde sisteme sokulmuştu. Her iki derece de önceki yüzyılda zaman zaman kullanılmaktaydı. Böylece müderrislik kariyerinin merdiveni on aşamadan oniki aşamaya uzatılmış oluyordu¹¹. Ortaya çıkan İlmeye örgütü öncekilerden daha açık ve daha sistemli olmuştu. Daha fazla sayıda insanı daha sistematik ve daha öngörülebilir bir yöntemle sınıflandırmış ve sevk etmişti. Oniki medrese derecesi altı kadı ve başkadı dereceleri ve her derece için eş değer şeref payelerinden oluşan hantal yapı, merkezdeki fiziksel genişlemeyi ve yeni medrese yapılanmalarının sonucu olarak ortaya çıkan ilave personeli dikkate alarak düzenlenmişti. Aynı zamanda dar bir şekilde İstanbul'a odaklanmış ve medrese sistemi içine dik bir şekilde yerleştirilmiş ilmiye hem İstanbul'un ve hem de dini yapı içinde medrese eğitimlilerin baskın güçlerini yansıtmaktaydı. Osmanlıda dini yapının iyice çoğalmış mensuplarının daha yüksek bir statüye, düzenli gelirlere ve imparatorluk içinde önemli bir etkiye ulaşma arzusu olduğunda bunu en iyi bir şekilde mümtaz dini kurum olan İlmiyenin makamları ve dereceleri yoluyla başarabilirlerdi.

Çok sayıda devlet kaynağı kullanılarak böylesine bir titiz örgütlenme devletin ilmiyeye verdiği önemin ölçüsüne işaret ediyordu. İlmiyenin toplum içinde birliği sağlayan bir güç olması beklenmekteydi. İnancın çeşitli yapılarını bir araya getirerek ve vasıta olduğu egemen otoriteyi meşrulaştırarak, bunu yapması bekleniyordu. Huzur derslerine katılanların ağırlıklı çoğunluğunun medrese müderrisleri olması tesadüf değildi. İstanbul'daki sayılarının çokluğu ve genel olarak içinde bulundukları mütevazı şartlar sayesinde, halkla belirli yakınlığa sahiptiler. Bütün ulema hiyerarşisi içinde medrese müderrisleri, medrese sayılarının hızlı bir şekilde artması ve büyük molla derecelerinin çoğalması sonucunda, olumsuz yönde en fazla etkilenen gruptu. Huzur dersleri hiyerarşinin ödülleri bazılarını müderrislere yönlendirerek, müderrisleri sistemle bütünleştiriyordu.

Huzur dersleriyle ödülleri sultanın elinden geliyor görünmekteydi. Aynı zamanda yeni organize edilmiş ilmiye yapısı şansa çok az yer bırakmıştı. İlmiyenin düzenli yapısı huzur derslerine benzer bir şekilde, egemen tebaanın eylem bağımsızlığını kısıtlama arzusunun kanıtıydı. Ulemaya kariyerlerinin geleceğini öngörebilme imkanı sağlayan rütbeler ve dereceler ulema beklentilerini kendi ihsanı çerçevesinde tutarak, benzer bir şekilde koruma sağlıyordu.

Onsekizinci yüzyılda dönemin hiçbir sultanının ulema ile fikir birliği olmaksızın eyleme geçmeyi göze alamayacağını ısrarla ifade edenler vardı¹². Bunlar yarı yarıya haklıydı. Kişisel olarak sultan ulemanın gönlünü almada dikkatli olmak zorundaydı. Ancak ilmiye de bir kurum olarak saltanat olmaksızın yapamazdı. Merkezi hükümet ulemaya hem hiyerarşi ve hem de aristokratik imtiyazlar vermişti. İlmiye ve aynı zamanda ilmiyenin büyük aileleri merkezi hükümete bağımlı kalmışlardı. Hem imtiyazlar ve hem de statü ilmiyenin devlete hizmete devam etmesi şartına bağlıydı.

Huzur dersleri inancın icrasında tek ve ulemanın başkın olduğu bir yön sağlama girişimini sembolize ediyordu. Ulema kurumunun desteklenmesi sonuç olarak inancın teolojik merkezini desteklemek oluyordu. Bu merkez meşruiyetçi ve fundamentalist hamlenden farklı olarak pragmatik bir merkezdi. Kadızadeliler bireylerin yüzyıllardır söylemekte oldukları şeyi kolektif bir şekilde ifade etmişlerdi: Müslüman toplumun dış görünüşünü değiştirmek İslam'ı değiştirmek demektir. Kadızadeli sofuluğu ortodoksi'den — doğru düşünmeden — daha çok ortopraksi'ye — ibadete; kulluğun sonucu olan eylemlerin ve seslerin doğruluğuna — dayanıyordu. Kadızadelilerin sufi tarikatlarının yayılmasına bir tepki olduğu hususunda çok az şüphe bulunabilir. Ancak ulemanın bozulmuş hali de Kadızadeliler hareketini tahrik etmişti. Bununla birlikte, Kadızadeliler açısından ulemanın bozulması hırsızlık ve cehaletten daha fazla anlamlar taşımaktaydı. Dünyevilik de bozulma anlamına geliyordu.

Kadızedeli liderlerinin ahlaksızlıkları, sorumsuzlukları Kadızedelilerin en önemli kaygılarından biri olan resmi dini sınıfın debdebesini ve yapmacıklığını karartma eğilimindeydi. Kadızedeli meselelerinden biri soruna doğrudan hitap etmekteydi: Ulema, diğer inananların karşılarında dalkavukça ihtiram göstermelerini kabul etmemeliydi¹³. Kadızedeliler arasında da fırsatçı ve iki yüzlü bir kesim olduğu açıktı. Ancak, hareketin son derece basit motiflerinin yanı sıra, aynı zamanda bir bütün olarak toplum içinde camideki eşitliği gerçekleştirme yönünde bir arzuları da vardı. Liderlerinin karakteri göz önüne alındığında, Kadızedeliler belki de hareketin vaadi gibi gözükten eşitleştirici ilkeleri uygulamaya koymaya hiç kalkışmayabilirlerdi. Hareketin vaiz liderlerinin geniş anlamda takipçilerini kontrol etme gücünden mahrum oldukları ortaya çıktığında, ulema kendisini tehlikeli bir ideolojik tenkitçiden kurtarabilmiş ve ulemanın yolu ulema hiyerarşisinin yeniden canlandırılması için açılmıştı.

Her ne kadar Kadızedeliler ilmiyenin aristokratik yapısını bastırmayı başaramamışlarsa da ilmiyenin Osmanlı hayatı içinde daha muhafazakar bir güce dönüşmesine katkıda bulunmuş olabilirler. Kadızedeli söylemi yeni medreselerin çoğalmasını gayretlendirmiş görünmektedir. Medreselerin ikiye katlanması ve bununla birlikte ortaya çıkan öğrenci ve ulema sayısındaki artış İlmienin Osmanlı eğitim sistemi içindeki tekelliliğine katkıda bulunmuştur. Her ne kadar yeni medreseler sosyal hareketlilik için yeni fırsatlar anlamına geliyorsa da bunların sayısının çok oluşu Osmanlı eğitim sisteminin terazisinde medreselerin dar ve değişmez müfredatı yönünde bir ağırlık oluşturmuyordu. Medreselerin çoğalması sadece ulemanın eğitimde tekel oluşturmalarını güçlendirmekle kalmamış aynı zamanda ulemanın eğitimin içeriğini belirleme gücünü de pekiştirmiştir. Genişlemiş bir medrese sistemi üzerinde kontrol sahibi olan 18. yüzyıl uleması yüzyılın sonlarına doğru hem medrese

müfredatının genişletilmesine ve hem de seküler eğitim kurumlarının kurulmasını desteklemeye sert bir şekilde karşı olduklarını göstermiştir¹⁴.

Devletin de desteğiyle ulemanın imparatorluğun protokol hayatında öncelikli oluşu kesinleşmişti. “İmanın ve padişahlığın taht salonunun sütunları, devletin ve milletin yapısının güçlü bir şekilde kök salmış bacakları”¹⁵ şeklinde ifade edilen hakiki rollerini üstlenmişlerdi. Ulemanın rakipsiz resmi statüleri otomatik olarak ne kadar popüler olsa da diğer dindarlık çeşitlerinin sürekli bir şekilde bastırılması anlamına geliyordu. Batının tehdit oluşturması ve Osmanlı teknolojisiyle batı teknolojisi arasındaki uçurum artık inkar edilemez hale gelmişti. Uçurum çok büyüktü ve --gelen tehlikenin genel bir kabulü düzeyine bile varılamamış olması yüzünden-- bu uçurumun kanıtları muharebe meydanlarında sık sık kendini hissettiriyordu. Batının, imparatorluğun ve imparatorluğun politikasını belirleyenlerin bilincine daha önce hiç olmadığı gibi davetsiz bir şekilde girmesi bazı din içi ağız kavgalarını bir süreliğine daha basit ve dahili olarak daha az zorlayıcı bir yöne savurmuştu. Bu yön mümine karşı kafir (yabancı) yaklaşımıydı. Osmanlıların gerçek gücündeki gerileme, saltanatın gelenek, ritüel ve din atmosferine tekrar vurgu yapılmasının esin kaynağı olmuştu¹⁶. Dahili bürokratik talepleri artık karşılanmış olan ulema, saltanatın törensel amaçlarına hizmet etmek için uygun bir kurum haline gelmişti. Ulemanın ideolojisi, bölücü ve potansiyel olarak kaotik Kadızadeli gündeminden farklı olarak, bütün (Sünni) müslümanları kucaklayıcı bir ideolojiydi. Fundamentalist tepki Osmanlı politik hayatının yeni yapısı içinde dahi hâlâ tam olarak sönmüş değildi. Ancak 17. yüzyıldan sonra yeni bir dini-politik topografi karşısında tükenmişti. Bu topografi’nin koordinatları hem batıcı ve hem de anti batıcıydı. Bu koordinatlar kaşık kullanmayla veya bir başka minare eklemeyeyle ilgili değil batılı fikirleri önemsemeyenler veya tam tersine bu kafir dünyasına çok fazla yaklaşanlarla belirleniyordu.

İlmiyenin bütünleştirici bir rol oynayabileceği görüldüğü sürece saltanat ödülleri gelmeye devam etmekteydi. Merkezi hükümet 17. yüzyıldan önce sahip olduğu gücü hakkıyla tekrar elde edememişti. Patrimonyal haklar ve dini sınıf bakımından ulema hanedanlıkları bir tür tekrar dengeleme için gerekli olan alt yapıyı sağlıyordu. Feyzullah sonrası denge aristokrasiden vazgeçme sonucunu doğuran bir darbe almamış, fakat benzer imtiyazlara sahip belli bir sayıda rakip aile güç kazanmıştır. Tatarcık Abdullah'ın, Sarı Mehmed Paşa'nın (ö. 1717)¹⁷ ve diğer 18. yüzyıl gözlemcilerinin kabul ettiği üzere sultan merkezli devlet, kendisine karşı sık sık kullanılmış olan silaha uyum sağlama yollarını araştırarak en iyi şekilde hayatta kalabilirdi. Bu silah resmi kariyerlerin arkasındaki akrabalık gruplarını organize etme ilkesiydi. Bozulması artık mümkün olmayacak şekilde sağlam hale gelmiş, evlat hakları ilmiye kariyerinin istikrarının kabul edilmiş dayanağı olarak hizmet etmekteydi. Ne kadar muhafazakâr da olsa ilmiye doktrin düzeyindeki aşırılıkları reddetmişti. Genel olarak ulema toplum içinde hem sufi ve hem de Kadızadeli ilkelerinin mevcudiyetini hoşgörüyle karşılamaktaydı. Her iki hareketin de bazı özelliklerini kendinde içeren ilmiyenin doktrin yöntemi, 18. yüzyılda imparatorluğun yöntemi olarak tekrar onaylanmıştı. Aynı zamanda, ilmiyenin imtiyazları büyük ailelerin yükselişini ve bunun sonucu olarak da merkezî hükümetin istikrar adına aramakta olduğu bir toplumsal denetim niteliğini de güçlendirmiştir.

Notlar:

- (1) Pakalın, *Deyimleri*, “Huzur Dersleri” maddesi, s. 860.
- (2) Huzur Derslerinin tarihi ve yıllara göre katılımcılar için bkz. Ebul’ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, 3 cilt (İstanbul: 1951-66). Ayrıca bkz. Toderini, *De la Litterature* 2:28.
- (3) IA, “Beyzavi, Abd Allah b. ‘Omar” maddesi
- (4) Pakalın, *Deyimleri*, s. 861.
- (5) Raşid 1:161.
- (6) Çeşmizade Mustafa Reşid, *Çeşmî-zâde Tarihi*, Haz. Bekir Kütükoğlu (İstanbul: 1959), s. 14-15 (1180/1767 yılının “Huzur”u).
- (7) Bkz. Bölüm 3 Ulema genişlemesi kısmı.
- (8) İbni Haldun’un ifadesi, Bölüm 1 in başında.
- (9) IA, “Mustafa III” maddesi
- (10) Asım, s. 15-17; Zilfi, “Ottoman Ulema,” pp. 133—37;
- (11) Zilfi, “Ottoman Ulema,” pp. 116-22.
- (12) Montagu, *Complete Letters* 1:316-17.
- (13) Bkz. Bölüm 4, dipnot 26.
- (14) 18. yüzyılda ulemanın politik durumu ile ilgili kapsamlı bir çalışma henüz yapılmamıştır. Bu yüzyılda yapılan reformlarla ilgili olarak ulema davranışına değinen çalışmaların çoğu genel bir “ulema muhalefeti”nden bahsetmektedir. Bunu yaparken hiyerarşi mensupları, talebeler, büyük aileler, vaizler ve ilmiye alt-hiyerarşisi arasında bir ayırım yapmamaktadır. Bunun önemli bir istisnası Uriel Heyd’in “The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II” (*Scripta Hierosolymitana* 9(1961):63-96) başlıklı çalışmasıdır. Bu çalışmada önemli reformları sadece desteklemekle kalmayıp uygulanmasında da rol alan önemli ulema mensupları ayrıca belirtilmiştir. Gelecekteki araştırmacıların ulema içindeki çeşitli kategorileri göz önüne almalarında fayda olacaktır.
- (15) Gelibolulu Ali, *Counsel*, p. 41.
- (16) Bkz. Bölüm 1, Ulemanın rolü kısmı.
- (17) Walter L. Wright, trans., *Ottoman Statecraft* (Princeton: 1935), pp. 42, 188.

EK

Yüksek Makam Sahibi Dini Temsilciler

Osmanlı devlet görevlileri için tam bir tarih listesi oluşturmak bağımsız bir çalışma zamanı ve araştırmasını gerekli kılmaktadır. Osmanlı biyografilerinin gizlemeye eğilim gösterdiği, vaizler gibi daha alt kademedeki görevliler için doğru tarihlerin oluşturulması özellikle güçtür. Bu problem dünyevi kronolojileri küçük gören bir misyona sahip sufilerin örneğinde katlanmaktadır. Aşağıda yer alan liste günü gününe tarihlendirme konusunda bir iddiada bulunmuyor. Tarih seçiminin arkasında yer alan kural, okuyucuya mevcut biyografi derlemeleri, kronikler, tayin defterleri ve benzeri kaynaklardan karşılaştırmalı incelemeler yoluyla güvenilir referans tarihleri sunabilmektir (esas metinle paralellik sağlanabilmesi için hicri takvimden miladi takvime dönüştürülmüştür) Genel olarak, burada verilen tarihler aşağıda yer alan faktörlere dayanarak oluşturulan görüşleri yansıtmaktadır:

- a. Kişinin tüm kariyerinin içsel tutarlılığı, birkaç biyografik ve rivayete dayanan kaynaklardan türetilen araştırma için
- b. Aynı döneme ait bir birincil kaynakta doğrulama-bundan dolayı örneğin Şeyhi'nin kişilerin kariyerlerine ilişkin 17 yüzyıl biyografisi, önceki biyografi sözlüklerinin 19. yüzyılda bir derlemesi olan Sicil'e (SO) tercih edilmiştir.
- c. Eğer bir ilmiye yılığı varsa, genel olarak bu yıllıkta yer alan biyografik tarihler biyografi derlemesi veya kronike tercih edilmiştir. Bu durum 1703 ten 1839 a kadar geçen dönem için hemen hemen gereklidir. Çünkü bu dönem için oluşturulan derlemeler ya fazla ayrıntılı değil (Osmanzade İsmet) ya da bir yerlerden türetmedir (SO, Rifat, OM). Kroniklerin ihtiva ettiği tarihler ise genellikle tutarsızdır. 17. yüzyıl için karşılaştırmalı yılıklıklar seti olmamasına rağmen, biyografi derlemeleri, hem genel olanlar (Şeyhi, Atai) hem de spesifik olanlar (Müstakimzade) kariyer detaylarına ilişkin zengin bilgilerle hemen hemen kendi türlerinin klasikleridir.

Listede görünen soru işaretleri kaynaklardaki eksiklikleri ve/veya uzlaştırılamayan tutarsızlıklara işaret etmektedir.

Şeyhülislamlar, 1589-1703			Görev Süresi Sonu	Ölümü
1	#21/23	Bostanzade Mehmed	1592,1598	1598
2	#22	Bayramzade Zekeriya	1593	1593
3	#24	Hoca Sadeddin	1599	1599
4	#25/27/29/31	Cafer Efendizade Mustafa Sunullah	1601,1603	1612 1606- 1608
5	#26/32	Hocazade Mehmed Çelebi	1603,1615	1615
6	#28/30	Ebûlmeyamin Mustafa	1604,1606	1606
7	#33/35	Hocazade Esad Mehmed	1622,1625	1625
8	#34/36/38	Zekeri yazade Yahya	1623,1632,1644	1644
9	#37	Ahizade Hüseyin	1634	1634
10	#39/44/46	Hocazade Ebusaid Mehmed	1646,1652,1655	1622
11	#40	Muid Ahmed	1647	1647
12	#41	Hacı Abdurrahim	1649	1656
13	#42/45	Hocazade Hafidi Bahai Mehmed	1651,1654	1654
14	#43	Kara Çelebizade Abdülaziz	1651	1658
15	#47	Hüsamzade/Tulumcuzade Abrurrahman	1656	1670
16	#48	Memekzade Mustafa	1656	1656/57
17	#49	Hocazade Mesud	1656	1656
18	#50	Hanefi Mehmed	1656	1658
19	#51	Balizade Mustafa	1657	1662/63
20	#52	Bolevi Mustafa	1659	1675
21	#53	Bursalı Esiri Mehmed	1662	1681
22	#54	Sunizade Mehmed Emin	1662	1665
23	#55	Minkarizade Yahya	1674	1678
24	#56/62	Çatalcalı Ali	1686,1692	1692
25	#57	Ankarevi Mehmed	1687	1687
26	#58/60	Debbağzade Mehmed	1688,1690	1702
27	#59/66	Erzurumlu Feyzullah	1688,1703	1703
28	#61/63	Ebusaidzade Feyzullah	1692,1694	1698
29	#64/[71]	Sadreddinzade Sadık Mehmed	1695,[1708]	1709
30	#65/[69]	İmam-ı Sultani Mehmed	1695,[1704]	1728
31	#67[70/73]	Paşmakçızade Ali	1703, [1707] [1712/13]	1712/13
32	#68	Yekçeşm Hüseyin	1703	1704

Köşeli parantez içerisinde gösterilmeyen tarihler, Danişmend'e dayanılarak, Kronoloji 5, hazırlanmıştır. Köşeli parantez içerisinde gösterilen tarihler liste tarafından kapsanan yılların dışında kalan hizmet sürelerini göstermektedir.

Şeyhülislamlar 1703 – 1839**Görev Süresi Ölümü**

1. #68	Yekçeşm Hüseyin*	1703	1704
2. #[65,]69	İmam-ı Sultani Mehmed	[1695], 1704	1728
3. #[67,]70,73	Paşmakçızade Ali	[1703],1707, 1712/13	1712/13
4. #[64,]71	Sadreddinzade Sadık Mehmed	[1695],1708	1709
5. #72,74	Ebezade Abdullah	1710,1713	1714
6. #75	Mehmed Ataullah	1713	1715
7. #76	İmam-i Şehriyari Mahmud	1714	1718
8. #77	Mirza Mustafa	1715	1722
9. #78	Menteşezade Abdurrahim	1716	1716
10. #79	Ebu İshak Kara İsmail Naim	1718	1725
11. #80	Yenişehirli Abdullah	1730	1743/44
12. #81	Mirzazade Şeyh Mehmed	1731	1735
13. #82	Paşmakçızade Abdullah	1732	1732/33
14. #83	Damadzade Ebulhayr Ahmed	1733	1742
15. #84	Ebu İshakzade İshak	1734	1734
16. #85	Dürri Mehmed	1736	1736/37
17. #86	Feyzullah Efendizade Mustafa	1745	1745
18. #87	Pirizade Mehmed Sahib	1746	1749
19. #88	Hayatizade Mehmed Emin	1746	1748
20. #89	Ak Mahmudzade Mehmed Zeynülabidin	1748	1750/51
21. #90	Ebu İshakzade Mehmed Esad	1749	1753
22. #91	Kara Halil Efendizade Mehmed Said	1750	1755
23. #92	Feyzullahzade Murtaza	1755	1758
24. #93	Vessaf Abdullah	1755	1761
25. #94,96	Damadzade Feyzullah	1756,1758	1761
26. #95,101,106	Dürrizade Mustafa	1757,1767, 1774	1775
27. #97	Mehmed Salih	1759	1761/62
28. #98	Çelebizade İsmail Asım	1760	1760
29. #99,102	Hacı Veliyeddin, Solakzade	1761,1768	1768
30. #100	Tirevi Ebubekir Efendizade Ahmed	1762	1767
31. #103	Pirizade Osman Sahib	1770	1770
32. #104	Mirzazade Mehmed Said	1773	1775
33. #105	Şerifzade Mehmed Şerif	1774	1779
34. #107,113	İvaz Paşazade İbrahim	1775,1785	1797/98

35. #108	Salihzade Mehmed Emin	1776	1777
36. #109	Vessafzade Mehmed Esad	1778	1778
37. #110,119	Esadzade Mehmed Şerif	1782,1789	1790
38. #111	Karahisari İbrahim	1783	1783
39. #112	Dürrizade Mehmed Ataullah	1785	1785
40. #113	Arabzade Ahmed Ataullah	1785	1785
41. #115,123	Dürrizade Mehmed Arif	1786,1798	1800
42. #116	Müftizade Ahmed	1787	1791
43. #117,122	Mekki Mehmed	1788,1792	1797
44. #118	Osman Efendizade Mehmed Kamil	1789	1801
45. #120	Hamidizade Mustafa	1791	1793/94
46. #121	Yahya Tevfik	1791	1791
47. #124	Reiszade Mustafa Aşir	1800	1804/05
48. #125,128,133	Samanizade Ömer Hulusi	1803,1807, 1812	1812
49. #126,131	Salihzade Ahmed Esad	1806,1808	1814
50. #127,129	Şerifzade Mehmed Ataullah	1807,1808	1811
51. #130	Arabzade Mehmed Arif	1808	1826
52. #132,134	Dürrizade Abdullah	1810,1815	1828
53. #135	Çelebizade Hafidi Mehmed Zeynülâbidin	1818	1824
54. #136,140,143	Mekkizade Mustafa Asım	1819, 1825,1846	1846
55. #137	Çerkez Halil	1821	1821
56. #138,142	Yesinizade Abdülvehhab	1822,1833	1834
57. #139	Sıdkizade Ahmed Reşid	1823	1824/25
58. #141	Kadızade Mehmed Tahir	1828	1838/39

* Yekçeşm Hüseyin II. Mustafa ve III. Ahmet'in her ikisinin saltanatındaki kaotik ortamda dört gün görevde bulunmuştur.

Köşeli parantez içerisinde gösterilmeyen tarihler, Danişmend'e dayanılarak, Kronoloji 5, hazırlanmıştır. Köşeli parantez içerisinde gösterilen tarihler liste tarafından kapsanan yılların dışında kalan hizmet sürelerini göstermektedir.

Rumeli Kazaskeri, 1594-1703		Rumeli Kazaskerliğine İlk Atanışı	Ölümü
1.	Abdülaziz. Hocaade (*2)	1608/09	1618
2.	Abdülhalim Halimi, Hocaade (1)	1601	1604
3.	Abdülkadir Senayı, Babazade (3)	1662	1674
4.	Abdülkerim Mehmed, Bostanzade (1)	1658	1660
5.	Abdullah, Hocaade (1)	1633	1635/36

6.	Abdurrahman, Şeyhizade (1)	1667	1667
7.	Ahmed, Beyazizade (19)	1680	1687
8.	Ali, Sünbül Molla (1)	1621	1623/24
9.	Ali, Sinan Efendizade (1)	1596	1596
10.	Baki, Abdülbaki Mahmud (3)	1591/92	1600
11.	Feyzullah Feyzi Mustafa, Kefzade (1)	1605	1611
12.	Haleti Mustafa, Azmizade (1)	1627/28	1631
13.	Hamid (1)	1677	1687
14.	Hasan, Pir Biradesi (1)	1629	1636/37
15.	İbrahim, İmam-i Sultan (1)	1687	1691
16.	İbrahim, Taşköprüzade (1)	1655	1657
17.	İsa, Bosnalı (1)	1639	1640
18.	İsmeti Mehmed (2)	1659	1665
19.	İzzeti Şeyh Mehmed, Vişnezade (2)	1669	1681
20.	Kemaleddin Mehmed, Taşköprüzade (3)	1611	1621
21.	Mahmud, Kara Çelebizade (2)	1644	1653
22.	Mehmed, Bostanzade (2)	1614	1625
23.	Mehmed, Çeşmi (1)	1631	1634
24.	Mehmed, Çivizade (1)	1647	1651
25.	Mehmed, Damad (3)	1596	1613
26.	Mehmed, Ebussuudzade (1)	1637	1639
27.	Mehmed, Kaba Kulakzade (1)	1650	1651
28.	Mehmed, Kudsizade (2)	1651	1674
29.	Mehmed, Müfti Abdurrahimzade (2)	1665	1670
30.	Mehmed Nadiri, Ganizade (2)	1619	1627
31.	Mehmed Zuhuri, Kara Çelebizade (3)	1620	1633
32.	Musliheddin, Mulakkab (Mustafa) (1)	1648	1648
33.	Mustafa, Bostanzade (2)	1595	1605/06
34.	Mustafa, Ebussuudzade (1)	1598	1599
35.	Mustafa, Esiri Biraderi (1)	1683	1687
36.	Mustafa, Kethüda (2)	1611	1622/23
37.	Mustafa, Zuhaki (1)	1670	1680
38.	Nuh, Molla Ahmadzade (1)	1635	1640
39.	Şaban, Bosnalı (1)	1657	1666
40.	Şerif Mehmed, Şerifzade (1)	1625	1631
41.	Yahya, Bostanzade (1)	1629	1639
42.	Yahya, Kuş (1)	1597	1604/05

Rumeli Kazaskerleri, 1703-1839	Rumeli Kazaskerliğine İlk Atanışı	Ölümü
1. Abdülbaki Arif (2)	1706	1713
2. Abdülhak Molla (2)	1842	1854
3. Abdülkadir, Melek Paşazade (1)	1836/37	1846
4. Abdullah, Feyzullahzade, Mustafa Efendizade (1)	1767/68	1770
5. Abdullah, Tatarcık (2)	1790	1797
6. Abdullah Nesib, Uşakizade (2)	1718	1726
7. Abdurrahim, Mahmudzade (2)	1755	1758
8. Abdurrahman, Meşrebzade (2)	1840/41	1849
9. Abdurrahman Bahir, Arabzade (1)	1745	1746
10. Ahmed Kemali, Hafız (2)	1812	1821
11. Ahmed Neyli, Hafız (2)	1741	1748
12. Ali, Erzincani Arec (3)	1691	1700
13. Arif Mehmed, Halil Hamid Paşazade (4)	1823	1839
14. Arif Mehmed, Tabib (2)	1780/81	1783
15. Ataullah Mehmed, Mollacızkade, İshak Efendizade (1)	1810	1811
16. Behcet Mustafa (2)	1823/24	1834
17. Derviş Mehmed, Abdullah Efendizade. Feyzullahzade (1)	1788	1790
18. Derviş Mehmed, Cihandari (1)	1808	1816
19. Edib Mustafa, Şerifzade (1)	1819	1821
20. Emin Mehmed, Veli Efendizade (3)	1791/92	1805
21. Esad Mehmed, Sahaflar Şeyhizade (1)	1843	1848
22. Feyzullah, Hekimbaşızade (1)	1726	1747
23. Feyzullah Nafiz, Lazikizade (1)	1767	1767
24. Hafid Mehmed, Aşirzade (1)	1811	1811
25. Hamdullah Mehmed, Arabzade (3)	1834/35	1852/53
26. Hayrullah Mehmed, Tabib (1)	1795	1796
27. İbrahim Halil, Fındıkzade Hafidi (1)	1851	1853/54
28. İshak, Mollacızkade (1)	1780	1781
29. İsmet İbrahim, Reiszade, Rauf Paşazade (2)	1799/1800	1807
30. İzzet Mustafa, Osman Paşazade (2)	1810	1827
31. İzzet Mustafa, Yesarizade (1)	1846	1849
32. Mahmud/Mehmed Dede (1)	1734	1745
33. Mehmed, Paşmakçızade (1)	1769	1770
34. Mehmed, Sahaf Şeyhizade (1)	1716	1717

35. Mehmed Emin, Tevfikzade (1)	1703	1709
36. Muhtar Ahmed, Mollacıkzade, İshak Efendizade (1)	1807/08	1811
37. Murad Mehmed, Damadzade (2)	1773	1778
38. Mustafa, İvaz Paşazade (1)	1790	1790/91
39. Nafi mehmed, Feyzullahzade, Mehmed Efendizade (1)	1784	1784
40. Nureddin Mehmed, Alizade (1)	1811	1816
41. Nurullah Mehmed, Dürrizade (1)	1778	1778
42. Ömer, İmamzade, Osmanzade (1)	1723	1724
43. Osman, Karabeyzade, Ebubekirzade (2)	1760/61	1769
44. Rahmi Mehmed, Çerkesbeyzade (1)	1828/29	1832
45. Refi Mehmed, Katibzade (1)	1763	1768
46. Reşid Ahmed, Tatarcıkzade (1)	1826/27	1839
47. Sadık Mehmed, Arabzade (1)	1785	1786
48. Sadık Mehmed, Ebazade (1)	1824/25	1826
49. Sadık Mehmed, Kethüdazade (2)	1809	1817
50. Sadullah Mehmed, Arabzade (2)	1832	1843
51. Said Mehmed (1)	1753	1757/58
52. Said Mehmed, Şeyhi, Ebu İshakzade (1)	1759	1761/62
53. Said Mehmed, Gelenbevizade (1)	1855	1856
54. Salim, Mirrazade (Mirzazade Mehmed Emin)(1)	1735/36	1743/44
55. Şemseddin Ahmed, Mahmud Çavuşzade (2)	1802/03	1809
56. Şerif Mehmed, Dürrizade (1)	1858	1861
57. Süada Mehmed, Hekimzade, Ali Paşazade (1)	1820	1830/31
58. Tevfik Mehmed, Ömer Ağazade (1)	1854	1857
59. Velîyeddin, Kevakibizade (1)	1721/22	1727
60. Yahya, Abdürrahimade (1)	1703	1704
61. Yahya, Hekimbaşızade (2)	1690	1705
62. Yahya, Pirizade Hafidi (2)	1823	1837
63. Zeynülabidin, Alizade (3)	1736/37	1746
64. Zeynülabidin Mehmed, Reiszade İmamı (1)	1834	1839

*Parantezler içerisinde yer alan sayılar Rumeli kazaskeri olarak görevde bulunanların hizmet sürelerini göstermektedir.

Anadolu Kazaskerleri, 1594-1703	Anadolu Kazaskerliğine İlk Atanışı	Ölümü
1. Abdullah, Ali Çelebizade (2*)	1625	1629
2. Abdullah, Minkarizade (1)	1683	1688
3. Abdurrahman, Seyrekzade (1)	1669	1674
4. Ali, Bolevi Biraderi (1)	1699	1700
5. Bahsi Mehmed (1)	1619	1620/21
6. Bali (1)	1676	1684
7. Esad Mehmed, Ankarevi (1)	1655	1656
8. Fethullah, Feyzullahzade (1)	1698	1703
9. Hüseyin, Cinci (4)	1644	1648
10. İbrahim, Nakşi (1)	1687	1688
11. Mahmud, Ak (1)	1692	1704
12. Mehmed, Abdurrahimzade (2)	1677	1688
13. Mehmed, Evliya (1)	1696	1703
14. Mehmed, Fenarizade (1)	1694	1696
15. Mehmed, Hafız (2)	1663	1672
16. Mehmed, Ramazanzade Kudsi (1)	1621	1621/22
17. Mehmed, Şabanizade (1)	1692	1692
18. Mehmed, Tezkereci (1)	1683	1686
19. Mehmed Kadir, İmamzade (4)	1647	1657
20. Musa (1)	1621	1646
21. Mustafa, Kebirizade (1)	1681/82	1686
22. Mustafa Rasnih, Damad (1)	1670	1684
23. Osman, Hocaşade (2)	1691	1700
24. Rıdvan (1)	1615	1615
25. Said Mehmed, Esadzade (1)	1673	1687
26. Salih Mehmed, Hocaşade (1)	1627	1627/28
27. Şemseddin, Muallimzade (1)	1601	1603
28. Zeynûlabidin (1)	1615	1616

Anadolu Kazaskerleri, 1703-1839		Anadolu Kazaskerliğine İlk Atanışı	Ölümü
1.	Abdülkadir Bey, Emin Beyzade (1)	1834	1846
2.	Abdullah, Hamidzade (1)	1714	1720
3.	Abdullah, Hocasade (1)	1744	1747
4.	Abdullah, Mahmudzade (1)	1745	1747
5.	Abdullah, Mestçizade (1)	1737	1739
6.	Abdullah, Nurullahzade, Alaşehirli (1)	1700	1702
7.	Abdullah, Şeyhizade (1)	1739	1748/49
8.	Abdurrahim, Selim Mollazade (1)	1837	1841
9.	Abid, Dürrizade (1)	1829	1829
10.	Ahmed, Mütfizade (1)	1778	1780
11.	Ahmed, Muhsinzade (1)	1763	1768
12.	Ahmed, Yahyazade (1)	1723	1725
13.	Ali Rıza Bey, Hekimzade (1)	1827/28	1835
14.	Ali Satı, İlmi Damadı (1)	1777	1780
15.	Ataullah, Çivizade (2)	1717	1725
16.	Atıf Mehmed Emin (1)	1770	1771/72
17.	Ebubekir, Kara, Tireli (1)	1704	1705
18.	Emin Mehmed, Bolevizade (1)	1742	1749
19.	Emin Mehmed, Çavuşzade (1)	1777	1782
20.	Emin Mehmed, Ebubekir Ağazade (1)	1813/14	1814/15
21.	Emin Mehmed, Hafafzade (1)	1814	1818
22.	Emin Mehmed, İmam Bekirzade (1)	1801	1803/04
23.	Emin Mehmed, Kara Bekirzade (1)	1800	1807/08
24.	Emin Mehmed Bey, Yağlıkçı Emin Paşazade (1)	1806	1810
25.	Esad Mehmed, Muhyizade (1)	1819	1821
26.	Halil, Kara (2)	1709	1711
27.	Hasan, Silahdarzade (1)	1730	1732/33
28.	İbrahim, Mestur (1)	1792/93	1793/94
29.	İbrahim, Paşazade (1)	1735/36	1741/42
30.	İbrahim, Mehmed Paşazade (1)	1793	1795/96
31.	İzzet Ömer (1)	1802/03	1804
32.	Lutfullah, Ebu İshakzade (2)	1748	1753/54
33.	Mecdi Mehmed, (2)	1704	1716

34. Mehmed, Kudüslü (1)	1836/37	1837
35. Mehmed Layih, Kırımı (1)	1744	1746
36. Mehmed, Vardari Şeyhizade (1)	1731/32	1745
37. Mehmed, Vardari Şeyhizade (1)	1811	1817/18
38. Mehmed Emin, Ayaklı Kütüphane (1)	1796/97	1797
39. Mustafa, Biraderzade (1)	1728	1734/35
40. Mustafa, Tosyalı (1)	1722	1733
41. Nafi Mehmed, Feyzullahzade (1)	1853/54	1855
42. Nazif Mehmed (1)	1835	1839
43. Nuri Mustafa, Kasidecizade (1)	1844	1849
44. Osman, Feyzullahzade (1)	1805	1805
45. Rakım Mustafa, Hattat (1)	1822/23	1826
46. Raşid Mehmed, Hamamizade (1)	1820	1822
47. Raşid Mehmed, Vakanüvis (1)	1734	1735
48. Şaban, Kösec (1)	1727	1728
49. Said Mehmed, Hayatizade (1)	1780	1781
50. Said Mehmed, Yahyazade (1)	1832	1836
51. Salih Mehmed, Keçecizade (1)	1798/99	1800/01
52. Salih Mehmed, Salihzade (1)	1813	1816
53. Salih, Topkapulu (1)	1725/26	1730
54. Tahir Mehmed Bey, Mustafa Paşazade(1)	1825/26	1843
55. Tahir Mehmed, Küstandili (1)	1810	1812
56. Übeydullah Hamid (1)	1739	1739
57. Vehbi Mehmed, Hazine-i Hümayun Katibi (1)	1809/10	1811
58. Yahya Şerif (1)	1776/77	1776/77
59. Yakub, Biraderzade (1)	1786	1787
60. Yusuf, Nakib Yeğeni (1)	1824	1825

* Parantezler içerisinde yer alan sayılar Anadolu kazaskeri olarak görevde bulunanların hizmet sürelerini göstermektedir.

Onursal Kazaskerler, 1594-1703	Ödül Olarak Verildiği Tarih	Ölümü
1. Abdülgani, Vardari Şeyhizade	1695/96	1697
2. Abdullah, Musliheddinzade	1648?	1655
3. Abdurrahman, Nefszade	1691	1696
4. Ahmed, Örekezeade	1693/94	1698
5. Allame Şeyhi	1628/29	1635
6. Areczade, Abdullah	1694	1695
7. Cafer, Kemaleddinzade	1694/95	1697
8. Ebussuud, Şeranizade	1660	1672
9. Hüseyin, Samizade	1650	1659
10. İbrahim, Feyzullahzade	1703	1709/10
11. İsa, Bosnalı	1676/77	1682
12. Lütfullah, Kadı Çelebi	1625	1632
13. Mehmed, Hasanzade	1657	1671/72
14. Mehmed, Şeyhizade	1656/57	1658
15. Mehmed, Tezkereci	1687/88	1689
16. Mirza Mehmed	1681	1682
17. Mustafa Fevzi, Hayatizade	1689	1693/94
18. Mustafa, Hürpeşteli	1615	1616/17
19. Mustafa, Uşakizade	1624	1628
20. Salih	1662/63	1669
21. Şehabeddin Ahmed, Muhaşşi	1642/43?	1659
22. Veliyeddin, Hafız	1688/89	1693
23. Yunus, Zeyrekzade/Seyrekzade	1647	1652
24. Yusuf	1646/47	1647

Onursal Kazaskerler, 1703-1839	Ödül Olarak Verildiği Tarih	Ölümü
1. Abbas Ebülhayr	1759	1762
2. Abdülbaki, Lalizade	1737/38	1738/39
3. Abdülfatah, Çaparzade, Çapanzade	1839	1840
4. Abdullah, Altuncuzade	1769	1769
5. Abdullah, Hamidizade	?	1811
6. Abdullah, Hekimzade	1813	1813/14
7. Abdurrahman, Sadreddinzade	?	1747

8.	Ahmed, Çinelî Mazrucî, Çinevî	1808	1810
9.	Ahmed, Feyzullahzade	1703	1716
10.	Ahmed, Yahyazade	1801/02	1812
11.	Arif Hikmet, İsmet Beyzade	1838/39	1858/59
12.	Arif Mehmed, Damadzade, Muradzade	1825/26	1825/26
13.	Arif Mehmed, Kıbrısızade	1826/27	1829
14.	Arif Mehmed, Kütahyalı	?	1843
15.	Arif Mehmed, Meşrebzade	1847	1858/59
16.	Cafer, Nakibüleşraf	1694/95	1697
17.	Cafer Fevzi	1827	1827
18.	Celaeddin Mehmed, Vahidzade, Atıfzade	1814	1819
19.	Emin Mehmed, Abdullahzade, Feyzullahzade	1616	1817
20.	Emin Mehmed, Gürcü	?	1811
21.	Esad Mehmed, Beylizade	?	1838
22.	Esad Mehmed, İmamzade	1840/41	1851
23.	Halil Mehmed, Bekrizade	1758	1760
24.	Hamid, Moralızade	1822/23	1825
25.	Hamidi Mehmed, Mirzazade	1765/66	1767/68
26.	Hasan, İmam-i Evvel	?	1733
27.	Hasan, Davulcu	1692	1706
28.	İbrahim, Beylizade, Mustafa Paşazade	1799	1803/04
29.	İbrahim, Dağıstanlı	1794/95	1795/96
30.	İbrahim, Paşmakçızade	1845	1847
31.	İbrahim Edhem, Rasnihzade	1838	1845
32.	İlmi Ahmed	1737/38	1739
33.	İsmail, Osman Kethüdazade	1751	1752/53
34.	Mehmed, İstanbullu	1730	1736/37
35.	Mehmed, Yeni Bahçeli	1711	1723
36.	Mehmed Çelebi, Feyzullahzade	1746	1748
37.	Mehmed Aziz, Üryanizade	1838	1844
38.	Mehmed Refi, Çerkeşli, Arifzade	1838	1840
39.	Münib Mehmed, Debbağzade	1807	1823
40.	Musa, İlmizade, Kudsi	1832	1832/33
41.	Mustafa, Debbağzade	1810	1812
42.	Mustafa, Tarsusizade	1786	1788
43.	Mustafa Feyzi, Hayatizade	?	1738/39

44. Nebih Mehmed	?	1769
45. Numan. Paşmakçızade	1782/83	1783
46. Raşid Ahmed, Beylizade	1711	1816
47. Raşid Mehmed, Kevakibizade	1823	1824
48. Reşid Mehmed, Reşid Beyzade	1841/42	1847
49. Said Mehmed, Kara Halilizade	1820/21	1821/22
50. Said Mehmed, Piri Paşazade	1792	1795
51. Selim İbrahim, Müftizade	1812	1813/14
52. Selim Mehmed, Paşmakçızade	1790/91	1793
53. Servet Mehmed, Mollacıkzade	1836	1842
54. Yusuf, Yusufzade	1826/27	1828/29
55. Ziyaeddin Abdurrahim, Arab Alizade	?	1766/67

35.	Mehmed, Üstüvani	1661
36.	Mehmed, Vani	1685
37.	Mustafa, Esiri Ali damadı	1708
38.	*Mustafa, Evliyazade	1647
39.	*Mustafa, Manevi	1702
40.	Mustafa, Muameleci	1695
41.	Mustafa, Soğukköy İmamzade	1631
42.	Nasrullah, Ömerzade	1656/57
43.	Ömer, Mısri	1713
44.	*Ömer, Üskübi	1659
45.	*Ömer, Üskübi	1624
46.	Ömer Baki	1611/12
47.	+Osman, Atpazarı	1691
48.	Osman, Bosnevi	1664
49.	Osman, Çavuşzade damadı	1702
50.	*Osman, Zakir	1683/84
51.	Seyfullah, Hamidi	1617
52.	+Velieddin, Karahisari	1650/51
53.	Velieddin, Menteşeli	1655
54.	+Velieddin, Tophaneli	1697
55.	Yakub, Seyyid	1668
56.	*Yahya	1698

*Büyük Halveti vaizleri

+Büyük Celveti vaizleri

KAYNAKÇA

Arşiv ve Yayınlanmamış Belgeler

İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. Ali Emiri, Hatt-i Hümayun ve Muallim Cevdet tasnifleri Resmi İlan ve Yazışmalar Koleksiyonları.

— — — Başbakanlık Arşivi. Kamil Kepeci Tasnifi. Divan-i Hümayun Rûs ve Tahvil Kalemî. 276/15, 277/16, 278/17, 279/18, 704/2, nolu defterler.

— — — Belediye Ktp. Muallim Cevdet Tasnifi İlmîye Defteri Y(O.58 Vakfiye (İvazpaşazade) O.45; Vakfiye (Dürrizade) K 273.

— — — Beyazid Ktp. Veliyeddin Efendi Vakfiye, Beyazid 1275.

— — — İÜ Merkez Ktp. İlmîye Defteri TY855, TY2560, TY3522, TY 8874, TY 8879, TY 8880, TY 8881, TY 8883.

— — — Süleymaniye Ktp. Aşir Efendi. Vakfiye (Şeyhülislam Reiszade Mustafa Aşir Efendi) 472, 473.

— — — Süleymaniye Ktp. Esad Efendi. İlmîye defterleri 3844 ,3845; Kanunname 853; Vakfiye (Şeyhülislam Halil Efendi) 3847/4.

— — — Süleymaniye Ktp. Hafide Efendi. Vakfiye (Aşirzade Mehmet Efendi) 487, (Aşirzade Mehmet Hafid Efendi) 486/1, 486/2.

— — — Süleymaniye Ktp. Kasidecizade. İlmîye Defteri 395.

— — — Süleymaniye Ktp. Kılıç Ali Paşa. Vakfiye (Debbağzade İbrahim Efendi) 10049/1, 1049/2.

— — — Süleymaniye Ktp. Köprülü. Vakfiye (Köprülüzade Mehmed Asım Bey Efendi) 10.

— — — Süleymaniye Ktp. Laleli 1267. "Fetva-i Feyzullah."

— — — Süleymaniye Ktp. Laleli. Kanunname 3735/3.

— — — Topkapı Sarayı Arşivi. Ceb-i Hümayun, 2416, 2418-2428, 2430-2433, nolu defterler Evrak

— — — Topkapı Sarayı Ktp. İlmîye defterleri R1506, H1642, Y4783.

— — — Vakıflar Müdürlüğü, Vakfiye (Şeyhülislam Yahya Efendi) 967). Konya, Mevlana Müzesi. Mecmua #455, fol. 207b ["Fetava-i Bahai Mehmed."]

— — — Londra, British Museum. Add. 7833. "Fetava-i Ebussuud."

— — — British Museum. Add. 5977, fols. 54b-56a. "Fetava."

— — — British Museum. Add. 7836. "Fetava-i Minkarizade Yahya."

Şerhler, Geleneksel Literatür ve Yayınlanmış Çalışmalar

- [Anonim]. "Hırz el-Müluk," İstanbul Üniversitesi, TY4657; Topkapı, R1612.
- Abdülhad Nuri. "Redd-i Asar el-Mütemerridin." Süleymaniye Ktp. H. Mahmud Efendi 4411.
- — — "Risala fi hak Davaran al-Sufiyya." Süleymaniye Ktp. H. Reşid Bey 97/5.
- — — "Risale el-Devran." Berlin, Staatsbibliothek. Ms. Or. Oct. 3485/2.
- — — "Te'dib el-Mütemerridin." Berlin, Staatsbibliothek. Ms. Or. Oct. 3485/1.
- Abdülkerim b. Veliyeddin. "Risala fi hakk Davaran al-Sufiya." Süleymaniye Ktp. Esad Efendi 3632/11.
- Abdullah Efendi, Sarı. Gönül Meyveleri (Semerat-ül Fuat) Yakub Kenan Necat Zade. [İstanbul]: Yeni Şark Maarif Ktp., 1967.
- Aktepe, M. Münir. "Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'ya âid İki Vakfiye." TD 11 (Eylül 1960): 149-60
- Ali, Gelibolulu Mustafa. Mevâ'idü'n-Nefâ'is Kavâ'idü'l-Mecâlis. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1956.
- — — Mustafa Ali's Counsel for Sultans of 1581 (Part 1). Ed. and trans. by Andreas Tietze. Vienna: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979.
- Altınay, Ahmed Refik. Hicri On Birinci Asırda İstanbul Hayatı: 1000-1100. İstanbul: Devlet Matbaası, 1921.
- — — Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı: 1100-1200. İstanbul: Devlet Matbaası, 1930.
- — — On Altıncı Asırda Rafızılık ve Bektaşılık. İstanbul: Ahmet Halit Kitaphanesi, 1932.
- — — "Sultan Murad-i Rabi'in Hatt-ı Hümayunları." TOEM, no. 39 (1332/1916), ss. 129-41.
- Anhegger, Robert. "Hezarfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı Devleti Teşkilatına dair Mülahazaları." TM 19 (1951-53):365-93.
- Bab-i Meşihat. İlmiye Salnamesi. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1334/1915-16.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Edirne Askeri Kassamı'na ait Tereke Defterleri (1545-1659)," Belgeler 3 (1966): 1-479.
- Barkan, Ömer Lütfi ve Ayverdi, Ekrem Hakkı, (Editörler). İstanbul Vakıflar Tahrir Defteri 953/1456 İstanbul: Baha Matbaası, 1970
- Behrnauer, W.F.A. "Das Nasihatname." ZDMG 18 (1864):699-740

- "Hâgi Chalfa's Dusturu'l-'Amel. Ein Beitrag zur Osmanischen Finanz Geschichte." ZDMG 11 (1857): 110-32.
- "Koğabeg's Abhanlung über den Verfall des Osmanischen Saatsgebaudes seit Sultan Suleiman dem Grossen." ZDMG 18 (1864):699-740
- Birgili [Birgivi] Mehmed. Exposition de la foi musulmane, traduite du turc de Mohammed ben Pir-Ali Elberkevi. Trans. by Garcin de Tassy. Paris: G Dufour, 1822.
- Risale, Üsküdar: Dar el-Tibaat el-Cedide, 1220/1805.
- "Risale." TKS. Emanet 1739, fols. 151b- 158.
- Tarikat-i Muhammediyye Tercümesi. Çeviren; Celâl Yıldırım. İstanbul: Demir Kitabevi, 1981.
- "Vasiyetname." British Museum, Or 1165. Fols. 1b-40a
- Çivizade Muhiyeddin Mehmed. "Risale fi Hakk el-Devran." Süleymaniye Ktp. Pertev Paşa 621/40.
- Cunbur, Müjgan. "I. Abdülhamid Vakfiyesi." D ve T-C 22 (1964): s. 17-69.
- Danon, A. "Un Interrogatoire d'hérétiques musulmans (119)." JA (series 2) 17 (1921):281-93
- Düzdağ, M. Ertuğrul. Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972.
- Echialle Multi. Religion ou théologie des turcs par Echaille mufti. Brussels: François Foppens, 1707.
- Gökbilgin, M. Tayyib. "Müesseseler Tarihimizin Kaynaklarından: 1579 Senesinin Rumeli Sadâreti Sicillerinden Bâzı Önemli Kayıtlar." TD, no. 25 (Mart 1971): 79-98.
- Hasan el-Kafi (Şeyh el-Akhisari). "Principes de sagasse, touchant l'art de gouverneur (Uşul el-Hakim fi Nizâm el-'Âlem)." Trans. By Garcin de Tassy. JA 4 (1824): 213-26,283-90.
- Hezarfen Hüseyin. "Telhis el-Beyan fi Kavanin-i Al-i Osman." Paris: Bibliothèque Nationale. Suppl. Turc, 40.
- Hüdai (Aziz Mahmud, Üsküdarî). Külliyyat-i Hazreti Hüdai. Yayına Hazırlayan: M. Gülşen. [İstanbul]: Matbaa-i Bahriye, 1338/1922.
- İnalcık, Halil. "Adâletnâmeler." Belgeler 2 (1965): 49-145.
- [İsmail Hakkı, Bursavî]. İsmail Hakkı, Philosophe mystique, 1653-1725. Paris: P. Geuthner, 1933.
- Kitab'ül Hitab. Çeviren; Bedia Dickel. İstanbul: Divan Matbaacılık, 1976.
- Kadızade Ahmed, İstanbullu. Birgivi Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1977.

- Kadıze Mehmed, Balıkesirli. "Risale-i Kadıze." British Museum, OR 1165, fols. 53a-62a; İÜ, TY1534, fols. 12a-17b.
- "Kanunname-i Al-i Osman: Sultan Mehmed Han-i Sani tarafından Tanzim Olunan Birinci Kanunname." TOEM ilaveler, no. 3 (1330/1914-15):1-32.
- "Kanunname-i Al-i Osman." TOEM ilaveler, no. 2 (1329/1913-14):1-72.
- Kâtib Chelebi [Kâtip Çelebi]. The Balance of Truth. Trans. by Geoffrey L. Lewis. London: George Allen and Unwin Ltd., 1957.
- — — Mizan el-Hakk fi İhtiyar el-Ahakk. İstanbul: Ali Rıza Efendi Matbaası, 1286/1869-70.
- Kemalpaşazade, Şemseddin Ahmed [İbn Kemal]. "Resail." Süleymaniye Ktp. Raşidiye 985/62; Yazma Bağışlar 1389/19; M. Hafid Efendi 453/5; Esad Efendi 3790/15; Hamidiye 186/31.
- — — Resail. İstanbul: İkdâm, 1316/1898-99.
- Koçi Bey. "Risale." Berlin, Staatsbibliothek, Orient Abteilung, 1091.
- Koçi Bey Risalesi. Yayına Hazırlayan: Zuhuri Danışman. İstanbul: M.E.B., 1972.
- Koçu, Reşad Ekrem. Osmanlı Muahedeleri ve Kapitülasyonlar, 1300-1920 ve Lozan Muahedesi. İstanbul: Türkiye Matbaası, 1934.
- Kürkçüoğlu, Kemâl Edib. Süleymaniye Vakfiyesi. Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1962.
- Muhammad Nur, Seyyid. Mısri Niyâzi Dîvani Şerhi. Yayına Hazırlayan: Mahmut Sadettin Bilginer. İstanbul: Baha Matbaası, 1976.
- Murphey, Rhoads. "The Veliyyuddin Telhis: Notes on the Sources and Interrelations between Koçi Bey and Contemporary Writers of Advice to Kings." Belleten 43 (Temmuz 1979): 547-71.
- Nabi Yusuf Efendi. Conseils de Nabi Efendi à son fils Abdoul Khair. Trans. by Pavet de Courteille. Paris: l'Imprimerie Impériale, 1857.
- Niksarizade Mahmud [Nigirasizade]. "Leta'if-i Niksarizade." British Museum, Add. 5977. Fols. 28b-29b.

- Ozak, Muzaffer, (Yayına Hazırlayan) Şerhi Niyazi alâ Şerhü-l Birgivi-lilkunevi Vasiyetnamei Imâmi Birgivî. İstanbul: Yeni Matbaa, tarihsiz.
- Sunullah b. Shaikh Ahmed b. Shaikh Beşir. "Risale-i Ehl-i Sünnet ve Cemaat." British Museum, Add. 7904. Fols 121b-139a.
- Tatarcık Abdullah Efendi. "Nizam-i Devlet hakkında Mütalaat." TOEM, no: 41 (1332/1916-17): 257-84; no. 42 (1332/1917): 321-46; no. 43 (1333/1917): 15-34.
- Tevkii Paşa, Abdurrahman. "Kanunname." MTM 1 (1331/1915):497-544.
- Tschudi, Rudolf. Das Asafname des Lutfi Pascha nach den Handschriften zu Wien, Dresden und Konstantinopel. Leipzig: W. Drugulin, 1910.
- Tuncer, Hadiye, Çvr. Kanunname-i Âl-i Osman: Osmanlı Devleti Kanunları. Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1962.
- Unat, Faik Reşit, (Yayına Hazırlayan) "Sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa Lâyihası." TV 1/6 (Nisan 1942): 443-80.
- Ünver, Ahmed Süheyl. "Fatih Külliyesine ait Diğer Mühim bir Vakfiye." VD 1 (1938):39-45.
- — — "XVII'inci Yüzyıl sonunda Padişaha bir Lâyiha." Beletten 33 (1969): 21-34.
- Üstüvani Mehmed. "Kitab-i Üstüvani Mehmed." Bristish Museum, Add. 5982. Fols. 1b-123a; Add. 7837.
- Üveysi Efendi. Ermahnung an Islambol oder Sırafgedicht des türkischen von Diez. Berlin: Nicolaische Buchhandlung, 1811.
- Vakıflar Umum Müdürlüğü. Fatih Mehmet II Vakfiyeleri. Ankara: Cumhuriyet Matbaası, 1938.
- Vani Mehmed. "Münşeât." Süleymaniye Ktp. Lala İsmail 685/1; "Risale." Süleymaniye Ktp. Kasidecizade 663/1.
- Wright, Walter L. Ottoman Statecraft. Princeton: Princeton University Press, 1935.
- Yücel, Yaşar. Kitâb-i Müstetâb. D ve T-C Yayınlarından, No. 216. Ankara: A.Ü. Basımevi, 1974.

Biyografiler

- Altunsu, Abdülkadir. Osmanlı Şeyhülislamı. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.
- Atai, Nevizade. Zeyl-i Şakaik. 2 cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1268/1851-52.
- Babinger, Franz. Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1927.
- Beliğ, İsmail b. İbrahim. Güldeste-i Riyaz-i İrfan ve Vefiyat-i Danişveran-i Nadiredan. Bursa: Hüdavendigar Matbaası, 1302/1884-85.
- Derin, Fahri Çetin. "Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin Nesebi hakkında bir Risale." TD 10/14 (Eylül 1959): 97-103.
- Erk, Hasan Basri. Meşhur Türk Hukukçuları. Ankara: Tarihsiz, yayınevi yok.
- Ertan, Veli. Tarihte Meşihat Makamı İlmîye Sınıfı ve Meşhur Şeyhülislamlar. İstanbul: Bahar Yayınevi, 1969.
- Esad, Sahaflar Şeyhizade Mehmed. "Bağçe-i Sefa-endüz." İÜ Ktp., TY2095.
- Fatin. Tezkere-i Hatimet el-Eşar. İstanbul: yayınevi yok, 1271/1855.
- Fitnat, Fitnat Divanı. İstanbul: 1286/1869-70.
- Habbi, İranlı. Hatt ve Hattatan. İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1305/1887-88.
- Hasib, Üsküdari, "Vefiyat-i Ekabir-i İslamiye." Fatih Millet Ktp., Tarih Kısmı, TY620
- Hibri, Edirnevi Abdurrahman b. Hasan. "Defter-i Ahbar." Beyazid Ktp., Velîüddin Efendi, 2418.
- Huart, Clément, trans. Les Saints des dervishes tourneurs. Paris: E. Leroux, 1918-22.
- İnalcık, Şevkiye. "İbn Hâcer'de Osmanlılar'a dair Haberler." D ve T-C 6 (1948): 189-95, 349-58, 517-29.
- İsmail, Bağdadlı. Keşf el-Zunun Zeyli. 2. Baskı, 2 cilt. İstanbul: M.E.B., 1971.
- İsmet, Osmanzade. "Tekmillet el-Şakaik fi Hakk-i Ehl-i Hakaik." İÜ Ktp., TY9290.
- Kâtip Çelebi, Keşf el-Zunun. 7 Cilt. London: Bentley, 1835-58.
- Lalizade Seyyid Abdülbaki. Sergüzeşt-i Melamiye. İstanbul: [1281/1864-65].

- Minik, Ali. El-'İqd el-Manzum fi Dikr Afadil er-Rum. Trans. by O. Rescher. Stuttgart 1934.
- Müstakimzade Süleyman Sadeddin. "Devhat el-Meşâyih-i Kibar." İÜ Ktp., TY535, 1206; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1684.
- — — . Devhat ül-Meşâyih ma Zeyl. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- — — . "Menakıb-i Melamiye-i Bayramiye." Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, TY1164.
- — — . Tuhfe-i Hattatin. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- — — . "Vaizan-i Aya Sofya". İÜ, İnâl Ktp., TY2605/2.
- Nafiz, Sahafîlar Şeyhizade. "Riyaz el-Nukuba." İÜ, İnâl Ktp., 2584.
- Rifat, Topal Ahmed, Devhat el-Meşâyih ma Zeyl. İstanbul: Yayınevi yok.
- — — . Devhat el-Nukaba. İstanbul: Esad Matbaası, 1283/1866-67.
- Sakıb Mustafa (Sakıb Dede). Sefine-i Nefise-i Mevleviyan. 3 cilt. Kahire: 1283/1867.
- Salim. Tezkere el-Şuura. İstanbul: yayınevi yok 1315/1897.
- Şeyhi Mehmed. "Vekay-i Fuzela (Zeyl-i Zeyl-i Atai)." İÜ Ktp., TY81, 1276, 1535, 2489, 3216; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, 939, 940, 941.
- Süreyya, Mehmed. Sicil-i Osmani. 4 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1308-15/1891-97.
- Tahir, Bursalı Mehmed. Aydın Vilayetine Mensub Meşâyih, Ulema, Şuara, Müverrihin ve Etibbanin Terâcim-i Ahvalı. İzmir: Keşişyan Matbaası, 1324/1909.
- — — . Osmanlı Müellifleri. Çeviren: A.F. Yavuz ve İ. Özen. 3 cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972-75.
- Taşköprüzade Ahmed b. Mustafa. Al-Shaqa'iq al-Nu'maniyah fi 'Ulema' al-Dawlah al-Uthmaniyah. In Ibn Khallikan, Wafayat al-Ayan ma Anba' Abna' al-Zaman. 2 cilt. Bulaq: yayınevi yok 1299/1881-82.
- — — . Eş-Saqa'iq en-No'mânijje. Trans. By O. Rescher. İstanbul: Buch-und Steindruckerci Phoenix, 1927.
- — — . El-Şakaik el-Numaniye fi Ulema el-Devlet el-Osmaniye, Çeviren Mehmed Mecdi. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1269/1852.

- Türek, Ahmed, ve Derin, Farih Çetin. "Feyzullah Efendi'nin Kendi Kaleminden Hal Tercümesi." TD, no. 23 (Mart 1969): 205-18; no. 24 (Mart 1970): 69-92.
- Uşakizade, İbrahim. Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten und Gottesmänner des Osmanischen Reiches im 17. Jahrhundert. Edited by Hans Joachim Kissling. Wiesbaden: Harrassowitz, 1965.
- Ziyaoğlu, Rakım. İstanbul Kadıları, Şehreminleri, Belediye Reisleri ve Partiler Tarihi, 1453-1971. İstanbul: 1. Akgün Matbaası, 1971.

Kronikler ve Tarihi Nakilleri

- Ali, Gelibolulu Mustafa. "Künh el-Ahbar." TSK Ktp., R1117.
- Asım. Küçük Çelebizade İsmail. Tarih-i Asım. Mehmed Raşidin 6. cildi, Tarih-i Raşid. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1282/1865.
- Atsız, Buğra, ed. Das Osmanische Reich um die Mitte des 17. Jahrhunderts: nach den Chroniken des Vecihi (1633-1660) und des Mehmed Halifa (1636-1660). Munich: R. Trofenik, 1977.
- Ayvansarayi, Hüseyin. Hadikat el-Cevami. 2 cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1281/1864-65.
- Çeşmizade Mustafa Reşid. Çeşmî-zâde Tarihi. Yayına Hazırlayan: Bekir Kütükoğlu. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1959.
- Cevdet, Ahmed. Tertib-i Cevdet ez Tarih-i Cevdet. 12 cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1309/1891.
- Danon, A., trans. "Contributions à l'histoire des sultans Osman II et Mouçtafâ I". JA (2nd series) 14 (1919):69-139,243-310.
- Defteri Mehmed Paşa. "Zübdet el-Vekayi." Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 2382; Hamidiye 949.
- Edib, Mehmed Emin, "Edib Tarihi." İÜ Ktp., TY3220.
- Enveri, Sadullah. "Tarih-i Enveri." İÜ Ktp., TY5994, 2351 ve 2437; TKS, B234, H1571.
- Evliya Çelebi. Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. 8 cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976.
- Galland, Antoine, trans. La mort du Sultan Osman, ou le rétablissement de Mustapha sur le trône. Paris: Claude Barbin. 1678.

- İnciciyan, P.G. XVIII. Asırda İstanbul. Çeviren Hrand D. Andreasyan. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1956.
- İsazade Abdullah. "Tarih-i İsazade." İÜ, İnâl Ktp., TY3014.
- Jabarti, Abdurrahman. Merveilles biographiques et historiques. Trans. By Chefik Mansour Bey, et al. 9 vols. Cairo: 1888-96.
- Kara Çelebizade Abdülaziz. "Revzat el-Ebrar." Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 3047. 3206.
- Katib Çelebi. Fezleke-i Tarih. 2 cilt. İstanbul: Ceride-i Havadis Matbaası, 1286/1870.
- Kömürcüyan, Eremya. XVII. asırda İstanbul. Yayına Hazırlayan: Hrand D. Andreasyan. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1952.
- Köprülü, Orhan. "Kaynak Tenkidi, Raşid Tarihi'nin Kaynaklarından Biri: Silahdâr'ın Nusretname'si." Belleten 11 (1947): 473-87.
- Mehmed Halife, Bosnalı. Tarih-i Gılmani. TOEM, İlaveler 1. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1340/1924. ss. 1-102.
- Nabi Yusuf Efendi. Surname. İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1994.
- Naima, Mustafa. Tarih-i Naima. 6 cilt, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1280/1863-64.
- — —. 1115 Edirne Vak'ası, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1280/1863.
- Nuri Paşa, Seyyid Mustafa. Netayic el-Vukuat. 4 cilt. İstanbul: Dar el-Tibaa el-Amire, 1294-1327/1877-1909.
- Örfi, Çelebi Mahmud. "Edirne Tarihi." İÜ Ktp., TY3612.
- Raşid, Mehmed. Tarihi-i Raşid. 6 cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1282/1865.
- Rifat, Topal Ahmed. Nakd el-Tevarih. İstanbul: Yahya Efendi Matbaası, 1295/1878.
- Sami, Mustafa; Şakir, Hüseyin; Subhi, Mehmed. Tarih-i Sami ve Şakir ve Subhi. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1198/1783.
- Selaniki Mustafa. Tarih-i Selaniki. Freiburg i. B.: Klaus Schwarz Verlag, 1970.
- Şemdanizade, Fındıklılı Süleyman. "Müri el-Tevarih." Beyazıd Ktp., 1258, 5144.
- — —. "Takvim el-Tevarih". TTK Ktp., 580.
- Şemi, Meşrebzade Damadı Mehmed. İlaveli Esmar el-Tevarih ma Zeyl. İstanbul: İran Şirketi Matbaası, 1295/1878.
- [Sıdkı Mustafa Efendi]. "Vekayi-i Yevmiye." İÜ. İnâl Ktp., TY3580.
- Silahdar Mehmed Ağa, Fındıklılı. Nusretname. Çeviren: İsmet Parmaksızoğlu. 2 cilt. İstanbul: M.E.B., 1962-66.

- — — . Silahdar Tarihi. 2 cilt İstanbul: Devlet Matbaası/ Orhaniye Matbaası, 1928.
- — — . "Silahdar Tarihi." 3 cilt. TSK Ktp., H1413.
- Tevkii Abdurrahman (Abdi) Paşa. "Tarih-i Vekayi." Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, TY2153/4.
- Vasıf, Ahmed. Tarih-i Vasıf. 2 cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1219/1804.
- — — . "Tarih-i Vasıf." İÜ Ktp., TY6012, 6013; TKK Ktp., 110; TKS Ktp., H1405.
- Yücel, Yaşar, "Yeni Bulunan II. Osman Adına Yazılmış bir "Zafermâme." Belleten 43/170 (1979): 313-64.

Avrupa Kaynakları

- [Anonymous]. *Rèlation de la veritable imposture du faux Messie des juifs nomme Sabbaty Sevi Juif natil de Smyrne, Maintenant Nome Achis [Aziz] Mehemet Aga turc portier du serrail du Grand Seigneur.* Avignon: Chez Michel Chastel, 1667.
- [Anonymous]. *A True and Faithfull Relation... of what hath lately happened in Constantinople, concerning the death of Sultan Osman, and the setting up of Mustafa his uncle...* London: 1622.
- Abott, G. F. *Under the Turk in Costantinople. A record of Sir John Finch's Embassy, 1474-1681.* London: Macmillan and Co., Ltd., 1920.
- Barozzi, Nicolo, and Berchet, Guglielmo, eds. *Relazioni delgi Stati Europei lette al Senato dagli Ambasciatori Veneti nel Secolo Decimosettimo; ser. V: Turchia.* 2 vols. Venice: P. Naratovich, 1866-72.
- Baudier, Michel. *Histoire generale du serail et de la cour du Grand Seigneur, empereur des Turcs.* Paris: C. Cramoisy, 1631.
- Bonnac, Marquis de. *Mèmoire historique sur l'ambassade de France à Costantinople...* Paris: Ernest Leroux, 1894.
- Burckhardt, John L. *Notes on Bedouins and Wahabys.* London: Henry Coulbourn and Richard Bentley, 1831.
- Busbecq, Ogier Ghislain de. *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, Imperial Ambassador at Constantinople, 1554-1562.* Oxford: The Clarendon Press, 1927.

- Chardin, Sir John. *Journal du voyage du voyage de chevalier Chardin en Perse & aux Indes Orientales par la Mer Noire & par la Colchide*. London: Moses Pitt, 1686.
- Chassepol, François de. *Histoire des grands vizirs M. Coprogli-Pacha et Ahcmet Coprogli-Pacha*. Paris: E. Michallat. 1676.
- Chishull, Edmund. *Travels in Turkey and back to England*. London: W. Bowyer, 1747.
- Covel, Dr. John. "Covel's Dairy." In *Early Voyages and Travels in the Levant*. Vol. 87. Edited by J. Th. Bent. London: Hakluyt Society, 1893
- . "Journal of Travels in Asia and Italy, 1670-78." *British Museum. Add. Coll.* 22912.
- d'Arvieux, Louis Laurent. *Mémoires du chevalier d'Arvieux, recueillis... par J. B. Labat*. 6 vols. Paris: Charles-Jean-Baptiste Delespine, 1735.
- De Dreux, Robert. *Voyage en Turquie et en Grèce*. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres," 1925.
- De la Croix, Chevalier. *Etat présent des nations et églises, grecque, arménienne et maronite en Turquie*. Paris: Pierre Herissant, 1715.
- . *Mémoires du Sieur da la Croix... contenans diverses réalitions trèscurieuses de l'Empire Othoman*. 2 vols. Paris: C. Barbin, 1684.
- . *Etat gèneral de l'Empire Othoman*. Paris: P. Herissant, 1695.
- Della Vale, Pietro. *Voyages de Pietro Della Vale*. 8 vols. Rounen: Robert Machuel, 1745.
- Dimitrie Cantemir. *The History of the Growth and Decay of the Othman Empire*. Translated by N. Tindal. London: Knapton, 1734-35.
- D'Ohsson, Mouradgea. *Tableau gèneral de l'Empire Othoman*. 7 vols. Paris: Imprimerie de Monsieur F. Didot, 1788-1824.
- DuMont, Jean, Baron de Carlscoon. *A New Voyage to the Levant*. London: M. Gillyflower, 1696.
- Du Vignau, Sieur de Joanots. *A New Account of the Present Condition of the Turkish Affairs*. London: Randal Taylor, 1688.
- Eton, William. *A Survey of the Turkish Empire*. New York: Arno, 1973.

- Evelyn, John. *The History of Sabatai Sevi, the Supposed Messiah of the Jews* (1669). Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1968.
- Galland, Antoine, *Journal d'Antoine Galland pendant son séjour à Constantinople, 1672-1673*. Edited by C. Schefer. 2 vols. Paris: Ernest Leroux, 1881.
- — . *De l'Origine et du progrès du café*. Caen: Jean Cavelier, 1699.
- Contaut Biron, Count Thèodore de, ed. *Ambassade en Turquie de Contaut Biron... 1605-1610*. 2 vols. Paris: Honoré Champion, 1889.
- Great Britain. Historical Mss Commission. *Report on the Mss of Allan George Finch, esq....* 3 vols. London: H.M. Stationery Office, 1913-.
- Grenville, Sir Henry. *Observations sur l'état actuel de l'Empire Ottoman*. Edited by Andrew S. Ehrenkreutz. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1965.
- Hammer-Purgstall, Joseph von. *Des Osmanischen Reiches Saatsverfassung und Staatsverwaltung*. 2 vols. Hildesheim: G. Olms, 1963
- — — . *Geschichte des Osmanischen Reiches*. 10 vols. Pest: C. A. Hartleben, 1827-35
- Hill, Aaron. *A Full and Just Account of the Present State of the Ottoman Empire in All Its Branches*. 2nd rev. Ed. London: n.p., 1710.
- Knolles, Sir Richard. *The Turkish History [The General Historie of the Turkes], from the Original of That Nation... with a Continuation....* By Sir Paul Rycaut. 3 vols. London: T. Basset, 1687-1700.
- La Motraye, François Aubry de. *Voyages du sr. A de La Motraye, en Europe, Asie et Afrique*. 2 vols. The Hague: T. Johnson & J. Van Duren, 1727.
- Le Brun, Corniles (Corneille le Bruyn). *A Voyage to the Levant*. London: Jacob Tonson, 1702.
- Marsigli, Luigi Ferdinando. *L'Etat Militaire de l'Empire Ottoman, ses Progrès et sa décadence....* 2 vols. The Hague: P. Gasse, 1732.
- — . *Stato Militare...* 2 vols. Edited by R. Kreutel. Graz: Akad. Druck-u. Verlagsants, 1972.

- Montagu, Lady Mary Wortley. *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*. 3 vols. Edited by Robert Hasband. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Montecuccoli, Raimondo. *Mémoires de Montecuculi, Generalissime des toupes de l'Empereur*. 3 books in one. Strasbourg: Jean Renauld Doulssecker, 1735.
- North, Roger. *The Lives of the Norths*. 3 vols. London: George Bell and Sons, 1890. Edited by A. Jessopp. (Reissue, 3 vols. in 3. London: Printed for the author, 1743-45.
- Roe, Thomas, *The Negotiations of Sir Thomas Roe, in His Embassy to the Ottoman Porte from the Year 1621 to 1628 Inclusive*. London: Samuel Richardson, 1740.
- Russell, Alexander. *The Natural History of Aleppo*. 2 vols. London: G. G. and J. Robinson, 1794.
- Rycaut, Sir Paul. *The History of the Turkish Empire from the Year 1623 to the Year 1677...* 2 vols. London: J. M. for John Starkey, 1680.
- . *The History of the Turks Beginning with the Year 1679... until the end of the Year 1698 and 1699*. London: R. Clavell, 1699.
- . *The Present State of the Greek and Armenian Churches, Anno Christi, 1678*. London: J. Starkey, 1679.
- . *The Present State of the Ottoman Empire*. London: J. Starkey and H. Brome, 1668.
- Saint-Priest, François Emmanuel Guignard, Comte de. *Mémoires sur l'ambassade de France en Turquie et sur le commerce des Français dans le Levant...* 1877. Repr. 1974 by Publications de l'Ecole des Langues Orientales. Series VI. Paris: E. Leroux, 1877.
- Sutton, Sir Robert Lexington. *The Despatches of Sir Robert Sutton, Ambassador in Constantinople (1701-1714)*. Edited by Akdes Nimet Kurat. London: Offices of the Royal Historical Society, 1953.
- Tavernier, J-B. *Les six voyages de Monsieur Jean-Baptiste Tavernier... en Turquie...* 6 vols. Paris: P. Ribon, 1713.
- Toderini, Giambattista. *De la Littérature des Turcs*. 3 vols. Paris: Poinçot Libraire, 1789.
- Vandal, Albert. *L'Odyssée d'un ambassadeur. Les voyages du marquis de Nointel (1670-1680)*. 2nd ed. Paris: Plon-Nourrit et cie., 1900.

İkincil Çalışmalar

- Abou-el Haj, R. A. "The Narcissism of Mustafa II (1695-1703): a psychohistorical Study." *SI* 40 (1974):115-31.
- . "The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics" Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1984.
- Ahmad, Aziz. *An Intellectual History of Islam in India*. Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1969.
- Akdağ, Mustafa. "Celâli Fetretî" *D ve T-C* 16 (1958): 53-107
- . *Türkiye Tarihinde İctimai Buhranlar Serisinden: Medreseli İsyanları*. İstanbul: İsmail Akgün Basımevi, 1952.
- . "Yeniçeri Ocak Nizamının Bozuluşu." *D ve T-C* 5 (1947): 291-309.
- Aksoy, Mehmed ve İskit, Server (Yayına Hazırlayanlar); *Evliya Çelebi*. İstanbul: İskit Yayınevi, 1962.
- Aktepe, M. Münir. *İpşir Mustafa Paşa ve Kendisiyle İlgili Bazı Belgeler*. *TD* 24 (1970): 45-59.
- . "The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance." *SI* 44 (1976): 123-52.
- Allana, G[ulam Ali], ed. *A Rosary of Islamic Readings*. Karachi: National Publishing House, Ltd., nd.
- [Altınay], Ahmed Refik. *Alimler ve Sanatkarlar*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1338/1920.
- . *Felaket Seneleri 1094-1110*. İstanbul: 1332/1914.
- . *Kızlar Ağası*. İstanbul: İlhami ve Fevzi Matbaası, 1926.
- . *Köprülüler*. 2 cilt. İstanbul: 1331/1913.
- . *Lâle Devri, 1130-1143*. İstanbul: Pınar Yayınları, tarih yok
- . *Osmanlı Devrinde Hoca Nüfuzu*. İstanbul: Marifet Matbaası, 1933.
- . *Samur Devri 1049-1059*. İstanbul: Kitaphane-i Hilmi, 1927.
- Andreasyan, Hrand D. "Celâliilerden Kaçan Anadolu Halkının Geri Gönderilmesi." İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan içinde. Ankara: TTK, 1976. ss. 45-53.
- Arberry, A. J. *An Introduction to the History of Sufism*. London: 1942.
- . *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. New York: Harper & Row, 1970.
- Arnold, T. W. *The Preaching of Islam*. Lahore: Shirkati-i Qualam. 1956.

- Arnold, T. W. and Guillaume, A., eds. *The Legacy of Islam*. London: Oxford University Press, 1965.
- Atsız, Nihal. *İstanbul Kütüphanelerine göre Birgili Mehmed Efendi. Bibliyografyası*. İstanbul: M.E.B., 1966
- . *İstanbul Kütüphanelerine göre Ebussuud Bibliyografyası*. İstanbul: M.E.B., 1967.
- Ayverdi, Samiha. *Boğaziçi'nde Târih*. İstanbul: Baha Matbaası, 1976.
- Babinger, Franz. *Mehmed the Conqueror and His Time*. Edited by William Hickman. Trans. By Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- Bear, Derek, ed. *Schism, Heresy and Religious Protest*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Bakirer, Ömür, Faroghi, Suraiya. "Dediği Dede ve Tekkeleri." *Bellekten* 39 (1975): 447-71.
- Baltacı, Câhid. *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Barkan, Ömer Lütfi. "1079-1080 (1669-1670) Mâlî Yılına ait bir Osmanlı Bütçesi ve Ekleri." *İktisat* 17 (1955-56): 225-303.
- . "XVII. Asrın İkinci Yarısında Türkiye'nin Geçirdiği İktisadi Buhranların Sosyal Yapı Üzerindeki Tesirleri." *İktisadi Kalkınmanın Sosyal Meseleleri*. İstanbul: Ekonomik ve Sosyal Etüdler Konferans Heyeti, 1964.
- . "The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East." *IJMES* (1975):3 28.
- Barker, Thomas M. *Double Eagle and Crescent*. Albany: State University of New York Press, 1967.
- Baron, Salo W. *A Social and Religious History of the Jews*. 2nd rev. Ed. 18 vols. New York: Columbia University Press, 1952-.
- Baum, Heinrich Georg. *Edirne Vakası (Das Ereignis von Edirne)*. Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag, 1973.
- Beldiceanu-Steinherr, Ièrene. "À propos d'un ouvrage sur la polemique ottomane contre les Safawides." *REI* 39 (1971): 395-400.
- Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press, 1964.
- Berki, Ali Himmet. "Osmanlı Türklerinden Yüksek İfta Makamı." *DD* 9 (Kasım-Aralık 1970): 423-27.

- Berov, Liuben. "Changes in Price Conditions in Trade Between Turkey and Europe in the 16th/19th Century." *Études Balkaniques* (Sofia). Nos. 2-3 (1974): 169-78.
- Seygu, Abdurrahim Şerif. *Erzurum Tarihi, Anıtları, Kitabeleri*. İstanbul: Bozkurt Basımevi, 1936.
- Bill, James A., and Leiden, Carl. *Politics in the Middle East*. Boston: Little, Brown and Company, 1979.
- Birge, John. *The Bektashi Order of Dervishes*. Hartford: Hartford Seminary, 1937.
- Boskov, Vanco. "Ein osmanischer Ketzer-Prozess im 18. Jahrhundert." *SF* 33 (1974): 296-306.
- Braune, Walther. "Historical Consciousness in Islam." In *Theology and Law in Islam*. Edited by G. Von Grunebaum. Wiesbaden: Harrossowitz, 1971.
- Brosch, M. *Geschichte aus dem Leben dreier Grossvesire*. Gotha: 1899.
- Browne, E. G. "Further Notes on the Literature of the Hurufis and Their Connection with the Bektashi Order of Dervishes." *JRAS* (1907), pp. 533-81.
- Brunschvig, R., and von Grunebaum, G. E., eds. *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*. Paris: G.-P. Maisonneuve, 1957.
- Bulliet, Richard W. *The Patricians of Nishapur*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Bulut, Rukiye. "18. Yüzyılda İstanbul." *BTTD* 1/3 (1967):30-32.
- Cahen, Claude. "Baba Ishaq, Baba İlyas, Hadjdji Bektash et quelques autres." *Turcica* 1 (1969): 53-64.
- . *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age*. Leiden: E. J. Brill, 1961.
- Cipolla, Carlo M. *Money, Prices, and Civilization in the Mediterranean World: Fifth to Seventeenth Century*. New York: Gordion Press, 1967.
- Corbin, Henry. *The Creative Imagination in the Sufism of Ibn'Arabî*. Trans. By Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Coulson, Noel J. *Conflict and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
- . *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.

- Cragg, Kenneth. *The House of Islam* Belmont, California: Dickenson Publishing Co., Inc., 1969.
- Danişmend, İsmail Hamî. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. 2. Gözden Geçirilmiş Baskı. 6 cilt. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971.
- Davis, Natalie, "The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France." *Past and Present* 59 (1973): 250-63.
- Eaton, R. M. *The Sufis of Bijapur, 1300-1700 Social Roles of Sufis in Medieval India*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- Eickhoff, Ekkerhard. *Venedig, Wien und die Osmanen*. Munich: Georg D. W. Callwey, 1970.
- Eisenstadt, S. N. "Religious Organization and Political Process in Centralized Empires." *JAS* (May 1962): 271-95.
- Encyclopaedia of Islam*. Edited by Th. Houtma, et al. 4 vols. Leiden: E. J. Brill, 1913-36.
- Encyclopaedia of Islam*. 2 nd rev. Ed. Edited by H. A. R. Gibb et al. Leiden: E. J. Brill, 1960-.
- Erder, Leila, and Faroqhi, Suraiya. "The Anatolian Urban Network." *JESHO* 23/3 (1980):265-303.
- Erdoğan, Muzaffer. "Mevlevî Kuruluşları arasında İstanbul Mevlevihaneleri." *G-DAA* 4/5 (1975-76): 15-46.
- Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi*. 5 cilt. İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1939-43.
- Erinç, Orhan. "250 Yıl Önce İstanbul'da Gecekondu-Kaçak İnşaat-Sahil Yağması Sorunları ve Çareleri." *BTTU*, no, 10 (Temmuz 1968): 54-58.
- Faroqhi, Suraiya. "Social Mobility among the Ottoman Ulemâ in the Late Sixteenth Century." *IJMES* 4 (1973): 204-18.
- Findley, Carter V. *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*, Princeton: Princeton University Press, 1980.
- "Legacy of Tradition to Reform: Origins of the Ottoman Foreign Ministry." *IJMES* 1 (1970): 334-57.
- Flemming, Barbara. "Die Vorwahhabitische Fitna im Osmanischen Kairo 1711." İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan içinde. Ankara: TTK, 1976. ss. 55-65.
- Fourguin, Guy. *The Anatomy of Popular Rebellion in the Middle Ages*. Trans. By Anne Chesters. *Europe in the Middle Ages, Selected Studies* no: 9, New York: North-Holland, 1978.

- Frazce, Charles A. *Catholics and Sultan*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Friadlender Ira. *The Whirling Dervishes*. New York: Macmillan, 1975.
- Friedmann, Yohanan. Shaykh Ahmad Sihrindi. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1971.
- Fyzee, A. A. A. *Outlines Of Muhammadan Law*. London: Oxford University Press, 1955.
- Galantē, Abraham. *Histoire des juifs d'Anotolie*. 2 vols. Istanbul: M. Babok, 1937-39.
- . *Histore des juifs d'Istanbul*. 2 vols. Istanbul: 1941-42.
- . *Un Poème arménien sur Sabbatai Sevi*. Istanbul: Sociètè Anonyme de Papeterie et d'Imprimerie, 1934.
- Gardet, Louis. *La Citē musulmane, vie sociale et politique*. Paris: J. Vrin, 1961.
- . *Les Hommes d'Islam* Paris: Hachette, 1977.
- Geertz, Clifford. "Ethos, World Wiew, and the Analysis of Sacred Symbol." 1973. Pp. 126-41.
- Gerit (pseud.). "The Warning of Ibrahim Pasha of Buda." *JRCAS* 21 (1934): 621-70.
- Gibb, E. J. W. *A History of Ottoman Poetry*. 6 vols. London: Luzac and Company Ltd., 1958-67.
- Gibb, H. A. R. *An Interpretation of Islamic History*. Lahore: Orientalie Publishers, 1957.
- . "Law and Religion in Islam." In *Judaism and Christianity*. Edited by E. I. J. Rosenthal. London: Oxford University Press, 1962.
- . *Studies on the Civilization of Islam*. Boston: Beacon Press, 1950-57.
- Gilsenan, M. D. "Some Factors in the Decline of the Sufi Orders in Modern Egypt." *MW* 57 (1967): 11-18.
- Goitein, S. D. "Attitudes towards Government in Islam and Judaism." in *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E. J. Brill, 1966.
- . "Muslim Friday Worship." *MW* 49 (1959): 183-95.
- Gökbilgin, M. Tayyib. "Kâtip Çelebi, Interprète et rênovateur des traditions religicuses au XVII siècle." *Turcica* 3 (1971): 71-79.
- . "Taşköprü-zâde ve İlmî Görüşleri." *IÜ İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 6/1-2(1975): 127-38; 6/3-4 (1976): 169-82.

- Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- . *Muslim Studies*. 2 vols. London: 1967-71.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.
- . *Mevlânâ'dan sonra Mevlevilik*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1953.
- . *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*. 3 cilt. Ankara: TTK, 1967-72.
- . *Sınavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*. İstanbul: Eti Yayınevi, 1966.
- Goodwin, Godfrey. *A History of Ottoman Architecture*. Baltimore; Johns Hopkins Press, 1969.
- Gordlevsky, W. "Zur Frage über die "Dönme." Die Rolle der Juden in den Religionssekten Vorderasiens." *Islamica* 2 (1926): 200-18.
- Gövsâ, İbrahim Alaattin. *Sabbatay Sevi, İzmirli Meşhur Sahte Mesih hakkında Tarihi ve İctimai Tetkik Tecrübesi*. İstanbul: 1939-41.
- Graetz, H. H. *History of the Jews*. 6 vols. Philadelphia: Jewish Pub. Society of America, 1891-98.
- Gran, Peter, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760/1840*. Austin: University of Texas Press, 1979.
- Green, Jerrold D. "Pseudoparticipation and Countermobilization: Roots of the Iranian Revolution." *Iranian Studies* 13 (1980): 31-53.
- Grunebaum, Gustave E. Von. *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*. London: 1955.
- . *Medieval Islam: a Study in Cultural Orientation*. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- . "The Structure of the Muslim Town." *Amer. Anthro., Memoir* 81 (April 1955): 141-58.
- , ed. *Logic in Classical Islamic Culture*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1970.
- , ed. *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1955.
- Gulick, John. "Village and City: Cultural Continuities in Twentieth Century Middle Eastern Cultures." in Ira M. Lapidus, ed., *Middle Eastern Cities*. Berkeley: University of California Press, 1969. Pp. 122-58.

- Halman, Talat. "Poetry and Society: The Turkish Experience." in Max Kortepeter, ed, *Modern Near East: Literature and Society*. 1971. Pp. 35-72.
- Hamilton, Charles, trans. *The Hedaya or Guide: A Commentary on the Mussulman Laws*. Lahore: Premier Book House, nd.
- Hartmann, Richard. "Qatyrdschy Oghlu, Ein Sittenbild aus der Osmanischen Geschichte des 17. Jahrhunderts." *Islamica* 2 (1926): 237-70.
- Hasluck, F.W. *Christianity and Islam under the Sultans*. 2 vols. Oxford: Oxford 1929
- Heyd, Uriel. "The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century." *Oriens* 6 (1953): 299-314.
- . "The Ottoman "Ulemâ and Westernization in the Time of Selim III and Mahmûd II." *Scripta Hierosolymitana* 9(1961): 63-96.
- . "Some Aspects of the Ottoman Fetvâ." *BSOAS* 32 (1969): 35-56.
- . *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Edited by V. L. Menage. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- Heywood, C. J. "Sir Paul Rycaut, A Seventeenth-Century Observer of the Ottoman State: Notes for a Study." in E. K. Shaw and C. J. Heywood, *English and Continental Views of the Ottoman Empire, 1500-1800*. Los Angeles: UCLA (Wm. Andrews Clark Library), 1972. Pp. 33-59.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. 10th ed. New York: St. Martin's Press, 1970.
- Hobsbawm, E. J. *Primitive Rebels*. New York: W. W. Norton & Company, 1959.
- Hodgson, Marshall G. S. "Islam and Image." *History of Religions* 3 (1964): 220-60.
- . *The Venture of Islam*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Hopwood, Derek. "A Pattern of Revival Movements in Islam?" *IQ* 15/4 (October-December 1971): 149-58.
- Hughes, Thomas Patrick. *Dictionary of Islam*, Lahore: Premier Book House, 1885.
- Huri, Sofi. "Yunus Emre: in Memoriam. Trans. By Franz Rosenthal. 3 vols. New York: Bolligen Foundation, 1958.

- Ibn Khaldūn. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Trans. by Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Imber, Colin H. "The Persecution of the Ottoman Shi'ites according to the Mühimme Defterleri, 1565-1585." *Der Islam* 56/2 (1979): 245-73.
- . "Zinâ' in Ottoman Law." in J-L. Bacquè-Grammont and P. Dumont, eds., *Collection Turcia III. Contributions à l'histoire économique et sociale de l' Empire Ottoman*. Louvain: Editions Peeters, 1983. Pp. 59-92.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. "Arpalık." *TTEM* 16 (Eylül 1926): 276-83.
- İnalçık, Halil. "Capital Formation in the Ottoman Empire." *JEH* 29 (1969): 97-140.
- . "Islam in the Ottoman Empire." *Cultura Turcica* 5-6 (1968-70): 19-29.
- . "On the Secularism in Turkey." *Orientalische Literaturzeitung* 64 (1969): 437-46.
- . "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları." *Siyasal* 13 (1958): 102-26.
- . *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*. Trans. by N. Itzkowitz and C. Imber. London: Weidenfeld and Nicolson, 1973.
- . Review of Robert Mantran. *Istanbul dans la seconde Moitié du XVII siècle*. *TAD* 2 (1964): 381-402.
- İslam Ansiklopedisi. (Yayına Hazırlayan Adnan Adıvar ve diğerleri) İstanbul: Maarif Basımevi, 1950.
- Itzkowitz, Norman. "Eighteenth Century Ottoman Realities." *SI* 16 (1962): 73-94.
- . *The Ottoman Empire and Islamic Tradition*. New York: Alfred A. Knopf, 1972.
- Itzkowitz, Norman, and Shinder, Joel. "The Office of Şeyh ül-Islam and the Tanzimat: A Prosopographic Enquiry." *MES* 8 (January 1972): 93-101.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: New American Library, 1958.
- Jansky, Herbert. "Zeitgeschichtliches in den Liedern des Bektaşî-Dichters Pir Sultan Abdal." *Der Islam* 39 (1964): 130-42.
- Jeffery, Arthur, ed. *A Reader on Islam*. the Hague: Mouton & Co., 1962.

- Jensen, Alfred. Gundulić und Sein Osman. Göteborg: Zachrisson, 1900.
- Karatay, Fehmi Edhem, (Yayına Hazırlayan) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu. 2 cilt. İstanbul: Küçükaydın Matbaası, 1961.
- Kastein, Joseph. The Messiah of Ismir: Sabbatai Zevi. Trans. by Hutley Paterson. London: John Lane the Bodley Head Ltd., 1931.
- Keddie, Nikki R., ed. Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500. Berkeley: University of California Press, 1972.
- Keremetli, Can. Galata Mevlevihanesi, İstanbul: Erler Matbaası, 1977.
- Kissling, H. J. "Aus der Geschichte des Chalwetijje-Ordens." ZDMG 102 (1953): 233-89.
- . "Einiges über den Zejnije-Orden im Osmanischen Reiche." Der Islam 39 (1964): 143-79.
- . "The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire." in G. E. Von Grunebaum, ed., Studies in Islamic Cultural History, Menasha, Wisconsin: American Anthropological Association, 1954. Pp. 23-35.
- . "Zur Geschichte des Derwishchordens der Bajramijje." SF 15 (1956): 237_68.
- Konyalı, İbrahim Hakkı, Erzurum Tarihi. İstanbul: Ercan Matbaası, 1960.
- . Üsküdar Tarihi. 2 cilt. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1976.
- Kortepeter, Carl Max. Ottoman Imperialism during the Reformation: Europe and Caucasus, New York; New York University Press, 1972
- Jahrhundert nach Evliya Çelebi. Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz, 1975.
- Kreutel, Richard F., trans. Kara Mustafa vor Wien, Graz: Verlag Styria, 1955.
- Krüger, Hilmar, Fetwa und Siyar. Wiesbaden: Harrassowitz, 1978.
- Küçük, Abdurrahman. Dönmeler ve Dönmelik Tarihi. İstanbul: Ötüken, tarihsiz

- Küçük, Hasan. Osmanlı Devletini Tarih Sahnesine Çıkaran... Tarikatlar ve Tesirleri. İstanbul: Türkiye Kalkınma ve Dayanışma Vakfı, 1976.
- Kunt, Metin. "Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment." *IJMES* 5 (1974): 233-39.
- Kurat, Akdes Nimet. "The Retreat of the Turk, 1683-1730." *New Cambridge Modern History* 6 (1970): 608-47.
- Kurdakul, Necdet. Bütün Yönleriyle Bedreddin. İstanbul: Döler Reklam Yayınları, 1977.
- Kütükoğlu, Bekir. Kâtip Çelebi "Fezleke"sinin Kaynakları, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1974.
- Labib, Subhi. "The Problem of the Bid'a in the Light of an Arabic Manuscript of the 14th Century." *JESHO* 7 (1964): 191-96.
- Lammens, Henri. *Islam: Beliefs and Institutions*. Trans. by E. Denison Ross. London: 1929.
- Laoust, Henri, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqi al-din Ahmad b. Taimiya*. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archacologie Orientale, 1939.
- . *Les Schismes dans l'Islam*. Paris: Payot, 1977.
- Lapidus, Ira M. "Muslim Cities and Islamic Societies." in Ira M. Lapidus, ed., *Middle Eastern Cities*. Berkeley: University of California Press, 1969. Pp. 47-79.
- . "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society." *IJMES* 6 (1975): 363-85.
- Lawless, R. I. "Albania-the Legacy of Turkish Islam." *AARP* 9 (1976): 60-67.
- Lazarovich-Hrebelianovich, Prince Stephen Lazar Eugene. *The Servian People*. 2 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1910.
- Le Châtelier, Alfred. *Les Confréries musulmanes du Hedjaz*. Paris: E. Leroux, 1887.
- Lewis, Bernard. *The Decline of the Ottoman Empire*. Norman: University of Oklahoma Press, 1963.
- . *Studies in Classical and Ottoman Islam*. London: Variorum Reprints, 1976.
- Lewis, Geoffrey L., and Roth, Cecil. "New Light on the Apostasy of Sabbatai Zevi." *JQR* 53 (1963) : 219-25.
- Little, Donald Presgrave, ed. *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*. Leiden: E. J. Brill, 1976.

- Lybyer, A. H. *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*. Cambridge: Harvard University Press, 1913.
- MacDonald, Duncan Black. *The Religious Attitude and Life in Islam*. New York: AMS Press, 1970.
- McGowan, Bruce W. *Economic Life in Ottoman Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- . "The Study of Land and Agriculture in the Ottoman Provinces within the Context of an Expanding World Economy in the 17th and 18th Centuries." *IJTS* 2/1 (1981): 57-63.
- Majer, Hans Georg. *Vorstudien zur Geeschichte der Ilmiye in Osmanischen Reich I: zu Uşâkizade, seiner Familie und seinem Zeyl-i Şakayık*. Munich: Rudolf Trofenik, 1978.
- Makdisi, George. "Ibn Taimiya: A Sufi of the Qâdiriya Order." *AJAS* 1 (1973): 118-29
- . "L'Islam hanbalisant." *REI* 42 (1974): 211-44; 43 (1975) : 45-76.
- . "Law and Traditionalism in the Institutions of Learning of Medieval Islam." in G. E. Von Grunebaum, ed., *Theology and Law in Islam*. Wiesbaden: Harrosiwitz, 1971. Pp. 75-87.
- . "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad." *BSOAS* 24(1961): 1-56.
- Mandwille, Jon E. "Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire." *UMES* 10 (1979): 289-308
- Mantran, Robert. *Istanbul dans la seconde moitié du XVII siècle*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1962.
- . *La Vie puotidienne á Constantinople au temps de Soliman le magnifique et de ses successeurs (XVI-XVII siècle)*. Paris: Hachette, 1965.
- Mardin, Ebül'ulâ. *Huzur Dersleri*. 3 cilt, 2. cilt içinde. Istanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951-66
- Mardin, Şerif. "Historical Determinants of Stratification: Social Class and Class Consciousness in Turkey." *Siyasal* 22 (Aralık 1967): 111-42.
- . "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire." *CSSH* 11 (1969): 258-81.

- Margoliouth, D. S. "The Devil's Delusion." IC 9 (1935): 1 – 21 (cont.), 10 (1936): 20-39 (cont), 11 (1937): 267-73 (cont.), 12 (12 (1938): 108-18 (cont.).
- . "Omar's Instructions to the Kadi." JRAS (1910): 307-26.
- Martin, B. G. "A Short of the Khalwati Order of Dervishes." in Nikki R. Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sufis*. Berkeley: University of California Press, 1972. Pp. 275-305.
- Massignon, Louis. *La Passion dial Hallaj*. 2 vols. Paris: Paul Geuthner, 1922.
- . *Recueil de textes inédits concernat l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris: Paul Geuthner, 1929.
- Meier, F. "Soufisme et dèclin culturel." in R. Brunschvig and G. E. Von Grunebaum, eds., *Le Classisme et dèclin culturel dans l'histoire de l'Islam*. Paris: G.-P. Maisonneuve, 1957. Pp. 217-45.
- Memon, Muhammad Umar, ed. and trans. *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion*. The thague: Mouton, 1976.
- Mez, Adam. *The Renaissance of Islam*. Trans. By Salahuddin Khuda Bukhsh and D. S. Margoliouth. Patna, India: Jubilee, 1937.
- Mielk, R. "Zur Geschichte der Kanzel im Islam." Islam 13 (1923): 109-12.
- Minorsky, V. L. "Iran: Opposition, Martyrdom, and Revolt." in G. E. Von Grunebaum, ed., *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1955. Pp. 183-206.
- . "Shaykh Bali-efendi on the Safavids." BSOAS 20 (1957): 437-50.
- Mols, Roger. "Population in Europe, 1500-1700." in Carlo M. Cipolla, ed., *The Fontana Economic History of Europe*. Vol. 2: *The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. London: Collins/Fontana Books, 1974.
- Moore, Sally F. and Myerhoff, Barbara G., eds. *Secular Ritual*. Amsterdam: Van Gorcum, 1977.
- Mordtmann, J. H. "Sunnitch-schiietische Polemik im 17. Jahrhundert." *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin* 29 (1926): 1-18.
- "Moslem Sermons. Preached in Constantinople." *Hibberi Journal* 8 (1910): 641-60.

- Mumcu, Ahmet. Osmanlı Devletinde Rüşvet. Ankara: yayınevi yok, 1969.
- . Osmanlı Devletinde Siyasetten Katl. Ankara: Ajans-Türk Matbaası, 1963
- Naff, Thomas, and Owen, Roger, eds. Studies in Eighteenth Century Islamic History. Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press, 1977.
- Nasr, Seyyed Hossein. Science and Civilization in Islam. New York: New American Library, 1968.
- . "Seventh-Century Sufism and the School of Ibn 'Arabî." in Seyyed Hossein Nasr, ed., Sufi Essays. London: George Allen and Unwin Ltd., 1972. Pp. 97-103.
- . "The Sufi Master as Exemplified in Persian Sufi Literature." in Seyyed Hossein Nasr, ed., Sufi Essays. London: George Allen and Unwin Ltd., 1972. Pp. 57-67.
- . Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardî, Ibn 'Arabî. Cambridge. Harvard University Press, 1964.
- Nicholson, R. A. The Mystics of Islam. London: G. Bell and Sons, 1914.
- . Studies in Islamic Mysticism. Cambridge: Cambridge University Press, 1919.
- Nizam al-Mulk. The Book of Government or Rules for Kings: The siyâsat-nêma or Siyar al-Mulk of Nizâm al-Mulk. Trans. by Hubert Darke. New Haven: Yale University Press, 1960.
- Nizami, K. A. "Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics." IC 39 (1965): 41-52.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Les Menâkıb ul-Kudsiya fi Menasib'ıl Unsiya: Une Source pour l'histoire religieuse de l'Anatolie au XIII siècle." JA 267/2-3 (1979): 345-56.
- Olson, Robert W. "The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics?" JESHO 17 (1974): 329-44.
- . "The Ottoman Empire in the Middle of the Eighteenth Century and the Fragmentation of Tradition: Relations of the Nationalities (Millet), Guilds(esnaf) and the Sultan 1740-1768." WI 17 (1976-77): 72-77.
- Önder, Mehmet, (Yayına hazırlayan) Uluslararası Mevlâna Semineri (15-17 Aralık 1973) Bildiriler. Ankara: TISA Matbaacılık Sanayi, tarihsiz

- Orhonlu, C. Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretleri İskan Teşebbüsü, 1691-1696. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1963.
- Özergin, M. Kemal. "Eski bir Rûzname'ye göre İstanbul ve Rumeli Medreseleri." TED, ss. 4-5 (1973-74): 263-90.
- . "Rumeli Kadılıkları'nda 1078 Düzenlemesi," İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan. Ankara: TTK, 1976. ss. 251-309.
- Padwick, Constance E. Muslim Devotions. London: SPCK, 1961.
- Pakalın, Mehmet Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. 3 cilt. İstanbul: M.E.B., 1946-54.
- Papoulia, A. "Die Soziale Mobilität im Osmanischen Reich." in VII. Türk Tarih Kongresi (1970). Vol. 2. Ankara: TTK, 1973. Pp. 659-65.
- Pedersen, Johs. "The Criticism of the Islamic Preacher." WI 2 n.s (1953): 215-31.
- Perry, W. N. "Orthodoxy and the Master." Studies in Comparative Religion (1967): 59-68.
- Peters, F. E. Aristotle and the Arabs. New York: New York University Press, 1968.
- Pilavoğlu, M. Kemal. Büyük Veli Muhyiddini Arabî Hazretleri. İstanbul: Otağ Matbaası, 1979.
- Pixley, Michael M. "The Development and Role of the Şeyhülislam in Early Ottoman History." JAOS 96 (1976):89-96.
- Rahman, Fazlur. İslam. New York: Doubleday, 1968.
- Rasim, Ahmet. Osmanlı Tarihi: Seçmeler. Yayına Hazırlayan: İsmet Parmaksızoğlu. İstanbul: M.E.B. 1968.
- Raymond, André, Artisans et commerçants au Caire au XVIII^{ème} siècle. 2 vols, Damascus: IFAO, 1973-74.
- . "Quartiers et mouvements populaires au Caire au XVIII^{ème} siècle." in P. M. Holt, cd., Political and Social Change in Modern Egypt. Oxford: Oxford University Press, 1968. Pp 104-16.
- Repp, Richard C. "The Altered Nature and Role of the Ulema." in Thomas Naff and Roger Owen, eds., Studies in Eighteenth Century Islamic History. Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press, 1977. Pp. 277-87.
- Ringgren, H. "The Initiation Ceremony of the Bektashis." Studies in the History of Religions, suppl. to Numen 10 (1956): 202-208.

- Ritter, Helmut. "Muslim Mystics Strife with God." *Oriens* 5 (1952): 1-15.
- . "Orthodoxie a-t-elle une part dans la décadence?" in R. Brunschvig and G. E. Von Grunebaum, eds., *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris: G.-P. Maisonneuve, 1957. Pp. 167-83.
- Robson, James, trans. *Tracts on Listening to Music*. London: The Royal Asiatic Society, 1938.
- Röhrborn, Klaus. "Konfiskation und Intermediäre Gewalten im Osmanischen Reich." *Der Islam* 55/2 (1978): 345-51.
- . *Untersuchungen zur Osmanischen Verwaltungsgeschichte*. Berlin: de Gruyter, 1973.
- Rosenthal, E. I. J. *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Rosenthal, Franz. "The Empty Throne." *SI* 31 (1970): 233-38.
- . "I Am You—Individualism and Conformity in Classical Islam." Wiesbaden: Harrossowitz, 1977.
- . *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1970.
- Rudé, George. *The Crowd in History: A Study of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848*. New York: Wiley, 1964.
- Runciman, Steven. *The Byzantine Theocracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- . *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Sahillioğlu, Halil. "Sıvış Year Crises in the Ottoman Empire" in M. A. Cook, ed., *Studies in the Economic History of the Middle East*. London: Oxford University Press, 1970. Pp. 230-51.
- Şapolyo, Enver Behnan. *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1964.
- . *Osmanlı Sultanları Tarihi*. İstanbul: Rafet Zaimler Yayınevi, 1961.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- . *The Origins of Muhammedan Juris prudence*. Oxford: Oxford University Press, 1967.

- Schimmel, Annemarie. "Islamic Literatures of India." in Jan Gonda, ed., *History of Indian Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1973.
- . *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- . *Pain and Grace: A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth-Century Muslim India*. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- . *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalâloddin Rumi*. London: E. J. Brill, 1978.
- . "Yunus Emre," *Numen* 8 (1961): 12-33.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1974.
- . *The Messianic Idea in Judaism*. New York: Schocken Books, 1971.
- . *Sabbatai Şevi, the Mystical Messiah, 1626-1676*. Trans. by R. J. Zwi Werblowski. Princeton: Princeton University Press, 1976.
- Sergeant, R. B. "Mihrab." *BSOAS* 22 (1959): 439-53.
- Sharaq, S. R. "The Clergy in Islam." in S. N. Fisher, ed., *Social Forces in the Middle East*. Ithaca: Cornell University Press, 1955.
- Shaw, Stanford J. "History of the Ottoman Bureaucracy, 1648-1750: A New Perspective." *JESHO* 16 (1973): 217-37.
- Simonsohn, Sholomo. "A Christian Report from Constantinople regarding Shabbethai Şevi (1666)." *JJS* 12 (1961): 33-58.
- Sivrikaya, Ibrahim. "18. Yüzyılda İşportacılıkla İlk Mücadele." *BTDD* 3/13 (1968): 69-70.
- Skendi, Stavro. "Religion in Albania during the Ottoman Rule." *SF* 15 (1956): 311-27.
- Slousch, N. "Les Deunmeli, une secte judéo-musulmane de Salonique." *RMM* 6(1908): 483-95.
- Stoye, John. *The Siege of Vienna*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964.
- Storhmann, R. "On the History of Islamic Heresiography." *IC* 12 (1938): 5-16.
- Tansel, Feyziye Abdullah. "Seyyid 'Aziz Mahmud Hüdâyi." *İlahiyat* 15 (1967): 1-42.
- Tansel, Selâhattin. *Yavuz Sultan Selim*. Ankara: M.E.B., 1969.
- Thomas, Lewis V. *A Study of Naima*. Edited by Normal Itzkowitz. New York: New York University Press, 1972.

- Thrupp, Sylvai L, ed. *Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements*. New York: Schocken Books, 1970.
- Tibawi, A. L. "The Origin and Character of al-Madrasah." *BSOAS* 25/2 (1962): 225-38.
- Tlili, Bèchir. "Aux origines de la pensée réformiste ottomane moderne: un important document du Sayh al-Aqhisârî (XVII siècle). *ROMM* 18 (1974): 131-48.
- Tongas, Gèrard. *Les Relations de la France avec l'Empire Ottoman durant la première moitié du XVII siècle et l'ambassade à Constantinople de Philippe de Harlay, Comte de Cèsy (1619-1640)* Toulouse: Imprimerie F. Boisseau, 1942.
- Tosyalı, Rifat Osman. *Edirne Sarayı*. Ankara: TTK, 1957.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Triton, Arthur S. *Islam, Beliefs and Practices*. London: Hutchinson University Library, 1951.
- . *Muslim Theology*. London: Luzac, 1947.
- Tusi, Nasir ad-Din. *The Nasirean Ethics*. Trans By G. M. Wickens. London: George Allen & Unwin Ltd., 1964
- Üçok, Bahriye. "İslâm'da Musiki Üzerine." *İlahiyat* 14 (1966): 83-93.
- Üçok, Ö. Coşkun. *Türk Hukuk Tarihi Dersleri*. İstanbul: Kenan Matbaası, 1946.
- Ulucay, M. Çağatay. "Koçi Bey'in Sultan İbrahim'e Takdim Ettiği Risale ve Arzları." Zeki Velidi Toğan'a Armağan. İstanbul: yayınevi yok, 1950-55. ss. 178-99.
- . *XVII. Asırda Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri*. İstanbul: Resimli Matbaası, 1944.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Açısından Mûsiki ve Semâ*, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1976.
- Ünver, A. Süheyl. *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*. 2 cilt, 1 cilt içinde. İstanbul: yayınevi yok 1946.
- . *Türkiye'de Kahve ve Kahvehaneler*. Ankara: TTK. 1964.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Çandarlı Vezir Ailesi*. Ankara: TTK, 1974.
- . *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: TTK. 1965.
- . *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*. Ankara: TTK, 1948.
- . *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*. Ankara: TTK, 1945.

- Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapukulu Ocakları. 2 cilt. Ankara: TTK. 1943-44.
- . Osmanlı Tarihi: II. Selim'in Tahta Çıkışından 1699 Karlofça Andlaşmasına kadar. 2. Baskı Ankara: TTK, 1973.
- . Osmanlı Tarihi: Karlofça Anlaşmasından XVIII. Yüzyılın Sonlarına Kadar. Ankara: TTK, 1956.
- Voll, John. "The Non-Wahhabi Hanbalis of Eighteenth-Century Syria." *Der Islam* 49 (1972): 227-91.
- Von Ranke, Leopold. *The Ottoman and the Spanish Empires, in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New York: AMS Press, 1975.
- Vryonis, Speros. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley: University of California Press, 1971.
- Vucinich, Wayne S. "Islam in the Balkans." in *Religion in the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press. 1969. Pp. 236-52
- Watt, W. Montgomery. "Conditions of Membership of the Islamic Community." in C. J. Blacker, ed., *Studies in the History of Religions*. Supple. to *Numen* 10 (1963): Initiation. Pp. 195-201
- . "The Place of Religion in the Islamic and Roman Empires" *Numen* 9 (1962): 110-27.
- Weber, Max. *Economy and Society*. 2 vols. Edited by G. Roth And C. Wittich. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Wensinek, A. J "The Refused Dignity." in *A Volume of Oriental Studies Presented to E. G. Browne*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- White. G. E. "Saint Worship in Turkey." *MW* 9 (1919): 8-18.
- Winder, R. Bayly. *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*. London: Macmillan, 1965.
- Wolf, Eric. "Society and Symbols in Europe and in the Islamic Near East." *Anthro Q* 42 (1969): 287-301.
- Wurm, Heidrun. *Der Osmanischen Historiker Hüseyin b. Ga'fer, genannt Hezarfenn. Und die Istanbul Gessellschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*. Freiburg i. B.: Klaus Schwarz Verlag, 1971.
- Yalman, Nur. "Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey." *Archives europ. de sociol.* 10 (1969): 41-60.

- Yaltkaya, Şerefeddin. Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin. İstanbul: Evkaf Matbaası 1340/1924.
- Yusuf, S. M. An Essay on the Sunnah. Karachi: Institute of Islamic Culture, 1966.
- Ziadeh, Nicola A. Sanüsiya: A Study of the Revivalist Movement in Islam. Leiden: E. J. Brill, 1958.
- . Urban Life in Syria under the Early Mamluks. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1970.
- Zilfi, Madeline C. "The Diary of a Müderris: A New Source for Ottoman Biography." JTS 1 (1977): 157-74.
- . "Elite Circulation in the Ottoman Empire: Great Mollas of the Eighteenth Century." JESHO 26(1983): 318-64.
- . "The İlmiye Registers and the Ottoman Medrese System Prior to the Tanzimat." in J-L. Bacquè-Grammont and P. Dumont, eds., Collection Turcica III: Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman. Louvain: Editions Pectet, 1983. Pp. 309-27.
- Ziya, Mehmet. Yenikapı Mevlevihanesi. İstanbul: Kervan Kitapçılık, tarihsiz
- Zweme, S.M. "The Clergy and Priethood of Islam." MW 34 (1944): 17-39.
- . "The Pulpit in Islam." MW 23 (1933): 217-29.

Yayınlanmamış Çalışmalar

- Baykal, Hamid. "[Zekeriyaşade] Şeyhülislam Yahya Efendi ve Ailesi." İstanbul Üniversitesi, Mezuniyet Tezi, 1946-47.
- Bayrak, Mücessem. "Bahai Mehmet Efendi." İstanbul Üniversitesi. Mezuniyet Tezi, 1960-61.
- Borthwick, Bruce Maynard. "The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication." Ph. D. Dissertation. University of Michigan, 1965.
- Bostan, Nimet. "Ebusuud Efendi (Ecdadı, Evladı ve Akraları)." İstanbul Üniversitesi, Mezuniyet tezi. 1949-50.
- Darukal, Hikmet. "Şeyhülislam Hoca Sadettin Efendi ve Ailesi." İstanbul University, Mezuniyet Tezi, 1947-48.
- Glock, Irmgard. "Niyazi al-Misri, Ein Beitrag zur islamischen Mystik Kleinasien im 17. Jahrhundert." Ph. D. Dissertation. Bonn University, 1951.

- Gren, Jerrold D. "Revolution in Iran: The Politics of Competitive Mobilization." Paper presented to the 12th Annual Meeting of the Middle East Studies Association, Salt Lake City, Utah, November 1979.
- Kunt, Metin. "The Köprülü Years, 1656-1661." Ph. D. Dissertation. Princeton University, 1972.
- Meservey, Sabra Follet. "Feyzullah Efendi: An Ottoman Şeyhülislam." Ph. D. Dissertation. Princeton University, 1966.
- Öztürk, Necati. "Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadi-zade Movement." Ph. D. Dissertation. University of Edinburgh, 1981.
- Repp, R. C. "An Examination of the Origins and Development of the Office of Shaikh al-Islam in the Ottoman Empire." Ph. D. Dissertation. Oxford University, 1966.
- Satti, H. A. "A Translation and Introduction to al-Amr bi'l-ma'ruf wa'l-nahy 'an almunkar by Ibn Taymiyya." M. Litt. University of Edinburgh. 1981.
- Sobotta, Hans. "Das Amt des Kadi im Osmanischen Reich." Ph. D. Dissertation, University of Münster, 1954
- Tuncay, Şerafettin. "Çivizade Ailesi." İstanbul Üniversitesi, Mezuniyet Tezi, 1949-50.
- Tuncel, Perihan. "Fatih Devrinden Sultan Mahmud II Devrine kadar Olan Hekimbaşılık ve Hekimbaşılar." İstanbul Üniversitesi, Mezuniyet Tezi, 1950-51.
- Tüzün, Tahsin. "Ayasofya Haziresi Türbeleri." İstanbul Üniversitesi, Mezuniyet Tezi, 1951-52.
- Zilfi, Madeline C. "The Ottoman Ulema 1703-1839 and the Route to Great Mollaship." Ph. D. dissertation. University of Chicago, 1976.



DİZİN

- Abaza Mehmed, 102, 125
Abbasi İmparatorluğu, 235
Abdülahad Nuri, 188, 264
Abdülkerim, 182, 188, 222, 254, 264
Afyon, 13, 136, 180
Ahizade Hüseyin, 108, 109
Ahmed I, 23
Ahmed II, 23
Alaeddin Paşa, 119
Ali Paşa, 61, 67, 257
Ama Kösec, 264
Amasya, 51, 52, 105
Anadolu, 3, 4, 13, 18, 30, 43, 44, 53, 56, 57, 58, 62, 80, 82, 90, 92, 100, 101, 102, 122, 123, 159, 187, 209, 218, 226, 227, 229, 238, 258, 259, 260
Anadolu Kazaskeri, 4, 30, 90, 92, 229
Ankara, 21, 22, 51, 52, 61, 68, 119, 122, 180
Arabzade Ahmed Ataullah, 32, 254
Arabzade Mehmed Arif, 32, 254
Arnavutluk, 33, 160
arpalık, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 67, 92, 104, 105, 208, 218, 219
askeriye, 72, 78, 86, 114, 116, 118
Aşık Paşa, 12
Ataullah, 28, 30, 32, 35, 127, 146, 253, 254, 256, 259
Atpazarı İsmail, 188
Avrupa, 19, 25, 60, 81, 82, 152, 153, 155, 157, 162, 163, 181
Avusturya, 114, 121, 161
Aya Sofya, 61, 188
Aziz Mehmed, 157
Babaeski, 183
Bağdat, 9, 79, 81
Bahai Mehmed, 90, 144, 252
Balıkesir, 131, 145
Balizade Mustafa, 121, 252
Beyazid, 61, 188
Beyazizade Ahmed, 213
bidat, 135, 140, 152, 170, 177, 178, 201
Birgili Mehmed, 131, 132, 145, 146, 147, 148, 151, 174, 175, 180, 181, 183, 199, 200, 203, 212, 234, 236
Birgilizade Fazlullah, 132
Bizans, 13
Bolevi Mustafa, 82, 109, 252

Bosnevi Osman, 179, 180
Bostanzade Mehmed, 49, 51, 252
Bostanzadeler, 60
Boynueğri Mehmed Paşa, 113
Bursa, 4, 42, 44, 45, 56, 58, 65, 67, 153, 155, 223, 229, 236
Bülbülcüzade Abdülkerim, 188
bürokrasi, 36, 72
Büyük Molla, 4, 34
Celaledin Rumi, 173
Cinci Hoca, 196
Çanakkale, 81, 157
Çandarlı, 119
Çatalcalı Ali, 89, 215, 252
Çelebi Mehmed, 188, 229, 238
Çeşmi Mehmed, 90, 124
Damad İbrahim, 127
Debbağzade Mehmed, 63, 252
Delhi, 115
Demirkapı, 144
Derviş, 256, 264
Devran, 180
Dilaver Paşa, 73
Dimetoka, 51
din değiştirme, 158
Divan, 234
Doğani Mustafa, 131
Dürri Mehmed, 28, 32, 46, 66, 253
Dürrizade Abdullah, 32, 254
Dürrizade Mehmed Arif, 32, 254
Dürrizade Mehmed Ataulah, 32, 127, 254
Dürrizade Mustafa, 32, 67, 253
Dürrizade Nurullah Mehmed, 28

düzen, 18, 78, 79, 80, 83, 87, 141, 148, 163, 210, 212, 214, 224
Ebu Davud, 199
Ebu İshakzade, 30, 32, 35, 253
Ebusaid Mehmed, 32, 98, 252
Ebussuud Mehmed, 26, 43
Ebülhayr Ahmed, 32
Edirne, 4, 42, 44, 45, 58, 62, 65, 67, 126, 145, 155, 157, 158, 160, 162, 182, 183, 223, 231
elit, 16, 20, 36, 39, 44, 85, 86, 88, 210
Erdebilzade Ahmed, 188
Erzurum, 149, 150, 164, 182, 226, 227
Erzurumlu Feyzullah, 32, 50, 55, 108, 112, 120, 126, 226, 252
Esad Mehmed, 32, 98, 252, 256, 258, 259, 262
Esadzade, 32, 254, 258
Evliyazade Mustafa, 166, 188
Eyüp, 4, 53, 67, 179
Fatih Camii, 25, 26, 98, 142, 149
fetva, 144, 145, 213, 221
Feyzullahzade Murtaza, 32, 253
Feyzullahzade Mustafa, 32
Galata, 4, 53, 61, 66, 67, 92, 105, 151, 154, 156, 183, 236
Galata Sarayı, 61, 236
gayri müslim, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 160
Girit, 81, 114
Gufuri Mahmud, 188
Hacı Abdurrahim, 121, 123, 252

- hadis, 4, 26, 199, 233, 242
Halep, 4, 58, 67
Halveti tarikatı, 233
Hamidizade Mustafa, 58, 68, 254
Hanefi Mehmed, 113, 252
Hapsburg, 27
Harem, 87
Haremeyn, 4, 35
Hasan el-Kafi, 9, 22, 241
Hasan Fehmi, 66
Hayatizade Mehmed Emin, 186, 253
Hayatizade Mustafa, 158, 186
Hekimbaşı, 186
Hızır, 137, 177, 178, 180
Hindistan, 115
Hoca, 23, 30, 49, 50, 66, 96, 97, 98, 111, 124, 138, 144, 180, 183, 195, 196, 207, 228, 235, 238, 239, 252
Hocazade Esad Mehmed, 32, 252
Hocazade Kanunu, 49
Hocazade Mesud, 108, 109, 110, 112, 123, 153, 219, 252
Huzur Dersleri, 241, 242, 243, 244, 250
İbni Haldun, 1, 250
İbrahim Paşa Sarayı, 61, 217, 236
ihtida, 158, 160
İlmiye, 4, 9, 26, 61, 63, 64, 66, 72, 88, 93, 99, 107, 108, 114, 179, 215, 229, 246
İmam, 148, 199, 233, 234, 252, 253, 255, 259, 262
İran, 114, 208
İshak, 30, 32, 253, 256
İslam, 1, 2, 5, 6, 11, 12, 14, 15, 18, 22, 26, 44, 52, 55, 64, 74, 79, 105, 119, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 146, 155, 156, 157, 158, 167, 169, 170, 176, 178, 187, 191, 200, 201, 202, 212, 213, 214, 216, 233, 236, 237, 246
İslam hukuku, 5, 11, 26, 55, 74, 155, 200, 213, 214, 216, 237
İsmail Safevi, 13
İstanbul, 1, 2, 3, 4, 8, 9, 13, 19, 21, 22, 24, 25, 26, 29, 32, 33, 34, 35, 40, 42, 43, 44, 45, 47, 52, 56, 57, 61, 62, 63, 65, 67, 73, 75, 78, 81, 83, 84, 85, 90, 92, 95, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 109, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 139, 142, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 160, 162, 164, 166, 167, 171, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 188, 195, 198, 200, 202, 212, 213, 215, 223, 229, 230, 231, 236, 238, 245, 250
İvaz Paşazade İbrahim, 68
İzmir, 4, 67, 146, 153, 155, 157
İznik, 65, 110
Kadı, 119, 242, 261
Kadızade Mehmed, 129, 131, 163, 181, 188, 203, 254

- Kadızedeli hareketi, 131, 142, 163, 164, 169, 194, 212
- Kadızedeliler, 19, 20, 131, 137, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 148, 149, 161, 163, 168, 169, 170, 171, 174, 177, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 204, 206, 211, 212, 214, 221, 222, 246, 247
- Kadiri, 222
- Kahire, 2, 4, 44, 58, 67, 172
- Kara Abdullah, 100
- Kara Çelebizade Abdülaziz, 109, 228, 252
- Kara Hüseyin Efendizade, 119
- Kara İsmail, 30, 32, 253
- Kara Mustafa Paşa, 114, 161
- kariyer, 26, 43, 47, 52, 53, 67, 72, 74, 75, 76, 77, 89, 90, 91, 94, 96, 97, 98, 99, 107, 116, 118, 119, 123, 129, 164, 182, 204, 205, 211, 215, 218, 219, 220, 229, 251
- Kayseri, 51
- Kazasker, 67
- Kethüda Mustafa, 57, 58
- Kıbrıs, 149
- Koçi Bey, 21, 22, 64, 65, 67, 124, 125, 126, 225, 234, 237
- Konya, 51, 67, 105, 110
- Kösem Sultan, 179
- Kudüs, 4, 68, 157
- Kumkale, 157
- Kur'an, 1, 3, 17, 26, 29, 48, 76, 136, 146, 147, 154, 168, 177, 178, 191, 192, 242
- Kuyucu Murad Paşa, 61, 124
- Kürt Mehmed, 148
- Kütahya, 51, 67
- Lady Mary Wortley Montagu, 25, 233
- Macaristan, 52, 72
- Mahmud I, 186, 250
- Mahmud II, 186, 250
- Mahmud Paşa, 119, 173, 180, 236, 255, 259
- Manisa, 51, 105
- Marmara, 131
- Medine, 4, 67, 134, 149, 194
- Medrese, 4, 8, 61, 64, 74, 130, 216, 217, 219, 222, 223
- Mehdi, 159
- Mehmed Dede, 229, 238, 256
- Mehmed Fazlı, 15
- Mehmed Raşid, 65, 119
- Mehmed Salih, 32, 253
- Mehmed Şerif, 30, 32, 253, 254
- Mekke, 2, 4, 67, 160, 229
- Mekki Mehmed, 32, 254
- Mekkizade Mustafa Asım, 32, 254
- Melek Ahmed Paşa, 144, 205
- Mere Hüseyin Paşa, 97
- Merzifon, 90
- Mesnevi, 23
- meyhaneler, 139, 154
- Mısır, 142
- Mısri Ömer, 144, 180, 188
- Minkarizade Yahya, 183, 187, 198, 215, 252
- Mirzazade Mehmed, 32, 229, 238, 253, 257
- Moğol, 115
- Molla Fenari, 49, 172, 173
- Molla Hüsrev, 26

- Mollazade, 45, 46, 259
muallim, 91
Murad III, 238
Mustafa I, 10, 23, 237, 250
Mustafa II, 23, 237, 250
Mustafa III, 250
Mustafa Paşazade İbrahim, 35
Mustafazade Ahmed, 62
müderriş, 8, 47, 48, 49, 64, 65,
69, 91, 119, 159, 236
müftü, 48
naib, 53
namaz, 147, 202, 203, 205
Nevzade Atai, 22, 49
Niyazi el-Mısri, 162
nöbet, 43
Ogier de Busbecq, 27
Okmeydanı, 160
ordu, 2, 152, 204
Osman II, 10, 125
Osmanlı İmparatorluğu, 1, 2,
13, 27, 101, 132, 152,
154, 155, 201
Paşmakçızade Abdullah, 32,
253
Paşmakçızade Ali, 32, 252, 253
Pir Ali, 131, 145
Pirizade Mehmed Sahib, 32,
253
Pirizade Osman Sahib, 32, 253
Ramazan, 243
reaya, 77, 85, 158, 204, 210
reform, 40, 225
Rıza Efendizade Mehmed, 35
Rumeli Kazaskeri, 4, 43, 57, 59,
62, 90, 96, 213, 254
Sabatai Sevi, 156, 157, 158,
159, 160, 185, 186, 187
Safranbolu, 92
salgın, 10
Salihzade Ahmed Esad, 32, 254
Saray, 143, 194
Selanik, 4, 58, 67
Selim I, 65, 68, 250
Selim II, 68, 250
Selim III, 68, 250
sema, 136, 151, 162, 172, 180,
221, 222
Sıdkızade Ahmed Reşid, 35,
63, 254
Sinaneddin Yusuf, 57
Sivas, 133
statü, 39, 57, 86, 98, 103, 113,
123, 166, 198, 210, 246
Subhi Çelebi, 188, 264
Sufi Mehmed Paşa, 121
sufiler, 12, 129, 138, 140, 166,
167, 168, 171, 172
Sufiler, 137, 171, 173
Sufyan al-Thawri, 241
sultan, 38, 94, 96, 100, 104,
111, 117, 130, 141, 143,
148, 159, 163, 193, 194,
195, 199, 205, 211, 213,
232, 243, 244, 246, 249
Sultan Selim Camii, 132, 133
Suriye, 51, 119, 142, 233
Süleyman I, 23, 65
Süleyman II, 23
Süleymaniye Camii, 132
Sünbül Molla Ali, 62
sünnet, 158, 176
Sünnî İslam, 200
Şah, 13, 18
Şam, 2, 4, 18, 44, 58, 67, 90,
142, 174

şarap, 140, 152, 154, 180, 197
Şehzade Camii, 133
Şemseddin, 59, 145, 257, 258
şeriat, 5, 6, 14, 147, 168, 216,
235
Şeyh Mahmud, 63
Şeyh Mehmed, 32, 253, 255
Şeyhi Sinan, 14
Şeyhülislam, 4, 5, 26, 28, 30,
32, 46, 49, 50, 55, 61,
62, 63, 65, 66, 67, 68,
82, 89, 92, 98, 108, 109,
111, 120, 127, 144, 145,
153, 159, 160, 173, 174,
181, 187, 189, 198, 205,
207, 209, 221, 232, 236,
237, 238
şiir, 15, 171
tacir, 39
tafra, 46
Tatarcık Abdullah, 37, 50, 64,
225, 249
Tebriz, 44
Tevrat, 17
tımar, 99, 105
Topkapı Sarayı, 10, 181
Trakya, 82
Türkler, 27, 157
tütün, 136, 140, 208, 209
Ulema, 2, 7, 20, 21, 25, 28, 29,
30, 34, 36, 39, 41, 42, 43,
52, 54, 56, 60, 61, 62, 63,
64, 65, 66, 68, 69, 74, 76,
86, 93, 94, 98, 99, 104,
105, 107, 109, 110, 111,
113, 115, 116, 117, 125,
129, 149, 169, 172, 197,
204, 216, 220, 222, 227,
235, 238, 242, 244, 246,
247, 250

Unkapanı, 56
Ümmi Sinanzade Hasan, 166,
188
Üskübi Ömer, 188
Üsküdar, 4, 53, 67, 179, 182,
183
Üveysi, 129
vaiz, 91, 133, 134, 138, 143,
162, 163, 164, 167, 204,
213, 247
vakıf, 73, 114, 130, 165, 215,
216
Valide Camii, 150, 179
Vaniköy, 187
Vanizade Ahmed, 127
Venedik, 81
Vessaf Abdullah, 32, 253
Vessafzade Mehmed Esad, 32,
254
Vezir, 34, 63, 119, 127
Vücut, 17
Yahudiler, 157
Yenişehir, 4, 68, 123
Zakirzade Abdullah, 188
Zekeriyyazade Yahya, 32, 173,
215, 252
Zenbilli Ali Cemali, 26
zina, 213
Zülfikar Ağa, 115