

Dîvân *DISİPLİNLERARASI*  
ÇALIŞMALAR DERGİSİ

**BİLİM  
VE  
SANAT  
VAKFI**

ISSN 1309-6834

# Dîvân: DİSİPLİNLERARASI ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 27 Sayı 52 2022/1

Sahibi: Bilim ve Sanat Vakfı

Yazı İşleri Müdürü: Mustafa Özel

1996 yılında yayın hayatına başlayan *DÎVÂN*, 2007 yılına kadar *DÎVÂN: İlmî Araştırmalar* ve bu tarihten sonra *DÎVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* ismiyle yayınlanmıştır. Uluslararası hakemli bir dergi olan *DÎVÂN*, yılda iki defa yayınlanmaktadır. *DÎVÂN* sosyal ve beşerî bilimler alanlarında mukayeseli ve disiplinlerarası bir yaklaşımı benimseyen özgün araştırma ve yorumları içeren makaleler, araştırma notları ve kitap değerlendirmelerine Türkçe veya İngilizce olarak yer vermektedir.

Yazıların yayınına hakem raporları doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez. Bu dergide yayınlanan yazıların bütün telif hakları Bilim ve Sanat Vakfı'na aittir. Akademik alıntılar haricinde, izinsiz derginin her hangi bir bölümü kopyalanamaz, dağıtılamaz, satılamaz veya başka bir şekilde kamusal kullanıma konulamaz. Yazıların bilim, dil ve hukuk açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.

*DÎVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* ULAKBİM, Worldwide Political Science Abstracts, International Political Science Abstracts (IPSA), Index Islamicus, Turkologischer Anzeiger, Ebsco Publishing, MLA International Bibliography ve Asos Index tarafından taranmaktadır.

## DÎVÂN: JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY STUDIES

Owner: The Foundation for Sciences and Arts

Legal Representative: Mustafa Özel

*DÎVÂN* is a bi-annual, international peer-reviewed academic journal devoted to comparative, interdisciplinary and multidisciplinary research in the social sciences and humanities. Founded in 1996, it appeared under the name *DÎVÂN: Scientific Studies* until 2007. Since then, it has been published as *DÎVÂN: Journal of Interdisciplinary Studies*. The journal publishes articles that contain original research and innovative perspectives, a selection of current book reviews and research notes in Turkish and English.

All submissions are initially assessed by the Editorial Board. Those deemed suitable then pass to, a panel of referees. Then, the Editorial Board makes the ultimate decision on publication. Manuscripts that fail to be selected for publication will not be returned. The copyright holder of the items published in the journal is the Foundation for Sciences and Arts. With the exception of academic quotations, no parts may be reproduced, redistributed, sold or transmitted in any form and by any means for public usage without a prior permission. Contributors are responsible for ensuring that their submissions adhere to the academic, legal, and linguistic standards of their disciplines.

The articles published in *DÎVÂN: Journal of Interdisciplinary Studies* are indexed by ULAKBİM, Worldwide Political Science Abstracts, International Political Science Abstracts (IPSA), Index Islamicus, Turkologischer Anzeiger, EBSCO Publishing, MLA International Bibliography and ASOS Index.

**DÎVÂN: DİSİPLİNLERARASI ÇALIŞMALAR DERGİSİ / DÎVÂN:  
JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY STUDIES**

**Sahibi / Owner**

Bilim ve Sanat Vakfı / The Foundation for Sciences and Arts

**Yazı İşleri Müdürü / Legal Representative: Mustafa Özel**

**Editör / Editor-in-Chief**

Abdurrahman Atçıl, Sabancı Üniversitesi (İstanbul)

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Ahmet Okumuş, Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi (İstanbul)

Faruk Deniz, Bilim ve Sanat Vakfı (İstanbul)

Halil İbrahim Düzenli, Samsun Üniversitesi (Samsun)

M. Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi (İstanbul)

Mustafa Demiray, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İstanbul)

Macit Karagözoğlu, Marmara Üniversitesi (İstanbul)

Nurullah Ardic, Marmara Üniversitesi (İstanbul)

Ayşe Başaran, Boğaziçi Üniversitesi (İstanbul)

Hümeyra Özturan, Marmara Üniversitesi (İstanbul)

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Abdullah Yavaş, University of Wisconsin (Madison, A.B.D.)

Alparslan Açıkgöç, Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi

Dimitri Gutas, Yale University (New Haven, A.B.D.)

Fazıl Önder Sönmez, Boğaziçi Üniversitesi (İstanbul)

Fred Dallmayr, University of Notre Dame (South Bend, A.B.D.)

Engin Deniz Akarlı, Brown University (Providence)

Evangelia Balta, National Hellenic Research Foundation (Atina)

Hızır Murat Köse, İstanbul Medeniyet Üniversitesi (İstanbul)

İ. Kafi Dönmez, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi (İstanbul)

İhsan Fazhoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi (İstanbul)

Jamil Ragep, McGill University (Montreal, Canada)

Lejla Demiri, Eberhard Karls Universität Tübingen (Almanya)

M. Akif Aydın, İstanbul Medipol Üniversitesi (İstanbul)

Murteza Bedir, İstanbul Üniversitesi (İstanbul)

Richard Falk, Princeton University (Princeton, A. B. D)

**Kitap Değerlendirme Editörleri / Book Review Editors**

M. Enes Topgül, Marmara Üniversitesi (İstanbul)

**Yabancı Dil Editörü / English Language Editor**

Hugh Jefferson Turner

**Editör Yardımcısı / Editorial Assistant**

Volkan Uzundağ

Selim Tekke

**Grafik Tasarım / Graphic Design: Salih Pulcu**

**Tasarım Uygulama / Design Implementation: Sibel Yalçın**

**Kapak Uygulama / Cover Implementation: Zeyd Karaaslan**

Adres: **Bilim ve Sanat Vakfı, Vefa Cad. No: 35 34470 Vefa, İstanbul, Türkiye**

Tel: **+90 212 528 22 22 (pbx)** Faks: **+90 212. 513 32 20**

email: **info@divandergisi.com**

Basım: **Şenyıldız Matbaacılık** (Sertifika no. 45097)

Gümüşsuyu Cad. Işık San. Sit. No: 19/C 102 Topkapı-İstanbul

Tel: **+90 212 483 4791**

Basım Tarihi / Print Date: **Haziran 2022/ June 2022**

# Dîvân *DİSİPLİNLERARASI* ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 27 Sayı 52 2022/1

## İÇİNDEKİLER

### MAKALELER

- Aristotle's Political Theory: Metaphysics and Physics Meet Ethics and Politics  
Mehmet Akif Kayapınar..... 1
- Halâsü'l-ümme*'den *Necâtü'l-ümme*'ye -Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Süreklilik Arz Eden Meselelerine Dair Birkaç Not-  
Özgür Kavak..... 27
- Patrona İsyanı Ve Yeniçeriler: Dört Gözle Beklenen İhtilalin Osmanlı Tahtının Kâbusuna Dönüşmesi  
Abdulkasim Gül..... 71
- A Critical Review of Secularization Debates: Bringing in the Question of Human Agency and Social Movement Dynamics  
Zübeyir Nişancı ..... 127

### KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

- Sean W. Anthony. *Muhammad and the Empires of Faith: The Making of the Prophet of Islam*.  
Muhammed Enes Topgül.....169
- Ayman S. Ibrahim. *Conversion to Islam Competing Themes in Early Islamic Historiography*.  
Kevser Beyazyüz Sipahioğlu .....179
- Yasin Dutton. *Early Islam in Medina: Mâlik and His Muwaţta'*  
Rıdvan Talha Yücedağ.....187
- Alyssa Gabbay. *Gender and Succession in Medieval and Early Modern Islam: Bilateral Descent and the Legacy of Fatima*.  
Nihal Şahin Utku .....194
- “Dönemeçler”de Yolu Kaybetmek Üzerine: Hz. Ayşe'nin Minderi: İslam'da Dini Sanat, Algı ve Pratik Adlı Kitaba Dair Bir İnceleme  
Zeynep Yılmaz Gemuhluoğlu.....199
- Sabri Çap. *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*.  
Ayşe Mutlu Özgür.....212
- Thomas Bauer. *Dünyanın Tekdüzeleşmesi: Müphemlik ve Çeşitlilik Kaybı Üzerine*.  
Mustafa Tekin .....217

# Dîvân JOURNAL of INTERDISCIPLINARY STUDIES

Volume 27 Issue 52 2022/1

## C O N T E N T S

### ARTICLES

- Aristotle's Political Theory: Metaphysics and Physics Meet Ethics and Politics  
Mehmet Akif Kayapınar..... 1
- From *Halās al-umma* to *Necat al-umma*: -A Few Notes on Continuing Issues of Ottoman  
Political Thought-  
Özgür Kavak..... 27
- The Patrona Rebellion and Janissaries: The Long-Awaited Revolution which Turns into a  
Nightmare for the Ottoman Throne  
Abdulkasim Gül..... 71
- A Critical Review of Secularization Debates: Bringing in the Question of Human Agency and Social  
Movement Dynamics  
Zübeyir Nişancı ..... 127

### BOOK REVIEWS

- Sean W. Anthony. *Muhammad and the Empires of Faith: The Making of the  
Prophet of Islam.*  
Muhammed Enes Topgül..... 169
- Ayman S. Ibrahim. *Conversion to Islam Competing Themes in Early Islamic Historiography.*  
Kevser Beyazyüz Sipahioğlu ..... 179
- Yasin Dutton. *Early Islam in Medina: Mālik and His Muwaṭṭa'*  
Rıdvan Talha Yücedağ..... 187
- Alyssa Gabbay. *Gender and Succession in Medieval and Early Modern Islam: Bilateral  
Descent and the Legacy of Fatima.*  
Nihal Şahin Utku ..... 194
- "Dönemeçler"de Yolu Kaybetmek Üzerine: Hz. Ayşe'nin Minderi: İslam'da Dini Sanat,  
Algı ve Pratik Adlı Kitaba Dair Bir İnceleme  
Zeynep Yılmaz Gemuhluoğlu..... 199
- Sabri Çap. *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis.*  
Ayşe Mutlu Özgür..... 212
- Thomas Bauer. *Dünyanın Tekdüzeleşmesi: Müphemlik ve Çeşitlilik Kaybı Üzerine.*  
Mustafa Tekin ..... 217



# ARISTOTLE'S POLITICAL THEORY: METAPHYSICS AND PHYSICS MEET ETHICS AND POLITICS

---

**Mehmet Akif Kayapınar**

İbn Haldun Üniversitesi  
akif.kayapınar@ihu.edu.tr  
orcid: 0000-0002-3208-4718

---

## ARISTOTLE'S POLITICAL THEORY: METAPHYSICS AND PHYSICS MEET ETHICS AND POLITICS

### **Abstract**

Aristotle's political theory is the major other of modern political imagination. Unlike the mechanicism of modern political consciousness, Aristotle's approach exemplifies the typical organicist understanding of the pre-modern era. In this respect, it is of great importance to separate Aristotle's political theory into its logical and conceptual components both in order to better understand the modern political conception and to see its traditional alternative. Aristotle is a system philosopher, that is, he has not only developed a philosophy that encompasses almost every area of human life, but at the same time, all parts of his philosophical system are built to complement each other. As a matter of fact, it is interesting to see that some concepts cut Aristotle's philoso-

1

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI  
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*  
Makale

Cilt 27 sayı 52 (2022/1): 1-26  
Gön. Tar.: 22.02.2022  
Yay. Tar.: 30.06.2022  
doi: divan.953492

phy horizontally and diffuse into almost all of its subfields. The most significant of these concepts is “nature” or “*physis*.” From Aristotle’s metaphysics and physics to ethics and politics, nature has given Aristotle’s thought both an uninterrupted continuity and a strong logical consistency. The most fundamental and defining aspect of Aristotle’s political theory is reflected in his famous assertion that “man is by nature a political animal.” Although contemporary readings on Aristotle’s politics generally emphasize “sociality and politicalness” in this expression, in my opinion, the more important element here and the hallmark of his political theory is “naturalness.” Thus, in this article, building on the concept of nature we will try to uncover the relationship between Aristotle’s metaphysics, physics, politics and ethics.

**Key Words:** Politics, Metaphysics, Ethics, Nature, Good Life, the State, Essence



## INTRODUCTION

European thought in the 17<sup>th</sup> century—when modernity in general and modern political consciousness in particular began to flourish—was distinguished by its radical break with the metaphysical, cosmological, moral, and political traditions of the past. The intellectual core of these rejected traditions was basically Aristotelian. “No single thinker, not even Plato,” Max Lerner argues, “has had as much impact as Aristotle on the intellectual and institutional history of later centuries. ... There were whole centuries when the civilized world lived in Aristotle’s shadow—and not only the European world, but the Ottoman and African; not only the Christian world but the Jewish and Islamic—centuries when all knowledge was held to be contained in the writings of one man.”<sup>1</sup> As Lerner’s observation indicates, Aristotle’s thought developed over time into a comprehensive intellectual tradition and dominated the “civilized” mind for about two millennia. Of course, not each and every belief, judgment, or attitude in that tradition had been formulated by Aristotle himself. But such innovations—primarily details—were developed in the spirit of Aristotle’s general principles of metaphysics, physics, ethics, and politics. It should also be noted that most of the ideas defended by Aristotle, at least roughly and in principle, were not unknown before Aristotle. However, it was Aristotle who for the first time systematically formulated those ideas within a single and consistent philosophical system. Consequently, because of Aristotle’s representative status in this *ancient* tradition, it is fair to call it by the name of “Aristotelianism.” As such, it might be safely argued that modernity was in many ways built upon the radical rejection of Aristotelianism. That is why, as Alasdair MacIntyre notes, “[w]hen modernity made its assaults on an older world its most perceptive exponents understood that it was Aristotelianism that had to be overthrown.”<sup>2</sup>

It is also interesting to note that, although the dissolution of Aristotelianism started with Aristotle’s understanding of nature, particularly under the attacks of the undeniable and revolutionary findings of the new physics and astronomy, it expanded rapidly

---

1 Max Lerner, *Introduction to Aristotle's Politics*, translated by Benjamin Jowett (New York: Random House, 1943), 16.

2 Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1981), 111.

into his metaphysics, ethics, and politics. The failure of Aristotle's physics –and, of course, his cosmology—in the face of the discoveries of the new science is quite understandable. Yet the rejection of Aristotle's account of human action cannot be explained in the same way. It seems to me that, one –indeed the primary reason— for the denunciation of Aristotle's ethico-political ideas in the 17<sup>th</sup> century was the catastrophic breakdown of his cosmology. This shows that there is a strong correlation between his metaphysics, physics, ethics and politics. Accordingly, no account of the emergence of modern conception of politics will be complete if it dismisses this close connection between cosmology and politics.

It is appropriate then to turn to Aristotle's political theory in order to better understand the mainstream modern political imagination and to see an alternative to it. Here, however, I shall not attempt to give a comprehensive account of Aristotle's political thought. Instead, I will try to identify its paradigmatic features that give it its main identity. Thus, instead of dealing with specific sections of his works, I will focus on specific concepts and presuppositions that shaped the general framework of his ethical and political theory. To this end, we will first see how the political and moral realm differ from the physical one in Aristotle's mind. Then, we will examine the formation of the state through the visible face of Aristotle's political theory, that is, "man is political by nature". Third, we will explain the main elements of Aristotle's metaphysics through the concept of "nature". Finally, we will explain Aristotle's understanding of politics and the state that emerged through the intermingling of his metaphysics with politics and morality.

## 1. *ETHOS VS. PHYSIS IN ARISTOTLE'S POLITICAL THEORY: PRAXIS AND POLITIKE*

Aristotle is a system philosopher. He looks at the world as a systemic whole, the facts and events of which are considered to be purposefully arranged in systemic relations. In this regard, in Aristotle's philosophy all parts are more or less interconnected through a set of logical tools or conceptual rules. For instance, his teleologism and essentialism cut across his physics, metaphysics, ethics, and politics as they serve as the logical ground of all events taking place in the universe. Accordingly, reflecting on Aristotle's

political theory requires us to treat it as an integrated part of a coherent whole. It should also be noted parenthetically that since Aristotle's philosophical system appears as a coherent whole, the failure of one aspect of this system—especially a central one—may easily spread to the rest of the system and thereby result in its total collapse, which is precisely what happened in the course of the transition to modernity.

However, Aristotle is also aware of the unique character of fields involving human action such as politics and ethics. In this regard, the realm of human affairs, *ethos*, is not the same as the domain of the natural sciences, *physis*. For him, therefore, social science (*politike*)<sup>3</sup> is distinguished from natural science by a certain degree of imprecision in its results. As Gadamer points out, “Aristotle sees *ethos* as differing from *physis* in being a sphere in which the [physical] laws of nature do not operate.” On the other hand, the distinctness of *ethos* does not imply that it is completely exempt from predictable regularities or general laws. Gadamer, therefore, completes his sentence with “yet [*ethos is*] not a sphere of lawlessness but of human institutions and human modes of behavior which are mutable and like rules only to a limited degree.”<sup>4</sup>

Aristotle begins both his *Ethics* and his *Politics* by emphasizing the *intentional* and *voluntary* character of human conduct: “Every art and every inquiry, and similarly every action and pursuit, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been declared to be that at which all things aim (*Ethics*). ... Every state is a community of some kind, and every community is established with a view to some good; for mankind always act in

---

<sup>3</sup>As Stephen G. Salkever argues, what Aristotle calls *politike* seems to refer to today's social science, rather than to today's “political science”: “*Politike* is clearly the equivalent of social science with respect to the subject matter it embraces. Aristotle uses the term throughout the *Politics* and the *Ethics* to refer to the consideration of topics which we would assign to political science, anthropology, sociology, psychology, and economics. It may, however, be doubted whether the method or approach to the study of human things suggested by *politike* is in any way equivalent to the current implications of social science.” Salkever, “Aristotle's Social Science,” *Political Theory*, Vol. 9, No. 4 (1981): 479. It is interesting to note that by including ethics in *politike*, Aristotle's systematic study of human affairs is more comprehensive than the modern social sciences.

<sup>4</sup>Hans George Gadamer, *Truth and Method*, Second Revised Edition, translation revised by J. Weinsheimer and D. G. Marshall (London: Continuum, 2006), 311.

order to obtain that which they think good (*Politics*).”<sup>5</sup> Thus, what distinguishes human conduct from the behaviors of other animals is the ability of the human being to choose, with a view to an end, between the things that can be otherwise because the origin of action is choice and the origin of choice is reason and intellect. And intellect itself moves nothing, as only the intellect which aims at an end can be a mover. In this regard, choice comes to be the efficient cause of action, while the idea of an end (good) turns out to be its final cause. A *desiderative reason* or *ratiocinative desire* becomes the efficient cause of choice.<sup>6</sup> As noted in the *Politics*, “Animals lead for the most part a life of nature, although in lesser particulars some are influenced by habit as well. Man has rational principle, in addition, and man only.”<sup>7</sup> It is this rational principle that gives human beings the ability to make choices and, depending on an individual’s choices, he or she may either be “the most holy” or “the most savage of animals.”<sup>8</sup>

Aristotle calls this particular kind of action *praxis* and sees it as uniquely human.<sup>9</sup> For if we look at animals species by species we see that a certain kind of good is desirable for all members of that particular species, although it differs from one species to another. For example, something that is pleasurable for dogs may not be so for horses. But it is certainly pleasurable for all dogs and undesirable for all horses. For human beings, however, this is not the case:

So the pleasures of creatures different in kind differ in kind, and it is plausible to suppose that those of a single species do not differ. But they vary to no small extent, in the case of men at least; the same things delight some people and pain others, and are painful and odious to some, and pleasant to and liked by others. This happens, too, in the case of sweet things; the same things do not seem sweet to a man in a fever and a healthy man –nor hot to a weak man and one in good condition. The same happens in other cases.<sup>10</sup>

---

5 Aristotle, “Nicomachean Ethics,” *The Great Books of the Western World, IX* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 1094a, 339; *Politics*, 1252a, 51.

6 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1139a and 1139b, 388.

7 Aristotle, *Politics*, translated by Benjamin Jowett (New York: Random House, 1943), 1332b, 306. It should be noted that here Aristotle uses the word “nature” in its narrowest sense, referring to the initial condition of things unchanged by human will.

8 Aristotle, *Politics*, 1253a, 55.

9 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1139a, 387.

10 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1139a, 387; 1176a, 430.

Unlike those of animals, human actions are determined by *reason* and *habituation* as well as by instincts. Therefore, we see a high degree of variation not only in human tastes, but also in their perceptions of the good. This, however, does not mean that the human good is completely relative. On the contrary, the *form* (or nature) of human being defines a certain *telos* according to which actions are to be evaluated. Yet this *telos* is so general or comprehensive, the ways leading to it so many, and human life so complicated that the answer to the question “What is the human good?” does not appear immediately. It requires systematic philosophical deliberation as well as intellectual capacity. Indeed, it is this fundamental question that political scientists try to answer for a specific time and space. As Aristotle claims in the *Nicomachean Ethics*, political science, as a practical wisdom, is not only concerned with universals, but also with particulars. That is why it is obtained by experience and, therefore, cannot be exercised by young people.<sup>11</sup> In short, *eudaimonia* (happiness), as the ultimate goal of being human, is not given automatically and does not come into existence spontaneously. It needs to be learned and realized in everyday life. The ontological-moral gap between “man-as-he-happens-to-be” and “man-as-he-could-be-if-he-realized-his-essential-nature” is the challenge that a person is supposed to overcome.<sup>12</sup> Eventually, it seems that human life, for Aristotle, turns out to be a continuous struggle to achieve happiness.

Because of the difficulties and discrepancies in perceptions of the human good, matters concerning praxis are most often not fixed. Therefore, one significant characteristic of Aristotle's political theory is its methodological rejection of precision in human affairs:

Now fine and just actions, which political science investigates, admit of much variety and fluctuation of opinion, so that they may be thought to exist only by convention, and not by nature. And goods also give rise to a similar fluctuation because they bring harm to many people; for before now men have been undone by reason of their wealth, and others by reason of their courage. We must be content, then, in speaking of such subjects and with such premises to indicate the truth roughly and in outline, and in speaking about things which are only for the most

---

<sup>11</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1139a, 387; 1142a, 391.

<sup>12</sup> See MacIntyre, *After Virtue*, 50.

part true and with premises of the same kind to reach conclusions that are no better.<sup>13</sup>

The human good may be one and universal, but its application to particular cases admits of much variety. In the *Politics* where he discusses the issue of the change of laws Aristotle asserts, “Even when laws have been written down, they ought not always to remain unaltered. As in other sciences, so in politics, it is impossible that all things should be precisely set down in writing; for enactments must be universal, but actions are concerned with particulars.”<sup>14</sup> What is good in a specific case, therefore, needs to be determined by political scientists and those who are more experienced in practice are more suitable for being students of politics: “A young man is not a proper hearer of lectures on political science; for he is inexperienced in the actions that occur in life.”<sup>15</sup>

It should also be noted that, in addition to reason, *habituation* also plays a significant role in human conduct. Indeed, as far as human relations in a political community is concerned, habituation comes to be more important than reason. Aristotle notes, “The law has no power to command obedience except that of habit, which can only be given by time.” In other words, although rationality is the distinguishing mark of human beings in general, living within a political community and obeying laws is not a function of rationality, but of habituation. And habituation requires proper education of the youth, to which Aristotle devotes considerable time toward the end of the *Politics*. Due to the key role of habit, although Aristotle is in favor of changing laws in accordance with changing conditions, he suggests that this should be done with maximum care. If changing laws would destroy the habit of obeying laws, the benefit of this change would be overshadowed by its dangers.<sup>16</sup>

## 2. HUMAN BEING AS “ZOON POLITIKON”

The most fundamental and defining aspect of Aristotle’s political theory is reflected in his famous assertion that “man is by nature

13 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094b, 339.

14 Aristotle, *Politics*, 1269a, 106.

15 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1095a, 340.

16 Aristotle, *Politics*, 1269a, 106.

a political animal.”<sup>17</sup> Although contemporary readings on Aristotle's politics generally emphasize “sociality and politicalness” in this expression, in my opinion, the more important element here and the hallmark of his political theory is “naturalness.” To understand this natural dimension, we have to begin first by looking at the origin of the state or political community. For, as Aristotle himself points out, “He who thus considers things in their first growth and origin, whether a state or anything else, will obtain the clearest view of them.”<sup>18</sup> The nucleus or origin of a state is a natural union between male and female.<sup>19</sup> This union is natural because it is not formed by deliberate purpose, but by natural desire, which is common to all animals and plants. Thus, “Family is the association established by nature.”<sup>20</sup> The aim (the end or good) of family is the supply of men's everyday desires, the most important of which is the desire to leave behind them an image of themselves. The natural desires of men, however, do not consist merely of everyday wants. So, when these families come together and aim for something more than their supply of daily needs, a larger association, i.e. a village, is established. The village, therefore, is the first society. And the most natural form of village is an extended family that is composed of people (children and grandchildren) related by blood. What comes after the village is the state: “When several villages are united in a single complete community, large enough to be nearly or quite self-sufficing, the state comes into existence, originating in the bare needs of life, and continuing in existence for the sake of a good life.”<sup>21</sup>

Outside a state an individual is not self-sufficient. This is not, however, merely in the material sense of the word. That is to say, because of their daily needs, such as biological desires, food, and shelter, human beings need the assistance of other human beings. Yet even if they would not have needed the assistance of others in fulfilling these desires, they would still have needed to live within a society<sup>22</sup> because of the basic “social instinct (*horme*) implanted

---

17 Aristotle, *Politics*, 1253a, 54.

18 Aristotle, *Politics*, 1252a, 52.

19 Aristotle adds to this also the union of master and slave, which is also a natural association arising from the basic need of protection.

20 Aristotle, *Politics*, 1252b, 53.

21 Aristotle, *Politics*, 1252b, 54.

22 Aristotle, *Politics*, 1278b, 137.

in all men by nature.”<sup>23</sup> Thus, “He who is unable to live in society, or who has no need because he is sufficient for himself, must be either a beast or a god: he is no part of a state.”<sup>24</sup> Ultimately, therefore, the state is prior to the individual, who is as a part in relation to the whole –and the whole has priority over its parts.

Despite the existence of the social instinct implanted in all men by nature, however, the order of society is not assured automatically because, in addition to the social instinct, human beings are also naturally equipped with other instincts and desires, which may, when left alone, cause social disorder. As Aristotle notes, “Man, when perfected, is the best of animals, but, when separated from law and justice, he is the worst of all; since armed injustice is the more dangerous, and he is equipped at birth with arms, meant to be used by intelligence and virtue, which he may use for the worst ends.”<sup>25</sup> The order of a society is thus established by the administration of justice, which is defined by Aristotle as “the determination of what is just.”<sup>26</sup> In this regard, despite man’s social instinct, “He who first founded the state was the greatest of benefactors.”<sup>27</sup> This account clearly indicates that, in Aristotle’s mind, society and political society are not equal, for the coming into existence of the state or political society is not a *‘biological’*<sup>28</sup> necessity (in terms of nutrition and growth, qualities that human beings share with plants and animals). Yet in Aristotle’s mind it should still be considered natural. Indeed, it is as natural as the emergence of the family, since, in the case of the family, biological necessity brings male and female together only contingently, but it does not force them to establish a *social* union called the family.<sup>29</sup> Thus, in the

23Aristotle, *Politics*, 1253a, 55.

24Aristotle, *Politics*, 1253a, 55.

25Aristotle, *Politics*, 1253a, 55.

26Aristotle, *Politics*, 1253a, 55.

27Aristotle, *Politics*, 1253a, 55.

28Here I use the word “biological” in its narrow sense. It refers to the material aspect of human body, displaying the functions of nutrition and growth, two features that human beings share with other animals and plants. In its general sense, however, reason may also be understood as a part of human biology. Accordingly, the emergence of the state may also be seen as a biological necessity. For such an interpretation see Bernard Yack, *The Problems of A Political Animal* (Los Angeles: University of California Press, 1993), 12.

29In the *Nicomachean Ethics* Aristotle says: “Between man and wife friendship seems to exist by nature; for man is naturally inclined to form couples



establishment of the family we have a *natural* but *non-biological* transition from biological necessity to a social entity. Similarly, the transition from a society to a political society is also natural, although it is not biologically necessary. Aristotle explains this point as follows:

And therefore, if the earlier forms of society are natural, so is the state, for it is the end of them, and the nature of a thing is its end. For what each thing is when fully developed, we call its nature, whether we are speaking of a man, a horse, or a family. Besides, the final cause and end of a thing is the best, and to be self-sufficing is the end and the best. Hence it is evident that the state is a creation of nature, and that man is by nature a political animal. And he who by nature and not by mere accident is without a state, is either a bad man or above humanity; he is like the "Tribeless, lawless, hearthless one," whom Homer denounces.<sup>30</sup>

### 3. *ETHOS AND PHYSIS*: THE METAPHYSICAL BACKGROUND OF POLITICS

Although *ethos* and *physis* are separate fields, the term "nature" in the above expression –i.e. man is by *nature* a political animal— is the main element that connects Aristotle's politics to his physics and metaphysics. In order to grasp the natural aspect of the state, therefore, we need to clarify his idea of *physis*.

Aristotle is sometimes promoted as an empirical observer first and foremost and only secondarily as a metaphysician. But despite his deep engagement in biological and medical studies, his social science, as well as his physics, was conditioned primarily by his metaphysics. His metaphysics, on the other hand, was determined by cultural prejudices and an intuitive epistemology. The metaphysical perspective is reflected primarily and consistently in his notion of nature (*physis*). J. D. Logan is absolutely right when he

---

-- even more than to form cities, inasmuch as the household is earlier and more necessary than the city, and reproduction is more common to man with the animals. With the other animals the union extends only to this point, but human beings live together not only for the sake of reproduction but also for the various purposes of life; for from the start the functions are divided, and those of man and woman are different; so they help each other by throwing their peculiar gifts into the common stock." (1162a, 414.)

<sup>30</sup>Aristotle, *Politics*, 1252b, 54.

says, “A metaphysic of reality must have been first and uppermost in Aristotle’s mind; and it is quite evident from his writings themselves that his metaphysics, or at least his philosophical concept of *physis*, must have been more or less definitely before his mind in his detailed and systematic study of physics, ethics, politics, and psychology.”<sup>31</sup> A similar thought is shared by E. Hardy, who claims, “The concept which Aristotle never lost sight of, and which is almost as prominent in the *Ethics* and *Politics* as in the *Physics* proper, was that of *physis*.”<sup>32</sup>

The meaning and value that Aristotle attributed to nature was largely a reflection of the Greek mentality he inherited. As R. G. Collingwood underlines, the world of nature for the Greeks was “not only a vast animal with a ‘soul’ or life of its own, but a rational animal with a ‘mind’ of its own.”<sup>33</sup> Many related statements from Aristotle, such as, “Nature never makes anything without a purpose and never leaves out what is necessary,”<sup>34</sup> “Nature does nothing in vain,”<sup>35</sup> “Nature makes nothing incomplete,”<sup>36</sup> “Nothing which is contrary to nature is good,”<sup>37</sup> “Nature like a good householder, is not in the habit of throwing away anything from which it is possible to make anything useful,”<sup>38</sup> “Nature is no wanton or random creator,”<sup>39</sup> “Even in things which have no life there is a ruling principle, as in a musical mode,”<sup>40</sup> “We must look for the intentions of Nature in things which retain their nature, and not in things which are corrupted,”<sup>41</sup> and, “Absence of haphazard and conduciveness

31 J. D. Logan, “The Aristotelian Concept of Physis,” *The Philosophical Review*, Vol. 6, No. 1 (Jan., 1897): 33.

32 E. Hardy, *Begriff der Physis in der griechischen Philosophie* (Berlin, 1884), quoted by J. D. Logan, “The Aristotelian Concept of *Physis*,” 33.

33 R. G. Collingwood, *The Idea of Nature* (New York: Oxford University Press, 1981), 3.

34 Aristotle, “On the Soul,” *The Great Books of the Western World, VIII* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 432b, 665.

35 Aristotle, *On the Soul*, 434a, 667.

36 Aristotle, *Politics*, 1256b, 65.

37 Aristotle, *Politics*, 1325b, 285.

38 Aristotle, “On the Generation of Animals,” *The Great Books of the Western World, IX* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 744b, 285.

39 Aristotle, “On the Heavens,” *The Great Books of the Western World, VIII* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 291b, 383.

40 Aristotle, *Politics*, 1254a, 58.

41 Aristotle, *Politics*, 1254a, p. 59.

of everything to an end are to be found in Nature's works in the highest degree, and the resultant end of her generations and combinations is a form of the beautiful"<sup>42</sup> also reveal his perception of nature as a living and intelligent reality.

In the fifth book of the *Metaphysics* Aristotle gives the following meanings of nature (*physis*): (1) "the genesis of growing things," (2) "that immanent part of a growing thing, from which its growth first proceeds," (3) "the source from which the primary movement in each natural object is present in it in virtue of its own essence," (4) "the primary material of which any natural object consists or out of which it is made," and (5) "the *essence* of natural objects."<sup>43</sup> Despite their differences, however, all these meanings can be reduced to a single principle that nature is the *essence* of things which have in themselves a source of movement. Aristotle explains this point as follows:

From what has been said, then, it is plain that nature in the primary and strict sense is the essence of things which have in themselves, as such, a source of movement; for the matter is called the nature because it is qualified to receive this, and processes of becoming and growing are called nature because they are movements proceeding from this. And nature in this sense is the source of the movement of natural objects, being present in them somehow, either potentially or in complete reality.<sup>44</sup>

In a similar vein, in the second book of the *Physics*, having given three different meanings attributed to the concept of nature –(1) "the immediate material substratum of things which have in themselves a principle of motion or change," (2) "the shape or form of things which have in themselves a source of motion," and (3) "the process of growth by which its nature is attained"<sup>45</sup>—Aristotle defines nature as an inner "principle of motion and change."<sup>46</sup> This principle, however, displays a teleological structure, for it is realized for the fulfillment of an end. Aristotle, therefore, asserts: "The

42 Aristotle, "On the Parts of Animals," *The Great Books of the Western World*, IX (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 645a, 169.

43 Aristotle, "Metaphysics," *The Great Books of the Western World*, VIII (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 1014b, 534-536.

44 Aristotle, *Metaphysics*, 1015a, 535.

45 Aristotle, "Physics," *The Great Books of the Western World*, VIII (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 269.

46 Aristotle, *Physics*, 193a and 193b, 278.

nature is the end or ‘that for the sake of which.’ For if a thing undergoes a continuous change and there is a stage which is last, this stage is the end or ‘that for the sake of which’.”<sup>47</sup>

As we have seen, Aristotle describes the state as a ‘natural’ entity. We also learned that in Aristotle’s vocabulary something is natural only if it has within itself a principle of motion and change. As Ernest Barker notes, things that are natural, according to Aristotle, “develop from within, as the result of an immanent force. As such a natural thing, the State has its own life, and it has grown.”<sup>48</sup> Nevertheless, the naturalness of the state is rooted in the nature of the human being. In other words, the state turns out to be natural because it comes into existence as a result of the realization of the principle of motion and change that belongs to the *essence* of the human being as political animal. As Andreas Kamp observes: “In the polis a natural entity, man, reaches the complete actualization of his being. ‘Polis’ refers to the completed condition of a natural being, [man]. ... [though] it is not an entity apart from man, but rather the actualized essence and ground of his being.”<sup>49</sup>

Now we must explore how this “inner principle of motion and change” is actualized. To do that, however, some basic terms in Aristotle’s technical vocabulary (such as substance, essence, motion, potentiality, actuality etc.) need to be explained briefly. In the second book of the *Physics*, Aristotle argues, “Knowledge is the object of our inquiry, and men do not think they know a thing till they

---

47 Aristotle, *Physics*, 194a, 270. “The form indeed is nature rather than the matter, for a thing is more properly said to be what it is when it has attained to fulfillment than when it exists potentially.” *Physics*, 193b, 269.

48 Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle* (New York: Dover Publications, 1959), 281.

49 Andreas Kamp, *Die Politische Philosophie des Aristoteles und ihre Metaphysischen Grundlagen* (Freiburg and Munich: Alber, 1985), 116, quoted by Bernard Yack, *The Problems of a Political Animal*, 92. On this specific controversial issue Yack’s own position is as follows: “I conclude then that the polis, though it is a whole and exists according to nature, is not a natural whole. Like most wholes, natural or artificial, the polis is ‘prior by nature’ to its parts. But it is not itself a natural substance with its own internal principle of motion. It derives its naturalness from natural attributes of human beings, from what we might call their ‘political’ property. The polis is natural to the extent that it owes its end and existence to these attributes. But it does not possess its own nature and therefore does not possess its own internal principle of production and motion toward a perfected form.” Yack, *The Problems of a Political Animal*, 95. As Yack himself admits, “a fair number of scholars argue otherwise.” (92).

have grasped the 'why' of it (which is to grasp its primary cause)."<sup>50</sup> Similarly, at the very beginning of the *Metaphysics* Aristotle repeats that "wisdom is knowledge about certain principles and causes."<sup>51</sup> He then enumerates four principles and causes of coming to be, passing away, and every other variety of change. These are classically known as the four causes: material cause, formal cause, efficient cause, and final cause. Aristotle explains these as follows:

In one sense, then, (1) that out of which a thing comes to be and which persists, is called 'cause,' e.g. the bronze of the statue, the silver of the bowl, and the genera of which the bronze and the silver are species. In another sense (2) the form of the archetype, i.e. the statement of the essence, and its genera, are called 'causes' (e.g. of the octave the relation of 2:1, and generally number), and the parts in the definition. Again (3) the primary source of the change or coming to rest; e.g. the man who gave advice is a cause, the father is cause of the child, and generally what makes of what is made and what causes change of what is changed. Again (4) in the sense of end or 'that for the sake of which' a thing is done, e.g. health is the cause of walking about. ('Why is he talking about?' we say. 'To be healthy', and, having said that, we think we have assigned the cause.) The same is true also of all the intermediate steps which are brought about through the action of something else as means towards the end, e.g. reduction of flesh, purging, drugs, or surgical instruments are means towards health. All these things are 'for the sake of' the end, though they differ from one another in that some are activities, others instruments.<sup>52</sup>

Out of these four causes the first and the third (the material and efficient causes) were also known and used by earlier philosophers. Yet these philosophers did not, Aristotle argues, possess clearly or consciously the notions of the second and fourth (formal and final) causes. In their thought the primary –and possibly only—component of a thing is the substratum (material cause) out of which it is made. Aristotle, therefore, claims that his predecessors failed to adequately understand and explain the phenomena they addressed because they lacked the notion of *essence* and *substance*.<sup>53</sup> He, on the other hand, suggests that the principle or cause of being of a substance is the form or essence that is predicated

<sup>50</sup>Aristotle, *Physics*, 194b, 271.

<sup>51</sup>Aristotle, *Metaphysics*, 982a, 500.

<sup>52</sup>Aristotle, *Physics*, 194b, 195a, 271.

<sup>53</sup>Aristotle, *On the Parts of Animals*, 165.

of matter.<sup>54</sup> In Aristotle’s terminology substance refers, in its most general sense, to being: “What being is, is just the question, what is substance?”<sup>55</sup> Being, however, is presented in many ways.<sup>56</sup> That is to say, not only separately and independently existing things, but also qualities or quantities, or even things that are not actually existent are said to be. Therefore, being, only in its primary sense, is substance.<sup>57</sup> In a more specific way, then, substance is something to which all other categories of being are referred.<sup>58</sup>

In the seventh book of the *Metaphysics*, Aristotle says that the word substance is applied to four things: the essence, the universal, the genus, and the substratum. He then proceeds to discuss in detail each of these in terms of being substance. Since there is an ongoing scholarly debate over whether there are contradictions in the definitions of substance in Aristotle’s thought, I will not concern myself with the apparently contradictory statements defended by Aristotle in different parts of the *Metaphysics*.<sup>59</sup> Nevertheless, for the purpose of our inquiry into the concept of motion and nature –and therefore into the naturalness of the state—we have to specify in what sense essence is associated with substance.

Aristotle divides substance into two kinds: primary and secondary. The primary substance is the individual thing, composed of

---

54S. Marc Cohen, “Aristotle’s *Metaphysics*” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/>, (accessed February 17, 2022).

55Aristotle, *Metaphysics*, 1028b, 550.

56Aristotle, *Metaphysics*, 1003a, 522. “There are many senses in which a thing may be said to ‘be’. ... some things are said to be because they are substances, others because they are affections of substance, others because they are a process towards substance, or destructions or privations or qualities of substance, or productive or generative of substance, or of things which are relative to substance, or negations of one of these things or of substance itself. It is for this reason that we say even of non-being that it *is* non-being.” *Metaphysics*, 1003b, 522.

57 “In one sense the ‘being’ meant is ‘what a thing is’ or a ‘this’, and in another sense it means a quality or quantity or one of the other things that are predicated as these are. While ‘being’ has all these senses, obviously that which ‘is’ primarily is the ‘what’, which indicates the substance of the thing. ... Therefore that which is primarily, i.e. not in a qualified sense but without qualification, must be substance.” Aristotle, *Metaphysics*, 1028a, 550.

58Aristotle, *Metaphysics*, 1045b, 570.

59For a more detailed analysis of these debates see S. Marc Cohen, “Aristotle’s *Metaphysics*.”

matter and form (and privation). Despite the priority of primary substance in the hierarchy of beings, Aristotle is more concerned with secondary substance, because secondary substance is the essence of that thing, which signifies simply what that thing is. In his words, “The essence of each thing is what it is said to be *propter se*.”<sup>60</sup> For example, being, say, musical is not being me, because I am not musical by my very nature. So what a human being is by his or her very nature is his or her essence. Furthermore, those things whose formula is a definition have an essence. And only those things that are species of a genus can be defined as such. In other words, only *universals* have a definition. For instance, a human being can be defined because the object in consideration, i.e. man, belongs to a genus of animals. Hence human being is defined by Aristotle as a “rational animal” (and, therefore, a “political animal”). The definition of human being locates individual human beings within the genus of animals, but they are distinguished from other animals by virtue of possessing reason. Thus, what makes a human being precisely a *human being* is his or her possession of reason. Accordingly, the *essence* of human being turns out to be rationality. In other words, this essence of “humanness” is a universal that is found in particulars. This essence is at the same time the *substance* in its secondary sense, the *form* and *end* of being a human being. A quality or quantity, on the other hand, cannot be defined in this way. Whiteness, for example, does not belong to a genus (i.e. color) in the same sense that human being belongs to the genus of animals.<sup>61</sup> Since there is no essential characteristic of whiteness, Aristotle proceeds, whiteness cannot be defined essentially.

The story does not end here, however. In the ninth book of the *Metaphysics* Aristotle maintains that “everything that comes to be moves towards a principle, i.e. an end (for that for the sake of which a thing is, is its principle, and the becoming is for the sake of the end (*telos*), and the actuality (*entelechia*) is the end), and it is for the sake of this that the potency is acquired.”<sup>62</sup> In other words, everything that comes to be *moves* toward the realization of its *essence* or *nature*. Now the principle of *teleological motion* that comes up

---

60 Aristotle, *Metaphysics*, 1029b, 552.

61 Aristotle, “Categories,” *The Great Books of the Western World, VIII* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 3b, 8.

62 Aristotle, *Metaphysics*, 1050a, 575.

in this statement needs to be addressed briefly. As we have seen, in Aristotle's metaphysics, being has several meanings and degrees. In its primary sense, being refers to individual things. In its secondary sense, however, it is used also for qualities and quantities. In a similar fashion, being can also be distinguished in respect to potency, complete reality, and function. That is to say, a thing may potentially or actually exist (or in potentiality in one sense and in actuality in another). The latter division of being brings us back to the notion of nature as the inner principle of the motion and change of things, because the fulfillment of what is potential in so far as it is potential is motion.<sup>63</sup> Aristotle holds that "nature also is in the same genus as potency; for it is a principle of movement – not, however, in something else but in the thing itself *qua* itself."<sup>64</sup>

#### 4. THE NATURE AND END OF POLITICS: THE GOOD LIFE

Having briefly surveyed Aristotle's understanding of nature, being, and motion, we may now return back to his politics and continue from where we left off. We have mentioned that the emergence of a *family* and a *state* is natural but not necessarily 'biological.' For, in terms of their 'biological' nature (i.e. nutrition and growth), the human species belongs to the genus of animals. Yet they are distinguished from other animals by being political (at least more political than other animals, such as bees). What makes human beings political animals is the fact that they are naturally endowed with the gift of reason (*logos*). For it is by this special property that human beings possess a natural "sense of good and evil, of just and unjust, and the like, and the association of living beings."<sup>65</sup> To put it differently, it is true that 'biological' necessity causes man and woman to come together in the case of the family, and all people together within a society in the case of the state, yet what leads eventually to the emergence of the family and of the state (as a political society) is *logos*, through which human beings seek what is good or just and abstain from what is evil or unjust. Thus, a political society is distinguished from other kinds of society by its pos-

---

63 Aristotle, *Physics*, 201a, 278.

64 Aristotle, *Metaphysics*, 1049b, 575.

65 Aristotle, *Politics*, 1253a, 54.



session of order, the principle of which is justice. And justice is the function of *logos*.

This last remark brings us finally to Aristotle's ethics. Unlike the modern political consciousness, in the classical and Aristotelian understanding politics was not treated as a distinct domain outside of ethics. Indeed, politics was a sub-field of ethics; and it was considered as such in all classical books on ethics.<sup>66</sup> Following this ancient view, Aristotle begins his *Politics* by specifying the teleological principle of this system and argues that the state is established for the sake of the good life: "Every state is a community of some kind, and every community is established with a view to some good; for mankind always act in order to obtain that which they think good. But, if all communities aim at some good, the state or political community, which is the highest of all, and which embraces all the rest, aims at good in a greater degree than any other, and at the highest good."<sup>67</sup> Similarly, he repeatedly contends that "the state comes into existence, originating in the bare needs of life, and continuing in existence for the sake of a good life."<sup>68</sup> In other words, with the emergence of human society the process of the actualization of human nature/essence by no means comes to an end. For the essence of a human being is how he or she

---

66The last paragraph of the *Nicomachean Ethics* that connects the *Ethics* to the *Politics* is as follows: "Now our predecessors have left the subject of legislation to us unexamined; it is perhaps best, therefore, that we should ourselves study it, and in general study the question of the constitution, in order to complete to the best of our ability our philosophy of human nature. First, then, if anything has been said well in detail by earlier thinkers, let us try to review it; then in the light of the constitutions we have collected let us study what sorts of influence preserve and destroy states, and what sorts preserve or destroy the particular kinds of constitution, and to what causes it is due that some are well and others ill administered. When these have been studied we shall perhaps be more likely to see with a comprehensive view, which constitution is best, and how each must be ordered, and what laws and customs it must use, if it is to be at its best. Let us make a beginning of our discussion." Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1181b, 436. "The ethics of the *Nicomachean Ethics* is the ethics of and for a citizen of a polis and that the social practice articulated by Aristotelian theory is the practice of a polis. So the claim can very plausibly be made: no ethics except as part of politics and no politics except as the practice of a polis." Alasdair MacIntyre, *Ethics and Politics: Selected Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 5.

67Aristotle, *Politics*, 1232a, 51.

68Aristotle, *Politics*, 1252b, 54.

is defined; and a human being is defined as a “rational animal.” We have seen that *logos*, the characteristic human capacity for reason and speech, provides human beings with the sense of good and evil and just and unjust. Indeed, *logos* (as being the efficient cause) dictates that human beings strive for the *good* life (the final cause) rather than just any kind of life. Thus human nature brings about the state in order to realize its essence (or form), which is manifested in *virtuous life*. In this regard, the state is, in Aristotle’s philosophy, a moral entity that exists for the perfection of human beings rather than an independent and abstract mechanical configuration. In other words, the state is neither an association for the protection of individual rights nor an end in itself. Its ultimate purpose is the development of virtuous personalities. Aristotle elucidates this point in the *Nicomachean Ethics* as follows:

Life seems to be common even to plants, but we are seeking what is peculiar to man. Let us exclude, therefore, the life of nutrition and growth. Next there would be a life of perception, but it also seems to be common even to the horse, the ox, and every animal. There remains, then, an active life of the element that has a rational principle. ... If this is the case, (and we state the function of man to be a certain kind of life, and this to be an activity or actions of the soul implying a rational principle, and the function of a good man to be the good and noble performance of these, and if any action is well performed when it is performed in accordance with the appropriate excellence: if this is the case,) human good turns out to be activity of soul in accordance with virtue, and if there are more than one virtue, in accordance with the best and most complete.<sup>69</sup>

Having identified the *good life* as the ultimate purpose (the *telos*) of human beings and, thereby, of the state, Aristotle identifies it as living in accordance with virtue. Indeed, political science, the end of which is the human good, is primarily the study of what virtues are and how citizens can be made virtuous. “Political science,” Aristotle says, “spends most of its pains on making the citizens to be of a certain character, viz. good and capable of noble acts.”<sup>70</sup> And “the true student of politics, too, is thought to have studied virtue above all things; for he wishes to make his fellow citizens good and obedient to the laws.”<sup>71</sup> In the rest of the

---

 69 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1098a, 343.

 70 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1099b, 345.

 71 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1102a, 347.

*Nicomachean Ethics* Aristotle endeavors to specify what virtues are and how a person becomes (or is made) virtuous. Accordingly the science of politics turns out to be the study of the best political order (as far as possible) for the development and flourishing of virtuous individuals.<sup>72</sup>

Let us now bring all of these strands together. We know that the human being is by nature a political and rational animal. Nature, in turn, is the essence of things that have in themselves, as such, a source of movement. In other words, nature is a cause that operates for a purpose.<sup>73</sup> Motion, on the other hand, is defined as the fulfillment of what is potential insofar as it is potential. Accordingly, human beings strive by nature to actualize their essences or forms. In the process of the actualization of this potency first family, then the village, and then the state come into existence. Due to our possession of *logos*, however, the full actualization of human essence becomes possible only in the creation of the good life. Accordingly, the *telos* of the inner principle of motion and change of human essence turns out to be the good life. And since the human good is defined as the activity of the soul in accordance with virtue, politics amounts to a pursuit of virtue. Likewise, the state is also characterized by its moral value and ontological function in the making of the human being as such. Eventually, as the substance or form of the political nature of the human being, the state comes into existence as a natural being. In a word, a person is not considered perfect or complete if he or she happens to live in a society that has not reached the level of the state. Yet the state is not an end in itself. It is an instrument to

---

<sup>72</sup>Leo Strauss notes: "By the best political order the classical philosopher understood that political order which is best always and everywhere. This does not mean that he conceived of that order as necessarily good for every community, as 'a perfect solution for all times and for every place': a given community may be so rude or so depraved that only a very inferior type of order can 'keep it going'. But it does mean that the goodness of the political order realized anywhere and at any time can be judged only in terms of that political order which is best absolutely. 'The best political order' is, then, not intrinsically Greek: it is no more intrinsically Greek than health, as is shown by the parallelism of political science and medicine. But just as it may happen that the members of one nation are more likely to be healthy and strong than those of others, it may also happen that one nation has a greater natural fitness for political excellence than others." Leo Strauss, *What is Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), 87.

<sup>73</sup>Aristotle, *Physics*, 199b, 277.

the *telos* of humanness and exists for the sake of the development of virtuous persons. If virtue were not the goal of the state, the community would be no more than a mere alliance and law would be no more than a convention. In other words, contrary to the modern mainstream political consciousness, a state does not exist for the sake of individual security, alliances, exchange, or mutual relationships:

A state exists for the sake of a good life, and not for the sake of life only: if life only were the object, slaves and brute animals might form a state, but they cannot, for they have no share in happiness or in a life of free choice. Nor does a state exist for the sake of alliance and security from injustice, nor yet for the sake of exchange and mutual intercourse; for then the Tyrrhenians and the Carthaginians, and all who have commercial treaties with one another, would be the citizens of one state. ... Let us suppose that one man is a carpenter, another a husbandman, another a shoemaker, and so on, and that their number is ten thousand: nevertheless, if they have nothing in common but exchange, alliance, and the like, that would not constitute a state. ... It is clear then that a state is not a mere society, having a common place, established for the prevention of mutual crime and for the sake of exchange. These are conditions without which a state cannot exist; but all of them together do not constitute a state, which is a community of families and aggregations of families in well-being, for the sake of a perfect and self-sufficing life. ... The end of the state is the good life, and these are the means towards it. ... Our conclusion, then, is that political society exists for the sake of noble actions, and not of mere companionship.<sup>74</sup>

## CONCLUSION

Aristotle's political theory, if we have to sum it up in one word, is the major other of modern political imagination. Unlike the mechanism of modern political consciousness, Aristotle's approach exemplifies the typical organicist understanding of the pre-modern era. In this respect, it is of great importance to separate Aristotle's political theory into its logical components both in order to better understand the modern political conception and to see its traditional alternative. Aristotle is a system philosopher, that is, he has not only developed a philosophy that encompasses almost

---

<sup>74</sup>Aristotle, *Politics*, 1280a, 1280b, 1281a, 142-144.

every area of human life, but at the same time, all parts of his philosophical system are built to complement each other. As a matter of fact, it is interesting to see that some concepts cut Aristotle's philosophy horizontally and diffuse into almost all of its subfields. The most significant of these concepts is "nature" or "*physis*." From Aristotle's metaphysics and physics to ethics and politics, nature has given Aristotle's thought both an uninterrupted continuity and a strong logical consistency.

Based on this background, we tried to analyze throughout this article Aristotle's central statement about politics—"man is political by nature"—by dissolving it into its philosophical components. This process can be shortly rephrased in the following way: As we have just mentioned, the critical term in this famous formulation is "nature." The term "nature" primarily implies the characteristic feature of the organicist understanding, namely assuming a self-induced movement within each thing. Thus, nature is the end and inner principle of motion and change towards that end. This movement does not stop until the potential becomes fully actualized. Nature, in Aristotle's terminology refers also to the *essence* of things, i.e. that what makes something a specific thing. Everything has a nature and therefore everything that comes to be moves towards the realization or actualization of its nature or essence. Accordingly, human being, by virtue of being human, strive for the realization of his/her essence. Actualization of the ends step by step in a hierarchical order is inherently and naturally good. The highest good is something beyond which there is no end to be actualized. This ultimate good that is desired for its own sake and not for the sake of something else is what is called happiness. So, the happiness of human being lays in the ultimate actualization of his/her essence. The essence of human being is rationality. In other words, human being is essentially a rational animal. Rationality means choosing the reasonable option and acting in a reasonable way in each and every circumstance. The reasonable option, according to Aristotle, is the human good or virtue. However being human cannot be reduced to a single act or moment. It has to spread to whole life. The actualization of human essence means having a complete life lived in accordance with virtue. This is equal to being virtuous or developing a virtuous character. Thus, human happiness consists in having a virtuous life and eventually developing a virtuous character.

On the way of unfolding their nature and striving to actualize their essences (both physically and spiritually) human beings naturally establish several different social-political units, the degree of self-sufficiency of which differ from each other: family, village and the state (*polis*). On this universal and natural path the formation of family is the first step, which is good in itself but not sufficient for the actualization of the human essence, which is, to repeat, developing a virtuous character. Then comes village, which is more sufficient than family, but does not meet all the requirements of being a full human. So, the nature of human beings continues to produce an internal energy for movement until eventually creating the state, which is thought to be self-sufficient for developing a virtuous character and being a full human. This means no social or political unit beyond the state is natural, because there remains in human nature no potential to be actualized and to produce an energy for a further movement. Given this organicist and teleological explanation, those who happen to live in a social-political unit smaller or less developed than a state should be considered less human. As Aristotle himself points out “He who by nature and not by mere accident is without a state, is either a bad man (in another passage, a beast) or above humanity (in another passage, god).”<sup>75</sup> Thus, the natural social-political environment of human beings is *polis*, or in a more famous phrase “man is by nature a *zoon politikon*.”

In conclusion, Aristotle’s state is a natural being and an organic unity that exists for the sake of a good life and the citizens who compose the state are those who share in the honors of the state. As he notes, “A state is not a mere society, having a common place, established for the prevention of mutual crime and for the sake of exchange.”<sup>76</sup> Rather, it “exists for the sake of a good life.”<sup>77</sup>

## References

- Aristotle. “Metaphysics.” *The Great Books of the Western World, VIII*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.
- Aristotle. “Nicomachean Ethics.” *The Great Books of the Western World, IX*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.

<sup>75</sup>Aristotle, *Politics*, 1253a, 55.

<sup>76</sup>Aristotle, *Politics*, 1280b, 143.

<sup>77</sup>Aristotle, *Politics*, 1280a, 142.

- Aristotle. "On the Generation of Animals." *The Great Books of the Western World, IX*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.
- Aristotle. "On the Heavens." *The Great Books of the Western World, VIII*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.
- Aristotle. "On the Parts of Animals." *The Great Books of the Western World, IX*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.
- Aristotle. "On the Soul." *The Great Books of the Western World, VIII*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.
- Aristotle. "Physics." *The Great Books of the Western World, VIII*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.
- Aristotle. *Politics*, translated by Benjamin Jowett. New York: Random House, 1943.
- Barker, Ernest. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover Publications, 1959.
- Cohen, S. Marc. "Aristotle's Metaphysics" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/>, (accessed February 17, 2022).
- Collingwood, R. G. *The Idea of Nature*. New York: Oxford University Press, 1981.
- Gadamer, Hans George. *Truth and Method*, Second Revised Edition, translated and revised by J. Weinsheimer and D. G. Marshall. London: Continuum, 2006.
- Lerner, Max. *Introduction to Aristotle's Politics*, translated by Benjamin Jowett. New York: Random House, 1943.
- Logan, J. D. "The Aristotelian Concept of Physis." *The Philosophical Review*, Vol. 6, No. 1 (Jan., 1897): 18-42.
- MacIntyre, Alasdair. *Ethics and Politics: Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MacIntyre, Alesdair. *After Virtue*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.
- Salkever, Stephen G. "Aristotle's Social Science." *Political Theory*, Vol. 9, No. 4 (1981): 479-508.
- Strauss, Leo. *What is Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Yack, Bernard. *The Problems of A Political Animal*. Los Angeles: University of California Press, 1993.

## ARİSTOTALES'İN SİYASET TEORİSİ: METAFİZİK VE FİZİĞİN AHLAK VE SİYASETLE BULUŞMASI

### Öz

Aristoteles'in siyaset teorisi modern siyaset tasavvurunun en büyük "ötekisi"dir. Zira, modern siyasal anlayışın mekanizmacılığının aksine Aristoteles'in yaklaşımı modern-öncesi dönemin organizmacılığının en çok kabul gören örneğidir. Tarihsel açıdan da modern siyaset tasavvuru Aristotelesçi algının reddi üzerine inşa edilmiştir. Bu bakımdan Aristoteles'in siyaset teorisini hakıyla anlamak, bu bağlamda da onu felsefi bileşenlerine ve önkabullerine ayırıştırmak sadece modern siyaset tasavvurunun daha iyi anlaşılmasını sağlamayacak, aynı zamanda onun bir alternatifini de gözler önüne serecektir. Aristoteles kelimenin tam anlamıyla bir sistem filozofudur. Yani Aristoteles'in düşüncesi bu dünya ve insanla ilgili hemen herşeyi kuşatmakla kalmaz, aynı zamanda sisteminin bütün parçaları hem birbirine bağlı hem de tamamlayıcı bir özelliğe sahiptir. Aristoteles sisteminin bu güçlü iç entegrasyonunu belli başlı kavramlar ve terimler aracılığıyla kurar. Bunların başında ise metafiziğinden siyasetine, fiziğinden etiğine tüm düşüncesini yatay kesen "tabiat/*physis*" kavramı gelmektedir. Benzer şekilde sisteminin her unsuruna sirayet etmiş olan diğer terimler (öz, gaye, bilkuvve, bilfiil, *entelekya*, iyi, mutluluk vs.) ancak tabiat kavramının oluşturduğu bir zeminde anlam kazanırlar. Aristoteles'in siyaset teorisini sisteminin diğer unsurlarına, özellikle de metafiziğine bağlayan ana unsur da yine "tabiat" kavramı olmuştur. Aristoteles'in meşhur "insan tabiatı itibarıyla sosyal-siyasaldır" ifadesi bu açıdan kritik bir önemi haizdir. Hem Doğu'da hem de Batı'da genelde bu ifadedeki insanın "sosyalliği ve siyasalliği" öne çıkarılmışken, "tabiat" kavramı genelde ihmal edilegelmiştir. Halbuki, Aristoteles'in siyaset teorisini emsallerinden, özellikle de ana-akım modern siyaset tasavvurundan ayıran temel unsurlar (organizmacılık, teleoloji ve ahlakilik) ancak "tabiat" üzerinden anlaşılabilir. Bu yaklaşımla, makalemizde Aristoteles'in siyaseti ve etiği ile metafiziği ve fiziği arasındaki kurucu ilişki "tabiat" kavramı üzerinden deşifre edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Siyaset, Metafizik, Ahlak, Tabiat, İyi Hayat, Devlet, Öz



# HALÂSÜ'L-ÜMME'DEN NECÂTÜ'L-ÜMME'YE -OSMANLI SİYASET DÜŞÜNCESİNİN SÜREKLİLİK ARZ EDEN MESELELERİNE DAİR BİRKAÇ NOT-\*

Özgür Kavak

Marmara Üniversitesi  
ozgur.kavak@marmara.edu.tr  
0000-0002-1769-5668

## Öz

Kanuni Sultan Süleyman dönemi veziriazamlarından Lutfi Paşa'nın (ö. 1563) Arapça olarak kaleme aldığı *Halâsü'l-ümme fi ma'rifeti'l-e'imme* başlıklı risalesi, hilafet için Kureyş kabilesine mensup olma şartını büyük oranda Hanefî fıkıh kitaplarını esas alarak reddetmekte ve Kanuni'nin şahsında Osmanlı sultanlarını meşru halife ilan etmekteydi. İslam siyaset düşüncesi yazarlarını özellikle Bağdad Abbasi hilafetinin zayıflaması ve Moğol istilası sonrası ortadan kalkmasıyla birlikte meşgul etmeye başlayan bu önemli "meşruiyet problemini" çözüme kavuşturduğunu düşünen Paşa'nın bu eseri Osmanlı siyaset yazarları tarafından dikkate alınmış mıydı? Bu sorunun peşine düşen bu çalışma, *Halâsü'l-ümme*'den yaklaşık üç yüz yıl sonra II. Mahmud döneminde, 1 Receb 1247/6 Aralık 1831 tarihinde nihai ha-

\* Makalenin son halini almasında kıymetli yorum ve katkıları bulunan anonim hakemlere teşekkür ederim.

lini alan *Necâtü'l-ümme fi tâ'atî'l-e'imme* başlıklı müellifi meçhul bir risaleye ulaşmakta ve döneminin ıslahat çabaları çerçevesinde gündemi meşgul eden diğer başka konuların yanında Kureyşilik şartını da tartışan bu risaleyi hem *Halâsü'l-ümme* risalesiyle ilişkisi hem de yazıldığı bağlamı dikkate alıp dönemin ıslah taraftarı diğer risaleleriyle mukayeseli olarak incelemeyi hedeflemektedir.

**Anahtar kelimeler:** Lutfi Paşa, Osmanlı siyaset düşüncesi, II. Mahmud, ulema

## **Giriş: Bir İslam Halifesi Olarak Kanunî Sultan Süleyman: *Halâsü'l-ümme fî ma'rifeti'l-e'imme***

Osmanlı siyaset düşüncesi metinleri içerisinde yazarının kimliği, ele aldığı konular ve bu konuları ele alış şekli bakımından “ayrık-sı” ve bir o kadar da “dikkat çekici” bir yerde duran Lutfi Paşa'nın *Halâsü'l-ümme fî ma'rifeti'l-e'imme* başlıklı risalesi esas itibarıyla Osmanlı hilafetinin Kureyşilik şartı açısından bir değerlendirmesini içermekte ve dönemin sultanı Kanunî'yi meşru halife/imam olarak ilan etmektedir. 13 Ramazan 961/12 Ağustos 1554 tarihinde kaleme alınan bu risaleye göre Sultan Süleyman kendisine beyat edilmiş olması ve verdiği hükümlerin uygulamaya konulması, bir başka ifadeyle İslam âleminde hükümran olması dolayısıyla sultan olmakla kalmamakta, “kendisine halife, imam vali ve emîr denilebilecek kişi” olarak takdim edilmektedir. Yaşadığı çağda Osmanlılara denk bir başka siyasal otorite bulunmadığından şeksiz şüphesiz Sultan Süleyman, dinin yaşatılması hususu bakımından Hz. Peygamber'in makamına gelmiş, tüm insanların kendisine itaat etmeleri farz olan “imâmü'z-zaman/çağın halifesi”dir. Hilafet makamı için Kureyşiliğin şart olduğunu öne sürmek ise Sünni çizgiden sapıp Rafizilerin iddialarına tutunmak anlamına gelmektedir.<sup>1</sup>

Bu risalenin özellikle kelimeler içerisinde ele alınan imamet bahislerinin yerleşik bir kabulü olan Kureyşilik şartına, üstelik Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Akâid*'i ve Teftazani'nin (ö. 792/1390) bu esere yazdığı şerh gibi Osmanlı ilim dünyasının muteber metinlerini hedef alarak reddiye teşkil etmesi başlı başına dikkat çekici olmakla birlikte, *Halâsü'l-ümme*'nin hem kendi döneminin somut bir tartışmasına hitap edip etmediği hem de kendisinden sonrasına etki edip etmediği, olumlu yahut olumsuz manada tenkide konu edilip edilmediği hususu yeterince açıklığa kavuşturulmuş değildir. Osmanlı siyaset düşüncesi metinlerinin etkisi ve birbirleriyle irtibatlarının nasıl olduğu sorusuyla birlikte düşünüldüğünde aslında bu sahanın önemli bir boşluğuna işaret eden bu husus,

<sup>1</sup> Lutfi Paşa, *Halâsü'l-ümme fî ma'rifeti'l-e'imme*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 2877, 4a-b, 7b, 22b-23a, 24a-b.

Lutfi Paşa özelinde ele alındığında genel tabloyla uyumlu bir hal arz etmektedir. Şöyle ki, Lutfi Paşa'yı yahut doğrudan bu risalesini konu edinen akademik çalışmalar belki de tüm bir İslam siyaset düşüncesi metinleri içerisinde farklı bir yerde duran –ancak konuları kısmen dağınık bir şekilde ele alan, kısmen de kullandığı kaynaklar ile ulaştığı sonuçlar arasındaki irtibatı sağlıklı bir şekilde kurmaksızın muhalifleri ilzam edici bir yaklaşımı benimseyen- bu ilginç metnin tesir seviyesi hakkında yorum yapmaya elverişli malumat tespit edememiş yahut etmeyi gerekli görmemiştir. Aynı durum Osmanlı siyaset düşüncesini konu edinen ve bu vesileyle Lutfi Paşa'ya temas eden çağdaş literatürde de farklı değildir.

Bu risaleyi doğrudan konu edinen müelliflerin başında gelen Hamilton A. R. Gibb, “Lutfi Paşa on the Ottoman Caliphate” başlıklı makalesinde<sup>2</sup> *Halâsü'l-ümmе*'den ilk olarak H. Ritter vasıtasıyla haberdar olup akabinde T. Zafer Tunaya aracılığıyla Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu 2877 numarada kayıtlı nüshasına eriştiğini ifade etmekte, nüsha tavsifini yaptığı ve içerik özeti ni verdiği risalenin İslam kamu hukuku yahut İslam siyaset teorisi açısından “önemli” olduğunu vurgulamakta, ancak “propaganda amaçlı bir üslup taşınması” nedeniyle eleştirmektedir. Risalenin Osmanlı siyaset düşüncesi içerisindeki konumlandırılışı, dönemi ve sonrasındaki etkilerine ise herhangi bir şekilde temas etmemektedir.

Gibb'in odaklandığı konuya dair benzer başlıklı bir çalışma kaleme alan Hulûsi Yavuz, “Sadriâzam Lutfi Paşa ve Osmanlı Hilafeti” başlıklı makalesinde “Osmanlı Devleti'nde padişahlar İslam Hali-fesi mi idi?” sorusunu merkeze koyar ve Lutfi Paşa'nın bu hususu savunmak üzere kalem oynatan yegane yazar olduğu iddiasını (“Osmanlı hilafetini tereddütsüz kabul eden yeni diğer müellifler de çoktur. Fakat hiç biri, Lutfi Paşa'nın eseri gibi, bu mevzuu müdafaa için kaleme alınmamıştır”) serdedir. Mamafih “eserin Osmanlı Hilafeti, İslam tarih ve medeniyeti bakımından ne kadar ehemmiyetli olduğunu göstermeye” gayret eden müellif, tesiri meselesini doğrudan ele almamakta, Lutfi Paşa'nın savunduğu argümanların benzerlerinin farklı kaynaklarda da yer aldığını örnekleriyle belirtmekle iktifa etmektedir.<sup>3</sup>

<sup>2</sup>Hamilton A. R. Gibb, “Lutfi Paşa on the Ottoman Caliphate,” *Oriens* 15 (1962): 287-295.

<sup>3</sup>Hulûsi Yavuz, “Sadriâzam Lutfi Paşa ve Osmanlı Hilâfeti,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi]*

*Halâsü'l-ümme'* nin Arapça neşrini yapan Mâcide Mahlûf, neşrin girişine yazdığı hacimli inceleme yazısında Lutfi Paşa'nın hayatı ve eserlerini sıralayıp risalenin yazım sebebi, kaynakları, dil özellikleri ve konuları gibi hususları ele almasına rağmen yukarıdaki diğer çalışmalarda olduğu gibi metnin tesiri ve Osmanlı içi ve dışı ilim dünyasında nasıl alımlandığı meselesine temas etmemektedir.<sup>4</sup>

Risaleye dair hazırladığı yüksek lisans çalışmasında Muharem Jahja da tıpkı Mahlûf gibi risalenin yazılış sebebi ve kaynakları hakkında değerlendirmelerde bulunur. Mahlûf'tan farklı olarak risalenin nüshalarına dair de malumat aktaran Jahja, üç Arapça, iki Farsça beş nüsha tespit eder. Jahja'nın bu çerçevedeki değerlendirmelerinde konumuz açısından ehemmiyet arz eden boyuta kısmen işaret edilir. Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2877 numaralı nüshada I. Mahmud'un vakıf mührünün olduğu tespitinden hareketle "risalenin sultanlar tarafından ilgi gördüğü" şeklinde bir yoruma yer verilir.<sup>5</sup> Böylece açık bir tanımlamayla bir mesele olarak ortaya konulmasa da risalenin kendisinden sonrasındaki izlerine dair müellifin bazı verileri önemsedığı anlaşılmaktadır. Mamafih bu tespit dışında özellikle Osmanlı siyaset düşüncesi tarihi açısından risalenin kaynaklık ve etki seviyesine dair bir sorgulamaya ve değerlendirmeye yer verilmez.

"On The Emergence of The Ottoman Caliphate in the Sixteenth Century" başlıklı yazısında Ş. Tufan Buzpınar, Kanuni dönemi hilafet anlayışını irdeler. Yazının son kısmı doğrudan Lutfi Paşa'nın risalesine odaklanır. Osmanlı hilafetinin meşruiyeti meselesini iki aşamada ele alan yazar, ilk aşamada Osmanlıların kendi coğrafi bölgeleriyle sınırlı bir hilafet anlayışına sahip olduklarını, 1540'larda başlayan ikinci aşamada ise tüm İslam topraklarının ve müslümanların halifesi oldukları iddiasını dile getirdiklerini belirtir. Buzpınar'a göre Lutfi Paşa'nın bu risalesi Osmanlıların bu ikinci aşamadaki "hilâfet-i kübrâ" iddialarının dile getirildiği ilk müstakil

---

5-6, (1987-1988): 27-54. Yavuz, *Siyaset ve Kültür Tarihi Açısından Osmanlı Devleti ve İslam* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991) başlıklı kitabının Lutfi Paşa'yı konu edindiği kısmında da bu sorgulamayı yapmaz.

4 Mâcide Mahlûf, "el-Kısmü'l-evvel: ed-Dirâse," Lutfi Paşa, *Halâsü'l-ümme fi ma'rifeti'l-e'imme*, haz. Mâcide Mahlûf (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2001), 13-34.

5 Muharem Jahja, "Lutfi Paşa'nın (893/1488-970/1562) *Halasu'l-ümme fi ma'rifeti'l-eimme* Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi," (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003), 43.

risaledir.<sup>6</sup> Mamafih bu yazı kendisini 16. yüzyıla sınırladığından risalenin kendisinden sonraki siyaset düşünürlerine etkisi meselesi tartışılmamaktadır.

Lutfi Paşa'nın din ve siyaset düşüncesine dair hazırladığı kitap çalışmasında Rami İbrahim el-Bennâ, *Halâsü'l-ümme*'ye ayırdığı kısımda “son derece önemli” ifadesiyle tavsif ettiği risalenin ana hatlarıyla tanıtımını yapmakta, Kureyşilik meselesinin öncelikle Arapları muhatap alması hasebiyle dilinin Arapça olduğunu iddia etmekte, kaynaklarını sıralamaktadır. Dolayısıyla büyük oranda kendisinden önceki çalışmaların bir tekrarı olmanın ötesine geçemeyen bu çalışma da risalenin kendisinden sonrasına etkisi meselesine temas etmemektedir.<sup>7</sup>

Osmanlı siyaset düşüncesinin fıkıh ilmiyle irtibatını analiz ettiği *Fıkıh ve Siyaset* başlıklı kapsamlı çalışmasının bu risaleye ayırdığı kısımda (Lütfi Paşa, *Halâsü'l-Ümme fî İhtilâfi'l-E'imme*, -Hanedanın Meşruiyeti ve Hilafetin Kureyşiliği-) A. Cüneyd Köksal, risalenin Osmanlı sultanları için “çizdiği meşruiyet çerçevesinin Osmanlı muhitinde genel kabul gördüğünü söylememize bir engel yoktur” demek suretiyle metnin kendisinden sonrasına etki ettiğini tespit eder.<sup>8</sup> Bu açıdan yukarıdaki diğer metinlerden kısmen farklılaşan Köksal, somut atıflarla bu etkiye –muhtemelen kitabın ana konusu bu olmadığı için- işaret etmez.<sup>9</sup>

Osmanlı siyaset düşüncesi metinlerini analiz eden kapsamlı çalışmalarda da durum benzer bir minval üzeredir. *Halâsü'l-ümme*'ye

6Ş. Tufan Buzpınar, “On The Emergence of The Ottoman Caliphate in the Sixteenth Century”, *1516 The Year that Changed the Middle East*, ed. Abdulrahim Abu-Husayn, (Beirut: American University of Beirut Press, 2021): 27-44.

7 Rami İbrahim el-Bennâ, *ed-Dîn ve's-siyâse inde'd-devleti'l-Usmâniyye, Kıraât fî fikri's-sadri'l-a'zam Lutfi Paşa*, (İstanbul: Merkezü't-târîhi'l-Arabî, 2022), 92-101.

8 Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye* (İstanbul: Klasik, 2016), 157. (Kitapta Lutfi Paşa'ya tahsis edilen kısım için bkz. 149-157). Köksal, Lutfi Paşa'ya dair kaleme aldığı bir başka çalışmasında da bu kitabındaki yaklaşımını ve değerlendirmelerini hülasa eder. Asım Cüneyd Köksal, “Bir İslâm Âlimi Olarak Lutfi Paşa,” *Osmanlı Araştırmaları = The Journal of Ottoman Studies* 50, (2017): 29-72.

9 Köksal, Paşa'nın görüşlerinin kendi metinleri içerisindeki evrimine temas etmesi bakımından da diğer müelliflerden farklılaşır ve “Lutfi Paşa, *Halâsü'l-Ümme*'den altı sene önce kaleme aldığı *Zübdetü'l-Mesâil*'de halifenin Kureyşi olmasını bir şart olarak zikretmektedir. Bu konudaki düşüncesinin, 955-961 yılları arasında değişmiş olduğu anlaşılmaktadır” tespitini yapar. Köksal, “Bir İslâm Âlimi Olarak Lutfi Paşa,” 45.

dair değerlendirmesinde “16. Yüzyılda Lütü Paşa'nın Osmanlı hali-feliğini fikhî çerçevede savunmasının benzersiz” olduğunu belirten Hüseyin Yılmaz<sup>10</sup> ve Paşa'nın bu risalesinde Kureyşilik şartını red-detme yönündeki “tutkusunun, konunun o sırada hala acil ve tar-tışmalı olarak kabul edildiğini gösterdiğine dikkat edilmelidir”<sup>11</sup> di-yen Marinos Sariyannis de risalenin tesiri meselesine odaklanmaz.

Mevcut sınırlı sayıdaki çalışmada *Halâsü'l-ümme'*nin dönemine ve sonrasına tesiri hakkındaki bu büyük sessizliğin sebeplerinden birisi bu metnin gerçekten de böyle bir etkisinin olmaması olabi-lir. Nihayetinde tespit edilen nüsha sayısı da son derece sınırlı ol-duğundan risalenin yaygın bir okumaya mazhar olmadığı anlaşıl-maktadır. Benzer bir durum bazı istisnalar dışında Osmanlı siyaset risalelerinin genel bir özelliği olduğundan Lutfi Paşa'nın da son de-rece sınırlı çerçevede bir etkisinin olduğu söylenebilir. Ancak yine de Osmanlı siyaset düşüncesi metinlerinin kapsamlı müstakil bir kataloğunun olmaması bu hususa ihtiyatla bakmayı gerekli kılar. Zira Osmanlı siyaset düşüncesi yazarları yukarıda istisna kaydıyla zikrettiğimiz bazı metinleri farklı dönemlerde tekrar tekrar üret-mişlerdir. *Kelile ve Dimne*, *Nasîhatü'l-mülûk*, *Sırrü'l-esrâr*, *Ahlâk-ı Muhsinî* ve *Zahîratü'l-mülûk* gibi Osmanlı dışı eserlerin farklı mütercimler tarafından defaatle tercüme edilmesi<sup>12</sup> yahut Hasan Kafi Akhisari'nin (ö. 1024/1615) *Nizâm-ı Âlem* risalesi örneğinde olduğu gibi Osmanlı müelliflerinin metinlerinin farklı dönemlerin şartlarına göre yeniden üretilmesi<sup>13</sup> siyaset eserleri ve yazarlarının

10 Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 80.

11 Marinos Sariyannis, *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century* (Leiden, Boston: Brill, 2019), 113.

12 Osmanlı dönemi tercüme çalışmaları için bkz. Sadık Yazar, “Anadolu Sa-hası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği,” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011), 1274 s.

13 Mesela Budinli'nin (ö. 1691'den sonra) *Nizâm-ı Devlet* ile ilgili risalesi büyük oranda bu eserin güncellenmiş ve dönemin şartları muvacehesin-de genişletilmiş bir versiyonunu teşkil eder. Mamafih müellif bu hususa doğrudan işaret etmemektedir. Konuyla ilgili olarak bkz. Budinli, *Nizâm-ı Devlet, Risâle fî nizâmi'd-devle & Risâle-i Nizâm-ı Devlet*, haz. Özgür Ka-vak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 8, 27-28. Hasanbeyzade Ahmed'in (ö. 1046/1636-37), *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem* başlıklı eseri ile İbrahim Müteferrika'nın (ö. 1160/1747) *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ümem* başlıklı ri-salesi de benzer etkinin tezahürüdür. III. Selim dönemi ulemasından Mu-hammed b. Ali el-Birgivi de [*el-]Kavlü's-sedîd fî usûli ['n-]nizâmi'l-cedîd* başlıklı risalesinde Akhisari'den geniş alıntılar yapar (Bursa: Bursa İnebey Yazma Eser Ktp., Genel 4640, 4b, 19b-20a, 35b-36a). Akhisari'nin Osman-

birbirleriyle etkileşimini veya geçmiş birikimle irtibata geçerek, bu birikimi dikkate alarak bir süreklilik sağladıklarını gösterir. Şu halde Lutfi Paşa'nın *Halâsü'l-ümme* başlıklı risalesi için de benzer bir durum söz konusu mudur?<sup>14</sup>

## Bir İslam Halifesi Olarak II. Mahmud: *Necâtü'l-ümme fi tâ'ati'l-e'imme*

Bu soru Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi koleksiyonunda 1856 demirbaş numarasıyla kayıtlı olup 1 Receb 1247 /6 Aralık 1831 tarihinde nihai halini alan Arapça bir risalede kısmen cevabını bulmaktadır. *Halâsü'l-ümme fi ma'rifeti'l-e'imme* başlığına nazire yapılarak *Necâtü'l-ümme fi tâ'ati'l-e'imme*<sup>15</sup> başlığı verilen II. Mahmud dönemine (1808-1839) ait müellifi meçhul<sup>16</sup> bu risalenin<sup>17</sup> telif

lı düşünürlerine etkisine dair ayrıca bkz. Ömer Mahir Alper, "Hasan Kâfi Akhisârî: Hayatı ve Eserleri," Hasan Kafi Akhisârî, *Nizâm-ı Âlemi Sağlayan Sebeplerin Temelleri Usûlü'l-hikem fi nizâmî'l-âlem*, haz. Ö. Mahir Alper (İstanbul: Klasik, 2020), 18-19.

14 Aslında Lutfi Paşa'nın bir diğer siyaset risalesi Âsafnâme'nin kendisinden sonrasına etkisi kısmen takip edilebilmektedir.

15 Kırk altı varak hacmindeki bu eser, katalog kaydındaki verilere göre "Aharlı, samani renkte, yatay ve dikey su yolu çizgili filigranlı kağıda" yazılmıştır. Cilt özellikleri ise şöyledir: "Sırtı ve kenarları vişne renkte meşin kaplı, yaldız cetvel ve zencirekli ortası çiçek desenli yeşil kaplı mukavva cilt." Eserin 1b sayfasında ise ait olduğu koleksiyonun sahibi Esad Efendi vakıf mührü bulunmaktadır. Kitabın ismi de metin içerisinde bizzat müellif tarafından *Necâtü'l-ümme fi tâ'ati'l-e'imme* olarak zikredilmektedir (4b).

16 Müellifin kimliği meselesi kapsamlı bir incelemeyi hak etmektedir. Dönemin ilmiye sınıfına mensup olup II. Mahmud'un destekçisi olan kişiler ve yazdıkları üzerine yapılacak bir inceleme bu hususta güçlü veriler sunabilir. Mamafih ilk elden verileri paylaşmaya çalıştığımız bu yazıda bu hususa eğilme imkanı bulamadık. Yaptığımız ilk araştırma neticesinde bu risaleye ve müellifine dair herhangi bir akademik çalışma da tespit edemedik.

17 Bu risaleye Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki katalog kaydı dışında temas eden ilk kişi tespit edebildiğimiz kadarıyla Agâh Sırrı Levend'dir. Levend, "Siyaset-nâmeler" başlıklı makalesinde Arapça siyaset eserlerini sıralarken "Yazarları bilinmeyen eserler" arasında *Necâtü'l-ümme fi tâ'ati'l-e'imme*'yi de başka bir malumat vermeksizin sıralayıp dipnotta Esad Efendi 1856 demirbaş numarasına gönderme yapar. (Agâh Sırrı Levend, "Siyaset-nâmeler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 10 (1962), 181. Levend'in verdiği bu bilgiler Orhan Çolak tarafından da aynıyla alıntılanır. "İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Siyasetnâmeler Bibliyografyası," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2 (Eylül 2003), 366.



sebebi olarak *Halâsü'l-ümme* müellifinin konu edindiği meseleleri hem sadra şifa olacak şekilde incelememiş olması hem de yaklaşık üç yüz yıl sonra bu risalede izale edilmeye çalışılan Kureyşilik meselesinin içinde bulunulan dönemdeki yeni şartlar nedeniyle yeniden ele alınma ihtiyacı gösterilir:

Bilesin ki, ben fazıl muhakkik İbn Kemal Paşa'nın<sup>18</sup> kendi döneminde bazı fazıl kimselerin Nesefi'nin *Akâid*'i ile Allame Teftazani'nin *Şerhü'l-Akâid*'deki "imamlar Kureyş'tendir ve onlardan başkasının imam olması caiz olmaz. Abbasi halifelerinden sonra ise durum iyice müşkül bir hal almıştır. Şöyle ki Müslümanlar zamanlarının imamlarını bil-meksizin ölmektedirler ve bu sebeple ölümleri cahiliye ölümü üzere olmaktadır" sözlerini delil göstererek ileri sürdükleri itirazdan neşet eden şüpheyi izale etmek için telif ettiği *Halâsü'l-ümme fi ma'rifeti'l-e'imme* başlıklı risaleyi gördüm. İbn Kemal [Doğrusu Lutfi Paşa] bu risaleyi bu itiraza cevap olarak cem eyledi. Fakat merhum fazıl, bu risalede ilk olarak imamet ile hilafetin hakikatini beyan etmediği gibi, bunların arasını da tefrik etmemiştir ki, böylece bu itiraz anlamlı mıdır, bu şüphe yerinde midir değil midir bu husus bilinebilsin. O yine bu şüpheyi bütünüyle izale edecek şekilde kati delillere de başvurmamış, aksine sadece fukahanın bu konu hakkındaki görüşlerini sıralamakla iktifa etmiştir. Dolayısıyla onun sözü sadra şifa olmaktan uzaktır. Bu sebeple ben kendi kendime şöyle söyledim: Bu şüphenin vukuu ve bazı âlimlerin itirazı o zamanın bir tür iftirasıdır ve bizim bu zamanımız onların dönemlerine göre âhir zaman, hatta en kötü dönemdir. Zira Peygamberimiz (as) "her geçen senenin akabinde ondan daha kötü bir sene gelir" buyurmuştur. Şu halde bizim zamanımızda da bu şüpheyi benzer bir şüphenin ortaya çıkması uzak bir ihtimal değildir.<sup>19</sup>

18 Müellif, risaleyi hatalı bir şekilde İbn Kemal Paşa'ya nispet etmektedir. Bu bilginin yer aldığı sayfada derkenarda muhtemelen dikkatli bir okuyucu tarafından yazılan bir notta bu hata tashih edilmekte ve risalenin "(...?) zeyli ile *Osmanlı Müellifleri*'nde Lutfi Paşa'ya nispet edildiği" kaydedilmektedir (Anonim, *Necâtü'l-ümme fi tâ'atü'l-e'imme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1856, 1<sup>b</sup>). Mamafih *Osmanlı Müellifleri* yazarı Mehmed Tahir de eserin ismini *Hülâsatü'l-ümme fi ma'rifeti'l-e'imme* şeklinde hatalı olarak vermektedir. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1342), 3: 132. Bursalı'nın esere dair aktardığı malumat da eseri görmeden yazılmış gibidir: "E'imme-i müctehidin hazarâtının ahvâl ü ictihâdâtından bâhisdir." Bu metni neşreden M. Yekta Saraç kitap adını düzeltirken bir başka hataya düşer ve *Halâsü'l-ümme*'ti yerine *Halâsü'l-Ümmeti* ifadesini tercih eder. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi TÜBA, 2016), 3: 1074.

19 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 1b-2a.

Müellif, tahmin edileceği üzerine bir varsayım olarak zikrettiği bu hususun dört başı mamur bir şekilde izale edilmesi gerektiğini, bu güne değin “Bu devletin ehl-i hakkından olan birisinin bu hususu herkesi ikna edecek seviyede ele almadığını (2b)” ifade eder. Böylece *Halâsü'l-ümme*'nin telifinden kendisine kadar geçen yaklaşık üç yüz yıllık süre zarfında ihmal edildiğini ileri sürdüğü bir alanı bir tür meşruiyet krizi olarak tanımlayarak ele almaya niyetlenir.

Lutfi Paşa'nın risalesinin giriş kısmındaki üslubu ile uyumlu olacak şekilde nasıl bir kaynak havuzuna dayandığını izah eden müellif,<sup>20</sup> epey bir çalışarak notlar alır ama bunlara –tembellik, bıkmıklık vb. gerekçelerle- son şeklini vermekten vazgeçip yaklaşık altı aylık bir süre boyunca metni bir kenara bırakır. Sonra “Rabbani ilhamın teyidi” vesilesiyle tekrar gayrete gelir ve “Allah rızasını uman halis bir niyet, İslam devletine hizmet etme arzusu (*hidmeten li'd-devleti'l-İslâmiyyeti*)<sup>21</sup> ve reayadan aklı kıt kimselere şefkat duygusunun etkisiyle dağınık halde bulunan bu bilgileri cem eder, yazıya geçirmeye ve bilgileri birbiriyle uyumlu hale getirmeye başlar.”<sup>22</sup>

### **Risalenin Muhtevası**

*Necâtü'l-ümme fi tâ'ati'l-e'imme* yukarıda kısaca ele aldığımız malumatları içeren ve kitabın telif serüveninden bahseden bir giriş/temhid dışında mukaddime, beş bölüm ve hâtimedden oluşmaktadır.

**Mukaddime** (5a-6b) “Âdemoğlunun yeryüzündeki varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan ezeli ve daimi kanunlara dayanan

20 Krş. Lutfi Paşa, *Halâsü'l-ümme*, 3a-b.

21 Osmanlı Devleti'nin İslam Devleti olarak tanımlanması müellife has bir ifade olmayıp kendisinden yaklaşık yüz elli yıl öncesine giden başka örneklerine rastlamak mümkündür. Mesela kimliği meçhul bir vaiz *er-Risâletü'n-nizâmiyye fi'd-devleti'l-İslâmiyye* başlıklı risalesini 1099/1687 tarihinde tahta çıkan Sultan II. Süleyman'a ithaf etmiştir. Vâiz, *Osmanlı Devlet Nizamının Tesisi (er-Risâletü'n-nizâmiyye fi'd-devleti'l-İslâmiyye)*, haz. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020). Mamafih yine de müellifin bu ifadeyi, risale boyunca çabaladığı II. Mahmud'un meşruiyeti meselesine katkı sağlayacak bir husus olarak düşünmüş olabilir.

22 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 2b. Müellif ferağ kaydında da Receb 1246 yılında yazım hazırlıklarına başladığı metnin telifinin bir yıl sürdüğünü ve yine Receb ayının ilk gününde 1247 yılında [6 Aralık 1831] tamamladığını ifade eder. Hacmi kısa olmasına rağmen saymak istemediği engeller neticesinde yazımının uzun sürdüğünü de ekler. Nüshanın sonunda ise 1249 tarihi yer alır (46b). Bu tarih, 1247 yılında nihai şeklini aldığı ifade edilen nüshanın yine müellif tarafından temize çekilmiş hali olabilir.

âlemdaki ilahi âdetin beyanına” mahsustur. Bu kısımda siyasetin gerekliliği ve bir yöneticinin varlığı meselesi, klasik siyaset düşün- cesinin temel kabulleri çerçevesinde ele alınırken, dini referanslara da yer verilir ve ayet ile hadislerin yanında icma deliline atıfla hem devlet başkanının gerekliliği hem de tek olması gerektiği hususu temellendirilir. Aynı zamanda “halifetullâh” ve “zıllullâh (Allah’ın gölgesi)” olması hasebiyle âlemin nizamının varlığına bağlı oldu- ğu bu yönetici içinde bulunulan dönemde “Muhammedî devle- tin sultanlarının efendisi, Ahmedî milletin imamlarının dayana- ğı, âdil imam, mücahid, İslam topraklarını zulüm ve düşmanlığa karşı himaye eden, Haremeyn’in fatihi ve bu iki beldenin temiz- leyicisi, tüm ictihadlarında doğruyu bulan müctehid imam, (...) emîrü'l-mü'minîn ve sultânü'l-müslimîn Sultân Gâzî [II.] Mahmûd Hân”dır (5b-6a).

**Birinci bölüm** (6b-13b) ulü'l-emr kavramının kapsamını, ümera ve ulemanın bu açıdan konumunu, imamet ve saltanat kavram- larının hakikatlerinin izahı ile sultanın *zıllullâh* olmasının ispatı gibi hususları ele alır. Ulü'l-emr kavramının Osmanlı bağlamında- ki güncel bir değerlendirmesini de içeren bu kısımda vezirler, ka- dılar, saltanat menşuru ile beldelere tayin edilen idareciler başta olmak üzere bunların alt kademelerinde bulunan tüm görevlilerin hiyerarşide kendilerinin altlarında olan kişiler bakımından ulü'l- emr olarak görülebileceği ifade edilir. II. Mahmud dönemi modern devlet yapılanmasına yönelik ıslahatlarla tesis edilen yeni mülkî idari birimlerin hemen her kademesi böylece ulü'l-emr kapsamına alınır. Hiyerarşinin en üstünde yer alan “sultan-ı a'zam” ise tüm bunların üstünde bu kişilere bu vasfı veren hakiki ulü'l-emr ol- maktadır. Böylece itaat kavramı ulü'l-emr kavramının kapsamına yapılan bu müdahale ile yavaş yavaş teşekkül eden modern devlet bürokrasisinin merkezine yerleştirilir.

Ancak bu değerlendirmede ulemanın konumuna dair önemli bir problem alanı ortaya çıkmaktadır. Klasik metinlerde ulü'l-emr kavramının kapsamına ulemanın da dâhil edildiğini, hatta arala- rında Fahreddin Razi'nin de olduğu kimi müelliflerin siyasilerin çoğu zaman zulme sapan bir topluluk olmaları hasebiyle sadece ulemayı ulü'l-emr olarak gördüğünü bilen müellif,<sup>23</sup> yukarıda ulaştığı sonucu tahkim etmek için özellikle “sizden olan ulü'l-emre ita-

23 Razi'nin görüşü için bkz. Fahreddin Razi, *Tefsîrül-Fahri'r-Râzî (el-Meşhûr bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtîhi'l-gayb)*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 10: 150. Müellifin Razi'ye yönelik tenkidi için bkz. Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 33a.

at edin (Nisâ, 4/59)” ayeti çerçevesinde muhtelif tefsirlere atfla bu konuyu ele alır ve gerçek manasıyla ulü’l-emrin “imamlar ve sultanlar” olduklarını tekrarlar. Çünkü onlar “hem din işlerinde hem de Müslümanların genel maslahatlarında müctehiddirler. Ulema da müctehidler olmakla birlikte onların içtihadı sadece dine müteallik şeri meselelerle sınırlıdır. Dünyevi maslahatları kapsamaz (9a-10b).”

Bu bölümün farklı bir kısmında “imamlar ve sultanlar” yerine bu sefer “halifeler ve sultanlar” ulü’l-emr olarak gösterilip “hulefa ile ulema arasında dini bir konuda bir ihtilaf vaki olursa Kitab ve sünnete bakılarak mesele çözülür” denilir. Bu tespit aslında ulemayı öne çıkartan bir tespit olmakla birlikte –ki nitekim Razi tam da bu çerçeveden hareketle ulemayı ulü’l-emr olarak takdim eder<sup>24</sup>, müellif böyle bir yorumu tercih etmez. Dahası ulemanın konumunu zayıflatacak değerlendirmelerle metni sürdürür: “Ulemanın konumu esas itibariyle vaaz ve nasihatle sınırlı olduğundan onlar emir bi’l-maruf ve nehiy ani’l-münker ilkesini dahi layıkıyla yerine getiremeyecek bir topluluktur. Bu işi tam manasıyla yapmak siyasetin vazifesidir” (9b-10b). Burada ayrıca Müslümanların genel maslahatı ile askeri liderlik irtibatlı bir şekilde ele alınır ve mesele yine sultana bağlanır. Müellifin “aşırı yorum” şeklinde görülebilecek bazı değerlendirmeleri ise oldukça ilginç bir hal alır ve sultana itaatin Allah ve Resulü’ne itaatten daha bağlayıcı ve gerekli olduğu (*elzem ve evceb*) tehditkar ifadelerle öne sürülür. “Zira Allah ve Resul’üne itaat etmeyenin affedilme ihtimali mevcut iken sultana itaat etmeyenin boynu vurulmaktadır” (11a-b).

Bu bölümde bir de ek yer alır. *Tezñib* başlığı ile ifade edilen bu kısımda ilmin ve ulemanın tarihi süreçteki konumuna, Osmanlıların tarih sahnesinde yer alışları sonrası ilmiye alanındaki gelişmelere dair değerlendirmelere yer verilir. Bu kısım bir açıdan Osmanlı dönemi İslam ilimler tarihi özeti gibidir. Tüm İslam tarihi içerisinde ulemanın kadr ü kıymetini bilip onlara yüksek mertebeler veren seçkin Osmanoğulları ailesinin bu tutumu ulema tarafından tam manasıyla anlaşılammış olup kendilerinde üstün bir kudret vehmetmelerine ve gurura kapılmalarına sebebiyet vermiş, bu yanlış tutumları nedeniyle de “vaktin imamına itiraz etmeye cüret edebilmişlerdir.” Devrin uleması bu noktada da kalmayarak “dönemlerindeki sultanın imamet ve hilafet vasfını haiz olmadığını söyleme cesaretini kendilerinde bulmuş ve bu husustaki ana

<sup>24</sup>Razi, *Tefsîrül’l Fahri’r-Râzî*, 10: 150 vd.

argümanlarını da *Halâsü'l-ümme* risalesinde de ortaya konulduğu gibi sultanın Kureyş'ten olmasına dayandırmışlardır.” Risalenin, *Halâsü'l-ümme* ile doğrudan ilişkisinin kurulduğu bu noktada devreye giren müellif “asrımızın din ilimlerinde derin bilgi sahibi olan yetkin bazı uleması yüce sultanımızın imametini ve hilafetini teslim etmekte ve ona itaat etmenin herkes üzerine farz olduğunu açıkça belirtmektedirler” demek suretiyle döneminde de dile getirildiğini hisas ettiği bu iddiayı reddeder (11b-12a). Böylece metin giriş kısmında bir “varsayım” olarak zikredilen Kureyşilik şartı dolayısıyla Osmanoğulları'nın meşruiyet probleminin somut bir karşılığı olduğunun ikrarına varır. II. Mahmud dönemi ilmiye kökenli muhalefetin temel argümanlarından birisini bu haliyle tespit eden müellif, bu problemi gündeme taşıyan topluluk olarak ulemaya işaret etmekle birlikte somut referanslar ve isimler zikretmez. II. Mahmud'un imamet ve hilafetini teslim eden “makbul” ulema ise muhtemelen kendisinin de aralarında bulunduğu ıslahatlara destek veren ilmiye sınıfına mensup diğer kişilerdir.

**İkinci bölüm** (13b-29a) imamet ve hilafetin tanımlanmasına, bu vazife için gerekli olan ve olmayan şartlara, yine İbn Kemal Paşa'nın [doğrusu Lutfi Paşa] argümanlarının tartışılmasına ve bu argümanlardaki zayıf noktalara, Kureyşilik şartının yeni ve daha güçlü argümanlarla reddedilmesine ve sadece Kureyşlilerin değil bir bütün halinde Arapların riyasetlerinin sona erdiğinin ispatına, Osmanlı halifelerinin imametinin izah edilmesine ayrılmıştır.

Bu kısımda ilk olarak *Halâsü'l-ümme*'nin ana argümanları (imamet, hilafet ve saltanatın aynı anlamlara gelmesi, Kureyşiliğin şart olmaması, Kanuni'nin herkesin kendisine itaat etmesi gereken meşru imam, halife ve sultan olması vb.) doğrudan risaleden yapılan geniş alıntılarla özetlenir (13b-16a).<sup>25</sup> Akabinde risalenin metodolojik problemlerine işaret edilir:

[Lutfi Paşa] fakihlerin ve bazı kelim âlimlerinin fûrua dair kavillerine itimat edip usul ve tahkike müracaat etmemiş, ameli-itikadi mezhep imamlarının kabul etmeyeceği şekliyle hadislere referanslar vermiş, ayrıca bu hadislerin ravilerine ve [kitaplarında bunları] nakleden muhadislerine dair bilgi vermemiş, bazı hususlarda ise delil göstermekten bütünüyle kaçınmıştır. Akıl başında olan hiç kimse onun sözlerindeki problemleri görmezden gelemez (16a-b).

<sup>25</sup> Alıntılanan kısım Lutfi Paşa, *Halâsü'l-ümme*, 2b'den başlamakta olup farklı varaklardaki bilgiler özetlenerek aktarılmaktadır.

Yazar, bu kısımda kendisi doğrudan meseleyi inceler ve Teftazani, Cürcani ve Ebü'l-Muin Nesefi'nin görüşlerini esas alarak Ömer Nesefi'in Kureyşilik şartını mutlaklaştırmasını reddeder. Bu açıdan Ömer Nesefi ile Teftazani'nin aynı görüşü savunduğunu ifade eden Lutfi Paşa<sup>26</sup> ile önemli bir farklılaşma söz konusudur. Hem imamın seçim yolları arasında kahr ü galebenin meşru bir yol olarak kabulü, hem de “zaruretlerin memnu olan şeyleri mubah kılma ilkesi” gibi argümanlardan hareketle Osmanoğulları'nın meşru halife olduklarını ileri sürer. Nihayetinde Hz. Peygamber'in makamının yerine ikame edilen genel bir riyaset olarak imamet, sözünü dinletebilen, yani reayayı itaat altına alabilen herkes için meşru bir hakktır: “Kudret sahibi bir Kureyşli imamın olmadığı durumda bu kabileden olmayan birinin imam ve halife olması bir zarurettir ve imam atamanın farz olduğu hususunda ittifak eden tüm fıkıh ve kelam âlimleri âl-i Osman'ın imameti ve hilafetleri üzerinde ittifak etmişlerdir” (20b-21a).

Osmanoğulları'nın imamet ve hilafet vazifesini deruhte edecekleri hem ayetler hem de hadislerin gaybdan verdiği haberler vesilesiyle desteklenir ve siyaset işinin Arapların elinden alınıp başka kavimlere verileceğinin önceden haber verildiği ileri sürülerek bu iddia güçlendirilir (21a-b). Dahası tarihi süreç “Ebu Mansur Maturidi'nin Kureyşiliği şart koşmama içtihadının doğruluğunun oraya çıkartmıştır” (22a).<sup>27</sup> “*Hâlâsü'l-ümme* yazarının bu kadar açık ayet ve hadis delaletlerini ele almaması hayreti muciptir” (22b).

Bu kısımda bir dizi hadise ve bu hadislerin şerhlerine yer verilerek Kureyş dışındaki halifelerin meşruiyeti temellendirilir ve nihayetinde Allah'ın mülkü Kureyş'ten aldığı ve son olarak da “salih kavim” Osmanoğulları'na verdiği ifade edilir. Mesele daha da somutlaştırılarak II. Mahmud'un hilafetinin sıhhatinde hiçbir şüphe olmadığı hususi bir şekilde vurgulanır (23a-27b). Bu kısmın sonunda da özellikle “Allah'ın mülkü dilediğine vermesi” hususuna dair değerlendirmelerin yer aldığı bir “Ek (*teznîb*)” bulunmaktadır (27b-29a).

26 Lutfi Paşa, *Halâsü'l-ümme*, 3a-b.

27 Müellif doğrudan bir eser adına referans vermemektedir. Maturidi'nin bu husustaki görüşlerini kapsamlı bir şekilde inceleyen bir çalışma için bkz. Şükrü Özen, “Matüridi ve Siyaset: Hilafetin Kureyşiliği Meselesi,” *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik - Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-*, 22-24 Mayıs 2009, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012): 524-548.

**Üçüncü bölüm** (29a-32b), fukahanın imam, halife, emir, sultan ve vâli kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmaları ve aralarında büyük bir fark gözetmeyip sadece *umumluk* ve *azamet* gibi hususlara işaret etmekle yetinmiş olmaları meselesine odaklanır. Meseleye ilk olarak insanların bir arada yaşamalarının gerekçesi ve siyasete/bir yöneticiye ihtiyaçlarına dair klasik siyaset metinlerinde dile getirilen argümanların özetiyle başlayan müellif, bu doğrultuda insanların heva ve heveslerinin kesilmesi için aralarından kudretli, kötülükleri engellemek ve maslahatların sürekliliğini sağlamak suretiyle kendi üzerlerine otorite kurabilen ve herkesin kendisine itaat ettiği yöneticinin gerekliliği fikrini öne çıkarır. Bu açıdan kendisine kadar gelen siyaset düşünürlerinin ana argümanlarının bir tekrarını dile getiren müellife göre bu kişi mucizelerle ortaya çıktığında nebi olmakta, kendisini destekleyen orduları sayesinde baskın bir güç ve karşı konulamaz bir kudretle ortaya çıktığında ise sahip olduğu sıfatlara göre farklı isimlerle anılmaktadır:

Mahlûkatı siyaset edip koruma vazifesinde Allah'a naip olduğundan *halife*; temel dini kurallarda insanlar kendisine uyduğu (...) için *imam*; insanlar üzerinde yetkisi olduğu ve köyleriyle, şehirleriyle ve ülkeleriyle Allah'ın arzının sahibi olduğu (*temellük*) için *melik*; insanlar üzerine galebe kurup onları otoritesi altına aldığı ve onlar nezdinde nüfuzu (*saive*) olduğu için *sultan*; düşmanlarıyla cihad için mallarını harcaıyıp canlarını feda etme hususunda üzerlerine emri geçtiği ve hükmü cari olduğu için *emîr*; insanların tamamı üzerinde velayet yetkisi olduğu için *vâli*; kendilerinin salahı olan hususlara onları sevk ettiği, haklarını gözetip kolladığı (*ri'âye*) ve birliklerinin bozulmasına engel olduğu için de *râî* olarak isimlendirilir. İnsanlar üzerine galebe kurup otoritesini tesis eden kişi aslında tektir, isim ve sıfatları –hadislerde de geçtiği üzere farklı farklıdır. Ehl-i Sünnet'in önde gelen âlimleri ve büyük fakihleri bu hususta icma etmişlerdir. Dolayısıyla Ömer Nesevi ve ona tabi olanların imamet için Kureyşilik şartını öne sürmeleri ve imamet ile hilafetin arasını ayırmalarının ümmet-i Muhammed içinde fitne çıkartmaktan ve İslam akaidini ifsad edecek büyük bir ihanetten başka bir anlamı yoktur. Bu durum aynı zamanda Şii-Rafizilerin sözlerinin terviç edilmesi anlamına gelmektedir (29b).<sup>28</sup>

Bu bölümde farklı hadis rivayetlerinden ve fıkıh kitaplarından hareketle bu kavramların birbiri yerine kullanıldığı hususu geniş alınlarla temellendirilmeye çalışılır. Ayrıca birbiri yerine kullanılsa da

<sup>28</sup>Kureyşilik şartını savunmanın Rafizi iddialarına destek olmak olarak yorumlama hususu aynıyla *Halâsü'l-ümme'*de de yer almaktadır, bkz. 7b.



tüm bu alıntılarda bu kavramların birbirlerine göre nispeti meselesi ele alınır. Buna göre *imamet*, *imaret* ve *vilayet* kavramları Müslümanlara ait işlerden herhangi birini üstlenen kimseler için geçerlidir. Bu kavramlar imamın kendisinin üstünde bir başka imamın olmadığı en üst otorite için kullanıldığı gibi şehirlerdeki idareciler, beldelerin valileri ve hatta mahalle imamı için de kullanılır. *Emîr* de Allah'tan başka kendisi üzerinde emrine itaat edilmesi gereken kimsenin olmadığı makam için kullanıldığı gibi (Emîrü'l-mü'minîn Ebu Bekir ve Ömer gibi) ordu komutanı ve diğer görevliler için de kullanılır. *Vâli* de umumi velayet ve tam riyaset sahibi olan [devlet başkanı] için kullanıldığı gibi, bir kazanın yöneticisi yahut muayyen bir işte görevlendirilen kimseler için de kullanılabilir. *Halife* lafzı da sultan lafzına göre daha umumidir. Çünkü hem sultan anlamında hem de emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker yapan kişi için kullanılır. Hatta ayette de geçtiği üzere<sup>29</sup> her bir âdemoğlu için dahi kullanılabilir. *Sultan* kavramı ise tüm bu kavramlar içerisinde en hususi anlama sahip olan kavramdır. Zira bu kavram riyaset-i tâmmе ve velayet-i âmmeden daha düşük seviyedeki herhangi bir ulü'l-emr mertebesi için kullanılmaz. Tüm fukaha, sultan kavramını kullanırken halife-i a'zamı kastetmişlerdir. "Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir" hadisi de bu hususa işaret etmektedir. *Melik* lafzı ise sultandan da hususi ve daha değerli (*eşref*) bir anlama sahip olup bu kavram mutlak olarak zikredildiğinde "kudret", "hüccet" ve "burhan" kavramları kastedilir. *el-Melik* ise bir ve kahhar olan Allah'ın isimlerinden olup ondan başkası –kulları üzerinde kâhîr bir gölgesi olan hariç- için bu kavram kullanılmaz. Bu sebeple vaktin imamı [olan Sultan Mahmud] için edeben ve doğru ifadeyi bulmak açısından kullanılması en uygun olan kavram *melik* kavramıdır (32a-b).

Müellifin devlet başkanlığıyla ilgili tüm bu kavramlar arasındaki cüzi farkları özel bir gayretle tefrik etme teşebbüsü aynı zamanda bunları birbiri yerine kullanan Lutfi Paşa'ya da eleştiri niteliğindedir.<sup>30</sup>

**Dördüncü bölüm** (32b-39b) reayanın zamanın imamına itaat etmesinin gerekliliği ile bu itaatın kapsam ve sınırlarına tahsis edilmiştir. Yine bu çerçevede özellikle "Allah'a isyanın olduğu yerde

<sup>29</sup>Müellif belirli bir ayete işaret etmemektedir. Muhtemelen insanın yeryüzündeki halifelğine işaret eden şu ayetler kastedilmektedir: el-Bakara 2/30; el-En'âm 6/165; Yûnus 10/73; en-Neml 27/62; Fâtır 35/39; Sâd 38/26.

<sup>30</sup>Lutfi Paşa, *Halâsü'l-ümme*, 4a-5a.



kimseye itaat edilmez” ilkesi de açıklanmıştır. Müellif, *Keşşâf* ve *Rûhu'l-Beyân* tefsirlerindeki değerlendirmeler başta olmak üzere “adalet vasfını taşınamaması durumunda imama itaat edilemeyeceği” görüşlerini tenkit eder ve adeta itaatin gerekliliğini kayıtsız bir şekilde sunmaya gayret gösterir. Mutlak itaati savunmayı merkeze alan bu bölüm, fıkıh kitaplarında öne sürülen adalet şartını sultanlara yönelik “bir tür nasihat ve korkutma, zulme sapsımdan caydırma amacıyla söylenen bir şart” olarak yorumlayıp sınırlandırmakta ve itaatin adaletle mukayyet olmadığını ileri sürmektedir (33b). Aslında bu husus risalenin telif gerekçesini büyük oranda ortaya koymaktadır. Zira farklı İslam ilimleri içerisinde türlü gerekçelerle sultana itaat etmemenin tabir caizse teorisini kurduğu düşünülen fikirlerin “zayıf akıllı kimselerce ileri sürülen ve büyük kötülöklere sebebiyet verip türlü türlü menfaatlerin kaybolmasına neden olan bir tavra” işaret ettiğini düşünen müellif, bu durumun içinde bulunan zaman diliminde (*fi 'asrinâ*) birebir müşahede edildiğini de ifade eder. Böylece döneminde ilmî-dinî argümanlara dayanarak siyaset makamının uygulamalarına eleştirel yaklaşan tüm kesimler hedef tahtasına konulup argümanları çürütölmeye gayret edilir. Mesela müellife göre klasik metinlerin halifenin şartları arasında zikrettiği adalet şartı imametın sübut değil, efdaliyet şartıdır. Dolayısıyla yokluğunun imameti geçerli kılacak bir etkisi bulunmamaktadır. Literatürün devlet başkanının vazifesinin sonlanma gerekçeleri olarak tartıştığı fık ve zulüm (*cevr*) ise imametın sürdürölmüne mani değildir (34a). Bu vesileyle imamın görevden el çektilirilmesi meselesi ile imama isyan hususunu da ele alan müellif tüm bu hususları itaatin merkezi olduğu bir yorum çerçevesinde tartışır. Hatta meseleyi bazı alıntılarla destekleyip devlet başkanının başlangıçta kafir olması durumuna dahi teşmil edip itaati esas görür.<sup>31</sup>

Bu noktada meseleyi döneminin reayası ile ilgili değerlendirmelere tahvil eden müellif büyüğüle küçüğüle hemen her taifesıyla

31 Müellif bu kabil değerlendirmelerinde *Halâsü'l-ümme* ile büyük oranda örtüşürken (mesela bkz. 5b) geleneksel yaklaşımı fazlasıyla zorlamaktadır. Bu çerçevesinin fiili durumla irtibatı da bulunmamaktadır. Tarih boyunca onlarca halife/sultan aralarında şeri-dinî gerekçelerin de bulunduğu sebeplerle görevlerinden el çektilirilmiştir. Kafirin devlet başkanı olamayacağı hususu ise tartışmaya kapalıdır. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Özgür Kavak, “Hal', İstifa ve İhtilal: İslam Devletlerinde İktidarın El Değiştilirmesi Üzerine Bazı Tespitler,” *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 24/47 (2019): 141-196.

tüm bir reayayı İslam diniyle ilişkisi bütünüyle yüzeysel ve şekilsel olup cehalete teslim olmuş insanlar olarak tasvir eder ve bunun karşısına dönemin sultanını şu “üstün” vasıflarıyla yerleştirir:

Sultanımız, zamanımızın imamı ve Rabbimizin halifesi bizim bu zamanımızın reayasının büyük çoğunluğuna nispetle geçmiş hükümdarların anlaşmazlıkları çözme bakımından en insafı, yeryüzünden silinip giden tüm sultanların en uygun durumda olanı, reayanın kollanıp gözetilmesi hususunda geçmiş imamların en adili, siyaset konusunda önceki halifelerin en âlimi, ilahi emanetler konusunda onların en takvalı ve veralı, Kitab’a ve Resulü’nün sünnetine gizlide açıkta bağlılık hususunda onların kendi zamanları ve çağlarındaki reayalarına karşı tavırlarıyla mukayese edildiğinde en hassas davrananı, tüm bu vasıflarda onların tamamından daha mükemmel, daha kâmil olanıdır (35b).

İtaatle ilgili nihai değerlendirme ise hadis metinleri ve şerhleri üzerinden ele alınır. Müellif risalesinde diğer bazı konuları farklı seviyelerdeki kaynaklara müracaatla inceleyip bu çerçevede fıkıh-fetva, kelam ile tefsir literatürünü kullanan biri olmasına rağmen – muhtemelen görüşlerini temellendirmede bu kaynakların elverişli malumatlar içermediğini bildiğinden- farklı vesilelerle idarecilere itaati emreden hadisler ve bunların yorumlarını genel dini-fikhi ilke koyan tabirler olarak değerlendirmeyi tercih eder. Fıkıh usulü açısından oldukça sorunlu olan bu yaklaşımın sonucunda şu değerlendirmeye ulaşır:

Tüm bu kaynaklar imamın tüm reayaya verdiği emir ve hükümlerin tamamında ona itaat etmenin vacip olduğu hususunda ittifak halindedirler. Ona muhalefet ise şu iki durumun dışındaki tüm bo-yutlarda haram olmaktadır:

Bunlardan **ilki** imamın iman üzere olduktan sonra küfre düşmesi, İslam daveti ile çelişecek işler ortaya koymasıdır. Bu çelişkiye Müslümanlar dinin sarıh ve kati naslarıyla çeliştiği ve teville meydan bırakmayacağı şekilde açıkça kani olmalıdırlar.

İkinci husus ise Cuma ve bayram namazlarını kılmayı terk etmesi yahut engellemesidir. Yine kafirlerle muharebe ve cihad etmeyi terk etmesi de bu hususa dâhildir. Çünkü bu hususlar kıyamete değin varlığını sürdürecektir olan İslam’ın alamet-i farikası, üzerine yükseldiği temelleridir (37a-b).

**Beşinci ve son bölümde** (39b-42a) “müteahhir dönem fukahasının elbise hakkındaki görüşlerinin özlü bir anlatımı, ‘bir kavme

benzeyen o kavimdendir' hadisinin anlamı ve mütekaddimin müctehidleri nezdinde bu ifadenin hakikatının nasıl olduğu meselesi" incelenmektedir. Kuşkusuz risalenin bağlamı dikkate alındığında Kureyşilik meselesiyle başlayan bir metnin kılık-kıyafet bahsi ile neticelenmesi anlaşılır bir durumdur. II. Mahmud dönemi reformları ve bunlara yönelik itirazlar göz önüne alındığında müellifin temel meselesinin mevcut padişahın meşruiyetini ortaya koyup yapmış olduğu ıslahatlarda ona mutlak itaati dinî argümanlar kullanılarak sağlamak olduğu bu vesileyle daha da belirginleşmektedir.

Müteahhir dönem fukahasının üzerinde yoğunlaştığı husus, küfre düşüren elbisenin gayrimüslimlerin sadece kendilerine has olan, onların alamet-i farikası sayılan elbiseler olduğudur (41a). Mütekaddimin fukahası –ki burada doğrudan İmam Muhammed'in *el-Asl* kitabına da referans verilir- "bir kavme benzeyen o kavimdendir" hadisini delil olarak kullanmamaktadır. Onların değerlendirmelerinin vardığı nokta elbise, yiyecek, içecek, binek hayvanları vb. şeylerin asaleten Müslümanlar için yaratılmış olup sonrasında kafirlerin onlara bu hususta benzemiş olmalarıdır. Şu halde şayet Müslümanlar belli bir tür elbiseyi kendilerine has kıyafetlerse zimmi-leri onu giymekten men ederler ki, böylece onlar kendilerine benzemesinler (41b-42a).

Her iki fukaha grubunun birlikte değerlendirilmesi ve içinde bulunulan zaman dilimine uygun bir sonuca ulaşılması için gayret eden müellif, tüm kaynaklara göre bir kimsenin kılık kıyafet sebebiyle küfre düşmesi için "Kafirlerin elbisesini İslam beldesinde giymiş olması, o kıyafetin orada bilinir, tanınır bir kıyafet olmayıp Müslümanların bir anda bu kişiyi gördüklerinde "Kafirlere benzemiş" diyecekleri bir kıyafet olması gerekir. Eğer giyilen elbise Buhara, Tatar diyarı gibi kuzey beldelerinde adet haline gelmiş ise ve özellikle de vaktin imamı ve zamanın sultanı eski kanunları terk edip kendi mülkünde sağlam maslahatlar icabı yeni bir divan icat etmeyi murat etmiş olup ordu ve reayasının uygun bir elbise ile [başkalarından] belirgin hale gelmelerini emretmişse, bu durumda ulemanın bahsini ettiği küfre düşme hususu hiçbir şekilde söz konusu olmaz. Dahası bu kıyafetlerin giyilmesinde kerahiyet dahi mevzubahis değildir. Çünkü verdikleri fetvalarında 'hükümdarlık alameti dinle ilgili bir durum değildir' diyenler fukahadır" (42a). Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere II. Mahmud dönemi "ordu ve reaya" için yapılan kıyafet ıslahatları doğrudan meşruiyet dairesine alınmakta, mevcut itirazların önünü kesmek hedeflenmektedir.

**Hatime'**de (42a-46b) ise “vaktin imamı etrafında tam manasıyla bir bütünleşmenin olması, ona itaat dairesinde kalmanın gerekliliği, cemaati dağıtmanın ve birliği bozmanın haramlığı” hususu ele alınmıştır. Bu kısımda ayrıca “reaya arasında ihtilaf çıkartıp birliği bozmanın ve reayanın vaktin imamından nefret etmesine sebebiyet vermenin cezasının ne olduğu hususu” hadis şerhleri, fıkıh ve kelam ilimlerinin verileri ışığında ele alınır, fitne zamanlarında imamın etrafında kenetlenmenin gerekliliği ispat edilmeye çalışılır. Kuşkusuz bu değerlendirmeler de doğrudan II. Mahmud aleyhinde gelişen muhalefeti hedef almakta, geleneğin meşhur ve makbul kavramlarına (fitne, fesad vb.) müracaatla muhalefeti susturmayı amaçlamaktadır.

### ***Risalenin Kaynakları***

Risaleyi kaleme alırken geniş bir kaynak havuzundan istifade eden müellif, kullandığı kaynaklara dair verdiği bilgilerde asli ve ferî kaynak tasnifini yapar. Buna göre “tefsir ve haşiyeleri ile sahih hadis kitapları ve şerhleri asli kaynakları, kelam-itikad kitapları ile mütekaddim ve müteahhir dönemin muteber fetâvâ kitaplarından müteşekkil olan fıkhi-amelî kitaplar” ferî kaynakları oluşturur (2a). Kaynaklar çoğunlukla müellifin savunduğu argümanı temellendirmek için referans şeklinde kullanılmakla birlikte, özellikle ulû'l-emr kavramı ile ilgili değerlendirmelerde *Keşşâf*, Razi gibi kitap ve müellifleri eleştirmek üzere kullanıldıkları da vakidir. Yine Kemal Paşazade (ö. 940/1534), Muhaşşi Şeyhzade (ö. 950/1543), İbrahim Halebi (ö. 956/1549), Ebussud Efendi (ö. 982/1574), Şeyhizade (ö. 1078/1667) ve İsmail Hakkı Bursevi (ö. 1137/1725) gibi Osmanlı müellifleri de kaynak havuzunda kendilerine yer bulurlar.

Risalede bazen yazar ve kitap ismiyle yahut sadece kitap veya yazar ismiyle atıf yapılan kaynaklar bulunmaktadır. İsmi verilmeyen eserlerden yapılan alıntıların izi sürüldüğünde bu eserler de –aşağıda görüleceği üzere- tespit edilebilmektedir. Risalede on dokuz tefsir, on dört hadis, altı kelam-akaid, on yedi fıkıh ve bir adet de kamus olmak üzere toplamda elli yedi adet kaynak doğrudan kullanılmış olup müellifin kendi taksimine göre bu kaynakları sıraladığımızda şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

1. *Asli Kaynaklar (Tefsir ve Tefsir Haşiyeleri-Sahih Hadis Kitapları ve Şerhleri)*

a. *Tefsir ve Tefsir haşiyeleri*

Beyzavi- *Tefsîr*,<sup>32</sup> İbn Ebi Şeybe-Eser adı yok,<sup>33</sup> Ebü Hayyan et-Tevhidi [Doğrusu el-Endelüsi]- *Tefsîr*,<sup>34</sup> Molla Gürani- *Tefsîr*,<sup>35</sup> Ebu'l-Leys- *Tefsîr*,<sup>36</sup> Taberi-Eser adı yok,<sup>37</sup> İbn Kemal- *Tefsîr*,<sup>38</sup> [Zemahşeri]- *Keşşâf*,<sup>39</sup> [Ebü'l-Berekât en-Nesefi]- *Medârik*,<sup>40</sup> [Müellifi belirsiz]- *Tefsîrü'l-uyûn*,<sup>41</sup> Ebussuud- *Tefsîr*,<sup>42</sup> İsmail Hakkı Bursevi- *Rûhu'l-Beyân*,<sup>43</sup> Razi- *Tefsîr*,<sup>44</sup> İsfehani- *Tefsîr*,<sup>45</sup>

32Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 6b, 8b, 10b, 13b, 18b, 21a, 22a, 27b, 28a, 41b, 45b. Eser, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil* dir.

33Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 27b. Kastedilen eser *Tefsîrü İbn Ebi Şeybe* olmalıdır.

34Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7a, 8b, 9b, 10a, 21b. Müellif farklı yerlerde Ebu Hayyan'ın nisbesini et-Tevhidi olarak vermekle birlikte yaptığı alıntılar, Ebu Hayyan el-Endelüsi'nin *el-Bahrü'l-muhît* adlı eseriyle örtüşmektedir. Mesela 7a'daki alıntıyı krş. Ebü Hayyan Endelüsi, *Tefsîrü'l-Bahrî'l-muhît*, haz. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420), 3: 586.

35Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7a. Atf yapılan eser *Gâyetü'l-emânî fi tefsîri'l-keâmî'r-Rabbânî* dir.

36Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7b, 8b, 10b. Eserin tam adı şöyledir: *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm (Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî)*.

37Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 24a. Alıntılanan eser *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân ve Tefsîru İbn Cerîr, Tefsîrü't-Taberî* adlarıyla bilinmektedir.

38Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7b. İbn Kemal'in natamam *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseri alıntılanmaktadır. Bu tefsirin Sad Suresi'ne kadar olan kısmı Süleymaniye Ktp. Laleli 123 numarada kayıtlıdır.

39Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7b, 21a, 33a. Eserin tam adı *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil* dir.

40Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7b. Yazarın *Medârik* olarak andığı eserin tam adı *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* dir.

41Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7b. Bu eserden alıntılanan ifade Nisa Suresi 59. Ayetle ilgili olup oldukça genel bir ifadeye çok kısa bir şekilde yer verilmektedir. (أى أطيعوا الولاية إذا أمرؤكم إلى آخره). Bu ifadeyi Maverdi'nin *en-Nüket ve'l-uyun* adlı tefsirinde bulamadık. Osmanlı ulemasından Şehabeddin Sivasi'nin *Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i's-semâsîr* başlıklı tefsirinde ise benzer bir ifade yer almakla birlikte müellifin tam olarak bu tefsiri kastedip kastemediği meselesi çözüme kavuşmamaktadır: أى أطيعوا الولاية إذا أمرؤكم بطاعة الله. Bkz. Süleymaniye Ktp., Fatih 626, 90a.

42Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7b, 8b, 9a, 10b. Tefsirin tam adı *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* dir.

43Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7b.

44Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 9a. Dolaylı atf: 33a. Eser *et-Tefsîrü'l-kebir, Tefsîrü'r-Râzî ve Mefâtihu'l-gayb* adlarıyla bilinmektedir.

45Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8a. Ragıb İsfehani'nin *Câmi'u't-tefsîr (Tefsîru Râğîb)*'i kastedilmektedir.

Nişaburi-*Tefsîr*,<sup>46</sup> Süyuti-*ed-Dürri'l-mensûr*,<sup>47</sup> Muhaşşi Şeyhzade-*Hâşiyetü Tefsîr*,<sup>48</sup> Beğavi-*Me'âlimü't-tenzîl*,<sup>49</sup> [Ali b. Muhammed Hâzin]-*Tefsîrü'l-Hâzin*.<sup>50</sup>

*b. Sahih Hadis Kitapları ve Şerhleri*

Ayni-Şârihü'l-Buhârî,<sup>51</sup> İmam Cezeri-*Câmi'ü'l-usûl*,<sup>52</sup> Askalani-Şârihü'l-Buhârî,<sup>53</sup> Nevevi-Şârihü Müslim,<sup>54</sup> Kadı İyaz-Eser adı yok,<sup>55</sup> *Muvatta*,<sup>56</sup> *Buhârî*,<sup>57</sup> Müslim,<sup>58</sup> Ebu Davud-Sünen,<sup>59</sup> *Tirmizi*,<sup>60</sup> *Nesâî*,<sup>61</sup> Hakîm Tirmizi-*Nevâdirü'l-*

46Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8a. Muhtemelen Mahmud b. Ebü'l-Hasan Nisaburi'nin, *İcâzü'l-beyân 'an me'âni'l-Kur'ân*'n kastedilmektedir.

47Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8a, 21b. Eser adı olmadan: 44a. Eserin tam adı *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* dur.

48Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 11a, 41b. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vil* adlı eser kastedilmektedir.

49Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8a-b.

50Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 27b-28a. Eser *Tefsîrü'l-Hâzin* şeklinde şöhret bulmuş olmakla birlikte tam adı *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzîl* dir.

51Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7a, 23b, 24b, 35b, 36a-b, 42b, 43a. Kaynak olarak kullanılan eser *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* dir.

52Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7a. Müellif İmam Cezeri olarak andığı yazar İbnü'l-Esir Ebü's-Seadat Esirüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezeri'dir (ö. 606/1210). Alıntılanan yeri krş. İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl*, haz. Abdülkadir el-Arnaût (Dimaşk: 1969), 2: 92.

53Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 37a. İbn Hacer el-Askalani'nin *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserine atıf yapılmaktadır.

54Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7a, 23b, 34b, 43b. Sadece müellifin adıyla verilen referans için bkz. 36a-b. Mezkur eser *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* dir.

55Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 24a, 34b, 35a. Alıntılan kısımlar Kadı İyaz'ın eserlerinde taratıldığı müellifin 24a'da *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr* adlı eseri kullandığı anlaşılmaktadır. Krş. Kadı İyaz, *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr*, (Tunis: el-Mektebetü'l-Atîka, 1914), 1: 60. Diğer atıflarını tespit edemedik.

56Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7b, 34b.

57Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8a, 23a, 24a, 25b, 26a, 33a, 34b, 35a, 36a, 38a, 42b, 43b, 44a.

58Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8a, 23a, 24b, 25a-b, 26a, 27a, 33a, 34b, 35a, 36a, 38a, 43b, 44a.

59Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8a18b, 40a, 41b.

60Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8a.

61Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8a, 24b, 34b.

usûl,<sup>62</sup> İmam Kastellani-Şârihü'l-Buhârî,<sup>63</sup> [Süyuti]-*el-Cami'ü's-sağîr*.<sup>64</sup>

## 2. Ferî Kaynaklar (Kelâm-İtikâd Kitapları/Fıkıh Kitapları)

### a. Kelâm-İtikâd Kitapları

Teftazani-Şerhü'l-Makâsîd,<sup>65</sup> Teftazani-Şerhü'l-Akâid,<sup>66</sup> es-Seyyid es-Sened [Cürcani]-Şerhü'l-Mevâkıf,<sup>67</sup> [Mahmud b. Abdurrahman İsfahani]-*Metâli'*,<sup>68</sup> Devvani-Akâid,<sup>69</sup> Ebül-Mu'in Nesefi-*Tabsiratü'l-edille*.<sup>70</sup>

### b. Fıkıh Kitapları & Kamus

İmam Muhammed-*el-Asl*,<sup>71</sup> [Haskefi]-*ed-Dürri'l-muhtâr*,<sup>72</sup> Şârihü Mülteka'l-ebhur Damad,<sup>73</sup> [Âlim b. Alâ'-*el-Fetâva et-]Tatarhâniyye*,<sup>74</sup> [Fahredden Hasan b. Mansur Özcendi-*Fetâvâ*] *Kâdihân*,<sup>75</sup> [Hâfızuddin Muhammed b. Muhammed Bezzazi-*el-Fetâva'l-]Bezzâziyye*,<sup>76</sup> [Tahir Buhari]-*Hülâsa*,<sup>77</sup> [İbn Nüceym]-*el-Bahrü'r-râik*,<sup>78</sup> Şerhü's-şir'a,<sup>79</sup> [Bedred-

---

62Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 12b. Eserin tam adı şöyledir: *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahbâri'r-Resûl (Selvetü'l-'ârifin ve bustânü'l-muvahhidîn)*.

63Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 24b, 25a. Eser adı olmaksızın yapılan bir atf için bkz. 36a. Mezkur eser *İrşâdü's-sârî* dir.

64Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 21b.

65Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 16b, 17b, 20a, 23a, 24a, 34a-b.

66Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 22b.

67Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 16b, 17b, 19a, 20a, 34b.

68Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 34b Eserin tam adı *Metâli'u'l-enzâr 'alâ Tavâli'i'l-envâr* dir.

69Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 33a. Eserin tam adı: *Şerhu'l-'Akâ'idi'l-Adudiyye*.

70Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 19a, 20a-b, 34b.

71Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 41b.

72Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 13a, 30a.

73Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 30a. *Dâmadu Mültekâ* şeklinde: 40a. Eser Şeyhi-zade Abdurrahman'ın *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* udur.

74Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 30a-b, 31a-b, 32a, 33b, 40a.

75Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 30a, 31a, 39b.

76Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 30a-b, 33b, 40a-b, 41a.

77Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40a. Eser *Hülâsatü'l-Fetâvâ* olarak da bilinir.

78Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 31b, 40a-b, 41a. İbn Nüceym için risalede "Hatimü'l-müteahhirin" ve "el-muhakkik" tabirleri de kullanılır, 40b.

79Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 31b. Rüknlislam Sedidüddin Muhammed b.



din Simavi]-*Câmi'ü'l-fusûleyn*,<sup>80</sup> *Vakî'ât*,<sup>81</sup> *en-Nisâb*,<sup>82</sup> [Muhammed b. Yusuf Semerkandi]- *el-Mültekât* [*fî'l-fetâva'l-Hanefiyye*],<sup>83</sup> *el-Muhît*,<sup>84</sup> [Ebü'l-Feth Velvalici-*el-Fetâva'l-Velvâliciyye*],<sup>85</sup> *Ebussuud-Fetâvâ Ebussusud*,<sup>86</sup> [İbrahim Halebi]-*Gunye*[*tü'l-mütemellî*],<sup>87</sup> [Firuzâbâdi]-*el-Kâmûs*.<sup>88</sup>

### ***Necâtü'l-ümme'nin Bağlamı ve Dönemin İslah Taraftarı Eserleri İçerisindeki Konumu***

1 Receb 1247/6 Aralık 1831 tarihinde nihai halini alan *Necâtü'l-ümme fî tâ'atî'l-e'ime* müellifinin hem kaynak tasavvurunu asli (tefsir ve hadis) ve ferî (kelam ve fıkıh) ayrımıyla ortaya koyması, hem de fikhi-kelami meseleleri temellendirirken zaman zaman bu literatürün verileriyle uyumsuz sonuçları savunduğu için olsa gerek doğrudan tefsirlerdeki yorumlara ve hadis şerhlerine başvurması modernleşme sürecinde “kaynaklara dönüş” olgusu olarak nitelenen bir metodolojik yaklaşımın erken dönem bir örneğini temsil ettiğini göstermektedir. Kuşkusuz risalede bütünüyle böylesi bir tutum sergilenmemekte, fıkıh usulü kavramlarının kullanımına (mesela delillerin delaletinin kati olması vs.)<sup>89</sup> ve fûru fıkıh ahkâmına da yer verilmektedir. Müellifin “ana kaynaklara doğrudan müracaat ederek delilleri kendi iç bütünlüğü içerisinde değerlendirmekten kaçınma” şeklinde nitelenebilecek bu “metodolojik sapması” sultana mutlak itaati temellendirmeye çalıştığı yerlerde

---

Ebi Bekr Buhari'nin *Şir'atü'l-İslâm* adlı eserinin şerhi olmalıdır. Bu eserin Yahya Halife, Seyyid Alizade ve Kurt Mehmed Efendi tarafından yapılan üç şerhi mevcuttur (bkz. Recep Cici, “İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 22:210.

80 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 39b.

81 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40a.

82 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40a.

83 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40a. *el-Muhîtü'l-Burhânî* adlı eser olmalıdır.

84 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40a.

85 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40a.

86 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40a-b.

87 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40a.

88 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 30a. Bu eser Firuzabadi'nin *el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-Kabesü'l-vasîf el-câmi' limâ zehebe min luğati'l-'Arab şemâtit* başlığını taşımaktadır. Bu esere imam kavramının tanımı için başvurulmaktadır. Alıntılanan yeri krş. Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed Firuzabadi, *el-Kâmûsü'l-muhît*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 1: 77.

89 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7b.



ve ulü'l-emrin yalnızca siyasilerden ibaret olduğunu ispatlamaya çalıştığı kısımlarda belirgin hale gelmektedir. Klasik metinlerle ve özellikle fıkıh-kelam literatüründe ortaya konulan fıkhi-siyasi ahkâmla temellendirilemeyecek olan bu kabil yorumlar için tefsir ve hadis kaynaklarına başvurulup adeta ana kaynaklara/dinin temel metinlerine göre meseleye yeni yorumlar ışığında yaklaşım amaçlanan neticelere ulaşılmaya çalışılmaktadır. “Zaruretler memnu olan şeyleri mubah kılar” (20b-21a) ilkesine müracaat ve “sağlam maslahatlar”a (42a) binaen hükümlerin vaz edildiğine yönelik değerlendirmeler de benzer metodolojik yaklaşımın tezahürleridir.<sup>90</sup> Bu da metni metodolojik tutarlılığı olan ilmi bir risale hüviyetinden kısmen uzaklaştırmakta, alıntılarının ve yorumlanan metinlerin sıhhatine gölge düşürmektedir.

*Necâtü'l-ümme'* nin esas ve öncelikli muhatabı muhtemelen Osmanlı ilmiyesidir. Nitekim risalede ele alınan meseleler ve II. Mahmud dönemi düzenlemelerine yapılan doğrudan göndermeler bu hususa işaret etmektedir. Bu hususun göstergelerinden bir diğeri ide kaynak havuzunda Osmanlı müellifleri tarafından kaleme alınan fıkıh ve tefsir metinlerinin dikkate alınmış olmasıdır. Atıfta bulunan bu eserlerin müelliflerinin Osmanlı ilim muhitlerinde önemli bir konumlarının bulunması müellifin öncelikli muhataplarının Osmanlı coğrafyasında yaşayanlar ve hususiyetle de Rumeli ve Anadolu eyaletlerinde yaşayan ve Türkçe bilen ulema olduğunu göstermektedir. Metnin öncelikle Türkçe bilen Osmanlı merkez ulemasına hitaben yazıldığına delalet eden bir diğer husus ise risalede zaman zaman kendisini gösteren Türkçe ifadelerdir. Mesela müellif Ebussuud Efendi'nin bir fetvasına Türkçe metniyle yer verip Arapçaya tercüme etme gereği duymaz.<sup>91</sup> Yine kılık-kıyafet meselesi

---

90 Müellif bu metodolojik yönelimi bakımından kendi döneminde yalnızca değildir. Yasincizade Abdülvehhab Efendi'nin *Hulâsatu'l-burhân fi itâ'ati's-sultân* başlıklı risalesi de büyük oranda hadis kaynaklarını esas alarak Sultan II. Mahmud'a itaati temellendirmeye çalışmaktadır. 1247/1831 yılında neşredilen bu risaleye dair tafsilatlı bilgi için bkz. Abdullah Taha İmamoğlu, Veli Karataş, “İrâde-i Seniyyeyi Hadislerle Desteklemek: II. Mahmud Dönemi Şeyhülislamlarından Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi ve *Hulâsatu'l-Burhan fi İtaati's-Sultan* Adlı Risalesi,” *Artuklu Akademi* (2016/3): 27-28.

91 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40a. Ve fi kerâhiyyeti Fetâvâ Ebussu'ûd Efendi: Mes'ele: Kefere libâsını giydiği takdîrce zevcesi boş olur mu? el-Cevâb: Kefereye mahsûs libâs ise bâyin olur.” Bu fetvaya yakın suretli fetvalar şunlardır: “Zeyd'e sila vacib oldukda yerlerine karîb yerde bir mikdar dârü'l-harb olup kefere libâsın giymeyince geçilmesi mümkün olmasa, giyüp getdüğü

çerçevesinde gündeme gelen “kalansuva” kelimesinin “Frenk şapkası (فرنك شبقه سی)” olarak tercüme edildiğini de Türkçe ifade eder.<sup>92</sup> Risalenin dilinin Arapça olması Anadolu ve Rumeli dışındaki Osmanlı ulehasının da muhatap olarak görüldüğü şeklinde yorumlanmasına müsaittir. Dolayısıyla öncelik-sonralık meselesi dikkate alınmak kaydıyla muhatabın bir bütün halinde Osmanlı uleması olduğu düşünülebilir. Nitekim risale belli bir bölge gözetmeksizin Osmanlı siyaset düşüncesi metinlerinin değişmez unsurlarından olan nizam-ı âlem kavramına da farklı vesilelerle vurgu yapmaktadır.<sup>93</sup> Bununla beraber risalenin döneminde nasıl alımlandığı ve sonrasına etkisi hususu hususi olarak incelenmelidir.<sup>94</sup>

Polemik üslubunu benimseyen müellif, Fahreddin Razi, Ebussuud Efendi ve İsmail Hakkı Bursevi gibi bazı isimlerin görüşlerine itirazlar getiren, bunların “hatalı yorumlarını” farklı açılardan ele alıp izah eden bir özgüven ve birikim sahibi olarak risalesini telif etmiştir.<sup>95</sup> Muhatap *Halâsu'l-ümme* müellifi olunca ise üslup daha da sertleşmekte ve Paşa'ya yöneltilen itirazlar arasında ele aldığı metinleri yanlış anlamanın da yer aldığı bir dizi itham aktarılmaktadır.<sup>96</sup> Mamafih *Halâsu'l-ümme*'nin yazarının kimliğini doğru bir şekilde sapta(ya)mamış olması bir büyük zaaf noktası olarak ortada durmaktadır.

*Necâtü'l-ümme*, II. Mahmud dönemi temel ıslahatlarının şekil bulduğu, Yeniçeri Ocağı'nın ilga edilmesinden sonraki bir dönem-

---

takdirce zevcesi boş olup küfr lazım olur mu? el-Cevâb: Kefereye mahsûs libas ise ba'in olur. Ebussu'üd.” *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları (Fetava-yı Ebussuud Efendi)*, haz. Ahmet Akgündüz (İstanbul: OSAV, 2018), 643. Benzer bir fetva da şöyledir: “Mes'ele: Kâfir libasın giyen Hind-i Müslimeye ne lazım olur? el-Cevâb: Kâfiredir; erinden bâ'inedür. Ebussu'üd.” *a.g.e.*, 644.

92Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40b.

93Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 5a, 13b.

94Risaledeki en önemli vurguların başında gelen ülü'l-emrin sadece siyasi-lerden olduğu anlayışı Osmanlı muhitinde belli başlı yazarlar tarafından dile getirilen bir husus olduğu kaydedilmelidir. Doğrudan *Necâtü'l-ümme* ile irtibatlı olmasa da toplumsal ıslahatların temini için bu yaklaşımın oldukça işlevsel olduğu keşfedilmiş gibidir. Mesela Seyyid Bey'in yaklaşımı için bkz. Mehmed Seyyid, *Medhal*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 113-115.

95Mesela bkz. Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8b, 9a.

96Teftazani'nin itiraz kabilinden dile getirdiği varsayımsal bir ifadeyi onun görüşü gibi anlamasıyla ilgili bir eleştiri için bkz. Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 23a.

de yazılmış olmasına rağmen dönemin birçok temel tartışma noktasını değil, bu tartışmalar içerisinde seçtiği “Kureyşilik”, “itaat” ve “kılık-kıyafet” meselelerini ele almaktadır. Kuşkusuz Kureyşilik şartının reddi ve itaat meselesi bir bütün halinde meşruiyet problemini çözüp tüm ıslahatların desteklenmesine mesnet olacak bir zemin hazırlamaktadır. Yazarın ilmiye sınıfından olduğu göz önüne alındığında bir kısım ulema tarafından karşıt malzeme haline getirilen kılık-kıyafet meselesinin ele alınması da anlamlı hale gelmektedir.<sup>97</sup> Bu açıdan devlet görevlileri için Avrupai tarzda ceket-pantolon mecburiyetinin getirilmiş olmasının yol açtığı tepkiler (daha sonraki dönemlerde “gavur padişah” ithamının zeminini teşkil edecek söylemler mesela)<sup>98</sup> göz önüne alındığında bu husus anlamlıdır.

Şu halde “Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasındaki haklılığı ve zarureti dile getiren, başta *Üss-i Zafer* olmak üzere *Neticetü'l-vekâyi'* ve *Gülzâr-ı Fütûhât* gibi eserlerin kaleme alınmış olması II. Mahmud’un bu anlamda propaganda amacı taşıyan yaklaşımlarından”<sup>99</sup> olduğu göz önüne alındığında Arapça olarak kaleme alınmak suretiyle bu risale, farklı bir muhatap kitlesine ve büyük oranda ilmiye mensuplarına yönelik bir başka propaganda eseri olarak görülebilir. Ancak bu eser, sultanı yüceltip ulü'l-emr kavramından yahut ulü'l-emre itaati emreden ayetten de istimdat alarak ona mutlak itaati emretmeleri hasebiyle aynı noktada

97 Dönemin ulemasının reformlara karşı tavrına dair bir inceleme için bkz. Arzu Güldöşüren, *II. Mahmud Dönemi Osmanlı Ulemâsı*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 24 vd.

98 II. Mahmud’a “Gavur padişah” ithamının vefatından sonra olduğu yönünde dikkate değer bir tespit bulunmaktadır. Bu tespiti dile getiren Yüksel Çelik “en azından devrin resmî evrakında ve yerli ana kaynaklarında böyle bir bilgi mevcut değildir” demektedir. Bkz. “Nizâm, İntizâm ve Tanzimât Mihverinde Bir Padişah Portresi: Mahmûd-ı Sâni”, *II. Mahmud: Yeniden Yapılanma Sürecinde İstanbul*, ed. Coşkun Yılmaz, (İstanbul: 2010): 42.

99 Kemal Beydilli, “Mahmud II,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mahmud-ii--osmanli> (05.07.2021). Bu dönemde kaleme alınan *Emâre-i Zafer*, *Nusretname*, *Risâletü'l-adliyye fi'l-Asâkiri'l-Mansûreti'l-Muhammediyye* gibi risaleler de yukarıdaki metinlerle birlikte düşünülmelidir. Bu dönemle ilgili eserlere dair bir değerlendirme için bkz. Mehmet Ali Beyhan, “Islahatlar ve Buhranlar Literatürü: III. Selim ve II. Mahmud Dönemi,” *TALİD* I/2, (2003): 57-99; Mahmut Dilbaz, *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafası Es'ad Efendi'nin Şerhli es-Sa'yü'l-Mahmûd Tercümesi*, *Es'ad Efendi'nin Şerhli Es-Sa'yü'l-Mahmud Tercümesi*, (İstanbul: Dergâh, 2014), 10-15.

buluştuğu bu eserlerden,<sup>100</sup> muhtemelen Yeniçeriliğin lağvından yaklaşık beş yıl sonra yazıldığı için bu ocakla ilgili doğrudan değerlendirmelere yer vermemesi açısından farklılaşmaktadır. Yine Kureyşilik şartını tartışması ve risale telifinde tercih edilen dil de mezkur farklılıklara eklenmelidir.<sup>101</sup>

*Necâtü'l-ümme*, hem telif dili hem de sultana itaatin temellen- dirilmesi ve kullanılan argümanlar açısından II. Mahmud döne- mi şeyhülislamlarından Yasincizade Abdülvehhab Efendi'nin (ö. 1833) *Hulâsatu'l-burhân fî itâati's-sultân* başlıklı ilk olarak Arapça olarak kaleme alınan ve akabinde Türkçeye tercüme edilen risale- siyle daha çok benzeşmektedir. Yine Cezayirli âlim Ebu Abdullah Muhammed İbnü'l-Annâbî'nin (ö. 1267/1851) *es-Sa'yü'l-Mahmûd fî nizâmi'l-cünûd* başlıklı risalesi de benzer kaygılarla kaleme alı- nan ve daha ziyade askerlikle ilgili düzenlemeler konusuna odak- lanmakla birlikte Arapça olarak da kaleme alınması hasebiyle *Necâtü'l-ümme* ile benzerlik arz etmektedir. Bu örneklerle Osman- lı müftü ve müfessiri Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd Alûsî (ö. 1270/1854) de eklenmelidir. O da Yasincizâde'nin risalesine yazdığı *et-Tibyân şerhü'l-burhân fî itâ'ati's-sultân* başlıklı şerhte "Osmanlı sultanlarının meşruiyetini savunmuş ve tüm Müslümanların sulta- na itaat etmesinin Kur'anî bir vecibe olduğunu ileri sürmüştür."<sup>102</sup>

*Hulâsatu'l-burhân* bizzat sultanın talebiyle Ocak 1832 tarihinde yani *Necâtü'l-ümme* ile hemen hemen aynı vakitte kaleme alınmış- tır.<sup>103</sup> Bu risale II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağını kaldırdıktan sonra giriştiği reformların her kesimden desteğe ihtiyaç duyması üzerine

100Mesela bkz. Sahaflar Şeyhizade Esad Efendi, *Üss-i Zafer: (Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair)*, haz. Mehmet Arslan (İstanbul: Kitabevi, 2005), 16, 36; Mehmed Dâniş, *Netîcetü'l-vekâyi', Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılışı ve II. Mahmud'un Edirne Seyahati, Mehmed Dâniş Bey ve Eserleri*, haz. Şamil Mutlu (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1994), 60; Şirvânî Fâtih Efendi, *Gülzâr-ı Fütûhât, Bir Görgü Tanığı'nın Kalemiyle Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılışı*, haz. Mehmet Ali Beyhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 52.

101Yukarıdaki metinlerde Kureyşilik ve elbise meselesi merkezi bir yer tut- maz, bunlara ya hiç temas edilmez yahut çok sınırlı bazı değerlendirmelere yer verilir. Mesela elbise konusuyla ilgili olarak bkz. Şirvânî Fâtih Efendi, *Gülzâr-ı Fütûhât*, 14, 52.

102Basheer M. Nafi, "Abu Al-Thana al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Quran," *IJMES* 34/3 (2002): 477.

103Bu risale için bkz. İmamoglu, Karataş, "İrâde-i Seniyyeyi Hadislerle Des- teklemek," 21-54; Tufan Buzpınar, *Hilafet ve Saltanat: II. Abdülhamid Dö- neminde Halifelik ve Araplar*, (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2016), 66-69.

bizzat sultanın talebiyle yazılmıştır.<sup>104</sup> Osmanoğulları'nın ve özellikle sultanın taltif edildiği mukaddime kısmında II. Mahmud'un tüm gayretinin “adl ü dâd ve tanzîm-i cünd-i cihâd ile imâr-i bilâd ve irâha-i ibâda matûf” olduğu belirtilip sultanın gece gündüz tüm vaktinin “hidemat-ı diniye ve tedâbir-i mülkiyeye masrûf” olduğu ifade edilir. Sultanın Allah'ın yardımıyla “tecdîd ve ihyâ buyurdıkları kavânîn-i askeriye ve usûl-i mülkiye ile cism-i devlet yeniden can bulmuş olduğu ulü'l-ebşâra bedîdâr” olmuştur. Dolayısıyla “ümme-i merhûmeye lutf-ı mahz-ı hak olduğunu bilerek bi'l-gadvi-ve'l-isâl duâ-yı ömr ü şevket-i şâhenelerine müdâvemet ve an samîmi'l-bâl emr ü fermân-ı cihân-metâ-ı mülûkânelerine imtisâl ve itâat aklen ve naklen cümleye vacip ve bilhusus e'zam-ı vâcibât-ı din ile kıyam manasına olan saltanat-ı seniyyeleri hukuksundan başka mülk-i mevrûsları olan memâlik-i mahrûseyi ecdâd-ı izâmları seyf-i cihad ile feth ve teshîr ve envâr-ı tevhid ve iman ile izâet ve tenvîr etmeleri hasebiyle rakabe-i kâffe-i ehl-i imanda bu vecihle dahi hakk-ı azîm-i padişâhâneleri sabit”tir.<sup>105</sup>

Buna mukabil “cehalet ve nisyân ile malul avamdan” bu ıslahatlara karşı bazı muhalif sesler zuhur etmiş ve bu zayıf imanlı olup doğru yoldan çıkan bu kimseler itaat dairesinin sınırlarını zorlamışlardır:

(...) avâm-ı nâs cehl ü nisyân ve belki iyâzen billâh zaaf-ı iman sebebiyle tarîk-i müstakimden udûl ve fesâd ve fitne meslek-i sakîmine sülûk ederek Hakk celle ve alâ hazretlerinin ve Resûl-i Ekremi'nin halifesi olan emîrül-müminîn ve imâmü'l-müslimîn edâmellâhu ilâ yevmi'd-din Efendimiz hazretlerinin bi'l-icma ve'l-ittifak kâffe-i ümmet üzerine vacip olan itaatinden hurûc-masiyet-i azîmesini irtikâb ile kahr u celâl-i ilâhî ve nüzûl-i siyaset-i pâdişâhîye tâlib ve ibâdullâhın emn ü râhat ve esbâb-ı kesb ve maişetlerin sâlib olduklarından ...<sup>106</sup>

Yasincizâde bu konudaki şüpheleri bertaraf etmek ve “belâ-yı cehalet ve hevâ-yı nefis ve iğvâ-yı şeytâna uğrayanların lisân-ı şer'-i mutahhar ile amel ve itikadların tashih ve kendilerini hüsrân-ı dünya ve ahiretten muhafaza kasdıyla” risalesini kaleme almış-

104Risalenin yazımı öncesi önemli olayların hilafet meselesi çerçevesinde ele alınışı için bkz. Buzpınar, *Hilafet ve Saltanat*, 64-66.

105Yasincizade Abdülvehhab Efendi, *Hulâsatü'l-Burhân fî Itâati's-Sultân*, (İmamoglu, Karataş, “İrâde-i Seniyyeyi Hadislerle Desteklemek” içinde), 35-36.

106Yasincizade Abdülvehhab Efendi, *Hulâsatü'l-Burhân fî Itâati's-Sultân*, 36.

tır.<sup>107</sup> Risale bu müşterek vurgu içeren konulardan sonra *Necâtü'l-ümme*'den farklılaşmakta ve itaat meselesini öne çıkaran hadislerin aktarımıyla devam etmektedir. Zikredilen yirmi beş hadisin sonunda şu yargıya varılarak risale nihayete erdirilmektedir:

İmdi mukaddimât-ı sâbıkadan ve ehâdis-i nebeviye ve âsâr-ı keşfiye-i mezkûreden müstefâd olmadığı vecihle vaz-ı şerâyi-i ilahiye ve ale'l-husus şeriat-ı mutahhere-i Muhammediye hikem-i Rabbâniye ve mesâlih-i diniye ve dünyeviyeye müterettib ve ikâme ve icrasına kıyam eden zât-ı şerife ittibâ-ı tâm ile ittibâ ve itaat vacip ve selâfın-i Osmaniye lâ zâle zillu devletehum mebsûtan ale'l-beriyeye hazerâtının cümle-i mülûk üzerine efdaliyet ve bekâ-yı devletleri ve bi't-tahsis rûh-ı âlem olan padişahımız padişah-ı şevket-medâr ve şehnişâh-ı ma'delet-şîâr minellahi aleynâ bi cûd-i vücûdihi ilâ yevmi'l-haşri ve'l-karar efendimiz hazretlerinin ulüv-i menkabetleri ve emr ü fermân-ı zıllullâhîlerine kemâl-i imtisâl ve itaat ve rızâ-yı hümâyûn ve irâde-i kerâmet-makrûn-ı hilâfet-penâhîlerine muhalif evza'a tasaddiden mezîd ihtirâz ve mübâadetin vücûbu sâbit ve mütehakkık olmakla...<sup>108</sup>

Benzer bir şekilde Cezayirli kadı ve müftü Ebu Abdullah Muhammed İbnü'l-Annâbî de *es-Sa'yü'l-Mahmûd fî nizâmi'l-cünûd* başlıklı risalesini özellikle dönemin askeri reformlarını desteklemek amacıyla kaleme almıştır. Bu metni Türkçeye çeviren Esad Efendi, müellifin risalenin bir nüshasını kendisine “ithâf ile gönderme lütfunda” bulunduğunu söylediği bu risalenin 1829 yılı Ocak ayında eline geçtiğini belirtmesinden hareketle<sup>109</sup> metnin en azından Yasincizâde'nin risalesinden önce kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Risaledeki ana vurgu II. Mahmud'un “imam” olduğu ve dolayısıyla reayanın kendisine “itaat” etmesinin gerekliliği üzerinedir.<sup>110</sup> Bu açıdan *Necâtü'l-ümme* ile benzerlik arz etmekle birlikte bu risale askeri meselelerle mukayyet olması hasebiyle daha dar kapsamlıdır. Bu risalenin Cezayirli bir kadı tarafından yazılması ve o yıllarda Fransızların saldırılarının vuku bulması (ki 1830'da Cezayir'i işgal de ettiler), bu eserle *Necâtü'l-ümme* arasındaki bu farkları anlamlı hale getirmektedir.

İbnü'l-Annâbî tıpkı *Necâtü'l-ümme* müellifi gibi “kılık kıyafet meselesine” yönelik eleştirileri kısaca değerlendirip itaat kavramı-

107Yasincizade Abdülvehhab Efendi, *Hulâsatü'l-Burhân fî Itâati's-Sultân*, 36.

108Yasincizade Abdülvehhab Efendi, *Hulâsatü'l-Burhân fî Itâati's-Sultân*, 46.

109İlgili ifade için bkz. Dilbaz, *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafası*, 33.

110Risalenin tanıtım ve tahlili için bkz. İhsan Fazloğlu, “İbnu'l-'Annâbî ve *es-Sa'yul-Mahmûd fî Nizâmi'l-Cunûd* Adlı Eseri”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, (1996/1): 165-174; Dilbaz, *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafası*, 29-47.

nı merkeze alarak herkese askeri yeniliklerde öncü bir rol oynayan sultana itaat etmeyi salık vermektedir. Risalenin mukaddimesinde telif sebebinin askerî alandaki değişiklikler ve özellikle kılık-kıyafet meselesi nedeniyle ortaya çıkan dedikoduların göğüslenmesi olduğu şu şekilde ifade edilir:

Bu son asırlarda vuku bulan hadiseler [arasında şu husus yer almaktadır:] Kâfir milletlerin azgınları (*tuğât*) İslam'a ve Müslümanlara tuzak kurmak amacıyla ve İslam topraklarını ve Müslümanların birliğini dağıtmaya gayret ederek kendi ordularını yeni baştan vaz ettikleri sağlam yollarla düzenlemeleri ve icat ettikleri [harp] stratejilerine<sup>111</sup> dair usuller üzere eğitmeleri uzun süredir söz konusudur. Bu sebeple zarûret-i hâl bu durumun çaresinin bulunmasını ve onların sanayi[deki] ve askeri stratejilerine göre talim ve terbiye etmeyi gerektirdi. Dolayısıyla İslam askerleri bu usul üzere yeni bir düzene göre tertip edildi ve buna dair yüce saltanat makamından ferman sadır oldu. (...) Askerlerin elbiseleri daratıldı ve sadeleştirildi, renkleri farklılaştırıldı ve [boyları] kısaltıldı. Bu durumu bazı insanlar yadırgadılar ve [sonrasında] vesvese ve dedikodular kulaklarına çalınmış oldu. Benimle bazı fazilet sahibi kardeşlerim arasında farklı zaman ve zeminlerde çekişmeler oldu. Ben de cevaplarımı yazılı olarak bu risalede yazmayı murat ettim.<sup>112</sup>

Yapılan ıslahatları “zarûret-i hâlin iktizası” ifadesiyle olağan şartların dışında bir gelişme olarak takdim etmesi müellifin belli kayıtlar çerçevesinde padişaha destek verdiği delalet etmekle birlikte, *Necâtü'l-ümme* kadar keskin ve ulemayı ilzam eden ifadelere başvurulmasa da bu ıslahatların muhatabı olan vazife sahibi tüm “yöneten ve yönetilen/amir ve memurun (*re'îs ve merûs*)” sultanın emrine uymasının ve verdiği emrin gereğini yerine getirmek için vakit kaybetmemelerinin farz olduğu ifade edilir.<sup>113</sup> Böylece dönemin ıslahat taraftarı tüm risalelerinin anahtar kavramı olan “itaat” vurgusu öne çıkartılır:

Çünkü bu mesele en önemli farz-ı kifâyeler arasında yer alır ve devlet başkanı (*imam*) bu hususta bir tayinde bulunursa –ona mubah alanda itaat etmek farz olduğundan- bu durumda farz-ı ayna dönüşür. Bu

111 Risalenin erişebildiğimiz iki nüshasından biri olan İskenderiye nüshasını esas alarak “[Harp] stratejileri” şeklinde çevirdiğimiz bu ifade (حیل) Esad Efendi nüshasında muhtemelen sehven “at” (حیل) şeklinde yazılmıştır. İbnu'l-'Annâbî, *es-Sa'yu'l-mahmûd fî nizâmi'l-cünûd*, (İskenderiye: Mektebetü'l-Belediyye, 4562), 1b; (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 1885), 1b.

112 İbnu'l-'Annâbî, *es-Sa'yu'l-mahmûd*, (Esad Efendi 1885), 1b-2a.

113 İbnu'l-'Annâbî, *es-Sa'yu'l-mahmûd*, (Esad Efendi 1885), 2b.



hükümün delili bir masiyet emretmediği müddetçe imama itaat etmenin farz olduğunu gösteren naslardır. Dolayısıyla mubah alandaki bu hüküm farz-ı kifâye alanında evleviyetle geçerlidir. (...) Muhatapların onun emrine sıkı sıkıya bağlanmaları ve hakkının kadrini bilmeleri farzdır.<sup>114</sup>

Dönemin bir diğer Arapça risalesi Alûsî tarafından kaleme alınan *et-Tibyân şerhü'l-burhân fî itâ'ati's-sultân*'dır.<sup>115</sup> Risale, Bağdat valisi Ali Paşa ile tanıştırıldığı gün valinin kendisinden Yasincizâde'nin risalesine bir şerh yazmasını talep etmesi üzerine yazılmıştır. Tıpkı İbnü'l-Annâbî gibi merkez uleması dışından olan Alusî, doğrudan Osmanlı saltanatının meşruiyetini savunan, tüm müslümanların sultana itaat etmelerini Kur'ânî bir vazife olarak addeden ve Şii imamet anlayışını reddeden fikirleri dile getiren bu şerhini kaleme alır. Valinin bu talebini böylece karşılayan Alusî çok geçmeden Bağdat müftülüğü payesini de alır.<sup>116</sup>

Dönemin uleması tarafından Arapça olarak kaleme alınan ıslahat taraftarı risaleleri bu örneklerde de görüldüğü üzere "itaat" vurgusu çerçevesinde şekillenmektedir. İtaatin sınırları "masiyet olmadıkça" kaydına dikkat edilerek çizilmek suretiyle ulemanın tevarüs ettiği anlayış bir taraftan sürdürülürken, "iktizâ-yı hâl" vurgusu öne çıkarılarak yeni ve zorlu bir devreden geçildiği ve dolayısıyla itaat meselesinin etkisiyle dini/fıkhi açıdan problem olarak algılanan bazı hususların göz ardı edilmesi gerektiği de zımni olarak söylenmektedir. Ancak her üç risalenin de bu konuda *Necâtü'l-ümme* müellifi kadar "ileri" gitmediği anlaşılmaktadır.

## Sonuç

"(...) Zira Allah ve Resul'üne itaat etmeyenin affedilme ihtimali mevcut iken sultana itaat etmeyenin boynu vurulmaktadır."<sup>117</sup>

114İbnü'l-'Annâbî, *es-Sa'yu'l-mahmûd*, (Esad Efendi 1885), 2b.

115Bu esere ulaşma şansı bulamadık. Esere dair verilen malumatlarda 1249 tarihi müellif hattının Bağdat'ta Hızânetü'l-evkâfi'l-âmm'e'de 2603 demirbaş numarasıyla kayıtlı olduğu aktarılmaktadır. Abbâs el-Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-Senâ el-Alûsî*, (Bağdat: Şeriketü't-tab' ve't-ticâra, 1958), 91.

116Nafî, "Abu Al-Thana al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Quran," 477.

117Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 11a-b.



Lutfi Paşa'nın *Halâsü'l-ümme* risalesinin Osmanlı siyaset düşüncesi içerisindeki yeri ve etkisinin ne olduğu sorusuyla başladığımız bu makale, ikincil literatürün büyük oranda sessiz kaldığı bu konuda Paşa'nın müteakip süreçteki etkisine dair somut bir tespitte bulunamamakta ancak yaklaşık 300 yıl sonraki etkisini belirleyebilmektedir. Lutfi Paşa'nın bu risaledeki esas çabası Osmanlı sultanlarının İslam halifeleri olarak tanınması ve bu çerçevede Kureys'e mensubiyet şartının dikkate alınmaması gerektiğini temellendirmektir. *Halâsü'l-ümme*, II. Mahmud dönemine geldiğimizde Osmanlı merkez ulemasından olduğunu tahmin ettiğimiz ancak eldeki verilerle kimliğini tespit edemediğimiz bir müellif tarafından yeniden yorumlanmakta ve özellikle Kureyşilik şartına dair argümanları daha güçlü bir şekilde tahkim edilerek bu şart bir kez daha reddedilmektedir.

Mamafih yukarıda da ifade edildiği üzere anonim müellif, *Halâsü'l-ümme*'yi Lutfi Paşa'ya değil İbn Kemal'e nispet etmektedir. Müellifin gerçekten böyle bir hataya düşmüş olması kuvvetli bir ihtimal olmakla birlikte bilinçli olarak başka bir şey mi yapmaya çalıştığı hususu da dikkate alınmalıdır. Eldeki sınırlı veriyle bütünüyle açıklığa kavuşturmanın mümkün olmadığı bu soru için en azından bazı ihtimalleri serdedebiliriz:

Hatanın kaynağı müellifin ulaştığı nüsha/lar olabilir. O, Lutfi Paşa'nın isminin geçmediği ancak Kanuni devrinde yazıldığı açık olan ve ilmiye mensuplarınca kullanılan birçok kaynağa referans veren bu metni İbn Kemal'in yazdığını düşünmüş olabilir. Belki de elindeki nüshada da müellif olarak İbn Kemal'in ismi yazdığından böyle bir yola meyletmıştır. Ancak *Halâsü'l-ümme*'nin günümüze ulaşan nüshalarında müstensihlerden kaynaklı böyle bir hata içeren bir nüsha bulunmadığı için bu ihtimal zayıftır. Dahası elimizde müellif hattı olduğu anlaşılan ve Lutfi Paşa'ya ait olan nüsha mevcuttur. Bununla beraber *Halâsü'l-ümme*'nin Bağdadlı İsmail Paşa (ö. 1920) ve Bursalı Mehmed Tahir'in (ö. 1925) bu esere işaret etmesine kadar Lutfi Paşa ile anılan bir eser olmadığı hususu dikkate alındığında<sup>118</sup> müellifin de yazarı doğru tespit edememiş olması

118 Mesela Mehmet İpşirli bu risaleye “uzun süre kıymeti farkedilmeyen eser” olarak işaret etmektedir. Mehmet İpşirli, “Lutfi Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 27: 236. Ondan önce Fuat Köprülü de *Tevârîh-i Âl-i Osman*'da Paşa'nın zikrettiği eserler listesinde olmayan *Hulâsatü'l-ümme*'nin (Doğrusu: *Halâsü'l-ümme*) Bursalı Mehmed Tahir tarafından “hiçbir menba' zikr etmeksizin” listelendiğini belirterek adeta bu iddiaya katılmadığını ihsas eder. Köprülüzâde Mehmed Fuad, “Lutfi

muhtemeldir. Ancak bu durum risaleyi nasıl olup da İbn Kemal'e nispet ettiği sorusunu hala cevapsız bırakmaktadır.

İkinci ihtimal yapılan yanlışta kasıt olup olmadığı meselesiyle ilgilidir. Müellif *Halâsü'l-ümme'*deki ilmi eksiklikler ve zafiyetler dolayısıyla sert bir üslup takınıp bir dizi ithamda bulunurken risaleye bir açıdan önem vermediğini göstermek için müellifin adını bilerek yanlış yazmış olabilir.

Bu ihtimalin uzantısı olan bir diğer ihtimal ise ele aldığı Kureyşilik meselesini ve dolayısıyla Osmanlı halifelerinin meşruiyet problemini layıkıyla çözemeyen bir risaleyi aşma iddiasıyla yola çıkan anonim müellifin *Necâtü'l-ümme'*deki başarısını yüksek bir başarı olarak göstermeyi arzulamış olmasıdır. Nihayetinde ilmî bir mesele söz konusudur ve gerçek müellif âlim değil siyasi bir başka ifadeyle sadrazam kimliği ile ön plandadır. Onun yerine Osmanlı tarihinin en etkili âlimlerinden birisinin müellif olarak gösterilmesi ve böylece onun "aşılması" anonim müellif açısından daha prestijli bir konuma işaret etmektedir. Yani müellifin sadrazamdan şeyhülislamı kaydırılması bilinçli bir saptırma ve risalenin yazarının ilmî gücünü yükseltme amacı taşıyabilir. Böylece anonim müellif, ilmî otorite sahibi, şeyhülislam ve tarihçi bir âlimin üstesinden gelemediği bir meseleyi kendisinin çözüme kavuşturduğunu ihsas ettirmeye çalışıyor olabilir. Risalede Fahreddin Razi, Ebussuud Efendi, İsmail Hakkı Bursevi gibi önemli isimlere yönelik itirazları göz önünde bulundurulduğunda bu ihtimal kuvvetlenmektedir.

*Halâsü'l-ümme fi ma'rifeti'l-e'imme* başlığına nazire yapılarak *Necâtü'l-ümme fi tâ'ati'l-e'imme* başlığı verilen II. Mahmud dönemine ait müellifi meçhul bu risalenin başlıktaki kavram değişikliğinden de anlaşılacağı üzere "itaat" kavramı merkezdedir. *Halâsü'l-ümme* üzerinden tartışılan Kureyşe mensubiyet şartının reddedilmesiyle birlikte ele aldığı tüm meselelerde sultana tüm kesimlerin itaat etmesini temellendirme çabası risalenin nihai hedefidir. Bu yapılırken ulemanın konumu hususi bir şekilde zayıflatılmakta ve siyasilerin tam manasıyla tabileri konumuna indirilmektedir. Somut referanslarla devrin ulemasının II. Mahmud'un imamet ve hilafet vasfına sahip olmadığını Kureyşilik şartı üzerinden dile getirdiklerinin iddia edilmesi müellifi dönemindeki

Paşa", *Türkiyat Mecmuası*, (1925): 1: 141-142. 118-150. Bağdadlı da ise eserin ismi zikredilir ve *Asâfnâme* yazarı Lutfi Paşa'ya nispet edilir: *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 3: 432.

Kureyşilik şartına karşı tutuma dair belli belirsiz ifadeler kullanan Lutfi Paşa'nın yaklaşımından daha ileriye götürmekte ve bu şartı tartışmasının somut bir gerekçesini vermektedir. Tam olarak kimleri kastettiği, Osmanlı merkez uleması veya özellikle Arap nüfusun yoğun olduğu beldelerin âlimlerini mi kastettiği meselesi ise kapalı kalmaktadır. Mamafih yine "ilmiyenin derinlik sahibi kesiminin" sultanın yanında durdukları belirtilerek bu yaklaşımın tüm ulemaya has olmadığı da ifade edilir.

Risalede Arapların riyaset iddialarının geçersizliğinin vurgulanması, Osmanlı hilafetinin meşruiyetinin tahkim edilmesi döneminin önemli gelişmelerine karşı bir tepki olmalıdır. Sultana itaati önceleyen yoğun cümlelerin hemen her fırsatta dile getirildiği *Necâtü'l-ümme'*de de öyle anlaşılıyor ki müellif, saltanatı ve ıslahatları tahkim ve II. Mahmud'a itaati dini argümanlarla sağlamayı ve yeni reform çabalarında muhaliflere karşı sultanın elini güçlendirmeyi hedeflemektedir. Bu risalenin dönemin diğer ıslahat taraftarı metinlerinden esash bir şekilde ayrıldığı Kureyşilik meselesinin *Halâsü'l-ümme* üzerinden gündeme taşınması ve risalenin dili birlikte düşünüldüğünde yazar doğrudan isim vermesi ve konuyu kısmen muğlak bıraksa da özellikle Arapların yoğun yaşadığı beldelerde ve belki de Arapça konuşan ulema nezdinde böyle bir tartışmanın vuku bulduğu ihtimali söz konusu olmaktadır. Nitekim İbnü'l-Annâbî'nin yukarıdaki ifadesi en azından Mısır merkezli olarak askeri ıslahatlarla ilgili bir tartışmanın vuku bulduğunu göstermektedir. Müellifin meseleyi sadece Kureyşilikle sınırlamayıp bir bütün halinde "Arapların riyaset hakkını kaybettiklerine" yönelik vurgu yapması da, muhtemel bir alternatif siyasi öbek arayışının önünü kesmeye matuftur. Bu çerçevede Osmanlı sultanlarının Mısır'ın 1798'de Fransızlar tarafından işgal edilmesi ve Necidlilerin Mekke ve Medine'yi işgal ederek hükümlerlik iddialarında bulunmalarıyla başlayan süreçteki prestij kayıplarıyla vuku bulan muhtemel bir "Arap hilafeti" algısını bastırma arayışı da söz konusu olabilir.<sup>119</sup> Vehhâbî hareketinin "hutbeden sultanın

11919. Yüzyılda Osmanlı hilafeti meselesinin ve özellikle Arap dünyasının bu hilafete dair tutumlarının ele alındığı dikkate değer çalışmalardan birisi Tufan Buzpınar'a aittir. Buzpınar, "Suudilerin Hicaz'daki varlıklarının III. Selim döneminde sonlandırılmaması ve bunun ancak II. Mahmud döneminde Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın gayretleriyle gerçekleştirilmiş olması" durumunu Osmanlı hilafetine etkisi açısından ele alan bazı değerlendirmelere temas etmektedir. Arşiv belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla Suudilerin Hicaz'da hilafet ve saltanat iddiasında bulunduğu başta

ismini çıkartması ve Kâbe'nin örtüsünde bulunan padişah ismini silmesi” ve “hilafetin dinî vecibeleri eksiksiz yerine getiren ve her türlü bid'atten arınmış Arapların, yani Muvahhidûn'un hakkı olduklarını savunmaları”<sup>120</sup> da bu hususta etkili olmuş olmalıdır. Risalede Osmanlı devleti için “Muhammedî devlet” ve “İslam devleti” tabirlerinin kullanılması ve II. Mahmud'un diğer vasıflarının yanında “müctehid imam” ve “Haremeyn fatihi” olarak da anılması muhtemelen benzer bir kaygının sonucudur.

Osmanlı Devleti'ni giderek modern devlet yapısına dönüştüren ıslahatların yapıldığı bir dönemde ulemanın rolünün de gittikçe zayıflamaya başladığına dair önemli işaretler taşıyan risalede, ulemanın ulû'l-emr olmaması gerektiğinin üstüne basılarak zikredilmesi, ulemanın âmir değil, me'mûr konumunda olduğunun vurgulanması (“ulema da diğer sıradan insanlar gibi itaatle yükümlüdür” 10a-b) da ilmiye kökenli mevcut muhalefetin konumunu zayıflatmak ve ulemaya “yerini göstermek ve belki de haddini bildirmek” olarak değerlendirilebilir. Bu da risale yazarını, *Halâsü'l-ümme* yazarına yönelttiği ve bir kısmına yukarıda temas ettiğimiz eleştirilerin doğrudan muhatabı haline getirmekte ve metni büyük oranda klasik birikimi de bağlamından kopartarak yorumlayan bir propaganda metnine dönüştürmektedir. Nihayetinde Lutfi Paşa için Kanuni hangi konumda ise kimliği meçhul müellif için de II. Mahmud aynı konumda değerlendirilmekte, benzer bir meşruiyet süreci inşa edilmektedir.<sup>121</sup>

---

Saray olmak üzere İstanbul'da bilinmekte ve yakından takip edilmektedir. Tufan Buzpınar, “The Question of Caliphate under the Last Ottoman Sultans,” *Ottoman Reform and Muslim Regeneration, Studies in Honour of Butrus Abu-Manneh*, ed. Itzhak Weismann and Fruma Zachs, (London, New York: I.B. Tauris Publishers, 2005), 23; Tufan Buzpınar, *Hilafet ve Saltanat*, 64-69. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahıs'da Osmanlı Hâkimiyeti (Vehhâbî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu: 1998), 24-65.

120 Konuyla ilgili olarak bkz. Ebru Koçak, “Osmanlılar Dönemi'nde Vehhâbiliğe Yazılan Reddiyeler ve Analizi (1732-1818)”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2022), 241-242.

121 Sultana mutlak itaati merkezi bir mesele olarak vaz eden bu risale ve benzerlerini İsmail Kara “modernleşme hadisesinin ve ıslahat hareketlerinin süratli bir şekilde halife-sultana itaat meselesini canlı, tehditkâr ve siyasî açıdan hayati bir problem haline getiren” metinler olarak yorumlamaktadır. İsmail Kara, “Sunuş”, *İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik, Hilafet Risaleleri I*, haz. İsmail Kara, (İstanbul: Klasik, 2002), VIII.

İlmiye sınıfının/ulemanın iktidarla ilişkisinin itaat-muhalefet kavramları çerçevesinde mukayeseli incelemesi için de bu risale önemli veriler sunmaktadır.<sup>122</sup> İslahatlara mutlak destek vererek padişahın yanında durmayı yeğleyen bir tavır sergileyen ve bu açıdan sarayla ittifak halinde gözüken bu değerlendirmelerde ulema sınıfının konumunu zayıflatıp neredeyse avamla aynı konuma indirgeyen ifadelere başvurulması üzerinde hususi bir şekilde düşünülmesi gereken bir husustur. Osmanlı merkez ulemasından olduğunu tahmin ettiğimiz bir âlimin bu denli açık ifadelerle II. Mahmud dönemi modernleşme hareketlerini destekleyerek sulta-

122 Kuşkusuz ilmiyenin tamamı kimliği meçhul risale yazarının takındığı tavır takınmamakta, alt seviyedeki görevlilerden medrese talebelerine kadar geniş bir kesim ıslahata ve doğrudan sultana cephe almaktadır. Konuyla ilgili olarak bazı tespitler için bkz. Heyd, Uriel, "III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması," çev. Sami Erdem, Uriel Heyd, *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine Makaleler*, haz. Ferhat Koca (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 99-136; Seyfettin Erşahin, "Islamic Support on the Westernization Policy in the Ottoman Empire: Making Mahmud II a Reformer Caliph-Sultan by Islamic Virtue Tradition," *Journal of Religious Culture* 78 (2005): 3-4.

II. Mahmud'un III. Selim'in karşılaştığı bir sorun olan alt düzey ilmiye mensuplarının muhalefetini aşmak için de bazı usuller geliştirdiği anlaşılmaktadır. Bu konuda Avigdor Levy'nin tespitleri şöyledir: "Sultan Mahmud, planları için ulemanın desteğini kazanmak amacıyla teşvikleri baskılar ile birleştirerek, eskiden kalma ödül ve ceza yöntemini kullandı. Şeyhülislam, kazaskerler, İstanbul kadısı vb. kişiler dahil olmak üzere, en üst makamları doldurmak üzere tayin edeceği kişileri dikkatlice seçti. Bu ihtiyatlı tayin politikası sayesinde ulema ileri gelenlerinin kendisine yüksek derecede itaat etmelerini sağladı. Aynı zamanda zekice uygulanan bir yatıştırma politikası ile her sınıftan ulemanın müspet görüşlerini kazanmaya da çalıştı. Halka açık vaazlara ve dini törenlere düzenli olarak katılarak, dindarlık görüntüsü yarattı. Camiler yaptırdı, dini vakıflar kurdu ve üst düzey ulemaya önemli devlet meseleleri hususunda sıkça danıştı. 1824 yılında ailelerin İslam'ın temelleri ile ilgili gerekli yetkinliğe erişmeden oğullarını mekteplerden almalarını yasaklayan bir kanun çıkarttı. Halkın gözündeki yerini sağlamlaştırdı ve mekteplerde eğitim veren hocalara ek gelir kazandırdığı için ulema arasında oldukça gözde olan bu kanunun icrası mahalle imamlarına verildi." Avigdor Levy, "II. Mahmud Döneminde Askerî Reform ve Ulema", *II. Mahmud: Yeniden Yapılanma Sürecinde İstanbul*, ed. Coşkun Yılmaz, (İstanbul: 2010): 153. Mehmet İpşirli'nin konuyla ilgili tespiti ise şöyledir: "II. Mahmud, icraatını ve ıslahatını sıhhatli bir zemine oturtmak, teşebbüslerini geniş halk kitlelerine benimsetmek ve en önemlisi ulemayı fiilen icraatın içine çekebilmek için meşveret meclislerine bilhassa önem vermiştir." Mehmet İpşirli, "II. Mahmud Döneminde Ulema ve Vakıflar", *II. Mahmud: Yeniden Yapılanma Sürecinde İstanbul*, ed. Coşkun Yılmaz, (İstanbul: 2010): 262.

nı/siyaseti merkeze taşınması ile başlayan bu sürecin, çok değil yaklaşık altmış yıl sonra bu sefer II. Abdülhamid'i hedef alan muhalefete katkı sunan bir sınıf olarak da arz-ı endam etmeleri hususu da –özellikle metodolojik tutarlılık meselesi göz önünde tutularak– müstakil olarak incelenmeyi beklemektedir.<sup>123</sup>

Ulemanın hemen her dönemde itaat ve muhalefet açısından farklı tutumlar sergiledikleri bilinen bir husustur. Yine ulemanın yeknesak bir grup halinde aynı istikamette hareket etmediği de bilinmektedir. Özellikle gayr-i şeri meseleler söz konusu olduğunda muhalefeti açıkça izhar eden bir konum sergileyenler azımsanmayacak sayıdadır. Buna mukabil şartlar ne olursa olsun sultanı merkeze taşıyan bir tutumu tercih edenler de bulunmaktadır. Dolayısıyla her dönem ve her meselede itaat ve muhalefet açısından farklı tavır alışlar söz konusudur. Özellikle ele aldığımız son dönemde ulema kimi zaman “muhalefete katkı sunan bir sınıf” iken kimi zaman ise “siyasal iktidara destek olan”, “katkı sunan” veya “sessiz kalan” bir tutum da sergilemektedir. Ulemanın aynı dönemde iki farklı tavrı benimsemek suretiyle bölündüğü de vakiidir. Meseleyi farklı boyutlarıyla ele almak isteyen araştırmacılar için *Necâtü'l-ümme* zengin veriler sunmaktadır.

123Bu hususa dair incelemeler için İsmail Kara, üç aşamalı bir çerçeve sunmaktadır: “İslahat hareketleriyle ilmiye sınıfı ilişkileri çok genel bir çerçevede üç aşamalı olarak ele alınabilir. İlk aşamada Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışına (1826) kadar Saray'ın ilmiye sınıfı ile ittifaklar kurma yolunu tercih ettiğini görüyoruz Saray'ın bu davranışı, kendisine karşı bir şekilde durabilecek iki büyük güç merkezini birbirinden ayırmak teşebbüsünden başka bir şey değildi. İlmiye sınıfı Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılış sırasında Saray'a açık veya zımnî destek vermekle bir bakıma kendi sonunu da hazırlamış oldu. İkinci merhalede Saray karşısında tek dengeleyici büyük güç olarak kalan ilmiye sınıfının gerilere doğru itilmeye başlandığını, statü kayıplarına uğratıldığını görüyoruz. Osmanlı siyasi aklı modernleşme teşebbüslerinin askeri alanda Yeniçeri Ocağı ile, ilim ve kültür alanında da medreselerle yürütülemeyeceği kanaatine gelmiştir. Üçüncü aşamada çok daha farklı ve müşkil bir hadise ile karşılaşyoruz; bu, ilmiyenin halife-sultana (giderek yönetim tarzına) karşı siyasi muhalefetin yanında yer almaya / yer edinmeye doğru yol almasıdır.” İsmail Kara, “Ulema-Siyaset ilişkilerine dair önemli bir metin: Muhalefet yapmak/Muhalefete katılmak,” *Dîvân İlmî Araştırmalar* 4, 1998/1): 1-25.

## KAYNAKÇA

- Abbâs el-Azzâvî. *Zikrâ Ebi's-Senâ el-Alûsî*. Bağdat: Şeriketü't-tab' ve't-ticâra, 1958.
- Alper, Ömer Mahir. "Hasan Kâfi Akhisârî: Hayatı ve Eserleri." Hasan Kafi Akhisârî, *Nizâm-ı Âlemi Sağlayan Sebeplerin Temelleri Usûlü'l-hikem fi nizâmi'l-âlem*, haz. Ö. Mahir Alper İstanbul: Klasik, 2020.
- Anonim. *Necâtü'l-ümme fi tâ'ati'l-e'imme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1856.
- Babanzâde Bağdadlı İsmail Paşa. *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Beydilli, Kemal. "Mahmud II", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mahmud-ii--osmanli> (Eriş. tar. 05.07.2021).
- Beyhan, Mehmet Ali. "İslahatlar ve Buhranlar Literatürü: III. Selim ve II. Mahmud Dönemi." *TALİD* 1/2, 2003, 57-99.
- Budinli, *Nizâm-ı Devlet, Risâle fi nizâmi'd-devle & Risâle-i Nizâm-ı Devlet*, haz. Özgür Kavak İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. M. A. Yekta Saraç, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1342.
- Buzpınar, Tufan, Ş. "The Question of Caliphate under the Last Ottoman Sultans." *Ottoman Reform and Muslim Regeneration, Studies in Honour of Butrus Abu-Manneh*. ed. Itzhak Weismann and Fruma Zachs. London, New York: I.B. Tauris Publishers, 2005.
- . *Hilafet ve saltanat: II. Abdülhamid Döneminde Halifelik ve Araplar*. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2016.
- . "On The Emergence of The Ottoman Caliphate In The Sixteenth Century." *1516 The Year that Changed the Middle East*. ed. Abdulrahim Abu-Husayn, Beirut: American University of Beirut Press, 2021 içinde, 27-44.
- Cici, Recep. "İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 22:210-211.
- Çelik, Yüksel. "Nizâm, İntizâm ve Tanzîmât Mihverinde Bir Padişah Portresi: Mahmûd-ı Sâni." *II. Mahmud: Yeniden Yapılanma Sürecinde İstanbul*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: 2010 içinde, 21-53.
- Çolak, Orhan. "İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Siyasetnâmeler Bibliyografyası." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2 (Eylül 2003): 339-378.
- Dilbaz, Mahmut. *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafası Es'ad Efendi'nin Şerhli es-Sa'yü'l-Mahmûd Tercümesi, Es'ad Efendi'nin Şerhli Es-Sa'yü'l-Mahmud Tercümesi*. İstanbul: Dergâh, 2014.



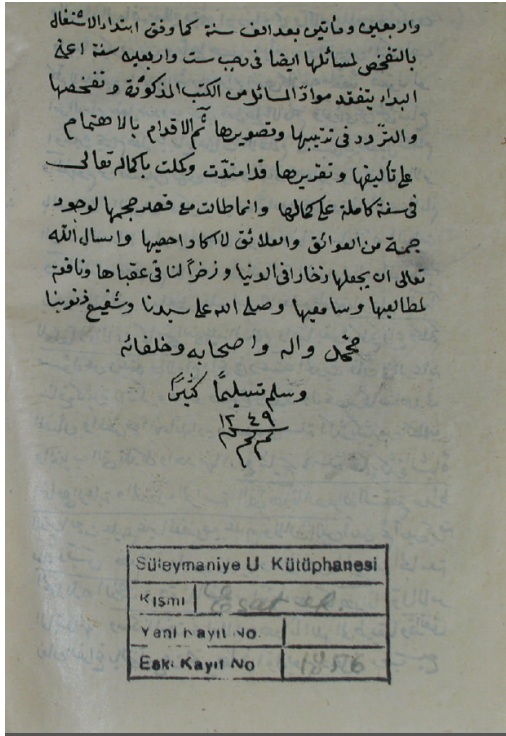
- Ebü Hayyân Endelüsi. *Tefsîrül-Bahri'l-muhît*. haz. Sıdkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1420.
- Ebussuud Efendi, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları (Fetava-yı Ebussuud Efendi)*. haz. Ahmet Akgündüz. İstanbul: OSAV, 2018.
- Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed Firuzabadi. *el-Kamusü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Fahreddin Razi. *Tefsîrül Fahri'r-Râzî (el-Meşhûr bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtihi'l-gayb)*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1981.
- Fazlıoğlu, İhsan. "İbnu'l-'Annâbî ve *es-Sa'yul-Mahmûd fî Nizâmi'l-Cunûd* Adlı Eseri", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, (İstanbul: 1996/1): 165-174.
- Gibb, Hamilton A. R. "Lutfi Paşa on the Ottoman Caliphate." *Oriens* 15 (1962): 287-295.
- Göldöşüren, Arzu. "II. Mahmud Dönemi Osmanlı Ulemâsı." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Heyd, Uriel. "III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması." çev. Sami Erdem. Uriel Heyd, *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine Makaleler*, haz. Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, 99-136.
- İbnu'l-'Annâbî. *es-Sa'yul-mahmûd fî nizâmi'l-cünûd*. İskenderiye: Mektebetü'l-Belediyye, 4562.
- . *es-Sa'yul-mahmûd fî nizâmi'l-cünûd*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 1885.
- İbnü'l-Esir. *Câmi'u'l-usûl*. haz. Abdülkâdir el-Arnaût. Dimaşk: 1969.
- İmamoğlu, Abdullah Taha, Karataş, Veli. "İrâde-i Seniyyeyi Hadislerle Desteklemek: II. Mahmud Dönemi Şeyhülislamlarından Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi ve *Hulâsatu'l-Burhan fî İtaati's-Sultan* Adlı Risalesi." *Artuklu Akademi*, 2016/3 (1): 21-54.
- İpşirli, Mehmet. "II. Mahmud Döneminde Ulema ve Vakıflar." *II. Mahmud: Yeniden Yapılanma Sürecinde İstanbul*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: 2010 içinde, 261-279.
- . "Lutfi Paşa." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 27: 234-236.
- Jahja, Muharem. "Lutfi Paşa'nın (893/1488-970/1562) *Halasu'l-ümme fî ma'rifeti'l-eimme* Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003.
- Kadı İyaz. *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr*. Tunis: el-Mektebetü'l-Atîka, 1914.
- Kara, İsmail. "Ulema-Siyaset ilişkilerine dair önemli bir metin: Muhalefet yapmak/Muhalefete katılmak." *Dîvân İlmi Araştırmalar* 4, (1998/1): 1-25.



- . “Sunuş.” *İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik, Hilafet Risaleleri I*. haz. İsmail Kara, İstanbul: Klasik, 2002.
- Kavak, Özgür. “Hal’, İstifa ve İhtilal: İslam Devletlerinde İktidarın El Değiştirilmesi Üzerine Bazı Tespitler.” *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 24/47 (2019), 141-196.
- Koçak, Ebru. “Osmanlılar Dönemi’nde Vehhâbîliğe Yazılan Reddiyeler ve Analizi (1732-1818).” Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2022.
- Köksal, Asım Cüneyd. “Bir İslâm Âlimi Olarak Lutfi Paşa.” *Osmanlı Araştırmaları = The Journal of Ottoman Studies* 50, (2017): 29-72.
- . *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer’iyye*. İstanbul: Klasik, 2016.
- Köprülüzâde Mehmed Fuad. “Lutfi Paşa.” *Türkiyat Mecmuası*, (1925), 1: 118-150.
- Kurşun, Zekeriya. *Necid ve Ahsa’da Osmanlı Hâkimiyeti (Vehhabî Hareketi ve Suud Devleti’nin Ortaya Çıkışı)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu: 1998.
- Levend, Ağâh Sırrı. “Siyaset-nâmeler.” *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 10 (1962): 167-194.
- Levy, Avigdor. “II. Mahmud Döneminde Askerî Reform ve Ulema.” *II. Mahmud: Yeniden Yapılanma Sürecinde İstanbul*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: 2010 içinde, 151-161.
- Lutfi Paşa. *Halâsü'l-ümme fî ma’rifeti’l-e’imme*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya 2877.
- Mahlûf, Mâcide. “el-Kismü’l-evvel: ed-Dirâse.” Lutfi Paşa, *Halâsü'l-ümme fî ma’rifeti’l-e’imme*, haz. Mâcide Mahlûf. Kahire: Dâru’l-Âfâki’l-Arabiyye, 2001, 13-34.
- Mehmed Dâniş. *Netîcetü’l-vekâyi’*. Şamil Mutlu. *Yeniçeri Ocağı’nın Kaldırılışı ve II. Mahmud’un Edirne Seyahati, Mehmed Dâniş Bey ve Eserleri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1994.
- Mehmed Seyyid. *Medhal*. Matbaa-i Âmire: İstanbul, 1333.
- Nafi, Basheer M. “Abu Al-Thana al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Quran.” *IJMES* 34/3 (2002): 465-494.
- Özel, İsmet. *Bir Akşam Gezintisi Değil Bir İstiklal Yürüyüşü I*. İstanbul: TİYO, 2012.
- Özen, Şükrü. “Matüridi ve Siyaset: Hilafetin Kureşiliği Meselesi.” *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-, 22-24 Mayıs 2009*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, 524-548.
- Rami İbrahim el-Bennâ. *ed-Dîn ve’s-siyâse inde’d-devleti’l-Usmâniyye, Kıraât fî fikri’s-sadri’l-a’zam Lutfi Başa*. İstanbul: Merkezü’t-târîhi’l-Arabî, 2022.

- Sahaflar Şeyhizade Esad Efendi. *Üss-i zafer: (Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair)*. haz. Mehmet Arslan. İstanbul: Kitabevi, 2005.
- Sariyannis, Marinos. *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*. Leiden, Boston: Brill, 2019.
- Şehabeddin Sivasi. *Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i's-semâsîr*. Süleymaniye Ktp., Fatih 626.
- Şirvânî Fâtih Efendi. *Gülzâr-ı Fütûhât, Bir Görgü Tanığı'nın Kalemîyle Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılışı*. haz. Mehmet Ali Beyhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Vâiz. *Osmanlı Devlet Nizamının Tesisi (er-Risâletü'n-nizâmiyye fi'd-devleti'l-İslâmiyye)*. haz. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Yasincizade Abdülvehhab Efendi, *Hulâsatü'l-Burhân fi İtâati's-Sultân*, (İmamoğlu, Abdullah Taha, Abdullah Taha, Karataş, Veli. "İrâde-i Seniyye-yi Hadislerle Desteklemek: II. Mahmud Dönemi Şeyhülislamlarından Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi ve *Hulâsatu'l-Burhan fi İtaati's-Sultan* Adlı Risalesi." *Artuklu Akademi*, 2016/3 (1) içinde): 33-47.
- Yavuz, Hulûsi. "Sadriâzam Lütî Paşa ve Osmanlı Hilâfeti.", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi]* 5-6, (1987-1988): 27-54.
- Yavuz, Hulûsi. *Siyaset ve Kültür Tarihi Açısından Osmanlı Devleti ve İslam*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Yazar, Sadık. "Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği." Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

EK: Necâtü'l-ümme fi tâ'ati'l-e'imme'nin başı ve sonu



## From *Halās al-Umma* to *Necāt al-umma*: -A Few Notes on Continuing Issues of Ottoman Political Thought-

### Abstract

The treatise of *Halās al-umma fī ma'rifat al-a'imma*, written in Arabic, by Lutfi Pasha (d. 1563) one of the Grand Vizier's of the Suleiman the Magnificent, rejected the requisite of belonging to the Quraysh tribe for the caliphate. Based on largely Hanafi fiqh books, he announced the Ottoman sultans as legitimate caliphs in the person of Suleiman the Magnificent by this study.

Having the idea of himself solved this important "legitimacy problem", which started to occupy the agenda of the writers of Islamic political thought, especially following the weakening of the Baghdad Abbasid caliphate and its disappearance after the Mongol invasion, was this work of Pasha taken into account by the Ottoman political writers of the time?

Pursuing this question, this study has reached an anonymous treatise written during the reign of Mahmud II. This treatise, *Nacāt al-umma fī tā'at al-a'imma*, took its final form in 1 Rajab 1247/6 December 1831 about three hundred years after *Halās al-umma*. The importance of *Nacāt al-umma fī tā'at al-a'imma* lies in bringing the issues related with the reform efforts of the time into agenda including the requisite of belonging Qurays. The aim of this study is to examine this treatise, which discusses the issue, in comparison with other treatises of the period, which are proponent of reform and also to take its relationship with the treatise of *Halās al-umma* and the context in which it was written into account.

**Key words:** Lutfi Pasha, Ottoman political thought, Mahmud II, the ulama

# PATRONA İSYANI VE YENİÇERİLER: DÖRT GÖZLE BEKLENEN İHTİLALİN OSMANLI TAHTININ KÂBUSUNA DÖNÜŞMESİ

---

Abdulkasim GÜL

Erzurum Teknik Üniversitesi  
abdulkasim.gul@erzurum.edu.tr  
0000-0003-3916-1509

---

## Öz

1730 Patrona Halil İsyanı ve isyanda yeniçerilerin varlığı bu makalenin mevzusudur. Makale, kısa bir literatür değerlendirmesini ihtiva eden girişten başka altı kısım olarak düzenlendi. Çalışmada önce isyancıların kim olduğu ortaya koyuldu, onların muhitleri ve dayandıkları-ortaklık ettikleri kesimler tanıtıldı. Ardından iktidarı etkileme ve muhalefet etme bakımlarından yeniçeriliğin temel güç haline gelişinin süreci ortaya koyuldu. Üçüncü kısmında Patrona İsyanı öncesinde sultanın ve iktidarın meşruiyeti değerlendirildi, Osmanlı siyaset dünyasındaki isyan/ayaklanma vakiasına uygunluğu tartışıldı ve isyanın sebeplerinden doğrudan yeniçerileri ilgilendirenler üzerine yoğunlaşıldı. Sonraki iki kısımda isyanın süreci ele alındı; isyancıların kararları ve yeni hükümet üzerindeki baskılarıyla birlikte bütün yeniçerilerin bu süreçteki davranışları incelendi. Son kısımda ve sonuçta, isyanın siyasal yapıda oluşturduğu kırılma ve iktidara yönelik ortaya çıkardığı yeni tehditler tespit dilmeye çalışıldı.

**Anahtar kelimeler:** İsyân, III. Ahmed, Damat İbrahim Paşa, Patrona Halil, Yeniçerilik, Arnavutlar.

71

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI  
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*  
Makale

Cilt 27 sayı 52 (2022/1): 71-124  
Gön. Tar.: 04.10.2021  
Yay. Tar.: 30.06.2022  
doi: divan.953492

## Giriş

1703'te İstanbul'da çıkan ve Edirne'de bulunan Sultan II. Mustafa'nın saltanatına son veren bir isyan neticesinde padişah olan III. Ahmed, yirmi yedi yıl sonra 28 Eylül 1730 Perşembe günü başlayan isyan akabinde tahta veda etmek zorunda kaldı. Osmanlı döneminde 43 Vakası<sup>1</sup>, "ihtilal" ve "fitne" şeklinde adlandırılan isyan XX. yüzyılın başından itibaren, isyancıların reisi Patrona Halil'e nispetle üretilen Patrona İsyanı veya Patrona Halil İsyanı adlarıyla bilinmektedir.<sup>2</sup>

Patron İsyanı üzerine oldukça geniş bir literatür vardır.<sup>3</sup> Bu vaka, döneminde bile fazla ilgi çektiğinden hakkında müstakil eser veya risaleler kaleme alınmıştır.<sup>4</sup> Vakanüvisler dahil Osmanlı müverrihlerinin isyancılar, çevreleri ve bağlantılarıyla alakalı görüşleri ma-

---

1 Fahri Derin, "Kabakçı Mustafa Ayaklanmasına Dair Bir Tarihçe," *Tarih Dergisi* 27 (2011); 102.

2 İsimlendirmeye alakalı bkz. Selim Karahasanoğlu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular: İsyanın Organizatörlerinden Ayasofya Vaizi İspirizâde Ahmed Efendi ve Terekesi," *OTAM* 24 (2008); 100.

3 Patrona İsyanı literatürünün oldukça teferuatlı bir listesi Selim Karahasanoğlu tarafından yapılmıştır. *Politics and Governance in the Ottoman Empire: The Rebellion of 1730*, (Cambridge; Department Of Near Eastern Languages And Civilizations, Harvard University 2009), 17-22. İsyanın anlatıldığı Osmanlı dönemi kaynaklarını için bkz. Bekir Sıtkı Baykal, "Patrona Halil Ayaklanması ile İlgili Kaynaklar Hakkında," *IV. Türk Tarih Kongresi* (1952); 177-182. Hakan Yılmaz, "Patrona Vak'ası Hakkında Yazılmış Kısa Kronikler ve Devrin Vak'anüvisi Küçük Çelebi-zâde İsmâil 'Asım'ın Tarihçesi," *Doğu Batı* 85 (2018): 179-216. Yalçın Gezer, "Yazma Eserler Işığında Patrona Halil İsyanı Hakkında Yeni Bir Değerlendirme," *III, Uluslararası Osmanlı İstanbul'u Sempozyumu Bildirileri* (25-26 Mayıs 2015): 331-351.

4 Bu vakayı esas alan kaynaklar şunlardır. *1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser Abdi Tarihi*, (yay. haz. Faik Reşit Unat), (Ankara: TTK Basımevi, 2014). *Destârî Sâlih Tarihi*, (yay. Bekir Sıtkı Baykal), (Ankara: DTCF Yayınları, 1962). Hakan Yılmaz, "Patrona Halil Vak'ası Hakkında Yeni Bir Kaynak", *HAİDXVI/189* (2009): 42-44. Karahasanoğlu, *Politics and Governance (Vakı'a Takriri Binyüzkırkçü'de Terkiib Olunmuştur.)* Abdulkasim Gül, "Di-yarbakır Ziya Gökalp Kütüphanesindeki Patrona Halil İsyanı Adlı Yazma," *ETÜTD* 1 (2021): 7-32.



kale içerisinde verildi. Kısaca ifade etmek gerekirse Osmanlı kaynaklarının itaatsizlik ve muhalefet karşısındaki umum tavırları bu isyan için de geçerlidir. Yani elebaşları ve iştirak edenleri asi, zorba veya benzeri kelimelerle vasıflandırmalarına rağmen şartları açıklama veya vakaların sebeplerini göstermeden geri durmamışlardır.

Sonraki dönem kaynaklarının bazıları Osmanlı müverrihlerinin tesirinde kalmışken bazıları eleştirel yaklaşmıştır.<sup>5</sup> “Lale Devri”<sup>6</sup> isimlendirmesine kaynak olan Ahmed Refik’in aynı adlı kitabı, sonraki dönemdeki ilk çalışmadır. Lâle Devri şatafatını temel alan kitaba göre isyan, memleketin geri kalmışlığını fikri gelişmeyle aşmaya çalışan ve yeni bir düzen kurmaya çalışan İbrahim Paşa’ya karşı gelişen bir hareketti. Bundan kaynaklı olarak isyancı cephe; gelişmeye karşı olan yeniçeriler, onların tahrikiyle hareket eden esnaf ve ahalinin dine bağlılığını suiistimal eden ulema ittifakından oluşmaktaydı.<sup>7</sup> Osmanlı hükümetine ve saltanatına karşı gelişen bütün isyanlarda hocalarla yeniçerilerin ittifakı var olduğu görüşünde olan Ahmed Refik’e göre Ayasofya vaizi İspirizâde Ahmed Efendi ve sabık İstanbul kadısı Zülâli Hasan Efendi, Sultan III. Ahmed’i düşürmeye çalışanları idare edenlerdi.<sup>8</sup>

Münir Aktepe’nin *Patrona İsyanı 1730* adlı kitabı, isyan üzerine ilk akademik çalışmadır. Aktepe isyanın sebeplerini inceleyerek isyanın içinde olan kesimlerle alakalı düşünceler ortaya koymuştur. Aktepe devlet adamları ve ulema içinde memnuniyetsizlik ve rekabetin varlığına dayanarak kaptanıderya Mustafa Paşa’yı hükümet içi muhalefetin başı olarak tasvir etmiş, isyandaki tavırlarını IV. Mehmed’in tahttan indirilmesi sırasında Köprülü Fazıl Mustafa

5 Lâle Devri ve Patrona İsyanı hakkında modern literatürün değerlendirmesi için bkz. Selim Karahasanoğlu, Osmanlı Tarih yazımında “Lale Devri” Eleştirel Bir Yaklaşım, *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 7 (2008), 129-144. Selim Karahasanoğlu, “İstanbul’un Lâle Devri mi? Tarih ve Tarih Yazımı,” *Masaldan Gerçeğe Lâle Devri*, haz. Mustafa Armağan, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014): 57-106.

6 Ahmed Refik Altınay’ın bu eserini Can Eritman incelemiştir. “Ahmed Refik’in Lâle Devri’ni Yazarken Kullandığı Kaynaklar ve ‘Lâle Devri’ Paradigması; Bir Teolojik İma”, *Doğu Batı*, 85 (2018): 11-29. Lâle Devri ve Damat İbrahim Paşa döneminin bir analizi için bkz. Feridun M. Emecen, “Matruşka’nın Küçük Parçası: Nevşehirli Damat İbrahim Paşa Dönemi ve “Lale Devri” Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme,” *Osmanlı Araştırmaları* 52 (2018): 79-98.

7 Ahmet Refik Altınay, *Lâle Devri*, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1973), 110-119.

8 Altınay, *Lâle Devri*, 118, 121.

Paşa'nın durumuna benzetmiştir.<sup>9</sup> Aktepe ulemadan Şeyhülislam Abdullah Efendi'yi muhalif olarak gösterse de ittifak içine dahil etmemiş, Zülâli Hasan Efendi'yi ve İspirîzâde Ahmed Efendi'yi ise iş birlikçi saymıştır. Yine o, Rumeli kazaskeri Başmakçızâde'nin ve bazı devlet görevlilerinin isyancılarla birlik olduğu fikrindedir.<sup>10</sup>

Lâle Devri ve Patrona İsyanı üzerine çalışmalarıyla bilinen Selim Karahasanoğlu, *erken modern Osmanlı dünyasında bir siyaset etme biçimi*<sup>11</sup> ve *iktidar çekişmesinin ürünü*<sup>12</sup> olarak gördüğü isyanın bir organizasyon içinde gerçekleştiği görüşündedir. Karahasanoğlu'na göre Patrona Halil ve çevresindekiler bir ekip olarak ele alınmalıdır.<sup>13</sup> Bu ekipte esnaf yeniçerilerin ağırlıkta olduğu, İran seferine Şehzade Mahmud'la gitme fikrinde olan bir kesim vardı. Ayrıca hükümetin içinden ve dışından bazı kesimlerle bağlantıları vardı ki isyanın başarılmasını bunların organizasyon ve iktidar hırsı sağlamıştı.<sup>14</sup> Karahasanoğlu *Vâkı'a Takrîri* adlı eserin etkisiyle olsa gerek İspirîzâde Ahmed Efendi'yi doğrudan organizatör ve sadrazamı canından, sultanı tahtından eden sürecin hazırlayıcılarından biri olarak görmüştür.<sup>15</sup>

İsyanı, Avrupa'yla yakınlaşmayla ortaya çıkan eksen kaymasını kabul etmeyen askerî elitlerin ve ulemanın sultandan desteğini çekmesi şeklinde açıklayan Robert W. Olson, kötü şartlarda olan esnafı da ihtilalin hızlanmasında bir unsur olarak değerlendirmiştir.<sup>16</sup> Şerif Mardin ise gerçekleşmeyen şark seferine destek veren esnafın, ekonomik sebeplerle “sınıf bilinci” içinde zevk ve eğlence

9 Münir Aktepe, *Patrona İsyanı (1730)*, (İstanbul: Altınordu Yayınları, 2016), 88-95. Aktepe, haris bir şahıs olarak bahsettiği Mustafa Paşa'nın sadarete ulaşma hedefi olduğunu yazmış ama bunu 1738 yılında İstanbul'a gelen Sandwich'e dayandırmıştır. Aslında Aktepe'nin isyanın iş birliği içinde geliştiğine ilişkin başvuruları da daha çok yabancı kaynaklardır.

10 Aktepe, *Patrona İsyanı*, 97-100.

11 Selim Karahasanoğlu, “1730 İsyanı,” *Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, II. Cilt, ed. Coşkun Yılmaz, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş.; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2015), 143.

12 Karahasanoğlu, “İstanbul'un Lâle Devri mi?” 79.

13 Karahasanoğlu, “İspirîzâde Ahmed Efendi,” 100. Selim Karahasanoğlu, “İspirîzâde Ahmed Efendi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. EK1: 664-665.

14 Karahasanoğlu, “1730 İsyanı,” 143.

15 Karahasanoğlu, “İspirîzâde Ahmed Efendi,” 100, 103.

16 Robert W. Olsen, “Esnaf ve Patrona Halil İsyanı (1730): Osmanlı Siyasetinde Bir Eksen Kayması mı?” *Doğu Batı* 85 (2018): 217-230.



düşkünlüğüne tepki gösterdiğinde, silaha sarılma davetine müspet cevap verdiği düşüncesindedir.<sup>17</sup>

Kısaca ele alınan modern literatürde görüldüğü üzere ağırlıklı olarak isyanın mülki-askerî erkân, esnaf ve ulemanın hepsinin veya bazılarının iş birliği içinde gerçekleştirildiği kanaati vardır. Aşağıda bahsedileceği üzere -ulemadan bazılarının müdahil olduğunu görüşü dışında- dönem kaynakları bu görüşte değildir. Bu makale isyanın düzenlenişi bakımından modern literatürden ziyade Osmanlı müverrihlerinin görüşüne yakındır. Yani isyanın payitahttaki herhangi bir kurumsal güç merkezine dayanmadan çıkarıldığı ve iktidarın alt sınıf askerlerin girişimiyle yıkıldığı kanaatini taşımaktadır.

İsyanda yeniçeriliğin esas güç olduğunun kabulü, bu çalışma için de geçerlidir. Ancak burada literatürden farklı olarak yeniçerilik, Yeniçeri Ocağı'nın kurumsal yapısı dışında bir güç olarak ele alındı. Böylece yeniçeriliğin siyasi ve toplumsal yapıda muhalefet-iktidar tesisi bakımından durumu, kapıkulluktaki dönüşüm bağlamına göre değerlendirildi.

Makalenin diğer temel tezi, -sonuç kısmında açıklanan kendine mahsus özellikleri dışında- isyanın Osmanlı muhalefet geleneği içerisinde gerçekleştiğidir. Buna göre Sultan III. Ahmed ve sadrazamı Damat İbrahim Paşa'nın uzun iktidarı, Osmanlı toplumu ve siyasi hayatında isyan veya ihtilal hareketlerini meşru kılan şartlara sahip olduğundan yıkılmıştı. İsyancılar önceki isyan/ihtilaller hakkındaki bilgileri/tecrübeleriyle başarılı olmalarını sağlayacak zamanlama ve uygulamalara başvurmuşlardı. Bu yönüyle makale, Karahasanoğlu'nun isyanı Osmanlı tarihinde görülebilecek bir iktidarın görev süresinin "olağan" şekilde son erişisi olarak görmesiyle<sup>18</sup> ortak noktadadır. Ancak şu farkla ki Patrona İsyanı'nda muhalefet geleneğine başvurmada ve dolayısıyla ayaklanmaya kalkışmada merkeze ait güçlerden ziyade taşrayı temsil edenler öncüydü.

İsyanın sebepleri üzerine yoğunlaşmayan bu makaleye esasen resmî kayıtlar kaynaklık etmektedir. İsyancılar hakkındaki takibatları görebilmek için özellikle çok sonrasına ait olanlar dahil olmak üzere mühimme defterlerine başvuruldu. Söz konusu defterlerde

17 Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler I*, (der. Mümtazer Türköne-Tuncay Önder) (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 48, 100.

18 Karahasanoğlu, "1730 İsyanı," 143.

isyanın gerçekleşmesi bile teferruatıyla görülebilmektedir. Temel kaynak olarak ayrıca dönem eserleri incelendi. Özellikle vakanüvislerin resmî kayıtlarla aynı anlatıma sahip olmaları dışında bütün dönem kaynakları için geçerli bir durum, isyancıları ele alış ve değerlendirme bakımından aynı bakış açısıdır. Bunun önemli bir sebebi aşağıda bahsedileceği üzere isyanın içinde hâkim zümrelerden ve devlet adamlarından kimsenin olmaması ve kaynaklarda bunlara dayalı anlatımın bulunmamasıdır.

### 1- İsyancılar Kimdi?

Dönem kaynaklarında bazı farklılıklarla isyanı başlatanlar yazılıdır. *Abdi Tarihi*'ne göre elebaşlar yeniçerilerin on yedinci bölüğünden Horpeşte'li Arnavut Patrona Halil ve Rusçuk'un Karalar köyünden altmış dördüncü cemaatten Muslu'dur. Bu kaynağa göre yeniçerilerden Ali Usta, Karayılan, Çınar Ahmed, Oduncu Ahmed, Emir Ali, Erzurumlu Mehmed, Küçük Muslu; cebecilerden Kutucu Hacı Hüseyin ve Manav İsmail, Turşucu İsmail ve bunlar gibi otuz nefer, diğer isyancılarıdır.<sup>19</sup> Destarî Sâlih Efendi; Patrona Halil, Emir Halil, Muslu, Toska, Küçük Mehmed, Nalkıran, Gâvur Hacı ve diğerlerinin *yeniçerilik iddiasıyla* ayaklandıklarından bahsetmiştir.<sup>20</sup> *Diyarbakır Kütüphanesi Yazması*'nda "kırk altının yoldaşlarından Patrona Halil nam kalyoncu" ve "kırk birin yoldaşı Kara Ali"nin isyanı başlattığı, sonra dört kişinin daha katılıp altı kişiyle Kapalıçarşı'ya girdikleri malumatı vardır.<sup>21</sup> Subhî Mehmed Efendi'yle ondan nakil yapan Şemdânî-zâde Süleyman Efendi, isyanı on yedi kişinin *yeniçerilik iddiasıyla* başlattığını ve Patrona Halil'i on yedinci bölüğe mensup olduğunu göstermiştir.<sup>22</sup>

Kayıtlara göre Patrona Halil'e<sup>23</sup> isyan sırasında serdengeçti ağırlığı verilmiştir. Bir kaynağa göre ise ocağa ait on dört zeametten

<sup>19</sup> *Abdi Tarihi*, 37, 47-48.

<sup>20</sup> *Destarî Sâlih Tarihi*, 7.

<sup>21</sup> Gül, "Diyarbakır Yazması," 18.

<sup>22</sup> Vak'anüvis Subhî Mehmed Efendi, *Subhî Tarihi Sâmi ve Şâkir Tarihleri ile Birlikte, İnceleme ve Karşılaştırmalı Metin*, haz. Mesut Aydın, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007), 61. Şem'dânî-zâde Fındıklı Süleyman Efendi, *Târîhi Mür'it- Tevârih*, I, haz. M. Münir Aktepe, (İstanbul: İÜEF Matbaası, 1976), 6, 15.

<sup>23</sup> Dönem kaynakları ve yakın zamanlara kadar romanlar dahil kitap ve diğer çalışmalarındaki Patrona Halil algısı, Selim Karahasanoğlu tarafından ince-

biri tahsis edildiğinden yayabeyi olmuştur.<sup>24</sup> Diğer ortalara mensubiyeti iddiasına karşılık o, esasen on yedinci bölüğün yoldaşydı. Yeniçeri Ocağı'nın en fazla mevcuda sahip ortalarından bu bölük Arnavutlara aitti.<sup>25</sup> Patrona lakabının ona Patrona gemisinde görev yaptığından verildiği rivayet edilmiştir. Ancak leventlikten mi yeniçeriliğe geçtiği yahut yeniçeri olarak mı donanmada görev aldığı belli değildir. XVIII. yüzyılda yeniçerilerin savaş zamanlarında tas-hih ve be-dergâh usulüyle donanmada istihdamları çok yaygındı. Bundan başka yeniçeriliklerini muhafaza ederek muvakkat veya ömür boyu kalyonculuk yapmışlardı.<sup>26</sup> Tahminlere göre görev yaptığı gemide ve sonrasında memleketinde bazı isyan hareketlerine öncülük etmiş, 1719 yılında Vidin ve Niş'te maaş için ayaklananlar içinde bulunmuştu.<sup>27</sup>

Muslu, kulkethüdası tayin edildiğinden yeniçeriliği sabittir.<sup>28</sup> Ancak *emektar* yahut yeniçerilerin tabiriyle hizmet etmekten kurtulmuş *eski* olmadığından kulkethüdalığına tayiniyle alakalı olarak bir kaynakta hakkında "sakal salalı kırk gün olmamış habis" ifadesi geçmektedir.<sup>29</sup> Okuma yazma bilen Muslu, mülayim huylu ve tesirli konuşma kabiliyetine sahipti.<sup>30</sup>

---

lenmiştir. Onun baldırıcıplak bir eşkıyadan düzene ayak kaldıran bir halk kahramanı arasında değişen farklı değerlendirilişi için bkz. Karahasanoğlu, "İstanbul'un Lâle Devri mi?" 75-80. Karahasanoğlu, *Politics and Governance*, 11-16.

24 Gül, "Diyarbakır Yazması," 26.

25 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târîhi*, I, (haz. Mehmet Ali Beyhan), (Ankara: TTK Basımevi, 2003), 478. İsyan öncesine ve isyancıların öldürülmesi sonrasında ait maaş defterleri mevcut olsa da isyancıların hâkimiyeti dönemi maaş defteri yoktur. (BOA, MAD.d. 2484, 3940, 4064, 4065) On yedinci bölüğe ait 1142/Recec maaş defterinde birkaç Halil ismi varsa da bunlar Patrona Halil'e ait değildir. Çünkü onun öldürülmesi sonrasında ait kayıtlarda da bu esamiler mevcuttur. Patrona Halil'in isyan öncesinde esamisiz olduğu, tas-hihlerle yeniden deftere kaydedildiği durumu ortaya çıkmaktadır.

26 Bu husus için bk. Abdulkasim Gül, *Yeniçeriliğin Tarihi*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 101-117. Patrona İsyanı'na katıldığından sorgulanan Arnavut Uzun Hüseyin adlı bir arkadaşı, onunla kalyonculuk zamanlarından arkadaş olduğunu anlatmıştır. BOA, C.DH. 5071.

27 Aktepe, *Patrona İsyanı*, 101-102.

28 BOA, C.ML, 29465.

29 *Mür'it-Tevarih*, I, 15. *Subhî Tarihi*, 58.

30 Graf Marsilli, *Osmanlı İmparatorluğunun Zuhur ve Terakkisinden İnhitâtı Zamanına Kadar Askerî Vaziyeti*, Türkçeye çeviren Kaymakam Nazmi, (Ankara: Büyük Erkânharbiye, 1934), 321. (Patrona İsyanı'yla alakalı kısım bu esere sonradan ilave edilmiştir. Mütercim bu hususu izah ederek kısmı

Çınar Ahmed, yeniçeri ve serdengeçti ağası olduğundan başserdengeçti ağası seçilmişti.<sup>31</sup> Aynı kişiler olup olmadığı tespit edilmeyen Kara Ali veya Emir Ali'nin 1727 yılında İzmir'deki büyük bir kavgaya iştirak edip İstanbul'a firar edenlerden oldukları iddia edilmiştir.<sup>32</sup> Ancak isyana ilişkin kayıtlarda Kara Ali'nin yeniçeriliği görülmediği gibi cebeci olduğu ve isyan öncesinde Hemedan muharebelerine serdengeçti ağası olarak katıldığı sıhhatli malumatlar veren bir kaynaktan mevcuttur.<sup>33</sup>

Patrona İsyanı'ndan sonra 26 Mart 1731 gecesi bir isyan teşebbüsü olmuş, akabinde hatt-ı hümayun yayınlanmıştır. Bunda birinci ve ikinci isyan için Arnavutlar suçlanmış, isyancı olarak onlar gösterilmiştir. Yine aynı zamanlarda çıkarılan diğer bir hatt-ı hümayunda ise esami sahibi yeniçerilerin kışlarında yatıp kalkmaları mecbur olmasına rağmen bazılarının *bekâr odalarında, hanlarda ve hamamlarda kaldığı, eşkıyanın* da onların kıyafetine girip askerilik tasladığı ve sahih yeniçerileri yoldan çıkardığı, zabitlerin bu yerlerde kalanları zapt edemediği ve fesatlıklarına mâni olamadığı, bütün bu bahsedilenlerin iki de bir halka zulüm ve eşkıyalık için isyana kalkıştıkları anlatılmıştır.<sup>34</sup> 1731 Mayıs'ında Anadolu ve Rumeli'ye gönderilen emirlerde İstanbul'da biriken Müslim ve zimmi Arnavut, Laz ve çiftbozan Türk taifesinin *han, hamam ve bekâr evlerinde* biriktiği, bunların milletin malına mülküne saldırmak için isyan çıkardıkları, Etmeydanı'nda serdengeçti ağası, bayraktar veya bayrak hasekisi olarak birikenlerin, kendilerine tabi olan bu *rezillerle* gece-gündüz evleri basıp yağma ettikleri anlatılmıştır.<sup>35</sup> Ekim 1731 tarihli diğer bir emirde ise isyanlara sebep olanların çoğunun, Arnavutlar kastedilerek Rumeli'den gelenler olduğu yazılıdır.<sup>36</sup>

çıkarmamıştır. Bu çalışmada kaynak içinde bulunulan eserin adıyla verilecektir.)

31 *Abdi Tarihi*, 55. BOA, A.DVN.MHM.d. 136, hk. 1444.

32 Aktepe, *Patrona İsyanı*, 70. Münir Aktepe isyancı reisi olarak Emir Ali'yi gösterse de ("1727-1728 İzmir İsyanına Dair Bazı Vesikalar," *Tarih Dergisi*, 8 (1956): 71-98) adlı makalesinde ismi geçenler içinde hem Kara Ali hem de Emir adlı kişiler vardır. İzmir isyanındaki yeniçerilerin farklı kişiler olduğu ve isim benzerliğinin bulunduğu düşünülmektedir.

33 Göynüklü Ahmed Efendi, *Târîh-i Göynüklü*, (haz. Songül Çolak-Metin Aydar), (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019), 393.

34 BOA, A.DVN.MHM.d. 136, hk. 1675, 1746.

35 BOA, A.DVN.MHM.d. 138, hk. 28, 29.

36 BOA, A.DVN.MHM.d. 138, hk. 414-418.

Bu kayıtlar bize isyancıların kim olduğunu göstermektedir. Öncelikli husus, esami sahibi yani ocağa kayıtlı bazı yeniçerilerin isyancılara katıldığıdır. Ancak esas suçlananlar, “onları yoldan çıkaranlar”; hanlarda, hamamlarda ve bekar odalarında kalanlardı. Kapıkulluğunun aldığı yeni şekilde yeniçeri, cebeci veya diğer sınıflara mensubiyetin ocaklara bağlı olma veya maaş almayla alakası kalmamıştı. Savaş zamanlarında piyade ocaklarının mevcudu olabildiğince artırılır, kaydedilenler sefer sonrasında kısa zaman içinde yeniden silinirdi. Aynı durum daha fazlasıyla taşra için de geçerliydi. İstanbul’da yaşayanlar hemen her türlü işte çalışırdı. Bu yüzden İstanbul’da hamal, kayıkçı, arabacı, fırıncı ve diğer her meslek mensubu, daha fazlası yeniçeri olmak üzere -ocaklara kayıtlı olmayan- büyük bir askerî kitle vardı. Esami sahibi olmayanlar kışlalara giremediklerinden, esamisi olanların bir kısmı ise kışlalara sıkı kurallarına tabi olmak istemediklerinden kendilerini buluşturan mahalleri kullanırlardı.

En basit düzensizlik hareketlerine girişenlerin bile sahih yeniçeri kabul edilmemesi, resmî kayıtlarda görülen genel tavidir. Yani askerî zümreye mensup oldukları bilinse de tavır ve davranış itibarıyla bu sınıfa yakıştırılmazlardı. Bu hallerde onlar; askerîliklerinden başka bir mensubiyetle, kötü bir sıfatla birlikte meslekleri, memleketleri yahut milletleri üzerinden tanıtılırlardı. Tabii bu mensubiyet idare bakımından tek taraflı bir değerlendirme değildi. Bahsedileceği üzere isyancıların davranışlarını yönlendiren ve onların öne çıkardıkları bağlantılar, askerîlik dışındaki hususlardı.

Kayıtlardaki isyancı askerlere olan tavır müverrihlerde de görülmektedir. Onları *bi-akl eşhâs* (akılsız kişiler), *bir gürûh-ı bî-bâk* (çekinmez bir grup) ve *bir alayı-ı dellâk-ı nâ-pâk* (temiz olmayan bir alay tellak), *erâzil* (reziller), *eşrâr* (kötüler) gibi aşağılayıcı sıfatlarla anlatmışlardır.<sup>37</sup> Yazdıklarına göre ocaktan atılan Muslu, kahve veya sebze-meyve satan yahut tellaklık yaparken Patrona Halil kavun ve karpuz satmakla meşguldü.<sup>38</sup> İlginçtir aynı dil, özellikle isyancıların alt sınıftan olmalarını vurgulayan yabancı müşahitlerin anlatışlarında da vardır. Mesela bir yabancı kaynaktan isyanı başlatanların *hakaret ve sövülmeğe layık kişiler olduğu*, Patrona Halil’in

<sup>37</sup> *Abdi Tarihi*, 37. *Destarî Sâlih Tarihi*, 7.

<sup>38</sup> *Mür’ît- Tevârih*, I, 6, 15. Kelemen Mikes, *Türkiye Mektupları*, terc. Sadrettin Karatay, (Ankara: TTK Basımevi, 2014), 141-142.

sokaklarda eski elbise sattığı, Muslu'nun manavlık yaptığı, Emir Ali'nin ziyadesiyle küstah ve ahlaksız bir adam olduğu yazılıdır.<sup>39</sup>

Tahkir maksatlı gösterilen, bir meslekle veya işle meşguliyetleri ise yeniçeri ve diğer askerî zümreler için serbest olma bakımından kanunen meşru, esami sahibi olmayanların yani maaş almayanların geçinmeleri bakımından elzemdi.

Kayıtlardaki üçüncü bir zümre, meslektaşlık veya hemşerilik-ırktaşlık yönleriyle askerilerle münasebetleri olan ve İstanbul'daki hizmet sahalarında istihdam edilenlerdi. Bunlardan öne çıkanlar, isyancıların çevrelerini ve dayanaklarını teşkil eden, isyan sonrasında takibata tabi tutulan Arnavutlardı.<sup>40</sup> Yeniçeriler içinde zaten çok fazla Arnavut varken bunların İstanbul'daki ırktaş çevreleri de çok genişti. Her türlü işle meşguliyetlerinden başka bu dönemde İstanbul'daki hamamlarda çalışan tellakların çoğu Arnavut'tu.<sup>41</sup> Subhî Efendi'ye göre İstanbul nüfusunun onda birini teşkil eden Arnavutlar arasında Patrona Halil'in itibarı oldukça yüksekti.<sup>42</sup> Zaten o, yeniçerilerle bir tartışması esnasında maiyetinde on iki bin Arnavut olduğu tehdidiyle bunu göstermiştir. İsyân sırasında kendine bir müdahale olduğunda İstanbul'u yakmak için tellak Arnavutları görevlendirmişti.<sup>43</sup> İsyân sonrasında da hemşerilerine timar-zeamet ve mukataalar sağlamıştı.<sup>44</sup>

Neticede isyanı başlatanlar ve başardıktan sonra hükümet üzerinde baskı kuranlar; *kendi ocaklarına mensup bazı askerlere ve milletleri-mesleklerinden kesimlere dayanan, geçmiş vakaların tecrübesiyle isyan havası içinde askerlerin ve ahalinin bir kısmının kendilerine iştirakiyle maksatlarının gerçekleşebileceğini düşünen*

39 Osmanlı Askeri Vaziyeti, 297.

40 BOA, C.DH. 5071. BOA, A.DVN, KLB.d. 44, s. 14, 27.

41 İsyândan dokuz ay sonra yapılan yoklamaya göre İstanbul sur içindeki 109 hamamda çalışan 1488 tellak ve natırın 849'u Arnavut'tu. Sonrasında da bu nispet daha yüksekti. Ahmet Yaşar, "18. Yüzyıl Osmanlı İstanbul'unda Hamam Tellakları Üzerinde İktidarın Gözetimi," *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 8, (2020): 405-417. İsyân sonrasında büyük bir takibat yapıldığından öncesinde Arnavutların sayıları daha yüksek olmalıdır.

42 Subhî Tarihi, 79.

43 Osmanlı Askeri Vaziyeti, 333, 347.

44 Mür'î't- Tevârih, I, 15. Patrona Halil tarafından gasp edilen bazı mirî araziler ve timarların kayıtları için bkz. Hakan Yılmaz, "İsyânın Gölgesindeki İstanbul: Yeni Arşiv Belgeleri Işığında 1730 Patrona İsyânı," ed. Feridun M. Emecen - A. Akyıldız - E. Safa Gürkan, (İstanbul: İBB-29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2016), 429.

yeniçeriler ve cebecilerdi. Dolayısıyla isyan, *küçük bir topluluğunun, etraflıca bir tertibe dayanmayan girişimiydi*. Aşağıda bahsedileceği üzere onlar, hemen herkese tesir eden şartların mevcudiyeti, yani bütün ahalinin idareden memnuniyetsizliği itibarıyla muvafak olmuşlardır. İsyanlılara her zümreden katılan ve destek veren olmuşsa da bu isyanın sonraki aşamalarında gelişmiştir. Sayılarının binlere ulaştığı ve artık hedeflerine yaklaştıklarının belirginleştiği ikinci gün, başta yeniçeriler olmak üzere kapıkulu ocakları mensuplarından çok fazla iştirakçi vardı.<sup>45</sup> Bir yazmada onlardan doğrudan “asker” olarak bahsedilmişken<sup>46</sup> isyan sonrası cezalandırmalara ilişkin kayıtlara göre her sınıftan asker vakaya müdahildi.<sup>47</sup>

Aşağıda vasıfları ve çevreleri tasvire devam edilecek isyancıların, girişimlerinin hemen öncesinde destek isteyebilecekleri, ittifak edebilecekleri veya fiillerinin meşruluğunu tasdik ettirebilecekleri bazı kesimlerle temasları olmuştur. İsyanın birkaç gün önce her zaman için geçerli bir usul olan “kâğıt bırakma”yı kullanmışlardı. Şeyhülislam Abdullah Efendi ve Ayasofya vaizi İspirî-zâde Ahmed Efendi’ye tezkire vermişler, Orta Cami’ye kâğıt bırakılarak harekete geçecekleri hususunda ocak ihtiyarlarını haberdar etmişlerdi.<sup>48</sup> Ancak isyanın işleyişi bu teşebbüslerin bir bağlantı geliştirdiğini göstermemektedir.

Kaynaklar küskün, dışlanan ve itibar kaybına uğrayan tecrübeli devlet adamlarından bahsetmiş olsalar da bunların isyana müdahil olduklarını mevzubahis etmemişlerdir. Yine resmî kayıtlarda suçlanan, hakkında takibat yapılan veya cezalandırılan bir devlet adamı yoktur. 1703 isyanında bazı askerlerin hareketlerini fırsata çeviren ulema ve devlet adamları<sup>49</sup> bu isyan için söz konusu değildi. Aslında bu sorgulanması gereken bir durum ortaya çıkarmaktadır ki İbrahim Paşa’nın sadareti bazı kesimleri huzursuz etse ve umum vaziyette bir ihtilal beklentisi olsa da hükümet içinde veya

45 *Abdi Tarihi*, 47-48. Gül, “Diyarbakır Yazması,” 19.

46 Gül, “Diyarbakır Yazması,” 19-20.

47 Aşağıda mühimme defterleri ve 44 numaralı kalebend defterinden kayıtlar verilecektir. İsyan sonrası takibe uğrayan yeniçerilerin bazılarının gösterildiği liste için bkz. Selim Karahasanoğlu, “A Tulip Age Legend: Consumer Behavior And Maternal Culture In The Ottoman Empire (1718-1730), (Doktora Tezi, State University of New York at Binghamton, 2009), 199-200.

48 *Subhî Târihi*, 20-21. Yılmaz, “İsmâil ‘Asım’ın Tarihçesi,” 203.

49 Bu isyanın incelemesi için bkz. Rifa’at Ali Abou-El-Haj, *1703 İsyanı, Osmanlı Siyasetinin Yapısı*, (çev. Çağdaş Sümer), (Ankara: Tan Kitabevi Yayınları, 2011).



dışında üst sınıfların hareketlenmesine yol açmamıştır. Tabii güçlü vezirlerin taşrada ve devam eden birkaç cephele İran harplerinde bulunmalarının buna imkân vermediği düşünülebilirse de esasen Lâle Devri'ne tepki ahali ve alt sınıf askerler tarafından beslenmekteydi. Yağma için çok fazla kişinin İstanbul'a gelmesi de duruma bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Birbirlerinden nakiller yapan bazı kaynaklarda, isyancıların ulemadan bazı kişilerle ittifakının olduğu malumatı vardır. Vakanüvis Çelebi-zâde İsmail Asım, isyandan bir iki gün önce "bir fitneye karıştığı" için Filorya'da ikamete mecbur edilen Zülâlî Hasan Efendi'nin isyan gecesini saraya getirilmesini anlatırken onun isyancılarla ittifakını *büyük ihtimal*, fitnenin zuhurundaki dahlini *belki* ifadeleriyle aktarmıştır. Ayrıca isyan sonrasında Zülâlî Hasan Efendi'nin kazaskerliğe tayin edilmesini istediklerinde onun kendileri için azledildiğini söylediklerini yazmıştır.<sup>50</sup> *Subhî Târihi'*nde isyanın çıkışında dahli olduğu gösterilmeyen ama *müfsid ü mek-kar, hiyânet-kâr* olarak bahsedilen Zülâlî Hasan Efendi'in, soydaşları Arnavutlarla ittifakı olabileceği düşüncesiyle saray getirildiği yazılıdır.<sup>51</sup> Eserini isyandan çok sonra yazan Şemdânî-zâde ise vaka içinde bulunan kişileri bir ortaklık içinde göstermiştir. O, Zülâlî Hasan Efendi'nin, devletin halini görüp sadrazama duyulan nefrete şahit olduğunu, sadrazam ve yanındakilerin bu devletin izmihlaline sebep olur dediğini, bu fikirleri İbrahim Paşa tarafından öğrenildiğinde Çekmece'deki çiftliğine sürüldüğünü, ancak o bu bir başlangıç beni böyle bırakmazlar, başımın çaresine bakmalı diyerek "Arnavud cibillet-i aslıyesi" üzere hemşerisi Patrona Halil ve müderrislerden Deli İbrahim'le gizlice isyanı başlattığını yazmıştır.<sup>52</sup>

*Göynüklü Tarihi'*nde isyancılarla ulema arasında bir bağlantı yokken Zülâlî Hasan Efendi'nin yine Arnavut olduğuna dikkat çekilen *Abdi Tarihi'*nde, ondan sadece Damat İbrahim Paşa'nın öldürüldüğü gün isyancılarla görüşmek üzere gönderilmesinden bahsedilmiştir.<sup>53</sup> *Diyarbakır Kütüphanesi Yazması'na* göre isyancılar İspirî-zâde Ahmed Efendi'nin evine baskın yapmışlardı. Kendisini bulamamış ve evini yağmalamışlardı.<sup>54</sup> Çünkü o, hemen ilk günden

50 Yılmaz, "İsmâil 'Asım'ın Tarihçesi," 205, 209.

51 *Subhî Târihi*, 24.

52 *Mür'î't- Tevârih*, I, 6-7.

53 *Abdi Tarihi*, 53-55.

54 Gül, "Diyarbakır Yazması," 21.



itibaren sarayda yapılan meşveretlerin içindeydi.<sup>55</sup> *Vâkı'a Takrîri* adlı eserde Zülâlî Hasan Efendi'den hiç bahsedilmemiş, "riyâ-pîşe" (riyayı huy edinmiş) olarak tavsif edilen İspirî-zâde Ahmed Efendi ise padişahın hali meselesini görüşen ve bunu padişahın yüzüne söyleyen olarak gösterilmiştir.<sup>56</sup>

Öncelikle şunu belirtmek gerek ki fetva veya dini meşruiyet ihtiyacından dolayı ulema ile bağlantı çabası ve hatta onları zorlama XVII. yüzyıldan itibaren gerçekleşen ayaklanmaların hepsinde vardır. 1703 isyanında şartların oluşmasını sağlayan ulemanın bir kesimine karşı diğerleri hemen ihtilalci askerlerin yanında yer almıştı. Hatta Fındıklılı Mehmed Ağa *Nusretname* adlı eserinde bu hususu "ihânet-i ulemâ" olarak müstakilen anlatmıştır.<sup>57</sup>

1730 isyanında muhalefetin zemininin genişlemesinde ulemanın payı kabul edilebilirse de isyancılarla iş birliği yaptıkları hatta isyanı tertip ettikleri kanaati, isyancıların yukarıdaki tasvirlerine münasip düşmemektedir. Kayıtlarda buna ilişkin ima bile mevcut değilken müverrihlerin yazdıklarında, teması muhtemel olan Zülâlî Hasan Efendi dışında, isyancılarla ulema mensupları arasında açık bir bağlantı yoktur. Zülâlî Hasan Efendi'yle alakalı iddiaları isyandan birkaç gün öncesine aitken harekete geçileceğine ilişkin tezkire ve kağıtlar tek taraflı girişimdir. İsyanın çıkışıyla sultan ulemayı saraya toplandığından onların isyancılarla bağlantıları kesilmişti. Zülâlî Hasan Efendi'nin isyanın çıkmasının ardından acelece saraya götürülmesinin amacı, Arnavutlara tesir etmesinin istenmesi de olabilir. Dikkat çeken diğer bir husus ise tezkire verilenlerden Şeyhülislam Abdullah Efendi'ye yönelik bir suçlama olmamasıdır.

Ulemayla ilişkiden bahis, bazı durumlardan kaynaklıdır. İsyanı çıkaranlar alt seviye zümreye mensuptu. Müverrihler için onlar kendi başlarına hareket edemeyecek ve karar alamayacak kişilerdi.<sup>58</sup> Bu yüzden bağlantı kurmak istedikleri veya sonra taraflarına

55 Meşveret meclisine katılanların isimleri verilmiştir. İspirî-zade de onlarla beraberdi. Yılmaz, "İsmâil 'Asım'ın Tarihçesi," 203.

56 Karahasanoğlu, *Politics and Governance*, 142-143.

57 Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, *Nusretname, İnceleme-Metin (1106-1133/1695-1721)*, haz. Mehmet Topal, (İstanbul: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2018), 714.

58 XVIII. ve XIX. yüzyıla ait eserlerde özellikle askerî sınıfa mensupların hakir görüldüğü ifadeler oldukça fazladır. Durum üst devlet memurları ve zenginleri için de geçerlidir. Bu anlayışı yansıtan münasip bir misal vardır. Kabakçı Mustafa İsyanı sırasında kaçmaya çalışan Gizli Sıtma lakaplı Hacı

çektikleri kişiler, doğrudan isyanında hazırlanmasında iştirakçileri olarak gösterilmiştir. Aslında aynı davranış modern literatürde de görülmektedir ki bu kesimleri idare eden bir üst aklın varlığı kabul edilmektedir.

İşin tertiplenmesi ve başlatılmasında dahilleri olmasa da isyanın kolay netice almasına faydaları olmuştur. Ulema, şartların meşruluğuyla alakalı olarak isyancıların güçle ortadan kaldırılmasına kolay fetva vermemiştir. İlk gün Damat İbrahim Paşa'nın güçle mukabele edilmesi teklifi, Rumeli Kazaskeri Paşmakçı-zade Abdullah Efendi'nin bunun şeriata uygun olmadığı fikrini ileri sürerek padişahı etkilemesi yüzünden kabul edilmedi.<sup>59</sup> 29 Eylül 1730 günü isyancılara elçiler gönderildiğinde İbrahim Paşa'nın müdahale fikrine bu sefer eski Rumeli kazaskeri Mirza-zâde Şeyh Mehmed Efendi henüz elçiler dönmeden ve dolayısıyla onların "ehl-i şer olup olmadıkları öğrenilmeden" müdahaleye karşı çıktı.<sup>60</sup>

Ulemayla bağlantı kurma girişimlerinde isyancılara sadece sabık müderrislerden İbrahim Efendi gönüllü veya tehditle ikinci gün katılmış, sonrasında ise onlar tarafında İstanbul kadısı yapılmıştı.<sup>61</sup> Yine isyancılarla görüşmeleri yürütenler, onların gücünü gördüklerinden ve iktidarın sonunun geldiğini anladıklarından onlara çok kolay meyletmişlerdi. Zaten suçlamaların hedefindeki Zülâfi Hasan Efendi ile İspirî-zâde Ahmed Efendi, III. Ahmed'in halinden önce isyancılarla birkaç kez görüşenlerdi.<sup>62</sup> Şeyhülislam Abdullah Efendi dahil olmak üzere bazıları canlarının derdine düşmüş, yağmalardan korkmuş, dolayısıyla III. Ahmed'in hali meselesini çok kolay kabul etmiş hatta tahttan çekilmesi hususunda onu ikna etmişlerdi.<sup>63</sup>

---

İbrahim Efendi, kendisini kurtarmak isteyen iskelede görevli yeniçerilere "gerçi sizinle beraber Etmeydanı'na gitsem elbette kurtulacağımı ben de bilirim, fakat onlara eyvallah etmek benim kibrimle elvermez, zira onlar yalınayak takımı ve karga değneğidirler. Onun için bırakın sıvışayım. Beni bulup öldürürlerse de fi yaman» demişti. *Georg Ogulukyan'ın Ruznamesi*, tercüme ve notlar Hrand D. Andreasyan, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1972), 7.

59 Aktepe, *Patrona İsyanı*, 106-107.

60 *Destarı Sâlih Tarihi*, 9-11.

61 *Subhi Tarihi*, 29.

62 Yılmaz, "İsmâil Asım'ın Tarihçesi," 206-208, 210-212.

63 Karahasanoğlu, *Politics and Governance*, 142-143.

## 2-İktidara Karşı Gelmenin Yolu: “Yeniçerilik İddiası”

İsyancıların esas mensubiyetinin ve dayanağının yeniçerilik olması, Osmanlı siyasi ve içtimai düzeninde iktidar-muhalefet dengesiyle alakalıydı. Çünkü isyanın gerçekleştiği dönemde yeniçeriler olmadan iktidara karşı gelmek veya sultanı devirmek mümkün değildi. Kapıkulları haricinde iktidara başkaldıracak veya direnecek “meşru” güç yoktu. Bunlar dışındaki zümrelerin teşebbüsü “eşkıyalık” veya “Celâlilik” olarak değerlendirilirdi. Her ne kadar ihtilalci veya isyancı kapıkulları benzer sıfatlarla yaftalansalar da iktidara karşı gelmeleri kamuoyunca kabullenilmiş ve siyasi hafızaya yerleşmişti. Aşağıda gösterileceği gibi iktidarların çekilmez hal almasının ihtilal beklentisine sokması, böyle bir muhalefet unsurunu meşrulaştırmasına yardım etmiştir.

Gittikçe büyüyen Yeniçeri Ocağı XVI. yüzyılın sonunda, iktidara tesir noktasında diğer ocakların önüne geçti. II. Osman’ın tahtı, yeniçerilerin öncüsü olduğu kapıkulu isyanıyla elinden alındı. Onları zapta muvaffak olan IV. Murad ve Kemankeş Kara Mustafa Paşa sonrası (Ocak 1644), teşkilat olarak tarihlerinin en uzun zorba devriydi.<sup>64</sup> Böylece daha evvel görülmeyen, iktidarın bütün yönleriyle ocağın elinde tutulmasının yolu açıldı. Bu dönemde Sultan İbrahim’in tahttan indirilmesine ve katline karar verip IV. Mehmed’i tahta çıkardılar. 1651’de saray ağalarının karşı darbesiyle istibdatları yıkılırken 1656’da Köprülü Mehmed Paşa’nın sadrazamlığı, tesirlerinin iyice azaldığı otuz yıllık süreci başlattı.<sup>65</sup> Viyana bozgunu ve takip eden mağlubiyetler sonrası IV. Mehmed’in tahtan indirilip (1687) yerine II. Süleyman’ın geçirilmesi ihtilalinde en kuvvetli tepkiyi veren yine yeniçerilerdi. Bu ihtilalin ardından ocağın içine düştüğü düzensizlik uzun süre sonra ancak düzeltilebildi.<sup>66</sup> 1703 yılında II. Mustafa’nın saltanatına son veren isyanın İstanbul’da temel dayanağı onlardı. Edirne’deki padişaha destek vermeyerek isyanın başarılmasını sağladılar. Bu isyan sonrasında iktidara yine bir müddet ocak yön verdi.<sup>67</sup>

64 Ertuğrul Oral, *Mehmed Halife Tarih-i Gülmanî*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), 9.

65 *Abdurrahman Abdi Paşa Vekâyi’nâmesi*, (haz. Fahri Ç. Derin), (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008), 1 vd.

66 Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Ziübde-i Vekayiât*, (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara: TTK Basımevi, 1995), 250 vd.

67 *Anonim Osmanlı Tarihi*, (yay. haz. Abdülkadir Özcan), (Ankara: TTK Basımevi, 2000), 226-266.

Kısaca gösterilen iktidara/saltanata müdahalelerin hepsinin vasfı aynı olmasa da yeniçerilik temel güç olarak kendini kabul ettirdi. Askerî zümrelerin zaptının, birbirlerine karşı kullanılmalarıyla sağlanması yolu ise yeniçeriliğin lehine ortadan kalktı. Önce esas denge olan timarlı sipahiler saf dışı kaldı. En kuvvetli merkez askerleri olan kapıkulu sipahileri XVII. yüzyıl ortasına kadar güçlerini hissettirseler de esasen XVI. yüzyıl sonundan itibaren mevkilerini yeniçerilere kaptırdı. XVII. yüzyılda sekbanlar ve sarıcalar gibi eyalet askerlerine dayananlar çıksa da denge artık yeniçeriler üzerinden sağlanır oldu. Defterdar Sarı Mehmed Paşa durumu, “zira cümleden evvel Devlet-i Aliyye’de nizâmı ehem ve elzem olan mevaddın a’zamı (Osmanlı Devleti’nde düzenin ehemmiyetli ve lüzumlu olan hususlarının başı) Yeniçeri Ocağı’dır” sözleriyle anlatmaktaydı.<sup>68</sup> XVIII. yüzyılda büyük çoğunluğu taşrada yaşayan birkaç yüz bin yeniçeri Osmanlı ordusunun yarısından fazlasını teşkil ederken, ocakları kapıkulluğunun esası (Ocağ-ı Amire) haline geldi.

Henüz XVII. yüzyıl başında yeniçeri kışlalarındaki Etmeydanı, isyanların idare merkeziydi. Sonrasında burası, yeniçerilik adına hareketlere girişenlerin ele geçirmeyi hedefledikleri yerdi. Tabii şu hususu da göstermek gerekir ki piyade sınıfındaki cebeciler, topçular ve top arabacıları yeniçerilere tabi asker olduğundan geniş mana da yeniçeriliğin içinde kabul edilmekteydi.<sup>69</sup> Onlar da isyanlar sırasında kazanlarını kaldırma ve Etmeydanı’na toplanma geleceğine tabiydiler.

Yeniçerilerden gelebilecek tehlike zamanla sıradanlaşmış, taşra da dahil olmak üzere itaatsizliklerinin, *cibilliyetlerinde olan şekâvet ve tüğyan muktezasınca* yaptıkları kabulü iyice yerleşmişti.<sup>70</sup> Daha önce kapıkulları dışındaki sınıflarda var olan safi isyan düşüncesi ve iktidara karşı gelme yani devlete kafa tutarak kahraman olma anlayışı XVII. yüzyıldan itibaren onları da kapsar hale gelmişti. Bunun yansıması olarak yeniçerilik XVIII. yüzyıl taşrada eşkıyalığın önemli kaynaklarından biriydi. Diğer kesimlerle fiilen ittifakları olsa da yeniçeriler merkezde ve taşrada muhalefetin/itaatsizliğin

68 Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler-Nesâyihi’l-Vüzerâ vel Ümerâ*, (derleyen ve çeviren Hüseyin Ragıp Uğural) (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 85.

69 Bahsedilen sınıflardan taşrada olanlar hem sefer dışı hem de sefer dönemlerinde yeniçeri zabitelerine tabiydiler. Yeniçeri serdarları onların bütün işlerinden ve sefer götürülmesinden sorumluydu.

70 BOA, A.DVN.MHM.d. 139, hk. 343.

öncüsüydü. Buna uygun bir vasıta da geliştirmişlerdi. Esasında mali, idari ve kazaî dokunulmazlıklar ihtiva eden “yeniçerilik iddiası” onların bütün itirazlarının dayanağıydı. Eşkîyalıktan büyük ihtilallere-isyana kadar Osmanlı coğrafyasının her yerinde hareketlerinin temeli artık “yeniçerilik iddiası” olmuş; her türlü harekete girişenler bu iddiayla fiillerine meşruiyet sağlamaya çalışmıştır.

Yeniçerilik iddiasına başvurmanın bilfiil ocakta görev alma ve esami sahibi olmayla alakası yoktu. Çünkü XVII. yüzyılda esamisiz yani çalık yeniçeriler ortaya çıkınca ocakla bağlantıları bakımından farklı “yeniçerilikler” zuhur etti. Öncelikle ocak bünyesinde görev yapan, ortaların gelirlerini ve masraflarını idare eden, esamilerin hareketine ve yükselme yollarına hâkim, çok fazla sayıdaki ağanın dahil olduğu bir yeniçeri zümresi vardı. Bununla beraber ortaları ve ocakla münasebeti az veya hiç olmayan, memleketlerinde yaşayan, cebren sefere giden yeniçeriler daha çoktu. Yeniçerilerin çoğunun taşrada ve hemen her muhitte yaşaması, yeniçerilik iddiasını buldukları yere taşımıştı. Ayrıca bu durum merkez ve taşra arasında iletişim ve etkileşimi kolaylaştırmıştı çünkü merkezde bir hususa itiraz veya itaatsizlik, taşraya çok kolay yayılmışken tersine taşradakiler de merkezdekileri yönlendirebilmişti.

Yeniçerilik iddiası yeniçerilerce kullanılsa da mahiyeti, sadece yeniçerileri ve yeniçeriliği ilgilendirir olmaktan öteydi. Yani yeniçeriler bu iddiayla mutlaka yeniçeriliği ilgilendiren sebepleri öne çıkararak hareket etmezlerdi. Hem asker hem de sair ahali gibi olduklarından yeniçerilik iddiasını şahsi durumları dahil olmak üzere bütün alanlara yaymışlardır. Bundan kaynaklı olarak yeniçerilik iddiası muhalefet/itiraz etmenin adı, yeniçeriler idareye-iktidara karşı toplumun temsilcisiydi. Klasik dönemde maaşları, diğer hakları ve idareleriyle alakalı hususlar için sıkıntı çıkarmalarının yerini toplumsal ve siyasal meseleler aldı. Bu şekliyle ister padişahтан ister idareyi teslim ettiği kişi veya kesimlerden kaynaklı haksızlık veya idare zaafı olduğunu iddia ettikleri durumda yeniçeriler, “Ümmet-i Muhammed” adına hareket edenlerdi. 1703 isyanını başlatanlar bu ifadeyi kullanılmış, İstanbul halkını yanlarına çekmişlerdi.<sup>71</sup> Patrona İsyani’nda yeniçerilik iddiasıyla hareket edenler “Davamız vardır, Ümmet-i Muhammed dükkânlarınızı kapatın, bayrağımız altında toplanın” diye isyanı başlatmışlardı.<sup>72</sup> Sadece kendilerine

71 Ümmet-i Muhammed kimseye zarâr ve ziyânımız yokdur, ancak şer’le da’vamız vardır.” *Nusretnâme*, 718.

72 Gül, “Diyarbakır Yazması,” 18. *Abdi Tarihi*, 37. Yılmaz, “İsmâil ‘Asım’ın Tarihçesi,” 203.

karşı yürütülen siyasete karşı isyanları olan 1807 Kabakçı Mustafa İsyanında bile yeniçeriler, umum adına hareket ettiklerini beyan etmişler; kimsenin mal-mülküne ve ırzına dokunulmayacağını ihtilalci askerlere ısrarla anlatmışlardır.<sup>73</sup>

### 3-Sultanı Devirme Hareketlerinin Meşruiyeti Bağlamında Patrona İsyanın Şartları ve Yeniçerilere Tesirleri

II. Murad ve II. Bayezid'in sağken tahttan çekilmesi misallerinin aksine padişahların hayatlarının sonuna kadar saltanat sürmesi umum durumdu. Askerler ve devlet adamları da taht mücadelelerine taraf olabilmekteydi. Sultanın hayattayken tahtından edildiği ve öldürüldüğü II. Osman vakası, saltanata farklı bir müdahale şekli getirdi: Kötü idarenin mesuliyeti doğrudan padişahlara yüklendi; ihmalleri, yanlışlıklara göz yummaları veya şanlarına yakışmayacak şekilde davranmaları kutsiyetlerine zarar verme ve meşruiyetlerini kaybetme olarak görüldü ve bunlara dayanılarak daha önce olmadığı şekilde tahtlarından edildiler.

Mehmed Halife, I. İbrahim'in 1648'de azlini anlatırken kul kesiminin sultandan nefret ettiğini ve şehzadeyi sultan yapma isteğinde olduğunu yazarak meşruiyet kaybına dikkat çekmiştir.<sup>74</sup> IV. Mehmed'in sürekli harplerin olduğu devrede devlet işlerinden uzak kalması, askerin kendisinden soğumasının sebebiydi. İhtilalci askerler 1687 yılında cepheden İstanbul'a doğru gelirken IV. Mehmed'in gönderdiği hatt-ı hümayunu dinlediklerinde; "*Evvelâ kullarım deyen kimdir ve şimdi zâhirde bizim pâdişâhımız yokdur. Devlet kaydında olmayup memleketi bu hale koyup şebân-rûz kilâb sohbeti idiüp (gece gündüz köpeklerden bahsedip), dağda gezen âdem niçe bize pâdişâh olabilir. Ve ba'de'l-yevm sözü nâfiz hükmü câri değıldir.*" diyerek artık meşruiyetinin kalmadığını gösterdiler.<sup>75</sup> 1703 isyanına ilişkin Fındıklılı Mehmed Ağa'nın yazdıkları da benzerdir: "*Padişah hazretleri şeyhülislam efendiye hayır-hâh-ı devlet idinmeğın (devletin iyiliğini düşünen bir kişi olarak gördüğünden) zimâm-ı hükümet (hükümet işlerini) ve devleti âna tevfiiz idiüp (tes-*

<sup>73</sup> *Câbî Târihi*, I, 135. *Ogulukyan'ın Ruznamesi*, 3-5.

<sup>74</sup> *Tarih-i Gulmanî*, 20.

<sup>75</sup> *Nazire Karaçay Türkal*, "Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyl-i Fezleke: 1065-22 Ca. 1106/1654-7 Şubat 1695," (*Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*, 2012), 1081.

*lim edip), cümle umûr-ı cumhur anın re'y ve tedbiriyle vücuda gelmeğin vüzeranın ancak bir adı kalup oyuk mesâbesinde idiler.*" O, vezirlerin şeyhülislam yanında "hiçten hiç olması", aşağılanması ve birçoğunun öldürülmesi sebepleriyle isyandaki şartlar için padişahı kusurlu bulmuştu.<sup>76</sup> İsyân başında Orta Cami'de yapılan meşverette Edirne'ye yazılacak mektuba "nizâm-ı âleme hâlel vi-ren müftî efendi didikleri herif ile oğullarını istemeziz ve padişahımız hazretleri tahtına gelüb adl ü dâd idüb zulüm ve te'addiyi def ü ref' etsin (adaletli olsun, zulüm ve baskıyı kaldırsın)" demişlerse de sonrasında duruma sebep olarak gördükleri padişahın tahta kalmasına rıza göstermemişlerdi.<sup>77</sup>

Eski düzen taraftarı birisince yazılan ve 1807 Kabakçı İsyanı'nı zararsızca bitmiş bir vaka olarak gösteren bir kaynakta sultanı sorumlu tutan şu ifadeler vardır: *Bu Nizâm-ı Cedid'den pâdişâh-ı âlem-penâhın garazı ancak düvel-i nasârâya galibiyet için idi. Lakin takdîr-i ilâhî, kuvvet-i bazı ile dönmez mefhûmunca müşârunileyhin bazı husûsda hilâf-ı şer'-i şerif olduğundan böyle münhezim oldu.*<sup>78</sup>

Bahsedilen meşruiyet kaybı, gösterileceği üzere Sultan III. Ahmed için de tahakkuk etmişti. Birçok araştırmacı tarafından incelenen isyanı hazırlayan şartlar burada ele alınmayacak, sadece Damat İbrahim Paşa'nın sadrazamlığı devrinde yeniçerilere yönelik siyaset gösterilecektir. Ancak peşinen şunu söylemek gerekir ki hem diğer şartlar hem de yeniçerilerle alakalı olanlar *isyânı* başlatanlar bakımından *hususî sebepler değil*; "kötü ve haksızlık yapan idareye" karşı *ihtilal beklentisi oluşturan, isyanın gerçekleşmesini ve nihayette başarılmasını kolaylaştıran unsurlardı*. Yani isyan için iktisadi, siyasi ve içtimai şartlar mevcut olsa ve bunlar memnuniyetsiz kesimleri büyütse de özellikle isyancıları harekete geçiren sebepler değildi. İsyancıların bir meslekle meşgul olma bakımından mensubiyetleri vardı ancak girişimlerinde bu mensubiyetleri ve hükümetin bunlara yönelik siyaseti de hareketlerini yönlendirmemişti. İktisadi vaziyet ve mali siyaset genel memnuniyetsizliğin ana unsurlarındandı. İsyancılar vergilerin fazlalığını bazı vesilelerle dile getirmişlerdir.<sup>79</sup> Bununla beraber durum, isyancıların esnaf

76 Nusretnâme, 698, 711-712.

77 Nusretnâme, 728.

78 Derin, "Kabakçı Mustafa Ayaklanması," 109.

79 Bir kaynakta isyanı başlattıklarında "Sultan'a karşı değil, fahiş vergilerle ülkeyi harap eden, topraklarını kaybeden hükûmete karşı olduklarını" söy-



olmasına/esnaf yeniçerilerin isyan ettiğine veya isyancıların sırf iktisadi sebeplerle hareket ettiklerine delalet etmemektedir. Çünkü onlar herkes adına isyana kalkışmışlardı. Asker olan esnaf ise her zaman sefere direnmişken, gitmek zorunda kalanlar bir şekilde emeklilik veya diğer şekilde seferden muafiyeti sağlayan kayıtları temin edemeyen alt derecede olanlardı. Esnaf, isyancılara teşkilat bakımından destek olmamışken isyan süresince dükkanlarını yağmalardan korumak için açmamış, baskı yapan isyancı reislere direnmiş, sonraki yeni isyan teşebbüslerinde en erken tepkiyi vermiş ve hükümetin yanında yer almıştı.<sup>80</sup>

Damat İbrahim Paşa ve Sultan III. Ahmed iktidarının yeniçeri siyasetine bakıldığında öncelikle söylenmesi gereken, bu dönemde onların itibarlarının sönük olduğudur. Zaten bu dönem için müverrihlerin dikkat çektikleri bir husus, İbrahim Paşa'nın çevresindekilerin her işe hâkim olması, sadrazam dairesi dışındaki kurumlar ve ocakların hafife alınması, batıyla münasebette kullanılan yeni yetişme devlet adamlarının itibar görmesidir. *Göynüklü Tarihi*'nde bu, devletin genç ve yeni yetişmiş kişilerin eline geçtiği, düşmanı ve devlet işlerini bilenlerin ise durumu görüp susup bir kenara çekildikleri şeklinde anlatılmıştır.<sup>81</sup> Şemdânî-zâde ise İbrahim Paşa'nın kendi adamları şöyle dursun onların adamlarının bile laubali ve sefih hareketlerle akıllı ve ileri gelir kişilerle alay ettiklerini yazmıştır.<sup>82</sup> İstanbul'daki görevlerinin fazlalığı dolasıyla

---

ledikleri bilgisi vardır. Tofig Mustafazade, "Bir Yabancı'nın Gözü ile Eylül 1730 İstanbul İsyanı," *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları* 33 (2018): 17. Diğer bir kaynağa göre isyan sonrasında Patrona Halil, I. Mahmud'dan yüksek yeni vergilerin azaltılmasını talep etmişti. *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 311. *Diyarbakır Yazması*'nda ise (sayfa 24) Anadolu'dan üç sene boyunca vergi toplanmaması, cülus eden Sultan I. Mahmud'dan istenmişti.

80 Olsen esnafın bu tavrını idarenin siyasetine bağlasa da ("Esnaf ve Patrona Halil İsyanı," 227-228) esasen Patrona İsyanı'nın dehşetini görmüş, yağmalamalara maruz kalmış esnafın tavrıydı. Şu hususa da temas etmek gerekir ki maaşların ödenmesi gibi sebepler ayaklanma için öne sürülse bile bunun bir bahane olarak kullanılması genel sebepler içinde geçerli bir durumdu. 1703 isyanında cebecilerin maaş için ayaklanmasının isyana dönüştürülmesi bunun bir misalidir. Maaşları hemen temin edilip ödense de onlar isyandan vazgeçmemişlerdi. *Nusretnâme*, 713-728.

81 "Çünkü Devlet-i Aliyye umûri tâzeler ve cedîd yetişmiş âdemler yedine ve lisânen düşmen ile Devlet-i Aliyye umûrını bilenler dahi bu keyfiyye[t]leri gözleri ile görüp kalbleri müşâhede eylediklerinde cümlesi ketm idüp ihtifâya çekdiler kendülerini" *Târîh-i Göynüklü*, 392.

82 *Mür'it- Tevârih*, I, 4. İbrahim Paşa'nın çevresinin iktidardaki durumunun analizi için bkz. Karahasanoğlu, *A Tulup Age Legend*, 182-183.



devlet adamlarının, bunlara dayanan kesimlerin davranış ve muamelelerine en fazla maruz kalan yeniçerilerdi.<sup>83</sup> Taşrada ve kalelerde olanlar da sert müdahalelerin muhataplarıydı. Mesela 1727 yılında İzmir’de Voyvodanın sekbanlarıyla yeniçeriler arasındaki büyük kavgada suçlu görülen yeniçeriler çok şiddetle cezalandırılmışlardı.<sup>84</sup> Bir meşverette Patrona Halil, “serhatlardaki vezirlerin ve beylerbeylerinin yeniçeri döğüp, sövüp, soyup ve öldürmekten başka işleri yoktur” diyerek durumu anlatmıştı.<sup>85</sup> Hükümetle bağlantılı çalışan ocak görevlilerine de nefret duyulmaktaydı. İbrahim Paşa’nın sadrazam dairesinde başkapıkethüdası olan Kara Mustafa Ağa ve adamlarından bazılarının adları saraydan istenilenlerin arasındaydı.<sup>86</sup>

Bu dönemde ocağa düzen verilmesi maksadıyla yapılan ancak müstefit olanları rahatsız eden bazı müdahaleler vardı. Tasarruflar kapsamında maaş alan yeniçeri mevcudu azaltıldı, savaş döneminde bile nefer yazılmasına daha az başvuruldu. Müezzin ve imam gibi askerî görevi olmayan ama ocaktan maaş alanların çoğunun esamisi silindi. Yine esamilerine çeşitli kayıtlar koydurarak İstanbul’da kalan ve İran savaşlarından kaçanların durumlarına son verildi. Hatta III. Ahmed’in İran seferi hazırlıkları sırasında bunların çoğu seferli yapıldı. En çok suistimal edilen ve menfaatçilerin ele geçirdiği “küçük” esamilerinin daha önce 11 akçe olan

83 Şemdanî-zâde, bu hususla alakalı olarak, isyandan on iki sene sonra sadrazam olan Hasan Paşa’nın başına gelen ve ondan naklen bir vakayı anlatmıştı. Damat İbrahim Paşa zamanında Hasan Paşa Üsküdar kolluğu çorbacısı iken sadrazamın yakınlarından Rumeli kazaskeri Feyzullah Efendi’nin bir gulamı, bir kadının evine girdiğini gören ahali tarafından yakalanmış, dövülmek üzereyken kendisi tarafından ellerinden alınmıştı. Ahaliyi teskin için onu biraz azarlamış, kimin adamı olduğunu bilmediğinden kollukta tutmuştu. Bu oğlan Hasan Ağa’yı, “niye onları döğmeyip beni azarladın, şimdi görürsün” diye tehdit etmiş, efendisinin sayesinde hemen yeniçeri ağasına şikâyet ettirmişti. Cezalandırılacakken kilercisi olan hemşerisi aracılığıyla Şeyhülislam Abdullah Efendi’ye ulaşmış, ondan sadrazama hitaben “Üsküdar çorbacısını incitmesinler” diye aldığı bir yazı vasıtasıyla kurtulmuştu. Ama Feyzullah Efendi onu gördüğünde “olmaya ki bize müte’allik husus için gelesin diye “ tehdit etmişti. Çorbacı Hasan Ağa önce 200 kuruşluk şal ile bu oğlanın gönlünü almış, onun aracılığıyla Feyzullah Efendi’ye iki tabla alabalık, dört tabla çiçek, dört tabla meyve, bir tabla kaymak ve bir tabla yoğurt göndererek ancak kendini affettirmişti. *Mür’i’t-Tevârih*, I, 4-5.

84 BOA, A.DVN.MHM.d. 134, hk. 113, 1110-1111, 1114-1115, 1208.

85 Karahasanoğlu, *Politics and Governance*, 149.

86 Yılmaz, “İsmâil ‘Asım’ın Tarihçesi,” 208.

yevmiye üst sınırı, 7 akçeye düşürüldü. Istranca Dağları'nda avcı/şikârî olarak görevlendirilenler, işleri ve güçleriyle meşgul olduklarından ikamet yerleri Çardak harabeye dönmüştü. Temmuz 1729'da avcılara yeniden bir nizam verildi, o tarihte defterde kayıtlı 128 avcının, avcıbaşı emrinde tamir edilen Çardak'ta bulunmaları emredildi. Emre uymayanların avcılıkları kaldırıldı ve yerlerine yenileri yazıldı.<sup>87</sup> Bunlardan bazıları isyan sırasında hemen İstanbul'a gelmiştir. Ortalarından ayrı olarak istedikleri kalelere gidebilenler yani yamaklıkla ilgili de Eylül 1728 yılında bir düzenleme yapıldı, on-on beş yıl hizmet etmeden yamaklık verilmemesi, ocak idaresine tembih edildi.<sup>88</sup>

Ocağın ve yeniçerilerin gelirlerinden olan taşradaki yasakçı kolluklarının kaldırılması diğer bir müdahaleydi. Hatta Şam'daki kolluklar 1722 yılında Damat İbrahim Paşa'nın oğlu Mehmed Paşa ve adamlarına malikâne olarak verilmiştir. İsyân sonrasında çıkarılan Ekim 1730 tarihli fermanla durum geriye döndürülmüş, kaydın ifadesiyle "bidat ve muhdes malikânelerin garazen çıkarttıkları fermanlarla kaldırttıkları" kolluklar, yeniden ihdas edilmiştir.<sup>89</sup>

Ordu Üsküdar'a geçtikten sonra yeniçerilerce hürmet gösterilen yaşlı sekbanbaşı Ali Ağa, kaymakamın talebiyle azledilerek Nemçe Hasan Ağa yerine getirilmişti. Ali Ağa'nın azli, bazı yeniçerilerde kırgınlığa sebep olmuştu.<sup>90</sup>

Yeniçerileri ilgilendiren bu durumların da dahil olduğu şartlarda Sultan III Ahmed ve sadrazamların en muktediri olarak gösterilen Damat İbrahim Paşa, isyandan önce sorgulanmaya başlamıştı. Sürekli eğlenceler yüzünden toplum gittikçe artan gerginlik içindeydi. Patrona İsyanı'ndan yıllar önce "muhtemel bir ihtilalin herkesi memnun edeceği" havası oluştu.<sup>91</sup> *Göynüklü Tarihi*'nde isyan anlatılırken, tecrübeli devlet adamlarının vakanın zuhur edeceğini üç dört sene evvelinden bildikleri, hatta aralarında müzakerede bulunurken "vaka yaklaştı" dedikleri yazılıdır.<sup>92</sup> Sadrazama tepki fazlaydı ama o desteğini padişahattan almaktaydı. Bu destek yüzünden

87 BOA, A.DVN.MHM.d., 135, hk. 1344. BOA, D.YNÇ, 102-352. BOA, D.YNÇ, 97-62.

88 BOA, A.DVN.MHM.d. 134, hk. 654. BOA, C.AS, 8593.

89 BOA, A.DVN.MHM.d. 136, hk. 996. BOA, A.DVN.MHM.d. 138, hk. 38, 296, 309. BOA, AE.SMHD.I, 21377.

90 *Abdi Tarihi*, 35-36.

91 *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 297.

92 *Göynüklü Tarihi*, 399.

İbrahim Paşa'nın ölmediği müddetçe devrilmeyeceği kanaati iyice yerleşmişti. Padişahın ona yazdığı mektuplarda "Allah seni benden beni senden ayırmasın" dediği söylentisi yayılmaktayken ahali "bu vezir asla azledilmez" düşüncesindeydi. Haksızlıklara göz yumduğu düşünülen III. Ahmed de sadrazamı gibi hedefteydi ki Şemdânî-zâde'nin ifadesiyle "İbâdullahda derûnî adâvet peydâ olmuş ve bunlara kemâl-i rağbet ettiği için padişaha olan halkın muhabbeti silinmişti."<sup>93</sup>

Erken gelen tepkiler şarktaki savaşların müspet seyri sayesinde atlatıldı. İran harpleri muvaffakiyetle devam ederken ve büyük fetihler yapılırken mesele edilmeyen yahut dile getirilmeyen şartlar, harbin aleyhe dönmesi, büyük toprak kayıpları ve asker zayıyatıyla beraber davranışlara gittikçe yansımaya başladı. Ahali açıktan Çırağan'daki eğlencelere kızgınlığını gösterdi hatta padişahın bulunduğu sarayı taşlamaya cesaret etti.<sup>94</sup> Patrona İsyanı'ndan sekiz ay önce bostancıların mâni olduğu Sadabad'daki isyan teşebbüsünde ölenler fazlaydı ki *Abdi Tarihi*'ne göre *bir fitne* için, sonraki isyan içinde olan kesimler daima meşveret halindeydi.<sup>95</sup> Bunların diğer yeniçerileri harekete geçirme gayretleri de vardı ki isyandan birkaç ay önce yeniçeriler arasında bazı hareketlenmeler olmuş, ancak durum müdahaleyle geçiştirilmişti. III. Ahmed bir hatt-ı hümayun çıkararak ocağı "fesat" içine girenlere fırsat vermediklerinden dolayı tebrik etmiş, benzer bir müdahalede onların haklarından gelmelerini istemişti.<sup>96</sup> Durumun tesiriyle de olsa gerek isyan öncesi, 26 Temmuz 1730'da dağıtılan maaşta sefer için yazılan neferlere bile maaş verilmişti.<sup>97</sup> Hatta bahsedilen durumlara alışık olundugundan olsa gerek isyan patlak verdiğinde halledilebilir mesele olarak görülmüş ve padişahın bir müddet saklanmıştı.

Gerginlik sefer kararı alınarak ve padişahın sefere çıkma niyetinde olduğu gösterilerek savuşturulmaya çalışıldı. Karar halkı coşturduğundan ordunun alayında yollara döküldü.<sup>98</sup> Daha önce 1711 Rus ve 1715 Venedik harplerine katılımları büyük ordular

93 *Mür'it- Tevârih*, I, 7, 14. Altınay, *Lâle Devri*, 60.

94 Altınay, *Lâle Devri*, 60.

95 *Abdi Tarihi*, 36.

96 Muhammed Dervişoğlu, *III. Ahmed'in Hatt-ı Hümayûn Mecmuası, (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY, nr.6094, vrk. Ib-30a)*, (İÜEF Mezuniyet Tezi, 1974), 1-2, 4.

97 BOA, MAD.d. 4065, s. 4.

98 *Mür'it- Tevârih*, I, 2.

oluşturulmasına yarayan<sup>99</sup> yeniçerilerde de aynı heves vardı. Padişah sefere çıkmakta çekinceli davranınca Üsküdar'da uzun zamandır bekleyen yeniçerilerin mesele çıkaracaklarını sezen yeniçeri ağası, sadrazama baskı yaparak III. Ahmed'in 3 Ağustos 1730 günü Üsküdar'a geçmesini sağladı. Ancak padişah mı yoksa İbrahim Paşa mı sefere gitsin kararsızlığıyla yaklaşık iki ay müddetle Üsküdar'da beklenerek vakit geçirildi. Uzun süre bekleyen asker ve ahali, kandırıldıklarına kanaat getirdi.<sup>100</sup> Bütün müverrihlerin ittifakken gösterdikleri, ihtilalin tetikleyicisi ve idareye karşı girişilen hareketin "bahanesi", İran hududundaki toprak kayıplarına karşılık padişah ve sadrazamın davranışlarıydı. Hudutlardan gelenlerin anlattıkları ve İstanbul'a ulaşan haberler, isyan fitilinin ateşleyiciydi. Gelen haberlere göre Hemedan muhafızı Abdurrahman Paşa ve Tebriz muhafızı Mustafa Paşa, sadrazamın emriyle askerlerin hücumlarına karşılık vermesine müsaade etmemişler, karşı çıkan yeniçerilere kızmışlar hatta ağalarını öldürmekle tehdit etmiş ve nihayete kaleleri bırakıp kaçmışlardır. Tebriz terkedilirken kaleden çıkanlar saldırıya uğramış, çok azı kurtulmuş, kadın ve çocuklar esir edilmiştir. Mağdurların arasında Tebriz kadısı ve ailesi de vardı. Savaşlara katılan yeniçeriler ve diğer askerler vasıtasıyla İstanbul ahali durumdan isyanın olduğu Rebiülevvel'in başında (Eylül ayı ortası) haberdar olmuştu. Hatta Tebriz'de ölümden kurtulanların "bizim İbrahim Paşa'yla davamız var" diye İstanbul'a gelmekte oldukları haberi duyulmuştur.<sup>101</sup>

İsyan, tertipleycilerin umduklarından bile çok kolay başarıldı. Çünkü harekete geçildiği zaman, taraftarlarını artıracak ve kendilerine yapılacak müdahaleyi destekleyecek kesimlerin davranışlarını etkileyecek şartlar iyice oluşmuştu. Bahsedilen çerçevede isyan girişiminin netice vermesini, *Patrona Halil ve arkadaşlarının* çok iyi işleyen bir tertip hazırladıkları şeklinde değil, beklenen durumun tahakkuk etmesi olarak değerlendirmek gerekir. Bahsedilen durum, isyanın çıkışını kolaylaştırdığı gibi isyancılara müdahaleyi de imkânsız hale getirmiştir. Çünkü asilere katılmayanların bile bir yerden harekete geçilmesini beklediği bir hava vardı. İsyanın ba-

99 Gül, *Yeniçeriliğin Tarihi*, II, 47-48.

100 *Subhî Tarihi*, 18-19. *Abdi Tarihi*, 7-32. *Mür'it- Tevârih*, 1-6. *Göynüklü Tarihi*'nde (s. 92) padişahın sefere çıkmasını çoğu kimsenin münasip görmediği ancak bu fikirde olanların dinlenmediği yazılıdır ki bu durumda o yeniçerilerce zorlanmıştır.

101 *Abdi Tarihi*, 9, 18-24. *Subhî Tarihi*, 19-20.

şında ahali ve asker ya müdahale talebine karşılık vermemiş yahut isyancıların tarafına meyletmiştir. İsyancılar üzerine gönderilen bostancıların mücadeleden kaçınmaları, onlardan sonra başvuru- lan kalyoncuların “biz Müslümanlarla cenk etmeyiz” diyerek ale- nen teklifi reddetmeleri<sup>102</sup> ve yine Etmeydanı’nda bulunan yeniçeri ortalarına çekilmeleri için yapılan teklifin kabul edilmemesi, ikti- dara yardım edilmemesi düşüncesinden kaynaklıydı. İsyanın ikin- ci günü çıkarılan sancağın altına ise kimse gitmemişti.

### 3- İsyan İçinde Yeniçeriler

Yeniçeriler XVI. yüzyılın sonuna kadar askerî vasıflarına münasip davranışlar ve tepkiler göstermiş, disiplinleri ve zabitlerine itaat- leri sayesinde büyük nispette yekvücut hareket etmişlerdi. Buna mukabil yeniçeriliğin yeni şekli onları sadece asker olmadan çı- kardığından hareketlerini belirleyen hususiyetler ve hassasiyetler de değişmişti. Yeniçerilik iddiasının ele alındığı kısımda da göste- rildiği gibi millet veya mesleki mensubiyetlerin öncelikli olduğu; ocak veya ortalarla olan bağlantılarının, görevlerinin, esami sahibi olmalarının ve ağalar-zabitler tarafından sahiplenilmelerinin şe- killendirdiği farklı yeniçerilikler vardı.

XVIII. yüzyılın başından itibaren tamamen ocak içinden tayin edilen ağaların, zabitlere itaatsizlik umum hal olduğundan yeniçe- rilere hâkim olmada büyük zaafı vardı. İhtilaller sırasında umu- miyetle ağalar iktidar tarafını tutarken isyancılar onları ocak dışına atma yönünde davranmışlardı. Ocağı zapt edemediği için ceza- landırılan veya azledilen ağalar ve zabitlerin yerini, idare tarafını tuttuğu için isyancılar tarafından alaşağı edilen veya öldürülenler almıştı.<sup>103</sup>

102 *Destarî Sâlih Tarihi*, 11-12.

103 1687 ihtilalinden sonra idare tarafını tutan ağayla anlaşamayan isyan- cı yeniçeriler, onu öldürerek kendi istediklerini ağa yapmayı başarmış- lar ve dört ay boyunca İstanbul’a sipahilerle beraber hâkim olmuşlardı. *Zübde-i Vekayiât*, 270-282. 1703 isyanında ağa vekili olan Sekbanbaşı Haşim-zâde’ye ağalık teklif etmişler, kabul etmeyince cebecilerle beraber öldürmüşlerdi. Sekbanbaşını öldüren, onun tarafından cezalandırılmış ve vakadan iki gün önce İstanbul’a gelen bir cebeciye. Padişahla Edirne’de bulunan yeniçeri ağası Osman Paşa’nın yerine ağa olarak birkaç gün önce sekbanbaşı tayin ettikleri, ağa olma sevdasındaki Çalık Ahmed Ağa’yı seç-

Patrona İsyanı sırasında Yeniçeri Ocağı Üsküdar'daydı. Sefere çıkıldığında emekliler, kayıtlılar ve İstanbul'da kolluk görevinde kalanlar haricinde bütün yeniçerilerin ordunun toplandığı yerde bulunması şarttı. İran seferi için ordu Üsküdar'a geçse de çok uzun süre beklendiğinden herkes burasını terk etti, işine gücüne döndü. Orduda çadır bekçisi olarak bazı neferler kaldı.<sup>104</sup> Dolayısıyla ordu hazırken İstanbul'da bulunmaları yasak olanlar, toplanma ve hareket etme imkânına kavuştular.

Patrona İsyanı da 1703 isyanında olduğu gibi padişahın İstanbul'da olmadığı zaman başlatıldı. İlk olarak isyancılar çarşıdaki dükkanlardan yağmaladıkları silahlarla Etmeydanı'na yöneldiler, kapıcısına para vererek buraya girdiler.<sup>105</sup> Sayıları birkaç yüze ulaştığında yirmişer otuzar kişilik dört bayrakla İstanbul'a dağıldılar. Bir kısmı orduyu ayaklandırmak için Üsküdar'a gönderildi, bir kısmı ise Saraçhane Çarşısı'nı kapatmakla görevlendirildi.<sup>106</sup>

İlk önce Üsküdar'dan İstanbul'a geçen sadrazam kethüdası Mehmed Paşa isyanı öğrenmiş, maiyetinde kuvvet olmadığından kaymakam Mustafa Paşa'ya ve o gün İstanbul'da bulunan Yeniçeri Ağası Hasan Ağa'ya haber vermişti. Hasan Ağa halkı teskine çalışırken bayraklardan birine rast geldi. Ama müdahale edemedi ve yanındaki maiyeti bırakıp Üsküdar'a geçti.<sup>107</sup> Bir kaynağa göre isyancılar ağaya rastladıklarında "kendilerine haksızlık yapan hükümete karşı olduklarını ve onu ağa olarak kabul etmediklerini" söylemiş, ondan hemen evine gitmesini istemişlerdi.<sup>108</sup> Hasan Ağa oldukça şanslıydı çünkü çoğu isyan ağaların hayatına mal olmuştu. İsyancılar hemen ağa kapısına gitmiş, zindanları boşaltmışlardı. İsyancıları ikna edemeyen kaymakam Mustafa Paşa da Üsküdar'a geçmeyi tercih etmişti.<sup>109</sup> Üsküdar'da hemen sultanın huzurunda meclis toplandı, fakat nasıl bir yol izlenmesine ilişkin karar verilemediğinden akşam bütün erkân saraya geçti.<sup>110</sup>

mişlerdi. *Nusretnâme*, 718-728. Ayrıca bkz. *Zübde-i Vekayîât*, 786-796. *Anonim Osmanlı Tarihi*, 227-228.

104 *Târîh-i Göynüklü*, 393.

105 Gül, "Diyarbakır Yazması," 18. *Abdi Tarihi*, 38. *Târîh-i Göynüklü*, 393.

106 *Abdi Tarihi*, 36-37. Yılmaz, "İsmâil 'Asım'ın Tarîhçesi," 203.

107 Gül, "Diyarbakır Yazması," 18.

108 Mustafazade, "1730 İsyanı," 16.

109 *Abdi Tarihi*, 39. Gül, "Diyarbakır Yazması," 18.

110 Yılmaz, "İsmâil 'Asım'ın Tarîhçesi," 203.

İsyanın geniş kapsamlı bir tertibe dayanmadığını ve duruma göre geliştiğini gösteren husus, ilk gün Etmeydanı'ndaki isyancıların yanına destekçilerinden başka kimsenin gelmemesi, ahali ve askerlerin işin nereye varacağını bekleyerek müdahil olmamasıdır. Üsküdar'daki ordugâhta bulunan az sayıdaki yeniçeri ise isyancıların temsilcileri geldiklerinde ortadan kayboldu.<sup>111</sup> Ancak onların buradan atılmaları için bir teşebbüse de girişilmedi hatta gece aralarından ayrılmalar sebebiyle sayılarının iyice azaldığı bir zamanda müdahale şansı da kaçırıldı.

İlk gün ocaklara hâkim yeniçeri ve diğer askerlerden az kimsenin katılması isyancılarda büyük bir endişeye sebep oldu. Çünkü karşı bir müdahale onları tehlike içine atabilirdi. İsyân haberi İstanbul çevresine yeni gittiğinden buralardan iştirak edebilecekler henüz gelmemişti. İsyancıların reisleri, ertesi cuma günü sabah namazına Orta Cami'ye gelen ihtiyarlar ve zabitlerle temasa geçerek onları kendilerine katılmaya iknaya çalıştılar. *Abdi Tarihi*'nde ittifak hususunda anlaştıkları gösterilse de henüz muvaffak olamamışlardı. Çünkü aynı gün Muslu tekrar onların çadır ve kazanlarıyla kendilerine katılmalarını istediğinde, “odabaşılar, başkarakullukçular orta çadırlarını ve kazanlarını meydana getirip herkes bir araya gelmelidir ve yoksa sonra fena olur, gerçi hepimizi kılıçtan geçirirler ancak biz de sizi helak ederiz, sonra helak oluruz” diye bağırarak tehdit etti. Bu kaynakta aynı gün Patrona Halil, Muslu'ya kaptan paşayı tersaneden kovup bütün mühimmatı zapt ettiği haberini gönderdiğinde yeniçerileri tehditle razı ettikleri, onların da gönülsüzce birinci bölüğün kazanını meydana getirdikleri yazılmıştır.<sup>112</sup> Ancak birinci bölüğün kazanını isyanın ilk gününde cebren veya gönülsüzce çıkardıklarını gösteren kaynaklar da bulunmaktadır.<sup>113</sup> *Diyarbakır Kütüphanesi Yazması*'nda ise ikinci gün vakaları anlatılırken bayraklarla dolaşan isyancıların kolluk görevindeki yeniçerileri yerlerinden attıkları, sonrasında odalara temsilcilerini göndererek tekrar bütün yeniçerileri meydana davet ettikleri, birinci ve beşinci bölüklerin kazanlarını Etmeydanı'na getirdikleri anlatılmaktadır.<sup>114</sup>

111 *Abdi Tarihi*, 36, 39-40.

112 *Abdi Tarihi*, 40-45.

113 *Subhî Tarihi*, 22-23. Yılmaz, “İsmâil ‘Asım’ın Tarihçesi,” 203. Mustafazade, “1730 İsyanı,” 17.

114 Gül, “Diyarbakır Yazması,” 19-20.

Yeniçeri Ocağı'nın gücünü kullanmak ve ortaları yanlarına çekmek için zabitlerinin olması gerektiğini bilen isyancılar, gönüllü katılım olmayınca ikinci gün mazul ve emekli zabitlere başvurdu- lar.<sup>115</sup> Herkesin hürmet ettiği sabık sekbanbaşı Ali Ağa'yı yeniçeri ağası yapmak isteseler de saklandığından üç kere gittikleri evinde bulamadılar. Kel Mehmed adlı emekli bir haseki ağayı, aralarında en yüksek rütbeli olduğundan zorla yeniçeri ağası, sabık Kılburun ağası Ensesiurlu Murtaza Ağa'yı sekbanbaşı, (haseki veya turnacı- başı) Beytûmalcı Baltacı Deli Mustafa Ağa'yı kulkethüdası yaptılar.<sup>116</sup> 1687 ihtilali sırasında başhalifelikten yeniçeri efendisi olan Veli Efendi'nin oğlu başhalife Emin Mehmed Efendi'yi yeniçeri efendisi seçtiler. Önceki yeniçeri efendisi Süleyman Efendi de on- lara katılmayı kabul etti.<sup>117</sup>

İsyancılara erken müdahale edemeyen saray, 29 Eylül'de bir ha- seki ağayı yirmi beş bostancıyla maksatlarını öğrenmeye, dağıl- mazlarsa güç kullanılacağı tehdidini bildirmeye gönderdi.<sup>118</sup> İsyan- cılar, sadrazam, şeyhülislam ve kaptanıderyanın içlerinde olduğu devlet adamlarıyla bazı yeniçerilerin kendilerine teslimini isteyin- ce<sup>119</sup> sancak-ı şerifin çıkarılmasına ve asker yazılmasına kararı ve- rildi, asilerin öldürülmesi için fetva alındı.<sup>120</sup> Yeniçeri ağasının ika- zına rağmen çıkarılan sancağın altına kimse gelmedi, katılanlara 25 kuruş bahşiş ve ayrıca esami verileceği vaadinde bulunulmasına

115 *Mür'it- Tevârih*, I, 9.

116 *Abdi Tarihi*, 49. Mehmed Ağa hakkında kaynaklar farklı malumat vermiştir. Onun Moton Kalesi ağalığından azledildiği (Gül, "Diyarbakır Yazması," 20) yanında Vidin'de çorbacıyken kavgaya karıştığı ve ölümle cezalandırılması gerekirken yeniçeri ağası Hasan Ağa aracılığıyla affedilip emekli edildiği, Saraçhanede hayvan eyeri yapmakla meşgul olduğu gösterilmiştir. *Abdi Tarihi*, 48-49. *Subhî Tarihi*'nde (s. 28) ise Niş'te çorbacıyken eşkiya başı olduğundan azledildiği yazılıdır. Bir kayıta, şakiler tarafından ağa yapılan Mehmed Ağa ifadesi geçmektedir. *BOA, C.TZ, 7274*. Mustafa Ağa'yı Çelebi- zade Asım Efendi (s. 203) beytûmalcı olarak göstermiştir.

117 *Abdi Tarihi*, 58. *Subhî Tarihi*'nde yeniçeri efendisi olarak Süleyman Efen- di gösterilmişti. Ancak kayıtlar *Abdi Tarihi*'nin teyit etmektedir. Zaten bir müddet sonra onu reisülküttap tayin etmişlerdi.

118 *Destarî Sâlih Tarihi*, 9-11.

119 İsimleri verilenlerin sayısı *Abdi Tarihi*'nde (s. 50) 37, bir günlükte (Gül, "Di- yarbakır Yazması," 21) 18 olarak verilmiştir.

120 Gül, "Diyarbakır Yazması," 19. Yılmaz, "İsmâil 'Asım'ın Tarihçesi," 207. Şükran Çınar, *1730 Patrona Halil İsyanına ve I. Mahmud Devrine Ait Ta- rihçe*, (İÜEF Mezuniyet Tezi, No 11059), 1.



rağmen talimli çıkmadı.<sup>121</sup> Bostancılar, isyancılara karşı kullanılmak istenmelerine itiraz etti, her biri bir yere saklandı. En son ümitle leventlere başvuruldu ancak onlar da “biz Müslümanlarla cenk etmeyiz” diye karşı geldiler.<sup>122</sup>

İsyancılar sarayın hamlelerine karşılık Eyüp Sultan’da bulunan sancağı getirip seçtikleri yeniçeri ağasının muhafazasına verdiler. Bundan sonra kışlalardaki bütün ortaları Etmeydanı’na davet ettiler. Ağa kapısından falakayı ve İstanbul’un anahtarlarını aldılar, Üsküdar’dan yeniçeri ve diğer ocakların çadırlarını Etmeydanı’na taşıdılar.<sup>123</sup> *Göynüklü Tarihi*’ndeki bir rivayete göre bütün ocakların Etmeydanı’na gitmesine sebep, İbrahim Paşa’nın davranışydı. İbrahim Paşa meşveret sırasında, “toplananların hepsini İstanbul’un Rum keferesine kırdırırım ve cümlesinden intikam alırım” diye sözler sarf etmiş, bu söze kızan ocakların mensupları Etmeydanı’na gitmişti.<sup>124</sup> İsyancılar geçmişte yapıldığı gibi cebren Etmeydanı’na götürülecekleri ulema mensubu bulamadıklarında Deli İbrahim olarak bilinen bir müderrisi ikinci gün İstanbul kadısı olarak seçtiler. Ortaların katılımıyla kışlalara da hâkim olduklarından Orta Cami’yi kendilerine karar alma merkezi, yetmiş dokuzuncu cemaatin kışlasını Kadı İbrahim Efendi’ye mahkeme yaptılar.<sup>125</sup> Dolayısıyla ikinci gün itibarıyla ocağın isyancıların eline geçmesi tamamlanmış, hükümete üstünlük sağlamışlardı. Yine ikinci gün isyanın tarafında olup olmama da aşikâr olmuş; muvaffak olunacağı kendini gösterdiğinden askerlerin ve ahalinin iştiraki kolaylaşmış ve isyancıların yanlarındakilerin mevcutları on bini geçmişti.<sup>126</sup>

İkinci gün itibarıyla yeniçerilerin genel tavrı isyancılara katılma, tarafsız kalma ve olaylara karışmamak için İstanbul’u terk etme şeklindeydi. İsyanın tertibinde dâhilleri bulunmayan görevdeki ağalar ve çorbacılar ortada gözükmemeyi tercih etti hatta bazıları İstanbul’dan uzaklaştı. Mesela Patrona Halil’in yoldaşı olduğu on yedinci bölüğün çorbacısı Pehlivan Halil Ağa, isyanın çıkışının

121 Yılmaz, “İsmâil ‘Asım’ın Tarihçesi”, 203. Mustafazade, “1730 İsyanı,” 17.

122 *Abdi Tarihi*, 51. *Destârî Sâlih Tarihi*, 11-12. *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 303. Karahasanoğlu, *Politics and Governance*, 140. Mustafazade, “1730 İsyanı,” 17.

123 Gül, “Diyarbakır Yazması,” 20. *Subhî Tarihi*, 28.

124 *Târîh-i Göynüklü*, 396.

125 *Abdi Tarihi*, 46-47, 52, 55. *Subhî Tarihi*, 28, 58.

126 Gül, “Diyarbakır Yazması,” 20. Rus kaynağına göre ikinci gün sayıları 30 bini bulmuştu. Mustafazade, “1730 İsyanı,” 18.

ardından Bursa'ya giderken gümrük kolluğunun çorbacısı Yeğen Mehmed Ağa saklandı.<sup>127</sup> Ortaların çoğunun daha alt dereceli zabıtları ve görevlileri de onlara katılmadı. İsyancılarla husumetli olanlar, içlerindeki sayısı çok fazla eşkıya ve ayak takımından korkanlar yine firarı veya saklanmayı seçti.<sup>128</sup> İsyanın şahidi Rus diplomat İvan Neplyuyev, birinci gün isyancılara sadece bir yeniçeri ortasının katıldığını, çoğunun sadrazamın değişmesini istediği halde katılmaya cesaret edemedikleri bilgisini aktarmıştır.<sup>129</sup> Diğer bir kaynaktan yeniçeri, cebeci ve topçuların 30 Eylül'de onlara katıldığı, hatta asilerin hileyle onların kazanlarını çıkardıklarında ilk gelen yeniçeriler durumdan korktuğundan diğerlerini gelmeye zorladığı anlatılmıştır.<sup>130</sup> Resmî görüşü yansıtan *Vak'ı'a Takrîri* adlı yazmada ise ocakların isyancıların eline geçmesi hususunda farklı değerlendirme vardır: Aslında hepsi gizlice ittifak etmişken imtina eder gözükmektedirler, kazanlarını meydana götürmede yarışırken “müdafaa mümkün değil, mecbur kaldık” bahanesine sığınmaktalardı.<sup>131</sup>

Yeniçerilerin kararsızlıklarından istifade etmek isteyen İbrahim Paşa ve kaptanıderya Mustafa Paşa, ikinci gün padişahın gizli, en büyük ortalar olan birinci ve beşinci bölüklerin odabaşı ve ihtiyarlarına neferlerini para vadederek meydandan çekmelerini teklif ettiler. Ama onlar öldürülme korkusundan bunu kimseye açamayacaklarını söyleyerek reddettiler.<sup>132</sup>

İsyancılar kaçanların ve ittifak etmeyenlerin yerlerine odabaşı ve çorbacı tayin ederek ortalarındaki taraftarlarını artırdılar. İsyanın nimetlerinden istifade için İstanbul dışından her gün gelen binlerce askeri yanlarına çektiler.<sup>133</sup> Savaşlar sırasında yeniçerileri cepheye

127 *Subhî Tarihi*, 22, 28. *Mür'it- Tevârih*, I, 9-10. *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 305-306.

128 Bazı yeniçerilerin beyanları durumu yansıtmaktadır. Otuz birinci bölüğe mensup İstanbul dışında yaşayan Ahmed, esamisıyla alakalı bir durum sebebiyle İstanbul'a gelecekken olayın zuhurunu duyunca korkup gelemediğini yazmıştır. *BOA, D.YNÇ*, 101-182. Kırk sekizinci bölükten İbrahim'in esamisine işyana katılan doksan bir cemaatten biri sahip çıkmış maaş ve cülüs bahşişini almıştı. İbrahim öldürürler diye ses çıkaramamış, ancak zorba idaresi gittikten sonra şikâyet etmiş ve esamisini geri almıştı. *BOA, D.YNÇ*, 108-140.

129 Mustafazade, “1730 İsyanı,” 17.

130 *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 306.

131 Karahasanoğlu, *Politics and Governance*, 141.

132 *Destari Sâlih Tarihi*, 13.

133 *BOA, C.DH.* 5071.

götürme ve istihdamlarının vasıtası olan serdengeçti bayraklarını oluşturarak her işlerini yürüttüler.<sup>134</sup>

İsyanın üçüncü günü olan cumartesi sabahı, gece yağmalarının mağduru olan halk şikâyet için meydana geldiğinde, Patrona Halil ve Kel Mehmed Ağa onları karşılayıp dinledi ve suçluları cezalandırdı. Ardından Kel Mehmed Ağa büyük bir maiyetle İstanbul sokaklarında gezip idarenin kendi ellerinde olduğunu ve emniyeti sağlamak istediklerini gösterdi. Yüzlerce kişiyle yaptığı bu gösteride yağma ve soygunlara karışanların bir kısmı öldürüldü.<sup>135</sup> Serdengeçti ağalarına döğülmemeleri; mal, eşya ve paralarına el konulmasına karşı gelmeleri halka ilan edildi. Ama bu tedbirlerle geceleri İstanbul'un soyulmasına mâni olamadılar.<sup>136</sup> Bunun bir sebebi de yağmalara açık kapı bırakmalarıydı. Çünkü “rızk temin etmeleri sebep gösterilerek” kellelerini istedikleriyle bunların adamlarının evlerinin yağmalanmasını istisna tuttular.<sup>137</sup>

Üçüncü gün Cebeci Ocağı bütün zabıt ve neferleriyle Etmeydanı'na geldi, saraya muhafız olarak götürülenler bile Damat İbrahim Paşa'nın bolca altın teklifine rağmen kaçarak onlara katıldı.<sup>138</sup> Saraydakiler ise son bir umutla yeniçerilere hâkim olabilmek için eski sekbanbaşı Hasan Ağa'ya yeniçeri ağalığı teklif ettiler. Ancak o “eğer ağa olursam benden kendi taraflarını tutmamı ister-

134Hakan Yılmaz, arşivde *BOA, D.PYM.d* 35190 numarada kayıtlı bir defterdeki serdengeçti cebecileri, “Yeni Arşiv Belgeleri Işığında 1730 Patrona İsyânı” adlı makalesinde isyan sırasında yazılan serdengeçtiler olarak göstermiştir. Oysa isyan sırasında devam savaşlar için şark cephesine tashih ve be-dergâhla cebeci yazılması emredilmiştir. Patrona İsyani sebebiyle yeniçeri ve diğer sınıf asker yazılması durunca yeni emirlerle yazılmaya devam etmesi istenmişti. *BOA, A.MHM.d*. 136, hk. 1076, 1046-1048, 1073, 1075. *BOA, D.PYM.d* 35190 numaralı defter, Sivas'tan yazılan ve cepheye gönderilen on bayrak 1000 nefer serdengeçti cebeciye aittir. Defterin sonundaki izahatta, bunların Sivas'tan yazıldığı gösterildiği gibi mutat olduğu üzere defterin altında Sivas kadısının mührü vardır. 15 Rebiülevvel 1143/28 Eylül 1730 tarihi atulsa da işlemin daha önce verilmiş fermana göre yapıldığı da ilave edilmiştir. Kaldı ki isyancılara tashih ve be-dergâh fermanı isyanın ilk günü değil, I. Mahmud'un biatında verilmişti. Bahsedilen defter İstanbul'a gönderildiğinde neferlerin ana defterlere yazılması için 20 Cemaziyelahir 1143/31 Aralık 1730 tarihinde emir verilmiştir. Zaten bu tarihte zorbalar ortadan kaldırılmıştı.

135Gül, “Diyarbakır Yazması”, 21.

136*Abdi Tarihi*, 67.

137Mustafazade, “1730 İsyani,” 18.

138Gül, “Diyarbakır Yazması”, 21.

ler, kabul etmezsem öldürürler” diyerek teklifi reddetti.<sup>139</sup> Bunun üzerine Sultan III. Ahmed, ulemadan yeni elçilerle<sup>140</sup> yeniçeri ağası ve kulkethüdasının tayinini tasdik manasında hilat ve hediyeler gönderdi. Gelen elçilerle reis olarak Süleyman Efendi Orta Cami’de görüştü ve talepleri tekrarladı.<sup>141</sup>

İsyancılar isteklerini kabul ettirip pazar günü öldürülen devlet adamlarının cesetlerini aldılar.<sup>142</sup> Ayrıca istedikleri tayinleri yapıldı; Silahtar Mehmed Paşa sadrazam, Mirza-zâde Şeyh Mehmed Efendi şeyhülislam, İstanbul eski kadısı Zülâli Efendi Anadolu Kazas-keri oldu.<sup>143</sup> Ama onlar bununla yetinmeyip Sultan III. Ahmed’den tahtı yeğeni şehzade Mahmud’a devretmesini istediler.

Sultan Ahmed’in çekilmesini istemelerinde birkaç hususun tesiri vardır. Öncelik yukarıda bahsedildiği gibi Sultan Ahmed, İbrahim Paşa’nın kötü idaresine göz yumduğundan isyancılar nezdinde onun kadar suçluysa. Meşruiyetini kaybetmiş, kötü idaresiyle isyana sebebiyet vermiş bir sultandı. Ayrıca istedikleri devlet adamlarını sağ vermemiş, “padişahlar hiçbir zaman kimseyi canlı düşman eline vermez, öldürülmeleriyle kanaat etsinler” sözüyle bu talebi reddetmişti.<sup>144</sup> İsyancılar ise sarayla müzakerelerinde istediklerinin canlı verilmemesinin kendilerini durdurmayacaklarını iletmişlerdi.<sup>145</sup> Hatta iddiaya göre Damat İbrahim Paşa’yı tanırlarken ve cesedin ona ait olduğunu bilirlerken “tecahül” etmişlerdi.<sup>146</sup> Bir taht değişikliği için isyancı reislerin şehzade Mahmud’la görüştükleri ve annesine para mukabilinde cülûs sözünü verdikleri de kaynaklarda yazılıdır.<sup>147</sup>

Padişah değişikliğinde cülûs bahşişi büyük amildi. 9 akçe yevmiyeli bir piyade sınıfı askerin bir yıllık maaşından fazla olan bahşiş,

139 *Subhî Tarihi*, 26. Yılmaz, “İsmâil ‘Asım’ın Tarihçesi,” 207-208.

140 Diğer kaynaklarda İmad-zâde Mehmed Efendi ve Yeni Cami Şeyhi Mehmed Nureddin Efendi’nin, Diyarbakır Kütüphanesindeki yazmada nakibülleşrafin gönderildiği yazılıdır. *Mür’it- Tevârih*, I, 9. Aktepe, *Patrona İsyası*, 112. Gül, “Diyarbakır Yazması,” 21.

141 I. *Mahmud Devrine Ait Tarihçe*, 2. Gül, “Diyarbakır Yazması,” 21. *Subhî Tarihi*, 29.

142 *Subhî Tarihi*, 30.

143 *Abdi Tarihi*, 56.

144 Karahasanoğlu, *Politics and Governance*, 141-142.

145 *Subhî Tarihi*, 30. Yılmaz, “İsmâil ‘Asım’ın Tarihçesi,” 210.

146 *Mür’it- Tevârih*, I, 10.

147 I. *Mahmud Devrine Ait Tarihçe*, 3. *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 334-336.

tepilecek fırsat değildi. Çoğu kişi fazla esami elde ettiğinden bunlardan temin edecekleri bahşiş küçük servet seviyesindeydi. Özellikle İstanbul dışından gelen on binlerce askerin maksadı yağma ve bahşişti. İsyançı reisler elbette bunları memnun etmekle itibarlarını daha artırmayı düşüneceklerdi.

Yeniçeri ağası ve zabıtlar, Sultan Mahmud'a biat için 2 Ekim Pazartesi günü öğle ezanı okunurken saraya gittiler.<sup>148</sup> Güneş doğduğunda gelmeleri istense de kendilerine tuzak kurulur korkusuyla bu vakte kadar beklemişlerdir. Geç kalmaları üzerine tekrar giden görevliye eski ocak ağalarının kendilerine teslimini şart koştular. Onlara ağalar sonra teslim edilecek diye geçiştirici bir cevap verildiğinde silahlı olarak biata katıldılar.<sup>149</sup> Biat sırasında tashih ve be-dergâh için yetki kopardıklarında hemen nefer yazmaya başladılar. Yüz kırk iki serdengeçti ağası maiyetinde bütün ocaklara yüz binden fazla adam yazıldı. Yeniçeri efendisi, başhalife ve şakirtler bir araya gelerek gece gündüz tashih yaptı; on binlerce kişiye esami verildi. Nefer yazmayı gelir kapısına dönüştürüp esami verdiklerinden 5-10 kuruş aldılar. Rüşvetle çok kişi yazılmasına itiraz eden kulkethüdası Mustafa Ağa'yı 3 Ekim'de "devlet tarafını tutuyor" diye öldürdüler, yerine haseki rütbesi olan Mahmud adlı Hoy Kalesi'nin eski ağasını tayin ettirdiler.<sup>150</sup>

5 Ekim'de Sultan I. Mahmut, Sadabad'ın yıkılması emrini verdiği sırada Patrona Halil, Kara Ali ve Muslu'dan Etmeydanı'ndaki bayrakların dışarıya çıkmamasını, şehrin emniyetinin kolluklarla sağlanmasını istedi. Ertesi cuma günü Sultan Mahmut Eyüp'te kılıç kuşandı. Kılıç kuşanma merasimine silahla gelinmesi men edildiği halde buna uymamışlardı. Yeniçeri nefer kıyafetiyle yürüyen Muslu, dervişler vasıtasıyla ahaliye para dağıttı.<sup>151</sup> Merasim sonrasında Sultan Mahmut, serdengeçti ağalarını saraya davet edip her birine at hediye etti.<sup>152</sup>

7 Ekim'de yabancı elçiler cülus tebriki için görüşme talep ettiğinden sadrazam, Patrona Halil ve diğer reislerle görüşme yaptığından

148Gül, "Diyarbakır Yazması", 23-24.

149*Subhî Tarihi*, 34.

150*Abdi Tarihi*, 57-59. *Subhî Tarihi*, 28, 36-37. Mür'it- Tevârih, I, 12.

151 *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 316.

152Gül, "Diyarbakır Yazması," 25. *Abdi Tarihi*, 61. Subhi Mehmed Efendi ve Şemdânî-zâde atları kılıç kuşanma merasimine katılacak serdengeçti ağalarına, mutat olmadığı halde ata binme isteklerinin karşılanması sebebiyle sadrazamın verdiği yazmışlardır. *Subhî Tarihi*, 39. *Mür'it- Tevârih*, I, 12.

kabul etmedi.<sup>153</sup> 8 Ekim’de Patrona Halil ve İstanbul Kadısı İbrahim Efendi padişahın huzuruna kabul edildiğinde kendilerine hazineler gibi hediyeler dağıtıldı.<sup>154</sup> Ertesi pazartesi günü cülus bahşişi dağıtıldı. El konulan şahsi hazineler sayesinde para sıkıntısı çekilmediğinden yeni yazılanlarla beraber herkese bahşiş verildi.<sup>155</sup>

10 Ekim’de Muslu yeniçeri ağası kethüdası yapıldı, Patrona Halil’e ocağa ait on dört zeametten birini tasarruf için yayabeylik payesi verildi. Ancak Mehmed Ağa’nın ağalığı tamamen göstermelikti. Ocağın işlerini bizzat Patrona Halil ve Muslu yürütmekte<sup>156</sup> yazılan arzlarda ağa yerine onlar muhatap alınmaktaydı.<sup>157</sup>

Yeniçerilere sert muamele eden, İbrahim Paşa’nın başkapıkethüdası Kara Mutafa Ağa ile ağa kapısı mumcularından Uzun Abdi, uzun aramalar sonunda yakalandı. Etmeydanı’nda bir iki gün işkence yapıldıktan sonra 11 Ekim’de parçalanarak öldürüldü.<sup>158</sup> Aynı gün Sultan Mahmud ocaklara yeni bir hatt-ı hümayun göndererek kendilerini tebrik etti ve halkı rencide etmemelerini emretti. Ertesi gün ise Etmeydanı’nı terk etmeleri hususunda bir hatt-ı hümayun daha gönderdi. Bu emirlerden sonra karşı bir hareketten korkan isyancılar, sadrazam ve şeyhülislamla görüşmeler yaparak kendilerine dokunulmayacağına dair ulema şahadetini muhtevi bir hüccet düzenlettirdiler. Ayrıca işlere karışmayacakları ve nizamı bozmayacaklarına dair söz verdiler. Serdengeçti ağalarının yirmişer adamla kışlalarda kalmalarına müsaade edildi, üç bayrak yeniçeri ise reisleri muhafazaya görevlendirildi. Ancak bazıları Etmeydanı’nı terk etmemekte direnmişti.<sup>159</sup>

Verdikleri söze rağmen üç gün sonra bir eşkiya çetesi gümrüğü basıp paraları çaldı.<sup>160</sup> İstanbul’da ahaliyi tedhiş eden yağmalamalar ise hiç kesilmedi. Her gün yüzlerce kişilik çeteler İstanbul, Kadı-

153Mustafazade, “1730 İsyani,” 21.

154I. Mahmud Devrine Ait Tarihçe, 5.

155Abdi Tarihi, 63. Gül, “Diyarbakır Yazması,” 26. Karahasanoğlu, *Politics and Governance*, 144-145.

156Gül, “Diyarbakır Yazması,” 26. Karahasanoğlu, *Politics and Governance*, 145.

157Bunun bir misali için bkz. BOA, D.YNÇ, 101-315.

158Subhi Tarihi, 41.

159Abdi Tarihi, 64, 69. Gül, “Diyarbakır Yazması,” 26. I. Mahmud Devrine Ait Tarihçe, 6. Osmanlı Askeri Vaziyeti, 320.

160Abdi Tarihi, 66-67.

köy ve Üsküdar'da yağma yaptı.<sup>161</sup> Çarşıların açılması için yapılan toplantıda esnaf kethüdaları, emniyette olmadıklarını ileri sürerek teklifi reddetti.<sup>162</sup> Bu yüzden ocak idaresi tutumunu sertleştirdi, 15 Ekim'de dükkânları soymaya kalkan bazı yeniçerileri Mehmed Ağa ölümle cezalandırdı. Ertesi gün yine tellallar aracılığıyla kimsenin malına dokunulmayacağı ilan edildi.<sup>163</sup>

18 Ekim Salı günü 1142/Reşen-Lezez maaşları dağıtıldı. Cülus bahşişi sayesinde gönüllerini kazandıkları askerleri daha fazla memnun etmek isteyen zorbaların talebiyle yeni yazılmış olanlara geriye yönelik iki maaş verildi.<sup>164</sup> Maaş taksim edilirken Patrona Halil yeniçerileri selamlayarak doğruca padişah dairesine gitti. Valide sultanla görüştü ve ondan 20 bin altın aldı.<sup>165</sup>

#### 4- İsyanlıların Ortadan Kaldırılmasında Yeniçerilerden İstifade

Hedeflerine kolayca ulaşan isyancılar, yeni padişah ve devlet adamları üzerinde baskı kurdular. Ocak bünyesindeki zabıtlıklara talip olmayarak isyanın maksadını gösterir şekilde ahalinin temsilcisi şeklinde davrandılar. Ancak girdikleri bu yolda yanlarında kendilerini yönlendirecek devlet adamları bulunmadığından ne yapacaklarına karar veremeyip şartlara teslim oldular. Ayrıca isyan vaziyetinin devamı, yağma ve talan yüzünden ahali kısa zaman içinde onlara cephe aldı.<sup>166</sup> İsyanlara alışık İstanbul halkının korkusu üst seviyede idi. *Diyarbakır Kütüphanesi Yazması*'nda isyancılar için, "bunların başkalarına benzemediği ve defedilmelerinin fazlasıyla zorlu olacağı" yazılıdır.<sup>167</sup> Göynüklü Ahmed Efendi ise 1687 ve 1703 vakalarını gören biri olarak bu isyanın sebep olduğu dehşetin şimdiye kadar yaşanmamış olduğunu, kalem ile anlatılamayacağını ifade etmekteydi.<sup>168</sup> İsyanın tesiri çok uzun zaman hafızalardan silinmediğinden ahali, sonrasında bazı isyan teşebbüslerine mü-

161 Mustafazade, "1730 İsyanı," 22. *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 316.

162 Gül, "Diyarbakır Yazması," 26. *Subhî Tarihi*, 42.

163 *Abdi Tarihi*, 65, 67.

164 I. Mahmud Devrine Ait Tarihçe, 7. *Abdi Tarihi*, 69. *Destarî Sâlih Tarihi*, 23. *Mür'it- Tevârih*, I, 13.

165 *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 325.

166 Mustafazade, "1730 İsyanı," 23.

167 Gül, "Diyarbakır Yazması," 30.

168 *Târîh-i Göynüklü*, 399.

dahalelere tereddütsüz katılmıştı. 1807 Kabakçı Mustafa İsyanı sırasında da benzer durum olacak diye ahali ve esnaf büyük korku yaşayacaktır.<sup>169</sup>

İsyancı reisler, idare üstündeki baskıya son verdikleri an hayatlarının gideceklerini iyi bildiklerinden kendilerini koruyacak vasıtalara sahip olmaya ve devlet adamlarından taraftar bulmaya çalıştılar. İstedikleri tayin ve azilleri yaptırmak için taraflarını kullandılar. Muvaffak olamadıklarında İbrahim Paşa ve Sultan Ahmed'in başına gelenlerin onlar içinde geçerli olacağı tehdidini dillendirdiler.<sup>170</sup> Bir ara zorluk çıkaran sadrazamı değiştirmeyi düşündüler, sabık Hemedan muhafızı Rüstem Paşa'yı kışlalarda ağırlayıp kendisine sadrazamlık teklif ettiler.<sup>171</sup> O, sadrazam olmayı reddetse de serdengeçti ağalarının talebiyle şark ordusu seraskeri tayin edildi. Saraya destekçilerini sokmayı düşündüklerinden bostancibaşı ve sultan kethüdalığı gibi makamları adamlarına verdiler. Hükümet 28 Ekim'de sabık kaptanıderya Canım Mehmed Hoca Paşa'yı kaptan yapmak isteğini bildirince kendi taraflarını tutar ümidiyle serdengeçti ağaları bu kararı desteklediler. Kırım hanı Mengli Giray'ı, Tatar taifesi istemiyor diye azlettirip Bursa'dan eski han Kaplan Giray'ı 5 Kasım'da İstanbul'a davet ettiler.<sup>172</sup> Yanaki adlı Etmeydanı kasaplarından birini Boğdan voyvodası yaptılar. İtiraz eden sadrazamı tehdit edip inat olsun diye voyvodaya 2 bin kese verdiler.<sup>173</sup>

Bütün gayretlerine rağmen devlet adamlarını yanlarına çekmeye muvaffak olamadıklarında, bu sefer kendilerine yükselmeyi sağlayacak mansıplar sağlamaya çalıştılar. Kaynaklara göre yeniçeri ağasını sadrazam, Muslu'yu yeniçeri ağası, Patrona Halil'i kaptanıderya yapmaya, eğer Sultan Mahmud rıza göstermezse onu da tahından etmeye karar verdiler.<sup>174</sup> Yeniçeri ağalığı için kulkethüdası olmasını istedikleri Muslu'nun durumu sıkıntılıydı. Çünkü yaşı ve ocaktaki mevki uygun olmayan yirmi beş yaşındaki Muslu'yu yeniçerilere kabul ettirmek gerekliydi. Meseleyi parayla çözmeye çalıştılar, valide sultandan I. Mahmud'un tahta çıkması sırasında

169Derin, "Kabakçı Mustafa Ayaklanması," 102.

170Gül, "Diyarbakır Yazması," 28.

171*Abdi Tarihi*, 70. *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 314-315.

172I. *Mahmud Devrine Ait Tarihçe*, 7. *Abdi Tarihi*, 71. *Subhî Tarihi*, 43, 49-54.

173Gül, "Diyarbakır Yazması," 28. *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 330-331. İsyân sonrasına ait kayıtlara göre voyvodaya kulkethüdası Muslu tarafından 55 bin kuruş borç verilmişti. Yılmaz, "1730 Patrona İsyanı," 430.

174Gül, "Diyarbakır Yazması," 28. *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 329.



vaat ettiği parayı istediler. Valide sultan parayı ödemese de yeniçeri odalarına gasp ettiği otuz keseyi gönderen Muslu, onların gönüllerini almayı bildi. Ancak bu sefer ilk onay mercii sadrazam karşlarına çıkacaktı. Onlar Kırım hanına başvurarak eğer sadrazam onaylamazsa onu ortadan kaldıracakları tehdidini savurdular. Kırım hanının sadrazamı iknası ve padişahın tasdikinin ardından 11 Kasım 1730'da Muslu kulkethüdası oldu.<sup>175</sup>

Hükümet tarafında ise farklı düşünceler ve faaliyetler gelişmekteydi. Sultan Mahmud, henüz cülusunun ertesi günü Soğukçeşme Kasrı'nda yapılan meşverette zorbaların durumunu tartışmaya açmıştı.<sup>176</sup> Devlet adamlarından işe erkenden girişenler bile vardı. Sadrazam kethüdası Niğdeli Ali Ağa, Ekim ayı içinde bazı teşebbüslerde bulundu. Bir cuma namazı çıkışında yeniçeri ağasına zorbaların hadlerini aşacak işler yaptıklarından onlara nasihat etmesini istedi. Ayrıca saraydaki bazı ağalara isyancıların öldürülmesi ve ahalinin ayaklandırılması hususunda fikirler beyan etti. Ama bu faaliyetler erken öğrenildiğinden 24 Ekim günü Muslu ve birkaç ağa sadrazam dairesine geldiler, divanda olmasına rağmen onunla görüşüp Niğdeli Ali Ağa'yı azlettirip hapse attırdılar.<sup>177</sup>

Takip eden günlerde saray, dirayetli ağalar ve güvenebileceği vezirlerle tarafını güçlendirmeye çalıştı. Yeniçerilerin önceki ağalarından vezir Muhsin-zade Abdullah Paşa İstanbul'a çağrıldı. Kırım Hanı Kaplan Giray ve kaptanıderya Canım Hoca Mehmed Paşa, zorbalara direnmenin en önemli dayanakları oldu.<sup>178</sup> Ocakların, esnafın ve halkın hissiyatını tetkik için araştırmalar da ihmal edilmedi.<sup>179</sup>

Bu arada isyancıların safları iyice gevşemekteydi. Yağmalara karışanların büyük bir kısmı elde ettikleriyle şehirden kaçma derdine düştü. Serdengeçti bayraklarının sarılması emri sonrasında da uyanık davrananlar yine İstanbul'u terk etmişti. Eşkıyalıkta aşırıya gidenlerden bazıları ise ocak idaresince cezalandırılarak öldürüldü. Yağmadan koruma ve karşılığında menfaat temini de aralarına

175Karahasanoğlu, *Politics and Governance*, 148. *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 334-336.

176*Destari Sâlih Tarihi*, 21.

177Karahasanoğlu, *Politics and Governance*, 144-145. *Subhî Tarihi*, 50-51.

178BOA, A.DVN.MHM.d. 136, hk. 229, 230, 255, 230.

179*Abdi Tarihi*, 71-72.

girmişti. Yeniçeri olmayan destekçilerinde de aynı davranışlar görülmekteydi.<sup>180</sup>

Saray idaresi ne kadar destek bulursa bulsun isyan düzeninin kaldırılması için mutlaka Yeniçeri Ocağı'na ihtiyacı vardı. Ocağa hakiyet ise ancak içeriden destekle mümkündü. Bahsedildiği gibi en başından itibaren isyancılarla iş birliğinden kaçan ve onlara yaklaşmayan, ortalandaki görevlerini kaptıran odabaşı, çorbacılar ve daha üst zabitlerden olmak üzere çok sayıda yeniçeri mevcuttu. Çevrelerinde çok sayıda yeniçeri bulunan mazul ağalar da vakaya müdahil olmamıştı. Eski ağa Hasan ve kulkethüdası Ahmed Ağa genel kaideye aykırı olarak İstanbul'da tutulmuştu.<sup>181</sup> Yine görevleri veya başka şekilde münasebetleri sebebiyle her derecede devlet adamına yakın çok sayıda yeniçeri vardı. Yani isyanın çıkmasında sessiz ve hareketsiz kalan ama şartlar değiştiği için kullanılmaya müsait geniş bir zümre bulunmaktaydı. Ancak esas dayanak noktası, ortaların sahipleri olan ihtiyar denilen emekli ve korucu yeniçerilerdi.

Serdengeçti ağaları meydanı terk etseler de bayraklarını odaların önüne dikmişlerdi.<sup>182</sup> Bunların emrinde olan ve kışlaların yakınlardaki evlerde kalan yüzlerce yeniçeri sarhoş halleriyle ahaliye tasallut etmekte ve yağmalara katılmaktaydı. Ortaların idarelerine de müdahale eden serdengeçti ağalarının hareketleri çorbacılar, odabaşılar ve ihtiyarlar için çekilmez olmuştu. Bunlara tepkiden dolayı yeniçerilerin bir kısmı, bayrakların Etmeydanı'nı terk etmesine ilişkin çıkarılan hatt-ı hümayun ve buna itaat etmeyenlerin cezalandırılacağına ilişkin şeyhülislam fetvası sonrasında padişahı asilere karşı müdafaa edecekleri yönünde tavırlarını belli ettiler.<sup>183</sup>

*Diyarbakır Kütüphanesi Yazması*'nda ocak ihtiyarlarının asilerden memnun olmadıklarını göstermek için 24 Ekim'de Patrona Halil'i odalara davet ettikleri yazılıdır. Yüz kadar silahlı adamıyla geldiğinde Orta Cami'de karşılayan ihtiyarlar, onu ağır sözlerle tehdit ettiler:

*“Halil Ağa bizler ocağın ihtiyarlarıyız. Ocak demek ihtiyar demek ve neferler bizim kuzularımızdır ve kuzu anasından ayrılmaz. Sen ocağımıza muhalefet ettin, Ümmet-i Muhammed'i rencide etmeye başladın ve padişah işlerine karıştın. Türlü türlü fesatlıklar işledin.*

180 *Abdi Tarihi*, 61-67. *Subhî Tarihi*, 47. *Mür'it- Tevârih*, I, 12.

181 *Subhî Tarihi*, 34.

182 Karahasanoğlu, *Politics and Governance*, 145.

183 *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 319-323.

*Ve bu senin ettiğin zorbalığa yedi ocağın rızası yoktur. Padişahın ve kanunun da buna rızası olmaz. Devletin esası benim ve Devlet-i Osmaniye benim zir-i destimde (elimin altında) dermişsin. Sadrazam hazretlerinin yüzüne karşı galiz küfürler edip yine bayrak kaldırdım kendini pare pare ederim dermişsin. Yeniçeri Ocağı hıyanetten pak olmuş ocaktır ve yeniçeriler padişaha boyun eğmişlerdir. Ve bunların bıyığı bir kıl üzerine yudulur. Ve zorbalık edenleri ocaklar kabul etmezler, Yeniçeri Ocağı'na zorbalık düşmez ve edebinle memur olduğun yere var git yoksa seni bin pare ederler. Bundan böyle ocağımızı diline götürme, rızamız yoktur.”*

Patrona Halil bu tehdit karşısında sadece “ben böyle lafları almam ve dinlemem” diyerek atına binip ayrıldı. Ama bu tehdit gurunun dokunmuş olmalı ki daha sert görünmeye başladı.<sup>184</sup>

Bazı kaynaklardaki malumata göre bir çorbacı serdengeçti ağası tarafından 5 Kasım'da öldürünce ihtiyarlar bayrak mensuplarını odalardan atmaya karar verdiler. Beş-altı serdengeçti ağasını camiye kapatarak korkutmak istediler. Haber alan Patrona Halil yirmi kadar adamıyla gelip otuz ikinci bölüğün Bosnalı çorbacısıyla tartıştı. Patrona Halil, ne maksatla ve kimin için toplanılmış diye sorduğunda çorbacı, “bire asılacak, bu meşveret sizler içindir, sizler yoldaş mısınız, yoksa haydut musunuz? Önce bize cevap ver” diye karşılık verdi. Patrona Halil “sizin yoldaşınız olduğumuzdan ne şüphemiz var” dediğinde ise çorbacı, “öyle ise siz yeniçeri iseniz paşa kapısına ve ağa kapısına her gün niçin gidip padişaha şöyle olsun dersiniz. Bundan sonra eğer yoldaşımız iseniz herkes odasına gelsin ve bir dahi mühim işlere karışmasın. Eğer sözümüz dinlenmez ise bizler de işimizi biliriz” şeklinde sert sözler söyledi. Bu sefer Patron Halil emrindeki on iki bin Arnavut ile onları tehdit edince çorbacı, isterse bütün Arnavutluk'u getirmesini, eğer üç gün içinde bütün eşkıyayı dağıtmazlarsa hepsini öldürecekleri karşılığını verdi.<sup>185</sup> Patrona Halil tartışmanın hemen ardından şeyhülislama gitti, *isyani ahaliyi zalim idareden kurtarmak için başlattıklarını anlatarak* bu saf ve temiz niyetlerini padişaha anlatılmasını ondan istedi.<sup>186</sup> Ocaktaki hâkimiyetlerinin tehlikeye düşmesinden eski

184Gül, “Diyarbakır Yazması,” 27.

185Abdi Tarihi, 72-73. Osmanlı Askeri Vaziyeti, 332-334. Tarih hatasının çok olduğu Abdi Tarihi'nde bu tartışmanın günü 19 Ekim olarak verilmiş, ayrıca Patrona Halil'le tartışan bir odabaşı olarak gösterilmiştir.

186Rivayete göre ondan nefret eden sabık kadıasker, Patrona Halil'in para verdiği adamlarından “bu melun adamın” dağıttığı paraları denize atmalarını

ağaları sorumlu gördüklerinden sabık yeniçeri ağası Hasan Ağa ve kulkethüdasını 12 Kasım'da Rodos adasına sürdürdüler. Buna karşılık saray sabık yeniçeri ağası İstanköy'de ikamet eden Hüseyin Paşa'yı İstanbul'a çağırıldı.<sup>187</sup>

Bu şartlar altında asilere karşı harekete geçmek için girişimlere başlandı. Darussade ağası ve kızlar ağası, Mısır'dan gelmiş olan Kabakulak İbrahim Ağa'yla beraber bu iş üzerine çalıştı. Ocakla irtibatı sağlayacak güvenilecek bir şahıs olarak on yedinci bölüğü çorbacısıyken isyanın çıkması üzerine Bursa'ya, bir zamanlar matarcıbaşı olduğu eski Kırım Hanı Devlet Giray Han'ının yanına giden ve tekrar onunla İstanbul'a dönen Pehlivan Halil Ağa'yı seçtiler. Sadrazam kethüdası Mustafa Bey, Halil Ağa ile görüşüp fikrini aldı. Halil Ağa güvendiği haseki Abdurrahman Ağa, serdengeçti ağası Deli Hasan Ağa ve Ömer Efendi'ye durumu açsa da onlar ne kadar güvenebileceklerini öğrenmek için sadrazamla görüşme talep ettiler. Halil Ağa, onları esirci kılığında sadrazamla görüştürdü. Bu ağalara ocaktan destek bulmaları için beş bin altınla Patrona Halil, Muslu ve yeniçeri ağasının öldürülmelerine ilişkin sadrazam buyruhdusu verildi.<sup>188</sup>

Zorbaların nasıl öldürüleceği hususunda en tecrübeli olan Canım Hoca Mehmed Paşa'nın fikrine uyuldu; bir meşveret tertip edilecek, burada ortadan kaldırılacaklardı.<sup>189</sup> 24 Kasım günü sadrazamın konağındaki meşverette suikast için yeniçeriler hazırlandı. Ancak tertibin duyulması, işi tehlikeye sokacağından ağalar dışındakiler durumdan habersizdi. Bir rivayete göre o gün çok kalabalık geldiklerinden saldırıya cesaret edilememişti.<sup>190</sup> Diğer rivayete göre ise Patrona Halil meşverete katılmadığı için tertip ertelenmişti.<sup>191</sup> İkinci şık daha muhtemel olmalı ki ertesi gün yeniden çağrılan asilerin katılımının sağlanması için istedikleri mansıpların verileceği bildirildi.<sup>192</sup> Zorbalar yine muhafızları olan serdengeçti ağaları ve bunların adamlarıyla meşverete geldi. Pehlivan Halil Ağa ve otuz iki yeniçeri, sadrazam sarayındaki Kaşili Oda'da sak-

ve bastığı yerleri temiz su ile yıkamalarını istemiştir. *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 334.

187 *Abdi Tarihi*, 73. *Subhî Tarihi*, 57.

188 *Subhî Tarihi*, 60-63. *Mür'î't- Tevârih*, I, 16-17. *Abdi Tarihi*, 73-74.

189 Aktepe, *Patrona İsyanı*, 131.

190 *Subhî Tarihi*, 63-64.

191 *Abdi Tarihi*, 75.

192 Aktepe, *Patrona İsyanı*, 131.

landı.<sup>193</sup> Meşveretten sonra Patrona Halil'e Rumeli Beylerbeyliği, Muslu'ya Anadolu Beylerbeyliği, yeniçeri ağasına ise vezirlik rütbe-leri hilatları giydirilmesine sıra geldiğinde Patrona Halil, sadrazam elinden kürk giymek istemediğini söyledi. Padişahın huzuruna gidilmesi kararlaştırıldığında suikast için saklananlar Soğukçeşme kapısından saraya nakledilip sofa bekçisi odasına sokuldu. Revan Köşkü'nde padişah zorbaları kabul ettiğinde köşke alınan suikastçılar saldırıya geçti. Durumdan haberdar olmayan yeniçerilere ne yapılacağı Pehlivan Halil Ağa tarafından söylenince itiraz etmediler.<sup>194</sup> Yeniçeri suikastçıları, saray muhafızları ve orada bulunanlar, yeniçeri ağası, Patrona Halil ve Muslu'yu öldürdüler.<sup>195</sup> Akabinde Canım Hoca Mehmed Paşa tersaneden dört yüz kalyoncu getirip arka kapıdan saraya soktu. Bâbüssaâde önünde bekleyen içerdeki olaylardan habersiz serdengeçti ağaları, mansıp ve hediye sırası geldi diye içeriye alındıklarında işin farkına vardılar ancak padişahın kendilerini affettiği söylenmesine rağmen savaşmayı seçtiler. Bunların on altısı öldürüldü, sekizi sağ yakalandı. Mücadeleyi işiten dışardaki diğer eşkıya ise firarı tercih etti. Saraydaki olaylarda 30'dan fazla kişi öldürüldü. Cesetleri, İbrahim Paşa ve diğerlerinin cesetlerinin günlerce bekletildiği yere getirildi, iki saat ahaliye gösterildikten sonra denize atıldı.<sup>196</sup>

Muhsin-zade Abdullah Paşa hemen yeniçeri ağası yapılırken za-bit değişikliğinde isyanın bastırılmasında hizmetleri olanlar tercih edildi. Pehlivan Halil Ağa kulkethüdası, haseki Abdurrahman Ağa sekbanbaşı yapıldı. Yeniçerilere ise acilen hatt-ı hümayun gönderilerek ağalarına itaat etmeleri emredildi.<sup>197</sup>

## 5- Patrona Olma Sevdasının Devam Etmesi

İsyancıların baskısı kaldırıldıktan sonra Sultan Mahmud vakaya dahil olanlara yumuşak muamele etmiş, “af zaferin zekatıdır” dü-

193 *Subhî Tarihi*, 64-65.

194 Karahasanoğlu, *Politics and Governance*, 151.

195 *I. Mahmud Devrine Ait Tarihçe*, 11-15. *Subhî Tarihi*, 66. 27 Kasım 1730 tarihli kayıta yeniçeri ağası Mehmed Ağa'dan müteveffa olarak bahsedilmiştir. *BOA, C.TZ, 7274*.

196 *Abdi Tarihi*, 78. *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 344. *I. Mahmud Devrine Ait Tarihçe*, 16, 19. Mustafazade, “1730 İsyanı,” 25.

197 *Subhî Tarihi*, 69, 81. *Abdi Tarihi*, 77-80.

şüncesiyle cezalandırmada itidalli davranmıştı.<sup>198</sup> İsyân sonrasına ait mühimme (136 numaralı defter) ve kalebend defterinde (927 numaralı defter) takip ve cezalandırma emirlerinin azlığı, aşağıda bahsedilecek isyan teşebbüsünün ardından verilen oldukça fazla emirlerle kıyaslandığında meselenin üstüne gidilmediğini göstermektedir. Payitahttan kaçan bazı isyancı reisler bile bu müsama-hadan faydalanmıştır. Mesela isyanın en mühim elebaşlarından Çınar Ahmed, yanına kaçtığı Kırım Hanı Kaplan Giray Han'ın ricasiyle İstanbul'a gelmeme ve itaatkâr davranma şartlarıyla affedildi.<sup>199</sup> İsyân sırasında ocaklara kaydedilenler silindiğinden 7 Mart 1731'de verilen 1143/Masar-Reşen maaşı defterine göre 48007 yeniçeri kayıtlardan çıkarıldı.<sup>200</sup>

İstanbul'da isyanın iştirakçisi veya taraftarı çok kimse kaldı. Öldürülen reislerin ve serdengeçti ağalarının adamları arkadaşları intikamı için fırsat kollamaktaydı.<sup>201</sup> Ayrıca önceki düzenin müstefitlerinden ve öldürülen devlet adamlarının taraftarlarından intikam ve eski ikballeri peşinde olanlar vardı. Dolayısıyla Sultan Mahmud'un iktidarı hem isyancıların bakiyelerinin hem de eski düzenin taraftarlarının hedefindeydi. Patrona ve arkadaşlarının kolay muvaffakiyeti bahsedilen kesimleri oldukça cesaretlendirmişti.

Bütün bu durumlar idarenin gözünden kaçmazken Halep beylerbeyi tayin edilen, isyancılarla mücadelenin önde gelenlerinden Kabakulak İbrahim Paşa, 23 Ocak 1731'de ani bir kararla sadrazam yapıldı.<sup>202</sup> Ramazan Bayramı'nda (1731 Nisan başları) bir faaliyet olacağı tahmin edildiğinden buna göre tedbirler alındı.<sup>203</sup> 26 Mart

198 *Mür'it- Tevârih*, I, 19. *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 348.

199 *BOA, A.DVN.MHM.d.* 136, hk. 1444. İsyancıların önde gelenlerinden olan sabık kaptanıderya Sayda valisi Ahmed Paşa'nın kethüdası Topçu Salih aynı şartlarla affedilmişti. *BOA, A.DVN.MHM.d.* 136, hk. 1445.

200 *BOA, MAD.d.* 3932, s. 1151. *BOA, MAD.d.* 17038, s. 188.

201 *Subhî Tarihi*, 75. *Abdi Tarihi*, 82-83. *Mür'it-Tevârih*, I, 19. Yabancı müşahitler isyanın Damat İbrahim Paşa'nın eşi, III. Ahmed'in kızı Fatma Sultan'ın babasının ve kocasının intikamını almak için tertiplendiğini iddia etmişler, hatta iddialarını desteklemek için gerçeğe aykırı olarak tertibinin cezası olarak Fatma Sultan'ın boğularak denize atıldığını yazmışlardı. Mary Lucille Shay, *Venedik Balyoslarının Bakışıyla Lale Devri ve Sonrası (1720-1734)*, çev. Münir Akın, (İstanbul: Ark Yayınları, 2009), 42-45. Mikes, *Türkiye Mektupları*, 146. *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 353.

202 *Mür'it- Tevârih*, I, 19

203 *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 354.

1731 gecesi (pazar günü) harekete geçecekleri öğrenildiğinde ise sadrazam, yeniçeri ağası, kulkethüdası ve cebecibaşı toplantı yaptı, yeniçerilere itimat edilmediğinden leventlerden şehrin her tarafına muhafızlar yerleştirildi. Kulkethüdası, birinci bölüğün olaylara karışmasına mâni olmak için kışlarına gitti.<sup>204</sup> Haber doğru çıkmış, Süleymaniye Cami etrafında gece toplanan 200 Arnavut yeni bir isyan başlatmıştı.<sup>205</sup> Önce ağa kapısını basmışlar, buradaki Arnavut yeniçeriler kendilerine yol vermesiyle hizmetlileriyle savaşarak uyuyan Muhsin-zade Abdullah Paşa'nın dairesine girdimşlerdi. Ani baskından ağa, kolundan aldığı bir kurşun yarasıyla arka kapıdan kaçarak kurtuldu.<sup>206</sup> İsyanlılar yeniçeri ve cebecilerin kaza ve çadırlarını çıkararak Etmeydanı'nı işgal ettiler.<sup>207</sup>

Abdullah Paşa sadrazama durumu bildirince padişah huzurunda acilen toplandı. Yeniçerilerin asilerin tarafını tutma ihtimaline karşı cebecilerden padişaha sadık kalacakları sözü alındı, isyanlılarla görüşülmesi fikri reddedilerek hemen sancak çıkarıldı. Bütün saray erkânı ve askerler çıkarılan sancakla beraber sabah erkenden Etmeydanı'na doğru ilerledi. Önceki isyanın dehşetini yaşamış ahali ve esnaf, sancağın etrafında toplanmada tereddüt etmedi. Sadrazam ve yeniçeri ağası bir koldan kaptan-ı derya bir koldan kışlalara doğru yürüdü.<sup>208</sup>

İsyanlılar bu sefer Patrona Halil'in İstanbul'u yakma düşüncesini yerine getirmeye hamamları tutuşturmakla başladılar. Ancak bütün İstanbul harekete geçtiğinden sadece Mahmut Paşa hamamını yakabildiler.<sup>209</sup>

Soyguna çıkmış bir isyancı grubuyla Okçularbaşı'nda karşılaşılınca ilk çatışma başladı, reisleri Devri Can öldürülünce Etmeydanı'na doğru kaçtılar. Sadrazam ve maiyetindekiler buraya geldiğinde isyanlılar talimhane kapısından firar etmiş ve kışlalara saklanmıştı. Kışlalarda yeniçeri öldürerek diğerlerinin düşmanlığını çekmek istemeyen sadrazam koğuşlara saldırılmasını yasakladı.<sup>210</sup> İstanbul'a

204 *Subhî Tarihi*, 76.

205 Bu isyan teşebbüsü 136 numaralı mühimme defterinin 1746 hükmünde müverrihlerin kayıtlarıyla aynı şekilde anlatılmaktadır.

206 *Destarî Sâlih Tarihi*, 35. *Subhî Tarihi*, 76.

207 *Abdi Tarihi*, 82-83.

208 *Subhî Tarihi*, 77-78. *Destarî Sâlih Tarihi*, 36-40. *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 350.

209 *Târîh-i Göynüklü*, 407.

210 *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 351-52. *Târîh-i Göynüklü*, 407.



dağılıp saklananların yakalanması için ağalar emrinde yeniçeri kollukları görevlendirildi.<sup>211</sup> Muharebelerde ve sonrasında takipte yetmiş iki kişi öldürüldü, kelleleri Arz Odası'nın penceresi önüne yığıldı.<sup>212</sup> İlginçtir maktul İbrahim Paşa'nın mehterbaşı da öldürülenlerin arasındaydı.<sup>213</sup>

İkinci isyan teşebbüsünün hemen ardından Yeniçeri Ocağı'na saltanata bağlı kalacaklarını ve zabitlerine itaat edeceklerini havi gönül alma ve uyarma şeklinde hatt-ı hümayunlar gönderildi. Yağma için fırsat kollayanlar olarak gösterilen isyancılara karışmalarını, onları desteklememeleri ve bildiklerini teslim etmeleri hususunda kendilerinden söz alındı.<sup>214</sup>

26 Mart'taki isyan teşebbüsünden sonra birinci isyanın içindekiler de olmak üzere İstanbul ve taşrada geniş çaplı takip başlatıldı, çok fazla kişi cezalandırıldı.<sup>215</sup> Takip, bütün zümreleri kapsamıyordu. İsyancıların tayin ettiği zabitler, çorbacılar ve odabaşılarla öldürülen yeniçeri ağası ve kulkethüdasına yakın olanlar esas hedefti.<sup>216</sup> Bu şekilde onlarca yeniçeri, serdengeçti ağası, çavuş, çorbacı, odabaşı ve yeniçeri oğlu isyancılarla beraber oldukları, soygunlara katıldıkları, zorbaların hizmetlerinde buldukları veya saklanmalarına yardım ettikleri suçlamalarıyla kalebent edildi, tahkikatlar sonunda öldürüldü.<sup>217</sup> Suçsuz oldukları anlaşılanlar ise serbest bi-

211 BOA, A.DVN.MHM.d. 136, hk. 1746. *Destarî Sâlih Tarihi*, 41-42. *Abdi Tarihi*, 83-84.

212 I. Mahmud Devrine Ait Tarihçe, 40.

213 Osmanlı Askeri Vaziyeti, 352.

214 BOA, A.DVN.MHM.d. 136, hk. 1675. BOA, A.DVN.MHM.d. 138, hk. 28, 29. *Subhî Tarihi*, 78-79.

215 Osmanlı Askeri Vaziyeti, 352

216 İsyancıların yeniçerilerden tayin ettikleri ocak imamı, 19. bölüğün çorbacısı Recep, 30. bölüğün çorbacısı Mustafa, 50. bölüğün çorbacısı Hüseyin yakalanıp Seddülbahir'e kapatılmış ve Temmuz 1731'de öldürülmeleri emri verilmişti. Yine isyancıların yardımıyla çorbacı olan dört kişiyle bir orta yazıcısı öldürülmüştü. Odabaşyken isyan sırasında 81. cemaatin çorbacısı yapılan Mehmed yakalanıp Limni'ye sürülmüşken yapılan tahkikatta suçlu olduğu anlaşıldığından Temmuz 1731'de öldürülme emri gönderilmişti. Yeniçeri ağası Mehmed Ağa'nın çuhadarıyla hu-keşânlardan bir derviş ve oğlu birkaç yeniçeriyle beraber Kilitbahir'de öldürülmüştü. BOA, A.DVN. KLB.d. 43, s. 5-38. İsyancıların elebaşlarından olup küçük çavuşluk verilen Ahmed Çavuş, Revan'daki yeniçerilerin maaşlarını götürmüşken bulunduğu yerde yakalanıp öldürülmesi için Nisan 1731'de emir gönderilmişti. BOA, A.DVN.MHM.d. 136, hk. 1738-1739.

21743 nolu kalebend defterinde oldukça fazla kayıt bulunmaktadır.



rakıldı.<sup>218</sup> Hapsedilenlerden affedilenler arasında isyan sonrasında yeniçeri kâtibi yapılan Mehmed Emin Efendi de bulunmaktaydı.<sup>219</sup>

İstanbul'daki Arnavutlar ve Lazlar, baskıdan esas nasiplerini alanlardı. Şüpheli görülenler sürgün edildi, toplanma yerleri olan bütün kahvehaneler kapatıldı.<sup>220</sup> Tersanede büyük bir kahvehane inşa eden ve leventlerin toplanmasına sebep olan kaptanıderya Canım Hoca Mehmed Paşa'ya bile müsamaha gösterilmedi.<sup>221</sup> İsyancılara destek olan ocaklardaki Arnavut ve Lazların temizlenmesi için peşi sıra fermanlar çıkarıldı. Bunlardan suçlu tellaklar, hamam kapıları önünde asıldı. 1 Nisan 1730 günü kaptanıderya, leventleriyle Galata'da sandık yapan Lazlarla harp edip yakaladığı otuzunu hapsedilmek için Bâb-ı Âliye getirdi.<sup>222</sup>

İkinci isyanın hemen ardından Bosna valisi olan Topal Osman Paşa'dan memleketlerine kaçan Arnavutları yakalayıp şiddetle cezalandırması istendiğinden o çok büyük bir takibat başlattı.<sup>223</sup> Yine Mayıs 1731'de "ref'i livay-i şekâvet ve Devlet-i 'Aliye'ye suikast ve ihanet eden Arnavud taifesinin" öldürülemeyip kaçanlarından serdengeçti ağaları ve neferlerinin yakalanması Rumeli valisinden istendi.<sup>224</sup> Anadolu ve Rumeli'ye giden emirler ayrıca firar edenlerin bulunmasını, gasp ettikleri eşyalar ellerinden alınarak sahiplerine teslim edilmek üzere kayıt altına alınmasını, haklarında verilecek hükümlere kadar yakın kalelere kapatılmalarını ihtiva etmekteydi.<sup>225</sup>

Patrona İsyani'nın getirdiği iktidar karşıtı hava taşraya da yayılmıştı. İsyani hazırlayan şartlar taşra için de geçerli olduğundan zaten müsait bir zemin vardı. Her iki isyandan sonra çok fazla kişi İstanbul'dan kaçmıştı. Cezalandırılanların adamları veya akrabaları intikam faaliyetlerine gittikleri yerlerde devam etmişlerdir. Bazı muhitlerde isyanın kahramanı Patrona Halil'e özenerek "Patronalık" taslayanlar da ortaya çıktı. Bender'de doksan birinci cemaatten Kalaycı Mehmed, isyanı öğrenince elinde Kur'an-ı Kerim-

218 BOA, A.DVN.KLB.d. 43, s. 4, 13, 28.

219 BOA, C.AS, 52738.

220 Shay, *Lale Devri ve Sonrası*, 42-45. Hapse gönderilen Arnavutlar için bkz. BOA, A.DVN.KLB.d. 43, s. 5. *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 348, 353-354.

221 *Subhî Tarihi*, 84.

222 *Târîh-i Göynüklü*, 407.

223 BOA, A.DVN.MHM.d. 136, hk. 1746.

224 BOA, A.DVN.MHM. d. 138, hk. 74.

225 BOA, A.DVN.MHM.d. 138, hk. 28, 29.

le kahvehaneleri dolaşıp, “beni Patrona yaparsanız size bir günde ulufe getiririm” dediği öğrenildiğinde muhafız Osman Paşa tarafından yakalanarak Akkırman Kalesi’ne kapatıldı ve Mayıs 1731’de öldürüldü. Haziran 1731’de Amasya’da yeniçeri eşkiya çetesi reisi birisi, kendisini “Patronay-i Sani” ilan etmiş, kadıyı dövmüş ve büyük karışıklıklara sebep olmuştu.<sup>226</sup>

Bütün sert muamele ve tedbirler isyan düşüncesini kaldırmadı, iktidarla bazı kesimler arasındaki düşmanlık gittikçe derinleşti. Aşağılanıp İstanbul’a sokulmamaları, memleketlerinde bile saklanamamaları kinlerini artırmıştı. İsyân hazırlığındaki Laz ve Arnavut cebeci ve yeniçeri on sekiz kişi 2 Eylül 1731’de bayraklarıyla yakalandı. Onları sırlarını açtıkları Süleyman adlı bir cebeci karakullukçu ele vermişti.<sup>227</sup> Sadrazam huzurundaki sorguda, aynen Patrona İsyânı’ndaki gibi ocakları ele geçirmek ve hükümete hâkim olma fikrinde olduklarını anlatmışlardı.<sup>228</sup>

Aynı günlerde farklı bir kesimden bazı kişiler de iktidarı devirme için hazırlık yapmaktaydı. Bunlar muhtemelen diğerleriyle ittifakı olan maktul İbrahim Paşa, kaptanıderya Mustafa Paşa ve kethüda Mehmed Paşa’nın adamlarıydı. Ama bunlar da düşündüklerini yapmadan yakalandılar.<sup>229</sup>

Bu şartlar Kabakulak İbrahim Paşa’nın sadaretinin sonunu da getirdi. Oldukça hassas davranan, en küçük kavgalara bile sert mukabele eden ve dolayısıyla havayı iyice geren İbrahim Paşa, hakkında padişaha çok şikâyet gittiğinden 11 Eylül 1731’de azledildi.<sup>230</sup> Ancak yine de iktidar için tehlikeli kesime karşı sert tutumdan vazgeçilmedi. 2 Eylül 1731’deki isyan teşebbüsünün ardından kaçanlar ve taşrada düzensizliklere girişenlerin teftişi için Anadolu’ya Vezir Ahmed Paşa görevlendirildi, emrine ocaktan Haseki Süleyman Ağa verildi.<sup>231</sup> Ekim 1731’de takibatlara devam edilmesi yönünde

226 BOA, A.DVN.KLB.d. 43, s. 4, 13.

227 *Mür’i’t- Tevârih*, I, 22-23. *Subhî Tarihi*, 90-93.

228 “Bizim tedbirimiz böyle idi ki; mâh-ı mezbûrun yigirmi yedinci cum’a günü halk câmi’de iken cem’iyyetimiz ve tedbirimiz ile Paşa Kapusun basup ve seni pâre pâre idüp Et Meydâmı ’na cem’ olunup ibtidâ her ocağa zâbitler ta’yîn olunduktan sonra ulemâ tarikin tashîh ve erbâb-ı menâsıba nizâm virilüp donanmayı tashîh itsek gerek idi. Velâkin bi-emr-i Hudâ ol gün şol kadar yağmur yağdı ki, bir vechile mümkün olmayup rahmet mâni’ oldı.” *Tarih-i Göynüklü*, 408.

229 *Tarih-i Göynüklü*, 409-410.

230 *Subhî Tarihi*, 96-97. *Mür’i’t- Tevârih*, I, 23. *Osmanlı Askeri Vaziyeti*, 354.

231 BOA, A.DVN.MHM.d. 138, hk. 355.

Özi valisi ve Rumeli'deki bazı sancaklara yeni emirler gönderildi.<sup>232</sup> Kaza kaza gezerek isyancıları araştırmak ve yakalamak için ocaktan ağalar ve diğer kurumlardan görevliler tayin edildi, taşradaki görevlilerin kaçak isyancıları ihbar etmeleri için taahhütler alındı.<sup>233</sup> Kalelere ve memleketlerine kaçanlar yakalanıp cezalandırıldı.<sup>234</sup>

Buna karşılık taşrada hala yılmadan direnenler ve idareye karşı çalışanlar vardı. Tabii destekçileri de eksik değildi. Yeniçeri serdarlarından bazıları, kaçak isyancılara destek vermekte, onları saklamakta hatta hapisten kaçırmaktaydı.<sup>235</sup> 7 Mayıs 1732 tarihli bir kayda göre Kastamonu'da kahvehanelerde devlet aleyhine propaganda yapıp insanları tahrik eden Eşber, Gözeoğlu Ali ve kulkethüdası Muslu'nun akrabasından müezzın Molla Ali adlı yeniçerilerin yakalanmaları emredilmişti. Ancak onlar İstanbul'a kaçıp gizlenmişti.<sup>236</sup> 8 Temmuz 1732'de İlbasan'da kahvehaneleri dolaşıp yeniçerileri tahrik eden bir imamı, kadı şikâyet etmişti.<sup>237</sup> Ağustos 1734'te Patrona'nın kethüdası Kara Bekir'in Niğde'de saklandığı haberi alınınca öldürüp kellesini İstanbul'a göndermesi istendi.<sup>238</sup>

Muhtemel bir isyana destek olacakların İstanbul'da bulundurulmaması siyaseti ise çok sıkı şekilde takip edilmekteydi. İstanbul'da ayaklanma çıkaranların çoğunun Rumeli tarafından geldiğinden bunların İstanbul'a sokulması kararı alındığının açıklandığı Ekim 1731 tarihli bir emirde bu bölgeden iş icabı gelenlere kadı ve ayanların kefil olması şartı getirildi.<sup>239</sup> Aralık 1732'de, Arnavutların gerek Müslüman gerek gayrimüslim olanlarının İstanbul'a sokulmamasına ilişkin yasağı ihlal eden görevliler ikaz edildi.<sup>240</sup> İstanbul'da bulunan yeniçerilerden huzursuzluk çıkaranlar sürülmekte veya memleketlerine gönderilmekte, adi suç işleyenler bile İstanbul'a gelmemeleri şartıyla affedilmekte hatta bunların Üsküdar gibi ya-

232 BOA, A.DVN.MHM.d. 138, hk. 414-418.

233 BOA, A.DVN.MHM.d. 138, hk. 146, 254. BOA, A.DVN.MHM.d. 139, hk. 751. BOA, A.DVN.KLB.d. 44, s. 128. Gizlice çalışan bir görevlinin bir kişi hakkındaki raporu için bkz. BOA, C.DH. 5071.

234 BOA, A.DVN.MHM.d. 140, hk. 258. BOA, A.DVN.KLB.d. 44, s. 14, 27, 96, 218, 252.

235 BOA, A.DVN.MHM.d. 138, hk. 310.

236 MŞH. SSC.d. 5814, s. 389.

237 BOA, C.ZB, 2485.

238 BOA, AE.SMHD.I, 12019.

239 BOA, A.DVN.MHM.d. 138, hk. 414-418.

240 BOA, A.DVN.MHM. d. 139, hk. 153.

kınlardan geçmeleri bile yasaklanmaktaydı. Evleri İstanbul'da olan daha az tehlikelilere ise ikazlarla müsaade edilmekteydi.<sup>241</sup>

Duruma bir müddet hâkim olunabilmişken 1736-39 harplerinden sonra orduyla İstanbul'a dönen tehlikeli kesim, 6 Haziran 1740'ta yeniden ayaklandı. Sadrazamın Sadabad'da, padişahın Beykoz'da olduğu günü seçen, İstanbul'daki kıtlığı sebep gösteren isyancılar Sipah Pazarı'nı yağmaladıktan sonra Bitpazarı'ndan Kazancılara ve oradan Etmeydanı'na gitmek üzere Sultan Bayezid Camisi'nin avlusuna geldiler. Bütün esnaf korkudan dükkânları kapatıp firar etmişti. Nişancı Ahmed Paşa ve yeniçeri ağası Hasan Paşa'ya hemen haber verilmişken Sultan Bayezid kolları çorbacısı Hasan Ağa, "eğer bana yardım ederseniz neferlerimle bunları dağıtırım" diyerek halktan yardım istedi, çevredekilerin ona iştirakiyle müdahale edildi. Ahmed Paşa ve yeniçeri ağası yetiştiğinde ise isyancıların tamamı öldürüldü. Bu olayın tertipçileri yine Arnavutlardı. Destekçileri ise Lazlarla Harputlulardı.

22 Haziran 1740'da azledilen İvaz Mehmed Paşa'nın yerine gelen sadrazam Ahmed Paşa'ya verilen 24 Haziran tarihli hatt-ı hümayunda duruma dikkat çekilmekteydi. Ondand hassas dengeyi bozacak muamelelerden sakınması, sabık sadrazamın emniyet hususundaki ihlallerini gidermesi istendi ayrıca 1736-39 harplerinde başarılı olan ocaklara, özellikle yeniçerilere ehemmiyet vermesi, onların tepkisini çekecek muamelelerden sakınması emredildi.<sup>242</sup>

Bir yandan da İstanbul'dan uzaklaştırmalara yeniden başlandı. Hanlar ve hamamlar basılarak suçlu görülen Arnavutlar öldürüldü, başıboş ve işsiz-güçsüz kesim yeniden memleketlerine gönderildi. Bundan sonra bu tür faaliyetlere girişenlere hem askerlerin hem de çarşı esnafının korkmadan müdahale etmelerinin istendiği, öldürülmelerinin verilen fetvalara göre caiz olduğunu gösteren hatt-ı hümayun çıkarıldı.<sup>243</sup> Aralık 1740'ta çıkarılan bir emirde, daha önce "Müslim-kefere Arnavut taifesi ve sair serseri eşhas makulesinin" İstanbul'da teftiş edilip han, hamam ve dükkânlardan atılıp Ru-

241 BOA, A.DVN.KLB.d. 44, s. 92, 191, 204. BOA, A.DVN.KLB.d. 16, s. 82. 1734 yılında Parmakapı'da Berber Köse Mehmed adlı yeniçeri, halkı tahrik edecek sözler sarf ettiği ve dükkânına serserileri topladığından hapsedilmiş, iki ay sonra serbest bırakıldığında bir daha bu şekilde davranmaması yolunda ikaz edilmişti. BOA, A.DVN.KLB.d. 44, s. 6, 44.

242 BOA, A.DVN.MHM.d. 147, s. 1.

243 BOA, A.DVN.MHM.d. 147, hk. 616. *Mür'it- Tevârih*, I, 97. *Târîh-i Göynüklü*, 409-410.

meli tarafında Tekfurdağı ve Gelibolu, Anadolu'da tarafında ise İzmit'ten öteye gönderildiği anlatılmış, buralardaki idarecilere, gemi ve kayık işletmecilerine onların dönmelerine müsaade etmemeleri ve aracılık yapmamaları hususu tekrar hatırlatılmıştır.<sup>244</sup>

İsyanının hareketlendirdiği kesimlerin Osmanlı iktidarını hedeflemesi yüzünden Sultan Mahmud, uzun yıllar isyan tehdidiyle tahtta kaldı. Sıkı tedbirlerle saltanatını ayakta tutan sultana karşı girişilen teşebbüslerin muvaffak olamamasını Göynüklü Ahmed Efendi, *tahtının yüceliğine ve kendisinin masumluğuna* bağlamaktaydı.<sup>245</sup>

Tehdidin geldiği kesimlerin payitahttan uzak tutulması mücadelesi verilirken, bunların kaynağı olması bakımından yeniçeriliğe bakış da değişti. Ancak iktidar karşıtı hareketlere karşı kullanılacak tek güç onlar olduğundan payitahtta ocakla münasebeti kuvvetli ve iktidar tarafına meyilli İstanbullu ve Anadolu'lu yeniçeri zümresi bulundurulmuş durum dengelenmeye çalışıldı. Bütün yeniçeriler için geçerli olmak üzere oldukça ihtiyatlı bir siyaset yürütüldü. Özellikle sadrazamlardan itidalli olmaları istendi, onları tahrik edecek sert muamelelere başvuranlar ikaz edildi hata bazıları bu sebeple görevden alındı. Mesela 3 Temmuz 1752 tarihinde yeni sadrazam Mustafa Paşa'ya yazılan hatt-ı hümayunda; önceki sadrazam Mehmed Emin Paşa'nın ocaklara sert ve kibirle muamele ettiği, kimseyle geçinemediği, birkaç kere uyarılmasına rağmen tavrını değiştirmediklerinden azledildiği, kendisinin yeniçerileri ve tüm ocakları kapıya davet edip padişahın onlardan razı olduğunu, ekmeğinin helal olduğunu ve onlardan iyi hizmet beklediğini bildirmesi ve gönüllerini alması hususları anlatılmıştır.<sup>246</sup>

Aynı tedbirler Sultan III. Osman ve sonrasında da varlığını devam ettirdi. Başta yeniçeriler olmak üzere askerî zümreden basit kavgalara girişinler, işsiz güçsüz kesimini başına toplayanlar, esnaf içinde huzursuzluğa sebep olanlar payitahttan uzaklaştırıldı ve dönmeleri yasaklandı. Ortalarında huzursuzluk çıkaran esamisi olan yeniçeriler kalelere sürüldü.<sup>247</sup> Hem tedbir alınan dönemler

244 BOA, A.DVN.MHM.d. 147, hk. 1141.

245 *Tarih-i Göynüklü*, 409.

246 BOA, A.DVN.MHM.d. 155, hk. 2029.

247 Bu hususu gösteren mühimme ve kalebend defterlerinde oldukça fazla emir ve diğer kayıtlar mevcuttur. Mesela Aralık 1763'te arka hamallarından bazı yeniçeri daha önce sürülmüşken dönüp tekrar hamalları iğva ettiğinden yeniden memleketlerine sürülmüşlerdi. BOA, A.DVN.KLB.d. 14, s. 259.

hem uzun harpler (1768-74 ve 1787-92) zamanlar, tehlikeli kesimlerin İstanbul'dan uzak kalmasını sağladığından merkez için ferahlama dönemleriydi.

## Sonuç

Sultan III. Ahmed ve İbrahim Paşa, ağırlıklı olarak taşrayı temsil eden bazı askerlerin öncülüğündeki isyan sonunda devrildi. İsyanı küçük bir zümrenin başarabilmesini sağlayan iktidarın meşruiyetin zayıflamasıydı. Böylece başlangıcı itibariyle pek büyük olmayan bir kalkışma, şartların kullanılacak müdahale vasıtalarını işlemez hale getirmesinin de sayesinde muvaffak oldu. İsyan muhalefet-iktidara karşı gelme geleneği içerisinde ortaya çıksa da dahil olan kesimler ve süreci bakımından kendinden önceki ayaklanmalardan farklılık arz etmektedir.

İsyanın öncülüğünü yapanlar mensubiyet bakımından payitahtın kurumsal ve toplumsal yapısına bağlı değillerdi. Tabii bu isyandan önceki bazı dönüşümlerin neticesiydi. Klasik dönemde Osmanlı askerî-mülki yapısı merkezden taşraya yayılır ve istihdam bu yönde sağlanırdı. XVII. yüzyılın ortasında tersine bir hareket, yani taşradan merkeze yönelme iyice belirginleşmişti. Devşirmenin bitmesi, tashih ve be-dergâhın yoğun uygulanmasıyla askerî kesim memleketlerinden merkeze akmıştı. Arnavutların bunlar içinde ağırlık teşkil etmesi de buna bağlıydı ki askerlik için en fazla başvurulanlar onlardı. Savaş dışı dönemde merkeze gelenler istihdam edilmediklerinde çeşitli sektörlerde çalışır veya bir kapıya bağlanırdı. Dolayısıyla gösterilen askerî yapının ürettiği zümreler, Patrona İsyanı'nda iktidarın karşısındaydı. Durum farklı zeminlerde ve şartlarda ortaya çıkan sonraki isyanlar da bile kendisini göstermişti ki Alemdar Mustafa Paşa vakasında Yedikule'de tabakhanelerde çalışan altı bin Arnavut, sekbanlarla harbeden bir kısmı hemşerileri olan yeniçerilerin yanında yer almıştır.<sup>248</sup>

Patrona İsyanı'nın kendine mahsus diğer bir yönü, iktidarı hedef alan güçlerin canlı kalması ve merkez dışına da kaymalarıydı. Patrona İsyanı başlayıp hemen biten bir vaka değil, iktidara karşı sürekli hale gelen mücadelenin başlangıcı veya ortaya çıkarıcısıydı.

<sup>248</sup> *Saray Günlüğü (25 Aralık 1802-24 Ocak 1809)*, haz. Mehmet Ali Beyhan, (İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınevi, 2007), 256.

İsyancıların üst akıllarının olmaması kolay şekilde ortadan kaldırılmalarını sağlamışsa da iktidarın dayanağının kendilerine zayıf görünmesi mücadelelerinde ısrara yola açtı. Dolayısıyla tahta olan tehdit süreklilik kazandı. Muhataplarını takiple yıldırma derdinde olan devletin tavrı ise mücadeleyi canlı tuttu. İsyanın sonrasından sonra İstanbul uzun yıllar güç savaşına sahne oldu. Tabii devamlılığı olan bu mücadele iktidarı düşman veya hasım olarak gören anlayışı sürekli büyüttü. Güçler taşraya ait olduklarından dolayısıdır ki mücadelelerini buldukları yerlere de taşıdılar. Yeniçeriler, Arnavutlar ve milliyetçiliğin etkisiyle ve merkezi idarenin zayıflamasıyla ortaya çıkan diğer güçler Rumeli’de ortak hareket etti ve birbirlerine destek verdi. 1768-74 harplerine kadar istihdamına gerek duyulmayan ve İstanbul’a gelmeleri de kısıtlanan Arnavutlar Rumeli’de çeşitli sorunlara sebep oldular. 1768-74 harplerine kadar yeniçerilerle ittifaken ahalileri üzerine tasallut edebilecekleri Belgrad, Niş gibi kalelerle Mora’ya yayılmaya çalıştılar.<sup>249</sup> Savaş sonrasında ise zaten Arnavutlar’da ayaklanma hareketleri başladı. Artık devletin gözünde onlar “halifeyi reddedenlerdi.”<sup>250</sup>

249İlgili kayıtlar için bkz. BOA, A.DVN.MHM.d. 156, hk. 14. BOA, A.DVN.MHM.d. 161, hk. 109, 129. BOA, A.DVN.MHM.d. 163, hk. 109. BOA, A.DVN.MHM.d. 164, hk. 1454.

250BOA, A.DVN.MHM.d. 176, hk. 99.

## Kaynakça

### Arşiv Kaynakları

#### Ali Emiri

*Sultan I. Mahmud*: 12019, 21377.

#### Bab-1 Asafi

*Mühimme Defterleri*: 135, 136, 138, 139, 147, 155, 176.

*Kalebend Defterleri*: 14, 16, 43, 44.

#### Bab-1 Defteri

*Yeniçeri Kalemî Evrakları*: 97, 101, 102, 108, 267.

#### Cevdet

*Askeriye*: 52738.

*Dahiliye*: 5071.

*Maliye*: 29465.

*Zaptiye*: 2485.

#### Maliyeden Müdevver Defterler

*Meşihat Şeriyeye Sicil Defterleri*: 5814.

#### Kitap, Makale ve Tezler

*1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser Abdi Tarihi*, yay. haz. Faik Reşit Unat. Ankara: TTK Basımevi, 2014.

*Abdurrahman Abdi Paşa Vekâyi'nâmesi*, haz. Fahri Ç. Derin. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.

Aktepe, Münir. *Patrona İsyanı (1730)*. İstanbul: Altınordu Yayınları, 2016.

\_\_\_\_\_. "1727-1728 İzmir İsyanına Dair Bazı Vesikalar." *Tarih Dergisi* 8 (1956): 71-98.

Altınay, Ahmet Refik. *Lâle Devri*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1973.

*Anonim Osmanlı Tarihi*, yay. haz. Abdülkadir Özcan. Ankara: TTK Basımevi, 2000.

Câbi Ömer Efendi, *Câbi Târîhi*, I, haz. Mehmet Ali Beyhan. Ankara: TTK Basımevi, 2003.

Çınar, Şükran. "1730 Patrona Halil İsyanına ve I. Mahmud Devrine Ait Tarihçe." İÜEF Mezuniyet Tezi, No 11059.

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler-Nesâyihi'l- Vüzerâ vel Ümerâ*, der. ve çev. Hüseyin Ragıp Uğural. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât*, Haz. Abdülkadir Özcan. Ankara: TTK Basımevi, 1995.



- Derin, Fahri. "Kabakçı Mustafa Ayaklanmasına Dair Bir Tarihçe." *Tarih Dergisi* 27 (2011): 99-110.
- Dervişoğlu, Muhammed. "III. Ahmed'in Hatt-ı Hümayûn Mecmuası, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY, nr.6094, vrk. Ib-30a." İÜEF Mezuniyet Tezi, 1974.
- Destarı Sâlih Tarihi*, yay. Bekir Sıtkı Baykal. Ankara: TTK Basımevi, 1962.
- Georg Ogulukyan'ın Ruznamesi*. Tercüme ve notlar Hrand D. Andreasyan. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1972.
- Göynüklü Ahmed Efendi, *Târîh-i Göynüklü*. haz. Songül Çolak-Metin Aydar. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019.
- Graf Marsilli. *Osmanlı İmparatorluğunun Zuhur ve Terakkisinden İnhitatı Zamanına Kadar Askeri Vaziyeti*. Türkçeye çeviren Kaymakam Nazmi. Ankara: Büyük Erkânıharbiye, 1934.
- Gül, Abdulkasım. "Diyarbakır Ziya Gökalp Kütüphanesindeki Patrona Halil İsyanı Adlı Yazma." *ETÜTD* 1 (2021): 7-32.
- \_\_\_\_\_. *Yeniçeriliğin Tarihi*, I-II. İstanbul: Küre Yayınları, 2022.
- Karahasanoğlu, Selim. "A Tulip Age Legend: Consumer Behavior And Material Culture In The Ottoman Empire (1718-1730)." Doktora Tezi, State University of New York at Binghamton, 2009.
- \_\_\_\_\_. "Osmanlı İmparatorluğu'nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular: İsyanın Organizatörlerinden Ayasofya Vaizi İspirizâde Ahmed Efendi ve Terekesi." *OTAM* 24 (2008): 97-128.
- \_\_\_\_\_. *Politics and Governance in the Ottoman Empire: The Rebellion of 1730*. Cambridge; Department Of Near Eastern Languages And Civilizations, Harvard University 2009.
- \_\_\_\_\_. "İstanbul'un Lâle Devri mi? Tarih ve Tarih Yazımı." *Masaldan Gerçeğe Lâle Devri*, haz Mustafa Armağan, 57-106. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- \_\_\_\_\_. İspirizâde Ahmed Efendi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. EK1: 664-665.
- \_\_\_\_\_. "1730 İsyanı." *Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, II. Cilt, ed. Coşkun Yılmaz, 135-143. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş.; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2015.
- Kelemen Mikes. *Türkiye Mektupları*. Terc. Sadrettin Karatay. Ankara, TTK Basımevi, 2014.
- Mardin, Şerif. Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler I, der. Mümtazer Türköne-Tuncay Önder. İstanbul İletişim Yayınları, 2017.
- Mustafazade, Tofig. "Bir Yabancı'nın Gözü İle Eylül 1730 İstanbul İsyanı." *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları* 33 (2018):1-27.

- Olsen, Robert W. "Esnaf ve Patrona Halil İsyanı (1730): Osmanlı Siyasetinde Bir Eksen Kayması mı?" *Doğu Batı* 85 (2018): 217-230.
- Oral, Ertuğrul. *Mehmed Halife Tarih-i Gilmanî.*" Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- Saray Günlüğü (25 Aralık 1802-24 Ocak 1809).* Haz. Mehmet Ali Beyhan. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınevi, 2007.
- Shay, Mary Lucille. *Venedik Balyoslarının Bakışıyla Lale Devri ve Sonrası (1720-1734).* çev. Münir Akın. İstanbul: Ark Yayınları, 2009.
- Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, *Nusretnâme, İnceleme-Metin (1106-1133/1695-1721).* haz. Mehmet Topal. İstanbul: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2018.
- Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi, *Târîhi Mür'it- Tevârih*, I. haz. M. Münir Aktepe. İstanbul: İÜEF Matbaası, 1976.
- Türkal, Nazire Karaçay. "Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyl-i Fezleke: 1065-22 Ca. 1106/1654-7 Şubat 1695."* Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2012.
- Vak'anüvis Subhî Mehmed Efendi, *Subhî Tarihi Sâmi ve Şâkir Tarihleri İle Birlikte*, İnceleme ve Karşılaştırmalı Metin. haz. Mesut Aydın. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007.
- Yaşar, Ahmet. "18. Yüzyıl Osmanlı İstanbul'unda Hamam Tellakları Üzerinde İktidarın Gözetimi." *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 8, (2020): 405-417.
- Yılmaz, Hakan. "Patrona Vak'ası Hakkında Yazılmış Kısa Kronikler ve Devrin Vak'anüvisi Küçük Çelebi-zâde İsmâil 'Asım'ın Tarihçesi." *Doğu Batı* 85 (2018): 179-216.
- \_\_\_\_\_. "İşyanın Gölgesindeki İstanbul: Yeni Arşiv Belgeleri Işığında 1730 Patrona İşyanı." ed. Feridun M. Emecen - A. Akyıldız - E. Safa Gürkan, 411-452. İstanbul: İBB-29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2016.

## THE PATRONA REBELLION AND JANISSARIES: THE LONG-AWAITED REVOLUTION WHICH TURNS INTO A NIGHTMARE FOR THE OTTOMAN THRONE

### Abstract

1730 Patrona Halil Rebellion and the presence of Janissaries in the rebellion is the subject of this article. The article is divided into six parts, apart from the introduction containing a brief literature review. The study first revealed who the rebels were. Their neighborhoods and their entrenched-partnership sections have been introduced. Then, the process of the janissary becoming the main power in terms of influencing and opposing the government was revealed. In the third part, the legitimacy of the sultan and the power before the Patrona Rebellion was evaluated, its suitability for the rebellion/uprising in the Ottoman political world was discussed, and the reasons for the revolt that directly concerned the janissaries were focused on. In the next two sections, the process of the rebellion was discussed; Along with the decisions of the rebels and their pressure on the new government, the behavior of all Janissaries in this process was examined. In the last part and in conclusion, the break in the political structure of the rebellion and the new threats to the power were tried to be determined.

**Key words:** Rebellion, Ahmed III, Patrona Halil, Damat İbrahim Pasha, Janissary, Albanians.



# A CRITICAL REVIEW OF SECULARIZATION DEBATES: BRINGING IN THE QUESTION OF HUMAN AGENCY AND SOCIAL MOVEMENT DYNAMICS

---

Zübeyir NİŞANCI

Marmara Üniversitesi  
znisanci@gmail.com  
0000-0001-6418-9912

---

## Abstract

This paper critically and comparatively reviews the basic assumptions of two most prominent secularization theories such as the secularization theory and the rational choice theory. Not denying practical values of their conceptual tools, this paper argues that these two theories fell short of providing (1) theoretically and methodologically well-grounded articulations (definitions) of religion and secular-ity and (2) systematic accounts of the role of social forces (collective action) primarily including social movement dynamics in their sociological studies of secularization. In order to address such limitations in the study of seculariza-tion, this paper proposes a new framework which combines two alternative perspectives presented by Christian Smith and Charles Taylor. Consequently, this paper argues that (1)

127

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI  
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*  
Makale

Cilt 27 sayı 52 (2022/1): 125-164  
Gön. Tar.: 06.11.2021  
Yay. Tar.: 30.06.2022  
doi: divan.953492

secularization should be studied with reference to human agency and collective action, in other words, with regard to social movement dynamics and (2) that we need substantive definitions for the systematic study of secularism and religion which inquire into the philosophical dimensions of the two sides (secular and religious).

**Keywords:** Secularization, Secularization Theory, Rational Choice Theory, Religious Movements, Revivalism

## Introduction

Two major theoretical perspectives have dominated the content and the direction of secularization debates in academic circles. The first and the most influential is the secularization theory, which, departing from Durkheimian and Weberian conceptions of religion, contended that the social standing of religion and the degree of individuals' engagement with religious beliefs and practices would gradually decline as a result of the underlying processes of modernization such as institutional differentiation, urbanization, rationalization. The second is the rational choice theory which refuted the predictions of the secularization about the fate of religion in modern societies. Proponent of this second perspective generally argued that religion offers individual psychological benefits (i.e., compensators) and thusly it can and will continue to survive and possibly thrive even in modern times.

This paper argues that the lines of arguments developed around these two theories have obscured and sidelined other theoretically and sociologically significant issues concerning the question of secularization. The first is the question of human agency and social movement dynamics behind secularization processes. The second is the ambiguities concerning the substantiation of the concept of secular and secularization vis-a-vis religion. In order to investigate and discuss such issues in further detail, this paper starts with critically reviewing these two theories. In the subsequent sections, the paper offers suggestions about how to address such inadequacies in secularization studies.

### **The Secularization Theory: The Same Old Story or the Same Old Question?**

One of the prime questions the founding fathers of sociology wanted to answer was the changing role of religion in modern societies. Durkheim (1996), through the lenses of functionalism,

looked at religion as a source of morality and social solidarity and, thusly, described it as something “eminently social”. In the context of social change, Durkheim (1975) discussed if and how the gap left by the withdrawal of religion would be filled in terms of forming new bases of morality and social cohesion in modern industrial societies. For him, modern societies were experiencing a process of institutional differentiation by which other social institutions such as education, healthcare and politics became increasingly independent from religion. Thereby religion lost its social functions, which for Durkheim are the *raison d’être* of the presence of religion in the society. This, according to Durkheim, leads to the decline of religion altogether in modern industrial societies.

Functionalist descriptions of Durkheim have influenced academic studies, in a wide range of social scientific disciplines, which investigated the role or lack thereof of religion as a source of community building in traditional and modern societies. However, it was Weber’s ideas which, to a much greater extent, inspired sociological approaches to religion as a meaning system. Weber (2012) presented the Protestant work ethic as the driving force behind the rise of capitalism. Unlike religious traditions which turned to sacramental magic as a road to salvation, Weber argued, Protestants saw mundane achievements as objective measures of salvation. One of the most indicative of these objective criteria was economic success through profit maximization. In this sense, the Protestants’ motivation for worldly success was not to be able to have access to their worldly desires but to accumulate earnings as a sign of attaining salvation and the grace of God. Such efforts required efficient organization of means of production including formally free labor and technical utilization of scientific knowledge and thus establishing rationalized patterns of work ethic. These religious bases of worldly asceticism, for him, gave birth to capitalism and laid the foundations of the rise of rationalization as one of the most powerful processes of social change in history.

Such a theology of salvation had two major implications. The first is the practical rationalization of the organization of work and the second is the theoretical rationalization as a result of the disenchantment of the world from magic and mystical worldviews (Carroll, 2011). While the first is about the rise of modern capitalism, the latter is an account of the decline of religion as a parallel process. In Weberian terms, disenchantment meant the progressive removal of the magical and mystical elements of religious thinking



from societal structures and institutions as a result of the growth of the idea that the environment can be manipulated directly by scientific knowledge and technical means. Religion (magic) sees the nature as something under the control of a transcendental power whose concessions and permissions are needed in order to benefit from it. With the rise of disenchantment, as Weber understood it, the idea of getting the consent from a third party is removed from the relationship between the nature and human beings (Germain, 1993), hence the inevitable decline of the social significance of religion.

Although Weber's descriptions of religious thinking were based on somewhat romanticized portrayal of pre-modern societies, he indirectly acknowledged that the decline of the social standing of religion was related to the strengthening and unification of an alternative cosmology in modern times (Fenn, 1969). Nevertheless, he did not discuss if this alternative worldview was another form of enchantment or not. He saw religion as a construct of the mind or the society which creates an imaginary vision of the world. Perhaps, this was the reason why he occasionally equated religion with magic and mystery. His account of rationalization and the rise of modernity, however, was not about an alternative form of the construction of reality. It was in a way the bare reality of the world as it was. Religion weaved a veil of enchantment (mystery) over the face of the nature but the rise of rationality removed that veil to reveal the unbiased reality of the universe.

It is also interesting that Weber's conception of the decline of religion was a kind of gradual process of self-destruction. In other words, secularization was a result of the transformation and transition of the sacred into the secular and it was not about the expansion of the secular into the areas of life which were under the influence of the sacred. The Protestant work ethic institutionalized rationalization which eventually undermined the cosmology of religion as an unintended consequence. Therefore, the fall of religion was not a result of conscious mobilization of certain groups around ideologies and worldviews antithetical to religion (Weber, 1993 and 2012). In a way, the decline of religion was a natural and neutral outcome of the juxtaposition, or elective affinity, of certain historical, cultural and social forces.

Durkheimian perceptions of institutional differentiation and Weberian descriptions of disenchantment and rationalization con-

stituted two major axes of debates among the subsequent generation of social scientists regarding the role and place of religion in modern societies. Even though not all of them totally agreed with Durkheim and Weber, many later generation academicians from various social scientific disciplines shared similar visions about the fate of religion in modernizing societies. The ideas of these scholars were generally called the secularization theory which is occasionally referred to as the modernization theory. Although the assumptions of the secularization theory were challenged later on, the theory dominated scholarly discussions concerning the relationship between religion and modernity until 1980's.

The basic argument of the secularization theorists is that there are ongoing processes of decline (1) in the importance of religion for the operation of non-religious institutions including the state, education and economy (Wilson, 1969; Bruce, 2002; Dobbelaere, 1981), (2) in the social standing of religious roles and institutions (Berger, 1967) and (3) in the extent to which people engage in religious beliefs and practices parallel to the decline in the social standing of religious institutions (Bruce, 2002). Mostly inspired by Weberian descriptions of the rise of modern rational and bureaucratic societies, modernization and secularization theorists, (Wallace, 1966; Lechner, 1991) generally dated the inception of these processes back to the Reformation, they predicted a linear decline in the social standing of religion and in the degree of individuals' engagement with religious beliefs and practices along the way of transition from traditional to modern societies.

Bryan R. Wilson was one of the eminent sociologists of religion whose ideas contributed significantly to the secularization debate. Defining secularization as "a process whereby religious thinking, practice and institutions lost social significance," Wilson focused on two major themes including (1) the explanation of the process of secularization and (2) religious responses to it. Wilson based his arguments on the assumptions that religion was "once great influence over societal institutions" and that "religious values were the community values and religious institutions had dominance over other societal institutions such as education, military, law and economics" (1969, p. 14). However, he contended, the dominance of religion started to decline with the rise of modern national societies in the West. Asserting that the major function of religion is the institutionalization of emotional gratifications, Wilson argued parallel to Weber, that modern societies experienced a process of

demystification, which increasingly diminished the role of the religion in providing emotional attempts in responding the challenges of the nature. Thusly, religious consciousness was dethroned by a more rational and empirical worldview. Religion, in return, responded, albeit unsuccessfully, to such challenges. Ecumenism was one of these responses.

Even though he changed his position later (Berger, 2001 and 2006), Peter Berger was among the prominent supporters of the secularization theory in mid-twentieth century. In his book *Sacred Canopy*, he discussed how religion functioned as a source of legitimization to social institutions “by putting them in a sacred and cosmic frame of reference” in traditional societies (Berger, 1967, p. 33). During these times, he said, the society as a whole used to “serve as a plausibility structure for a religious world.” However, with rise of modernity religion lost its monopoly over the society which started not to wholly serve as a plausibility structure for religion and traditional meaning systems. Consequently, religion fell into a “crisis of credibility,” which accelerated the decline of its monopoly over other social institutions (p. 127). This resulted in a decline in the social standing of religion and therefore in a decline in the extent individuals engage in religious beliefs and practices.

The scope of the application of the secularization theory has not been limited to the sociological studies of the role of religion in contemporary Western nations. As observed by Volpi (2010) the secularization and modernization theories, heavily informed by Weberian approaches to religion blended with Orientalist perspectives, dominated social scientific studies of religion in the Muslim World as well. While studies of the West focused on describing how secularization emerged there, studies of the Muslim World, for the most parts of the twentieth century, largely focused on understanding the factors which prevented or delayed the development of secularity and modernity.

Niyazi Berkes (1964) was one of the pioneers who applied the secularization theory’s conceptual tools to the social scientific study of secularization in Turkey. For him, secularization was a self-propelled linear universal process of social change spreading around the globe including the Muslim World. Even though the diversity of the Muslim World in terms of ethnic origins, historical backgrounds and geographical locations affects the scope, intensity and velocity of the expansion of secularization, this process can be observed in all of the predominantly Muslim societies.

As an introductory note to his book *The Development of Secularism in Turkey*, Berkes (1964) makes a distinction between secularization as a process of social change and secularism as an ideology (doctrine). Although he thinks that these two are interrelated, he does not attribute secularization to secularism and or the secularists. Secularization, for Berkes, is a universal process unfolding because of factors which are outside the control of individuals. However, responses to secularization are not universal as reactions to problems arising from secularization vary greatly. These points indicate that Berkes does not attribute, at least at the analytical level, secularization to human agency. Nonetheless, he sees human agency in responses (reactions) against the development of secularization. Such is a typical approach of the secularization theory to secularization and revivalist responses. Secularization develops independent of human agency but counter-movements against it are results of deliberate (re)actions trying to stop and reverse the expansion of secularization.

Another difference between the application of the secularization theory to the East and the West is the establishment of stronger associations between modernization and secularization in the Muslim World more so than it was done in the case of the West. That is to say the concepts of modernization and secularization are more often used interchangeably in Turkey.

Of course, there is an overlap between these concepts (secularization and modernization) in English and in the way they have been used in the academia. My point is that the overlap has been much broader in the way these two concepts are used in the Muslim World and especially in Turkey. Indeed, the concepts of *muasırlaşma* (in Ottoman Turkish) and its more contemporary variant *çağdaşlaşma* literally mean to become contemporary. These two concepts also refer both to modernization and secularization at the same time. The title of Berkes' book in English and its Turkish translation is just one example. The original title of the book which was published in 1964 was *The Development of Secularism in Turkey*. When he published his work in Turkish, he titled it as *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Only by looking at the title of this book an average reader would not be able to tell whether it is about modernization, secularization or a combination of both. Only recently, -to be precise, after the decline of the secularization theory- the degree of the separation between the concepts of moderniza-

tion and secularization was broadened<sup>1</sup> at the conceptual level in academic publications in Turkish.

Yet another distinction between the application of the secularization theory's perspectives to the studies of religion in the Muslim World and the Western World is the more adamant position of the theory in its prediction of the inevitable decline of religion in the West. For the reason that those who studied the history of modernization in the Muslim World from such perspectives were preoccupied with the reasons of the failure of fuller development of modernization, they did not predict that religion will soon lose its social significance in these societies. Furthermore, difference in the application of the secularization theory or similar perspectives to the modern history of the Muslim World as compared to the West is that scholars were interested in the reason of why modernization and secularization was not fully developed in the first while they presented reasons of why it was successful in the latter. Writing in 1968, Weiker argued that the Ottomans faced the challenge of the inevitability of modernization. However, Ottoman modernization project was not fully successful for reasons such as the lack of commitment among the modernizing bureaucrats. By the time they reach the ranks of power, they were already ingrained in the traditional and religious Ottoman values. These bureaucrats were also wary of losing their status and power which could be threatened with broad based changes of modernization movement. Similar perspectives was shared by Ma'oz (1968) who argued that powerful provincial households in the periphery of the Empire resisted change with the fear of being deprived of their privileges.

Although the assumptions of the secularization theory regarding the demise of religion in the West, particularly in the United States, were challenged by empirical findings and lost ground within the discipline of sociology especially since 1980's, several contemporary scholars (i.e., Lechner, 1991; and Bruce, 1992, 2002 and 2013) argued that the secularization theory's predictions of the decline of religion are still valid. Chaves (1994), for example, narrowed down the spectrum of the assertions of the theory by arguing that secularization does not necessarily refer to the decline of religion in

---

1 *Nişanyan* etymological dictionary of Turkish language reports that the concept of secular (*seküler*) was popularized starting in 1990s. Accessed at <http://www.nisanyansozluk.com> on 11/30/2013.

general but to the “declining scope of religious authority.” In this sense, he argued, secularization is still pervasive.

Steve Bruce took a more radical position and attempted to prove the validity of the core assumptions of the secularization theory in his books *God is Dead* (2002) and *Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory* (2013). Bruce, like the former secularization theorists, conceptualized secularization as a universal historical linear process. According to him, the Protestant Reformation constituted the nucleus of the modern secular societies by promoting rationality which is later manifested in the form of positivist sciences and eventually in the form of modern technology. Protestant Reformation and rationalized Protestant work ethic also gave birth to capitalism which brought about economic growth as well as social and structural differentiation. This facilitated the rise of social, cultural and more importantly religious diversity and the rise of secular states and liberal democracies. Finally, religious diversity gave rise to relativism, compartmentalization and privatization of religion. Like Berger (1967) and Wilson (1969) and most of the secularization theorists, Bruce argued that the processes of privatization and compartmentalization of religion constituted one of the most important proofs of the decline of religion and its social standing.

In my understanding, articulations of the secularization theory were mostly characterized by idealism, progressivism, abstractionism, and ambiguity of conceptualizations. To start from the last, supporters of the secularization theory equated institutional differentiation with institutional autonomy. They asserted that boundaries between different societal institutions became more explicit in modern times. Education, economy, military, politics, religion and media emerged as distinct institutions with clearer definitions of their functions (Berger, 1967). Through these processes major societal institutions gained autonomy. Thence, the supporters of the theory predicted that religion will not be influential over other institutions anymore.

Such arguments could be somewhat agreeable when they imply that religion lost dominance over other societal institutions as a result of institutional differentiation within a certain period of time in history. However, secularization theorists underestimated the dominance of any other non-religious ideology and/or institution over others. For example, the ideology of secularism, has been one

of the most pervasive ideologies of modern times which by definition bears antithetical tendencies towards religion. Moreover, nation states emerged as the most powerful institutions in the modern world with their own agendas and interests especially in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. Most of the nation states around the world embraced secularism as one of their foundational principles. Nation States are unitarian by nature and they consist of centrally governed and regulated educational, economic, military and other institutions. That is how nation states in most cases dominated and imposed their agendas upon other institutions.

It might be argued that religion, which was previously a more powerful institution over others, lost much of its power but it still remained as a possible competitive ideological force against the secularist character of nation states. This might explain why many nation states around the world, with their secularist agendas, wanted to pushed religion to the margins and to confine it to controllable boundaries. As Koenig (2005) observed, most of the theorists of secularization overlooked the dominant role of nation states in the expansion of secularization.

Secondly, proponents of the theory attributed secularization to abstract sociological phenomena without reference to human agency, as argued by Smith (2003). For the supporters of the secularization theory, processes of the rise of capitalism, industrialization, rationalization, institutional differentiation and the rise of cultural diversity were the dynamos generating the expansion of secularization (Berger, 1967; Wilson, 1969). Steve Bruce (2002) provided a long list of factors which gave rise to secularization as an unintended consequence including structural differentiation, individualism, socialization, economic growth, science, technology and relativism without discussing the actual tangible mechanisms by which they influence the society. In so doing, he, like the other defenders of the secularization theory, left the question of agency unaddressed in his abstractionist descriptions of secularization. He did not consider whether these processes were driven by the actions of conscious actors motivated by certain ideological positions, political and economic interests.

Talking about the rise of institutional differentiation apart from the ones whose interests and agendas have influence over the operation of these institutions disguises an important component of what needs to be included in the study of pertinent sociological



issues. Secularization of other societal institutions is no exception. Almost all the prominent supporters of the theory approached secularization from macro-sociological perspectives but by way of abstractionism they avoided the inclusion of human agency and thus social movement dynamics into their conceptualizations of secularization. In my opinion, such an inadequacy is, among other things, related to the appropriation of modern progressivist ideology. In the eyes of these theorists, religion constructed its own version of reality and imposed it on the society at large. The rise of rationalization, industrialization and institutional differentiation *ipso facto* ignited the process of emancipation from religion. In Berger's (1967) own words,

"[S]ecularization manifests itself in the evacuation by the Christian churches of areas previously under their control and influence -as in the separation of church and state, or in the expropriation of church lands or in the emancipation of education from ecclesiastical authority" (p. 107).

When he directly addresses the question of "what socio-cultural processes and groups serve as vehicles or mediators of secularization", Berger says that it is "industrial society in itself that is secularizing" (1969, p. 109). For him, proximity to industrial production processes and its concordant lifestyle can be a determinant of secularization, too.

Niyazi Berkes (1964) applied similar perspectives to the study of secularization in the Turkey when he defined secularization "as the differentiation of social values into the areas removed from the authority of religion, by which various sectors of social life are freed from the domination of sacred rules" (p. 7). The first areas freed from the domination of religion include science, technology and economy. Similar perspectives were supported by contemporary social scientists as well. Citing Adorno and Horkheimer, Zafirovski (2010) argued that;

[A]utonomous secular culture, notably science and education, as the constitutive value and institution of modern Western democratic societies, including America, derives, first and foremost, from the Enlightenment, in conjunction with and continuation of the Renaissance, especially with respect to the autonomy of the arts, as well as classical Greek-Roman civilization. Conversely, there had been no such thing as independent, autonomous or free secular science, education, art, philosophy, and culture in general in relation to theology, religion, and



church in the pre-Enlightenment. The pre-Enlightenment specifically incorporated the medieval Christian and other religiously overdetermined, especially Islamic, world in contrast and nihilistic opposition to its classical “pagan,” especially ancient Greek, civilization. The latter was characterized with relative scientific, educational, artistic, philosophical, and other cultural and other autonomy and creativity in relation to religion and politics. (p. 108)

In this sense, secularization was about progression from a (religiously) constructed (enchanted) world towards a world characterized only by the deconstruction of the religious worldview. It was not about the construction of an alternative world. Such a discourse also implies that secularization is a transition from unfreedom to freedom and from abnormality to normality. By abnormality construction of an alternative paradigm is meant and by normality deconstruction of the abnormal is implied. In such an approach, religion is a construct but secularization is not. Perhaps, that is the reason why, Peter Berger (1967) explicitly defined secularization as the lack of religion. In a similar way, Wilson (1982) understood secularization as “the abandonment of mythical, poetic and artistic interpretation of nature and society in favor of matter-of-fact description”. Shiner (1967, p. 207-220) saw secularization as “the desacralization of the world”. Similarly, Loen (1967) defined secularization as the historical process of de-devinization of the world. For Collins (1998), it was the emancipation of intellectual production from the authority of the church.

However, none of these scholars defined religion as the lack of secularization or the secular. If secularization is the lack of something, it is not a construct, and if it is not a construct, there is no need to look for human agency behind it. If there is no human agency, studying secularization with regard to collective action (e.g., social movements) is irrelevant, if we were to follow the line of thought of the secularization theory.

As observed by Casanova (2011), there is another side of defining secularization as the residual category after the withdrawal of religion. Such descriptions, for him, perceive religion as the “superstructural religious addition and sees the secular as the natural objective universal substratum (p. 55-56).” When religion is an addition but secularization is not, there is no need to define what secularization is. Therefore, it is only religion which has been defined by the secularization theory but substantive definitions of

the secular has not been not elaborated. Agreeing with Casanova, I suggest that we need post-secularization theory elaborations of the religious and the secular. The secularization theory formulated its own understanding of the religious in line with its modernist and progressivist ideological position. Such perspectives were adopted and taken for granted by many other social scientists.

Another issue with the general doctrine of the secularization theory is that supporters of the theory dated the inception of secularization within the boundaries of modern times, the earliest of which is the Reformation (Weber, 2011; Wilson, 1982; Bruce, 2002). By limiting the scope of secularization to the modern times, they were able to attribute secularization solely to unprecedented factors. The rise of modernity best exemplified in the use of technology and science was something completely new and thus the roots of secularity were novel, too. It is not that secularism existed as an ideology or a (body of) movement(s) before modernity and gained momentum at a certain time in history, it rather was a byproduct (unintended consequence) of some other newly emerging sociological transformations the world, especially the west, has experienced in the last several centuries. Therefore, secularization, for the proponents of the theory like Bruce (2002), was not a result of intentional mobilization, which is an idea implicitly denying -or at least neglecting- human agency in the history of secularization.

I am aware that everything that is social has a beginning in history and that modern societies witnessed the birth of many things including various forms of social movements. The issue here is that the theory established a causal connection between secularization and the abstract notion of modernity which in and of itself has no agency. These kinds of abstractions are appropriations and constructions in our minds, which we can use to describe and transmit our observations in an efficient way, but to attribute causal power to these notions without due account of human element is ambiguous and misleading. There is no modernity without modernizing forces especially at the institutional level and there is no modernizing force without human agency behind it. It is us who are objectifying modernity in our minds; as such, modernity does not have executive powers *per se*. Therefore, it is not logical to attribute the cause of something, in this case secularization, exclusively to modernization.

An inconsistency in the articulations of the secularization theorists concerning these issues is that, on the one side, they (Weber,

2011; Wilson, 1969; Bruce, 2002) argue that modern times are characterized by rationalization which is about calculability, efficiency and planning but when it comes to the question of secularization, they disregarded intentionality, planning and therefore human agency. Thus, they in a simplistic manner attributed secularization to abstract notions. Rationalization, as the secularization and modernization theorists described it, is about increasing levels of conscious deliberations and subsequent choices on the side of human beings, individual or collective. In this respect, rationalization does not exist somewhere exclusively outside the minds of human beings although it has manifestations in the outer world. For example, rationally structured bureaucratic institutions, as we see them in the descriptions of Weber, are, among other things, materializations of the decisions made by the ones who decided to restructure or establish those institutions anew. Institutions, bureaucratic or not, might have unique characteristics compared to individuals and other social entities but they do not develop independent of human agency. Even when there is a conflict in the establishment and operation of an institution, human element is still present. Agreements, bargains, compromises as well as resistances in these conflicts must involve some form of decision making by human beings.

This is one of the reasons this paper asserts that the human element (agency) should be an important part of the discussions regarding secularization. If we are studying the human element in connection with macro social processes, we need to look at the dynamics of collective action. This is the point where sociological study of social movements become relevant. As I discuss below, I propose that studies of secularization should look at secularization in the context of social movement dynamics.

Another consequence of attributing secularization to abstract phenomena and omitting human agency is the presentation of secularization as a natural universal linear process of social change, which is a position taken by most of the supporters of the secularization theory. If secularization is not a result of human agency, as implied by this theory, then it is irreversible because human agency cannot reverse something which is natural and not socially constructed. Once the modernization processes are unfolded, it will naturally bring about secularization. At this point, it will be impossible to reverse it. Perhaps that is the reason why the proponents

of the theory were very assertive and confident about their predictions of the future of religion in modern societies.

In criticizing such aspects of the theory, I am not arguing in any way that there is no secularization or that secularization was reversed by certain groups. What I argue here is that there are significant problems in the ways the secularization theory conceptualized and historicized modernization, secularization, and the role of religion in contemporary societies and that a better understanding of these issues requires critical review of some of the concepts and notions used by the supporters of this theory. I also argue that such inadequacies were not limited to the secularization theory alone. Even those who criticized this theory's assumptions, including the supporters of the rational choice theory (RCT), fail to sufficiently address these issues.

On the one hand, the secularization theorists predicted that various aspects of modernization such as rationalization, and the rise of science and technology will diminish the demand for religion and the rise of culturally diverse modern industrial societies will strip religion from its functions and therefore religion will lose its social significance altogether. On the contrary, the supporters of the RCT, which has been the major intellectual front against the former, contended that the rise of modern society will not eliminate the demand for religion and that certain religious institutions will thrive in pluralistic environments (Warner, 1993).

### **The Rational Choice Theory: A Reductionist Fallacy?**

Originally formulated in the discipline of Economics, the RCT sees individuals as agents making cost - benefit calculation and thus maximizing their utility. Core assumptions of the rational choice theory have been borrowed by a group of social scientists to explain social behavior (Hechter and Kanazawa, 1997; Satz and Ferejohn, 1994). Central to this theory's assumptions is the idea that individuals make rational calculations of costs and benefits not only in their economic transactions but also in their social relations (Swedberg, 1990). Their participation in religion also involves costs and benefit calculations. If the benefits of being religious outweigh the costs in the eyes of an individual, odds are higher that this individual will be religious.

Rodney Stark's and his colleague William Sims Bainbridge's interpretations of the theory for explaining participation in religious behavior played a significant role in the development of the rational choice theory within Sociology of Religion (Warner, 1993). According to Stark and Bainbridge (1996) "*Humans seek what they perceive to be rewards and avoid what they perceive to be costs*" and because "*some rewards are limited in supply some do not exist in the physical world*" they turn to compensators (p. 161)<sup>2</sup>. The difference between rewards and compensators is that rewards are the things wanted and the compensators are the proposals about gaining the rewards (in the future). Human beings always prefer rewards to compensators, but because there is the scarcity of rewards and because some rewards such as the desire for an eternal life cannot be attained here and now in this world, they will turn to compensators. Although it is not the only one, religion is a powerful source of compensators because it offers instructions of how such compensators can be obtained in the long run. Therefore, religion appeals to all, even to those who have power because everyone is deprived of an everlasting life in this world (Stark, 1997, p.7-8) which is one of the main reasons why religion survived the challenges of modern times and will survive in the future.

A number of social scientists applied the rational choice theory's understanding of supply-and-demand relationships of economic markets to non-market realms (Becker, 1976; Friedman, 1996) including religion. These scholars (Stark & Bainbridge, 1987; Finke & Iannaccone, 1993) argued that availability of different religious products would increase the overall demand for religion. In other words, they claimed that pluralism is conducive to religion because multiplicity of religious movements, denominations and sects will cater to different demands of different groups of people. Religious organizations will compete to produce the best religious products in order to attract more members in pluralist environments (Finke & Stark, 1988 and 1998; Iannaccone, 1991; Chavez & Cann, 1992; Hamberg & Peterson, 1994; Hall & Bold, 1998). Such a competition will yield higher numbers and better qualities of products available for the taste and demand of individuals (Finke, 1997, p.44-64). While religious organizations which failed to appeal to the demands of the market declined, the ones which can meet the demands in the religious marketplace and the ones which

---

<sup>2</sup> Also see Stark (1997, p. 6-7) and Bainbridge (1997, p. 9).

carve out their own market niches thrive. That is how and why, the theory claims, religion survived and will survive the challenges of modern times (Stark & Bainbridge, 1985).

In addition to trying to provide a theoretical account of why religion remained salient in contemporary societies, advocates of the rational choice theory presented statistical findings as contrary empirical evidence in order to disprove the assumptions of the secularization theory (Finke & Stark, 2002). Nevertheless, I don't think that the rational choice theory adequately identified the weaknesses of the secularization theory in greater part because this theory was also afflicted by some of the deficiencies of the secularization theory. Articulations of the rational choice perspective, like the secularization theory, remained mostly at abstract theoretical levels and as Simpson (1990) justifiably argued, the theory heavily relied on deductive thinking. The potential of religion for providing compensators is a generalist assumption which could sound plausible theoretically, but it needs to be substantiated with evidence to see if this assumption holds true in practice in different contexts.

I do not deny the rational choice theory's argument that religion can be a source of compensators but I do not think this necessitates that individuals will turn to religion for compensator at all times. The theory could explain why certain groups of individuals in a given society are more religious simply by indicating with empirical evidence that those individuals chose to be religious for the compensators offered by religion. Such evidence could be an explanation for an observed case but it does not necessitate a deterministic outcome for "the future of religion." The best the supporters of the theory like Stark and Bainbridge could say, I contend, is that the fact that religion can provide compensators which cannot be provided by other things increases the *likelihood* of the survival of religion, but it does not and cannot guarantee "the future of religion".

It is not also difficult to say that nonreligious people, too, fail to have access to the rewards they wish for. However, not all of them turn to religion for compensators. There are societies around the world especially in Western Europe where most people are not religious. This indicates that there is no such deterministic relationship between the need for compensators for the rewards missed and turning to religion. If not every individual is turning to reli-

gion for compensators, it is possible that a greater proportion and perhaps the entirety or at least the vast majority of a society could cease turning to religion in order to compensate the rewards they could not obtain otherwise. Then, it is possible that religion could dissolve and disappear from the society entirely or become insignificant. This would be the conclusion if we were to carefully follow the deductive reasoning of the rational choice theory's hypotheses, of course when we fill in some of the gaps between the deductive axioms of the theory.

In an attempt to defend the secularization theory, Steve Bruce (1999) wrote a book against the counterarguments of the rational choice theory. Arguing that it is mostly the social and cultural environment which forces individuals to adapt certain religious beliefs and practices, he denied that cost and benefit calculations can be a part of religious preferences. Although it is contestable whether rational choice is involved in religious preferences, it would be simplistic to deny that socialization and other social forces are part of the processes of the transmission and expansion of religion. Even if we assume that rational calculations of costs and benefits are part of religious behavior, we still need to address the issue of how individuals will get to know what different religions has to offer. Not every individual categorically knows what religion supplies. As the theory's arguments about the nature of pluralistic religious environments indicate, not every religion supplies the same products. There needs to be mechanisms by which individuals are introduced to and convinced about the value (truthfulness and reliability) of the "products" made available by religion(s), or as Bruce suggests, they must be socially and culturally forced to accept the teachings of religion. Therefore, contextual factors are part of the story either way.

The only macro level social factor upon which rational choice theorists agreed to be an external force with the potential of affecting the prospects of religion in a given society is the regulation of religious markets by governments (Stark & Bainbridge, 1985; Iannaccone, 1997, p. 25). If the government regulates the religious market, it will violate free-market dynamics and natural supply and demand relations which will subsequently inhibit the number and quality of religious goods available for potential demands. For the supporters of the theory, this is the primary reason why religion flourished in America but not in Europe (Stark, 1997, p.3-24). Monopoly of centralized religious organizations such as the Catholic



Church prevented the flourishing of religion in Europe but diversity in a deregulated religious marketplace fostered the presence and growth of certain religious movements in the United States.

I think that establishing such a causal connection needs further inquiry and substantiation. Coexistence of two things do not necessarily indicate a deterministic causal relationship between them. Briefly put, coexistence of pluralism and religious vitality in the US and the presence of regulation (as opposed to plurality) but the lack of religious vitality in Europe does not indubitably point to the deterministic role of pluralism. There are two ways such deterministic claims can be challenged. Firstly, there might be other differences between the American and European societies which could help explain differences in the levels of religiosity in these places. For example, it might be argued that socio-political, socio-cultural and socio-economic background of Europe especially in terms of the role religion and counter-religious forces played in these societies are significantly different from that of the United States which could explain the differences religiosity levels. A second argument could be that when the cases of only Europe and the United States is compared such an explanation might seem plausible, but we should also test similar hypotheses by increasing the number of cases compared. For example, most governments in the Muslim World have been regulating religion -in some cases with a heavy hand- with a monopolistic approach (e.g., Iran, Saudi Arabia, Turkey), but these societies have been considerably religious, especially in terms of the number and proportion of people who practice religion. Proponents of the rational choice theory make universalistic claims about the nature of religion. Therefore, it should and can be tested in different contexts to see whether the assumptions of the theory hold true across the border. If the theory fails to explain differences when the number of comparative cases is increased, other social factors should be investigated, which is something the proponents of theory has barely done.

Sherkat (1997), who has been a prominent supporter of the theory, admits that the rational choice perspective underestimated the role of social forces in its explanations about how individuals become religious. In order to address such shortcomings of the theory, he offers an explanation of how social factors are part of the processes through which individuals become religious. For him, individual level religious choices are embedded in social rela-



tions and market offerings which disseminate information about religious products.

According to Sherkat, there are three different ways social relations affect religious choices. The first is by sympathy and antipathy. Individuals' choices might be influenced when they think that choosing a particular thing will make those are closer to them happy. For example, a child might choose to be religious and follow their parents' tradition to please them as a result of sympathy towards his/her parents. It is also possible that some children will turn away from religion to distance themselves from their parents and from older generations out of antipathy for them. The second is example-setting motivations. Some people chose to be religious to be a role model for others whom they want to be religious. In support of these claims, Sherkat cites a long list of studies which show that having children in their formative years increases religious affiliation, membership and participation. Thirdly and most importantly, social sanctions (i.e., rewards and punishments) play a significant role in individual's engagement and participation in religion. For example, individuals might choose to be religious not because of the supernatural compensators but because of other "in process" benefits such as friendship and confirmation of social legitimacy. On the other hand, failure of participation might lead to ridicule and exclusion from the group and thus it might produce the consequence or the cost of defection (Sherkat, p. 65-85). These statements indicate that Sherkat recognizes the role of social sanctions. However, he argues that sanctions are not intrinsic to religious goods, they are only externalities. Therefore, he claims, sanctions can only affect (religious) choices and not preferences.

I see two major problems in these ideas of Sherkat. The first is that he looks at the role of social sanctions only from the religious participation side. That is, he only discusses the benefits of participation in religion and the costs of not participating but he does not look at the issue from the social costs of participation and social benefits of defection. Although it might sound as if these two are the same, they are not. In the way Sherkat describes it, everything is at the hands of religion or religious establishments as they somehow can determine the benefits of participation and the costs of defection. However, outsiders might have control over the costs of religious participation and the benefits of defection. For example, social forces antithetical to religion might establish stigmas that religion is dogmatic, unintellectual, unmodern, irrational and that

it feeds conflict and violence might very well hold back individuals from being involved in religious activities because being religious in environments where such antithetical forces are influential will not be socially desirable. This means that the costs and benefits of being religious as well as the costs and benefits of not being religious (or being secular) might be socially constructed in different ways.

The success and failure of the forces in a society or community establishing (increasing) these costs and benefits might very well determine the success and failure of religion. Talking about the issue only from the benefits of participation and the costs of defection ignores the role of social forces (groups, institutions, etc.) antithetical to religion. Such a misconception gives the impression that the fate of religion is in its own hands. If religion successfully tailors and markets the value of its products and successfully appeals to the demands of potential customers, it will survive. Such arguments of Sherkat are in line with the general perspective of the rational choice theory.

The second problem in Sherkat's arguments is that he looks at the effects of social sanctions but ignores other social factors, and therefore easily contends that talking about social sanctions is not about something intrinsic to religion. Thus, he implies that social sanctions do not alter the intrinsic qualities of "religious goods." That is why he says that sanctions can alter the choices individuals make but cannot change their preferences, which means that social sanction do not affect individuals' tendency to be religious, but they might affect their choices of whether they will engage in particular religious practices or not.

Sherkat might be right when he argues that social sanctions are not intrinsic to religion, but his arguments are questionable when he implies that (other) social forces cannot alter intrinsic qualities of religion. I do not think that Sherkat would deny that religious teachings (ideas, theologies, etc.) are intrinsic to religions. Any social force which can challenge the teachings of religions would be diminishing the value of things that are intrinsic to religion and therefore they would pose existential challenges to it. Teachings of religions might be challenged in such ways that they lose credibility in their truth claims (e.g., existence of God and resurrection after death) and thus tendencies of being religious and incentives for religious commitment might be reduced dramatically.

In distinguishing religion from magic, Stark (1997, p. 12), another prominent rational choice theory's supporter, acknowledges that unlike magic, religions involve theologies which are meaning systems offering alternative truth claims. I think that it is for this reason that those who engage in religion are called "believers" but those who engage in magic are not. This implies that "believing" (or having "faith") in the reality of certain ideas is one of the defining characteristics of religions. If the belief in the truthfulness of these ideas is seriously challenged, the capacity to which they yield religious commitment might decrease significantly.

Secularization theorists have long been arguing that the rise of science undermined the teachings of religion in modern times (Loen, 1967; Wilson, 1969; Bruce, 2002 and 2013). Indeed, Stark and Bainbridge, in their book *The Future of Religion* (1985), agree that though some of the teachings of religion can be challenged by science, science cannot provide satisfaction about the existential issues related to the purpose of existence and the issue of death. Hence, religion will prevail in the future. Apparently, they confuse two different things at this point. The idea that science cannot provide answers to these questions does not mean that ideologically laden interpretations of science (e.g., scientism, positivism, naturalism and materialism) cannot undermine the truth claims of religion and therefore weaken it. In other words, the idea that science cannot substitute religion in terms of providing compensations does not mean that scientism cannot hurt the capacity of religion to offer compensations by challenging its core teachings. No doubt some core teachings of major world religions such as the existence of an omnipotent God creating everything have been seriously challenged by the positivist, determinist, and naturalist interpretations of science in contemporary societies.

Stark and Bainbridge also contend that only intellectual elites can live without religion and that scientific rationalism will not have massive triumph over supernaturalism (religion). There are several problems with this argument. First, secularist ideologies and worldviews are not confined to the upper classes or the educated elite. Secondly, it is not only the elite who are informed about counter-religious interpretations of science. One of the characteristics of modern societies is the growth and expansion of formal education and the mass media. It wouldn't be unrealistic to say that most individuals today are informed about scientist arguments against the core teachings of religion through the formal

education they receive and through their exposure to such arguments in the mass media. Third, like the secularization theorists and other proponents of the RCT, Stark and Bainbridge overlooked social movement dynamics in the processes of secularization and thus they did not pay much attention to the collective mobilization of the relationship between religion and secularism.

Stark and Bainbridge acknowledged and to a certain extent studied social movement dynamics of religion especially when they discuss which religious groups prevail and which do not. However, they did not perceive secularism as an alternative movement against religion which might affect the prospects of religion's survival. In my opinion, this could be related to two misconceptions. The first is conceiving secularization a result of abstract processes of modernization, which, as I described above, was also done by the supporters of the secularization theory. Another reason might be that in contrast to the presence and multiplicity of religious communities, movements, denomination and sects, there are not many formally-organized and institutionalized, explicitly secularist movements, which disguises and makes it more difficult to be identified as a movement with its own agendas.

Based on the idea that the expansion and withdrawal of both religion and secularization just like any other sociological phenomena are not self-propelled processes of social change, I argue that the survival of religion is related to the success and failure of the mobilization of religious and secular(ist) movements *vis-à-vis* each other. In *The Future of Religion*, Stark and Bainbridge did not explain how they define the elites, but it seems that they underestimated the possibility that the secularists including the elite will be (or they are) mobilized (as a social movement) towards the goal of expanding secularization and marginalizing religion in the society. Therefore, I suggest, we must account for such contextual factors before putting forth generalist statements about the fate of any religion. Because these contextual factors will vary from society to society and from religion to religion, we cannot rely only on micro level theorizations and deductive axioms of why individuals chose religion and if and how religion has and will survive the challenges it has faced in modern times.

Going back to Steve Bruce's (1999) point, it is rather naive that he assumes religion being socially and culturally forced upon people, but he does not consider the possibility of secularity being socially

constructed and forced by similar forces as well. As I have discussed above, these inconsistencies are related to the ways secularization theory and secular(ist) social scientists define religion and secularity. That is why, I argue, we need broader and more substantive definitions of both secularity and religion *vis-à-vis* each other and reflexive discussions of the interactions between the two. It would be meaningless to discuss whether religion is declining without having exclusive definitions of both sides. The same is also true for understanding the interactions between the religious and the secular.

### **Alternative Perspectives: Human Agency and Secularization as a Socially Constructed Meaning System**

Sociological perspectives regarding secularization are not limited to the rational choice and the secularization theories, though these two theories occupied a central place in the debates concerning the role and place of religion in modern times and its prospects in the future. I will not attempt to review the entire literature outside these theories here. However, I will draw attention to two perspectives presented by sociologist Christian Smith and social philosopher Charles Taylor whose sociological ideas offer insights to the issues I raised above.

Two major arguments of this paper are that (1) secularization should be studied with reference to human agency and collective action, i.e., with regard to social movement dynamics and (2) that we need substantive definitions for the systematic study of secularism and religion which inquire into the philosophical dimensions of the two sides (secular and religious). Christian Smith is offering a novel perspective about the first of these departure points while Charles Taylor presents noteworthy ideas about the second.

Smith edited a volume titled *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life* (2003) in which he criticized sociological approaches which ignored human element in the expansion of secularization contending that such perspectives attributed secularization to agentless abstract notions such as modernity. To draw attention to social movement dynamics, he conceptualized the augmentation of secularization in the United States especially towards the end of the

nineteenth century and in the first several decades of the twentieth century to a social revolution led by certain groups of like-minded intellectuals, who were mobilized around the common goal of overthrowing the mainline Protestant establishment. In Smith's (2003), own words:

[This] rebel insurgency consisted of waves of networks of activists who were largely skeptical, freethinking, agnostic, atheist, or theologically liberal; who were well educated and socially located mainly in knowledge-production occupations; and who generally espoused materialism, naturalism, positivism, and the privatization or extinction of religion. They were motivated by a complex mix of antipathy toward the Protestant establishment's exclusivity and perceived outdated-ness; by their own quasi-religious visions of secular progress, prosperity, and higher civilization; and often by the material gain that secularization promised them. (p.1)

Even though Smith's main argument above is to repudiate descriptions of secularization as a byproduct of modernization and to highlight the role of human agency (social movements) in this process, his descriptions implied the idea that secularization was about the establishment and the triumph of alternative ontological and moral philosophical worldviews against a religious one. Ontology of this worldview was shaped by materialism, naturalism and positivism, and its moral philosophy by a secularist conception of the idea of progress and development as a means for the establishment of a higher human civilization which would promise material gains to its adherents and maximize their happiness in this world.

Although descriptions about the ontological and moral philosophical sides of secularism are obscurely traceable in Smith's analysis, he did not explicitly emphasize philosophical differences between religion and secularism. Instead, he compared secularist perspectives to a quasi-religious ideology. In a way, he suggested that secularist worldview is another religious (or religion-like) perspective. However, it would be more theoretically informed if he more elaborately compared these two alternative worldviews along the lines of their philosophical differences. They might be similar in terms of their functions in that they both serve as (alternative) worldviews but in essence they should be differentiated. Otherwise, we would not be able to conceive religion and secularism as different (opposing) categories.

It might be argued that it is methodologically legitimate to omit one aspect of this topic and to focus only on the other, in this case

to the social movement dynamics of secularization. This work has the potential for reorienting studies of secularization to a direction which is more reflective in terms of understanding the human element aspects of such issues. However, when our analysis is confined only to the question of human agency and authority over institutions, our conceptions of secularization will be limited only to the study of secularization at the organizational and institutional levels. Perhaps, that is the reason why all the contributors of Smith's volume focused on the role of directly and indirectly controlling -and in some cases marginalizing- institutions such as public education (Beyerlein, 2003; Thomas, Peck, & De Haan, 2003), publication censorship (Kemeny, 2003), the legal system (Sikkink, 2003), journalism (Flory, 2003), science and medicine (Evans, 2003; Garratte, 2003; Meador, 2003).

When Smith (2003) says that the secular elites "were well educated and socially located mainly in knowledge-production occupations" he acknowledges that secularization is, among other things, about meaning production. Institutions such as schools, as we see it in the descriptions of Smith and the other contributors of this volume, are among the commanding heights of knowledge production but, in my understanding, it is ultimately the individuals who will consciously or unconsciously interpret the knowledge produced in these institutions. Controlling public schools, the publication industry and journalism is about giving new directions to the education and information of the masses which means that institutional secularization has implications in the reorientation of individuals towards goals imagined by the secularist elite. Therefore, we need to understand if and how the self was socially constructed through the secularist ideology. Deciphering the codes of the social construction of the self (moral philosophy) of any ideology entails elucidation of the ontological foundations of this worldview. That is why we also need to understand how the secularist movement socially constructed its own understanding of reality. A thorough understanding of these two aspects of secularization requires systematic analysis of the discourse of the secularists which is missing in the work of Smith and his colleagues.

This weakness, as I contended above, is related to and concomitant with the lack of a comprehensive definition of secularity *vis-à-vis* religion. The entire volume which includes more than 150 pages written directly by Smith hardly includes any discussion regarding the question of what Smith and the other contributors



understand from secularization. The only place where Smith addresses these issues is when he briefly mentions that he conceptualized secularization, following Chavez's (1994) and Dobbelaere's (1981 and 2002) descriptions, as declining authority of religion over other societal institutions.

When sociologists who did not adhere to the presuppositions of the secularization theory in the West, especially those who studied the case of the United States, saw that church attendance and membership rates in religious organizations were not declining, some of them completely denied secularization (i.e., gradual withdrawal or trivialization of religion) (Martin, 1965; Hadden, 1987; Hout & Greeley, 1987; Finke, 1992; Stark & Iannaconne, 1992; Stark, 1999); others partially accepted it (Chavez, 1994; Dobbelaere, 1981; Lechner, 1991). The latter mostly favored the idea that religion lost its power over the operation of other social institutions but it was not reflected in the secularization of the self. Smith (2003) joined the second group and focused solely on the secularization of institutions.

I argue that persistent membership and attendance rates and even higher levels of direct religious participation do not necessarily negate the existence of secularization at the individual level. It is conceivable that individuals can knowingly or unknowingly appropriate certain secularist ideals while continuing to be religiously active. For example, an individual might follow a religious ontology to make sense of his/her existence and that of the universe but at the same time accord to a secularist moral philosophy. It would not be easy to contest whether this individual is secularist or religious. Perhaps, we might need a theoretically guided multi-dimensional understanding of individual level religiosity and secularity to better address these issues. Therefore, it is not an easy task to focus only on institutional secularization -as it is done by Smith (2003)- and neglect the dynamics of social construction of the self simply because numbers indicate that religious participation is not declining.

Another critical approach to secularization was offered by social-philosopher Charles Taylor who has written extensively about the philosophical underpinnings of the rise of modern societies. Providing a critique of the widespread approaches to secularization in social sciences, he articulated a meticulously detailed ac-



count of what he understood from the emergence and succession of secularity in modern times.

Taylor identifies two main approaches to secularization. The first sees secularization as a result of the withdrawal of religion from the public space to private realms which is what the secularization theorists called 'the privatization of religion'. The second type understood secularization as the decline of belief in God and a consequential downturn in the degrees to which individuals engage in religious practices. Taylor suggests a third way which, for him, better encapsulates the conditions of secularity in contemporary societies. He summarized his approach in the beginning of his book *A Secular Age* (2007).

[...] The change I want to define and trace is one which takes us from a society in which it was virtually impossible not to believe in God, to one in which faith, even for the staunchest believer, is one human possibility among others. I may find it inconceivable that I would abandon my faith, but there are others, including possibly some very close to me, whose way of living I cannot in all honesty just dismiss as depraved, or blind, or unworthy, who have no faith (at least not in God, or the transcendent). Belief in God is no longer axiomatic. There are alternatives. And this will also likely mean that at least in certain milieux, it may be hard to sustain one's faith. There will be people who feel bound to give it up, even though they mourn its loss. This has been a recognizable experience in our societies, at least since the mid-nineteenth century. There will be many others to whom faith never even seems an eligible possibility. There are certainly millions today of whom this is true. (p. 3)

In this approach, Taylor does not see secularization as the withdrawal or the decline of religion. He rather sees it as the conditions in which religion is an alternative option among others. In traditional societies, belief in God was not challenged and it was unproblematic. In modern societies, however, religion does not enjoy such levels of comfort as there are other alternatives. The real challenge of such conditions, for Taylor, is not about other alternatives directly undermining (challenging) religious belief, but it is the mere presence of these alternative options which makes it more difficult to sustain a particular faith.

That is why, he suggested, the focus of studies of secularization should be shifted to the conditions of belief, experience, and search. In so doing, he criticized approaches which see secularization as a result of science weakening religion and forcing it to

abandon spheres of life and by revealing the unbiased, objective, rational and realistic reading of life as it is and as it has been. Taylor (2003) called such approaches “subtraction [theories]” and argued that they failed to provide equitable accounts of secularization.

I’m not satisfied with this explanation of secularism 2: science refutes and hence crowds out religious belief. I’m dissatisfied on two, related levels. First, I don’t see the cogency of the supposed arguments from, say, the findings of Darwin to the alleged refutations of religion. And secondly, partly for this reason, I don’t see this as an adequate explanation for why in fact people abandoned their faith, even when they themselves articulate what happened in such terms as “Darwin refuted the Bible”, as allegedly said by a Harrow schoolboy in the 1890s. Of course bad arguments can figure as crucial in perfectly good psychological or historical explanations. But bad arguments like this, which leave out so many viable possibilities between fundamentalism and atheism, cry out for some account why these other roads were not travelled. (p. 4)

It seems that Taylor’s dismissal of the possibility of science being able to challenge religious faith is only based on his own opinions and convictions. The fact that he does not think certain scientific arguments cannot refute religion does not necessarily indicate that the same thing holds true in the eyes of others. As a philosopher, such arguments might not convince Taylor but others might be easily convinced or at least perplexed. Personal rejections of examples of individuals -such as the extreme Harrow schoolboy example he mentions- thinking that science refutes religion does not offer a realistic contribution to the social scientific studies of these issues. It would be more meaningful to systematically study how these things play out in the society. We can only make inferences about our own lives based on our own philosophical perspectives.

Another reason why Taylor dismisses conceptualizations of secularization as a consequence of the decline in religious belief due to the challenges from science is that he does not think that the definition of religion should go beyond belief in the transcendent and that it should primarily involve conceptions of human good. He argues that,

Every person, and every society, lives with or by some conception(s) of what human flourishing is: What constitutes a fulfilled life? What makes life really worth living? What would we most admire people for? (Taylor, 2007, p. 16)

Taylor says that answers given to these questions are traceable in philosophical theories, moral codes and in religious and non-

religious practices. These codes and practices are nourished in the society, and they offer individuals a moral map of how they should lead their lives. It is about the contents and the direction of these moral maps that distinguishes religion from secularity. Human flourishing, Taylor (2007) contends, is the ultimate goal (*human good*) for non-religious (secular) worldviews but for the world religions, such as Christianity and Buddhism, the ultimate goal for the actions of human beings goes beyond human flourishing. Even though there are doctrinal differences between these religions, they are similar in the sense that they call the believers to “break with the goals of flourishing in their own case” (p. 17). He cautions that religions see human flourishing as “good,” too, but they don’t see it as the ultimate goal.

For the first time in history, he says, a “purely self-sufficient humanist” conception of human *good* which does not go beyond human flourishing became a widely available option in modern societies which was not the case in ancient societies. Only a small minority (elite) followed this exclusive humanism in pre-modern times. However, the emergence of the modern paradigm is not about the dominance of the exclusive humanism, but about the condition in which there is conflict between a religious moral philosophy which sees human fullness “outside of or beyond human life” and a wide variety of exclusively humanist moral philosophy which places human fullness “within human life” (Taylor, 2007, p. 15).

In this account, the secular age is characterized by the conflict of alternative (religious vs exclusive humanist) moral philosophies. In the two major books (*A Secular Age* and *Sources of the Self*) he wrote, Taylor intricately outlined various aspects of the non-religious moral philosophy of modern times. Nonetheless, he did not investigate the responses of the other (religious) side of the conflict. Moreover, his discussions fell short of articulating the role of science and scientism in the expansion of secularization although Taylor offered a meticulous analysis of the moral philosophical backgrounds of secularization. He built a connection between “the ontology of human beings” and “moral philosophy” and thus he was able to easily leave the relevance of what he called “science beats religion” arguments out of the debates. When a connection is built only between the ontology of human beings and moral reaction, the issue is presented in a way that science, with all of its ideological derivatives such as positivism, materialism and determin-

ism, is excluded from the equation. It sounds like the underlying assumption of Taylor is that ontology of human beings seems to be more open to subjective articulation and not so much to systematic (scientific) investigation. Therefore, the ontology of human beings is not within the reach of scientific discourse.

However, things look different when an additional and broader form of ontology is added to the equation which is the ontology of the cosmos. I argue that the ontology of human beings drives from or at least are related to the ontology of the cosmos and everything therein. Science might seem to be irrelevant when a connection is built only between the ontology of human beings and moral reaction. However, when the ontology of the cosmos is added to the equation as a preceding and overarching determinant, science with all its ideological uses and implications becomes situated at the heart of the matter, because science is a form of investigating the principles observed in the cosmos.

Simply put, a line of connection can be drawn from the ontology of cosmos to the ontology of human beings and a subsequent line of relationship can be established from the ontology of human beings to the moral philosophy. If ideologically laden interpretations of science can confront a particular ontology of the cosmos, it bears the potential to challenge the ontology of human beings which drives out of this broader ontological position as well. It is not difficult to say that religion and science, as they are generally practiced and presented in modern societies, are not coming from the same ontology of the cosmos. Then, it is possible that challenges posed by scientific (positivist, determinist) ontological contentions to religious ontology might have implications at the moral philosophical level, too.

The issue here is also about the question of whether construction of the self is related to the construction of reality. Ontology of the cosmos deals with the construction of reality but the ontology of human beings is mostly about the construction of the self. Taylor puts it at the center of his analysis of the rise of modern societies. That is why his first major, dedicated to the investigation of the philosophical underpinnings of secularization, was titled “Sources of the Self.”

I argue that the investigation of the philosophical roots and the sociological implications of the construction of reality is of equal importance, not only for a theoretically informed understanding of other philosophical aspects of secularization but also for the

systematic study of religious responses to it. Even when the philosophical question of whether there is a relationship between the ontology of the cosmos (construction of reality) and the ontology of human beings (construction of the self) and how science/scientism plays role in this relationship is contested, the sociological question of if and how secularist and religious movements produce discourses based on their perception of science remains a legitimate sociological question for further inquiry. Such a question should constitute one of the core lines of investigation into the dynamics of secularization.

Being aware of the shortcomings of the two perspectives I presented above, I think that a combination of approaches presented by Taylor (1992 and 2007) and Smith (2003) might constitute the framework of how we can conceptualize secularization especially for doing sociological research on the subject. Smith, unlike other secularization theorists, emphasized the role of human agency and collective action in the growth and expansion of secularization. The focal point of Smith's analysis was the exploration of how the secularist movement was mobilized towards controlling social institutions of critical value for the production and distribution of knowledge in the American society. Broadening and following the approach of Taylor in addition to the perspective suggested by Smith, sociological studies might also inquire into the philosophical aspects of secularization. Therefore, such studies would simultaneously focus on the social movement dynamics and philosophical aspects of secularist and religious groups. In so doing, these studies can explore the question of how the secularist and religious movements imagined and were mobilized around their respective ideas and methodologies for the construction of reality and the self, and the society. Thereby, they could investigate ontological, moral philosophical and political philosophical aspects of secularity *vis-à-vis* religion.

Smith used a macro level approach which probes into the politics of the encounters between the secularist and religious movements. Taylor, however, offered a micro level perspective for the study of the fundamentals of secularity. Given the disciplines these two scholars are coming from, it is not surprising that Smith's approach is more sociological, and Taylor's is more philosophical. Therefore, I argue that academic studies can blend a combination of micro and macro level approaches as wells an amalgamation of sociological and philosophical perspectives in the study of the development of secularization.

## Conclusion

Throughout this paper, I argued that the secularization theory and the rational choice theory fell short of providing (1) theoretically and methodologically well-grounded articulations (definitions) of religion and secularity and (2) systematic accounts of the role of social forces (collective action) primarily including social movement dynamics in their sociological studies of secularization. However, I still think that these two theories' theoretical tools could still be used to study religion and secularization in contemporary societies in addition to other necessary conceptual and theoretical tools. Researchers can utilize the conceptual tools of the secularization theory especially when they explore macro level dynamics of the development of secularization and the conceptual tools of the rational choice theory especially in their analyses of the discourses of the religious groups and movements. For example, the discourse and the rhetoric of the religious movements and religious establishments could be analyzed to see if they are trying to convince their audience for choosing religion over secularity by appealing their mental rational choice mechanisms in the sense that the rational choice theory articulated it.

Departing from Charles Taylors criticisms of secularization theory, I have also tried to make the case for the sociological reconsideration of the conceptualizations of secularization and religiosity. In so doing, I do not imply that sociologists should formulate their understanding of religion and secularity independent of how religious and secular groups perceive their respective positions. I rather argue that it would be constructive to explore how religious groups define religion as opposed to secularity and (in comparison to) how the secularists describe secularity as opposed to religion. Much of what has been put forward as definitions of religion and secularity in the context of these debates came from the secularization theory perspective which in general adopted the secularist modernist worldview. Although proponents of the rational choice theory refuted the assumptions of the secularization theory, they have not contributed significantly to the sociological conceptualizations of religion and secularity. In this regard, I agree with Talal Asad (2003) when he contends that “any social scientific discipline which aims to understand religion must also try to understand its other (secular) (p. 22)”. I argue that the opposite is true as well. Un-

derstanding of the secular is contingent on the understanding of its other, religion. As Chaves (2004) suggested, the way religion is perceived determines the way secularization is studied. Casanova (2011), too, has argued that religion and secularity are always mutually constructed. Understanding of one requires the study of the other at the same time. He also contended that such reflexive approaches have not been adequately developed yet.

One of the weaknesses of studies of religion in social scientific disciplines is the lack of comprehensive studies of how religious groups define religion and secularity as their other, as opposed to secularist groups' definitions. In general sociologist, like other social scientists, relies heavily on their own inferences of what religion and secularization are in greater part because not many religious and secularist groups provide explicit and articulate definitions and comparisons of religion and secularity. As I briefly discussed above, such conceptions were inadequate in terms of systematically conceptualizing and analyzing philosophical foundations of how these two alternative worldviews imagined and (if they did so) tried to construct reality, the self, and the society.

One of the ways of abridging such inadequacies is directly studying religion and secularization in the context of movement-counter-movement relations and by systematically analyzing their perceptions of themselves and their others in order to better understand their conceptions of religion and secularity. As I discussed in detail above, Christian Smith emphasized the idea of studying the social movement dynamics of secularization. However, I think that we should also add counter-movement dynamics into academic studies of processes of secularization. Studying revivalist movements would be a good starting point for such an endeavor. By definition, revivalist movements are movements against challenges faced by religion. Especially in the contemporary context, the concept of revivalist movements refers to religious movements formed and mobilized around different ideas of responding to the challenges posed by modernization and secularization. Doing so requires the existence of implicit or explicit understanding of what religion is and what modernization and secularization are on the side of the revivalist movements. In the absence of explicit references, discourses, practices and mobilization strategies of revivalist movements can and should be analyzed for a better understanding of the dialectical relationships between religiosity and secularism.

## Bibliography

- Bainbridge, W. S. (1997). *The sociology of religious movements*. London: Psychology Press.
- Becker, G. S. (1976). *The economic approach to human behavior*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor.
- Berger, P. (2006). *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Washington, D.C: Ethics and Public Policy Center.
- Berkes, N. (1964). *The development of secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press.
- Beyerlein, K. (2003). Educational elites and the movement to secularize public education: the case of the national education association. In, C. Smith (Ed.), *The secular revolution*, (pp. 160-196). Berkeley: CA: University of California Press.
- Bruce, S. (Ed.). (1992). *Religion and modernization: sociologists and historians debate the secularization thesis*. Oxford: Clarendon Press.
- Bruce, S. (1999). *Choice and religion: A Critique of rational choice theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. (2002). *God is dead: secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Bruce, S. (2013). Secularization: In defense of an unfashionable theory (Reprint edition.). Oxford: Oxford University Press.
- Carroll, A. (2011) Disenchantment, rationality, and the modernity of Max Weber. *Forum Philosophicum*, 16 (1), 117-137.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Casanova, J. (2011). The secular, secularizations, secularisms. In C. Calhoun & M. Juergensmeyer (Eds.), *Rethinking secularism*. Oxford: Oxford University Press
- Chaves, M. (1994). Secularization as declining religious authority. *Social Forces*, 72(3), 49-774.
- Chaves, M. and Cann, D. E. (1992). Regulation, pluralism and religious market structure. *Rationality and Society*, 4, 272-90.
- Collins, R. (1998). *The sociology of philosophies: A global theory of intellectual change*. Cambridge, MA: Belknap Press
- Dobbelaere, K. (1981). *Secularization: A multi-dimensional concept*. London: Sage.



- Durkheim, É. (1975). *On morality and society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, É. (1996). *The elementary forms of the religious life*. New York: Free Press.
- Evans, J. H. (2003). After the fall: Attempts to establish an explicitly theological voice in debates over science and medicine after 1960. In C. Smith (Ed.), *The secular revolution*, (Pp. 434-462). Berkeley, CA: University of California Press.
- Fenn, R. K. (1969). Max Weber on the secular: A typology. *Review of Religious Research*, 10(3), 159–169.
- Finke, R. (1992). An unsecular America. In Bruce, S (Ed.), *Religion and modernization*, (pp. 145-169). Oxford: Clarendon.
- Finke, R. (1997). The consequences of religious competition: Supply-side explanations for religious change. In L. A. Young (Ed.), *Rational choice theory and religion: Summary and assesment* (pp. 45-64). New York: Routledge.
- Finke, R. & Iannaccone, L. R. (1993). Supply-side explanations for religious change. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 527, 27-39.
- Finke, R. & Stark, R. (1988). Religious economies and sacred canopies: Religious mobilization in American cities, 1906. *American Sociological Review*, 53, 41-49.
- Finke, R. & Stark, R. (1998). Religious choice and competition. *American Sociological Review*, 63, 761-766.
- Finke, R. & Stark, R. (2002). *The churching of America, 1776-1990: winners and losers in our religious economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Flory, R. W. (2003). Promoting a secular standard: Secularization and modern journalism, 1870–1930.” In C. Smith (Ed.), *The secular revolution* (Pp. 395-433). Berkeley, CA: University of California Press.
- Friedman, J. (1996). *The rational controversy theory: economic models of politics reconsidered*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Garrouette, E. M. (2003). The positivist attack on Baconian Science and religious knowledge in the 1870s. In C. Smith (Ed.), *The Secular revolution* (Pp. 269-309). Berkeley, CA: University of California Press.
- Germain, G. G. (1993). *A discourse on disenchantment: Reflections on politics and technology*. New York: SUNY Press.
- Hadden, J. K. (1987). Toward desacralizing secularization theory. *Social Forces*, 65, 587-611.

- Hall, B.B. & Bold, F. (1998). Product variety in religious markets, *Review of Social Economy*, 56(1), 1-19.
- Hamberg, E.M. & Peterson, T. (1994). The religious market: denominational competition and religious participation in contemporary Sweden. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 205-216.
- Hechter, M. & Kanazawa, S. (1997). Sociological rational choice theory. *Annual Review of Sociology*, 23, 191-214.
- Hout, M, & Greeley, A. M. (1987). The center doesn't hold: Church attendance in the United States, 1940-1984. *American Sociological Review*, 52, 325-45.
- Iannaccone, L. R. (1997). Rational choice: Framework for the scientific study of religion. In Young, A. Lawrence (Ed.), *Rational choice theory's and religion: Summary and assessment* (pp. 25-44). New York: Routledge.
- Koenig, M. (2005). Politics and religion in European nation-states: Institutional variations and contemporary transformation. In B. Giesen & D. Suber (Eds.), *Religion and politics: cultural perspectives* (pp. 291-316). Boston: Brill.
- Lechner, F. J. (1991). The case against secularization: A rebuttal. *Social Forces*, 69, (4), 1103-1119.
- Loen, A. E. (1967). *Secularization - science without God?*. (M. Kohl, Trans.) London: SCM-Canterbury Press Ltd.
- Ma'oz, M. (1968). *Ottoman reform in Syria and Palestine, 1840-1861: The impact of the Tanzimat on politics and society*. Oxford: Clarendon Press.
- Martin, D. (1965). Towards eliminating the concept of secularization. In J. Gould. (Ed.), *Penguin survey of the social sciences* (pp. 169-182). Baltimore: Penguin.
- Martin, D. (2005). *On secularization: Towards a revised general theory*. Aldershot (UK): Ashgate Publishing, Ltd.
- Martin, D. A. (1979). *A general theory of secularization*. New York: Harper Colophon Books.
- Meador, K. G. (2003). "My own salvation": The Christian century and psychology's secularizing of American Protestantism. In C. Smith (Ed.), *The secular revolution* (pp. 269-309). Berkeley, CA: University of California Press.
- Satz, D., & Ferejohn, J. (1994). Rational choice and social theory. *The Journal of Philosophy*, 91(2), 71-87.
- Sherkat, D. E. (1997). Preferences and social constraints into rational choice theories of religious behavior. In L. A. Young (Ed.), *Rational choice theory and religion: Summary and Assessment*. New York: Routledge.

- Shiner, L. (1967). The concept of secularization in empirical research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, 207–20.
- Sikkink, D. (2003). From Christian civilization to individual civil liberties: Framing religion in the legal field, 1880-1949. In, C. Smith (Ed.), *The secular revolution*, (pp. 310-354). Berkeley: CA: University of California Press.
- Simpson, J. H. (1990). The Stark-Bainbridge theory of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(3), 367-371.
- Smith, C. (Ed.). (2003). *The secular revolution: Power, interests, and conflict in the secularization of American public life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stark, R. (1997) Bringing theory back in. In L. A. Young (Ed.), *Rational choice theory and religion* (pp. 3-23). New York: Routledge.
- Stark, R. (1999). Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, 60(3), 249–273.
- Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1985). *The future of religion: Secularization, revival, and cult formation*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1996). *A theory of religion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Stark, R., & Finke, R. (2000). *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Swedberg, R. (1990). *Economics and Sociology*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, C. (1992). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Boston: Harvard University Press.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Boston: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, C., (2003). Closed world structures. In M. A. Wrathall (Ed.), *Religion after Metaphysics* (47-68). Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, G. M., Peck, L. R. & De Haan, C. G. (2003). Reforming education, transforming religion, 1876–1931. In, C. Smith (Ed.), *The secular revolution* (pp. 355-394). Berkeley, CA: University of California Press.
- Volpi, F. (2010) *Political Islam observed*. New York: Columbia University Press.
- Wallace, A. F. C. (1966). *Religion: An anthropological view*. New York: Random House.
- Wallis, R., & Bruce, S. (1992). Secularization: The orthodox model. In S. Bruce (Ed.), *Religion and modernization: Sociologists and historians debate the secularization thesis* (pp.8-30). Oxford: Clarendon Press).

- Warner, R. S. (1993). Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology*, 98(5), 1044–1093.
- Weber, M. (2012). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. Charleston, SC: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Weber, M., Parsons, T., & Swidler, A. (1993). *The sociology of religion*. Boston: Beacon Press.
- Weiker, W. F. (1968). The Ottoman bureaucracy: Modernization and reform. *Administrative Science Quarterly*, 13(3), 451–470.
- Wilson, B. (1982) *Religion in sociological perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, B. R. (1969). *Religion in secular society*. New York: Penguin Books Ltd.
- Zafirovski, M. (2010). *The enlightenment and its effects on modern society*. New York: Springer.

## A CRITICAL REVIEW OF SECULARIZATION DEBATES: BRINGING IN THE QUESTION OF HUMAN AGENCY AND SOCIAL MOVEMENT DYNAMICS

### ÖZ

Bu makale, sekülerleşme teorisi ve rasyonel seçim teorisi gibi önde gelen iki sekülerleşme teorisinin temel varsayımlarını eleştirel ve karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Her iki teorisinin de kavramsal araçlarının pratik değerlerini inkâr etmeyen bu çalışma, bu teorilerin (1) dinin ve sekülerliğin teorik ve metodolojik olarak sağlam temellendirilmiş artikülasyonlarını (tanımlarını) sunmakta ve (2) toplumsal aktörlerin özellikle sosyal hareketlerin sekülerleşme süreçlerindeki rollerini sistematik olarak açıklamakta yetersiz kaldığını savunuyor. Sekülerleşme çalışmasında bu tür sınırlılıkları aşmak için bu çalışma, Christian Smith ve Charles Taylor tarafından sunulan iki alternatif bakış açısını birleştiren yeni bir çerçeve önermektedir. Sonuç olarak, bu makale, (1) sekülerleşmenin insan failiği ve kolektif eylem dinamiklerini (sosyal hareketleri) göz önünde bulundurarak incelenmesi gerektiğini ve (2) sekülerizm ve dinin sistematik olarak incelenmesi için hem sekülerliğin hem de dinin felsefi yani anlamlandırma odaklı tanımlarına ihtiyacımız olduğunu savunmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Sekülerleşme, Sekülerleşme Teorisi, Rasyonel Seçim Teorisi, Dini hareketler, İhyacılık



# KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Sean W. Anthony. *Muhammad and the Empires of Faith: The Making of the Prophet of Islam*. Oakland, California: University of California Press, 2020.

---

**Muhammed Enes Topgöl**

Marmara Üniversitesi  
enes.topgul@marmara.edu.tr  
0000-0003-3077-2610

---

Ohio State Üniversitesi Yakın Doğu Dil ve Kültürleri bölümünden Sean Anthony'nin son kitabı Batılı literatürde Hz. Peygamber algısının ulaştığı noktayı ve İslam dışı kaynakları klasik İslam tarihi kitaplardaki merkez anlatıya bazen bir alternatif bazen de onları tamamlayıcı veriler olarak gören yaklaşımları takip imkânı sunar. Önceki literatürü ve çalışma alanlarını dikkatlice inceleyen yazarın iki hedefi bulunmaktadır: 1- siyer-megâzî kaynaklarını 6. ve 8. yüzyıllara ait İslam dışı kaynakları ile karşılaştırmalı olarak okumak, 2- siyer-megâzî literatürün doğuşunda etkili olan tarihî koşullar ile entelektüel akımları aydınlatmak (s. 1). Ancak açıkça zikredilmese de bir bütün olarak kitap siyer-megâzî literatürünü ve genel olarak İslam'ı, Geç Antik Çağ'ın bir ürünü olarak konumlandırmayı hedeflediğini de gösterir.<sup>1</sup>

Hz. Peygamber'in hayatı için kullanılabilir ve birbirini tamamlayan kaynaklar bağlamında yazar 1- Kur'an, 2- epigrafik, belgeye dayalı ve arkeolojik veriler, 3- çağdaş ve yakın dönem gayrimüslim kaynaklar ve 4- siyer-megâzî ve hadis eserlerinden bahseder (s. 2). Son grup eserlerin ise "tarihî Muhammed'den ziyade Muhammed'in hatırasının erken kültürel oluşumu bağlamında yorumlanacağı" görüşünü benimsiyor gibidir (s. 2-3). Öncülü P. Crone tarihsel Muhammed'i yazmanın zorluğundan bahsetse de kendi eserinin, büyük ölçüde bu karamsarlığa karşı koymak ve birinin

---

<sup>1</sup> Yazarın akademik özgeçmişinde eserin -muhtemelen yayın öncesi bir aşamada- "Muhammad of Arabia: Reading the Late Antique and Early Islamic Sources" şeklinde kaydedilmiş olması da bu hususu teyit eder ([https://nelc.osu.edu/sites/default/files/cvSWAnthony\\_1.pdf](https://nelc.osu.edu/sites/default/files/cvSWAnthony_1.pdf) [erişim: 06.01.2022]).

gerçekten bu külliyyatla çalışabileceğini göstermek için yazıldığını söyler (s. 4, 21). Gerçekten de eser revizyonist olarak bilinen oryantalistlerin görüşlerini zora sokacak pek unsur içerir. Siyer-megâzî literatürüne *isnad-cum-matn* metodunun uygulanmasının imkânından bahseder yazar, isnâdların uydurulabileceğini ve sıklıkla uydurulduğunu herhangi bir delil göstermeden belirtip zahmetli olan mezkûr metodun kısıtlılıklarını A. Görke'den özetler (s. 5-7).

Genel olarak 1970'lerden sonra yükselen "İslam kaynaklarına karşı külli bir şüphencilikle yaklaşma tavrı" nı sürdüren Anthony Kur'an ile siyer-megâzî literatürünün karşıtlık arz ettiği yerlere kısaca değinip bu literatürü sorunlu bir tarihsel kaynak hâline getiren teolojik anlatının, Kur'an geçerli olmadığını belirtir (s. 11). "Neden siyer-megâzî geleneğini bir kenara bırakıp tarihî Muhammed hakkında ana kaynak olarak yalnızca Kur'an'a güvenmiyoruz?" sorusunu sorup Kur'an'daki bazı tarihî bilgilere yer verir (s. 12-3). Her hâlükârda yazar siyer-megâzî literatürünü Kur'an'ın ışığında okunacak ikincil bir kaynak olarak değerlendirir.

Birinci Bölüm'ün ilk başlığında yazar, Hz. Muhammed'in varlığını gösteren zengin deliller bağlamında 7. asırdan gelen malzemeye dikkat çekip hicri takvim, papirüsler, yazıtlar ve paralar üzerinden bu yargısını destekler (s. 25-34), sonrasında aynı dönemden üç gayrimüslimin şahitliğini kaydeder (s. 36 vd.). İslam dışı kaynakların tahliline 670'lere tarihlediği (s. 56) *Doctrina Iacobi* ile başlar (s. 43 vd.) ve belgedeki 1- onun Serazenler arasında başlayan peygamberliği, 2- savaş ve fetihlerin misyonunun ayrılmaz bir parçası olduğu, 3- kutsanmış birinin ve İsa'nın nüzülü gibi unsurları Kur'an'ın onayladığını söyleyip dördüncü unsur olan "cennetin anahtarlarına sahip olma" meselesini Geç Antik Çağ dinî düşüncesi bağlamında tartışır (s. 44 vd.). Yazara göre insanoglunun cennete ancak kapılardan girebileceği ve cennetteki bekçi olgusu pek çok din ve kültürde görülen hayli eski bir temadır. *Doctrina Iacobi*'deki anahtarlara sahip figürün Serazen peygamberi imlemesini düşük bir ihtimal olarak gören yazar (s. 47) burada zikrettiği ayetleri bir netliğe kavuşturamaz. Ayrıca cennetin anahtarları ile semavi hükümranlığın anahtarlarının farklı olduğunu Süryani literatürden temellendirmeye çalışır (s. 47-8). Yazar *Doctrina Iacobi*'deki öğeler içerisinden niçin bu temayı seçtiğini ise makul bir gerekçeye dayandırmamıştır.

Bölümün ikinci başlığında modern tarihçilerin, Hz. Muhammed'in tüccar olduğuna dair iddiaları incelenir. Onun tüccarlığını, hayatı hakkında yalnızca mevcut en erken malzemelere dayanarak ve Arapça kaynaklara başvurulmadan tespit edilebilecek birkaç iddia arasında sayan yazar bu bağlamda tarihçi Pseudo-Sebeos'un yazdığı belge ve Edessalı Jacob'a ait metinden anlatı yapar (s. 60 vd.). Yazara göre bunlar henüz yazılmamış



hadis ve siyer literatürüne dayanamayacak kadar erken tarihli olan ve Hz. Muhammed'i bir tacir olarak gösteren en erken tarihî verilerdir (s. 63). İslam dışı metinler Hz. Muhammed'in hadis ve siyer literatüründeki mesleğini onaylarken erken kaynaklarda onun tüccarlığından ziyade çobanlığından bahsedildiğini söyleyen Anthony'ye (s. 65) göre hadis literatüründeki kayıtlar, onun bir zamanlar çoban olduğunu ileri sürerken tüccarlığından bahsetmez (s. 67). Devamında yazar "Hatta hadis rivayetleri Muhammed'in tüccar olduğunu kategorik olarak inkâr edecek kadar ileri gitmiştir" deyip delil olarak Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbn Asâkir'den (ö. 571/1176) alıntılar yapar (s. 67). Ancak ilgili haberler yazarın iddiasını desteklemediği gibi Hz. Peygamber'in ticari hayatı ve ortaklıklarına dair rivayetler de hadis kaynaklarında zikredilmektedir.<sup>2</sup>

Arapça kaynaklarda bir tüccar olarak Hz. Muhammed'in tasvirine yoğunlaşan yazar, İbn İshak'ın (ö. 151/768) Zührî'den (ö. 124/742) aktardığı Bahira olayını, Samuel'in Davud'un sonraki kral olacağına dair Kutsal Kitap anekdotuyla irtibatlandırır (s. 70-1). Yazara göre Zührî'ye nispet edilen haber İbn İshak'ın uydurmasıdır (s. 71). Dipnotta ise benzer bir naklin Urve'den (ö. 94/713) geldiği, ancak onun kaynağının da bizzat Hişâm (ö. 146/763) olduğu kaydedilir (dp. 47). Haberi aktaran râvileri herhangi bir delil zikretmeksizin uydurmacı sayan yazar, İbn İshak'ın Bahira olayındaki kaynağının da Abdullah b. Ebî Bekir el-Ensârî (ö. 135/752-3 [?]) olabileceğini söylese (s. 71-2) de bunu delillendirmez. Mekkeli tüccarların faaliyetleri bağlamında Ebû Süfyân'ın (ö. 31/651-2) Mekke'ye dönerken Herakleios'la (hs. 610-641) Hz. Muhammed'in peygamberliği hakkında tartışmış olduğuna inanmaz (s. 79). Özetle Hz. Muhammed'in hayatına dair net bir gerçek olarak onun tüccarlığından bahsetmek isteyen modern tarihçiler, bu gerçeğin, onu bir çoban olarak sunan siyer-megâzî literatürüne değil, 7. asır gayrimüslim kaynaklarına dayandığını bilmelidirler (s. 82). Ancak yazarın bu genellemeleri hadis külliyatındaki tasvirlerle örtüşmemektedir.

Siyer-megâzî literatürünün başlangıcına ayrılan İkinci Bölüm'de (s. 83 vd.) ilk olarak Ebân b. Osman'ın (ö. 105/723) faaliyetleri ile Emevîler'in konu etrafındaki tavırlarına değinilir. Yazara göre Ebân'ın megâzî derlemesini imha eden Emevîler bu eserdeki anlatıların kendi halifelik iddialarını baltalayabileceğinden endişeliydi (s. 94). Sonrasında yazar, Urve b. ez-Zübeyr'in (ö. 94/713) Abdülmelik ve oğlu ile mektuplaşmalarının Hz. Muhammed'in biyografisinin tesadüfi bir kaynağı hâlini aldığını ve mektupların Urve'nin günümüze ulaşan tek megâzî rivayetleri olmasa da belge benzeri yegâne haberler olduğunu söyler (s. 97). Yazara göre Urve, *Kitâbü'l-*

<sup>2</sup> Örnek olmak üzere bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXIV, 261; Ebû Davud, Edeb 17.

*Megâzî*'yi derlemiş gibi görünmese de ona nispet edilen megâzî rivayetlerinin ciddi bir kısmı, Mısır'da yetişip o rivayetleri *Kitâbü'l-Megâzî* de derleyen Ebü'l-Esved Muhammed b. Abdurrahman'ın (ö. 130/745'ler) nakliyle korunmuştur (s. 98). Sonrasında mektuplar hakkında "Bu metinleri derleyip tercüme etme sürecinin, bu külliyyatın gerçekliği hakkındaki şüphelerimin çoğunu azalttığını itiraf etmeliyim. Mektupların taşıdığı özellikler onların ya da büyük kısmının otantikliğini gösteriyor" diyen yazar (s. 103) mektupların muhtevası, isnâdları ve râvileri hakkında değerlendirmeler yapar. Ancak burada hadis tarihi ve râvilere dair yapılan bazı yorumlar (örneğin bk. s. 105, 106, 107) özellikle kaynak kullanımı ve münekkitlerin tenkit üslubunu tasvir açısından oldukça cılızdır. Yazar, Urve'nin mektuplarını tercüme edip her bir mektubu kısaca yorumlar (s. 109-28).

Mektupların ardından Anthony hadis yazımına ilişkin tutumların ne zaman ve hangi tarihsel koşullar altında değiştiğini sorup 8. asrın ilk yarısında kanaatlerin değiştiğini belirtir (s. 129). Tedvin dönemine tekabül eden bu tarihleme isabetli olup ister istemez gündeme Ömer b. Abdülazîz'in (hs. 99-101/717-720) tedvindeki rolünü getirir. Yazar onun rolüne dair anlatıların tarihselliği hakkında şüphe edildiğini ve çok ayrıntılı olan haberlerin daha fazla araştırılması gerektiğini belirtir (s. 131). Konuya tedvin döneminin önemli ismi Zührî'nin kendi ilmî serüvenini anlattığı uzun İbn Sa'd (ö. 230/844) rivayetini ufak tasarruflar dışında tamamen çevirerek devam eden yazar (s. 132-5), Zührî'nin siyasi tavrı etrafındaki eleştirileri kaydeder (s. 136-7). Farklı talebelerinin ondan megâzî rivayetleri naklettiğini belirtir (s. 141-4) Zührî ve çağdaşları için bir hadisi kaydetme eyleminin hafızaya yardım işlevi gördüğünü, ancak nihai ezberleme hedefinin yerini tutmadığını söyler (s. 145). Zührî rivayetlerinin resmî kayıtlarının akıbeti belirsizse (s. 149-150) de öğrenciler tarafından yazılan özel nüshalar günümüze ulaşmıştır (s. 150).

Bölümün diğer alt başlığında Abbâsîler döneminin Zührî'si İbn İshak hakkındaki yargılara (s. 152-4) yer veren yazara göre Abbâsî himayesi, İbn İshak'ı tarihî karanlıktan kurtarmış olabilir (s. 156). Onun Abbâsîler'le irtibatının kronolojisini belirlemeye çalışan yazar *el-Megâzî*'sinin, Emevî aleyhtarı Abbâsî duruştan etkilendiği kanaatindedir (s. 156-7, 158). İbn İshak hayatı boyunca eserini sürekli olarak düzenlediği, genişlettiği ve revize ettiği için her bir öğrencinin aktarımı, bizzat ondan öğrenilmiş olsa da *el-Megâzî*'nin farklı bir versiyonunu (bu rivayetler için bk. s. 160-5) temsil eder ki metni hocası İbn İshak'tan üç kez dinleyen İbrahim b. Sa'd (ö. 183/799) da bu hususa işaret eder. Ayrıca İbn İshak'ın kitap râvileri de eserde kısaltmalar, çıkarmalar yapmış ve bazı açıklamaları tamamlamışlardır (s. 160). İbn İshak'ın metnini Mansûr'un (hs. 136-158/754-775) yanına Irak'a gitmeden önce yazdığını gösteren ve bu açıdan önem arz eden İbrahim

b. Sa'd versiyonunun bazı kısımları klasik eserlerde kayıtlıdır (s. 161). İbn İshak'ın megâzî birikimini bir türe dönüştürdüğünü belirten yazar (s. 167, krş. 170) bu yaklaşımın, kısmen kitabı derleme metoduna dair dile getirilen endişelerden ve ona yöneltilen eleştirilerden çıkarılabileceğini söyleyip eleştirileri zikreder (s. 167-9). Her hâlükârda yazara göre Zührî olmadan İbn İshak düşünülemezdi. Bu iki âlim birlikte siyer-megâzî geleneğini oluşturup türün bekasını sağlayan ufuk açıcı bölümleri geliştirmişlerdi (s. 170).

Üçüncü Bölüm'de siyer-megâzî literatürünü Geç Antik Çağ içerisine konumlandırmayı hedefleyen yazar, İbn İshak'ın *el-Megâzî*'si ile zirveye erişen 8. asır megâzî-siyer yazımının arkasında Mansûr'un hamiliği olduğunu düşünür ve külliyyatın daha gerçek veya özgün bir tarihine varmayı değil, onun sunduğu tarihî bilginin doğru olma ihtimalini ve onu biçimlendiren ideolojik güçleri belirlemeyi amaçlar (s. 175). Yazara göre Geç Antik Çağ'ın yönetim retorisi, bu külliyyatı tahmin edilenin ötesinde derinden şekillendirmiş ve ilk siyer-megâzî derleyicileri hem Bizans/Sasani imparatorluk geleneklerinde yerleşik siyasi meşruiyet dilini benimsemiş hem de Kur'an'ın özgün teolojik üslubunu ve öngördüğü dindarlığı harekete geçiren yeni bir imparatorluk söylemi oluşturmaya çalışmışlardır (s. 176). Buna örnek olarak yazar Hz. Peygamber'in hükümlerlik sahasına dair bilgileri tartışmaktadır (s. 177-181).

Konunun üzerinden yürütüldüğü bir diğer örnek ise Herakleios rivayetleridir. Rivayetin şemasını verip anlatıyı Ma'mer'in (ö. 153/770) *el-Megâzî*'si üzerinden yapan (s. 182) yazara göre Herakleios'a gönderilen mektup, Emevî hilafeti döneminde gelişen İslami zafer biçimini kuvvetle dile getirdiği için önemlidir (s. 184). Yine ona göre rivayetteki Herakleios'un astrolojik gözlemi ve ona giden mektup akabinde olanlar İslam dışı kaynaklardan alınmıştır (s. 184-5) ve bölüm bu kısımların kökenlerini belirlemeyi amaçlamaktadır. Burada Zührî'nin, rivayetini erken tarihli bir Hristiyan-Filistin menşeli kaynak üzerinden oluşturduğu iddia edilir (s. 186). Zührî rivayetinde Herakleios'u kâhin olarak gösterirken kullanılan *hazzâ* kelimesinin hadis literatüründe sadece bu rivayette geçtiğini söyleyen yazara göre Herakleios'a dair bu tasvir bir ölçüde gerçektir (s. 186). Nitekim bu tasvir Bizanslı bir tarihçi ile 660'larda (hicri 39-40) yazılan ve *Fredegarii chronicon* olarak bilinen bir metinde geçer (s. 188, 190). Bu son anlatımın arkasında Zührî ve diğer Arap kaynaklarının olamayacağını belirten yazara göre ileri düzeyde benzeşen (tablo için bk. s. 192) bu rivayet ve Zührî'nin anlatısının günümüze ulaşmayan ortak bir kaynağı olmalıdır (s. 191, 192).

Zührî rivayetinin Hristiyan kökenine işaret eden ikinci bir özelliğinin, Herakleios'un saltanatına ve hatta belki de dünyanın sonuna karamsar bakış açısı (s. 193) olduğunu düşünen yazar rivayetteki *arîsiyyîn* kelime-

sinin peşine düşüp kelimeyi Hristiyan-Filistin Aramicesi ile irtibatlandırır (s. 194-5). Mektubun varlığına bir dış delil 660'ta Ps.-Sebeos'un Filistinli bir kaynaktan aldığını açıkça söylediği İslam fetihlerinden bahseden ve İsmâîlilerin (Arapların) Herakleios'a mektup gönderdiklerini kaydeden rivayettir (s. 195-6). Bu noktaya kadar Zührî rivayetini filolojik olarak inceleyen yazara göre rivayetin gayrimüslim bir kaynağa dayandığının en inandırıcı delillerinden biri, aslında doğrudan Zührî'den gelen bazı haberlerdir. Zührî, öğrencilerinin farklı aktarımlarında rivayeti Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe'ye (ö. 98/716) nispet etse de bir rivayette onu İbn Nâtûrâ diye anılan birinden işittiğini söyler (s. 196-7). Ancak Taberî (ö. 310/923), Taberânî (ö. 360/971) ve Beyhakî (ö. 458/1066) gibi âlimler tarafından kaydedilen bu haber yazarın iddiasının aksine Hz. Peygamber'in Herakleios'e yazdığı mektupla değil, bu yazışmanın sonrasında yaşananlarla ilgilidir ve Zührî mektup rivayetini hocası Ubeydullah vasıtasıyla İbn Abbas'tan (ö. 68/687-8) almış, sonrasında aynı olayın devamını başka bir zaman Hristiyan din adamından dinlemiş gibidir. Ayrıca Zührî'nin, Herakleios'un mektuba tepkisini gören biriyle şahsen tanıştığını iddia eden tek Emevî âlimi olmadığını söyleyen yazar, Saîd b. Ebî Râşid (ö. ?) rivayeti üzerinde yeterince durmaz (s. 197, dp. 88).

İbn Nâtûrâ'nın kimliğini netleştirmeye çalışan yazara göre bu tabir yeni bir piskopos atanıncaya kadar ona vekalet eden kilise yetkilisi için kullanılan Süryanice terimin bozulmuş hâlidir. Zührî'nin İbn Nâtûrâ ile Abdülmelik'in halifeliği sırasında tanıştığı iddiasını da buna delil getirir (s. 199). Çünkü o tarihlerde Kudüs Patrikhanesi teolojik iç çekişmelerden dolayı bölgeye yeni piskopos atayamamıştı. Böylece yazar Filistin'deki dinî görüşler hakkında etraflı bilgiler verip İbn Nâtûrâ'nın muhtemel topluluğunu belirler (s. 200). Sonuçta yazara göre Zührî, Herakleios anlatısındaki Hristiyan kaynağının Bizans İmparatorluğu'na ilişkin karamsar görüşünü, meşruiyetini Hz. Muhammed'in nübüvvet misyonundan alan, ilahi olarak yetkilendirilmiş yeni Arap imparatorluğunun bir onayına dönüştürmüştür ve onun anlatımı sadece Emevî hamileri için değil, erken dönem İslam siyasetinin yayılmacı emellerini benimseyen fetih seçkinleri için de sevindiricidir (s. 202).

Üçüncü Bölüm'ün ikinci kısmında 7. asırda yaşamış ve oldukça ilgi çekiçi bir manevi tecrübeye sahip olan Cædmon'dan bahsedilir. Aziz Bede'in (ö. 735) 731 tarihli metnine başvurulan yazar Cædmon'ın durumu ile Hz. Peygamber'in ilk vahiy tecrübesini karşılaştırır ve konuya değinen Batılı öncüllerini değerlendirir (s. 205, 207-8). İkra rivayetinin İbn İshak'ın hocası Zührî tarafından da nakledildiğini kaydeder (s. 209) ve Cædmon'a İbn İshak'ın kıssa versiyonunun mu yoksa Urve'nin aile isnâdıyla gelen haberin mi ulaştığını tartışsa da hangi versiyonun kaynaklık ettiğinin bilinemeyeceği-

ni söyler (s. 212). İbn İshak rivayetinin Bede'in Cædmon naklini nasıl etkilemiş olabileceğine değinir (s. 213). Taberî'deki "ikra" rivayetiyle Cædmon rivayetini tabloya aktaran yazara göre Shoemaker'in belirttiği üzere İncil ifadeleri her iki metne etki etmişse de bunlar yalnızca iki rivayet arasında bulunan şu yapısal benzerlikleri açıklayamaz: İkisi de rüyayı güzelce hatırlar, ikisinde de üç emir ve cevap var, cevaplar ikisinde de yetersizlik teması üzerine kurulu, neyin okunması veya söylenmesi gerektiğini sorgulayan yanıt ve ziyaretçinin emriyle Allah'ın yaratma kudretini okumak/şarkı formuna dökmek için mucizevi yetenek, ikisinin de hanımlara müracaatı (biri eşi üzerinden Varaka'ya gider, diğeri başrahibe). Yazara göre hikâyeler arasındaki bu paralellik çarpıcıdır ve sadece İncil'deki arketiplere dayanılarak izah edilemez (s. 215-6).<sup>3</sup> Bunun üzerine yazar, Cædmon'un çağrısı ve ikra anlatısının doğrudan ilişkili olmaktan ziyade, şimdiye kadar tanınmayan ortak bir kaynağa dayanıyor olabileceğini söyleyip dünya edebiyatından Cædmon ile Hz. Muhammed'in duyularına benzer şekilde yapılandırılmış bazı hikâyeler aktarır (s. 216-7). Anlatılar arasındaki ortaklıkların, bu haberlerin İncil'deki malzemenin çok ötesine geçen ortak bir mecaz, motif ve arketip anlatısı oluşturduğunu gösterdiğini söyleyen yazara göre Kutsal Kitap geleneği dışında Geç Antik Çağ menkıbeleri de siyer-megâzî literatürünü etkilemiştir (s. 217, 218).

Menkıbelerin Geç Antik Çağ'dan erken dönem İslam kültürüne geçiş boyunca siyer-megâzî literatüründe bu kadar verimli bir anlatı kaynağı olarak hizmet etmesinin nedenini, kendisini her zaman dönüştürme ve yeniden yaratma eğilimine bağlayan yazar (s. 218), menkıbeler ile ikra anlatısı benzerliğine bir örnek verir. Ona göre Geç Antik Çağ menkıbe yazıcılığı, ilk Müslümanların, Tanrı'nın insanlık planının tarihteki tezahürünü ve kutsal kişilerin insanlık için ilahi plandaki rolünü nasıl kavradıklarını gösterir (s. 219). Nitekim Romanos'un menkıbelerine dair anlatılar, Cædmon'un çağrısı ve ikra anlatısı ile bazı olağanüstü paralellikler taşımaktadır (s. 220).

İkra anlatısının mesafe ve dil engelini aşır Cædmon anlatısını nasıl etkilemiş olabileceği sorusunu soran yazar yedi uyurlar (*Ashâb-ı Kehf*) hikâyesini Geç Antik kültür transferine örnek verir (s. 222). Yuhanna ed-Dımaşkî'nin Müslümanlarla polemiklerine değinen yazara göre onun Muhammed'in Kur'an'ı uyurken aldığını bilmesi, siyer-megâzî geleneğinden haberdar olduğunu gösterir, çünkü Muhammed'in uykusunda vahiy

<sup>3</sup>Gregor Schoeler ise Cædmon rivayetiyle ilgili Bede'in kaynağının kussâs aracılığıyla yayılan ikra rivayeti olduğu kanaatindedir ("Divine Inspiration, Storytelling, and Cultural Transfer: Muhammad's and Caedmon's Call", *Knowledge and Education* [ed. Sebastian Günther], Brill: Leiden – Boston, 2020, I, 108-9).

aldığı fikri Kur'an'da yer almaz (s. 223). Yazar ikra anlatısı ile Anglo-sakson İngiltere'si arasındaki olası bağlantıyı paralar üzerinden göstermeye çalışır. Ona göre sahte bir parada olduğu gibi kültür unsurları da uyarlanmış olabilir ve fiziki nesnelere gibi "sert" maddelerin aktarımına dair kanıtlar, ikra anlatısı gibi "yumuşak" materyallerin de aktarılmış olabileceğini düşündürür (s. 225, 226). Bazı hac yolculuklarını da gündeme getirdikten sonra yazar (s. 226-8) muhtelif türden gezginlerin, yolculuklarından kendilerince tuhaf veya tanıdık öyküleri beraberinde getirebileceklerini söyler (s. 228). Sonrasında "Erken tarihine ve olağanüstü yayılımına ilişkin tüm etkileyici kanıtlara rağmen, ikra anlatısının Muhammed'in ilk vahiy deneyimlerinin doğru bir tarihsel açıklaması olması muhtemel değildir" deyip bazı ayetleri zikreder ve eserinin başında Kur'an'ın kaynak olarak önemini vurgulamış olsa da "Tarihçiler kutsal metin merkezli kanıtlara direnmeli!" der. Yazara göre ikra anlatısı Geç Antik Çağ'ın tarihsel manzarasında gündel olan bir dizi edebî formdan sentezlenen ve inşa edilen bir kültürel hafıza ürünüdür (s. 228). Yazar bu kısmı Alak'ın ilk sure olamayacağı yargısı (s. 229) ve ilk vahiy ile ilgili diğer rivayetlerle (s. 230 vd.) sonlandırır. Yazarın bazı tematik benzerlikleri merkeze alarak Hz. Peygamber'in vahiy tecrübesini aynı dönemde farklı coğrafyalardaki anlatılarla yan yana okuması ilginç bir entelektüel çaba olsa da burada göz ardı edilen ve cevaplanması gereken bazı hususlar vardır: Geç Antik Çağ'daki bu tecrübelerin kaçınılmaz, psikolojik, sosyal ve tarihsel sonuçlar doğuran bir vahiy tecrübesiydi? Bu tecrübe sahiplerinin kaçınılmaz bir din davetçisi olarak toplumunun karşısına çıkıp bu öğretilere davette bulundu? Aslında mesele yine Anthony'nin yaptığı gibi bir tarihsel sorgulama ile incelendiğinde Hz. Peygamber'in davetinin sadece tematik benzerliklere bakılarak bir Geç Antik Çağ ürünü sayılmayacağı söylenebilir.

Son kısımda yazar, ikincil bir kaynak olarak gördüğü siyer-megâzî literatürüne araştırmacıların her zaman "iyimser bir güvenden ziyade şüpheli bir dikkatle" yaklaşması gerektiğini, kendisinin çalışmada tarihçilerin bu literatüre nasıl yaklaşabileceklerini ve hatta "onunla nasıl çalışabileceklerini" gösteren metotlar sunmaya çalıştığını belirtir (s. 235). Özetle müellifler kendi dönemlerindeki sosyal, siyasi ve kültürel unsurlardan etkilenmişlerdir (s. 235-6), Geç Antik Çağ'ın epistemik dokusundan ortaya çıkan siyer literatürü, içinden doğduğu edebî akımları ve kültürel bağlamları özümsemiş ve yeniden biçimlendirmiştir (s. 236). Ayrıca tarihsel bir kaynak olarak siyer-megâzî literatürü kullanılırken öncelikle tarihî Muhammed'in hayatı ve bağlamı için diğer ana kaynaklara başvurulmak üzere, iyi kanıtlanmış bir tarihsel temel oluşturulmalıdır. Kitabın başında zikredilen üç kaynak grubu birbiriyle örtüşen kanıt katmanları olarak görüldüğünde, siyer-megâzî literatürüne yaklaşımda bize rehberlik etmesi için tarihsel

Muhammed'in "düşük çözünürlüklü bir görünümü"ne erişilebilir. Ancak yazara göre daha yüksek çözünürlüklü bir görünüm için siyer-megâzî literatürü vazgeçilmezdir (s. 237).

Eserde teknik bazı kusurlar dikkat çekmektedir. Örneğin yazar, "*Tafsîr* of Abū Hâtim al-Râzî (d. 277/890) as transmitted by his son, Ibn Abî Hâtim al-Râzî (d. 327/890)" diyerek İbn Ebî Hâtim'in eserini hatalı olarak babasına nispet der (s. 105). s. 14 (dp. 51) ve s. 73'te (dp. 52) kullandığı Dırâr b. Amr'ın *et-Tahrîş*'ine, s. 152'de (dp. 110) kullandığı İbn Hallikân'ın *Vefeyât*'ına, s. 138'de (dp. 37) kullandığı Ahmed al-Shamsy metnine kaynakçada yer vermez. s. 79, dp. 79'da "Bayhaqî, *Maḥāsîn*" şeklinde geçen eser kaynakçada hatayla "Bayhaqî, Aḥmad ibn al-Ḥusayn al- (fl. early fourth/tenth century)" diye gösterilir (s. 243). Hâlbuki bu zat İbrahim b. Muhammed el-Beyhaki'dir.

Eserde doğrudan konuyla ilgili bazı eserler gözden kaçmıştır. Süryani ve Bizanslı yazarların yanı sıra Ermeni Sebeos'a ait tüm 7. yüzyıl kaynaklarında Araplara yapılan siyasi ve dinî atıfları araştıran Nevo – Koren'e ait *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State* adlı önemli kitabı ve Bates'e ait "History, Geography and Numismatics in the first Century of Islamic Coinage" adlı makale bu bağlamda zikredilebilir.

Kitapta bazı okuma hataları da yer alır. Örneğin 'Ammâr ibn Yâsar (s. 52) 'Ammâr ibn Yâsir, Shadhân ibn Jibra'îl (s. 248) Shâdhân ibn Jabra'îl, 'Abd al-Malk (s. 91) 'Abd al-Malik, Ibn Zubayr (s. 94) Ibn al-Zubayr, Ismayfa' (s. 99, dp. 42) Asmayfa', Bandâr (s. 153) Bundâr, Fâtimah bint Mundhir (s. 153) Fâtimah bint al-Mundhir, Khâld (s. 161) Khâlid, al-Hannâd ibn al-Sârî (s. 51, dp. 93) ve Hanâd ibn al-Sârî (s. 244) Hannâd ibn al-Sarî, İbrâhîm ibn Mundhir (s. 168, dp. 203) İbrâhîm ibn al-Mundhir, wa-hiyya (s. 79) wa-hiya, 'îlâf (s. 80) îlâf, majâhîd (s. 99, dp. 42) mujâhîd, *Qubûl* (s. 107, dp. 15, 20; s. 154, dp. 119; s. 155, dp. 131) *Qabûl*, Hirqal (s. 196, dp. 81, 82) Hiraql olmalıdır.

Eserde verilen vefat tarihlerinin özellikle miladi karşılıklarında da çeşitli hatalar söz konusudur. Ancak klasik kaynaklardaki ay bilgileri verilmek yerine burada net miladi tarih kaydedilecektir. İbn Sa'd'ın vefatı 230/844–45 ve 230/844 (s. 105) değil 230/845, İbn Ebî Hâtim'in vefatı 327/890 (s. 105) değil 327/938, İbn Adî'nin vefatı 365/975–76 (s. 107, 169) değil 365/976, Süfyân b. Uyeyne'nin vefatı 196/811 (s. 136) değil 198/814, Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın vefatı 211/877 (s. 141) değil 211/827, Ebû Zür'a ed-Dımaşkî'nin vefatı 282/895 (s. 142) değil 281/894, Yahya b. Maîn'in vefatı 233/847 (s. 162, 164) değil 233/848, Vekî' b. el-Cerrâh'ın vefatı 197/812–13 (s. 249) değil 197/812 olmalıdır.

Sonuç olarak Anthony'nin kitabı genel olarak köken meselesine yoğunlaşan temel oryantalist çalışmaların ve bir din ya da medeniyet olarak İslam'ı Geç Antik Çağ'ın bir ürünü veya en azından devamcısı olarak tasvir eden çağdaş Batılı literatürün son ve yetkin örneklerinden olup konuyu siyer-megâzî literatürü çerçevesinde işlemektedir. Eser temel tezini tutarlılıkla savunsa da eserin farklı yerlerinde incelenen temaların seçiminin hangi kriterlere göre yapıldığı belirsizdir. Ancak yazar Batılı literatürde belli bir noktaya gelmiş tartışma konularını kendi tezi etrafında bir kez daha ele almış gibidir. Öte yandan Anthony İslam dışı kaynaklar ile metin dışı unsurları siyer-megâzî literatürüne tarihî bir bağlam inşa etmek için kullansa da onun hedefinin aksine bu kaynaklar hem erken İslam vahyinin varlığı ve bunun getirilerinin farklı kültürlerce alımlanma biçimi hem de siyer-megâzî literatürü hakkında daha bütüncül ve tarihsel bakımdan gerçekçi tasvirler yapılmasına imkân verecektir. Son olarak eserde derinlemesine analiz edilen bazı rivayetlerin daha farklı açılardan çalışılması gerektiği de açıktır.



Ayman S. Ibrahim. *Conversion to Islam  
Competing Themes in Early Islamic  
Historiography*. New York: Oxford  
University Pres. 2021. xxii+291 sayfa.

---

**Kevser Beyazyüz Sipahioğlu**

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
kbeyazyuz@ankara.edu.tr  
0000-0001-8299-7577

---

Ayman S. İbrahim'in doktora tezinin yayına hazırlanmış hâli olan *Conversion to Islam*'ın *Competing Themes in Early Islamic Historiography* şeklindeki alt başlığı, ihtida ve İslamlaşma olgularını, tarihyazıcılığı açısından değerlendiren bir çalışmayla karşı karşıya olduğumuzu ima etmektedir. Giriş ve Sonuç kısımları dâhil olmak üzere beş bölümden oluşan kitap, hicri ilk üç yüzyılda telif edilmiş kaynakları merkeze almıştır.

Yazar ne yapmak istediğini, benzer çalışmalardan nasıl yararlandığını, onlardan hangi açılardan farklılaştığını ifade ettiği Giriş kısmında daha önceki araştırmaların temel iddialarına "State of the Art" başlığıyla öz ve sistematik olarak değinmiş, genelde *din değıştirme* özelde ise *ihtida* ve *İslamlaşma* olgularıyla ilgili yaklaşımların tarihsel serencamını başarılı bir şekilde tasvir etmiştir (s. 7-16). Böylece okuyucularına, zengin bir literatür içerisinde kalem oynattığının farkında olduğunu göstermiştir. Ayrıca yaptığı çalışmayla bu tartışmaya nasıl bir katkıda bulunduğu sorusunu ihmal etmeyip erken dönem kaynaklarına başvurmasını, araştırmasının özgün yönü olarak sunmuştur (s. 16-8).

Araştırmanın giriş kısmı -hatta kitabın ilk paragrafı- kantitatif tarih çalışmalarıyla tanınan Richard W. Bulliet'in biraz yanlış yorumlandığını düşündüğüm bir görüşüyle başlamaktadır. Buna göre Bulliet, erken dönem kaynaklarının, bireysel ya da kitlesel ihtida-İslamlaşma rivayetleri açısından pek de zengin olmadığını ileri sürmektedir.<sup>1</sup> İbrahim ise bu değerlen-

---

<sup>1</sup> Richard W. Bulliet, "Conversion Stories in Early Islam", *Conversion and Continuity -Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to*

dirmeye itiraz ederek Belâzürî (ö. 279/892-3) gibi isimlerin<sup>2</sup> eserlerinde konuya dair pek çok bilgi bulunabileceğini belirtir (s. 1 ve dp. 2). Fakat burada dile getirilen eleştiride Bulliet'in iddiası bağlamından uzaklaştırılmaktadır. Çünkü o, İbrahim'den farklı olarak, ihtida ve İslamlaşma olgusunun tarihsel seyriyle ilgilenmektedir.<sup>3</sup> Dolayısıyla bu olguyu tasvir etmesine imkân sağlayacak miktarda veriye ihtiyaç duymakta, kaynaklardaki bilgilerin yeterliliği veya yetersizliği hakkındaki yorumunu da bu ihtiyacı doğrultusunda yapmaktadır. İbrahim ise ihtida ve İslamlaşma rivayetlerinin, tarihçilerin bu olguya yaklaşımlarına ve tarihyazıcılığına dair neler söylediğiyle uğraşmakta ve erken dönem kaynaklarında bulunduğu anekdotları yeterli görmektedir. Özetle iki araştırmacı, kaynakları farklı sorulara göre değerlendirmekte ve aynı metinler, bir araştırmacıya oldukça verimli bir zemin sağlarken diğeri için yetersiz kalmaktadır. Bu iki yönlü sonuç, Bulliet'in tespitine halel getirmediği gibi İbrahim'in çalışmasının iddiasını da geçersiz kılmaz. Fakat araştırmacının özgünlüğünü ortaya koymayı amaçlayan bu değerlendirmenin yanıltıcı bir yorum içermesi, okuyucunun kitaba bir soru işaretiyle başlamasına yol açmaktadır.

Kitabın aynı zamanda Birinci Bölüm'ü olan Giriş kısmından sonra hicri ilk üç asra ait kaynaklar, üç döneme ayrılarak incelenmiştir. Bunun için İkinci Bölüm'de Emevîler, Üçüncü Bölüm'de Erken Abbâsî (133-218/750-833), Dördüncü Bölüm'de ise Mihne sonrası (218-299/833-911) Abbâsî döneminde yaşamış isimler konu edilmiştir. Her bölümde giriş mahiyetindeki bilgileri müteakip eserleri incelenecek tarihçilerin biyografilerinin ve haklarındaki iddiaların özetlendiği alt başlıklara yer verilmiştir (s. 35-55, 107-130, 179-201).

İbrahim'in ihtida ve İslamlaşma rivayetlerini değerlendirmek için önce tarihçileri ve eserlerini tanıtan kurgusu ilk bakışta oldukça sistematik görünse de bu usul, bilhassa Üçüncü ve Dördüncü Bölümler'de, okuyucuda, atf yaptığı literatürü tekrar eden yüzeysel bir anlatımla karşı karşıya olduğu hissini uyandırır. Yazarın, tanıttığı tarihçilerin hayat hikâyeleri ya da kişilikleriyle ilgili yeni bir tespit yapmayıp ilgili çalışmaları özetlemesi bu olumsuz izlenimi pekiştirmektedir. Bazı tarihçiler ve eserleri hakkında farklı görüşler varsa, bunlardan birinin tercih edilmesi yönündeki tasarruflar da bu olumsuzluğu giderememiştir. Dolayısıyla araştırmalarda zaten

*Eighteenth Century-* (ed. Michael Gervers ve Ramzi Jibran Bikhazi), Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990, 123, 125.

2 Belâzürî'nin anılması, Bulliet de örnek olarak onu ve eseri *Fütûhu'l-büldân*'ı zikrettiği için önemlidir ("Conversion Stories", 123).

3 Krş. Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period An Essay in Quantitative History*, Massachusetts: Harvard University Press, 1979, 2-5.

dile getirilmiş hususların derlenip özetlendiği bu kısımların gerekliliği ya da mezkûr bilgilerin çalışmada başka bir şekilde kullanılmasının imkânı okuyucunun zihnini kurcalayan bir mesele hâline gelmektedir.

Her bölümde karşımıza çıkan bu 'dış tenkit' başlıklarının tek sorunu özet mahiyetinde olmaları değildir. Bu kısımlarda İbrahim tarihçilerin eğilimlerinin/görüşlerinin tespit edilip edilemeyeceği ve bunun tarihçilikleri üzerindeki etkisinin nasıl ölçüleceği meseleleriyle hesaplaşmamıştır. Hâlbuki kitap boyunca vurgulanan temel iddialardan biri, tarih kaynaklarının, müelliflerinin gündemlerine ve görüşlerine göre şekillendiği, bunun izlerinin ihtida-İslamlaşma rivayetlerinde<sup>4</sup> görülebileceğidir (s. 6-7, 89, 98-9, 233-4). İbrahim'in bu soruları tamamen görmezden geldiği de söylenemez. Nitekim haklarındaki farklı iddialara rağmen tarihçilerin görüşlerinin tespit edilebileceğini ileri sürmüştü (s. 34-5), ayrıca Hz. Ali taraftarlığının evrimine (s. 35, 36 [dp. 17]) ve mezhebî-siyasi görüşlerde Mihne sonrası dönemde meydana gelen dönüşümlere (s. 180, 216-7) işaret etmiştir. Fakat bu meselelerin yaklaşık birer paragrafla sonuca bağlanması, sorunun geçiştirildiğini düşündürmektedir. Ayrıca İbrahim, mezhebî-siyasi eğilimlerin dönemlere göre farklı anlamlara gelmesinin,<sup>5</sup> tarihçilerin tasnifi üzerindeki muhtemel etkilerini de dikkate almamış gibi görünmektedir. Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) talebesi ve Şâfiî'nin (ö. 204/820) arkadaşı Mısırlı âlim Abdullah b. Abdülhakem'le (ö. 214/829) ilgili alt başlığın, bu sorunla malul olduğu söylenebilir. Yazar, İbn Abdülhakem'i, Mu'tezile'ye karşı Ehl-i hadis'i desteklemiş, üstelik bu görüşleri yüzünden cezalandırılmış biri olarak sunmuştur (s. 129). Ancak İbn Abdülhakem'in hem Ehl-i hadis taraftarı olup olmadığı hem de yaşadığı siyasi takibatın gerekçesi tartışmaya açıktır.<sup>6</sup> Üstelik bu gibi tercihler doğru olsa da problem çözülmemektedir.

4 İlk Müslümanlar (s. 57-62, 144-7, 2014), *müellefe-i kulûb* (s. 79, 208-9), *tulekâ* (s. 81-2, 206-9), Hz. Ali, Ebû Süfyân ve Abbâs b. Abdülmuttalib'in Müslüman olmalarıyla (s. 71-7, 218-28) ilgili rivayetler bu iddia doğrultusunda incelenmiştir.

5 Bu farklılaşmaların, her bir tarihçinin Hz. Ali taraftarı, Emevî veya Abbâsî yanlısı, Mutezili eğilimli, Ehl-i hadis mensubu olmasını, kendisine, yaşadığı bölgeye ve döneme özgü bir durum hâline getirdiğinden söz edilebilir (Mehmet Kalaycı, "Mezhepleri veya Dini Hareketleri Tamamlan(ma)mış Kimlikel Süreçler Olarak Okumak", *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dini Gruplar Arası İlişkiler)* [ed. Hayati Hökekleli – Vejdi Bilgin], Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2015, s. 228-231). Ayrıca mezhebî eğilimlerin bir şahsı ve faaliyetlerini nasıl tanımladığıyla ilgili olarak bk. a.g.m., 233.

6 İbrahim'in de atf yaptığı Ebû Ömer Muhammed el-Kindî'nin (350/961) *Kitâbü'l-Vulât*'ta verdiği bilgilere göre İbn Abdülhakem'in aldığı hapis cezası, yeni idarecinin sabık devrin elitlerini tasfiye etme ve mal varlıklarına el koyma kararıyla ilişkili görünmektedir (*Kitâbü'l-Vulât ve Kitâbü'l-Kudât*

Çünkü burada asıl yapılması gereken yukarıdaki sorulara derinlikli bir tartışma yürüterek cevap vermek, tarihçilerin kolayca bazı gruplar ve görüşlerle ilişkilendirildiği şüphesini gidermektir.

Dış tenkit kısımlarıyla ilgili sorunun bir diğer boyutu da bir tarihçinin görüşleri ile tarihçiliği arasındaki ilişki/etkileşim meselesidir. İbrahim bu problemi *dairesel bir akıl yürütme* ile ele almıştır: Müellifler önce mezhebî-siyasi eğilimlerine göre kategorize edilmiş, sonra da yer verdikleri rivayetler bu kategorizasyona göre değerlendirilmiştir. Rivayetlerle ilgili sonuçlardan hareketle de yazarların eğilimlerinin, tarihçilikleri üzerindeki etkisinin ispatlandığı ileri sürülmüştür. Bir tarihçiyi motive edebilecek ve eserleri sekillendirebilecek başka faktörler ya da süreçler ise göz ardı edilmiştir. Burada İbrahim'in başka unsurların/süreçlerin etkisini kabul etmeyebileceği ya da önemsiz görebileceği, tarihçinin mezhebî-siyasi görüşü ile naklettiği rivayetler arasında *deterministik* bir ilişki kurabileceği hesaba katılmalıdır. Fakat yazarın, böyle bir görüşte olsa dahi, çalışmasının iddialarından birini ilgilendirdiği için bunu temellendirmesi beklenmektedir.

Kitabın İkinci Bölüm'ü olan "Precursors of Conversion Themes under the Umayyads" [Emevîler Döneminde Din Değiştirme Temalarının İlk Örnekleri] başlıklı kısım, üç tarihçinin ve eserlerinin tanıtılıp değerlendirilmesi, bunların hangi kriterlere göre seçildiğinin ifade edilmesi ve ihtida-İslamlaşma rivayetleriyle ilgili tematik analizin ayrıntılı biçimde sunulması açısından kitabın en başarılı bölümü olarak nitelenebilir. Burada değerlendirilen Süleym b. Kays (ö. 76/695), İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/741) ve Musa b. Ukbe (ö. 141/758) ile ilgili en ciddi problem, *eserleri* günümüze ulaşmayan bu isimlerin görüşlerinin tespit edilip edilemeyeceğidir. Buna olumlu cevap veren İbrahim'in, incelediği âlimlerin günümüze ulaşan ri-

---

[nşr. Muhammed Hasan İsmail – Ahmed Ferîd el-Mezîdî], Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003, 150). Ehl-i hadis ve Mu'tezile arasındaki gerginliğin bu kararlar bir ilgisinin olup olmadığı detaylı tetkiklere muhtaçtır. Ayrıca Mâlikiliğin Ehl-i hadis'le ilişkisi, İbn Abdülhakem'in Şafii'ye gösterdiği teveccühe rağmen bu ekolün bir mensubu sayılıp sayılmayacağı hususları da detaylı bir şekilde değerlendirilmelidir. Irak Mâlikiliği hakkında çalışma yapan Ali Hakan Çavuşoğlu, oğluna Şafii'den ayrılmasını tavsiye eden İbn Abdülhakem'in, onun hadisin fıkha kaynaklığı konusundaki görüşlerinden etkilendiği tespitini yapmaktadır (*Irak Mâlikî Ekolü (III-V/IX-XI. yy)* [doktora tezi, 2004], Marmara Üniversitesi SBE, 50-1). Fakat bu tespit için atfı yaptığı kaynaktan İbn Abdülhakem'in Şafii'nin argümanları karşısında başvurdukları delillerin güçsüzlüğünü ifade etmesi dikkat çekicidir. (a.g.t., dp. 208) Christopher Melchert ise bizzat Şafii'nin Ehl-i hadis içindeki yerini tartışmaya açmaktadır (*Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık* [trc. Ali Hakan Çavuşoğlu], İstanbul: Klasik, 2018, 95, 135-65). Ayrıca Mâlik'i de muhaddis-fakih olarak nitelendirmek ve Ehl-i hadis çizgisinden ayırtmaktadır (Melchert, a.g.e., 145-6).

vayetlerinin bütünü ne kadar temsil ettiği, kendilerine atfedilen eserlerin nispet problemleri gibi meselelere değinmesi önemlidir (s. 36-41, 45-9, 51-5). Hatta bu bölümde -biraz da üç kişiyle ilgilenilmesinin sağladığı kolaylıkla- daha derin bir şekilde yürütüldüğünü söyleyebileceğim tartışma/analiz, kitabın diğer kısımlarında eksikliği hissedilen husustur.

“Establishing Pro-‘Abbāsīd Orthodoxy: Conversion Themes in Islamic Historiography under the Early ‘Abbāsids (ca. 133/750-218/833)” [Abbāsī Yanlısı Bir Ortodoksi Kurmak: Erken Abbāsī Dönemi İslam Tarihyazıcılığında Din Değişirme Temaları] başlıklı Üçüncü Bölüm’de, tarihyazıcılığının giderek yaygınlaştığı bir dönem incelenmiştir. Bu durum literatürün bir elemeye tabi tutulmasını gerektirmiştir. Bundan dolayı yazar konuyu, eserleri günümüze tam olarak ulaşan ve *salt/doğrudan tarih kaynağı*<sup>7</sup> telif etmiş isimler çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu şartları taşıdığı tespit edilen sekiz tarihçi arasında Ebû İshak el-Fezârî’nin (ö. 186/802) zikredilmesi (s. 104-5) ise İbrahim’i kendi kriterlerine uymamak gibi bir sorunla karşı karşıya bırakmaktadır.<sup>8</sup> Fakat bölümün ilerleyen kısımlarında biyografisine yer verilmediği gibi eserine de herhangi bir atf yapılmayan Fezârî’nin sehven anıldığı düşünülebilir.

“Attempts at Compromise: Conversion Themes in Islamic Historiography in the Aftermath of the Miḥna (218/833–299/911)” [Uzlaşma Girişimleri: Mihne Sonrası İslam Tarihyazıcılığında Din Değişirme Temaları] başlıklı Dördüncü Bölüm’de ise on altı isimden müteşekkil bir tarihçi grubu incelenmiştir. İbrahim’e göre Mihne, siyasi erk ile âlimlerin dinî otorite hususundaki gerilimlerinin giderek artıp bir çatışmaya dönüştüğü ve iki grubun iş birliği yapmasıyla sonuçlanan bir kırılma noktasıdır (s. 178). Bu olay sırasında veya sonrasında yaşamış tarihçiler, ilmî faaliyetlerini yoğun olarak politik gündemlerin ve dinî görüşlerinin etkisi altında yürütmüşlerdir (s. 171). Bu nedenle de Mihne’nin bir dönüm noktası olarak belirlenmesi gerekmiştir. İbrahim bu gerekliliği açıklarken Mihne’nin, istisnai bir hadise olduğunu ileri sürenlerin yanıldığına da dikkat çekmiştir (s. 175-7). Ona göre halifelerin âlimlerle yaşadıkları çatışmalar, rivayetlerin kayda geçirilmesi ve çeşitli eserlerin yazılması için verdikleri emirler gibi örnekler

<sup>7</sup>Yazar bununla tarihsel malzeme içeren ancak tarihi bir anlatım sunmak amacıyla kaleme alınmamış eserlerin dışarıda bırakılmasını kastetmektedir (104-5).

<sup>8</sup>Fezârî’nin muhtelif isimlerle anılan *Kitâbü’s-Siyer*’i “İslam devletler hukukuna dair ilk eserlerden” sayılır (Hasan Güleç, “Fezârî, Ebû İshâk”, *DA*, XII, 539). Bu anakronik bir yakıştırma olabilir fakat gayrimüslimlerle ilişkiler, İslam hakimiyetinde olmayan topraklardaki Müslümanların durumları gibi konulara dair hadisleri barındıran kitap, *salt/doğrudan tarih kaynaklarını* inceleyeceğine belirten İbrahim’in listesinde yer almamalıdır.

(s. 172, 176), iktidar ile ulemanın dinî otorite için birbirleriyle sürekli mücadele ettiklerini göstermektedir. Ancak İbrahim bu örneklerden fazla büyük sonuçlar çıkarmış gibidir. Bu genellemeci okuma biçimi Mihne süreciyle ilgili analizlerin çoğuna nüfuz etmiştir.

Tarihçiler, eğilimleri ve eserleriyle ilgili bu yoğun gündem, incelenen kitabın arka planını oluşturur. Çünkü İbrahim'in asıl hedefi, İslam tarihyazıcılığının mahiyetiyle ilgili tespitlerde bulunarak kendisi için bir zemin sağladıktan sonra ihtida-İslamlaşma rivayetlerini kronolojik ve tematik olarak tasnif edip değerlendirmektir. Bunun için ele aldığı dönemlerin hepsini kapsadığı düşündüğü dört *topoiye*<sup>9</sup> işaret etmiştir: *Topoi of Significance* [Eşsizlik/Benzersizlik Motifi], *Topoi of Compromise* [Uzlaşma/Taviz Motifi], *Topoi of Supremacy* [Egemenlik/Üstünlük Motifi], *Topoi of Affirmation* [İkrar/Tasdik Motifi].<sup>10</sup> Her bir *topoi*, çeşitli temalarla ilişkilendirilebilecek ihtida ve İslamlaşma rivayetlerini içerir. Buna göre *eşsizlik/benzersizlik motifî* ilk iman edenler, ileri gelenlerin ihtidası, iman ettikten sonra dinlerini güzelleştiren kimseler (s. 57-79, 143-50, 201-6), *uzlaşma/taviz topoi*si canını kurtarmak, Hz. Muhammed'in siyasi-askerî hâkimiyetine boyun eğmek gibi gerekçelerle Müslüman olanlar (s. 79-89, 206-13), *egemenlik/üstünlük motifî*, bilhassa fetihlerin ardından Müslümanların elde ettiği hâkimiyetin etkisiyle gerçekleşen ihtida-İslamlaşma hadiseleri (s. 89-93, 130-43, 213-5), *ikrar/tasdik topoi*si ise Kur'an'ın i'câzı, Hz. Muhammed'in mucizeleri ve/veya güzel ahlaki gibi faktörlerle ihtidanın gerçekleştiği örnekler hakkındadır (s. 93-7, 150-5, 213-5). Bu arada bu *topoi*lerin hedef kitlelerinin farklı olduğu ileri sürülmüştür. Mesela *eşsizlik/benzersizlik* ve *uzlaşma/taviz topoi*leri Müslümanlara yönelikken *egemenlik/üstünlük* ve *ikrar/tasdik topoi*leri gayrimüslimlere mesaj veriyor gibidir (s. 5-8).

İbrahim'e göre tespit ettiği dört *topoi*, çalışmasının kapsadığı tarih aralığının tamamı için geçerli olsa da içerikleri, yaygınlıkları ve mesajları açısından birtakım değişikliklerle karşılaşmak mümkündür. Örneğin egemenlik/üstünlük *topoi*sinin alt temaları arasındaki fethedilen bölgelerde yaşayanların ihtidasıyla ilgili örnekler, Emevîler dönemi kaynaklarında oldukça sınırlıyken tarihsel gelişmelerle uyumlu bir şekilde daha sonra telif edilmiş eserlerde giderek artmıştır (s. 131-2). Benzer şekilde erken örneklerde Yahudi veya Hristiyanların Müslüman olması, İslam'ın üstünlüğünün bir

9 Antik Yunan kökenli bu kavram, Albrecht Noth tarafından İslam tarihyazıcılığı bağlamında kullanılmıştır. Ona göre *topos*, temel işlevi içeriği belirginleştirmek ve olan biteni detaylandırmak olan bir anlatı motifidir (*The Early Arabic Historical Tradition A Source-Critical Study* [trc. Michael Bonner], New Jersey: Darwin Press Inc., 1994, 109).

10 Yazar kitabının başında tespit ettiği bu *topoi*leri ve alt temaları kitabının başında bir tablo olarak sunmuştur (xv).

yansıması olarak sunulurken Seyf b. Ömer'in (ö. 180/796) İbn Sebe anlatımında bu durum, samimiyetsiz ve fitne çıkarmak için gerçekleştirilmiş bir eyleme dönüşmüştür (s. 136). Mihne sonrası dönemde ise temalar bir yandan çeşitlenen aidiyetlerin, diğer yandan bunlar arasında uzlaşma sağlama girişimlerinin etkisiyle şekillenmiştir. Bunun en çarpıcı örneği, Abbâs b. Abdülmuttalib, Muâviye b. Ebî Süfyân ve Ali b. Ebî Tâlib'in Müslüman olmalarıyla ilgili anlatımlarda bulunabilir. Buna göre Abbas, geç iman etmesine gerekçeler üretilen, hatta Akabe Biatları sırasında Müslüman olmuş birine dönüşmüş, Muâviye de Mekke'nin fethinden önce ya da fetih sırasında fakat kerhen değil, samimiyetle iman etmiş biri olarak sunulmuştur (s. 218-27). Hz. Ali ise dönemin tarihçileri tarafından hala tek başına ya da Hz. Ebû Bekir'le birlikte ilk iman eden kişi olarak zikredilmiş bununla birlikte Şii iddialarla arasına bir mesafe konulmasına özellikle dikkat edilmiştir (s. 227-8).

İhtida-İslamlaşma rivayetlerinin zaman içerisinde nasıl değiştiği, ne gibi yeni vurgular ve bağlamlar kazandığına dair analizler, kitabın özgün yönünü oluşturur. Mesela Ebû Süfyân'ın ihtidasını, Mekke'ye doğru yola çıkan ordu karşısında mağlubiyetle yüzleşen bir liderin içine düştüğü durum, kavmini kurtarmak isteyen basiretli bir soylunun bilgece verdiği karar veya İslam davetine karşı en başından beri müsamahalı birinin tercihi gibi çok çeşitli tonlarda tasvir eden rivayetlerin kimler tarafından, hangi dönemde, nasıl kullanıldığını okumak oldukça keyifli ve düşündürücüdür (s. 71-5). Fakat bu gibi analizlerin, metinde yeterince öne çıktığı söylenemez. Bunun bir nedeni kitabın kurgusudur. İlk olarak tarihsel dönemler ve seçilen tarihçilerle eserleri hakkında bilgi verilmesi, çalışmanın özünü oluşturan bu gibi analizlerin gölgede kalmasına neden olmuştur. Ayrıca dönemlendirme merkezli akış, ihtida-İslamlaşma rivayetlerindeki değişim ve dönüşümleri -Ebû Süfyân örneğinin aksine- bütüncül olarak görmeyi zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla yazar tespit ettiği *topo*leri birer bölüm hâline getirirse veya rivayetleri mezhebî-siyasi eğilimlere göre kategorize edip sunsa nasıl olurdu sorusu akla gelmektedir.

Son olarak kitabın geneline yansıyan tekrar problemine işaret edilme-lidir. Bu tekrarların kimisi, yazarın aynı konuyu, farklı dönemlere göre ele almasından kaynaklanır. Kimisi de önemli verilerin ve değerlendirmelerin hatırlatma ve/veya vurgu amacıyla yinelenmesiyle ilgilidir. Ancak yine de kitaptaki tekrarlar bu gerekçelerle açıklanamayacak bir mahiyette ve miktardadır. Zira metin içinde zaten ele alınan hususlar hem ana bölümlerin hem de alt başlıkların girişlerinde konuyu tanıtmak, sonuç kısımlarında ise neticeleri sıralamak amacıyla tekrar tekrar sunulmuştur. Birbirinin neredeyse aynı olan bu değerlendirmeler çıkarıldığında ya da birleştirildiğinde, kitabın yaklaşık üçte biri oranında kısılacağı söylenebilir. Üstelik

tekrarlar sadece ana metinde değil dipnotlarda da görülür.<sup>11</sup> Bazı yazarların aynı görüşlerine sık sık atıf yapılması, hatta kimi ifadelerinin defalarca alıntılanması kurgu, hatırlatma ve vurgu gerekçelerinin meşruiyet sağlayamayacağı tekrar örneklerindedir.<sup>12</sup> Başka bir ifadeyle, ana metindeki tekrarlar, sınırlı sonuçlara ulaşılmış bir çalışmanın uzatıldığı, dipnotlardakiler ise literatürün usulsüz/gereksiz kullanıldığı izlenimine yol açmaktadır.

Özetle Ayman S. İbrahim, ihtida-İslamlaşma konusunu, benzer araştırmalarda kullanılmamış bir kaynak grubunu merkeze alarak ve rivayetleri tematik olarak gruplandırma girişiminde bulunarak özgün bir şekilde ele almıştır. Ancak konusunu doğrudan ve dolaylı olarak ilgilendiren meselelere işaret etse de bunları tartışmaktan kaçınmasının yol açtığı yüzeysellik, tercih ettiği kurgunun kitabın akışına olumsuz etkisi ve hem metin içinde hem de dipnotlarda karşılaşılan tekrar sorunu araştırmannın niteliğine gölge düşürmüştür.

11 Mesela *müellefe-i kulub* meselesiyle ilgili genel bilgi vermesi amacıyla ilgili literatüre işaret eden eser listesinin kimisinde tamamen kimisinde bir kısmıyla zikredildiği dipnotlar (71, dp. 173; 79, dp. 208; 85, dp. 235; 87, dp. 243; 159, dp. 326) bu izlenime yol açan örneklerden biri olarak sunulabilir. Ayrıca İslam'da kadının yeri, hakları gibi popüler ve tartışmalı konularla ilgili eserlere, pek de anlamlı/gerekli olmayan göndermelerin yapıldığı dipnotlar (66, dp. 151 ve 67, dp. 155; 69, dp. 163 ve 147, dp. 266) da atıflarla ilgili soru işaretlerini artırmaktadır.

12 4, dp. 14; 103, dp. 10; 126, dp. 156; 192, dp. 127; 22, dp. 77 ve 80; 23, 43, dp. 49; 103, dp. 8; 126, dp. 157; 17, dp. 5; 4 dp. 14; 17, dp. 62; 55, dp. 106; 71, dp. 171; 103, dp. 9; 171, dp. 4.



**Yasin Dutton. *Early Islam in Medina: Mālik and His Muwaṭṭa'*. Londra, New York ve Dublin: Bloomsbury, 2022. viii + 144 sayfa.**

---

**Rıdvan Talha Yücedağ**

İstanbul Üniversitesi  
ridvan.yucedag@istanbul.edu.tr  
0000-0001-6413-003X

---

Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) İslami ilimler tarihinin en meşhur figürlerinden biri olduğunda şüphe yoktur. En erken hadis koleksiyonlarından ve fıkıh kaynaklarından biri olan *el-Muvatta'*yı tasnif etmesinin yanı sıra günümüze ulaşan dört Sünni fıkıh mezhebinin öncülerinden biri olması onu hem hadis hem fıkıh tarihinin başlıca isimlerinden biri hâline getirmiştir. Mâlik'i Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi mezhep sahibi diğer fakih ve muhaddislerden ayıran en önemli husus ise Kur'an ve hadislerin yanında Medine'deki uygulamaları da önemli bir fıkhi delil olarak görmesidir. Onun Medinelilerin uygulamalarını (*amelü ehli'l-Medîne*) fıkhi düşüncesinin merkezine oturtması birçok tartışmaya sebep olmuştur. Oxford ve Cape Town Üniversiteleri'nde fıkıhın oluşum süreci, Mâlik b. Enes, Mâlikilik ve hadis-amel ilişkisine dair araştırmalar yapan Yasin Dutton da *Early Islam in Medina: Mālik and His Muwaṭṭa'* isimli eserinde Mâlik, *el-Muvatta* ve amel düşüncesinin doğurduğu tartışmaları konu edinir.

*Early Islam in Medina*, yazarın daha önce kaleme aldığı *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwaṭṭa' and Madinan 'Amal'* ve *Original Islam: Mālik and the madhhab of Madina*<sup>2</sup> isimli kitaplarının devamı niteliğindedir. Giriş bölümünde yazar, *The Origins*'te erken dönem fıkıhının kaynağının yazılı bir metin olarak hadis değil, sünnet ve amel olduğunu ispatlamaya çalıştığını, *Original Islam*'da ise bu konuyla ilgili klasik bir met-

---

1 Surrey: Curzon Press, 1999.

2 Londra ve New York: Routledge, 2007.

ni çevirerek<sup>3</sup> modern okuyucuya sunduğunu söyler. Ardından *Early Islam*'ı bu iki eserdeki boşlukları doldurup bazı argümanları detaylandırarak İslam'ın erken döneminin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunma amacıyla yazdığını açıklar (s. 1). Kitabın içine oturduğu bağlam ise oryantalist araştırmacıların İslami ilimlere dair çalışmalarıdır. Dutton, özellikle Ignaz Goldziher'in (ö. 1921) *Muhammedanische Studien* ile Joseph Schacht'ın (ö. 1969) *Origins of Muhammadan Jurisprudence* isimli eserlerindeki iddialarının bu alanı domine ettiğini ifade eder. Oryantalist araştırmacıların hadislerle bakış açıları hakkındaki ikili tasnifi (şüpheciler ve iyimserler) kullanan Dutton, bu kitabı aracılığıyla hadislerin kaynak olarak kullanılması konusunda şüpheli bir tavır benimseyen "şüpheciler" in (*skeptics*) argümanlarını çürütmeyi ve hadislerin en azından gerçeğe dair bir öz (*kernel*) barındırdığını düşünen "iyimserler" in (*sanguines*) iddialarını tadil etmeyi amaçladığını belirtir. Yazarın bir diğer hedefi ise İslam'ın amel temelli bir din olduğunu kanıtlamaktır (s. 8). Bu ifadelerden onun amacına dair bir fikir edinilse de o, kitabın spesifik iddiası konusunda suskundur. Nitekim eser incelendiğinde de bütün bölümlerin kendisini desteklediği ve kitabın sonunda kanıtlanan temel bir iddiaya rastlanmamaktadır. Temel bir iddianın yokluğuna sebep olarak kitabın, yazarın önceki eserlerini tamamlamak için telif edilmiş olması gösterilebilir. Bir akademisyenin önceki eserlerindeki eksikleri tamamlamak için yeni bir kitap yazması yaygın bir uygulama değildir. Eserin bazı bölümlerinin ise müstakil iddiaları olduğu söylenebilir. Örneğin Üçüncü Bölüm'de bazı oryantalist iddiaların aksine *el-Muvatta*'nın Mâlik'e aidiyetinin kesinliği iddia edilir (s. 58-9). Dördüncü Bölüm'de *amel* kavramının sonraki nesillerin bir inşası ve geriye yansıtması olmayıp Mâlik tarafından kullanıldığı ortaya konur (s. 65). Beşinci Bölüm'de ise kimi oryantalistlerce hadis literatürüne yöneltilen eleştirilerin doğru olmadığı ispatlanmaya çalışılır (s. 109-10).

Kitap bir giriş, beş ana bölüm, bir sonuç, kısa bir kavramlar sözlüğü, sonnotlar, kaynakça ve indeksten oluşur. Dutton, Giriş'te kitabın ortaya çıkış serüveni, bağlamı ve amacı hakkında bilgi verip ilgili literatürü kısaca değerlendirir. Birinci Bölüm'de Mâlik'in hayatı ve ailesi ele alınır. İkinci Bölüm'de Mâlik'in *el-Muvatta*'da çokça hadis naklettiği ve diğer kimi meşhur hocalarının biyografileri verilir. Üçüncü Bölüm'de *el-Muvatta*'nın günümüze ulaşan rivayetleri, zekât ve oruç bahisleri özelinde karşılaştırılır ve aralarındaki farklar tespit edilmeye çalışılır. Amel-i ehl-i Medine'ye dair Dördüncü Bölüm'de Mâlik'in *amel* lafzını hangi anlamlarda kullandığı ve amelin deliller hiyerarşisi içindeki konumu araştırılır. Beşinci Bölüm ise

3 Dutton bu eserinde, Endülüslü Mâlikî bir âlim olan Muhammed er-Râî'nin (ö. 853/1450) *İntisâru'l-fakîri's-sâlik li-tercîhi mezhebi'l-imâmi'l-kebîr Mâlik* isimli kitabını kısa bir girişle tercüme etmiştir.

amel hakkındaki klasik tartışmalarla hadisler hakkındaki modern tartışmalara daırdır.

Mâlik'in hayatı ve ailesine dair olan Birinci Bölüm, Kadı İyâz'ın (ö. 544/1149) Mâlikî fakihlere dair meşhur tabakâtı *Tertîbü'l-medârik*'te Mâlik'in hayatına ayrılan kısmın kısa bir özeti gibidir. Oldukça meşhur ve hayatı hakkında İngilizce literatürde bilgi bulunan birinin yaşamının herhangi yeni bir analizde bulunulmadan ve kitabın esas konusuna katkısı olmayacak şekilde sunulması, okuyucunun bu bölümün gerekliliğini sorgulamasına yol açar.

Dutton, İkinci Bölüm'de Mâlik'in hocalarını belirlerken *el-Muvatta*'daki rivayet sayılarını esas alır. Eser sahibi bir âlimin yakın hocaları belirlenirken ricâl kaynaklarında bir kriter olmaksızın sıralanan isimleri esas almak yerine eserinde kimden kaç rivayet aktardığını dikkate almak iyi bir tercih gibi görünse de Mâlik ve *el-Muvatta* örneğinde sayıya yalnızca merfû hadislerin katılması (s. 15) isabetli olmasa gerektir. En az merfû hadisler kadar sahâbî ve tâbiî kavilleri de içeren eserdeki bütün rivayetlerin hesaplanması daha doğru bir sonuca varmayı sağlayabilirdi. Yazarın sayıya yalnızca merfû hadisleri dâhil etmesinin sebebi İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) meşhur *el-Muvatta* şerhi *et-Temhîd*'de Mâlik'in hangi hocasından kaç merfû hadis aktardığını zaten vermiş olmasıdır. Dutton her alt başlıkta hem biyografik bilgi hem rivayet sayıları için *et-Temhîd*'e atıf yaparak bölümün omurgasını *et-Temhîd*'e dayandırmış olur. Hâlbuki diğer hadis kitaplarına nispeten çok da geniş hacimli olmayan *el-Muvatta*'daki bütün hadisler yazar tarafından incelense ve yapılan tespitlere yazarın kendi sayımı esas teşkil etseydi bu daha doğru ve yazarın muhatapları nezdinde daha ikna edici olurdu.

İkinci Bölüm'de Mâlik'in *el-Muvatta*'da 10'dan fazla merfû hadis aktardığı 15 hocası için müstakil başlıklar açan yazar bu kişilerle yetinmeyip bazı özellikleriyle öne çıkan diğer birkaç hocası için de başlık açacağını söyler. Fakat bu diğer hocaları neye göre seçtiğini açıklamaz. Ayrıca bu başlıklarda verilen bilgilerin türü tutarsız, hacmi ise dengesizdir. Örneğin İbn Şihâb ez-Zühri'ye (ö. 124/742) ayrılan yedi sayfalık kısımda (s. 16-24) onun hayatı detaylıca anlatılıp önemli hocaları tek tek sayılırken Yahya b. Saîd el-Ensârî'nin (ö. 143/760) biyografisi yarım sayfa sürer ve hocalarından bahsedilmez (s. 25). Dahası, Yahya'nın kendisine kalan mirasın yarısını Rebîa b. Ebî Abdurrahman'a (ö. 136/753) hediye etmesi gibi (s. 25) bu biyografilerde kitabın ana temasıyla ve Mâlik'le hiçbir ilişkisi olmayan bilgiler sunulabilmektedir. Bu bölümde hocalarının Mâlik'le ilişkilerine dair rivayetlere ağırlık verilseydi bu kişilerin onun ilmî hayatına etkisi daha etkili bir şekilde yansıtılabilir, bu da kitabın konusu açısından daha anlamlı

olabilirdi. Bu hâliyle bölüm, İbn Abdilber'in *et-Temhîd*'de verdiği bilgilerin düzenlenmiş bir tercümesi gibidir.

Dutton, *el-Muvatta*'ya ayırdığı Üçüncü Bölüm'e onun önemi hakkındaki birkaç rivayeti zikrederek başlar. Ardından günümüze ulaşan *el-Muvatta* rivayetlerini listeleyen ve bunlar hakkında kısaca bilgi veren yazar, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805), Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî (ö. 221/836), Yahya b. Abdullah b. Bükeyr (ö. 231/845), Yahya b. Yahya el-Leysî (ö. 234/849), Süveyd b. Saîd el-Hadesânî (ö. 240/855) ve Ebû Mus'ab ez-Zührî'nin (ö. 242/857) rivayetlerini "Zekât" ve "Oruç" bölümleri özelinde karşılaştırır. Dutton'un *el-Muvatta* rivayetlerinin benzerlik oranını tespit etme çabasının sebebi, muhtemeldir ki, *The Origins* adlı eserinde rivayetlerin yalnızca küçük farklılıklar taşıdığı iddiasını herhangi bir kanıt sunmadan dile getirmesi sebebiyle, bunun aksini iddia eden Brockopp tarafından sertçe eleştirilmiş olmasıdır.<sup>4</sup> Dutton, Brockopp'un eleştirilerini haksız çıkarmayı başarır. Zira yaptığı karşılaştırmalar mezkûr rivayetler arasında yalnızca hadis metinlerindeki küçük kelime değişiklikleri, râvilerin isimlerinde uzatma ve kısaltma ve aynı bölüm içindeki hadislerin sıralanması gibi manaya etki etmeyen farklılıklar olduğunu gösterir. Diğerlerine en az benzeyen rivayet Şeybânî'ninki olmasına rağmen ondaki farklılıklar bile ancak bazı rivayetlerin eksikliği şeklinde tezahür eder ve onun rivayet ettiği bütün hadisler diğer rivayetler tarafından desteklenir (s. 58). Kendi rivayetine Kûfe âlimlerinin görüşlerini entegre etme gayesi düşünüldüğünde onun bazı Mâlik rivayetlerini çıkarmış olması da gayet anlaşılırdır. Dutton, bu mülahazaların sonunda bütün rivayetlerin Mâlik'ten kaynaklandığı, dolayısıyla *el-Muvatta*'nın Mâlik'e nispetinin sahih, ayrıca güçlü bir metinsel rivayet geleneğine sahip olduğu neticesine varır (s. 58-9). Bu bölüm *el-Muvatta*'nın iç düzeni hakkında bilgi verilerek sonlandırılır.

"The 'amal of the People of Medina" başlığını taşıyan Dördüncü Bölüm'de amel-i ehl-i Medine ele alınır. Yazar *amel* ifadesinin bizzat Mâlik tarafından *el-Muvatta*'da dört farklı bağlamda 45 kez kullanıldığını belirler. Bu tespiti ise *amel* kavramının sonraki yüzyıllarda inşa edilen ve geriye yansıtılan bir kavram olmadığı, Mâlik döneminde de bilindiği ve kullanıldığı iddiası izler (s. 65). Dutton'ı *el-Muvatta*'daki *amel* kullanımını etraflıca incelemeye iten husus da kendisine yönelik eleştiriler olmalıdır. *The Origins*'indeki aynı başlığa sahip bölümde<sup>5</sup> amel kavramını Mâlik döneminde bilindiği kanısını uyandıracak şekilde kullanan Dutton, o dönemde amel kavramının bilinmediğini ve Mâlik tarafından neredeyse hiç kullanılmadığını söyleyen Brockopp'un eleştirilerinin hedefi olur.<sup>6</sup> Dutton'ın bu araş-

4 Brockopp, "The Origins of Islamic Law", 399.

5 Krş. *The Origins*, s. 32 – *Early Islam*, 63.

6 Brockopp, "The Origins of Islamic Law", 400, dp. 4.

tırma sonucunda mezkûr eleştirileri boşa çıkardığı söylenebilir. Ardından amel-i ehl-i Medine'nin diğer deliller arasındaki konumunu inceleyen yazar, onun Kur'an, sünnet ve icmâ gibi müstakil bir delil sayılmasının doğru olmadığı kanaatine varır. Ona göre amel, bütün bu delillerin uygulamaya dökülmüş hâlidir ve hepsini bünyesinde barındırır (s. 69).

Beşinci Bölüm, hadis ve amelle ilgili klasik ve modern tartışmalara tahsis edilmiştir. Bölümün ilk kısmında ameli fıkıh düşüncesinin merkezine yerleştirmesinden dolayı Mâlik'e yöneltilen eleştiriler birkaç spesifik örnek üzerinden incelenir. Burada öne çıkan isimler Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Şeybânî ve Şâfiî'dir. Leys b. Sa'd'ın Mâlik'e yazdığı mektuplarda, Şeybânî'nin *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne* ile kendi *el-Muvatta* rivayetinde, Şâfiî'nin de *el-Ümm*'de Mâlik'e yönelttiği eleştirileri inceleyen yazar bu fakihlerin amel hakkındaki görüşlerini ve hadisleri kullanma tarzlarını da tasvir eder, ancak bir sonuca varmaz veya bir iddiada bulunmaz.

Beşinci Bölüm'ün ikinci kısmında ise modern tartışmalar ele alınır. Çağdaş Müslümanlar arasındaki mezhep tartışmalarına kısaca değinen yazar ardından oryantalist iddialara geçer. Goldziher'in hadislerin Hz. Peygamber'in vefatından çok sonra, İslam toplumdaki sosyal ve politik hadiseler sonucunda ortaya çıktığı görüşü ile Schacht'ın isnâdların geriye doğru büyümesi teorisini aktaran Dutton, *el-Muvatta* hakkındaki bulgularının bu iddiaları haksız çıkardığını iddia eder. Argümanı şöyledir: 1- Mâlik'in farklı bölgelere mensup (dolayısıyla yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan) birçok öğrencisinin *el-Muvatta* rivayetleri arasındaki büyük benzerlik, eserin gerçekten Mâlik'e ait olduğunu gösterir. 2- *el-Muvatta* gerçekten Mâlik'e aitse onun bu kitapta hocalarına nispet ettiği rivayetler de doğru olmalıdır, zira bunların yalan olduğunu söylemek Mâlik'i birçok hadis uydurmakla itham etmek olur ki bu, onun güvenilir olduğuna dair çok fazla kaynaktan gelen çok fazla sayıdaki şahitlikle çeliştiğinden pek muhtemel değildir (s. 109-10). Yazarın ilk öncülü kuvvetli olmakla birlikte ikincisi için aynı şey söylenemez. Zira onun burada ikna etmeye çalıştığı oryantalist okuyucu ricâl kaynaklarında Mâlik hakkında kaydedilen olumlu şahitliklere güvenmez, Mâlik'in birçok hadis uydurmuş olma ihtimalini de dikkate alır. Dutton'un argümantasyonuna klasik kaynaklara olan güvenini dâhil ederek amacına ulaşma konusunda başarısız olduğu söylenebilir.

Yazar, Goldziher ve Schacht'ın hadisler hakkındaki genel kanılarının ardından onların Mâlik ve *el-Muvatta* hakkındaki spesifik düşüncelerini irdeler. Goldziher'in *el-Muvatta*'yı inceleyerek 2./8. yüzyıldaki hadis rivayetine güvenilemeyeceği ve Mâlik'in hadis öğrenim-öğretim metotlarıyla hadis aldığı kişiler konusunda gevşek olduğu yönündeki iddialarını eleştirir. Ona göre Goldziher'in bu kaniya varmasının sebebi, *el-Muvatta*'nın yalnızca Leysî ve Şeybânî rivayetlerini karşılaştırmış olmasıdır. Şeybânî ri-

vayetinin Leysi'ninkinden oldukça farklı olması onu mezkûr düşüncelere sevk etmiştir. O, "Eğer o, Ebû Mus'ab ez-Zühri, İbn Bükeyr, Ka'nebi ve Süveyd rivayetlerine erişmiş olsaydı kesinlikle daha farklı sonuçlara ulaşırdı" der (s. 110). Schacht da bu konuda Goldziher'e benzer görüşler dile getirir. Bazı *el-Muvatta* rivayetlerini karşılaştıran Schacht, onun Mâlik tarafından telif edilmediği neticesine varır. Ona göre eser Mâlik'in vefatından sonra talebeleri tarafından telif edilmiş ve her biri kitap üzerinde kendine özgü düzenlemelerde bulunmuştur, zira o dönemde metinlerin olduğu gibi aktarılmasına önem verilmiyor ve râviler, naklettikleri üzerinde özgürce tasarrufta bulunabiliyorlardı. Dutton, Schacht'ın bu kanaate ulaşmasını da yeterli sayıda *el-Muvatta* rivayeti incelememesine bağlar. Çünkü o da Şeybânî'nin rivayetindeki farklılıklara ağırlık vermiştir. Hâlbuki diğer *el-Muvatta* rivayetleri birbirleriyle neredeyse tamamen benzeşirler (s. 111).

Burada kitabın tamamına dair bazı genel eleştiriler zikredilebilir. Öncelikle kitabın kurgusu ele alınmalıdır. Daha önce de bahsedildiği gibi kitap, okuyucuda baştan sona doğru belirli bir hedefe doğru gidildiği hissi uyandırmamaktadır. İlk iki bölümün kitaba katkısı yok denecek kadar azdır, diğer üç bölüm de akıcı bir bütünlük arz etmez. Her bir bölümün Dutton'ın önceki eserlerindeki farklı bir eksikliği kapatmak amacıyla yazılmış olması buna sebebiyet vermiştir.

Ayrıca yazarın kullandığı kaynaklar son derece sınırlıdır. Nispeten kısa bir kaynakçaya sahip olan kitabın bazı bölümleri yalnızca bir eser üzerinden yazılmıştır. Örneğin Birinci Bölüm Kadı İyâz'ın *Tertib*'indeki Mâlik biyografisinin, İkinci Bölüm İbn Abdilber'in *et-Temhid*'inin ilgili kısımlarının özet bir tercümesi gibidir. Dutton, Mâlik'in yahut hocalarının biyografilerini yazarken ricâl literatürünün diğer eserlerine de başvurabilir ve daha erken kaynaklara gidebilirdi. Böylece daha çok veri elde etmiş, Kadı İyâz'ın kaynaklarını tetkik etmiş ve kendi kaynak yelpazesini genişletmiş olurdu. Dahası, modern tartışmaların işlendiği Beşinci Bölüm'de yazar kendisini Goldziher ve Schacht'ın görüşleriyle kısıtlamıştır. Oysa Mâlik ve *el-Muvatta* hakkında oryantalist literatürde başka çalışmalar ve iddialar da bulunmaktadır. Örneğin Norman Calder'ın konuya dair iddialarının burada detaylıca incelenmemesi büyük bir eksikliklerdir.

Yazarın çok uzun doğrudan alıntılar yaptığı (özellikle s. 80-104 arası), bazen bir alıntının üç sayfa sürdüğü yerler vardır (s. 94-6). Asıl sorun ise bu uzun alıntıların gereğince yorumlanmamasıdır. Örneğin mezkûr üç sayfalık alıntı kısa bir paragrafta değerlendirilerek başka bir alıntıya geçilmiştir (s. 96). Bu uzunlukta alıntılar daha uzun değerlendirme ve analizleri hak etmektedir. Gerekli analizlere uzunca yer verilmemesi durumunda alıntılar da özetlenerek verilebilir, böylece okuyucunun dikkati daha diri tutulabilir ve kitaba bir "yarı tercüme" havası sinmesi önlenbilirdi.

Dutton'ın eserindeki bazı ifadeleri, araştırdığı meselelerde tarafsız olmadığını ele verir. Mesela Mâlik'ten bahsederken "imamımız" (*our imam*) (s. 9) gibi ifadeler kullanması, ayrıca İslam'ın hadis değil, amel temelli bir din olduğunu vurgulaması (s. 8, 116) Mâlikî mezhebine mensubiyetini ve bu mezhebin İslam'ı en iyi temsil eden mezhep olduğu önyargısını açığa çıkarır. Bir mezhep mensubunun o mezhebi diğerlerinden üstün görmesi normal olmakla birlikte bu mensubiyetin gereklerini akademik bir metnin tezine ve üslubuna yansıtmak doğru bir tutum değildir. Önceki kitaplarında eleştiri konusu olan birçok hatayı bu kitabında düzelten yahut haksız çıkaran Dutton, üslubu konusundaki benzer tenkitleri<sup>7</sup> görmezden gelmiş gibidir.

Yazar, imla ve özel isimlerin yazımı konusunda titizdir. Kitap boyunca yalnızca birkaç küçük baskı ve okuma hatası bulunur. Örneğin Suwyad (s. 52) Suwayd, 'indnā (s. 64) 'indanā, Shurāhibīl ibn Ḥasana (s. 100) ise Shurāhbīl ibn Ḥasana olmalıdır. Hataların azlığına eşlik eden açık ve anlaşılır üslup da kitabın her seviyeden okuyucu tarafından okunmasını kolaylaştırır.

Sonuç olarak kitap, bazı kusurlarına rağmen Mâlik'in amel anlayışı ve özellikle *el-Muwatta* hakkındaki tartışmalara yeni açılımlar getirmesi bakımından önemlidir. Erken Medine tarihi, şehir amelleri, Mâlik b. Enes ve eseri hakkında çalışanların görmesi gereken bir kitap olan *Early Islam in Medina*, Dutton'ın diğer eserlerinden sonra okunmalıdır. Böylece yazarın argümanlarındaki gelişime ve akademik gelenekteki tenkit mekanizmasının yeni eserleri nasıl tetiklediği ve etkilediği de gözlemlenebilir.

## Kaynakça

- Brockopp, Jonathan E. "The Origins of Islamic Law." *Islamic Law and Society* 7/3 (2000): 398-400.
- Dutton, Yasin. *Early Islam in Medina: Mâlik and His Muwaṭṭa'*. Londra, New York ve Dublin: Bloomsbury, 2022.
- Dutton, Yasin. *Original Islam: Mâlik and the madhhab of Madina*. Londra ve New York: Routledge, 2007.
- Dutton, Yasin. *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwaṭṭa' and Madinan 'Amal*. Surrey: Curzon Press, 1999.
- Fierro, Maribel. "Original Islam." *Islamic Law and Society* 16/2 (2009): 231-233.

<sup>7</sup>Fierro, "Original Islam", s. 233.

**Alyssa Gabbay. *Gender and Succession in Medieval and Early Modern Islam: Bilateral Descent and the Legacy of Fatima*. Londra: Bloomsbury Publishing, 2020, xi+270 sayfa.**

---

**Nihal Şahin Utku**

Marmara Üniversitesi  
nihalutku@marmara.edu.tr  
0000-0003-2998-4026

---

University of North Carolina Greensboro'da çalışan Alyssa Gabbay'in kaleme aldığı *Gender and Succession in Medieval and Early Modern Islam* adlı çalışma, kadının modern öncesi İslam toplumlarındaki konumunu, özellikle nesep (soy ve kanla gelen güçlü özelliklerin aktarımı), halefiyet (iktidar gücünün aktarımı) ve miras (maddi gücün aktarımı) bağlamlarında ve büyük ölçüde Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fâtıma üzerinden okumaya çalışmaktadır. Kadınla ilgili mezkûr alanlardaki geleneksel yaklaşımların günümüz üzerinde de bariz yansımalarının olduğunu ifade eden yazar, boşanma durumunda çocukların velayeti, annenin vatandaşlığı ile çocukları arasındaki ilişki ve miras meselesi gibi pek çok hukuki düzenlemenin şekillenmesinde bu anlayışların belirleyici olduğunu altını çizmektedir. İslam tarihinin kadının geleneksel konumunun sınırlarını zorlayan çok sayıda örnek sunduğunu söyleyen yazara göre bu örneklerin ön plana çıkarılması bugünün geleneksel anlayışlarının değişmesine katkı sağlayacaktır (s. 3, 185, 188). Gabbay nesep, halefiyet ve miras açısından hem baba hem anne üzerinden aktarımı (*bilateral descent*) ele aldığı kitabını da zaten bu üç başlık altında bölümlere ayırmış ve konuyu her bölümde önce Hz. Fâtıma (ö. 11/632), ardından da diğer Müslüman kadın örneklerini tefsir ve hadis kitapları, tarihî rivayetler, edebî ve hukuki metinler üzerinden irdelemeye çalışmıştır. Hz. Fâtıma'nın odak noktada olması tabii olarak Şii kaynakları öne çıkarmış, bu da malzemeye ve bu malzeme sonucu yapılan değerlendirmelere yansımıştır.



Kitabın ilk bölümü İslam toplumunda annelik konusunu ve bu kavrama nesep açısından nasıl bakıldığını ele alır. Birçok geleneksel toplumda temel görevi doğurmak olan kadının, babadan gelen tohumun yetiştiği toprak olarak değerlendirildiğine dikkat çeken yazar, bu sebeple çocuğun asabi-yet ve asalet gibi temel özelliklerinin babadan geçtiğinin düşünüldüğünün altını çizerek. Diğer yandan İslam'ın annelik olgusuna yüklediği anlamın dönemin anlayışından çok daha yüce olduğunu kaydeder. Ancak İslam felsefesi ve biliminin oluştuğu dönemlerde belirgin olan Yunan etkisiyle İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi hem tıp hem felsefeyle uğraşmış İslam âlimlerinin, kadını bir kuluçka makinesinden ibaret gören Aristo'nun (ö. M.Ö. 322) yaklaşımını benimsediklerini dile getirir. Kadının zayıf ve eksik olduğu tezini besleyen ve bugün de yaygın olarak benimlenen bu anlayışın, esasında anne (*üm*) kavramına hem doğrudan (cennetin annelerin ayaklarının altında olduğu hadisi) hem de dolaylı (Fatıha sure-sine *ümmü'l-kitab* denmesi) olarak kutsal bir anlam biçen İslami söyleme rağmen geliştiğini ileri süren yazar, bu yaygın geleneksel yaklaşıma rağmen anneliği ve kadından gelen nesebi yücelten fikri ve siyasi görüşlerin de az olmadığını vurgular. Ayrıca kadınların tabakât kitaplarında kısmen de olsa yer almalarının da bu anlayışın tabii bir yansıması olduğunu belirtir.

Bu çerçevede, ilk zamanlarda Hz. Ali taraftarı kesimlerde bile çok ön planda olmayan Hz. Fâtıma'nın Hz. Muhammed'in bazı hasletlerini annelik vasfı üzerinden Hz. Hasan ve Hüseyin'e aktarmış olduğu inancının sadece Şii'ler değil, aynı zamanda Sünniler arasında da kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Hz. Fâtıma'nın *ümmü ebihâ* (babasının annesi) lakabının bile bu bakımdan anlamlı olduğunu ifade eden yazar, onun bazı açılardan Hz. Meryem'e benzetildiğine dikkat çekmektedir.

Burada bir parantez açıp kitabın genelinde İslam kültürüne dışarıdan bakan bir yaklaşımın egemen olduğu belirtilmelidir. Nitekim yazar, Müslüman toplumların farklı düşünce, anlayış ve inançları ifade eden, ancak bir şekilde içselleştirip farkına varmadan kullandıkları alışılmış sembolleri, bir turist gibi şaşkınlık, hayranlık ve hayret içinde gözlemlemektedir. Çeşitli siyasi ve sosyal olaylar sonucunda ortaya çıkan ve tarih boyunca farklı dinî gruplarca kullanılarak başkalaşmış ve bayraklaştırılmış olan bu sembolleri yazar çok farklı bir çağrışımla okumaktadır. Yerli bir bakışın yadırgamayacağı ve çeşitli çağrışımları bulunan bu sembollerle yeni karşılaşmış olması, yazarı abartılı çıkarımlar yapmaya itmiş gibidir. Bunda yazarın ailesinin aslen İranlı olmasına rağmen kendisinin ABD'de doğmasının ve kendi ifadesiyle İran kültür mirasının sembolleri ile iç içe, ancak yine de Farisi kimliğinden uzak büyümüş olmasının etkisi büyük olsa gerekir.<sup>1</sup> İran ve İslam'a ilgisinin sonradan ge-

1 Bk. <https://www.alyssagabbay.com/about> (erişim: 29.03.2022).

liştiğini ifade eden yazar, İslam tarihindeki gelişmeleri ağırlıklı olarak edebiyat ve tarih kaynaklarına yansıyan fikir ve semboller üzerinden okumaya odaklanmıştır. Bu tür bir yaklaşım, yeni bakış açılarının gelişmesine imkân sağlasa da olguların tarihsel bağlamından ve dönemin anlayışından kopması, böylece bugünün gündemiyle bozulması gibi bir risk taşımaktadır. Esasında yazar bu durumun farkında olduğunu ifade etse de söz konusu sembollerin, toplumsal havsalada net anlamlar taşıdığı ve kendi içinde tutarlı bir düşünce/inancı temsil ettiği izlenimi kitap boyunca belirgin bir şekilde görülmektedir. Örneğin Hz. Meryem'e atfedilen istisnai "yaratıcı" vasıfların benzerlerinin İslam dünyasında oldukça uç ve sınırlı bir kesim tarafından Hz. Fâtıma'ya yakıştırılmış olması, Müslüman toplumların genelinde Hz. Fâtıma'ya bakışını yansıtmadığı gibi, buradan hareketle kadının toplum içindeki yaygın konumunu anlamaya yönelik ipuçları çıkarmak da doğru değildir.

Hz. Fâtıma üzerinden nesep sürme ve hilafette hak iddiası en belirgin hâliyle Abbasi halifesi Mansur (hs. 136-158/754-775) ile hilafet iddiasıyla isyan eden Hz. Hasan'ın torununun oğlu Muhammed en-Nefsüzzekiyye (ö. 145/762) arasındaki mektuplaşmalarda görülmektedir. Yazarın da ele aldığı bu yazışmalarda Ali evladı, hilafet haklarının sadece Hz. Muhammed'in amcaoğlu üzerinden değil, kızı Fâtıma üzerinden de geldiğini iddia etmektedir. Nitekim Ali evladı da hilafete hem sadece Hz. Peygamber'in amcasının soyundan gelen Abbasilerden hem de Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma dışındaki eşlerinden olan müddeilerinden daha layık olduklarını düşünüyorlardı. Bu sayede Şii inanç sistemine yerleşen ve Fâtıma üzerinden elde edilen soy ve iktidar hakkı, yazara göre benzer iddiaların zaman zaman başka kadınların da nesep konusunda ciddiye alınmasının önünü açmıştır. Ona göre siyasi bir ihtiyaçtan doğan bu tez, başta Şiiler olmak üzere Müslümanların esasında kadın ve anne algısı ile ilgili geleneksel kabullerinin aşılmasını sağlamıştır. Yazar bu tezini, Zeynelabidin'in annesi olduğu iddia edilen Sasani prensesi Şehrbanu ve kızını Osman Bey ile evlendirerek hasletlerini kızı üzerinden Osmanlı nesline sembolik olarak aktaran Edebalı gibi İslam tarihinin farklı dönem ve coğrafyalarında yaşamış şahsiyetlerden verdiği örneklerle süslemektedir.

Kanaatimizce İslam tarihi boyunca nadiren de olsa görülen anne üzerinden kurulan soy ve hak iddiaları, kadınların toplumsal konumunu genel anlamda müspet yönde etkilememiştir. Nitekim bu durum Şiilerde Hz. Fâtıma özelinde yüceltilmiş ve modern zamanlara dek siyasi mesaj vermek adına defalarca kullanılmış olsa da kadının konumunun geleneksel Şii topluluklarda Sünnilere nispetle daha iyi olduğu söylenemez. Öte yandan devrim süreci ve sonrasında İran'da kadınların, Fâtıma, Zehra ve Zeyneb sembolleri kullanılarak önemli roller üstlendikleri görülmektedir. Yine de İslam'ın

ana kaynaklarında anne ve kadın olgusuna geleneksel yapılara nispetle daha yüceltici bir vurgu yapılsa da doğumu ve işeyi önceleyen geleneksel tarım toplumlarının pratiğinde bu vurgu oldukça geri planda kalmıştır.

Kitabın İkinci Bölüm'ünün konusunu teşkil eden kadınların miras hakkı meselesi de yine Hz. Fâtüma üzerinden ele alınmış ve örneklerle desteklenmiştir. Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında Fedek arazisinin kendisine miras kaldığı iddiasıyla Hz. Ebû Bekir'le çatışan ve bu sebeple Medine hal-kına bir hutbe verdiği rivayet edilen Hz. Fâtüma'nın bu girişimi, tabii olarak kadınların miras hakkı hususunda Şîleri Sünnilere nispetle daha eşitlikçi kılmıştır. Kadınların evlenince mensup oldukları ailelerden belli ölçüde kopmuş olduklarının düşünüldüğü toplumlarda kadınlara miras verilmesi, kadının birey olarak değerinin, toplumsal konumundan ve rolünden öteye taşınmış olduğuna işarettir.

Sermaye birikiminin kısıtlı ve zor olduğu sanayi öncesi toplumlarda ailenin nesiller boyunca biriktirdikleri ve tarım ekonomilerinin en önemli unsuru olan ekime müsait toprakların miras yoluyla bölünüp küçülmesi her coğrafyada bir sorun olarak görülmüştür. Bu çerçevede söz konusu birikimin mümkün olan en az eksilmeyle ve büyük kısmı ailenin yeni temsilcisinde kalacak şekilde sonraki kuşağa aktarılması önemsenmiştir. Geleneksel ataerkil toplumlarda bu aktarımın ağırlıklı olarak erkek çocuklarına ve hatta ailenin yeni reisi olarak görülen en büyük erkek çocuğa yapılması, dönemin anlayışı ve şartları içinde anlamlı gözükmektedir. Yazar bu şartların ve yaklaşımların farkında olduğunu ancak kadına miras konusunda bugün dahi yaşanan sorunların çözümünde, Hz. Fâtüma ve İslam tarihindeki diğer istisnai vakıaların bayraklaştırılmasının işe yarayacağını düşünmektedir.

Her hâlükârda İslam'ın kadınlara miras konusunda o döneme göre devrimsel nitelikte sayılabilecek kural ve prensipler ortaya koyması ve bunların Kur'an'da zikredilerek itirazlara set çekilmiş olması oldukça önemlidir. Yazara göre tüm bu prensiplere rağmen Hz. Muhammed döneminden itibaren kadınlara miras konusuna tepkiler gelmiş, bu tepkiler ile genişleyen İslam topraklarındaki ataerkil toplumlardan gelen direnç birleşince de İslam hukuk pratiği bu açıdan kısıtlanmıştır. Gabbay, yine de kadınların mirastan pay alabildiklerini ve malları üzerinde tasarrufta bulunabildiklerini vakıflar üzerinden verdiği örneklerle göstermektedir. Yazar servetin mirasla bölünmesini engellemek ve mülklerin ailenin erkekleri tarafından idaresini sağlamak amacıyla kurulan vakıfların yanı sıra kazanç veya miras yoluyla önemli servetler edinen kadınların mülklerini etkili olarak yönetebilmelerine ve hatta kendi kızlarına devredebilmelerine imkân sağlayan vakıfların da var olduğuna dikkat çekmektedir.

Kitabın Üçüncü Bölüm'ü, kadınların dinî ve siyasi liderlere halef olup yöneticilik yapabilmeleri ile ilgili konuları irdeler. Yazar bu kısımda da Hz. Fâtuma örneğinden başlayarak İslam toplumlarının çeşitli dönemlerinde ön plana çıkmış kadınlara odaklanmıştır. Yazarın burada devlet reisliği, vezirlik ve imamet gibi alanlarda kadınların karşısına çıkan ilkesel, dinî, biyolojik ve örfî engellerle bu konulara gelebilmek için tarihî bağlamda gereken en önemli özellik olan soy bağı çok fazla ayırt edemediği görülür. Bu bölümde ele alınan örnekler, uygun şartların oluşması durumunda istisnai de olsa kadınların yönetici ve lider olabildiklerini gösterir. Yazar bu örneklerle kadınlar üzerinden soyun ve dolayısıyla liderlik için gereken niteliklerin aktarılabildiğine dair söylemlerin oluşturulduğunu tespit etmektedir. Hz. Âişe'nin Cemel Savaşı'nda yaşadığı mağlubiyet literatüre, toplumda geleneksel konuların dışına çıkan kadınlara yönelik uyarıcı bir ders olarak yansımış olsa da Fâtumî Halifesi Hâkim'in kız kardeşi Sittülmülk (ö. 413/1023), Süleyhi lider Ervâ (ö. 532/1138) ve babası İltutmuş'un ardından kısa bir süre Delhi Sultanı olan Radiyye (ö. 638/1240) gibi örnekler, İslam toplumlarında kadınların da yeri geldiğinde siyasette rol aldıklarını gösterir. Yine de diğer bölümlerde olduğu gibi az sayıdaki örnekten hareketle ne geçmiş toplumların genel algı, düşünce ve uygulamalarının bu istisnalarla uyumlu olduğu ne de bugünün sorunları ve farklı yaklaşımlarına çözüm için elle tutulur bir zemin oluşturulduğu iddia edebilir.

Özetle, modern öncesi dönemde kadının toplum içindeki statüsünün ve binlerce yıldır güçlenerek pekiştiği için bugün dahi zor değişen ataerkil yapıların tarihi Antik Çağ'a kadar sürülebilir. İnsanoğlu şehirleşerek ve tabiatı ıslah ederek sürekli gelişme kaydetmiş olsa da sanayi öncesi toplumların ciddi anlamda coğrafya ve iklimin kısıtları altında çabaladığı açıktır. Lojistik altyapıların sınırlı olduğu bu dönemlerde iktisadi üretimin iki önemli unsuru emek ve topraktı. Bu iki kaynağı kontrol edebilmek ve sürekliliğini sağlamak tarımsal toplumların birinci önceliği olmuştur. Nüfusun, özellikle de savaşlarda ölen erkeklerin devamlılığını sağlamak, çocuk ölüm oranlarının yüksek, ortalama ömrün kısa olduğu bu çağlarda kadının sorumluluğuna verilmiştir. Şehirleşme ve toprağın dağılımına göre farklılıklar olsa da bütün modern öncesi toplumlarda ortalama bir kadın hayatında birçok kez hamile kalır ve doğan çocuklar hızlıca ve ailecek (hatta sütanne kullanarak) büyütülürdü. Benzer şekilde mülkün temeli olan toprağın bölünmesinin istenmemesi bugünden bakınca adaletsiz gibi algılanan miras uygulamalarına sebep olmuştu. Son olarak geleneksel toplumların değişim karşısındaki temel tepkisi muhafazakârlık olduğundan, geçmişten gelen her türlü anlayış ve kurum, şartlar artık varlık sebeplerini ortadan kaldırmış olsa bile değişime direnmiştir. Bu dinamikler dikkate alındığında, pratik gerekçelerle ortaya çıkan istisnaları ve bunlara dayalı ideolojileri daha dikkatli okumak gereklidir. Kitap, bunun bilincinde olduğunu hissettirse de verdiği mesajlar iyimser bir idealistin kaleminden çıkmış gibi durmaktadır.

## “Dönemeçler”de Yolu Kaybetmek Üzerine: Hz. Ayşe'nin Minderi: İslam'da Dini Sanat, Algı ve Pratik Adlı Kitaba Dair Bir İnceleme

---

Zeynep Yılmaz Gemuhluoğlu

Marmara Üniversitesi

zeynep.gemuhluoglu@marmara.edu.tr

0000-0002-7298-8519

---

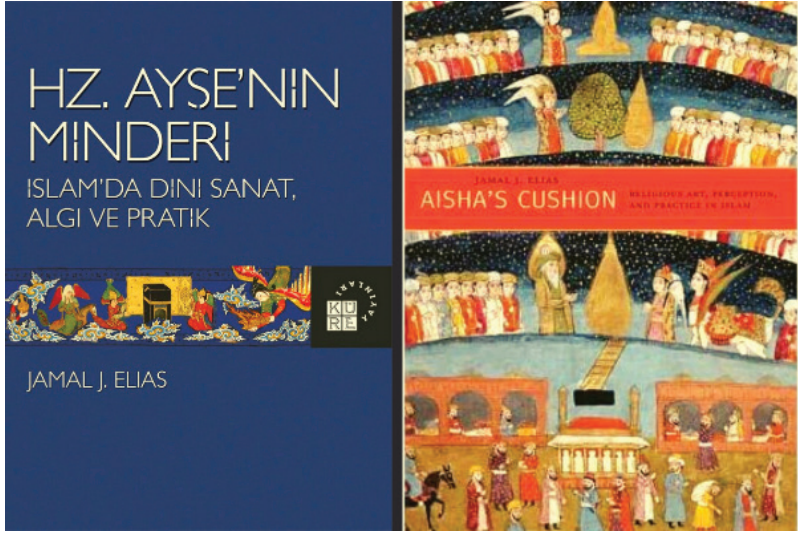
Jamal J. Elias'ın 2012 yılında yayınlanan *Aisha's Cushion, Religious Art, Perception, And Practice in Islam* isimli kitabı Ekim 2021'de Küre Yayınları tarafından *Hz. Ayşe'nin Minderi – İslam'da Dini Sanat, Algı ve Pratik* ismiyle Türkçeye tercüme edildi.<sup>1</sup> Bu yazıda, giriş, dokuz bölüm ve sonuçtan oluşan kitabın özellikle giriş ve temel iddiaların yer aldığı Birinci Bölüm odağa alınarak metindeki kavramsal ve teorik zemin diğer bölümlerdeki tartışmalara da işaret edilerek incelenecektir.

İncelemeye kitabın yayınlanma tarzı ve isminden başlanacak olursa, evvela eserin yayınevi tarafından “felsefe” serisi içinde takdiminin hayli problemliliğine dikkat çekilmelidir. Zira yazar bizzat kendisini “maddi kültürün entelektüel tarihini tarayan bir tarihçi”<sup>2</sup> olarak tanımlayıp kitap

---

1 trc. İsa İlkey Karabaşoğlu. Kitabın İngilizcesi ve Türkçe tercümenin baskısındaki tasarım tercihleri, kitabın iddialarının tartışılmaya açılması açısından ironik bir örnek oluşturur. Zira İngilizce baskıda kitabın tüm ön yüzeyini kaplayan Miraç tasvirinin ortasında kitap ismi bir kuşak yazısı olarak geçerken Türkçe baskıda bu tercih tersine döner.

2 Elias, *Hz. Ayşe'nin Minderi*, 29. Bu noktada yazarın ifadesiyle ilgili bir açıklamaya ihtiyaç var. Özellikle -Amerika ve İngiltere başta olmak üzere- İngilizce konuşulan ülkelerde 2000'li yıllardan itibaren “görsel kültür”le ilgili çalışmaların hızla arttığı ve hatta üniversitelere bölümler açıldığı bilinmektedir. Söz konusu alan Sanat Tarihi'nin bir parçası gibi görünmekle birlikte bazı açılardan ondan farklılaşır. Bu bağlamda son yüzyılda felsefenin yönelimi için kullanılan “dilsel dönemeç” (*linguistic turn*) kavramına paralel olarak üretilen “görsel/resimsel dönemeç” (*pictorial turn*) kavramı açıklayıcıdır. Kavramın ve görsel kültür çalışmalarındaki kullanım



boyunca bu entelektüel tarihte ortaya çıkan kimi kuramları kendi ilgi ve metodolojisine uygun bir seçme işlemine tabi tutarak serimlemekte ve yorumlamaktadır. Ayrıca yazarın -ileride göstermeye çalışacağı gibi- bu tarihte ortaya çıkan kavramların yanı sıra sanat felsefesi alanındaki kavramları ve problemleri teorik bir zeminde değerlendirmek gibi bir kaygısı da yoktur. Öte yandan yazarın bilerek veya bilmeyerek kavram ve metod tercihleri kitap boyunca kaçınılmaya çalışıldığı söylediği kuramsal ve belirleyici “yüksek kültürlerle ait” bakış açılarından yazarı azade kılmamaktadır. Bilakis son on yıldır sanat tarihi ve kültür tarihi araştırmalarında hayli belirleyici hâle gelen bir söylemin gücünün ve etkisinin bu defa da İslam Sanatı konusunda işlerlik kazanmasına sebep olmaktadır. Söz konusu söyleme dair açıklamalara ve teorik problemlerine kitabın incelenmesinde işaret edilecektir.

Burada ivedilikle belirtilmesi gereken asıl problem, İslam Sanat düşüncesi söz konusu olduğunda ülkemizde ve dünyada tartışmaların teorik bir zeminden ziyade Sanat Tarihi alanında yürütülmesidir. Vak’anüvislikten

biçiminin kuramsal olarak henüz eleştirildiği söylenemez. Ancak mezkûr alandaki çalışmaların kendilerini bir tür imgebilime (ikonoloji) dayandırdığına ve imge konusunu Elias’ın da temel kaynaklarından biri olan W.J.T. Mitchell’in eserlerinde olduğu gibi oldukça muğlak ve teorik olarak hesabı verilmemiş bir “benzerlik” (*resemblance*) merkezinde ele aldığına işaret etmek gerekir. Yazar ayrıca son yıllarda dile getirilen bir başka dönemeç daha, “popüler dönemeç” (popular turn) kendisini dahil eder. Sonuç olarak bu kitap hem akademik yönelim hem de düşünsel zeminde popüler olanın doğasını anlamaya yönelik bir görsel kültür çalışmasıdır.

farklı olarak modern bir disiplin olan Sanat Tarihi ve Kültür Tarihi, modern düşüncenin ahlak ve estetik alanlarını birbirine bağlayan tarih ve kültür fikrinin toprağında yeşerir. Bu manada, dinî veya metafizik bir belirlenim ve amaçlıktan azade birbirlerini gaye edinen akıl sahibi canlıların ve yine ortak bir estetik zevki paylaşan toplulukların oluşturulmasını ve bu yolla ahlaki ve estetik üstünlüğün açıklanabilmesini garanti altına alırlar. Tam da bu yüzden hangi metodu kullandıkları genelde önemsizdir; zira esas olan, tarihte veya daha doğru bir ifadeyle “tarih yoluyla meşruluk” kadar “tarih yoluyla üstünlük ispatıyla ilgili olmalarıdır. Sanatla ilgili tartışmaların söz konusu alanlarda büyük ölçüde patronaj, sınıf ve iktidar çözümlenmeleri ekseninde ilerlemesi de böylece anlaşılabilir. Kimi istisnalarına rağmen İslam Sanat tarihi incelemeleri de aynı zemin içinde düşünülmelidir. Ancak burada ayrıca vurgulanması gereken husus, İslam Sanat Düşüncesi'nin tarih alanına bağlı olduğu sürece doğal olarak tikel örneklerin geliştirilmesine ve zayıf tümevarıma dayanan çıkarımlara mahkum olması ve bu çalışmaların -incelenen olduğu gibi- İslam düşünce tarihindeki teorik örneklerle dair bilgiler verdiklerinde teorik çalışmalar gibi algılanmasıdır.

Bu noktada kitabın tercüme sürecinde açığa çıkan başka bir meseleye daha dikkat çekmek gerekir: hem başlıkta hem de içerikte Hz. Peygamber Efendimiz, âli ve ashabının zikredildiği yerlerin başına “Hz” ifadesinin eklenmesi. Belli -ve bu yazara göre zaten olması gereken- dinî bir duyarlılık ve edebî ifadesi olan bir tashih, tıpkı kitabın felsefe eseri olarak takdim edilmesinde olduğu gibi kişisel tercihleri aşan sonuçları olabilir. Zira İslam Sanat Düşüncesi gibi hem dünyada hem de ülkemizde zaten oldukça fakir alanda bu iki küçük harf, kitabın “Müslüman” okuyucu tarafından hemen benimsenmesinin yolunu açabileceği gibi alanla ilgili çalışmalar yapan tecrübesiz araştırmacı ve talebeler tarafından içeriğindeki temel yönelimlerin de kaygısızca kabul edilmesi sonucunu doğurabilir.<sup>3</sup>

Dikkat çekilmesi gereken başka bir nokta da kitabın isminde bulunan “practise/pratik” kavramına dair. Zira bu kavramın işaret ettiklerinin kitabın diğer kavramsal ve kuramsal problemlerine nazaran yazarın niyeti ve yönelimini aşan bir tarafı var. Ancak tam da İslam Sanatına ilişkin tartışmaların Batılı yaygın okuma biçimlerine itiraz eden bir yazarın yine bu biçimlerle ne kadar uyumlu çalıştığını göstermesi açısından da manidar. İngilizce başlıkta sanat ve pratik kavramları ayrı ayrı ele alındığı hâlde yazarın kitap boyunca sanatı eser ve sanatçı bağlamını dışarıda bırakacak şekilde muhatap üzerinden ele almasıyla kavram dikkat çekici boyut kazanıyor. Meselinin İslam ve Müslümanlarla ilgili kısmı bu yazının sınırlarını aşı-

<sup>3</sup> Mütercim, kitabın içindeki tashihlerde tasarrufu olduğunu belirtmektedir. Ancak kitabın ismi ile ilgili bir açıklamaya rastlayamadım.



çağı için bu manada öncelikle Aristoteles esaslı Grek düşüncesinde teori (*theoria*), pratik (*praksis*) ve sanatın (*techné*) birbirine indirgenemez olduğunu tespit etmek gerekir. Burada *techné* ile birlikte düşünmemiz gereken *poiesis* kavramı, “mevcudiyet kazanma” anlamına gelir. Bu mevcudiyetteki hakikat (*alethéia*), “açığa çıkma” ile ilgilidir ve *praksiste* olduğu gibi merkezinde “irade” yoktur. *Praksis*, irade ile bir şeyin fiili hâle getirilmesidir ve herhangi bir şekilde sanatla ilgili değildir. Batı sanatının kökenindeki bu ayrım sonraki sanat düşüncelerinin de zeminidir.

Ancak Modern dönemde ortaya çıkan estetikle birlikte *poiesis* ve *praksis* arasındaki ayrım belirsizleşir ve daha önce bu üçlü ayırımı kendine yer bulmayan -zira bu üç kavram da hür olana/soyluya ait faaliyetlerdir- “çalışma/iş” kavramı devreye girer. Yeniçağ’da çalışma ve mülkiyet ilişkisinin kurulmasıyla başlayan süreç çalışmayı insanın bizzat tanımına yükselten Marx ile asıl anlamına ulaşır. Marksist düşüncede insanın yapıp etmesi *praksis* olarak *theoria*nın karşısına konumlandırılır ve somut üretim faaliyeti olarak yorumlanır. Modern bilince eşlik eden “kültür” ise zaten etimolojik kökenine uygun olarak “*praksis*” zemininde sanat, fiil ve işe dair her şeyi kapsayan “ürünler”le ilgilidir. Elias’ın kitap boyunca kavramla olan ilişkisi ise sanat ve pratik olanın farkını zorlaştırdığı kadar İslam sanat eserlerinin tarihine ilişkin yorumlamalarda günümüzde Gülru Necipoğlu, Christine Gruber gibi etkin isimlerinde de gözleyebileceğimiz adeta sorgulanamaz bir biçimde yerleşiklik kazanan bakış açısıyla sonuçlanır. Eserlerin üretimi kadar muhatapların onlara verdikleri tepkiler de bütünüyle bir “iktidar” meselesinin tarafları gibidir. Artık İslam sanatında ortaya çıkan hiçbir form veya muhatap tepkisi, bizzat İslam’la ilgili değil insanlar, toplumlar, dinler ve ideolojiler arası iktidar meselesinin bileşenleridir.

## I.

Kitabın bölümlerinin kısaca incelenmesine geçmeden öncelikle Giriş ve Birinci Bölüm ekseninde yazarın bütün kitabın içeriği belirleyen ve kitap boyunca devam edecek olan temel tezlerini şu şekilde özetleyebiliriz.

- Müslüman toplumlarda görsel sanatın ve İslam’da görsel “dinî” sanatın olmadığına dair yaygın inanış doğru değildir. Zira görselliğin ve görsel sanatın tanımı Hristiyan ve Budist kültürlerde ortaya çıkanlarla -resim ve heykel- sınırlandırılmaz. Görsellik ibadet ve yaşam pratiklerindeki her türlü maddi nesneyi ve yazıları da içerir.
- Tarihsel veya güncel toplumsal hareketler sadece ünlü âlimlerin ve filozofların metinlerine yazdıklarına odaklanarak anlaşılabilir, okur-



yazar olmayan azınlığı tepkilerini de açığa çıkaracak bir inceleme gereklidir.

- “İslam Sanatı” veya “Müslüman Sanatı” gibi terimler akademik yazında kolaylık sağlamak için kullanılan uzlaşımlardır. Bu bağlamda “İslami” tabiri, dinin kendisi ile değil, İslam tarihi ve toplumu ile tanımlanan kültürel oluşumları ifade eder.
- İslam sanatında ortaya çıkan sanat biçimleri ve formlar -burada özellikle hüsnü hat- söz konusu olduğunda mesele kutsal tasvirlerin ya da hattın doğası ya da içeriği değil, bunların görsel işaretler olarak taşıdıkları çağrışımlardır.
- Diğer dinlerde olduğu gibi Müslümanlık için de “otantikliğin” tespiti imkânsızdır, zira tarihte de günümüzde de bu konuda birbiriyle çatışan yorumlar söz konudur.
- Tasvir ve imge konusundaki felsefenin geleneksel hiyerarşileri işlerliğini yitirmiştir. Bu bağlamda benzerlik (*resemblance*) kavramı üzerinden maddi nesnelere, doğal yahut sanal imgeler, yazı, hayali imgeler ve hatta kavramlar aynı şekilde ele alınabilir.
- İmgelerin ne oldukları ve nasıl üretildiklerinden ziyade insanların onlara nasıl tepkiler verdikleri esas alınarak bir inceleme yürütülmelidir.

Kitaba ismini veren olayın anlatıldığı bir hadis-i şerifin aktarılması ve yorumlanmasıyla başlayan Giriş Bölümü, yazarın ifadeleriyle “görsel tasvirin Müslüman toplumdaki ve hassasiyetlerdeki devam eden önemini vurgulamak için sanatla ilgili güncel ihtilaflardan örnekler”i ele alıyor ve kitap boyunca devam edecek olan yöntem için bir zemin oluşturuyor. Daha sonra tasvirlerin ne olduğuna ilişkin açıklamalara ve onları ele alma yollarına kısaca değinilirken Birinci Bölüm temsil ve benzerliğin doğasına odaklanarak bu teorik tartışmayı devam ettiriyor.

Kitabın İki, Üç ve Dördüncü bölümleri, putperestlik (idolatri) kavramının yorumlanmasına dair incelemeler içeriyor. İkinci bölüm, geç antik paganizm ve Yahudilikte tasvirlerle yönelik değişik tavırları kısaca gözden geçirip Hristiyanlıkta tasvire ve tasvire tapınmaya yönelik tutumlara hem Ortodoks kilise de hem Protestan reformun öncesi ve sonrasında Batı Hristiyanlığında putperestliğe dair daha geniş bir çerçeveye çizer. İslam ve tasvir meselesine yoğunlaşan Üçüncü bölüm yazarın bu meseleyi yorumlayacağı kavram içeriklerini de belirler. Nitekim yazarın Giriş'teki temel ilgisi -yani kavramların ele alınmasında toplumsal tepkilerin incelenmesinin esas alınması- bu bölümde seçilen örnekler için belirleyici ana etmendir. Kendi ifadesiyle “diğer dinî grupları putperest ve çok tanrılı olarak kategorize eden genel hatların kullanılmasıyla pek çok Müslümanın tasvirlerin doğasına özellikle de Ortodoks kilisesinin ikonalarına yönelik gelişmiş bir

bilgiye açıkça sahip olduklarını açıkça gösteren klasik dönemden ve Orta çağdan alınan hikâyeleri birbirine karşı konumlandırmaktadır.”<sup>4</sup>

Bu bölümlerde seçilen örnekler ve yorumlar, meşruiyetlerini yazarın put kavramını tanımlama ve ele alma biçiminden alır. Elias, “put”u, “bir dinî grubun diğer dinî grubun tanrısını/tanrılarını tanımlamak için kullandıkları bir öteki” olarak görece bir tanımda konumlandırıyor. Ancak karşılaştırılmalı dinler tarihinde de kullanılan bu yorum, put konusunu bağlamsal bir düzeye indirgemekte ve “hakikat ve hakiki ilah” kavramını problemli hâle getirmektedir. Dahası bu tanımla birlikte “hakiki ve sahte” yi ayırtmanın herhangi bir zemini kalmamakta ve “put” muhatapların perspektifine mahkum edilmektedir. Bu türden bir bakış açısının teorik problemleri bir tarafa kendisini belli bir dinin mümini olarak görenler açısından bu yorumların/bu kitabın ne söylemek istediği de muğlak hâle gelir, zira dinler artık hakikat iddiaları taşımayan tarihsel kültürel oluşumlara indirgenmiştir.

Dördüncü Bölüm, önceki bölümlerde oluşturulan put kavramını merkeze alarak erken dönemdeki yazılı Müslüman kaynaklarda putperestliğin nasıl düşünüldüğüne dair örneklerin incelenmesiyle başlar ve bu tavır İbrahimî bir model olarak değerlendirilerek örneklemek üzere ilgili kaynaklarda çoğunlukla putperestliğin timsali olarak görülen Hint dinselliğine karşı alınan tavırları yorumlar Yazar, Müslümanların Hint dinlerine yönelik tavırlarının homojen olmadığını, yöneticiler ve yazarların Hintli tasvirlerle karşı farklı tutumlara sahip olduğunu göstererek bu tutumların İslam’dan kaynaklanmadığını belirtir, tasvirlerin ve putların kullanımı -istismar, el koyma ve yıkma eylemleri dâhil- bölgeye özgü sürekli bir sembolik otorite ve hükümdarlık söyleminin bir parçası olarak yorumlar.<sup>5</sup>

Beşinci Bölüm, İslam düşüncesi ve bilimsel literatürünün görsel dinî sanata ilişkin alanlarını incelemeye ayrılmıştır. Bu noktada yazar modern estetiğin İslami sanatta değer atfedici bir metot olarak kullanılmasını eleştirerek İslami bağlamda estetiği erdemle birlikte düşünmenin daha uygun olduğuna işaret eder.<sup>6</sup> Ancak bu doğru ve önemli tespit hem bu bölümün ilerleyişi hem de kitabın genel tutumu açısından çok anlamı değildir. Zira yazar, hayretin dinî işlevlerini ve bu hususta güzelliğin yerini incelemeye geçtiğinde anlatının merkezinde yine “görsel nesnelere” ve onlara yönelik tepkiler yer alır, bu tepkilerin erdemle ilişkisi kurulmaz. Ayrıca hem felsefi literatürde hem de sufi geleneklerde çok katmanlı anlamlara sahip ve me-

4 Elias, *Hz. Aşşe'nin Minderi*, 24; ayrıca bkz. 55-151.

5 Elias, *Hz. Aşşe'nin Minderi*, 25.

6 Elias, *Hz. Aşşe'nin Minderi*, 25.

tafizikle ilişkili olan hayret konusu sadece “acayip, alışılmış olmayan, tuhaf ve yabancı” olana dair algılamaya yani bir tür “şaşıklığa” indirgenir.<sup>7</sup>

Altıncı, Yedinci ve Sekizinci Bölümlerde birbirleriyle ilişki içinde görsel temsile bağlı olarak felsefi ve bilimsel geleneklerin incelenmesi devam eder. Simyadan başlayarak optik ve algılamaya rüyaya ve bunun muhayyile ile ilişkisine yönelen yazar sonrasında muhayyilenin ve tahayyülün İslam felsefesindeki açıklamalarına değinir ve buradan temsili (misali) var oluş ve bunun sufi metafizikte fiziksel varoluşa benzerliği iddiasına ilişkin incelemelere geçer.

Bu bölüm Giriş ve Birinci Bölüm için değerlendireceğimiz teorik problemlerin nasıl devam ettiğini göstermesi açısından önem taşımaktadır. Bölümdeki optik üzerinden yapılan yorumlar yazarın bakma ve görme ilişkisinin zaten psikolojik süreçler gerektirdiğini gözden kaçırdığına işaret etmektedir. Zira optik kendi başına görmeyi açıklayamaz, mutlaka psikolojik ve zihinsel süreçlerle ilişkilendirilmelidir. Bunun ötesinde yazar algı ile kavram arasındaki farkları belirsizleştirmektedir. Benzer bir sorun, simya hakkındaki açıklamalar için de geçerlidir. Simya basitçe nesnelerin “görünürlüklerine ait bir değişim” gibi tanıtlır. Bu yorum simyanın bir bilim olarak ne anlama geldiği meselesinden azade sadece bir metafor olarak bile edebiyatta uzun bir geleneğe sahip olan kullanımları açısından da anlamsızdır. Yazarın bu bölümde özellikle sufi yorumlara dair izahları da çeşitli genellemeler içermekte ve ayrıca eleştirilmesi gereken önemli problemlere yol açmaktadır.

Dokuzuncu ve Onuncu Bölümler, görsel tasvir ve benzerlik hakkındaki İslami teorilerden görsel sanatın özellikle de hat sanatındaki belli örneklerinin incelenmesine dairdir. Yazar, yazının ve okuryazarlığın doğasına dair genel bir incelemenin yanı sıra genel dinî yazıların zorunlu bir biçimde farklı okur kitleleri açısından farklı düzeylerde algılandığına işaret eder. Buradaki odak nokta yazılı sözcüklere birer görsel tasvir veya işaret olarak bakılması meselesidir. Onuncu Bölüm ise “yazıya bir tasvir olarak metindeki yazıya da bir ikon olarak odaklanıp”<sup>8</sup> tartışmayı daralttığı gibi aynı zamanda modern örnekleri analiz ederek genişletir. Bu iki bölüm yazarın yazı ve resmi aynı imge kategorisinde değerlendirip temsil ve işareti birbirine karıştırmamasından kaynaklanan problemlerle maluldür ve başlı başına bir incelenmeli ve eleştirilmelidir.

Sonuç bölümünde Müslüman kültürde dinî tasvirlerin incelenmesi, kitabın başında tasvirlerin doğası ve değerlendirilmesine dair sunulan daha ge-

<sup>7</sup> Elias, *Hz. Ayşe'nin Minderi*, 181-8.

<sup>8</sup> Elias, *Hz. Ayşe'nin Minderi*, s. 25; ayrıca bk. 261-312.

niş bir tartışmaya bağlanmaya çalışılmakta ve böylece yazarın kendi ifadeleriyle, okura hem geçmiş hem de günümüz Müslüman dinî yaşamında görsel tasvirin konumu üzerine makul kavrayışlar sağlamayı umut etmektedir.

## II.

Kıtap, Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'nin tasvirli bir perdeyi kullanmasına gösterdiği olumsuz tepkiden sonra, perdenin bir minder olarak kullanılmasına karşı sessiz kalmasını anlatan hadis-i şerifin rivayeti ve yazarın "peygamberin tepkilerinden yola çıkarak mantıken tasvirin kendi başına sakıncalı olmadığı bilakis tasvirin içeriği ve bulunduğu özel bağlamca belirlendiğini gösterdiği sonucuna" varmasıyla açılıyor. Daha sonra her ne kadar bu yorumun meşruluğunu sorgulanır kılan başka hadisler zikredilse de bu ilk belirlemler, güncel örneklerde -Taliban'ın Bamyan Buda'larını yıkması, Hz Muhammed karikatürlerine gösterilen tepkiler ve benzerleri örnekler üzerinden- devam ediyor. Yazara göre, "Müslümanlar dinî tasvire ve nesnelere yönelik karmaşık tutumlara sahipler" ancak "bu tutumların safdil bir şekilde tasvirlerin gücünden habersiz ya da dinî olarak onlara kayıtsız bir dünya görüşünü yansıtmaz."<sup>9</sup> Yazar ayrıca, Müslümanlığın tasvirle ilgili meselelerdeki tavırlarının ilk dönem kadar günümüzde de bir tür "karar verilemezlik" olarak anlaşılması gerektiğinin altını çiziyor.

Burada bir hadisi şerif ile güncel örneklerin beraber zikredilmesini birleştiren temel unsur, tasvirin neliği, musavvirin durumu ve tasvir eyleminin anlaşılmasından ziyade bunların belli bir bağlamda muhatap için ne ifade ettikleri meselesi. Yazar devamla hadisleri aktarır hem Müslüman toplumun, doktrin ve amelinin oluşum döneminden hem de günümüz dünyadan alınan örneklerin "hiçbir şekilde" (vurgu bana ait) İslami toplumsal tarihin tasvire karşı bütüncül tavrını yansıtmadığını söylüyor. Ancak yazarın bütüncül tavidan kastının ne olduğu açık olmadığı gibi bu türden bir "bütüncül" yoruma nasıl ulaşılabileceği de belirsizdir. Ancak daha ilginç olan husus, bu kitabın temel tezleri ve yönelimlerinin, bu bütüncül tavır hiçbir şekilde yansıtmayacak örneklerin bir araya getirilmesinden ibaret olmasıdır. Zira yazar tasvirle ilgili meseleleri muhatap tepkileri üzerinde yorumlamanın esas olduğunu iddia etmektedir.

Öncelikle kitabın açılışını ve temel yönelimini belirleyen örneklerin nasıl kullanıldığına bakalım. Burada Hz. Peygamber'in tasvirli bir nesneye gösterdiği tepki ile kendilerini "Müslüman" olarak takdim eden bir Taliban'ın ve Hz. Muhammed karikatürlerine tepki veren ve yine kendini Müslü-

<sup>9</sup> Elias, *Hz. Aişe'nin Minderi*, 12-3.

man olarak kabul eden toplulukların tepkilerinin “eşit” bir düzlemde ele alınması ciddi bir problem. Hz. Muhammed’in tepkisi ve davranışları bir temsil değil belirlenimdir, asıldır. Öte yandan Taliban’ın – ve daha sonra yazarın İslam tarihinden vereceği örneklerin- İslam’ı temsil edip etmediği de ancak söz konusu “asıl” a göre değerlendirilir. Yazarın bu tepkileri ortak bir payda içinde “Müslümanların dinî tasvire ve nesnelere yönelik karmaşık tutumlara sahip olmalarının bu tutumların safdil bir şekilde tasvirlerin gücünden habersiz ya da dinî olarak onlara kayıtsız bir dünya görüşünü yansıtmadığı” şeklindeki yorumu ise anlaşılabilir değildir. Zira tasvirlerin -duyusal nesnelere olarak- etkisinin sadece Müslümanlar için değil “insan” tanımına giren bütün canlılar için belirgin olduğu açıktır.

Yazarın iddialarını sürdürebilmekte ne kadar zorlandığını görmek için şu cümleye bakmak yeterlidir:

Bir yandan Müslümanlar tasvirlerle *yaygın ama şümullü olmayan* bir şekilde tabu gözüyle bakıyorlar *daha dar kapsamlı ama yine de yaygın olarak* maddi nesnelere doğa üstü ve tanrısalmış gibi davranılmasına karşı da güvensizler. *Diğer yandansa* tasvir açısından zengin *diğer dinlerin tasvirlerine karmaşık yollarla karşılık veren mekânsal bir nesnenin* -Mekke’deki Kabe’nin- ve bununla ilgili taş ve sütun gibi maddelerle bedensel teması içeren hac ibadetini merkeze alan bir dini kültürü benimsiyorlar.<sup>10</sup> (vurgular bana ait)

Bu ifadede kitap boyunca devam edecek başka bir problem daha görünür olmaktadır. Yazar herhangi bir açıklama gereği duymadan imgelerle duyusal nesnelere aynı kategoride değerlendirmektedir.<sup>11</sup> Bu problem daha sonra birçok bölümdeki örneklemelerle devam ettiği için önemle kaydedilmelidir. Zira duyusal maddi nesnelere -bu örnekte Kabe, daha sonra Mus-haf veya mimari yapılar- doğal olarak görsellik içerirler ancak görselliğe indirgenemeyecekleri gibi aynı şekilde muğlak bir “temsil” veya “benzerlik” merkezinde konumlandırılmazlar. Dahası “kendisini saf görsel nesne” olarak takdim eden modern resim ve sanal imgeler de dâhil maddi nesnelere görsel nesnelere diyemeyiz. Hatta resim ve sanal imgeler söz konusu olduğunda bile zihinsel ve dilsel dolaylılar söz konusudur.

Giriş bölümünde kitabın temel varsayımlarından biri daha şöyle ifade edilir:

10 Elias, *H. Ayşe’nin Minderi*, 13.

11 Benzer bir tavır şu cümlede de izlenebilir: “Bu kitaptaki amacım, Müslümanların görsel tasvirlerle yönelik tavırlarını araştırmak, görsel nesnelere tasvirlerin çeşitli Müslümanlık bağlamlarında bugüne kadar ve halen nasıl anlaşılıp algılandığını kavramsallaştırma stratejileri sunmak” (*H. Ayşe’nin Minderi*, 13).

İddiam şu: temsil ve algıya yönelik İslami nazariyeler teolojik metinlerde (yazar bu ifade ile Kur'an ve hadisleri kasteder) ya da doğrudan sanat üretimiyle ilgili kitaplarda aranmamalı. Tam tersine bu soruların ilk yanıtları, simya (bir şeyin başka bir şey olarak görünmesini sağlamak) optik (görme ve bir nesnenin algılanışının algılayıcıyı nasıl etkilediğine dair sorularla ilgilenmek) tahayyül (psikoloji ve düşlem meselelerini araştırmak) ve bilhassa Sufi metafizik geleneğe ait felsefi metinler üzerine bilimsel araştırmalarda bulunur. Popüler algının doğasını kavramakla ilgilendiğim için analizimi enteresan da olsa İslam toplumunda esaslı bir etkiye sahip olmamış yazarlardan çok toplumda yaygın ilgi gören önemli felsefi, bilimsel ve dini düşünürlerle odaklanıyorum. Bu durum benim kitabımla İslam dünyasında din ve sanat üzerine mevcut çalışmalar arasında önemli bir fark teşkil ediyor.<sup>12</sup>

Çalışmanın en zengin ve önemli taraflarından birini oluşturan İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan söz konusu teorilerin anlatılması yazarın İslam ve tasvir meselesini İslam'dan azade kılarak dolayısıyla da İslam'ın belirleyici esasları olan Kur'an ve hadislere değil de "evrensel bir zeminde" algılamaya ve psikolojik açıklamalara" dair süreçlerin incelenmesini neden kitabına dâhil ettiğini açıklar. Ancak burada unutulmuş önemli bir husus, adı üstünde bunların "teori" olması ve -yazarın gördüğü anlamda- tarihsel bir inanç biçiminde ortaya çıkan tikel durumları açıklamak için kullanılmaya müsait olmamasıdır. Ancak burada yazar, eserini diğer çalışmalardan ayırırken bu teorilerin bir kültür tarihi kitabında yer almalarını kastediyor olmalıdır. Yoksa algılamada da diğer teorilerde de yapması gereken psikoloji ve metafiziği esas alan bir teorik tartışma yapmak olurdu. Bu teoriler, klasik metafiziğin bir devamıdır ve "popüler algının doğası"na dair bir şey söylemezler. Öte yandan kitap boyunca sürekli vurgulanan "popüler algının doğası"nın teorik zemini hiçbir yerde açıklanmaz.

O hâlde sorulması gereken soru, toplumsal tepkileri ve algı pratiklerini ölçmenin doğru bir yönteminin ne olduğudur. Tarih söz konusu olduğunda belgelere bakmak ki bu belgelerin hangi koşullarda oluşturulduğunu bilme imkânımız yoktur; tercih edilmeliyse de tikelden tümele uzanan bir akıl yürütmeyi esas aldığımız anlamına gelir. Ayrıca tanıklık ve arşive dair sorunların yanı sıra bunları değerlendirebileceğimiz teorik zemin de ancak sağduyu (*common sense*) olabilir. Tıpkı 19. yüzyılda alevlenen insan bilimleri ve kültür tartışmalarında olduğu gibi. Ancak bu da beraberinde bir tecrübe problemini ve tecrübenin teorik olarak temellendirmesini gerektirir. Nitekim Batı'da bu durum *erfahrung* ve *erlebnis* olarak iki farklı tecrübe açıklaması ile sonuçlanmıştır.

12 Elias, *Hz. Ayşe'nin Minderi*, 14.

Burada yazarın algı pratikleri ve muhatap tepkilerini ölçmek için kullandığı “karşılaştırmalı dinî perspektifin” ise dinler arasındaki farkı dinlerin özünden değil muhatap tepkileri üzerinden belirlenebilir görmesiyle ortaya çıkan meseleye de işaret edilmelidir. Bir bütün olarak muhatap tepkisi üzerinden bir şeyin aslına dair yorum yapmanın ne kadar problemlili olduğu ortadadır. Mesela içki yasağını ele alalım. Müslüman toplumlarda her zaman sarhoşluk veren içkiler içildiği, hatta bizzat yöneticiler tarafından meclisler düzenlendiği bilinmektedir. Ayrıca İslam edebiyatı yoğun bir şekilde mecazen de olsa şarap, saki ve harabat imgeleriyle doludur. Ancak bu sonuçlardan yola çıkarak içki konusunda İslam’ın tutumuna dair bir yorumda bulunamayız. Tasvirle ilgili meselenin bu türden açık bir yasakla bağlanamaması da sonucu değiştirmez. Zira belki de mesele “yasa ve yasak” değildir.<sup>13</sup>

Yazar tasvir konusunda daha sonraki bölümlerde de devam ettireceği “karar verilemezlik” esasını Gadamer’in mimesis yorumuna dayanır. Ancak bu yorumu açıklamak için verdiği Vudu bebeği örneği, aslında Gadamer’in açıklamasını anlamadığını açıkça ortaya koyar. Zira Gadamer’in pay alma/iştirak (*matheksis*) üzerinden yaptığı *mimesis* yorumu, bir aslın veya bir eserin yorumlarının hiçbirinin o aslı bütünüyle temsil etmediğine işaret ederken onun asıl göstermek istediği husus “yorumun yorumcuya değil yorumlanan esasa (metin, eser veya aynılık içeren bir asıl) ait olduğudur. Dolayısıyla bir konudaki yorumlar çokluğunun meşruiyeti bir aslın esasın/klasiğin/geleneğin kabulü ile mümkündür. Bu kitapta ise yorumlar esas yerine geçmekte veya o şekilde takdim edilmekte -zira muhatapların değişen tepkileri örneklemede esas alınmıştır- hatta yorumların çokluğundan ve dolayısıyla indirgenemezliğinden hareketle esas olan iptal edilmektedir.

13 Bu konuyu başka türlü düşünebileceğimizi göstermek için “aktif dindarlık” kavramını öne süreceğim. Yazar -ve tasvir konusunu yasak üzerinden düşünen diğer tüm yorumcular- muhtemelen farkında olmadan din derken tarihsel Hristiyanlığı esas aldığı için İslam’la - ve muhtemelen diğer dinlerle de- ilgili yorumları problemlidir. Zira Hristiyanlıkta temel öğretisi cemaat zemininde bir kurtuluşu esas alır ve bireysel kemâl arayışları tekil örnekler olarak heterodoks bir alana sürgün edilir. Tasvir yasağı da bu bağlamda “yasa”nın inancı belirlemesi üzerinden düşünülür. Meselenin yasak değil de -zira bu konuda ayet ve hadisler kesin bir şey söylemez- müminin yapıp etmelerinde sürekli uyanık olması ve her seçiminde ve fiilinde kendi durumunu tekrar tekrar gözden geçirmesini gerektiren bir durum olarak düşünülmesi daha açıklayıcı olabilir. Bu durumda yapılan tercihlerin hiçbirini diğerlerini bağlamaz ve temsili bir özellik taşımaz.

## III.

Elias, kitap boyunca bizi ortada sadece çatışan yorumların var olduğu, esas ve asıl diye bir şeyin bulunmadığı postmodern ve nihilist bir dünya tasavvuruyla baş başa bırakmaktadır. Esasen yazarın bakışı günümüz edebiyat eleştirisinde de sıkça karşılaştığımız durumla paraleldir: “eser” yerine “metin” kavramının geçmesi. Metin kavramı çağdaş filozofların eserlerinde, eserlerin yazarın niyeti ya da yaşamından ayrı başlı başına bir dil olduklarını göstermek amacıyla temsil ve iktidar ilişkisine karşıt bir tavır olarak devreye girmiş ancak zamanla mutlak bir doğruya dönüşerek iktidar kavgasının bir bileşeni olmuştur. Zira “metin”, bir temeli, merkezi, içi ve dışı olmayan sonsuz bir göstergeler ağı, bir alıntılar dokusu ve birbirini yansıyan aynalar gibi anlaşılmaktadır. Bu yüzden her eser ve imge her zaman çoktan bir dolayım içerdiği için yapılacak her yorum, eserin ne olduğu ve sanatçının yapma eylemine ait olmayıp muhatapların tepkilerini belgeleme aracına dönüşmüştür. Artık her türlü hakikat arayışı anlamsızdır ve burada örneklerini gördüğümüz gibi bir reklam panosundaki imgelerle cami mimarisindeki Kur’an hattı arasında bir fark yoktur.

Ayrıca nesnelere ve görsel tasvirleri ancak muhatap üzerinden değerlendirebileceğimiz fikri, hermenötik alanındaki “yazarın niyeti” tartışmalarıyla da ilgilidir. Söz konusu düşüncede yazarın niyetini, -bazen kendisi açıkça beyan etmiş olsa bile- hiçbir zaman bilemeyeceğimiz varsayımından hareketle metnin ancak muhatapların yorumları ile işlerlik kazanacağı savunulur. Ne var ki bu iddiada herhangi bir metnin veya bizim örneğimizde imgenin akıl sahibi bir canlının iradesi merkezinde bir metin veya imge meydana getirmesi fikri esastır, “yapma” eylemi, eser ve onunla beraber açığa çıkan varlık veya hakikat dikkate alınmaz. Modern düşüncede ortaya çıkan özne ve sanatta deha esaslı sanat fikrine karşı polemik olarak ortaya çıkan bu düşünce karşı çıktığı alana bağlı olmakla maluldür ve sanat bağlamında yukarıda işaret ettiğimiz *praksis* zemini ile doğrudan alakalıdır.

Sonuç niyetine diyebiliriz ki imge hiyerarşisi ve farklılıkları (maddi nesnelere, zihinsel ve hayali formlar, soyutlamaya dayanan modeller, resimsel imgeler ve yazı imgelerinin farkları), “yapma”nın ne anlama geldiği ve sanatçının rolü dikkate alınmadan sadece muhatap üzerinden bir sanat düşüncesi oluşturulamaz. Ayrıca teorik bir zeminden söz etmek bir yana Müslüman toplumlarda ortaya çıkan eserleri ve Müslümanların onlara tepkilerini inceleyen bir tarih çalışması da bu tarihte ortaya çıkan tasvir kavramlarını, temsilden ne anladıklarını dikkate alması ve yorumlarını bu bağlamda oluşturmak durumundadır. Yazar, bu manada pek çok kavramdan ve teoriden bahsetmekle beraber bu teorilerin sonuçlarını dikkate almamış ve kendi metoduna uygun bir şekilde araştırmıştır. Bu manada kitap



ancak yazarın yorumları ve yönlendirmeleri -eğer mümkünse- paranteze alınarak söz konusu aktarımların bir kolajı olarak dikkate alınabilir.

Bu incelemeyi “popüler kültür” den bir örnekle bitirmek yerinde görünüyor. Merhum Barış Manço’nun bir şarkısının sözleriyle:

“Çatlamış dudağımda ne bir ses ne bir nefes  
Uzarlarda bir yerlerde türküler söyleniyor  
Duyuyorum  
Görüyorum  
Biliyorum  
Dönence  
Dönence  
Gün dönende dönence  
Dönence..”

Sabri Çap. *Goldziher Öncesi  
Oryantalizm ve Hadis*. İstanbul: İFAV,  
2021, 432 sayfa.

---

Ayşe Mutlu Özgür

Dr. Araştırmacı,  
ayshemutlu@gmail.com  
0000-0003-3230-8301

---

Akademik oryantalizmin teşekkülü 18. asır sonlarını bulsa da bu döneme kadar Batı’da yapılan genelde İslam, özelde hadis-sünnet konulu çalışmaların tarihi çok daha eskidir. Ancak bilhassa hadis ilmiyle Türkçe literatürde Ignaz Goldziher (ö. 1921) ve onun etkilendiği isimlerin ötesine giden çalışmalara pek rastlanmaz. *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis* eseri, gerek konuyla ilgili yapılan ilk çalışma olması gerekse 19. yüzyıla kadar Batı’da İslam’a dair yapılan çalışmaların ana hatlarıyla kapsayıcı bir özeti ni sunması açısından dikkate değerdir.

Çalışma bir Giriş ve sekiz ana bölümden oluşur. Yazara göre çalışmanın amacı Goldziher öncesi oryantalistlerin hadise bakışlarının, ayrıca modern dönem oryantalistlerini etkileyen isimlerin ve bunların görüşlerinin tespit edilmesidir (s. 19). Çalışmasını kronolojik olarak planlayan müellif, “biyografi ve literatür merkezli” bir eser telif etmeyi hedefler ve eserin hacmini aşacağı gerekçesiyle tenkitten ziyade tespiti önceler. Giriş’te öncelikle oryantalizmin tek bir tanımının olmadığı gerçeğinden hareketle yaklaşım farklılıklarına bağlı olarak farklı oryantalizm tanımlarına ve bu bağlamda ortaya çıkan problemlere dikkat çeken yazar, sonrasında bu alandaki çalışmaların ne zaman başladığıyla ilgili görüşlere yer verir. Kendi çalışmasının başlangıç noktasını ise coğrafi olarak Bizans, zaman olarak da “Kur’an’ın Latince’ye tercüme edildiği ve İslam ile bilimsel/misyonerlik merkezli mücadelenin başladığı tarih olarak” kabul ettiği 12. asır olarak belirler (s. 45-6).

Birinci Bölüm’de 12. yüzyılda Batı’da misyonerlik maksadıyla yapılan çalışmaları oryantalizm kapsamında ele alan müellif, İslam’ı kendi kaynaklarından öğrenme ve böylelikle Müslümanların Hristiyanlaştırılması-

nı sağlama maksadıyla başlayan Kur'an'ın Batı dillerine tercüme edilmesi faaliyetlerine değinir. Bu çalışmalara öncülük eden önemli isimlerden ve onların çalışmalarından bahseden yazar, sonrasında Hristiyanlığa reddiye yazan Müslümanların çalışmalarına yer verir. Yazar 12. yüzyılı oryantalezmin başlangıcı olarak görmediğini söylese (s. 114) de bu dönemde çalışmaları olan misyonerlerden -bunun anakronizm olarak düşünülebileceğine de dikkat çekerek- "oryantalist" olarak bahseder (s. 69). İkinci Bölüm'de 13. yüzyılda misyonerlik faaliyetleri kapsamında yapılan çalışmaları değerlendirmeye devam eden müellif, bu bağlamda öne çıkan oryantalist din adamları ve tarikat mensuplarının çalışmalarından bahsederek İslam hakkında konuşurken hadisleri kullanan William of Tripoli'nin (ö. 1320) Hz. Peygamber, Kur'an ve Müslümanlarla ilgili yazdığı üç önemli eserden bahseder. Ayrıca Dominiken ve Fransisken tarikatlarının faaliyetlerini de oryantalistik çalışmalar kapsamında değerlendirir. 12. ve 13. yüzyılların en önemli özelliğini "ilerde oryantalizm olarak nitelendirilebilecek faaliyetlerin tümünün misyonerlik çerçevesinde gelişmiş olması" şeklinde ifade eden yazara göre hadis 13. asırda önem kazanmaya başlamıştır. Üçüncü Bölüm'de 14. yüzyılda yapılan çalışmalar yer alır. Öncelikle Hristiyanlığa reddiye yazan Müslüman âlimlere yer veren yazar, misyoner oryantalistlerin çalışmalarıyla devam eder. Yazara göre 1312 Viyana Konsili'nde alınan karar çerçevesinde Avrupa'nın farklı bölgelerinde Arapça kürsülerinin açılmasıyla oryantalizm de kurumsallaşma başlamıştır.

Eserin başlığının oryantalizmi hadis disiplini çerçevesinde ele almayı vaat etmesine rağmen çalışma bundan çok daha geniş olarak Batı'da misyonerlik de dâhil İslam ile ilgili yapılan her türlü çalışmayı kapsar. Bilhassa ilk üç bölümde misyonerlik faaliyetlerinin oryantalistik çalışmaların başlangıcı olarak sunulması alanda nadir rastlanan bir yaklaşımdır. Misyonerlik faaliyetlerinin oryantalizm çalışmalarının başlangıcından ziyade bu çalışmalara zemin hazırlayan sosyo-kültürel arka plan olarak değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır. Nitekim Kilise'nin İslam'a veya Sâmi dillere olan ilgisi bazen İslam'ın ne olduğu ile ilgili olmaktan ziyade Hristiyan mezhepleri arasındaki polemiklerle ilişkilendirilir. Mesela Robert Irwin 17. yüzyıl gibi geç bir dönemde dahi teolojinin temeli sayılan İbranice, Süryanice ve Arapçaya olan ilginin oryantalizmden değil, Hristiyan mezhepleri arasındaki tartışmalarda polemik malzemesi temin etme isteğinden kaynaklandığını söyler.<sup>1</sup> Üçüncü Bölüm sonunda Raimundus Lullus (ö. 1315) ve Ricoldus

<sup>1</sup> Katoliklere göre Protestanların azizlerin şefaatinin reddetmeleri ve kadere bağlılık inançları, Müslümanların bu konudaki görüşleriyle tamamen aynıydı. Protestanlar da Papa'yı Hz. Peygamber ile mukayese ediyor ve İslam dini ve Roma Katolikliği arasındaki benzerliklere dikkat çekiyordu (Irwin, *The Orientalists*, 85-6).

Monte Crucis'in (ö. 1320) sonraki asırlarda Batı'nın İslam'a bakışında belirleyici olduğu, bilhassa Ricoldus'un eserinin hadis çalışmaları açısından bir dönüm noktası oluşturduğu iddialarıyla (s. 156) yazar, mezkûr isim ve eserlere gereğinden fazla önem atfeder. Bu çalışmaların kendilerinden sonraki isimler üzerinde etkili olduğu söylenebilirse de oryantalistik çalışmaların ana hatlarıyla misyonerlik faaliyetleriyle sınırlı olduğu bir dönemde, alanda dönüm noktası olacak isimlerden söz etmek mümkün değildir. Mezkûr üç asırda Batı'da yapılan çalışmalar genellikle Kur'an tercümeleri ve karşılıklı olarak yazılan reddiyeler ile sınırlı kaldığı için ilk üç bölüm, eserin hedefleri arasında olan modern dönemde hadis alanında çalışan oryantalistleri etkileyen isim ve görüşlerin tespitine de imkân vermez.

Dördüncü Bölüm'de yazar 15. yüzyılı, Batı'da ilk defa hadis-sünnet ile ilgili değerlendirmelerin yapıldığı dönem olduğu gerekçesiyle -daha önce Ricoldus'un eseri bağlamında 13. yüzyıl için dile getirdiği- oryantalistik hadis tarihi açısından dönüm noktası olabilecek bir yüzyıl olarak niteler (s. 205). Bu bağlamda Juan Andres'e (ö. 1515) büyük önem atfeden müellifin, onun eserlerini ve görüşlerini detaylı olarak ele alması dikkate değerdir. Anders'in meşhur eseri *Confusio Sectae Mahometanae*'deki hataları da tespit eden müellif, onun isimlerini yanlış kaydettiği İslami kaynakların doğru karşılıklarına yer verir. Ancak Andres'in eserinin çok sayıda dile çevrilmesi görüşlerinin etkili olduğunu gösterse de yazarın iddia ettiği üzere onun görüşlerinin Goldziher ve Schacht'ın (ö. 1969) bazı görüşlerinin nüvesi olduğu söylenemez. Zira esasen Müslüman olup sonradan Hristiyanlığı seçen Andres, Kitâb-ı Mukaddes'le çeliştiği için Kur'an'ı vahiy olarak görmediği gibi, gerçek bir peygamberin özelliklerini taşımadığı gerekçesiyle de Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmez. Hz. Peygamber'in putperest olduğu gibi aşırı görüşlere sahip olan Andres'in eserlerinin muhatabı da dinlerinden döndürmeye çalıştığı Müslümanlardır. Dolayısıyla onun hadis ve sünneti reddediş süreci Goldziher ve Schacht ile doğrudan ilişkilendirilemez. Beşinci Bölüm'de 16. asırda yapılan çalışmaları Kur'an tercümeleleriyle sınırlayan müellif, Rönesans ve Aydınlanma'nın etkileri, ayrıca Martin Luther (ö. 1546) ve Protestanlığın yükselişi üzerinde durarak bu dönemi hadis çalışmaları açısından "durgunluk dönemi" olarak değerlendirir (s. 222). Yazara göre 16. yüzyıl oryantalizmin çalışmalarında "yavaş yavaş kurumsallaşmanın başladığı" dönemdir (s. 210).

Altıncı Bölüm'de yazar 17. yüzyıldan modern dönem öncesi Avrupa'da hadis/sünnetin altın çağı olarak bahseder. Ona göre oryantalistik çalışmalar bu dönemde kurumsallaşarak "bilimsel faaliyet"e dönüşmüş ve akademik oryantalizm "öne çıkmıştır" (s. 226). Ancak müellifin kurumsallaşmanın başlangıcına dair Üçüncü Bölüm'de 14. asır, Beşinci Bölüm'de 16. asır ve Altıncı Bölüm'de 17. asır olarak muhtelif tarihler vermesi (s. 226) ve

devamında “kurumsal ve profesyonel anlamda oryantalistik çalışmaların başlangıcı olan 1800’lü yıllar” demesi hem okuyucunun zihninde oryantalizmin kurumsallaşmasının mahiyeti, çerçevesi, bunun nasıl başladığı ve geliştiğiyle ilgili net bir fotoğraf oluşmasını engeller hem de hadis alanında çalışan oryantalistler arasındaki fikrî takibi zorlaştırır. Bu dönemde İslami elyazmaların Batı’ya taşınması, yapılan yeni Kur’an tercümelelerinden bahseden yazar, dönemin önemli oryantalistlerinin hadis ve sünnetle ilgili görüşlerine detaylı olarak yer verir. Bunlar arasından D’Herbelot’un (ö. 1695) *Bibliothèque Orientale* (Şark Kütüphanesi) eserinden etraflıca bahsetmesi, dilimizde yapılan bir çalışmada ilk olması açısından övgüyü hak eder. Müellif sadece çalışmayı ayrıntılarıyla tanıtmakla kalmayıp eserdeki gerçek dışı ve hatalı değerlendirmelere de değinir.

Yedinci Bölüm’de Batı’da 18. yüzyılda yapılan çalışmalarını değerlendiren müellif, gerek bu dönemde yapılan Kur’an tercümelerinin mahiyeti gerekse Hz. Peygamber’in önceki dönemlere nazaran daha olumlu vasıflarla anılarak “tarihte önemli rol oynamış bir kişi” olarak değerlendirilmesinden hareketle İslam’a bakışın daha objektif bir tavra büründüğü kanaatindedir. Bu dönemin akademik oryantalizmin kurumsallaştığı dönem olarak tarif eden yazarın bu tespiti de isabetli gözükmemektedir (s. 317). Zira oryantalizmin kurumsallaşması nispeten erken dönemde başlasa da akademik oryantalizmin teşekkülünden ancak 18. yüzyıl sonları ve daha ziyade 19. yüzyılda bahsedilebilir. Sekizinci Bölüm’de oryantalizm için yeni bir dönüm noktası belirleyen yazar, 19. asırda oryantalizmin “gelişme ve kurumsallaşma aşamalarını tamamladığını” söyleyerek, bundan sonra Batı’da “daha farklı bir döneme girildiği” ve bu farklılığın “dünyanın geri kalan kısımlarını da etkileyerek onlar için de bir dönüm noktası olduğu”nu söyler (s. 339). 17. ve 18. yüzyıllarda “temelleri atılan İslam çalışmaları”nın 1800’lü yılların başıyla beraber bilimsel bir hüviyete büründüğünü belirten müellife göre oryantalizm 19. yüzyılda bir bilim dalına dönüşmüştür (s. 339). Dönemin önemli oryantalistlerinden ve çalışmalarından bahseden müellif, bilhassa Joseph von Hammer’ın (ö. 1856) çalışmalarını etraflıca anlatır. Ardından Türkçe çalışmalardan adlarına aşına olduğumuz ve Goldziher’in selefleri olan Abraham Geiger (ö. 1874), Reinehart Dozy (ö. 1883), Gustav Weil (ö. 1889), Alfred von Kremer (ö. 1889), Aloys Sprenger (ö. 1893) ve William Muir’den (ö. 1905) bahsederek Goldziher’in bu isimlerden hangilerinden etkilendiğini değerlendirir.

Sonuç olarak oryantalizmin ve 12. asırdan Goldziher dönemine kadar yapılan oryantalistik çalışmaların tarihini “biyografi ve literatür merkezli” ele almayı hedefleyen bu çalışmanın bugüne kadar Türkçe çalışmalarda değinilmeyen çok sayıda eserin tanıtılması açısından başarılı, ancak oryantalist düşüncenin doğuşu ve gelişim aşamalarını tespit ve tarif açısın-

dan yeterince güçlü olmadığı söylenebilir. Müellif oryantalistlerin biyografileri ve yaptıkları çalışmalarda mümkün olduğunca birincil kaynaklardan istifade etmiş, bu bağlamda okuyucu için oldukça istifadeli bir bibliyografya çalışması yapmıştır. Ancak aynı şey oryantalizmin tarihî süreciyle ilgili söylenemez. Genellikle ikincil kaynaklara başvurmasından olsa gerek yazarın bu konuda verdiği bilgiler tutarsızdır ve pek çok tekrar içerir. Yazarın Batı'da İslam araştırmalarının bilimsel çalışmalara dönüşmesi, oryantalizmin kurumsallaşması ve akademik oryantalizmin teşekkülüne dair verdiği tarihler bir tutarlılık arz etmez. Oysa ki oryantalist çalışmaların ortaya çıkışı misyonerlik faaliyetleri dışarıda kalacak şekilde izlense ve kronolojik bir yöntemle ele alınan görüşler, birbiriyle bir gelişim sürecini yansıtacak şekilde yeterince irtibatlandırılırdı, eser okuyucu için çok daha istifadeli olabilirdi. Ancak yazarın da ifade ettiği üzere Batı'da yapılan çalışmaları ana hatlarıyla tarif eden bu eser, bahsi geçen ve alanda etkili olan oryantalistlerin çalışmalarının etraflıca ele alınmasında önemli bir girizgâhtır.

Thomas Bauer. *Dünyanın  
Tekdüzeleşmesi: Müphemlik ve Çeşitlilik  
Kaybı Üzerine*. Çev. Mücahid Kaya.  
İstanbul: Albaraka Yay., 2022, 140 s.

---

**Mustafa TEKİN**

İstanbul Üniversitesi  
mtekin@istanbul.edu.tr  
0000-0001-6854-3800

---

Bilhassa modernleşme süreciyle birlikte siyasetten toplumsallığa, ekonomiden kültürelliğe kadar birçok farklı alanda özgürlük, farklılık, çeşitlilik neredeyse hiç bitmeyen bir tartışma konusu olagelmıştır. Zira modernizm önceki dönemlerden farklı olarak insana özgürlük vaadiyle tebellür etmiştir. Hatta süreç içerisinde üreyen totaliter monizmler karşısında “postmodernizm” hamlesiyle özgürlük ve çeşitliliği daha da vurgulamıştır. Fakat içinde yaşadığımız dünyada küresel tüketimin insana sağlamış olduğu çeşitlilik ile giderek kendisini gösteren “standartlaşma” arasındaki gerilim kimi zaman faşizan sonuçlar doğurarak ciddi bir tartışmayı gündeme getirmektedir. Özellikle tüketim metaları bir çeşitlilik görüntüsü vermekte; fakat giderek tüketim kalıpları ve yaşam tarzı olarak birbirine benzemeye başlamaktadır. Bu durum “gerçekten bir farklılık ve çeşitlilik var mı?” sorusu çerçevesinde dile getirilebilir.

Thomas Bauer’in burada kritik edeceğimiz *Dünyanın Tekdüzeleşmesi: Müphemlik ve Çeşitlilik Kaybı Üzerine* isimli eserin temel problemini de isminden anlaşılacağı üzere “tekdüzeleşme ve çeşitlilik” anahtar kavramları ve bunlar arasında gerilim oluşturur. Bauer’in Türkçe yayımlanmış bir diğer kitabı olan *Müphemlik Kültürü ve İslam* da aynı şekilde müphemlik kavramı etrafında bu sorunsalı analiz eder. Aslında eserin dünyanın mevcut durumunda genel olarak “problem” olarak görülmeyen ancak geleceğe doğru projeksiyonla bugünden sıkıntıları hissedilen çok önemli bir konuya odaklandığı söylenebilir.

Kitap takdimin ardından 10 bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, “Tekdüzelik Arayışında”, “Müphemlik Kültürleri, “Fundamentalizm ve Kayıtsızlık” Arasında Dinler”, “Sanat ve Müzik Tekdüzelik Arayışında”, “Otantiklik Çılgınlığı”, “Kutulama Yöntemiyle Tekdüzelik Oluşturma, “Otantik Şarap ve Otantik Politika”, “Makine İnsanı Olma Yolunda” başlıklarıyla konuyu farklı boyutlardan ele almaktadır. Esasen bu farklı boyutları aynı problematik etrafında analiz ederken ana damarı takip etmektedir.

Bauer’in kitabı isminin de çok iyi şekilde anlattığı üzere dünyanın tekdüzeleştiğini, bir başka deyişle yeknesak hâle geldiğini, bunun sonucu olarak da müphemlik ve çeşitlilik kaybı yaşandığı tezini öne sürmektedir. Bauer’in tezi ve analizinde “tekdüzelik” kavramına negatif bir anlam yüklenirken “müphemlik” ve “çeşitlilik” kavramları insanlık ve toplum için olumsuzdur. Yazarın bu tezinin tartışılmasını anlamlı kılan zemin, özellikle içinde yaşadığımız çağda bilhassa maddi nesnelere görülen çeşitlilik, özgürlük iddiaları ve postmodernlikle birlikte monizmlerin sona erdiği iddialarının gerçekliğine dair yaşanan kuşkulardır. Yine de Bauer’in bu tartışmalarının, maddi nesnelereki bolluğa dair yaşanan çöşküller arasında henüz fark edilmediği söylenebilir. Dünya ölçeğinde toplumlarda var olan “ruh sıkışması”nın teşhisleri henüz konulamadığı gibi ekranal çöşkü sıkıntuları da geçiştirmeye çalışmaktadır. Bilhassa “gelişmekte olan” diye tabir edilen ülkelerde yaşanan kültürel gecikmeye bağlı olarak Müslüman toplumların sorunların farkında bile olmadan “iç acılar”ını anlamlandırmaya çalışması dikkat çekicidir.

Bauer’e göre müphem, yaşadığımız dünyanın temel niteliğidir, dünya müphemliklerle doludur. Zira insanlar sürekli olarak farklı yorumlara izin veren, belirsiz görünen, net bir anlam ifade etmeyen, birbiriyi çelişen, zıt duyguları tetikleyen, ters düşen eylemler öneren izlenimlere maruz kalırlar (s. 25). Bu bağlamda “müphemlik, belirsizlik, çok anlamlılık manalarına dolayısıyla birçok farklı yorum ve çağrışım aktarma potansiyeli anlamlarına gelmektedir” (s. 69) ve zenginleştiren müphemlik yalnızca biricikliğün kutupları ile sonsuz sayıda anlam arasında gerçekleşir (s. 69-70). Tüm bunlardan bir çıkarsama yapmak gerekirse “müphemlik ya bir şeyin tam olarak anlamı varsa ya da hiçbir anlamı yoksa varolmaz” (s. 47). Dolayısıyla müphemlik tekdüzelige, yeknesaklığa, kısacası tüm monizmlere bir itirazı temsil edecek çeşitlenmenin zeminini oluşturmaktadır.

Bauer çeşitliliğin azalmasını bir problem olarak görmektedir ki, çeşitlilik konusu için gelecek kötü görünmektedir ve hatta çeşitlilik doğada olduğu gibi kültürde de giderek azalmaktadır (s. 111). Söz gelimi 1970 ile 2005 arasında biyolojik çeşitlilik %27 azalmıştır. 6500 dilin neredeyse 1/3’ü aramızdan birkaç on yıl içinde kaybolacaktır (s. 21). Yine çikolata çeşitliliğün art-



ması gıda çeşitliliğinde gerçek bir artışa karşılık gelmediği gibi endüstriyel olarak üretilmiş bu pop şarkıları da sanatın çeşitlilikten çok dünyanın tekdüzeliğinin bir belirtisidir (s. 79-80). Fakat çağdaş birçok insan daha büyük bir tekdüzeliği bir fırsat, bir vaat olarak görmekte ve daha net bir dünyada yaşamak ve buna göre hareket etmek istemektedir (s. 112). Bunun belirtisi ise günümüzde genel açıklama ve anlama çılgınlığıdır. Her şey açıklanmalı ve anlaşılmalıdır ve bir şeyi anlamıyorsan bu kabul edilebilir bir durum değildir (s. 112-3).

Çok farklı alt başlıkları analizleriyle konuya yaklaşan Bauer'in esas problemi müphemliğin uğradığı zafiyet ve çeşitlilik kaybı olarak görünmektedir. Bu bağlamda onun analizinde iki ana kesişme ya da ayırım noktası dikkat çeker: 1- Din ve sanat özellikle müphemliği besleyen, çeşitliliği artıran, dolayısıyla insana hayatında bir manevra alanı açan, onu içinde doğru derinleştiren nitelikte tebellür etmektedir. 2- Premodern dönemden çağdaş (modern) dünyaya geçişle birlikte müphemliğin irtifa kaybedişi ve tekdüzeliğin giderek yaygınlaşmasıdır. Esasen birinci ve ikincisini ortak noktada buluşturan temel unsur, din ile müphemlik arasında olumlu bir ilişkinin olmasıdır. Modern döneme geçişle birlikte dinin etkinliğini kaybetmesi, aynı zamanda müphemliğin kaybolarak tekdüzeliğin yükselişini gözlemlemek mümkündür. Yazar "müphemlik aslında modernitenin paradigmatıdır" (s. 59) derken bir paradoksa düşse de kitabın tümüyle doğrudan ve dolaylı biçimlerde postmodern paradigmataya eleştirel tavır geliştirdiği söylenebilir.

Bauer'in eserinde ulaştığı önemli sonuçlardan biri yukarıda belirtildiği üzere din ve sanatın müphemliğin sığınağı olduğudur. Yazarın ifadesiyle din fitneye neden olsa da ne din ortadan kaldırılabılır ne de dinin daha barışçıl bir dünya kuracağı iddia edilebilir. Neticede din müphemlik potansiyelinin bilinç olarak toplumun yararına kullanılarak evcilleştirme ve dizginleme işlevini görecektir (s. 81). Nitekim Katolik kilisesi Bauer'e göre müphemliğe karşı hoşgörülüdür (s. 37). Burada Bauer'in "hakikat" kavramı üzerinde müphemliğe yaklaşımı birkaç boyutludur. Birincisi, "açıklık için çabalayanlar yalnızca bir gerçekliğin olabileceği ve bu gerçeğin de açıkça tanınabilir olduğu konusunda ısrar edeceklerdir" ki (s. 44-5) hakikatini yeni tanımıdır.

Klasik olarak ve özellikle İslam açısından insanın boyutlarını aşan ve onun tarafından kapsanamaz olan hakikatın yansımaları olsa da hakikat bütün açıklığıyla insan hayatında açığa çıkmaz. Bu durumda aslında "hakikat" kavramının yorum ve çeşitlilik bakımından müphemliğe son derece açık olduğu söylenebilir. Modernizm -Kant özelinde- hakikat kavramına daha mütevazı bir yaklaşım sergilerken paradoksal olarak hakikatın kay-

nağının Tanrı'dan insana doğru kaymasıyla birlikte tekdüzeliğe gönderme yapabilecek olan epistemolojik bir kesinlik iddia etmiştir. Bilhassa 20. yüzyıldaki gelişmeler modernizmin kendisini müphemliğe kapattığına dair sayısız örnek içerir. Dine yönelik özgürlüğü kısıtlayıcı, monist olma gibi modern suçlamalar bugüne kadar etkinliğini korusa da klasik dinlerin ve İslam'ın çoğulluğa açıklığı daha derin analizlerle ortaya çıkabilecektir. Örneğin İslam'da tevhid kavramı ilk başta monist, tekeli ve baskıcı olarak yorumlansa da aslında hakikat kavramındaki tekdüzeliği dışlayan husus bizzat "hakikat"ın insan ve toplum bağlamında yatay düzlemde farklı çoğulcu tezahürlerinin bulunmasıdır.

Bauer hakikati tamamlayan kavramın artık olasılık kavramı olduğunu belirtip örneklerini fıkıh üzerinden verir. Ona göre klasik bir fıkıh âlimi hüküm verdiğinde gerçeği bulduğunu iddia etmez, sadece iyi delillere dayanan muhtemel doğru bir çözüm bulduğunu iddia eder (s. 45). Bu durum Bauer'i premodern dönemin ve genel anlamda İslam'ın müphemliği beslediği sonucuna götürür. O, hakikate yaklaşım konusunda fundamentalizmi olumsuz bir örnek olarak verir ki (s. 45), aslında köktenciliklerin modern karakteri bu cümleyle birlikte hatırlanmalıdır. Bauer'e göre "hakikat takıntısı tarihin reddi ve saflık için çabalama her fundamentalizmin temelini oluşturan müphemlik hoşgörüsüzlüğünün üç özelliği veya temel kavramlarıdır" (s. 46). Bauer de modernliği daha öncesinden farklılaştırıcı bir öge olarak görür. Nitekim modernitenin eşiğine kadar İslam toplumları (her zaman olmasa da genel olarak) etkileyici derecede geniş bir müphemlik toleransıya karakterize edilmektedir. Mesela Kur'an çok varyantlı aktarılan bir metin olması bunun örneğidir (s. 54). Yine ona göre klasik dönemde modernliğin kurumsallaştığı 1850'lere kadar yaşayan fakihler de Tanrı'nın yasasının (*şariat*) açıkça tek anlamlı olmadığı kanaatindeydiler (s. 55). Fakat modern zamanlarda durum değişmiştir. Bunu Bauer iki boyutlu olarak ortaya koyar: 1- Yeni durumda İslamcı otoriteler klasik tedrisattan geçmiş İslam âlimleri olmayıp çoğunlukla dindar doğa bilimcisi, doktor, mühendis gibi sıradan kişilerdir. 2- Günümüzde Müslümanlar geçmişte uzun dönem yaptıkları gibi sanat ve edebiyat üretmek yerine kültürel varlıkları yok ederek dikkat çekmektedirler (s. 58). Diğer yandan dinle birlikte sanat da yazara göre müphemdir. Zira sanat bir yaşam alanı olarak en yüksek müphemlik gereksinimlerine sahiptir (s. 59). Esasen kadim zamanlardan bu yana din ve sanat fenomenler dünyasının ötesine geçebilme imkânı sunmaları sebebiyle insanların kendi içlerine doğru genişlemesini sağlamıştır. Bu da tekdüzeliğe meydan okuyarak hayata dair farklılıkları varoluş alanına çıkarmıştır.

Modern zamanlara geçişte temel kırımla noktası ontolojik ve epistemolojik düzlemedir. Tanrı'dan insana doğru kayan otorite değişimiyle

bilimsel araştırmaların sonuçlarında vahiy gibi kesinlik arayışı modern zamanları karakterize edebilir. Modernizm Tanrı'nın sertliğini (!) yumuşatarak yeryüzünde daha esnek bir hayatın inşasını iddia ederken Auschwitz'e varan totalitarizmi ile tekdüzeliği doruklara yükseltmiştir. Özellikle erken modern zamanlarda epistemolojik kesinlik arayışları bir yandan insanlığı metafizik spekülasyonlardan kurtarma amacına matufken diğerk yandan kutsal kitapların insan üzerine otoritesine bir öykünmeyi de içeriyordu. Nihayetinde her şeyin tek doğrusunu buyurduğu düşünülen bir Tanrı taklit ediliyordu. Hâlbuki Tanrı "hakikat"i sürekli uhdesinde tutup onun kesret âlemindeki sınırsız tezahürlerini insanlığa gönderirken açtığı gizemli (*müphem*) alanda bir çeşitlilik sunduğu gibi çeşitliliği de kendi uhdesinde garanti etmekteydi. İnsan ise modern zamanlarda elde ettiği tanrısal otoriteyi ve buna dayanarak diğerk insanlar üzerinde tahakküm kurarak kazandığı kariyerini bugünlerde beslemeye devam etmektedir. Postmodernizm modernizmin bu tekdüzelik, otoriterlik ve tekdüzeliğine itiraz ederek gündeme geldi ve çeşitlilik sunduğunu iddia etti. Kapitalizmin tüm enstrümanlarıyla insanlık üzerinde tanrısal bir ağ kurduğu bu zaman diliminde standartlaşmalar artmış, daha da kötüsü giyimden düşünme biçimlerine gündelik hayatta oluşan yeknesaklık ve gücün uluslararası hâkimiyeti hem tekdüzeliği bir yaşam tarzına çevirmiş hem de kitleleri yönetebilmenin bir aracı olarak görmüştür.

Bauer özetlemeye çalıştığımız bu zeminde, öncelikle içinde yaşanan çağın müphemliğe daha az toleranslı bir zaman dilimi olduğu tezini tekrarlar. Buna karşılık çeşitlilik, karmaşıklık ve çoğulluk da artık toplumlarca zenginlik olarak algılanır (s. 47). Yazar kitabın girişinde "kapitalizmin ürün çeşitliliği sebebiyle gerçekten bir çeşitlilik çağı yaşandığı söylenebilir mi?" (s. 19) sorusuyla, aslında bir yandan çeşitlilik görüntüsünün aldatıcılığına dikkat çekerken diğerk yandan tüm dünyada giderek kaybedilen zenginliği sorunsallaştırmaktadır. Aslında Bauer'in anlatımlarından açıkça müphemliğin hayatın kendi doğası içinde bulunduğu sonucu çıkmaktadır. Zaten insanın kendi idealleri, arzuları, kanaatleri ile toplumda bir arada yaşama zorunluluğu arasındaki çelişki müphemliğe göndermede bulunmaktadır ve açıkçası müphemliğe tolerans gösterilmediği takdirde kişi ile toplum arasındaki bölünme derinleşmektedir (s. 109). Bauer'in dikkat çektiği ve esasen mercek büyüütülmesi gereken bir diğerk sorun ise makine-insanlarla birlikte transhümanizm ve posthümanizmdir. Bu gelişmelerle birlikte insan hayatının müphemlikten tamamen arınacağı iddiası Bauer'in de gündemindedir (s. 117). Nihayetinde bugün insanın gündelik davranışları dikkatle gözlemlendiğinde, giderek hayatın insan için makinalarla optimal tercihe indirgendiği; böylece "irade" kavramının zayıfladığı yanı sıra çeşitliliğin de sorunsallaştığı görülmektedir. Öte yandan transhüma-

nizm politikalarıyla insan, teknoloji ve tıbbın imkânlarıyla geleceğe doğru bir kesinlik, belirlenim yaratmaya çalışmaktadır ki, içerikleri “tekdüzelik” kavramını yükseltirken müphemliği zayıflatmaktadır.

Tüm bunlarla birlikte hayatın akışının doğal sürecinde var olan müphemliği tamamen ortadan kaldırmak mümkün değildir. Hatta Bauer’e göre belirsizliği yok etme girişimi daha çok müphemliğe yol açar. Zira müphemlik olmadan yaşamak imkânsızdır. Dolayısıyla insanlığın ortadan kalkması durumunda müphemlik ortadan kalkacaktır (s. 116). Giderek yabancılaşma ve tekdüzeleşmenin arttığı bir dünyada, Bauer’e göre müphemlik, doğaya, farklı kökenlerden insanlara, dinlere, eğilimlere, yeteneklere, sanatsal yaratıcılığa, bilgi için bilimsel çabaya, siyasi ve sosyal bağlılıktan gelen insanlara saygıdan neşet edecektir. Bunların sahici olarak vücut bulduğu bir dünyada anlam çeşitliliği kendisini gösterebilir. Fakat burada önemli şart insanlığın müphemliği bir kusur değil zenginlik olarak algılamasının gerekliliğidir (s. 120).

Bauer’in şu cümlesinin fikri takibi yapılmalıdır: “Müphemlik, müphemliğe çok toleranslı bir zihniyetin uzun süre hüküm sürdüğü modern öncesi toplumlardan öğrenilebilir” (s. 120). Bu cümle bize birkaç açıdan yorum yapma imkânı verir. Birincisi, postmodern toplumlarda insani krizler giderek derinleşmektedir. İkincisi, premodern dönem müphemlik için adres gösteriliyorsa bu öncelikle dine göndermeleri işaret etmektedir. Dolayısıyla din, muhteva ve insan için açtığı geniş ontolojik ve epistemolojik alan sebebiyle, insanı kapalı sistem dünyevi ideolojilere ve bunların tekdüzeliğine sıkıştırmamaktadır.

Bauer’e göre müphemliğe yüksek bir hoşgörü iki nedenden dolayı dinin gelişmesi için vazgeçilmezdir: 1- Aşkınlığı bu şekilde kabul etme ihtiyacına dayanır. Zira din rasyonel olanın ötesine geçebilen ve onu aşan bir şeye olan inanca istinat eder. 2- Dinin her şeyden önce bir iletişim (biçimi) olduğu gerçeğidir (s. 52-3). Doğrusu insanın “aşkın” a olan ihtiyacı çerçevesinde donanımının sağlanması hayati önemdedir; zira aşkına başvuru yapmadan insan ne kendisini dünyaya yerleştirebilir ne de anlamlandırabilir. İnsanın “aşkın” a olan göndermeleri, kendisini dünyada farklı tecrübelerle açabilmesini de sağlar. Din çok farklı yollardan insana “aşkın” la ilişki kurma imkânı veren bir iletişimi temin etmektedir. Aslında burada din dışarıdan bir mekanizma olarak insanı belirlemekten ziyade, insana aşkınla temas kurması ve bütün yetileriyle, tecrübeleriyle kendisini inşa etmesi için imkân sunmak istemektedir.