

OSMANLI DEVLETİ'NDE İKTİDARIN MEŞRUIYETİ ÜZERİNE

Prof. Dr. Nezahat Altuntaş Duman

Aksaray Üniversitesi
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
ORCID: 0000-0003-3819-7972



Öz

Osmanlı Devleti'nde, iktidarın meşruiyetinin sultana bağlı bir bürokrasi aracılığıyla güç ve korku ile sağlandığı düşüncesi özellikle Batılı kaynaklarda dikkat çeker. Ancak meşruiyet konusundaki çalışmalar göstermiştir ki, bir siyasal iktidar toplumda taban bulmadıkça varlığını sürdüremez. Osmanlı Devleti'nin 6 yüzyıl süren uzun imparatorluk süreci boyunca meşruiyetini neye dayandığı ve nasıl bu kadar uzun süre devam ettirebildiği, merak edilen sorulardandır. Osmanlı Devleti, siyasal yapısını ve iktidarın meşruiyetini Türk-Oğuz geleneği -örf-töre- ve İslam hukukunu -şariat- birbirini tamamlayacak şekilde bir arada kullanarak bu iki gelenek üzerinden güçlü bir şekilde temellendirmiştir. Ancak vurgulanması gereken nokta, bu ikili meşruiyet alanının güçlü bir devlet anlayışıyla desteklenmesidir. Söz konusu güçlü Osmanlı devletinin dayandığı "İslam'ın ve tebaanın dolayısıyla adaletin-düzenin koruyucusu olma misyonu" siyasal iktidarın meşruiyetinin de temel ideolojisi ve gerekçesi olmuştur. Güçlü Osmanlı Devleti gücünü koruduğu sürece sultanın meşruiyeti de varlığını sürdürmüştür.

Anahtar Sözcükler: Osmanlı devleti, iktidar, meşruiyet, örf, İslam hukuku (şariat)

On the Legitimacy of Power in the Ottoman Empire

Abstract

The idea that power in the Ottoman State was provided through the arbitrary practices of the sultan and a bureaucracy completely dependent on the sultan, draws attention especially in western sources. However, studies on legitimacy have shown that a political power cannot survive unless it finds a base in society. On what basis the Ottoman state's legitimacy during the long imperial period and how it was able to maintain it for such a long time are some of the debated questions. The Ottoman power structure grounded its legitimacy by using both Turkish-Oghuz traditions -örf-töre- and Islamic traditions -Islamic law-shariah- in a way that complements each other. However, the point that needs to be emphasized is that this dual understanding of legitimacy is supported by a strong understanding of the state. As long as the state maintained its power, the legitimacy of the power continued.

Keywords: Ottoman state, power, legitimacy, custom-örf, Islamic law (sharia)

* Makale geliş tarihi: 24.11.2021
Makale kabul tarihi: 17.03.2022
Erken görünüm tarihi: 03.01.2023

Osmanlı Devleti'nde İktidarın Meşruiyeti Üzerine

Giriş

Osmanlı Devleti üzerine birçok analiz yapılmıştır. Özellikle Batılı analizlerde, Osmanlı Devleti negatif bir yüklemle bir güç devleti hatta kılıç devleti olarak tanımlanmıştır. Hobbes (2007) ve Montesquieu'nun (1963: 90-91), sultanın keyfi bir şekilde kural tanımaksızın güç kullanarak, şiddet yoluyla halkı baskıladığı bir devlet olarak tanımladığı “doğu despotizmi”; Weber'in (1964: 157-159), geleneklere göre yöneten, kişisel ve mutlak bir hukuka dayanan bir egemenlik olarak tanımladığı “patrimonyal devlet” özellikle de onun uç şekli “sultanizm”; Marx'ın (1969:7-8), toprak mülkiyetinin devlete ait olması dolayısıyla gücün devlette toplanmasını tanımlayan “Asya tipi üretim tarzı” kavramlaştırmaları bu bakış açısının örnekleridir. Böylece Osmanlı devletinde iktidar ve meşruiyet ilişkisi, Batı'daki mutlak yönetimlerden farklı tanımlanmıştır.

Batı'nın kendi tarihsel sürecinde ve sosyo-ekonomik koşullarında ortaya çıkan feodal yapı, aristokrasi, hiyerarşik kilise yapısı, burjuva sınıfının yükselmesi gibi kavramlarla yapılan değerlendirmelere karşılık, tamamen farklı süreçler yaşayan Osmanlı Devleti'ni elbette kendi tarihsel koşullarında değerlendirmek gerekir.

Diğer taraftan 600 yıl süren bir imparatorluk olan Osmanlı Devleti'nin, iktidarını sadece güç ve korku ile sürdürmesi doğal olarak imkânsızdır. Çünkü her siyasi iktidar, halkın rızasını bir ölçüde almak ve meşruiyetini sağlamak zorundadır. Meşruiyet, siyasal iktidarın devam etmesinin tek güvencesidir. Tarihteki birçok örnek göstermiştir ki, toplumda yönetilenlerin rızasına dayanmayan bir iktidar varlığını sürdüremez.

Bu çerçevede, Osmanlı Devleti'nin uzun imparatorluk sürecinde meşruiyeti-toplumsal rızayı nasıl sağladığı, neye dayandığı, nasıl bu kadar uzun süre devam ettirebildiği ve bunun mekanizmalarının neler olduğu soruları önem kazanır. Osmanlı Devleti, toplumsal yapısını Türk-Oğuz ve İslam düşüncesi temelinde şekillendirmiştir. Bu bağlamda siyasal iktidarın meşruiyet zemini de bu iki temel üzerinden yükselmiştir. Osmanlı iktidar yapısı, hem Türk-

Oğuz geleneksel çerçevesi 'örf-töre' hem de İslam çerçevesi 'İslam hukuku' (şeriatı) birbirini tamamlayacak şekilde bir arada temellendirmiştir. Siyasal öncelikler ve ihtiyaçlar temelinde dizayn edilen bu süreçte, bazen örf ön plana çıkarken bazen de şeriat ön plana çıkmıştır. Böylece Osmanlı Devleti'nde hâkim olan değerler ve normlar üzerinden, ikili kaynaktan çoklu bir meşruiyet zemini oluşturulmuştur. Daha da önemlisi bu meşruiyet anlayışı, İslam'ı ve tebaayı korumakla görevli güçlü bir devlet anlayışıyla desteklenmiştir. Güçlü devlet, iktidarın meşruiyetinin garantörü olmuştur. Bu nedenle Osmanlı Devleti'nde iktidar, şiddet kullanarak güç üzerine kurulmamış, aksine oluşturulan muazzam mekanizma ile aslında toplumsal rızanın şekillendirildiği güçlü bir hegemonya kurulmuştur.

Bu çalışma, Osmanlı Devleti'nde iktidar odağı olarak konumlanan hanedan, sultan, devlet ve bürokrasiyi örf ve İslam hukuku çerçevesinde temellendirerek iktidarın siyasal meşruiyetinin izini sürmeyi amaçlamaktadır. Ancak bu süreci anlatmaya geçmeden önce iktidar ve meşruiyet kavramları üzerinden kısa bir değerlendirmeye başlamak yerinde olacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve: Siyasal İktidar ve Meşruiyet

İktidar en basit anlatımıyla bir etki türüdür. İktidar, kullanıldığı toplumun normlarına, inançlarına ve değerlerine uygun şekilde oluşan bir etki ya da güç biçimidir (1998: 124). Bu durumda, bir etki türü olarak iktidar eşitsizlik ilişkisi barındırır ve bu eşitsizlik zorlama ve baskı ile sonuçlanır.¹ Çünkü iktidarı etkiden ayıran yaptırıma başvurma tehdididir. Yani iktidar zor kullanma ve müdahale etme yetkinliğine sahip olmalıdır (Raphael, 1990: 165). Weber'e (2006: 110) göre iktidar, insanları itaat etmeye ve arzu etmedikleri şeyleri dahi yapmaya zorlayabilme iradesidir. Böylece iktidar, eşitsiz güç ilişkilerine dayanan bir zor ve müdahale alanı olarak karşımıza çıkar ve meşru güç kullanma tekeline sahip devlet içinde gerçekleşir.

Bu durumda Freidman'ın (1990: 59) da belirttiği gibi, siyasal iktidar meşrulaştırılmış güç kullanma yeteneği olarak tanımlanabilir. Manipülasyon, ikna ve rıza yanında baskı ve zorlama da iktidarı elde etme yolları arasında ifade edilir. Ancak güç kullanılarak iktidarı ele geçirmek, Duverger'in (1998: 124) deyiimiyle ilkel bir yoldur ve pek başvurulmaz. Başvurulsa bile salt güce dayanan iktidarların sürekliliği olmaz (1998: 110). İktidarın bir güç merkezi olduğu

¹ İktidar ilişkilerinin sadece baskıcı ve yasaklayıcı değil aynı zamanda üretici bir nitelik taşıdığı ve iktidarın heryerdeliği konusunda farklı bir yaklaşım için M. Foucault (2016, 2015) okuması yapılabilir.

düşünüldüğünde, iktidar ve güç arasındaki ilişkide vurgulanması gereken nokta, gücün doğrudan şiddet kullanma yetkinliğine-araçlarına sahip olmasından çok temelde yaptırıma başvurma tehdidini ve buna yönelik araçlara sahip olmayı yani caydırıcılığı ifade etmesidir.²

İktidarın hem bir güç odağı olmasının kabul edilebilirliği hem de sürekliliği onun halkın ikna ve rızasına dayanmasında yani meşruiyetinde saklıdır. Siyasal iktidarın meşruluğu, onun, topluluk üyeleri tarafından ya da hiç değilse bu topluluğun çoğunluğu tarafından iktidar olarak tanınmasına bağlıdır (1998: 132). Weber (2012) iktidarın meşruiyetini "... iktidara bir düzenin mensuplarının ekseriyetince rıza gösterilmesi ve bağlayıcı olarak kabul edilmesi" şeklinde ifade eder.

Meşruiyetin iki temel dayanağı olduğu görülür. Bunlardan ilki hukuksal meşruiyettir. Buna göre iktidarın en önemli kaynaklarından biri, toplumun genelinin kabul gördüğü norm ve değerler sistemine uygun şekilde iktidara gelmesidir. Bir toplumun yürürlükte olan normlara uygun olarak iktidar olması hukuksal meşruiyeti doğurur. Bu çerçevede iktidar hakkı, içinde bulunulan toplumun değer ve normlarından kaynaklanır (1998: 129). Ancak hukuksal meşruiyet tek başına yeterli değildir. Bir iktidarın meşru olması için hukuksal meşruiyet yanında toplumsal meşruiyet de gereklidir (Weber, 2006: 110). Yani siyasal iktidarın toplumsal rızayı kazanması, toplumun üyelerinin geneli tarafından iktidar olarak tanınması gerekir.

Bütün iktidarlar, tarih boyunca, sürekli olabilmek için meşru olduklarını halka anlatmak zorunda kalmış, toplumsal rızayı kazanmaya çalışmışlardır. Rousseau (1992: 6) siyasal iktidarların, egemenliklerinin bir 'hak', halkın itaatinin de bir 'görev' olduğuna halkı inandırmadıkça meşruiyet sağlayamayacaklarını belirtir. İktidarı ellerinde bulunduranlar, yalnız emretme ve yönetme gücüne değil, aynı zamanda *emretme ve yönetme hakkına* sahip olduklarına halkı inandırmaya çalışır (Caicaud, 2019:452). İktidarın bir hakka dayandığı fikri kabul edildiği ölçüde iktidar meşru olur. Meşru iktidara itaat, yönetilenler için bir görev olur, iktidar, buyruklarına uyma hakkı talep eder; halka emirlerine itaat etme sorumluluğu yükler (Kapani, 1995: 129; Duverger, 1998: 132).

Söz konusu itaatin gerçekleşmesi için siyasal iktidarın toplumda kabul edilebilir ilke(lere) ya da neden(lere) dayanması gerekir. Siyasal iktidarın kendisine meşruiyet zemini olarak tanımladığı ilkeler, toplumun çoğunluğu tarafından kabul edilmedikçe meşruiyete ulaşamaz. Yani *siyasal iktidarın gerekçelendirilmesi* gerekir. Söz konusu gerekçe, toplumun çoğunluğunun siyasal iktidarı desteklemesi ya da desteğini çekme nedenini ifade eder. Böylece

2 Bu konuda farklı bir perspektiften daha geniş bir açıklama için bakınız Friedman (1990).

toplumsal meşruiyet aynı zamanda, siyasal iktidarın toplumun çoğunluğu tarafından kabul gören hukuki, ahlaki, makul ve bu nedenle de bir bakıma zorunlu gerekçelere dayandırılmasıdır. Sorokin (1941: 482) bu sürecin bir siyasal sistem-evren kurgusu ile sonuçlandığını ve meşruiyeti bir *ideolojik düzen inşasına* dönüştürdüğünü belirtir.

Siyasal iktidar, toplumda meşruiyetini sağlamak amacıyla gerekçelerini, oluşturduğu dil, kullandığı söylem ve yarattığı sembollerle ifade eder. Meşruiyet amaca uygun bir dil ve söylem sistemi ile topluma sunulur ve sembolik olarak inşa edilir. Bu süreç, *iktidarın topluma yayılması* olarak da tanımlanabilir (Bergeriluckmann, 1967: 98). Böylece siyasal iktidar, toplumun kim tarafından ve nasıl yönetileceği sorusuna cevap verirken ne adına ve hangi ilkelerle yönetileceğini de ortaya koyar (Kapani, 1995: 63). Weber meşruiyeti geleneksel, karizmatik ve yasal-ussal meşruiyet olarak üç ideal tipe ayırarak söz konusu süreçleri daha anlaşılır hale getirmeye çalışır.³

Sonuç olarak iktidarın meşruiyeti temelde iktidarın toplumda geçerli olan norm ve değerlere göre, yönetme hakkını elde etmesi, temel ilkelerini belirleyerek ideolojisini oluşturması ve bunun kullanılan dil, söylem ve sembollerle inşa edilmesini ifade eder. Osmanlı Devleti sahip olduğu Türk-Oğuz ve İslam düşünce yapısı ile iktidarını iki yönlü teyit etmiş (Emecen, 2018: 39) ve toplumda hâkim olan örf-töre ve İslam'ın temel değer ve normları üzerinden kendine güçlü bir meşruiyet zemini inşa etmiştir. Bu çerçevede çalışmanın amacı, Osmanlı devletinde iktidar odağı olarak esas alınan hanedan, sultan, devlet ve bürokrasinin, Osmanlı toplumunda geçerli temel değer ve normlar olan Türk-Oğuz örf-töresi ve İslam hukuku-şariat üzerinden inceleyerek meşruiyet çerçevesini belirlemeye çalışmaktır. Söz konusu sürecin ilk adımını hanedanın meşruiyeti oluşturmuştur.

2. Osmanlı Hanedanı ve Yönetme Hakkı

Siyasal iktidar, meşruiyetini sağlamak amacıyla öncelikle yönetimin kim(ler) tarafından gerçekleştirileceğini belirler. Osmanlı Hanedanlığı (Al-i Osman) 36 üyesiyle altı yüzyıl kesintisiz şekilde, meşruiyeti sorgulanmaksızın iktidarını sürdürmüştür. Bu kadar uzun süre varlığını sürdürmesi özelliğiyle de İslam dünyasında bir benzerinin olmadığı söylenebilir. Hanedan içinden farklı üyeler tahta çıkarılmış hatta hanedan üyelerinin katli bile söz konusu olmuş ancak Osmanlı Hanedanlığının meşruiyeti ve hükmetme hakkı sorgulanmamıştır.

3 Ancak uzun süre etkisini koruyan Weber'in meşruiyet kavramlaştırması artık eleştirilmektedir. Bu çalışma temelde meşruiyet teorisi üzerine bir tartışmayı temel almadığından bu bağlamdaki tartışmalara yer verilmemiştir (Bettham, 1991).

Bu bağlamda Osmanlı Hanedanlığının devletle özdeşleştirilmesi ve değişmezliği dikkat çeker (Pierce, 2010: 17; Emecen, 2018: 38, 63).

Dogan'ın (2010: 196) 'kalıtsal meşruiyet' olarak ifade ettiği bu durumun en önemli nedeni Emecen'e (2018: 63) göre tebaasının hanedanlığa olan bağlılığıdır. Pierce (2010: 32) ise bu durumu, hanedanın tebaası ile simgesel bütünleşmesine bağlar ve bunun Osmanlı Devleti'nin en büyük dehası olduğunu söyler. Hanedanlık, iktidarın dağılmaması için hanedan üyeleri üzerinde sürekli kontrolünü korumuştur. Şehzadelerin halka olan baskılarının valideleri ya da lalaları tarafından merkeze bildirildiğine dair literatürde anekdotlarla karşılaşılır (Emecen, 2018: 38-39; Uzunçarşılı, 1975: 669-70). Ancak bu sonucun en önemli nedeni, hanedanlığın bazı meşruiyet ilkelerini bilinçli olarak kullanmasıdır. Söz konusu meşruiyet ilkeleri hem Orta Asya Türk-Oğuz geleneklerine hem de İslam geleneklerine dayanmıştır.

Osmanlı Hanedanlığı, 15. yüzyılda, Timur ve oğulları ile Anadolu Türkmen beyliklerine karşı hükümlerini meşrulaştırmak amacıyla soyunu Oğuz Han'ın büyük oğlu Kayı Han'a dayandırmıştır.⁴ Böylece Türk-Oğuz mirası benimsenmiş, II. Murat zamanında ırki olarak Kayı boyu şeceresi düzenlenmiş ve paraların üzerine Kayı boyu damgası basılmıştır. Hatta torunlarına Korkut ve Oğuz isimlerini koyan II. Mehmet (Fatih Sultan Mehmet) döneminde de bu anlayış devam etmiştir⁵ (İnalçık; 2016: 78-79; Emecen, 2018: 42).

Türk- Oğuz siyasi geleneğinde, Kutadgu Bilig'de geçen töre-törü (kanun ve nizam) temeldir. Töre, Orta Asya'da sosyal ve siyasal yaşamda hâkim olan örfi hukuktur (İnalçık, 2016: 26; Emecen, 2018: 66). Türk- Oğuz anlayışına göre, egemenliğin ilahi güç tarafından dünyevi iktidar için seçilmiş bir aileye verildiği kabul edilir. Buna göre kağan ünvanını ancak Tanrının gönderdiği bir soy taşıyabilir (İnalçık, 1959: 69-94; Pierce, 2010: 18). Bu örfi hukuk anlayışına göre, Tanrının hâkimiyette belirleyici olduğu düşüncesi esastır. Orhun Yazıtları'nda açıklandığı üzere, kut inancı çerçevesinde, egemenlik, hanedana Gök Tanrı tarafından verilmiştir. Bu düşünce bir destanla sembolik olarak da desteklenmiştir. Buna göre, Oğuz Han, gökten inen bir ışık ile hamile kalan prensesin ya da Tanrının gönderdiği kurtla çiftleşen bir prens ya da prensesin çocuğudur (İnalçık, 1959: 74,81; Arsal, 1947: 120-124).

Osmanlı hanedanlığının hâkimiyet konusundaki Türk-Oğuz anlayışı İslam geleneğindeki 'Allah'ın seçtiklerine hükümlerini verdiği' anlayış ile de desteklenmiştir. Bazı kaynaklar, Yıldırım Beyazıt'ın Mısır'daki Abbasi halifesinden Sultan-ı Rum ünvanını istediğini belirtir. Diğer bir referans ise,

4 Efsanevi Oğuz Han'ın Mete olduğu Türk tarihçiler arasında büyük bir ihtimal olarak tartışılır (İnalçık, 2016: 75).

5 Fatih, oğluna koyduğu Beyazıt (Arapça 'da Yezid'in babası) ismiyle de Sünni İslam'ı vurgulamıştır.

Osmanlıların Selçuklu sultanı tarafından halef seçildiği iddiasıdır. Bu anlayışa göre hâkimiyet, 14. yüzyıl sonlarında, Selçuklu sultanı tarafından Osman'a ya da babası Ertuğrul'a verilmiş ve otoritesini halifeden alan Selçuklu sultanı bu otoriteyi Osmanlıya devretmiştir (İnalçık, 1959: 77; Uzunçarşılı, 1975: 106; Emecen, 2020: 26-30).

Osmanlı Hanedanı yeri geldiğinde kendisine İslami temelli bir soy da belirlemiştir. Buna göre, Osman Bey'in atasının Süleyman Şah'a dayandığı, onun da Hz. Nuh'un oğlu Yafes'e kadar gittiği şeklinde bir anlayışla da karşılaşılır (Timur, 1994: 73; Emecen, 2020: 85-86). Osmanlı Hanedanlığı, iktidarını İslami referanslı efsaneler üreterek sembolik olarak da desteklemiştir. Farklı versiyonlarına rağmen bu konuda en bilineni, Sultan Osman'ın gördüğü rüya ve bu rüyanın halk arasında sevilen Şeyh Edebalı tarafından yorumudur. Buna göre, Şeyh Edebalı'nın göğsünden bir ay doğar ve sultan Osman'ın göğsüne girer. Osman'ın göğsünden büyük bir ağaç fıskırır ve sultan bütün dünyayı gölgesi altına alır. Şeyh Edebalı rüyayı, Allah'ın, sultan Osman'a hükümlanlık bahşettiği şeklinde yorumlar. Ay ise, kendi (Şeyhin) kızını temsil eder. Ayın, Şeyhin göğsünden çıkıp sultan Osman'ın göğsüne girmesi siyasal meşruiyetin İslami yansımasını gösterir. Sultan Osman'ın, şeyhin kızı ile evlenmesi ise erken dönemde diğer bir önemli siyasal meşruiyet unsuru olarak karşımıza çıkar.

Osmanlı sultanlarının yaptığı evliliklerle meşruiyet sağlama eğilimi 15. yüzyıla kadar devam etmiştir. Komşu hanedanların prensesleriyle, saldırı ya da ittifak görüşmelerinin bir sonucu olarak evlilikler yapılmıştır. 15. yüzyıl ortasına kadar sultanların hem yasal eşleri hem de cariyeleri olmuştur. Fatih döneminde güçlenen devşirme sistemi hareme cariye şeklinde yansımıştır. Osmanlılar, diğer Müslüman hanedanlardan farklı olarak, cariyeliği bir üreme aracı/politikası olarak işlevselleştirmiştir (Uluçay, 90-91; Pierce, 2010). Ancak bu durum, Osmanlı hanedanlığının iktidarının meşruiyeti üzerinde herhangi bir olumsuz sonuç doğurmamıştır.

Kanuni döneminden sonra, 17. yüzyıl ortasına kadar, Osmanlı Hanedanlığının ileri gelen kadınları iktidarda büyük bir siyasal güce sahip olmuştur. "Kadınlar saltanatı" denen bu dönemde, valide sultanlar, hanedanlık tehdit altına girdiğinde anaerkil bir otorite olarak iktidarda etkin olmuştur. Bu süreç de Osmanlı iktidarının meşruiyeti konusunda sorun çıkarmamıştır. Çünkü 16. yüzyılda kadın-erkek bütün hanedan üyeleri için diğer bütün ünvanların yerini alan 'sultan' ünvanı, hükümlanlık gücünün bir aile hakkı olduğunu gösterir (Pierce, 2010: 21-22). Hanedan kadınlarının hastane, çeşme, hamam yaptırılmaları ya da Hicaz'da kutsal yerlerde bazı hizmetler vermeleri, Osmanlı hanedanının İslami meşruiyet kazandıracak simgelere verdiği önemi gösterir.

Sonuç olarak, Osmanlı Hanedanının iktidarının bir hak olduğu düşüncesi, Türk-Oğuz ve İslam gelenekleriyle topluma yerleştirilmiş, hanedanın her bir üyesi de meşruiyetin sağlanması amacıyla üzerine düşen görevleri bilinçli bir şekilde yerine getirmeye çalışmıştır.

3. Siyasal İktidar Olarak Osmanlı Sultanının Meşruiyeti

Siyasal otoriteler meşru iktidarlara önderin saygınlığını dâhil ederek onu güçlendirmeye çalışırlar. Liderin kişisel saygınlığı ya da gücü itaati artırır. İktidarın kişiselleştirilmesi olarak adlandırılan bu süreç meşruiyet açısından önemlidir (Duverger, 1998: 138-139). Osmanlı sultanının meşruiyeti öncelikle Osmanlı Hanedanı'nın bir üyesi olması üzerinden sağlanmış ve sultanın iktidarı baştan bir hak olarak belirlenmiştir. Örf-töre ve İslami gelenek içinden kendini meşrulaştıran Osmanlı Hanedanlığı, kimin iktidarın başı olacağı yani siyasi lider olacağını da benzer şekilde söz konusu iki gelenek içinden belirlemiştir.

Türk-Oğuz geleneklerine göre, Türk siyasi anlayışında yönetme hakkı, “ülüş” anlayışı ile hanedan üyelerinin hepsine verilmiştir. Bu anlayışa göre, hanedandaki bütün erkekler, kardeşler ve oğulların hepsi tahta geçme hakkına sahipti (İnalçık, 1959:70; Pierce, 2010: 21). Ancak iktidar olma hakkının, hanedanın hangi üyesine geçeceği konusunda bir gelenek bulunmamaktaydı. Bunun en önemli nedeni, egemenliğin Tanrı tarafından verildiği anlayışı ve bir saltanat veraset kanununun oluşturulmasının tanrının iradesine karşı çıkmak anlamına geleceğiydi. Temel kural, tahtın ilahi takdire açık tutulmasıydı. Hanedan üyelerinden biri ordunun, kurultayın ve idarecilerin desteğini alır, devletin merkezi bölgesini, hazineyi ele geçirerek tahtı elde ederse artık fiilen meşru hakan olur, meşruiyeti tanınırdı. Bu eski Türk geleneği, savaşçı bir toplulukta tahta güçlü ve yetenekli adayın geçmesini sağlayacağı ve bir liyakat sistemi oluşturacağı düşüncesiyle desteklenmiştir (İnalçık, 1959: 73; Kafesoğlu, 1997: 64-65).

Ancak hâkimiyetin bütün erkek hanedan üyelerine ait olması kuralını içeren “ülüş” anlayışı, Türk-Oğuz devletlerinde taht kavgalarına neden olmuştur. Söz konusu taht kavgalarını engellemek amacıyla, Moğollar'da Cengiz Han, Büyük Selçuklular'da Melikşah, Anadolu Selçuklularında II. Kılıç Arslan ülkeyi oğulları arasında paylaşmıştır. Ancak Osmanlı Devleti, iktidarın hanedan erkekleri arasında paylaşılması geleneğine uymamış farklı bir uygulama ile erken dönemlerde şehzadeleri genellikle eski Türk beylik merkezlerine sancağa göndermiştir (İnalçık, 1959: 83-84; Köprülü, 1937: 39, 72). Fakat oluşturulan bu gelenek değişik şekillerde uygulanmış, örneğin I. Selim ve III. Murad sadece büyük oğullarını sancağa göndermiştir. III. Mehmet ise, bu kuralı uygulamamıştır. 17. Yüzyıl başlarına kadar şehzadelerin taşraya

gönderilmesi farklı şekillerde uygulanmaya devam etmiştir (İnalçık, 1959: 84, 90; Pierce, 2010: 27; Emecen, 2020: 65-67). Ancak bu uygulama şehzadelerin tahtta hak iddia etmelerini engelleyememiştir. Bu nedenle, Osmanlı Devleti'nde de tahta çıkış, çatışmalara ve iç savaşlara neden olmuştur. Bunun en bilinen örneği, Yıldırım Beyazıt'ın çocukları arasındaki taht kavgası ve devlette yaşanan büyük kaostur. Kudretli bir sultan olan Kanuni Sultan Süleyman'ın oğulları da benzer bir mücadeleye girmiştir.

Osmanlı Devleti, bu durumun yarattığı sorunları gidermek amacıyla kardeş katli uygulamasını getirmiştir. Erken dönemde örnekleri görülmesine karşın, II. Mehmet ile kardeş katli ilkesi bir kural niteliği kazanmıştır. Aslında kardeş katli uygulaması, Türk geleneklerinden ayrılışın bir göstergesidir (İnalçık, 1959: 91; Mardin, 1994). Ancak Fatih Kanunnamesinde, Nizam-ı Âlem için kardeş katlinin şer-i olarak caiz olduğu belirtilmiş⁶ ve böylece töreden ayrılış İslam hukukuyla meşru hale getirilerek devlet idaresinde yeni bir gelenek oluşturulmuştur.

Osmanlı tahtı 13. ve 17. yüzyıllar arasında 14 kuşak kesintisiz babadan oğula geçmiştir. Ancak kardeş katlini önlemek amacıyla, I. Ahmet'in 1617'de ölümüyle birlikte yani imparatorluk tarihinin ortasında, tahta otomatik olarak en yaşlı hanedan erkeğinin geçmesi uygulaması olan *ekber-ü erşed* sistemine geçilmiştir (Pierce, 2010: 29; Emecen, 2018: 17). Yayılmacı sürecin ve gaza anlayışının etkin olduğu dolayısıyla sultanın hareketli bir kahraman gazi olması düşüncesinin hâkim olduğu kuruluştta, tahta çıkışın mücadele ve çekişme ile olması kendi içinde tutarlıydı. Düzenlenmiş otomatik bir tahta geçiş olarak *ekber-ü erşed* sistemi, askeri zaferlerin oldukça azaldığı bir dönemde daha istikrarlı bir tahta geçiş şekli olmuştur. Ancak ekberiyet uygulamasının güçlenmesi ile hükümdarların zorla tahttan indirilmesi süreci başlamıştır. Veraset savaşlarının yerini şiddete dayalı tahttan indirmeler almıştır. Diğer taraftan tahtan indirmelerde her zaman fetva alınmış ve valide sultanlar uzlaştırıcı bir rol oynamaya çalışmıştır (Pierce, 2010:32-34).

Türk-Oğuz geleneğinde hâkimiyetin kaynağı ilahidir ve Türk Kağanı, Gök-Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak görülmüştür. Ancak kutsal hanedan inancına rağmen, Osmanlı Devleti'nde sultanın kendisi kutsal kabul edilmemiştir. Sultan adaletle hükmetmek ve halkının refahını sağlamakla görevli olmuş ve töre ile bağlı kalmıştır (İnalçık, 1959: 75; Kafesoğlu, 1997: 248; İpşirli, 1999: 139). Bu nedenle sultan değil, törenin kendisi temel unsur olmuştur. Kağanın halkına hesap vermesi gerektiği ve sorumlulukları olduğu Orhun

6 Yeri geldiğinde bu kural çok sert bir şekilde uygulanmıştır. III. Murad'ın cenazesinden sonra, ertesi gün, saraydan 19 oğlunun cenazesi çıkmıştır (Pierce, 2010: 143).

Yazıtları'nda belirtilmiştir. Kağan, töre ile sınırlandırıldığı gibi “kurultay” tarafından da sınırlandırılmıştır. (Tunaya, 1970: 268; Kafesoğlu, 1997: 248).

İslam hukuku (şariat) da yöneticilere kutsallık atfetmez ve İslam hukuku, yöneticiler de dâhil herkesin üstündedir. Özellikle yöneticiler, hukuk kuralları çerçevesinde yaptıklarından sorumludur ve hukuka uydukları sürece meşrudur (İbn-i Haldun, 2004: 473). Osmanlı Devleti'nde töreye dayanan hâkimiyet ve meşruiyet anlayışı, İslami söylemle de desteklenmiştir. Osmanlı sultanı, İslam'ın ve düzenin-tebaanın koruyucusu olarak meşruiyet kazanmıştır.

İslami meşruiyet çabalarının sembolik yansımaları da olmuştur. Örneğin Osmanlı Devleti'nde, daha Orhan Bey zamanında kullanılan ‘sultan’ ünvanının yanında, Yıldırım Beyazıt zamanında ‘han’ ünvanı da kullanılmaya başlamıştır. Fatih Sultan Mehmet Han, Sultan Süleyman Han gibi. ‘Sultan’ ve ‘Han’ ünvanlarının kullanımı, Osmanlılardaki Orta Asyalı ve İslami çifte meşruiyetin sembolik göstereni olmuştur. II. Mehmet ile başlayan sultanların başkentte selatin cami ve külliye yaptırması geleneği bu sembolik uygulamanın diğer bir örneğidir. Diğer taraftan, gaza anlayışı nedeniyle, kuruluşta hâkim olan ‘İslam’ın savunucusu kahraman savaşçı sultan’ anlayışı, Kanuni sonrası yerini sultanın dinin savunuculuğunu bizzat savaşlara katılarak değil, çeşitli ritüel ve törenlerle dine bağlılığını göstermesi üzerinden sağlanmıştır (Pritsch, 2010: 118-220, 257). Ancak Osmanlı sultanlarına meşruiyet konusunda yöneltilen en önemli eleştirilerden biri, sultanın töre gereği keyfi olarak kanun koyma yetkisi üzerinden olmuştur.

3.1. Meşruiyetin Bir Aracı Olarak Sultanın Yasama Faaliyeti

Osmanlı Devleti'nin töre yanında temel aldığı diğer bir kaynak olan İslami geleneğe, kamu hukuku alanındaki düzenlemelerin yetersiz olması, şariatın dışına çıkmadan bu alandaki boşluğun doldurulmasını gerektirmiştir. Ancak İslam Devleti'nin iktidarı olarak halifelerin böyle bir yetkisi yoktu. Çünkü hukukun kaynağı ilahi idi ve bu alandaki boşluğu doldurmak ulemanın işiydi. Aynı zamanda imam olan halifelerin imamlığı onların dini görevlerini ifade ederdi. Aslında İmam olarak halifeler din adına da karar alamazlardı. Bu hakka yine ulema sahipti. Diğer bir deyişle, İslam Devleti'nde temel hak ve özgürlükleri belirleyen siyasal iktidar değildi ve iktidarın hukuka uymaması söz konusu olamazdı. İslam hükümdarı kanun koyamazdı sadece İslam hukukunun-şariatın uygulanmasının gözetleyicisi ve koruyucusuydu (Pritsch, 1943: 245-274; İbn-i Haldun, 2004: 474-475; İnalçık, 2016: 33).

Osmanlı Devleti, İslam dünyasına yeni bir hukuk anlayışı getirerek şariatın içeriğine girmeyen konularda örf, yani hükümdarın kendi iradesiyle, şariatın dışına çıkmadan, kanun oluşturma yetkisi getirmiştir. I. Beyazıt ile gözlemlenen

bu uygulama, II. Murat ile güçlenmiş, II. Mehmet zamanında ise yerleşmiştir. II. Mehmet'ten sonra özellikle devletle ilgili alanlarda kanun yapmak sultana özgü sayılmıştır. (İnalçık, 2016: 50; Emecen, 2018: 334-335). Ancak bu uygulama sultanın keyfi olarak kanun yapabileceği anlamına gelmemiş aksine bazı ihtiyaçlardan kaynaklanmıştır.

Bu ihtiyaçlardan ilki, Osmanlı Devleti'nin kendine temel aldığı İslam hukukunda kamu hukuku alanında önemli boşlukların doldurulması gereği idi. Diğer taraftan, oluşturulan kanunların niteliği de önemli ipuçları taşımaktadır. Örneğin Sultan Süleyman kanunlarının ilk grubu genel nitelikteki kanunlardır. Burada amaç, bütün mahkemelerde hükümlerin tek ve muteber bir kanunnameye göre verilmesi olarak belirtilmiştir. İkinci grup kanunlar, özel konularda bir şahsa ve gruba, belirli bir konuda verilen kanun hükmündeki fermanlar ve beratlardır. Osmanlı Devleti fethettiği yerlerde mahalli örf ve adetleri, vergileri, eski siyasi ve idari uygulamaları düzenleyerek sultan fermanlarıyla kanunlaştırmıştır (Emecen, 2018: 339-34). Bu uygulama yönetim anlamında kolaylık sağladığı gibi, Osmanlı iktidarının meşruiyetini de güçlendirmiştir.

Öte yandan sultanın örfi kanunları, İslami olarak yorumlanmış ve meşrulaştırılmıştır (Köprülü, 1937: 39; İnalçık, 2016: 58-59). Devlet düzenini ve devlet karşısında tebaanın statüsünü belirleyen iki kanunname olarak çıkarılan Fatih Kanunnameleri ve Kanuni döneminde çıkarılan örfi kanunların hepsinin şeri hukuk çerçevesinde açıklaması yapılmış örf kanunları şeriatı destekleyecek şekilde düzenlemiştir (İnalçık, 2016: 49, 59; Emecen, 2018: 343).

Diğer taraftan, örfi hukuk ve İslami hukukun uygulama alanına da dikkat etmek gerekir. Osmanlı'da devlet idaresi ve askeri sınıf arasında örfi hukuk uygulanırken halkın gündelik işlerinde şeriatın uygulanması dikkat çeker. Devlet mensubu askeri sınıfta örfi konularda adli makam şer'i mahkemeler değil kadı askerlikti. Nitekim Divan-ı Hümayun'un bir görevi de yüksek mahkeme olmasıydı (İnalçık, 2016: 38; Yosmaoğlu, 1996: 515). Ancak Divan'a gelen konular daha çok yerel yöneticilerin haksız icraatları ve vergi konuları yani kamu hukuku alanıydı. Bu nedenle, örf kanunları sultanın keyfi kural koyma yetkisinden çok hukuki alandaki boşlukları doldurmak ve halkın özellikle idareden kaynaklanan sorunlarını çözmekti.

Öte yandan II. Mehmet ve Kanuni aslında bir kurucu iktidar olarak karşımıza çıkar. Kurucu iktidar, devletin temel hukuk düzenini kuran, siyasi iktidarın hangi organlarca, nasıl ve hangi sınırlarda kullanılacağını belirten, herkes için belirleyici olan anayasa normlarını koyan iktidardır (Kapani, 1995: 63). Kurucu iktidar, yeni bir sistem, yeni ilkeler ve yeni bir ideoloji (dünya görüşü) temelinde yeni bir anayasa meydana getirir. Kendisinin üstünde başka bir iktidar ya da otorite yoktur. Bağımsız üstün iktidara sahiptir. Ancak bu onun sınırsız ya da tamamen bağımsız bir iktidar olduğu anlamına gelmez. Kurucu

iktidar, sosyal güçler dengesine, toplumdaki değer yargılarına ve meşruluk anlayışına saygı göstermek zorundadır. Aksi takdirde uzun ömürlü olmaz (Kapani, 1995: 64-65).

Osmanlı Devleti'nin kurucu sultanları da örfi kanun koyarken fethedilen yerlerdeki yerel uygulamaları ve güç dengelerini dikkate almıştır. Devletin hukuksal (özellikle kamu hukuku) çerçevesini belirleyerek toplumdaki temel kuralları netleştirerek uygulamadaki keyfiliği ortadan kaldıran sultanlar aynı zamanda kendisini de bağlayan temel ilke ve kuralları belirleyerek ve bu süreçte kendisini şeriatla ve yeri geldiğinde örfle sınırlandırarak aslında iktidarın meşruiyetini güçlendirmiştir.

3.2. Siyasal Meşruiyetin Sembolü Olarak Hilafet

İslam geleneğinde sultanla ilgili diğer bir önemli kavram da hilafettir. Aslında Kuran'da hükümet şekli konusunda bir hüküm bulunmamaktadır. İslam devletinde iktidar, İslam dininin peygamberinin vefatından sonra halifenin şahsında temsil edilmiştir. Dört halife döneminde yöneticilerin belirlenmesinde, farklı seçim yöntemleri uygulanmıştır. Bazen halife kendi halefini tayin etmiş bazen de ümmetin halifeyi seçmesi gerekmiştir.

Diğer taraftan, daha önce belirtildiği gibi, İslam devleti hükümdarının (halifenin) gerçek fonksiyonu siyasiydi. İmamlık, halifenin dini pratiklerin uygulanması konusundaki görevlerini ifade ederdi. Halife, imam olarak dini konularda ya da genel olarak kanun koyma hakkına sahip değildi. Çünkü hukukun kaynağı ilahi idi ve bu konuda kural koymak ya da yorum yapmak ulemanın işiydi (Pritsch, 1943: 254). Yani halife temelde sadece İslam devletinin siyasi lideri yani iktidardı. Bu iktidarın kavmine karşı görev ve yetkileri akit ile belirlenirdi. 'Bey'at Sözleşmesi', toplum ile yöneticiler arasındaki bir sözleşmeydi ve iki taraf da bu sözleşmeye uymak zorundaydı. Sözleşme, sözleşme kurallarına uyma karşılığında yönetilenlerin itaatini öngörürken yöneticilerin de meşruiyetini sağlardı. Yöneticiler sözleşmeye uymazsa meşruluklarını kaybederdi.

Emevilerle birlikte, bu uygulamalar son bulmuş hilafetin anlamı değişmiştir. Bizans'ın da etkisiyle hilafet soya dayanarak babadan oğula geçen "saltanat" haline gelmiştir. Abbasiler döneminde ise, hükümet merkezi, Bizans etkisindeki Şam'dan İran etkisindeki Bağdat'a götürülmüştür. Halife gittikçe devletin yönetiminden uzaklaşmış zamanla vezir ve askeri emirler siyasette etkin olmuştur (Pritsch, 1943: 256).

Moğolların Bağdat'ı işgali ve Abbasi halifesini öldürmesi ile halifenin gücü zayıflamış ve halife Mısır sultanlarının himayesine girerek sultanın hükümdarlığına meşruluk kazandırma unsuru olmuştur. Halife artık Kureyş neslinden gelen değil, doğrudan Allah tarafından ehil görülen ve 'İslam'ın

koruyucusu olmaya memur edilmiş hükümdar' anlamı kazanmıştır. Halifelik artık saltanatın kendisine mahsus bir vasfı olmuştur (Pritsch, 1943: 259-260).

Selçukluların, Bağdat'ı fethi ile halifelige saygıyla yaklaşılmış, kendisine yıllık para ve erzak tahsisatı yapılmıştır. Selçuklu Devleti'nde, halife dini otoriteyi temsil ederken sultan dünyevi otoriteyi temsil etmiştir. Böylece dini ve siyasi otorite birbirinden ayrılmış ve hilafet siyasal iktidarın meşruiyet sembolü olmuştur.⁷ Osmanlılar Selçukluları kendine referans almış ve hilafet Osmanlı sultanları için de bir meşruiyet sembolü olmuştur.

Yavuz Sultan Selim'in 1516-17'de Memluk İmparatorluğu'nu fethederek, Mısır ve Suriye'yi alması, halifelik makamı ile hanedan arasında bağ kurulmasına ve Osmanlıların halifelikte hak iddia etmelerine neden olmuştur. Aslında 13. 14. Yüzyılda, bütün Müslüman devlet sultanları İslam'ın koruyucusu olarak halife ünvanını kullanabiliyordu. Yavuz Sultan Selim'de yeni olan halife ünvanını kullanması değil, eski hilafet alametlerini (peygamberin hırkası, bayrağı vb.) ve 'Hadim-ül Haremeyn-iş-Şerefeyn' iki mabedin –Mekke ve Medine'nin– hizmetkârı ünvanını Osmanlı tasarrufuna almasıdır (İnalcık, 1959: 70). Böylece İslam'ın hamisi olan Osmanlı sultanları, İslam imparatorluğunun halife ve hükümdarı olarak yalnız kendi devlet sınırları içinde değil bütün İslam dünyasında hâkimiyet iddiasında bulunabilmiş ve meşruiyetini güçlendirmiştir. Hilafet, siyasi ve dini anlamda Osmanlı sultanın (iktidarın) meşruiyetinde önemli bir sembol olarak konumlandırıldığı gibi sultanın mutlak egemenlik iddiasını da güçlendirmiştir. Ancak sultanın mutlak otoritesi, her şeyin üzerinde, sultanın da üzerinde, güçlü bir mutlak devlet anlayışına dayanmıştır.

4. Osmanlı Devleti ve Meşruiyet

Devlet, güç kullanma tekeline sahip, zorlayıcı bir üstünlük olarak otorite ve düzenleyici bir iktidar demektir. Diğer bir deyişle, iktidar devlette ortaya çıkar ve devletin yaptırma başvurma tehdidi ve buna yönelik araçlara sahip olmasını gerektirir (Raphael, 1990: 15; Duverger, 1995: 133). Yani iktidar ancak boyun eğilmesini sağlayan güçlü bir devlet olduğu sürece vardır. Ancak iktidarın meşruiyeti, devletin sahip olduğu fiziksel güce değil bu gücün caydırıcılığı üzerine kuruludur. Osmanlı sahip olduğu güçlü devlet anlayışıyla söz konusu işlevi oldukça etkin bir şekilde gerçekleştirmiştir.

Osmanlı Devleti Orhan Bey zamanında İlhanlılara vergi veren dikkat çekmeyen küçük bir uç beyliğiydi. Avrupa sınırındaki Osmanlı Beyliği için, Balkan devletlerinin birleşerek (Haçlı) geldiği 1389 I. Kosova Savaşı'nı ve 1396 Niğbolu Savaşı'nı kazanması dönüm noktası olmuştur (İnalcık, 2016: 38;

7 Selçuklu devletindeki bu uygulama V. Barthold (1869-1930) tarafından laiklik uygulaması olarak yorumlanmıştır.

Emecen, 2018: 18-19). Osmanlı Devleti'nin haçlılara karşı, İslam adına verdiği mücadele cihat olarak görülmüş ve gaza anlayışı benimsenmiştir. Böylece Osmanlı Devleti'nin erken dönemden itibaren İslam'ın koruyucusu ünvanını üstlenmesi İslam dünyasında saygı kazanmasında ve meşruiyetini sağlamasında önemli olmuştur.

Bu sırada Moğol istilası bütün Ön-Asya'da yayılmış ve bu durum Türkmen geleneklerinin yeniden yükselişini getirmiştir. Osmanlı Beyliği de Timur ve oğullarına karşı, meşruiyetini güçlendirme çabasına girmiştir. Timur İmparatorluğu'nun 3. hükümdarı Şahruh'un (1377-1447) Çelebi Mehmet'e gönderdiği ve Oğuz töresini ihya etme çağrısında bulunduğu mektuptan sonra aslında, Osmanlılar bu siyasete başvurmaya mecbur olmuştur (İnalçık, 1959: 78-79). Osmanlı Beyliği, Kayı Boyunun Oğuz kolundan olduğunu ilan ederek, Selçuklu Devleti'nin otoritesinin azaldığı dönemde ona varis olarak ortaya çıkmış ve kendini Türk-İslam devleti olarak konumlandırmıştır. I. Murat ile devlet niteliği kazanan Osmanlı Beyliği, Fatih'in İstanbul'u almasıyla da Türk-İslam devlet modelinde bir imparatorluğa doğru evrilmiştir.

Osmanlı devlet yönetimi, Türk-Oğuz gelenekleri-töre ve İslam hukuku-şeriat hükümleri olarak iki yönlü bir nitelik taşımıştır. Sultanın, töre ve İslam hukuku sınırları içinde keyfiliğe kaçmadan yönetmesi anlayışı benimsenmiştir (İpşirli, 2000: 239). İnalçık'a göre, klasik dönemde, sultanlar bu anlayışı büyük ölçüde uygulamıştır.

Diğer taraftan 16. yüzyılda Şii Safevi devleti karşısında Sünnilik bir devlet siyaseti haline getirilmiştir. Safevilerle mücadele, *mülhid* (dinsiz) ve *zındıklar* (inançsız) mücadele olarak sunulmuştur. Böylece Osmanlı Devleti gaza şöhreti yanında dini, sapmış ekollerden koruma görevini de üstlenmiştir. Hicaz hâkimiyeti ile de 'İslam'ın koruyuculuğu' anlayışı güçlenmiştir (Emecen, 2018: 24-25). Böylece Osmanlı Devleti, son bulan İslam imparatorluklarının mirasçısı olarak, İslam'la önceki Müslüman toplumlardan daha çok özdeşleşmiştir (Timur, 1974: 73). Bu durum, Osmanlı Devleti'nde iktidarın meşruiyetini hem İslam dünyasına hem de devlet içinde tebaasına karşı güçlü kılmıştır.

İslam coğrafyasında devlet anlayışının İslam'la beraber güçlendiği görülür. Ancak Osmanlı Devleti baştan güçlü bir devlet anlayışına dayanmıştır. Türk-Oğuz geleneklerinden gelen güçlü devlet anlayışı, Osmanlı'da İslami temel ile daha üst noktaya ulaşmış ve her şeyin, herkesin üzerinde güçlü bir devlet anlayışı oluşmuştur. Bu anlayış, Osmanlıdaki Platoncu devlet düşüncesinin de bir yansımasıdır. Buna göre, "toplumsal birlik ve bütünlüğün teminatı olan devlet için yararlı olan herkes için yararlıdır."

Güçlü devlet anlayışının İslami literatürde felsefi alt yapısının da bulunduğu görülmektedir. Buna göre, El Maverdi ve Ebu Mansur el-Bağdadi gibi fıkıhçılar ya da İran-Türk saltanat ve hukuk teorisyeni Ziyaeddin Barni, şeriatın

uygulanmasının teminat altına alınması ve Müslüman toplumunun bekası için mutlak güce sahip bir yöneticiyi zorunlu görmüş, dinden temellenmeyen bir kuvvetin gerekliliği vurgulanmıştır. Söz konusu mutlak devlet anlayışını önce Selçuklular kabul etmiştir. Bu anlayış, kendini Selçukluların mirasçısı olarak gören Osmanlılar tarafından da temel alınmıştır (İnalçık, 2016: 54).

Sonuç olarak Osmanlı devlet anlayışı, Türk-Oğuz gelenekleri-töre ile şeriatı uzlaştırmaya çalışırken aynı zamanda devletin mutlak otoritesi ile şeriatı da uzlaştırmaya çalışmıştır. Bunun en çarpıcı yansıması söz konusu mutlak devletin İslam'ın ve tebaanın dolayısıyla adaletin-düzenin koruyucusu olarak konumlandırılmasıdır. Bu, iktidarın meşruiyetinin de gerekçesini oluşturmuştur.

5. Siyasal İktidarın Gerekçelenendirilmesi

Siyasal meşruiyetin oluşması için iktidarın dayandığı ilkelerin toplumun çoğunluğu tarafından kabul edilmesi yani toplumsal rızanın sağlanması gerekir. Söz konusu kabul iktidara itaatin-desteğin en önemli unsurudur. Bu nedenle meşruiyet bir siyasal ve toplumsal sistem oluşturmayı zorunlu kılar. Böylece meşruiyet bir ideolojinin-yönetim felsefesinin yaratılması ve yönetilenlerin bunu mantıklı ve uygulanabilir bularak kabul etmesini gerektirir. Yani iktidarın meşru bir otorite olabilmesi için bu gücün kabul edilebilir bir ideolojik-felsefi nedenselliğe dayanması ve gerekçelenendirilmesi gerekir. Söz konusu ideolojik-felsefe ne kadar güçlü ve kabul edilebilir olursa iktidar da o kadar güçlü ve sürekli olur.

Osmanlı Devleti iktidarın (devletin) meşruiyetini dayandırdığı “İslam'ın ve tebaanın güvenliğini sağlama” temel felsefesini iki saç ayağına dayandırmıştır: ‘Nizam-ı Âlem’ ve ‘adalet’ anlayışı. Nizam-ı Âlem düzeni, Yaratıcı tarafından konmuş düzendir ve olduğu gibi korunmalıdır. “Kamu düzeni” (Öz, 1999: 29-30) “devletin birliği ve bütünlüğü” (Özcan, 1982: 17-18) gibi farklı anlamlarda kullanılsa da aslında nizâm-ı âlem zahiri dünyadan çok, toplumsal yaşamı ve toplumsal yaşamda ortaya çıkan alemi ifade eder (Koçi Bey, 1985: 12-14). Bu anlamıyla da toplumun ve devletin üzerine temellendiği toplumsal değerler bütünü oluşturur. Osmanlı Devleti'nde, güçlü bir otorite tarafından sağlanacak ve korunacak nizam ihtiyacı, yani Nizam-ı Âlem anlayışı mutlak devleti gerekli kılmıştır.

Nizam-ı Âlemin üzerinde duracağı temel felsefe ise ‘adalet’ olarak karşımıza çıkar ve adalete dayanan bir sosyal düzen temel alınır. Çünkü mutlak devlet-otorite ve onun suistimaline karşı adalet ilkesi önem kazanır (İnalçık, 1994: 75).

Osmanlı devlet düşüncesinde farklı şekillerde ifade edilen adalet kavramı Kınalızade Ali Çelebi tarafından *Daire-i Adliye* olarak şöyle formülle edilir⁸: Dünya bir bahçedir, duvarı devlet/ devletin nizamı şeriatdır/ şeriatı koruyan devlettir/ devleti ordu zapt eder/ ordu, mal ile ayakta kalır/ malı toplayan halktır/ halkı idare eden cihan padişahının adâletidir.” Böylece adalet, devlet, şeriat, mülk, ordu, mal (hazine) ve reaya olarak yedi unsurdan oluşan Osmanlı toplumu adaletle başlayıp tekrar adalete dönen döngüsel bir denge içinde şekillenen fonksiyonel bir ilişki ile tanımlanmıştır. Hanedanla özdeşleştirilen devletin temel görevi ise, toplumda bu nizamı sürdürecektir bir adalet düzeni kurmak ve devam ettirmektir.

Ortadoğu devletlerinin hükümet sisteminde adalet kavramının özel bir yorumu vardır. Adalet İran’da olduğu gibi hükümdarın bağışlama anlayışı değil, törünün doğru ve tarafsız şekilde uygulanması, güçlü karşısında zayıfın korunması anlamı taşır. Adaletin önemi halkın şikâyetlerini doğrudan hükümdara iletmesi ve haksızlıkların doğrudan en yüksek makam olan hükümdar tarafından ortadan kaldırılması esasları ile ortaya çıkar. Divan-ı Hümayunun temel görevlerinden biri budur. Divan-ı Hümayun, padişahın başkanlık yaptığı yüksek adalet divanıydı. Divan-ı Hümayunun asli görevi şikâyetleri dinlemektir. Tebaa da dahil herkes devlet çalışanını şikâyet edebilir böylece doğrudan sultana şikâyetlerini anlatabilirdi. Bu doğrudan sultana başvuru sayılırdı. Sultan sefere gider gelirken, ava ve cumaya giderken halkın dilekçelerini (rika) kabul ederdi (İnalçık 2016: 60, 98). Bu şikâyetler sonucunda örneğin Kanuni döneminde sancakbeyi ve beylerbeyi gibi yüksek dereceli yöneticiler dahil birçok yönetici cezalandırılmış, bazı vergiler yeniden düzenlenmiştir (Emecen, 2018: 345). Bu amaçla şikâyet defterleri ve arz-ı mahzarlar oluşturulmuştur (İnalçık, 2016: 27-35). Söz konusu anlayış ise, Osmanlı devletindeki diğer bir ilkeye dayanır. Buna göre, “reaya Allah’ın bir emanetidir onları himaye edip zulme uğramasına fırsat vermemek” gerekir (İnalçık, 1994: 74-75). Osmanlı yönetim anlayışındaki söz konusu uygulamalar, Osmanlı devletinde, tebaanın kulluğu hatta köleliğini öngören bir siyasi retoriğin olduğu (Zilfi, 2018: 17) anlayışının doğru olmadığını gösterir.

Osmanlı devletinde adalet anlayışının kökeni Platon’a kadar gider. Platon’a göre, karşılaşılacak aksaklıkların-adaletsizliklerin katlanılabilirliğini sağlamak için toplum adalet ilkesine inandırılmalıdır. Gerçekten de siyasetin ve iktidarın meşruiyetinin toplumdaki adalet beklentileriyle yakın ilişkisi vardır (Coicaud, 2019: 436). Adalet ve meşruiyet kültürü sosyal iş birliğinin bir parçasıdır ve yöneten ile yönetilen arasında

8 Cihan bir bagdır dıvarı devlet/ Devletin nâzımı şeri’attır/ Şeri’ate olamaz hiç hâris illâ mülk/ Mülk zabt eyleyemez illâ leşker/ leşkeri cem edemez illâ mal/ Malı kesb eyleyen ra’iyyettir/ Ra’iyyeti kul eder pâdişah-ı âleme adl (Kınalızade, 2007: 539).

güvenle sonuçlanır (Coicaud, 2019: 452). Bu durum iktidarın meşruiyetinin zeminini hazırlar.

Diğer taraftan, yönetim felsefesi-ideolojisinin kabul edilebilir ve güçlü olması iktidarın-devletin sahip olduğu gücü yönetilenlerin kendiliğinden benimsediği ahlaksal bir üstünlüğe ve dolayısıyla saygınlığa dönüştürür ve iktidar yapısındaki zorlama üstü örtülü biçimde de olsa ortadan kalkar ve siyasal meşruiyetin güçlenmesi ile sonuçlanır. Osmanlı'nın güçlü devlet anlayışı da örf ve İslami gelenek üzerinden konumlandırılarak siyasal iktidarın meşruiyetinin önemli bir unsuru olmuştur. Böylece sultanın otoritesi aslında kendisini de aşan, töre ve İslami olarak meşrulaştırılmış güçlü bir devlet anlayışı ile desteklenmiştir. Güçlü Osmanlı Devleti gücünü koruduğu sürece sultanın meşruiyetinin en kuvvetli unsuru olmuştur. Söz konusu güçlü Osmanlı devletinin dayandığı "İslam'ın ve tebaanın dolayısıyla adaletin-düzenin koruyucusu olma misyonu" siyasal iktidarın meşruiyetinin de temel ideolojisi ve gerekçesi olmuştur. Söz konusu ideoloji ve ona dayanan devlet-iktidar anlayışı güçlü bir bürokrasi ile de desteklenmiştir.

6. Osmanlı Devleti'nde Bürokrasinin Siyasal Meşruiyet Sistemindeki Yeri

Osmanlı Devleti, güçlü devlet anlayışını güçlü bir bürokratik ve askeri yapı ile desteklemiştir. Zamanla maliye, kayıt tutma gibi işleri yapan kalemiye (bürokrasi), orduyu oluşturan seyfiye (askeriye) ve ilmiye (ulema) şeklindeki üçlü ayırım belirginleşmeye başlamıştır. Bu bağlamda vurgulanması gereken nokta, bir bütün olarak askeri sınıfı oluşturan bürokrasinin temelde hem merkezde hem de taşrada şer'i ve örfi olarak ikili işlevsel ayırıma dayanmasıdır. Merkezde, ilmiye sınıfını oluşturan şeyhülislam, kazasker ve müderrisler ehl-i şeri oluştururken, seyfiye sınıfını oluşturan sadrazam, vezirler, beylerbeyi gibi yüksek görevliler, ordu ve büro işlerini yapan kalemiye sınıfı ehl-i örfü oluşturmuştur (Reyhan, 2008: 122). Osmanlı devlet anlayışı devletin mutlak otoritesi ile şeriati uzlaştırmaya çalışmış, ulema ve ümeranın yani kalem ve kılıcın iş birliğine dayalı bir devlet düşüncesini temel almıştır (İnalçık, 1994: 77)

Söz konusu düşünce bir bütün olarak bürokrasinin işeyişinde de etkin olmuştur. Örneğin zaten kul durumunda bulunan asker-sivil bürokrasi töre gereği sistematik olarak uygulanan siyaseten katl ve müsadere uygulamalarıyla sıkı bir kontrol altında tutulmuştur. Ancak bu grubu asıl meşru kılan ve aynı zamanda kontrolünü sağlayan sistem Bektaşilik olmuştur. Devşirme sisteminde, özellikle Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşunda ve devamında Bektaşilik önemli olmuştur. Devlet, bu politika ile hem devşirmeler üzerinde bir kontrol mekanizması oluşturmuş hem de bu tarikatın desteğini alarak toplumsal bir taban sağlamış ve kendisine buradan da bir meşruiyet zemini oluşturmuştur. Böylece bürokrasi

içindeki uygulamalarla da hem töre hem de İslami kurallar üzerinden meşruiyet sağlanmıştır.

Sultanın icra kolunu oluşturan askeri, sivil, dini bürokratlardan oluşan bu merkezi bürokrasi zamanla yönetimde etkinlik kazanmış ve aslında sultanın otoritesini paylaşmıştır. Çünkü Osmanlı Devleti'nde iktidara alternatif ya da tehdit oluşturabilecek her unsur (aristokrasi, ekonomik ya da dini bir grup vb.) bürokrasi ile tasfiye edilmiş ve sultan bunu sağlayan bürokrasi ile gücünü paylaşmak zorunda kalmıştır. Söz konusu asker-sivil bürokrasi ile ulema sultanın mutlak otoritesini sağlamış ve aslında bunu yaparken sultanın otoritesini paylaşarak devletin mutlak otoritesini sağlamıştır.

Osmanlı bürokrasisi devlet yönetiminden toplumun kurumsal yönetimine kadar çok geniş bir alanda etkili olmuştur. Sultanlar özellikle asker bürokrasiyle iyi geçinmek zorunda kalmıştır. Örneğin II. Murad, 1446 gibi erken bir tarihte, sultanın doğrudan şahsına bağlı yeniçerilerin olurlarını aldıktan sonra tahta çıkabilmiştir. Siyasal meşruiyetin yerleşmesinde dönüm noktası olan Fatih Sultan Mehmet, 1451'de tahta çıktığında yeniçerilerin ayaklanmasını önlemek için "cülus akçesi" geleneğini başlatmıştır. 1628 tarihine gelindiğinde ise, eski bir yeniçeri ağası, Şeyhülislam'ın desteğiyle Sadrazam olmuştur. Maliye bürokratları, sultanın yakınlarının devlet bütçesinden keyfi harcamalarını eleştirebilmiştir (İnalçık, 2017a: 2). Saltanatta ekberiyet sistemine geçilmesiyle şeyhülislamın sultanların tahta çıkarılması ve indirilmesinde rolü artmıştır (Pierce, 2010: 232). Bürokrasinin güçlenmesi ve yol açtığı sorunları gidermek amacıyla reform hareketleri yapmak isteyen sultanlar ise bürokrasinin hışmına uğramıştır. Bunun en tipik örneği III. Selim'in kendine bağlı yeni bir ordu kurması ve reform çabaları nedeniyle tahttan indirilmesidir. Böylece Osmanlı devletinin son dönemlerinde bürokrasi iktidarı belirleyecek noktaya ulaşmıştır.

Diğer taraftan siyaseten katli ve müsadere gibi uygulamalar, iktidarın kendi icra kolu bürokrasi üzerindeki sistematik uygulamaları olarak kontrol mekanizması işlevi görürken kardeş katli, zorla tahttan indirme, kafes gibi uygulamalar da iktidar üzerindeki kontrol mekanizmalarını oluşturmuştur. Güçlü bir siyasal figür olan sultan ve onun iktidarını paylaşan asker-sivil bürokrasinin karşılaştığı bu ağır şiddet uygulamaları, Osmanlı yönetim anlayışında temelde mutlak iktidar değil, mutlak devlet anlayışını ve 'her şey ve herkesin üstünde bir devlet' düşüncesinin etkin olduğunu gösterir. Bürokrasi de iktidarın değil devletin bir unsuru olarak işlev görmüştür. Bu durum özellikle ulema⁹ için çok daha belirgindir.

9 15. yüzyıl ortalarından itibaren kurumsal bir nitelik kazanmaya başlayan ulema zamanla başında Şeyhülislam'ın olduğu, yüksek dereceli âlim bürokratlar (mevali) grubu olarak devlet destekli hiyerarşik bir dini yapılanma (ilmiye) şeklinde

Ulema müderris olarak eğitim kurumunda temel unsurken kadı olarak hukuk kurumunda, müftü olarak din kurumunda etkin olduğu gibi vakıf sistemini kontrol ettiği ve kadı olarak bazı vergileri topladığı için ekonomi kurumunda da söz sahibiydi. Ulema aynı zamanda, kadı olarak askeri makamlara bilgi verir, ordu için asker toplardı (Köç, 2016: 315). Böylece ulema eğitim, hukuk, din, ekonomi, askeriye gibi devletin bütün temel kurumlarında etkin olmuştur.

Diğer taraftan, Osmanlı ulemasının başı Şeyhülislam, sultanın yasama faaliyetini şeriat kurallarına göre yorumlamıştır. Bu bir bakıma, sultanın ulema tarafından denetlenmesi ve performans standartlarının belirlenmesi anlamına gelmiştir. Örf ve şeriat arasında tutarsızlık olduğunda ulema, Müslüman cemaatin genel menfaatini gözetmiştir. Böylece İslam hukukunun uygulayıcısı konumunda olan ulema, din ve devletin selameti için hükümdarın karşısına çıkma gücüne sahip olmuş, yeri geldiğinde iktidarı sınırlandırıcı işlev görmüştür (İnalçık, 2017a: 27; Pierce, 2010: 250; İnalçık, 2016: 51).

Ulemanın en önemli işlevlerinden biri de iktidarın meşruiyet aracı olmasıydı (İnalçık, 1990: 18). Çok güçlü bir devlet geleneği olan Osmanlı, İslam üzerinden kendi devlet ideolojisini oluşturmuş ve ulema bu ideolojinin oluşturulmasında, kurumsallaşmasında ve yaygınlaştırılmasında etkili olmuş, devlet hegemonyasının temel aracını oluşturmuştur.

Nitekim ulema özellikle devlet ile halk arasında ilişki kurma anlamında önemli bir işlev üstlenmiştir. Özellikle siyasal yapı ve sivil toplum içinde geçişken bir konumda bulunması ulemayı çok boyutlu olarak etkin kılmıştır. Kadı olarak, sancak beylerinin kanunlara uyup uyumadıklarını kontrol eden ulema, halkın şikâyetlerini dinleyerek bunları merkeze iletmiştir. Aynı görevi, sivil toplumda din adamı olarak da yapan ulema, hutbelerde sultanı ve devleti zikrederek halkla devlet arasında bağ kurmanın aracısı olmuştur. Diğer taraftan sivil olarak ulema, halkın protestolarını onaylayarak ya da bunlara katılarak meşruiyet kazandırmıştır. Böylece Batı'da, ruhban sınıfının feodal dönemin aydınları olması (Forgacs, 2018: 376) gibi, Osmanlı Devleti'nin aydınlarını da ulema sınıfı oluşturmuştur. Ulema zamanla devlet eliti haline gelerek siyasi bir nitelik kazanmıştır.

Ancak devlet, halk üzerinde önemli etkisi bulunan ulemanın halkla bağ kurarak güçlenmesine ve ruhani bir otorite merkezi haline gelmesine izin vermemiştir. Bu nedenle, 19. yüzyıla kadar eğitim, adliye ve vakıflar ulemanın başı olan şeyhülislama bağlı olmasına karşın, Şeyhülislam ancak 19. yüzyılda Şer'îye Nazırı olarak kabineye girebilmiştir (Ortaylı, 1986: 163; Kara, 2004: 34-

örgütlenmiştir. Böylece Enderun'dan yetişen ümera zümresinin yanında medreseden yetişen ulema zümresi oluşmuştur. Osmanlı Devleti'nin resmi dini örgütlenmesi içinde olan ulema, kadılar, önemli medreselerdeki müderrisler ve ağırlıklı olarak şehirlerdeki din görevlilerinden oluşmuştur (Atçıl, 2019: 6).

47). Ulemanın bağımsız ve güçlü bir sınıf olmaması için devletin bazı uygulamaları dikkat çeker. Örneğin Osmanlı'da *zındıklık* (dinsizlik) ve *mülhidlik* (sapkınlık) suçlamalarıyla idam, aslında siyaseten katli uygulaması dışında kalan ulema üzerinde siyasi amaçla uygulanmıştır. İslam'da ruhban ve din adamları sınıfının olmayışı, ulemanın tarikatlarla ve kendi içindeki rekabeti devletin ulema üzerindeki kontrolünü kolaylaştırmıştır.

Ulema, organik aydın olarak Osmanlı devletinin temel ideolojisi olan İslam'ın teorisyeni ve uygulayıcısı aynı zamanda bu ideoloji üzerinden devletle halk arasında temel aracı olarak iktidarın en önemli meşruiyet unsuru olmuştur. Bu nedenle, devlet himayesi görmesine ve aristokrasiye belki de en çok yaklaşan kesim olmasına rağmen, Osmanlı ulemasının ne siyasi iktidar unsuru olarak ne de sivil toplum unsuru olarak güçlenmesine izin verilmemiş ve güçlü devletin kontrolü altında onun bir aracı olmuştur.

Sonuç olarak, Osmanlı üst düzey bürokrasisi ve ulemanın siyasi iktidarın ötesinde devletle bağı önemli olmuştur. Bu bağ, Osmanlı devletinin son dönemlerinde bürokrasinin devleti sahiplenerek kendilerini din ve devletin koruyucuları olarak konumlandırmaları ile sonuçlanmış ve yeri geldiğinde sultana karşı da devleti koruma misyonuna dönüşmüştür. Tanzimat Fermanı'yla birlikte açıkça devlet eliti haline gelerek siyasi nitelik kazanan Osmanlı bürokrasisi (asker-sivil) devleti yıkılmaktan kurtarmak için reform hareketlerine girişerek sultanın otoritesini zayıflatmıştır. Böylece devlete dolayısıyla sultana alternatif olabilecek ya da siyasi olarak tehdit olabilecek her alternatifi daha nüve halinde ortadan kaldıran Osmanlı'da, bürokratik yapı sultanın elinde bir güç unsuru olmaktan çok temelde devletin bir aracı olmuş ve yeri geldiğinde sultana-iktidara karşı durmuştur. Böylece asker-sivil bürokrasi ve ulema, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde, gücünü devletin mutlaklığına dayandıran sultanın yerine geçerek devletin mutlak gücünü kullanan bürokratik bir hâkimiyet kurmuştur. Ancak Osmanlı devletinin meşruiyet temellerini ortadan kaldıran söz konusu bürokratik hâkimiyet zamanla iktidar olsa da tebaa katında meşruiyetini sağlayamamıştır.

Sonuç

Siyasal iktidarların meşruiyeti toplumun değer ve normlarından kaynaklanır. Osmanlı toplumsal ve siyasi yapısı Türk-Oğuz örfü ve İslam hukukuna (şariat) dayandırılmıştır. Osmanlı, örf ve İslam değerlerini ve onların sembolik gösterenlerini, siyasi amaç ve ihtiyaçlar temelinde dizayn etmiştir. Birlikte ya da yeri geldiğinde birbirinin yerine kullanılan bu iki gelenek siyasi meşruiyetin de zeminini oluşturmuştur. Osmanlıda hanedan, sultan, devlet, bürokrasi bir bütün olarak iktidar bu iki zemin üzerinden meşrulaştırılmıştır.

Bu iki kaynak ile öncelikle hanedan üzerinden bir meşruiyet çerçevesi çizilmiştir. Osmanlı sultanın meşruiyeti de temelde hanedan üyesi olması üzerinden temellendirilmiştir. Ancak her iki kaynakta (örf-şeriat) da sultana kutsal bir nitelik atfedilmemiş, temelde görev ve sorumlulukları vurgulanmıştır. İslam hukukunu ve halkı korumakla görevli sultan, bunu sağlamak amacıyla gerektiğinde ekberiyet, siyaseten katl, şehzadelerin sancağa gönderilmesi gibi yeni örfi pratikler oluşturduğu gibi, İslam'da kamu hukukundaki boşlukları gidermek amacıyla örfi kanunlar da koymuştur. Ancak Osmanlı sultanın sahip olduğu bu haklar, onun keyfi kural koyan dolayısıyla kural tanımayan bir iktidar olduğu anlamı taşımaz. Sultan bu kuralları koyarken öncelikle kendini şeriat ile bağlı kılmış, diğer taraftan bir kurucu iktidar olarak devletin temel hukuk kurallarını netleştirerek tam tersine keyfilikğin önüne geçmiştir. Böylece iktidarın temel ilkeler çerçevesini belirleyerek meşruiyetin sağlanmasında önemli bir adım atılmıştır.

Osmanlı iktidar yapısı, Fatih'in İstanbul'u alarak imparatorluk sürecine girmesiyle ama özellikle Yavuz Sultan Selim'in hilafeti Osmanlı devletine kazandırmasıyla "cihan hükümdarı" ve dolayısıyla sultanın mutlak otoritesi anlayışı yükselmiştir. Ancak bu anlayış, temelde 'devletin mutlak otoritesinin' yansımaları şeklinde işlemiştir.

Osmanlı yönetiminde oluşturulan bürokrasi de söz konusu güçlü devlet anlayışını desteklemiştir. Asker-sivil bürokrasi aracılığıyla sultana karşı gelişebilecek her türlü alternatif ve tehdit ortadan kaldırılmış ancak sultan da bunu sağlayan bürokrasi ile gücünü paylaşmak zorunda kalmıştır. Sultan ve temelde devşirme sistemine dayanan ve kul durumunda bulunan bürokrasi bir bütün olarak iktidarı oluşturmuştur. Diğer taraftan, sistematik olarak sultanın ve bürokrasinin karşılaştığı kardeş katli, zorla tahttan indirme, kafes, siyaseten katl ve müsadere gibi pratikler yeri geldiğinde en sert şekilde uygulanmış ve iktidarın mutlak gücünü törpülemiş dolayısıyla meşruiyetini güçlendirmiştir. Bürokrasi içinde ayrı bir öneme sahip ulema ise Osmanlı sultanıyla tebaa arasında bağ kurarak siyasal iktidarın meşruiyetini sağlayan aracı olmuştur.

Sonuç olarak, Osmanlı Devleti'nde iktidarın meşruiyeti örf ve İslami gelenekle sağlanmıştır. Ancak sultanın meşruiyeti, devletin güçlü kılınarak bu güçlü devletin, sultanın meşruiyetinin temel unsuru haline getirilmesiyle desteklenmiştir. Çünkü devlet, İslam'ı ve tebaayı koruyan temel unsur olarak kodlanırken sultan ve ona bağlı bürokrasi ise devletin icra aracı olarak konumlandırılmıştır. İktidar mekanizmaları da buna göre düzenlenmiştir. Örf ve şeriat bunu sağlamanın çerçevesini oluşturmuştur. Devlet güçlü olduğu süreçte iktidarın meşruiyeti de devam etmiştir. Ancak devlet güç kaybedip zayıfladığında önce sultanlar (III. Selim, II. Mahmut vb.) sonra da Osmanlı bürokrasisi devleti eski gücüne kavuşturmaya dolayısıyla meşruiyetini tekrar sağlamaya çalışmıştır. Ancak her iki durumda da devlet eski gücüne

kavuşamadığı gibi zayıflayan iktidarın meşruiyeti de sağlanamamıştır. Tanzimat Fermanı ile birlikte devlet eliti haline gelen Osmanlı bürokrasisi bütün meşruiyet mekanizmalarını ortadan kaldırmış ancak yerine yenisini oluşturamamıştır. Böylece Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde, meşru Osmanlı iktidarı yerine 'bürokratik hâkimiyet' kurulmuştur. Ancak bu bürokratik hâkimiyete tebaadan büyük tepki doğmuş ve hiçbir zaman toplumsal rıza elde edilerek meşruiyeti sağlanamamıştır.

Kaynakça

- Arsal, Sadi M. (1947), *Türk Tarihi ve Hukuk* (İstanbul: İÜHF Yayınları).
- Atçıl, Abdurrahman (2019), *Âlimler ve Sultanlar* (İstanbul: Klasik Yayınlar).
- Beetham, David (1991), *The Legitimation of Power* (New York: Palgrav Macmillan).
- Coicaud, Jean-Marc (2019), "Theory of Politics and Political Legitimacy", *Chinese Political Science Review*, (4): 434-454.
- Doğan, Mattei (2009), "Political Legitimacy: New Criteria and Anachronistic Theories", *International Social Science Journal*, 60 (196): 195-210.
- Duverger, Maurice (1995), *Siyaset Sosyolojisi* (İstanbul: Varlık Yayınları) (Çev. Şirin Tekeli).
- Duverger, Maurice (1998), *Siyaset Sosyolojisi* (İstanbul: Varlık Yayınları) (Çev. Şirin Tekeli).
- Emecen, Ferudun M. (2018), *Osmanlı Klasik Çağında Hanedan Devlet ve Toplum* (İstanbul: Kapı Yayınları).
- Emecen, Ferudun M. (2020), *Hilafet ve Saltanat* (İstanbul: Kapı Yayınları).
- Forgacs, David (2018), *Gramsci Kitabı Seçme Yazılar 1916-1935* (Ankara: Dipnot Yayınları).
- Findley, Carter V. (1996), *Kalemiyeden Mülkiyeye, Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları).
- Foucault, Michel (2016), *Özne ve İktidar* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Osman Akınhay ve Işık Ergüden).
- Foucault, Michel (2015), *İktidarın Gözü* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Işık Ergüden).
- Friedman, Richard B. (1990), "On the Concept of Authority in Political Philosophy", Raz, Joseph (Der.), *Authority* (Basil: Blackwell): 56-91.
- İbn-i Haldun (2004), *Mukaddime* (İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı) (Çev. H. Kendir).
- Hobbes, Thomas (2007), *Leviathan* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları) (Çev. Semih Lim).
- İnalçık, Halil (1959), "Osmanlı'da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 14 (1): 69-94.
- İnalçık, Halil (1994), "Sultanizm Üzerine Yorumlar: Weber'in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi", (Çev. K. A. Akagündüz), *Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi Dergisi*, (7): 5-26.
- İnalçık, Halil (2017a), *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı* (İstanbul: Timaş Yayınları).

- İnalçık, Halil (2017b), *Osmanlı ve Modern Türkiye* (İstanbul: Timaş Yayınları).
- İnalçık, Halil (2016), *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Kronik Yayınları).
- İpşirli, Mehmet (1999), "Osmanlı Devlet Teşkilatı", İhsanoğlu, Ekmeleddin (Der.), *Osmanlı Devleti Tarihi*, (İstanbul: Zaman): 221-245.
- İpşirli, Mehmet (2000), İlimiye, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (22): 141-145.
- Kafesoğlu, İbrahim (1997), *Türk Ulusal Kültürü* (İstanbul: Ötüken Yayınları).
- Kapani, Münci (1995), *Politika Bilimine Giriş* (Ankara: Bilgi Yayınevi).
- Kara, İsmail (2004), "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", Aktay, Yasin (Der.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslamcılık* (İstanbul: İletişim Yayınları): 34-47.
- Kınalızade, Ali Çelebi (2007) *Ahlâk-ı Alâî* (Yay. Haz. Mustafa Koç) (İstanbul: Klasik Yayınları).
- Koçi, Bey (1972), *Koçi Bey Risalesi* (Yay. Haz. Zuhuri Danışman) (İstanbul: MEB Basımevi).
- Köç, Ahmet (2016), "Osmanlı Devleti'nde Yönetici Sınıfın Hayırseverliği: Ümera ve Ulema Vakıfları Üzerine Bazı Düşünceler", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19 (35): 303-322.
- Köprülü, Mehmet Fuad (1937), *Ortazaman Türk Hukuki Müesseseleri; İslam Amme Hukukunda Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok Mudur?* (İstanbul: Devlet Basımevi).
- Mardin, Şerif (1990), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Marx, Karl (1969), *On Colonialism and Modernization* (New York: Anchor Books).
- Montesquieu (1963), *İran Mektupları* (İstanbul: Hüsniyat Matbaası).
- Nizamül-Mülk (1999), *Siyasetname*, Fasil, I.ve M. A. Köymen (Der.) (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları).
- Ocak, Ahmet Yaşar (2016), *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (İstanbul: Timaş Yayınları).
- Ocak, Ahmet Yaşar (2015), "Bektaşiyye", Ceyhan, Semih (Der.), *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür* (İstanbul: İsam Yayınları): 447-486.
- Ortaylı, İlber (1986) "Osmanlı Devleti'nde Laiklik Hareketi Üzerine", Ersin, Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay (Der.), *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi* (İstanbul: Beta): 159-170.
- Öz, Mehmet (1999), "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi", *İslami Araştırmalar*, XII (1): 27-33.
- Özcan, Abdülkadir (1982), "Fatih Teşkilat Kanunnamesi ve Nizâm-ı Alem İçin Kardeş Katli Meselesi", *Tarih Dergisi*, (33):7-56.
- Pierce, Leslie P. (2010), *Harem-i Hümayun, Osmanlı İmparatorluğunda Hükümlerlik ve Kadınlar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları) (Çev. Ayşe Berktaş).
- Pritsch, Eric (1943), "İslam'da Devlet Fikri", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 1 (2): 245-274.
- Raphael, David D. (1990), *Problems of Political Philosophy* (London: Macmillan).
- Reyhan, Cenk (2008), "İlim-Kılıç-Kalem: Osmanlı Kamu Personeli Rejiminde Üçlü İşlevsel Ayrışma", *Bellekten*, 72 (263): 95-122.
- Rousseau, Jean J. (1992), *Toplum Sözleşmesi* (İstanbul: MEB Yayınları).
- Sorokin, Pitirim A. (1941), *Social And Cultural Dynamics* (New York: American Book Company).
- Taner, Timur (1994), *Osmanlı Kimliği* (İstanbul: Hay Yayınları).
- Tunaya, Tanık Z. (1970), *Türkiye'nin Siyasi Gelişmeleri: Eski Türkler, İslam Devleti, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* (İstanbul: Baha Matbaası).

Uluçay, Mustafa Çağatay (2011), *Harem* (İstanbul: Ötüken Neşriyat).

Uzunçarşılı, İsmail Hahhki (1975), "Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzadeleri", *Belleter*, XXXIX/156: 669-670.

Weber, Marx (1964), *Wirtschaft und Gesellschaft, Studienausgabe Erster Halbband* (Berlin: Kiepenheuer&Witsch).

Weber, Max (2006), *Sosyoloji Yazılar* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. T. Parla).

Weber, Max (2012), *Ekonomi ve Toplum* (İstanbul: Yarı Yayınları).

Yosmaoğlu, İpek (1996), "Kanun, Yasallık ve Meşruyet: Osmanlı'da Meşruyet Meselesi Hakkında Bir Deneme", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 51 (1): 507-519.

Zilfi, Madeline C. (2018), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kölelik ve Kadınlar (1700-1840)* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları) (Çev. Ebru Kılıç).