

XV. YÜZYIL OSMANLI TOPLUMUNDA SOSYO-KÜLTÜREL YAPI, DİN VE DEĞİŞME

Prof. Dr. Ünver GÜNAY
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Çok geniş bir coğrafyada, oldukça değişik kültürler, medeniyetler, toplumlar, büyük dinî sitemler ile temasa gelmiş ve oldukça köklü sosyo-kültürel değişim olgu ve süreçlerine maruz kalmış bulunan Türklerin tarihi son derecede zengin tecrübe ve kültür mirasına sahiptir. Osmanlı tarihi bir çok bakımlardan bütünüyle bir önem arz etmekte, bu bakımdan da onun bilimsel incelenmesi sadece geçmiş dönemler için değil fakat güncel sorunların çözümüne de ışık tutabilecek bir mahiyeti haiz görünmektedir. Bu bağlamda, erken Osmanlı dönemi toplumsal yapısının incelenmesi, Osmanlı toplumunda geleneksel ve klâsik sosyo-kültürel yapının ana çerçevesinin şekillenmesi ve orada dinin yeri ve işlevlerinin anlaşılması bakımından kanaatimizce ayrı bir önem taşımaktadır. Osmanlı sosyo-kültürel sistemi tüm gelenekçi ve hattâ statik eğilimlerine rağmen tamamen kapalı ve durağan da olmayıp; tersine belli bir ölçüde dinamiktir ve çağının gelişen şartlarına başarı ile uyum sağlayabilmektedir. Dinî değer sistemi giyim-kuşamdan mezar taşına kadar sosyo-kültürel hayatın görünür tüm alanlarında kendini hissettirmiştir. Osmanlıda İslâm, monolitik ve bütünleşmiş bir inanç ve uygulamalar toplamından ibaret olmak yerine karmaşık, heterojen ve değişim halindeki bir olgudur ve onun dinî-toplumsal bir olgu ve süreç olarak değişik tezahürlerinin, Osmanlı toplumunun değişik veçheleri ile yakından ilişkisi olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tarih Şuuru, Sosyo-Kültürel Yapı, Din, Gelenek ve Değişme, Feodalite, Millet Sistemi, Merkeziyetçi Yönetim.

1. Giriş

En genel çerçevede, eğer toplum, *“belli bir zaman ve mekanda, insanların ortak bir kültür ve yaşayış etrafında oluşturdukları bir birliktelik”* şeklinde tanımlanabilirse, bu durumda her toplumun aynı zamanda bir *“tarih”* olarak karşımıza çıkmakta olduğuna önemle işaret etmelidir. Nitekim, bir toplumda, insan ilişkilerinin sonucunda meydana gelen sosyal olayları ve olguları bilimsel olarak anlayabilmek için, onların hangi süreçlerde ortaya çıktıklarını bilmek gerekmekte ve bu da ancak konuya tarihî bir perspektiften yaklaşmakla mümkün olmaktadır. Başka bir deyişle, toplumda *“tarihî”* olanla *“aktüel”* olan birbirini tamamladığından, toplumun şimdiki zamanını geçmişinden tamamen koparmak pek mümkün görünmemekte; bu günü anlayabilmek ve yarını görebilmek için dünü göz ardı etmemek yahut toplumda olanı ve olana göre olacak olanı kavrayabilmek üzere tarihi bilmek ve bunun için de her şeyden önce bir *“tarih şuuru”*na sahip olmak gerekmektedir.

Bununla birlikte, insan topluluklarında tarih şuurunun şekillenmesi oldukça uzun bir süreçte gerçekleşmiş bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasen, bu şuurun, çeşitli toplum ve milletlerde uyanışı ve oradan bilimsel bir tarih anlayışına geçiş olgusu da bir toplumdan ötekine farklı zaman ve düzeylerde kendini göstermiş bulunmakta; böylece, makro-sosyolojik bir perspektiften yaklaşıldığında, meselâ ilkel toplumlar daha çok kendi zamanlarını yaşıyor görüldüğünden köklü ve sistematik bir tarih şuru sergileyememekte; öyle ki, bu tür toplulukların insanları ve kültürleri, içtimaî hafızaları vasıtasıyla bize ancak birkaç nesil önceki atalarının bulanık hatıralarının efsanevî kıvrımlarını aktarabilmektedirler. Antik ve hattâ Orta çağlarda içtimaî hafıza, “mitoloji”nin tahakkümü altında görünmekte; insan topluluklarında bilimsel bir tarihî perspektifin canlanmaya başlamasına tanık olabilmek için Yeni Zamanların gelmesini beklemek gerekmektedir.¹ Gerçi, İslâm dünyasında, XIV. yüzyılda bir İbn Haldun, kendinden önceki bu tarih anlayışını tenkit etmekle gözleri yeni ufuklara çevirmede öncülük etmiş olup; onun devrine göre oldukça ileri fikirleri Orta Çağın karanlığında pek bir yankı uyandırabilmiş değilse de, o ve benzerlerinin fikrî ve tecrübî birikimleri, Yeni Zamanlarda içtimaî hafızanın uyanmaya ve bir tarih şuurunun canlanmaya başlamasına imkân vermiş bulunmakta; ancak, ilk planda bu şura “romantizm” hâkim görünmekte; hattâ o, felsefe, san'at, edebiyat ve şiir gibi kültürün çeşitli alanlarına da damgasını vurarak onlara belli bir dinamizm katmayı da başarmış olup; bu sayede çeşitli milletler ve kültürler mazilerinden hareketle kendilerini yeniden yaratma imkânına da erişmişler bulunmaktadır.

Çeşitli milletler ve toplumlarda gözlenen bu “destanî ve romantik tarih şuru”nun yanı sıra, zamanla bilimsel planda “objektif” bir tarih telâkkisinin gelişmeye başladığına da önemle işaret etmek gerekir. Özellikle XIX. yüzyıldan itibaren bu sonuncu eğilim büyük bir aşama kaydetti. Böylece, çeşitli milletler ve kültürler, varlıklarının tarihî köklerini, efsanevî ve hattâ hayalî yahut romantik imajların ötesinde daha derinden ve sistematik bir bilimsel çerçevede tanımak ve bu yolla halihazır hayat potansiyellerini daha berrak bir biçimde aydınlatarak geleceklerini onun ışığında kurmak imkânına kavuştular.

2. Konunun Sınırlandırılması

Aslında dünyanın en eski ve köklü milletlerinden biri olan ve dolayısıyla da çok renkli ve zengin bir tarih ve kültür mirasına sahip bulunan Türklerde tarihî perspektiften içtimaî hafıza başka bir çok milletlere oranla çok daha geç uyanmaya başlamış bulunmaktadır. Üstelik uzun süre o destanî bir tarih şuurunun ötesine öyle pek fazla geçmiş de görünmediğinden, pek çokları Türkleri, ‘tarih yazan değil fakat tarih yapan millet’ şeklinde nitelemekte; her halükârda, Türklerde bu tarih şuurunun bilimsel ve objektif bir tarihe yönelmek üzere çok uzun bir bocalama devresinden geçmek zorunda kalmış olması, Türk toplumunda modern anlamda bir tarih metodolojisinin gelişip kurumlaşmasına yeterince imkân vermemiş bulunmaktadır. Halbuki, çok geniş bir coğrafyada, oldukça değişik kültürler, medeniyetler, top-

lumlar, büyük dinî sitemler ile temasa gelmiş ve oldukça köklü sosyo-kültürel değişim olgu ve süreçlerine maruz kalmış bulunan Türklerin tarihi son derecede zengin tecrübe ve kültür mirasına sahiptir. Bu bakımdan, onun tarihî perspektiften bilimsel ve objektif tetkiki, Türk toplumunun millî ve kültürel varlığı ve hayatının tarihî temellerini gerçek boyutları içerisinde daha doğru bir biçimde aydınlatma imkânını sağlayacağı gibi, bugünkü hayatı ve kültürüne de zenginlik katacak ve hattâ dünya ölçüsünde değişen sosyal, sosyo-ekonomik, teknolojik, politik ve kültürel şartlarda çağdaşlaşma, küreselleşme ve bilgi toplumunun empoze ettiği çok hızlı ve köklü bir değişim süreçlerine maruz kalan, buhranlara ve çatışmalara sahne olan Türk toplumunun sosyo-kültürel kimliğinin yeniden inşasına önemli katkılarda bulunabilecektir.

Gerçi, Türk tarihi konusunda bir süreden beri muhtelif araştırma, inceleme, deneme, çalışma ve hattâ sentez girişimleri de eksik değildir. Esasen, uzun bir süre bir “*vekainüvis*” geleneği ve *deskriptif* bir “*olay tarihçiliği*” (*evenmansiyel tarih*) özelliğine sahip görünen Türk tarihçiliği modern etkilerle giderek bir “*sosyal ve ekonomik tarih*”, “*kültür tarihi*” ve hattâ “*kurumlar tarihi*” olma yönünde önemli gelişmeler de göstermiş ve göstermeye devam etmekte; bu çerçevede meselâ Türkiye’de Cumhuriyet dönemi *Fuat Köprülü*, *Ömer Lütfü Barkan* ve *Halil İnalçık* gibi dünya ölçüsünde şöhret yapmış tarihçiler yetiştirmeyi de başarmış bulunmaktadır. Ancak, Türkiye’de genel hatları ve baskın ve yaygın şekli altında yine de tarih araştırmacılığı, yazmacılığı ve eğitiminin daha çok “*popüler tarih*” eğilimi altında kendini sunmaya devam etmekte olduğuna ve modern ve objektif anlamda konuyu sistematik ve bilimsel yaklaşımla ele alan Türk tarihi araştırmaları ve eserlerinin henüz geniş ve sistemli şekilde ortaya konmuş ve yaygınlaşmış görünmediğine önemle işaret etmelidir.

Öte yandan, özellikle XX. yüzyılda bilim alanında kaydedilen gelişmeler yeni ve oldukça değişik bilim teorileri ve paradigmalarının ortaya konmasına imkân verdiği için, artık gerçeğe tek yanlı ve normatif felsefi spekülasyonlar veya hattâ tek bir bilim kuramı ve metodolojik sekteryанизm zihniyeti ile erişmenin imkânsızlığı da giderek daha iyi anlaşılmağa olup; bu çerçevede, “*bilimsel ve yöntemsel çoğulculuk*” anlayışı gitgide daha çok kabul görüp yaygınlaşmakta ve bilimsel gerçeğe bilimlerin sıkı bir işbirliği çerçevesinde “*disiplinlerarası*” (*interdisipliner*) yahut “*mültidisipliner*” yaklaşımlarla erişme eğilimi günbegün güçlenmektedir. Nitekim, bu durum tarih bilimini de öteki bilimlerle daha sıkı bir işbirliğine götürmekte; esasen, Türk tarihi araştırmaları için de bunun böyle olması gerektiği gün geçtikçe daha iyi anlaşılmağadır. Hakikaten, bilimsel ve metodolojik çoğulculuk ve iş birliği anlayışı çerçevesinde, tarih bilimi ile öteki insan ve toplum bilimleri arasından özellikle toplumun objektif bilimsel incelenmesini kendine konu edinmiş bulunan sosyoloji biliminin birbirlerine olan yakınlığı ve bilimsel işbirliğinin önemi giderek kendini daha da kuvvetle hissettirmekte; hakikaten Türk tarihine böylesine bir yaklaşım perspektifinde yakın tarih ve meselâ Osmanlı’nın son dönemleri yahut Cumhuriyet dönemi üzerine son yıllarda yerli ve hattâ yabancı araştırmacıların katılımıyla bir hayli çalışmanın yapıldığına ve yapılmakta olduğu-

na önemle işaret etmek gerekmektedir. Bununla birlikte, aslında “*Türk Tarihinin Sistematik Sosyolojisi*” konusunda daha yapılacak çok şeyin kaldığı da muhakkaktır.

Bu çerçevede, 624 yıl gibi dünya tarihinde oldukça uzun sayılabilecek bir siyasî hakimiyet dönemini temsil etmesinin yanında kendisinden miras kalan kültür ve medeniyet unsurları ve sorunları ile Osmanlı tarihi bir çok bakımlardan bütünüyle bir önem arz etmekte, bu bakımdan da onun bilimsel incelenmesi sadece geçmiş dönemler için değil fakat güncel sorunların çözümüne de ışık tutabilecek bir mahiyeti haiz görünmekte; bu bağlamda, erken Osmanlı dönemi toplumsal yapısının anlaşılması kanaatimizce ayrı bir önem taşımaktadır. Zira, çağdaş bir Türk sosyal tarihçisinin deyişi ile son tahlilde “*Müslüman*” bir devlet ve hattâ halihazır tarihî çizgisi itibarıyla bir bakıma son “*İslam imparatorluğu*” olma vasfını taşıyan Osmanlı devletinin tarihe karışması onun ölümü anlamını da ifade etmemekte;² başka bir deyişle bu tarih bu günkü dünyanın ve aynı zamanda Türk toplumunun olayları, olguları ve süreçleri içerisinde, adetâ sosyolog Pareto'nun deyimi ile ifade etmek gerekirse, “*kalıntılar*”ı ve hattâ “*türevler*”iyle problematik bir biçimde yaşamaya devam etmektedir. Nitekim, konunun önemli bir uzmanı olan İnalçık'ın değerlendirmesine göre, meselâ Türkiye'de, bugün yalnız sanat, musiki, güzellik anlayışı, mutfakta değil, yaşam tarzı, davranışlar hattâ toplumun din anlayışında Osmanlı'nın bir şekilde yaşamaya devam ettiği ve bunun hızla değişen bir toplumda bazen çatışmalara yol açtığı hususu sosyolojik bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmakta;³ bu bakımdan bu çalışma, Osmanlı tarihinin bir “*kuruluş*” ve “*gelişme*” dönemi şeklinde nitelendirilebilecek olan ve fakat aynı zamanda bir “*intikal*” dönemi olarak da karşımıza çıkan XV. yüzyıl Osmanlı toplumunun sosyo-kültürel yapısının bir taslağı ile bu yapıda dinin yeri ve gelenek ve değişim antinomisi bağlamındaki işlevsel özellikleri ve etkilerini tarih sosyolojisi çizgisinde makro-sosyolojik bir yaklaşımla ele alıp analiz etmeyi denemeyi konu edinmiş bulunmaktadır. Gerçi, aslında Osmanlı toplum yapısı üzerine araştırmalar da eksik değildir. Bu çerçevede, meselâ *Witteck*,⁴ *Gibb* ve *Bowen*,⁵ *Lewis*,⁶ gibi yabancı araştırmacılarla *Köprülü*,⁷ *Barkan*,⁸ *Berkes*,⁹ *Akdağ*¹⁰ ve *İnalçık*¹¹ gibi Türk sosyal tarihçilerinin konuya belli bir ilgi göstererek sundukları ilk ve önemli araştırma ve sentez örneklerine yeni kuşak tarihçi, sosyal bilimci ve sosyologların¹² çalışma ve yayınları eklenmiş bulunmakla konu çeşitli teorik ve metodolojik yaklaşım çerçeveleri ve analiz şemaları bağlamında sorgulanmaya ve tartışılmaya devam etmekte; her halükârda, Osmanlı toplum yapısı gibi çok yönlü, oldukça karmaşık ve çetrefil bir konuda daha yapılması gereken çok şey kalmakta ve anlaşılacak o uzun süre araştırmacıları dikkatini üzerine çekmeye devam edecek mahiyette görünmektedir.

Öte yandan, Osmanlı toplumunda din konusu üzerinde de bu güne kadar az çok durulmuştur. Ancak, bu konu çok daha karmaşık ve çetrefil bir mesele olduğundan, hakkında söylenen ve yazılanlar genellikle ya münferit deskriptif bazı tespitler ya da tek yanlı ve acele genellemeler, yargılar ve hattâ kalıp yargılar düzeyini pek aşıyor görünmemektedir. Anlaşılacak, konunun objektif bilimsel analizi ve

bu yolla senteze erişebilmek için daha yapılması gereken çok şey bulunmakta; bu bağlamda bu çalışma bir deneme niteliğini taşımaktadır.

3. Metodolojik İşaretler

Esasen, konunun yukarıdaki şekilde belirlenmiş ve sınırlandırılmış olması metodolojik bir çok güçlüğü de beraberinde getirmektedir. Zira, her şeyden önce yüz yıl gibi uzun bir sürenin seçilmiş olması bir toplum incelemesi için zaman ve mekân bakımlarından bir çok sorunları ve güçlükleri içermekte; sınırları, hacim ve yoğunluğu durum ve şartlara göre giderek genişleyen veya hattâ yerine göre daralan, her halükârda dalgalanan ve içerisine çeşitli etnik ve dinî kökenlere, kültürlere mensup insanların dahil olduğu dinamik bir toplumsal ve kültürel yapıyı, onun zaman içindeki istikrarı ve değişimini, bu istikrar ve değişimin etkenlerini, bunların yarattığı toplumsal düşünce dalgalanmaları ve hareketleri, görüntüleri, işlevleri, etkileri ve sonuçlarıyla birlikte izleyip anlayabilmek ve bilimsel ve sistematik bir analize tabi tutmak araştırmacının karşısına oldukça güç bir iş olarak çıkmakta; buna, belge ve kaynaklar konusundaki yetersizlikler eklenmektedir. Konu ile ilgili sınırlı sayıdaki klâsik Osmanlı tarihi kaynakları ve belgeleri belli bir ölçüde ortadır. Ancak, XV. yüzyılın, müteakip dönemlere nispetle bir belge ve kaynak bolluğu ile karşımıza çıkmadığı da bilinmektedir. Öte yandan, konuyu ele alıp değerlendirmede bilimsel objektiflik meselesi ayrı bir sorunsal olarak karşımızda durmakta; bu durumun nedenleri arasında şüphesiz Osmanlı İmparatorluğu meselesinin Gilles Veinstein'in deyişi ile "*sıcak*"lığını korumakta oluşunun önemli bir rolü bulunmaktadır.¹³ Nihayet, bu çalışma "*sosyo-kültürel yapı*", "*din*", "*gelenek*" ve "*değişme*" gibi sosyolojik terminolojiye ait kavramlar bağlamında belli bir döneme ait tarihî olgular ve süreçler yığınının yapısal ve işlevsel dinamik sosyolojik analizini amaçladığına göre, bu çerçevede acele genellemeler, sonuçlar ve indirgeyici ve hattâ yanıltıp çarpıtıcı tavırlara sürüklenme riskini de daima içermekte; bunları başarı ile bertaraf etme meselesi ayrı bir metodolojik güçlük olarak karşımıza çıkmakta; bunları aşma konusunda çok dikkatli davranmak gerekmektedir.

4. Osmanlı Toplum Yapısının Sosyo-Kültürel Dinamikleri

Eğer, sosyolojik yaklaşım perspektifinde bir sosyo-kültürel yapı analizi, bir toplumun ya da sosyal organizasyon yahut sistemin iç teşkilatı yahut düzenine dahil olan unsurların birbirleriyle olan ilişkileri ve işleyişinin zaman içerisindeki dinamik incelenmesini ifade ediyorsa, bu durumda konuya öncelikle oraya dahil bulunan unsurları belirlemekle başlamak uygun düşmektedir. Nitekim, böylesine bir yaklaşım çerçevesinde anlaşılan "*Modern Türkiye'nin Doğuşu*"na "*Türk Uygarlığının Kaynakları*"nın analizi ile başlayan ünlü bir tarihçinin belirlediği Türk kültürüne kaynaklık eden üç esas etki akımı olan "*Türk*", "*İslam*" ve "*mahallî*" unsurların,¹⁴ temelde geleneksel ve klâsik Osmanlı toplumu ve özellikle de onun XV. yüzyılda şekillenen sosyo-kültürel yapısına dinamik bir biçimde kaynaklık etmek bakımından büyük ölçüde işlevsel olduklarına önemle işaret etmelidir.

Şüphesiz Türk kültürünün kökleri tarihin derinliklerine uzandığından, XV. yüzyıla gelinceye kadar Türkler, kendilerine ait devletleri, dinleri, töreleri, kültür, san'at ve edebiyatları ile belli bir uygarlık düzeyine mensup bulunmaktaydılar. Bununla birlikte, Osmanlı toplumunda Türk unsurunun son dönemlere gelinceye kadar öyle pek açıkça ifade edilmemiş olması kayda değerdir. Yine de Türk kültürü ve medeniyeti unsurunun, Osmanlı toplum hayatı ve kültürüne, Selçukludan intikal ederek yaşayan bir gelenek olarak daha başlangıçtan itibaren bir şekilde damgasını vurmuş bulunduğu önemle işaret etmelidir. Öyle ki, bu toplumda Türk kültür geleneğinin sürekliliğinin bir göstergesi olarak meselâ Türk dili tüm yabancı etkilere rağmen daima canlı bir biçimde varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Esasen, küçük ve hattâ ilk planda önemsiz bir sınır beyliğinden büyük bir siyasî güç ve devlete dönüşen Osmanlı toplumsal bünyesinin gerek kurucu ve hanedan ve gerekse de taşıyıcı ana kitlesi temelde Türk olduğu ve Türk kültürü ve medeniyeti dairesine mensup bulunduğu bir şekilde farkındadır; ve nitekim, XIV. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlılar Anadolu'daki siyasî birliği sağlamak üzere batıdan doğruya doğru bir yayılma eğilimi gösterip de geniş göçebe Türk gruplarıyla karşılaştıklarında bu gerçekle daha çarpıcı bir biçimde yüz yüze gelme imkânını elde ettiklerinden, XV. yüzyılın ilk yarısında millî kültür bilincinde ciddî bir yükseliş eğilimi kendini göstermeye başlamış ve bu çerçevede meselâ Osmanlı Sultanı eski bir Türk unvanı olan “*Han*”ı benimsemiş; hanedan sülâlesinin mensubu olduğu Oğuz Türklerinden Kayı aşiretinin damgası Osmanlı paralarında remiz olarak yerini almış; Oğuz efsanesi, Türk dili ve edebiyatı işlenmeye başlamış; yüzyılın sonlarına doğru arı ve sade bir Türkçe ile yazmaya meyleden bir edebî akım kendini göstermiş, Türk tarih şuurunda bir canlanma gözlenmiştir.¹⁵

Anlaşılan oraya çeşitli inanışlar ve sistemlerin dahil olduğu geleneksel bir dine sahip olan ve bir dönemden itibaren evrensel büyük dinlerle temasa gelmiş ve hattâ içlerinden *Budizm*, *Zerdüştlük*, *Mani dini*, *Yahudilik* ve *Hıristiyanlık* gibi dinlere intisap edenler olmuş bulunan Türkler, X. yüzyıldan itibaren kitleler halinde İslâm dinine girmeye başlamışlardır. Bununla birlikte, Türklerin İslâmlaşması süreci müteakip yüzyıllarda da devam etmiş ve doğrusu olay Türk tarihi, İslam tarihi ve dünya tarihi bakımından önemli sayılabilecek sonuçları beraberinde getirmiştir. Her şeyden önce, Türkler için İslam dinini kabul çoğunluğu göçebe olan Türklerin yerleşik hayata geçişi sürecini hızlandırmış, buna Türk topluluklarının hayatı, tarihi, kültürü, medeniyeti, örf ve âdetleri, efsaneleri, norm ve değerleri, dünya görüşü üzerinde meydana gelen köklü değişiklikler eklenmiş ve hattâ özellikle Osmanlı döneminde âdetâ Türklük İslâmlıkla eşdeğer bir hale gelmiş; bu çerçevede eski kültürden bir çok unsurlar silinip atılmışsa da yine de onlardan önemli bir bölüm özellikle halk kültürü düzeyinde hayatini sürdürmeyi başarmıştır. Öte yandan, Türklerin İran kültürünün egemen olduğu bir çevrede Müslümanlığı kabul etmiş olmalarının yanı sıra aynı kültür çevresinde uzun süre siyasi hakimiyet kurmuş olmaları, Fars kültürü motiflerinin Türk kültürüne ciddî bir biçimde nüfuzuna yol açmış bulunduğu konumuz bakımından önemle işaret etmelidir. Nihayet, İslâm dinine ihtida, Türklerin bundan böyle Doğu yerine Batıya yönelmeleri ve orada

daha kalıcı siyasi hakimiyet ve devletler oluşturmalarına imkân vermiş olup; nitekim, bu çalışmaya konu olan Osmanlı Devleti bunun en tipik bir örneğini oluşturmaktadır.¹⁶

1071'deki Malazgirt zaferi Anadolu'nun kapısını açtığından oraya gerçekleşen Türk göçü çok sür'atli olmuş; anlaşılan, Büyük Selçuklu sultanları izledikleri siyasetle bunu önceden hazırlamış ve böylece Anadolu'da kendileri için yeni bir vatan bulan Türkler orasını zamanla hem Türkleştirmiş ve hem de İslâmlaştırmışlardır. Menkıbeye göre, daha VII. yüzyılda Hz. Ali ve Hz. Hamza tarafından başlatılmış olan Anadolu'nun manevî fethine VIII. yüzyılda Battal Gazi eklenmiş; bu tarihî şahsiyetlere ve olaylara olağanüstü temalar yüklendiğinden onlar beşerî ölçülerle kıyaslanamayacak mitolojik tasavvurlara dayalı kahramanlara dönüşerek dinî-mistik-mitolojik motif Anadolu'nun fethine İslâmî bir form ve boya altında damgasını vurmuş; zamanla bu mitolojik-mistik kahramanlara erenler, evliyalar, şehitler, vs. eklenmiş ve Anadolu'daki Müslüman Türk halk kültürü ve dindarlığı bu temalar üzerine temellendiği gibi, bu arada ona bir çok mahalli ve yabancı unsur da eklenmiştir. Zira, ilk çağlardan beri oldukça önemli bir kültürel geçit alanı üzerinde bulunan ve çok çeşitli iskan ve hakimiyetleri müteakip Müslüman Türklerin iskanı ve hakimiyetine sahne olan Anadolu, çeşitli kültürlerin kaynaştığı oldukça zengin bir dinî, tarihî ve kültürel mirasa sahip olup; üstelik Osmanlılar daha XIV. yüzyılda bir Balkan devleti olmaya da meylettiklerinden, Anadolu kültür etkisine Balkan ve hattâ Avrupa etkisini eklemek gerekmektedir. Nitekim, XV. yüzyılda Yunanlı *Kritobulos* Fatih'in hayatını yazmış, Venedikli *Bellini* portresini yapmış, Avrupalı diplomatlar, tacirler, mülteciler, dönmeler, Batıdan bir çok şeyleri Osmanlı ülkesine getirmiş, Osmanlılar Avrupa'daki top icadını sür'atle kabul etmişlerdir. Mamafih, meselâ Balkan etkisi tabandan çok yukarıdan gelmiş ve anlaşılan “*devşirme*” sistemi bunun önemli kanallarından birini teşkil etmiştir. Esasen, Müslüman toplum ve devletler arasından yabancı kültür etkilerine en açığı Osmanlı olduğundan, onun tarihi zaruretler karşısında bir “yenilikler ve modernleşme tarihi” şeklinde görülmüş ve daha XV. yüzyılda sürgünler ve muhtedîler önemli kültür taşıyıcıları olmuşsa da o zamanda yeni bir kültür yönelişi meydana gelmemiş;¹⁷ öte yandan, Osmanlı toplumu ve kültürü üzerinde özellikle Bizans etkisi bir dönem oldukça abartılmıştır.¹⁸

Her halükârda, sosyo-kültürel yapıya etki eden tüm faktörler ve unsurları sayıp dökmek pratik olarak mümkün değilse de, yukarıda özetle işaret edilen başlıca unsurlar ve etki kanallarının, bu çalışmaya konu teşkil eden XV. yüzyıl Osmanlı toplum ve kültür yapısı ve bunda din ve geleneğin rolü meselesi ile yine orada kendini gösteren değişim olgusu ve süreçleri üzerindeki dinamik etkilerini dikkatle göz önünde tutmak, konuya bilimsel bir yaklaşım çerçevesinde oldukça büyük bir önem arz etmekte; ancak, buna geçmeden önce, XV. yüzyılda Osmanlı devletinin durumu ve orada meydana gelen başlıca olay ve gelişmelere toplu bir göz atış, konuya sağlıklı bir bilimsel yaklaşım açısından uygun düşmektedir.

5. XV. Yüzyılın Osmanlı Devletine Panoramik Bir Bakış

Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması açısından XIII. yüzyıldan XVI. yüzyılın sonuna kadar süren devir bir buhranlar ve intikal dönemini olmuş; XIII. yüzyıldaki Babaîler kıyamı, Moğollar karşısındaki ağır hezimet, İlhanlı yönetimi, Beylikler dönemi ve Osmanlının yükselmeye başlaması olguları, Anadolu'da Türkleşme ve İslâmlaşma ve fakat aynı zamanda Balkanlar'da genişleme sürecini hızlandırmış; XV. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı yükselişi ve Anadolu birliğini sağlamaya doğru seyreden süreç daha da belirgin bir hal almış; bu bağlamda, Selçukludan Osmanlıya bir geçiş, bir kuruluş, gelişme ve genişleme dönemi olan XV. yüzyıla beş padişah ve bir fetret dönemi damgasını vurmuştur.

Esasen, ilk kurucuları sanıldığı gibi birer aşiret reisi olmanın ötesinde Selçuklu geleneğine bağlı yöneticiler olan Osmanlıların XIV. yüzyılda başlattıkları Anadolu'da Türk birliğini sağlama ve Balkanlar'da genişleme çabaları XV. yüzyılda da sürmüştü; 1396'daki Niğbolu zaferinin bu yönde önemli etkileri olmuş ve böylece, XV. yüzyıl başlarında Tuna'dan Fırat'a uzanan merkezî bir imparatorluk oluşmuş; geriye bunun doğal merkezi olması gereken İstanbul'un alınması işi kalmıştı. Gerçekte, İstanbul'un stratejik bir konumunda olup; öte yandan, şehzadeleri koruyup kışkırtmak suretiyle taht kavgalarına neden olması ve Osmanlı'ya karşı düzenlenen Haçlı seferlerini teşvik etmesi sebebiyle Bizans önemli bir sorun oluşturduğundan, oraya Karadeniz'den gelecek yardımı engellemek amacıyla boğazın Anadolu yakasına Güzelcehisar'ı yaptıran *Yıldırım Bayezid* (1389-1402) İstanbul'u dört kez kuşatmışsa da, Timur tehlikesi dördüncü kuşatmayı kaldırmasına neden olmuş; yüzyılın başındaki Ankara savaşı ise, Osmanlı devletini 1402'den 1413'e kadar sürecek olan bir bunalım ve "*Fetret devri*"ne sokmuş, Anadolu Türk birliği yeniden bozulmuş, Karesi ve Eretna hariç öteki beylikler yeniden kurulmuş, Balkanlar'da Osmanlı ilerleyişi bir süre durmuştu. Kendisine rakip olabilecek büyük bir Osmanlı Devleti'nin oluşmasını engellemek amacıyla Ankara savaşı galibiyetini müteakip Anadolu beylerinin topraklarını geri vererek Anadolu Türk birliğini parçalayan Timur'un çekilmesinden sonra Bayezid'in oğulları arasında başlayan ve 11 yıl süren taht kavgasından başarıyla çıkarak devleti parçalanmak ve yıkılmaktan kurtardığı için "*ikinci kurucu*" sayılan *Çelebi Mehmed* (1413-1421), Eflak'ı Osmanlılara yeniden bağladığı gibi, Anadolu Türk birliğini yeniden sağlamaya da çalışmış; Şeyh Bedreddin ve Mustafa Çelebi isyanlarını bastırmayı başarmış; yerine geçen *II. Murad* (1421-1451) önce Bizans tarafından serbest bırakılan amcası Düzmece Mustafa isyanını bastırmış, sonra onu serbest bırakarak destekleyen Bizans'ı kuşatmışsa da bu defa da Bizans ve Karamanoğulları'nın kışkırtması sonucu ayaklanan kardeşi Şehzade Mustafa ile uğraşmak zorunda kalmış; Haçlı ittifakı karşısındaki başarısızlığa Karamanoğulları sorununa eklenince, 1444'de Edirne-Segedin Antlaşmasını imzalamış ve ardından yerini daha sonra "*Fatih*" unvanı ile anılacak olan 12 yaşındaki oğlu *II. Mehmed*'e bırakmış, ancak onun küçük yaşta tahta geçmesini fırsat bilen Haçlıların antlaşmayı bozmaları üzerine tekrar tahta geçerek aynı yıl Haçlı ordusunu Varna'da yendiği gibi, Macarların öncülüğünde hazırlanan Haçlı ordusunu da *II. Kosova* savaşında (1448) ağır bir yenilgiye uğrat-

miş; böylece İstanbul'un fethi kolaylaşmıştır. Esasen, İstanbul kuşatması esnasında Bizans, Avrupa'dan beklediği yardımı bulamamış; denizden gelebilecek yardımı önlemek amacıyla Anadolu Hisarı'nın karşısına Rumeli Hisarını yaptıran *II. Mehmed* (1451-1481), Balkanlar'dan gelebilecek muhtemel Haçlı yardımını önlemek için de sınır boylarına akıncı birlikleri göndermiş ve nihayet surlara karşı büyük toplar döktürmüş, gemileri karadan yürüterek Haliç'e sokmayı başarmış; Bizans ordusu ve donanmasının zayıflığı fethi daha da kolaylaştırmıştır. Böylece, 29 Mayıs 1453 yılında gerçekleşmiş olan İstanbul'un fethi olayı, Türk, İslam ve dünya tarihi bakımından önemli sonuçlara yol açmış; Bizans imparatorluğu tarihe karışmış, “Ortaçağ” kapanıp “Yeniçağ” başlamış, İstanbul'dan kaçan Bizanslı bilim adamları Avrupa'da Rönesans ve reform hareketlerinin başlamasında etkili olmuş, “feodalite” sistemi çözülmeye başlamış; Osmanlı Devleti “yükselme” dönemine girmiş, başkent Edirne'den İstanbul'a taşınmış, Osmanlı toprak bütünlüğü sağlanmış, Anadolu-Rumeli geçişi kolaylaşmış, Karadeniz-Akdeniz deniz ticaret yolunun denetimi Osmanlı'lara geçmiş, Venedik ve Ceneviz ticareti bundan olumsuz etkilenmiş ve nihayet Osmanlılar haklı bir şöret ve itibar kazanmıştır. Öte yandan Fatih, Karadeniz, Ege ve Akdeniz ticaretine egemen olmak, Anadolu'da faaliyet gösteren devletleri etkisiz kılarak Anadolu Türk birliğini sağlamak, Bizans'ın yeniden dirilmesini önlemek gibi amaçlarla Balkanlar, Anadolu ve hattâ denizlerde bir dizi fetih hareketini de gerçekleştirmiştir. Yüzyılın son padişahı olan *II. Bayezid* (1482-1512) dönemine Cem Sultan olayı, Osmanlı-Venedik, Osmanlı-İran, Osmanlı-Memlûk ilişkileri, Şah Kulu isyanı ve Anadolu'da Türk birliğini sağlama çabaları damgasını vurmuş; Cem Sultan olayına karışması sebebiyle 1485 yılında Karamanoğulları Beyliğine son verilerek Timur tarafından diriltelen feodal ve aristokrat beyliklerin tasfiyesi işi tamamlanıp merkeziyetçi devlet ve toplum yapısı güçlendirilmiş; Cem Sultan'ın Hıristiyan Avrupa'nın elinde kalması oraya karşı önemli bir sefer geliştirilmesini önlemiş; ancak Osmanlılar ilk olarak batı Akdeniz ve açık denizlerde faaliyette bulunacak bir donanmaya sahip olacak güce erişmiş; İran'da iktidarı ele geçiren Safevîler, Doğu Anadolu'ya göz dikerek, gönderdikleri dervişlerle Şii mezhebini Anadolu'da yaymaya çalışmış; bütün bunlar XVI. yüzyılda yeni gelişmelere yol açmıştır.

6. Dönemin Osmanlı Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapı

Yukarıdaki açıklamalar ışığında şimdi XV. yüzyılın Osmanlı toplumunda sosyal ve kültürel yapı meselesini ele almak gerekirse, bilindiği gibi, sadece bu çalışmaya konu teşkil eden yüzyılın Osmanlı toplum kuruluşunun değil fakat en genel çerçevede Osmanlı devlet ve toplum sisteminin ne olduğu yahut nereye oturulması gerektiği meselesi öteden beri muhtelif tartışmalara konu teşkil etmiş bulunmakta; bu çerçevede onu “feodalite” yani “derebeylik” rejimi kategorisinde değerlendirenler bulunduğu gibi “teokratik” bir yapıda gören yahut onun bu ikisinin bir tür karışımı olduğunu öne sürenler bulunmakta; bununla birlikte, konuya bu tür yaklaşım ve değerlendirmeler, temelde Batıda modern kapitalist toplum modeli öncesinde var olan bir toplumsal düzenin, aralarında hiçbir farklılık gözetmeksizin

dünyanın başka yerleri ve bu arada Osmanlıda da aynen var olduğu yanılığısı ve acele genellemesine dayandığından, şiddetli tenkit ve itirazlarla karşılaşmış bulunmakta;¹⁹ bu bakımdan, Osmanlı toplum yapısı ve sistemini kendi kaynakları, şartları ve kendine has özellikleri çerçevesinde değerlendirmenin daha uygun olacağı ve esasen tüm geleneksel özellikleri, istikrarı ve hattâ belli bir dönemden itibaren durağanlığına rağmen Osmanlı toplum yapısı ve sisteminin kendi içerisinde belli değişiklik ve istihalelere maruz bulunduğu da önemle işaret etmek gerekmektedir.

Anlaşılan, bu bağlamda XV. yüzyıl, Osmanlı toplum yapısının belli bir geleneksel ve klâsik şekle bürünmeye başlaması bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. XIII. ve XIV. yüzyılların siyasî, sosyal ve demografik şartlarında kendini “gaza”ya adanmış ancak küçük ve hattâ görünüşe göre önemsiz bir Uc Beyliği’nden eski Bizans topraklarını adım adım katarak gittikçe büyük bir devlete ve hattâ imparatorluğa doğru seyreden Osmanlı’nın hükümdarları ilk kuruluş dönemlerinde “Bey” ve hattâ Hıristiyanlara karşı yaptıkları savaşlarda “Gazi” unvanı ile anıldıkları gibi, her ne kadar Anadolu açısından bakıldığında XV. yüzyıl orada muhtelif siyasal ünitelerin yer aldığı parçalı bir manzara arz etmekle halâ Beylikler dönemi diye adlandırılmaktaysa da, Osmanlı’nın askeri ve siyasî gücü ve otoritesinin giderek kendini daha çok kabul ettirdiği ve bu durumun İstanbul’un fethinden itibaren daha belirgin bir hal aldığı görülmekte; böyle olunca da, Anadolu’da ve Balkanlar’da geniş topraklara ve önemli bölümü Hıristiyan bir nüfusa sahip olan Osmanlı sosyo-politik bünyesini, yüzyılın ortalarından itibaren artık gücü, otoritesi ve meşruiyeti herkesçe kabul edilen bir devlet, hattâ “imparatorluk” olarak değerlendirmek uygun düşmekte; bunun gerçek ve kesin kurucusunun da Türk, İslam ve Roma evrensel egemenlik geleneklerini kişiliğinde birleştirdiğini öne süren Fatih olduğu anlaşılmakta;²⁰ esasen, İstanbul’un fethi ve Fatih’in yönetimi altına “Pax Ottomana” denilen “Osmanlı barışı” yahut “millet sistemi”nin temelleri de atılmış bulunmaktadır.²¹

Orta Asya’nın hanlık geleneğini bir gazi önderin kişiliğinde Orta Çağ İslam kültüründeki sultanlıkla birleştiren bu devlet rejimi,²² Max Weber’in terminolojisi ile “patrimonyal” hakimiyet yani hanedan egemenliğine dayanmakta; ancak, kimin padişah olacağı konusunda kesin bir kural bulunmadığından, Osmanlı ailesinin bütün erkekleri taht üzerinde hak sahibi sayılmakta, padişah ölünce oğullarından hangisinin tahta geçeceği konusunda devlet yönetimindeki etkili grupların yani ümera, ulema, vb.lerinin tercihleri önemli rol oynamaktaydı. Nitekim, bu belirsizlik anlaşılan Osmanlı veraset sistemini zamanla yapılan düzenlemeler çerçevesinde kendi içerisinde belli bir takım değişmelere de maruz bırakmış; böylece, meselâ Osman ve Orhan Beyler zamanında ülke hükümdar ailesinin ortak malı addedilirken, I. Murad’tan itibaren sadece sultan ve oğullarına ait sayılmaya başlanmış; öte yandan, “nizam-ı âlem”, devletin “kudsiyet”i ve kardeş katliyle ülkenin birliğini sağlayarak bölünmesini önlemek amacıyla Fatih en güçlü olanın padişah olması ilkesini getirmiş; daha doğrusu mevcut bir gelenek ve örfü kanunlaştırmıştır. Her halükârda, gaza ruhu ile öteki beyliklerden destek gören, doğudan gelen sürekli Türkmen göçleriyle nüfusu ve askeri gücünü artıran; Bizans, Balkanlar ve Anado-

lu'nun karışıklık içinde bulunmasından yararlanan Osmanlı devlet adamlarının yetenekleri ve realizmi sayesinde genişleyen; artan ticarî ve sosyo-ekonomik potansiyeli sebebiyle gitgide önemli bir cazibe merkezi oluşturan; Ankara savaşı bozgununu müteakip yaşanan bir fetret devrine rağmen sonuçta inisiyatifi öteki beyliklere bırakmayan ve nihayet diğer Türk devletlerinden farklı olarak ülkenin hanedan üyeleri arasında bölünmediği Osmanlı devletinin yapı bakımından en önemli bir özelliği, daha başlangıçtan itibaren mahallî güç odaklarının oluşmasına imkân tanımayan oldukça “merkeziyetçi” bir devlet, yönetim ve toplum anlayışı çerçevesinde kurulmuş olmasında toplanmakta; anlaşılan XV. yüzyıl ve özellikle de İstanbul'un fethini müteakip yapılan düzenlemeler göz önünde tutulduğunda onun bu özelliği giderek daha belirgin ve güçlü bir hal almış bulunmaktadır. Her halükârda, bu merkeziyetçi yapının tam ortasında padişah yerini almakla, ülke içindeki her şey onun babadan kalma mülkü olarak değerlendirilmekte; şu hale göre, eski Türk devlet geleneğinden kaynaklanan “*ku*” ve “*töre*” anlayışının yanı sıra eski Sasani ve Müslüman Abbasi İmparatorlukları gibi bir Ortaçağ devletinin otokratik ve Doğulu yapısını en azından prensip olarak Osmanlıda bulmak mümkün olmaktadır.²³ Böylece, Osmanlı devlet yapısında ülke, iktidarını Tanrı'dan alan ve yalnız onun önünde sorumlu olan patrimoniyal, mutlak bir hükümdarın hükmü altında yönetilmekte; ancak fiiliyatta onun bu iktidarını siyasi bir pragmatizm çerçevesinde kanun, adalet ve ahlâk prensiplerine göre icra etmesi gerektiğinden, “*otokrat*” bir padişah imajı çoğu zaman pratik olarak gerçekte pek uyuyor da görünmemekte; İncalcık'a göre bu durum, “*yazıya dökülmemiş bir anayasal denge rejimi*”ni anımsatmaktadır.²⁴

Başlangıçta, görünüşe göre toplumun büyük ölçüde Türklerden oluştuğu Osmanlı toplum kuruluşu anlaşılan erken dönemden itibaren ve özellikle de Balkan fetihleriyle birlikte Rum, Ermeni, Yahudi, Bulgar, Sırp, Arnavut, Sloven vb. bir çok unsurların dahil olduğu “*çok uluslu*”, “*çok dinli*” bir devlet ve hattâ İstanbul'un fethini müteakip “*imparatorluk*” formuna bürünmeye başlamış olup, orada bünyeye dahil bulunan farklı dinî ve mezhebî cemaatler “*millet nizami*” denilen bir yapıda sistemdeki yerlerini almakla, böylesine kompartımanlı bir sosyal yapıda bütünleşme ve hareketlilik önemli bir sorun olarak kendini göstermekte; nitekim, iktidarın yanı sıra ekonominin de merkeziyetçi bir yapıda şekillenmiş olması toplumun yatay bütünleşmesi için önemli bir engel oluşturmuş görünmektedir. Bu sü-tunlu ancak merkeziyetçi ve patrimoniyal devlet ve toplum yapısı içerisinde adetâ kilit taşı konumunda olan padişah Tanrıdan aldığı yetki ile en azından prensip olarak tüm mülkiyet ve iktidarı elinde tuttuğundan, geri kalanlar sistemin içerisinde “*ku*” statüsünde yerlerini almakta; her halükârda, “*gaza*”nın dinamik bir unsur olarak kendini gösterdiği Osmanlı devlet ve toplum kuruluşunda merkeziyetçi ve patrimoniyal niteliklere güçlü bir orduya sahip olmakla *askerî* ve *bürokratik* karakteristikler eklenmiş bulunmaktadır.

Dönemin Osmanlı toplumunun kültürel temeli, kişiye dayalı ve kişiselleşmiş ilişkiler modeli üzerine kurulmuş olup; buna göre, “*karizmatik*” unsurun da aktif bir biçimde yerini aldığı sosyo-kültürel yapı *padişah-kul*, *baba-evlat*, *hoca-talebe*, *pir-mürir* gibi kişiye bağlılık ve patrimoniyal ve karizmatik ilişkiler ve buna

göre oluşan “*patronaj*” ağı üzerine temellenmiş olmaktadır. Öte yandan, pek fazla farklılaşmamış bir sosyal yapıya sahip olan ve millet teşkilatı bir sosyal sınıflaşmaya istinat etmeyen Osmanlıda, toplumsal sınıflar da Batı toplumlarındaki gibi gelişmiş olmayıp, onlara nispetle oldukça silik kalmakta; orada temelinde biri “*askerî*” ve ötekisi de “*reaya*” olmak üzere iki sınıf bulunmaktadır. Yönetici sınıfı oluşturan birincisi, saray memurları, mülkî memurlar ve “*ilmiye*” tarafından teşkil olunmakta ve gerçekte bu yönetici sınıf “*kul-yönetici*” şeklindeki bir statüye sahip bulunmaktadır. Reaya'ya gelince onlar, Müslüman olsun veya olmasın vergi veren ancak yönetime katılmayan uyruklardır. Osmanlı, *yönetim, ilim, savaş ve tarım* olmak üzere genelde dört ana meslek tanımakta; sanayi ve ticaret bir ölçüde gayrimüslim tebanın elinde bulunmakta; mamafih Türk çiftlik ve yayla işletmelerinin yanı sıra Türk şehir esnafı idaresinde zenaat ve ticaret işletmeleri bulunduğu gibi, bu yüzyılda önce Bursa sonra da İstanbul'un uluslararası ticarete önemli merkezlere dönüştükleri anlaşılmaktadır. Ancak, meselâ Bursa gibi bir sanayi ve ticaret merkezinde bile bu zamanda en zenginler askerî tabakaya mensup bulunmakta; merkezîyetçi sistem içerisinde, yarı göçebe ve yerleşik köylü hayatı başta olmak üzere kasabalar ve hattâ bir ölçüde ikinci dereceden şehirler yani merkeze nispetle kısal taşra, büyük ölçüde tarıma dayalı otarşik bir sosyo-ekonomik yapı etrafında şekillenmiş olup; öte yandan şehir, ilk dönemin Müslüman topluluklarının ve genel olarak Doğu tipinin tüm karakteristiklerinin yanı sıra zaafiyetlerini de tipik bir biçimde yansıtmakta; nihayet Osmanlı, yapısında özellikle sosyologların “*sivil toplum*” dedikleri devletle kişiler arasındaki aracı kuruluşlara pek yer vermemektedir.²⁵

Öte yandan, sistemin bir bakıma *merkez-taşra* ikileminde oluşmuş olması konumuz bakımından kayda değerdir. Merkez başkenttir ve padişah ve saray erkânı orada oturmakta; mamafih, meselâ bu dönemde şehzadeler Anadolu'daki sancaklara “*sancakbeyi*” olarak gönderilmek suretiyle devlet yönetiminde tecrübe kazanmaları sağlanmaktaydı. Saray, Padişahın hem özel hayatının geçtiği, hem de devletin yönetildiği yerdî. Bilindiği üzere, Osmanlıda ilk saray Bursa'da yapılmış; başkent Edirne olunca burada daha büyük bir saray inşa edilmiş; İstanbul'un fethiyle Fatih Beyazıt'taki mevcut sarayda oturmuş, buranın yeterli gelmemesi üzerine aynı yerde başka bir saray yaptırılmış; eski saray denilen bu sarayın da yeterli olmaması üzerine 1472-1478 yılları arasında Topkapı Sarayı yahut yeni saray inşa edilmiş olup; sarayda Padişahın özel hayatının geçtiği iç bölüme “*enderun*” denmekte; öte yandan, “*devşirme*” usulüyle toplanan çocuklar “*acemi oğlanlar ocağı*”na götürülmeden önce, seçilenler saraya alınarak, sıkı bir disiplin altında yetiştirilmekte; “*içoğlanları*” denilen bu grubun gerçek bir dindar, devlet adamı, asker ve seçkin nitelikli bir kişi olarak yetiştirmesi amaçlanmaktaydı. Öyle anlaşılmaktadır ki, Osmanlı devlet teşkilatının temelleri daha Orhan Bey zamanında atılmış, buna karşılık Fatih döneminde yapılan düzenlemeler çerçevesinde o daha kesin bir şekil almaya yön tutmuş bulunmakta olup; bu devlet teşkilatının esasını orada Sadrazamın yanı sıra toplumun *seyfiye, ilmiye ve kalemiye* kollarının temsil edildiği “*Divan-ı Hümayun*” teşkil etmekte; Padişah Divan'a bizzat katılmakta; ancak, Fatih bu

geleneğe son verdiğinden, toplantıları kafesli bir pencerenin arkasından takip etme usulü başlamış olmaktadır.

Devletin taşra teşkilatının temelini ise “*timar*” sistemi oluşturmakta; bazı bölgelerin vergi gelirleri hizmet veya maaş karşılığı olarak askerlere veya devlet görevlilerine ayrılmış bulunmakta; *dirlik* denilen ve *timar*, *zeamet* ve *has* şeklinde üçe ayrılan bu sistemde toprağın mülkiyeti devlete, vergisi dirlik sahibine ve kullanım hakkı da köylüye ait bulunmakta; merkezden toplanması son derece zor vergiler böylece toplanmış olmakta; sistem devleti bazı görevlilerine maaş vermekten ve asker yetiştirmekten kurtarmakta; topraklar boş kalmadığından üretim artmakta; öte yandan, timarlı sipahiler buldukları yerlerde güvenliği sağlamakta; her halükârda, Osmanlı ekonomisi içerisinde sanayi, ticaret, hayvancılık ve madencilik de belli bir yer tutmakta ve meselâ daha Osman Bey zamanında Bilecik'in fethini müteakip oradaki demir madeninin işletmeye açıldığı bilinmekle birlikte, aslında ekonominin temelini tarım oluşturduğundan, bu toplum büyük ölçüde Orta Çağın geleneksel ve kendi içine kapalı tarım toplumunun özelliklerini tipik bir biçimde sunmaktadır. Mamafih, Osmanlıda toprak genelde *mirî*, *mülk* ve *vakıf* arazi olmak üzere üçe ayrılmakta; esasları XV. yüzyılın ilk yarısında belli bir düzene oturan, *şer'î* ve *örfi* vergilerin yer aldığı bir vergi sistemi devletin işleyişini kolaylaştırmakta; ancak sistem zaman içerisinde çeşitli sorunlara da gebe görünmekte; böylece, meselâ vakıflar yoluyla şehir, kasaba, köy gibi yerleşim merkezlerinde cami, medrese, yol, çeşme vb. bir çok yapı yapılmakla, devletin imar konusunda yükü büyük ölçüde hafifletilmiş olmakla birlikte, zamanla nasıl yozlaşmaya yön tuttuğu bilinmekte; keza mîrî toprak rejiminin de zamanla benzeri bir dejenerasyona maruz kaldığı ve devletin önce duraklama sonra da gerilemesinde önemli bir payının bulunduğu önemle işaret etmek gerekmektedir.

Esasen, bir kuruluş ve yükselme dönemi olarak karakterize olan XV. yüzyılın Osmanlı toplumunda yatay hareketlilik genelde fethedilen yerlere doğru yerleşme şeklinde kendini göstermekte; nitekim, bu dönemde devlet Balkanlar'daki Türk nüfusunu artırmak için bataklık ya da ıssız yerlere vakıflar kurmak yoluyla buraların ekonomik hayatını canlandırmak ve insanların buraya yerleşmesini özendirmek yahut fethedilen yerlere yerleşecekleri bir takım vergi kolaylıkları sağlamak gibi yatay hareketliliği teşvik edici uygulamalara da yönelmiş bulunmakta; öte yandan, bir sosyal tabakadan diğerine geçişler, yükselme ve düşmeler şeklinde kendini gösteren dikey hareketlilik de dönemin Osmanlı toplumunda belli bir ölçüde mevcut olup; bu toplumun kendi şartlarında belli bir toplumsal dinamizmle karakterize olduğuna önemle işaret etmek gerekmektedir. Zira, bir kere orada kan bağına dayalı ve kendi içine kapalı bir sınıfsal yapı mevcut olmadığından, meselâ reayadan Müslüman ve eğitim görmüş birinin yöneticiler zümresine yani seyfiye veya ilmiye yahut kalemiye'ye yükselme imkânı bulunduğu gibi, öte yandan, devşirme sistemi gayrimüslim çocuklarının Müslümanlaştırılması ve kapıkulu sistemi içinde eğitimlerini tamamlayarak vezir-i azamlık dahil devletin önemli yönetici kademelerine yükselmelerine imkân vermiş olmakta; esasen, XV. yüzyılda özellikle İstanbul'un fethinden sonra bunun tipik örneklerine sıklıkla rastlanmakta, böyle-

ce meselâ XV. yüzyılın ikinci yarısında son Bizans İmparatoru *Konstantin*'in erkek kardeşinin oğlu *Mesih Paşa*'nın II. Beyazıt'ın sadrazamlığını yapmış olması kayda değer olmaktadır. Esasen, İstanbul'un fethine kadar genelde devletin üst düzey yöneticileri genelde Türklerin arasından çıktığı halde, bundan böyle vezirlik dahil tüm yüksek mansıplar Hıristiyan kökenli devşirmelerin eline geçmeye başlamış bulunmaktadır. Öte yandan, sadece yönetim sistemi değil fakat devletin yeni jeopolitik durumu da ülkenin yapısı ve yaşayışını derinden etkilediğinden, XV. yüzyılın başlarına nispetle sonlarında toplum önemli değişimlere uğramış bir biçimde karşımıza çıkmakta; bu bağlamda meselâ Doğu ve Batı şehir kültürü ve geleneklerini meczeden, yeni kurumları ile donanmış ve orada enderunluların önde buldukları İstanbul, öteki Anadolu ve Rumeli şehirlerinden farklı hayat tarzı ile taşrayı etkileyen bir cazibeye erişmiş görünmektedir.²⁶ Böylece, XV. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Osmanlı toplumu içerisinde, yerleşim bakımından, İstanbul başta olmak üzere sayıları önceki döneme göre bir hayli artmış bulunan Türk şehir toplulukları esas biçimlerini kazanmış bulunmakta; Türkmen kitleleri geniş çapta yerleşip köy tutmakla dönemin köy toplulukları genelde tarıma dayalı yerleşik bir yaşantıyı ifade etmekte; göçebe veya yarı göçebe gruplar nispeten azalmış görünmektedir.

Her halükârda, XV. yüzyıl Osmanlı toplumunda, içinde bulunduğu mahalle veya köy topluluğu ile olan etnik, dinî, hukukî ve kültürel bağlarıyla birlikte temel toplumsal birim ailedir. Kendi kapalı hayat ve geleneklerini yaşayan cemaatlerden oluşan bu toplumda pederşahî ve geniş aile tipi yaygın, poligami nadir, mahallî gelenek hukuka baskın, kadın-erkek ayırımı güçlü, bir üretim aracı olmasa ve sınırlı sayıdaki üst düzeyden çevrelere mahsus bulunsa da kölelik ve cariye mevcuttur.²⁷ Esasen, Osmanlı Mîrî toprak rejimi ve "*çift-hane*" sisteminden kaynaklanan, Anadolu'nun parçalı coğrafi yapısı nedeniyle küçük köylü-aile işletmelerine dayalı geleneksel sosyo-ekonomik yapı, anlaşılan müteakip dönemlerde de pek büyük bir değişikliğe uğramadan Türkiye Cumhuriyetine intikal etmiş ve onun ana ekonomik karakteri ve sosyal yapısının belirlenmesinde çok etkili olmuştur.²⁸

Yönetim bakımından devlet eyaletlere, onlar da kendi içlerinde alt-idarî birimlere ayrılmakta; idarî birimlerin işlerliği askerî-idarî bürokrasi aracılığıyla sağlanırken, kazaî örgütün yapısı, işleyişi ve bu çerçevede hukuk sistemlerinin uygulanması konusu bizi Osmanlı toplum yapısında din, toplum, kültür, gelenek ve değişme ilişkileri meselesine götürmektedir.

7. Din, Gelenek ve Değişme

Şüphesiz, XV. yüzyıl Osmanlı devleti Müslüman bir devlettir. Nitekim, onun temel direğini oluşturan padişah meşruiyetini şeriatın almaktan; böylece, bu toplumda İslam dini Sünnîlik ekseninde mevcut düzeni ve icraatı meşrulaştırma fonksiyonunu üstüne almış bulunmaktaydı. Anlaşılan Osmanlıda, ülkenin adaletle yönetimi ve yabancı saldırılarına karşı korunması devletin iki temel görevi olup; adaletin gerçekleştirilmesinin Allah'ın kulları için koyduğu din ve dünya işleri ile ilgili kanunlar addedilen şeriat hükümlerine uymakla mümkün olacağına inanılmakta; bununla birlikte, gerçekte Osmanlı hukuku *şer'î* ve *örfî* olmak üzere iki

temele dayanmakta; şer'î hukuk sadece Müslümanlara uygulanmakta; kamu hukuku dışında kalan davalarda Müslüman olmayanlar, genelde kendi dinî kurumlarında yargılanmaktaydılar. Esasen, tamamen özel şartlarda gelişen Osmanlı devleti, Türk gelenek ve göreneklerine göre düzenlenmiş kurullarla, prensip olarak şer'î hukukun esaslarına aykırı olmamak kaydıyla padişahların buyruklarını içeren kanunnamelerden ibaret olan örfî hukuka da yer vermiş olup; Osmanlılar şeriatı aşan bir hukuk nizamı geliştirmiş bulunmakla daha XV. yüzyılda "*Kanûn-ı Osmanî*"den söz edilmekte; devrin tarihçi ve devlet adamı *Tursun Bey* bunu, toplumun bekası için "*sivil otoritenin gerekliliği teorisi*" ile "*istislâh*" ve "*istihsân*" kuralına göre meşrulaştırmaya çalışmakta; anlaşılan bu geleneğin kökü tarihin derinliklerine uzanmaktadır.²⁹

Yönetime katılmayan, geçimini tarım ve sanayi alanında üretim ve ticaretle sağlayan ve devlete vergi veren reaya çeşitli din, dil ve ırklara mensup topluluklardan oluşmakla, aynı din ve mezhepten gelen topluluklar bir "*millet*" sayıldığından, XV. yüzyılın Osmanlı toplumunda Müslümanlardan başka Ortodokslar, Ermeniler ve Yahudilerden oluşan üç temel millet daha bulunmakta; ancak bunlar İslam hukukunun esaslarına göre sistemin içinde "*zımmî*" statüsünde yerlerini almış olmakla, şeriatın ön gördüğü "*haraç*" ve "*cizye*" gibi vergileri vermekle mükellef tutulmakta; yönetime katılmamak ve askerlik hizmetinden muaf bulunmakta, mal ve mülk edinmekte, devletin mirî arazi üzerinde halka tanıdığı "*tasarruf*" haklarından yararlanmakta ve hattâ İstanbul'daki vakıf emlakı üzerinden Müslümanlar gibi Hıristiyanlar ve Yahudiler de tasarruf hakkına sahip bulunmaktaydılar. Öte yandan, gayrimüslüm cemaat kuralları devletin kendi kanunları imiş gibi kabul görmekte ve kadılar evlenme sözleşmeleri yahut kiliselerdeki seçim anlaşmazlıkları gibi meselelerde bu kurallara göre hüküm vermekle yetkili bulunmaktaydılar. Anlaşılan, Balkanlar'da Osmanlı'nın yayılışı tamamıyla muhafazakâr bir karakter taşımış; "*istimale*" politikası gereğince ânî bir fetih ve yerleşme yerine eski Rum, Sırp ve Arnavut asil sınıfları ve askerî zümreleri yerlerinde bırakılarak mühim bir kısmı *Hıristiyan timar-erleri* olarak Osmanlı timar kadrosuna sokulmuş; gulâm ve timar sistemlerinin İslamlaşmada belli bir etkisi olmuş, ancak Osmanlı Devleti din konusunda müsamahakâr davranıp hiçbir zaman sistemli bir İslamlaştırma politikası da gütmeyeğinden ihtidalar sınırlı kalmış ve meselâ XV. yüzyıl sonunda Balkanlar'da birkaç kuşaktır Hıristiyan kalan timarlara rastlanmıştır;³⁰ her halükârda, bu yüzyıl Gagauz, Arnavut ve Boşnakların örneklerinde görüldüğü üzere İslamlaşma olaylarına da tanık olmuştur. Millet nizamı, herkesi bir ölçüde kendi kampında eğitime ve yaşamaya ittiğinden, orada farklı dinî cemaatler-arası ilişkiler sınırlı, cemaat-dışı evlilikler nadirdir. Yine de, bu şekli altında sistemin karşılıklı kültürel etkileşimlere imkân vermiş olması kayda değerdir. Öte yandan, daha Orhan zamanından başlayarak vezirlerin medrese ulemasından seçildiği Osmanlıda, özellikle Fatih döneminden itibaren Sünnîliğe belli bir ağırlık verilerek devlet buna göre teşkilatlandırılmış olmakla birlikte, her cemaatin örfî hukuku meşrû tanınıp, bu arada Fatih İslâm Hukukunun daha çok ferdî hukuk meselelerinde düzenlemelere sahip olması karşısında, devleti yönetmek üzere yeni kanunlar koymuş ve onun *Kanunnâme*'si

Osmanlılarda bilinen yazılı ilk "*sivil kanun*" örneğini oluşturmuş; esasen, daha Orhan Bey zamanında bir takım laik hukuk düzenlemelerine başlanmış; İstanbul alındıktan sonra Galata Cenevizlilerine verilen *Ahidnâme* ile gayrimüslim tebaanın temel hak ve hürriyetlerinin korunmasına özen gösterilmiş; başına *Gennadius* getirilerek Patrikhane'ye geniş yetkiler ve bağımsızlık vermek suretiyle adetâ yarı-laik uygulamalara girilmiş; Ortodoks Kilisesine bahşedilen yetkiler sonradan Ermeni ve Süryanî Kiliseleri ile Yahudilere de tanınmış; İspanya'da zulme uğrayan *Sefarad Yahudileri* Osmanlıya sığınmış; yüzyılın sonunda Selânik dünyanın en büyük Yahudi şehri haline gelmiş; doğrusu Avrupa'yı fanatizmin kasıp kavurduğu bir dönemde Osmanlıda din ve vatandaşlık hakları konularında, bu dönemi inceleyen bir Türk sosyal tarihçisinin deyişi ile, esasını inanç özgürlüğü ve hoşgörünün oluşturduğu modern laikliğe büyük ölçüde yaklaşmıştır.³¹

Her halükârda, XV. yüzyılın Osmanlı Devletinde şer'i ve örfî bütün meseleler şer'î mahkemelerde kadılar tarafından çözümlenmekte; bu kararlardan memnun olmayanlar üst mahkeme olarak Divan-ı Hümayûna başvurabilmekte; esasen kadılar, merkezden gelen emirleri halka iletme, halkın şikayetlerini merkeze bildirmek, her türlü davaya bakarak karar vermek, nikah sözleşmesi, şirket veya vakıf kurulması gibi sözleşmeleri yaparak noterlik hizmetlerinde bulunmak ve "*avarız*" denilen olağanüstü durumlardaki vergileri toplayıp merkeze göndermek gibi idarî, hukukî ve askerî görev ve yetkileri üstlenmiş bulunmaktaydılar. Divanı Hümayun üyesi ve şer'î hükümler veren en yüksek görevliler olarak kadıaskerlerin sayısı Fatih'ten itibaren Anadolu ve Rumeli olmak üzere ikiye çıkarılarak Rumeli'deki kadılar Rumeli ve Anadolu'dakiler de Anadolu kadıaskerine bağlanmış ve sistemin merkeziyetçi ve bürokratik özelliği güçlendirilmiştir. II. Murad döneminde (1425) *Molla Fenarî*'nin şeyhülislamlığa yükseltilmesi ile yeni bir makam ihdas edilmiş; İstanbul'un fethinden sonra şeyhülislamlık makamına İstanbul Müftüsü oturduğundan ona *müftü'ül-en'am* da denmiş; XV. yüzyıl sekiz şeyhülislama tanık olmuştur. Gerçi, aslında daha önceki dönemlerde de bu unvanla anılanlara rastlanmaktadır; ancak, onların statüsü ve konumu bundan farklıdır. Burada artık şeyhülislam devletin en yüksek fetva makamı itibarıyla yerini almakta; ancak, bu dönemde protokolda kadıasker şeyhülislamdan önce gelmekte; esasen, şeyhülislâm henüz Divan-ı Hümayûn üyesi de sayılmamakta; yine de ilmî kişiliği ve fetva verme yetkisi dolayısıyla ona büyük saygı gösterilmekte; bayramlaşma sırasında Padişah sadece onun karşısında ayağa kalkmakta; gazaya karşı ihanet, din düşmanlarıyla işbirliği, vb. gerekçelerle Müslüman da olsa bir ülkeye savaş açmak gibi önemli devlet işleri hattâ padişahların görevden alınması için onun fetvası gerekmemekte; bu makama yükselebilmek için ilmiye sınıfından olmak ve belli dereceleri geçmek gerekmektedir. İdam cezasına çarptırılmayan, tutuklanamayan ve hapsedilemeyen şeyhülislam, böylece medreselerde iyi eğitim görmüş ve devletin adalet, eğitim ve yargı görevlerini üstlenmiş bulunan ilmiye zümresi içerisinde fetva verme yetkisine sahip müftülerin en üst rütbelisi konumunda bulunmakla, sistem bu hiyerarşik görünüm altında artık adetâ yarı-teokratik bir şekil almaya yön tutmuş görünmekte; öte yandan Osmanlılar, I. Bayezid döneminden itibaren Peygamber sülalesinden gelenler

için *Nakib'ül-Eşraf* müessesini ihdas etmekle orada “*seyyidlik*” ve “*şeriflik*” şeref ve imtiyaz vesilesi olmuş bulunmakta; her halükârda ilmiye; müderrisler, münec-cimler, hekimler, tarikat şeyhleri, imam ve müezzinleri de kapsamaktadır.

Osmanlılar, daha Orhan Gazi zamanında İznik'te medrese açmış ve başına Sadreddin Konevî'nin öğrencisi *Davud-ı Kayserî*'yi getirmiş; bunu Bursa ve Edirne'dekiler izlemiş; orada kelâm, tasavvuf ve fıkıh alanlarında üstadlar yetişmiş; II. Murad zamanındaki sayısal artış belli bir teşkilatlanmayı, derece ve sınıflarına göre tertibi beraberinde getirmiş; hoşgörülü ve kültürlü bir padişah olan Fatih döneminde İstanbul'da kurulan *Sahm-ı seman* medreseleriyle birlikte Osmanlılar İslâm dünyasının en yüksek seviyede eğitim veren kurumlarına sahip olmuş; öte yandan, Osmanlı vezirleri ve paşaları da İstanbul'da cami ve medrese yaptırmış, sonra vilayetlere de medreseler yaptırılmış ve onlar giderek daha ayrıntılı bir tertip ve tasnife tabi tutulmuş; ayrıca vakıflarla desteklenmiştir.³² Şüphesiz, İslâm dünyasının başka yerlerinde; Mısır, Suriye, Irak ve İran'daki medreselerle irtibat da kesilmemiş; XV yüzyıl *Hızır Bey* (ölm.1559), *Sinan Paşa* (ölm.1486), *Hocazâde* (ölm.1488), *Molla Hüseyin* (ölm.1489) gibi medrese kökenli ulemaya tanık olmuştur. Öte yandan medreseler, sadece yüksek öğretim kurumlarından ibaret olmayıp, daha alt düzeyde eğitim verenleri de mevcuttu; ancak, onlar çoğunlukla taşradaydılar. Bu anlamda Selçuklu ve Beylikler dönemlerinde Anadolu'da medreseler aracılığıyla kültür ve ilim Konya'nın yanı sıra Malatya, Kayseri, Sivas gibi bir çok merkezde gelişmişken, Osmanlılar bu alanda da merkezîyetçi olmuş ve giderek daha çok İstanbul'a ağırlık vermişlerdir. Gazalî çizgindeki Sünnî İslam düşüncesinin ulema arasında giderek egemen görüldüğü bu dönemde medreselerde öğretim Arapça ve dinî bir mahiyet arz etmekte, aklî ilimlere de belli bir yer verilmekte; tekkelerse kendi tarzlarında eğitim veren kurumlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Ancak, devlet yönetiminde pay sahibi olanlar medreseden yetişen “*ilmiye*” mensupları yani “*ulema-i rüsûm*” olmuş; başlangıçta tarikatların; Ahilik ve Bektaşîliğin taşkın dinî heyecanı ile kurulan Osmanlı devleti, Fatih döneminden itibaren Sünnîliğe daha çok yöneldiğinden onu takiben devletin merkezîyetçi, dinî-Sünnî ve içe dönük karakteri giderek artmış; Fatih'in saray duvarlarına yaptırdığı Bellini'nin freskleri II. Bayezid döneminde sökülerek çarşıda satılmış; ilmiye'nin bir iç çekişmesi sonucunda da olsa eleştirici ve serbest düşünceli *Molla Lütüfi* zındıklık ve ilhad suçlaması ile 1494'te idam edilmiştir.

Öte yandan, ümmet tipinde az farklılaşmış bir toplumun tüm özelliklerini kendinde toplamış bulunan Osmanlı toplum yapısında, özellikle kişi ve ailesi ile meşruiyetini doğrudan doğruya Allah'tan aldığı kabul edilen Padişah ve merkezîyetçi devlet arasında kişiyi koruyacak “*ara gruplar*” ve teşkilatlar veya sosyologların “*ikincil yapılar*” adını verdikleri sivil toplum kuruluşları oluşmayınca, onların fonksiyonlarını görmek üzere ancak kaynağını dinden almakla birlikte ilk çıkışlarında tepkisel özellikler taşıyan Süffîlik ideolojisine dayalı Tekke ve tarikatlar, sistemin tamamlayıcı bir parçası olarak ortaya çıkmış ve bir ölçüde bu fonksiyonları üstlenmişlerdir. Bununla birlikte, genelde İslâm ümmeti içerisinde ve özel olarak Osmanlı toplumunda tarikatlar, yalnızca az farklılaşmış bir toplumsal yapıda

fonksiyonist sosyologların deyişi ile “ara form” veya “tampon mekanizma” işlevini üstlenmiş değillerdir. Esasen onların Anadolu'ya asıl yerleşmeye ve onun bağrında teşkilatlarını bir ağ gibi örmeye başladıkları ilk dönem, Moğol istilâsının yarattığı toplumsal karışıklık ve bunalım devresi olmuş; Beylikler dönemi ve Osmanlı'nın ilk zamanlarında onlar özellikle *Kolonizatör Türk Dervişleri* olarak fetih, iskân ve imarda önemli fonksiyonlar üstlenmiş olup; hattâ bu şekil altında Osmanlı'nın kuruluşunda çok etkin oldukları da bilinmekte; her halükârda, toplumsal dayanışma ve bütünleşmeyi sağlayıcı, toplumu pekiştirip seyyaliyeti artırıcı fonksiyonlarının yanı sıra, yerine göre tepki ve direnç sağlayıcı yahut terbiyevî işlevlerinin de bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Esasen Sûfilik, İslâm'ın tüm formlarına nüfuz etmek suretiyle bir şekilde onlarla bağdaşmayı sağladığı gibi, Anadolu'nun dinî tarihinde de o, gerek Sünnîlik ve gerekse de heterodoks eğilimlerle imtizaç edebilmiş ve çok fonksiyonel olmuş; böylece, meselâ eski Türk inançları için önemli bir sığınak oluşturmuş ve onlar orada İslâmî boyalara da bürünmek suretiyle bir şekilde varlıklarını sürdürmeyi başarmışlardır.³³ Keza tarikatlar, Ahilik teşkilatı sayesinde esnaf teşekküllerinin devletle bütünleşmesini ve devletin onları kontrol altında tutmasını sağlamış; birer eğitim merkezi olarak onlar, Medresenin ve ulemanınkinden farklı bir dünya görüşü ve hayat anlayışını bağlılarına vermek suretiyle topluma bir çeşitlilik ve dinamizm getirmiş; bu arada basit halk tabakasından kimselerin ümeraya ve kapı kullarına direnmesine imkân vermekten de geri durmamışlardır.

Nitekim, XV. yüzyıl, I. Bayezid döneminden itibaren Sünnî İslam ve klasik İslam kültürünün, devletin merkezîleşme politikası bağlamında giderek güçlenmesine imkân verdiği için, Ankara savaşı hezimetini izleyen siyasî fetret ve içtimaî bozukluk dönemi bunun tepkisel sonuçlarını beraberinde getirmekte gecikmemiş, böylece *Babaîler* kıyamının bir uzantısı ve benzeri tekerrür etmiş; bir kez daha, aktif bir biçimde siyasî bir hüviyet gösteren bir dinî hareketin başında bulunan Simavna kadısı oğlu *Şeyh Bedreddin*, Osmanlı ülkesinde yaşayan insanlar arasında din farkını ortadan kaldırarak, haram sayılan şeyleri helâl kılacağını, saz ve şaraba izin vereceğini, insanların arasında her şeyin müşterek olması gerektiğini öne sürmüştür. Bununla birlikte, düzenli medrese öğrenimini Mısır'da tamamlamış ve Musa Çelebi'nin iki yıldan fazla bir süre kadıaskerliğini yapmış bulunan Bedreddin, aslında tekke köşelerinde post üstünde yetişmiş bir şeyh de olmamıştır. Menakıb'ında gösterildiği şekliyle, Selçuklu Sultanı Alaeddin'in torunlarından olduğu iddiası da anlaşılabilir siyasî amaca yöneliktir. Simavna'da babasının kadılık görevinde bulunduğu, bu lakapla anılmasından anlaşılabilir; şeyhliği, çevresinde topladığı kişiler nezdinde manevî bir nüfuz amacıyla kullanmış görünmektedir. Her halükârda, onun fikirleri Sünnî anlayıştan oldukça ayrılmaktadır. Hareket, artan merkezîyetçi ve Sünnî eğilime çevrenin bir tepkisi niteliği taşımakta olup; esasen, Osmanlı toplumsal yapısında özellikle XV. yüzyılda başlayan ve XVI. yüzyılda yoğunlaşan çevrenin merkeze muhalefet hareketleri anlaşılabilir genelde dinî bir söylemle ortaya çıkmış görünmektedir.³⁴

Bu bakımdan, Osmanlı dönemindeki tarikatları, biri vakıfların gelirleriyle desteklenen tekkeleri, iyi tanımlanmış örgütleri ve belli ayin ve törenleri ile kentlerde yerleşip üyelerini üst sosyal çevrelerden toplayan ve ötekisi de Melâmî bir çizgide belli bir gizlilik ilkesine göre oluşmuş ve siyasî iktidara karşı çevrelerin benimsediği teşekküller şeklindeki iki kategoride tasnif etmek mümkün görünmektedir.³⁵ Her halükârda, XV. yüzyılda Osmanlı ülkesinde egemen olan geniş hoşgöründen yararlanan *Bektaşîlik*, *Mevlevîlik*, *Rufâîlik*, *Kadirîlik*, *Halvetîlik*, *Bayramîlik*, *Nakşibendîlik*, vb. tarikatlar, Anadolu’da önemli ölçüde yayılmış ve teşkilatlanmış; kollara ve dallara ayrılıp çoğalmış; pek çoğu İstanbul’u merkez edinmiş; ancak, tekkelerini ve temsilcilerini Anadolu’nun öteki büyük şehir merkezlerine ve hattâ kasabalarına da yaymış ve zaman zaman padişahlar üzerinde çok etkili olmuşlardır. Meselâ, İran kökenli *Halvetîlik* önce *Ahi Yusuf Halvetî* (ölm.1408) ile Anadolu’da, sonra da Rumeli’de yayıldı ve bir çok kollara ayrıldı. Ankara’da *Hacı Bayram Velî*’ye (ölm.1434) nispet edilen ve Melâmî özelliği bulunan *Bayramîlik*, aslında Halvetîlikle Nakşibendîliğin birleşmesinden meydana gelmiş olup; Safevîlik’le de ilişkisi mevcuttu. 1402 sonrası kargaşa ve tepki döneminin bir dinî-mistik-sosyal ürünü olan bu tarikata intisap edenler zamanında o kadar çoğalmıştı ki, bu durum ve özellikle de Erdebil sûfileri ile olan ilişkileri hükümet merkezini rahatsız etmiş ve Hacı Bayram, boynuna, ellerine ve ayaklarına zincirler vurularak Edirne’ye II. Murad’ın huzuruna götürülmüş; Padişah, Hacı Bayram-ı Velî’den etkilenmiş ve kendisi salıverildiği gibi tarikatına intisap edenlerden de vergi alınmaması buyurulmuş; ancak, tarikatın çok yaygınlaşması ve vergi vermemek amacıyla herkesin Bayramîye tarikatından olduğunu söylemeye başlaması yeni güçlükler yaratınca bu uygulamadan vazgeçilmişti. Hacı Bayram’a intisap edenlerin bir özelliği de kendi ürettikleri ile geçinmeleri ve ihtiyaç fazlasını yoksul müritlerine vermeleriydi. *Hacı Bayram*’ın öğrencisi *Akşemseddin*, Fatih Sultan Mehmed ile birlikte İstanbul’un fethinde bulunmuş ve ona hocalık etmişti. Her halükârda, Bayramîliğin bir halk tarikatı olmasına karşılık, *Mevlevîlik* XV. yüzyıldan itibaren şehirlerde üst düzey yöneticiler ve seçkinler arasında tutunmuş; II. Murad, Edirne’de büyük bir Mevlevî tekkesi kurmuştur.³⁶

Daha XIV. yüzyıldan itibaren yeniçeriliğin resmî tarikatı olan *Bektaşîlik*, böylece büyük bir nüfuz elde etmiş; bu arada, esas akîdeleri kendisinden pek farklı olmayan muhtelif Batınî zümreleri de içine almış; bu şekilde *Babaîler*, *Kalenderîler*, *Haydarîler*, *Abdallar* ve *Hurufîler* sonradan Bektaşîlik içerisinde temessül edilmişlerdir. Başlangıçta, eski Türk inançlarından Budist ve Maniheizm tesirlere kadar bir çok ve çeşitli unsurları bünyesine dahil etmek suretiyle senkretik bir hüviyet taşıyan Bektaşîlik, XV. yüzyılın ortalarından itibaren Şîî tesirleri almaya başlamış; bunlara, aynı tarihlerde Osmanlılarca dışlanan Hurufî etkiler ve hattâ İslâmî bir renge büründürülen mahallî inanç ve geleneklerin etkileri eklenmiş; böylece tarikat adetâ bir inanç “*halitası*” hüviyetine bürünmüş; Mevlevîliğin büyük ölçüde münevver zümreler ve yüksek idarî muhitlerde tutunmasına karşılık o, ilkin yarı göçebe bir çevrede doğarak kırsaldan kasaba ve şehirlere intikal etmiş; Anadolu’nun dışında Balkan’lara ve Mısır’a uzanmıştır.³⁷ Öte yandan, XIV. yüzyılın

sonlarına doğru Esterâbad, Irak, Azerbaycan ve Anadolu sahalarına yayılan *Hurufîlik*, XV. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı İmparatorluğu sahasında büyük bir nüfuz elde etmiş, hattâ Fatih döneminde saraya bile girebilmiş; ancak, *Mahmud Paşa* ve *Fahreddin Acemî*'nin etkisi ile takip ve tenkil edilince Bektaşîliğe nüfuz etmeyi başarmıştır. Sultan II. Bayezid'in maruz kaldığı suikastten sonra bu heterodoks zümreler aleyhinde çok şiddetli takibata geçilmişti.³⁸ Bununla birlikte, meselâ büyük Hurufî şair *Nesimî*, bu yüzyılda Osmanlı ve Azerî sahasındaki heterodoks zümreler üzerinde oldukça etkili olmuş, Anadolu'da yetişen Hurufî şairlerinin hemen hepsi onu taklit etmiştir.³⁹

XV. yüzyılın Türk din hayatı ve tarihi bakımından belki de üzerinde en çok durmayı gerektirenlerden birisi de *Süleyman Çelebi* (ölm. 1422) ve onun meşhur *Vesilet'ün Necât*'ıdır. Bursa'da yaşayan ve hattâ oradaki Ulu Cami'in imamı olduğu bildirilen Süleyman Çelebi, XV. yüzyıldan günümüze, sadece Hz. Peygamber'in doğum gününü kutlamak amacıyla düzenlenen *Mevlid Kandili* vesilesiyle değil, bir çocuğu olmak, önemli bir başarı elde etmek, evlenmek, hacca gitmek gibi çok çeşitli durumlarda Anadolu Türk din hayatında törenle okunması âdet haline gelen *Mevlid*'ini, rivayete göre, o sırada İranlı bir vaizin, Kur'an'daki bir âyeti yorumlarken, Hz. Muhammed'in öteki peygamberlerden üstün olmadığını beyan etmesi üzerine yazmıştır. Öte yandan, XIV. yüzyılda bilimsel ve kültürel alanlarda kendini gösteren yaratıcı hamle XV. yüzyılda da devam etmiş;⁴⁰ Fatih, Uluğ Bey'in öğrencisi Ali Kuşçu'yu İstanbul'a getirterek matematik ve astronomiye dair eserler yazması ve öğrenci yetiştirmesini sağlamış; Bayramîye tarikatından Yazıcızâde kardeşlerin 1449 tarihinde kaleme aldıkları *Muhammediye* ve *Envar'ül-Aşıkîn* günümüze kadar uzanan bir şöhrete erişmiş; Kastamonu'da çok sade bir Türkçe ile *Cevahir el-Esdâf* adlı Kur'an tercümesi yapılmış; bu arada cami, medrese, imaret, zaviye gibi imar faaliyetleri artmış; bu dönemde Anadolu şehirleri de artık bir Türk ve İslâm karakterine tam anlamıyla bürünmüş ve Hıristiyanlar şehirlerde ayrı mahallelerde oturarak azınlık durumuna düşmüşlerdir.⁴¹ Bununla birlikte, Anadolu'da başlangıçtan itibaren şehirler, medreselisi ve tekkelisiyle Sünnîlik-Hanefîliğin merkezleri oldukları halde köyler ve göçebe Türkmen muhitleri daha samimi, ancak taşkınlığa daha müsait atmosferleri ile dikkati çekmekte; nitekim dervişler, XIV. yüzyılın başlarından itibaren küçük köylerin ve aşiretlerin arasına girerek onlara Batınî fikirlere dayalı heterodoks bir Müslümanlığı telkin etmekte; Ahi Evran'ın halifesi ve Kırşehir'deki tekkenin şeyhi şair *Gülşehrî*, bu köy şeyhlerinin şiddetle aleyhinde bulunmakta; ancak, bu köylü ve göçebe Türkmenlerin, din konusundaki içtenliklerinin yanı sıra saflığı ve dolayısıyla da istismara müsait oluşları dikkate değer olmakta; nitekim XV. yüzyılın ilk yarısında, Mekke'den gelen bir kervana katılan bir Fransız, Germiyanogulları bölgesinde, Kütahya'dan Bursa'ya geçerken, kendisini de Müslüman hacı zanneden saf köylülerin yolda elini ve elbiselerini öptüğünü haber vermektedir.⁴²

XV. yüzyılın sonlarına doğru devlet, merkezîyetçi yönetim anlayışına uygun olarak şeyhleri, velileri ve tekkeleri kendine daha bağımlı hale getirerek kontrol altında tutmaya yönelik tedbirler almış; bu amaçla, bütün vakıfların denetimi ve

bu kurumlardaki “*cihet*” (görev) lerin şeyhlere devlet tarafından tevcihi yoluna gidilmiş,⁴³ bununla birlikte, Fatih döneminden itibaren, *Medrese*'nin mensupları ile *Tekke* camiası ya da “*zâhir ehli*” ile “*bâtın ehli*” yahut “*ehl-i kâl*” ile “*ehl-i hâl*” arasında bir kopmanın görülmeye başlayarak devletin, Medresenin din anlayışına göre, daha güçlü bir biçimde şekillenme eğilimine yöneldiği gözlenmiştir. Aslında, *Halvetîlik*, *Celvetîlik*, *Eşreflik*, *Bayramîlik*, fetihlerde çok önemli roller oynamışlarsa da Fatih, İstanbul'un fethinden sonra onların nüfuzundan kurtulmaya çalışmış; *Akşemseddin*, *Akbiyyık*, *Molla Zeyrek*, *Molla Gürani* ve *Şeyh Vefâ*'yı sürgüne göndermiş; II. Bayezid döneminden itibaren Anadolu'da Şîî propagandada bir artış görülmüştür. Aslında, XV. yüzyılın başlarında, İran'ın büyük bölümü ile Doğu Anadolu'nun bazı kısımları Karakoyunlular'ın yönetimi altında olup, yüzyılın son çeyreğinde hakimiyet Akkoyunlular'ın eline geçmiş, bu Türkmen devletlerinin Sünnî eğilimleri dinî siyasetlerine de yansımıştır. Esasen, o dönemde İran'ın büyük çoğunluğu Sünnî olduğundan Şîîler dağınık küçük cemaatler halinde yaşamakta ve siyasî rolleri söz konusu olmamaktadır. Nitekim *Şeyh Cüneyd*, Safevî tarikatının başına geçtiğinde, onun faaliyetlerinden rahatsız olan Karakoyunlular kendisini ülkeden kovunca o, ileri gelen müritleri ve dervişleriyle birlikte Anadolu'ya gelmiş, orada köylüler ve göçebeler arasında Şîî veya Şîîliğe mütemayil çok müsait bir ortamla karşılaşmış; hattâ aslında Sünnî-Şafîî olan bu sülalenin ve Şeyh Cüneyd'in bu ortam karşısında Anadolu'da kesin biçimde Şîîlikte karar kıldığını öne sürenler de olmuştur. Esasen, bir “*seyyid*” olarak XV. yüzyıl ortalarında Anadolu'da dolaşarak geniş bir mürit topluluğunu arkasına alan Şeyh, bu amaçla önce Sivas'a giderek Osmanlılara sığınmak, onlardan olumsuz cevap alınca Karamanoğulları'na yanaşmak istemiş, orada da tutunamayınca Dulkadiroğulları'na gitmiş ve Memlükler'in olumsuz tavrı karşısında oradan da ayrılarak Trabzon bölgesine yönelmiş ve buradaki Rum devletini yıkarak oraya yuvalanmaya teşebbüs etmiş, bunda da başarılı olamayınca, bu esnada İran'da hakimiyeti ele geçiren Akkoyunlular'a sığınarak, Uzun Hasan'ın kız kardeşi ile evlenmiş ve böylece ülkesinde faaliyetlerini serbestçe sürdürmek imkânına kavuşmuş olup; 1460 yılından itibaren onun yerine geçen oğlu Şeyh Haydar'ın Şîî bir devlet kurmak için faaliyetlerini artırdığı, 12 dilimli kızıl taç giyip sarık sardığından müritlerine “*Kızılbaş*” dendiği ve Anadolu'da geniş bir mürit tayfasına sahip bulunduğu anlaşılmakta; bütün bunlar XVI. yüzyılın başlarında Osmanlı-İran çatışmasının dinî-toplumsal ve siyasî zemininin anlaşılması bakımından önemli gelişmeler olarak kayda değer görünmektedir.⁴⁴

Öte yandan, XV. yüzyılda faizin çok yaygın olduğu anlaşılmakta; bu amaçla, faize verilen paranın dışında, borç senedine, faiz tutarına eşit değerde ve gûya satılan bir çuhanın bedeli imiş gibi gösterilen bir tutarın eklenmesi örneğine benzer bir çok “*muamele-i şer'iyye*”lere başvurulmuş olduğu görülmekte;⁴⁵ faizle işletilen para vakıfları yaygın bulunmakta; görünüşe göre belli bir merkezîyetçi sosyal düzen ve adalet sisteminin kurulduğu Osmanlı toplumunda haksızlıklar, yolsuzluklar ve şikayetler de eksik olmadığından sultanlar yolsuzluğu önlemek amacıyla zaman zaman “*adâletnâme*”ler çıkarmak durumunda kalmış olup;⁴⁶ bütün bunlar bu dö-

nemde var olan belli bir toplumsal anomi ve ekonomik daralmanın göstergesi olduğu gibi, konumuz bakımından bu toplumda gelenek ve değişimin çift yönlü antinomisi bağlamında dinin çok yönlü ve çok fonksiyonlu olduğunu anlamamıza da imkân tanımaktadır.

8. Değerlendirme ve Sonuç

Yukarıdaki tespitler, XV. yüzyılın, Osmanlı toplumunda geleneksel ve klâsik sosyo-kültürel yapının ana çerçevesinin şekillenmesi ve orada dinin yeri ve işlevlerinin anlaşılması bakımından ne kadar önemli olduğunu bize göstermektedir. Bir kuruluş, yükselme ve intikal döneminde Türk, İslam, mahallî ve hattâ bir ölçüde yabancı kaynaklardan gelen unsurların kaynaştığı askerî, merkeziyetçi ve bürokratik özellikleri ağır basan Osmanlı sosyo-kültürel sistemi tüm gelenekçi ve hattâ statik eğilimlerine rağmen tamamen kapalı ve durağan da olmayıp; tersine belli bir ölçüde dinamiktir ve meselâ çağının gelişen askerî teknolojisine başarı ile uyum sağlayabilmektedir. Her halükârda, Orta Çağdan Yeni Çağa geçiş döneminde geleneksel bir askerî imparatorluk ve ümmet tipi “*statü toplumu*” özelliği altındaki Osmanlı toplum yapısı daha bu yüzyılda çok uluslu ve çok dinli şekle bürünmüş olup; orada Müslümanlık yönetime ve devlete bir ölçüde hakim görünmekle şeriat ön planda yerini almış bulunmaktadır. Böylece, dinde İslam'ın üstünlüğünü tanıyıp ötekilere de hayat ve temsil hakkı veren Osmanlı'nın dinî nitelikli millet sistemi içerisinde gayrimüslimler *zımmî* statüsündedirler. Osmanlılar, “*nizam*”ın Allah tarafından konduğu düşüncesinde olup; bunu “*kanun-u kadim*” telâkkisi üzerine bina ve devletlerini “*ebed müddet*” telâkki etmekte; gaza ruhuyla meşbû bu toplumda ümmetin hûlefa-i raşidinden sonra en büyük gazileri sıfatıyla sultanlar en faziletli, ⁴⁷ halk da Allah adına padişahın kulları addedilmekteydi. Klasik Sünnî ulemanın izinden giderek Osmanlı, “*din ü devlet*” diyor ve böylece bir şekilde din ile devleti birleştirmeye; ulema, şeriat aracılığı ile toplum hayatının tamamını denetim altında tutmaya ve sırasında her çeşit kültür değişmesine bir şekilde tepkiye; kimlik ve statü ayırımı esasına dayalı toplum dinî değer sistemini giyim-kuşamdan mezar taşına kadar sosyo-kültürel hayatın görünür tüm alanlarında sembolik bir biçimde ifadeye meylediyordu. Ancak, tüm bütünleştirme ve denetim gayretlerine rağmen Osmanlıda din ve devlet ve hattâ İslam, kültür ve toplum bize sanıldığı kadar bütünleşmiş görünmüyor. Gerçi orada, ilmiye'nin başı olarak şeyhülislâm bir dönemden itibaren devletin resmî teşkilatındaki yerini alıyor ve verdiği fetvalarla adetâ giderek tüm icraatın şeriata uygunluğunun tasdik ve kontrolü fonksiyonunu üstlendiği gibi, İslâm dini adına ümmetin tamamının “*iyiliği emr ve kötülükten sakındırma*” görev ve işlevi de bulunuyor. Ancak, Osmanlıda din, devlet, yönetim, toplum ve kültürle olan bu bütünleşme eğilimlerine rağmen, öteki Müslüman topluluklarda da gördüğümüz üzere, hiçbir zaman onunla tam anlamı ile bütünleşmiş olmuyor. Tersine, orada bir yandan iktidarın, düzenin ve geleneğin, öte yandan mesele sivil hukuk düzenlemeleri ve icraatı şer'î yönden onaylayarak değişimin meşrulaştırıcısı olarak din, toplumsal dayanışma ve bütünleşmeyi sağlayıcı işlevlerinin yanı sıra, sırasında toplumsal protesto işlevini de görebilmekte; Süfilik ve tarikatların bu fonksiyonu sıklıkla üstlendikleri bilinmekte; esasen, bu toplumda kültür

değişmeleri de vaki olmakla meselâ Batı ile olan sıkı kültür temasları sonucu XIV. yüzyılda Osmanlıya sakal kesme âdetinin gelmesi tepkilere yol açmış olup; 1402'deki Ankara savaşı felâketinin Osmanlı beylerinin bu şekildeki bir Frenk taklidine bağlanmak istenmiş olması kayda değer görünmektedir.⁴⁸

Çok fazla gelişip farklılaşmamış ümmet yapısının İslâm dinine toplum hayatında tamamlayıcı fonksiyonlar yüklemiş olmasının bir uzantısını, mensuplarının çoğu İslâmiyet'i yenice kabul etmiş olup, sözlü kültüre dayalı göçebelikten yerleşikliğe ve şehir hayatına geçiş sürecini yaşayan Anadolu'daki Müslüman Türk toplumunun yapısı ve onun din ile olan ilişkileri bağlamında da bulmak imkânımız olmaktadır. Buna göre, Osmanlı döneminin ancak ortalarında kesin şekline oturmuş bulunan bu sınırları çok iyi çizilmemiş toplumsal yapıda din, bir Türk sosyoloğunun gayet güzel bir şekilde belirlediği üzere, "*toplumun genel hatlarını tamamlayıcı, normatif bir biçimde talimat ve yön verici, ideolojik ve kültürel anlamları topluma mal edici, kişinin korunmasını ve ikincil grupların yokluğunda toplumsal seyyaliyeti sağlayıcı*"⁴⁹ fonksiyonları üstlenmiş görünmektedir. Anlaşılan, Osmanlıda İslâm, bazılarının bizi inandırmaya çalıştıklarının aksine monolitik ve bütünleşmiş bir inanç ve uygulamalar toplamından ibaret olmak yerine karmaşık, heterojen ve değişim halindeki bir olgudur ve onun dinî-toplumsal bir olgu ve süreç olarak değişik tezahürlerinin, Osmanlı toplumunun değişik veçheleri ile yakından ilişkisi bulunmaktadır. Başlangıçta yerine göre antinomiyenist eğilimleri ağır basan sûfi halk dindarlığı orada egemen görünürken, XIV. ve XV. yüzyıllardan itibaren şeriata dayalı resmi bir yapıda şekillenen Sünnîlik giderek ağırlığını hissettirmeye meyletmış; bu durum, Sûfilik ve heterodoks Bektaşîlik/Alevîliği ister istemez bir ölçüde marjinalleştirmiş ve hattâ protest bir ideolojiye doğru itmiş; yine de ulemanın içinden önemli ölçüde Sûfilîğe meyledenler olmuş ve genel anlamda Sûfilik bir ölçüde Sünnîlikle bağdaşmayı bilmiştir. Böylece Osmanlıda Sünnîlik, ulemanın bir ölçüde resmî ve kitabî din anlayışının yanı sıra özellikle şehirlerde geniş kitlelere yönelen sûfi tarikatlar ile heterodoks ve sihrî unsurları da içinde bulunduran ve daha çok sözlü kültüre dayalı şehirli, kasabalı ve köylünün geleneksel halk dindarlığını da kapsamaktadır.

Öte yandan, etnik, kültürel ve dinî bakımlardan kendini gösteren çeşitlilik ve mozaik yapı, anlaşılan Osmanlı'nın sadece tek bir dine yani İslâmiyet'e dayalı bir din devleti olmasına başlıca engel oluşturmuş görünüyor. Öyle ki, bu kadar farklı unsurları bir arada tutma gayreti içerisinde yönetim belli bir esnekliğe yönelmiş, "*şer'i hukuk*"un yanı sıra orada "*örfî hukuk*" da belli bir gelişme göstermiştir. Her halükârda, Weber'in, toplumsal yapı bakımından, Orta Çağ boyunca, İslâm dünyasına, patrimonializmin hakim olup, öte yandan orada bağımsız şehir örgütlenmeleri, gayretli bir burjuva sınıfı ve formel hukukun, sivil toplumun oluşmadığı; gelenekçi, karizmatik ve patrimoniyal toplumda rasyonel bir bilimsel zihniyetin toplumsal bir nitelik kazanma imkânı bulunmadığı şeklindeki tespit ve görüşü anlaşılan, dönemin medreselerinde aklî ilimlere belli bir önem verilmişse de, XV. yüzyıl Osmanlı toplumu için de büyük ölçüde geçerli görünmekte; esasen, bu yüzyılın Osmanlısında şekillenen Müslüman dinî ve kültürel hayat, yine de belli bir dina-

mizm ile karakterize olur ve bir dinî hoşgörü anlayışına kapıyı açık tutarken, bir başka bakımdan da o giderek katı bir şekilcilik, merasimcilik ve kuralcılıkla karakterize olan bir gelenekçilik ve muhafazakârlığa yönelmiş bulunmakta; nitekim bu durum, orada başlangıçta zaten içten içe mevcut olan bir çatışma eğilimini, Medrese/Tekke zıtlaşmasında tipik bir biçimde ortaya koymakta gecikmemiş görünmektedir. Anlaşılan, Fatih döneminden itibaren gelenekçilik ile dinamizm arasında bir tereddüt ve alternatif karşısında bocalamaya başlayan bu yapı ve sistem giderek bir dinamizm kaybı, içine kapanma, gelenekçilik ve durağanlık belirtileri ortaya koyamaya ve her türlü yeniliğe “*bid'at*” damgasını vurarak, artan bir dinî ve fikrî hoşgörüsüzlüğe yönelmeye başlamış olup; takip eden yüzyılda bu eğilimler daha da belirgin bir biçimde kendilerini gösterecekler; gerçi o zamanda yapı daha da gelişip olgunlaşacak; ancak, bu geleneksel yapı takip eden dönemde tüm ıslahat gayretlerine rağmen dünya çapında meydana gelen değişimlere uyum sağlamakta zorlanacak ve sonuçta Osmanlı “*hasta adam*” konumuna düşmekten kurtulamayacaktır.

KAYNAKÇA

- Akdağ, M., *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimâî Tarihi*, C. I ve II, İstanbul, 1974.
- Barkan, Ö. L., “Kolonizatör Türk Dervişler”, *Vakıflar Dergisi* II, İstanbul, 1974.
- Barthold, W. ve F. Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1963.
- Berkes, N., *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara: Bilgi yayınevi, 1973.
- Broquière, Bertrandon de la, *Le Voyage d'outre Mer*, Yay.: Ch. Schefer, Paris, 1892.
- Fıçlalı, E. R., *Türkiye'de Alevilik-Bektaşılık*, Ankara, 1990. “Prof. Gilles Veinstein ile söyleşi”, *İdea Politika*, Sayı: 4.
- Gibb, H. A. R. ve H. Bowen, *Islamic Society and West*, London: Oxford University Press, 1950, 1957.
- Gölpınarlı, A., *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İstanbul, 1969.
- Günay, Ü. ve H. Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, İstanbul: Rağbet yayınevi, 2003.
- İnalcık, H., “Köy, Köylü ve Uygarlık”, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren yayıncılık, 1993, s. 1-14.
- İnalcık, H., “Osmanlı Hukukuna Giriş. Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları”,
- İnalcık, H., “Osmanlı İmparatorluğunda Kültür ve Teşkilat”, *Türk Dünyası El-Kitabı*, Ankara: TKAE, 1976, s. 981.
- İnalcık, H., “Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi”, Çev. M. Özden-F.Unan, *Türkiye Günlüğü*, Sa.11, Ankara, 1990, s. 30-41;

- İnalcık, H., "Osmanlılarda Raiyyet Rüsümü", *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren yayıncılık, 1993, s. 31.
- İnalcık, H., "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğuna. XV. Asırda Rumeli'de Hıristiyan Sipahiler ve Menşeleri", *Fatih Devri Üzerine Tedkikler ve Vesikalar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1987, s. 137-184.
- İnalcık, H., "Osmanlı İmparatorluğunda Kültür ve Teşkilat", *Türk Dünyası El-Kitabı*, Ankara: TKAE, 1976, s. 974-990;
- İnalcık, H., "Osmanlının 700. Yılı", *Cogito Osmanlılar Özel Sayısı*.
- İnalcık, H., *Osmanlı İmparatorluğu. Klâsik Çağ (1300-1600)*, Çev. R. Sezer, İstanbul: Yapı Kredi yayını, 2003.
- İnalcık, H., *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, İstanbul: Eren yayıncılık, 2000.
- İnalcık, H., *Osmanlı İmparatorluğu. Klâsik Çağ, (1300-1600)*, Çev. R. Sezer, İstanbul: Yapı Kredi yayını, 2003 s. 62.
- İnalcık, H., *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren yayıncılık, 1993.
- Köprülü, F., "Hacı Bektaş Velî", *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İzahlar, s. 239-245.
- Köprülü, F., "Influence du Chamanisme Turco-Mongol Sur les Ordres Mystiques Musulmanes", *Mémoire del'Institut de Turcologie*, İstanbul: Université de Stanbul, 1920.
- Köprülü, F., *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1980.
- Lewis, B., *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu yayını, 1984.
- Mardin, Ş., *Din ve İdeoloji*, Ankara: İletişim yayınları, 1983.
- Ocak, A. Y., "Bektaşilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1992.
- Ocak, A. Y., *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yayınları, 1998.
- Ortaylı, İ., "Osmanlı Barışı", *Osmanlı Araştırmaları*.
- Ortaylı, İ., *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul: Pan yayıncılık, 2001.
- Sahillioğlu, H., "Slave in the Social Economic Life of Bursa in the Late 15th and Early 16th Centuries", *Studies on Ottoman Economic and Social History*, IRCİCA, İstanbul, 1999.
- Saray, M., *Türk-İran Münasebetlerinde Şiiliğin Rolü*, Ankara, 1990.
- Sümer, F., *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara, 1976.
- Turan, O., *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi*, İstanbul, 1978.

- Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu yayını, 1984.
- Ülken, H. Z., *Millet ve Tarih Şuuru*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976.
- Witteck, P., “Le Rôle des Tribus Turques Dans L'Empire Ottoman”, *Mélanges Georges Smets*, Bruxelles, 1952.
- Yurdaydın, H. G., *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara: İlahiyat Fakültesi yayını, 1971.

DİPNOTLAR

- ¹ Krş.: H. Z. Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976, s. 225-228.
- ² Krş.: İ. Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul: Pan yayıncılık, 2001, s.8.
- ³ Bk.: H. İncalcık, “Osmanlı'nın 700. Yılı”, *Cogito Osmanlılar Özel Sayısı*.
- ⁴ P. Wittek, “Le Rôle des Tribus Turques Dans L'Empire Ottoman”, *Mélanges Georges Smets*, Bruxelles, 1952, s. 554-576.
- ⁵ H. A. R. Gibb ve H. Bowen, *Islamic Society and West*, London: Oxford University Press, 1950, 1957.
- ⁶ B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu yayını, 1984.
- ⁷ W. Barthold ve F. Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1963.
- ⁸ Ö. L. Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişler”, *Vakıflar Dergisi* II, İstanbul, 1974.
- ⁹ N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara: Bilgi yayınevi, 1973.
- ¹⁰ M. Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimaî Tarihi*, C. I ve II, İstanbul, 1974.
- ¹¹ H. İncalcık, “Osmanlı İmparatorluğunda Kültür ve Teşkilat”, *Türk Dünyası El-Kitabı*, Ankara: TKAE, 1976, s. 974-990; “Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi”, Çev. M. Özden-F.Unan, *Türkiye Günlüğü*, Sa.11, Ankara, 1990, s. 30-41; *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren yayıncılık, 1993.
- ¹² Meselâ Bk.: Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, Ankara: İletişim yayıncılık, 1983.
- ¹³ Bk.: “Prof. Gilles Veinstein ile söyleşi”, *İdea Politika*, Sayı: 4.
- ¹⁴ Bk.: Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s.1-17.
- ¹⁵ Krş.: Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 8-9.
- ¹⁶ Geniş bilgi için Bk.: Ü. Günay ve H. Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, İstanbul: Rağbet yayınevi, 2003.
- ¹⁷ H. İncalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, s. 427, 228; *Osmanlı İmparatorluğu. Klâsik Çağ (1300-1600)*, Çev. R. Sezer, İstanbul: Yapı Kredi yayını, 2003, s. 189.
- ¹⁸ Krş.: Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 3-6.
- ¹⁹ Meselâ Krş.: Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 21.
- ²⁰ Krş.: İncalcık, “Osmanlılarda Raiyyet Rüsümü”, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, s. 31.
- ²¹ İ. Ortaylı, “Osmanlı Barışı”, *Osmanlı Araştırmaları*.
- ²² İncalcık, *Osmanlı İmparatorluğu. Klâsik Çağ*, s. 62
- ²³ Krş.: H. İncalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, İstanbul: Eren yayıncılık, 2000; O. Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi*, İstanbul, 1978.
- ²⁴ İncalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, s. 7.

- ²⁵ Krş.: Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 78-104.
- ²⁶ Krş.: Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi*, C. II, s. 32-33.
- ²⁷ Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, s. 3, 68, 69, 72, 89-91, 116, 130; H. Sahillioğlu, "Slave in the Social Economic Life of Bursa in the Late 15th and Early 16th Centuries", *Studies on Ottoman Economic and Social History, IRCİCA, İstanbul, 1999, s.105-173.*
- ²⁸ Bk.: İnalçık, "Köy, Köylü ve Uygarlık", *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, s. 1-14.
- ²⁹ Krş.: İnalçık, "Osmanlı Hukukuna Giriş. Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, s. 319; *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, s. 41, 45.
- ³⁰ İnalçık, "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğuna. XV. Asırda Rumeli'de Hıristiyan Sipahiler ve Menşeleri", *Fatih Devri Üzerine Tedkikler ve Vesikalar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1987, s. 137-184.
- ³¹ Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi*, C. II, s. 57.
- ³² Krş.: İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu yayını, 1984, s. 1-10.
- ³³ Krş.: F. Köprülü, "Influence du Chamanisme Turco-Mongol Sur les Ordres Mystiques Musulmanes", *Mémoire de l'Institut de Turcologie*, İstanbul: Université de Stanbul, 1920.
- ³⁴ Krş.: A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yayınları, 1998.
- ³⁵ Krş.: İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu. Klâsik Çağ*, s. 199.
- ³⁶ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu. Klâsik Çağ*, s. 199-200, 208.
- ³⁷ Bk.: Ocak, "Bektaşilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1992, Fas. 39, s. 373-379; E. R. Fırlalı, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, Ankara, 1990; Köprülü, "Hacı Bektaş Velî", *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İzahlar, s. 239-245.
- ³⁸ A. Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İstanbul, 1969, s. 157-159.
- ³⁹ F. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1980, s. 348.
- ⁴⁰ Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, s. 393-394.
- ⁴¹ H. G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara: İlahiyat Fakültesi yayını, 1971, s. 86-90.
- ⁴² Bertrand de la Broquière, *Le Voyage d'outre Mer*, Yay.: Ch. Schefer, Paris, 1892, s. 131.
- ⁴³ Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi*, C. II, s. 62.
- ⁴⁴ Bk.: M. Saray, *Türk-İran Münasebetlerinde Şiiliğin Rolü*, Ankara, 1990, s. 11-24; F. Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara, 1976.
- ⁴⁵ Bk.: Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi*, C. II, s. 249-259.
- ⁴⁶ Krş.: İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, s. 75-190.
- ⁴⁷ Bk.: İnalçık, "Osmanlı İmparatorluğunda Kültür ve Teşkilat", *Türk Dünyası El-Kitabı*, s. 981. Krş.: *Osmanlı İmparatorluğu. Klâsik Çağ*, s. 62.
- ⁴⁸ Krş.: İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, s. 425-426.
- ⁴⁹ Bk.: Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 68-69.