

Osmanlı Vakıf Geleneği, Toplumsal Alan ve Yoksullar: Ayasofya Nahiyesi Örneği

*

Ottoman Waqf Tradition, Social Field and the Poor:
the Case of Ayasofya District

Hasan Hüseyin Güneş & Şevket Ercan Kızılay

Özet

Bu makalede, Osmanlı toplumsal formasyonunda vakıfların işleyişini anlamaya çalıştık. Vakıfın çok önemli bir toplumsal kurum olduğunu ve kent yoksullarına yönelik sorumluluk etiğine sahip bir kamusallık biçimini inşa ettiğini savunuyoruz. Ancak modernleşme ve batılulaşma süreciyle, güçlü toplumsal alan bastırılmış ve yoksullara yönelik duyarlılık Devlet aygıtına devredilmiştir. Biz eleştirel olarak toplumsal alan ve işleyişindeki uzun-dönemli dönüşüm sürecini anlamaya çalıştık. 1600 tarihli İstanbul Tahrir Defterine baktık ve buradaki belgeler aracılığıyla Osmanlı toplumundaki vakıfın işleyişini ve gündelik yaşam rejimini anlamaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Vakıf, Sivil toplum, Osmanlı toplumsal formasyonu

Abstract

In this article, we attempted to understand the functioning of waqf in the Ottoman social formation. We argue that waqf was very important social institution and constructed a kind of publicity that has ethics of responsibility toward urban poor. Within the modernization and westernization process, the strong social field created by waqf was oppressed and sensitivity toward poors was conveyed to State apparatus. We critically tried to comprehend this long-term transformation process in the social field and its functioning. We examined the archives of 1600 dated İstanbul Tahrir Defteri and on the basis of this document, we tried to understand the regime of everyday life and functioning of waqf in the Ottoman society.

Keywords: Waqf, Civil society, Ottoman social formation

Giriş

Günümüzde yoksulluğun en temel nedeni modern seküler kapitalist toplumsal sistem ve onunla bağlantılı yönetsel, ekonomik ve siyasal paradigmalardır. Yoksulluğun nedenlerini ve bu durumun faturasını yoksulların kendilerine, zihniyet formasyonlarına, kültürlerine yüklemek ise tutarlı bir yaklaşım olmamasının yanı sıra vicdani ve ahlaki de değildir. Her geçen gün zengininin daha zengin olması, fakirin daha da fakirleşmesi sorunun kaynağında toplumsal sistem ve bölüşüm ilişkilerinin yattığını göstermektedir. Bundan dolayı sorunun kaynağını ve çözüm sürecini de toplumsal sisteme bağlı bölüşüm ilişkilerinde ve sosyal adaletin tesis edil(e)memesinde aramak gerekir. Bu da öncelikle bir bilinç sorunudur ve neoliberal paradigmaya bağlı olarak “anlam haritalarını” belirleyen kurumlarda, devletlerde yoksulluğun iptali gibi bir kaygının bulunduğu söylemek oldukça zordur. Çünkü sınıfsal hiyerarşi ve eşitsizlik ilişkilerine bağlı olarak belirli düşük ücretli, orta sınıfın yapamayacağı türden işlerin bu toplumsal kesim tarafından yapılması beklenmektedir. Bu tam anlamıyla geleneksel dönemlerdeki hizmetçilik ya da kölelik anlayışının günümüz geç kapitalizm zamanında yeniden üretilmesidir. Dolayısıyla gittikçe sınıflar arası geçişkenliğin azaldığı, sosyal sınıflar arasındaki sınırların kalıcılaştığı, mesafelerin arttığı bir toplumsal formasyonda, yoksulların yoksulluklarının ortadan kaldırılması gibi radikal bir hedeften daha çok, yoksulların yoksulluklarının zararsızlaştırılması, ehlileştirilmesi ve evcilleştirilmesi politikaları izlenmekte ve hedeflenmektedir. Bu neoliberal politikalar aracılığıyla yoksulların ve yoksulluğun yapısal nedenleri ortadan kalkmamakta, sadece yoksulların ve yoksulluğun “kamusal hijyeni” tehdit eden özellikleri iptal edilmekte, yoksullar görünmezleştirilmektedir. Böylelikle Chatarjee’nin bahsettiği anlamda yoksullar bir “nüfus” olarak algılanmakta, kodlanmaktadır. Yoksulların “nüfuslaştırılması” ise yoksulluğun yönetime uygun bir hale getirilerek sosyal demografi haline gelmesidir (Chatterjee, 2004: 134). Böylelikle yoksulların kendi anlatılarından, yaşam öykülerinden, taleplerinden daha çok Devlet açısından ne anlam ifade ettiği daha ön plana çıkarak, yani nüfus ve demografi ön plana çıkarılarak, yoksulların kişiselliği, tekilliği iptal edilmekte, kitleselleştirilmektedir. Böylelikle çeşitli

toplumsallıklar üretilerek kamunun yönetimi biyo-iktidar teknikleri ile sağlanmaya başlanmaktadır.

Biz tam bu çerçeve içinde kalarak Osmanlı vakıf geleneği içerisinde yoksulluğun ortadan kaldırılmasına yönelik bir sistemli toplumsal politikanın, tümüyle sivil toplum içerisinde oluşum göstererek bir yoksulluk bilincinin oluşum gösterdiğini iddia ediyor ve bu geleneğin modernleşme ve batılılaşma aracılığıyla yitirilerek gittikçe Devlet-merkezli bir yaklaşım biçimine kaydığımızı iddia ediyoruz. Yoksulların sorunları memurların sorunları haline gelmiş ve merkezi devletin ilgi alanına girmeye başlamıştır (Özbek, 1999/2000: 115). Sivil alanda gelişen ve uygulanmaya başlanan vakıf çalışmaları sayesinde yoksulların daha insani bir toplumsal yaşama sahip olmalarına çalışılmıştır. Ancak modernleşmenin ve batılılaşmanın etkisiyle sivil alandaki bu canlılık, dinamizm “bastırılmış” ve etkisiz hale getirilmiştir. Özbek’in belirttiği gibi “Tanzimat modernleşmesi boyunca sosyal yardım alanındaki en önemli unsur, vakıflar ve imaretler çerçevesinde işleyen geleneksel sosyal sisteminin çözülmesi olmuştur. Merkezileşme sürecinde vakıf gelirleri maliye hazinesi içinde eritilmiş ve bu kurumların kaynakları budanmıştır. Ayrıca, Osmanlı toplumunun dünya ekonomisiyle bütünleşmenin getirdiği iktisadi ve sosyal hareketliliğin doğurduğu sorunlara eski sistem artık cevap veremez hale gelmiştir. Bu koşullarda sosyal yardım alanında vakıfları kontrol altında bulunduran sosyal kesimler Evkaf Nezareti bünyesindeki merkezileşmeyle birlikte görece özerk konumlarını kaybedecekler ve devlet memurları şekline dönüşeceklerdir. Aynı süreçte, yavaş da olsa yoksulların korunması alanı, merkezi devletin nüfuz alanına girmeye başlayacaktır”(Özbek, 1999/2000: 115). Kısacası yoksullara dair tüm uygulamaların sorumluluğu Devletin sorumluluğuna bırakılmıştır. Devletin de sürekli olarak toplumsal ve sınıfsal tabanından uzaklaştığını düşündüğümüzde, yoksulluk politikaları kamunun ve toplumdaki tüm üyelerin ortak sorunları olmaktan çıkarak, yoksulluk üzerine belirli bir uzmanlaşmaya ve özelleşmeye gidilmiştir. Bu büyük çaplı dönüşümü “yoksulluğun bürokratikleştirilmesi ve devletleştirilmesi” olarak tanımlayabiliriz. Günümüzde de bu algı her ne kadar çeşitli sivil toplum girişimleri ile kırılmaya çalışılsa da, yoksulluk, yoksulların sorunları, dertleri, sıkıntıları Devletin sorumluluğunda görülmeye başlanmış, böylelikle yoksullara yönelik toplumsal sorumluluklar askıya alınmıştır.

Biz işte bu bağlamda yoksullara yönelik bu paradigma değişiminin nasıl gerçekleştiğini tarihsel bir bakış açısı ile göstermeye çalışacağız. Bunun için öncelikle klasik Osmanlı sisteminde vakıf geleneği çerçevesinde yoksullara yönelik nasıl bir yaklaşım sergilendiğini ortaya koyacağız. Daha sonra bu klasik durumun çözülme sürecine girmesini modernleşme ve batılılaşma çerçevesinde değerlendireceğiz. Tam da bu dönemde Avrupa tarzı seküler ulus-devletin oluşmaya başlaması, dünyevileşme, rasyonelleşme kapsamında gerçekleştirilen “reform”larla birlikte yoksullara yönelik geleneksel hassasiyet noktalarının da ortadan kalktığını iddia edeceğiz. Cumhuriyet sonrasında gerçekleştirilen reformlar ile toplumsal alanda işleyiş gösteren birçok toplumsal kurumun iptal edilmesi, kapatılması sonrasında etkisizleştirilen, pasifize edilen bir sivil alanın yoksullara yönelik işleyiş halinde olan vakıf geleneğini sürdürmekte zorlandığı görülmektedir. Ancak bu Kemalist baskı ve hegemonyaya karşı sivil alan direnmiş ve İsmail Kara'nın ifadesi ile “pasif muhalefet” geliştirmiştir (Yeni Şafak Gazetesi-05.06.2011) Bugün Türkiye’de bu tarz Devlet merkezli oluşumlar ile halk merkezli oluşumlar arasındaki mücadeleler devam etmektedir. Biz bu gerilimli süreci yoksullara yönelik izlenen politikalar kapsamında değerlendireceğiz.

İslam toplumlarında demokrasinin yeşerip yeşeremeyeceği gibi konular tartışılırken de genellikle ilgili toplumdaki sivil toplum formasyonuna bakılır. Eğer bir toplumda sivil toplum gelişmiş durumdaysa, demokrasinin oluşması da daha kolay ve mümkün olduğu düşünülür. Sivil toplum olmadan demokrasinin meşru zemini yoktur denilebilir. Bir siyasal yönetim biçimi olarak öne çıkartılan demokrasinin bu “meşru zemini” yani toplumsal temeli sivil toplumdur. Sivil toplum da Devlet-dışı olmayı ve hatta Devlete karşı olma durumunu ifade eder. Çünkü sivil toplum otonomisini Devlete direnerek kazanmıştır. Ancak bu şekilde iktidarın ya da gücün rasyonelleşmesi sağlanabilmiştir. Popüler literatürde sivil toplum ve sivillik Devlet-dışı olma anlamını yitirmiştir. Sivil toplum kuruluşları refah devletinin sorumluluklarının ve yükümlülüklerinin üstüne yıkıldığı bir taşeron mekanizma halini almıştır (Özbek, 2010: 25). Bu durumun ne kadar sivillik içerdiği tartışılmakla birlikte biz bu çalışmada sivilliği toplumsal alanın kendi kendini sürdürme (autopoiesis) özelliğine atıf yapmak için kullanıyoruz. Bob Jessop’un (2005: 16) belirttiği gibi sivillik aynen bir toplumsal alt-sistem gibi

“kendi kendine gönderme yapan, kendi kendini üreten ve kendi kendini düzenleyen” bir işleyiş mantığının olduğunu savunuyor ve sivillığın bu detayı fark edilmeden güçlü “kamusallığın” da anlaşılamayacağını düşünüyoruz.

Sivil alan ve sivillik gündelik yaşam, sosyal alanlar, çeşitli kamusal mekânlar gibi Devlet-dışı düzlemde oluşum gösterir. Sivil alan dükkânlar, camiler, park ve bahçeler, kahvehaneler, tekke gibi gündelik yaşamın içinden yeşeren kurumsal bir altyapıya dayanır. Bu yapıların Osmanlı toplumunda kendi kendine işleyen bir özyönetimselliği bulunmaktaydı. Bundan dolayı da sivillik sıradan olma, kendiliğinden olma gibi nitelikler taşırdı. Tüm bu yönleriyle aslında sivillik icat edilen, keşfedilen, geliştirilen bir teknik değil, aslında antropolojik yaşamın kendisidir. Yaşam aslında sivildir ancak modernleşme yaşamı yeniden üretip “medenileştirdiği” için bu sivilliklerimizi yitirdik. Dolayısıyla bizim bu çalışmamızda kullanılan biçimiyle sivillik durumuna yüklediğimiz anlam yoğunluğu bu şekildedir. Bizim yaklaşımımız günümüz neoliberal teorisyenlerinin sivil toplumu sevimlileştiren anlam yoğunluğundan farklıdır. Devletin yurttaşları sivil toplum kurmaları yönünde teşvik ettiği bir ortamda, ya hiç sivil toplum yoktur ya da Devlet sivil toplumu ele geçirmiştir denebilir. Devlet ile sivil toplum arasındaki ilişkinin illa mücadele, çekişme ve savaş dilinde yürümesi gerekmez. Ancak bu durum Devletin rasyonelleştiği durumlarda mümkündür. Zaten demokrasi de Devletin ve onun temsil ettiği iktidar teknolojilerinin rasyonelleştirilmesinden başka nedir ki?

Demokrasinin belirli bir toplumsal altyapıya dayandığı, hatta bunun Avrupa'nın kendi özgül sosyo-kültürel tarihi ile alakalı olduğu, bundan dolayı bizim gibi Batı-dışı toplumların “zayıf tarihsellik” içerisinde olduğumuz iddia edilmektedir. Buna binaen de Batı'nın güçlü sosyal tarihine hiçbir zaman sahip olamayacağımızdan Batı'yı model almamız haklılaştırılmaktadır (Göle, 2002: 167). Bize göre zayıf bir tarihselliğe sahip olduğumuz yönündeki “Batıcı modernleşmeci” ve “solcu gelişmeci” tespit, Avrupa merkezci bir bakışa sahip olduğu için kendi toplumsallığının tarihi ile yakın ve samimi bir ilişki de kuramadığından, kendi toplumuna, toplumsallığına ve bunun tarihselliğine, Avrupalıların gözlüğü ile bakmakta ve dolayısıyla olgunun narinliğini, inceliğini ve detaylarını kavrayamamaktadır. Bundan dolayı da kestirme bir yolla biraz da sim-

gesel şiddet kullanarak “zayıf tarihsellik” denerek Batı’dan kültür ve ilim, irfan ithalatı meşrulaştırılmakta, sevimlileştirilmektedir. Oysaki tarihsel sosyal olguların nesnel bir şekilde gözden geçirilmesi bile hiç de öyle zayıf bir tarihselliğe sahip olunmadığını bize göstermektedir. Bu makale kapsamında incelediğimiz Osmanlı vakıf geleneği zayıf değil, oldukça güçlü ve etkin bir tarihselliğin örneği olarak kabul edilebilir.

Yukarıda yaptığımız tartışmanın da gösterdiği üzere Osmanlıda vakıf geleneği ve onun ürettiği güçlü, hareketli ve coşkulu kamusal biçimleri Doğunun sadece bir Devletten ibaret olduğunu, toplumun yani kamusal alanın hiç olmadığını iddia eden Doğu Despotizmi argümanlarını boşa çıkarmaktadır (Hoexter, 2002: 119). Doğu’ya bu tarz bir bakış oryantalist zihniyetin de bir semptomu niteliğindedir. Bu oryantalist zihniyet formasyonuna göre, Osmanlı’da güçlü bir kamusal asla yoktu. Devlet toplumsal alanın tümüne hâkimdi; tartışma, konuşma, müzakere, karşı koyma gibi demokrasinin toplumsal meşru zemini hiç yoktur. Batı Doğuyu bu şekilde Doğululaştırdıktan (Said, 2003) sonra her türlü emperyalist ve sömürgeci saldırısının ahlaki ve bilimsel meşruluğunu üretebilmiştir. Dolayısıyla bu “geri kalmış”, “doğulu”, “vahşi”, “ilkel”, “Müslüman” toplumların kendi hallerine bırakılmamaları gerekmektedir. Onların kendi hallerine bırakılma hakları yoktur, onların bir an evvel ehlileştirilmeleri, evcilleştirilmeleri gerekmektedir. Bunun için de Batılı değerleri benimsemeli, ona direnmemelidirler. İslam dünyasının işgal altında olmasının sebeplerinden biri de budur. Bugün bu, “postmodern işgal” haline gelmiş ve yerli aktörler aracılığıyla daha az maliyetli ancak daha verimli bir şekilde devam ettirilmektedir. Bu postmodern işgal, kendisine hedef olarak tümüyle gündelik yaşamı almaktadır. Gündelik yaşamın sömürgeleşmesi aracılığıyla İslam’ın sosyal alandaki etkinliği ve belirleyiciliği tasfiye edilmekte, İslam sadece bir ibadet ve tapınma dini haline getirilmektedir. Böylelikle bir “öteki” olan İslam sekülestirilmekte ve kapitalist formasyon ile uyumlu hale getirilmeye çalışılmaktadır.

Biz bu makaleyi böyle bir hassasiyet içerisinde yazmayı gerekli gördük. Birçok açıdan özellikle Batı dünyası ile karşılaştırdığımızda kendi tarihsel kurumsal zenginliklerimizin ne kadar farkındayız? Biz bu kadar aciz ve kötü durumda nasıl olabiliriz şeklinde bir soru sorarak Geçmişe gittik. Geçmişe gittik çünkü sosyal olguların tarihsel olduğunu biliyoruz ve bu nedenden ötürü pozitivist metodolojiyi kabul etmiyoruz. Sosyal

olguların tarihten kopuk bir şekilde sunulmasını ideolojik bir pozisyon olarak kabul ediyoruz. Bu kapsamda bizim temel sorunsalımız şudur: Osmanlı vakıf geleneği ve onun gündelik yaşam kültürü içerisindeki yansımaları nasıl bir kamusal meydana getiriyor ve Devlet-toplum ilişkilerinde ne anlama geliyor? Böylelikle güçlü bir kamusal mı var? Eğer böyleyse, bu, Batıların, oryantalistlerin ve yerli oryantalistlerin Osmanlı imgelerini geçersiz kılmakta mıdır? Bu vakıf geleneğinde yoksullara, ezilenlere, alttakilere yönelik nasıl bir politika izlenmiştir ve neler yapılmıştır? Biz bu sorulara 1600 tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defterinde kayıtlı bulunan Ayasofya ilçesinde faaliyet gösteren vakıflar üzerinden yanıt bulmaya çalışacağız. Ancak bu analize girişmeden önce Osmanlı vakıf sisteminin genel özellikleri, işleyiş kuralları hakkında genel bir çerçeve çizeceğiz.

İslam ve Gündelik Yaşamın İnşası

Sosyal bir söylemi kendine şiar edinen her fikri akım şüphe yok ki adaleti rehber edip zıddı olan zulüm ile de kıyasıya bir mücadeleye girişmelidir. Adaletin nasıl ve ne şekilde sağlanacağı tartışmaları bir yana, adaletin en önemli ayırıcı göstergesi zulmün olmama halidir. Zulmün olduğu bir mahalde adaletin toplumsal kuruluşu mümkün olamaz. Bundan dolayı İlahî bir din olan İslam her zaman adalet fikrini, düşüncesini merkezine koymuştur ve toplumsal alanı tayin ederken de adalet nosyonuna sürekli atıf yapmıştır. İslam'ın sosyal alandaki kuruluşu ve aktörler tarafından benimsenip pratiğe dökülme biçiminde adalet fikri kurucu ilkedir. Dindar zihniyet formasyonunun anlam haritasında "adalet" nosyonunun çok hassas, incelikli ve detaylı rezonansları bulunmaktadır. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki İslam yapısal bir kurum olarak anlaşılabilir; tam aksine çok güçlü bir "fail" vurgusu üzerine temellenir. Dolayısıyla İslam'a göre aktörler, yani bireyler, failer toplumsal alanı inşa ederler, ancak bunu yaparken de referans kaynakları ve anlam haritaları İlahi bir din olan İslam'dan, yani Kur'an ve Sünnet'ten hareketle oluşturulur. Şüphesiz Gelenek de etkin bir referans kaynağıdır ancak onlar da gene Kur'an ve Sünnet süzgecinden geçebildiği sürece sosyal alana tercüme edilebilmiş, pratiğe dökülebilmişlerdir. Bundan dolayı Kur'an Peygamber aracılığıyla tüm dünya insanlarına "seslenmekte" ve onları

“çağırılmaktadır”. Dolayısıyla Kur’an insanların zihniyet formasyonlarına, bilinçlerine seslenmektedir. Kur’an sadece akademik bir kitap değildir, aynı zamanda gündelik yaşamın ta kendisidir. Nitekim bu özelliğinden dolayı geleneksel dönemlerde İslam bir yaşama diniydi, toplumsal alanın tümünü dolduruyordu ve tayin ediyordu. Toplumun normatif geçerlilik alanı idi. Geleneksel dönemde İslam hayatın her alanında olduğundan ötürü bölünemez, ayrıştırılamazdı. Karl Polanyi’nin geleneksel toplumlarda ekonominin nasıl hayatın her alanına gömülü olduğunu ispat eden çalışmasında olduğu gibi sosyal olan belirli kurumsal kompartımanlara ayrıştırılamayacak düzeyde iç içe ve sanıldığından daha fazla karıştı. Ancak modern kapitalist toplumsal düzenin oluşmasıyla birlikte ekonomi merkeze yerleşerek toplumsal olguları belirlemeye başlamıştır. Ancak bize göre İslam her tarihsel dönemde bu kurumsal bölünmeye müsait bir kozmolojiye sahip değildir. İçerdiği hakikat rejimi ve kurucu ilkesi buna aykırıdır. İslam her türlü ayırıcı senteze karşı kendiliğinden direnir. İslam bundan dolayı modernist seküler iktidar aygıtlarının mutlak “öteki”si olarak konumlanmaktadır. İslam’ın radikal ötekisi “dünyevileşmektir”, yani Allah’ı unutmaktır. Kur’an’ın mesajı bizim neden Allah’ı unutmamamız gerektiğini bizlere iletmeye çalışır. Bunun içinde müntesiplerini sadece bireysel olarak değil, kamusal olarak muhatap kabul etmiştir. Bundan dolayı da İslam belki diğer dinlerden daha fazla sosyal bir dindir. İslam’ın sosyalliğini de daha çok Hz. Peygamber’in ahlakını kendisine prensip edinen tasavvuf kültürünün sağladığını belirtebiliriz.

Kur’ân, adaleti kaim kılmayı, emr bi’l-ma’rûf ve nehy ani’l-münker formülasyonu aracılığıyla, yani iyiliğin emri ve kötülüğün men edilmesi vazifesiyle tüm müntesiplerinin üzerine dinî bir vazife kıldığını bildirecek, sadece bir “tapınma” dini değil, aynı zamanda “sosyal”, bir “yaşam” dini olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

“De ki: “Rabbim adaleti emretti. Her secde yerinde yüzlerinizi (O’na) doğrultun. Dini Allah’a has kılarak O’na ibadet edin. Sizi başlangıçta yarattığı gibi (yine O’na) döneceksiniz.”¹

“Sizden, hayra çağırın, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.”²

¹ A’râf(7):29. Makaledeki âyet meâlleri Diyanet İşleri Başkanlığı’nın meâlinden verilmiştir..

İslam, bazı emirlerini ve söylemlerini, hitabını ferdî ya da kişisel kılmışsa bile, bu emirlerin yani ayetlerin her birinin tefekküren okunması aracılığıyla her birinde sadece kişisel gelişim, çıkar, mutluluk, erdem ve huzuru değil, toplumun huzur ve refahını düşündüğünü görebiliyoruz. Bu durumda içeri-yönelimli bir birey değil, dışarı-yönelimli bir insan modeli meydana gelir. Dolayısıyla Müslüman için dış dünya korkulacak, kaçınılacak ya da tedirgin olunacak bir yer değildir. Müslüman kamusal bir insandı. İçte kapanmacı ve korunmacı bir “muhafazakâr” değildi. Bu Müslüman tipi aynı zamanda kentliydi ve kozmopolitti, asla ırk merkezli bir milliyetçiliğe sahip değildi. İmgelemi çok güçlüydü, yaşam kaynaklarına doğrudan sahipti ve kendisini bir sanat eseri gibi üretti. Çünkü İslam her zaman özneliği önemser. Gündelik yaşam içerisinde ne yapıp ettiğimiz İslam için önemlidir ve Müslüman kendi kurucu ilkesini yani “farkı”nı bu tarz gündelik yaşam pratikleri aracılığıyla kamusal hale getirip, alenileştirir. Bundan dolayı Müslümanlık sadece “içsel bir yolculuk değil” aynı zamanda bir dışavurumdur. İslam her ne kadar bireyselliği ve kişiselliği önemsiyor olsa da, bireyciliği ve bencilliği dışlamış, bu ahlaki durumları düşmanın (şeytanın) vasıfları olarak kodlamıştır. Müslümanın miracı olarak nitelenen namazda okunması emredilen Fâtiha sûresinde, kişi tek başına kılıyor olsa dahi, “yalnız sana ibadet ediyorum ve yalnız senden yardım diliyorum” değil, “yalnız sana ibadet ediyoruz ve yalnız senden yardım diliyoruz”u tekrar ederek bunu kendine hatırlatmaktadır. Dolayısıyla İslam hiçbir zaman toplumsal alanı, sorumlulukları, kaygıları dikkate almamazlık yapmamış, kamusalı olduğu güçlü bir dinsellik biçiminin oluşmasına neden olmuştur. Vakıf geleneğinin detaylarının anlaşılabilmesi için bu İslami sosyal tarih ve onun Gelenek içerisinde yansımalarını dikkate almak bir zorunluluktur.

Vakıf Nedir? Tarihî Gelişimi

Vakıf kelimesi, Arapça وقف (vekafe) mâzî fiilinden masdar olup durma, durak, duruş, durdurma vb. anlamlara gelmektedir. İstilahta ise maddî karşılığı olan aynî bir şeyin Allah’a yakınlaşmak ve O’nun rızasını kazanmak için insanların istifadesi şart koşularak bu aynî şeyin mülkiyeti-

² Âl-i İmrân(3):104.

nin Allah'a tahvil edilmesidir (Güler, 2002: 7). Vakfiyelerde *وقف* (vakaftu/(benim olan aynî şeyi) vakfettim) ibaresi yanında "tutmak, zapt etmek" anlamlarına gelen *حبست* (Habestu/(benim olan aynî şeyi) hapsettim) ibaresi de kullanılmıştır.³(Singer, 2004: 20).

Bu müessesenin menşei hakkında çeşitli fikirler serdedilmiştir. Bunlar; İdealist (İslamî) nazariyesi,⁴ aksü'l-amel nazariyesi,⁵ devlet menfaati nazariyesi,⁶ Roma hukuku menşe'i⁷ ve Bizans hukuku menşe'i⁸ nazariyeleri şeklinde sıralanabilirler.⁹

Vakıf, İslam'ın Hz. Peygamber'den önce müesseseleşmeye başladığı dönemlerde de varlık gösteren bir kurumdu. Bâbil, Mısır, Roma ve Uygurlarda benzer uygulamaların mevcudiyeti bilinmektedir (Güler, 2002:8). Yukarıda zikrettiğimiz nazariyelerden en geç döneme ait olanı Roma hukuku menşe'i nazariyesiydi. Oysa görüldüğü gibi müessesenin tarihi kökleri çok daha eskilere dayanmaktadır. Bununla birlikte kültürel

³ Singer, Arapça asıllı kelime köklerinin vakıf müessesesiyle neden ve nasıl ilişkilendirildiğinin çok açık olmadığını belirtmişse de "vakıf" kelimesinin 3./9. yüzyılda yaygın bir şekilde kullanıldığını kaydetmektedir. Vakfa aktarılan ayniyâtın, -vakfiyelerde sık sık geçtiği üzere- satılması, teminat gösterilmesi, ipotek edilmesi veyahut da miras bırakılması vakfiyelerde men edilmiştir. Bu şekilde vakfedilen ayniyâtın vakıf hizmeti dışına çıkması engellenmek istenmekte (hapis) ve böylece dış müdahaleye kapalı bir konuma kavuşturulmaktadır.. Bkz. Amy Singer, **Osmanlı'da Hayırseverlik: Kudüs'te Bir Haseki Sultan İmaret**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2004, s. 20.

⁴ İslam hukukçularının klasik söylemlerine atıf yaparak açıklama yapan M. Belin, M. de Nauphal, Mercier, Clavel, M. Zeis, Sauteyra et Cherbonneau gibi araştırmacılar vakıf müessesesinin, İslam dininin kendi sâiklerinden neşet ettiğini ortaya koymaya çalışarak bu nazariyeyi savunmaktadırlar. Bkz. Ziya Kazıcı, **İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, s. 295.

⁵ Bu nazariyeye göre başta aile vakıfları (âdi vakıflar) olmak üzere vakıf müessesesi, Arap örfünün İslam'ın tesis ettiği yeni veraset sistemine karşı bir aksü'l-amelden doğmuştur. Nazariyeyi Mouradja d'Ohson, Marcel Morand gibi araştırmacılar savunmaktadır. Bkz. Ziya Kazıcı, **a.g.e.**, s. 295.

⁶ Vakfın menşei Hz. Peygamberin vefatından sonra feyylerin mülkiyeti üzerinde aramak gerektiğini iddia eden bu nazariyeye göre, savaş ve barışta zapt edilen ve Hz. Peygambere bağlı bulunan feyyler üzerinde onun vefatından sonra tartışma çıktı. Zira vârisi konumundaki Ehl-i Beyt'i miras haklarını talep ettiler. Ancak bu istekleri, bu malların Beytü'l-Mâl'ca vakıf olarak tutulduğu tezi ileri sürüldü ve bu istekleri yerine getirilmedi. Van Berchen, bu şekilde zapt ve ilhak edilen ve kişisel mülk konumundaki toprakların vakfa tebdil edildiğini öne sürerek bu nazariyeyi temellendirmeye çalışmıştır. Bkz. Ziya Kazıcı, **a.g.e.**, s. 295-296.

⁷ İtalyan hukukçu Gatteseshi tarafından ileri sürülmüştür. Ona göre vakıf müessesesinin hukuki şartları Roma hukukunda bulunan hükümlerden uyarlanarak tanzim edilmiştir. Bkz. Ziya Kazıcı, **a.g.e.**, s. 296.

⁸ Bu nazariyi de H. Becker ve Marcel Morand adındaki iki hukukçu savunmaktadır. Suriye ve Mısır'daki bazı uygulamalardan hareket ederek, Emevî saraylarında mevki sahibi Hıristiyanların bu tesiri oluşturmuş olabileceklerini çıkarsamışlardır. Bkz. Ziya Kazıcı, **a.g.e.**, s. 297.

⁹ Hz. İbrahim (a.s.)'ın Hac yollarını yapması, Zemzem kuyusunu tamir etmesi ve Mekke müşriklerinin ondan kalan sikâye, ridâne ve hicâbe misali Ka'be hizmetlerini ifa etmelerini vakıf uygulaması olarak görmek mümkündür. Mustafa Güler, **a.g.e.**, s. 9. Bunun yanında Hz. Adem (a.s.)'dan itibaren gelen semavî dinlerin tümünün İslam dini olarak algılanması söz konusudur. Zira Kur'an, her peygamberin aynı öğretiyi gönderildiğinin ısrarla altını çizmekte, ancak bu öğretinin zaman içerisinde insanların müdahalesiyle tahrif edildiğini haber vermektedir. Bu zaviyeden bakıldığında, vakıf müessesesinin ilahî menşee dayalı olduğu zorlama bir iddia olmasa gerektir. Tasavvuf erbabının altını çizdiği öğretiler de bunu desteklemektedir. "Her türlü güzellik O'ndandır."

etkileşimin –özellikle de benzeri kurumsal ve kamusal alanlarda- olamaması söz konusu olamaz. Önemli olan her kültürün, diğer kültürden aldıklarını kendi bünyesinde eritebilmesi ve ona motifini ekleyebilmesidir. Hz. Peygamber ile yayılmaya başlayan İslam medeniyeti de kendi özünde bulunan infak¹⁰, zekât¹¹, hibe¹², sadaka¹³ kavramlarını kurumsallaştırarak vakıf müessesinin İslamî bir veçhe kazanmasını sağlamıştır.

İslam, bu kavramsallaştırmalarla tâbilerini bencil yaşamaktan kaçınan ve sorumluluk sahibi kişiler olarak toplumsal alana katılmalarını istemiştir. Vakıf müessesesi bu dönüşümün en kâmil mânâda uygulandığı sahaydı. Bu nedenle Hz. Peygamberden sonraki İslam devletlerinde bu uygulama ivme kazanarak sosyal bir harekete dönüşmüş ve gündelik yaşam kültürünün önemli bir kurumunu meydana getirmiştir.

Ancak insanın komplike yapısı, bencilliğini törpülemek için tesis edilen bu kurumdan suistifade etmesine mani olamamıştır. Vakıfların, kişisel çıkarlardan devlet aygıtının önde gelenlerinin menfaatlerine kadar birer araç mesabesinde konumlandırıldığı vakidir. Vakıfları kendi meşruiyetleri için kullanmakta bir beis görmeyen yönetici elit, 10. ve 11. yüzyıllarda vakıf kurmaya hız verdi. Kurulan vakıflar onlara siyasal

¹⁰ İnfak, lügatte bir şeyin “bitip tükenmesi” ve “geçip gitmesi” manalarına gelen نَفَق (nefeka) mâzî fiilinden türetilmiş bir isimdir. Müslüman’ın dünyada kazandığı maddî gelirinden, hayır işleyerek Allah’ın rızasını kazanma çabasıyla başkalarına vererek elden çıkarması anlamına gelmektedir. Kelimenin Kur’ân’daki kullanımı sadece farz bir ibadet olarak değil, nafile harcamalar bağlamında da kullanılmıştır. Malî ibadetlerden biri olan zekât, İslâm’ın beş temel esasından olup, hicretin ikinci yılında Medine’de farz kılınmıştır. Kur’an-ı Kerim’de “Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin...” (Bakara(2):43, 110; Hac(22):78; Nur, (24):56; Mücadele, (58):13; Müzzemmil, (73):20); “Onların mallarından, kendilerini temizleyeceğin, artıptı yücelteceğin bir sadaka al ve onlar için dua et; çünkü senin duan onlara huzur verir. Allah iştir, bilendir.” (Tevbe(9):103) buyrulmaktadır.

¹¹ Sözlükte artma, çoğalma, temizlik, bereket, iyi hal ve övgü anlamlarına gelen zekât (زَكَاة) ise dinî bir terim olarak, fıkıh kaidelerince zengin addedilen Müslüman bir kimsenin malının belirli bir oranını Allah rızası için muayyen kişilere vermesi demektir. Bakara(2): 271. “Sadakaları açıktan verirsiniz ne güzel! Fakat onları gizleyerek fakirlere verirsiniz bu, sizin için daha hayırlıdır ve günahlarınızdan bir kısmına da keffaret olur. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”

¹² Hibe ise, Arapça وهب (vehebe) mâzî fiilinden türemiş olup “bağışlama” anlamına gelmektedir. Bu terim Kur’ân’da açıkça kullanılmamışsa da sosyolojik olarak geniş bir anlam yüklenebilecek “sadaka” kelimesi hibeyi barındıran bir kavramdır.(Şener, 1984:14).

¹³ Arapça صدق (sadaka) kelimesinden dilimize giren bu kavram Allah için verilen her şeyi kapsamaktadır. Hediye aksine sadaka, karşıdaki tarafın ihtiyacına binaen verilir. Bundaki gaye de günahlardan arınmak ve temizlenmektir. Hedyede ise günahlardan arınma, kendini temizleme amacı yoktur. Dostluğa, muhabbete v.b sebeplere dayanılarak verilir ve alıcı kişinin ihtiyacı gözetilmez. Üstelik sadaka, hediye gibi illa muayyen bir şahsa verilmeye de bilir. Nasıl kullanılacağı ve kime verileceği bilinmeksizin bir yardım sandığına verilen mal, eşya, para da sadaka hükmüne geçer. Muhammed b. Abdülaziz b. Abdullah, **el-Vakf fî-Fikri’l-İslâmî, (İslamî Düşüncede Vakıf)**, C.I, Basım yeri yok, 1416/1996, s. 51. Sadaka tabirinin vakıf yerine kullanıldığı da vakidir ki bunda bir beis yoktur. Zira sadaka da li-vechi’llâh fukaraya verildiğinden amaç aynıdır. Ancak vakıf için tahsis edilen harcamalar belgelere, hukuka yansımıştır ve tahsis edilen mülkün belirli şartlar ile sarf edileceği cihetler muayyen kılınmıştır. Bu nüanslara rağmen bir kimsenin “Malımı vakfettim” veya “Malımı sadaka-yı müebbede kıldım /Malımı ebedî sadaka kıldım” demesi arasında bir fark yoktur. Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, C.III, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1983, s. 577.

meşruiyet zemini hazırlıyor, bu şekilde devlet aygıtı ve vakıf müessesesi arasında karşılıklı menfaate dayalı bir ilişki oluşuyordu. İslam hâkimiyetindeki topraklarda siyasal otoritenin parçalanması, bu coğrafyalarda ulema sınıfının önemini arttırdı. Kurulan çeşitli emirliklerin başındaki yöneticiler bu sınıfı yönlendirip onlara medreseler bağışladı. Bu yatırımlarının karşılığını da aldılar; siyasal üstünlük mücadelesinde ulemanın desteğini kazandılar. Bu durum Şîi Fâtımî Devleti'nin halefleri Zengîler, Eyyubîler ve Memlûkler zamanında da devam etti. Öyle ki, Memlûk sultanları vazife erbabı tarafından doldurulacak vakıf görevlerini arttırarak bu görevlilerin desteğini, dolayısıyla da iktidarı ellerinde tutmayı bildiler (Singer, 2004: 33-34).

Devlet yöneticileri kurdukları vakıflar sayesinde hem Allah'ın rızasını umuyor hem de halkın hoşgörüsünü kazanıyorlardı. Ez cümle, dini bir gayretin dünyevî bir çabayla iç içe geçtiğini, bunlardan birinin diğerini nakzetmediğini belirtmekte fayda vardır. Burada asıl olan sosyal devlet anlayışının mevcut olup olmadığı ve mevcut ise, bu anlayışın yöneticiden yönetilene ve yönetilenden yöneticiye nasıl aksettiğidir. Bu şekilde pragmatik tercihlerin; toplumda refahı arttırmaya, huzuru oluşturmaya ve yoksullukla mücadeleye yönelik bir alan oluşturabilmesi üzerinde durulması ve altının çizilmesi gereken husustur. Aşağıdaki satırlarda Osmanlı toplumundaki vakıf müessesesinin bu bağlamda nasıl ve nerede durduğunu tartışmaya çalışacağız.

Osmanlı Devleti: Bir Vakıf Medeniyeti

Selefleri Selçuklar gibi Osmanlı da yukarıda değindiğimiz emirler ve ulemalar arasındaki çıkar ilişkisini devam ettirdi. Devraldığı mirastan, önceki yöneticilerin sadece ulemaya vakıf kurmakla kalmayıp bu müesseseyi tüccar için de geliştirerek, Anadolu'nun tümünü birbirine bağlayan yollarda barınmayı, yemeyi ve güvenliğini sağlayan kervansaraylarda tatbik ettiğini gördü (Singer, 2004: 34). Osmanlı ise bu sistemi kendi politik emellerine göre tanzim etti. Bir gaza devleti olması, devletin fethedilen topraklarda kolonizasyon ve yerleşimi sağlamanın¹⁴ lüzumu vakıfları

¹⁴ Derviş ve zaviyelerin Osmanlı fetih hareketlerinden sonra kolonizasyon ve yerleşimin sağlanmasındaki fonksiyonlarına dair bkz., Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", **Vakıflar Dergisi**, S. II, Ankara 1942, s. 279-304.

istimalet ve iskân uygulamalarının vazgeçilmez unsuru haline getirdi (Singer, 2004: 35).

Önceden kurulan vakıfları tanıyan Osmanlı bunlara yenilerini ilave etti; yönetimin ön ayak olduğu vakıf müesseseleri zamanla daha sistematik hale gelerek şehirlerde külliye yapıları oluşturdu (Singer, 2004: 35). Bu şekilde meydana gelen külliye yapıları kompleksleri şehirlerin asıl kurumları konumundaydı. Birden fazla fonksiyonu bir mekânda barındıran bu yapı topluluklarının merkezinde vakıf camii bulunmaktaydı. Bu caminin etrafında yine vakfa bağlı mektep, medrese, türbe, hamam bulunmaktaydı.¹⁵

Singer'in ifadesiyle;

Saltanat vakfı kurmak Osmanlı imparatorluk kimliğinin kurumsal kaidelerinin bir parçasıydı. Osmanlı imparatorluk kimliğinin yerleşmesi, estetik görünümünün peyderpey oluşan sabit kaidelere oturmasına da (canonization) yansdı. İlk bakışta göze çarpan bu estetik anlayış, padişahın gücünü ve varlığını hissettirmek üzere benimsenen standart uygulamaların maddi karşılığıydı (Singer, 2004: 45).

Osmanlı devleti bir vakıf medeniyeti idi derken hiç şüphesiz sadece padişah, valide sultan, sultan, paşalar vb. yönetici elitten kişileri kapsayan bir sosyal oluşumdan bahsetmiyoruz. Bu oluşum en tepedekinden en alttakine dek, tüm sosyal tabakalarda vücut bulan bir uygulamaydı; imparatorluğun belirli bir coğrafyasına münhasır, lokal bir uygulama da değildi. Payitaht İstanbul'dan Kudüs'e, Şam'a, Kırım'a; şehirlerden köylere, mahallelere, kısacası sosyal hayatın her sahasını, tüm kamusal alanları kapsamış bir müesseseydi. Dolayısıyla bir vakıf kültürünün canlılığından ve gündelik yaşam içerisinde çeşitli şekilde yer almasından bahsetmek ve bunun sâikleri hakkında akademik temellendirmelerde bulunmak gerekmektedir. Ancak Türkiye'de gündelik yaşam ve dolayısıyla kültür üzerine akademik bir çalışma yapmak dinle bir hesaplaşmayı da içermektedir. Faroqhi'nin ifadesiyle, dünyevî eğilimlere sahip tarihçiler dine yabancılaşmışlardır. Buna binaen de gündelik yaşam-İslam bağlamındaki konular bütüncül bir yaklaşımı sergilemekten uzaktadır (Faroqhi, 2005: 3).

¹⁵ Hasan Hüseyin Güneş, "Bahçesaray Câmî-i Kebîr Mahallesi: İnsanlar ve Kurumlar", **Karadeniz Araştırmaları Dergisi**, S: 11, (Güz), s. 96. (91-99)

Bir Osmanlı padişahı tesis ettiği vakıflarla varlığını hissettirmek istediye, tebaa da daha mütevazı vakıflarla Hz. Peygamberin hadisine mazhar olup öldükten sonra amel defterine hayratının yazılmasını sağlamaya çalışmıştır. Burada şu iki hususa değinmenin gerektiği kanaatindeyiz; yöneticiler gibi tebaanın da kurduğu vakıflardan dünyevî bir emeli bulunmakta mıydı? Buna bağlı diğer husus ise, vakıf kurucularının sosyal hizmeti, yoksullukla mücadele bağlamında fukaraya hizmet sadece bir simülasyon ve disimilasyondan mı ibaretti? Yoksa tüm bu yapılar -Michel de Certeau'nun kavramsallaştırmasıyla ifade edecek olursak- strateji ve taktikten mi ibaretti?

Bu soruları gündeme getirmemizin nedeni vakıf kurucularının daha ziyade kendi ve ailelerinin çıkar ve menfaatleri için vakıf kurduklarına dair yorumların vakıf çalışmalarında dile getirilen bir sorunsal olmasıdır. Zira vakfın kurulması sayesinde vâkıfın/vakıf kurucusunun, mal varlığına getirilen yükümlülüklerden kaçabilmesi mümkün olabilmekteydi. İslam hukukunun her mükellefinin yükümlü tuttuğu miras uygulamasından sıyrılmak mümkün olmakta ve bunun herhangi bir müeyyidesi de bulunmamaktaydı. Vâkıf, İslam feraiz sisteminin öngördüğü paylaşımın dışında uygulamalarda bulunabiliyordu. Vârisi olanı vakıftan istifade edenlerin dışında tutabiliyor; vârisi olamayanı da vakıftan intifa hakkına sahip kişilere dâhil edebiliyordu. Bu nedenle aile (*ehlî-zürrî*) vakıfların XVII. yüzyıl devlet adamlarından Koçi Bey'i rahatsız etmişti. Birçok sebebe dayanarak devletlerdeki aksaklıklara değindiği risalesinde aile vakıflarını yoz addetmişti. Zira bu vakıflar, İslamî miras paylaşımını yok saydığı gibi vergi kaynağı devlet malını da sömürüyordu. Ayrıca başkalarına iyilik amacı ile kurulan vakıfların bu amaca pek de hizmet ettikleri söylenemezdi (Singer, 2004: 37-39).

Bu eleştiriler yerinde tespitlerdir ve doğruluğu da bulunmaktadır. Ama şu hususların göz önünde bulundurulmadan yapılacak değerlendirmeler de bizleri yanılgıya düşürebilecektir. Evvela İslam'da aileyi koruma, gözetme ve maddi ihtiyaçlarını kimseye ihtiyaç duymayacakları şekilde sağlanmasına gösterilen ihtimam bu mevzunun anlaşılmasında önemli olduğu kanaatindeyiz. Dünya hayatında kimseye maddeten

muhtaç olmamak Hz. Peygamberin dualarında yer etmiş bir husustur.¹⁶ Anlaşıldığı üzere, her ne kadar bunlar birer strateji şeklinde sayılabilecek olsa da halktaki yoksulluk kaygısının bunun nedeni olduğu üzerinde durulmamıştır. Mütevazı olmayan âyân ve eşrafın kurduğu aile vakıflarını da olası müsadereye kurtarabilme kaygısıyla değerlendirmek mümkün görünmektedir. En önemli husus ise, İslamî referansların bu fiilî duruma her hangi bir kısıtlama getirmemiş olmasıdır. Dolayısıyla İslam'ın, hukukun üstünlüğü prensibini yansıtmaması sayabileceğimiz bu ve benzeri uygulamalar, hîle-yi şer'iyeler, tasvip edilmemişse de yasaklanmamıştır. İslam hukuku kişinin zahiri uygulamaları ile ilgilenir; eylemindeki samimiyeti veya samimiyetsizliği onun ve yaratıcının arasındaki bir mesele olarak telakki edilir.

Bu sorunları daha iyi kavramak için hiç şüphesiz fiilî durumun nasıl olduğunu tespit etmek ve çıkarsama ve genellemeleri pratiğe göre yapmak gerekmektedir. Makalenin devamında vakıf müessesinin sosyal devlet pratiğinin gelenekselleştiği iddiasında olduğumuz Osmanlı'nın bu geleneği sürdürmede vakıfların merkezî bir konuma sahip olduğunu ve gerek yoksullukla mücadelede ve gerekse sosyal alanın diğer bazı sahalarında nasıl bir yer işgal ettiğini tespiti çalışacağız.

Yoksulluk, Osmanlı'daki tabirle fakirlik, muhtaç olmayı, temel ihtiyaçlarını karşılayacak maddî güçten yoksunluğu karşılamaktadır. İslam hukukunda nisab miktarınca malı olmayanlar, bir başka ifadeyle zekât vermeye muktedir olacak meblağda serveti bulunmayanlar fakir statüsünde kabul edilmektedir (Pakalın, 1983: 585)¹⁷ Râğıb İsfahânî فقر (fakr) kelimesini şöyle açıklamaktadır:

"Fakr (kelimesi) dört vecih üzerine kullanılmaktadır. Birincisi; Dünya hayatında kaldığı müddet içerisinde insanoğlunun zaruri ihtiyaçlarının bulunmasıdır. Hatta genel olarak tüm mevcudatın ihtiyaç içerisinde olmasıdır. *'Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız. Allah ise her bakımdan sınırsız*

¹⁶ "Resulullah (sav) şöyle dua ederdi: "Allah'ım, Âl-i Muhammed'in rızkını belini doğrultacak kadar ver -Bir diğer rivayette- "yetecek kadar ver" buyurmuştur." **Sahîh-i Buharî**, Zühd ve Fakr Bölümü, Hadis No: 2070. (<http://hadis.ihya.org/kutubusitte/fasil/42.html> 13.07.2011.)

¹⁷ Zekat vermek için altının nisabı yirmi miskaldır. Gümüşün nisabı iki yüz dirhemdir. Koyun ile keçinin nisabı kırk koyun veya keçidir. Sığır ile mandanın nisabı otuz ve deveninki de otuz beştir. Nisab, temel ihtiyaçların haricinde olmalıdır. Bunlar; oturacak ev ile eve gerekli olan eşya, kışlık ve yazlık elbise, gerekli silah ve aletler, kitaplar, binek hayvanı, hizmetçi, köle veya cariye, bir aylık -doğru kabul edilen başka bir görüşe göre, bir yıllık- nafaka demektir. Borç karşılığı olarak elde bulunan para da böyledir.

zengin olandır, övülmeye hakkıyla lâyık olandır.’¹⁸ İkincisi; İhtiyaçlarını tedarikten yoksunluktur ki şu âyet buna işaret etmektedir: ‘(Sadakalar) kendilerini Allah yoluna adayan, yeryüzünde dolaşmaya güç yetiremeyen fakirler içindir. İffetlerinden dolayı (dilenmedikleri için), bilmeyen onları zengin sanır. Sen onları yüzlerinden tanırsın. İnsanlardan arsızca (bir şey) istemezler. Siz hayır olarak ne verirseniz, şüphesiz Allah onu bilir.’¹⁹ Üçüncüsü; nefsin yoksunluğudur ki bu onun şerri/kötülüğüdür. Hz. Peygamber şu sözüyle ona işaret etmiştir: ‘Fakirlik neredeyse küfür olacaktı.’ Bundan murat, nefsinen müstağni olmaktır. ‘Kanaati yok, mal zenginliği ona fayda sağlamaz’ denildiğinde de kastedilen mânâ budur. Dördüncüsü; Hz. Peygamber şu sözüyle ona işaret ettiği Allah’a muhtaç olma durumudur: ‘Allahım! Sana muhtaç olmaklığımla zenginliğimi arttır. Senden müstağni olmaklığımla beni senden ayırma!’ (İsfehânî, tarihsiz, 382).

Ayasofya Vakıfları Analizi

Fakirlik hiç şüphesiz Osmanlı toplumunda da bir sorun halinde telakki edilmişti. Bu sorunla mücadelede sosyal bir organizasyon konumundaki vakıfların nasıl mücadelede bulduklarını 1009/1600 tarihli *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*’nden tespit etmeye çalışacağız (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004). Bu defterde 3225 vakıf kaydedilmiştir. Bunların 1673 tanesi 953/1546 tarihli *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*’nde kaydedilmemiş yeni vakıflardır. Bu devasa rakam bizleri sadece *Nâhiye-i Câmî-i Şerîf-i Ayasofya* vakıflarını incelememize sebep olmuştur. 1009/1600 tarihli vakıf tahrir kayıtlarından nâhiyede on yedi mahallenin mevcut olduğunu görmekteyiz. Bu mahallelerin her birinde vakıflar kurulmuştur.

SIRA NO	MAHALLE	MEVCUT VAKIF ADEDİ
1	Mahalle-i Nefs-i Câmî-i Şerîf	27
2	Mahalle-i Mescid-i merhûm İshak Paşa	27
3	Mahalle-i Mescid-i Sinan Ağa	23
4	Mahalle-i Mescid-i Akbiyık	43
5	Mahalle-i Güngörmez	20
6	Mahalle-i Mescid-i Naklbend Hasan	20
7	Mahalle-i Câmî-i Şerîf-i Hüseyin Ağa	38

¹⁸ Fâtır(35):15.

¹⁹ Bakara(2):273.

8	Mahalle-i Mescid-i uzun Şücâ'	13
9	Mahalle-i Mescid-i Sinan Ağa b. Abdulhay	4
10	Mahalle-i Mescid-i Hâce Rüstem	10
11	Mahalle-i Mescid-i Firuz Ağa	9
12	Mahalle-i Mescid-i Üsküblü	26
13	Mahalle-i Mescid-i Hayreddin Beg Emîn-i Cev	13
14	Mahalle-i Mescid-i Hüseyin Çeşebi eş-Şehîr bi-Karakedi	19
15	Mahalle-i Mescid-i dâye Hatun	20
16	Mahalle-i Mescid-i Hâce Sinan b. Elvan	20
17	Mahalle-i Mescid-i Hâce Üveys b. Kaysar	28
TOPLAM		360

953/1546 tarihli önceki sayımda Ayasofya nahiyesinde 268 vakıf bulunmaktaydı. 1009/1600 yılına dek geçen 54 yıllık sürede bunlara 176 yeni vakıf eklenmiştir ki bunlar %48,88'e tekabül etmektedir (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004: XLI).

Bu vakıfların yoksullukla nasıl mücadele ettiklerini anlamak için şöyle bir yol takip edeceğiz: Vakıf kurucularının vakfiyede koydukları şartlar (şart-ı vâkıf) irdelenerek, vakıf gelirlerinden (akârât) ve ev, dükkân gibi gayr-i menkullerinden (musakkafât), pişirilmesi ve dağıtılması istenen aştan vb. uygulamalardan yola çıkarak, fakirlikle nasıl mücadele edildiği ortaya konmaya çalışılacaktır. Ayrıca, vakıflarda iş alanları yaratılarak, bu iş alanları sayesinde haneye giren gelir ile yoksulluğa karşı bir tedbir ve istihdam sahası oluşturulmaya çalışıldığı işlenmeye çalışılacaktır.

Mahalle-i Nefs-i Câmi-i Şerîf'te bulunan Karagöz b. Abdullah el-Bevvâb vakfının bir aile (ehlî/zürri) vakıf olduğunu ve üç evden müteşekkil musakkafata sahip olduğunu görmekteyiz. Bu evlerden intifa hakkı, aile vakfı olması hasebiyle, vâkıfın neslinden geleceklere bırakılmıştır. Neslin kesilmesi halinde azat ettiği kölesi Selimşah'a²⁰ ve atfıkı Rıdvân'a ve üçüncü ev de, evde sâkin olan Ferhat'a bırakmıştır. Bun üç neferin neslinin kesilmesi halinde ise, evleri Medîne-yi Münevvere Evkâfı mütevellisi kiralayıp gelirlerini Medine fukarasına harcayacaktır (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004: 3). Öncelik aileye verilmesine rağmen intifa hakkının -neslin inkırazından sonra- azat edilmiş kölelere verilmesi, vâkıfın, insanın varoluşsal olarak birbirine eşitliği bakımından sosyal eşitlik ve adalet algılayışını, göstermesi cihetinden önemlidir. Köle

²⁰ Kayıtta Selimşah'a "atfika" denildiğinden bayan olduğunu anlıyoruz.

olarak aldığı insanları azat ettiği gibi, onların neslini kendi neslinin faydalandığı intifa hakkına vâris kılmıştır. Bu şekilde hem kendi evladının ve hem de Selimşah, Rıdvan ve Ferhat'ın ev sahibi olmalarını sağlayacak koşullar yaratmaya çalışmıştır. Ev sahibi olmaları şüphesiz fakirlikle mücadelede önemli bir avantaj sağlayacaktı. Bunların yanı sıra, metinde Medine fukarasına yapılan gönderme, vâkıfın fakirliğe toplumsal bir olgu olarak yaklaşımının belgesidir. İslam dininin müntesibi olarak, Peygamberinin defnedildiği ve İslam'ın tün dünyaya yayıldığı yerin fukarasına yaptığı yardım birçok vakıfta önemli bir yer işgal etmiştir.

Fakirlikle mücadelede örnek teşkil eden diğer bir vakıf ise Şeyh Sinan Erdebil'in kurduğu vakıftır (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004: 2-3). Defterdeki vakfiye özetinden, vakfa ait birçok musakkafât olduğu hemen göze çarpmaktadır. Bunların on dördü menzildir. Diğerleri hane, hücre, dükkânlardan müteşekkildir. Vâkıf, bu musakaffâtın kiraya verildikten sonra elde edilen gelirin vakfın tamirine harcanmasını, artan paranın ise Şeyh Sinan'ın zaviyesinde sâkin fukaranın yemeğine sarf edilmesini şart koşturmuştur. Şeyh Sinan vakfı fakirlere hem mesken hem de yemek yardımında bulunmaktaydı. Bir insanın günlük yaşamında çok mühim bir yer tutan bu iki unsur, fakirlerin mücadelede en çok zorlandıkları meselelerdir. Ama Şeyh Sinan vakfı bu sorunlara gücü nispetinde çözüm olmaya çalışmış görünüyor.

Bunların yanında cibâyet²¹ görevi de zaviyede sâkin fukaranın elinde olması şart koşulmuştur. Böylece fakirlerden olan câbi, vakfın gelirlerini toplayacaktı. Bu ve benzeri vazifelerin fukaradan kimselere verilmesi vakıflarda sıkça rastlanan bir durumdur. Benzeri uygulamalar sayesinde, şehrin fukara kesiminin topluma entegre edilmeye çalışılmasına katkıda bulunulmuştur. Vakfiyenin bir şartı, vâkıfın kızlarından dul kalıp meskene muhtaç olacak derecede nâçâr olup fakra düşer olacakları içindir. Bu duruma düştükleri halde vakfın evlerinden birinde sâkin olabileceklerdir. Vâkıfın iki oğluna -fakra düşme şartı olmaksızın- günde iki akçe verilirken, kızlara dul kalıp fakirleştikten sonra ev verilmesi dikkat çekmektedir. Burada İslam hukukunca, erkeğin kadının geçimini te'min etmesi hususundaki hassasiyetinin etkili olduğunu söylemek yanlış ol-

²¹ Arapça bir kelime olan cibâyet, kira, resim, vergi gibi vakfa (veyahut hazineye ait) paraların toplanması anlamına gelmektedir (Bkz. Pakalın, 1983:287)

masa gerektir. Oğullar ailelerini kimseye muhtaç olmadan geçindirmek için babalarının vakfından istifade ederken, kızlar da kocalarının gözetimi altında bulunacaklardır. Ama dul kaldıklarında ise erkek evlada verilmeyen evler de onlara verilerek ortada kalmaları engellenmeye çalışılmıştır. Bu tür kaygıların vakfiyede yer almaması, alması kadar doğaldı. Her ne kadar aile çıkarının hayır işlemekten daha çok düşünüldüğü gibi bir durum görünse de, aynı mahallede yaşayan Şeyh Sinan Erdebil'in kızı Emine, üç hücre, kenif ve ahırdan müteşekkil hanesini Medîne-i Münevvere fukarasının istifadesi için vakfetmesi (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004:5). Bu eleştiriye bir cevap vermek ister gibidir. Asıl gaye, ailenin fakra düşmemesi, kimseye muhtaç olmaması; durumu uygun ise de elinde olandan ihtiyaç sahiplerine verilmesidir.

Kadınların bu tür vakıflarla sosyal hayatın içerisinde yer aldıkları çokça rastlanan bir durumdu. Hem hayatın birebir içerisinde oluyorlar ve hem de kendilerinden beklenen bir duygusallıkla muhtaçlara yardım etmeye çalışıyorlardı. Abdullah kızı Bülbül de bunlardan biriydi. Vakfettiği hanenin kiraya verilmesiyle elde edilecek gelirin, önce kendi evladına, neslin devam etmemesi halinde de Sinan Ağa mescidine ve sonra da Müslüman fakirlere harcanmasını istemişti (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004: 6) Aynı şekilde Ayasofya nahiyesinin bir diğer mahallesi İshak Paşa'da da Abdüddeyyan kızı Fatıma Hatun da kendi neslinin inkırazından sonra Medîne-i Münevvere fukarasına bir hanenin kirasını bağışlamak istemişti (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004: 9)

Ayasofya nahiyesinin fakirlikle mücadele eden bir diğer kadını ise Akbıyık Mescidi mahallesinde yaşamaktaydı. Sahip olduğu odaları kendi neslinin inkırazından sonra fukara-i müsliminin ihtiyacına sarf edilmesini istemişti. (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004: 19). Aynı mahalenin bir başka sakini Ferruh b. Abdullah evini kendi neslinden sonra azat ettiği kölelerinin nesline, sonrasında ise Medine fukarasına vakfetmişti (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004: 21). Mahallede vakfedilen bir diğer ev ise Balaban kızı Mü'mine Hatun tarafındandı. O da kendi neslinin inkırazından sonra kiraya verilecek evin gelirini Medine-i Münevvere'ye gönderilmesini istemişti (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004: 25). Şüphesiz Mü'mine Hatun'un buradaki kaygısı diğer mahalleli Ferruh b. Abdullah'ınki ile aynıydı.

Medine-i Münevvere fukarasını düşünenler arasında Hüseyin Ağa Camii Mahallesi sakinleri de bulunmaktaydı. Ali Fakih kızı Zeynep Hatun evinin kendi neslinden sonra ev sakini Ayni Hanım'a, sonrasında güveyi Karagöz'e, ondan sonra da Medine-i Münevvere fukarasına kira'nın gönderilmesini şart koşmuştu. Zeynep Hatun'un mahalle arkadaşı Abdullah kızı Selver Hatun iki evi önce kendi istifadesine, sonrasında azat ettiği köleleri Dilârâm ve Feraşâd'a şart koşmuştu. Nesillerinin kesilmesinden sonra, belki de sohbetinden veya zahitliğinden etkilendiği, fukarâdan Mevlânâ Şeyh Ali'nin vakıftan yararlanmasını istemişti (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004: 37). Mahallenin bir değer kadın sakinlerinden İbrahim kızı Cihan Hatun'un, tesis ettiği vakıftan kendinden sonra Ahmed kızı Emine istifade edecekti. Emine hâlihazırda Cihan Hatun'un mütevazı vakfını oluşturan evde oturmaktaydı. Emine'nin neslinin kesilmesi durumunda ise Caihan Hatun, tercihini Medine-i Münevvere'den yana kullanmıştır (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004: 39).

Cafer kızı Lütfiye Hatun vakfettiği fırınlı evi, diğer mahalle sakini kadınları kendine şart koşmuştu. Kendinden sonra zatlı kölesinin kızı Abdullah kızı Mehlika'ya, ondan sonra Şeyh Mehmed Efendi b. Abdurrahman, neslinin inkırazından sonra Tatar İbrahim Efendi olarak bilinen Şeyh İbrahim Efendi'ye olan fukaranın en salihine / mütedeyyinine, ondan sonra yine fukaranın en salihine / mütedeyyinine şeklinde devam edecek şekilde şart koşmuştu. Ancak evde oturacak bu fakir boş durmayacak, her gün sabah nazmazından sonra bir defa Yasin suresi, üç defa İhlas suresi; yatsı namazından sonra Mülk suresi okuyacaklardı. Vâkıfenin ruhuna hatm-i şerif tutulup her yılın Muharrem ayının on beşinde ruhuna hediye edilecekti. Artan parayla da fukaraya yemek pişirilecekti (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004: 40-41).

Hayreddin Bey Mescidi Mahallesi sakinlerinden el-Cundî lakabından asker olduğu anlaşılan Karagöz b. Abdullah vakfı önce kendine, sonra uhrevi oğlu ve camii imamına şart koştukten sonra bu kişilerin nesillerinin kesilmesinden sonra "fukara-i ehl-i ilim"den Ahmed bin Muhammed'e vakıftan intifa hakkı geçmiştir (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004: 57).

Kurulan vakıflar sadece fakirlere değil ilim erbabına da büyük bir önem atfetmekteydi. Bunun en önemli sebebi gelenekle, geleneksel ha-

yatla sağlanan irtibata ehl-i ilimin referans olmasıydı. Bu nedenle bazı vakıf kurucuları onları ihmal etmemişlerdir. Nitekim Mahalle-i Câmi-i Ayasofya'da, Hüseyin b. Abdullah ve eşinin birlikte kurdukları vakıf musakkafatı üç evden oluşmaktaydı. Bu evlerde önce kendileri oturacaklardı; kendilerinden sonra *ehl-i ilim*den birinin oturmasını ve her gün onların ruhlarına bir cüz Ku'ân okumasını şart koşmuşlardı (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004: 4). Aynı mahallenin bir diğer hayırseveri Selçuk Hatun binti Mürsel idi. O, mahalledeki -muhtemelen oturduğu evi azat ettiği kölelerine vakfetmişti. Onlardan sonra da Edirne'de yaptırmış olduğu mescidin yararına harcanmasını istemişti (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004: 4).

Görüldüğü gibi vakıflar sadece zürri-ailevî kaygılarla yapılmamaktaydı. Şunu da hatırlatmak gerekir ki zürri-ailevî vakıflar da sistem içerisinde zamanla sadece hayır amaçlı kurumlara dönüşüyordu. Kurucular bu dönüşümü öngördüklerinden evlatlarından sonra, yani nesillerinin kesilmesi akabinde vakıf gelirlerinin nerelere harcanacağını vakfiyelere kaydettirmektedirler. Aynı mahallenin bir diğer kadın sakini Hasna binti Abdullah ise peygambere sevgisini vakıfla izhar etmeyi seçenlerdendi. Ne çocuklarına ve ne de kocasına vakıf şartlarında rastlamamız bekâr olduğu yorumunu yapmamıza zorluyor bizi. O, vakfettiği evde salih bir kişinin, yani dine bağlı, geleneksel İslamı gündelik yaşamına aksettiren bir kişinin bu evde barınarak *resûlullâhın rûh-i şerîfiçün yılda bir hatm-i şerif* okumasını talep etmekteydi (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004: 1).

İshak Paşa Mescidi mahallesinde Ahmed Beg b. Abdullah iki katlı evini vakfetmişti. Bu evlerden biri mektep olarak kullanılmaktaydı; diğeri ise kurucunun evladının yararı için kiralanmaktaydı. Ancak Ahmed Beg sadece zürri bir vakıf tesis etmek istemediğinden kurduğu mektebin hocasına da günlük iki akçe verilmesini şart koşmuştu (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004: 7). Bu münferit veri aslında vakıflarda sıkça rastlanılan bir husustur. Kurucu ya bir mektep tesis eder veyahut da mahallede mevcut mektepte ders veren kişiye vakfından bir gelir tahsis ederdi. Bu şekilde geleneksel İslamın mahallelerdeki mümessilleri sayılan mektep hocaları, ilim erbabı, imamlar v.b. vazifeleri ifa eden İslamî geleneğin ilk kerteadaki temsilcileri, devlet aygıtına muhtaç edilmemiştir. Yönetim sadece atama ve vazifeyi ihmal etme gibi uygunsuz bir durum söz konu-

su olduğunda azletme işleriyle müdahil olabilmıştır. Bu şekilde geleneksellikğin yönetimin hegemonyasına girmesi engellenmiş olmaktadır. Bunun yanı sıra iktisadi açıdan da devlet bütçesi bu vazifelere bütçe ayırmak zorunda kalmamıştır. Öyle ki, mescit, şehir kütüphaneleri, mektep, medrese v.b. vakıf kuruluşlarının temizlik görevlileri bile vakıfların bütçelerinden aldıkları maaşlarla işlerini temin etmişlerdir. Bu durum, cumhuriyetle birlikte geleneğin seküler yaşamın potasında eritilmesiyle köklü bir değişime uğramıştır.

Aynı mahallede kayda değer bir diğer vakıf, Şüca Beg b. Abdullah vakfidir. Şüca Beg de vakıf gelirlerinden mahalle mektebinin istifade etmesini arzulamıştı (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004: 8).²² Gelirlerin harcanacağı masraflar olarak da şunlar zikredilmiştir:

VAZİFE	GÜNLÜK GİDER
Dört Nefer Eczâhân	4 akçe
Muallim	4 akçe
Halife	1 akçe
Yasin süresinin imamla okunması	1 akçe

Görüldüğü gibi vakfın günlük 10 akçelik bir masrafı bulunmaktadır. Mahalle mektebinin muallimine ve onun yardımcısına (halife) para tahsisi edilmesi de mahallelinin kamusal bilincini yansıtmaktadır. Ayrıca birçok vâkıfın vazgeçilmez hayırseverliğinden Ku'ân okutma geleneğinin devam etmesi için de tahsisat yapılmıştı, Allah kelamını okuma ve okutma işi bu şekilde, gündelik hayatın vazgeçilmez bir parçası haline getirilmiştir.

Herdemşad binti Abdurrahman adlı kadın vâkıfe, mahallenin gündelik yaşamının vazgeçilemez bir alanı olan mektebin²³ işlevselliğini devam ettirebilmesi için mektep muallimine aylık otuz akçe verilmesini şart koşmuştu (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004:9).²⁴

Aynı mahallenin sakinlerinden Cafer b. Abdullah da vakfettiği 7000 akçelik paranın nemalandırılmasıyla elde edilecek yıllık 700 akçeden mahalle mescidinin imamına günlük iki akçe tahsis etmişti. Ancak ma-

²² Bu vakfın gelirleri arasında işletilen 30000 akçeden elde edilen yıllık 3000 akçelik gelir; dükkân, ev ve İshak Paşa Mescidi mahallesindeki boş bir arazinin kiralınmasıyla elde edilen yıllık 240 akçelik gelir; Kağıthane deresi üzerinde iki göz değirmen, bostan, mer'a v.b.

²³ Bu mektep daha önce de zikredilmişti; Şüca Beg Mektebi.

²⁴ Vakfettikleri arasında oda, ev, meyveli ve meyvesiz ağaçları bulunan bahçeler vb.

halle mescidinin imamı da gündelik hayatına, her gün Kur'ân okuyarak geleneksel bir veçhe kazandıracaktı (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004:8).

Kadın vakıf kurucularından Melek Hatun binti Abdullah da Kur'ân okutan hayırseverler arasındaydı. Vakfettiği evinden elde edilecek gelirden, neslinin kesilmesinden sonra mahalle imamına ayda 40 akçe verilmesini istemişti. İmam da günde bir cüz okuyacaktı (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004: 9).

Bu şekilde Kur'ân okunmasına ilişkin verileri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte tekrar olmaması için bu kadarla iktifa ediyoruz. Kur'ân'ın gündelik yaşamda nasıl bir yer tuttuğu hususu belgelerde çarpıcı şekilde yer almaktadır. Çalışmamız açısından önemli addedebileceğimiz husus ise vakıf müessesesinin geleneksel gündelik yaşamın idame ettirtmesinde aktif bir rol almış olmasıdır. Bu şekilde sürekliliğe bağlanan bu ve benzeri eylemler, modernite öncesi geleneksel Müslüman'ın istediği yaşam dokusunun oluşmasını sağlamasına zemin hazırlamıştır. Vakfiyelerde rastlanan falanca vakit namazından sonra ibareleri, sure ve cüz tayinleri vb. şartlar bu geleneğin ne kadar rafine bir hale geldiğine, ritüelleştiğine işaret etmektedir.

Kimin ne cüz okuyanın hakkını ödeyecek parası, ne mektep yapacak bir odası, evi vardı. Akbıyık mescidi sakinlerinden Hammâl Ahmed (babasının adı zikredilmemiş) belki de vakıf defterinde rastlanılabilecek en mütevazı vakfı tesis etmişti. İki satıra sığan vakfın ne bir şartı vardı ne de bir geliri, masrafı. Mahalle mescidinin yararına bir adet kazan vakfedebilmişti Hammâl Ahmed (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 2004:19). Rüstem b. Abdurrahman Hammâl Ahmed misali fakir biri değildi.²⁵ Ancak vakıf şartları arasında mahalle mescidinin musluğunun tamiri, yenilenmesi için günlük bir akçe vakfederek naifliğini sergilemişti.

Sonuç

İncelediğimiz Ayasofya vakıflarının daha çok halkın kurduğu ve küçük ölçekli olmasından ötürü gündelik yaşamdaki sosyal ilişki ağları ve

²⁵ Vakfının 4600 akçeden yıllık geliri 460 akçe; Akbıyık mahallesindeki dört dükkandan da yıllık 840 akçe geliri bulunmaktaydı.

gündelik yaşam rejimi hakkında bizlere bir fikir vermektedir. Hemen hemen her mahallede birden fazla vakfın bulunmuş olması, vakıfların Osmanlı gündelik yaşamının her alanını etkilediğini ve etkin bir şekilde kullanılan bir sosyal kurum olduğunu ortaya koymasının yanında, halkın kendine özgü bir siyasallık ve toplumsallığı iç içe bir şekilde yaşamış olduğunu gösteriyor. Bireylerin toplumsal duyarlılıklarının oldukça yüksek olduğunu ifade etmekle birlikte, bu duyarlılığın oluşmasında geleneksel dindarlığın çok büyük bir rol oynadığını düşündürmektedir. Bireylerin mülklerini her ne kadar dünyevi kaygılar ile vakfettiğine dair argümanlar bulunsa da, bundan daha çok dinselğin ön planda olduğunu görebiliyoruz. İnsanlar bu şekilde topluma ve kamuya faydalı bir yardım yaptığını düşünerek, Allah'ın rızasını kazanmaya çalışmaktadır. Bundan dolayı Osmanlıdaki vakıf geleneğinin dinsel bir kurum olarak ele alınması gerektiği düşünülmektedir. Çünkü vakıf kurumu içerisinde aktif olarak görev alanlar referanslarını dinsel alana vermektedir ve niyetleri bu şekilde oluşum göstermektedir. Bu sayede ortaya çıkan vakıf kamusalının da dinsel bir kamusalılık biçimi olduğunun altı çizilmelidir. Ancak vakıfların işleyişlerinin toplumsal sonuçları üzerinden bu dinselğin ne kadar sağlıklı bir şekilde işlediği tartışmaya açılabilir.

İncelediğimiz halk vakıflarının tümüyle mahalle üzerinden işleyiş gösterdiğini düşündüğümüzde, ortaya oldukça örgütlü, kendinden emin ve kararlı bir sivil alanın kurumsallaşmış olduğunu göstermek açısından ilgi çekicidir. Bu vakıf kamusalılığı oryantalist temsillerinin ne kadar temelsiz olduğunu kanıtlamaktadır. Eğer bu oryantalist temsillerin maddi bir temeli olsaydı bu kadar vakıf nasıl kurulabilirdi? Hemen hemen her mahallede belirli bir vakfın kurulmuş olması vakfın aynı zamanda toplumdaki belirli bir sınıfın tekelinde olmadığını ve toplumsal tabana yayıldığını gösteriyor. Aynı zamanda mahalle örgütlenmesinin oldukça güçlü olduğunu, bunda geleneksel dindarlığın ve tasavvuf kültürünün tekkeler aracılığıyla sokağın her alanına gömülü olması, vakıfların bu kadar niceliksel ve niteliksel olarak etkin olmasını açıklamamıza yardımcı olmaktadır.

Vakıflar ve onların gündelik yaşamın her alanında oldukça etkin olarak işleyiş halinde olması, geleneksel dindarlığa bağlı olarak "sosyal İslam"ın varlığına işaret etmektedir. Toplumsal alandaki işleyiş kurallarını, adab-ı muaşeretini, ahlaki formasyonu ve "edeb"i belirleyen temel

referans kaynağı İslam'dır. Aynen fütüvvet geleneğinde olduğu gibi vakıfların işleyişinde sosyal İslam'ın bir uzantısı olarak tasavvuf etkin bir şekilde benimsenmektedir. Tasavvufta doğrudan bireylerin "ahlak"ını ve "edeb"ini belirlediğinden, vakıflarda bireylerin kişiselliğinden yoğun bir şekilde etkilendiğinden, tasavvuf yaşantısının ve tekke kültürünün vakıf mekanizması ile iç içe geçtiğini görüyoruz. Dolayısıyla vakıflar içerisinde aktif olarak görev alan bireylerden, onların anlam dünyalarından, niyetlerinden, edeplerinden ve dolayısıyla kişiselliklerinden bağımsız olarak düşünülemez. İleride yaşanacak olan vakıf mekanizmasının içine gireceği krizde, en temelde gündelik yaşamın modernleşme aracılığıyla sömürgeleştirilmesine bağlı olarak, bireylerin kişiselliklerini kaybetmeleri bize göre en önemli faktördür. Bireyler, onların bağlı oldukları ahlaki formasyon, tasavvuf ve tekke kültürü krize girince bundan vakıf geleneği de doğrudan etkilenmiştir.

Dolayısıyla eğer Osmanlıyı anlamak istiyorsak en temelde Osmanlı toplum sistemi ve gündelik yaşam formasyonunu anlamamız gerekiyor. Osmanlı Devleti'nin çöküşünün bile sebebi en temelde toplumsal sistemin içine girmiş olduğu kriz halidir. Ne zaman Osmanlı toplumsal sistemi çökmeye başladıysa, o andan itibaren devlet sistemi de çökmeye başlamıştır. Çünkü Osmanlı Devleti aşırı derece toplumsal temeli olan ve toplumsal kurumsal altyapıya örneğin vakıflara bağımlı bir devlettir. İçerisinden çıktığı toplum ile organik bir bütün içerisindeydi ve aynı beden farklı parçaları gibiydiler. Devlet-toplum karşıtlığı yoktu ve dolayısıyla Avrupa örneklerinin aksine bir saray yaşantısı da yoktu. Saray toplumsal alanın bir kopyası gibiydi. Saray tüm meşruiyetini ahlaki ve dinsel alandan alıyordu ve böylelikle toplumsal alanı meydana getiren referans kaynağı ile aynı düzlemde iş görüyordu. Devlet bundan dolayı kendinde bir gerçekliğe sahip değildi. Çünkü devlet ile toplumun referans kaynakları aynıydı. Ancak ne zaman toplumsal alan baskı altına girdi, sosyal kurumlar işlemez hale geldi ve dolayısıyla toplumsal sermaye askıya alındıysa, o zaman sosyal kurumların boşalttığı alanı devlet doldurmaya başladı.

Sosyal alanın işlevsizleşmesi ve artık kendi kendine işleyen bir mekanizma olmaktan çıkması, içsel nedenlerden daha çok dışsal nedenlerin sonucunda gerçekleşmiştir ve halen de bu sorunun sancıları çekilmektedir. Modernleşme ve beraberinde kapitalist ekonominin, zanaat ve esnaf

yaşamını baskı altına alması ve hatta gündelik yaşam rejimini tayin etmeye başlaması, toplumsal alanın krize girmesinin en temel nedenidir. Hatta Osmanlının çöküşünü sağlayan en temel süreç modernleşme süreci ve onun doğrudan sonucu olarak gündelik yaşam rejimini ele geçirmiş olmasıdır. Sabri Ülgener'in çalışmalarındaki en temel sorunsal olan "neden biz Batılılar gibi üretmiyoruz, kapitalistleşemiyoruz" sorularını sorması ve bunlara çalışmalarında yanıtlar bulmaya çalışması bu açıdan oldukça değerlidir ve öğreticidir.

Günümüzde ise her ne kadar gönüllü kuruluşların çabaları bulunsa da bu tarihsel gelenek ve toplumsal sermayeden ne kadar faydalandığı tartışmalı bir konudur. Bu tarihsel tartışmanın da bize işaret ettiği gibi yoksulların bir sosyal sınıf oldukları ve yoksulluğun da doğrudan bir sosyal süreç aracılığıyla oluşum gösterdiği kavranmadığı sürece, yoksulluğun ortadan kaldırılması mümkün görünmüyor. Çünkü yoksullar gördüğümüz üzere sosyal alandan dışlanmamışlardı ve kopuk değillerdi. Yoksulluk özel bir kategori değildi, uzmanlık konusu değildi, doğrudan hayatın içinde ve bize sorumluluklarımızı hatırlatan bir "işretti". Yoksullar dinsellik içerisinde ve ahlaki ontoloji kapsamında değerlendirilmişti. Bundan dolayı onlara yardım, ilgi ve alaka Kur'an ve Peygamber geleneği içerisinde yer alan geleneksel dindar tarafından her zaman önemli bulunmuş ve sosyal yaşamda uygulanmıştır. Vakıf geleneği bu hassasiyet alanı içinden çıkmıştır. Bu tamamıyla kendiliğinden bir süreç ve toplumsal alanının kendi kendini belirlemesinden ve özyönetimselliğinden dolayıdır.

Günümüzde bu durum biraz farklılaşmıştır. Çünkü yoksulluk doğrudan modern kapitalist toplumdaki gelir adaletsizliğinin, eşitsizliklerin ve sömürü ilişkilerinin sonucu olarak gelişmiştir. Yoksulluk bir durum olarak kapitalist düzenin patolojik sonuçlarından bir tanesi olarak insanlık tarihinin ileriye gitmediğini, refaha kavuşamadığını ifade eder. Kapitalist sistemin neden ideal bir düzen olmadığını ortaya koyar. Son sığınağı hala vicdan olan erdemli kişiler için çok fazla hassasiyet ve anlam içerir yoksullar. Ancak Allahın ve Peygamberin sesini bastıran, onun hükmünü unutan seküler zihin, yoksulları, ezilenleri, alttakileri de görmezden gelmeye başlamış, onların "sesi"ni bastırmaya başlamıştır. Eğer durum böyle olmasaydı toplumda sınıfsal eşitsizlikler olmazdı. Biri zengin iken diğeri fakir olmazdı. Fakirlik rutinleşmezdi, doğallaşmazdı,

kültürelleşmezdi. Bugün ise yaşanan kriz maddi bir krizden daha çok, manevi bir krizdir. Anlam krizidir ve zihniyet formasyonlarının mutasyona uğramasıdır. Bilinçlerimizin sömürgeleşmiş olmasıdır. Batılı düşünce sistemlerine bel bağlayarak, onlardan “medet” umarak kendi toplumuna da onların gözlüğüyle bakan bir “tutsak akıl” haline gelmiş olmamızdır. Bu tam anlamıyla bir kültürel yabancılaşma halidir. Bundan dolayı ilk yapılması gereken iş bu “tutsak akıl” olma durumundan kurtulmak yani bir bilinç devrimi yapmaktan geçiyor.

Kaynakça

- Barkan, Ömer Lütfi (1942). “İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, Vakıflar Dergisi, S. II, Ankara, s. 279-304
- Chatterjee, Partha (2004). *The Politics of the Governed*, Columbia University Press.
- Hoexter, Miriam (2002). “*The Waqf and The Public Sphere*”, içinde *The public sphere in Muslim societies* / edited by Miriam Hoexter, Shmuel N.c Eisenstadt, Nehemia Levtzion, State University of New York Press.
- Göle, Nilüfer (2002). *Melez Desenler*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Güler, Mustafa (2002). *Osmanlı Devleti’nde Haremeyn Vakıfları* (XVI. ve XVII. Yüzyıllar), Tarih ve Tabiat Yayınları, İstanbul.
- Güneş, Hasan Hüseyin (2006). “*Bahçesaray Câmî-i Kebîr Mahallesi: İnsanlar ve Kurumlar*”, Karadeniz Araştırmaları Dergisi, S: 11, s. 91-99, Güz.
- Ebi'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed el-Ma'rûf bi'r-Râğib el-İsfehânî (Tarihsiz). *el-Müfredât fî-Ğarîbi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Muhammed Sebbir Keylanî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut-Lübnan
- Faroqî, Suraiya (2005). *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam* (Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla), Tarih Vakfı Yurt Yay, İstanbul.
- İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri* (2004). haz. Mehmet Canatar İstanbul Fethi Cemiyeti Yay, İstanbul.
- Kazıcı Ziya (2003). *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Muhammed b. Abdülaziz b. Abdullah (1416/1996). *el-Vakf fî-Fikri'l-İslâmî*, (İslâmî Düşüncede Vakıf), C.I, Basım yeri yok.
- Özbek, Meral (2010). “*Giriş: Kamusal Alanın Sınırları*” Meral Özbek (der.) Kamusal Alan, Hil Yayınları, İstanbul.
- Özbek, Nadir (1999/2000). “*Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyal Yardım: 1839-1918*”, Toplum ve Bilim, sayı:83 Kış.
- Pakalın Mehmet Zeki (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C.I, III, M.E.B. Yayınları, İstanbul.
- Said, Edward (2003). *Şarkiyatçılık*, Metis Yayınları, İstanbul.

- Singer Amy (2004). *Osmanlı'da Hayırseverlik: Kudüs'te Bir Haseki Sultan İmareti*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Şener Abdülkadir (1984). *İslam Hukukunda Hibe* (Doçentlik Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Yeni Şafak gazetesi- 05.05.2011 Prof.Dr. İsmail Kara ile Söyleşi
- Jessop, Bob (2005). *Hegemonya, Post-Fordizm ve Küreselleşme Ekseninde Kapitalist Devlet*, Derleyenler: Betül Yazar ve Alev Özkazanç, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Sahîh-i Buharî, *Zühd ve Fakr Bölümü*, Hadis No: 2070.
(<http://hadis.ihya.org/kutubusitte/fasil/42.html> 13.07.2011.)

Şevket Ercan Kızılay: 1983 yılında İskenderun'da doğdu. 2005 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden mezun oldu. 2008 yılında Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden "Deleuze ve Guattari'de Şizoanaliz ve Arzu" isimli yüksek lisans tezi ile mezun oldu. 2009 yılında Ankara Üniversitesi DTCF Sosyoloji Bölümünde başladığı doktora eğitimine devam etmekte olup, doktora tezinde gecekondü (madun) kamusalının oluşumu ve sosyal tarihi üzerine çalışmaktadır. 2005 yılından itibaren de Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Hasan Hüseyin Güneş: Siirt'in Aydınlı ilçesinden olan yazar, 1979 yılında Batman'da doğdu. 2005 yılında Kırıkkale Üniversitesi Tarih Bölümünden mezun oldu. Aynı üniversitede *Halife Me'mûn ve Dönemi (803-833)* adlı teziyle 2009'da yüksek lisans öğrenimini tamamladı. 2009'da Ankara Üniversitesi DTCF Tarih Bölümünde başladığı doktora eğitimine Afyon Kocatepe Üniversitesi'nde devam eden yazar, doktora tezinde *XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Kudüs'te Gündelik Yaşam* üzerine çalışmaktadır. 2010 yılından itibaren Afyon Kocatepe Üniversitesi Tarih Bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. **el-mek: hasan.h.gunes@gmail.com**