

---

# OSMANLI'DA XVII. VE XVIII. YÜZYILLARDA SİYASAL REJİM VE DÜŞÜNCE HAYATI KAPSAMINDA MUHAFAZAKÂRLIK- ÇAĞDAŞLAŞMA ÇATIŞMASI

---

*Cüneyt COŞKUN \* Artvin Çoruh Üniversitesi*

## Özet

Osmanlı siyasal rejiminde ve düşünce hayatında XVII. ve XVIII. yüzyıllar birer kırılma dönemidir. Kırılma döneminin özelliği, Batı'daki bilimsel, felsefi, teknolojik gelişmelerin ve düşünce akımlarının etkisiyle Osmanlı entelektüel algısını biçimlendiren geleneksel paradigmanın zemininde kaymaların olmasıdır. Bu kriz evresiyle birlikte toplumsal, siyasal, ekonomik, kültürel ve entelektüel alanlarda çağdaşlaşma eğilimli seslerin duyulduğu görülmektedir. Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nde siyasal bir rejim olarak patrimonyalizm olgusu dikkate alınarak, Türkiye'de çağdaşlaşma serüveninde bilim ve felsefe alanındaki entelektüel hareketlilikler, XVII. ve XVIII. yüzyıllar kapsamında muhafazakârlık-çağdaşlaşma çatışması ekseninde değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Muhafazakârlık, Çağdaşlaşma, Osmanlı Devleti, Patrimonyalizm, Fransız Devrim, Aydınlanma, Bilim ve Felsefe.

## Abstract

The XVIIth and XVIIIth centuries are a period of break in the Ottoman political regime and intellectual life. The peculiarity of this period of break is

---

\* Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak. Sosyoloji Bölümü Araştırma Görevlisi ve Ankara Üniversitesi S.B.E. Felsefe Anabilim Dalı, Bilim Tarihi Doktora Öğrencisi.

that the traditional paradigm shaping the Ottoman intellectual perception has shifted with the impact of Western scientific, philosophical, technological developments and currents of thought. With this phase of crisis voices tending towards modernization have come to be heard in social, political, economic, cultural and intellectual fields. In this study, intellectual mobilities in the fields of science and philosophy within the modernization process of Turkey under the framework of XVIIth and XVIIIth centuries are examined around the axis of conservatism-modernization clash, taking into consideration the phenomena of patrimonialism as a political regime in the Ottoman State.

**Key words:** Conservatism, Modernization, The Ottoman State, Patrimonialism, Enlightenment, The French Revolution, Science and Philosophy.

## I. Giriş

Bir medeniyetin bilim ve felsefi düşün hayatına olan müspet veya menfi katkıları üzerine fikir beyan etmek tarihsel, siyasal, ekonomik, askeri, kültürel, toplumsal alanlardaki olgu ve olayları makul, nesnel ve Weber'in ifade ettiği anlamda "değer-yansızlık ilkesi" etrafında analiz etme yeterliliğini gerektirir. Belli bir süreçte ve irade dışı gerçekleşen olguların "psikolojik", "sosyal", "insan" kavramlarını kapsayacak şekilde değerlerin verilere dayatılmadığı ve sonuçların değerlere ters olup olmadığına bakılmaksızın ele alınması; korumacı, ilkeli, kurumsalcı, kalıcı, kapılı bir dünya algısında sapmalara neden olacağı beklentisini yaratır. Bu bakış tarzının önemi, genel olarak negatif bir söylem olan ve neye karşı olduğu belli olmakla birlikte, neye taraf olduğu açık olmayan, teorik olmaktan ziyade, siyasi bir pragmatizme yönelik olan muhafazakârlığın kapsamının neler içerdiği hakkında tahmin edilebilir bir fikir vermektir.<sup>1</sup>

*Muhafazakârlık* (conservatism) kavramı, "korumak" veya "olduğu gibi muhafaza etmek" anlamlarını taşır. Var olan durumu koruma ya da bazı düşünürlere göre geçmişe, eskiye özlem duyma içgüdüleriyle, soyut fikir ve doktrinlere karşı olmayı ifade eder. Geçmişle sıkı bağlantıları olduğu iddia edilen kavram, Ortaçağ düşünce dünyasında belli yasaları ve grupları koruma anlamında kullanılmıştır. Devam eden tarihsel süreçte siyasi bir düşünce bağlamında modern bir tavır olarak anlam kazanması ise Fransız Devrimi ve sonrasına denk düşmektedir.<sup>2</sup> Kavram, çağdaşlaşma karşısında

<sup>1</sup> Halis Çetin, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, Orion Kitabevi, Ankara 2007, s. 224.

<sup>2</sup> Hasan Hüseyin Akkaş, "Muhafazakâr Siyasi Düşünce Kavramı", *AKÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, Aralık (2003), s. 242.

siyasal bir ideoloji olarak üç temel siyasal fonksiyon etrafında teorik bir nitelik kazanır. Bu teorilerden ilki tek ve eşsiz tarihsel akımların ideolojisi olarak *aristokrat muhafazakârlık* teorisidir. Özellikle yarı-feodal aristokratik bir sınıf tarafından ifade edilmiş olumsuz tepki teorisi olarak algılanır. Bu algının ömrü, XVIII. yüzyılın sonlarından başlayarak XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar devam eder. Muhafazakârlık bu biçimiyle eski rejimden, arazi sahibinden, Ortaçağ adetlerinden ve soyluluktan ayrılmaz niteliktedir. O, bireysellik, liberalizm, endüstrileşme, demokrasi, işçi, orta-sınıf, ticari anlayış gibi kavramlarla da uzlaşmadan uzaktır.<sup>3</sup> İkinci teori, sadece zorunlu olarak herhangi bir belli kişi veya grubun ilgisine bağlı olmayan, aynı zamanda onun ortaya çıkışında toplumsal güçlerin herhangi bir belli tarihsel yapılandırmaya bağlılığını da muhafaza eden *özerk (autonomous) muhafazakârlık*'tır. Genel olarak geçerli olan özerk bir fikir sistemini ifade eder. Modernite, denge, düzen, adalet gibi evrensel kavramlar çerçevesinde tanımlanır. Bundan dolayı tek bir kişinin veya sınıfın ilgisiyle sınırlandırılmaz, bütün sınıfların arzu, yetenek ve anlayışlarıyla iç içedir.<sup>4</sup> Dolayısıyla aristokratik muhafazakârlığa göre daha kabul edilebilir özelliktedir. Son teori ise durumsal/pozisyonel (*situational*) teoridir. Bu teoride muhafazakârlık, belli bir sınıfla, tarihsel olaylarla, belli bir eğilimle ilişkilendirilmeksizin, ulaşmak istenilen herhangi bir ideal ya da ütopya olmaksızın herhangi bir *kurumlaşmış* politik doktrinin bilinçli koruyucu tavrını yansıtır. Kurumlaşmamış, mevcut politik gerçeklikleri aşan ve dünyayı aşkın düşüncelerle uyumlu hale getirmek için değişiklik öneren siyasal sistemler ise bu teori kapsamında doğal düşmanlardır. Dolayısıyla muhafazakâr da belli bir düzenin örtülü müdafasını yaparak, özünü kurumlaşmış bir hayat tarzında bulan şahsiyeti ifade eder. Savunma genellikle aşkın fikirlerle karşı karşıya kalan kurumlara bir meydan okuma durumunda/pozisyonunda ortaya çıkar. Bu nedenle muhafazakârlar, değişme ve reform kaosuna karşı siyasal niteliği ne olursa olsun mevcut düzeni korumak ve desteklemekle kendilerini sorumlu hissederler.<sup>5</sup> Dolayısıyla durumsal/pozisyonel teorisinin özelliği, söz konusu içeriğiyle çalışmamızın çehresini de belirleyici niteliktedir.

Bu teorik zeminden hareketle muhafazakârlığın Fransız Devrimi ile birlikte ortaya çıkan dönüşümlerinin ve eleştirilerinin, Aydınlanma zihniyetiyle eşleştirildiğini özellikle vurgulanmak gerekir. Bir başka ifadeyle, öznesi muhafazakârlık olan bir açıklamanın Aydınlanma, Aydınlanma aklı, mo-

<sup>3</sup> Samuel P. Huntington, "Conservatism as an Ideology", *The American Political Science Review*, Vol: 51, No: 2. (Jun., 1957), s. 454.

<sup>4</sup> Huntington, agm, s. 455.

<sup>5</sup> Andrew Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yay., İstanbul 2006, s. 88-89.

demizm ve Fransız Devrimi gibi öncelikle Batı Dünyası toplum ve kurumlarını yeniden biçimlendiren düşünce akımlarıyla birlikte zikredilmesi ancak karşılaştırmalı bir analiz için söz konusu olabilir. Çünkü Gregorios'un da ifade ettiği gibi Avrupa'da Aydınlanma'nın değiştirmedeği hiçbir insani, kişisel, toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal varoluş alanı yoktur. Bu değişim, sonuçlarını bilim ve teknolojiye, ticaret ve endüstride, din ve felsefe de olduğu kadar sanat, şiir, tiyatro vb. beşeri hayatın diğer bütün alanlarında kendini bir bütün olarak gösteren bir devrimdir.<sup>6</sup> Muhafazakârlık açısından Aydınlanma'nın önemi de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Aydınlanma'nın merkezi değeri akıl, daha doğrusu Aydınlanma aklı'dır. Bu merkezi değer karşısında muhafazakâr akıl siyasal ideolojisinin felsefi omurgasını oluştururken, toplum ve siyasete ilişkin temel tezlerini bu tarz bir Aydınlanma aklından farklı ve ona karşıt olan bir akıl anlayışına dayandırır.<sup>7</sup> Geleneği ve "biz" bilincini reddeden devrimci ve aydınlanmacı akımlar karşısında bir reaksiyon olarak ortaya çıkan muhafazakârlık, bireysel akla toplumsal akıl karşısında ikincil bir yer verirken, rasyonel her eylemi mevcut yapının muhafazası ve bekası için biçimlendirir. Bu durum toplumsal her alanda hareketlilikleri ve kümelenmeleri bir şekilde denetleme, normalizasyon sürecinde karşılaşılabilecek her türlü ters olguya karşı hâkim paradigmayı savunma ve *laissez-faire* (bırakınız yapsınlar) politikasına karşı meşru egemenliği koruma gücünü arttırır. Öyleyse muhafazakârlık genel anlamda şöyle tanımlanabilir:

Esas olarak çağdaşlaşma karşısındaki kaygıları temalaştıran bir sosyal teori biçiminde veya değişimi olumsuzlamaya yönelik ve bütün toplumlara genelleştirilebilecek bir tavır ya da verili bir durumdan ötekine geçişte konumları sarsılan birey, grup ve tabakaların tepkisel tutumu.<sup>8</sup>

Bu tanımlama çerçevesinde dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Muhafazakârlık, değişime tümüyle karşı değildir. Siyasal sorunlar üzerinde akılcı (rasyonel) çözüm arayışına önem vermesinin yanında, toplum ve mevcut sistemin genelinde radikal değişimlere neden olacak, kaosa ortamı yaratacak hareketliliklerin rasyonel temellendirmelerle meşrulaştırılmasına karşıdır. Whitney'inde ifade ettiği gibi eğer toplum bir organizma gibiyse, bunu zorunlu olarak bir

<sup>6</sup> Akt., Mehmet Vural, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık*, Elis Yay., Ankara 2003, s. 16.

<sup>7</sup> Bekir Berat Özipek, *Muhafazakârlık*, Timaş Yay., İstanbul 2011, s. 31.

<sup>8</sup> Çetin, age, s. 224.

değişimin olacağı düşüncesi izler.<sup>9</sup> Ancak bu değişim, Minogue'ye göre toplumsal evrimin yasalarının düzenli işleyişinde bulunabilir.<sup>10</sup>

Öte yandan XVII. ve XVIII. yüzyıllardaki gelişim süreci dikkate alındığında Aydınlanma projesini, düşüncenin sabit yıldızlar küresinden Ay-altı aleme yani seküler boyuta indirgenerek yeniden biçimlendirilen entelektüel dizayn olarak ifade etmek mümkündür. Bir başka ifadeyle bu durum Kilise ve Aristoteles otoritesinin *akıl* otoritesiyle yer değiştirmesidir. Bu değişikliğin önemi, aklın geçmişle olan metafizik bağlarını koparıp mükemmel nizamı yineleyerek değil yenileyerek seküler sahaya taşınmasındadır. İstenç, otorite ve aklın kullanılması arasında önceden var olan ilişkinin değişikliğe uğratılmış bir halidir.<sup>11</sup> Keith Thomas ise Aydınlanma'yı şöyle tanımlamaktadır:

Dünyanın büyüünün bozulduğu bir zamandır. Dünyayı gizemli bir kaos kılan, büyü ve manevi kudretlerle dolu olarak gören bakış açısının çökmesidir.<sup>12</sup>

Yani Kilise babalarının düşünce dünyasından farklı olarak aklın somutlaşması, aşkın varlıktan uzaklaşarak insan beyni ile özgülleştiği, Descartes'la birlikte özne ile nesnenin birbirinden ayrılarak bütün yüceliğin insan aklına verildiği görülmektedir. Modernite/çağdaşlaşma sürecinin bu kökensel izahına göre mükemmel olan insan doğası, kurumların zorlamasıyla bozulmuş ve irrasyonel bir düzen kurulmuştur. Kurumsal düzenlemeler, akıl ilkeleriyle yeniden tasarlanırsa istikrarlı bir yapı oluşturulabilir. Dolayısıyla Kartezyen akılı tahtında muhafaza eden veya insan ruhu ile ilahi ilham arasındaki bir beraberliğin ürünü olan akıldan ziyade insanlığın tabi olacağı siyasal ilkeleri belirleyecek olan, toplumu bir sözleşmeyle başlatan, onun dönüştürülmesine yönelik projeler üreten, varolana uyum sağlamaya yarayan bir araç olan "Aydınlanma akılı" belirleyicidir.<sup>13</sup> İnsanoğlunun bundan sonra her alanda yaşayacağı dönüşümlerin mimarı da işte bu akıldır. Bu çerçevede Kant'ın insanlığın hiçbir otoriteye tabi kalmaksızın kendi aklını kullanabileceği an olarak anlattığı Aydınlanma ile ilişkili olarak çağdaşlaşma/modernleşme kavramı, eski ve geleneksel toplumların modern olmalarına, moderniteye ulaşmalarına imkân veren süreçler olarak tanımlanır.<sup>14</sup> Çağdaşlaşma, siyasi bakımdan katılımcı karar verme sürecini destekleyen anahtar kurumların gelişimini anlatırken, kültürel açıdan laikleşme ve ulus-

<sup>9</sup> Akt., Vural, age., s. 81.

<sup>10</sup> Akt., Vural, agy.

<sup>11</sup> Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akinbay, Ayrıntı Yay., İstanbul 2005, s. 176.

<sup>12</sup> Akt., Özipek, age, s. 40.

<sup>13</sup> Özipek, age, s. 44-46.

<sup>14</sup> Foucault, age, s. 179-180.

çu ideolojilere bağlılıkla belirlenir. Ekonomik anlamda ise işbölümü ve uzmanlaşmanın artışı, yönetim teknikleriyle ileri teknolojinin kullanımı ve ticaret kolaylığıyla belirlenen temel ekonomik değişimleri ifade eder.<sup>15</sup> O halde din, dini kurumlar, mistisizm, teoloji, metafizik, arke gibi saf-kavramsal anlama ve anlamlandırma biçimlerinden öte, nesneye dönük, insana dair olgu ve olayların fenomenal dünyaya egemen olma arzusuyla merak- neden -amaç üçgeninde rasyonel ilkelerle yasalara bağlanmış bir dünya tasarımının öngörülmesi, modernleşme kavram analizinin ürünü olarak telakki edilebilir. Dolayısıyla muhafazakârlık-çağdaşlaşma çatışmasının mahiyeti bu ekseninde değerlendirilmelidir. Ancak bu tarz bir değerlendirme biçimiyle bir toplumdaki içtimaî, iktisadî, askerî, toplumsal, siyasî ve kültürel alanlardaki değişim ve dönüşümler kadar bilim ve felsefe etkinliklerinin gelişim sürecinin de doğru tahlil edilmesi ve ileri sürülecek düşüncelerin karşılaştırmalı bir perspektifte ele alınarak sağlam temellere oturtulması mümkündür. Bu düşünceler bağlamında çalışmamızın amacı, Osmanlı siyasal rejimini şekillendiren *patrimonyalizm* olgusunu dikkate alarak, Klasik Osmanlı dönemi sonrası ile Tanzimatla başlayan çağdaşlaşma projeleri öncesinde kırılma dönemi olarak düşündüğümüz XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlı'da bilim ve felsefe alanındaki etkinlikleri "muhafazakârlık-çağdaşlaşma çatışması" ekseninde değerlendirmektir.

## II. Patrimonyalizm

Bir beylik olarak kurulan, yaklaşık yirmi milyon kilometre karelik geniş bir coğrafyaya hâkim olan ve Fatih Sultan Mehmet (1451-1481) döneminde imparatorluk statüsü kazanan Osmanlı Devleti, İstanbul'un fethi ile birlikte merkeziyetçi yapıya giden bir yönetim anlayışı belirlemiştir. "Cenab-ı şerifim yalnız yemek yer" ölçütüyle otoritenin paylaşılmazlığına vurgu yapan Fatih Sultan Mehmet, patrimonyal yapıyı -ön dönemlerde tarihteki yerlerini alan imparatorluk veya devletlerde izlerine rastladığımız- mükemmelliğe ulaştıran mimardır. Bu şekliyle patrimonyalizm, sosyal onur, statü ve mertebelerin mutlak egemen bir hükümdar tarafından belirlendiği bir yönetim biçimi olarak tanımlanmaktadır.<sup>16</sup> Bu yönetim biçiminde tebaanın hükümdara kayıtsız şartsız bağlılığı söz konusuysa, hükümdarın da tebaaya karşı ayrımcı bir yaklaşım geliştirmeksizin, tebaayı koruması ve kollaması zorunludur. Kaldı ki asıl gayenin, Âl-i Osman'ın yönetimi altında varlığını devam

<sup>15</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2002, s. 722-723.

<sup>16</sup> Halil İnalak, *Şair ve Patron*, Doğu Batı Yay., Ankara 2010, s. 9.

ettirecek olan ebed-müddet devlet anlayışında odaklanması ve cemiyetin bu gaye etrafında seferber olması siyasal olgunun özülüyle ilintilidir.<sup>17</sup>

Bu siyasal algıya dayalı olarak tüm iktidar aygıtlarını ya da iktidar yetkilerini (kuvvetler ayrılığı yani yasama, yürütme, yargı) kendi inisiyatifi altında toplayan hükümdar, meşruiyetinin muhafazası ve devamlılığı adına bürokratik yapıya önem verir ve biçimlendirir. Bürokratik yapı, geçmiş-işimdisi-geleceği ile iktidarın kendisine bağladığı sınıfı oluşturur. Askeri ve dini bürokrasi olmak üzere iki temel sınıftan oluşan "patrimonyal bürokrasi"nin üyeleri, kul zihniyetine göre yetiştirilir. Hükümdarın iktidarının sürdürülmesi zihniyetiyle biçimlendirilen kul sistemi\* ve içtimaî ve iktisadî alanlardaki hareketliliği kontrol etme çabası dikkate alındığında, söz konusu siyasal rejim biçiminin, Osmanlı Devleti yönetim tarzı için oldukça makul olduğu görülmektedir. Öyle ki Berkes, çağdaşlaşma olgusunun incelenmesinde dini kavramlardan çok *gelenek* kavramının önemine vurgu yaparken, kavramı hem dini hem de hilafet padişahlığını içine alarak tanımlar. Osmanlı siyasal düzenini *geleneksellik, Kanun-u Kadim ve Patrimonyalizm* olmak üzere üç unsurdan oluştuğunu ifade eder. Düzen (nizam-ı alem), Tanrı tarafından konulmuştur, değişmezdir ve değiştirilmemelidir. Bu haliyle korunursa ebed-müddettir. Devleti meşrulaştıran Kanun-u Kadim ise Tanrı'nın koyduğu düzeni yapar, bu yönüyle rejimin siyasal ilkesidir ve dinsel ilkelerle kaynaşmıştır.<sup>18</sup> Bu iki ilke, patrimonyalizmin tanımlayıcı ve tamamlayıcı niteliğini ihtiva eder.

Weber'in askeri güç, keyfi iktidar veya despotizm olarak tanımladığı patrimonyalizm olgusunu, İnalçık Weberyen izahın kökeninde egemenliğin fiziksel ve ruhanî otoriteyle denkleştirildiğine dikkat çekerek, birincisinin askerî monarşiye, ikincisinin ise kilise tarafından temsil edilen otoriteye denk geldiğinin altını çizer. İnalçık'a göre Osmanlı sultanı aynı zamanda hem siyasal hem de ruhani iktidarı kendi tekeline almakla mutlak patrimonyal hükümdarlığın mükemmel bir biçimini üretmiştir.<sup>19</sup> Yine Weber, patrimonyal egemenliğin kaynaklarını gelenek, devlet aygıtları ve bürokrasi olarak belirler.<sup>20</sup> Buna bağlı olarak hükümdarın yetkilerinin ne kadar geleneksel ise o ölçüde meşruiyet kazandığını ve devlet aygıtları ve bürokrasi-

<sup>17</sup> <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~unan/akademik5.html>, e.t. 29.10.2011.

\* Devletin oluşturduğu kul sisteminin niteliği, yönetici sınıfın devletin dışında özerk bir kimlik ve kurumsallık geliştirebilmesini olanaksızlaştırmasıdır.

<sup>18</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Haz. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2011, s. 30.

<sup>19</sup> Betül Karagöz, "Osmanlı Monokrasisi'nin Sultanizm'den Korunmasında Ahilik Kurumunun Rolü" *Uluslararası Ahi Evran Sempozyumu* (15-17 Ekim 2008), s.3.

<sup>20</sup> Karagöz, agm., s. 3-8.

nin ise patrimonyalizmin varlık sebepleri olduğunu ifade eder. Dolayısıyla merkezi bir algı etrafında güçlü bir iktidarın toplumsal her kurumun varlık ve gelişim koşullarını denetleyebilmesi ve beraberinde toplumsal hareketlilikleri önleyebilmesi, patrimonyal bir siyasal olgu için hayati öneme sahiptir, aksi durum ise en korkulu rüyadır. Öyleyse çağdaş düşünce teorilerinin ürünü olan bağımsız ekonomik ve toplumsal örgütlenmelerin hayat bulduğu toplumsal yapı içinde söz konusu rejimin varlık bildirim şansının çok az olacağını ifade etmek yanlıgı olmasa gerektir.

Bu tür bir patrimonyal hükümdarlığın, İslam Medeniyeti'nin geliştiği coğrafyada da izlerinin olduğu açıktır. İslam düşüncesi temelli siyasi teorilerin, siyaset-nâmeler, nasihat-nâmeler gibi gayrî- İslamî dayanaklarla ahlakî bir anlam etrafında belli bir literatür oluşturduğu bilinmektedir. Bu literatüre bir katkı olarak Ziyâeddin Barnî,\* 1359'da yazdığı *Fatâvâ-yi Jahândâri* (Hükümet İlkeleri) adlı eserinde, Türk-İran saltanat ve hukuk teorisini ele alır. Söz konusu eserde Barnî, İslam devletinde hükümdarın bağımsız olarak kanun yapma yetkisine sahip olmasını açıklarken, bunu düzenli dini bir toplum hayatının ön koşulu olarak kabul eden Kâdir-i Mutlak bir devlet teorisinin varlığından bahseder. Müslüman halkın bekâsı, düzeni ve bizzat şeriatın uygulanabilmesi için mutlak güce sahip bir yöneticinin zorunlu olduğunu savunur. O, peygamberliği dinin kusursuzluğu, hükümdarlığı ise dünyevi kutluluk ve mutluluğun kusursuzluğu olarak belirtir.<sup>21</sup> Şayet okuyucu tarafından Barnî'nin açıklamaları Patrimonyal siyasal bir olgunun dinsel dayanaklarla meşrulaştırılması olarak görülür ve düşünülürse, bu düşünce doğru fakat nübüvvet tarihi, eylemleri ve amaçları açısından eksik bir analiz olacaktır. Çünkü patrimonyal yapının en ayırıcı özelliği, patron için mülk devlet anlayışının su götürmez mecburiliği ile yönetim sisteminde dinin rejime meşru temel oluşturan bir olgu olma vasfı esas iken peygamberlik amaç ve eylemlerinde böyle bir kıstas yer edinmemiştir.

XV. yüzyılın sonlarında yaşamış olan devlet adamı ve tarihçi Tursun Bey de benzer teoriler ileri sürer. O da Barnî gibi toplum üyeleri arasındaki uyumun, her ferdin toplum içinde kabiliyetine göre belirlendiğini, yerini muhafaza etmeyi gaye edinen devlet politikası ile gerçekleşeceğini vurgulamaktadır. İçtimaî nizamı sağlayan vasita olarak devlet yönetiminin iki yönlü müeyyidenin gücüne sahip olduğunu belirten Tursun Bey, bunların

\* Soylu bir Türk ailesinden gelen ve Sultan Muhammed B. Tuğluk'a danışmanlık yapmış devlet ve siyaset adamıdır. Aligarhlı bilim adamı Muhammed Habib'e göre Müslümanlar arasında seküler hukuku meşrulaştıran ilk teorisyendir.

<sup>21</sup> Halil İnalçak, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", *İslâmiyât I*, Sayı: 4 (1998), s. 138.

hükümdar otoritesi ve hâkimiyeti ile şeriat olduğunu ve hükümdarın toplum içinde her ferdin yerini belirleyebilmek için mutlak bir güce sahip olması gerektiğini söyler. Bunun yanı sıra hükümdarın, mevkisini kuvvetlendirebilmek için daima gelirlerini ve ordularını güçlendirmesi gerekir. Böylece hükümdar, bir bütün olarak halkın emniyetini ve nizamı sağlayıp pekiştirerek topluma hizmet etmelidir. Sultan, içtimaî düzeni ise adalet ve emniyetle muhafaza eder.<sup>22</sup> Tursun Bey ve Barnî'nin açıklamaları, her toplumun mutlak güce ve şeriat dışında kanun ve nizamı uygulayacak bir sultana ihtiyacı olduğuna dair bir meşrulaştırmanın ürünüdür. Bu anlayış tarzı, Osmanlı yönetim biçiminin de felsefesini oluşturur. Bu durum, Doğuya has bir özdeyişle şöyle dile getirilir:

Adldir mûcibi salâh-ı cihân, cihân bir bağıdır divân devlet,  
devlet nazımı şeraittir, şeraitte olamaz hiç hâris illâ melik, melik  
zabteyleyemez illâ leşker, leşkeri cem'edemez illâ mâl, mâli  
cem'eden raiyyettir, raiyyeti kul eder pâdişah-ı âlem-e adl.<sup>23</sup>

Osmanlı'da askerî sınıfı iki başlık altında ele almak mümkündür. Birincisi, uygulamalı olarak askerlik yapmaktan öte, daha kapsamlı olarak kamu hizmetlerinde görev yapanların oluşturduğu gruptur ki bu grup aynı zamanda bürokrasinin de üyelerini teşkil eder. Bunlar padişahın verdiği özel bir berat ile herhangi bir devlet hizmetine tayin edilen ve belli yükümlülüklerden muafiyetle statü kazanan kesimlerdir. Diğer bir grup ise II. Mahmut tarafından 1826'da kaldırılana kadar masraflarının devlet tarafından hazineden karşılandığı ve sürekli silahlı altında bulunan yeniçeri ocağıdır. Padişahın özel ordusu olarak iş gören ve savaşlarda padişahın yanında yer alan bu kurum, tebaadan bağımsız bir niteliğe sahiptir. Kullardan oluşan bu elitlerin özelliği, özerklikten tamamen yoksun oluşlarıdır. Padişaha gerekli askeri ve idari işleri sağlayan bu kul sistemi üyeleri, bağımsız siyasi eylemleri de önlemiştir.<sup>24</sup> Ayrıca savaş zamanında savaşa katılan, barış zamanında da bölgesinin güvenliğinden sorumlu olan, tımar dâhilindeki halktan vergi toplayarak asker yetiştiren ve hazineye hiçbir yük getirmeden ordunun silah, insan, malzeme ve eğitim ihtiyacının karşılandığı tımarlı sipahiler de vardır. Bu bağlamda önemli olan nokta, patrimonyal rejimde padişahın

<sup>22</sup> Halil İnalçık, "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", çev. Mehmet Özden, Fahri Unan, *Türkiye Günlüğü*, Yaz Dönemi, Sayı:11 (1990), s. 31.

<sup>23</sup> Bu özdeyiş kısaca, hükümdarın askersiz gücü olamayacağını; para olmadığı takdirde askerin besleyemeyeceğini; teb'ası müreffeh değilse paranın olamayacağını ve halkın refahının da ancak adaletle sağlanacağını vurgular. Bkz., İnalçık, agm., s. 31.

<sup>24</sup> Seyfettin Aslan, "Osmanlı Siyasal Rejiminin Şekillendirilmesinde Bir Olgu Olarak Patrimonyalizm", *A.Ü İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 1-2 (2003), s. 247.

taşradaki görevlilere önem verdiğine özenle dikkat edilmesi gerektiğidir. Çünkü düşünce yapılarını biçimlendirilen kulluk algısı gereği, görevlilerin sadakati için taşradaki otorite temsilcisinin uzun süreli bulunduğu mevkiî işgal etmesini sakıncalı görür. Bu sakıncalar yerel bağlantıların kurulması ve örgütsel hareketliliklerin oluşabilmesi ihtimaline karşı otorite tarafından incelikle düşünülmüş olsa gerektir. Bu anlayışın mantıksal gerekçeleri, atamaların dönüşümlü yapılması usulü ve devlet aygıtına mensubiyet şeklinde meşrulaştırılmıştır ki bu patrimonyal sistemin adeta bir anayasal ilkesi niteliğindedir. Bu anlamda tımarlı sipahilerin görev yerlerinin de üç yılda bir değiştirildiğini söylemekte fayda vardır.

Nihai olarak, şayet patrimonyal yapının kronolojik olarak başlama ve bitiş tarihleri verilmek istenirse, bu siyasal olgunun tarihçesi, Fatih Sultan Mehmet döneminden anayasal anlamda otoritenin paylaşılmasına olanak sağlayan Mithat Paşa'nın girişimleri ile 1876 Kanun-i Esasi'nin yürürlüğe girmesine kadar fiilen sürdürülebilir. Ancak XVII. yüzyılın buhranlı dönemleriyle birlikte askerî ve teknolojik yetersizliklerle gelen çözümler, ateşli silahların kullanımıyla birlikte piyadelerin öneminin artması, hükümdarın mülk devlet anlayışının yani tımar sisteminin bozulmaya başlaması – ki iltizam usulü önemli bir etkidir<sup>25</sup>- ve devşirme usulündeki esneklikler siyasal rejim şekillendirmesinde bir olgu olarak patrimonyalizmin, Osmanlı Devleti'nde yıkılmaya yüz tuttuğunu göstermektedir. Bir başka ifadeyle, toplumla doğrudan bir organik bağın olmayışı ve kul sistemindeki esneme-ler rejim tabanında kaymalara sebep olmuştur. Ancak şu hususu belirtmek çalışmanın sağlam temellere oturtulması açısından kanaatimizce önemlidir. Şöyle ki patrimonyal sistemi feodal sistemle bire bir örtüştürmek yanılıdır. Feodal sistemi patrimonyalist sistemden ayıran özellik, ilkinde aristokratların siyasal yönetim hakkı ve toprağa sınırsız olarak tasarruf edebilmeleri söz konusudur. İkincisinin de bürokrasinin siyasal etkinliği, hükümdarın varlık ve muhafazasını koruyup kollama düşüncesine dayalıdır. Dolayısıyla mülk edinme ve mülk üzerinde tasarrufta bulunma imkânı, sistem uygulayıcısı tarafından kul algısı etrafında bizzat olanaksızlaştırılmıştır.<sup>26</sup> Bu nedenle söz konusu iki sistem ve iki kültür arasındaki farklılığı, doğru anlamak ve anlamlandırmak için Doğu-Batı düalizmi bağlamında birincil olanın ikincil olan karşısında nasıl konumlandırıl(dığı)ması gerektiğini ve siyasî empirik teorilerin sözde kalmayan değer-yansız bir tavırla değerlendirmesinde doğru bakış açısının nesnelliğe ne kadar yakın olduğunu yeniden gözden geçirmek kanaatimizce önemlidir.

<sup>25</sup> Bkz. Halil Bayrakçı, *Osmanlı Toprak Sistemi*, Marifet Yay., İstanbul 1990.

<sup>26</sup> Aslan, agm., s. 248.

### III. Dönemin Düşünce Hayatında Muhafazakârlık-Çağdaşlaşma Çatışması

Klasik İslam Dönemi (750-1250) bilim ve felsefe alanlarındaki çalışmalar Osmanlı düşün hayatı için büyük bir mirastır. Bu dönemde özellikle Yunanca'dan Arapçaya tercüme edilen eserlerle İslam bilim ve felsefesi alanında önemli çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Özellikle Abbasiler döneminde el-Mansur, el-Mehdi, Harun Reşit, el-Memun gibi hükümdarlar tarafından desteklenen çalışmalar, kurumsallaşma anlamında da önemli mesafeler kaydedilmesine imkân sağlamıştır. Örneğin, Beytü'l-Hikme (Hikmet Evi)'nin kurulması, el-Memun döneminde Bağdat'ta Şemasiye ve Şam'da Kasiyun rasathanelerinin açılması önemli gelişmeler olmuştur. Ayrıca X. yüzyılda el-Hekim döneminde Kahire'de rasathaneler açılmıştır. Bu kurumlarda hem Hint ve Yunan kaynaklarının tercümeleri yapıp ön dönemlere ait düşünceler ışığında orijinal eserler verilmiş hem de astronomi alanında önemli çalışmalara imza atılmıştır.<sup>27</sup> El-Mansur döneminde Batlamyus'un *Tetrabiblos* (Yahya İbn el Bitrik tarafından) ve Batlamyus'un *Almagest* (El Haccac İbn Matar tarafından)<sup>28</sup>, Hipokrates'in *Aforizmalar*, Platon'un *Devlet ve Kanun*, Aristoteles'in *Organon*, Gök Olayları, Galenos'un *Canlı Hayvan Teşhiri*, *Organların Yararları* adlı eserler yapılan tercümelerden birkaçıdır.<sup>29</sup> Dolayısıyla İslam filozoflarının farklı kültürel muhitlerin düşünürlerinin birikimlerini elde etmede sorumsuz davranmadıkları, tam aksine kavrayıp anlamlandırma noktasında azami çaba sarf ederek yorumlar geliştirdikleri ve özgün eserler verme kapasitesine ulaştıkları görülmektedir. El-Razi'nin *Galen Hakkında Şüpheler* adlı yazması, İbn Heysem'in *Batlamyus Hakkında Şüpheler* adlı çalışması geliştirilen yorumların ve özgünlüğün de niteliğini açıkça ortaya koymaktadır.<sup>30</sup>

Bu gelişmelerden hareketle İslam dininin "ilim" konusundaki ısrarını, İslam medeniyetinde bilim adamlarının verimliliğini ve bu verimliliğin getirdiği ilerlemeye dönük süreklilikteki artışını görmek gerekir. Başka bir ifadeyle yapılan tercüme, ilme verilen büyük önem verildiğini ve karşılaşılan felsefi kültürlerin İslam'ın özgün kalıplarıyla sentezlenmesi ile yeni bir düşünce dinamizminin oluşturulduğu kanaatlerini güçlendirmektedir. Yalnız bir noktayı gözden kaçırmamakta fayda vardır. Kurumlaşmanın ve tercü-

<sup>27</sup> A. Turan Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi – Başlangıçtan Osmanlı Döneminin Sonuna Kadar-*, Kitap Dünyası, Konya 2007, s. 49.

<sup>28</sup> John Freely, *Alaaddin'in Lambası*, çev. Nurşan Üstüntaş, Şenocak Yay., İzmir 2010, s. 78-79.

<sup>29</sup> Sevim Tekeli ve diğerleri, *Bilim Tarihine Giriş*, Nobel Yay., Ankara 2009, s. 123.

<sup>30</sup> Ehsan Massood, *İslam ve Bilim*, çev. Şafak Timur, Picus Yay., İstanbul 2010, s. 113.

melerin ürünü bir bilim ve felsefenin doğuşundan değil, bilim ve felsefe ihtiyacından doğan kurumsallaşma ve tercüme faaliyetlerinden söz edilmesi gerektiğidir. Bu ihtiyacın kökeninde, öncelikle yapılan bilimsel çalışmaların devam etmekte olan fetihlerle eşzamanlı olması nedeniyle, bu fetihler esnasında karşılaşılan farklı kültürlerle (Hıristiyanlık başta olmak üzere) karşı entelektüel savunma ihtiyacı yer almaktadır. İkinci olarak, reel hayata dair sorunların çözümünde pragmatik bir yaklaşımın (kutsal metinlerin okunmasında dilin, kâblenin tayin edilmesinde astronominin, miras paylaşımı cebirin, hastalıkların tedavisinde gelişmiş tedavi tekniklerine duyulan ihtiyaçtan tıp eğitiminin önemsenmesi gibi) bulunması ve son olarak da İslam'ın ilim telkin eden anlayışı çerçevesinde yapılan çevirilerin İslam'ın temel önermeleriyle ters düşmediğine olan inanç önemli etkenlerdir. Kaldı ki, dönemin hâkim paradigması olan Aristoteles felsefesinin metafizik, fizik, mantık, siyaset, astronomi, ahlâk vb. alanlardaki tezlerin ve buna ilaveten dünyayı evrenin merkezine yerleştiren Batlamyus sisteminin genel kabul gördüğü, yorumlandığı aşikârdır. Ayrıca Aristoteles ve Platon felsefesini uzlaştıran Plotinus'un Yeni Platoncu anlayışından esinlenen Meşşailik mezhep/öğretisi de İslam felsefesinin hâkim ve yaygın düşüncesini oluşturması açısından kanaatimizi desteklemektedir. Çünkü bu öğretiyi, İslami değerlere özgü kriterler esas alınarak mantık ve matematiğe dayanan felsefi bir üslubun şekillendirilmesi, doğa bilimlerinin öneminin kavranılması noktasında İslam felsefesine yön tayin etmektedir.

Matematikten astronomiye, kimyadan fiziğe, felsefeden coğrafyaya, müziğe kadar birçok alanda büyük katkıları olan İslam filozoflarının felsefi düşünce dünyasındaki hareketliliklerini görmek mümkündür. Örneğin, Harezmi'nin birinci ve ikinci dereceden denklemlerin çözümü, binom çarpımı, cebir problemleri ve miras hesabı gibi konular üzerinde matematik alanındaki çalışmaları, astronomi bilgini Fergâni'nin *Almagest*'in bir özeti niteliğinde olan *Astronominin ve Göğün Hareketlerinin Esasları* adlı çalışmasıyla XIII. yüzyıla kadar etkisini sürdüren astronomi alanındaki katkıları, İbnü'l Heysem'in optik alanındaki çalışmaları, Kindi'nin kimya alanındaki çalışmaları birkaç örnek niteliğindedir.<sup>31</sup> Dolayısıyla felsefe ve bilimle olan bu toplumsal ya da bireysel yüzleşmelerin, Osmanlı bilim ve felsefesinin şekillenmesinde felsefi-kültürel bir altyapı hazırladığını söylemek mümkündür. Özellikle de İbn Sina, Fahreddin Razi, Gazali, Sühreverdi gibi isimlerin etkileri düşünülünce birkaç asırlık bir ilim, felsefe, fikir ve kültür hayatının ne kadar köklü bir mirasa sahip olduğunu söylemek abartı olmayacak-

<sup>31</sup> Bkz. Tekeli ve diğerleri, age.

tır. Ancak önemli bir noktanın altını çizmek önem arz etmektedir. Önyargılı eleştirileri cevaplandırmak adına İslam felsefesinin, "İslam dini"nin felsefesi değil, "İslam" dinini kabul etmiş insanların (Müslümanların) temeline bu dinin kural ve kaidelerine sadakatle bağlı kalarak oluşturdukları bir düşünce biçimi olduğunu belirtmekte fayda vardır.<sup>32</sup> İkinci önemli hususta, İslam felsefesi bir medeniyet dünyası içindeki düşünce hareketlerin bütünüdür.<sup>33</sup> Ve sadece İslam dini mensuplarına ait bir düşün sistemi değildir. Kaldı ki, medeniyet olgusundan bahsetmek özü itibarıyla, bir aidiyetlikle (din, dil, ırk, millet vb.) eşleştirilemeyecek kadar geniş bir alanı kapsar.

Öncelikle bu mirasın oluşumu hakkında verilen bu kısa ön bilgiler, muhafazakârlık-çağdaşlaşma çatışmasına zemin hazırlayan tarihsel kökenleri hatırlatması açısından önemlidir. Osmanlı düşün hayatını da biçimlendiren bu yüklü geçmişten hareketle ancak bilim, felsefe ve teknoloji alanındaki gelişmelerin özellikle XVII. yüzyıla kadar takip edilip güncellediği bilinmektedir. Diğer bir realite de Batı'daki ticarî, bilimsel, teknolojik vb. alanlardaki gelişmeler karşısında özellikle XVI. yüzyılın son çeyreğinden itibaren kaybedilen toprakların geri alınması kaygısı, bilim ve felsefe alanlarındaki ilginin zayıflaması, güncellenemeyen düşünsel etkinliklerin toplumsal her alanda sorunlar yaşanmasında rol oynadığıdır. Bu aksaklıkların sebeplerinin araştırılmasındaki çözüm önerileri ise genelde "gavura korku salan" eski düzene yeniden ulaşmak, eski askeri güce kavuşmak üzerinde yoğunlaşır. Çağdaşlaşma adına her girişimin içeriği, birinin diğerini yinemesinden ve kısmen diğerini tamamlama çabasından başka önemli değişikliği sahip değildir. Örneğin, Sadrazam Damat İbrahim Paşa'nun 1721'de Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'yi Paris'e elçi olarak gönderip uygarlık ve eğitim vasıtalarını baştan aşağı inceleyip Osmanlı'da uygulanabilir olanlarını rapor etme görevini vermesi düşüncemize destek niteliğindedir.<sup>34</sup> Çünkü çağdaşlaşmanın özüne ait ilkelerle İslam-Osmanlı gelenek ilkelerinin bir potada eritilme çabası önemsenmektedir. Bu anlayış doğru bir tanımlamayla "yine-yeni çatışması"nın altındaki sebeplerden sadece biridir. İctimaî, iktisadî, siyasî, eğitim ve sosyolojik alanlarda ortaya çıkan sorunlarla da bağlantılı olan çatışmanın özü, otorite-bürokrasi ikiliğindeki düzen ile korumacı tavrın önemli ölçüde kaynaştığını gösterir. Yani çağdaşlaşmaya yönelik her adımın *bid'at*\* olarak görüldüğü dünya algısı içinde bilimsel ve

<sup>32</sup> Fahrettin Olguner, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine*, Akademi Kitabevi, İzmir 1993, s.8.

<sup>33</sup> Olguner, age., s. 4.

<sup>34</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Akçağ Yay., Ankara 2005, s.43.

\* Bid'at odur ki din ve dünya işlerinde, Peygamberden sonra gelen dört halife zamanında yahut daha sonra çıkmış ola. Hazreti Peygamber ve ulu arkadaşları zamanında olmayıp kavli, fi'li ve takriri

felsefî zihniyetin, Batı standartlarında rasyonel, aydınlanmacı aktüaliteyi kabullenmesi kolay değildir. Bu kabullenme, her şeyden önce kul sistemiyle biçimlendirilmiş bilinçlerin, toplumsal alandaki statülerinin ve konumlarının yani dünyevi hayata dair pratiklerini şekillendiren koşulların yerle yeksan olması demektir.

Osmanlı'da çağdaşlaşma girişimlerinin ilk seslerini, ilk modern düşünür olarak ifade etmekten çekinmediğimiz Kâtip Çelebi (1609-1657) ismi ile duymaktayız. Kâtip Çelebi, XVII. yüzyıl Osmanlı düşüncesinde aklın ve müspet ilimlerin önemini ısrarla vurgulayan ve çağındaki taassup kısıkcından sıyrılmayı başaran önemli simaların başında gelir. Kişilerle ilgilenmekten öte fikirlere önem veren Kâtip Çelebi, devletin içinde bulunduğu koşulları hiçbir kaygıya kapılmadan, herhangi bir kayda ve değere bağlanmadan tüm yeterliliği ve yetenekleriyle kaleme almıştır. Örneğin, Batı'daki gelişmeleri ve bu durum karşısında Osmanlı'nun alması gereken tedbirleri şöyle dile getirmektedir:

Aralarındaki mezhep farklılıklarına rağmen tek Millet olan Hıristiyanlar sayı itibarıyla artmış ve dünyanın birçok bölgesine yayılmışlardır. Deniz yoluyla doğu ve batı denizlerine geçerek çok sayıda ülkeyi ele geçirmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğuna tecavüze yeltenmemekle birlikte, Yeni Dünya'da zaferler elde etmişlerdir....Bu yüzden İslam halkının artık bu cehennemlik halkın yapıp ettikleri hakkında bütünüyle cahil, bu düşman komşular hakkında bilgisiz ve habersiz kalmaması, bu lanetlenmiş halkın bazı ülkeleri Müslümanların elinden alarak Küfür Evine döndürmelerine yol açan cehalet uykusundan uyanmaları için daha doğru bilgi temin etmek gerekmektedir.<sup>35</sup>

Bu ifadeler kanaatimizce Muhyiddin b. Arabî üzerinden sürdürülen tartışmalar bağlamında akla dayalı muhakeme ile gerçeği anlama ve algılamının karşısında keramet gücüyle gerçeğe ulaşma arayışının beyhude bir çaba olduğu mesajını vermesi açısından önemlidir. Başka bir ifadeyle çağdaşlaşma yolunda yakılan ateşin, muhafazakârlık- çağdaşlaşma ya da yine yeni tartışması içinde düşünsel aktüelliğe ulaşamayacağının bir iletisidir. Kâtip Çelebi *Mizanü'l- Hakk Fî İhtiyari'l- Ahakk* isimli eserinde akla dayanan bilimlerin gerekli olduğu konusunu ele alırken şu ifadeleriyle söz konusu çatışmanın vehametine vurgu yapmaktadır.

sünnetlerden biriyle ona işaret edilmemiş ola ve hakkında eserler bulunmaya. Bkz. Kâtip Çelebi, *Mizanü'l- Hakk Fî İhtiyari'l- Ahakk*, haz. Orhan Şaik Gökyay, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1993.  
<sup>35</sup> Akt., Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. İhsan Durdu, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 159-160.

İslam bilginlerinden ve hakikati araştıranlardan İmam Gazzali ve İmam Fahrüddin Râzi ve bilgin Adudüddin İci ve onların izinden gelenler Kadi Beyzâvi ve ulu bilgin Şirâzi ve Kutbuddin Râzi ve yine bilgin Sadüddin Teftâzânî ve Seyid Şerif Cürçânî ve onların yolundan gidenler allame Celâleddin Devvânî ve öğrencileri gerçeği bulma ve inceleme konağına ulaşım tek bir konuda kalmadılar. Lakin nice boş kafalı kimseler İslamı başlangıcında bir maslahat için ortaya konan rivayetleri görüp cansız taş gibi – akıllarını kullanmadan- salt taklit ile donup kaldılar. Aslını sorup düşünmeden redd ve inkâr eylediler. Felsefe ilimleri diye kötülüyüp yeri göğü bilmez cahil iken bilgin geçindiler... Yere ve göklere bakmayı öküz gibi göz ile bakmak sandılar.<sup>36</sup>

Dolayısıyla düşünürün önceden dile getirdiğimiz düşüncelerimizi destekler nitelikte fikirler beyan etmesinin yanında, Osmanlı düşünce hayatına ön dönemlerden kalan mirasın bilinçsizce nasıl tüketildiğini ve yeterince anlaşılmadığını ağı bir dille anlattığı görülmektedir.

Kâtip Çelebi'nin bu sert düşüncelerini özellikle yönelttiği kesim hiç kuşkusuz Osmanlı'da bir dâru'l hadîs şeyhi olan Birgivi Mehmed Efendi (1523-1573) ve onun takipçileri Kadızadeli ekolüdür. Birgivi Mehmed Efendi, klasik Osmanlı eğitim sistemi içinde tahsil gören ve öğrendiklerini yine aynı sistem dâhilinde talebelerine öğreten, diğer bir deyişle ulemâyı rusûmdan olan bir kimsedir.<sup>37</sup> Muhafazakâr bakış tarzı ile dikkat çeken Birgivi, bid'at meselesinde sufi tarikatları ve bunlara imkân tanıyan devleti sorumlu tutmuştur. Öyle ki din ve devlet işlerinde gördüğü bazı yolsuzluklar hakkında devlet büyüklerine nasihat etmek için İstanbul'a gelmiş ve Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa ile görüşmüştür. Görüşmede şeraite yapılan saygısızlıkları, ortaya çıkan bid'atları ve türlü yolsuzlukları anlatarak sadrazamdan bunları düzeltmesini istemiştir.<sup>38</sup> Yani o, iman edenlerin saplığını ve bu sapkınlığın kaynağının da İslam akaidlerinde olmayan ama bir şekilde halk arasında yer edinen bid'atları adres gösterip bunların temizlenmesi gerektiğine yönünde tepkisini ortaya koymuştur. Oysaki Kâtip Çelebi'nin aktardığına göre Birgivi, şeriat ilimlerini detaylara inerek araştıran ve hakikati bulmanın ardında koşan bir şahsiyettir. Aklî ilimlerden mantık fennini çok iyi öğrenmiş hatta ömrünün yarısını ona vakfetmiştir. Ancak başka felsefî bilimleri meşrebine uygun olmadığından kitaplarında

<sup>36</sup> Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk Fî İhtiyari'l-Ahakk*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1993, s. 8-9.

<sup>37</sup> Huriye Martı, *Osmanlı'da Bir Dâru'l-Hadîs Şeyhi Birgivi Mehmed Efendi*, Hünkar Ofset, İstanbul 2008, s. 20.

<sup>38</sup> İmam Birgivi, *Birgivi Vasiyetnâmesi*, Haz. Ahmet Ersin Yücel, Bedir Yay., İstanbul, s. 8.

bunları inkâr etmiştir. İnsanların örf ve adetlerini öğrenmek için tarih okumamış, şeraite bağlı bir dindar olduğu için söylenen konularda oldukça korumacı davranmıştır.<sup>39</sup>

Buradan hareketle, XVII. yüzyılda Osmanlı uleması arasında bir bölünmenin olduğu ve bu bölünmenin şiddetli bir mücadeleye ortam hazırladığını söylemek mümkündür. Söz konusu çatışmanın şeriatı savunan Kadızadeliler ile sufiligi savunanlar -bunların çoğunun Halveti, Sivasî ve Mevlevî tarikatlarına mensup din adamlarından oluşmaktadır- arasında gerçekleştiği görülmektedir. Kadızadeliler, Birgivi'nin düşüncelerini kılavuz edinen ve başta harekete adını veren Kadızade Mehmed Efendi (ö. 1635) olmak üzere bütün yandaşlarıyla Birgivi'nin yalnızca saptırılmış yanlarını ele aldığı tasavvufu bütünüyle reddeden, tarikatların varlığını asla benimseyemeyen ve onlara karşı düşmanca tavır takınan bir ekolüdür. Vaazlarıyla inancın XVII. yüzyıldaki uygulanış şeklini problematikleştiren Kadızade'nin şöhretinin kaynağı ve heyecan oluşturan vaazlarının hedefi, sufi hareketi ve en ücra köşelere kadar yayılmış olan popüler İslam'dır.<sup>40</sup> Kaldı ki Kadızade ve takipçileri bid'at anlayışında da Birgivi'den çok daha sert ve katı düşüncelere sahiptir. İmanı tehlikeye soktuğu gerekçesiyle aklî ve felsefî bilimlerin okunmasına ve okutulmasına şiddetle karşı çıkmışlar, daha ürkütücü tarafı, bunlarla uğraşanları Müslüman saymamışlardı. Örneğin, Kâtip Çelebi, Kadızade Efendi'nin ününü duyup Fatih Sultan Mehmed Camii'nde bir vaazını dinlerken, kendisinin akla uygun ve akılla ilgili olan ilimlerin (ma'kulat) semtinden geçmediğini belirtir. Merhum Kadızade'nin basit ve genel haliyle tefsir, İhya-i ulûm, şerh-i Mevakıf, Dürer\* ve Tarikat okuttuğunu ve tefsirde ma'kulatla karşılaştığında ise kendince filozofluk yapıp şu sözleri söylediğini ifade eder:

Kelâm-ı felsefe fülse değer mi?  
 Ana sarrâf-ı keyyis baş eğer mi?  
 Mantıkiler ölür ise gam değil,  
 Zira onlar ehl-i imandan değil.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Katip Çelebi, age., s. 105-106.

<sup>40</sup> Madeline C. Zilfi, *Osmanlı Uleması Klasik Dönem Sonrası 1600-1800*, çev. Mehmet Faruk Özçınar, Birleşik Yay., Ankara 2008, s. 132.

\* Adı geçen eserler, İmam Gazzali'nin İhya-i Ulûmid-Din adlı eseri, Seyyid Şerif Cürcani'nin Şerhu'l-Mevakıf adlı eseri, Molla Hüseyin'in yazdığı Dürerü'l-Hukkâm fi Şerh-i Gururü'l-Ahkâm adlı eseridir. Çünkü Osmanlı medreselerinde bu eserlerin dışında sadece Taftazani, Adudiddin el-İci, Fahrüddin-i Râzi gibi Aristoteles ekolünden gelen âlimlerin eserleri okutulabilirdi.

<sup>41</sup> Katip Çelebi, age., s. 111.

Bu zihniyeti temsil eden Kadızadeliler, tam bir tutucu olarak nitelendirilebilir. Çünkü Mannheim'a göre tutucuların gerçek anlamda bir ütopyası yoktur, fakat diğer akımların yarattığı hareketliliğin karşısına çıkardıkları fikirler bir kontr-ütopyadır.<sup>42</sup> Özellikle IV. Murat döneminde bazı siyasi programların uygulanmasında Kadızadelilerin nüfuzunu kullanmak için padişah tarafından desteklemelerinden sonra siyaseten oldukça güçlenmişlerdir. Öyle ki bu gücün sınırları, İstanbul'da III. Murat'ın fermanıyla 1577'de Takiyüddin tarafından kurulan İstanbul Rasathanesi'ni yıktırarak kadar büyüktür. Yıllarca devletin gücü altında etkin olan ekol, Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın uyarılarını dikkate almayıp silahlanarak halkı isyana davet etmeleri üzerine mal varlıklarına el konulması ve hareket önderlerinin sürgün edilmesiyle yok edilmiştir.

Bütün bunlar dikkate alındığında, İstanbul'un fethinden itibaren özellikle felsefi ve bilimsel bilgiye verilen önemin ve bunlara duyulan ilginin, XVII. yüzyıldan itibaren hızını yitirdiğini belirginleştirecektir. Klasik dönem sonrası duraklama ve gerileme dönemlerinde aklî ilimlere olan ilginin kaybolmasının kaynağında, yetersiz eğitim düzeyini ve yanlış yönlendirmelerin kaynaklık ettiğini görmek mümkündür. Klasik İslam Döneminden Osmanlı'ya kalan mirasın korunduğu, medreselerde verilen derslerden anlaşılabilir. \* Bu müesseselerde verilen dersler nasıl bir ilmi faaliyetin yürütüldüğünü, ilmi anlayış ve eğitim zihniyetinin ne olduğunu göstermesi açısından önemlidir. XVII. yüzyıla kadar din ve felsefe bilimleri arasında bir paralellik olduğu ancak bu paralelliğin daha sonra yukarıda izah edilen ekoller ve din bilginleri gibi kesimler tarafından aklî ilimlerin " bu dersler felsefiyattır " denerek medreselerden uzaklaştırılıp tıkanıklıklara ve "buhran"a dayalı metodolojik bir bütünlüğün sağlanmasına sebep olduğu açıktır. Çünkü hakiki mümine, mevcut doğru fikirlerin ya Kur'an'da bulunduğu ya da Kur'an'la tamamen uyumlu olduğunu göstermesi emredilmişti. Bu neden, medreselerde felsefe öğretimine karşı koymanın temelinde bulunuyordu.<sup>43</sup>

Görüldüğü üzere Osmanlı düşünce hayatında bid'at-gelenek / muhafazakârlık-çağdaşlaşma çatışması, siyasal rejimdeki aksaklıkların başlamasından sonra görülen ilk ciddi kıvılcımlardır. Aslında bu çatışmalar, geçmişten hareket eden ve bugünde anlam bulan gelenek olgusunun sendelediğini gös-

<sup>42</sup> Akt. Şerif Mardin, *Şerif Mardin Toplu Eserleri-3, İdeoloji, İletişim Yay.*, İstanbul 1997, s. 60.

\* Bkz. Cahid Baltacı, "XV- XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri", ed. Muhammet Abay, M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 2005; Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:17, Sayı:1 (2008), s. 25-46.

<sup>43</sup> Toby E. Huff, *Modern Bilimin Doğuşu ve Yükselişi*, çev. İnan Kalaycıoğulları, Ertan Tağman, Aynur Yetmen, Epos Yay., Ankara 2010, s. 321-322.

teren işaretlerdir. Kaldı ki Osmanlı'da XVII. yüzyılın ayırıcı özelliği de, hem siyasal rejimdeki hem de düşünce hayatındaki hâkim geleneksel kurgulamanın kırılmaya başladığı dönem olmasıdır. Çünkü gelenek, toplumların kuşaktan kuşağa aktardığı sosyal sermaye olarak sağlam temellere dayanır. Bu sağlam temel, toplumsal ilişkilerde kendiliğinden, muğlak ve derinden istikrar ve güvenle sağlanır. Rasyonel temellerini ise numenal alanla fenomenal alanın çatışmaksızın uyumunda bulur. Bu yüzden, bu sermayenin doğurduğu birikimlere sadakatle bağlı kalmak önemlidir. Böyle bir olgusal kriz dönemi yani XVII. yüzyıl, Osmanlı'da dünya algısının yine-yeni çatışması ekseninde yeni bir mecraya kaydığı dönemdir.

Osmanlı tarihindeki çatışmalı dönemler bir değişim ve dönüşümün yaşanacağı fırtınalı günlerin ilk habercisidir. Kuşku yok ki dönüşüm öncesi süreçler hep sancılı olmuştur, olmaktadır. Thomas Khun'un "kriz evresi" olarak adlandırdığı bu dönemler, doğuda, batıda, Çin'de, İngiltere'de vb. her toplumsal yapı için geçerlidir. Çünkü Demir'in de ifade ettiği gibi her yerde ve her dönemde gelenek, kendisini sarsacak ve yıkacak toplumsal güçler baskın gelinceye ve kendi felsefi bakışlarını önce aydınlar ve sonra halk üzerinde hâkim kılıncaya kadar direnir ve ardından tedricen yıkılır.<sup>44</sup> Dolayısıyla Batı Dünyası da modernizmi yaşamadan önce veya modernliğin ilk yıllarında çalkantılı ve zor dönemler geçirmiştir.

Bu bağlamda Batı Dünyası için "karanlık dönem" olarak özetlenen Ortaçağ, toplumsal, düşünsel ve siyasal hareketliliklerin din merkezli bir dünya algısı ile Tanrı merkezli bir evren algısı arasında sıkıştığı, düşünce üretkenliğinin öte dünya saadeti için yapıldığı, din-akıl uzlaşmasının felsefi bir uğraş olarak kabul gördüğü ve bu perspektif etrafında Batı düşünce kültürünün biçimlendirildiği bir dönemdir. XV. yüzyıldan itibaren Ortaçağ zihniyetinin yıkılması ve toplumsal yapıdan düşünsel hayata kadar "yeniden doğuş" adı altında modernliğin ilk adımlarının atıldığı Rönesans dönemi, Batı kültürü için önemli bir milattır. Ancak "yeniden doğuş" sürecini, din ve dini düşüncenin tamamıyla yok edildiğini, metafiziki bağlantıların tamamen olgusal dünyadan koparıldığını da söylemek doğru bir analiz değildir. Rönesans'ın öncelikli özelliği, insanın doğasına verilen önem ve bununla gelen eğitim anlayışıdır, insanın doğasının kutsal olduğu ancak kapasitesinin en yüksek seviyeye gelmesi için "beslenmeye" ihtiyacının olduğuna yapılan vurgudur. Erasmus'a göre insanlar doğmaz, imal edilir ve eğitim her şeyden üstündür, "mumu yumuşakken şekillendir, çamuru ıslakken

<sup>44</sup> Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica Cilt III*, Lotus Yay., Ankara 2007, s. 11.

kalıba dök, yünü lekelenmeden boya".<sup>45</sup> Bu bakış tarzı, Kâtip Çelebi'nin yukarıda ifade ettiği anlamda yetersizlik ve yanlış yönlendirmenin belirgin etkilerinde ısrar ederken ne kadar haklı olduğunu gösterir. Bu anlamda aşağıdaki alıntı kanaatimizce dikkatle okunmalıdır:

Petrarca: Filozofların tartışadurduğu dünyanın küçücük bir noktadan ibaret olduğu, ruhun sonsuz yıllar boyunca yaşadığı, şanın ne dünyayı ne de ruhu doldurabileceği nevinden zihni güzelliğe duyulan sevgiden uzaklaştırmak amacıyla söylenmiş daha birçok sıradan hikâyeye biliyorum. Ama iddia ediyorum, eğer yapabiliyorsan bunlardan daha sağlam görüşler üreteceksin, çünkü deneyimlerim bana gösterdi ki bütün bunların tamamı inandırıcı değil, yanıltıcıdır. Tanrı gibi olmayı veya sonsuzluğa ulaşmayı veya cennet ve cehennemi kucaklamayı düşünmüyorum. İnsanların sahip olduğu güzellikler bana yeter. İçimi rahatlatan şeylerin hepsi bunlar. Fani (ben), fani nimetleri ister.

Aziz Augustine: Eğer dediğin gerçekten buyusa yazık sana! Eğer ölümsüz şeyleri istemiyorsan, ebedi şeyleri düşünmüyorsan, sen gerçekten de tamamen yeryüzünün bir parçasından ibaretsin: Senin için her şey bitmiş, hiç umut kalmamış...<sup>46</sup>

Görülmektedir ki Kâtip Çelebi ve Kadızade Efendi, Petrerca ve Aziz Augustine arasındaki çatışmanın farklı yanları çok azdır\*; çatışmanın, doğusu batısı olmadan her yerde olağanlaşmış bir durumun varlığı aşikârdır.

Modern bilimin doğuşunda en önemli adım olan Kopernik Devrimi ve Koprenik'in yaşadığı problemler, modernleşme sürecinde Batı dünyasında muhafazakarlık-çağdaşlaşma çatışmasının bir diğer örneğidir. *Göksel Kürelerin Dönmeleri Hakkında* (1543) adlı kitabıyla Kopernik (1473-1543), dünyanın sadece bir gezegen olduğu ve gezegenlerinde Güneş etrafında döndüğüne olan inancıyla astronomi tarihindeki Aristoteles ve Batlamyus düşünce temelli yer merkezli evren anlayışına karşı sınırlı da olsa ilk ciddi çıkışı sunmuş, Kepler, (1571-1630), Galilei (1564-1642) ve Newton (1642-1727) bu sınırlı reformsal söylemi köklendirmiştir. Bu yerleşik paradigmanın sarsılmasıyla modern bilimin gelişim süreci, bilimsel bilgiye ayrıcalıklı bir yer kazandırır. Ancak Kutsal Kitap ve Ortodoks Aristotelesçilik karşını bir zihni-

<sup>45</sup> Alev Alathı, *Batı'ya Yön Veren Metinler II*, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı (2010), s. 420.

<sup>46</sup> Akt., Alathı, age., s. 428.

\* Dikkate değer fark Kâtip Çelebi'nin Petrarca'nın ifade ettiği anlamda cennet ve cehennemi kucaklamak gibi bir kaygısının olduğudur. Kâtip Çelebi bu kaygısı, *Mizanü'l-Hakk Fî İhtiyari'l-Ahakk* adlı çalışmasının *Sonsöz*'ünün *Mübeşşire* başlığı altına anlattıklarından anlaşılacaktır. Bkz. Kâtip Çelebi, age., s. 120-121.

yet karşısında böyle bir söylem radikal ve cesaret isteyen bir girişimdir. Kaldı ki bu girişim 1587'den itibaren Tycho Brahe'nin yer merkezli sistem olarak adlandırılan ve *Göksel Dünyadaki Son Olgular Hakkında* (1587) adlı eseriyle ilk tepkileri çekmeye başlamıştır. Yer'in evrenin merkezinde olduğunda ısrar eden ve Yer'in günlük hareketlerini de reddeden tavrıyla Brahe, çatışmacı anlayışın bir tarafını temsil etmektedir.<sup>47</sup>

Batı'daki çatışmalara örnek niteliğinde Galileo davası olarak tarihte yer bulan olaya da kısaca değinmekte fayda vardır. Bu dava, bilimin sadece dine değil, Roma Katolik Kilisesi'nin sahip olduğu güce de indirdiği ilk darbe olarak görülür. Davanın özelliği, aslında dini bütün bir insan olan Galileo'nun, İncil'in evrene bakış açısını altüst ettiği gerekçesiyle 1633 yılında dine aykırı görüş beslemekten mahkûm edilmesidir. Söz konusu durumu, Hıristiyan teolojisinin izahı zor olan öğretileriyle bütünleşmiş paradigmanın muhafazası için kilisenin sansürleme çabası ve Engizisyon mahkemelerini de paradigmal aygıt olarak okumak hatalı olmasa gerektir.

#### IV. Sonuç ve Değerlendirme

XVIII. yüzyıl Aydınlanma projesi, insan doğası ve akli açısından mükemmel/mükemmeleşebilir anlayış etrafında odaklanmaktadır. Bu odaklanma karşısında insanın yaradılışından gelen eksikliklerini ve zayıflıklarını dikkate alarak felsefi bir temel kuran muhafazakârlık, Aydınlanmanın bireysel akla verdiği değeri tarih, tecrübe ve aşkın olanla biçimlendirerek insan ve insana dair her olguyu bireyi de içine alacak şekilde toplumsal bünye içinde sınırlandırır. Hassasiyet gösterilen konu ise geçmişten geleceğe uzanan değerler ve bu değerlerle biçimlendirilmiş kurumların -bireyselliği aşarak- bütünlüğü bozulmadan yaşayan bir organizma olması noktasındadır. Bu organizmanın korunmasında kurumsal her öge arasındaki uzlaşmacı yaklaşım kadar aynı paradigma tarafından incelikle şekil kazandırılmış konformist bir sosyal nizamın etkisi de önemlidir. Dolayısıyla Osmanlı siyasal sisteminin ve düşünce hayatının biçimlendirilmesinde söz konusu bu bilincin varlık bulduğu açıktır. Hatta siyasal bir rejim olgusu olarak patrimonyol yapı ve bu yapının biçimlendirdiği toplumsal düzen içinde bilim, bilim insanı, felsefi anlayış ve sanat bu gerçekliğin daha da belirginleştiği sahalardır.<sup>48</sup>

Siyasi otoritenin/patronun gerek siyasal gerek sosyal gerekse düşünce hayatı etrafında şekil kazanan sistem, hiyerarşik bir işleyiş içinde bağlılığın,

<sup>47</sup> Huff, age., s. 434.

<sup>48</sup> İnalak, *Şair ve Patron*, s. 9.

bağımlılığın, uyumun, düzenin, hakikatin ve hikmetin kuşatıcı gücüyle varlık bulur. Güç mihrakı, toplumsal, ekonomik, bilimsel, askeri vb. her tür alanda varlığını hissettirerek devamlılığını garanti altına almakta oldukça rasyonel davranır. Her türlü hareketlilik ve kümelenmeyi kendi denetimi ve kontrolü altında etkisizleştirecek mekanizmaların varlığıyla hâkim söylemin bekasını daim kılmakta oldukça profesyonel yaklaşım tarzları belirler. Patron, sistemin varlığını tehlikeye sokacak yeni siyasal, düşünsel, ekonomik vb. teorileri iktidar ve toplum arasındaki irtibatı sağlayan en güçlü köprü olan geleneğe dayandırarak ya normalizasyonun pekiştirilmesinde araçsallaştırır ya da paradigmada sorunlar yaratacağı gerekçesiyle dışlar. Kaldı ki muhafaza ya eski-yeni arasında bir entegrasyonla ya da tehdit edici harici öğelere karşı yapıyı kapalı tutmakla sağlanabilir. Doğru ya da haklı olmaya, rasyonelliğe veya gerçekliğe ihtiyaç duymayan gelenekten aldığı verilerle meşruiyetini temellendiren patron, sadakat duygusuyla sıkı sıkıya bağlı kullarıyla iktidar alanını genişletir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin siyasal yapısının da patrimonyal sisteme uygun olarak açıklanması mümkündür. Osmanlı Devleti'nin siyasal rejimini diğerlerinden ayıran ise kul ve tımar sistemi yapısı olduğu görülmektedir. Toplumla organik bir bağı olmayan kişilerden oluşan kulluk sistemi vasıtasıyla patronun siyasi iktidarı, herhangi bir feodal etken tarafından sınırlandırılmadığı için çok yüksek düzeydedir.<sup>49</sup> Siyasal yapıyı biçimlendirmekle kalmayan patron, ekonomik, askeri, bilimsel ve felsefi alanlardaki etkinlikleri de denetim altında tutmaya ve bunlara düzen vermeye önem gösterir. Siyasal yapıyı ayakta tutan kolonlar ise demokrasi, güçler ayrılığı, birey, özgürlük değil, adalet, etik ve şeriattır. Dolayısıyla patronun toplumsal her olguya biçim verdiği ve standartizasyonu bekasının varlığı için gereklilik olarak görüp rasyonel temelini geleneksel paradigmanın simge, söylem, ileti, ritüel, değer, kural vb. araçlarıyla bütünleştirerek meşrulaştırdığı aşikârdır.

Buna bağlı olarak entelektüel hayatın kapsamını da bu örgü etrafında biçimlendirmek olağandır. Paradigmaya ait motiflerin renksizleştirildiği bir düşünsel yapı mevcut sistemin varlığına tehdit olarak algılanacağı için miras öğretilerin yinelenerek muhafaza edilmesi önem arz etmektedir. Aydınlanma zihniyeti bağlamında dönüşümün, bireyselliğin, geçicinin, akıcının, güncelin ve olanın değil olmasının gerekenin merkeze yerleştiği bir algılama tarzı karşısında değişimin, kurumsallığın, kalıcı olanın önemsenmesi, her yenilik girişimini bid'at olarak gören muhalif hareketlerin ortaya çıkması muhafazakârlığın özünüyle uyumsuz bir durum değildir. Kaçınılmaz olarak Kâtip Çelebi ile

<sup>49</sup> Aslan, agm, s. 251.

Birgivi ve devamı Kadızadeliiler arasındaki çatışmanın temelinde de bu realite yatmaktadır. Öyleyse Kâtip Çelebi'nin mücadelesini salt aklın düzenlemeciliğine karşı pratik aklın kendiliğindenliğine vurgusu olarak değerlendirilmeye ne ölçüde yanlı olabilir? Akli ilimler, bilim ve felsefeye olan ilginin büyük ölçüde ivme kaybetmesi ya da medreselerin müfredatından çıkarılarak iman tehlikeye soktuğu gerekçesiyle söz konusu bilimlerin okunmasına ve okutulmasına bid'atlara kapı açtığı gerekçesiyle şiddetle karşı çıkılması siyasal sistemle birlikte verilen statünün kaybedilmesi endişesiyle ne kadar ilişkisizdir? Bu soruların cevabı elbette ki okuyucunun rasyonel tavrı çerçevesinde anlamlıdır. Ancak görünen odur ki her türlü toplumsal ve siyasal dönüşümün reddedilmesi, mutlak iyinin ve mutlak doğrunun siyasal iktidarla paralelize edilip tarihsel ve toplumsal mirasın ilkesel bağımlılıkla içselleştirilmesi ve düşünce hayatındaki etkinliklerin bu minvalde biçimlendirilerek hâkim paradigmanın korunması, kurumsallaşmış politik bilincin yansımalarının belirtileridir. Dolayısıyla XVII. yüzyılda Kâtip Çelebi ile başlayan hareketliliği, bu politik bilincin dönüşümüne yönelik ilk çatışmalar olarak tasavvur etmek ön yargılardan kurtarılmış bir tanımlamadır. Çünkü bu çatışma, düzene mutlak itaat eden, topluma bağımlı, pasif, kaderci anlayışın seküler dünya algısı karşısında yeni bir paradigma ihtiyacını göstermektedir. Değişen konjonktürel şartlarla birlikte gelenekçi algının reel hayatın gereksinimlerini karşılayamayacağına yönelik ilk önemli mesajlardır. Keza "en iyi düzen, olan düzendir" anlayışı karşısında "hiçbir düzenin ve hiçbir düzenlemenin tek başına mutlak olamayacağı" anlayışı<sup>50</sup>, Batı'daki bilimsel, toplumsal, ekonomik, siyasal vb. her alandaki gelişmelerle rüştünü ispat etmiştir. Bu durumun Osmanlı'da çağdaşlaşma serüvenine olan etkisinin de XVII.ve XVIII. yüzyıllardan itibaren kendisini hissettirdiği açıktır. Dolayısıyla otoritenin paylaşılmazlığıyla biçimlenen siyasal anlayışın, varlığına temellendiren doneleri en iyi şekilde muhafaza etme arzusu içgüdüsel bir zorunluluktur. Keza otoritenin biçimlendirdiği düşünsel hayatın işlevselliği de bu perspektiften değerlendirilmelidir. Osmanlı'da siyasal rejim ve düşünce hayatı kapsamındaki muhafazakârlık-çağdaşlaşma çatışmasının iç mantıksallığı da bu dinamiklerden hareketle inşa edilmelidir.

#### KAYNAKÇA

AKKAŞ, Hasan Hüseyin, "Muhafazakâr Siyasi Düşünce Kavramı", AKÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt. 5, Sayı. 2, Aralık (2003)

ALATLI, Alev, *Batı'ya Yön Veren Metinler II*, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı (2010).

<sup>50</sup> Çetin, age, s. 263.

- ASLAN, Seyfettin, "Osmanlı Siyasal Rejiminin Şekillendirilmesinde Bir Olgu Olarak Patrimonyalizm", *A.Ü İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Cilt: 17 Sayı: 1-2 (2003).
- BALTACI, Cahid, "XV- XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri", ed. Muhammet Abay, M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 2005.
- BAYRAKÇI, Halil, *Osmanlı Toprak Sistemi*, Marifet Yay., İstanbul 1990.
- BERKES, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Haz. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2011.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Akçağ Yay., Ankara 2005.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2002.
- ÇETİN, Halis, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, Orion Kitabevi, Ankara 2007.
- DEMİR, Remzi, *Philosophia Ottomanica Cilt III*, Lotus Yay., Ankara 2007.
- FOUCAULT, Michel, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akinbay, Ayrıntı Yay., İstanbul 2005.
- FREELY, John, *Alaaddin'in Lambası*, çev. Nurşan Üstüntaş, Şenocak Yay., İzmir 2010.
- HIZLI, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:17 Sayı:1 (2008).
- HUFF, Toby E., *Modern Bilimin Doğuşu ve Yükselişi*, çev. İnan Kalaycıoğulları, Ertan Tağman, Aynur Yetmen, Epos Yay., Ankara 2010.
- HUNTINGTON, Samuel P., "Conservatism as an Ideology", *The American Political Science Review*, Vol. 51, No. 2. (Jun., 1957).
- İMAM BİRGİVÎ, *Birgiovî Vasiyetnâmesi*, Haz. Ahmet Ersin Yücel, Bedir Yay., İstanbul.
- İNALCIK, Halil, *Şair ve Patron*, Doğu Batı Yay., Ankara 2010.
- İNALCIK, Halil, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", *İslâmiyât I*, Sayı: 4 (1998).
- İNALCIK, Halil, "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", çev. Mehmet Özden, Fahri Unan, *Türkiye Günlüğü*, Yaz Dönemi Sayı:11 (1990).
- KARAGÖZ, Betül, "Osmanlı Monokrasisi'nin Sultanizm'den Korunmasında Ahilik Kurumunun Rolü" *Uluslararası Ahi Evran Sempozyumu (15-17 Ekim 2008)*.
- KÂTİP ÇELEBİ, *Mizanü'l- Hakk Fi İhtiyari'l- Ahakk*, haz. Orhan Şaik Gökyay, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1993.
- KUTLUER, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 2001.
- LEWIS, Bernard, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. İhsan Durdu, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- MARDİN, Şerif, *İdeoloji*, İletişim Yay., İstanbul 1997.

- MARTI, Huriye, *Osmanlı'da Bir Dâru'l- Hadîs Şeyhi Birgiyî Melmed Efendi*, Hünkar Ofset, İstanbul 2008.
- MASSOOD, Ehsan, *İslam ve Bilim*, çev. Şafak Timur, Picus Yay., İstanbul 2010.
- OLGUNER, Fahrettin, *Türk -İslam Düşüncesi Üzerine*, Akademi Kitabevi, İzmir 1993.
- ÖZİPEK, Bekir Berat, *Muhafazakârlık*, Timaş Yay., İstanbul 2011.
- TEKELİ, Sevim ve diğerleri, *Bilim Tarihine Giriş*, Nobel Yay., Ankara 2009.
- VINCENT, Andrew, *Modern Politik İdeolojiler*, çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yay., İstanbul 2006.
- VURAL, Mehmet, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık*, Elis Yay., Ankara 2003.
- YÜKSEL, A. Turan, *İslam'da Bilim Tarihi – Başlangıçtan Osmanlı Döneminin Sonuna Kadar-*, Kitap Dünyası, Konya 2007.
- ZİLFİ, Madeline C., *Osmanlı Uleması Klasik Dönem Sonrası 1600-1800*, çev. Mehmet Faruk Özçınar, Birleşik Yay., Ankara 2008.

#### İnternet Kaynakça

<http://yunus.hacettepe.edu.tr/unan/akademik5.html>