

OSMANLI SİYASET GELENEĞİ  
ve  
AVRUPA'DA DOĞU SORUNU

Eylül 2005

**Sunum**

Hüseyin Yılmaz

**Hazırlayan**

Zahit Atçıl

**Redaksiyon**

Serhat Aslaner

**BİLİM  
VE  
SANAT  
VAKFI**

Türkiye  
Araştırmaları  
Merkezi

**BİLİM VE SANAT VAKFI**

**Türkiye Araştırmaları Merkezi 9**

**NOTLAR 14**

Osmanlı Siyaset Geleneği ve  
Avrupa'da Doğru Sorunu

Ekim 2008

Vefa Cad. No. 56 34134 Vefa İstanbul

Tel 0212. 528 22 22 pbx

Faks 0212. 513 32 20

e-mail bisav@bisav.org.tr

www.bisav.org.tr

Türkiye Araştırmaları Merkezi

e-mail tam@bisav.org

## Sunuş

Osmanlı tarihinin genellikle ihmal edilen bir alanı olan düşünce tarihine, artık tarihçiler tarafından hakettiği şekilde ilgi duyulmaya başlandı. Son yıllara kadar genel olarak Osmanlı düşünce tarihi özel olarak da Osmanlı siyasi düşüncesi tarihi ya katı bir özcülükle İslam düşünce tarihine yeni bir katkı yapmadığı şeklinde veya düşüncenin sosyo-ekonomik şartların bir ürünü olduğu fikrinden hareketle özel olarak ilgilenilmesi gereken bir alan olarak düşünülüyordu. Ancak 1980'li yıllarda alevlenen hem Osmanlıların kökeni tartışması hem de Osmanlı tarihinin dönemlendirilmesi meselesi, tarihçileri dönemin entelektüel düşüncesi ile yeni bir diyaloga götürdü. Böylelikle, Osmanlı düşünce tarihi ve Osmanlı siyasi düşüncesi tarih çalışmalarında ilgi duyulan bir alan oldu.

Bu kitapçıkta, 2005 yılında Harvard Üniversitesi'nde "The Sultan and the Sultanate: Envisioning Rulership in the Age of Suleyman the Lawgiver (1520-1566) [Sultan ve Saltanat: Kanuni Sultan Süleyman Döneminde İktidar Tasavvuru] başlıklı tez ile doktorasını bitiren Hüseyin Yılmaz'ın Bilim ve Sanat Vakfı'nda Osmanlı siyasi düşüncesi ve kültürü üzerine yapmış olduğu üç konuşmanın çözümünü yeniden düzenleyerek sunuyoruz.

Hüseyin Yılmaz 2 Eylül 2005'teki birinci konuşmasında genel olarak Osmanlı siyasi düşüncesinin oluşum safhalarını anlattı. Osmanlı siyasi düşüncesi denildiğinde ne anlamak gerekir? Osmanlı'da siyaset üzerine ne tür eserler yazılmıştır? Müelliflerin siyaset eseri yazma konusunda ne gibi saikleri vardır? İçerik olarak Osmanlı siyasi dü-

şüncesi ne gibi bir dönüşüm geçirmiştir? Bu eserlere göre sultan ve iktidar nasıl algılanıyordu? Bu sorulara genel hatlarıyla cevap bulabileceğimiz konuşmada, Yılmaz kendi çalışmalarından hareketle özgün çıkarımlarda bulunmaktadır.

Yılmaz'ın ikinci konuşması 9 Eylül 2005'te Tanzimat öncesi Osmanlı'da anayasalcılık meselesi üzerineydi. Her ne kadar anayasalcılık Batı tarihin üretmiş olduğu siyasi bir kavram olmasına rağmen, Yılmaz yöneticinin otoritesinin sınırlanması anlamında anayasalcılığın Osmanlı için de kullanılabileceğini düşünerek Osmanlı siyasi kültüründe siyasi gücün sınırlanması mekanizmalarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

16 Eylül 2005'teki üçüncü konuşma ise Şark Meselesi ve Osmanlı İmparatorluğu bağlamında Modern Ortadoğu'nun oluşu meselesi üzerineydi. Hüseyin Yılmaz, çoğunlukla işaret ettiği anlam bakımından herkesçe bilindiği varsayılan 'Şark Meselesi,' 'Ortadoğu,' 'Yakındoğu' gibi kavramların tarih içinde geçirdiği dönüşümleri göstererek bu kavramları açıklamaya çalışmaktadır.

Bu kitapçık ile Türkiye Araştırmaları Merkezi, hem Osmanlı siyasi düşünce tarihi çalışmalarına hem de tarihi gerçekliği tasavvur etme çabasına yardımcı olmayı hedeflemektedir.

## Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Oluşumu

Osmanlı siyaset düşüncesinin gelişme süreci aynı zamanda Osmanlı düşünce tarihinin oluşum safhalarıyla aynı döneme denk geldiği için, bir paralel tarihten de bahsetmiş olacağız. Hepimizin bildiği gibi Osmanlı tarihçiliğinde düşünce tarihi bugüne kadar en az çalışma yapılmış alanlardan bir tanesidir. Fazla ayrıntıya girmeden kısaca belirtirsek, XIX. yüzyılda ortaya çıkan belli önkabullerden dolayı Osmanlı düşünce tarihi genellikle çalışılmaya değer görülmemiştir. Tarihçiler nezdinde Osmanlı düşünce tarihi ya kendinden önceki İslam tarihinin tek-raren devamı olarak görülmüş, ya da Osmanlı tarihinin diğer alanları daha çalışmaya değer görülmüştür. Mesela, Osmanlı kurumsal tarihi, hukuk tarihi, ekonomi tarihi, hatta savaş ve diplomasi tarihi daha ilginç görülmüştür. Bu nedenle de Osmanlı düşünce tarihi genellikle ihmal edilegelmiştir. Dolayısıyla siyaset düşüncesi bağlamında Osmanlı düşünce tarihinin genel safhalarını da tartışabiliriz.

Evvela, XVI. yüzyıla baktığımızda karşımıza çıkan ilk çarpıcı manzara siyaset düşüncesi alanında çok sayıda eser verilmiş olmasıdır. Sadece eser sayısı bile insanı yeterince şaşırtmaktadır. Şöyle kabaca bir rakam vermek gerekirse, XVI. yüzyıla kadar, hatta Kanuni dönemine kadar, yani 1520'den önce, tercüme veya telif eserleri toplasanız elli kadar eser ya vardır ya yoktur. Bu da küçümsenecek bir rakam değil ama önceki iki yüz yıllık dönemde ancak bu kadar eser ortaya konmuştur. Kanuni'nin saltanatına tekabül eden kırk altı yıllık dönemde ise sadece telif eser sayısı elliden fazladır. Bir bu kadar da tercüme eser vardır.

Öncelikle bu tür görüntüleri açıklamak gerekir. Neden XVI. yüzyılda insanlar siyaset düşüncesi alanında durup dururken kendilerinden önceki iki asırda yazılandan daha fazla eser yazıyorlar? İlk olarak söyleyebileceğimiz şey Osmanlı'ların siyasi konulara öncekinden daha fazla ilgi gösterdikleridir. Yani daha öncesinde siyasetle fazla ilgilenmemişlerdir. Daha doğrusu siyaset, üzerinde düşünülmesi gereken bir konu ola-

rak insanların dikkatini pek fazla çekmemiştir. Konuyla ilgilenenler de genelde yönetime, sultana, vezire yakın olan ulema veya bürokrasinin üst kademesindekiler olup daha çok tecrübelerini aktarmak ya da nasihat etmek için yazmışlardır. Bu nedenle de siyaset düşüncesi Osmanlı öncesinde biraz da tabiatı icabıyla daha çok elitist bir ilgi alanı olagelmış. Dönemin koşullarını ve özellikle iletişim araçlarını ve kamuoyunun nasıl oluştuğunu göz önünde bulundurursak siyaset toplumun genelinde konuşulan ve ilgilenilen konuları kapsamaz.

Ama bu dönemde ilk defa siyasi konulara ilginin yaygınlaştığını görüyoruz. Yani toplumun alt katmanlarındaki insanlar, düşük düzeyli bürokratlar, taşradaki okur yazar kitleleri siyasi meseleler üzerine düşünmeye başlıyorlar. Bunu nerden anlıyoruz? Konu üzerine yazılan kitapların ne kadar okunduğundan, ne kadar nüshası olduğundan... Daha önceleri yazılan siyasi eserler umumiyetle sultana veya vezire ithaf edilir dolayısıyla az sayıda nüshaları olur, hatta birçoğunun birer nüshası olur ve genellikle de sultanın özel kütüphanelerinde bulunurdu. Örneğin Memluk siyaset eserlerine baktığımızda çok sayıda farklı eser olmasına rağmen genellikle tek nüshadılar. Çok süslü bir şekilde yazılmış, sultana hediye edilmiş, sultanın nezdinde okunmuş ve saray kütüphanesinde kalmışlardır. Bu dönemde ise özellikle Türkçe yazılan eserler günümüz standartlarıyla best-seller olmuşlardır. Bunlardan biri Lütfi Paşa'nın *Asafname*'sidir. Bunun gibi devleti, özellikle de reyayı ilgilendiren konuları işleyen eserler çok okunmuştur. Temlik kayıtlarından da anlıyoruz ki okuyucuların hepsi de üst düzey bürokratlar değiller. Yani toplumun alt katmanlarındaki insanlar da artık siyaset üzerine okumaya başlamışlardır.

Diğer taraftan buna paralel bir gelişme olarak da siyaset düşüncesi içine giren konular değişmiştir. Önceki dönemde 'sultanın vasıfları' veya 'halifenin Kureyş'ten olmasının gerekip gerekmediği' gibi konular klişeleşmiş konu başlıklarıdır. Bunlar toplumu doğrudan ilgilendiren meseleler değiller. Ama XVI. yüzyılda beytü'l-mal, harac, vergi, kanun gibi meseleler siyaset düşüncesi çerçevesinde görüldüklerinden siyaset alanı genişlemiş oluyor ve bu konuları ele alan eserler daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşıyor. Yani XVI. yüzyıl öncesindeki siyaset düşüncesinin ilgilendiği temel konularla XVI. yüzyıldan itibaren bu alanda ilgi gören konular aynı değil. Bu konuda devrimsel dönüşüm de yok, eski geleneksel konular yine entellektüellerin kafalarını meşgul etmeye

devam ediyor ama yeni konular ya da yenilikçi yaklaşımlarla ele alınan eski konular daha çok ilgi görüyor.

İşte genelde Osmanlı düşünce geleneğinin ya da özelde siyaset düşüncesinin sunduğu özgün gelişmeler buralarda aranmalı. Osmanlı siyaset düşüncesi üzerine çalışma yapan tarihçiler Osmanlı'da da bir İbn Haldun, bir Maverdi, bir Farabi arayagelmişler. Osmanlı döneminde *el-Ahkamü's-Sultaniye* diye bir kitap yazılmamış çünkü bu eserde ele alınan konular Osmanlı öncesinde zaten çözüme kavuşturulmuş ve Osmanlılar da bu tür eserleri bol miktarda okumuş. *Ahkam* Osmanlı'da en yaygın okunan kitaplardan biridir ve çok sayıda kopyası var. Öyle bir kitap yazılma ihtiyacı görülmemiş. Osmanlılar da farklı alanlarda, farklı konuları içeren kitaplar yazmışlar. O nedenle de sadece önceki benzerleri gibi kitaplar yazılmadığı için Osmanlı siyaset düşüncesinde bir tikanıklık olduğu farzedilmiş. Halbuki, Lütü Paşa'nın *Asafname'si*, hepimizin bildiği bir metin olduğu için söylüyorum, ve onun gibi Osmanlı'ya mahsus problemlerle uğraşan çok sayıda Osmanlı metni yazılmış ve bu metinler geniş bir izleyici kitlesine ulaşmış.

Şimdi bu siyaset düşüncesinin ne tür eserler yoluyla üretildiğine ve Osmanlıların kendilerinden önceki siyaset düşüncesi geleneğiyle nasıl bir ilişkiye girmiş olduğuna bir göz atabiliriz. Öncelikle, tercüme alanında yine çok çarpıcı bir gelişme oluyor. XVI. yüzyılda adeta bir tercüme devrimi veya patlaması oluyor. Bu sadece siyaset düşüncesinde değil, bütün alanlarda oluyor. Ama benim gördüğüm kadarıyla Osmanlı öncesi siyaset klasiklerinin hepsi tercüme edilmiyor. Çok seçmeciler, kendi işlerine yarayacak eserleri tercüme ediyorlar. Bazıları defaatle tercüme edilmiş. Mesela, Gazali'nin *Nasihatü'l-müluk* kitabı daha öncesinde de, yani XV. yüzyılda da tercüme edilmiş, fakat XVI. yüzyılda da beş tane değişik tercümesi var. Bu bize çok şey anlatan bir gelişme. Bir önceki tercüme, oradaki terminoloji, tercüme şekli bile bir sonraki okuyucuyu tatmin etmeyebiliyor. Tercüme derken tabii günümüzdeki tercüme şeklinde anlamamak lazım; mesela Alâî isminde birisinin yaptığı bir tercüme aslında tamamen şerhtir. Gazali'den bir cümle alıyor ve bir sayfa şerh ediyor. Ondan sonra bir cümle daha alıyor, bir sayfa daha şerh ediyor. İsmi tercüme olarak geçen eserlerin kimi genişletilmiş, kimi kısaltılmış.

Mütercimim kafasında hitap etmek istediği bir kitle var, o kitlenin ihtiyaçlarını, kendi özel ajandasını veya iletmek istediği mesajları düşünerek değişik tercüme yollarına gidiyor. Dolayısıyla, tercüme dediğimiz

*mot-à-mot* bir tercüme değil. Hakeza, Necmettin Dâî'nin *Mirsadü'l-İbadı* defalarca değişik kalemler tarafından tercüme edilmiş. Hemedânî'nin *Zahîrtü'l-Müluk* isimli eseri de defaatle tercüme edilmiş. Aslında, XVI. yüzyılda gördüğümüz muhataplar, bu eserleri asıllarından okuyabilmelerine rağmen müthiş bir tercüme ilgisi ve uğraşısı var.

Daha sonra da değiniceğim gibi bu eserlerden birçoğunun ithaf edildiği kişiler aslında o dillerde şiir yazabilecek kadar eğitimli kişiler. Örneğin, Hemedânî'nin *Zahiratü'l-Müluk* adlı eseri Farsça bir eserdir ve şehzade Mustafa için tercüme edilmiştir. Osmanlı şehzadeleri normalde Farsça şiir yazarlar ama mesele sadece dil de yeterlilik değil: ortada Osmanlı kimliğinin oluşumuyla da alakalı bir gelişme var, belli şeyleri artık Türkçe ifade etmek gereği hissediliyor. Dolayısıyla, artık tercüme ederken müellif kendi insiyatifini de kullandığı için eser aslından biraz daha farklılaşıyor, biraz daha Osmanlılaşıyor. Onun için okuyucu kitlesinin linguistik yeterliliğinden bağımsız bir tercüme faaliyeti var.

Tercüme faaliyetine eş olarak yoğun bir tevarüs faaliyeti de var diyebiliriz. Özellikle 1517'den sonra, yani Arap memleketleri Osmanlı'ya ilhak edildikten sonra Osmanlı uleması Arap kütüphanelerini daha yakından tanıma fırsatı buluyor. Medreselerin kurumsallaşmasıyla da alakalı olarak, Osmanlı uleması kendinden önceki ulema gibi çok gezen bir ulema değildi. Bilindiği gibi, medreselerin kurumsallaşması İslam tarihinde oldukça geç bir döneme tekabül eder. Yani Osmanlı uleması tedrisat için falanca yerdeki alimin yanına gitmeye ihtiyaç duymuyor, çünkü erken dönemden itibaren kendi medreselerinde belli bir hiyerarşi oluşmuş. Fakat Arap memleketleri Osmanlı'ya dahil olduktan sonra muazzam sayıda Osmanlı uleması, çoğu da bürokratik atamalar yoluyla, Arap dünyasına gidiyorlar. Mesela, Kahire kadısı oluyor, Şam müftüsü oluyor vs.. Gittikleri yerlere eskiden de gidiliyordu ama çok nadirdi, çünkü o zamanlar kendi insiyatifleri ile gitmeleri gerekiyordu. Bu sefer atamalar yoluyla gidiyorlar ve gittikleri yerdeki ulemayla hemhal olup orada kütüphaneleri tanıma fırsatı buluyorlar. Bu yolla da Osmanlı kütüphanelerine daha öncesinde yazılmış eserler daha hızlı bir şekilde yayılmaya başlıyor. Örneğin Maverdî'nin *el-Ahkamü's-Sultaniye*'sinin çoğu muahhar nüshalardır. Bir süre sonra daha hızlı bir şekilde yaygınlaşmaya başlıyor. İbn Teymiyye veya İbn Cevziyye gibi Osmanlı'nın daha önce çok az tanıdığı müelliflerin yazdığı siyaset eserleri de hızlı bir şekilde yaygınlaşmaya başlıyor. XVI. yüzyıl itibarıyla Osmanlı



kendisinin önceki geleneği hemen hemen tamamıyla tavarus etmiş vaziyette. XVI. yüzyılın böyle bir farkı var. Artık o geleneğe kendi işine yarayacak eserlerin de önemli bir kısmını tercüme etmiş durumdadır.

Konuya bir de kuş bakışıyla baktığımızda yani hangi tip siyaset eserlerinin Osmanlı'da yaygınlaştığına, tercüme edildiğine veya telif edilen eserlerin en çok hangi tür siyaset eserlerinden faydalandığına bakıldığında, genelde Osmanlı düşünce geleneğinin özelde de Osmanlı siyaset düşüncesi geleneğinin en çok doğrudan etkilendiğini görüyoruz. Doğu derken Arap dünyasının dışındaki İslam dünyasını kastediyorum. Yani Osmanlı siyaset düşüncesi üzerindeki etkili Osmanlı öncesi müellifler Maveraünnehr'den, Horosan'dan, İran'dan veya Hint yarımadasından. Bir kaç örnek vereceğim: bir tanesi biraz önce zikrettiğim Necmettin Dâi popülarite açısından günümüzün Habermas'ı veya Foucault'su gibi bir kimseydi. Kitapları Osmanlı düşünce dünyasında çok okunmuş, çok tercüme edilmiş ve çok değişik versiyonları oluşturulmuş, yani değişik bölümleri küçük küçük risaleler haline getirilmiş vs. En yaygın okunan kitabı *Mirsadü'l-İbad*'ın yanısıra tefsiri ve diğer tasavvufi eserleri de çok okunmuş. Diğer taraftan Kaşifi'nin *Ahlak-ı Muhsinî* isimli kitabı da yaygın bir şekilde okunmuş ve beş altı değişik tercümesi yapılmış.

Burada da açıklanması gereken bir durum var: Osmanlılar neden bu eserlerden çok etkileniyorlar? Buna karşılık neden kendilerinin güneyindeki ulema veya müelliflere fazla ilgi göstermiyorlar? Elbette, hiç ilgi göstermiyorlar değil, sadece nisbeten az ilgi gösteriyorlar. Bu da Osmanlılar'ın daha çok Rum diyarına geliş yoluyla ilgili bir durum. Yani XVI. yüzyıl Osmanlı'sına gelindiğinde kabaca beş yüz yıldır sürmekte olan bir yürüyüş düşünelim, Osmanlı düşüncesi geleneği, örfü, adeti, hatta bürokratik kurumları vs. hep bu yol üzerinde şekillenegelmiş: Orta Asya'daki ilk Müslüman hanlıkları, oradan İran'daki Selçukluları, Anadolu'daki Selçukluları düşünelim. Böylece tabii bir karşılıklı iletişim oluşmuş. Osmanlılar'ın katettikleri bölgelerde ve Osmanlı düşünce dünyasında Farsça çok hakim olagelmiş. Çok geç dönemlere kadar özellikler Kuranî ve İslamî ilimler dışı alanlarda Osmanlı çoğunlukla Farsça'yı kullanmış. Buna Osmanlı öncesi Türkleri de katabiliriz, yani bir düşünce dili olarak öncelikli dil Farsça'dır. XVI. yüzyıla geldiğimizde, öncelikli düşünce dili olarak Türkçe Farsça'nın yerini alacaktır.

Diğer taraftan Osmanlı doğudaki devletlerle daha fazla benzerlik göstören bir devlet. Neticede oradaki hükümdarlar çoğunlukla yine Or-

ta Asya kökenli, ağırlıklı olarak Farsça'yı kullanan ve kendi örfleri de daha çok Orta Asya toplumlarının örfleriyle şekillenmiş insanlar. Dolayısıyla Babürlülerin sarayında hizmet veren birisi olarak Kaşifî'nin Babürlü sultanı için yazdığı bir eser Osmanlı sultanına da hitab ediyor veya Osmanlı şehzadesine de hitab ediyor. Onun için bu eser çok yaygın kabul görmüş.

Şöyle bir soru sorulabilir bu aşamada: Memlukler de doğu kökenli bir elit olmasına rağmen niye onlara ithaf edilen, onlar için yazılan eserler Osmanlı'da fazlaca karşılık bulmamış? Memlukler biliyorsunuz köle-kökenli askeri-yönetici bir elittir, saltanatı tevarüs etmiyorlar. Osmanlılar'a nispetle çok farklıydılar, özellikle de yönetim anlayışları. Örneğin aynı şehre dört mezhebi temsilen dört tane kadı atayan başka bir yönetim var mıdır bilmiyorum. Buna mukabil Doğu'daki hanedanlıklarla Osmanlılar'ın benzerlikleri çok daha fazladır. Dolayısıyla, benzeri siyasi problemlerle muhatap oldukları için oralarda yazılan eserler Osmanlı devletinde daha çok makes bulmuş. Osmanlılar Memluk veya öncesinde yazılan eserleri de okuyorlar fakat o eserler çoğunlukla artık çözüme kavuşmuş problemlerle ilgilendikleri için Osmanlı'da çok fazla akis bulmuyor.

Memlukler'de yazılmış ve Osmanlılar'ı da ilgilendiren problemlerle ilgili eserler daha iyi biliniyor. Mesela, Tarsusi'nin XV. yüzyılda yazdığı ve yönetim açısından Hanefi mezhebinin Şafi mezhebinden daha üstün olduğunu iddia ettiği, daha doğrusu Hanefi'liğin Türk hanedanlara daha uygun olduğunu ispatlamaya çalıştığı, bir kitabı var. Osmanlılar hemen tercüme etmişler ve yaygın bir şekilde de okunmuş. Yine Hayreberti diye birinin hilafet tartışmaları üzerine yazdığı bir eser var. Biliyorsunuz, Osmanlı hanedanının en ciddi meşruiyet problemlerinden birisi de Kureyş neslinden gelmemeleridir. XVI. yüzyıl başlarında Hayrebertî'nin bu kitabını da üç beş değişik tercümesini yapmışlar. Eserin temel problemlerinden birisi sultan veya halifenin artık Kureyş'ten olmaması ve bunun eski fıkıh kitaplarına göre ciddi bir meşruiyet sorunu arz ediyor olması. Hayrebertî'nin bulduğu çözüm ise, sultanın Kureyş'ten olması gerekmez, sultanın Kureyş'e mensub biri tarafından nasbedilmesi onun Kureyş'ten olması gibidir, şeklindedir. Dolayısıyla, böyle ara çözümler üreten ve Osmanlı'nın işine yarayabilecek şeyleri söyleyenlerin kitapları da Osmanlı'da ilgi görmüş.

Diğer taraftan XVI. yüzyılda Irak, Suriye ve Mısır'daki kültürel geleneklerle yakın ilişkiye girilmesi daha önce bilinmeyen ya da ilgi çekmemiş birçok eserin tekrar keşfedilmesine yol açtı. Örneğin, XVI. yüzyılda İbn Teymiyye'nin eseri yine bir kaç defa tercüme edilmiş. Çünkü, XVI. yüzyılda, *siyasetü'ş-şer'iyye* bir kavram olarak ciddi bir şekilde Osmanlılar'ın kafalarını meşgul etmeye başlamış. Özetle, Osmanlı'da ortaya çıkan ve gelişen 'kanun' fikri şer'i bir siyasetin nasıl olabileceği konusunda ulema ve bürokratların zihinlerini meşgul etmiş. Kanun neticede her ne kadar prensipte şeriata ters düşmese bile pratik farklı olabiliyor. Ayrıca kanunu yapan merci şer'i bir merci değil, böyle bir problem de var. Yani, ulema oturup kanun yazmıyor. Elbette, yazarların hepsi ulema kökenli, içlerinde bazen ulemadan insanlar da olabiliyor ama neticede nişancının kaleminden çıkıyor kanunnameler. Nişancı medrese kökenli de olabilir ama konumu ulema içerisindeki bir otoriteyi temsil etmiyor. Bu açıdan, 'kanun'a ortaya çıkış tarzı itibariyle 'seküler' diyebiliriz. Dolayısıyla şer'i siyaset nedir, ne değildir meselesi kanunun Osmanlı düşünce ve devlet dünyasındaki merkezi öneminden dolayı ulemanın kafasını meşgul etmiş. Hatta, Dede Cöngi isimli bir müderris'in yazdığı *Siyasetü'ş-Şer'iyye* adlı kitabı Osmanlı'da en fazla okunan siyasi eserlerden biri olmuştur.

Buradan devam edip dil meselesine geelim, bütün bu yazılanlar bize Osmanlı kimliğiyle alakalı ne anlatıyor veya bu eserler Osmanlı'ya hangi tariklerle ulaşıyor? Dil açısından ana karakteristikleri nedir? İletişimsel anlamda, XVI. yüzyılla birlikte Osmanlı'da artık hakimiyet kurmaya başlayan Türkçe siyaset eserleridir. Halen Arapça eserler yazılıyor, fakat Arapça yazılan eserler yaygınlaşmıyorlar. Farsça eserler de yazılıyor, hatta Osmanlı entellektüelleri, XX. yüzyıla kadar hem farsça hem Arapça yazmaya devam ediyorlar. Ama Türkçe yazılan eserler çok daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşıyor. Dolayısıyla, nisbi anlamda XVI. yüzyıl itibariyle Türkçe siyaset düşüncesinin dili anlamına geliyor. Terminolojik anlamda ise tasavvuf Osmanlı siyaset düşüncesinin dili haline geliyor. Yani, artık tasavvuf kavramlarıyla düşünüyorlar daha ziyade. Kıyasen şöyle diyebiliriz: biraz daha gerilere gittiğimizde mesela Abbasi dönemindeki siyaset düşüncesinin dili ağırlıklı olarak fıkıh dilidir. Bu analizde felsefeyi ayrı tutuyorum, çünkü felsefe zaten büyük bir kitleye ulaşmıyor, çok sınırlı bir elit arasında icra edilen bir düşünce

şekliydi. Yani o dönemde fıkhi düşünmeden tasavvufi düşünceye doğru bir geçiş var, bu geçiş de XVI. yüzyılın sonlarına doğru artık tamamlanmış vaziyettedir. Bu sınırları çok kolay çizilebilen bir değişim değil. Hatta, fıkıh kavramlarına da tasavvufi anlamları yükleyerekten düşünmeye başlıyorlar. O konuda biraz daha birşeyler söylemeye çalışacağım.

Bu noktada, bu kadar çok siyaset eseri yazılıyor derken niye yazıyorlar veya kimin için yazıyorlar gibi bir soru sorulabilir. Bir sebebi şehzadelerin eğitimi. Çünkü Osmanlı Devleti'nde şehzadelerin eğitimi çok önemli. Niye çok önemli olduğuna da birazdan geleceğim. Biliyorsunuz XVI. yüzyılın sonlarına kadar çok küçük yaşlardan itibaren şehzadeler sancaklara gönderiliyorlar. Sancaklarda kendilerine idari işler için birer lala, tahsil işi için de birer muallim atanıyor. Muallimler genelde pek bilinmez, biz Osmanlı tarihi içinde daha çok lalaları tanırız. Malum genelde emekli vezir olmalarından dolayı, lalaların bir çok hayratları ve vesaire vardır. Muallimler ulema fukarasından olduklarından, öyle cami vesaire de yapmadıkları için isimleri pek fazla bilinmez. Bu muallimler, şehzadelerin aynı zamanda siyaset düşüncesi alanındaki tahsillerinden de sorumlu olan kişiler ve baktığımızda bu siyaset eserlerini tercüme edenler onlar. Mesela bir tanesi Sururî Efendi; aynı zamanda mevlevi şeyhi ve kendisi edip birisi, edebiyat alanında çok yazmış, divanları, mesnevileri vesairesi var. Amasya'da Şehzade Mustafa'nın muallimi olarak atanmış ve Hemedânî'nin *Zahîretü'l-Müluk* kitabını Şehzade Mustafa için tercüme etmiş. Eğitim sürecinin bir parçası olarak bu eseri de şehzadesine okutuyor. Hakeza, Mevalî Efendi, Arifi Efendi gibi dönemin iyi bilinen uleması değişik şehzadelerin muallimleri olmuşlar ve o şehzadeler için değişik eserleri tercüme etmişler. Yani XVI. yüzyılda tercüme edilen hatta telif edilen siyaset eserlerinin önemli bir kısmı şehzadeler için, şehzadelerin eğitime yönelik olarak yazılmıştır. Dolayısıyla ne tür bir şehzade profili üretmeye çalıştıklarını da tercüme edilen eserlerden ve muallimlerin profillerinden görmek mümkün. Genelde ehl-i tarik insanlar yani, tasavvuf ehli, hemen hemen hepsi belli bir tasavvufi akımla, düşünceyle veya tarikatla bağlantılı kişiler. Yani bu muallimler, bir tarikattan olmasa bile mutlaka bir tasavvufi düşünce geleneği içinde yer alan insanlar ve şehzadelerini de o yönde eğitiyorlar.

Siyaset eseri yazmak için diğer bir saik de ulemadan geleneksel olarak beklenen *emri bil ma'ruf* geleneğidir. Sultanlar, vezirler zaten

ulemadan böyle bir beklenti içindeler. Ulema da eskiden beri siyaset üzerine yazagelmışler. Bazıları sultanlara, sehzedelere, vezirlere ithaf etmişler ve onlara doğru yolu göstermek amacıyla yazmışlar. *Emri bil ma'ruftabi* çok genel bir hedef. Hem ulema hem de diğerleri tarafından yazılan eserlerde bu hedefin içinde çok daha somut hedefler de var. Bir tanesi, siyasi iradeyi etkileme isteği. Yani bu bir tarikat şeyhi de olabilir veya bir müderris, bir kadı da olabilir. Sınıf demeyeceğim, ama mensup oldukları topluluğun idealleri neyse o idealleri siyasi alanda hakim kılabilmek için siyasi idareyi etkilemek amacını taşıyarak, ona yönelik eserler yazıyorlar. Hatta siyaset düşüncesine olan ilginin artmasıyla da alakalı olarak hiç adını sanını duymadığınız çok düşük dereceli (düşük derken tahfif anlamında söylemiyorum, şöhretsiz anlamında) bir kadı, hatta bir cami imamı, bir derviş oturup siyaset eserleri yazmışlar. Bu aslında Osmanlı siyaset düşüncesini anlamak veya Osmanlı siyasi anlam dünyasını anlamak için de ilginç ipuçları veren bir şey. Yanından geçenlerin hor bakabileceği bir derviş oturup sultana yol gösterecek bir risale yazabiliyor. Sultana ulaşıyor ulaşmıyor o ayrı mesele, ama ismini de zikrederek "Bu, budur," diyerek tasavvufi temelli bir siyaset risalesi yazıp gönderebiliyor. Özellikle 1550'lerden sonra, bu işi birazcık fıkıh bilen birisi de yapabiliyor veya çok çok düşük dereceli bürokratlar da yapabiliyorlar. Mesela Koçi Bey gibi bizim bugün Osmanlı'daki en zirve düşünce adamları olarak bildiğimiz kişiler kendi dönemlerinde şöhretli kişiler değiller. Bunlar bürokrasinin alt kademesinden insanlardır, fakat o cesareti ve öyle bir misyonu kendinde görebilme, İslam siyaset düşüncesi geleneği içinde başlıbaşına önemli bir gelişmedir.

Yani siyaset düşüncesi alanı, artık sadece şeyhülislam'ın veya ilim tarikinde çok yüksek yerlere gelmiş insanların söyleyebileceği şeyler değil, veya konuşabileceği bir alan değil. "Ben siyasetle ilgili biraz birşeyler anlarım," diyebilen herkesin oturup yazabildiği bir alan haline geliyor. İşte böyle bir dönüşüm olmuş. Örneğin, Safevilerle olan çatışma sırasında özellikle Anadolu'nun doğusundaki bir çok müellif böyle şeyler yazmışlar. Çünkü Safeviler konusunda bir zihin karışıklığı da var. İstanbul uleması daha çok Rafizilik'le alakalı risaleler yazıyorlar ve beslendikleri kaynaklar da Osmanlı öncesi, Abbasiler döneminde yazılmış revafızla alakalı kitaplar. Onlar tabii Safevileri anlatmıyor, dolayısıyla da İstanbul uleması Safevileri çok da iyi bilmiyor. Ama bakıyorsunuz Di-

yarbakır'dan birisi elli sayfalık *Risale-i Adliye* diye bir risale yazıp Sultan Süleyman'a göndermiş. Safeviler böyle böyledir, diye anlatmış. Doğru veya yanlış o ayrı mesele, ama oradaki insan daha iyi bildiğini düşünüp yol gösterici şekilde, tabi Safevi karşıtı olmak hasebiyle de, devletin Hanefi ve ehl-i sünnet yönlerini vurgulayan bir risale yazıyor.

Bir diğer sebep de kamuoyu oluşturmak. Kamuoyu tabi haklı olarak anakronistik bir kavram olarak görülebilir, ama XVI. yüzyıl Osmanlı devletinde bir kamuoyu da oluşmaya başlıyor. Bu değişik şekillerde oluşuyor. Örneğin, eski dönemde, Osmanlı öncesi dönemde kamuoyu dediğimiz daha ziyade insanların müşterek şeyler yapabileceği mekanların da oluşumuyla alakalı birşey. Ya iletişim araçları olacak, ya da insanların bu tür bir iletişime girebilecekleri mekanların oluşması lazım. Osmanlı öncesi veya Selçuklularda bu tarz yerler pek fazla yok. Ama Osmanlı'ya baktığımızda artık çok büyük çarşılar, camiler, insanların kaynaştığı pazaryerleri var. Kapalıçarşı gibi bir yer aslında kamuoyunun oluşma mekanlarından birisi. Örneğin selatin camilerini ve bir cuma namazında binlerce kişinin bir araya geldiğini düşünün. Dolayısıyla o kadar insan bir araya geldiğinde, İslami gelenek itibarıyla insanların bu tip mekanlarda rütbe farkları, sınıf farkları vs. de ortadan kalktığı için, çok değişik yerlerden, konumlardan insanlar birbirleriyle görüşebiliyorlar.

Buna bir de Osmanlı'daki çok büyük kurumları ekleyin. Örneğin, Osmanlı öncesi hiç bir dönemde herhangi bir yerde yüz bin tane asker yok. Bakıyorsunuz yeni bir gelişme var: Osmanlı'da. XVI. yüzyıl başlarında yeniçerilerin sayısı on iki-on üç bin iken sonlarına doğru yüz bine yaklaştı. Şimdi, yüz bin tane asker var, bunlar hasbelkader savaşımlara falan gidiyorlar ve onun haricinde İstanbul'da tesbih sallayıp konuşuyorlar. Ne konuşacaklar? Hep de böyle kendi ocaklarının meselelerinden konuşmuyorlar. Artık yavaş yavaş devlet meseleleri falan da konuşmaya başlıyorlar.

Diğer yandan bürokrasiyi düşünün, XVI. yüzyıl öncesindeki Osmanlı bürokrasisi çok iptidai, çok küçüktür, hatta çok kişiseldir. XVI. yüzyılın sonlarına doğru artık çok büyük bir bürokrasi ortaya çıkmıştır. Buna yine Osmanlı'daki mülazemet sistemini ekleyin. Her hangi bir zamanda İstanbul'da ve diğer büyük şehirlerde hiç azımsanamayacak sayıda insanlar iş bekliyorlar. Bu da günümüze benzetilebilir. Yani iş bekleyen bir öğrenci ordusu var, üniversiteyi, medreseyi bitirmişler. Şeyhülis-

lamların, müftülerin mülazımları olmuşlar. Bunlar da boş vakitlerinde konuşuyorlar, muhabbet ediyorlar.

Buna kahveleri de ekleyin. Listeyi uzatmak istemiyorum. 1550'lerde biliyorsunuz Osmanlı'da ilk kahvehaneler açılıyor, buralar da aynı zamanda daha önceki bulunduğumuz geleneksel yapılardan uzaklaşma, kurtulma, farklı ilişkiler kurabilme mekanları olarak işlev görüyorlar. Yani daha önce medresedeyseniz aşağı yukarı çevreniz medreseli. Ama medresenin köşesine bir kahve açılmışsa oraya artık medreseli de geliyor, kayıkçı da geliyor asker de geliyor vs. Dolayısıyla, değişik insanlarla konuştuğunuz zaman konuştuğunuz meseleler çoğalıyor.

Tabi bütün bunlar bir noktada siyaset düşüncesi alanında da ifade edilmeye başlanıyor. Dolayısıyla yazılan bazı eserlerde tamamen kamuoyuna yönelik yazılmaya başlanıyor. Bunun da en iyi bildiğiniz örneklerinden birisi para vakıflarıdır. Para vakıfları Osmanlı öncesinde siyasi bir problem değildir. Çünkü, birincisi o kadar büyük bir kurum değildi, üç beş tane para vakfı vardı; ikincisi para vakıfları devletle çok bağlantılı değildi tamamen sivil insiyatiflerdi. Osmanlı'da ise para vakıfları çok ciddi siyasi ve ekonomik krize dönüşüyor, çünkü Osmanlı'daki medreselerin ve hayır kurumlarının önemli bir kısmı para vakıflarıyla idare ediliyor. Hatta buna camileri de ekleyebilirsiniz. Bir de hayır kurumları Osmanlı'da çok gelişmiştir, yani devlet hizmet veren birim değildir. Osmanlı'da devlet, yönetendir. Hizmet veren kurumlar daha çok hayır kurumları yönüyle şekillenmiş. Bu çerçevede bildiğiniz gibi binlerce vakıf var. O vakıfların meşruiyeti sorgulandığında Osmanlı sisteminin temelleri titremeye başlıyor. Dolayısıyla çok ciddi bir siyasi problem haline geliyor. Ulema ve meşayih iki kampa bölünüyorlar ve diğerlerini etkileyebilmek için bir çok risaleler yazıyorlar.

Şimdi bu kadar çok şey yazılıyor da sonuçta ne oluyor? Yani Osmanlı siyaset düşüncesinde XVI. yüzyıl sonları itibarıyla ne görmüş oluyoruz. Kısaca birkaç büyük dönüşümden bahsedeceğim. Bir tanesi moral merkezli düşünceden veya ahlak merkezli düşünceden hukuk merkezli düşünceye bir geçiş var. Yani bunu moralizmden legalizme bir geçiş olarak da ifade edebiliriz. Söyle açıklamaya çalışayım: Osmanlı öncesindeki siyaset düşüncesinin en temel problemlerinden bir tanesi, yönetici olarak en ahlaklı kişinin nasıl bulunabileceğidir. Yani temel sorun, devletin başına, veya hanedanın, saltanatın başına ahlakı en düz-

gün insanı koyabildiğimiz takdirde gerisi bizim için önemli değil, çünkü o zaten gereken şeyleri yapacaktır. İslam felsefesini de bunun içine katabiliriz, İslam fıkhnı da bunun içine katabiliriz. En temel sorunsal, en kamil insanı bulmak olmuş. Dolayısıyla hep en kamil insanın vasıflarını tanımlamaya çalışmışlar. O tanıma en uygun adam da halife olsun, sultan olsun veya bey olsun, demişler. Fıkıh kitaplarında, örneğin Maverdi'de, sekiz on tane şart vardır: halife adil olacak, salih olacak, akil olacak vs. İşte bu tanıma uygun bir tane adam bulabilirsek o halife olsun; bulamazsak da baştaki adamı buna benzetmeye çalışalım, gibi bir hedef koymuş. Osmanlı'da da özellikle tevarüs edilen gelenekte, yani tercüme edilen eserlerde bu baskın bir düşüncedir.

Fakat Osmanlı'nın kendi özgün tecrübesi sonucunda Osmanlı yazarlarının her ne kadar bunu sözlü olarak ifade etmiyor olsalar da yazıp ettiklerinden, ele aldıkları problemlerden anlayabildiğimize göre, Osmanlılar artık odak noktasını kişinin ya da sultanın kendisinden kurumlara ve hukuka, sistemin kendisine yöneltiyorlar. Çünkü bir Osmanlı siyaset yazarı en başta şunu görmüş: ne yazarsa yazsın baştaki adamı değiştirmek mümkün değil. Bir şekilde bu adamlar geliyorlar, savaş ediyorlar, sultan oluyorlar, veyahut devlet içindeki fraksiyonların çatışması neticesinde deliler dahi sultan olabiliyor, çocuklar sultan olabiliyor. Dolayısıyla böyle bir hanedanlık rejiminde en iyi adamı nasıl sultan yapabiliriz gibi bir problemle uğraşmak biraz abes kaçıyor. Hala uğraşanlar var. Osmanlı'nın sonuna kadar bu meyanda yazan risaleler de var. Ama bu problem artık siyaset düşüncesinin ana ekseninde değil.

Artık öyle bir kurum olmalı, öyle bir hukuk olmalı ki, başta kim olursa olsun işler yürüyebilmeli problemi ile ilgileniyorlar ve buna yönelik şeyler yazmaya başlıyorlar. Dolayısıyla o kırılma noktası da *Kitab-ı Mesahil-il-Müslimin* isimli bir kitapla Lütfi Paşa'nın *Asafnamesi*'dir. *Asafname*'ye baktığınızda orada sultan hemen hemen yoktur. Eski eserlerde sultandan ibarettir; sultanın yapması gerekenler, sultanın adaleti, sultanın cömertliği, evliliğinden yemesine kadar herşey sultanla alakalıdır. Haksız da değiller, yani sultan neticede bugünkü devlet yöneticilerinden çok daha etkin bir kişilikti. Ama Osmanlı'nın özgün tecrübesi ve kurumlaşması sonucunda, Osmanlı kurumları artık sultanların bizzat yaptığı işleri prosedürel olarak yapmaya başlamıştır. Dolayısıyla, XVII. yüzyıla geldiğimizde sultanın zaten yapacak çok fazla işi kalmamış.



Gerileme üzerine yazan bazı müellifler bunu Osmanlı'nın çökme gerekçelerinden birisi olarak da görebiliyorlardı. Mesela sultanın doğrudan Divan-ı Hümayun toplantılarına katılmamasını bunun bir sebebi olarak gösteriyorlar. Halbuki Osmanlı tarihi tecrübesi içinde bu Osmanlı Devleti'nin sürekliliğini uzatan bir gelişme olarak karşımıza çıkıyor. Artık sultan gidip Divan-ı Hümayun'da, kendisi örneğin Tarsus'tan gelen bir adamın komşusuyla kavgasına ait bir davaya bakmıyor, bakmaz da zaten. Biliyorsunuz ilk defa Kanuni Divan-ı Hümayun toplantılarına girmekten vazgeçiyor. Yine o dönemlerde artık vezir bile sultanla doğrudan görüşemiyor. Öncesinde vezir sultanın sağ koluydu, oturdukları kalktıkları ayrı gitmeyen birisiydi. XVI. yüzyılın sonlarında *telhis* dönemi başlıyor; artık Divan-ı Hümayun'daki kararları sultana rapor ediyor, sultan da kontrol edip onaylıyor veya onaylamıyor veya şerh koyuyor, yani belli konularda daha çok açıklama istiyor. Bazen kavga ediyor; örneğin, XVII. yüzyılın başlarından bir *telhis* hatırlıyorum, Eminönü civarında bir yerlerde oturan bir kadının kocası vefat etmiş ve de kadıncağız fakir olduğu için ona kürk verilmesi lazım vs. Sultan kızıp, hatıta küfür edip, "bununla da ben mi ilgileneyim" diyor.

Kurumsallaşmaya diğer ilginç bir örnek de defterdarlıktır: defterdarların maliyeyi yönetmek gibi net bir şekilde belirlenmiş işler var. Defterdarın bir tanesi sürekli padişahın borç istiyor, yani padişahın ceb-i hümayun'undan borç istiyor, çünkü hazine iyi durumda değil ve defterdar ek gelir kaynağı da üretmiyor. Yine telhislerden bir tanesinde vezir "defterdar kulunuz, bu sene bütçe açık vermiş biraz ceb-i hümayundan takviye istiyor, diyor. Cevaben de sultan diyor ki "defterdarlık yapmak devleti padişahın ceb-i hümayunundan yönetmek midir?" Yani, herkesin kendi işini tam yapması gerektiğini söylemiş oluyor. Gördüğümüz, artık bir çok devlet fonksiyonlarının prosedürel hale gelmiş olması. Sonuçta o prosedürleri vurgulayan bir legalizm ortaya çıkarıyor. Bu bağlamda, siyaset düşüncesinde de hakim olan görüş, bu kanunlara tabi olarak iş yapıldığında işler yürür, eğer bu kanunlara muhalif iş yapılırsa, onun da kanunu konmalı şeklindedir. Prensipite, Osmanlı sultanının söylediği söz kanundur. Buna hiç kimse itiraz edemez. Bu son dönemlere kadar, XIX. yüzyıla kadar, böyle olagelmis. Ama diğer taraftan da, eğer bir sultan vaki bir kanuna muhalif hareket etmişse veya o kanunu ortadan kaldırıp yeni bir kanun vaz etmeksizin keyfi bir şekil-

de vaki bir kanuna muhalefet etmişse bu davranış tasvip görmüyor. Nitekim, Osmanlı tarih ve siyaset yazıcılığında sultanı eleştirmek çok nadiren görülen bir durum olmasına rağmen Osmanlı sultanları ve vezirleri en fazla eleştiriye hilaf-ı kanun iş yapmaktan dolayı alırlar.

İkinci önemli bir gelişme de hilafetle alakalıdır. Başta da söylediğim gibi Osmanlılar Kureyş neslinden değiller. Ancak, bütün fıkıh kitaplarında birinci madde olarak halife olabilmek için Kureyş'ten olma şartı vardır. Osmanlıların böyle sürekli bir meşruiyet problemleri olmuş. Bu sorunu bir şekilde idare etmeye çalışmışlar, mesela kendilerini Oğuz Han'a bağlamışlar, Oğuz Han'ın da peygamber olduğunu iddia etmişler vs. Dolayısıyla, kendilerinin de böyle bir soylu geçmişi olduğunu ve halife olabileceklerini düşünmüşler. Ama Osmanlılar'ın neticede tevarüs ettikleri bir meşruiyetleri yoktu. Osmanlı baştan beri kendi meşruiyetini kendisi kurmak zorundaydı. Bu zorunluluk hanedan olarak Osmanlı'nın en önemli özelliklerinden birisiydi. Özellikle, XIV. yüzyılı düşündüğümüzde, hiç bir ciddi meşruiyet dayanakları yoktu. Timur'la 1402'de karşılaşmalarında bunalıma giriyorlar. Çünkü Timur, Cengiz torunu olduğunu söylüyor ama Osmanlı söyleyecek hiçbir şey bulamıyor. Hatta, Osmanlı Ankara Savaşı'nda büyük bir aşağılık kompleksi içinde savaşıyordu. Muhtemelen bu dönüşümde Ankara savaşının kaybedilmesindeki moral duygunun da etkisi vardı. XVI. yüzyıla geldiğimizde Osmanlı meşruiyeti güçlü bir hanedandır fakat o meşruiyet kendinden menkuldür. Yani Osmanlılar meşruiyetlerini yavaş yavaş üç yüzyıl boyunca inşa etmişlerdir. Kendi tarihleri ve başarıları meşruiyetlerinin temelini oluşturmuştur. Hatta, İbn Kemal'e göre Osmanlılar başka hanedanların aksine başkasından ne toprak, ne de unvan almıştır, hepsini kendisi kazanmıştır.

Abbasilerden sonra, hatta Abbasilerin son döneminden itibaren İslam dünyasında hilafet çok yaygın bir şekilde kullanılan bir unvan olmuştur. Bağımsız yöneticiler halife olduklarını iddia etmekten çekinmemişlerdir. Erken dönem fıkıh kitapları yeryüzünde bir tane halifenin olabileceğini ifade ederler. Daha sonrakiler İslam dünyası genişleyince, araya doğal sınırların girmesiyle aynı anda iki yada daha fazla halife'nin olabileceğini belirterek hilafet teorisini biraz yumuşatıyorlar. Hilafet yine de çok prestijli bir unvan. Abbasilerin zayıflamasıyla ortaya çıkan yeni saltanatlar yerel yönetimlerdir. Horosan'da, İran'da, Kuzey Afrika'da

vesaire becerikli askeri kumandanlar bir anda çıkıp kendilerini sultan olarak görüyorlar, çünkü bir şekilde kendi varlıklarını meşrulaştırmak zorundalar. Dolayısıyla kolay bir şekilde kendilerini halife olarak ilan edebiliyorlar.

Bu noktada hilafetin anlamı üzerinde ciddi bir problem ortaya çıkıyor. Bu ünvanı kullananlar hilafetin tanımını yapmıyorlar; en basit anlamıyla sadece onun prestijini veya çağrışımını kullanarak halifeyi sultan anlamında kullanıyorlar. Bu eğilime Osmanlı da dahil oluyor. Osmanlı öncesi fıkıh literatürüne baktığımızda, bu literatür tamamen tarihsel hilafetle alakalıdır. Yani tarihsel hilafet dediğimiz peygamberden sonra ilk halife Ebubekir'le başlayan ve bütün meşruiyet sorunlarına rağmen Abbasilerin sonuna kadar devam eden tarihsel-görünür bir hilafettir. Abbasi sonrasındaki hiç bir hanedan kendisini buna doğrudan eklemeyemiyor ama hilafet tabirini kullanmaktan Osmanlılar da dahil hiçbirisi vazgeçmeye niyetli de değil.

Fakat, XVI. yüzyıla gelinceye kadar Osmanlı'da hilafet vurgusu yok. XVI. yüzyılda birden hilafeti vurgulu şekilde kullanmaya başlıyorlar. Bu da çok farklı bir zihinsel dönüşüme işaret ediyor: Bu dönemde vurgulanan hilafet, tasavvufi bir hilafet. Yani, tarihsel hilafet değil. Hiçbir Osmanlı sultanı tarihsel anlamda o sürekliliğin içine kendini koyamıyor. Çünkü, Osmanlı hanedanını Kureyş kabilesine bağlayan birşey olmadığı ve fıkıhtaki hükümler de çok net olduğu için böyle birşeyle uğraşmıyorlar. Fakat kendilerini çok daha net bir şekilde halife olarak görebiliyorlar. Tasavvufi anlamdaki hilafetin ne olduğuna birazdan geleceğim ancak burada açıkça görülmesi gereken şey, tarihsel hilafet o döneme geldiğimizde artık İslam dünyasında büyük oranda inkiraza uğramış vaziyette. Kendisini halife olarak görenler daha değişik tanımlarla kendilerini halife görüyorlar.

Diğer bir temel dönüşüm Osmanlı'da artık devlet merkezli düşünceye geçiştir. Bunu moralizmden legalizme geçişte de açıkladıksa da burada biraz daha açabiliriz. İnsan unsuru bütün siyaset düşüncesi geleneklerinde önemlidir. Osmanlılar da insandan bahsetmekten hiçbir zaman vazgeçmiyorlar. En kurumsal eserler bile mutlaka oradaki kاتبin, vezirin vs. sahip olması gereken vasıflarından bahsediyor. Ama ağırlıklı olarak artık kurumlardan bahsediyorlar. Önceki eserlerde kurumlar pek fazla yoktur. Sadece siyasetname türünde yazılan eserler-

de vardır. Onların da bu şekilde yazılanları pek fazla değildir. Nizamü-mülk'te Selçuklu kurumlarını görebilirsiniz. Onun dışında siyaset literatüründe bu kurumları pek göremezsiniz.

Osmanlı'da ciddi biçimde kurumları temel alan yeni bir siyasi düşünce kurulmaya başlanıyor ve artık insan unsuru ile çok fazla ilgilenilmiyor. İnsan unsuru da önemli ama ağırlık noktası değil. Onun yerine kurumları mükemmelştirmeye çalışan bir bakış açısı var. Neden böyle diye sorabiliriz? Birçok açıklama getirilebilir. Bir tanesi şu: Zaten insan üreten, insan yetiştiren çok sayıda kurum var, hemen hemen bütün Osmanlı eliti bir şekilde bir tasavvufi örgütlenmeyle bağlantılı. Buna şeyhülislam, sultanlar, vezirler de dahildir. Dolayısıyla mesele ahlak meselesi ise, o işi yapan bir çok sivil kurum zaten var. Bunun dışında, insan merkezli düşünüldüğünde şu gerçeği göz önünde bulundurmak gerekiyor: İnsan çok çabuk değişebiliyor. XVI. yüzyılda veya sonrasında Osmanlı elitinin rüşvet, yolsuzluk vs. gibi meselelerde yoğun özelleştirileri var. Ahlaklı insan yetiştirseniz bile belli mevkilere geldiğinde o insan değişebilir. Veya sistem iyi yerleşmemişse insan adapte olamabiliyor. Dolayısıyla sistemi mükemmelleştirmeye yönelik düşünmeye başlıyorlar.

Diğer bir önemli dönüşüm de siyaset düşüncesinin odağının sultan dan vezire doğru kaymasıdır. Öncesinde, Osmanlı'da sultan merkezdir ama bu dönemden sonra odak nokta vezirdir. Çünkü birazdan anlatacağım gelişmelerden dolayı sultan artık aktif yönetici değildir. Esasen imparatorluğu yöneten kişi sadrazamdır. Bu ilginin değişmesinin sebebi de sultanın değiştirilemez oluşu. Diyelim ki, çok kötü bir sultan var veya sizin bahsettiğiniz ideallere tamamen ters düşen birisi sultan olarak duruyor. Pratikte yapabileceğiniz hiçbirşey yok. Ama vezir profilini iyi çizebilerseniz, sultan anında değiştirilebiliyor. Sistemin böyle bir marjı, böyle bir esnekliği var. Dolayısıyla sultan ne yaparsa yapsın ona soyut yüceltmeler söz konusuysa, işi asıl yürüten veziri doğru seçmek gerektiği fikri ortaya çıkıyor. Onun için siyaset düşünürleri vezirin ne yapması gerektiğini düşünüyorlar. Yani 36 sultana 200 kûsur vezir varsa bunun bir kısmı keyfi sebeplerden gelip gitmiştir ama birçoğu da haklı sebeplerden dolayıdır. Sultan bir nevi devletin şahsiyetini temsil ediyor, devletin karizmasını temsil ediyor. En küçük sultan merkezli hatalarda bile vezirler kurban edilebilmiştir. Dolayısıyla XVI. yüzyılda

“en iyi sultan”dan ziyade “en iyi vezir”in nasıl bulunabileceği ile ilgilenmeye başlanıyor.

Bu noktada sultanın nasıl dışta kaldığından bahsederken, XVI. yüzyıl Osmanlı entellektüellerinin kafasında nasıl bir sultan ve ne tür bir yönetim modeli olduğuna da değinmemiz gerekiyor. Eski İslam felsefesinde olduğu gibi alternatif rejimleri tartışmıyorlar. Farabi’ye baktığınızda birçok rejimi tartıştığını görürsünüz. Osmanlı entellektüellerinin böyle bir derdi yoktu. Böyle bir alternatifin olabileceğini düşünmedikleri için tartışmıyorlar. *Medine-i fazila* ve *medine-i dalle*, yani en basit haliyle bir doğru toplum vardır bir de yanlış toplum vardır diye geçiştiriyorlar. Rejim olarak da tek kişinin yönettiği saltanat rejimini düşünüyorlar. Onun niteliği üzerinde daha çok kafa yoruyorlar. Yani rejimin formu üzerinde değil niteliği üzerinde duruyorlar.

Bu nitelik üzerinde kafa yorarken her siyaset düşünürünün karşı karşıya geldiği temel bir problem, başlangıç noktasıdır, yani insanların neden bir siyasi örgütlenmeye ihtiyaçları olduğu sorusudur. Osmanlı siyaset yazarlarının en yaygın kabullerinden biri insanların tanımları icabı müşterek yaşama mecburiyetinde olmaları ve bunun içinde bir ara bulucuya muhtaç olmalarıdır. Böylece birçok siyaset düşünürü sultana ara bulucu vasfını atfediyor. Buna göre insanlar becerebilseydiler ve kendi ilişkilerini barışçıl bir şekilde sürdürebilseydiler sultana aslında gerek yoktu. Ama bunu yapamayacakları için sultan gibi bir kudret sahibine, bir ara bulucuya ihtiyaç var. Ayrıca, bazı eserlerde buna alternatif değil ama tamamlayıcı bir sebep olarak da insanın tabiaten kötü olması zikredilir. Aslında İslam siyaset teorisi ve İslam ahlak teorisinin en temel kabüllerinden biri insanın tabiaten kötü olmasıdır. Bu Hristiyanlık’taki gibi değil ama insanların içinde kötü tabiatlılar iyi tabiatlılardan her zaman fazladır şeklinde bir önkabul var. Hatta hadis olarak zikredilen bir söz de var: “Eğer sultan olmasaydı, insanlar birbirlerini yerlerdi” mealinde. Yani insanların birbirlerini yememeleri için sultan gereklidir. Dolayısıyla sultanın daha çok arabulucu, düzenleyici bir rolü var. Bu en temel soruyu tartıştıktan sonra ontolojik anlamda bir yöneticinin olması gerektiğini iddia eden müellifler de yok değil, ancak az sayıdalar. Bunu esasen model arayışı için de yapıyorlar. Çünkü düşünebildikleri tek model; ‘ilahî model’. Yönetici nasıl vasıflara sahip olmalı derken akla ilk gelen model yaratıcının kendisi. O da şöyledir: Allah nasıl yarattıklarını

yönetiyorsa, sultan da, halife de öyle yönetmeli. Allah hangi vasıflara sahipse, yönetici de uluhiyet hariç o vasıflara sahip olmalıdır.

İlahi modelin somut iki örneği nübüvvet ve velayettir. Allah'ı mutlak anlamda model olarak gördüğümüzde bunun pratikte nasıl uygulanacağı sorulduğunda akla ilk olarak peygamberler geliyor. Bu ilginç bir siyasi gelenek oluşturma tarzı aslında. Bu yolla insanlar kendilerini Hz. Adem'e bağlayabiliyorlar. İslam'a göre Hz. Adem hem ilk peygamberdir hem de ilk halifedir. Hz. Adem'den sonra da halife olan peygamberler vardır. Osmanlı sultanı da o şecereden. Yani Hz. Adem'den başlayarak, aradaki halife peygamberler ve İskender gibi önemli tarihi şahsiyetleri de ekleyerek Osmanlı sultanına kadar geliyorlar. Peygamberlerin hepsi halife değildir. Yazarlar nübüvvet ve saltanatı ayırıyorlar. Bazı peygamberler hem nebi hem halife/sultandır. Bazıları sadece nebidir. Nebi halife/sultanlar Hz. Davud gibi, Hz. Süleyman gibi peygamberlerdir. Dolayısıyla bu peygamberler Osmanlı siyaset düşüncesinde çok popülerdir. Hatta Hz. Muhammed'den ziyade bu peygamberlerden örnekler alınır. Çünkü onlar Osmanlı saltanat modeline daha çok uyuyor. Hz. Süleyman'ın saltanatı denildiğinde çağrışım çok daha güçlü oluyordu. Hz. Peygamberin saltanatı olmadığı için, Osmanlı kendisiyle Hz. Davud veya Hz. Süleyman arasında daha yakın benzerlikler kurabiliyor.

Velayet modeli ise büyük oranda Osmanlı'ya has bir gelişme ve oluşum safhası Osmanlı'daki tasavvufi dönüşüm ile ilgilidir. *Kutb* düşüncesi Osmanlı tasavvuf dünyasında ve özellikle de İbn Arabî geleneğinde çok baskın olduğu için siyaset literatüründe ideal sultan profilinin temelini oluşturuyor. Yani en tepede bir ilahi model var, onun pratik uygulaması olarak saltanat sahibi peygamberler var. Yine bu peygamberliği yaşayan veya peygamberden sonra en iyi şekilde o örneği gösteren veliler var. Osmanlı siyaset yazarlarının çoğuna göre ancak bunlar bağlayıcı modeller olabilirler. Bunu birçok tasavvufi veya fikhî eserde de görmek mümkün. Peygamberleri ya da Hz. Muhammedi ilahî yönetim tarzının yaşanmış bir örneği olarak model aldığınızda en temel soru, peygamberin kim olduğu ve peygamberden sonra, peygamberin temsil ettiği konumun nasıl tevarüs edildiğidir? Birçok müellif diyor ki, peygamberin üç tabiatı vardır, birisi saltanattır (siyasi yönetici olma tabiatı), birisi velayettir (manevi tarafı), birisi nübüvuttur (şer'î tarafı). Ulema özellikle peygamberin şer'î tabiatının, daha doğrusu ilmi tabiatının veya

nübüvvet tarafının diğer tabiatlarından daha üstün olduğunu vurgular. Peygamberin bu özelliğini de ulema tevarüs ettiğinden, sultanlar da, mutasavvıflar da herkes ulemayı dinlemek zorunda olduğunu söylerler. Ulema kendisine zaten tarihsel olarak böyle bir rol, konum biçmiş. Fakat sultanlar, bürokratlar ve askerler de peygamberin saltanat tabiatının diğerlerinin fevkinde olduğunu söylüyorlar. Hakeza, mutasavvıflar Peygamberin manevi tarafının, ilim ve saltanat tarafının üstünde olduğunu ve ulemanın ve sultanların mutasavvıfları dinlemek zorunda olduğunu ifade ediyorlar. Bu hiç bir zaman sıcak çatışmaya dönüşmemiş ama böyle bir rekabet, daha doğrusu böyle bir problem ortaya çıkmış ve bu bence hala devam eden bir problemdir. Peygamberin hangi otoritesinin kimler tarafından temsil edilebileceği –her zaman bu şekilde ifade edilmese de- bence hala yaşayan bir problemdir.

Diğer yandan Osmanlı kendisinden önce hiçbir toplumun olmadığı kadar tasavvufi bir toplum. Osmanlı'da her köşede bir tekke, her köşede bir şeyh vardı. Çok değişik tasavvufi ekoller de temsil ediliyordu. Batı düşüncesinde Aristo neyse, Osmanlı düşünce hayatında da İbn Arabi öyle bir yer tutuyordu. İbn Arabi okumamış fakih, mutasavvıf, ya da bürokrat yok gibi. Özellikle *Füsusü'l-Hikem* Osmanlı okur-yazarlarının başta. *Fütuhat-ı Mekkiye* (İbn Arabi'nin diğer bir kitabı) kadar olmasa bile *Füsus*'ta *kutb* düşüncesi çok net olarak anlatılır. Yeryüzünde her an yaşayan bir tane kutbun olduğu, bu kutbun hiç bir dünyevi ölçüyle ölçülemeyecek kudretlerinin olduğu zikredilir. *Füsus*'ta pek değinilmeyen ama *Füsus*'un şerhlerinde veya başka aynı minvalde yazılmış eserlerdeki velayet ve kutb düşüncesine göre iki tane alem vardır, bir manevi alem bir de maddi alem, Allah bunların her ikisi için de birer tane kutb gönderir ve son kertede bütün kudret, olup biten her şey bunların kontrolünde olur. Bunların da tabii olduğu bir *kutbü'l-aktab* (kutupların kutbu) vardır; o da hem manevi aleme hem de maddi aleme tasarruf eder. Bu düşünce erken dönemlerden itibaren özellikle XV. yüzyılda Osmanlı'da yaygınlaşmış bir düşüncedir. Hatta bunu XIV. yüzyıla kadar çekmek bile mümkündür.

Bundan başka, Osmanlı'da bu dönemlerde az da olsa İbn Arabî okumuş veya onun düşüncesinden etkilenmiş, kendisini kutb olarak gören birçok şeyh var. Bu İslam siyaset düşüncesi açısından çok önemli bir gelişme, yönetim için ciddi sorunlar üretebiliyor. Bu kutupların

her biri aynı zamanda kendilerini halife olarak görüyor, yani Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Bu tip algılama o toplumda kabul görmüşse, kendisini halife olarak gören herkes "Allah'ın yeryüzündeki halifesi benim," diyebilir, çünkü çok izafi bir durum, bir şeyh efendi de diyebilir, veya maneviyatı yoğun herhangi birisi de diyebilir. Dolayısıyla herhangi bir Müslümanla sultanın hilafete olan mesafesi eşitlenmiş oluyor. Yani hilafet mevkii bir nevi demokratikleşmiş oluyor, her müslüman aynı hakka sahip. Yani sultan da kolaylıkla "Ben halifeyim." diyemiyor. Ondan dolayı Osmanlı'da çok fazla sufi meşreb isyanlar oluyor. Özellikle Halvetiler; şeyh sultana diyor ki, "Allah'ın yeryüzündeki halifesi benim, kutb da benim, sen kimsin?" Buradaki hilafet veya kutb kozmik kavramlar. Sadece belli bir şehir, belli bir ülke, belli bir kıta değil, bütün alemlerin kutbu dediğiniz anda Osmanlı sultanı size tabi olmak zorunda ve bazıları bunu açık açık söylüyorlar.

Bu durum aynı zamanda sürekli bir potansiyel siyasi kriz anlamına geliyor. Osmanlı yönetimi ise bu durumu çok başarılı bir şekilde içselleştirebiliyor kuruluşundan itibaren. O zaman ne düşünüyorlardı bilmiyoruz ama baştan itibaren Osmanlılar özellikle tarikatlarla çok yakın ilişki kuran bir hanedan. Osmanlı sultanı yakın ilişkiye girdiği şeyhleri kutub olarak görüyor veya görmüyor, önemli olan aradaki yakınlaşmadan dolayı öyle zannedilmesi. Böyle zımnî bir yakınlaşma ve sıcaklık var. Mesela sultanın 1550'lerde kendisine yazılan bir risalede aynen söylüyor: "alemden bir tane kutub vardır, sultan o kutubun maddi alemdeki mazharıdır." O kutub da aslında yazan adamın şeyhidir. Yani kutub değişik alemlere değişik yollarla tasarruf ediyor. Maddi alemde de sultan yoluyla tasarruf ediyor. Şimdi sultan buna itiraz etmezse, ortada aslında pratikte değişen bir şey yok, o öyle düşünüyor. Bunun yanında sultanın bu mazhariyeti tam olarak gerçekleştirebilmesi için şeyhin söylediklerini, ortaya koyduğu bazı öğretileri takip etmesi gerektiğini ima ediyorlar. Tabi kutubun kim olduğu söylenmiyor. Kutub genelde bilinmez, sadece bir alttaki veliler bilebilir. Hatta, abdallar da bilinmez. İbn Arabî'nin *ricalü'l-gayb* denen kırk dereceye kadar çıkan değişik bir hiyerarşisi vardır. O *ricalü'l-gayb* sadece kendi aralarında kimin kim olduğunu bilir. Ancak yukarıdaki eserin yazarı, bir öğretisi seti koyuyor ortaya, bunları takip ettiği surette sultan kutubun mazharı olur, takip etmezse mazharı olamaz, iktidarını kaybeder gibi şeyler söylüyor.



Böyle zımnî kabullerle karşı taraf sultanın kendi kutublarının mazharı olduğunu düşünürken sultan da karşı tarafın kendine tabi olduğu görüntüsünü vermiş oluyor. Bu görüntüyü de en güzel padişah şeyhleri yoluyla veriyor. Bu tür şeyhlere ve onların tarikatlarına çok sayıda arazi ve gelir veriliyor onlar da kendi tekkelerini vs. yapıyorlar. Bu sultanın onları zımnî tanıması anlamına geliyor, onlar o şekilde mutlular.

Tabi bu bütün tasavvuf camiası için geçerli değil. Biraz önce de belirttiğimiz gibi Osmanlı'da çok sayıda tasavvuf meşrepli ayaklanmalar var. Bu durumlarda zincirler kopuyor ve ciddi bir çatışma oluyor. Osmanlı yönetimi, kendini mehdi ilan edenlerden daha çok kutub ilan edenlere düşmanca davranıyorlar. Çünkü mehdilik biraz daha soyut birşey. Kutup ise nispeten somut. Mesela XV. yüzyılda, kendisini kutub ve halife olarak görüp Osmanlı sultanın kendisine tabi olması gerektiğini iddia eden şeyhler var. Benzer durumlar XVI. yüzyılda da çok var. Halvetiler çok ayaklanıyorlar ve çok da kayıp veriyorlar, çünkü birçoğu öldürülüyor. Ancak XVII. yüzyıla gelindiğinde Halvetiler Osmanlı tasavvuf dünyasının ana eksenine ekleniyor. Artık fazla ayaklanmıyorlar.

Osmanlı toplumundaki bu tasavvufî dönüşüm sürecinde Osmanlılar biraz da defansif olarak bu tasavvuf geleneği içinde şekillenen yönetici profilini adapte ediyorlar. Önceki durumda tarihsel hilafetten bahsettik, tarihsel hilafet Hz Ebubekir'den itibaren zincirleme geliyor. Tarihsel hilafeti iddia edemedikleri için, hilafete de bir temel bulmak zorunda kaldıkları için, en kullanışlı ve o dönemin siyaset düşüncesine damgasını vuran hilafet anlayışı *hilafetullah* olmuştur. Önceki tarihsel hilafet *hilafet-i rasulullah*'tı. Aslında o çok basit gibi görünüyor ama aynı zamanda çok temelli bir zihinsel dönüşüme tekabül ediyor. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren halife *halifetullah* mıdır, *halife-i rasulullah* mıdır diye tartışılmış. Ve o zamanki fukaha nezdinde *halifetullah* tabirinin caziz olmadığına karar verilmiş, mutekellimler de benzeri görüşler beyan etmişler. Bir şekilde *halifetullah* anlayışı kullanımdan kalkmış. Hicri II-III. asırda halife denildiğinde esasen kastedilen *halife-i rasulullah*'tır. Bu dönemde ise kutb anlayışıyla da özdeşleştiği için hilafet denildiğinde anlaşılacak *halifetullah*'tır. Yani Osmanlı sultanı da kendisini artık *halifetullah* olarak görüyor.

Özellikle, tasavvuf meşrepli düşünürlerin yazdıklarında, eğer yazarın Osmanlı sultanıyla arası iyiye, sultan sadece basit bir sultan değil,

kutb olarak gösteriliyor. Çünkü etrafta ciddi rejimsel tehditler var. Güçlü şeyhler çıkıyor, kutub olduğunu iddia ediyor. Bunu ancak Osmanlı sultanını da kutup yaparak, halife yaparak hatta, bir çok insan tarafından da, mehdi yaparak dengeleyebilirsiniz. Mesela Firdevsi-i Rumi'nin yazdığı *Kutbname* isimli eserde İkinci Beyazıt kutubdur. Yani kutub dediğimizde bütün alemlerdeki en üstün mertebeyi temsil eden insandır. O yüzden de Sufi Beyazıt olarak tanınmıştır.

Bu bağlamda bazı düşünürler, felsefi anlamda bir sultanın nasıl halife olabileceğini de tartışıyorlar. Hilafeti hem kozmik bir mertebeye getirirken hem de sultan için nihai model olarak düşünüyorlar ve nasıl ulaştırılması gerektiğine dair reçeteler yazıyorlar. Bunlardan bir tanesi İdris-i Bitlisi'dir ve onun yazdığı eser *Kanun-ı Sehinşâhî* aslında siyaset felsefesi tarzında yazılmış, İbni Arabî'den çok etkilenmiş bir eserdir. Bitlisi birisi *sûrî* hilafet, birisi de *manevî* hilafet olmak üzere iki tür hilafetin olduğunu söylüyor. Gerçek hilafet, *hilafet-i hakikî* ise ikisini de birleştiren hilafettir ve bunu da ancak sultanın yapabileceğini belirtiyor. Tabii sultanın da o tür bir hilafeti elde etmeye çalışması lazım. Örnekler veriyor, mesela şöyle diyor: "*hilafet-i manevî* öyle bir şeydir ki, alemleri yönetebilir, o kişileri siz tanımazsınız bile. Tekme vurup geçtiğiniz insanlardan veya cami köşesinde dilenen insanlardan birisi olabilir." Ama maddi alemde tasarruf yetkisi yoktur. Sultanların da konumları icabı zaten *sûrî* hilafetleri vardır. Yani sûrette hilafetleri vardır, tasarruf yetkileri vardır. Buna manevî hilafeti de ekleyebilirlerse o zaman *hilafet-i hakikî* olur o da en yüksek makamdır. Yani, Bitlisi ve onun tarzında yazan özellikle ahlak düşüncesi veya tasavvuf merkezli müelliflerin kafasındaki nihai ideal budur: *Hilafet-i hakikî* makamına sahip bir sultanın ortaya çıkartılabilmesi.

Bu aşamada biraz da Osmanlı sultanından bahsedeyim. Bu bahsettiklerim büyük oranda soyut düşüncelerdi. Daha somut anlamda Osmanlı sultanı kimdi veya Osmanlı sultanını nasıl görüyorlardı? Konjonktürel değişimlerle de bağlantılı olarak bahusus Osmanlı sultanına hitaben yazılmış eserlerin hepsinde hem Osmanlı sultanı hem de Osmanlı hanedanı, seçilmiş bir hanedan haline geliyor. Bu çok belirgin ve net bir şekilde İbn Kemal de dahil olmak üzere, şeyhülislam tarafından da böyle görülüyor. Osmanlı sultanının bir misyon için, bir görev için seçilmiş olduğu *cifir* hesabıyla Kuran'daki ayetlerden de yapılan

hesaplarla Osmanlı sultanlarının geleceği veya belli sultanların ne zaman geldikleri tarihlerle çıkartılıyor. Buna Kınalızade de dahil. Kınalızade çok felsefi düşünen bir müelliftir. Kendisi kadıdır ama ahlak kitabını felsefe tarzında yazmıştır. O eserin bir köşesinde, o eserin genel gidişatına hiç uymayacak bir şekilde, küçük bir parantez açarak Yavuz Sultan Selim'in gelişini *ebced* hesabıyla çıkartıyor. Osmanlı müelliflerinin çoğunun kafasında Osmanlı hanedanı seçilmiş bir hanedandı. Bu sadece Osmanlıya özel bir anlayış da değil. Osmanlı çevresindeki veya öncesindeki bir çok hanedanlıklar içinde seçilmiş olduğunu ispatlayan çok sayıda apolojetik yazarlar ortaya çıkmış. Onun da arka planına gittiğimizde zaten baskın bir düşünce olarak siyaset düşüncesi geleneğinde hükümdarlığın Allah tarafından mı verilir yoksa kazanılabilir mi olduğu yönünde bir tartışmanın olduğunu görüyoruz. Genel kabul Allah tarafından verildiği yönündedir. Onu da kelam terminolojiyle *kesbî* midir, *vehbî* midir, diye tartışıyorlar. Yani saltanat nihayetinde bir nimet olarak görülüyordu. Bundan farklı olarak, saltanatın istihkak olarak elde edilebileceğini söyleyen müellifler de var. Veya bir kimse kahr yoluyla yani belli bir güce erişip o gücü kullanabilirse, bu durum o kişiyi kendiliğinden sultan yapar şeklinde fikirler öne sürenler de var. Ama esas olarak saltanat *vehbî* bir nimettir, *kesbî* bir nimet değildir, deniliyor. Yani sultan ne yaparsa yapsın veya bir insan ne yaparsa yapsın saltanatı elde edemez. O ancak Allah tarafından verilir.

Osmanlı'daki şehzade savaşlarına bu derece izin verilmesinin ya da müsamaha gösterilmesinin sebeplerinden birisi de bu anlayıştır. Bu Orta Asya'daki geleneklerle de örtüşen birşey olduğu için daha güçlü bir şekilde tezahür ediyor Osmanlı'da. Yani kimin Allah'ın seçilmiş kulu olduğunu kimse bilemiyor. Sonuçta, insanlar bırakılıyor, savaşıyorlar ve kazananın Allah'ın da seçtiği bir adam olduğuna inanılıyor. Onun için Osmanlı sultanına verilen mesaj bu saltanatın ona *vehbî* bir nimet olduğudur. Bu durumda çok ciddi bir ahlak sorusu ortaya çıkıyor. Bu İslam ahlak ve siyaset düşüncesinin en temel problemlerinden biridir. Bu konuda yazı yazan müellifler 'eğer durum böyleyse ahlak üzerine yazmanın anlamı nedir' gibi bir ikilem içinde kalıyorlar. Yani, doğrudan Allah seçiyorsa bizim nasıl bir etkimiz olacak ki oturup ahlak üzerine yazıyoruz? Siyaset ve ahlak felsefesindeki insan tabiatı değişir mi, değişmez mi tartışması bu soruyu daha dramatik bir hale getirmektedir. Bazı müellifle-

re göre, mesela Bitlisî bunlardan birisi, insan tabiatı kesinlikle değişmez. Zaten insan tabiatının kesinlikle değişmeyeceğini öne sürdüğü için Bitlisî saltanatın vehbî bir nimet olduğunu söylüyor. Allah ancak uygun birisine saltanatı verir. Bazılarına göre de, Kınalızade Ali gibi, eğer *hulk* tabir ettikleri insan tabiatı değişmezse o zaman ahlak kitabı yazmanın anlamı yoktur. Onlara göre bu Ahlak teorisini kökünden yokeden bir yaklaşım. Bu tür sorulara karşı da Bitlisî gibi filozof mutasavvıflar insan tabiatını katmanlara ayırıyorlar. En temelde yine değişmeyen bir cevher vardır. *Hulk* denen bu esas değişmiyor ama *hulkun* neticesinde tabiat denen vasıf ortaya çıkar. İnsan tabiatı ile insanın *hulku* ayrı şeylerdir. Arayol babından *hulk* değişirse de tabiat değiştirilebilir, onun için de çok ciddi bir tasavvuf terbiyesi gerekir gibi görüşler geliştiriyorlar.

Netice-i kalam saltanat genel olarak Allah vergisi olarak düşünülüyor ve özellikle ahlak teorisi zaviyesinden yazan yazarlar da etki alanı olarak sultanın *hulku* değiştirilemese bile en azından tabiatının değiştirilebileceğini söylüyorlar ve böylece daha ahlaki bir yönetim oluşturulabileceğine inanıyorlar. Sonuçta, Osmanlı sultanını o bağlamda seçilmiş bir hanedan veya sultan olarak görmek çok farklı bir yorum değil. Buna Osmanlı'nın kendi özgün tecrübesini de eklediğimizde, XVI. yüzyıla geldiğinde Osmanlılar ilk defa kendilerini mukayese etmeye başlıyorlar. Çünkü XV. yüzyılda bile Osmanlılar Memlukler kadar güçlü bir devlet değil. Olsa bile en azından etrafında Memlukler var. XVI. yüzyıla geldiklerinde kendilerini daha bir tefahürle kıyaslamaya başlıyorlar, etraflarında kimse görmüyorlar. Kendi başarılarını Allah'ın takdiri veya seçimi olarak görüyorlar. "Allah bizi seçmiş ki bu tip başarıları bize vermiş," şeklinde görüyorlar. Kendilerini daha önceden hiçbir büyük imparatorlukla kıyaslamazken artık Abbasilerle, İskender'in imparatorluğuyla, Sasaniler'le kıyaslıyorlar ve hepsinden daha farklı olduklarını iddia ediyorlar. Çünkü kendi elleriyle kurdukları bir devlet var ortada. Dolayısıyla, XVI. yüzyılda hem seçilmiş hem de o seçilmişliğe layık olduğu düşünülen bir Osmanlı hanedanı ortaya çıkıyor.

*Konuşmanızda isyanlardan bahsetmişiniz. Bilinen bir Şeyh Bedreddin isyanı var. Onun dışında kaynaklarda isyandan bahsedilmiyor.*

Aslında çok var. Özellikle XVI. yüzyılda Halvetiler çok isyan ediyorlar. Oğlan Şeyh bunlardan birisi. Halveti-Bayramiler daha çok isyan ediyorlar, çünkü bu kutb anlayışı Halvetilikte çok daha baskın bir anlayış. Me-

sela Nakşîlikte bu çok soyut bir düşüncedir. Varlığı kabul edilir, bir yerde bir kutbun yaşadığı kabul edilir ama çok da üzerinde düşünülmez. XVI. ve XVII. yüzyıllarda birçok Halvetî tekkesinde şeyh kutbtur ve şeyh o şekilde görülür. Ayrıca, tasavvuftaki şeyh-mürîd arasındaki ilişkiye baktığımızda bu ilişki sultan-reaya arasındaki ilişkiyle mukayese bile edilemez. Yani ölünün tenesir tahtasındaki haliyle şeyhine tabi olması gerekiyor. Eğer bir de o şeyhin siyasi bir ajandası varsa, çok da müridleri varsa bu doğrudan o şeyhi siyasi muhalif haline getirebiliyor. O anlamda isim olarak veremeyeceğim ama idam edilen hiç değilse bir düzine şeyh vardır. Bazıları isyan etmeselerde o tür düşünceleri olduğu biliniyor ve bu sebeple öldürülebiliyorlar. Tabi bunların hiçbirisini sosyal olaylardan bağımsız ele alamayız. Özellikle kutbiyet düşüncesi siyasi bir harekete dönüşmüşse bunun arkasında mutlaka sosyal rahatsızlıklar vardır. Bir çok insan o tür rahatsızlıklarını bu tür ideolojilerle yakınlık kurarak ifade edebiliyorlar. Dediğim gibi bu Halvetilikte çok baskın olan bir düşünce ama her Halveti silsilesinde veya tekkesinde böyle bir durum ortaya çıkmıyor. Özellikle fiyat artışları, kuraklık gibi durumlarda veya devletin bazı valileri gerektiği gibi iş yapmadığında kutbiyet düşüncesi devlete karşı rahatsızlıkları ifade eden kurtuluş ideolojisi haline gelebiliyor.

*Osmanlı sultanı ve hanedanı, siyasi meşruyetini sağlarken seçilmişlik meselesini nasıl kullanıyor?*

Meselenin bir teorik bir de pratik tarafı var. Teorik olarak Osmanlı sultanı kendisinin meşruyetinden hiçbir zaman şüphe etmiyor. Etrafındakiler de şüphe etmiyorlar. Ama mümkün merteye işlerine yarayacak her türlü meşruyet aletini kullanıyorlar. Saltanatın Allah tarafından kendilerine verildiğine inanıyorlar. Bu inanç şehzade savaşlarında daha bariz görülüyor. Hemen hemen her şehzade, XVI. yüzyılın sonlarında durum değişse de, savaşarak tahta geliyor. Kanuni gibi birkaç sultan istisnai olarak savaşmadan tahta geçti. Kanuni zaten tek olduğu için tanım gereği o da Allah'ın seçilmiş kulu oluyor. Ötekiler ise savaşarak tahta geçiyorlar. Bu işin teorik tarafı...

Savaşan her iki taraf da buna inanıyor. Yani ikimizden, üçümüzden biri sultan olacak ve o Allah'ın sultan olmasını istediği kişidir, diye inanıyorlar. Ama onu kimse bilmiyor ve bilmedikleri için de savaşıyorlar. Pratikte müthiş bir çekişme sürüyor. Mesela, bu çekişmede yeniciler çok kritik işler yapan bir kurumdur. Osmanlı hanedanının da bu kadar

sürekliliğe sahip olabilmesinin sebeplerinden birisi de yeniçerilerdir. Yeniçerilerin çok fazla bilinmeyen ama en önemli rollerinden birisi de saltanat dönüşümlerinde oynadıkları roldür. Örneğin, Bayezid'tan sonra Selim, Korkud ve Ahmed savaşırken aralarındaki yazışmalarda bahsettiğimiz inanış çok net görebiliyoruz. Hatta Şehzade Ahmed'in bir şiiri mealen şöyle diyor: Sen de saltanatı istiyorsun ben de istiyorum ama Allah kime dilerse ona verecek.

O çatışmanın sonucunu belirleyen, Selim'in yeniçerileri ikna edebilmiş olmasıdır. Şehzade Ahmed bürokratlara ve vezirlere yatırım yapıyor. Vezirlerle arası çok iyi. Bütün vezirler istisnasız Şehzade Ahmed'i destekliyorlar. Şehzade Korkud ilimle uğraşmış, zaten onu hiç kimse ciddi bir rakip olarak görmüyor. Pek taraftarı da yoktu. Selim ise doğrudan yeniçerileri ikna ediyor. Bir de doğuda kızılbaşlara karşı savaşmış, dolayısıyla bir savaşçı imajı da var. Hatta Selim gizlice hiç kimsenin haberi olmadan İstanbul'a gelip yeniçerilerle konuşup tekrar geri gidiyor. Saltanat dönüşümünü hatırlarsınız, babası saltanattan çekiliyor ve yerine Ahmed'i geçiriyor. Fakat bahsettiğimiz inanış o kadar sağlam ki, Selim bunu kabul etmiyor. Babasına diyor ki, "Sen buna karar veremezsin, başkasını kendi yerine tayin edemezsin, bu işe ancak Allah karar verir, onun için kim galip gelirse Allah'ın tercihi odur." Böyle diyerek babasına karşı çıkıyor. Önce babasıyla savaşıyor. Ondan sonra kardeşi ile savaşıyor. Bütün o savaşlarda da Selim'in kazanmasını sağlayan yeniçerilerdir. XVII. yüzyıl ve sonrasında diğer bazı kurumlar da güç kazanmaya başlıyorlar. Örneğin ulema da güçleniyor. Bürokrasi de güçleniyor. Ama özellikle XV. ve XVI. yüzyılda yeniçeriler başrolde. Fatih'in tahta geçmesinde de benzer bir olay oluyor. Biliyorsunuz babası Manisa'ya gidiyor, yerine oğlunu geçiriyor. O zamanlar Mehmet 13-14 yaşlarındaydı. Yeniçeriler "Biz buna itaat etmeyiz" diye isyan ediyorlar. Murat tekrar tahta geçmek zorunda kalıyor. Yani sultan olmak için teoride Allah'ın seçtiği kişinin saltanatı tevarüs etmesi lazım. Pratikte de bazı kurumlarla anlaşmaya varmış olmanız lazım, yoksa pek şanssız oluyor.

*Bir taraftan kesbî olmanın diye belirlenmişlikten kaçınmaya çalışılıyor. Fakat diğer taraftan güç üzerinde ihtilafların kuvvetli olması üzerinde oynanabilirliğine müsaade edilmiş olunuyor. Yani tam kaçınılan şeyin içine itilmiş olunuyor.*

Bu çok ciddi bir problem. Sorduğunuz için teşekkür ederim. Bu as-

İnada kelam düşünceyle de doğrudan bağlantılı bir mesele. Yani kulum iradesiyle Allah'ın iradesi nerede kesişir? Rızık meselesi de buna benzer problemler arzeder. Mesela, kelam kitaplarındaki genel görüşe göre rızık verilen birşeydir, kazanılan birşey değildir. Ama herkes de kazanmak için çalışmakla mükelleftir. Saltanatı da o şekilde görüyorlar. Saltanat verilen birşeydir. Ama kazanmak için çalışmak zorundasın. Yani sebeplere sarılmak zorundasın.

*Moğollara bakışta da buna benzer birşey var mı? Moğollar bugün bizim çok fazla prestijli görmediğimiz bir güç ama çok güçlü olmuşlar, başarılı olmuşlar. Acaba bu anlamda Osmanlı entellektüelleri Moğolları bizden daha mı problemsiz görüyorlar?*

Tarihte de aynı bakış açısını kullanıyorlar. Çok kaderci yorumlar var, yani Osmanlı'nın sadece bireysel sultanlar bağlamında değil de Osmanlı hanedanının başka hanedanlardan farklı olarak Allah tarafından seçilmiş bir hanedan olduğunu iddia ediyorlar. Moğol istilasını da yine Allah'ın ilahî takdirine bağlayan açıklamalar var. Mesela, Mustafa Ali, Moğollara çok olumlu bakan birisidir. Erken dönemlerde bile, mesela, Timur'u haklı görenler de var.

Osmanlı tarihçiliğinde tarihselci bir bakış açısı var. Bahsettiğimiz bütün bu ahlak teorilerinin evrilip geldiği nokta şudur: Neticede bu ahlaki reçeteler yaşayan sultan için yapıyor, sultan onları yapmazsa ne olur? Eğer hiçbir etkisi yoksa, ahlak teorisinin etkisi kalmamış oluyor. Onu etkin kılmak için de sultanın ahlakı bozulursa saltanat, verilen nimet geri alınır diye düşünüyorlar. Yani saltanat şartlı bir nimet olmuş oluyor. Yani Allah saltanatı veriyor, reayayı da sultana emanet ediyor ve belli prensiplerle yönetilmesini istiyor. Bahsedilen prensiplere riayet edilmezse o zaman saltanat geri alınabiliyor. Bunu ispat niteliğinde çok sayıda hikaye de anlatıyorlar. Mesela, Emeviler verilen nimete küfranlıktan ettiler, Allah da onların elinden saltanatı aldı gibi. Beyazıt'la Timur savaşında da Beyazıt'ın genelde içki içmesine dikkat çekilir. Beyazıt ahlaki olarak çok güçlü bir hükümdar değildi vs. onun için de cezalandırıldı şeklinde ibret dersleri verilir. Hatta bazı tarihçiler, Bağdat'ı istila eden Hülagü'nün daha adil olduğunu düşünürler. O zamanki Abbasi halifesi zalim bir halifeydi, Hülagü dinsiz olmasına rağmen daha ahlaklıydı, daha adildi. Bu nedenle de Allah onu seçti türünden açıklamalar var. Ayrıca dinin de ötesinde, özellikle saltanat bağlamındaki temel inanış-

lardan birisi de, "saltanat küfürle devam eder, zulümle devam etmez" anlayışıdır. Yani esas olan adalettir.

*III. Mehmed'le birlikte kafes sistemine geçiliyor. O zaman siyaset düşüncesinde bir değişim oluyor mu? Yani nasıl bir etkisi oluyor?*

Bu dönüşüm sultanı gündelik yönetimden uzaklaştırıyor. Şöyle ki, daha önceleri şehzadeler sancaklara atanıyordu. Bahsettiğim gibi siyasi eserlerin önemli kısmı şehzadeler için yazılıyordu. Bunlar nasıl devlet yönetileceğini bizzat bu işi yaparak üzerinde öğreniyorlar. XVII. yüzyıla geldiğimizde artık bunları öğrenemiyorlar. Buna ilaveten, böyle birşeye belki Osmanlı'nın ihtiyacı da kalmıyor. Çünkü kurumlar artık işi götürür hale geliyor. Şu da var tabii, kafeslerdeki şehzadeler çok gerekli eğitimi alamayacakları için siyaset düşüncesinde kurumlara ve hukuki düzenlemelere öncelik vermeye başlıyor. Çünkü biliniyor ki, artık kafesten çok sağlam bir adam çıkmaz, eğer kurumlar sağlam olursa çıkanın da ne tür bir adam olduğunun çok fazla önemi yok. Bence doğru bir şekilde yapıyorlar ki XVII. yüzyıldaki o bütün travmalara rağmen, devlette bir sarılma olmuyor. Yani, deli padişahlar geliyor biliyorsunuz, çocuk padişahlar geliyor ama o kurumlar bir şekilde işlemeye devam ediyorlar.

*Bahsettiğiniz, sonuç olarak çıkardığınız şeyler vardı ya, moralizmden legalizme, insan-ı kamilden kurumsal mükemmeliyetçiliğe geçiş. Yani siyaset ve günlük hayatta çok kurallı ve kurumsallaşmaya doğru gidiliyor ama meşruiyetin de, tam tersi, tasavvufi yönelimi var. Bunların çatıştığı noktada mı Kadızadeliiler çıkıyor, isyanlar çıkıyor? Yani meşruiyet çok insan merkezli bir yerden geliyor ama gidişat insanı kenarda bırakan, kurumlara ve hukuka bırakan bir tarafa gidiyor. Bu problemi nasıl çözeceğiz?*

Şöyle bir dönüşüm de oluyor: Sultan daha çok tasavvuf diliyle ifade ediliyor. Bu da sultanı güncel politikadan, güncel devlet işlerinden uzaklaştırıyor. Yani Osmanlı'da artık sultan uzak bir figür, meşruiyetin kaynağı olarak türlü ünvanlara sahip. Siyasi çatışma alanı sultanın altında tezahür ediyor. Eski dönemde, sultan çatışma alanının içinde. Fakat o kurumsal dönüşümden sonra sultan artık bil-fiil uzaklaşıyor siyaset alanından. Ancak belki çok temel bazı kararları veriyor veya o kararlar sultana atfedilerek veriliyor. Böyle bir noktada devlet manipülasyona çok açık ve değişik gurupların çıkarlarının rahatça çatışabildiği bir ortam haline geliyor. Yani kamusal siyasi alan, XV. yüzyılda çok dar bir



alanken, XVII. yüzyılda çok genişlemiş bir alan haline geliyor. Başta da bahsettiğim gibi İstanbul'da yüz bin tane asker var. Bürokrasi devasa bir bürokrasi, buna ulema vesaireyi de kattığımızda aktörlerin çokluğunu anlayabiliriz. Bu kurumlar devletin parçaları oldukları için siyasi alan çok genişlemiş vaziyette.

Kadızadeliler ile Sivasiler arasındaki çatışmalar ise, aslında siyasi boyutta veya siyasetten neşet eden çatışmalar değil. Tam tersine lokal düzeyde bir çatışmanın siyasi alana sıçramış halidir. Yani Kadızade'nin kafasında dini bir ajanda var, reform yapmak istiyor. Kadızade'nin kafasında niye böyle bir dini reform projesi var? Çünkü tasavvuf hiç olmadığı kadar Osmanlı toplum yaşayışını belirler hale gelmiş. O kadar ki, sultanların şeyhleri var. Ondan sonra, Osmanlı tasavvufu hem yaygındır hem de Osmanlıya özgü unsurlar geliştirmiş bir gelenektir. Mesela Mevlevilik oldukça Osmanlı'dır. Osmanlı'nın dışında Mevleviliğin uzantıları vardır ama Osmanlı kaynaklı birşeydir. Tasavvufi ritüellerin Osmanlı'daki kadar çeşitlendiği, kurumsallaştığı bir tasavvufi gelenek de pek yoktur. Tasavvuf Osmanlı'da çok daha görünür birşeydir, dışarıya, sokağa çıktığınızda vs. Bu tasavvufi yaşantının bir çok ögesi Kadızade ve onun gibi düşünenler tarafından çok rahatlıkla bid'at olarak algılanabilecek şeylerdir. Kadızade zaviyesinden baktığımızda, İstanbul kadar minaresi olan bir şehir yok. Kadızade gibi bir adam niye Şam'da çıkıyor? Şam'da zaten üç beş tane cami var, minareleri de göze batmıyor. Bizde bir camiye altı minare yapılıyor. İstanbul'un silüetine baktığınızda her taraf minare olarak karşınıza çıkıyor. İşte Kadızade gibi bir adam çıkıp minare bid'attır, peygamber zamanında öyle minareler yapılmazdı, bunları yıkalım diye birşeyleri rahatlıkla diyebiliyor.

Böyle bir tartışma aslında son derece dini bir tartışma. Yani siyasi uzantısı olmayabilecek birşeydir. Mesela, XV. yüzyılda olsa risaleler yazılırdı, münazara edilirdi, tartışılırdı vs. ama XVII. yüzyılda hem ulema hem mutasavvıflar yöneticilerle çok içiçe. Çünkü Osmanlı'da vezirlerin, sultanların, bürokratların hemen hemen hepsi herhangi bir tasavvufi örgütlenmeyle içiçe. Ya kendileri şeyh, ya bir şeyhleri var. Bu durumda dini reform yapma sebebenizin de siyasi bir çağrışımı oluyor. Siyasi arenadaki adamlar da olayın içindeler. Bu yüzden de doğrudan siyasi iradeyi etkilemek için hem Kadızade hem Sivasî doğrudan sultana risaleler yazıyorlar. Kadızade kendi yaşadığı zamanda her sultana bir tane reform projesini gönderiyor. Ayrıca, alt düzeyde de daha ciddi çatışma-

lar ortaya çıkıyor. Yani kendi takipçileriyle Sivas'ın müridleri arasında sıcak çatışmalar oluyor.

*Tarihçilikte, II. Osman'ın, IV. Murad'ın, II. Süleyman'ın daha sonra da III. Selim'in ve II. Mahmut'un kendileri çok güçlü ve bürokrasinin tekrar tepesine çıkmak istiyorlar gibi bir yorum yapılıyor. Rifat Ebu'l-Hac mesela öyle yorumlar yapıyor. Yani, II. Süleyman'ın tekrar sefere ordunun başında çıkması gibi şeyler. Bu meşruiyet meselesinde, kurumlara bağlama, sultanın durduğu yeri değiştirme veya etkisiz hale getirmek mi -en azından bilinçli bir şekilde sürekliliği sağlamakla ilgili olarak- acaba yoksa kişiler mi daha çok etkili? Tarihçiler olarak biz kişilere bağlamaya yatkınız.*

Bunu daha sonra daha geniş bir şekilde tartışabiliriz, şimdilik şu kadarı söylenebilir. XVI. yüzyıldan sonra XVI. yüzyıla bakan Osmanlılar sürekli bir güçlü sultan arayışı içindeler. Çünkü şöyle düşünüyorlar: XVII. yüzyıla gelindiğinde en azından fuhat durmuş, yani devlette herhangi bir çatırdama yok ama o zamanın düşüncesiyle düşünmeye çalıştığımız zaman sürekli fetih, sürekli güçlü olma anlamına geliyor. XVI. yüzyıla geldiğimizde büyük oranda fetihler durmuş, bu da sanki sanal da olsa 'Osmanlı geriliyor' gibi bir imaj ortaya çıkartıyor. Niye diye sorduklarında, cevap güçlü sultanların olmaması olarak gösteriliyor. Eskiden sultanlar at sırtında sefere gidiyorlardı, şimdiki sultanlar gitmiyorlar, hayatlarını saraylarında geçiriyorlar. Şimdi bu okuma doğruyu veya yanlış ayrı mesele ama o tür bir algılama var. Dolayısıyla, birçok kişi tekrar güçlü bir hükümdar nasıl çıkartabiliriz diye uğraşılıyor. Mesela Kadızade ve birçok ulema at üzerine risaleler yazıyorlar, atın kerametlerini, güzelliklerini anlatıyorlar, sürekli atı öven hadislerle atı yapıyorlar. Mesele orada attan bahsetmek değil ama öyle bir at imajı çıkartıyorlar ki sultan atlayıp sefere gitmek istiyor. Cihada ve ata dair hadisleri içeren eserler yazıyorlar. Ayrıca cihad risaleleri de yazıyorlar. XVII. yüzyılda çok fazla cihad risalesi var, çünkü sultanı ikna etmenin bir yolu ona "gidip cihad ediceksin ki ecrin artsın." demektir. Dolayısıyla, XVI. yüzyılda sürekli böyle bir güçlü sultan arayışı var. Sultan ordunun kontrolünü tamamen ele alabilirlerse ve ordunun başında sefere çıkabilirlerse tekrar XVI. yüzyıldaki Süleyman gibi Selim gibi olabilir mesajı veriliyor. Fakat köprünün altından çok sular geçmiş, artık ne yenice-riler ne Osmanlı bürokrasisi öyle sultanın doğrudan manipüle edebileceği, kontrol edebileceği kurumlar olmaktan çıkmışlar, yapamıyorlar.

## Tanzimat Öncesi Osmanlı Devleti'nde Anayasal Gelenek



Tanzimat öncesinde metin anlamında bir anayasadan bahsedemeyeceğimiz için öncelikle anayasalcılıktan ve anayasadan ne kastettiğimizi açıklamak durumundayız. Osmanlı Devletinde anayasalcılık hukuki bir metin anlamında anlaşılmalıdır. Daha ziyade siyasi gücün kullanımını düzenleyen prensipler, mekanizmalar, kurumlar, kavramlar ve benzerlerini

anlamak lazım. Osmanlı'daki durumu sekiz başlık etrafında anlatmaya çalışacağım. Öncelikle Osmanlı siyasi yapısının sistemik özelliklerinden bahsedeceğim. İkinci olarak sultanın sahip olduğu siyasi güçler ve bu güçleri nasıl kullandığı. Üçüncü olarak Osmanlı toplumunda sultanın gücünü sınırlayan kurumlar neler? Bu kurumlar nasıl işliyor, sultanın gücünü nasıl sınırlayabiliyor? Diğer bir madde sultanın yetkilerini kısıtlayan güçler? Bir diğeri Osmanlı toplumunda temsili düzenlemeler var mı, varsa bunlar nelerdir ve bunların anayasal niteliği nedir? Diğer bir madde Osmanlı'da yine anayasal bir işlev gören meşveret geleneği. Son olarak da Osmanlı'daki kanun ve hukuki düzenlemelerden bahsedeceğim.

Osmanlı siyaset düşünürleri ve bürokratları toplumu veya devleti kavramsallaştırmaya, üzerine birşeyler söylemeye çalışırken, çok tipik bir tavırla, Osmanlı siyasi yapısını dört kategoriden ibaret görüyorlar. Kafalarındaki ideal devlet toplumuyla beraber dört ana unsurdan oluşan bir devlet. Bu kökleri daha eskilere giden bir bölümlenme. Yani eski

Hint'te, Sasaniler'de, hatta Çin'de bunun değişik versiyonlarını görmek mümkün. Osmanlı'da ise çok daha yerleşik bir ideal haline gelmiş, yani herhangi bir bürokrat veya bir siyaset düşünürü Osmanlı devletinin ideal yapısından konuşurken hemen işaret ettiği o dörtlü bölümlere; bu da toplumun ehl-i seyf, ehl-i kalem, ehl-i ziraat ve ehl-i sanat şeklinde ayrıştırılması yani toplumsal anlamda, hatta evrensel anlamda toplumda bir iş bölümü, bir işlevsel bölümlere görüyorlar. İdeal olarak da her unsurun kendi işini yapması gerektiği, birinin diğerinin işine müdahale etmemesi gerektiği, bunun da hem kanunlarla hem de geleneklerle korunması gerektiğini düşünüyorlar.

Kendi gözlemlerine göre özellikle XVI. yüzyıl ortalarından itibaren bu dört sınıf arasında geçirgenlikler ortaya çıkıyor ve bu Osmanlı düşünürlerini çok rahatsız ediyor. İslahat yapmak için projeler üretiyorlar. Bu bölümlere tamamen kavramsal bir çerçeve, yani Marx'ın alt yapı/üst yapısı gibi çok genel bir çerçeve. Hiçbir düşünür Osmanlı toplumunu çok kesin çizgilerle dört sınıfa bölemiyor ve bölmüyor da. Ama bunu Osmanlı toplumunu, siyasi yapısını anlamak için ve o siyasi yapı üzerine fikir üretmek için bir kalkış noktası, bir çerçeve olarak görüyor.

Bu bölümlenimin Osmanlı Devleti'nde bir izdüşümü var. Biliyorsunuz ki Osmanlı'da yaşayan insanlar kabaca *askerî* ve *reaya* olarak ikiye ayrılıyor. Reaya dediğimiz vergi ödeyenler; askeri sınıfa mensup olanlar da vergi ödemeyenler, yönetici sınıf. Marxist anlamda bir sınıf değil; tamamen işlevsel anlamda bir sınıf. Ulema ve ehl-i seyf askeri sınıfta. Reaya ise ehl-i sanattan, zena'atten, ziraattan ve göçerlerden oluşuyor. Yani Osmanlı'da kesinkes bir dörtlü sınıflama yoktu, hiçbir zaman da olmamış ve bunu konuyla ilgili yazanlar da biliyorlardı. Ancak, ideal olarak böyle olması gerektiğini düşünüyorlar ve ne kadar bu idealle yaklaşırsa o siyasi sistemin o kadar etkin bir şekilde işleyeceğini ve o kadar keyfilikten uzak olacağını düşünüyorlar.

Anayasalcılık açısından baktığımızda bir politik sistem keyfilikten ne kadar uzaklaşır ve belli esaslara, kurumlara bağlılığı ne kadar artarsa anayasallık özelliği de o kadar artmış oluyor. Bu anlamda askeri sınıfı içinde ehl-i seyf ile ehl-i kalem arasındaki geçişkenlik sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Hiçbir zaman o çizgiler mutlak anlamda çizilememiştir. Ama biraz sonra daha ayrıntılı bahsedeceğim gibi bu ayrılığı ko-

rumaya çalışmışlar. Örneğin, Osmanlı'da Divan-ı Hümayun'da kadıaskerler, nişancı, defterdar ve vezirler tarafından temsil edilen dört değişik işlev vardır. Bu farklı işlevlerin karışmaması Osmanlı'da istenen ideallerdendir. Karıştığını düşündükleri zaman ise ıslahat düşünceleri devreye girip böyle olmaması gerektiğine dair risaleler yazıyorlar.

Hasılı Osmanlı toplumunda öngörülen bu dörtlü ayrışma yönetiminde de iş bölümü olarak ortaya çıkıyor. Örneğin, defterdar kanun dışında hareket edenlerin direktiflerini yapmamakla yükümlüdür. Hatta, beylerbeyleri ve vezirlerden defterde yazılı kanuna muhalif bir istek/emir geldiği zaman defterdarın ilk görevi ona karşı çıkmaktır. Hakeza kazaskerler divanda yargılama işini yaparlar. Yargılama işini vezir veya beylerbeyi gibi icradan sorumlu görevliler yapmazlar. Aynı şekilde taşra sisteminde de böyle bir denetim mekanizması kurulmuştur. Örneğin, Osmanlı öncesinde o kadar net olmamasına rağmen, Osmanlı yargısında müftü ve kadının görevleri çok net bir şekilde çizilmiştir. Kadı mahkemede hüküm verir, müftü sadece fikir verir. Yani, müftünün fetva vermesinin ötesinde hukuki anlamda kararlara karışması söz konusu değildir. Yine taşradaki vilayetlerde yani her beylerbeylikte bir tane de defterdarlık vardır. Bu defterdar ordaki beylerbeyine değil; doğrudan sultana karşı sorumludur. Dolayısı ile defterdarlık, nişancılık, kazaskerlik gibi önemli makamlar doğrudan sultana hesap veren makamlardır. Birbirlerine karşı hesap vermezler, onun için de aralarında sürekli bir güç rekabeti Osmanlı tarihi boyunca devam etmiştir. Aksi uygulamalara rağmen bahsettiğimiz bakış açısı devlet geleneğinin bir parçası olarak devam etmiştir. Yavuz Sultan Selim, Şeyhülislam Ali Cemali Efendi'ye çok hürmet ettiğinden ona aynı zamanda kazasker olmasını da teklif eder ve iki görevi de beraber yürütmesini ister. Fakat, Ali Cemali Efendi kadimden beri böyle olmadığını, dolayısıyla uygun görmediğini belirterek iki görevin birleştirilmesine karşı çıkar. Bu örnekte de görüldüğü gibi Osmanlı yönetimine baktığımızda ilk göze çarpan özelliklerden biri bu tür içsel bir denetim mekanizmasının ve dengeyi kurmuş olmasıdır. O dengeyi sultanın gücünü nasıl icra ettiğine baktığımızda daha net anlıyoruz. XVII. yüzyılda Hazerfen Hüseyin şöyle diyor: "Dinin reisi şeyhülislamdır, devletin reisi sadrazamdır; ikisinin de reisi sultandır." Sultanın iki ana gücünü, din ve devlet olarak ayırmış oluyor. Burada seküler bir bakış açısı yok, tamamen işlevsel yönetimle alakalı



bir ayrışma var. Dolayısıyla Osmanlı'da XVII. yüzyıla gelindiğinde şeyhülislam ve vezir sultandan sonra gelen iki büyük yetkili görevli duruma gelmiş vaziyette.

Vezalet ve Sadaret, yani vezir-i azam ile şeyhülislam arasında, sürekli ve çekişmeli bir rekabet var. Fatih Kanunnamesi'nde vezir-i azamın, sultanın 'vekil-i mutlak' olduğu zikrediliyor. Hiçbir zaman aslında vekil-i mutlak olmamış, ancak ideal anlamda Osmanlı'daki kurumsallaşmayla beraber vezirin statüsü sürekli yükselmiş, gücü artmıştır. Devlet yönetimindeki gücünün yanısıra görevleri de artmış, ek bazı yetkiler kendisine verilmiştir. Örneğin vezir, XV. yüzyılda yeniçeri ağasını atayamazken daha sonraları atayabilecek şekilde yetkilendirilmiştir, ya da bu yetkiyi bilfiil kullanmıştır.

Vezaletin kendi iç tarihinde bazı dönüm noktaları var. Bir tanesi İbrahim Paşa, Kanuni'nin çocukluk arkadaşı. Yirmi sekiz yaşında vezir-i azam yapıyor ve o ana kadarki bütün temayüllerin ötesinde olağanüstü yetkilerle vezir olarak atanıyor. O şekilde atanmasının bir sebebi sultanın çok yakın arkadaşı olmasıysa, diğer daha önemli bir sebebi de aslında Osmanlı'nın kurumsallaşmış olmasıdır. Sultan Süleyman'ın devlet işleriyle hergün uğraşmak istememesi ve bu işi delegasyon yoluyla

yapmak istemesi söz konusudur. Neticede, Kanuni atama beraatında açıkça şunu söylüyor: Devlet işleri artık o kadar arttı ki, tek kişinin bu işlerin altından kalkması mümkün değil. Onun için seni böyle böyle yetkilerle donattım... İbrahim Paşa'nın, niye öldürüldüğünü bilmiyoruz ama 1536'da, Kanuni tarafından aniden öldürtülüyor. Rivayetlere bakılırsa, kendisini Kanuni'yle eş seviyede gördüğü, hatta saltanatı ele geçirmeye çalıştığı vs. gibi komplo teorileri ortalıkta dolaşmaya başlamış, bir şekilde öldürülüyor.

Sonrasında İbrahim Paşa dönemi Osmanlı vezaret düşüncesinde ideal, en yüksek noktayı temsil eder hale geliyor ve ondan sonraki vezirler hep İbrahim Paşa'nın yetkileriyle donatılmak istiyorlar. Bunu da istiklal-i tam tabiriyle ifade ederek vezirin devlet yönetiminde tamamen bağımsız olması gerektiğini ifade ediyorlar. Bu, şu anlama geliyor: Vezir, sultan hariç hiç kimseye hesap vermemelidir. Köprülü'nün vezaretini hatırlarsanız, Köprülü bunu o dereceye vardırıyor ki neredeyse sultanla kontrat yapıyor. Çünkü ortada mali bir kriz var, dirayetli bir şekilde mali disiplin uygulayacak kişiye ihtiyaç var. Köprülü'ye teklif edilince o da dört tane şart öne sürüyor, bunları kabul ederlerse vezarete geçeceğini söylüyor. Bir tanesi bütün atamaları ve azilleri vezir yapacak, ikincisi onun hakkında hiç bir dedikoduya itibar edilmeyecek, üçüncüsü ona hiçbir suçlama yöneltilmeyecek vs. Şartlar kabul ediliyor ve vezir oluyor. Vezareti süresince bu yetkilerle görevde kalıyor ve o şekilde devam ediyor. Yani bir noktada ahitleşme ile vezareti elde etmiş oluyor.

Şeyhülislamlığın ortaya çıkışı daha da ilginç, çünkü vezaret kadimden Ortadoğu'daki imparatorluklarda zaten var olagelen bir unsurdur. Hiçbir zaman Osmanlı'daki gibi kurumsallaşmamış olsa da sultanın vekilleri, nedimleri bazen onun yardımcıları vezir olmuşlar. Şeyhülislamlık ise tamamen Osmanlı'ya has bir kurum. Osmanlı öncesi şeyhülislamlığı andıran makamlar var ama o makamlar fetva vermek ile sınırlıydılar ve icrai yetkileri olan makamlar değillerdi. Kurumsal anlamda da, belli bir kurumun başı gibi görülüyordu. Daha çok ahlaki veya moral bir saygınlıkları vardı.

Osmanlı'da da önceleri böyle başlıyor. Osmanlı şeyhülislamı sultan tarafından, ulema tarafından itibar gören, ilmine saygı duyulan kişilerdi. Fakat ulema hiyerarşisi içinde icra konumunda değildiler. Ancak o moral saygınlıklarından dolayı icraya yönelik iş de yapmaya başlıyor-

lar. Öncelikli olarak istişarelerde yer alıyorlar. Sonra düşük dereceli medrese atamaları yapmaya başlıyorlar. Kadı atamalarına müdahale ediyorlar. XVI. yüzyılın sonlarına geldiğimizde şeyhülislam Osmanlı ilmiye bürokrasisinin başı durumuna geliyor. Artık sadece şer'î konularda fetva veren veya görüşü alınan kişi değil bütün ilmiye bürokrasisini yöneten kişi durumuna geliyor. Bu da şeyhüslama çok büyük bir güç veriyor, çünkü Osmanlı'da ilmiye kurumu bürokrasisinin çoğunluğunu oluşturuyordu. Bu da şeyhüslama fiilen büyük bir güç veriyor.

Bu durum şeyhüslamla vezir arasında sürekli bir çekişme konusu oluyor. Hatta XVIII. yüzyılda doğrudan padişaha, nazik bir üslupla da olsa, protesto mesajları gönderen vezirler de var. Örneğin III. Ahmet, sanırım, Rami Paşa'yı vezarete atarken vezirin şeyhülislamın sözünden çıkmamasını emrediyor. Bir müddet sonra Rami Paşa bakıyor ki bu şekilde işler yürümüyor, ve sultana "Şeyhülislam sizin katınızda bu kadar izzet-i ikram bulmuşken, ben kusura bakmayın, vezareti yapamam" deyip istifa ediyor. Şeyhüslamlar kendilerine duyulan saygıyı kullanarak siyasi bir güç kazanıyorlar. Bu güç gelenek halini alarak Osmanlı sistemi içinde hukukileştiriliyor. Şeyhülislam böylece sultanın dini gücünü temsil eden kişi durumuna geliyor.

Bu gelişmenin çok ilginç ve Osmanlı anayasalcılık tarihi açısından da önemli sonuçları oluyor.

Bu aşamada sultan artık bilfiil devleti yöneten kişi değil, Osmanlı bürokrasisini ikiye böldüğümüzde birini şeyhülislam vasıtasıyla diğeri de vezir vasıtasıyla yönetmiş oluyor. Fakat her ikisi de kendi yetkilerini ne diğeriyle paylaşıyor ne de diğer güç merkezleriyle paylaşma niyetindedir. Örneğin, şeyhülislam hiçbir zaman vezirle paylaşmak istemiyor. Kazasker atamalarında şeyhüslamla vezir arasında çatışma oluyor. Ama şeyhülislam ipleri elinde tutmak istiyor, bazen vezirin yetkisinde olan şeyleri yapmak istiyor, bu sefer vezir karşı çıkıyor. Vezirler istiklal-i tam peşinde oluyorlar, yani yönetim yetkilerini tamamen ellerinde toplamak istiyorlar; şeyhüslamlar da dini bürokraside mutlak hakimiyetlerini sürdürmeye çalışıyorlar. Öyle bir güç ediniyorlar ki, sultanın gücünü de sınırlayıcı duruma geliyorlar. Çünkü vezir zaten bir şekilde ya askeri ya da sivil bürokrasinin içinden geliyor, orada vezir olunca kadar belli bir güç kazanıyor. Sultanların ise eski dönemlerdeki gibi devleti tamamıyla tanınmaları söz konusu değil. Yani bir XV. yüzyıl,



hatta XIV. yüzyıl sultanını düşünün, etrafında zaten devleti yöneten üç beş kişi vardı, bir tane defterdar var, bir tane vezir var, bir nişancı var, bir kaç bey, bunlardan ibaretti. Muhtemelen sultan katiplerini bile tanıyordu. Ama XVII. yüzyıla geldiğinde sultanın bir beylerbeyini tanıması bile zor. Fakat vezirler öyle değil, vezirler saraydan, bürokrasiden, askeriyeden geliyorlar, yani devletin değişik kurumlarını iyi tanıyorlar. Dolayısıyla sosyal bağlantıları da güçlü. Artık yerleşik figürler ve sultan bir şekilde onların güçlerini de dengelemek zorunda. Öyle istediği veziri, hemen işten uzaklaştırılmaz. O nedenle, XVII. yüzyıldan sonra özellikle dikkat ederseniz gidip gelen vezir sayısı çoktur. Yani belki dört kere, beş kere, altı kere atanıp tekrar göreve getirilen vezirler vardır. Çünkü tipik bürokrat tavrı, beğenmediğiniz adam başta değilse iş yapmıyor, kötü gidiyor, tekrar göreve çağırmak zorunda kalıyorsunuz.

Bunun yanı sıra sultanın yetkilerini sınırlayan önemli geneleklerden birisi de devlet kurumlarıdır. İslam siyaset teorisinde halifenin, imamın, sultanın vs. baştaki kişinin gücünü sınırlayan prosedürel bir düzenleme yok. Yani imam, halife herhangi bir konuda bir karar vermişse veya bir yürütmeye yeltenmişse itiraz edilebilse de o kararını işlevsiz kılacak bir prosedür yok. Hem teoride, hem de pratikte böyle bir şey olmamış. Eski fukahanın yazdığı kitaplarda en fazla şu denmiş: "Sultan hilaf-ı şer' birşey emrederse farz olan ona itaat etmemektir." Yani en fazla sivil itaatsizlik sergilenebilir. O da şeriate muhalif bir karar varsa. Fakat neyin şeriate muhalif olup olmadığı çok değişik şekillerde yorumlanabilecek şeyler. Yani birine göre muhaliftir, birine göre değildir. Hiç bir sultan, hiç bir halife, imam vs. her hangi bir konuda verdiği kararın şeriate ters olduğunu kabullenmez. Yani verilen kararlar bir şekilde meşrulaştırılabilir.

Ancak XVII. yüzyılda şeriat ve onun yanı sıra kanun, adalet gibi değişik siyasi ve hukuki nosyonlar Osmanlı'da karşılıklı bağlayıcı unsurlar haline geliyor. Örneğin, sultan karşı tarafın algılamasına göre adaletsiz, hilaf-ı şer' veya hilaf-ı kanun bir karar vermişse karşı taraf itaatsizlik gösterebiliyor. Şimdi anayasalcılık açısından bu itaatsizlik ne anlam ifade eder? Birey olarak itaat etmeyebilirsiniz, fakat bunun sultanın gücünü sınırlayıcı bir anlamı olmayabilir. Çünkü pasif bir davranıştır. XVII. yüzyılda ise bizzat devlet kurumlarında bu tür tavırların ortaya çıkmış olması önemli. Eğer belli bir güç itaatsizlik gösteriyorsa, o zaman sultan

bunu dikkate almak zorunda. Sultanın da yetkileri kendiliğinden sınırlanmış oluyor böylece. Bunun en güzel örneği yeniçeriler olmuşlardır. Ulemadan da çok örnekler vardır ancak yeniçeriler daha önemli çünkü XVI. yüzyılın sonunda İstanbul'da yüz bin kişilik bir grup haline gelmişler. Bunlar eğer bir konuda sultanın kararını beğenmemişlerse asgari olarak itaatsizlik yapıyorlar, en fazla da sultanı alaşağı edebiliyorlar.

Şimdi bu keyfi bir davranış gibi de görülebilir. Nitekim Osmanlı düşünürleri, ıslahatçı yazarları vs. bunları hep yeniçeri ocağındaki bozulmayla açıklamışlar. Çünkü yeniçeriler, tanımı itibariyle kul olmak zorundalar, mutlak olarak itaat etmek durumundalar. Neticede askerler, bürokrat bile değiller. Asker nasıl isyan eder? Bunu hep bir bozulma olarak anlatıyorlar ama anayasalcılık açısından bakıldığında, yani sultanın yetkilerinin sınırlandırılması olarak bakıldığında, yeniçeriler öyle gelişi güzel itaatsizlik etmiyorlar, her fırsatta ayaklanmıyorlar. Ayaklanıyorlarsa veya itaatsizlik gösteriyorlarsa bunun bir sebebi var. Bütün yeniçeri isyanlarında veya itaatsizliklerinde mutlaka bir anlaşmazlık ya da memnuniyetsizlik vardır. Çok tipik bir sebep 'tağış' dedikleri yani paranın değerinin düşürülmesidir. Mali kriz dönemlerinde devlet yeniçeri maaşını azaltmadığından ve günlük beş akçeyse beş akçe vermek zorunda olduğundan, akçenin içindeki gümüş miktarını mesela yüzde yetmişten yüzde atmış beşe düşürüyor. Yeniçeriler de bunu görmüyor değiller, hemen itaatsizlik yapıyorlar veya isyan ediyorlar. Pazarlıklarında devlet görevlilerine -bu sultan, vezir, yeniçeri ağası vs. olabilir- kanunu referans gösteriyorlar. Kanunda böyle böyle gösteriyor, tağış hilaf-ı kanun bir uygulamadır, kabul etmiyoruz, diyorlar. Bazen de eğer kendi algılamalarına göre adalete uymayan bir karar çıkmışsa bu adil değil diyebiliyorlar.

Bunu yeniçerilerin söylemesinin bir anlamı var. Esnafın söylemesinin anlamı olmayabilir çünkü gücü yok. Yeniçeriler dile getirdiği zaman doğrudan sultanın yetkileri, gücü sınırlanmış oluyor. Yani, yeniçerinin dediğini yapmak zorundasınız. Örneğin II. Selim tahta geçtiğinde, adet olarak, yeniçerilere cülüs bahşişi verilmesi gerekiyor. II. Selim ya vermek istemiyor, ya da biraz cimri davranıyor, yani yeniçeriler memnun değiller. Hemen toplanıyorlar ve hakları olan cülüs bahşişini istiyorlar. İyi bir danışman olan vezir de hemen sultanı uyarıyor: Kul tecemmü ettiğinde istediğini alır, fazla uzatmadan ver diyor. Fakat tartış-

mada yeniçeriler doğrudan kanuna referans yapıyorlar. Diyorlar ki: kanun-ı kadimdir, eskiden beri her sultan kullarına kanun gereği bahşişini vermiş. Dolayısıyla II. Selim de veriyor ve olay hallediliyor.

Kanuni döneminde, 1550'lerin ortalarında, yeniçeriler Rüstem Paşa'dan hoşlanmıyorlar. Kanuni'nin en güçlü olduğu bu dönemde yeniçeriler doğrudan Kanuni'ye mektup yazıyorlar. Asker yani kul denen ve sultana mutlak anlamda itaat etmesi beklenen bu zümre sultana mektup gönderiyor. Diyorlar ki, Rüstem Paşa hilaf-ı kanun hareketler yapıyor. Dile getirdiklerine göre Beyazıt döneminde yeniçerilerin de hoşuna giden bazı kanunlar varmış, Rüstem Paşa onları kaldırmış, bu yeni durum yeniçerilerin hoşuna gitmiyor. Derhal Rüstem Paşa'yı azletmesini istiyorlar ve tehdit ediyorlar. Böylece başkaldırı, direnme, itaatsizlik, muhalefet vesaire şeklinde yeniçeriler ocakları kaldırılıncaya kadar sultanın siyasi gücünü dengeleyici en güçlü fiziki unsur haline geliyorlar.

Bu tür dengeleyici bir etkiyi ulemada da görmek mümkün. Örneğin, erken dönemlerde Molla Fenari sultanın şer'i konularda karar vermesini doğru bulmuyor. Sultan kendi alanında (devlet meselelerinde) karar veriyor, şer'i meselelerde de karar vermeye yelteniyor. Molla Fenari çizgiyi çiziyor. Zaten ulemanın hem Osmanlı toplumunda hem Osmanlı öncesi toplumlarda kendi nüfuz alanıyla ilgili çok net çizgileri olagelmıştır. Örneğin, kadılık ve müftülük çok bağımsız kurumlardır. Şer'i meselelerde hem yargıda hem de fetva anlamında bağımsız bir ulema hep olagelmıştır. Yani sultanlar, bürokratlar, askerler bu alana fazlaca müdahale edememişlerdir.

Görece bağımsız kalan bu hukuk alanında Osmanlı'ya özel en önemli gelişmelerden biri hall fetvasıdır. Osmanlı öncesinde hal fetvası diye birşey yok. Fetva var, fetva da biliyorsunuz İslam geleneğinde sadece hukuki/ilmi bir görüştür. Yani yargı, fetvayı takip etmek zorunda değil. Yargıya başvuran kişiler kadıyı etkilemek için veya doğrusunun olduğuna inandırmak için ellerinde fetva götürebilirler. Ama kadı onunla amel etmek zorunda değil. Fetvanın hiçbir bağlayıcılığı yoktur. Fetvanın bağlayıcılığı fetvayı veren alime inandığınız derecededir, yani tamamen kişiseldir, kurumsal bir tarafı yoktur. Osmanlı döneminde ise şeyhülislamın Osmanlı ilmiye kurumunun da başına geçmesinden dolayı, şeyhülislamın fetvası neredeyse resmi fetva niteliğini kazanmış vaziyettedir. Yine prensipte bir bağlayıcılığı yok ama pratikte müthiş bir

ağırlığı oluşmuş. Yani, şeyhülislamın verdiği fetva Osmanlı'daki en güçlü fetva haline gelmiş. Şeyhülislamdan ilmi olarak çok daha güçlü kişiler olabilir ama onların fetvası o kadar ağırlık taşıyor.

Aslında, şeyhülislam Osmanlı'da ulemanın en bilgisi, en alimi değil, sadece ulema hiyerarşisi içinde o makama bir şekilde gelmiş kişidir. Hatta XVII. yüzyıl için konuşursak şeyhülislam veya ilmiye aileleri de oluşmuş, yani ilmi niteliği sorgulanabilecek kişiler çok küçük yaşlarda şeyhülislam olabilmişler. Zaten o tür bir şart da istenmiyor. Tabii ki en fazılı, en alimi olması gerekir diye söylüyorlar ama pratikte Osmanlı şeyhülislamı Osmanlı içinde yaşayan ulemanın en bilgileri değil. Dolayısıyla fetvalarının da aynı derecede bağlayıcı olması mümkün değil, çünkü fetva neticede ilmi yansıtan birşey. Fakat siyasi bir kurum haline geldiği için şeyhülislamın fetvalarının en azından Osmanlı kurumları nezdinde çok büyük bir ağırlığı var. Osmanlı'daki diğer insanlar nezdinde çok fazla bağlayıcılığı var mıdır bilmiyoruz ama Osmanlı'daki diğer kurumlar, yeniçeriler, bürokratlar şeyhülislam fetvasını alırlarsa görüşlerine paralel olarak, pazarlık güçlerini arttırabiliyorlar veya fetvanın niteliğine bağlı olarak çok değişik şeyler yaptırabiliyorlar.

Bu fetvanın en bariz sonuçlarından birisi Osmanlı'daki saltanat dönüşümlerinin sistemi çok bozmaksızın gerçekleşir hale gelmesidir. Osmanlı hanedanının altı yüzyıl devam etmiş olmasının ardındaki önemli sebeplerden birisi de budur. Yani bir sistem içinde sultanı devrimsiz bir süreçte değiştirebiliyorsanız o sistemde keyfi olmayan bazı şeyler var demektir. Çünkü, benzer imparatorluklarda çoğu zaman hanedanın kendisi gidiyor. Osmanlı'da ise sultanlar değişiyor fakat hanedan sarsılmıyor. Yani hanedanın kendisine yönelik devrimci hareketler pek fazla yok, ama rahatlıkla sultanı değiştirebiliyorlar ve baktığımızda Osmanlı sultanlarının neredeyse yarısı hal edilmiş vaziyettedir. Biliyorsunuz, hal fetvası, XVII. yüzyılda ortaya çıkıyor. Dolayısıyla yeniçeriler, onlarla birleşen esnaf, bazen taşradaki gruplar, sultanı hal ederek tahttan indirebiliyorlar. Bu tamamen hukuki bir prosedüre dönüşmüş bir vaziyette. Yeniçeriler gidip şeyhülislamdan fetva alarak, sultan şöyle şöyle şeyler yapıyor, hilaf-ı şer', hilaf-ı kanun veya adalete aykırı hareket ediyor, dolayısıyla bunun imameti artık caiz değildir, değiştirilmesi vaciptir diyerek sultanı yöneticilikten alıp başka bir sultanı getirebiliyorlar. Olayın gerisinde keyfi saikler yok değil ama neticede olay bir şekilde

hukuka uydurulmuş. Yani yeniçeriler çok iyi bir sultanı sırf beğenmedikleri için değiştirmek istiyor olabilirler, ama kafalarına göre değiştiremiyorlar. Öncelikle gidip şeyhülislamdan fetva almaları gerekiyor. Böylesi durumlarda şeyhülislam neredeyse sultanın gücünün de üzerine bir rol oynamış oluyor. Çünkü, "İmameti geçersizdir" dediği sultanın imameti meşruiyetini kaybediyor. Güç tarafını da yeniçeriler sağlıyorlar. Belki yeniçeriler olmasa şeyhülislamın fetvasının yine çok fazla bir etkisi olmayacak, fakat yeniçeriler ellerinde bu fetvayla bu işi yaptıkları zaman sultanları değiştirebiliyorlar.

Dikkat ederseniz, 1876 ve 1908 devrimlerinde de ilk önce hal fetvası alınmıştır, ondan sonra da Birinci ve İkinci Meşrutiyet ilan edilmiştir. Dolayısıyla bunun gerilerine, yani XVII. yüzyıllara, gittiğimizde, başlangıç hal fetvasının çıkışına dayanıyor. Dolayısıyla bu tip kurumlar, yeniçeriler, ulema vs. devlet içinde sultanın gücünü sınırlayıcı güç kazanıyorlar ve bir noktada da artık kendi varlıklarını Osmanlı devletinin kendisiyle özdeşleştiriyorlar. XV. yüzyıla gittiğinizde yeniçerinin ve ulemanın da kolektif kimlikleri yok ya da çok zayıf. Yeniçeri dediğiniz sultanın kullarıdır. Ancak aradan o kadar çok zaman geçiyor ki, yüzyıl, ikiyüz yıl, bu kurumlar kendi kolektif kimliklerini de üretiyorlar. Asabiyyet hissi geliştiriyorlar. Özellikle yeniçerilerde bu özellik çok barizdir. Yeniçeriler kendilerini artık en az sultanın kendisi kadar, hanedanın kendisi kadar devletin bir parçası olarak görüyorlar. Bu da Osmanlı'nın hem kurumsal anlamda devletleşme sürecinde hem de anayasalcılık anlamında köşe taşlarından birisini teşkil ediyor. Hatta bir yeniçeri ayaklanmasında yeniçeriler diyorlar ki, "Sultan da neticede bir insandır, bizim ocağımız devam ettiği sürece elbet bir sultan bulunur." Yani kendilerini öncelikli olarak Osmanlı Devleti'nin ana unsuru olarak görüyorlar. Dolayısıyla o veya bu şahsın sultan anlamında pek bir önemi kalmıyor. Yani sultanlar karizmalarını yitirmiş oluyorlar. Bu kurumlar artık Osmanlı'nın asli kurumları haline gelmiş durumdadır.

Yeniçerilerin gücüne güç katan onların esnaf gibi toplumun diğer kesimleriyle yakınlaşmasıdır. Ayrıca evlenenlerin sayısı da giderek artıyor. Devşirme özelliği de ortadan kalktıktan sonra çok büyük bir güç unsuru haline geliyorlar ve herşeyden evvel kendilerini yeniçeri olarak ve Osmanlı Devleti'nin asıl parçası olarak görüyorlar. Osmanlı'nın devlet anlamında devam etmesi, yeniçeriliğin de devam etmesiyle aynı an-

lama geliyor. Örneğin, Namık Kemal yeniceriliğin kaldırılışına çok nostaljik bakar. Çünkü, Namık Kemal'in gözlemlerine göre, yenicerilik kaldırıldıktan sonra II. Mahmud'la beraber Osmanlı'da gerçek keyfi idare başlamıştır. Ona göre, II. Mahmud'a kadarki Osmanlı sultanlarının güçleri yenicerilerin sağladığı dengeden dolayı sınırlanmıştır. Namık Kemal, Abdülhamid döneminde yaşayan biri olarak sultanın gücünü görüyor ve bu durumu yeniceriliğin ortadan kaldırılışına bağlıyor.

Bu tür dengeleyici güçlerin sonucu hukuki metin anlamında anayasal düzenlemeler de ortaya çıkıyor. En önemlilerden biri, tarihçiliğimizde adı fazla geçmeyen metinlerden birtanesi, Hüccet-i Şer'iyye'dir\* (1808). Biliyorsunuz III. Selim hal ediliyor. Ondan sonra yenicerilerin desteğiyle IV. Mustafa sultan yapıyor. III. Selim'i hal eden de onun Nizam-ı Cedid projelerini beğenmeyen yenicerilerdi. Kendilerine göre daha layık birisini başa geçiriyorlar. Fakat Osmanlı'da şöyle bir gelenek de var: Önceki sultanlara o tür bir muamele yapanlara pek iyi gözle bakılmıyordu. Bundan dolayı o isyanı gerçekleştirenler oturup sultanla bir anlaşma yapıyorlar. Yani ilk defa sultan bir anlaşmanın tarafı olarak imza atıyor. Çünkü sultanın hepsinin üstünde bir otoritesi vardı. Bir sultanın hele bir kul ile anlaşma yapması pek olacak şey değildi. Ama ulemayı da işin içine dahil ediyorlar, çünkü ulema anlaşmanın ideolojik ve hukuki meşruiyetini sağlamış. Hüccet-i Şer'iyye, yani kadılık nezdinde gerçekleşen bir anlaşma yapıyorlar. Anlaşma bu isyanı meşru gösteriyor. Elbette ona isyan demiyorlardı, saltanat dönüşümünü meşru gösteriyorlar. Sultan meşruiyetini kaybettiği için yeniceriler o sultandan 'kat'-i itaat' edip veya 'kat-ı beyat' edip bey'atlerini öteki sultana sundular, şeklinde anlatıyorlar. Böylece saltanat dönüşümü normalleştirilmiş oluyor. Bundan başka metinde ulema ve devlet ricalinin görevleri vs. de zikrediliyor. "Ulema *emri bi'l-maruf* yapar, devlet ricali ise kanun ve şeriate göre hükmetmek zorundadır" gibi prensipler vazeden bir metin akdediyorlar. Bu, Osmanlı'da anayasalcılık açısından Sened-i İttifak'tan çok daha önemli bir metindir.

Sened-i ittifakı akdedenler ise ayanlardır. Bu gücün yeniceriler ve ulema gibi kurumsal bir temeli yoktur. Fakat gelişimleri de en az yeni-

\* Bu metin Kemal Beydilli tarafından neşredilmiştir. Bkz. Kemal Beydilli, "Kabakçı İsyanı Akabinde Hazırlanan Hüccet-i Şer'iyye, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 2001 sy. 4, s. 33-48. (e.n.)

çeriler kadar ilginçtir. Ayan dediğimizde Osmanlı şehirlerindeki genellikle nüfuzlu kişileri kastediyoruz. Bunlar zenginler olabileceği gibi saygın kişiler de olabilir, esnaf veya toprak sahipleri olabilir. Bu ayanlar eskiden beri Osmanlı siyasasında özellikle kethüdalık kurumu ile alakalı olarak aracı bir görev üslenmişlerdir. Örneğin, küçük kasabalarda meclis-i ayanlar vardır. O bölgenin devlet tarafından görülmeyen işlerini görmek üzere o meclislerde bazı kararlar alınır. Hatta o meclislerin reisleri de olur ve o reisler merkezden verilen beratlarla da resmen tanınırlar. Ayanlar XVII. yüzyıla kadar resmi görevliler değillerdir. XVII. yüzyılın ortalarından itibaren ayanlar imtiyazlı konumlarını kullanarak bazı devlet görevlerini de üzerlerine almaya başlıyorlar. Toprak ve vergi rejiminin değişmesiyle taşrada, ordaki valilerden, sancak beylerinden bile daha güçlü, ayanlar ortaya çıkmaya başlıyor. Bu ayanlar giderek devlet tarafından da tanınıyorlar ve aynı zamanda sürekli bir çatışma da ortaya çıkıyor. Devlet aslında bu ayanların, ayan meclisleri tarafından seçilmesini istiyor ve kendi askeri ve mali güçlerini oluşturmuş ayanları istemiyor.

Halktan bir oluşum olarak ayanlar, XVIII. yüzyılın sonuna geldiğimizde her yerde olmasa da Osmanlı taşrasında güçleniyorlar ve devletle pazarlık yapar hale geliyorlar.

1808'de yaşananları hatırlarsanız III. Selim'i çok seven birisi olarak Alemdar Mustafa Paşa, pek sevmediği IV. Mustafa yerine II. Mahmut'u tahta geçiriyor. Kendisi de ayandandı. Sened-i İttifak akdediliyor. Sened-i İttifak'ta padişahın imzası yok ama kendisinin taraf olduğu senedin kendisinde zikrediliyor. Orada bir taraftan Alemdar Mustafa Paşa ayanların gücünü sınırlamak isterken, diğer taraftan ayanların imtiyazlarını ve bölgesel güçlerini de devlet adına tanımış oluyor. Sened-i İttifak'ın maddelerinden birisine göre ayanların imtiyazları ve tevarüs edilebilir olduğu kabul ediliyor. Büyük ayanların küçük ayanlar üzerindeki nüfuzu kabul ediliyor. Bundan başka, yeniçeriler veya taşradaki askeriye hilaf-ı kanun hareketler yaptığında ayana silahlı direnme hakkı tanınıyor. Rical-i devletle karşılıklı mesuliyetler de ortaya konuyor. Dolayısıyla çok net bir şekilde merkezi devletin güçleri taşradaki ayanlar tarafından hukuki bir metin halinde anayasal olarak da sınırlanmış oluyor.

Ayanlığa benzer bir diğer kurum da kethüdalıktır. Bu kurum Osmanlı Devleti'nde yönetilenlerin temsilini sağlayan ilk uygulamalardan-

dır. Osmanlı geleneğinde kethüda denilen kişi bir temsilcidir. Herhangi bir kişi veya grubun temsilcisi olabiliyor. Bazı köyler sancak beyleri ile işleri olduğunda kethüda seçip gönderiyorlardı. Bir semtin sakinleri kethüda seçebiliyorlar, ya da belli bir kişi kethüda seçip kendi yerine bir işin takibi için gönderebiliyor. Bu temsili gelenek loncalarda çok daha belirgindir. Loncalar bazen devlet tarafından atanan bazen de kendilerinin seçtiği kethüdalar tarafından yönetiliyor. Umumiyetle kendileri seçiyorlar. Kendilerinin seçtikleri kethüdaları devlet beratla resmen tanıyor, bazen de devlet doğrudan kendisi atayabiliyor. Her halükarda böyle temsili bir işlevleri vardı. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda ise Osmanlı'da şehir kethüdaları çıkıyor. Biraz da devlet ayanların gücünü sınırlamak için şehirlerde şehir kethüdalığı makamını güçlendirme yoluna gidiyor. Şehir kethüdası şehirdeki büyük ayanlar/derebeyi gibi insanlar değil de daha düşük ayanların ileri gelenleri tarafından seçilebiliyor. Meclis-i şer' de, yani kadının da hazır olduğu meclislerde seçiliyor. Bunların çok güçlü icraatları yok ama bölgesel/şehirsal anlamda bazı işlevler görüyorlar. XIX. yüzyıldaki belediyelerin temelini atmış oluyorlar. Yani belediyelerin tarihsel olarak izini sürdüğümüzde şehir kethüdalarına kadar gidiyor. Hatta bir dönemde Osmanlı merkezi yönetimi ayanlığı tümden ilga ediyor, çünkü XVIII. yüzyılda ayanlık artık temsili hüviyetini hemen hemen kaybetmiş durumda. Taşrada kendilerine ait geniş toprakları var, kendi askerleri var. Merkezden tamamen bağımsız hareket ediyorlar. Merkez de gücünü tekrar tesis etmek için ayanlığı ilga edip şehir kethüdalığını güçlendirmeye çalışıyor. Beceremiyor, ancak neticede uygulama olarak Osmanlı'da sınırlı da olsa böyle bir temsili kurum var.

Bu temsili kurumun ideolojik temelini meşveret kavramı oluşturuyor. Yani prensipte devlet içinde bütün işlerin meşveret ile yürütülmesi gerekiyor. Meşveretin İslam hukukunda hiçbir bağlayıcılığı yok. Yani sultan istişare yapmadan istediği kararı alabilir. Bu kötü görülebilir ancak hukuken meşveret yapmak zorunluluk değildir. Fakat Osmanlı uygulamasında fiiliyatta neredeyse zorunluluk haline gelmiş. Örneğin, başarısız olduğu için değil de istişare etmediği için öldürülen kumandanlar vardır. Neticede kumandan savaşı kazanabilir de kaybedebilir de, ancak bazı kumandanların ölümünde vak'anüvisler meşveret etmedikleri için yanıldıklarını ve onun için de öldürüldüklerini zikrediyorlar. Meşveretteki ana gayelerden birisi en doğru kararı bulmaktır. Meşve-



rete böyle bir güç de atfedilmiş. Yani meşveret yaptığınızda aldığınız karar doğrudur ya da en azından doğru karara ulaşmak için meşveret yapılır. Bir diğer meşveret sebebi de hilaf-ı kanun karardan kaçınmaktır. Yani kanuna en uygun hangi karar olduğunu tespit etmek için meşveret ediliyor. Onun için Osmanlı siyaset kültüründe meşverete çok önem verilmiştir. Sultandan en düşük görevliye kadar meşvereti icraatın başı olarak yapmaları gerektiği siyaset literatüründe sürekli zikredilen bir prensiptir.

Osmanlı yönetimini etkilemeye çalışan gruplar da kendi zaviyelerinden sürekli meşvereti tavsiye ediyorlar. Örneğin, şeyhler meşveret etmek Kur'an'da, hadiste tavsiye olunur vs. gibi üstelik doğru karar bulunmasa bile meşveret bizatihi sevaptır, diye sürekli ifade ediyorlar. Bunun satır aralarında "Bizimle istişare edin" şeklinde bir mesaj olduğunu söylemek de mümkün. Aynı şekilde ulemadan Kadızade de "ulema ile meşveret edin." diyor. Tabi bununla 'bizim gibi ulema ile' demek istiyor. Meşayih de aynı şeyi söylüyor. Bürokratlar da yazdıkları siyasetnamelerde küttabın iş bilir olduklarını, özelliklerinin meşverete uygun olduğunu söyleyip katiplerle meşveret edilmesi gerektiğini söylüyorlar. Bunun gibi askerler de aynı şeyi söylüyorlar. Yani meşveret siyasi karar mekanizmasını etkileyebilmek için bir kapı haline gelmiş. Neticede yönetilen kesim tarafından meşru bir yöntem olarak görüldüğü için meşveret belli bir ağırlık kazanmış.

Meşveret erken dönemlerden itibaren kurumsal bir nitelik de kazanmış. Osmanlı öncesi yönetimlerde bunu en azından kurumsal anlamda çok fazla göremiyoruz. Fakat Osmanlılar'da en azından bir Divan-ı Hümayun vardı ve bunun en önemli özelliği meşveret edilen yer olmasıdır. En tepedeki en önemli kararlar daha önce de bahsettiğim gibi farklı güçleri temsil edenlerin istişaresi sonucu alınıyor. Bundan başka geçici durumlar için ayak divanı diye bir gelenek de yerleşmiş. Mesela ani bir durum olduğunda hemen ayak üstü meşveret ediyorlar. Bu meşveretler çok kişinin hayatını kurtarmış, çok kişinin de hayatını karartmış. Meşveret sonucunda bir karar almış ve yanılmışsanız durumu kurtarıyorsunuz ama kendi başınıza karar almışsanız açıklamak zorundasınız.

XVII. yüzyıla geldiğimizde meşveret başka bir görüntü kazanıyor. XVI. yüzyılda ayak divanı ve Divan-ı Hümayun olmasına rağmen meşveret çok dar kapsamlı olmuş. Katılan kişiler belli ve mahut: Üst dü-

zey devlet adamları. Meşveret XVII. yüzyıla gelindiğinde hem prosedürel bir özellik kazanmaya başlıyor hem de geniş katılımlı olmaya başlıyor. Divan-ı Hümayun neticede bir yönetim organı. Fakat XVII. yüzyılda özellikle şeyhülislamın evi merkez olmak üzere devletin önemli toplantıları buralarda yapılmaya başlanıyor. Örneğin, savaş kararı alınacağında, isyan olduğunda, ekonomik bir kriz olduğu zaman vs. şeyhülislamın veya vezirin konağına (bazen saraya da olabilir) çok farklı şahsiyetler gelmeye başlıyor. Örneğin, yeniçeri ağaları XVI. yüzyılda meclis-i meşveret'lerde pek fazla görünmezken bu dönemde daha rutin bir şekilde gelmeye başlıyorlar. İstanbul kadıları, kazaskerler, çevreden gelmiş beylerbeyleri, hatta İstanbul'daki önemli müderrisler, meşayih vs. Bazen sayıları 50-60 kişiyi bulan geniş meşveret meclisleri kuruluyor.

Bu meclislerde alınan kararların bir bağlayıcılığı yok ancak fiiliyatta devlet yönetimine ait önemli kararlar bu meclislerden çıkmaya başlıyor. Hatta XVIII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde bunlar rutinleşmeye başlıyor. Yani rutin olarak şeyhülislam ya da vezirin konağında geniş katılımlı meşveretler yapılıyor. Artık sultanlar da bu meşveretlerin sonucuna göre hareket etmeye başlıyorlar. Örneğin III. Selim'in kendi vezirleri ile bu meyanda yazışmaları var: Birinde vezir savaş açılmalı mı, açılmamalı mı diye sultanın kararını soruyor. Sultan da 'bu benim, senin ya da şeyhülislamın tek başına çözebileceği bir mesele değil herkesin meselesidir, onun için ittifak-ı ârâ ile karar alınması gerekir' anlamına gelen bir cevap veriyor. İttifak-ı ârâ kabaca görüş birliği anlamına geliyor.

Kanuna geldiğimizde, Osmanlı hukuku şeriat, kanun ve örfden oluşuyor. Bu unsurları birbirinden net olarak ayırıştırmak mümkün değil, örtüşebiliyorlar. Hukuki anlamda sultanın yetkileri nasıl sınırlanıyor? Şeriatın daha önce de bahsettiğimiz gibi özerk bir nüfuz alanı var. Bir kimse şer'î konularda ihtisaslı değilse, ulemeden değilse fıkhıta söz söylemesi zor. Bu konularda bir şey söylediklerinde de çatışmalar ortaya çıkabiliyor. Elbette ulemanın çoğu zaten herhangi bir tasavvufi akımla bağlantılıydı ve ulemeden olan meşayih ve meşayihden olan ulema var ama gelenekte fıkıh, fakihlerin yaptığı bir işti. Yani kendisi şeyh bile olsa fıkıh formasyonu olması gerekiyor. Bürokratların veya yöneticilerin fıkıh tahsilleri olmadığı sürece o alanda bir şey söylemesi zaten mümkün değil.

Ancak Osmanlı'da kanunla şeriatın örtüştüğü alanlardan birisi olarak bazı müftüler kanuna dayanarak da fetva verebiliyorlar, çünkü biliyorsunuz en azında prensipte kanun ile şeriat arasında hiçbir çatışma olmadığı varsayılıyor. Uygulamada ise böyle bir çatışma var ve bu sık sık su yüzüne çıkıyor. Ama çatışmanın olmadığına dair böyle bir ön kabul var, çünkü kanunu hazırlayanlar yine genellikle ulemadan kimse-lerdi. Kanunlar nişancı tarafından hazırlanıyor. Nişancı ulema hiyerarşisi içinde yer alan birisi değil, bir bürokrat. Ancak, neticede bir medrese mezunu.

Kanun dediğimizde tahrirden başlamak gerekir. Bir bölge fethedilmişse ilk önce ulemadan birileri gönderiliyor ve tahrir yapılıyor, bölgenin eski adetleri, kanunları tedvin ediliyor, getiriliyor. Sonra şeriat, örf ve yönetimin hedefleri doğrultusunda düzenlemeler yapılıyor ve o bölgeye uygun bir kanunname çıkartılıp gönderiliyor. Ama pratikte her zaman böyle olmayabiliyor ve şeriate muhalif ya da şeriat dışı unsurlar kanun-namelere girebiliyor, özellikle Osmanlı toprak hukunda. Bu durumda müftü ve kadıların kanun öğrenmeleri de gerekiyor. Osmanlı dönemine has bir gelişme olarak kanuna referansla fetva veren müftüler var.

Diğer taraftan örf, en az kanun kadar ağırlığı olan bir unsur. Hatta kanunun temelini teşkil ettiğini de söyleyebiliriz. Osmanlı yönetim gele-neğinde örf, kadimden geleni temsil ediyor. Yani eskiden beri yapılaş- gelen uygulama varsa bu örf olarak kabul ediliyor ve kanun gibi bağlayıcı olduğu kabul ediliyor. İkinci olarak, belki paradoksal bir şekilde, örfün değişimi de temsil eden bir yönü var. Örf kanundan da, şeriatten de çok daha esnek bir alandır. Örfteki değişimi, şeriattaki tağayyur (şartların değişmesi) kavramıyla açıklıyorlar. Örneğin, XVII. elimizdeki en kapsamlı kanun mecmuasını yazan, aynı zamanda bir tarihçi olan Hezarfen diyor ki: Her çağın bir örfü vardır; her örfün de bir muktezası vardır. Buna göre örfler çağa göre değişebiliyor, değişen örflere göre de değişik uygulamalar gerekebiliyor. Üçüncü olarak da sosyal grupların görüşle- rini de temsil edebiliyor. Yani örf dediğimizde illa da kadimden gelen uygulamalar olmayabiliyor. Örneğin, kanun yapılacağı zaman ilgili gruba -bu bir mahalle, lonca, cemaat vesaire olabilir- ne gibi örfleri oldu- ğu soruluyor. Bazen de kendileri bir karar alıp "bizim örfümüz budur" diyebiliyorlar. O örfün illa da kadimden gelmiş olması gerekmiyor. Ya- ni o an için üzerinde ittifak ettikleri bazı prensipler örf olarak sunula-

bilir. Genellikle devlet bu prensipleri o grubun örfü olarak tanıyor. Tanıdıktan sonra da kanun yerine geçiyor.

Osmanlı Devleti'nde erken dönemlerden itibaren kanunname yazıldığını biliyoruz, teşkilat kanunnameleri, bölgesel ya da kurumlara ait kanunnameler gibi. Konumuz açısından çok daha önemli bir gelişme ise XVI. yüzyıl ortaları itibariyle kanun düşüncesinin Osmanlı devletinin sürekliliği ile ve temel yapısı ile ilişkilendirilir hale gelmesidir. Yani belli bir kanundan ziyade hukuki prensipler anlamında bir kanun fikri ortaya çıkıyor. Hatta bu anlamda kanunun içine şeriatı da katmak mümkündür, nitekim kanun derken çoğu zaman bağlayıcı hükümler anlamında bir hukuk düzeni kastediliyordu.

XVI. yüzyılın başlarından itibaren kanun-ı kadim tabiri kullanılmaya başlanıyor ve bu tabirle Osmanlı Devleti'nin üzerine bina edildiği düşünülen asli unsurları kastediyorlar. Tabiki bu kişiden kişiye değişebilen bir görüş veya algılamaydı. Elimizde teşkilat kanunnameleri veya bölgesel kanunnameler var ama bir yönetici veya bir siyaset düşünürü kanun-ı kadim dediğinde kendisine göre Osmanlı Devleti'nin temelini teşkil ettiği prensipleri kastediyor. Bu prensiplerin bir çoğu sözlü olarak biliniyor. Hepsinin tedvin edilmiş olması gerekmiyor ama önemli olan o tür bir düşünce tarzının ortaya çıkmış olmasıdır. Devlet meseleleri konuşulurken kanunun artık öncelikli referans noktası haline gelmiş konumuz açımızdan önemli bir gelişmedir. Hatta XVII. yüzyıla geldiğimizde merkezi yönetim artık çok fazla kanunname yazıp göndermiyor. Adaletname türünde bazı metinler gönderiliyor ancak eski benzerleri gibi kanunnameler fazla yok.

Bu dönemde farklı mesleklere mensub müellifler konuyla ilgili yetkili kanun mecmuaları tedvin ediyorlar. XVII. yüzyılda bir şeylerin ters gittiğini görüp o şeyleri de kanun-i kadimden sapma olarak açıklıyorlar. Bu durumda kendilerine göre kanun mecmuaları tedvin ediyorlar. Bunlardan bazıları Eyyubi, Enisî gibi müellifler, unutulmuş ve ihya edilmesi gereken kanun ve kanunnameleri tekrar tedvin edip ortaya çıkarmışlar. Daha ilginç bir kanun kodu yeniçeri ocağından emekli bir yeniçeriye ait. Yeniçeri ocağının kanunnamesini tedvin ediyor. Üstelik bu yeniçeri kanunnamesi Osmanlı kanunnameleri içinde bilinenlerin en hacimlisidir. Hiç bir resmi vasfı olmadan ve hiç bir hukuki yetkisi olmadan bir kişi "yeniçeri ocağının kanunları bunlardır" diyebiliyor. Yani birtakım uygu-

lamaların usulsüzleşmeye başladığını gören kişiler -bu bir yanılsama da olabilir, illa böyle olduğu anlamına gelmiyor- kendi inisiyatifleri ile bu kanunları ya yeniden keşfediyorlar ya da şifahen kendi bildikleri haliyle tedvin ediyorlar. Benzeri bir şekilde Fatih'ten sonra ikinci teşkilat kanunnamnesini yazan kişi, Tevki-i Abdurrahman Paşa Osmanlı Devleti'nde görev dağılımının nasıl olması gerektiğini anlatan çok detaylı bir kanunname yazıyor. XVII. yüzyılda ortaya çıkan sayısı belirsiz kanunname metinleri siyasi gücün kullanımını düzenlemeyi hedefleyen çabalar. Yani kurumların, üst düzey yöneticilerin ve sultanın siyasi gücünü nasıl kullanacağını prensiplere bağlama gayesini aksettiren bir gelişme.

Burada ilginç bir nokta daha var. O da; Osmanlı'daki uygulama ve prensipte kanun yapan kişinin sultan olmasıdır. Neticede kanunlar sultanın tuğrasıyla çıkıyor. Sultan istediğini kanun olarak vaz edebilir. Osmanlı öncesi sistemlerde de ve özellikle Türk-Moğol geleneğinde olduğu gibi sultanın böyle bir yetkisi vardır. Fakat bu durum XVI. yüzyıl itibariyle şöyle bir dönüşüme uğruyor: Prensipde sultan istediğini kanun olarak vaz edebilir, kahredici gücü de elinde tuttuğu için hiç kimsenin itiraz etme yetkisi yok. Fakat giderek kökleşen kanun düşüncesine ve kurumlardaki kanuna sarılma eğilimine baktığımızda, sultanların kanun vazetmelerine bir şey denmezken, mevcut kanunlara muhalefet etmeleri ciddi bir şekilde eleştiriliyor. Halbuki Osmanlı geleneğinde sultanlar pek fazla eleştirilmez, sultan devletin üzerindedir ve onun yerine daha çok vezirler, valiler vesaire eleştirilir. Sultana ise "sultan falancanın sözü ile hareket etmekle hata etmiştir," şeklinde bir eleştiri bile zor söylenir. Fakat Osmanlı kroniklerinde ve siyasetnamelerinde eğer sultanın varolan bir kanuna muhalefet ettiği görülmüşse eleştirilebiliyor. Koçi Bey, Kanuni Sultan Süleyman'ı kanunlara muhalefet ettiği için eleştiriyor. Ama Sultan Süleyman kanunları ref' edip kendisi bir kanun vaz' etmiş olsaydı, Koçi Bey bunu muhtemelen görecekti. Çünkü yönetim geleneğinde kanun vaz etmek uygun, keyfi olarak bir kanunun göz ardı edilmesi uygunsuz görülmüştür.

Bireysel karşı çıkmanın çok fazla etkisi olmayabiliyor ancak yenice-riler ve ulema gibi güçlü kurumlar kanunu referans göstererek karşı çıktıklarında kanun Osmanlı'da siyasi gücün kullanımını sınırlandırıcı bir düzenleme haline gelebiliyor. Hasılı, XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı'da-ki anayasalcılık geleneğinin esas motoru bizatihi Osmanlı'nın kendi ku-

rumları olagelmıştır. O anlamda batıdan biraz farklı bir seyir izlemiştir. Avrupa'da da, Osmanlı'da da siyasi gücü düzenleyici mekanizmalar var. Avrupa'daki gelenekte merkezi yönetimden oldukça bağımsız hatta tamamen bağımsız feodal güçler kralların güçlerini sürekli sınırlamışlar. O sınırlamayı da belli dönemlerde hukuki metinler haline dönüştürebilmişler ve son dönemde de bunu burjuva yapmış. Osmanlı Devleti'nde ayanlar dışında taşranın merkezin gücünü sınırlayıcı bir gücü pek oluşmamış. Fakat yeniçerilik, ulema, bürokrasi gibi kendi kurumları bir taraftan Osmanlı tabanının isteklerini iletebilecek aracı kurum işlevini görmeye başlarken diğer taraftan da sultanın gücünü sınırlar hale gelmiş. Çünkü aradaki bağlantı özellikle XVII. yüzyıldan sonra kanun haline geliyor. Yani yeniçerilerin çok bozuk bir kurum olarak algılanmasının bir sebebi yeniçerilerin artık tamamen toplumsal hayatın içinde olmasıdır. Dolayısıyla yeniçeri isyanları da halkın bir kısmı ya da genelinin şikayetleri ile birleştiği zaman güçlü isyanlar haline gelebiliyor. Yönetilen ile yönetim arasında ortak payda da kanun olduğu zaman bu tür bir muhalefetin sınırlayıcı etkisi olabiliyor. Öteki tür isyanlarda, mesela tasavvufi veya aşiret isyanlarında, Osmanlı yönetimi çok acımasız davranıp hemen bastırabiliyor. Ama esnaf veya yeniçeriler isyan ettiklerinde çoğu zaman bir kanuna referans ile muhalefet ediyorlar. O da yönetimi bağlayıcı bir hale geliyor. Bu bir müddet sonra sicillerde bile ortaya çıkıyor. Mahkeme kayıtlarına göre halktan, komşusuyla kavgalı, arazi anlaşmazlığı olan veya bir suça karışmış kimseler bile, bazen kendi tezlerini destekleyecek fetva ile geliyorlar, bazen de kanunlara referans yapıyorlar. Yani XVII. yüzyıla gelindiğinde toplumun alt seviyesindeki insanlarda da böyle bir kanun şuuru oluşmuş durumdadır. Bu durum da yukardakileri bağlar hale geliyor.

Böylece XVI. yüzyılda siyasi meselelere ilgi yaygınlaşırken ilginç bir şekilde siyasi meselelerin içine kanun da girmiş oluyor. Osmanlı siyaset kültürünün kendinden önceki dönemlerden böyle bir farkı da var: Kanunun siyasi kültürün belirleyici bir parçası haline gelmesi. Öncesinde kanun felsefi bir kavramdır. Kanunun Osmanlı'ya gelindiğinde hukuki anlamı ya hiç yoktu ya da muğlaktı. Osmanlı'da ise XVI. yüzyıldan itibaren hukuk prensibi dendiğinde akla ilk gelen artık kanun olmaya başlıyor. Bunun da birçok sebebi var. Bir tanesi bizatihi kendi kurumsal geleneği içinde çok fazla kanun yapmış olmasıdır. Belli bir yerden ver-

gi toplanacaksa ve bu vergi için belli düzenlemeler getirilmişse oradaki insanları o kanun konusunda eğitmek gerekmektedir. Dolayısıyla, kadınlara bölgesel kanunlar gönderilirken aynı zamanda isteyenlerin kadıdan kanunun bir kopyasını alabileceği söylenir. Kaç kişi almıştır bilemeyiz ama prensip olarak kanunnameler olabildiğince halka ulaştırılabilir olmalıdır. Bir noktaya kadar da bu başarılıdır. Osmanlı arşivlerindeki veya kütüphanelerindeki kanun metinlerine baktığınızda sayısı çok fazladır. Bu da gösteriyor ki XVI. yüzyıldan itibaren hatırı sayılır bir kitle kanunları görmüşler. Bunlar düşük düzeyde bürokratlar, katipler, kadı katipleri veya okur yazar insanlar olabilir. Neticede bölgeler için veya değişik gruplar için kanunnameler yapılmaktadır. O alanlardaki hukuki meseleler de doğrudan kanun bilgisini gerektirir. Bu yüzden taraflar kendilerini kanun konusunda eğitmek zorundalar. Bu gelişmelerden dolayı Osmanlı siyaset literatüründe de kanun en temel kavramlardan birisi haline geliyor. Çünkü, XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı artık kendisini idealize etmeye başlıyor. Yani XVI. yüzyılın ortalarına geldiğimizde Osmanlı için Osmanlı'dan daha mükemmel bir sistem yoktu. Osmanlı düzenini anlatırken kanunları ya da kanun-i kadimi, Osmanlıyı oluşturan temel prensipleri, ortaya çıkarmaya çalışıyorlar. Bu prensipler değişse bile en azından kavram olarak, düşünce olarak kanun yerleşiyor. Ve o tarzda yazılan siyaset eserleri de yaygınlaştığı için aynı anda hem siyasi söylem hem kanun düşüncesi Osmanlı'da yaygınlaşmış oluyor.

*Kanun-Şeriat ilişkisinde genel bir görüş vardır. Buna göre, kanun ile şeriat tamamen ayrıdır. Kanun seküler hukuktur veya hukuk kaynağıdır fakat şeriat dini hukuktur. Siz bu konuda ne düşünüyorsunuz? Yani kanunu şeriat dairesinin dışında görmek konusunda ne düşünüyorsunuz?*

Osmanlı uleması nezdinde şeriat ile kanun arasında hiç bir tutarsızlık yok. Hatta kanun şeriata göre düzenlemiştir. Ama şeriatın kendisinden midir? Bu felsefi bir sorudur ve bugün de sorulabilir. Yani, trafik ışıkları ile ilgili düzenleme şeriatın kendisinden midir gibi bir soru? Bundan başka Osmanlı kanunlarının seküler bir hukuk kaynağı olduğundan bahsedilebilir. Fakat felsefi tarafını tartışmaya açık tutmak kaydıyla böyle bir şey söylenebilir, çünkü kanunun kaynakları içinde şeriat

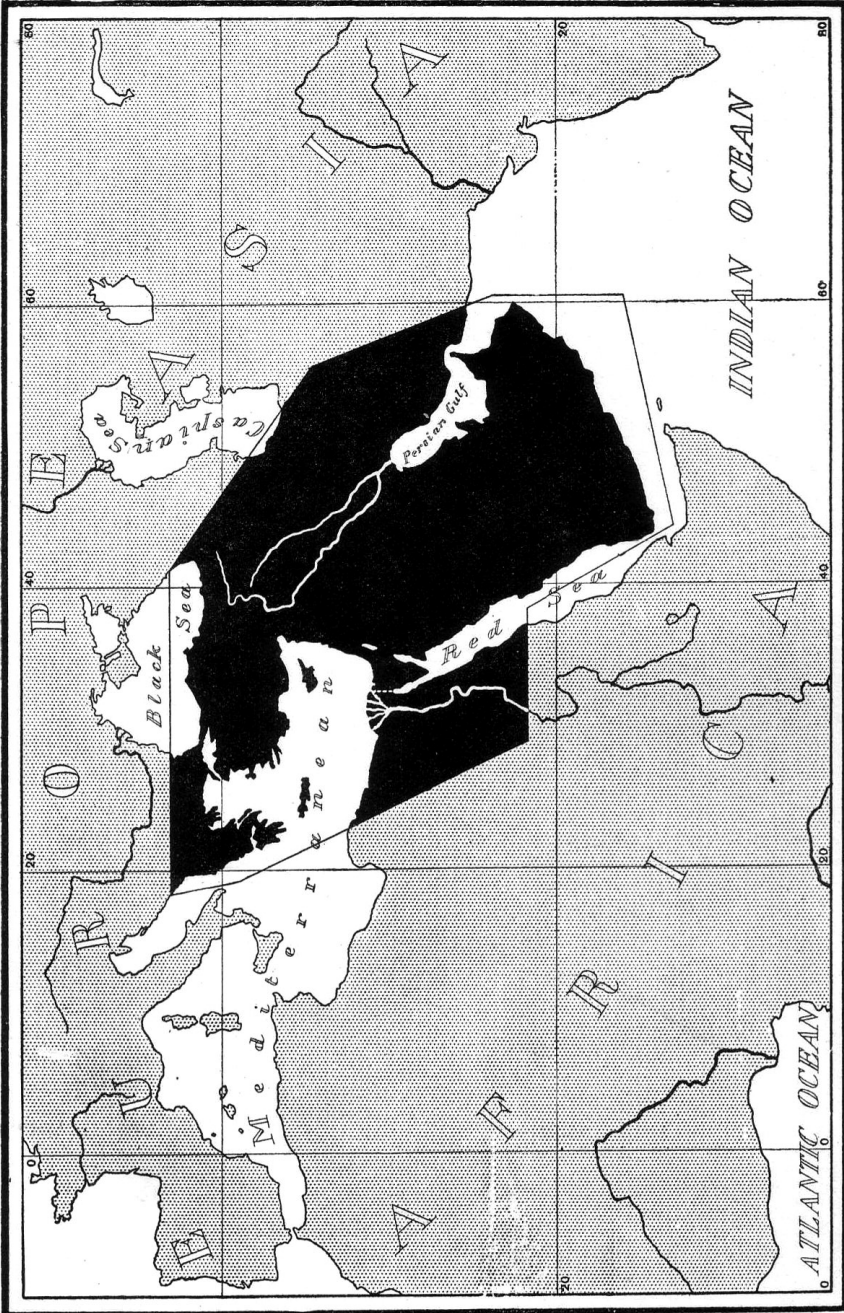
de var. Yani şer'î bir hüküm kanun olarak vaz' edilebiliyor. Buna mukabil sultanın bir emri de kanun olarak vaz' edilebiliyor. Örneğin Yavuz'un ipek ticaretini İstanbul'da yasaklaması böyle bir şeydir. Bu düzenleme kaynağını şeriaten de almıyor veya şer'i bir kişiden de almıyor. İmam olarak şer'i bir yetkisi vardı diyebilirsiniz ama fakih değildi veya şeriat konusunda söz söyleyebilecek bir kimse değildi. Yani, siyasi otorite sahibi olup imam bile olsanız kadının yaptığı veya müftünün yaptığını yapamazsınız. Kanunun diğer bir kaynağı da örfdür. Oysa örf de değişebiliyor; kadim adetler olabilir, bir köyün üzerinde anlaştığı prensipler olabilir. Onlar da kanun olarak vaz edilebilir. Neticede kanun nişancının düzenlemesiyle çıkıyor ve Osmanlı eğitim geleneği hasebiyle orada çalışanların hepsi medreseli ama ulemadan sayılmıyorlar. Mesela, Koca Nişancı Celalzade belki ilmi olarak çok nitelikli birisi ama ulemadan sayılmıyor. Kanunun tedvini ve düzenlenmesi fıkıh kitaplarındaki hükümlerden farklıdır. Yani kanunnamelerdeki hükümler aynı düşünce tarzı ile ortaya konmamıştır. Tedvin anlamında tamamen seküler bir düzenlemedir ama oradaki hükümlerin niteliği anlamında şer'i hükümler de vardır, olmayan hükümler de vardır. Dolayısıyla o anlamda şer'i midir değil midir bu İslam hukuk felsefesiyle ilgili bir konudur ve kanunun ne olduğundan ziyade şeriatin ne olduğu ile ilgilidir.



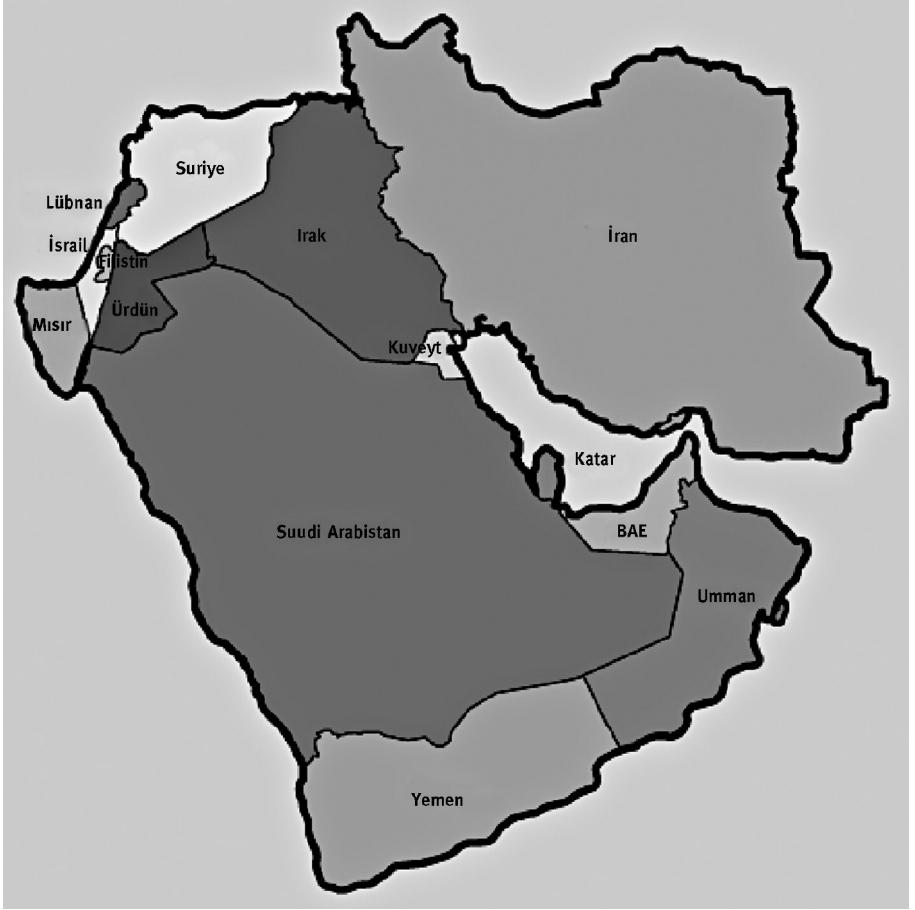
## **Osmanlı Düzeni, Şark Meselesi ve Modern Ortadoğu'nun Ortaya Çıkışı**

Modern Ortadoğunun ortaya çıkışını Osmanlı Devleti ve şark meselesini anlamadan izah etmek mümkün değildir. Konuşmanın başında ve sonunda birkaç harita göstereceğim. Başlangıçta çok ters gibi görünecek haritalar biraz daha anlamlı hale gelecek. İlk harita Google'dan bir Ortadoğu haritası. Herhalde en aşına olduğumuz Ortadoğu imajlarından birisidir. Şu anda Google'ı çok yaygın kullanılan arama motoru olarak düşünürsek, dünyadaki insanların standart Ortadoğu imajlarından birisinin bu olduğuna hükmedebiliriz. 1911'de yapılmış bir harita ise Balkanların tümünü ve Anadolu'yu Yakındoğu'nun parçası olarak gösteriyor. Arap dünyası bu haritada yok. XIX. yüzyılın başlarında Avrupalılar'ınYakındoğu tasavvurlarında Arap dünyası yoktu. Osmanlı Devleti'nin Balkan kısmı ise buna dahildi.

Soğuk Savaş döneminin en kızgın zamanlarında New York Times'ta Ortadoğu üzerine 1957'de yayınlanmış üç değişik haritaya baktığımızda göze ilk çarpan özelliklerden bir tanesi, bu dönemde bile hala tek bir Ortadoğu'nun olmaması ve haritacılar, tarihçilere, devlet adamlarına ve uzmanlara göre değişebiliyor olmasıdır. Yani evrensel bir standarda ulaştıramadığı değişik Ortadoğu vizyonları, imajları ve algılamaları var. Bu, daha 1950'lerde nerdeyse bir kargaşa haline gelmiş, ki önemli bir konferans öncesinde New York Times'ta, Ortadoğu'dan bahsediliyor ama bahsedilen Ortadoğu'nun nasıl bir yer olduğu hakkında üç farklı harita çizilmiş. Webster sözlüğünün o dönemlerdeki baskısındaki Ortadoğu ise Bangladeş'i de içeren ve Fas'a kadar giden bir coğrafya demektir. İngiltere hariciyesinin 1950'lerdeki bir haritasına göre Ortadoğu, Sudan'ın içinde olduğu, Somali'nin olmadığı, İran'dan Libya'ya kadar olan bölgenin adıdır.



Daha Yakın Doğu - "Nearer East"



## Ortadoğu

Dolayısıyla, bu haritalarda ilk göze çarpan özellik Ortadoğu'nun ne olduğuna dair bir görüş birliği olmamasıdır. Bir de bir kaç yıl öncesinde yapılan G-8 zirvesinde Büyük Ortadoğu kapsamında dünya liderlerine dağıtılan bir Ortadoğu haritası vardır. Önceki haritaları göz önüne getirdiğimizde bu biraz daha anlaşılır geliyor. Çünkü ilk görüldüğünde bir çok okuyucuya çok ters gelmişti bu. Çünkü alışageldikleri Ortadoğu haritalarında Pakistan, Afganistan veya Moritanya gibi yerler yok. Fakat burada var. En geniş haliyle bir Ortadoğu haritası çizilmiş vaziyette. Bundan başka 1902'de bu bölge için hazırlanmış bir haritanın başlığı Ortadoğu veya Yakındoğu değil, 'Daha Yakındoğu' dur (Nearer East) O dönemler-

de de Yakınoğu nedir, Ortadoğu nedir kargaşası vardı. Haritayı çizen arkeolog kendisine göre Yakınoğu kavramını kullanışlı bulmuyor ve Daha Yakınoğu diyerek bugünkü Yunanistan, Bulgaristan, Mısır, İnan gibi Antik doğu Akdeniz medeniyetlerinin bulunduğu yerleri kastediyor.

Bu haritalar bize standart bir Ortadoğu imajının hiçbir zaman varolmadığını gösteriyor. Böylece bu tür bir Ortadoğu algısının nasıl ortaya çıktığı ciddi bir tarihsel problem haline geliyor. Kökenlerine baktığımızda karşımıza öncelikle Şark meselesinin -günümüzde Doğu Meselesi ya da Doğu Sorunu olarak da ifade edilebiliyor- çıktığını görüyoruz. Şark Meselesi de aslında bizim anladığımız anlamda şarkla başlayan birşey değildi, ilk defa Şark Meselesi'nin kökenleri Avrupanın doğusuyula yani Polonya'yla başlıyor. XVIII. yüzyılın sonuna gittiğimizde Polonya, Avrupa'da yeni büyüyen devletler, Prusya, Rusya, Almanya ve Avusturya-Macaristan imparatorluğu arasında bölüşülmesi gereken bir bölge olarak çıkıyor. Bir de Polonya, fiziki coğrafyası icabı kendi tarihi boyunca bir çok kere işgal edilmiş bir yer. Fiziki bariyerleri yani yüksek dağları, vadileri, nehirleri gölleri olmayan bir yer, dolayısıyla biraz askeri gücü olan göçebeler, Kazaklar, Ruslar vs. Polonya'yı işgal etmişler. Hatta sürekli işgal edilegelmesi Polonya'da darb-ı mesel bile olmuş.

Avrupalılar, 1815 yılında Polonya meselesini bitiriyorlar. 1815'de Avrupa'da Viyana Kongresi'yle Osmanlıların *Düvel-i Muazzama* dedikleri Avrupa devletler sistemi ortaya çıkıyor. Polonya paylaşılıyor ve bu sefer dikkatler daha bir doğuya çevriliyor. Fakat kavram olarak, -İngilizce'de *Eastern Question*, Fransızca'da *la Question Orientale* dedikleri- Doğu Sorunu Avrupa diplomasi diline yerleşmiş oluyor. Tabi bu aşamada Doğu Sorunu tamamen diplomatik bir sorun olarak algılanıyor.

Polonya sorunu çözümlenirken Avrupa'da o dönemde büyüyen en büyük tehdit Rusya. Rusya'nın da Osmanlı tarihçiliğinden de bildiğimiz gibi en büyük amacı sıcak sulara ulaşmak. Bunun için Osmanlılar'ın tasfiye edilmesi gerekiyor. Dolayısıyla Doğu Sorunu'nun bu dönemde aldığı şekil Osmanlı Devleti'nin tasfiye sürecinde bölgeye ne tür bir nizam verilebileceğidir. Çünkü Avrupa kendi yayılmacılığı veya kendi bütünlüğü açısından Osmanlı Devleti'ni bu dönemde tehdit olarak görmüyor. Ancak Rusya büyüyen bir tehdit. Osmanlı'ya karşı dış politika geliştirirken de her zaman Osmanlı'dan daha çok Rusya faktörünü işin içine katmak zorunda kalıyorlar. Bu dönemde Doğu Sorunu denen mesele

Osmanlı tasfiye edildiğinde Rusya'yı da dışarda tutarak eski Osmanlı topraklarına nasıl bir siyasi çözüm bulunabilir veya buralar nasıl elde edilebilir meselesidir. Avrupa diplomasisinde 1815'lerden Kırım Savaşı'na kadar Şark Meselesi böyle algılanıyor.

Kırım Savaşı'nda çok ilginç bir sonuç ortaya çıkıyor. Bilindiği gibi Kırım Savaşı'nı İngilizler'in sembolik de olsa yardımıyla Osmanlılar kazanıyor. Dolayısıyla Avrupa'da çok büyük bir güç olarak algılanan Rusya'nın aslında o kadar büyük bir güç olmadığı görüntüsü ortaya çıkıyor. Buna mukabil, Osmanlı Devleti'nin hala güçlü bir devlet olduğu görülüyor. Bu dönemde Şark Meselesi artık Osmanlı düzeninin tasfiyesi değil de Osmanlı Devleti'yle Avrupa arasındaki ilişkilerin nasıl tanzim edileceği meselesine dönüşüyor. Avrupa nedir? Osmanlı nedir? Bunları tartışmaya başlıyorlar. Yirminci yüzyıl başları itibarıyla ise Doğu Sorunu evrenselleşiyor. Yani Batı'nın dünyanın doğusuyla ne tarz bir ilişkiye gireceği tartışılmaya başlanıyor. Hatta bu dönemde artık bizim Şark Me-selemiz diyerek Japonya ve Çin'le olan sorunlarını ifade etmeye başlıyorlar. Osmanlı Devleti'nin tasfiye süreci, yeni bir Ortadoğu'nun inşası süreci bu Şark Meselesiyle çok yakından ilintili.

Şark Meselesi'nin anlaşmalar, savaşlar vs. tarihsel olarak nasıl tezahür ettiği şeklindeki diplomatik yönünden ziyade olayın entellektüel yansımaları ve etkileri üzerine duracağım. Çünkü, bu dönemde XIX. yüzyılda, 1815'ten itibaren Avrupa'nın entellektüel ve kültürel gündeminde birinci siyasi içerikli madde Şark Meselesi'ydi. Yani kalburüstü bütün Avrupa entellektüelleri yeni yeni kurulmaya başlayan kafelere gittiklerinde Şark Meselesi'nden de konuşuyorlar. Bugün Ortadoğu ne kadar dünyanın gündemindeyse, Şark Meselesi o kadar belki daha fazla Avrupa'nın gündemindeydi. Avrupalılar Şark Meselesi'nden ne anlıyorlar? Avrupa hariciyesinin, ileri gelen düşünürlerinin ne gibi vizyonları vardı? Bütün bunları anladığımız takdirde modern Ortadoğu'nun ortaya çıkışını anlayabiliriz. Çünkü, bu basit bir çerçevede bölgenin sömürgeleşme süreci diyerek geçiştirilemeyecek, çok daha karmaşık bir oluşum. Anlamlandırmaya yönelik bir araç sunmak bakımından Ortadoğu'yu bir coğrafya olarak değil de bir kavram olarak ele almak burada bizim için daha kullanışlı. Yani Ortadoğu sabit bir coğrafya olarak algılandığında bizi daha sorunlu alanlara götüren birşey. Çünkü çok farklı versiyonları olan bir Ortadoğu'yla karşı karşıyayız. Ülkesine, dönemi-

ne, kişisine göre değişiyor. Ama eğer Ortadoğu'yu bir kavram olarak ele alırsak o zaman şunu söylemek mümkün: Ortadoğu tarihsel olarak Şark Meselesi'nin bir devamıdır ve Şark Meselesi ancak bir 'mesele' olarak vardır. Yani bir sorun olarak vardır. O haliyle Ortadoğu'yu düşünürsek daha kullanışlı bir kavramsal araç elde etmiş oluruz. Bunun tarihsel arkaplanı olarak da ben daha çok İngiliz kamuoyunda neler olup bittiğinden bahsedeceğim. Aynı tarzda Fransa'da, Almanya'da, İtalya'da da tartışmalar var. Bizde de var. Hem zamanın kısıtlılığı hem de benim çalıştığım alan sebebiyle daha çok İngiltere'den bahsedeceğim.

Öncelikle Avrupa'da, özellikle de İngiltere'de Osmanlı imajının ne olduğuna bakmamız gerekiyor. Bunun için de en kolay bakabileceğimiz kaynaklardan bir ansiklopediler olabilir. 1853 baskılı Britannica Ansiklopedisi'ne baktığımızda -ki ansiklopediden o dönem itibarıyla bile en objektif olduğu düşünülen bilgileri vermesi beklenir- şöyle diyor:

"Türkler Avrupa'da kamp kurmuş askerlerdir, yani Avrupa'nın yerlisi değildir. Yönettikleri ülkeleri geliştirmekten ziyade önlerine gelen herşeyi yok ederler. Hiçbir şey kuramazlar, sadece savaş ve devrim yaparlar. Bıraktıkları yerlerde, arkalarında hiçbirşey bırakmazlar. Hatta uçan çekirge sürülerine benzetilebilir. Kondukları yerdeki bütün ürünleri yiyip arkalarında boş arazi bırakan çekirge sürüleri gibidirler."

Bu 1800'lerin ortasında Türkler'in ansiklopedik bir tanımı. Fakat tek bakış açısı bu değil. Yani Osmanlı, Doğu, Türkler üzerine bu negatif imajların yanısıra pozitif imajlar da var. Hatta, XIX. yüzyılda Avrupa'da hem entellektüeller arasında hem de diplomatlar arasında 'Osmanlıcı' ve 'Osmanlı karşıtı' olarak iki önemli kamp ortaya çıkıyor. Bunun bir lobi faaliyeti olduğunu da söylemek mümkün. Osmanlılar özellikle Abdülhamid döneminde kendi imajlarını sürekli olumlu tutmak için Avrupa'da çok yoğun bir lobi faaliyeti yürütüyorlar, kendilerine yakın buldukları siyasi adamları destekliyorlar, davet ediyorlar, aleyhte çıkan yazılara karşı hemen cevap gönderiyorlar. Aleyhte bir kitap çıkacağını duydukları zaman Osmanlı hariciyesi hemen araya girip caydırmaya çalışıyor, hatta basılmaması için para veriyorlar. Bir keresinde Almanya'da Osmanlı karşıtı bir kitap çıkıyor hemen yazarıyla konuşuluyor ve ikna ediliyor. Yazar kitabın ikinci baskısını çıkartıp önsözünde söyledik-

lerini revize ediyor. Yani XIX. yüzyılda Avrupa'da Osmanlı'nın imajını olumlu kılmak üzere çalışan çok aktif bir Osmanlı diplomasisi var.

Aynı yoğunlukta fakat daha güçlü çalışan bir Rus lobisi de var. Rus lobisi özellikle İngiltere'de çok daha güçlü. İngiltere'de daha güçlü olmasını burada bir parantez açarak söylemek gerekir. Almanya zaten Rusya ile her zaman problemlili bir ülke. İngiltere Kıta Avrupa'sının Rusya probleminden görece uzak. İngiltere Avrupa'nın iç problemleriyle uğraşmayı karlı bulmuyor. O yüzden Hindistan'a, Afrika'ya vs. daha rahat gidebilmiş. Avrupalılar her şeyden evvel kendileriyle uğraşmak zorduralar. Diğer yandan İngiltere'de çok ciddi bir Rus korkusu da var, yani sömürgelerine Ruslar ne gibi bir tehdit arz edebilir gibi bir korku. Bunu Ruslar da bildikleri için İngiltere'de çok güçlü lobicilik faaliyeti yapıyorlar. Hatta İngiltere başbakanı Viscount Palmerston bir ara Rus lobisinden para almakla suçlanmıştı.

İngiltere'de 1815'ten sonraki dönemde anahtar isimlerden biri David Urquhart. Urquhart daha önce Osmanlı düşmanı, İngiliz hariciyesinde çalışan bir diplomattı. Hatta, Yunan İsyanı'nda 1820'lerde gelip Yunan ordusunda Osmanlılar'a karşı savaşıyor. Daha sonra o bölgeye de gelmiş olmanın verdiği imkânlarla Osmanlı tarafına geçiyor. Bir müddet Osmanlı topraklarını geziyor ve Osmanlı kültüründen çok etkileniyor. Ondan sonra da Osmanlıların gönüllü sözcüsü oluyor. Osmanlı devletinde uzun süre kalıyor, Osmanlı zevklerini geliştiriyor, Türk hamamı, nargile, kahve gibi şeyleri çok seviyor. Hatta İngiltere'deki evini de Osmanlı konağı şeklinde dekore etmiş. Kendisine İngiltere'de yaşayan bir oryantal gözüyle bakılıyor, hatta hakkında Marx'ın bir sözü var. (Bu arada Karl Marx'ında Şark Meselesi konusunda büyük bir cildi dolduracak kadar yazısı vardır.) Marx, Urquhart şöyle diyor: "Eğer Urquhart İngiliz olmasaydı, çok büyük bir ihtimalle Türk olmayı tercih ederdi. Eğer Presbiteryen-Kalvinist olmasaydı, mutlaka müslüman olurdu." Urquhart'a sorduğunuzda dünyada sivil ve medeni özgürlüklerin olduğu iki ülke vardır, birisi İngiltere'dir, diğeri de Türkiye'dir. Urquhart bu dönemde İngiliz liberallerinin Türkiye üzerindeki tek methiyecisi ve otoritesi haline gelmiştir."

Yani Urquhart 1840'larda, 1850'lerde İngiltere'de sürekli Osmanlı lehine yazan ve faaliyette bulunan bir adam ve İngiltere'nin Osmanlı yanında Kırım Harbi'ne girmesinin de baş mimarlarından birisi. Çünkü o



Richard Cobden

dönemde özellikle Kırım Savaşı'ndan hemen önce İngiltere Osmanlı Devleti'nin yanında Rusya'ya karşı savaşa girmeli mi girmemeli mi şeklinde çok sert tartışmalar devam ediyordu. Bir taraftan Rus lobisinin etkisi var, diğer taraftan daha somut siyasi hedefler var. Rusyanın yenilmesi, İngiltere'nin Osmanlı'nın yanında savaşa girmesinin İngiltere'ye ne getireceğinin hesabını yapıyorlar. Urquhart burada anahtar rolü oynayarak İngiltere hükümetini ve kamuoyunu etkiliyor.

Fakat daha sonrakilerin ifade ettiği kadarıyla İngiltere'nin desteği aslında sembolik kalmış. Bunu da yine İngiltere basınındaki tartışmalardan anlıyoruz. Bu dönemde yine Osmanlı elitiyle İngiltere eliti arasında da sıcak bir ilişki başlıyor. Yani son-

radan 'anglofiller' olarak şöhret bulmuş Osmanlı paşaları Âlî Paşa ve Fuad Paşa vs. tam da bu Urquhart'ın olduğu dönemde 'İngiltereci' olmaya başlıyorlar. Daha sonraki dönemlere gittiğimizde Osmanlı bürokrasisinde ve hariciyesinde Alman ağırlığı hissediliyor. Bu ilgiler özenti-den ziyade organik bağlardan kaynaklanıyor. Hatta İngiltere'de de Türkiye lehine yazıp çizen entellektüelleri 'turkofil' diye isimlendiriliyorlar, Urquhart da bunlardan birisiydi.

Osmanlı karşıtı kampta ise çok daha güçlü bir isim var, o da Richard Cobden. Cobden aynı zamanda liberal bir ekonomist. Manchester ekolünün o zamanki sözcüsü konumunda bulunan birisi ve her yönden Osmanlı'nın karşıtı. Urquhart'ın ana argümanı şuydu: Osmanlı yaşayan bir medeniyettir -*living civilization*- ve olduğu gibi de yaşayabilir, yaşama araçlarına sahiptir, dış müdahaleye ihtiyacı yoktur. Yani başkalarının Osmanlı'ya medeniyet göstermesine ihtiyaç yoktur, dış müdahaleler Osmanlı'nın kendi dönüşümünü sekteye uğratır, bu nedenle yalnız bırakılmalı, kendi gelişimini kendisi sürdürebilmelidir. Cobden olaya biraz da ekonomist gözüyle bakıyor. Onun görüşüyle, Osmanlı bir kere medeni bir toplum değil. Eğer XIX. yüzyılın medeniyet ve ilerleme tartışmaları



bağlamında düşünürsek -Cobden tam da o jargonla konuşuyor- aynen şöyle diyor: "özgürlük, ticaret, medeniyet ve ilerleme Türkiye'de yoktur. Bunlardan konuşacaksak bunların konuşulma yeri Türkiye değildir."

Ayrıca Cobden, Hristiyan zaviyesinden düşünüyor. Kendisi güçlü bir Hristiyan değil ama son kertede Hristiyanlıkla Müslümanlığı da -ve- ya o zamanki kendi tabiriyle Muhammedanizmi de- karşılaştırıyor. Diyor ki, bu Türkler Muhammedanizmin en fanatik koluna sahiplerdir. Onun için bunlar zaten medenileşemezler. Hatta Kırım Savaşı'ndan hemen önce Rusya'yla Osmanlı'dan hangisinin tercih edilmesi gerekir diye tartışılırken, herhangi bir Hristiyan gücün hangi şekilde olursa olsun bu yıkıcı vahşilere tercih edilmesi gerektiğini söylüyor. Yani çok yıkıcı temel bir aksiyomla meseleyi ele alıyor. Bir tarafta medeni bir toplum olarak Hristiyanlar var; diğer tarafta ise vahşi ve müslüman bir toplum olan Osmanlılar var. Dolayısıyla, herhangi bir Hristiyan yönetim bunlara tercih edilmeli. Prensipite Osmanlıları desteklemek gibi bir siyaset olamaz.

Bu dönemdeki tartışmaların bu denli sıcak geçmesinin en büyük sebebi Avrupa uyumudur. 1815'te Avrupa uyumu gerçekleşiyor. Bu uyum günümüzdeki anlamıyla Avrupa Birliği değil. Yani ortak kanunları, ekonomi politikaları yok. 1815 anlaşmasına taraf olan devletlerin oluşturduğu bir birlik. Osmanlı o tarihte buna girmiyor ya da giremiyor. Ondan sonra ise 1854'e kadar Avrupa uyumuna girebilmek için çok yoğun çaba gösteriyor. Osmanlı eliti kendilerini Avrupa'dan dışlanmış hissediyor ve Avrupa uyumuna mutlaka girilmesi konusunda hiçbir şüphe duymuyorlar. Yani Osmanlı içinde Avrupa uyumuna girelim mi girmeyelim mi, tartışması pek yok. Çünkü o zaman siyasi birliktelik yani bugünkü anlamda Avrupa Birliği gibi de değil. Dolayısıyla kesin girilmesi gerekiyor. Osmanlılar yoğun bir diplomasiyle girmeye çalışıyorlar.

Avrupa'yı da en çok endişelendiren bu durumdu. Urquhart gibi düşünürler ve diplomatlar Osmanlı'nın Avrupa'nın bir parçası olduğunu ve elbette girmesi gerektiğini söylüyorlar. Ama Richard Cobden gibi kimseler de net bir şekilde, Türkiye'nin Avrupa'nın siyasi sistemine giremeyeceğini, çünkü Türkler'in Avrupalı olmadığını ifade ediyorlar. Osmanlı karşıtı Avrupalı entellektüellerin gözünde Osmanlılar Avrupa'ya ait değildi. İlk başta ansiklopedik alıntılarda aktardığım gibi Avrupalılar

Osmanlıları hasbe'l-kader Avrupa'ya gelmiş, orada kamp kurmuş askerler olarak görüyor, oranın yerleşik nüfusu olarak görmüyor.

Tabi, o arada Avrupanın kendi iç tartışması da var: Avrupa ne demektir? Avrupalı olmak ne demektir? Avrupa'nın sınırları nerede başlar? Bunlar günümüzdeki anlamıyla net olarak oluşmuş şeyler değil. Eski haritalara baktığımızda, boğazların doğusu Asya'dır, batısı da Avrupa'dır. Osmanlıyı da hiçbir zaman tam olarak göstermezler. Genellikle Asya'daki Türkiye-Avrupa'daki Türkiye diye isimlendiriliyor. Dolayısıyla Avrupa'daki coğrafyacıların gözünde Türkiye Avrupa'daki Türkiye olarak nitelendiriliyor. XIX. yüzyıla geldiğimizde, XIX. yüzyılın kültürel ortamı içerisinde Avrupa'nın ne olduğu zaten tartışılan bir kavram. Hala Balkanların büyük bölümü Osmanlıların elinde ve tarihsel olarak Osmanlılar yüzyıllarca kaldığı için de Avrupalılık imajı kültürel anlamda daralmış. Örneğin, Avusturya'lı devlet adamı Metternich, Asya'yı Viyana'daki beğenmediği doğu kısmından başlatıyor. Zaten ondan ötesi Asyadır, diyor. Çeşitli gezginler var, onlar doğuya doğru geziye çıkarırken bazıları, Asya veya Doğu'nun Belgrad'dan başladığını söylüyorlar. Yani kültürel değişimi gördükleri anda burasının kendi gördükleri Avrupa olmadığını belirtiyorlar. Kültürel anlamdaki algılamayla coğrafyacıların bölümlenmesi örtüşmüyor o dönemde. Dolayısıyla o zamanlar Avrupa'nın ne olduğu da Avrupa içinde çok yoğun bir şekilde tartışılıyor.

Bu tartışmanın içine Osmanlılar da dahil oluyor. Ne tür bir Avrupa? Avrupa nedir? Avrupalıların sabitleri, kriterleri, ortak noktaları nedir? Bazıları Avrupa'yı daha çok bir medeniyet olarak tanımlıyorlar. Bu bağlamda bu medeniyete ilhak olabilecek ülkeleri de dahil etmeye çalışıyorlar. Urquhart bunlardan birisi, Avrupa bir medeniyetse, Osmanlı da bir medeniyetse, Avrupa'ya dahil olabilir, ki zaten Avrupa'lıdır. Ama Avrupa'yı din, kültür ya da etnik temelli tanımlayanlar, Osmanlı'yı kesinlikle hariçte tutuyorlar. Yine Cobden, anti-Osmanlıların en önemli ideologlarından biri olduğu için ondan birkaç alıntı yapacağım: Diyor ki, "Muhammedanizmin esas büyük dehası, ticaret ve tarım karşıtı olmasıdır." O dönemde, Avrupa'da Bilim Devrimi yapılmış, gelişmeci ideolojiler, hatta pozitivism yavaş yavaş şekillenmeye başlamış, Cobden Hristiyanlığın yanısıra daha çok ekonomik liberalizm açısından da düşünerek, Osmanlılar'da ticaret ve tarımın olmadığını söylüyor. Hatta Türk'ü

“Türk ticaret özgürlüğünden hiçbirşey anlamaz,” diye tanımlıyor. Ona göre, Osmanlı’da piyasa kontrolü vardır, ticaretten nefret ederler, hatta başkalarının da ticaret yapmasından nefret ederler. Yani Türkler Cobden’in gözünde ticaret karşıtı bir millet.

XIX. yüzyılın özellikle ikinci yarısında İngiliz liberalizmini düşünürsek İngiltere dış politikasını yönlendiren ideolojinin ekonomik liberalizm olduğu görülür. Bütün limanlar ticarete açık olmalı. Çünkü İngiliz filosu güçlü, uluslararası ticaret yapan İngiliz şirketleri çok büyük. İmparatorluklarının en güçlü olduğu dönemlerde ve serbest ticareti savunuyorlar. Serbest ticaret yaygınlaşmalı ki kendi ticaret filosu da güçlenebilsin, serbestiyet işlerine geliyor çünkü daha avantajlılar. O anlamda kapitülasyonlara rağmen -yani İngilizlerden gümrük alınmamasına rağmen- Cobden, Osmanlıları ticaret karşıtı bir millet olarak görüyor. Hatta Osmanlı’da ticaret yapanların olduğunu ifade eden kritiklere de onların hepsinin Hristiyan olduğunu iddia ederek cevap veriyor. Ona göre bu işi beceremeyen Türkler’dir Hristiyanlar değil.

1870’lere kadar Cobden çok güçlü bir figür olmasına rağmen İngiliz kamuoyunda baskın çıkarlar Osmanlılar’ı destekleyenler oluyor. Urquhart ve onun etrafındaki insanlar, İngiltere’yi Osmanlı lehine Kırım Savaşı’na sokuyorlar. Kırım Savaşı’nın önemli bir sonucu olarak Osmanlılar İngiltere’yle beraber savaştıklarından dolayı Paris anlaşmasıya Avrupa ittifakına giriyorlar. Fakat bu, Osmanlı’nın Avrupa’yla ilişkisinde zirve noktası oluyor, bundan sonra düşüş başlıyor. Daha doğrusu bütün Avrupa demek yanlış belki en azından İngiltere açısından böyle.

O dönemden sonra İngiltere’de anti-Osmanlı lobi veya gruplar üstünlüğü ele geçirmeye çalışıyorlar. Balkan savaşları henüz başlamamış, 1877-78 Rus- Türk savaşı var. Savaşta süresince yine aynı tartışmalar gündeme geliyor: İngiltere Osmanlı Devleti’ni desteklemeli mi desteklememeli mi? Bu sefer Osmanlı lobisinin eski gücü kalmamış. Böyle bir destek çıkmadığı gibi hem İngiliz yönetimi hem de kamuoyu çok belirgin bir şekilde anti-Osmanlı bir çizgi izliyorlar.

Bu arada Avrupa medyasında Osmanlı Devleti’nde Hristiyanların sürekli ezildiğine ve katledildiğine dair haberler yaygınlaşıyor ve bu Avrupa karar mercilerini etkiliyor. Bunlardan biri Bulgar meselesidir. Bir Bulgar ayaklanması oluyor Türkler öldürülüyor, sonra Osmanlı ordusu gidiyor Bulgarlar öldürülüyor. Bu, Avrupa medyasında tek yönlü bir soykırım gibi gösteriliyor. Bu haberlerin İngiltere’nin Osmanlı-Rus sa-

vaşında tarafsız kalmasında çok etkisi oluyor. O dönemde Cobden tarzı düşünen başka bir liberal özellikle Bulgar meselesinden sonra, Türklerin medenileşemeyeceğine karar veriyor ve Türklerin bizatihi yani tabiatları icabı medenileşemeyecek bir millet olmalarından dolayı kesinlikle desteklenemeyeceğini ve hatta Avrupa Uyumu'ndan çıkarılması gerektiğini, söylüyor. Zaten Avrupa Uyumu da Kırım Savaşı'ndan sonra anlamını büyük oranda yitiriyor.

1870-80'lerde en önemli anti-Osmanlıcı düşünür İngiltere'de Edward Freeman isimli ünlü bir tarihçi. Bu tartışmaya etnik gruplar boyutunu da getiriyor. Öncesinde olay diplomatik bir sorun olarak başlıyor, daha sonra medeniyet boyutu da katılıyor. Freeman öncelikle ulus nedir sorusuyla başlıyor. Türkler'in çıkarlarıyla Türkiye'nin çıkarlarının aynı olmadığını söylüyor. Burada Türkiye ile Osmanlı'yı kastediyor. Diğer taraftan ulus olmak başkadır, güç olmak başkadır. Sonuçta Türkler demenin Türkiye demek olmadığını söylüyor. Osmanlı gücü de millet değil. Bunlar tartışmanın taraflarına analitik araçlar kazandırıyor. Ona göre, Türkiye diye bir yer var ve kastettiği yer Osmanlı, fakat bunu Türk olarak anlamamak lazım. Orayı Türklerin yönetmesi ters bir durum. Dolayısıyla, oranın çıkarları Türklerin çıkarları değildir. Diğer taraftan Türkler zaten hiçbir zaman ulus, millet olamamıştır. Türkler bir 'nation' değildir, onlar sadece o bölgeyi yöneten küçük bir güçtür. Dolayısıyla XIX. yüzyılın milliyetçilik teorileri bağlamında da düşündüğünüz zaman böyle bir şey söylediğinizde Osmanlı'nın meşruiyetini bir anda ortadan kaldırmış oluyorsunuz. Çünkü bunlar millet değil. Kendileri için de şunu söylüyor, İngiltere'de İngiltere'nin çıkarlarıyla İngilizlerin çıkarları aynıdır. Aynı zamanda İngilizler hem güçtür, hem millettir. Ama Osmanlıya gittiğinizde Türkler millet değil, millet başka, Türkler sadece milletin çıkarlarına ve isteklerine ters bir şekilde kurulmuş, kökenleri askeri güce dayanan bir güç. Dolayısıyla, Osmanlı'nın hayat hakkını da tanıyan mühaliflerine karşı, "tabi ki Türkiye'nin bağımsızlığını ve bütünlüğünü korumalıyız ama bunu yapmak için öncelikle Türkler'in hakimiyetine son vermeliyiz." diyor. Yani, Freeman'a göre Osmanlı illa ki tasfiye edilmesi gereken bir şey değil ama Osmanlı'nın başındaki yönetimin tasfiye edilmesi gerekiyor. Daha sonraki dönemde bu mesele giderek medeniyetsel bir tartışmaya dönüşüyor. Yani, Türklerin medeniyeti/Avrupalıların medeniyeti veya Hristiyan medeniyeti/Müslüman medeniyeti şeklinde devam ediyor.

Sırp Prensi Lazaroviç Amerika'da verdiği bir konferansta, "Türkler hiç bir zaman yönettikleri ırklarla beraber olamamışlardır. Dolayısıyla bir Türk medeniyeti de kuramamışlardır, sadece onları yönetmişlerdir." diyor. Yani Türkler millet değildir, dolayısıyla yabancı bir güçtür, meşruyetleri de yoktur, demek istiyor. 1910'larda kendisi aynı zamanda coğrafi bir determinist olan bir İngiliz coğrafyacı, "Türk karakteri zaten farklıdır, Avrupaya ait değildir, Avrupalıların kendilerine özgü karakterleri vardır, Türklerin kendilerine ait bir karakteri vardır. Türk karakteri Asyalı bir karakterdir, Asya coğrafyasının şekillendirdiği bir karakterdir. Sonuçta buraya gelseler bile bir anlam ifade etmiyor, çünkü onların Avrupalılaşması mümkün değil, tabiatları Asya coğrafyasının bir ürünüdür." diyor. Bu düşünceye göre Türkler toptan Avrupa'dan sürülmemeli. Bu önerdiği çözüm siyasi bir tasfiyeden de öte. Bu insanlar bu coğrafyaya ait olmadıkları için ayak uyduramıyorlar, medenileşemiyorlar, dolayısıyla onları toptan Asya'ya göndermek lazım, çünkü habitatları orasıdır gibi ifadeler kullanıyor.

Bir diğer kişi de, Arnold Toynbee. Sonraki medeniyet tarihi kitaplarını yazmadan önce anti-Türk ve anti-Osmanlıcı polemik yazıları yazan birisiydi. Hatta Birinci Dünya Savaşı esnasında İngiltere hariciyesinde propogandacı olarak görev yapan birisiydi. Yani, bu dönemde bildiri yazıyor. Toynbee tarihçi olmanın verdiği kapasiteyle, aradaki çatışmayı biraz daha genişletiyor. Ona göre, Osmanlı yönetimi nereye ulaşmışsa oradaki medeniyeti yok etmiştir. Yani Osmanlı, Toynbee için medeniyet öldüren bir yönetim. Bu dönemde 'Türk boyunduruğu' diplomasi diline yerleşiyor. Bununla, Osmanlı yönetimindeki etnik grupların esaretini kastediyorlar. Türk boyunduruğu kalkmalı, çünkü onları medenileştirmekten engelleyen şey Türk boyunduruğudur. Böylece Osmanlıların ya da Türkiye'nin, coğrafa, ekonomi, iklim, ya da ırk yönünden bir devlet oluşturmadıkları, kan ve şiddet yoluyla Osmanlı Devleti'nin tesis ettiği bir 'varsayımdır.' Yani Osmanlı aslında reel bir devlet, bir bütün değil, coğrafi olarak bile bir bütün değil, çok değişik coğrafyalara hükmediyor, dolayısıyla bu devlet gibi görülen ve varsayılan bir bütündür. Onun için bunun zaten dünya devletler hukukunda bir yeri yoktur, derhal tasfiye edilmesi lazım.

Toynbee'nin 1917'de yayınladığı bir kitabında verdiği bir alıntı var. Kendi cümlesi değil, ancak kitabının başına koymuş, anonim olarak kendi yazmış da olabilir. Amerikan başkanı Wilson savaşın sonlarına

doğru Avrupalı devletlere, “Savaş yaklaşıyor, hedefleriniz nedir?” diye yazı yazıyor. İngiltere haricisi de hedefini şu cümleyle özetliyor: “Birincisi, canı Türk despotlarının altındaki toplulukların özgürleştirilmesi, ikincisi Türklerin Avrupa’dan atılması.” Niye atılıyor? Çünkü, Avrupa medeniyetine karşı yabancı olduklarını ispatlamışlardır. Savaşın ana gayesi azınlıkların özgürleştirilmesi ve Türklerin Avrupa’dan atılması, olarak söyleniyor.

Şimdi bu tarihsel arkaplanı gördükten sonra Ortadoğu’nun nasıl şekillendiğine bakabiliriz. Günümüz Ortadoğu’suna baktığımızda kolay tanımlanabilen bir coğrafya değil, herhangi bir kritere göre tanımlayamıyorsunuz. Müslümanların yaşadığı bir coğrafya değil, içinde hristiyanlar yahudiler ve başka dini azınlıklar da var. Türklerin yaşadığı bir coğrafya değil veya Arapların yaşadığı bir coğrafya değil. Yani, Modern Ortadoğu’nun ne linguistik ne dinsel ne etnik ne de coğrafi açıdan itiraz edilmeyecek hiçbir sabit kriteri yok. Dolayısıyla Modern Ortadoğu nasıl ortaya çıkıyor? Tabi bu ortaya çıkışı şu anda bile belirli değil; zaten sürekli belirsizliklerle oluşan bir süreç. Ancak, baştaki kavramı tekrar hatırlatacağım, Ortadoğu’yu coğrafi bir bölge olarak değil de bir kavram olarak görmekte fayda var, o da bir meselenin adı.

Şark Meselesi’nin Birinci Dünya Savaşı’yla bir sonuca ulaştırıldığı varsayılıyor. 1800’lerin başlarında başlayan Osmanlı’nın tasfiyesi ve o tasfiyeden sonra o bölgeye ne tür bir nizam verilebileceği problemi Birinci Dünya Savaşı’yla sonuçlandırılıyor, en azından öyle görülüyor. Yani bugünkü Ortadoğu, Fransa ve İngiltere arasında paylaşılıyor. Biraz da İtalya için içine giriyor ve Rusya 1917’de çekiliyor. Dolayısıyla, ondan sonraki Ortadoğu en azından 1950’lere kadar İngiliz-Fransız, bir noktaya kadar da İtalyan, ortak yapımı gibi ortaya çıkıyor. Fakat, bu bölgeye ne diyeceksiniz? Eski Osmanlı diyemiyorsunuz; zaten Osmanlı tabiri eski Avrupa imajında bile çok fazla kullanılan birşey değil. En azından haritalarda -daha önce söylediğim gibi- Asya’daki Türkiye ve Avrupa’daki Türkiye olarak görülüyordu, ama bu mutlak bir önyargı olarak anlaşılabilir, Osmanlılar da kendilerini pek görmüyorlar, yani *Memalik-i Osmaniye* tabiri Osmanlıların kendi kullanımında çok geç yerleşiyor. *Osmanlı Devleti* de öyle. Osmanlı haritalarına da baktığımızda *Osmanlı Devletini* pek görmezsiniz.

Daha önce, XIX. yüzyılda Avrupalıların, Avrupa’yı ve Avrupa’nın dışındaki dünyayı tanımlarken, artık yüzyılın sonlarında meselenin tama-

men medeniyetsel bir boyut kazandığını söylemiştik. Bu durumda ilk olarak Osmanlı yönetimi altında olan Balkanları Yakındoğu olarak görüyorlar. Bu Yakındoğu tabiri 1800'lerin sonlarında kullanılmaya başlanıyor. Bu tabirin ortaya çıkmasıyla hemen hemen aynı zamanda Yakındoğu meselesi ortaya çıkıyor. Yani daha önce Şark Meselesi olarak tabir edilen mesele Avrupanın zihni algılamasında Yakın Şark Meselesine dönüşmüş oluyor. Çünkü Avrupa daha önce Şark Meselesi dediği zaman, Avrupa'nın doğusundaki bölgeyi kastediyordu.

Diğer taraftan Balkanlar'daki azınlıkların bağımsızlıklarını kazanmasıyla Avrupa hem coğrafi, hem de zihinsel algılama anlamında genişliyor ve bu bölgenin Avrupa olup olmadığı artık tartışılmıyor (halbuki öncesinde tartışılıyordu). Öncesinde Balkanlarda Osmanlı hakimiyeti var ve Osmanlı Balkanlar'dayken burası Avrupa'mıdır, değil midir, diye çok ciddi bir şekilde tartışıyorlar. Birçok kişi Avrupalı olmadığını söylüyor. Hatta başka bir Osmanlıcı yazar, bir İngiliz parlamenter, Osmanlı'nın hayat hakkı olduğunu savunuyor ve esas problemi milliyetçilik olarak görüyor.

İngiltere merkezli düşünen diğer birine göre, Osmanlı Devleti imparatorluksa İngiltere de imparatorlukdur, bu durumda Osmanlı içindeki azınlıkların haklarını savunulursa, bu döner gelir İngiltere'yi de bulur, çünkü İngiltere de bir çok azınlıkları yönetiyor. Onun için Osmanlı içinde yaşayan Hristiyanların haklarını veya şikayetlerini çok fazla ciddiye almamak gerektiğini savunuyor. Çünkü onun iddiasına göre, Osmanlı Devleti'ni sevmeyenler Osmanlı'nın barbar, baskıcı, Hristiyanlığa temsil hakkı vermediğini söylüyor. Ama o, İngiltere hariciyesinden aldığı bir çok mektuptan anladığına göre, Hristiyanların aslında çok da sütten çıkmış ak kaşık olmadığını söyleyerek, kimileri itaatsız, kimileri yalancı, kimileri de sürekli şikayet ederler, dolayısıyla Osmanlı'yı hep kötü gösterirler diyor. Dolayısıyla Hristiyanların taleplerini çok da ciddiye almamak lazım, hatta Hristiyanlar bugünkü durumdaysa kendi kifayetsizliklerindedir. Osmanlı devletinde de devleti iyi yönetecek olanlar yönetiyor, Hristiyanlar eğer iyilerse yükseliyorlar, yükselmediyseler de zaten kifayetsizdiler şeklinde düşünüyor.

Onun kafasında diğerleri gibi Avrupalılık anlamında sosyal bir sınıf yok. Ama diğerleri, Hristiyanlar bağımsızlıklarını kazanacaklar, kazandıkları zaman da burası artık Avrupa olacak şeklinde düşünüyorlar. İlk önce Yunanistan, sonra Bulgaristan, Sırbistan, Balkanlar coğrafi olarak

da zihinsel olarak da artık Avrupa'nın bir parçası oluyor. Böylelikle, daha önce Şark olan yer artık Yakın Şark haline geliyor.

Hemen hemen aynı tarihlerde Ortadoğu kavramı da ortaya çıkıyor. Alfred Mahan isminde bir Amerikalı denizci -aynı zamanda jeopolitikçi- İngiltere sömürge imparatorluğu üzerine yazdığı bir yazıda ilk defa Ortadoğu tabirini 1902'de kullanıyor. Ona göre, Ortadoğu İran'dan başlar, Hindistan da dahil olmak üzere Orta Asya'ya kadar gider. Ortadoğu tabirini yaygınlaştıran kişi Valentine Chirol isminde çok meşhur bir gazeteci. Yazdığı yazıları *Ortadoğu Sorunu* diye bir kitapta topluyor. 1900'lü yıllardayız ve henüz daha Ortadoğu ortada yok. Dolayısıyla Şark Meselesi mesele boyutuyla Ortadoğu kavramında mündemîç olmuş oluyor. Yani Şark Meselesi 1900'lerin başlarında artık Ortadoğu meselesi haline gelmiş oluyor. Aynı zamanda Yakındoğu meselesi olarak da yazan insanlar var. Fakat, şöyle bir fark da var: Ortadoğu sorununu yazanlar daha çok İran ve doğusunu kastederken Yakındoğu sorunu üzerine yazanlar hala Balkanları, Türkiye'yi, Suriye'yi kastediyorlar.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Şark Meselesinin artık çözüme kavuşturulduğu varsayılıyor ve bu bölgeye bir isim verme ihtiyacı doğuyor. Böyle bir isimlendirme ihtiyacının ortaya çıkmasının sebebi olayın arkasında neredeyse yüz elli yıllık bir mesele boyutunun olması. Çünkü XIX. yüzyıl boyunca devam eden bu paylaşım probleminin daha sonra da devam ettiğini görüyorlar. Yani Osmanlı tasfiye edildiğinde sorun bitmiyor, tam aksine sorun devam ediyor, günümüzde de devam ediyor. Ortadoğu zihinsel olarak ve kavramsal olarak aslında bir sorun olarak var. Onun dışında Ortadoğu tanımlanabilir birşey değil. Yani bir Horasan dediğinizde zihninizde geçmişi binlerce yıllık tarihe uzanan, net olmasa bile bir bölge var. O anlamda bölge olarak Ortadoğu diye birşey yok. Onun için Ortadoğu üzerine düşünenler, araştıranlar, proje üretenler kafalarında değişik Ortadoğu haritaları çiziyorlar. Hatta ve hatta şirketlere göre değişiyor. Örneğin İMF'nin Ortadoğusu'yla UNESCO'nun Ortadoğu'su başkadır. Yani hiçbir şekilde sabit bir Ortadoğu'dan bahsedemiyoruz.

Sonuç olarak Ortadoğu haritasının sürekli değişiyor olması ve değişecek olması, Şark Meselesiyle başlayan Avrupa'nın doğusu üzerine çözüm üretme gayretlerinin sonucundan başka birşey değil. O anlamda Ortadoğu haritaları değişmeye devam edecektir.