

OSMANLI TOPLUMUNDA DEVLET VE ULEMA

Anzavur DEMİRPOLAT (*)

Gürsoy AKÇA (**)

Özet

Bu çalışma, patrimonializm tartışmaları çerçevesinde, Osmanlı devletinin doğasını ve onun toplumun diğer kesimler, özellikle ulema sınıfıyla olan ilişkisini değerlendirmeye çalışır. Bu amaçla, çalışma İslam dünyasında, Nizamiye Medreselerinden Osmanlı medreselerine değin eğitim sisteminin gelişimini etkilemiş faktörleri, özelliklede siyasal olanını göstermeye çalışır. Aynı zamanda, çalışmanın temel konusu olan, klasik dönemde Osmanlı devletinin ulema ile olan ilişkisi incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Weber, Osmanlı devleti, Patrimonialism, Sultanizm, Medreseler, Ulema.

State and Ulema in the Ottoman Society

Abstract

This study based on the contours of the discussions of patrimonialism aims to evaluate the nature of the Ottoman state and its relationships with other sections of the society, in particular the ulema class. For this aim, this study tries to point out the factors, especially the political ones that were effective on the development of education system in the Muslim world from Nizamiya Madrasas to Ottoman ones. At the same time, the nature of the relationship between the Ottoman state and ulema in the classical age was scrutinized as the main issue of this study.

Key Words: Weber, Ottoman state, Patrimonialism, Sultanism, Madrasas, Ulema.

*) Yrd. Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.
(e-posta: ademirpolat@gmail.com)

***) Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, Konya Sağlık Yüksek Okulu, Sosyal Hizmet Bölümü.
(e-posta: gakca73@hotmail.com)

Giriş: Osmanlı Devleti Ve Patrimonialism

İlk dönem Oryantalistlerinden günümüze değin, İslam dünyasında “sivil toplum” ve otonom yapıların, özellikle özerk şehirlerin ve burjuva sınıfının gelişmemesi büyük ölçüde bu toplumların tarihsel olarak oluşmuş siyasal yapılarıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Marksist yaklaşım Doğu toplumlarında, Batı feodalizminden farklı olarak, özel mülkiyetin, özellikle büyük çiftliklerin ve *estate* türü yapıların gelişmeyişi Marx’ın Asya Tipi Üretim Tarzı kavramsallaştırmasıyla açıklar. Bu yaklaşıma göre, Çin ve Hindistan gibi Doğu toplumlarında üretim güçlerinin devletin tekelinde olması, özel mülkiyetin gelişimini engellemiştir. Bu toplumların yaşam bölgelerinin coğrafi şartlarının olumsuz olması, özellikle de kurak bölgeler olması, köylülerin tarımsal üretim için gerekli olan sulama imkânlarından yoksunluklarını doğurmuştur. Bu toplumlarda sözkonusu yoksunluklara yönelik hizmetler, yani sulama kanallarının ve sistemlerinin yapılması ve işletilmesi, devlet eliyle ya da oluşmuş devlet bürokrasisi tarafından gerçekleştirilmiştir. Doğu toplumlarında, bu hizmetlerin karşılığında devlet, tüm tarımsal üretim alanlarının yegâne sahibi olurken; tarımsal üretimle uğraşan köylüler ya da kabileler, üretim yaptıkları arazinin sadece kullanım hakkına sahip olmuşlardır. Bu toplumlarda gelişmiş düzeyde olan devlet bürokrasisi, varlığını, üretici kesimlerin ürettikleri tarımsal artığa el koyarak sürdürmüştür. Dolaysıyla Doğu toplumlarında, Batı feodalizminden farklı olarak, devlet haricinde özel mülkiyete sahip bir toplumsal kesim gelişmemiştir. Divitçioğlu (2003) Osmanlı üretim tarzı üzerine yaptığı çözümlerinde, Osmanlıdaki hakim üretim biçiminin feodal üretim tarzından çok ATÜT tarzına yakın olduğunu; zira Tımar sisteminde de görüldüğü üzere, Osmanlıda tüm tarımsal araziler sultanın şahsi mülkü olup, tımar sahiplerine ve bağımsız köylü üreticilere sadece bir çift öküzün sürebileceği bir arazinin kullanım hakkının verildiği belirtilir. Kullanım hakkı karşılığında devlet köylülerin tarımsal artığından pay alır ve “hane halkı”nın ve “askeriye” sınıfının ihtiyaçları büyük ölçüde bu gelirlerden karşılanır.

Weber, İslam dünyasında Batı tarzı rasyonel kapitalizmin gelişmesini, rasyonel bir hukukun doğmasını ve iktidar karşısında hukuki özerkliğe sahip “otonom” şehirlerin gelişmesini engelleyen en önemli faktör olarak “Patrimonial” ya da “Prebendal” siyasi yapının özel bir biçimi olan “Sultanizm”i görür. Aslında, genelde Doğu toplumları, özeldede İslam toplumları hakkında Weber’in Patrimonialism teziyle Marx’ın ATÜT yaklaşımı büyük ölçüde benzerlikler sergilemektedir (Turner, 1974: 75-77). Weber, Müslüman toplumlarında iktidarın “keyfi” yapısını vurgulamak için patrimonialism’in bir türü olan sultanizm kavramını kullanmıştır. O, “merkezileşmiş bir devlet aygıtını, *prebendal* toprak hakkını, bürokratik olarak kontrol edilen loncaları” sultanizm kavramı altında özetlemiştir. Ayrıca, Weber bu kavramla, “hukuki ve finansal durumlarda istikrarsızlık doğuran devlet memurlarının rasyonel, evrensel kurallar yerine keyfi kararlarla atanmasını teşvik eden” bir otorite biçimini nitelendirmek ister. Weber açısından, sultanizmin bu keyfi doğası, İslam dünyasında sermaye birikimini engelleyen en önemli faktörlerden birisidir. Mülkiyet güvencesine sahip olmayan şehirli tüccarlar, birikimlerini, ekonomik alanlar yerine daha çok vakıflar gibi ekonomi dışı alanlara yönlendirmişlerdir (Turner, 1984: 48).

Weber gibi Gellner ve Lapidus da Ortaçağ İslam dünyasında özerk şehirlerin ve tüccar ve esnaf gibi otonom şehirli örgütlenmelerin gelişmeyişi patrimonial devlet geleneğiyle açıklamaya çalışır. Gellner (1981: 18), Kuzey Afrika'nın Müslüman toplumlari ile Batı arasındaki en önemli farkı şu şekilde açıklar: Batı toplumlarında, bir tarafta ezilen taşralı köylüler, diğer tarafta, özgür kentli yurttaşlar yer alırken; İslam dünyasında şehir sakinleri özgür kentli bireyler olamamışlardır. Onlar tüm sorumluklarını yöneticilerine vermişlerdir. Stern (1970: 31)'e göre ise, İslam'ın ilk yüzyılında, şehir hayatında ortaya çıkan belirgin gelişmeler resmî, hukukî ve şehirli kurumların gelişimiyle sonuçlanmamıştır. Ona göre, zaman zaman merkezi otoritenin gücünün azaldığı dönemlerde bazı özerk yapılar ve kesimler ortaya çıkma sürecine girmiş olsa da bu tür girişimler çok uzun soluklu ve kalıcı olamamıştır. Benzer bir biçimde Labib (1967) İslam dünyasında, özellikle Memluklular döneminde, belli bir otonomiye sahip şehirli yapıların gelişmeyişi, İslam hukuku ve iktidarın yapısıyla açıklamaya çalışır. Ona göre, şehirli unsurlar hiçbir zaman siyasi anlamda etkili, özellikle ekonomik yaşamı yönlendirici, birlikler ve topluluklar meydana getirememişlerdir. Memluklu yöneticiler, Lapidus (1964: 51)'a göre, ticaretten, tarımsal üretime hayatın her alanında müdahalede bulunarak toplumsal kesimler üzerinde belirleyici olmuşlardır. Diğer bir deyişle, şehirli Arap eşraf, tüccar ve zanaatkarlar, ulema ve hatta şehirli başı bozuklar (zu'ar) devlet mekanizmasının bir parçası haline getirilmiştir.

Weber'in patrimonialism kavramsallaştırması ve onun aşırı uç biçimi olan Sultanizm-e yönelik çözümlerini çerçevesinde Osmanlı devlet geleneğini irdelemeye çalışan İnalçık, Osmanlı İmparatorluğu'nun en genel hatlarıyla bakıldığında Patrimonial iktidar biçimine sahip olduğunu şu şekilde belirtir:

Yalnız sanatçılar için değil, genelde, Osmanlı patrimonial toplumunda *terbiyet, kulluk, intisab* sosyal ilişkilerin temeli olmuş, hem patron hem kul için gerekli bir sosyal bağ oluşturmuştur. Patron için şöhretini ve mevkiini yüceltmek, kul için hayatta kalmak, ilerlemek için bu bağlılık esastı. Bu patrimonial prensip, patron-kul ilişkisi, Osmanlı devletinin temel yapı ve menşesinde görülür... Devlet, Osman'ın devleti, Osmanlı devleti idi. Osmanlı patrimonial toplumunda *intisab* ve patronaj, seçkin sınıfın her bölümünde, statü gruplarında, bürokraside, orduda, hatta ilmiyyede sosyal ilişkilerin ve hiyerarşinin temel prensibi idi (İnalçık 2003: 16).

Sultanın iktidarına göre şekillenen statü grupları ve yönetilenler, *reaya* ayrışımı üzerine kurulmuş olan Osmanlı toplumsal yapısında, İnalçık'a göre patrimonialis'min en uç örneği biçimindeki sultanizm (-ki Weberci anlamda en "ayırd edici özelliği askeri güç ve keyfi iktidar ya da despotizm ile olan tam bağlantısıdır") klasik dönemde Osmanlı sultanının "aynı zamanda hem siyasal hem ruhani iktidarı kendi tekeline" almasıyla gerçekleşmiştir (İnalçık, 1994: 5-6). Ancak, İnalçık'ın da belirttiği üzere, Osmanlıda oluşan Weberyan anlamdaki Sultanizm, kökenlerini, "İslami hükümlerden" ziyade "temel felsefe ve yapısını Bizans ve Sasani" devlet geleneğinden almaktaydı. Osmanlıların, Selçuklular ve Abbasiler kanalıyla tevarüs ettikleri devlet geleneğinde toplum, yönetenler ve yönetilenler olmak üzere iki temel zümreye ayrılmıştı. Bu iki kısım Tansar'ın tezkiresinde de

ifade edildiği biçimiyle şu dört temel zümreydi: *Rahipler* (ki Osmanlıda ulema kesimi-ne tekabül eder) *birinci zümredir...İkinci zümre askerlerdir...yazıcılar üçüncü zümredir... zanaat erbabı ve toprağı işleyenler ve sürüleri otlatanlar ve tacirler ve alıp satarak ha-yatını kazanan başkaları dördüncü zümre.*” İnalçık’a göre, İran kaynaklı olan ve “her durumda bütün mertebelerin ve statü gruplarının... meşruluk kaynağı[nı] hükümdar”ın oluşturduğu bu “estate sistemi” Abbasiler’den itibaren ortaya çıkan tüm İslami devlet ya-pılanmalarını ve bu devletlerin toplumsal yapılarını belirlemiştir. Osmanlıda merkeziet-çi imparatorluğun kurucusu olan Fatih Sultan Mehmet’le Fars kültüründen tevarüs edilen bu devlet geleneği, hayatın her alanında kendini göstermeye başladı. Fatih, kendisinden önce “Fetihlerin ve merkezi bürokrasinin örgütleyicileri olan ulema” kesimini ve diğer statü gruplarını tasfiye etmiş, yetkilerini sarayında her türlü “verasetten yoksun” bulunan sadık kullarıyla, yani, kölelerle paylaşarak merkezietçi bir patrimonial yapı oluşturdu (İnalçık, 1994: 13). Her ne kadar Osmanlıda Fatih Sultan Mehmet ve diğer klasik dönem sultanlarının şahsında din ve devletin tek bir otorite tarafından temsil edildiği ve her tür-lü toplumsal statünün sultan tarafından belirlendiği merkezietçi bir yapı oluşmuşsa da; İnalçık, Osmanlıda saf biçimiyle bir patrimonializm’in ya da sultanizm’in var olmadığını belirtir. Ona göre, patrimonial iktidarın mutlak belirleyiciliğine karşıt olarak Osmanlı Devleti’nde farklı güç unsurları; göreceli otonomiye sahip şehirli birimler ve Osmanlı son döneminde yükselen bürokratik elit, bir taraftan Osmanlı siyasal yapısı üzerinde ciddi belirleyiciliğe sahip olmuş, diğer taraftan reform hareketlerinin sürdürülmesinde önemli işlevler görmüştür.

İnalçık, geleneksel dönem Osmanlı iktidarını ve toplum yapısını, zaman zaman aşıl-masına rağmen, patrimonial olarak kabul ederken; Gerber, daha radikal bir yaklaşımla, “16. ve 18. yüzyıllardaki Osmanlı devletinin ve Osmanlı toplumunun dokusunda, 19. ve 20. yüzyıllarda önemli etkilerde bulunacak sivil toplumun izleri”nin bulunduğunu belirt-mektedir. Ona göre, Osmanlıda sivil toplumun kökeninde “merkezi hükümet adına varo-lan” ancak, gerçekte başta ulema olmak üzere diğer toplumsal kesimlere büyük bir özerk-lik alanı yaratmış olan hukuk bulunmaktadır (Gerber, 2004: 243). Ayrıca Gerber’e göre, Osmanlı devletine otonomi sorunu açısından yaklaşıldığında, devlet, sadece sultan ve onun keyfi tutum ve isteklerine göre hareket eden bir bürokratik yapı değerlendirilemez. Zira Osmanlıda “padişah ve bürokrasi arasında...büyük ve tutkulu bir rekabet [her zaman] olmuştur.” (Gerber, 2004: 244) Yine Gerber, yüzeysel bakışta oldukça despot olarak al-gılanabilecek olan Osmanlı Devleti’nin, “16. yüzyıldan 18. yüzyıla doğru bakıldığında,” üç temel alana, yani vatandaşlık, yerel özerklikler ve bürokrasinin içsel yapısına pek mü-dahale edemediğine dikkat çeker. Bu dönem Osmanlı toplumunda birçok hizmet ve faa-liyeti yerine getiren vakıflar, özellikle de büyük vakıflar, esnaf teşkilatı, Gabriel Bear’ın yaklaşımının aksine Avrupa’daki muadillerini aratmayacak bir otonomiye sahiptir. Özerk yapılanmalar olan büyük ölçekli vakıfların mütevelli heyetinde ulemayla birlikte şehrin diğer unsurları olan tüccar ve zanaatkarlar bulunmaktaydı. Ayrıca, Osmanlıda uygulanan hukuk, Weber’in tasvir ettiği biçimde “sezgisel, keyfi ve tepeden inme bir dayatma”cı bir niteliğe sahip olmayıp; tersine, örfi hukukta da görüleceği üzere, “aşağıdan yukarı doğru

gelişmiş bir sistemdi” ve bu özelliğiyle de başta loncalar ve bürokrasi olmak üzere diğer statü gruplarına -ki bunlardan birisi eyaletlerdeki medrese mensuplarıdır- özerklik imkanı sağlamaktaydı (Gerber, 2004: 246-251).

Osmanlı’da Medreselerin Gelişimi Ve Devlet-Ulema İlişkisi

Geleneksel İslam dünyasında bilgi ya da ulemanın iktidarla ilişkisi irdelediğinde, dini bilginin ve bunun temel üreticisi, taşıyıcısı ve temsilcisi olan ulema kesiminin siyasanın bir parçası olma ve iktidarın gücünün meşrulaştırıcı bir aygıtla dönüşme sürecinin medrese sisteminin ortaya çıkışıyla başladığı görülür. İslam dünyasında medrese geleneği Fatimiler’in İsmaili öğretiyi yaymak için Kahire’de açtıkları el Ezher medresesi ile başlamıştır. Devletin varlığını ve Sünni dünyanın bütünlüğünü Fatimi ve Büveyhi kökenli Batıni-Karmati akımları tehdidi altında gören Selçuklular, yalnız askeri mücadelenin yeterli olamayacağı düşüncesiyle eğitsel ve fikrîsel mücadelenin araçlarını oluşturma yolunu tutmuşlar; Nizamiye medreseleri, Batıni-Karmati dailerinin karşısında Sünni İslam propagandasının yürütmek amacıyla kurulmuştur (Çelik, 1998: 321-342).

Dolayısıyla, XI. yüzyılda Büyük Selçukluların Batıni öğretinin olumsuz etkilerinden ehli sünnet akidesini korumak için ehli Sünnet inancının temel kaynaklarını (Kuran ve Sünnet) açıklamaya yönelik çabaları, medreselerin asıl gelişme dinamiğini oluşturmuştur. Bu amaca yönelik olarak bu dönem medreselerinde matematik, tıp ve astronomi gibi derslere yer verilmekle birlikte temel İslam bilimleri ağırlıklı bir program takip edilmiştir. Karahanlılar zamanında Merv, Semerkant ve Buhara medreselerinin Sünnî İslam’ın teolojisinin ve fikhının öğretildiği merkezler olarak belirginleşmesi ve bilimsel anlamda kendi geleneğini oluşturması Türk dünyasında Sünnîlik temelinde kitabi bir İslam anlayışının yerleşmesinde etkili oldu. Nitekim bu medreseler XV. yüzyıla kadar Osmanlı medreselerinin bilimsel zemininin şekillendirmesinde etkili olmuşlardır. Büyük Selçuklular ve Osmanlılarda olduğu gibi diğer bütün Türk devletlerinde medreseler, devletin himaye ve denetimine tabi olmuşlardır. Bu bağlamda medreseler, resmî İslam’ın yeniden üretilmesinde ve Sünnî halk kitleleri üzerinde etkili oldular. Halk üzerindeki medrese etkisi şehirler gibi yerleşik alanlarda daha yoğun hissedilmiştir (Ocak, 1999: 53-55). Ancak, Nizamiye medreseleriyle başlayan bu süreç iktidarın, dinsel bilgi ve bu bilginin üreticisi ve temel taşıyıcısı olan zümre, yani ulema kesimi üzerindeki kontrol ve denetimini kurumsal hale dönüştürmüştür. Müslüman yöneticiler ideolojik olarak kendi meşruiyetlerini sağlamak için çoğu zaman ulema arasından kendi seçtikleri kişileri şeyhülislam olarak atamışlardır. Bu durum, Bulliet’in belirttiği üzere, Nizamiye medreseleri için de geçerlidir. Ona göre, Nizam-ül Mülk, “medrese sayesinde her bir şehirdeki sınırlı sayıda önemli dini liderler [yani ulema] üzerinde etki sağlamak yerine tüm medreseler üzerinde şeyhülislamlık kurumunu ihdas ederek, tümü üzerinde kontrol sağlayabilmeyi ummuştur.” (Bulliet, 1972: 62)

Selçuklularda yerleşik hale gelen bu durum, yani iktidarın bilgi ve ulema sınıfı üzerindeki bu kurumsallaşmış denetimi ve kontrolü, Osmanlı İmparatorluğu’nda da sürdürülmüştür. Her ne kadar Osmanlı resmi ideolojisi “inanç” temelinde şekillenmişse de başlangıcından itibaren devlet, din kadar inançsal bir konu olmuş ve kutsanmıştır. Os-

manlı resmi ideolojisinde devletle dinin bir özdeşiminden söz edilebilecek kadar iç içe geçmesi, dini alan ile siyasal alanın bir birinden ayrıştıramazlığını ifade eder. Böylece, devletin varlığının devamını sağlama noktasında, din bir anlamda araçsallaştırılmıştır (Ocak, 2003: 63; Ocak, 1999: 63). Bu yüzden, Osmanlılar kuruluşlarından itibaren devlet ve toplumun sosyal, kültürel ve siyasal varlığının devamı için vazgeçilmez kurumlar olan medreselerin yapımına ve işleyişine büyük önem vermişlerdir. II. Murad zamanında başlatılan medreselerin teşkilatlanma süreci, Fatih döneminde gerçekleştirilen hiyerarşik yapısal/işlevsel örgütlenme ile tamamlanmıştır (Kazıcı, 1991: 245–253). Fatih Sultan Mehmet, Tarihçi Mustafa Ali (1541–1600)'nin belirttiği üzere, ilmiye sınıfının yükselme düzenini sağlayan kuralları düzenlemiş (Şeker, 1997: 89) ve şeyhülislamı ulemanın reisi olarak atamıştır:

Ve şeyhülislam ulemanın reisidir. Ve mu'allim-i sultan dahi kezalik serdar-ı ulema'dır. Vezira'zam anları üzerine almak ri'ayeten lazım ve münasibdür. Amma müfti ve hoca sair vüzeradan bir niçe tabaka yukarudur ve tasaddur dahi iderler. (Mehmed 2007: 5)

Ocak'a göre, Fatih bu uygulamasıyla, İslam'ın kurumsal örgütlenmesinin başı olan şeyhülislamı Bizans'taki patriklik benzeri bir örgütlenmeyle kendisine bağlayarak siyasal otoritesine ek olarak dini otoriteyi de şahsında toplamış, İslamı siyasal otoritenin emri altına almıştır. Bu yapılanmayla, diğer bütün İslam ülkelerinden farklı olarak, ulemanın işlevi her türlü baskıdan bağımsız bilgi üretimi olmaktan çıkmış, merkezi otoritenin belirleyiciliğinde geleneksel İslam öğretilerinin öğretilmesi, devletin bürokrat ihtiyacının karşılanması ve en önemlisi sultan tarafından temsil olunan siyasal iktidarın icraatlarını meşrulaştırmasına dönüştürülmüştür (Ocak, 2003: 93–94). Bu bağlamda, beylikten devlete geçişle karakterize olan Orhan Bey zamanında, oluşturulan vezirliklere atanan kişiler ulema kökenliken; devlette merkezileşmenin arttığı Fatih döneminde merkezî otoritenin tehdit algılamasıyla ilişkili olarak, vezirler kul kökenliler arasından seçilmeye başlanmıştır (İnalçık, 1996: 324–327). Böylece, Fatih, *vezir-i azam* aracılığıyla şeyhülislamı kendisine karşı sorumlu tutarak, onu, devlet icraatlarının dinsel meşrulaştırıcısı konumuna indirgemıştır. Öyle ki, sarayın güçlü olduğu dönemlerde şeyhülislamlar birkaç dirayetli şeyhülislam dışında- merkezi yönetimin iradesine aykırı görüş ortaya koyamamışlardır (Unan, 1991: 35). Akgündüz (2002: 44–67), şeyhülislamlığın ortaya çıkışı nedeni hakkında ileri sürülen görüşleri analiz ettikten sonra, bu kurumun ortaya çıkışını, Osmanlı padişahlarının icraatlarının şeriata uygunluğunu gözetken bir kuruma ihtiyaç duymuş olmalarına bağlar. Ayrıca, Ona göre, Zenbilli Ali Efendi (1503-1526), İbn-i Kemal (1526-1534) ve Ebussu'ud Efendi (1545-1574) gibi dirayetli şeyhülislamlar, şeyhülislamlık kurumuna devlet ve halk katında itibar kazandırmanın yanında şer'î kural-lara sıkı bağlılık göstererek, temsilcisi oldukları dinî otoritenin dünyevî otorite karşısında üstünlüğünü dönemin güçlü sultanları karşısında başarı ile temsil etmişlerdir. Öte yandan, Akgündüz, şeyhülislamların bu güçlü konumunun daha sonraki dönemlerde devam edemediğini, şeyhülislamların sultan otoritesi karşısında otorite, devlet ve halk katında itibar kayıplarının, Kanuni'nin şeyhülislam Çivicizâde'yi azletmesiyle şeyhülislamların

azledilemezlik niteliklerini yitirmeleriyle başladığını belirtir. Bu süreç, azledilen şeyhülislamın tekrar vazifeye döndürülmeleri ile devam etmiş; ilki IV. Murad zamanında olmak üzere şeyhülislamın katline hüküm verilmesiyle tamamlanmıştır. Bu gelişmeler devlet otoritesi karşısında şeyhülislamlık kurumunu diğer devlet kurumları seviyesinde bir belirlenebilirlik içine itmiştir (Akgündüz, 2002: 75-78). Her ne kadar, Shaw (2004: 174)'ın da belirttiği üzere şer'iat Osmanlı kamu hukukunun ilkesel zeminini sunmasına, yani, teoride ulema şer'iata aykırı olduğu düşünülen kanunları geçersiz kılma hakkına sahip olsa da, göreve gelmeleri ve görevden azilleri padişahın iradesine bağlı olması onların bu yetkilerini çok sınırlı kullanmalarına neden olmuştur. Berkes'e göre, teokratik rejimlerde *din maslahatı* öncelenirken Osmanlı rejiminde *devlet maslahatı* öncelenmiştir. Bu bakımdan Osmanlı sisteminde din adamlarının devlet dışı dinsel yetkilerinden söz edilemez. Devletin ihtişam dönemlerinde ulemanın devlet işlerine müdahaleleri yok denebilecek kadar kısıtlı olmuş; inançsal, doktriner ve dogmatik müdahaleleri de devlet desteğine sahip olması oranında belirleyici olabilmıştır. Nitekim heretik akımlarla mücadele dinsel kaygılardan çok devlet varlığına yönelik tehdit algılamasına bağlı olarak yürütülmüştür (Berkes, 2002: 26-27). Berkes'e koşturularak Mardin (2002: 115-116)'e göre de sarayın eğitim sisteminden geçmiş olan Osmanlı bürokratları dinin korunması ve yüceltilmesi için devletin varlığının zorunlu olduğu, dolayısıyla devletin dinden üstün/ önce tutulduğu bir kültüre/düşünceye bağlı bulunuyorlardı. Bu yüzden, Ulema kaynaklı bile olsa devlet varlığını tehdit eden gelişmelere müsamaha gösterilmemiştir. Nitekim 1703 yılında sadrazamlık makamını elde etmek isteyen Şeyhülislamın öldürülmesi bu anlayışın bir yansımasıdır ve benzer örneklere Osmanlı yönetim uygulamalarında bolca rastlamak mümkündür.

Gerçekte, Osmanlı'da ulema ve ilmiye teşkilatı mensuplarının konumunu etkileyen, bu kesimi iktidar mekanizmasının bir parçası haline getiren en önemli faktör önceki İslam devletlerinden tevarüs edilen devlet geleneği ve toplum anlayışıdır. Bu durumu Karpat (2002: 11) şu şekilde belirtir:

Siyasi anlamıyla, Osmanlı devleti yeni bir varlıktı. Ancak siyaset felsefesi ve toplumsal düzen bakımından, kendisini Selçuklu ve Ortadoğu'nun diğer Müslüman devletlerinin mirası üzerine oturtmuştu.

Emeviler'e karşı gerçekleştirilen Abbasi devriminin destekçisi olan kesimler, Müslüman Arap unsurlardan ve başta Farisîler ve Türkler olmak üzere diğer Arap olmayan Müslümanlardan, yani mevâlilerden oluşmuştu. Kurulan Abbasi Devleti'nin siyasî örgütlenmesi içerisinde İran kökenli kâtip ve memurların yer alması, zamanla kadim İran devlet geleneğinin ve yönetim anlayışının Abbasi yöneticileri tarafından benimsenmesine neden olmuştur. Fars devlet geleneğinde, İnalcık (1967: 97)'a göre, "toplumun tüm sınıfları ve tüm zenginlik kaynaklarının devletin gücünü koruma ve desteklemekle yükümlü olduğu düşünülmekteydi... siyasî ve sosyal kurumlar ve her türlü ekonomik aktivite devlet tarafından bu amacı gerçekleştirmeye yönelik düzenlenmekteydi." Ayrıca, bu devlet geleneğinde toplum iki temel gruba ayrıştırılmıştı: Her türlü üretim faaliyetinden ve vergiden muaf "yöneticiler, askerler ve din adamları" sınıfı ve üretim ve vergi mükellefi olan

“çiftçiler, tüccarlar ve zanaatkârlar” sınıfı. Abbasilerden sonra İslam dünyasında iktidara gelen Selçuklular ve onların varisi Osmanlılar bu yönetim anlayışını benimsedi. Klasik Osmanlı düşüncesi toplumun devamını ulema, asker, tüccar ve reayadan oluşan dört temel unsur (*erkân-ı erbaa*) un birlikteliğinde görür (Çelebi 1972: 22–23; Asım, tarihsiz: 8–9). Bu anlayışı Naima’da görmek mümkündür. İnsan bedeninin hayatiyetini kan, balgam, safra ve sevda unsurlarının birlikteliğinde gören Naima, toplum ile insan bedeni arasında kurduğu anolojiye uygun olarak ulemayı kanla, askeri balgamla, tüccarı safra ile ve reayayı sevda ile özdeşleştirir ve sağlıklı bir toplumsal yaşamı bu unsurların birlikte varlığında görür. Ulemanın toplum için arz ettiği önemi Naima şu şekilde ifade eder:

Ulemâ, bedende hılt-ı mahdûd olan deme mümâsil olub kalb ki; menba’-i rûh-i hayv’aniyedir. Rûh-i hayvânî bir cevher-i lâtifdir ki; gâ’yet letâfetinden bedende biz’zât cereyân idemeyûb dem anı hâmil olûb ‘urukdan etrâf ve ‘amâk-ı bedene götürüb, cümle ‘azâ ve cevârihâ îsâl ider. Lâ cerem beden anınla hayât bulub müntefî olduğu gibi ‘ulemâ-i şer’iât ve hakikat dahi rûh-i hayvânî mesâbesinde olan ‘ilm-i şerfî mebd’-i feyyâzından biz’zât ya bi’l-vâsita hâmil olub etrâf-ı beden makâmında olan ümmîlere ve ‘avâma erîştirüb beden rûh-ı hayvânîyeden müntefî olduğu gibi anlar dahi ‘ilimden müntefî olurlar rûh-ı hayvânî kıyâm-ı bedene sebep olduğu gibi ‘ilim dahi devâm-ı cem’iyete sebebdir. (Naima, 1280-1281 (Hicri): 27-28)

Her ne kadar Katip Çelebi ve Naima gibi Osmanlı müverrihleri bu dört unsurun birlikteliğini toplumun selameti için bir zorunluluk olarak görse de; Osmanlı siyaset geleneğinde toplum bir birinden ayrı iki temel zümrenden oluştuğu düşünülmekteydi: Sultanın otoritesini temsil eden ve her türlü üretim ve vergiden muaf yöneticiler, askerler ve ulema’dan oluşan - *askeriyye* sınıfı ve *reaya* olarak tabir edilen, üretim ve vergi yükümlülüğü üzerinde olan içerisine köylü, çiftçi, zanaatkar ve tüccarların dâhil edildiği geniş toplumsal kesim (Ügener, 1991: 30–31). Dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu’nda, ilmiye sınıfı mensupları 19. yüzyılın başlarında modern devlet bürokrasisinin yükselişine ve modern eğitim kurumlarının yaygınlaşmasına değin, devletin idarî, hukukî, dinî ve eğitim kurumlarında, onun önemli bir uzvu olarak varlıklarını ve fonksiyonlarını sürdürdüler. İnalçığın (1999: 98) da belirttiği üzere, merkezdeki aristokrat ulemanın diğer yönetici elitlerle eklemlenmiş olması, varlıklarının devamını devletin devamlılığında görmelerine neden oldu. Hatta bu yüzden, Birgivî ve Kadızadeliler hareketinde olduğu gibi resmî din anlayışının dışında kalan taşra uleması zaman zaman devletle karşı karşıya geldiğinde aristokrat ulema devletin yanında yer almış taşra ulemasının devlet yaptırımlarına muhatap olmasına katkı sağlamıştır.

Sonuç Yerine

İslam dünyasında tarihsel olarak oluşmuş olan devlet geleneği Abbasilerden itibaren büyük ölçüde kadim İran devlet geleneğinden etkilendi. Bu devlet geleneğini Selçuklular kanalıyla ve Fars yazınından yapılan tercümelemlerle tevarüs eden Osmanlı devleti, özellikle Fatih dönemiyle birlikte, toplumun *askeriyye* ve *reaya* sınıfı olarak iki temel toplumsal kesime ayrıştığı merkeziyetçi bir yapıya dönüştü. Her ne kadar, Nizamiye Medreseleri’yle birlikte, ulema kesimi Selçuklulardan itibaren iktidarın bir parçası ve meşrulaştırım aracı haline gelmeye başlamışsa da, devlet mekanizmasının bir uzvu haline gelmesi Fatih Sultan

Mehmet döneminde gerçekleşmiştir. Zira Fatih, İnan devlet anlayışını ve toplum görüşünü sadece Osmanlı devletini düzenlemeye yönelik çıkardığı nizamnamelerde değil; sanattan mimariye her alanda hayata geçirmiştir. Fatih Sultan Mehmet'in iktidara gelişiyle, o döneme kadar devlet yönetiminde etkili olan unsurlar, ki ulema bunlardan birisidir, elimine edilerek, tüm toplumsal statüler sultan tarafından belirlenmeye başlanmıştır. Fatih döneminde başlayan merkezleşme girişimleri Kanunî döneminde zirve noktasına ulaşmıştır.

Osmanlıda oluşan sözkonusu devlet ve toplum yapısı, özellikle tüm toplumsal statülerin Sultan tarafından belirlenmesi, *askeriyye* sınıfı ile *reaya* sınıfı arasında Batı'da olduğu gibi, ara sınıfların ve hukuksal meşruiyete sahip *estate* yapılarının oluşmaması, Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet geleneğini ve toplumsal yapısını patrimonial olarak nitelendirmemize imkan vermekteyse de; oluşan bu yapıyı mutlak ve saf anlamda patrimonial ya da sultanizmin uç bir örneği olarak nitelendirmek oldukça zordur. İnalçık ve Gerber'in de işaret ettiği üzere, Osmanlı *askeriyye* sınıfına dahil olan zümreler, özellikle ulema ve devlet bürokrasisi (19. yüzyıl ve sonrasında) zaman zaman belirleyici güçler haline gelmiştir. Ayrıca, *reaya* kesimine mensup esnaf loncaları ve tarikatlar gibi bazı toplumsal yapılanmalar da kendilerine ait kısmî özerklik alanına sahip olmuşlardır. Bu özerkliklerin Batı toplumlarındaki gibi özerk bir hukuksal statüye ve *estate* türü yapılara dönüşmediği de bir gerçektir. Osmanlı uleması 17. yüzyılın ortalarında ve 18. yüzyılın başlarında devlet sistemi içerisinde sultanı tahttan indirecek düzeyde (III. Selim örneğinde görüldüğü üzere) önemli bir güç haline gelmişse de; sonraki dönem de ortaya çıkan modernleşme girişimleri ve II. Mahmut gibi dirayetli sultanların uyguladıkları politikalar bir taraftan devletin daha merkezîyetçi bir yapıya dönüşmesini diğer taraftan da ulema sınıfının ve onunla tarihsel olarak işbirliği içindeki geleneksel zümrelerin gücünü ve etkinliğini yitirmesine neden olmuştur. Dolayısıyla, Osmanlı'da, zaman zaman Weber'in nitelendirmelerindeki patrimonial yapıyı aşan uygulama ve örnekler görülse de; Osmanlı siyasal ve toplumsal yapısı genel anlamda patrimonial bir görüntü sergilemiştir.

Kaynakça

- Akgündüz, M. (2002). *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Asım, A. (Tarihsiz). *Tarih-i Asım, Cild. II*, İstanbul: Ceride-i Havadis Matbaası,
- Berkes, N. (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yay. Haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bulliet, R. W. (1972). "The Shaikh al-Islam and the Evolution of Islamic Society", *Studia Islamica*, XXXV, 53-67
- Çelebi, K. (1972). *Mizanü'l- Hakk Fi İhtiyari'l- Ahakk*, Yay. Haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Çelik, M. (1998). "Selçuklular'ın Ayrılkçı Cereyanlara Karşı Devlet-Ümmet Bütünlüğünü Sağlama Politikasının Temel Umdeleri", *Meslek Hayatının 25. Yılında Prof Dr. Abdulhaluk M. Çay Armağanı*, C: I, Yay. Haz. Atilla Şimşek ve Yaşar Kalafat, Ankara, 321-342.
- Divitçioğlu, S. (2003). *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Gerber, H. (2004). "Osmanlı Sivil toplumu ve Modern Türk Demokrasisi", *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*, Der. Kemal H. Karpat, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 243-260.
- Gellner, E. (1981). *Muslim Society*, London: Cambridge University Press.
- İnalcık, H. (1967). "Capital Formation in the Ottoman Empire", İçinde, *Journal of Economic History*, Vol. 29, No. 1, 97 -139.
- İnalcık, H. (1994). "Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Sistem Tiplemesi", *Toplum ve Ekonomi*, Sayı 7, 5-26.
- İnalcık, H. (1996). *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren Yayınları.
- İnalcık, H. (1999). "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam", İçinde *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*, Yay. Haz. Vecdi Akyüz, İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- İnalcık, H. (2003). *Şair ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Kazıcı, Z. (1991). *İslam Müesseseleri Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Karpat, K. (2002). *Osmanlı Modernleşmesi*, İstanbul: İmge Kitapevi Yayınları.
- Labib, S. (1967). "Capitalism in Mediaeval Islam", *Journal of Economic History*, Vol.29, No. 1, 79-96.
- Lapidus, I. (1964). *Muslim cities in the later Middle Ages*, Cambridge: Harward University Press.
- Mardin, Ş. (2002). *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3*, Der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mehmed, F. (2007). *Kanunname-i Al-i Osman*, Yay. Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Naima, M. (1280-1281 hicri). *Târih-i Naîma*, I, İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Ocak, A. (1999). *Türkler, Türkiye ve İslam*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. (2003). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. yüzyıllar)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Shaw, S. (2004). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, Çev. Mehmet Harmancı, Cilt: 1, İstanbul: e yayınları.
- Stern, S. M. (1970). "The constitution of the Islamic City", İçinde *The Islamic City*, Der. A.H. Hourani ve S.M. Stern, Oxford: University of Pennsylvania Press.
- Şeker, M. (1997). *Gelibolulu Mustafa 'Ali ve Meva'idü'n-Nefais Fi-Kava'idü'l-Mecalis*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Turner, B. S. (1974). *Weber and Islam*, London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Turner, B. S. (1984). *Capitalism and Class in the Middle East*, London: Heinemann Educational Books Ltd.
- Unan, F. (1991). "Osmanlı Resmi Düşüncesinin 'İlmiye Tarihi' İçindeki Etkileri: patronaj İlişkileri", *Türk Yurdu*, XI/45, 33-41.
- Ülgener, S. (1991). *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul: Der Yayınları.