



OSMANLI DEVLETI'NİN YÖNETİM SİSTEMİ İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

DOÇ. DR. TANER TATAR*

Osmanlı yönetim sistemi ile ilgili bugüne kadar oldukça farklı görüşler beyan edilmiştir. Bu husustaki görüşlerin birbirinden farklı olmaları bir taraftan, görüş beyan eden yazarların ideolojik saplantılarından kaynaklanırken, diğer taraftan Osmanlı Devleti'nin kendine özgü yönetim sistemine sahip olmasındandır. Belirli ideolojilerin şablonu ile meseleyi inceleyenler, Osmanlı'nın kendi şablonlarına uymamasına rağmen, şablonu bir tarafa bırakıp, olanı görmeleri veya göstermeleri gerekirken, onlar, Osmanlı'yı şablona uydurmaya çalışmışlardır. Osmanlı ise diğer sistemlerin ve ideolojilerin şekline uymayacak kadar "kendisi" dir. Kendine has bu sistemi tahlile geçmeden önce, sistem üzerindeki öne sürülmüş fikirleri incelemek gerekmektedir.

Bu görüşlerden biri olarak Niyazi Berkes'i zikredebiliriz. O'na göre Osmanlı devlet rejimi *Halife Padişahlığı*'dır. Bu, siyasaca Doğu despotizmi¹, dince Sünni Halifeliği geleneğidir.² Ancak Osmanlı'yı despotizm kavramıyla izah etmek mümkün değildir. Çünkü yönetimin başında bulunan Padişah, her istediğini, istediği zamanda yapabilen sınırsız bir yetkiye sahip değildir. Çünkü O'nun yetkilerini sınırlandıran ve kendisinin olduğu gibi bütün yöneticilerin de üzerinde bulunan bir kaideler sistemi mevcuttur. Dolayısıyla, ancak şeriat ve örfün belirlemiş olduğu kanunlar çerçevesinde hareket edilebilir. Bunun en güzel örneğini Yusuf Has Hacib'in "Kutadgu Bilig" adlı eserinde görmek mümkündür. Ancak N. Berkes bu eseri de yanlış anlamaktadır. Çünkü O'na göre bu eser, "Doğu despotizminin bir örneği"³ dir. Hâlbuki Y. H. Hacib'in düşündüğü düzen, hukukî bir düzendir

* İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

Türk tarihine damgasını vuran “Türk cihân hâkimiyeti mefkûresi”nin temelleri Türkistan’da atılmıştır. Bu düşünce ilk defa, büyük bir Türk İmparatorluğu kuran Hunlar ile, özellikle onların hükümdarı Mete ile başlar.

ve kanunlara dayanır. O’na göre güneş ışığının yeryüzüne erişmesi gibi, kanunların memlekete uygulanması ile her şey düzene girer. Bu kanunlar her şeyin, devlet başkanı dâhil herkesin üstündedir. Dolayısıyla kanun hâkimiyeti esastır, keyfiliğe yer yoktur. Ayrıca bu kanunları doğru uygulamak gerekir. Bu hukukî düzende “bey ve kul” ayrımı yoktur.⁴ Yine bu düşüncenin en güzel örneklerini Osmanlı vermiştir. Nitekim bir gayri müslim karşısında aynı seviyede tutularak yargılanan ve kolunun kesilmesine karar verilen, davacının diyete razı olmasıyla kolu kesilmekten kurtulan Fatih Sultan Mehmet, bu örneklerden sadece biridir.

Yine Berkes’e göre Osmanlılar Bizans’ın mirasçısıdır. Bu mânâda Bizans’ın sahip olduğu bütün özellikler Osmanlılara geçmiştir. Dolayısıyla, O’na göre Bizanslıların Batı ve Hristiyanlık dünyasının en üstün efendisi oldukları inancı Osmanlılara geçmiştir.⁵ Bu düşüncenin Türklerdeki tarihî temelleri incelendiğinde Berkes’in ne kadar büyük bir yanlışlık içerisinde olduğu görülür.

Nitekim Türk tarihine damgasını vuran “Türk cihân hâkimiyeti mefkûresi”nin temelleri Türkistan’da atılmıştır. Bu düşünce ilk defa, büyük bir Türk İmparatorluğu kuran Hunlar ile, özellikle onların hükümdarı Mete ile başlar. Hunlar, Tanrı’nın kendilerine yardımcı olduğuna inanıyorlardı. Mağlup olan ve M.Ö. 36 yılında Çinliler tarafından öldürülen Çi-çi adlı Hun hükümdarı İmparatorluğun parçalanma devrinde teslim olmayı reddederken “şimdi ölürsek dünya durdukça kahramanlık şanımız yaşayacak; oğullarımız ve torunlarımız başka milletlerin başbuğları olacaktır” diyordu. Böylece en zor durumda bile cihân hâkimiyeti düşüncelerini devam ettiriyorlardı. Daha sonra bu düşünce Gök-Türklerde görülmektedir.⁶ Dolayısıyla bu mefkûre Türklüğe has bir düşünce ve idealdir. Osmanlı devleti ise bu idealin gerçekleştirilmesi çabasının Türk ve dünya tarihindeki en gerçekçi örneğidir.

Osmanlı’yı Bizans’ın mirasçısı sayan Berkes’e göre Osmanlı Devleti, Bizans’ın çöküş ve dağılımını müteakip, Onlardan kalan öğeleri almıştır. Berkes’e göre kurulan rejimin en önemli öğeleri şunlardır: 1- Halife-Padişah; 11- Bağımlı hizmet sınıfları (kapıkulları), yani hükümdarın toprakları üzerindeki reayayı rapta ve devleti vergi geliriyle beslemeye memur tımar başkanları ve (bunların feodal bey yetkilerini kazanıp da reayayı doğrudan doğruya kendilerine bağımlı yapma gücünü kazanamamaları için) hükümdarın iradesine adanmış yeni bir ordu (Yeniçeri kul

ordusu); 111- Devletin maliyesini ve yönetim mekanizmasını yürütecek bürokrasi. Yine O'na göre Osmanlı Devleti'nin bir Doğudan bir de Batıdan gelme iki kaynağı vardır. Birincisi, nasıl ilk, orijinal İslam kaynağı değilse, ikincisi de o zaman (XIV. yüzyılda) doğmakta olan modern Batı değildir. Osmanlı modern Batıya yabancı ve ona aykırı kalmıştır.⁷

Berkes'in belirtmiş olduğu üç öge de Türkler'in yüzyıllar içerisinde geliştirdikleri kendi bünyelerinden çıkma ve Berkes'in anlayışından farklı ögelerdir. Kaldı ki bu ögeler Bizans İmparatorluğu'nun artıkları asla değildir. O'nun "Halife-Padişah" olarak nitelendirdiği özellik, hem Bizans hem de diğer İslam devletlerinden farklı anlaşılmalıdır. Çünkü Türkler daha Türkistan'da iken Hükümdarlığın Tanrı tarafından verildiğine inanıyorlardı ve kendilerini cihan imparatoru olarak görüyorlardı. Diğer müesseseler ise daha Selçuklular zamanında gelişmiş bulunuyordu. Dolayısıyla daha bu dönemde Bizans'ın zulmünden kaçanlar Türklere sığınmaktaydılar. Çünkü Bizans'daki feodal yapının aksine Selçuklu ve Osmanlı'da halkın refahını kendisi için sorumlu hisseden ve bunu gerçekleştiren bir yönetim söz konusudur.

Muzaffer Sencer ise gerek Eski Türk, gerek Selçuklu ve gerekse Osmanlı yönetim sistemlerini Asya Tipi Üretim Biçimi çerçevesi içinde ele almaktadır. O'na göre Osmanlı toplum yapısında "...toprak mülkiyetinin kamusal bir özelliğinden ötürü, bu toplumda iç devingenlikle reyanın topraktan kopması yani emeğin özgürleşmesi olayının gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. Bu nedenle Osmanlı sisteminin, yüksek mülkiyet hakkının toplulukta kalması anlamında kamusal mülkiyetin temel nitelik olduğu bir başka tip içinde yer alması gerekmektedir. Bu tip de ancak, bilinen evrim aşamaları içinde Asya özelliği çalışmanın nesnel koşullarıyla emek arasındaki 'doğrudan kamusal mülkiyet' ilişkisi olan ve Asya Tipi Üretim Biçimi (ATÜB) olarak adlandırılan üretim biçimidir."⁸ Ancak M. Sencer'e göre, ATÜB kavramı yozlaştırılmış ve çarpıtılmıştır. Bunda sol düşüncenin payı hiç de az değildir. O'na göre söz konusu kavramı ilk geliştiren ekonomistlerimiz aşırı modelleştirici bir yaklaşımla ve Marx'ın bu kavramı geliştirmek üzere başvurduğu Doğu toplumlarının (özellikle Hindistan örneğinin) etkisiyle Osmanlı toplumunu gelişmiş ve karmaşık yapısına çok dar gelen bir kalıba sığdırmaya çalışmışlardır.⁹ Ancak, Sencer'in bizatihi kendisi de ATÜB kalıbının dışına çıkmamış, Osmanlı sistemini sahip olduğu ideolojinin evrim çizgisine yerleştirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Osmanlı'nın söz konusu ideolojiye ait evrim çizgisinin dışında olduğunu görememiştir. Çünkü bunu kabul etmek, mensubu olduğu ideolojinin evrim düşüncesinin iflası demektir.

Barkan'ın da belirttiği gibi Osmanlı devlet yapısını ATÜT kavramı ile açıklamak yanlıştır. Hakikaten "asya üretim tarzı nazariyecilerinin, çok dar ve katı doktriner bir anlayışla, Osmanlı İmparatorluğu'nun iktisadî ve içtimaî bünye bakımından henüz esirlik ve derebeylik çağlarını idrak ve şahıslar için mülkiyet fikri

teşekkül etmemiş, basit ve iptidaî bir varlık olarak yaşayabildiğini iddia etmeleri de, milletlerarası dünya ticaret yollarını murakabe eden büyük liman ve şehirlere, inkişaf etmiş bir para iktisadiyatına, iç ve dış pazar münasebetlerine sahip bulunan ve bu suretle dünya piyasalarına hâkim fiyat hareketlerinin ve malî buhranların tesirlerine tamamiyle açık bulunan bir imparatorluğun iktisadî bünyesine ait hakikatleri inkâr etmek manasına gelmektedir.”¹⁰

Doğan Avcıoğlu da Osmanlı'nın yapısını ATÜT ile açıklayanların yanıldıklarını belirtmektedir. Çünkü Türk çiftçisi tapuyla tasarruf etmekte ve tasarruf hakkı, çocuklarına da geçmektedir. Yani Asya tipinden farklı ve özel mülkiyete hayli yaklaşmış bir tasarruf söz konusudur. Asya Üretim Tarzı'nda yalnızca köy topluluğu vardır, fert ancak bu topluluğun mensubu olarak mevcuttur. Türk köyünde ise, kamucu özelliklerin yanısıra, bireyci özellik hayli gelişmiştir. Ancak Avcıoğlu, köylünün toprağa bağlılığını esas alarak Avrupa'nın “serf”i ile Türkiye'deki “reaya” arasında fazla bir fark görmemektedir. O'na göre Serfin de reayanın da ürettiği ürünün bir kısmı, “arazi sahibi” tarafından alınmakta olduğundan dolayı sömürüye dayalı bir sistem söz konusudur. Yine, O'na göre ürünün bir kısmına el koyan bu arazi sahibinin Avrupa'da senyör, Türkiye'de devlet ve devletin temsilcileri olması, üretim tarzının bu karakterini değiştirmez.¹¹ Ancak her iki sistemin özellikleri dikkate alındığında Avcıoğlu'nun bu görüşüne katılmak mümkün değildir. Zira senyör, üretilen ürünün nerede ise tamamına “el koyarken”, Türklerde ürünün cinsine, üretilen coğrafi bölgenin özelliklerine göre farklılık arz eden, reayanın mağduriyetini kesinlikle önleyici miktarda (keyfilik söz konusu değildir) “vergi alınmaktadır.” Günümüz devletlerinde bile, bu şekilde ayrıntıları ile tespit edilmiş bir adil vergilendirme usulü nadirdir.

Aslında Avcıoğlu bu fikirleri öne sürmesine rağmen, yazmış olduğu aynı eser içerisinde oldukça büyük çelişkiler içerisindedir. Nitekim Osmanlı Sisteminin kanunlar çerçevesinde belirdiğini bilmesine ve Osmanlı'yı feodalizmden ayıran büyük farklara da işaret etmesine rağmen, aslında Osmanlı düzeninin feodalite olduğunu, ancak bunun henüz tartışılması sebebiyle bu düzene “pre-kapitalist” düzen isminin verilmesinin doğru olacağını belirtmesi diğer bir çelişkisini meydana getirmektedir. Bu şekilde çelişkiler ve büyük yanlışlıklar içerisinde bulunması, Avcıoğlu'nun Marksist ideolojinin dışında düşünmemesinden kaynaklanmaktadır. Zira Osmanlı'nın düzenini feodalizm olarak nitelendirdikten sonra kavramın, sahip olduğu düşünce sistemine uymadığını görmektedir. Nitekim bu düşünceye göre feodalizmden sonra kapitalizm aşamasının gelmesi gerekmektedir. Bu sürecin gerçekleşmemiş olması sebebiyle, aynı ideolojinin çerçevesinde düşünen diğer bazı düşünürler Osmanlı düzenini ATÜT kavramıyla açıklayarak söz konusu ideolojinin kalıplarına uymaya çalışırken, Avcıoğlu bu görüşü kabul etmemekte sistemi “pre kapitalist” olarak nitelendirmektedir. Ancak bu kavram altında da anlattığı feodalizmden başka bir şey değildir. Kendisi, hem “çağdaş uygarlık düzeyinin

üstündeydik” fikrini beyan edip ve bunu delillerle ispat ederken, göstermiş olduğu bu delillerin muhalifine Osmanlı’nın yapısını kendilerinden geri bulunan feodal seviyeye indirmektedir.

T. Timur da Osmanlı Devleti’nde sürekli bir feodalleşme temayülü görmektedir: XVI. asrın sonlarına kadar feodal gelişmeler ve anti-feodal önlemler birbirini izlemiştir. Aynı Bizans’ta olduğu gibi Osmanlı Devleti’nde de iki düzeyde feodalleşme eğilimi vardır. Tımar sistemi askeri feodalitenin temelini oluşturmaktadır. Merkezi devlet ve saray yöneticileri ise sivil aristokrasinin öncüllerini teşkil ediyorlardı. O’na göre bütün bu özelliklerine rağmen bu feodal gelişme Osmanlı Devleti’nde klasik biçimini alamamıştır. O’na göre en yaygın ilişkiler komünal ve patriyarkal ilişkilerdir.¹²

İlber Ortaylı ise “ruhanî feodalizm”in mevcudiyetinden bahseder. O’na göre vakıf ve zaviye köylerinde bulunan tarikat liderleri, âdeta ruhani feodaller olarak, maddi ve manevi bir hegemonya ile kontrolcü fonksiyonlarını yerine getirmektedirler.¹³ Ancak, tekke ve zaviyelerin fonksiyon ve statülerine baktığımızda bu görüşe katılmanın mümkün olmadığını görürüz. Nitekim bugün dernekler, kulüpler, vakıflar, huzûr evleri ve bazı resmî kurum ve kuruluşlarca giderilmeye çalışılan ihtiyaçlar, o devirlerde, tekkeler ve vakıflar kanalı ile yürütülmüştür. Dolayısıyla, tekkeler, tarikatların kendilerine ait âyin, zikir ve ibâdetlerini ifa ettikleri yerler olmalarına karşılık, okul, tedâvî ve yardımlaşma müesseseleri, yolcular ve mensupları için misâfir-hâne, bazen bir spor kulübü gibi vazifeleri de görmüşlerdir.¹⁴ Görmüş oldukları bu vazifeleri ve fonksiyonları mukabilinde ihtiyaçları olan geliri temin için, vergiden muaf tutulmaları ve bazı vergilerin kendilerine bağlanması gayet tabiidir. Ancak Barkan’ın da belirttiği gibi boş ve تنها yerleri ihyâ etmiş olan dervişlerin bile birçok vergilerden muaf tutulmadığı, öşür verdikleri ve örfi rüsum için de mîriye maktu bir şeyler ödedikleri görülmektedir. Sıkı bir devlet kontrolü de bu derviş isimli çiftçilerin bilâhare yaptıkları gibi önemli bir kısım devlet gelirini ellerine geçiren bir mütegalibe ve istismarcı sınıf hâline gelmesine mâni olmağa çalışmaktadır.¹⁵ O hâlde Osmanlı Devleti’nde ruhani feodalizmden bahsetmek yanlış olacağı gibi “feodalizm değil, feodal sömürüden söz etmek dahi mümkün değildir.”¹⁶

Ahmet Güner Sayar, Osmanlı sistemini “örf sultanî” olarak isimlendirmektedir. O’na göre gücünü devlet otoritesinden ve onun hükümranlık hakkından alan örfî hukuk, padişahın iradesiyle meydana gelmiştir. Bu irade keyfiliğin dışında, çoğu

Osmanlı
Devleti’nde
ruhani
feodalizmden
bahsetmek
yanlış olacağı
gibi “feodalizm
değil, feodal
sömürüden
söz etmek dahi
mümkün değildir.”

İslam iktisadının eksik rekabet şartlarında fiyatlara müdahale edilmesi gerektiği ilkesi Osmanlı'da uygulama alanı bulmuştur. Bu yüzden tekelci eğilimler engellenmekle birlikte fiyatlara narh konulmuştur.

kez, teamüle, tecrübeye, süregiden kaide, âdet ve kanunlara bağlı idi. Örfî sultanî'nin verdiği kararlar ise çoğunlukla şer'î hükümlerle çatışmaktadır. O'na göre bunun en çarpıcı örneği ise narh uygulamasında görülmektedir.¹⁷ Narh ancak eksik rekabet şartlarında uygulanmıştır. Ayrıca, Osmanlı Sultanlarının keyfî kararlar verebilmesi mümkün değildir. Yine Sayar'ın belirttiğinin aksine örf ile şeriat arasında, hiç değilse açıkça bir çatışma görülmemektedir. Tartışmanın sözkonusu olduğu kararlarda ise amme maslahatının gözetilmiş olması kararların İslam hukuku ile çatışmasına mani olmaktadır.

Esasen, örf, Kur'an ve Hadis kökenli bir kelime olup Türk diline de İslam'ın bu aslı kaynaklarından geçmiştir. Kur'an-ı Kerim'de 21 yerde fiil kalıplarıyla, 2 yerde örf şeklinde, 39 yerde örf mânâsına gelen ma'ruf kalıbıyla kullanılmak üzere 62 yerde geçmekte olan örf, akıl ve dince

güzel kabul edilen, akl-ı selîm sâhibi kimselerce beğenilip çirkin görülmeyen her türlü iyi hareket ve davranışlardır.¹⁸

Hakikaten Osmanlı Devleti Müslüman bir devlettir. Bu Müslüman devletin hukuk nizamı da İslam hukukudur. Ancak, İslam hukuku, ulûl-emre, belli konularda yasama yetkisi tanımıştır. Dolayısıyla Osmanlı Hukukundaki mevzuat hükümleri iki kısımdır; Birincisi, doğrudan doğruya Kur'an-ı Kerim ve Sünnete dayanan ve fıkıh kitaplarında tedvin edilmiş bulunan hükümlerdir ki, bunlara şer'î hükümler, şer'î şerif veya şer'î hukuk denilmektedir. İkincisi, şer'î hükümlerin tanıdığı sınırlı yasama yetkisine veya içtihad esasına dayanılarak, özellikle idare hukuku, anayasa hukuku, malî hukuk, askerî hukuk ve benzeri âmme hukuku dallarına ait hukukî düzenlemeler ile temelini örf-âdet kaideleri, âmme maslahatı gibi İslam hukukunun kabul ettiği tali hukuk kaynaklarını teşkil eden içtihadî hükümlerdir ki, bunlara da örfî hukuk, siyaset-i şer'îye, kanun, kanunnâme vb. isimler verilmiştir. Bu kısımda, ihtilafî ve içtihadî olan meselelerde, şer'î hükümlerle muhalefeti tartışmalı olan hüküm ve müesseseler bulunsa bile, açıkça şer'î şerife muhalifdir denecek hüküm ve müesseseler mevcut değildir.¹⁹ Dolayısıyla nizamı sağlarken adaleti temin etmek ve İslam dünyasında "hisbe" ödevi olarak bilinen koruyuculuk, gözeticilik gibi

görevleri yerine getirmek devletin esasını teşkil etmiştir.

Köylünün refahının sağlanmasında devlet kendini sorumlu tutuyordu. Batı orta çağının tersine, padişahla köylüler arasında hiçbir feodal yetki girmemektedir. Tebeasını keyfi vergiden kurtarmak, Osmanlı siyasetinin temelini teşkil etmektedir. Padişahın şehirlerde “uyruklarının babası” olmak için duyduğu zorunluluk, lonca zanaatları karşısında ticareti elverişsiz bir duruma sokuyordu. Batı’da feodal beyler ve krallar çoğunlukla esnaftan çok tüccarı destekledikleri hâlde, Osmanlı Devleti’nde durum tersine idi.²⁰

Esnafın çalışma alanları hem haksız rekabetin hem de işsizliğin önlenmesi amacıyla tespit edilmişti. Tekelciliği engelleme amacıyla fiyatlara müdahale edilmekteydi. Dolayısıyla İslam iktisadının eksik rekabet şartlarında fiyatlara müdahale edilmesi gerektiği ilkesi Osmanlı’da uygulama alanı bulmuştur. Bu yüzden tekelci eğilimler engellenmekle birlikte fiyatlara narh konulmuştur.²¹ Devlet, böylece, loncaları tüccarların tekeli davranışlarına karşı korurken, aynı zamanda, şehirlere tüzel kişilik ve bağımsız hükümet tanımayarak tüccar kapitalist oligarşilerinin kurulmasını önlemiştir. Büyük devlet memurlarına, birçoklarını tarımda olduğu kadar ticarete de yatırım yapmağa heveslendirecek kadar büyük gelirler sağladığı hâlde, bu yollardan elde edilmiş olağandışı herhangi bir büyük servetin müsadere²² edilerek devlet hazinesine geçirilmesi muhtemeldir.²³

Görüldüğü gibi, Osmanlı Devleti’nde örf-şeriat çatışması olmadığı gibi, Batıdaki feodal yapının tersine Osmanlı’da feodalleşmeyi önleyici tedbirler alınmıştır. Fethettikleri yeni yerlerde feodal bir yapıyla karşılaşan Osmanlılar, buradaki yapıyı değiştirme yoluna gitmişler ve ezilen halklara müslim-gayri müslim ayrımı gözetmeden devletin koruyucu ve gözetici kapısını açmışlardır. Bu vazifelerini de, ne sadece şehirlere ne de sadece köylere uygulamışlar, her bölgeyi aynı nisbette gözetmişlerdir.

Osmanlı yönetim sistemine yönelik bir diğer nitelendirme de sistemin *teokratik* olduğu şeklindedir. Bunlardan Muzaffer Sencer’e göre Osmanlı toplumunun yönetimde miras aldığı İslam devleti, kuruluşunda din ve devlet işlerinin tekelleştiği bir teokratik yapı göstermiştir. Bu sebeple ilk Osmanlı yönetim sistemi, kuruluşunda rol oynayan faktörlerden dolayı bir teokratik monarşi biçiminde belirmiştir.

Osmanlı Devleti’nde örf-şeriat çatışması olmadığı gibi, Batıdaki feodal yapının tersine Osmanlı’da feodalleşmeyi önleyici tedbirler alınmıştır.

İslamî esaslara göre hâkimiyet sadece Allah'a aittir. Dolayısıyla, Halife veya Sultan, Allah'tan aldığı hâkimiyetin temsilcisi değildir; esasen İslam milletinin vekili durumundadır.

Dolayısıyla, Sencer'e göre, yönetim, hâkimiyet hakkını Allah'tan aldığı varsayılan padişahın mutlak otoritesine dayanmıştır.²⁴ Bernard Lewis, "Halifetullah" ünvanını ilâhî bir monarşi hakkı, doğrudan Allah'tan gelen bir otorite iddiası olarak görür.²⁵ Bozkurt Güvenç'de Osmanlı Devleti'ni teokratik bulmaktadır. Ancak, O'na göre Batılıların tanımladığı mânâda mutlak ve despot değil ama patrimonyal bir devlettir.²⁶ Yine C. Üçok ve A. Mumcu da Osmanlı Devleti'ni saf bir İslâmî devlet olarak görmemekle birlikte devleti genel yapısı itibarıyla teokratik olarak nitelendirmektedirler. Onlara göre devletin temelindeki İslamî görüş ihtiyaçlara ve şartlara göre uygulamada yararçı (pragmatist) bir niteliğe bürünmüştür. Ancak İslamî renk hiçbir zaman bozulmamıştır.²⁷ Bahri Savcı

da Osmanlı Devletini "teokratik mutlak monarşi" olarak nitelendirmekte ve bunu üç sebebe bağlamaktadır. Birincisi, iktidarın bir hanedandan gelen bir tek kişiye ait olması sebebiyle; ikincisi, İktidarın bizatihi İlahî karakterde oluşu sebebiyle, Nihayet son olarak, iktidarın hiçbir yeryüzü kurumunca, hiçbir müessese ve yol ile sınırlanmayışı, paylaşılmaması, ondan hesap istenmemesi sebebi²⁸ ile bu iktidar, bir mutlakçı teokratik monarşidir.²⁹ Benzer şekilde Ali Fuat Başgil de Gülhane Hattı'nın ilanına kadar olan dönemi "dine bağlı devlet sistemi" adını vermektedir ki bu teokratik devletin karşılığıdır. 1839'dan sonraki devreyi ise "yarı dinî devlet" olarak nitelendirmektedir.³⁰ Ancak bu görüşlere katılmak mümkün değildir. Zira gerçekleri yansıtmaktan uzaktır.

Nitekim Batı siyasî düşünce sisteminde teokrasi, Tanrı'nın egemenliği ya da Tanrı adına yürütülen egemenlik demektir. Teokratik devlette yöneticiler, Tanrı tarafından görevlendirildiklerini, hatta O'nun yeryüzündeki gölgesi ve temsilcisi olduklarını söyleyerek otoritelerini güçlendirirler. Teokratik devlette, yöneticilerin otoriteleri ilahî nitelikli ve sınırsızdır. Dolayısıyla burada bir grup din adamlarının tartışılmaz hâkimiyeti söz konusudur.³¹ O hâlde teokrasi, devlet iktidarını ruhbanın kullandığı ve devlet müesseselerinin kilise dogmaları doğrultusunda faaliyet gösterdiği rejimin adıdır. Bu çerçevede ruhban ve kilise dogmalarının hâkimiyetinin olmadığı, hatta sadece birinin olduğu sisteme başka bir ad verilebilir. Dolayısıyla, onu teokratik olarak adlandırmak âmiyâne bir benzetme olarak kalır, ilmî bir nitelendirme olamaz.³² Teokrasi kavramının söz konusu özelliklerine binaen Osmanlı

Devleti'ni bu kavram ile izah etmek mümkün değildir. Çünkü İslamî esaslara göre hâkimiyet sadece Allah'a aittir. Dolayısıyla, Halife veya Sultan, Allah'tan aldığı hâkimiyetin temsilcisi değildir; esasen İslam milletinin vekili durumundadır. Hâkimiyetin kaynağı ilahî irâde olduğundan, sultan şer'î hukuka aykırı hareket edemeyecektir. Ettiği takdirde kendisine temsil yetkisi veren müslümanlar onu görevden alabilecektir. Osmanlı Padişahlarının hal'ında mutlaka fetvaya³³ müracaat edilmesinin sebebi budur.³⁴

İslamiyette ruhban sınıfı bulunmadığından Osmanlı'da da böyle bir sınıfı görmek mümkün değildir. Ayrıca Halife, papa ve kardinaller gibi yanılmaz bir ilahî kişilik olmadığından Osmanlı devletini teokratik olarak nitelendirmek mümkün değildir.³⁵ Zira İslam'da yanılmazlık makamı, vahye mazhar olanın (Peygamberin) vasfıdır. Ne padişah, ne şeyhülislam, ne de bir başkası kendisini bu makamda göremez. Bu sebeple "Zıllullahi filalem" kavramının mânâsı bu anlayışın dışında düşünülemez. Adil sultan için kullanılan bu tâbirin mânâsı, 'Allah sadece hayr'dan hoşnud olur. Şerre rızâsı yoktur. Hayır yolunda olan, Allah yolunda olandır. Allah yolunda olmak; kemal sıfatlarının tecellisine, kulluk ölçüsüne mazhar ve tâbi olmaktır. İnsan bunun için Halife-i Rahman'dır. Adil Sultan, Allah'ın adl sıfatının tecelli gölgeleriyle şereflenir.'³⁶ Bu sebeple Osmanlı Sultanlarının kullandıkları "Zıllullahi filâlem" sıfatının zahirî mânâsına bakarak onları teokratik devletin mutlak hâkimi olarak görmek mümkün değildir. Esasen halk arasında da Padişah İlâhî sifata haiz insanüstü bir varlık olarak görülmemiş, bu "mağrurlanma padişahım senden büyük Allah var" deyişi ile dile getirilmiştir. Ancak, belirtmiş olduğumuz sıfatları gereği de saygı duyulmuştur.

Esasen Şerif Mardin, Osmanlı yönetimini hem İslamî hem de bürokratik bulmaktadır. O'na göre devlet dininin İslam olması ve sultanın aslî rolünün İslam toplumunun lideri olarak görülmesi anlamında İslamî; Osmanlı memurlarının devleti korumaya yönelik çeşitli uygulamaları açısından ise bürokratikdir.³⁷ Ancak, işbilir, amprik ve pragmatik düşünebilmek, bürokratik tarzda bir yaklaşım

başta Osmanlı sultanları olmak üzere bütün Müslüman Türk sultanları, şer'î şerif denilen hukuk ile kayıtlıdır ve asıl hâkimiyet sahibi olan Allah'a ve O'nun kanunlarına karşı manen de olsa sorumludur.

içerisinde olmak için İslam'ın dışında olmak gerekmez. Gerçekte, şer'i çerçevenin dışında olmaksızın, yöneticilere "amme maslahatı" noktai nazarından hareket etme serbestisini bizatihi İslamî esaslar sunmuştur.

Yine, Osmanlı Devleti'nin yönetim sistemini kayıtsız şartsız mutlak bir monarşi olarak vasıflandırmak mümkün değildir. Zira mutlak monarşide hâkimiyet hükümdarda olup, hükümdar hiçbir bağlayıcı kurula tâbi değildir. Hâlbuki başta Osmanlı sultanları olmak üzere bütün Müslüman Türk sultanları, şer'î şerif denilen hukuk ile kayıtlıdır ve asıl hâkimiyet sahibi olan Allah'a ve O'nun kanunlarına karşı manen de olsa sorumludur.³⁸ Esasen İslamiyet'te her türlü istibdada, ahkâm-ı Kur'aniyye dışındaki her türlü keyfiliğe karşı direnmek için birçok yollar vardır. Dolayısıyla İslamiyet bir kanun ve nizam hâkimiyeti (nomokrasi)dir.³⁹ Bu çerçevede Osmanlı devletini despotik⁴⁰ olarak nitelendirmek de hatalı olacaktır. Bir tarafta despot olarak nitelendirip diğer taraftan sultanın örf ve şeriat'tan teşekkül eden hukuk kaideleri içinde görmek bir çelişki arz etmektedir. Zira kanunlar çerçevesinde hareket etme zorunluluğu olan, yasama yetkisinin sınırlı ve denetime tabi olduğu sultanlar en fazla iktidarları açısından güçlü ve karizmatik olarak nitelendirilebilirler. Hâlbuki Osmanlı kendi adını kendisi koymuştur ki o da "Devlet-i Aliyye"dir. Dolayısıyla Osmanlıyı bu ismin manası çerçevesinde düşünmek icap eder.

1 "Montesquieu, Doğu despotizminden söz eder. Düşünmez ki despotizmin âlâsı, perestîşkân olduğu İngiltere'de ve tebası bulunduğu Fransa'dadır... Ne garipdir ki bu hayalperest ve hayâsız yazarın (Türkler eşek olarak Yahudileri cehenneme taşıyacaklardır demektedir) Doğu'ya izafe ettiği despotizm bir çok Batılı yazar tarafından münakaşasız benimsenir... bizim köksüz ve ufuksuz aydınlarımız da tarihimizi karalamak için Montesquieu'nün coğrafi kaderciliğine sınırlar".
Kaynak: MERİÇ, C.: Bu Ülke, İst., 1992, sh. 193.

2 BERKES, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, sh. 25-26.

3 BERKES, N., age., sh. 26.

4 KEZER, A., Türk ve Batı Kültüründe Siyaset Kavramı, sh. 91.

5 BERKES, N., age., sh. 35.

6 TURAN, O.: Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, sh. 155-158.

7 BERKES, N., age., sh. 35-36.

8 SENCER, M. (1982), Osmanlı Toplum Yapısı, İst., sh. 17.

9 SENCER, M., age., sh. 353.

10 BARKAN, Ö.L. (1980), Türkiye'de Toprak Meselesi, Toplu Eserler I, İst., sh. 852.

11 AVCIOĞLU, D.: Türkiye'nin Düzeni, I, sh. 13-28.

12 TİMUR, T. (1994), Osmanlı Toplumsal Düzeni, Ank., , sh. 293, 295-296.

13 ORTAYLI, I. (1979), Türkiye İdare Tarihi, Ank., sh. 117.

14 GÜNDÜZ, I. (1989), Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, İst., sh. 84-85.

- 15 BARKAN, Ö.L., Kolonizatör Türk Dervişleri, tarihsiz, sh. 56-57.
- 16 TANDOĞAN, O. (1988), Sosyal Hareketler Sosyolojisi, Ank., sh. 128.
- 17 SAYAR, A.G.: Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması, sh. 70-79.
- 18 YARDIM, A. (1988), "İslamiyet Karşısında Türk Örf ve Adetleri", Türk Münevverinin Müşterek Fikir ve İman Zemini, (hızl. S. BAŞER), İst., sh. 105.
- 19 AKGÜNDÜZ, A. (1990), "Osmanlı Amme Hukuku Hakkında Bazı Tesbitler", Türkiye Günlüğü, Sayı 11, sh. 87-91.
- 20 MARDİN, Ş.: Din ve İdeoloji, sh. 82.
- 21 TABAKOĞLU, A. (1989), "İslam Fiyatlama İlkelerinin Osmanlı Dönemindeki Uygulaması", 5. Milletlerarası Türkoloji Kongresi Tebliğler, III. Türk Tarihi, c.2, İst., sh. 629-630.
- 22 T. Timur müsadere sistemini devleti tam bir sınıf aracı haline gelmesinde engel teşkil eden bir uygulama olarak görmektedir. O'na göre "Merkezi devlet, farklı bir üretim temelinde ve farklı sınıflardan oluşan bir yapıda ortaya çıkan bonapartist devlette (sınıflararası denge durumunda ortaya çıkan devlet) olduğu gibi çeşitli sınıflar arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Bu yüzden varlıklı sınıflar için dikkati çekecek kadar zenginleşmek tehlikeli bir şeydi ve bunlar çoğu kez servetlerini gizliyorlardı. Bu durumdaki devlet ricalini tehdit eden müsadere silahı, başlangıçta nüfuz suistimaline karşı uygulanırken, sonraları tüm servetleri tehdit eden bir hâl aldı. Buna paralel olarak Osmanlı devleti bir bütün olarak reayayı varlıklı sınıflara karşı koruyordu". TİMUR, T.: Osmanlı Toplumsal Yapısı, sh. 248-249.
- 23 MARDİN, Ş., age., sh. 82-83.
- 24 SENCER, M., (1986), Türkiye'nin Yönetim Yapısı, İst., sh.46.
- 25 LEWIS, B. (1992), İslam'ın Siyasal Dili, (çev. F. TAŞAR), İst., sh. 73.
- 26 GÜVENÇ, B. (1993), Türk Kimliği, Kültür Tarihinin Kaynakları, Ank., sh. 188.
- 27 ÜÇÖK, C.-MUMCU, A. (1993), Türk Hukuk Tarihi, Ank., sh.179.
- 28 Halbuki bu düşüncenin tutarlı hiçbir yanını görmek mümkün değildir. Zira, Osmanlı padişahı bazı konularda (katl, harp ilanı gibi) dinî otoritelerin fetvasına müracaat etmek zorundaydılar. Bunun dışında mevcut kanunlar, örf ve âdet de ilk anda onu bağlar. Böylelikle iktidarı ulemanın reyî, kurulu düzen ve gelenek tarafından sınırlanmıştır. bk. ORTAYLI, İ.:Türkiye İdare Tarihi, sh.139-140.
- 29 AVCI, B. (1978), "Türkiye'deki Anayasa Hareketleri ve Şimdiki Anayasa", Armağan, Kanun-u Esasî'nin 100. Yılı, Ank., sh. 6.
- 30 BAŞGİL, A.F. (1991), Din ve Lâiklik, İst., sh.192.
- 31 KARATEPE, Ş (1989), Osmanlı Siyasî Kurumları, Klasik Dönem, İst., sh. 142.
- 32 YAZICIOĞLU, H. (1993), Bir Din Politikası Lâiklik, İst., sh. 172-173.
- 33 Yavuz Sultan Selim Şeyhülislam'ın ağzını arar ve sorar:
- Şeriaten ayrılırsam ne yaparsın?
Zembilli hükmü yapıştırır:
- Hemen hal'ine fetva veririm!
- 34 CİN, H.-AKGÜNDÜZ, A. (1990), Türk-İslam Hukuk Tarihi, İst., sh., 183-184.
- 35 KARATEPE, Ş., age., sh. 142.
- 36 SELİM, A. (1991), Din-Medeniyet ve Lâiklik, İst., sh. 272.
- 37 Mardin'in "Bürokratik" yönetim ile nitelendirdiği husus, "hayatın en önemli yönünü oluşturan

sosyal ilişkilerin güç boyutu üzerinde dikkatini yoğunlaştıran bir grup laik (seküler) memur arasındaki özel bir tavrın ürünü idi. Bu memurlar, iş bilir, amprik görüşlü ve pragmatik idiler”: MARDİN, Ş.: “Türkiye’de Din ve Laiklik”, (çev. F. UNAN), Türkiye’de Din ve Siyaset, Makaleler 3, (drl. M. TÜRKÖNE-T. ÖNDER), İst., 1991, sh.42-43.

38 CİN, H.-AKGÜNDÜZ, A., age., sh. 184.

39 MERİÇ, C. (1992), Bu Ülke, İst., sh. 170-171.

40 Taner Timur Osmanlı devlet yapısını “merkezi-despotik” bir yapı olarak nitelendirmektedir. O’na göre “Osmanlı devleti, Osmanlı toplumundaki çeşitli üretim biçimlerinin ve bunlara tekabül eden sınıflaşma eğilimlerinin savaş ortamını teşkil etmiştir. Bu yüzden Osmanlı devletinde, sık sık karşılaşılan kriz dönemlerinde padişah dahil, kimsenin ne can, ne de mal güvenliği yoktur. Osmanlı despotizminin somut ifadesi budur. Bununla beraber bu despotizm tamamen keyfi yönetim anlamına gelmemektedir. Osmanlı devleti devamlı olarak bir hukukî-ideolojik kılıfa bürünmektedir.” bk. TİMUR, T.:Osmanlı Toplumsal Düzeni, sh. 241, 270.