

OSMANLI KLASİK DÖNEMİNDE İDEOLOJİ, DİN VE SİYASİ MEŞRUIYET ÜZERİNE KISA BİR DEĞERLENDİRME

Dr.Yılmaz YURTSEVEN*

ÖZET

Osmanlı Devleti'nin klasik dönemi, kurumsallaşmanın gerçekleştiği dönemdir. Bu dönemde Osmanlı Devleti orijinal kimliğine kavuşmuş, yönetim anlayışı, ideolojik söylem, siyasi iktidara meşruiyet sağlayan kavramlar belirginleşmiştir. Osmanlı Devleti'nin ideolojik söylemi veya dünya görüşünün içi klasik dönemde din, geleneksel olgular ve kısmen de etnik köken ile doldurulmaya çalışılmıştır. Söz konusu olgular bir yandan devletin dünya görüşünü yansıtırken diğer yandan Osmanlı siyasi iktidarının yönetimde haklı olma iddiasını güçlendirecek değer yargıları haline dönüşmüştür. Osmanlı hukuk sisteminin İslam hukuku temeline oturuyor olması, devletin ideolojik söylemini önemli ölçüde etkilemiştir. Ayrıca klasik Osmanlı siyasi iktidarı, İslam dinine ve onun hukuk sistemine olan bağlılığını bir meşruiyet zemini olarak değerlendirmiştir. Bu çerçevede din-devlet/siyasi iktidar ilişkilerinde hassas bir denge kurulmaya çalışılmıştır.

ANAHTAR KELİMELER

Osmanlı Siyasi İktidarı, Meşruiyet, İdeoloji, Din, Osmanlı Hukuku

ABSTRACT

The classical age of Ottoman State is period which occurred institutionalizing. In this period, Ottoman State reached its original identity and its administration understanding, ideological vision and notions which provide legitimate to political power was clarified. Ottoman State's ideological vision consisted of religion, traditional facts and partly ethnical origin. These facts not only reflected the State's ideological vision but also became value judgments which support Ottoman political power's legitimacy. Islamic law considerably influenced both Ottoman law system and ideological vision. Further Ottoman political power employed as legitimacy tool its belonging to Islam religion and Islamic law system. In this context, in relationships the religion between the state and the political power has been tried to set balance.

KEYWORDS

Power of Ottoman Empire, Legitimacy, İdeology, Religion, Ottoman Law

* S.Ü. Hukuk Fakültesi Türk Hukuk Tarihi A.B.D. Araştırma Görevlisi.

I. GİRİŞ

Tarihin akışı içerisinde Osmanlı İmparatorluğu, kendine özgü, siyasi, idari ve iktisadi bir yapılanma olarak dikkat çeker. Zamanın hızlandığı bir süreçte, kökleri Orta Asya steplerine dayanan göçebe bir kavmin, orijinal bir medeniyet oluşturma çabaları, bir bakıma söz konusu imparatorluk ile zirveye ulaşmıştır da denilebilir. Kuşkusuz, bu medeniyetin oluşum süreci içerisinde birbirinden çok farklı kültür ve medeniyetlerin (Fars, Arap-İslam, Roma-Bizans) de etkisi olmuştur. Ancak kanaatimizce üzerinde önemle durulması gereken nokta, Osmanlı siyasi otoritesini bir ideal etrafında yoğunlaştıran dinamiklerin neler olduğudur. Bir başka deyişle, “dünya devleti” olma iddiasının içini nelerin doldurduğudur.

Bu kısa çalışmada, genelden özele bir değerlendirme yapmaya çalışılacak, ideoloji kavramının resmîlik boyutu, bir başka deyişle “resmî ideoloji”, Osmanlı siyasi iktidarı bağlamında inceleme konumuz olacaktır. Dolayısıyla, Osmanlı Devleti’nin de bir “resmî ideoloji”si var mıydı? Var ise bu ideolojiye esas olan inanç, düşünce veya ilkeler nelerdir? Osmanlı siyasi iktidarı ile din arasında nasıl bir ilişki söz konusuydu? Osmanlı’da siyasi iktidar-din ilişkileri düzeni nasıldı? İslam, Osmanlı resmî ideolojisi içerisinde ne kadar etkili ve önemli idi? Burada bu soruların cevapları bulunmaya çalışılırken, iktidar, ideoloji, İslam ve siyasi meşruluk olgularının Osmanlı klasik dönemindeki¹ izdüşümleri mercek altına alınacaktır.

II. KLASİK DÖNEMDE OSMANLI DÜNYA GÖRÜŞÜ

Sosyologların ve siyaset bilimcilerin de vurguladıkları gibi soyut bir nitelik taşıyan ideoloji, kesin olarak tanımlanması güç bir kavramdır. Bu noktadan hareketle, “resmî ideoloji” kavramının da zor belirlenebilir bir kavram olduğunu söylemek mümkündür. Bunun sebebi, soyut bir nitelik taşıması, dolayısıyla maddî alana yansiyabilmiş boyutlarının pek fazla göz önünde bulunmaması olduğu kadar, resmî ideolojiyi doğrudan ve açıkça anlaşılır bir şekilde ifadelendirecek maddî verilerin yetersizliği olabilir. Buna rağmen resmî ideolojiler her zaman var olmuş ve olmaya da devam edecektir².

¹ Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan 1600’lü yılların başına kadar devam eden süreç, genel olarak “klasik dönem” olarak nitelendirilmektedir. Klasik Dönem, Osmanlı uygarlığının ve siyasi iktidarının kendine özgü özelliklerinin ve belirleyici vasıflarının olduğu, devletin ve siyasi iktidarın kurumlaştığı dönemi ifade etmektedir. Öyle ki, İstanbul’un fethinin gerçekleştiği XV. Yüzyılın ortalarından başlayarak XVI. Yüzyıl boyunca Osmanlı siyasi iktidarı tüm kurumlarıyla gelişimini sağlamış ve sistemini karakterize etmiştir. Tarihçilerin genellikle 1600 yılına kadar sürdüğünü kabul ettikleri bu dönemden sonra Osmanlı Devleti durağan bir yapıya bürünmüş, ardından gerileme ve çözülme süreci başlamıştır.

² OCAK Ahmet Yaşar, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, İstanbul 1998, s. 71-72.

Resmî ideoloji; bir devletin kendisine, üzerinde egemen olduğu toprağa ve bu toprak üzerinde yaşayan tebaasına (ya da vatandaşlarına), ilişkide bulunduğu diğer ülkelere ve ideolojilere bakış ve onları algılayış tarzı, dünya görüşü, zihniyet yapısı ve o devletin yükselttiği değerler sisteminin bütünüdür³. Bu tanımdan yola çıkarak, Osmanlı Devleti'nin bir resmî ideolojisinin olup olmadığı sorusunu sormak gerekmektedir.

Yukarıdaki resmî ideoloji tanımından hareketle Osmanlı Devleti'nin de bir resmî ideolojiye sahip olduğunu söylemek kanaatimizce mümkün görünmektedir. Çünkü bir devletin, dolayısıyla siyasi iktidarın dünyaya bakışını, kendi toplumu ve dış dünyayla ilişkilerini düzenleyen bir kurallar bütününe sahip olması, tüm iç ve dış politikalarını bu değerler manzumesi üzerine biçimlendirmesi, var olan bütün organizasyonunu yine bu kurallara göre düzenlemesi ve bu kurallara yönelik tüm muhalif sorgulamaları şiddetle reddetmesi, onun bir ideolojiye sahip olduğunun önemli göstergeleridir. Bunlara ek olarak devlet, var olan bu kurallar veya değerler bütününe toplum tarafından da kabul görmesi için her türlü önlemi almaya çalışır. Çünkü söz konusu değerler, toplumca kabul gördüğü ölçüde ideoloji resmî bir boyut kazanabilecektir. Bu bağlamda kanaatimizce Osmanlı Devleti de bir “resmî ideoloji”ye sahiptir, denilebilir. Tarihin belirli bir döneminde oldukça geniş bir coğrafya, birbirinden farklı dil, din ve ırktan toplulukları bir çatı altında toplayabilmenin kuşkusuz dayandığı bir temel itici güç, bir ideal olmalıdır. Burada özellikle vurgulanması gereken nokta, “Osmanlı resmî ideoloji”sinin içini dolduran değerler ya da dinamikler nedir? Sorusudur.

Bilindiği gibi Osmanlı Devleti, hukukî açıdan İslam hukuku, başka bir deyişle “Şeriat” temeli üzerine kurulu bir devlettir. Her ne kadar, Osmanlı Devleti'nde Şer'î hukukun yanında, Örfî hukukun⁴ da var olduğu, dolayısıyla düalist bir hukuk sisteminin geliştiği ileri sürülse de, kural olarak Örfî hukukun Şer'î hukuka aykırı olamayacağı tezi de ortadadır. Ayrıca din, Osmanlı siyasi iktidarı için daima önemli bir meşruluk aracı olmasının yanında, bir toplumsal değer yargısından öte iktidar için önemli bir güç sembolü de olmuştur. Bu bağlamda; Osmanlı “resmî ideolojisi”nin oturduğu temellerden belki de en önemlisinin “inanç” olduğunu söylemek çok iddialı bir yaklaşım olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü Osmanlı Devleti, daha kuruluş aşamasındayken din-devlet birlikteliği içinde olmuştur. Dönemin şartları dikkate alındığında bu, doğal bir durumdur: İlk hükümdar Osman Bey'in çevresindekilerin

³ OCAK, s. 72; ALKAN Ahmet Turan, “Osmanlı'dan Cumhuriyete Müdevver Resmi İdeoloji Unsurları Hakkında”, *Düşünen Siyaset*, Ağustos-Eylül 1999 sy. 7-8, İstanbul 1999, s. 129-130.

⁴ Örfî hukuk, siyasi otoritenin Şer'î sınırlar çerçevesinde hukuk kuralı koymasıdır.

önemli bir bölümünü Şeyh Edebalı, Dursun Fakih, Elvan Çelebi vd. gibi manevî yönleriyle öne çıkmış kimseler oluşturmaktaydı. Ayrıca, Osmanlı Beyliği ilk kez kurulan bir Türk devleti olmadığı için, böyle bir zemin yenilenen devletin geleneği içerisinde zaten mevcuttu. Yeni devlet henüz beylik aşamasındayken var olan bu durum, neredeyse devletin yıkılışına kadar devam etmiştir. Gerileme süreci içerisinde yapılan reform uygulamalarında bile siyasi iktidar, bir meşruiyet bunalımına yol açmamak için devlet-din ilişkisini asla koparmamaya çaba göstermiştir⁵.

Osmanlı resmî ideolojisinin büyük ölçüde inanç temeli üzerine oturduğu düşüncesi, gerek teori gerekse uygulama açısından değerlendirilip analiz edilmesi gereken bir konudur. Osmanlı Devleti henüz bir beylik durumundayken, geleneksel kurallar (töre) ile dini inanışlar uygulamaya yön vermiştir. Öyle ki, Osmanlı siyasi anlayışında devlet de en az din kadar kutsal bir olgu olarak kabul görmüştür. Bu, Osmanlı İmparatorluğu'nda devletle dinin Abbasiler dahil, tarihte hiçbir İslam devletinde olmadığı kadar birbiri ile iç içe geçmesinden, başka bir deyişle, devletle dinin özdeşleşmesinden kaynaklanmaktadır. Konuya daha somut bir yaklaşımla bakıldığında şunu söyleyebilmek mümkündür: Osmanlı Devleti'nde devlet ve din yan yana iki farklı daire değildir; din dairesi devlet dairesinin bütünüyle içindedir. Dolayısıyla, bu özdeşlikte devlet, dini içine alan ve onu kuşatan büyük dairedir. Bu çerçevede Osmanlı resmî ideolojisi, devlet ile dinin, ya da siyaset ile İslam'ın ayrılmaz bir şekilde birbiriyle iç içe girdiği bir zihniyet olarak ortaya çıkmaktadır⁶. Fakat kanaatimizce, bu “iç içe geçmiş zihniyet” açıklaması Osmanlı Devleti'nin bir teokratik Şeriat devleti olduğu anlamında yorumlanmamalıdır. Çünkü İslam, Osmanlı siyasi geleneği içerisinde belirleyici bir unsur, bir ideolojik temel olmakla birlikte, din adamlarının siyaset ve devlet yönetimine özellikle dâhil edilmemeye gayret gösterildiği görülmektedir. Dînî ulemanın başı olan şeyhülislamın gerek yargı yetkisine sahip olmaması gerekse Divân-ı Hümâyûn üyesi olmayışı⁷, kanaatimizce rejimin teokratik bir esasa tam olarak oturmadığının önemli bir göstergesi olarak düşünülebilir. Ayrıca, dînî otoritenin verdiği fetvaların, siyasi iktidarı bağlayıcı bir özellik taşımadığını da burada vurgulamak gerekir. Fakat siyasi iktidarın politikalarına meşruiyet kazandırmak için fetva kurumuna önem vermesi, devleti ilgilendiren hemen her konuda (savaş ilanı, dış politika, iktisadî ve sosyal hayata ilişkin düzenlemeler, vs.) dînî otoritenin vereceği fetvalara başvurulması gözardı edilmemesi gereken bir olgudur.

⁵ SEZEN Yümmi, “Osmanlı'da Din-Devlet İlişkilerinin Teorik ve Teolojik Bağlarıyla Uyum”, Osmanlı, c. 6, Ankara 1999, s. 44.

⁶ OCAK, s. 73.

⁷ Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. MUMCU Ahmet, Divan-ı Hümayun, Ankara 1986.

Osmanlı Devleti'nin bir din devleti olup olmadığı konusunda bir başka önemli nokta da ülke üzerinde yaşayan gayrimüslim tebaaya yönelik tutumdur. Devletin kuruluşundan yıkılışına kadar geçen süreçte gayrimüslim tebaanın hakları korunmuş, kendilerine ciddi bir zorlamada bulunulmamıştır. Gerçekten de devşirme-kul sistemi dışında kendilerine ne din değiştirmeleri ne de yaşam tarzları yönünde bir zorlama getirilmemiştir. İslam hukukundan kaynaklanan ve toplumsal yaşama dair bir takım sınırlamaların getirildiği doğrudur. Ancak bu sınırlamalar onların etnik, kültürel ve sosyolojik varlıklarını yok sayma ya da engelleme şeklinde olmamıştır⁸. Günümüzde eski Osmanlı coğrafyasına bakıldığında buralarda yaşayan halkların etnik kimlikleri koruyor olmaları, dahası “uluslaşma” sürecini hızlı bir biçimde gerçekleştirmeleri söz konusu durumu kanıtlayan gelişmelerdir.

Günümüzde din-devlet ilişkileri irdelenirken, Osmanlı tecrübesinin laiklikle tezat oluşturan bir örnek gibi algılanması, Osmanlı ideolojisinde İslam'ın kapsama alanını tam olarak kestirememekten kaynaklanmaktadır. Varlık sebebini İslamî kültürden alınmış bir dille açıklayan devlet ideolojisi, son tahlilde devlete yüklenen fonksiyona vurgu yapmaktadır. Bu fonksiyon, “devlet-i ebed müddet” ve nizam-ı alem” gibi, analiz edildiğinde dünyevî içerik taşıdığı açık olan görevlerden oluşmaktadır:

“Devlet-i ebed müddet”, devletin ömrünün vade biçilemeyecek kadar sonsuz olduğu fikrini deklare etmektedir⁹. Bu anlayış, Osmanlılar için devlet düşüncesinin anlamını ortaya koymaktadır. Devlete atfedilen “sonsuzluk” sıfatı, ona karşı duyulan bağlılığın ve saygının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Devlete sonsuzluk tanınırken, bir ideolojik söylem olarak devletin “kutsallaştırılması” söz konusudur. Devlet üstün güçtür; koruyan, kollayan ve hatta “baba” olandır. Doğu toplumlarının pek çoğunda yerleşik bir kültür ve hatta gelenek olan “babaya itaat” kavramını burada düşünmek gerekir.

“Nizam-ı alem” ise tanımlanması konusunda günümüzde, henüz görüş birliğine ulaşılammış bir kavramdır. Kimi yazarlar nizâm-ı âlemi “devletin birliği, bütünlüğü, beşerî bir ideal ve Osmanlıların kendilerini tarif ederken kullandıkları bir kavram” olarak tanımlamaktadırlar¹⁰. Bazıları ise nizâm-ı âlem ile kamu düzeninin

⁸ Gayrimüslim Osmanlı tebaasının hukuki statüsü ve genel durumu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. BOZKURT Gülnihal, Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914), Ankara 1996; ERCAN Yavuz, Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler, Ankara 2001.

⁹ ALKAN, s. 133; UNAN Fahri, İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Hükümdar, Ankara 2004, s. 50.

¹⁰ TURAN Osman, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi, c. 1-2, İstanbul 1998, s. 325; ÖZCAN, s. 17-18.

vurgulandığını ileri sürmektedir¹¹. Diğer bir yazar, söz konusu kavramın “Osmanlı dünyasını temsil ettiğini” belirtirken¹², bir başka görüşe göre nizâm-ı âlem, “sadece siyasi düzeni ifade etmeyip, bunun da ötesinde, toplumsal hayatın bütün boyutlarını karşılamak için kullanılan bir kavram”dır¹³. İdeolojik bir söylem ve meşruluk kriteri olarak kavram, kanaatimizce de huzurun, kamu düzeninin ve asayişin korunmasını vurgulamaktadır. Nitekim II. Mehmed, kardeş katli meselesini “nizâm-ı âlem için”¹⁴ gerekli gördüğünü belirtmektedir. Bu amaçların gerçekleştirilmesi için Osmanlı siyasi iktidarı kutsal bir yönelişe müracaat etmiştir.

Osmanlı siyasi iktidarının kullandığı ideolojik söylemin önemli paradigmalarından birisini de “Îlây-ı Kelimetullah” (Allah’ın adını yüceltme) doktrini oluşturmaktadır. Söz konusu doktrin, Osmanlı fetih siyasetinin hareket tarzını ve temel motivasyonunu ifade etmiştir. Ayrıca gaza ve cihad kavramlarının itici gücünü de bu söylem oluşturmuştur. Devletin enerjisini harekete geçirmek ve yönetilenlere resmî siyasetin isabet ve meşruluğu hakkında sarsılmaz bir kanaat telkin etmek için bu söylemin ne derece ideolojik bir argüman olduğu açıktır. Ne var ki, “Îlây-ı Kelimetullah” söyleminin Osmanlı gerilemesine paralel olarak daha az kullanıldığı da bir gerçektir. Bununla birlikte, özellikle devletin çöküş aşamasında söz konusu söylem, cihad ve gaza ruhuyla sentezlenerek, siyasi elitin “devleti kurtarmak” argümanına dönüşmekten de kurtulamamıştır¹⁵.

Görülüyor ki, Osmanlı siyasi iktidarının önemli meşruluk kriterlerinden biri olan din, aynı zamanda devletin ortaya koyduğu “resmî ideoloji”nin de esasını oluşturmaktadır. Bu, bir bakıma “dinin de devlet için” olduğu şeklindeki bir düşünceyi akla getirmektedir. Ancak burada “devlet” ile kastedilen “siyasi iktidar” olmalıdır. Çünkü, kanaatimizce “resmî ideoloji”yi kullanacak ve “kollayacak” olan

¹¹ ÖZ Mehmet, “Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi”, İslamî Araştırmalar, c. XII, sy. 1, Ankara 1999, s. 29-30. Gencer, Nizâm-ı âlem’in dar anlamda kamu düzenini, geniş anlamda ise dünyanın düzen ve asayişini ifade ettiğini ileri sürmektedir. GENCER Bedri, “Osmanlı Siyasi Felsefe ve Rejimi-Kuruluşunun 700. Yıldönümü Münasebetiyle Bir İcmal”, Akademik Araştırmalar, sy. 4-5, İstanbul 2000, s. 130. Belirtilen yorumlarla ilgili olarak ayrıca bkz. YILMAZ Coşkun, “Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Kavramlar”, Türkler, c. 11, Ankara 2002, s. 34 vd.

¹² HADJ Rıfa’at Abou el-, Modern Devletin Doğası, 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu (çev. Oktay Özel-Canay Şahin), Ankara 2000, s. 53.

¹³ GÖRGÜN Tahsin, “Osmanlı’da Nizâm-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Gözlemler”, İslamî Araştırmalar, c. XIII, sy. 2, Ankara 2000, s. 187.

¹⁴ “*Ve her kimesneye evladından saltanat müyesser ola, karındaşların nizâm-ı âlem için katl etmek münasibdir. Ekser ulema dahi tecviz etmiştir. Anınla amel olalar*”, Fatih’in Teşkilat Kanunnamesi, m. 37, AKGÜNDÜZ Ahmet, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri c. 1, İstanbul 1990, s. 328.

¹⁵ ALKAN, s. 134.

siyasi iktidarın kendisidir. Dolayısıyla, bir yandan iktidarın meşruluk dayanağı olma fonksiyonunu yerine getiren din, öte yandan iktidarın tüm tavır, davranış ve politikalarına yön veren “resmî ideolojisi”nin temel altyapısını oluşturmaktadır. Bu nedenle din, Osmanlı siyasi iktidarının “olmazsa olmaz”ı durumundadır.

Osmanlı resmî ideolojisi çerçevesinde İslam’ın fonksiyonunu sorgularken, önemli bir tartışma konusu ortaya çıkmaktadır. Bu, Osmanlı siyasî iktidarının dinden pragmatik amaçlar elde etmek, bir başka deyişle, dînî argümanları kendi politikaları doğrultusunda kullanıp kullanmamak konusunda nasıl bir tavır sergilediği meselesidir. Kapsam itibariyle başlı başına bir çalışma konusu oluşturacak bu tartışmayı genel hatlarıyla da olsa değerlendirebilmek kanaatimizce pek kolay görünmemektedir. Bununla birlikte çok önemli saydığımız bu tartışmayı, Osmanlı siyasi iktidarının uygulamalarından örneklerle az da olsa analiz edebilmek yararlı olacaktır.

İslam, Osmanlı siyasi iktidarına yön veren, iktidarın politikalarını dayandırma ihtiyacı hissettiği belki de en önemli meşruiyet dayanağı olmuştur. Yönetilenlerin dine olan hassasiyetleri de siyasi iktidarın bu tavrında gözardı edilemez. Osmanlı Devleti’nin siyasî ömrü çerçevesinde iktidarın İslam olgusunu belki “işine geldiği gibi” değil ancak devlet çıkarları veya siyasi meşruluk arayışlarının gerektirdiği ölçüde kullandığını söyleyebilmek, kanaatimizce mümkündür. Siyasi iktidarın kimi uygulamaları, bu düşünceyi doğrular niteliktedir. Örneğin, Osmanlı Devleti siyasi, ekonomik, coğrafi ve askeri bakımlardan en güçlü olduğu dönemlerde diğer devletlerle ilişkilerini ve dış politikasını tek taraflı olarak kendisi belirlemiştir¹⁶. Bunu yaparken, kuşkusuz dayandığı temel, “güç” unsurudur. Ancak meseleye dînî bir argüman eklemeyi de ihmal etmemiştir. Bu argüman, İslam hukukunda dünyanın “Darü’l Harb” ve Darü’l İslam” olarak iki kutba ayrılması¹⁷ ve görüntü itibariyle dış politikanın bu iki kavramın mücadelesi şeklinde algılanmasıdır.

¹⁶ Konuya ilişkin geniş bilgi için bkz. AKYILMAZ Gül, Osmanlı Diplomasi Tarihi ve Teşkilatı, Konya 2000.

¹⁷ Dünyanın Darü’l İslam ve Darü’l Harb şeklinde taksimi ne Kur’an-ı Kerim’de ne de Sünnet’te yer almamaktadır. Ancak İslamiyetin ilk günlerinde Medineli Müslümanlarla Mekkeliler arasında temelini savaşın oluşturduğu ilişki biçimi fukahayı (hukukçuları), ülkeleri ve devletleri Darü’l İslam ve Darü’l Harb şeklinde bir ayrıma sevk etmiştir. YAMAN Ahmet, İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler, Ankara 1998, s. 96-97. “Darü’l İslam” ve Darü’l Harb” kavramları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. ÖZEL Ahmet, İslam Hukukunda Ülke Kavramı Darü’l İslam-Darü’l Harb, İstanbul 1984.

Darü'l Harb¹⁸ ve Darü'l İslam¹⁹ kavramları, Osmanlı siyasi iktidarının ve geleneksel Osmanlı “fetih ülküsü”nün özüne uygun söylemler olarak değerlendirilebilir. Ayrıca yine İslamî söylemler olan “gazâ” ve “cihad” kavramları “fetih ülküsü”ne dînî bir karakter kazandıran, bir bakıma bu harekete meşruiyet sağlayan kavramlar olarak değerlendirilebilir. Çünkü Darü'l Harb, gaza ve fetih ülküsünün eyleme dönüşeceği alan olmuştur. “Küfre karşı cihad” şeklinde sloganlaştırılabilecek bir argümanın devletin her bakımdan güçlü olduğu dönemlerde etkili bir söylem olarak kullanılabilirdiği ortadadır. Dolayısıyla, Osmanlı siyasi iktidarının söz konusu dönemlerde dış politikayı bu esaslar çerçevesinde değerlendirip, tek taraflı olarak belirlemesi, İslamî argümanları işine geldiği gibi kullanmaktan öte, bu kavramlardan meşruiyet zemini olarak yararlanma amacı gütmek şeklinde düşünülebilir.

Yoğun toprak kayıpları ve devletin Avrupa karşısında zafiyete uğramaya başlamasıyla dış politik tavrı değişmiş, “Darü'l Harb” olarak tanımlanan Hıristiyan Avrupalı devletlerle “diplomatik ilişkiler” kurulmaya başlanmıştır. Söz konusu ilişkileri dînî argümanlarla destekleme ihtiyacı, bu dönemde daha belirgin olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü, Osmanlı Devleti'nin Hıristiyan ülkelerle normal diplomatik ilişkiler kurması, savaş hali dışında ittifaklar yapması, gerek devlet adamları, gerekse ulemeden tepkiler görebilmiştir²⁰. Doğal olarak, bu tip ilişkilerin geleneksel yapıya uymadığı biçiminde yadırgayıcı düşüncelerin ya da itirazların yükselmesi, dönemin şartları düşünüldüğünde muhtemeldir. Bunun en belirgin göstergeleri, Avrupalı devletlerle yapılan anlaşma metinlerinin üzerine, Şeriat'e uygunluğunu göstermek amacıyla yazılan ayet ve hadisler olmuştur²¹. Kanaatimizce Osmanlı siyasi iktidarı, gerileme ve zafiyetle birlikte, dînî argümanlardan daha fazla yararlanma yoluna gitmiş, zafiyetten kaynaklanan meşruiyet ve ideoloji sorununu yine geleneksel

¹⁸ İslam'ın siyasi egemenliğinin dışında kalan, yönetim ve hukuk düzeninin İslamî olmadığı her ülke, “Darü'l Harb” olarak kabul edilmiştir. ÖZEL, s. 78; YAMAN, s. 103.

¹⁹ Bir ülkenin dar'ül İslam kabul edilmesinde temel ölçü idare ve icraatın İslamî olması, kısacası ülkenin İslam esaslarına göre yönetilip, İslam hukukunun uygulanmasıdır. ÖZEL, s. 78. Serahsî, el-Mebsud adlı eserinde Darü'l İslam'ı, “Müslümanların idare ve hakimiyeti altındaki yerlerdir ki bunun alameti Müslümanların o bölgede emniyet içinde yaşamalarıdır” şeklinde tanımlamaktadır. YAMAN, s. 98.

²⁰ AKYILMAZ, s. 59.

²¹ Örneğin III. Selim döneminde izlenen denge siyaseti gereğince Rusya ve Avusturya'ya karşı Prusya ile ittifak yapılmak istenince büyük tartışmalar çıkmış, bir grup ulema böyle bir ittifakın Şeriat'e aykırı olduğunu savunmuşlardır. Bu sebeptendir ki 1204/1790 yılında Prusya ile yapılan ittifak antlaşmasının başına devrin şeyhülislamının emri ile eski ordu kadısı Abdullah Efendi'nin yazmış olduğu bir ayet-i kerime sureti eklenmiştir. BOA, HHT, No. 1417, k 1204/1790, naklen, AKYILMAZ, s. 59, dipnot 38; Yine BOA, HHT, No. 319, t. 1185/1771 tarihli Sulh ve muahedenin (uluslar arası antlaşma) Kur'an ve hadisten deliller gösterilmek suretiyle cevazına ait mütalaaların yer aldığı bir belgenin resmî kayıtlarda bulunması son derece kayda değer bir durumdur. AKYILMAZ, s. 59, dipnot 38.

yollarla, din ile çözümlenmeye çalışmıştır. Çünkü din, yeni düzeni yadırgayacak kitlelerin sorgulamalarını en aza indirecek bir dayanak olarak Osmanlı siyasi iktidarının sığınabileceği yegâne sığınak olmaya devam etmektedir.

Osmanlı resmî ideolojisi inanç esası üzerine oturmakla birlikte, tarihi bir birikime de sahiptir. Kurulduğu ve geliştiği coğrafyada Osmanlı Devleti, pek çok medeniyetin ve kültürün izlerini taşımaktadır. Özellikle egemenlik kavramı ile ilgili olarak, gerek eski Türk devlet ve siyaset geleneği, gerek İslam siyasi geleneği ve gerekse daha çok yayıldığı coğrafyanın da etkisiyle Bizans siyasi geleneği, bir “Osmanlı resmî ideolojisi”nin oluşmasına etki eden kültür ve medeniyet birikimleridir. Bu noktada Bizans siyasi geleneği hakkında ayrıntıya girmek kanaatimizce yararlı olacaktır.

Osmanlıların Bizans siyasi geleneği ile doğrudan temasları doğal olarak henüz çok küçük bir uç beyliği halindeyken başlamıştır. Ancak bu siyasi geleneğin Osmanlı resmî ideolojisi üzerindeki gözle görülür etkileri kuşkusuz, İstanbul’un fethiyle belirginleşmiştir.

Kurumsal anlamda kimi Bizans uygulamalarının Osmanlı devlet teşkilatında da uygulamaya konduğu bilinmektedir. Ancak konumuz açısından önemle vurgulanması gereken nokta, Bizans etkilerinin özellikle egemenlik ve iktidar alanında görüldüğüdür. Özellikle Fatih’in şahsında tipik örneğini bulan ve Kanunî Sultan Süleyman ile zirveye ulaşan klasik “Osmanlı padişahı” tipinin oluşmasında Bizans’ın “imperium” (bölünmez, mutlak otorite) anlayışının rolünü dikkate almamak mümkün değildir. Ayrıca ulemanın merkeze bağlı dini bir bürokrasi modeline göre teşkilatlandırılarak, dinin bütünüyle merkezî yönetimin kontrolüne alınması Bizans’tan etkilenmiş bir uygulama olarak değerlendirilebilir²².

Osmanlı resmî ideolojisinde İslam, bir taraftan siyasi egemenliğin yayılmasında ideolojik bir araç rolünü üstlenirken, diğer taraftan bu hüviyetiyle, merkezî yönetimin bir siyaset aracı olarak ortaya çıkmaktadır. Dinin devlet kontrolündeki bu konumu, Osmanlı Devleti’nin bir teokrasi olduğu yönündeki görece yaygın kanaatin çok gerçekçi olmadığına açık bir göstergesi olarak algılanmalıdır. Çünkü Osmanlı Devleti’nde İslam, devletin dışında ve devlete hakim bir konumda değil, devletin kontrolünde ve devlete bağımlıdır²³. Teorik ve örgütsel açıdan şeyhülislam, bir papa veya patrik gibi, hiçbir ruhani otoritenin ya da kilise benzeri bir kurumun temsilcisi değildir. O, padişaha bağlı, sadece dini bürokrasinin en üst makamında

²² OCAK, s. 78; UNAN, s. 36-37.

²³ OCAK, s. 96.

oturan bir devlet memurudur²⁴. Bu sayede Osmanlı Devleti, tarihi boyunca bir yandan İslam'ı resmî ideolojisinin itici gücü yaparken, diğer yandan da onu devlete bağlı ulema sayesinde hep siyasi otoritenin kontrolünde tutabilmiş, bu yolla merkezî yönetimden ayrı bir güç odağı olmasını engelleyebilmiştir²⁵. Yavuz Selim ile birlikte hilafetin Osmanlılara geçmesi bile İslam'ın bu konumunu değiştirecek bir katkı sağlayamamıştır. Ancak hilafet, dünyevî siyasi iktidar olan padişahın otoritesini daha da kutsallaştırıp pekiştirerek padişahı daha da üst bir konuma yükseltmiştir. Çünkü Osmanlılar'da hilafet, Memlûklular'da olduğu gibi hükümdardan ayrı bir kişilikle değil, bizzat hükümdar tarafından temsil edilmiştir²⁶. Dolayısıyla resmî ideolojinin esası olan İslam, hilafetin de elde edilmesiyle, hem ideolojinin temel vasıtası olmaya

²⁴ İNALCIK Halil, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Volume One 1300-1600*, Cambridge 1994, s. 172. Ancak şeyhülislamın ve dolayısıyla ulema sınıfının söz konusu statüleri her zaman böyle devam etmemiştir. Gerileme ile başlayan bozulma ve yozlaşma süreci içerisinde ordunun kapıkulu kanadı (yeniçeriler) ile zaman zaman birlikte hareket ederek siyasi iktidara etkili bir muhalefet sergiledikleri, hatta padişahı tahtından indirdikleri görülmüştür. Üstelik, bu tip hareketlerde ulemanın dayanağı yine din olmuştur. Padişahı tahttan indirmenin gerekçelerini “Şeriaten uzaklaştığı, adalet vasfını yitirdiği” gibi İslami argümanlarla ifade edebilmişlerdir. İlginç olan nokta, siyasi iktidarı devirmeye kalkanların meşruiyet zeminini yine dinde arıyor olmalarıdır. Çünkü padişaha toplum tarafından bir bakıma atfedilmiş olan kutsallığın ulema da farkındadır. Yapılan eylemlerde, “dinden uzaklaşmış bir hükümdarı halkın başından atma” biçiminde bir propagandaya sığınmış, eylemlere bu yönde bir meşruiyet kazandırma eğilimi sergilenmiştir. Bir meşruiyet krizi görüntüsü sergileyen bu olaylarda ilginç olan bir başka nokta da yönetilenlerin neredeyse hiçbir şekilde dahlinin bulunmayışıdır. Dolayısıyla meşruiyet krizi sadece görüntüden ibaret kalmaktadır. Konu ile ilgili olarak bkz. ÜÇOK Coşkun/MUMCU Ahmet/BOZKURT Gülnihal, *Türk Hukuk Tarihi*, Ankara 1996, s. 189-190. Osmanlı uygulamasında ulema ve diğer askeri kanadın çabalarıyla tahttan indirilmiş pek çok padişah bulunmaktadır; II. Osman (1622, öldürülmüştür), İbrahim (1648, öldürülmüştür), IV. Mehmet (1687), II. Mustafa (1703), III. Ahmet (1730), III. Selim (1807, öldürülmüştür), IV. Mustafa (1808, öldürülmüştür), Abdülaziz (1876), II. Abdülhamid (1909, fetva yanında Meclis-i Mebusan'dan da karar çıkmıştır). Bu sona uğrayan padişahlardan Abdülaziz hakkında verilen şeyhülislam fetvası dikkate değerdir: “*Emirülmüminin olan Zeyd muhtelişuur ve umuru siyasiyeden bibehe olup emvali miriyeyi mülk ve milletin takat ve tahammül edemeyeceği mertebe masarifi nefsanıyesine sarf ve umuru diniye ve dünyeviyeyi ihlal ve teşviş ve mülk ve milleti tahrir edip bekası mülk ve millet hakkında muzır olsa, hal'i lazım olur mu? El-cevab: Ohur*”, KARAL Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi Islahat Fermanı Devri 1856-1861*, c. VI, Ankara 1954, s. 108.

²⁵ OCAK, s. 94; ALKAN, s. 133. Bu konuda Grenard'ın yorumu ilgi çekicidir: “... *imtiyazlar, din adamları sınıfına büyük bir nüfuz kazandırmakta, fakat asla onu tehlikeli bir hale getirmemektedir. Devletinkinden farklı olarak kendisine has bir otoritesi yoktur. Öğretir ve muhakeme eder. Fakat iktidarı yoktur. Dinin en lüzumlu merasimlerini icra edecek hususî bir imtiyazı yoktur. Din adamı sınıfına has mukaddes bir karakteri yoktur; din adamları müderrislerden mürekkep bir sınıftır; onlar Allah'ın yeryüzündeki mümessili değildir. Her dini vazifeye tayin ve azilleri yapan padişahtır. Bu vazifeleri ifa edenler veya etmek isteyenler ayrı bir sınıftır ve kendi imtiyazları onları bu vazifelerin hudutları içine kapatmaktadır. Bu imtiyazlar, onları bu hudutlardan ayrılmaktan, dini şartlar altında gördükleri işlerle kabul-i telif olmayan siyasi mevkiler isteyerek, vakarlarını, istikallerini ve mallarını lekelemekten men eder.*”, GRENARD Fernand, *Asya'nın Yükselişi ve Düşüşü*, Ankara 1992 s. 88.

²⁶ OCAK, s. 96.

devam etmiş, hem de siyasi iktidarın geleneksellikle bezenmiş dini meşruluk temelini güçlendirici bir etki yapmıştır.

III. KLASİK DÖNEMDE SİYASİ İKTİDAR VE DİN

A. Genel Olarak

Osmanlı Devleti, egemenliği altında çok farklı etnik ve dini kökene sahip topluluklar barındırmakla birlikte, karakteristik olarak bir İslam devletidir. Osmanlı hukuk sistemi İslam hukukuna ve özelde İslam'ın Sünnî-Hanefî yorumuna dayanmaktaydı²⁷. Ancak bu yapı başlangıçtan itibaren ortaya çıkmamış, tedricî bir gelişmenin sonucu olarak oluşmuştur.

Erken dönem Osmanlı sultanlarının ve yönettikleri toplulukların göçebe hayat tarzlarının sonucu olarak, daha ziyade popüler ve heterodoks eğilimli bir tasavvufî İslam anlayışına sahip oldukları, sultanların yakın çevrelerinin bu anlayışı paylaşan derviş ve tarikat adamlarından oluştuğu bilinmektedir. Bu dönemdeki hukuk uygulamalarına daha çok eski yönetim geleneklerinin (töre, örf) kaynaklık ettiği de bilinen bir olgudur²⁸. Fakat, beylikten devlete geçiş sürecinde var olan İslam anlayışının kurumlaşma açısından yeni yapıya fazla bir katkısının olmaması nedeniyle, Sünnî İslam yönünde bir dönüşümün yaşandığı da tarihî realiteler arasındadır. Bu dönüşüm, Emevî, Abbâsî ve Selçuklu dönemlerinde uygulama imkanı bulmuş, gelişmiş ve kurumsallaşmış bir modeli beraberinde getirmiştir. Bu modelin “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat” şeklinde formüle edilmiş biçimi, yeni Osmanlı siyasi sistemi için ideal bir örnek oluşturuyordu. Sünnî gelenek aynı zamanda kendisini İslam'ın en iyi ve en doğru yorumu olarak sunuyor, bu da kitabî bir İslam eğitiminin sürdürüldüğü medreselerden yetişen din adamlarına kapıların açılması anlamına geliyordu. Osmanlı kurumlarının oluşma sürecinde medrese kökenlilerin etkisi bilinmektedir. Nitekim ilk Osmanlı kadısı Dursun Fakih ile ilk defa vezirliğe getirilen Çandarlılar hep medrese kökenli din adamlarıydılar. Öte yandan Osmanlıların egemenliğinde olan coğrafya üzerinde yaşayan Müslümanların önemli çoğunluğu

²⁷ Karaman'a göre, Osmanlıların Sünnî-Hanefî yorumunu tercihlerinde, buldukları coğrafyanın yakın geçmişinin sosyo-kültürel ve dini yapısı önemli rol oynamıştır. Bu coğrafyada yaşayan Müslüman nüfusun ve özellikle Türklerin çoğunluğunun Hanefî mezhebine bağlı olduğunu belirten yazar, bu tercihin uygulamada bir takım sıkıntılara da yol açtığını ileri sürmekte ve bunların nasıl aşıldığına dair örnekler de vermektedir. Bkz. KARAMAN Hayrettin, “Osmanlı Hukukunda Mezhep Tercihi”, Osmanlı, c. 6, Ankara 1999, s. 187 vd.

²⁸ UNAN, s. 37-38; KARATEPE Şükrü, “Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi”, Osmanlı, c. 6, Ankara 1999, s. 57; Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. HASSAN Ümit, Osmanlı Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye, İstanbul 2005, s. 71 vd.

Sünnî düşünceye sahip kimselerden oluşmaktaydı²⁹. Bu bilgiler, Osmanlıların zaman içerisinde dayanaklarını ve kurumlarını Sünnî İslam'ın geçmişinde arayan bir devlet haline dönüşmelerinin sebepleri hakkında önemli ipuçları vermektedir.

Osmanlı Devleti'nde Sünnî İslam'ın yorum ve uygulayıcıları olan medrese kökenli ulemanın beslendiği kaynaklar, doğal olarak klasik İslam dünyasında ve Osmanlıların sınırları dışında ortaya konulmuş eserlerdi. Söz konusu klasik kaynakların siyaset, din ve devlet kavramlarına yaklaşımları, Osmanlı siyasi iktidarının meşruiyet söyleminde kullanması için oldukça uygun argümanlardı³⁰. Bu bağlamda, İslam düşünürü Gazâlî, din ile siyasi iktidarın ikiz kardeş olduklarını vurgularken³¹, Büyük Selçuklu veziri ve devlet adamı Nizamü'l-Mülk Gazâlî'nin düşünceleriyle örtüşen fikirler ileri sürmüştür³². Dolayısıyla Osmanlılar, çok erken devirlerden itibaren kendilerini “İslam dininin koruyucuları olarak” görmeye başlamışlardır. Konuyla ilgili olarak Oruç Bey'in Osmanlı sultanları için dile getirdiği şu ifadeler dikkate değerdir: “(Osmanlı Sultanları) Hakk Te'âlâ buyruğu üzere yürüyicilerdir. Fî sebîli'llâh gazâ mâlını cem' idüp Hakk yolına sarf idicilerdir. Sırât-ı müstakîm (doğru yol) üzere olup Hakk'tan yana müteveccihlerdir. Dîn yoluna gayretlilerdir; dünyâyâ mağrûr değillerdir; şerî'at yolın gözedicilerdir; gurûr ehlinden intikâm alıcılardur; garîbleri sevüp, fukarâyâ ihsân idüp, âlimleri terbiyet kılıcılarıdur. Şarkdan garba değin İslâm dinini açmağa kasd idicilerdir. Hakk Te'âlâ'nun keremine sığınup Hakka müşrik olanları ve İslâm'ı kabûl itmeyüp İslâm ehline kasd iden küffâr-ı hâksârı kırıcılarıdur. Bu âl-i Osmân, Oğuz neslindendir. Din yolunda kavîlerdir, i'tikâdları muhkemlerdir.”³³.

Yukarıdaki ifadeler, klasik Osmanlı siyasi iktidarının ideoloji, egemenlik ve siyasi meşruiyet anlayışı ile dünya görüşü hakkında ipuçları vermektedir. Öncelikle, gazâ ve cihad kavramlarına vurgu yapılırken, Osmanlıların dinin koruyucusu, kollayıcısı

²⁹ UNAN, s. 38-39; KARATEPE, s. 57.

³⁰ UNAN, s. 39.

³¹ “... Din ile sultanlık (devlet idaresi) arkadaştır, ikizdir. Din asıl (kök)'dür, padişah (hükümet) onu korur. Kökü olmayan yıkılmağa mahkûm olduğu gibi korunmayan temeller de yıkılır, yok olur. Mülkün tamamlanması ve korunması hükümetle mümkündür. Husûmetlerde mülkü korumak ve nizâmı kurmak da fıkıhla halledilir.”, İMAM GAZÂLÎ, İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn (çev. Ahmet Serdaroğlu), c. 1, İstanbul 1974, s. 51.

³² “Padişaha lazım olan en değerli şey dürüst dindir. Zira din ve padişahlık kardeş gibidirler: Memleketinde her ne zaman bir karışıklık olsa, dinde de bozukluk olur; kötü din sahipleri ve müfsidler (toplumda fesat çıkaranlar)baş gösterirler; her ne zaman ki, din bozulur, memleket karışır; müfsidler, kuvvetlenirler, padişahı güçsüz kılarlar.”, NİZAMÜ'L-MÜLK, Siyasetname (çev. M. Atlan Köymen), Ankara 1982, s. 76.

³³ ORUÇ BEY, Tevârîh-i Âl-i Osman (yayınlayan: F. Babinger), Hannover 1925, s. 79-80'den naklen, UNAN, s. 40-41.

ve yayıcısı oldukları ileri sürülmüştür. Ayrıca dikkat çekici bir nokta da Osmanlı hanedanının “Oğuz nesli”ne dayandığına ilişkin düşüncedir. Dolayısıyla, klasik Osmanlı siyasi iktidarının meşruluk söylemini oluşturan bu ipuçları, siyasi meşruluk ve dünya görüşünün sadece dini boyutunu değil, etnik ve geleneksel boyutunu da göz önüne sermektedir. Kanaatimizce, hanedanın elindeki bu malzeme, iktidarın meşruluğuna katkı yapacak önemli propaganda vasıtaları olduğu gibi, bir çeşit resmî ideoloji söylemini de oluşturmaktadır. Bu bağlamda, klasik dönem Osmanlı siyasi iktidarının meşruiyet dinamiklerini, dini sembollerin ağır bastığı geleneksel otorite anlayışıyla açıklamaya çalışmak, amacını aşan bir değerlendirme olarak görülmemelidir. Çünkü dönemin tarih yazımında bile, söz konusu vasıtaların nasıl bilinçli bir şekilde kullanıldığı ortadadır.

Din, siyasi iktidar için vazgeçilmez bir ideolojik malzeme olmasının yanında, Osmanlı hanedanının iktidarına meşruiyet sağlayan önemli bir aktöre de dönüşmüştür³⁴. Bunun yanı sıra, etnik kökenin de vurgulanması, içe dönük propaganda açısından dikkate değer bir noktadır. “Oğuz nesli”nden olmak, hanedanın kendini yönetilenlere kabul ettirmesi ve bir çeşit “haklılık iddiası” için önemli sayılmaktadır. Ancak bu argümanın yönetilenlere sunulması için belirli bir altyapının hazırlanmış olması gerekir. Söz konusu altyapı, “Oğuz nesli”nin bir takım üstün meziyetlerle donatılarak topluma anlatılmasıdır. Yönetilenlerin (toplum) “Oğuz nesli”nin üstün meziyetlerine büyük oranda inanmış olması, bu sembolün artık bir meşruluk vasıtası ve resmî bir söylem olarak kullanılması için gerekli ortamın hazır olması anlamına gelecektir. Üstelik “Oğuz nesli”ne “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olmak” şeklindeki dini söylem de eklenince, siyasi iktidarın yönetiminde “haklı olmak” iddiası güçlü dayanaklarla kuvvetlenmiş bir zemine oturacaktır.

Siyasi otoritenin dini referansları iktidarını meşrulaştırıcı biçimde yorumlaması veya dini referansların siyasi pragmatizmin aracı olması, Osmanlıların icat ettikleri bir şey değildir. Klasik İslamî-siyasi düşüncenin, ulü’l-emre (siyasi otorite) itaati va’zeden anlayışı Osmanlılar’dan önce ortaya konulmuştur. Ayrıca bu, sadece İslam dünyasına özgü bir durum da olmamıştır. Hıristiyanlıkta da merkezî otoritenin güçlü olduğu yerlerde ve dönemlerde³⁵ din, benzer şekillerde yorumlanmış ve siyasi düşünce

³⁴ Berkes, Osmanlıların bir “İslam Devleti İdeolojisi”ne sahip olmadıklarını ileri sürmektedir: “Bir din devleti olarak İslam Devleti ideolojisini yürütmek Osmanlı tarihinde hiç görülmemiştir. Ulemanın bir siyasi akım karşısında “bu dini bir iştir; bir doktrin ya da ilahiyat işidir; devleti ilgilendirmez” dedikleri zaman da devlet adamları bunları hiç dinlememişlerdir.”, BERKES Niyazi, Türkiye’de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, s. 25.

³⁵ Konuyla ilgili örnekler için bkz. BARKER Ernest, Bizans Toplumsal ve Siyasi Düşünüştü (çev. Mete Tuncay), Ankara 1995.

için pragmatik bir vasıtaya dönüştürülmüştür. Aslında, modern öncesi toplumlarda hukukun ilahi referans dışında bir kaynağa yönelmesi söz konusu değildir. Nitekim, feodal Avrupa’da da kilise ile siyasi otoriteler arasındaki çatışma bir otorite alanı çatışması olup, ilahi referanslarla ilahi olmayan referansların mücadelesi değildir. Bu çerçeveden bakıldığında, güçlü bir merkezî otoritenin hakim olduğu Osmanlı İmparatorluğu’nda siyasi iktidarın İslamî referansları dilediği gibi kullanmasından farklı sonuçlar çıkarmaya çalışmak, pratikte çok anlamlı gözükmemektedir. Osmanlı hukuk sisteminden yola çıkılarak İslam’ın klasik siyaset ve devlet yorumları üzerinde fikir yürütülebilir. Ancak bu yorumların çerçevesinden bakarak Osmanlı’da dindışı olanın ne olduğu konusunda sağlıklı tespitler yapabilmek de güçleşecektir. Zira, söz konusu çerçeveden yapılacak siyaset ve devlete dair yorumlar, en başından siyasi otoriteyi ilahi bir zeminde meşrulaştırma gayretleri olarak belirecektir³⁶. Dolayısıyla, Osmanlı Devleti’nde İslam’ın siyasi iktidara meşruiyet sağlayan bir dinamik halini alması ve devletin dünya görüşünü oluşturan belki de en önemli unsur olması, dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda, oldukça doğal bir sonuçtur.

B. Siyasi İktidar, Din ve Meşruiyet İlişkisinde Şeyhülislam

Dini norm ve değerlerin etkili olduğu bütün toplumlarda din adamları üstün ve saygın bir statüye sahip olmuşlardır. Osmanlı toplumunda da şer’î hukukun en üst düzey yorumlayıcısı ve uygulayıcısı olan İlmiye sınıfı seçkin ve itibarlı bir konuma sahipti. İlmiye sınıfının başı kabul edilen Şeyhülislam, Osmanlı Devleti’nde siyasi iktidar-din ilişkileri düzeninin önemli sükelerinden biri olmuştur. Yukarıda da belirtildiği gibi İslamiyet, Osmanlı siyasi iktidarına meşruiyet kazandıran bir kriter olarak kabul edildiğinden, Osmanlı şeyhülislamı da bu meşruiyet ilişkisinde önemli bir konuma sahip olmuştur. Özellikle, XVI. Yüzyıldan itibaren göreve gelen güçlü şeyhülislamlar, siyasi ve idari mekanizmayı önemli ölçüde etkilemişlerdir³⁷.

1. Siyasi Meşruluk Bağlamında Şeyhüislamlık ve Fetva Kurumu

Şeyhülislamlar Osmanlı tarihinde hiçbir zaman Dîvan-ı Hümâyûn üyesi olmamışlardır. Ancak zaman zaman vermiş oldukları fetvalar, Osmanlı siyasi iktidarını derinden etkileyecek izler bırakabilmiştir. Bir İslam devleti (ifade, teokratik devlet anlamında kullanılmamıştır) olarak Osmanlı Devleti, esas itibariyle Şeriât’ın üstünlüğü ilkesini izlemiş, uygulamalarında Şer’î hukukun otoritesi olan

³⁶ MERT Nuray, “Osmanlı Laiktir, Laik Kalacak”, Türkiye Günlüğü, sy. 58, Ankara 1999, s. 40.

³⁷ KARATEPE, s. 59-60. Şeyhülislam ile ilgili olarak bkz. YAKUT Esra, Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din, İstanbul 2005; PIXLEY M. Michael, “Erken Osmanlı Tarihinde Şeyhülislamın Gelişimi ve Rolü” (çev. Nuri Çevikel), Türkiye Günlüğü, sy. 60, Ankara 2000, s. 99-106.

şeyhülislamın onayını almayı zorunluluk veya önemli bir teamül olarak görmüştür. Örneğin, bir Hıristiyan devlete kapitülasyon verilirken veya bir madde değiştirilirken mutlaka şeyhülislamın fetvasına ihtiyaç duyulmuştur³⁸.

İslam hukuk tarihinde Hicrî IV. Yüzyılın ortalarında başlayıp, XIII. Yüzyılın sonlarına kadar devam eden dönem “taklit dönemi” olarak adlandırılmıştır. Bu dönemdeki hukukî faaliyetlerin ayırıcı özelliği, hukukî problemlere içtihatlarla yeni çözümler üretmek değil, önceki dönemde (mezheplerin teşekkül dönemi-müçtehid imamlar devri) ortaya çıkmış olan fıkıh mezheplerinin ortaya koyduğu yorumları genişletmek ve daha anlaşılır hale getirmek olmuştur³⁹. Bu çalışmalar, fetva kurumunun işletilmesiyle geliştirilmiştir. Bir fıkıh terimi olarak fetva, “bir fakihin (İslam hukukçusu) sorulan bir fikhî soruya verdiği cevap” anlamına gelmektedir. Osmanlı hukuk sisteminde çok daha gelişmiş bir kuruma dönüşen fetva, şeyhülislam veya müftülerin dînî sorular hakkında verdikleri yazılı cevaplar halini almıştır⁴⁰.

Fetvâ, mahkeme kararının, bir başka deyişle kadı hükmünün aksine, yerine getirilmesi zorunlu bir hüküm değildir. Fetvanın misyonu, uygulamada, soru sahibine her zaman takip etmesi gerekmeyen, sadece yetkili bir hukukî tavsiye sağlamaktadır⁴¹. Ancak Osmanlı uygulamasında padişah ve önemli devlet görevlilerinin şeyhülislama sordukları sorulara yönelik olarak verilen fetvalara “fetavay-ı şerîfe” denmiş ve fetvayı isteyen kişi kendisini bu fetva ile bağlı hissetmiştir⁴². Görülüyor ki söz konusu fetvalara uyulması konusunda fetvanın muhatapları “kendilerini bağlı hissetmek” gibi “manevî bir zorunluluk” ile hareket etmektedirler. Bu bağlamda, fetvaya uymak konusunda İslam hukukunca getirilmiş kesin bir kuralın olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Şeyhülislamın vermiş olduğu fetvaların bir kısmı, Müslüman tebaanın dini, hukukî ve cezâî sorunlarına yönelik “özel fetvalar”dır. Bu fetvaların hukuken bir

³⁸ İNALCIK Halil, “Şerî’ât ve Kanun, Din ve Devlet”, Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet, İstanbul 2000, s. 39 vd. Fetvalara savaş ilanlarında da başvurulmuştur. Örneğin, Osmanlı Devleti 1516 yılında Şeyhülislam Zenbîlî Ali Cemalî Efendi’nin fetvasıyla Mısır’a savaş ilan etmiştir. Bu fetvada, Osmanlılara karşı giriştiği eylemler nedeniyle, kendisine “mülhid” (dinden çıkan) sıfatı verilen Şah İsmail’in yanında yer alan Memlûklara karşı savaşmanın, “mülhidlere destek olan onlardan sayılır” hükmü gereğince caiz olduğu belirtilmiştir. YAKUT, s. 35.

³⁹ CİN Halil/ AKYILMAZ Gül, Türk Hukuk Tarihi, Konya 2003, s. 79; AYDIN Mehmet Akif, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 2005, s. 58.

⁴⁰ ÜÇÖK/MUMCU/BOZKURT, s. 57.

⁴¹ HEYD Uriel, “Osmanlı’da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri” (çev. Fethi Gedikli), Hukuk Araştırmaları Dergisi, c. 9, sy. 1-3, İstanbul 1995, s. 313.

⁴² FEDAYÎ Cemal, “Osmanlı Devleti’nde Şeyhülislamlık Kurumu”, Osmanlı c. 6, Ankara 1999, s. 448; CİN/ AKYILMAZ, s. 152.

bağlayıcılığı söz konusu değildir⁴³. Bir kısmı ise siyasi iktidarın her türlü siyasi, idarî ve hukukî sorularına (kanun koyma⁴⁴, görevden azil, siyaseten katl, mali hukuk ve arazi hukuku⁴⁵ vb.) ilişkin konularla, savaş açma, elçi gönderme ve ittifak yapma⁴⁶ gibi devletlerarası ilişkileri içeren “genel fetvalar”dan oluşmaktadır. Genel fetvalar, şeyhülislamlık makamına siyasi iktidar karşısında güç ve prestij sağlamıştır. Ancak, unutmamak gerekir ki şeyhülislam, siyasi iktidarın iradesi ile işbaşına gelen ve yine onun emrinde çalışan bir memurdur. Siyasi iktidarın tek başına sahibi olan padişahı, şeyhülislamın fetvasına uymaya zorlayacak dünyevî bir üstün otorite veya yaptırım söz konusu değildir. Bu konuda şeyhülislamın tek güvencesi kendi kişiliği ve direnme gücü olmuştur. Müslüman halkın desteğini kazanan şeyhülislamın kişiliği ve direnme gücü çok önemlidir. Örneğin, Ebussuud Efendi ve Zenbilli Ali Cemali Efendi gibi karizmatik şeyhülislamlar, Yavuz Selim ve Kanunî gibi güçlü padişahlara bile direnebilmişlerdir⁴⁷. Bu çerçevede Osmanlı siyasi iktidarının kendisini

⁴³ FEDAYİ, s. 448; REPP, s. 17 vd; CİN Halil/AKGÜNDÜZ Ahmet, Türk Hukuk Tarihi, c. 1, Konya 1995, s. 226; KARATEPE, s. 60; AKGÜNDÜZ Murat, Osmanlı Devleti’nde Şeyhülislamlık, İstanbul 2002, s. 226 vd. Konumuzun kapsamı bakımından “özel fetvalar” üzerinde durulmayacaktır.

⁴⁴ Padişahın yasama yetkisine ilişkin olarak Şeyhülislam Pîr Mehmed’in verdiği fetva: “...Gerçi şer’î maslahat değildir... Ancak bu makûlede ulû’l-emr’e müracaat olunur. Nice me’mur ise öyle olur. Nizâm-ı memleket için olan emr-i âlîye itaat vacibdir”, AKGÜNDÜZ Ahmet, “Osmanlı Kanunnamelerinin Şer’î Sınırları”, Osmanlı, c. 6, Ankara 1999, s. 408.

⁴⁵ Ebussuud Efendi’nin arazi hukukuna dair pek çok fetvası bulunmaktadır. Mîrî arazinin tanımına ilişkin şu örnek ilgi çekicidir: “*Arz-ı mîrî, arz-ı öşrî midir, yoksa haracî midir? Ve tasarruf eden re’ayanın bey’ eylemeleri ve rehın komaları ve miras değmesi ve şîf’a câri olması şer’an câiz midir? El-cevâb: Asla câiz olmaz. Ne öşrîdir ve ne haracîdir... Buna mutasarrıf olanlar malik değillerdir. Memlektettir. Alınan eğerçi arzın haracîdir amma arza rakabesi beytî’l mâl için alıkonmuştur, re’ayaya temlik olunmamıştır.*”, DÜZDAĞ M. Ertuğrul, Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında XVI. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1972, s. 167.

⁴⁶ Örneğin, Reisülküttâb Raşid Efendi ile Prusya elçisi arasında beş madde halinde hazırlanan ittifak andlaşması, Şeyhülislam Hamidzade Mustafa Efendi ile Anadolu ve Rumeli kazaskerlerinin fetvası ve Padişah III. Selim’in hatt-ı hümayûnundan sonra resmiyet kazanmıştır. Söz konusu andlaşma senedinin üzerine yazdığı hatt-ı hümayûnda padişah, “*Semâhatlû Şeyhülislam ve Kazasker Efendilerin fetavây-ı şerifeleri ile ve sadrazam rey’iyle ve cümle ricâl-i devletin ittifakıyla râbıta ve meşrû olan iş bu sened Prusya Elçisi’ne i’tâ oluna izn-i hümayûnumdur*” diyerek, böyle konularda ilmiyenin görüşüne verilen önemi vurgulamıştır. AKGÜNDÜZ Murat, s. 236. Benzer şekilde, Müslüman olmayan bir ülke ile ittifak yapılırken fetva alınması, 1914’te İngiltere, Fransa ve Rusya karşısında Osmanlı Devleti’nin Almanya ile ittifak yapmasında da söz konusu olmuştur: “...*Bu suretle harb-ı hazırda İngiltere ve Fransa ve Rusya ve Sırbıye ve Karadağ hükümetleriyle zâhirlerinin taht-ı idarelerinde olan Müslümanların Hükümet-i Seniyye-yi İslâmîyye’ye mu’în bulunan Almanya ve Avusturya aleyhinde harb itmeleri Hilafet-i İslâmîyye’nin mazarratını mucib olacağından ism-i azim olmağla azâb-ı elime müstehak olurlar mı? Beyân buyrula. El-Cevâb: Allahü a’lem, olurlar.*”, YAKUT, s. 14.

⁴⁷ FEDAYİ, s. 448; KARATEPE, s. 60. Örneğin, Kanunî’nin şeyhülislamı Ebussuud Efendi, “*Padişahın emri ile nâmeşru olan nesne meşru hale gelmez, haram, emirle helal olmaz*” diyerek padişaha kafa tutabilmiştir. CİN/AKYILMAZ, s. 152, dipnot 259. Ayrıca Zenbilli Ali Cemali Efendi’nin gayrimüslim tebaa ile ilgili olarak Yavuz’a direnmesine ilişkin bir başka örnek için bkz. LYBYER Albert Howe, Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu’nun Yönetimi (çev. Seçkin Cılızoğlu), İstanbul 2000, s. 193-194.

şeyhülislam fetvasıyla “bağlı hissetmesi”, kanaatimizce “bir meşruiyet arayışı” olarak değerlendirilebilir. Nitekim, idarî çalışmaları Kur’an ve hadisler çerçevesinde yeniden tanımlamaya çalışmış olan Ebussuud Efendi’nin, Osmanlı padişahlarının Şeriat hükümlerini tam olarak uygulayan, dine bağlı idareciler oldukları imgesini yaratmayı hedeflediği söylenebilir. Söz konusu şeyhülislam, Kanuni’ye atfettiği “yüce kelamı bildiren kişi” unvanıyla da padişaha itaatsizliğin Allah’a itaatsizlik anlamına geldiğini belirtmek istemiştir⁴⁸.

Şeyhülislamın özellikle siyaseten katl’e ilişkin fetvaları da genel fetvalar kapsamında yer almıştır. Siyaseten katilde, asıl olarak bir yargılama sonucu fetva alınması ve fermanın bu fetvaya dayandırılması kabul edilmiştir. Bununla birlikte hükümdar veya vekili, kendi anlayışına göre yaptırdığı soruşturma sonucunda siyaseten katl hükmüne varırsa, vereceği fermanı fetvaya dayandırıp dayandırmama konusunda kendisini daha serbest görmektedir⁴⁹. Örneğin, Sultan İbrahim dönemi sadrazamlarından Hezârpâre Ahmed Paşa, kendisinin padişahı fesada sevkettiğini ileri süren ocak ağalarının gayreti ile Şeyhülislam Abdürrahim Efendi’den alınan fetva ile katledilmiştir⁵⁰.

Kimi zaman şeyhülislam, padişahların istekleri üzerine en sadık arkadaşlarının katli için bile fetva verebilmişlerdir. Buna en iyi örnek, Şeyhülislam İsmail Asım Efendi’nin III. Mustafa’nın emri üzerine çok güvendiği kendi arkadaşı Hâlimi Paşa için fetva vermesidir⁵¹. Kimi zaman da şeyhülislam fetvalarıyla padişahın hal’ ve katli edilmesine cevaz verilmiştir. Şeyhülislam Hacı Abdürrahim Efendi’nin ocak ağalarıyla işbirliği yaparak Sultan İbrahim’in önce hal’ine, sonra katline fetva vermesi bu grup fetvalar arasındadır⁵².

Sonuçta şeyhülislam, fetvalarını İslam hukuku ilkeleri çerçevesinde, onun nasslarından ve bu nasslara dayanılarak ortaya konulan icmâ faaliyetlerinden yola çıkarak vermiştir. Osmanlı siyasi iktidarının belki de en önemli meşruiyet dayanağı

⁴⁸ IMBER Colin, “Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşruiyet” (çev. Sermet Yalçın), Kanuni ve Çağı Yeniçağda Osmanlı Dünyası (editörler: Metin Kunt-Christine Woodhead), İstanbul 2002, s. 152.

⁴⁹ MUMCU Ahmet, Osmanlı Devleti’nde Siyaseten Katl, Ankara 1985, s. 111-112.

⁵⁰ AKGÜNDÜZ Murat, s. 240. 1224/1808 tarihli bir telhiste, siyaseten idamları söz konusu olan ve buna ilişkin padişahın onayı istenen firariler için, padişah hatt-ı hümayûnuyla fermandan önce fetva alınmak gerektiğine işaret edilmektedir: “...ferman fetvâya mutabık olmak münasibdir, mugayeret olmasın. Reis Efendi gidip isti’lâm eylesin” denmektedir. AYDIN Mehmet Akif, “Osmanlı’da Hukuk”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), c. 1, İstanbul 1999, s. 386, dipnot 39.

⁵¹ UZUNÇARŞILI İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, c. IV/2, Ankara 1994, s. 486, dipnot I; YAKUT, s. 35.

⁵² UZUNÇARŞILI, c. III/I, s. 238-239; YAKUT, s. 35.

⁵³ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., UZUNÇARŞILI İsmail Hakkı, Osmanlı Devleti’nin İlmiye

olan İslam'a ve temelini bu dinden almakta olan Osmanlı hukuk sistemine gösterdiği hassasiyetin fetvaların bağlayıcılığında etkili olabileceğini vurgulamak gerekir.

Klasik Osmanlı bürokratik yapısı içerisinde şeyhülislam, devletin dînî kanadını temsil etmekle birlikte, veziriazam gibi padişahın yardımcı elemanlarından biridir. Bilindiği gibi, Osmanlı'da şeyhülislam dini, veziriazam ise devleti, bir başka deyişle "ehl-i örf"ü temsil etmektedir. Devlet protokolü içerisinde, örneğin bayramlarda, padişahın ayakta bayramlaştığı iki makam sahibi vardır ki bunlar veziriazam ve şeyhülislamdır. Devlet yönetiminde doğrudan icrâî bir yetkiyi haiz olmamakla birlikte, şeyhülislamın padişah huzurunda böyle bir muamele ile karşılanması, kanaatimizce yine Osmanlı Devleti'nin Şer'î nitelikli özelliğiyle açıklanabilir. Bununla birlikte, protokol sıralamasında şeyhülislamın yeri veziriazamdan sonra gelmektedir.

Padişahın "vekil-i mutlak"ı olan veziriazamın protokol olarak şeyhülislamdan üstün olması, Osmanlı Devleti gibi dini motiflerin ağır bastığı bir devlet için dikkat çekicidir. Ayrıca, şeyhülislam atanması konusunda padişaha teklifte bulunma yetkisinin veziriazamda olması ve Osmanlı bürokrasisi içerisinde şeyhülislamın sadece veziriazamı ziyaret etmekle yükümlü bulunması konunun bir başka ilginç yönüdür. Uygulamada zaman zaman padişahların şeyhülislamı doğrudan atadıkları da görülmekle birlikte bu, istisnâî bir durumdur. Bu bakımdan dünyevî siyasi iktidarın dini otoritenin üzerinde olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır⁵³. Buna karşılık, veziriazamın görevden alınmasında veya siyaseten katli ile cezalandırılmasında şeyhülislamın fetvası önemli rol oynamıştır⁵⁴. Bu konuda dünyevî otorite ile dini otorite arasında bir denge kurulmaya çalışıldığı görülmektedir.

Şeyhülislamı ve şeyhülislamlık kurumunu Osmanlı bürokrasisi içerisinde güçlü konuma getiren fetva kurumu, kardeş katli meselesinden, padişahların hal' edilmesine (tahttan indirilme) kadar pek çok siyasi kararda etkili bir rol oynamıştır. Nitekim, kardeş katli ile ilgili olarak Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi'ne koyduğu hükümden yer alan "ekser ulemanın tecviz ettiği"ne (âlimlerin çoğunluğunun onayladığı) ilişkin ifade, -"ekser ulema"nın kimlerden oluştuğu açık olmasa da- fetva kurumunun ne kadar önemli ve etkili olduğunun⁵⁵ bir göstergesidir. Uygulamada

Teşkilatı, Ankara 1984, s. 189 vd; DURSUN Davut, Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din, İstanbul 1989, s. 323; LYBYER, s. 192.

⁵⁴ UZUNÇARŞILI, İlmiye, s. 189-191.

⁵⁵ Konu ile ilgili olarak Ricaut, şeyhülislamın fetva verdiği bir meseleye padişahın bile karşı koyamayacağını ileri sürmektedir. Yazara göre şeyhülislam, fetva verdiği konuda padişahın iradesini aşan, üstün bir konuma ulaşmaktadır. Padişahın, devlet meseleleriyle ilgili bir konuda şeyhülislamdan fetva istemesi, vereceği kararın Şerîat'a uygun olduğunu göstermek suretiyle, halkın kendisine itaatini ve bağlılığını artırma amacını da kapsıyordu. Çünkü, insanlar dini hassasiyetleriyle bağlantılı olarak bir din adamının görüşlerine saygı gösteriyorlardı. RICAUT Paul, The Present State in the Ottoman Empire, London 1972, s. 105.

kardeş katline onay veren ulema, konuyu İslam ceza hukukunun hadd suçları arasında yer alan “bağy” (devlete isyan) suçu kapsamında değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda, siyasi iktidarın emirlerine karşı çıkarak isyan eden bir kişinin, padişahın kardeşi bile olsa katledileceğine ilişkin fetvalar verilmiştir. Ancak bazı durumlarda söz konusu suçun işlendiği hakkında kesin deliller elde edilmeden, yapılan yanlış veya kasıtlı telkinler sonucunda, şeyhülislamdan katl fetvası alındığı da olmuştur. Örneğin, Kanunî döneminde şehzade Mustafa ve Bayezid, bu şekilde katledilmiştir. Devrin şeyhülislamı Ebussuud Efendi’nin söz konusu katl hakkında verdiği fetva şöyledir: “*Tahakküm ‘ale’s-sultân edüp nizâm-ı musâlaha-i umur-ı ibâdın ifsâdına sebep olanlara ne lâzım gelür? El-Cevab: Seyf-i siyâsetle izalesi lâzım olur. Ketebe el-fakîr Ebussu’ud*”⁵⁶.

Fatih’in Teşkilat Kanunnamesi’ne koyduğu hükme rağmen, şeyhülislamların kardeş katli meselesine pek sıcak bakmadıkları görülmektedir. Örneğin, II. Osman tahta oturduğunda (1618), kardeşlerini ortadan kaldırmak için şeyhülislamı Esad Efendi’den fetva istemiş, ancak Esad Efendi bu isteğe olumsuz cevap vermiştir. Buna karşılık, Rumeli Kazaskeri Taşköprülüzade’den alınan fetva ile şehzade Mehmed katledilmiştir⁵⁷.

Yukarıdaki olay, siyasi iktidar ve dini otorite (şeyhülislam) ilişkileri çerçevesinde çelişkili bir durum ortaya koymaktadır. Osmanlı Devleti’nde dinin siyasi iktidar için önemi göz önüne alındığında bu çelişki daha belirgin hale gelmektedir. Çünkü siyasi iktidarın eylem ve uygulamaları için fetva talebinde bulunması, bir bakıma söz konusu eylem ve uygulamalara hukukî bakımdan meşruiyet kazandırma amacı taşımaktadır. Bu bağlamda, yukarıdaki gibi bir uygulama meşruiyet tartışmasına yol açabileceği gibi, siyasi iktidar ile dini otorite ilişkilerini şahsî karaktere indirgeyen bir rol oynayabilir. Dolayısıyla, şeyhülislam veya padişahın kişilik yapısı bu ilişkilerin şeklini belirleyen önemli öğelerden biri haline dönüşmektedir. Böyle bir görüntü, güçlü padişahların fetva almak konusunda zorluk çekmeyecekleri anlamına gelirken, görece zayıf padişahların fetva konusunda sıkıntılar yaşayabileceği sonucuna götürebilir.

2. Padişahın Denetlenmesi ve Tahttan İndirilmesinde Şeyhülislamın Rolü

Osmanlı padişahı, eski Türk egemenlik geleneği ve İslam egemenlik anlayışının biçimlendirdiği bir siyasi iktidarı temsil etmektedir. Daha önce de vurgulandığı gibi, “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” olan Osmanlı Sultanı’nı denetleyebilecek

⁵⁶ DÜZDAĞ, s. 191.

⁵⁷ MUMCU, s. 198-199.

bir dünyevî otorite ya da olgu söz konusu olabilir mi? Başka bir deyişle, Osmanlı Devleti'nde ulemanın başı olarak kabul edilen şeyhülislamın, Osmanlı siyasi iktidarının denetlenmesinde nasıl bir rolü olabilir? Burada bu sorulara cevap verilmeye çalışılarak, iktidar karşısında dini otoriteyi temsil eden şeyhülislamın gücü hakkında değerlendirmeler yapılacaktır.

Din, Osmanlı devlet yönetiminde meşrulaştırıcı bir norm sistemi sunan bir yapı olarak işlev gördüğü gibi, etkin bir kontrol mekanizması olarak da rol oynamıştır. Bu nedenle, gerek devlet yönetiminde, gerek toplumsal yapıda dini yorumlar önemli olmuştur. Osmanlı uygulamasında hangi davranış ve kurumların dini olacağına karar veren mercii şeyhülislamlık olduğundan, hem siyasi iktidar hem de toplum açısından bu kurumun maddî ve manevî gücü büyük olmuştur. Bu bakımdan, siyasi alanda verilen şeyhülislam fetvalarından özellikle padişahların tahttan indirilmesine ilişkin olanlar, şeyhülislamın gücü hakkında önemli fikirler vermektedir.

Egemenliği ve siyasi gücü mutlak olan Osmanlı padişahının hukuki ve fiili olmak üzere iki şekilde denetiminden söz edebilmek mümkündür. Hukuki denetim, teorik olarak siyasi iktidarın, Şer'î hukuk temelini esas alan Osmanlı hukuk sistemine uygun hareket etmesidir. Bu bağlamda, Şer'î hukukun en üst yorumcusu ve ulemanın başı olarak şeyhülislamın, Şer'î hukuka aykırı bulduğu bir konuda siyasi iktidara fetva vermemesi, bir çeşit hukuki denetim mekanizması olarak düşünülebilir. Ancak bu mekanizmanın uygulamada yoğun olarak kullanıldığını söyleyebilmek mümkün görünmemektedir. Çünkü böyle bir durumda çoğu zaman şeyhülislamın görevden alınması ihtimali söz konusu olabilmıştır⁵⁸. Fakat Yavuz Selim ile şeyhülislamı Zenbilli Ali Cemalî Efendi arasında yaşanan bir olay, denetim konusunda şeyhülislamın rolü hakkında dikkat çekicidir:

“Sultan Selim Han, Edirne 'ye gittiğinde kendisini Zenbilli Ali Efendi uğurladı. (Ali Efendi) Yolda iplerle bağlı dört yüz kişiyle karşılaşınca, durumlarını sordu; “Bunlar, Sultan'ın emrine karşı gelip ipek satın almışlardı. Oysa Sultan bu işi yasaklamıştı” dediler. Zenbilli Ali Efendi at üzerinde Sultan'a gitti ve onlar hakkında Sultan'a; “bunların öldürülmesi helal değildir” dedi. Bunun üzerine öfkelenen Sultan; “Ey Efendi, nizâm-ı âlem için dünyanın üçte ikisini öldürmek helal değil midir?” diye sordu. Şeyhü'l-islam, “Evet, ancak büyük bir suç işlendiğinde helaldir” dedi. Sultan, “Emre karşı gelmekten daha büyük hangi suç vardır?” deyince, şeyhü'l-islam, “Bunlar senin emrine karşı gelmemişlerdir, Çünkü sen ipek hususunda emirler ta'yin etmiş bulunmaktasın. Bu ise delalet yoluyla onlara izindir” şeklinde

⁵⁸ ÜÇOK-MUMCU-BOZKURT, s. 189; ÖRSTEN Seda, Osmanlı Hukukunda Fetva (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara 2005, s. 37.

cevab verdi. Sultan, “Saltanat işleri senin vazifen değildir” deyince, şeyhü’l-islam şu karşılığı verdi: “Bu ahirete yönelik işlerdendir. Buna müdahalede bulunmak ise benim vazifemdir”⁵⁹.

Yukarıdaki diyalogdan anlaşılmaktadır ki padişah, şeyhülislamın devlet işlerine müdahalesini istememiştir. Buna karşılık şeyhülislam da müdahalesinin devlet işlerine ilişkin olmadığını, ancak padişahın ahiretini temine yönelik bir uyarı niteliğinde olduğunu belirtmiştir⁶⁰. Dolayısıyla hukuki denetim sisteminin sağlam bir şekilde kurulduğundan ve etkin olarak işlediğinden söz edebilmek güç olsa da şeyhülislamın denetim konusundaki konumu dikkate değer bir durumdur⁶¹. Ayrıca toplum tarafından benimsenmiş inanç ve gelenekler ile İslam dininin Osmanlı toplumu üzerindeki etkisi göz önünde bulundurulduğunda, konunun bir meşruluk tartışmasına dönüşebilmesi imkan dahilindedir. Çünkü Osmanlı siyasi iktidarı için dini kurallar, önemli bir meşruluk ölçütü olmasının yanında toplumun birincil nitelikte saygı duyduğu normlardır. Bu bakımdan, dini bürokrasinin en üst otoritesi olan şeyhülislamın fetvalarını dikkate almak, tebaanın gözünde padişahın “yönetimdeki haklılığı”nı kuvvetlendirecek bir yaklaşımdır.

Bunun dışında şeyhülislam, gerek devlet teşkilatındaki konumları, gerek devlet işlerinin yürütülmesinde oynadıkları rol nedeniyle gerektiğinde otoritelerini hükümdara bile hissettirecek kadar önemli açılımlar sergileyebilmişlerdir. Hükümdarın uygulamalarını Şer’î hukuk çerçevesinde değerlendirerek, iktidarın aşırı ve keyfi faaliyetlerine, hak ve adalete sığmayan işlerine karşı koymak cesaretini gösterebilmişlerdir. Temel olarak dini bir hüviyete sahip olmalarına karşılık, en üstün dünyevi iktidar olan Osmanlı sultanının haksız hareketlerine karşı adeta hukuki bir fren mekanizması görevini yerine getirmişlerdir. Bu karşı çıkışların hemen olmasa bile belli bir süre içinde etkili olduğu, şer’î hukuka aykırı düzenlemelerden dönüldüğü bilinmektedir⁶².

Kimi zaman siyasi iktidarın istediği doğrultuda fetva vermeyen şeyhülislamın görevlerinden azledildikleri görülmüştür. Bu gibi durumlarda yeni atanan şeyhülislamın ilgili konu hakkında fetva vermesini, sadece hukukî bir yorum farkı olarak değerlendirebilmek güçtür. Böyle bir fetvanın, baskı altında ya da görevde

⁵⁹ ALİ EMİRİ, “Meşihat-ı İslamiye Tarihçesi”, İlimiye Salnamesi (yayına hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman, Ahmet Nezih Gültekin, Cevdet Dadaş), İstanbul 1998, s. 267-279.

⁶⁰ KARAL Enver Ziya, Osmanlı Tarihi Islahat Fermanı Devri 1856-1861, c. VI, Ankara 1954, s. 137; REPP, s. 211.

⁶¹ ÖRSTEN, s. 38.

⁶² OKANDAN Recai Galip, Umumi Amme Hukuku, İstanbul 1976, s. 36; AYDIN, “Osmanlı’da Hukuk”, s. 386; ÖRSTEN, s. 38.

kalabilme endişesiyle verildiği kuşkusu ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla böyle bir fetvayı, olması gereken açısından, fonksiyonunu yerine getirebilmiş bir fetva olarak kabul etmeyi mantıklı bir yaklaşım olarak görebilmek zor görünmektedir. Bu şartlar altında verilmiş bir fetva, siyasi iktidarın uygulamalarına görünürde meşruluk sağlamaktan öte bir sonuç doğurmayacaktır.

Hukuki denetimin sağlıklı işleyen bir mekanizma olamaması nedeniyle, özellikle büyük bunalım dönemlerinde sık başvuru denetim yolu fiili denetimdir. Zaman zaman yaşanan siyasi ve ekonomik buhranlarda, padişahın gücü zayıflamış ve çevresindeki kadrosu yetersiz kalıp yozlaşmıştır. Böyle durumlarda genellikle merkezdeki askeri ve sivil bürokrasi ile ulemanın gruplaşması dikkat çekicidir. Özellikle kapı kulu askerlerinin (yeniçerilerin) desteğini alan grup, padişahı tahtından indirebilmiş, hatta hayatına son verebilmiştir. Padişahın hal' ve katledilmesinde kimi şeyhülislamın verdikleri fetvalar, bu olayları “hukuken meşru” hale getirmeye yönelik davranışlar olarak değerlendirilebilir⁶³. Osmanlı tarihinde meydana gelmiş böyle olaylar, asker ve sivil bürokrasinin devletin siyasi yapısında kimi zaman padişahı daha etkili bir konuma gelebildiğinin önemli göstergeleridir.

Osmanlı Devleti'nde şeyhülislamlık makamının gücünü artıran kuşkusuz, fetva kurumudur. Özellikle siyasi buhran dönemlerinde zaman zaman şeyhülislamın isyancıların yanında yer almaları ve padişahın halline fetva vermeleri, söz konusu gücü ortaya koyan somut gelişmelerdir. 1648 yılında Sultan İbrahim'in tahttan indirilmesi ve 20 gün sonra da öldürülmesinde Şeyhülislam Abdürrahim Efendi önemli rol oynamış, sultanın katli bizzat şeyhülislamın fetvasıyla gerçekleşmiştir⁶⁴. Şeyhülislam Abdürrahim Efendi bu fetvada, Sultan'ın tahttan indirilmesine gerekçe olarak, devlet memuriyetlerini rüşvet alarak uygun olmayan kimselere dağıtması ve ülkede karışıklığa neden olmasını göstermiştir.

Nizâm-ı Cedîd ıslahatlarını başlatan III.Selim'in tahttan indirilmesi için fetva veren Şerif Zâde Mehmed Ataullah Efendi ise emir ve fermanları ile halkını Avrupa düzenine uymaya zorlayarak Şerîât'a aykırı hareket eden bir padişahın saltanat makamına layık olamayacağını söylemiştir⁶⁵.

Padişahların halinde Şeyhülislam fetvalarına başvurma geleneği, Tanzimat

⁶³ ÜÇOK/MUMCU/BOZKURT, s. 189; ÖRSTEN, s. 39.

⁶⁴ DURSUN, s. 332. Bu olayla ilgili olarak Abdürrahim Efendi'nin verdiği fetva şöyledir: “*Menâsıb-ı ilmiye ve seyfiyyeyi ehline vermeyip, rüşvet ile tevcîhin edüp nizâm-ı âleme hâlel veren pâdişahın hal ve izâlesi (öldürülmesi) câiz olur mu? El-cevâb: Olur, el-Fakîr Abdürrahim, sene 1057*” (1647). AKGÜNDÜZ Murat, s. 237.

⁶⁵ AKGÜNDÜZ Murat, s. 237.

sonrasında da devam etmiştir. Sultan Abdülaziz, 1876 Mayısında patlak veren “Softalar Kıyımı” sonunda gerçekleşen hükümet değişikliğiyle tahtından indirilmiştir. Mehmet Rüştü Paşa başkanlığında kurulan yeni hükümette bulunan Şeyhülislam Hayrullah Efendi’nin verdiği fetva ile Abdülaziz’in saltanatına son verilmiştir⁶⁶. Benzer şekillerde I. Abdülhamid, V. Murad⁶⁷ ve II. Abdülhamid⁶⁸ de şeyhülislam fetvalarıyla tahtlarından indirilen padişahlardır.

Görülüyor ki, padişahların tahtlarından indirilmesinde şeyhülislamların fetvaları yapılan eylemi meşrulaştırma çabalarıdır. Genellikle asker-sivil bürokratların ortak kararları veya çeşitli isyanların sonucunda gerçekleşen tahttan indirme olaylarında, bir meşruiyet söylemi ile bezenerek olayın haklılığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu meşruiyeti sağlayacak olan dayanak ise en yüksek dini otoritenin vereceği “olur”dan ibarettir.

Osmanlı siyasi iktidarının şeyhülisamlık makamına gösterdiği saygı ve hassasiyet, kanaatimizce söz konusu makamın kamu vicdanının dîni yönüne atfı yapan bir makam olmasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar padişah, sayısız şeyhülislamı görevden almış olsa da Osmanlı tarihinde idam edilen şeyhülislam sayısı üçü geçmemiştir⁶⁹. Bu şeyhülislamlardan birincisi, Ahîzade Hüseyin Efendi’dir. Hüseyin Efendi, IV. Murad döneminde Valide Sultan’a gönderdiği bir mektupta, padişahın İznik kadısını idam ettirmesini protesto eder mahiyette sözler sarf etmiş, bu sözler kendisinin aleyhtarları tarafından şeyhülislamın padişahı hal’ düşüncesinde olduğu şeklinde yorumlanınca idam edilmiştir⁷⁰.

İkincisi ise Hocazade Mes’ud Efendi’dir. Mes’ud Efendi, padişah IV. Mehmed’in

⁶⁶ AKÇURA Yusuf, Zamanımızın Avrupa Siyasi Tarihi, Ankara 1930, s. 228-229; OKANDAN, s. 80-84. Şeyhülislam Hasan Hayrullah Efendi’nin Abdülaziz’in halli için verdiği fetva şöyledir: “Emirü’l-mü’minin olan Zeyd, mehtelişşüür ve umûru siyâsiden bîbeheze olub, emval-i müriyeyi mülk ve milletin takat ve tahammül edemiyeceği mertebe mesarîfi nefsanîyesine sarf ve umûru dîniye ve dünyevîyeyi ihlat ve teşviş ve mülkü milleti tahrib edip bakası mülk ve millet hakkında mâzur olsa hâl’i lâzım olur mu? El-Cevâb: Olur. Ketebehû el-fakîr Hasan Hayrullah”, M. CELALEDDİN PAŞA, “Mir’at-ı Hakikat (haz. İsmet Miroğlu), İstanbul 1983; AKÇURA, s. 230.

⁶⁷ V. Murad’ın hal’ fetvası ise şöyledir: “Müslümanların imamı daimi cinnelle mecnun olup imametten beklenen şey yok olsa, üzerinden imamet kalkar mı? El-Cevab: Allahü Â’lem Olur. Ketebehû (yazan) El-Fakîr Hasan”, CELALEDDİN PAŞA, s. 162-163.

⁶⁸ İhsan Süreyya Sırma, II. Abdülhamid’in hal’ fetvasının silah zoruyla yazıldığı ileri sürmektedir. Yazara göre söz konusu fetvayı fetva emîni (fetvaların hazırlanması ile görevli kişi) Nuri Efendi yazmayı reddedince, Meclisi Mebusan üyesi, ulema mensubu Elmalılı Hamdi Efendi (Yazır) yazmış ve fetva şeyhülislam’a baskı altında imzalatırılmıştır. SİRMA İhsan Süreyya, “Abdülhamid Hân’ın Hal’ Edilmesi”, İslam, sy. 21, İstanbul 1985, s. 51.

⁶⁹ DÜZDAĞ, s. 18; YAKUT, s. 30; ÖRSTEN, s. 32.

⁷⁰ YAKUT, s. 39.

güvenini kazanarak 1656 yılında Anadolu kazaskerliğinden şeyhülislamlık makamına getirilmiştir. Fakat aynı yıl padişahı hal' edip Şehzade Süleyman'ı tahta çıkarmak için yeniçerilerle anlaştığı yönünde söylentilerin yayılması üzerine görevinden azledilmiş ve Diyarbakır kadılığına atanmıştır. Diyarbakır'a giderken yollardaki eşkıyadan korunmak için kendisine muhafız toplaması, padişaha karşı isyan çıkaracağı şeklinde yorumlanmıştır ve bunun sonucunda katli için ferman verilmiştir⁷¹.

Katledilen şeyhülislamın üçüncüsü olan Feyzullah Efendi'nin azil ve katli nedeni diğerlerinden farklıdır. II. Mustafa döneminde şeyhülislam olan Feyzullah Efendi, makama geldikten sonra ailesini ve yakınlarını önemli mevkilere getirmeye başlamıştır. Hatta şeyhülislamlık makamını verasetle intikal ettirmeye kadar vardırırmış, oğlu Fethullah Efendi'yi kendisine halef atamıştır. Ancak bu durum, gerek İlimiye gerekse Yeniçeri Ocağı tarafından hoş karşılanmamış, padişah ve Feyzullah Efendi'nin Edirne'de bulunduğu bir sırada ayaklanmışlardır. Asiler Feyzullah Efendi ve arkadaşlarını cezalandırmak için Edirne'ye hareket etmişler ve Edirne'de Feyzullah Efendi ve oğullarını tutuklamışlardır. Bununla yetinmeyen Yeniçeriler, yeni şeyhülislam İmam-ı Sultânî Mehmed Efendi'den fetva isteyerek Feyzullah Efendi'yi katletmişlerdir⁷².

Osmanlı Devleti'nde katledilen –ki pek çoğunda şeyhülislam fetvası mevcuttur– padişah, şehzade, veziriazam ve diğer ehl-i örften kimselerin sayısı oldukça fazla iken, katledilen şeyhülislam sayısının bu kadar az olması dikkat çekicidir. Şeyhülislamın azil ve katli nedenleri dikkate alındığında, Osmanlı siyasi iktidarının egemenliğine yönelik davranışlar ile devlet imkânlarını şahsî çıkarılara dönüştürme çabaları ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda, siyasi iktidarın egemenlik ve otoritesine, bir başka deyişle, “nizâm-ı âlem” ya da resmî devlet söylemine tehdit oluşturdukları düşüncesi belirlediği anda “en yüksek dînî otorite” sıfatını haiz olmaları bile katledilmelerini engelleyememiştir. Siyasi iktidarın egemenlik ve icraatlarını mevcut hukuk sistemi ve kamu vicdanında meşrulaştırmak için, hemen her konuda görüşünü almakla kendini bağlı hissettiği bu makam, bir tehdit unsuru haline dönüştüğü anda “otoritenin tartışılmaz gücü” ile karşı karşıya kalmıştır.

IV. SONUÇ

Osmanlı Devleti gibi geleneksel dinamiklerin ağır bastığı, modern öncesi sayılabilecek bir rejim sistemi için din, ideoloji ve meşruiyet çözümlemeleri yapabilmek, kuşkusuz böyle kısa bir çalışmanın kapsamını aşacak niteliktedir. Ancak genel hatlarıyla konuya eğilmeye çalıştığımız bu makalede, devletin ve dolayısıyla

⁷¹ YAKUT, s. 39-40.

⁷² YAKUT, s. 40.

Klasik Osmanlı siyasi iktidarının kimi kurum ve uygulamaları, rejimin din, ideoloji ve meşruiyet ilişkisindeki konumu hakkında bir takım ipuçlarını göz önüne sermiştir. Osmanlı beyliğinin kuruluş yıllarından kurumsallaşma sürecine girdiği dönemlere kadar, dini hassasiyetlerin yönetimde yine etkili olduğu, ancak ideolojik söylem ve meşruiyet arayışında daha çok etnik kimliğin vurgulandığı görülmektedir. Göçebe hayat tarzından henüz kurtulmaya başlamış Türkmen aşiretlerinin kurduğu bu beylikte, “Kayı Boyu”ndan gelmek önemli bir ideolojik söylem ve meşruiyet zemini olarak düşünülebilir. Bunun yanı sıra İslam dininin “gaza ve cihad” anlayışı söz konusu siyasi organizasyonun sığındığı önemli bir kriter olmuştur. Din, toplumsal yaşam içerisinde giderek önemini artıran bir olgu olarak göze çarpmaktadır. Erken dönemde Osmanlı Beyliği’nin genişleme eğiliminin daha çok Bizans aleyhine olduğu dikkate alınırsa, İslami bir söylem olan “gaza ve cihad” primitif biçimde görülse bile bir ideolojik söylemi yansıtmaktadır. Ayrıca “Kayı Boyu”nun böyle bir misyonu üstlenmiş olması söz konusu ideolojik söylemin meşruiyet zeminini güçlendirmektedir.

Devletin ve dolayısıyla siyasi iktidarın kurumlaşmaya başlaması ile giderek merkezi otoritenin güçlü olduğu bir yapılanma gerçekleşmiştir. Tarihçilerin “klasik dönem” olarak adlandırdıkları bu dönemde devlet çok uluslu, çok dinli ve çok kültürlü bir imparatorluk sürecine girmiştir. Bu süreçte devlete atfedilen kutsiyet güçlendirilmiş “devlet-i ebed müddet” olarak yeni bir söylem yaygınlaşmıştır. Söz konusu söylem, merkezden çevreye yayılmaya çalışılmış ideolojik ve soyut bir meşruiyet arayışı olarak değerlendirilebilir. Klasik dönemde, kurumsallaşma ile birlikte İslam Hukuku temeline oturan Osmanlı hukuk sistemi oldukça gelişmiştir. İslam hukuk tarihi boyunca İslam hukukunun yanında, siyasi iktidarın kendi yarattığı hukuk olan “Örfî Hukuk”u Osmanlılar kadar başarılı bir biçimde geliştirebilmiş ve kullanabilmiş başka bir devlet kanaatimizce görülmemiştir. Din hukukun en önemli kaynağı olmakla birlikte, ilke olarak dini hukukun çizdiği sınırlar içerisinde yaratılan “örfî hukuk” rejimin kurumsallığına ve işlerliğine pratik katkılar sağlamıştır, denilebilir.

Klasik dönemde ideolojik söylem artık “devlet-i ebed müddet” fikri ve İslam’dan beslenen “nizam-ı alem ve îlâ-yı kelimetullah” şeklinde dile getirilmeye başlanmıştır. Bu söylem, gerek tebaaya yönelik gerekse “Darü’l Harb”e karşı bir dünya görüşü olarak sunulduğu gibi, bir meşruiyet söylemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dinin ve dini kurumların yönetim üzerindeki etkisi ya da yönetimin dine ve dini kurumlara karşı tutumu genellikle hassas dengelere oturtulmaya çalışılmıştır. Siyasi iktidar bir yandan dine ve dini kurumlara karşı nazik ve saygılı olmaya çalışırken,

diğer yandan söz konusu olgu ve kurumları kontrolü altında tutmaya özel bir çaba göstermiştir. Buna karşılık şeyhülislamlık makamı gibi rejim içerisinde yerleşik en yüksek dini kurumun zaman zaman siyasi iktidarı sarstığı da ortadadır. Kurulu düzen içerisinde söz konusu makamın klasik dönemde hiçbir icrai yetkiyi haiz olmayışı yukarıdaki değerlendirme ile çelişen bir durum olarak görülebilir. Ancak özellikle devletin her bakımdan gerilemeye başladığı dönemlerde dini söylemin ve dini kurumların bürokrasiden yönetime yönelik bir baskı unsuruna dönüştüğü görülmektedir.

Sonuç olarak klasik dönem Osmanlı devletinde ideolojik söylemin içini dolduran oldular kısmen etnik kimlik, geleneksel motifler ve özellikle din olmuştur. Söz konusu kavramlar sadece ideolojik söylemi oluşturan olgular olarak kalmamış, klasik Osmanlı siyasi iktidarına meşruiyet zemini de oluşturmuşlardır.

KAYNAKÇA

- AKÇURA Yusuf, Zamanımızın Avrupa Siyasi Tarihi, Ankara 1930.
- AKGÜNDÜZ Ahmet, “Osmanlı Kanunnamelerinin Şer’î Sınırları”, Osmanlı, c. 6, Ankara, 1999,
- AKGÜNDÜZ Ahmet, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri c. 1, İstanbul 1990.
- AKGÜNDÜZ Murat, Osmanlı Devleti’nde Şeyhülislamlık, İstanbul 2002.
- AKYILMAZ Gül, Osmanlı Diplomasi Tarihi ve Teşkilatı, Konya 2000.
- ALİEMİRÎ, “Meşihat-ı İslamiyye Tarihçesi”, İlmiye Salnamesi (yayına hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman, Ahmet Nezihi Gültekin, Cevdet Dadaş), İstanbul 1998.
- ALKAN Ahmet Turan, “Osmanlı’dan Cumhuriyete Müdevver Resmi İdeoloji Unsurları Hakkında”, Düşünen Siyaset, Ağustos-Eylül 1999 sy. 7-8, İstanbul 1999.
- AYDIN Mehmet Akif, “Osmanlı’da Hukuk”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), c. 1, İstanbul 1999.
- AYDIN Mehmet Akif, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 2005.
- BERKES Niyazi, Türkiye’de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978.
- BOZKURT Gülnihal, Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914), Ankara 1996.
- CİN Halil/AKGÜNDÜZ Ahmet, Türk Hukuk Tarihi, c. 1, Konya 1995.
- CİN Halil/AKYILMAZ Gül, Türk Hukuk Tarihi, Konya 2003.
- DURDUN Davut, Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din, İstanbul 1989.
- DÜZDAĞ M. Ertuğrul, Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında XVI. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1972.
- ERCAN Yavuz, Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler, Ankara 2001.
- FEDAYİ Cemal, “Osmanlı Devleti’nde Şeyhülislamlık Kurumu”, Osmanlı c. 6, Ankara 1999.
- GENCER Bedri, “Osmanlı Siyasi Felsefe ve Rejimi-Kuruluşunun 700. Yıldönümü Münasebetiyle Bir İcmal”, Akademik Araştırmalar, sy. 4-5, İstanbul 2000.

GÖRGÜN Tahsin, “Osmanlı’da Nizâm-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Gözlemler”, İslamî Araştırmalar, c. XIII, sy. 2, Ankara 2000.

GRENARD Fernand, Asya’nın Yükselişi ve Düşüşü, Ankara 1992.

HADJ Rıfa’at Abou el-, Modern Devletin Doğası, 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu (çev. Oktay Özel-Canay Şahin), Ankara 2000.

HASSAN Ümit, Osmanlı Örgüt-İnanç-Davranış’tan Hukuk-İdeoloji’ye, İstanbul 2005.

HEYD Uriel, “Osmanlı’da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri” (çev. Fethi Gedikli), Hukuk Araştırmaları Dergisi, c. 9, sy. 1-3, İstanbul 1995.

IMBER Colin, “Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşruiyet” (çev. Sermet Yalçın), Kanuni ve Çağı Yeniçağda Osmanlı Dünyası (editörler: Metin Kunt-Christine Woodhead), İstanbul 2002.

İMAM GAZÂLÎ, İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn (çev. Ahmet Serdaroğlu), c. 1, İstanbul 1974.

İNALCIK Halil, “Şerî’ât ve Kanun, Din ve Devlet”, Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet, İstanbul 2000.

İNALCIK Halil, An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Volume One 1300-1600, Cambridge 1994.

KARAL Enver Ziya, Osmanlı Tarihi Islahat Fermanı Devri 1856-1861, c. VI, Ankara 1954.

KARAL Enver Ziya, Osmanlı Tarihi Islahat Fermanı Devri 1856-1861, c. VI, Ankara 1954.

KARAMAN Hayrettin, “Osmanlı Hukukunda Mezhep Tercihi”, Osmanlı, c. 6, Ankara 1999.

KARATEPE Şükrü, “Osmanlı’da Din-Devlet İlişkisi”, Osmanlı, c. 6, Ankara 1999.

LYBYER Albert Howe, Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu’nun Yönetimi (çev. Seçkin Cılızoğlu), İstanbul 2000.

M. CELALEDDİN PAŞA, “Mir’at-ı Hakîkat (haz. İsmet Miroğlu), İstanbul 1983.

MERT Nuray, “Osmanlı Laiktir, Laik Kalacak”, Türkiye Günlüğü, sy. 58, Ankara 1999.

MUMCU Ahmet, Divan-ı Hümayun, Ankara 1986.

Osmanlı Klasik Döneminde İdeoloji, Din Ve Siyasi Meşruiyet

- MUMCU Ahmet, Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl, Ankara 1985.
- NİZAMÜ'L-MÜLK, Siyasetname (çev. M. Atlan Köymen), Ankara 1982.
- OCAK Ahmet Yaşar, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, İstanbul 1998.
- OKANDAN Recai Galip, Umumi Amme Hukuku, İstanbul 1976.
- ÖRSTEN Seda, Osmanlı Hukukunda Fetva (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara 2005.
- ÖZ Mehmet, "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi", İslamî Araştırmalar, c. XII, sy. 1, Ankara 1999.
- ÖZEL Ahmet, İslam Hukukunda Ülke Kavramı Darü'l İslam-Darü'l Harb, İstanbul 1984.
- PIXLEY M. Michael, "Erken Osmanlı Tarihinde Şeyhülislamın Gelişimi ve Rolü" (çev. Nuri Çevikel), Türkiye Günlüğü, sy. 60, Ankara 2000.
- RICAUT Paul, The Present State in the Ottoman Empire, London 1972.
- SEZEN Yümnü, "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkilerinin Teorik ve Teolojik Bağlarıyla Uyumu", Osmanlı, c. 6, Ankara 1999.
- SIRMA İhsan Süreyya, "Abdülhamid Hân'ın Hal' Edilmesi", İslam, sy. 21, İstanbul 1985.
- TURAN Osman, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi, c. 1-2, İstanbul 1998.
- UNAN Fahri, İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Hükümdar, Ankara 2004.
- UZUNÇARŞILI İsmail Hakkı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı, Ankara 1984.
- UZUNÇARŞILI İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, c. IV/2, Ankara 1994.
- ÜÇOK Coşkun/MUMCU Ahmet/BOZKURT Gülnihal, Türk Hukuk Tarihi, Ankara 1996.
- YAKUT Esra, Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din, İstanbul 2005.
- YAMAN Ahmet, İslam Hukukunda Uluslar arası İlişkiler, Ankara 1998.
- YILMAZ Coşkun, "Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Kavramlar", Türkler, c. 11, Ankara 2002.

BOŞ