OSMANLI SİYASET FELSEFESİNDE EGEMENLİĞİN MEŞRUİYET PROBLEMİ

Kenan YAKUBOĞLU (*)

Özet

Toplumların siyasal yapılanmalarında otorite gücünün kaynağının fiziksel olmaktan çok, metafiziksel bir arka plana sahip olduğu bilinmektedir.

Geleneksel siyasal yapılarda oldukça yaygın olan bu durum otorite çevrelerini halkın gözünde yücelten bir inanç temeli de sağlamaktadır.

Osmanlı siyasal yapılanmasında da İslam inancından ve eski Türk geleneğinden gelen bir takım kabuller siyaset felsefesinde belirleyici rol oynamıştır.

Bu çalışmada, Osmanlı siyaset felsefesinde egemenlik gücünün meşruiyetini sağlayan ve zaman içinde değişim gösteren metafiziksel arka plan tartışılmaktadır.

Ahahtar Kelimeler: *Egemenlik, Meşruiyet, Siyaset Felsefesi*

The Problem of Legality of Sovereignty in the Otoman Political Philosopy

Abstract

That is known that in the political formation of societies source of the autority power has a metaphysical rather than the physical one.

That case wich is common in traditional political stuctues provides a ground of blief that uplifts autority circles in public respect.

Some kind of convictions those came from İslamic faith and ancient Turkish traditions had played efective roles in political construction of Otoman Empire.

In that research the metaphysical background that underwent great changes in the political philosophy of Ottomann and the legality provided by this background are argued.

Key Words: *Sovereignty, Legality, Political Philosopy*

*) Dicle Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi
(e-posta: keyakub@gmail.com)

Giriş

Egemenlik kavramının içeriği ve kapsamına ilişkin olarak çok farklı tanımların yapıldığı, üzerinde uzlaşılmış bir tanımın bulunmadığı söylenebilir. Ancak tüm tanımların ortak noktası, egemenliğin siyasal yapı içinde ele alınmış ve devlet kavramı ile ilişkilendirilmiş olmasıdır. Sözgelimi, otoriter görüşleri ile tanınan yirminci yüzyılın ünlü Alman hukukçu düşünürlerinden Carl Schmit'in, "egemen, olağanüstü hale karar verendir" şeklindeki yaklaşımı, Hobbes'ın "kanun, egemenin ağzından çıkan sözdür" ifadesine benzetilmekte ve Carl Schmitt için Thomas Hobbes'ın (1588-1679) Yirminci yüzyıldaki temsilcisi değerlendirmesi yapılmaktadır[1].

Egemenliğin devlet, yasa, yasama gücü gibi pozitif boyutu göz önünde tutulmakla beraber, egemenliği meşru kılan gücün kültürel değerlere dayanan metafizik yönünün ağır bastığı da dikkatten uzak tutulmamalıdır. "Egemenlik en üstün ve aslî hükmedici güçtür"[2] şeklindeki soyut tanımlama söz konusu kavramın hukuk normlarının dışına taşan bir derinliğe sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Gerek hukukçular, gerekse toplumbilimciler egemenlik kavramının dayandığı metafizik boyutla ilgili tartışmalarla fazla ilgili görünmemektedirler. Hukuk ve sosyoloji açısından tartışma konusu edilen daha çok somut uygulamalardır.

İnsanların toplumsal hayata geçtikleri dönemden itibaren egemenliğin somutlaştırıldığı kişi, aile ve soyların söz konusu gücü hangi meşruiyet temeline dayandırdığı da siyaset felsefesi açısından önem taşımaktadır. Sözgelimi eski Mısır medeniyetinden yirminci yüzyıl başlarına kadar devam eden imparatorluklar dönemi boyunca egemen güç konumunda bulunanların kutsal kabul edildiği ve bu anlayışın da toplumun inanç değerleriyle desteklenerek meşruiyet zemini oluşturulduğu bilinmektedir.

Modern devlet anlayışının ortaya çıkmasıyla birlikte egemenliğin inanç temelli dayanaklarının bütünüyle silindiği söylenemez. Demokratik yönetim sisteminde egemenliğin halka ve onun adına seçilmiş meclise verildiği, meclisin de hukuk ilkelerine dayalı yasama gücü oluşturduğu ve böylece modern demokratik devletin omurgasının hukukun üstünlüğüne dayandığı kabul edilmekte ise de, pratikte durumun hiç de öyle olmadığı görülmektedir.

Toplumda mevcut olan geleneksel değerlerin istismarı üzerinde siyaset yapma hevesinin tükenmediği, iktidarların halkın inançları üzerinde siyaset yapma ve meşruiyet arama çabalarının günümüzde de devam ettiği görülmektedir. Belki de bu durum egemenlik kavramının ve onu meşrulaştıran kabulün (meşruiyet) metafizik yönünden kaynaklanmaktadır.

İçerik ve İşlev Açısından Egemenlik Kavramı

Formel anlamda egemenliği, belirli bir coğrafya üzerinde yaşayan insan topluluğu arasında hukuki bağ kurarak, bir devlet vücuda getiren üstün irade olarak tanımlamak

1) Schmitt, Carl; *Siyasi İlahiyat*, Dost Kitabevi, Ankara 2002, s.13.

2) Schmitt, *a.g.e.*, s.14.

mümkündür[3]. Ancak söz konusu üstün iradeye sahip olan gücün (yönetim gücü), kaynağını nereden aldığı önemlidir. Sözgelimi Kant devlet ve yönetimin iki ayrı kavram olduğunu belirtmekte, insanların birlikte yaşamalarının zorunlu bir durum (doğal durum) olduğunu ve yönetim biçimiyle hukuk ortamına geçildiğini ifade etmektedir. Bu geçişin özgürlük temelinde hukuka bağlılıkla gerçekleşeceğini belirten Kant, insanların isteyerek kabul ettiği yasaların oluşturduğu bir yönetim sistemini savunmaktadır[4]. Yönetim gücünün dayandığı bu üstün iradenin meşruiyeti, fiziki güç ve yasalardan önce din, gelenek ve benzeri kültürel değerlere bağlı olarak toplumun onayına dayanır. Böylece devletin kurucu niteliğini de sağlaması itibariyle egemenlik, tüm yetkilerinin kaynağını teşkil eden anayasası ile kanunlarını oluşturma, kurumsallaştırma ve bunların yürürlüğüne/işleyişine meşruiyet vermede kültürel bir temel de sağlamış olur.

Bu çerçevede ele alındığında bir ülke ve toplum için egemenliğin iki temel işlevi olduğu görülmektedir.

Birincisi; bireylerin hak ve yükümlülüklerini düzenleyici ve emredici kurallar koymak ki bu kuralların toplumun değerler sistemi içinde meşruiyet kazanmış ve toplum tarafından benimsenmiş olması önemlidir.

İkincisi de; söz konusu kurallara uyulmasını sağlamaktır. Böyle bir perspektifle bakıldığında egemenliğin bir hukuk kavramı olduğu, kaynağının ve sonuçlarının hukuk sistemi içinde tartışılması gerektiği düşünülebilir. Ancak insanlığın tarihsel geçmişi ve devlet yapılanmaları incelendiğinde egemenliğin dayandırıldığı meşruiyet zemininin farklı toplumlarda ve farklı zamanlarda oldukça değişik nitelikler gösterdiği söylenebilir. Sözgelimi Türk devlet geleneğinde tek bir kişiye (Hükümdar, Hakan, Sultan) tanınan mutlak anlamda kanun koyma, yargılamadan ölüm cezası verme, yürürlükteki bir uygulamayı doğrudan kaldırma vb. yetkiler hangi hukuk ilkeleriyle değerlendirilebilir? Buna benzer örnekler tüm milletlerin tarihinde de söz konusudur.

Devletler tarihine bakıldığında bu denli geniş yetkilere sahip, mutlak anlamda egemenlik hakkı olduğu kabul edilen kişi (soy-aile)'lerin güçlerini meşru kılan ve bu meşruiyetin de insanlar tarafından kabulünü sağlayan metafizik bir arka plan söz konusu olmaktadır. İşte bu arka planda yer alan ve egemenliğin meşruiyetini sağlayan fikir, inanç ve değerler toplamını, hukuk normlarının ötesinde, bir siyaset felsefesi perspektifi içinde ele alarak değerlendirmek ayrı bir önem taşımaktadır.

Osmanlı Siyaset felsefesinde egemenlik anlayışının, Türklerin Orta Asya'dan batıya doğru yöneldiği süreç içinde oluşan tarihsel birikimin geleneksel ve dini mirası üzerine oturduğu söylenebilir. Dolayısıyla Osmanlı siyasi yapısında egemenliğin meşruiyetini sağlayan esasları, tarihsel mirası ve dinin etkisini incelemeden anlamak oldukça güçtür. Bu nedenle çalışmamızın esas konusu olan Osmanlı siyaset felsefesinde egemenlik anlayışını, söz konusu etki alanlarına değinerek üç aşamalı şekilde ele almak durumundayız.

3) Egemenlik kavramının tanımı ile ilgili geniş bilgi için Bkz.: Lütem, İlhan, *Egemenlik Kavramı ve Devletlerarası Hukuk*, Ankara 1947.

4) Kant, "Ebedi Barış", *Seçilmiş Yazılar*, çev.: Nejat Bozkurt, İstanbul 1984, s.225-266.

1. İslam Öncesi Türk Devletlerinde Egemenlik Kavramı

Türklerin İslam öncesi devlet geleneğinde egemenliğin kaynağının Gök Tanrı olduğu kaydedilmektedir. Asya Hun İmparatorunun unvanı Gök Tanrı tarafından tahta çıkarılmış Hunların büyük hakanı" olarak geçmektedir[5]. Aynı unvan ve anlayışın değişik ifadelerle de olsa diğer Türk devletlerinde de devam ettiği görülmektedir. Bilge Kaan Orhun Kitabeleri'nde kendisini "ben Tanrıya benzer gök tarafından tahta çıkarılmış Bilge Kaan" ifadeleriyle tanıtırken, Uygurlarda Gün ve Ay Tanrıdan kut bulmuş kağan" unvanına rastlanmaktadır[6].

İslam öncesi Türk devletlerinde Han unvanını ancak Tanrının kut göndermiş olduğu bir soy taşıyabilir, dolayısıyla hanlık belirli bir aileye verilmiştir ve bu ailenin üyeleri soy olarak yöneticilik hakkını kazanmış olmaktadırlar[7]. Tanrı tarafından kut verilmiş olan ailenin bütün erkekleri hükümdar olmak bakımından eşit konumdadırlar. Bu sisteme eski Türklerde *ülüş* sistemi denilmektedir[8]. Böylelikle egemenliğin kaynağı tek olmakla birlikte siyasi hayatta her zaman parçalanma/bölünme riski taşımaktadır. Burada belirtilmesi gereken önemli nokta, imparatorluğun hanedan üyeleri arasında özel mülk kurallarına göre paylaşılması (üleşilmesi) anlayışıdır. Oğuz Han menkıbesi, ülkenin oğullar arasında paylaşılması geleneğinin içeriğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır[9].

Türk devlet geleneği açısından vurgulanması gereken diğer bir nokta da saltanatın varisi olabilmemin koşullarının belirlenmemiş olması ve bu hakkın hanedan üyelerinin şansına bırakılmış olmasıdır[10]. Dolayısıyla eski Türklerde hakanın ölümüyle oğullar ve kardeşlerin aynı derecede tahta geçme hakkına sahip oldukları kabul edilmiştir. İşte bu noktada egemenlik tahtına kimin geçeceği konusunda köklü ailelerin oluşturduğu kurultayın tercihi ve hakan olacak kişinin özellikleri önem kazanmaktadır. Kutadgu Bilig'e göre "Tanrı kime beylik işini verirse, ona işi ile mütenasip akıl ve gönül de verir"[11]. Tüm bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Han'ın belirlenmesinde nitelik ve liyakatin önemi açıktır. Bunu takdir ve değerlendirme yetkisi de kurultaya verilmiştir.

Eski Türk devletlerinde geniş yetkilerle donatılmış bulunan Han, devleti törelere göre yönetir ve kendisi de yasa koyma yetkisine sahiptir. Savaşta ordunun başkomutanlık görevini üstlenen Han'ın, suçluları yargılama ve cezalandırma yetkisi de bulunmaktadır. Ancak bu denli geniş yetkilerle donatılmış bulunan Han'ın halka karşı yönetimde adil olma, refahı sağlama gibi sorumlulukları da bulunmaktadır[12].

5) Ögel, Bahattin, *Türklerde Devlet Anlayışı*, Ankara 1982, s.40.

6) Ögel, *a.g.e.*, s. 45 vd.

7) İnalcık, Halil, "Osmanlı İmparatorluğunda İslam", *Tarih Risaleleri*, Derleyen: Mustafa Özel, İstanbul 1995, s.17-33; "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisi İle İlgisi", *SBFD*, XIV, sy.1, 1959.

8) İnalcık, a.g.m., s.82 vd.

9) İnalcık, a.g.m., s.83.

10) İnalcık,a.g.m., s.70; Bilge Kaan kendisine ait kitabede "Tanrı irade ettiği için ve kendi talihim olduğu için Hakan mevkiine oturdum" der.

11) Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşit Rahmeti Arat, Ankara 1988, md.193.

12) Hassan, Ümit, "Eski Türk Devletlerinde Halk-Yönetim İlişkileri", *Milli Egemenlik Sempozyumu*, Ankara-1997, TBMM Kültür Sanat ve yayın Kurulu Yayınları No:31, s.42.

2.Türk-İslam Siyaset Geleneğinde Egemenlik Kavramı

a. İslam siyaset geleneğinin oluşumu ve Türk siyaset geleneğine etkisi

İslam siyaset geleneği içinde egemenliğin mutlak anlamda Allah'a ait olduğu ve bu gücün devleti yöneten en üstün makam tarafından (Halife, Sultan, Emir) Allah adına kullanıldığı, tarihsel süreç içinde yaygın olarak kabul edilen bir olgu haline gelmiştir. Ancak; gerek İslam hukuk teorisi açısından dini metinlerde, gerekse Hz. Peygamberin ve ilk halifelerin uygulamalarında böyle bir düşünceye dayanak bulmak mümkün görünmemektedir[13]. O halde bu anlayışın, konjonktüre bağlı olarak kamu otoritesini sağlama ve bunu dini açıdan temellendirme çabasının bir sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

Egemenliğin kaynağını Tanrı'ya dayandıran anlayışın, hukuk üstü mutlak iradenin ancak Allah hakkında söz konusu olabileceği düşüncesinden hareketle ortaya atıldığı düşünülebilir. Böylece Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi konumunda bulunan halifeler ve/veya sultanların, yasalarla sınırlanamayan bir egemenlik elde etmeleri mümkün olabilmektedir. Böylesi bir egemenlik anlayışının Emevi Saltanatı ile birlikte geliştiği bilinmektedir[14].

Emeviler, İslam Siyaset geleneğinde Müslüman bir hanedanlık olarak ilk örneği oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla daha sonra kurulan Müslüman hanedanlıkların siyaset felsefesi Emevi hanedanlığından önemli izler taşımaktadır. Emevilerle birlikte, Arap sosyal yapısının tüm dokusuna Hz. Muhammed'in karizmatik mirası olarak İslam kademeli bir biçimde işlenmiş görünmektedir. Birçok önemli açıdan ise, Emevi Aşireti'nin siyasi otoritedeki imtiyazlarıyla sembolize edilmiş biçimde Arap gelenekçiliği İslam siyaset anlayışını da biçimlendirmiştir denilebilir. Müslüman çoğunluk halifeliğin yüce otoritesini tanımakla birlikte, bu otoritenin Kureyş kabilesi üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Emevilerden itibaren yönetime gelen Halifelerin otoritesi Allah'ın elçisinin makamına geçmelerinden kaynaklanmakla birlikte, kendilerinin seçilme ve meşruiyet sürecinin daha çok İslam öncesi Arap gelenekselliğine dayandığı söylenebilir[15].

İslam dünyasında kademeli bir biçimde gelişen yerel siyasetin başlıca makamlarından biri, halifeliğin esasen siyasi tabiatına paralel temsil gücü bulunan kadılıktır. Hz. Ömer zamanında Şam, Ürdün ve Humus gibi bölgelere yapılan kadı atamalarıyla başla-

---

13) Genellikle bu anlayışa dayanak olarak bazı Kur'an ayetleri (Al-i İmran:3/26; A'raf:54; Hud:107 v.b.) gösterilmektedir. Fakat bu ayetler şüphesiz, Hz. Peygamber ve ilk halifeler tarafından da bilindiği halde egemenliği sağlama aracı olarak kullanılmamıştır. Sözgelimi Hz. Ebu Bekir kendisini Peygamberin halifesi olarak nitelerken, Hz. Ömer de ancak Peygamberin halifesinin halifesi olabileceğini belirtmiş ve bunun yerine Müminlerin Emiri (Emirü'l-Mü'minîn) unvanını tercih etmiştir. Hz. Osman'ın da aynı unvanı kullandığı, Hz. Ali'nin ise İmam unvanı ile anıldığı bilinmektedir.Kendisini Allah'ın halifesi olarak görme anlayışı ancak Emevi Saltanatı ile başlamıştır. "The Chambridge History of Islam", (kollektif), *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1988, I, 88 vd..

14) Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, çev.: İ.Yiğit - S. Gümüş, I, 355, İstanbul 1987.

15) Muaviye; 'ben kralların ilkiyim' sözüyle hilafet makamını İran Kisralığına benzer bir krallık haline getirmeyi düşündüğünü göstermekteydi. Hasan İbrahim Hasan, *a.g.e.*, I, 355 vd.; *The Chambridge History of Islam*, I, 89 vd.

dığı belirtilen bu makam Emeviler tarafından kurumsal bir niteliğe kavuşturulmuş ve daha sonra İslam siyaset yapısı içinde en temel hukuki kurum olarak yerini almıştır[16].

Müstakil bir otorite konumunda olduklarından kadılara Peygamber naib (vekil)'leri de denilmektedir. Başlangıçta bağımsız yargı makamı olarak kentlerde istihdam edilen kadılar, zaman içinde makamlarını Sultanların emirlerinin meşrulanması ya da gayrimeşrulanması için kullanabilen güçlü bir sınıf halini almışlardır. Örneğin Malaga ve Granada kadıları bir dizi yerli prensin idareye layık olmadıklarını ilanla, Murabıt Hükümdarı Yusuf ibn Taşfin'in Algeciras'ı işgal planına fetva verdikleri belirtilmektedir[17].

İslam siyasal yapılanmasında aşamalı olarak gelişen temel kurumlardan bir diğeri de, yine halifelik otoritesinin özellikle siyasi idari yapısına bağlı olarak ulema sınıfı olmuştur. Özellikle Kur'an ve Hadis başta olmak üzere, dini ilimler üzerinde geniş bir bilgi donanımına sahip bulunmaları, genişleyen İslam coğrafyasında ulemaya hayati uzmanlık alanı ve dolayısıyla otorite sağlamıştır. Kurumlaşmış İslam'ın bekçileri olarak nitelenebilen bu dini bilginler sınıfı ve kendilerinin dini otoritesi tanınmak durumundaydı. Kaldı ki ulema sınıfı devlet yönetimine, uygulamalara destek olmaları ve meşruiyetin teorik gerekçelerini oluşturmaları bakımından önemli katkılar sağlamışlardır.*

Kademeli ve sistematik bir süreç içinde Hz. Muhammed'in kapsamlı ve karizmatik otoritesinin bir dizi farklı etkinlik alanına bölündüğü ve bu alanlardan her birinde bir sınıfın otoriteyi üstlendiği görülmektedir. Başlangıçta halifelik makamı siyasi otoriteyi eline almış; ardından hukuki güç kadılık makamıyla kurumlaşmıştır. Askeri güç emirlere verilirken, idari sorumluluklar vezirlere, dini niteliktekiler ise ulemaya verilmiş ve nihayet tasavvufun kademeli gelişimiyle, ruhani otorite sûfî velilerin eline geçmiştir. Bu otorite şahsiyetleri İslam tarihinin belirli dönemlerinde bir diğerinin iddia ve hedeflerini engelleyen ya da kolaylaştıran bağımsız otorite alanlarını oluşturmuşlardır[18].

İslam'ın getirdiği hükümlerin evrensel olduğu tüm İslam bilginleri tarafından kabul edilmekle birlikte, egemenlik kavramı pozitif bir hukuksal içeriğe sahiptir ve bir ülkede bir zaman dilimi içinde sınırlılık taşıyan somut uygulamaları içeren bir olgudur. O nedenle İslam'ın, Müslümanlar dâhil hiçbir toplum ve devletin egemenliğinin ve buna bağlı uygulamalarının doğrudan dayanağı olarak görülmemesi gerekir. İlahi iradeyi temsil eden hükümlerin egemen olduğunu söylemek, egemenliği elinde bulunduran güçlerin somut yaptırımlarla desteklenmiş uygulamalarını ilahi iradenin gereği olarak nitelemeyi

16) Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s.159 vd.

17) Hamid Dabaşi, *İslamda Otorite*, İstanbul 1995, s.148.

*) İslam siyaset tarihi ve siyaset felsefesi açısından merkezi öneme sahip olan ulema - siyaset ilişkisi, yeterince araştırılmamıştır. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin Tanzimat sonrası modernleşme sürecinde medrese çevresinin aktif rol almayıp tepkili bir tavır sergilemesi de ilmiye sınıfı açısından olumsuz bir etken olmuştur. İslam ülkelerinde günümüze kadar devam eden muhafazakârlık ve modernlik eksenli çekişmelerde, Tanzimat'tan itibaren yaşanan gelişmelere, medrese çevrelerinin takındıkları olumsuz tavır ve bunun geleneksel toplum yapısı üzerindeki etkisinin önemli bir payı söz konusudur.

18) Dabaşi, *a.g.e.*, s.149 vd.

gerektirmez. Çünkü Evrensel olduğu kabul edilen dini hükümler kendi başına fonksiyonel değildir. Yönetimi elinde bulunduran gücün somut uygulamaları söz konusu evrensel dini hükümlerden çıkarılmış beşeri yorumlardır. O nedenle bir devlet İslam hükümlerinin tümünü olduğu gibi kendine referans alarak yürürlüğe koyduğunu iddia etse bile, yine de o ülkede egemenliğin Allah'a ait olduğu söylenemez. Benzer bir düşünce İslam tarihinde Hz. Ali zamanında Hariciler tarafından ileri sürülmüş ve "hakem olayı"nda "hüküm Allah'ındır" görüşünü dile getirmişlerdir. Bu söz üzerine Hz. Ali'nin, "bu adaleti ifade eden bir sözdür, fakat onunla zulmü kastediyorlar" şeklindeki cevabı oldukça dikkat çekicidir[19].

Hz. Ali'nin açıklamasından; evrensel hukuk değerlerinin kaynağının ilahi iradeye ait olduğu, ancak onların yeryüzünde insan iradesi ve iktidarı ile uygulamaya konduğu anlamını çıkarmak gerekir. Çünkü dini metinlerin taşıdıkları hükümlerin kurallar biçiminde somutlaştırılması insan tarafından bir anlama ve yorumlama faaliyetini zorunlu kılmakta ve bu da hükümlerin insan iradesinin ürünü olması sonucunu doğurmaktadır.

Tüm bunlardan anlaşıldığı kadarıyla egemenliğin Allah'a ait olduğunun veya doğrudan ilahi hükümlere bağlı olduğunun söylenmesi, İslam hukuk teorisi ve ilk dönem uygulamaları açısından tutarlılık göstermemektedir. Ancak ne var ki tarihsel realite Emeviler döneminden itibaren saltanat sisteminin yerleşmesi ile birlikte egemenliğin ilahi bir temele dayandırılmaya başlandığını göstermektedir. Türklerin İslamlaşma süreci ve Türk-İslam devletlerinin yapılanması da bu egemenlik anlayışı içinde şekillenmiştir.

b.Türklerin İslamlaşma Sürecinin Sosyo-Kültürel Arka Planı:

Türklerin Müslüman oluşlarının, bir hükümdarın resmi kararıyla kesin ve kitlesel bir biçim olmadan önce, uzun bir kültürel etkilenme sürecinin neticesi olduğu belirtilmektedir[20]. Dolayısıyla bu kültürel etkilenmelerin biçimlendirdiği inanç yapısının Türk İslam medeniyetinin ve siyaset felsefesinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynadığı düşünülebilir.

Bozkır Türklerinin Abbasi halifeleri ve Samanoğulları ordularında yoğun biçimde paralı asker olarak istihdam edildikleri bilinmektedir. Bu uygulama Türklerin İslam'ı kabullerinde önemli bir katkı oluşturmuştur. Dolayısıyla İslamlaşma sürecinin başlangıcından itibaren gazâ ve tasavvuf kültürünün Türklerin İslam anlayışının özgün niteliği olarak yerleştiği söylenebilir. Sultanlar tarafından Türklerin paralı asker olarak istihdamının giderek artan biçimde devam etmesi, Oğuz aşiretlerinin Doğu İran'a kitlesel göçüne yol açmıştır. Kendi başbuğlarının idaresi altında paralı asker ve akıncı birimler şeklinde örgütlenen bu Oğuz gruplarından birçoğu kendi öz çıkarlarını kovalamaya ve aynı zamanda da kendilerini İslam'la özdeşleştirmeye başlamışlardır[21].

19) Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1975, I, 116 vd.

20) İnalcık, "Osmanlı İmparatorluğunda İslam", *Tarih Risaleleri*, Mustafa Özel, İstanbul-1995, s.17-33.

21) İnalcık, a.g.m.

Sonrasında Selçuk oğlu Tuğrul Bey, çok sayıda Oğuz boyunu kendi başbuğluğu altında birleştirmeyi başarmış, Hint alt kıtasına doğru gaza seferlerine adanmış bir Türk paralı asker grubunca kurulmuş bir devlet olan Gazneliler Sultanlığının yerine geçmeye muvaffak olmuşlardır[22].

Tuğrul Bey, hilafetin en doğudaki eyaletlerini kendi denetimi altına almak ve Bağdat halifesini Şiî Büveyhoğulları'nın baskısından kurtarmak suretiyle hilafetin dünyevi gücü ve Sünnî İslam'ın muhafızı olmaya hak iddia etmekteydi. Selçuklu idaresi altında, dünyevi iktidarın biçimsel yapısı olan saltanatın bağımsız tabiatı siyasi hayatın bir gerçeği haline geliyor, böylelikle İslam diyarında 20. Yüzyıla kadar sürecek olan Türklerin siyasi üstünlüğü devresi başlatılmış oluyordu.

Türklerin İslam tarihindeki rolü kesintisiz gaza yoluyla, gerek Bizans gerek Avrupa kaynaklı Hıristiyan dünyanın ilk zamanlar başarılı olan saldırılarına karşılık İslam dünyasını birleştirmek ve korumak, ayrıca İslami öğretiyi (Ehl-i Sünnet) medreselerde (Nizamiye medreseleri)* örgütleyip evrensel olarak benimsenen dini ve kültürel hükümleri destekleyerek ayrılıkçı ve heterodoks hareketlerle mücadele etmekti. Müslüman Türk hakanlarından birçoğu İslam dünyası içinde kendi yönetimlerini sürdürebilmek için bu politikalarda başarılı olmaları gerektiğini kavramışlardı[23].

Türk hanedanları, mutlak siyasi iktidarlarını desteklemek üzere bağımsız bir kamu hukuku meydana getirmeye çalışmışlardır. Bu amaca yönelik olarak maslahat ve örf gibi İslami ilkelere başvurarak yeni devlet ve otorite kavramına meşruiyet sağlamak adına Müslüman fakihlerle işbirliğine girmişler ve onların desteklerini almışlardır. Ünlü İslam siyaset bilgini ve fakih Mâverdî (öl.1052); dünyevî iktidarın kamu yararını sağlama ve bizzat şeriatı uygulama aracı olarak kanun yapma hususunda Sultanın yetkisinin gerekliliğine hak vermekte ve bunu destekleyen fikirler öne sürmekteydi[24].

Böylece Türk hanedanları sayesinde bağımsız devlet hukuku kavramı büyük ölçüde kuvvetlendirilmiş olmaktadır. Orta Asya, İran, Anadolu ve Hindistan'da Türkler tarafından kurulan devletlerde siyasi yapılanma, vergiler, toprak düzeni ve ceza hukukuna ilişkin konularda yöneticilerin çıkardığı yasalar ve düzenlemelerin şeriattan tamamen bağımsız zengin bir devlet hukuku külliyatı meydana getirdiği vurgulanmaktadır[25].

İslam coğrafyası üzerinde kurulan ilk Türk devletleri İran toprakları üzerinde kurulduklarından dolayı, Türklerin hizmetindeki İranlı bürokratların İran siyaset geleneğini

22) Yazıcı, Nesimi, *İlk Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Ankara 2004, s.46 vd.

*) Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah tarafından veziri Nizamülmülk'e kurdurulan Nizamiye medreseleri İslam dünyasında Osmanlılara kadar uzanan ve batı dünyasında da model olarak alınan yüksek öğretim kurumlarıdır. Geniş Bilgi için Bkz.: Yakuboğlu, Kenan, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, İstanbul 2006.

23) İnalcık, "Osmanlı İmparatırluğunda İslam" a.y.

24) İnalcık, a.g.m, Ayrıca Maverdi'nin bu konudaki fikirlerine ilişkin geniş bilgi için Bkz: Sarıbıyık Mustafa, *Siyaset Sanatı* (*Nasihatü'l-Müluk* çevirisi), İstanbul 2000.

25) İnalcık, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", *İslamiyat*, I/4 Ankara 1998, s.135-142.

de bu yapılanma içinde etkili biçimde devreye soktukları görülmektedir. Hatta bu bürokratların, hilafet ve şeriata karşı eski İran geleneklerini canlandırma çabası içine girdiği yönünde değerlendirmeler de yapılmaktadır[26].

Selçuklu İmparatorluğunun İran, Irak, Suriye ve Filistin bölgesinde hâkimiyet kurmasıyla birlikte Oğuz boylarının Orta Asya'dan Ortadoğu'ya doğru kitlesel göçü başlamış, Selçuklu yönetimi de onları Bizans İmparatorluğuna sınır olan bölgelere yönlendirmiştir. Kaldı ki 1071 de Selçukluların Bizans İmparatorunu Malazgirt'te mağlup etmesinin ardından yetenekli Selçuklu beylerinin liderliğinde örgütlenen Oğuz akıncıları Ege Denizine kadar bütün Küçük Asya'yı fethetmişlerdi. Son derece hareketli olan Oğuzlar giderek artan oranda batıya doğru yoğun olarak göçe başlamışlar ve yeni fetihler için yüksek askeri potansiyel oluşturmuşlardır. XIII. yüzyılın başlarında Selçuklu Anadolusu'nun, gelişmekte olan ticaret potansiyeli, büyüyen şehirleri ve son derece incelikli toplumsal ve entelektüel hayatıyla İslam dünyası içinde vaat edilmiş bir ülke haline geldiği ifade edilmektedir[27].

Tüm bu açıklamalardan Türk-İslam siyaset geleneğinin yapılanmasında İslam ve İran etkilerinin söz konusu olduğu değerlendirmesini çıkarabiliriz. Egemenlik anlayışı bakımından Orta Asya Türk örfünün Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde de etkisini sürdürdüğü, bu yüzden çıkan taht kavgalarının parçalanmaları beraberinde getirdiği de dikkatten kaçmamalıdır.

3. Osmanlı Devletinde Egemenlik Anlayışı:

Osmanlı Devletini, İslam Coğrafyası içinde Arap devletleri gibi İslam dininin Sosyokültürel atmosferinde ortaya çıkan bir devlet olarak nitelemek mümkün değildir. Nitekim İlber Ortaylı, XV. Yüzyıla kadar Osmanlı imparatorluğu'nun bir Balkan İmparatorluğu olduğunu ve egemen kültürün de Balkan kültürü olduğunu ifade eder[28]. Osmanlı Devletinin bir Halife Padişahlığı haline gelmesi ancak kuruluşundan iki yüz yıl geçtikten sonra olmuştur. Bu döneme kadar Osmanlı Devleti'nin yapısal anlamda İslam kimliğini öne çıkaran özelliği, Müslüman bir topluluk tarafından yönetilmesi ve Hıristiyan Bizans'la yaptığı mücadelede İslam'ın tarafında olmasının sonucu olarak kabul edilir[29].

Osmanlı rejiminin en önemli yanının dinsellikten çok geleneksellik olduğu söylenebilir. Bu daha kapsamlı kavram hem din, hem de hilafet padişahlığı açılarını içine alan bir kavram olarak da kabul edilebilir. Geleneksellik açısından Osmanlı Devleti kendisini, Allah'ın koyduğu nizamın (*nizam-ı âlem*) koruyucusu ve kollayıcısı olarak takdim eder. Bu nizam bozulmadan sürdürülürse devlet sonsuz ömürlüdür (*ebed-müddettir*). Diğer taraftan bu devleti kanun-ı kadim ilkesine bağlı kalmak meşrulaştırır. Bu ilke İslam ile eski Türk siyasal geleneğinin (örf) bütünleşmiş şekli olarak nitelenebilir.

26) İnalcık, a.g.m.

27) İnalcık, " Osmanlı İmparatorluğunda İslam", a.y.

28) Ortaylı, İlber, *Gelenekten Geleceğe*, İstanbul 2003, s.14.

29) Berkes, *a.g.e.*, s.28.

Osmanlı siyaset felsefesinde egemenlik kavramını, kuruluştan son dönemlere kadar reel politiğin doğurduğu gelişmeler bağlı olarak, kapsam ve meşruiyet temelleri bakımından dört evrede ele almak uygun olacaktır.

a.Kuruluş sürecinde Osmanlı siyaset felsefesi ve egemenlik anlayışı.

b.Fatih Sultan Mehmed'in mutlak egemenlik anlayışı ekseninde gelişen siyaset felsefesi.

c.Yavuz Sultan Selim ile başlayan Halife Sultanlık dönemi içinde dini meşruiyetin ağırlık kazandığı egemenlik anlayışı.

d.Tanzimat'la başlayan yeni nizam (nizam-ı cedid) sürecinde batının da etkisiyle Osmanlı siyaset felsefesinde ve egemenlik anlayışında yeniden yapılanma.

a.Kuruluş sürecinde Osmanlı siyaset felsefesi ve egemenlik anlayışı.

Moğol istilası sırasında büyük bir direnç gösteren Türkmen boyları, sürekli yenilgiler karşısında Selçuklu devletinin Moğollara boyun eğmesiyle birlikte Batı Anadolu'daki Bizans illerini fethetmeye yönelmişlerdir. İşte Osmanoğulları, bu farklı boylar tarafından küçük yapılanmalar oluşturarak Ege ve Balkanlarda sürekli gaza faaliyetlerine girişen Türkmen beylikleri içinde sadece küçük bir topluluğun adıdır.

Küçük bir uç beyliği olarak ortaya çıkan Kayı Aşireti'ne mensup Osmanoğullarının Fatih devrine kadar geçen süre içindeki padişahları için Beylik dönemi padişahları da denilmektedir[30].

Osmanlı devletinin kuruluşunda temel oluşturan siyaset felsefesini, sadece sultanın mutlak otoritesine dayalı bir ortaçağ devlet modeli içinde tanımlamak yeterli değildir. Burada devleti yöneten gücün yönetilen halkla olan ilişkisine bakarak değerlendirme yapmak önemlidir. Devleti yöneten gücün yönettiği insanla buluştuğu noktaları, tabandaki organizasyonları, sivil cemaat ve kuruluşları dikkate alarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu bağlamda, Osmanlı devletinin ilk yüzyılı içinde tabanda büyük bir hareketlilik gözlenmektedir. Fethedilen topraklar tümüyle Hıristiyanlara ait olduğundan ve yerleşik düzenin olduğu gibi sürdürülmesi mümkün olmadığından yeni toplumsal örgütlenmelere ihtiyaç duyulmuştur. Bunların başında hiç şüphesiz üretim örgütlenmesini sağlayan Ahîlik teşkilatı gelmektedir. Ayrıca Orta Asya ve Anadolu'dan gelen din ve fikir adamları ile de bilgi ve eğitim transferi gerçekleştirilmiştir[31].

İlk dönem Osmanlı padişahlarının kayıtsız şartsız bir egemenlik niteliğini öne çıkarma çabasını hiçbir zaman benimsemediklerini söylemek mümkündür. Genellikle toplumun önderi durumunda olan şahsiyetlerle birlikte siyaset oluşturdukları görülmektedir.

İlk dönem Osmanlı devlet yapısını oluşturan ve birleştiren temel dinamiğin gaza şuuru olduğu düşünülebilir. Ancak bu da yerleşik düzenin sağlanması çabalarıyla destek-

30) Sakaoğlu, Necdet, "Padişahlık ve Sadrazamlık", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, V, 1278-1286.

31) Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984, s.29 vd.

lenmiştir. Osmanlı sultanı kendisine bağlı olanları hoş tutmaya, onlara adaletli davranmaya özen göstermiştir[32]. Kaldı ki bu yönetim anlayışı İslâm siyaset geleneğinde de mevcut olan adalet ilkesine uygun düşmekte, hatta büyük ölçüde İslam ahlakından beslenmektedir.

Ayrıca Osmanlı sultanlarının fetihler sırasında kendiliğinden teslim olanlara can ve mal güvenliği sağlama konusunda titizlik gösterildiği bilinmektedir. Fethedilen toprakların yönetimi konusunda yine aile fertlerine görevler verildiği de ilk dönem siyasetinde yaygın bir uygulamadır. Orhan Bey'in yeni fethedilen İzmit bölgesinde oğlu Süleyman Bey'i yönetici sıfatıyla görevlendirdiği bilinmektedir[33].

Osmanlı Devletinin kurucusu olarak kabul edilen Osman Gazi, devlet başkanlığının ve otoritesinin meşruiyetini bir yandan Kayı Boyu ve Oğuz kolu ile Türk hâkimiyet geleneğine dayandırmak; diğer yandan da bayrak, kılıç ve at gibi sembollerle Selçuklu-İslam hâkimiyet geleneğine bağlamak suretiyle bir senteze ulaşmaya çalışmıştır[34].

Fatih devrine kadar olan süreci, egemenlik kavramının meşruluğu temelinde ele aldığımızda üç özelliğin altını çizmemiz gerekmektedir:

Birincisi, ülke topraklarının Osmanlı ailesinin mülkü olarak kabul edilmesi, buna karşılık hükümdarlık makamına kimin geçeceği konusunda kesin bir kural konulmaması;

İkinci olarak, egemenliğin Osmanlı ailesi üyeleri arasında bölünebilir, parçalanabilir olmasının Orta Asya devlet geleneğinin bir sonucu olarak devam ettiğidir. Çünkü eski Türk geleneğinde ülüş sistemi gereği bütün hanedan ailesinin erkek üyelerinin taht ve egemenlik üzerinde eşit hakkı olduğu kabul edilmektedir.

Üçüncü olarak da egemenliğin Osmanlı ailesine ait oluşuna ve kimin seçileceğinin önceden belirlenmemesine rağmen eski Türk geleneğine dayanan Osmanlı Devleti içinde yer alan bir takım mercilerin (ahiler, vezirler, Türk aile büyükleri gibi), sultanı belirleme ağırlığı bulunmasıdır. Bu unsurların her birini destekleyen örnekler ilk dönem sultanların yönetime gelme süreçlerinde yaşanmıştır.

Nitekim Osman Bey yönetimi ele geçirme hakkını kendisinde gören Dündar Bey'i öldürmek zorunda kalmış, büyük oğlu Orhan Bey de, babasının vasiyeti ve Ahiler topluluğunun kararı ile yönetime gelmiştir. Orhan Bey'den sonra gelen I. Murat, İbrahim Bey'den küçük olduğu halde güçlü kişiliği dolayısıyla devlet ileri gelenlerinin (ahiler-vezirler) önerisi ile hükümdar olmuştur. Fakat Murat'ın kardeşleri Halil ve İbrahim bu seçime itiraz ederek başkaldırmışlardır[35]. I. Murat'ın oğlu yıldırım Bayezid büyük evlat

32) Oğuzoğlu, Yusuf, "Osmanlı Kuruluş Dönemi Müesseselerindeki Sivil karakter ve Devletin Gelişmesi Üzerindeki Etkisi", *Türkiye Günlüğü*, (Osmanlı Özel Sayısı), 2000/33, s.47-58.

33) Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 122.

34) Kodaman, Bayram, "Milli Egemenlik Kavramının Fikri Gelişmesi Paneli", Samsun 1986, TBMM Kültür Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları No:17, s.25.

35) Uzunçarşılı, *a.g.e.*, I, 160.

olduğu için değil üstün nitelikleri dolayısıyla savaş alanında devlet ileri gelenleri tarafından hükümdar ilan edilmiştir. Ayrıca I. Murat'ın oğlu Savcı Bey'in babasına isyan etmesi ve bunun sonucunda babası tarafından öldürülmesi egemenlik anlayışının eski Türk geleneğine dayanan önemli bir yanını açığa çıkarmaktadır. Padişahın hayatta olduğu sırada da oğlunun hükümdarlık talebiyle böyle bir isyana kalkışması egemenlik üzerinde hak iddia etme hakkı bulunduğunun göstergesi olarak kabul edilebilir.

b. Fatih Döneminden itibaren Osmanlı siyaset felsefesinde mutlak egemenlik anlayışının yerleşmesi:

Fatih dönemi, Osmanlı siyaset felsefesinde gerek merkezi otorite yapısı, gerekse padişahın güç ve yetkileri açısından bir dönüm noktası teşkil eder. II. Mehmed kendi şahsında Osmanlı padişahı tipini yaratmış olan ilk padişah olarak kabul edilir. İstanbul'un fethiyle Doğu Roma imparatorluğuna son veren Fatih'in amacının rakipsiz bir cihan devleti kurmak ve egemenliğin parçalanmasını önlemek olduğu söylenebilir.

Osmanlı İmparatorluğunun gerçek kurucusu olarak kabul edilen Fatih Sultan Mehmed, merkezi ve mutlakıyetçi bir imparatorluk sisteminin yerleşmesi için hükümdarın yasama yetkisini ilkesel olarak daha da güçlendirmiştir. Dönemin Osmanlı tarihçisi Tursun Bey, dünya düzeninin (nizam-ı âlem) sağlanması için padişahın mutlak otoritesini ve yasama hakkını zorunlu görmektedir[36].

Hukuk ilkelerinin oluşturulması sürecinde Sultanın yasama gücünü (örf-i sultânî) ve etkinlik alanını genişletme yolunda en radikal örnek Fatih Sultan Mehmed'dir. Fatih öncelikle geleneksel Türk egemenlik kavramında her kardeşe eşit egemenlik hakkının tanınması anlayışının yerini egemenliğin bölünmezliği prensibine dayanan bir temel üzerine oturtmayı amaçlamıştır. Bu doğrultuda çıkarılan meşhur kanunnamede Fatih'in, kardeş katline dair hüküm koydurması bu yapılanmanın hukuki zeminini oluşturma çabası olarak yorumlanabilir[37].

Fatih'in merkezi otoriteyi güçlendirmek ve egemenliğe ortak olabilecek yeni grupların ortaya çıkmasına engel olmak için aldığı önlemlerden bir diğeri de kul[38] sistemini yaygın bir biçimde uygulayarak önemli devlet adamlarını ve özellikle veziriazamları kullar arasından seçmesidir. Bilindiği gibi Fatih devrine kadar önemli devlet görevlileri ve veziriazamlar soylu Türk ailelerinden seçilmekteydi. Bu kişilerin devletin yönetiminde padişahın yetkilerini sınırlayan bir ağırlığa sahip bulunmaları yanında; hanedan aile-

36) İnalcık, *Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar I*, Ankara 1987, s.136.

37) maddenin tam metni şöyledir;" ve her kimesneye evladımdan saltanat müyesser ola, karındaşların nizam-ı alem için katletmek münasiptir; ekser ulema dahi tecviz etmiştir, anınla amil olalar." İnalcık, Halil, *Osmanlı Saltanat Veraseti*, s.92-93; İnalcık, "Mehmet II". mad. *İ.A*, VII, 506-535 Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı Kanunnameleri*, İstanbul 1990, I, 114.

38) Kul sisteminin temeli I. Murat dönemine dayanmaktadır. Hıristiyan reayanın erkek çocukları belirli kurallar çerçevesinde devşirme yöntemi çerçevesinde alınarak Müslüman ailelerin yanında Türk-İslam geleneğine göre yetiştirilir ve sonra Saraydaki Enderun mektebinde eğitilerek yeteneklerine göre çeşitli devlet hizmetlerine getirilirlerdi. Çoğunluğu da acemi ocağına alınır ve sonra Yeniçeri ordusuna katılırlardı. (Akkutay, Ülkü, *Enderun Mektebi*, Ankara 1984).

si içinden kimin tahta geçeceğini belirlemede de önemli rol oynadıkları bilinmektedir. Çandarlı Halil Paşa, II. Mehmed'in ilk hükümdarlığı döneminde tahttan inip bir kez daha babası II. Murad'ın tahta çıkmasında etkili olmuş, ancak bu durumdan rahatsız olduğu anlaşılan Fatih, İstanbul'u aldıktan ve büyük bir ün kazanarak egemenliğini pekiştirdikten sonra Çandarlı Halil Paşa'yı ortadan kaldırmış ve böylece köklü Türk ailelerinin saltanat üzerindeki etkisini de sona erdirmiştir[39]. Bu dönemden sonra artık sadrazamlar güçlü Türk ailelerinden değil, devşirmeler arasından seçilmeye başlanmıştır. Padişahın kulu (kapıkulu) olan devşirme kökenli devlet adamları hükümdarın iradesine kayıtsız şartsız bağlı olmanın yanında; o iradeyi uygulamada da kayıtsız şartsız güç sahibidir. Toplumun yüklendiği birçok yükümlülükten bağımsız bir statüleri bulunan kapıkulları ne memurdur, ne de vatandaş; ne doğal hakları vardır, ne de toplumsal ve ekonomik fonksiyonları. Yalnızca devlet yönetiminin yürütme faaliyetini ve padişaha hizmeti yerine getirirler. Böylesine geniş yetkiler verilmiş olan kapıkulları padişahın kölesi olarak kabul edildikleri için hâkim-i mutlak olan padişahın karşısında can ve mal güvenliği açısından bağlayıcı bir hüküm bulunmamaktadır. Padişahlar gerektiğinde herhangi bir zorlukla karşılaşmadan, sadrazamlık makamında olanlar dâhil, bu kişileri azledebilmiş, mallarına el koyabilmiş, yargılamadan idam edebilmişlerdir.

Fatih tarafından geleneksel İslam kurumlarından olan vakıfların kamulaştırılması da merkeziyetçi radikal reformların önemli bir yasama faaliyeti olarak nitelenebilir. Devrin tarihçisi Tursun Bey'in belirttiğine göre Fatih 1000'den fazla vakıf ve mülk toprağı kamulaştırarak tımara dönüştürmüştür. Tarih literatüründe "vakıf bozma" olarak nitelendirilen bu uygulamayı gerçekleştiren Karamani Mehmet Paşa, vakıflardan kendilerine sağlanan imkânlarını yitiren çevreler, özellikle tekke mensuplar tarafından ağır bir dille eleştirilmiştir. Bu uygulamaların doğurduğu sıkıntılara gerek şefkat, gerekse İslam hukuku açısından daha olumlu bir tepki göstererek babasının tımara dönüştürdüğü toprakları sahiplerine iade eden II. Bayezid olmuştur. Ancak ne var ki, Osmanlı tarihi ile ilgili genel değerlendirmelerde hukuk ve adalet açısından önemli bir dürüstlük ve olumluluk örneği sayılacak bu uygulama II. Bayezid'in örnek bir sultan olarak gösterilmesine yetmemiştir. Gaza, fetih ve kahramanlıklar değerlendirmelerde daha belirleyici olmuştur[40].

Fatih'in merkezi otoritenin sağlanarak uzun ömürlü güçlü bir devlet kurma çabası ve siyasi-askeri dehası tartışılmamaktadır. Ancak tüm devlet kurumlarını piramitsel bir yapıya dönüştürmesi önemli bir istikrar getirmişse de, zaman içinde bazı olumsuzlukların ortaya çıkmasının da zeminini hazırlamıştır. Özellikle ilmiye sınıfında ve medrese kurumunda derecelendirme yapılarak bir hiyerarşi oluşturulması ve bunun da kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislamlık gibi ilmiye bürokrasisi ile birlikte yapılması, medrese hayatını bürokratikleştirerek fikir ve düşünce hayatını sonraki dönemler açısından (XVI. Yüzyıl) olumsuz etkilemiştir. Özellikle İstanbul dışındaki medreselerin itibar kaybetmesine ne-

39) İnalcık, *a.g.e.*, s.136; İnalcık, "Mehmed II". mad. *İ.A.*, VII, 506-535.

40) Kafadar, Cemal, "Osmanlıda Din-Devlet İlişkisi", *Din-Devlet İlişkisi Sempozyumu*, İstanbul, Mayıs 1994.

den olan bu gelişmenin olumsuz etkileri Onaltıncı yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Gelibolulu Mustafa Âlî tarafından dile getirilmekte ve eleştirilmektedir[41].

Öte yandan Fatih'in İstanbul'u fethettikten sonra 1454 Ocak ayında Ortodoks Patriği Ghennadios Shlarios'u sarayına çağırarak tüm Ortodoks Hıristiyanlığın patriği ilan etmesinin etkileri günümüzde de devam etmekte olan bir olgudur. Bu karar, Patriklik makamına Bizans döneminde tanınmayan ölçüde önemli ve geniş bir imtiyaz sağlamıştır. Böylece Osmanlı topraklarındaki tüm Hıristiyan kiliseler Patrikliğe bağlanmış; Bizans'ın toprak kaybıyla Batı Roma Katolik cemaati karşısında önemli prestij kaybına uğramış olan Ortodoks cemaati bu şekilde itibar kazanarak Katolikler karşısında Fatih'in önemli bir kozu olmuşlardır[42].

Diğer taraftan Siyaset felsefesi açısından önemli olan bir nokta da Fatih'in Roma Kayseri (Kayser-i Rum) unvanını kullanmasıdır. Doğu Roma İmparatorluğu'nun mirasını devralmış ve başkenti üzerinde yükselmiş olan, nüfusunun çoğunluğunu Ortodoks Hıristiyanların oluşturduğu Osmanlı İmparatorluğunun hükümdarı olarak Fatih'in böyle bir unvanı kullanmış olmasında siyaset felsefesi açısından önemli bir ufuk derinliği bulunduğu söylenebilir. Bu unvan daha sonraki asırlarda I. Sultan Selim (1512-1520) zamanında terk edilmiştir[43].

Fatih döneminden itibaren padişahın artık sarayda daha sınırlı sayıda devlet erkânıyla görüşmesi ve divan toplantılarına başkanlık yapmaması da kanun olmuştur. Ülke sorunlarını padişaha iletecek kişiler devlet ileri gelenlerinin sadece bir kısmına verilmiş bir ayrıcalık olarak belirlenmiştir.

Egemenliğin bölünmezliği ilkesinin dini açıdan da pekiştirilmesi için yeniden yapılanmalara gidilmiş, dini bürokrasi ve ilmiye sınıfı hiyerarşik bir yapıya kavuşturulmuştur.

Fatih döneminden itibaren kendine özgü farklı bir nitelik kazanarak sistemli hale gelen devlet yapısının dayandığı hukuk ilkeleri üçayak üzerine oturmaktadır. Bu sacayağının dayandığı üç odak şeriat, örf ve kanundur. Bu üç odağın merkezinde ve ağırlık noktasında yer alan şüphesiz şeriattır. Çünkü örf ve kanun, şeriatın içinden çıkmayan kurallar koyma hakkını, ancak şeriatın meşruiyet tanıdığı çerçevede gerçekleştirebilir[44]. Bu özellik Osmanlı siyaset felsefesini, dayandığı hukuk temeli bakımından eski Türk devletlerinden ve diğer İslam devletlerinden ayıran önemli bir farklılık olduğu söylenebilir.

41) Kafadar, a.g.m., (Fatih'in İstanbul'un fethinden sonra inşa ettirdiği Sahn-ı Seman medreseleri devrin en yüksek eğitim kurumu olarak nitelenmiş, Devlet bürokrasisine üst seviyede (kazasker, şeyhülislam gibi) görev alacak olan ilmiye mensuplarının burada görev yapmış olması teamülü daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Yakuboğlu, Kenan, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, İstanbul 2006.

42) Ortaylı, "Osmanlı Barışı", *Türkiye Günlüğü*, 58, Kasım-Aralık 1999, s.12-17.

43) Ortaylı, a.g.m. s. 15.

44) Tunçay, Mete, "Bir arada Yaşama, Türkiye'de Din-Devlet İlişkisi Sempozyumu", Mayıs 1994. Helsinki Yurttaşlar derneği, İstanbul 1994,s.7-25.

Osmanlı Devleti, devlet işlerinin ve kamu hukukunun şer'î hukuk karşısında bağımsızlığını öne sürme hususunda daha önceki İslam devletlerinden çok daha ileriye gitmiş görünmektedir. Hatta bugün Türkiye'nin seküler siyasi sistemle yönetilen tek İslam ülkesi olması ve diğer İslam ülkelerinden farklı bir siyaset felsefesi geliştirmiş olması olgusunun, büyük oranda Osmanlı tecrübesine dayandığını vurgulayan ciddi tezler söz konusudur[45].

c. Yavuz Sultan Selim döneminden sonra ortaya çıkan Halife-Sultanlık sürecinde egemenliğin dini ağırlıklı bir nitelik kazanması.

Yavuz Sultan Selim (1512-1520) dönemine kadar Osmanlı Devleti, toprakları savaş yoluyla Hıristiyanlardan kazanılmış olan ve nüfusunun çoğunluğu Hıristiyanlardan oluşan Müslümanların hakimiyetindeki bir devletti. O nedenle Osmanlı Sultanları bu döneme kadar daha çok "Sultan-ı İklim-i Rum" veya "Kayzer-i Rum" unvanlarıyla anılırlardı[46]. Yavuz'un Mısır seferi ile halifeliğin Osmanlı sultanlarının uhdesine geçmiş olması egemenlik kavramının dini ağırlıklı bir nitelik kazanmasını sağlamıştır. Belirtildiğine göre; 1517'de Mısır'ın fethedilmesi sonrasında kutsal emanetlerle birlikte İstanbul'a getirilen Halife Mütevekkil, Ayasofya Camiinde yapılan bir törenle hilafetin bütün haklarını resmen Yavuz Sultan Selim'e devretmiştir. Ne var ki, dönemin tarih kayıtlarında Yavuz'un Mütevekkil'den hilafeti törenle devraldığına ilişkin herhangi bir kayıt bulunmamakta, belirli siyasi gayeleri desteklemek üzere bu rivayetin çok daha sonra Onsekizinci yüzyılda kaynaklarda yer aldığı belirtilmektedir[47]. Ancak tarih olarak bilinen gerçek, Mısır'ın fethedilmiş olması ve Yavuz Sultan Selim'in *Hadimü'l-Haremeyn* unvanını almış olmasıdır[48]. Bu, o dönemde İslam dünyasındaki egemenlik kavramını sembolize eden en yüce unvan olarak kabul edilmekteydi. Dolayısıyla hilafetin manevi gücünün de bu anlamda Osmanlı sultanlarına geçtiği düşünülebilir. Nitekim Kanuni devrinde Osmanlı sultanlarının Kureyş ile bir kan bağı bulunmaksızın imam ve halife unvanlarını kullanmalarının meşru olup olmadığı* sorusu ortaya atılmıştır. Lütfi Paşa'ya göre Orta Avrupa'dan Yemen'e kadar bütün İslam dünyasının fiilî hükümdarı olarak Kanuni Sultan Süleyman dinin bakası ve İslam Yurdu (Daru'l-İslam)'nun muhafazası için gerekli şartları taşıyan bir liderdir.

45) İnalcık, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", *İslamiyat*, 1/4 Ankara 1998, s.135-142.

46) Ortaylı, "Osmanlı Barışı", *Türkiye Günlüğü*, 58, Kasım-Aralık 1999, s.12-17.

47) İnalcık, "Osmanlı İmparatorluğunda İslam", *Tarih Risaleleri*, (Derleyen: Mustafa Özel), İstanbul 1995, s.17-33.

48) İnalcık, a.g.m., s.22 vd.

*) İslam geleneğinde halifenin Kureyş'ten olması gerektiği konusunda yaygın bir kanaat hâkimdir. Hatta bunun bir zorunluluk olduğunu ileri sürenler de bulunmaktadır. Ancak bunun Hz. Ebu Bekir tarafından konjonktürel olarak ileri sürülmüş bir düşünce olduğu, hilafetin genel geçer şartları içinde yer almadığı belirtilmektedir. (Hatipoğlu, M. Said, "Hilafetin Kureyşiliği Meselesi", *A.Ü.İ.F Dergisi*, XXIII. 159, Ankara 1978; Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB. İstanbul 1993, I, 703).

Artık Osmanlı padişahları aynı zamanda halife unvanını da taşıdıkları için tahta çıkmaları sırasında halifelere uygulanan biat merasimi (cülus töreni) uygulanmaya başlanmıştır[49]. Abbasi halifelerinin, hilafetin önemli işaretlerinden saydıkları Peygamberin hırkası (Hırka-i Şerif) İstanbul'a getirilmiş ve Hırka-i Şerif Odası'nda Padişaha biat edilmesi gelenek olmuştur[50].

Bu süreçten itibaren Osmanlı padişahları, İslam dünyasını savunmayı ve mukaddes mabetleri korumayı kendilerine görev bildiklerinden dünyevi otoritenin yanında dini otorite gücünün (halifelik) de kendilerinde bulunması gerektiğini düşünerek uhdelerine almışlardır. Her ne kadar peygamber soyundan gelmiyor olsalar da Allah'ın bu görev için kendilerini seçmiş olduğu giderek Osmanlı Müslümanları ve hanedan mensupları arasında hüsnükabul görmüştür. Bu şekilde yeni hilafet anlayışı dünyevi ve manevi otoritenin tek elde birleştiği fiili güç haline gelmiş ve Osmanlıların İslam dünyası üzerindeki hâkimiyetlerini sağlayan bir kurum olmuştur.

Kanuni devri ile birlikte Osmanlı Devleti'nde egemenlik kavramının dini anlamda evrensel bir nitelik kazanmış olduğunu söyleyebiliriz. Artık Osmanlı Devleti gerek nüfusu, gerekse hâkimiyet sağladığı topraklar itibariyle Müslümanlığın dünya üzerindeki en büyük temsil gücü haline gelmiştir. Bu süreçten itibaren de Osmanlı Padişahları için, yeryüzünün halifesi (*Halife-i Ruy-i Zemin*) ve Müslümanların Halifesi (*Halifetü'l-Müslimin*) unvanları yerleşmiştir[51].

Osmanlı halifeleri de Emevi saltanatından itibaren kabul gören anlayış doğrultusunda Peygamberin halifesi değil de Allah'ın halifesi (halifetullah, zıllullahi fi'l-arz) unvanını kullanmışlardır[52]. O nedenle Osmanlı hanedanına gelenler arasında yetersiz, cahil ve deli olarak nitelenen halifeler dâhil hiçbirinin meşruiyeti sorgulanmamıştır. Çünkü Allah'ın seçtiği vekili ya da gölgesi olan Halife, halkın (reaya) çobanıdır. Hayatın ilkesi değişim değil, nizamın (*kanun-ı kadim*) korunmasıdır. Bunlara karşı olmak anarşidir, bozgunculuktur ve en ağır cezaya çarptırılırlar. Bu konuda Padişahın tam bir yetkisi bulunmaktadır. Egemenliğe karşı yapılan her türlü tehdit durumunda yargılama olmaksızın Padişahın siyaseten katil cezası verme hakkı bulunmaktadır[53]. Çünkü Padişaha Allah tarafından verilmiş olan yükümlülük, âlemin nizamını ve toplumun düzenini korumaktır.

Osmanlı geleneğinde Padişahın mutlak egemenliği ne sadece din adamlarının meşrulaştırmasına ne de feodal çıkar temsilcilerinin tanıyışına bağlanmıştır. Fakat egemenliği sağlayan fiziki gücün dayanakları örf ve dinden doğmuş olan geleneksel kabullere dayanmaktaydı. Kaldı ki Fatih döneminden itibaren fiziki unsurlarını ve insan kaynağı-

49) İnalcık, *Osmanlı Padişahı*, s.72.

50) Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, TTK, Ankara 1988, s.184 vd, s.193 vd,

51) Pakalın, a.g.e, I,710.

52) 1525 tarihli Leh Kralına Kanuni tarafından yazılan bir Ahidname-i Hümayun'da: "Ben ki Sultânu's-Selâtîn Burhânu'l-havâkîn Tâc bahş-i husrevân-ı rûy-i zemîn-i zıllüllâhi fi'l-arz..."ifadesi yer almaktadır. (Gökbilgin, M. Tayip, *Osmanlı Paleografyası ve Diplomatik İlmi*, İstanbul 1982, s.57).

53) Berkes, *a.g.e.*, s.29.

nı devşirmeler üzerine oturtan Osmanlı yönetimi egemenlik konusunda alternatif bir güç oluşumunu da imkânsız hale getirmiştir[54].

Diğer taraftan, Kanuni ve II. Selim (1566-1574) dönemlerinin ünlü Şeyhülislamları Kemal Paşazade (1526-1533) ve Ebussuud Efendi (1545-1574)'nin de katkılarıyla egemenlik anlayışına dini hukuk açısından sağlam bir esasa bağlanması yönünde önemli çabalar ortaya konulmuş, tüm İslam dünyasının tek bir halifeye itaati düşüncesi yayılmıştır[55].

Egemenlik hakkını mutlak anlamda kendilerinde toplayan Osmanlı Padişahları yasama, yürütme ve yargı güçlerinin başı olarak kabul edilmiştir.

Aile hukuku, miras hukuku, had cezaları, şahsa karşı işlenen cürümler ve borçlar hukuku konularında, İslam hukukunun temel kaynaklarında ayrıntılı biçimde düzenlenmiş ilkelerin dışına çıkılmamıştır[56]. Dolayısıyla bu alanlarda Padişahın tam anlamıyla yasama yetkisinin bulunduğunu ifade etmek zordur. Yani toplumsal yaşamın ilkelerini belirleyen medeni hukuk kuralları, her dini cemaatin kendi içinde belirlediği ilkelerle yürütülmüş, Müslümanların da bu alanda şer'i hukuka tabi olmaları benimsenmiştir. Dolayısıyla bu alanda Padişahın yasama yetkisi söz konusu bulunmamaktadır. Ancak devletin yapısı ve genel işleyişi ile ilgili örfi hukuk şeklinde ortaya çıkan düzenlemelerde tam bir yetkiye sahip olan Padişahın bu alandaki yasama gücü *siyaset-i sultani* ya da *yasak-ı padişahî* olarak isimlendirilmektedir[57].

Egemenliğin evrensel bir kavram olarak kabulü ve bölünmezliğinin dini hukuka dayandırılan bir ilke olarak Osmanlı devletinde ağırlık kazanması ile birlikte, Orta Asya Türk devlet geleneğinden gelen egemenlik hakkının hanedan üyelerinin hakkı olduğu anlayışı (ülüş sistemi) giderek zayıflamıştır.

Kanun-ı Esasi'den önce 1808 de II. Mahmud ile ayanlar arasında imzalanan *Sened-i ittifak*'ın padişah ve ayanlar arasında güvence oluşturması egemenlik kavramı açısından farklı şekilde yorumlanmıştır. Bir yandan Anadolu'da güçlenen ayanlara karşı devletin ve Padişahın mutlak otoritesi garanti altına alınmış, öte yandan da Padişahın mutlak otoritesi karşısında ayanların kendi durumlarını koruyacak bir statü kazanmasını sağlamıştır[58].

Sened-i ittifakın bir yönüyle feodal nitelikli olduğu ve Anadolu'da büyük toprak sahiplerini ortaya çıkardığı; diğer yönüyle de ayanların, Padişahın keyfi uygulamalarına karşı halkın direnme gücünü ifade edeceği değerlendirmeleri yapılmıştır[59].

54) Berkes, a.g.e, s.31.

55) Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları*, İstanbul 1983, s.107; Altınsu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ankara 1972, s.17 vd, 28 vd.

56) Cin, Halil - Akgündüz, Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1990, I, 91.

57) Ulu'l-emrin Müslümanların hayrını düşünerek koymuş olduğu kanunlar olarak kabul edilen örfi kanunların meşruiyeti de ulu'l-emre itaatin dini bir yükümlülük olduğu ilkesine dayandırılmaktadır. İnalcık Halil, Örf md. *İ.A.*

58) Berkes, *a.g.e.*, s.136.

59) İnalcık, "Sened-i ittifak", *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve ekonomi*, İstanbul 1996, s.343-359.

1839 da ilan edilen ve Osmanlı Devletinde yeni bir dönemi başlatan Gülhane Hatt-ı Hümayunu Osmanlı yönetiminin her hangi bir fiziki zorlama, bir halk hareketi olmaksızın hazırlamış olduğu bir Padişah fermanıdır. Ferman gelenekçi Din-Devlet anlayışına bağlı görünmekle birlikte kanun ve devlete yaklaşımda, İslam prensiplerine modern kavramlar getirmekte, yönetim yapısını yeniden düzenlemektedir. Ayrıca bu fermanla padişah, bir bakıma kendi yetkilerine sınırlama getirmektedir.

d.Tanzimat dönemi ile birlikte egemenlik anlayışında meşruti monarşi dönemi.

Tanzimat, padişahlığın başlıca geleneklerine ilişmedi. Topkapı Sarayı Babüssaadesi önünde tahta oturmak, biatleri kabul etmek, Eyüp'te kılıç kuşanmak, sadrazama mühür vermek, atama ve tevcihler, para bastırma, hutbe okuma savaş ve barış ilanı, başkomutanlık, infaz ve af, meclisi toplantıya çağırma ve dağıtma yine padişahın uhdesinde bulunan yetkiler olarak kaldı[60]. Ancak Padişahın egemenlik hakları ve yetkileri konusunda getirilen sınırlamalara uyması istendi. Kısa zaman içinde tebdil-i kıyafet gezmeyen, giyim kuşam ve özel yaşamıyla batılılaşmayı benimseyen, vükela toplantılarına katılan, kışla, tersane, mektep açılışına katılan, yabancı nişanlar takan Tanzimat padişahları, batılı etkilerle oluşan bir hanedanlık biçimi oluşturmuşlardır.

Padişahın resmi elkâbı da bu süreç içinde önemli değişikliklere uğramıştır. Hanedan kavramı soy kavramı ile yer değiştirmiş, Âl-i Osman'ın yerini Hânedân-ı Âl-i Osman almıştır. Batıdaki kraliçeliği Osmanlıdaki valide sultan üstlenirken, şehzadeler özgür yaşama ve aile düzeni kurma konusunda serbest kalmışlardır.

Tanzimat padişahlarının tümü için aynı özelliklerden söz etmek mümkün değildir. Örneğin Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamid'in yarım yüzyıllık dönemlerinde klasik mutlakıyetçi padişahlık anlayışının hâkim olduğu söylenebilir. Bu dönemde padişahın gerek Babıâli gerekse taşra yönetimi üzerinde mutlak bir egemenlik oluşturma çabası geriye dönüş olarak nitelendirilebilir. Yalnız ferman ve iradelerin *arzu-yı şahane* ifadesiyle yumuşatılmış olduğu görülmektedir[61].

Tanzimat döneminden itibaren Osmanlı siyaset felsefesi teori ile pratik açısından padişahların tutumu bağlamında farklılıklar ortaya çıkardı. Sözgelimi II. Abdülhamid Tanzimat prensiplerine uyacağına söz vermiş olduğu halde egemenlik anlayışı ve pratiğe yansıması eski dönemleri anımsatmaktaydı. Osmanlı Coğrafyasında mutlak egemenliği sağlama noktasında siyaset yürüten II. Abdülhamid, kendisini *halife-i müslimin, zıllüllahi fi'l-arz** ve *zât-ı kudsiyet-i tâcdârî* gibi İslam dünyasının mutlak hükümdarı ve halifesi olarak nitelemek suretiyle kaybedilen fiziki gücün yerini manevi açıdan doldurmaya çalışmaktaydı[62]. Bu yaklaşımı O'nun, İslam birliği siyaseti ile de bütünlük taşımak-

60) Sakaoğlu, Necdet, "Padişahlık ve Sadrazamlık", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1985, V, 1278-1285.

61) Sakaoğlu, "Padişahlık ve Sadrazamlık" ,*Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1985, V, 1278-1285.

*) (Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi).

62) Sakaoğlu, "Padişahlık ve Sadrazamlık", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1985, V, 1278-1285.

tadır. 1860'lardan sonra İslamcı akıma da ilgi duyduğu gözlenen II. Abdülhamid'in, batıcılık akımına karşı geliştirilen İslamcı ideolojiyi; Osmanlı'nın kaybettiği maddi gücü manevi yönden telafi etme amacıyla yaymaya çalıştığı görülmektedir. Aslında kendisinden bağımsız olarak batılılaşmaya karşı dini kaygılarla ortaya çıkmış bir fikir akımı olan İslamcılık, Abdülhamid için iki önemli yararı öngörülerek siyasal politika haline getirilmiştir:

Birincisi, Osmanlı devletinin batıdan gelen milliyetçi akımların etkisiyle dağılmasını önlemek için İslam kardeşliği vurgusuna dayanan siyaset geliştirmek. Nitekim İslamcı entelektüellerin milliyetçiliğin dinen yasaklandığına ilişkin fikirleri de buna katkı sağlıyordu.

İkincisi de, batının İslam dünyasındaki emperyalist yayılmacılığına karşı İslam birliği siyaseti ile engel olmaya çalışmaktı. Bu amaçla, Orta Asya, Kuzey Afrika ve Uzakdoğu bölgelerine elçiler ve misyonerler gönderen II. Abdülhamid, kendini dünya Müslümanlarının lideri (halife) olarak tanıtmaya ve manevi destek sağlamaya çalışmış, önemli sayılabilecek başarılar da sağlamıştır.

1876 Kânun-ı Esasi'si padişahlık yetkilerine Babıâli bürokrasisini ortak ederken, padişahın dünya Müslümanlarının halifesi olduğunu vurgulamak suretiyle. Dünyevi yetkilerin kısıtlanmasından duyulan rahatsızlığın evrensel ölçüde manevi bir onurlandırma ile unutturulmak istendiği şeklinde değerlendirilmektedir[63]. Oysa Tanzimat siyaseti gayrimüslim tebaayı saltanata ısındırmak amacıyla dini ağırlıklı hükümdarlıktan ziyade örfi hükümdarlık politikasına ağırlık vermeyi amaçlamaktaydı.

Osmanlı İmparatorluğu'nda dinin egemenliği meşrulaştırıcı fonksiyonu özellikle Kanuni döneminden sonra tüm İslam dünyasını korumayı üstlenmiş olmakla işlerlik kazanmıştır. Ancak devletin fiziki gücünün egemenliği sağlamada yeterli olduğu dönemlerde halifelik kurumunun manevi boyutunun fazla öne çıkarılmadığı görülmektedir. Ancak devletin zayıflama sürecine girmesi ve Osmanlı Halife/Sultanlarının tüm İslam coğrafyasının korunmasında fiili güç kaybetmeye başlamasıyla birlikte, evrensel (cihanşümul) halifelik unvanının kullanılarak Müslümanlar üzerindeki haklarını vurgulayan hilafet anlayışına dayalı propaganda geliştirilmeye başlanmıştır. Aynı süreçte Arap dünyasında İngilizlerin yönlendirdiği, Arap ayırımcılığını güçlendirmek ve Osmanlı'nın parçalanmasını sağlamak için milliyetçi/ayrılıkçı propagandalar da geliştirilmekteydi. İlginç olan nokta söz konusu karşı propagandaların da dini referanslara dayandırılması çabasıdır. İngilizlerin de desteklediği Mısır'daki muhalif ilmiye mensuplarının yayınlarında Halifeliğin temel şartı olarak kabul edilen Kureyşîliğin Osmanlılar tarafından hilafet makamı gasp edilerek ortadan kaldırıldığı, halifeliğin Kureyş soyundan gelen Arapların hakkı olduğunun dini bir gereklilik olduğu şeklinde propagandalar yapılmaktadır[64].

63) Sakaoğlu, a.g.m.

64) Bu konuda "Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti Mısır Şubesi"nin yayınladığı Hicri 1314 tarihli makale metni ve değerlendirme için Bkz. Kara, İsmail , "Ulema siyaset İlişkisine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak/ Muhalefete Katılmak", *Dîvan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1998/1 sy.4, s.1-25.

Tanzimat süreci ile birlikte bir yandan pozitif hukuk alanında egemenliğin sınırsız yetkilerinin meşruti yönetim anlayışı içinde paylaşılması gerçekleşirken, öte yandan hilafetin dini temelli manevi gücünün pekiştirilmesi ve tüm dünya Müslümanlarını kapsayacak biçimde yaygınlaştırılması çabası paradoksal bir durum arz etmektedir. II. Abdülhamid'in İslam birliği siyasetinin, siyasal İslam ideolojisi olarak Cumhuriyet sonrası dönemde de etkilerini sürdürdüğünü ve çok partili siyasal yapılanma sürecinde etkili olduğunu görmekteyiz.

Tanzimat Fermanı ile birlikte Anayasa Hukukunun gelişmesi yönünde önemli adımlar atıldığı söylenebilir. Sened-i ittifak yalnız Anadolu ve Rumeli ayanının can ve mal güvenliğini garanti altına almakla sınırlıydı. Oysa Tanzimat Fermanı ile iktidar tarafından bütün tebaanın çok daha çeşitli haklarına dokunulamayacağı ve egemenliğin kullanılmasında kanuna uyulacağı sözü verilmekteydi.

1876 da Kanun-ı Esasinin yürürlüğe girmesiyle birlikte devletin yapısı, vatandaşların haklarını ve özgürlüklerini tanımlayarak hukuk metinlerine yerleştirmiştir. Ayrıca I.Meşrutiyetin ilk parlamenter sistem deneyimi olması açısından daha sonraki sürece katkıları bulunduğu kabul edilmesi gereken bir olgudur.

1876-1878 arasında Osmanlı parlamentosu toplandığında, yapılan konuşmalarda Padişah doğrudan olmasa da uygulamaları ve bu uygulamaların doğurduğu sonuçlar itibariyle beklenmedik biçimde eleştirilmiştir. Bilindiği gibi II. Abdülhamid, saltanata geçişinin ikinci yılı dolmadan (13 Şubat 1878) Meclis-i Mebusan'ı süresiz olarak tatil ederek işlevini sona erdirmiştir.

23 Temmuz 1908 de II. Meşrutiyetin ilan edilmesiyle birlikte Parlamenter sistem yeniden tesis edilmiştir.

1909 da Yeşilköy'de toplanan Meclis-i Umumi, Şeyhülislam fetvasıyla II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesine ve veliaht Mehmet Reşat Efendinin V. Mehmet sıfatıyla Padişah olmasına karar vermiş ve meclisin adına Milli sıfatını ekleyerek Meclis-i Umumi-i Milli unvanını kullanmıştır[65].

Egemenlik anlayışındaki değişim Anayasa tadillerinde daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

1909 da yapılan anayasa değişiklikleri egemenliğin, kaynağı ve kullanılışı bakımından hükümdara ait bir yetki sayan anlayışı teorik ve pratik anlamda temelinden sarsmıştır. Bu dönemden itibaren Padişahın egemenliğinin geleneksel-dini unsurları, hutbelerde adının söylenmesi, sikke basma, çeşitli rütbe ve nişanların verilmesi gibi resmi ve biçimsel uygulamalara indirgenmiştir denilebilir.

Sonuç

Egemenlik kavramının siyasal sistem içindeki işlevi dikkate alındığında hukuk temeline dayanan ve gücünü kanunlardan alan bir yapı olduğu söylenebilir. Hukuksal pers-

65) Ortaylı, "Osmanlı Devleti ve Meşrutiyet", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, IV, 953-960.

pektiften devlet gücü olarak egemenlik, kurallar belirleme, yasa koyma ve bunları topluma benimsetme olarak belirginleşir. Bu durum devletin düzenleyici ve meşrulaştırıcı işlevlerine işaret etmektedir.

Meşrulaştırma, kuralların uygulanabilmesi için gerekli mutabakat ortamının oluşturulması, toplum içinde belirli güç dengelerinin sağlanması anlamına gelmektedir. Devletin, dirlik ve düzeni sağlayıcı, egemenlik gücünü meşrulaştırıcı işlevler çerçevesinde tanımlanması, hukuk dediğimiz kurallar bütününün önemini artırmaktadır.

Öte yandan Osmanlılarda, egemenlik gücünün pratik ifadesi olarak nitelenen hukuk kuralları (kanunnameler) tarihsellik arz eden değişken olgular olarak görülür. Yani hem İslam hukuku açısından, hem de örfi hukuk açısından, Osmanlı hukuk sisteminde kanunnamelerin sürekli olarak ve ihtiyaçlar doğrultusunda yeniden tanzim edildiği görülmektedir[66]. Sözgelimi 17. yüzyıl öncesi Osmanlı hukuk yapısına bakıldığında hukuk kurallarının, farklı gruplar arasında uzlaşma ve denge sağlayan bir işleve sahip olduğu görülür. Bu bağlamda hem örfi, hem de İslami temelli kurallar uygulanabilirliklerini yani meşruiyetlerini devlet tarafından formüle edilmelerine ve hayata geçirilmelerine borçludurlar. Osmanlı hukuk sisteminin İslamî bir niteleme içinde değişmezlik, tarih dışılık niteliğine bürünmesine yönelik teorik çabalar 19. yüzyıldan itibaren bilinçli bir şekilde ortaya konulan tavrın sonucudur.

19.yüzyıldan itibaren siyasi, ekonomik ve sosyal alanda batının etki alanına giren Osmanlı Devleti'nde İslamiyet ve İslam hukukunun ideolojik söylemler halinde yeniden anlamlandırıldığı görülmektedir. Aydınlanma felsefesinin akıl-bilim eksenli pozitif (olgucu) bakış açısına dayalı yaklaşımları karşısında İslam Dininin kuralları (Şeriat) bir direniş ideolojisini temsil etmek üzere yorumlanmıştır. Bu direnişçi düşünce bir yönüyle İslami ulusalcılık anlayışı temelinde kolonyalizme karşı durma söylemini oluştururken[67]; diğer yönüyle de toplumda giderek marjinalleşen kesimlerin egemen laik düzene direnişinin ifadesi olmuştur[68].

Osmanlı siyaset felsefesinde egemenliğin meşruiyetini sağlayan gücün başlangıçtan itibaren sadece dinin ilkelerine dayandırılmasının reel politik açısından mümkün olmadığı söylenebilir. Çünkü, bu kadar büyük bir coğrafyada egemenlik kurarak bir cihan devleti olmayı amaçlayan Osmanlılar, daha önceki Ortadoğu imparatorluklarının kısmen üstesinden gelebildikleri bir takım engellerle karşı karşıya olduklarının bilincindeydiler. Yüz yüze geldikleri en önemli problem, çok çeşitli dini cemaatlerden, etnik gruplardan ve ulaşılması güç ekolojik oyuklarda yerleşmiş alt-kültür gruplarından oluşan bu büyük coğrafyada etkili bir yönetim kurmak ve siyasi bütünlük sağlamaktı.

Nitekim günümüzde Osmanlı coğrafyası üzerinde yaşanan kargaşa, Osmanlıların sağladığı ve yüzyıllarca sürdürdüğü barış ve hoşgörü ortamının koşullarının nasıl oluş-

66) Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, I, 260 vd.

67) Bu konuda fikir geliştirenlerin öncülüğünü Cemalettin Afgani ve Mısır Müftüsü Muhammed Abduh yapmışlardır. Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul 2001, s.9 vd.

68) Mardin, *a.g.e.* s.9.

turulduğunun ve siyasal istikrarın öneminin anlaşılması açısından önemlidir. Günümüzde birçok sosyal bilimci bu konunun anlaşılmasına yönelik olarak Osmanlı arşivlerinde araştırma yapmaktadır.

Osmanlı siyaset felsefesinde egemenliğin bütünüyle dini referanslar ekseninde ideolojik bir niteliğe bürünmesi, batıdan gelen milliyetçilik ve benzeri ayrılıkçı akımların Osmanlı devletinin parçalanmasını tehdit ettiği süreçle paralel olarak gelişmiştir. Ulusçu ve milliyetçi fikirlerin, özellikle Ortadoğu ve Balkanlarda açılan yabancı okullar vasıtasıyla yayılması sonucu parçalanma sürecine giren Osmanlı Devleti'nin İslam birliği fikri ekseninde en azından Müslüman tebaanın birliğinin korunmasına çalışılmıştır.

Devletin dağılmasını durdurmaya yönelik reaksiyoner bir düşünce olarak görülebilecek böylesi çabalar dağılmayı ve çöküşü engelleyememiş, fakat Türkiye Cumhuriyetine din-devlet ilişkisi açısından sorunlu bir geçişin alt yapısını hazırlamıştır.

Hilafet kurumunun Müslümanlar üzerindeki manevi gücünü bilen Mustafa Kemal, halifenin işgal kuvvetlerinin esareti altında bulunduğunu ve makamın yetkilerinin meclisin uhdesine verilmesinin gereğini dile getirerek İstiklal hareketinin dini-siyasi meşruiyet kaynağını Büyük Millet Meclisi'ne tevdi itmiştir. Bu adım Cumhuriyete ve demokrasiye geçişin çok önemli bir adımı olması yanında dini çevrelerin de onaylayabileceği bir meşveret ilkesine dayandırılmıştır.

Böylece Büyük Millet Meclisi Sultan-Halifenin yetkilerini kullanabilecek ve dini ve dünyevi konularda yasama yetkinliğine sahip olabilecekti. Nitekim Cumhuriyetin ilanından sonra gerçekleştirilen radikal değişimler sırasında Hilafetin, Büyük Millet Meclisi'nin manevi şahsında temsil edilmek suretiyle ilgası da egemenlik anlayışının demokrasi ve hukuk temeline oturtulması sürecinde önemli bir ileri adım oluşturmuştur. Mustafa Kemal ve Cumhuriyeti kuran iradenin ortadan kaldırmak üzere bulunduğu bir sırada bile, paradoksal olarak hilafetin prestijinden yararlandığını günümüz siyaset bilimcileri de dile getirmektedirler[69].

Sonuç olarak Türkiye Cumhuriyeti Devleti, egemenliği kayıtsız şartsız millete ait bir hak olarak kabul etmiş ve bu hakkın kullanımını da Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne vermiştir. Ancak bu teorik belirlemenin Türk siyasal pratiğine ne ölçüde yansıdığı, günümüz siyaset bilimcilerinin ve hukukçularının, uygulamadaki problemler nedeniyle, halen tartıştıkları bir konudur.

69) Mardin, *a.g.e.*,s.61.