

**T.C.**  
**İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI**

**ALEXANDER WENDT'İN İNŞACILIK ANLAYIŞINA GÖRE 16. YÜZYIL OSMANLI  
İMPARATORLUĞU VE İSPANYOL İMPARATORLUĞU ÇATIŞMASININ TAHLİLİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**AHMED FATİH ANDI**

**HAZİRAN 2021**

**T.C.**  
**İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI**

**ALEXANDER WENDT'İN İNŞACILIK ANLAYIŞINA GÖRE 16. YÜZYIL OSMANLI  
İMPARATORLUĞU VE İSPANYOL İMPARATORLUĞU ÇATIŞMASININ TAHLİLİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**AHMED FATİH ANDI**

**DANIŞMAN: DR. ÖĞR. ÜYESİ FATİH BAYRAM**

**HAZİRAN 2021**

## **BİLDİRİM**

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

**Ahmed Fatih ANDI**

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığını taahhüt ederim.

**Dr. Öğr. Üyesi Fatih BAYRAM**

## İMZA SAYFASI

Ahmed Fatih ANDI tarafından hazırlanan ‘Alexander Wendt’in İnşacılık Anlayışına Göre 16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu ve İspanyol İmparatorluğu Çatışmasının Tahlili’ başlıklı bu yüksek lisans tezi, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

### **JÜRİ ÜYELERİ**

### **İMZA**

#### **Tez Danışmanı:**

Dr. Öğr. Üyesi Fatih BAYRAM

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

#### **Üyeler:**

Prof. Dr. Erol ÖZVAR

.....

Kurumu: Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. Helin SARI ERTEM

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 18/05/2021

## ÖNSÖZ

Bu çalışmada, Leopold von Ranke'den günümüze pek çok tarihçinin, özellikle de Akdeniz uzmanlarının başlıca ilgi alanı olagelen ‘Osmanlı ve İspanyol İmparatorlukları arasında cereyan eden, ideolojik, askeri ve siyasi alanlarda gözlemlenen çatışma halini’ inceledim. Bu çatışmada, devletlerarası çatışma konjonktürünün, Lockecu anarşi kültürünün, Osmanlı ve İspanyol İmparatorlukları'nın, beşeri alana hakim olan sosyal türlerin nasıl sistemik etkileşim yoluyla inşa edildiğini ve bu iki devletin ben imajlarının hangi tarihi ve sosyal arkaplan paralelinde inşa edildiğini ele aldım.

Tezim, mevcut Akdeniz Tarihi literatürünü, Alexander Wendt'in Sosyal İnşacı teorisi, Fernand Braudel'in tarih tasnifi, Herfried Münkler'in imparatorluk/emperyal çevrim modeli, Husserl ve Mead'in sosyal etkileşim üzerine fikirleri ile harmanlayarak tüm bu somut ve maddi vakaların sosyal olarak inşa edilmesini problematize etmesiyle; sonra da tahlil ettiği “konjonktür”ü daha büyük bir “yapı”ya nisbetle anlamlandırması ile bu konuya dair eserlerin büyük çoğunluğundan ayrılmaktadır.

Sosyal Teori, Uluslararası İlişkiler teorisi, Siyasi Tarih, Tarih Metodolojisi gibi farklı alanları mezc eden bu çalışmada benden başka da emeği geçen pek çok kişi oldu. Yakın alakası ve katkıları sebebiyle danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Fatih Bayram'a, kıymetli eleştirileriyle çalışmamın seviyesini yükselten tez savunma jürisi üyelerim Prof. Dr. Erol Özvar ve Doç. Dr. Helin Sarı Ertem'e, nihai metnimi okuyarak önemli katkılar sunan Prof. Dr. Ahmet Cihan'a, yazdıklarımı zaman zaman profesyonel bir meslektaş nazarıyla okuyan arkadaşlarım Burak Muhsin Akın'a ve Halim Bohari'ye, sıklıkla tecrübesine müracaat ettiğim arkadaşım Abdullah Güloğlu'na, bana daima yazma şevkini aşılayan ve eğitimimi ilanihaye destekleyen ebeveynlerim Prof. Dr. Muhammed Fatih Andı ve Kübra Andı'ya gönülden teşekkür ederim.

Ahmed Fatih ANDI

İstanbul, 2021

## ÖZET

### ALEXANDER WENDT'İN İNŞACILIK ANLAYIŞINA GÖRE 16. YÜZYIL OSMANLI İMPARATORLUĞU VE İSPANYOL İMPARATORLUĞU ÇATIŞMASININ TAHLİLİ

Andı, Ahmed Fatih

Yüksek Lisans Tezi, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Fatih Bayram

Haziran 2021. 149 Sayfa.

Bu çalışma 16. yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu ve İspanyol İmparatorluğu arasında cereyan eden, Rodos'un Fethi (1522) ile temelleri oluşan ve Alcazarquivir Savaşı (1578) ile nihai olarak sönmölen siyasi, askeri ve ideolojik çatışmanın sosyal olarak inşa edilme sürecini ve söz konusu iki uluslararası failin ben imajlarının tarihi ve sosyal arka planını problematize etmektedir. Alexander Wendt'in inşacı teorisi, Fernand Braudel'in tarih tasnifi, Herfried Münkler'in imparatorluk/emperyal çevrim modeli, Edmund Husserl'in “hayat dünyası” ve George Herbert Mead'in “I vs me” ayrımı bu analizin kavramsal temellerini teşkil etmektedir. Osmanlı-İspanyol çatışmasının nasıl sosyal olarak inşa edildiğini ortaya koyan bu çalışma aynı zamanda uluslararası ilişkiler ve tarih disiplinlerinin düşünme biçimlerini buluşturmaya amaçlamaktadır. Giriş bölümünde cari tarihçilik pratiğinin eleştirisi ve literatür değerlendirmesi yapılmış, Kavramsal Çerçeve bölümünde tezin teorik altyapısı inşa edilmiş, Tarihi ve Sosyal Tanımlar Çerçevesi bölümünde hangi sosyal türün neye tekabül ettiğini tarihi ve sosyal veri ışığında tanımlanmış, Tahlil Çerçevesi bölümünde kavramlar ve tanımların etkileşimi ortaya konulmuş, Sonuç bölümünde işbu çatışma konjonktürünün daha büyük bir yapıya (histoire structurelle) ve medeni bağlama nispetle anlamı sorgulanmış ve tezden hasıl olan sonuç özetlenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** İnşacılık, Osmanlı İmparatorluğu, İspanyol İmparatorluğu, Akdeniz Tarihi, İdeoloji

## **ABSTRACT**

### **ANALYSIS OF THE CONFLICT BETWEEN OTTOMAN EMPIRE AND SPANISH EMPIRE IN 16<sup>th</sup> CENTURY ACCORDING TO ALEXANDER WENDT'S CONSTRUCTIVIST THOUGHT**

Andi, Ahmed Fatih

Master's Thesis, Department of International Relations

Supervisor: Assist. Prof. Fatih Bayram

June 2021. 149 Pages.

This research problematizes how the military, political and ideological conflict which took place between Ottoman and Spanish Empires in 16<sup>th</sup> century, as well as how self-images of the two international actors were socially constructed and what the sociohistorical background behind this phenomenon was at that time. Historical span of this analysis covers the period between Ottoman conquest of Rhodes (1522) where the first yet latent seed of the conflict was sown and Battle of Alcazarquivir (1578) where the final yet indirect impact of the Ottomans over Spain came to an absolute end. Alexander Wendt's constructivist IR theory, Fernand Braudel's classification of history, Herfried Münkler's model of empire, Edmund Husserl's "lebenswelt" and George Herbert Mead's infamous distinction between "I and me" constituted the main conceptional corpus of this study. This study also aims to combine the intellectual mindsets of history and IR disciplines. Thereby, Introduction chapter criticized the current praxis of history writing (especially in Turkey) and evaluated the current literature. Conceptual Framework chapter described the theoretical elements of this analysis. Chapter of Historical and Social Definitions defined what each historical "social kind" meant in their respective era. Analytical Framework chapter showed the interplay between theoretical framework and historical substance, then Conclusion chapter discussed what the conflict meant as "histoire conjoncturelle" in respect to the larger "histoire structurelle" of civilizational clash in the Mediterranean Basin as well as it summarized the outcomes that were reached by

this thesis.

**Keywords:** Constructivism, Ottoman Empire, Spanish Empire, Mediterranean History, Ideology

## **İTHAF**

Bu çalışmayı beni daima iyi bir tarihçi olmaya teşvik eden, tarih meraklısı dedem  
Ahmed Fatih Andı'nın (1930-2021) aziz hatırasına ithaf ediyorum.

## ÖZGEÇMİŞ VE İLETİŞİM BİLGİLERİ

### KİŞİSEL BİLGİLER

**Adı ve Soyadı:** Ahmed Fatih ANDI

**Elektronik Posta:** ahmed.andi@marmara.edu.tr

**Yabancı Diller:** İngilizce (İleri düzey), İspanyolca (Orta düzey)

### EĞİTİM BİLGİLERİ

| <u>Eğitim Düzeyi</u> | <u>Kurum</u>                                                                                                     | <u>Mezuniyet</u> |
|----------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------|
| <u>Yılı</u>          |                                                                                                                  |                  |
| Lisans               | İstanbul Şehir Üniversitesi,<br>İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi,<br>Tarih                                    | 2018             |
| Lisans Çift Anadal   | İstanbul Şehir Üniversitesi,<br>İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi,<br>Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler | 2018             |
| Yüksek Lisans        | İstanbul Medeniyet Üniversitesi,<br>Lisanüstü Eğitim Enstitüsü,<br>Uluslararası İlişkiler                        | 2021             |

### İŞ TECRÜBESİ

| <u>Tarih</u> | <u>Kurum</u>         | <u>Görev</u>        |
|--------------|----------------------|---------------------|
| Kasım 2020   | Marmara Üniversitesi | Araştırma Görevlisi |

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| BİLDİRİM.....                                                                          | iii |
| İMZA SAYFASI.....                                                                      | iv  |
| ÖNSÖZ.....                                                                             | v   |
| ÖZET.....                                                                              | vi  |
| ABSTRACT.....                                                                          | vii |
| İTHAF.....                                                                             | ix  |
| ÖZGEÇMİŞ VE İLETİŞİM BİLGİLERİ.....                                                    | x   |
| ŞEKİLLER LİSTESİ.....                                                                  | xiv |
| BÖLÜM I: GİRİŞ.....                                                                    | 1   |
| 1. Kavramsal Zemin.....                                                                | 1   |
| 2. Tarihyazımı Zemini ve Literatür Değerlendirmesi.....                                | 4   |
| 3. Teori ve Tarih Uyuşmazlığı Sorunu.....                                              | 12  |
| 4. Tezin Hedefi ve Yöntemi.....                                                        | 14  |
| BÖLÜM II: KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....                                                       | 19  |
| 1. İnşacılığa ve İnşacı Epistemolojiye Temel Bir Giriş.....                            | 19  |
| 2. Hayat Dünyası, Ben İmajı, Medeniyet Eksenini.....                                   | 21  |
| 3. Emperyal Çevrimler ve Augustus Eşiği.....                                           | 23  |
| 4. Alexander Wendt'in İnşacılık Anlayışı.....                                          | 26  |
| 4.1. Temeller.....                                                                     | 26  |
| 4.2. Wendt'e Göre Uluslararası İlişkiler Teorilerinin Haritası.....                    | 28  |
| 4.3. Devletler Sistemik Projesi.....                                                   | 30  |
| 4.4. Sosyal Türler.....                                                                | 31  |
| 4.5. Gücün Menfaat Tarafından İnşa Edilmesi.....                                       | 33  |
| 4.6. Menfaatin Düşünceler Tarafından İnşa Edilmesi.....                                | 36  |
| 4.7. Kendini Gerçekleştiren Kehanet Olarak Kültür.....                                 | 37  |
| 4.8. Hobbesçu Anarşi Kültürü, Lockecu Anarşi Kültürü ve İçselleştirme<br>Derecesi..... | 39  |
| 4.9. Wendt'in İnşacılık Anlayışına Yönelik Bazı Eleştiriler.....                       | 43  |
| BÖLÜM III: TARİHİ VE SOSYAL TANIMLAR ÇERÇEVESİ.....                                    | 47  |

|                                                                                                                                |           |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1. Osmanlı İmparatorluğu.....</b>                                                                                           | <b>47</b> |
| <b>1.1. Tarihi Tanımlama.....</b>                                                                                              | <b>47</b> |
| <b>1.1.1. 16. Yüzyıl'ın İlk Yarısına Dek Osmanlı İmparatorluğu'nun Genel Durumu.....</b>                                       | <b>47</b> |
| <b>1.2. İdeolojik ve İdeal Motivasyonlar.....</b>                                                                              | <b>51</b> |
| <b>1.2.1. Nizam-ı Alem: Sistemik Bir Proje.....</b>                                                                            | <b>51</b> |
| <b>1.2.2. Gaza, Fütüvvet ve Ganimet; İdealizm ve Materyalizm Arasında Gazi Kültürü.....</b>                                    | <b>52</b> |
| <b>1.2.3. Yavuz Sultan Selim: Meşruiyet Problemi ve Sembolik İktidar.....</b>                                                  | <b>56</b> |
| <b>1.2.4. Kanuni Sultan Süleyman: “Sahibkiran” İdeali, Binyılcılık ve Mesihlik....</b>                                         | <b>58</b> |
| <b>2. İspanyol İmparatorluğu.....</b>                                                                                          | <b>61</b> |
| <b>2.1. Tarihi Tanımlama.....</b>                                                                                              | <b>62</b> |
| <b>2.1.1. Batı Roma İmparatorluğu'nun Çöküşünden İspanyol İmparatorluğu'nun Doğuşuna Dek İberya'da Genel Siyasi Durum.....</b> | <b>62</b> |
| <b>2.1.2. 1479'dan 16. Yüzyıl'ın İlk Yarısına Dek İspanyol İmparatorluğu'nun Genel Durumu.....</b>                             | <b>65</b> |
| <b>2.2. İdeolojik ve İdeal Motivasyonlar.....</b>                                                                              | <b>70</b> |
| <b>2.2.1. Cennetin Krallığı, Tanrının Şehri ve Kutsal Savaş.....</b>                                                           | <b>71</b> |
| <b>2.2.2. “Servir a Nostre Seyor”: İspanya'da Kutsal Savaş ve Yeniden Fetih Kültürü.....</b>                                   | <b>74</b> |
| <b>2.2.3. İspanyol “Büyük Strateji”si?.....</b>                                                                                | <b>77</b> |
| <b>2.2.4. Şarlken ve “Şövalyelik Çağı”.....</b>                                                                                | <b>79</b> |
| <b>2.2.5. Felipe ve “Bürokrasi Çağı”.....</b>                                                                                  | <b>83</b> |
| <b>3. 16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu ve İspanyol İmparatorluğu Çatışması.....</b>                                            | <b>87</b> |
| <b>3.1. Tarihi Tanımlama.....</b>                                                                                              | <b>87</b> |
| <b>3.1.1. 16. Yüzyılın İlk Yarısında Kronolojik Bağlam.....</b>                                                                | <b>87</b> |
| <b>3.1.2. 16. Yüzyılın İkinci Yarısında Tarihi Bağlam.....</b>                                                                 | <b>89</b> |
| <b>BÖLÜM IV: TAHLİL ÇERÇEVESİ.....</b>                                                                                         | <b>97</b> |
| <b>1. Sosyal Türlerin ve Ben İmajının İnşası.....</b>                                                                          | <b>98</b> |
| <b>1.1. 16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Ben İmajı İnşası ve Sosyal Türler.....</b>                                        | <b>98</b> |
| <b>1.2. 16. Yüzyıl İspanyol İmparatorluğu'nda Ben İmajı İnşası ve Sosyal</b>                                                   |           |

|                                                                                 |            |
|---------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Türler.....</b>                                                              | <b>102</b> |
| <b>2. Gücün Menfaat Tarafından İnşa Edilmesi.....</b>                           | <b>108</b> |
| <b>2.1. Osmanlı İmparatorluğu.....</b>                                          | <b>109</b> |
| <b>2.2. İspanyol İmparatorluğu.....</b>                                         | <b>113</b> |
| <b>3. Menfaatin Düşünceler Tarafından İnşa Edilmesi.....</b>                    | <b>118</b> |
| <b>3.1. Düşünceler, İhtiyaçlar ve Arzular.....</b>                              | <b>119</b> |
| <b>3.1.1. Osmanlı İmparatorluğu'nda Kimlik İhtiyaçları.....</b>                 | <b>119</b> |
| <b>3.1.2. İspanyol İmparatorluğu'nda Kimlik İhtiyaçları.....</b>                | <b>121</b> |
| <b>3.1.3. Nesnel İhtiyaçlar.....</b>                                            | <b>121</b> |
| <b>3.2. Kimlik İhtiyaçları Paralelinde İnançlar ve Menfaatler.....</b>          | <b>122</b> |
| <b>4. Kültürün İnşa Edilmesi ve Kendini Gerçekleştiren Lockecu Anarşi.....</b>  | <b>123</b> |
| <b>4.1. Osmanlı İmparatorluğu'nda Lockecu Anarşinin Nedensel Etkileri.....</b>  | <b>124</b> |
| <b>4.2. İspanyol İmparatorluğu'nda Lockecu Anarşinin Nedensel Etkileri.....</b> | <b>126</b> |
| <b>4.3. Kültürün ve Konjonktürün Kurucu Etkisi.....</b>                         | <b>128</b> |
| <b>BÖLÜM V: SONUÇ.....</b>                                                      | <b>134</b> |
| <b>KAYNAKÇA.....</b>                                                            | <b>143</b> |

## ŞEKİLLER LİSTESİ

### Sekil Numarası

### Muhtevası

### Sayfa Numarası

Şekil 1

Wendt'e göre Uİ teorileri haritası

29

# BÖLÜM I: GİRİŞ

## 1. Kavramsal Zemin

Ruth Lane, *Karşılaştırmalı Siyaset Sanatı* adlı eserinde “siyasi”yi<sup>1</sup> satranç oyununa dayalı bir istiare ile şöyle tanımlar:

Standart bir satranç tahtasını gözlemleyiniz. Taşlar hem oyunun başlangıcında düzgün bir biçimde hem de oyunun sonraki aşamalarında düzenli bir karşılaşma içinde sıralanmıştır. Oyun sırasında ortaya çıkan çeşitli durumlarda her bir taş, hareketlerini yöneten kurallara göre kendi standart rolünü oynar. Hareketler ve kurallar bir anlamda sonsuzdur. Eğer zihnî kapasiteniz yeterliyse, standart bir satranç oyununda sürprizler yoktur. Bu matematiksel olarak saf bir alandır.

Şimdi farklı bir satranç tahtası hayal ediniz; düzenini kareler halinde korumaya çalışmakta, fakat devamlı düz ovalardan dağlara ve vadilere şekil değiştirmekte, yeni ırmaklar ortaya çıkmakta ya da eskiler taşmakta. Taşlar artık düzenli değil, dinamik ve kendi kendini belirlemekte: Bazıları resmi oynama alanından henüz keşfettikleri ya da icat ettikleri alanlara atlayabilir. Kral [şah-AFA] başka bir yarım kürede yeni bir hayat aramak için bir piyade [piyon-AFA] ile kaçabilir; filler alanın bir kısmını ele geçirip koyun besleme işine girişebilirler; kraliçenin kalesi ve kralın şövalyesi bir darbe sahneleyebilir; piyadeler isyan edebilir ve kendilerinden daha iyi olduğu varsayılanları asabilirler. Bu matematiksel bir kanıt değil, fakat daha zor olan bir şeydir: Siyasi bir alandır (Lane, 2014, 13).

Ancak Lane'in bu dikkat çekici istiaresi matematik ile siyasi ayrımının çok daha ötesinde bir şeydir. Lane'in bu istiaresindeki benzetilen-benzeyen ilişkisi daha tenasüple yorumlanırsa, istiaresinin Lane'den bağımsız bir natık olarak matematik-siyasi kutuplaşmasından ziyade matematik-beşeri kutuplaşmasına işaret ettiğini görürüz. Bu kutuplaşmanın kökeni 19. yüzyıl Alman düşünürü Wilhelm Windelband'ın ihdas ettiği nomotetik ve ideografik bilimler ayrımına kadar geri götürülebilmektedir (Özlem, 2016, 152). Gulbenkian Komisyonu'nun ünlü çalışması *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*'un<sup>2</sup> etkisiyle doksanlı yıllarda bu ayrım tekrar ve fakat çok daha problematize bir şekilde gündeme geldi. Immanuel Wallerstein'ın başkanlığındaki Gulbenkian

<sup>1</sup> Bütün çalışma boyunca siyasi kelimesi italik yazıldığı takdirde Ruth Lane'in “siyasi” kelimesine getirdiği yoruma işaret eder.

<sup>2</sup> Gulbenkian Komisyonu. (2016). *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor* (Ş. Tekeli, Terc.). İstanbul: Metis.

Komisyonu'nun bu raporunun Wallerstein ve Lee'nin “iki kültür aşma”<sup>3</sup> tezinden hareketle getirdikleri formülasyon ile günümüzde nomotetik ve ideografik gerilimi temellerinden problematize edilmiş olsa da bu problematizasyon epistemolojik ve teorik düzlemle sınırlı kalmış, bilhassa da ülkemizde yerleşik bilim pratiği kendini yenileyememiştir. Bilhassa nomotetik ve ideografik ayrımının iki kutbuna da tam manasıyla ait olmayan bilim dalları bu tür bir yenilenmeden mahrum kalmış, Lane'nin istiaresinde mukayese yoluyla ortaya konulan zıtlığın makul bir şekilde tadil edilmesi mümkün olmamıştır.

Tarih tabiatı ve nesnesi icabı tekrarlanmayanlarla, gözlemlenemeyenlerle ve tam anlamıyla bilinmeyenlerle uğraşır. Tikellerle ve olumsuzluklarla (contingency) meşgul olan tarihte kanunlaştırma mümkün olmamakla beraber tarih boyunca çeşitli sosyal, fikri, iktisadi, coğrafi vb etkenlere dayalı nedenselliklere rastlanabilmekte ve bu düzenlilikler insan ediminin açıklanmasında ideografik tarih metodunun sağladığı verileri tamamlayıcı olabilmektedir. Ancak modern tarihçilik pratiğinde tarih felsefesinin kötü ve teleolojik örneklerinin çokluğu sebebiyle söz konusu düzenliliklerin anlamlandırılmasını sağlayan tarih felsefesi ile bilimsel tarihçiliğin arasına sarp bir sınır hattı çekilerek tarihçiliğin ideografik vasfı mesleki bir a priori olarak sabitlenmiştir.

Uluslararası ilişkiler disiplini ise tarihten ayrılarak gözlemlenebilenlerle ve ciddi oranda bilinebilenlerle uğraşır. Tarihin aksine (her bir) nesnesinin tabiatını anlamak ve teşrih etmekten ziyade aktörler arasındaki ilişkilerin nedenselliğini anlamaya ve söylemsel teknoloji üretmeye odaklanır. Bu sebeple özünde iki kutba da ait bulunmamakla beraber nedensel düzenlilikleri çok daha ön plana çıkarmaktadır.

Bu iki bilim dalı arasındaki tamamen pratikten kaynaklanan vasıf çatışması en çok da iki alanın kesişiminde kalan siyasi/uluslararası tarih alanını menfi etkisi altına almaktadır. Uluslararası ilişkiler, mezkur tabiatı icabı, üzerinde spekülasyon

---

<sup>3</sup> Wallerstein, I. ve Lee, R. E. (2007). *İki Kültürü Aşmak: Modern Dünyada Fen Bilimleri ile Beşeri Bilimler Ayrılığı* (A. Babacan, Terc.). İstanbul: Metis.

yürütebilmek için dosdoğru, müstakim bir tarihi “veri” olarak almak istemektedir. Ancak tarih onu vakanüvislikten tefrik eden metodolojisi icabı yazarın nokta-i nazarına göre değişen farklı ve zaman zaman ihtilaflı söylemler üretmekte ve güncel tarihçilik pratiği ise düzenliliklere yönelik dikkatleri ya aşırı yapısalcılık ve determinizmle ya da tarih felsefeciliğiyle eşleştirerek dışlamaktadır. İki farklı satranç tarzının bu çatışması ise hem beşeri ve (Lane'e göre) “siyasi” olanda içkin düzenliliklerin hem de düzenliliklerde içkin olan beşeriyetin ve insan ediminin (agency) siyasi/uluslararası tarihçi tarafından ele alınmasını zorlaştırmaktadır.

Bunların yanı sıra uluslararası ilişkiler teorilerinin kahir ekseriyeti, bilhassa da realizm, neorealizm, oyun teorisi, rasyonel seçim teorisi gibi maddeci yaklaşımlar beşeriye tam manasıyla kapsayamamakta; istisnai, olumsal, arasyonel aktör davranışlarını açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Postmodernizm, postyapısalcılık, inşacılık gibi yaklaşımlar müstesna tutulursa uluslararası ilişkiler teorileri cari zaman, uzam ve sosyal bağlama bağımlı kalmakta ve uluslararası ilişkilerde cari tarih söylemine göre 1648 sonrası Westphalia Düzeni ile doğup 1713 Utrecht Antlaşması ile tahkim oldukları farz edilen erken modern aktörlerin davranışlarını açıklamaya da tam anlamıyla kifayet etmemektedirler. Bunun yanı sıra işbu teoriler sadece günümüzün Locke'cu'dan Kantçı'ya dönüşen anarşi kültürü dahilinde çalışacak şekilde tasarlanmışlardır. Alexander Wendt'e göre uluslararası ilişkiler camiasını uzun süre meşgul eden anarşinin mahiyeti tartışmasında anarşinin bir kuralsızlık hali olduğu için bir mantığı yoktur ve fakat üç farklı kültürü vardır. Wendt'e göre Hobbesçu, Locke'cu ve Kantçı üç anarşi kültürü vardır ve bunlar sırasıyla düşmanlık, rekabet ve uzlaşma üretirler (2016, 379). Mezkur teoriler günümüz uluslararası toplumunu çeşitli derecelere kadar muhtelif cephelerde açıklayabilmekle beraber Hobbesçu anarşini kültürünün hakim olduğu Orta Çağ'a kadarki dönemleri ya da Locke'cu kültürün yükseldiği erken modern dönemleri açıklayamamakta ve siyasi tarihçiye fayda sağlamamaktadır. Bununla beraber mezkur teoriler rasyonalite gibi bir Aydınlanma sonrası mefhumuna dayanmakta ve kökleri Peloponez Savaşı ve Meloslular Diyaloğu gibi erken antikiteye ait köklere dayandırılan cari tarihi anlatıyı (bile) anakronizme düşmeksizin açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

Tüm bunlara ilaveten uluslararası ilişkiler disiplininde üzerinde neredeyse tartışmasız şekilde ittifak edilen, olan, Peloponez Savaşları, Otuz Yıl Savaşları, Westphalia Antlaşması, İspanya Veraset Savaşları, Utrecht Barışı, 19. yüzyıl Kongreleri gibi izlekleri takip ederek 20. yüzyılın başında modern uluslararası sistemin doğuşuna varan tarih anlatısı Batı dışı aktörleri tamamen sahne dışına itmektedir. Bu Avrupa-merkezli ve uluslararası ilişkilerin bugününü verecek şekilde tasarlanan teleolojik söylem Osmanlı İmparatorluğu, Safevi İmparatorluğu, Memlük Sultanlığı, Babür İmparatorluğu gibi büyük Müslüman güçlerin ve Hindistan ile Çin benzeri kadim doğu güçlerinin bölgesel ve küresel etkilerini ve diğer aktörlerle olan etkileşimlerini açıklama konusunda yerleşik uluslararası ilişkiler pratiğini iyice kullanışsız bir hale getirmektedir.

Tüm bunların yanı sıra, inşacı ve postyapısalcı yaklaşımlar bir kenara konulursa, aktörlerin değerlendirilmesi hususunda devletin maddi vechesini teşrih ederken büyük bir vuzuha sahip olan mevcut ve cari uluslararası ilişkiler yaklaşımları, devleti ve aktörü teşkil eden toplumu layığıyla anlayamamışlardır. Faruk Yalvaç'ın ifadeleriyle

“Toplum bilimlerinde hakim olan yöntemsel ulusçuluğun ters yönü de Uİ disiplininin kendi kuramsal kategorilerini sosyolojik bir toplumsal anlayıştan soyutlayıp bir “iç/dış” sorunsalı etrafında ele almış olmasıdır. Nasıl klasik toplum kuramı tarihsel gelişmeyi ontolojik bir tekillik (tek toplum, tek devlet) anlayışıyla incelemişse, Uİ de uluslararası toplumsal ilişkilerden “soyutlanmış” bir kategori olarak, “ontolojik bir dışsallık” anlayışı ile kuramsallaştırmıştır” (2018, 12).

## **2. Tarihyazımı Zemini ve Literatür Değerlendirmesi**

Westphalia Paradigması bağlamından eleştirel tavırlarla uzaklaşan siyasi tarihçiyi; siyasiyi ve tarihiyi sorunlu bir şekilde ele alan uluslararası ilişkiler pratiği ile lüzumu şaibeli metodolojik hassasiyetlerle saf ideografizme yönelen tarih pratiğinin yol açtığı metodolojik sorunların beklediği gibi kayda değer bir literatür zaafı da beklemektedir. Bu konuyu siyasi tarihin tamamı üzerinden ele almak imkan dahilinde

olmadığından sadece bu çalışmanın konu aldığı 16. yüzyıldaki Osmanlı İmparatorluğu ve İspanyol İmparatorluğu arasında cereyan eden çatışma, bu dönemlerde mezkur devletlerin izlediği politikalar, bu dönemde devletlerin karar alma mekanizmalarını etkileyen kimlik ve ben imajı mefhumları üzerinde yorum yapacağım.

Öncelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun diplomatik, siyasi ve uluslararası ilişkileri hususuna genel ve dönemden bağımsız olarak bakarsak, Türkçe literatürdeki baskın anlatı von Ranke'nin belgeci yaklaşımını taklit eder şekilde mesaisinin kahir ekseriyetini belgelere ve anlaşmalara hasretmektedir. Anlaşmalar, anlaşma maddeleri, diplomatik ilişkiler, sefaretnameler vb. bu anlatının omurgasını oluşturur. Ancak bu anlatı Yalvaç'ın işaret ettiği metodolojik millilikle maluldür ve ötekini çoğunlukla kapsamadığı gibi aktör edimini inşa eden zihniyet yapısını, kimliğe ve ben imajına dair dikkatleri dışarıda bırakır. Bunun yanı sıra Türkçe baskın anlatı diplomasi nosyonuyla inşa edilmiştir ve uluslararası ilişkiler nosyonunun gerektirdiği epistemolojik çok kutupluluk yerine tek bir devleti (Osmanlı İmparatorluğu'nu) merkeze almaktadır. Ayrıca Türkçe literatür biraz da uluslararası ve diplomasi olgularının iyice olgunlaştıkları dönemler olmaları hasebiyle ekseriyetle 18. ve 19. yüzyıllara odaklanmıştır.

İngilizce literatürde de Osmanlı tarihinde sosyal konuların, bürokratik ve kurumsal yapıların, askeri serüvenlerin, diplomasinin başlıklarının tematik incelenişi ön plandadır ve çeşitli dilbilimsel, görsel, kültürel vb dönüşler (turn) bağlamında sosyal teori ve tarih metodolojisi dönüşümlerine başarıyla ayak uydurulurken “uluslararası”nı ve aktörler arası etkileşimin aktör edimindeki dönüştürücü etkisini ele alma hususunda kısmen atıl kalınmıştır.

18. ve 19. yüzyıllar kayda değer bir ilgiye mazhar olmakla beraber gerek konvansiyonel uluslararası ilişkiler söyleminde verili Westphalia Paradigması'na gerekse bu sisteme giden yolun döşendiği dönemlere ilişkin olarak Türkçe'de yahut Osmanlı bağlamında yeterli miktarda çalışma bulunmamakta, ilgili dönem

monografileri ise konuyu yine uluslararası ilişkiler yönüyle değil tarihi sebeplendirmeye dayanarak ele almaktadır. Mehmet Sinan Birdal'ın *Kutsal Roma İmparatorluğu ve Osmanlı: Küresel Emperyal İktidardan Mutlakıyetçi Devletlere*<sup>4</sup> başlıklı, mezkur iki imparatorluğun yapısal benzerlik ve dönüşümünü uluslararası ilişkiler teorilerine müracaat ederek açıklayan eseri bu durumun ihtişamlı bir istisnasıdır.

İspanyol İmparatorluğu cenahına bakılırsa, Türkçe'de İspanya hakkında genel tarih kitapları<sup>5</sup> veya İspanyol tarihinden çeşitli fragmanlar üzerine çalışmalar olsa da neredeyse hepsinin tercüme olduğu görülür.

Ancak İspanyol İmparatorluğu üzerine İngilizce literatürde<sup>6</sup>, Osmanlı İmparatorluğu üzerine Türkçe literatürde olduğu şekilde belgeci yaklaşımdan ziyade daha revizyonist ve güncel bir araştırma formatı hakimdir<sup>7</sup>. Bu literatür tıpkı Osmanlı İmparatorluğu üzerine İngilizce literatürde olduğu gibi nesnesini denizcilik, ticaret, iktisadi yapı, bürokrasi, sosyal yapı vb yönlerden ele almaktadır. Fakat bu literatür, oldukça geniş araştırmaya ve geniş bir skaladan belgelere dayalı, ayrıntılı ve karar alıcının karar almadaki şahsi “tahlil düzeyinin”<sup>8</sup> etkisini de ciddi oranda gibi problematize eden, hükümdarı tarihselleştirdiği kadar “siyasi”leştiren bazı hükümdar monografileri<sup>9</sup> ile Osmanlı İmparatorluğu literatüründen ayrılır.

Ancak bu literatür uluslararası tarihçilik teamüllerine mugayir bazı yanlara da

<sup>4</sup> Birdal, M. S. (2017). *Kutsal Roma İmparatorluğu ve Osmanlı: Küresel Emperyal İktidardan Mutlakıyetçi Devletlere*. İstanbul: İletişim.

<sup>5</sup> Bir örnek olarak şu kitap zikredilebilir: Phillips Jr., W. D. ve Phillips, C. R. (2018). *İspanya'nın Kısa Tarihi* (T. Erkmén, Terc.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

<sup>6</sup> Osmanlı İmparatorluğu ve İspanyol İmparatorluğu üzerine İspanyolca literatürü pratik sebeplerden ötürü buradaki değerlendirmelerime dahil edemeyeceğim.

<sup>7</sup> İmparatorluğun klasik dönemini muhtelif vechelerden kapsayan bir örnek için bkz. Elliott, J. H. (2002). *Imperial Spain: 1469-1716*. Londra: Penguin.

<sup>8</sup> Her ne kadar bu çalışmanın teorik omurgasını teşkil eden Wendtçi inşacılık anlayışı epistemolojik sebeplerle geleneksel tahlil düzeyi kavramını reddedip bunun yerine tüm failer arası epistemolojik hiyerarşiyi yıkan “devletler sistemik projesi” kavramını önerse de (Wendt, 2016, 22) anlatının açıklayıcı gücünü yükselten bir tarihyazımı özelliği olarak bu husus kayda değerdir.

<sup>9</sup> Bu tür monografilerin en parlak örneklerinden bazıları Geoffrey Parker'a aittir. Bkz. Parker, G. (2014). *Imprudent King: A New Life of Philip II*. New Haven: Yale University. ve Parker, G. (2019). *Emperor: A New Life of Charles V*. New Haven: Yale University.

sahiptir. Osmanlı İmparatorluğu tarih yazımında oldukça aşına olunan ve sıklıkla eleştirilen “gerilemecilik” ve “altın çağcılık” unsurlarına, İspanyol İmparatorluğu hakkındaki literatürde zaman zaman, üstelik eleştiri nesnesi olarak değil söylemin dahili unsurları olarak rastlanır. Örneklendirmek gerekirse, Henry Kamen'e göre alanın duayenlerinden John Elliott'un kimi eserlerinde de 19. yüzyıl İspanyol Romantikleri'nden miras alınan daha hafif bir gerilemecilik vardır (Kamen, 2005, 40). Dikkatli bakıldığında sıklıkla altın çağ düşüncesini reddetse bile Kamen'in anlatısında bile yer yer altın çağ düşüncesinin örtük bir a priori olarak alındığı görülebilir (2004). Yine Robert Goodwin'in *Spain: The Centre of the World, 1519-1682* adlı çalışmasının (2015) da hafif dozlu bir gerilemeciliğin izlerini taşıdığı söylenebilir.

Altın Çağ düşüncesi anlamını haricindeki dönemlerin aşırı düşkünlüğünden ve müteakip büyük çöküşlerden alması sebebiyle, birer fotoğraf pozitif ve negatif gibi altın çağcılık gerilemecilikle eştir. Bu tür isimlendirmelerin ve sağlam epistemolojik temellere oturmayan normatif dönemlendirmelerin sonradan geçmişe teleolojik şekilde verilmiştir, bu sebeple tarihte insan ediminin anarşik vasfından doğan tarihin olumsal vasfı ile çelişmektedir. Bu bağlamda, muhtelif dünya imparatorluklarının egemenlik biçimlerini teorize eden eseri *İmparatorluklar: Eski Roma'dan ABD'ye Dünya Egemenliğinin Mantığı* adlı eserinde Alman siyaset bilimci Herfried Münkler ilerleme, gerileme, yükselme, düşme gibi normatif tınlı kavramlar yerine üstçevrim ve altçevrim kavramlarını ikame etmeyi teklif eder (2009).

Sonuç olarak Osmanlı literatüründe normatif türde tanımlamalardan kaçınılmaktadır. Ancak bu kaçınma tavrının İspanyol İmparatorluğu hakkında İngilizce literatürde tam manasıyla oturmadığı nazar-ı dikkatten kaçmamaktadır.

Son olarak Osmanlı İmparatorluğu ile İspanyol İmparatorluğu arasında 16. yüzyıl boyunca cereyan eden çatışma ve rekabet, yani bu çalışmanın asıl konusu, hakkındaki literatür üstünde duracağım. İspanyol belgelerinin Osmanlı araştırmalarındaki tamamlayıcı rolüne ilk kez 1956'da Halil İnalcık tarafından işaret

edilmiş (Tabakoğlu, 2019, 16) ve ardından Muzaffer Arıkan tarafından da 1964'te bilhassa Aragon belgelerinin önemi vurgulanmış olsa (Arıkan, 1964) da bu, daha ziyade Osmanlı odaklı bir çağrı olmuştur.

Türkçe'de doğrudan doğruya bu konu hakkında makale düzeyinde bir kaç çalışma<sup>10</sup> olmakla beraber kitap hacminde çalışmaların yayınlanması son on küsur yılda ivmelenmiştir<sup>11</sup>. Bu çalışmaların ilk öncüsü olarak Muzaffer Arıkan ve Paulina Toledo'nun *XIV.-XVI. Yüzyıllarda Türk-İspanyol İlişkileri ve Denizcilik Tarihimize İlgili İspanyol Belgeleri*<sup>12</sup> adlı eseri zikredilebilir. Genel Akdeniz tarihleri, denizcilik ve harp tarihi konulu çalışmalar ve benzeri içinde konuyla ilgili malumata erişilebilmekle, ve konunun casusluk ve korsanlık gibi tali kısımlarına ilişkin çalışmalar da olmakla beraber doğrudan ve münhasıran İspanyol İmparatorluğu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun 16. yüzyıldaki çatışmasına dair yayın oldukça azdır. Bu sınırlı yayın yelpazesi içinde, Arıkan ve Toledo'nun çalışması haricinde, başarılı ve nazar-ı dikkati celbeden örnekler olarak Hüseyin Serdar Tabakoğlu'nun *Akdeniz'de Savaş: Osmanlı-İspanya Mücadelesi* (2019) adlı eseri, Emrah Naki'nin *Akdeniz'de Hakimiyet Mücadelesi: 16. Yüzyılın Siyasi ve İktisadi Ortamında İspanya-Osmanlı İlişkileri (1571-1581)* (2020) adlı eseri ve Bülent Arı'nın *Akdeniz'de İki Süper Gücün Hakimiyet Mücadelesi: İspanya ve Osmanlı, Kıbrıs'ın Fethi-İnebahtı-Armada* (2019) isimli kitabı önplana çıkar. Tabakoğlu'nun analizi Mahan'ın denizgücü teorisinden hareketle Osmanlı-İspanyol çatışmasını siyasi ve tarihi sebeplendirme yoluna girer ve denizgücü unsurlarının (limanlar, sahil kaleleri, kalyon ve kadirga filoları vb) iase ve muhafazasını merkeze alarak çatışma olgusunu inceler. Emrah Naki'nin çalışması

<sup>10</sup> Birkaç örnek olarak şu makaleler zikredilebilir: Arıkan, M.(1968) XIV-XVI. Asırlarda Türk-İspanyol Münasebetlerine Toplu Bir Bakış. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 23(3-4), 239-256; Bilgin, F. (2013). Tunus Üzerinde Osmanlı-İspanyol Hâkimiyet Mücadelesi (XVI. Asır). *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(44), 181-201; Turan, T. (2018). Çatışmadan Ateşkese Osmanlı-İspanyol İlişkileri (1301-1581). *History Studies*, 4(3), 193-217. Bu çatışma ortamından iktisadi yapıların nasıl etkilendiği hakkında muhtasar bir çalışma için ise bkz. Bal, F. (2011). XVI. Yüzyılda Osmanlı-İspanya İktisadî İlişkileri: Akdeniz'de Rekabet. *Öneri Dergisi*, 9(36), 201-211.

<sup>11</sup> Bu konu Pablo Martin Asuero'nun *İspanya-Türkiye: 16. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Rekabet ve Dostluk* (2004) künyeli eserinde de kendine genel bir değerlendirmenin bir cüzü olarak yer bulmuştur.

<sup>12</sup> Arıkan, M. ve Toledo, P. (1995). *XIV.-XVI. Yüzyıllarda Türk-İspanyol İlişkileri ve Denizcilik Tarihimize İlgili İspanyol Belgeleri (Las relaciones Turco-Españolas en los Siglos XIV y XVI. Documentos Relativos a la Historia Naval Otomana)*. Ankara: Deniz Kuvvetleri Komutanlığı.

da diplomatik-siyasi gelişmeleri yine tarihi sebeplendirme nazarıyla inceler ve çatışmanın sönümlenmesinin iktisadi sebepleri üzerinde durur. Bülent Arı iki imparatorluğun mücadelesini, sınır ötesi siyasi bağlantılara ve uluslar arasındaki siyasi ilişkilere de işaret ederek ele almıştır. Fakat oldukça kullanışlı bir elkitabı hükmündeki bu metin, kimi siyasi zaaf ve başarısızlıkları “Felipe'nin basiretsizliği” (2019, 4-5), “kötü paşalar ve padişahlar” (2019, 134-135) gibi şahıs *tahlil düzeyine* ait ve maddi zemindeki sebeplere bağlaması sebebiyle bu çalışmanın kavramsal konumuyla bağdaşmamaktadır.

16. yüzyıl Osmanlı-İspanyol çatışması üzerine İngilizce literatüre baktığımızda gerek hem Akdeniz Dünyası üzerine genel metinlerde hem de çeşitli yıl aralıklarıyla muhtelif açılardan müstakil çalışmalarda konunun ele alındığı görülür. Bu çatışma iklimine odaklanan kitaplar arasında, bilhassa inşacı tahliller için velud bir zemin hazırlamaları hasebiyle de, Roger Crowley'nin *Empires of the Sea: The Final Battle for the Mediterranean, 1521-1580*<sup>13</sup> adlı kitabı ve James Reston Jr'ın *Defenders of Faith: Charles V, Suleyman the Magnificent and the Battle for Europe, 1520-1536*<sup>14</sup> adlı kitabı oldukça geniş olan İngilizce literatürden birkaç örnek olarak gösterilebilir. Bunlar haricinde Andrew C. Hess'in Kuzey Afrika özelinde kaleme aldığı *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier*<sup>15</sup> adlı kitabı da bu çatışma üzerine literatürün en önemli köşetaşları arasındadır. İlaveten Akdeniz tarihçiliğinin öncülerinden Fernand Braudel'in, sahanın başlıca müracaat metinlerinden olan ünlü *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* (2019a; 2019b, 2019c) kitabı II. Felipe dönemi özelinde 16. yüzyıl Osmanlı-İspanyol çatışması üzerine tafsilatlı ve hacimli değerlendirmeler mevcuttur. David Abulafia'nın genel bir Akdeniz tarihi sunduğu eseri *The Great Sea*'de (2011) de yine bu türden değerlendirmeler mevcuttur. Bunların yanı sıra Askeri Devrim paradigmasından kalkan analizinde deniz savaş teknolojilerinin dönüşümünün 16.

<sup>13</sup> Crowley, R. (2009). *Empires of the Sea: The Final Battle for the Mediterranean, 1521-1580*. Londra: Faber and Faber.

<sup>14</sup> Reston Jr., J. (2009). *Defenders of the Faith : Charles V, Suleyman the Magnificent, and the Battle for Europe, 1520-1536*. New York: Penguin. Ancak bu çalışmanın popüler niteliğinin de olduğu unutulmamalıdır.

<sup>15</sup> Hess, A. C. (2010). *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier*. Chicago: University of Chicago.

Yüzyıl Akdenizi'ndeki siyasi etkileri üzerinde duran John Guilmartin Jr.'ın *Galleons and Galleys* (2002) eseri ile Stephen O'Shea'nin Orta Çağ boyunca Akdeniz Dünyası'nda din ve dini çatışmaların etkisini ele aldığı *Sea of Faith: Islam and Christianity in the Medieval Mediterranean World*<sup>16</sup> adlı çalışmasının bilhassa 1565 Malta Kuşatması'na dair kısmı (din, kimlik vb. hususlarda sağladığı bakış açısı hasebiyle) kayda değerdir.

Ancak bütün bu literatür içinde dikkati çeken birkaç metodolojik noksanlığa da işaret edilmesi icab etmektedir. Bu literatürün kahir ekseriyeti, Faruk Yalvaç'ın formüle ettiği metodolojik millilikle (2018, 12) maluldür. Hess ve O'Shea'nin çalışmaları istisna tutulursa, bu literatürün çoğunluğu belli bir merkez alıp diğer tarafı onun edilgen bir nesnesi olarak almaktadır. Ayrıca bu literatür, *The Forgotten Frontier* ve *Akdeniz'de İki Süper Gücün Hakimiyet Mücadelesi* bir nebze ayrı tutulursa, sadece tarihi, siyasi ve/veya diplomatik sebeplendirmeye yaslanmakta, “uluslararası” düşünme ve sebeplendirmeyi yeterince benimsememektedir. “Uluslararası”nın tarih anlatısı haricinde kalması Lane'in “siyasi” tanımındaki gibi tarihin tüm istisna ve olumsuzluklarıyla kapsanmasını, (bu çalışmanın vakasına atfen) iki özgül ve epistemolojik açıdan eşit olan tikel arasındaki etkileşime dayalı üretim ve yeniden üretim ilişkisinin tam anlamıyla anlaşılmasını ve tarih anlatısındaki tek merkezliliğin getirdiği özcü a priori unsurların “deneyden” dışlanması gayr-ı kabil kılmaktadır. Bunlardan maada, Wendtçi yaklaşımın taşıyıcı sütunlarından olan ve uluslararası siyasette aktör davranışının belirleyicilerinden olduğu öne sürülen “kendini gerçekleştiren kehanet olarak kültür” (Wendt, 2016, 232-237) konsepti, yani aktörlerin birbirlerini nasıl alımladığı/tecrübe ettiği ve birbirleriyle nasıl bir kültür ve mütekabiliyet beklentisi muvacehesinde etkileşim kurdukları mevcut literatürün yaklaşım(lar)ında tamamen ihmal edilegelmiştir. Sosyal türlerin söz konusu çatışma etkileşiminde oynadığı rol korsanlık ve ihtida konulu çalışmalar dışında yeterince detaylı şekilde ele alınamamıştır. Sonuç olarak, sözünü tükettiği ve “bittiği” öne sürülen “münasebetler tarihi”nin İngilizce konuşan dünyada bile ne kadar “başlamış” olduğu tartışmaya sonuna kadar açıktır.

---

<sup>16</sup> O'Shea, S. (2006). *Sea of Faith: Islam and Christianity in the Medieval Mediterranean World*. New York: Walker.

### 3. Teori ve Tarih Uyuşmazlığı Sorunu

Bir ayağının kavramsal zeminde ve bir ayağının da tarihyazımı zemininde bulunması hasebiyle kabaca “teori ve tarih uyuşmazlığı” olarak tanımlanabilecek durumun ayrı bir başlık altında kısaca ele alınması gerekmektedir. Kavramsal zeminde kısaca ifade edildiği üzere realizm, neorealizm, oyun teorisi, rasyonel seçim teorisi gibi maddeci uluslararası ilişkiler teorileri (ve tıpkı onlar gibi sırf yapısalcı tarih ekolleri) hem rasyonel hem de bilhassa arasyonel bağlamlarda aktör davranışını açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

Ancak bu önermenin kendinden menkul bir önkabul intibası vermemesi için maddeci yaklaşımların ne şekilde başarısız olduğunun ve bu yaklaşımlarla tarihi bulgular arasında nasıl uyuşmazlıklar bulunduğunun kısaca örneklenmesi gereklidir.

Modern ve maddeci teorilerin modern öncesi ve erken modern dönemlerdeki uluslararası aktör davranışını izah etmekte yetersiz kalmasının başlıca sebeplerinden biri de rasyonalite öncülüdür. Rasyonalizm ve sırf akli muhakeme/sebeplendirme bir Aydınlanma sonrası mefhumu olup bu dönem öncesinde görülmemiştir. Döneme ve bağlama bağımlı bir öncülün bir teori için zımni bir temel alınması açıklama kabiliyeti döneme ve bağlama bağımlı teorilerin doğmasına sebebiyet vermiştir.

Öncelikle rasyonel seçim yaklaşımını ele alalım. Geoffrey Parker, II. Felipe dönemi İspanyol İmparatorluğu ve komşularının uluslararası siyaseti idrak edişi hususunda etkileyici tespitler yapar. Parker'a göre 1571'de İnebahtı'da kazanılan zafer, 1578'de Alcazarquivir Savaşı'nda Portekiz kralı I. Sebastião'nun varissiz ölmesiyle Felipe'ye Portekiz'i ilhak etme fırsatı doğması, ileri yaşına rağmen varissiz kalan Felipe'nin sonunda baba olması gibi hadiseler Felipe'nin yakın kurmaylarından Kardinal Diego de Espinosa'nın dikkatini celb etmiş; Kardinal, II. Felipe'ye mektuplarında zaten sofu

dindarlığıyla meşhur olan Felipe'nin bu hadiselerden de anlaşılacağı üzere ilahi lütuf ve inayete mazhar olduğunu anlatmıştır (Parker, 2002, 248). Kökleri Katolik inancında (Protestanlık'tan ayrılarak) kişinin kendi emekleriyle değil Yaratıcı'nın nihai takdiri ile cennete gidebileceği düşüncesine giden bir ilahi yardım beklentisi bu yıllarda İspanyol Monarşisi'ni tesir altına almıştı, Parker'a göre İncil seküler bir kılavuz halini almış, ilahi yardım faktörü (Parker'ın tabiriyle element of providentialism) de hem Katolik hem Protestan çoğu Avrupa devletinin stratejik zihniyetinin asli unsurları arasında katılmıştı (Parker, 2002, 258). Dindar ve tedbirli (“el prudente”) imparator Felipe için artık Katolik inancının yok olması, onunla beraber İspanyol mülklerinin de yok olması demekti (Parker, 2002, 259).

Bunlara ilaveten Fernand Braudel II. Felipe'nin makro düzeyli vizyonlara sahip bir stratejist olmadığını ve Paul Kennedy de II. Felipe'nin belli bir yayılma planı olmaksızın Napolyon gibi rastgele yayıldığını kaydeder (Tabakoğlu, 2018, 178-179). Nitekim Geoffrey Parker'ın da *The Grand Strategy of Philip II* (2000) adlı kitabı yeni baskılar yapmaz ve Parker kariyerinin ilerleyen yıllarında onu rasyonel bir stratejist olarak değil “El Prudente” (tedbirli) lakabına atıfla “imprudent king”<sup>17</sup> (tedbirsiz kral) olarak tasvir etmeye başlar.

Osmanlı ve İspanyol İmparatorlukları'nın, iki uluslararası aktör olarak karar alma davranışları ve siyaset pratikleri “makul”dür, düşünülmüştür, akıldışı ve irrasyonel değildir, ancak tarihi bir düşünce olarak rasyonele ait değildirler ve arasyonel tabiattadırlar. Bu bağlamda gerek bu ikilinin gerekse aynı tarihi dönemden farklı aktörlerin maddeci ve rasyonalist öncüllere dayanan teorilerce ne derecede açıklanabileceği şüphelidir.

İspanyol İmparatorluğu Los Reyes Catolicos (Katolik Hükümdarlar) döneminden Karşı Reform sürecinin sonuna kadar kendi nüfuz alanlarında ve yakın periferilerinde Katolik inancının yayılması ve baskın gelmesini dış siyaset ajandasının başına yerleştirmiş, dindar ve tedbirli kral II. Felipe'nin ardından “El

---

<sup>17</sup> Parker, G. (2014). *Imprudent King: A New Life of Philip II*. New Haven: Yale University.

Piadoso” (dindar) lakaplı oğlu III. Felipe babasının yaklaşımını aynen devam ettirmiştir. Bu süreçte İber Yarımadası'nın bile tamamını kapsamayan bir devlet Amerika'nın keşfi, Portekiz'in ilhakı, Avrupalı sınırdaşlarıyla kesintisiz savaşlar ve Kuzey Afrika üzerinde emperyalist yayılma faaliyetleriyle sınırları Hind Okyanusu'ndan Meksika'ya, Malta'dan adını Felipe'den alan Filipinler'e uzanan, devasa fakat yönetilebilirlikten uzak bir hüviyete bürünmüştür. 16. yüzyılda Akdeniz Dünyası'na ve Amerika'ya ve 17. yüzyılda Otuz Yıl Savaşları'na ağırlık koyan imparatorluk kimlik ve inancını yayıp sınırlarını maksimize etme yolunda Amerika'dan gelen muazzam nakit akışına ve diğer zaferlerinin ganimetleriyle uçsuz bucaksız dominyonlarının üretim kapasitelerine rağmen 1557, 1575, 1596, 1607, 1627, 1647 yıllarında tam altı kez iflas etmiştir. Bu iflaslar (ve müteakip siyasi sorunlar) ile ilahi takdir arasında bağ kurulmuştu, danışmanlarından (secretario del rey) Mateo Vázquez de Leca İmparator II. Felipe'ye çare olarak “tanrının onlara kızmasının sebeplerini düşünmesini” tavsiye etmişti (Parker, 2000, 101-102). Bu maddi kayıpların yanı sıra İspanyol İmparatorluğu Katolisizm'in hamisi olma amacı uğruna başta iki asırlık müttefiki İngiltere olmak üzere pek çok Hristiyan devleti de kendinden uzaklaştırmış, hasım olmuştu (Parker, 2000, 113). Bunların soğukkanlı ve rasyonalist bir realpolitiğin sonuçları olmadığı aşıkardır.

Bu örnekler bağlamında bakıldığında uluslararası aktörler olarak Osmanlı ve İspanyol İmparatorlukları'nın iyi, güzel, doğru tanımları ile siyasi menfaatlerini daima ve zorunlu olarak rasyonel olanla eşleştirmedikleri görülür. Katolik inancı yok olduğunda İspanyol mülkünün de yok olacağı inancındaki II. Felipe ve oğlunun “ebedi” mülk için “dünyevi” mülkü harcama politikaları; ya da her iki imparatorluğun da kendi ben-idrakleri ile kimlik ve menfaat tanımları icabı aşırı genişlemeden (overstretching) çekinmemesi rasyonel seçim teorisine tarihi zeminde hareket alanı bırakmamaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nu gerek kendi içinde inşa ettiği millet sistemi ile gerekse de İberyadan sürülen Yahudiler'e karşı tutumuyla İspanyol İmparatorluğu'nun aksine muhtemel ötekileri sistemine dahil etmekten geri durmayarak “ontolojik

güvenliğinin” hipotetik mutlaklığını riske etmekten geri durmaması itibarıyla devletleri güvenliği maksimize edici aktörler (security maximizer) olarak farz eden ve her siyasi/medeni entiteyi “homo homini lupus ” mantığıyla birbiriyle savaş halinde tasvir eden realist yaklaşım ile bu arasyonel ve fakat Osmanlı kimliğiyle bağdaşır politika arasında ciddi bir tenakuz vardır.

Keza oyun teorisine bağlı analizler de (en azından bu çalışmada verili dönem ve coğrafyada) uluslararası siyasetin beşeri boyutunu anlamakta ciddi açılımlar sağlayabilmekle beraber nihai bir melce olmaktan uzak kalmaktadırlar. Örneklendirmek gerekirse, Philip Hoffman'ın gerek yabancı dillerde gerek Türkçe'de ses getiren eseri *Avrupa Neden Dünyayı Fethetti?* (2019) bir yandan kökleri 16. yüzyıla giden ve ABD'nin Dünya Savaşları'nı müteakiben önplana çıkmasıyla eski hararetini nisbeten kaybeden Kıta Avrupası uluslararası aktörlerinin hem birbirleriyle hem de Batı dışı aktörlerle olan rekabetini konu alır. Bir yandan Askeri Devrim paradigmasına diğer yandan ise “turnuva modeli”ne yaslanan bu tahlile göre Askeri Devrim'in getirdiği taktik ve teknolojik üstünlüklerden dolayı yekdiğerince ezilmemek için tüm Avrupa devletleri bu Avrupa trendini takip etme mecburiyetinde kalmış, bu devrimin masrafını da vergi aygıtlarını ve devlet kurumlarını tadil ederek ve daha da çok vergi toplayarak sağlamışlardır. Böylesi bir uluslararası arena sürekli vergi toplama, ganimet alma ve savaşma davranışlarını önplana çıkaran ve şampiyonunu kıtayı tahakküm altına almayla ödüllendiren bir turnuva atmosferinin doğmasını sağlamıştı (Hoffman, 2019). Hoffman'ın sayısız istatistik, tarihi rakam, formül ve tablolara dayanan bu analizi neden Avrupa'nın “dünyayı fethettiğini” açıklasa bile Avrupa'nın neden “dünyayı fethettiğini” açıklayamamakta ve bu analizde insan edimi, zihniyet ve Ruth Lane'in “siyasi”si ciddi manada odak dışı kalmaktadır.

Burada kısaca verilen örneklerden anlaşılacağı üzere modernite ve rasyonalite merkezli uluslararası ilişkiler teorileri, bilhassa da maddeci teoriler ile tarihi veriler arasında büyük bir epistemolojik boşluk vardır. Bu noktada akla Lane'in bir çok sosyal bilim teorisinin sınanamadığı için ayakta kaldığı yönündeki tespiti gelmelidir

(Lane, 2014, 15). Semantik ve tarihyazımsal sorunları yok farz edilerek revize edilmeye yanaşılmayan uluslararası/siyasi tarihin uluslararası ilişkilercilerin söylemlerini ne kadar doğruladığı sonuna kadar tartışmaya açıktır.

#### **4. Tezin Hedefi ve Yöntemi**

Bu çalışmanın sınırları ve metodunu ifade etmeden önce ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı işlenecek olan Alexander Wendt'in sebeplendirme ve yapı anlayışı ile ve Fernand Braudel'in tarih tasnifine kısaca işaret edilmesi gerekir. Zira çalışmanın sınırları bu kavramlara göre çizilecektir.

Wendt'e göre çağdaş uluslararası ilişkiler teorileri inşacı ve rasyonalist olarak iki ana kola ayrılmaktadır (Wendt, 2016, 182). Wendt'in kabaca idealist ve yapısalcı olarak tanımlanabilecek inşacılığında ise yapının makro ve mikro olarak iki “düzeyi” ve nedensel ve kurucu olarak iki “etkisi” vardır. Etkileşim düzeyindeki makro yapısal yaklaşımlar düzey uluslararası siyaset arenasının genel tabiatına müteallikken birim düzeyindeki mikro yapısal yaklaşımlar aktörlerin vasıflarından hareketle söz konusu aktörlerin dış politikalarını, uluslararası siyasetlerini anlamaya mütealliktir (Wendt, 2016, 191). Nedensel etkiler aktörler arasındaki vuku bulan bir etkileşimin hangi sebeple gerçekleştiğini etkilerken, kurucu etkiler bu etkileşimdeki davranışını aktöre makul kılan, arzu ve menfaat kavrayışlarını etkiler.

Fernand Braudel'in tarih tasnifine gelinirse, Braudel döneminin konvansiyonel tarih anlayışını sürekli belgelere odaklandığı ve bu yüzden yapılardaki büyük dönüşümleri gözden kaçırdığı için eleştirmiş ve bunun yerine “toplumsal zamanların çokluğu”nu savunmuştur (Gülsunar, 2018, 43). Ona göre toplumsal zamanlar üçe ayrılır, 1) olaylar tarihi (histoire événementielle): bu tarih kısa vadeli, kişi ve olay merkezlidir; 2) konjonktür tarihi (histoire conjoncturelle): bu tarih ise orta erimli olup verili yapılar bünyesindeki hadise ve dönüşümleri ele alır; 3) yapısal tarih (histoire structurelle): bu tarih ise “uzun süre” (longue durée) de cereyan eden yapısal dönüşümleri ele alır (Gülsunar, 2018, 44-45).

Bu tezde 16. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu ve İspanyol İmparatorluğu çatışması olgusunu teşkil eden her cüz, yani sırasıyla Osmanlı İmparatorluğu, İspanyol İmparatorluğu ve çatışma ayrı ayrı tarihi ve sosyal bağlamları ile ve bir mikro yapı unsuru olarak birbirleriyle etkileşimlerindeki nedensel etkiler bağlamında ele alınacaktır. Braudel'in siyasi tarihin zorunlu olarak olaysal (événementielle) olmadığı yönündeki kabulü (Gülsunar, 2018, 59) ile Wendt inşacılığının yapısalcı tabiatından ötürü bu tezde meydana getirilen tarih anlatısı ve tahlili Braudelci konjonktür tarihi sınıfına tekabül edecektir.

Tarihyazımı zemininde tespit edilen sırf belgeci, diplomatik ve siyasi ama uluslararası olmayan, tek merkezli, kavramsal çözümlemelere kapalı tarzdan; kavramsal zeminde tasvir edilen ideografik materyaldeki süreklilik ve örüntüleri yakalamaktan ve materyalini nihai olarak anlamlandırmaktan uzak, metodolojik millilikle malul tarzdan ve “teori ve tarih uyumsuzluğu” olarak formüle ettiğim sorundan mümkün olduğunca kaçınmak bu tezin birincil metodolojik amacıdır.

Sadece tarihi sebeplendirmeye sınırlı kalmayarak çalışmamın nesnelerini nihai determinizmlerden uzak, birbirini etkileşim yoluyla tesir altına alabilen, epistemolojik olarak eşit tikeller olarak ele alacak bir uluslararası sebeplendirme ile düşünmek ise bu tezin ikincil metodolojik amacıdır.

Dönem ve bağlama bağımlı kavramlarla düşünen (pek çok) maddeci teori değil, Alexander Wendt'in formüle ettiği kimlik, arzu, menfaat ve öteki algılarına yaslanarak nesnesindeki insan edimini ve beşeriyeti önplana çıkaran ve belli bir bağlama bağımlı düşünmeyen idealist ve yapısalcı inşacılık anlayışı kullanılarak teori ve tarih uyumsuzluğu sorunundan kaçınılması ise bu tezin üçüncül metodolojik amacıdır.

Tarih pratiğinin yalnızca ideografik, tikelci ve olumsalcı mahiyetinin hilafına tarih biliminde kavramsal düzenliliklerin tuttuğu yerin bir vaka çalışmasıyla örneklenmesi ve Ruth Lane'in kavramsal zeminin başlangıcında çarpıcı şekilde tasvir ettiği

“matematik” ve “siyasi/beşeri” satranç tarzları arasındaki çatışmanın suni (self-induced) vasfına zımnen işaret edilmesi de bu çalışmanın dördüncü ve fakat diğerlerine nispetle oldukça minör bir metodolojik amacıdır.

Bu metodolojik amaçların yanı sıra bu çalışma ile 1648 Westphalia Sistemi öncesi uluslararası siyasetin en harareti uzamsal merkezlerinden Akdeniz Dünyası'nda 1648'de yaşandığı farz edilen dönüşümlerden önce ve Wendtçi anarşi kültürü değişimi (Hobbesçu'dan Lockeçu'ya) yaşanırken; modern öncesi dünyanın son demlerinde yüzyıllardır tektonik şekilde çatışan (Ahmet Davutoğlu'nun *Alternatif Paradigmalar*'da (2018b) teklif ettiği kavramsallaştırmayla) İslam ve Batı Paradigmaları'nın iki temsilcisinin güçlerinin doruklarında ne surette etkileşime/çatışmaya girdiğinin kimlik ve insan edimi merkezli bir tahlilinin yapılması amaçlanmaktadır.

Bu tez sırasıyla giriş, kavramsal çerçeve, tarihi ve sosyal çerçeve, tahlil çerçevesi ve sonuç başlıklı beş üsbölümden oluşacaktır. Giriş bölümünde problematize edilen metodolojik ve tarihyazımsal meseleler ve serd edilen hedefler ışığında bir tahlilin yapılabilmesi için önce kavramsal çerçevede inşacılık ve inşacı epistemoloji, Edmund Husserl'in hayat dünyası, George Herbert Mead'in sunulan ben (“me”), Ahmet Davutoğlu'nun medeniyet eksen, Herfried Münkler'in emperyal çevrimler ve Augustus eşiği kavramları ile Alexander Wendt'in inşacılık anlayışı<sup>18</sup> ele alınacak, ardından ise tarihi ve sosyal çerçevede birbiriyle sistemik etkileşim halinde olup birbirlerini sürekli inşa etmekte olan üç siyasi ve beşeri tikel olarak Osmanlı İmparatorluğu, İspanyol İmparatorluğu ve 16. yüzyıl boyunca bu iki imparatorluk arasında cereyan eden çatışma sosyal ve tarihi kökleriyle teşrih edilecektir. Kavramsal çerçeve ile tarihi-sosyal çerçeve ortaya konduktan sonra tahlil çerçevesinde kavramsal ve tarihi-sosyal çerçeveler arasındaki etkileşim ele alınacak, kavramsal unsurlar ışığında “siyasi” nesnelerin birbirlerinden ne suretle etkilendiği ele alınacaktır. Sonuç üsbölümünde ise bu çatışmanın gerek yapısal tarih (histoire

---

<sup>18</sup> Alexander Wendt'in inşacılık anlayışı ele alınırken Wendt'in geç çalışmalarından teorinin en derli toplu ve sistemli aktarıldığı, ayrıca da işbu analiz adına en kullanışlı olan eseri *Uluslararası Siyasetin Sosyal Teorisi*'nden (2016) yararlanılacaktır.

structurelle) adına gerekse de bir “medeniyet çatışması” olarak ne mana ifade ettiği üzerine nihai birkaç yorum serd edilecektir.

Kaydedilmesi gereken son teknik hususlara değinmem gerekirse Osmanlı İmparatorluğu ve İspanyol İmparatorluğu Çatışması tabir ettiğim ve bu çalışmanın ana konusunu teşkil eden konjonktürden bahsederken 1522’de Barbaros Hayreddin’in Rodos’u fethedip İspanyol müttefiki Hospitalye Tarikatı’nı yenmesi ile başlayan ve Osmanlı’nın dahil olup İspanya’yı son kez dolaylı olarak etkilediği 1578 Alcazarquivir Savaşı ile sona eren bir süreci konu edinmekteyim. Bunun yanı sıra metin tamamen APA parantez içi atıf sistemi ile yazılmıştır, dipnotlar sadece paragraf akışını bozmadan yan cümleler ve tamamlayıcı malumatlar ekleme veya doğrudan istifade edilmeyen ve kaynakçaya alınmayan eserlerin künyesini verme amacıyla kullanılmıştır. İlâveten, İngilizce ve İspanyolca eserlerden yapılan alıntılarının tercümesi bana aittir.

## BÖLÜM II: KAVRAMSAL ÇERÇEVE

### 1. İnşacılığa ve İnşacı Epistemolojiye Temel Bir Giriş

Bu çalışmanın kavramsal temelini teşkil eden inşacılık<sup>19</sup> özünde kompleks bir sosyal teori ekolü olup uluslararası ilişkilerde inşacı yaklaşım, sosyal teori olarak inşacılığın uluslararası ilişkilere uyarlanmasıdır. Birgül Demirtaş'ın kaydettiği üzere uluslararası ilişkiler araştırmacıları arasında inşacılığın yardımcı tabiatta (auxillary) teori altı bir yaklaşım mı, müstakil bir teori mi yoksa bir büyük teori (grand theory) mi olduğu hususu tartışmaya konu olmakla beraber baskın kanaat onun müstakil bir teori olduğu yönündedir (Demirtaş, 2017, 168). Ancak sosyal teoriden kalkan ve (realist, liberal vb yaklaşımların aksine) farklı ve çeşitli teorilerle müşterek olmayan, kendine mahsus ve kompleks bir epistemoloji geliştirmesi hasebiyle sosyal teori olarak inşacılığı bir büyük teori ve uluslararası ilişkilerde inşacı teoriyi de bu büyük teorinin bir uzantısı olarak görüyor ve (Wright Mills'ten<sup>20</sup> beri sosyal teori alanında gelenekselleşen) büyük teori eleştirilerine tüm yanlarıyla katılmıyorum.

İnşacılık 1980'li yıllardan itibaren dünya siyasetinde yaşanan ve rasyonalist teorilerle açıklanamayan dönüşümlerin açıklanması amacıyla ortaya atılan bir yaklaşımdır (Demirtaş, 2017, 169). Söz konusu gelişmelerin yaşandığı dönemde uluslararası ilişkiler çevrelerinin üzerinde durduğu iki önemli tartışmanın; yani neorealizm-neoliberalizm tartışması ile rasyonalizm-postmodernizm tartışmalarının tıkanıp nokta (Demirtaş, 2017, 169) inşacılık pozitivist bir epistemoloji ile post pozitivist bir ontolojiyi bir araya getirerek (Demirtaş, 2017, 170) hem yapı-fail ikilemini problematize ederek uluslararası aktörün içinde bulunduğu ortamı hem de onun kimlik, arzu ve çıkar tanımlarını yapısöküme uğratarak onun zihniyetini ele alır ve bu

<sup>19</sup> Kimi kaynaklarda “konstrüktivizm” adıyla zikredilse de eksiksiz ve Türkçe bir karşılık olması hasebiyle bu çalışmada inşacılık adlandırması tercih edilecektir.

<sup>20</sup> Mills, C. W. (1959). *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University.

ikili (ortam ve aktör) arasındaki etkileşimi inceleme konusu edinir. İnşacı yaklaşıma göre kimlik ile aktör davranışı arasında ciddi bir paralellik vardır (Demirtaş, 2017, 172).

Gerek bilhassa Wendt'in çalışmalarıyla yapı-fail ikileminde yeni bir dönüm noktasını gerekse de sosyal teoride yeni bir epistemolojiyi doğuran inşacı ekolün ilk UI temsilcilerinden biri de Nicholas Greenwood Onuftur. Onuf uluslararası ilişkilerle sosyal teorinin kesişiminde kalan eseri *World of Our Making*'de (2013) inşacı epistemolojinin oldukça etkili bir izahını yapar. Onuf, “pek çok uluslararası ilişkiler araştırmacısı yeterince geriye gitmez” der, ancak bunun yerine diğer sosyal bilimcilerin de yaptığı gibi verili zeminde verilerle çalıştıklarını, bunun ise insanın dili olduğunu, inşacılığın dili olmadığını öne sürer (Onuf, 2013, 35). Oysa inşacılık verili zemin(ler)den kalkmak değildir, anlam yüklü hipotetik “şeylerden” değil otantik söylemden kalkmaktır, “inşacılık amellerle başlar; yapılan işler, alınan tutumlar, söylenen sözler” (Onuf, 2013, 36).

İnşacılık, fenomenleri birer sosyal inşa olarak kabul eder; “dünyayı”<sup>21</sup> ve sosyal bilimin konusunu teşkil eden bu inşaların daha iyi ve vazıh anlaşılabilmeleri için bilim tarafından normatif ve muğlak semantik yüklerinden arındırılarak haklarındaki bilimsel spekülasyonlardan hareketle daha sabitkadem (robust) bir şekilde tanımlanmaları gerektiğini savunur (Onuf, 2013, 39).

Onuf'un inşacılığı tanımlamaya başlamadan önce Foucault'nun *The Archeology of Knowledge*'ından yaptığı iktibas inşacı zihnin nesnesine nasıl yaklaştığını çok güzel açıklar:

Kısacası, “şeylerle” yapmak istediğimiz onları lüzumsuz kılmak, onları “burada olmaktan çıkarmak”tır. Sadece söylemde ortaya çıkan nesnelerin düzenli varlığını söylemden önceki “şeylerin” gizemli hazinesi yerine ikame etmektir.

---

<sup>21</sup> Her ne kadar çeşitli inşacılar arasında algı, idrak ve inşalardan ari nesnel bir dünyanın varlığı tartışma konusu da olsa burada dünyadan kasdım Husserl'in “lebenswelt”i olup ilerleyen bölümlerde kısaca açıklanacaktır.

Bu *nesneleri zemine, şeylerin temeline* atıfta bulunmadan, ancak onları bir söylemin parçalarını teşkil etmelerini mümkün kılan kurallar bütününe atıfta bulunup böylelikle onların tarihi görünümelerini meydana getirmektir (aktaran Onuf, 2013, 33).

İnşacı epistemolojiye, postyapısalcılıkla ortak şekilde, dili (langue) değil sözü (parole), nesnesini merkeze alan logosentrizm ilkesi hakimdir. Anlam yüklü şeyler değil onların ardındaki kavli ve ameli söylemler (yapılan ameller, alınan tutumlar, söylenen sözler) bu epistemolojinin odağıdır (bkz. Onuf, 40-41). Ancak postyapısalcılıktan ve postmodernizmden ayrılan inşacılık geçici olarak da olsa sabit bir nokta kabul ederek postyapısalcı logosentrizmden daha “mümkün” bir yaklaşım benimser (Onuf, 2013, 40).

Onuf'a göre formüle ettiği inşacılık anlayışı “şeylere” logosentrik bir mesafeden bakarak toplum ve insanları birbirinin inşası olarak görür ve bu anlayışın epistemolojik ikilemleri başarıyla aşabileceğini öne sürer (Onuf, 2013, 41). Gerçekten de Onuf'un postyapısalcı ilhamlarla tanımladığı inşacı epistemoloji konvansiyonel yapısalcılığın ürettiği zorunlu ikili tenakuzlara (binary opposition) dayalı özcü epistemolojinin sorunlarını aşarak beşeri ve “siyasi” olanın daha iyi anlaşılmasına imkan sağlamaktadır.

## **2. Hayat Dünyası, Ben İmajı, Medeniyet Eksen**

İnşacı teorinin gündeme getirdiği kimlik ve sosyal türler gibi muhtelif sosyal olguları daha iyi anlamlandırabilmek adına Edmund Husserl'in fenomenolojik düşüncesine ait lebenswelt (hayat dünyası), George Herbert Mead'in “I vs me” ayrımına dayanan “ben imajı” terimi ve bunların medeniyetlerin etkileşimi/çatışması kapsamındaki bir uzantısı addedilebilecek olan medeniyet eksen kavramını kısaca ele almak isabetli olacaktır.

Husserl'e göre ise lebenswelt (hayat dünyası) her bir ben'in (I-the-man) birlikte yaşadığı, tecrübe ettiği, zihinlerde geçerli olan, beraber olan ben'lere ontik anlam

yargılarıyla beraber önceden verili olan ve biz (beraber ben'ler) öznesine bağlı subjektif bir tecrübeler ve yargılar dünyasıdır<sup>22</sup> (Husserl, 1970, 108-109), bununla beraber “önceden geçerli farz edilen ve özneyi ihata eden bir hayat dünyası”dır (Husserl, 1970, 103). Bu dünya algılayan öznenin algı lisanıyla şekillendiriliş, yapılandırılmış bir alandır (Beyer, 2020). Lebenswelt kavramı özetle “müşterek tecrübenin dünyası” olarak da düşünülebilir (Davutoğlu, 2018b, 49-50).

Ben imajı bir entitenin kendini anlama ve sunma şekli olup (daha sarıh olması amacıyla George Herbert Mead'ın kavramlarına işaret edersek) I'a (ben) değil me'ye (beni)<sup>23</sup>, yani sosyal olarak inşa edilen ve sosyale sunulan bir benliğe işaret eder. “Me”, “I”dan metafizik bir biçimde değil işlev açısından ayrılır (Aboulafia, 2020), “Me” geriye dönük olarak anlaşılabilir bilişsel bir inşadır (Aboulafia, 2020). Bu analiz için “me” ve “I” ayrımını manalı ve açıklayıcı kılan en manalı unsurlardan biri de “me”nin failin bir “oyun” ya da bir konjonktür içinde üstlendiği spesifik işlevi/personayı yansıtmasıdır (Aboulafia, 2020). Bu çalışma boyunca, anlatım ve yazma kolaylığı açısından “yansıtılan ben” manasına gelen “me” kavramından “ben imajı” olarak bahsedilecektir.

Medeniyetlerin “müşterek tecrübenin dünyası”nda nasıl etkileşime girdikleri hususunda Davutoğlu (Husserl ve Galtung'un düşünceleri ışığında) iki farklı insan arketipinden hareketle iki farklı ve birbirini alterne etmeye “medeniyet paradigması” ortaya çıktığını öne sürer: İslam Paradigması ve Batı Paradigması (2018b). Davutoğlu, kısmen Kuhn'un paradigma dönüşümü yaklaşımını andırır şekilde, medeniyetleri/medeniyet eksenlerini krize ve/veya dönüşüme giren entiteler olarak tasvir eder (Davutoğlu, 2018a). Bu çerçevede medeniyetlerin yaşadığı iç dinamikler ya medeniyetin (mekansal) merkezinin genişlemesiyle, ya da medeniyetin farklı bir eksene kaymasıyla (mesela Batı Medeniyeti'nin ağırlık merkezinin büyük oranda ABD'ye kayması gibi) gerçekleşir, medeniyet merkezi, bir medeniyetin üretildiği ve yeniden üretildiği bir medeniyet eksenidir, medeniyet

<sup>22</sup> Daha kısa bir tanımla lebenswelt “önceden geçerli farz edilen ve özneyi ihata eden bir hayat dünyası”dır (Husserl, 1970, 103).

<sup>23</sup> Zaten Husserl için I, I-the-man'dir ve fiziki bedene işaret eder (Husserl, 1970, 108).

ekseni ise durgun ve sabit bir nokta değil, merkez ile çevre gerilimine tabii ve dinamik bir sahadır (2018a, 84). Entellektüel, iktisadi ve siyasi parametrelerce yeniden üretilmekte olan medeniyet eksenini yeni yükselen eksene ya da çevresine yeniden üretim/rejenerasyon yoluyla mukavemet etme imkanını kaybedip statikleştiğinde merkez vasfını kaybeder (2018a, 84). Aynı medeniyet yeni bir eksende parametrelerini dengeleyerek inkişaf edebileceği gibi farklı medeniyet eksenlerinin/merkezlerinin meydan okumasıyla yüzleşmek durumunda kalabilir, Davutoğlu'na göre eksen kayması halleri çoğunlukla birinci cinstendir (2018a, 84). Tam ve noksansız bir tanımını metin boyunca hiç verilmemekle beraber medeniyet dönüşümü ise mezkur entellektüel, iktisadi ve siyasi parametrelerdeki değişimlerden neşet eden medeniyet eksenini kaymalarına ve medeniyet paradigmalarındaki nitelik farklılaşmalarına işaret eder.

### **3. Emperyal Çevrimler ve Augustus Eşiği**

Gerek medeniyet eksenini revize etmeye çalışan uluslararası aktörler arasındaki mücadelede değişen dengeleri ifade ve tahlil ederken önceki üstbölümlerde “altın çağcılık ve gerilemecilik” adıyla eleştirdiğim yaklaşımdan uzak durmak; gerekse de Wendtçi anlayışın kimlik ile aktör davranışı zımnen kurduğu (ve sonraki bölümde değinileceği üzere eleştiri alan) yarı determinist ilişkinin neden her zaman ve zeminde vuku bulmadığını açıklamak için Herfried Münkler'in emperyalizm ve hegemonya olgularını işlediği çalışmasından (2009) “emperyal çevrim” ve “Augustus eşiği” kavramlarının bu çatışma tahliline dahil edilmesi gereklidir. Ancak bu bölümde Münkler'in teorisinin kapsamlı bir özet ve tahlili yerine sadece bu iki kavram kısaca tanımlanacak ve izah edilecektir.

Michael Mann'ın *İktidarın Tarihi* adlı eserindeki yaklaşımından kalkan Münkler'e göre bir imparatorluğun sahip olduğu iktidar siyasi, askeri, iktisadi, ideolojik şeklinde dört türe ayrılır (Münkler, 2009, 83), Mann'ın bunları tek bir gücün muhtelif ifade biçimleri gibi çağrışım yapacak şekilde adlandırmasının aksine Münkler onları birbirlerini tazmin edebilen farklı iktidar türleri olarak ele alır (Münkler, 2009, 109).

Münkler'e göre ("altın çağcılık ve gerilemecilik" olarak adlandırdığım şeye yakın bir konsept olarak) konvansiyonel yükseliş ve çöküş modeli seri yükselişlerle uzun yıkılışları mantiken icbar ettirir ve her reform yaklaşımını çöküş teleolojisiyle inceleyerek kaçınılmazı geciktirme tedbirleri gibi algılar (2009, 113-114). Yükseliş ve düşüş modeli askeri iktidar dışındaki iktidar türlerini mantiken fuzuli ve bağlam dışı kalmaya itip inkar ettiği gibi bu modelin tarihyazımında varsayım ve spekülasyonlarla tarihi verileri birbirinden ayırd edilemez hale getirdiği de vakidir (Münkler, 2009, 114).

Çevrim modelinde ise devletlerin (normatif terimlerle) yükseliş ve gerileyişleri üstçevrim ve altçevrim olarak tabir edilir (Münkler, 2009, 115). Bir imparatorluğun uzun ömürlülüğü mezkur dört iktidar türünün etkileşim ve dönüşümünden etkilenir, bu dört türde yaşanan değişimler imparatorlukların hayatlarında pek çok defa geçirdiği çevrimlerin mahiyet ve süresini de belirler, çevrimlerin süresi kıt olan türün bir başkasının bolluğuyla telafi ve tazmin edilip edilememesine göre değişir (Münkler, 2009, 110).

Kökünü Romalı tarihçi Polybius ile İtalyalı düşünür Machiavelli'den alan çevrimci siyasi tarih modeli Münkler'e göre dört iktidar türüne ve bunların etkileşimine dayandığı için iki faktörlü yükseliş-çöküş modelinden üç açıdan daha üstündür; çevrim modeli dört değişkenli ve iki faktörlü bir matris ile açıklama üretebilir ve bu sebeple daha açıklayıcıdır, yükseliş-düşüş modeli ve "gerilemecilik" düşüncesinin aksine düşüşlerin değil altçevrimden çıkışların ve yükselişlerin üstünde durur, ayrıca üstçevrimi öncelediği için aynı zamanda aktör davranışını önplana alır (Münkler, 2009, 115). Aktörün önplana çıkması ise konvansiyonel modelin icbar ettirdiği determinizmi kırar (Münkler, 2009, 116). Münkler'in çevrim modeli uluslararası aktörün edimini engellenemez ve kadir-i mutlak süreçlerin/kuvvetlerin üzerine koyması hasebiyle bu tahlil için bilhassa yararlıdır.

Augustus eşiği kavramı ise Michael Doyle tarafından ortaya atılmış olup Roma

İmparatoru Augustus'un M.Ö. 31 yılındaki Actium Savaşı'ndan sonra başlattığı reformlar serisine bir telmihtir (Münkler, 2009, 84). Münkler'e göre çoğu imparatorluğun nihai başarısızlık sebebi *Respublica Romana*'yı *Imperium Romana*'ya dönüştüren bu kabilden reformları yapamamasıdır (Münkler, 2009, 84)

Michael Doyle'un *Empires* adlı kendininkine benzer mahiyetteki eserinden “Augustus eşiği” kavramını iktibas eden Münkler'e için bu kavram bir imparatorluğun kayda değer bir kurumsal ve medeni kimlik kazanma eşiğidir, Doyle'a göre bu kavram kısaca “bir imparatorluğun genişleme evresinden sağlamlaşma [konsolidasyon-AFA] evresine geçişine” işaret eder (aktaran Münkler, 2009, 84). Augustus eşiğini teşkil eden reformların yapılma sebebi ise imparatorluğun üstçevrimde kalma süresini uzatmaktır (Münkler, 2009, 120).

Nitekim August reformları ile eşiğin geçilmesinden sonra Roma düşünce dünyasında da bir kıdem ve beka düşüncesi canlanmış, Polybius'un çevrimsel yaklaşımı *Roma Aeterna* ve *Pax Romana* düşüncelerine bırakmıştır, bununla beraber *potestas*'ı (güç) *autocritas*'a (otorite) çevirmek isteyen Roma'da Augustus eşiğinin altında kalan (mesela Moğol İmparatorluğu gibi) aktörlerin aksine askeri iktidarın önemi giderek azalmış ve ideolojik iktidar birincil önem kazanmıştır (Münkler, 2009, 120-121).

Roma İmparatorluğu özelinde gördüğümüz bu “vaka”dan tümevarırsak, Augustus eşiğinin aşılması mezkur dört iktidar türünün hiç değilse birkaçını artı değere el koyarak ve hazırdan ikmal ederek değil kendi kaynak ve mekanizmalarıyla re/jenere eden kurumsal bir yapının meydana gelmesini sağlamakta, failleri ideolojik iktidarı önceleyerek güç ve kimlik odaklı bir tarz-ı siyaset benimsemeye itmektedir.

Fail davranışı, üstçevrim, kurumsal ve kültürel kimlik oluşumu olgularını önplana çeken bu kavram seti ben imajı, kimlik ve inşa mefhumlarıyla doğrudan doğruya bağlantılı olduğundan bu çalışmanın açıklayıcılığını ve sarahatini arttıracaktır.

## 4. Alexander Wendt'in İnşacılık Anlayışı

### 4.1. Temeller

İnşacılığın Alexander Wendt'in geliştirdiği spesifik versiyonu klasik inşacı metodolojiden gösterdiği ciddi ayrışma ve teklif ettiği epistemoloji bakımından gerek bir uluslararası ilişkiler teorisi gerekse de bir sosyal teori yaklaşımı olarak özel bir dikkate şayandır. Ancak Wendt'in çalışması (2016) bir uluslararası ilişkiler teorizasyonu olduğu kadar sosyal teori hakkında derin spekülasyonları havi felsefi bir metindir, giriş üstbölümünde saptanan amaçlar ve yönteme sadık kalabilmek, buraya kadar döşenen kavramsal zeminle uyumlu ve anlamlı bir bütün ortaya koymak ve baştan sona ahenkli, amaç odaklı bir çatışma tahlili ortaya koyabilmek için bu bölümde Wendt'in teorisinin ana sütunları ele alınacak fakat Wendt'in iyiden iyiye epistemoloji zemininde kalan kimi soyut sorgulamaları gerek Wendt'in analizindeki tali rolleri gerekse işbu çalışmanın konusuna nisbetle ayrıksı kalmaları sebebiyle bu bölümün dışında kalacaktır. Bu bölümün amacı Wendt'in tüm entellektüel sorgulamalarını nakletmek değil, elimdeki vakayı tahlil edecek Wendtçi kavramsal araçları temin etmek, tanımlamak ve izah etmektir.

Klasik inşacılık çoğunlukla postyapısalcılık ve postmodernizm ile yakın temas halindedir ve yapı-fail ikilemini karşılıklı etkileşim ve inşa ile açıklarlar, ancak nihai fail insandır/aktördür (agent). Bununla birlikte logosentrizm bu yaklaşımın önemli bir öncülüdür. Her ne kadar Foucault'nun “şeyleri” ve Husserl'in “lebenswelt”i ile ilgilenip uluslararası aktör davranışını nihai kertede yine inşa konseptiyle açıklaması bakımından klasik inşacılıkla fikir birliği halinde olsa da Wendt'in inşacılık anlayışı klasik inşacılıktan tam da mezkur öncüllerde ayrılır.

Önceden de zikredildiği üzere postyapısalcılıktan ayrı olarak inşacılık anlamı

mümkün kılan geçici semantik durakları geçici de olsa kabul etme temayülündedir (Onuf, 2013, 40). Wendt ise hiçbir teorinin herşeyi birden problematize edemeyeceğini ve her teorinin birtakım malumatı verili almak mecburiyetinde olduğunu kabullenerek (Wendt, 2016, 53) geçici semantik duraklara diğer inşacıların verdiği kadar çok daha sabitkadem (robust) bir paye verir. Bu paye ise Wendt için revizyonist literatürün eleştirdiği kimi sosyal teori unsurlarını verili alarak bunlar üzerinden yeni bir çözümleme yapmayı mümkün kılar. Bu bağlamda Wendtçi inşacılık klasik inşacılıktan ayrılarak idealist ve yapısalcı bir karakter çizer.

Zahiren logosentrizmi ilkesini çığnıyormuş gibi görünen Wendt esasında teorilerin gözlemlenmeyenler hakkında da bilgi sağladığını öne sürerek (Wendt, 2016, 84) lebenswelti kapsamakla beraber vizyonunu lebensweltin de ötesine iterek logosentrizmi postyapısalcı muhal spekülasyonlardan çok daha mümkün bir yöntemle uygulamaya çalışmaktadır. Bu logosentrizm meslektaşlarınınkinden çok daha “geniş”tir ancak çok daha mümkündür ve kat’iyetten nisbeten uzaktır.

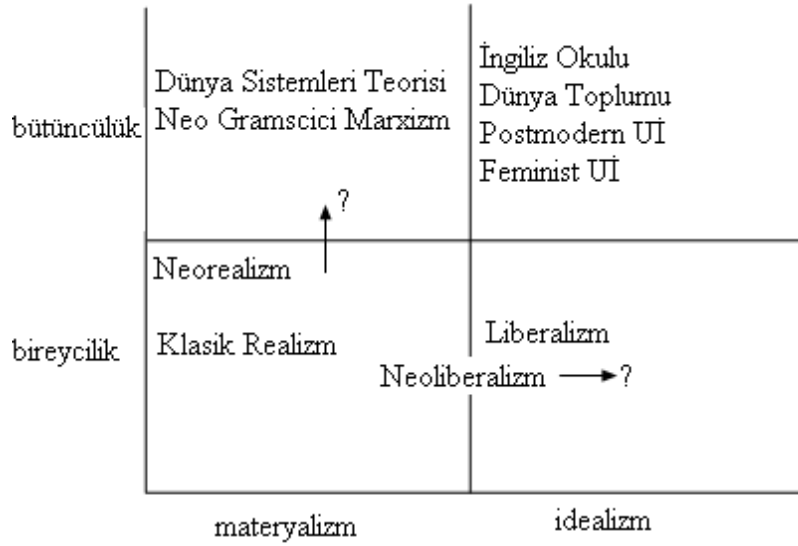
Wendt’in yaklaşımı verili aldığı yapı, fail, inşa, sebeplendirme, gözlem gibi sosyal teori ve sosyoloji unsurlarını problematize eder. Kendi sebeplendirme, yapı ve fail tanımlarını öne sürer. Bunun yanı sıra “kendini gerçekleştiren kehanet olarak kültür” yaklaşımıyla belirleyiciliği failden değil kültürden yana pay ederek klasik inşacılıktan radikal şekilde ayrılır. Uluslararası ilişkiler bağlamında ise Wendt hakim “rasyonalist pratik”e dayanan kimlik, aktör, anarşi, anarşi mantığı, tahlil seviyesi gibi tanımları/kavramları problematize etmesiyle çoğu uluslararası ilişkiler teorisinden ayrı bir konumdadır.

Kendine mahsus bir inşacılık yaklaşımı geliştirmekle Wendt’in yapmak istediği konvansiyonel bir uluslararası ilişkiler teorisi geliştirmek ya da bir dış politika yorumlama çerçevesi geliştirmektense uluslararası siyaset alanına özgü bir sosyal teori geliştirmektir. Bu sebeple kendi inşacılık anlayışının temelini attığı eserinin *Uluslararası Siyasetin Sosyal Teorisi* başlığını taşıması, mevcut literatürü tahlil ve tasnif ederek kendi yerini çok değişkenli bir matris üzerinde titizce işaretlemesi bu

sebepledir.

#### **4.2. Wendt'e Göre Uluslararası İlişkiler Teorilerinin Haritası**

Alexander Wendt'e göre uluslararası ilişkiler teorileri dört bilim “sosyoloji”sine dayalı dört değişkenli bir tablo ile haritalandırılabilir, bir teori; yatay eksen üzerinde idealizm veya materyalizm, dikey eksen üzerinde de bireycilik ve bütüncülük bulunan bir tablo ile haritalandırılabilir (Wendt, 2016, 48-51). Böylesi bir tablonun materyalist bütüncü hücrelerinde dünya-sistem analizi ve neo Gramscicilik, materyalist bireyci hücrelerinde klasik realizm ve iki hücre arası alanda da neorealizm bulunurken idealist bütüncü hücrelerinde İngiliz Okulu, Dünya Toplumu yaklaşımı, postmodernizm ve feminizm, idealist bireyci hücrelerinde liberalizm yer alır, bireyci materyalizm ile bütüncü materyalizm arasındaki muğlak alandaysa neoliberalizm vardır (Wendt, 2016, 51). Wendt'e göre uluslararası ilişkiler teorileri dört değişkenli bir tablo ile haritalandırılabilir, bir teori; yatay eksen üzerinde idealizm veya materyalizm, dikey eksen üzerinde de bireycilik ve bütüncülük bulunan bir tablo ile haritalandırılabilir (Wendt, 2016, 48-51). Böylesi bir tablonun materyalist bütüncü hücrelerinde dünya-sistem analizi ve neo Gramscicilik, materyalist bireyci hücrelerinde klasik realizm ve iki hücre arası alanda da neorealizm bulunurken idealist bütüncü hücrelerinde İngiliz Okulu, Dünya Toplumu yaklaşımı, postmodernizm ve feminizm, idealist bireyci hücrelerinde liberalizm yer alır, bireyci materyalizm ile bütüncü materyalizm arasındaki muğlak alandaysa neoliberalizm vardır (Wendt, 2016, 51).



Şekil 1: Wendt'e göre UI teorileri haritası, Wendt'in şemasına (2016, 51) göre çizilmiştir.

Kendi yaklaşımının sağ üst hücreye, yani idealist bütüncü hücreye ait olduğunu kaydeden Wendt (2016, 51), kısmen de özcülük ve anakronizm ile suçlanmama gayesiyle idealizminin ne olmadığını açıklayarak yaklaşımının sınırlarını vuzuha kavuşturur, ona göre kendi idealizmi a) dünyanın ne olması gerektiğine dair bir normativite değildir, b) iyilik, kötülük, uzlaş ve çatışmayı insan tabiatında verili saymaz, c) maddi yapıları/inşaları sosyal yapılardan/inşalardan daha gerçek saymaz, d) sosyal inşalarda değişimin maddi inşalarda değişimden daha kolay olduğunu savunmadığı gibi sosyal inşalarda değişimin daha zor olabildiğini öne sürer, e) güç ve menfaatin önemsiz olduğunu söylemez fakat bunların anlam ve etkileri üzerinde daha çok durur (Wendt, 2016, 42-43).

Şekil 1'de çizdiği haritadan sonra Alexander Wendt bir tasnife daha giderek uluslararası ilişkiler teorilerini kimlik ve çıkar kavramlarına yaklaşımları bakımından iki sınıfa ayırır, kimlik ve çıkarları verili olarak kabul eden yaklaşımlar “rasyonalist” iken onları kimlikleri sosyal türler ve çıkarları sosyal inşalar olarak tartışmaya açan yaklaşımlar “inşacı”dır (Wendt, 2016, 53).

### 4.3. Devletler Sistemik Projesi

Teorik zemini bu şekilde haritalandıran Wendt sosyal entiteler olarak uluslararası aktörlerin etkileşime girdiği pratik zemini tanımlamak “devletler sistemik projesi” tabirini kullanır. Aktörlerin etkileşiminin sadece ikili olmaması ve birden fazla kalemde (iktisadi, kültürel vb) gerçekleşmesi gibi sebeplerle Wendt uluslararası toplum benzeri doğuştan işbirliği ya da çatışma farz eden normatif tabirlerdence sistem düşüncesini benimser (Wendt, 2016, 26). Ancak sistemde mevcut her aktörün birbirini ve sistemi etkileme ve *inşa* etme insiyakından dolayı aradaki sistemik etkileşim bir proje mahiyetindedir (Wendt, 2016, 26). Wendt'in inşacı yaklaşımında uluslararası sistem hem aktörler nezdinde bağımlı değişken (*inşa*) olarak hem de aktörden bağımsız değişken (kendini gerçekleştiren kehanet) olarak ele alındığı için değişkenler arası etkileşim bile sistemik mahiyettedir, Wendt'in yaklaşımı iki açıdan da sistemiktir (2016, 26). Böylesi bütüncül ve büyük bir gerçeklik karşısında Wendt'e göre tahlil birimi ve tahlil seviyesi gibi sınıflandırmalar indirgemeci kalmaktadır (2016, 27).

Wendt'e göre aktörler arasındaki bu sistemik ilişkiler ve etkileşimler bütünü aktör ontolojisinin gerek farazi gerek somut hiyerarşilerle sınırlanmadığı bir uluslararası anarşi ortamında cereyan etmektedir, aktörlerce inşa edilen ve onları da inşa eden “uluslararası siyaset” (dış siyasetten ayrılarak) aktörlerin birbiriyle siyaset, iktisat, kültür, askeriye gibi farklı sektörlerde etkileşime girmesiyle vücuda gelir, aktörün “uluslararası” ile sistemik etkileşimi onun dış politikasını ve sunulan benini/ben imajını *inşa eder* ve hiyerarşi ilkesi uyarınca iç siyasetini *yapılandırır*, bu sebeple iç-dış siyaset sınıflandırması Wendtçi yaklaşımda tıpkı tahlil seviyesi ve birimi gibi bir tür indirgemeciliktir, bu sebeplerle sistemik etkileşim projesinde sadece kendini hiyerarşi dışında tutabilen entitelere, yani devletlere yer vardır (Wendt, 2016, 29-31). Hasılı, Wendt'in yaklaşımında uluslararası siyasetin sosyal uzamı ve örneklem uzayı “devletler sistemik projesi”dir.

Wendt hiçbir zaman açıkça ifade etmemekle beraber onun “ulus”lararasından

maksadı daima aktörler arasındır, aktör olarak aldığı entitelerin ise mantıken devletten başkası olması beklenemez. Zairen devlet dışı aktörlerleri ihmal etmekle ve sonucuna münasip teori tasarlamakla itham edilebilebilecek bu yaklaşım özünde bu ithamlardan beridir. Zira hipotetik olarak devlet dışı aktörler üzerinde nihai söz sahibidir. Wendt'e göre bir uluslararası siyaset teorisinin devletmerkezcilikten dolayı eleştirilmesi ormanlar hakkındaki bir teorisin ağaçmerkezcilikle itham edilmesi gibidir (Wendt, 2016, 25). Bunun yanı sıra devlet dışı aktörlerin (kabile, silahlı örgüt, şirket, korsan grubu, oligark çevreler vb) kimliği değil imajı gözettikleri ve maddi çevrimlerinin hiyerarşik üstleri olan devletlerin sistemik etkileşim sektörlerine (ekonomi, askeriye, siyaset vb) bağlı oldukları vakıaları değerlendirildiğinde Wendt'in devlet dışı aktörleri inkar ederek hipotezini doğrulayacak bir örnekleme bakarak teorisini kurmadığı, devlet dışı aktörlerin kendi fitratları icabı verili teorisin dışında kaldıkları görülecektir.

#### 4.4. Sosyal Türler

Wendt'in geliştirdiği epistemolojide sosyal ve doğal türler ayrımı önemli bir yer tutar. Wendt'in yaklaşımı her şeyin bir inşa olduğunu/olabileceğini tartışan yapısökümcü ve postmodern eğilimlerlerden, semantik dayanak noktalarına imkan tanıyarak ayrılır. Bu anlayış her şeyin bir inşa olduğunu savunmaktansa inşa edilmişlerin (*construction*) yapısökümünü (*deconstruction*) yapmayı ve böylece inşa sürecini sistemik bağlamda açıklamayı amaçlar.

Doğal türler kendilerinden ibaret ve inşa sürecinden bağımsızken sosyal türler beşeri inşaya tabidirler ve sosyal bilim araştırmasının tüm nesnelerini kapsarlar (Wendt, 2016, 94). Wendt'in Gregory Currie'den aktardığı üzere sosyal türler şöyle tanımlanabilirler:

Sosyal bir işleve sahip olan fiziksel nesneler, örneğin değiş tokuş öğeleri, bağılılık işaretleri, aile, devlet ve işçi sınıfı gibi sosyal yapılar, bankalar, işletmeler ve kabine gibi kurumlar, devlet başkanı, genel başkan, yönetim kurulu başkanı, kulüp sekreteri gibi “makamlar” ile birlikte daha soyut şeyler, örneğin diller ile kanunlar ve töreler gibi geleneksel sistemler. Bunların her bir

parçası sosyal türlere örnek teşkil etmektedir (aktaran Wendt, 2016, 94).

Sosyal türler doğal türlerden dört şekilde ayrılır, öncelikle sosyal türler zaman, mekan ve bağlama bağımlıdır (Wendt, 2016, 94). Ancak bu bir kafa karışıklığına mahal vermemelidir, inşacılık çoğu (Wendt'in tabiriyle) rasyonalist teorinin aksine bağlama bağımlı bir teori değil fakat bağlamların ve bağlama bağımlı nesnelerin inşa edilmesini problematize eden bağlamdan bağımsız bir teoridir. İkinci olarak, sosyal türler aktörün inanç, kanaat, düşünce ve benzerince yapılandırılır, söz gelimi homoseksüel, eşcinsel ilişki kuran insandan; cadı, büyü yapan kadından daha fazlası olup aktörlerce kurulan normatif içeriği de taşırlar (Wendt, 2016, 96-97). Üçüncü olarak ise doğal türlerin aksine sosyal türler kendilerini düzenledikleri gibi inanç ve eylemin birleşimiyle de inşa olurlar, cadılar cadı gibi davranmayı bıraktığında insanlar bir fikir olarak cadılığa inansalar bile *o cadı olanlar* artık cadı olmaktan çıkarlar, tür tanımlarının nesneleri de mahiyetleri üzerinde söz sahibidir (Wendt, 2016, 97). Dördüncü olarak sosyal türler doğal türler gibi tek boyutlu değildir, in hem iç hem dış mahiyetleri vardır, cadı olmak için hem cadı gibi davranmak gibi bir iç motivasyon hem de cadı mefhumunun varlığı gibi bir dış motivasyon gereklidir, benzer şekilde patron olmak için sadece emir vermek, profesör olmak için sadece ders vermek değil aynı zamanda dışarıdan böyle tanımlanmak ve böyle kabul edilmek gerekir (Wendt, 2016, 97). Bu haseble sosyal türler hem kendilerini düzenlerler hem de birer sosyal inşacılar (Wendt, 2016, 101).

Sosyal tür kavramı başlı başına Wendt inşacılığında yapı ile fail arasında olduğu iddia edilen karşılıklı inşa ilişkisinin bir örneğidir. Wendt'in teorisine entegre ettiği sosyal tür kavramı ben imajı ve kimlik oluşumu gibi konularda, söz gelimi Osmanlı, İspanyol, İberyalı/*Hispania*'lı, Rumi, Müslüman, Hristiyan, Sünni, Katolik, Diğer, Öteki, Din Kardeşi, Heretik gibi sayısız sosyal türün oynadığı düşünüldüğünde bu tahlile konu olan iki aktörün uluslararası siyasetleri için sosyal tür kavramı ve inşa olgusunun önemi bir kez daha görülmektedir.

#### 4.5. Gücün Menfaat Tarafından İnşa Edilmesi

Wendt, özellikle savaş sonrası uluslararası ilişkiler çalışmalarında oldukça maddi ve tek boyutlu bir güç tasavvuru olduğunu kaydeder, ona göre (tam da Münkler'in eleştirdiği gibi) uluslararası ilişkiler literatürü oldukça geç tarihlere dek güç ile askeri güce, menfaat ile de güç ve güvenlik maksimizasyonu için bencilce bir arzuya atıfta bulunmuştur (Wendt, 2016, 123). Neoliberalizm ve neorealizm arasındaki tartışma atmosferi sonucu askeri güç ve egoist çıkar tanımlarının yanı sıra uluslararası kurum, teamül ve beklentilerin de önemli olduğu kanaati hasıl olsa da askeri odaklı yaklaşımı tam manasıyla tadil edememişlerdir (Wendt, 2016, 123). Bunun yanı sıra çağdaş uluslararası ilişkiler pratiği de sürekli olarak düşüncelere bağımlı değişken olarak ele almış ve olaylara bağımlı farz etmiştir (Wendt, 2016, 124). Ancak Wendt'e göre reddettiği bu ilişkinin tersi de yanlıştır ve düşünceler de (altyapı-üstyapı diyalektiğine atfen) “üstyapısal” mahiyette değildir, fakat Wendt'in daha önce açıklanan nedensellik anlayışına göre *nedensel* etkendir (Wendt, 2016, 124-125), inşacılık karşılıklı etkileşime dayalı olduğundan böyle bir üstyapısal konum da zaten Wendtçi epistemolojiyle çelişmektedir.

Foucaultcu şekilde her yerde olan ve her yeri etki altına alan güç olgusu en ham realistlerden en uç postmodernistlere kadar tüm uluslararası ilişkiler okullarınca tartışılmakla beraber bu okulların kahir ekseriyeti gücün etkilerine odaklanmakta, inşacılar gibi oldukça küçük bir azınlığı gücün oluşumuna odaklanmaktadır (Wendt, 2016, 128).

Gücün menfaatlerce inşa edilmesini açıklarken Wendt, Kenneth Waltz'un neorealist modelini yeniden yorumlar. Waltz'a göre anarşi şartlarında gücün dağılımı üç ilkeye tabidir; emir ilkesi, birimlerin niteliği, yeteneklerin dağılımı (Wendt, 2016, 130-131). Emir ilkesi anarşik bir etkileşim sistemi içinde aktörlerin birbirleri üzerindeki tahakküm derecesini (astlık, üstlük, süzerenlik, vasallık, hegemoni, bağımlılık, bağımsızlık vb) ifade eder (Wendt, 2016, 130). Birimlerin niteliği ise sistemdeki aktörlerin işlevlerine işaret eder, iç siyasette kimi devlet kurumları mesela ekonomi

kimi de sağlık ile uğraşabilir, uluslararası siyasette ise vasıf farklılaşması olabilmekle beraber tüm sistem unsurları iç düzen ve dış savunma işlevi gören benzer birimlerdir, vasıf farklılaşması ile (mesela bir finans, din, kültür ya da sanayi üssü olmak) ile güç dağılımı değişir (Wendt, 2016, 131). Yeteneklerin dağılımı ise maddi kaynakların, bilhassa askeri ve iktisadi olanların sistemik kutuplar arasındaki dağılım oranlarına işaret eder (Wendt, 2016, 131). Wendt asıl belirleyici ilkeninse yeteneklerin dağılımı olduğunu zira emir ilkesini belirleyen anarşının Waltz'un teorisinde bir sabite olduğunu öne sürer (Wendt, 2016, 131). Wendt'in anarşı kültürleri yaklaşımında da değişimi *longue durée*ye bağlıdır, bunun yanı sıra devletlerin vasıf farklılaşması da oldukça durağan tabiatta ve coğrafî, siyasi determinizmlerin tesiri altındadır, bu sebeple bu konuda Wendt ile aynı yöntemi paylaşmasam da argüman nihai kerte de doğrudur.

Waltz'un yaklaşımı aktör motivasyonuna dair iki varsayıma dayanır; güvenlik motivasyonu ve bencillik motivasyonu. Bu ilk motivasyona göre devletler ilk ve en önce güvenlikle ilgilenir, diğer amaçlar güvenlik garantiye alındıktan sonra anlamlıdır, ikincisine göre ise devletler daima kendi çıkarlarını öncelerler (Wendt, 2016, 132).

Bu ilkeler ve motivasyonlardan kalkan Waltz'un teorisi bu konu hakkında kendinden sonraki araştırmacılar için başlıca dört nihai tez öne sürer; ilki dengeleme hipotezi olup anarşı ortamında güvenlik hususunda güvenilecek bir merci olmadığını devletlerin güç dengelemesine gitmeye çalışacağını öne sürer, ikincisi devletlerin görece kazançlarla daha çok ilgilendiğidir, küçük dengelemelerle üstçevrim sürdürülebilecek ve az bir çabayla diğer rakiplerden üstte kalınabilecekken mutlak ve uzun vadeli değişimler masraflıdır ve kollektif bloklarda kar dağılımının eşit olmaması gibi ya da mutlak yatırımlarda kaybedildiğinde mutlak kayba uğrama gibi endişeler vardır, bu sebeple aktörler daha risksiz yatırımlara iltifat ederler, üçüncü hipotez ise “benzer birimler eğilimi”dir, buna göre devletler işlevlerini aynı tutup vasıflarını değiştirerek rekabet ederler, dördüncüsü ise iki kutupluluğun avantajları üzerindedir, Waltz'a göre iki kutuplu sistemlerde güç pozisyonları ve tehditleri yanlış

hesaplamak zordur ve kutuplar kendine yeterli olup diğerlerinin konumlarına karşı duyarsızlaşacaktır (Wendt, 2016, 135-137). Ancak Wendt bu hipotezlerin bir kısmını eleştirir.

Wendt öncelikle Waltz'un iki motivasyonuna bununla ilgili hipotezlerine taarruz eder. Wendt için, Waltz'un bencillik motivasyonu, teorisindeki temel problemdir. Wendt'e göre Waltz'un yaklaşımı totolojik mahiyetteki yani sırf kendi için yapılan fiilleri, fedakar ve “iyi” davranışları açıklamaz (2016, 140), ilaveten Waltz'un bir sabite kabul ettiği anarşiyi belli örüntülere bağlayarak anarşi halini bir düzenliliğe yani anarşinin zıddına çevirir (Wendt, 2016, 140). Bu sebeple bencillik motivasyonundan tümdengelenen hipotezler de yanlıştır. Dolayısıyla, Wendt'e göre, devletlerin yaptığı güç ya da güç tandanslı güvenlik için dengeleme değil, farazi gerçek tehditler karşısında dengelemedir (Wendt, 2016, 140). İşbu sebeplerle kollektif gruplaşmalar yahut çeşitli “medeniyet eksenleri” etrafında aktör ittifakları oluşabilmektedir ve yine bu sebeplerle aynı siyasi ve kültürel kimlik ekseninde bulunan söz gelimi Amerika Birleşik Devletleri ile Kanada birbirleriyle sistemik etkileşimlerinde sürekli en kötü ihtimalleri düşünmemektedir, yine bu sebeplerle ABD'nin Fransa ile ilişkisi ile Kuzey Kore ile ilişkisi farklı mahiyetler arz etmektedir (Wendt, 2016, 143).

Yapısalcılığının idealist yanı icabınca, Wendt'e göre menfaatler düşüncedir (2016, 137). Aktör düşünce ve gözlemlerinden tevellüd eden inançlar temelinde hareket eder, inançların sistemik projede tedavüle girmesiyle bu inançlar sürekli olarak yeniden üretilir (Wendt, 2016, 143).

Neorealist yaklaşımın maddi yetenekleri fetişleştirdiğini öne süren (Wendt, 2016, 144) ve çıkarları *inşai* düşünceler olarak gören (Wendt, 2016, 137) Wendt için söz konusu fetişleştirme maddi yeteneklerin dağılımını önemsiz kılmaz (2016, 144), Wendt bu noktadan hareketle kendi idealizmi ile Waltz'un maddiyatçılığını birleştirerek kendi tabiriyle indirgemeci olmayan *nihai* bir materyalizme varır (Wendt, 2016, 145), güç bir düşünce olarak maddi unsurlardan oluşmaktadır. Searle'ün ifadesiyle “kaba gerçekler kurumsal gerçeklerden üstündür” (aktaran

Wendt, 2016, 145). Wendt'e göre gücün menfaat tarafından inşası sürecinde inşacılık tabiatı önemsizmiş gibi göremez (2016, 146) ve klasik ya da Wendt'in tabiriyle “radikal” inşacılıktan bu konuda ayrılır, ancak Wendt'in daha önce aktarılan nedensellik anlayışına atfen maddiyat gücün kurucu değil nedensel unsurudur (2016, 147).

#### **4.6. Menfaatin Düşünceler Tarafından İnşa Edilmesi**

Wendt'in menfaatlerin düşünceler tarafından inşa edilmesi hususundaki fikirleri de gücün menfaatler tarafından inşa edilmesi hakkındaki görüşlerine oldukça paraleldir. Milli menfaatler Waltz'un bencillik motivasyonuna dayanan bencillikler olmamakla beraber nihai vasıfları itibarıyla bencilcedirler (Wendt, 2016, 149). Çoğu uluslararası ilişkilerci, menfaatlerin güç tarafından inşa edildiğini öne sürse de Wendt'e göre maddi güçler sosyal formları ancak mümkün kılar, güce anlamını kazandıran menfaatlerdir (Wendt, 2016, 149) ki bu menfaatlerin inşa edicisi de yine aktör edimi ile kültürün etkileşimidir. Bu hususta rasyonalist-materyalist kamptan ayrılan neoliberalizm de düşünceleri etkileşim bağlamından arı bir şekilde nedensel unsurlar olarak tasavvur ettiği için neorealizm gibi noksandır (Wendt, 2016, 150) zira menfaatler düşünceler tarafından *diğer*ler ve kültür ile sistemik etkileşim sonucu inşa edilen ve kurucu etkileri de olan şeylerdir. Menfaatler çoğunlukla fikri, azınlıkla maddidir, onu mümkün kılan güç insan tabiatıdır (Wendt, 2016, 150). Oysa rasyonalist yaklaşımlar arzu, düşünce ve menfaatlere ayrı, bağımsız değişkenler muamelesi yapar (Wendt, 2016, 151).

Nihai fail olan aktör düşünceleri ve inançlarının yanı sıra yerleşik düşünceleri ve siyasi *modus operandi*si de davranışı üzerinde etkilidir, bu bağlamda Wendt üç genel tiplene ve/veya *modus operandi* öne sürer: düşünceleri güvenlik ve istikrarı sürdürme azmindeki, maddi arzularını dinginleyen statükocu aktör (2016, 161-162); gerek nesnel ihtiyaçları gerekse kimlik ihtiyaçları tarafından inançları ve düşünceler, dolayısıyla menfaat ve davranışı tesir altına alınan revizyonist aktör (2016, 162); “doğruyu yapma”, “bölgesel polislik”, “bizlik” gibi düşünce ve kimlik ihtiyaçlarınca

güdülen ve aynı medeniyet ekseninde bulunan kolektivist aktörler (2016, 162-163).

Arzunun inanca dayandığını (Wendt, 2016, 151) ve arzunun “için”, inancın “hakkında” olduğunu öne süren (Wendt, 2016, 155) Wendt için ikisini de düşüncelerle beraber kuran ihtiyaçlar nesnel ihtiyaçlar ve kimlik ihtiyaçları olarak ikiye ayrılır, düşüncelerin kurucu etkisi bariz olmakla beraber bir sosyal türün üretim ve yeniden üretim süreci ikisinin de teminiyle gerçekleşir, Wendt'in örneğiyle bir profesörün profesör olarak kalabilmek için hem nesnel ihtiyaçlarını karşılaması, hem öğretmeye devam ederek kimlik ihtiyacını karşılaması hem de cadı örneğindeki gibi profesör olarak kabul edilmesi gerekir (2016, 169).

Kimlik ihtiyaçları açık uçlu ve değişken iken nesnel ihtiyaçlar sınırlıdır (Wendt, 2016, 170), Wendt nesnel ihtiyaçları maddi güvenlik, ontolojik güvenlik, sosyasyon (sosyal ihtiyaçların sosyalleşme ile sağlanması), izzet-i nefis ve üstünlük (sürekli tekamül) olarak tanımlar (2016, 171).

Neorealistler iki ihtiyaç cinsi ve düşüncelerin menfaatleri inşa ediş süreci hakkında insan tabiatının indirgemeci materyalizmindense gücün yapısal materyalizmini benimser (Wendt, 2016, 172) ancak Wendt için ne güç ne de menfaat tamamen düşünceden ibarettir, dolayısıyla bu hususta da “nihai” bir materyalizm söz konusudur zira menfaatleri de mümkün kılan maddedir (2016, 172). Wendt'in ifadeleriyle “biyolojik realizm sosyal inşacılık ile uyumludur” (2016, 172).

#### **4.7. Kendini Gerçekleştiren Kehanet Olarak Kültür**

Giriş üstbölümünde Wendt'in teorisine göre yapının mikro ve makro olarak ikiye düzeye ayrıldığı ve bu düzeylerin nedensel ve kurucu etkilerinin bulunduğu, makro değişimlerin yapısal, mikro değişimlerinse olaysal ve konjonktürel olduğu açıklandığından ötürü bu bölümde Wendt'in yapı ve fail üzerine düşünceleri atlanacak, onun kültür üzerine düşünceleri ele alınacaktır.

Wendt'in anlayışında uluslararası siyaset zorunlu olarak sosyal olsa da zorunlu olarak kültüre bağlı değildir, söz gelimi 1519'daki Aztek İmparatoru Montezuma ile Hernán Cortés'in etkileşimi sosyal olmakla beraber sistemik etkileşim yoluyla inşa edilmiş normların yokluğu ve tamamen izole iki aktörün ilk karşılaşması olması hasebiyle kültür-bağımlı değildir (Wendt, 2016, 202). Ancak kültürün rafa kalktığı ilk tartışmalar devletler sistemik projesinde bir norm değildir, devletler tarihleri boyunca birbiriyle sistemik etkileşime girmiş ve birbirlerinin menfaat ve güç anlayışlarını, kimlik ve karakterlerini gözlemlemişlerdir (Wendt, 2016, 143). Birbirlerini tanıyan devletlerin sistemik etkileşimi kültürle, kültür dahilinde çalışır (Wendt, 2016, 202).

Kültür ortak inşai inançlardan doğsa da ortak bilgidir (beher tarafın kabul ettiği *oradaki* bilgi) ziyade kollektif bilgiye (yani beher tarafın sistemik etkileşimleri ve yapının iki etkisiyle sosyal süreçte inşa ettiği bilgiye) dayanır (Wendt, 2016, 208). Bu bağlamda kültür *oradaki* bir nesne değil Foucaultcu tabiatta, her yerde olan bir *güç*, yapı-söküme uğratılacak bir söylemdir.

Kültür hem yapıya hem faile eşit mesafede olup ikisi de kültürü ortak ve karşılıklı olarak inşa etmiştir, ikisi de kurucu etkiye sahiptir (Wendt, 2016, 232). Yanlış olarak kültür ile eş görülebilse yapı sosyal sürecin nedensel etkisi olup sürece tabidir, süreç ise daima yapılandırılmışlardır ve inşa diyalektiği yapı ile süreç arasında da caridir (Wendt, 2016, 235). Yapı gibi kültür de süreçte üretilir (Wendt, 2016, 235), hem yapıyı hem faili kalıba döken bir noktada, yani süreçte içkin olması hasebiyle kendi kendini yeniden üreten, kendi kendini gerçekleştiren bir tabiattadır ki Wendt'e göre de yapı-fail arasındaki inşa diyalektiği kültürün kendi kendini gerçekleştiren bir kehanet olmasını gerektirir (2016, 235).

Gözlemlerden ve arzulardan doğan mesnedli yahut mesnedsiz inançların doğru çıkmaları halinde *kehanet* doğrulanmış olur ve kültür inşası başlar, Wendt bu hususu açıklamak için Soğuk Savaş dönemini misal gösterir, “soğuk savaş” düşüncesi ve düşmanın tetikte beklediği inancı aktör davranışında örneğini bulduğunda *kehanet* kendini gerçekleştirir ve ABD-SSCB sistemik etkileşim ve uluslararası siyaset mikro

yapısında belli bir kültür inşa edilmiş olur, Wendt'e göre kültür gerçekten kültür ise çalışabilmesinin tek yolu da zaten budur (Wendt, 2016, 236). Ancak kültürün kendi kendini gerçekleştirebilme kabiliyeti onu bir tür determinizm kılmaz, her zaman için kültürün temelini sarsacak, farklı inançlar taşıyan revizyonist aktörlerin mücadele ve mukavemet etmesi, kültürde tektonik dönüşümlere yol açması mümkündür (Wendt, 2016, 238), ABD'nin nükleer gücü siyasetin merkezine alarak uluslararası siyaset zemininde revizyonist aktörlerin alanını kısıtlayıp (Batı Dünyası ile sınırlı) izafi bir istikrar ortamı ve statüko kültürünü tesis etmesi, kısaca Pax Americana'nın doğuşu bunun bir örneğidir.

#### **4.8. Hobbesçu Anarşi Kültürü, Lockecu Anarşi Kültürü ve İçselleştirme**

##### **Derecesi**

Wendt'in anarşi kavramına bakışı tıpkı kültür, yapı ve kimlik konularına bakışı gibi oldukça kendine mahsustur. Wendt'in teorisinde anarşi mutlak bir kaos hali ya da “devletlerin yaptığı” aktör-bağımlı edilgen bir düzensizlik hali değildir. Waltz'un öne sürdüğü gibi değişmez bir sabite de değildir. Bilakis Foucaultcu güç anlayışı gibi her yerde olan, süreçte olan, inşa edilen ve yapılandıran bir olgudur. İnşa edilmesi ve yapılandırması hasebiyle anarşi farklı temayüller sergilemektedir. Barry Buzan, Charles Jones, Richard Little'in geliştirdiği *anarşi mantığı*<sup>24</sup> yaklaşımı bu hususta toparlayıcı bir yaklaşım geliştirme çabasında olsa da böylesi bir teşebbüs inşacı epistemolojinin istisnayı ve olumsuz kapsama anlayışı, logosentrik mesafe ilkesi ve inşa diyalektiği ile çelişir. Üstelik Buzan, Jones ve Little'in bu tezi Wendt'in determinizmi önlemek için teorisinin epistemolojik merkezine aldığı “çoklu gerçeklenebilirlik” anlayışı yani aktör ile fail arasındaki nedenselliğin bilinemeyecek sınırsız açıklamaları olabileceği düşüncesi ile de çelişmektedir ve anarşi üzerinde anarşi kelimesiyle mütenakız bir epistemolojik determinizm kurmaktadır.

Alexander Wendt; Buzan, Jones ve Little'in anarşi mantığı yaklaşımını genele hakim olan Waltz'un sabit ve statik yaklaşımından daha kullanışlı görmekle beraber bu

---

<sup>24</sup> Buzan, B., Jones, C. Little, R. (1993). *The Logic of Anarchy: Neorealism to Structural Realism*. New York: Columbia University Press.

yaklaşımın yapı ve süreci ayrı ve bağımsız değişkenler farz ettiğini öne sürer (2016, 38-39) ve bunun aksine kültür ve süreç odaklı bir anarşi tahlili yapar. Wendt'in teorisinde anarşinin belli bir mantığı yoktur, ancak bunun yerine tam bir determinizm ile çalışmayan, Wendt'in "nihai materyalizm"ine benzer şekilde nihai olarak idealist vasıfta olan anarşi mantıkları, yahut anarşi kültürleri vardır. Her anarşi mantığı/kültürü farklı yapı etkilerinin ve düzeylerinin sistemik etkileşimde (süreç, aktör ya da yapıda) yol açtığı değişimlere ışık tutar. Her anarşi kültürü bu tür vasıflarından da anlaşılacağı üzere çoklu gerçekleştirilebilirliğe uygundur (Wendt, 2016, 314). Wendt'e göre anarşinin sırasıyla Hobbesçu, Lockeçu ve Kantçı olarak üç farklı kültürü vardır ve bunlar sırasıyla çatışma, rekabet ve barış/uyum üretir (2016, 379).

Hobbesçu anarşide herkes herkese karşıdır ve kendi başının çaresine bakma düşüncesi hakimdir (Wendt, 2016, 327), bunun yanı sıra Kenneth Waltz'un emir ilkesi tabir ettiği aktörler arası statü (astlık, üstlük, süzerenlik, vasallık, hegemoni, bağımlılık, bağımsızlık vb) oldukça akışkandır. Hobbesçu kültürde devletler öncelikle güvenlik arar, bu arayıştan doğan güvenlik ikilemleri (security dilemma) ve kollektif inançlar ise güvenlik arayan devletlerin güç arıyormuş gibi görünmelerine sebep olur (Wendt, 2016, 327). Hobbesçu kültürde aktörler dört genel temayül sergiler; a) sınırsız ve yaygın savaşlar, b) yetersiz aktörlerin diskalifiye olması (ve bu tabii seleksiyon sayesinde "benzer birimler"den müteşekkil bir ortamın doğması), c) güçlü aktörlerin güç dengelemesine giderek eleme sistemini bloke etmesi, d) tarafsızlığın imkan dışı kalması ve belli bir siyasi uzaydaki tüm aktörlerin savaş çekilmesi (Wendt, 2016, 327-328). Ancak uluslararası siyasetin tarihinin bu kültüre ne süre ve ne kadar bağlı kaldığı meçhuldür (Wendt, 2016, 343). Wendt'e göre bu kültürün değişimindeki nihai kırılma Westphalia Barışı'dır, öyle ki Hobbesçu normların aksine ölüm sayısı neredeyse sıfırdır yani hiç bir devlet *elenmemiştir* (Wendt, 2016, 344).

Bu noktada filizlenen; Wendt'in tabiriyle Lockeçu kültürdür, bu kültür çatışma ve eleme yerine rekabet üretmekte, birimleri rekabette birbirine benzetmektedir. Wendt'e göre aktörlerin düşmanlar değil rakipler addedildiği bu kültürde aktörler birbirlerinin

hayatiyet ve özgürlüklerinin verili bir hak, Foucaultcu bir şey, olarak kabul edilmesini ister, bu hakların sosyal olarak inşa etmeye çalışır (Wendt, 2016, 344). Bu kültürde emir ilkesi sabit olup egemenlik olgusu doğal bir tür olarak görülür, bu doğal tür diğer devletlerce tanınırsa sosyal bir tür olarak egemenlik hakkı halini alır ve meşrulaşır (Wendt, 2016, 345). Locke'cu kültürün inşa ettiği rekabet ortamının Wendt'e göre dört başlıca çıktısı vardır; a) egemenliğin daima verili, sabit bir statüko olarak görülmesi, b) Hobbesçu kültür güç adına gücü daha çok riske atmaktadır, Locke'cu kültürde ne olursa olsun egemenlik ortadan kalkmayacaktır, bu sebeple devletler sistemik projesi daha esnek ve "güvenli" bir yapıya bürünür, c) bu esneme "tehdit dengesi"ni değiştirir, artık hiç bir tehdit varoluşsal değildir, d) eğer anlaşmazlıklar savaş getirirse bile devletler öldürülmez (Wendt, 2016, 347-348). Locke'cu kültürde devletler, birbirleri hakkındaki inançlarıyla değil, yapı hakkında inançlarıyla diğer devletlere dair yürüttükleri tahminlerle hareket ederler (Wendt, 2016, 348-349). Bu ortamda ise devletler dört eğilim sergilerler; a) savaşın kabulü ancak sınırlandırılması, fetih amaçlı savaşların yapılmaması b) aktörlerin elenmemesi ancak sadece belli siyasi normlara sahip devletlerin bu durumdan yararlanabilmesi, c) gücün dengelenmesi ve güç dengesi (balance of power) arayışı, d) tarafsızlığın mümkün kılınması (Wendt, 2016, 349-351). Belli siyasi normlara sahip aktörlerin elenmemesi eğiliminin yanı sıra Locke'cu kültürde doğal bir vakum halindense aktörlerin elenmesi yahut aktörler arası dengelemede bir kar-zarar ilişkisi yürütülmesi tercih edilir. Bence ABD'nin mesela Bahamalar'ı işgal edip ele geçirmemesinin sebebi bir yandan Bahamalar ile ABD'nin aynı medeniyet ekseninde bulunması ve onu rakip görmemesidir. Zira Wendt'in işaret ettiği gibi Locke'cu kültür yüksek bir kültürel uyumu gerektirir, dışlayıcı mahiyettedir, söz gelimi Westphalia Sistemi'nin devletleri öldürmeyen "güvenli" ikliminden yararlanabilmek için Hristiyan bir monarşi olmak gibi kökleşmiş özellikleri taşımak gerekmektedir (2016, 360). Wendt'e göre ABD-Bahamalar örneğinde yüksek kültürel içselleştirme sebebiyle normlarla çıkarların aynışması ve Bahamalar'ı işgal etmenin getireceği karın kültür normlarına uyan bir devlet olarak bilinmenin karından az olması sebebiyle Bahamalar işgal edilmemektedir (2016, 356). Wendt'e göre Locke'cu kültür son üç asır boyunca uluslararası siyasette (en azından Westphalia Sistemi uzayında)

belirleyici olmuştur, zaman zaman Hobbesçu revizyonist hareketlenmeler baş gösterse de her defasında statükocu aktörler tarafından bastırılmıştır (2016, 364-365). Kantçı anarşi kültürü ise Kant'ın “Ebedi Barış” tezine dayanır. Ancak Wendt'e göre henüz tam olarak gerçekleşmemiş farazi bir evre olması ve bu çalışmadaki tahlilin dışında kalması hasebiyle burada ele alınmayacaktır.

Hobbesçu anlayışta kültür hiç gelişmeyip tüm bilgi ve inançlar “özel” kalabilir, ancak bu durum tarihte oldukça nadirdir (Wendt, 2016, 329). Kültürlerin ne derece kabul gördüğü, kültürel normların ne derece tatbik edildiği ise kültürün içselleştirme derecesine göre değişir. Wendt'e göre bir anarşi kültürü üç farklı derecede içselleştirilebilir, birinci derecede aktörler normlar hakkında kollektif bilgiye sahiptir, ancak norma sadece cebir altındayken itaat eder ve normların menfaatlerine uygun olduğunu düşünmez (Wendt, 2016, 331). Kültürün cebir altında çalıştığı bu derece Hobbesçu normların yaşanması elverişlidir (Wendt, 2016, 332). İkinci derece ile birinci derecenin birbirinden ayrılması zordur, ikinci derece “tercih” unsuru ön plandadır, aktörler hala normların doğru ve meşru olduğunu düşünmemekte ancak onlara bağlı menfaatleri dolayısıyla normlara uymaktadırlar (Wendt, 2016, 333-334). Nitekim (uluslararası ilişkiler teorisi olarak) realist inanç ve arzular birinci derece Hobbesçu devletlerle sınırlı değildir (Wendt, 2016, 335). Tercih ediş ve etmeyişle, statüko ve revizyonla, normlara nisbi bağlılıkla karakterize olmasından dolayı ikinci derece Locke cu normların çalışması için elverişlidir. Üçüncü derecede ise aktörler menfaat icabı ya da zorla değil doğru ve meşru olduğunu düşündükleri için normlara itaat ederler, ikinci derecedeki aktörler inanç ve beklentilerine uyan kimlikleri “deneyip” uyanı “tercih” ederken (Wendt, 2016, 336) üçüncü derecedeki aktörler için “aklın yolu birdir”, mantık ve insaniyet normların doğruluğuna işaret etmektedir. Bir kültür üçüncü dereceye kadar içselleştirildiğinde inşa süreci tamamlanmış, Foucaultcu bir şey inşa edilmiş, her yerdeki kadir-i mutlak ve öznesiz bir güç tarafından dikte edilmeye başlamıştır. Ancak daha önce zikredildiği gibi kültürün böen yle bir güce sahip olması onu inşa ederken parçası olan fail, yapı, süreç vb unsurların eseri olup direniş ve revizyon imkanı daima (en azından hipotetik olarak) mevcuttur (Wendt, 2016, 238). Hobbesçu kültürün revizyonist hırsları ve

yabancı(laştırır) tabiatı, (Wendt'in tabiriyle) “yozlaşmış” normların yıkılmasını sağlar (Wendt, 2016, 332). Anarşi kültürleri tecriden içselleştirilse de “üçüncü derece yanıklar” misali üçüncü dereceye aniden geçmek de mümkündür (Wendt, 2016, 381).

#### 4.9. Wendt'in İnşacılık Anlayışına Yönelik Bazı Eleştiriler

Alexander Wendt'in teorisi inşa diyalektiği, logosentrik mesafe ve dönemsel öncüllerden bağımsız epistemolojisi sayesinde nesnesini anlama ve açıklama konusunda diğer uluslararası ilişkiler teorileri arasından sıyrılmaktadır. Ancak gerek klasik inşacılık gerekse Wendt'in geliştirdiği versiyon eksiklik ve noksanlıklardan beri değildir. Uluslararası siyasetin bir sosyal inşa olduğu önermesini uluslararası ilişkiler araştırmacıları arasında yaygın bir kabul haline getirerek büyük açılımlar sağlayan ve popülerite kazanan inşacı okul popüleritesi nisbetince eleştiri de toplamıştır. Suganami'nin de ifade ettiği gibi Wendt'in *Uluslararası Siyasetin Sosyal Teorisi* eseri uluslararası ilişkiler camiasında hem fazlasıyla övgü dolu hem de oldukça negatif yorumlar almıştır (2006, 57). Bu bölümde Wendt'e yöneltilen eleştiriler ile kendi birkaç tespitim üzerinde duracağım. Gerek mevcut eleştiriler aktarılırken gerekse yeni eleştiri yapılırken tıpkı bir önceki bölümde olduğu gibi konunun bu çalışmanın konusuna etkisi ve alakası göz önünde bulundurularak sadece ilgili kısımlar kısaca aktarılacaktır.

Wendt'e yönelik eleştiriler genellikle teorisinin kural koyucu fitratı ve iddia edilen iç çelişkileri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kendisine bilinen en ağır eleştirileri getiren Andreas Behnke, Wendt'in teorisini Waltz'un teorisinin sosyal bağlama uyarlanmış bir devamı olmakla, Waltz'un temel argümanı olan uluslararası siyasetin “anarşi altında aktör davranışı” olduğu düşüncesinin de sabit kalması ile suçlar (2006, 48). Behnke'ye göre Wendt hem zaten mahiyeti üzerinde fikir birliğine varılamayan uluslararası siyaset olgusunu vuzuha kavuşturmak yerine tartışmayı daha da karıştırmakta (2006, 48) ve hem de orijinallikten uzak bir teori ortaya atmaktadır. Ancak bu ithamlar açık bir inkarın eseridir. Wendt, neorealizmi güç ve menfaat oluşumu hususunda tadil etmekle kalmamış, Waltz neorealizmini “alıp” kendi

uluslararası ilişkiler teorileri haritasının diğer ucuna taşınmış ve materyalist bir teoriyi idealist bir teoriye çevirmiştir. Bu haseble Wendt ve Waltz teorilerinin ilişkisi bir “devam filmi” ilişkisine değil Hegel ve Marx diyalektiklerinin birbirlerini ters çevirme ilişkisine benzer. Böylesi radikal bir tersyüz ediş bence topyekün ve orijinal bir revizyondur. Wendt uluslararası topluma değil devletler sistemik projesine, dış politikaya değil uluslararası siyasete odaklandığını açıkça ifade ederek muğlak değil, oldukça net bir örneklem çizer. Wendt'in literatürdeki söylem birliğine katkı yapmadığı doğru olmakla beraber böyle bir mesuliyeti de yoktur.

Ayrıca Behnke, Wendt'in “Waltz'a tek katkısı” olan sosyal bağlamı da sözde tabii (quasi-natural) olmakla itham eder (2006, 49). İlaveten, Behnke Wendt'in yaklaşımını pek çok alanı kapsamak, çok yönlü (multi-faceted) olmak gibi neden eleştirildiği pek açık olmayan ilginç bir açıdan eleştirir (2006, 56). Bu noktada Behnke'nin inşacı epistemolojiyi iyi anlamadığı aşıkardır. Zira daha önce Onuf ve Wendt üzerinden açıklandığı üzere inşacılık nesnesini onu çevreleyen normlardan ve Foucaultcu *zeminden* kopararak bağımsız bir uzayda ele almak, bu suretle inşa diyalektiğinde ne suretle ve nelerden inşa edildiklerini anlamaktır. Wendt'in söyleminin sözde “quasi-natural” olması okurun zihninin müracaat ettiği Foucaultcu *zemin* oldukça az dayanması, yani amacına ulaşması anlamına gelmektedir. Çok yönlü olmak ve nesnesini birkaç temel tezle açıklamak ise zaten Behnke'nin Wendt inşacılığını olmakla suçladığı büyük teorilerin (grand theory) alamet-i farikasıdır. Bir teorinin “grand” olmasının onu otomatik olarak yanlış kılmayacağı da unutulmamalıdır.

Behnke'nin bunların yanı sıra üç temel tezi vardır: a) inşacılığın bilimsel olmadığı, b) mesafeli ve teoriler üstü bir muhakeme konumunun imkansız olduğu, c) postmodernizm, belirsizlik ve küreselleşme çağında büyük teorilere yer olmadığı (2006, 50). Öncelikle Wendt'in “bilimsel realizm” adıyla gözden geçirdiği, bilim dünyasına uzun yıllardır pozitivist düşünce ile Wendt'in geliştirdiği inşacı dil arasında, nesneyi saf bir şekilde yakalama çabasından ötürü ciddi bir paralellik vardır. Pozitivist kampta problemsiz olan Wendt inşacılığı postpozitivist kamp için (ki bence Comtecu pozitivismden farksız olan) “bilimsel realist” metodu haricinde

bir sorunu yoktur. İkinci olarak, Wendt kendi inşacılığı ile klasik, yahut kendi tabiriyle “radikal” inşacılık arasına net bir çizgi çektiği için “teoriler üstü bir muhakeme konumunu” nihai manada o da mümkün görmemektedir. Üçüncü olarak büyük teorilerin “*bu çağda*” geçerli olmadığı iddiası ise Behnke'nin öznel inancından ibarettir.

Behnke'nin Wendt'e olan bence tek geçerli eleştirisi, Wendt'in muhtelif teorilerin en başarılı kısımlarını birbirine yamayarak postmodern, yapısalcı, postyapısalcı ve neorealist unsurlardan müteşekkil, konumlandırılması pek de kolay olmayan eklektik bir teori ortaya koyduğudur (2006, 49).

Hidemi Suganami'ye göre Wendt'in bilimsel realizmi tutarlı ve inandırıcı değildir, geliştirdiği nedensellik sistemi de çelişkilidir (2006, 72). Bilimsel realizmin, pozitivistizmin başarısız ve tutarsız bir kopyası olduğu konusunda Suganami'ye katılsam da Wendt'in yapı etkileri ve düzeyleri arasındaki diyalektiğin muğlaklığı ağırlık merkezinin ne fail ne de yapıda değil süreç ve kültürde olması, yapı-fail ilişki modunun ise süreç ve kültürü inşa eden ancak onların altındaki unsurlar olmalarından kaynaklanmaktadır. Suganami'nin oldukça haklı bir eleştirisi ise neorealizmi “bireyci” bir teori olduğu için tezyif edip kendini “bütüncü” olarak tanımlayan Wendt'in tüm teorisinin antropomorfik istiarelere dayanmasıdır<sup>25</sup>.

Wendt'e yönelen diğer iki önemli eleştiri ise kimlik oluşumu ve diplomasi'nin rolü üzerinedir. Maja Zehfuss, Alexander Wendt'in verili kimliklere dayalı bir sosyal etkileşim ortamını üs alarak varsayımlarını yaptığını ancak kimliklerin nereden geldiği ve nasıl doğduğu üzerine hiç düşünmediğini öne sürer (2006, 115). Wendt her ne kadar herşeyi birden problematize etmeyi etmeyi imkansız görerek verili şeylere az da olsa kapı aralayarak klasik inşacılardan ayrılrsa da (Wendt, 2016, 53) bu sorumluluk reddi onun kimlik oluşumu gibi tarihçiyi ve tarihsel sosyoloğu alakadar ettiği kadar kimlik üzerine çalışan bir teorisyeni de alakadar eden bir konuda gerçekten de hiçbir şey söylemediği gerçeğini değiştirmemektedir.

---

<sup>25</sup> Ancak modern öncesi dönemlerde Galen/İbn Sina tıbbına dayalı antropomorfik devlet tasavvurlarının popüler olması sebebiyle bu husus çalışmam adına bir avantaja dönüşmektedir.

Katalin S  r  ry'ye göre Wendt'in teorisi iki açıdan sorunludur, dünya devletinin kaçınılmazlığı ve Kantçı anarşı tezleri yanlış ve teleolojik mahiyettedir (S  r  ry, 2006, 158) ve diplomasinin barışı korumadaki rolü bu teoride ihmal edilmektedir (S  r  ry, 2006, 176). S  r  ry'nin ilk husustaki görüşlerine katılmaktayım, Wendt'in uluslararası siyasette sistemik etkileşimin artması ve  ıddet kullanımının azalmasından hareketle Kant, Kantçı anarşı kültürü ve dünya devleti konularındaki tezleri tamamen farazi olup bilimselden ziyade felsefi bir mahiyettedir. S  r  ry'nin diploması konusundaki tespitlerine gelirsek, diplomasinin Alexander Wendt'in söyleminde yeterli ağırlıkla ele alınmadığı doğrudur. Ancak kültür oluşumu ve sistemik etkileşim gibi me humların diploması olmadan husule gelmesinin mümkün olmadığı ise oldukça basit ve temel bir mantıki çıkarımdır. Bunun yanı sıra, bu çalışmanın da odaklanacağı aktörler arası mikro yapılar diplomatik münasebetleri zımnen de olsa kapsamaktadır. Ancak Katalin S  r  ry'nin eleştirisini ışığında Wendt'in teorisinde diplomasinin daha çok yer tutması teoriyi zenginleştirebilirdi.

Buraya kadar serd edilen eleştirilere ilaveten benim de zikredebilece im birkaç nokta var. Wendt'in tarih sayesinde devletlerin birbirlerine olan inançlarının sıfırdan inşa edilmesi gerekmediği iddiası (2016, 143) onun söylemini “ eyler zemini”ne kaydırmakta ve logosentrik mesafeye halel getirmektedir. Bunun yanı sıra anarşı kültürleri arasındaki geçişleri ilerleme olarak gören “whig” ve ilerlemeci bir yaklaşım Wendt'in söylemine hakimdir. Bunun yanı sıra    farklı anarşı kültürünün savaş, rekabet ve barış gibi üç farklı hale değil    somut ve gerçek düşünüre dayandırılması Wendt'in anarşı anlayışını bağlam bağımlı hale getirmektedir. Bu ise Batı dışı uluslararası failleri tarihçi nazarıyla incelemek adına zorluk teşkil etmektedir. Ancak bütün bu eksikliklere rağmen Wendt'in inşacılık anlayışı daha önce açıklanan metodolojik saiklerden ötürü bu çalışma için en elverişli teoridir.

## **BÖLÜM III: TARİHİ VE SOSYAL TANIMLAR ÇERÇEVESİ**

Bu üstbölümde, giriş üstbölümünün sonunda da ifade edildiği üzere Osmanlı İmparatorluğu, İspanyol İmparatorluğu'nun (1479-1931) ve “16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nun ve İspanyol İmparatorluğu Çatışması”nın birbirini sistemik etkileşim aracılığıyla inşa eden beşeri ve siyasi tikeller olarak, tarihi ve fikri/kültürel açılardan hangi karşılıklara tekabül ettikleri hususu tanımlanacaktır. Bu tanımlamada inşacı metoda uygun şekilde a priorilere müracaat etmeksizin ve Foucaultcu “zemin”e yaslanmaksızın, terimlerin hangi tanımlara tekabül ettiği ifade edilecek, müteakip “Tahsil Çerçevesi” üstbölümünde ise Ruth Lane'in çok faktörlü “siyasi” tikeller anlayışına göre bu üç unsur arasındaki etkileşim, bu tezin kavramsal-tarihi-sosyal tanımları eşliğinde tahsil edilecektir. Ancak pratik sebeplerden ve giriş üstbölümünde uzun uzun tenkit ettiğim tarihçilik pratiğinin tarih literatürünü bir “metodolojik millilik çölü”ne çevirmesinden ötürü İspanyol İmparatorluğu hakkında daha ayrıntılı tanımlamalara gitmek durumunda kalacağım.

Ancak tanımların tarihi ve fikri muhtevası bağlamında Foucaultcu “zemin”e yaslanmasam da Alexander Wendt'in daha radikal yorumculardan ayrılan kendine mahsus inşacılık anlayışı nihai bir şüphecilik içermemektedir. Wendt'in yaklaşımının Waltzcu birtakım önkabulleri havi olması ve tamamıyla postmodern ve “boş” bir tabula rassa evreninde düşünmemesi sebebiyle faillerin “rasyonel” olmasa da “makul” bir muhakeme yürüttüğü farz edilecektir.

### **1. Osmanlı İmparatorluğu**

#### **1.1. Tarihi Tanımlama**

##### **1.1.1. 16. Yüzyıl'ın İlk Yarısına Dek Osmanlı İmparatorluğu'nun Genel Durumu**

Bu bölümde, emperyal çatışma olgusuyla irtibatları bakımından, tüm 16. yüzyıl Osmanlı sultanlarının değil, İmparatorluk'un doğu sorunlarını çözerek Akdeniz'e

yönelişi mümkün kılan Yavuz Sultan Selim'in ve İspanyol İmparatorluğu ile etkileşime giren Kanuni Sultan Süleyman'ın ve II. Selim'in dönemi ele alınacaktır. Bu dönemler sadece Akdeniz Havzası'ndaki çatışma ve rekabet atmosferini inşa eden yanlarıyla incelenecektir.

Yavuz Sultan Selim sekiz yıl süren kısa saltanatı (1512-1520) Osmanlı İmparatorluğu için iki bakımdan önemli olmuştur. Öncelikli olarak, Münkler'in iktidar anlayışına atfen, ideolojik iktidarın inşa edilmesi için gerekli adımlar, ikinci olarak ise Batı'ya ve Akdeniz'e yönelmeyi<sup>26</sup> mümkün kılan jeopolitika ve ontolojik güvenlik adımları bu devirde atılmıştır. Fernand Braudel'e göre Osmanlı'nın (sırf İstanbul'un fatihi olmaktan öte, uzun vadeli bir olgu olarak) “yüceliğini” meydana getiren şey, 1516 ve 1517 yıllarında Suriye ve Mısır'ın fethedilmesidir (Braudel, 2019b, 460) ki bu olaylar Yavuz Sultan Selim dönemine aittir.

Yavuz Sultan Selim'in tahta çıkmasından iki yıl önce, (1473'teki Otlukbeli Savaşı'na dek Osmanlı'yı da tehdit eden) Sünni Akkoyunlular'ı yenerek Şii Safevi Devleti'ni kurup başına geçen Safevi tarikatı lideri Şah İsmail'in Azerbaycan ve Gürcistan istikametine doğru yayılması ve Anadolu'daki nüfuz alanını giderek genişletmesi Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik ideolojik, siyasi ve askeri bir tehditti. Safevi tarikatının Anadolu Kızılbaşları'nı sürekli olarak tahrik etmesi ve Şahkulu İsyanı'nın da patlak vermesiyle bu tehdidin giderek kabardığını gören Yavuz Sultan Selim imparatorluğun ontolojik güvenliğini muhafaza etmek ve kimliksel ihtiyaçlarını tatmin etmek için karşı taarruza geçti. 1514'te Çaldıran Savaşı'nda Şah İsmail ile yüzleşen Yavuz Sultan Selim Safevi kuvvetlerini ateşli silahların da yardımı ile dağıtıp müteakip hareketlerle Safevi ideolojik ve siyasi-askeri tehdidini gündemden kalıcı olarak kaldırmıştır.

Bunun ardından Yavuz Sultan Selim geçmişten beri Osmanlı İmparatorluğu'nun ihtilaf yaşadığı Memlük Sultanlığı'na yönelmiş, Mısır'a sefer düzenlemiştir. Bu sefer

---

<sup>26</sup> “Akdeniz'e yönelme” konsepti bir teleoloji, bir tür mantiki çıktı ya da jeopolitik zorlama olarak görülmemelidir. Bülent Arı, Osmanlı yönetiminin dış politika ve askeri büyük (grand) strateji bakımından uzun bir süre Kafkaslar ile Akdeniz arasında kaldığını kaydeder (2019, 8).

boyunca Merc-i Dabık, Koçhisar, Gazze, Ridaniye ve Kahire gibi büyük muharebeler cereyan etmişse de Merc-i Dabık ve Ridaniye Savaşları tarihi dönüm noktaları olarak önplana çıkar. 1516'da Halep havalisindeki Merc-i Dabık'ta Osmanlı Ordusu Memlûk Sultanlığı'nın periferal direnişini kırmış, Ridaniye ve başkent Kahire'de vurulacak bitirici darbelerin önü açılmıştır. 1517'de Ridaniye Savaşı'nda Memlûklüler'in son kayda değer kuvvetlerinin de Osmanlı Ordusu'nca yenilmesiyle Yavuz Sultan Selim Kahire'ye yürüyerek başkenti fethetmiş ve Memlûk Sultanı Tomanbay'ı idam ettirmiştir. Bu olaylar münasebetiyle 250 yılı aşkın sünni Memlûk iktidarı yıkılmış, Abbasiler'den devralınan Memlûk hilafeti ile Kudüs hakimiyetiyle taçlanan Eyyubi ideolojik mirası Yavuz Sultan Selim'in eline geçmiştir.

Geçen yüzyılda Doğu Roma İmparatorluğu, Trabzon Rum İmparatorluğu, Akkoyunlular ve muhtelif beylikler gibi aktörleri saf dışı bırakarak kalpgahında siyasi birliğini sağlayan ve Fatih Sultan Mehmed döneminde bir “Karakeçili” olmaktansa hem “Ebu'l Feth” hem de “Kayser-i İklim-i Rum” olmayı seçerek Augustus eşiğini zorlamaya başlayan Osmanlı'nın karşısında Yavuz'un bu başarıları sayesinde hiçbir Müslüman rakip kalmamıştı. Fatih Sultan Mehmed'in “primus inter pares” hükümdar tipolojisi yerine ikame ettiği kurumsallaşmış emperyal vizyonun pekişmesi ve tahkim olması için gerekli olan ve “Selim için altından daha değerli” olan (Braudel, 2019b, 461) kimliksel-ideolojik varlıkların da teminiyle ve tüm “rakiplerin” Lockecu bir mantıkla elenmesiyle beraber Kanuni Sultan Süleyman döneminde Akdeniz'in iki yakasında çıkacak olan “evrensel saltanat” ve “sahibkıran” retoriklerinin gerçekleşmesinin önündeki engeller bir bir temizlenmişti.

Sultan Selim hararetle kimlik ihtiyaçları ve teritoryal revizyonizm uğruna çarpışırken Barbaros Hayreddin de yıllarca Hristiyan korsanların corso<sup>27</sup>larıyla taciz edilen Akdeniz kıyılarında karşı atağa kalkmaktaydı. 1503'te Cerbe Adası'na yerleşen ve Halku'l Vad Limanı'ndan yaptığı akınlarla zamanla Tunus sahillerini fetheden ve ardından nihayet 1516'da Cezayir kıyılarını ele geçiren Barbaros 1517'de Yavuz

---

<sup>27</sup> Hristiyanlar tarafından diğer din mensuplarına, bilhassa Müslümanlar'a karşı hem din hem de ganimet saikiyle yapılan zarar verme amaçlı deniz akınlarına corso denir. Korsan/corsair tabiri de bu kökten gelir.

Sultan Selim'e biat etti. Bu türden bir ilişki hem Barbaros Hayreddin'in hem de Osmanlı İmparatorluğu'nun lehineydi. Bu sayede hem Barbaros istediği güvenlik, himaye ve hareket özgürlüğüne kavuşuyordu, hem de David Abulafia'nın da altını çizdiği gibi devlet bir yandan doğuda savaşırken Akdeniz'de öz kaynaklarını tasarruf ederek (Abulafia, 2011, 417-418) vekalet savaşı yürütüyordu. Anadolu sahilleriyle kuzeyden, eski Memlük topraklarıyla Levant çizgisinden, Barbaros'un fetihleriyle de güneyden gelen jeopolitik baskıyla Hristiyan kuvvetler iyice köşeye sıkıştırıldı. Ancak Yavuz Sultan Selim devrinin 1520'de bitişiyle strateji ve ideoloji tartışmaları gündemi meşgul edecekti.

1520'de Yavuz Sultan Selim'in Kur'an-ı Kerim'i tarayarak itinayla adlandırdığı oğlu Süleyman'ın tahta çıkması gerek Augustus eşiğinin aşılması ve kompleks bir emperyal ideolojinin doğması bakımından gerekse Osmanlı'nın askeri planları adına bir kırılma noktası teşkil ediyordu. Babasının bıraktığı güvenlik mirası sayesinde ve kimlik ihtiyaçlarının da doğrultusunda emin adımlarla Batı'ya açılan Kanuni Sultan Süleyman 1522'de Hospitalye Şövalyeleri'nin karargahı olan Rodos Adası'nı muhasaraya alır. Barbaros Hayreddin'in de Donanma-yı Hümayun'a katılmasıyla iyice güçlenen Osmanlı kuvvetleri Rodos'u fetheder ve Hospitalye Tarikatı Malta'ya taşınır. 1530'lara kadar Alaman Seferi, Mohaç, Viyana gibi muhtelif seferlerle Alman Habsburglar'a yüklenilse de Kıta Avrupası'nda dengelerin sağlanmasıyla ve Barbaros Hayreddin'in 1534'te Osmanlı kaptan-ı deryası olmasıyla Akdeniz'de sular yeniden ısınmaya başlar.

1525'te İtalyan Savaşları muvacehesinde, Pavia Muharebesi'nde Kutsal Roma İmparatoru Şarlken<sup>28</sup>'in eline düşen ve Kanuni Sultan Süleyman'ın ağırlığını koyması sonucu ağır tavizler vererek serbest kalan “roy très chrétien” (en Hristiyan kral) lakaplı Fransız kralı I. François'nın dindaşlarına rağmen “kafir” Osmanlı İmparatorluğu ile 1536'da ittifak eder. 1537'de patlak veren 3. Osmanlı-Venedik Savaşı (1537-1540) dahilinde Barbaros Hayreddin Paşa komutasındaki Donanma'nın

---

<sup>28</sup> İmparator Şarlken, Kutsal Roma İmparatorluğu'nda V. Şarl yahut Büyük Karl adıyla bilinmekle birlikte İspanyol İmparatorluğu'nda I. Carlos adıyla bilinmektedir. Bu karmaşayı engellemek için bu çalışma boyunca en mutad olan lakabıyla Şarlken olarak zikredilecektir.

Korfu'yu vurması ile İspanyol İmparatorluğu'nun da dahil olacağı ve Preveze Savaşı'na katılacak olan bloklar yavaş yavaş belli olmaya ve Osmanlı-İspanyol/“Türk”-Kutsal İttifak çatışmasının temelleri iyiden iyiye atılmaya başlayacaktır. Bu tarihten sonra, anahatlarıyla, İspanyol İmparatorluğu, Venedik, Hospitalye Tarikatı ve Papalık bir yanda; Osmanlı İmparatorluğu ve Fransa Krallığı diğer bir yanda yer alacaktır.

## **1.2. İdeolojik ve İdeal Motivasyonlar**

Bu kısımda, Wendtçi sistemik etkileşim anlayışı paralelinde kalınarak, tarih araştırmacıları için zaten oldukça malum olan adalet dairesi, kanun-ı kadim vb gibi iç konjonktüre dair unsurlara yer vermektense dış yapısal unsurlara yer verilecektir.

### **1.2.1. Nizam-ı Alem: Sistemik Bir Proje**

Her zaman retoriğe yansımaya da, siyasi ekosisteme yön verme ideali manasında nizam-ı alem düşüncesi (Nizam-ı Cedid'den mülhem) Nizam-ı Kadim'in sonuna kadar reel Osmanlı dış siyasetine yön veregelmiştir. Ancak hem modern dönemde kimi siyasi hareketlerin söylemsel cephaneliğine katılması sebebiyle hem de Tahsin Görgün'e göre Osmanlı metinlerinde “zaten bilinen bir şey” olarak ele alınması (Görgün, 2000, 180) sebebiyle Osmanlı nizam-ı alem anlayışının tam ve kesin olarak tanımlanması zordur.

Buna rağmen mevcut birkaç tanımı üzerinden nizam-ı alem hakkında fikir sahibi olmak mümkündür. Hasan Kafi Akhisari'nin *Usulü'l Hikem fî Nizami'l Alem*'ine göre “alem” insan eliyle *inşa edilen*, devamı ve çöküşü insan edimine bağlı ve inşai bir kavramdır (Görgün, 2000, 182). Müellifi meçhul olan *Kitab-ı Müstetab*'a göre ise, muhtemelen kaosun karşısındaki hiyerarşi şeklinde farz edilen, nizam hali, alemin pek çok halinde (“ahval-i alem”) biri ve arzu edilenidir (Görgün, 2000, 183). Fatih Sultan Mehmed dönemi tarihçilerinden Tursun Bey için de nizam-ı alem bir siyasi düzen değil, düzenin sağlanması için bir önşarttı (Görgün, 2000, 182). Ki bu durum

Tursun Bey'in “dîn-i İslâm (...) nizâm-ı âlem-i zâhir ü bâtın içün ilâ yevmi'l kıyâm kâffe-i ehl-i enâm üzre kâfîdür” ifadesinde (Tursun Bey, 1977, 12) de gördüğümüz gibi batını bir boyut kazanarak dini, siyasi<sup>29</sup> ve kozmik olanın beraberliğinin altını çizer. Zira İhsan Fazlıoğlu'na göre usul-i fıkıh menşei olan (Fazlıoğlu, 2014, 63-64) bu ideal aynı zamanda batına ve kozmosa da yön verme arzusunda olup Ruth Lane'nin beşeri “siyasi” tanımıyla tam olarak örtüşen bir siyasilik vasfı taşır. Nizam-ı âlem düşüncesi kimi yorumlara göre Eflatuncu ilhamlar da taşımakta, Eflatuncu ideal devlet kurma gayesini Müslüman bir siyasi kültüre uyarlamaktadır (Kaynar, 1998, 178). Anahatlarıyla özetlenirse, nizam-ı âlem düşüncesi Müslüman-Türk devlet geleneğine mensup siyasi entitenin kimlik ihtiyaçları ile arzu ve menfaat tanımları doğrultusunda içinde bulunduğu siyasi uzama ideal şekli verme isteğidir ve bu yolda alınan sert kararları ve sultani tedbirleri meşrulaştırma retoriğinin de önemli bir parçasıydı<sup>30</sup>.

### **1.2.2. Gaza, Fütüvvet ve Ganimet; İdealizm ve Materyalizm Arasında Gazi Kültürü**

İdeal ve/veya ideolojik motivasyonların anlaşılması için öncelikli olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi “tabiat”ı üzerinde durulmasında yarar vardır. Kuruluşundan itibaren sui generis bir yapı ve karakterde olan Osmanlı İmparatorluğu'nun “tabiat”ını<sup>31</sup> anlamak isteyenler kendilerini daima Herbert Adams Gibbons'ın daha Osmanlı İmparatorluğu yıkılmamışken 1916'da yazdığı *The Foundation of Ottoman Empire*<sup>32</sup> adlı eserinin başlattığı meşhur “kuruluş tartışmaları” ile karşılaşmış bulur; ki bu tartışmalar (Wendt'in kavramsal “harita”sına atıfla) biri materyalist ve diğeri idealist iki ana kolda ilerler; ganimet tezi ve gaza tezi.

Bu kısımdaki amacım kuruluş tartışmalarının ayrıntılı bir dökümünü yapmak

<sup>29</sup> Ki buradan Ruth Lane'nin siyasini anlamak da mümkündür.

<sup>30</sup> Safeviler ile savaştan kardeş katline geniş bir yelpazede kullanılan bu unsura dair bir örnek için bkz. Özcan, A. (1982). Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 33, s. 7-56.

<sup>31</sup> (Lowry, 2003)

<sup>32</sup> Gibbons, H. (2008). *The Foundation of the Ottoman Empire : A History of the Osmanlis up to the Death of Bayezid I, 1300-1403*. London New York: Routledge.

olmadığı için başlıca isimlerin serd ettiği görüşler doğrultusunda, gaza ve fütüvvet unsurunu daha iyi anlayabilmek için, tartışmalara sadece anahatlarıyla bakmak gerekiyor.

Gibbons'ın tüm tartışmayı başlatan eserine göre Osmanlılar (Gibbons'ın İngilizce tabiriyle “*Osmanlis*”), “sonradan” müslüman “olan” Osman Gazi'nin etrafında toplanan Kuzey Batı Anadolu savaşı toplulukların karışmasıyla oluşmuş yeni ve barbar bir “ırk”tır (Gibbons, 1998, 23). Bu “ırk” başarısını komşu olduğu Doğu Roma İmparatorluğu'nun idari pratiklerini kopyalayarak sağlamış olan (Gibbons, 1998, 15), bundan öncesine kadar kayda değer bir tarihi olmayan (Gibbons, 1998, 26) Doğu Roma mukallidi bir toplumdur. Gibbons tezinde “barbar” olarak Osmanlılar'ın (*Osmanlis*) tek siyasi motivasyonu ise takdir edileceği gibi yalnızca ganimet ve talandır.

Bu tezin popülerlik kazanmaya başlaması üzerine Paul Wittek 1938'de yayınladığı *The Rise of the Ottoman Empire* adlı eseriyle tartışmayı tersyüz etti. Wittek'e göre ganimet saiki önemsizdi, Osmanlılar'ın siyasi “raison d'etre”i çevresindeki gayr-ı müslim siyasi unsurlara karşı sürgit gaza etmektir. Ancak anlaşılacağı üzere Wittek'in gaza tezi de Osman Gazi ve nökerlerini maddiyata önem vermeyen fanatik din savaşçılarına indirgemektedir. “Türk Tarih Tezi”nin mimarlarından Fuad Köprülü ise Wittek ile başlayan Gibbons eleştirisini tıpkı Gibbons gibi fahiş bir uca çekerek her türlü Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki her türlü Doğu Roma tesirini inkar etmişti (Lowry, 2003, 6).

Gibbons'ın materyalist çizgisinden ilerleyen Heath Lowry, bir gazeteci olan ve erken 20. yüzyılın etnosentrik ve oryantalist nazarından bakan Gibbons'ın arkaik ve bilim dışı söylemini modern bir üslupla gözden geçirir. Hem Gibbons hem Wittek tezlerini dikkatle inceleyen, Cemal Kafadar'a göre yazıldığı zamana kadar ki en ciddi Wittek incelemesini yazan (Kafadar, 2010, 44) ve Wittek'in tezinin dayandığı sütunları yıkan Lowry'ye göre ise erken dönem Osmanlı İmparatorluğu Gibbons'ın öne sürdüğü gibi barbar olmamakla beraber birbirine gevşek şekilde maddi kazanç

amacıyla bağlanmış unsurlardan müteşekkil bir “ganimet konfederasyonu”dur (Lowry, 2003, 46).

Ancak idealist ve materyalist kampların fahiş uçlarına doğru çekiştirilen tartışmaya büyük kapsamlı son noktayı Halil İncalcık koymuştur. İki yaklaşımı tarihi gerçeklikleri nisbetinde birbiriyle uzlaştıran İncalcık'a göre Osmanlı'nın “raison d'etre”i iki taneydi, dünyevi doyum ve gaza. Gaza motivasyonu ile hareket eden Osmanlı savaşçıları için ganimet de varlıklarını sürdürmek adına önemliydi. Lowry'nin sıkça ganimetle anılmasından dolayı gaza kelimesini akın kelimesine eş gören tezinin (2006, 47) aksine İncalcık'a göre gaza böyle materyalist bir açılım içermiyordu (2010, 71), zira ganimet toplamak bile ilahi bir emir ve dini bir şuurluluk haliydi<sup>33</sup> (İncalcık, 2011, 64).

Kuruluş tartışmalarında (İmber'in “kara delik” tezi gibi agnostik ve “şâz” yaklaşımlar haricinde) hakim görüşü tesis eden İncalcık'ın yaklaşımı aynı zamanda Wendt'in nihai materyalizm anlayışını hatırlatır. Gaza idealinin süreklilik ve devamı ganimet yani maddiyat teminine bağlıdır ancak bu durum onu maddeye müteallik kılmaz, maddenin mutlak bağımlı değişkeni yapmaz.

Bu kısa kuruluş tartışmaları özetini müteakiben ifade edilmelidir ki benim de (bazı çekincelerle beraber) benimsediğim İncalcık yaklaşımının Osmanlı'nın iki raison d'etre'inden saydığı (Lowry'nin yaptığı yahut yapamadığı gibi, bkz. 2006, 47) “gaza”nın lugattaki anlamıyla değil ancak serhad hayatının sosyolojik ve tarihi bir gerçeği ve çağlar boyunca Osmanlı siyasi zihniyetine yön veren bir unsur olarak ortaya çıkışının kökü fütüvvet kavramındadır.

Emevi Dönemi'nde ortaya çıkan fütüvvet olgusu en başta işsiz ve ayyar kesimi kapsarken (Ocak, 1996, 261), zamanla meşhur tarihçi von Hammer'in tabiriyle “Batı şövalyeliğinden önce doğmuş bir İslam şövalyeliği” halini alır (Ocak, 1996, 263). Bu “İslam şövalyeliği”nin özü Süleyman Uludağ'a göre yiğitlik ve savaşçılık kisvesinde

---

<sup>33</sup> Cemal Kafadar, döneme ait kimi ilmiyelerin gaziliği bir “en helal kazanç yolu” olarak tanımladığını kaydeder (1996, 428).

nefse diz çöktürmekti (1996) ki muhtelif müslüman alimlerin “feta, nefis putunu kırandır”, “fütüvvet mekarim-i ahlakıdır” ve “fütüvvet sünnete uymaktır” (Uludağ, 1996, 260) şeklindeki tanımlarından da bu durum anlaşılabilir. Bu tabloya dikkatle bakıldığında ganimete ancak nihai materyalizm saikiyle önem veren, manastırlarda ve şatolarda tarikat hayatı süren ve “kafir”lere karşı hem din hem ganimet saikiyle “corso” yapan muhtelif şövalye tarikatlarının<sup>34</sup> da bir negatifi olarak görülebilir.

Gaza veya gazi kültürü ise fütüvvet tabir edilen dini/tasavvufi terbiyenin uç/serhad yaşamında teşekkül eden halidir. Gaza her ne kadar lugatlerce “din amaçlı savaş” şeklinde tanımlansa da bu kavram Haçlı Seferi misali sert bir kategorik ayrışmayı içermemektedir ve Cemal Kafadar'ın da vurguladığı üzere (isyan hali yoksa) mahalli nüfusla/zımmilerle iyi geçinmeyi tensip eden istimalet ve müdara politikaları uç yaşantısının merkezi parçalarıdır (1996, 428). Sert ve kat'i kategorik ayrımın yokluğu ve netice odaklı geliştirilen *menfaat* tanımları “gaza ideolojisi”nin karakteristik bir özelliğidir, nihai amacından ötürü, örneğin Umur Bey'in Kantakuzenos ile ittifak etmesi onun gazi *kimliğine* halel getirmemiştir (Kafadar, 1996, 428), tıpkı François ile ittifak etmenin Sultan Süleyman'ın halife ve sahibkiran kimliğine halel getirmediği gibi.

Kuruluş döneminde işbu surette tezahür eden “gaza ideolojisi” Fatih döneminde “primus inter pares” karakterinin terk edilip yeni bir emperyal vizyonun inşa edilmesiyle yeni bir kimliğe büründü, bu dönemde eski dönemin gazi elitleri tasfiye edildi ve gazi retoriği eski dönemi andıran adetlerinden arındırıldı (Kafadar, 1996, 428) fakat yeni emperyal ideolojinin de ayrılmaz bir parçası haline geldi. Nitekim bu retoriğin en güzel örneği 1444 Varna Savaşı'nda “Haçlı” kuvvetlerini dağıtan, Orta Çağ'ın başlıca “küfür” odağı olan Doğu Roma İmparatorluğu'na ve Trabzon Rum İmparatorluğu'na son vererek Otranto'ya göz koyan Fatih Sultan Mehmed'in “Avni”<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Takdir edileceği gibi Hospitalye Şövalyeleri gibi büyük ve hala adı devam eden tarikatler maddiyat hususunda bu kadar mütevazı değillerdir.

<sup>35</sup> Bu mahlas Parker'ın (bu çalışmanın A-3 bölümünde mezkur) ilahi yardım unsuru (element of providentialism) hakkındaki tespitleri (Parker, 2002, 259) bağlamında Fatih Sultan Mehmed'in Allah ile ve düşmanları ile olan ilişkilerinde kendini nasıl bir mertebeye gördüğünü çarpıcı bir şekilde ortaya koyar.

adıyla yazdığı şu mısralardadır:

“İmtisal-i cahidü fillah olubdur niyyetüm  
Din-i İslam'un mücerred gayretidür gayretüm

Fazl-ı hakk u himmet-i cünd-i ricalullah ile  
Ehl-i küfri serteser kahreylemekdür niyyetüm

Enbiya vü evliyaya istinadum var benüm  
Lütf-i Hakk'dandur heman ümmid-i feth ü nusretüm

Nefs ü mal ile n'ola kılsam cihanda ictihad  
Hamdülillah var gazaya sadhezaran rağbetüm

Ey Muhammed mucizat-ı Ahmed-i Muhtar ile  
Umarum galib ola a'dâ-yı dine devletüm”<sup>36</sup>

### 1.2.3. Yavuz Sultan Selim: Meşruiyet Problemi ve Sembolik İktidar

Yavuz Sultan Selim dönemi spesifik bir ideoloji oluşumu dönemi olmamakla beraber Sultan Selim bu noktaya kadar zikredilen gaza ve nizam-ı alem anlayışlarının yanı sıra doğal durum ve Wendt'in Hobbesçu anarşi kültürü diye tabir ettiği atmosferin (nihai materyalizm ilkesi de dahil olmak üzere) a priori önermelerinin tesiri altındaydı. Bunun yanı sıra politikalarından ve icraatlarından anlaşılacağı kendini Sünni İslam'ın tek hakimi olarak görüyor, devlet failinin menfaat ve arzularını bu şekilde tanımlıyordu.

Sultan Selim liderlik idealini gerçekleştirmek için seleflerinden Fatih Sultan Mehmed'in Akkoyunlu Devleti'ni püskürttüğü ve başta Karamanoğulları olmak üzere tüm namzetleri ortadan kaldırdığı gibi o da Memlûk Sultanlığı ve Safevi İmparatoru ile mücadele ederek iki namzeti de bozguna uğratmıştır, Mekke, Medine ve Kudüs gibi mukaddes şehirleri fethederek karizmatik/sembolik otoritesini katlamıştır.

<sup>36</sup> Şiir için bkz. (İsen ve Bilkan, 1997, 72-73). Ancak bu şiir estetik ve poetik kaygılarla bezeli olan Avni Divanı'nda yer almamaktadır. Şairin bu şiiri diğer eserleriyle mütenakız, ayrıkçı karakteri ve de siyasi ve doğrudan üslubu sebebiyle dışarıda bırakması en kuvvetli ihtimaldir. Kimi kaynaklar bu şiiri 3. Mehmed'e atfetse de söylemin tarz, tabiat ve muhtevası bakımından Fatih Sultan Mehmed'e ait olması daha kuvvetle muhtemeldir.

Hepsi de Müslüman ve ehl-i kible olan hasımlarına karşı savaşmakta olduğu için ve netice olarak nüfuzu devletinin sınırlarını da aştığı<sup>37</sup> için Sultan Selim'in liderlik ideali adına meşruiyet ve sembolik otorite gözetilmesi gereken başlıca iki temel kıstas idi.

Bu sebeple Yavuz dönemi söylemi bir taraftan Kızılbaşlar'a karşı olan savaşını meşrulaştırmak için zaten ehl-i Sünnet olmayan Kızılbaşları “zındık” olarak tasvir etti (Agoston, 2019, 83) ve benzer şekilde ehl-i Sünnet olan Memlûk Sultanlığı'nı da “zındık” Safeviler ile ittifak kurdukları için bu zındıklığın bir parçası olarak tasvir ederek Memlûkler ile savaşını meşrulaştırdı, Yavuz'un bu propagandasına göre Sultan Hristiyan kafirlere karşı savaşabilmek için önce yoluna çıkan ve kendine engel olan bu zındık unsurları yenmeliydi (Agoston, 2019, 84).

Bu meşrulaştırma hareketlerinin peşi sıra ise “Selim için altından daha değerli” olan (Braudel, 2019b, 461) Mekke, Medine ve Kudüs'ü hakimiyetine almış olan sultan bu üç mukaddes şehrin hakimi olma statüsünün sunduğu sembolik imkanlardan da yararlanmış, diplomatik yazışmalarında ve resmi ünvanları arasında “hadimu'l haremeynu's şerifeyn” ünvanını iftiharla kullanmıştı (Agoston, 2019, 84) ve otoritesini kabul edenler üzerinde halifelik sıfatının sağladığı nüfuza müracaat etmiştir. Bunların yanı sıra Niğbolu Kanunnamesi'nin mukaddimesinde kendinden hem dini motiflerle süslü “müeyyed minallah” (Allah tarafından kuvvetlendirilen) ve “zıllullah” (Allah'ın gölgesi) ünvanlarını hem de astrolojik ve seküler çağrışımlı sahibkırın ünvanını kullanarak bahseden (Fleischer, 1992, 162) Sultan, sembolik iktidarını ve imajını maksimize etmek için kendi iktidar ve personasını fiziki başarılarının da ötesinde tasavvur etti. Bu tasavvurun en somut örneği Çaldıran'da “Şia'ya karşı” zaferinden sonra kendine, “fitneyle savaşma” motivasyonu ile yakıştırılan “mehdi-i ahir zaman” lakabıdır (Baş, 2005, 169).

---

<sup>37</sup> Yavuz Sultan Selim'in hilafet iddiasının yakın çevresiyle sınırlı olduğu ve Yavuz Sultan Selim'in dönemin (Safeviler, Babürlüler vb) büyük güçleri tarafından genellikle sadece hadimu'l haremeyn olarak görüldüğü, birbirinden uzak coğrafyalarda farklı şahısların eşzamanlı olarak hilafet iddia etmesinin fikhen mümkün olduğu akılda tutulmalıdır.

#### 1.2.4. Kanuni Sultan Süleyman: “Sahibkiran” İdeali, Binyılcılık ve Mesihlik

Yavuz Sultan Selim döneminin muhtemel namzetleri bastırma, dini meşruiyet ve sembolik iktidar bağlamında oldukça değerli yeni varlıklar edinme ve sürekli savaşlar yoluyla orduyu ve hazineyi güçlendirme noktasındaki başarıları Kanuni Sultan Süleyman'a selefi ve babası Yavuz'a nispetle kendi personası, söylemi ve emperyal ideolojisi üzerinde daha çok çalışma imkanı ve bu kendilik tasavvurlarını fiiliyata dökme noktasında geniş imkanlar sağladı.

Kanuni, Osmanlı İmparatorluğu'nun hilafet iddiası için gereken tüm şartları sağlaması ve hilafet hakkındaki ünvanların sultanın elkabı arasında yerinin iyice kesinleşmesiyle beraber emperyal ideolojinin ve söylemin sadece Müslüman topraklarla sınırlı kalmasıyla yetinmedi ve daha astrolojik ve eskatolojik beklentileri havi yeni bir söylem geliştirdi. Zaman ve mekanı kapsama ihtirasındaki bu imajın başlıca iki mimarı Makbul İbrahim Paşa ve Venedik Docu'nun “Beyoğlu” lakabıyla anılan gayr-ı meşru oğlu Ludovico Gritti idi (Agoston, 2019, 90-91).

Kanuni ile beraber bu ikilinin başını çektiği grubun ortaya koyduğu ideolojik söylem dönemin materyal şartlarından oldukça etkilenmişti. Bu şartlar arasında en öncelikli rolü (ilerleyen bölümlerde ayrıntılı şekilde işlenecek olan) Akdeniz'de kabaran medeniyet çatışması ve miladi 1591'e tekabül eden hicri 1000 yılının yaklaşması ile bu olayın hem dini hem de astrolojik açıdan ifade ettiği manaydı.

Amentü'ye “yevmi'l ahir” adıyla giren ve her Müslüman'ın iman ettiği kıyamet gününün yaklaştığı dönem olan “ahir zaman” mefhumu bu mananın inşasında merkezi rol oynadı. İslam akidesine göre ahir zaman Hz. Muhammed (sav)'in peygamber olmasıyla başlamıştır (Tümer, 1988, 543), dünyanın ömrüne yönelik tahminlerse hadis alimlerince doğru sayılmamış, kıyamet gününü yalnız Allah'ın bildiği gerçeği vurgulanmıştır (Tümer, 1988, 543). Ancak, ahir zaman başlangıcından

beri neredeyse bin yıl geçmesi ve birtakım kıyamet alametlerinin gözlemlenmesi, hicri 1000 yılında kıyametin kopacağı yönünde mevzu hadislere dayanan bir beklenti husule gelmesini sağlamıştı. Bu beklentiler herkes tarafından kabul görmese de (Baş, 2005, 172) popüler zihniyet dünyasında önemli bir yer kazanmıştı.

Astrolojinin belli bir deneme-yanılma disiplini içinde dünyanın çeşitli hallerini tespit ve tahmin etmekte gösterdiği başarı hasebiyle oldukça meşru bir bilim dalı olarak görüldüğü erken modern dönemde,<sup>38</sup> kıyametin “adım adım yaklaştığı” bir dönemde, feleklerin adını saltanat sahibi peygamberlerden alan Halife I. Süleyman'ın lehine dönüp dönmeyeceği yahut “üstçevrime girip girmeyeceği” astrologların/müneccimlerin kırânât tabir ettiği tabiat haline bağlı görülmekteydi. Arapça'da yakınlaşma, yakınlık manasına gelen kırân muhtelif yıldızların aynı burçta birbirine yaklaşması demek olup (Unat, 2002, 437) müneccimlere göre bu hal yeryüzünü tesir altına almaktadır (Unat, 2002, 437). Bu düşünceye göre Mars ve Satürn'ün yakınlaşması olan kıran-ı nahseyn uğursuzluk alameti sayılırken Venüs ve Jüpiter'in yaklaşması olan kıran-ı sa'deyn uğur alameti olarak görülmüştü (Unat, 2002, 437).

Hem popüler zihniyette hem ilmi çevrelerde kabul gören kıran anlayışı sebebiyle başarı yakalayan büyük hükümdarların başarıları, kut mefhumunun bir uzantısı telakki edilebilecek şekilde kozmik sebeplere dayandırılarak açıklanmaya çalışılırdı. Çoğu sultana layık görülen ya da bizzat benimsedikleri sahibkıran ünvanı, yani kıran/uğur sahibi kişi ünvanı bunun en bariz örneğiydi. İskender, Cengiz Han vb. oldukça büyük çaplı cihangirler için kullanılan (Alan, 2019, 448-449) sahibkıran ünvanı zamanla şanları onlarınkine benzetilen Fatih, Yavuz ve Kanuni için özgün anlamıyla kullanılmışsa da zaman içinde genişlemeye uğrayarak eski semantik kuvvetini kaybetmiştir<sup>39</sup> (Alan, 2019, 448-449).

<sup>38</sup> Modern bilim anlayışının esaslı bir eleştirisi ile astroloji ve büyü mefhumlarının modern öncesi zihniyetteki yeri için şu kaynağa müracaat edilebilir: Henry, J. (2011). *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri* (S. Değirmenci, Terc.). İstanbul: Küre.

<sup>39</sup> Öyle ki şair Nef'i, sultan sıfatıyla yaptığı ilk savaş olan Hotin Savaşı'nda mağlub olan Genç Osman için “Âftab-ı bahr ü ber, sâhib-kırân[-ı] Şark u Garb” ifadelerini kullanmıştı (Tâhirü'l Mevlevî, 110, 2020). Daha 17. Yüzyıl'a gelindiğinde mağlup sultanlar bile sakibkıran ilan edilebiliyordu.

Fakat kut alma ve kıran sahibi olma düşüncesi/imağı emperyal politikanın vites büyütmesine imkan sağlıyordu. Nitekim Kanuni imajının başlıca mimarlarından olan Makbul İbrahim Paşa ve Ludovico Gritti de bu imkandan yararlanarak ve “mehdi-i ahir zaman” ünvanlı Yavuz'dan hisse çıkararak sultanı eşref saatte ve ahir zamanda ortaya çıkan, ilahi yardıma mazhar, mesihvari bir şekilde tasvir ettiler. Bu mesihvari imaj Kanuni Sultan Süleyman tarafından da faal bir şekilde arzulanıyordu (Fleischer, 1992, 166). Bu imaj çalışması çatışmanın diğer ucunda da makes bulmuştur, İmparator Şarlken'in şansölyesi Mercurino di Gattinara'ya göre sahibkıran Kanuni evrensel monarşi ve mesihlik idealinin peşindeydi. Gattinara'nın 1527'de Kastilya Meclisi'nde yaptığı konuşmasına göre Kanuni çoktan İskender'den ya da Roma kayzerlerinden daha büyük bir imparatorluk kurmayı başarmıştı (yani yabancı nazarında en az onlar kadar sahibkırandı) ve dünya hakimiyeti idealinin (“la monarchia de tudo el mundo”) peşindeydi (Agoston, 2019, 91). Tüm bunlara ilaveten tam bu konuşmanın yapıldığı sıralarda, Agoston'un da kaydettiği gibi, İkinci Vezir Mustafa Paşa bir Macar elçisine “gökte nasıl tek bir güneş varsa dünyada da tek bir hükümdar olması gerektiğini” ve bunun da kendi sultanı olan Sultan Süleyman olduğunu söyleyerek (2019, 92) Gattinara'nın kaygılarını doğrulamıştı. Nitekim bu endişe atmosferi ve ilerleyen yıllardaki askeri karşılaşmaların hezimetlerinde tesiriyle Türk imajı gitgide kurmaca bir kötülüğün ve korkunun simgesi haline gelmişti, ki Osmanlı sultanı kimliksel ve söylemsel bir varlık olarak bu imaj ve korkuyu da dağarcığına eklemiştir (Kumrular, 2016, 39).

“Tek güneş” olarak dünyayı aydınlatması gereken, kutlu bir saatte bulunan, kıran sahibi olan halife, padişah ve gazi sultanın (gaza kültürü ve nizam-ı alem/ila-yı kelimetullah ideali yanı sıra) işini kolaylaştıran bir başka unsur ise Osmanlı sultanının (dönem ne kadar ilerlerse ilerlesin, görev ne kadar sembolikleşirse sembolikleşsin) bir gazi önderi, bir savaşçı olarak “donmuş meşruiyet”i (Imber, 2005) ve imajı idi. Colin Imber'in bu tezine göre Osmanlı siyasi kültüründe sultan figürü bir savaşçı figürüydü (2005, 99) ve meşruiyetini gaza kültürü bağlamında sürdürdüğü faaliyetlere borçluydu. Kendi gibi “güneş” olmayan diğer hükümdarlara

saldırmak, siyasi sermaye sarf ederek meşrulaştırılması gereken zorlu bir değildi. Bilakis, diğer hükümdarcıklarla (“kinglets”) savaşmak sultanın şahsi mesuliyetiydi çünkü bunlar sultanın Osmanlı'nın Avrupa ile olan savaşlarından istifade ederek sürekli olarak Osmanlı'ya diğer yandan saldırmaktaydılar (Imber, 2005, 100). Evrensel monarşi idealinin yakalanması ve ortada tek bir güneşin kalması ise müslim ve gayr-ı müslim tüm tehditlerin izale edilmesi ve devletin üstçevrimde tutulması manasına geliyordu.

Her ne kadar Kanuni, saltanatının ilk yarısında bir yandan fikhî kendi otoritesi safına çekmiş (Imber, 1995, 151) ve apokaliptik ideolojiyi ve kendi döneminin kemal ve “kutlu”luğu tezlerini yeniden üreten eserleri himaye ederek bu söylemi yaymaya vakfetmiş de olsa 1550'lerden itibaren kimi siyasi olayların, ilerleyen yaşının, sistemik projesinin tamamen kusursuz olmaktan uzak olmasının ve benzer etkenlerin tesiriyle kendine daha durağan bir konum inşa etti (Fleischer, 1992, 171). Sultan Süleyman'ın ideolojisi Makbul İbrahim ve Gritti ikilisinin mimarı olduğu senkretik bir imaj olan huzursuz ve cevval ahir zaman cihangiri/sahibkıranı imajı yerine daha “yerli” (indigenous) ve nizam-ı alem düşüncesine yakın bir imaja bürünmüştü, tarihçi Celalzade Mustafa ve tarihçi Ramazanzade tarafından temelleri atılan bu yeni imajda Sultan Süleyman “alemin mükemmel nizamının sessiz merkezi” idi (Fleischer, 1992, 171-173) ve sultan Zigetvar önlerinde vefat edene kadar da böyle kaldı.

Binyılcı ve apokaliptik hissiyat ve düşünceler 3. Murad döneminin sonlarına dek canlı kalmışsa da hicri 1000. yıl kehanetinin boş çıkmasıyla bu türden hem apokaliptik düşünceler azalmış hem de sahibkırın ünvanı giderek etkisini kaybetmiştir. Kanuni'nin 46 yıllık döneminin ardından karizmatik otorite dönemi kapanmış, sultanın meşruiyet kaynağı olarak gazi önderi rolü “donarak” (özellikle 3. Murad ile beraber) sembolik bir konuma inmiş (Imber, 2005, 102-104), 17. yüzyılın gelmesiyle bu dönemin yerini siyasi iktidarın sultan ve muhtelif güç odaklarınınca paylaşıldığı kurumsallaşmış bir dönem almıştır.

## **2. İspanyol İmparatorluğu**

Normal şartlar altında, özellikle de inşacı bir çalışmada tanımlar setinin her üyesine eşit temsil tanınması icab eder. Ancak bu çalışmanın girişinde ve kavramsal çerçevesinde çokça eleştirdiğim etnosentrik, “metodolojik olarak milli (sınırlarla mahdud)”, kavramsal derinlikten mahrum, mukayeseli olmaktan uzak tarih pratiğinin yol açtığı sorunlar oldukça somut ve gerçektir. Söz konusu şartlardan dolayı zaten bilindiklerini farz etmek yerine hem İspanyol İmparatorluğu'nun kuruluşuna giden süreç hem de kuruluşundan sonraki hadiseler hakkında Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili kısımda yapılanlardan daha ayrıntılı kronolojik tanımlar getirmem ve ideolojik dünyası üzerinde daha etraflı tanımlar yapmam elzemdir.

## **2.1. Tarihi Tanımlama**

### **2.1.1. Batı Roma İmparatorluğu'nun Çöküşünden İspanyol İmparatorluğu'nun Doğuşuna Dek İberya'da Genel Siyasi Durum**

476 yılında Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasından 8. yüzyıl başlarına dek Vizigotlar tarafından iskan ve idare edilen İber Yarımadası (ki günümüzdeki İspanya ve Portekiz sınırlarını kapsamaktadır) 8. yüzyılın başlarında Müslüman fetihlerine sahne oldu. Emevi kumandan Tarık ibn Ziyad ve Musa ibn Nusayr öncülüğünde gerçekleşen fetihlerle İberya'nın tamamına yakını fethedildi ve 8 yüzyılın ortalarında Müslüman savaşçılar Paris önlerine kadar geldi ise de Poitiers Savaşı'nda Charles Martel tarafından mağlub edilmeleriyle Emevi sınırları tekrar İspanya'ya çekildi.

Arap Yarımadası'nda Emevi hilafetinin 750 yılında düşmesiyle Abbasiler'den kaçan Sultan I. Abdulhakim Emevi yanlısı komutanlar ve merkezden uzak kalan İspanya'daki valilerle gücünü birleştirerek Endülüs Emevi Halifeliği'ni kurdu ve bu devlet İber Yarımadası'nda Hristiyan, Yahudi ve Müslümanlardan oluşan tebaasını nisbi bir sosyal ahenk atmosferi ve siyasi istikrar ile yönetti. 1031 yılında Endülüs Emevileri'nin dağılması ile geride kalan Endülüs emirlerinin (mülûk) özerk ve dağınık yönetimine sahne olan Tavaif-i Müluk Dönemi başladı. Bu dönemde hem

muhtelif taife devletçikleri hem de ileride imparatorluğun temelini teşkil edecek olan Leon ve Navarra krallıkları güçlendi, Kastilya ve Aragon krallıkları kuruldu. Tavaif-i Müluk dönemiyle merkezi otoritenin dağılması sebebiyle İberya'da Müslüman ve Hristiyan siyasi entiteler arasında çatışma havası tırmandı. 1090'da Murabıt Hanedanı'nın tüm taife devletlerini yıkarak bu beylikler dönemini sona erdirdi. Murabıtlar'ın hilafet ilan etmesiyle İberya'da Müslümanlar geçici bir birliğe kavuştu. Ancak bu ortamdan sonrasının anlaşılması için Reconquista Dönemi'nin kısaca tasvir edilmesi gerekir.

Yeniden Fetih manasına gelen Reconquista tabiri İberya'nın Hristiyan ve Avrupalı kuvvetlerce tekrar ele geçirilmesi ve İberya'daki Müslüman varlığının yok edilmesi sürecine İspanyol tarih yazımında verilen isim olup 718/722 Covadonga Muharebesi ile başlayıp 1492'de Gırnata Emirliği'nin yıkılması ile sona eren 774 yıllık bir süreyi kapsayan bir kavramdır.

Erken (8.-10. yüzyıllar), orta (10.-13. yüzyıllar) ve geç (13.-15. yüzyıllar) şeklinde üçe bölünen Reconquista kavramsallaştırmasında zaman zaman tarihi vakalar arasındaki süreklilik hali kopacak kadar fasıla bulunmaktadır, ki bu hal özellikle geç dönemde artmaktadır. Bunun yanı sıra Reconquista tabiri kendi kurduğu konjonktürdeki mikro yapıyı anlamaktan uzaktır ve 700 yıl önceki ufak muharebelerle 1492'deki nihai darbe arasında teleolojik ilişki kurması hasebiyle tarih metodolojisine uymamaktadır. Bunun yanı sıra bu konjonktürde bölünme ve antagonizma krallıklar ya da etnisiteler üzerinden değil Hristiyanlar ve Müslümanlar şeklinde din üzerinden kurulduğu halde bir etnotarih anlatısının ve milli kimliğin<sup>40</sup> parçasıdır ve Katolik, Hristiyan, İspanyol, Avrupalı, Batılı gibi pek çok sosyal türün karıştırıldığı “romantik” bir tabiattadır. Reconquista paradigması bu tabiatıyla inşacı metodun yapısını sökmek istediği Foucaultcu “zemin”e dahildir. Hem tarih metodolojisine mugayir vasıfları hem de yol açtığı epistemolojik kargaşadan dolayı

---

<sup>40</sup> Burada milli kimlik kavramı, önde gelen milliyetçilik sosyologlarından Anthony Smith'in *Millî Kimlik*'te tasvir ettiği şekilde muktendir siyasi organizma tarafından kurgulanan ve milli eğitim kanalıyla yayılan vatandaşlık kültürü unsuru manasında kullanılmaktadır. Bkz. Smith, A. (2014). *Millî Kimlik* (B. S. Şener, Terc.). İstanbul: İletişim.

bu çalışmada Reconquista kelimesi sadece galat-ı meşhur bir gösterge olarak kullanılacaktır.

Reconquista tabir edilen Hristiyan-Müslüman çatışması 11. yüzyılda iyice hızlandı. Özellikle de Reconquista söyleminin en meşhur kahramanı olan El Cid (Rodrigo Díaz de Vivar) komutasındaki Kastilyalı birliklerin Murabıt kuvvetlerini bozguna uğrattığı Bairén Savaşı (1097) ve 1. Haçlı Seferi Hristiyan varlığının yayılması ve Hristiyanlar'ın üstünlük kurması hususunda önemli dönüm noktaları oldular. 1147'de 2. Haçlı Seferi'nde yıkılan Murabıtlar'ın yerini alan Muvahhid Hilafeti de fazla uzun ömürlü olamadı. 1212'de Las Navas de Tolosa Savaşı'nda Muvahhid kuvvetleri ağır bir darbeye ezildi, bu hezimetten 37 yıl sonra, 1249'da İberya'da İslam varlığı Gırnata Emirliği ile sınırlı kaldı. Gırnata Emirliği kayda değer bir süre Gırnata hattını tek başına tutmuşsa da 1492 yılında son Gırnata emiri 12. Muhammed'in mağlub olması ile Gırnata Emirliği de yıkılmış ve kıtada İslam siyasi varlığı tamamen sona ermiş; böylelikle sözde Reconquista süreci tamamlanmıştır.

1469 yılında Kastilya Kraliçesi Isabel ve Aragon Kralı Fernando evlenmiş, 1479'da ise pratik sebeplerden ötürü devletlerini de facto olarak birleştirerek İspanyol İmparatorluğu'nu vücuda getirmişlerdir. Bu birliktelikle beraber 1479'da Asturyaslı, Kastilyalı, Aragonlu, Leonlu, Navarralı, Katalan, Bask kavimleriyle Arap/Morisco<sup>41</sup> ve Marrano<sup>42</sup> (Yahudi) nüfus birleşmiş, 1492'de son Müslüman devletinin de yıkılmasıyla Portekiz hariç bütün İber Yarımadası'na hakim, 9 dilli ve 9 milletli bir imparatorluk doğmuştur. İslam'ı ve Mağribiler'i Yarımada'dan çıkarma arzusu ise bu birliğin ardındaki itici kuvvet olmuştur. Fernando ve Isabel'in kendi dönemlerinde dinlerine hizmet ettikleri mülahazasıyla dönemin papası tarafından 1494'te “Katolik Hükümdarlar” (Reyes Católicos) ünvanına layık görülmüşlerdir. 1516'da Fernando'nun ölümüyle sona eren Reyes Católicos dönemi Katolik inancının ve

---

<sup>41</sup> Bu kelime İspanyolca'da Mağribi manasına gelen Moro kelimesiyle küçültme işlevli -isco ekinin birleşmesinden oluşup sözlük anlamıyla küçük Mağribi, Morocuk manalarına gelir. Terim manasıyla İspanyol hakimiyetinde yaşayıp gizli din taşıyan Müslümanlar'a işaret eder. Pejoratif maksatla doğmuş bir tabirdir.

<sup>42</sup> Sözlük anlamı olarak domuz manasına gelen marrano kelimesi terim olarak İspanyol idaresi altında yaşayıp gizli din taşıyan Musevi Yahudiler'e işaret eden pejoratif bir lakaptır.

İspanyol etnik kimliğinin pekiştiği bir dönem olarak tarihe geçti.

### **2.1.2. 1479'dan 16. Yüzyıl'ın İlk Yarısına Dek İspanyol İmparatorluğu'nun Genel Durumu**

1499-1501 arasında Gırnata Emirliği'nden geriye kalan Morisco ahalisi tarafından dini saiklerle başlatılan 1. Alpujarras İsyanı haricinde genç İspanyol İmparatorluğu 15. yüzyılın sonlarına ve 16. yüzyılın başlarına tekabül eden dönemde büyük meydan okumalardan beri kalmış, İberya'nın siyasi birliğini sağlamaktan Amerika'nın keşfine büyük atılımlara imza atmıştı. Bir yandan siyasi ve maddi başarılarla imza atarken diğer yandan kimlik ihtiyaçlarına yatırım yapmıştı. Hem İberya'da Müslüman siyasi varlığının sona erdirilmesi, hem de işkence, diri diri yakma ve çarpmıha germe gibi yöntemlere düşkünlüğüyle ünlü engizitör Tomás de Torquemada (1420-1498) başkanlığındaki İspanyol Engizisyonu marifetiyle ülkede heretik pürüzlerin düzlenip berrak bir Katolik sosyal türünün inşa edilmesi<sup>43</sup> bu yatırımların başlıcalarıydı.

Ancak düzlenen bu pürüzsüz zemine rağmen genç İspanyol İmparatorluğu'nun 1516'da, 16 yaşında tahta çıkan genç imparatoru Şarlken, çağdaşı Kanuni'nin aksine, bu zeminden istifade edemedi, zira gerek İspanyol mülkünde gerekse Hristiyan Avrupa dünyasında 1520ler'de fokurdamaya başlamıştı. Şaşırtıcı ve latif bir tesadüf ile “mehdi-i ahir zaman” Sultan Selim'in vefat ettiği 1520 yılı “Ximénes İspanyası”nın kimlik tanımlarını zorlayan meydan okumalarla gelmişti. En büyük meydan okuma birkaç yüzyıl boyunca İspanya'nın siyasi ajandasına yön verecek olan Reformasyon idi. Bilindiği üzere 1517 yılında Martin Luther'in Yaratıcı-kul ilişkisi, İncil'in tercüme edilmesi, ruhban sınıfının kısıtlanması, Kilise teamüllerinin yumuşatılması gibi hususlara yönelik 95 Tez'ini Wittenberg Katedrali'ne asmış,

---

<sup>43</sup> Bu inşa ile yerleşen sosyal mikroyapı Braudel'in *Akdeniz*'inde İspanya'nın en büyük kardinallerinden ve siyasi karar alıcılarından Francisco Ximénes de Cisneros'a atıfla “Ximénes İspanyası” olarak zikredilir (2019b, 465).

sonraki yılları ise Katolik ruhban sınıfı tartışma sürtüşmelerle geçirmişti. Bu süreçte kimi nüfuzlu aristokratlar tarafından desteklenen Luther 1520'de Papa 10. Leo'nun ve 1521'de Şarlken'in son ihtarlarına rağmen tezlerinden vazgeçmediği için aforoz edilmiştir. Bu aforozun ardından ise siyasi gerilim tırmanmış, Felemenk İsyanı ve Otuz Yıl Savaşları'na giden yol döşenmiştir. İspanya ise bu ortamda Ximénes mirasını sürdürerek Katolik inancının şampiyonu ve müdafii olma rolünü üstlenmiştir.

İkinci sırada ise kendi kısa sürse bile İspanya tarihinde kimlik bağlamında derin kırık hatları bırakan Comuneros İsyanı gelir. Orijinal adıyla “Guerra de las Comunidades de Castilla” yani Kastilya Toplulukları Savaşı olarak zikredilen bu isyan 1520 ve 1521 arasında Kastilya'da cereyan etti. Buradaki “topluluk” (comunidad) tabiri Kastilya'nın belediye meclisleri, loncalar, üniversiteler vb. gibi kollektif ve temsili bürokratik topluluklarına işaret etmektedir (Goodwin, 2015, 26). İsyanın çıkış sebebi zahiren vergilendirme hususundaki anlaşmazlıklardır. Salamanca Okulu'na<sup>44</sup> mensup ilahiyatçılar İspanya İmparatorluğu'nun kalbi hükmünde olan Kastilya'nın vergilerinin Kastilya dışında harcanmaması ve bunun tasarrufunun da Kastilya “toplulukları”na hasredilmesi talebidir (Goodwin, 2015, 25-26). Fakat bu talebin ve isyanın altta yatan hakiki sebebi sebebi Şarlken'in otoritesinin tanınmamak istenmesiydi.

Kastilya Krallığı 15. yüzyılda Müslümanlar'a karşı en çok savaşan devletlerdendi. İmparatorluğun yeni kurulduğu ve krallıkların birleştiği Reyes Católicos döneminde Kastilyalı Isabel, kocası Aragonlu Fernando'dan çok daha fazla yetki ve iktidara sahipti. Kastilya, Yarımada'nın en köklü devletlerindendi ve özellikle Bilgin (el Sabio) lakaplı mütercim kral X. Alonso (1221-1284) döneminde yaptığı kültür yatırımlarıyla Kastilya, kültür sahasında da siyaset sahasında olduğu kadar baskın gelmişti. Alonso devletin resmi dilini Kastilyaca<sup>45</sup> yaparak onun yayılmasını

---

<sup>44</sup> Salamanca Okulu 16. ve 17. yüzyıllarda faaliyet göstermiş ve Salamanca Üniversitesi'nde, mütefekkir Francisco de Vitoria'nın etrafında kurulan bir düşünce okuluydu. De Vitoria'nın öğrencilerinin iki, üç kuşağını kapsayan okul ağırlıklı olarak hukuk ve iktisat alanlarında faaliyet göstermişti.

<sup>45</sup> Bugün Türkçe'de “İspanyolca” ve Latin Amerika'da “Español” tabir edilen dilin orijinal adı

hızlandırmış ve bu tahakkümü arttırmıştı.

Kastilya; geçmişte Yarımada siyasetinde arz ettiği önemi, İmparatorluk'taki ağırlığı ve kültürel nüfuzu sebebiyle barındırdığı üstün konumu bırakmak istemiyordu. Dahası Şarlken Frankfurt'ta Kutsal Roma elektörleri tarafından Kastilya'nın veya Aragon'un hiçbir dahli olmadan seçilmiş, Almanya'da<sup>46</sup> doğmuş ve büyümüş, anadili Fransızca olan, hiç İspanya'da bulunmamış ve (henüz) İspanyolca bilmeyen bir kraldı. Tahta çıkarken de yanında getirdiği Flaman kurmayları da Kastilya'nın adetlerine yabancıydı. Bu sebeplerle isyanın başındaki Pedro Laso de La Vega ve kuşaklardır Kastilya'da yöneticilik yapan diğer Comunerolar için Şarlken yabancı bir istilacıdan ibaretti. Comunerolar için Pedro Laso'nun çağrısı, Goodwin'in tabiriyle, “yabancı bir kralın kolonyal hükumetine karşı vatansever bir seferberlik çağrısı” idi (2015, 26).

Comunerolar'ın somut hedefleri zahiren vergi sistemindeki değişimlere direnmek ve Kastilya'nın parasının Kastilya'dan bağımsız dışışlerinde kullanılmasını engellemek gibi görünmekle beraber asıl talep İmparator'un yokluğunda Kastilya yönetiminin Kastilyalı bir naibe devredilerek özerk bir yapının kurulmasıydı (Goodwin, 2015, 26).

İmparator Şarlken bu isyanı üstüste askeri güç kullanarak ezdi. Ancak sürekli olarak isyanın geri dirilmesi ve Valencia'da da loncaların askeri güç kullanma imtiyazlarının gözden geçirilmesi bağlamında Comunerolar'a paralel olarak Valencia'da Loncalar İsyanı'nın<sup>47</sup> (1520-1523) çıkması gibi sorunlar üzerine kaosun daha fazla yayılmaması adına 1522 yılında İmparator asileri affederek reform yolunu tercih etti.

İnşacı metodolojinin temelinde yatan sistemik etkileşim olgusu bu isyanda da tebellür etmiş ve hem İmparator'u hem de İberya ahalisini (özellikle Toledo ve

---

Kastilyaca (Castellano) olup İberya'da konuşulan (Baskça hariç) diğer dillerle yakın akrabadır.

<sup>46</sup> Şarlken'in doğum yeri olan Prinsenhof bugün Belçika'dadır.

<sup>47</sup> Türkçe literatürde kendine pek yer bulamayan bu isyanın adı İspanyolca kaynaklarda “Rebelión de las Germanías” ve İngilizce kaynaklarda “Revolt of the Brotherhoods” olarak zikredilir.

Valencia'nın önde gelen “topluluk liderleri”ni) karşılıklı olarak etkilemişti. İmparator, Comunerolar'ın taleplerini kabul etmese de içinde yaşayanların rızasını almadan bir mülkü yönetemeyeceğini anladı, mahalli kültüre uyum sağlayıp kısa sürede İspanyolca öğrendi ve huzursuzluk çıkaran memurları ve sevilmeyen idareceleri ivedilikle değiştirerek Kastilya'nın ve İspanya'nın geriye kalanının gönlünü hoş tuttu. Şarlken mutlakîyetin yükseldiği bir dönemde bile yaşasa bu kadar köklü bir yerli halkı dikkate almadan Kastilya'yı yönetemeyeceğini (Goodwin, 2015, 26); Kastilya da artık “krallık” aşamasının bittiğini ve “Augustus eşiği”ne yaklaşıldığına kanaat getirmeye mecburdu. Ancak Şarlken sarayını Comunerolar'ın kalesi olan Toledo'ya taşıyarak da gövde gösterisinde bulundu. Kastilya'nın tarihi ne kadar ihtişamlı olursa olsun, oğlu ve halefi II. Felipe dönemine dek İspanya artık Şarlken'in görkemli Kutsal Roma'sının bir parçasıydı.

1520ler'in ortasına gelindiğinde İspanya'da bir yandan 1519 Veba Salgını, öbür yandan seri isyanlar ile devam eden kaos ortamı<sup>48</sup> nihayet sona ermişti. Bu iki esaslı meydan okuma, yani Reformasyon ve Comunerolar İsyanı yüzyılın başlarında İspanyol İmparatorluğu'nun zihniyetinin belirlenmesinde merkezi önemdeydi.

İnşacı düşüncedeki “yapının iki etkisi”ne atfen Reformasyon “İspanyol İmparatorluğu” kurumsal faili üzerinde nedensel etkide bulunmuştu. Kendini asırlarca farklı dinlere karşı Katolik inancını savunma telosu üzerinden kuran İberya krallıklarından doğan, Reyes Católicos mirasına sadık “Ximénes İspanyası”nın diğer Protestan entitelerle kurduğu etkileşimin tabiatını belirledi, zira Protestan ülkelerin Katoliklik'e karşı mücadelesinden doğan inanç boşluğu/vakumu kendini Hristiyanlık'ın son kalesi (“Antemuralis Christianitatis”) olarak gören İspanya'yı kendine çekmekteydi.

Comunerolar İsyanı ise II. Felipe döneminde fiile dökülecek olan yeni bir medeniyet ekseninin fikri temelini atmıştı. İberya artık Kutsal Roma'nın mülklerinden bir mülk,

---

<sup>48</sup> Bunlara bir de Almanya'da patlak veren ve Bundschuh İsyanları tabir edilen serf hareketleri de eklendiğinde genç ve tecrübesiz İmparator'un kendisini 1516-1522 arasında nasıl bir problemler çemberinde bulduğu daha iyi anlaşılacaktır.

tımarlarından bir tımar değildi. İspanyol İmparatorluğu müstakil bir entite olmalıydı, jeopolitik ve medeni eksen Cebelitarık'tan Santiago de Compostela'ya uzanan İberyalı bir siyasi entite. Bu fikir Şarlken'i pek ikna etmese de zihniyet dünyasındaki dönüşüm başlamıştı.

Kimlik ve ben imajını yoğuran bu meydan okumalar yaşanırken İmparatorluk İtalyan Savaşları'nı sürdürmeye çalışıyordu. İtalyan Savaşları<sup>49</sup> Fransa/Valois Hanedanı ile Habsburglar arasında İtalya'ya hakim olma amacıyla yürütülen ve 15. yüzyılın sonlarından 16. yüzyılın ortalarına kadar süren bir savaşlar dizisiydi ve İspanya İtalyan Savaşları'nda zor durumdaydı. Üstüne üstlük Şarlken adına çalışan asi landsknecht birliklerinin maaş alamadıkları için 1527'de Papa'yı dahi tanımayarak Roma'yı döneme ait kaynakların tabiriyle “Türk gibi” yağmalamalarının (Isom-Verhaaren, 2015, 49) ardından Şarlken'in adına ve dinin hamisi olma imajına sürülen leke hala tazeydi.

1534'te, gemileri Fransız limanlarını kullanan Barbaros Hayreddin'in Tunus'ta İspanyol yanlısı Hafsi Sultanı Mevlay Hasan'ı devirip ardından İtalya sahilleri boyunca Fransız donanmasıyla birlikte Habsburg pozisyonlarını yağmalaması bu noktada hayati önemdeydi. Kanuni'nin 1525'te İtalyan Savaşları dahilinde Pavia Muharebesi'nde Şarlken'in eline düşen Fransız kralı I. François'yı serbest bıraktırmasıyla Türk-Fransız yakınlaşması iyice yükselmişti. 1534 ve 1535'teki bu ortak hareketleri da müteakiben Fransız diplomatı Jean de la Forest'in çabalarıyla 1536 senesinde yüzyıl boyunca Avrupa'daki güçler dengesine damga vuracak Türk-Fransız ittifakı hayata geçmişti. Barbaros'un akınları ise şiddetleniyordu.

İspanya'nın/Kutsal Roma'nın Akdeniz'deki ajandası bu şartlar ve olaylar etrafında şekillenmeye başlamıştı. Devlet altı bir aktör olan Barbaros Hayreddin'den kurtulma düşüncesi mahalli idareciler ve komutanlar düzeyini çoktan aşarak Şarlken'in gündemine oturmuştu (Braudel, 2019c, 29). İtalyan Savaşları'nın yeni başlayan 1536 dalgasından galip çıkmak ve Fransız “roy très chrétien”i François'nın teşkil ettiği

---

<sup>49</sup> İtalyan Savaşları dizisi 1494–1498; 1499–1504; 1508–1516; 1521–1530; 1536–1538; 1542–1546; 1551–1559 yılları arasında gerçekleşen çatışmalardan oluşur.

hem siyasi hem de söylemsel/medeni/ideolojik meydan okumaya karşı koymaktı. 1588 Armada Seferi'nde tebellür eden, Akdeniz'deki İngiliz varlığından kaynaklanan tehdidin izale edilmesi; okyanus ötesi kolonilerin Hristiyanlaştırılması ve üçgen ticaret modelinin yerleşmesi; Hollanda İsyanı'nın (Alçak Ülkeler İsyanı veya Seksen Yıl Savaşları olarak da bilinir) dindirilmesi gibi kalemler içinse II. Felipe döneminin gelmesi gerekliydi.

1535'te Şariken'in Tunus'u geri alması ve Osmanlı yanlısı sultanı İspanyol yanlısı sultan ile değiştirmesi Barbaros'a yönelik ilk hamleydi. 1538'e dek İspanyol İmparatorluğu nazarında Osmanlı İmparatorluğu ve Barbaros'un<sup>50</sup> kuvvetleri 1522 Rodos Kuşatması'ndan beri *öteki* Hristiyan entitelere saldıran, kendi *corsolarına*<sup>51</sup> benzer şekilde deniz akınları yapan, İtalyan Savaşları boyunca İspanyol pozisyonlarına küçük akınlar düzenleyen bir tehdit yahut da zihinlerdeki ideal ve soyut bir tehdit konumundaydı. Barbaros Hayreddin'in 1537'de Calabria'yı yağmalaması ve Corfu dolaylarında bulunan Andrea Doria'nın kuvvetlerini kovalayarak püskürtmesi üzerine 1538'de Papa'nın çağrısıyla toplanan ve Venedik, Malta, Ceneviz, Mantua, İspanya ve Portekiz kuvvetlerinden oluşan Kutsal İttifak, Preveze açıklarında Hayreddin ve Turgut Reisler komutasındaki Osmanlı kuvvetleri ile yüz yüze geldi. Osmanlı donanmasının kendinden daha büyük ve kalabalık olan Kutsal İttifak kuvvetlerine galip geldiği 1538 Preveze Deniz Savaşı, bu çalışma boyunca “16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu ve İspanyol İmparatorluğu Çatışması” tabir ettiğim konjonktürün başlangıcı oldu.

## 2.2. İdeolojik ve İdeal Motivasyonlar

Bu kısımda, Wendtçi sistemik etkileşim anlayışı paralelinde kalınarak, İspanyol

<sup>50</sup> 1517'de Barbaros Kardeşler'in Cezayir'deki bölgelerini İspanyol tehdidine karşı tutamayacaklarını anlayıp Osmanlı'nın hizmetine girmişlerdi. Barbaros Kardeşler'in bu tarihten sonraki faaliyetlerini devlet altı bir fail olarak değil Osmanlı'nın uzantısı olarak değerlendireceğim.

<sup>51</sup> Corso tabir edilen olgu spesifik bir devlet, millet ya da mezheple mukayyet değildir. Bu sebeple İspanyol özne için kıyasa konu olan corso “oradaki”, uzak ve soyut corso değil, bizzat Katolik denizcilerin yaptıklarıdır. Corsolar hususunda iddia edilegelen argümanların aksine Katolik, Rum, Ortodoks vb. gibi çeşitli Hristiyan kimlikler arasında evrensel olduğunu öne süren bir çalışma için bkz. Green, M. (2019). *Katolik Korsanlar ve Rum Tüccarlar: Bir Akdeniz Tarihi* (A. B. Sayın, Terc.). İstanbul: Dergah.

İmparatorluğu'nun siyasi/beşeri sistemik etkileşimini etkilemeyen, İspanyol sosyal türünü/kimliğini/ben imajını inşa etmeyen ve 16. yüzyılda oluşan uluslararası çatışma konjonktürünü yapılandırmayan unsurlar anlatı dışında kalacaktır.

### 2.2.1. Cennetin Krallığı, Tanrının Şehri ve Kutsal Savaş

Cennetin krallığı düşüncesi Hristiyan inancının temelleri arasındadır. İncil'de sıklıkla tekrar edilen bu tabir, Hristiyanlık'ın emirlerine uyulduğu takdirde ahir zamanda geleceğine inanılan dinin hüküm sürdüğü bir refah ve adalet haline işaret eder. Bu düşünce Hristiyanlık'ın temel taşlarından olan “Babamız” (*Pater Noster*/Lord's Prayer)<sup>52</sup> duasında da “Hakimiyetin (“thy kingdom”) gelsin, gökte olduğu gibi, yeryüzünde de senin istediğin olsun” ifadeleriyle zikredilerek günlük dini pratiğin merkezine konur.

Gelecek olması vaadiyle Hristiyan teolojisini derinden etkileyen cennetin krallığı düşüncesi Aziz Augustine'de yankısını bulmuş, şu iki büyük felsefi ayrım doğurmuştur: 1) tanrının şehri-insanın şehri; 2) *massa damnata-massa bona*. Aziz Augustine, Roma döneminin pagan düşünürlerinin, özellikle Çıçero'nun seküler düşünce yapısına şiddetle karşı çıktı, ortak birlikteliğin ortak iyilik normları doğurmadığını; uyum ve adaletin Çıçero'nun eserine adını veren insanın şehri *De Republica*'da olamayacağını, bunların ancak tanrının krallığı düşüncesinden doğan tanrının şehrinden görülebileceğini öne sürdü (Klosko, 2012, 232). Ancak Augustine'e göre tanrının şehri soyut bir idealdi, göklerde/cennette olan bu şehire sadece yaklaşılabildi (Klosko, 2012, 233).

Augustine'e göre insanın tercihleri (yahut “failin arzu ve çıkar tanımları”) sevgiye dayanır, insanın neyi seviyorsa ona nisbetle tavır almaktaydı (Klosko, 2012, 231). Tanrıya adanmanın ve sevgiyi onun emir ve yasaklarına yöneltmenin neticesi adalet

---

<sup>52</sup> Bu dua Matta İncili'nin altıncı bölümünde geçmekte olup dokuzuncu ila on üçüncü ayetlerin arasını kapsar.

ve uyum imajı olan tanrının şehrine yaklaşmaktır. Beşeri ve dünyevi olana kulak verilerek yaklaşılın imaj ise kötülük, bozulma ve adaletsizlik imajı olan insanın şehridir. Tanrının şehri için sevgi duyanlar ise iyi kitleye (massa bona) dahil olurken nefساني arzularla insanın şehrine yaklaşanlar “lanetlenmiş kitle” (massa damnata) olacaktır. Augustine'e göre (Klosko, 2012, 234) insanın şehrinin ahalisi lanetlenmiş kitle, tanrının şehrinin ahalisi ise iyi kitle olacaktır.

Ahir zamanda geleceğine inanılan cennetin krallığında yer alacak tanrının şehri ideale yaklaşma ideali, binyılcı düşüncelerin yayıldığı 16. yüzyılda Hristiyan Dünyası için yeni ve merkezi bir anlam kazanmış, mesihçi ideolojiler oluşturan Hristiyan hükümdarlar için sıkı bir meşrulaştırma kaynağı sunmuştu.

Ancak Augustine'in teorisi hala bu şehrin nasıl bir spesifik yolla geleceği hususunda muğlaktır. Mukaddes metinler barışçı yahut savaşçı yaklaşımlar arasında kalmış durumdadır, mesela Matta İncili Mesih'in ağzından “Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Barış değil, kılıç getirmeye geldim” (10:34) derken Yakup İncili<sup>53</sup> “Barış içinde eken barış yapıcıları doğruluk ürününü biçerler” (3:18) demektedir. Ancak tarih sahnesine barışçıl, pasifist ve münzevi bir karakterle çıkan Hristiyanlık'ın tarih boyunca yaşadığı etkileşimlerle yeniden inşa edilmesi savaşçı yorumları galip kılmıştır.

Philippe Buc, Hristiyanlık'ın tarih boyunca insan eliyle “inşa” diyalektiğine girmesi (ya da İslami açıdan ifade edilirse tahrif edilmesi) hakkında ilginç yorumlar serder. Buc'a göre İslam savaşçılıktan barışçılığa evrilirken, Hristiyanlık tam aksine barışçılıktan savaşçılığa evrilmiştir (Buc, 2015, 67). Önceleri barışçıl (*irenicist*) ve pasifist karakterdeki Hristiyanlık savaşçıl (*bellicist*) bir yoruma bürünmesi bir sistemik etkileşim ve inşa sürecinin eseri idi. Orta Çağlar'a gelindiğinde, İncil'in geçmişte övdüğü “barış yapıcı” giderek barışı kılıçla getiren bir özne halini almıştır

---

<sup>53</sup> Yakup İncili bir “Çocukluk İncili” olup Hz. İsa'nın nübüvvetinden öncesini anlatmakla birlikte barışçıl temalar diğer İnciller'de de yaygındır ve “Göz yerine göz, diş yerine diş” denildiğini işittiniz. Fakat ben size derim: 'Kötüye karşı koma; ve senin sağ yanağına kim vurursa, ona ötekini de çevir’” (Matta 5: 38, 39) ayetleriyle de bu düşünce tahkim edilir.

(Buc, 2015, 68). Buc'a göre özellikle Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlaşması sürecinde “bedevi” Cermenler'in savaşçıl değerleri (Buc, 2015, 68) ve Roma'nın yayılmacı vizyonu Roma Hristiyanlığı'nın inşasında savaşçıl yaklaşımın ön plana çıkmasına neden olmuştur.

Savaşçıl yaklaşımın pasifist ve barışçıl yaklaşımın yerini alması, cennetin krallığı akidesi ve tanrının şehri doktrini ile birleştiğinde ise Hristiyanlık'taki “kutsal savaş” anlayışının doğmasına ve bunun övülmüş bir “barış yapıcılık” olarak yorumlanmasına vesile olmuştur. Bu dönüşümün meşrulaştırılması yine İncil ve Aziz Augustine aracılığıyla olmuştur. Augustine'e göre fitrat iyidir ve onu yok etme şehveti demek olan savaşın her türlü de kötüdür, bu bağlamda savaş (icab ettirdiği büyük ve korkunç bedeller icabı) yalnızca barışı tesis etmek için meşru sayılabilir (Elshtain, 2003, 104-105). Augustine her ne kadar Romalılar'ın *Pax Romana* mefhumunu reddettiye de (Elshtain, 2003, 104) Augustine'in düşüncesi savaşçıl yorumcular ve Roma'da inşa edilen Hristiyanlık'ın mimarları tarafından *Pax Romana* zihniyetinin Hristiyanlaştırılması için kullanılacaktır. Augustine'in teorisinden hareket eden Thomas Aquinas'ın savaşın meşruiyetini (Machiavelli'ye atfen) “Prens”in rızasına bağlaması (Canning, 2003, 122) ve İncil'de yer alan “Çünkü yönetim, senin iyiliğin için Tanrı'ya hizmet etmektedir. Ama kötü olanı yaparsan, kork! Yönetim, kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrı'nın gazabını salan öç alıcı olarak Tanrı'ya hizmet ediyor” ayeti (Romalılar, 13:4) Avrupa'da savaşçıl Roma Hristiyanlığı'nın inşa edilme sürecine geç bir katkı sunmuştur.

Hristiyan aleminde kutsal savaş düşüncesinin serpilmesinde önemli bir unsur da “*odium fidei*” düşüncesi oldu. “Dini kin” manasına gelen *odium fidei* esasında Kilise tarafından aziz ilan edilme sebeplerinden biriydi, aziz ilan edilecek şahsın dini kin saikiyle (*in odium fidei*) öldürülmüş olması gerekmektedir. Dini kine uğramanın verdiği yüce statü ciddi bir motivasyon ve meşrulaştırma retorliğini mümkün kılmaktaydı. Kudüs'ün kaybedilmesinin bu çerçevede yorumlanması Haçlı Seferleri için büyük bir motivasyon olmuştur. Haçlı Seferleri'nin meydana getirdiği kültür ve konjonktür ile konvansiyonel Hristiyan kutsal savaş anlayışının inşa süreci, en

azından Otuz Yıl Savaşları'nın getireceği yeni konjonktüre dek, tamamlanmıştı.

İlaveten ifade edilmesi gerekir ki bu kültürün inşası yoğun şekilde inşa edilmiş sosyal türlere dayanmaktaydı. Müslüman, kafir, sapkın vb. muhtevaya sahip bu türler çoğunlukla tespitlerden ziyade farz-ı muhallere dayanmaktaydı. Deniz ötesinde, *outremer*'de bulunan, dokunulmamış ve temas edilmemiş bu ötekiler tıpkı 16. yüzyıl konjonktüründe mutlak kötü ve zalim imajlarına bina edilen “Türk” sosyal türü gibi tüm olumsuz vasıfların mücessem hali olarak tasvir ve inşa edilmişlerdi. Kilise'nin en önemli fikir babalarından olan ve meşru savaş teorisinin de mimarı olan Aziz Thomas Aquinas'ın *Summa Contra Gentiles* (Kafirlere Karşı Eser) adlı kitabındaki şu iktibas en üst dini otoritelerin dahi mezkur muhtevadaki sosyal türlere nasıl vahşi ve insani vasıflardan mahrum türler olarak baktığını açıklayacaktır:

Dahası, akıllı insanlar, yani ilâhî ve insanî şeyler hakkında bilgi sahibi olan kişiler, başlangıcından itibaren kendisine inanmamıştır. Ona inananlar ilâhî şeyler hakkında tamamen bilgisiz vahşi insanlar ve bedevîlerdir. (Muhammed) bu cahil ve vahşi insanlarla şiddet uygulayarak insanları kendisine bağlamıştır. Önceki peygamberlerin ilâhî beyanları da kendisinden hiç bahsetmemektedir (aktaran Tarakcı, 2006, 209).

## 2.2.2. “Servir a Nostre Seyor”: İspanya'da Kutsal Savaş ve Yeniden Fetih

### Kültürü

Tıpkı cihad mefhumunun farklı imparatorluklarca farklı farklı yorumlandığı ve/veya Osmanlı serhadlerinde, o dönemde orada hazır olan konjonktürden dolayı, lugat manasından farklı bir şekilde özel bir gaza kültürü inşa edildiği gibi İspanya'da da ana akım Hristiyan kutsal savaş anlayışından ayrı, İspanya'nın yaşadığı konjonktürden ve Reconquista mirasından etkilenen yeni bir kutsal savaş kültürü inşa edilmişti. Bu özel kültürün inşa sürecinde Reconquista süreci, 1. Haçlı Seferi, Salamanca Okulu'nun görüşleri, Müslümanlar ile yaşanan etkileşimler ve hatta Amerika'nın keşfi büyük rol oynamıştır. Ancak bu kültür henüz, Osmanlı gaza kültürünün aksine, yeterince problematize edilebilmiş ve üzerine akademik literatür ortaya konabilmiş değildir.

Oldukça erken tarihlerde gelişmeye başlayan Reconquista sürecinde Hristiyanlık'ın, inşa ve etkileşim vasıtasıyla, savaşçıl konuma evrilmesine şahitlik ederiz. İspanyol tarihçi Américo Castro'ya göre İberya'nın erken dönemlerinde Romalılar ve Vizigotlar arasında aşkın bir varlık “adına” savaşılması adeti yoktu, bu Peygamber adına savaşan Müslümanlar'dan alınmış bir adetti (aktaran García Ritz, 2009), Vizigot dönemi sona erdiğinde ise bu düşünce hala tam anlamıyla oturmamış gibi Müslüman yayılması “Hristiyanlar'ın günahları sebebiyle gelen bir ceza” olarak değerlendirilmekteydi (García Ritz, 2009).

Zaman içinde Müslümanlar ile etkileşimleri giderek artan İberya krallıklarının örgütlenmeleri ve kutsal savaş mefhumunu inşaları üzerinde İslami kavramların etkisi büyük olmuştu. Müslüman orduların tatbik ettiği İslam'daki ribat ve cihad kavramları İberya krallıklarına ilham olduğu gibi (García Ritz, 2009), onları Castro'nun tasvir ettiği durumdan çıkarak savaşçıl (bellicist) konuma geçmeye zorlamıştı.

İspanya haricinde genel olarak gelişmekte olan kutsal savaş düşüncesi, cihad ve ribat kavramlarına ilaveten Vizigot kültürü ve Haçlı Seferleri'nin doğurduğu konjonktür ile zenginleşmiş ve Reconquista olgusunda ifadesini bulan İspanyol kutsal savaş kültürü doğmuştur (García Ritz, 2009), ki bu kültür gaza kültürünün dengi farz edilebilir.

Müslümanlar'ın Hz. Muhammed sallallahu aleyhi ve sellem uğruna savaşmasından ilhamla (García Ritz, 2009) icad edilen “Santiago Matamoros” miti ile El Cid Destanı'nda (*El Cantar de mio Cid*) geliştirilen El Cid imajı ise bu kültürün iki temel simgesi addedilebilir. Kısaca değinmek gerekirse 842'de Clavijo Savaşı'nda Asturyas kralı I. Ramiro'nun Santiago'yu (Aziz James) gördüğünü ve zafer vaadi aldığını öne sürmesi ve üstüne de zafer kazanmasıyla (O'Callaghan, 2004, 194-195) kendine “matamoros” yani “Mağribi katleden” lakabı atfedilen Aziz James üzerinden inşa edilen Santiago miti İberyalı Hristiyanlar arasında hızla yayılmıştır. Müslümanlar'a karşı olan savaşlarda bir istimedat ünlemi olarak “¡Santiago!” nidası Müslüman kültüründeki tekbir, salavat yahut “dahilek”in bir eşi haline gelmiştir. *El Cantar de*

*mio Cid*'de bu durum şöyle yorumlanmıştır: “Mağribiler Muhammed'den, Hristiyanlar Santiago'dan istimdad ederler” (aktaran O'Callaghan, 1983, 191).

Söz gelimi, Converso asıllı İspanyol diplomatı Alonso de Cartagena kutsal savaş bağlamında “tanrının tüm kralların kralı olduğunu”, “kutsal savaşların bu imparatorun sevk ve idaresiyle yapıldığını”, kafirlere karşı yapılan savaşların tanrının savaşı (*bellum dei*) olduğunu, Papa'nın ise “tanrının yerine” bu savaşlar için davette bulunduğunu düşünmekteydi (García Ritz, 2009).

Wendt'in “kendini gerçekleştiren bir kehanet olarak kültür” teziyle bağdaşır şekilde Alonso de Cartagena'nın ifadelerinde rastladığımız düşünceleri havi, kısaca değindiğim Santiago miti etrafında filizlenmiş ve geç tarihlerde Salamanca Okulu'nun teorileriyle konsolide olmuş bir İspanyol kutsal savaş kültürü giderek kök saldı ve kendinden ibaret bir hale geldi. Bu demek oluyordu ki *odium fidei* söyleminden kalkan bu kültür ve “Rabbimiz'e hizmet etme” (*servir a nostre Seyor*) düşüncesi İberya topraklarında her türlü barışçıl (irenicist) yahut Augustineci çekinceyi bertaraf etmek için artık tek başına yeterliydi (García Ritz, 2009).

Bu zihniyetle Augustine'in tezleri ve İncil arasında yakın bir meşruiyet bağlantısı görmek de mümkündür. “Prens”in seferlerinin hedef aldığı, adaletsizliklerin hüküm sürdüğü, *odium fidei* ile dolup taştan “vahşi ve bedevi” ötekilerin diyarları (*outremer*) Augustine'e atıfla “insanın şehri”ydi, bu şehirler lanetli topluluklarla (*massa damnata*) doluydu. Her hafta ayinlerde milyonlarca ağızdan okunan *Pater Noster* dualarında gelmesi için yakarılan cennetin krallığının gelmesi, Augustine'in tanrının şehri tabir ettiği ideale yaklaşılmasıyla mümkündü. Tanrının şehrine yaklaşmak ise “adalet”i tesis etmekle yahut Prens/Papa ve devletin kurumsal failliği nezdinde inşa edilen adaletsizlik odağının ortadan kaldırılmasıyla mümkündü. Reconquista kültürünün amacı insanın işgal ettiği şehirleri “yeniden fethederek” onları tanrının şehirlerine tebdil etmektir.

Comunero İsyanı'ndaki etkisiyle önplana çıkan Salamanca Okulu'nun Papa'nın meşru

savaş başlatma yetkisini tanıması ve seküler kaynaklı hukuktan hareketle dini savaşlarda mağlup olan tebaanın köleleştirilmesi yönünde geliştirdiği savaş hukuku (Thomas ve Kaufmann, 2019) ile Aquinas'ın meşru savaş ile Makyavelyen “Prens” arasında kurduğu doğrudan bağlantı bir araya geldiğinde kutsal savaş, meşru savaş ve seküler savaş iç içe geçmişti. Bu vesileyle de Katolik hükümdarların (*reyes católicos*) Katolik devletin (“Ximénes İspanyası”) seküler çıkarları ile cennetin krallığı adeta özdeşleşmişti. Artık bir zafer kazanıldığında bu durumda tanrı inayetinin bulunduğu düşünülmekteydi<sup>54</sup>.

Bu meşruiyet kaynağının kaybedilmemek istenmesi bütün Mağribileri, Yahudileri ve heretikleri ortadan kaldırarak İmparatorluk hinterlandındaki dini saflığı sert ve şiddet odaklı çözümlerle korumayı vazife edinen Ximénes İspanyası'nın temel motivasyonları arasındaydı.

### 2.2.3. İspanyol “Büyük Strateji”si?

Erken modern dönemde İspanyol İmparatorluğu'nun bir büyük stratejisinin (grand strategy) olup olmadığı tarihçiler arasında bir tartışma konusu olagelmıştır. Bu tartışmayı zirveye ulaştıran metinse şüphesiz Geoffrey Parker'ın II. Felipe dönemi üzerine yazdığı *The Grand Strategy of Philip II* adlı kitabıdır.

Ancak, bu çalışmada daha önce de zikredildiği gibi Paul Kennedy ve Akdeniz tarihinin duayeni Fernand Braudel bu tezleri reddetmişlerdir (Tabakoğlu, 2018, 178-179). Nitekim *The Grand Strategy* yeni baskılar yapmamıştır. Ancak Bülent Arı'nın *Akdeniz'de İki Süper Gücün Hakimiyet Mücadelesi*'nde vurguladığı Kafkasyacı ve Akdenizci hiziplerin fikir ayrılığı (2019, 2-3) nasıl ki Osmanlı kurmayları arasında stratejik planlamaya işaret etmekteyse, benzer şekilde İspanyol karar alma aygıtı da en azından kaba hatlarla belli stratejiler üzerinde düşünmüştür. Kennedy'nin yaptığı

<sup>54</sup> Geoffrey Parker bu anlayıştan “element of providentialism” (ilahî yardım unsuru) diye bahseder. Parker'ın düşüncesi çalışmada “Teori ve Tarih Uyuşmazlığı” başlıklı bölümde kısaca tanımlanmıştır. Reconquista bağlamındaki bir örneğe de bakarsak İspanyol kaynakları Muvahhid Hilafeti'nin ağır darbe aldığı Las Navas de Tolosa Savaşı'nın kazanılmasını “tanrının [savaşı] özel bir inayetle [bizzat] idare etmesine” bağlamıştı (García Ritz, 2009).

Napolyon benzetmesine atfen, Şarlken ve Felipe'nin ordularının Napolyon'un Grande Armée'si gibi “yayılmak için yayılmadığı” da barizdir.

Özellikle II. Felipe döneminde iyiden iyiye nihai şeklini almaya başlayan büyük strateji genel manasıyla defansif tabiatlıdır (Parker, 2000, 7). 16. Yüzyıl Akdenizi'ndeki İspanyol savaşlarına bakıldığında, bir önceki yüzyıldan tevarüs edilen İtalyan Savaşları haricinde saldırganlık görülmez. Akdeniz dışına çıktığımızda ise 1588 Yenilmez Armada Seferi ve Amerika'nın zapt edilme süreci bunun istisnalarını teşkil eder. Bu iki cephe dışında İspanya genellikle sınırını ve ideolojik iktidarını muhafaza etmeyi amaçlamaktaydı; II. Felipe'ye göre savunmak için bazen saldırmak gerekmektedir; saldırılar bu muhafazanın bir aleti idi (Parker, 2000, 7). Parker'ın strateji analizinde özetle iki tema önplandadır: 1) büyük stratejinin gerçekleşmesi için hukuki ve nizami bir devlet mekanizmasının (Parker, 2000, 14; 27), “bürokrasi çağı” (Goodwin, 2015) icaplarınca uygulanması; 2) inanç ve fiiller arasında bir uyum kurularak (Parker, 2000, 74) dini ve siyasi iktidar konumlarının, son kutlu ahir zaman monarşisini kurmak için, (Şarlken'in hayal ettiği gibi) dindar kral Felipe'nin şahsında birleşmesi (Parker, 2000, 95-97). Nitekim Şarlken döneminde ve Fransa ile olan savaş boyunca sürekli olarak İspanya ile diplomatik çatışmaya giren Papalık, II. Felipe döneminin ilerleyen safhalarında bir “İspanyol uydusu” haline gelmiş (Parker, 2000, 81), bu birlik hali büyük anlamda yakalanmıştı.

Bu dış politika hedeflerine ilaveten reel stratejiden bahsedilmesi gerekirse, İspanyol ordu ve donanmasının stratejik yapı ve dönüşümünü “denizgücü” bağlamında inceleyen Tabakoğlu iki büyük damardan bahseder. Birincisi İspanya'nın Karşı Reform'a ve Akdeniz'de Osmanlı varlığının İspanya'yı püskürtmesi sonucu Akdeniz seferberliğinin bitmesine dek sürdürdüğü tarihi misyonudur. İkincisi ise askeri strateji bağlamında alınan kararlardır.

“Katolik” kraliçe Isabel'in vasiyeti üzerine, genç İspanyol İmparatorluğu yeni tamamladığı “Reconquista”yı Mağrib'e yaymayı tarihi bir misyon ve stratejik bir öncelik edinmişti (Tabakoğlu, 2018, 183). 1534-1535 arasında Tunus'ta cereyan eden

Osmanlı-İspanyol düellosunu müteakiben katolik kraliçenin stratejik mirası, kabaca yüzyılın sonunda dek Mağribiler yerine Osmanlı İmparatorluğu'na kanalize edilmiştir (Tabakoğlu, 2018, 183).

Bu stratejinin görece maddi yönleri ise “denizgücü”nü arttırmaktı. Kimi hizipler *trace italienne* (yıldız tabya) tekniğiyle Akdeniz sahillerini koruyan kaleleri tahkim etmeyi kimi hizipler ise deniz hakimiyeti (*el señorío del mar*) düşüncesiyle kadirga filosunu büyötmekten yanaydı, İmparator Felipe kadirga inşa projesine taraftar olmakla birlikte ordu kurmayları iki projenin de uygulanması fikri üzerinde ittifak etti (Tabakoğlu, 2018, 183-183), böylelikle imparatorluğun “denizdeki eli karadakiyle desteklendi” (Tabakoğlu, 2018, 56). Bu karar ile İberya sahillerindeki eski krallıkların talasokratik geleneği ile Kastilya'nın “karacı” gelenekleri sentezlenmiştir (Tabakoğlu, 2018, 43).

Bu stratejik zihniyetin ardında yatan üç düşünce vardır; el señorío del mar, religión, ve reputación. “El señorío del mar” deniz hakimiyeti manasına gelmekteydi ve İspanyol İmparatorluğu'nun denizler üzerinde güçlü bir donanma sayesinde mutlak kontrol kurma arzusunu ifade ediyor (Tabakoğlu, 2018, 34), imparatorluğun talasokratik geleneğini vurguluyor ve Guilmartin Jr.'ın *Galleons and Galleys*'de (2002) tasvir ettiğı “kadirga devrimi”nin İspanya için önemine işaret ediyordu. Religión ilkesi ise Felipe'nin nezdinde ve bu stratejik zihniyette İspanyol askeri aygıtının temel amacının Katolik inancını muhafaza etmek olduğı fikrine tekabül eder (Tabakoğlu, 2018, 180). Nitekim bu çalışmada daha önce zikredildiğı gibi II. Felipe Katoliklik yok olursa İspanyol mülkünün de yok olacağını düşünmekteydi (Parker, 2002, 259), bu sebeple tedbirli imparator donanmasını “tanrının (Dios), onun kutsal adının, şanının, dininin hizmetinde” bir donanma olarak tanımlamıştı (Tabakoğlu, 2018, 59). Reputación ilkesi ise devletin itibarının korunmasının stratejik zihniyetteki önemini ifade etmekteydi (Tabakoğlu, 2018, 180).

#### **2.2.4. Şarlıken ve “Şövalyelik Çağı”**

Robert Goodwin, *Spain: The Centre Of the World*'de dikkate şayan bir tespitle İspanya için Şarlken dönemini şövalyelik çağı, Felipe dönemini de bürokrasi çağı olarak tanımlar (Goodwin, 2015), ki bu isabetli tasnif Augustus eşiği odaklı bu çalışma içinde önemli bir kalkış noktası teşkil etmektedir.

Şarlken'in kraliyet anlayışının haleflerinden ayrılan en önemli yanı tekelleşmeciliği, merkezsizliğidir. Gelecek İspanyol imparatorlarından ayrı olarak Şarlken hem İspanya'nın hem de genel olarak Kutsal Roma'nın imparatoruydu, belli bir başkent belirlemeksizin bütün mülklerini gezerek rotasyonla yönetmekteydi. Comunero İsyanı'nı müteakiben bürokrasinin çoğunu biraz da Comunerolar'a inatla Toledo'ya taşımış da olsa Şarlken İspanyası'nın bir başkenti yoktu. Şarlken tıpkı Karolenj İmparatoru Şarlman gibi merkezi şahsında temerküz ettirmek istiyor, merkezin imparatorun o anda ayak bastığı yer olmasını ve iktidarının kısıtlanmamasını istiyor, yerleşik sistemleri kendi lehine dönüştürmeye çalışıyordu. Braudel'e göre Şarlken Kutsal Roma'nın elektörlük sistemini irsi bir veraset sistemine çevirmeye çalışıyordu (Braudel, 2019c, 33-34). Şarlken'in yerleşik yapıya karşı bu tekelleşmeci tavrı Comunero İsyanı'nın da sebepleri arasındaydı. Şarlmanvari bu yönetim anlayışı da haklı olarak mülklerini teftiş eden, Hristiyan ethosu benimsemiş, Makyavelci erdemlere (virtù) sahip bir “şövalye” imajı çizmektedir.

Bu şövalye, tıpkı çağdaşı Sultan Süleyman gibi binyılcı bir evrensel monarşi ideolojisi benimsemişti. Evrensel monarşi kavramı aslen Ahd-i Atik'teki Danyal Kitabı'na dayanır. Danyal Kitabı'na<sup>55</sup> göre ahir zamandan ve tanrının krallığından önce son kez dört büyük krallık (ya da diğer bir tabirle evrensel monarşi) gelecektir. Machiavelli ve Juan de Torquemada<sup>56</sup> gibi entellektüeller bu dört monarşiyi Asur, Med-Fars, Yunan ve Roma monarşileri olarak addetmekteydi (Botella-Ordinas, 2012, 583). Danyal Kitabı'na dayanan kimi ilahiyatçılar geçmişte onun bu şemadaki son devlet olması sebebiyle Roma İmparatorluğu'nu inayete mazhar (providential) bir imajla tasvir etmişti ve kıyametten önceki son büyük monarşi de düştüğünde

<sup>55</sup> Danyal Kitabı'nın bilhassa 2., 7. ve 8. bölümleri bu temayı işler.

<sup>56</sup> Daha önce bahsi geçen engizitör Tomás de Torquemada'nın amcası olan bu hümanist ilahiyatçı (1388-1468) evrensel monarşi yanlısı görüşlerin Kastilya'daki başlıca savunucularındandı.

(tanrının krallığı eşliğinde) “azizlerin kutlu dönemi” gelecekti (Botella-Ordinas, 2012, 583). Roma tarih yazımının önemli kavramı *translatio imperii* yani devletin/imparatorluğun aktarımı da bu noktada devreye girmişti. Orta Çağ tarihçilerinin kurduğu “Mesih'in ebedi otoritesini temsil eden devlet” (Botella-Ordinas, 2012, 584) ve 4. monarşi olarak Ortodoks Hristiyan Roma imajının meşruiyeti Ahd-i Atik'e dayanmaktaydı ve inanılmaz bir meşruiyet alanı sunmaktaydı. *Reyes Católicos* döneminin hümanistleri Livy ve Virgil benzeri Romalı tarihçilerden ilhamla apokaliptik içerikli ve İspanyol monarşisi tezini işleyen metinler kaleme alarak dönemin Kardinal Ximenes'i dahi tesirine alan apokaliptik düşüncesini temellendirdiler (Botella-Ordinas, 2012, 588). Bu dönemde Reconquista'da kazanılan muazzam başarılar, Engizisyon'un sapkınlıkları bastırmadaki performansı, Amerika'nın keşfi gibi büyük gelişmeler şanlı bir son/beşinci monarşinin yaklaştığını, yani ahir zamanın yaklaştığını göstermekteydi. Kardinal Ximenes, Kastilyalı hümanist yazarlar ve İspanyol Kilisesi'nin apokaliptik düşünce İberyâ sathında hakim olmuştu ve Luther'in Reformasyon hareketiyle Katolik/Hristiyan akidesinin ortodoksisi derin bir darbe alarak bu şan atmosferi bozulana dek de apokaliptisizm popülerliğini koruyacaktı (Botella-Ordinas, 2012, 588).

1516 yılında Şarlken tahta çıktığında ve Katolik Hükümdarlar dönemi bittiğinde bu fikriyat hala tazeydi ve genç imparator bu fikriyat ışığında, şansölye Gattinara'nın da katkılarıyla kendi söylemini geliştirdi. Başlarda imparator, Mercurino di Gattinara'nın bu yönde verdiği layihalara karşı mesafeli dursa da (Agoston, 2019, 91) zaman içinde bu ideolojiyi benimsemişti. Şarlken'in sancağında Kutsal Roma ve İspanya'nın birleştiği gibi Gattinara'nın Alman monarşisinin kutsallığı tezi (Botella-Ordinas, 2012, 589) ile Kastilyalılar'ın *translatio imperii*'ye dayalı tezleri sentezlendi. Artık Şarlken'e göre Roma'nın “Mesih'in otoritesini temsil eden” mirası Roma'dan Franklar'a, Franklar'dan Karolenj İmparatoru Şarlman'a, Şarlman'dan da kendine geçmişti (Botella-Ordinas, 2012, 584).

“Mesiyanik” faziletlere, yahut Makyavelci virtúya sahip olan şövalye, yani Şarlken

için İspanya, Comunerolar'ın yahut başka odakların tüm itirazlarına rağmen, İspanya Kutsal Roma'nın mülklerinden bir mülktü, Şarlken'in İspanyası Braudel'in de saptadığı gibi kıta Avrupası'nı merkez kabul etmekteydi (Braudel, 2019c, 472). Ancak şövalye-imparatorun savaşçı karakteri ve evrensel monarşi ideolojisi İspanya'nın Kutsal Roma'nın kara geleneği tarafından belirlenmesine müsaade etmiyordu. İmparator Şarlken bu bağlamda yayılmacı stratejisini geliştirdiği “plus ultra” (Latince “daha öteye” manasına gelir) sloganıyla ortaya koydu. Ahir zamandaki son evrensel monarşiye ulaşma ve Roma'nın kutsal mirasını yayma retoriği geliştiren Şarlken bunu hükmettiği imparatorlukların stratejik geleneklerini zımnen harmanlayarak yaptı. Kutsal Roma'nın güçlü kara ordusu ve askeri devrim paradigmasına paralel olarak sürekli artan *tercio* birlikleri imparatorluğun kıdem ve sağlamlığını vurgulayan güç unsuruyken imparatorluğun verili siyasi uzamı yahut lebenswelt'i modifiye etme arzusu İspanyol donanmasının köklü denizcilik geleneğine tayin edilmişti.

Antik Yunan mitolojisinde Cebel-i Tarık Boğazı'nın iki ucunda bulunduğu rivayet edilen Herkül Sütunları antikite'den bu yana Roma siyasi ve coğrafi uzamını<sup>57</sup> (yahut lebensweltini) esas alan Batı Medeniyeti'nin fiziki merkezi olan *Mare Nostrum*'un<sup>58</sup> ve Eski Dünya'nın sınırını temsil etmekteydi. Mitolojiye göre bu sütunlar bilinen dünyanın sonuna işaret ettikleri için üzerlerinde “non plus ultra” yani daha ötesi yok (İngilizce karşılığı “not further beyond”dur) ifadesi yer almaktaydı. Donanma aygıtı bu noktada Şarlken'in *plus ultra* mottosunun işaret ettiği yayılmanın icracısı oldu. İspanyol donanması bilinen dünyanın sınırları olan Herkül Sütunları'nı 1492'de aştığı gibi yayılma hırslarının vasıtası olan donanma da bu dönemde İspanyol stratejik zihniyetinde önemini katlamaya başlamıştı.

Ancak Herkül Sütunları ve/veya *plus ultra* spesifik olarak Cebel-i Tarık'tan çıkışı temsil eden tarihi bir misyonu temsil etmiyordu, bilinmeyen/gidilemeyen [her] yere

---

<sup>57</sup> Herodotus'un eserlerindeki anlatıdan hareketle çıkartılan haritalar bu uzamı anlama noktasında aydınlatıcı olabilir.

<sup>58</sup> Latince'de “Bizim Deniz” yahut “Bizim Denizimiz” manasına gelen bu ifade Romalılar'ın Akdeniz'e verdiği isimdi.

gitme arzusunu temsil eden bir imge, kurgusal bir retorik unsuruydu (Rosenthal, 1971, 228)<sup>59</sup>. Şarlken'in söyleminden ve icraatlarından etkilenen İtalyan ressam Parmigianino'nun 1529'da resmettiği *V. Şarl'ın Alegorik Portresi* adlı eseri dönemin atmosferine ve Şarlken'in oluşturduğu söyleme ışık tutar. Osmanlılar'ın Birinci Viyana Kuşatması'ndan mağlup döndükleri 1529'da çizilen bu tablo şövalye-imparatoru bir elinde kraliyet asası, bir elinde kılıçla zırhlı halde tasvir eder; resimde Zeus'un elçisi PHEME tarafından Şarlken'e defne ve palmiye yaprakları sunulurken “Herkül” de dünyayı imparatora takdim etmektedir, dünya küresinin konumu ise gidilemeyen yerleri, *daha öteyi, denizin ötesini*, Osmanlı topraklarını göstermektedir (Elliott, 1993, 153).

Ancak Zeus katından kut alan evrensel monarşi peşindeki mesiyenik şövalyenin iktidar savaşı iç çelişkilerden uzak değildi. Daha önce de zikredildiği gibi verili sosyal ve siyasi bağlam ile Ahd-i Atik'teki birtakım temaların örtüşmesinden doğan binyılcı, mesihçi, apokaliptik siyaset kültürü hükümdarlara büyük meşruiyet imkanları sağlamaktaydı. Kilise artık Roma İmparatorluğu'ndan arta kalan mütevazı antikite krallıkları ile değil sistemleşmeye başlayan imparatorluklarla muhatap olduğu için 13. yüzyılda konumunu pekiştirmek için inşa ettiği “plenitudo potestatis” yani Papa'nın manevi iktidarının toptanlığı söylemini sürdürmekte zorlanıyordu. Bunun yanı sıra Kilise'nin Kutsal Roma imparatoru ile giriştiği “dominium mundi” yani maddi/seküler alanda iktidar mücadelesinde papa, imparatorun gerisinde kalmaktaydı.

İtalyan Savaşları'ndan kötü etkilenen Kilise Şarlken'i desteklememekteydi, evrensel monarşi iddiası güden (Isom-Verhaaren, 2015, 19) Valoislar ve François fazla büyümekte olan Kutsal Roma'ya/İspanya'ya karşı bir dengeleme unsuru görevi görüyordu. François'nın “roy très chrétien” olma iddiası ve Fransızlar'ın papalık nezdinde artan popülaritesi ve diğer İtalya, Hollanda, Fransa gibi Hristiyan ülkelere saldırması sebebiyle İspanyol İmparatorluğu hem uluslararası sahada yalnızlaşmıştı hem de Kilise'den düşmanlık görüyordu. Kilise'nin Fransa desteği öyle bir noktaya

---

<sup>59</sup> Rosenthal'in bu makalesi *plus ultra* etrafındaki söylemsel mitolojinin kurgusal vasfını başarıyla işler.

gelmişti ki François, “Papa VII. Clement'in sevgili oğlu” olarak tanınmaya başlamıştı (Kumrular, 2010, 38). Şarlken Hristiyan alemini birleştirme ve evrensel monarşiye ulaşma mücadelesini din için ve fakat Vatikan'a rağmen veriyordu.

### 2.2.5. Felipe ve “Bürokrasi Çağı”

II. Felipe 1556 yılında babası Şarlken'in halefi olarak İspanya tahtına çıktığında yeni bir dönem başlamıştı. İmparator Felipe'nin devraldığı devlet *plus ultra* düşüncesiyle Amerikalar'dan Mağrib'e keşifler ve askeri hareketler düzenlemiş ve nüfuzunu giderek arttırmıştı. Peru'ya giden *conquistador*lardan Francisco de Jérez'in<sup>60</sup> şu satırları *plus ultra*'nın İspanya'da nasıl bir atmosfer oluşturduğunu ve tedbirli kral Felipe'nin nasıl bir mirası sürdürmek durumunda olduğunu özetlemekteydi: “Kadim ya da yeni zamanlarda, görünmeyen ve bilinmeyen fethetmek için, bu kadar çok sayıda yüce iklim, engin denizler ve uçsuz bucaksız topraklarda, bu kadar az kişinin bu kadar büyük teşebbüsleri oldu mu? İspanya'nın teşebbüslerine kiminkiler eşit olabilir ki?” (aktaran Kamen, 2005, 87).

Karolenj İmparatoru Şarlman'ı örnek alan Şarlken sayısıyla kimsenin boy ölçüşemeyeceği teşebbüslerle büyük toprakları tek bir toprak altında toplamıştı, ancak Şarlken, Kutsal Roma İmparatoru olarak, büyük toprak kazançlarından ziyade Hristiyan mülklerini bir araya getirerek ortak bir Katolik ekümeni inşa etmeyi amaçlıyordu (Kumrular, 2010, 28), *plus ultra* yayılmacılığı da gevşek bir ahitleşmeler dizisiyle gidilemeyen yerleri birleştirerek bu ekümeni büyütmeyi amaçlıyordu.

Fakat “Kutsal Roma İmparatoru” sıfatı taşımayan ve Şarlken gibi mesiyanik iddialar öne sürecek karizmaya sahip olmayan İspanya imparatoru Felipe'nin Şarlken misali başkentsiz bir savaş beyi/şövalye gibi bir yönetim sergilemesi yahut gevşek bir Hristiyan federasyonu ile yetinmesi mümkün değildi. İmparatorluğun “örümcek ağının merkezi” artık İspanya idi (Braudel, 2019b, 474). Felipe'nin İspanyası en

---

<sup>60</sup> Jérez, Peru'ya Şarlken döneminde gitmiştir.

azından yakın çevresi üzerinde külli otorite ve kültürel entegrasyon kurmayı amaçlamaktaydı, İtalyan Savaşları'nda ve Alçak Ülkeler İsyanı'nda bu kadar sebat gösterilmesi de kısmen bu sebepleydi, yine Karşı Reform sürecine verilen ehemmiyet de buradan gelmekteydi. Daha önce de vurgulandığı üzere İspanyol Engizisyonu'na ev sahipliği yapan diyarın kralı Felipe için Katolik inancının sapkınlıklardan uzak bir şekilde yaşanması ve yayılması merkezi önemdeydi. İspanyol tarihinin en dindar hükümdarlarından biri olarak tarihe geçen II. Felipe'nin “Eğer Katolik inancı kaybolursa, mülklerim de onunla birlikte kaybolacaktır” şeklindeki ifadeleri bu bağlamda bilhassa önemlidir (aktaran Parker, 2002, 259).

Tedbirli imparator için donanma ve deniz kuvveti artık Şarlken dönemindeki plus ultra heyecanı ile ince fakat kapsamlı bir yayılmanın değil İspanyol sosyal türünün güvenceye alınmasının ve entegrasyonun muhafaza edilmesinin aracı haline gelmişti. Daha önce de zikredildiği üzere Felipe için donanma aygıtının vazifesi “tanrıya hizmet etmek”ti (Tabakoğlu, 2018, 59). Hem mevcut kadirgaların ihtimamla muhafaza edilmesi hem de bu aygıtın güçlendirilmesi için seri olarak kadirga inşa edilmesi projesi Felipe yönetiminin önceliklerindendi (Tabakoğlu, 2018, 93; 93-100).

1522'de Osmanlı'nın İspanya'nın müttefiklerinden Rodos Şövalyeleri'ni yenip Rodos'u alması, 1534'te Tunus'un İspanya'dan koparılması, Preveze Muharebesi, Barbaros'un artan saldırıları, 1536'da Osmanlı ve Fransız İmparatorlukları'nın ittifak etmesi, Osmanlı'nın Mağrib'deki vekalet savaşlarını şiddetlendirmesi, yine Osmanlı'nın Moriscolar ve Reform gibi pek çok sorunu kaşınması üzerine “Büyük Türk”ü yenmek İmparator Felipe için İngilizler, Alçak Ülkeler, İtalya, Reform gibi büyük gündem kalemleri arasında yerini almıştı. İspanya'nın 1570'lerde Kutsal İttifak'ın başına geçtiği döneme gelindiğinde “babasının 'Büyük Türk' ile savaşını sürdürüp Hristiyanlık bayrağını dalgalandırmak” Felipe'nin başlıca amacı halini almıştı (Naki, 2020, 43).

Felipe döneminin yapısına dair dikkat çeken şey özellikle Felipe döneminde önplana çıkan statüsü tartışmalı İspanyol büyük stratejisi ile *antemuralis christianitatis* ve

ilahi yardım (providentialism) düşünceleri kenara konulduğunda bu dönemde Şarlken döneminde görülen zengin ideolojinin veya lider karizmasının görülmediği; bunun yerini tedbirli imparator Felipe'nin kurduğu Augustus eşiğini aşmış ve Kastilya'ya akan “kağıt nehirleriyle” (Braudel, 2019b, 474) beslenen bürokrasi aygıtının aldığı nazar-ı dikkatten kaçmaz.

Fakat Felipe'nin siyasetinin Atlantik'e odaklandığı dönemleri yukarıda “16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu ve İspanyol İmparatorluğu Çatışması” konjonktürüne atfen tanımlanan tavrından farklılık arz eder. En köklü II. Felipe tahlillerinden olan Braudel'in II. Felipe analizinde de açıkça gördüğümüz üzere 1578-1583 yıllarında imparatorluğun ağırlık merkezi Akdeniz'den uzaklaşarak nihai olarak Atlantik'e kaymıştı (Parker, 2002, 264). Siyasi uzamdaki bu değişim inşai uzama da yansımış ve Felipe'nin politikası değişmişti. Portekiz imparatoru I. Sebastião'nın 1578'de Alcazarquivir Muharebesi'nde ölmesinin ardından Portekiz'in büyük şairlerinden Luís de Camões'in ifadesiyle “İspanyalar” olarak bilinen (Kamen, 2005, 2) Portekiz ve İspanya'nın birleşmesi ile Parker'ın İspanya'ya dünyayı zapt etme görevi yükleyen bir “mesiyanik emperyalizm” ruhu (Parker, 2002, 253-254) olarak tasvir ettiği yeni bir düşünce filizlendi. Yeni Dünya'daki İspanyol varlığı önem kazandı, Felipe'nin dikkati Akdeniz'den ayrılp tekrar Avrupa ve Atlantik meselelerine odaklandı ve Felipe kendini “İspanya'nın ve Yeni Dünya'nın kralı” (Philipp II Hisp et Novi Orbis Rex) olarak tanımlamaya başladı (Parker, 2002, 254). *Plus Ultra* düşüncesi şiddetlenerek “non sufficit orbit” yani “dünya yeterli değil” sloganıyla/düşüncesiyle geri döndü. Şarlken gibi dünyanın göreceği son büyük devletin “seçilmiş” imparatoru olma retoriği kullanılmasa da ilahi yardım (providentialism) düşüncesi Felipe'nin dönüşümünde ve düşünce dünyasında önemli bir yer kazandı.

Ancak kültürel entegrasyon yanlısı stratejinin yerini muhteris bir yayılmacılığın almasının siyasi bedeli fazla olmuştu. Amerikan gümüşünü (rasyonalist perspektife göre) “idareli” kullanamayışı, Moriscolar'ın başlattığı 2. Alpujarras İsyanı (1568-1571), Alçak Ülkeler'deki isyanın (1566-1648) dinmemesi, akamete uğrayan Yenilmez Armada Seferi (1588) gibi verim alınamayan yatırımlar ve siyasi

problemler hasebiyle II. Felipe'nin imajı tedricen bozulmuş ve kötü bir şöhret elde etmiştir. Kendisine atfedilen *el rey prudente* (tedbirli, basiretli kral) lakabı ise *non sufficit orbis* zihniyetinin bir neticesi olarak güncel tarihyazımında ters çevrilerek (imprudent king)<sup>61</sup> zikredilmeye başlamıştır.

### 3. 16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu ve İspanyol İmparatorluğu Çatışması

16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu ve İspanyol İmparatorluğu Çatışması olarak adlandırılan konjontür bu noktadan itibaren kısaca “çatışma konjontürü” olarak zikredilecektir. Çatışma konjontürü organizmacı bir kurumsal fail olmadığı için ideal motivasyonlar açısından tanımlanması mümkün değildir. Çatışma iktidara dair bir mesele olması hasebiyle çatışmanın tarihi iktidarın tarihidir. Ancak çatışma konjontürünün inşasında iktisadi saiklerin yeterince öncelikli olmaması ve bir yüksek lisans çalışmasının sunduğu yer ve imkanın sınırlılığı hasebiyle çatışma konjontürü Münkler'in iktidar tasnifine atfen siyasi ve askeri iktidar açılarından tanımlanacaktır. Ancak çatışma konjontürü burada “olay tarihi” bakımından tanımlanacaktır. Müteakip kısımda ise üç etkileşen tikel olarak Osmanlı İmparatorluğu, İspanyol İmparatorluğu ve çatışma konjontürünün sistemik etkileşimi tahlil edilecek, böylelikle çatışma konjontürü (Lane'e atfen) tam manasıyla *siyasi* olarak tanımlanmış olacaktır. Bu bölümdeki tarihi tanımlamada, geride kalan bölümlerde düşünce dünyasının anlaşılabilmesi ve İmparatorluklar'ın kronolojik varlığa sahip tikeller olarak tanımlarının mümkün olması adına mecburen zikredilen tarihi olayları metodolojik meseleler icabı<sup>62</sup>, kısaca tekrar edilecek ve 16. yüzyılın ikinci yarısında “Akdeniz'in kendi savaşlarını üretme”ye (Braudel, 2019c, 21) başladığı dönem nisbeten daha ayrıntılı şekilde tanımlanacaktır.

<sup>61</sup> Felipe'nin lakabı üzerinde yapılan esprinin kaynağı Geoffrey Parker'ın şu çalışmasıdır: Parker, G. (2014). *Imprudent King: A New Life of Philip II*. New Haven: Yale University.

<sup>62</sup> İnşacı epistemolojinin ve bu çalışmanın kavramsal çerçevesini teşkil eden metodolojinin eksiksiz uygulanabilmesi için bu tekrar zaruridir. Aynı tarihi olaylar hem çatışma konjontürünün hem de İmparatorluklar'ın tanımlanması için gereklidir.

### 3.1 Tarihi Tanımlama

#### 3.1.1. 16. Yüzyılın İlk Yarısında Kronolojik Bağlam

Bu başlıktaki tarihi malumat, önceki kısımlarda zaten kısmen işlendiğinden burada kısaca incelenecektir.

Bu noktaya dek kimlikleri ve motivasyonları tanımlanan aktörler arasında çatışma küçük mübarezelerle başladı. Bunların ilk başlıca örneği, İspanya'ya değil, İspanya'nın geleneksel müttefiklerinden Hospitalye Tarikatı'na yönelikti. 1522'de Rodos'un Osmanlı tarafından fethedilmesiyle Hospitalye Tarikatı Malta'ya taşındı. Rodos'a yönelik bu taarruz aleme nizam verme düşüncesinin başlıca ilk işaretlerindendi. Rodos'un fethini Mağrib'de cereyan eden vekalet savaşları izledi. 1534'te İspanyol taraftarı ve Osmanlı aleyhtarı Tunus Sultanı Mevlay Hasan'ın tahttan indirilip Tunus'un fethedilmesi ilk İspanyol-Osmanlı çatışmasını teşkil etmişti. 1535'te Şariken bir karşı hareketle Tunus'u yeniden ele geçirmişti. Bu seferlerde Fransa ile işbirliği yapılmıştı ve çatışma ortamında çıkar ve verimin maksimizasyonu adına İtalyan Savaşları'ndan İspanya'nın amansız hasmı olan Fransa ile 1536 senesinde ittifak yapılmıştı.

Bir sene sonra ise 3. Osmanlı-Venedik Savaşı (1537-1540) başlamıştı, bu çerçevede yaşanan Preveze Deniz Muharebesi'nde de Osmanlı ve Fransa galip gelecekti. Preveze'deki galibiyetle çatışmanın son noktasında oluşacak olan Kutsal İttifak'ın (1571) da nüvesi atılmıştı.

Preveze Deniz Muhaberebesi yüzyılın ilk yarısındaki son büyük çarpışma olmakla birlikte bu vakayı müteakiben orta ölçekli bir muharebe, yani 1539'da cereyan eden Castelnuovo Kuşatması izlemiştir. Bugünkü Karadağ sınırında yer alan Hersek Novi sahilindeki bu kale geçmişte Osmanlı hakimiyetindeydi fakat kuşatmadan bir sene önce İspanyollar tarafından ele geçirilmişti. Hızır Hayreddin Paşa komutasındaki Osmanlı Donanması İspanyol *tercio* birlikleri tarafından savunulan kaleyi Osmanlı

kuvvetlerinin kat kat fazla olmasına rağmen büyük zayıatlarla geri aldı. Osmanlı hududuna oldukça yakın olan bu mevkinin kaybedilmesiyle Akdeniz'in kuzey sahillerinde Osmanlı'nın güvenliğini tehdit edebilecek başlıca bir nokta kalmamıştı; bu noktadan sonra Osmanlı'nın stratejik olarak sıkıştırılmasının tek yolu artık Mağrib'di. Savaşlar bu noktadan itibaren genel itibarıyla Doğu'da değil ya Batı Akdeniz'de yer alacaktı.

Fakat bu dönem aralığında Osmanlı-İspanyol çatışması aynı zamanda Osmanlı-Kutsal Roma çatışmasını da içkindi. Şarlken ve Kanuni arasında yaşanmakta olan düello aynı zamanda karadan Osmanlı veya Habsburg mülklerine yapılan saldırıları da içermektedir. Bu durum ise iki hükümdarın dikkatini Akdeniz ve İspanya meselelerinden uzaklaştırmaktaydı.

### **3.1.2. 16. Yüzyılın İkinci Yarısında Tarihi Bağlam**

Yüzyılın ilk yarısında İspanyollar ve Osmanlılar için, hem Şarlken ve Kanuni'nin Kutsal Roma topraklarındaki çatışması sebebiyle hem de iki devlet için dahili çekim odakları sebebiyle ikinci yarısına nispetle daha dingin geçti. Almanya, İtalya ve Hollanda Şarlken için, İran ise Yavuz ve Kanuni için mezkur çekim odaklarındandı (Braudel, 2019c, 21). İlk yarı daha ziyade İspanya, Papalık, Venedik, Fransa, Hollanda ve Osmanlı arasındaki ilişkilerin inşa edildiği bir dönemdi. Ancak saflar netleşip tavırlar ve fail kanaatleri oturdukça, kıtadaki çatışmalar azaldıkça ve de Felipe dönemiyle İspanya bağımsız bir imparatorluk halini alınca Osmanlı ve İspanya arasındaki silahlı çatışma hali gitgide yoğunlaşmaya fırsat buldu. Kıta meselelerinin hafiflemesi ve İspanya'nın bağımsızlığıyla, Braudel'in ifadesiyle, “Akdeniz kendi savaşlarını üretmeye” (2019c, 21) başlamıştı. Yani Akdeniz, iki imparatorluğun paylaştığı bir lebenswelt olarak, üç tikel failin hem coğrafi hem siyasi uzamı olarak bu failleri iyiden iyiye inşa etmeye başlamıştı.

İkinci yarı sert başlamıştı. Hospitalye Tarikatı ya da Cenevizliler gibi güçlerle savaşan Osmanlılar gücünü Akdeniz'e odaklamayı başarmıştı. Schmalkalden Ligi,

İtalyan Savaşları ve Amerika'daki çatışmalar vb. ile meşgul olan İspanya da cephelerini azaltmayı başarmıştı: Akdeniz, Alçak Ülkeler<sup>63</sup>. Önce 1558'de Osmanlı Donanması Balear Adaları'na yönelik seri akınlar gerçekleştirdi. Valencia açıklarında bulunan ve kuşbakışı olarak başkent Madrid'e oldukça yakın olan bu adaların vurulması tedbirli kral için alarm çanlarının çaldığı manasına gelmekteydi. Reconquista'nın ortalarında Akdeniz sularından zorla çıkartılan İslam, Osmanlı'nın saldırılarıyla Braudel'in ifadesiyle “12. yüzyıldan beri bir Hristiyan gölü” olan Akdeniz'e (2019c, 23) tekrar sükun etmekteydi.

Üstüne üstlük Gran Turco'nun giderek nüfuzu Şarlken ve Felipe'nin hayal ettiği birleşik ekümene sızılmaktaydı. Fransa ile ittifak kuran Osmanlı Venedik üzerinde nüfuzunu arttırıyordu. Balear Seferi'nden bir sene önce 1557'de, skolastik bilim adamı Cristóbal de Villalón'un İmparator Felipe'ye sunulan *Viaje de Turquía* (Türkiye Seyahati) adlı eseri Venedik'te Osmanlı nüfuzunun<sup>64</sup> boyutlarını şu ifadelerle açıklıyordu:

Bu elçiler [Venedikliler], her ay Venedik'ten aldıkları raporları Ulu Türk'e gönderirler. Ulu Türk seferdeyse, rapor vekiline ulaştırılır. Raporda şunlar yazar: 'İspanya kralı, bu veya şu sebeple, şu kadar kişiyle filan yerdedir; Fransa kralı, şu kadar kişiyle filan yerdedir, çarpışma sonunda şu taraf galip gelmiştir; Papa şu işle meşguldür; filan prens ayaklanmıştır.' Bu sayede Ulu Türk, bizimle ilgili gizli saklı ne varsa haberdar olur (aktaran Naki, 2020, 28).

Yüzyılın başlarında Rodos ve Korfu dolaylarında baş gösteren “tehdid”in Balear Adaları kadar yakın bir mevkiye dayanması ve Venedik gibi yakın ilişki beslenen bir ülkenin çatışmanın iyice kızışmasına sebep olacak ve 1560'taki Cerbe Savaşı'nda iki imparatorluk tekrar kozlarını paylaşacaktı.

Tunus sahillerindeki Cerbe'deki çatışmanın itici kuvveti Osmanlı İmparatorluğu'nun 1522'den bu yana muhtelif darbeler indirdiği Hospitalye Tarikatı olmuştu (Tabakoğlu, 2019, 187); tarikatın üstad-ı azamı Jean de la Valette'in örgütlemesiyle

<sup>63</sup> Tabii kısa bir süre sonra bu durum bozulacak ve İngilizlerle rekabete girişilecekti.

<sup>64</sup> Venedik'te yaşanan bu durumun ardında hem İspanya hem Osmanlı tarafından baskılanan Venedik'in bu baskıları dengeleme arzusuyla açıklayabiliriz.

başlayan bu savaş İspanyol safında da oldukça içselleştirilmişti ve “Hristiyanlığın selameti ve İspanya'nın itibarı” için elzem görülüyordu (Tabakoğlu, 2019, 187-188). Bu sefer, Hospitalye Tarikatı'nın merkez üssü olan Malta'ya yakın olan ve tam karşısında bulunan Cerbe'yi alarak hem Tunus'taki Osmanlı varlığını zayıflatmak ve Malta'yı emniyete almaktı. Ancak Venedik, İspanya ile arası oldukça açıldığından ötürü, bu sefere destek vermekten imtina etmişti (Naki, 2020, 28). Gian Andrea Doria<sup>65</sup> komutasındaki Ceneviz kuvvetleri ve Don Álvaro de Sande<sup>66</sup> komutasındaki İspanyol kuvvetleri bu savaşta asimetrik zayıflatmalar vererek mağlup oldular, üstüne üstlük Don Álvaro da esir edildi. Bu savaşta büyük bir mağlubiyet alan İspanya'nın *reputaciónu* büyük darbe aldı. Osmanlı Donanması Don Álvaro'nun yanı sıra Don Sancho de Leyva ve Don Berenguer de Requesens gibi önemli komutanları da esir alarak payitahta dönmüştü (Tabakoğlu, 2019, 208). Dönemin şahitlerinden seyyah Busbecq'e göre Rüstem Paşa savaşın mağlup komutanı Don Álvaro'ya “kendi topraklarını korumaktan aciz efendisinin nasıl olup da başka bir hükümdarın topraklarına saldırdığını” sorarak (aktaran Tabakoğlu, 2019, 209) açıkça tezyif etmişti.

Bu savaşı müteakiben 1562'de, Mersu'l Kebir ile 1556'da muhasara edilen ancak sonradan muhasarası kaldırılan Vehran muhasara edildi. Tunus'ta kalan son İspanyol bölgeleri olan bu ikilinin muhasara edilmesindeki amaç Tunus'ta Osmanlı nüfuz alanının tamamlanmasıydı. Fakat bu teşebbüs akamete uğradı ve İspanyol kuvvetleri sayıca az ve zayıf olmalarına rağmen Felipe'nin yardım çağrısına kulak veren müttefik takviye kuvvetleri sayesinde galip geldi (Tabakoğlu, 2019, 212).

Fas sahillerindeki bir çıkıntı olan Peñón de Vélez<sup>67</sup> kayalığı stratejik öneminden ötürü 1564'te İspanyol kuvvetlerinde ele geçirildi. Oldukça küçük bir sefer olan Peñón de Velez harekatı tarihi bir zafer olmaktan ziyade İnebahtı'da yan yana savaşacak isimlerin birlikte çalışıp tecrübe kazandığı bir hareket olarak kıymetlidir

---

<sup>65</sup> Giovanni Andrea Doria yahut kısaca Gian Andrea Doria (1539-1606), Andrea Doria'nın (1466-1560) oğludur.

<sup>66</sup> Álvaro de Sande aynı zamanda Şarlıken döneminde, 1535'te Tunus'u Osmanlı'dan geri alan isimdir.

<sup>67</sup> Arapça'da Badis Kayalığı veya Ceziretu'l Kamer adıyla bilinen bu mevki 16. Yüzyıl'dan beri İspanyol kontrolünde olması sebebiyle İspanyolca adıyla zikredilecektir.

(Tabakoğlu, 2019, 218).

Osmanlı karargahı, Cerbe'de kazanılan büyük zaferi bir adım ileriye taşımak, Vehran'daki mağlubiyetini telafi etmek ve Cerbe öncesinde diğer devletleri Osmanlı İmparatorluğu'na karşı teşkilatlayan Hospitalye Tarikatı'nı diskalifiye etmek için Malta'yı kuşatmaya karar verdi. Malta'nın Osmanlı deniz trafiğine olan saldırıları Osmanlı'nın nezdinden Malta'yı fethetme isteğini körüklemekteydi (Abulafia, 2011, 429). Kuşatmanın öncelikli hedefi St. Elmo Kalesi idi, St. Elmo düştüğü takdirde adadaki diğer kale olan St. Angelo Kalesi de kuşatılacak (Tabakoğlu, 2019, 220) ve Hospitalye Tarikatı'nın merkez üsleri ele geçirilecekti. Osmanlı donanması 1565'te Malta'yı muhasara altına aldı.

Malta'da bulunan St. Elmo Kalesi Mağrib serhaddi boyunca *büyük stratejinin* “denizdeki eli karadakiyle destekleme ilkesi” mucebince inşa edilen İspanyol kalelerinin çoğu gibi *trace italienne* tarzındaki oldukça muhkem bir kaleydi. Malta müdafaasının başkomutanı Don García de Toledo'ya göre bu mevki dünyada kuşatması en zor ve savunması en kolay yerd (Tabakoğlu, 2019, 223), Osmanlı denizcileri de bunun çok zor bir sefer olacağını ifade ettilerse de (Tabakoğlu, 2019, 221) Osmanlı karargahı seferi sürdürmekte kararlılık gösterdi. Sonuç olarak Osmanlılar ağır zayıatlar vererek üç ay süren muhasarayı kaldırdı. Abulafia'nın da vurguladığı üzere bu zafer uzun süredir ardışık hezimetlere uğrayan İspanya'ya umut olmuş ve tazelenmesini sağlamıştı (Abulafia, 2011, 434). Üstelik Cerbe Savaşı'nın aksine Ceneviz Cumhuriyeti, Savoy Dükalığı, Floransa Dükalığı ve Papalık Devleti gibi Hristiyan kuvvetler büyüyen Osmanlı tehdidini görerek bu defa İspanyol İmparatorluğu'nun ve Hospitalye Tarikatı'nın imdadına yetişmişti. Venedik Cumhuriyeti'nin inatçı ve uzlaşmaz tavrı ise dikkatlerden kaçmamıştı.

Bu dönemde husule gelen dikkat çekici olaylardan biri de 1568'de İspanya'daki Moriscolar'ın başlattığı II. Alpujarras İsyanı (1568-1571) olmuştur. Bu isyanı yüzyılın başındaki I. Alpujarras İsyanı'ndan (1499-1501) ayıran ve çatışma konjonktürünün bir parçası kılan şey ise Osmanlılar tarafından desteklenmiş

olmasıydı (Tabakoğlu, 2019, 240). 1566'da Orange Prensi Willem liderliğinde bugünkü Hollanda civarına tekabül eden bölgede 80 Yıl Savaşları adıyla da bilinen Alçak Ülkeler İsyanı (1566-1648) patlamıştı. Alçak Ülkeler için bağımsızlık isteyen ve bu yolda Protestanlık asabiyesini canlı tutmaya çalışan Prens Willem Madrid'i zor duruma sokmak için Osmanlı dahil tüm İspanyol karşıtı siyasi entitelerle temasa geçmişti (Arı, 2019, 19). Prens Willem; Sultan II. Selim'e yakın, muktedir siyasilerden ve Kanuni dönemi ricalinden olan Yasef Nassi'ye mektup yazdı, Willem'in teşebbüsü ve Nassi'nin nüfuzu sayesinde Sultan 1569'da hem Alçak Ülkeler İsyanı'nı<sup>68</sup> hem de Moriscolar'ı destekleme sözü verdi (Arı, 2019, 17). 1570'de Moriscolar'a yardım emri çıkartılmışsa da (Naki, 2020, 29) 1568'de Alpujarras'ta isyanı başlatan asıl etken İspanyollar'ın ağır kültürel ve dini yasakları olmuştu (Braudel, 2019c, 642). Osmanlı'nın destekleri ve “monfi”lerin<sup>69</sup> teşvikleri bunlara takviye etkisi yapmıştı. Alçak Ülkeler İsyanı İspanyol *terciolarının* onbinlerle ölçülecek büyük bir kısmını Flandes'e çivilerken Alpujarras İsyanı da İspanyol kalpgahında büyük bir yıkıma ve tamir edilemez bir kültürel bölünmeye yol açmıştı. Kiliseler ve kamu binaları dinleri ve kültürleri yasaklanan Moriscolar'ın öfkesinden kurtulamamış, İspanyol nazarında İslam tehdidi giderek büyümüşü. Tedbirli imparator Felipe'nin kardeşi Don Juan de Austria isyanı bizzat ve asimetrik kuvvet kullanarak bastırmıştı (Braudel, 2019c, 643).

Bu problemlerle uğraşmakta olan İspanya nisbeten zayıflamıştı ve karasularındaki bir ihlale cevap verme kabiliyeti azalmıştı. Osmanlı tarafından bakıldığında zaten Levant çizgisine hakim olan; Rodos, Cerbe gibi Akdeniz trafiği için önemli noktaları elinde tutan devlet için alınamayan Malta'dan sonraki en önemli hedeflerden biri de Kıbrıs'tı. Akdeniz trafiğinde kritik konuma sahip ve zengin bir ada olan Kıbrıs aynı zamanda Venedik Cumhuriyeti'nin merkeze en uzak olan ve bu sebeple en zayıf korunan toprağıydı. Üstelik Katolik Venedikliler'in Ortodoks Rumlar'a dini husumet saikini de gözeterek (Goffman, 2004, 155) uyguladığı ağır vergi politikaları tebaa ve hükümran arasını açmıştı. Venedik idaresinin bu kötü muamelesi sebebiyle yerli

<sup>68</sup> Ancak Osmanlı sözünü tutarak hiç bir zaman Hollanda'ya yardım edemedi (Arı, 2019, 39).

<sup>69</sup> Katolik Kilisesi tarafından sakıncalı görülerek kırlara sürgün edilen Moriscolar “monfi” adıyla [yani Arapça “münfi” (yasaklı)] olarak anılmaktadırlar.

halkın çoğu Osmanlı tarafını tutmaktaydı (Naki, 2020, 33).

Hem İspanya'nın hem Venedik'in hem Malta'nın sıkıştığı bu durumu değerlendiren Osmanlı idaresi Kıbrıs'ın bir zamanlar daru'l İslam olduğu ve bu sebeple geri alınması gerektiği mülahazasıyla (Abulafia, 2011, 446-447) Venedik'e savaş açtı. 1570'de Osmanlı kuvvetlerinin Limasol'a çıkarma yapmasıyla “Kıbrıs Savaşı” (Guerra de Chipre) adıyla da bilinen 4. Osmanlı-Venedik Savaşı (1570-1573) resmen başladı. Kısa sürede başkent Lefkoşa alındıktan sonra Mağusa kuşatıldı. Mağusa Kalesi komutanı Marco Antonio Bragadin'in uzun bir kuşatmanın ardından 1571'de teslim olmasıyla Kıbrıs Osmanlı kuvvetleri tarafından tamamen fethedildi.

Mağusa Kalesi'ne bombardıman başladığı sıralarda Akdeniz'in Batı ucunda yeni bir “Kutsal İttifak” şekillenmekteydi. Kıbrıs Seferi başlarken Venedik'in Papalık'a Felipe'nin ikna edilmesi için “yalvarması” (Naki, 2020, 35-36) semere vermişti. Papa V. Pius'un himayesiyle kurulan 1571 Kutsal İttifak'ında kadim düşmanlıklar kenara bırakılmış ve Fransa hariç bütün Hristiyan Akdeniz'i artık varoluşsal bir tehdit boyutuna gelen İslam'a ve *Gran Turco*'ya karşı birlik oldular. Bu ittifak Papalık Devleti, İspanyol İmparatorluğu, Venedik Cumhuriyeti, Ceneviz Cumhuriyeti, Hospitalye Tarikatı, Toskana Büyük Dükalığı, Aziz Stefano Tarikatı, Savoy Dükalığı, Urbino Dükalığı ve Parma Dükalığı'ndan oluşmaktaydı.

Kutsal İttifak'ın topladığı armada, Mağusa Kuşatması'nın bittiğinden ve Bragadin'in teslim olduğundan habersizce Sicilya'daki Messina limanından kalktı ve Korfu'ya gelene dek durumdan habersiz kaldı. İstanbul bu durumu haber aldı ve Kaptan-ı Derya Müezzinzade Ali Paşa'yı bundan haberdar ederek Korfu'ya saldırı emri verdi (Arı, 2019, 32). Bu emir Osmanlı Donanması'nın komuta kademesinde tartışmaya yol açtı. Uluç Ali Paşa savaşlardan yorulan askerin dinlenmesi gerektiğini savunurken Müezzinzade Ali Paşa İstanbul'dan gelen savaşı sürdürme emrine sadık kalmayı tercih etti ve donanmanın İnebahtı mevkiinde güvende olacağını savundu (Arı, 2019, 32-33). Osmanlı Donanması'nın intikal ettiği Rion Boğazı iki ucu kalelerle savunulduğu için güvenliydi fakat Müezzinzade'nin ordu hazır olmadığı

halde İstanbul'dan gelen emirlere kayıtsız şartsız uyararak boğazı terk etmesi, Kutsal İttifak kuvvetlerine saldırması, ve hatalı taktikler uygulamasıyla Osmanlılar 1571 İnebahtı Muharebesi'ni kaybetti (Arı, 2019, 33). Böylece Osmanlı tarihinin en ağır yenilgilerinden ve İspanyol tarihinin en parlak zaferlerinden biri kaydedilmiş oldu. Bu savaş Osmanlı müverrihlerinin dilinde “Singin Donanma Harbi” adını aldı.

Ancak Singin Donanma Vakası'ndan sonra da çatışma hali sürdü ve 4. Osmanlı-Venedik Savaşı iki yıl saha sürdü. İnebahtı'yı müteakiben Kutsal İttifak üyeleri sıradaki harekatı tartıştılar ancak İttifak'ın ayrık üyelerden oluşması bir fikir birliğini zorlaştırdı. II. Felipe tıpkı İnebahtı'dan önce de istediği gibi Berberi sahillerine yoğunlaşılmasını öne sürdüyse de (Tabakoğlu, 2019, 284) İttifak'ın çoğunluğu ağır bastı. Yeni plan İstanbul çevresindeki kalelerin imha edilmesi ve ardından Mora'nın Rum ahalisini ayaklandırmaktı (Tabakoğlu, 2019, 286-287).

Ancak Kutsal İttifak'ın hiç hesaplamadığı şekilde Osmanlı İmparatorluğu alelacele yeni bir donanma inşa etmiş ve bu donanmayı öncekinden de daha büyük bir ateş gücüyle donatarak Girit, Zante ve Kefalonya'yı yağmalamıştı (Tabakoğlu, 2019, 288). Bunu haber alan Marco Antonio Colonna komutasındaki İttifak kuvvetleri toplandıkları adadan kalktılar ve 7 Ağustos 1572'de Kılıç Ali Paşa komutasındaki yeni Osmanlı Donanması ile karşılaştılar, İttifak kuvvetleri sayıca az olan Osmanlılar'ın savaş hilelerine kanmayınca Osmanlılar geri çekildi ve üç gün sonra tekrar İttifak kuvvetleriyle yüzleştiler, Osmanlı kuvvetleri Kutsal İttifak'ın büyük planına engel olabildiyse de zafer kazanamadan geri çekildi ve 1572'deki çatışmalar sona erdi (Tabakoğlu, 2019, 288-290).

İstanbul hududuna kadar tüm istihkamları temizleyerek Akdeniz'deki dengeyi terse çevirme hayalleri suya düşse de zafer sarhoşluğu ve tehdit unsurunun yıldırılmasıyla Kutsal İttifak içinde menfaat çatışmaları başlamıştı. Öteden beri İspanyollar ile kavgalı olan ve İnebahtı'da ağır maddi kayıplar veren Venedik Cumhuriyeti 7 Mart 1573'te Osmanlı ile sulh imzalayarak Kutsal İttifak'tan çıktı.

Don Juan de Austria'nın önderliğindeki İspanyol kuvvetleri 1573'te başka ülkelerden destek olmaksızın Tunus'u zapt etti. Ancak bir sene sonra Osmanlı kuvvetleri Tunus'a taarruz ederek hem Tunus'u geri kazandılar hem de bölgede eskiden beri alınamayan Halku'l Va'd (La Goleta) Kalesi gibi İspanyol istihkamları da fethedildi. Böylelikle Tunus'ta Osmanlı İmparatorluğu hakimiyeti kesinleşti ve İspanyol varlığı sona erdi. Bir yandan Flandes'te Alçak Ülkeler'e karşı çarpışan Tercio Orduları'nın bir yandan da Akdeniz'de seyr ü sefer eden İspanyol Donanması'nın yüksek maliyetleri ortadayken, Tedbirli İmparator savaşı iki cephede sürdüremeyeceğini anladı (Naki, 2020, 94) ve daha öncelikli olan Alçak Ülkeler'e yöneldi. 1575'te ise bu süreci İspanya'nın ikinci iflası takip etti. Felipe'nin Akdeniz cephesini kapatmasıyla Akdeniz Dünyası ile mahdud olan 16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu ve İspanyol İmparatorluğu Çatışması konjonktürü sona erdi.

## BÖLÜM IV: TAHLİL ÇERÇEVESİ

Bu üstbölümde çatışma konjonktürünü teşkil eden üç tikelin 16. yüzyıldaki hallerinin sosyal olarak inşa edilme süreci inşacı epistemoloji, Herfried Münkler'in emperyal çevrimler yaklaşımı, Edmund Husserl'in lebenswelt (hayat dünyası), Ahmet Davutoğlu'nun medeniyet eksen ve Mead'in ben imajı (me) kavramları ve Alexander Wendt'in inşacı teorisi temelinde tahlil edilecektir.

Çatışma konjonktürü organizmacı ve kurumsal bir fail olmadığı için, etkisi daima tahlilin bir bileşeni olmakla beraber daima ayrı bir başlık altında incelenemeyecektir.

### 1. Sosyal Türlerin ve Ben İmajının İnşası

Sosyal türlerin ve ben imajının/kimliğin inşası etkileşimi merkez alır ve bu etkileşimin anlaşılması için Wendt'in “ilk karşılaşma”<sup>70</sup> tabir ettiği (Wendt, 2016, 329) başlangıç noktasından itibaren ele alınmaları icab eder. Ancak çatışma konjonktüründeki Osmanlı İmparatorluğu ve İspanyol İmparatorluğu karşılaşması bir ilk karşılaşma değildir. Wendt'e göre birbirini zaten tanıyan failerin etkileşimi iletişimsel değil kültürelidir (Wendt, 2016, 202). Peter Katzenstein da devletlerin askeri kararlar gibi büyük çaplı davranışlarda dahi kültürel telakkilerle hareket ettiğini vurgular (Sarı Ertem, 2012, 224). Sosyal türlerin ve kültürün sıfırdan inşa

---

<sup>70</sup> Wendt'in bu terimi kullanımının dayandığı kaynak için bkz. Schwartz, S. B. (1994). *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge ve New York: Cambridge University Press.

edilmesi ancak ilk karşılaşmalara mahsustur, mesela ilk kez karşı karşıya gelen Aztek imparatoru Montezuma ile Hernán Cortés'in etkileşimi böyleydi (Wendt, 2016, 202).

Çatışma konjonktürünün kültüre dayalı tabiatından ötürü konu alınacak sosyal türlerin kronolojik başlangıçlarından gelen bir anlatı tarzı benimsemeyeceğim. Bunun yerine 16. yüzyılda var olan kimliklerin ve ben imajlarının inşai vechesini ele alacak ve geçmişte inşa olunmuş sosyal türlerin bu vecheyi yeniden inşa etmedeki önemine değineceğim.

### **1.1. 16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Ben İmajı İnşası ve Sosyal Türler**

Osmanlı İmparatorluğu özelinde oluşan kimliğin ve siyasi kültürün başlıca belirleyenleri gazi kültürü ve fütüvvet tabirlerinde ifade bulan savaşçılık ethosu, din-devlet eşleşmesine dayandırılmış bir İslam yorumu, yeni teşekkül etmekte emperyal gelenek, dönemin emperyal ideolojisi ve çatışma konjonktürünün getirdiği etkileşimler/konumlanışlar olagelmıştır.

İslam yorumunun temeli din ile devlet menfaatinin eşlenmesi, en azından söylemsel zeminde devletin dinin hizmetine verilmesidir. Colin Imber'in ifade ettiği üzere Ebussuud Efendi'nin şeyhülislamlığı dönemine gelindiğinde Osmanlı idaresi ile şeriat anlamdaş hale gelmişti (Imber, 1995, 151).

Siyaset kültürünü inşa eden en başat unsurlar<sup>71</sup> ise nizam-ı alem düşüncesi ve gaza kültürüydü. Sultan, Augustus eşiği ne kadar aşılsa aşılınsın, gaza kültüründen gelen bir gazi önderiydi ve askeri/siyasi açıdan en pasif sultanlar bile farazi olarak Imber'in “donmuş meşruiyet” (2005) olarak adlandırdığı meşruiyetlerini buradan sağlıyordu. Gaza kültürü istimalet mefhumuyla içsel bir uyum ve kapsayıcılık teklif etse de uluslararası bağlamda ben-öteki ayrımını getirmişti. İslam'ın bu derece merkezileştiği

---

<sup>71</sup> Osmanlı siyaset düşüncesinin tam manasıyla keşfi tamamlanmamış bir saha olması ve bilinen içe yönelik fikirlerin uluslararası ilişkiler ve sistemik etkileşim bağlamında değerlendirilebileceklerden fazla olması sebebiyle bu çerçevenin tam manasıyla tesbit edilmesi bu çalışmanın ve verili literatürün imkanları dahilinde mümkün değildir.

bir nazarda ise İslamdışı kalan veya Sünni ve “Osmanlı” İslam yorumuna ontolojik tehdit teşkil eden unsurlara yönelik tahammülü azaltmıştı.

Dini emir ile devlet menfaatinin eşitlendiği<sup>72</sup> bu ortamda “meşrulaşmış gazi” olarak sultan figürünün attığı adımlar din yolunda atılmış adımlar olarak görülmekteydi. Danyal Kitabı'ndan ve binyılcı entellektüellerden de alınan tesirle bu figürün kut almış bir mehdi-i ahir zaman yahut sahibkıran olarak görülmesi de giderek kolaylaşmaktaydı. Fakat bu mantık sultanı meşrulaştırdığı kadar, sultanı “meşru işler”i yapmaya da zorlamaktaydı. Gaza sınıfında sayılabilecek dini motivasyonlu savaşlar haricinde kalan sırf maddi amaçlı savaşların İslamiyet'te haksız savaş olarak görülmesinden (Özçelik, 2017, 462) ötürü, İnalçık'ın gaza anlayışına paralel olarak, maddi amacı olabilecek savaşlar mantiken yalnızca dini amaçlı savaşlardı. Sultan, hem gazi önderi personası itibarıyla, hem de maddi saiklerle çatışma konjontürünü ve yayılmacı çatışma sistemik etkileşimini sürdürmek zorundaydı. İslam fıkhnının öne sürdüğü “darul' harb” ve “darul' İslam” dikotomisi ise bunu söylem düzleminde iyiden iyiye kolaylaştırmaktaydı<sup>73</sup>.

Maddiyatın bile dini mülahazalara bağlı olduğu bir siyaset kültürü verili mümin-kafir, Müslüman-Hristiyan sosyal türlerinin Osmanlı'nın bu ana (yani en azından çatışmanın resmen başladığı 1534'teki Tunus hareketinin arefesine) kadar getirdiği tarihi bağlam, ideal/ideolojik motivasyonlar ve sistemik etkileşimler paralelinde yeniden sosyal olarak inşa edilmesini gerektirmekteydi.

Osmanlı'nın ben imajı kabaca nizam-ı alem, gaza kültürü, geliştirdiği İslam yorumunu darul' harbde yayma, ganimet/maddiyat arayışı gibi amaçlar güden; Müslüman imparatorluklardan aldığı mirasın yanı sıra kayser-i Rum söyleminden ötürü Doğu Roma mirasını da tevarüs eden; İslam siyaset düşüncesini, Fars devlet

---

<sup>72</sup> Kapsamlı bir ilahiyat tartışmasına girmemek adına bu hususta Colin Imber'in yorumuyla aktarmakla iktifa etsem de bu “eşleşme” hali hakkında daha çok bilgi için şu kaynaklara müracaat edilebilir: Köksal, A. C. (2016). *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyeye*. İstanbul: Klasik; Yaman, A. (2015). *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz.

<sup>73</sup> Bir beldenin fikhen darul' harb sayılmasının o beldenin hemen zapt edilmesi gereken bir fitne yuvası olduğu manasına gelmediği ve bu dikotominin amirane ve determinist bir tabiatta olmadığı akılda tutulmalıdır.

geleneğini ve az bir nisbette yerli siyasetname/nasihatname literatürünü entellektüel esas noktası olarak alan; kendini “coğrafi olarak” ekseriyetle batıda konumlandırıran bir karakterdeydi, yeni terkiplere ve melezlenmelere açıktı. Terkip kurma kabiliyetine rağmen muhafaza ettiği gücü ve sistemik etkileşim kurumunu siyasi uzamına yahut hayat dünyasına (lebenswelt) yerleşik düzeni sarsacak “yeni bir düzen” (yani nizam-ı alem) vermek istemesinden dolayı Osmanlı İmparatorluğu, çatışma konjonktürü sınırları içinde düşünülürse, revizyonist bir faildi.

Osmanlı psikesi için genel manada “Batılı Hristiyan” a tekabül eden kafir sosyal türü söz konusu Osmanlı ben imajı ve beşeri bağlam paralelinde yeniden inşa edilmişti. Hristiyan aleminin Papalık’ı karşına alıp Papa ile *dominium mundi* kavgasına girebilecek kadar kuvvetli tek devleti olan Kutsal Roma/İspanya, Osmanlı’nın “güçlü” *modus operandi* si ve revizyonizm odaklı arzu ve menfaat tanımlarına yönelik en büyük tehdidi teşkil etmekteydi. Aşırı büyüklüğünden ve tehditkar yayılmacılığından Hristiyan aleminin su-i nazarını toplayan “büyük tehdit” İspanya’nın ve Şariken’in zamanın sonunda zuhur edecek son kutlu evrensel monarşiyi kurarak ahir zaman mesihi olma projesini baltalayan her siyasi entite Osmanlı nezdinde bu baltalama nisbetinde bir meşruiyeti haizdi. Negatif çağrışım yükünün başlıca temsilcisi olan kafir sosyal türü Osmanlı siyasi muhayyilesinde İspanyol İmparatorluğu’na hasredilmişti ve diğer Hristiyan devletler bu türe (1571 Kutsal İttifakı örneğinde olduğu gibi) ancak İspanya’nın projesine katkı sağladıkları nisbette girmiştir. Bu bağlamda genel itibarıyla yalnız İspanya “kafir” olmanın negatif imtiyazlarını taşıırken Fransa ve François övülmekteydi. Osmanlılar’ın 1525 Pavia Savaşı’ndan sonra düştüğü Kutsal Roma/İspanya esaretinden kurtardıkları François hakkındaki yorumları oldukça pozitif, Matrakçı Nasuh Sultan Süleyman ve François arasındaki sıhhati tartışmalı “mektuplaşmalar”ı aktardığı *Tarih-i Feth-i Sikloş ve Estergon ve İstunibelgrad*’da François’yı, Sasani imparatoru Nuşirevan ile kıyaslanmaktaydı (Isom-Verhaaren, 2015, 182) ve Nuşirevan’ın siyasetname geleneğinde örnek bir hükümdar modeli olduğu düşünülürse bu gelenek icadı büyük bir önem taşımaktaydı.

Bu sistemik etkileşimin karşı tarafından bakarsak, Osmanlı İmparatorluğu da İspanyol karşıtı odaklarda popülerlik kazanmaktaydı. Machiavelli ve Jean Bodin gibi önemli düşünürler Avrupa'nın dışındaki bir öteki olarak tasvir edilen Osmanlı İmparatorluğu'nu Avrupa siyasi tarihinin asal bir parçası olarak görmekteydi (Isom-Verhaaren, 2015, 36-37), hatta Jean Bodin'e göre Roma mirasının hakiki varisi de Osmanlı imparatorluğu idi (Isom-Verhaaren, 2015, 36-37).

Bodin'in bu tezi Şarlken'in emperyal ideolojisi inşasını ciddi manada terse çevirmekte (“to deconstruct”, “to undone”) idi. Daha önce işlendiği üzere Şarlken evrensel monarşilerden Roma'nın mirasının Roma'dan Franklar'a, sonra Şarlman'a ve ardından Şarlman'ın gerçek varisi olan kendisine geçtiğini savunmaktaydı (Botella-Ordinas, 2012, 584).

Öte yandan İstanbul'un fethinden itibaren işlenen “kayser-i rum” söylemi de Bodin'in tezleri için dayanak teşkil etmişti. İstanbul'un fethini müteakip Fatih Sultan Mehmed'in İskender'i taklit ederek sezar/kayzer olma amacında olduğu kanaati Avrupa'da giderek oturmuştu, Kutsal Roma'nın 1454'teki emperyal diyetinde sultanın hep tüm Batı'yı fethetme planları yaptığı dillendirilmeye başlamıştı (Malcolm, 2019, 28). 16. yüzyılda yaşayan tarihçi Paolo Giovio Kanuni'nin “sık sık tüm Batı'nın kendine ait olduğunu” iddia ettiğini kaydetmişti (Malcolm, 2019, 28), ki burada da kayser retoriğinin Batılı muhayyilenin derinliklerinde bile tesir uyandırmaya başladığı görülür.

Bu dönemde Batı muhayyilesinde Asyalılar'ın “efemine ve köle ruhlu” olduğu kanaati vardı fakat Osmanlılar'ın kökenini araştıran tarih çalışmalarında bu stereotipin yerini “İskit tezi” almıştı (Malcolm, 2019, 21). Kadim etnolojide/tarihçilikte İskitler önemli bir yer tutmaktaydı. İskitler Hun, Vandal ve Gotlar'ın atası olarak görülmekteydi ve böylece “başarılı bir ırk olarak Türkler” “Avrupalılaştırıldığı” gibi Hun bağlantısından ötürü Hun-Roma, barbar-medeni gibi sosyal türlere dair çatışmacı fay hatları da tekrar gündeme alınıyordu (Malcolm, 2019, 20). Şansölye Gattinara'nın geliştirdiği, Roma evrensel monarşinin Alman/Got

krallara buradan da İspanya'ya/Kutsal Roma'ya geçtiği tezi böylelikle İtalyan hümanistleri eliyle zedelenmişti. Artık “Türkler”, Avrupa sisteminin bir parçası oldukları gibi Roma mirasının da varisleri ve Şarlken'in aldığını öne sürdüğü mirasın ortaklarıydı. En başta bu kritik iddia İspanya'da reddedilse de 17. yüzyılın başlarına gelindiğinde İspanyol tarihçi Julián del Castillo, II. Felipe'ye ithafen yazdığı *Historia de los Reyes Godos* (Got Krallarının Tarihi) adlı eserinde “tufandan sonra” İskitler'in Asya ve Avrupa'da ikiye ayrıldığını, Avrupa'dan “İspanyollar'ın atası Gotlar'ın” ve Asya'dan “Osmanlılar'ın atası olan Türkler'in” geldiğini ifade ederek İskit teorisini kabullenmişti (Malcolm, 2019, 22).

Özetlersek, Osmanlı tarafının icra ettiği sistemik etkileşim sonucu kafir sosyal türüne izafe edilen failer ve türün içeriği çatışma konjonktürünün icablarına göre sosyal olarak inşa edilmişti. Gerçekte/Foucaultcu *zeminde* kafir olan failer bu türün olumsuz içerimlerinden muaf tutulduğu gibi François'dan da övgü ve tazimle bahsedilmiştir. Aynı zamanda Müslüman “Türk”/Osmanlı türü de bu etkileşim bağlamında İspanyol muarızı Avrupa'da yeniden, Avrupa'nın dahili bir parçası olarak geçmiş çatışmaların da gölgesinde inşa edilmiştir. Bu, aynı zamanda Osmanlı'nın da kendi kendini Batı üzerinde hak sahibi bir “kayser-i rum” ve İskender takipçisi olarak tanımlaması ve yansıtmaları etkili olmuştu. Bu inşa sürecinde, önceden gelen mirasın ve Osmanlı kimliğinin aşınmaması ise şariat=*raison d'etat* eşleşmesi ve geçmişten gelerek siyaset kültüründe belirleyici rol oynayan gaza kültürü sayesindeydi.

Osmanlı ben imajı bu noktaya kadar tanımlanan kültüre yaslanarak, Müslüman, çok milliyetli, esnek, kapsayıcı, kendini Anadolu-Balkan hattında konumlandıran ve ağırlık merkezini Avrupa'ya kaydırmak isteyen, meşruiyetini dinden ve gaza kültüründen alan, kimlikli ihtiyaçlarını kısa ve orta vadeli politikaların yanı sıra gazi-ben ile kafir-ötekinin çatışmasından alan bir fitrattaydı. Tekraren hatırlatılması gerektiği üzere gaza kültürü dini saiklerle maddi saiklerin bir halitasından oluşmaktaydı.

Osmanlı failinin ötekileri değişkenlik göstermekle beraber en başlıcaları Kutsal

Roma İmparatorluğu, İspanyol İmparatorluğu, Venedik Cumhuriyeti ve Ceneviz Cumhuriyeti idi. Alçak Ülkeler ve Orange Prensi Willem, Fransız Krallığı ve I. François gibi Avrupalı ve Hristiyan failer siyasi ötekiler arasında yer almamaktaydı ve Venedik gibi failer istihbarat paylaşımında dahi bulunabilmekteydi (Naki, 2020, 28).

## 1.2. 16. Yüzyıl İspanyol İmparatorluğu'nda Ben İmajı İnşası ve Sosyal Türler

İspanyol İmparatorluğu, kuruluşu itibarıyla sözde Reconquista sürecinin bir neticesiydi. Daha önceki bölümlerde neden sorunlu bir dönemlendirme/isimlendirme olduğundan da bahsettiğim Reconquista uzun kesintilerle bölünen sözde bir süreklilik, ya da daha doğru tabirle bir savaşlar toplamıydı. Her ne kadar Reconquista ile ilgili tarihyazımsal pek çok eleştiri yöneltilebilecek de olsa da Reconquista konjontüründeki çatışmanın yoğunluğu ve taraflar üzerindeki inşa edici, yapılandırıcı, tektonik etkisi tartışmasızdır. İspanyol İmparatorluğu Reconquista'yı tamamen erdiren Katolik Hükümdarlar'ın (Los Reyes Católicos) mirası üzerine kurulmuştu. Hasmı Osmanlı İmparatorluğu'ndan yaklaşık 180-190 yıl kadar sonra kurulan ve köklü geleneklere dayanmayan genç İspanya, bu çalışmada “Kutsal Savaş ve Yeniden Fetih Kültürü”<sup>74</sup> olarak tanımlanan kültüre mutabık kalarak, Katolik Hükümdarlar mirasını sürdürerek ve *servir a nostre Seyor* (Rabbimiz'e hizmet) motivasyonu ile meşruiyetini üretebilmekteydi.

Bu noktada, inşacı bir tahlil kurarken özcü bir yanılsamaya kapılmamak adına tekrar hatırlatılması gerekir ki kutsal savaş kültürü tamamen maddiyatçı yahut tamamen maneviyatçı bir karakterde değildi. Amerikalılar'a seyahat eden conquistadorlar büyük servetler elde etmişlerdi. El Dorado efsanesinin peşinden pek çok kez gidilmişti. Peru'yu zapt etme amacıyla giden ve Francisco Pizarro'nun liderlik ettiği “Meşhur Onüçler” (“Los Trece de la Fama”) de bu maddi motivasyonu taşımaktaydı. Pizarro yola çıkmadan önce yere bir çizgi çekip çizginin iki yanını göstererek: “Peru zenginlikleriyle burada yatmaktadır ve Panama da fakirliğiyle şuradadır. Her biriniz

---

<sup>74</sup> Bu noktadan itibaren “kutsal savaş kültürü” olarak zikredilecektir.

*cesur bir Kastilyalı'nın en iyi ne yapacağını seçin!”*<sup>75</sup> (Venable, 2011, 224) diyerek buna işaret etmişti. Ancak maddi saikler conquistadorlar için tek belirleyici değildi. Bu anlayışta da inşai bir idealizm ile nihai materyalizm iç içeydi. Söz gelimi Kolomb'un da kendi notlarında ve mektuplarında “altın diyarına ulaşma” ve Kudüs'ü kurtaracak bir haclı seferi düzenleme amaçları birbiriyle bağlantılı olarak zikredilmiştir<sup>76</sup> (İnalçık, 2002, 122). Bunun yanı sıra Reconquista döneminin re-conquistadorları da büyük servetler edinmemişlerdi. İspanyol İmparatorluğu'nun seri olarak 1557, 1575, 1596, 1607, 1627 ve 1647'de ilan ettiği iflaslar da zenginleşme hırsının ne derecede bulunduğu ya da bulunmadığı hususunda yeterince aydınlatıcıdır.

Reconquista mirası, Engizisyon aracılığıyla heretik fikirleri kovuşturması, Karşı Reform sürecindeki cansiperane gayretleri, Mağrib'de ve Akdeniz'de Müslümanlar'a karşı verdiği mücadeleleri ile isyanlarla ve dini-siyasi tartışmalarla yoğrulan iç tarihi yan yana düşünüldüğünde İspanyol ben imajının iki ana sütuna oturduğunu görürüz; bunlardan biri Katolik Hristiyanlığın hamisi ve “son kale”si (antemuralis christianitatis) olma arzusu, diğeri ise İspanya'yı/Kastilya'yı siyasi ve medeni bir eksen kılma arzusudur. Bu iki arzu yan yana değerlendirildiğinde görülür ki İspanya doğru olanı yapma ve ortak bir asabiye muhafaza etme kaygısı olan kolektivist bir aktördür. *Plus ultra* ve *non sufficit orbis* mottolarından güç alan yayılmacı büyük stratejiye rağmen İspanyol dış politikasına, özellikle Felipe döneminde, siyasi statükoyu ve sosyal normları muhafaza etme düşüncesi hakim olmuştur.

Daha önce zikredildiği üzere, Parmigianino'nun *V. Şarl'ın Alegorik Portresi*'nde ilahi kattan kut alırken tasvir edilen ve ahir zamanın son evrensel monarşisine sahip olma ihtirasıyla karakterize olan İmparator Şarlken'in devleti, başlıca rakibi olan Osmanlı'yı kafir sosyal türü altında algılamakla birlikte “devletler sistemik projesi”nde tam manasıyla oturtmayı başaramadı. Bütün Hristiyan dünyası Osmanlılar'ın, yahut daha çok müracaat ettikleri etiketle “Türkler”in kafir oldukları

<sup>75</sup> İfade gevşek ve bağlamsal bir şekilde tercüme edilmiştir, italik vurgu bana aittir.

<sup>76</sup> Fakat Colomb'un niyetinin ne kadar halis olduğu da, Colomb'un Amerikalar'daki diğer faaliyetlerinden doğan makul şüpheden uzak değildir.

konusunda müttefikti. Fakat “Türkler”in oldukça askeri ve siyasi olarak oldukça kuvvetli olmaları ve Hristiyan kuvvetlerle sistemik etkileşimleri sebebiyle dolaylı olarak inşa ettikleri Ulu Türk/Büyük Türk/Gran Turco imajı, “Türk”lerin İspanyol karşıtı hümanistlerce evrensel monarşi düşüncesine meşruiyet katan İskit teorisine eklenmesi ve göz korkutucu bir Leviathan misali komşularını sürgit yutarak/engelleyerek genişleyen İspanya'nın Avrupa'da hiç popüler olmaması gibi sebeplerle İspanya, hasmını Avrupa Hristiyanları nezdinde yeterince antagonize edememişti. Bunu başarmak bir kenara Avrupalı rakipleri tarafından “Türkler” ile kıyaslanır olmuştu, önceden de vurguladığım gibi 1527'de Şarlken'in landsknechtlerinin Papalık başkenti Roma'yı acımasızca yağmalaması ona oldukça kötü bir şöhret kazandırmıştı ve kimi kaynaklar Roma'nın “Türk gibi yağmalandığı” benzetmesini yapmıştı (Isom-Verhaaren, 2015, 49).

İspanyollar için geçmişte Araplar'a yüklenen tüm manaları içeren ve sultanın aşırı merkeziyetçi despotizminin önplana çıkarıldığı bir Osmanlı anlayışı inşa edilmişti (De Bunes Ibarra, 1994, 164). Her ne kadar İspanya kafir sosyal türünü tamamen Türk ile eşleştirip kendi zaviyesinden devletler sistemik projesine mal olacak şekilde inşa etme imkanı yakalayamasa da Osmanlılar genel olarak kötü bir şöhrete sahipti. Avrupalılar'ın bütün gizli işlerini bilen, yenilmez, güçlü ve İspanyol kaynaklarının tabiriyle “Muhammed'in inançlarını izleyenlerin en güçlüsü” olan (Fernández Lanza, 2005, 97) Gran Turco aynı zamanda bir korku ve nefret mihrakı haline gelmişti (Kumrular, 2005), Türk kelimesi sistematik olarak acı çektirmekle eşleştirilmişti (Fernández Lanza, 2005, 88). Despotizm imajı Jean Bodin ve benzerlerinin kurduğu iyi ve taklit edilesi Osmanlı imajını terse çevirmekteydi (Malcolm, 2019, 228). Fakat despotik ve korkunç Türk imajının işlenmesi sadece bir karalamayı amaçlamamaktaydı. Bunun yapılma sebebi ise Hristiyan hukukuna dayanmaktaydı. Hristiyan hukukuna göre, özellikle de görece erken dönemlerde, “kafir”lerin de meşru siyasi otorite kurabileceği düşüncesi mevcuttu (Malcolm, 2019, 107), fakat “doğal hukuktan büyük/çirkin kopuşlar sergilenmesi” meşru bir savaş sebebi sayılmaktaydı (Malcolm, 2019, 247). Despotizm söyleminin inşası uluslararası sahada bozulan ve “görünüşü dışında Türk'e denk” tutulan İspanyol imajının

meşruiyetini toparlamayı amaçlamaktaydı.

Kafir türü üzerinde yeterince katkı ve inşa sergileyemeyen İspanya, “kafirle ittifak eden” ve İspanya'nın inşa etmeye çalıştığı “Hristiyanlığın hamiliği” misyonunu tehdit eden Fransa'yı da hedef almıştı. İspanyol ve hümanistler François'nın itibarını bozmak için inşai müdahalelerde bulundular. Küçük bir örnek vermek gerekirse tarihçi Prudencio de Sandoval, Pavia Savaşı'nda Şarlken'e esir düşen François'nın “bir gece saraydan kaçmak için suratına kül sürerek zenci kılığına girmiş halde yakalandığını” kaydetmişti (Kumrular, 2010, 25). François Türkler'e karşı savaş açma vaatlerinden dönmesi ve barış anlaşmalarını bozması gibi sebeplerle eleştirilmekle birlikte hala bir birlik yakalama arzusu gündemdeydi. Şarlken'in tarihçilerinden Pedro Mexía'ya göre, 1529'da François ile Osmanlı'ya karşı ittifak konulu Madrid Anlaşması'nı imzalarken İmparator Şarlken şöyle demişti: “*Kardeşim, bizim kavgalarımız yüzünden Hristiyanlık Alemi'nin başına gelen kötülükleri ve dertleri görüyorsunuz*”<sup>77</sup> (Kumrular, 2010, 35).

İspanyollar'ın davranışları ve etkileşim biçimleri sebebiyle inşasına dolaylı olarak katkıda bulundukları İspanyol türü de pek istedikleri yönde inşa olunmamıştı. İspanya genişledikçe ve dini söylemini arttırdıkça şaşırtıcı şekilde Hristiyan aleminde iticileşiyor ve dışlanıyordu. “Kut almış” Şarlken ve İspanyol İmparatorluğu, ahir zamanın son kutlu monarşisini kurma yolunda “küfür”le ve sapkınlıklarla olan savaşını Papa'ya, Fransa'ya, Venedik'e, Alçak Ülkeler'e rağmen veriyordu. Fakat İspanya nazarında “cansiperane” verilen bu mücadele, İspanyol tarafındaki *dominium mundi* ihtirası ve de ileride işlenecek olan materyal saikler sebebiyle, haklı bir mücadele olarak görülmedi. Önceden zikrettiğim gibi temellerini Aziz Augustine'in attığı Hristiyan haklı/kutsal savaş anlayışına göre savaşın *odium fidei* faktöründen kaynaklanması ve dünyevi ihtirasları amaçlamaması gerekmektedir. Fakat Kutsal Roma İmparatoru ile Papa arasında doğan *dominium mundi* kapışmasının (iki taraf için de geçerli olan) materyal yönleri tek taraflı olarak görüldü ve İspanyol türü bu minvalde inşa edildi. Sistem karşıtı ilahiyatçılarıyla tanınan Salamanca Okulu'na

---

<sup>77</sup> Vurgu bana aittir.

mensup Domingo de Soto'ya göre kadim evrensel monarşilerden Roma (ne kadar şanlı olsa da) yönetme hakkı ve güç maksimizasyonu gibi yetersiz meşrulaştırma argümanlarına dayanmıştı, yani haklı savaşlar gütmemişti (Malcolm, 2019, 69); Fransız yazarları de Soto'nun bu konumunu kopyalamakta çekinmemiş ve evrensel monarşi için Roma'dan *translatio imperii* yoluyla meşruiyet devşiren Habsburglar'ı da bu kefedede değerlendirmişlerdi (Malcolm, 2019, 69). Habsburglar, Roma ve haksız savaş ile eşlendikleri gibi hükmetme şehveti, yani *libido dominandi* ile güdülen Türk türü (Malcolm, 2019, 69) ile de eşleştirileceklerdi. Nitekim François'ya göre Şarlken'in Osmanlı ile savaşı bile sadece güce duyulan şehvetten ileri gelmekteydi (Malcolm, 2019, 69-70).

Martin Luther “Türkler”e karşı maddi seferberliğe giren ve dini motivasyonları da bu seferberliğe vasıta eden Katolik odakları “Türkler'den daha kötü Türkler” olarak tasvir etmekteydi (Malcolm, 2019, 78). Papalık'ı ve İspanya başta olmak üzere Katolik aktörleri bir kötülük imgesi olarak “Türk” sosyal türü ile eşleme trendi Protestan aktörler arasında popülerleşmekteydi. Fakat, birbirine “Türk” damgası vurma çabası sadece mezheplerarası bir atışma olmakla sınırlı değildi. Türk sosyal türünün mezhepiçi iktidar çatışmasına nasıl konu olduğunu Fransız diplomat Arnaud d'Ossat'nın Papa'ya söylediklerinden anlayabiliriz, d'Ossat'ya göre en kötü senaryo İspanyol kralının önce diğer Hristiyan devletleri ele geçirmesi ve sonra Osmanlı'ya savaş açmasıydı, böylelikle “*dinlerinin dış görünüşü dışında birbirlerinden hiçbir farkı olmayan bu iki Türk*, Hristiyan memleketlerini kendi aralarında bölüşeceklerdi”<sup>78</sup> (Malcolm, 2019, 70).

Özetlersek, hem İspanyollar'ın hem de Avrupalı hasımlarının girdikleri sistemik etkileşim ve uyguladığı yapısal etkinin sonucunda (çatışma konjontürü özelinde) “İspanyol” sosyal türü olumsuz tınılarla, yutulma korkusuyla, haksız savaşlar ve *libido dominandi*yle, *Türklük*le karakterize şekilde inşa edilmişti. İspanya kendi açısından, akli reddeden despotik ve zalimane bir Türk imajı inşa etmeyi başardıysa da Türk ve kafir türleri üzerinde tekel kuramadı, Avrupa devletler sisteminin İspanyol

---

<sup>78</sup> Vurgu bana aittir.

karşıtı mensupları kendi Türk versiyonlarından nefret ettiler. Fakat İspanyol karşıtı, İspanyol yanlısı ve Osmanlı taraflarının hepsinde siyasi antagonizma pek çok saik olmakla birlikte başlıca medeniyet ekseni ve dini karşıtlık saiklerine dayanarak inşa edildi. İspanyollar'ın sosyal türleri inşa sürecinde etkili olan saikler Şarlken'in şövalyelik kültürü, evrensel monarşi ideali, kutsal savaş kültürü, *antemuralis christianitatis* (Hristiyanlık'ın son kalesi) olma düşüncesi, Reconquista mirası ve *conquistalara* dayanan meşrulaştırma geleneği idi. İspanyol İmparatorluğu'nun Türk ve kafir türleri üzerinden tanım ihraç edememesinin ve İspanyol türünün de olumsuz sıfatlarla karakterize şekilde inşa olması tahammülsüz ve esneklikten uzak *siyasi* kültürden kaynaklanmaktadır. Esnekliğe yer vermeyen bu ortam devletler sistemik projesinin diğer mensuplarına Lockecu anarşinin yerleşmeye başladığı bir dönemde fazlasıyla Hobbesçu ve tekinsiz mesajlar vermekteydi. Dengelemenin yokluğu ve elenme korkusu İspanya'yı bu manada korkutucu kılmaktaydı. Bu nokta ileride tekrar, daha genişçe işlenecektir.

İspanyol ben imajı bu noktaya dek tanımlanan kültüre ve sosyal türlere bina edilmişti; Hristiyan, çok milletli fakat Kastilya taassubu taşıyan, sert, dışlayıcı, kültürel açıdan kollektivist, kendini İberya'da konumlandırıran ve medeniyet eksenini İspanya'ya çekmek isteyen, *plus ultra* ve *non suficit orbis* mottolarıyla hayat dünyasını (lebenswelt) tasarlama arzusundaki, meşruiyetini pek çok kaynaktan fakat başlıca Reconquista mirası ve kutsal savaş kültüründen alan bir tabiattaydı. Kimlikssel ihtiyaçları kısa ve orta vadeli politikalarından olduğu kadar katolik hükümdar (rey católico) arketipiyle temsil edilen şövalye-ben ile barbar-kafir-ötekinin çatışmasından alıyordu.

İspanyol İmparatorluğu; Venedik Cumhuriyeti, Ceneviz Cumhuriyeti, Papalık gibi aktörlere zaman zaman değişen nazarla baktıysa da genellikle öteki olarak inşa ettiği aktörler her türlü Protestan aktör, Tunus hariç her türlü Mağribli aktör, her türlü Müslüman ve/veya “Türk” aktördü. Fakat bu genel bir tabloydu. 1571 Kutsal İttifakı üç kararsız aktörü bir araya getirdiği gibi Şii ve İrani olsa da Safeviler, bu nüanslara pek aldırış etmeyen İspanya'ya yaklaşılabilir görülmüştü. İspanyollar ve Portekizliler

Osmanlılar'a karşı Şah Tahmasb'a ittifak teklif etmişti fakat Tahmasb bu teklife sıcak bakmamıştı (Naki, 2020, 66).

## **2. Gücün Menfaat Tarafından İnşa Edilmesi**

Kısaca hatırlatırsak, Alexander Wendt gücün menfaat tarafından inşasını Kenneth Waltz'un neorealist yaklaşımını modifiye ederek açıklar. Waltz'a göre güç dağılımı emir ilkesi, birimlerin niteliği ve yeteneklerin dağılımı ilkelerine dayanır (Wendt, 2016, 130-131); failler de bencillik veya güvenlik motivasyonlarının etkisi altındadır (Wendt, 2016, 131). Wendt'e göre Waltz'un modelindeki temel belirleyen yeteneklerin dağılımı ilkesidir (Wendt, 2016, 131). Wendt'in Waltz'dan ayrıldığı yan ise bencillik ve güvenlik motivasyonlarının hem olumsuzlukları ve istisnaları kapsamamaları yolunda eleştirmesi hem de Waltz'un bu motivasyonları saf bir materyalizme dayandırmasını terse çevirerek bu motivasyonları nihai materyalizme tabii, sosyal olarak inşa edilmiş birer *düşünce* olarak ele almasıdır (Wendt, 2016, 137; 140).

Bu kısımda, bu çalışmanın kavramsal çerçevesinde ayrıntılı olarak işlenen bu yaklaşımdan hareketle çatışma konjonktürünü teşkil eden sistemik faillerin güç algılarını menfaatlerine dayanarak nasıl inşa ettiklerini ele alacağım.

### **2.1. Osmanlı İmparatorluğu**

Sistemik bir fail olarak Osmanlı İmparatorluğu nezdinde gücün/iktidarın inşası Wendt'in Waltzcu modeline mutabıktı. Osmanlı, güç tanımlarını güvenlik motivasyonundan hareketle sergilenmesi beklenen dengeleme, görelî kazançları öneme, benzer bilimler oluşturma ve iki kutupluluk eğilimlerini sergileyerek inşa etmiştir. Bu eğilimlerin tarihi/siyasi karşılıklarını kalemler halinde bir bir inceleyelim.

a) Dengeleme Eğilimi: Esasen her fail, bilhassa da revizyonist fail gibi

Osmanlı İmparatorluğu'nun da çatışma konjonktürü kapsamındaki askeri hamleleri dengeleme eğiliminden kaynaklanmaktaydı. Çatışmanın tabiatı, iki farklı ben imajı arasındaki kültür, kimlik ve medeniyet eksenini zıtlığına dayanmaktaydı. Bu zıtlığın başlıca amili dini farklılık ve buna dayanan medeniyet eksenini idi; yönetim geleneğinin farklılığı, meşruiyet kaynakları, kültür vb bunları nisbeten tali olarak izlemekteydi. Osmanlı İmparatorluğu meşruiyetini gaza kültürü, nizam-ı alem düşüncesi ile İslam dininin ulu'l emre itaat, cihad, maslahat gibi mefhumlarından almaktaydı; bu meşruiyetin yok olması failin ontolojik/söylemsel güvenliğinin sona ermesi manasına gelmekteydi. Bu sebeple güvenlik motivasyonu paralelinde sergilenen dengeleme eğilimi daima dini bir karaktere sahipti.

Çatışma konjonktürü kapsamında Hristiyan kuvvetlerle savaşmadan Memlük Sultanlığı'nın ortadan kaldırılması ve Safevi nüfuzunun sınırlandırılması söz konusu güvenlik motivasyonundan kaynaklanmaktaydı. Özellikle Safeviler'in dengelenmesi bu eğilimin bir alametiydi. Konjonktür kapsamında da dengeleme eğilimi daima kendini gösterdi. Kimi aktörlerle pozitif, kimileriyle negatif dengelemeye gitmekteydi. Pozitif dengeleme adına Fransa ve Alçak Ülkeler ile temaslar, negatif dengeleme adına ise İspanya/Kutsal ve 1571 Kutsal İttifakı'na karşı politikalar zikredilebilir. Fransa ile kurulan ittifakta Fransa'nın desteklenmesi, Fransa'nın büyüyerek İspanya'ya karşı optimal bir seviyeye gelmesi yani hem Fransa'nın bir "denge"ye ulaşması hem de zaafa uğrayan İspanyol/Kutsal İttifak gücü ile Osmanlı gücü arasındaki farkın Osmanlı lehine "dengelandığı" anlamına geliyordu. Hollanda ve Prens Willem ile kurulan fakat hiçbir zaman somutlaşmayan dostane ilişkiler aynı mülahazanın bir yansımasıydı. İspanya/Kutsal Roma ve 1571 Kutsal İttifakı'na karşı alınan her askeri ve siyasi hamle ise benzer şekilde güç farkını lehte dengeleme arzusunun ifadesiydi.

b) Görelî Kazançları Önceleme Eğilimi: Daha önce de vurgulandığı gibi aktör üstçevrimi sürdürme arzusundadır ve küçük bir yatırımla/maliyetle bu durumu sürdürmenin mümkün olması aktörleri görelî kazançları mutlak kazançlara tercih etmeye itmektedir. Çatışma konjonktürü dahilindeki Osmanlı tarihine baktığımız takdirde münferit ve topyekün mücadeleler yerine birbirine bağılı kısa ve süreklilik arz eden çatışma serileri görülecektir.

Nitekim çatışma, Rodos'un Fethi gibi tek vuruşluk saldırılarla, vur-kaç mantığına dayanan Hristiyan corsolarına verilen cevaplarla, Barbaros Hayreddin'in akınlarıyla başlamıştı. Rodos'ta veya Castelnovo'da da dolaylı ve hedef amaçlı kısa seferler yapılmıştı. Topyekün saldırılar yerine Venedik istihbaratı üzerinde *Viaje de Turquía*'da da zikredilen istihbarat manipölasyonuna müracaat edilmesi, Alçak Ülkeler ve Moriscolar meselelerinin diplomatik kanallarla araçsallaştırılması benzer bir karaktere işaret etmektedir. Fail, daima topyekün galibiyeti değil anlık üstünlüğü (yahut üstçevrimi) az bir maliyetle sürdürmeyi öncelemektedir. Topyekün ve nihai bir savaş ise ancak kaçınılmaz olduğunda gelip dayanmıştı; Osmanlı kuvvetleri ve 1571 Kutsal İttifakı arasında gerçekleşen bu kaçınılamaz savaş, yani İnebahtı Muharebesi ise çoğu geminin maliyetini Venedik'e yıkmasına rağmen (Abulafia, 2011, 424) Felipe'nin belini bükmüş ve konjonktürün sona ermesine sebebiyet vermişti. Söz konusu eğilimin sona ermesi, aynı zamanda çatışmanın da sona ermesini imlemişti.

c) Benzer Birimler Eğilimi: Yapı üzerinde kültürün etkisini önplana çıkaran bu eğilim faillerin birbirini gerek sistemik etkileşim/anarşi kültürü ve gerekse siyasi kültür açısından benzer vasıfta *dengeleme* arzusuna işaret eder; bu eğilimle işlevin aynı kalması ve vasfın dönüştürülmesi amaçlanır. Osmanlı nazarından bakıldığında yerleşik işlevlere müdahale edilmediği ve vasfın dönüştürülmek istediği açıkça

görülür. Çatışma konjonktörü dışında bakarsak, örneğin, Kırım, Eflak ve Boğdan ile ilişkilerin bu bağlama oturduğunu görürüz. Yerel ve askeri hüviyetli “ikta”lar olma vasıfları muhafaza edilmiş, fakat yerel manada dini veya siyasi öncü olma arzularından dolayı tehdit teşkil etme vasıfları ortadan kaldırılmıştır. Çatışma konjonktürüne dönersek Fransa ile ittifakta da benzer bir şekilde, Fransa'nın askeri ve diplomatik işlevleri ortadan kaldırılmak bir yana bunlardan azami şekilde istifade edilmeye çalışılmıştır. İspanya olan ilişkiye bakıldığında da çatışmanın kaynağının İspanyol İmparatorluğu'nun askeri hüviyetli kolonyalist bir talasokrasi olması işlevi değil, bir kutsal savaş kültürüyle ve evrensel monarşi idealiyle güdülenmiş Hristiyan bir fail olma vasfı olduğu görülür. Osmanlılar'ın devletler sistemik projesinde uyguladıkları inşai iradenin hedefi bu vasfı (veya bu vasıf üzerinde kurucu etki uygulayan sosyal türleri) dönüştürmektir.

d) İki Kutupluluk Eğilimi: Tekrar vurgularsak, Wendt'e ve Waltz'a göre iki kutuplu sistemler (yahut Braudel'in tarih şemasından bakarsak “konjonktürler”) tek ve çok kutuplulardan daha avantajlıdır çünkü failer birbirlerinin hareketlerini daha doğru yorumlama imkanına sahiptir. Osmanlı nazarında da siyasi çatışmanın iki “kutup”ta temerküz ettiği doğrudur, bu haseble bir çatışma konjonktüründen bahsetmek mümkün olmaktadır. Buna ilaveten çok değişkenli bir diplomasi yerine ikili bir Lockeçu çatışmanın söz konusu olması ve istisnalarla ve varyantlarla dolu pek çok ben imajı ve sosyal tür yerine başlıca iki safın bulunması mantıken yanlış hesaplamaları azaltan bir nedensel etki uygulamak durumundadır.

Osmanlı tarafında güç algısı, bu dört eğilimin işaret ettiği menfaatler tarafından inşa edilmişti. Çatışma konjonktürünün beraberinde getirdiği ve konjonktörü de inşa eden Lockeçu anarşi kültüründe; inşa edilen bu güç Wendt ve Waltz'un öngördüğü üç ilkeye göre dağılmıştı, iktidar mücadelesi bu üç kalemi yani emir ilkesi, yeteneklerin

dağılımı ve birimlerin niteliğini değiştirebilmek uğruna verilmişti. Bu değişim arzusu şüphesiz güvenlik motivasyonuna dayanmaktaydı. Bir yandan yeteneklerin dağılımını değiştirme amacıyla askeri mücadeleler ve silahlanma seferberliği sürüyordu, diğer yandansa birimlerin sistemdeki vasfı (birimlerin niteliği) değiştirilerek çatışma ve tehdit halinin sona ermesi amaçlanıyordu. Bu vasfın değişmesi tabii olarak ile iki fail arasındaki emir ilkesinin yani hiyerarşik dengenin değişmesiyle sonuçlanacak bir süreçti.

Yeteneklerin dağılımı stratejik önemi olan bölgelerin ve adaların (Tunus, Fas veya Kıbrıs, Rodos) mülkiyetinden vekil/uydu/müttefik devletlerin sadakatine (mesela Fransa ve Hollanda), bunlardan da askeri kapasiteye ve söylemsel ideolojik varlıklara (mukaddes mekanların himayesi, sahibkiran retoriği vb.) dek uzanmaktaydı. Karşı tarafın evrensel monarşici ve kutsal savaşçı vasfının sona ermesi Osmanlı üzerinde hakimiyet kurma arzusunun da sönmesi ve emir ilkesinin de *dengelenmesi* manasına gelecekti. Unutulmaması gereken nokta ise gerek inşa edilen bu gücün gerekse de menfaatlerin maddi ve somut birer nesne değil nesnel ihtiyaçlar ve kimlik ihtiyaçlarına ilişkin arzu ve gözlemlere dayanarak “sosyal olarak inşa edilmiş düşünceler” olduğudur.

## 2.2. İspanyol İmparatorluğu

Sistemik bir proje olarak çatışma konjonktürünün parçası olan İspanyol İmparatorluğu da gücün menfaatler tarafından inşa edilmesi bakımından Wendt-Waltz modeline uygundu. Modelin öne sürdüğü bir motivasyon, dört eğilim ve üç ilke bağlamında İspanyol İmparatorluğu'nu da ele alalım.

a) Dengeleme Eğilimi: Kollektivist bir fail olarak İspanyol İmparatorluğu bu kişiliklerin icabına uymakta, kimliği ve ben imajı paralelinde dengelemede bulunmaktaydı. Kollektif kişiliği inşa eden Reconquista mirasını sürdürerek ve Katolik akidesine hizmet ederek meşrulaşma pratiği bu dengeleme eğiliminin kaynakları arasındaydı. *Dengelemenin*

(ve dengeleme adına yapılan faaliyetlerin) durması demek meşruiyetin yeniden üretiminin durması ve somut fail ile sosyal tür arasındaki ilişkinin koparak “İspanya'nın *İspanya* olmaktan çıkması” demektir. Wendt'in vurguladığı üzere bir sosyal türün varlığını koruması için dışarıdan da öyle görülmesi yani insanın meşruiyetini sürdürmesi gerekmektedir (Wendt, 2016, 97). Sosyal bir tür olarak yok olma düşüncesi ile Osmanlı saldırılarının yer yer Valencia açıklarında bulunan Balear Adaları'nı tehdit eder hale gelmesi de hem manevi hem de maddi açılardan güvenlik motivasyonunu devreye sokmaktaydı.

İspanya'nın Venedik'e karşı, aradaki din birliği ve Avrupalılık asabiyesine rağmen, takındığı hasmane tutum bunun alametiydi. Zengin ve nüfuzlu bir deniz kuvveti olan Venedik, İspanyol nazarında öteden beri “Ulu Türk'e bilgi sızdıran” (Naki, 2020, 28) güvenilmez bir müttefik ve evrensel monarşi ideali adına potansiyel bir tehdit olarak görülmekteydi. Bu tutum en fazla 1571 Kutsal İttifakı'nda öne çıkmıştı. İspanyollar filolarını muhafaza etmek için gemi tedariki hususunda maddi yükü Venedik'e yüklemişlerdi (Abulafia, 2011, 424). İnebahtı'yı müteakiben ganimet paylaşımı öyle eşitsiz yapılmıştı ki Venedikliler savaşı “sanki Türkler'in kazandığını” (Arı, 2019, 46) düşünmüşlerdi. Savaşta ise Osmanlı donanması, verilen hasar yeterli görülerek sonuna dek takip edilmemişti. Zira tüm donanmanın yok olması, Akdeniz'deki güç dengesinin Venedik lehine dönmesi, İspanya'nın da güçlenen tehdit karşısında zaafa uğraması demektir (Naki, 2020, 70-71). Amaç hem Osmanlı hem de Venedik gücünün dengelenmesiydi. İspanya'nın Hospitalye Tarikatı ile olan ilişkisi de denge ve vesayet unsurlarına dayanmaktaydı. Şövalyelerin St. Elmo'daki cansiperane fedakarlığı aradaki bağlılığın ve vesayetin kuvvetine işaret etmekteydi. Şarlken'in Papa'ya karşı sürdürdüğü *dominium mundi* mücadelesi ve özellikle Papa IV. Paul ile VII. Clement'in İspanyol karşıtı politikaları dengeleme eğiliminin yansımalarıydı. Çatışma konjonktürü dışında, II. Felipe'nin

İngiltere'ye karşı başlattığı ünlü 1588 Armada Seferi de bu eğilimin ihtişamlı örneklerindendir.

b) Göreli Kazançları Önceleme Eğilimi: Mantıken dengeleme eğiliminin zorunlu bir çıktısı olan göreli kazançlar eğilimi de İspanyol hamlelerine ve “strateji”sine yön veriyordu. Öldürülecek kafirlerin, Moriscoların ya da sözde korkunç ve despot Türklerin tükenmesi meşruiyet üretiminin ve yeniden üretiminin durması manasına geliyordu. Aynı zamanda kafirlerin varlığı İspanya'nın rakiplerine karşı da bir denge unsuru oluşturmaktaydı. Bu sebeple Venedik ile, Osmanlı ile veya Mağribliler ile olan ilişkilerde tam ve mutlak kazançlar öncelenmemişti. Osmanlı donanmasının imha edilmemesi, Mağrib'i “temizlemek” yerine Alçak Ülkeler'e ve İngiltere'ye yönelinmesi, Venedik'in sürekli olarak markaja alınması bunun örnekleri arasındaydı.

c) Benzer Birimler Eğilimi: Devletler sistemik projesi kapsamındaki öteki faillerin işlevleri muhafaza edilip vasıflarının değiştirilmesi arzusunu ifade eden benzer birimler eğilimi de İspanyol İmparatorluğu'nun uluslararası ilişkilerini etki altına almıştır. Müttefikler nezdinde bakarsak Hospitalye Tarikatı ile aradaki “benzerlik” ve einföhlung muhafaza edilmiştir, askeri tarikat işlevi/formu ise değiştirilmemiştir. Venedik Cumhuriyeti örneğinde de tüccar ve deniz gücü bir cumhuriyet olma işlevinin muhafazası gözetilmiştir. 4. Osmanlı-Venedik Savaşı'nda İspanya'nın Kıbrıs için seferber olması, Osmanlı karşıtı ve güvenlikçi mülahazalara yönelik olduğu gibi, aynı zamanda Kıbrıs ile Venedik arasındaki iktisadi müstemleke ilişkisinin korunmasına, yani Venedik'in tüccar ve denizci devlet işlevinin muhafazasına yönelikti. Karşı tarafa geçildiğinde, İspanya'nın Mağrib sultanlıklarıyla ilişkisinde işlev değiştirici radikal politikalar uygulamak yerine kendine itaat eden/edecek hükümdarları tahta çıkararak tehdit vasfını ortadan kaldırdığını görürüz. Fransa ile olan ilişkilerde de vasıf

değiştirme arzusu hakimdir. Nitekim Fransa da evrensel monarşi düşüncesine sahip bir Hristiyanlık hamisi vasfı ve işlevi taşımaktaydı (Isom-Verhaaren, 2015, 19). Pedro Mexía'nın 1529 barışına dair Şarlken'e François'ya karşı söylediği “Kardeşim, bizim kavgalarımız yüzünden Hristiyanlık Alemi'nin başına gelen kötülükleri ve dertleri görüyorsunuz” (Kumrular, 2010, 35) ifadesi de zihinlerde inşa edilmiş olan bu işlev benzerliğini vurgulamaktadır. Burada İspanya'nın amacı Fransa'yı yok etmek, farklı bir işleve zorlamak veya Fransa'yı ladinileştirmek değil, onun “en Hristiyan” (très chrétien) olma vasfını ortadan kaldırmaktı. Zira Fransa dini-askeri bir odak olarak değil, en Hristiyan kralın diyarı olarak bir tehdit algısı inşa etmekteydi. Papalık ile kurulan ilişki dahi aslında zahirin aksine mutlak bir diz çöktürme amacı taşııymıyordu. Zira *dominium mundi* kavgası Papalık'ın ortadan kalkmasıyla veya sembolik bir düzeye düşmesiyle sonuçlansaydı zaten bir kez (istemeden de olsa) 1527'de Papalık başkenti Roma'yı yağmalayan ve ciddi bir itibar kaybına uğrayan devlet daha da fazla zarar görürdü. Amaç, Papalık'ın Hristiyan Alemi'nin dini merkezi olma işlevini bozmak değil sürekli Madrid'in politikalarına ve davranışlarına taş koyan bir vesayet odağı olma vasfını değiştirmektir. İspanyollar'ın Osmanlı İmparatorluğu ile olan ilişkisi de bu vasıftaydı. Amaç barbar-ötekiyi yok etmek veya onun maddi işlevini değiştirmek değildi. Barbar-ötekinin yayılmasını durdurmak, onu “tabii sınırları”nın coğrafi/siyasi vasfında sabitleyerek kendini emniyete almaktı.

Fakat aynı zamanda kollektivist kişiliğe de sahip bir aktör olarak İspanya “doğru olanın yapılması” motivasyonu ile hareket etmekteydi ve iltisaklı olduğu birimlerle arasındaki *benzerliği* muhafaza etmek için, tıpkı kendi içinde Engizisyon'a müracaat ettiği gibi, güçsel ve cebri yollara müracaat edebilmekteydi. Her *birim* emir ilkesi açısından İspanya'nın altında bir *dengeye* ulaşmak; İngilizler, Protestanlar ve Papalık arasında medeniyet eksenini çekiştiren Şarlken'in/Felipe'nin evrensel monarşi federasyonuna dahil olmak zorundaydı. Müttefiklerin sınıksız tutulması, Venedik'in

sürekli baskılarla dengelenerek emir ilkesinin alt kademelerine zorlanması, ordunun belki de yarısının münhasıran Alçak Ülkeler İsyanı'nı ezmeye tahsis edilmesi ve emir ilkesinin/hiyerarşinin maliyetine bakılmaksızın muhafaza edilmek istenmesi bunun örneğidir.

Fakat benzer birimler ve dengeleme eğilimleri ile bu hareket tarzı birleştiğinde diğer faillerin sürekli İspanya'yı dengelediği bir fasid daire de oluşturmaktaydı. İspanya Hobbesçu sinyaller verdikçe Papalık Fransa'yı daha çok kollamaya, Fransa daha fazla İspanya karşıtlığı yapmaya, Venedik ile ilişkiler giderek daha zoraki ve kerih hale gelmeye, İspanya/Kutsal Roma giderek daha çok dışlanmaya ve Hristiyan Alemi'nin İspanya etrafında birleştiği federal hülyalar giderek imkansızlaşmaya başladı. Bu konuda anarşi kültürünün ve yapının kurucu etkilerini ileride daha geniş olarak işleyeceğim.

d) İki Kutupluluk Eğilimi: İspanyol İmparatorluğu'nun kollektivist kişiliği zaten cari olan iki kutupluluk eğilimini tırmandırmaktaydı. Kollektivist kişiliğin getirdiği doğruyu yapma ve bölgesel polis olma düşüncesi doğruyu yapanlarla (İspanya'ya biat veren Katolik birer Avrupalılar) yapmayanlar (Protestanlar, Mağribiler, Türkler, Müslümanlar, dini sapkınlar, İspanya'ya tehdit teşkil eden Katolik kuvvetler) arasındaki keskin normatif ayrımın sürekli tahkim edilmesine ve yeniden üretilmesine dayanmaktaydı. Bu durum ise takdir edileceği üzere sosyal türler arasındaki varyantları azaltmakta ve norma uyanlarla uymayanların tespitini kolaylaştırarak inşai sosyal türler olarak sistemik faillerin hareketlerinin yanlış anlaşılma ihtimalini ciddi nisbette azaltmaktaydı. Bu durum ise çatışma konjonktörü dahilinde İspanya'ya yarar sağlamaktaydı.

İspanyol İmparatorluğu safında da güç algısının dört Wendtçi-Waltzçu eğilimin ışığında inşa edildiği görülür. Çatışma konjonktürünün içinde cereyan ettiği Lockecu

anarşi altında, sosyal olarak inşa edilmiş bir düşünce olarak gücün emir ilkesi, yeteneklerin dağılımı ve birimlerin niteliği paralelinde dağıldığı görülür. Gerek dört eğilimin, gerekse de bu üç ilkenin mantıken nihai mahreci güvenlik motivasyonudur. İspanyol İmparatorluğu'nun askeri, iktisadi ve sair maddi yeteneklerinin sınırlarının, komşu birimlerle olan vasıf benzerliğinin/farklılığının, hiyerarşik konumunun dengede tutulması arzusu farazi bir düşünce olarak tehditlerden korunma adına caydırıcılık ve emniyet temerküz etme arzusunun ifadesidir. Yeteneklerin dağılımı ışığında filo inşası/muhafazası ve askeri yatırımlar *siyasetin* maddi gidişatına yön vermektedir. Yetenekler, aynı zamanda kollektivist kişiliğe de hizmet ediyor ve sözde “doğru”yu (*servir a nostre Seyor*) silahların gölgesinde de olsa İspanyol nüfuz alanı dahilinde hükümferma tutmaktaydı; buna ilaveten emir ilkesi bakımından İspanya'nın bu alanın tartışmasız süzereni olarak muhafazasına mümkün mertebe hizmet etmekteydi. Kollektivist davranışın mümkün kılınması İspanya ve çevresi arasındaki benzerliği nisbeten arttırmışsa da Locke'cu bir anarşi ortamında sürdürülen süzerenlik çabası diğer faillerden *dengeleme* ile karşılık almaktaydı. Bu durum ise İspanya'yı dengelemeye karşı daha çok güç kullanılan ve bu sebeple daha da çok dengeleme celb edilen bir fasid daireye sokmuştu. Fakat İspanya'yı bu turnuva modelini sürdürmeye iten yegane kuvvet de sosyal olarak inşa ettiği güç ve menfaat *düşünceleri*ydi.

Osmanlı İmparatorluğu'nun aksine İspanya safında ilave edilmesi gereken önemli bir kalem ise ki metinler düzleminde, hukuk ve ilahiyat sahasında verilen mücadelelerdi. Tabii hukuk, despotizm, meşru savaş gibi mefhumlar ve tartışmalar paralelinde menfaatlerin açtığı izlekte üretilen metinler de farazi ve söylemsel düzlemde gücün sosyal olarak inşasına büyük katkıda bulunmuştu. Fakat Osmanlı İmparatorluğu'nda matbaanın olmaması, ilmi tartışmaların kamusal bir alanda değil kısıtlı bir havas arasında cereyan etmesi, fıkıh ve siyaset arasında kurulan kuvvetli işbirliği gibi sebeplerle bu sürecin bir benzeri yaşanmamıştır. Osmanlı cenahında söylemsel alanda verilen mücadelelerin izi Hristiyan Avrupa'daki gibi din adamlarının avam için veya meslektaşlarını ikna için yazdıkları risalelerinde değil şeyhülislamın ve müftülerin fetvalarında sürülebilmektedir.

### 3. Menfaatin Düşünceler Tarafından İnşa Edilmesi

Daha önce ilgili bölümde vurgulandığı üzere bir sosyal türün kendi yeniden üretmeyi ve varolmayı sürdürebilmesi, üzerinde kurucu etki uygulayan hem nesnel hem de kimliksel ihtiyaçların karşılanmasıyla mümkündür. Kimliksel ihtiyaçlar izafi ve bağlama/konjonktüre bağımlı iken nesnel olanlar maddi güvenlik, ontolojik güvenlik, sosyasyon (sosyal ihtiyaçların sosyalleşme ile sağlanması), izzet-i nefis ve üstünlük (sürekli tekamül) şeklindedir (Wendt, 2016, 171). Menfaatin düşünceler tarafından inşa edilme sürecinde ise Wendt'in epistemolojisinin geneline hakim olan nihai materyalizm ilkesi hakimdir.

Bu bağlamda, ister nesnel olsun, ister kimliksel olsun, menfaatler edinildikleri takdirde faile fayda vereceği inancına dayanır. Bu inançlar ise arzular tarafından, bu arzular ise ihtiyaçlar tarafından şekillendirilir. Nesnel ihtiyaçlar, yine düşüncelere dayanmakla birlikte, anarşi kültürü tarafından *uzun sürede* (longue durée) inşa edildikleri için sabittirler. Kimlik ihtiyaçları ise daha doğrudan ve izafi bir şekilde failin düşüncelerine bağlıdır ve failde faile farklılık arzedirler.

Bu kısımda hem mezkur nesnel ihtiyaçlar hem de kendi ben imajları ve dünya görüşlerinin mecbur kıldığı kimlik ihtiyaçları ışığında Osmanlı ve İspanyol İmparatorlukları'nda menfaat algısının ve arzuların nasıl sosyal olarak inşa edildiği ele alınacaktır.

#### 3.1. Düşünceler, İhtiyaçlar ve Arzular

##### 3.1.1. Osmanlı İmparatorluğu'nda Kimlik İhtiyaçları

Devletler sistemik projesindeki revizyonist bir fail olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun kimlik ihtiyaçları kimliği teşkil eden ben imajı tarihi-sosyal süreçler neticesinde husule gelen kültürün/kültürlerin çatışma konjonktürü ile etkileşimi sonucu inşa

edilmiştir.

Bir devlet, yani kurumsal bir fail olan Osmanlı İmparatorluğu, kendini var kılan toplumu/halkı temsil etmekteydi. Bu toplum ise tıpkı bütün toplumlar gibi ortak düşünceler ile “somut” bir topluluğun zihinlerde eşleştirilmesiyle husule gelen sosyal olarak inşa edilmiş bir *düşünce*ydi. Bu halkı/toplumu temsil eden ve Osmanlı sosyal türü ile Osmanlı ben imajını kuşanan Osmanlı karar alma aygıtı bir *düşünce* olarak bu birlikteliği koruyabilmek için kendi meşruiyetini sürekli yeniden üretmeye ihtiyaç duymaktaydı. Bu bağlamda başlıca meşruiyet üretme ve muhafaza yolları olarak akla İslam'a ve Osmanlılık asabiyesine halel gelmemesine ilaveten gaza kültürü, “gazi önderi olarak sultan figürü” ve nizam-ı aleme riayet gelmektedir. Daha önce de işaret edildiği üzere sosyal olarak inşa edilmiş bir düşüncenin ve/veya bir sosyal türün varlığını sürdürmek için taşıdığı sıfatları bir oluş, bir süreklilik halinde taşınması ve dışarıdan da böyle kabul görmesi gerekmektedir. Gazi kültürü ve gazi sultan figürü yaşadıkça, iç ve dış siyasi uzama devletin ve eşleştiği halkın istediği yönde *nizam* verildikçe bu kabul ve süreklilik dahili ve harici/öteki gözlemciler nezdinde pekişmekte, karar alıcılar ortak düşünceye hizmet ettikçe de meşruiyetleri pekişmekteydi. Bu sebeple Osmanlı İmparatorluğu adına gaza kültürünü sürdürmek ve devletler sistemik projesinde faal bir revizyonist aktör olmak, yani “aleme nizam vermek” meşruiyet ihtiyacını takip eden tali kimlik ihtiyaçlarıydı.

Ana yahut tali, bu kimlik ihtiyaçları kurumsal failin düşünceleri tarafından inşa edilmişti. İslam'ın hak din olduğu, kendinin üç kıta üzerindeki en meşru hakim olduğu, fiillerinin ila-yı kelimetullah gayesine hizmet ettiği, gazanın “en helal kazanç yolu” olduğu (Kafadar, 1996, 428), daru'l harb ile harb edilmesinin gerekliliği, ihtilal içerisindeki zahiri ve hatta batını alemlerin nizama muhtaç olduğu düşünceleri bunların başlıcalarıydı. Bu düşüncelerin uzun süre (*durée*) zarfında failin ihtiyaçlarını sosyal olarak inşa ettiği gibi bu ihtiyaçlar da failin bu ihtiyaçları dindirme arzusunun oluşmasına yol açmışlardı.

### 3.1.2. İspanyol İmparatorluğu'nda Kimlik İhtiyaçları

Kollektivist bir fail olarak İspanyol İmparatorluğu'nun kimlik ihtiyaçları ben imajının gerektirdiği ve korunulması ihtiyacı hissedilen kollektif normlar ile cari siyasi kültürünün çatışma konjonktürü ile etkileşimi sonucunda inşa edilmiştir.

Yüzyıllar süren etnik ve dini mücadelelerle yoğrulmuş; heretikleri, kafirleri ve barbar ötekileri Engizisyon'un fiziki kuvvetiyle ayıklamış bir toplumu temsil eden kurumsal bir fail olarak İspanyol İmparatorluğu toplumu ile kendi arasındaki eşleşimi, yani toplum *düşüncesini*, ben imajını ve o anda verili İspanyol sosyal türünü muhafaza etmeye ihtiyaç duymaktadı. Bu durum ise “Ximénes İspanyası”nın kendi meşruiyetini üretecek vasıtalar ya da mücbir etkenler ile kimlik arasında bir paralelliğin oluşmasını sağlıyordu. Kendilerine de dolaylı olarak ihtiyaç duyulan bu vasıtalar ve etkenler kutsal savaş kültürü, Reconquista mirası, evrensel monarşi ideali, *antemuralis christianitatis* düşüncesi olarak sıralanabilir.

Tıpkı Osmanlı bahsinde zikredilen “donmuş meşruiyet” anlayışı gibi, Katolik Hükümdarlar'ın (Reyes Católicos) döneminde sözde 1000 yılı aşkın bir çatışmanın ardından kurulan ve sürekli bir dini-etnik çatışma kültürüyle harman olan devletin meşruiyetini sürdürmek için hipotetik olarak Fernando ve Isabel'in getirdiği mirasa bağlanan yeni Katolik krallara ihtiyacı vardı. Yeni katolik hükümdarların varlığı ve cari İspanyol ben imajına bağlılığı, kollektif normların tahkim ve muhafaza edileceği güvencesini inşa etmekte ve böylelikle meşruiyeti yeniden üretmekteydi.

Osmanlı İmparatorluğu'nun 1530lar'dan yana süren saldırıları, Fransa'nın teşkil ettiği tehdit, Papalık'ın hasmane tutumları ve Protestanlık'ın ortaya çıkışıyla yönelen devasa ontolojik tehdit bir araya geldiğinde nesnel ihtiyaçların yanı sıra kimlik ihtiyaçlarını koruma arzusu giderek artmaktaydı.

### 3.1.3. Nesnel İhtiyaçlar

Bu kısımda Wendt'in teorisini kurarken zikrettiği ve devletten devlete, bağlamdan

bağlama farklılık göstermeyen nesnel ihtiyaçları tekrar hatırlamakta yarar var. Alexander Wendt'e göre devletler sistemik projesinin mensubu olan ve sistemik etkileşim yoluyla kendilerini, birbirlerini ve anarşiyi inşa eden failer olarak devletlerin nesnel ihtiyaçları şu şekilde sıralanabilir: maddi güvenlik, ontolojik güvenlik, sosyasyon, izzet-i nefis ve üstünlük (sürekli tekamül) (Wendt, 2016, 171).

Çatışma konjonktürüne dahil olan ve konjonktürü inşa eden iki büyük imparatorluk olarak İspanya ve Osmanlı benzer şekilde bu ihtiyaçlara arzu duymaktaydı. Maddi güvenlik ontolojik güvenliği taahhüd altına almaktaydı. Ontolojik güvenlik izzet-i nefis ve “üstünlük” ihtiyaçlarını tatmin etmekteydi. Bunlar ise sistemik etkileşim yoluyla yani sosyasyon ile mümkündü.

Yıllar içinde aynı anarşi kültüründe aynı sebep-sonuç ilişkisini tekrar tekrar gözlemleyen failer için bu ihtiyaçların birbirini tatmin ettikleri ve bu ihtiyaçlar giderilemeden devletlik vasfının tam manasıyla sürdürülemediği inancı hasıl olmuştur. Bu sebeple ise bu ihtiyaçların tatminine yönelik arzu nesnel menfaatleri inşa eden temel saik olmuştur.

### **3.2. Kimlik İhtiyaçları Paralelinde İnançlar ve Menfaatler**

Arzu nesnelerinin ihtiyaçları tatmin edeceğine dair inanç menfaatin inşasının muharrik kuvveti oldu. İhtiyaç ve arzu nesnesi arasındaki bağa duyulan inanç ise devletler sistemik projesi dahilinde iki tarafın etkileşimiyle inşa edilmişti. Revizyonist bir fail olarak Osmanlı İmparatorluğu, sistemik proje dahilinde yabancı-ötekilere karşı gaza kültürünü sürdürdükçe ve lebenswelt'ine kendi arzuları doğrultusunda *nizam* verdikçe kendi meşruiyetinin arttığını ve kimlik ihtiyaçlarının sükun bulduğunu müşahade ettiği için ihtiyaç ile inanç, inanç ile de menfaat örtüşmüştür.

Kollektif bir fail olarak geçmişteki İtalyan Savaşları ile Felipe'nin Armada Seferi hariç genelde defansif bir tutum içinde olan (Parker, 2000, 6) İspanyol İmparatorluğu

ise nüfuz alanını genişletme ve Katolik inancını uhdesine alma amacıyla götüğü politikaları devletler sistemik projesinin diğer üyelerine (örneğin Venedik Cumhuriyeti ya da Papalık) karşı Hobbesçu sinyaller vermekte ve dengeleme reaksiyonu üretmekteydi; fakat İmparatorluk buna rağmen menfaat algısını değiştirmemekteydi ve arzu nesnesine olan inancı tükenmemekteydi. Zira bu söz konusu arzu nesneleri ve politikalar toplumda meşruiyet üretmeye ve İspanyol sosyal türünü yeniden üretmeye devam ediyordu. Bu sosyal türden ve İspanyol ben imajından rıza ile yapılacak tavizler sosyal türün zedelenmesi ve ontolojik güvenlik gibi nesnel bir ihtiyacın zaafa uğraması anlamlarına gelmekteydi. Ximenes İspanyası'nın dışarıyla sosyasyonunun ve etkileşiminin neticesinde gelişen zedelenme ve zaafa uğrama endişesi ve iç dinamikler bu yüzden arzulara olan inanç ile menfaat algısı arasındaki bağlantıları başarılı bir şekilde inşa edebilmişti. Bu noktada realpolitik menfaatlerin gölgelenmesine rağmen sosyal olarak inşa edilmiş *düşünceler* ve kollektif normlar hususunda ısrarcı olunması Wendt'in teorik haritasına göre "bireyci-materyalist" olarak tanımlanan rasyonalist yaklaşımları bir kez daha tartışmaya açmaktadır.

#### **4. Kültürün İnşa Edilmesi ve Kendini Gerçekleştiren Lockecu Anarşi**

Wendt'in inşacılık anlayışında anarşi kültürleri tarihin tahlil edilmesinden yapılmış tündengelimlerdir, bu mantıklar *uzun sürede* inşa edildikleri ve tarihi çıkarımın yanı sıra felsefi köklere de dayanan kompleks yapılar oldukları için burada tarihi olarak problematize edilmeleri bu çalışmanın maksadını ziyadesiyle aşacaktır. Bu sebeple bu başlık altında Lockecu anarşi bir sabite kabul edilecek ve bu sabitenin çatışma konjonktürü ve iki imparatorluk arası uluslararası ilişkilerin inşasında oynadığı rol incelenecektir.

Hatırlatılması gerekirse Wendt'e göre Lockecu anarşinin dört sonucu vardı, bunlar egemenliğin verili (a priori) kabul edilmesi, Hobbesçu kaosa karşı bir güvenlik alanı oluşturmak adına egemenliğin asla yok edilmemesi, tehditlerin varoluşsal olmaktan çıkması ve en kötü senaryo olan savaş gelip dayandığında dahi devletlerin

“öldürülmemesi”dir (Wendt, 2016, 347-348). Bu bağlamda ise failler dört eğilim göstermekteydiler, bunlar da savaşın sınırlı olarak kabul edilmesi, verili kültüre mutabık devletlerin sistemik projeden elenmemesi, gücün dengelenmesi ve tarafsızlığın mümkün kılınmasıydı (Wendt, 2016, 349-351).

Fakat Wendt'in işlediği üzere anarşi kültürünün işlerlik kazanması içselleştirme derecesinin artmasıyla mümkündü. Çatışma konjonktürünün yer aldığı tarihi dönem, yani 16. yüzyıl ise Hobbesçu mantık yerini Lockeçu kültüre yeni yeni bırakmaya başlamıştı. İçselleştirme süreci birinci derecedeydi ve kültürün yahut Lockeçu kollektif faillerin uyguladığı mücbir kuvvet ortadan kalktığında Hobbesçu normların mezarlarından ba's etmeleri işten dahi değildi. Hobbesçu tavırlarını II. Felipe'nin rafine bürokrasi çağında dahi tam anlamıyla bırakmayan İspanyol İmparatorluğu ile 16. yüzyılın sonlarına doğru İspanyol nüfuzuna girse de (Parker, 2000, 80) 1494'teki Tordesillas Anlaşması'ndan bu yana birilerini barıştıran, İncil ayetine<sup>79</sup> atıfla “barış yapıcı” Papalık'ın aynı anda aynı siyasi ekosistemde var olması içselleştirmenin emekleme aşamasında olduğunun somut bir kanıtıdır. Bu sebeplerden ötürü çatışma konjonktüründe ideal bir Lockeçu anarşinin tüm unsurları gözlemlenmediği kaydedilmelidir.

#### **4.1. Osmanlı İmparatorluğu'nda Lockeçu Anarşinin Nedensel Etkileri**

Bu başlık altında Lockeçu anarşinin yol açtığı ve Wendt'in zikrettiği dört eğilimin nasıl müşahade edildiğine bakacağım.

a) Savaşın Sınırlı Kabulü: Osmanlı İmparatorluğu'nun 16. yüzyıldaki bütün savaşları için bu eğilimin sergilendiğinden bahsetmek mümkün değildir. Özellikle Memlük Sultanlığı ve Safevi İmparatorluğu'na karşı takınılan tutum bu durumun başlıca nişanelerindendir. Fakat bu hadiseler Osmanlı İmparatorluğu ve İspanya İmparatorluğu çatışması konjonktürünün bir parçası değildir ve Lockeçu etki uygulayan Batılı

---

<sup>79</sup> “Barış içinde eken barış yapıcıları doğruluk ürününü biçerler” (Yakup İncili, 3:18).

devletlere karşı biraz da savaşçı beyi karakterli Sultan Selim'in yerini bürokrat ve yönetici karakterli Sultan Süleyman'ın almasıyla bu durumun sona erdiğini görürüz. Yeni gelen bu bürokratik/idari konjonktürün egemenliğe cüzi de olsa saygı duyduğu görülür. 16. yüzyıla yaklaşılrken, 15. yüzyılda Eflak ve Boğdan ile Kırım'da yerli yönetimlere muhtarlık verilerek vasal yönetimler kurulmuştu. 16. yüzyılda ise voyvodalara ve hanlara benzer şekilde Tunus ve Cezayir'de de uydu sultanlar tahta oturtularak bu politika sürdürülmüştü. Bu vasallık ilişkisi yerli elite ve halkın siyasi geleneğine saygı duysa da bunun ideal bir Lockecu anarşideki savaşı sınırlandırma/egemenliği “verili” alma tavrından uzaktır. Bu tavır, tamamen içselleştirilmiş ideal bir Lockecu anarşi kültüründeki gibi egemenliği egemenlik adına değil güvenlik ve yönetim kolaylığı adına saygı duymaktadır. Bu dönemde ontolojik ve maddi güvenlik mülahazası savaşlarda giderek belirginleşse de fetih savaşları varlığını daha asırlar boyu sürdürecekti. Nitekim egemenliği tam manasıyla verili görmeyen bir zihniyet için fetih savaşlarının ağır bir şekilde sınırlandırılması için yeterli motivasyon yoktu. Osmanlı İmparatorluğu'nun revizyonist bir fail olması da, statükocu yahut kollektivist bir faile nazaran fetih savaşlarını sınırlandırmayı mantiken daha da zorlaştırmaktaydı.

b) Devletlerin Elenmemesi: Osmanlı İmparatorluğu 15. yüzyılın sonlarına doğru kendi kalpgahında siyasi birliği sağlamaya başlamıştı. Bu birliğin sağlanmaya çalışıldığı dönemde Hobbesçu bir tutum hakimdi. Bu uğurda pek çok beylik, krallık vb. siyasi entite yok edilmişti. Fakat 16. yüzyıla gelindiğinde büyük maddi kuvvetiyle Osmanlı nazarına oldukça tekinsiz ve Hobbesçu bir manzara çizen, üstelik “zındık Safeviler” ile ittifak kurduğu için bu zındıklığın bir parçası sayılarak yok edilmesi meşrulaştırılan (Agoston, 2019, 83-84) Memlûk Sultanlığı hariç hiçbir devlet Osmanlı tarafından “elenmemiş”tir. Mağrib devletleri ise, taht

oyunları yapılmakla beraber muhafaza edilmiştir<sup>80</sup>. Devletler elenmediği gibi Hristiyan devletler arasındaki ayrılıklarda taraf tutulup bu ayrılıklar istimal edilerek rekabet ortamı ölümüne çatışmaya yeğlenmiştir.

c) Gücün Dengelenmesi: Daha önce vurgulanan bu hususu tekrar hatırlatmak gerekirse, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupalı faillerle rekabete girişmeden önce Safevi tehdidini dengelemesi, Avrupalı faillerle rekabete girdikten sonra ise Orange Prensi Willem ve İmparator François ile yürüttüğü dostane ilişkiler, 2. Alpujarras İsyanı'na verdiği destek yahut 1571 Kutsal İttifakı'na karşı verdiği askeri mücadele dengeleme eğiliminin tebellür ettiği önemli noktalardandır. Bu noktalarda daima devletler sistemik projesinde denge unsurunun yakalanması öncelenmiş, en azından verili konjonktür içinde devletler öldürülmemiştir. Fakat bunun ne kadar maddi sebeplere ne kadar normatif telakkilere dayandığı bir tartışma konusudur.

d) Tarafsızlığın Mümkün Kılınması: Çatışma konjonktörü boyunca konjonktüre bir şekilde bağlı olan her devlet etkileşimin ve konjonktürün etkisiyle inşa edilen menfaatlerini revize etmek ya da korumak için bir şekilde taraf tutmaktaydı. Verili konjonktürün dışındaki faillere de bakarsak İngiltere hariç tüm belli başlı Avrupalı kuvvetler ile Fas hariç tüm Mağrib devletleri bu konjonktürde bariz taraf olmuştur. Buna ilaveten 1588 Armada Seferi'nde İngiliz ve İspanyol İmparatorlukları karşı karşıya gelmiş, 1578 Alcazarquivir Muharebesi'nde ise (Felipe'nin veliahdı olduğu) Portekiz ile Fas kozlarını paylaşmıştı. Özetle, İspanyol ve Osmanlı İmparatorlukları'nın hinterlandındaki kimsenin tam bir tarafsızlığı benimsemesi mümkün değildi. İçselleştirme derecesinin düşük olması ve Lockecu kültürün yeni gelişmeye başlaması bunun bir etkeni iken farklı bir değer dünyasından ve farklı bir alternatif paradigmadan gelen Osmanlı İmparatorluğu'nun uyguladığı revizyonist

---

<sup>80</sup> Fakat ilerleyen dönemlerde bu sistemin kifayet etmemesi üzerine bu saygı ortamı yerini dayıllık müessesesine bırakmıştır.

etkiden kaynaklanmaktaydı.

#### 4.2. İspanyol İmparatorluğu'nda Lockecu Anarşinin Nedensel Etkileri

Bu başlık altında ise Lockecu anarşinin yol açtığı ve Wendt'in zikrettiği dört eğilimin nasıl İspanyol İmparatorluğu'nda müşahade edildiğine bakacağım.

a) Savaşın Sınırlı Kabulü: Zikredildiği üzere, Şarlken'in şövalyece yönetim tarzını bürokratik ve merkezi bir tarzla değiştiren II. Felipe'nin büyük stratejisi defansif bir tabiattaydı, ofansif hamleler bile savunmayı ve güvenliği mümkün kılma niyeti taşımaktaydı (Parker, 2000, 7). Söz gelimi Tunus üzerindeki kolonyal mücadele yahut İtalyan Savaşları gibi kimi örnekler ara sıra Şarlken döneminde yaşanmışsa da, II. Felipe dönemine gelindiğinde Armada Seferi'nden başka büyük bir fetih savaşı görülmemektedir. Ki Armada Seferi de Felipe'nin vurguladığı savunmak için saldırılan bir harekattı, karısı Mary Tudor'un ölümünün ardından Felipe'nin İngiltere'deki nüfuzu bitmişti, Mary Tudor'un ardından tahta çıkan I. Elisabeth'in Protestanlık'ı desteklemekteydi. Armada Seferi bu şartlar altında, Felipe'nin başlıca uluslararası siyaset hedeflerinden olan religión ve antemuralis christiantatis düşüncelerinden hareketle, Katolik inancının korunması ve I. Elisabeth'in tahttan indirilmesi uğruna yapılmış bir savunma saldırısıydı.

İspanyol İmparatorluğu 16. yüzyılda, özellikle de tedbirli kral Felipe'nin devrinde fetih savaşlarını genel manada rafa kaldırarak Lockecu norma uymuştu. İspanya'nın kollektivist bir aktör olması ise bunu kolay kılan saikler arasındaydı.

b) Devletlerin Elenmemesi: İspanyol İmparatorluğu bu hususta da Lockecu norma uymaktaydı. İmparatorluğun (çatışma konjonktürü dışında yer alan) Amerika'daki serüvenleri esnasında yok ettiği İnka

İmparatorluğu ve Aztek İmparatorluğu hariç tutulursa 16. yüzyıl boyunca elediği yahut yok ettiği bir devlet bulunmamaktadır. İspanyol İmparatorluğu diğer devletleri Kutsal Roma İmparatorluğu'ndan aldığı geleneğe uygun federal bir mantık ile, yok etmek yerine, kendi bünyesine katmaktaydı. Alçak Ülkeler İsyanı, İtalyan Savaşları, Portekiz'in İlhakı gibi durumlar bu yaklaşımla bağlantılı sorunlardır.

c) Gücün Dengelenmesi: Daha önce de vurguladığım üzere İspanyol İmparatorluğu kendini maksimize ederek ve diğer faillere de dengeleme uygulayarak kendi lebenswelt'inde diğer faillerden kimsenin birbirinden kuvvetli olamayacağı bir denge haline sokmak istiyordu. Bu noktada Venedik ile yürütülen diplomatik ilişki formatı bunun en bariz örneğidir. Defansif ve kollektivist bir büyük strateji geliştiren İspanya'nın askeri ve siyasi hamleleri de öteki faillerin denge halini muhafaza edip kendini üstçevrime sokma arzusunun bir ifadesiydi. Fakat imparatorluğun tüm Hristiyan Alemi'nin İspanyol evrensel monarşisi altında birleştiği federal hayalleri sistemik projenin diğer mensuplarına Hobbesçu ve tehditkar bir mesaj sunmaktaydı, bu durum ise imparatorluğun karşıdan da dengeleme almasına sebep olmakta ve bir fasid daire oluşturmaktaydı.

d) Tarafsızlığın Mümkün Kılınması: Osmanlı İmparatorluğu'nda Lockecu Anarşinin Nedensel Etkileri altbaşlığında zikredilen unsurlar aynen geçerli olup İspanyol İmparatorluğu bu eğilime herhangi bir şekilde riayet etmemektedir.

#### **4.3. Kültürün ve Konjonktürün Kurucu Etkisi**

Kültür ve çatışma konjonktürünün siyasi içerimleri hem Osmanlı İmparatorluğu ve İspanyol İmparatorluğu tarafından inşa edilmişlerdi, hem Osmanlı ve İspanyol İmparatorlukları'nı yapılandırmışlardı. Fakat 16. yüzyıl Hobbesçu kültür ile Lockecu kültür arasındaki bir geçiş dönemi idi. Bu dönemde yeni doğmakta olan Lockecu

kültürün içselleştirilme derecesi düşük olduğu ve yeni sönmekte olan Hobbesçu kültürün nüfuzu hala sürdüğü için maddi yetersizlikler ve mücbir kuvvet Locke'nun normların icrasında kayda değer bir rol oynamıştır, Locke'nun normlar özellikle de revizyonist kişiliğe sahip failler tarafından birinci derecede yani cebir ve maddi imkansızlıklar paralelinde kabul görmüştür.

Bu çalışmanın “Tarihi ve Sosyal Çerçeve” başlıklı bölümünde tanımlanan fikir, tarihi arkaplan ve hadiselerden müteşekkil olan çatışma konjonktürü sosyal türleri karşılıklı olarak inşa etmişti. Sultan'ın gazi lideri ve Kral'ın katolik kral (rey católico) olması; Sultan'ın sahibkırın ve Kral'ın evrensel monark olması, Sultan'ın aleme nizam vermesi ve Kral'a ufukların yetmemesi (non sufficit orbis) birbirleriyle alakalıydı ve birbirlerini körüklemekteydi. Birinin diğerine yönelttiği ontolojik tehdit, diğerinin yekdiğerine karşı daha şedid tedbirler almasını tetikliyordu. Biri diğeri indirgemeye ve dengelemeye çalıştıkça diğeri karşı hamleler ve stratejiler geliştirmekteydi. Felipe kadirğa inşa ettikçe Süleyman ordu topluyordu, Tedbirli İmparator askeri tarikatları safına çektikçe Kanuni de Mağrib'deki müttefiklerini arttırıyordu. Kumrular'ın (Habsburglar ile sınırladığı) tabiriyle taraflar arasında adeta bir “düello” (Kumrular, 2011) yaşanmaktaydı.

Dönemin maddi imkanları düşünüldüğünde entellektüel olarak doğrudan (immediate) bir etkileşim düşünülemezse de bir yandan İspanyol hümanistleri Locke'nun dünyanın ve Hristiyan doğal hukukunun dışlayıcı normlarına yaslanarak bir “Osmanlı despotizmi” inşa etmekteydi, diğeri yandan ise evrensel bir monarşi düşüncesi ile meşruiyet üretmekteydi. Akdeniz'in diğeri ucunda ise Sultan'a yakın mahfiller ise bir taraftan bir sahibkırın imajını ve kafır sosyal türünü inşa ederken diğeri yandan ulu'l emr ve daru'l harb gibi kavramları havi olan fıkıh ilmini de Osmanlı idaresi ve devlet aklıyla örtüştürmeye, böylelikle meşruiyeti arttırmaya çalışmaktaydı.

Tüm bu durumlar sistemik etkileşimin ve (Ruth Lane'in tınısıyla) *siyasi* konjonktürün bir çıktısıydı. İkili etkileşim ve konjonktür aracılığıyla failler birbirlerini inşa ederken aynı zamanda kendilerini yapılandıran/yapılandıracak bir kültürü de inşa

etmekteydiler. Çatışma konjonktürünün yahut karşılıklı düellonun bedeli tıpkı gerçek hayattaki düellolar gibi oldukça yüksekti ve bu riskli *siyasi* atmosfer oldukça pahalı bir “güvenlik ikilemi” ortaya koymaktaydı. Bu maddi şartlar ve atmosfer güvenliğe kavuşma ihtiyacı körüklemekte ve daha güvenlikçi/muhafazakar mekanizmaların güvenlik arzusunu tatmin edeceği inancını inşa etmekteydi. Bu durum hem mevzubahis iki faili hem de sistemik projenin diğer üyelerini ucunda geri dönüşsüz ölüm olan Hobbesçu bir düellodan Lockecu bir rekabet kültürüne itmekte; dolayısıyla konjonktür Lockecu kültürü inşa etmekteydi. Şartların kızışması ise, İspanya'nın dengeleme hususunda girdiği fasid daire misali, yalnızca failleri Lockecu normları daha da çok benimsemeye itmekteydi. Wendt'in belirttiği üzere içselleştirme tamamlandığında norm, menfaatin kendi haline gelecekti (Wendt, 2016, 356).

Lockecu kültürün, sunduğu cazip güvenlik ortamı sebebiyle, verili konjonktürde (en kadar sıkı uygulanacağı tartışılmakla beraber) bir norm haline gelmesi kaçınılmazdı. Zira Helin Sarı Ertem'in de vurguladığı üzere Wendt'in nesnel ihtiyaçlardan addettiği güvenlik arayışı kimlik farkından neşet etmekle beraber kendi kimliğini, “güvenliğin kimliği”ni oluşturmaktaydı; güvenlik ise onu çevreleyen konjonktürün eseri idi (Sarı Ertem, 2012, 222). Lockecu anarşi failleri yapılandırdığı gibi failler tarafından da yapılmaktaydı.

Öte yandan ise Lockecu anarşi ve onun dışlayıcı normları, failleri güvenlik veya diğer dış politika anahatları haricinde, imaj açısından da inşa etmekteydi. Lockecu normlara pek az riayet eden Osmanlı “despot” bir rejim olarak kurgulanırken İspanya'da federal hülyaları şekilde aynen telin edilmekteydi. Bu bağlamda daha önce de vurgulandığı üzere kimi devletler için Osmanlı ve İspanya “dinlerinin dış görünüşü dışında birbirlerinden hiçbir farkı olmayan, Hristiyan memleketleri aralarında bölüşmek isteyen iki Türk” (Malcolm, 2019, 70) olarak görülmekteydi. Buna ilaveten Lockecu kültürün sunduğu güvenlik imkanları failleri Lockecu normları daha çok içselleştirmeye teşvik ediyordu. Nitekim egemenlikleri verili addetmek doğrudan emperyalizm uygulamaktan daha efektifti, gücü dengelemek sistemik projede pay sahibi olan tüm tehditkar ötekileri yok etmekten daha kolaydı.

Bunun yanı sıra bu davetkar tabiatıyla Locke'cu kültür süratle yayılma eğilimindedir. İçselleştirildikçe menfaatin kendi haline gelen bu kültür, kültürü benimseyen faillerin nisbi güvenlik ortamından taviz vermeme eğiliminden ötürü oldukça dışlayıcıdır, Wendt'e göre günümüzde demokratik, kapitalist bir ulus devlet olmadan devletler sistemik projesinde kabul görmek zor olduğu gibi Locke'cu normlara uyan Hristiyan bir monarşi olmadan da geçmiş dönemlerde kabul görmek zordu (Wendt, 2016, 360). Davetkar bir güvenlik ortamıyla dışlayıcı bir modus operandi bir araya geldiğinde Locke'cu kültürün devletleri inşa eden/yapılandıran kurucu etkisi giderek arttığı da bir gerçektir. Çatışmanın başlıca iki faili olan Osmanlı İmparatorluğu ve İspanyol İmparatorluğu da önceden karşısında düşük bir içselleştirme sergiledikleri Locke'cu ortam karşısında “iki Türk” diye tesmiye edilerek dışlandıkça ve yeni normların sağladığı menfaatler dışlayan faillerin uyguladığı maddi baskı sayesinde failler nezdinde sosyal olarak inşa edildikçe Locke'cu anarşi kültürüne daha sıcak bakmaya başlamışlardır.

Konjonktürün etkisine dönecek olursak, Fernand Braudel'e göre 16. yüzyılın ikinci yarısında “Akdeniz kendi savaşlarını üretme”ye (Braudel, 2019c, 21) başlamıştı. İkinci yarıda sistemik proje mensuplarının, bilhassa da Osmanlı ve İspanyol İmparatorlukları'nın kendilerine mahsus bir ilişkiler ve yaşanmışlıklar bütünü biriktirmiş ve farklı bağlamlardan özgürleşmiş müstakil bir ajanda ile birbirleri üzerinde yapısal nüfuz uygulamaya başlamış olmaları bu durumun işaretidir. İspanya artık sıradan bir Kutsal Roma mülkü ve Osmanlı'da sıradan bir “Diyar-ı Rum” sultanlığı değildi. İkisi de sistemik etkileşimle kendi politliğini ve jeopolitiğini inşa etmişlerdi, bu inşa süreci faillerin kendi kendilerine, birbirlerine ve kültüre yönelik hamleleriyle faillerin kendileri, birbirleri ve kültür tarafından yürütülmüştü. Yönetim kadrolarının yenilenmesi ve kurumsal failliğin dönüşüm geçirmesi de bu süreçte en az fikri unsurlar kadar etkiliydi (Braudel, 2019c, 22-23). 1520'de celadetli gazi-sultanı Yavuz Sultan Selim'in ve 1558'de şövalyelik çağının şampiyonu Şarlken'in<sup>81</sup> ölümleriyle Augustus eşiği daha da aşılmış ve iki devletin kurumsal failliğinin dramatik ölçüde değişmesi için gerekli zemin oluşmuştu. Özellikle Sultan

<sup>81</sup> İlaveten, Şarlken ölümünden iki yıl önce İspanya tahtından feragat ederek yerini oğlu II. Felipe'ye bırakmıştı.

Süleyman'ın 1550'lerden itibaren kendini ateşli bir sahibkiran yerine “alemin mükemmel nizamının sessiz merkezi” (Fleischer, 1992, 171-173) olarak tanımlaması, Felipe'nin ise sarayına akan “kağıt nehirleriyle” (Braudel, 2019b, 474) beslenen bir “bürokrasi çağı” başlatması ile Akdeniz kendi çatışmalarını üreten bir siyasi uzama dönüştüğü gibi Lockecu kültür de kendine filizlenmeye daha müsait bir saha bulmuştur.

Kültürün, konjonktürün ve faillerin birbiri üzerindeki etkisi tartışıldıktan sonra bu çalışmanın girişinde “teori ve tarih uyumsuzluğu sorunu” olarak tanımlanan soruna düşmemek için açıklanması gereken iki nokta vardır: Osmanlı ve İspanyol istisnaları. İspanyol İmparatorluğu Kıta Avrupası'nda ve Akdeniz Havzası'nda riayet ettikleri Lockecu normlara hiçbir şekilde riayet etmemiş, İnka ve Aztek devletlerini tamamen yok etmiştir. Öte yandan “Osmanlı İmparatorluğu'nda Lockecu Anarşinin Nedensel Etkileri” altbaşlıklı bölümde incelendiği üzere Osmanlı İmparatorluğu çoğu Lockecu kaideye ya uymamıştır ya da oldukça düşük bir düzeyde uymuştur. Bu istisnai halleri kısaca açıklayalım.

İspanya'nın Amerika'da yaşadıkları kültürün yokluğunda yaşanmış bir “ilk karşılaşma” idi. İlk çalışmalar ise kültür-bağımlı değildir (Wendt, 2016, 202) ve ancak birbirlerini tanıyan failler kültür paralelinde etkileşim kurar (Wendt, 2016, 202). İlk kez tanışan failler ise Hobbes-Locke-Kant döngüsüne sıfırdan başlar.

Osmanlı İmparatorluğu'nun pek çok kalemde Wendt'in modeline uymasına rağmen yalnızca anarşi kültürü kaleminde modele uymaması ve Lockecu anarşi kültürüne pek az riayet etmesi İspanya'nınkinden çok daha kompleks bir teorik meseledir. İçselleştirme derecesinin düşük olması ve Kanuni Sultan Süleyman dönemi öncesinde Kıta Avrupası ile etkileşimin az olması durumu kısmen açıklamaktadır. Fakat bu durum, bundan daha ziyade bu çalışmanın sınır ve maksadını çok aşan, Alexander Wendt'in teorisini de problematize eden bir başka noktadan kaynaklanmaktadır. Epistemolojik bir fail olarak Alexander Wendt de sosyal olarak inşa edilmiştir. Wendt teorisini çoğunlukla uluslararası ilişkiler sahasını domine eden

Avrupalı devletleri gözlemleyerek geliştirdiği inançlara dayandırarak inşa etmiştir. Wendt'in, Onuftan ayrılarak, tam bir şüpheciliğe yer vermeyen ve Foucault'nun *zemininden* tamamen ayrılmayan yaklaşımı anarşi kültürü olgusunu üç somut ve gerçek düşünüre (yani Hobbes, Locke ve Kant'a) dayandırdığı için logosentrik mesafe ilkesi zaafa uğramıştır, geliştirilen nazariye Avrupalı devletlere nüfuz edebilirken Batı-dışı ve sui generis toplumlara aynı nüfuzla nazar edememekte, onların taşıdığı siyasi tabiatı tam manasıyla çözümleyememektedir. Bir vaka çalışması olan bu metin Wendt'in inşacılık yorumunun bu noksanlığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu türden failerin tarihin hangi safhalarında ne tür anarşi kültürleri geliştirdiği ve devlet anlayışlarının Batılı eşleniklerinininkinden nasıl farklılaştığı hususları geniş bir literatürü gerektiren şimdilik bakir bir sahadır.

## BÖLÜM V: SONUÇ

Bu çalışmanın girişinde uzunca tartışıldığı üzere tarih ideografik ve nomotetik bilimler tasnifine tam olarak uymayan bir disiplindir. Yaygın kabul gören tarih pratiğinin aksine, genel olarak beşeri tikellerle uğraşan tarihin içinde muhtelif düzenliliklere rastlanması, hatta bu düzenlilikler üzerinde çalışılarak bütüncül ve uzun vadeli (*longué duree*) entellektüel çıkarımlara varılması, bu vaka ve çıkarımların da kavramsal bir altyapı ile tahkim ve takviye edilmesi mümkündür. Bu çalışmanın konu edindiği 16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu ve İspanyol İmparatorluğu Çatışması da bu noktada oldukça dikkate değer ve tahlil etmeye elverişli bir satıh sunar.

İkinci milenyumun sonlarına gelindiğinde teknolojinin ilerlemesi, küresel ölçekteki savaşların azalması, dünya siyasetinde ideolojik yelpazenin daralması, Batı ve diğerleri (*West vs Rest*) şeklinde bir iktidar kutuplaşmasının vücuda gelmesi gibi olgular Batı Dünyası'nda “tarihin sonu”na erişildiği ve bir medeniyetler çatışmasının patlak verdiği/vereceği kanaatlerini husule getirmişti. Fukuyama ve Huntington ikilisinin eserlerinde temayüz eden bu fikirler bugüne dek pek vurgulanmasa da özünde spesifik bir yaklaşımdan ziyade binyılcı bir ruh halinin dışavurumudur.

İlk hicri milenyumun sonlarına gelinirken, kadim dünyanın en büyük merkezlerinden

sayılan Akdeniz Havzası'nda iki büyük iktidar kutbu hasıl olmuştu. Bunlardan biri Osmanlı İmparatorluğu ve diğeri de İspanyol İmparatorluğu idi. İki karşıt inanç ve birbirine karşıt iki savaşçıl (bellicist) siyasi kültür etrafında organize olan bu iki uluslararası fail amaçları için “Askeri Devrim”in sunduğu en güncel teknolojileri ve o güne dek emsali görülmemiş meblağları seferber etme imkanına sahipti. İki fail de “zamanın sonu”na, yani ahir zamana gelindiğine inanmaktaydı. Maddi imkanların verdiği emniyet hissine sosyal olarak inşa edilen üstünlükçü ideolojik/retorik konumlar da eklendiğinde iki fail de kendilerini sistemik projeye yön verecek doyum/dönüm noktasında görmeye başlamıştı. Sistemik etkileşim uygulayarak barbar ötekiyi medenileştirip onun ben imajını değiştirmeyi ve maddi varlığını da inkıtaya uğratmayı hedefleyen, böylelikle de zamanın sonuna barışla hükmedecek kutlu devleti kurmayı arzulayan faillerce domine edilen siyasi ortamın oluşması ve medeniyet çatışması beklentisi ikinci milenyumun sonundakine benzer bir ruh halinin dışavurumuydu. Bu iki örnek arasında kurduğum analojinin iki durum arasında kesin bir özdeşlik kurma amacını değil çatışmanın getirdiği konjonktürün modern nazarlarımızda daha iyi somutlaşması amacını taşıdığını da kaydetmeliyim.

Samuel Huntington'ın *The Clash of Civilizations*'ı siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler sahalarının tarihinde en çok eleştirilen metinlerden biri olagelmıştır. Bu durum ise bir yandan metnin konusuna Batı merkezli bir kültür emperyalizmi muvacehesinden bakması, “sonculuk yanılgısı” (Davutoğlu, 2018a, 29) üretmesi, medeniyetleri doğrudan çatışma haline girebilen entiteler olarak tasvir etmesi ve daha pek çok sebebe dayanır. Tüm bu eleştirilerin eserin konusuna ve muhtevasına değil metoduna ve nokta-i nazarına dair olduğu ise sıklıkla atlanan noktalar arasındadır. Bu eserin Avrupamerkezli ve büyüklenici bir bakışı inşa etmesi “medeniyet çatışması” diye bir şeyin hiçbir zaman yaşanmadığı veya yaşanmayacağı manasına gelmemektedir.

James Tracy'ye göre Huntington'ın düşüncesi, yaygın eleştirilerin işaret ettiğinin aksine, özcü değil davranışsalci bir bakışa sahiptir, zira Huntington medeniyetin ne olduğunu “en geniş kendini tanımlama birimi” olarak, yani “orada olan” ve failin tabi

olduğu bir ideal olarak değil, failin yaptığı bir şey olarak tanımlamaktadır (Tracy, 2015, 17), bu durum ise medeniyet çatışması tezinin tarihi bağlamlara uygulanmasını mümkün ve kolay kılmaktadır.

Çatışma konjonktürünün daha büyük bir tarihi ve sosyal bağlamda anlaşılabilmesi ve anlamlandırılması için inşacı metodolojiyle elde edilen verinin belli bir kavramsal çerçeve içinde yorumlanması elzemdir. Tüm bu hususlara binaen, sonuç kısmında medeniyet çatışması konseptinden ilham alarak Ahmet Davutoğlu'nun medeniyet dönüşümü fikrine ve Wendtçi epistemolojiye bağlı kalarak iki failin birbirleri ile olan sistemik etkileşiminin daha büyük bir çerçeve içinde ne manaya geldiğini işleyeceğim. Sonuç kısmı, Braudelci tarih metodunun terimleriyle, bu ana dek tarihi açıdan tahlil ettiğim “konjonktür”ün potansiyel yapılara ve medeniyetlere nisbetle ne anlama geldiğini anlama amacı taşımaktadır.

Bu noktada, bir medeniyet çatışmasından bahis açabilmek için öncelikli olarak medeniyet tabirinin ne suretle tanımlandığı üzerinde durulması gerekiyor. Bağlamımıza dair en kapsamlı ve meşhur eserin müellifi Fernand Braudel, *Akdeniz*'inde medeniyetin tabiatının “kumul” metaforuyla anlaşılacağını vurgular:

Şaşırtıcı bir sabitliğe sahip olan uygarlıklar aynı zamanda hareketli ve başıboşurlar, (...), tıpkı rüzgarın oluşturduğu kumullar gibi, toprağın gizli engebelerine tırnaklarını iyice geçirmişlerdir: Bunların oluşturduğu kum taneleri gitmekte, gelmekte, uçuşmakta, rüzgârın keyfine göre birikmektedir, fakat kumul, sayılamayacak kadar çok hareketin toplamı olarak yerinde kalmaktadır (Braudel, 2019b, 592).

Rüzgarın yani etkileşimin ve kültürün inşa ettiği medeniyetler rüzgarla değişen, değişirken sabit kalan bir yapıdadır, sabitlikleri verili bir özü taşıdıkları manasına gelmemektedir. Bu durum Tracy'nin geliştirdiği yaklaşıma paraleldir, Tracy de söz konusu medeniyet çatışmasının siyasi değil kültürel olduğunu, tarafların birbirine Romalılar-Cermenler ilişkisinde olduğu gibi bir medenilik tekebbürüyle baktığını kaydeder (2015, 22-23). Wendtçi yaklaşımla uyumlu olarak, savaşan birkaç devlet tek başına değil bir kültürün temsilcileri olarak medeniyet çatışması inşa etmekteydi ve bu çatışmanın hedef ve mahiyeti menfaatlerle ideal değerlerin bir karışımından

ibaretti (Tracy, 2015, 22).

Bu noktada çatışma konjonktürünün üstçatısını teşkil eden bu medeniyet çatışmasının itici kuvveti olan kültürün kurucu ve yapısal etkisini anlayabilmek için kültürün mahiyetine odaklanalım. Kültürle *siyasi* etkileşim kültürünün kastedildiğini de bir kez daha vurgulayalım. Kültürün farklılığı birkaç farklı koldan ele alınabilir, bunların en büyüğü ve başlıcası iki devletin iki farklı insan tipolojisine dayanan iki farklı “alternatif paradigma”nın temsilcisi olması idi, bu sebeple iki medeniyeti temsil eden iki devlet iki farklı hayat dünyasını algılıyor ve iki farklı ben imajı geliştiriyordu. Osmanlı İmparatorluğu “İslam paradigması”nı temsil ediyordu, revizyonist bir faildi. İspanyol İmparatorluğu ise “Batı paradigması”nı temsil ediyordu, kolektivist bir faildi.

Bu çalışmanın kavramsal çerçevesinde işlenen bakışa göre medeniyetler eksenler oluşturan ve medeni iktidarı bu eksenlerde temerküz ettiren uzun vadeli yapılarıdır. Davutoğlu'nun bu yaklaşımına göre medeniyetler, oluşturdukları eksen muhafaza etmek isteyen, edemediklerinde ise (içsel dejenerasyon ya da dış faktörlerin meydan okumaları gibi sebeplerle) krize giren ve krizi de aşamadığında medeniyet dönüşümü geçirerek şekil değiştiren yapılarıdır.

Medeniyet eksenini koruma veya yayma düşünceleri mevzubahis medeniyet çatışmasının temsilcileri olan çatışma konjonktürünün iki büyük faili arasında kendini göstermekteydi. İki fail de ben imajlarına, arzularına ve menfaatlerine uygun olarak hayat dünyalarının (lebenswelt) maddi sınırlarını genişletmek istiyordu.

Doğuda Babürlüler ve Safeviler gibi çetin rakipleri olan, güneyde ise Mağrib'i kademe kademe vesayet altına almakta olan Osmanlı İmparatorluğu için siyasi ve medeni enerjinin yöneltilebileceği iki yön vardı: batı ve kuzey. Menfaat ve arzusunun sosyal olarak inşası süreci batıyı diğer seçeneklerden daha cazip kılmaktaydı. Nitekim Arı'nın vurguladığı gibi Osmanlı sarayında Kafkasya ve Akdeniz'e yönelmeyi savunan iki farklı hizip ortaya çıkmış ve Akdeniz hizbi galip gelmişti

(Arı, 2019, 2-3). Osmanlı İmparatorluğu'nu temsil eden sosyal türün siyasi içerimleri; bilhassa da nizam-ı alem ideali ve sultanın “hükümdarcıklarla” (kinglets) savaşmakla mesul olduğu (Imber, 2005, 100) düşüncesi ise Güneybatı Avrupa hattına yayılarak İslam paradigmasının medeniyet eksenini bu yöne kaydırma faaliyetine ivme katmıştı. Revizyonist fail olarak Osmanlılar medeniyet ekseninin konumunu revize etmek istemişti.

Kollektivist fail olan İspanyollar ise bir yandan *non sufficit orbis* (“ufuklar yetersizdir”) ve *plus ultra* (“daha öteye”) zihniyetiyle barbar-ötekileri medenileştirmek ve Hristiyan devletleri ahir zamanın son monarşisi altında toplamak istemekteydi (Elliott, 1993, 154). Bu birleşme vizyonu adaletin yerine gelmesi manasına gelmekteydi (Elliott, 1993, 154). İspanyol Monarşisi'ne göre kendileri, Şarlken'in şövalyelik mirasına sahip olmaları; Karşı Reform'un önderi, *antemuralis christianitatis* ideali ve Katolisizm'in hamileri olmaları gibi sebeplerle zaten gerçek Hristiyan Avrupa'nın meşru biricik meşru temsilcisiydiler ve bu medeniyetin kendilerinde addettikleri eksenini Avrupa'da ve bilhassa Kastilya'da sabit tutma/muhafaza etme arzusundaydılar. İlerleyen yıllarda İngilizler ile artan rekabetin de sebebi milli menfaatler, güvenlik, Katolik-Protestan çatışması gibi sebeplerin yanı sıra medeniyet ekseninin İngilizler ve İspanyollar arasında çekiştirilmesinden de kaynaklanmaktaydı. Avrupa ve “Batı Medeniyeti” hakkındaki Protestan, liberal, protokapitalist İngiliz vizyonu ve Katolik, dindar, merkantilist İspanyol vizyonu arasındaki ayrım kesifti. Öyle ki kimi örneklerde İngilizler için “enemigo de Europa” yani “Avrupa'nın düşmanı” ifadesi kullanılmaktaydı (Parker, 2002, 263).

Medeniyet ekseninin nihai durağını bilebilmek içinse bu çalışmanın ele aldığı dönem kesitinden daha uzun bir dönemi alan uzun vadeli bir çalışma gereklidir. Fakat bu bağlamdaki kısa vadeli gelişmelere bakarsak söz konusu eksen çatışmasında Osmanlı İmparatorluğu'nun nüfuz alanı genişlemiş ve “12. yüzyıldan beri bir Hristiyan gölü olan Akdeniz'de” (Braudel, 2019c, 23) yeniden İslam Medeniyeti üstçevrime girmişti. Fakat Osmanlı/İslam etkisi idealize edilen mertebeye ulaşarak Avrupa'nın kalpgahına da ulaşmamıştı. Osmanlı dış politikası hem kendi nüfuz alanını

genişletme hem de medeni etkileşim arenasında kendi eksenini nisbeten batıya kaydırabilmişti. İşpanyol İmparatorluğu açısından bakarsak Akdeniz cephesinde ciddi toprak kayıpları ve savaşlara bağlı seri iflaslar yaşanmış olsa da en kaba dış politika hedefleri başarılı olmuş, İşpanyol devletinin kalpgahı ve ideolojik vizyonu muhafaza edilmişti. Fakat ağırlıklı miktardaki Osmanlı zaferlerine Alçak lkeler İşyanı'nın ve Akdeniz'de savaşın maliyetleriyle Akdeniz cephesi çöktüğünde yahut Braudel'in benzetmesiyle bir “dünya savaşı” (Braudel, 2019c, 21) sona erdiğinde İşpanyol vizyonuna ait medeni eksen Akdeniz'e yayılmak bir kenara geri çekilmek zorunda bile kalmıştı. 1578 Alcazarquivir Savaşında Portekiz kuvvetlerinin Osmanlı ve Fas ordularına karşı mağlub olmuş ve Portekiz kralı I. Sebatiaõ'n ölümüyle II. Felipe Portekiz'i ilhak etmişti. Fakat Alcazarquivir mevki Müslüman Mağribliler'in elinde kaldığı gibi Alcazarquivir Muharebesi, Münkler'in tasnifiyle siyasi iktidar açısından üstçevrime giren İşlam Medeniyeti'ne karşı İberyalı/İşpanyol vizyonunun altçevrime geçişini imlemişti. Bu muharebe ve onu müteakiben Fas'ta Osmanlı'ya bağlı bir iktidarın tesis edilmesi ile (Avrupa merkezli bir dünya haritası için) doğunun batısı Osmanlı toprakları ve batının doğusu İşpanya halini almıştı (Naki, 2020, 128). Braudel'e göre Alcazarquivir'i ve Akdeniz cephesinin çöküşünü takip eden 1578-1583 aralığı imparatorluğun Atlantik'te yeni bir ağırlık merkezi, yeni bir eksen geliştirmeye çalıştığı dönüm noktasına işaret eder (Braudel, 2019c, 428). İmparatorluğun medeni projesi *Gran Turco* tehdidinin tehdit olmaktan çıkıp hayat bulmasıyla kendine Atlantik odaklı yeni bir medeniyet eksenini kurmak durumunda kalmıştı. Fakat Braudel'in medeniyet kumulları ne kadar karışırsa karışsın iki vizyon da birbirine galebe alamamış ve Locke'cu anarşinin idealize ettiği bir “denge”de sabitlenmişti.

İki faili ve çatışan iki “alternatif paradigma”yı “dengeye kavuşturan” (Braudel, 2019b, 659) “dünya savaşı”nın; yahut daha makul bir tabirle medeniyet çatışmasının köklerinin dini saiklerde bulunamayacağı hususunda inşacı metodun sunduğu imkanlara sahip olmayan konvansiyonel metinler hemfikirdir. Mesela Geoffrey Parker ve Christine Isom-Verhaaren gibi tanınmış tarihçiler dini söylemin yalnızca siyaset kültürünün retorik bir parçası olduğu ve gereğinden çok vurgulandığı fikrinde

mutabıktır (Isom-Verhaaren, 2015, 198). Fakat dönemin “Habsburg propagandası”nın izini temizleyerek gerçeğe ulaşma vaadi veren *Kafirle İttifak* müellifi Isom-Verhaaren'ın metninde de Habsburg propagandasının yerine Habsburg karşıtı propagandanın nötr ve hakiki gerçeklik olarak ikame edildiği aşıkardır. Bu hal dikkate alınırsa bu iddia ciddi manada zedeleneyecektir. Bu düşünce köklerini Martin Luther'in hiçbir savaşın kutsal olmadığı düşüncesinden (Tracy, 2015, 18) ve Aquinas'ın meşru savaş tekeline prence vermesinden kalkan “sekülarize edilmiş savaş” fikrinden almaktadır. Fakat tam bu noktada “materyalist bilim sosyolojisine”<sup>82</sup> meydan okuyan inşacı metodun sosyal türe atfedilen yargıları, *zemini* temizleyen yaklaşımı önem kazanmaktadır. Luther'i reddeden; Aquinas'ı dini bağlamda kullanan bir İspanya'nın yahut sultanı Allah'ın gölgesi olarak sakralize eden bir Osmanlı'nın kendi dönemlerinde kendi zihniyet dünyalarında yer almayan, üstelik reddettikleri görüşlere göre hareket etmesi mantığa muhaliftir. Nitekim Noel Malcolm da “bugünün okuruna fazlasıyla retorik gelecek” dini söylemin reel siyaset düzleminde karşılığının bulunduğunu ve dini söylemle paralel olarak Avrupa'da 16. yüzyıl sonunda ve 17. yüzyıl başlarında Osmanlılar'a karşı pek çok dini savaşın planlandığını kaydeder (Malcolm, 2019, 255). Bir yandan iki “paradigma” da dini temeller yani İslami ve Hristiyani kozmoloji üzerine bina edilmiştir. Diğer yandan Osmanlı'nın nizam-ı alem anlayışının, gaza kültürünün ya da İsrailiyat'tan beslenen binyılcılık düşüncesinin İslami unsurlardan bağımsız olarak düşünülmesi; ya da İspanya'nın kutsal savaş kültürünün, reputación ve religión ilkelerinin, antemuralis christianitatis olma idealinin ya da Felipe ve Şarlken'in karar alma mantıklarının Hristiyanlık'tan ayrı düşünülmesi mantıken imkansızdır. Dini farklılaşma iki alternatif paradigmanın birbirini alterne ettikleri temel mihenk olduğu gibi iki sosyal türün; iki uluslararası failin; bu failerin arzu, inanç, menfaat ve kararlarının; hasılı çatışma konjonktürünün sosyal olarak inşa edilmesinde tek belirleyen değil, fakat birincil belirleyen olmuştur.

Bu tartışmada geri dönülmesi gereken nokta Parker ve Isom-Verhaaren gibi isimlerin yaptığı vurgudur. Zira 16. yüzyılda Osmanlı-İspanyol çatışması ele alınırken din

---

<sup>82</sup> Bu terimi hatırlamak için Wendt'in bu çalışmanın kavramsal çerçevesinde yer alan ve dört “bilim sosyolojisi”ne dayanan teoriler haritasına müracaat edilebilir.

sıklıkla gündeme zaten getirilmiştir. Fakat bu literatürde din, beşeri tabiatı kabullenilen, ideal ve materyal motivasyonları mezc eden sosyal olarak inşa edilmiş bir motivasyon olarak değil oracıktaki soyut ve ideal bir öz olarak, özcü bir bakışla yahut da bu çalışmanın eleştirdiği tarihçilik pratiğinin materyalist ve rasyonalist nazarından ele alınmıştır.

Birincil kaynakların sıklıkla alıntılıdığı dini ve ideolojik unsurların ne ölçüde okur tarafından metinde olması beklenen *edebi* bir meta-tarih unsuru (“trope”) ve ne derecede samimi unsurlar olduğu hususunda tarihi veriler, en azından bu çalışmanın konu aldığı *siyasi* bağlam dahilinde, retoriğin samimiyetini doğrular hüviyettir. Fakat bu, ilgili metinlerde hiçbir edebi sanat ve mecaz bulunmadığı veya propaganda maksadı güdülmediği manasına gelmemektedir. Dini retoriğin bir meta-tarih mecazı olma ihtimali bu çalışmada inşacı metodoloji ile temizlenmeye çalışılan indirgemeci eğilimlerin elinde kullanışlı bir alet olmaya eğilimlidir. Hayden White'ın meta-tarih düşüncesini onaylayan postyapısalcı, postmodernist veya materyalist eğilimli tarih yaklaşımlarının anlama (“verstehen”) ve logosentrizm odaklı inşacı düşünce ile olan geriliminin daha ayrıntılı bir şekilde problematize edilmesi bu eserin maksat ve sınırlarını ziyadesiyle aşmaktadır. Çalışmam, bu olguyu pür materyalist veya pür idealist şeklindeki iki isabetsiz eğilim yerine “logosentrik mesafe”den ve inşacı bir epistemolojik konumdan ele alması; ve buna rağmen de bir “medeniyet çatışması” düşüncesini olumlaması sebebiyle konuya dair mevcut metinlerin kahir ekseriyetinden ayrılmaktadır.

Bu çalışma öncelikle disiplinlerarasılıktan, uluslararası sebeplendirmeden, kavramsal zenginlikten mahrum tarih pratiğini problematize etmiştir; ardından Braudel'in tarih tasnifi, Wendt'in inşacı metodolojisi, Münkler'in imparatorluk modeli ve Husserl, Mead ve Davutoğlu'nun kavramlarından yararlanarak bu pratiğin sorunlarını aşmaya çalışmıştır. Konuya dair literatürde teşhis edilen altın çağıcılık problemi ve tarih-teori uyumsuzluğu sorunu gibi tarihyazımsal sorunlardan uzak durulmuştur. Bu metin, aynı zamanda sosyal teori açısından da önemli bir tasarrufta bulunarak konjonktür/kültür ve faileri birbirlerini inşa eden epistemolojik tikeller olarak ele almıştır. Bu

metindeki anlatının inşasında materyal ve ideal motivasyonlar dengeli bir şekilde dağıtıldığı gibi inşacı metodolojinin sunduğu imkanlarla bağlam bağımlı ve geçmişte bulunmayan argümanlar ve düşünme biçimleri anlatıdan temizlenmiştir. Her fail kendi sosyal olarak inşa edilmiş hayat dünyasının bağlamında tanımlanmış ve tasvir edilmiştir.

Bu metin boyunca önce 16. yüzyıldaki Osmanlı ve İspanyol İmparatorlukları'nı inşa eden tarihi ve sosyal bağlam; ardından sosyal olarak inşa edilmiş entiteler olarak bu iki failin arzu ve inançları ile menfaat ve davranışlarının sistemik etkileşim kapsamında inşa edilişi teşrih edilmiştir. Bu metin, aynı zamanda, uluslararası ilişkilerin siyasi tarihini anlamaya yönelik yeni bir pratiğin ve yeni bir yaklaşım önerisinin sınandığı bir vaka çalışmasıdır.

Leopold von Ranke'den Fernand Braudel'e (Elliott, 1993, 155) ve bu isimlerden de günümüze dek yaklaşık iki asırdır modern tarihçiler iki “süpergüç” olarak Osmanlı İmparatorluğu ve İspanyol İmparatorluğu'nun amansız rekabetini anlamaya çalışmıştır. Fakat bu eserlerin pek azı Braudelci manada olaylar tarihinin üzerine çıkarak konjonktürü yahut yapıyı anlamaya çabalamıştır. Anlama çabası gösteren eserlerin de az bir kısmı bu iki uluslararası failin, Heath Lowry'nin (2003) Osmanlı kuruluşu üzerine çalışmasına atfen, “siyasi tabiat”ını ele almıştır. Von Ranke'den günümüze gelen literatür de bu tabiatların inşası, entellektüel tarih üzerine yazılan eserler hariç, büyük bir ilgi noktası olmamıştır. Bu hususlarda mevcut literatürün kahir ekseriyetinden ayrılan tezim, problematize ettiği konjonktürün ve devletlerin yalnızca maddi veya yalnızca idealist motivasyonlar taşıdığını düşünen özcü ve/veya indirgemeci yaklaşımlardan uzaklaşmayı, geçmişi anakronik angajmanlarla yargılayan “leyenda negra”lardan<sup>83</sup> ari bir anlatı kurma amacını gütmüştür. Gerek

---

<sup>83</sup> “Leyenda negra” tamlaması İspanyolca “kara efsane” manasına gelir. Uzak geçmişine nazaran bugün oldukça sekülerize olan İspanyol kültür ortamının geçmişte altın çağcı bir söylemle “Siglo de Oro” (Altın Yüzyıl) tabir ettiği 16. ve 17. Yüzyılları modern dönemde zalimlik ve gaddarlıkla özdeşleştirerek çarpık anlatıya verilen addır. Bu cümlede bu tabiri kullanma maksadım nesnesini anakronik angajmanlarla yargılayan ve bazen de ahlaken etiketleyen anlatılara işaret etmektir. Osmanlı-İspanyol ilişkileri literatüründe zaman zaman işlenen “İspanyol beceriksizliği”, “İspanyol kan dökücülüğü”, “basiretsizlik”, “Osmanlı ganimetçiliği” gibi mükerrer motifleri birer *leyenda negra* unsuru sayıyorum.

uluslararası ilişkilerin siyasi tarihi, gerekse Akdeniz tarihi araştırmaları bu nazardan bakıldığında, olanca literatür bolluğuna rağmen, bakir ve velud bir çalışma sahası sunmaya devam etmektedir.

## KAYNAKÇA

- Abulafia, D. (2011). *The Great Sea: A Human History of the Mediterranean*. New York: Oxford University.
- Aboulafia, M. (2020). George Herbert Mead. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. Erişim adresi: <https://plato.stanford.edu/entries/mead/>
- Agoston, G. (2019). *Osmanlı'da Askeri ve Stratejik Güç* (M. Fatih Çalışır, Terc.). İstanbul: Timaş.
- Alan, H. (2019). Sâhipkiran. *İslam Ansiklopedisi* içinde. (Cilt EK-2, s. 448-449). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Arı, B. (2019). *Akdeniz'de İki Süper Gücün Hakimiyet Mücadelesi: İspanya ve Osmanlı, Kıbrıs'ın Fethi-İnebahtı-Armada*. Ankara: Kadim.
- Arıkan, M. (1964). Türk-İspanyol Münasebetleri Bakımından Aragon Kraliyet Arşivi'nin Ehemmiyeti ve Türklerle İlgili Vesikalar. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 251-275.
- Baş, E. (2005). Binyılcılık ve Osmanlı Toplumunda Hicrî Milenyum Kıyamet Beklentisi ile İlgili Bazı Veriler. *Dinî Araştırmalar*, 7(21), 163-178.
- Behnke, A. (2006). Grand Theory in the Age of Impossibility: Contemplations on Alexander Wendt. S. Guzzini ve A. Leander (Ed.), *Constructivism and*

- International Relations: Alexander Wendt and His Critics* içinde (s. 48-56). Londra ve New York: Routledge.
- Beyer, C. (2020). Edmund Husserl. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. Erişim adresi: <https://plato.stanford.edu/entries/husserl/>
- Braudel, F. (2019a). *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası: Cilt 1* (M. A. Kılıçbay, Terc.). Ankara: Doğubatu.
- Braudel, F. (2019b). *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası: Cilt 2* (M. A. Kılıçbay, Terc.). Ankara: Doğubatu.
- Braudel, F. (2019c). *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası: Cilt 3* (M. A. Kılıçbay, Terc.). Ankara: Doğubatu.
- Botella-Ordinas, E. (2012). 'Exempt from Time and from its Fatal Change': Spanish Imperial Ideology, 1450-1700. *Renaissance Studies*, 26(4), 580-604.
- Buc, P. (2015). *Holy War, Martyrdom, and Terror: Christianity, Violence, and the West*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Canning, J. (2003). Aquinas. D. Boucher ve P. Kelly (Ed.), *Political Thinkers from Socrates to the Present* içinde (s. 108-123). New York: Oxford University Press.
- Davutoğlu, A. (2018a). *Medeniyet Dönüşümü: Uluslararası Düzen Bunalımı ve İslam Dünyası*. İstanbul: Küre.
- Davutoğlu, A. (2018b). *Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi* (M. C. Kaya, Terc.). İstanbul: Küre.
- De Bunes Ibarra, M. A. (1994). XVI. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu ve İspanyol Monarşisi: Akdeniz'in Öteki Ucunun İspanya'dan Görünümü. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 5, 155-166.
- Demirtaş, B. (2017). İnşacılık. Ş. Kardaş ve A. Balcı (Ed.), *Uluslararası İlişkilere Giriş* içinde (s. 167-185). İstanbul: Küre.
- Elliott, J. (1993). Ottoman-Habsburg Rivalry: A European Perspective. H. İnalcık ve C. Kafadar (Ed.), *Süleymân the Second and His Time* içinde (153-162). İstanbul: The Isis Press.
- Elshtain, J. B. (2003). St Augustine. D. Boucher ve P. Kelly (Ed.), *Political*

- Thinkers from Socrates to the Present* içinde (s. 95-107). New York: Oxford University Press.
- Fazlıoğlu, İ. (2014). *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*. İstanbul: Papersense.
- Fernández Lanza, F. (2005). Habsburg-Osmanlı Rekabeti Bağlamında 16. Yüzyılda İspanya'da Türk İmajı. Ö. Kumrular, (Ed.), *Dünyada Türk İmgesi* içinde (s. 87-108). İstanbul: Kitap.
- Fleischer, C. (1992). The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Suleyman. G. Veinstein (Ed.), *Soliman le Magnifique et Son Temps* içinde (s. 159-177). Paris: Documentation Francaise.
- García Ritz, F. (2009). La Reconquista: Un Estado de la Cuestión. *Clio & Crimen*, 6, 142-215. Erişim adresi: [http://www.durango-udala.net/portalDurango/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/1\\_1945\\_3.pdf](http://www.durango-udala.net/portalDurango/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/1_1945_3.pdf)
- Gibbons, H. A. (1998). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*. (M. Everdi, Terc.). İstanbul: 21. Yüzyıl.
- Goffman, D. (2004). *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*. Cambridge ve New York: Cambridge University Press.
- Goodwin, R. (2015). *Spain: The Centre of the World, 1519-1682*. New York, NY: Bloomsbury Press.
- Görgün, T. (2000). Osmanlı'da Nizâm-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2, 180-188.
- Guilmartin Jr., J. F. (2002). *Galleons and Galleys*. Londra: Cassell.
- Gülsunar, H. (2018). Fernand Braudel ve Yapısal Tarih. F. Yalvaç (Ed.), *Tarihsel Sosyoloji ve Uluslararası İlişkiler* içinde (s. 25-60). Ankara: Nika.
- Hoffman, P. T. (2019). *Avrupa Neden Dünyayı Fethetti?* (M. Doğan, Terc.). İstanbul: Say.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (D. Carr, Terc.). Evanston: Northwestern University.
- Imber, C. (1995). Ideals and Legitimation in Early Ottoman History. M. Kunt ve C. Woodhead, (Ed.), *Süleyman the Magnificent and His Age: The Ottoman*

- Empire in the Early Modern World* içinde (s. 138-153). Londra ve New York: Longman.
- Imber, C. (2005). Frozen Legitimacy. H. T. Karateke ve M. Reinkowski (Ed.), *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power* içinde (s. 99-107). Leiden ve Boston: Brill.
- Isom-Verhaaren, C. (2015). *Kâfirle İttifak: 16. Yüzyılda Osmanlı-Fransız Anlaşması* (A. Ortaç, Terc.). İstanbul: Kitap.
- İnalcık, H. (2002). Kristof Kolomb ve Haçlı Politikası. H. İnalcık ve B. Arı (Ed.), *Türk Denizcilik Tarihi* içinde (s.119-126). Ankara: T.C. Başbakanlık Denizcilik Müsteşarlığı.
- İnalcık, H. (2010). *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları (1302-1481)*. İstanbul: İsam.
- İnalcık, H. (2011). *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı*. İstanbul: Timaş.
- İsen, M. ve Bilkan, A. F. (1997). *Sultan Şâirler*. Ankara: Akçağ.
- Kafadar, C. (1996). Gazâ. *İslam Ansiklopedisi* içinde. (Cilt 13, s. 427-429). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Kafadar, C. (2010). *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. (C. Çıkın, Terc.). Ankara: Birleşik.
- Kamen, H. (2005). *Golden Age Spain*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kaynar, K.M. (1998). Türk Devlet Yönetme Geleneği Olarak Nizam-ı Alem ya da Pax Ottomanica. *Defter*, 33, 153-184.
- Klosko, G. (2012). *History of Political Theory : An Introduction, Volume I: Ancient and Medieval*. Oxford: Oxford University Press.
- Kumrular, Ö. (2005). Kanuni'nin Batı Siyasetinin Bir İzdüşümü Olarak Türk İmajı. Ö. Kumrular, (Ed.), *Dünyada Türk İmgesi* içinde (s. 109-128). İstanbul: Kitap.
- Kumrular, Ö. (2010). Avrupa'nın İnşasında Osmanlı Etkisi: Habsburg Gücüne Karşı Osmanlı-Fransız İttifakının Avrupa'daki Fransa İmajına Katkısı ve Fransa'nın Majestik Orbis Christianus İdeasının Çöküşündeki Rolü. *Doğu Batı*, 52, 25-46.
- Kumrular, Ö. (2011). *Yeni Belgeler Işığında Osmanlı-Habsburg Düellosu*.

- İstanbul: Kitap.
- Kumrular, Ö. (2016). *Avrupa'da Türk Düşmanlığının Kökeni: Türk Korkusu*. İstanbul: Doğan.
- Lane, R. (2014). *Karşılaştırmalı Siyaset Sanatı* (Z. A. Kılınç, Terc.). İstanbul: Küre.
- Lowry, H. W. (2003). *The Nature of the Early Ottoman State*. Albany: State University of New York.
- Lowry, H. W. (2006). Some Thoughts on the Meaning of Gaza and Akın in Early Ottoman Usage. E. Kermeli ve O. Özel (Ed.), *The Ottoman Empire: Myths, Realities and 'Black Holes': Contributions in Honour of Colin Imber* (s. 47-50) içinde. İstanbul: the ISIS.
- Malcolm, N. (2019). *Useful Enemies: Islam and the Ottoman Empire in Western Political Thought, 1450-1750*. New York: Oxford University Press.
- Münkler, H. (2009). *İmparatorluklar: Eski Roma'dan ABD'ye Dünya Egemenliğinin Mantığı* (Z. A. Yılmaz, Terc.). İstanbul: İletişim.
- Naki, E. (2020). 16. Yüzyılın Siyasi ve İktisadi Ortamında İspanya-Osmanlı İlişkileri (1571-1581): Akdeniz'e Hâkimiyet Mücadelesi. İstanbul: Selenge.
- Ocak, A. Y. (1996). Fütüvvet. *İslam Ansiklopedisi* içinde. (Cilt 13, s. 261-263). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- O'Callaghan, J. F. (1983). *A History of Medieval Spain*. Ithaca: Cornell University Press.
- O'Callaghan, J. (2004). *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Onuf, G. N. (2013). *World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations*. Oxford: Routledge.
- Özçelik, S. (2017). İslam'da Savaş ve Cihat Kavramları ve Haklı Savaş (Jus ad Bellum/Jus in Bello) Doktrini. *Yeni Türkiye*, 98, 458-468.
- Özlem, D. (2016). *Evrensellik Mitosu*. İstanbul: Notos.
- Uludağ, S. (1996). Fütüvvet. *İslam Ansiklopedisi* içinde. (Cilt 13, s. 259-261). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Parker, G. (2000). *The Grand Strategy of Philip II*. New Haven ve Londra: Yale

University Press.

- Parker, G. (2002). David or Goliath? Philip II and His World in the 1580s. R. L. Kagan ve G. Parker (Ed.), *Spain, Europe and the Atlantic World: Essays in Honour of John H. Elliott* içinde (s. 245-266). Cambridge: Cambridge University.
- Rosenthal, E. (1971). Plus Ultra, Non Plus Ultra, and the Columnar Device of Emperor Charles V. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 34, 204-228.
- Sarı Ertem, H. (2012). Kimlik ve Güvenlik İlişisine Konstrüktivist Bir Yaklaşım: “Kimliğin Güvenliği” ve “Güvenliğin Kimliği”. *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, 8(16), 177-236.
- Sárváry, K. (2006). No Place for Politics?: Truth, Progress and the Neglected Role of Diplomacy in Wendt's Theory of History. S. Guzzini ve A. Leander (Ed.), *Constructivism and International Relations: Alexander Wendt and His Critics* içinde (s. 158-176). Londra ve New York: Routledge.
- Suganami, H. (2006). Wendt, IR, and Philosophy: A Critique. S. Guzzini ve A. Leander (Ed.), *Constructivism and International Relations: Alexander Wendt and His Critics* içinde (s. 57-72). Londra ve New York: Routledge.
- Tabakoğlu, H. S. (2019). *Akdeniz'de Savaş: Osmanlı-İspanya Mücadelesi*. İstanbul: Kronik.
- Tâhirü'l Mevlevî. (2020). Neff'inin Hotin Kasidesi: Bu Kasidenin Vezni. Tâhirü'l Mevlevî, *Divan Edebiyatı Yazıları: Edebi Türler, Şekiller ve Edebiyat İstilahları, Şerhler ve Tercümeleler, Tartışmalar (Birinci Kitap)* (H. Çelik, Haz.) içinde (s. 97-140). İstanbul: Büyüyenay.
- Tarakcı, M. (2006). St. Thomas Aquinas ve İslâm. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 6(3), 207-216.
- Thomas, I., ve Kaufmann, M. (2019). School of Salamanca. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. Erişim adresi: <https://plato.stanford.edu/entries/school-salamanca/>
- Tracy, J. D. (2015). The Habsburg Monarchy in Conflict with the Ottoman Empire: 1527-1593: A Clash of Civilizations. *Austrian History Yearbook*, 46, 1-26.

doi:10.1017/S0067237814000071.

- Tursun Bey. (1977). *Târîh-i Ebü'l-Feth* (M. Tulum, Haz.). İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Tümer, G. (1988). Âhir Zaman. *İslam Ansiklopedisi* içinde. (Cilt 1, s. 542-543). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Unat, Y. (2002). Kırânât. *İslam Ansiklopedisi* içinde. (Cilt 25, s. 437). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Venable, S. L. (2011). Pizarro, Francisco. *Gold: A Cultural Encyclopedia* içinde. (s. 223-225). Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Yalvaç, F. (2018). Karl Marx: Marksizm ve Uluslararası Tarihsel Sosyoloji. F. Yalvaç (Ed.), *Tarihsel Sosyoloji ve Uluslararası İlişkiler* içinde (s. 11-33). Ankara: Nika.
- Wendt, A. (2016). *Uluslararası İlişkilerin Sosyal Teorisi* (H. S. Ertem ve S. G. İhlamur Öner, Terc.). İstanbul: Küre.
- Zehfuss, M. (2006). Constructivism and Identity: A Dangerous Liaison. S. Guzzini ve A. Leander (Ed.), *Constructivism and International Relations: Alexander Wendt and His Critics* içinde (s. 92-116). Londra ve New York: Routledge.