



# GENEL TÜRK TARİHİ


## ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

T.C.'nin 100. Yılı Özel Sa., Special Issue for the 100<sup>th</sup> Anniversary of the Republic of Turkey ss. 291-308.

Geliş Tarihi–Received Date: 19.08.2023 Kabul Tarihi–Accepted Date: 26.09.2023

ARAŞTIRMA MAKALESİ – RESEARCH ARTICLE

### KERİM DEVLETİN DUACILARI VE/VEYA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SOSYAL YARDIM UYGULAMASI OLARAK DUÂĞÛYÂN MAAŞI

 10.53718/gttad.1346581

 TURAN AÇIK\*

ÖZ

Hayırseverlikle ilgili faaliyetleri yakından incelemek toplumları tanımak ve anlamak bakımından işlevseldir. Böylece bireylerin, toplumların ve devletlerin karakterine yakından bakma olanağı temin edilebilmektedir. Bu makalede Osmanlı İmparatorluğu'nda bir “kerim devlet” uygulaması olarak görünen duâğûyân ve ulufeleri meselesi ele alınacak; böylece Türk devletinin ve toplumunun bilhassa olağanüstü durumlarda ortaya çıkan yardım seferberliği refleksinin tarihsel köklerinden küçük bir kesite yer verilecektir. Bu istikamette pergelin ayağını sabitleyebilmek için bilhassa Trabzon şer'iyeye sicillerinde yer alan duâğûyân üzerinde durulacak ve yeri geldiğinde perspektifi genişletebilmek amacıyla Osmanlı arşivindeki diğer belge koleksiyonlarına müracaat edilerek imparatorluğun başka bölgelerinden örnekler verilecektir.

Duâğûyân, günlük mesainin başlaması sırasında ve belirli merasim ile ritüeller esnasında duruma uygun dua okuyan kişilerdi. Bunun yanında, zamanla, devletin bekası için ya da daha doğru bir tabirle padişahın devletin ve ömrünün devamı için dua eden kişilerden ibaret bir taife de ortaya çıkmıştı. Duâğûlûk vazifesinin en yaygın uygulandığı alan vakıflardı. Bilhassa günlük geçimini temin edemeyen Osmanlı tebaasının maaşa bağlanması, 17. yüzyıldan önce “adalet dairesi” formülünce bir ülkede geçerli düzeni korumak için aile/tebaasının refahını/geçimini sağlamakla yükümlü “kerim devlet”e karşılık geliyordu. Osmanlı tarihçileri, imparatorluğun, yardım politikaları çerçevesinde nasıl kavramsallaştırılabileceğini tartışmışlardı. “Refah devleti”, “refah toplumu” gibi kavramların Osmanlı İmparatorluğu'na ne kadar uyup uymadığının tartışıldığı bu makalede öncelikle, şer'iyeye sicillerinden ve diğer arşiv belgelerinden bulunan örnekler nispetinde imparatorluğun geleneksel yardım politikalarını en iyi “kerim devlet” kavramının karşıladığı ortaya çıkıyordu.

Dinî duyguların ve geleneksel siyaset tarzının baskın olduğu bu vazifenin muhtevası ve devletin buna bakış açısı 17. yüzyılda değişecekti. Osmanlı İmparatorluğu'nun bir kriz dönemine girdiği bu yüzyılda, duâğûyanın sayısı da artmaya başlamıştı. Aynı dönemde duâğûyân artan sayılarda mukataalardan, dolayısıyla hazineden maaş almaya başlamıştı. Bu dönem bir taraftan da mali bürokrasinin baskın hâle geldiği tüzel kişiliğe sahip yeni bir devlet formunun ortaya çıktığı ve geleneksel bütüncül iktidar biçimin padişah ve bürokrasi arasında parçalanmasıyla ortaya çıkan sekülerleşme emarelerinin görüldüğü bir süreçti. İşte bu sekülerleşme ve kriz döneminde duâğûyân maaşları, artan oranlarda padişahın meşruiyet kaygısı ve devletin sosyal alana daha çok müdahale etme ihtiyacı ile alakalı hâle geldi. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. yüzyılın ikinci yarısı ve bilhassa 19. yüzyılda ortaya çıktığı ifade edilen sosyal devlet uygulamalarının, aslında 17. yüzyılda kısmi örneklerine rastlamak mümkündür. Makalenin ikinci kısmında, yine şer'iyeye sicillerinden, mühimme defterlerinden ve Osmanlı arşivindeki diğer belge serilerinden elde edilen örneklerle bu konu temellendirilmeye çalışılmıştır. En nihayetinde 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun krizden çıkma çabalarını, devletin erken modern bir tavırla sosyal alanı daha çok kontrol altında tutma gayreti ile okumak da bir seçenek olarak belirmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı İmparatorluğu, Duâğûyân, Kerim Devlet, Refah Devleti, 17. yüzyıl



\* Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Aksaray/TÜRKİYE, E-Posta: [turanacik@gmail.com](mailto:turanacik@gmail.com), ORCID ID: 0000-0003-4682-6265.

# KERİM DEVLETİN DUACILARI VE/VEYA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SOSYAL YARDIM UYGULAMASI OLARAK DUÂĞÜYÂN MAAŞI

## THE BENEFACTORS OF THE PROVIDENTIAL STATE AND/OR THE DUA APPLICATION AS SOCIAL AID: DUA PERFORMERS' SALARY IN THE OTTOMAN EMPIRE

### ABSTRACT

Studying philanthropic activities closely is functional for understanding and getting acquainted with societies. This allows the opportunity to closely examine the character of individuals, communities, and states, often leading to surprising insights. In this paper, the matter of “duâğüyân” and stipends that appear as an application of a “providential state” in the Ottoman Empire will be addressed. Thus, a small section will indicate the historical roots of the assistance mobilization reflex of the Turkish state and society, particularly in extraordinary circumstances. To anchor this perspective, a focus will be placed on the duâğüyân recorded in the Trabzon Sharia registers, and when necessary, examples from other regions of the empire will be provided by referring to other document collections in the Ottoman archives.

Duâğüyân were individuals who recited appropriate prayers during the start of daily work and certain ceremonies and rituals. Additionally, over time, a group emerged consisting of individuals who prayed for the preservation of the state or, more accurately, for the continuation of the sultan’s rule and life. The most common domain for the duty of duâğüyân was within endowments (waqfs). Providing a salary for Ottoman subjects who couldn't sustain their daily livelihood, as a means of maintaining order in the state, was equated with the “providential state's” responsibility to ensure the welfare and livelihood of the family/subjects, formulated under the concept of the “circle of justice.” Ottoman historians have discussed how the empire could be conceptualized within the framework of aid policies. In the first part of this paper, where concepts such as “welfare state” and “welfare society” were discussed to what extent they fit the Ottoman Empire, it was revealed that the concept of “providential state” best suited the traditional aid policies of the empire.

The content of this duty, which was dominated by religious sentiments and traditional political styles, and the state's perspective on it, would change in the 17th century. In this century, when there was a crisis in the Ottoman Empire, the number of prayers began to increase. During the same period, duâğüyân started receiving salaries from the treasury, mainly sourced from tax revenues. This era marked the emergence of a new form of state with a dominant financial bureaucracy and the appearance of secularization indicators resulting from the fragmentation of the traditional centralized power between the sultan and the bureaucracy. In this process of secularization and crisis, duâğüyân salaries became related to the increasing concern for the sultan's legitimacy and the state's need to intervene more in the social sphere. Therefore, the social state practices that were believed to have emerged in the second half of the 18th century and particularly the 19th century in the Ottoman Empire could actually find partial examples in the 17th century. In the second part of the paper, this issue has been tried to be based with examples obtained from the Sharia court registers, *mühimme* registers and other document series in the Ottoman archives. Thus, it was also an option to interpret the Ottoman Empire's efforts to overcome the crisis in the 17th century as an attempt to control the social sphere with an early modern approach.

**Keywords:** Ottoman Empire, Dua Performers, The Providential State, The Welfare State, 17<sup>th</sup> Century.

### GİRİŞ

6 Şubat 2023'te Maraş merkezli olmak üzere meydana gelen ve 10 ilde çok büyük tahribat yapan depremin ardından devlet, sivil toplum örgütleri ve münferit gönüllü yardımseverler hızla bölgeye ulaşarak afetin yaralarını sarmak için çaba sarf ettiler. Bunun yanında yardım kampanyaları ile hem kısa vadede hem de uzun vadede depremzedelerin iâşe ve ibatelerini temin etmek için seferber olundu. Devlet ve toplumun ortak noktada bulunduğu bu yardım seferberliği kamu ve özel ayrımının, devlet ve toplum tasnifinin sınırlarının bulanıklaştığı bir alandı. Bilhassa gerek enkazdan depremzede kurtarma çalışmalarında gerekse ferdi yardımlar yapma hususunda kendilerini zorlayan zahiren hiçbir maddî menfaatin olmadığı bir zemine hareket eden sivil şahısların faaliyetleri, modern/bürokratik/refah devletlerinin literatüründe var olmayan bir alandı. Ferdi ve grup menfaatinden ziyade amme maslahatını gözeten sivil inisiyatifin modern anlamda örgütlü olmayan bu seferberliği, kamusal alan ve özel alan gibi tasniflerin insan gerçeğiyle her zaman uyuşmadığını gösterdi.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Nadir Özbek, son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyal devlet uygulamalarını incelediği kitabında, “birbirleriyle karşıtlık oluşturmamayan ve hatta hayli iç içe geçmiş bir devlet-toplum ilişkisinin varlığı”nı, “sosyal refah alanının son derece dinamik bir yapı arz ettiği”ni ve “bu yapı içinde özel ve kamusal alan ayrımının belirsizleştiği”ni göstermeye çalışmıştır. Nadir Özbek, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet (Siyaset, İktidar ve Meşruiyet 1876-1914)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 42. Ayrıca “refah devleti normlarıyla enformel olarak nitelenebilecek aile, mahalle, cemaat eksenli sosyal dayanışma biçimlerinin zamana karşı gösterdiği direnç” münasebetiyle “bu öğelerin geleneksel-modern ayrımını aşan bir tarihselliğe sahip olduklarını” düşünmektedir. Nadir Özbek, “Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Sosyal Devlet”, *Toplum ve Bilim*, S. 92, İstanbul 2002, s. 11.

Türkiye’de cereyan eden bu yardım seferberliği, Batı’nın “refah devleti”nin yükünü aileler ve bireysel inisiyatif ile azaltmak için ortaya attığı sözde “refah toplumu”ndan ziyade gerçek manada bir “refah toplumu”na mı işaret ediyordu? Bu toplumun kodlarını çözmek için kültürel genetiğinin haritasını çıkarmak ve bunun için de önce onu tarihsel süreç içerisinde konumlandırmak gerekir. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu’nda kurumsal yardımseverlik olarak niteleyebileceğimiz imâretlerin yanında, yoksulların ve yolcuların karnını doyuran “sivil inisiyatif”, bu refah toplumunun tarihsel köklerine işaret eder. Evliya Çelebi Bitlis’i anlatırken Şeref Han, Hatuniye ve Hüsrev Paşa imaretlerinin mamur olduğu dönemlerde misafirlere ve komşulara bu imaretlerin nimetlerinin bol olduğunu, kendi zamanında ise vakıflarının harap olması nedeniyle sadece Aşura ayında ve Ramazan ayı gecelerinde çorba çıktığını söyler. Fakat aslında buna ihtiyaç da yoktur, zira bütün evlerin kapıları açıktır ve “ziyafet evi” gibi bütün gelen gidene nimetleri boldur.<sup>2</sup> Bu durum sadece Bitlis’e has da değildir; Osmanlı toplumunda genel olarak daha güçlü olanlar muhtaçlarla yemeklerini paylaşırlardı. Amy Singer’in ifade ettiği üzere, “bu, arada sırada yaşanan bir durum değil, toplumun dokusuna işlemiş temel bir yardımlaşma mekanizmasıdır.”<sup>3</sup> Bu dokunun canlılığını bugün hâlâ gönüllü hayırseverliğinde/seferberliğinde aynı şekilde görmek mümkün müdür?

Toplumları tanımak ve anlamak bakımından hayırseverlikle ilgili faaliyetleri yakından incelemek mühimdir. Nitekim bu şekilde “bireylerin, toplumların ve devletlerin karakterine şaşırtıcı ölçüde yakından bakma olanağı” temin edilebilmektedir.<sup>4</sup> Bu münasebetle eldeki kısa makalede, Osmanlı İmparatorluğu’nda bir “kerim devlet” uygulaması olarak tebellür eden duâgûyân ve ulufeleri meselesi ele alınacak ve böylece Türk devletinin ve toplumunun bilhassa olağanüstü durumlarda birden ortaya çıkan yardım seferberliği refleksinin tarihsel köklerinden küçük bir kesite işaret edilecektir. Bununla birlikte “duâgûyân” kavramının standartlaştığı 17. yüzyıl konu edinilecek ve bu yüzyılda cereyan eden değişimlerin duâgûyânında ve ona karşı devletin tavrında herhangi bir değişime neden olup olmadığı sorunsallaştırılacaktır. Bu iş için de pergelin ayağını sabitleyebilmek için bilhassa Trabzon şer’iyye sicillerinde yer alan duâgûyân üzerinde durulacak ve yeri geldiğinde de perspektifi genişletebilmek amacıyla imparatorluğun diğer bölgelerinden örnekler verilecektir.

### 1. Refah Devletinden Refah Toplumuna: Osmanlı İmparatorluğu’nu Kavramsallaştırmak

Batılı “gelişmiş” kapitalist ülkeler, sanayi devrimi sürecinde klasik liberal iktisadî düşünceyi devam ettirmiş ve sermaye birikimi için serbest piyasa teşvik edilerek devletin piyasaya müdahalesinin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Bu iktisat teorisinde ve pratiğinde, bireylerin refahını temin eden yegâne güç piyasa olarak görülmüştür. Fakat sanayi devriminin başta kadınlar ve çocuklar olmak üzere işçi sınıfı üzerindeki olumsuz tesirleri (ağır çalışma koşulları, ücretlerin sefalet düzeyine düşmesi), devleti müdahale etmeye zorlamıştır.<sup>5</sup> Zira işçi sınıfının bir müddet sonra “sosyalist bir iktidar” kurmaya meyledebileceği endişesi, “sosyal devlet”in inşa edilmesinde itici bir güç olmuştur.<sup>6</sup>

19. yüzyılda bir takım yasal düzenlemelerle “eşitlik ve özgürlük” herkese tanınmıştı. Fakat sanayi kapitalizmi ile toplumsal sınıflar arasında bir uçurum ortaya çıkmış, bu da herkesin özgürlüklerden reel anlamda yararlanmasının zeminini yok etmişti.<sup>7</sup> Böylece bu asırda kapitalizme tepki olarak sosyalizm ortaya çıkacaktır. Buna karşılık “sanayileşme trenine” yetişmeye çalışan Almanya gibi “çevresel” ülkelerde kapitalizm/sosyalizm ikilemine karşı “refah devleti” kavramı ortaya çıktı. Bu ülkede 1830-1840’lı yıllarda başlayan sanayileşme sonucu işçilerin kitlesel fakirliği önemli bir sosyal problem haline geldi. 1880 yılında Bismarck Almanya’sında sosyal sigorta sistemi kurulmuş, 1920’ler Almanya’sında da “refah devleti” kavramı gündeme gelmişti.<sup>8</sup> Bunun ardından İngiltere’de 1906 ilâ 1914 arasında refah devletine yönelik reformlar gerçekleştirilmiş, 1906 yılında iş kazası sigortası ve çocuklara yemek yardımı yasası, 1907 yılında okul çocuklarına tıbbî gözetim yasası, 1911 yılında da işsizlik sigortası ile hastalık sigortası yürürlüğe girmişti. Bunu diğer Batılı ülkelerin reformları takip

<sup>2</sup> “Mukaddemâ selefde Şeref Hân imâreti ve Hâtûniyye imâreti ve Hüsrev Paşa imâretleri imâr iken cemî’i müsâfirin ü mücâvirine ni’metleri mebzûl imiş. Hâlâ evkâfları harâb u yebâb olmağile mâh-ı Âşûra’da ve mâh-ı leyle-i Ramazân’da çobrası çıkar ammâ bunlara ihtiyâc yoktur. Zirâ cümle hânedânları bâbları meftûh olup dârü’z-ziyâfe gibi âyende vü revendeye ni’metleri mebzûldur.” Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman (haz.), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, IV. Kitap, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000, s. 78.

<sup>3</sup> Amy Singer, *Osmanlı’da Hayırseverlik: Kudüs’te Bir Haseki Sultan İmâreti*, çev. Dilek Şendil, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2004, s. 195.

<sup>4</sup> Singer, *Osmanlı’da Hayırseverlik: Kudüs’te Bir Haseki Sultan İmâreti*, s. 5-6.

<sup>5</sup> İskender Gümüş, “Tarihsel Perspektifte Refah Devleti: Doğuş, Yükseliş ve Yeniden Yapılanma Süreci”, *Journal of Political Administrative and Local Studies*, C. 1, S. 1, 2018, s. 34.

<sup>6</sup> M. Kemal Aydın, Eyüp Ensar Çakmak, “Sosyal Devletin Temelleri”, *Bilgi*, S. 34, Sakarya 2017, s. 10. Genelde Almancanın hâkim olduğu coğrafyaya ait bir kavram olan “sosyal devlet (sozial staat)”, İngilizce literatürde “refah devleti (welfare state)” kavramı ile karşılanmaktadır. Biz bu makale kapsamında her iki kavramı eş anlamlı olarak kullanacağız; fakat sosyal devlet kavramının II. Dünya Savaşı sonrasına özgü “Keynesyen refah devleti” kavramına göre “tarihsel olarak daha geniş bir anlam” a sahip olduğunu da unutmayacağız. Bu ayrım hususunda bkz. Özbek, “Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Sosyal Devlet”, s. 9.

<sup>7</sup> Aslında Peter Hamilton’ın Bryan Turner’in kitabına yazdığı önsözde belirttiği gibi, bütün kapitalist demokratik toplumların temelinde bir çelişki yatmaktadır: “Siyasal sistem yurttaşların temel siyasi eşitlik talepleri üzerine kurulurken, ekonomik sistem, rekabet ve maddi kaynakların kullanımındaki eşitsizlikle varlığını sürdürebilir ancak. Bu durumda bütün kapitalist demokrasiler, toplumsal refah ile ekonomik rekabeti bağdaştırma sorunuyla karşı karşıyadır.” Bryan Turner, *Eşitlik*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Yayınları, Ankara 2007, s. 10.

<sup>8</sup> Bedri Gencer, “Sosyal Devletten Kerim Devlete”, *Bilgi*, S. 19, Sakarya 2009/2, s. 7-8.

## KERİM DEVLETİN DUACILARI VE/VEYA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SOSYAL YARDIM UYGULAMASI OLARAK DUĞÜYÂN MAAŞI

etti. Böylece Avrupa ve Amerika'da iş kazası ve sağlık sigortası, emekli maaşı, işsizlik sigortası ve aile ödeneğinden müteşekkil sosyal sigorta uygulamaları câri hâle geldi.<sup>9</sup> Bununla birlikte 1929 dünya ekonomik buhranı ile refah devleti uygulamaları sendelemiş, II. Dünya harbiyle beraber de sosyal politikalar geri plana atılmıştı. Zaten başlangıcından itibaren sosyal devlet uygulamalarına “kurumsallaşmış iş çevreleri” sık sık muhalefet etmişlerdi.<sup>10</sup> Fakat Keynesyen ekonominin itibar kazanması ve krizden çıkışı ile ekonominin büyümesi için devletin piyasalara yeri geldiğinde müdahale edebileceği yönündeki tavrı, ayrıca piyasada zuhur eden düzensizliklere karşı devletin bireyleri koruması gerektiği kanaati, “refah devleti” açısından mühim bir zemin temin etmişti.<sup>11</sup> Böylece kapitalizmin demokrasiyle uzlaştırılma çabası olan “Keynesyen refah devleti”, II. Dünya harbinden sonra “altın çağı”nı yaşayacaktı.<sup>12</sup> ABD, Kanada, Fransa, Almanya, İtalya, Japonya ve İngiltere’de sosyal harcamaların gayrisafî yurt içi hasılaya oranı iki kat artacaktı.<sup>13</sup> Bu, “emek-sermeye çelişkisini törpülemek ve kontrol altında tutmak üzere” kapitalizmin ürettiği bir yönetim tarzıydı. Söz konusu siyasa, piyasa ekonomisinin neden olduğu toplumsal ve siyasal gerilimleri yumuşatma ve kontrol altına alma ihtiyacından doğmuştu. Böylece devlet, sosyal alana müdahale edebilecek ve bu müdahalenin meşruiyeti de refah devleti uygulamaları ile temin edilecekti.<sup>14</sup>

1970’e kadar devam eden süreç, BrettonWoods Sistemi’nin çöküşü (1971), Birinci (1973-1974) ve İkinci (1979-1980) Petrol Şokları ile refah devletini tartışılır hâle getirdi.<sup>15</sup> Krizi aşmak hususunda kapitalizmin yeniden yorumlanması gerekiyordu. Friedrich Hayek ve Milton Friedman gibi düşünürler, tekrar devlet müdahalesinden uzak “serbest piyasanın erdemi”ne vurgu yaptılar. ABD’de Ronald Reagan, İngiltere’de Margaret Thatcher tarafından temsil edilen “yeni sağ” politikası ile devlet küçültülüp kamu harcamaları azaltılacaktı. Bu bağlamda 1980’li yıllara gelindiğinde refah, devlet yerine topluma izafe edilir oldu ve “refah devleti” yerine “refah toplumu” kavramı revaç buldu. Böylece hizmetlerin mühim bir kısmının devlet yerine aileler veya özel sektör tarafından üstlenilmesi taraftarı “çoğulcu bir refah anlayışı”nın benimsenmesi lüzumu ileri sürülmeye başladı.<sup>16</sup>

Öncelikle kavramsal anlamda cereyan eden değişimi Osmanlı tarihçiliğinde de müşahade etmek mümkündür. Kariyerinin büyük çoğunluğunu Avrupa’daki “refah devleti” cereyanı döneminde yapan İnalçık, İngilizce aslı 1994’te yayınlanan Osmanlı İmparatorluğu’nun ekonomik ve sosyal tarihine dair yazmış olduğu şaheserinde imparatorluğu bir “refah devleti” olarak kavramsallaştırıyordu. “Temel ihtiyaç maddelerinin darlığını önlemek ve bir bolluk ekonomisini teminat altına almak” padişahın en önemli sorumlulukları arasındaydı. Bu “ahlak ekonomisi”, cemaatin gelirinin zenginlerle yoksullar arasında karşılıklı paylaşılması esasına dayanıyordu. Ayrıca burada hayırseverlik önemli bir iktisadî bileşendi. Sadaka çerçevesinde değerlendirilen bu hayırseverlik, zengin ve yoksul arasında uçurum oluşmasını engellemeye matuftu. Sultanlar da sık sık sadaka vermişlerdi. Bu yeniden bölüşüm bir “*tahsis merkezi*”ni gerektirdiğinden sultanlar böyle toplumlarda çok önemli roller oynarlardı. *Sultanın merkezi hüviyeti haiz olduğu* bu bolluk ekonomisi ve topluluğun refahı kaygısı İnalçık’a göre Osmanlı İmparatorluğu’nu bir “refah devleti” olarak nitelendirmeye imkân tanıyordu.<sup>17</sup> Geleneksel patrimonyal bir devletin gerçek sahipleri olarak padişahların ihsan ettiği tayin beratlarında da “sadaka” kavramı kullanılırdı. Yani atadığı bürokratlara verilen vazife de padişahın sadakası hükmündeydi. Örneğin 2 Şabân 1044 (21 Ocak 1635) tarihinde Trabzon beylerbeyiliğine tayin edilen Şaban Paşa’nın beratında, bu vazifenin padişah tarafından kendisine “sadaka ve inâyet” edildiği yazıyordu.<sup>18</sup> Dolayısıyla “tahsis merkezi” olarak bütün teşkilat yapısının padişaha göre şekillendiği imparatorluğun bu “ahlak ekonomisi”, aslında, devletin kapitalizmin yol açtığı patolojileri palyatif bir vaziyette tedavi etmek için ortaya sürdüğü modern/bürokratik “refah devlet”i ile farklıydı.

Belki de imparatorluğun ekonomi politikası “refah devleti” kavramından ziyade “refah toplumu” kavramı ekseninde daha iyi okunabilirdi. Sonraki nesil tarihçilerden ve kariyerini devletin yeniden küçültülmeye çalışıldığı neoliberal dönemde yapan Amy Singer, 2008’de basılan kitabında, Osmanlı İmparatorluğu’nda “sosyal hizmetlerin dağıtımı”nın *bürokratikleştirilmemiş* olmasını, onun bir refah devleti olarak tanımlanmasının önünde engel olarak görüyordu. Bu hizmetler, *tüzel kişiliği haiz bir devlet cihazı* tarafından “*tek biçimde sistemleştirilmemiş ve koordine edilmemişti.*” Yardımlar kişisel sayılırdı, nitekim halkın yardım beklentisi de

<sup>9</sup> Bu uygulamaların ülkeler itibarıyla başlangıç tarihleri hakkında bir tablo için bkz. Aydın-Çakmak, “Sosyal Devletin Temelleri”, s. 11.

<sup>10</sup> Anthony Giddens, *Üçüncü Yol: Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi*, çev. Mehmet Özyay, Birey Yayınları, İstanbul 2000, s. 21.

<sup>11</sup> Gümüş, “Tarihsel Perspektifte Refah Devleti”, s. 46.

<sup>12</sup> Nadir Özbek, “Refah Devletinin Krizi, Yeni Sosyal Politika Önerileri ve ‘Temel Gelir’ Üzerine Düşünceler”, *Mesele Kitap Dergisi*, no: 11, İstanbul 2007, s. 45.

<sup>13</sup> Aydın-Çakmak, “Sosyal Devletin Temelleri”, s. 14.

<sup>14</sup> Özbek, “Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Sosyal Devlet”, s. 14-15.

<sup>15</sup> Gümüş, “Tarihsel Perspektifte Refah Devleti”, s. 46.

<sup>16</sup> Gencer, “Sosyal Devletten Kerim Devlete”, s. 13. Thatcherizm ya da yeni liberalizm dönemindeki sosyal devlet uygulamalarını Giddens “emniyet sübabı olarak sosyal devlet” şeklinde nitelendirmektedir. Giddens, *Üçüncü Yol: Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi*, s. 19.

<sup>17</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi (1300-1600)*, C. 1, çev. Halil Berktaş, Eren Yayınları, İstanbul 2000, s. 84.

<sup>18</sup> T.Ş.S. (*Trabzon Şer’iyye Sicilleri*), no: 1828, 159a-2.

tüzel kişiliğe sahip modern bir devlete dönük değildi. Bu beklentiler servet ve mevkiilerinden dolayı başta sultan olmak üzere fertlere yönelikti. Modern devlete ait yardım kurumlarına en çok benzeyen hanedan vakıflarıydı; fakat bunların da adem-i merkezîyetçi nitelikleriyle meydana getirdikleri ağ ile modern “refah devleti”nin desteklediği tek bir kurumun tesis ettiği standardizasyonlar arasında mesafe vardı. Osmanlı insanı “aileler, mahalleler, köyler, meslek grupları, sufi tarikatlar, kapılar ve benzer coğrafi köken veya inançtan kimselerin oluşturduğu birbirleriyle örtüşen ağlara dâhildi.” Bütün bunlar Osmanlı insanının sosyal hizmetleri temin ettiği *cemâi* yapılarıydı. Bu nedenle Singer’e göre Osmanlıları “refah devleti” değil de “*refah toplumlari*” olarak nitelendirmek daha uygundu.<sup>19</sup>

Hemen hemen aynı dönemde yazan Nadir Özbek ise anlaşıldığı kadarıyla “refah toplumu”nu, “*refah rejimi*” veya “*refah sistemi*” kavramı ile karşılıyordu. Ona göre, Osmanlı İmparatorluğu’nda vakıfların “sosyal yardım işlevi” diğer fonksiyonlarla karşılaştırıldığında oldukça sınırlıydı. Bu durum aile ve kan bağı, mahalle ve hemşehrilik ilişkileri benzeri dayanışma tarzlarının belirgin olduğu bir “koruyucu sosyal yapı”nın ağırlığına delalet etmekteydi:

“Burada işaret etmek istediğim nokta, Osmanlı tarihinin erken modernitesi olarak niteleyebileceğimiz 15. yüzyıl sonrası dönemde yoksulluk ve ihtiyaç durumu karşısında bireylerin, özellikle kentsel bölgelerde yaşayan kitlelerin bir yandan devletin ve elitlerin inisiyatifleriyle şekillenmiş kurum ve uygulamalardan, diğer yandan da aile, kan bağı ve hemşehrilik gibi toplumsal yapının kendi bağrından çıkan dayanışma biçimlerinden oluşan karmaşık bir refah sistemine, refah uygulamaları alanında görece zengin bir seçenekler yumağına sahip olduklarıdır.”<sup>20</sup>

Bu kavramsallaştırma çabalarına derinlikli bir makale ile katılan Bedri Gencer ise postmodern dönemde “linguistic turn” (dilsel devir) cereyanlarının verdiği ilhamla ve geleneksel dönemin zihniyet dünyasına vukûfiyet münasebetiyle, 1970’lerde refah devletinin yaşadığı krizin ertesinde ortaya çıkan “refah toplumu” eksenli gelişmeleri, geleneksel “*kerim devlet*” anlayışına dönüş olarak görüyordu. “Kerim devlet, bir padişahın bile devletten ayrı olarak kendi adına kurduğu vakıflar sayesinde sunulan aynı tedarik esasına dayanıyordu.”<sup>21</sup> Yine Gencer, Fransız teorist Dominique Schnapper’in postmodern dönemde geleneğe şöyle bir nazır etmenin getirdiği refleksle kurulu “*the providential state*” kavramsallaştırmasını “*inâi devlet*” şeklinde tercüme ederek “ilâhî-dinî bir espri taşıyan *inayet* işlevinin yüklendiği devlet, geleneksel ‘kerim devlet’ kavramının karşılığı sayılabilir” demektedir.<sup>22</sup> Nitekim yukarıdaki beylerbeyi beratı örneğinde görüldüğü üzere, her türlü tayin ve sosyal yardımın öncelikli olarak padişahın “inâyeti” ve “sadakası” olarak telakki edildiği Osmanlı İmparatorluğu’nu, “*kerim/inâ’i devlet*” şeklinde vasıflandırmak mümkündür. Eldeki çalışmada da Osmanlıların kendi perspektiflerini yakalayabilmek ve anakronizmden kaçınabilmek için belgelerde sıklıkla geçen “inâyet” kavramından mülhem ve “inâi devlet”in karşılığı olarak “kerim devlet” kavramsallaştırmasına da müracaat edilecektir. Nitekim duâgû atamalarında “...mezîd-i *inâyet-i pâdişâhânem* zuhura getirüb” ibaresi sıklıkla kullanılıyordu ve *vakıf sisteminin özünü oluşturduğu* bu “kerim/inâi devlet” ve “refah toplumunda”, büyük nispette aynı tedarik cârî olmakla beraber bizim bu kısa makalede irdeleyeceğimiz duâgûyânın maaşları ekseninde nakdî yardımın var olduğu da görülmekteydi.

## 2. Âdil Devletten Kerîm Devlete: Osmanlı Padişahı ve Tebaasının Refahı

İnalcık, kendi kavramsallaştırması ile “refah devletinin” en mühim göstergelerinden birini “İmparatorluğun dört bir yanında, özellikle de sınır kalelerinde cami ve mescidlerde binlerce duâgûyân (ücretli dua okuyucu), devletten düzenli maaş alan büyük bir grubu oluşturmaktaydı.”<sup>23</sup> şeklinde somutlaştırmaktadır. Duâgûyân, günlük mesainin başlaması sırasında ve belirli merasim ve ritüeller esnasında duruma uygun dualar okurlardı. Bunun yanında, zamanla, devletin bekası için ya da daha doğru bir tabirle padişahın “devâm-ı devleti ve ömrü” için dua eden kişilerden müteşekkil bir taife de ortaya çıkmıştı.<sup>24</sup> Örneğin Trabzon’da Molla Ali hakkında “mezîd-i *inâyet-i pâdişâhâne*” zuhura gelmiş ve günlük 5 akçe vazifesini Trabzon İskelesi Gümrük Mukataası’ndan almak üzere Fetih suresi okuması için Mevlânâ Ahmed arzı üzerine 25 Zilkade 1042 (3 Haziran 1633) tarihinde duâgû tayin edilmişti; padişahın “devâm-ı devleti” için dâuyâ “müdâvemet” göstermesi eklenmişti.<sup>25</sup> Dolayısıyla İnalcık’ın “refah devleti”nin göstergesi olduğunu belirttiği duâgûyânda, Gencer’in “adil devlet” ve bunun ardından gelen “kerim devlet” dediği ve ibadullahın (Allah’ın kulları) emniyetini ve terfihini

<sup>19</sup> Amy Singer, *İyilik Yap Denize At: Müslüman Toplumlarında Hayırseverlik*, çev. Ali Özdamar, Kitap Yayınevi, İstanbul 2012 (İngilizce aslı 2008), s. 247.

<sup>20</sup> Özbek, “Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Sosyal Devlet”, s. 10-11.

<sup>21</sup> Gencer, “Sosyal Devletten Kerim Devlete”, s. 13.

<sup>22</sup> Gencer, “Sosyal Devletten Kerim Devlete”, s. 14.

<sup>23</sup> İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi (1300-1600)*, C. 1, s. 84.

<sup>24</sup> Mehmet İpşirli, “Duâgû”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 9, İstanbul 1994, s. 541; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. 1, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1993, s. 479.

<sup>25</sup> T.Ş.S., 1824, 80b-3.

## KERİM DEVLETİN DUACILARI VE/VEYA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SOSYAL YARDIM UYGULAMASI OLARAK DUÂĞÜYÂN MAAŞI

aslî vazifesi addeden siyaset düşüncesinin tezahürünü görmek mümkündür.<sup>26</sup> Bu terfihten maksat herkese gereken aş ve işi temin etmek ve böylece “karnı tok, sırtı pek” fertlerden mürekkep bir ülke inşa etmektir. Burada “adil devlet” olmanın getirdiği refleksi “sırtı pek” bir halkın muhafazası için bilhassa ehl-i örfün zulümleri ve rüşvet, iltimas, haksız vergi taleplerinin önüne geçilmeliydi. Bu müreffeh tebaa ile adalet dairesi formülünce verimlilik temin edilecek ve bu şekilde ülkenin umranı sağlanacaktı. Yani sosyal adalet (terfi), toplumda üretilen serveti dağıtmak suretiyle ortak refahla (common wealth) neticelenecekti.<sup>27</sup>

İslâm'da ve ona tâbi Osmanlı İmparatorluğu'nda farz, vâcib ve nafîle ibadetler ile sermayenin sadece belli kişiler arasında paylaşmadan katlanmasına ve tekelleşmesine izin verilmiyordu. Zekât, öşür, fitır sadakası, kurban ve mâlî nezirler ile gayr-i Müslimlerin ödediği cizye, serveti belli oranlarda paylaşarak sosyal adaleti sağlamayı hedefliyordu. Yine vakıf, hibe, karz-ı hasen ve nafaka gibi akitler de aynı gayeye yönelikti.<sup>28</sup> “Kişileri ihtiyaçlarından dolayı başkalarının tahakkümü altına girmekten koruyacak” bir iktisadî nizam ile ancak müttekâmil vaziyette adalet tesis edilebilirdi. Böylece “adalet, refahla teccüm ederdi.”<sup>29</sup> En nihayetinde âdil devletin bir sonraki safhası kerim devlete tekabül ederdi.

Bu refah politikasının bir kesiti olarak görünen duâgûlûk vazifesinin seküler olmayan bir dünyada muhakkak dua etmenin aslî anlamı itibariyle bir vazifeye tekabül ettiği muhakkaktı. “Duâcı”, “duâhân” olarak da isimlendirilen bu görevliler merasimlerde ve bazı toplantılarda (hatim, mevlid vb.) dua okurlar, yine esnaf teşkilatında fütüvvetin mühim olduğu dönemlerde duacılar teberrükten kalfa veya usta olacak kişilere hem dua eder hem de bir takım nasihatler verirlerdi.<sup>30</sup> Ayrıca tekke ve zaviyelerde zikrin sonunda dua etmekle vazifeli bu kişileri modern bir zaviyeden değerlendiren tarihinin elbette bunların dindarlıklarının derecesini ölçme imkânı yoktur. Fakat geleneksel dünyada Allah ile kul arasındaki en mühim bağlantı noktası olan duayı, hiçbir dinî muhtevası olmayan salt bir meşruiyet enstrümanı olarak değerlendirmek anakronik olacaktır. Osmanlıların duanın işlevselliğine inandıkları kat'iydi. Yani günlük mesainin başlaması sırasında duâgûyânın ettiği dua da, devletin dinî siyasetini temsil etmenin yanında/öncesinde Allah'a yakın olma (kurbet) isteğinin bir tezahürüydü.<sup>31</sup> Osmanlıların İstanbul'un fetih sürecinde üç gün boyunca oruç tuttuklarını ve bu esnada da bol bol dua ettiklerini bildiren muhasaranın müşahitlerinden Sakızlı Leonardo (Leonardo di Chio)'nun 16 Ağustos 1453'te Papa V. Nicolaus'a yazdığı mektup,<sup>32</sup> dışarıdan bir göz olarak Osmanlıların “büyük dindarlığına” nasıl “şaşıp kaldıklarını” beyan eder. Bizim gayemiz Osmanlıların ne kadar samimi dindar olup olmadıklarını tespit etmek değildir; fakat geleneksel dönemlerinde seküler bir dünya inşa etmedikleri de muhakkaktır.

Böylece Osmanlıların duâgûyân istihdam ederken salt dünyevî kaygılarla, siyasî sebeplerle hareket ettiklerini düşünmek zımnen onların zamanından önce sekülerleştiklerini iddia etmek anlamına gelir. Bu ise gelenek ve modernlik arasındaki farkları ya da gelenekten modernliğe geçiş vetiresini takip edebilmeyi engeller. Hâlbuki Pakalın dahi, her ne kadar tarih vermese de, esnaf teşkilatında duâcıların istihdam edilmemeye başlanmasını, teşkilattaki sekülerleşmenin bir göstergesi olarak nitelendirir.<sup>33</sup> Duâgûyânın vazifesinin gerçek manada duâ etmek olduğu kesindir. Bunu Aziz Mahmud Hüdayî'nin halifelerinden bir şeyhin duâgû olarak tayin edilmesi esnasında gösterilen gerekçede müşahede etmek mümkündür. Üsküdarî Şeyh Mahmud Efendi “halakasından” Şeyh Mehmed bin el-hâcc Korkmaz, “sâlih ve mütediyyin ve ehl-i ilm ve duâsından istimdâd olunacak azizlerden olmağla” hakkında “mezîd-i inâyet-i pâdişâhâne” vücuda getirilip Trabzon İskelesi mahsulünden vazifeye mutasarrıf iken vefat eden Hasan yerine, 20 Rebiülevvel 1040 (27 Ekim 1630) tarihinde günlük 20 akçe vazife ile duâgû tayin edilmiş ve varıp her ay yevmiyesini İskele mukataası mahsulünden alarak padişahın devâm-ı devleti için dua etmesi buyurulmuştu.<sup>34</sup> III. Murad, III. Mehmed, I. Ahmed ve II. Osman nezdinde oldukça mühim bir manevî önder portresi çizen Aziz Mahmud Hüdayî'nin halifelerinden biri için “duasından medet umulacak bir zat olduğu” ifadesi, tam manasıyla seküler olmayan bir dünyada salt retorik

<sup>26</sup> Geleneksel siyaset düşüncesi açısından insanların refahı, başarılı bir yönetimin neticesi olarak görülürdü. Linda T. Darling, *Ortadoğu'da Sosyal Adalet ve Siyasal İktidarın Tarihi*, çev. Hakan Erdagöz, Alfa Yayınları, İstanbul 2022, s. 43.

<sup>27</sup> Gencer, “Sosyal Devletten Kerim Devlete”, s. 5.

<sup>28</sup> Ahmet Tabakoğlu, “Bir İlim Olarak İslam İktisadı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 16, İstanbul 2010, s. 11; Ramazan Korkut, “İslam İktisat Düşüncesinde Yoksulluk Problemi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 50, İzmir 2019, s. 83.

<sup>29</sup> Bedri Gencer, “Politik İnsan'dan Ekonomik İnsan'a İktisadî Kavramları Yeniden Tanımlamak”, *Ekonomik Kalkınma ve Değerler*, (yay. Recep Şentürk), UTESAV, İstanbul 2008, s. 42.

<sup>30</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. 1, s. 478-479.

<sup>31</sup> Bakara Suresi'nin 186. ayet-i kerimesinde şöyle buyurulmaktadır: “Kullarım sana beni sorduklarında bilsinler ki şüphesiz ben yakınım, bana dua ettiğinde dua edenin dileğine karşılık veririm. Şu halde benim davetime gelsinler ve bana iman etsinler ki doğru yolu bulabilsinler.”

<sup>32</sup> Vatican Library, Lat. nr.: 4137, fol. 169r-196v; Lat. nr.: 5392, fol. 104r; Agostino Pertusi, *La Caduta di Costantinopoli le Testimonianze dei Contemporanei*, vol. I, Mondadori 1976, s. 35-36'dan aktaran Hakan Yılmaz, “İstanbul'un Fethine ve Gerçekleşme Şekline İşaret eden Gaybi Haberler”, *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi*, C. 73, S. 476, İstanbul Mayıs 2023, s. 18.

<sup>33</sup> “Esnafın şeyh, nakib ve duacı gibilerin yine esnaf meydanından müntahap ve sanat ehli olması meşrut olmakla beraber bilâhare fütüvvet tarikatı teşkilâtı terkedildiği zaman şeyh, nakip ve duacılar lüzum kalmıyarak bunlar artık intihap edilmemeye başlanmış ve esnaf işleri büsbütün maddileşerek bunların yerlerini kethüdalarla yiğitbaşlar işgal edip esnafa hükümet arasında vasıta vazifesini de bu sonrakiler görmeye başlamıştır.” Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. 1, s. 478

<sup>34</sup> T.Ş.S., 1827, 97a-1.

olarak değerlendirilemeyecektir elbette.<sup>35</sup> Muhakkak ulufe tevcihinin bir takım dünyevî/siyasî tarafları vardı. Fakat duâgüyânı baştan itibaren siyasî tarafları ve devletin meşruiyet kaygısıyla izah etmek, sayılarının arttığı 17. yüzyıl ve sonrasını, bu vazifeyle beraber bir bozulma dönemi olarak görmeyi beraberinde getirir. Hâlbuki 16. yüzyıldan sonraki bu artışı -ileride gösterilmeye çalışılacağı üzere- devletin ve duâgüyânın sekülerleşmesi bağlamında değerlendirmek de mümkündür.

Duagülük vazifesinin en yaygın uygulandığı alan vakıflardı. Fakat bu görevin ne zaman ortaya çıktığı bilinmemektedir. 1542 tarihli Şahbola Hatun vakfiyesinde çeşitli görevler arasında bir duâhân cihetinin varlığı, 16. yüzyılda bu vazifenin bilindiğini gösterir.<sup>36</sup> Yine 1507 tarihli mufassal tahrir defterinde Ordu'da Bayram Köyü'nün tamamen din görevlilerine tahsis edildiği ve hepsinin vergiden muaf ve "duâcı" oldukları kaydedilmiştir.<sup>37</sup> Her ne kadar 16. yüzyıldan önce duâgü adıyla bir vazifeli bilinmese de Kur'an'ın tamamını okuyan hâfizlar (huffâz), Kur'an cüzlerinden belirlenenleri okuyan cüzhânlar, yine bunlarla benzer görevler ifa eden Devrhânlar, Yasinhânlar, En'amhânlar, Fetihhânlar, Aşrhânlar vb. ile muhtelif duaları her gün belirli vakitlerde okuyan insanlardan müteşekkil bir duâcı zümresi vardı. Fatih vakfiyesinde rastlayabildiğimiz bu görevliler<sup>38</sup> hakkında Fahri Unan şöyle demektedir:

*"Bunlar, okudukları duâ veya sûrelerin veya Kur'an cüz'lerinin adlarına göre farklı isimlerle anılmalarına rağmen, temelde aynı nitelikte bir vazife ifâ ettikleri için başlı başına bir grup oluşturmaktaydılar. Dolayısıyla, hepsine birden duâ okuyucu ( du'â-güy) demek mümkündür. Çünkü, ister Kur'an'dan belirli bir sure veya cüz'ü okusunlar, isterse bizatihi bir duâ okusunlar, netice itibariyle okumaları duâ hükmündeydi ve bundan hâsıl olan sevâbı 'vâkıfın râhuna hediye' ediyorlardı."*<sup>39</sup>

Fatih câmii vakfiyesinde benzer ya da aynı görevlilere rastlanması, Emevîler döneminden beri câmilerde Kur'an okuyan görevlilerin varlığının kesin olarak bilinmesi,<sup>40</sup> yine esnaf teşkilatında duâ okuyucuların kadim bir vazifeli olması gibi hususlar, duâgüyânın 16. yüzyıldan çok önceleri var olduğunu; fakat henüz kavramsal bir standardizasyon olmadığı için bu isimle anılmadıklarını gösterir. Modern bürokrasinin standardize edici tavrının olmadığı bir dönemde kavramsal anlamdaki bu dağınıklık ise normaldi. Hatta 16. yüzyılda kavram ortaya çıktıktan sonra dahi tam bir standardının olmadığı, kimi zaman "duâhân", "duâcı" kimi zaman "duagü" gibi kullanımların yanında büyük ihtimalle devrhân, aşrhân, fetihhân gibi vazifeliler de aslında duâgü kavramı çatısı altında toplanırken aynı zamanda kendi kavramsal varlıklarını da devam ettirmişlerdi.<sup>41</sup> Yine 16. yüzyılın sonlarında Bağdad hazinesinden "du'âcı nâmına" 20 akçe tekaüd ulufesi alan Cemşid'in "duâgü" şeklinde anılmadığı görülmektedir.<sup>42</sup> Ayrıca duâgü olanlar hakkında 17. yüzyılda dahi illa bu kavram kullanılarak işlem yapılması gerekmiyordu. Örneğin "Vilâyet-i Kayseri keferesi cizyesinden yevmî beş akçe vazifeye mutasarrıf olan Mustafa b. Hızır Dede", mahkemede, gayr-i Müslimlerin 1055 senesinde ödemeleri gereken cizyeleri mahsulünden günlük 5 akçe olan vazifesini, o sene için toplamda 1800 akçe olarak cizyeyi toplamaya memur Ahmed Ağa'dan aldığına dair ikrarda bulunmuştu. Söz konusu belgede vazifeden kastın ne olduğu belirtilmemekte, Mustafa'nın sadece günlük 5 akçe vazifesinden bahsedilmekteydi. Hâlbuki hemen ardından gelen ve I. İbrahim'in cülusu münasebetiyle beratların yenilendiğini ifade eden belgede, Mustafa'nın bu 5 akçelik vazifesinin "duâgüy" ulufesi olduğu anlaşılmaktaydı.<sup>43</sup> Yine subaşı sandığından günlük 4 akçe vazifesi olan "Duâcı Hasan" vefat etmiş ve yerine Parmakkapı'da Himmet Dede duaçıların her şekilde müstahak oldukları bildirilerek 26 Şevval 1030 (13 Eylül 1621) tarihinde İstanbul subaşısı berat için arz-ı hâlde bulunmuştu.<sup>44</sup> Her ne kadar hâlâ "duâcı" terimi kullanılır olsa da "duâgü" kavramının sıklıkla kullanılmasının ve belli oranda standartlaşmasının Osmanlı arşivinde yapılacak bir tarama ile 17. yüzyılda olduğu görülmüyordu. Bu

<sup>35</sup> Aziz Mahmud Hüdayî'nin hem manevî hem de siyasî anlamda Osmanlı padişahları ile münasebetleri hakkında kısaca bkz. Cengiz Gündoğdu, "Pâdişah-Tarikat Şeyhi Münasebetleri Açısından Aziz Mahmud Hüdayî ve Çağdaşı Abdulmecid-i Sivâsî", *III. Uluslararası Üsküdar Sempozyumu, Bildiriler*, C. II, [https://www.uskudar.bel.tr/userfiles/files/3\\_sempozyum\\_cilt\\_02.pdf](https://www.uskudar.bel.tr/userfiles/files/3_sempozyum_cilt_02.pdf), s. 15-38.

<sup>36</sup> İpşirli, "Duâgü", s. 541.

<sup>37</sup> "Karye-i Bayram Danişmend mu'âflardır ducılardır bi-hükmi-şerif-i şâhi." BOA (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi), *TT.d.*, no: 37, s. 187; Bahaeddin Yediylıdz, *Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 96.

<sup>38</sup> Kasım Kocaman, "Kuruluş Vakfiyesine Göre İstanbul Fatih Camii ve Görevlileri ve Vazifeleri", *Ekev Akademi Dergisi*, ICOAEF Özel Sayısı, Erzurum 2019, s. 141-145.

<sup>39</sup> Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2003, s. 262.

<sup>40</sup> Ahmet Önkal, Nebi Bozkurt, "Cami", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 7, İstanbul 1993, s. 55.

<sup>41</sup> 20 Şaban 1043 (19 Şubat 1634) tarihinde beratı yenilenen "sulehâdan" Mevlânâ İbrahim'in Trabzon İskelesi mahsulünden alacağı günlük 10 akçe maaşı mukabili vazifesi, IV. Murad'ın devâm-ı devleti için süre-i feth-i şerif tilâvet eylemekti. Dolayısıyla hem Fetihhân hem de duâgüydu. *T.Ş.S.*, 1828, 153a-1.

<sup>42</sup> BOA, *ADVNS.MHM.d.*, no: 43, s. 3, kayıt no: 2. 18 Rebiülevvel 988 (3 Mayıs 1580).

<sup>43</sup> BOA, *İE.ML.*, 4/294. 20 Zilkade 1049 (13 Mart 1640). Belgenin yer aldığı gömlek içerisindeki Kayseri cizyesinden vazifesini alan diğer duâgüyân şunlardır: Yıldı toplam almak üzere günlük 20 akçe ile Şeyh Alaeddin, günlük 5 akçe ile Ömer Tennurî, 5 akçesini Şeyh Avnullah mahlûlünden ve 5 akçesini de Hasan Yakub mahlûlünden olmak üzere toplam günlük 10 akçe ile Şeyh İbrahim Halvetî hulefâsından Şeyh Yusuf, Ali Dede'nin oğlu lehine vazifeden feragat etmesiyle günlük 13 akçe ile Ahmed bin Ali Dede.

<sup>44</sup> BOA, *AE.SOSM.II.*, 1/40.

## KERİM DEVLETİN DUACILARI VE/VEYA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SOSYAL YARDIM UYGULAMASI OLARAK DUÂĞÜYÂN MAAŞI

dönemde sık sık “hassa duâğüyları” şeklinde anılan bir zümre de ortaya çıkmıştı.<sup>45</sup> Bu nisbî standartlaşma haddizatında vazifenin de artan ölçüde müesses hâle geldiğine işaret sayılabilir.

Duâğülük vazifesinin en yaygın uygulandığı alanın vakıflar olduğu ifade edilmişti. Bu durum, duâğülüğün vâkıfın (vakfeden) ahiret hayatında fayda görmek için dua talep etmesinin yanında ekseriyetle bir “hayırseverlik” şeklinde ortaya çıktığını düşündürmekteydi ve vakıfların “sosyal yardım işlevleri”nin bir yüzünü teşkil etmekteydi. Nitekim bilhassa fakir insanlara bir tür “işsizlik maaşı” gibi duâğüyan ulufesi bağlanması, bu sosyal yardım işlevinin tezahürüyü. “Kerîm/inâî devlet”, tebaasının “değişen bünye ve kabiliyetlerine, sağlık durumlarına” göre geçimlerinin yanında ihtiyaç duydukları “ekstra bakımı” da üstlenmekte, çeşitli sebeplerle iş bulamayanlara aş temin etmek için imâretleri<sup>46</sup> ve “işsizlik maaşı” olarak nitelenebilecek duâğü mevâcibini devreye sokmaktaydı.

II. Dünya harbinden sonra akla gelen sosyal devlet uygulamalarından hayli zaman önce Osmanlılar tebaasının terfihini teşkilatlandırma gayretindeydiler. Örneğin Hanife adlı hatun “ziyade fakire olub” geçimini teminde sıkıntı çekmekteydi (“kifâf-ı me’âşında külli müzâyakası olmağla”). Erzurum Hazinesi defterdarı Osman Efendi’nin tezkeresi üzerine, 28 Recep 1031 (8 Haziran 1622) tarihinden itibaren olmak üzere berat verilerek kendisine günlük 10 akçe “duâcı ulufesi” Trabzon İskelesi Gümrük mahsulünden bağlanmıştı.<sup>47</sup> Günlük geçimini temin edemeyen Osmanlı tebaasının maaşa bağlanması uygulaması, “adalet dairesi” formülünce bir ülkede geçerli düzeni korumak için aile/tebaasının refahını/geçimini sağlamakla yükümlü önce âdil ve bunun ardından gelen kerim devlete tekabül ediyordu.<sup>48</sup> Nitekim bu formül uyarınca yine Pirî b. Mehmed, “ziyâde fakîrî’l-hâl” olduğu için “hakkında mezîd-i inâyet-i padişâhâne” zuhûra gelmiş ve Trabzon İskelesi Mukataası mahsulünden 3 Zilkade 1053 (13 Ocak 1644) tarihinden itibaren başlamak üzere günlük 10 akçe vazife tayin edilmişti. Karşılığında ise Pirî, padişahın “devâm-ı ömr ü devleti” için dua edecekti.<sup>49</sup> Fakirlerin bu şekilde duacı olarak istihdamı ile fukaranın imaretlerden faydalanmasının mantığı aslında aynıydı. Bu bakımdan Amy Singer’in imaretler hususunda söylediği gibi, burada da “Allah’a daha yakın olma ve cennete ulaşma arzusu” (kurbet) gibi manevi olanların yanında elbette “prestij, meşruiyet ve himayecilik”<sup>50</sup> de duâğü ulufelerinin bağlanmasının arkasındaki itici güçtü. Her dönemde prestij ve meşruiyet kaygısı aynı dozda değildi. Ayrıca geleneksel dönemi itibarıyla Osmanlı İmparatorluğu’nda prestij ve meşruiyetin kaynağı dindi. İlerde temas edileceği üzere, bir fetih imparatorluğu olan Osmanlıların ve “gazi-sultan” olan padişahların fetihlerin azaldığı dönemlerde, elbette daha çok prestije ve meşruiyete ihtiyaçları vardı. Bunun yanında toplum içerisindeki fakirlerin gözetilmesi, sosyo-ekonomik ve sosyo-politik anlamda düzenin devamı açısından da mühimdi. Fakat buradaki bir diğer farklılık geleneksel insan için yoksulluğun modern zamanlarda olduğu gibi bir “tehdit” olarak algılanmamasıydı. Bilhassa Sanayi Devrimi ile birlikte, “üretim kanalları içerisinde kendisine yer bul(a)mayan yoksullar sisteme tehdit olarak algılanmıştı.”<sup>51</sup> Bu atıl zümre Batılı insan için üretim kapitalizminin önünde bir mani teşkil ediyordu. Hâlbuki geleneksel insan, Kınalızâde Ali Çelebi’de görüldüğü üzere, fakirliği “hikmet-i lütf-ı ilâhî” olarak görürdü. “Takkîr-i rabbânî ile” fakirlik ve zenginlikte insanlar eşit değildiler. Eğer böyle olsa idi hizmet eden ve hizmet edilen ayrımı söz konusu olmazdı. Böyle bir farklılık olması ile hizmet eden ve hizmet edilenler menfaatleri doğrultusunda hizmet almakta ve hizmet vermekteydiler; bu şekilde ise “nizâm-ı âlem” meydana gelmekteydi.<sup>52</sup> Geleneksel dönem insan “yoksulluğun erdemlerine” dair bir literatür dahi vücuda gelmişti.<sup>53</sup> Bunun hilafına modern insan yoksulluğu reddedecek<sup>54</sup> ve bir risk unsuru olarak görecekti;<sup>55</sup> diğer taraftan da sürekli bir yoksul zümre ortaya çıkacaktı. Keynesyen ekonominin “tam istihdam ve yeniden bölüşüm” doktrinini çerçevesinde üretim ve tüketim arasındaki krizi düzenleyebilmek için gerek işçi sınıfını gerekse “refah devleti” formülasyonu ile işsiz zümreyi maaş vererek tüketime dâhil etme politikasından<sup>56</sup> farklı olarak Osmanlılar, geleneksel bakış açıları itibarıyla, fakirliği, mevcut düzeni korumak için aile/tebaasının refahını/geçimini sağlamakla yükümlü babanın/devletin “kavvam” (koruyan) rolü çerçevesinde düşünürdü.

Duâğüyan elbette sadece fakirlerden ibaret değildi. Osmanlı İmparatorluğu’nda bilhassa seyyidlere duâğü ulufesi bağlanırdı. “Sadât-ı kirâm”dan olup Trabzon İskelesi hassa harc mahsulünden günlük 20 akçe vazifeye

<sup>45</sup> BOA, *TS.MA.e.*, 682/27. 26 Receb 1038 (21 Mart 1629).

<sup>46</sup> Gencer, “Sosyal Devletten Kerim Devlete”, s. 5.

<sup>47</sup> *T.Ş.S.*, 1822, 64a-2.

<sup>48</sup> Gencer, “Sosyal Devletten Kerim Devlete”, s. 5-6.

<sup>49</sup> *T.Ş.S.*, 1830, 85a-2.

<sup>50</sup> Singer, *Osmanlı’da Hayırseverlik: Kudüs’te Bir Haseki Sultan İmaretleri*, s. 44.

<sup>51</sup> Kadir Yaman, *Yoksulluk Hukuku: Modernleşme Sürecinde İngiltere-Osmanlı İmparatorluğu Karşılaştırması*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2007, s. 4.

<sup>52</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 405-418.

<sup>53</sup> Steven M. Beaudoin, *Yoksulluğun Tarihi*, çev. Tuğay Kaban, Dedalus Yayınları, İstanbul 2017, s. 51-52.

<sup>54</sup> Abdurrahman Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s. 147.

<sup>55</sup> Örneğin 2001 yılında Türkiye, Dünya Bankası’ndan 500 milyon dolarlık bir kredi almıştı ve bunu Sosyal Dayanışma ve Yardımlaşmayı Teşvik Fonu’na aktarıp “*Sosyal Riski Azaltma Projesi*” kapsamında kullanmayı öngörmüştü. Özbek, “Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Sosyal Devlet”, s. 25.

<sup>56</sup> Mehmet Akif İnce, vd., “Refah Devletinden Rekabet Devletine Dönüşüm Tartışmaları”, *İÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, S. 46, İstanbul 2012, s. 3.



mutasarrıf olan “hasa duâgûylarından” Seyyid Hasan, Trabzon Kadısı Mevlana Abdurrahman Efendi'nin arzı üzerine Kazak saldırısı sırasında (“Rus eşkıyası Trabzon'a müstevli oldukda”) elindeki berat zayı olduğu için 6 Rebiülevvel 1037 (15 Kasım 1627) tarihinden itibaren geçerli olmak üzere kendisine yeniden berat verilmişti.<sup>57</sup> Ocak 1555 tarihli bir hükümde de, Edirne'den Seyyid Mustafa'nın “fakîrû'l-hâl” olduğunu bildirip “inâyet” rica ettiği ve bunun üzerine Edirne kadısından “hâline münâsib bir cihet” verilmesinin buyurulduğu görülmekteydi.<sup>58</sup> Bu cihet büyük ihtimalle bir duâgû vazifesiydi.

Seyyidlere zekât verilememektedir. Hadis-i şerife göre, “sadakalar ancak insanların kirleridir. Muhammed'e ve ailesine helal değildir.”<sup>59</sup> Sadakadan anlaşılması gerekenin zekât olduğu Ebussuud Efendi'nin fetvasında ortaya çıkmaktadır: “*Mes'ele: Sâdâtın olan Zeyd, akrabâsından Amr-i fakîre zekât ve sadaka vermek câiz olur mu? Elcevap: Zekât verilmez, gayri sadakât verilmek meşrû'dur.*”<sup>60</sup> İbrahim Halebî de Haşimî kabilesine zekâtın bir şey verilemeyeceği, fakat nafile sadakanın verilebileceğini söyler.<sup>61</sup> Osmanlı padişahlarının verdikleri bu “cihet”leri nafile sadaka hükmünde görüyor olmaları mümkündür. Fakat muvazzaf ve ekonomik anlamda fakir olmayan seyidlere de duâgû vazifesi tevdi etmeleri, bunun sadaka değil de gerçek manada bir vazife addedildiğini düşündürür. Nitekim 10 Muharrem 979 (4 Haziran 1571) tarihli bir başka hükümde, Tunus hatibi Emir Mehmed ve Molla İbrahim b. Hacı Ali, merkeze müracaat etmişler ve “sadât ve ehl-i ilm olub birer mikdâr vazife ta'yin olunmasın” talep etmişlerdir. Bunun üzerine padişah 15'er akçe vazife tayin edilmesini emreder.<sup>62</sup> Burada kerîm devletin, günlük geçimi temin etmenin yanında toplumda itibar sahibi fertlerin bu prestijleri ile orantılı bir ekonomik seviyeye sahip olmalarını sağlamak için de devreye girdiği ifade edilebilir.

Aslında seyidlere maaş bağlanması Hz. Ömer zamanına kadar geriye giden bir uygulamadır. Hz. Peygamber döneminde, seyidlerin gelir kaynakları, Fedek arazisi, ganimet ve fey'deki (sulh yolu ile alınan mallar) humus (beşte bir) hissesi, Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beyt'e meşruta vakıflar ve beytülmâlden ayrılan tahsisatdır. Hz. Ömer'in halifeliği döneminde ise kurduğu divan teşkilâtı ile Müslümanlara bu teşkilâtın maaş ödenmiş ve ödemelere önce ehl-i beytten başlanmıştır.<sup>63</sup> Osmanlı İmparatorluğu'nda ise anlaşıldığı kadarıyla bu maaşlar vakıflar ve mukataalar vasıtasıyla karşılanmaktadır. Örneğin Seyyid Ahmed b. Mehmed, Seyyid Celaleddin soyundan gelmektedir ve maişetini teminde sıkıntı çeker. Bunun üzerine Şam'da Sultan Süleyman'ın vakfettiği 100 akçenin ziyadesinden vazife rica edecektir. Neticede vakfedilen paranın yüz akçeden ziyadeye çıktığı görülmüş ve bundan sonra vaki olan “mahlûlden” 5 akçe vazife bağlanması kararlaştırılmıştır.<sup>64</sup>

Sadece seyidlerin değil din görevlilerinin de Osmanlılar tarafından itibarlarına uygun bir gelir seviyesine çıkarılmaya çalışıldıkları söylenebilir. Birden çok vazifenin yanında bir de duâgû ulufesi bağlanması ile kişilerin gelirleri arttırılabilmektedir. Günlük 10 akçe ile musalli, aynı zamanda günlük 5 akçe ile kayyım, 5 akçe ile duâgû ve 3 akçesi yemek ücreti (ta'âmbahâ) olmak üzere toplamda 23 akçesini her ay Ayasofya-i Kebir Evkâfî'ndan almak üzere Hüseyin Halife'nin beratı, 18 Receb 1058 (8 Ağustos 1648) tarihinde yenilenmiştir.<sup>65</sup>

Seyyidlerin yanında dervişler ve mollalar da duâgû olarak istihdam edilmekteydi. Hatm-i şerif okumakla vazifeli günlük 5 akçe yevmiye alan duâgû Derviş Mustafa'nın vefatı üzerine yine 5 akçesini Trabzon İskelesi mahsulünden almak üzere Molla Ali duâgû tayin edilmişti. Vazifesi aynı zamanda padişahın “devâm-ı devleti” için dua etmekte.<sup>66</sup> Şeyhlerin duâgû tayin edilmeleri de sık rastlanan bir durumdu. Ali Hoca Köyü'nden Mevlânâ Şeyh Mehmed, İmaret-i Hatuniyye vakfı zevâidinden (gelirlerden arta kalan kısım) almak üzere günlük 7 akçe yevmiye ile 9 Rebiülevvel 1053 (28 Mayıs 1643) tarihinde duâgû tayin edilmişti.<sup>67</sup> Üsküp'te beytü'l-mâl-i âmme mukataası mahsulünden günlük 6 akçe ile duâgû olup vefat eden Şeyh Ali yerine 22 Cemaziyelevvel 1030 (14 Nisan 1621) tarihinde Şeyhi bin Mustafa tayin edilmişti.<sup>68</sup> Şeyhi'nin de şeyh olup olmadığını bilmiyoruz, fakat

<sup>57</sup> T.Ş.S., 1825, 12b-1. Seyyid Hasan'ın aynı zamanda “ulemâdan” da olduğu anlaşılan bir diğer kayıta, daha önce de, Trabzon İskelesi mukataasını iltizam edenlerin onun ulufesini vermemek için çaba sarf ettikleri anlaşılmıştı. “Sâdât-ı kirâmdan ve ‘ulemâdan Mevlânâ Seyyid Hasan” ordu-yı hümayuna âdem ve arz-ı hâl gönderip “sâdât-ı kirâmdan olduğundan gayri ehl-i ‘ilm ve sâlih ve mütedeyyin ve müstehakk-ı ‘inâyet olmağla” kendisine Trabzon İskelesi hassa harc mahsulünden günlük 20 akçe vazife tayin olunmuşken emin olanların bunu vermekten imtina ettiklerini söylemişti. Bunun üzerine beylerbeyine ve kadıya haksızlığın engellenmesi doğrultusunda hüküm gönderilmişti. T.Ş.S., 1825, 62a-1. 13 Muharrem 1037 (24 Eylül 1627).

<sup>58</sup> BOA, *A.DVNS.MHM.d.*, no: 1, s. 195, kayıt no: 1116. 22 Safer 962. Bu belge daha önce şu çalışmada da kullanılmıştır. Rüya Kılıç, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2012, s. 96.

<sup>59</sup> Murat Sancık, “Ebussud Efendi'nin Fetvalarında Seyyidler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 11, Isparta 2003, s. 70.

<sup>60</sup> Mehmet Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 2012, s. 97.

<sup>61</sup> İbrahim Halebî, *İzahlı Mülteka el Ebhur Tercümesi*, C. I, çev. Mustafa Uysal, Konya, 1980, s. 243-244.

<sup>62</sup> BOA, *A.DVNS.MHM.d.*, no: 14, s. 25, kayıt no: 39; Kılıç, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, s. 96.

<sup>63</sup> Ayhan Işık, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakibü'l-esrâfîlik Müessesesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2013, s. 46-47.

<sup>64</sup> BOA, *A.DVNS.MHM.d.*, no: 37, s. 98, kayıt no: 1133. 24 Muharrem 987 (23 Mart 1579).

<sup>65</sup> BOA, *TS.MA.e*, 1290/93.

<sup>66</sup> T.Ş.S., 1824, 80b-3. 26 Zilkade 1042 (4 Haziran 1633).

<sup>67</sup> T.Ş.S., 1830, 90a-1.

<sup>68</sup> BOA, *İE.ML.*, 3/214.

## KERİM DEVLETİN DUACILARI VE/VEYA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SOSYAL YARDIM UYGULAMASI OLARAK DUÂĞÜYÂN MAAŞI

bir şeyhin ölümü veya görevden feragat etmesi akabinde vazifenin illa bir şeyhe tevcih edilmesi de gerekmiyordu. Kratova “nezâretine” bağlı Kreşove mukataasından günlük 10 akçe ile duâğû olan Şeyh Muhammed vazifesinden feragat etmiş ve yerine 18 Cemâziyelevvel 1029 (21 Nisan 1620) tarihinde Ayşe Hatun duâğû tayin edilmişti; fakat Kreşove mukataası kendisine uzak olduğu için vazifesini almakta zorluk çekmekteydi, bu nedenle vazifesinin Üsküp mukataasına kaydırılması hususunda mukataa “müfettişi” Üsküp kadısı Veysi Efendi inayet rica etmiş ve neticede vazifesini Üsküp mukataasından almasına hükmedilmişti.<sup>69</sup> Hem bir kadına duâğû ulufesi bağlanması hem de ona yakın bir mukataaya ulufesinin taşınması yine kerim devletin tecellisiydi.

Büyük ihtimalle Mevlevî olan ve dede lakaplı kişilerin de istihdamı vaki idi. Kayseri keferesi cizyesinden günlük 10 akçeye mutasarrıf olan Ali Dede buna örnek gösterilebilirdi.<sup>70</sup> Toplumun hemen tamamının tasavvuf ile münasebetinin olduğu bir imparatorlukta dervişlerin duâğû tayin edilmeleri olağandı. Derviş Mehmed b. Mustafa, günlük 10 akçe vazifesini Bursa mizân-ı harîr mukataası mahsulünden alan bir duâğûydu. Bir senelik toplam 3.600 akçe vazifesini mukataanın eminden almıştı.<sup>71</sup> Elbette sadece seyyidler, şeyhler, dervişler, mollalar duâğû olmamaktaydı. Genel itibarıyla bu vazifeye tayin edilenlerin “sâlihlerden” oldukları söylene de hiçbir unvanı olmayan ya da “sâlihlerden” şeklinde nitelendirilmeyenler de duâğû olurlardı. Çankırı memlehası (tuzla) mukataasından günlük 3 akçe vazifesi olan Musa b. Mehmed bunlardan biriydi.<sup>72</sup> 27 Rebiülevvel 1053 (15 Haziran 1643) tarihinde, günlük 8 akçe yevmiesini Trabzon Gümrük Mukataası'ndan almak üzere Osman adlı kişi duâğû tayin edilmişti.<sup>73</sup> Ayrıca vefat eden Hacı Mehmed'in Gümrük Mukataası'ndan günlük 5 akçe olan vazifesinin 2 akçesi hazineye kalmak üzere (“hazine-mande olub”) onun yerine günlük 3 akçe ile 8 Şevvâl 1058 (26 Ekim 1648) tarihinde vazife alan Yusuf b. İbrahim de belgede herhangi bir unvanı görünmeyen büyük ihtimalle “fakîrû'l-hâl” bir duâğûydu.<sup>74</sup>

### 3. Kerim Devletten Refah Devletine: Sosyal Yardım Uygulaması Olarak Duâğû Maaşı

Hacı Mehmed'in Trabzon İskelesi Gümrük Mukataasından aldığı günlük 5 akçe olan duâğû vazifesinin İbrahim'e transferi esnasında 2 akçesinin hazineye iade edilmesi, kerim devletin muhtevasında bir takım şeylerin değiştiğine mi işaret ediyordu? İltizam sektörü ve buna bağlı olarak mukataaların Osmanlı maliyesinin aslı unsuru olmasıyla ve devletin içerisine girdiği malî kriz dönemlerinde, duâğû maaşları, el konulabilecek ya da belli bir kısmı hazineye devrolunacak yeni bir muhteva edinmişlerdi. 17. yüzyıla gelindiğinde iltizam sektörü ciddi manada yaygınlaşmıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nda vergiler aslında emanet ve iltizam usulleri ile toplanırdı; fakat 17. yüzyılda iltizam bedelleri yükseldi ve bu sektör hızla gelişti, “*emanet usulü de silinme derecesinde azaldı.*”<sup>75</sup> Aynı dönemde “devlete ait bir kısım vergi ve resimlerin belirli bir meblağ karşılığında iltizama verilmesi” anlamına gelen mukâtaa, zamanla “iltizamın konusu olan vergi birimi” anlamına doğru kaymıştı. En nihayetinde 19. yüzyılın ortalarına kadar cârî olan terim, “hazineye ait bir kısım vergilerden oluşturulmuş birer malî birim” anlamını kazandı. Elbette kavramsal anlamda yaşanan bu değişime paralel olarak mukâtaa sektörü de gelişme kaydetmişti. Bunda, 17. yüzyılda timâr sistemindeki daralmanın hızlanması ve birçok dirliğin padişah haslarına dâhil edilerek mukâtaa hâline getirilmesi öncelikli rol oynamıştı. İkinci olarak bilhassa ticaretteki artışlar neticesinde ortaya çıkan bazı yeni iş alanlarıyla beraber önceden beri var olduğu hâlde vergi dışı kalmış bir takım alanların da vergilendirilmesini sağlamak amacıyla yeni mukâtaalar ihdas edilmişti. Yine 18. yüzyılın başlarından itibaren genişleyen iktisadî faaliyetlerle birçok yeni mukataa sisteme dâhil olmuştu. Özel mülkiyet alanında kalan tahmîshâne, mumhâne, enfîye ve kumaş imalâthaneleri gibi birçok tesis de, Osmanlı maliyesi tarafından adı geçen yüzyılda mâlikâne sistemi içinde birer mukâtaa hâline getirilmişti.<sup>76</sup>

Mukâtaa sektörünün bu şekilde genişlemesiyle beraber de vakıfların yanında artan oranlarda duâğûyân maaşlarının buralardan ödendiği görülmekteydi.<sup>77</sup> Bu durum her ne kadar ulufelerin doğrudan merkezî hazineden ödenmesi anlamına gelmese de mukâtaadan elde edilen vergilerin en nihayetinde hazineye ait olması, dolaylı (mültezim ya da emin) yoldan da olsa artan ölçülerde duâğûyânı merkezî hazineye bağlamaktaydı.<sup>78</sup> Bu

<sup>69</sup> BOA, *İE.ML.*, 3/25.

<sup>70</sup> BOA, *İE.ML.*, 4/294. 24 Zilkade 1055 (11 Ocak 1646).

<sup>71</sup> BOA, *İE.ML.*, 5/346. 3 Zilkade 1061 (18 Ekim 1651).

<sup>72</sup> BOA, *AE.SMMD.IV.*, 9/854. 3 Cemâziyelahir 1069 (26 Şubat 1659).

<sup>73</sup> *T.Ş.S.*, 1830, 89a-3.

<sup>74</sup> *T.Ş.S.*, 1831, 80b-3.

<sup>75</sup> Mehmet Genç, “İltizam”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 22, İstanbul 2000, s. 155-156.

<sup>76</sup> Mehmet Genç, “Mukâtaa”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 31, Ankara 2020, s. 131.

<sup>77</sup> Aygün, 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun içerisine düştüğü krizin vakıfları da etkilediğini ve bu bağlamda vakıf kaynaklı “sosyal hizmetlerin” de bundan nasibini aldığı ifade eder. Vakıf arazilerine dışarıdan müdahalelerin artması ve gelirlerinin düzenli toplanamaması, toplanabilen gelirlerin ise enflasyon münasebetiyle giderleri karşılayacak durumda olmaması gibi nedenlerle vakıflardan maaş alan vazifelilere zikredilen yüzyıl ve bilhassa da 18. yüzyıl itibarıyla artan ölçülerde mukataalardan, dolayısıyla “devlet hazinesi”nden destek olunmaya başlanmıştı. Öyle ki imam ve müezzin gibi görevlilerin maaşları ve hatta cami ve mescitlerin tamiratları bile 18. yüzyılda Trabzon İskelesi Gümrük Mukataası tarafından karşılanmaktaydı. Necmettin Aygün, “Dini Hizmetlerin Gerçekleşmesinde Devletin Rolü Üzerine Bazı Tespitler: Osmanlı Dönemi Doğu Karadeniz Örneği”, *OTAM*, C. 22, S. 22, Ankara 2007, s. 61-82.

<sup>78</sup> Özbek, “iltizam sisteminin, yani vergi tahsilinin özel şahıslar aracılığıyla sürdürülmesinin farklı biçimlerinin pekâlâ vergi gelirlerinin merkezi denetimini mümkün kılan bir idari yöntem olduğu”nu göstermiştir. Nadir Özbek, “İmparatorluklar ve Mali Sistemler: Karşılaştırmalı

bağlılığın bilhassa savaş zamanlarında somut görünüm aldığı ifade edilmelidir. Bilindiği üzere 1683 II. Viyana Kuşatması'nın başarısızlıkla neticelenmesiyle beraber 1699 Karlofça Muahedesi'ne kadar Macaristan merkezli olmak üzere Osmanlılar ile Kutsal İttifak arasında bir dizi muharebe cereyan etmişti. Bu süreçte 8 Eylül 1688'de Habsburglar Belgrad'ı ele geçirdiler.<sup>79</sup> Aynı dönemde savaşın finansmanını temin etmek için bir takım tedbirler alınmaya çalışılıyordu. Hazinesinin "tamtakır" olması, orduya kaynak bulmak için altın ve gümüş levhaların dahi eritilmesine neden oldu. Yine 1630'ların sonundan itibaren bakır sikke basmayan Osmanlılar, 1688'de yeniden bakır sikke bastılar.<sup>80</sup> 1688 yılında bu tedbirlere ek olarak ordunun finansmanı için duâgûyânın maaşlarına da el konulması gündeme gelmişti. Evâil-i Muharrem 1100 (26 Ekim-4 Kasım 1688) tarihinde İstanbul kaimmakamı Vezir Ömer Paşa'ya, defterdar vekiline ve Gümrük emini Ali'ye gönderilen hükümde, "düşmen-i dîn'in "bil'ad-ı İslâmiyye'ye müstevli" olduğu bildirilmişti. Düşmandan intikam almak için sefere memur olan askerlerin zahire, cephane ve mevâciblerine "imdad ve i'ânet" olmak için İstanbul ve ona bağlı yerlerin gümrüğü ve İstanbul'da olan sair "mirî mukâta'âdan" ve cizyelerden vazifeye mutasarrıf olan "mütakâ'idin ve duâgûyânın" 1100 senesi Muharremi başından bir senelik vazifelerinin "alikonulması"na ferman verilmişti. Fakat vazifeyi tasarruf edenlerin ekseri "fakîrî'l-hâl" olup başka maiyetleri bulunmadığı için "fukarânin hâllerine merhameten" her bir ayda müstahak oldukları vazifelerinden on beşer günlüğün kendilerine verilip on beşer günlüğün de mirî için alikonulması kararlaştırılmıştı. Böylece bir senede altı aylık vazifelerin kendilerine, altı aylık vazifenin de sefer yardımı olmak üzere mirî için alikonulmasına dair mâliye tarafından emr-i şerîf verildi.<sup>81</sup>

Nadir Özbek, 18. yüzyılın ortalarından itibaren gümrüklerin "sosyal yardım bürosu işlevini" üstlenmeye başladıklarını, bunun da sosyal devlete giden yolda önemli bir adım olduğunu ifade eder.<sup>82</sup> Hâlbuki dolaylı yoldan (gümrükler) da olsa devletin merkezî hazineden "sosyal yardım uygulamaları" yapıyor oluşu, yukarıdan beri verilen örneklerden anlaşılacağı üzere 18. yüzyılın ortalarından öncedir. Osmanlı arşivinde yapılacak bir tarama, duâgûyânın 16. yüzyılın sonlarından ve 17. yüzyılın başlarından itibaren gümrük mukataalarından ve hemen bütün mukataalar ile cizye mahsulünden mevâciblerini aldığı gösterir. Vakıflardan ziyade, mukataalar üzerinden hazineden maaş alan bir duâgû zümresinin ortaya çıktığı ve bunların da genelde "hassa duâgûyân" şeklinde isimlendirildikleri ifade edilebilir. Öyle ki 29 Şevvâl 1079 (1 Nisan 1669) tarihinde Trabzon'un en büyük vakfı olan Hatuniye Câmîi Evkâfı'ndan duâgû mevâcibi alanların sadece 22 kişi olduğu görülür. Çoğunluğun 10 akçe, bundan daha az olmak üzere 5 akçe ve 2 akçe aldığı da not edilmelidir.<sup>83</sup> Hâlbuki Trabzon İskelesi Gümrük Mukataası hayli yüksek bir meblağı duâgû mevâcibine ayırmaktadır. Ebna-i sipahiyandan 76. bölükte günlük 25 akçe ulufeye mutasarrıf Kuzgunzâde Mustafa b. Mehmed, Erzurum'da bulunan ordu-yı hümayuna giderek arz-ı hâl sunmuştur. Trabzon İskelesi mukataasının senesi 5 yük 30.000 akçeye olup 74.000 akçesini beşlü neferâtının mevâciblerine, 84.000 akçesi fitil ve kurşun bahalarına ve 3 yük akçesi duâgûyân mevâciblerine tayin olunup 72.000 akçesi "şart-ı hazine" olmakla daha önce kendi üzerinde olan eminliğin tekrar kendisine verilmesi ricasında bulunur. Bunun üzerine 25 Muharrem 1045 (11 Temmuz 1635) tarihinde gönderilen berat ile eminlik iltizâm üzere tekrar kendisine verilir.<sup>84</sup> Dikkat çekeceği üzere mukataanın senesi toplamda 530.000 akçe olup bunun 300.000 akçesi duâgûyân mevâcibine ayrılmıştır. Trabzon'da duâgûyânın çoğunluğunun bu dönemde 10 akçe yevmîyesi olduğu ve kaba bir hesapla yılda her birinin 3.000 akçe aldığı düşünülse, bu dönemde gümrük mukataasından mevâcibini alan hemen hemen 100 kişi olduğu söylenebilir. Böylece İpşirli'nin belirttiği üzere daha önceden "duâgûluk görevinin en yaygın şekilde kullanıldığı alan vakıflar" iken artık birçok örnekte görüldüğü gibi mukataalardan maaş alan bir duâgû zümresi ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla vakıflardan gittikçe artan ölçülerde mukataalara kayan bu vazifenin muhtevasında seküler bir değişim mi söz konusudur?

17. yüzyıldan itibaren duâgûyânın sayısında mühim bir artışın cereyan etmesiyle, artan sayılarda mukataalardan maaş almalarının eşzamanlı olduğu görülmekteydi. Yine kavramın (duâgûyân) standartlaşması da aynı yüzyıldaydı. "Gerileme paradigması" çerçevesinde değerlendirildiğinde duâgûyânın sayısının fazlalığı, müessesedeki ve genel itibarıyla Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bozulmanın bir göstergesi addediliyordu.<sup>85</sup>

Açıdan Osmanlı Kamu Maliyesi", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, S. 48, Ankara 2021, s. 298; aynı yazar, "Tax Farming in the Nineteenth-Century Ottoman Empire: Institutional Backwardness or the Emergence of Modern Public Finance?", *Journal of Interdisciplinary History*, S. 49-2, Massachusetts 2018, s. 219-245.

<sup>79</sup> İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, C. 3, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1972, s. 466.

<sup>80</sup> Caroline Finkel, *Rüyadan İmparatorluğa Osmanlı: Osmanlı İmparatorluğu'nun Öyküsü 1300-1923*, çev. Zülal Kılıç, Timaş Yayınları, İstanbul 2007, s. 269.

<sup>81</sup> BOA, *A.DVNS.MHM.d.*, no: 98, s. 4, kayıt no: 10.

<sup>82</sup> Özbek, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet*, s. 72.

<sup>83</sup> BOA, *TS.MA.d.*, no: 1760, vr. 3.

<sup>84</sup> *T.Ş.S.*, 1828, 157b-2.

<sup>85</sup> İpşirli bu durumu şu şekilde ifade eder: "...zamanla bu uygulama yaygınlık kazanıp suistimale açık hale geldi. Özellikle XVI. yüzyılın sonlarından itibaren bu vazife tahsisatında büyük bir artış oldu; vakıflardan, mukâtaa ve gümrüklerden ayrılan duâgû tahsisleri büyük miktarlara ulaştı. Saray çevresinden himaye görenlere, saray veya devlet ricâliyle yakınlık kurmayı başaranlara duâgûluk görevleri tahsis edilmeye başlandı. Bu arada gazi ve mücahidlerin kılıç hakkı olup askeri teşvik için tahsis edilen gelir kaynakları da duâgûluk adı altında bazı tarikat mensupları ve din adamlarına verildi. Bu uygulama ilk defa III. Murad zamanında (1574-1595) yaygınlık kazandı. Sultan Murad,

## KERİM DEVLETİN DUACILARI VE/VEYA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SOSYAL YARDIM UYGULAMASI OLARAK DUĞUYÂN MAAŞI

Hâlbuki Nadir Özbek'in 18. yüzyılın ortalarından itibaren merkezi hazineden yoksullara maaş ödenmesi uygulamasının seküler-bürokratik bir gelişme olduğu yönündeki tespitini<sup>86</sup> 17. yüzyıla taşıdığımızda, karşımıza belki de erken görünümde bir "refah devleti" çıkmaktadır.

Bilindiği üzere 16. yüzyılın ikinci yarısında ve 17. yüzyılda tabii sınırlara ulaşılması, ticaret yollarının değişmesi, Amerikan gümüşü ve enflasyon, ateşli silahların üstünlük kazanması, nüfus artışı ve işsizlik gibi faktörler Osmanlı İmparatorluğu'nu bir kriz dönemine sokmuştu.<sup>87</sup> Yine bir fetih imparatorluğunda meşruiyetin en önemli sacayağını teşkil eden "gazi sultan" imgesi, padişahların bizzat sefere gitmemeleri ve savaşlarda eskiye nazaran başarı elde edilememesi nedeniyle yara almıştı. 1578-1590 İran harpleri, 1593-1606 Avusturya savaşları gibi uzun soluklu cephe savaşları, nakit ekonomisine olan ihtiyacı arttırmış ve iltizam sektörü timârları da kapsar vaziyette yaygınlaşmıştı. Seferlerin hazine üzerindeki baskısının artması ve eskisi kadar "kârlı" olmaktan çıkmasıyla imparatorluk, artan ölçülerde malî bürokrasinin baskın olduğu tüzel kişiliği haiz bir siyasî mekanizma hâline gelmeye başlamıştı.<sup>88</sup> Bu durum Osmanlı imparatorluk maliyesinin aslı biriminin timârlardan mukataalara kayışını da izah etmekteydi.

Elbette devlet topyekün tüzelleşmemişti. Bir taraftan "kanun bilinci" ile profesyonelleşen bir bürokrasi inşa olunurken<sup>89</sup> bir taraftan da hâlâ padişahın devlet teşkilatında baskın olduğu gelenek ve modernlik arasında salınan bir yapı söz konusuydu.<sup>90</sup> Bu salınım, Bourdieu'nun Avrupa'da modern dönemin başlangıç safhasına işaret etmek için kullandığı "alacakaranlık" kavramı ile daha anlaşılır hâle gelebilir. Bu kavramla "devlet açısından, ilerlemeleri ve gerilemeleri barındıran aynı türden bir durumla; iki biçimde, müphem *gestalts*, yani bir yandan feodalitenin kalıntıları, bir yandan da modern biçimlerin ilk nüveleri olarak okunabilecek olan müphem siyasî yapılar" kastedilmektedir.<sup>91</sup> Duğuyânın 17. yüzyıldaki muhtevasını da bu bağlama yerleştirmek olasıdır. Bir taraftan dinî içerik ve kerîm devlet olmanın getirdiği refleksiyle halkının terfiğini aslı vazifesi kabul eden padişahın inâyeti çerçevesinde istihdam edilen duğuyân, aynı zamanda bizzat sefere gitmeyen ve eski "gazi-sultan" imajındaki değişimin getirdiği meşruiyet kaygısıyla dozu artan bir dünyevî ya da seküler tavırla, bilhassa mukataalar üzerinden istihdam olunmaya başlamıştı. Bu dünyevî tavır ironik bir şekilde, itibarı artık sadece fetihlere dayandırılmaz olan "yerleşik sultan"ın dindarlığının vurgulanması ile daha çok görünür kılınmasını ve eskisi gibi gazaya çıkmayan padişahın "İslâm dünyasının en haşmetli ve hayırsever hükümdarı olduğu imajının yerleştirilmesi" gayretlerini beraberinde getirmişti.<sup>92</sup> Dolayısıyla Osmanlı padişahlarının tebasına yardım etmesi bu dönemde hem bir hükümdarlık geleneği hem de "nevzuhur" bir meşruiyet tekniğiydi. Bu salınımlı konjonktüre, yukarıda geçtiği üzere 1688'de Belgrad'ın düşmesi akabinde ordunun finansmanını temin etmek için duğuyânın mevâciblerinin yarısına el konulurken yarısına "fukarânın hâllerine merhameten" dokunulmaması iyi bir örnekti. Maaşların vakıflardan mukataalara, dolayısıyla hazineye doğru kayışı, ihtiyaç hâsıl olduğunda el konulabilecek seküler bir zemin de tesis etmişti. Sekülerleşen devletin erken bir refah devleti şeklinde görünmesi, duğû maaşlarının yarısına el konulmasını beraberinde getirmişti.<sup>93</sup> Diğer taraftan ise kerîm devletin tezahür etmesiyle fukarânın hâllerine merhamet edilerek yarısı ellerinde bırakılmıştı.

---

kerametine inandığı Şeyh Şücâ'a ve diğer bazı şeyhlere vakıflardan, gümrük gelirlerinden ve mîrî mallarından çok büyük miktarlara ulaşan duğuluk ücretleri tahsis etti." İpşirli, "Duğû", s. 541.

<sup>86</sup> Özbek, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet*, s. 49.

<sup>87</sup> Mehmet Öz, *Osmanlı'da "Çözülme" ve Geleneği Yorumcuları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, s. 38-54.

<sup>88</sup> Daha önce görülmemiş bir vaziyette 16. yüzyılın sonlarından itibaren vezir rütbeli paşa unvanlı defterdarların sayısı arttı. 17. yüzyıla gelindiğinde Salih Paşa (ö. 1647), Hezarpare Ahmed Paşa (ö. 1648) ve Sofu Mehmed Paşa (ö. 1649) gibi defterdar kökenli sadrazamlar ortaya çıktı ve böylece siyasetin organize edilmesinde paranın önemi arttı. Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge University Press, New York 2010, s. 15-16. Leslie Peirce, Osmanlı padişahının gazi-sultan imajında cereyan eden değişimin yaşandığı bu yüzyılda malî bürokrasinin Osmanlı siyasasında "istikrar sağlayıcı bir unsur olarak ortaya çıkmış" olduğunu belirtir. Leslie P. Peirce, *Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümlerlik ve Kadınlar*, çev. Ayşe Berktaş, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2002, s. 205. Darling açısından da maliye bürokrasisi bu dönemde "iktisadi değişiklikler, mali zorluklar ve halkın hoşnutsuzluğu gibi sorunlara mantıklı ve bazen de yenilikçi şekilde" çözümler bulmuşlardır. Linda T. Darling, *Gelir Artışı ve Kanuna Uygunluk: Osmanlı İmparatorluğunda Vergi Toplanması ve Maliye Yönetimi 1560-1660*, çev. Adnan Tonguç, Alfa Yayınları, İstanbul 2019, s. 371.

<sup>89</sup> Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, çev. Ayla Ortaç, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2008, s. 199-208.

<sup>90</sup> Tafsilat için bkz. Turan Açık, *Gelenek ve Modernlik Arasında Bir Osmanlı Şehri: 17. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon'da Siyaset*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Trabzon 2012.

<sup>91</sup> Pierre Bourdieu, *Devlet Üzerine: Collège de France Dersleri (1989-1992)*, çev. Aslı Sümer, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, s. 365. Bu kavramın Osmanlı tarihine uygulanabilirliği hakkında bir tartışma için bkz. Turan Açık, "Osmanlı İmparatorluğu'nun 17. Yüzyıldaki Alacakaranlığından Bir Kesit: Trabzon Subaşlarının Yerleşmesi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 40, Konya 2016, s. 135-149.

<sup>92</sup> Yine 16. yüzyılda "sünnî ve şii kimliklerinin keskinleşmesinden" sonra padişah, halkın gözünde daha dindar görünmeye ziyadesiyle önem vermeye başlamıştı. Peirce, *Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümlerlik ve Kadınlar*, s. 220-221.

<sup>93</sup> Refah devletinin krize girdiği bilhassa 1990'lardan sonra bazı sosyal yardım uygulamalarında kesintiye gidilmişti. Örneğin İngiltere'de 2013 yılında çocuk yardımı sisteminde değişikliğe gidilmiş ve daha önce sistem çocuğu olan herkese yardım ederken artık gelir testine tâbi kılarak belli bir gelirin altındakilere verilmeğe başlanmıştı. Muhiddin Şahin (Ed.), *Avrupa Birliği'nde Sosyal Güvenlik*, Sosyal Güvenlik Kurumu Yayınları, Ankara 2009, s. 221.

Peki, şahsî muhtevası devam ederken bir taraftan da tüzelleştiğini ifade ettiğimiz devletin bu gayr-ı şahsî tarafının duâgûyan ve bu bağlamda sosyal politikalar bakımından rolü neydi? Bu husus ne yazık ki yeteri kadar açık değildir. Fakat hazineyi idare eden ve devletin içerisine girdiği kriz döneminden çıkış yolları arayan bürokrasinin de düzeni temin edebilme noktasında bir takım faaliyetler içerisinde olduğu tahmin edilebilir. Dolayısıyla Nadir Özbek'in 19. yüzyılda başladığını ifade ettiği "padişahı ve sarayı eksene alan bir siyasi meşruiyet zemininden, daha geniş tabanlı bir meşruiyet sistemine geçiş" in daha erken bir dönemde başlamış olma ihtimali vardır. Bu istikamette bir tür erken görünümde "sosyal yardım alanı" ortaya çıkmış ve "seküler bir süreç olarak devletin sosyal işlevleri" genişleyerek aynı zamanda "sosyal alan siyasallaşmış" olabilir.<sup>94</sup> Bilindiği üzere Osmanlı İmparatorluğu'nda tarımsal üretim yeterli nispette ticarileşmemiş ve buna bağlı olarak geleneksel kırsal yapı çözülmemişti. Yine modern sanayi ortaya çıkmamış ve kapitalist üretim ilişkileri yaygınlaşmamış, kentleşme ve demografik dönüşümler modern ölçülerde cereyan etmemiş olsa da, "refah uygulamaları ve sosyal dayanışma olgusu" sadece Avrupa merkezli modern devlet oluşum sürecine has değildi.<sup>95</sup>

Osmanlı İmparatorluğu'nda 16. yüzyılın sonu ve 17. yüzyılda aslında kriz sürecinden çıkan bir modern devlet oluşumu vardı. Şahsî hüviyeti haiz geleneksel siyasal yapılarda devlet/toplum, politik toplum/sivil toplum, yurttaş/insan, politik haklar/insan hakları, yasal/ahlâkî ve en önemlisi kamusal alan/özel alan gibi ayrımların tam karşılığı yoktu.<sup>96</sup> 16. yüzyılın sonu ve 17. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı İmparatorluğu'nda yönetici sınıf, devleti, sosyo-ekonomik çıkarlarının bir uzantısı addetmeye ve artı-ürüne el konulmasının kendi hak ve yetkileri dâhilinde olduğunu düşünmeye başlamıştı. Böylece 16. yüzyılın mutabakatı sona ermiş ve yeni bir mutabakat tesis edilerek kamu işleri, padişahın ve ailesinin şahsî işlerinden ayrılmaya başlamıştı. Özellikle mirî toprakların hızlı bir şekilde devlet ricali arasında paylaştırılarak yarı özel mülkiyete dönüşmesiyle devlet, erken bir modern görünüm almıştı. Böylece Abou Al-Haj'a göre, "elimizdeki kanıtlar topluca değerlendirildiğinde, Osmanlı devletin, hem toplumdaki hem de ekonomiden ayrılarak, hızla modern türde bir özerkliğe doğru gittiği ileri sürülebilir"<sup>97</sup> Mutlak hükümdarın "şahsından bağımsızlaşarak nesnelleşmekte olan devlet" kamusal ve özel alanların ayrışmasına delalet ederdi.<sup>98</sup> Bununla birlikte yukarıda sayılan bir dizi ayırım muğlak da olsa ortaya çıkmaya başlamıştı. Bu ayrımlar süreci ise sekülerleşmeye işaret ediyordu. Nitekim Avrupa'da da Rönesans döneminde Machiavelli ile siyaset ahlâktan, Westphalia anlaşması ile dinden, Aydınlanma döneminde de Adam Smith ile birlikte ekonomi dinden ayrılmıştı.<sup>99</sup> Yine devletin tüzelleşmeye başlaması da sekülerleşmenin ve modernleşmenin en önemli göstergesiydi. Charles Taylor'un belirttiği üzere "beşeri hâl ve gidişat" bu dönemde "giderek daha çok gayr-i şahsî düzenler bağlamında" anlaşılırdı.<sup>100</sup> İşte bu süreçte devlet de daha rasyonel (Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin malî hususiyetlerinin ağırlık kazanması gibi) ve bürokrasinin idare etmeye başladığı mekanik bir cihaza dönüşerek toplumdaki ayrılmaktaydı. Devletin toplumun "dışında ve ötesinde" bir mertebeye yükselmesi ise sosyal alana mutlak müdahale hakkı elde etmesini de beraberinde getirirdi.<sup>101</sup>

Dolayısıyla her ne kadar tüzelleşmeye başlamış olsa da hâlâ menfaatlerini padişahın merkezî otoritesinde bulan bürokrasi de<sup>102</sup> duâgûyanın sayısının artması ile merkezî otoritenin meşruiyetini temin kaygısı güdüyor olabirdi. Bilhassa toplumda saygın konuları ile kanaat önderi olabilecek seyyidler, dervişler, şeyhler ve mollalar artan sayılarıyla duâgû maaşları bağlanması, meşruiyet teknikleri ile alakalı, dinî muhtevası devam ederken artan ölçülerde dünyevî kaygılarla izah edilebilecek bir "sosyal alan kontrolü" bağlamında değerlendirilebilirdi. Medreselerin köyden şehre göç eden genç nüfusun talebini karşılayamaması ve bitirenlerin sayısının devletin ihtiyaçlarından fazla olmasıyla istihdam sorunları yaşanması, 16. yüzyılın ortalarında suhte isyanlarına neden olmuştu.<sup>103</sup> Bu bağlamda mollaların mümkün olduğunca duâgû tayin edilmesi, bu istihdam sorunu önünde palyatif bir çözüm olarak telakki edilebilirdi.

<sup>94</sup> Nadir Özbek, "Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Sosyal Yardım' Uygulamaları", *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ed. Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yayınevi, Ankara 2006, s. 402.

<sup>95</sup> Özbek, "Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Sosyal Devlet", s. 9.

<sup>96</sup> Ferda Keskin, "Kamusal Alan ve Yalın Yaşam", *Doğu Batı*, S. 5, Ankara Ocak 1998-9, s. 105.

<sup>97</sup> Rifaat Ali Abou-Al-Haj, *Modern Devletin Doğuşu: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel-Canay Şahin, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2000, s. 95-96. Karpat'a göre de Osmanlı İmparatorluğu'nda "modernizasyonun" başlangıcı bir 17. yüzyıl olgusudur. Kemal Karpat, *Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*, çev. Akile Zorlu Durukan-Kaan Durukan, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2002, s. 18-19.

<sup>98</sup> Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 70-72.

<sup>99</sup> Bedri Gencer, "Seküler Gelenekten Seküleristik Modernliğe", *Ruhle*, S. 10, İstanbul Temmuz-Eylül 2010, s. 24-25.

<sup>100</sup> Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014, s. 333.

<sup>101</sup> Özbek, "Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Sosyal Devlet", s. 14.

<sup>102</sup> Karpat'a göre hatta, merkezî otoritenin zayıfladığı ve fiili yerel özerkliğin arttığı 17. yüzyılda yerel güçlerin kuvvet kazanması bu topluluğu merkeze daha da bağımlı hâle getirdi; "çünkü merkez meşruiyet sağlayabilecek, yaptırımlar uygulayabilecek ve yerel otonomiyi olduğu kadar, benzeri topluluklarla kaynaşmayı da düzenleyebilecek tek otoriteydi." Karpat, *Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*, s. 18-19.

<sup>103</sup> Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009, s.145-194; Yunus Koç, "XVI. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Suhte Olayları", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 18, Ankara 2013, s. 147-159.

## KERİM DEVLETİN DUACILARI VE/VEYA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SOSYAL YARDIM UYGULAMASI OLARAK DUÂĞÜYÂN MAAŞI

Yukarıda Kazak saldırısı sırasında beratını kaybeden ve ulemadan olan Seyyid Hasan'ın Müderris Seyyid Hasan olması da muhtemeldi. Seyyidler arasında Hasan ismine sıklıkla rastlanıyor olsa da duâğü Seyyid Hasan ile aynı tarihlerde karşılaştığımız ve Hızır Bey Vakfı'nın mütevellisi ve müderris olan Seyyid Hasan Efendi'ye<sup>104</sup> büyük ihtimalle 1585 para tağşişinden sonra Osmanlı piyasalarını etkileyen enflasyonun<sup>105</sup> ulema üzerindeki olumsuz maddi etkisini azaltmak için aynı zamanda duâğü ulufesi bağlanması mantıklıydı. 16. yüzyılda cereyan eden nüfus artışının/baskısının köyden şehre göçü arttırdığı, yoksulluğu körüklediği ve düzeni bozduğu, ayrıca Celali isyanlarının toplumsal huzuru hedef aldığı bu dönemde,<sup>106</sup> bir "iktidar tekniği" olarak yoksulluğun neden olabileceği sorunlar da bertaraf edilmeye çalışılmıştı.

### SONUÇ

Osmanlı İmparatorluğu'nun 17. yüzyılda bir taraftan padişahların artan meşruiyet kaygıları ve diğer taraftan da erken modern devlet oluşumu ve sekülerleşme ile dönüştüğü dönemde, duâğüyânın müesses bir vazife hâline gelmesi ve sayısının artması arasında büyük ihtimalle bağ vardı. 17. yüzyıldan önce "duâcı", "duâhân" gibi terimlerle anılan ve daha çok esnaf teşkilatı içerisinde ve vakıflardan aldıkları vazifelerle dinî muhtevası ve kerim devletin tebaasına bakma mükellefiyetiyle müşahhas bu görevliler, 17. yüzyılda artan sayılarıyla mukataalardan, dolaylı yoldan da olsa merkezî hazineden maaşlarını almaya başlamışlardı. Böylece artık karşımıza ekseriyetle "duâğü" şeklinde çıkmakta ve mali bürokrasinin daha baskın hâle geldiği tüzelleşen devlet teşkilatı içerisinde dinî muhtevasının yanında, meşruiyet teknikleri ve sosyal alanın kontrolü bağlamında seküler bir yapı edinmişlerdi. Bu seküler muhteva, malî darlık dönemlerinde rasyonel hesaplar üzerinden duâğüyân maaşlarına el konulabilecek bir zeminle de neticelendi. Kerim devletin maaşların yarısına dokunulmaması istikametindeki tavrı, şahsî hüviyete sahip devletin geleneksel yönüne, yapılan hesaplarla diğer yarısına el konulmasını kararlaştıran devlet ise rasyonelleşen bürokrasinin temsil ettiği tüzel kişiliği haiz modern devlete işaret sayılabılırdi. Bu şekilde İnalçık'ın "tahsis merkezi" dediği iktidar odağı da padişah ve bürokrasi arasında parçalanmıştı.

Geleneksel ve modern olanın diyalektik birlikteliğinden neşet eden müphem siyasî yapılar ise "alacakaranlık" bir dönemden geçildiğine dair yorumlanabilirdi. Nitekim duâğüyânın geleneksel hususiyetleri devam ederken bir taraftan da merkezi hazineden maaş alan müesses bir vazife olmaya başlamasıyla ortaya çıkan müphem karakteri, en nihayetinde dinî ve seküler olanın bir arada var olduğu alacakaranlık bir sürece işaret etmekteydi. Hatta Özbek'in incelediği II. Abdülhamid dönemi sosyal devlet politikaları dahi bu alacakaranlık sürecin uzun zaman devam ettiğini gösterir. Padişahın şahsı ile temsil etmeye çalıştığı ve geleneksel "kerim devlet baba" rolü çerçevesinde yapılan hayır işleri (hayrât ve meberrât, iane, atıyye-i seniyye, ihsân-ı şâhâne), muhakkak dinî bir zaviyeden hareket etmişti. Bu durumu Özbek, "hiç kuşkusuz on dokuzuncu yüzyıl boyunca Osmanlı sultanlarının gerçekleştirmiş oldukları hayır işlerinin dinî bir içerik taşımadığını düşünmek doğru olmayacaktır." şeklinde dile getirmekteydi. Fakat bir taraftan da ona göre Abdülhamid'in hayrat sisteminde dinî motifler yaygınlığı koruyor olsa da bunlar gittikçe seküler bir anlam kazanmaya başlamışlardı. Yine bu dönemin gelenek ve modernlik bağlamındaki salınımını en somut vaziyette imparatorluğun birçok köşesine saat kulesi inşa edilirken bunlara câmilerin eşlik etmesi göstermekteydi.<sup>107</sup> Özbek, gelenek ve modernlik arasında salınan ve gelenekselin ve modernin bir arada var olduğu; ayrıca kimi zaman geleneksel tarafı kimi zaman da modern yüzü ağır basan bu "yaralı bilinci", "kültürel şizofreni"<sup>108</sup> kavramsallaştırmamakta, sadece "paradoksal" bir durum olduğunu ifade etmekteydi. Biz bu paradoksal süreci, "alacakaranlık" olarak kavramsallaştırmanın, bilhassa 17. yüzyıldan beri var olagelen geleneksel ve modern, dinî ve seküler müphem yapıları ve bilinci izah etmede işlevsel olduğunu düşünüyoruz. Nitekim bu alacakaranlık dönem bugün dahi devam ediyor ki 6 Şubat depreminde bölgeye akın eden sivil toplum örgütleri ve örgütsüz sivil inisiyatif bir taraftan Allah rızası için yardım ederken diğer taraftan da bu yardımları sosyal medyada paylaşarak toplumsal prestij temin ediyorlardı. Ya da bir dizi film oyuncusu TV'de bir yardım kampanyasına katılmasından kaynaklı vehmettiği toplumsal nizamın kurucusu rolü çerçevesinde, bir ödül töreninde, deprem bölgesindeki oy oranlarını mukayese ederek "tüm yardımları biz yaptık ama onlar başkası yaptı zannetti." şeklindeki beyanıyla şizofreninin dozunu arttırdı. Depremin ertesinde birden ortaya çıkan arsa spekülasyonları ile emlak fiyatları ve kira ücretlerini arttırarak bunu ranta çevirenler de bu toplumun fertleriydi.

<sup>104</sup> T.Ş.S., 1825, 77b-4. Evâhir-i Rebiülevvel 1038 (18-27 Kasım 1628).

<sup>105</sup> Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000, s. 143-186.

<sup>106</sup> Mustafa Akdağ, "Celâli İsyânlarından Büyük Kaçgunluk 1603-1606", *AÜ DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 2, S. 2, Ankara 1964, s. 1-49; İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, C. I, s. 66-67; Oktay Özel, *Türkiye 1643*, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 108-109.

<sup>107</sup> Özbek, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet*, s. 156-157.

<sup>108</sup> Batı uygarlığını kutsallaştıran, pozitivist ilerlemeci tarih takıntısı ile malul, kendi ifadesiyle "değişimlerin önüne geçilmez akışında sürüklenip" giden Shayegan'ın "kültürel şizofreni" kavramını bu "sürüklenme" münasebetiyle ihtiyatla kullandığımızı belirtmek gerekir. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlardan Kültürel Şizofreni*, Metis Yayınları, İstanbul 2002. Bizim bu kavram ile kastetmeye çalıştığımız, çok basitçe, aslında gelenek ve modernlik arasında salınırken çoğu defa farkında olmadan kendisini geleneksel ya da tam aksi istikamette modern zannetme hâlidir.

## TURAN AÇIK

Netice itibarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun bir kriz döneminden geçtiği 17. yüzyılı, Nadir Özbek'in çığır açıcı yayımlarında 18. yüzyılın ikinci yarısı ve bilhassa 19. yüzyılda ortaya çıktığını söylediği sosyal devlet uygulamaları çerçevesinde değerlendirmek de mümkündür. 19. yüzyılda "devlet politikaları bir yandan sosyal yardım uygulamaları aracılığıyla 'tehvini ihtiyacı, temini refah ve saadet-i ahaliyi' sağlamaya yönelirken, diğer yandan da sosyal yardım sağlamaktan çok kontrol, ıslah ve terbiye etmek doğrultusunda şekillenmektedir."<sup>109</sup> Devlet-toplum, politik toplum-sivil toplum, kamusal alan-özel alan gibi ayrımların nüvelerinin görüldüğü bu alacakaranlık kriz döneminde, devletin sosyal alana artan ölçülerde müdahale etme ihtiyacı hissettiği aşikârdır. Dolayısıyla 17. yüzyıldaki krizden çıkma çabalarını ve belki de İslahatnâme yazarlarını bir de bu gözle okumak zikredilen dönemi anlamlandırmada yeni bakış açıları sunabilir.

## KAYNAKÇA

### 1. Arşiv Vesikaları

BOA (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi), *A.DVNS.MHM.d. (Mühimme Defterleri)*, no: 1, 14, 37, 43, 98.

BOA, *AE.SMMD.IV. (Ali Emiri Sultan Mehmed IV)*, 9/854.

BOA, *AE.SOSM.II. (Ali Emiri Sultan Osman II)*, 1/40

BOA, *İE.ML. (İbnülemin Maliye)*, 4/294.

BOA, *İE.ML. (İbnülemin Maliye)*, 3/214.

BOA, *İE.ML. (İbnülemin Maliye)*, 3/25.

BOA, *İE.ML. (İbnülemin Maliye)*, 4/294.

BOA, *İE.ML. (İbnülemin Maliye)*, 5/346.

BOA, *TT.d. (Tapu Tahrir Defterleri)*, no: 37.

BOA, *TS.MA.d. (Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri)*, no: 1760.

BOA, *TS.MA.e. (Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı)*, 682/27.

BOA, *TS.MA.e. (Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı)*, 1290/93.

*T.Ş.S. (Trabzon Şer'iyeye Sicilleri)*, no: 1822, 1824, 1825, 1827, 1828, 1830, 1831.

### 2. Telif Eserler

ABOU-AL-HAJ, Rifaat Ali, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel-Canay Şahin, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2000.

AÇIK, Turan, *Gelenek ve Modernlik Arasında Bir Osmanlı Şehri: 17. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon'da Siyaset*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Trabzon 2012.

AÇIK, Turan, "Osmanlı İmparatorluğu'nun 17. Yüzyıldaki Alacakaranlığından Bir Kesit: Trabzon Subaşılarının Yerleşmesi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 40, Konya 2016, ss. 135-149.

AKDAĞ, Mustafa, "Celâli İsyanlarından Büyük Kaçgunluk 1603-1606", *AÜ DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 2, S. 2, Ankara 1964, ss. 1-49;

AKDAĞ, Mustafa, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009.

ARSLAN, Abdurrahman, *Modern Dünyada Müslümanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.

AYDIN, M. Kemal, Eyüp Ensar Çakmak, "Sosyal Devletin Temelleri", *Bilgi*, S. 34, Sakarya 2017, ss. 1-19.

AYGÜN, Necmettin, "Dinî Hizmetlerin Gerçekleşmesinde Devletin Rolü Üzerine Bazı Tespitler: Osmanlı Dönemi Doğu Karadeniz Örneği", *OTAM*, C. 22, S. 22, Ankara 2007, ss. 61-82.

BEAUDOIN, Steven M., *Yoksulluğun Tarihi*, çev. Tugay Kaban, Dedalus Yayınları, İstanbul 2017.

<sup>109</sup> Özbek, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet*, s. 52.

## KERİM DEVLETİN DUACILARI VE/VEYA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SOSYAL YARDIM UYGULAMASI OLARAK DUÂĞÜYÂN MAAŞI

BOURDIEU, Pierre, *Devlet Üzerine: Collège de France Dersleri (1989-1992)*, çev. Aslı Sümer, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

DAĞLI, Yücel, Seyit Ali Kahraman (haz.), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, IV. Kitap, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000.

DANIŞMEND, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, C. 3, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1972.

DARLING, Linda T., *Gelir Artışı ve Kanuna Uygunluk: Osmanlı İmparatorluğunda Vergi Toplanması ve Maliye Yönetimi 1560-1660*, çev. Adnan Tonguç, Alfa Yayınları, İstanbul 2019.

DARLING, Linda T., *Ortadoğu'da Sosyal Adalet ve Siyasal İktidarın Tarihi*, çev. Hakan Erdagöz, Alfa Yayınları, İstanbul 2022.

DÜZDAĞ, Mehmet Ertuğrul, *Şeyhülislâm Ebusuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 2012.

FINKEL, Caroline, *Rüyadan İmparatorluğa Osmanlı: Osmanlı İmparatorluğu'nun Öyküsü 1300-1923*, çev. Zülal Kılıç, Timaş Yayınları, İstanbul 2007.

FLEISCHER, Cornell H., *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, çev. Ayla Ortaç, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2008.

GENCER, Bedri, "Politik İnsan'dan Ekonomik İnsan'a İktisadî Kavramları Yeniden Tanımlamak", *Ekonomik Kalkınma ve Değerler*, (yay. Recep Şentürk), UTESAV, İstanbul 2008, ss. 39-65.

GENCER, Bedri, "Sosyal Devletten Kerim Devlete", *Bilgi*, S. 19, Sakarya 2009/2, ss. 1-18.

GENCER, Bedri, "Seküler Gelenekten Seküleristik Modernliğe", *Rihle*, S. 10, İstanbul Temmuz-Eylül 2010, ss. 21-28.

GENÇ, Mehmet, "İltizam", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 22, İstanbul 2000, ss. 154-158.

GENÇ, Mehmet, "Mukâtaa", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 31, Ankara 2020, ss. 129-132.

GIDDENS, Anthony, *Üçüncü Yol: Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi*, çev. Mehmet Özay, Birey Yayınları, İstanbul 2000.

GÜMÜŞ, İskender, "Tarihsel Perspektifte Refah Devleti: Doğu, Yükseliş ve Yeniden Yapılanma Süreci", *Journal of Political Administrative and Local Studies*, C. 1, S. 1, (2018), ss. 33-66.

GÜNDOĞDU, Cengiz, "Pâdişah-Tarikat Şeyhi Münasebetleri Açısından Azîz Mahmud Hüdâyî ve Çağdaş Abdülmecîd-i Sivâsî", *III. Uluslararası Üsküdar Sempozyumu, Bildiriler*, C. II, [https://www.uskudar.bel.tr/userfiles/files/3\\_sempozyum\\_cilt\\_02.pdf](https://www.uskudar.bel.tr/userfiles/files/3_sempozyum_cilt_02.pdf), ss. 15-38.

HABERMAS, Jürgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.

İŞİK, Ayhan, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü'l-eshrâflık Müessesesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2013.

İbrahim Halebî, *İzahlı Mülteka el Ebhur Tercümesi*, C. I, çev. Mustafa Uysal, Konya, 1980.

İÇKE, Mehmet Akif, vd., "Refah Devletinden Rekabet Devletine Dönüşüm Tartışmaları", *İÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, S. 46, İstanbul 2012, ss. 1-24.

İNALCIK, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi (1300-1600)*, C. 1, Çev. Halil Berktaş, Eren Yayınları, İstanbul 2000.

İPŞİRLİ, Mehmet, "Duâğü", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 9, İstanbul 1994, ss. 541-542.

KARPAT, Kemal, *Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*, çev. Akile Zorlu Durukan-Kaan Durukan, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2002.

KESKİN, Ferda, "Kamual Alan ve Yalın Yaşam", *Doğu Batı*, S. 5, Ankara Ocak 1998-9, ss. 105-109.

KILIÇ, Rüya, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2012.

Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, Klasik Yayınları, İstanbul 2007.

KOCAMAN, Kasım, "Kuruluş Vakfiyesine Göre İstanbul Fatih Camii ve Görevlileri ve Vazifeleri", *Ekev Akademi Dergisi*, ICOAEF Özel Sayısı, Erzurum 2019, ss. 135-153.



KOÇ, Yunus, "XVI. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Suhte Olayları", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 18, Ankara 2013, ss. 147-159.

KORKUT, Ramazan, "İslam İktisat Düşüncesinde Yoksulluk Problemi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 50, İzmir 2019, ss. 61-97.

ÖNKAL, Ahmet, Nebi Bozkurt, "Cami", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 7, İstanbul 1993, ss. 46-56.

ÖZ, Mehmet, *Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.

ÖZBEK, Nadir, "Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Sosyal Devlet", *Toplum ve Bilim*, S. 92, (2002), ss. 7-33.

ÖZBEK, Nadir, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet (Siyaset, İktidar ve Meşruiyet 1876-1914)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

ÖZBEK, Nadir, "Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Sosyal Yardım' Uygulamaları", *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ed. Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2006, ss. 401-423.

ÖZBEK, Nadir, "Refah Devletinin Krizi, Yeni Sosyal Politika Önerileri ve 'Temel Gelir' Üzerine Düşünceler", *Mesele Kitap Dergisi*, no: 11, İstanbul 2007, ss. 43-46.

ÖZBEK, Nadir, "Tax Farming in the Nineteenth-Century Ottoman Empire: Institutional Backwardness or the Emergence of Modern Public Finance?", *Journal of Interdisciplinary History*, S. 49-2, Massachusetts 2018, ss. 219-245.

ÖZBEK, Nadir, "İmparatorluklar ve Mali Sistemler: Karşılaştırmalı Açısından Osmanlı Kamu Maliyesi", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, S. 48, Ankara 2021, ss. 289-320.

ÖZEL, Oktay, *Türkiye 1643*, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. 1, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1993.

PAMUK, Şevket, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000.

Peirce, Leslie P., *Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar*, çev. Ayşe Berktaş, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2002.

SARICIK, Murat, "Ebussud Efendi'nin Fetvalarında Seyyidler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 11, Isparta 2003, s. 63-90.

SHAYEGAN, Daryush, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlardan Kültürel Şizofreni*, Metis Yayınları, İstanbul 2002.

SINGER, Amy, *Osmanlı'da Hayırseverlik: Kudüs'te Bir Haseki Sultan İmareti*, çev. Dilek Şendil, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2004.

SINGER, Amy, *İyilik Yap Denize At: Müslüman Toplumlarında Hayırseverlik*, çev. Ali Özdamar, Kitap Yayınevi, İstanbul 2012.

ŞAHİN, Muhiddin (Ed.), *Avrupa Birliği'nde Sosyal Güvenlik*, Sosyal Güvenlik Kurumu Yayınları, Ankara 2009.

TABAKOĞLU, Ahmet, "Bir İlim Olarak İslam İktisadı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 16, İstanbul 2010, ss. 11-34.

TAYLOR, Charles, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014.

TEZCAN, Baki, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge University Press, New York 2010.

TURNER, Bryan, *Eşitlik*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Yayınları, Ankara 2007.


UNAN, Fahri, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2003.

YAMAN, Kadir, *Yoksulluk Hukuku: Modernleşme Sürecinde İngiltere-Osmanlı İmparatorluğu Karşılaştırması*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2007.

## KERİM DEVLETİN DUACILARI VE/VEYA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SOSYAL YARDIM UYGULAMASI OLARAK DUĞUYÂN MAAŞI

YEDİYILDIZ, Bahaeddin, *Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.

YILMAZ, Hakan, "İstanbul'un Fethine ve Gerçekleşme Şekline İşâret Eden Gaybî Haberler", *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi*, C. 73, S. 476, İstanbul Mayıs 2023, ss. 10-22.

 GTTAD	
<b>Makale Bilgileri:</b>	
<b>Etik Kurul Kararı:</b>	<i>Etik Kurul Kararından muaftır.</i>
<b>Katılımcı Rızası:</b>	<i>Katılımcı yoktur.</i>
<b>Mali Destek:</b>	<i>Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.</i>
<b>Çıkar Çatışması:</b>	<i>Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.</i>
<b>Telif Hakları:</b>	<i>Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.</i>
<b>Article Information:</b>	
<b>Ethics Committee Approval:</b>	<i>It is exempt from the Ethics Committee Approval</i>
<b>Informed Consent:</b>	<i>No participants.</i>
<b>Financial Support:</b>	<i>The study received no financial support from any institution or project.</i>
<b>Conflict of Interest:</b>	<i>No conflict of interest.</i>
<b>Copyrights:</b>	<i>The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.</i>