

## KANUN, YASALLIK VE MEŞRUIYET: OSMANLI'DA MEŞRUIYET MESELESİ HAKKINDA BİR DENEME

İpek YOSMAOĞLU\*

Tipik bir Orta Doğu devleti olarak kabul edilen Osmanlı devletinde hükümdarın meşruiyetinin kaynağı nedir? Bir yandan gücü sınırlanmayacak otokratlar, diğer taraftan ismi kanun koyuculukla anılan padişahlar yetiştiren bu devletin hükümdarının meşruiyeti kanuniyet sınırları içinde mi belirlenmiştir? Sultanın otoritesi ne ölçüye kadar kanunla sınırlanır, veya tam tersine kanun mu sultanın kişiliğinde haklılık bulur? Kanundan kanuniyete, oradan da meşruiyete ulaşan rasyonel akış Osmanlı sultanının meşruluğu için de geçerli midir, yoksa meşruiyet Osmanlı'da ille de bir hukuk sistemine dayanması gereken bir kavram değil midir? Bunlar "Osmanlı'da meşruiyet meselesi denildiğinde" aklı ilk gelen sorular. Bu soruları çoğaltmak ve başka sorulara ulaşmak mümkün, ancak öncelikle gerekli olan genelleştirilmiş bir "meşruiyet" tanımı yapmak. Bu tanımı "sultanizm"i ayrı bir hükmetme biçimi olarak tasnif eden Max Weber'den alabiliriz.<sup>1</sup> Weber'e göre demokratik olsun olmasın meşruiyet her tür hükmetme biçiminin temelidir. Ona göre meşru hükümetin üç genel şekli vardır: rasyonel, geleneksel ve karizmatik. Bunlar ise sırasıyla şöyle şekil bulurlar: rasyonel bir bürokrasi, patriyarkalizm ve kişisel otorite.<sup>2</sup> Osmanlı sultanının hükmetme yetkisi geleneksel kategorisine dahildir, ve otoritenin "öncelikle kişisel takdire bağımlı işlediği",<sup>3</sup> özel bir durum teşkil eder, bunun adı da "sultanizm"dir. Rasyonel ve geleneksel hükmetme biçimleri arasındaki temel fark bunları karakterize eden hukuki sistemlerde ifadesini bulur: "*Bürokratik hükümette icra*

\*Princeton Üniversitesi, Yüksek Lisans Öğrencisi.

<sup>1</sup>Max Weber *Economy and Society*, çev. G. Roth ve C. Wittich, Berkeley: University of California Press, s. 231. Burada not edilmesi gereken, bu tanımın makalenin belirleyici çerçevesi olmaktan çok bir referans noktası olarak kullanılacağıdır. Weber'in "sultanizm" tiplemesinin bir tahlili Halil İnalcık'ın "Comments on Sultanizm: Max Weber's Typification of Ottoman Polity" makalesinde bulunabilir, ed. C. Issawi ve B. Lewis, *Occasional Papers*, Princeton, 1972.

<sup>2</sup>Max Weber, *Economy and Society*, s. 213-245.

<sup>3</sup>a.g.e., s. 232. Bu makalede yararlanılan yabancı dillerdeki eserlerden yapılan tüm çeviriler yazara aittir.

edilen düstur iktidarlardaki kişinin belirli bir kural koyması için gereken meşru otoriteyi kurumlaştırır. Patriyarkal hükümdarın emirlerinin meşruiyeti kişisel itaat ile teyid edilir, ve murakebe kuvvetinin yalnız doğruluğu ve sınırları "düstur"lardan kaynaklanır. Lakin bu düsturlar gelenek tarafından icra değil takas edilirler.<sup>4</sup>

Bu paragraftan çıkarabileceğimiz üç önemli nokta vardır: İlk olarak, Weber beklenilebileceğin aksine, rasyonel kanuniyet ve demokrasi arasında bir bağ kurmuyor, ikincisi, her iki hükümet biçiminde de hükmedilenlerin meşruluğa "inanıyor" olduklarını var sayıyor ve üçüncü olarak da geleneksel otorite altında hukukun "doğmatik" karakterine işaret ediyor. Bu son noktaya ileride değineceğiz; ilk nokta ise daha çok modern, özellikle de "sosyal" devlet kavramlarını ilgilendiriyor.<sup>5</sup> İkinci noktaya ise burada yakından bir göz atmakta yarar var. Weber'e göre her hükmetme şekli "kendi meşruiyetine inancı kurmak ve yetiştirmek zorundadır."<sup>6</sup> Görülüyor ki, bu sınırlama meşruiyet meselesini dairesel bir kavram<sup>7</sup> şekline sokarak bir totolojiye indiriyor: meşruiyet vardır, çünkü var olduğuna inanılır. Aslında, modern devlet öncesinde tamamen soyut bir hukuki sisteme dayanan meşruiyet kavramından söz etmek mümkün değildir, ancak bu, meşruiyetin modern-öncesi devlet için de bir mesele teşkil etmediği anlamına gelmez. Bu bağlamda soru bir ikna meselesi halini alır: Meşruiyete inandırılması gerekenler kimlerdi? Sorunun cevabı da oldukça basit: Küçük bir gurup veya tek bir kişinin çoğunluğu yönetmesi söz konusu olduğuna göre, bu durumun meşruiyetine kâni olması gerekenler de tebaadan başkası değildir. Ancak pratikte, güçleri yettiği sürece kitleleri meşruluklarına "ikna" etmekle pek de uğraşmayan Osmanlı<sup>8</sup> örneği için bunun böyle olduğunu söylemek mümkün değil. İşte ele almaya çalışacağımız asıl konu da bu; yani "meşruiyet" kavramının Osmanlı'daki telâkkisinin tekâmülü. Bu kavramın, Osmanlı Devleti'nin küçük bir sınır beyliği halinden, üç kıtaya hükmeden bir imparatorluk haline geldiği, en sonunda da "Avrupa'nın hasta adamı" olarak tarihe veda ettiği güne kadar bütün değişim aşamaları bu kısa makalede ele alınmayacak olsa bile en azından böyle bir sürecin kaba hatlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Osmanlı hanedanı'nın ortaya çıkışı hâlâ bütünüyle tahlil edilememiş bir konu.<sup>9</sup> Eldeki verilerin azlığı bir Osmanlı "ethos"<sup>10</sup>unu bırakın tekrar "inşa" etmeyi, anlamayı

<sup>4</sup> a.g.e., s. 1006.

<sup>5</sup> Weber'in "kanun ahlaktan bağımsız olarak kendi rasyonalitesine sahiptir" görüşünün çok iyi bir eleştirisini Jürgen Habermans'ın "Law and Morality" makalesinde bulmak mümkün, *The Tanner Lectures on Human Values*, ed. S. M. Mc Murrin, Salt Lake University City, of Utah Press, 1988.

<sup>6</sup> Weber, *Economy and Society*, s. 213.

<sup>7</sup> Foucault bu dairesel kavramı "kendi kendini zikr eden egemenlik" olarak adlandırıyor, ve Machiavelli'nin Prens'ine referansla bunu "yöntem/tehdit" meselesinden ayırd ediyor, bk. Michel Foucault, "Governmentality," *Ideology and Consciousness*, VI (1979), s. 12.

<sup>8</sup> Burada "Osmanlı" ile kastedilen yönetici sınıftır; bu yönetici sınıfın kısa bir tanımı için bk. Norman Itzkowitz, *Ottoman Empire and the Islamic Tradition*, Chicago, Chicago University Press, 1972, s. 60.

<sup>9</sup> Bu konuyla ilgili temel eserler kronolojik sırasıyla; H. A. Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire*, Oxford, 1916, Fuad Köprülü, *Les Origins de L'Empire Ottoman*, Paris, 1935; Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, New York, 1938. Bütün bu tezleri önemli kriterlerini de ele alarak gözden geçiren bir eser

dahi neredeyse olanaksız kılıyor, ancak günümüze kadar gelen destanlardan anladığımız kadarıyla Osmanlılar'ın gerçekten de kendilerini farklı bir kimlikle tanımlamaya çalıştıklarını söyleyebiliriz. Bunun en önemli örnekleri Osmanlılar'ın Aleaddin Keykubat'a bağlanan bir soyağacı çıkararak Selçuk'un meşru mirascısı olma, ve Kayı boyu'ndan gelmeleri dolayısıyla bütün Oğuz halklarına hükmetme hakkına sahip olduklarını ispat çabalarında görülmekte.<sup>11</sup> Burada dikkat edilmesi gereken bir husus meşruiyet kavramının bir beyliğin yönetici sınıfı için -kendilerini diğer beyliklerden farklı kılmak için son derece gerekli olsa da- taşıdığı anlamın, bir imparatorluğu yöneten hanedan için taşıdığı anlamdan çok farklı olduğudur. Görünen şu ki, diğer beylikler arasında Osman'ın beyliğine gaza akınlarının meşru öncüsü olma hakkını veren ayırd edici özellik her şeyden önce onun etrafındaki gazilerin "daha iyi" gaziler olmalarıydı. En önemli kaygısı hayatlarını kazanmak olan gaziler için ganimet sağlayan akınlar devam ettiği sürece<sup>12</sup> "meşruiyet" fazla da akla takılan bir soru olmuyordu. Aslında, Timur'un Beyazıd'ı yenmesi ile eski Selçuk Beyliklerinin hemen tekrar kurulması örneğinde de görüldüğü üzere, "ilk" Osmanlı İmparatorluğu'nun "meşruiyet" hususunda çok da kuvvetli bir iddiası olamamıştı.

Bu noktada Osmanlılar'ın Ankara Savaşı'nı takip eden otuz yıl içinde eskisinden de kuvvetli bir biçimde tekrar tarih sahnesine dönmüş olmalarının, kendilerini "gaza" savaşının gerçek ve tek temsilcisi olarak kabul ettirmiş olmaları ile ilgili olduğu savunulabilir. Ancak yine de bu durum -Anadolu'nun onbeşinci yüzyıl başındaki vaziyeti gibi diğer etkenlerle birlikte<sup>13</sup> -Osmanlılar'ın timar sistemi aracılığı ile eyaletlerin idari sisteminde bir "devamlılık" sağlamaya muvaffak olmalarının eseridir.<sup>14</sup> Yani, Osmanlılar'ın kuruluş aşamasındaki meşruiyeti kendi ürünleri olan bir soyağacı veya efsane ile değil, askerî ve malî teşkilatları ile tescil edilmiştir. Bununla beraber, daha merkezileşmiş bir devlete doğru yol alınmaya başlanması ile birlikte "meşruiyet" de farklı bir mesele halini almıştır. Osmanlı otoritesine karşı ilk ayaklanmalar, bazı çevrelerin hanedanın meşruiyetine "inandırılma" güçlüklerine dikkat çeker. Bu tür ayaklanmalara bir örnek olarak gösterilebilecek Şeyh Bedrettin isyanı "âl-i Osman" a karşı sultanlık iddiası ile çıkan ilk dolaysız meydan okuma olması itibarıyla oldukça

---

geçtiğimiz sene yayımlandı: Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley, University of California Press, 1995.

<sup>10</sup>Kafadar tarafından *Between Two Worlds* adlı kitabında kullanılan terim; kitap her ne kadar bunun yeniden inşasını hedeflese de, bu hedefi gerçekleştirebilmek için gereken verinin azlığı kitabın en önemli zorluğunu oluşturuyor.

<sup>11</sup>Osmanlılar'ın ortaya çıkışını anlatan efsanelerin bir tartışması için bk. Colin Imber "The Ottoman Dynastic Myth," *Turcica*, XIX (1987) s. 7-27.

<sup>12</sup>"Osman'la işbirliği edenler için tek ödül zafer ve şehidlik değildi; servet te kazanılacaktı, zira Osmanlılar'ın ellerinde tuttıkları bölgeler Konya ve İstanbul arasında önemli ticaret yollarının üzerinde duruyordu." Itzkowitz, *Ottoman Empire*, s. 11.

<sup>13</sup>Bu koşulların ayrıntılı bir anlatımı için bkz. Halil İnalcık, "The Emergence of the Ottomans," *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, A. Kl Lambton ve B. Lewis, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, s. 280.

<sup>14</sup>Halil İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest," *Studia Islamica*, III (1954) s. 105; "The Emergence" s. 280.

ilginçtir.<sup>15</sup> Osmanlı devletinin kuruluşu aşamasında, yerel halklarla ilişkilerin ilimliliğini sağlamakta önemli ölçüde yararlanılmış olan dervişler gibi belirli bir özerkliğe sahip olan gruplarla<sup>16</sup> –merkez arasındaki yakın ilişki otoritenin kendisini daha fazla hissettirmeye– başlamasıyla gerginleşmiş; merkezi bu türden heterodoks çevrelerle çatışmaya girmesi kaçınılmaz olmuştur. Tabii ki bu çatışmanın sonucunu belirleyen, merkez lehine işleyen salt "güç" olmuştur -ki burada güç aynı zamanda "meşruiyet" olarak anlaşılmalıdır.

Yıldırım Beyazıt döneminde ancak bir provasını gördüğümüz, Osmanlı hanedanının otoritesini kuvvelendirme süreci, özellikle de bir kul kurumunun teşkili<sup>17</sup>, Fatih döneminde bütün ihtiyamı ile sahneye çıkmıştır. "Herşeye kâdir" Osmanlı Sultanı'nın tartışmasız en iyi örneği olan Fatih'in dönemi Osmanlı'da egemenlik, dolayısıyla da "meşruiyet" kavramının gelişiminde bir dönüm noktasıdır. Sultan Mehmed 1451'deki ikinci cülusunda, ayaklanma eşiğindeki yeniçeriler'in isteklerini yerine getirmek zorunda kalarak tahtı çıkışta dağıtılın "cülus akçesi" geleneğini başlatmıştır<sup>18</sup>. Bu olay Mehmed'in hep vurgulanan "otokrat" kişiliği ile pek uyumlu görülmesi de, birkaç gün sonra azledilen Yeniçeri Ağası'nın âkibeti takib edecek dönemde iplerin kimin elinde olacağını küçük bir göstergesidir. Burada Fatih'in ödünsüz egemenliğinin ayrıntılı örneklerini tekrarlamak gereksiz, ancak bu dönemde at iki olaya değinmek Osmanlı'da "meşruiyet" mescesinin kavranması açısından gereklidir. Bu iki olay İstanbul'un fethi ve fethi müteakip Çandarlı Halil Paşa'nın katlidir.

İstanbul'un fethi, sahihliği asla isbat edilememiş olan bir hadis nedeniyle sonunda Osmanlılar'ı "gaza"nın gerçek liderleri haline getirmiştir, ancak Osmanlılar'ın İslam halklarının liderliğine oynamaları asıl Mekke ve Medine'nin kontrolünü Memluk'ların elinden almalarıyla vurgulanmaya başlamıştır. Dışarıdan gelen tehditler söz konusu olduğunda, Mehmed'in kuvvetli noktaları, temsil ettiği makamın dinî karakteri değil,

<sup>15</sup>Bu isyanın genellikle dini yönü vurgulanmış olsa da Bedreddin'in dinsizlik değil, ihanet suçuyla yargılanıp mahkum edilmesi ilginçtir; bu konu için bk. H. J. Kissling, "Badr al Din," *Encyclopedia of Islam* (2), II, s. 869; Franz Babinger, "Scheich Bedr ed-Din, der Sohn der Richter von Simaw," *Der Islam*, XI (1921), s. 1-106.

<sup>16</sup>Bu gruplara verilecek en önemli örnek, yeni fethedilen bölgelerde heterodoks bir tür İslam propagandası yapan, ve böylelikle yöre halklarını İslamlaşmasını kolaylaştıran dervişlerdir; dervişlerin Bakanlarda Osmanlı yayılmasında oynadıkları rol için bk. Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler," *Vakıflar Dergisi*, II, s. 279-304. Ancak ilginçtir ki, bu derviş gurupları her zaman merkezi otoritenin hoşgörüsü ile karşılaşmıyorlardı, ve merkeze bağlılığın tam olarak yerleşmesi aşamasından sonra potansiyel anarşi tehlikesi olarak görülüyordu. Çeşitli derviş gurupları ve merkez arasındaki ilişkiler için bk. Ahmet Ocak, "Quelque Remarques sur les Role des Derviches Kalenderis dans le Mouvements Populaires et les Activites Anarchiques aux XVe et XVIe siecles dans L'Empire Ottoman," *Journal of Ottoman Studies*, III (1982), s. 65-80.

<sup>17</sup>İnalcık'a göre Beyazıt döneminde tamamen örfi hukuka dayalı bir kul sistemi kurulmuş ve askeri bir idare biçimi kurabilmek için Beyazıt daha sonra Fatih'in de yapacağı gibi Vakıf mallarına el koymaktan çekinmemiştir. Halil İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş," *Sosyal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XIII (1958), tekrar basım, İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, İstanbul Eren, 1993, s. 323.

<sup>18</sup>Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, çev. R. Mannheim ed. W.C. Hickman Princeton, Princeton University Press, 1978, s. 71.

kumanda ettiği ordunun becerisi ve yönettiği imparatorluğun etkin bir biçimde işleyen idari teşkilatlanmalarıdır. Ancak, bir de Osmanlı hanedanına içeriden gelebilecek tehditler vardır ki; bunların en önemlisi Osmanlı ailesine rakip olabilecek potansiyele sahip, geleneksel olarak devlet işlerinde önemli söz sahibi olmuş başka ailelerdir. Bu ailelere verilebilecek en iyi örnek olan "Çandarlıları" Fatih, kendisine has yöntemlerle ortadan kaldırmıştır.

Kulkökenli memurların Osmanlı devlet teşkilatında hakimiyet sahibi olmaya başlamaları II. Murad dönemine kadar öncelerden başlayan bir sürecin sonucuydu, Çandarlılar ise bu süreç içinde ağırlığını muhafaza edebilmiş nadir birkaç Anadolu ailesindendi<sup>19</sup>. Osmanlı sarayı'na birçok vezir veren Çandarlılar, bu özellikleri ile Osmanlı ailesi'nin yanında çok önemli bir güç odağını temsil etmekte idiler. Bu tabii ki, gücünün mutlaklığına inanmış bir sultan olan Fatih için tahammül-ferasa bir durum oluşturmaktaydı. Bizans'a son veren zaferinden; yani artık lalalarının nasihatlerine ihtiyaç duyan genç bir şehzade değil, gerçek bir hükümdar olduğunu ispat ettikten sonra Mehmed'in ilk icraatı, otoritesinin önünü yeterince tıkadığı kanaatinde olduğu Çandarlı Halil Paşa'dan kurtulmak olmuştu. Çandarlı'nın katli, Fatih'in çevresinde kul kökenli; yani yalnız sultana bağlı ve ona karşı sorumlu olacak, hatta sultanın kendisi dışında bir varlık nedenleri bulunmayacak bir yönetici sınıfı yaratma çabasının yansıması olarak yorumlanmıştır. Gerçekten de Mehmed bir kişi dışında bütün vezirlerini kul kökenliler arasından seçmiştir<sup>20</sup>. İlginçtir ki, sadrazamlık makamı da Çandarlı'nın ardından bir sene boyunca boş kalmış<sup>21</sup>, ve Zağanos ve Mahmud Paşaların üzücü sonlarının da gösterdiği üzere<sup>22</sup> hiçbir vezir Mehmed'in hükmü süresince makamının yakın geleceğinden dahi emin olamamıştır.

Çandarlı'nın azli ve katlinin önemi burada tekrar anlatılmaya gerek olmayacak kadar açıktır, ancak yine de iki sebepten ötürü bu olaya gereğinden fazla anlam yüklemek konusunda bir uyarıda bulunmak gerekiyor. Bunların birincisi bu olayın Osmanlı'da yönetici sınıf mensubu ailelerin ağırlığı geleneğine son ve mutlak bir darbe indirmemiş olmasıdır. Nitekim, Çandarlı ailesinin bir başka üyesi II. Bayezid döneminde vezirlik makamına kadar yükselmiştir<sup>23</sup>. İkinci sebep ise, herhalde en azından Mehmed'in kendisini devletle eşitleme azrusu kadar etkili olmuş kişisel hesaplaşmalardır. Burada kastedilen Mehmed'in, kendisi ava çıktığında apar topar babasını tahta geçiren<sup>24</sup> Çandarlı'ya beslediği kinden başka bir şey değildir. Ayrıca unutulmamalıdır ki, Mehmed öteden beri basasının "sevgili" şehzadesi olamamıştır ve tahta geçişini, asıl şehzade Ali'nin talihsiz bir kaza sonucu, babasını derin yaşlara boğarak<sup>25</sup> öbür dünyaya göçmüş olmasına borçludur. Bu da, babasına bunca yakın olan -hatta belki de özdeşleşen-

<sup>19</sup> a.g.e., s. 8.

<sup>20</sup> Halil İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş," s. 327.

<sup>21</sup> Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror*, s. 114.

<sup>22</sup> a.g.e., s. 116, 328.

<sup>23</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Çandarlı," *İslam Ansiklopedisi*, (III), s. 357.

<sup>24</sup> Babinger, a.g.e., s. 45.

<sup>25</sup> Murad vasiyetinde oğlu Ali'nin türbesine gömülmeyi, ve başka hiç bir aile üyesinin buraya gömülmemesini istemiştir, a.g.e., s. 46.

Çandarlı'nın<sup>26</sup> neden Fatih'in olumlu duygularına mazhar olamadığını açıklığa kavuşturmuştur. Bütün bunlar göz önüne alındığında, Çandarlı'nın katlinin egemenlik kavramında bir dönüm noktası olmasından çok, Fatih döneminde sultanın otoritesinin mukavemetine işaret eden, *serbolik* bir karakteri olduğu savunulabilir.

"Meşruiyet" ve "ikna" konusunda önemli ipuçları verebilecek diğer bir kaynak dönemin (XV. yüzyıl) tarih yazıcılığıdır. Osmanlı tarihçilerinin büyük çoğunluğunun bürokrasinin çeşitli mevkilerinden geldiği<sup>27</sup> göz önünde bulundurulursa, sarayında geçimlerini kazandıkları Osmanlı hanedanının meşruiyetini sorgulamalarını beklemek pek mantıklı olmaz. Bu kısıtlamanın aşikârlığına rağmen, ima ettikleri açısından bu literatürden faydalanmak mümkündür, zira "neler yapılması gerektiği" hakkında verilen nasihat genellikle "nelerin yapılmadığına" işaret eder. Mehmet döneminden böyle bir örnek Tursun Bey tarafından kaleme alınmış, ve nasihat tarzında bir giriş kısmı da bulunan "Tarih-i Ebu'l-Feth"dir<sup>28</sup>. Tursun Bey'in ispata çalıştığı en önemli nokta egemenliğin Tanrı tarafından verilmiş bir vazife olduğu, ve toplumun esenliğinin tek bir hükümdarın varlığına bağlı olduğudur. Tursun Bey'e göre insanlar "*medenî bi't-tab*"dırlar, yani doğaları gereği topluluk halinde yaşarlar; kendi hallerine bırakılırlarsa düşmanlık ve anlaşmazlıklar nedeniyle işbirliği yapmaları imkânsızdır; bu nedenle de "*tedbir*" gerekir. Herkesi kendi mevkiinde tutmak ve haklarına razı etmek "*tedbir*"i gerekli kılar, akıldan kaynaklanan tedbire ise "*siyaset*" denir. Tedbirde bulunacak padişaha riayet etmek ise Tursun Bey'e göre insanlara Tanrı tarafından buyurulmuş bir görevdir, "*padişah yüksektekileri alçaltır, alçaktakileri ise yükseltir.*" Tanrı'ya özgü bu özellikler padişapta toplanırlar<sup>29</sup>.

Bunu aynı zamanda şu şekilde anlayabiliriz: Tanrı sürüyü kollayacak bir çoban seçer ve sürünün seçtiği yol -ki bu durumda sözü edilen "yol" şeriattır- çoban tarafından belirlenmelidir<sup>30</sup>. Bu prensibin ima ettiği başka bir husus, nasıl diğer dünyada ölümlüleri yargılayacak tek bir otorite varsa, bu otoritenin aynı ölümlüleri bu dünyada yönetmek için tek bir kişiye aktarılması gerektiğidir. Burada (ilahi) adalet kavramıyla kurulan bağlantı açıktır, ancak bu temayı çevreleyen retorik tartışmasına geçmeden önce, Tursun Bey'in tek bir hükümdar konusundaki kaygısını kısaca sorgulamakta fayda var.

<sup>26</sup>Bu konunun aldıkça ilginç, psiko-analitik bir yorumu, Çandarlı'nın idamı olayını "*Oedipal bir zafer*" olarak gören Vakım Volkan ve Norman Itzkowitz'in *Turks and Greeks: Neighbours in Conflict* kitabında (Cambridge, Eothen Press, 1994, s. 41-43).

<sup>27</sup>Halil İnalçık, "Tursun Beg: The Historian of Mehmed the Conqueror's Time," *Weiner Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 69 (1977), s. 55-71, tekrar basım; İnalçık, *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, Bloomington, Indiana University Turkish Studies and Turkish Ministry of Culture Joint Series, 1993, s. 424.

<sup>28</sup>a.g.e., s. 424.

<sup>29</sup>İnalçık, *Osmanlı Hukukuna Giriş*, s. 340-341.

<sup>30</sup>"Sürü-çoban" benzetmesi İslami siyaset biçiminde sıkça kullanılmıştır. Lambton bunun hem klasik hem de orta-çağ hükümdarlık kurulumunda ortak bir nokta olduğunu, ancak bunlardan ikincisinin "okratik" bir görünümüne sahip olduğunu belirtir; klasik teoride ise çoban daha çok bir "baba" gibidir. A.K. Lambton, "Justice in the Medieval Theory of Kingship," *Studia Islamica*, XVII (1962), s. 94.

Mehmed'in "sürü"nin takip etmesi gereken yol hususunda kendisine karşı çıkan rakip "çobanlara" karşı tutumunu görmüştük. Böylelikle Mehmed'in otoritesinin mutlaklığını meşrulaştırmak için herhangi bir mekanizmaya ihtiyaç olmadığı da belli oluyordu. Öyleyse, burada tarihinin esas itibarıyla vazifesi hükümdara kendisinin "en iyi çoban" olduğunu söylemekten öteye gitmiyordu. Tursun'un durumu ise aslında hükümdarın otoritesinin tehdit altında olduğu bir dönemde -yani II. Bayezid ve Cem arasındaki taht kavgası sırasında<sup>31</sup>- iktidarın tek elde toplanmasının önemini yazıyor olması nedeniyle daha özeldir. Ailesinin mensupları arasında çeşitli kademelerde askerî idareciler olması, ve kendisinin de bir bürokrat olması<sup>32</sup> nedeniyle Tursun Bey'in mevkii dolaysız olarak devlet mekanizmasının iyi haliyle; buna bağlı olarak da sultanın iyi haliyle doğru oranlıydı. Bu bağlamda "meşruiyet" meselesi aynı zamanda hükümdarın altındaki statü guruplarının da meşruiyetini kapsar hale geliyordu. Hâlâ her türlü hükmetme biçiminin kendi meşruiyetine "*inancı kurmak ve geliştirmek*" zorunda olduğu faraziyesiyle hareket etmek istiyorsak şu soruyu bir kez daha sormalıyız: İkna edilmesi gerekenler kimlerdi?

Tursun Bey hakkındaki kısa tartışma ikna edilmesi gerekenlerin bürokrasi veya asker olmadığını ortaya koydu. O zaman toplumun "geri" kalanını oluşturan *reaya* -ki sözlük anlamı sürüdür- teorik olarak ikna edilmesi gereken gurup olarak karşımıza çıkar. Bunun gerçekten böyle olup olmadığı ise ayrı bir konudur. Daha önce değinildiği üzere, nasihat literatüründe hükümdarın esas vazifesi, hükmetmek için Tanrı tarafından seçilmiş olduğunu unutmamaktır. Sultan'dan *zıllullah*<sup>33</sup>, yani Allah'ın gölgesi olarak söz edilir. İlahi kudred, dünyevî bir yönetici seçmekle aynı zamanda bu dünyada *adalet* dağıtacak bir yargıç da seçmiştir. Yani *adalet* sultan ve reaya arasındaki vazgeçilmez bağ olarak karşımıza çıkar. Adalet kavramının nasihat yazarları tarafından ele alınış biçimi ise gösterir ki; tebaayı ikna etmek söz konusu değildir, zira adalet inanıyor olmaları gereken bir *dogmadır*.

O zaman, adaletin bu çerçevedeki karşılığı nedir? Bu soruyu cevaplandırmaya, çok iyi bilinen *daire-i adliye* formülüyle başlayabiliriz. Kökü Aristo'ya kadar gittiği söylenen<sup>34</sup> bu formül, Hint-İran ve İslam gelenekleri içinde küçük farklılıklarla tekrar canlanmış<sup>35</sup>, ve Osmanlı literatüründe de önemli bir yer tutmuştur. Kınalızade Ali'nin ifadesiyle bu formül şöyledir:

<sup>31</sup>İnalcık Tursun Bey tarihinde sürekli olarak tekrar edilen "bir tek hükümdarın gerekliliği temasını Tursun Bey'in bir an önce "*Beyazıd'ı sağlam bir biçimde tahta yerleşmiş görme isteğine*" bağlar, İnalcık, "Tursun Beg" s. 425.

<sup>32</sup>a.g.e., s. 418-420.

<sup>33</sup>Hükümdarın Tanrı'nın gölgesi olması İran geleneğinden geçmiştir. Safavilerde hükümdarın saklı imanın temsilcisi olması ve bu yüzden otoritesinin sınırsız olması nedeniyle bu daha da merkezi bir konudur; bunun için bk. A. K. Lambton, "Qui Custodiet Custodes: Some Reflections on the Persian Theory of Government," *Studia Islamica*, V (1957) s. 125-146.

<sup>34</sup>Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, Princeton, Princeton University Press, 1986, s. 262.

<sup>35</sup>Halil İnalcık, "Turkish and Iranian Political Theories and Traditions in Kutadgu Bilig," *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, Bloomington, Indiana University Turkish Studies and Turkish Ministry of Culture Joint Series, 1993, s. 5.

Asker olmadan hanedan olmaz  
 Hazine olmadan asker olmaz  
 Hazineyi reaya üretir  
 Reaya'nın itaatini adalet sağlar  
 Adalet dünyada nizam gerektirir  
 Dünya bir bahçedir, duvarları devlettir  
 Şeriat devleti yönetir  
 Şeriatı yalnız hanedan korur<sup>36</sup>

Bu formülden çıkabilecek üç nokta "adalet" in bu bağlamdaki anlamını kavrayabilmek için biraz daha yakından bakmayı gerektirmektedir. Birincisi, adalet sultan ve reaya arasındaki en önemli bağlantıdır; bu bağlantıyı kuvvetli tutmak devletin devamı ve iyiliği için gereklidir; ikincisi, bir dünya nizamı ancak hanedan/sultan tarafından sağlanabilir; üçüncüsü ise, şeriat'ın tamamen bağımlı olduğu hanedanın yanında tali bir konumda kalmasıdır. Bu son nokta Nizamü'l-Mülk'ün ünlü deyişiyle daha iyi ifade edilmiştir: *hükümdarlık kâfırde kalır, ama adaletsizde kalmaz*<sup>37</sup>. İlginçtir ki Nizam'l-Mülk'e göre bir hanedanın meşruiyetinin tescili için ille de peygamber soyundan gelmek veya halifenin rızasını almak gerekli değildir. Onun gözünde *din* ve *devlet* bir bütünüdür, ayrılmaz parçaları olsalar dahi, bu bütünü kimin temsil edeceği başka bir meseledir, ve bu meselenin çözümü için tek kıstas vardır; yani başarı: *"Bugün Allah Türkleri güçlü kılmıştır, çünkü onlar Sünni müslümanlardır, ve istekler veya bid'atlar peşinde koşmazlar."*<sup>38</sup> Demek ki "doğru" dine "iyi" hizmet etmek meşruiyet iddiasında diğerlerinin önüne geçmeye kâfi özelliştir. Tabii ki Nizamü'l-Mülk'ün meşruiyeti bu temellere oturtmaya çalışmasının nedeni, veziri bulunduğu Türk Selçuk sarayının başka herhangi bir şekilde meşru gösterilebilmesinin mümkün olmasıdır.

Aynı durum dinin yönetim kurumu karşısında ikincilliğinin daha da belirgin olduğu Osmanlı örneğinde de geçerliydi. Onaltıncı yüzyıl bürokrat tarihçilerinden Ali, Bayezid ve Timur'u karşılaştırıp, Timur'un üstün olduğu sonucuna varacak kadar ileri gidiyordu, Ali'ye göre Timur *"gazi sultandan daha iyi bir müslümandı, çünkü Beyazid'in bozulmasına göz yumduğu Osmanlı hukuk sistemini yenilemiş, ve aynı zamanda bütün gücüyle İslam dünyasını birleştirmeye çalışmıştı."*<sup>39</sup> Burada Ali'nin soyağacından çok pratik başarıya önem vermesi<sup>40</sup> oldukça belirgin; ona göre din devletin en önemli kurumudur, ancak onu destekleyen güçlü bir hükümdar olmadığı sürece bunun hiç bir önemi yoktur. Buna göre, özellikle de İstanbul'un fethinden sonra<sup>41</sup> - gazanın rakipsiz

<sup>36</sup> Cornell Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism and "Ibn Khaldunism" in Sixteenth-Century Ottoman Letters," *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. B. B. Lawrence, Leiden, E. J. Brill, 1984, p. 49.

<sup>37</sup> A.K. Lambton, "Justice in the Medieval Theory of Kingship," s. 102.

<sup>38</sup> a.g.y., s. 103.

<sup>39</sup> Fleischer, "Royal Authority" s. 57.

<sup>40</sup> Fleischer, Ali'nin Muaviye ve Ali örneğini göstererek dünyevi ve dini meşruiyeti birbirinden ayırdığını; buna göre eğer daha "iyi" bir hükümdarsa "dinsiz" bir hükümdarın "müslüman" bir hükümdardan daha meşru olacağını, belirtiyor, a.g.y., s. 56.

<sup>41</sup> İnalçık'a göre *"İstanbul'un fethinden itibaren Osmanlı sultanları İslam dünyasında üstünlük iddia ediyor, ve ilk dört halife ve sahibeden beri, darü'l-İslamı korumak ve"*

temsilcileri olduklarının altını iyice çizen Osmanlılar'ın meşruiyetleri de giderek sorgulanamaz hale geliyordu.

Yukarıda değindiğimiz üzere adalet kavramıyla ilgili ikinci önemli nokta, bu dünyada ancak kuvvetli bir otorite tarafından sağlanabilecek bir nizamı gerektirmesiydi. Aslında bu sultanın takdir kuvvetinin en önemli dayanak noktalarından birine işaret etmekteydi: *Nizam-ı âlem*. *Nizam-ı âlem* kavramı, hükümdarı Tanrı tarafından seçilmiş addeden Osmanlı hakimiyet anlayışını takviye ediyordu. Böylelikle, kimin hükmedeceği meselesi aynı ailenin iki üyesini -hatta baba ve oğlu- karşı karşıya getirdiğinde sonucu bilenleyen şeyin Tanrı iradesi olduğuna<sup>42</sup>, bu nedenle de bu sonucun nihai olduğuna inanılıyordu. Örneğin kendisi hayatta iken tahta geçmek isteyen oğlu Beyazid'a Süleyman şunları yazıyordu: "*gelecekte herşeyi Allah'ın takdirine bırakabilirsin, çünkü krallıkları ve yönetimlerini bertaraf etmek kimsenin keyfine değil, Allah'ın takdirine bağlıdır. Eğer O benden sonra senin devlet sahibi olacağını buyurduysa, bunu engellemeye kimsenin gücü yetmez.*"<sup>43</sup>

Yine Tursun Bey'e göre yalnız sultanın kişisel takdirine bağlı bir kanunlar bütünü olan *örfi* hukuk *nizam-ı âlemi* korumak için elzemdi. Bu nedenle şeriatla yanyana -hatta kimi zaman şeriata rağmen- bir başka hukuk sisteminin daha bulunması dine zarar vermek bir yana, *nizam-ı âlemi* koruyarak destek veriyordu. Kardeş katline izin veren Fatih'in meşhur kanunnamesi *yasallığı nizam-ı âlemc*<sup>44</sup> dayardırıyordu: "*nizam-ı âlem için kardeş katli uygundur; ulema da bunun böyle olduğuna karar vermiştir.*"<sup>45</sup> Ulemanın tastağı gerekli olsa da, bunun devletin/sultanın "yüksek menfaatleri" söz konusu olduğunda tali bir konu olmak ötesine geçmediğini görmek zor değildir. Yine unutulmamalıdır ki; istisnaları olmakla beraber, prensipte şeyhül-islamlık makamının hiçbir politik ağırlığı yoktu; hatta şeyhül-islam divan-hümayun üyesi dahi değildi<sup>46</sup>. Divan'ın işlevlerinden birinin de yüksek mahkeme görevi olduğu düşünülürse, bu umulmadık bir durumdur. Teorik olarak, verilen hükümler şeriata uymak zorunda olsa da bu, kurumun dinî olmaktan çok neredeyse "laik" bir karakteri olması durumunu değiştirmiyordu.

---

genişletmekdeki daha önce benzeri görülmemiş başarılarından ötürü hiç bir İslam hükümdarının kendilerine karşı üstünlük iddia edemeyeceğini savunuyorlardı." Inalcık, "State and Ideology under Süleyman I," *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, s. 79.

<sup>42</sup>Inalcık, "The Ottoman Succession and its Relation to the Turkish Concept of Sovereignty," *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, s. 60.

<sup>43</sup>Halil Inalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, çev. N. Itzkowitz ve C. Imber, New York, Orpheus, 1989, 2. basım, s. 59.

<sup>44</sup>A.D. Anderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty*, London, Oxford University Press, 1956, s. 26.

<sup>45</sup>Inalcık, *Osmanlı Hukukuna Giriş*, s. 331.

<sup>46</sup>Bu konuda şu eserlere bakılabilir; Halil Inalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, çev. N. Itzkowitz ve C. Imber, New York, Orpheus, 1989, 2. basım özellikle s. 96; Norman Itzkowitz, "Men and Ideas in the Eighteenth Century Ottoman Empire", *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, ed. T. Naff ve R. Owen, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1977.

Aslında divan'ın bu karakteri huzuruna getirilen meselelerin yapısı ile ilgiliydi. Bunlar çoğunlukla vergi ve yerel yöneticilerin icraatları gibi, tanım gereği şeriatın kapsamı dışında kalan konularla ilgiliydiler. Bu nokta bizi adaletin Osmanlı'da sağlanması konusuna getirir. Daha önce de değindiğimiz gibi, adalet teorik olarak sultan ve reaya arasındaki bağı kuvvetli tutan prensipti. Pratikte bu bağın tezahürü ise vergi sisteminden başka bir şey değildi. Bu sistem ise şeriat tarafından değil, gelenekler, hükümdarın takdiri ve fetih öncesi uygulamaların bir karışımı olan örfi kanunlarla tanzim edilmişti. Zaten, devlet işlerinin sadece şer'i karınlarla yürütülemeyeceğini ilk farkedendenler de Osmanlılar değildi. Zira bu sorun Abbasiler zamanından beri varolagelmişti<sup>47</sup>. Yani, şeriata harfiyen uymak, kendi başına "yasallık" anlamına gelmiyordu. Bu bağlamda adalet, şer'i prensiplerle sağlanmaktan çok hükümdarın nüfuz sahası altına giriyordu. Bu noktada Osmanlı'da adalet kavramının temel özelliklerinin altını çizmekte yarar var. İnalçık'a göre Orta Doğu devletinde adalet şöyle bir anlam bulmaktadır:

*"Hükümdar adına yönetim yetkisine sahip olanların yaptığı baskıcı uygulamaların, zulmün divan-ı mezalim veya yargıtay gibi işleyen divan-ı hümayun aracılığıyla, yöneticilerin sürekli kontrol edilmesiyle, siyasa kanunları ile verilen cezalarla düzenli olarak neşredilen adaletnameler, rik'alar, arz-ı mahzarlar aracılığıyla engellenmesi ve yok edilmesidir... Bu sistemde adalet yalnızca bir eşitlik ve tarafsız yargı ilkesi değil, bir içtimai hareket ilkesidir."<sup>48</sup>*

Görülüyor ki bu tanımlama çok kuvvetli ve "âdil" bir hükümdara dayanan "ideal" bir sistemin saat gibi işlediğini; ve hükümdarın bu iki özelliğinin birbirini tamamlayıcı olduğunu varsayıyor<sup>49</sup>. Bu tür bir sistemde doğası gereği var olan, ve İmparatorluğun genişlemesiyle artan fiziksel güçlükler<sup>50</sup> nedeniyle daha da çetrefilleşen kusurlar ise ideal durumun gerçekleşebilmesini imkânsızlaştırmaktaydı. Burada karşımıza çıkan diğer bir soru ise, "adalet" in kimin için gözetilmesi gereken bir prensip olduğudur. Ancak bu sorunun cevabının reaya olması şart değildir; çünkü sonuç olarak "adalet" in amacı, daha önce belirttiğimiz gibi sultan ve reaya arasındaki bağı kuvvetli tutmaktır. Bu bağ da en iyi vergi sistemiyle ortaya çıktığına göre, sağlan tutulması reaya'dan çok sultanın menfaatleri gereğidir. Adalet her ne kadar bir daire şeklinde ifade ediliyor olsa da pratikte sultanın en tepede, askerinin ortada, reayanın da tabanı oluşturduğu bir üçgen durumun bu yönünü daha iyi anlatmaktadır. Bu nedenle adalet, varlığı bir hukuk sistemi ile garanti altına alınan bir kavram olmaktan çok, sultan tarafından toplumun bütün katmanlarını uygun yerlerinde muhafaza etmek ve tebaanın bütünlüğünü sağlamak için kullanılan bir aygittir. Bunda ima edilen "adalet" in uygulanışının, varlığı olan "inanç"tan daha önemli

<sup>47</sup> Bu konu için bk. N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994, s. 120-135; ve J. Schacht, "The Law," *Unity and Variety in Muslim Civilization*, ed. G. E. von Grunebaum, Illinois; University of Chicago Press, 1955, s. 74-83.

<sup>48</sup> İnalçık, *State and Ideology*, s. 71.

<sup>49</sup> "bu sistem içinde, güç ve adalet bir uyumsuzluk olarak değil, birbirine bağımlı iki prensip gibi kabul edilirler. Güç adalet, adalet de güç içindedir..." a.g.y., s. 71.

<sup>50</sup> Suraiya Faroqi, "Political Activity among Ottoman Taxpayers and the Problem of Sultanic Legitimation (1570-1650)," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XXXV (1992), s. 2.

olmadığıdır. Adaletnamelerin, arz-ı mahzarların veya şikâyetnamelerin<sup>51</sup> asıl hizmet ettiği amaç da budur. Hükümdara sunulan arz-ı halleri de kapsayan, ve teorik olarak isteyen bütün Osmanlı tebaasına açık olan mühimme defterlerinde tekrar edilen retorik bu açıdan oldukça anlamlıdır. Bunlarda açıkça ortaya konan şey, bir zulüm yapıldıysa bunun tamamen yöneticinin kötü özelliklerinden kaynaklandığı, ve engellenmesi için sultanın gerekeni yapacağıdır<sup>52</sup>. Yani asıl amaç sultanı, kendi otoritesini kullanan yöneticilerin yaptığı herhangi bir tacizden mesul tutmaktır. Böylelikle sultan neşrettiği bir belge ile esas yükümlülüğünü yerine getirmiş ve aktardığı gücünün kötüye kullanılmasından doğabilecek her tür hoşnutsuzluğa karşı dokunulmazlık kazanmış oluyordu.

Tartışmamızı neticelendirmeden önce değinilmesi gereken başka bir nokta makalenin başında sözü edilen Weber'den ödünç aldığımız "meşruiyet" tanımı ile ilgili bir konu; yani "geleneksel hükümet" altında kanunların dogmatik karakteri hususudur. Hatırlanırsa Weber'e göre geleneksel hükümette, hükümdarın gücünün sınırları "*düster*"lardan kaynaklanır, lakin bu düsturlar gelenek tarafından icra değil takdir edilirler." Dikkat çekicidir ki, böyle bir sistemde hükümdarın kişisel takdir gücü üzerine sınır koyabilecek tek kurum, aynı zamanda meşruiyeti de veren *gelenektir*. Kanunların "dogmatik" karakteri hükümdarın bile uymasını gerektiren bir kutsallık ihtiva eder. Lakin şeriatın kanun konulmasında ağırlığını hissettirmeye başladığı döneme kadar<sup>53</sup> Osmanlı'da böyle bir durumdan söz etmek pek doğru değildir. Her ne kadar Türk devlet geleneğinde *törü*'nün çok önemli bir yeri olmuş, ve bu ilke Osmanlı örfi hukukunun temel kaynağı olmuşsa da<sup>54</sup>, hükümdarın otoritesini sınırlayacak bir mekanizma gibi işlememiş, tam tersine sultanın otoritesinin -hem halk hem de arazi üzerinde- daha da fazla hissedilmesinde yardımcı olarak ek bir dayanak olmuştur.

Sultan Süleyman'a atfedilen kanunname Osmanlı hukukunun bu özelliğini yansıtan örnek bir hüküm vardır: Reaya ve toprak sultana aittir<sup>55</sup>. Bu hüküm sultana karşı gelmeye temel oluşturabilecek her tür hukukî zemini imkânsız kılıyordu. Fatih Sultan Mehmed'in ulemanın kontrolü altındaki vakıf arazilerine el koyması örneğinde görüldüğü gibi, bu prensip uyandırdığı derin hoşnutsuzluğa rağmen gerçekten de uygulamaya konulabiliyordu. Yeter ki sultan bunu yapabilecek kadar kuvvetli bir otoriteye sahip olsun. Bu vakıf arazileri Beyazid döneminde geri verildiği halde, bu kanuniyet kaygılarıyla değil, pragmatik nedenlerden, özellikle de Beyazid'in saltanatının geleceğinin belirsizliği nedeniyle giriştiği uzlaşma çabaları çerçevesinde yapılmıştı.

<sup>51</sup>Bu terimlerin tanımı için bk. Halil İncalcık, "Adaletnameler," Belgeler, Ankara, TTK Basımevi, 1965, s. 49-53.

<sup>52</sup>Faroqhi, bu türden dokümanlarda tekrar edilen bir takım formüllerin "*anlamsız rutin*" ötesinde bir anlam taşıdığına dikkat çekiyor, a.g.y., s. 16.

<sup>53</sup>İncalcık'a göre bu süreç onyedinci yüzyılın ilk yarısında başlamıştır, ve sultanların kanunname yerine adaletname yayınlamayı tercih etmelerinin bir nedenidir, Halil İncalcık, "Süleyman the Lawgiver and Ottoman Law," *Archivum Ottomanicum*, I (1969), s. 136.

<sup>54</sup>İncalcık, "Turkish and Iranian Political Theories" s. 12.

<sup>55</sup>İncalcık, "Süleyman the Lawgiver" s. 129.

Kanunların kimi zaman şeriatla bağdaşmayacak hükümler içermesi<sup>56</sup> de örfi hukukun bu neredeyse kanun-üstü özelliğini yansıtan bir durumdu. Osmanlı devletinde kanuniyetin iki temel kaynağını *örf* ve *şeriat* oluşturuyor, ve bu ikisinin birbiriyle uyum içinde oldukları varsayılıyor<sup>57</sup> olsa bile, bu her zaman geçerli olmayabiliyordu. Merkezi otorite tam kudretinde olduğu sürece, bu ikilik aslında şeriatın örfün gölgesinde kalması anlamına geliyordu<sup>58</sup>. Şeriat ve örfü birleştirme yolunda ilk girişim Şeyhül-İslam Ebu Suud Efendi'yi arazi ve vergi kanunlarını şeriata uydurma ile görevlendiren Kanunî Sultan Süleyman'dan gelmişti. Bu ilk bakışta daha önceden laik otoritenin sahası olmuş bir konuya şeriatın müdahalesi gibi görünse bile, aynı zamanda, şeriatın da kaçınılmaz olarak kanuna "uymak" durumunda kalacağı, örfi kanunu meşrulaştıran bir süreç olarak da kabul edilebilir.

Fleischer'a göre kanunların bir özelliği de "*istisnai durumları yasallaştırmaktı*."<sup>59</sup> Bu özellik teoride "istisnai" durumları meşrulaştırmaya değil, bu gibi durumları yargılayabilecek tarafsız kriterler sağlamaya yaraması gereken kanuniyet'in kendisiyle çelişmektedir. Aslında kanunur, bu kendisiyle çelişir durumu bir taraftan "*kendisini kanun koyucu, ve kanuna uyan bir hükümdar olarak göstermek isteyen... öte yandan ise sadece iradesinin sınırı olmayan mutlak kudret sahibi bir hükümdar olduğunu kanıtlamak için kanun-üstü hareket eden*"<sup>60</sup> Kanunî Sultan Süleyman'da tecessüm etmiştir. Bu örnek "herşeye kâdir" Osmanlı sultanı için "kanun"un bir meşrulaştırma aracı olarak ilgisizliğini çok iyi özetler.

Buraya kadar Osmanlılar tarafından onaltıncı yüzyıla kadar algıladığı biçimiyle kanun ve kanuniyetin bu terimlerin modern anlamlarından ne kadar farklı olduğu anlatmaya çalışıldı. Aynı şekilde "adalet" kavramının da öncelikli işlevinin herkesin yerini bildiği toplum hiyerarşisinin muhafazası olduğunu, dolayısıyla da *nizam-ı âlemin* ön koşulu olan adaletin hukukî değil politik bir mesele olarak addedilmesi gerektiğini gördük. Kanundan kanuniyete doğru devam edecek ve başlıbaşına Osmanlı sultanının

<sup>56</sup>Bu tür hükümler için bk. Ömer Lütfü Barkan, "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi," *Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri*, Ankara, TTK Basımevi, 1975.

<sup>57</sup>Fleischer'a göre "*Osmanlı teorisyenleri kanunu etkin yönetime yardımcı olacak; şeriatı aşmadan tamamlayacak ve ideal olarak da destekleyecek bir araç olarak meşru görüyorlardı. Ama pratikte, Osmanlılar kanunu kamu hayatının kimi kısımlarında, mesela vergi ve ilmiye hiyerarşisinin teşkili gibi konularda şeriatı aşacak şekilde kullandılar ve desteklediler, öyle ki kanun -eğer gerçekte daha fazla değilse bile- en azından şeriat kadar önemli hale geldi.*" *Bureaucrat and Intellectual*, s. 261-262.

<sup>58</sup>Şeriat-örf aykırılığına verilebilecek çarpıcı bir örnek "1508'te tahta aday olmaktan affedilmesini, Rum gibi dine fazla saygı olmayan bir ülkede hem örfe bağlı bir hükümdar, hem de şeriata bağlı iyi bir müslüman olmanın imkansızlığı nedeniyle" isteyen Beyazıd'ın şehzadesi Korkud'un durumudur; "*Korkud'a göre Osmanlı İmparatorluğu'nun sağlamakta meşhur olduğu adalet bile gerçek adalet değildir, çünkü Tanrı'nın değil, hükümdarın iradesine bağlıdır; ve şeriat'ı korumakla yükümlü olan ulema da devlet memurları olarak örf idarecileri haline gelmişlerdir.*" a.g.e., s. 267. Görünen şu ki, Korkud egemenliğin Tanrı tarafından Osmanlı sultanına verilen bir görev olduğuna; dolayısıyla da Osmanlı hanedanının şeriatın meşru koruyucusu olduğuna inanmıyordu.

<sup>59</sup>a.g.e., s. 211.

<sup>60</sup>Halil İnalcık, *State and Ideology* s. 89.

meşruluğuna zemin oluşturacak bir akıştan söz edebilmemiz mümkün olmadığına göre, bunlar Osmanlı'da meşruiyet meselesini tahlil edebileceğimiz kategoriler değildir. Kanunların sultanın kişiliğinde "kanuniyet" kazandığı Osmanlı örneğinde bu akış tam ters yönde olmakta; yani "meşruiyet" in kuvveti merkezi otoritenin kuvvetine bağlı olmaktadır. "Meşruiyet" dışarıdan ve içeriden gelen tehditler karşısında tanımlanmış bir kavram olduğuna göre bu tanım sınırların, nüfusun ve kurumların değişmesiyle değişmesi gerekiyordu. O halde doğru olan Osmanlı'da meşruiyet meselesinin yalnız hükümdarın değil, ona bağlı olarak bütün yönetici kurumun meşruiyeti ve bir dönüşüm meselesi olarak ele alınmasıdır. Örneğin bu husus onyedinci yüzyılda değişen sınırlar ve Safaviler'le artan rekabet sonucu İslam'ın artan etkisi ile başka bir şekil almıştır. İmparatorluk teşkilatlarının daha çetrefilleşip hantallaştığı onsekizinci yüzyılda ise bambaşkadır ve belirleyici bir mesele halini alması ise ancak imparatorluk sınırları içindeki milli ayaklanmaların başladığı ondokuzuncu yüzyılda olmuştur. Bu makalenin başında yalnızca birtakım başlangıç soruları sorup bunları yanıtlamaya çalıştık, ancak görünen o ki bu konuyla ilgili pek çok yeni soru daha bulunmayı ve cevaplandırılmayı bekliyor.