

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
İktisat Anabilim Dalı

Doktora Tezi

**OSMANLI DEVLETİ'NİN KLASİK DEVRİ
ÖZELİNDE
TOPLUMSAL YAPI VE SERMAYE BİRİKİMİ
İLİŞKİSİNİN ASKETİZM VE MİSTİZM
YÖNÜNDE İNCELENMESİ**

Onur Dünder
Öğrenci No: 2502130556

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Dünder M. Demiröz

İSTANBUL-2017



DOKTORA

TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN

Adı ve Soyadı : ONUR DÜNDAR Numarası : 2502130556

Anabilim/Bilim Dalı : İKTİSAT Danışman : PROF. DR. DÜNDAR MURAT DEMİRÖZ

Tez Savunma Tarihi : 27.11.2017 Tez Savunma Saati : 14:30

Tez Başlığı : OSMANLI DEVLETİ'NİN KLASİK DEVRİ ÖZELİNDE TOPLUMSAL YAPI VE SERMAYE BİRİKİMİ İLİŞKİSİNİN ASKETİZM VE MİSTİZM YÖNÜNDEN İNCELENMESİ.

TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, soruların sorularına alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜ'NE TOYBİRLİĞİ ~~TOYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. DÜNDAR MURAT DEMİRÖZ		KABUL
2- PROF. DR. A. BURAK ATAMTÜRK		KABUL
3- PROF. DR. MEHMET TÜRKAY		
4- PROF. DR. AHMET YÖRÜK		KABUL
5- DOÇ. DR. MURAT BİRDAL		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. GÖKHAN KARABULUT		
2- PROF. DR. METİN SARFATİ		KABUL

ÖZ

OSMANLI DEVLETİ'NİN KLASİK DEVRİ ÖZELİNDE TOPLUMSAL YAPI VE SERMAYE BİRİKİMİ İLİŞKİSİNİN ASKETİZM VE MİSTİZM YÖNÜNDEN İNCELENMESİ

Onur Dündar

Bu çalışmanın amacı; Osmanlı Devleti'nin klasik devri özelinde toplumsal yapı ve sermaye birikimi arasındaki ilişkiyi asketizm ve mistizm yönünden sorgulamaktır.

İlk olarak bu çalışmada teorik çerçevenin çizilmesi için kazanabildiği kadar kazan buyruğunu yerine getirmek için dünyevi asketiklerin sahip olduğu zihniyetin kapitalizmin ortaya çıkmasına verimli bir temel oluşturduğu temel düşüncesinden hareketle, püritenist çağrı (çalışma çağrısı) kavramı ve kapitalist ruh arasında güçlü bir ilişki kurulacaktır.

Öte yandan; mistik ahlak ekonomide durağanlığın sağlayıcısı olarak gösterilecektir. Dünyevi asketizmin kurumları olarak püriten mezheplerin altı çizilecektir. Bu doğrultuda bu çalışmanın sentez aşaması olan Smithian Devrim ise manastır yaşamının toplumsallaşması olarak gösterilecektir.

Bu çalışmanın uygulama kısmında ise; Max Weber'in ünlü *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm'in Ruhu* adlı eserinde önemle üzerinde durduğu; "Asketik (dünyevi asketik) dini inançlara sahip toplumların batı tipi kapitalist sermaye birikimine müsait toplumlar olduğu; ancak mistik dini inançlara sahip toplumların ise batı tipi kapitalist sermaye birikimine müsait olmadığı savının geçerliliğinin, Osmanlı İmparatorluğu örneğiyle bir bakıma sorgulaması yapılacaktır. Bu sorgulama özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik döneminde büyük Gazi aileleriyle Osmanlı Merkezi otoritesi arasındaki mücadeleler merkeze alınarak yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dünyevi Asketizm, Mistizm, Gazi Aileleri, Sermaye Birikimi, Toplumsal Yapı.

ABSTRACT

**ANALYSIS OF CAPITAL ACCUMULATION AND SOCIAL
STRUCTURE FROM THE POINT OF VIEW OF ASCETICISM-
MYSTICISM: CLASSICAL PERIOD OF THE OTTOMAN
STATE CASE**

ONUR DÜNDAR

This study aims to investigate the capital accumulation and social structure in terms of asceticism-mysticism in the case of classical period of the Ottoman State.

Firstly to draw theoretical framework in this study shall be set a strong relation between the concept of Püritenist calling and the birth of capitalism. Because of the mind of wordly ascetics would constitute fertile ground for injunction which bade them at the dawn capitalism.

On the other hands mystic ethic shall be regarded as the economic stability maintainer. Püriten orders shall be highlighted as institutions of wordly asceticism. Monasteries shall be defined as the practising areas of wordly asceticism. In this framework Smithian Revolution, the synthesis stage of this study, shall be considered as the socialization of the monastic life.

Max Weber, in his major work, “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism”, asserts that societies with ascetic religious believes are compatible with Western-type capitalist capital accumulation while societies with mystical religious believes are not compatible with it. In this study, the validity of this weberian thesis shall be investigated in the context of the Ottoman State. This investigation shall be carried out with special emphasis on the struggle between the great Ghazi Families and the Ottoman central authority especially on the classic period of the Ottoman State.

Key Words: Wordly Asceticism, Mysticism, Ghazi Families, Capital Accumulation, Social Structure.

ÖNSÖZ

Bu çalışmada Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve toplum zümrelerinin, en bariz klasik düzen görünüşlerinin izlenebileceği dönem olan 14. Yy-16.yy. özelinde, toplumsal yapı ve sermaye birikimi ilişkisi incelenecektir. Toplumsal yapı ve sermaye birikimi arasındaki ilişki ise; asketizm ve mistizm kavramlarının öne çıkarıldığı bir din sosyolojisi farkındalığıyla açıklanmaya çalışılacaktır.

Bu ilişkinin ortaya konulmasında asketizm ve mistizm kavramları; Max Weber'in asketik dini inanışlara sahip toplumların kapitalist sermaye birikimini gerçekleştirdikleri, mistik dini inanışlara sahip toplumların ise kapitalist sermaye birikimini gerçekleştiremedikleri yönündeki tezinin işaret ettiği, terminoloji geleneğinin duyarlılığına sahip bir şekilde ele alınacaktır.

Yukarıda sözü geçen weberyen önermenin müspet tarafının temsilcisi; Weber'in ünlü eseri; "Kapitalizmin Ruhu ve Protestan Ahlak"ında (*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*) Hristiyan mezhepleri arasında yapılan karşılaştırmalı analizler sonucunda, asketik ahlakın dünyevileştirilmesine yaptıkları katkılar bakımından öne çıkarılan Protestanlıktır. "Katoliklik" ve "Ortodoksluk" başta olmak üzere diğer tüm Hristiyan mezheplerinde ise; toplum ekonomisinde kapitalist sermaye birikimine engel olan mistik unsurların hâkim olduğu ortaya konulmuştur. Max Weber'in Hristiyanlık dini özelinde mezhepler arası karşılaştırmalarla ortaya koyduğu asketik ve mistik mezhep sınıflandırmaları, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hâkim devlet ve toplum zümrelerinin dini olan İslamiyet için geçerli olmamıştır. Weberyen literatürde; İslamiyet içerisindeki mezhepsel farklılıklar göz önünde bulundurulmaksızın onun tümünden mistik olduğu yönünde bir sonuca varılmıştır.

Bu çalışmada ise; Osmanlı İmparatorluğu'nda feodalleşme eğilimi taşıyan merkez kaç unsurların, dünyevi asketizme yakın özelliklerinin altı çizilerek mistizmin tüm islami anlayışlarda geçerli olmayabileceği şeklinde bir sorunsal ortaya konulacaktır.

Bu sorunsalın çözümünde ise; feodalizmden kapitalizme geçiş sürecinde üretim biçimlerinin maddi unsurlarının belirleyiciliğinden ziyade; dini güdüyü ön plan çıkaran weberyen idealizme sadık kalınmak suretiyle gerek teorik kısımda endüstri

kapitalizminin teşekkülünde, gerekse de uygulama kısmında Osmanlı İmparatorluğu için, idealist bir diyalektik ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Öncelikle; bu tezin son kısımlarının onun evinde yapılan son toparlanmaları dikkate alındığında, son demleri daha bir anlam kazanan formel eğitim-öğretim hayatımın dönüm noktalarında büyük emeği geçen ilk öğretmenim Halama sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca akademik çalışmalarında benden maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen Ömer Aydın Hocama ve İktisat Fakültesi'ne ayak bastığım lisans yıllarımdan bugüne bana büyük ilham veren Danışman Hocam Dünder Murat Demiröz'e teşekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	v
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	10
BATI AVRUPA' DA ENDÜSTRİ KAPİTALİZMİ'NİN ORTAYA ÇIKIŞ SÜRECİNİN İDEALİST BİR DİYALEKTİKLE AÇIKLANMASI: ASKETİZM'DEN DÜNYEVİ ASKETİZM'E GEÇİŞ.....	10
1.1.Toplumsal Yapının En Önemli Belirleyici Unsuru Olarak Din.....	10
1.1.1.Asketik Din Kavramı	11
1.1.1.1. Protestanlığın Asketik Kökenleri	14
1.1.1.1.1.Hristiyan Manastırcılığı (Monasticism) Kavramı	16
a.Anakhoretik Manastırcılık	17
b.Kenobitik Manastırcılık.....	18
1.1.1.1.2.Pakhomius İle Protestanlık Arası Doğu ve Batı Monastizmi	21
a.Batı Monastizminde Otonom Kurumsallaşmanın Meşru Zeminleri: St. Augustin	24
b. Batı Monastizmi'nde Otonom Kurumsallaşma: Nursia'lı Benedict	26
1.1.1.2.Protestanlık	34
1.2.Toplumsal Yapının En Önemli Belirleyici Unsuru Olarak Ekonomi.....	57
1.2.1.Smithian Devrim	57
İKİNCİ BÖLÜM.....	65
İDEALİST DİYALEKTİĞE BİR DEVLET MÜDAHALESİ ÖRNEĞİ: ASKETİZM'DEN MİSTİZM'E GEÇİŞ.....	65
2.1.İslamiyette Asketizm: Züht.....	67
2.2.İslam Asketizm' inden (Züht) Mistizme (Klasik Tasavvuf) Geçiş.....	73
2.3.Osmanlı'nın Klasik Düzeninde İctimai Hayatın En Önemli Belirleyici Unsurları Olarak Asketizm ve Mistizm'in Anadolu'daki Kurumsalları.....	77
2.4.Osmanlı Devleti'nde Mistik Ahlak Üzerine Yükselen Klasik Toplum Düzeninin Genel Özellikleri.....	82

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	88
ENDÜSTRİ KAPİTALİZMİ'NİN TEŞEKKÜLÜ AÇISINDAN DÜNYEVİ ASKETİZM VE MİSTİZM'İN KARŞILAŞTIRILMASI.....	88
3.1.Mistik Kanat: Dar'ul Ulema	88
3.1.1.Kapıkulu Müessesesi.....	88
3.1.1.1.Şehir Ekonomisinde Mistizmin Teşekkülü	90
3.1.1.2.Tarım Ekonomisinde Mistizmin Teşekkülü	92
3.2. Klasik Düzene Alternatif İçtimai Bir Doktrin Olma Vasıflarıyla Toplum Ekonomisinde Dünyevi Asketizmin İzleri: Ahizm.....	95
3.3.Dünyevi Asketizm Kanadı: Dar'ul Guzat.....	108
3.4.Sentez Aşamasının (Endüstri Kapitalizmi) Gerçekleştirilmesi/Gerçekleşmesi Açısından Toplum Ekonomilerindeki Farklı İki Dinamiğin Karşılaştırılması: Dünyevi Asketizm ve Mistizm	116
3.4.1.Klasik Osmanlı Düzeninin Toplum Ekonomisinde İdealize Edilen Durağanlığın İktisadi Anlamı.....	117
3.4.2.Mistizmin Dış Ticaretteki Yanması Olarak Kapütülasyon Siyaseti ile Dünyevi Asketizmin Dış Ticaretteki Yansıması Olarak Merkantilizm'in Karşılaştırılması.....	122
3.5.Dar'ul Guzat Kanadının Merkantilist Zihniyete Yakınlığı	126
SONUÇ.....	128
KAYNAKÇA.....	131

GİRİŞ

Bu çalışmada toplumsal yapı ve sermaye birikimi ilişkisi, başını özellikle weberyen literatürün çektiği; “Asketizm” ve “Mistizm” terminolojisi geleneğinden hareketle açıklanmaya çalışılacaktır. Bu geleneğin benimsenmesindeki amaç; toplumsal yapı ve sermaye birikimi arasındaki ilişkiye, asketizm ve mistizmin terminoloji geleneğine sahip bir tarihsel farkındalığın verilmek istenmesidir. Bu ilişkinin; asketik ve mistik bir tarihsel farkındalıkla açıklanmak istenmesinin sebebi ise; bu kavramların kapitalist sermaye birikimine müsait toplumsal yapılar ya da müsait olmayan yapıları sınıflandırmada, önemli birer referans noktası olma özellikleri taşımalarıdır. Fakat bu noktada ifade etmek gerekir ki; bu çalışmada, toplumsal yapı ve sermaye birikimi arasındaki ilişkinin asketik ve mistik farkındalıklarla açıklanması, klasik weberyen literatürü tekrar etmekten başka bir anlam ifade etmeyecektir. Oysa ki; bu çalışmada gerçekleştirilmek istenen birinci yenilik, dünyevi asketik dinlere inanan toplumların, kapitalist sermaye birikimine sahip oldukları; ancak tam tersi mistik dinlere inanan toplumların, kapitalist sermaye birikimine geçemedikleri yönündeki klasik weberyen önermenin müspet tarafıyla yani ilk kısmıyla ilgilidir.

Bu yenilik, weberyen önermenin ilk kısmına tekabül eden, en iyi örnek olarak Batı Avrupa’da kapitalist sermaye birikimi gerçekleştirmiş ülkelerin, feodalizmden kapitalizme geçiş sürecini açıklayan, tez-antitez-sentez şeklindeki diyalektik denkleme weberyen önermenin; asketizm (tez kısmına)-dünyevi asketizm (antitez kısmına)- endüstri kapitalistliği (sentez kısmına) kavramlarını yerleştirmek suretiyle yapılacaktır.

Bu idealist diyalektiği kurmanın önemiyle ilgili söylenebilir ki; iktisadi sosyoloji literatüründe marksist okul ile weberyen okul birbirlerine temel noktalarda, zıt iki kutup olarak kabul edilmektedir. Literatürde, söz konusu zıtlığın en temel görünüşü; weberyen önermelerin Karl Marx’ın tarihsel materyalizmine alternatif bir yorum getirdiği ile ilgilidir.¹ Literatürde Weber-Marx karşıtlığını en sesli şekilde dile

¹ Hector Menteth Robertson, “Protestantism, Capitalism, and Social Science; The Weber Thesis Controversy”, **Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and His School**, Ed. H.M. Robertson, Kelley and Millman, Inc., New York, 1959, s.53-56. Bay Robertson

getiren Max Weber'in Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü adlı eserini ilk defa İngilizce'ye çeviren sosyolog Talcott Parsons'dur. Bay Parsons; çevirdiği bu eserin önsözünde, Weber'in öğrencilerine Protestan nüfus ve Katolik nüfus arasında istatistiki olarak yaptırdığı farklı kalemler halindeki beşerî kalkınma farklılıkları analizinin, Weber'in Marx'ı reddiyesinin ilk girişimi olduğu şeklinde bir yorum yapmıştır.²

Weber'in bu ünlü eserindeki söz konusu istatistiki analiz, tarihsel materyalizme karşı alternatif bir yorum olduğuna ilişkin bir başka önemli referans ise; Arthur Mitzman'ın *The Iron Cage* adlı eseridir.³ Talcott'da Robertson gibi başka eserlerinde Weber'in tarihsel materyalizmi, açıkca red ettiğini dile getirerek tarihin motor gücü olarak tarihsel materyalizmle taban tabana zıt bir biçimde, Weber'in maddi çıkarları değil fikri çıkarları merkeze aldığını vurgulamıştır.⁴

Ayrıca Max Weber'in hayatını, tarihsel materyalizme karşı olmaya adanmış yönünde önemli fikirler sunan Hans Gert ve Irving Zeitlin'in çalışmaları burada zikredilmelidir.⁵

Bir tarafta; marxist maddi diğer tarafta, weberyen idealist tarih yorumu arasındaki katı zıtlıkları belirginleştiren yukarıdaki literatürün, burada zikredilmesinden başka bu iki yorumun birbirlerine zıtlıklarından ziyade benzerliklerini ön plana çıkartan literatürden de bahsetmek gerekmektedir. Bu benzerliklerin ortaya koyulması, bu çalışmada kullanılacak "İdealist Diyalektik" yöntemin meşru zeminlerini oluşturmak adına büyük önem taşımaktadır.

1935 yılında bir Max Weber eleştirisi niteliği taşıyan bu ünlü eserinde Max Weber'in eserlerinde tarihsel materyalizm den çok farklı neden sonuç ilişkileri kurduğunu ifade etmiştir.

² Talcott Parsons, "Çeviri 'ye Önsöz Bölümü" **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, Routledge Press, New York, 1992, s.1-10.

³ Arthur Mitzman, **The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber**, Transaction Publishers, New Jersey, 1970, s.180-184.

⁴ Talcott Parsons, **The Structure of Social Action: A Study in Social Theory With Special Reference to a Group of Recent European Writers**, cilt no.2, Free Press: Clencoe Illinois, New York, 1968, s.500-505. Ayrıca; Bkz.: Talcott Parsons, **Some Comments on the Sociology of Karl Marx, Sociological Theory and Modern Society**, Free Press: Clencoe Illinois, New York, 1967, s.132-135.

⁵ Hans Gerth ve Wright Mills, **From Max Weber: Essays in Sociology**, Oxford University Press, New York, 1946, s.45-55. Ayrıca; Bkz: Irving M. Zeitlin, **Ideology and the Development of Sociological Theory**, Prentice Hall, New Jersey, 1968, s.5-10.

1970’li yıllardan itibaren, iki tarih yorumu arasındaki benzerlikleri ortaya koyan çalışmalara rastlanmaktadır. Bu çalışmalardan en dikkat çekici olanları ise; iki yorumu bir potada eriterek kurmuş olduğu yapılaşma teorisiyle ön plana çıkan ünlü sosyolog Antony Giddens’dir.⁶ Ayrıca, Weber’in idealist tarih felsefesinin, Marx’ın tarihsel metaryalizmini tefsir eden en güzel araçlardan biri olduğunu ortaya koyduğu Bottomore’nin Türkçe’ye de çevrilen *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* adlı esere yazdığı bölüm dikkat çekicidir.⁷

Weber’i Marx’ın karşısında konumlandırmasına rağmen, Weber’in idealist tarih yorumunun Marx’ın maddi tarih yorumuna karşı, bir antitez olarak değerlendirilmesine karşı bir tavır ortaya koyan Aron Raymond’dan bahsedilmelidir. Raymond iki tarih yorumu arasındaki temel farkın yönetsel farklılıklardan kaynaklanmadığını ortaya koymuştur. Raymond; Marx’ın dini, ekonomik güdüyle açıklama çabası içinde olduğunu; Weber’in ise ekonomiyi, dini güdüyle açıklama çabası içinde olduğunu ifade etmiştir.⁸ Raymond’un bu tezinden ilham alarak bu çalışmada hem diyalektik yönteme hem de weberyen idealizme sadık kaldığı bir yöntem seçilmek istenmektedir.

Bir çeşit diyalektik idealizm niteliği taşıyan bu yöntemin nasıl uygulanacağına dair gerekli aydınlatmayı yapmak için çalışmanın içeriğiyle ilgili birtakım bilgiler vermek gerekmektedir. Çalışmanın teorik bölümü olan ilk bölümde; yukarıda bahsi geçen asketizm(tez)-dünyevi asketizm(antitez)–endüstri kapitalistliği(sentez) şeklindeki idealist diyalektiğe Batı Avrupa’nın kapitalist sermaye birikimini gerçekleştirmiş ülkelerinin ne derece uyduğu, ortaya konulmaya çalışılacaktır. Söz konusu diyalektiğin işleyip işlemediğini test etmek için öncelikle dünyevilikten uzak ve özünde anakhoretik eğilimlere sahip Hristiyan Asketizminin, özelliklerinden bahsedilerek denklemin tez kısmı açıklanmış olacaktır. Henüz bu tez aşamasında dünyevilikten uzak asketizmin özelliklerinden bahsedilmesi, onun bu aşamada

⁶ Giddens’in ilgili eseri için; Bkz.: Anthony Giddens, **Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber**, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

⁷ Tom B. Bottomore, “Marksizm ve Sosyoloji”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Çev. Aydın Uğur ve Mete Tuncay, Kırmızı Yayınları: Sosyoloji Dizisi, s.140-146.

⁸ Raymond Aron, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yayınları, Ankara, 2004, s.402-406.

herhangi bir ekonomik güdüye sahip olmadığını da gösterecek olması sebebiyle weberyen idealizmle uyumlu bir zeminin de oluşturulmasını sağlayacaktır. Ardından, denklemin antitez kısmının içini doldurmak için, asketik ahlakın uygulama merkezleri olan farklı manastırcılık anlayışları incelenecektir. Dünyevi asketizm yönünde bir diyalektiğin varlığını sorgulamak için ilk olarak, İkinci çeşit manastırcılık formu olan kenobitik manastırcılığın, çalışmanın ileriki bölümlerinde dünyevi asketizmin en önemli örneği olarak gösterilecek Protestanlığa temel olacak ekonomik güdüye sahip özelliklerinden bahsedilecektir. Batı Manastırcılık geleneğinin Protestanlığa temel oluşturacak özellikleri asketik ahlakın dünyevileşmesine yapılan katkılar bakımından ele alınacaktır. Bu yüzden ilk olarak, kenobitik formun kurucusu Aziz Pakhomius'un manastırlarda keşif emeğini, geçimlik seviyenin üzerinde üretim yapabilecek seviyelere getiren örgütlenme yapılarından bahsedilecektir. Daha sonra Batı Monastizmi'nde otonom kurumsallaşmanın meşru zeminlerini oluşturan Aziz Augustus'un siyaset felsefesinin, batıda asketizme ve onun kurumsal olan Batı Monastizmi'ne, dünyevileşmeğe giden diyalektik yolculuğunda, merkezi devlet gibi olası önemli bir dışsal gücün takibatından tecrit olabilmesinin meşru zeminlerini yaratmış olması bakımından ele alınacak bir mihenk noktası olma misyonu, yüklenmeye çalışılacaktır. Dünyevileşmeğe giden bir başka önemli durakta ise; Aziz Benedict'in manastırcılık düşüncesinin batı medeniyetine miras bıraktığı faydacı zaman felsefesi incelenecektir.

Protestanlığın asketik kökenleri bu plana göre incelendikten sonra; diyalektik denklemin antitez kısmını doldurmaya sıra gelecektir. Söz konusu bu antitez kısmını doldurma işlemi, birtakım püriten teşkilatların asketik ahlakı dünyevileştirmedeki başarılarına göre safhalı bir yaklaşımla derecelendirilerek yapılacaktır. Bu safhalı yaklaşımın ilk derecesi; Lutheryenizm'in mesleğe çağrı(*calling*) kavramı olacaktır. İkinci derecede yüksek dünyevi asketizm aşaması olarak ise; İngiliz Püritenizmi'nin kapitalist ruha temel olacak en önemli donelerini sunan Metodizm mezhebinin *common best-ortak hayır kavramı* olacaktır. Metodizm'in diğer Protestan mezheplere görece en ideal kapitalist ruha sahip olması açısından onu öne çıkaran özelliklerinden bahsedilecektir. Bununla ilgili örneğin; lutheryen mesleğe çağrı kavramına asketiğin uyması halinde, dünyevi hayırlara da vesile olunabileceği yönündeki psikolojik

güdüyü yaratması konusundaki başarısı dile getirilecektir. Ayrıca püriten mezheplerin hangi çeşitten elde edilen servet birikimlerine karşı oldukları konusuna bu kısımlarda açıklık getirilmeğe çalışılacaktır. Ticaret Kapitalistliği ve Faiz Kapitalistliği'nden elde edilen birikimler olarak ikili bir ayırım yapılacaktır. Bu kapitalistlik biçimlerinden püriten mezheplerin hangisini tekfir ettikleri hangisini ise kutsadıkları ele alınacaktır. Asketik ahlakı dünyevileştirme noktasında Metodizm'in Calvinizm'e görece üstünlüğü ve 17. Asırda Hollanda'nın İngiltere'nin ekonomik olarak gerisinde kalması arasında anlamlı bir nedensellik kurulması suretiyle literatürdeki klasik sorulardan biri olan *Neden Endüstri Devrimi'nin İngiltere de çıktığı*'na yönelik birtakım cevaplar verilmeye çalışılacaktır. Bu cevaplar asketik ahlakın kendi antitezi yönünde dünyevileşebilmesi için Hollanda'da İngiltere'de sahip olduğu yayılımcı araçlara sahip olamamasına bağlanmaya çalışılacaktır. Bu yayılımcı araçlar; Püriten Ordu, Püriten Edebiyat, Sanat, Moda ve Püriten Cinsellik ve Spor olarak ortaya koyulacaktır. Bu araçların, asketik ahlakın toplumsallaşmasında birer kurum olarak görev yaptıklarının altı çizilecektir. Bu kurumlarla ilgili örneğin; Püriten Edebiyat'ın katı realist sanat ve edebiyat anlayışına sahip karakterine vurgu yapılacaktır. Ayrıca Püriten moda kavramının mal ve hizmetler piyasasında standardizasyonun tesis edilmesindeki rolünden bahsedilecektir. Bu söz konusu yayılımcı araçlarla ilgili son olarak; Püriten Spor ve Püriten Cinsellik konularından bahsedilecektir. Püritenizmin, cinsel hayata Tanrı'nın kudretini calling'e uyacak yeni emeklerin sayısını arttırmak açısından bakmak suretiyle cinselliğe üreme ve çoğalma temel düsturuyla yaklaştığı konularına girilecektir. Ayrıca, burada cinsel asketizmin dünyevileştirilmesi konusunda Metodizm'in, diğer püriten mezheplere görece öne çıkan özelliklerine temas edilecektir. Püriten Spor kavramıyla ilgili olarak ise; Protestanlığın, sporun izleyicilik yönüne şiddetle karşı çıkması ve bu konuda Anglikan Stuart merkezi yönetimiyle yaşadığı sorunlardan bahsedilecektir. İlk bölümde sentez aşamasına gelmeden biraz önce; bu çalışmada, "Diyalektik İdealizm" olarak tanımlanan sürecin varlığına ilişkin bazı delillendirme girişimleri de yapılacaktır. Bu diyalektik hareketin Hristiyan Teolojisi alanındaki yorum tartışmalarıyla ilgili bir alan olan Hermeneutik içindeki karşılığında bahsedilecektir. Hermeneutik gelenekte, Reformasyonla birlikte sembolist bir gelenek olarak ve yalnızca elit zümrelerin anlayabileceği bir dil olan

alegorikten retoriğe geçişin, dünyevi asketizmin toplumsallaştırılmasına yaptığı katkılara temas edilmeğe çalışılacaktır.

Birinci bölümün son kısmı yani sentez aşamasında; artık toplumsal yapının en önemli belirleyici unsurunun ekonomi olduğu bir süreçten bahsedilecektir. Bu sürecin başlangıcı olarak ise ‘‘Smithian Devrim’’ seçilecektir. Endüstri kapitalistliği olarak ortaya çıkan bu sentez aşaması kendi ahlak teorisini ortaya koymaya çalışacaktır. *The Theory of Moral Sentiments* adlı eseri başta olmak üzere, genel olarak Adam Smith’in; ‘‘Neden insanların yağma yapmak yerine çalışmayı seçtikleri’’ sorusuna cevap verme girişimlerinin, bir-nevi asketiğin seçilmişlikle günahkarlık arasında gidip gelen psişik ruh halini, istikrarlı bir dengeye getirme çabası olduğu üzerinde durulacaktır.

Bu söz konusu dengeyi sağlamak için Smith’in Ahlaki Duygular Kuramı’nda; iki temel sa ayağı oluşturduğundan bahsedilecektir. Bu iki temel sa ayağı; (1). Görünmez El, (2). Duygudaşlık-*Sempatie* ilkesidir. Asketiğin psişik ruh hallerini temsilen, ekonomik çıkarlarla salt ahlaki değerler, görünmez bir elin yardımıyla bir uzlaşma sağlayacaktır. Duygudaşlık ilkesinin ana işlevinin ise; bu uzlaşmaz gibi görünen iki çıkarı uzlaştırmak olduğu ortaya koyulacaktır. Asketizmin kendi antitezi olan dünyevi asketizm yönündeki diyalektik hareketinin incelendiği bu çalışmada, Smithian Devrim’in ortaya koyduğu ahlak teorisinin görünmez el ilkesiyle, bu diyalektik sürece yaptığı katkılar ortaya koyulmaya çalışılacaktır. İkinci ilke olan Duygudaşlık ilkesinin ortaya konulmasıyla birlikte birinci ilkenin rasyonalizasyonunun yapılmak istendiği, vurgusu yapılacaktır. nkn bu yapılmaz ise; görünmez el doktrininin, orta çağdan kalma doğal hukuk teorisinin vaaz ettiği doğal düzenden farkı ortaya çıkmamış olacaktır. Duygudaşlık ilkesi seçilmişlik duygusunu arttırıcı günahkarlık duygusunu azaltıcı bir ivmeyle, bireye daha müreffeh bir denge sunacaktır. Bu durumun belirginleştirilmesi, Smithian Devrim’i kendinden önce şematize edilen asketik aşamalardan üstün kılacaktır.

İkinci bölümde yapılacakları özetlemeye sıra gelmiştir. İlk bölümde ferdiyetçi surete sahip diyalektik bir portre çizilmiştir. Fakat ikinci bölümün baş aktörü Osmanlı’ya sıra gelince; bu yöntemde bazı revizyonlara gidilecektir. nkn Osmanlı lkelerinde birinci bölümde Batı Avrupa’daki gibi ferdiyetçi ahlak üzerine yükselen

mikrokozmetik bir sentezden söz edilemez. Bu noktada, başka bazı dışsal dinamiklerin etkisiyle makro- kozmik bir bakış açısıyla söz konusu idealist diyalektiğin revize edilmesinin gerekliliği gündeme gelmelidir. Fakat şunun altını çizmek gerekmektedir ki; ikinci bölümde söz konusu diyalektiğe makro-kozmik bir perspektiften bakılacak olmasının sebebi; Osmanlı'da toplum ve ekonominin dışsal bir dinamik olan devlet kurumu olmadan anlaşılacak olmasıdır. Bu yüzden makro-kozmik perspektif, bir zorunluluk halini alacaktır.

Bu yapıldığında ise; ilk bölümde ortaya koyulan sürece, merkezi otoritesi güçlü devlet gibi bir baş aktörün dahil edilmesiyle; tez-antitez-sentez şeklindeki diyalektikten nasıl sonuçlar çıkacağı incelenmiş olunacaktır. Bu inceleme yapılırken de; bu çalışmanın sorunsalını besleyen “...asketik dinlere inanan toplumların kapitalist sermaye birikimine müsait tam tersi mistik dinlere inanan toplumların kapitalist sermaye birikimine müsait olmadığı...” şeklindeki weberyen önermenin sorgulaması, bu bölümde, Osmanlı'da hakim toplumsal tabaka ve zümrelerin, yaygın din anlayışı olan İslamiyet'teki asketik ahlakın, safhalı yaklaşımın tez kısmına yerleştirilmesi suretiyle yapılacaktır. Bu bölümdeki safhalı bakış açısının tez kısmını teşkil eden asketizm ise; kendi ortodoksisini genişletme adına Osmanlı'nın, alanını daraltmak suretiyle onu mistizm yönünde bir durağanlaşmaya zorlayarak bu şekilde dünyevi asketizme giden diyalektik sürecin ortaya çıkmasını engelleyip engellemediği sorularına cevap verecek şekilde açıklanmaya çalışılacaktır.

Bunun için ilk olarak; asketizmin İslamiyet'teki karşılığının Zühd'le ifade edilebilirliği konusundaki görüşlere başvuru yapmak gerekecektir. Zühd'le ilgili olarak onun hem terimsel anlamının hem de mahiyetinin ortaya konması için girişilen tüm çabaların ana amacı ise; bu çalışmanın birinci bölümünde, Hristiyan Asketizmi'nin diyalektik bir süreç içerisinde kapitalist sermaye birikimine sağlamış olduğu meşru arka planların benzerlerinin Zühd'de aranmaya çalışılması olacaktır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse; Asketizmin İslamiyet'teki olası muadili Zühd'ün, Hristiyan Asketizmi'nin maruz kaldığı diyalektik süreci yaşayıp yaşamadığı sorgulanacaktır. Bu amacın gerçekleştirilmesi için ilk olarak; İslam Asketizmi'nin anakhoretik temellere sahip olup olmadığı sorgulanacaktır. Eğer bu cevap İslam Asketizmi'nin anokheretik eğilimlere sahip olmadığı yönünde ise; “...neden dünyevi

asketizme geçilememiştir?” şeklinde sorulabilecek bir soruya cevap verilmeğe çalışılacaktır. Bu sorunun cevap veya cevaplarını arama girişimleriyle ilgili ilk olarak; *La mülke illa bi'r-rical ve la rical'e illa bi's-şeyf ve la şeyfe illa bi'l-mal ve la mal'e illa bi'l raiyye ve la raiyye illa bi'l-adl* şeklinde çok güzel özetlenebilecek Osmanlı ekonomi politikasını yansıtan parolanın son cümlesinin altı çizilecektir. *Ve la raiyye illa bil adl*; toplum ekonomisinde durağanlığın tesis edilmesine bağlı olan bu ilkenin gerçekleşmesi; İmparatorluğun ekonomi politikasının teminini sağlayan en temel unsur olarak ortaya koyulacaktır. İşte tam bu noktada ise; dinde mistizmin bu durağanlığın tesisine olası faydalarına temas edilmesi, meselenin aydınlığa kavuşmasında önemli bir ipucu verecektir. Daha sonra; 9. Asrın ortalarından itibaren, İslamiyet'te Zuhd'den (asketizm) Klasik Tasavvufa (mistizm) geçişle ilgili literatür takip edilerek bu sürecin, Osmanlı'ya kalan bir “izm”in mirası olduğunun farkına varılacaktır.

Son aşamada; çalışmanın sınırlarının dışına çıkılmadan, İslam Asketizmi ile Mistisizmi arasındaki farklılıklar ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu çalışmanın da esas konsantrasyonu olan Osmanlı'da toplumsal yapı ve sermaye birikimi ilişkisinde; klasik düzeninin öngördüğü toplum ekonomisi görüşü olan mistisizmin karşısında yer alan dünyevi asketizme merkezi devletin, kuruluşundan yıkılışına kadar gösterdiği direnç görünüşleri yine devletin, batının merkantilist ülkeleriyle 16.Asrın sonlarında başlayan ekonomik çıkar çatışmasındaki sonuçlarına olası etkileri itibariyle açıklanmaya çalışılacaktır.

Bu yapılmadan önce ise; dünyevi asketizmi ve mistisizmi Anadolu'da içtimai hayatın esas belirleyicileri olma misyonları ile ve birbirlerine zıt konumlanmalarıyla birer ayrı ekol olarak ortaya koymak gerekmektedir. Bu ekoller mağribi ve maşriki tasavvuf ekolleri olacaktır. Burada mağribyen okulun aksiyoner karakteri; maşriki okulun ise pasifize karakteri üzerinde durulacaktır. Daha sonra; bu karakterlerin kapitalist sermaye birikiminin oluşturulmasında, mevcut toplumsal yapıya etkileri tartışılacaktır.

Üçüncü bölümde ise; ikinci bölümde makro-kozmetik bir perspektifle revize edilen idealist diyalektik yöntem, Osmanlı'nın klasik devri özelinde, merkezi yönetim ve merkez kaç unsurlarını sırasıyla temsilen, devlet ekonomisi ile toplum ekonomisi

arasındaki çatışmayı açıklamak için kullanılacaktır. Bir tarafta mistik bir içtimai toplumsal yapı üzerine yükselen Osmanlı Merkezîyetçiliği diğer tarafta ise; merkezi yönetimle kuruluşundan yıkılışına kadar mücadele eden merkez kaç unsurları olan Gazi Çevreleri. Burada esas gösterilmek istenecek olgu ise; merkezi devletin dışsal bir güç olarak dünyevi asketizmi bastırmak suretiyle idealist diyalektiğin doğasını bozacağıının altını çizmek olacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

BATI AVRUPA'DA ENDÜSTRİ KAPİTALİZMİ'NİN ORTAYA ÇIKIŞ SÜRECİNİN İDEALİST BİR DİYALEKTİKLE AÇIKLANMASI: ASKETİZM'DEN DÜNYEVİ ASKETİZM'E GEÇİŞ

1.1. Toplumsal Yapının En Önemli Belirleyici Unsuru Olarak Din

“Asketik Din-Mistik Din” sınıflandırmasının tercih edildiği bir din tanımlaması yapılacak olmakla birlikte, muhakkak din sosyolojisinin sınırları içerisinde kalınması gerekmektedir. Çünkü; üst başlıktaki “Din” toplumsal yapının belirleyicisi olarak ele alınan bir din kavramıdır. Zaten ne bu başlığın ne de tümüyle bu çalışmanın teoloji yapmak gibi bir iddiası olamaz. Bu başlıkta ihtiyaç duyulan şey; daha sonraki başlıklarda dinin sermaye birikimiyle olan ilişkisini izleyebilmek için farklı din anlayışlarının, “Tanrı'nın rızasını kazanma yolunda” mücadele eden “ideal dindara” nasıl bir iktisadi zihniyete sahip olması gerektiğine dair telkinlerinin ve/veya emirlerinin, neler olduğunu ortaya koymaktır. Eğer bu başarılabacak olursa; hem kapitalist sermaye birikimi yapan rasyonel insanın, hem de kapitalist sermaye birikimi yapamayan/yapmayan kendi içinde rasyonel veya kendi içinde rasyonelleşemeyen insanın iktisadi zihniyetindeki dinsel güdüler belirginleştirilmiş olacaktır. Elbetteki din kavramı tanımlanmaya kalkışıldığında birçok sınıflandırma tercih edilebilir.

Tek Tanrılı Din-Çok Tanrılı Din, Ortodoks Din-Heteredoks Din, Batını Din-Zahırı Din v.b. şeklinde farklı din anlayışı, örneklerini çoğaltmak mümkündür. Bu çalışmada dinin iktisadi zihniyet üzerindeki etkilerine odaklanılacağı için Asketik Dinler-Mistik Dinler sınıflandırması tercih edilecektir.

“Asketik Din” ve “Mistik Din” sınıflandırmalarında bu iki anlayışın benzerliklerinden ziyade karşıtlıkları üzerinde durulacaktır. Bu çalışmada bu iki din anlayışının karşıtlıkları üzerinde durulacak olmasının sebebi ise; bu anlayışların tevarüs ettiği toplumsal yapılarda kapitalist sermaye birikimi açısından farklı sonuçlar çıktığını söyleyen iktisadi sosyoloji yaklaşımlarının, *-ki bu yaklaşımların en*

sunturluları weberyen'dir- bu tip çalışmalarda ortaya atılan tezlerin test edilmesi konusunda, araştırmacılara çok önemli araçlar şunmuş olmalarıdır. İşte bu yüzden; asketik ve mistik din anlayışlarının daha çok birbirlerine benzemeyen veya zıt yönleri, bu çalışmanın hipotezinin saç ayaklarını oluşturacaktır. Bu şekilde asketik ve mistik din sınıflandırmasının yapılabilirliğine ilişkin, gerekli referanslarında sunulması gerekmektedir.

Louis Massignon konuyu tasavvufun daha önce zühd geleneği üzerinden geliştirdiği terminoloji kanıtından hareketle tartışmıştır.⁹ Zühdden tasvuvufa geçiş olarak yani asketizmden mistizme geçiş olarak yapılan önemli çalışmalardan da bahsedilmelidir.¹⁰ Christopher Melchert ise; zühdden tasavvufa geçişin ilmeğinin, zamanına odaklanmıştır.¹¹

Max Weber ise asketik ve mistik dinler arasındaki karşıtlığa odaklanmıştır.¹² Asketik ve mistik arasındaki karşıtlığa odaklanan diğer önemli kaynaklar çoğaltılabilir.¹³

1.1.1.Asketik Din Kavramı

"Asketik" İngilizce yazılışı olarak ise; "Ascetic" Antik Yunanca'dan kalma "Askēsis" kelimesinden türemiştir. Askēsis kelimesi; beden eğitimi veya fiziksel egzersiz anlamlarına gelmektedir.¹⁴

Antik Yunan'da Olimpiyatlara katılan atletlerin başarılı olmak için uymaları gereken sıkı beden eğitimi programlarının genel ismi olarak "Askēsis" kelimesi kullanılmıştır.¹⁵ Sonraları bu kavram, insan yaşamının diğer dünyevi eylemlerine

⁹ Louis Massignon, **Essay On The Origins Of The Technical Language Of Islamic Mysticism**, Çev. Benjamin Clark, University of Notre Dame Press Notre Dama, Indiana, 1997, b.a.

¹⁰ Peter J. Awn, "Sufism", **The Encyclopedia of Religion**, Ed. Mircae Eliade, Macmillan Press, New York, 1987, cilt no.1, s.313-340.

¹¹ Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.", **Studia Islamica**, sayı no.83, 1996, b.a.

¹² Max Weber, **Economy and Society**, Ed.: Guenther Roth ve Claus Wittich, cilt no.2, University of California Press, Berkeley, 1978, s. 543-552.

¹³ Gert Müller, **Asceticism and Mysticism: A Contribution Towards the Sociology of Faith; in Memoriam Eddie Poon**, Ed. Gordon Welty, University of Pittsburgh, Pittsburgh, 1971, s.33-37.

¹⁴ Paul Barry Clarke ve Andrew Linzey, **Dictionary of Ethics, Theology and Society**, Routledge Reference Taylor & Francis. Press, Londra, 1996, s.56-59.

¹⁵ M. Eliade, J. Kitagawa, v.d., **Encyclopedia of Religion**, Macmillan Press, New York, 1987, cilt no.1, s.440-446.

doğru genelleştirilerek sistematik ve titiz bir şekilde daha erdemli bir yaşam ideali, yüksek ruhaniyete ulaşmak ve yaratıcının rızasını kazanmak için yapılacak pratikler gibi bir noktaya evrilmiştir. Kavramın bu yönde evrimleşmesi, Hristiyan Asketizmi'nin kurumsal olan Monastizm'in Greko-Roman riyazet ahlakını kendi iç dinamiklerine temerküz ettirmesi sürecinin bir ifadesidir.¹⁶ Yunan atletlerinin sıkı programlarına atıfta bulunan bu kavramın, sonralarıbu anlama getirilmesi ise Aslında dikkate şayandır. Çünkü anlaşılacağı üzere "Askesis" znde dünyevi bir anlam ihtiva etmektedir. Daha sonraları ise kavramın anlamı ruhanileşmiştir.¹⁷

Riyazet kavramının dünyevi bir anlam ihtiva eden "Askesis" sözcüğü üzerinden ruhanileştirilmesi iki seçim arasından yapılan bir tercihtir. Çünkü Antik Yunan'da ruhun riyazetini karşılayan kelime " idiopragmosine" olmasına rağmen, Hristiyan Asketizmi salt ruhani riyazet anlamına gelen "idiopragmosine" yerine; riyazetin dünyevi görünüşü olan "Askesis" kavramını kendi inanç dinamiklerine eklemlendirmeği tercih etmiştir.¹⁸

Hristiyan Asketizminin bu tercihi yapması, bu çalışma açısından önem arz etmektedir. Ancak ayrıntılandırma daha sonraki başlıklarda yapılacaktır.-*zellikle Hristiyan asketizmi başlığında*-. şematik olarak asketik dindarlık; her şeyden mnezzeah bir Tanrı'ya itaati vurgular. Asketikler karamsar olmaya eğilimlidirler ve kişilik olarak korku ve seçilmişlik arasında gidip gelebilirler. Asketizm genellikle, bir tür kendini tutma ve azla yetinme konusunda katılık ve ciddiyyet düzenini belirtmek için kullanılmıştır. Asketikler Tanrı'yı daha çok bir "teklik" olarak algılamaktadırlar.¹⁹

Asketizm, tarihsel süreç içerisinde pek çok dini gelenekler içerisinde yaşamış ve halen yaşamaktadır. Hristiyanlık, İşlam, Hinduizm, Buduizm ve Yahudilik ciddi derecede asketik ahlak unsurunu içerisinde barındıran dinlerdir.²⁰

Daha öncede belirtildiği gibi bu çalışmada teoloji yapma iddiası olmadığı için, asketik din anlayışının tevarüs ettiği toplumsal yapının sermaye birikimiyle ilişkisi

¹⁶ Peter Brown, "Asceticism: Pagan and Christian", **The Cambridge Ancient History: The Late Empire, A.D. 337-425**, Ed. Averil Cameron ve Peter Garnsey, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, cilt no.13, s. 602-606.

¹⁷ Robert A. F. Thurman, "Tibetan Buddhist Perspectives on Asceticism", **Asceticism**, Ed. Vincent L. Wimbush, Richard Valantasis, Oxford University Press, Oxford, 1998, s.105-109.

¹⁸ Brown, **a.e.**, s.603-605.

¹⁹ Melchert, **a.e.**, s.188-191.

²⁰ Clarke ve Linzey, **a.e.**, s.53-66.

üzerinde durulacaktır. Bu yüzden asketizm, iktisat sosyolojisi zemininde ele alınacaktır. Aslında bu başlıktaki temel amaç; asketizmin kapitalist sermaye birikimini teşvik edip etmediği sorusuna bir cevap aramaya başlamadan önce, bu kavramı açıklamaya çalışmaktır. Asıl amacın bu soruya cevap vermek olduğu düşünüldüğünde, yani asketizmin kapitalist sermaye birikimiyle ilişkisi sözkonusu olduğunda ise; yukarıda sıraladığımız çeşitli dinlerdeki asketizm anlayışları arasından, Hristiyan Asketizm'i ön plana çıkarmaktadır. Çünkü kapitalist sermaye birikiminin ilk kez gerçekleştiği İngiltere, Fransa ve Hollanda gibi Batı Avrupa ülkelerindeki hâkim dini inanç, asketik bir din olan Protestanlıktır.²¹

Bu noktadan sonra şu sorular akla gelmektedir; (1) Sadece Hristiyan Asketizmi'yle kapitalist sermaye birikimi arasında mı doğru yönlü bir ilişki vardır? (2) Diğer dinlerdeki asketizmle kapitalist sermaye birikimi arasında, birinci soruda olduğu gibi doğru orantılı bir ilişki mi vardır? Yoksa bu ilişki; ters orantılı mıdır?

Bu soruların sorulmasına sebep olan olgu; tarihten günümüze kapitalist sermaye birikimini gerçekleştirmiş ülkelerin neredeyse tamamında hakim sınıfların ekseriyetinin asketik dini anlayışlara sahip olmalarıdır. Bu açıdan bakıldığında ise; *"Asketik dinlere inanan toplumlar kapitalist sermaye birikimine müsait iken mistik dinlere inanan toplumlar kapitalist sermaye birikimine müsait değildir"*²² şeklindeki weberyen önerme; bu çalışmanın, yukarıda kendi kendine sorduğu sorulara cevap arama girişiminde bulunduğu kendisine, önemli bir bakış açısı sağlayacaktır. Daha önceden de açıklandığı üzere; bu bakış açısı asketik ve mistik arasındaki karşıtlığa odaklanan weberyen önermeyi dikkate aldığı için din anlayışlarının sınıflandırmaları birbirinden ayrı asketik ve mistik başlıklar altında yapılmalıdır.²³

Yukarıda sorulan soruların cevaplarını bulma girişimi ise; ancak mistik din kavramı da açıklandıktan sonra yapılabileceğinden dolayı bu noktaya bir mim koyup

²¹ Max Weber, **Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, Çev. Talcott Parsons, Routledge: Taylor and Francis Group, London And New York, 2005, s.17-22. Weber ünlü eserinin "Asketizm ve Kapitalist Ruh" adlı başlığa sahip bölümünde, Protestanlığın özellikle de İngiliz Protestanlığı'nın asketizmin en tutarlı temelini verdiğini belirtmiştir. Weber, **a.e.**, s.102-105.

²² Weber, **a.e.**, s.53-54. Max Weber'in burada Asketik din olarak ifade ettiği kavram, monastik bir asketizmi temsil etmemektedir. Bu asketizm; Protestan Asketizmi'dir. O yüzden Max Weber; bu asketizmi; Wordly Asceticism yani Dünyevi Asketizm olarak ifade etmiştir.

²³ Max Weber, **Economy and Society**, Ed. Guenther Roth ve Claus Wittich, cilt no.2, University of California Press, Berkeley, 1978, s.544-551.

asketizmin, birbirinden farklı dinlerdeki görünüşlerine odaklanmanın sırası gelmelidir. Kavramın, kapitalist sermaye birikimiyle olan ilişkisi bu çalışmayı ilgilendirdiği için, kapitalist sermaye birikimini gerçekleştirmiş İngiltere, Fransa ve Hollanda gibi ülkelerdeki hakim sınıfların dini inancı olan Protestanlıktaki asketizm ve kaynakları ile yine bu çalışmanın sorunsalı içindeki kapitalist sermaye birikimini gerçekleştirememiş/gerçekleştirmemiş/gerçekleşmesine mücade edilmiş Osmanlı İmparatorluğu'ndaki klasik düzen kul ve içtimai tabakalarının dini inancı olan İslam'daki asketizm veya mistizm kaynaklarının karşılaştırması yapılmalıdır.

1.1.1.1. Protestanlığın Asketik Kökenleri

Bu başlık, Protestanlığın, dünyaya rağbet etmemek temel düsturuna sahip asketizmin hangi iç çelişki ve/veya dinamiklerinden hareketle yola çıkarak dünyevi fayda temel düsturuna sahip ortodoks iktisada, 1776-1870 aralığında, bu temel düsturunu fayda-değer teorisiyle adeta mekanikleştirme konusunda nasıl meşru bir zemin hazırladığını, görmeyi amaçlamaktadır. İşte bu mekanik düşüncenin tesis edilmesiyle birlikte fayda-değer temelli iktisadi düşünce kilise öğretilerinin kutsamalarına gerek duymadan “ortadoksluğunu” tesis edebilir hale gelmeye başlamıştır. Weber bu durumu bir süreç olarak ele alıp asketizmin ilk zamanlarındaki kutsanmışlık hissinin zamanla yok olmaya başladığı ve aynı zamanda bu sürecin emeğin yabancılaşması türünden bir sürecin de başlangıcı olduğunu söylemiştir. Weber meşhur eserinde bu durumu “...salt dinsel tutkuların yerini kapitalizmin alması...” şeklinde ele almaktadır. Ona göre; “20.yy'dan itibaren kapitalizm asketizmin yerini almıştır.”²⁴

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle öncelikle Protestanlığın, *-bilerek ya da bilmeyerek-* asketizmin hangi iç çelişki veya dinamiklerinden yola çıkarak fayda-değer temelli dünyevi bir iktisadi düşünce mekaniğinin temellerini attığını görmek için, öncelikle çalışmanın sınırlarını ihlal etmeksizin asketizmin Hristiyan Hermeneutiğinde geçirdiği evrimin incelenmesi gerekmektedir. Fakat yukarıda da belirtildiği üzere, Protestanlığın kendi düşünce dünyasına eklemlendirdiği asketizmi,

²⁴ Weber, a.e., s.124-125

tamamen özünden farklı olarak dünyevi kaidelere uyarladığı göz önünde bulundurulduğunda bu incelemenin diyalektik bir metodla yapılması ihtiyacı hissedilmektedir. Çünkü bu çalışma, asketizm ile asketizmin antitezi olan dünyevi (*wordly*) asketizmin bir senteze dönüştükleri intibasındadır.

Hristiyan Asketizmi'nin izleri, Hristiyanlığın ilk yüzyılında dahi görülmesine rağmen,²⁵ Hristiyan Asketizmi'yle alakalı kaynakların neredeyse tamamı, asketik pratiklerin uygulama merkezleri olan manastırların Hristiyanlık'ta kurumsallaşmasını takiben M.S.4.yy'a dayanmaktadır.²⁶

Sözü edilen kaynaklar; monastik düşünürlerin "Desert Fathers" olarak adlandırdıkları keşişlerin yaşam biçimlerini ve tecrübelerini anlattıkları eserleridir. Bu eserlerin en önemli örneklerinden biri; St. Athanasius'un *Vita Antonii* isimli eseridir. Bu eserde; St. Antony'nin okuma-yazma bilmeyen eğitimsiz basit biri olmaktan bir azize dönüşmesi süreci hikayeleştirilmiş bir şekilde anlatılmaktadır.²⁷

Fakat burada şunun altının çizilmesinde fayda görülmektedir ki; Bay Rubenson, Antony'nin okuma yazma bilmeyen cahil biri olduğuna inanmamaktadır.²⁸ Ayrıca ifade etmek gerekir ki; batıda John Cassian, doğuda da Evagrius of Pontus gibi önemli monastik düşünürlerin yazıları asketik pratiklerin sistematize edilmesine öncülük etmişlerdir.²⁹

Konunun bu çalışmayı ilgilendiren yönüde tam olarak bu sistematizasyon işidir. Çünkü burada amaç; XVI. yy'dan itibaren Protestanlığın, asketizmin hangi iç çelişki veya dinamiklerinden yola çıkarak yeni bir senteze gittiği ile ilgilenmektir. Tüm bu sistematizasyonlar; aslında, dünyevi asketizme doğru giden diyalektik süreç,

²⁵ Andrew Louth, "The Literature of the Monastic Movement", **The Cambridge History of Early Christian Literature**, Ed. Francis Young, Lewis Ayres, v.d., Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s.371-374.

²⁶ Anne-Marie Helvetius ve Michel Kaplan, "Asceticism and Its Institutions", **Cambridge History of Christianity: Early Medieval c.600-c.1100**, Ed. Thomas F.X. Noble ve Julia M.H. Smith, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, cilt no.1, s.272-276. Ayrıca; Bkz.: Thomas F.X. Noble, "The Christian Church as an Institution", **Cambridge History of Christianity: Early Medieval c.600-c.1100**, Ed. Thomas F.X. Noble ve Julia M.H. Smith, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, cilt no.1, s.248-250.

²⁷ Samuel Rubenson, **The Letters of St. Antony**, Lund University Press, Lund/İsveç, 1990, s.126-132.

²⁸ Samuel Rubenson, "Christian Asceticism And The Emergence Of The Monastic Tradition", **Asceticism**, Ed. Vincent L. Wimbush ve Richard Valantasis, New York, 1998, s.49-52.

²⁹ Vincent L. Wimbush, **a.e.**, s.47-48.

bilerek ya da bilmeyerek hizmet etmiştir. Bu yüzden bu başlıkta asketik Protestanlığın kökenlerine inilme ihtiyacı hissedilmiştir. Bundan sonra, çalışmanın sınırları ihlal edilmeksizin asketizmin uygulama merkezleri olan manastırların, tarihsel süreç içerisinde geçirdiği dönüşüm izlenecektir. Bu yapılmadığı sürece Protestanlığın vaaz ettiği dünyevi asketik ahlak anlaşılacaktır.

1.1.1.1.Hristiyan Manastırcılığı (Monasticism) Kavramı

Manastır; yalnız yaşamak ve toplumdan uzaklaşmak anlamına gelen Grekçe *Monazo* kelimesinden türemiş olup inzivaya çekilmiş asketiklerin³⁰ yaşadıkları yer anlamına gelmektedir. Ayrıca bu asketiklerde Grekçe *Monakhos* kelimesinden gelen *Monk* yani *Keşiş* adı verilmektedir.³¹

Keşişler kendilerini tümüyle Tanrı'ya adanmak için tüm dünyevi zevkleri (cinsellik, özel mülkiyet v.b. mesleki tüm statüler) terk ederek, bu manastırların tabii olduğu nizamnamelerin sınırlarını ihlal etmemek şartıyla (az uyuma, oruç v.b. gibi) asketik pratikleri uygulamışlardır. Aynı zamanda manastırlar bu keşişler için minimum yeme-içme ve barınma ihtiyaçlarını karşılayan bir sığınak niteliği taşımıştır.³²

Hristiyan Manastırcılığı'nın ortaya çıkışıyla ilgili; dördüncü asırda Doğu Roma'nın Milano Fermanı'yla birlikte (313) Hristiyanlığı serbest hale getirmesi ve iktisadi ve siyasi krizlerin etkili olduğu söylenebilir.³³

Batıda da manastırların kurumsallaşma aşamasına geçebilmeleri, Germen Krallıklarının Hristiyanlığı kabul etmelerini takiben VII. yy'a dayanmaktadır. Bölgesel şartlar, mezhepsel farklılıklar v.b. faktörlere bağlı olarak; doğuda ve batıda farklı

³⁰ Keşişlerin asketik sıfatıyla ifade edilebilirliğine dair kaynak için; Bkz.: Helvetius ve Kaplan, **a.e.**, s.274-276.

³¹ Agehananda Bharati ve William Jonston, "Monasticism", **çevrimici:** <http://global.britannica.com/topic/monasticism>, Erisim Tarihi:10.12.2014.

³² Lutz Kaelberg, "Monasticism: Christian Monasticism", **Encyclopedia of Religion**, 2.Baskı, cilt no.9, New York, 2004, ss.6129-37.

³³ Roma İmparatorluğu'nda III.yy sonrası köylüye yüklenen ağır vergiler sonrası çöllere kaçan insan yığınlarına sebep olunması ve III.yy iktisadi krizleri ve sonrasında yapılan Diokletianus Reformları ile ilgili ayrıntılı bilgi için; Bkz.: Ömer Lütfi Barkan, **İktisat Tarihi**, Sermet Matbaası, İstanbul, 1962, s.25-32. Ayrıca; Germen istilalarının sebep olduğu sosyal çöküntüler içinde aynı esere başvurulabilir. Bkz.: Barkan, **a. e.**, s.35-41.

Manastırcılık hareketlerinin görüldüğü burada belirtilmelidir. Ancak bu çalışmada söz konusu bu farklılıklara, asketizmin tarihsel süreçte geçirdiği değişime etkisi, itibariyle değinilebilir.

Sözü edilen değişime etki eden farklı iki ana manastır tipi; Anakhoretik Manastırcılık ve Kenobitik Manastırcılık'tır.

a. Anakhoretik Manastırcılık

Anakhoretik Manastırcılığın kurucusu St. Antony (251-356) olarak kabul edilmiştir. St. Antony daha öncede adından bahsedilen St Athanasius'un Vita Antonii adlı eserinin ana karakteri bir keşiştir. St. Antony tam anlamıyla bir keşiş hayatı yaşamaktadır. Antony önce bütün servetini dağıtıp bir köye yerleşmiş ve orada belli bir süre sepetçilik yapmıştır. Antony günlerini hep sıkı riyazetle geçirmiş ve yok denecek kadar az uyuyup yemiştir. Hatta Antony'nin boş mezarlarda günlerce aç ve susuz riyazet yaptığı rivayet edilmektedir. Ama tüm bunlardan da tatmin olamayıp kendini çöle vurmıştır. Burada tekrar izbe bir kalede sıkı riyazetlere başlamıştır. İşte St. Athanasius'a göre; Antony bunu yapan ilk Hristiyan keşiş olduğu için Anakhoretik Manastırcılığın kurucusudur. Çünkü Antony'nin asketik yaşamından etkilenen birçok Hristiyan hacı Antony'nin izinde adeta çöllerde yerleşim yerleri kurmuşlardır. İşte bu tip manastırcılığa Anakhoretik Manastırcılık denmiştir.³⁴

Bir anlamda monastizmin kurumsallaşmasını önceleyen bu temel manastırcılık çeşidinden diğer temel manastırcılık çeşidi olan Kenobitik Manastırcılığa geçmeden önce ifade etmek gerekir ki; Antony'nin kendisinin manastırcılığın kurumsallaşması yönünde herhangi bir aksiyonu olmamıştır. Bu durum tamamen Antony'i rol model kabul ederek etrafında toplanan Hristiyan hacıların işidir. Yoksa Antony, biyografisinin anlatıldığı Vita Antonii'de bile 20 yıllık asketik pratikleri süresince monakhos olarak adlandırılmamıştır. Asketik yaşamını sonlandırıp toplum içine karıştıktan sonra Antony; "Monakhos" olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Antony

³⁴ Vita Antonii adlı eserden aktaran Bilal Baş için; Bkz.: Bilal Baş, "Hristiyan Manastırcılığının Doğuşu", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı no.44, İstanbul, 2013, s. 190-193.

asketik yaşam safhasında; eremites (çöl ıssızlığında yalnız) veya anakhoretas (münzevi) olarak adlandırılmıştır.³⁵

Aslında tam bu noktada; Hristiyan Asketizmi'nin Kenobitik Manastırcılıktan önceki durumunun henüz dünyevilikten uzak olduğu görülmektedir. Söz konusu uzaklık ise; bu çalışmanın Hristiyan Asketizmi'nin diyalektik bir süreç içerisinde mi dünyevileştiği sorusunun cevabını aramada evet yönünde önemli ipuçları sunmaktadır. Ancak bu soruya müspet bir cevap verebilmek için manastırcılığın bundan sonraki aşamalarının izlenip bu aşamaların diyalektik sürece tabi bir şekilde ilerlediğinin ortaya konulması gerekmektedir. Bu yüzden sıra Hristiyan Manastırcılığının iki ana formundan diğeri olan ve tüm Orta çağ boyunca ve sonrasında da Akdeniz'in doğusunda ve batısında gelişen tüm manastırcılık hareketlerinin temel felsefesini ortaya koyan Kenobitik Manastırcılığa gelmiştir.³⁶

b. Kenobitik Manastırcılık

Kenobitik Manastırcılık Hristiyan Manastırcılığının kurumsallaşmasına giden yolda Anakhoretik Manastırcılıktan sonraki ileri aşamayı temsil etmektedir. Kenobitik Manastırcılığın kurucusu Antony'nin çağdaşı Pakhomius'tur (292-346). Pakhomius "Orta çağ Klasik Hristiyan Manastırcılığının" temellerini atmıştır.³⁷

Pakhomius ilki 323 yılı olmak üzere ölüm tarihi olan 346 yılına kadar toplam 11 Manastırda adeta federe bir yapı kurmuştur.³⁸

Bu sistem içerisinde Pakhomius, yazdığı nizamnamelerle asketik yaşamı yazılı kurallara bağlamıştır. Bunlar kadın-erkek manastırlarının kesin olarak ayrılmasından oruçların ne zaman ve nasıl tutulacağı, manastıra girmeden önce ezberlenmesi gereken

³⁵ E.A. Judge, **The Earliest Use of Monachos for Monk and the Origins of Monasticism**, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Westfalen, 1977, cilt no.20, s.70-73.

³⁶ Alice-Mary Talbot, "Bizans Manastır Sistemine Giriş", **Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi**, Yapı Kredi Yayınları, sayı no. 17, 1999, s. 164-165.

³⁷ H. Delehaye, "Byzantine Monasticism", **Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization**, Ed. Norman Baynes, H.Moss, Oxford University Press, 1948, s.136-166.

³⁸ Barbara Watterson, **Coptic Egypt**, Scottish Academic Press, Edinburg, 1988, s.68-73.

kitaplar ve mektuplar, manastırda giyilecek kıyafetin hangi malzemelerden olması gerektiği gibi birçok ayrıntılı kurallardır.³⁹

Kenobitik Manastırcılığın, manastırların kurumsallaşmasına asıl katkısı ise; ekonomik zihniyete dayalı bir örgütlenme kurmasıdır. Onu diğer salt asketik formlardan ayıran en temel fark da; bu zihniyeti ve bu örgütlü yapısıdır. Çalışma, salt asketik yaşamda nefsi terbiye ve minimum ölçüde hayatı idame ettirebilmek için yapılırken; kenobitik formda çalışma kavramı sınırlarının ciddi ölçüde genişlediği anlaşılmaktadır.⁴⁰

Kenobitik formda üretim; manastır yararına yapılan ortak bir üretilimdir. Bu üretim tanımı; çalışma kavramının, öte dünyada Tanrı'nın Krallığı'nda yer almak için nefis düşmanıyyla yapılan bir mücadele olmasının yanında; içinde dünyevi fayda kavramını da barındıran bir anlam genişlemesine uğramıştır. Çünkü burada manastırın sağladığı "yarar" köylere satılan ürün fazlasıdır.⁴¹

Pakhomius Foundations olarak da anılan bu yapılar Yukarı Mısır Bölgesinde Nil Nehri boyunca kuzeyden güneye yaklaşık 300 km gibi hatırı sayılır hektarlık bir alanı kapsamaktadır. Rollidis'in, *Eastern Monasticism* adlı eserindeki kenobitik manastır krokilerinden edinilen bilgilere göre; her biri küçük bir köyü andıran bu manastırlarda neredeyse ana kilise büyüklüğünde bir üretim atölyesi ve 3 büyük ek bina yer almaktadır.⁴²

Bu komplekslerde hatırı sayılır miktarda keşiş emeği kullanılmıştır. Yalnızca Pakhomius'un ikamet ettiği manastırda 1500'e yakın keşiş olduğu bilinmektedir. Her bir keşiş manastırın içindeki bu büyük komplekslerde dokuma v.b. el işleri yapmakta ya da; arazide tarım veya tarıma müsait olmayan toprakları tarıma kazandırmaktadır.

³⁹ Ayrıca, bu kurallarla ilgili ayrıntılı bilgi için; yukarıda Watterson'un ismi geçen eserinde, Armand Veilleux adında bir yazarın *Pacha Mian Koinonia* adlı bir eserden bahsedilmektedir.

⁴⁰ Joseph Patrick, **Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study of Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries**, Dumbarton Oaks Studies, Washington, 1995, s.20.

⁴¹ Watterson, a.e., s.63-64.

⁴² Joseph Rollidis, "Eastern Monasticism: From Desert to the Ultimate North: An Architectural Appraisal", **Byzantium and the North : Acta Byzantine Fennica**, Ed. Rene Gothoni, sayı no.9, 1998, Helsinki, 1999, s.164.

Bu manastırlarda çalışma saatleri ve koşulları Pakhomius nizamnameleriyle belli yazılı kurallara bağlanmıştır.⁴³

Bu nizamnamedeki kurallar arasında en dikkat çekici başlıklar iş kollarında uzmanlaşmanın sağlanması ve yine iş kollarında yatay ve dikey hareketliliğin engellenmesi ile ilgili olanıdır; “...üs keşiş tarafından alt keşişe verilen iş kolunun değiştirilmesi yasaktır...” Bu kuralla hem bir keşişin görevli olduğu iş kolunda uzmanlaşması sağlanmakta hem de iş kollarında yatay ve dikey hareketliliğin önüne geçilmiş olmaktadır.⁴⁴

Manastırcılığın bu kenobitik formunda; asketik yaşam ideali öyle antitezi yönünde bir diyalektiğe maruz kalmıştır ki örneğin; keşişleri çalışmaktan alıkoyacak hastalıklara veya güçsüzlüklere karşı asketizmin en temel pratiklerinden az yemek ve şarap yasağı uygulamalarının, delinebildiği durumlar bile söz konusu olmuştur. Örneğin; keşiş eğer ertesi gün uzak bir yerde tarımsal bir işe gidecekse fazla uyuyabilir, şarap içebilir ve programın dışında fazladan uyuyabilmektedir.⁴⁵

Tam uzmanlaşma, üretimde ortak fayda, emek piyasasında yatay ve dikey hareketliliğin önlenmesi gibi 18. yy'da ortaya çıkan modern iktisadi kavramların temellerinin bu manastır kurumlarında atıldığı görülmektedir.

Modern kapitalist sermaye birikiminin olmazsa olmaz kavramlarını çağrıştıran bu kurallar manastırların metodik riyazetçiliğiyle asırlarca tatbik edilerek öğrenilmiştir. Modern kapitalistin belkide kendisinin bile farkına varmadan öğrendiği bu davranış kalıplarını tatbik eden tek örgüt ise; Max Weber'in bütünüyle rasyonel ekonomik zihniyetli örgütler dediği bu batı orta çağ manastırlarıdır.⁴⁶

⁴³ William Frend, **The Early Church**, Augsburg Fortress Publishers, Augsburg, 1982, s.192-193. Ayrıca; Henry Chadwick, **The Church in Ancient Society**, Oxford University Press, 1.Baskı, Oxford, 2001, s.400-403.

⁴⁴ Watterson, **a.e.**, s.63-64.

⁴⁵ Watterson, **a.e.**, s.64-65. Ayrıca; Bkz.: Asketik pratiklerin delinebileceği başka olağanüstü durumları öğrenmek içinde bu eserden faydalanılabilir.

⁴⁶ Max Weber, **General Economic History**, Çev. Frank H. Knight, Martino Fine Books, Eastford, 2013, s.362-365.

Hristiyan Asketizmi'nin tarihsel süreç içerisinde geçirdiği ve en azından şu ana kadar diyalektik denebilecek sürecin incelediği bu bölümün son kertesinde kavramın, manastır kurumsalının içinde kendi antitezi yönünde bir evrime maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Bu noktadan sonra yapılması gereken ise; Protestan Reformuna kadar işleyen tarihsel sürecin, diyalektik bir nitelik taşıyıp taşımadığı sorusuna cevap arayarak şu ana kadar asketizmle ilgili varılan intibaları test etmek olmalıdır.

1.1.1.1.2.Pakhomius ile Protestanlık Arası Doğu ve Batı Monastizmi

Doğu ve Batı Monastizmi olarak iki ayrı başlık açılmasının sebebi; Roma İmparatorluğu'nun 395 yılında Doğu ve Batı Roma İmparatorluğu olmak üzere ikiye ayrılmasını takiben; batıda 476'da Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılması ve ardından Avrupa'da feodal bir Orta çağın başlaması, doğuda da tam tersi Bizans İmparatorluğu adı altındaki merkezileşmenin Doğu ve Batıyı bir daha bir araya gelemeyecek şekilde ayırmasıdır. Çünkü monastizm doğunun merkezi devleti ve batının feodalitesi içinde çok farklı görünüm almaya başlamıştır. Bu yüzden Doğu ve Batı Manastırcılık anlayışlarının çalışmanın sınırları ihlâl edilmeksizin zıtlıkları üzerinde durulacaktır.

Daha öncede belirtildiği üzere; Batı Manastırcılığı Pakhomius'un kurduğu Kenobitik form üzerinden gelişim göstermiştir. Doğuda Manastırcılık Büyük Basileios (329-379) sonrası Kenobitik formdan temel farklılıklar göstermeğe başlamıştır. İlk olarak Basileios Manastırcılığında, manastırlar kenobitik formdaki tam tersine-kenobitik formda manastırlar merkezi yönetimin denetiminden uzak bölgelerde kurulurdu- merkezi yönetimin kontrolünün sıkı olduğu kentlerde kurulmuşlardır. Doğu'da merkezi otoritenin (Bizans İmparatorluğu) giderek sağlamlaşmasıyla birlikte bu kent manastırları, zaman geçtikçe merkezin kontrolüne girmişlerdir. Bizans'ta gittikçe merkezileşen devlet otoritesi hemen yanı başındaki bu kent manastırlarını kendi ortodoksisinin bir kurumsalı yapmaya çalışmıştır. Bunun tesis edilmesi için manastırların servet birikimlerine kısıtlamalar ve en sonunda müsadereler getirilmiştir. V. Konstantinos (741-775) tüm manastır servet birikimlerini müsadere etmiştir. II.Nikephoros Phokas (963-969) manastırların servet birikimi yapmalarını

yasaklamıştır. Ayrıca II. Nikephoros Phokas yeni manastır kurulmasını da yasaklamıştır.⁴⁷

İkinci olarak; Kenobitik Manastırcılıkta eğitim manastırların görevi iken; Basileios sonrası doğu manastırlarının böyle bir fonksiyonu olmamıştır.⁴⁸

Son olarak; kenobitik formda emeğin yatay ve dikey hareketliliğinin önlenmesinin kurala bağlandığı söylenmiştir. Basileios sonrası Doğu Manastırcılığı'nda ise; kökleşme olmadığından, yani; keşişlerin mekansal olarak yalnızca bir manastıra bağlı bulunmaları ve yer değiştirememeleri, Anadolu Monastisizmi'nde olmadığından Basil sonrası Doğu Manastırcılığı'nda keşiş emeğinin yatay ve dikey hareketliliğinin önüne geçilememiştir.

İlk fark özel mülkiyet ve sermaye birikimine; İkinci fark dünyevileşmenin metodik bir zemine oturmasına; Üçüncü fark ise, emeğin tam uzmanlaşması ve üretimde standardizasyonun temellerinin atılmasına engel olan etmenler olmuşlardır.

Ayrıca; işgücüyle ilgili Basileios Manastırlarının Batı Manastırlarından en önemli farklarından biri de her bir manastır kompleksinde yaşayabilecek keşiş sayısının oldukça azlığıdır. Kenobitik Manastırcılığın üretime verdiği önemi gösteren bu özelliğe, Basileios sonrası Doğu Manastırcılığında rastlanılmamaktadır. Kenobitik formda bir manastırda bulunan keşiş emeği 1500'leri bulurken, Basileios Manastırlarında bu sayı 100'ü geçmemektedir.

İşte tüm bu farklar Doğu Monastizminde, asketizmin dünyevileşme yönünde bir diyalektiğe maruz kalamamasına sebep olan faktörler niteliğindedir.

Tüm bu gelişmeler, VII.yy'sonrası başlayan İslam fetihleriyle Mısır, Suriye ve Filistin gibi alanlarda kurumsallığını kaybederek Anadolu coğrafyasıyla sınırlanmış Doğu Manastırcılığını, devlet kontrolünde ve onun çıkarına filantropi faaliyetleri yapan vakfiye benzeri bir yapıya indirgemıştır. Öyle görülmektedir ki; Doğuda manastırcılık, merkezi otorite tarafından toplum ekonomisini ortaya çıkaracak

⁴⁷ Ernest Barker, **Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü**, Çev. Mete Tuncay, İmge Kitabevi, 2.Baskı, İstanbul, 1995, s.140-160.

⁴⁸ Tamara T. Rice, **Bizans'ta Günlük Yaşam**, Çev. Bilgi Altınok, Özne Yayıncılık, İstanbul, 2002, 1.Baskı, s.187-190.

özellikleri sırasıyla iğdiştirilerek tam tersi devlet ekonomisinin (maliyenin) bir aracı haline getirilmiştir.⁴⁹

Batı Manastırcılığının gelişim seyri ise; doğudakinden çok farklı bir seyir izlemiştir. Doğuda merkezi otoritenin bir filantropi aracına dönüşen manastırcılık batıda, merkezi devlet otoritesinin yokluğunda otonom bir kurumsallık kazanmıştır. Basil'in manastırcılık anlayışı nasıl manastırcılığın doğuda devlete doğru esnemesinin meşru zeminlerini hazırladıysa; batı'da da tam tersi bir surette, otonom kurumsallaşmanın meşru zeminleri oluşturulmuştur.

Batıda bu kurumsallaşma, kendi geçimlik ekonomisini finanse etmeninde ötesinde yarattığı ürün fazlasıyla, yerel ekonominin gelişimine odaklı kenobitik formu temel almıştır. Batıda ilk münzevi topluluğun 363 yılında ilk kurucusu olduğu kabul edilen Eusibus ve Galya'da 360 yılında ilk Batı manastırı kurucusu olarak kabul edilen Tours'lu Martin kenobitik manastır geçmişi olan münzevi liderlerdir. Bu azizler kenobitik formun inceliklerini batı manastırlarında tatbik etmişlerdir.⁵⁰

Tüm bunlar başlı başına batı manastırcılığının, kenobitik form temelinde bir gelişim gösterdiğinin kanıtları niteliğindedir. Batı Manastırcılığının kenobitik form temelinde bir gelişime tabii olması, bu çalışma için büyük önem arz etmektedir. Çünkü daha öncede ortaya koyulduğu gibi; Batı Avrupa'da Hristiyan Asketizminin kendi antitezi yönünde bir diyalektiğe maruz kalıp kalmadığı sorusu, modern kapitalizmin neden bu bölgede ortaya çıktığı sorusuyla da doğrudan alakalı olabilir.

O halde bu noktadan sonra; asketizmin dünyevileşmeğe doğru giden evriminin diyalektikliği, artık Batı Manastırcılığı özelinde sorgulanacaktır. Bu sorgulamanın Batı Manastırcılığı özelinde yapılacak olmasının sebebi ise; yukarıda da ortaya koyulduğu gibi Doğu Monastizmi'nin bu yörüngeden çıkmış olmasıdır.

⁴⁹ Alice-Mary Talbot, **a.g.m.**, s.161-176.

⁵⁰ Ayrıca; bir başka V. yy. münzevi liderlerinden Jerome, Pakhomius Nizamnamelerini Latinceye çevirmiştir. Kenobitik formu batıya taşıyan belli başlı diğer münzevi şahsiyetler ise; Nola'lı Paulinus ve karısı Theresia, Milan'lı Ambrose ve kız kardeşi Marcellina gibi çoğaltılabilir Jordan Aumann, **Christian Spirituality in the Catholic Tradition**, Ignatius Press, London, 1985, s.57-60. Ayrıca; Bkz.: Richard J. Woods, **Christian Spirituality: God's Presence Through the Ages**, Orbis Books, New York, 2006, 2.Baskı, s.97-99. Ian C. Hannah, **Christian Monasticism: A Great Force in History**, Kessinger Publishing LLC, Whitefish, 2003, s.57-59.

a. Batı Monastizminde Otonom Kurumsallaşmanın Meşru Zeminleri: St. Augustin

Manastırcılığın doğuda Basil sonrası başına gelenlerden de anlaşılacağı üzere asketizmin dünyevileşme yolculuğundaki en büyük engellerinden birinin; *-belkide en büyüğünün-* merkezi otoritesini güçlendirme eğilimli devlet egemenliğinin baskısıyla mücadele etmek olduğu görülmektedir. İşte tam bu noktada Batı Monastizminin doğunun düştüğü bu handikaba düşmemek için gerekli önlemleri alması, söz konusu diyalektik sürecin dışsal bir gücün (merkezi devletin) engeli olmaksızın gerçekleşmesi hususunda, büyük önem arz etmektedir.

Bu önlemlerden en önemlisi; batıda monastizmin otonom kurumsallığıyla sorun yaşamayacak bir "ideal devlet" kavramının ortaya atılmasıdır. İşte Batı Monastizmi de bu konudaki boşluğu Aziz Augustine (354-430)'le doldurmuştur. Augustine'de diğer münzevi liderler gibi Kuzey Afrika ve Hippo'da manastırlar kurmuş; hatta 396'da psikoposluğa kadar yükselmiş bir kişidir. Aynı zamanda keşişliğinin ve psikoposluğunun ötesinde gnostizm, eskatoloji ve birçok eklestiyal bilimle uğraşmış bir teologdur. Hatta; batıda teolojinin babası olarak kabul edilmektedir.⁵¹

Asketizmin dünyevileşme yönündeki evrimine ne tamamen öte dünya ne de tamamen bu dünya içerikli, ideal insan yaşamı öğretileriyle (*Bu öğretilerde temel üç insan tipi varsayılır. Bu insan tiplerinden biri tercih edilir. Augustine insanları üçe ayırmaktadır; bunlardan ilki tamamen öte dünya için hedonistçe asketik yaşamı tercih edenlerdir. İkinci insan tipi ise ilkinin tam tersi olarak hedonistçe bu dünya için yaşamaktadır. Birde üçüncü insan tipi vardır ki; o ideal olandır, o itidallidir, aşırılıktan sakınır ne tamamen öteki dünya için çalışır nede tamamen bu dünya için*) doğrudan sağladığı katkılara ek olarak; kendi geliştirdiği siyaset felsefesi anlayışı, yukarıda sözü geçen ideal devlet tipini tanımlayarak bu evrimin önündeki önemli bir engeli ortadan kaldırmıştır.⁵²

⁵¹ Auman, a.e., s.64-67.

⁵² Auman, a.e., s.65-70.

Augustine kendi geliştirdiği siyaset felsefesi anlayışını “De civitate dei” yani “Tanrı Şehri” adlı 22 ciltlik eserinde ortaya koymuştur. Hatta; literatürde bu eser kiliseden çıkma ilk siyaset felsefesi kitabı olarak kabul edilmektedir.⁵³

Augustine bu eserde, birbirine iki zıt kutup olarak Tanrı’nın Şehri ve Dünyevi Şehir olmak üzere ikili bir ayırım yapmaktadır. Dünyevi Şehirde itici güç insan nefsinin kibri ve hırsı iken Tanrı Őehrinde itici güç, öte dünyada Tanrı’nın Krallığı’nda mükafatlandırılmak için bu dünyada ortak hayırlara vesile olmak arzusuyla yanıp tutuşan ve yek vucut olmuş Hristiyan toplumdur.⁵⁴

Augustine eserinde; Tanrı Şehri’nin en güzel örneği olarak Kudüs’ü; Dünyevi Őehre örnek olarak da Asur, Babil ve Roma gibi güçlü merkezi imparatorlukları örnek göstermiştir. Bu Şekilde tanımladığı ve Tanrı’nın Şehri karşısında zıt kutup da konumladığı bu merkezi devletleri o kadar hakir görmektedir ki; bu devletleri, Tanrı Şehri’nin temsilcisi Kabil’in, kanıyla beslenen Habil’e benzetmektedir. Augustine’in bu simbolizasyonundan da açıkca anlaşılacağı üzere; merkezi devletin (Dünyevi Şehir) güçlenmesi ancak kilisenin (Tanrı’nın Şehri) çıkarlarına rağmen olabilir.⁵⁵

Augustin’in akıldan ziyade iradeyi ön plana çıkaran felsefesi de bireye Tanrı Şehri ve Dünyevi Şehir arasında ihtilafta kaldığında, iyiyi ve kötüyü ayırt edebilecek iradeye sahip olduğu telkinini yaparak, kiliseye merkezi devlet üzerindeki egemenliğini tesis etme hususunda önemli bir kamuoyu yaratmıştır.⁵⁶

Augustine’in insan doğasında iradeyi öne çıkaran felsefesi, kilisenin sözü edilen hususta kendi lehinde bir kamuoyu yaratabilmesini sağlamının yanında insan algılarının dünyevi nesnelere vucud bulmuş tanrısal düzen ve uyumunun algılanabilmesini mümkün gören yönüyle asketizmin dünyevileşmeye doğru giden

⁵³ Larry Arnhart, **Plato’dan Rawls’a Siyasi Düşünce Tarihi**, Çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara, 1998, s.102-105.

⁵⁴ Arnhart, **a.e.**, s.105-120.

⁵⁵ Donald Tannenbaum ve David Schultz, **Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri**, Çev. Fatih Demir, Adres Yayınları, Ankara, 2008, s.132-136.

⁵⁶ William Ebenstein, **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, Çev. İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul, 2001, s.87-90.

evrimindeki önemli bir durak olan “Doğal Düzen” kavramının temelini atmış bulunmaktadır.⁵⁷

Ancak bu doğal düzen, Augustin 'e göre; kendi haline bırakılırsa mükemmel değildir. Çünkü; insanlar, Âdem ile Havva'nın ilk günahlarını üzerlerinde taşıdıkları için, doğaları gereği günahkardırlar. Bu yüzden, doğal düzenin inkişafı günahkâr toplumu kontrol eden bir kurumun önderliğinde tesis edilebilir. Bu kurumda Tanrı Şehri'nden (Kilise) başkası olamaz.⁵⁸

Tüm bu gelişmeler dikkate alındığında batıda teolojinin babası olarak kabul edilen Augustine'in ortaya koyduğu siyaset felsefesinin, Batı'da asketizme ve onun kurumsal olan Batı Monastizmi'ne, dünyevileşmeğe giden diyalektik yolculuğunda, merkezi devlet gibi olası önemli bir dışsal gücün takibatından tecrit olabilmesinin, meşru zeminini yaratmış bulunmaktadır. Böylelikle; Augustin aldığı önlemlerle, Batı Monastizmi'ni Basil sonrası Doğu Monastizmi'nin düştüğü eksen kaymasından kurtararak dünyevileşmeye doğru giden bayrağı Nursia'lı Benedict'e devretmiştir.⁵⁹

b. Batı Monastizmi'nde Otonom Kurumsallaşma: Nursia'lı Benedict

Nursia'lı Benedict (480-547)'in Batı Monastizmi'ne getirdiği yenilikler; kendisinden sonra batıda manastırcılık düşüncesinin temel postulları haline gelmiştir. Onun; *The Rule of the Benedict* adlı eseri, batı manastarlarında gündelik yaşamın kılavuzu olarak kabul edilmiştir.⁶⁰ Onun batıda tesis ettiği kurumsallaşmanın esası; Basilleous'un manastırcılık anlayışından taban tabana farklı olmasına rağmen, onun Batı Manastırcılığı'nda yarattığı etki, Basil'in Doğu Monastizmi'ne yaptığı etkiye benzetilmektedir.⁶¹

Daha önce Batı Monastizmi'nin, Pachomius'un kurmuş olduğu kenobitik form üzerinden gelişim gösterdiği ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Benedict'in manastırcılık

⁵⁷ Metin Ahunbay, "Manastır", **Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi**, Yapı Endüstri Merk. Yay., c.2, s.1150-1170.

⁵⁸ Arnhart, **a.e.**, s.104-107.

⁵⁹ Auman, **a.e.**, s.66-73.

⁶⁰ Aumann, **a.e.**, s.69. Eserde bu durumun 817 yılındaki Aachen Konsoli'nde de resmîyet kazandığı bilgisine ulaşılmaktadır.

⁶¹ Şinasi Gündüz, “Md: Keşiş”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2003, c.25, s.324.

anlayışı da bu olguyu doğrular niteliktedir. Benedict'in 525 yılında Monte Cassinal'de başlatmış olduğu manastırcılık geleneğinin; St. Augustin' in, kenobitik formun batıda otonom kurumsallığını kazanmasının önündeki engellere karşı, bir antitez niteliği taşıyan idealleri üzerinden, gelişim gösterdiği kabul edilmektedir.⁶²

Benedict'in manastırları her şeyden önce asketik yaşam idealinin, bireyin gündelik yaşamının her anında hissedilmesini sağlayabilmek için kurulmuştur.⁶³

Bunun tesis edilmesi için de bu manastırların her biri; sakinlerinin, Augustin'in dünyevi şehrine hiçbir şekilde muhtaç olmayacakları ölçüde; yaşamın (çalışma, eğitim, ibadet, ticaret) maddi ve manevi bütün birimlerine sahip kenobitik Tanrı Şehirleri olarak tasarlanmıştır.⁶⁴

Benedikten Ahlak modern batının entelektüel ve ekonomik şekillenmesinde önemli bir rol almıştır. Hristiyan yaşamının ve Batı Medeniyetinin rasyonelleşmesine önemli katkılarda bulunmuştur.⁶⁵

Batı Monastizminde Benedicten Ahlak ile tesis edilen kurumsallaşmanın, bu çalışmada Hristiyan Asketizmi'nin antitezi olarak açıklanmaya çalışılan dünyevi asketizm yönünde bir diyalektik sürece, *-bilerek ya da bilmeyerek-* hizmet edip etmediği, büyük önem arz etmektedir. Bu sorulara cevap verebilmek için de; sözü edilen bu kurumsallaşmanın özelliklerinin incelenmesi gerekmektedir.

Benedikten Ahlakın batıda kurumsallaştırdığı manastırcılık anlayışı, sosyo-temporal bir düzenin tesis edilmesine yönelik olmuştur. Tesis edilmeğe çalışılan bu düzende ise; referans kabul edilen belli temel göstergeler ortaya konmuştur. Bunlar;(1) Planlama, (2) Zaman tarifeleri ve (3) Takvim'dir. Bu temel göstergelerin yardımıyla sosyo-temporal bir düzenin tesisine giden yolda ilk adım olarak temporal (zamansal) bir düzenin manastır yaşamında istikrarlı hale getirilmesi gerekmektedir. İşte tam bu noktada mekanik saatler çok önemli bir görev almıştır. Hatta denilebilir ki; mekanik

⁶² Hannah, **a.e.**, s.77.Ayrıca; Bkz.: Aumann, **a.e.**, s.68-70.

⁶³ Woods, **a.e.**, s.110-113.

⁶⁴ Hannah, **a. e.**, s.80-83.

⁶⁵ Reinhard Bendix, **Max Weber: An Intellectual Portrait**, Methuen Publishing, London, 1973. Ayrıca; Baknz.; Bendix, Benedikten keşişleri batı medeniyetinin ilk profesyonelleri olarak nitelendirmiştir.

saatler olmasaydı temporal bir düzenin istikrarlı hale getirilmesi mümkün dahi olamayabilirdi. Bu düzenin mekanik saatler olmadan istikrarlı hale getirilemeyecek olmasının sebebi; mevcut geleneksel saatlerin bu konudaki yetersizlikleriydi. Örneğin; donma noktalarında çalışmayan şu saatleri ve yine bulutlu havalarda işe yaramayan güneş saatleriyle temporal bir düzenin istikrarı sağlanamazdı.⁶⁶ Bay Mumford'un "...Modern endüstriyel çağın anahtarı zamandır..." sözündeki mekanik zamanı ölçebilecek aletler kuşkusuz bu geleneksel saatler olamazdı.⁶⁷

Mekanik saatlerin batıya yerleşmesi manastırlar sayesinde olmuştur.⁶⁸ Manastırlar, mekanik saatleri alarm olarak işlevsel hale getirmişlerdir. Mekanik saatler, manastırda "*Divine Offices*" olarak bilinen servisleri icra etmek için keşişlerin toplanma zamanlarının geldiğini gösteren alarmlar olarak kullanılmışlardır. Mekanik saatlerin, batıda alarm olarak işlevsel hale getirildiğinin göstergelerinden bir tanesi de; İngilizce "*bell*" yani alarm kelimesiyle "*clock*" yani saat kelimesi arasındaki ilişkiden de anlaşılmaktadır. İngilizce "*clock*" yani saat kelimesi Latince 'de alarm anlamına gelen "*clocca*" kelimesinden türemiştir.⁶⁹

Alarm kelimesinden türetilmiş zaman kelimesi aslında; keşişin/asketiğin seçilmişlikle korku hali arasında gidip gelen teyakkuz halindeki "alarm" durumunu temel alan bir zaman felsefesinin, türetilmiş olduğunu göstermektedir. Burada karışıklığa yer bırakmamak için açıklamak gerekir ki; aslında bu alarm durumu kavramıyla kastedilen korkuyla seçilmişlik gibi iki uç ruh hali arasında gidip gelen asketiğin, bu nevrötik anlarında "Divine Office" in alarmının çalması ve asketiği geçireceği olası mental nöbetten kurtarmak suretiyle; onu fiziki nöbete yönlendirmesi durumudur. Ayrıca bu durum; Balzac'ın meşhur eseri "Vadideki Zambak"ta romanın umutsuz aşık karakterinin, içindeki coşkuyu çalışmanın mekanik hareketleriyle nasıl faydalı bir işe yönelttiği örneğini çağrıştırmaktadır. İşte böyle anlarda asketik "Divine

⁶⁶ J.D. North, "Monasticism and the First Mechanical Clocks", **The Study of Time II**, Ed. J.T. Fraser ve N. Lawrence, New York,1975, s.381-388.

⁶⁷ Lewis Mumford, **Technics and Civilization**, University of Chicago Press, Chicago ve London, 2010, s.10-14.

⁶⁸ Lawrence Wright, **Clockwork Man**, Elek Books, London,1968, pp.56-58.

⁶⁹ John Beckman, William Francis ve J.W. Griffith, **A History of Inventions, Discoveries and Origins**, London H.G. Bohn, London, 1846, vol.1, pp.347-350. Sebastian De Grazia, **Of Time, Work and Leisure**, Kraus International Publications, New York, 1962, s.37-41.H. Alan Lloyd, "Timekeepers- An Historical Sketch", **The Voices of Time**, Ed. Thomas Fraser, Braziller Press, New York, pp.387-395.

Office"nin belirli yükümlülüklerini yerine getirerek geçireceği mental bunalımlardan kurtulmuş olur. Bu felsefe, asketiğe pisko-temporal bir bünye kazandırmak suretiyle onu, kenobitik formu tehlikeye sokacak anokheretik eğilimlerinden korumuş olmaktadır. Bu kurumsallaşmanın en can alıcı özelliğide tam bu noktada kendini göstermektedir. Sosyo-temporal düzenin tesis edilmesi temelde keşişin/asketiğin bünyesinde istikrarlı temporal bir düzenin farkındalığının oluşturulmasına bağlıdır. Yani bu kurumsallaşmanın sosyo-temporal niteliği, keşişin / asketiğin psiko-temporal refleksler geliştirmesine bağlı olmaktadır.⁷⁰

Benedict'ten öncede hatta daha da gerilere gidecek olursak totemik dinlerde dahi sosyal hayatı takvimlerle düzenleme alışkanlıkları vardır. İnsanlar; dini ritüeller, törenler ve seremoniler için özel zamanlar tayin etmişlerdir. Ancak, benedicten ahlakın getirdiği planlama anlayışı; asketiğin/keşişin yaşamının her anını sistematize etmeği hedeflemiştir. Benedicten planlama anlayışı yıllık, aylık veya haftalık programlar şeklinde değildir. Bu planlama anlayışında, bir günün hatta bir saatin bile planlanması söz konusudur. Manastırlarda Benedict'in *The Rule of the Benedict* adlı eserinin daha öncede bahsedilen kılavuzluk özelliği, keşişlerin gündelik hayatlarında her ana yöneliktir. Keşişlerin günlük uymaları gereken planlara "*horarium*" denilmektedir. Hoararium'ların keşişlerin her saatini planlamaya yönelik fonksiyonları ilk mekanik saatin isminden-*Horologium*-de anlaşılmaktadır. Rule'da; bir gün, "*Cannonical Hours*" 'lara yani kutsal saatlere bölünmüştür. İşte bu kutsal saatlerde yapılması zorunlu hizmetlere, daha öncede bahsi geçen "*Divine Offices*", "*Divine Duty*" ya da "*Divine Services*" adı verilmektedir. Anglikan geleneğinde daha çok "*Divine Offices*" terimi tercih edilmiştir. Rule'da gün içinde işaret edilen sekiz "*Divine Offices*" vardır. Bunlar; Matins, Loods, Prime, Terce, Sext, Nöne, Vespers ve Compline'dır. İşte manastır çanı günde sekiz defa bu hizmetlerin geldiğini haber vermektedir.⁷¹

⁷⁰ David Knowles, **The Monastic Order in England**, Cambridge University Press, Cambridge, 1949, pp.1-10.

⁷¹ Benedict'in Rule'undan aktaran; Eviatar Zerubavel, "The Benedictine Ethic and the Modern Spirit of Scheduling: on Schedules and Social Organization", **Sociological Inquiry**, vol.50, no:2, 1980, pp.158-159.

Mekanik saatlerin istikrarlı temporal bir düzenin tesisi konusunda geleneksel saatlerden belki de en önemli artısı, zamanı kayıt altına alabilme özellikleridir. Bu özellik kullanıcılara yaz saati ve kış saati arasındaki zaman farklılıklarını(ekinoks), önceden tayin etme ve önlem alma imkânı sağlamıştır. Mekanik saatlerin bu özelliği sayesinde; Benedict manastırlarında yıl içerisinde yaz saati ve kış saati olmak üzere tayin edilmiş iki farklı saat uygulamasıyla zamanı standardize etme yolları bulunmuştur. Bu şekilde Benedict manastırlarında, keşiş emeğinin verimliliğini düşürücü çok önemli bir engel ortadan kaldırılmıştır. Batıda modern hayatın dakiklik karakteri, Benedict sonrası batı manastırlarında ortaya çıkmıştır.⁷²

Benedikt, manastırlarında geç kalmak günah olarak telakki edilmiştir. Hatta geç kalanlar komünyon'dan atılmaya kadar varan şekillerde cezalandırılmışlardır. Ancak, bu katı uygulamalar bu manastırlarda hiç müsamahakâr olunmadığı anlamına gelmemektedir. Bizzat Benedict'in kendisi bu düzenin devamlılığının zarar görmemesi adına; keşişlerin asketik pratiklerinde, temporal farkındalığın oturtulması için keşişlere oldukça müsamahakâr davranılmasını öğütlemiştir. Bu yaklaşım Benedikten Ahlak'ın, sosyo-temporal düzenin tesis edilmesinde, bireyin çevresel baskılardan etkilenmeden böyle bir düzenin gerekliliğine önce kendi içinde ikna olmasına, büyük önem verdiğini gösterir. Ünlü sosyolog Durkheim'a göre; bu durum sosyo-temporal düzene, keşişe vaad ettiği erdemler karşılığında kendi rızasıyla onu sınırlamasını, mümkün hale getirmiştir. Rule'un 10. bölümünden aktaran Zerubavel, Benedict'in, yaz ve kış saati uygulamalarının geçiş dönemlerinden kaynaklanan aksaklıklara binayen; gece vaazının kısa tutulması ve keşişlerin sabah kalkış saatlerinde meydana gelen aksaklıklara karşı müsamahakâr tutumlarından bahsetmektedir.⁷³

Benedikten Ahlakın Batı Monastizmine eklemlendirdiği temporal düzen anlayışına, sadece toplu organizasyonel bir yapıyı tesis etmesi bakımından yaklaşmak, doğru olmayacaktır. Monastik yaşamın bu temporal yapısı her şeyden önce bu düzen içindeki bireye (keşişe/asketiğe) sağlam bir bilişsellik kazandırmıştır. Dakiklik bireyde en temel reflekslerden biri haline gelmiştir. Birey hem çevresinde olan bitenlere

⁷² Mumford, a.e., s.11-16.

⁷³ Zerubavel, a.e., s. 159-160

yönelik hemde olacakları önceden sezmeğe yönelik bir bilişsellik kazanmıştır. Zerubavel'in bu konuda "...Benedikten bir keşişin saatin kaç olduğunu bilmesi için saate bakmasına gerek yoktur..." sözü bu konuya güzel bir örnek teşkil etmektedir.⁷⁴

Yukarıda görüldüğü üzere; ne yaptığına bakarak saatin kaç olduğunu bilebilen Benedikten keşiş örneğinden de anlaşılacağı üzere; standardizasyonun -yani endüstri kapitalizminin anahtar kavramlarından bir tanesinin- temporal düzen kavramıyla yakın bir ilişkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Mekanik saat maşasının tekrar eden düzenli periyotlarla tekerlek pano üzerindeki her sayı üzerinde sabitlenmesi, o anda yapılacak işi ve o işin yapılacağı mekânında sabitlenmesini sağlayarak; sosyo-temporal düzeni standardize etmiş olmaktadır. Bu yönüyle Benedikten Ahlak, asketik pratikleri zamansal bir katılışmaya tabi tutarak standardizasyonun temellerini atmış olmaktadır. Katılışma kavramının pratik hayattaki maddi görünüşlerinin ortaya konması, standardize olmuş sosya-temporal düzenin neye benzediği konusuna açıklık getireceği için bu görünüşleri örneklendirmek faydalı olacaktır.

İlk görünüş; pek çok sosyal olay ve aktivitelerin rutin bir şekilde günün, haftanın, yılın ve/veya hatta insan yaşamının belli periyotlarındaki özel zamanlarıyla ilişkilidir. Örneğin; işyerlerinin sabah 9.00 'da açılıp akşam 17.00 civarı kapanması, Pazar günleri çalışılmaması, okulların Eylül'de açılması, çocukların 6 yaşına geldiklerinde okula başlamaları, bir dans partisinin sabah programlanmasının mantığımıza çok ters gelmesi, 20'li yaşlarda çalışan bir kadının çocuk yapmasının kariyerini olumsuz etkileyeceğine inanılması gibi günlerin, haftaların ve yılların yapılabilir veya yapılamayacak uygulamalar şeklinde standardize olmuş olması, zaman anlayışında standart lokasyonların var olduğunu göstermektedir.⁷⁵

İkinci görünüş; zaman anlayışındaki standart lokasyonların belli bir ritimde tekrarlanmalarıdır. Standart lokasyonların tekrar etmesi standardizasyonun varlığından söz edebilmek için zorunlu bir şarttır. Üçüncü görünüş ise; standart lokasyonların sabit sürelerle tekrarlanmalarıdır. Dördüncü görünüş ise; İkinci görünüşte bahsedilen zaman lokasyonlarının gelişigüzel bir sıraya göre tekrar

⁷⁴ Zerubavel, a.e, s.159.

⁷⁵ Zerubavel, a.e., s.160.

etmemeleri, ard arda gelen zaman lokasyonları arasında mantıksal bir ilişkinin olmasıdır. Bu görünüş kendini örneğin; bir çiftçinin ekmeden biçemeyecek olmasında gösterir. Katılaşmanın bu görünüşü, temporal düzenin istikrarlı ve tersine çevrilemez olmasını sağlamaktadır.⁷⁶

Sosyo-temporal düzenin standardize edilmesi ve bu standardizasyonun mekanik saat maşasının çizdiği kısır bir döngüde sürekli kendini tekrar eden (sequential) yapısı bu düzeni kurumsallaştıran en önemli faktörler olmuşlardır.

Benedikten Ahlak'ın ortaya koyduğu zaman felsefesinin faydacı niteliğine de değinmek gerekmektedir. Daha önce bahsi geçen tüm temporal düzen görünüşlerinin anlamlı bir bütün oluşturabilmesi için optimum hız kontrolü büyük önem taşımaktadır. Asketik pratiklerin yerine getirilmesinde Benedikten Ahlak optimum hız kavramına çok büyük önem vermektedir. Horarium'daki görevleri yerine getirirken ne kadar acele edilirse ruhların sonsuzluğa giden yolculuklarında o ölçüde kısa süreceği öğüdü verilmiştir. Bu yüzden manastır alarmı sabah kalkış sinyali verdiğinde, güne mümkün olduğunca çabuk başlayabilmek için geceden kıyafetleriyle yatan Benedikten keşişler için optimal hız çok büyük bir önem taşımaktadır. Bununla ilgili Zerubavel'in Rule'un 18. Bölümünden yaptığı alıntı dikkat çekmektedir. Aktarılanlara göre; asketik pratiklerin yerine getirilmesinde ortaya çıkan gevşeklik veya tembellikler şiddetle kınanarak; keşişler, hep eskilerin bir günde yaptıklarını bir haftada yaptıkları şeklindeki serzenişlere maruz kalmışlardır.⁷⁷

Benedikten Ahlak' da optimum hıza verilen bu önem; keşişe asketik yaşamının farklı alanlarındaki pratiklerini optimal bir şekilde çeşitlendirme imkânı sağlamıştır. Optimal zaman ve hız anlayışıyla keşiş/asketik hem masa başında hem tarlada hem de ibadetlerinde, mükemmel bir denge bulmuştur.⁷⁸

Tüm bunlar Benedikten Ahlakın faydacı bir zaman felsefesine sahip olduğunu göstermektedir. Zerubavel Benedikten Ahlakın faydacı yönüyle ilgili; Rule'un giriş bölümündeki faydacı öğelerin altını çizmek suretiyle Benedikten Ahlakın zamana kıt

⁷⁶ Zerubavel, **a.e.**, s.161-163.

⁷⁷ Zerubavel, **a.e.**, s.165-166.

⁷⁸ Wilbert E. Moore, **Man, Time, and Society**, John Wiley and Sons, Inc., New York, 1963, s.118-123.

bir kaynak olarak yaklaştığını ve onu en optimal şekilde faydalı hale getirmek için uğraşmayı temel hedef haline getirdiğini ifade etmektedir.

Sonuç olarak; Benedikten Ahlakın, sosyo-temporal bir düzen tesis etmek suretiyle kurumsallaştırdığı Batı Monastizmi, modern batı medeniyetine faydacı bir zaman felsefesi bırakmış bulunmaktadır. Bu mirasın modern zamanlara taşıyıcısı da Protestan Ahlak olmuştur.

Benedikten Ahlakın Batı Monastizmine eklemelendirdiği sosyo-temporal düzenin katılaştırdığı faydacı zaman felsefesi, yüzyıllar sonra Weber'in; "vakit nakittir" şeklinde yaptığı Benjamin Franklin göndermesiyle de altını çizdiği endüstri kapitalizminin zaman öğeleriyle parasal öğeler arasında tesis ettiği konvertibil ilişkinin temellerini atmıştır. Bu ilişki artık endüstriyel yaşamın gündelik dokusunda bile hissedilir hale gelmiştir. Örneğin; bu ilişki kendini en somut biçimde emeğin ücretini, yaptığı işin yerine çalışma saatine göre aldığı emek piyasalarında göstermektedir. Zaman miktarı artık başlı başına alınıp satılabilen bir mal niteliği kazanmıştır.⁷⁹

Ayrıca bu ilişkinin görünüşleri yalnızca endüstriyel alanla sınırlı değildir. Yaşamın diğer alanlarında da; verimliliği zaman ölçütlü sosyo-temporal düzenin, görünüşlerine rastlamak mümkündür. Kara ve hava teknolojilerini geliştirmede hep hızın referans alınması, fast-food, hızlı okuma teknikleri, hatta; sinema ve spor gibi alanlarda bu katılmış izlere rastlamak mümkündür. Örneğin; batılıların Japon filmlerinin uzun aksiyon sahnelerini sıkıcı bulmaları, pornografik film endüstrisinde hep kısa filmlerin tercih edilmesi, ABD'de zaman sınırlaması olmayan meşhur baseball oyununa olan ilginin azalması ve futbol ve basketball gibi süre kısıtı olan oyunların daha popüler hale gelmesi gibi örnekler çoğaltılabilir. İşte tüm bunlar, batıda sosyo-temporal düzenin, yaşamın her alanından görünüşleridir. Ayrıca burada ifade etmek gerekir ki; menşei itibariyle monastik olan bu düzen görünüşlerinin modern yaşamın her alanından görünebilmesi, manastır yaşamının toplumsallaşmış olabileceği yönündeki ihtimalleri kuvvetlendirmektedir.⁸⁰

⁷⁹ George Soule, **What Automation Does to Human Beings**, Arno Press, London, 1956, s.85-102.

⁸⁰ Zerubavel, **a.e.**, s.166-167.

1.1.1.2. Protestanlık

Metnin seyrinden de anlaşılabilirliği üzere bu çalışmada asketik din kavramından sonra açılan alt başlıklar, çalışmanın şu an geldiği nokta olan Protestanlığın, menşei meselesini sorgulamayı amaçlamıştır. Bu menşe sorgulamasının amacı ise; asketizmin kendi antitezi *-dünyevi asketizm-*yönünde diyalektik bir sürece tabi olup olmadığı sorusuna cevap aramaktır. Bu başlıktan itibaren izlenecek yol ise; söz konusu sürecin devamlılığının sorgulanması, olmalıdır. Nasıl ki; Batı Manastırcılığı içerisinde dünyevileşmeğe giden yolun izleri derecelendirilerek takip edilmeye çalışılmışsa bu başlıktan itibaren de bu takibe sadık kalınması, tutarlı bir metodolojinin tesisinde önemli bir rol oynayacaktır.

Bu başlıkta asketizmin dünyevileşme yönündeki diyalektik hareketinin derecelerinin tayin edilmesi meselesi, Protestan mezheplerin bu sürece yaptıkları katkılar bakımından karşılaştırmalı bir bakış açısıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu doğrultuda aşağıdaki şekilde safhalı bir bakış açısı geliştirilecektir.

(1) LUTHERYEN CALLİNG (Mesleğe Çağrı) KAVRAMI (XVI.yy)

Amaç; Çalışarak Tanrı'nın şanını yüceltmek.

(2) METODİST ORTAK HAYIR (COMMON BEST) KAVRAMI (XVII. yy)

Amaç; Tanrı'nın şanını yüceltmeği ortak hayır kavramıyla bir ölçüye göre yapmak.

(3) 1776 SMİTİAN DEVRİM'İN TEMEL POSTULASI: ORTAK HAYIR'IN TOPLUMSAL FAYDAYA DÖNÜŞMESİ SÜRECİNİN BAŞLAMASI (XVIII. yy)

Amaç; Ortak Hayırın ölçüsünü toplumsal faydayla metodolojik bir zemine oturtmak.

Yukarıda safhalı bir bakış açısıyla şematize edilen asketik ahlak öğretilerinin, (1)'den (3)'e doğru dünyevileşme derecesi test edilmeye çalışılacaktır. Bu derecelendirme, aynı zamanda söz konusu safhaların içlerinin doldurulması suretiyle yapılacaktır. Bu şematizasyonun tutarlı bir şekilde sunulması ise; endüstri

kapitalizmine giden sürecin neden batı avrupanın merkantilist ülkelerine has olduğu, hatta; bir adım daha ileri gidilerek neden endüstri devriminin İngiltere'de ortaya çıktığı gibi soruların cevaplarını aramada önemli ipuçları sağlayacaktır.

Daha öncede bahsedildiği üzere modern endüstri kapitalizminin doğuşunda ve gelişmesinde asketik ahlakın etkisini inceleyen literatür weberyen'dir. Max Weber (1904-1906) arası yazdığı Protestan Ahlâkı ve Kapitalizm Ruhı (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus) ve Protestan Mezhepleri ve Kapitalizm Ruhı (Die protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus) isimli makalelerinde, modern endüstri kapitalizminin ruhu olarak ad ettiği asketik ahlakın, son kertede dünyevileştiricisi olarak gördüğü Protestanlığın bu yönüyle çerçevesini sırasıyla; reformun başlatıcısı olarak Luteryenizm , Kalvinizm, Pietizm, Metodizm ve Baptizm olarak çizmiştir. Buradan hareketle bu çalışmada da Protestanlığın, asketik ahlakı dünyevileştirici fonksiyonlarından bahsederken bu mezhepler merkeze alınacaktır.⁸¹

Hatta Weber sınırları daraltma konusunda bir adım daha ileri giderek İngiliz Püritenizminin dünyevi asketizmin en tutarlı temelini oluşturduğunu dile getirmiştir. İngiliz püriten ahlak edebiyatından da Richard Baxter'ı ön plana çıkartmaktadır. Özellikle Richard Baxter'in "Christian Directory" adlı eseri⁸² Protestanlığın asketik ahlaka bakışını en iyi özetleyen eserlerdendir. İngiliz Püritenizmi'nin dışında diğer Protestan mezheplerinden Pietizm'in kurucusu J. Spener'in "Theologishe Bedenken" adlı eseri ve Robert Barclay 'in "Apology" gibi eserleri bu konudaki en önemli referanslardır.⁸³

Asketizmin antitezi yönündeki evrimine giden diyalektik sürecindeki son duraklarından biri olan Protestanlığın, ilk olarak zenginlik kavramı üzerinde durduğu görülmektedir. Asketik ahlakı tanımlayan ve yukarıda bahsi geçen temel

⁸¹ Max Weber, **a.e.**, s.53-56.

⁸² Alatlî'nın aktardıklarına göre; Richard Baxter (1615-91), dinde birlik adına İngiltere Kilisesi'ne bağlı kalmayı seçmiş, önde gelen bir Püriten'di. Hıristiyan'ın Kitabı (1673) adlı eseri, "birlikte bir *Püriten Summa Theologica* ve *Summa Moralis*" idi. Bu eser Etik, İktisat, Din ve Politika olmak üzere dört bölüme ayrılmıştı ve eserin amacı iş adamları ile erkeklere mesleklerinde ve "ticari işlerinde" pratik önerilerde bulunmaktı. Bu eser, Kidderminster'de Baxter'in cemaatinin üyelerinin kendisine uygulamaya yönelik sordukları soruları cevaplamak amacıyla yazılmış olabilir. Alev Alatlî, "Hıristiyan'ın Kitabı", **Batıya Yön Veren Metinler: Rönesans/ Protestan Reformu, Erken Modern Dönem/Bilim Çağı (1350-1650)**, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2016, cilt no.2, s.599.

⁸³ Weber, **a. e.**, s. 218-220.

eserlerde de bu vurgu göze çarpmaktadır. Metodist rahip Richard Baxter'in; "*Dünyevi bir servet yakalamak isteyenler ruhlarından tiksiniyor. Sebebi ise; ruhlarını önemsedikleri ya da bedenlerini daha çok tercih ettikleri için değildir. Tam aksine; uzuvlarını, o kazanç elde etme yöntemlerini ararken kullanmalarındır.*" sözü ve ayrıca; zaman kaybetmenin özellikle de eğlence için ayrılan zamanın günah telakki edilmesi, çalışmanın teşvik edildiğini ama servet birikiminin yerildiğini gösteren en güzel örneklerden biridir.⁸⁴

Ayrıca; Bailey'in Scripture adlı eserinde "...zengin bir insanın kolayca kurtulamayacağı..." vurgusunu yapması ve yine Barclay'in; "...kendilerine yapılan çağrıyı daha zengin olmak için kullanan insanlar..." gibi olunmaması gerektiği yönündeki öğütleri, Protestanlığın servet birikimine ve çalışmaya karşı tutumunu yansıtmaktadır. Ayrıca şunun da altını çizmek gerekmektedir ki; Barclay'in Çalışma yerine Luteryen "*calling*" çağrısını kullanması servet biriktirme konusundaki yasaklayıcı tutumun aksine; çalışma kavramına karşı kutsayıcı bir bakışın olduğunu kanıtlamaktadır.⁸⁵

Tam bu noktada, modern endüstri kapitalizminin en önemli ortaya çıkış koşullarından bir tanesi ile yukarıda ifade edilmeye çalışılan Protestanlığın, servet birikimine olan bakışı arasındaki bağlantıyı, yakalamak gerekmektedir. Protestanlıkla servet birikimi arasında bağlantı kurulması gereken söz konusu nokta şudur; modern endüstri kapitalizmini gerçekleştirecek en önemli servet birikiminin ticaret kapitalistliğinden gelmesi gerekmektedir. Aksi takdirde ticaret kapitalistliğine temerküz etmemiş faiz kapitalistliği, endüstri kapitalizminin oluşması önünde önemli bir engel oluşturmaktadır. Bu yüzden Karl Marx; batı avrupanın merkantilist ülkelerinin modern endüstri kapitalizmine geçiş evrelerini çok iyi ortaya koyduğu meşhur kapital adlı eserinde; "...ticaret kapitalini, endüstri kapitalistliğinin en önemli görünüşü..." olarak göstermiştir.⁸⁶

⁸⁴ Kemper Fullerton, "Calvinizm and Capitalism: An Explanation of Weber Thesis", **The Harvard Theological Review**, 1928, cilt no.21, sayı no.3, s.162-167.

⁸⁵ Max Weber, **a. e.**, s.221.

⁸⁶ Maurice Dobb, Paul Sweezy, v.d., **Feodalizmden Kapitalizme Geçiş**, Çev. Müge Gürer, Semih Sökmen, Metis Yayınları, İstanbul, 1984, s.64-70.

İşte tam olarak Protestanlığın yasakladığı servet birikimi de ticaret kapitalistliğinden elde edilmemiş servet birikimleridir. Ticaret kapitalistliğine temerküz etmemiş faiz kapitalinin, en sunturlu şekillerinden biri olan tefeciliğe karşı Püriten kiliseler adeta bir savaş başlatmışlardır. Örneğin; Hollanda'da 1574'de Güney Hollanda Kilise Meclisi, tefecilerin yaptıkları iş yasal olmasına rağmen onların cemiyetten çıkarılması için mücadele vermiştir. Hatta 1598 yılına gelindiğinde bu baskı tefecilerin yanlarında çalışanlara ve ilerleyen yıllarda da tefecilerin eşlerine varana kadar yayılmıştır.⁸⁷

Metodizmin kurucusu Weshley'in bu konuda adeta tasarruf yatırım eşitliğini savunan klasik iktisatçıları hatırlatan vaazına, değinmek çarpıcı olacaktır. Wesley; *"...iyi bir Hristiyan olman hususundaki sana en önemli Tanrı buyruğu, karını iktisadi faaliyetler-ticaret kapitalistliği- yoluyla çoğaltmandır. Bunun dışındaki hiçbir şekilde parayı bir yerde biriktirmek -faiz kapitalistliği- âtil tutman anlamına gelir ki buda Tanrının çağrısına uymaman anlamına gelecektir."*⁸⁸

Bu noktada, parya kapitalizmi ile burjuva kapitalizminin nasıl karşı karşıya geldikleri ya da bu ikisinin nasıl birbirlerinin ters kutuplarında yer alan çıkar grupları oldukları ve birinin salt faiz kapitalistliğinin -parya kapitalizmi- ticaret kapitalistliğine-burjuva kapitalistliği- temerküz etmemesinin ya da etmemek için savaşmasının en sunturlu örnekleri çoğaltılabilir. 17. Yy'da Kalvinist ve Baptistlerle Stuartların idaresi altındaki Anglikanizm ve onun himayesindeki aktörler arasındaki mücadeleler, bahsi geçen hususa güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bir yanda burjuva kapitalizmini temsilen Protestanlar, öte yanda; mali tekellilik çıkarıyla hareket eden Anglikan Stuartlar ve bu çıkarında araç olarak kullandığı parya kapitalizmi. Püritenler bu mücadeleyi kazanmışlardır. Weber'in deyimiyile; *"...İngiltere'de politik bir zırhla korunan tekellci endüstrinin tümü, kısa zamanda yok oldu...; Püritenler ticaretin önündeki engeller olan dolaylı vergilerden, tarifelerden, özel tüketim vergilerinden ve birçok tekellci engellerden kurtulmak için savaştılar ve başardılar..."* Weber 17. Yy'da İngitere'deki bu Püriten-Anglikan mücadelesinin aynı zamanda Püriten ve

⁸⁷ Weber, a.e., s.222.

⁸⁸ Maximin Piette, **John Wesley in the Evolution of Protestantism**, Sheed & Ward Press, London, 1937, s.437-440.

Yahudi Ahlakları arasındaki karşıtlığın da altını çizdiğini vurgulayarak burjuva ahlakının, bir parya kapitalistliği aktörü olarak gördüğü Yahudi ahlakının değil Püriten ahlakının bir ürünü olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹

Püriten ve Yahudi Ahlaklarının, endüstri kapitalizminin gerçekleşmesinde birbirlerine görece üstünlüklerine tam bu noktada temas edilmesi, yukarıdaki parya kapitalistliği-burjuva kapitalistliği şeklinde sınıflandırılmış weberyen tezlere açıklık getirecektir.

Bu yüzden sözü edilen Yahudi Ahlakının, ticaret kapitalistliğine temerküz etmeyen faiz kapitalistliği kimliğinin özellikleri, ticaret kapitalistliğine zarar veren yönlerini merkeze almak suretiyle ayrıntılandırılmalıdır. Ünlü sosyolog Werner Sombart'ın ekonomik yaşamda, kapitalist bir bakış açısının nasıl ortaya çıktığı sorgulamasını yaptığı; “Yahudiler ve Modern Kapitalizm” adlı ünlü çalışmasının feyziyle 17. ve 18. yy'da merkantilist devletlerde burjuvanın ticari zihniyetiyle yahudilerin ticari zihniyeti arasındaki önemli farklılıklardan bahsedilmesi yerinde olacaktır. Ayrıca Weber'in, endüstri kapitalizminin diğer kapitalistlik türlerinden en önemli farkıyla ilgili; burjuvanın ne şekilde ve nasıl elde edildiği önemli olmayan bir kar hırsından uzak ussal ve toplumun hayrına hizmet edecek bir kar güdüsüne sahip olmasını ve bunun vahşi kapitalizm olmadığını ifade etmiştir. Endüstriyel kapitalizmin ruhunun, Yahudi ahlakının değil burjuva ahlakının bir ürünü olduğuna inanan Max Weber'den yukarıda sözü geçen eserdeki analizleriyle Werner Sombart'ın ayrıldığı görülmektedir. Sombart bu eserde; Yahudi ahlakını Weber'in tam tersine modern kapitalist ruhun merkezine koymaktadır. Weber ve Sombart arasındaki bu temel fark ise; Sombart'ın, Weber'in endüstri kapitalizminin vahşi olmayan kar güdüsü görüşüne uymamasıdır. Bu yüzden; Yahudi ahlakının, ticari hayatta ağır basan faiz kapitalistliği tutumları ve bu tutumlarının ticari kapitalizme verdikleri zararların tarafsız bir şekilde gözlemlenebilmesi noktasında Sombart'ın adı eseri, bu noktaya temas etmede bu çalışma için temel referans olabilir.

16. ve 17. yy'da Avrupa'da Yahudilerin ticari faaliyetleri oldukça geniş bir yelpazeye yayılmıştır. Örneğin; 1685 yılında, tüccar hansa liga şehirlerindeki

⁸⁹ Weber, a.e., s.107-110.

belediyelere yapılan şikayetlerin geneli, yahudilerin her iş dalına el atmalarının haksız rekabete yol açmasıyla ilgilidir. Fakat Yahudilerin bu geniş yelpazeli ticari faaliyetleri, onları Sombart'ın endüstri kapitalizminin aktörü yapmasının sebebi değildir. Çünkü bunlar; genelde üretim sektörleri değil ikinci el mal ve hizmetler piyasalarında yapılan ticari faaliyetlerdir.⁹⁰

Burada, Yahudilerin ticari faaliyetlerinin, piyasa fiyatını düşürücü etkileri bakımından ticaret kapitalizmine verdiği zararlardan bahsetmek gerekmektedir. Sombart Yahudilerin, paraya ihtiyacı olan kimselerden utanç verici fiyatlarla mal alıp; sonrasında da onları ucuz fiyatlarla satmak suretiyle piyasayı mahvettiklerine dair, birçok rapordan bahsetmektedir.⁹¹ Karşılaştırılmanın zenginleştirilmesi açısından piyasa fiyatına ilişkin püriten tutuma da bu aşamada temas etmek gerekmektedir. Metodizmin kurucusu John Weshley'in ekonomik ahlakını konu alan bir eser yazan Mc Arthur'a bu hususta bağlanılabilir. Metodizm, piyasa fiyatının düşürülmesi bir yana Katolik kilisesinin orta çağın durağan toplum ekonomisini sembolize eden adil fiyat doktrinine bile şiddetle karşı çıkmıştır. Metodizm fiyatların belirlenmesinde duygusallığa yer olmaması gerektiğini vurgulayarak piyasa fiyatının altında ürün satılmasını günah telakki etmiştir.⁹² Metodizm, asimetrik enformasyon yoluyla uygun fiyat dediği tam rekabet koşullarında alıcı ve satıcının arz ve talep olarak bir araya gelmeleri sonucunda oluşan serbest piyasa fiyatının, üzerinde veya altında fiyat belirleyenlerin cemaatten atılmalarına varana kadar birçok tedbirlere başvurmuştur.⁹³

Sombart bu Yahudi ticaretinin piyasa fiyatını düşürücü karakterinin kökenini de sorgulamaktadır. Bunun temel sebebi; satılan malların elde edilmiş şekli

⁹⁰ Werner Sombart, **Yahudiler ve Modern Kapitalizm**, Çev. Sabri Gürses, Küre Yayınları, İstanbul, 2016, s.134-135. Sombart burada; 1685 yılında Frankfurt-Maine yetkililerine yahudilerin her iş dalına ait ürün çeşitlerinde ikinci el piyasasına el atmış olmalarının, piyasaya verdikleri zararlar konulu bir rapordan bahsetmektedir.

⁹¹ 17. ve 18. yy'da yahudilerin iş yaptıkları yerlerde yapılan şikayetlerle ilgili Sombart; ilk olarak İngiltere'de 1753 yılında, Doğallaştırma yasının geçirilmesi sırasında Yahudilerin piyasa fiyatını kırma eğilimlerinden dolayı, onların yurttaş olarak kabul edilmesine karşı yükselen seslerden bahsetmektedir. Ayrıca Fransa'da 18. Yy'da Montpellier, Paris ve Nantes tüccarlarının yahudilerin piyasa fiyatını fabrika çıkış fiyatının bile altına düşürdükleri yönündeki şikayetlerden bahsedildikten sonra bu konudaki örnek rapor örneklerini İsveç ve Almanya'ya doğru genişletmektedir. Sombart, **a.e.**, s.139-141.

⁹² Kathleen Walker Mac Arthur, **The Economic Ethics of John Wesley**, Literary Licensing, LLC, New York, 1939, s.118-122.

⁹³ Wellman J. Warner, **The Wesleyan Movement in the Industrial Revolution**, Russell & Russell Press, New York, 1967, s.142-145.

kaynaklanmaktadır. Yahudilerin alım satımını yaptıkları mallar tefecilikten rehin alınmış mallardır. ⁹⁴ Yahudilerin bir çeşit faiz kapitalistliği biçimi olan tefecilik yoluyla elde ettiği bu rehin mallarının, piyasa fiyatının çok altında pazara sürülmesiyle salt ticaret kapitalistliğinin ürettiği değerden tüccarlık yapan zümrelerin çıkarına ters bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden Sombart konuyla ilgili olarak Hristiyan tüccarın gözünde Yahudi tüccarın alçakça kar elde etmeye çalışan ve onunla iş yapanların derisini yüzmeğe çalışan bir tefeci olduğundan bahsetmektedir. Yahudi ticari ahlakı, püriten ahlakın daha önceki bölümlerde ayrıntılandırılan bünyesinin zıttına, servet birikiminin meşru yollarının tartışması içinde olmamıştır. Sombart'a göre; Yahudilerin ticari faaliyetlerinde, ticari etkinliğin sadece ve sadece zenginliği temel aldığı fikri, vazgeçilmez bir öge olmuştur.⁹⁵

Bunun bir sonucu olarak, Yahudi ticaret ahlakının, ticaret kapitalistliğinin en önemli öğelerinden biri olan sermayenin marjinal verimliliğini tesisi etmek gibi bir saike sahip olmadığı ortaya çıkacaktır. Bu durumun, piyasada mal ve hizmet kalitesini düşürücü etkileri bakımından ciddi zararları söz konusu olacaktır. Bunların önemli sonuçlarından birisi de Yahudilerin envanterindeki rehin yoluyla elde edilmiş kalitesi düşük ticari malların, piyasada yarattığı kötü etkilerdir.⁹⁶ Bu durum, aynı zamanda kendisine modern iktisat literatüründe bile yer bulan bir probleme -limon problemine- (Bu teoriye göre piyasada kötü malların bollaşması iyi malların piyasadan kaçmasına sebep olmaktadır.) işaret etmektedir.

Protestanlığın asketik ahlak öğretisi, bireye öte dünyada bir aziz olabilmek için bu dünyada bir kilise adamı gibi dünyevi zevklerden arınmayı ve kendilerine yapılan çağrıyı kabul ederek yani mesleğinde sebat ederek Tanrı'nın kudretini arttırmayı vaaz etmiştir. İşte bu şekilde, tembelliğin iyi bir Hristiyana yakışmayan bir özellik olması üzerinden gidilerek, ticaret kapitalistliği dışındaki faiz kapitalistliği türündeki servet birikimleri, boşa zaman ve rahatlığı olanaklı hale getireceği için bu birikimlerin

⁹⁴ Sombart, **a.e.**, s.134-135.

⁹⁵ Sombart, **a.e.**, s.145.

⁹⁶ Yahudi mallarının kalitesinin düşüklüğü ile ilgili Sombart; 18. Yy'da İsveç'te meclise kadar gelen giyim endüstrisindeki kalitesiz Yahudi mallarının piyasaya verdiği zarar tartışmalarından ve Nantes Belediyesi'ne gelen tüketicinin kalitesiz Yahudi mallarıyla kandırıldığı yönündeki şikayet raporlarından bahsetmektedir. Sombart, **a.e.**, s.143-144.

yasaklanmasının meşru zeminlerinin oluşturulması sağlanmış olmaktadır. ⁹⁷ Protestanlık tüm bunları görünürde ahlaki bir zeminde meşrulaştırmıştır; ama aynı zamanda bilerek ya da bilmeyerek ticaret kapitalistliği dışında elde edilen faiz kapitalistliği çeşidinden elde edilen servet birikimlerinin boşa zamanın fırsat maliyetini düşürmesi⁹⁸ ve tembelliği arttırmasını öne sürerek düşük ücret kuramlarının meşruluğunu da sağlamış bulunmaktadır. Bu olgu aynı zamanda bölüşüm sorununun da meşru zeminlerinin oluşturulmasında işe yaramıştır. Bu olgu dünyadaki nimetlerin eşit dağıtılmamış olmasıyla ilgili bireye, Tanrı'nın inaniyetinden kaynaklanan ve bizi gizli hedeflere doğru götüren rahatlatıcı bir güven vermiştir. Yine aynı şekilde; Calvinizmin işçi ve zanaatkarların fakir kaldıkları sürece Tanrı'ya bağlı kalacakları vaazı ve yine Adams'ın adı geçen eserinde⁹⁹ ortaya koyduğu; “...eğer Tanrı bu kadar çok insanın fakir kalmasına müsaade ediyorsa bunun sebebi muhtemelen bu insanların zengin olmanın verdiği yükün altından kalkamayacak olmalarıdır...” şeklindeki cümleleri, düşük ücret kuramlarının ve bölüşüm sorunun meşruluğunun sağlanmasına önemli katkılar sağlamıştır.

Çalışmanın bu hususla ilgili dikkatini celbeden önemli bir noktaya şu anda parmak basmak ihtiyacı hissedilmektedir. Düşük ücret ve bölüşüm kuramlarının meşruluğunun sağlanması için aslında yukarıda ortaya konulan safhalı yaklaşımdaki süreçlerin ilerlemesine gerek yoktur. Çünkü daha önceki başlıklarda da açıkça ortaya konulduğu gibi; Batı Monastizmi düşük ücret ve bölüşüm kuramlarıyla uyum içinde olduğu için bu kuramların ileri asketik safhalara maruz kalmasına gerek kalmamıştır. Doğal olarak Protestanlığın da bu kavramları daha ileri bir asketik bünye dönüşümüne maruz bırakması gerekmemiştir.

Metodizmi, diğer püriten mezhepler içerisinde asketik ahlakı faydacı bir anlayışla dünyevileştirme konusunda, öne çıkaran özelliklerinden bir tanesi de monastik düşüncenin dünyevi aşırılıklar kavramını rasyonelleştirmedeki başarısıdır. Temel monastik düşüncenin asketik ahlakı, dünyevi aşırılıkları yasaklamıştır. Eğer

⁹⁷ Warner, a.e., s.143-148

⁹⁸ Faizlerin yükselmesinin boşa zamanın fırsat maliyetini düşürmesi, modern iktisat literatürünün üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Kavramın teorik ayrıntıları için; Bkz.: Ersan Bocutoğlu, **Karşılaştırmalı Makro İktisat: Teoriler ve Politikalar**, Ekin Basım Yayın, İstanbul, 2015, s.68-73.

⁹⁹ Weber, a.e., s.158.

"Çok Çalışmak ""la aşırıya kaçılmış olunacak ise; önemli bir ihtilaf ortaya çıkmış demektir. İşte bu noktada, Metodizm'in gerekli meşrulaştırmayı yaptığı Baxter'ın; "...sizi ruhanilikten uzaklaştıran dünyevi aşırılıkların hepsinden uzaklaşmalısınız. Ama çoğunluğun iyiliği için kullanacağınız bedensel veya zihinsel işlerden uzaklaşmamalısınız..." sözünden anlaşılmaktadır. Bu anlayış bireye aşırılığa düşme konusunda yaşayacağı tereddütü ortadan kaldırma konusunda, önemli bir ölçü biçimi kazandırmıştır. Bu ölçü; Tanrı'nın kudretini arttırmak için yapılan çalışma çağrısına uymada toplumsal hayrın- *başlığın girişinde common best (ortak hayır) olarak ifade edilen kavram-* varlığı süresince aşırılığın söz konusu olmayacağıdır. Baxter'a göre; herkes bir kilisenin ya da bir ulusun üyesi olarak onların iyiliği için çalışmalıdır. Bu yüzden Metodizm; "...işlerin yarattığı stresin insanları Tanrı'dan uzaklaştırdığı..." fikrine sahip diğer püriten mezheplerin düştüğü handikaba düşmemiştir.

Bu çalışmada da daha önce bahsedildiği üzere; Batı Monastizm'inde otonom kurumsallaşmanın meşru zeminlerinin hazırlanmasında St. Augustus'un sınırlarını Tanrı Şehri ve Dünyevi Şehir olarak çizdiği ve bunlardan ideal devlet tercihinin ilki yönünden yaptığı iki kutuplu bir dünya söz konusudur. İşte Augustus'un ideal devleti, bu noktadan sonra ele alınacak "Doğal Düzen" kavramının nasıl bir dünyada filizlendiği noktasında, somut bir bakış açısının ortaya konulmasına katkı sağlayacaktır.

Asketizmde her meslek Tanrı'nın çağrısını yerine getirmek anlamı (calling) taşıdığı için temelde zaten doğal düzen fikrinin izlerine rastlanır. Yani her mesleğin bir alinyazısı olduğuna dair bir söyleme sahip olan asketizmde, doğal düzen anlayışının devamlılığının önemi büyüktür. Bu çalışmada ortaya konan söz konusu asketik safhaların tüm derecelerindeki püriten mezheplerde calling anlayışı üzerinde fikir birliğinin sağlandığı söylenebilir. Çünkü; püriten mezhepler temelde Luteryen calling kavramına sadık kalmışlardır. Püriten asketizme göre; her meslek tanrı yazgısıdır, bundan kaçılmaz ve kimse mesleğini yadırgayamaz. Yani püriten asketizminin doğal düzen anlayışı tanrı yazgısı olarak kabul edilmiştir. Böylece; modern endüstri kapitalizmini ortaya çıkaran en önemli unsurlardan; iş bölümü ve uzmanlaşmanın meşruluğu sağlanmış olmaktadır. Aslında iş bölümü ve uzmanlaşmaya sekte vuracak emek piyasasındaki dikey ve yatay hareketliliklerin

önlenmesi vaaz edilmiş olmaktadır. Weber bu durumu; "... dini arka planlar kullanarak bazı yaşam biçimleri için psikolojik yaptırımlar oluşturmak..." diye yorumlayarak Pietistlerin çağrı yapıldıktan sonra meslek değiştirilemez vaazlarının, Thomas Aquinas (1225-1274)'ın *causis naturalibus* kavramının ve Lutheryen *sebatçılık* anlayışının da bu durumun birer örnekleri olduğunu ortaya koymuştur. Hatta; Weber, Metodizmin diğer püriten mezheplere göre; doğal düzen kavramını, daha da kutsadığını dile getirmiştir. Bu konuda, metodist Richard Baxter'ın doğal düzenin tesisiyle ilgili vaazlarında; Cluny keşişlerinin sessizliğine bürünülerek zaten ideal olanın mevcut olan olduğuna ve bu nedenle doğal düzenin sorgulamasının yapılmamasına dair anekdotlar göze çarpmaktadır.

Bu son başlıkta, şimdiye kadar endüstriyel kapitalizmin en önemli kavramlarından ticaret kapitalisliğinden ve faiz kapitalisliğinden elde edilen servet birikimleri, çalışma kavramı ve ayrıca; iş bölümü ve uzmanlaşmanın tesisindeki önemi itibariyle doğal düzen kavramlarına, Protestanlığın genel bakışı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Protestanlığın bu kavramlara genel bakışı ortaya konulurken zaman zaman metodizmin, diğer püriten mezheplere görece asketizmi dünyevileştirmede öne çıktığı görülmüştür. Asketizmin dünyevileşmeğe giden olası diyalektik sürecinin sorgulanmasının bu çalışma için önemi düşünüldüğünde, başlığın girişinde karşılaştırmalı bir şekilde geliştirilmesi hedeflenen safhalı yaklaşımın, test edilmesine devam edilecektir.

Lutheryen calling (mesleğe çağrı) kavramının, söz konusu olası sürecin ilk ayağına yaptığı katkılar incelenecek olursa, ilk göze çarpan; asketik ahlakın sebatçılık felsefesi olacaktır. Sebatçılık felsefesiyle lutheryen öğreti, kendisinden sonraki daha dünyevi asketik safhalara çok önemli zeminler hazırlamıştır. Lutheryenizmin sebatçılık anlayışı, özünde paulusçu düşüncenin dünyayı umursamaz tavrının etkilerini taşımaktadır. Weber'in bakış açısıyla bu öğreti; İsa'nın bu dünyada başına gelenlerden dolayı babasının hırsını bizden çıkartmak istemesi ve buna muhatap olan her dindarın seve seve çağrıya (mesleki calling'e) olumlu cevap vermesinin ve sebatla kaderinin ona sunduğu meslekte çalışmasının gerekliliğini tembihlemektedir. Lutheryenizmin çalışmaya bakışı, Thomas Aquinas'ın 14. yy'dan itibaren Roma Katolik Kilisesini

temelden etkileyen reformasyonunun yarattığı ortama da çok şey borçludur.¹⁰⁰ Çünkü Lutheryenizmin yayıldığı dönemdeki Orta çağ Katolik anlayışının, çalışmaya karşı tutumu incelendiğinde; lutheryenizmin bu kavramı meşrulaştırmada büyük bir engelle karşılaşmayacağı anlaşılmaktadır. O dönemdeki mevcut konuya ilişkin Katolik bakış açısı; “...yaşamak için çalışmak, Âdem ve Havva'nın cennetten kovulması ve insan neslinin günahkârlığı sebebi ile Tanrı tarafından verilmiş bir lanettir ve insan günahlarının bedeli olarak çalışmak zorundadır.” şeklinde özetlenebilir.¹⁰¹

Bu açıdan bakıldığında lutheryen çağrıya sadık asketiğin mesleğine karşı tutumunun dünyevi hayra sahip bir saike dayanmadığı anlaşılmaktadır. Lutheryenizmin sebatçılık felsefesi, asketiğe bu açıdan dünyevi bir fayda sağlamaz. Sebat etmenin dünyevi bakımdan da asketiğe bir faydası olduğuna dair bir önermeye, bu safhada da rastlanılmamıştır. Sebatçılık kavramı üzerinden asketiğe, dünyevi bir fayda saiki yüklemek, iş bölümü ve uzmanlaşmanın tesisinde önemli olduğu için lutheryen öğretisi, kavrama salt asketik bir psikolojik arka plan yaratmış olmasına rağmen kendisinden sonraki asketik safhalara önemli bir zemin hazırlamış bulunmaktadır.¹⁰²

Artık, Metodizmin ortak hayır sloganının kullanıldığı ikinci safhanın, içini doldurmanın sırası gelmiştir. Metodist ahlak, çalışmanın bu safhasında büyük önem arz etmesine rağmen, elbetteki tek aktör olmayacaktır. Bu safhada incelenebilecek olan Weber'in asketizmin ana dünyevileştirici protestan mezhepleri olarak gördüğü Calvinizm, Pietizm ve Baptizm başta olmak üzere birçok püriten mezhep, bu sürece önemli katkılar sağlamışlardır. Bu izlere, Tanrı'nın istediği yalnızca bir meslek değil ussal bir meslek uğraşısıdır diyen quakerci bakış açısında ve sebatsız adamı kendi evinde bir yabancı olarak addeden calvinist zihniyette rastlanacaktır.

Bu çalışmada, ikinci safhada sınıflandırılan mezheplerin, kendinden öncekilere görece asketizmi dünyevileştirmedeki başarıları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

¹⁰⁰ Werner Sombart, “The Role of Religion in the Formation of the Capitalist Spirit”, **Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics**, Ed.: R.W. Green, D. C. Heath and Company, Boston, 1959, s.29-38.

¹⁰¹ Michael.H. Lessnoff, **The Spirit of Capitalism and the Protestant Ethic: An Enquiry into Weber Thesis**, Edward Elgar Publishing: University of Glasgow, Glasgow, 1994, s.72-78.

¹⁰² Fullerton, a.e., s.6-20.

Safhalı yaklaşıma genel bir giriş yapılırken dünyevileşme eğilimindeki asketik ahlakın ticaret kapitaline temerküz etmemiş faiz kapitali şeklindeki servet birikimine dayalı zenginliği günah kabul ettiği belirtilmiştir. Bu konunun çalışmanın şu andaki akışının devamlılığına hizmet edecek şekilde derinleştirilmesi gerekmektedir. Ticaret kapitaline temerküz etmemiş şekillerdeki servet birikimleri, bedensel zevkler ve günahlar için elde edilen bir zenginlik olarak kabul edilir. Ama söz konusu temerküz gerçekleştiğinde zenginlik teşvik edilir. Richard Baxter'ın sözleriyle; “...eğer Tanrı size, daha fazlasını yasal yollardan kazanmanızı sağlayacak başka bir yol gösteriyorsa ve sizde bunu geri çeviriyorsanız o zaman Tanrı'nın calling'ine cevap vermemiş olursunuz...” diyerek sözünü şu cümlelerle tamamlar; “...Tanrı için zengin olmalısınız...!”¹⁰³ Bu asketik safhada; tefecilik ile faiz birbirinden farklı kavramlar olarak ele alınmıştır.

Bu çalışmanın ileriki bölümlerinde büyük önem vereceği konulardan biri olan doğu toplumlarındaki mültezimlik gibi toprak tutma biçimlerinden elde edilen ve ticaret kapitalistliğine temerküz etmemiş faiz kapitalistliği görünüşleri, bu safhada yerden yere vurulmuştur. Aslında bu durum; burjuva dışındaki sınıf ve zümreleri tekfir etme güdüsünün bir görünüşüdür. Bu durumla ilgili; Weber'in John Milton'un “Defensio Propopulo Anglicano” adlı eserinden yaptığı aktarma önemlidir; “...tek erdemli sınıf burjuvadır. Burjuvanın zenginliğini eleştirmek Tanrı buyruğunu eleştirmekle eş değerdir...” Konuyla ilgili Weber'in kullandığı bir başka referansda Thomas Adams'ın “Divines”'ndan aldığı; “...asketik servet arayışı içinde olmak Tanrı'nın Krallığı'nda servet arayışı içerisinde olmakla eşdeğerdir...” şeklindeki kesittir. Ayrıca; İngiltere ve İrlanda Baptist Birliği başkanı G. White'ın 1903'de Londra'da yapılan toplantının açılışındaki seslenişi dikkat çekicidir; “...Püriten kiliselerinin en iyi üyeleri iş adamlarıdır...”¹⁰⁴

Bu safhada üzerinde durulması gereken bir başka kavramda; ikinci safhanın başlığına adını veren *common best* (ortak hayır) kavramıdır. Sözü edilen birinci

¹⁰³ Warner, a.e., s.60-70.

¹⁰⁴ Weber, a.e. s.107-110.

safhadan üçüncü safha arasında bir geçiş dönemi niteliği taşıması itibariyle ikinci safhanın en önemli kavramlarından biridir. Weber' e göre; lutherci dindarlığın dünya ile ilişkisi, daha dünyevi asketik safhalara göre mesafelidir. Bu dünyevileştirme işi de lutheryen sebatçılık kavramı üzerinden yapılmıştır. Ortak hayır (common best) kavramıyla sebatçılık düşüncesi dünyevileşme doğrultusunda, asketizmin antitezi yönünde diyalektik bir bünye dönüşümüne maruz kalmıştır. Sebat etmenin dünyevi bakımdan da faydasının meşrulaştırmasını yapan Metodizm, üçüncü safhanın oluşmasına büyük katkı sağlamıştır. Çünkü sebatçılığın dünyevi bakımdan da faydasının ortaya konulması, daha sonra iş bölümü ve uzmanlaşma gibi metodolojilerin meşruluğunun sağlanmasına da hizmet etmiştir.

Son olarak, ikinci safhadaki Protestan mezhepleri arasında asketik ahlakı dünyevileştirme konusundaki başarısıyla bir adım öne çıkan Metodizmin, batı avrupada endüstri kapitalizminin ilk defa İngiltere'de ortaya çıkmasını sağlayan faktörlere etkisi ele alınacaktır. Bu etkinin ortaya konulması ise; bu çalışmanın test etmeye çalıştığı safhalı bakış açısına da önemli bir delil sağlayacaktır. Weber, bu soruya; İngiltere-Hollanda ve sırasıyla bu ülkelerde etkili olan protestan mezhepler olan Metodizm-Calvinizm karşılaştırması yaparak cevap vermektedir. Weber, bu çalışmada da ikinci safha olarak adlandırılan dönemde, İngiliz Püritenizminin, Lutheryenizm ve Calvinizm'in asketik ahlakını Metodizmle daha dünyevi bir şekle büründürdüğünü iddia etmektedir.

Weber bu noktadan hareketle; Hollanda'nın 17. yy'a gelindiğinde İngiltere'nin gerisinde kalmasının sebeplerine cevap aramıştır. Sermayenin üretken kullanımı sermayenin aşırı derecede biriktiği calvinist Hollanda'da gerçekleşmemiştir. Ayrıca sermayenin üretken kullanımıyla ilgili bir başka örnek olarak Amerika'da New England'la calvinist güney karşılaştırılması, bu noktaya güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bu örnekte New England'ın güneye göre ileri asketik ahlakının, sermayenin üretken kullanımında ne derece etkili olduğunun altı çizilmektedir. Bu noktaya 17. yy'ın İngiliz merkantilist yazarlarının da önemle üzerinde durdukları anlaşılmaktadır. Onlara göre; Hollanda'da yeni kazanılmış zenginliklerin İngiltere'deki gibi düzenli olarak toprağa yatırılmaması, bahsi geçen gelişmişlik farkının en bariz görünüşüdür. Bu görünüşün sebebi de püritenizmin yayılımcılığının

İngiltere'ye göre Hollanda'da zayıf seyretmesi ve Hollanda'da feodal yaşam biçiminin İngiltere'de olduğu kadar çözülememesidir.¹⁰⁵

17. yy'ın başlarında Hollanda da asketik ruh küçülmeğe başlamıştır. Weber, ünlü eserinde ortaya koyduğu gibi; bu küçülmeyi, Hollanda Püritenizminin İngiliz Püritenizmi kadar yayılımcı bir güç gösterememesine bağlamaktadır. Bu yayılmanın Hollanda da gerçekleşmemesinin sebepleri olarak da Hollanda Püritenizminin İngiliz Püritenizminin sahip olduğu asketik görüşleri toplumsallaştıracak yayılımcı araçlara sahip olmamasıdır. Bu araçların varlığı, asketizmin İngilterede'ki metodik karakterini yansıtmaktadır ve bu kurumlar vasıtasıyla toplumsal tabana yayılıp dünyevileşen bir asketik ahlak söz konusu olabilecektir. Weberyen öğretisi, bu kurumsallaşmanın Hollanda da ki başarısızlığı ve İngilterede'ki başarısı üzerinden giderek iki ülke arasındaki gelişmişlik farklarını açıklamaya çalışmaktadır. Bu söz konusu araçların en önemlileri de il/ilçe konfederasyonları ve ordu gibi kurumlardır. Weber konuyla ilgili örneklendirmesini 17. yy'da İngiltere'deki Oliver Cromwell'in ordusuyla ilgili yapmaktadır;" *...Din savaşın getirdiği yükleri diğerlerine aktardı. Cromwell'in ordusu her ne kadar bir kısmı kayıtlı işçilerden oluşsa da kendisini vatandaşların ordusu olarak görüyordu. Bu normal şartlar altında askere çağrılmışlardan oluşan bir ordu kesinlikle değildi çünkü yönetimin gelip geçici heveslerinden değilde Tanrı'nın kudreti için savaşan bir orduydü...İngiliz ordusu, kendi açısından her ahlaki güdüye sahipti ve hiç yenilmemiş askerlerden oluşuyordu...*"¹⁰⁶

Savaşın getirdiği yüklerin diğerlerine aktarılması, ifadesinden asketik ahlakın toplumsal bir tabana yayılması kast edilmektedir. Weberyen öğretisi asketik ahlakın toplumsal bir tabana yayılması hususunda, Cromwell'in ordusuna kurumsal bir araç olma özelliği yüklemiştir. Bu ordu üyelerine Tanrı için savaşan asketik bir güdülenme sağlamaktadır.

Asketik ahlakın toplumsallaştırılma süreçlerinin izlenmesindeki en önemli dönüm noktalarından biri olarak kabul edilebilecek 1640-1688 İngiliz devrimleri, ordunun dünyevi asketizmi tatbik ettiği olağanüstü dönemlerdir. Oliver Cromwell ile

¹⁰⁵ Weber, a.e., s.257.

¹⁰⁶ Weber, a.e., 258-263.

özdeşleşen bu devrimlerle eskimiş feodal düzen tasfiye edilerek endüstri kapitalizminin önündeki büyük engeller ortadan kaldırılmıştır.

Oliver Cromwell (1599-1658)'ın biyografisine göz atıldığında, kendisinin hizmet ettiği kurumsal idealler ve kendi asketik şahsiyeti arasında sıkı bir ilişki ve kendisinin Protestanlığa kökten bağlı olduğu ve asketik öğeler içeren bir hayat hikayesine sahip olduğu açıkça görülmektedir Cromwell'in ailesi 8. Henri dönemindeki kilise müsaderelelerinden kalma Huntingdonshire'da bir çiftliğe sahiptir. Cromwell, babasının zamansız ölümü üzerine (1617) daha 18 yaşındayken Cambridge 'deki tahsilini yarıda bırakarak annesinin ve bekar yedi kız kardeşinin sorumluluklarını üstlenmek üzere eve geri dönmek zorunda kalmıştır. 1620 Ağustos'unda Londra'lı bir tacir olan Sir James Bouchier'in kızı Elizabeth Bouchier' ile yaptığı evlilik hayatının önemli dönüm noktalarından biri olmuştur. Kurduğu güçlü ilişkiler sayesinde 1628'de Huntingdonshire'ı temsilen parlamento'ya girmiş ancak kralcılara karşı katı tutumu mebusluk kariyerinin bir yılda sona ermesine ve mal varlığını kaybetmesine sebep olmuştur. Bu olumsuz gelişmenin yanında şunu da belirtmek gerekmektedir ki; Cromwell küçük yaşlardan itibaren çok hastalıklı bir bünyeye sahiptir. Ömrü boyunca üç günde bir vuran sıtma nöbetleri ve depresyonla mücadele etmektedir. Cromwell bu olumsuz gelişmelerden sonra 1640 yılına kadar babasından kalan evine kapanıp münzevi bir yaşam sürmüştür. Bu münzevi yaşamı katı püriten inançlara dayalı gelişmiştir. 1631-1640 arası bu dönemde Cromwell, bütün servetini kaybetmiştir ve ilk beş yıl bir çiftçi olarak hayatını idame ettirmek zorunda kalmıştır. Cromwell'in püriten ideallerine sıkı sıkıya bağlı bu asketik yaşamı ve 1636 da Cambridge'de kendisine amcasından miras kalan vergi tahsildarlığı ve kilise mülkasından kalan iki bölgenin zenginliğiyle tersine dönen talihi, bölge eşrafı ve saygın püriten çevrelerde dikkat çekmesine sebep olmuştur ve sırasıyla 1640'daki meşhur Uzun Parlamento'da (Long Parliament) kendisini püritenlerin meclisteki temsilcisi ve daha sonrada püritenlerin Krala (I.Charles) karşı giriştikleri mücadelede püritenler ordusunun temeli sayılan *Ironsides*'in başı olacağı olaylar silsilesi başlamıştır.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Britannica, “Oliver Cromwell'in Hayatı”, çevrimici: <https://www.britannica.com/biography/Oliver-Cromwell>, Erisim Tarihi:27.08.2015.

Bu çalışmada Cromwell'in ordusu hakkında asketik ahlakın yayılımcı aracı olması yönüyle açılan bu bahislerde amaç; daha öncede ifade edildiği gibi, 1640-1688 İngiliz devrimlerinin endüstri kapitalizminin rahatça gelişebileceği uygun bir siyasal yapının kuruluşuna, asketik ahlakın yayılımcı bir aracı olarak nasıl ön ayak olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca bu çalışma için belki de daha önemli olan nokta ise; bu uygun siyasal yapının kurulmasına ön ayak olan ordunun, siyasi restorasyonda yeni bir toplumsal düzene kutsallık ve yeni yapıya toplumsal bir onay kazandırmadaki rolüne odaklanılmasının gerekliliğidir.¹⁰⁸

Bu söz konusu toplumsal onayın sağlayıcısı, asketik ahlakı tatbik eden ve toplumsal bir tabana yayan ordunun yapısıdır. Ordunun dünyevi asketizmin toplumsallaştırılmasındaki başarısı, en başta ordunun köylülerin ve her meslek grubundan oluşan zanaatkarlardan (usta, kalfa, çırak) meydana gelmesidir. Hill'in şu sözleride bu duruma ışık tutmaktadır; *"...radikaller orduyu, köylülere özgürlüğü anlamayı öğretebilecek bir örgüt olarak görüyorlardı. Londra'da küçük üreticilerin görüşlerini temsil etmek için bir siyasi parti kuruldu ve ordu ajitasyonu ile teması geçildi..."*¹⁰⁹

İngiltere'de söz konusu dönemde, asketizmin kendi antitezi olan dünyevi asketizm yönünde diyalektik bir sürece maruz kalmasının en önemli sağlayıcılarından biri olan yeni model ordunun, bundan sonra ortaya koyulacak diğer dünyevileştirici yayılım araçları arasında ön ayak olduğu yeni yapıyla eski yapının çıkar grupları arasındaki sınırların, tayin edilmesi hususunda ise; bir adım öne çıktığı görülmektedir. 1651 Kabotaj Yasası ile yeni yükselen sınıfın (burjuvanın) çıkarlarının parlamentoda üstünlüğünün tescillenmesi söz konusu olmuştur. Yukarıda da bahsedildiği gibi; yüzyılın başında İngiltere'nin gerisinde olduğu Hollanda'dan artık liderliğin devir alınmasının bir görünüşü olan bu yasayla artık İngiliz gemilerinin karlı çıkması ve İngiltere'nin sömürgeleriyle ticaretindeki rakiplerin saf dışı bırakılması sağlanmıştır. Burjuva lehine çizilen sınırların bariz görünüşlerini çoğaltmak gerekirse; 1654 yılına gelindiğinde, İngiltere'de feodal çıkar gruplarından burjuvaya doğru toprakların el

¹⁰⁸ Chirstopher Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, Çev. Neyyir Kalaycıoğlu, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1983, s.47-51.

¹⁰⁹ Hill, **a.e.**, s.70.

değiştirmesi tamamlanmıştır. ¹¹⁰ Aynı alametler yazısız hukukta da kendini göstermektedir; kapitalist toplumun gereklerine uygun ve aynı zamanda kralcıların keyfi müdahalelerinden uzak bir şekilde küçük mülkiyetin korunmasını sağlayan bir yasal sistem rasyonalizasyonundan söz edilebilir.¹¹¹

Yayılcı bir araç olma işleviyle ele alınan yeni model ordunun, dünyevi asketizmin toplumsallaştırılması sürecine yaptığı katkıların ele alındındığı bu aşamada, feodal yapılar ve burjuva arasındaki mücadelelerden ve bunlardan ikincisi lehine gelişen yeni bir sistemden bahsedilmişti. Bu aslında Weber'in ünlü eserinde parya kapitalişliği ile burjuva kapitalizmi olarak ortaya koyduğu iki farklı ekonomik yapı arasındaki mücadelelerdir. Daha önceki başlıklarda da özellikleri ortaya koyulmaya çalışılan bu iki çeşit kapitalişlik biçiminin, birbirlerinin çıkarlarına ters kutuplar olduğu görölmektedir. Birinin salt faiz kapitalişliğinin *-parya kapitalişliği-* diğerinin ticaret kapitalişliğine *-burjuva kapitalişliği-* temerküz edememesinin ya da etmemek için savaşmasının, en güzel örneklerinden birisi; asketik ahlakın yayılcı araçlarından biri olan ordu başlığıyla açılan gelişmelerdir. Bu gelişmelerden kasıt; 17. yy'da İngiltere'de metodik karakteri ağır basan Protestanlıkla Stuart'ların idaresi altındaki Anglikanizm ve onun himayesindeki aktörler arasındaki mücadelelerdir. Yani bir yanda burjuva kapitalizmini temsilen püritenler, öte yanda; mali tekelcilik çıkarıyla hareket eden anglikan Stuartların mücadelesidir. Weber'in şu sözleri bu mücadeleleri çok güzel özetlemektedir; *"...savaşı püritenler kazandı; İngiltere'de politik zırhla korunan tekelci endüstrinin tümü kısa zamanda yok oldu. Püritenler ticaretin önündeki engeller olan dolaylı vergilerden, tarifelerden, özel tüketim vergilerinden ve birçok tekelci engellerden kurtulmak için savaştılar ve başardılar. İşte bu iki tür kapitalişlik arasındaki tutumsal zıtlıklar ve bunlarla el ele giden dini karşıtlıklar..."*¹¹²

¹¹⁰ Hill, a.e., s.82. Feodal tasarruflar 1646'da kaldırılmıştır. 1646 ve 1660 yılları arasında el konan toprakların çoğu üretim yöntemlerini geliştiren, topraktan çitleyen ve kiralari piyasa düzeyine kadar yükselten çoğu burjuva spekülâtif alıcılarının mülkiyetine geçmiştir.

¹¹¹ Hill, a.e., s.53.

¹¹² Weber, a.e., s.258-263.

Öte yandan İngiltere'deki durumun aksine Weber Hollanda için şu tespitlerde bulunmuştur; "...17. Asra gelindiğinde ve özellikle de Stadtholder Frederick zamanında asketik ruh küçülmeğe başladı... Bağımsızlık savaşı, kısa bir süre sonra Amsterdam'dan gelen para ve paralı askerlerin yardımıyla başlatıldı. İngiliz vaizleri bu durum için Babil'de dillerin sayısının çoğalmasının yarattığı kargaşayı örnek gösteriyordu..."¹¹³

Weber'in İngiliz vaizleri örneği, asketik ahlakın toplumsal tabana yayılımı ve dolayısıyla asketizmin dünyevileşmesine katkısı bakımından Hollanda da ordunun yayılımcı kurumsal bir araç olamadığını ortaya koymaktadır.

Asketizmin kendi antitezi yönünde diyalektik bir sürece maruz kalmasını sağlayan söz konusu yayılımcı araçlardan diğerleri ise; püriten edebiyat, püriten sanat, püriten moda, püriten spor ve püriten cinsellik anlayışlarıdır. Weber, püriten edebiyatın ve sanatın varlığına asketik ahlakın toplumsallaştırılmasında yayılımcı fonksiyonlara sahip karakterleri yönünden büyük önem vermektedir.

Bilimsel olmayan edebiyata karşı İngiliz Püritenizmi, asketik ahlakın dünyevileşmesine hizmet edebilecek ya da onun dünyevileşmesine giden diyalektiğine zarar vermeyecek katı realizme dayalı edebiyat ve sanat anlayışlarını benimsemiştir. Öte yandan Hollanda da püriten bir edebiyatın varlığından söz edilemez. Konuyla ilgili Weber ünlü eserinde; "...Kalvinist Hollanda da edebiyatın olmaması elbette bir rastlantı değildir..." dedikten sonra, salt dünyevileşmemiş asketik tutuma vurgu yaparak şöyle devam etmiştir;" ...Hollanda dininin asketik tarafının zorlamasının belirtileri 18. yy'da dahi görülmektedir..."¹¹⁴

İkinci olarak püriten moda kavramı, endüstriyel kapitalizmin en önemli olgularından biri olan mal ve hizmetler piyasasında standardizasyonun tesis edilmesiyle çok alakalı bir kavramdır. Bu çalışmada bu olgunun tesisine ilgili asketik ahlakın tutumlarından bahsedilmiştir. Çalışmanın geldiği bu noktada ise; püriten moda kavramının satandardizasyonun tesisine katkı sağlamak suretiyle asketik ahlakın

¹¹³ Weber, a.e., s.267-268.

¹¹⁴ Weber, a.e., s.248.

dünyevileştiricisi olma fonksiyonuna sahip yayılımcı araçsal özelliği üzerinde durulacaktır.

Salt sanatsal öğelere karşı ölçülü amaçlılığı öne çıkaran asketik ahlakın modaya yönelik tutumu, kapitalist üretimin standardizasyonuna giden yaşam biçimlerini tekdüze biçimlere getirme eğilimlerine hizmet etmiştir. Püriten ahlak ölçülü amaçlılığı moda da teşvik etmektedir.¹¹⁵

Üçüncü ve dördüncü yayılımcı araç olarak püriten spor anlayışı ve püriten cinsellik anlayışlarının asketik ahlakın toplumsallaşarak dünyevileşme sürecindeki ilerleyişine sağladıkları katkılar, Metodist rahip Richard Baxter'ın; " ... *Kişisel amaçlarla yaptığımız hareketler bile Tanrı'nın kudretini artırmaya yönelik olmalıdır...* " şeklindeki metodist düstura hizmet eder niteliktedir. Ayrıca; bu noktada Metodizmin Calvinizme görece asketizmin dünyevileşmesi için söz konusu yayılımcı araçlara derinlik kazandırma konusundaki üstünlüğü, Calvinizmin yukarıda Metodizmin düsturuna aldığı şu tavrıdan anlaşılmaktadır; "...*Kişinin hayattan zevk almamak için her hareketini gözlemlemesine gerek yoktur...*" Bu çalışmanın başında da açıkça ortaya konulmaya çalışıldığı gibi; asketizm ve spor kavramları birbirleriyle çok yakın ilişkilidir. Çünkü spor yapmak özünde asketik bir eylemdir. Ancak birde sporun izleyicilik yönü vardır ki; asketizm, insanı çalışmadan alıkoyan disiplinsiz güdüleri harekete geçirmesi bakımından bu kez spor kavramına gösterdiği ilk tutumun tam tersini takınır. Bu yüzden asketizmi, sözü geçen yayılma araçlarıyla metodist bir çizgide dünyevileştirme gayesi taşıyan İngiliz Püritenizmi asketik bir pratik olması yönünden spor ve boşa zaman geçirmeği olanaklı hale getirmesi bakımından spor kavramlarını, birbirinden ayırmıştır. İngiliz Püritenizminin bu araçların etkinliği hususundaki çabaları, dönemin İngiltere'sinde adeta dünyevi asketizmle monarşizm arasındaki bir mücadeleye dönüşmüştür.

Bu mücadeleyle ilgili Weber; "...*I. Jacques ve I. Charles dönemi İngiltere'sinde püritenizmin spor izleyiciliğine karşı tutumuyla ilgili Book of Sports*

¹¹⁵ Kenneth Cracknell, **An Introduction to World Methodism**, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, s.62-67.

adlı nizamnamelerle Kralın sporların yasallığına karşı yapılacak herhangi bir saldırıyı sert bir şekilde cezalandıracağı bildirilmiştir...’’¹¹⁶

Asketik bir pratik olması açısından spor kavramına İngiliz Püritenizminin bakışıyla ilgili çarpıcı analizlere sahip Erich Goldbach’ın;”Protestantism-Capitalism-Sports” adlı makalesinden bu noktada bahsetmek gerekmektedir. Bay Goldbach, spor kavramının dünyevileştirilmesinin, endüstri kapitalizminin meşruiyetinin sağlanmasındaki önemli duraklardan biri olduğundan bahsetmiştir. Goldbach’a göre; Protestanlığın ileri asketik safhalarda dünyevi bir spor kavramı anlayışı yaratmadaki başarısı, onun çalışma kavramını lutheryen calling aşamasından daha dünyevi bir anlam genişlemesine uğramasını temin etmiş bulunmaktadır. Çünkü çalışma saatlerinin hemen sonrasındaki tüm zamanları içine alan *recreational faaliyetler*, içindeki en önemli başlıklardan biri olan spor kavramının ileri asketik safhalara tabi tutulması lutheryen çalışma kavramının temellerini daha da sağlamlaştırmıştır.¹¹⁷

Son olarak asketizmin dünyevileşmesine katkı sağlayan söz konusu yayılma araçlarından püriten cinsellik anlayışı ele alınacaktır. Asketik ahlak çalışmayı engelleyici dünyevi zevklerin en önemlilerinden biri olan cinsel hayata da ciddi standartlar getirmiştir. Cinsel hayat asketik kurallara bağlanmıştır. Asketizmin cinsel hayata bakışında, Tanrı’nın kudretini arttırma anlayışı vardır. Cinsel hayata, yalnızca üreme ve çoğalma temel düsturundan hareketle Tanrı’nın kudretini çalışarak arttıracak yeni adayların üretimi olarak yaklaşılmaktadır. Örneğin; Pietizm'in kurucusu Jacob Spencer'e göre, şehvet amaçlı yapılan evlilikler günahdır. Bu noktada Metodizmin Pietizme görece asketik ahlakı dünyevileştirme hususundaki üstünlüğü göze çarpmaktadır. Pietizm, bireyin çalışma hayatını etkileyen en önemli etkenlerden bir tanesi olan cinselliği rasyonelleştirme hususunda, başarısız olmuştur. Pietizmde en ideal Hristiyan evliliğinin bekaretin korunduğu evlilik olduğu anlayışı aşılammıştır. Bu durum bireylerin düzenli bir cinsel hayat yaşamalarına mâni olmuştur. İşte görülmektedir ki; Pietizmin bu konudaki tutumu, faydacı püritenizmle çelismektedir.

¹¹⁶Weber, a.e., s.280-285.

¹¹⁷ Erich Goldbach, “Protestantism-Capitalism-Sports, **Journal of Sport History**, sayı no.4/3, 1977, s.285-294.

Bu örneklerden de açıkca anlaşılacağı üzere; İngiliz Püritenizmi, Metodizm üzerinden diğer yayılma araçlarında gösterdiği başarıyı burada da göstermiştir.

Bu çalışmada son kertede; asketizmin kendi antitezi olan dünyevi asketizm yönündeki diyalektik hareketinin bir nevi itici gücü olan birtakım yayılımcı araçlar, ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu yapılırken de bu söz konusu yayılımcı araçların asketik ahlaki toplumsallaştırma noktasında, dünyevi bir bünyeye dönüştüğü vurgusu yapılmak istenmiştir. Aynı zamanda bu çalışmanın sadık kalmaya çalıştığı 1’den 3’e kadar şematize edilen bir safhalı yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşım çerçevesinde bu çalışmanın son geldiği noktada asketizmin antitezi olan dünyevi asketizmin, ne olduğu ve nasıl ortaya çıktığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bundan sonra ise sıra; safhalı yaklaşımda 3. ve sonrasının sınırları içerisinde kalın sentez aşamasına gelmiştir. Fakat sentez aşamasında, toplumsal yapının belirleyici unsuru artık din olamayacağı için -*çünkü sentez aşaması endüstri kapitalizmidir*- bu aşama başka bir başlığın konusu olacaktır. Ayrıca ifade etmek gerekmektedir ki; sentez aşamasının başlangıcı bir anlamda dünyevi asketizmin doruk noktasını temsil etmektedir.

Bu doruk noktasından sonra weberyen bir deyim olan “*Tanrı’nın Krallığını arayış*” adına verilen mücadele- *işte bu dönem; 2. safhaya kadar olan süreç*- yavaş yavaş bir burjuva etiğine; bir mesleki erdeme dönüşmüş, dini kökleri zamanla yok olmuş-*2. Safhadan 3’e kadar olan dönemde yani dünyevileşen asketizm*- ve yerini dünyevi faydacılığa bırakmıştır. - Bu çalışmada; Smithian Devrim olarak nitelendirilen 3. Safhadan itibaren kısımına tekabül etmektedir.-¹¹⁸

Bu safhadan sonra endüstri kapitalizmi, hem tezin yani asketizmin, hemde antitezin yani dünyevi asketizmin yerini almıştır. Bu diyalektik süreç içinde tüm meslek uğraşları dünyevi zevklerden koparak 1. Safhadaki Tanrı’nın çağrısına uyma güdüsünü kaybetmiştir. Marksist yazının yabancılaşma kavramının bir çeşit weberyen

¹¹⁸ Warner, **a.e.**, s.72-73. Ayrıca; Bkz. Max Weber, **a.e.**, s.262-264. Bu doruk noktasıyla ilgili ayrıca; Weber bir başka yerde şu dikkat çekici cümleleri de sarf etmektedir; “...*Ekonomik gelişim açısından önemli olan noktaları özellikle de asketizme dair eğitsel öğelerin etkisinde yatan o güçlü dini hareketlerin ekonomik etkileri, düzenli olarak, ilk önce salt dinsel tutkuların doruk noktası aşıldıktan sonra açığa çıkmıştır...*”

bir açıklaması da demek olan bu bakış açısına göre; sentez safhasında endüstri kapitalizmi artık, dini bir güdünün meşruluğuna ihtiyaç hissetmeyecektir.¹¹⁹

Bu çalışmada da ortaya koyulmaya çalışıldığı gibi; asketik safhalar arttıkça, asketik ahlak bir çeşit ölçü veya metodolojik bir sistematige bürünmektedir. Söz konusu bu diyalektik sürecin doğasıyla ilgili birtakım akıl yürütmelerin yapılması ise; bu çalışmada tutarlı bir metodolojinin tesis edilmesine kuşkusuz büyük katkılar sağlayacaktır. Asketizmin kendi antitezi yönündeki diyalektik hareketinin, Hristiyan teolojisi alanındaki yorum araştırmalarıyla ilgili bir alan olan hermeneutik içinde de bir karşılığı bulunmaktadır. Hermeneutik kavramının, Antik Yunan'dan kalma Tanrı'ların mesajlarını ölümlülere iletme ve bilgece açıklama gibi anlamlarının yanında, modern bilimlerin konusu olabilecek sınıflandırılmalara tabii tutulduğu ilk eser; 1654 yılında J. Danhausser tarafından yazılmıştır. Bu eserle birlikte hermeneutikle ilgili başlıca dört sınıflandırmadan söz edebiliriz. Bunlar;

- (1) Teolojik Hermeneutik,
- (2) Filolojik Hermeneutik
- (3) Hukuksal Hermeneutik
- (4) Felsefi Hermeneutik'dir.

Hermeneutik, safhalı yaklaşımlarla ortaya koyulan diyalektik süreçlerin meşruluğunu sağlayan adeta bir araç olarak kullanılmıştır. Bu çalışmada safhalı yaklaşımın temellerinin atıldığı Batı Monastizmindeki en önemli dönüm noktalarından biri olarak gösterilen Agustusyene Devrimin temel postullarından bizzat Augustus'un kendi eseri olan "De Doctrina Christiana" (Hristiyanlık Öğretisi) adlı eseriyle

¹¹⁹ Max Weber, a.e., s.262-268. Bu çalışmada şu an gelinen noktaya ilgili vurucu bir cümle olması açısından bir başka yerde yine Weber'den aktarma; "...Asketizm, manastır hücrelerinden meslek yaşamına taşınınca ve dünyevi ahlaka egemen olmaya başlayınca, kendi açısından, çağdaş ekonomik düzenin teknik ve ekonomik varsayımları üzerine kurulu, mekanik araçların ve makinelerin üretimine bağlı büyük evrenin kurulmasına yardımcı oldu... Bugün ise dini asketizmin ruhu bu kafesten kaçmıştır. Artık kapitalizmin mekanik temelli bir desteğe ihtiyacı yoktur..." Ayrıca; Bkz.: Piette, a.e., s.347-350. Bu durumun; prütenizmin ibadet anlayışını da dünyevi işlere ara vererek günün, haftanın vs. belli bir bölümünü tamamen Tanrı'ya ayırma geleneğinden bireyi, meslek uğraşısını yerine getirdiği her anda zaten Tanrı'nın çağrısına uyduğuna ikna etmesi durumunun bir sonucu olduğunu, ifade etmiştir.

hermeneutik yöntemsel bir araç olarak kullanılmıştır.¹²⁰ Orta çağa gelindiğinde ise Cassian tarafından Hermeneutik tutarlı bir sistematizasyona sokulmuştur.¹²¹

Hermeneutiğin reformasyondaki işlevide büyüktür. Reformcular, kutsal metinlerin örtük anlamlarını hermeneutiği kullanarak anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bu şekilde kilise geleneğinin çarpıtıldığını düşündükleri birtakım hususları açıklamaya çalışmışlardır. Dünyevi asketizmin toplumsallaşma safhasının en bariz görünüşlerinin izlenmeye başlandığı reformasyon döneminde püritenizm, hermeneutik yorumlamada eski ve orta çağların sembolist yöntemi olan alegorik yorumlamayı terk ederek kutsal metinleri yorumlamada antik retorisi esas almıştır.¹²² Bu çalışmanın safhalı bakış açısında asketizmin antitezi yönündeki hareketinin ilk safhalarının baş aktörlerinden Martin Luther'in eserlerinde antik retorinin tekniklerinden *caput* (parça) ve *membra* (bütün) gibi tekili bütünden hareketle anlamaya çalışan kavramlardan faydalandığı görülmektedir. Ayrıca Pietizm'in hermeneutikte inşa edici ve irşadçı bir yorum anlayışına sahip olması, dünyevi asketizmin toplumsallaşmasına önemli katkılar sağlamıştır. Safhalı yaklaşımdaki 3.öncüle tekabül eden bir sentez olan ve bundan sonraki başlıklarda toplumsal yapının yeni belirleyicisi olarak sunulacak olan toplum ekonomisini ortaya çıkaran endüstri kapitalizminin, ortaya çıktığı 18. yy.'da ise; hermeneutik artık tarihsel farkındalığa sahip tüm bilimlerin temelini oluşturmaktadır.¹²³

Son bahisde şemalandırılan asketikleşme aşamalarının doğasıyla ilgili birtakım akıl yürütmelerin ortaya konulmasının çalışmanın salahiyetine katkı sağlayacağından söz edilmiştir. Bu hareketin doğasıyla ilgili *Perenyalist* (Tradisyonalist) *Felsefenin* önde gelen temsilcilerinin modern bir sapma olarak gördükleri feodalizmden endüstri kapitalizmine geçiş süreciyle ilgili ortaya koydukları bakış açısı, dikkat çekicidir.

¹²⁰ Aşağıdaki dipnotta belirtilen kaynaktan yapılan aktarmaya göre; "...*De Doctrina Christiana*'da Augustinus Hermeneutiği kullanarak Yeni platoncu düşüncelerden de yararlanarak, düşünceinin kutsal metinlerdeki sözel ve sıradan anlamdan tinsel anlama yükselmesi gerektiğini öğretir..."

¹²¹ G. Gadamer, J. Habermas, v.d., **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, Çev. Doğan Özlem, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2003, s.13-15.

¹²² Sembolist bir gelenek olarak ve yalnızca elit zümrelerin anlayabileceği bir dil olan alegorikten retoriğe geçişin dünyevi asketizmin toplumsallaştırılmasına yapacağı katkı yadsınacak bir hadise değildir. Çünkü retorik doğru anlaşılma ve karşı tarafı ikna etme kaygısı taşırken; alegori sadece sembolizmin gizli anlamlarına vakıf olan seçkin kişilere hitap eder.

¹²³ G. Gadamer, J. Habermas, v.d., **a.e.**, s.15-17.

Essence (öz) ve *substance* (madde) 'den oluşan bir medeniyet tasavvurundan hareketle, endüstri kapitalizmine giden süreç; bu kompozisyon içerisindeki *substance*' in bütünden koparak bağımsız bir dal olma iddiasıyla başlamıştır. Metodist bünyesi kuvvetli Protestan Ahlakın elinde *substance*, ayrı bir dal olarak adeta bilimselleşmeye maruz kalmıştır. Perenyal bakış açısıyla ifade edilecek olursa; *essence*'siz bir evrime maruz kaldığı için batının tekelinde ve niceliğin egemenliğinde kalmıştır. Bu çalışmada ortaya koyulan asketikleştirme aşamaları işte bu söz konusu *essence*'siz varlığın *substance* tekelinde Smithian Devrime uzamasıdır.¹²⁴

1.2. Toplumsal Yapının En Önemli Belirleyici unsuru Olarak Ekonomi

1.2.1. Smithian Devrim

Safhalı yaklaşımın son aşaması olarak ortaya konulan 1776 Smithian Devrim'in temel postulası olarak ortak hayrın toplumsal faydaya dönüşme sürecinin başlaması aşamasını, Protestanlıktan ayrı bir başlık haline getirmek gerekmektedir. Çünkü bu aşama; artık din kabuğundan çıkmış görünmektedir. Bu başlıkta; bu aşamanın-*sentez aşaması*-din kabuğundan sıyrılma görünüşlerinin izleneceği hususlar, Smithian Devrim sonrası bir bilim olarak ortaya çıkan iktisadın, o ana kadar üzerinde yükseldiği dünyevi asketizmin ahlaki alanından kopuşuyla ilgili olacaktır. Endüstri kapitalizmi olarak ortaya çıkan bu sentez aşaması, iktisat biliminin terminolojisiyle kendi ahlak teorisini ortaya koymaya çalışmıştır. Yeni bir ahlak teorisinin ortaya konulmasının gerekliliği Adam Smith'in neredeyse bütün eserlerinde göze çarpan bir Hutcheeson sorunsalına cevap arama girişimlerinden de açıkça anlaşılmaktadır. Smith'in eserlerinde cevap aradığı söz konusu sorunsal şudur; "*Neden insanlar başkalarını öldürmek veya yağmalamaktan ziyade sabah işe giderek, bir aile ve ilişkiler kurarak yapıcı bir hayat sürmeyi tercih ederler?*".

¹²⁴ Rene Guenon, **Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alemleri**, Çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.57-60.

Smith'in bu sorunsala verdiği cevap, yeni ahlakın asketik köklerine vurgu yapması bakımından önemlidir. Smith'in bu sorunun cevabına yönelik girişimleri, bu çalışmanın da önemle üzerinde durduğu bir cihetten hareket etmektedir. Bu cihet; Smith'in cevaplarının asketiğin seçilmişlikle günahkarlık arasında gidip gelen psişik ruh halini istikrarlı bir dengeye getirme çabası niteliği taşımasıyla alakalıdır. Ancak Hutcheoson sorunsalına Smith'in cevap verme girişimleri; asketigin, psişik ruh halinin ancak bir yanı olan seçilmişlik yönüne odaklanmıştır.¹²⁵ Öte yandan; asketiğin diğer psişik yönü olan günahkarlık yönü vardır. Bu açıdan bakıldığında bu ruh halinin istikrarlı bir dengeye sokulması için günahkarlık yönündeki sorunsalların da açıklığa kavuşturulması gerekecektir. İşte bu yüzden Smithian Devrim'in *ahlaki duygular kuramı*, İskoç ahlakçıları arasından, insan doğasına ilişkin Hutcheoson'un iyimserliğiyle; Mandeville'in kötümserliği arasında bir uzlaşma çabasında olmuştur.¹²⁶

Bundan sonra, Adam Smith'in "The Theory of Moral Sentiments" ve "History of Astronomy" gibi eserlerine başvurularak belirgin bir şekilde görülebilecek bu denge çabaları, bu çalışmanın da baştan beri asketiğin seçilmişlik-günahkarlık ikileminde oluşturmaya çalıştığı denge meselesinin çözülmesine kuşkusuz önemli katkılar sağlayacaktır. Bu ikilemin, Smith'deki karşılığı; bir yanda ekonomik çıkarlar ve öte yanda insani değerler şeklinde, uzlaşmaz gibi görünen iki ayrı ana başlık halinde kendini göstermektedir.

Smithian Devrimin ahlak teorisiyle ilgili bilgiler ilk olarak Smith'in Glasgow Üniversitesi'nde verdiği tabii teoloji derslerinde şekillenmeye başlamıştır. Ancak bu derslere ait Adam Smith'in aldırıldığı notlar ve kendi el yazmaları kaybolduğu için esas bilgilere Smith'in 1759 yılında yazdığı The Theory of Moral Sentiments adlı eserinden ulaşılmaktadır. Tüm bu ön bilgileri verdikten sonra sıra; Smithian Devrimin ahlak teorisinin hangi temel saç ayakları üzerine kurulu olduğundan bahsetmeye gelmiştir. Smithian ahlak teorisinin bu çalışmayı ilgilendiren iki temel saç ayağı; *görünmez el* ve *duygudaşlık /sempati* ilkesidir. Görünmez el ilkesinde; smthian ahlaki duygular

¹²⁵ Arthur Herman, **How the Scots İnvented the Modern World**, Crown Publishing Group, New York, 2002, s.165-169.

¹²⁶ Suri Ratnapala, "Moral Capital and Commercial Society", **The Independent Review**, sayı no.8/2, 2003, s.215-219.

kuramının ekonomik çıkarlarla salt ahlaki değerler arasında kalan asketiğe, bir sonraki ilke olan sempati ilkesinde nasıl gerçekleşeceğine dair gerekli temellendirmesi yapılan bir ideal ortaya konulmaktadır. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa; bu ilkeye göre, görünmez bir elin yardımıyla ekonomik çıkarlarla salt ahlaki çıkarlar dışarıdan hiçbir müdahaleye gerek kalmaksızın bir uzlaşma sağlayacaktır. Smith'in tabiriyle bu uzlaşmaya *natural harmony* denir; görünmez el ise *invisible hand* 'dir.¹²⁷

Görünmez elin sosyal uyumu otomatik olarak sağlayacağı yönündeki bu *apriori* bilgiden sonra artık ikinci ilke olan sempati ilkesinde ise; söz konusu *apriori* bilgiye tüme varım yöntemiyle ulaşılmaya çalışılır. Aslında daha iyi anlaşılması için daha kabaca ifade edilecek olursa; sempati ilkesiyle görünmez el ispatlanmaya çalışılmaktadır. Bu yüzden ahlaki duygular kuramının görünmez el ilkesi, hedefin bi nevi mottosu şeklinde ifade edildikten sonra, uzlaşmaz gibi görünen çıkarların nasıl uzlaştırılacağını anlatan ikinci ilkedden bahsetmeye başlamadan önce *apriori* bir özellik taşıdığı anlaşılan smithian ahlak teorisinin, literatürde salt akli istidlale Fransız ve Alman aydınlanmalarına görece daha az önem veren diğer İskoç aydınlanmacıları arasında bile öne çıktığı burada ifade edilmelidir.¹²⁸

Smith'e göre; insan-ı beşer yetersiz bir varlıktır. Mevcut düzenin işleyişi Tanrı'nın inaniyeti olmadan tesis edilemez. İnsan aciz bir varlık olduğu için kendisine ve çevresine olan bilişsel farkındalığı noksandır. Bu yüzden düzenin tesisini doğanın yazarı olan Tanrı sağlar.¹²⁹

Ahlaki Duygular Teorisinin aprori bir nitelik taşıması, onun ahlaki davranışın, dini köklerini aramasından ileri gelmektedir ki; işte kuramın bu noktası, İskoç aydınlanmacılarının bile kabul edebileceği bir şey değildir. *Moral Sentiments*'de din, erdemli davranışların itici gücü olarak tanımlanmıştır. Kuramın ilk ilkesi olan görünmez elin sağlayacağı doğal uyumun nasıl gerçekleşeceği daha anlatılmadan önce bu mottunun utopik olmadığı, deistik bir farkındalıkla aşılmaya çalışılmıştır. Çünkü bireye açıkca erdemli davranışın tek değer ölçütünün, dinin kurallarına harfiyen

¹²⁷ Adam Smith, **The Theory of Moral Sentiments**, Liberty Classics, Indianapolis, 1976, s. 18-26.

¹²⁸ Smithian Devrim'in İskoç Aydınlanması arasında; İskoç Aydınlanmasının ise; diğer aydınlanmalar arasından öne çıkması ile ilgili; Gilbert Harman, **Explaining Value**, Oxford University Press, Oxford, 2003, s.181-202.

¹²⁹ Smith, **a.e.**, s.273-276.

uymak olduğu telkininde bulunularak bireyi, *natural harmony*'nin kendiliğinden nasıl gerçekleşeceği sorgulamasından korumak suretiyle bireyi tüm içinden çıkılmaz ruh hallerinden kesin olarak çıkarmak gayesiyle içinden Tanrı sevgisinden başka tüm sevgileri atma telkininde bulunulmuştur. Bu yüzden bu aşamada, natural uyumun anlaşılmasından ziyade natural uyum içinde bireyi Tanrı nezninde anlaşılabilir kılma öne çıkarılmıştır. Doğal olarak başka bir varlık tarafından anlaşılabilirlik, anlamaktan daha önemli hale getirilince, birey o varlığın rızasını kazanma güdüsüne sahip bir hale gelmiştir.¹³⁰

Moral Sentiments'de ifade edilen bu cümlelerdeki deistik farkındalık birinci ilkenin meşruluğunu sağlamaya hizmet etmiştir.¹³¹

Asketizmin kendi antitezi olan dünyevi asketizm yönündeki diyalektik hareketinin incelendiği bu çalışmada; Smithian Devrimin ortaya koyduğu ahlak teorisinin görünmez el ilkesiyle bu diyalektik sürece yaptığı katkılar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ancak bu ilkenin bi nevi rasyonalizasyonunun yapılacağı ikinci ilke olan sempati ilkesi açıklanmadan, görünmez el doktrininin orta çağdan kalma doğal hukuk teorisinin vaaz ettiği doğal düzenden farkı ortaya çıkmamış olacaktır. Bu fark ortaya çıkmadığında ise; orta çağın durağan asketik bireyi, dünyevileşme yönünde diyalektik bir harekete maruz kalamayacaktır. Hatta bu çalışmanın safhalı bir bakış açısıyla sunduğu lutheryenizmden 17. yy'ın püriten mezheplerine doğru uzanan asketizmin dünyevileşmesine yapılan katkıların üzerinde Smithian Devrimin yenilikleri, ortaya çıkmayacaktır. Örneğin; sempati ilkesinden bağımsız bir şekilde Moral Sentiments'in aşağıdaki cümleleri incelendiğinde; ahlaki duygular kuramının görünmez el ilkesi, lutheryen sebatçılıktan daha ileri bir seviyedeki dünyevi asketizmi ifade etme noktasında yetersiz kalacaktır.

“...toplumsal sınıflar arasındaki eşitsizlikler önemsizdir. Tanrı'nın nezninde, sınıflar arasında önem derecesi bakımından Kral'ın yaptığı iş ve onun bu işe ilişkin gayesinin önemi konusunda, Kral'ın bir dilenciden değerli olduğu

¹³⁰ Hatta Moral Sentiments'de; anlaşılabilirliğin karşısına Tanrı'nın rızasını kazanma gibi bir sevap motifi; anlaşılmanın karşısına da Tanrı'nın gazabının koyulduğu günah motifleri içeren cümlelere rastlanmaktadır. Smith, **a.e.**, s.275.

¹³¹ Smith, **a.e.**, s.281-284.

söylenemez. Bu yüzden zaman zaman aksaklıklar yaşansa da adaletin tesis edilmesi hususunda doğanın yazarı olan Tanrı'nın buna mücadele etmeyeceği unutulmamalıdır...”¹³²

Ayrıca şu cümlelerde; “...İnsan, başına gelen bir şeyi hak etme veya hak etmeme bağlamında ele alırken unutmamalıdır ki; bireyin bu muhakemede çok dikkat etmesi gereken temel ölçüt Tanrı iradesidir. Tanrı'nın sosyal hayatta bize verdiği ödev ve yükümlülüklerle uymamak beyhude bir çaba akılsızlık ve saygısızlıktır...”¹³³Görünmez elin temin edeceği söylenen tüm bu kendiliğinden doğal düzen görünüşlerinin, her mesleğin insana bir Tanrı çağrısı (calling) olduğunu ve bu yüzden sebatla çalışarak İsa'ya yapılanların kefareti ödemek için Tanrı'nın calling'ine uymayı vaaz eden lutheryen asketizmden daha dünyevi bir asketizmi, işaret ettiği söylenemez.

Ayrıca bu çalışmada daha önce bahsi geçen, dindar insanları işe alın ve bunu daha yetenekli oldukları için değil Tanrı'ya itaat duygusuyla işlerine sarıldıkları için yapın, diyen metodist rahip Baxter'dan Smith'in şu cümlelerini ayırmak çok zorlaşacaktır; “...toplum hep dindar insanlara güven duyar. Çünkü dinin bir görev adamı yarattığına inanılır. İnsanlar dindar insanların, sanki kendi davranışlarını düzenleyen bağlayıcılardan farklı bağlayıcıların etkisiyle görevlerini yerine getirdiklerine inanırlar...”¹³⁴

Ahlaki duygular kuramının orta çağın doğal hukuk teorisinden ve safhalı yaklaşımda ortaya konulan asketikleşme aşamalarından daha dünyevi bir ahlak teorisi ortaya koyduğunu anlamak için artık sempati ilkesini açıklamanın sırası gelmiştir. Her şeyden önce şunu ifade etmek gerekmektedir ki; sempati ilkesi, ahlaki duygular kuramı içerisinde çok muazzam bir işleve sahiptir. Bu ilke; üçüncü safha sonrası asketik ahlakın, kapitalist sistemin tekâmülüne nasıl bir itici güç haline geleceğinin reçetesini sunmaktadır. Bu ilke ortaya konulmadan önce, İkinci safha veya ikinci ile üçüncü safha arasında asketik bireyin seçilmişlik-günahkarlık ikilemi arasında istikrarlı bir denge oluşturma çabaları bu çalışmada da izlenebileceği üzere mevcuttur; fakat,

¹³² Smith, a.e., s.300-306.

¹³³ Smith, a.e., s.279-282.

¹³⁴ Smith, a.e., a.y.

üçüncü safha olan Smithian Devrimin bu hususta sempati ilkesiyle aldığı yol çok daha ileridir. Bu ilke sayesinde dünyevi asketizm, ortak hayra hizmet eden dini bir kisveden nihai durağı toplumsal fayda olan bir metodolojiye dönüşmüştür. -*bu çalışmada ortaya koyulan sentez aşaması*. Daha öncede dile getirildiği gibi weberyen bir bakış açısıyla tekrar ifade etmek gerekirse; bu duruma salt dinsel tutkuların doruk noktasının aşılması ve asketizmin bir mesleki erdeme dönüşerek yok olması da denilebilir. Zaten Smith sonrası döneme bu çalışmada Smithian Devrim denmesinin sebebi de bu yok oluşun ve akabinde yeni sentez aşamasının doğuşunun altını çizilmeye çalışılmasıdır. Sempati ilkesinin önemini anlatıldığı bu cümlelerden sonra sıra; sempati ilkesini açıklamaya gelmiştir.

Ahlaki duygular teorisinin en önemli saç ayaklarından biri olarak gösterilen sempati ilkesi, bireylerin kendi acı ve sevinçlerini başkalarına ortak koşmalarını ifade etmektedir. Günümüzde kullanılan *empati* kelimesiyle aynı anlamı ihtiva etmektedir. Kişi kendi benliğinden çıkarak *tarafsız bir gözlemci* (impartial spectator) suretinde failin yerine kendini koyduğunda o kişiye sempati kurmuş olmaktadır.¹³⁵ Bireyi toplumun aynısı olarak tanımlayan Smith işte bu ilkedен hareket etmiştir. Bu ilke sayesinde bireylerin acı ve sevinçlerinin bütün topluma mal edildiği kast edilmektedir. Çünkü Smith'e göre; “...bireyin kalbindekilerinin başkaları tarafından da hissedildiğini bilmesi kadar onu memnun edecek başka bir şey yoktur...”¹³⁶

Smith'e göre; eğer aksi olsaydı yani insanların başına gelenlere sempati kurulamayacak olsaydı acı ve hazlar toplumsallaşamayacak ve bundan dolayı naturel uyumun gerçekleşmesi olanaksız hale gelecektir. Ayrıca bu ilke, bireye başkalarına karşı kendisine yapılmasını istediği gibi hareket etmesi gerektiğini hissettirmektedir. Çünkü bu ilke sayesinde bireylerin tarafsız izleyiciler tarafından olumlu hislerin nesnesi olma arzusu, diğerleri hakkında beklentilerinde sevgi ve hayranlık yönünde olmasını sağlayacaktır.¹³⁷

Pekâlâ şu aşamada; “*İnsan neden başkalarına karşı sempati duymak zorundadır?*” şeklinde akla gelebilecek bir soru, bu çalışmanın dikkatini celp

¹³⁵ Smith, a.e., s.43-53.

¹³⁶ Smith, a.e., s.53-55.

¹³⁷ D. Raphael, **Adam Smith**, Oxford University Press, Oxford, 1987, s.30-35.

etmektedir. Smith'e göre; bu bir insani zorunluluktan ileri gelmektedir. İnsan doğası gereği başkaları tarafından nasıl görüldüğünü öngörebilmek ister. Bu öngörünün ise; müspet olmasını diler. Bu yüzden de kendisi acı çekerken başkalarının da acısına ortak olduğunu bilmesi acısını hafifletir. İşte bireyin asketik kimliğinin en önemli sorunu olan söz konusu ikileme sembolize edilen psişik ruh halinin negatif ucunu sifıra doğru azaltan bu dinamik ilke sayesinde birey acıyı bireysel bir ilgi olmaktan çıkartarak kendini anakhoretik eğilimlerden koruyacaktır.

Orta çağın doğal düzeninin bir uzantısı olarak görülen toplum ekonomisinin durağan dengesi, uçlarında seçilmişlik ve günahkarlık olan bir sayı doğrusunun ortasında şematize edilecek olursa Smith sonrası denge, sempati ilkesi sayesinde bireye hazzı arttırıcı, acıyı azaltıcı bir bilişsellik kazandırarak orta çağ geleneğinin tam tersi durağanlıktan uzak ilerlemeci bir doğal düzeni vaat etmiştir. Bir sayı doğru üzerinde şematize edilen söz konusu durağan denge orta çağın ekonomi politikasını yansıtırken Smith'in dengesi bu çalışmada sentez aşaması olarak gösterilen endüstri kapitalizmini yansıtmaktadır.

Sempati ilkesinin bu denli işlevi ortaya konulduktan sonra ahlaki duygular kuramının bu çalışma için diğer önemli ilahi kökenli *apriori* bir ilke niteliği taşıyan doğal Tanrı bilim (görünmez elin tesis ettiği doğal düzen) in rasyonalizasyonu kolaylaşmış olmaktadır. Smith'in; "History of Astronomy" eserinde ifade ettiği gibi; sempati ilkesiyle birlikte teolojik gelenek artık, asketiğin günahkarlık-seçilmişlik ikileminde yaşadığı acı ve hazzın taşkınlığını azaltma işlevi görmektedir.¹³⁸

Smithian Devrim ahlaki duygular kuramıyla asketik bireyi monastik dünyasından çıkararak onu piyasa ekonomisine adapte etmeye hizmet etmiştir. Smithian Devrim'in ahlak teorisi, bireylerin bu dünya ve ahiret ikilemini uzlaştırmaya çalışan tüm dünyevi asketizm aşamalarının son ve en etkili halkası olmuştur. Öte dünya ile ilgili psişik duygularını aşan birey, *homo economicus* olma yolundaki ilk adımlarını atmaya hazır hale gelmiştir. Bu eşik aşıldıktan sonra toplumsal yapının en önemli belirleyici unsuru artık din yerine bir metodoloji haline gelen ekonominin

¹³⁸ Adam Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, Ed. W. Wighman ve J. Bryce, Liberty Press, Indianapolis, 1982, s. 33-38.

ilkeleridir. Adam Smith'in bundan sonraki adımı da toplumsal yapının yeni belirleyici unsuru olan ekonomiyi bir bilim olarak ortaya çıkardığı ve temel ilkelerini ortaya koyduğu "Milletlerin Zenginliği" adlı meşhur eserini 1776'da yayınlaması olacaktır.

Smithian Devrim'in bu son adımı, aynı zamanda çalışmanın bu bölümde safhalı bir şematizasyonla sadık kalmaya çalıştığı diyalektik sentez aşamasının - *endüstri kapitalizmi*- metodolojisini ortaya koymuştur.¹³⁹

Bu yeni aşamada, piyasaları yönlendirme işinin görünmez ele bırakılması ve müdahaleci merkantilist politikardan uzak durulmasının gerekliliğine inanılmaya başlanmıştır. Smithian Devrimin merkantilizmin karşı tarafında bir hareket olarak ortaya çıkması, bu çalışmanın birey suretinde test etmeye çalıştığı asketizm (tez)-dünyevi asketizm (antitez) -endüstri kapitalistliği (sentez) şeklindeki mikro-kozmik görünüşün, orta çağın doğal hukuk geleneği (tez)-merkantilizm (antitez) -piyasa Smithian Devrim(sentez) şeklindeki makro-kozmik görünüşüdür. Smithian Devrim inşa ettiği yeni ahlak teorisiyle üzerinde yükseldiği asketik ahlakı, bir kabuk gibi üzerinden attığı gibi üzerinde yükseldiği merkantilizme de aynı şeyi yapmıştır.¹⁴⁰

Bu ana kadar mikro-kozmik olarak test edilen hadiseye makro-kozmik bir perspektiften bakmak, mevcut çalışmayı zenginleştirecek olmanın yanında aynı zamanda bir zorunluluktur. Çünkü çalışmanın son geldiği aşama olan sentez aşaması, artık toplumsallaştığı gibi kullandığı metodoloji ise; bir toplum bilimi -*iktisat*- haline gelmiştir. Bu yüzden sentez aşamasının, ferdi olmaktan çok (mikro-kozmik) maddi bir uygarlık olarak gözükmesinin sağlanması için merkantilizmin ardından Smithian Devrim'in ortaya çıkması şeklinde bir perspektifle çalışmanın ikinci bölümüne geçmenin zamanı gelmiştir.

¹³⁹ Bu çalışmada weberyen idealizmin diyalektik hareketinin sentez aşamasına Smithian Devrim'in koyulabilirliğine ilişkin literatürden burada bahsetmek gerekmektedir. Literatürde Adam Smith problemi olarak adlandırılan tartışmalardan bahsedilmelidir. Bu probleme yönelik tartışmalarda Adam Smith'in Ahlaki Duygular Kuramı'nın Max Weber'in iktisadi faaliyetlerin doğasına yerleştirdiği dini idealizminin bir devamı olduğuna inanan bir kutup bulunmaktadır. Bu kutbun karşısında ise böyle bir devamlılık olduğuna inanmayan zıt görüşler yer almaktadır. Bu tartışmalarla ilgili; Bkz.: Jacop Viner, **The Longer View and the Short: Studies in Economic Theory and Policy**, Free Press, Michigan, 1958, s.30-38.

¹⁴⁰ Yeni ekonominin, merkantilizme karşı bir görüş olarak ortaya çıkmasıyla ilgili; Bkz.: William J. Barber, **İktisadi Düşünce Tarihi**, Çev. İhsan Durdu, Metropol Yayıncılık, İstanbul, 2007, s.42-50.

İKİNCİ BÖLÜM

İDEALİST DİYALEKTİĞE BİR DEVLET MÜDAHALESİ ÖRNEĞİ: ASKETİZMDEN MİSTİZME GEÇİŞ

İkinci bölüme sentez aşamasının makro-kozmetik görünüşüyle başlanması, yukarıda ifade edildiği gibi yalnızca çalışmanın zenginliği veya sentez aşamasının artık toplumsallaşmış bir bünyeye sahip karakterinin altını çizmek için yapılmayacaktır. Merkantilizmden sentez aşamasına geçiş, ikinci bölümün baş aktörü Osmanlı Devleti'nin klasik düzen ekonomi politikasıyla batının merkantilist ülkeleriyle teması şeklindeki bir kurguyla açıklanacaktır. Batının merkantilist siyaset güden devletleriyle Osmanlı'nın bu teması 16 yy-18.yy. arasını kapsamaktadır. Bundan sonraki dönemden Osmanlı'nın yıkılışına kadarki dönem ise; yeni ekonomin Osmanlı'ya mali kapitalizm yoluyla onun ekonomisini tahakkümü altına almaya başladığı bir dönemdir. İkinci bölüme başlamak için bu zaman aralıklarının tercih edilmesinin birinci sebebi; ilk dönemin başlangıcının Osmanlı'nın (16.yy) yükselme devrine tekabül etmesi hasebiyle; Osmanlı klasik düzenin ve bunla ilişkili gittiği ekonomik siyasetin en belirgin halde görüleceği dönem olmasından ileri gelir. İkinci sebep ise; zaten bu çalışmada tutarlı bir metodoloji oluşturabilmesi için gereken bir zorunlulukla ilgilidir. Birinci bölümde batıda endüstri kapitalistliğine giden yolun ferdiyetçi bir bakış açısıyla asketiğin ahlakından başlanarak mikro-kozmdan makro-kozma giden diyalektik özelliği, Osmanlı için geçerli değildir. Özellikle weberyen literatürün çokça üzerinde durduğu bu durum, doğunun merkezi otoritesi güçlü imparatorluklarının toplumda ferdiyetçi düşünceleri belli bir menzilde tahakküm altında tutarak batıdaki gelişmelerin tersine heteredoks eğilimlerin yaşamasına fırsat vermemesi ile ilgilidir. Buna bağlı olarak da birinci bölümde ferdiyetçi ahlak üzerine yükselen endüstri kapitalistliği gibi makro-kozmetik bir sentezden söz edilemez. Osmanlı İmparatorluğu'nu da doğu patrimonyasının en güçlü örneği olarak gören Weber, bu durumu "Orta Çağ Batı Feodalizmi" ile "Doğu Patrimonyalizmi" arasındaki temel fark olarak yorumlayarak şu analizi ortaya koymuştur; "...Orta Çağ Batı Feodalizminde

Germen istilaları sonucunda Roma İmparatorluğu'nun çöküşünü takip eden süreçte, Avrupa'da kral ve derebeyleri arasında bölünmüş siyasi bir birliğin olmadığı parçalı bir yapıya karşılık, Doğu Patrimonyalizminde iktidar, hükümdarın elinde toplanmıştır. Güçlü merkezi otoriteye sahip bu yapı; -Patrimonyalizm- hane içerisinde ailesinin dışındaki tüm toplumsal tabakaların herhangi bir sebeple kendisine tehdit oluşturabilecek toplumsal tabakaları ortadan kaldırmaya çalışan otokratik ve mutlakiyetçi bir yönetim şeklidir... ”¹⁴¹

Bu sebeplerden dolayı; batının merkantilist ülkelerinden farklı toplum ve devlet yapısına sahip Osmanlı'nın güttüğü ekonomi siyasetinin anlaşılması için ilk bölümde batı için uygulanan yöntemin tersi bir yol izlenmelidir. -makro-kozmdan mikro-kozma-. Böyle bir yöntemin gerekliliği ise iki farklı medeniyetin görünüş farkını çok güzel bir şekilde ortaya koyan Niyazi Berkes'in aşağıdaki analizine bağlanılarak açık bir şekilde görülebilecektir; “... Osmanlı devleti gibi siyasal sistemler Tuba Ağacına benzerler (tuba ağacı kökleri yukarda dalları aşağıda olan muhayyel bir ağaçtır). Batıdaki gözlemcilere doğu ülkelerinin devletleri böyle görünür. Despotizm dedikleri bu devlet türü, batı devlet sisteminin temelinde bulunan veya eski Grek geleneğinden ya da eski Germen geleneğinden gelen durumdan farklıdır. Grek ve Germen sistemlerinde siyasal güç yani devlet özel mülkiyet sahibi olan bir sınıfın gücüne dayanır. Eski Grek devleti köle sahibi olan toprak sahiplerinin; Orta çağ devleti büyük toprak sahibi olan ve emekçi sınıfın emeğinden sağlanan karlarla güçlenen kapitalist sınıfın devletidir. Hâlbuki tuba ağacına benzeyen Doğu ülkeleri devlet sistemlerinde böyle değildir. Bunlarda devleti kuranlar, işlerinde kullanacakları adamları etraflarına topladıktan sonra o devleti güdenler, bu gücü ne toprak senyörlüğünden ne de köle sahipliğinden elde ederler. Bunlara savaşçılık zanaatıyla güçlenen bir kazanç işine girişen girişimciler diyebiliriz. Ancak bu girişimcilik batının tarım, endüstri, ticaret ve maliye yollarından yollarından bir

¹⁴¹ Reinhard Bendix, **Max Weber: An Intellectual Portrait**, London: Methuen Press, 1973, s.266-269, Ayrıca; Bkz.: Bendix, **a.e.**, s.s.100. Weber Osmanlı'yı kısaca “Patrimonyalizm'in aşırı bir örneği” olarak tanımlar. Weber'in bu tanımlaması, Montesquieu'nun doğuya has diye tabir ettiği deyimiyile, özel batının feodalizm türünden farklı yapıları açıklamak için yaptığı bir sentezden ithal ettiği bir tanımlamadır. Patrimonyalist anlayışta ülke toprakları büyük bir eve benzetilerek hükümdarın ailesi, ana ailedir bu ailenin başı olan hükümdar ise evin reisidir. Bu görev hükümdara halkın geçimini sağlama için Tanrı tarafından verilmiş kutsal bir yetkidir. Hükümdara hizmet eden yetkililer ise, hükümdarın adeta kulları konumundadırlar; ve görevleri büyük aileye hizmet etmektir.

*sermaye birikimi elde etme yolu değildir. Askerlik ve savaş gücü yollarından bir sermaye biriktirme şeklidir...*¹⁴²

Niyazi Berkes'in bu çarpıcı analizinden de anlaşılacağı üzere; Osmanlı'nın ekonomi politiği, endüstri tarım ve ticaret gibi toplum ekonomisinin kurumlarına dayanmamaktadır. İşte bu yüzden Osmanlı'nın tekâmülünü açıklamaya asketik birey üzerinden değil gücünün en doğal sınırlarına ulaştığı dönem olan 16 yy-17.yy. arası olgunlaşan klasik düzen gen havuzundan bir parça koparmak suretiyle başlamak en mantıklı yol olarak görünmektedir. Ancak bu durum, Osmanlı İmparatorluğu'ndan günümüze sermaye birikimi ve toplumsal yapı arasındaki ilişki incelenirken birinci bölümdeki gibi bir safhalı bakışın dikkate alınmayacağı anlamına gelmemektedir. Aksine, ilk bölümde ortaya konulan sürece merkezi otoritesi güçlü devlet gibi bir baş aktörün dahil edilmesiyle tez- antitez -sentez şeklindeki diyalektikten nasıl sonuçlar çıkacağı incelenecektir. Bu inceleme yapılırken de bu çalışmanın sorunsalını besleyen ana damar olan; *"...asketik dinlere inanan toplumların kapitalist sermaye birikimine müsait tam tersi mistik dinlere inanan toplumların kapitalist sermaye birikimine müsait olmadığını..."* öngören weberyen önermenin sorgulaması; Osmanlı İmparatorluğu'nda hâkim toplumsal tabaka ve zümrelerin yaygın din anlayışı olan İslamiyet'teki asketik ahlakın, safhalı yaklaşımın tez kısmına yerleştirilmesi suretiyle yapılacaktır. Bu bölümdeki safhalı bakış açısının tez kısmını teşkil eden asketizm ise; kendi ortodoksisini genişletme adına Osmanlı İmparatorluğu'nun, asketizmin alanını daraltarak ve onu mistizm yönünde bir durağanlaşmaya zorlayarak asketizmden dünyevi asketizme giden diyalektik sürecin ortaya çıkmasını engelleyip engellemediği şeklinde soruların gündeme getirilmesiyle açıklanmaya çalışılacaktır.

2.1.İslamiyette Asketizm: Züht

İlk olarak asketizmin İslamiyet'teki karşılığının zühtle ifade edilebilirliği konusundaki görüşlere başvuru yapmadan önce zühdün etimolojik anlamını ifade etmek gerekmektedir.

¹⁴² Niyazi Berkes, **Türkiye İktisat Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, s.18-23.

Züht, Arapça "zhd" fiilinden gelmektedir. Bir şeye meyletmemek, rağbet, yüz çevirmek, ilgisiz davranmak ve terk etmek manalarına gelir.¹⁴³

Züht kavramına tasavvuf literatüründe çok merkezi bir önem verilmektedir. Bu kelimeye literatürde yüklenen başlıca özel anlamlar şunlardır; dünyadan yüz çevirmek, Allah'tan başka bütün sevgilerden nefsin alıkonması ve onu sevmekten ruhu alıkoyacak her türlü işe karşı rağbetsizlik.¹⁴⁴

Tüm bunlar asketizmin züht kavramıyla ifade edilebilirliğinin etimolojik delilleri niteliğindedir. Ancak delillendirme işi buraya kadar sınırlandırılmayıp kavramın Kur'an-ı Kerim'de hangi mahiyetlerde kullanıldığına da bakmak gerekmektedir. Zahit kelimesi Kur'an-ı Kerim'de "rağbet göstermemek-değer vermemek" anlamında, yalnızca bir ayette geçmektedir. Bu ayet aynen şöyledir; *"Mısır'da onu düşük bir bedelle, birkaç dirheme sattılar. Zaten ona pek değer vermemişlerdi."*¹⁴⁵

Bu ayetteki değer vermemek fiili, züht terimiyle karşılanmıştır. Ebettteki bu ayet, zühdün terim anlamını yansıtmaktadır. Burada daha iyi bir gösterge olması açısından Kur'an'da züht kelimesinin, mahiyet açısından anlamına bakıldığında ise; Nur Suresi'ne başvurulması gerekmektedir. Bu surenin 37. ayetinden aynen aktarılmaktadır; *"Ticaretin de satımın da kendilerini Allah'ı anmaktan, namazı hakkıyla kılmaktan ve zekâtı vermekten alıkoyamadığı, gözlerin ve gönüllerin dehşetle sarsılacağı bir günden korkan kişiler;"*¹⁴⁶ ayetinde geçen kişiler çoğul öznesine zühdün mahiyeti yüklenmiştir. Asketizmle karşılanabilirliği sorgulanan züht kavramının, bu çalışma için dikkat çekici bir anlamına daha Kasas Suresi'nin 77. ayetinde rastlanılmaktadır. Bu ayette; *"Allah'ın sana verdiği ahiret yurdunu kazanmaya bak ve dünyadan nasibini unutma! Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de*

¹⁴³ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Afrikî, Lisânu'l-Arab, "zhd" maddesi'nden ve el-Kâşânî, Abdurrezzâk, Mu'cemu Istilâhâti's-Sûfiyye ve Asım Efendi, Kâmus Tercümesi, "zühd" maddesi'nden aktaran; Kadir Özkese, "Zühd ve Sufilerin Zühde Yükladıkları Anlam: Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı no.6/1, s.176-177.

¹⁴⁴ Ebu'l-Kasım Abdülkerim, er-Risâletu'l-Kuşeyrîyye fi İlmi't-Tasavvuf ve Ali Abdulhamid Baltacı, Daru'l-Hayr' den aktaran; Özkese, a.e., s.176-178.

¹⁴⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, Kur'an Türkçe Meal, Diyanet Yayınları, İstanbul, 2011, Yusuf Suresi, 12/20.

¹⁴⁶ Yazır, a.e., Nur Suresi: 24/37.

insanlara ihsanda bulun. Yeryüzünde bozgunculuk yapmaya çalışma! Şüphesiz Allah bozguncuları sevmez".¹⁴⁷

Zühtle ilgili gerek terimsel gereksede onun mahiyetini ortaya koyan tüm bu açıklamalarla ilgili söylenebilir ki; bu çalışmanın geçmiş bölümünde Hristiyan Asketizminin diyalektik bir süreç içerisinde kapitalist sermaye birikimine ne şekilde meşru arka planlar hazırladığı görülmüştür. Bu bölümde ise; asketizmin İslamiyet'teki olası muadili zühdün, doğası gereği Hristiyan Asketizminin maruz kaldığı diyalektik süreci yaşayıp yaşamadığı gibi sorulara cevap arama girişimlerinde bulunulmalıdır. Ayrıca ifade etmek gerekmektedir ki; zühtle ilgili yukarıdaki ayetler asketizmin, Hristiyanlıktaki gibi İslamiyet'te de diyalektik bir sürece tabi olup olmadığı tartışmasına başlamadan önce; asketizmle ilgili İslam Asketizmiyle alakalı *apriori* nitelikteki bilgi çeşitleridir. Bu bilginin apriori bir nitelik taşıması, zühdün gerek terimsel gereksede mahiyet açısından sınırlarının ayetle çizilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum kuşkusuz İslamiyet'te asketizmin antitezi yönünde diyalektik bir sürece girmesini baştan engelleyici bir durumu da ortaya çıkarma riski taşıdığından dolayı asketizmle ilgili ayetler-*apriori bilgiler*- biraz daha çoğaltılmalıdır.

Yusuf Suresi'nde kavramın, rağbet etmemek/değer vermemek anlamında kullanıldığı görüldükten sonra; Nur Suresi'nde dünyevi kazançların Allah'ı anmanın ve ona yapılan ibadetlerin ötesine geçemeyeceği bildirilerek dünya ve ahiretten hangisinin daha önemli olduğu hususunda ikinci yönde açık bir tutum görülmektedir. Kasas Suresi'nde ise; bir yanda ahiret, "*ed dare el ahirete (ahiret diyarı)*" şeklinde öte yandan da "*min ed dünya(dünyada)*" şeklinde ahiret ve dünya iki ayrı kutupta mekân imleçleriyle ifade edilmiştir. Kasas Suresi'nde, Nur Suresi'nin aksine birinin diğerine üstünlüğünden ziyade iki mekânın birbirinden ayrımının altının çizildiği görülmektedir. Ayrıca denilebilir ki; Nur Suresi'nde dünyevi kazançlar peşinde koşmanın yaratıcıyı anma hususunda oluşturacağı engelin kuşkusuzluğu, bir ön kabul olarak nitelendirildiğinden dünya ve ahiret karşılaştırmasında ikincisi yönünden yapılan tercihin bu ayette daha çok dolaylı bir şekilde ifade edildiği görülmektedir.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Yazır, a.e., Kasas Suresi, 20/77.

¹⁴⁸ Doğrudan dünya ve ahiret karşılaştırması yapılmaksızın dolaylı olarak dünyevi kazançlar peşinde koşmanın yerildiği başlıca ayetler için; Bkz.: Al-i İmran, 3/185; Kasas, 28/60; Muhammed, 47/36;

Bu durum bir bakıma Kur'an'da doğrudan ifadelerle öte dünya telkinlerinin olup olmadığı merakını da uyandırmaktadır. İbrahim Suresi'nin üçüncü ayeti daha doğrudan ifadelerle dünya ve ahiret hayatı arasında bir seçim yapma zorunluluğu halinde, tereddüt etmeksizin ikinci yönde adım atılması hususunda, doğrudan bir uyarı niteliği taşımaktadır.¹⁴⁹

İslamiyet'te asketizmin terim ve mahiyet bakımından anlamlarının ortaya konulmasında ilk olarak; İslam dininin ilk kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'den asketizmle ilgili ayetler ortaya koyulduktan sonra ikinci temel kaynak olan hadislere de başvurulması gerekmektedir. Yani, İslam Peygamberi'nin züht (asketik) ahlakının özelliklerini ortaya koymak gerekmektedir. Bu önemli husus; ortaya koyulmaya çalışılırken de bu çalışmada konuyla ilgili başvurulmuş birincil kaynaklar farklı olsa da sahih olarak kabul edilen hadis rivayetleri dikkate alınacaktır. İlk olarak; konuyla ilgili İslam Peygamberi'nin asketik ahlakıyla ilgili ilk göze çarpan hadis; "...*Ben hükümdar peygamber veya kul peygamber olma konusunda serbest bırakıldım...ben de kul peygamber olayım, bir gün tok bir gün aç olurum dedim...*" şeklinde rivayet edilen hadistir.¹⁵⁰

Aynı şekilde buna benzer bir başka hadis rivayeti ise; "...*bir gün kendisine hediye olarak gönderilen rahat bir yatağı geri çevirmesi ve zevcesi Ayyşe'ye eğer isteseydim Allah benimle peşimden altın ve gümüşten dağları yürütürdü...*" şeklinde olmaktadır. Bu hadislerden İslam Peygamberi'nin kendi iradesiyle zahidane bir yaşamı seçtiği anlaşılmaktadır. Peygamberin evinde ne bulursa onu yediği hatta yiyecek herhangi bir şey bulamassa aç yattığı ve ertesi gün oruç tuttuğu, içi birtakım liflerle dolu olan şilte üzerinde uyuduğu şeklindeki hadislere de rastlanmaktadır.¹⁵¹

Hadid, 57/20. Nisa, 4/77. Tevbe, 9/38; Ra'd, 13/26. En'âm, 6/32; Mü'min, 40/39; Kasas, 28/60; Ankebut, 29/64; Lokman, 31/33; Fâtır, 35/5. Ra'd, 13/26.

¹⁴⁹ İbrahim Suresi 14/3, a.e., s.301:"*Onlar, dünya hayatını ahirete tercih eden, Allah yolundan alıkoyan ve onu eğri göstermek isteyenlerdir. İşte onlar derin bir sapıklık içindedirler*". Ayrıca; Naziat Suresi, 79/37-41, a.e. s.550. Naziat Suresi'nin 37-41 ayetlerinde; açıkça özgür iradesiyle dünyayı ahirete tercih edenlerin bedbaht olacakları ve cehenneme gidecekleri bildirilmektedir.

¹⁵⁰ Özkese, a.e., s.177-179.

¹⁵¹ Ahmed Bin. Hanbel, **Kitabu'z- Zühhd**, Çev. Mehmet Emin İhsanoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, s.29-31.

Tüm bu hadislerden İslam Peygamberi'nin asketik bir ahlaka sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak burada esas önemli nokta, Peygamberin asketik ahlakının anakhoretik bir eğilime sahip olup olmadığını anlamaktır. Çünkü anakhoretik bir asketik ahlakın dünyevi asketizmin tam tersi sonuçlar ortaya koyduğu daha önceki bölümlerde görülmüştür. Anakhoretik eğilimlere karşı peygamberin tutumuna geçmeden önce Kur'an-ı Kerim'deki Hadid Suresi'nin 27. Ayetinde anakhoretik eğilimlere karşı net tutumdan burada bahsedilmelidir; “...sonra bunların peşinden ard arda peygamberlerimizi gönderdik. Onların arkasından da Meryem oğlu İsa'yı gönderdik, ona İncil'i verdik ve kendisine uyanların kalplerine şefkat ve merhamet duygusu koyduk. (Kendiliklerinden) icat ettikleri ruhbanlığa gelince; biz onu onlara farz kılmamıştık. Allah'ın rızasını kazanmak için onu kendileri icat etmişlerdi. Fakat ona da gereği gibi uymadılar. Biz de içlerinden iman edenlere mükafatlarını verdik. Fakat onlardan birçoğu da fasık kimselerdir...”¹⁵²

Kur'an'da rahiplik, evlenmemek dünyadan el etek çekmek kendini tamamen ibadete adayarak inzivaya çekilmek gibi anakhoretik eğilimlere iyi gözle bakılmamıştır. Peygamberin anakhoretik eğilimlere karşı tutumuyla ilgili ise; konuyu “Kaba zahitlik nedir? İslam' da Böyle Bir Şey Var Mıdır? Başlığı altında ayrıntılı bir şekilde ele alan Abdülbaki Gölpınarlı'nın meşhur eserine başvurmak oldukça aydınlatıcı olacaktır. Gölpınarlı'ya göre; “Hz. Muhammed pek zahitçe bir yaşam sürmekteydi; fakat dünya işlerinden de hiçbir şekilde geri kalmıyordu, sosyal bir kurumun temellerini atmaya çalışıyordu. Hatta İslam Peygamberi'nin cinsel asketizme karşı bile net bir tutum ortaya koyduğu görülmektedir. Bir savaşta cinsel ihtiyaçlar hisseden bir kısım kimseler kendilerini hadım etmeği düşünmüşlerdir ve bu Peygamber tarafından kesin bir şekilde yasaklanmıştır. Peygamberin zahidane yaşamını gören sahabenin bir kısmı, geceleri sabaha kadar namaz kılmaya, bir kısmı sürekli oruç tutmaya, bir kısmı da cinselliği tamamen hayatından çıkarmaya, bir kısımda evlenmemeye karar vermişken; Peygamber onlara; “...Tanrıdan en fazla korkanınız olduğum halde, oruç tutuyorum ama fakat yiyorum da; namaz kılıyorum, fakat uyuyorum da, kadınlarla da evleniyorum, işlediğimi işlemeyen benden değildir...” diyerek anakhoretik tutuma karşı ümmetine nehyedici bir tutum

¹⁵² Yazır, a.e., Hadid Suresi, 27/27.

sergilemiştir. Anakhoretik eğilimler gösterenlere karşı vücudunun ve çeşitli diğer uzuvlarının, akrabalarının, arkadaşlarının ve Rabbi'nin kişinin üzerinde haklarının bulunduğunu ve bu hakların teslim edilmesini emretmiştir. İslam dininin asli kaynakları olan Kur'an ve hadislerden derlenen yukarıdaki bilgilerin ışığından yola çıkarak İslam Asketizmi anakhoretik eğilimlerden uzak bir mahiyette, varlığı yoklukta bulan ve Kayser'e ait olanın Kayser'e verilmesi gerektiğine inanan Hristiyan Asketizminden farklıdır.¹⁵³

İşte tam bu noktada sorulması gereken soru şu olmalıdır; anakhoretik temellere sahip Hristiyan Asketizmi, dünyevi asketizm yönünde bir diyalektik sürece maruz kalırken İslam Asketizmi özü itibariyle anakhoretik olmayan bir yapıya sahip olmasına rağmen neden dünyevi asketizme geçememiştir. Bu sorunun teolojik bir cevabı olduğuna inanılıyorsa elbette ki bu çalışmada tartışılmazdı. Fakat; İslam Asketizminin dünyevileşme yönündeki diyalektik sürecine, Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik düzen ekonomi politikasının etkisinin olabileceği ihtimali üzerine bu tarihsel tartışmanın yapılması istenmiştir.

La mülke illa bi'r-rical ve la rical'e illa bi's-seyf ve la seyfe illa bi'l-mal ve la mal'e illa bi'l raiyye ve la raiyye illa bi'l-adl şeklinde çok güzel özetlenebilecek Osmanlı ekonomi politikasını yansıtan bu parolanın son cümlesine dikkat çekmek gerekmektedir.¹⁵⁴ *Ve la raiyye illa bil adl*; toplum ekonomisinde durağanlığın temin edilmesine bağlı olan bu ilkenin gerçekleşmesi, devletin ekonomi politikasının teminini sağlayan en temel unsurdur. İşte tam bu noktada dinde mistizmin bu durağanlığın tesisine olası faydaları bu çalışma için büyük önem arz etmektedir.¹⁵⁵

¹⁵³ Abdülbaki Gölpınarlı, **Tasavvuf**, Gerçek Yayınevi, 2.Baskı, İstanbul, 1985, s.23-26.

¹⁵⁴ Halil İnalıcığa göre; kadim bir orta çağ imparatorluk geleneğinin temel siyasetini parola eden bu cümle o dönemlerin meşhur eserleri olan Kutadgu Bilig ve Kabusname gibi eserlerde sıkça geçmektedir. Bu parolanın tercümesi; "Memleket tutmak için çok asker ve ordu lazımdır, askerini beslemek için çok mal ve servete ihtiyaç vardır, bu malı elde etmek için halkın sabit bir zenginlikte tutulması gerekir." Bu eserlerden aktaran; Halil İnalıcı, **Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2016, s.18-19.

¹⁵⁵ Ortacağın merkezi imparatorluklarının mistizmi teşvik etmeleriyle ilgili çalışmalar için; Bkz.: Melchert, a.e., s.199. Guy Swanson, **Religion and Regime: A Sociological Account of the Reformation**, Ann Arbor: University of Michigan Press, Michigan, 1967, b.a.

Bu yüzden de 9. Asrın ortalarından itibaren İslamiyet'te zühtten (asketizm) den tasavvufa (mistizm)'e geçişle ilgili literatür takip edilerek bu süreç Osmanlı'ya miras kalan "izm" şeklinde sonlandırılacaktır. Söz konusu dönemden itibaren asketizmden mistizme geçişle ilgili dayanılan literatürün en önemlileri daha öncede belirtildiği gibi Louis Massignon *Essay*'ı, Peter Awn'ın, *Sufizm*'i, Melchert'in *The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.* isimli makalesidir. Bu çalışmalar arasından Max Weber'in söz konusu önermesinin farkındalığına sahip olması açısından Bay Melchert'in makalesine, tarihi hatların daha keskin verilerle ortaya konulmasının gerekliliğinden ötürü sıkça başvurulacaktır. Melchert bu konuda, Jacqueline Chabbi'nin eserine atıfta bulunarak özellikle 20. yy.'da yapılan tasavvuf araştırmalarının 9.yy. sonrası klasik tasavvufun ondan önceki züht geleneğiyle kesin farklarının ortaya çıktığını ifade etmektedir.¹⁵⁶

2.2.İslam Asketizm'inden (Züht) Mistizme (Klasik Tasavvuf) Geçiş

Bu çalışmada tutarlı bir metodolojinin tesis edilmesi için asketik ve mistik din anlayışları arasındaki karşıtlığa yönelik bir bakış açısına sadık kalınmaya çalışılmasından sıkça bahsedilmiştir. Bu bakış açısına sadık kalınarak İslamiyet'te asketizmin karşılığı olan züht ve onun karşısındaki mistizm (tasavvuf) tanımlamaları yapılarak bu ikisinin ne şekillere sahip bir içtimai hayatı teşvik ettiklerini görmenin imkanları ortaya çıkarılacaktır.

İslamiyet'te asketizm, her şeyden uzak bir Tanrı ideali ortaya koyarken mistizm, her yerde ve her anda tecelli eden Tanrı ile birlik olma idealini müridine aşılar. Birinci bölümde, asketigin *homo economicus* olma yolundaki diyalektik süreci incelenirken onun temel özelliği olarak günahkarlık ve seçilmişlik halinin altı önemle çizilmiştir. Sürekli bu psişik duyguyla mücadele etmek için nasıl büyük bir enerjiyle emeğini, üretimin önemli bir malzemesi haline getirdiğinden aşama aşama bahsedilmiştir. İslam Asketizmi'nde de günahkarlık ve seçilmişlik arasında gidip gelen bir teyakkuz hali bulunmaktadır. İslam Asketizmi'nin de bu karaktere sahip olduğunu gösteren en önemli kaynaklardan bir tanesi de Sülemi'nin "Tabakatus

¹⁵⁶ Melchert, a.g.e. , s.190.

Sufiyye” adlı eserinde; 9.Asırda yaşamış zahitlerden bir tanesi olarak gösterilen Şakiki Belhi’nin İslam asketiğinin sahip olması gereken en temel 3 hasleti ortaya koyduğu belirtilmektedir. Bunlardan ilki; kişinin geçmişte işlediği günahlarından her zaman korkması gerektiği. İkincisi; bir adım sonrasında başına ne geleceğini bilememesini hatırında tutması. Üçüncüsü ise; bu akıbetinin belirsizliğinden sürekli korkması. Mistiğin her an Tanrı’yla birlikte olmanın kendisine verdiği özgüvenin aksine; asketik, Tanrı kendisine yakınlaşmadan onun Tanrı’ya yakınlaşmasını mümkün görmez.¹⁵⁷

Hatta İmam Gazali bu hali *beyne’l-hayf ve’r-reca* şeklinde kavramsallaştırmıştır. Mistik birey, bu her iki dereceyi de aşarak ilahi ve insani aşk derecesine yükselme şuuruyla Tanrıyla her anda ve her yerde birlikte olmanın verdiği sürekli bir rahavet duygusu içindedir. Bu özelliği ile mistik, kendini sürekli iki uç menzil arasında tehlikede gören asketiğin, uçurumdan aşağı düşmemek için içtimai bir ahlak tesis etmeye çalışan konsantrasyonuna sahip değildir. Pekâlâ bu noktada, akla şu önemli soru gelebilir; *-Tasavvufun daha en başta ekonomik ahlakın rasyonalizasyonuna giden yolu tıkayan bu tavırları onun içtimai alanın dışında olduğunu mu gösterir?* Ekonomik ahlakın rasyonalizasyonu mevzusu, birinci bölümde de görüldüğü gibi; sonu endüstri kapitalizmine giden diyalektik sürecin motor kavramıdır. Fakat mistizmin bu motivasyona sahip olmaması, onun içtimai bir güdüye sahip olmadığını göstermez. Çünkü hatırlanacağı üzere; orta çağda merkezi imparatorluklar için durağan bir toplum ekonomisinin sürekliliğinin sağlanmasında, mistizm çok merkezi bir öneme sahiptir. İşte bu noktada mistizmi, orta çağın merkezi imparatorlukları için bu kadar önemli yapan özelliklerini incelemenin sırası gelmiştir. İslam Mistizmi’nde kat edilmesi gereken dört aşama vardır. Bunlar;

1. Şeriat,
- 2.Tarikat,
- 3.Marifet,
- 4.Hakikat’dır.

¹⁵⁷ Tabakatu’s Sufiyye’den aktaran; Melchert, **a.g.e.**, s.189-193.

Şeriat dinin şartlarını yerine getiren insanların içinde bulunduğu aşamadır. İkinci aşama olan tarikat aşaması; yola koyulmak demektir. Bu yolda mistik fiili bir terbiyeye girer. Bu fiili terbiye ise; iktisadi hayatın içinde gerçekleştirilir. Bu yola ilk olarak sanat ve meslek terbiyelerinde geçirilen çıraklık evresiyle girilir. Mistik iktisadi hayatın bizzat içinde mesleğe ait incelikleri öğrenir. Marifet aşamasında ise; artık mistik, mesleğinin tüm inceliklerini öğrenerek marifetli hale gelmiştir.¹⁵⁸ Tasavvufta Horasan okulunun kurucusu olarak gösterilen Ebu Hafs-en Nişaburi'nin ortaya koyduğu şekilde; mistiğin bu aşamada içtimai hayatının her anını istikrarlı bir denge üzerine sevk etmesi amaçlanmıştır. Bu aşamada, Nişaburi'nin ortaya koyduğu şekilde; her vakte ait bir edep, her hal için uyulması gereken bir edep ve her makam için uyulması gerekli tüm edepler mistiğe aşılanır. Aynı zamanda bu aşamada mistiğin mesleğine duyduğu sevgide artmıştır.¹⁵⁹

Tüm bu aşamalar mistiğin ruhiyatını iktisadi hayatıyla eklemlendirdiğini göstermektedir. Hatta son gelinen marifet aşaması gibi bir mesleki erdemi, telkin eden bir düşüncenin nasıl ekonomik sistemin rasyonalizasyonu yönünde bir hareket kabiliyetine sahip olmadığı anlaşılabilir. Bu sorunun cevabı; son aşama olan hakikat aşamasında netleşecektir. Bu aşamada, marifet aşamasına getirilmiş iktisadi tüm eylemler, ruhiyatla eklemlendirilmiş; mistiğin kas hareketi haline getirdiği bir zanaate dönüşmüştür. Mistik emeğinin ürününde, Tanrının tecellisini görerek hakikate ulaşmıştır. Bu yüzden mistiğin emeği, kendi ruhiyatından ayrı maddi bir unsur şeklinde bir metaya dönüşme imkânı bulamayacaktır. Bu durum endüstri kapitalizminin gerçekleşmesindeki önemli koşullardan bir tanesinin, baştan ölü doğduğunu göstermektedir. Emeğin üretim araçlarından tümünden yoksunlaşarak piyasada alınıp satılan bir meta haline gelmesi durumunun, mistiğin başına gelmeyeceği çok açıktır.¹⁶⁰

Ayrıca mistizmin emeğin ürününe bu bakışı, endüstri kapitalizminin anahtar kavramlarından biri olan ürün standardizasyonunun da önünü tıkamıştır. Şöyle ki; sanat

¹⁵⁸ Gölpınarlı, **a.g.e.**, s.15-20.

¹⁵⁹ Melchert, **a.g.e.**, s.187-194.

¹⁶⁰ Emeğin üretim araçlarından tümünden yoksunlaşarak piyasada alınıp satılan bir metaya dönüşmesinin, feodalizmden kapitalizme geçişte çok önemli bir tarihsel durak olduğunu anlatan önemli eserlerden biri olarak; Bkz.: Dobb ve Sweezy, **a.g.e.** a.y.

ve zanaat kelimelerini aynı etimolojik kökte birleştiren İslam Mistizmi, fabrika üretiminde olduğu gibi kişinin ruhiyatıyla eklemlenmemiş ürünün üretilmesine, cevaz vermeyecektir.¹⁶¹ Ayrıca bu durum, bir başka endüstri kapitalizmi kavramlarından olan emeğin mobilitesini de engelleyici bir güdüye sahiptir. Şöyle ki; İslam Mistizmi rastgele yer değiştirmenin ve başka zanaatlara el atmanın her zaman karşısında durmuştur. Örneğin; tüm batı ve doğu orta çağ lonca siyasetlerinin -*gedik usulü gibi*- engelleyici tutumunun bir tezahürüdür. Şeriat-tarikat-marifet ve hakikat aşamalarından geçerek Tanrıyla arasında yakaladığı ilişkiyi artık istikrarlı bir denge haline getirmeyi kendine tek şiar olarak gören mistik, asketiğin birinci bölümün neredeyse tamamında bahsedilen aksiyoner iş ve cihat misyonuyla yer yüzüne dağılma ve yayılma düşünceleriyle dolu bünyesinin tam tersine dinamizm ve maceraperestlikten hoşlanmaz. Bu başlığa geçilmeden öncede bahsedilen, Osmanlı ekonomi politiğinin temel düsturunun *ve la raiyye illa bil adl* kısmını, mistik ahlak; “...*cemi bereketin miftahı irat olduğun menzilde sabreylemektir...*” düsturuyla telif etmiştir.

Son aşamada, çalışmanın sınırlarının dışına çıkılmaksızın İslam Asketizmi’yle Mistizmi arasındaki farklılıklar ortaya konulmuştur. Bu ortaya konulduktan sonra ise; artık sıra bu son cümleyi derinleştirmeğe gelmiştir. Bu çalışmada esas konsantrasyonu olan Osmanlı’da toplumsal yapı ve sermaye birikimi ilişkisinde, klasik düzenin ön gördüğü toplum ekonomisi görüşü olan mistizm ve onun karşısındaki görüş olan asketizme, kuruluşundan yıkılışına kadar gösterdiği direnç görünüşlerini, onun klasik düzeninin batının merkantilist ülkeleriyle 16. Asrın sonlarından başlayan karşılaşmasıyla eş anlamlı açıklama girişimleri bu çalışmada ortaya koyulacak metodolojiyi zenginleştirecektir. Bu yapılmadan önce ise; asketizmi ve mistizmi, Anadolu’da içtimai hayatın esas belirleyicileri olma misyonlarıyla ve birbirine zıt konumlanmalarıyla birlikte, birer ekol olarak ortaya koymak gerekmektedir. Çünkü bu yapılmaksızın ileriki başlıklarda temas edilecek Osmanlı’nın, kuruluşundan yıkılışına kadar bastırmaya çalıştığı kapitalist manada

¹⁶¹ Sabri Ülgener, **İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası**, Derin Yayınları, İstanbul, 2006, s.56-60.

sınıflaşıma eğilimlerine sahip toprak aristokratlığı ve onun içtimai doktrini olan asketizmi dünyevileştirme eğilimleriyle ettiği mücadeleler anlaşılamayacaktır.

2.3.Osmanlı'nın Klasik Düzeninde İçtimai Hayatın En Önemli Belirleyici Unsurları Olarak Asketizm ve Mistizm'in Anadolu'daki Kurumsalları

Anadolu'da İslam Asketizmi'nin kurumsal olarak Mağrip Mektebi gosterilebilir. Mağrip mektebi, Muhyiddin İbn-i Arabi (1162-1240) felsefesinin (Arabi'nin felsefesi, vahdet-i vücud felsefesidir. Bu felsefesinin ana kaynağı; Kur'an tevil'atı olduğu gibi, ayrıca, neo-platonist Yunan felsefesinden, İslam işrakileri, kelamcıları ve Endülüs mutasavvıflarından da etkilenmiştir). Vahdet-i vücud felsefesi (İslam felsefesinin en kapsamlı ve en senkretik açıklama girişimidir. Vahdet-i vücud, İslamiyet'in Allah'tan başka ilah yoktur şeklindeki tevhid inancının; varlıkta Allah'tan başka hiçbir şey yoktur şeklindeki tevilidir.) en büyük dağıtıcılarından Sadreddin Konevi vasıtası ile kurumsal hale getirilmiştir.¹⁶²

Vahdet-i vücud gibi teosofik bir kavram, yalnızca çalışmanın sınırları dahilinde, içtimai hayata etkisi bakımından ele alınabilir. *Men arefe nefsehu fekad arafe rabbehu* sözünün İbn-i Arabi tarafından tevilatı, mistizmin durağan toplum düşüncesinin tam tersi tevil 'atı her insanı nevi şahsına munhasırlığını ön plana çıkartan bir eğilimde; "*her insanda, Allah'ın isimlerinden bir tanesinin diğerlerine göre daha fazla öne çıktığı*" yönündeki tanımı, orta çağın ekonomi politığının öngördüğü tek tip insan tipolojisine aykırı bir birey tipolojisine atıfta bulunmaktadır.¹⁶³

Bu felsefenin, bu çalışmayı ilgilendiren yönü; onun kolaylıkla içtimai bilgi şeklini alabilmiş olmasıdır. Bu felsefe, hareket noktası olarak merkezine insanı almasından dolayı herhangi iktisadi ve içtimai bir konuyu, ondan bağımsız ele almamıştır. Bu felsefe, varlığın en mükemmel tezahürü olarak insanı gördüğünden

¹⁶² Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 380-390. Ayrıca Bkz: Ferit Kam, **Vahdet-i Vucud**, Kapı Yayınları, Haz. Ethem Cebelioğlu, Ankara, 1994, s.67-70.

¹⁶³ İbn-i Arabi'nin Futuhat-ı Mekkiye adlı eserinden aktaran; William Chittick, **Hayal Alemleri ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi**, Çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul, 1999, s.47-51.

onun iyice incelenmesi sonucunda varılan metafizik çıkarımlar, konularına göre iktisadi siyasi vb. içtimai meselelerde, bir ahlak sistematizasyonunu mümkün kılmıştır. İçtimai ahlak sistematizasyonlarıyla yüklenen insan, konsantrasyonunu ahlaktan ziyade estetiğe çevirmiş olan mistiğin tam tersine; aksiyoner bir kimliğe bürünerek merkez kaç bir kuvvet haline gelecektir.¹⁶⁴

Bektaşılık, Hurufilik ve Melamilik hareketlerinde ve bu hareketlerde yetişen Hacı Bektaş-ı Veli ve Simavnalı Bedreddin gibi asketiklerin merkezi otoriteye karşı merkez kaç unsurlar olarak ortaya çıkması, bu durumun bariz örnekleridir.¹⁶⁵

Bu aksiyonerlerin önemle altını çizmek gerekmektedir. Arabi'nin felsefesinin diğer önemli özelliği de mücadelecilik ruhudur. Arabi'nin Haçlı Seferleriyle uğraşan Selçuklu hükümdarı Keykavus'a gönderdiği mektupta adalet ve doğruluk hakkında verdiği tavsiyelerden sonra, hükümdara kendisinin Tanrı'nın yeryüzüne yansıyan gölgesi olduğunu, zalimden mazlumun hakkını almasının gerektiğini, İslam'ın namusunu yükseltmenin en önemli şeklinin; kafiri tahakküm altına almak olduğu yönünde cihadı ovücü sözler söylemiştir. İşte tüm bunlar, bu mektebin bir sonraki aşamada görülecek olan maşrik mektebinin mücadeleden uzak pasifize ve sulhçu karakterinden uzak; mücadelecilik ve aksiyoner olduğunu göstermektedir.¹⁶⁶

Maşrik mektebinin çalışma için gerekli amillerini ortaya koymanın sırası gelmiştir. İslam Asketizminin Anadolu'daki kurumsalı nasıl Mağrip Mektebi ise; Klasik İslam Tasavvufunun yani İslam Mistizmi'nin Anadolu'daki kurumsalı da Maşrik Mektebidir. Maşrik Mektebinde, İspanya'yı terk ettikten sonra Haçlı seferlerinin arasından kaçıp bin bir çeşit hengâme arasından gelen mağribyen allamelerin aksiyonerliği ve mücadele ruhunun yerine; mistizmin pasif hümanizması egemendir. Maşriki okulun Anadolu'ya yerleştiği dönem olan 13. Asrın ortaları Cengiz İstilalarının Anadolu'nun çevresini yakıp yıktığı bir döneme denk gelmektedir. Elizabeth Earl'ın şu betimlemeleri felaketin kıyısından son anda kurtulmuş bir güruhun mevcut sükûneti koruma reflekslerinin, daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

¹⁶⁴ Ebu'l Ala Affifi, **Muhyiidin İbnul Arabinin Tasavvuf Felsefesi**, çev: Mehmet Dağv: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975, s.17-22.

¹⁶⁵ Hilmi Ziya Ülken, **Türk Tefekkür Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, 8. Baskı, İstanbul, 2016, s.233-234.

¹⁶⁶ Ülken, **a.e.**, s.237-238.

Emanuel Berl maşrikyenlerin geldikleri İran'ı şu cümlelerle betimlemiştir; “...ölmek üzere olduğunu anlayan bir dünya son şansını deneyecekti. Ama basaramadı. Kuzeye doğru çıkmakta olan Cengiz geri geldi. Sultan Celalettin bile cins atı sayesinde kurtuldu. Afganistan'da neredeyse canlı insan kalmadı. İran'da da soykırım devam etti. Geleceğin Osmanlı hanedanının atası olan Ertuğrul Gazi bile Frigya'ya kaçtı. İran'ın daha da zenginleştirmiş olduğu bir yerleşik uygarlık, bir daha geri gelmeyecek üzere yok edilmişti...”¹⁶⁷

Şimdi daha iyi anlaşılabilceği üzere; Maşrik Mektebine mensup alimler Cengiz İstilasası gibi büyük bir felaketin kıyısından neredeyse zayıtsız dönerek mağribyenlerin tam tersine; Anadolu'da tüm badirelere rağmen korumayı başardıkları sükûn havasını sürekli hale getirmeye çalışmışlardır.

Bu doğrultuda maşrikyen okul bireye, sürekli zamanın kötülüklerinden kendini korumak için cem olma ve cemaate gitme bilincini aşlamıştır. “...İnsan suretinde dostun yoksa bari taştan yont da edin...” şeklindeki Mevlevi anlayış işte bu ruh halinin bir ürünüdür. Geleceğe yönelik belirsizliklerin, bu zihniyetin saiklerinden biri olduğu açıktır. Bu saikler, toplum ekonomisindeki durağanlığında sebebidir. Çünkü mistizmin düzene helal getirmeme refleksleri, iktisadi faaliyetin yalnızca kısa vadedeki geçimlik ihtiyaçları finanse etmeye yarayan bir faaliyet olarak görülmesine ve uzun vadede sermaye biriktirmek gibi bir anlayışın sapıklık olarak görülmesine sebep olmuştur. İktisadi faaliyetin servet biriktirme gibi uzun vadedeki avantajlarının sapıklık olarak görülmesi, kuşkusuz içine kapalı ve durağan yaşayış tarzını finanse edecek şekilde temel ihtiyaçlarla sınırlanmış basit bir iktisadi bünyeyi teşvik etmektedir.¹⁶⁸

Maşrik Mektebinin pasifize karakterinin salık verdiği iktisadi bünyenin genel özelliklerinden bahsetmek gerekmektedir. Güneyde Arap istilaları, kuzeyde Germen ve Norman istilaları ve doğudan gelen asyatik kavimlerin istilaları sonucu köşeye sıkışmış Avrupa'nın yaşamak için Atlantik'e açılıp coğrafi keşiflerle kendine yeni bir dünya yaratması, onun olumsuzluklara karşı aktif ve yaratıcı bir tutum ortaya

¹⁶⁷ Emanuel Berl, **Atilla'dan Timur'a Avrupa ve Asya**, Çev. Gülseren Devrim, Doğan Kitap, İstanbul, 1999, s.170.

¹⁶⁸ Ülgener, **a.g.e.**, s.65-75. Ayrıca; Ülgener'e göre; Karhane'nin zamanla fuhuş yapılan yer manasına gelmesi, iktisadi faaliyete karşı bu aşşağılayıcı tutumun bir yansımasıdır.

koymasının bir sonucu ise felaketin kıyısından dönmüş maşrikyen alimlerinde tam tersi pasifize karaktere sahip olmaları ve mevcut düzene tari getirmeme bilinçleri anlaşılabilir olmaktadır.¹⁶⁹

Mistik ahlakın pasifize karakteri hatırdada tutulduğunda, endüstri kapitalizminin Atlantik kıyılarından kervan ticaretine galebe çalan yeni deniz ticareti üzerinde yükselmesi, orta çağ imparatorluklarının da yeni bünyeye intibakı konusunda yumuşak karnını ortaya çıkarmıştır. Çünkü toplum ekonomisine hâkim mistik ahlakın bu maceraperest yeni iktisadi faaliyete tutumu “Kabusname”de ki şu referanstan da açık bir şekilde anlaşılmaktadır; “...on akçeyi on bir yapacağım diye akçen karı için denize girme. Deniz seferinin karı çok olsada zahmet ve ziyarı daha çoktur. Çünkü kara ticaretinde iflas da etsen en azından canını kurtarırısın...” şeklindeki cana geleceğine mala gelsin bakışı göze çarpmaktadır.¹⁷⁰

Mistik ahlakın, 10. yy’dan beri özellikle doğunun merkezi otoritesi güçlü imparatorluklarının hâkim içtimai hayatının ve durağan bir toplum ekonomisi yaratma amaçlarını gerçekleştirme fonksiyonlarıyla yüklenmeğe başlamasıyla birlikte; Akdeniz de özellikle 13. yy’dan itibaren Müslüman denizciliğinde başlayan düşüş arasında paralel bir ilişkinin varlığı kuvvetle muhtemeldir. Bu kuvvetli ilişkinin sonuçlarını derinleştirmeğe geçmeden önce gelinen noktaya bir mim koyup; öncelikle Osmanlı İmparatorluğu’nun içtimai doktrininin asketik mağribyen mi yoksa mistik maşrikyen mi olduğunu göstermek gerekmektedir.

Şimdiye kadar aktarılanlardan da anlaşılabilceği üzere; Maşrik Mektebinin konsantrasyonu hakikatin temasına yönelik mevcut düzenin durağan dengesinin sürdürülebilirliği olmuştur. Maşrik mektebinde, mağribyen okulda bireye yüklenen ahlaki sistematizasyonların yerini; her hale uygun estetik vasıflar almaktadır. Artık bu iki alternatif okul arasından Osmanlı İmparatorluğu’nun içtimai ve iktisadi bir doktrini

¹⁶⁹ Barkan, **a.g.e.**, s.25-32.

¹⁷⁰ Mercimek Ahmed, **Kabusname**, Kabalcı Yayınevi, Haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul, 2007, s.265. Ayrıca örnekler çoğaltılabilir; Hac, umre ve/veya savaş halleri dışında deniz ticareti rızık talep etmek konusunda aşırıya kaçmaktır. Tasköprülüzade Ahmed Efendi, **Mevzüat’ül Ulüm**, Haz. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 2013, cilt no.1, s.479.

olmak suretiyle bir toplum ekonomisi meydana getirmek için hangisinin seçildiğini ülken'in aşağıdaki analizine bağlanarak göstermenin sırası gelmiştir.¹⁷¹

“... Türkistan ve İran'dan gelen batını hareketlerin heterodoks ruhunu da zahirde maşrik cereyanına katmak lazım gelirse de o hiçbir zaman yukarı tabakalara hâkim olan fikir hayatının umumi karakteri üzerinde müessir olmamıştır. Bilakis bu cereyanlar mağrip mektebinin teşkilatçı mücadelecisi batınilîği ile uzlaşarak 14. Asır başlarından itibaren gittikçe maşrik mektebinin sükûn havasının yerine kaim olmaya ve muharip Bektaşiliği doğurmaya koyulmuştur. Nitekim bu dini fikri hamle Osmanlı İstilasını meydana getirmiş veya hiç değilse onun inkişafında da en mühim amil olmuş; Osmanlı Devleti istilasını yaparak yeni bir sükûn muhiti yaratmaya muvaffak olduktan sonra yani 15. asırdan itibaren tekrar Bektaşiliğin yerine Mevlevilik; mağrip mektebinin yerine maşrik mektebi yer tutmaya meydana çıkmaya başlamıştır...”

Osmanlı'nın mistik maşrikyen bir içtimai yapının üzerine yükselmesi, onun daha önce bahsedilen patrimonyal özelliğinin de bir uzantısıdır. İncalcık'a göre; Sultan'ın iktidarına göre şekillenen statü grupları ve yönetilenler, reaya ayrışımı üzerine kurulmuş olan Osmanlı içtimai yapısında İncalcık'ın kavramsallaştırmasıyla patrimonyalizmin en uç örneği biçimindeki *sultanizm* kökenlerini İslami hükümlerden ziyade temel felsefe ve yapısını, Bizans ve Sassani devlet geleneğinden almaktadır. İncalcık'ın sultanizm tanımı Osmanlı'nın neden dünyevi asketizmi bastırıp; mistizmi teşvik ettiğine ışık tutmaktadır.¹⁷²

Tam bu noktada birinci bölümde ayrıntılarıyla Doğu ve Batı Monastizminin gelişim süreçlerinin hatırlanması, buradaki püf noktanın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Dünyevi asketizm yönünde bir gelişim gösteren Batı Monastizminin tam tersine; Doğu Monastizminin önemli kurumsalları olan Basilleous Manastırlarının, içtimai teşkilatlanma üzerinde mistik bir tutum sergilediği açıkça görülmüştür.

¹⁷¹ Ülken, a.g.e., s.247-249.

¹⁷² Halil İncalcık, “Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi”, Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi, İstanbul, 1994, sayı no.7, s.16-21.

2.4.Osmanlı Devleti'nde Mistik Ahlak Üzerine Yükselen Klasik Toplum Düzeninin Genel Özellikleri

Şimdi klasik düzende Osmanlı Devleti'nin mistik ahlaka sahip içtimai bünyesinin, 16. Yy'da Atlantik kıyılarında yükselen yeni deniz ticaretine intibak etmedeki zorlukları ortaya koyularak mistizmin maceraperestlikten uzak tutumlarının kapitalist zihniyetin oluşmasında nasıl engelleyici dinamiklere sahip olduğu, ortaya koyulmuş olacaktır. Bunun ortaya koyulması; Batı ve Kuzey Avrupa'da ticaretin kurumsallaşma yoluna gittiği ama tam tersi bir surette doğuda; ticaretin teşkilatsız bir karaktere bürünmeğe başlamasının sebeplerini de gösterecektir. Çünkü Atlantik kıyılarında yükselen bu yeni deniz ticareti; Hindistan'a Ümit Burnu'ndan dolaşarak ulaşmak ve Amerika'da koloniler kurmak gibi deniz nakliyatında kısa mesafeli Akdeniz ticaretine kıyasla devasa masraflar ortaya çıkarmıştır. Ayrıca Atlantik ticaretinin riski Akdeniz ticaretindeki risklerle ölçülemeyecek seviyede yüksektir. İşte bu zorluklar ticaretin kurumsallaştırılması ve zararların paylaşılması için kredi müessesleri ve sermaye ortaklıkları gibi yeni ekonominin kurumlarının Atlantik'te temellerinin atılmasını sağlamıştır.¹⁷³

16 ve 17.yy.'da bu yeni ticaretin tüccarları; Amerika, Asya ve Afrika gibi kıtalara yapılacak bu büyük ticari girişimin gerektirdiği devasa miktarlardaki finans sorununu çözmek için anonim şirket ortaklıkları kurdular. İngiltere'nin ilk anonim şirketinin adı bu çalışma için manidar sayılabilecek bir isme sahiptir;" Tüccar Maceracılar". Maceraperestlik, bu çalışmada sıkça dünyevi asketizmin en bariz karakteristik görünüşlerinden birisi olarak gösterilmektedir. Bu anonim şirketlerin her biri, birim başına yaklaşık 25 pound dan 240 kadar hisse sahibinden oluşmaktaydı. Bu şirketler vasıtasıyla birçok kişiye hisse satarak devasa miktarlardaki masrafları finanse etmek ve korsanlara karşı koruma için gerekli sermaye toplanmıştır. İşte bu ilk sermaye ortaklıkları şimdiki korporasyonların ataları niteliği taşımışlardır.¹⁷⁴

¹⁷³ Zeki Velidi Togan, **Umumi Türk Tarihine Giriş**, Enderun Kitabevi, 3.Baskı, İstanbul, 1981, s.143-145.

¹⁷⁴ Leo Huberman, **Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla**, Çev. Murat Belge, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2016, s.107.

15. yy.'da ve 16 yy.'ın başlarında Osmanlı İmparatorluğu Portekizlilere karşı deniz teknolojisinde geri bir konumdaydı. Bunların başlıca sebepleri; (1) Pusulanın kullanılması; açık denizlerde pusula kullanmak, kullanmayana karşı önemli bir üstünlük sağlamaktadır. (2) Küreklerde kullanılan insan kaynağı tedarikini temin etmek zor olduğundan yelkene yönelmesi ve bu teknolojiye üstünlük sağlama. (3) Gemi yapma mühendisliğinde ilerlemeler. İşte bu sebepler arasından sonuncusu, bu çalışmayı ilgilendirmektedir. Bu sonuncu nokta; içtimai yapının sermaye birikimi üzerindeki etkileriyle sıkı sıkıya alakalı bir amili ortaya koymaktadır. Bu amil; deniz teknolojisinde Akdeniz ticaretinin aktörleriyle Atlantik ticaretinin aktörlerini birbirinden ayırmaktadır. 17. yy.'ın sonuna kadar Akdeniz de savaş filolarının asıl vurucu gücü kadirga tipi gemilerdir. Bu gemiler kürekle çalışmaktadır. Yelkenli gemiler ise kalyon denilen ticaret gemileridir. Bunlar Akdeniz de kıyı kıyı pusulaya gerek kalmadan giden gemilerdir. İşte ilk altının çizilmesi gereken hadise burada pusula teknolojisiyle yelkenli gemiyi buluşturamama durumudur. Pusula teknolojisiyle yelkenli gemi buluşturulamayınca açık denizlerde gemi yüzdürmek mümkün olmamıştır. Kadırgalar ise; açık denizlerde kullanılmaya müsait değillerdir.¹⁷⁵

Fakat Atlantik ülkeleri pusulayla donatılmış bu kalyon tipi gemiyi, savaş gemisi yapmayı bile başarmışlardır. 16 yy.'ın sonuna gelindiğinde kalyon tipi bu gemi, hem ticarete hem savaşta kullanılarak kadırgalara açık üstünlük sağlamıştır. Bu gelişmelerin bu çalışmayı ilgilendiren kısmı da tam bu noktada belirginleşmektedir. Kalyon tipi gemi aslında Akdeniz deniz ticaretine yabancı bir gemi olmamasına rağmen, kalyonu açık denizlerde esas işlevsel hale getirmeye muvaffak olan ülkeler; Hollanda ve İngiltere gibi merkantilist ülkeler olmuştur.¹⁷⁶

İşte bu durum kapitalist gelişmenin itici gücünün icad güdüsü değil yenilik güdüsü olduğunu söyleyen Schumpeter'i hatırlatmaktadır. Yenilik duygusu ise; orta çağın ancak yüksek zümrelerine sahip tabakalarında görülen yüksek entelektüel bilginin eseri olabilecek icat güdüsünden ziyade toplumun iktisadi faaliyetlerini daha

¹⁷⁵ Palmira Brumett, **Osmanlı Denizgücü: Keşifler Çağında Osmanlı Denizgücü ve Doğu Akdeniz'de Diploması**, Çev.Nazlı Pişkin, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, s.43-47.

¹⁷⁶ Niyazi Berkes, **a.e.**, s.148-154.

pratik hale getirmek için belli bir standardizasyon sağlama ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Ayrıca icat güdüsü gibi yüksek entelektüel bilginin ürünü olmak zorunda olmadığından aktörleri içtimai hayatın bizzat içindeki tabakalardır.¹⁷⁷

İçtimai bünyenin özellikle 16. Asırdan beri kabuklaşmaya başlayan mistik karakterinin teknolojik sonuçları, topçuluk teknolojisinde de izlenebilmektedir. Avrupa’da kapitalizmin gelişmesinde bakır üretimi ve ticareti önemli rol oynamıştır. Çünkü söz konusu dönemde topçuluğun ham maddesi bakır ve güherçiledir. Orta Avrupa, bu iki hammaddeyi temin etme konusunda oldukça şanslıdır. Osmanlı’lar da bu konuda şanslıdır. Çünkü bakır ve güherçile Anadolu’da da bol olarak çıkarılmaktadır. 16. Asırdan sonra Orta Avrupa’da ve Osmanlılar’da topçuluk teknolojisini geliştirme konusunda üstünlüğü belirleyen esas etken doğal kaynaklar bakımından elverişliliğin yanında, kapitalist gelişmenin esas itici gücü olan yenilik güdüsüdür. İşte mistik ahlakın yenilik güdüsüne karşı sitadel olma özelliği burada da kendini gösterecektir. Osmanlı İstanbul’un fethinde sahip olduğu ağır muhasara topçuluğu teknolojisinden hızlı sahra topçuluğuna geçememiştir. Osmanlı topları 16. Asrın yeni top teknolojisi olan hızlı sahra topçuluğuna görece pratik değillerdir. Hızlı sahra toplarına göre çok fazla barut harcadıklarından dolayı hem daha maliyetli hemde pratik olmadıklarından yıpranma payları çok yüksektir. 17. Asrın ortalarına gelindiğinde, Avrupa’da özellikle İngilizler, Portekizliler ve Fransızlar topçuluk teknolojisini ilerletmişlerdir. Fakat bunlar arasından merkantilist İngiltere en ileri konumdadır.¹⁷⁸

Son kertede, dünyevi asketizmin makro-kozmetik görüntüsü olan merkantilist zihniyetin yukarıdaki kara ve deniz teknolojilerinde mistik ahlakın makro-kozmetik görüntüsü olan orta çağ tradisyonalizmine galebe çalış örnekleri iki anekdot halinde sunularak bir yanda; dünyevi asketizmin maceraperest aktif aksiyonerliğinin, öte yanda da; mistizmin pasifize kapitalist zihniyete sitadel olma hüviyetinin altı çizilmiştir. Bu anekdotlar ise; 16. Asırda içtimai teşkilatlanmasını mistizm yönünde kabuklaştıran Osmanlı klasik düzenin merkantilist zihniyetle çarpışmasını konu alan

¹⁷⁷ Joseph Schumpeter, **The Theory of Economic Development**, Harvard University Press, Cambridge: Massachusetts, 1961, b.a.

¹⁷⁸ Berkes, a.e. s.154-156.

filmin önemli sahnelerinden oluşan fragmanlarıdır. Şimdi ise; bu filmi baştan başlatmanın zamanı gelmiştir. Makaraları sarılmaya başlanacak bu filmde, Osmanlı'nın bir imparatorluk olarak 16. Asırda mistik maşrikyen bir içtimai yapıyı tesis etmezden önce kuruluşundan bu döneme kadar, asketik ahlakın dünyevileşme eğilimleriyle nasıl mücadele ettiği görülecek ve bu düzenin merkantilist ülkelerle ekonomik çarpışması incelenecektir.

Kuruluşundan yıkılışına kadar merkezi otorite ile merkezkaç kuvvetleri arasında sürekli bir mücadele yaşayan Osmanlı İmparatorluğu*, dünyevi asketizm ve mistizm şeklinde kümelenen iki farklı içtimai yapının mücadelesini pratikte yaşamıştır. Bu çalışmada, bu iki mücadele iki zıt kanat şeklinde incelenecektir. Bu kanatlardan; merkez kaç unsurları dünyevi asketizm kanadında, mistizm kanadında ise merkezi otoritenin desteklediği teşkilatlar yer alacaktır. Bu iki kanattan oluşan kümelenmeye literatürdeki kullanılış sekline uygun olarak sırasıyla Dar'ul Guzat ve merkezi otoritenin Ortodoks İslam anlayışına sahip olarak gördüğü Dar'ul Ulema, weberyen denkleme yerleştirilerek çıkan sonuçlar analiz edilecektir.

Osmanlı merkezîyetçiliğinin temel taşlarından olan kul sistemi, yukarıda sözü edilen bu iki zıt kutup arasındaki mücadelenin fitilini ateşleyen etmenlerin en başında gelmektedir. Bu sistem, Sultan Yıldırım Bayezid devrinde merkezi otoriteyi hâkim kılmak için tam olgunluğa ulaştırılmak istenmiştir. Yıldırım döneminde üst düzey idari makamların yanı sıra tımarlarda devşirme kullara verilmiştir. Kulların bu imtiyazları miras yoluyla nesilden nesile aktarmaları mümkün olmadığı için bu sistemle Osmanlı ortodoks unsurları güçlendirerek merkezi otoritesini sağlamlaştırma yolunu tutmuştur. Bu durum* elbette yerli unsurlar olan soylu Gazi çevrelerinin büyük bir tepkisiyle karşılanmıştır.¹⁷⁹ Kul sisteminin ayrıntılandırılması; çok temel iki görünüş ortaya çıkaracaktır. Bunlar; iki kutup arasındaki zıtlığın derinleşmesi görünüşü ve bu

*Mustafa Akdağ'a göre; Osmanlı'ya başkentlik yapmış iki şehrin; Dar'ül Guzat; Edirne ile Dar'ul Ulema; Bursa'nın rekabeti Osmanlı'nın kuruluşundan yıkılışına kadar sürmüştür. Dar'ül Guzat heterodoks eğilimlere sahipken Dar'ül Ulema Ortodoks eğilimlere sahiptir.

¹⁷⁹ Halil İnalçık, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Klasik Çağ (1300-1600)**, Çev.Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s.13.

*Öyle ki; Yıldırım'ın yanında yer alan Gazi komutanlar Ankara Savaşı'nda Sultanı terk ederek büyük bir protesto yapmışlardır.

derinliğin sebebi olarak kul sistemini merkezine alan Osmanlı'nın durağan toplum ekonomisini nasıl tesis ettiğinin görünüşü olacaktır.

Ayrıca Osmanlı devlet sistemini ve bu sistemin içtimai hayatla ilişkisini¹⁸⁰ ve nasıl bir toplum ekonomisinin varlığını kabul edebileceğini, en doğru şekilde görebilmek için kulluk sisteminin en doğru şekilde anlaşılması gerekmektedir. İkinci bölümde Osmanlı'da toplumsal yapı ve sermaye birikimi ilişkisini anlama girişimlerinin, birinci bölümde batı için bireyin asketik ahlakından yükselen bir sentez aşaması (endüstri kapitalizmi) şeklindeki seyrinden farklılığı ortaya koyularak; Osmanlı'da bu söz konusu ilişkinin anlaşılması için haldunyen tuba ağacı analizinden yola çıkarak inceleme yapılmasının gerekliliği ortaya koyulmuştur. İşte bu düşünceden hareketle; bu ilişkiyi en doğru şekilde ortaya koyabilmek için toplum ekonomisinin aktörlerinden önce devlet ekonomisinin aktörleri ve onların klasik düzendeki işlevleri ortaya koyulacaktır.

Ancak bu işe girişmeden önce şunun net bir şekilde altının çizilmesinde fayda görülmektedir; devlet ekonomisi aktörlerinin temel amacı, toplum ekonomisine yukarıdaki dipnotta tanımının yapıldığı şekilde ve orta çağ ekonomi politığının terminoloji geleneğine uygun anlamda, siyaset etmektir. Bu geleneğe göre; bu siyasetin ana konusu; bölük bölük, tabaka tabaka olan toplumu, ...ve la raiyye bi adl... felsefesi gereği bir menzilde çakılı tutmaktır. Buradaki *adl*-Adalet bunları buldukları yerde tutmak demektir. Bu sistemde; bölüklü, tabakalı statik bir toplumun tesisi sağlanmaya çalışılmaktadır. Burada önemli bir noktanın daha altı çizilmelidir ki; yukarıda tabaka tabaka toplum, bölük bölük toplum ibareleri kullanılmıştır. Burada özellikle sınıf kelimesi kullanılmamıştır. Çünkü bu tabakalar sınıflarırsa toplumun kendine has çıkarları zuhur etmeye başlayacaktır.¹⁸¹

¹⁸⁰ Bu ilişkiyle ilgili Niyazi Berkes'in siyaset sözcüğünün kökeniyle ilgili yaptığı analiz aydınlatıcıdır; "...Osmanlı gibi sistemler modern insanın anlayışına ters bir şekilde, halk sınıflarının temsil edildiği veya toplum iradesine dayalı bir sistem değildir. Sınıflar üstü ruhani bir kisveye bürünmüş Kerim bir devlet sistemidir. Bu bir atın sırtına binmiş suvarinin atı ile ilgilenişine benzer; gücü yetenler birleşip atın yularlarını ele geçirirler ve atın sırtına atlarlar yularları, dizginleri, mahmuzları iyice ele ayağa geçirirler. Toplumdaki sınıfları atın başı, gövdesi, bacakları misali hükümleri altına alırlar. Atı seyisleri vasıtasıyla tımar etmeye, besili tutmaya gayret ederler. Tımar sözcüğü farsca bakım anlamına gelmektedir. Siyaset sözcüğünde bir yoruma göre, arapca "se'ese" sözcüğünden türemiştir. Yani seyislik anlamına gelmektedir. Berkes, a.e., s.45-46.

¹⁸¹ Berkes, a.e., s.57-62.

Ardından toplum kendi ahlak sistematizasyonlarını ortaya koyarak dünyevi asketizm yönünde aristokratlaşma eğilimleri gösterecektir. Dolayısıyla bu sistemde, toplum tabakaları bir menzilde tutularak sınıflaşma eğilimlerine engel olunmalıdır. Bu duruma engel olmak, sistemin tehlikeye girmemesi için elzemdir. Bu durumun elzemliği aşağıdaki örnekle daha iyi ortaya koyulacaktır. Toplum ekonomisinin en önemli aktörlerinden bir tanesi olarak çiftçi tabakası ele alındığında bu tabakanın hem o zamanının üretim biçimleri teknolojisi bakımından hem de bu içtimai tabakanın devlet ekonomisinin üç temel saç ayağından biri olan *iaşecilik* (provizyonizm) ilkesinin sekteye uğramaması bakımından önemi düşünüldüğünde bu tabakanın olası bir sınıflaşma eğilimi göstermesi, toplum ekonomisi çıkarlarının devlet ekonomisi aleyhine işlemesine sebep olacaktır.¹⁸² Böyle bir sınıflaşma eğilimi, köylü tabakası ve onun üretim biçimi olan ekincilik üzerine iaşecilik ilkesini tesis etmeye çalışan devletin ekonomik çıkarlarına ters düşecektir. Genç'in Osmanlı devlet ekonomisinin 3 temel saç ayağından biri olarak gösterdiği iaşecilik ilkesinin, Osmanlı'nın ekonomik siyasetinde ne kadar önemli olduğu Osmanlı'nın kendini, Memalik-i Mahrusa olarak tanımlamasından da anlaşılmaktadır. (Mahrusa; devletin hükmü altındaki tarıma elverişli bölgeler demektir).¹⁸³

¹⁸² Osmanlı devlet ve toplum ekonomisini tradisyonalizm, iaşecilik (provizyonizm) ve fiscalizm üzerine kurulu olduğunu iddia eden eser için; Bkz.: Mehmet Genç, **Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 13. Basım, 2016, s.49-58.

¹⁸³ Genç, **a.e.**, s.55-58.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ENDÜSTRİ KAPİTALİZMİ'NİN TEŞEKKÜLÜ AÇISINDAN DÜNYEVİ ASKETİZM VE MİSTİZM'İN KARŞILAŞTIRILMASI

3.1.Mistik Kanat: Dar'ul Ulema

3.1.1.Kapıkulu Müessesesi

İkinci bölümün başında tanımı yapılan patrimonyal devlet şekillerinin en önemli müessesesi Kapıkulu Müessesesidir. Fakat Osmanlılar bu sistemi devşirme, yetiştirme ve örgütlenme yöntemlerinde önemli yenilikler getirmek suretiyle geliştirmişlerdir. Bu sistem, toplum ekonomisinin aktörlerinin varlığını devlete dayayıp sınıflaşma ve/veya aristokratlaşma eğilimlerinin önüne geçmek için hayati önem taşımaktadır. Bu yüzden devlet, toplum ekonomisiyle kendi ekonomisi arasında doğrudan teması engellemek için böyle bir müessese yaratmıştır. Devletin toplum ekonomisine doğrudan temas etmeme refleksi, bu çalışmada defalarca bahsi geçen merkezi imparatorlukların orta çağ ekonomi politik anlayışlarının da bir uzantısıdır.¹⁸⁴

Devletin topluma doğrudan temasının tehlike unsuru oluşturması ise kuşkusuz devlet bürokrasisinin toplum dışından veya içinden iğdiştirilmiş tabakalardan oluşturulması zorunluluğunu doğurmuştur. İşte devlet bürokrasisine bu özelliklerdeki insan kaynağını temin etme konusunda Osmanlı Devleti'nin elinde insan kaynağı bakımından balkanlar gibi önemli bir membaa vardır. İkinci feodalite döneminde serflik ilişkileri Doğu Avrupa'da olduğu gibi Balkanlar'da da iyice kesinleşmiştir.¹⁸⁵

¹⁸⁴ İbn-i Haldun *Mukaddime* adlı eserinde bu müessesenin mantığını çok güzel bir şekilde anlatır; "...Bir sülale veya hanedan tek üstün güç olma iddiasını gerçekleştirmek için hem kendi hanedanı içindeki güç mücadeleleriyle hemde merkez kaç unsurlarının feodalleşme eğilimleriyle mücadele etmek zorundadır. Bunu sağlaması içinde hanedanlığın kendisini bir kulluk müessesesi zırhıyla çevrelemesi gerekmektedir. Köklerinden koparılarak hanedanın kendi asabiyetine mensup hale getirilen kullar kendi varlıklarını hanedanın varlığıyla bir tutar hale gelirler..." İbn-i Haldun, **Mukaddime**, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları: İslam Klasikleri Serisi, 2. Baskı, İstanbul, 1988, cilt no.1, s.479-484.

¹⁸⁵ Batı Avrupa'da üretim ilişkileri bakımından Feodalizm den Kapitalizme geçiş hızlanırken tam tersi Doğu Avrupa'da feodal üretim ilişkilerinin güçlenmesi ve köylünün toprağa kesin bir şekilde serf olarak bağlanması konusunda Dobb ve Sweezy'nin Feodalizm 'den Kapitalizme Geçiş, adlı eserinde Dobb'un feodalizmin çöküşü kuramına göz atmak gerekmektedir. Dobb ikinci serflik dönemine burada atıfta

Osmanlı'nın balkanlarla komşu olması ise bu serf yığınlarının kolayca Osmanlı'ya göç etmesini ve çoğu zaman savaşlarda teslim olup karşı tarafa geçmesini kolaylaştırmıştır.¹⁸⁶

Aynı zamanda Osmanlılar 14. yy.'dan itibaren Balkanlardan kul devşirme işini belli bir kurala bağlamıştır. Balkan halklarına adeta emekçi vergisi gibi fethedilen yerlerdeki insanların beşte birine ganimet olarak el koyabilme kuralı getirilmiştir. Kulluk müessesesine insan kaynağının bu şekilde temininden sonra serfleşmiş köylülerin çocuklarına Osmanlı'da sadrazamlığa kadar gidebilecek olan büyük istikbal kapısı açılmıştır. Bu çocuklar türlü elemelerden geçip köylere sipahilerin denetiminde Türk ailelerin yanına gönderildikten sonra burada içtimai hayatın en önemli pratik kurallarını görerek belli bir yaşa geldikten sonra ise; Edirne ve İstanbul saraylarına tekrar gönderilerek, yukarıda sözü edilen sadrazamlığa kadar uzanabilen istikbal kapısı kendilerine açılmış bulunmaktadır.¹⁸⁷

Bu çalışmanın konsantrasyonu Kapıkulu Müessesinin toplum ekonomisine ne şekillerde temas ettiği. Osmanlı'da başlıca reaya, beraya ve ticaret zümrelerinden oluşan toplum ekonomisi aktörlerine, bu müessesenin ne şekillerde temas ettiği ortaya koyulmalıdır. Kapıkulu Müessesesiyle ilgili bu ön bilgiler ise; toplum ekonomisine şehirde yeniçerilik kurumsalıyla, köyde tımar kurumsalıyla temas eden Kapıkulu mekanizmasının, kendi sınıfının çıkarına değil hanedan-ı Osman'ın çıkarına hareket eden iğdiştirilmiş bir bürokratik kalkan olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda sistemin doğası gereği; bu kurumun kendi tüzel kişiliğini yaratıp sınıflaşma eğilimi göstermesinin de mümkün olmadığı ortaya konulmalıdır. Bu durumun ortaya konulması; sistemde korkulan şeyin istemeden yaratıcısı olunması gibi bir handikapla karşılaşılması için geliştirilen savunma mekanizmalarının

bulunarak; gerçekte para ekonomisinin gelişiminin feodal çöküşün nedeni olduğunu saptayan kanıtlar kadar, onun serfliğin yoğunlaşmasına yol açtığı hakkında da bir o kadar kanıtlar bulunduğunu ifade etmiştir. Dobb ve Sweezy, **a.g.e.**, s.24.

¹⁸⁶ Ayrıca; bu halklar, Hristiyanlıktaki heretik dini inanışlara sahip olan halklardır. Çoğu maniheist inançlar taşırlardı. Bu halklara "Bogomil" denirdi. Serfleşmiş köylülere pagan kökünden gelen "paine" denmesi de Hristiyanlıklarının bile sorgulandığının göstergesidir. Ahmet Yaşar Ocak, **Türkler Türkiye ve İslam**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s.48-51.

¹⁸⁷ Enderun sistemiyle ilgili daha ayrıntılı bilgiler için; Bkz.: Halil İnalçık, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Klasik Çağ (1300-1600)**, Çev.Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, 2003, s.15-25. İsmali Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı**, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2014.

anlaşılmasına önemli katkılar sunacaktır. Bunun en bariz görünüşü ise; kapıkullarının örfi hukuk kapsamında olmalarıdır. Hiçbir kadı hükmüne dayanmaksızın anında hayatlarına son verilebilen kulların, aynı zamanda babadan oğula sermaye birikimi yapmalarında mümkün değildir. Çünkü edindikleri tüm servet birikimleri kendilerinden sonra müsadere edilmektedir.¹⁸⁸

3.1.1.1.Şehir Ekonomisinde Mistizmin Teşekkülü

Bu açıklamalardan sonra bu müessesenin şehir ekonomisindeki kolu alan “Yeniçerilik” kurumsalına geçilebilir. Elbette burada yeniçeriliğin askerlik vasıflarından bahsedilmeyecektir. Yeniçeriliğin şehir ekonomisinde zanaat ve esnaflıkla ilgili önemli rolleri üzerinde durulacaktır.

Yeniçerilik tek yönlü bir ocak değildir; yani sadece askeri bir örgüt değildir. Aynı zamanda yeniçeriliğin devlet için meta üretiminde bulunmak gibi hayati bir rolü bulunmaktadır. Hatta Berkes, bu durumu daha da ileri götürerek yeniçeriliğin devlet için iktisadi rollerinin askeri bir ocak olma vasıflarından bile önde olduğunu iddia etmektedir. Ona göre; bu ocağın asli unsur olarak askeri güç olma vasıfları sonradan ortaya çıkmıştır. Berkes başlarındaki yeni ibaresinin bu yeni vasıflarını temsil ettiğini ortaya koymaktadır. Bu yeni vasıflardan kasıt ise; bu çalışmada Dar’ul Guzat kanadı olarak sınıflandırılan gazi ocaklarının tasfiyesiyle Yeniçeri Ocakları olarak Osmanlı’nın yeni asıl vurucu gücünü oluşturmaktır.¹⁸⁹

Bu çalışmada mistizmin tam tersi kendi asketik ahlak sistematizasyonlarını dünyevileştirme eğilimlerine sahip vasıflarıyla ele alınacak olan Gazi Ocaklarının yerine bu içiştirilmiş kul ocağı, Osmanlı’nın ateşli silahlar kullanan ve ulufe alan yeni vurucu timi olmuştur. Ayrıca Mert Sunar; Yeniçeri tarihine, yalnızca Osmanlı’nın ateşli silahlar kullanan klasik bir askeri ocak olma işlevi itibariyle yaklaşmanın yanlış olduğunu ifade etmiştir. Sunar’a göre; objektif ve doğru bir Yeniçeri tarihi yazmak, bu

¹⁸⁸ Metin And, ” 16. Yy’da Osmanlılar’da Cezalar”, **Hayat Tarih Mecmuası**, İstanbul, sayı no.3, s.28-34.

¹⁸⁹ Berkes, **a.g.e**, s.82.

dar bakış açısından sıyrılarak yeniçerilik kurumunun içtimai hayatta ki iktisadi rollerinin etraflı analizleri sonucunda mümkün olabilir.¹⁹⁰

Şimdi bu ocağın devlet için emtia endüstrisi içindeki vasıflarına geçilecektir. Osmanlı gibi bir devlet kast edildiğinde ve emtia üretimi denildiğinde savaş endüstrilerinin çeşitli kolları anlaşılmalıdır. Emtia üretiminde askeri bir kurumun varlığı, Osmanlı tipindeki bir devlet için elzemdir. Çünkü savaş endüstrisi devlete doğrudan doğruya gereklidir. Bu yüzden devlet yeniçerilerle bu endüstride tekel yaratmıştır. 16. yy'a gelindiğinde yeniçeriliğin piyasadaki tahakkümünün arttığı açıkça söylenebilir. Bunun önemli göstergelerinden birisi ise; dönemin gümrük işlerinin yürütüldüğü yasakçılık teşkilatlarında Bursa, İzmit ve Edirne gibi büyük şehirlerde yeniçerilerin sayısındaki artıştır.¹⁹¹

Burada Osmanlı'nın emtia endüstrisinde Yeniçeri Ocağıyla aldığı bu tekel refleksi, bu karlı endüstri kolunun sivil zanaat erbablarını otomatik olarak bu alandan uzaklaştırmak suretiyle, içtimai zümrelerde dünyevi asketizm yönündeki olası eğilimlerin zarar görmesine sebebiyet vermiştir. Tam bu noktada, sivil esnaf-çeri esnafı ayrımını biraz daha derinleştirmek, devletin dünyevi asketik eğilimlerin nasıl önüne geçen otomatik mekanizmalar geliştirdiğini daha açık bir şekilde gözler önüne serecektir.

Sivil esnaf; öte yanda ise; çeri esnafı. Sivil esnaf, piyasa için emtia üretiminin temsilcisidir. Devlet için emtia üretiminin temsilcisi olarak çeri esnafı kanadı için ise söylenebilir ki; Osmanlı tipindeki bir devlet de asıl karlı olan sektör savaş endüstrileri olduğu için sivil esnaf kanadından bu kanada doğru hareketlilik artmıştır. Yani yeniçerileşme eğilimleri artmıştır. Devletin piyasa için emtia üretimini teşvik etmediği bir ortamda, en büyük endüstri kollarının savaş endüstrisinin kollarının olduğu bir arz cephesi ve bunun karşısında; en büyük müşterinin devlet olduğu bir talep cephesiyle karşı karşıya kalınacaktır. Bu koşullarda sivil esnafın piyasa için emtia üretimine

¹⁹⁰ Mert Sunar, "When Grocers, Porter and Other Riff-Raff Become Soldiers: Janissary Artisans and Laborers in the Nineteenth Century İstanbul and Edirne", **Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Dergisi**, 2009, sayı no.17, s.176-195.

¹⁹¹ Miyase Koyuncu Kaya, "Esnaf Loncalarında Yeniçeriler", **History Studies**, Ankara, 2013, sayı no.5/4, s.193. Kaya'ya göre; bu durum devletin kendi eliyle yeniçerilere askerlik dışında ek işler çıkararak ekonomik faaliyetlerde diğer içtimai zümrelere göre daha etkin olmasında bir sakınca görmemesinin bir sonucudur.

yönelerek dünyevi asketik eğilimler göstermesinin hiçbir ortak hayra (common best) yol açmayacağı, aksine; devletin toplum ekonomisinde durağanlığı tesis etme amaçlarıyla uyumlu bir şekilde yeniçerileşme eğilimi gösterdiği anlaşılmaktadır.¹⁹²

Daha sonra derinleştirilecek bir bahis olan olan tımar sisteminin bozulması meselesiyle doğrudan ilgili olarak yeniçeriliğin asli savaş unsuru olma özelliklerinin ön plana çıkarılması bu kurumun iktisadi hayattaki verimliliklerinin de zamanla gerilemesine yol açmıştır. İnalçık'a göre; kasaba loncalarındaki artan yeniçerileşme eğilimleri piyasalarda üretkenlik azalışlarına sebep olmuştur. Üretimde verimliliğin düşmesi daha sonraki bölümlerde ayrıntılandırılacak olan Osmanlı ekonomi politığının merkantilist bünyeyle temasında karşılaşılabilecek fiyat devrimi gibi hadiselerle birleşince, toplum ekonomisinde piyasa fiyatının bozulması, üretkenlik azalışlarından dolayı da gedik mekanizmasının bozulması suretiyle; toplum ekonomisinde “*ve la raiyye illa bil adl*” şeklinde daha önce sistematize edilen ideal dengede ciddi bozulmalar ortaya çıkmıştır.¹⁹³

Ancak söz konusu bozulma bu kısmın konusu değildir. Şimdilik burada, yeniçerilik mekanizmasının klasik düzende şehir hayatının içtimai ve iktisadi hayatında mistizmin aygıtı olma fonksiyonlarından bahsedilmelidir. Mistik sistemin, batının dünyevi asketizminin makro-kozmik görüntüsü olan merkantilizme karşı başarısızlığı, daha sonraki başlıkların konusu olacaktır.

3.1.1.2. Tarım Ekonomisinde Mistizmin Teşekkülü

Yeniçeri Ocağı'nın şehir hayatında toplum ekonomisinin durağanlaştırıcısı olma vasıflarının altı çizildikten sonra sıra; köyde toplum ekonomisinin durağanlaştırıcısı ve “*ve la raiyye illa bil adl*” felsefesinin köydeki yani tarım

¹⁹² Osmanlı'nın en büyük şehir ekonomilerine sahip Halep, Kahire ve Şam da bu eğilimlerin bariz artışlarıyla ilgili; Andre Raymond'un eserine başvurulabilir. Andre Raymond, **Osmanlı Döneminde Arap Kentleri**, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, s.59-62. Ayrıca, Tarih-i Selaniki'den aktaran Mehmet İpşirli'nin analizleri dikkat çekicidir. 16. Yy sonu 17. Yy başına gelindiğinde unculuk yağcılık gibi piyasa için emtia üretimi piyasalarında ve bunların lojistikleri ile ilgili alanlarda yeniçeri sermaye ortaklarının görülmesi yeniçerileşme eğilimlerinin arttığını göstermektedir. Selanik-i Mustafa Efendi, **Tarih-i Selaniki**, Haz. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1995, s.782-785.

¹⁹³ Halil İnalçık ve Donald Quateart, **Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi: 1300-1600**, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1997, cilt no.1, s.148-155.

ekonomisindeki sorumlusu tımar beyine gelmiştir. Tımar sisteminin gerekliliklerinden bu çalışmada uzun uzadıya bahsetmek gerekmemektedir. Fakat tımar sistemi için başlıca şunların altını çizmek önemlidir; nakit darlığı ve savaşıklıkta en yüksek teknolojinin hala en iyi sığırları ve atları yetiştirmek olduğu yani ateşli silahların henüz yaygınlaşmış ordunun vurucu timinin sipahilikten yeniçeriliğe kaymaya başlamadığı dönemlere kadar, toprakta tımar sistemini uygulamak, Osmanlı gibi sistemlerde hayati önem taşımaktadır.¹⁹⁴

Bu noktada çalışmanın ilk amacı; tımar sisteminde tımar beyinin mistizmin teşekkülünde nasıl bir devlet aygıtı olarak reayayı “adl bir menzil ’de” tuttuğunu görmektir. İkinci amaç ise; 1402 Ankara Savaşı’ndan itibaren “Gazi Çevrelerinden” Kapıkulu Çevrelerine doğru kayan tımarların nasıl Dar’ul Guzat ve Dar’ul Ulema arasında bir rekabet alanı olduklarını ortaya koymaktır. Ayrıca bu rekabetlerin sırasıyla dünyevi asketizm ve mistizm şeklindeki içtimai doktrinlere hizmet ettiğini görmektir. Osmanlı klasik düzeni gerekli olgunluğuna erişene kadar tımar beyleri başlangıçta Osmanlı gaza ortaklığının üyelerinden yani bu çalışmada Dar’ul Guzat kanadının üyelerinden oluşmaktaydı. Fakat Fatih dönemine kadar sayıları azalarak bir soylular sınıfı yaratmaları ve asketik ahlak sistematizasyonlarını dünyevileştirme şansları, merkezi otoritenin aşamalı müdahaleleriyle ortadan kaldırılarak sahip oldukları tımarlar Kapıkulu Müessesesinin atadığı kul beylere verilmeye başlanmıştır.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Douglas Arthur Howard, **The Ottoman Tımar System and It’s Transformation: 1563-1656**, Indiana University Press, 1987, s.15-18. Tımar Sisteminin Osmanlı Devleti için zorunluluklarından ayrıntılarıyla bahseden kaynaklar için; Bkz.: Tımar sisteminin iktisadi açıdan gerekliliğiyle ilgili çalışmalardan bahsedilecek olursa; Mustafa Akdağ, **Türkiye’nin İktisadi ve İçtimai Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014, s.405-410.;Zamanla sürekli genişleyen bir İmparatorluğa dönüşen Osmanlı’da vergileri nakdi olarak toplamak olanaksız hale gelmekteydi. Bu yüzden köylüden öşür adındaki toprağın rakabe hakkından alınan vergi hakkını, nakdi olarak almak yerine; merkezden köye atanan tımar beyine bu hakkın, sefer zamanları ordunun vurucu gücü olan her an savaşa hazır sipahi yetiştirmesi karşılığında bir hizmet karşılığı olarak devredilmektedir. Hatta; tarımda kapitalist üretim biçiminin gelişine doğru ilk adımın, emek ya da ayn halinde rantın ödenişinden, para ile rant ödenişine geçilmesiyle atıldığını söyleyen Karl Marx’a göre söz konusu dönüşümün Osmanlı’da gerçekleşmemesinin onun uzun ömürlülüğünde en önemli faktörlerinden birini meydana getirmiştir. Taner Timur, **Osmanlı Çalışmaları: İlk Feodalizm ‘den Yarı Sömürge Ekonomisine**, İmge Kitabevi, İstanbul, 1996, s.27-30.

¹⁹⁵ Ankara Savaşı’ndan itibaren tımarların gazi çevrelerinden kapıkulu çevrelerine verilmeye başlamasıyla ilgili; Bkz.: Akdağ, **a.g.e.**, 345-347.

Söz konusu bu kul beylerin herhangi bir soylulaşma eğilimi gösteremeyecekleri daha önceki başlıklarda ayrıntılarıyla açıklanmıştır. Kul beylerin bu tımarlarda hiçbir hakları yoktur. Yalnızca Osmanlı süvari gücü olan sipahiyi yetiştirmek ve zamanında sefer alanına sevk etmek karşılığında devletin köylüden alınacağı vergiye el koyma hakkı bulunmaktadır. Tımar sahibi kul beyinin yalnızca, mülkten gelir alma konsantrasyonu bulunmaktadır. Toprağın verimi onu ilgilendirmemektedir. Kul beyin toprağın verimlilik artışlarıyla ilgilenmemesi, dünyevi asketik bir sistematizasyona sahip olmamasının bir görüntüsüdür. Oysa Dar'ul Guzat kanadının beyleri hem üretim hemde üretim araçları teknolojisiyle doğrudan ilgilidir. Çünkü Gazi Beyler Kul Beylerden farklı olarak imtiyazlara değil batı Avrupa feodal lordları gibi haklara sahiptir.¹⁹⁶

Kul beylerin dünyevi asketizm eğiliminde olmadıkları bu şekilde ortaya konulduktan sonra şimdi bu kurumun; köylünün üzerinde nasıl bir baskı unsuru oluşturarak köylü tabakalarında olası asketikleşme eğilimlerini bastırdıkları ve nasıl mistik bir aygıt işlevi gördüklerini ortaya koymak gerekmektedir. Kul beylerin mistizmin aygıtı olma fonksiyonlarını anlamak, aslında çok güç olmamalıdır. Çünkü Osmanlı'da tarım toprakları yalnızca örfi hukukunun kapsamı alanındadır. Kul beylere de sadece bunu denetlemek düşmektedir. Osmanlılar Şer-i Hukuku özel hukuk olarak kabul etmesine rağmen Şer-i Hukuku tarım toprakları alanının dışında tutmuştur. Buradan varılacak sonuç şudur; Osmanlıda köylünün özel mülkiyeti yoktur. Köylü, yalnızca devletin rakabesi altındaki toprağı sadece kullanma hakkına sahiptir. Sermaye birikimi gibi bir şansı yoktur.¹⁹⁷

Köylünün tarımda geleneksel yöntemlerden vazgeçememesi, yer değiştirme ve toprağı bırakıp gitme gibi köylü emeğinin mobilizasyonunun mümkün olmaması, kendi isteğıyle işlediğı toprağı satamaması ve her şeyden önce toprakta devletten başka kimsenin özel mülkiyetinin olmaması gibi olgular tarım ekonomisinde toplumun “adl

¹⁹⁶ Bu hakkın asketizmin dünyevileşmesine yapacağı katkının boyutlarının anlaşılması için; Bkz.: Berkes, **a.g.e.**, s.17-20.

¹⁹⁷ Ömer Lütfi Barkan, **Türkiye'de Toprak Meselesi**, Gözlem Yayınları, İstanbul, 1980, b.a. Berkes'de köylünün durumunu şu şekilde tasvir etmektedir; “...reaya oğlu reayadır; köylünün artı değere sahip olup yeniden yatırıma koyarak üretimini genişletmesi; para ekonomisi yolu ile kapitalist üretim şekline girmesi mümkün değildir. Aynı zamanda geleneksel yöntemlere devam edecek ve teknolojik devrimsel değişimler olmayacaktır. Yer değiştirme toprağı bırakıp gitme olmayacaktır...” Berkes, **a.g.e.**, s.54-55.

menzillerinin” sınırlarını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Tarım ekonomisinde Osmanlı klasik düzenin tesis etmeye çalıştığı bu ideal sınırlar Genç’e göre; Osmanlıyı ayakta tutan iaşecilik, tradisyonalizm ve fiskalizm şeklindeki saç ayaklarından tradisyonalizmin gereğidir.¹⁹⁸

Son gelinen noktada, toplum ekonomisinde devletin mistizmi teşekkülünde reayanın, tarım ekonomisinde mistizmin tesis edici aygıtı olan kul beylerle ilişkisi ortaya konulmuştur. Aynı şekilde çeşitli beraya tabakalarında şehir ekonomisindeki mistizm aygıtlarıyla da ilişkisinin ortaya konulması gerekmektedir. Daha önce şehir ekonomisinde yeniçeriliğin fonksiyonlarından ve bu kurumun esnaf zümresi içindeki olası asketikleşme eğilimlerine karşı, durağan bir toplum ekonomisini tesis ederek nasıl bir sitadel olduğu ortaya koyulmuştu. Şehir ekonomisi içinde söz konusu asketikleşme eğilimlerinin ne oldukları ve hangi şekillerde ortaya çıktıkları ortaya konularak ileriki başlıklarda “Dar’ul Guzat” kanadı ile sınıflandırılacak dünyevi asketizmin toplum ekonomisindeki uzantıları ortaya çıkarılmalıdır.

3.2. Klasik Düzene Alternatif İctimai Bir Doktrin Olma Vasıflarıyla Toplum Ekonomisinde Dünyevi Asketizmin İzleri: Ahizm

Bu izlerin tarım ekonomisinde reaya zümrelerinde görülemeyecek olmasının sebepleri daha önce ortaya koyulmuştur. Bu yüzden çalışmanın yönü tekrar şehir ekonomisinin aktörlerine yani günümüzün sanayi kesiminin o zamanki karşılığı olan esnaf zümrelerine çevrilmelidir. Osmanlı gibi bir sistemde, savaş ekonomisinin endüstri kollarının ne kadar önemli olduğundan daha önce bahsedilmiştir. Hatta; köyde tımar sisteminin tesis edilmesinde bile bu kesimin rolü bulunmaktadır. Çünkü tımar sistemi sipahi yetiştirmeğe muvaffak olabilir fakat askerin teçhizatlanması esnafın endüstri faaliyetlerine bağımlıdır. Osmanlı sistemi için bu kadar önemli olmaları esnaf zümresini öncelikle reayadan üstün kılmaktadır. Ayrıca katma değeri daha yüksek bir

¹⁹⁸ Genç, a.e., s.58-60.

ekonominin aktörleri olmaları ve şehirde yaşamaları, reaya gibi istikrarlı durağan bir menzilde tutulmalarını zorlaştırmıştır.¹⁹⁹

Esnaf zümrelerinin merkezi otoriteye karşı bu sivri karakteri, bu çalışmanın dikkatini celb etmektedir. Berkes'e göre; reaya göre daha gözü açık olan bu zümrenin içinde çok güçlü bir dayanışma ve ruh birliği bulunmaktadır. Bu yüzden esnaf loncaları, merkezi otoritenin baskısından kaçan unsurların en çok yaşayabildikleri yerler olmuşlardır.²⁰⁰ İşte esnaf loncalarının sahip olduğu bu dinamiklerin ahlak sistematizasyonlarının dünyevi asketizmle paralelliklerinin ortaya konulması, çalışmanın bu bölümünde; mistizm-dünyevi asketizm ikilemi üzerinde temellendirilmeye çalışılan metodolojinin tutarlılığına hizmet edecektir. Söz konusu bu dinamiklerin, kurumsal bir çatı altında dünyevi asketizm örneği olarak sunulması ise; Dar'ul Guzat kanadının, Osmanlı merkezîyetçiliğinin mistik içtimai doktrinine karşı alternatif bir doktrin olarak görünmesini de mümkün kılacaktır. Bu çalışmada, söz konusu bu kurumsallık "Ahilik Teşkilatı" adı altında yapılmaya çalışılacaktır.

Ahilik 13. yy'da Ahi Evren tarafından kurulan esnaf ve sanatkâr zümrelerini bünyesinde toplayan kurumsal bir yapıdır. Ahilik 13. yüzyılda Anadolu Selçuklu merkezi yönetiminin Moğol istilalarıyla oldukça zayıfladığı bir dönemde kurulmuştur. Özellikle 1234 Köseadağ Savaşı'yla birlikte Anadolu'da siyasi birliğin tamamen kaybolduğu bir ortamda ve batı ucunda Osmanlı Beyliği'nin de bulunduğu beylikler döneminde Ahilik, Anadolu'nun neredeyse tüm şehirlerinde teşkilatlanarak Moğol esaretine karşı mücadele etmiştir. Bu teşkilatlar öyle kurumsallaşmışlardır ki; bu dönemde şehirlerin mahalli idaresinde bile söz sahibi olmuşlardır. Bu şekilde şehirler Ahi Teşkilatlarına dayanarak merkezi devletin ortadan kalkması karşısında kendine yeter bir nev-i siteler halinde örgütlenmişlerdir.²⁰¹

¹⁹⁹ Evliya Çelebi'nin meşhur debbağcı örneği esnaf zümrelerinin ne kadar dışı olabildiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu örnekte Evliya Çelebi ünlü eseri olan seyahatnamesinde, İstanbul'un sair yerlerinde 12 farklı debbağcılık karhanelerinden söz ederek bu debbağcı esnaflarını ejderhalara benzetmiştir. Debbağcı esnaflarının, devletin polis teşkilatından kaçan kaçakları koruma karşılığında ağır işlerde kullandıklarından bahsetmiştir. Evliya Çelebi, **Seyhatname**, Haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, cilt no.1, s.388-394.

²⁰⁰ Berkes, **a.e.**, s.59.

²⁰¹ Akdağ, **a.e.**, s.119-120.

Meslek örgütlenmesi şeklinde teşkilatlanmış Ahilik, esnaf zümreleri arasında birlik ve dayanışma sağlamıştır. Akdağ'ın aktardığına göre; Ahilik özellikle çok etkin olduğu Orta Anadolu'da, şehir ve kasabalara vali atamak suretiyle siyasi olaylarında bizzat içinde yer alan sosyal bir güç olmuştur. Bu çalışmada, Ahi Teşkilatlarının Osmanlı'nın klasik içtimai ve iktisadi düzeni üzerindeki etkileri merkeze alınacağı için Ahi Teşkilatlarının sınır boyu kültürü içindeki etkileri büyük önem arz etmektedir. Bu etkiler incelendiğinde ise; Ahiliğin Osmanlı'nın kuruluş döneminde, bu çalışmanın dünyevi asketik kanadını temsil eden Dar'ul Guzat çevreleriyle iç içe geçmiş ilişkiler içerisinde olduğu görülecektir. Kuruluş devrinde kendileri de fetih ortaklığının en büyük gazi hissedarları olan Osmanlı hükümdarları Ahi ileri gelenleriyle sıkı ilişkiler içinde olmuşlardır.²⁰² Kızını Osman Gazi ile evlendiren Ahi Şeyhi Edebali Osmanlı'nın kuruluşunda adeta mitolojik bir kahraman gibidir.²⁰³

Ahilik kurumu ile Dar'ul Guzat çevrelerinin iç içe geçmişliğiyle ilgili önemli bir referansta; İnalçık'ın Osmanlı'nın kurucusu Osman Bey başta olmak üzere kuruluş devri padişahlarının neredeyse hepsinin gazi unvanına sahip olmasının merkezi otoriteyle ahi çevreleri arasındaki yakın ilişkiye kanıt oluşturduğunu ortaya koymasındır.²⁰⁴

Bu konuda bir başka referansta; Orhan Gazi devrinde kurulan ilk Osmanlı yaya ordusuna giydirilen askeri üniformaların Ahi kıyafetleri olması, bu ilişkiyi güçlendiren bir başka örnektir.²⁰⁵ Ahilikle gazilik kurumunun özdeşleştirilmesi bu çalışma için büyük önem arz etmektedir. Çünkü bu çalışmada; Ahiliği Osmanlı'da dünyevi asketizmin bir kurumsal olarak gösterme çabalarına girişilecektir. Bu cihetten hareketle ahilikle gazilik kurumlarını birbirlerine özdeşleştirme çabalarına devam

²⁰² Halil İnalçık, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Problemi", **Doğu-Batı Dergisi**, İstanbul, 1999, sayı no.2/7, s.330-339.

²⁰³ Örneğin; Şeyh Edebali, Osman Gazi'nin onun evindeyken gördüğü rüyayı adeta Osmanlı'nın bir imparatorluğa dönüşeceğini şeklinde yorumlamıştır. Aşık Paşazade, **Osmanoğulları'nın Tarihi: Tevarih-i Al-i Osman**, Çev. Kemal Yavuz, K Kitaplığı, İstanbul, 2003, s.324-326. Osman Gazi'nin göğsünden ulu bir çınarın yükseldiği ve etrafını adeta bir cennet bahçesine dönüştürdüğü şeklinde gördüğü rüyasını şeyhin Osmanlı'nın büyük bir imparatorluğa dönüşeceği şeklinde yorumlaması ve kızını Osman Gazi'yle evlendirmesi hadisesi, Osmanlı'nın adeta kuruluş mitlerinden bir tanesidir.

²⁰⁴ İnalçık, **a.g.e.**, s.331-338.

²⁰⁵ Zeki Velidi Togan, **Umumi Türk Tarihine Giriş**, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1981, 3.Baskı, s.343.

edilmelidir. Bakan'ın tahrir defterlerinden Osmanlı'nın kuruluş dönemiyle ilgili neşretmiş olduğu belgeler arasında ilk dönem Osmanlı padişahlarının pek çok ahi şeyhine vakıf açtıkları bilgisine ulaşılmıştır.²⁰⁶

Ahilere vakfedilen yerlere ait bazı belgelerde I. Murat'ın Ahi unvanıyla kayda geçilmesi, ilk dönem gazi hükümdarların bu teşkilata intisap ettiklerine dair önemli bir referans teşkil etmektedir.²⁰⁷ Ayrıca Osman Nuri Ergin, İslam devletlerinde ve Anadolu'da mahalli ve beledi kuramların tarihini incelediği 5 ciltlik başyapıt niteliğindeki ünlü eserinde, padişahların göreve başlarken kılıç kuşanma merasimlerinin bir ahilik ritüeli olduğu tespitinde bulunmuştur.²⁰⁸ Gazilikle Ahilik arasındaki güçlü ilişkileri ispatlama girişimlerinden sonuncusu ise; yine ilk dönem gazi hükümdar I. Murat devrinde (1361) Ahilerin kontrolündeki Ankara şehrinin, gazi hükümdara büyük bir zevkle teslim edilmesidir.²⁰⁹ Fuad Köprülü'de; *Osmanlı Devletinin Kuruluşu* adlı meşhur eserinde kuruluş döneminde Ahilik kurumuyla Gazilik kurumunun özdeş olduğunu açıkca ortaya koymuştur.²¹⁰

Bu bölümün başlarında, Anadolu'da dünyevi asketizm ve mistizmin hangi ekollerde temsil edildiklerine dair bilgiler verilirken ilk "izm'in" kökenlerinin mağribyen ekole sahip olduğu belirtilmişti. Ahiliğin de bir dünyevi asketizm örneği olduğunun ispatlanması için; onun mağribyen kanada yakınlığının ortaya konulması, tam tersi bir mistizm kurumsalı olan maşrikyen ekolden de görece zıtlıklarının ortaya konulması ahiliğin, bir dünyevi asketizm kurumsalı olduğu tezini güçlendirecektir. "Vilayet-name Menakib-i Hünkâr Hacı Bektaşî Veli" adlı eserden aktaran Gölpınarlı'ya göre; Hacı Bektaş-ı Veli ile Ahi Evren arasındaki dostluk, ahiliğin mağribyen kanada yakın olduğuna dair bir referanstır.²¹¹ Ahmet Yasar Ocak'ta aynı

²⁰⁶ Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devirlerinin Kolanizatör Türk Dervisleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, Ankara, 1942, sayı no.2, s.287-289.

²⁰⁷ Abdülbaki Gölpınarlı, "İslam ve Türk illerinde Fütüvvet Teşkilatı", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1950, sayı no.4/11, s.79-82.

²⁰⁸ Osman Nuri Ergin, Mecelle-i Umur-i Belediye, *İstanbul Büyükşehir Belediyesi: Kültür Yayınları*, 1922, cilt no.2, s.547-550.

²⁰⁹ Mevlâna Mehmed Neşri, *Kitab-ı Cihan-numa: Neşri Tarihi*, haz: Faik Reşat Unat ve Mehmed Ali Köymen, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1987, cilt no.1, s.190-195.

²¹⁰ M.Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1991, 4. Baskı, s.85-92.

²¹¹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Vilayet-name Menakib-i Hünkâr Hacı Bektaşî Veli*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1990, s.48-53.

fikre sahiptir. Ocak'a göre; "Abdalan-i Rum" adındaki askeri örgüt Bektaşilerle Ahilerin sıkı birlikteliğinin bir sonucu olarak oluşturulmuştur. Bu başarılı ortaklık Anadolu'da Osmanlı yayılmasına büyük yardımlarda bulunmuştur.²¹² Ahiliğin mağribyen okula yakınlığının ortaya konulmasından başka, maşriki okulun Anadolu'daki en büyük temsilcisi olan Mevlevilik'le arasında yaşadığı sürtüşmeler bu kurumun dünyevi asketizm kanadında olduğu tezini güçlendiren olgulardandır.²¹³

Mevlevilik, Bektaşilik ve Ahiliğin aksiyonerlik ve durağanlık bakımlarından birbirlerine görece üstünlüklerini gösteren aşağıdaki hikayeye bağlanmak aydınlatıcı olacaktır; "...birkaç derviş Konya'ya Mevlana'yı ziyarete giderler. Ardından Mevlana'ya Mevlevilerin ne yaptıklarını sorarlar. Mevlana'nın cevabı mistiğin her an Tanrıyla birlikte olmanın kendisi verdiği rehavet duygusuna atıfta bulunur cinstendir; "...Mevlâna sema yaptıklarına işaretle:

-Allah der, döneriz, der."

Daha sonra bu dervişler Hacı Bektaş-ı Veli'nin yanına giderek Mevlana'ya sordukları sorunun aynısını sorarlar. Hacı Bektaş-i Veli'nin cevabı ise bu kez asketiğin durağanlıktan uzak aktif bünyesine atıfta bulunur cinstendir;

"...Biz bir kere Allah deyince bir daha dönmeyiz..."

Dervişler son olarak Ahi Evren'in yanına gelerek aynı soruyu tekrarlar. Ahi Evren'in cevabı bu kez daha dünyevi bir asketiğin aksiyonerliğine atıfta bulunur cinstendir;

"...Biz Allah deyip çalışırız..."²¹⁴

Ayrıca, bölümün başında dünyevi asketizmin mistizme görece aksiyoner kimliği üzerinde durulmuştur. Moğol istilası döneminde Orta Anadolu'nun

²¹² Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı Beyliği Topraklarındaki Sufi Çevreler ve Abdalan-ı Rum Sorunu: Osmanlı Beyliği (1300-1389)**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1997, s.158-173.

²¹³ Mikail Bayram, **Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlâna Mücadelesi**, Nüve Kültür Merkezi, İstanbul, 2005, b.a. Ahi çevrelerinde Mevlâna ve Mevleviye tarikatine karşı reddiye ve muhalefet bulunduğu dair güçlü tespitlerde bulunan Taeschner'dan ayrıca bahsedilmelidir; Franz Taeschner, "Türk Ahiliği ve Ahi Müessesesinin Mevlevilikle Olan Münasebetine Dair", **Çağrı Dergisi**, cilt no.113, sayı no.1, 1967, s.5-7.

²¹⁴ Fatih Köksal, **Ahi Evran ve Ahilik**, Kırşehir Valiliği Kültür Dizisi, Kırşehir, 2011, s.118-119.

müdafasında “Gaziyani Rum” denilen önemli bir askeri güçle savunma hattı oluşturulması, Ahiliğin aksiyoner bir yapıya sahip olduğunun ve dünyevi asketizme doğru bir eğilim gösterdiğinin delillerindedir.

İlk bölümde dünyevi asketizmin en önemli yayılma araçlarından biri olarak gösterilen ordunun, İngiltere’de Cromwell ‘ın ordusu özelindeki aksiyoner fonksiyonları hatırlandığında, ahizmin ordu içerisindeki söz konusu aksiyonerliği, Osmanlı’nın klasik devrinde alternatif içtimai ve iktisadi bir doktrin olarak ortaya çıkabilmesindeki rolünü güçlendirici niteliktedir. Ayrıca, dünyevi asketizm ile ilgili ilk bölümde Cromwell’in münzevi kişiliğinin ordu içinde tesis edilen asketik ahlakın dünyevileştirilmesine sağladığı katkılar ile ahizmin kurucusu Ahi Evren’in mesleğinin son derece zahidane bir meslek olan debbahçılık olması arasında paralellik kurulmaya çalışıldığında Cromwell’in zahidane karakterini nasıl dünyevi bir forma soktuğu hatırlanmalıdır.

Dünyevi asketizmin en önemli diğer yayılma araçlarından olan asketik cinsellik ve asketik spor kavramlarına karşı ahizmin tutumundan bahsedilmelidir. Köprülü meşhur eserinde; ahi teşkilatlarının en önemli ayırt edici özelliklerinden bahsederken bu teşkilatların cinsel asketizme yönelik tutumlarıyla ilgili birtakım ipuçları vermektedir. Köprülü’ye göre; 13. Yy’da Ahilik adı altında çok önemli ve çok yaygın bir mesleki-tasavvufi *bekarlar zümresi* bulunmaktadır.²¹⁵

Asketik spor kavramının dünyevi bir forma sokulmasıyla ilgili ilk bölümdeki bilgiler hatırlandığında, dünyevileşmeye müsait bir asketik spor kavramının, *recreational aktiviteleri (mesai saatleri dışındaki aktiviteler)* disipline sokmak suretiyle çalışma kavramının, daha dünyevi asketik aşamalara maruz kalmasına katkı sağlayan fonksiyonlarından bahsedilmiştir. Ahiliğinde recreational bir aktivite olarak spor kavramına bakışının ortaya konulması, ahizmin bir dünyevi asketizm örneği olduğu yönündeki savı da güçlendirecektir. Burada “recreational aktivite” vurgusunun yapılmasının sebebi; ahilerin ordu içerisindeki teknik fonksiyonlarını arttırmak suretiyle ilgilendikleri spor kavramının kast edilmediği vurgusunu yapmaktır. Bu

²¹⁵ M.Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ed. Orhan F. Köprülü, Türk Tarih Kurumu: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1976, s.237-239.

yüzden ahilerin recreational aktiviteler dairesindeki spor kavramına bakışları ortaya konulmalıdır.

Çalışma hayatında, çırak ve kalfanın eğitimleri süresince mesleki ve ahlaki açıdan olgunluk kazandırma açısından, kalfalar kılıç kullanmak, ata binmek ve ok atmak gibi eğitimlere tabii tutulurdu. Bütün bu eğitimleri başarı ile tamamlayan kalfalar, ustalığa yükselmek için sınava girerlerdi. Yani, kalfanın usta olabilmesi için dönemin sporlarını da başarılı bir şekilde yapabilmesi gerekmektedir.²¹⁶

Bu durum asketik ahlakın metafiziğinin, rasyonalizasyonu ile ilgilidir. Cemal Kafadar söz konusu bu rasyonalizasyona, Dede Korkut vb. eserlerde gazilerin aşk kavramıyla dünyevi iktidar arasında kurdukları ilişki üzerinden birtakım analizler yapmak suretiyle temas etmeye çalışmıştır. Kafadar; “Kitab-ı Dede Korkut’u” oluşturan öykülerden bir tanesi olan Kuzeydoğu Anadolu uç boylarında, Trabzon Rum İmparatorluğu dolaylarında geçen Kan Turalı destanını, ön plana çıkarmıştır. Kafadar’a göre; bu destanda sevgiliye yönelik arzu ve iktidar arayışı iç içedir.²¹⁷

Asketiğin seçilmişlikle-günahkarlık arasında gidip gelen psişik ruh hali arasında sürdürülebilir bir denge tutturması meselesinin, asketiğin ahlak sistematizasyonlarını dünyevileştirebilmesi noktasında çok önemli bir yere sahip olması, bu çalışmanın ilk bölümünde sıkça vurgulanmıştır. Kafadar’ın bu destan hakkındaki yukarıdaki analizi ise; bu cihetten çalışmanın dikkatini celb eder niteliktedir. Kan Turalı destanında, asketiğin seçilmişlik duygusunu sembolize eden aşk kavramı ve günahkarlık duygusunu temsilen iktidar hırsı hikâyenin baş kahramanı Kan Turalı’nın Selcan Sultan’la yaşadığı ilişkide temsil edilmiştir. Kan Turalı Selcan Sultan’a kavuşabilmek için üç büyük canavarı alt etmek zorunda kalmıştır. İki kısımdan oluşan destanın bu ilk kısmı, asketiğin seçilmişlik yönünü temsil etmektedir. İkinci kısım ise; Kan Turalı’nın Selcan Sultan tarafından bir savaşta kurtarılmayı gururuna yedirememesi ile ilgilidir. Kan Turalı’ya göre; bu durum, kendi halkının

²¹⁶ Köksal, **a.g.e.**, s.118-120.

²¹⁷ Cemal Kafadar, **İki Cihan Aresinde: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu**, Birleşik Yayınları, İstanbul, 2010, s.49.

gözünde otoritesini sarsıcı bir durumu teşkil etmektedir. Bu yüzden sevgilisi Selcan Sultan'ı ortadan kaldırmayı düşünmüştür. İşte destanın bu ikinci kısmı, asketiğin bir anda psişik ruh halinin günahkarlık tarafının ağır basması durumuyla ilgilidir. Son kısımda ise; Kan Turalı tam bir dünyevi asketik gibi davranarak, bu psişik duygularla mücadele etmeği başarmıştır. Bünyesinde kararlı bir psikolojik denge halini sürdürülebilir kılarak Selcan Sultan 'la barışmıştır.²¹⁸

Çalışmanın ilk bölümünde, dünyevi asketizmin son yayılma aracı olarak ortaya koyulan Hristiyan Hermeneutiğinin, dünyevi asketizmin toplumsallaşma safhalarının en yoğun hissedildiği reformasyon dönemlerindeki işlevlerinden bahsedilmiştir. Bu işlevlerin amacının; batıda hermenitik geleneğin, safhalı yaklaşımlarla ortaya koymaya çalışılan diyalektik süreçlerin meşruluğunu sağlamak olduğu ifade edilmiştir. Çalışmanın geldiği bu son noktada; “Gazi” sembolizasyonunun, asketizmin dünyevileşmesinde bir yayılma aracı fonksiyonuna sahip olup olmadığı sorgulanacaktır. Bu sorgulamadan müspet bir cevap alınması halinde ise; müstakbel “Dar’ul Guzat” kanadını, bundan sonraki başlıklarda dünyevi asketik kanatta konumlandırmanın da meşru zeminleri hazırlanmış olacaktır. Söz konusu müspet cevabın alınması, “Gazi“ sembolizasyonunun ilk bölümde ayrıntılı olarak görülen Hristiyan Hermeneutiğinde görüldüğü gibi toplumsal bir dil geliştirme amacıyla elit zümrelere hitap eden bir sembolist gelenek olan alegori yerine; anlaşılma ve karşı tarafı ikna etme kaygısı taşıyan retorik bir sembolizasyon geleneğini benimsemesi türünden özelliklere sahip olduğunun ortaya konulmasıyla ilgilidir.

Asketizmin dünyevileşme aşamalarına aygıt olma fonksiyonuyla ön plana çıkarılan alegorik sembolizasyon geleneğinin, bu çalışmanın konsantrasyonuna intibak edebilecek şekilde izlenebilmesi için; Mircea Eliade'nin “arketipler”²¹⁹ ; Clifford Geertz'in “model of/model for”²²⁰ ve hatta diğerlerine göre bir adım daha ön plana çıkarılabilecek Victor Turner'ın “kök paradigmlar”²²¹ kavramlarına başvurmanın faydalı olacağı düşünülmektedir. Bu kavramların ortak bir şekilde

²¹⁸ Orhan Şaik Gökyay, **Dedem Korkutun Kitabı**, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2007, s.70-100.

²¹⁹ Mircea Eliade, **Ebedi Dönüş Mitosu**, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, Ankara, 1994, s.12-13.

²²⁰ Clifford Geertz, **The Interpretation of Cultures**, Basic Books, New York, 1973, s.93.

²²¹ Victor Turner, **Dramas, Fields, and Metaphors Symbolic Action in Human Society**, Cornell University Press, New York, 1974, s.50-51.

oluşturmaya çalıştıkları terminoloji geleneğine göre; herhangi bir toplumsal yapının tahlilinde araştırmacının karşısına kendi nevi-i sahsına özgün bir bünyede sembolik kodlarla şifrelenmiş bir değerler kümesi çıkmaktadır. Bu sembolik şifrenin çözülmesinde, yukarıdaki kavramlar araştırmacıya çok önemli kolaylıklar sağlayacaktır. Çünkü söz konusu toplumsal yapıların anlaşılmasında bir nevi referans noktası olma işlevi görmektedirler.

Toplumsal yapıların sahip oldukları gelenekler zamana direnen bir değerler sistemine sahiptirler. Yukarıda sözü edilen terminoloji geleneğine göre; bu değerler sisteminin kökenleri toplumsal yapının bilinçaltına dayanmaktadır. Şifahi kültür de denilen bilinçaltının alanına giren bu durum, işte bu yüzden araştırmacının gözüne çözülmesi gereken sembolik bir kod gibi görünmektedir. Bu sembolik kodlardan kendi içinde tutarlılık yakalanarak araştırmacının gözünde anlamlı bir içtimai teşkilatın zuhur edebilmesi, araştırmaya konu olan sembolizasyonların etimolojik kökenlerinin, ne ölçüde kök paradigma olabildiklerine bağlıdır. Aynı zamanda bu terminoloji geleneğine göre; bir içtimai yapıdan söz edilebilmesi için onun kök paradigmalara sahip olması şarttır.

Şerif Mardin 'e göre; içtimai teşkilatların yaşamlarının diyalektik hareketleri, bu kök paradigmalardan tayin edilmesiyle anlaşılabilirdiği gibi aynı zamanda ünlü eseri olan "Bediüzzaman Said Nursi Olayı" adlı çalışmasında turneryen kök paradigma kavramını adeta hastalıkların tedavisinde kullanılan kök hücrenin fonksiyonlarıyla özdeşleştirmiştir. Ona göre; modern toplumlarda bile dinin toplumsal yapının önemli belirleyicilerinden biri olmaya devam etmesinin sebebi; kök paradigma örneği olan dini lehçelerin içtimai zümrelerde karşılık bulmasıdır. Bu kök paradigmalardan sayesinde içtimai zümreler laisize bir ortamda dahi; kendilerini yeniden üretebilmektedirler. Bu çalışmanın bu hususta asıl varmaya çalıştığı nokta olarak; Gazi sembolizasyonunun alegorik bir nitelik taşıyıp taşımadığı ile ilgili olarak ise Mardin müspet görüşe sahiptir. Ona göre Gazi sembolizasyonu bir kök paradigma örneğidir.²²²

²²² Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s.8-25.

Ahizmin Anadolu'da Moğol istilasının yarattığı kaotik koşullarda; Gazilik kurumuyla ortalık yaparak mahalli birimlere varana kadar içtimai teşkilatlar kurması, bir kök paradigmaya dayanıldığı yönündeki iddiaları kuvvetlendirmektedir. Ahiliğin, Osmanlı'da Dar'ul Guzat çevrelerinin merkezi yönetimin mistizmine karşı içtimai ve iktisadi hayatta bir dünyevi asketizm örneği olduğunun ispatlanması için Ahi teşkilatlarının da 15. Asırda Osmanlı merkezîleşmesinden Dar'ul Guzat çevrelerine yapılan darbeden eş anlamlı olarak etkilendiklerinin, ortaya koyulması gerekmektedir.

Ahiliğin 20. Asra kadar Osmanlı'da lonca birlikleriyle aynı anlama gelecek şekilde iç içe kullanılması, bu çalışmanın malumudur. 15. Asrın ortalarından itibaren güçlenen Osmanlı merkezi otoritesi, merkez kaç unsurların içtimai ve iktisadi doktrinini de pejoratifleştirme faaliyetlerine girmiştir. Şöyle ki; lonca birliklerine, ahizmin mağribyen menşeyini bozmak için birçok maşrîki tarikatlerden muhtelif şeyhler yerleştirilmeye başlanmıştır. Bu süreç; gerçek ahileri sistem içerisinde ötekileştirmiş olacaktır ki; yine 15. Asırdan itibaren eski ahiler bektaşî olarak anılmaya başlanarak dünyevi asketizm aşamasından geri bir aşama olan asketik aşamaya gerilemiş bulunmaktadır.²²³

Merkezi yönetimin bu politikası; geçmişte Abbasî halifelerinin, merkezi otoritelerini sağlamlaştırmak için fütüvvet teşkilatlarına değişik tarikatları sızdırma politikasına da benzemektedir.²²⁴ Osmanlı'nın yükselme devrinden itibaren lonca birlikleri üzerinde güttüğü bu politikanın sonuçlarıyla ilgili Berkes; Osmanlı'nın 15. Asırdan itibaren esnaf zümreleri üzerindeki tahakkümünü şu cümlelerle tasvir etmektedir; *"...Osmanlı, pençesini esnaf üzerinden eksik etmezdi. Batı Avrupa kentlerindeki esnafın tepesinde bile bu kadar güçlü bir devlet yoktu. Olsa olsa bunlara feodal beyler veya kilise karışmak isterdi fakat Osmanlı Devleti'ndeki süper güç bunlar da yoktu bu yüzden Avrupa kentlerinde lonca zanaatçıları daha serbest ve daha güçlü idiler. Osmanlı düzeninde ise; loncalar, devletin kontrolü altında idi. İdaresi,*

²²³ M.Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ed. Orhan F. Köprülü, Türk Tarih Kurumu: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1976, s.240-250.

²²⁴ İsmet Kayaoğlu, "Halife En-Nasr'ın Fütüvvet Girişi ve Bir Fütüvvet Buyruktusu", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 1981, c.25, s.1, s.220-230.

dini, ekonomisi ve endüstrisi çok merkezleşmiş bir devletin tekelciliğinin her alana genişlediği bir sistemde böyle olması doğaldır.”²²⁵

Oysa ki; kuruluş devrinde ahizmin kontrolünde örgütlenen lonca birlikleri, merkezi yönetimin dışında bir gelişim göstermiştir. Bu teşkilatlarda, merkezi yönetimin doğrudan müdahalesi söz konusu değildir. Teşkilatlara üyeliklerde, 15. Asrın ortalarından itibaren görülen durumun tersine devlet müdahalesi olmamıştır. Yükselme devrine kadar lonca birliklerindeki nizamnamelerin belirlenmesinde devletin hiçbir müdahalesi olmadan ahizmin esasları uygulanmıştır.²²⁶

Son olarak, yükselme devrinden itibaren ahizmin lonca birlikleri üzerinde etkisinin sona ermeğe başlamasıyla ilgili önemli bir başka referans için ise Robert Mantran’a başvurulabilir. Mantran’a göre; fetihten sonra ahizmin lonca birlikleri üzerindeki etkisi sona ermeye başlamıştır. Çünkü; artık Osmanlı’nın merkezi otoritesini güçlendirme serüveninde ahizme ihtiyacı yoktur.²²⁷

Toplum ekonomisinin aktörlerinden esnaf zümreleri arasında dünyevi asketizmin izlerinin ortaya konulması, bu çalışmada merkezi otoritenin mistizmin teşekkülüyle toplum ekonomisini durağan bir menzilde tutma amaçlarına aksi yönde mukavemet gösteren ve dünyevi asketizm temsilcisi bir merkez kaç unsur olarak ortaya çıkan Dar’ul Guzat kanadının hangi doktrin üzerine yükseldiği, sorusuna cevap vermekle birlikte; dünyevi asketizmin izlerinin neden sadece esnaf zümreleri arasında izlendiği sorusunu da gündeme getirebilir. Çünkü toplum ekonomisinin şehirde esnaf zümrelerinden başka ticaret zümreleri gibi önemli bir aktörü daha bulunmaktadır. Kuşkusuz bu sorunun cevabı; ticaret zümrelerinin eğilimlerinin dünyevi asketizm yönünde olup olmadığının ortaya konulmasıyla ilgilidir.

Osmanlı klasik düzeninde alışveriş işine aracılık edip fiyat farkından kar yapan zümreye, tüccar zümresi denir. Bu zümrenin esas fonksiyonu, dış ticaret ile ilgilidir. Çünkü iç ticarete zaten esnaf ve zanaatçılar kendi iş yerlerinde ürettiklerini

²²⁵ Berkes, **a.e.**, s.59.

²²⁶ Neşet Çağatay, **Bir Türk Kurumu Olarak Ahilik**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974, s.15-18. Sebahattin Güllülü, **Ahi Birlikleri**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1977, s.63-66. Yusuf Ekinci, **Ahilik**, Sistem Ofset Yayıncılık, İstanbul, 2014, 12.Baskı, s.10-13.

²²⁷ Rober Mantran, **Ondokuzuncu Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul**, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul, 1990, cilt no.1, s.336-339.

satabildiklerinden dolayı tüccara iç ticarete gerek duyulmamıştır. Bu nedenle, tüccarın fonksiyonu bir ülkenin birbirine uzak yerleri arasında ve başka ülkelerle ana yurt arasında ihracat ve ithalat yapmaktır.²²⁸

Modern terminoloji geleneği, okuyucuya ihracat ve ithalat yapan bir zümrenin dünyevi asketizmin izlerini taşıyacağını düşündürtebilir. Fakat bahsi geçen ithalat ve ihracat serbest piyasa ekonomisi koşullarında yapılan bir dış ticaret değildir. Bu ithalat ve ihracat Osmanlı gibi klasik düzeni merkezi imparatorluğa evirilen bir sistemde orta çağ ekonomi politığının çıkarlarına göre yapılmak zorundadır. Bu çalışmada defalarca ifade edildiği gibi; “*la mülke illa bir rical...*” felsefesinin temini, toplum ekonomisinde sınıflaşma eğilimlerinin bastırılmasına bağlıdır. Ticaret zümrelerinin tanımından da anlaşılacağı üzere fiyat farklarından kar elde etme amaçları bu sistemin çıkarına ters bir durumu ortaya çıkarmaktadır.²²⁹

Ancak sadece iç ticaret yoluyla gerekli yiyecek, giyecek, hammadde ve lüks mal ihtiyacının karşılanamayacak olması, tüccar zümrelerinin varlığını sistem için zorunlu kılmaktadır. Bu yüzden tüccar zümrelerinin merkezi yönetimin takibatı altında yaşamalarına izin verilmiştir. Ticaret zümrelerinin genelde Müslüman olmayan halklardan oluşması, bu zümreler arasında sürekli bir müsadere korkusunu taze tuttuğu için bu zümrelerden gelen tasarrufların sınai yatırıma sermaye olarak yatırılıp mamul madde üretiminin arttırılması suretiyle toplum ekonomisini büyütmeğe yönelik eğilimlere rastlanılmamıştır. Ayrıca tüccar sınıfının gelişmesini önleyen en önemli

²²⁸ Bahaddin Yediyıldız, “Md: Klasik Dönem Osmanlı Toplum Yapısına Genel Bir Bakış”, **Türkler Ansiklopedisi**, Ed. Hasan Celal Güzel ve Kemal Çiçek, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, cilt no.10, s.183-186.

²²⁹ Bu ekonomi politik anlayışı dönemin tarih yazımını bile etkilemiştir. Naima tarihinde (1574-1651) tüccarların sayılarının ve zenginliklerinin artmasının toplum ekonomisini felakete sürükleyeceğinden bahsedilmektedir. Bu yüzden tüccar sayısı ne eksik ne fazla olmalı; belli bir menzil üzerine sabit tutulmalıdır. Mustafa Efendi Naima, **Tarih-i Naima**, Çev. Zuhuri Danışman, Yeni Zamanlar Sahaf, İstanbul, 2017, cilt no.1, s.107-111. Ayrıca 18. Yy da III. Selim döneminde askeri ıslahatlar yapmak için oluşturulan lahiyalar komisyonunda yer alan Kâtip Çelebi'nin Osmanlı'nın klasik düzenine öykünen raporu dikkat çekicidir. Kâtip Çelebi bu raporda Osmanlı toplum yapısını bir insan vücuduna benzetmiştir. Ulema zümrelerini vücut için hayati önem taşıyan kana benzetirken; Tüccar zümresini ise safra' ya benzeterek, ülkede tüccar servetinin artmasının safra kesesini baskılayarak vücuda zehrin yayılıp metabolizmaya zarar vereceği benzetmesini yaparak öykündüğü klasik düzenin tüccara bakışını çok güzel bir şekilde ortaya koymuştur. Kâtip Çelebi, **Siyaset Nazariyesi: Düsturu'l Amel li Islahi'l-halel**, Haz. Ensar Köse, Büyüyen Ay, İstanbul, 2016, a.y.

olgulardan bir tanesi ise; ülkede sıkı bir şekilde ihtisap adliyesiyle tesis edilen narh sistemidir.²³⁰

Bu koşullar altında ilk bölümde, fazlasıyla ayrıntılandırıldığı üzere parya kapitalistliği şeklinde bir menzilde tutulan bir zümre olarak tüccar zümrelerinin, isminin tam tersine servet birikimlerinin ticaret kapitalistliğine temerküz etmesi durumu, olanaksız hale getirilmiştir. Dolayısıyla bu zümreler, birikimlerini sadece faiz kapitalistliği şeklinde değerlendirebilmek durumunda kalmışlardır. Bu birikimlerin, dünyevi asketizmin bir alameti farikası olarak endüstri üretimine yatırılması, söz konusu olmamıştır. Merkezi yönetimin parya kapitalistleri hüviyetinde olan tüccar sınıfının faiz kapitalistlikleri ise; Osmanlı klasik düzenin merkantilizmle çarpışmasının izleneceği bölümlerde, bu zümrelerin devlete borç veren bir mekanizmaya bile dönüşebildikleri görülecektir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse; devletin toplum ekonomisinde mistizmin bir aygıtı gibi işlevlere sahip olabilecekleri düşünüldüğünde bu zümrenin dünyevi asketizmin izlerini taşımasının olanaksızlığı kolaylıkla anlaşılacaktır.²³¹

Tesis ettiği içtimai ve iktisadi düzenden anlaşılacağı üzere; Osmanlı'nın yerel aristokrasinin oluşumuna karşı tutumu açıktır; yerel aristokrasi sistem içerisinde “*merkezi otoriteyi sarsıcı bir unsur*” olarak görülmektedir. İşte bu tutumun bir tezahürü olarak Kapıkulu Müessesesi de bu refleksinin bir sonucu olarak içtimai ve iktisadi hayatta mistizmin teşekkülünde tüm kurumlarıyla bir araç olma fonksiyonlarını icra etmiştir. Literatürde; “Dar’ul Ulema” olarak sınıflandırılan bu bünyenin üzerinde yükseldiği ve aynı zamanda durağanlığını sürekli denetlediği içtimai düzen, çalışmanın sınırları dahilinde açıklanmaya çalışılmıştır.

Şimdi ise sıra; diğer kanada gelmiştir. Bu bölümün başında, fetih ortakları diye bahsi geçen merkez kaç unsurlarının, dünyevi asketizm kanadındaki yerlerinin sağlamaştırılması yapılarak Osmanlı klasik düzeninin içtimai ve iktisadi teşkilatlanmasının, dünyevi asketizme kapılarını kesin bir şekilde kapattığının da görülmesi gerekmektedir.

²³⁰ Ziya Kazıcı, **Osmanlılarda İhtisap Müessesesi**, Kültür Basın Yayın Birliği, İstanbul, 1987, s.20-26.

²³¹ Berkes, **a.e.**, s.342-345.

3.3.Dünyevi Asketizm Kanadı: Dar’ul Guzat

Toplum ekonomisine bağlantı ve devlet ekonomisinin (hanedanın fiskalizmi) çıkarlarına alternatif çıkarlar üzerine geliştirdiği yükselme refleksi dikkate alındığında, iktisadi ve içtimai zeminde ortaya koyulan Dar’ul Guzat kanadının, siyasi olarak da hanedana karşı geliştirdiği tavırların ortaya konulması, bu kanadın dünyevi asketizmin temsilcisi olduğu yönündeki savı güçlendirecektir. Bu sebepten ötürü; fetih ortaklarına, dünyevi asketizm kanadında yer verilmesine mantıklı zeminler oluşturmak için birtakım referansların ortaya konulması gerekmektedir. Osmanlı’nın kuruluşundan itibaren gaza geleneğinin varlığına ilişkin, ilk olarak Fuad Köprülü²³², Paul Wittek²³³, Halil İnalçık²³⁴, Mustafa Akdağ²³⁵’in çalışmaları göze çarpmaktadır.

Yakın zamanlarda böyle bir kanadın varlığına ilişkin aksi yönde çalışmalar yapıldığını da burada ifade etmek gerekmektedir.²³⁶ Fakat yine yakın zamanda; Cemal Kafadar ve Linda Darlig’in Osmanlı’nın kuruluşuna yönelik titiz çalışmaları yeniden böyle bir sınıflandırmanın yapılabilirliğine delil oluşturacak kuvvetli analizlere sahiptirler.²³⁷

Akdağ’ a göre; Osmanlı’da bu iki zıt unsur arasındaki mücadele, kuruluştan yıkılışa kadar olan süre boyunca devam etmiştir. İki kutup arasındaki çıkar çatışmasının zirveye ulaştığı dönem ise; İstanbul’un fethinden sonra yükselme devri olarak kabul edilen devrin olgunlaşmaya başladığı dönemlerdir. Akdağ’a göre; *“...Fatih İstanbul’u başkent yaptığıında, bir yerde bu iki zıt gücü bir arada tutmayı düşünmüştür. Ancak gaziliğin sembolü olan Edirne’nin başkent yapılması isteği hiç sönmemiştir...”*²³⁸

²³² M.Fuad Köprülü, **Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu**, s.83-89.

²³³ Paul Wittek, **Osmanlı’nın Doğuşu**, Pencere Yayınları, İstanbul, 1995, s.46-69.

²³⁴ Halil İnalçık, **Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ: 1300-1600**, b.a.

²³⁵ Mustafa Akdağ, **Türkiye’nin İktisadi ve İçtimai Tarihi**, b.a.

²³⁶ Colin İmber, “The Legend Of Osman Ghazi: İn the The Ottaman Emirate (1300-1389)”, **Institute of Mediterranean Studies:15**, Ed. Elizabeth Zachariadou, Crete University Press, Atina, 1993, s.72-76.

²³⁷ Cemal Kafadar, Cemal Kafadar, **Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State**, b.a. Linda T. Darling, “Contested Territory: Ottoman Holy in Comparative Context”, **Studio Islamica**, Maisonneuve, Larose, 2000, sayı no.91, s.133-163.

²³⁸ Mustafa Akdağ, **Türkiye’nin İktisadi ve İçtimai Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, 2014, s.347.

Bir başka örnek olarak, Gazi çevreleri'nin İstanbul'un fethinden sonra iyice şiddetlenen merkezîyetçiliğe karşı hoşnutsuzlukları gösterilebilir. Fetihden sonra Gaziler Fatih'e; "...Belgrad'ı fethetmenin kendileri için bir şey ifade etmediğini çünkü ikinci sınıf muamele gördüklerinden dolayı; Belgrad alınsa bile kendilerinin ırgat gibi toprak sürmekten başka bir şey yapamayacaklarını." açıkça dile getirmişlerdir.²³⁹

İki kutup arasındaki zıtlaşmaları gösteren bir başka örnek ise; soylu Gazi çevrelerinden Sarı Saltuk'un Fatih'e açık bir dille şu cümleleridir; "...Balkanlardan mütevellit Avrupa içlerine doğru kâfirleri yok etmek istiyorsanız, Edirne'yi başkent yapmalısınız çünkü Dünya'yı bir yüzük olarak düşünürseniz Rumeli yüzüğün mührü Edirne ise mührün ortasıdır demiştir. Ayrıca, Sarı Saltuk bir rüyasında Fatih'i rüyasında görerek İstanbul'un anahtarlarını Fatih'e vermiş; lakin bu anahtarları Edirne'de saklamasını telkin etmiştir."²⁴⁰

Merkezi otorite ve merkez kaç Gazi çevreleri arasındaki çıkar çatışmasını yansıtan örneklerin sonuncusunu vermek için Sultan I. Murad'ın Gazi Evrenos'a yazdığı mektuptan bahsetmek gerekmektedir.²⁴¹ Berkes'in bu mektubun tahlilinde altını çizdiği bakış açısı, bu çalışma için dikkat çekicidir; "...I. Murad'ın Gazi Evrenos'a bildirdiği farz edilen mektubun tefsiri şudur; ben güce dayanarak despot oldum. Sen benim adamımsın; benim gücüm adına yer zapt edersen o yere sahip olacağını sakın sanma. Yer, benimdir. Anlaşılan odur ki; bu sistemde Evrenoslar'ın feodalleşme eğilimlerine izin yoktur; önlerinde iki seçenek vardır; ya kul olacaklardır; ya da padişahın köylüler üzerine diktiği bey. Gerçekte, Evrenos'lar çok geçmeden tasfiye edildiler. Ne bey olabildiler ne de kul. Belli ki despotun en üstün gücünün artık onlara dayanmaya ihtiyacı yoktu. Merkezi despotik rejim bundan sonra feodal eğilimlere karşı kendini güvence altına almak için yeniçeri örgütü olarak bir militer güç hazırlayarak ona dayanmayı seçecektir..."²⁴²

²³⁹ Cemal Kafadar, **Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State**, University Of California Press, Los Angeles, 1995, s.147.

²⁴⁰ Cemal Kafadar, **a.e.**, s.148.

²⁴¹ Mektupla ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz.: Mehmet İnbaşı, "Sultan I. Murad'ın Evrenos Bey'e Mektubu", **Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, Erzurum, 2001, sayı no.17, s.227-232.

²⁴² Berkes, **a.e.**, s.102.

Dar'ul Guzat ve Dar'ul Ulema arasındaki bu rekabet, Fatih öldükten sonra Cem Sultan ve II. Bayezid arasında yaşanan taht mücadelesinde de kendini göstermiştir. Dar'ul Guzat'ın desteğini alan Cem Sultan ile Dar'ul Ulama'yı arkasına alan II. Bayezid'in mücadelesinde, II. Bayezid'in galip gelmesiyle Osmanlı yine ortodoks güçleri hâkim kılarak merkezi otoritesini sağlamlaştırmıştır.²⁴³

Örneklerden çıkarılacak sonuca göre; Osmanlı İmparatorluğu'nda, merkezkaç unsurlarının feodalleşme eğilimleri göstererek kapitalist manada sermaye birikimin oluşmasında en temel gerekli unsurlardan biri olan yerel aristokrasinin oluşumu için bir fırsat oldukları anlaşılmaktadır. Bu özellikler, bu kanada dünyevi asketizm sınıflandırması yapmak için önemli dayanaklar hazırlamakla birlikte; bu kanadın, dünyevi asketizm kanadı olduğunun net bir biçimde iddia edilebilmesi için bu unsurların ahlak sistematizasyonlarının, mağribyen okulla kurumsallaştırılan özelliklere sahip olduğunun da ortaya çıkarılması gereklidir.

Söz konusu gereklilik bu çalışmanın ikinci bölümde ortaya koyduğu hipotezin doğrulanması açısından da önemlidir. Filibe, Eski Zağra, Silistre, Varna, Tuna, Bulgaristan, Dobruca gibi geniş bir coğrafyada nüfus sahibi olan Gazi çevrelerinin din anlayışlarının dünyevi asketizme yakınlığının sorgulanmasında, bu bölgedeki Bedreddini-Bektaşî geleneğinin, Gazi çevreleri üzerindeki etkilerine temas etmek yerinde bir girişim olacaktır. Rumeli coğrafyasında Şeyh Bedreddin'in düşüncelerine tabii Gazi çevreleri mevcuttur. Bu çevreler Şeyh Bedreddin'in ailesiyle akrabalık derecesinde yakınlığı olan, bu coğrafyada mülk sahibi ve Osmanlı'nın yerel aristokrat sınıfına aday olarak gösterilebilecek Sarı Saltuklular, Mihailoğulları, Malkoçoğulları, Çandarlılar, Enverosoğulları ve Selçuklu Sultanı İzzeddin'in torunlarından meydana gelmektedir. Bu çevreler Şeyh Bedreddin'in düşüncelerine sahip heretik İslam anlayışına sahip Bektaşî unsurlardır.²⁴⁴

Pekâlâ Bedreddini-Bektaşî geleneğinin, heretik bir İslam anlayışı olarak kabul edilmesiyle ilgili elbette Şeyh Bedreddin'in düşüncelerini incelemek gerekmektedir.

²⁴³ Cemal Kafadar, **a.e.**, s.148.

²⁴⁴ Hafız Halil Bin İsmail, **Menakıb-ı Şeyh Bedreddin**, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Eti Yayınları, İstanbul, 1967, s.2-11. Abdülbaki Gölpınarlı'nın neşrettiği bu eser; Şeyh Bedreddin'in yaşadığı dönemde yazılan üç eserden biridir.

Şeyh Bedreddin'in nasıl bir düşünür olduğuna dair tarihçiler arasındaki genel kanı ise; Şeyh Bedreddin'in hayatının iki bölümde ele alınarak inceleme yapmanın daha sağlıklı olduğu yönündedir. Şeyh Bedreddin, hayatının ilk evresinde İslam Hukuku ve diğer dini ilimler üzerinde uzmanlaşmış ve bu alanlarda çok önemli eserler veren maşrıkî okula yakın mistik bir derviş iken daha sonra İbn-i Arabî'nin "Fususul Hikem" adlı eserinden etkilenerek mağribyen okula yönelmiş ve batını (heretik) fikirlerini yansıttığı Varidat adlı meşhur eserini yazmıştır.²⁴⁵

Rumeli coğrafyasındaki bu Gazi çevrelerinin dünyevi asketizm kanadındaki yerlerinin tayinini güçlendirici bir başka önemli referans için Ömer Lütfi Barkan' a başvurulduğunda, Barkan; Rumeli coğrafyasındaki dinî cereyanların ve Müslüman tarikatlarının teşekkülünde Orta Asya'dan gelen akınların ve Türk Moğol şamanizminin tesirlerinin oynadığı role dikkat çekerek bu çevrelerin, İmparatorluğun sosyal ve hukukî kadroları içinde Selçukiler 'den beri merkezi otoriteye karşı çok büyük bir kuvvet teşkil ettiklerini ve çok geniş bir teşkilatlanma prensibi içinde birbirine bağlı bulduklarını aktarmaktadır.²⁴⁶

Rumeli coğrafyasında merkezi otoriteye karşı bu heteredoks Gazi çevrelerini, dünyevi asketizm kanadına oturtmak için yapılan bu değerlendirmelerden sonra Osmanlı merkezi otoritesinin içtimai doktrininin mistizm kanadındaki yerini sağlamlaştırmak için çalışmanın istikameti tekrar Osmanlı merkezi otoritesine çevrilmelidir.

İnalcık'a göre; Osmanlı Klasik düzeninde toplum, Selçukî ve Abbasi devlet geleneğinden esinlenilerek yönetenler ve yönetilenler olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Bu iki kısım ise; dört temel başlık olarak çeşitlendirilebilir. Önem sırasına göre bunlar; (1). Rahipler (Ulema), (2) Askerler, (3) Yazıcılar, (4) Zanaatçılar, Çiftçiler ve Ticaret Erbabı. İnalcık'a göre; irani bir anlayış olan bu yapılanmada yukarıda sayılan zümreler, meşruluğunu her durumda hükümdardan sağlamaktadır. Bu sistem M.S.7.yy'dan beri kurulan tüm İslam Devletlerinde tesis edilen tüm toplumsal yapıların ana zümrelerini oluşturmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezîyetçi

²⁴⁵ Halil İnalcık, **a.g.e.**, s.197.

²⁴⁶ Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", s. 279-304.

eğilimlerin zirve noktasının yaşadığı dönem olan ve Osmanlı'nın merkezi bir imparatorluk haline geldiği dönemin başı olarak kabul edilen II. Mehmed devriyle ilgili İnalçık şu tespitleri de bu çalışma için dikkat çekicidir; “...Fatih fetihlerin ve merkezi bürokrasinin örgütleyicileri arasından tüm heteredoks statü gruplarını tasfiye etmiştir ve yetkilerini sarayında her türlü “verasetten yoksun” bulunan sadık kullarıyla paylaşarak merkezîyetçi bir yapı oluşturmuştur...”²⁴⁷

Osmanlı'nın merkezi otoritesini ortodoks unsurları ön plana çıkararak güçlendirme çabalarının ortaya konulması, merkezi kanadın mistizme yakınlığının test edilmesinde önemli delillendirmeler sağlamaktadır. Bu delillendirmeler aynı zamanda, merkezi otoritenin içtimai doktrininin klasik tasavvufa yakın, maşrikyen bir nitelik taşıdığı şeklinde daha önce ortaya atılan tezlerde müspet yönde hizmet etmektedir.

Merkezi otoritenin mistik bir içtimai düzenin inşasında; onun, sünni/ortodoks karakterinin de bu hususa olumlu yönde hizmet ettiğini burada tekrar ortaya koymak gerekmektedir. M.S 7.yy'dan itibaren kurulmuş İslam Devletlerinde merkezi otoritenin heteredoks unsurlara karşı iktidarını meşrulaştırmak için bir nev-i araç olarak kullandığı medrese sisteminin ortaya çıkış süreci bu durumun bir göstergesidir. İslam dünyasında medrese kurumunun doğuşu Fatimiler'in batını karakterli İsmail'i doktrininin tesis etmek için kurdukları El-Ezher Medresesi'ne* dayanmaktadır. Merkezi otoritenin varlığını ve sünni doktrininin meşruluğunu bu İsmaili doktrininin tehdidi altında gören Selçuklular karşı hamle olarak, sadece silahlı müdahalenin, bu sorunu çözme konusunda yetersiz kalacağı düşüncesinden hareketle merkezi otoritesinin meşruluğunu tehdit eden bu akıma karşı birtakım kurumsal mekanizmalar geliştirme ihtiyacını hissetmiştir. Bu doğrultuda Nizamiye Medreseleri, bu heteredoks unsurlara rakip olarak ortodoks/sünni İslam Doktrininin sağlamlaştırılması amacıyla ortaya çıkmıştır.²⁴⁸

²⁴⁷ Halil İnalçık, “Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Sistem Tiplemesi”, **Toplum ve Ekonomi**, 1994, Sayı No: 7, s.11-14.

* 975 yılında, Mısır'da kurulan bu medrese şimdilerde İslami İlimler üzerine eğitim veren bir üniversitedir.

²⁴⁸ Mehmet Çelik, “Selçuklular'ın Ayrılıkçı Cereyanlara Karşı Devlet-Ümmet Bütünlüğünü Sağlama Politikasının Temel Umdeleri”, **Meslek Hayatının Yirmibeşinci Yılında Prof. Dr. Abdülhaluk Çay Armağanı**, Ed. Atilla Şimşek ve Yaşar Kalafat, Ankara, 1998, sayı no.1/327, ciltno.1, s.340-343.

Selçukilerde bir ihtiyaca hasıl olarak ortaya çıkan bu kurum, merkezi otoritenin heteredoks unsurlar üzerindeki teftişini icra ederek kendine merkezi otoritenin ortodoks/sünni İslam anlayışını meşrulaştırıcı bir vazife edinmiştir. Bu yapı, Osmanlı'da da varlığını güçlendirerek devam etmiştir. Osmanlı, sünni İslam'ı merkezi otoritesini meşrulaştırmak için bahsi geçen bu kurumlarla kutsama konusunda çok başarılı olmuştur. Bu şekilde, devletle barışık ve mevcut düzenle uyumlu maşrikyen ekolle iç içe Osmanlı; içtimai teşkilatlarda dünyevi asketizm eğilimlerinden uzak bir anlayışı sözü geçen kurumlarıyla tesis etmeye çalışarak merkezi otoritesini güçlü toplum ekonomisini ise durağan kılmak için, din sosyolojisini -bu açıdan düşünüldüğünde- adeta bir araç olarak kullanmıştır.²⁴⁹

“Dünyevi asketik dini anlayışa sahip toplumların kapitalist sermaye birikimine yatkın, mistik dini anlayışlara sahip toplumların ise kapitalist sermaye birikimine yatkın olmadığı” şeklindeki weberyen tezden hareketle Osmanlı'da kapitalist sermaye birikiminin neden oluşmadığına dair bir fikir edinebilmek için merkezi otoriteyi ve kuruluşundan yıkılışına kadar onun karşısında muhalif merkezkaç unsurlarının, incelendiği bu çalışmada şimdiye kadar varılan nokta itibarıyla Osmanlı merkezi otoritesinin mistizm kanadında ve ona muhalif merkez-kaç unsurların ise dünyevi asketizm kanadında yer aldıkları görülmektedir.

Dolayısıyla İslamiyet'in mistik bir içtimai ve iktisadi düzen tesis ettiği yönündeki katı weberyen anlayışın Osmanlı örneği incelendiğinde bazı zafiyetlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Birinci bölümde asketizm; tez, dünyevi asketizm; antitez ve sentez; endüstri kapitalistliği şeklindeki safhalı yaklaşımın, Osmanlı örneğinde; asketizm; tez, mistizm; antitez şeklinde gibi gerçekleştiği görülmüştür fakat bu durumun, İslamiyet'in mistik bir içtimai bünyeyi salık vermesinden değil; merkezi otoritenin dünyevi asketizmin, İslam Asketizminin bir antitezi olarak ortaya çıkmasını kendi varlığına bir tehdit olarak algılaması ve ortaya çıkmasını engelleme refleksinin bir sonucu olduğu görülmektedir.

Hatta İslam Asketizminin, dünyevi asketizm yönündeki olası diyalektik sürecine dışsal engeller; Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan çok önce 10. ve 11. yy'da

²⁴⁹ Ahmet Yaşar Ocak, **Türkler, Türkiye ve İslam**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s.63.

İslam topraklarında Türk devletlerinin kurulmasına kadar geriye götürülebilir. Bu durumu Şer’i ve Örf’i Hukuk alanlarındaki görünüşleriyle ele alan Halil İnalçık’a göre; 10. ve 11. yy’da İran’da Buveyhioğulları’nın ve Türk Selçukluları’nın fiilen egemen olmasıyla birlikte Sultanın, dini otoriteye dayanmayan bağımsız egemenliği ve bağımsız olarak kanun yapma faaliyetleri artmaya başlamıştır. Sultan tarafından verilen hükümler, bazen Şer’i Hukuka uygun olmasa da sivil otoritenin devamı nihai olarak Müslümanların hayrı için zorunlu kabul edilerek, uygulamaya girmiştir.²⁵⁰

Şer’i Hukuk ile zaman zaman çelişebilecek Örf’i Hukukun meşrulaştırılması için de mistik bir ulema zümresinin merkezi yönetim tarafından tesis edilmesi bir zorunluluktur. Kapıkulu müessesinin toplum ekonomisini durağanlaştırmadaki fonksiyonlarının meşruluk kazanabilmesi için böyle bir ulema tabakasına, mistizmin güçlenmesini takiben 10. ve 11. yy’dan sonraki Türk-İslam Devletlerinde çok ihtiyaç duyulmuştur. Bu zümrelerden biri olan 11. Asır fakihlerinden El-Maverdi Şer’i Hukuğun ve Peygamber ümmetinin bekası ve refahı için gücünü dinden almayan *Sultan-i Hukukun* zorunluluklarını sistematize etmiştir.²⁵¹

Böylesi meşrulaştırıcı bir zümrenin varlığına ilişkin oluşturulan savlar Berkes’e başvurarak da güçlendirilebilir. Berkes’e göre; Osmanlı klasik düzeninde ulemanın fonksiyonu, birbirinden kopuk olan toplum ve devlet parçaları arasında bir zank hizmeti görmektir. Klasik dönem Osmanlı düzeninde ulema zümresi İslam peygamberinin şeriatının temsilcisi olma fonksiyonlarından ayrı *ululemrin* vazifesine sahiptirler. Yani padişahın hukuk müşaviridirler. Klasik düzende bu zümrenin görevi; bir yandan padişaha şeriatı öğretmek, öte yandan; halka, Örf’i Hukuka itaat etmenin bir borç olduğunu telkin etmektir.²⁵²

²⁵⁰ Halil İnalçık, **Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet**, Türkiye İş Bankası: Kültür Yayınları, İstanbul, 2016, s.6.

²⁵¹ Ebu’l-Hasan Hâbil el-Maverdi, **El-Akamü’s Sultaniye: İslam’da Devlet ve Hilafet Hukuku**, Bedir Yayınları, Çev. Ali Şafak, İstanbul, 2014, s.76-79. Maverdi gücünü dinden almayan *kuvvetu’s saltana* diye kavramsallaştırdığı örfi hukuğa işaret eden sistematığın, bir başka kavramsallaştırması olan *hirasatu’d-din* yani dinin koruyuculuğu hususundaki gerekliliklerini mezheplerarası derin fihhi konulara girmek suretiyle mukayeseli bir metot ortaya koyarak izaha çalışmıştır. Mehmet Erkal, “Md: El-Ahkamü’s Sultaniye”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, cilt no.1, s.556.

²⁵² Niyazi Berkes, **a.e.**, s.83.

İnalcık ise; Maverdi tipi fakih örneklerini çoğaltmaktadır. İnalcık ilgili eserinde konuyla ilgili ilk olarak Ziyaeddin Barni'den bahsetmektedir. Kendisinin, Sultan Muhammed bin Tuğluk'a danışmanlık yaptığını ve 1359 yılında Örf'i Hukukun uygulanmasının İslam toplumları için zaruretlerinden bahsettiği "Hükümet İlkeleri" adında bir eser yazdığından bahsetmektedir. İnalcık, Osmanlı klasik düzeninden bu tip fakihlere örnek olarak Tursun Fakih'i göstermektedir. İnalcık; Tursun Fakih' ten aşağıdaki aktarmayı yaparak Osmanlı klasik düzen ulemasının mistizmin tesisindeki büyük rolünü ortaya koymaktadır. Tursun Fakih'e göre; her insan toplumu İslam toplumu da dahil olmak üzere, bekası için sivil bir otoriteyi kabul etmelidir. Ona göre; siyaset, Hikmet'e dayanıyorsa insan tabiatında mevcut bulunan ve iki cihanda mutluluğa götüren mükemmeli gerçekleştirir. Bu tür bir siyaset, ilahi siyaset olarak adlandırılır; ve buna namus ya da dindar kişinin dili ile şeriat denir. Onun kurucusuna da peygamber denir. Lakin otorite bu düzeyde değilse ve Cengiz Han'ın yaptığı gibi bu dünyada düzen kurmak amacıyla sadece akla dayanırsa buna *Sultani Siyaset* veya *Padişah Yasağı* denir. Başka bir deyişle buna *Örf* denir İkisinden herhangi birinin gerçekleşmesi, kesinlikle bir padişahın varlığına bağlıdır. Dinde kanun yapıcı yani peygambere her çağda ihtiyaç yoktur. Çünkü ilahi hukuk mesela İslam, kıyamete kadar dünyevi ve uhrevi uyum için yeterlidir. Fakat Padişahın varlığı her çağda bir zorunluluktur.²⁵³

Mistik maşrıki zihniyetin Osmanlı klasik düzenindeki görünüşleri olan bu örnekler; mistizmin, İslam Asketizminin içsel antitezi değil; örfi sultaninin diyalektik sürece müdahalesi sonucunda ortaya çıkmış mutasyonik dışsal bir antitezi olduğu yönündeki savları destekler niteliktedir.

Ayrıca, varılan önemli sonuçlardan bir diğeri ise; dünyevi asketizm kanadına yerleştirilen Gazi çevrelerinin kapitalist manada sermaye birikimine engel teşkil etmedikleri aksine kapitalist sermaye birikiminin oluşmasında elzem şart olan yerel aristokrasinin Osmanlı'da ortaya çıkması noktasında beklide kaçırılmış bir fırsat olduklarıdır.

²⁵³ İnalcık, **a.g.e.**, s.7-10.

Bir tarafta Dar'ul Guzat kanadının feodalleşme eğilimlerinin, bir tez olarak İslam Asketizminin kendi antitezi olan dünyevi asketizm yönündeki diyalektiğine katkıları, öte yandan; 15. Asrın ortalarından başlayan merkezîleşme eğilimleriyle devletin, Dar'ul Ulema kanadıyla diğer kanadı bastırması ve İslam Asketizmindeki olası diyalektiğe engel olarak toplum ekonomisinde mistizmi tesis etmesinin görünüşleri incelenmiş bulunmaktadır. Şimdi ise sıra; toplum ekonomisinde içtimai ve iktisadi doktrinini mistizm üzerinden şekillendirmiş ve 17. Asırda doğal sınırlarına ulaşarak bir imparatorluk haline gelmiş Osmanlı devleti ile tam tersi içtimai ve iktisadi doktrinini dünyevi asketizm üzerinden şekillendirmiş merkantilist ülkelerin, dış ticaret sahnesindeki karşılaşmaları izlenecektir. Bu karşılaşma, dış ticareti sıfır toplamlı bir oyun (*zero sum game*) olarak gören merkantilist ülkeler ile dış ticareti, sadece iç ticaret yoluyla temin edilemeyen malların temin edilmesi için devlete bağlı bir menzilde tutulmuş, sınıflaşma eğilimleri içiştirilmiş parya kapitalistleri olan ticaret zümreleri tarafından icra edilen bir faaliyet olarak gören iki farklı kutbun karşılaşması olacaktır. Bunu yapmaktaki amaç; birinci bölümünde sentez aşaması olarak izlenen Smithian Devrim sonrası ortaya çıkan endüstri kapitalizminin bir aşama gerisi olan dünyevi asketizmin, bu sentezi gerçekleştirmede mistizme görece üstünlüğünü ortaya koymaktır. Bu yapıldığı zaman Osmanlı'nın feodalleşme eğilimlerini bertaraf ederek, *Tez- İslam asketizmi, antitez-mistizm, sentez-endüstri kapitalizminin* gerçekleşmemesi şeklindeki diyalektiğin oluşumundaki büyük payı ortaya konulacaktır.

3.4.Sentez Aşamasının (Endüstri Kapitalizmi) Gerçekleştirilmesi/Gerçekleşmesi Açısından Toplum Ekonomilerindeki Farklı İki Dinamiğin Karşılaştırılması: Dünyevi Asketizm ve Mistizm

Yukarıda da ifade edildiği gibi bu karşılaştırma; dünyevi asketizmin temsilcisi olarak merkantilist ülkelerin, mistizmin temsilcisi olarak da Osmanlı'nın, 17. Asırdan birincisinin diğerinin toplum ekonomisini tahakkümü altına almasına kadarki döneme kadar iki taraf arasındaki dış ticaretin sonuçlarını izlemek suretiyle yapılacaktır. Bu tahakküm dönemi ise; Duyun-u Umumiye'nin kuruluşu olmalıdır. Çünkü 1881'de

Duyun-u Umumiye'nin kurulmasıyla birlikte Osmanlı'da toplum ekonomisinin en önemli endüstri kolları merkantilist ülkeler tarafından rejilere bağlanmış bulunmaktadır.²⁵⁴

Bu çalışmanın mevcut son anına kadar, başlıktaki söz konusu karşılaştırmaların ferdiyeci bakış açısıyla mikro-kozmetik görünüşleri, çalışmanın sınırları ihlal edilmeksizin ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu başlıktaki karşılaştırmadan kasıt; dünyevi asketizm ve mistizmin makro-kozmetik görünüşleridir. Dünyevi asketizmin makro-kozmetik görünüşü olarak bu çalışmada, merkantilizmin esas alınacağı daha önce ortaya koyulmuştur. Mistizmin dış ticaretteki makro-kozmetik görünüşü olarak ise; Osmanlı'da kuruluştan yıkılışa kadar dış ticaretteki en temel politika olan kapitülasyon siyaseti esas alınacaktır. Böylesi bir analizi yapmak bu çalışma için elzemdir. Çünkü şimdiye kadar mikro-kozmetik bir bakış açısıyla klasik Osmanlı içtimai düzeninde mistizmin toplum ekonomisini durağanlaştıran fonksiyonları, daha çok iktisat sosyolojisi farkındalığı ağır basan bir zeminde ortaya koyulmuştur. Mistik doktrinin sağladığı bu durağanlığın, salt iktisadi dengeler üzerindeki karşılığının da ortaya koyulması, son halka hüviyetinde tamamlayıcı bir unsur olacaktır. Bu yüzden toplum ekonomisinde mistizmin tesisi için zorunlu bir politika olarak kapitülasyon siyasetinin merkantilizmle karşılaştırması yapılacaktır.

3.4.1.Klasik Osmanlı Düzeninin Toplum Ekonomisinde İdealize Edilen Durağanlığının İktisadi Anlamı

Osmanlı'da 16. yy'ın ortalarına kadar toplum ekonomisindeki durağan durumun salt iktisat terminolojisindeki karşılığı olan altın ve gümüş arasındaki istikrarlı denge korunmuştur.²⁵⁵ Altın ve gümüş arasındaki istikrarlı dengenin sürdürülmesi, ülkenin

²⁵⁴ Rıfat Önsoy, **Mali Tutsaklığa Giden Yol: Osmanlı Borçları (1854-1914)**, Turhan Kitabevi, Ankara, 1999, s.182. Toplum ekonomisinin tahakküm seviyesinin daha iyi anlaşılması açısından, Duyun-u Umumiye idaresine bırakılan gelir kaynaklarına örnek verilecek olursa; Üretim teknolojilerinin yetersizliği yüzünden artık işlemez hale gelen Osmanlı ülkelerindeki bol tuz kaynakları, ayrıca; tüm tütün tekeli gelirleri, damga resmi gelirleri, alkollü içkilerden alınan tüm vergiler, İstanbul ve Çanakkale Boğazları başta olmak üzere Marmara denizinde yapılan balıkçılık faaliyetlerinden alınan vergiler.

²⁵⁵ Şevket Pamuk, **Osmanlı İmparatorluğunda Paranın Tarihi**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s.50-53.Pamuk'a göre;15. Asrın ortalarından söz konusu döneme kadar bir sikke içerisindeki altın/gümüş oranı sadece 1.15-1.20 gram arasında çok istikrarlı bir seyir izlemiştir.

dış ticaret hacmine bağlı bir olaydır. Söz konusu altın ve gümüşün dengesi, toplum ekonomisinde dolaşımdaki para değeri ve eşya fiyatları arasında eş anlı gitmesi gereken dengeyi etkilemek suretiyle durağanlığın tesis edilmesinde büyük öneme sahiptir. Bir sikke içindeki altın ve gümüşün istikrarlı dengesi adeta mistik teşekkülün matematik değerini ortaya koymaktadır. Bu değer kabaca şu şekilde ifade edilebilir;

$$M (f (Altının Fiyatı P/Gümüşün Fiyatı)). V= Fiyatlar Genel Düzeyi.T^{256}$$

Yükselme devrinin erken dönemleri denilebilecek bir tarih olan 1479 yılından 1586 Büyük Tağış Olayı olarak adlandırılan döneme kadar istikrarını koruyan bu para sistemi tanımlamasıyla durağan durumun tanımlanmaya çalışılmasının sebebi ise çok açıktır.²⁵⁷ Bu çalışmada defalarca altı çizildiği üzere; Osmanlı Devleti'nin klasik düzenine ilişkin makro-kozmetik bir görüntü yakalanmaya çalışılmaktadır. Bu görünüşün salt iktisadi değişkenlerle en iyi şekilde ifade edilebilmesi için ise; bimetalist para sistemi koşullarının egemen olduğu 1479-1586 dönemi seçilmelidir. Çünkü bimetalist sistemin yürürlüğe sokulmasıyla birlikte iç hazineyle toplum ekonomisi arasında birleşmesi artık mümkün olmayan sınırlar netleşmiş bulunmaktadır. Çift metal sistemiyle birlikte altın mevcudunun hareketi, ülke içindeki tek yüksek sınıf olan hanedan hazinesinin İmparatorluğun duraklama devirlerine kadar dokundurultmayan iç hazine kalemine doğru kendine sürekli bir yol bulmaya başlamıştır.²⁵⁸

Diğer yandan da toplum ekonomisinde dolaşımın ana metaı gümüşün, beraya ve reaya zümrelerindeki temsil biçimi netlik kazanmaya başlamıştır. Çünkü merkezi yönetimin çift metal sistemine geçmek istemesinin sebebi; artık bir imparatorluğa dönüşmüş devletin yeni seferlerini finanse etmesi ve büyüyen elit bürokrasisinin lüks mallara doğru değişen zevk ve tercihlerini karşılayabilmesi için iç ve dış ticaretle daha

²⁵⁶ Önemli bir konuya burada açıklık getirmek gerekmektedir; yukarıda kabaca ifade edilen edilen eşitlik, toplum ekonomisinin durağan durum halinin tesisi hususunda en önemli ekonomik gösterge olarak fiyatlar genel düzeyinin kabul edilmesi mantığından hareket edilerek oluşturulmuştur. Paranın dolanım hızının (V) ve işlem hacminin (T) sabit varsayıldığı bir ortamda bu denklemde para arzı kısmına (M) dikkatli bir gözle bakıldığında çift metal sisteminin geçerli olduğu anlaşılacaktır.

²⁵⁷ Şevket Pamuk, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi**, s.65-67.

²⁵⁸ Arzu Tozdoğan Terzi, "Md: Osmanlı Hazineleri", **Türkler Ansiklopedisi**, Ed. Hasan Celal Güzel ve Kemal Çiçek, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, cilt no.10, s.208-211.

fazla mübadele işlerine girme zorunluluğuyla yakından ilgilidir. Devletin kuruluşundan 1479'a kadar ki döneme kadar yürürlükte kalan monometalist para sistemine söz konusu dönemden sonra devam etmek, ilk olarak savaş ekonomisi sektörlerinde fiyatları sabit tutmak için tesis etmeye çalışılan provizyonizm ilkesini sektöre uğratabilme potansiyeline sahiptir. İkinci olarak, yüksek sınıfların yükselme devriyle birlikte değişen zevk ve tercihleri mukabilindeki lüks mal talebinin karşılanması konusunda da sıkıntıya düşülebilirdi. Çünkü tek metal olarak yalnızca gümüş arzının tüm fiyatları belirlemesi, giderek devasalaşan ticaret ilişkileri içinde olası bir gümüş bolluğunda provizyonizm ilkesine mugayir gelişmeleri ortaya çıkabilirdi. Bu açıdan düşünüldüğünde, böyle bir şokla karşılaşıldığında gresham mekaniğinin hareket kanunundan faydalanarak iyi parayı iç hazinesine doğru kaydıracak ikili para sistemine geçmek, kendi içinde tutarlı bir refleks olmuştur. Devlet ekonomisinin bir çeşit savunma mekanizması olan çift metal sistemi, coğrafi keşifler sonucunda Avrupa'da bollaşan gümüş miktarının piyasada yarattığı kötü sonuçlardan sakınmak için Osmanlı gibi imparatorlukların geçmek zorunda oldukları bir sistemdir. Çift metal sisteminin, devlet ekonomisi ve toplum ekonomisini iktisadi çıkarlar bakımından kesin bir şekilde ayırması Osmanlı klasik düzeninde başından beri tesis edilmeye çalışılan merkezileşme idealine hizmet etmiştir. Bu yüzden bimetalist sistem, bu çalışmada durağan durumun sistematizasyonunda yukarıdaki şekliyle şematize edilmiştir.

Bu dengenin sağlanması için yani Osmanlı klasik düzenini korumak için şu üç temel politika yegâne iktisat politikası araçları olarak belirlenmiştir; (1). İç ve Dış Ticaret kontrolleri yapmak suretiyle değerli maden giriş çıkışlarını kontrol etmek. Eğer birinci öncülde bir aksaklık çıkması durumunda ise; (2). Devalüasyon yolu ile değerli maden miktarı değişmeksizin dolaşımdaki sikkeleri çoğaltmak. Ya da tersi amaçlanıyorsa revalüasyon yapmak. İşte bu iki temel iktisat politikasının amacı; yukarıdaki eşitliğin sağ tarafını kontrol etmektir. İşte 16. yy'n sonlarına kadar sağlanan denge ve bu dengeyi sağlamak için uygulanan iktisat politikaları bunlardır.²⁵⁹

²⁵⁹ Mustafa Öztürk, "Md: Genel Hatlarıyla Osmanlı Para Tarihi", **Türkler Ansiklopedisi**, Ed. Hasan Celal Güzel ve Kemal Çiçek, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, cilt no.10, s.801-823.Öztürk'e göre; yukarıda kabaca ifade edilen dengenin tesis edilebilmesi için belirlenen resmi rayicin korunmasına büyük önem verilmiştir. Öztürk; Darphane arşiv kayıtlarında BA Cev.Darp. Kodlu ve 216 nolu belge

Yükselme devrine kadar İbn-i Haldun'un meşhur *Cycle Teorisi*'nin de öngördüğü biçimde; bu durağan durum toplum ekonomisinin aktörlerini de zora sokmayacak yükseklikte bir refah düzeyiyle sabitlenerek korunabilmiştir.²⁶⁰ Fakat tamda bu çalışmanın merkantilizm kapitularizm karşılaşmasının yapılacağı 17. Asra gelindiğinde bu denge bozulmaya başlamıştır. 16. yy'ın sonlarında Osmanlı Devleti doğal sınırlarına ulaşmış bulunduğu için ülkeye değerli maden girişleri azalmaya başlamıştır. Ancak daralan değerli maden girişlerinin tersine; iç ticaret hacmi artmaya başlamıştır. İşte bu şekilde altın/gümüş dengesiyle tanımlanan toplum ekonomisindeki durağan durumu tehdit eden ilk gelişme ortaya çıkmış bulunmaktadır.²⁶¹

İç ticaretin artmasının sebebi ise; uzun dönemde tüketimde zevk ve tercihlerin değişmesidir. Söz konusu dönemde, Osmanlı'nın doğal sınırlarına ulaşmış büyük bir imparatorluk olduğu düşünüldüğünde lüks mallara yönelik talebin artması, normal karşılanmalıdır.²⁶² Lüks mallara talebin artması ülkedeki altın stokunu azaltıp fiyatını arttırmıştır. Öte yandan doğal sınırlara ulaşılmasından dolayı gümüş darlığı da baş göstermeye başladığından dolayı gümüşün fiyatı da artmaya başlamıştır. Bu şekilde fiyatlar genel düzeyi sabit kalarak toplum ekonomisindeki durağan durum dengesi korunabilmiştir.²⁶³

Ancak bu denge 1575 Beylerbeyi İsyanıyla sona ermiştir. Sultan III.Murat devri yükselme döneminin son devridir. Doğal sınırların ötesine geçmek isteyen devlet, daha uzun ve daha masraflı seferlere çıkmaya başlamıştır. Fakat daha önce konunun sınırları dahilinde içtimai zümrelerin mistik bünyesinin inovasyon kabiliyetlerinin yetersizliği

üzerinde yaptığı tetkikler sonucunda, merkezi devletin rayiç-i nukud'un istikrarına nizam-ı mülk ve milletin salahiyeti için büyük önem verdiğini ifade etmiştir.

²⁶⁰ Literatürde İbn-i Haldun'un cycle teorisi olarak geçen bu teoriyi İbn-i Haldun Mukaddime adlı eserinde; Orta çağ devletlerini tıpkı şahıslar gibi doğup büyüyen daha sonra yaşlanıp daha güçlü bir hanedanlık tarafından ortadan kaldırılan bir organizmaya benzetmiştir. Yeni bir hanedanlığın eskisini ortadan kaldırması yeni bir cycle-*dönüşüm*'dür. Bu teoriye göre; her cycle'ın başında zapt edilen toplumların ekonomisinde ilk etapta önemli miktarda bir refah artışı meydana gelir. İbn-i Haldun, **Mukaddime**, s.502-517.

²⁶¹ Pamuk, **a.g.e.**, s.144-162.

²⁶² Literatürde Samur Devri olarak adlandırılan dönemde elit zümrelerin lüks mal talepleri artmıştır. Ahmet Refik Altınay, **Samur Devri (1640-1648)**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2010, s.1-10.

²⁶³ Halil Sahillioğlu, "Md: Osmanlılarda Para", **Para ve Finans Ansiklopedisi**, Creative Yayıncılık, İstanbul, 1996, cilt no.2, s.1190-1215.

ile ilişkilendirilen teknik sebeplerden dolayı bu seferler başarısızlıkla sonuçlanmaya başlamıştır. Devlet artan savaş ve lüks tüketim masraflarını finanse etmek için sikkelerdeki altın/gümüş bileşiminden altının oranını azaltıp yerine gümüş miktarını arttırınca; altının fiyatı yükselmiş gümüşün fiyatı da düşmüştür. Dolayısıyla;

$M (f (Altının Fiyatı P/Gümüşün Fiyatı)). V= Fiyatlar Genel Düzeyi.T$ şeklinde şematize edilen toplum ekonomisinin durağan dengesi bozulmaya başlamıştır.

İşte tarihte 1575 Beylerbeyi İsyanı olarak bilinen olayı yaratan koşullarda bu şekilde hazırlanmıştır. İlginçtir ki; bu isyan durağan dengesi bozulan içtimai halk zümrelerinden gelmemiştir. Bu isyan hareketi, enflasyonist ortamda nominal gelirleri sabit kalıp reel gelirleri düşen ve önemli bir çoğunluğunu ulufeli sipahi zümrelerinin oluşturduğu Kapıkulu Müessesinin maaşlı bürokrasi ve asker zümrelerinden gelmiştir.²⁶⁴

Gümüşün fiyatının hâlihazırda düştüğü bir ortamda Amerika'da yeni gümüş madenlerinin bulunup Avrupaya taşınması, bozulan durağan durumu daha da kötüleştiren bir faktör olmuştur. Bu yayılmanın Osmanlı ülkelerindeki etkisi, 16. Asrın son 20 ile 25 yılına doğru hissedilmeye başlanmıştır. Artan gümüş stokunun etkisiyle bu kez Gresham Kanunu hazine çıkarımın aleyhine işlemeye başlamıştır. Bollaşan gümüş altının piyasadan çekilip fiyatının daha da artmasına sebep olduğundan dolayı fiyatlar genel düzeyi daha da artmıştır.²⁶⁵

Devlet hazinesinin çıkarımı maksimize etmek adına yalnızca sürekli seferler için ordu teçhizatlanması ile ilgili endüstrilere yönelik bir toplum ekonomisi tasarlayan - *köyde kul beylerle bir menzilde tuttuğu tarım ekonomisindeki reaya , şehirde yeniçeri mekanizmasıyla bir menzilde tuttuğu beraya zümreleri-* ve savaşla ilgili endüstrilerin dışındaki tüccar zümrelerinin alanına girecek tüm endüstri kollarını da kapitülasyon siyasetiyle tamamen özelleştiren bir devletin, neden gümüşün fiyatının düştüğü bir

²⁶⁴ Salihli'ye göre; bu isyan bundan sonraki parasal istikrarsızlıkları çok güzel özetleyen sembol örnek olayı gibidir. Halil Sahillioğlu," Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketlerinin Yeri" **Ortadoğu Teknik Üniversitesi Gelişme Dergisi**, 1978 Özel Sayısı: Türkiye İktisat Tarihi Üzerine, Ankara, 1978, s.5-15.

²⁶⁵ Pamuk, **a.g.e.**, s.55-65.

ortamda sadece savaş masraflarını finanse etmek saikiyle altın talebini arttırdığı, daha iyi anlaşılabilir.

Bu sistemde, devlet maliyesi-veya buna devlet ekonomisi de denilebilir- toplum ekonomisinin birbirlerine zıt çıkarılara sahip olduğu ile ilgili söylenebilir ki; Osmanlı'nın 16. Asrın başından son çeyreğine kadarki dönem olan en ihtişamlı imparatorluk döneminde bile hazine gelirlerinin yükseldiği, fakat toplum ekonomisine bakıldığında fiyatlar genel seviyesini de yükseldiği ve sikke hacminde daralma olduğu gözlenmektedir. Doğal sınırlara ulaşıldığında iç ticaretin artması, toplum ekonomisi aktörlerinde yaşanan iyileşmeyle iç ticaret hayatının dışarıya doğru kendini itmesi gibi bir durumun sonucu değildir. Berkes'e göre bu durum; dış ticaretin yabancı tüccarlar elinde sömürme imkânları bularak yavaşmış olduğu bir ticaret artışıdır. Tam bu noktada Berkes şu güzel soruyu sormaktadır; "...-Pekâlâ neden imparatorluğun en ihtişamlı döneminde bile böyle darlıklar baş gösterebiliyor? ..." Ardından cevabı da kendisi şu şekilde vermektedir; "... Çünkü böyle bir sistemde, servet birikimiyle toplum ekonomisini canlandırmak işi için üretime yatırım yapmak diye bir amaç olamaz. Bu yüzden geleneksel tarımda ve geleneksel lonca zanaatlarında yani tarım ve endüstride servetin buralara kadar dağılımı söz konusu olmamıştır.²⁶⁶

İşte daha önce Osmanlı'nın üç temel saç ayağı üzerine kurulu olduğu yönünde Genç'in analizindeki tradisyonizm ilkesi gereği; tarım ve endüstri geleneksel kalmalıdır. Çünkü bu sektörlerden birincisinden beklenen olmazsa olmaz amaç; tımar sistemiyle sefere her an hazır asker yetiştirilmesi, ikincisinden beklenen ise; ordunun teçhizatlanmasının sağlanmasıdır. Net bir şekilde anlaşılmaktadır ki; tarım ve endüstri faaliyetlerinde katma değer yaratmak gibi bir amaç böyle bir sistemin doğasına aykırıdır. Zaten daha öncede açıklandığı gibi savaş sanayisi ile ilgili olmayan tüm sektörler kapitülasyonlar yolu ile özelleştirilmiştir.

3.4.2.Mistizmin Dış Ticaretteki Yanması Olarak Kapitülasyon Siyaseti ile Dünyevi Asketizmin Dış Ticaretteki Yansıması Olarak Merkantilizm'in Karşılaştırması

²⁶⁶ Berkes, a.g.e., s.260-264.

Çalışmada gelinen mevcut noktada mistizmin dış ticaretteki makro-kozmetik görünüşü olarak ortaya koyulan kapitülasyon siyaseti ile dünyevi asketizmin makro-kozmetik görünüşü olan merkantilizmin karşılaşmasını ortaya koymanın zamanı gelmiştir.

Kapitülasyonlar ve Osmanlı'nın içtimai ve iktisadi düzeniyle ilgili şimdiye kadar ortaya konulan bilgilerin birleştirilmesinde fayda görülmektedir. Kapitülasyon siyaseti güden bir devlet, ithalatı teşvik edip ihracata ise ciddi kısıtlamalar koymaktadır. Bu siyaseti güden bir ülke dış ticarete aleyhe durumu tercih etmektedir.²⁶⁷

Bu durum modern iktisadi bakış açısıyla ele alınırsa elbette çok irrasyonel bir durumdur. Fakat bu siyaset bundan önceki bölümlerde ayrıntılarıyla anlatılan sebeplerden dolayı, orta çağ emperyalist dynasti devletlerinin ekonomi politiklerinin bir zorunluluğudur. Osmanlı devleti için iç hazine çıkarımı maksimize etmek büyük önem taşımaktadır. Çünkü savaş ekonomisinden zenginleşen bir devlet hazinesinin nakit ödeme gücü, ne kadar yüksekse o kadar çok savaş finans edebilmektedir. Pekâlâ bu noktada aleyhe dış ticareti teşvik eden bir ülke ekonomisi nasıl büyüyebilir şeklinden bir soru sorulabilir. Bu tip ekonomiler günümüzün olağanüstü hâl yönetimlerine benzetilebilir. Örneğin büyük bir afet ya da büyük bir savaş durumunda düşünülecek en acil şey şehirlerin iaşesidir. Bu yüzden Genç'in Osmanlı'nın ekonomi politiklerinin üç temel saç ayağından biri olarak gösterdiği iaşecilik ilkesi gereği; ithalat teşvik edilip ihracat kısıtlanacaktır.²⁶⁸

İthalatın teşviki toplum ekonomisindeki mevcut durum dengesini haldunyen cycle teorisinin de işaret ettiği şekilde, içtimai zümrelerin itiraz etmeyeceği bir refah düzeyinde de kararlı hale getirebilir. Toplum ekonomisindeki bu kararlı durağan durumunda sonu imparatorluğun doğal sınırlarına ulaşmasıdır. İşte bu açıdan kapitülasyon tanımlarıyla Osmanlı'nın içtimai zümreleri ile ilgili ortaya konulan bilgilerin bu şekilde tekrar tazelenip birleştirilmesi suretiyle aleyhe dış ticaret durumunu teşvik eden kapitülasyon siyasetiyle hem hazine çıkarı hemde toplum

²⁶⁷ Halil İnalcık, "Osmanlı'nın Avrupa ile Barışıklığı: Kapitülasyonlar ve Ticaret", **Doğu-Batı Dergisi**, İstanbul, 2003, sayı no:23, s.1-4.

²⁶⁸ Genç, **a.g.e.**, a.y.

ekonomisinde kararlı durağan durum dengesinin ne zamana kadar tesis edilebileceği daha iyi anlaşılmaktadır.

Bu çalışmanın birinci bölümünde, dünyevi asketizmin yayılma araçlarının ortaya koyulduğu başlıkların hatırlanması burada onun makro-kozmetik görünüşü olan merkantilizmin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. İlk bölümde İngiltere ve Cromwell'in ordusu özelinde dünyevi asketizmin en önemli yayılma aracı ve bu sayede onun toplumsallaşmasına siyasi dayanaklar bulma şekli, işte tam olarak 16. Asrın sonları ve 17 yy'da Batı Avrupa'da doğan yeni devlet idaresi ve ona yön veren görüş olan merkantilizmdir. Bu sistemdeki devletler, emperyalist güçlerin savaş ekonomisine dayalı devlet maliyesini maksimize etmek olan temel orta çağ ekonomi politik geleneğinden farklı bir yol izlemeye başlamışlardır. Birinci bölümde, İngiltere'de meşhur *İkinci Parlamento* sonrası gelişmelerde ayrıntılandırılan dünyevi asketik kanat olan burjuvanın çıkarları, merkantilist devletin çıkarıyla özdeşleşmiş bulunmaktadır. Bu yüzden bu devletlerde en önemli amaç tradisyonalist Osmanlı klasik düzeninden farklı olarak dış ticaret yolu ile anavatan olan üssü ekonomik bakımdan güçlendirmektir. Bu amacın gerçekleştirilmesi için bir ülkenin başka ülkelerle yaptığı alışverişte dışarıdan hammadde alıp bunu kendi nüfusunun iş gücüyle birleştirerek mamul mal haline getirmesi gerekmektedir. Bu şekilde ihracatını arttırır. Hammadde satın almaktan dolayı ülkeden çıkan maden miktarından daha fazla mamul madde ihracından dolayı ülkeye değerli maden girişi sağlanır. Merkantilist devletlerde para hacminin artmasıyla ekonominin ivmelendirilmesi arasındaki doğru yönlü ilişki; kapitulerist ticaret politikası güden Osmanlı Devleti için geçerli değildir. Merkantilist ülkelerde görülen para hacminin artmasıyla toplum ekonomisinde refahın artması arasındaki ilişkiyi anlamadaki kilit nokta ise şudur; artan para hacmi bu ülkelerde tekrar üretime koşulmaktadır.²⁶⁹ Osmanlı Devleti'nde para hacminin artması ise; yeni seferleri finansa etmek için savaş fonu kaleminin artmasını sağlamıştır. Bu sistemde para hacminin bollaşması toplum ekonomisini değil devletin iç hazinesini büyütmektedir.

²⁶⁹ H. Heaton, "Md: Mercantilism", **Colliers Encyclopedia**, P.F. Collier Publishers, 1956, cilt no.15, s.2-7.

Osmanlı'nın içtimai ve iktisadi zümreleri anlatılırken bu zümrelerin içinde sınıflaşma eğilimi gösteren çevrelerin bastırılmaya çalışılmasından bahsedilmiştir. Burada bu gerçeğin altını tekrar çizmekte fayda görülmektedir. Tekrar anlaşılmaktadır ki; Osmanlı klasik düzenin kendine dayandırdığı bir toplumsal sınıf yoktur. Buna bağlı olarak da üretim araçları mülkiyetine sahip bir sınıf ve o sınıfın çıkarını güden bir devlet sistemi yoktur.

Osmanlı Devleti'nde toplum ekonomisinde durağanlığın sağlanmasında bir zorunluluk olarak ortaya çıkan kapitülasyon siyaseti, merkantilist ülkelerin lehe dış ticaret hedeflerinin gerçekleştirilmesinde önemli bir işlev görmektedir. Bunu daha net görebilmek için kapitülasyon verilen merkantilist ülkelere göz atmak gerekmektedir. İlk olarak İngiltere'ye 1581'den itibaren verilen imtiyazlara ve 1612'den sonra Felemenklere ve 18. yy' dan sonra Colbert zamanında Fransa'ya tanınan imtiyazlara bakıldığında, bu merkantilist devletlerin hazinesinden değerli maden çıkarmasına rağmen bu ticaretten Osmanlı'dan merkantilist ülkelere değerli maden çıkışı olmaktadır²⁷⁰.

Dönemin ünlü merkantilist yazarı İngiliz Thomas Mun bu ticaretle ilgili şu sözleri söylemiştir; “... çoğunlukla yaptığımız kumaş ihracı sayesinde tüm Avrupa'da ki en karlı lehe dış ticaretimiz Osmanlı ülkeleriyle olanıdır...”. Ayrıca merkantilist ülkelere söz konusu dönemlerde verilen kapitülasyonlarla ilgili Berkes; “... İngiliz tüccarları eşya mübadelesi ve değerli metalle dengesi olmayan zamanlarda da aleyhe durumun çaresini buldular. Yani Doğu Akdeniz'de İngiliz malına piyasa olmayan yerlerde ve bu yerlerden de mal almak zorunda kaldıkları zaman aleyhe ticaret dengesinden kaçınmak için bir formül geliştirdiler. Bu formül; Portekiz'den geçerken ucuza İspanyol gümüş ve parası satın almak yani kalpazanlık yapmak suretiyle ticari muameleler yapmaktır. Bunu lehe dış ticaret koşullarında da yapmış olma ihtimalleri düşünüldüğünde karları katmerlenmiş olmaktadır...”²⁷¹

Dünyevi asketizmin endüstri kapitalistliği şeklinde ortaya çıkan sentez aşamasını ortaya çıkarmada mistizme görece üstünlüğünün, ortaya koyulması için

²⁷⁰ Halil İnalçık, “Osmanlı'nın Avrupa ile Barışıklığı: Kapitülasyonlar ve Ticaret”, **Doğu-Batı Dergisi**, İstanbul, 2003, sayı no:23, s.5-6.

²⁷¹ Berkes, **a.g.e.**, s.195-207.

sırasıyla bu “izm” lerin makro-kozmetik görünüşleri olan merkantilizm ve kapitülasyon siyaseti uygulamalarının karşılaştırılması yapılmıştır. Makro-kozmetik görüntünün vardığı sonuca göre ise; Osmanlı Devleti kendi klasik düzenin bir zorunluluğu olarak izlediği kapitülasyon siyaseti ile bilerek veya bilmeyerek merkantilist ülkelerin lehine bir dış ticareti sürekli hale getirmiştir.

3.5.Dar’ul Guzat Kanadının Merkantilist Zihniyete Yakınlığı

Osmanlı Devleti’nin mistik içtimai düzeninin dış ticaretteki makro-kozmetik görünüşünün kapitülasyon siyaseti olduğu ortaya konulduktan sonra, bu çalışmada dünyevi asketik kanatta merkezi devletin mistik aygıtlarına karşı konumlanan, Dar’ul Guzat çevrelerinin merkantilist düşünceye yakınlığının da ortaya konulması, üst başlıkları daha da zenginleştirecektir.

Dar’ul Guzat çevrelerinin merkantilist düşünceye yakınlığı ile ilgili Ömer Lütfi Barkan ve Ahmet Güner Sayar’ın tezleri bu çalışma için önemli bir dayanak oluşturacaktır. Ömer Lütfi Barkan “Feodal Düzen ve Osmanlı Tımarı” adlı kültür çalışmasından bahsedilmelidir. Dar’ul Guzat çevrelerinin daha önce bu çalışmada Kapıkulu Müessesesi başlığı altında bu müessesinin sınırlarının hanedandan aldığı yetki imtiyazlarıyla sınırlı olduğu ve hukuki bir haktan ziyade bir imtiyaz alanı içerisinde kalan bu muhitin feodal eğilimler gösteremeyeceği ifade edilmiştir. Barkan söz konusu çalışmasında; Kapıkulu Müessesesinin tersi hukuki hak dinamiklerine sahip olan Dar’ul Guzat çevreleri’nin Osmanlı’da merkantilist bir bünyeye sahip olduğunu ve bu bünyenin Osmanlı’da toplum ekonomisinin çıkarına hizmet eden iktisadi düşünce dinamiklerine sahip olduğu, yönündeki analizini yaptıktan sonra bu çevrenin 15. Asrın ortalarından sonra merkez kaç unsur olarak etkinliğini ciddi ölçüde kaybetmesiyle birlikte toplum ekonomisinin çıkarlarının da suya düştüğünü ortaya koymuştur.²⁷²

Paul Wittek merkantilist düşüncenin lehe dış ticaret politikası şeklinde parola edilen temel önermesinin önemine de atıfta bulunduğu rasyonel bilanço ve hesap

²⁷² Ömer Lütfi Barkan, *Feodal Düzen ve Osmanlı Tımarı*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1973, s.1-25.

kavramıyla ilgili; Dar'ul Guzat çevrelerinin bu konudaki farkındalıklarına, devletin rasyonel bir hesap mantığıyla servet biriktirme ve devlet maliyesi meydana getirme konularında büyük bir rol biçmiştir.²⁷³

Dar'ul Guzat çevrelerinin merkantilist bir farkındalığa sahip olduklarıyla ilgili örnekler çoğaltılabilir. Konuyla ilgili ayrıntılı incelemeler yapan Ahmet Güner Sayar'ın; "Tevarih-i Ali Osman, Oruç Bey Tarihi ve Ahmedi'den" neşrettiği bilgiler bu meseleye ışık tutacak niteliktedir. Tevarih-i Al-i Osman da;" ...Çandarlı Kara Halil ve Karaman'i Türk Rüstem ulular ve alimler idi. Onlardan önce hesap defter yoktu. Akçe yığıp hazine edinmek onlardan kaldı. Hatta Oruç Bey tarihinden şu neşriyatı çok çarpıcıdır; "...Çandarlı ve Türk Rüstem fetvayı koydu. Takvayı kaldırdı. Eski akça başka memleketlere gitmesin diye türlü yasaklar koydular..." şeklindeki neşriyatın merkantilist zihniyete sahip olduğunu ifade etmiştir. Son olarak Sayar'ın; "Ahmedi'den" neşrettiklerinin burada aktarılması Dar'ul Guzat kanadının merkantilist farkındalığa sahip olduğu yönündeki tezi, bu çalışmada dünyevi asketizmin içtimai doktrini olarak gösterilen Ahizm'le ilgili tespitleri de güçlendirecek niteliktedir. Sayar'ın; Ahmedi' den; "...Halil Paşa, Şeyh Edebalı mensuplarından idi. Ahilerden olması sebebiyle Osmanlı hizmetine girmişti. Kara Rüstem de alimler arasında şer'i ve fen'ni ilimlerde şöhret kazanmıştı. Halil Paşa ile Rüstem Paşa'nın padişahı para biriktirmeyi tavsiyeleri Hatta Halil Paşa'nın gündelik hayatı tanzim gayreti merkantilist benzeri tavırlardır..." şeklindeki analizleri Dar'ul Guzat çevrelerinin merkantilist bir zihniyete sahip oldukları yönündeki tezleri güçlendirici niteliktedir.²⁷⁴

²⁷³ Paul Wittek, **Osmanlı'nın Dogusu**, a.y.

²⁷⁴ Ahmet Güner Sayar, **Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2009, s.91-94.

SONUÇ

Sonuç olarak bu çalışmada son gelinen noktada, Osmanlı'nın kuruluşundan yükselme devrine kadarki dönemi kapsayan klasik düzen yaratıkları olarak devlet ve toplum ekonomisinin aktörleri ele alınarak hangilerinin mistik, hangilerinin dünyevi asketik kanatta oldukları tayin edilmeye çalışılmıştır. Bu sorgulamalar sonucunda; mistik kanatta, merkezi devletin toplum ekonomisini durağan bir menzilde tutmasının ana kurumsalı olarak Kapıkulu Müessesini konumlandırılmıştır. Kapıkulu Müessesinin klasik devirde kent ekonomisinde ve tarım ekonomisindeki fonksiyonları, yeniçeri ve sipahi alt başlıklarında incelenmiştir. Bu incelemede, sırasıyla kentte esnaf, tüccar ve beraya zümreleri arasında ihtisap adliyesini tesis etmek suretiyle yeniçeriliğin; köyde ise tarım ekonomisinde reaya zümreleri arasında tımar sistemini tesis etmek suretiyle sipahinin, Kapıkulu Müessesinin toplum ekonomisinde tesis etmeye çalıştığı durağanlığın sağlamasındaki araç olma işlevleri ortaya konulmuştur. Dünyevi asketizm kanadında ise; merkezi devletin kuruluşundan yıkılışına kadar feodalleşme eğilimleriyle mücadele ettiği ve “Gazi Çevreleri” olarak adlandırılan hanedanın kuruluş devri fetih ortakları olan Türk kökenli Dar’ul Guzat zümreleridir.

Mistik kanadın, toplum ekonomisinde arzu ettiği durağanlığın tesis edilmesinde dayandığı içtimai doktrin olarak maşriki klasik tasavvuf ekolü; dünyevi asketik kanadın alternatif içtimai doktrini olarak ise mağribyen Ahilik gösterilmiştir. Klasik maşriki tasavvufun içine kapalı birey tanımlamasının, kapitalist ruhu baskılayan bünyesi, ahizmin ise; aksiyoner kimliğinin kapitalist ruhla uyumlu bünyesinin altı çizilmeye çalışılmıştır. Dar’ul Ulema ve Dar’ul Guzat’ın iki farklı içtimai doktrini arasından merkezi devletin Ankara Savaşı’ndan itibaren kararlı bir politikayla birincisi yönünde tercih yapmasının ve klasik devrin doruklarına ulaşıldığında ikinci kanadın tüm feodalleşme eğilimlerini geri dönülemez bir şekilde bertaraf etmesi hadiselerinin; dış ticaretteki makro-kozmetik görünüşü olarak kapitülasyon siyaseti gösterilmiştir.

16. Asrın sonlarına gelindiğinde ise; bu kapitülasyon siyasetinin, merkantilist ülkelerle yapılan dış ticaret kanalıyla devlet maliyesine ve toplum ekonomisine verdiği yıkıcı etkilerinden bahsedilmiştir. Kapitülasyon siyasetinin yıkıcı etkilerinin ortaya

konulması ise; merkantilizmle karşılaştırmalı bir şekilde ortaya konulmuştur. Bu karşılaştırmaların yapılmasının amacı ise; mistizmin dış ticaretteki makro-kozmetik görünüşü ile dünyevi asketizmin dış ticaretteki makro-kozmetik görünüşünün karşılaştırılmak istenmesi olmuştur. Batı Avrupa ülkelerinde merkantilizm siyaseti, dünyevi asketizmin dış ticaretteki makro-kozmetik görünüşü olarak ortaya konulmuştur. Bundan başka Osmanlı merkezîyetçiliğinin tasfiye ettiği Dar'ul Guzat çevrelerinin ise merkantilist farkındalıkları ortaya konarak endüstri kapitalizmine giden yolda kaçırılmış olması muhtemel bir duruşa dikkat çekilmek istenmiştir.

Bu tarihsel tartışmanın en bariz sonucu ise; klasik Osmanlı düzenindeki mistik içtimai yapının, weberyen önermenin işaret ettiği şekilde İslam'ın özünde mistik bir din olmasından kaynaklanmadığı sonucuna varılmasıdır. Aksine İslam Asketizminin Hristiyan Asketizminin tam tersine özünde anokheretik eğilimler barındırmayan ve dünyevileşmeye daha müsait bir yapısının olduğu ortaya konulmuştur. Max Weber'in sözünü ettiği mistizmin kaynağının, dinden gelmediği sonucuna ise; weberyen önermenin reddiyesi şeklinde alternatif bir yol izlemek suretiyle değil aksine; weberyen idealizme sadık kalmak suretiyle varılmıştır. Bunun için ilk olarak Batı Avrupa'da feodalizmden kapitalizme geçiş süreci idealist bir diyalektikle açıklanmıştır.

Bu idealist diyalektik; asketizm (tez)- dünyevi asketizm(antitez)-endüstri kapitalizmi(sentez) şeklinde marksist terminolojinin maddi unsurlar içeren parametreleri olan üretim ilişkilerinin yerine dinsel dinamiklerin belirleyici olduğu weberyen idealist parametreleri kullanmak suretiyle ortaya konulmuştur.

Teorik çerçeve yukarıda anlatıldığı şekilde oluşturulduktan sonra çalışmanın uygulama kısmı olan Osmanlı Devleti'ne sıra geldiğinde; İslam Asketizmi (tez)- Mistizm (antitez)- endüstri kapitalizminin ortaya çıkmaması (sentez) şeklindeki diyalektikte gösterilen süreçlerin içsel olarak gerçekleşmediği ve toplum ekonomisindeki mistizmin Osmanlı merkezîyetçiliğinin bir ürünü olduğu ortaya konulmuştur.

Osmanlı'da mistizmin, dış ticarete kapitülasyon siyaseti olarak teşekkülünden başka toplum ekonomisinde tesis edilen durağanlığın, dolaşımdaki para miktarı ve fiyatlar genel seviyesindeki eş anlı görüntüsüne de ulaşılmaya çalışılmıştır.

Bu görüntü; $M (F (Altının Fiyatı/Gümüşün Fiyatı)) . V = P . T$ şeklinde bir miktar denklemiyle ifade edilmeye çalışılmıştır. Paranın dolanım hızının ve işlem hacminin sabit olduğu ve bimetalist para standardı koşullarında toplum ekonomisindeki durağanlığın ifadesi olarak fiyatların (P) durağanlığının nasıl korunduğu ve ne zamandan sonra ve ne sebeplerle korunamamaya başlaması, gibi konulara temas edilmeye çalışılmıştır

Fakat şunu da ifade etmek gerekmektedir ki; bu çalışmanın sınırları dışında olduğu için ele alınamayan konular olarak klasik devrin sonundan, daha öncede bir üst zaman sınırı olarak ortaya koyulan toplum ekonomisinin Duyun-u Umumiye rejileriyle tahakküm altına girmesi dönemine kadar, klasik düzenin bozulmasından sonra ortaya çıkan ayan, ağa ve derebeyi gibi unsurlarında hangi kanatta yer aldıklarına ilişkin birtakım sorular gündeme gelebilir. Ayrıca, bu zümrelerin tayinlerinin yapılmasından başka birinci bölümde emeğin üretim araçlarından tümünden yoksunlaşp piyasada ticaret kapitalinin onu bir meta gibi alıp satma imkânlarının ortaya çıkması şeklinde, bir dünyevi asketizm eğilimi olarak ortaya koyulan önermeden hareketle, *Celali İsyancıları* başta olmak üzere ve daha önce bahsi geçen *Beylerbeyi İsyancıları* gibi kul müessesesi kökenli isyanlarda, reaya ve/veya beraya emeğinin piyasada alınıp satılan bir metaya dönüşmesi örneğine rastlanıp rastlanmadığına ilişkin sorgulamalar ise daha geniş kapsamlı çalışmaların konusu olabilir.

KAYNAKÇA

Yayınevlerind en Kitap Olarak Çıkmuş Eserler;

Affifi, Ebu'l
Ala

Muhyiddin İbnü'l Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi, Çev. Mehmet Dağ, Ankara, Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.

Ahmed Efendi,
Taşköprülüzad
e

Mevzüat'ül Ulüm, Haz. Mümin Çevik, İstanbul, Üçdal Neşriyat, C.1, 2013.

Ahmed,
Mercimek

Kabusname, Haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007.

Altınay, Ahmet
Refik

Samur Devri (1640-1648), İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.

Atatlı, Alev

“Hristiyanın Kitabı”, **Batıya Yön Veren Metinler: Rönesans/ Protestan Reformu, Erken Modern Dönem/Bilim Çağı (1350-1650)**, İstanbul, Alfa Yayıncılık, C.2, 2016.

Arnhart, Larry

Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi, Çev. Ahmet Kemal Bayram, Ankara, Adres Yayınları, 1998.

Aron, Raymond

Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, Çev. Korkmaz Alemdar, Ankara, Bilgi Yayınları, 2004.

Aumann,
Jordan

Christian Spirituality in the Catholic Tradition, London, Ignatius Press, 1985.

Akdağ,
Mustafa

Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014.

Barkan, Ömer
Lütfi

İktisat Tarihi, İstanbul, Sermet Matbaası, 1962.

- Barkan, Ömer
Lütfi **Feodal Düzen ve Osmanlı Tımarı**, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1973.
- Barkan, Ömer
Lütfi **Türkiye’de Toprak Meselesi**, İstanbul, Gözlem Yayınları, 1980.
- Bayram,
Mikail **Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlâna Mücadelesi**, İstanbul, Nüve Kültür Merkezi, 2005.
- Beckman, John-
Francis, William
– v.d **A History of Inventions, Discoveries and Origins**, London, London H.G. Bohn, Vol.1, 1846.
- Berl, Emanuel **Atilla’dan Timur’a Avrupa ve Asya**, Çev. Gülseren Devrim, İstanbul, Doğan Kitap, 1999.
- Bendix,
Reinhard **Max Weber: An Intellectual Portrait**, London, Methuen Publishing, 1973.
- Brown, Peter “Asceticism: Pagan and Christian”, **The Cambridge Ancient History: The Late Empire, A.D. 337-425**, Ed. Averil Cameron and Peter Garnsey, Cambridge University Press, Vol.13, 1998.
- Barker, Ernest **Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü**, Çev. Mete Tuncay, İstanbul, İmge Kitabevi, 1995.
- Berkes, Niyazi **Türkiye İktisat Tarihi**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Bocutoğlu,
Ersan **Karşılaştırmalı Makro İktisat: Teoriler ve Politikalar**, İstanbul, Ekin Basım Yayın, 2015.
- Bottomore, Tom
B. – Nispet,
Robert “Marksizm ve Sosyoloji”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Çev. Aydın Uğur ve Mete Tuncay, İstanbul, Kırmızı Yayınları: Sosyoloji Dizisi, 2010.

Brumett,
Palmira

**Osmanlı Denizgücü: Keşifler
Çağında Osmanlı Denizgücü ve
Doğu Akdeniz’de Diploması,**
Çev.Nazlı Pişkin, Timaş Yayınları,
İstanbul, 2009.

Çağatay, Neşet

Bir Türk Kurumu Olarak Ahilik,
Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Yayınları, 1974.

Chadwick,
Henry

The Church in Ancient Society,
Oxford, Oxford University Press,
2001.

Clarke, Paul
Barry- Linzey,
Andrew

**Dictionary of Ethics, Theology and
Society,** Londra, Routledge Reference
Taylor & Francis. Press, 1996.

Cracknell,
Kenneth

An Introduction to World Methodism,
Cambridge, Cambridge University Press,
2001.

Çelebi, Evliya

Seyhatname, Haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali
Kahraman, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları,
C.1,2013.

Çelebi, Kâtip

**Siyaset Nazariyesi: Düsturu’l amel li
İslahi’l-halel,** Haz. Ensar Köse, İstanbul,
Büyüyen Ay, 2016.

Ebenstein,
William

Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri,
Çev. İsmet Özel, İstanbul, Şule Yayınları,
2001.

Eliade, M.-
Kitagawa, J. – v.d.

Encyclopedia of Religion, New York,
Macmillan Press, C.1, 1987.

Delehaye, H.

”Byzantine Monasticism”, **Byzantium: An
Introduction to East Roman Civilization,** Ed.
Norman Baynes, H.Moss, Oxford University
Press, 1948.

De Grazia,
Sebastian

Of Time, Work and Leisure, New York, Kraus
International Publications,1962.

Dobb, Maurice-
Sweezy- v.d.

Feodalizm’den Kapitalizme Geçiş, Çev.
Müge Gürer, Semih Sökmen, İstanbul,
Metis Yayınları, 1984.

Ergin, Osman
Nuri

Mecelle-i Umur-i Belediye,
İstanbul, İstanbul Büyükşehir
Belediyesi: Kültür Yayınları, C.2,
1922.

Frend, William

The Early Church, Augsburg,
Augsburg Fortress Publishers, 1982.

Gadamer, G.-
Habermas, J.-
v.d

Hermeneutik Üzerine Yazılar,
Çev. Doğan Özlem, 2003, İstanbul,
İnkılap Yayınları.

De Grazia De
Sebastian

Of Time, Work and Leisure, New
York, Garden City: Anchor Books,
1964.

Geertz, Clifford

The Interpretation of Cultures,
New York, Basic Books, 1973.

Guenon, Rene

**Niceliğin Egemenliği ve Çağın
Alemetleri**, Çev. Mahmut Kanık,
İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.

Güllülü,
Sebahattin

Ahi Birlikleri, İstanbul, Ötüken
Yayınları, 1977.

Genç, Mehmet

**Osmanlı İmparatorluğunda
Devlet ve Ekonomi**, İstanbul,
Ötüken Yayınları, 2016.

Gerth, Hans-
Mills,

**From Max Weber: Essays in
Sociology**, New York, Oxford
University Press, 1946.

Gökyay, Orhan
Şaik

Dedem Korkutun Kitabı, İstanbul,
Kabalıcı Yayınları, 2007.

Gölpınarlı,
Abdülbaki

Tasavvuf, İstanbul, Gerçek
Yayınevi, 1985.

Gölpınarlı,
Abdülbaki

**Vilayet-name Menakib-i Hünkâr Hacı
Bektaşî Veli**, İstanbul, İnkılap Kitabevi,
1990.

- Giddens,
Anthony
- Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber**, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- Haldun, İbn-i
- Mukaddime**, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları: İslam Klasikleri Serisi, C.1, 1988.
- Hanbel, Ahmed Bin
- Kitabu'z- Zühhd**, Çev. Mehmet Emin İhsanoğlu, İstanbul, İz Yayıncılık, 1993.
- Herman, Arthur
- How the Scots Invented the Modern World: The True Story of How Western Europe's Poorest Nation Created Our World & Everything in It**, New York, Crown Publishers, 2002.
- Huberman, Leo
- Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla**, Çev. Murat Belge, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2016.
- Hannah, C. Ian
- Christian Monasticism: A Great Force in History**, Whitefish, Kessinger Publishing LLC, 2003.
- Harman,
Gilbert
- Explaining Value**, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Helvetius,
Anne-Marie-
Kaplan, Michel
- "Asceticism and Its Institutions", **Cambridge History of Christianity: Early Medieval c.600-c.1100**, Ed. Thomas F.X. Noble ve Julia M.H. Smith, Cambridge, C.1, 2006.
- Hill,
Christopher
- 1640 İngiliz Devrimi**, Çev. Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1983.
- Howard,
Douglas Arthur
İnalçık, Halil
- The Ottoman Timar System and It's Transformation: 1563-1656**, Indiana University Press, 1987.
Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

- İnalcık, Halil
Osmanlı İmparatorluğu'nda Klasik Çağ (1300-1600),
Çev.Ruşen Sezer, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- İnalcık, Halil-
Quateart,
Donald
Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi: 1300-1600, İstanbul, Eren Yayıncılık, C.1, 1997.
- İsmail, Hafız
Halil Bin
Menakıb-ı Şeyh Bedreddin,
Haz.Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, Eti Yayınları,1967.
- Judge, E.A.
The Earliest Use of Monakhos for Monk and the Origins of Monasticism, Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, C.20, 1977.
- Kafadar, Cemal
İki Cihan Aresinde: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, İstanbul, Birleşik Yayınları, 2010.
- Kafadar, Cemal
Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State, Los Angeles, University Of California Press, 1995.
- Kam, Ferit
Vahdet-i Vucud, Vahdet-i Vucud,
Haz. Ethem Cebelioğlu, Ankara, Kapı Yayınları,1994.
- Kazıcı, Ziya
Osmanlılarda İhtisab Müessesesi,
Kültür Basın Yayın Birliği, İstanbul, 1987.
- Köksal, Fatih
Ahi Evran ve Ahilik, Kırşehir Valiliği Kültür Dizisi, Kırşehir, 2011.
- Köprülü, M.
Fuad
Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ed. Orhan F. Köprülü, Türk Tarih Kurumu: Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.

- Köprülü, M. Fuad **Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1991.
- Knowles, David **The Monastic Order in England**, Cambridge, Cambridge University Press, 1949.
- Lessnoff, Michael H. **The Spirit of Capitalism and the Protestant Ethic: An Enquiry into Weber Thesis**, Glasgow, Edward Elgar Publishing: University of Glasgow, 1994.
- Louth, Andrew "The Literature of the Monastic Movement", **The Cambridge History of Early Christian Literature**, Ed. Francis Young, Lewis Ayres, Andrew Louth, Augustine Casiday, Cambridge, Cambridge University Press 2004.
- Lloyd, H. Alan "Timekeepers- An Historical Sketch", **The Voices of Time**, Ed.: Thomas Fraser, Braziller Press, New York, 1962.
- Mac Arthur, Kathleen Walker **The Economic Ethics of John Wesley**, New York, Literary Licensing, LLC, 1939.
- Mantran, Robert **Ondokuzuncu Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, Türk Tarih Kurumu Yayınları, C.1, 1990.
- Mardin, Şerif **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.
- Massignon, Louis **Essay On The Origins Of The Technical Language Of Islamic Mysticism**, Çev. Benjamin Clark, Indiana, University of Notre Dame Press Notre Dama, 1997.

- Maverdi, Ebu'l-Hasan Habil el
El-Akamü's Sultaniye: İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku, Çev. Ali Şafak, İstanbul, Bedir Yayınları, 2014.
- Mitzman, Arthur
The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber, New Jersey, Transaction Publishers, 1970.
- Moore, Wilbert E.
Man, Time, and Society, New York, John Wiley and Sons, Inc., 1963.
- Mumford, Lewis
Technics and Civilization, Chicago ve London, University of Chicago Press, 2010.
- Mustafa Efendi, Selanik-i
Tarih-i Selaniki, Haz. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1995.
- Naima, Mustafa Efendi
Tarih-i Naima, Çev. Zuhuri Danışman, İstanbul, Yeni Zamanlar Sahaf, C.1, 2017.
- Neşri, Mevlana Mehmed
Kitab-ı Cihan-numa: Neşri Tarihi, haz: Faik Reşat Unat ve Mehmed Ali Köymen, Ankara, Türk Tarih Kurumu, C.1,1987.
- Noble, Thomas F.X.
"The Christian Church as an Institution", **Cambridge History of Christianity: Early Medieval c.600-c.1100**, Ed. Thomas F.X. Noble ve Julia M.H. Smith, Cambridge, C.1, 2006.
- Müller, Gert
Asceticism and Mysticism: A Contribution Towards the Sociology of Faith; in Memoriam Eddie Poon, Ed.: Gordon Welty, Pittsburgh, University of Pittsburgh, 1971.

- Ocak, Ahmet
Yaşar **Osmanlı Beyliği Topraklarındaki Sufi Çevreler ve Abdalan-ı Rum Sorunu: Osmanlı Beyliği (1300-1389)**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.
- Ocak, Ahmet
Yaşar **Türkler, Türkiye ve İslam**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999.
- Önsoy, Rifat **Mali Tutsaklığa Giden Yol: Osmanlı Borçları (1854-1914)**, Ankara, Turhan Kitabevi, 1999.
- Pamuk, Şevket **Osmanlı İmparatorluğunda Paranın Tarihi**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Paşazade, Aşık **Osmanoğulları'nın Tarihi: Tevarih-i Al-i Osman**, Çev. Kemal Yavuz, İstanbul, K Kitaplığı, 2003.
- Parsons, Talcott **Some Comments on the Sociology of Karl Marx, Sociological Theory and Modern Society**, New York, Free Press: Clencoe Illinois, 1967.
- Parsons, Talcott **The Structure of Social Action: A Study in Social Theory With Special Reference to a Group of Recent European Writers**, cilt no.2, New York, Free Press: Clencoe Illinois, 1968.
- Parsons, Talcott **"Çeviri' ye Önsöz Bölümü" The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, New York, Routledge Press, 1992.
- Patrick, Joseph **Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study of Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries**, Washington, Dumbarton Oaks Studies, 1995.

- Piette, Maximin **John Wesley in the Evolution of Protestantism**, London, Sheed & Ward Press,1937.
- Raphael, D. **Adam Smith**, Oxford, Oxford University Press,1987.
- Rice, Tamara T. **Bizans'ta Günlük Yaşam**, Çev. Bilgi Altınok, İstanbul, Özne Yayıncılık, 2002.
- Rubenson, Samuel **The Letters of St. Antony**, Lund, Lund University Press 1990.
- Robertson, Hector Menteith "Protestantism, Capitalism, and Social Science; The Weber Thesis Controversy", **Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and His School**, Ed. H.M. Robertson, New York, Kelley and Millman, Inc.,1959.
- Rubenson, Samuel "Christian Asceticism And The Emergence Of The Monastic Tradition", **Asceticism**, Ed. Vincent L. Wimbush ve Richard Valantasis, New York, Oxford University Press, 1998.
- Sayar, Ahmet Güner **Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2009.
- Schumpeter, Joseph **The Theory of Economic Development**, Cambridge: Massachusetts, Harvard University Press,196.
- Raymond, Andre **Osmanlı Döneminde Arap Kentleri**, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1995.

- Smith, Adam **The Theory of Moral Sentiments**, Indianapolis, Liberty Classics, 1976.
- Smith, Adam **Essays on Philosophical Subjects**, Ed. W. Wighman ve J. Bryce, Indianapolis, Libert Presa, 1982.
- Sombart, Werner **Yahudiler ve Modern Kapitalizm**, Çev. Sabri Gürses, İstanbul, Küre Yayınları, 2016.
- Sombart, Werner “The Role of Religion in the Formation of the Capitalist Spirit”, **Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics**, Ed.: R.W. Green, Boston, D. C. Health and Company, 1959.
- Soule, George **What Automation Does to Human Beings**, London, Arno Press, 1956.
- Swanson, Guy **Religion and Regime: A Sociological Account of the Reformation**, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1967.
- Tannenbaum, Donald-Schultz, David **Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri**, Çev. Fatih Demir, Ankara, Adres Yayınları, 2008.
- Thurman, Robert A. F. “Tibetan Buddhist Perspectives on Asceticism”, **Asceticism**, Ed. Vincent L. Wimbush, Richard Valantasis, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Timur, Taner **Osmanlı Çalışmaları: İlkel Feodalizm’den Yarı Sömürge Ekonomisine**, İstanbul, İmge Kitabevi, 1996.
- Togan, Zeki Velidi **Umumi Türk Tarihine Giriş**, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1981.

- Turner, Victor **Dramas, Fields, and Metaphors Symbolic Action in Human Society**, New York, Cornell University Press, 1974.
- Uludağ, Süleyman **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Uzunçarşılı, İsmali Hakki **Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Ülgener, Sabri **İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası**, İstanbul, Derin Yayınları, 2006.
- Ülken, Hilmi Ziya **Türk Tefekkür Tarihi**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Viner, Jacop **The Longer View and the Short: Studies in Economic Theory and Policy**, Michigan, Free Press, 1958.
- Warner, Wellman J. **The Wesleyan Movement in the Industrial Revolution**, New York, Russell & Russell Press, 1967.
- Watterson, Barbara **Coptic Egypt**, Scottish Academic Press, Edinburg, 1988.
- Weber, Max **Economy and Society**, Ed. Guenther Roth ve Claus Wittich, cilt no.2, Berkeley University of California Press, 1978.
- Weber, Max **General Economic History**, Çev. Frank H. Knight, Eastford, Martino Fine Books, 2013.
- Weber, Max **Max Weber, Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, Çev. Talcott Parsons, London And New York, Routledge: Taylor and Francis Group 2005.

- Witteck, Paul **Osmanlı'nın Doğuşu**, İstanbul, Pencere Yayınları, 1995.
- Woods, Richard J. **Christian Spirituality: God's Presence Through the Ages**, New York, Orbis Books, 2006.
- Wright, Lawrence **Clockwork Man**, London, Elek Books, 1968.
- Yazır, Elmalılı Hamdi **Kur'an Türkçe Meal**, İstanbul, Diyanet Yayınları, 2011.
- Zeitlin, Irving M. **Ideology and the Development of Sociological Theory**, Prentice Hall, New Jersey, 1968.
- Ulusal ve Uluslararası Hakemli Dergilerde Yayınlanmış Makaleler;**
- And, Metin "16. Yy'da Osmanlılar'da Cezalar", **Hayat Tarih Mecmuası**, İstanbul, S:3, 1985, s.28-34.
- Baş, Bilal "Hristiyan Manastırcılığının Doğuşu", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S:44, 2013, s.190-193.
- Barkan, Ömer Lütfi "İstila Devirlerinin Kolanizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", **Vakıflar Dergisi**, Ankara, S:2, 1942, s.287-289.
- Darling, Linda T. "Contested Territory: Ottoman Holy in Comparative Context", **Studio Islamica**, Maisonneuve, Larose, S:91, 2000s.133-163.
- Çelik, Mehmet "Selçuklular'ın Ayrılıkçı Cereyanlara Karşı Devlet-Ümmet

Bütünlüğünü Sağlama Politikasının Temel Umdeleri”, **Meslek Hayatının Yirmibeşinci Yılında Prof. Dr. Abdülhaluk Çay Armağam**, Ed. Atilla Şimşek ve Yaşar Kalafat, Ankara, C.327, S.1, 1998, s.340-343.

Fullerton,
Kemper

“Calvinizm and Capitalism: An Explanation of Weber Thesis”, **The Harvard Theological Review**, Vol.21, No:3, 1928, pp.163-195.

Goldbach,
Erich

“Protestantism-Capitalism-Sports”, **Journal of Sport History**, Vol.4, No:3, 1977, pp.285-294.

Gölpınarlı,
Abdülbaki

“İslam ve Türk illerinde Fütüvvet Teşkilatı”, **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, İstanbul, 1950, C.11, S.4, 1950, s.79-82.

İmber, Colin

“The Legend Of Osman Ghazi: In the The Ottoman Emirate (1300-1389)”, **Institute of Mediterranean Studies**, Ed. Elizabeth Zachariadou, Crete University Press, Atina, S:15, 1993, s.72-76.

İnalcık, Halil

“Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber’in Osmanlı Siyasal Sistem Tiplemesi”, **Toplum ve Ekonomi**, 1994, S:7, s.11-14.

İnalcık, Halil

“Osmanlı’nın Kuruluşu Problemi”, **Doğu-Batı Dergisi**, İstanbul, C.7, S.2, 1999, s.330-339.

İnalcık, Halil

“Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber’in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi”, **Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi**, İstanbul, S:7, 1994, s.16-21.

- Kaya, Miyase
Koyuncu “Esnaf Loncalarında Yeniçeriler”,
History Studies, Ankara, C.5, S.4,
2013, s.193.
- Kayaoğlu,
İsmet “Halife En-Nasr’ın Fütüvvete Girişi
ve Bir Fütüvvet Buyruktusu”,
**Ankara Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi**, Ankara, S:25,
1981, s.220-230.
- Melchert,
Christopher “The Transition from Asceticism to
Mysticism at the Middle of the
Ninth Century C.E.”, **Studia
İslamica**, S:83, 1996, pp.51-70.
- North, J.D. “Monasticism and the First
Mechanical Clocks”, **The Study of
Time**, New York, S:2, 1975, s.382-
387.
- Ratnapala, Suri “Moral Capital and Commercial
Society”, **The Independent
Review**, Vol.8, No:2, 2003, pp.215-
219.
- Rollidis, Joseph ”Eastern Monasticism: From Desert
to the Ultimate North: An
Architectural Appraisal”,
**Byzantium and the North : Acta
Byzantine Fennica**, S:9, 1999,
s.164.
- Sahillioğlu,
Halil ”Osmanlı Para Tarihinde Dünya
Para ve Maden Hareketlerinin Yeri”
**Ortadoğu Teknik Üniversitesi
Gelişme Dergisi**, 1978 Özel Sayısı:
Türkiye İktisat Tarihi Üzerine,
Ankara, S:1, 1978, s.5-15.
- Sunar, Mert “When Grocers, Porter and Other
Riff-Raff Become Soldiers:
Janissary Artisans and Laborers in
the Nineteenth Century İstanbul
and Edirne”, **Kocaeli Üniversitesi
Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dergisi**, S:17, 2009, s.176-195.

Talbot, Alice-
Mary

"Bizans Manastır Sistemine Giriş",
Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi,
Yapı Kredi Yayınları, S:17, 1999,
s.165.

Taeschner,
Franz

"Türk Ahiliği ve Ahi Müessesesinin
Mevlevilikle Olan Münasebetine
Dair", **Çağrı Dergisi**, cilt no.113,
sayı no.1, 1967, s.1-117.

Zerubavel,
Eviatar

"The Benedictine Ethic and the
Modern Spirit of Scheduling: on
Schedules and Social
Organization", **Sociological
Inquiry**, C.50, S.2, 1980, s.158-
159.

Ansiklopedi Kaynakları;

Ahunbay,
Metin

"Manastır", **Eczacıbaşı Sanat
Ansiklopedisi**, Yapı Endüstri Merk.
Yay., C.2, s.1150-1170.

Awn, Peter J.

"Sufism", **The Encyclopedia of
Religion**, Mircae Eliade (ed.), New
York, Macmillan, 1987, C.1, s.313-
340.

Clarke, Paul
Barry- Linzey,
Andrew

**Dictionary of Ethics, Theology
and Society**, Routledge Reference
Taylor & Francis. Press, Londra,
1996, s.58.

Erkal, Mehmet
Eliade, M.-
Kitagawa, J.-
v.d.

"El-Ahkamü's Sultaniye", **İslam
Ansiklopedisi**, İstanbul, C.1, s.556.

Encyclopedia of Religion, New
York: Macmillan Press, 1987, C.1,
s.441-445.

Gündüz, Şinasi

"Keşiş", **İslam Ansiklopedisi**,
İstanbul, 2003, C.25, s.324.

- Heaton, H. “Mercantilism”, **Colliers Encyclopedia**, P.F. Collier Publishers, 1956, C.15, s.2-7.
- Kaelberg, Lutz “Monasticism: Christian Monasticism”, **Encyclopedia of Religion**, New York, C.9, 2004, s.6131-36.
- Öztürk, Mustafa “Genel Hatlarıyla Osmanlı Para Tarihi”, **Türkler Ansiklopedisi**, Ed: Hasan Celal Güzel ve Kemal Çiçek, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, C.10, 2002, s.801-823.
- Sahillioğlu, Halil “Osmanlılarda Para”, **Para ve Finans Ansiklopedisi**, Creative Yayıncılık, İstanbul, C.2, 1996, s.1190-1215.
- Terzi, Arzu Tozduman “Osmanlı Hazineseri”, **Türkler Ansiklopedisi**, 2002, s.208-211.
- Öztürk, Mustafa “Genel Hatlarıyla Osmanlı Para Tarihi”, **Türkler Ansiklopedisi**, Ed: Hasan Celal Güzel ve Kemal Çiçek, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, C.10, 2002, s.801-823
- Yediyıldız, Bahaddin “Klasik Dönem Osmanlı Toplum Yapısına Genel Bir Bakış”, **Türkler Ansiklopedisi**, Ed. Hasan Celal Güzel ve Kemal Çiçek, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, C.10, 2002, s.183-186.

ÖZGEÇMİŞ

Onur DÜNDAR 1988 yılında Samsun'da doğdu. Lisansını 2011 yılında İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi İktisat bölümünde tamamladı. Yüksek Lisansını yine aynı üniversitenin İktisat Politikası Anabilim Dalı'nda Orta Gelir Tuzağı: Türkiye İçin Riskler ve Sakınma Stratejileri adlı tezini savunarak tamamladı.

