

I.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi
No:30 (Mart 2004)

OSMANLIDA MESRUIYET TABAKALASMASINI N OLUSUM U

Bedri GENCER^{*}

Özet

Nispeten homojen kadim geleneksel toplumlar zamanla gelistikçe Osmanlinin da dahil olduğu ortaçağlar emperyal sistemlerinde farklı toplumsal tabakaların mesruiyet taleplerine karşılık olarak çok-katlı bir mesruiyet sistemi ortaya çıkmaktadır. Modernlik öncesi dünyada yatay ve dikey siyasî geleneklerin varisi olarak hem geleneksel (İslamî-patrimonyal), hem de modern (bürokratik) boyutların bilestigi kompleks bir siyasî rejim kuran Osmanlılar, bu boyutlara karşılık olarak 'siyasî' ve 'sivil' şeklinde çiftte bir mesruiyet sistemi geliştirmişlerdi. Osmanlıda Platonik bir düzen anlayisi doğrultusunda iktisadî-siyasî sistemin nötralizasyonu, yani yerli tebaadan arındırılması, bunun, İslamî-olmayan, seküler bir çerçeveye dayanması zorunluluğunu doğurmuştu. Daha yakından bakıldığında, kabaca örfî ve dinî bürokrasiden oluşan merkezin aslında, 'etnisite, din ve medeniyet' şeklinde üçlü ve buna bağlı olarak 'sekülerizm/din ve ortodoksi/heterodoksi' ikili parametreleri açısından çevreye ait temel bir mesruiyet koalisyonunu temsil ettiği ve aralarındaki bağlantının belli tarikatlar aracılığıyla sağlandığı tespit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, imparatorluklar, mesruiyet, tabakalaşma, İslam, heterodoksi

The genesis of the stratification of legitimacy in the Ottoman Empire

Abstract

As the relatively homogenous ancient traditional societies develops over time a multi-tiered legitimating system came into being in response to the demands of legitimation of diverse societal strata in the medieval imperial systems including the Ottoman Empire. As the heir to the both horizontal and vertical political traditions in the premodern world, the Ottomans established a complex political regime in which both traditional

* Yrd. Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

(patrimonial-Islamic) and modern (bureaucratic) dimensions were synthesized by developing also a dual legitimating system as 'political' and 'civil' ones in response to these dimensions. In line with a Platonic conception of order, the neutralization of the economic-political system in the Ottoman Empire, that is, its elimination from native strata, made it necessary for it to draw upon a non-Islamic, secular framework. On closer examination, it is seen that the centre composed of roughly ruling and religious bureaucracies represented in essence a basic coalition of legitimacy of periphery in terms of the triple parameters of 'ethnicity, religion and civilization' and dual ones, in connection with this, of 'secularism/religion' and 'orthodoxy/heterodoxy' and that the link between them was secured through certain orders.

Keywords: The Ottoman Empire, political system, stratification, legitimacy

Tabakalasma'nın ikili boyutu

Makalenin başlığını okuyanlar ilk anda duraksayabilir; zira 'tabakalasma' kavramı, bugün sosyolojide daha çok ekonomik-eksenli toplumsal farklılaşma olgusunu ifade için kullanılmaktadır. 'Mesruiyet' kavramı ise siyasî iktidarın analizinde kullanılan -Marksist terimle- üstyapısal bir unsur belirtmektedir. Machiavelli zamanında 'iktidar politikası'nın doğusundan itibaren, filozoflar, mesruiyet kavramını, daha çok otoritenin tesisi, yani 'haklı iktidar'ın ve dolayısıyla siyasî istikrarın temini açısından ele almışlardır. Oysa Talcott Parsons'un yaklaşımına göre, önem derecesi ne olursa olsun, politika alanında 'sosyal sistem'in işlevlerinden biridir (Vergin 2003: 44). Nitekim Parsons'un temel kaynağı olan konunun en önemli teorisyeni M. Weber'e göre de mesruiyet, genel olarak 'sosyal düzen'e ait bir fenomendir (Zelditch 2001: 27-9). Buna göre toplumsal statü ve sınıfların arasına paralel olarak farklı mesruiyet çerçeveleri ortaya çıkmaktadır. Klasik sosyolojinin babalarından Marx ve Weber 'sınıf' ve 'statü' kavramlarıyla sosyo-ekonomik tabakalar kadar bunlara tekabül eden, birincisi, "bilim, ideoloji ve din", ikincisi de "ortodoksi ve heterodoksi" gibi farklı öğretisel çerçeveleri de analiz ederek, özellikle Weber aynı zamanda din, hukuk, siyaset ve bilgi sosyolojilerine öncülük etmiştir. Klasik sosyolojinin kurucularından, modernleşmeyi temelde 'sosyal farklılaşma' ile tanımlayan Durkheim ile 'sosyal rasyonalizasyon' ile karakterize gören Weber bu anlamda birbirlerini tamamlamaktadırlar (Tafsilat için, Collins 1994).

B. Barber (1957: 58-59; 186-9) 'sosyal tabakalasma' literatüründeki öncü çalışmasında sosyal farklılaşma ile sosyal değerlendirme, yani toplumsal roller ile değer-sistemleri arasındaki etkileşime dikkat çekerek, toplumun istikrarı için bunlar arasında tam olmasa da kabaca bir uyum olması gerektiğini belirtmektedir. Barber, bunları Marksist altyapı-üstyapı kategorilerine tekabül edecek şekilde 'objektif' ve 'sübjektif' faktörlere dayalı tabakalasmalar olarak tanımlarken, gene Marksist terimlerle 'sınıf yapısı' ile 'sınıf bilinci' arasındaki karşılıklı ilişkileri incelemektedir. Tek-taraflı bir nedenselliğe dayalı indirgemeci bir yaklaşımla sınıf yapısının sınıf bilincini belirlediğini savunan Marx, öte yandan 'sahte bilinç' kavramıyla bu iki tabakalasma kategorisi arasındaki karşılıklı ve nesnel ilişkiyi de zihnen kabul etmektedir. Bir toplumun

çoğunlukla paylastığı değerler manzumesi, Barber'a(1957: 7) göre, toplumsal tabakalaşma sistemini mesrulasıtmaya ve dolayısıyla toplumu bütünlendirerek realiteyi sürdürmeye yarar. Öte yandan farklı toplumsal tabakaların ideallerine, mesruiyet taleplerine karşılık olarak her toplumda bir değerler-sistemi karması ortaya çıkar. Dolayısıyla, her toplumda, bir yandan tabakalaşmanın vücut bulduğu bütün bir toplumsal sistemi mesrulasıtmaya yarayan az-çok ortak-yatay, diğer yandan da tabakaların kendi konum ve rollerini mesrulasıtmaya yarayan özgül-dikey mesruiyet çerçeveleri bulunmakta ve bunlar birbirlerini tamamladıkları sürece toplumsal sistem işlerliğini korumaktadır. Bunun giderek siyaset sosyologlarının ilgisini çeken bir konu haline geldiğini söylemek mümkündür(Fave 1980).

Bulgularımıza göre, Osmanlı gibi tarihî imparatorlukların mesruiyet örüntüleri üç perspektif sayesinde incelenebilir. Geleneksel dünyada din, mesruiyetin temel kaynağı olduğu için doğal olarak öncelikle dinin toplumsal tabakalaşmanın sonucu farklı mesruiyet taleplerine nasıl karşılık verdiği inceleme konusu olmuştur. H. R. Niebuhr(1987), henüz akademik bir disiplin olarak din sosyolojisinin tebellür etmediği 1929 yılında ilk kez yayınlanan, Hıristiyanlıktaki "mezhepçilik"(denominationalism) veya "firkacılık"(secterianism) olarak adlandırılan bölünmelerin toplumsal kaynaklarını araştırdığı öncü çalışmasında konuyu ele almıştır. Ona göre Hıristiyanlığın içinde ortaya çıkan farklı mezhepler, dinin, etnik veya ekonomik temelli sosyal tabakalaşmaya kendini uyarılma eğiliminin ürünüdür. Ortak mesruiyet çerçevesinden hoşnutsuzlugun sonucunda ortaya çıkan firkalar, daha sonra sosyal ve ideolojik olarak mesruiyetlerini kabul ettirme mücadelesi içine girmektedirler. Böylece bir yandan toplumsal statülerini yükseltmek, diğer yandan eğitim, sosyalleştirme süreçleriyle bu özgül dinî öğretiyi billurlastirarak sistematik ve sürekli hale getirmek suretiyle mesruiyet kazanarak "firka"dan "mezhep" yani alternatif bir "kilise" konumuna yükselmektedirler.¹ Bu konudaki ikinci perspektif, S. N. Eisenstadt(1969)'in tarihî bürokratik imparatorlukların sistemik analizi yoluyla mesruiyet mekanizmalarını belirlemeye imkan veren tarihî sosyoloji ve siyaset sosyolojisi perspektifidir. Üçüncü perspektif ise Amerikalı sosyal psikolog John T. Jost(1994; 2001)'in 90'li yılların başlarında geliştirdiği "sistem mesrulasıtması"(system justification) teorisidir. Bu teori, insanların niçin statükoyu desteklemek için bilissel ve ideolojik semalar geliştirdiğini ve bunun özellikle toplumun dezavantajlı üyeleri açısından sosyal ve psikolojik sonuçlarını araştırmayı amaç edinir. Sosyal-siyasal psikolojik açıdan toplum ile mesruiyet tabakalaşması arasındaki ilişkiye daha önce Türkçe literatürde de dikkat çekilmiştir.²

¹ Tafsilat için, Robertson 1970: 117-9. Bu konudaki bir literatür taraması için, Billings-Scott(1994)

² ABD' de baskın ve siyasal liderlerin farklı toplumsal kesimlerden çocuklar tarafından algılanışına dair yapılan araştırmaları aktardıktan sonra Türker Alkan ve Doğu Ergil su tespitleri yapıyorlar: "Bu tartışmalardan çıkarılabilecek iki önemli sonuç var. Birincisi, sınıfsal, bölgesel, etnik öğeler gözönüne alınmadan yapılacak genellemeler yanıltıcı olabiliyor. Siyasal rejimin mesrulasıtılmasında orta sınıfın değerleri ve tutumları önemlidir. Fakat orta sınıfın mesruiyet simgelerinin tüm toplum tarafından benimsendiğini sanmak doğru değil. Toplumda, alternatif veya karşı mesruiyet kaynakları ve simgeleri bulunduğunu düşünmek, bunları arayıp bulmak ve değerlendirmek siyasal bilimciye düşen önemli görevlerden birisidir." (Alkan-Ergil 1980: 37)

Tarihî boyutta farklı mesruiyet tabakalarına dikkat çeken Weber, hukukun formellesmesiyle birlikte mesruiyetin de modern ulus-devletinde tekelleştigini varsaymaktadır. Oysa sosyo-psikolojik incelemeler, modern dünya görüşü ve onun temel siyasî birimi ulus-devletinin yakalandığı krizle birlikte ortaya çıkan ‘mesruiyet krizi’nin(Habermas 1976) modern toplumda bir “mesrulastirici sistemler pazarı”nın(Berger 1969b: 70 oluşumuna yol açtığını göstermektedir. ‘Mesruiyet’ kavramının orijinal anlamına bakıldığında bunun sebebi daha iyi anlaşılacaktır. Mesruiyet, formel(hukukî-siyasî) olarak kısaca, “hukuka uygunluk” olarak tanımlanabilir. Informel-sosyolojik açıdan ise kavram(Berger 1969a: 29, 32) “sosyal olarak tanımlanmış ‘realite’ ile ‘sosyal olarak nesnelleştirilmiş ‘bilgi’ arasındaki uyum” şeklinde tanımlanabilir. Diğer bir açıdan bunlar, kavramın ‘objektif’ tanımını simgelerken, bir de mesruiyetin, aktörlerin bunu içselleştirmesi anlamında ‘sübjektif’ bir boyutu vardır(Zelditch 2001: 27-9) ki bu, zaten Berger’in sosyolojik tanımında ifade edilmistir. Bu açıdan, Deutsch’un(1970: 13) belirttiği gibi mesruiyetin belki de en öz anlamı “haklılık”(justness)tir.³ Bu manada ‘haklılık’, “aynı mesruiyet çerçevesine⁴ referans yapan bireylerin özdeşliği” olarak tanımlayabileceğimiz ‘kimlik’in temel gereğidir. Bunun içindir ki, modern dünyada “mesruiyet ve kimlik krizleri” kolkola gitmektedir.

Peki modern dünyada ta özünde ‘haklılık-hukukîlik’ anlamına gelen mesruiyet neden krize girmiş; daha doğrusu kavram, orijinal anlamını nasıl kaybetmiştir? Bunun sebebi, temelde, Batıda ‘öz’ ile ‘şekil’in birbirinden ayrılmasıdır. Yani özünde Batıda Greko-Romen düzenin ufulünden sonra, önce, (özel)‘adalet’ ile (şekil)‘düzen’ arasında, daha sonra da tabii ile pozitif hukuk, diğer bir deyişle ‘hukuk’ ile ‘yasa’ arasında ve sonunda da ‘hukukîlik’(mesruiyet) ile ‘yasallık’ arasında bir ayrılık ortaya çıkmıştır(Tafsilat için, Coicaud 2002: 18-26). Batıda parçalanmış siyasî otorite ve dünya görüşü sonucu tabii hukuk sayesinde ‘özel adalet’i gerçekleştirme imkanı kalmayınca insanlar, ‘şekil bir adalet’, “en kötü bir düzen bile düzensizlikten iyidir” anlayışıyla ‘devlet’i yaratma gereğini duymuslardır. Mesruiyeti kendinden menkul devlet(Leviathan), ahlak ve kültürle memzuç tabii hukuk ve adalet ile bagını koparmış, devlet-kaynaklı modern ‘pozitif hukuk’, daha doğrusu ‘yasa’, çok geçmeden mesruiyet krizine vücut vermiştir. Yani “yasallık”, “haklılık”a yetmemektedir. Böylece ‘hukuk’ ile ‘yasa’, ‘mesruiyet’ ile ‘yasallık’ arasındaki açığı kapatmak için, Berger’in belirttiği üzere, alternatif mesrulastirici sistemler devreye girmektedir; çünkü hiçbir insan toplumu su ya da bu şekilde bir mesrulastirma olmadan varolamaz. Kanaatimizce, modern dünyadaki “siyasî/sivil toplum, kamusal/özel alan, merkez/çevre” gibi

³ Bilindiği gibi İngilizce’de ‘law’ ile karşılanan ‘hukuk’ kelimesi, Osmanlıca ‘hukuk-i esâsiye’(temel haklar) deyiminde olduğu gibi aslında ‘hak’ kelimesinin çoğulu olarak ‘haklar’ anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ‘haklılık’ kavramı, mesruiyet’in hem formel, hem de informel anlamlarını kapsayan en isabetli tanımdır.

⁴ Bu yazı boyunca kullanacağımız, “mesruiyetin referans çerçevesi” veya kısaca “mesruiyet çerçevesi” deyimini, sosyo-politik küredeki pratiklerin “haklı” olup olmadığını gösteren “yasal-ideolojik sistem” anlamına gelmektedir.

kavramlastirmalar, aslında, bu krizin ortaya çıkardığı farklı mesruiyet taleplerine karşılık olarak vücuda gelen, geleneksel dünyanın farklı mesruiyet tabakalarına tekabül etmektedir.

Geleneksel ya da modern formlarda mesruiyet tabakalaşması, böylece, alt ve üstyapısal boyutlarıyla homojen-monistik-holistik toplumsal sistemlerin büyüyerek heterojen-parçalı-çogulcu hale gelmesiyle ortaya çıkmaktadır. Gelenekselden moderne mesruiyetin evrimi açısından toplumsal birimlerin gelişimini

“şehir(eski çağlar)? imparatorluk(orta çağlar)? ulus-devleti(yeni çağlar)”

olarak gösterebiliriz. Organik siyasî-sosyal birimler olarak ‘şehir’lere baktığımızda, örneğin kadim Yunan sitesinde ‘şehirliler/barbarlar’ veya ilk dönem İslam medinesinde ‘inanırlar/inanmayanlar’ şeklinde ‘medeniyet veya inanç’ eksenli ‘piramidal’ diyebileceğimiz basit bir tabakalaşma görülmektedir. Oysa ortaçağlarda özellikle Yakın Doguda ayrı kültür ve medeniyetlerden toplulukların temasıyla toplumsal sistemin büyümesi ve dönüşmesi sonucu ‘hiyerarsik’ diyebileceğimiz bir toplum ve mesruiyet tabakalaşması ortaya çıkmıştır. Bu olgu, aslında Avrasya temelli tüm geleneksel emperyal sistemlerin, başlıca Roma-Bizans-Sasanî İmparatorluklarının karakteristiği sayılabilir. Örneğin, L. Marlow(2002), rafine incelemesinde, Yakın Doguda ortaçağlarda ortaya çıkan sosyal tabakalaşma olgusunu mesrulaştırmak için İslam alimlerinin “esitlikçiden hiyerarsik” bir dünya-görüşüne geçiş sonucunu veren ciddi bir entelektüel faaliyet gösterdiklerini tespit etmektedir.

Bu emperyal sistemlerin, ortaçağlardan yeni çağlara geçişin yaşadığı modernlik-öncesi dönemde son ve gelişmiş örneğini oluşturan Osmanlı İmparatorluğu, toplum ve mesruiyet tabakalaşması açısından da ileri bir model oluşturmamıştır. Aslında A. J. Rieber’in(2002) de belirttiği gibi, mukayeseli tarih sosyoloji açısından imparatorluklar incelemesi, ulus-devletleri hakkındaki mebzul literatüre nispetle oldukça bakir bir alan oluşturmaktadır. Bu konuda son yıllarda nispeten artan bilimsel ilgi de önemli ölçüde ulus-devletin tarihî miadının dolmak üzere olduğu yolundaki yaygın kanaatin eseridir. Oysa tarihî sosyolojinin babası M. Weber’in Dogulu İmparatorluklar hakkındaki incelemeleri, bunların toplumsal ve ideolojik tabakalaşma örüntüleri hakkında önemli bulgular sağlayarak ulus-devletin tarihî dinamik ve karakteristiklerinin de daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. S. Mardin, 1967’de yayınlanan çığır-açıcı makalesinde sosyo-ekonomik, altyapısal açıdan Osmanlı tabakalaşma örüntüsünü belirleyen faktörleri incelemiştir. Bizim amacımız da bu sosyal tabakalaşmaya tekabül eden, üstyapısal, mesruiyetin referans çerçeveleri açısından oluşan tabakalaşma örüntüsünü tasvir etmek. Dolayısıyla kısmen Çinli ve İslamî(Abbasi) İmparatorluklar ile mukayeseli olarak Osmanlı örneğinde konuyu ele alan bu çalışmamızın da mukayeseli imparatorluklar incelemeleri literatürüne mütevazı bir katkı yapacağını umuyoruz.

Gayemiz, bu mesruiyet tabakalaşmasının ‘tarihî belirleyicileri’ ile oluşum tarzını ve bir yandan kendi arasında ve öte yandan meslekî ve toplumsal tabakalaşma ile etkileşim tarzını belirlemektir. Tabakalaşmanın bu iki boyutu arasındaki ilişki, aşağıda

vereceğimiz “stratejik elitist tabakalasma kararları” modelinde daha net görülecektir. Bugüne kadar çeşitli araştırmacılar tarafından yapıldığı gibi, Osmanlı sisteminin yapısı ve işleyisi, çeşitli disiplinler ve kavramlara dayalı bakış açılarından incelenebilir. “Mesruluk, siyaset sosyolojisinde sistem analizi denen yaklaşımda önde gelen bir kavram” (Vergin 2003: 43) olduğu için, amacımız, bu kavram ekseninde, geniş bir açıdan Osmanlı sisteminin yapısı ve işleyişini incelemek, bu konuda özellikle Şekil 2’de gösterilen bir açıklama modeli geliştirmektir. Böyle bir merkezi kavram ekseninde Osmanlı siyasî sisteminin çeşitli yönleri hakkındaki mevcut bilimsel bulguları gözden geçirmenin yararlı olacağını düşündüğümüzden dolayı makalenin kapsamı doğal olarak genişlemiştir. Osmanlı mesruiyet tabakalasma, bugüne kadar genelde “kanun-seriat dikotomisi” olarak belirtilebileceğimiz, biraz oryantalist-ilhamlı bir şekilde, lehte veya aleyhte değersel bir yaklaşımla ele alınmıştır. Oysa olgu, böyle bir dikotomik semadan çok daha karmaşıktır. Yazıda mesruiyet tabakalasma önce “etnisite, din ve medeniyet” şeklinde üçlü ve buna bağlı olarak “sekülerizm/din ve ortodoksi/heterodoksi” ikili parametreleri açısından incelenmektedir. Buradaki “sekülerizm, ortodoksi, heterodoksi” gibi kavramlar lafzî anlamlarının ötesinde, mukayeseli analiz kolaylığı açısından Weberyen anlamda ideal tiplere örnekler olarak anlaşılmalıdır.

Mesruiyet modelinin tarihî dinamikleri

Geleneksel dünyada sosyal tabakalasma, genel olarak, siyaset ekseninde ‘yönetilenler ve yönetilenler’ şeklinde bir ayırımı dayanmaktadır. “Elit politikası” olarak adlandırdığımız, yönetenlerin zorunlu olarak yönetilenler üzerinde bir kontrol kurması gerektiği fikrine dayanan geleneksel sistemlere darbe vuran Fransız Devriminden sonra en azından resmen bu ayırım ortadan kalktı. Ulus-devleti ile karakterize kitle politikası döneminde siyasî egemenlik ve iktidar bir bütün olarak ulus adı verilen siyasî topluma maledildi. Egemenliğin, yani mesruiyetin yegane kaynağı olarak ulus, seçtiği temsilciler vasıtasıyla bu iktidarını kullanmaktadır. Burada devletin iskeletini oluşturan bürokrasi, yani atanmış memurlar, siyasetten farklılaşmış olarak ulus adına seçilmiş siyasî aktörlerin iradesini uygulamakla yükümlüdür. Onlar özerk bir siyasî irade ve mesruiyet çerçevesine sahip değildir. Gerçekleştirilen tüm siyasî ve idarî karar ve eylemler, mesruiyetin resmî ölçütlerine, yani pozitif hukuka uygun olmalıdır.

Oysa elit politikasına dayalı geleneksel toplumlarda, bugün bürokrasi olarak adlandırdığımız yönetici tabaka, temel siyasî aktör olarak işlediğinden, bu iki tabakaya özgü, ‘sosyal’(sivil) ve ‘siyasî’(bürokratik) olarak adlandırabileceğimiz ayrı mesruiyet çerçeveleri bulunur. Geleneksel sistemlere özgü bu çifte-mesruiyet olgusu, ‘imparatorluk’ adını verdiğimiz gelişmiş yapılarda daha da belirgindir. S. N. Eisenstadt’in(1969: 24) kavramlaştırmasıyla tarihî bürokratik imparatorluklar, bir siyasî sistem olarak iki ana özellik ile temayüz etmektedirler: Bu imparatorluklarda bürokrasi kurumu giderek siyasî sistem içinde asiri bağımsızlık kazanır ve bürokrasinin üst kademeleri idarî olduğu kadar temel bir siyasî aktör haline gelir.

Öncelikle, tarihî olarak çok-katlı bir mesruiyet arayışının gerekçesi, Osmanlı siyasî sisteminin karakteristiklerinde yatmaktadır. Osmanlılar niçin kompleks bir siyasî rejim ve buna uygun bir ideolojik ve kültürel çerçeve geliştirmek durumunda

kalmislaridir? Bunun analizinden önce, modernleşme teorilerinde geliştirilen, yönetici grupların belli bir toplum tasarımına yönelik aldıkları karar-tipleri modeline bakmak yararlı olacaktır. Burada ‘karar’ kavramı, Osmanlı seçkinlerinin hedefledikleri sosyo-ekonomik ve kültürel düzenle ilgili yaptıkları temel tercihler olarak anlaşılmaktadır. Burada ‘elit kararları’yla kastedilen elbette modern pozitivist anlamda bir toplumsal mühendislik, mekanistik bir toplum tasavvuru değildir. Osmanlı seçkinleri, öncelikle tabii bir gelişim içerisinde kendilerini önemli bir tarihte konjonktürde bulmuş ve daha sonra aldıkları birtakım kararlarla bu gelişime belli bir yön vermişlerdir.

M. Heger’in(1974: 24-7) D. E. Apter(1967) ve S. N. Eisenstadt’ın(1995: 86-105) kavramlaştırmalarını uyarlayarak geliştirdiği semaya göre, Osmanlı seçkinleri için her biri iki alt-karar tipinden oluşan üç karar tipinden söz edilebilir. Kabaca, birinci tip stratejik kararlar hedeflenen medeniyet düzeni doğrultusunda sosyal değişimin boyutlarıyla ilgilidir. İkinci tip mesrulaştırma kararları toplum tarafından kabulü amaçlanan temel normatif düzene(mesruiyet çerçevesi) atıfta bulunmaktadır. Mesrulaştırma kararları, dinî ve seküler olabileceği gibi, emredici ve esnek de olabilir. Üçüncü olarak tabakalaşma kararları ise, sosyo-ekonomik ve normatif-kültürel alanlardan kaynak sağlamaya yönelik olanlardır. Sosyo-ekonomik yapı nesnel bir alan olduğundan bu alana dair kararlar, nesnel tabakalaşma kararları olarak da anılmaktadır. Bu tabakalaşma, Osmanlıda ‘yönetenler-yönetilenler(asker/reaya)’ ayırımının iktisadî belirleyicisini oluşturan vergi verme bağlamında, ‘vergi verenler/vermeyenler’ olarak belirlemektedir. Normatif alana ilişkin kararlara da noetik tabakalaşma kararları denmektedir. Bu, toplum üyelerinin mesruiyet çerçevesine bağlı kimlik edinme sürecini hazırlamaktadır. Noetik tabakalaşma kararlarının ürünü eğitim sürecinde, farklı tabaka mensupları bireylere belli bir mesruiyet çerçevesini benimsemeye yönelik ortak bir siyasî kültür ve kimlik kazandırılmaktadır.

1299 yılında Osmanogulları adındaki bir beylikten bir imparatorluğa yükselen Osmanlılar, 1453 yılında İstanbul’un fethinden sonra, daha büyük bir açılımla, kendilerini Yakın Doğudaki bütün yatay ve dikey siyasî geleneklerin varisi olarak buldular. Yüksek Abbasi hilafetinin varisi bir İslam imparatorluğu olmanın ötesinde, III. Roma’lık konumuna da yükseliyorlardı. Aslında bu onlar için hem bir avantaj, hem de dezavantaj ve yük anlamına geliyordu. Osmanlılar için sosyo-eko-politik sistemlerinin oluşturulmasında tüm bu geleneklerin oluşturduğu zengin birikimden yararlanma avantajına, bunları mesru kılmak için farklı model ve çerçeveler geliştirme gibi bir dezavantaj eşlik ediyordu. Böyle bir mesruiyet arayışı, bir yandan sosyal formasyona etki eden farklı geleneklerin, öte yandan yönetim altına alınan heterojen kimlikli nüfusların ortaya çıkardığı bir zorunluluktan ibaretti. Yakından tanıdıkları(Itzkowitz 1980: 101) İbni Haldun tarafından sosyo-tarihî dönüşümlerin temel dinamiği olarak belirlenen “neseb-sebeb asabiyeti”nin gereklerinin farkında olan Osmanlılar, bu doğrultuda stratejik kararlar aldılar. Buna göre mesruiyet ve kimliğin üç parametresi görülmektedir: Etnisite, din ve medeniyet. Osmanlı sultanının yeri ve zamanı geldikçe kullandığı ‘hakan, padisah, halife(gazi)’ unvanları, iktidarı mesrulaştırmak için başvurulan farklı otorite kaynaklarına işaret etmektedir(Ayrıntı için, Imber 1995). Ancak Osmanlıyı da içeren, “Yin-Yang ilkesi”(Weber 1951: 28-9) olarak adlandırabileceğimiz, “düalistik bir

monizm” şeklindeki diyalektige dayanan geleneksel dünya görüşü uyarınca bu üç parametre ikili bir kaliba dökülmüştü.⁵ İkili kalibi, etnisite-medeniyet ve din, diğer bir deyişle patrimonyal-bürokratik ve İslamî boyutlar olarak ifade edebiliriz. Esasında bu stratejik vizyon, ulus-devletleri döneminde bile Ziya Gökalp tarafından “Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Batı medeniyetindenim” şeklinde bir formülle ifade edilmisti.

Bu tarihî dinamikler sonucu Osmanlılar, tarihî siyasî sistemler tipolojisi içinde özgün bir yere sahip olan hem geleneksel(patrimonyal-İslami), hem de ‘modern’(bürokratik)unsurların bilestigi bir siyasî rejim geliştirmişlerdir. Patrimonyalizm tartışmasında Osmanlı’ya özellikle atıfta bulunan M. Weber, ondan, “patrimonyalizmin asiri bir örneği” olarak bahseder.⁶ Bu, bir anlamda M. Weber’in, Montesquieu’nun ‘oriental despotizm’ine karşılık, ‘oriental feudalizm’ deyişimiyle Doguya hasrettiği bir feodalizm tipini anlatmaktadır.⁷ Patrimonyal siyasî rejimde ülke bir büyük hane(household) hükmündedir. Hanedan, esas aileyi oluşturunken, padisah ev halkının başı olarak, Tanrı tarafından kendisine tevdi edilen tebaanın geçimini sağlamayı üstlenmiştir. Resmî görevliler de, aile reisi padisahın kulları sifatiyle doğrudan ona bağlı olarak büyük hanenin(royal household) işlerini gören hizmetkarlar durumundadır(Bendix 1973: 100; Findley 1980: 7). Batı feodalizmi ile Dogu patrimonyalizmi arasındaki temel fark, Weber’e göre, siyasî erkin çeşitli birimler arasında dağılması ile tek elde toplanması noktasında belirlemektedir(Bendix 1973: 368). Batı feodalizminde kral ve derebeyleri arasında bölünmüş siyasî erke karşılık, patrimonyalizmde bu, merkezde, tek elde toplanmaktadır. Dolayısıyla bu, merkezî ve geniş kapsamlı bir idari ve askeri kontrol mekanizması sağlayan patrimonyal memuriyetin gelişimi ve siyasî otoritenin, yönetici kul zümreye rakip olabilecek toplumsal tabakaları tasfiye çabasıyla, otokrasi ve mutlakiyetle karakterize bir yönetim tarzıdır.⁸ N. Berkes’e(1978: 23-31) göre de, ‘padişahlık rejimi’ denebilecek Osmanlı siyasî rejiminin en önemli tarafı, en üstün siyasî gücün, toplumdan soyutlanmış, hatta yabancılaştırılmış, ne köle ne de serf statüsünde olan (devsirme)bir ‘kul’ kitlesinin desteğine dayandırılmasıdır. Ona göre, Halifelik ile Sultanlık’ın birleştiği bu rejime, teokrasi veya feodalizmden farklı olarak ‘Dogu despotizmi’ denebilir.

Halifelik ile Sultanlık’ın birleştiği bu rejimin İslamî temelleri kanaatimizce İslam tarihinin en büyük alimi sayılan Gazâlî’de bulunabilir(Gencer 2000: 123). Gazâlî’nin, tüm İslami kurumların temsil edildiği halifelik kurami, halife, sultan ve biat ile halifenin sultani seçimini tasdik ettiren ve fetvaları ile seriatin iktidarını sağlayan ulema şeklinde üç unsur içeriyordu. **Halife** ve **sultan**, 1258 yılında Bağdat’ın Mogollara düşmesinden sonra ‘tek ümmet-tek halife’ idealinin kaybolması sonucu, Osmanlı’da İslamın ve Müslümanların silahlı koruyucusu **gazi** olarak tek bir merciye dönüşmüş;

⁵ Örneğin S. Mardin(1992: 90) de, Osmanlı seçkinlerinin, standart ikili tabakalaşma modeline uymayan ekstra unsurları tasfiye için yoğun bir çaba gösterdiğini söyler.

⁶ Weber 1978: I/231-2; Inalcik 1992: 49.

⁷ Ayrıntılı bilgi için, Bendix 1973: 100, 360-81.

⁸ Weber 1978: I/226-41; Bendix 1973: 266, 269.

hilafet yerine temel sosyo-politik ideal olarak gazâ kavramı öne çıkmıstı. Seriatın iktidarını sağlayan *ulema*, Osmanlılarda halkın-ümmeatin iradesinin temsilcisi sıfatıyla mesruiyet denetçisi işlevini görürken, *biat* işleminin ise, kanaatimizce, patrimonyal bir çerçevede, “zımnı bir sosyal sözleşme” ile gerçekleştirilmisti.

Osmanlılarda bu patrimonyal ve İslamî gibi geleneksel boyutlar yanında, gelişmiş patrimonyal bürokrasi işe, onlara, modern ulus-devletin nüvesini oluşturan ‘imperial’ bir boyut kazandırmaktadır. H. Inalcık’a(1992: 53) göre, Weber’in ‘sultanizm’ ile kastettiği Osmanlı siyasî rejiminin temelini oluşturan ‘halifevi’ siyasî organizasyon, yani Bizantin ve Sasani bürokratik geleneklerdir. Weber’in modern devletin temel özelliği olarak addettiği bürokrasi, geleneksel dünyada İran pratiginde en gelişmiş örneğini bulmuş ve Abbasi ve Büyük Selçuklu İmparatorluğu ve Anadolu Selçukluları sayesinde Osmanlılara intikal etmişti. Böylece ‘devlet’ hem Sultanın sahsında tecessüm eden ‘hakîkî bir kişilik’, hem de kapıkulları-bürokrasinin bekçiliğini yaptığı ‘hükâmî bir kişilik’ kazanmıştır; ancak son tahlilde siyasî mesruiyeti sultan temsil ettiğinden bürokratik, tüzel boyutun galebesiyle, kişisel devletin Batıda olduğu gibi, modern devlete, bir iktidar aygıtına dönüşmesi önleniyordu. Patrimonyalist mesruiyet ilişkisi, modern devletten olduğu kadar feodalizmden de farklıdır. Feodalizm savasta becerikli bazı kişilerin hakimiyetini anlatırken, patrimonyalizm, otoritesini uygulamak için memurlara ihtiyaç duyan bir kişinin hakimiyetini ifade etmektedir. Patrimonyal yöneticinin mesruiyeti, bir ölçüde tebaasının rızasına bağlıdır; o, imtiyazlı statü gruplarına karşı kitlelere hitap eder; cengaver-kahraman değil, tebaasının refahından sorumlu, ‘halkının babası’ ‘iyi kral’dır(Bendix 1973: 365).Bugün bile halk dilinde yasayan ‘devlet baba’ deyiminde olduğu gibi, ‘sultan-tebaa’ ilişkisinin ‘baba-ogul’ ilişkisine benzetildiği Osmanlı toplumunda(Inalcık 1958: 74) mesruiyet’i hükümdar temsil ediyordu.

Kanun ve mesrulastırma

Tarih içinde Osmanlıların da dahil olduğu siyasî sistemler geliştikçe, yönetimin çapının büyümesinden dolayı siyasî rejimin patrimonyal ve bürokratik boyutları arasında bir çelişki ortaya çıkmakta ve bu olgu, yönetici-elit zümresinin ayrı bir mesruiyet çerçevesi geliştirmesine zemin hazırlamaktadır. Basitleştirecek olursak bu, “gerçek/tüzel kişilik” ayırımında olduğu gibi, patrimonyal yönetimin karakteristiği ‘sahsîlik’ ve bürokratik yönetimin karakteristiği ‘gayri sahsîlik’ arasındaki bir çelişki olarak da görülebilir. Patrimonyal yönetimde görevliler, otonomiden, Weberyen terimle ‘rasyonel’ bir görev tanımından yoksun, sultanın sahsî hizmetlileri olarak ona tam bir sadakatle yükümlüdürler; dolayısıyla özgül bir kimlik ve kültür geliştirmeleri zordur. Ancak yönetilen alan büyüdükçe ve idarenin ihtiyaçları arttikça ortaya çıkan görevliler ‘yetki devri’ zorunluluğu, idarenin bürokratik ve ademi merkezî niteliğini pekiştirmektedir. Böylece patrimonyal görevliler, sultanın sahsî hizmetkari olmaktan, devletin memurları olmaya doğru giderler.

Tarihi olarak çeşitli bürokrasi tiplerine karşılık gelen siyaset tiplerinin semasını çıkardığı bir eserinde, M. Heper’e(1987: 16-7; 20) göre, sabit devlet normları görülmediği ‘kisiselci’(personalist) siyasette kurumsallaşma oranı düşüktür; burada,

sivil hizmetliler, daha çok hükümdarin kişisel araçları olarak davranırlar. İdeolojik siyasette ise devlet, 'yöneticinin şahsî'nda kurulmuş olsa da, gayri şahsî bir şekilde onu da bağlayan, sabit normlar etrafında kurumsallasmıştır; ancak bunun derecesi değişik ülkelerin tarihî gelişimlerine göre değişmektedir. İdeolojik siyasetlerin erken-modern dönemlerinde, patrimonyal görevliler zümresi, 'rasyonellik'ten çok 'yasallık'ı vurgulamaları bakımından Weber'in 'yasal-ussal' bürokrasi tipinden ayrılabilir bir 'makine bürokrasi'ye dönüştürülür ki, hükümdarin kendisi, bu makinenin dışında kalır. İnalçık'ın da(1997) ifade ettiği gibi, kişisel yönetim işaretleri gösteren ilk aşamanın ardından klasik çağında Osmanlı siyaseti, geleneksel bir patrimonyalizme dönüşmüş, gayri şahsî devlet normları gelişmiş ve yöneticilerin de onlara uyması beklenmiştir. Ancak bürokratik gelişim, Batılı ve Dogulu siyasî rejimlerin orijinal kompozisyonları üzerindeki etkileri açısından zıt değerlendirmelere konu olmuştur. Erken dönem Avrupa tarihçileri tarafından modern devletin gelişimine bir kanıt olarak olumlu açıdan değerlendirilen bürokratik gelişim, Osmanlıda özellikle merkezî yazıcı bürokrasinin gelişimi, bir çöküş alameti olarak alınmıştır(Faroqhi 2000: 554; ayrıca Lybyer 1966: 38). Çünkü böylece 'nefs-i nâtiqa' (Berkes 1978: 113)sifatiyla şahsında patrimonyal mesruiyeti temsil eden sultanın rolünü tehlikeye düşüren bir gelişmeyle rejimin orijinal terkihi bozulmakta, bürokratik nitelik patrimonyalizme ağır basmaktadır.

Ancak bürokratikleşme, patrimonyal hanenin büyümesinin kaçınılmaz sonucudur. Weber'in(Bendix 1973: 345) de gözlemediği gibi, patrimonyal görevlilerin sayısı arttıkça, bir tepe görevlinin nezareti altında merkezî görev birimleri oluşturma zarureti hasil olur. Nitekim Abbasi hilafetinde görülen 'veziriazam' makamı(vezâret) İslam ülkeleri dışında bile yaygınlaşmıştır. Böylece patrimonyal yöneticiler müzmin bir ikilem karsısında kalırlar. Böyle bir tepe görevlinin yokluğu rejimin çözülmesini getirme tehlikesi tasirken, onun varlığı da, kendi nihaî otoritesini tehdit edebilir. Osmanlılarda vezirlik makamının isminde değişime yol açan bu riskli dönüşüm, Kanuni zamanında gerçekleşmiştir. Osmanlı siyasî sisteminde padişah, yasama, yürütme ve yargı diye bilinen üç kuvvetin de basidir. Örneğin kadılar, yetkilerini yargının bası olarak Seyhülislamdan değil, sultandan alırlar. Yürütmenin bası da bizzat sultan'dır; Ahmed Cevdet Pasa'nın(Meriç 1979: 104) deyişleyle, padişah, hükümet işlerinin görülmesine " bizzat nasb-i nefis-i ihtimam" eder. Ancak ömrünün sonlarına doğru " kanûn-i kadim'e muhalefetle hasodabası İbrahim Ağayı defaten sadaret makamına getiren" (Meriç 1979: 104) padişah, bizzat Divanda bulunma adetini kaldırarak ve İbrahim Pasa'yi 'yürütmenin bası' haline getirerek 'nefs-i nâtiqa' rolünü kaybetmiş oluyordu.⁹ Sadrazam, padişahın yerine yürütmenin bası olma konumuna geçtiği halde, yargının bası olma rolünü padişaha birakan seyhülislam, politik bir inisiyatif tasimaktan uzaktır(İnalçık 1997: 94)). Sonuç, Osmanlı siyasî ve idarî rejiminin ideolojik siyaset yönünde 'modern'leşmeye başlamasıdır ki bu modernleşme, Koçi Bey gibi islahat layihacılarının

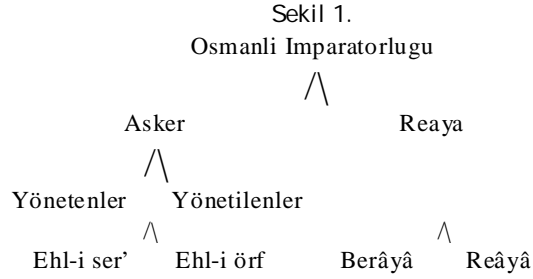
⁹ Mustafa Nuri Pasa(1327: I/115), Osmanlı kurumları tarihi açısından önemli kroniginde, bu hadiseyi, kelime anlamınca Padişaha yardımcılık ifade eden 'vezâret'(hamallık) makamından 'sadâret'e geçiş açısından dönüm noktası sayar ve bundan böyle veziriazamlara, sadrazam ve 'vekîl-i mutlak' ve daha sonraları 'sâhib-i devlet' denmeye başladığını belirtir.

vurguladığı üzere geleneksel Osmanlı sisteminin yozlaşması demektir. C. Fleischer (1986) Mustafa Âlî hakkındaki monografisinde, İmparatorluğun giderek büyüyen idarî ve malî ihtiyaçlarını karşılamak için XVI. yüzyılın sonlarında bürokrasinin ‘kanun bilinci’yle uzmanlaşma ve özerkleşmesi yönündeki gelişimin hızlandığını savunmaktadır. H. Inalcık(1998: 115) ise bu iddiaya itiraz etmektedir.

Bürokrasinin özerkleşmesi yönündeki bu gelişme, çifte-mesruiyet ve kimlik olgusunun da belirginleşmesi demektir. Bu olgu, Osmanlı siyasî sisteminin yukarıda açıklanan patrimonyal/emperyal ve İslamî niteliklerini temsil eden yönetici grupların formasyonuna yakından bakıldığında daha iyi kavranacaktır. Nispeten modern dönem sınıflandırmalarına göre Osmanlı yönetici kadrosu dört gruptan oluşuyordu: Seyfiye, ilmiye, kalemiye ve mülkiye. (Findley 1980: 15, 43). Ancak Lybyer(1966: 36) gibi öncü bazı Batılı araştırmacılar, geleneksel düalizm uyarınca bu sınıfları, idarî-askerî kesimden oluşan ‘yönetici kurum’ ve ilmiyeden oluşan ‘dinî kurum’ olarak iki ana kategoriye ayırmıştır. O, Batılı literatürde bu çifte-mesruiyet olgusunu belki de ilk tespit edenlerden biriydi. Ona göre(1966: 36) aralarında tam bir tekabül olmasa da bu iki kurum Batıdaki Devlet ve Kilisenin karşılığı olarak düşünülebilirdi. Ancak bu gruplar için “ehl-i örf” ve “ehl-i ser” etiketlerinin kullanıldığı Osmanlı geleneği açısından bu, pek de orijinal bir tasnif sayılamazdı(Sekil 1). Ehl-i örf tabiri, zamanla tüm idarî zümreyi ifade etmek için kullanılsa da, esasında, kanun’dan çok ‘nizam’¹⁰ denen rutin idarî tedbirlerle bir bakıma belediye başkanlığı işlevi gören ihtisap ağalarını kapsıyordu.¹¹ Yerli halktan gelen ve adalet ve eğitim alanlarında işlev gören “müderris, müftü, imam, kadi, kazasker, nakibül-esraf” gibi görevlilerden oluşan ehl-i ser’-dinî kurum, İmparatorluğa İslamî gelenek açısından mesruiyet sağlıyordu. Devsirme yani Hıristiyan kökenli idarî ve askerî memurlardan oluşan ‘Padisahın kulları’ statüsündeki ehl-i örf-yönetici kurum ise, imparatorluğun esas yürütme mekanizmasını oluşturmuyor ve ‘seküler’ bir mesruiyet çerçevesine dayanıyordu(Findley 1980: 11). Osmanlılar Orta Asya kökenli Mogol kanunlarını emperyal İslamî geleneğin ‘edeb’ tarzıyla birleştirerek İmparatorluk yönetimine seküler bir mesruiyet çerçevesi sağlamıştı. Osmanlı mesruiyet semasına göre, ulemanın temsilcisi seyhülislam, yönetenler ile yönetilenler arasında aracı olarak İslamî temelli sivil/sosyal mesruiyeti denetlerken, padisah, ‘nefs-i nâtika’ rolüyle dar planda, yönetici zümreler arasında seküler nitelikli siyasî/bürokratik mesruiyeti, geniş planda ise nihaî olarak İmparatorluğun etnik, dinî ve kozmopolit eksenli çok-katlı mesruiyet ve kimliklerini temsil ediyordu(Ayrıntı için, Imber 1995).

¹⁰ Aslında Osmanlı’da seriat, kanun ve nizam olarak üç norm türü vardı(Tafsilat için, Pakalın 1993: III/341). Bunun ifadesini, Nâbî’nin şiirlerinde de buluruz: “Biri tuğrâ-yi dil-ârâ biri fermân-i münîf/Biri ser’ü biri kânûn biri nazm-i alem” Yorulmaz 1996: 297.

¹¹ Pakalın 1993: I/510. Diğer taraftan Halil Inalcık, geleneksel Osmanlı siyasî literatüründe yönetici gruplardan önce ehl-i seyf, ardından da ehl-i ilmin zikredildiğini, ehl-i kalemin bunlara geç tarihlerde eklenmeye başladığını belirtmektedir. Nitekim Koçi Bey(1998: 14) de aynı şekilde, neredeyse elestirisinin tamamını kendilerine hasrettiği layihasında, ehl-i ilm ve seyfin yanında ehl-i kalemden bahsetmez.



Bu sema, modern hukuktaki ana taksime bakarak daha iyi anlasilabilir. ‘Devlet’ yerine ‘sehir’ esprisine dayali geleneksel dünyada, örneğin Yunan polisinde veya Islam medinesinde özel ve kamusal alan ve dolayisiyla özel/kamu hukuku ayirimi görülmez. Ancak Roma, Bizans, Sasanî, Abbasî ve Osmanli gibi modern devletin nüvesini olusturan medeniyetsel, emperyal sistemlerde bu ayirim ortaya çikar. Bu ayirim muvacehesinde Osmanli hukuku ikili bir yapı arz ediyordu: ser’i/örfî-sultanî hukuk veya seriat/kanun.¹² “Osmanli sivil toplumu” olarak adlandirabileceğimiz kesimde Islam hukuku açısından genel anlamda özel hukuk’a tekabül eden muamelât, ser’i hukuk tarafından düzenlenirken, “Osmanli resmî toplumu” olarak adlandirabileceğimiz kesimde kamu hukuku’na tekabül eden ‘ukûbât ise, Tursun Bey gibi aydinlar tarafından ‘yasag-i padisâhî’ kategorisiyle gerekçelendirilen, sultanin yetki alanina birakilan kanun’lar, yani ‘örfî hukuk’ ile düzenleniyordu.¹³ Birinci sikka giren muamelatta, ser’î hukukî düzenleme için İbrâhîm Halebî’nin Mülteqa’l-Ebhur adli eseri ‘resmî hukuk kodu’ olarak esas alinmisti.¹⁴ İkinci alanda ise Fâtih’in kanûnnâmeleri (Inalcik 1996: 327) ile baslayan kapsamlı bir ‘kanûnnâmeler corpus’u olusturulmustur. Özellikle (cezalar, arazi, fiyatlar, vergiler, para gibi konularda) siyasî ve iktisadî hayati düzenleyen Osmanli kanunnamelerinin, seriattan bagimsiz olarak tamamıyla pratik, seküler(dünyevi) mülâhazalardan kaynaklandigi tezi yayginlik kazanmistir.¹⁵ Osmanli sultanlarinin mesruiyetini Weberyen geleneksel otorite tipine dayandıran N. Vergin(2003: 61-3) ise, kanun/seriat düalizmini, yukarida belirtilen, stratejik ve

¹² Gibb 1963: 1/23. Yukarıda belirtildiği gibi daha da detaya inildiğinde seriat ve kanunun yanında bir de rutin idari tedbirler anlamına gelen nizam vardı. Osman Nuri Ergin’den naklen bunların arasındaki farkların izahı için bak. Pakalin 1993: III/341.

¹³ Inalcik 1996: 319-42; 1997: 68; Gibb 1963: I/19-25.

¹⁴ Lybyer 1966: 155; Cin 1990: 1/ 93, 143. Eserin, yabancı gözlemcilerin tanıklığını da içeren sosyolojik ağırlıklı bir değerlendirmesi için, Timur 1986: 61-4.

¹⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için, Akgündüz 1997. F. Köprülü(1983: 3-35) ise örfî hukuku, Islam amme hukukundan ayrı bir Türk amme hukuku olarak tanımlamaktadır. Ö.L. Barkan’ın görüşü de aynı doğrultudadır (Aktaran, Vergin 2000: 112). Diğer taraftan, örfî hukukun özerkliğini savunan Köprülü ile onun ser’î hukuka tabiiyetini savunan Akgündüz gibi araştırmacıların benimsediği iki yaklaşımın da eleştirisi için, Hassan 2001: 159-242.

mesrulasıtırma kararları modelinde olduğu gibi, Osmanlı elitlerinin belli bir tarihî konjonktürde yeni bir gelenek baslatmaları olarak almaktadır.

‘Mesruiyet’ kavramının soyagacına inme, Osmanlı hukuk düzeni hakkındaki bu kısmen oryantalist-ilhamlı dikotomik perspektifin revizyonunda bize yardımcı olacaktır. N. Berkes’in(1984: 28) belirttiği gibi, bugünkü Türkçe’yi kullananlar bu kavramın orijinal anlamını unutmuşlardır.¹⁶ Haklılık’in esas karşılığı ‘ser’î iken, ‘mesru’, ‘seriata uygunlaştırılmış’ anlamına gelmektedir. Bu, kavramsal olarak, seriata tam hakimiyeti olmasa da nihai anlamda belirleyiciliğini göstermektedir. Tarihî olarak İslam davasının bayraktarlığı misyonuyla kurulmuş ve gelişmiş Osmanlı İmparatorluğunda seriat, temel resmî hukuktur.¹⁷ Öyle ki, ferđi olarak Osmanlı sultanları bile ser’î özel hukuk hükümlerine tabiydi(Inalcik 1997: 75). Bu konuda Fatih Sultan Mehmed’in yanlışlıkla elini kestirdiği bir Rum mimarın affıyla ancak kadının kısas hükmünden kurtulduğu, klasik dönem Osmanlı İslam adaletine dair bir efsane gibi anlatılır. Seriat, asil iken, kanun, adeta ‘kerhen’ benimsenen, feodal-vari emperyal sistemin gerektirdiği bir arizî kategori olarak alınmıştır. Nitekim bu bilinç, bazı Osmanlı padişahlarını, kanun lafzının seriat ile birlikte zikredilmesini yasaklamaya kadar götürmüştü.¹⁸

İkincisi, seriat kavramını doğrudan İslam hukuku olarak tanımlamak eksik olacaktır.¹⁹ Bu, hem ‘hukûkullah’ (Allah’ın hakları) hem ‘hukûku’l-ibâd’i(kulların hakları) düzenleyen genel ilahî emir ve yasaklar manzumesi olarak ahlak ile içiçe geçmiş ideal, tabii hukuku temsil ederken, fıkıh, İslamın pozitif hukuk boyutunu oluşturuordu. Dolayısıyla ictihada dayalı herhangi bir hüküm, bir anlamda zaten ‘mesrû’, yani ‘seriata uygunlaştırılmış’ demektir. Diğer mezheplere göre Hanefilik, özellikle ‘aile maslahatı’ni

¹⁶Alman bilginleri(Richter 1989; 1995) begriffsgeschichte(kavram tarihi) yaklaşımla düşünce tarihi incelemelerinde sosyolojik bir çığır açmışlardır. Bu konuda biz maalesef, İngilizce’de The Oxford English Dictionary gibi, kavramların doğuşunu ve tarihî gelişimini saptayan, farklı asırlarda insanlara ne ifade ettiğini gösteren, kavram analizinde büyük bir yardım sağlayacak tarihî gelişmeye dayalı Türkçe sözlüklerden yoksunuz.

¹⁷ Konunun yetkin uzmanı Ali Fuat Başgil’e(1940: 63; 1960: 73) göre, “Osmanlı Devletinin esas kanunu seriat ve devlet prensibi de saltanat olmuştur. Kuruluşundan son günlerine kadar devletin hususi hukuku gibi, âmme hukuku da ruhunda ve esasında İslamî kalmıştır.” Kanun-seriat dikotomisi yaklaşımını benimseyen N. Berkes’e(1984: 28) göre ise Osmanlı âmme hukukundaki hiçbir yanın seriat kurallarından çıktığı söylenemez. Ona göre seriat kuralları, bir takım hukuki kurgularla yalnızca bir mesrulasıtırma aracı olarak kullanılmıştır.

¹⁸ Osman Nuri Ergin(1995: I/544), Osmanlı padişahlarının se’î hassasiyeti hakkında şu notu verir: “Kaffe-i ümur ve muameleatini ser’î Se.tevfik etmek daiyesinde oldukları ifadelerinden anlaşılan padişahlarımız, isdar ettikleri her ferman veya ahkamda seriatten bahsetmeyi ihmal etmemişlerdir. Hatta bu gibi hususatta ‘kanun’ tabirinin kullanılmamasını emreden padişahlarımız da tesadüf edilmektedir. Ezcümle Sultan Mustafa Han-i Sani’nin 1107 senesinde sadaret kaymakamına hitaben isdar ettiği, sureti atide muharrer hükümde badema evamir ve muharreratta münhasıran seriat lafzı kullanılarak kanun kelimesinin seriat lafzıyla birlikte irad edilmemesi emrolunmaktadır.”

¹⁹ Imber 1997: 30. Seriat ve fikhin anlamları hakkında A. F. Başgil’in(1960: 71-2) verdiği izahat ta oldukça isabetli ve doyurucudur. Maalesef onun bu konu hakkındaki vukufunu, günümüz ilahiyatçılarındaki bile bulmak zordur.

ilgilendiren ‘talak’ gibi konularda ‘hiyel’(Imber 1997: 34, 145)ile temayüz ederken, Ebus-Suud gibi Osmanli fakihleri ‘hikmet-i hükümet’ açısından, avami tabirle ‘kitabına uydurma’,²⁰ konusunda daha da ileriye gitmişti. Bunun en belirgin örneği tarım arazilerindeki ‘miri mülkiyet’ formülüdür. Miras konusundaki ser’î hükümlerin tatbikinin yol açtığı arazi mülkiyetinin parçalanması olgusu, ser’i olmayan bir yola tevessül ederek değil, soyut hükümet mülkiyeti (raqabe, miri mülkiyet) ile önleniyor, böylece Osmanli siyasi, iktisadi ve sosyal düzeninin belkemiğini oluşturan timar rejiminin başarıyla uygulanma imkanı doguyordu(Imber 1997: 123). Osmanli gibi bir Islam Imparatorlugunda geçerli kanunî düzenlemeler, teorik olarak seriata aykiri olamayacağından, altın dönemin seyhülislami verdiği fetvalar ile sultanî kanunları mesrulastırma, ‘seriata uygun hale getirme’ açısından temel fonksiyonu görmüştü(Imber 1997: 24, 40, 51, 82, 136, 269-72). Bu kez, örfî/sultanî hukuk, ‘törü’(Inalcik 1997: 70) veya ‘yasâg-i padisahî’den çok Islam hukuk usulünde geçerli ‘örf, maslahat ve ulü’l-emrin yetkisi’ kategorisi içinde gerekçelendirilmiştir. Ebus-Suud, böylece kanunu seriata tabi kılma açısından temel çerçeveyi çizmişti. Daha sonraki dönemlerde bu iki hukuk kategorisi arasında ortaya çıkan gerilimin, yani mesruiyet krizinin sebebi ise, Imparatorluktaki çözümlenmeyle birlikte bürokratik boyutun geleneksel olana ağır basması ve bir yandan yöneticiler katında Islamî duyarlığın azalırken, diğer yandan da Ebus-Suud ayarında mesrulastırma kapasitesine sahip alimler neslinin kesilmesi idi.

Din ü devletin gerçek anlamı

Giriste belirlediğimiz karar-tiplerini hatırlayacak olursak, Osmanlilar bastaki stratejik kararlar dogrultusunda gelişen kompleks siyasi sistem için iki-katli mesrulastırma yönünde karar almışlardı. Bunu Nasîrüddin Tûsî gibi filozofların geliştirdiği Hint kozmogonisine dayalı hiyerarşik bir dünya görüşü uyarınca toplumu çeşitli açılardan tabakalara ayırma süreci izledi. Osmanli toplumu, sultanin beratiyla “vergi vermeyenler/verenler”in karşılığı “yönetenler-yönetilenler(asker/reaya)” şeklinde iki ana tabakaya ayrılmıştı(Inalcik 1964: 44; 1997: 68). Mesrulastırma kararları dogrultusunda belirlenen noetik tabakalaşma kararları ise, özgül eğitimler sayesinde yönetici ve dinî kurum üyelerine ayrı hukukî çerçeveleri benimsetmeye yönelik bir siyasi kültür, yani kimlik kazandırmayı amaçlamaktadır. Merkezî yazıcı bürokrasinin yetistirildiği saray okulu Enderun mektebi ile imparatorlugun adalet ve eğitim alanlarında is gören ulemanın yetistirildiği medrese, noetik tabakalaşma sürecinin odaklarını oluşturmaktadır.

Padisahin kulları olarak Hiristiyani kökenli çocukları kalemiye sınıfına yetistiren Enderun mektebi hakkında Batili literatürde belki de tek monografinin sahibi B.

²⁰ Vergin 2003: 63 ve Oktay 1998: 69. Ona göre, Osmanli’da hukuk, iktidar basta olmak üzere fiili siyasi pratikleri, hatta emrivakileri sonradan mesru kılmak şeklinde a posteriorik bir tarzda islemektedir ve bu açıdan ulemaya temel bir rol düsmektedir. ‘Pragmatizm ile mesruiyet’ gibi iki temel ilkeyi benimseyen Osmanli insani açısından bunu makul karşılayabiliriz. Diğer taraftan Islam hukukunu teori ile pratik arasındaki açıkları tanımlamak, kısmen, seriat ile fikh arasındaki nüansi gözardı eden oryantalist yaklaşımın etkisinin sonucudur.

Miller'in(1941: 10-20) bu mektep ile gerek Bizanslı emsali, gerekse de Nizamiye medreseleri arasında dinamikleri, yapı ve misyonları açısından yaptığı mukayese önemlidir. Osmanlı üzerindeki tartışmalı Bizans etkisi, ona göre, bu okulun dinamikleri açısından da geçerliydi. Bizanslılar, Enderun Mektebi gibi, bir liyakat sisteminin demokratik temelinde hükümetin ihtiyaç duyduğu bürokratları yetistirmek üzere devlet-destekli ve tamamiyle seküler nitelikte bir hükümet okulu kurmuşlardı. Entelektüel, meslekî ve fiziksel eğitimi kapsayan her iki okulun müfredatında da vurgu, hukuk ve özellikle beserî bilimler üzerineydi. İslamî bir kültür de verilmekle birlikte ağırlık, seküler bir siyasî kültürü temsil eden İran kökenli 'edeb' tarzındadır(Lapidus 1991:91-3). Geleneksel dünyada 'hayat bilgisi ve tarzı' şeklinde geniş bir tazammun taşıyan 'edeb'(Khalidi 1996: 83-130; Bonebakker 1990) kavramının bugün için dört anlami ayırdelebilir. Birincisi, görgü, ikincisi bunu kazanma süreci(terbiye-tedib), üçüncüsü edebiyat ve dördüncüsü de 'liberal arts' kategorisine de sokulabilecek genel, ansiklopedik bir kültür ki bunların hepsi 'hayat bilgisi ve tarzı' kavramıyla özetlenebilir.

Zamanla 'âdâbü'l-mülûk ve'l-vüzerâ'(kral ve vezirlerin tarzı) adıyla özelleştirilen İran kökenli bu literatür, lider ve bürokratlar için 'hükümet ve idare sanatı' konusunda pratik birer rehber niteliğindedir. Doğuda 'nasihatname' veya 'siyasetname', Batıda ise 'mirror-for-princes' adıyla da bilinen bu literatür, kişilerden çok kurumsallığa dayalı modern mekanik dünya görüşünü yansıtan 'iyi yönetim'den çok 'iyi yönetici'yi hedefleyen geleneksel dünya görüşünün bir ürünü ve "haddini bilme/bildirme" şeklinde özetleyebileceğimiz bir toplum ve siyaset ethos'unun bileşimiydi. Batıda Aristo ile başlayan ahlakın bir türü siyaset anlayışına son veren, siyaseti değer'den arındıran Machiavelli'nin geliştirdiği "reelpolitik, güç dengesi ve hikmet-i hükümet" kavramları, Yakın Doğuda eskiden beri 'edeb' kültürünün ana temalarını oluştuyordu. Machiavelli'deki Doğulu edeb literatürünün etkisi hakkında bir araştırma yapıp yapılmadığını bilmiyoruz ama XIX. asırda Mısır'da hakim olan ünlü derebeyi Kavalalı Mehmed Ali Pasa'nın kendisi için özel olarak yaptırdığı Prens tercümesinin başlarına bir göz attıktan sonra devamını okumaktan istigna ettiğini biliyoruz. Genel anlamda edeb'ten 'âdâbü'l-mülûk ve'l-vüzerâ'ya geçişte olduğu gibi, sehir'in imparatorluk'a dönüşmesiyle birlikte hikmet-i amelîyenin de içeriği değişmiş; Aristo'da holistik bir ahlakın parçası olan siyaset, 'âdâb' literatüründe ve Machiavellian çizgide özerk bir statü kazanmış, kendine özgü dinamikleri, ilkeleri olan bir alan haline gelmiştir.

İslam-öncesi ve sonrası dönemleriyle Yakın Doğuda, Batıda olduğu gibi, yeni bir dünya düzeni kurmaya yönelik spekülâtif, kapsamlı bir 'siyasî düşünce' yerine görülen, 'siyasî kültür'dür. Kamu düzeninin devamı açısından siyasetin objektif, pragmatik birtakım kuralları vardır. Nitekim bu, ilgili literatürde, modern anlamda 'kurgusal' olmaktan çok, Sa'dî'nin Bostan ve Gülîstan'ı gibi, yaşanmış öykülere dayalı 'belgesel' diyebileceğimiz bir edebî formda anlatılmaktadır. Roma kökenli bir reelpolitik anlayışının uzantısı "böl ve yönet", "amaçlar, araçları mübah kılar" gibi geleneksel ahlakla uzlaşması zor birtakım düsturlar, Osmanlı'dan Türkiye'ye siyasî kültürün önemli bir boyutunu oluşturmıştır. Âdâb kültürü İslamî değerlerle tezada düşse bile, aslî zenginliği, siyasetin doğası ve mülkün bekası açısından, ulema içindeki ifade

oturmusluğu savunular(purists) tarafından bile kaçınılmaz görülmüştür(Findley 1980: 11).

Bu, kısmen çeliskili boyutlar aslında, geleneksel Osmanlı siyasî kültüründe ‘din ü devlet’ ikizliği olarak ifadesini bulmuştur. Ancak biz daha önce orijinal kaynaklara inerek bu kavramların aslında, ‘diyanet ve hasmet’ şeklinde, hükümdara ait kişisel vasıflar anlamına geldiğini göstererek, “din ve devlet kurumları” şeklindeki telakkiye dayanan modern anakronizme dikkat çekmistik(Gencer 2000: 111). Platonik geleneği izleyen Farabî’nin hükümdarın donanması gereken vasıflar olarak belirlediği ‘hikmet ü adalet’in yerini, Gazalî sonrası gelenekte ‘din ü devlet’ almıştı. Çünkü yukarıda da değindığımız gibi, özellikle Abbasî döneminde belirginlesen, İslam’da otoritenin teorik ve pratik boyutları, yani zayıf halifeler ile güçlü sultanlar arasındaki çatlak sonucu beliren uzlaştırma-mesruiyet arayışı, Gazalî’yi “hikmet ve adalet” yerine “din ü devlet” şeklinde bir formüle götürmüştü. Gazalî, El-İqtisâd gibi dikey boyutlu ilmî geleneği temsil eden eserlerinde formel, İslamî-hukukî kaynakları açısından otoriteyi tanımlarken, El-Tibrü’l-Mesbûk gibi yatay-edebî geleneği içindeki eserlerinde de otoritenin “din ü devlet” tev’emani gibi siyasî kültür boyutunu işlemiştir.

Osmanlıda varlıklarını mülkün varlığıyla özdeşlestiren ehl-i kalemin (bürokratlar) varlık sebebi, bizzat mülkün, yani bugünkü anlamda devletin yasatılmasıdır. Kalemiye adayları oğlanlar, Enderun mektebinde her türlü metafizik mülahazadan veya nefsanî kayıdan azade, sadece padisah efendisine ve onun mülküne en iyi hizmeti sunmaya yönelik bir ‘edeb’le yetistirilmektedir. Osmanlı yönetici kurumu mensubu çelebi’lerin dillere destan zarafeti(Miller 1941: 94), emperyal ve medeniyetsel boyutlara sahip böyle bir sadakat ve ‘hizmet’ ethosunun gereğidir. Bir imparatorluk yapısı ve vizyonu içinde amaç, edebînin geniş anlamıyla hem dilsel (yazılı ve sözlü), hem de davranışsal ifade tarzında(üslup) zarafeti yakalamaktır. Sınıfın adını aldığı ‘kalem’ kavramından da anlaşılacağı gibi, yazışma(correspondence) merkezi bürokrasinin temel işlevini oluşturmuyordu(Inalcik 1997: 100). Bu sebeple “üslubu beyan, aynıyle insan” sözünden de anlaşılacağı gibi, insâ-yazı üslubu insanın kişiliğinin aynası olarak alınmış ve zarafet bu iki boyutu kapsayan bir bütünlük içinde düşünülmüştür.

Bu açıdan Enderun eğitimi, M. Weber’in(1951: 126; Bendix 1973: 365) tespit ettiği, tarihte patrimonyal idari hizmete hazırlık için geliştirilen üç eğitim türünden en çok Çinli üdeba(literatî) eğitimine uymaktadır. Çinli bürokratların tamamıyla politik nitelik taşıyan edebiyat eğitimi, Hindistan, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’daki eğitim gelenekleriyle bu edebî karakteri dolayısıyla buluşuyordu.²¹ Bürokrasideki yazı işlevinin öneminden dolayı üdeba için değer taşıyan beceri, konuşmak değil, sanatsal olarak okumak ve yazmak idi(Weber 1951: 124-6). Konuşmak tamamıyla avama özgü bir husus olarak görülüyordu. Öğrencilere susmayı öğretmekle başlayan (Lybber 1966: 78) Enderun’un müfredatında da Arap ve özellikle Fars dili ve edebiyatı eğitimi, sarf, nahiv,

²¹ Max Weber’e (1951: 121-2) göre bu tür geleneklerde eğitimin edebî bir karakter taşımasının sebebi, onun tamamıyla meslekî olarak kutsal kitap incelemesi için edebî eğitim almış Brahman, Haham, ruhban, kesîs ve alimler gibi dinî temsilcilerin elinde olmasıdır. Nitekim scribe(katip bürokrat) kelimesi, scriptur(kutsal kitap)’dan gelmektedir.

belagat, insa ve siir önemli bir yer tutuyordu(Miller 1941: 94). M. G. S. Hodgson'ın(1974: III/123) belirttiği üzere, bütün Türk yönetimli toplumlarda olduğu gibi Osmanlı'da da Fars kültürü baskın durumdaydı. Ancak "Kim öğrendi Farsî, gitti dinin yarısı" gibi sözlerden de anlaşılacağı gibi, seküler karakterinden dolayı ulema tarafından iyi gözle bakılmayan Farsça, medreselerde yasaklandığı için, saray okulu yanında tekkelerde öğretiliyordu(Inalcik 1997: 201).

Dinî aristokrasi dışındaki halk(lay) kesiminden gelen ve seküler bir eğitimle yetişen Çinli üdeba, kutsal ve zorunlu bir varlık olarak devleti veri almış, "hikmet-i hükümet, resmî görev ve kamu maslahatı" gibi kavramları geliştirmişti. Çinli üdeba, devletin 'doğru' idaresi için geliştirdiği pratik ilkelerle zamanla oluşturulan gelenegin temsilcileri haline geldi(Weber 1951: 111-3). Enderun mektebinde de Çinli üdebaya uygulanan müfredatta olduğu gibi mantık, matematik, fizik ve felsefe gibi entelektüel disiplinler öğretilmiyordu(Miller 1941: 95). Zira hükümet idaresi ve böylece sosyo-politik düzenin sürdürülmesi gibi tamamiyle pragmatik bir kaygıyla hareket eden Çinli üdeba, aynen Osmanlı'da olduğu gibi, bu tür nihai problemlerin çözümüne yönelik spekülatif-entelektüel uğraşları "bidat" tehlikesinden dolayı verimsiz görerek reddetmişti(Weber 1951: 127). Çin'de alışılagelmiş anlamda bir din kavramı olmadığı için üdeba, mistik-askin-büyüsel nitelikli popüler inançları elimine ederek formel ve rasyonel-seküler nitelikli Konfüçyüs'ün öğretilerini bir resmi mezhep haline getirdi. Bu, bireyler tarafından 'kozmetik ve toplumsal düzene uyum'u, dolayısıyla mesruiyet ve sosyo-politik istikrarı sağlamak için formüle edilmiş, toplumun ana kütlesi tarafından benimsenen ortodoks(sünnî) inancı temsil ediyordu(Weber 1951: 143, 152-3). Tarihteki siyasî sistemlere sosyolojik olarak bakıldığında "ortodoksi, rasyonalite, mesruiyet, otorite, gelenek, medeniyet ve düzen" arasında zincirleme bir ilişki olduğu görülmüyordu. Nitekim M. Weber'in dikkatle incelediği gibi, Konfüçyanizm-Taoizm veya ortodoksi ile heterodoksi arasındaki mücadele süreci, Çin İmparatorluğundaki sosyo-politik güçler arasındaki mücadeleden kaynaklanan yapısal dönüşümler sürecine paralel bir seyir izlemiştir. Weber'in yaptığı gibi Batı dünyasına özgü Katolik ve Protestanlık odaklı bir din sosyolojisi incelemesi bu konuda Çin örneğiyle ilginç bir mukayeseye imkan vermektedir.

Böylece 'ortodoksi', özellikle emperyal siyasî sistemlerin istikrarı açısından merkezî bir kavram olarak belirlemektedir. Osmanlıların sofistike, çift-katlı mesruiyet formülasyonu, aslında bu konuda Ortadoğu-İslam tarihindeki olumlu ve olumsuz tecrübeler birikiminden süzülmiştir. Osmanlı otoriteleri özellikle Abbasi İmparatorluğunun yakalandığı mesruiyet krizinden gereken ders ve tedbirleri almışlardır. İslamın parlak altın çağlarını simgeleyen Abbasi İmparatorluğu, çeşitli kadim ve zengin medeniyetlerin kavsak noktasında bulunmasından dolayı yakaladığı kültürel açılım imkanları sayesinde asiri bir özgüven geliştirmiş ve kozmopolitan bir vizyonla heterodoks rasyonalist Mutezileyi resmen benimseyerek, elit ve kitleye yönelik heterodoks ve ortodoks, diğer bir deyişle seküler ve dinî mesruiyet çerçeveleri arasında bir ayırımı gitmeyi ihmal etmişti. Ayrıca hem dini ve hem dünyevî otoriteyi temsil iddiasında bulunan Abbasi halifeleri, ortodoksinin ve dinî mesruiyet/otoritenin temsilcisi ulemayı merkezden dışlamıştı. Bunun yol açtığı vahim mesruiyet krizi ve siyasî çözülme

ise İslam topluluğunun geleceğini tehlikeye atmıstı(Lapidus 1991: 122-5). Heterodoksi kaynaklı mesruiyet krizi açısından XVI. asrın başlarında tarih sahnesine çıkan Safevî ve Hind-Mogol İmparatorluklarının kaderleri de Abbasi'ninkinden pek farklı olmayacaktı(Hodgson 1974: III/105; Lapidus 1991: 461).

Ancak Osmanlı becerikli, sofistike mesruiyet formülüyle aynı akibete ugramaktan kurtuldu. Büyük ve Anadolu Selçukluları ile baslatılan mesruiyet krizinin telafisine yönelik rejimin gelişimini tamamladı. Yukarıda belirttiğimiz gibi, İslam tarihinde teori ile pratik, yani ideal bütüncül otorite ile fiili iktidar odası arasındaki açığı gidermeyi amaçlayan Gazâlî'nin formülü doğrultusunda halife-gazi ile ulema, yani dinî ve dünyevî otoriteler arasında bir esgüdüm sağlandı. Ulema, dinî otoritenin temsilcisi sıfatıyla hükümet mekanizmasının bir bileşeni haline gelerek mesruiyetin sınırlarını belirledi. Özellikle Yavuz Selim'in fütühatından sonra İslamî rengi ağırlık kazanan Osmanlı İmparatorluğunda, Çin'de Konfüçyanizm gibi, düzen açısından sünî İslam inancı, resmî ideoloji olarak benimsendi. Sünî İslam, hem 'berâyâ'²² adını alan şehirli Müslüman çevre'nin, hem de merkez'deki ulemanın(Sekil 2), daha doğrusu "merkez ile çevre arasındaki sınır çizgisi üzerinde yer alan"(Mardin 1992: 40) ve yönetenler ile yönetilenler arasında aracı olarak İslamî nitelikli sivil/sosyal mesruiyeti denetleyen 'dini kurum'un mesruiyet çerçevesini oluştuyordu. Öte yandan merkezdeki 'yönetici kurum'un mesruiyet çerçevesini ise seküler nitelikte kanunlar oluştuyordu. Enderun mektebinde kalemiye adayları, entelektüel olarak aldıkları İslamî ve edebî bir kültürün yanında, Kanunnameleri de dikkatle inceliyorlardı(Lybyer 1966: 77).

Bu açıdan Osmanlı'nın geliştirdiği bu seküler/dinî çifte mesruiyet modelinin, bir mukayese yapılacak olursa, hem Çin, hem de Abbasi İmparatorluğundan farklı olduğu görülmektedir. Bir aile modeline göre örgütlenen Çin'de nispeten yekpare sosyo-ideolojik yapıdan dolayı kutsal/seküler hukuk, diğer bir ifadeyle tabii/pozitif hukuk gerilimi görülmez. Çinli patrimonial kadılar tedvin edilmiş genel, soyut kurallara göre değil, 'teamül ve insaf(equity)' esaslarınca müsterek hukuka göre yargı yapıyorlardı. Bu sebeple Çinli üdeba, Osmanlıdaki hem yönetici, hem dinî kurumun karsılığı olarak Konfüçyanizme dayalı ortodoksi ve mesruiyetin tek temsilcisiydi. Nitekim imtiyazlı bir statü grubu olarak üdeba, Osmanlıda kalemiye ve ilmiyeye(Mardin 1992: 92) verilen imtiyazların bütününe sahipti(Weber 1951: 129; 147-150). Abbasi İmparatorluğunda ise resmen seküler ve heterodoks bir yasal-ideolojik çerçeve benimsenerek elit ve kitleye yönelik mesruiyet küreleri ayrıştırılmamıştı. Fatih Sultan Mehmed ise İstanbul'un fethinden sonra Abbasi-benzeri bir 'medeniyet' vizyonu ile, kozmopolitist bir yaklaşımla İmparatorluğu yeniden yapılandırmaya yöneldi. Fatih, bir yandan örfî kanunları tedvin ederek İmparatorluğu seküler bir yasal temel sağlarken(Inalcık 1996: 126), öte yandan Bağdat sarayında olduğu gibi, antik Yunan medeniyeti eksenli kozmopolitist bir anlayışı, gerek Enderun mektebinin, gerekse de medresenin müfredatına ve saray kültürüne

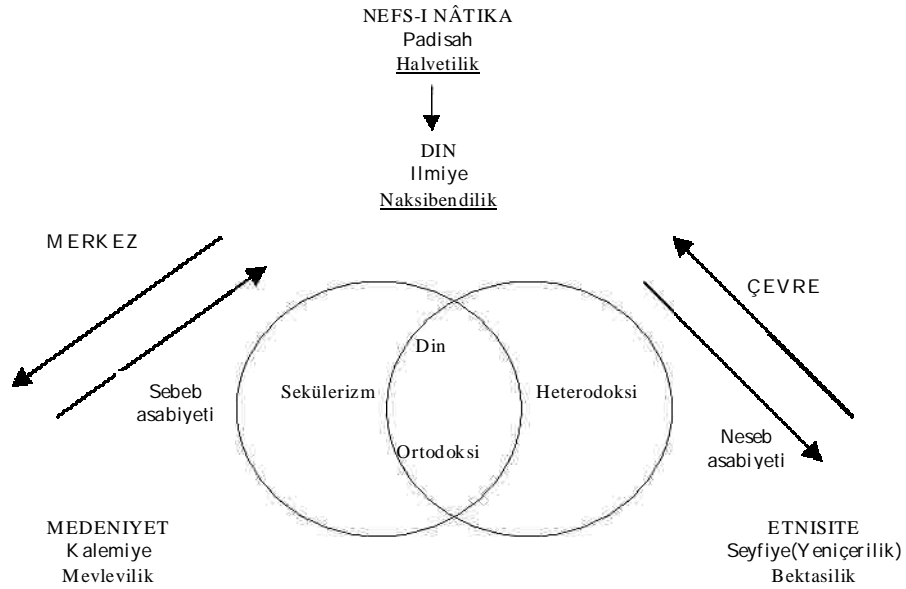
²² Osmanlı tebaası için genelde 'reâyâ' kavramı kullanılmakla birlikte, Koçi Bey'de(1998: 13, 15) olduğu gibi bu kavram, özde Müslüman olmayan zimmî kesim, yani haraç deneni vergi karsılığı askerlik hizmetinden muaf olan tebaaya isaret ederken, Müslüman tebaaya Arapça'da 'halk, insanlar' anlamına gelen 'berâyâ' denmektedir(Sekil 1).

yansitti. Orijinal Batılı kaynaklara dayanarak onun devrini bir tür Rönesans olarak nitelendiren Miller(1941: 42), Enderun müfredatının bile Platon'un Cumhuriyet'inden alınmış olduğu izlenimini verdiğini belirtmekte ve Fatih'in bu kültürel eğiliminin oğlu II. Bayezid tarafından bile heretik bulunduğunu aktarmaktadır. Yavuz Sultan Selim devrinde ise İmparatorluğun 'evrensel'den çok 'İslamî' karakteri ve mesruiyet çerçevesi belirginleşti. Kanuni Sultan Süleyman zamanında ise esas denge ve sentez bulunmuş, Ebus-Suud gibi zirve alimler sayesinde sofistike mesruiyet modeli kiyamına erismisti.

Merkez ile çevre arasında bağlantı

Bu sofistike modeldeki mesruiyet boyutlarını bir yandan dinî/seküler, öbür yandan ortodoksi/heterodoksi düalizmleri oluşturmaktadır. Şekil 2'de olduğu gibi, buraya kadar kalemînin seküler, ilmiyenin ise dinî/ortodoks mesruiyetin temsilcileri olduğunu gördük. Bu semada din/heterodoksinin temsilcisi olarak ise seyfiye, yani Bektasılık mensubu Yeniçeriler görülmekte ve bu noktada sosyo-politik yapının daha geniş bir analizine ihtiyaç doğmaktadır.

Şekil-2:
Osmanlı Yönetim ve Mesruiyet Seması



Mukayeseli siyasetin öncüleri Almond-Bingham(1978: 66-9), modern siyasî yapılarındaki farklılaşma ve uzmanlaşmayı inceledikleri eserlerinde, bu analizin, tarihf-geleneksel siyasî sistemlere de uygulanabileceğini söylerler. Siyasî sistemler için 'sistem, süreç ve siyasa' olarak üç analiz düzeyi geliştiren Almond(1978: 61-8)a göre, -

Osmanlı'ya da uygulanan- 'hiyerarsik, kumandacı'(commanding) ile 'poliyarsik, pazarlıkçı'(bargaining) siyasî süreç yapıları arasındaki ayırım abartılmıştır. Genelde geleneksel olanları karakterize eden otoriter ve modern demokratik siyasî sistemler, yalnızca makro bir perspektiften yapısal-islevsel farklılıklar değil, mikro, sosyolojik-kültürel bir perspektiften ürettikleri değerler manzumesi ile değerlendirilmelidirler(Almond 1978: 66). Osmanlı ülkesinde, siyasetin önceliği ve mutlak belirleyiciliği, tabandan tavana yerine, tavandan tabana bir gelişmeyle, sosyo-ekonomik dinamiklerin siyasî sistemi şekillendirmesi yerine, siyasî iradenin sosyo-ekonomik tabakalasmayı belirlediği şekilde yaygın bir kanaat vardır(Vergin 2003: 124-130). Aslında bu indirgemeci ve uçsal Marksçı ve Paretoçu perspektifleri uzlaştırabilecek nitelikte Parsoncu 'sosyal sistem' teorisinin Osmanlı gerçeğini analiz açısından daha elverişli olduğu söylenebilir. Üreme, iktisat, siyaset ve kültür gibi farklı toplumsal alt-sistemleri bütüncül bir sosyal sistem teorisinde terkip eden T. Parson'a göre, bütün sosyal sistemlerin dört temel işlevi vardır: Örüntü-sürdürme, çevreye uyum, hedef-erisimi ve bütünleştirme(Deutsch 1969: 116-8). Ona göre siyaset, yani hükümet, bu sosyal sistemin üçüncü işlevini oluşturan hedef-erisimini(goal-attainment) sağlayan, yani bir toplumu, seçmiş olduğu hedeflerin takibi için organize eden bir alt-sistemden ibarettir. Demek ki, siyasî felsefe, Nasîrüddin Tûsî gibi kaynaklardan da anlaşılacağı gibi, esasında bir topluma egemen olan genel telakkinin bir türevinden, izdüşümünden ibarettir. Bu, genel anlamda Türk-Dogu dünyasına egemen olan 'haddini bilmek' şeklindeki bir düzen anlayışıdır. S. Mardin(1992: 101; ayrıca 1991: 188), Türklere özgü aile protokolü örneğinden hareketle Osmanlı tabakalasmasının arkasındaki bu toplumsal-kültürel boyutu net bir şekilde göstermiştir.

İmparatorlukların siyasî yapıları hakkındaki eserinde 'patrimonyal ile 'emperyal' sistemler arasında bir ayırım yapan S. N. Eisenstadt(1969: 22-4)'a göre, 'emperyal' sistemlerin 'patrimonyal' olanlardan farkı, 'merkez'in, yapısal ve sembolik olarak 'çevre'den farklılaşmış olması ve bu farklılaşmayı koruma ve kendi hedef ve değerlerini 'çevre'ye dayatmaya çalışmasında belirir. Ancak onun çalışmalarında Osmanlı İmparatorluğunun 'patrimonyal' ve 'emperyal' kategorilerden hangisine uyduğu konusunda bir tereddüt vardır(Findley 1980: 353). Kanaatimizce 'emperyal' kategoriye sokularak Osmanlı siyasetindeki ideolojik-totalitaristik anlamda merkezîyetçi boyuta vurgu yapılması en azından klasik dönem için çok isabetli değildir. Sunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, en azından klasik dönem için, modern ideolojik iktidar politikası Osmanlı dünyasına çok yabancıdır. Çağımızda D. Easton gibi bazı bilim adamlarında, bir tür, siyasetin Machiavelli-öncesi geleneksel anlamına dönüş görülmektedir. Buna göre, bir hane simülasyonuna dayanan patrimonyalizmin kelime anlamına uygun olarak, Osmanlı'da merkezin işlevini, D. Easton(1968: 129)'in

Taniminda oldugu gibi, “bir toplumda üretilen ‘deger’lerin²³ otoriteye dayanilarak paylastirilmasi süreci” olarak tanimlayabiliriz.²⁴

Bu otoriteyi temsil eden padisahin ‘kerim –devlet- baba’ olarak varlik sebebi ise, “çocuklarinin karnini doyurmak, hanesinin(tebaa) refah”ini saglamaktir. Günümüze kadar ulasan deyimle ‘karni tok, sirti pek’ insanlardan olusan bir toplulugu hedefleyen patrimonyalizmin karakteristigi(Bendix 1973: 365) bu refah felsefesinin nihai amaci ise, kanaatimizce, özellikle Çinli ve Islamî dünya-görüslerine uyan bir ‘barisçilik’(pacifism)tir. Zincirleme bir iliski halinde gösterirsek: refah? adalet ? düzen? baris. Böyle bir patrimonyal siyaset anlayisi, esasinde, bir idare(administration), siyasa(policy), yani eylem plani demektir ki Osmanli dünyasinda bu, ‘tedbir-i ümür-i memleket’(ülke islerinin görülmesi-Koçi Bey 1998: 16) olarak ifade edilmektedir. Patrimonyal siyasetlerin bu idarî özelligi o kadar belirgindir ki, M. Weber’in(Bendix 1973: 367) belirttigi gibi, sistem tüm hukuk ve yargi sorunlarini idarî sorunlara dönüştürür. Nitekim Osmanli dünyasinda kadilarin adlî görevin ötesinde ayni zamanda çok-yönlü idarî islevler üstlenmesi de, Weber’in bu tezini dogrulamaktadır.²⁵

Osmanli toplumu, sultanin beratiyla ‘vergi vermeyenler/verenler’in karsiligi ‘yönetenler-yönetilenler(asker/reaya)’ seklinde iki ana tabakaya ayrilmisti. Bu tabakalar arasinda ‘reayanin haklarina’ karsi ‘askeriyenin imtiyazlari’ seklinde özetleyebilecegimiz bir nimet-külfet dengesi kurulmustu. Bütün patrimonyal sistemlerde oldugu gibi(Bendix 1973: 366) burada da amaç, tebaadan, ülkeyi geçindirme isini üstlenmis yönetim merkezinin ihtiyaç duydugu iktisadî kaynagi saglamak ve merkezden bagimsiz rakip ekonomik ve politik güç odaklarinin zuhurunu önlemektir. Askeri tabakaya özgü imtiyazlarin bir müktesep hak arayisina dönüşmemesi, “statü grubu”nun bir “çikar ve baski grubu” haline gelmemesi ve ‘hakli’ reayanin da “haddini asarak” “imtiyazli askeriye” tabakasına geçisinin önlenmesi, imparatorluk felsefesinin temel kaygisiydi.²⁶ Osmanli otoritelerinin mevcut düzenin korunmasi için gösterdikleri titizligin neticesi siki zecir(COERCION) siyasalarini gene toplumsal kültürün bir izdüşümü “baba senin iyiligin için sever de döver de” anlayisinda temellendirebiliriz.

Osmanli sistemi yönetenler/yönetilenler veya merkez/çevre olarak düalist, hatta bazı açilardan dikotomik bir sekilde yapilandirilmis olsa da aralarinda güçlü sembolik-kültürel bağlantilar kurulmustu. S. N. Eisenstadt’in (1969) tarihî bürokratik imparatorluklardaki ‘sistem, süreç ve siyasa’ yapilarinin özelliklerine dair tespitleri, bu olgunun daha iyi anlasilmasini saglayacaktır. Özetle aktarmak gerekirse, ona göre Osmanli gibi bürokratik imparatorluklar hacim olarak büyüdükçe, diger siyasî sistemleri

²³ Degerler’i, insanların sahip olmak istedikleri maddi ya da manevi seyler, yani iliskiler olarak tanimlayabiliriz. Daha çok Harold Laswell’a dayali olarak siyasî sisteme iliskin degerler hakkında daha genis bilgi için bak, Deutsch 1970: 11-5; 35-8; ayrıca Vergin 2003: 44.

²⁴ Bu, Macpherson’in(1988: 49) gelistirdigi toplum modellerinden birincisi olan, geleneksel statü toplumunun mekanizmasına da uymaktadır.

²⁵ Konu hakkında tafsilat için bak, Ortayli 1994.

²⁶ Çöküs döneminde Koçi Bey(1998: 17) gibi gözlemciler, reayaya yeniçeri ya da timar sahibi olma hakkinin taninmasiyla temel tabakalasma kuralinin ihlal edilmesini, çöküs sürecinin temel sebeplerinden biri olarak göstermistir(Inalcik 1964: 44).

zaptedip diger etnik gruplari asimile ettikçe, toplumsal ve mesleki tabakalar daha da farklılastıkça, dinî mezhep ve tarikatlar siyasî yapılardan ayrı hale geldikçe, siyasî siyasa hedefleri üzerinde az-çok açık ve mesru bir mücadele süreci başlar. Bu durumda, siyasa-yapım sürecindeki girdi ve çıktıları içeren siyasî süreç analiz düzeyi açısından, “siyasî çıkarların ifadesi, siyasî talep ve kaynakların toplanması ve siyasa kararlarının alınmasına yönelik uzmanlaşmış siyasî girdi yapıları” belirlemektedir. Sosyal bölünmeler ve meseleler daha kompleks ve yeterli personel ve rizayı sağlama işleri daha zorlu hale geldikçe böyle uzmanlaşmış girdi yapılarına uzmanlaşmış sistem ve siyasa yapıları eslik eder.

Tarihî bürokratik imparatorlukların patrimonyal özelliklerinden dolayı, Osmanlı sisteminde kalemiye, seyfiye ve ilmiyeden oluşan yönetici kesim, idari personel oldukları kadar, karar-alma, rejimi kontrol ve muhalefet imkanına sahip siyasî aktörler idi. M. Heper(1974: 3-7), Osmanlıdan Türkiye’ye bürokratların, biçimsel rasyonaliteye geçmiş Batıda olduğu gibi teknik bir görev tanımı uyarınca, siyasî programların uygulayıcısı(instrumental) olmanın ötesinde, otonom siyasî iradeye sahip aktörler olduğu gözleminde bulunmaktadır.²⁷ Örneğin siyasî sistemde süreç işlevlerinden olarak saptanan(Almond 1978: 169, 198) ‘çıklarların ifadesi’(interest articulation) ve ‘çıklarların bağdastırılması’(interest aggregation) işlevlerini Osmanlı ve Türkiye’de bürokratlar görmektedir(Heper 1974: 3). S. Mardin de(1991b: 179) Osmanlı sultanının mutlak gücünün söz konusu üç yönetici zümre arasındaki güç dengesiyle dizginlendiğini tespit etmektedir. Bu açıdan merkez, aslında çevreye ait temel bir koalisyonu temsil ediyordu. Merkez ile çevre arasındaki bu bağlantı ise ‘kültürel bir korporasyon’ sistemiyle sağlanıyordu.

Yukarıda geçtiği gibi, tarihî bürokratik imparatorluklardaki yapısal-ışlevsel farklılaşma ve uzmanlaşma sürecini anlatan S. N. Eisenstadt(1969: 303), -merkez ile çevrenin karşılığı olarak alabileceğimiz- siyasî ve toplumsal yapıların bağlantısını kuracak formel kurumların yokluğu durumunda, bu bağlantının, siyasî davranış ve süreçlere yönelik bir normlar manzumesi, yani kültürel kanal sayesinde kurulduğunu belirtmektedir. Yani geleneksel sistemlerin işlemlerini sağlayacak derecede formel-kurumsal farklılaşma ve uzmanlaşmanın bulunmadığı durumlarda informel, sembolik kültürel mekanizmalar devreye girmektedir ki bu mekanizmalar aslında farklı alt mesruyet tabakalarını temsil etmektedir. Bu tespit, otoriter ve demokratik siyasî sistemlerin, yalnızca yapısal-ışlevsel farklılıklar değil, ürettikleri değerler manzumesi ile değerlendirilmelerini savunan G. Almond’un (1978: 66) yaklaşımla da uyumludur. S. Mardin de(1995: 160) sivil topluma tekabül eden orta sınıfların bulunmadığı Osmanlı İmparatorluğunda din kaynaklı ideoloji ve kültürün halkla hükümet arasında bağlantı işlevini gördüğünü belirtmektedir ki, toplumu çeşitli düzeylerde birbirine bağlayan bu ortak ‘İslamileştirici’ dil(idiom), onun son çalışmalarında daha net bir şekilde tespit edilmiştir(Mardin 1991a: 117). Örneğin Gazâlî ve İbni Haldun yanında, Osmanlı’nın temel İslamî-ilmî kaynaklarından birini oluşturan Mâverdi’nin(1997) edeb’in seküler ve İslamî boyutlarını, dolayısıyla bürokrat seçkinler ile Müslüman kitleyi birbirine bağlayan

²⁷ Yönetimde siyasallaşma hakkında ayrıca bak, Oktay 1998: 137-140.

ünlü eseri Edeb r d-D ny  ve d-D n'in Osmanlı dünyasındaki yaygın kabul , bu ortak kültürel dilin bir göstergesi sayılabilir.

Batıda Machiavelli ile baslatılabileceğimiz iktidar politikası sürecinde, 'yöneten/yönetilenler' ilişkisi ogunlukla 'iktidar/muhalefet' mücadelesi seklini almış Newton fiziği ile başlayan Batılı dünya-g r sindeki mekanistik d n s me bağlı kurumsallaşma sürecinde siyasî sistemde bir kompartmanlaşma olgusu ortaya çıkmış, kilise ve devlet gibi iktidar aygıtları ile halk arasında aracılık veya hakemlik islevi görecek, Machiavelli ve Montesquieu'nun 'mutavassit'(intermediate), Durkheim'in da 'ikincil' dediği, loncalar gibi tüzel kisilige sahip kurumların yer aldığı bir sivil toplum kesimi ortaya çıkmıştır. Bu açıdan yönetilenlerin, R. Bendix'in deyiimiyle(Aktaran Mardin 1969: 264, 279)  st otorite ile böyle 'aracılı' yerine 'doğrudan' bir ilişkide olduğu Osmanlı toplumu, K. Wittfogel'in(1967) 'oriental despotism' kategorisine sokulmuştur(Vergin 2003: 190-200). Osmanlıda önce ulemanın daha sonra da tarikatların konum ve islevlerinin analizi, bize bu tespitin geçerliğini sinama imkanı verecektir.

Koçi Bey(1998: 14), İmparatorlukta yönetici zümreler arasında, ulema'yı asker ile re'ayadan ayrı üçüncü bir sınıf sayarak mutavassit rolüne de işaret etmiş olmaktadır. Tarihî kimlik sebebi olarak İslamî misyona göre örgütlenmiş bir İmparatorlukta ulemanın, İslamî mesruiyetin denetçisi olarak merkezî önemini vurgulayan Koçi Bey(1998: 40-44), klasik dönemde ulemanın gerek padisah, gerekse de halk nezdindeki sağlam otoritesini vurgulamaktadır. Osmanlı yönetim teskilatinin tasradaki en alt-biriminden sorumlu, yargıçlık yanında m lk  ve malî fonksiyonlar da üstlenen kadılar, idarecilik yanında ayrıca cemaatin reisliği konumundaydı. Bu, ser'  bir konum olduğu kadar görevin özgün bir tarafıydı. Onlar, cemaatin ser'  lideri olarak mesru şikayet ve taleplerini merkeze arzederdi(Ortaylı 1994: 26). Kadılar, halkla hükümet arasında gerek resmî gerekse de gayri-resmî tarzlarda, özellikle bunalım zamanlarında önem kazanan bir hakemlik islevi görüyorlardı(Mardin 1995: 157-8). Diğer yandan ulema içindeki hiyerarsi gereği özellikle camilerde vaizlik yapan alt-tabaka ulema, daha yakın olduğu halkın sözcüsü durumundaydı. Bunlar Müslüman kamuoyunun nabzini tutan kanaat önderleri, siyasî otoriteye karşı halkın İslamî iradesinin temsilcisi idi. Camiler, kamuoyunun nabzinin attığı, Batıdaki Kilisenin konumundan farklı olarak yeri geldiğinde padisahın bile alenen eleştirildiği, J. Habermas'in(1987: 320)kategorizasyonuyla, iktidar ve para üzerine kurulu politik-ekonomik 'sistem'den bağimsiz bir 'kamusal alan' idi(Ayrıca Mardin 1995: 162-3). Alt-tabaka ulema Kadizadeliler olayında olduğu gibi ser'  nitelikli sivil mesruiyetin gölgelenmeye başladığı durumlarda, hikmet-i hükümet kaygısıyla devletle b t nlesmiş ulemaya ve bütün establishment'e karşı açık tavir almışlardı.

Kültürel iletişim kanalları

Yukarıda idarî olduğu kadar siyasî aktör konumundaki idarî-askerî ve dinî bürokratların oluşturduğu merkezin aslında çevreye ait temel bir koalisyonu temsil ettiğini belirtmiştik. Merkezde bir şekilde sosyal g ler dengesini yansıtan bir politik güç dengesi görülmektedir. Homojen-ortodoks bir İslam imparatorluğu açısından genel

anlamda merkez ile çevre arasında aracılık işlevini gören ulema, dar anlamda ise heterojen-heterodoks kimlikleri de bünyesinde barındıran bir toplumun ana gövdesini oluşturan sünnî Müslüman çevrenin merkezdeki temsilcisiydi. Yukarıda geçen Çin gibi medeniyetlere dair tarihî-mukayeseli sosyolojik gözlemlerden hatırlanacağı üzere, ortodoksi ile medeniyet ve düzen arasındaki zincirleme ilişkinin sonucu sosyo-politik iktidardır. Açarsak bu, ‘millet-i hakime’ konumundaki şehirlî sünnî Müslümanlar, onların temsilcisi ulema ve Osmanlı hanedanının, yani özel anlamda ‘merkez’in iktidaridir. Bu ‘merkez’, bir anlamda Sehzade Korkut’un ‘iyiler’ine tekabül etmektedir.²⁸ Yukarıda aktardığımız ulemanın sınır çizgisi üzerinde yer aldığına dair nottan anlaşılacağı gibi, S. Mardin gibi araştırmacıların esas aldıkları yaygın perspektife göre merkez/çevre²⁹ genel anlamda, yöneten ve yönetilen kesimden oluşmaktadır. N. Vergin(2000: 80) ise bu kavram çiftini, mesruyet tabakalaşması açısından daha sofistike bir şekilde semalastırmıştır. Bu sebeple heterodoksi, belirttiğimiz özel anlamda merkez’e karşı çevre’de, kırsal kesimde yoğunlaşan siyasî muhalefetin ideolojisi olarak işlemiştir. İmparatorluğun asimile ve entegre etmediği/edemediği kırsal kesimin muhalefet potansiyelini heterodoks akımlar bünyesinde tasimistir. Osmanlı otoritelerinin genel anlamda râfizlik olarak adlandırdığı sünnî olmayan, heterodoks akımlar, başlıca, İran’da yoğunlaşan teolojik nitelikli Süilik ve Anadolu’da yoğunlaşan folklorik nitelikli Alevilik veya Kızılbaşlıktan oluşmaktadır. Yeniçerilerin merkezdeki işlevi ise, bir tür, çevredeki muhalefet potansiyelinin ve ideolojisinin temsiline dayanmaktadır.

Bu noktada S. Mardin’in Koçi Bey’in ifadesinden yakaladığı önemli bir ipucu bu ilişkiyi daha da aydınlatacaktır. Sınıf kavramı modern sosyolojide toplumsal zümreler için kullanılmakla birlikte, Koçi Bey(1998: 14) reaya için olduğu kadar, asker ve ulema gibi yönetici mesleki tabakalar(occupational strata) için de ‘sınıf’ kavramını kullanmaktadır. S. Mardin(1992: 96)’in de belirttiği gibi bu, bir tesadüf veya bir kelime oyunu değildir. Batıda olduğu gibi yapısal ve işlevsel olarak farklılaşmış ve aracılı ilişkilerle tanımlanan mekanistik bir toplumsal model yerine, Osmanlıda organizmik bir toplumsal modele göre statü esasınca belirlenen yönetsel ve toplumsal tabakaların özdesliği ve tekabülü jenerik bir “sınıf” kavramıyla ifade edilmiştir. Tarihçiler, Osmanlıda tabakalaşma bilincinin, resmî görevlilerin alt-tabakalarının bilinci şeklinde ideolojik olarak kalıplaştığına işaret etmişlerdir. XVII. yüzyılda toplumsal mücadelelerde rol alan kişilerin kendi konumlarını belirlemek için “Yeniçerilik suuru”, “kulluk suuru” gibi deyimleri kullanmaları bu yüzdendir(Mardin 1992: 97). Yani Osmanlı yönetici grupları, S. Mardin’in(1995: 161) de değindiği gibi, modern sosyolojinin, daha doğrusu sosyal psikolojinin önemli buluşlarından birini oluşturan kavramlaştırmaıyla, yönetilen tabakalar için ‘referans grupları’ işlevi görmektedir.

²⁸ Örneğin, aldığı idari görevler esnasında İslam hukukuyla hükümet pratiği arasında gördüğü açıktan dolayı saskinlığa uğrayan XVI. yüzyıl veliahtlarından Sehzade Korkut, babasına arzettiği bir layihada, İslam ideallerini paylaşan ulema, Müslüman cemaat ve -tabii hanedani- ‘iyiler’den sayarken, bu açıktan sorumlu tuttuğu irade-i sâhâneyi uygulamakla yükümlü kapıkullarını ‘kötüler’ taifesinden görmektedir(Fleischer 1986: 102).

²⁹ Bu kavram çiftinin çeşitli kullanımları hakkında bak. Sarıbay 1999: 206-7.

Aslında isaret ettiği olgu eski olmakla birlikte, referans grubu, modern topluma özgü gerilimlerin etkisiyle kavramlaştırılmıştır. Bir yandan modern toplumdaki dikey boyutlu sosyal mobilitede geçerli kısıtlamaların, öte yandan insanların öz-potansiyellerini gerçekleştirmeleri için geliştirilen kültürel imkanların sonucunda referans grupları, çağdas sosyal psikolojinin önemli bir inceleme konusu haline gelmiştir. Bireyler, genelde, doğrudan bağlı oldukları “aidiyet grupları” dışında, sembolik-kültürel iletişim sayesinde “referans grupları” adı verilen bazı üst-gruplarla da özdeşlik kurmaktadır(Urry 1973: 17-8). Bu gruplar, bir yandan bireylerin davranışlarına yön veren normlar sağlayan, öte yandan, diğerlerine kıyasla kendi sosyal konum ve kaderlerini değerlendirmelerine imkan veren ‘normatif’ ve ‘mukayeseli’ işlevler görmektedirler. Normatif referans grupları, fiilen ulaşılmaz olmalarına rağmen, bireylerin, bakış-açılarını benimsedikleri, davranışlarında kendilerine örnek aldıkları gruplardır. Aktörler, kendi subjektif statülerini yükselttiğinden dolayı referans için çoğu kez yüksek statü gruplarını alırlar. Bu açıdan referans grupları, Osmanlı gibi nispeten istikrarlı geleneksel topluluklarda tabakalaşma ile dünya-görüşü örüntüleri arasındaki asimetriyi gidererek, bu iki tabakalaşma küresi arasındaki çapraz ilişkiler sayesinde mesruiyet açısından olumlu, işlevsel bir nitelik arzederler. Buna göre Yeniçeriler, daha çok ‘mukayeseli referans grubu’ işlevi görmektedir. Bu referans, dolaylı özdeşleşme, Urry’nin(1973) Endonezya isyanı örneğinde gösterdiği gibi, özellikle sisteme potansiyel ve fiili muhalefet-baskaldırı durumlarında artarak kitlesel mobilizasyon gücü sağlıyordu.

Bir genelleme yapacak olursak Bektasılık mensubu Yeniçeriler, mesruiyet çerçeveleri açısından bakıldığında, hem şehir-merkezdeki gayrimüslim cemaatlerin, hem de tasra-çevredeki Kızılbaş ahalinin, yani hem seküler, hem de heterodoks çerçevelerin temsilcisidir(Sekil 2). Kanuni döneminin sonlarına doğru askerî seferlerin ve dolayısıyla gelir ve ücretlerin azalmasından dolayı alternatif arayan Yeniçerilerin İstanbul’da daha çok gayrimüslim cemaatlerin elindeki loncalar vasıtasıyla örgütlenen zanaat ve ticaretle uğraşmalarına izin verilmisti. Baskentteki ayaklanmaların çoğu, saray görevlilerinden hosnut olmayanlarla esnaf ve Yeniçerinin ittifaki sonucu patlak verdi(Mardin 1992: 93). Tasradaki köylü ayaklanmalarında ise ulufeli Yeniçerilerle birlikte daha çok onlarla bağlantılı timarli Sipahilerin rol aldığı görülmektedir(Akdag 1975: 226-232). 1528 yılındaki Sipahilerin desteğiyle gelisen köylü-Türkmen ayaklanması, bilinen belli başlı bir Kızılbaş ayaklanmadır. M. Akdag’ın(1975: 121) belirttiği gibi, XVII. baslarında İmparatorluğu sarsan Celâlî diye bilinen, ehl-i örfün vergi suistimalinden kaynaklanan ayaklanmalar, önce Alevî-Türkmen halkı arasında başlamış olsa bile, bunlar sünî çiftçi halka, hatta şehir ve kasabalara da sıçramakta gecikmemiştir. Bununla birlikte belirttiğimiz gibi, mücadele sürecindeki kesimlerin pozisyonu “Yeniçerilik suuru”na belirlenmiştir. Yani Yeniçeriler ile çevresel toplumsal sınıflar arasındaki ‘çıkarcı özdeşleşmesi’, ‘kültürel özdeşleşme’ ile tamamlanıyordu.

Bu kültürel iletişim, Alevilik-Bektasılık vasıtasıyla sağlanıyordu. Alevilik veya Kızılbaşlık, göçebe Türklerin İslam öncesi dinleri Samanizm’den kalma mistik kültürün, İslam ve Mezopotamya bölgesine özgü antik dinî geleneklerin mistik unsurlarıyla mitolojik nitelikli bir sentezinden oluşan bir kült’ü simgeliyordu. Bektasılık ise, kısaca, bir mezhep niteliğindeki Aleviligin tarikat olarak sistemleştirilmiş

seklidir(Ocak 2000: 48). Osmanli otoritelerinin gözünde, Rafizîlik olarak adlandırılan Alevilik gayri resmi, yeralti, Bektasilik ise resmî, yerüstü inançlari simgelemektedir. Yani, Bektasilik, Aleviligin ‘ehlilesmis’, yöneticiler katinda kabul edilebilir bir tarzda düzenlenmiş bir versiyonunu olusturuyordu. Bu düzenlemenin gerekçesi, Osmanli düzen zihniyeti ve pratigine yakindan bakınca daha iyi anlasilacaktır.

K. R. Popper ve F. A. Hayek gibi çağdas filozofların terviç ettiği ‘sosyal mühendislik’ kavrami, günümüzde, mekanistik ve onun uzantisi pozitivistik bir dünya görüşüne ve kitle toplumuna dayali bir düzen anlayisini yansitmaktadır. Osmanli düzen anlayisi ise organizmik bir dünya görüşüne dayanmaktadır. Bütünlük, birbirine baglilik, büyüme ve evrim gibi özelliklere dayanan geleneksel organizma anlayisi, modern dünyada Rousseau ve Burke gibi filozoflar tarafından dile getirilmisti.³⁰ Esasinda Aristo’ya dayanan bu görüş dogrultusunda, Ibni Haldun’un da katkisiyla Osmanlida Naima ve Katip Çelebi, siyasî sistemi bir insan vücudu modeline göre tanımlamislardı(Itzkowitz 1980: 101-3). Buna göre, sosyo-politik sistemin çeşitli birimleri, vücudun çeşitli organ ve islevlerine tekabül etmektedir.³¹ Sadece siyasî degil, aynı zamanda bütün bir toplumsal sistem, aynen bir vücut gibi, mikrodan makroya dogru “hücre, doku, organ, vücut” şeklinde hiyerarsik bir örgütlenmeyle karakterizedir. Osmanlida herkesin ve birimin “haddinin belirlendiği” titiz bir düzenleme söz konusudur. Osmanli sisteminin ‘korporatif’ niteligi hakkında, Gibb-Bowen(1963: I/159) kent ve kasabalardaki loncalar sayesinde Imparatorluk tebaasinin özerk, yari-bagimsiz birçok birime bölündüğünü belirtmektedir. Osmanlidaki bu lonca ve tarikat gibi korporasyonların, Montesquieu’ya göre, Batili feodalizm ile Dogulu despotizm arasındaki farki ortaya koyan ‘araci yapılar’ kategorisine sokulmaması, esasinda, daha genel düzeyde (Gencer 2000: 118), mekanistik ve organizmik dünya-görüşleri, bunun ürünü “gerçek/tüzel kisilik” ayirimi ve bunlara bagli politika anlayislari arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Batidaki mekanistik dünya görüşünün ürünü tüzel kisilik sahibi aracilar yerine, organizmik bir modele göre örgütlenmiş Osmanli-Dogu toplumunda halkla hükümet arasında aracilik islevi gören lonca ve tarikat gibi örgütlenmeler gerçek kisiler, S. Mardin’in(1992: 93) dikkat çektiği gibi ‘birincil gruplar’ niteligindedir. Bu korporatist örgütlenme kanaatimizce, ‘temsil’ kavramından çok toplumsal kültürün izdüşümü ‘velayet’ kavramıyla özetlenebilir.³²

Yukarıda belirttiğimiz gibi, en azından klasik dönem Osmanli merkezi, totaliter bir kumandanandan çok, kendi kendine islemesi öngörülen sosyo-eko-politiko-kültürel kapsamlı bir düzenlemeye nezaret eden bir ‘mega-regülatör’ gibi işlemistir. Mekansal olarak Osmanli sistemi sehirden mahalleye kadar organik bir sekilde örgütlenmişti.

³⁰ Mekanizma ve organizma kavramlarına dayali siyasî sistemlerin bir mukayesesi için bak. Deutsch 1969: 26-34

³¹ Osmanli idarî terminolojisinde temel görev unvanlari bile aslında çoğunlukla vücudun çeşitli organlarından alınmıştır: Nefs(can, padisah için), reis(bas), sadr(gögüs), yed-i vahid(tek-el) gibi.

³² Bugün eğitimde bir öğretmenin örneğin öğrenciyle doğrudan iletişim kurmak yerine, velisini, babasını çağırması böyle bir anlayisin ürünüdür. Ticarete bile satıcılar açısından örneğin “müsteri velinimetimizdir” düsturu ise, anlayisin daha soyut, sofistike bir ifadesidir.

Osmanlı mahallesi imamin temsilciliginde bir cami etrafında kurulmuş organik bir birimdir(Ortaylı 1994: 32). Osmanlı korporatizmi açısından tüm toplumsal ve mesleki grupları tanımlamak için kullanılan temel kavram ise 'tâife' idi. Hatta ülke dışındaki gayrimüslim yabancıları bile tanımlamak için kullanılan bu kavram, her grubun nihaî olarak yüksek Osmanlı hakimiyetine tabiiyetine delalet ediyordu(Goffman 1994: 139-41). Lonca, vakıf, mektep, medrese ve tarikatlar çeşitli açılardan örgütlenmenin diğer biçimleriydiler. Hukukî açıdan bakıldığında, bir yandan Fatih zamanından başlayarak kanunî, öte yandan ser'î tedvinler yapılmıştı. Selçukluların izinde barış ve düzen için Sünnî İslami topluma hakim kılan Osmanlılar bu konuda bir adım daha ileri giderek, dört sünnî mezhep içinde de Hanefîliği esas alarak bütün İslam tarihinde bir ilke imza attılar. Bu amaçla 1540 yılında Kanunî'nin iradesiyle Osmanlı medenî hukuku için esas alınmak üzere İbrahim Halebî tarafından Mültekâ hazırlandı(Lybyer 1966: 155).

Osmanlı toplumunda mesruiyet tabakalarının oluşumu, ortodoks yanında heterodoks inançların örgütlenmesi açısından tarikatlar temel 'korporasyonlar' olarak belirlemektedir. Osmanlı, siki bir organizmik düzen anlayışı açısından tanımsız bir şeyi, inancı kabul etmeme eğilimindeydi. Sözelimi, doğal folklorik haliyle Osmanlı otoriteleri tarafından muhatap alınması mümkün olmayan Alevilik, Bektasilik yoluyla tanımlı, resmî hale gelmişti. Osmanlı düzeni açısından ancak, kökeni, teşkilat ve kadrosu, amaçları, faaliyet ve işlevleri belli tarikatlar tanınma imkanına sahipti. Çünkü sosyo-politik, ekonomik ve kültürel açıdan geleneksel dünyada tarikatların işlevi sanıldığından daha fazla ve çok-yönlüdür. Bilindiği gibi mukayeseli siyaset tarafından siyasî sistemler için yapısal-işlevsel açıdan 'sistem, süreç ve siyasa' olarak üç analiz düzeyi geliştirilmiştir(Almond(1978: 61-8). Sistem fonksiyonları olarak saptanan üç süreç "siyasî toplumsallaşma(socialization), üye-kazanımı(recruitment) ve iletişim(communication)" açısından ise eğitim temel bir öneme sahiptir. Eğitim resmî ve gayri resmî-popüler boyutlarıyla geniş anlamda alındığında, Osmanlı İmparatorluğunda mektep ve medresenin daha çok siyasî üye-kazanımı, tekkelerin ise yöneten ve yönetilenler için her üç işlevi de gören kapsamlı 'ara' kurumlar olduğu görülmektedir:

Mektep ve medrese(formel eğitim) ? siyasî üye-kazanımı
 Tekke(informel eğitim) ? siyasî toplumsallaşma, üye-kazanımı ve iletişim

Özellikle Clifford Geertz'in çalışmalarından sonra kültürün bir semboller-sisteminden ibaret olduğunu biliyoruz. 'Edeb' veya çoğulu 'âdâb' kavramıyla özetlenen tarikat eğitimi özünde 'kültürel sembolizm' üzerine kurulmuştur. Tekkeler, aynı kimlikten toplum üyelerinin paylaştığı kültürel sembolleri en iyi aktaran araçlardır.³³ Çok sayıda özgül 'remiz'ler içeren Bektasilik gibi bazı tarikatlarda bu sembolizm had safhadadır. Bu tarikat eğitimi, bir bakıma yönetici kesime yönelik noetik tabaklaşma kararlarının esas pratik boyutunu oluşturmaktadır. Kurumsal olarak ayrı mesruiyet çerçevelerine referans yapan ehl-i örf ve ser' üyelerine ortak bir kimlik kazandırmaya

³³ Osmanlı İmparatorluğunda tekkelerin sosyo-kültürel işlevleri hakkında bak, Lifchez 1992.

yönelik siyasî kültür aktarımı bu eğitimle sağlanmaktadır. Yönetilen kesimler açısından ise tarikatlar, siyasî toplumun bir üyesi olmayı öğrenmenin ve siyasî katılım ve muhalefetin bir aracıdır. Resmî-sekilci İslam öğretisiyle tatmin bulmayan halkı saran sapkın eğilimli mistik olusumlar, Çin’de olduğu gibi(Bendix 1973: 125) siyasî düzene bir tehdit arzetmediği sürece Osmanlı otoritelerince en azından görmezlikten gelinmiştir. Temelde realitenin, ‘bu dünya’ nin sürdürülmesini amaç edinen mesrulastırmanın(Berger 1969: 29, 35) kaynağı ortodoks öğreti, islevi gereği, seküler ve rasyonel bir nitelik tasirken, ‘bu dünya’ya, statükoya muhalefet potansiyeli taşıyan heterodoks öğreti, ‘öte-dünyacı’ Mesihçi eğilimle irrasyonel, askin bir nitelik gösteriyordu.

Ancak bunlar, Alevilik-Bektasılık ilişkisinde olduğu gibi, realiteyle uzlaşmak, sosyo-politik hedefleri açısından resmen muhatap alınmak istedikleri takdirde geçerli tarikat sistematigine göre örgütlenmek zorundaydılar. Heterodoks tarikatların sosyo-politik tanınma ve organizasyon çabası, ister istemez onların uçlardan merkez inanca yaklaşımlarına yol açmıştır. Çünkü “çıkartların bağdastırılması ve ifadesi” açısından tarikatlar, organizmik bir toplum düzeninde bir nevi modern politikadaki “çıkart grupları ve siyasî partiler”in işlevlerini görüyorlardı. Bunlar bir yandan muhalefet yapıyor(Inalcik 1997: 99), öte yandan da iktidardan pay almaya yöneliyorlardı. Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşundan itibaren belli başlı tarikatlar en çok sultan ve yönetici zümreler katında tutunma, siyasî nüfuz kazanma çabası içinde olmuştur. Nitekim siyasî otoriteyle bu yakınlaşmaya karşı manevi gerekçelerle ileri sürülen eleştiriler karşısında, şeyhler tavırlarını, halk ile hükümet arasında sosyo-politik aracılık işleviyle mesrulastırılmışlardır(Öngören 2000: 239). Sosyo-politik nüfuzları arttıkça tarikatlar, kanaatimizce, ‘çıkart grupları’ndan ‘siyasî partiler’ konumuna yükselmektedir. Pek çok alanda olduğu gibi, Kanunî dönemi, sünî tarikatların merkezdeki nüfuzu açısından da bir ‘altın çağ’i simgelemektedir.³⁴

Yönetici grupların bağlı oldukları belli başlı tarikatlara bakınca bu, daha iyi anlaşılacaktır(Sekil 2). Kanaatimizce, tarikatın, hem kozmopolit, “hümanist” bir kültürel vizyon, hem de ‘hikmet-i hükümet’ esprisine dayanan seküler nitelikli İran edebî kültürüne yakınlığından dolayı kalemiye mensupları daha çok Mevlevîliğe intisap etmiştir. F. Köprülü’nün(1981: 162) ifadesiyle “yüksek aristokrasi ile yüksek ve orta burjuva sınıflarına dayanan bu tarikat” baştan beri heterodoks grupların karşısında olmuş ve mevcut sosyo-politik düzenin korunmasına çalışmıştır. Büyük şehirlerin görkemli yerlerine kurulan Mevlevî tekkeleri bir kültür merkezi, hatta müziksel boyutundan dolayı sanat akademileri olarak işlev görmüştü. Farsça’ya dayanan Divan edebiyatı-siiri, temelde, bu Mevlevî bürokratların eseri idi(Inalcik 1997: 201-2). Ser’î mesruiyetin temsilcisi ulema ise en çok Naksibendiliği tercih etmiştir(Öngören 2000: 392). Bunun sebebi, kanaatimizce, Naksibendiliğin, panteizm ilişkisinden dolayı tartışmalı İbni Arabî’nin “vahdet-i vücüt” ekolüne karşı, “vahdet-i sühud”un temsilcisi olarak, İslam’da zahir-batin dengesini en iyi kurmuş, sünî boyutu en güçlü tarikat olmasıdır. Öte yandan “sema ve devran ile celî zikir” gibi bidat sayılan unsurlar içermesinden dolayı ulema tarafından pek tutulmayan Halvetilik, daha çok hanedan(özellikle Kanunî

³⁴ Öngören 2000: 285. Daha geniş bilgi için Yılmaz 2001.

Süleyman) nezdinde tutunmuştur(Öngören 2000: 280-392). Sosyal tabanla bağlantı açısından bakıldığında Mevlevilik, elitistik karakterinden dolayı halk tabanında fazla tutunmamıştır. Alevilik ile Bektasılık arasında ise ayrı, merkez ve çevre, iktidar ve muhalefet pozisyonlarında bulunmaktan dolayı daima belli bir mesafe olmuştur(Inalcık 1997: 199). Kendilerini muhalefete konumlamış Aleviler, legal kolları niteliğindeki Bektasılığa daima kuskuyla bakmışlardır. Oysa her iki kesimde de yaygın Naksibendilik halk ile ulema ve dolayısıyla merkez arasında güçlü bir köprü oluşturmıştır.

Bektasılığın Yeniçeriler tarafından niçin benimsendiği, siyasî islevi, genelde tam anlaşılmamıştır. Bektasılık, kanaatimizce, Batıda modernleşme sürecinde evrensel özelliği silinerek ulusal kimliğe uyarlanan ‘sivil din’(Sarıbay 1999: 109; 2000: 20) kategorisine tekabül ediyordu. Hacı Bayram Veli tarafından sünnî İslam çizgisinde kurulan ve gelişen tarikat, 1500 yılı civarında ikinci kurucusu kabul edilen Hıristiyan kökenli Balım Sultan tarafından sünnî çizgiden kaydırılarak senkretik bir niteliğe kavuşturulmuştur. Ulusal, senkretik, liberal ve eyyamcı(cynical) özelliklerinden dolayı politik tavir-alışa müsait bir kült olan Bektasılık, Yeniçerilerin ‘resmî mezheb’ini, ‘ideoloji’sini oluştuyordu.³⁵ “Baskaldırmak” anlamında dilimize yerleşen ‘kazan kaldırmak’ deyiminden de anlaşılacağı gibi, bir çıkar grubu olarak genelde “seriat elden gidiyor” sloganıyla padisaha baskaldıran Yeniçeriler, Bektasılığa dayanarak hareketlerini mesrulasıtırıyorlardı. Nitekim II. Mahmud devrinde, Yeniçerilerin imhasıyla birlikte onların iktidarını temsil eden Bektasılık de, ulema ve sünnî mesâyh tarafından sünnî İslam çizgisine aykırı olduğu gerekçesiyle aforoz edilmisti. Tanzimat döneminde yer altına itilen Bektasılık, tasıdığı muhalefet potansiyelini II. Mesrutıyet döneminde Genç Türk devriminde seferber edici bir güç haline dönüştürecekti(Birge 1982: 78).

Sonuçlar

Geleneksel dünyada iktisadî eksenli nesnel sosyal değişim dinamikleri yerine değişimin ancak hukukî-siyasî-askerî bir çerçevede elit inisiyatifi ile açıklanığı geleneksel vizyona bağlı olarak Osmanlı, ‘ideal bir düzen’ anlayışı doğrultusunda statü tabakalaşmasına dayalı organizmik bir toplum modeli geliştirmiştir. Batıda Henry S. Maine gibi bilginler, mekanik bir evrimcilikle, toplumların ‘statü’den, ‘sözleşme’ye geçtiklerini varsaymaktadır.³⁶ Oysa herkesin haddinin belirlendiği Osmanlı’da sultanla tebaa arasında ‘adalet ve refah’ın sürdürülmesi konusundaki bir ‘zımnî sözleşme’nin

³⁵Kemalizmi bir ‘ordu ideolojisi’, yani temelde demokrasiyle tezat arzeden askerî bürokratların irade ve eylemlerine mesruiyet sağlayan bir ideolojik çerçeve olarak gören Mehmet Altan ve Mustafa Erdoğan(1999) gibi yazarlar, bu tespiti yaparken muhtemelen böyle bir Osmanlı arkaplanını göz önüne almaktadırlar. Bu yaklaşıma göre ulus-devletleri döneminde, yöneticilere mesruiyet çerçevesi olarak Bektasılık gibi doğrudan dinî ideolojilerin yerini David Apter’in ‘political religion’(siyasî din) adını verdiği sözde-seküler ideolojiler almısti. Nitekim İmparatorluk ve Cumhuriyet dönemlerinde askerî bürokratların darbe gerekçesi olarak kullandıkları “seriat elden gidiyor” ile “laiklik elden gidiyor” sloganları arasındaki benzerlik de ilginçtir.

³⁶ Miller 1998: 308. Macpherson’in(1988: 46-61) “1. Örfî statü toplumu; 2. Basit pazar toplumu ve 3. Mülkiyetçi pazar toplumu” şeklinde geliştirdiği toplum modelleri de Osmanlı örneğini açıklamak açısından yararlıdır.

varlığını S. Mardin(1991b: 108-22) tespit etmiştir. Osmanlı otoriteleri, ideal düzeni bozabilecek, ekonomi ve politikaya yön verecek mülkiyet, sermaye ve kâra dayalı pazar dinamiklerini bastırmış, yani 'iktisat ve siyaset'i nötralize etmiş; patrimonyal-holistik bir toplumsal düzende eko-sosyo-politik güç ayrışmasına karşı durmuştur. "Tedbir-i ümur" kavramıyla özetleyebileceğimiz "düzen siyaseti ve geçim ekonomisi" anlayışını benimseyen Osmanlı, Habermas'ın 'sistem' dediği, kapitalist ekonomik-politik sistemi, yani "iktidar siyaseti ve pazar ekonomisini"ni, yerliliği temsil eden Müslümanlardan ve İslamî öğretisel çerçeveden arındırmıştır. Bugünkü anlamda siyaset ve iktisadın Osmanlı dünyasında karşılığı yoktur. Siyaset, 'infaz',³⁷ iktisat ise 'tutumluluk' anlamlarına gelmektedir. Padişahın çocukları hükmündeki yerli tebaa mensuplarını çıkar arayışına iterek ideal düzeni, 'erdemli şehir'i bozabilecek siyaset(idare) ve iktisat(zanaat ve ticaret) alanları topluma yabancı unsurlara bırakılmış; yani nötralize edilmiştir. Yakında bakıldığında bunun büyük ölçüde Platonik toplumsal modelden esinlendiği görülmektedir(Melek 1983). Mogollardan başlayarak, Abbasi, Selçuklu ve özellikle Memluk İmparatorluklarında uygulanan 'kul' sistemi, yani askeri-idari alanda topluma yabancı personelin kullanılması usulü, iki açıdan meritokrasinin gereği olarak görülmüştü. Birincisi, fethedilen halklar arasında en yetenekli kişileri kazanmak, ikinci ve daha önemlisi ise, bu yabancı unsurların, yerli halk için olabileceği gibi, çıkar arayışıyla siyaset ve iktisatta taraf haline gelmesini önlemek, çıkar güdülerinden arınmış olarak kendilerini işlerine adanmalarını sağlamak.³⁸

Yönetici kesimler siyasî-iktisadi açıdan irsî bağlarından koparılırken, yerli tebaa da müktesep hak ve çıkar arayışını önlemek için mülkiyet bağından koparılmıştır. Özellikle 'rakabe' denen soyut devlet mülkiyeti ile tarımsal topraklarda şahsî mülkiyet önlenmiştir. "Mal sahibi mülk sahibi hani bunun ilk sahibi; (herhangi bir yer için)sahibi değil bekçisiyiz" şeklindeki deyimler, bu zihniyetin toplumsal kültürümüzdeki izdüşümlerini belirtmektedir. Sistemin nötralizasyonu, 'kul sistemiyle' siyasette doğrudan, ekonomide ise gayrimüslim unsurların inisiyatifine dayanan dolaylı bir kontrol ile sağlanmıştır. Yerli tebaanın hükümet tarafından vergilendirilen iktisadî faaliyeti neredeyse tımar sistemine bağlı ziraata inhisar ediyordu.³⁹ Osmanlı'da pazar ekonomisinin altyapısını oluşturan ticaret ve zanaat-imalat sektörleri ise, temelde, 'lonca' örgütlenmesiyle, pazar oluşumunu önleyecek zapturapt siyasalariyle gayrimüslim tebaaya bırakılmıştır.⁴⁰ Klasik döneminde Osmanlının ihracatı engellerken, ithalatı

³⁷ Örneğin I. Selim gibi heybetli bir hükümdarın vezirinin basına gelenler, halk arasında bir kişiye karşı "Dilerim Sultan Selim'e vezir olasın" gibi beddualara sebep olmuştur.

³⁸ Bir aile modeline göre örgütlendiği için yabancı unsurlara kapalı Çin, bu meritokrasiyi, siki bir sınav sistemi ve ideolojik-ahlakî asılama sayesinde işlevsel bir tarzda başarıyordu(Bendix 1973: 119). Bizans ise -muhtemelen aristokrat aileler yerine marjinal kesimlerin çocuklarını kazanmak suretiyle- özünde bu sistemi uyguluyordu(Miller 1941: 21).

³⁹ Bu açıdan Mustafa Kemal'in "Köylü milletin efendisidir" sözü bir 'iltifat'tan ibaret değildir.

⁴⁰ Belirttiğimiz Osmanlı iktisadî zihniyeti ve siyasasi hakkında geniş bilgi için bak, Sayar 2000: 59-164; özellikle 115, 119. S.N. Eisenstadt(1995: 95) da tarihî merkezileşmiş bürokratik imparatorluklardaki kurumsallaşma örüntülerini ve değişim dinamiklerini incelediği makalesinde,

tesvik etmesi bu açıdan garip değildir(Inalcik 150-162; Mardin 1969: 259-62). Bu Osmanlı gerçeği, patrimonyal sosyo-politik yapısı ve Konfüçyüs'ün öğretileri muvacehesinde niçin "Çin'de kapitalist bir ekonominin gelişmediği" sorusuna cevap arayan Weber'in tespitlerine de uymaktadır(Bendix 1973: 109-116; 135-141).

Bu şekilde sistemin nötralizasyonu, iktisadî ve özellikle siyasî alanın 'seküler' bir mesruiyet çerçevesine dayanması zorunluluğunu doğurmuştu. Osmanlı, özellikle Sasanî ve Bizans miraslarının etkisiyle, hem geleneksel-kisisel(majesty) anlamda, hem de modern devletin omurgasını oluşturan güçlü bürokrasiyle, kurumsal-tüzel kişilik(corporate body) anlamında güçlü bir devlet geleneğine sahipti. Böyle bir tüzel kişilige dayalı modern siyaset ise, organik sosyal-siyasî bir birim olarak 'şehir', yani gerçek kişilik esprisine dayalı antik Yunan veya İslam hukuku gibi geleneksel hukukla bağdasamazdı. Öte yandan Osmanlı, tarihî kimlik sebebi olarak İslam'ın bayraktarlığına soyunmuştu. Bu yüzden çifte-mesruiyet çerçevelerinin 'symbiosis'i, Osmanlı siyasî ve sivil toplumları arasında titiz bir ayırım yapılmasını zorunlu kılmıyordu. Diğer taraftan bir bütün olarak Osmanlı toplumuna damgasını vuran, kolektif ser'î idealin vücut bulduğu ortak bir dil, bu mesruiyet düalizminin dikotomiye dönüşmesini engellemiştir. Bu Osmanlı psikolojisine göre, tarihî bir zorunluluktan dolayı 'kerhen' benimsenen 'kanun', sanki 'arıza' hükmündeydi. Ser'î ütopyaya bağlılık yönündeki hassasiyetleri, bazı Osmanlı padişahlarını, kanun lafzının seriat ile birlikte zikredilmesini yasaklamaya kadar götürmüştü. Bu yüzden, imtiyazlı bir statü grubu olan kapıkullarından mürekkep yönetici kurum, aynı zamanda olumsuz anlamda bir 'referans grubu' olarak alınmış, Şehzade Korkut'un zihninde olduğu gibi, kolektif Müslüman bilincinde bir 'günah keçisi' olarak yer tutmuştur.

'İyiler'in temsilcisi ulema ise, bir yandan sivil-İslamî mesruiyetin işlerliğini denetlerken, öte yandan siyasî mesruiyetin baskın çıkmasıyla bir bütün olarak ser'î ütopyanın 'küsuf'unu önlüyordu. Eskiden beri Ortadoğu-İslam topluluklarında hüküm süren fiilî siyasî güç ile dinî otoriteler arasındaki iktidar esitsizliğinden dolayı ulema ister istemez bir uzlaşmaya varmıştı. 'Edeb' ve 'kanun' gibi dinî-ahlakî değerlerden bağımsız 'seküler' bir siyasî kültür ve mesruiyet çerçevesine göre yürütülen siyasî organizasyonlar, Müslüman topluluğun yaşaması için gerekli düzenin bekçilerinden ibaret araçlar olarak alınmıştır. Özellikle Abbasi mesruiyet krizinin yarattığı çözülme tehlikesinden sonra ümmetin bekası açısından maddî-askeri gücü temsil eden seküler-egilimli İmparatorlukları 'ehven-i ser' olarak gören ulema, ser'î ütopyaya hâlel gelmediği sürece bunlara göz yumdu ve İbni Teymiye gibi sivil-egilimli alimlerin otantik sivil siyaset yönündeki nidası pek yankı bulmadı(Rosenthal 1958: 60).

Diğer İslam İmparatorluklarının basına gelen 'mesruiyet krizleri'ne düşmemek için Osmanlı'da ulema, siyasî-seküler ve sivil-İslamî mesruiyet tabakalarını uzlastırma misyonuyla hükümete entegre edilmisti. 'Altın çağ'ın yıldız alimi Ebus-Suud, siyasî ve sivil mesruiyet çerçevelerini uzlastırma, yani 'mesrulastırma' konusunda belki de mümkün optimal dengeye ulaşmıştı. Ancak zamanla ideal tabakalasma örüntüsünün

Bizans ve Osmanlı İmparatorluklarında, yabancı tüccarların yerli tüccarların bosalığı ticari alanlarda zamanla tam bir tekel oluşturmaya başladıklarını belirtmektedir.

bozulmasına paralel olarak denge sivil-Islamî mesruiyet aleyhinde bozulmaya başladı. Bir hükümet görevlisi sıfatıyla ulemanın gerek resmî-meslekî, gerekse de psikolojik-entelektüel olarak elestirel hareket alanı oldukça kısıtlanmıştı. Hikmet-i hükümetin temsilcisi Ebus-Suud'a karşı, İbni Teymiye gibi, sivil-Islamî mesruiyetin öncelini vurgulayan Birgivi'nin etkisi sınırlı kalmış, onun izinden giden Kadizadeliler hareketi ise, isin içine iktidar arayışının girmesinden dolayı amacından saparak akim kalmıştı. Bununla birlikte Birgivi, Osmanlı toplumunda otantik ahlakî İslam anlayışının bir rehberi olarak yaşamaya devam etmiştir. Nesiller boyunca mevcut devlet gücünü veri alan ulema, 'sehir' eksenli alternatif bir İslamî siyasî düşünce geliştirmeye yönelik sistematik bir çaba gösterememiştir. Bu konudaki tesebbüsler, Platonik normatif siyasetname geleneğinin dışına çıkamamıştır. Böylece ulema mesruiyet tabakalarının dönüşüm sürecine girdiği modern döneme hazırlıksız girmiş ve Tanzimat döneminde daima mülkün bekçileri olarak değişime yön verme, stratejik kararlar alabilme inisiyatifini ellerinde tutan ehl-i örf karşısında geri çekilmiştir.

KAYNAKLAR

- Akdag, Mustafa 1975: Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celâl İsyanları. Ankara: Bilgi.
- Akgündüz, Ahmed 1997: 'Osmanlı Hukuk Sisteminin Ser'îliği Meselesi ve Kanunnâmelerin Ser'î Tahlili,' XV. ve XVI. Asırları Türk Asri Yapan Değerler, Abdülkadir Özcan(yay.), 297-342, İstanbul: Ensar.
- Alkan, Türker 1989: Siyasal Bilinç ve Toplumsal Değişim. Ankara: Gündoğan.
- -Ergil, Doğu 1980: Siyaset Psikolojisi. Ankara: Turhan.
- Almond, Gabriel A.-G. Bingham Powell 1978: Comparative Politics: System Process Policy. Boston: Little Brown & Company
- Alcock, Susan E. et al. 2001: Empires. Cambridge: CUP
- Apter, David A. 1967: The Politics of Modernization. Chicago: The University of Chicago Press
- Barber, Bernard 1957: Social Stratification: A Comparative Analysis of Structure and Process. New York: Harcourt Brace & World
- Batgil, Ali Fuat 1940: Esas Teşkilat Hukuku Dersleri. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- 1960: Esas Teşkilat Hukuku. İstanbul.
- Bendix, Reinhard 1973: Max Weber: An Intellectual Portrait. London: Methuen.
- Berger, Peter L. 1969a: The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Doubleday & Anchor.
- -T. Luckmann 1969b: 'Sociology of Religion and Sociology of Knowledge,' Sociology of Religion, Roland Robertson(ed.), 61-73, Harmondsworth: Penguin.
- Berkes, Niyazi 1978: Türkiye'de Çağdaşlaşma. İstanbul: Doğu-Batı.
- 1984: Teokrazi ve Laiklik. İstanbul: Adam.
- Billings Dwight B.-Scott, Shaunna L., 1994: 'Religion and Political Legitimation,' Annual Review of Sociology 20, 173-202.

- Birge, John Kingsley 1982: *The Bektashi Order of Dervishes*. Hartford: Hartford Seminary Press.
- Bonebakker, S. A. 1990: 'Adab and the concept of Belles-lettres,' *Abbasid Belles-lettres*, Julia Ashtiany et al(eds.), 16-30, Cambridge: CUP
- Cin, Halil-Akgündüz, Ahmet 1990: *Türk Hukuk Tarihi*, I-II. Istanbul: Timas.
- Coicaud, Jean-Marc 2002: *Legitimacy and Politics: A Contribution to the Study of Political Right and Political Responsibility*. Trs. David Ames Curtis. Cambridge: CUP.
- Collins, Randall 1994: *Four Sociological Traditions*. New York: Oxford UP.
- Deutsch, Karl W. 1969: *The Nerves of Government: Models of Political Communication and Social Control*. New York: The Free Press
- 1970: *Politics and Government: How People Decide Their Fate*. New York: Houghton Mifflin Company.
- Easton, David 1968: *The Political System*. New York: A. Knopf.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1969: *The Political Systems of Empires: The Rise and Fall of the Historical Bureaucratic Empires*. New York: The Free Press.
- 1995: *Power Trust and Meaning: Essays in Sociological Theory and Analysis*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Erdogan, Mustafa 1999: 'Islam in Turkish Politics: Turkey's Quest for Democracy without Islam', *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East* 15(Fall.): 25-49
- Ergil, Dogu 1980: *Yabancılaşma ve Siyasal Katılma*. Ankara: Olgaç.
- Faroghi, Suraiya 2000: 'Crisis and Change 1590-1699,' *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Halil Inalcik and Donald Quataert(eds.), 411-636, Cambridge: CUP.
- L. Richard Della Fave, 1980: 'The Meek Shall Not Inherit the Earth: Self-Evaluation and the Legitimacy of Stratification,' *American Sociological Review* XLV/6: 955-71
- Findley, Carter Vaugh 1980: *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire, 1789-1922. The Sublime Porte, 1789-1922*. Princeton: PUP
- 1989: *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*. Princeton: PUP.
- Fleischer, Cornell H. 1986: *Bureaucrat and Intellectual*. Princeton: PUP.
- Gencer, Bedri 2000: 'Osmanlı Siyasî Felsefe ve Rejimi: Kuruluşun 700. Yıldönümü Münasebetiyle Bir İcmal.' *Akademik Araştırmalar Dergisi* II/4-5(Subat-Temmuz): 103-154.
- Gibb, Hamilton A.R.-Bowen, Harold 1963: *Islamic Society and the West*, I-II. Oxford: OUP.
- Goffman, Daniel 1994. 'Ottoman millets in the Early Seventeenth-Century,' *New Perspectives on Turkey* 11: 135-158
- Habermas, Jürgen 1976: *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.
- 1987 *The Theory of Communicative Action. Volume 2. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Translated by Thomas McCarthy. Cambridge, Polity Press.

- Hassan, Ümit 2001: Osmanlı Örgüt-İnanç-Davranış Hukuk-İdeolojiye. İstanbul: İletişim.
- Heper, Metin 1974: Bürokratik Yönetim Gelenegi. Ankara: ODTÜ.
- 1980: 'Center and Periphery in the Ottoman Empire,' *International Political Science Review* I/1: 81-105
- 1987: 'Introduction, 'The State and Public Bureaucracies: A Comparative Perspective, Heper(ed.), Westport Connecticut: Greenwood
- Hodgson, Marshall G.S. 1974: *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, I-III*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Imber, Colin 1995: 'Ideals and Legitimation in Early Ottoman History,' *Suleyman the Magnificent and His Age: The Ottoman Empire in the Early Modern World*, Metin Kunt and Christine Woodhead (eds.), 138-153, London: Longman
- 1997: *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Edinburgh: EUP.
- Inalcik, Halil 1958: 'Osmanlı Padişahi,' *AÜ SBF D XIII/1*: 68-79.
- 1964: 'The Nature of Traditional Society: Turkey,' *Political Modernization in Japan and Turkey*, Robert E. Ward-Dankwart A. Rustow(eds.), 42-63, Princeton: PUP.
- 1992: 'Comments on "Sultanism": Max Weber's Typification of the Ottoman Polity,' *Princeton Papers in Near Eastern Studies* 1/49-72.
- 1996: *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*. İstanbul: Eren.
- 1997: *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1800*. London: Phoenix.
- 1998: *Essays in Ottoman History*. İstanbul: Eren.
- Itzkowitz, Norman 1980: *Ottoman Empire and Islamic Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jost, John T. & Banaji, M. R. 1994: 'The Role of Stereotyping in System-justification and the Production of False Consciousness.,' *British Journal of Social Psychology*, 33, 1-27
- Jost, John T.-Major, Brenda(eds.) 2001: *The Psychology of Legitimacy: Emerging Perspectives on Ideology, Justice and Intergroup Relations*. New York: Cambridge UP.
- Khalidi, Tarif 1996: *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: CUP.
- Koçibey 1998: *Koçibey Risalesi*. Yılmaz Kurt(yay.). Ankara: Akçag.
- Köprülü, M. Fuad 1981: *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*. İstanbul: Ötüken.
- 1983: *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Arastirmaları ve Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Ötüken.
- Lapidus, Ira M. 1991: *A History of Islamic Societies*. Cambridge: CUP
- Lifchez, Raymond (ed.) 1992: *The Dervish Lodge: Architecture Art and Sufism in Ottoman Turkey*. Berkeley: University of California Press
- Lybyer, Albert Howe 1966: *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*. New York: Russel & Russel.

- Macpherson, C.B. 1988: *The Political Theory of Possessive Individualism*. Honk Kong: Oxford UP.
- Mardin, Terif 1969: 'Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire', *Comparative Studies in Society and History* XI/1: 258-281
- 1983: *Din ve Ideoloji*. Istanbul: İletisim.
- 1991a: 'The Just and the Unjust,' *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 120/3 (Summer): 113-129
- 1991b: *Türk Modernleşmesi*. Istanbul: İletisim.
- 1992: *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. Istanbul: İletisim.
- 1995: *Türkiye'de Din ve Siyaset*. Istanbul: İletisim.
- 1996: *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğusu*. Istanbul: İletisim.
- Marlow, Louise 2002: *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge: CUP.
- Mâverîdî, Ebu'l-Hasan 1997: *Maddî ve Manevî Yüce Hedefler*. Bergamalı Cevdet Efendi-Yasar Çaliskan (çev. ve yay.) Istanbul: MEB.
- Melek, Kemal 1983: 'Plato's Guardians and the Turkish Devshirme System,' Prof. Dr. İbrahim Yasa'ya Armagan, 201-210, Ankara: AÜ SBF.
- Meriç, Ümit 1979: *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*. Istanbul: Ötüken.
- Miller, Barnette 1941: *The Palace School of Muhammad the Conqueror*. Cambridge: Harvard UP.
- Miller, David et al.(eds.)1998: *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*. Oxford: Blackwell.
- Mustafa Nuri Paşa 1327: *Netâyicü'l-Vukû'ât*. I-IV. Istanbul: Uhuvvet.
- Niebuhr, H. Richard. *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Peter Smith, 1987
- Ocak, Ahmet Yatar 2000: *Türkiye Türkler ve İslam*. Istanbul: İletisim.
- Oktay, Cemil 1998: *Siyaset Yazıları*. Istanbul: Der.
- Ortaylı, İlber 1994: *Hukuk ve İdare Adami Olarak Osmanlı Devletinde Kadi*. Ankara: Turhan.
- Ögün, Süleyman Seyfi 2000: *Türk Politik Kültürü*. Istanbul: Alfa.
- Öngören, Resat 2000: *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Süfîler Ulema ve Devlet(XVI. Yüzyıl)*. Istanbul: İz.
- Pakalın, Mehmet Zeki 1993: *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III. Istanbul: MEB.
- Rieber, Alfred J. 2002: <http://www.empires.ru/docs/rieberart.doc>
- Richter, Melvin. 1989: "Understanding Begriffsgeschichte." *Political Theory* 17 (2):296-301.
- 1995: *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction*. New York: Oxford UP.
- Robertson, Roland 1970: *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Rosenthal, Erwin I.J. 1958: *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: CUP.

- Saribay, Ali Yasar 2000: Kamusal Alan Diyalojik Demokrasi Sivil Itiraz. Istanbul: Alfa.
- -Ögün, Süleyman Seyfi 1999. Politikbilim Istanbul: Alfa.
- Sayar, Ahmet Güner 2001: Osmanli İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması. Istanbul: Ötüken.
- Sunar, Ilkay 1974: State and Society in the Politics of Turkey's Development. Ankara: AÜ SBF.
- Taner Timur 1986: Osmanli Kimligi. Istanbul: Hil.
- Weber, Max 1951: The Religion of China: Confucianism and Taoism. Trs. Hans H. Gerth. New York: The Free Press
- 1978: Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. I-III. Trs. Guenther Roth-Claus Wittich, Berkeley: University of California Press.
- Urry, John 1973: Reference Groups and the Theory of Revolution. London: Routledge and Kegan Paul.
- Vergin, Nur 2000: Din Toplum ve Siyasal Sistem. Istanbul: Baglam.
- 2003: Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar Tanımlar Yaklaşımlar. Istanbul: Baglam.
- Wittfogel, Karl A. 1967: Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power. New Haven: Yale UP.
- Yilmaz, Necdet 2001: Osmanli Toplumunda Tasavvuf: Sufiler Devlet ve Ulema. Istanbul: OSAV.
- Yorulmaz, Hüseyin 1996: Dîvân Edebiyatında Nâbî Ekolü. Istanbul: Kitabevi.
- Zelditch, Morris 2001: 'Theories of Legitimacy,' The Psychology of Legitimacy, John T. Jost-Brenda Major(eds.), 33-53, New York: Cambridge UP.