YARINLAR İÇİN OSMANLI TARİHİ
Osmanlı'da Hukuk ve Meşruiyet Üzerine Bir Tarih Sosyolojisi*

Yasin AKTAY

Bu yazı Osmanlı tarihinin bûgünkü farklı okumaları örneği üzerinden, bir tarih sosyolojisini deniyor. Tarih sosyolojisinden tarihsel olayların sosyolojik dinamikleri değil, bugünkü tarih bilgisinin oluşumuna etki eden konjonktürel şartlar kast ediliyor. Türkiye'de farklı dönemlerde Osmanlı hakkında farklı tarih algıları oluşmuştur. Bu algılar bazen de aynı dönemde birbirleriyle rekabet halinde olmuştur. Her bir algıyı tercih etmenin tarihsel araştırmayla bir ilgisi olmamış, aksine bugünkü siyasal kamplaşmalarda tutulan yerler tarih algılarını da belirlemiştir. Başka bir deyişle ihtiyaca göre tarih üretilmiştir. Osmanlı'da hukuk ve meşruiyet üzerine gelişen tarih tezleri bu gerçek ışığında bu yazıda sorgulanarak, nasıl bir Osmanlı tarihine ihtiyaç duyacağımız soruluyor.

Anahtar Kelimeler: Tarih sosyolojisi, Osmanlı, Hukuk ve meşruiyet, sivil toplum, ademi merkeziyet.

> Tarih, yerini bağdaşık ve boş zamanın değil, ama şimdiki zamanın oluşturduğu bir kurgulamanın nesnesidir. Örneğin Robespierre'e göre Roma, şimdi ile dolu olan ve kendisinin tarihin akışı içerisinden zorla koparıp aldığı bir geçmişti. Fransız Devrimi, kendini geri dönmüş bir Roma sayıyordu. Eski Roma'yı, tıpkı modanın geçmişe karışmış bir giysiyi alıntılaması gibi alıntılıyordu. Moda, geçmişin çalılıkları arasında dolanıp duran güncel'in kokusunu alma yeteneğine sahiptir. Başka deyişle moda, geçmişe atlayan bir kaplan gibidir. Yalnız bu atlayış, egemen sınıfların buyruğundaki bir arenada gerçekleşir. Aynı atlayış, tarihin gökkubbesi altında, Marx'ın devrim olarak anladığı diyalektik hamledir.
>
> *Walter Benjamin*, 1992: 40-41

Osmanlı'yla ilgili her konuşma en azından bir yanıyla tarihle ilgili bir konuşmadır. Böyle olması, tarihle ilgili bütün bilgi ve değer sorunlarıyla bir arada düşünülmesi gerektiğini gösterir. Hatta tarih biliminin metodolojik sorun-

* Bu yazının bir versiyonu daha önce *Yeni Türkiye Dergisi*nin Osmanlı Özel sayısında (sayı 32, 1999) yayınlanmıştır.

larının bütün çeşitlilikleriyle belki de en açık bir biçimde gözlemlenebildiği bir alandır Osmanlı tarihi. Bu yazıda Osmanlı tarihinin herhangi bir kesitini veya yönünü bir tarihçi gibi ele almaktan ziyade, özellikle hukuk ve meşruiyet sistemleriyle ilgili yazılan tarihin günümüzdeki çatallanışları üzerinden, tarih biliminin genel sorunları hakkında bazı mütalaalarda bulunmak istiyorum. Osmanlı tarihinin herhangi bir ânının nasıl yaşanmış olduğuyla ilgili olmaktan ziyade, o ânın bugün tarihe nasıl konu edildiği noktasından hareket edecek olan yaklaşımım, kendisi bir tarih olmaktan ziyade bir çeşit tarih sosyolojisi veya antropolojisi çabası olarak okunmalıdır. Bu vesileyle tarihsel olay merkezli olmaktan ziyade, tarihsel olayı okuyanlar üzerine bir gözlem yapmak sûretiyle bir tarihsel eleştiri çizgisine işaret etmek istiyorum. İnsanlığın geçmiş bilgisi veya tarih bilgisi isteminin ortaya koyduğu ürün veya çabaların genel tabiatı veya özellikleri, tarih antropolojisi çalışmalarının ilgi alanına girer. Bu konuda, örneğin, tarihin verili bir toplumun incelenişinin bir alanı olarak "tarihin antropolojisi"ne çağıran Marshall Sahlins, tarihin, kültürel düzenlerin kendi tarihsel eylem, bilinç ve pratik tarzlarına sahip oldukları gerçeğinden hareket ederek, her beşerî gidişatın anlaşılabilmesi için, ayırt edici bir antropolojiye, tarihin antropolojisine başvurulması gereğine işaret eder (Sahlins, 1985: 33-34). Tarihin bugünün bilimi olarak ele alınması, başka bir deyişle olay-merkezli olmaktan ziyade olayı yorumlayanın anlaşılması olarak alınması, hermenötiğin çağdaş bir problematiğinin bir uzantısını temsil eder. Bu problematik, metin yorumlarının yazarın niyetini keşfetme arayışından (bunun pek mümkün olmadığı gerçeğinden hareketle), yorumcunun anlaşılmasına doğru geçirdiği kaymadan kaynaklanır. Metinden okura doğru yaşanan bu ilgi kayması, çağdaş kültürün tamamında ciddi bir hegemonya tesis etmeye yönelmiş olan hermönötiğin açık bir etkisi olarak görülebilir (bkz. Vattimo, 1993; Göka, Topçuoğlu, Aktay, 1996: 181 vd.; Tatar, 1999: 46 vd.).

Tarihyazımının ve tarihçinin son derece tarihsel etkenlere bağlı oldukları gözönünde bulundurulduğunda, bunun tarih çalışmalarına konu olan olayların anlaşılmasına büyük bir etkide bulunduğu da takdir edilmelidir. Bütün tarih çalışmalarının, geçmişte gizli saklı kalmış olayları ortaya çıkarmaya yönelmiş bütün girişimlerin en büyük gerekçesi veya mazeretini "mevcut bir tarihî bilgi"nin yanlışlaması oluşturmaktadır. Bunun arkasından, basitçe bir "olayın gerçeğini ortaya koymak" gelmemekte, aksine çoğu kez o olay hakkında farklı bir yargı ortaya konulmaktadır. Aslında bizim, "tarihin gerçeklerine vakıf olma" adına, çoğu kez tarihle ilgili bir mahkemede hepsinin kendilerine göre eşit delillere sahip oldukları taraflar arasında bir çeşit oylamaya çağrılmamız sözkonusudur. Osmanlı'da hukuk ve meşruiyet sistemleri üzerine yapılan

çalışmaların her biri, okuyucusunu kendine göre kurduğu bir mahkemeye jüri olarak çağırır. Kavramsallaştırmalar ve klişeleştirmelerin bir mahkeme işlevi görmek üzere yoğun olarak üretildiği bu alandaki çoğulluğu görmek, belki de "işin aslına dikkat çekmek" yanıyla haklı olarak benzerlerinin yolundan gitmek olarak anlaşılabilir; ancak burada tarih çalışmalarının tabiatı hakkındaki genel bir gözlemin, en azından insanın kendini tanımasını, kendi özdüşünümselliğini (self-reflection) artıran ve derinleşmesini sağlayan bir yanı da vardır.

Özellikle Hukukla ilgili sözkonusu kavramsallaştırma ve klişeleştirmelerin çok olmasının önemli bir sebebi, modernleşmenin veya kapitalistleşmenin büyük bir hukuk devrimine eşlik ettiğinin düşünülmüş olmasıdır. Gerek Max Weber, gerek Hegel ve Marx, modern dünyanın gelişiminde hukuk sistemlerinin medeniyetlere özgü görülen tabiatına ve gelişimine merkezî bir önem atfetmişlerdir. Hegel, Hukuk'u mutlak aklın somutlaştığı en önemli ânlardan biri olarak kutsarken, Marx, hukuku her çeşit ekonomik sistemin üstyapı kurumu ve egemen sınıfların çıkarlarının meşrulaştırım aracı olarak görüyordu. Weber ise, hukuku yine rasyonelleşmeyle özdeşleştirmiş olduğu modern toplumda kapitalizmi Avrupa'da mümkün kılmış olan bir kurum olarak idealleştirdi. Özerk bir hukuk sisteminin gelişimini rasyonelleşmenin göstergesi olarak Avrupa'da ve yalnızca Avrupa'da mümkün görmüş olan Weber, bunun niçin böyle olduğu sorusundan yola çıktığında, başta Osmanlı-İslâm hukuku olmak üzere bütün Avrupa dışı toplumların hukuk anlayışları veya sistemlerine, oryantalizm cenderesine açılan sosyolojik ilgiyi başlatmıştır. Aslında Osmanlı hukuku hakkında en önemli klişeleştirmeler de Weber'in sorduğu bu soru ve bu sorunun arkasında duran oryantalist özcülük yüzünden büyük bir ivme kazanmıştır. Kısacası, salt bu saydığımız isimlerin her birinin toplumsal tarihe bakış biçimlerinden yola çıkıldığında, Osmanlı hukuk ve meşruiyet sistemleri hakkında birbirinden tamamen farklı bir çok tabloya ulaşabiliriz. Bu yazıda tam da bu konuda sosyolojik literatürde oluşmuş bulunan bu tabloların tarih sosyolojisinin verileri eşliğinde bir eleştirisini deneyeceğiz. Önce tarihin bilimsellik niteliği üzerine bir kaç not...

Tarihin Bilimsellik İmkânı Veya Bir Tarih Sosyolojisi Denemesi

Tarihle ilgili en önemli sorunlardan biri doğrudan onun bir bilim olarak ele alınıp alınamayacağıyla alâkalıdır. Bu sorun da esas itibariyle bilim felsefesi tartışmaları düzeyinde ortaya çıkar. Tarihe yönelik ilginin ve bilgilenme faaliyetinin, "bilimsel" bir etkinliğin gerektirdiği şartları sağlayamadığı, bu düzeyde çok sık dile gelen bir argümandır. Bu argüman Karl R. Popper'in bilim felse-

fesinde açtığı çığırla birlikte tarih veya tarihselciliğe karşı güçlü bir söylemsel dalga halini aldı. Popper, bir bilgi faaliyetinin bilimsel bir faaliyet sayılabilmesi için, yanlışlanabilecek bir konumda olmasını şart koşmuştu. Bu da açıkça bilginin her an sınanmak üzere ulaşılabilir olması anlamına geliyordu. Ulaşılabilme kanalları da, denenebilmesi, tekrar yaşanabilmesi veya gözlemlenebilmesiydi (Popper, 1998).

Tarihle ilgili bilgi, basit bir ifadeyle bu şartı yerine getirmekten uzaktı, çünkü geçmişte yaşanmış bir hadisenin bütün bileşenleriyle birlikte tekrar tecrübe edilebilmesi mümkün olmadığı gibi, o hadiseyle ilgili bize ulaşmış olan bilgilerin herhangi bir kuşku anında tekrar sınanabilmesine imkan verecek bir çoğulluk şartı hiç bir zaman temin edilemeyecektir. Esasen bu çoğulluğun yeterli sayılabilecek bir miktarı, Popper'in işaret ettiği sorunlar açısından hiç bir zaman mümkün olabilecek bir şey değildi (Popper, 1994). Çünkü bilimsel bilginin tanımı için tümevarımı mantıksal olarak peşinen olanaksız görerek yerine yanlışlanabilirlik şartını koyunca, aynı mantık geçmişte olmuş bir olayın hiç bir zaman bir bilimsel tez için yeterince sınanamayacağı sonucu çıkmıştır.

Tarihî bilgi, çoğunlukla alternatifi bilimsel prosedürlerle kolaylıkla ortaya konulamayan bir bilgi olarak, nasıl gelmişse ona mahkum bırakan bir mahiyet taşır. E. H. Carr'ın verdiği bir çok örnek, tarih alanında bilimsel bilginin imkânı konusunda fazla iyimser olmanın gereksizliğini telkin ediyor. Bir örnek M.Ö. beşinci yüzyıldaki Yunan tablosuyla ilgilidir. Bu tablo, tarihsel kayıtlar itibariyle aslında paramparça ve bir çok boşlukla dolu bir tablodur, ancak onun bütün zaafı bundan ibaret değildir. Bu da ciddi bir sorun olmakla birlikte, esas üzerinde düşünülmesi gereken zafiyet veya eksiklik bu tablonun Yunan şehirlerinde "yaşamakta olan küçük bir insan kümesi tarafından oluşturulmuş" olmasıdır. Onlar tarafından oluşturulan bu tablolar sayesinde Milattan beşyüz yıl önceki bir Atinalı Yurttaş'a Yunanistan'ın nasıl gözüktüğü hakkında epeyce şey biliyoruz, fakat aynı olgunun "bir İranlıya ya da bir köleye, yahut Atina'da yerleşmiş bir Korintosluya nasıl göründüğü üstüne" pek az şey bilebiliriz bu kayıtlardan. Dolayısıyla "tablomuz ... bilerek ya da bilmeyerek belirli bir dünya görüşüne sahip ve bu görüşünü destekleyen olguların saklanılmaya değer olduğu düşüncesindeki kişilerce bizim için önceden seçilmiş ve belirlenmiştir" (Carr, 1987: 20).

Benzer bir örnek üzerinden giden Carr, Ortaçağ hakkında şu âna kadar bilegeldiğimiz bütün bilgilerin de benzer bir sorunla mâlûl olduğuna dikkat çeker. Carr'a göre Ortaçağ insanının çok sofu olduğu yolundaki imge, her ne kadar şu âna kadarki Ortaçağ tasavvurlarını popüler düzeyde belirlemiş ve hâlâ belirlemekte olsa bile, aslında hiç bir zaman çürütülemez. Ancak çürü-

tülemez olması bunun doğru olduğu anlamına gelmiyor, bilakis belki tam da Popper'in dikkat çektiği anlamda bilimsellikten uzak bir doğaya sahip olmasından kaynaklanıyordur:

Çünkü ortaçağ ile ilgili olarak bilinen olguların neredeyse hepsi, buna inanan, başka kişilerin de inanmasını isteyenlerce bizim için önceden seçilmiştir ve belki de içlerinde tersine kanıtlar bulabileceğimiz olgular kütlesi geri getirilemeyecek bir biçimde kaybolmuştur. Ortadan kaybolan tarihçiler, yazıcılar ve Kronik Yazarları kuşağının ölü eli, temyiz ihtimalini ortadan kaldıracak şekilde geçmişin kalıbını belirlemiştir (Carr, 1987: 20-21).

Burada Carr, tarihî bilgiye konu olan verilerin tamamının zamanımıza nasıl geldiğiyle ilgili soruna işaret etmiş oluyor. Oysa bunun kadar, bu verilerin nasıl temin edildiği ve tarih disiplini içinde çalışan kimin tarafından nasıl seçildiği de ciddi bir sorundur. Carr'ın dikkat çektiği sorunu da ihmal etmeden, bu sorunun ne kadar mümkün bir davranış tarzına yol açabildiğini anlamak açısından geçmişe kadar gitmek bile gereksiz. Basitçe bugün yaşanmakta olan bir çok olaya karşı kitle iletişim medyasının takındığı tavırlara bakmak bile, bu olayların yazılı bir kayıt haline geliş biçimini nasıl etkileyebileceği konusunda çok şey öğretebilir. Olaya veya olguya şahit olup da bize bunu aktaran hiç bir zaman tarafsız bir şekilde aktaramamakta, olayla ilgili yargı ve değerlendirmeleriyle beraber sunmaktadır. Esasen bu taraflılığa insanların büyük bir çoğunluğu yeterince âşinâ bile olmuşlardır. Kimse diğerinden taraflılığını terk etmesini bile beklemiyor. Ayrıca olayı yansıtanın medya olması da gerekmiyor. Herhangi bir insanın olayı yansıtma biçiminde bile son derece çeşitlileşmelerin muhtemel olduğunu görebiliriz. Aynı gerçeğin farklı medya ortamlarında veya farklı şahısların değerlendirmesinde ne kadar büyük bir tezat içerisinde sunulabildiği rastgele bir kaç olay seçilerek hemen test edilebilir. Gelecekte bugün yaşamakta olduğumuz olayları farklı gazetelerden araştıracak olanların bu bilgiler arasında hangisinin gerçeğe daha uygun olduğunu gerçekten bilme şansı ne kadar olacaktır? Bunu tahmin etmek zor değil. Olayın bütün taraflarının birinci el tanıklıklarına hiç bir zaman başvurma imkânı olamayacağı için, o da hangi gözle ve kendisine ulaşan veriler arasından hangisine kendisini daha yakın hissedecekse, onun ulaştırdığı verilerden yola çıkarak bir yargıda bulunacaktır. Dolayısıyla Carr'ın dediği gibi sadece bize ulaşan verilerin birileri tarafından seçilerek bize ulaştırılmış olması değil, fakat aynı olayla ilgili birbirini yanlışlayan veya aynı olgunun değişik boyutlarıyla ilgili verilere karşı tarihçinin toplumsal, psikolojik, tarihsel veya ideolojik doğası gereği bulaşma ihtimali olan seçiciliği de belirleyici olmaktadır.

Kuşkusuz bu yüzdendir ki, bir çok tarih araştırması "tarihteki herhangi bir olayın bilinenin aksine nasıl aslında başka türlü cereyan etmiş olduğu" iddiasıyla kendisine bir alan açmaktadır. Esasen bu söylemle yola çıkan hiç bir tarih araştırması kendine bir alan açmakta zorlanmamaktadır. Gerçekten de tarihin hangi olayı veya hangi dönemi olursa olsun, onunla ilgili bilegeldiğimiz tarihi gerçeği başka türlü görmemizi teklif eden bir başka tarihî araştırmayla her ân karşılaşabiliriz. Tarih bilgisi bu açıdan kendisiyle uğraşanı fazla mahcup etmeyen, herkese yaklaşık eşit mesafede duran ve herkese aynı anda servis veren bir çeşit garsondur. Tarihin bir bilim sayılması, bütün bu durumlar gözönünde bulundurulduğunda gerçekten de zor sayılmaktadır.

Kuşkusuz tarihin bilimsellik doğasıyla ilgili sorunlar sadece bunlar, yani gelen verilerin seçimindeki yüksek orandaki öznellik veya keyfîlik değildir. Tarihe bakan tarihçinin bakışına genellikle büyük beklentilerin yön verdiği, gözardı edilemeyecek bir gerçektir. Bu beklentiler, çoğu kez tarihsel olaylara bir bütünlük ve bir yön isnad etme ameliyesiyle beraber gider. Michel Foucault'nun Nietzsche'ye dayanarak geliştirdiği ve doğrudan Hegelci veya Marksist tarih çalışmalarını hedef alan bu eleştiri çizgisine göre, tarihte olup biten herşey aslında kendi halinde olup bitiyordur. Ancak sözkonusu tarihselci bakışlarla, biz bütün olup bitenlerin hepsinin birbiriyle irtibatlı bir bütünlüğün bir parçası olarak cereyan ettiğini düşünürüz. Tarihin bir yerden başlayıp bir yere doğru hareket eden bir teleolojiye (erekselliğe) tâbî olduğunu düşündüğümüz ölçüde, tarihî ilgimiz son derece seçmeci olmakla kalmaz, seçilen olayları da tâbî olunan teleoloji ve bütünsellik uğruna hak ettikleri tarzda bir ilgiden mahrum bırakır. Oysa olaylar, aslında tekildirler ve birbirleriyle büyük tarih teorilerinin telkin ettiği kadar alâkalı değillerdir. Buna rağmen, eğer ekonomik determinist bir yaklaşımla tarihi bütünleştirmişsek, olan biten her şeyi kendi özgün anlamına sahip olma ihtimaline hiç bir şekilde yer vermeksizin ekonomik şemâların içine yerleştirerek, o şemâları doğrulamak uğruna harcama eğilimine gireriz. İngiltere'de 16. yüzyılın ortalarında bir şövalye ile bir köylü kızının aşkını derhal feodalizmin son demlerini yaşayan bir toplumun sınıfsal devrelerini tamamlayan bir hareket olarak yorumlarız. Diyelim ki Osmanlı'nın kuruluş yıllarında bir Anadolu kasabasındaki bir zanaatçının tarikatıyla olan ilişkisini benzer bir şekilde, bir toplumun üretim sisteminin feodalleşememesindeki rolü dolayısıyla açıklamaya girişebiliriz. Oysa hangi olayı seçersek seçelim, her birinin zihnimizin bir ürünü olmaktan başka bir varlığı olmayan bütünselci şablonlara sığmayan sayısız boyutu vardır. Esasen her olay kendi içinde biriciktir ve vukûuyla ne tür toplumsal oluşumları harekete geçirdiğini, bütün sonuçlarıyla birlikte net bir şekilde hiç bir zaman kestiremeyiz. Hele

vukûuyla etkileşime girdiği bütün süreçleri bilme şansımız olmadığı için, olayların yönü konusunda bütünselci bir perspektifimiz olamaz. Yapabildiğimiz, sadece zihinsel şablonlar üretmek ve tarihte olayların bu şablona uygun olarak cereyan etmiş olduğunu göstermeye çalışmaktır. Bu işlemse, görülebileceği gibi, tekil olayların bütün boyutlarıyla haklarının verilmesini engelleyen bir işlem olmuş olur.

Aslında bu işlemin başka düzeylerdeki sonucu, Nietzsche'nin avazı çıktığı kadar bağırarak söylediği gibi, insanın harcanmasından başka bir şey değildir. Popper'i de aynı noktada harekete geçiren bu kaygı, bütün insan çeşitliliklerinin veya bütün insan tecrübelerinin sayısız çoğullaşmalarının tek bir güzergahtaymış gibi değerlendirilmesi, değillerse anormal sayılmaları olmaktadır (Foucault, 1991). Gerçekten de bütün bir Marksist veya Hegelyen diyalektik tarihin bütün versiyonlarının ürettiği tarih şablonları, Avrupa-merkezli bir toplumsal gelişim modelinin bütün dünya için "ideal-model" sayılması, bu modeli izlememiş toplumlarınsa anormal sayılması mantığına oturmuştur. Max Weber gibi bir anlamacı *(verstehende)* sosyologun bile, kapitalizmin "neden Avrupa'nın dışında meydana gelmediği" yönündeki sorusuna yön vermiş olan bizzat bu mantık olmuştur. Marx ise, zaten Avrupa'da meydana gelmiş kapitalizmden geriye giderek kurduğu ve gelecekteki uzantılarını bu yolla tahmin ettiği, aslında geleceğe bir reçete olarak dikte ettiği şematik tarih modeliyle, Avrupa'nın dışında kalan bütün toplumları her düzeyde değerlendirmeyi mümkün kılan bir hiyerarşi de kurmuş oluyordu. Tarihe bir yön veya bütünlük isnad etmek kesinlikle toplumların mevcut durumlarıyla ilgili bir değerlendirmeyi de gerektirir. Tarihin global yönüne aykırı gittiği görülen toplumlar, tarihin dışında sayılır. Giderek bu toplumlar tarihin anayolunda seyreden toplumlar tarafından "yardım edilmesi", "anayola çekilmesi" gereken toplumlar olarak görülür. Uluslararası ilişkilerin sömürü esasına oturmasını sağlayan veya bu esası meşrulaştıran mantık da budur. Bu anlamıyla 18. yüzyılın bir ürünü olarak ortaya çıkan tarih mefhumu, Avrupa'yı merkeze oturtan ve geri kalan bölgelere karşı sömürgeci ilişkileri dolaylı veya dolaysızca örgütleyen bir dünyanın da çatısını kurmuş oluyordu. Eric Wolf'un deyimiyle Avrupa'da meydana gelen her şey tarihe konu olmayı hak ediyordu artık. Dünyanın geriye kalan bölgelerinde olan biten ne var idiyse, onların tarih ilmine konu olmasını gerektiren hiç bir ehemmiyetleri yoktu. Bunun daha basit ifadesi, sadece Avrupa'nın bir tarihinin varolduğu, dünyanın geri kalan halklarınınsa "tarihsiz" olduklarıydı (Wolf, 1982).

Başka halkların "tarihsiz" addedilmeleri, temelde tarihe bir yön ve bütünlük isnat edilmiş olmasından kaynaklanıyor dedik. Tarihe bir bütünlük veya

yön yüklemek ise, aslında insanın hiç bir çeşit bilgilenme imkânının altından kalkabileceği bir sorumluluk değildir. Çünkü tarihi bir bütün olarak kavramak, insan topluluklarının nereden gelip nereye gideceği noktasında bütüncül bir bakış, ölümlü, dolayısıyla da sınırlı ve fânî insanı aşan bir iştir. Şu âna kadar insan kaynaklı olarak tarihte görülmüş her bütüncül görüşün veya yönün, aslında tarihe yüklenmiş bir şablon olduğu ortaya çıkmıştır. İnsanın her şeyi avucunun altına alma, her şeye hükmetme ve her şeye sahip olma güdüsünün basit bir refleksi olarak işleyen bütünlük tasavvurları, insanın tarihe bakışına da büyük ölçüde yön verir. Burada tam da Nietzsche'yi izleyen Foucault'yu büyük endişelere sevkeden, insanın bedensel sonsuzluğunun tek bir bedene indirgenmesi tehlikesi başgösterir. "Bedenleri çoğaltmak"tan söz eden Foucault, tarihe büyük teoriler ve güzergâhlar eşliğinde bakmanın totaliter tehlikelerine karşı korunmanın yoluna işaret etmiş oluyor. Hiç bir tekil olayı, kendi özel şartlarından koparark büyük bir tarih anlatısının içerisinde harcamamak gerektiğini ısrarla vurgular.

Nietzsche'nin anladığı biçimiyle tarihsel anlam; "gerçek" tarih yazımını, geleneksel tarih yazımından ayırt eden tarihsel anlam, bu noktadan bakılarak kavranabilir. O, alışılagelmiş biçimiyle, olayın meydana çıkışı ile kesintisiz gereklilik arasında görülen ilişkiyi tersine çevirir. Tüm bir (teolojik ya da akılcı) tarih yazımı geleneği, tekil olayı, ideal bir süreklilik içinde belirsizleştirmek ister; teleolojik bir devinim ya da doğal bir zincirleme içinde. "Gerçek" tarih yazımı, olayı, bir kesit veren tekilliği içinde öne çıkartır. Olayla kastedilen, bir karar, bir özleşme, bir yönetim dönemi veya bir muharebe değil, bir güçler ilişkisinin tersine çevrilişi, bir erkin devrilişi, bir dilin işlev değiştirişi ve o âna kadarki konuşanların karşısında kullanılışıdır; bir zayıflama, bir egemenliğin maskeler içinde ortaya çıkışıdır. Tarih oyunu içindeki güçle, bir gayeye ya da bir mekaniğe değil, mücadelenin rastlantısallığına itaat ederler (Foucault, 1992: 155-156).

Ancak, burada bir uyarıda bulunmakta fayda vardır ki, tarihe büyük teoriler eşliğinde bakmamanın alternatifi tarihte neler olup bitiyorsa hiç bir seçicilikte bulunmadan, tombaladan çekip çıkararak tarih birikimine mal etmek demek değildir. Basit bir tarihyazımıyla, tarafsız, vakanüvis bir tarzda, geçmişle ilgili her çeşit belge ve anıyı biriktirip durmak ve bunlardan bir tarih çıkaracağını düşünmek mümkün değildir. Esasen hiç kimsenin böylesi bir tarihi başaramayacağını bilmek gerekiyor. Bir şeyler öğrenmek üzere geçmişe giden herkesin orada aradığı bir şeyler vardır. Kimse geçmişin karanlığına giderek el yordamıyla ne bulursa getiriyor değildir. O halde geçmişin karanlığına dalan herkesin orada aradığı bir şeyler vardır. Peki bu arayışı belirleyen şey nedir ve

ne olmalıdır? Büyük teoriler eşliğinde bakmayacaksak, dahası, bir vakanüvis gibi el yordamıyla ne bulursak da getirmeyeceksek, tarihi niçin yapacağız?

İşte bu noktadan itibaren tarihin gerçekten ne olduğu sorusu bütün ağırlığıyla kendini hissettirmeye başlar. Başladığı anda hemen peşinen söyleyelim ki, tarih bütün aksi zanlara veya iddialara rağmen hiç bir zaman geçmişin aydınlatılması sorunu olarak işlememiştir ve işlemez de. Tam aksine tarih insan varoluşunun önemli bir ânı olarak bugünün sorunu, hatta yarının sorunudur. Yarının sorunu olması, Martin Heidegger'in deyimiyle, "insanın varoluşunun hep geleceğe dönük bir varoluş olmasından"[1] ileri gelmektedir. O yüzden aslında her tarihyazımı çabası bir çeşit "yarınlar için tarihtir, geçmiş için değil." Dün veya bugün Osmanlı tarihine ilişkin her tasavvur, bu nedenle yarınlara ilişkin bir tasavvurdur. Açıkçası yarın için ne olmak istediğimizle, Osmanlı kavramına yüklediğimiz anlamın olmak istediğimize ne katmasını istediğimizle doğrudan ilgilidir.

Kaldı ki, geçmişin aydınlatılması, yukarıda andığımız sebeplerden ötürü, bilimsel prosedürlerle hiç bir zaman zaten mümkün değildir. Tarihin salt bu kesinlik imkansızlığından ötürü bir bilim olmadığı ve olamayacağı, her geçen gün daha dobra bir biçimde söylenmektedir. Tarih esas itibariyle bugünün bir sorunuysa, oturup Eski Yunan'ın nasıl olması gerektiğine karar vererek, bir Yunan tablosu çıkarıyoruzdur. Bu aşamadan sonra Eski Yunan'la ilgili bütün tarih araştırmalarımız bu tabloya paralel verileri mıknatıs gibi çekip bütünleştirir. Ortaçağ'ın karanlık bir çağ olduğuna dair bir önyargımız varsa, daha doğrusu, onsekizinci yüzyılda ortaya çıkmış dünya düzeniyle ilgili olumlu bir değerimiz varsa ve bunun sürmesini istiyorsak, bu düzenin kendini var edebilmek için ihtiyaç duyduğu ve ürettiği "karanlık Ortaçağ" şablonuna veya imgesine sımsıkı sarılacağız demektir. O zaman Carr'ın dediği gibi "zaten bu yargıyı pekiştirmek üzere bize seçilip gönderilmiş olan veriler" in dışındaki muhtemel verilere de gözümüz kapalı olacaktır.

Foucault'nun Nietzsche'nin izinden giderek klasik vakanüvis tarihçiliğine yönelttiği eleştiri, nesnelcilik saplantısına ve bunun gereksizliğine işaret etmekten başka bir şey değildir. O son kertede nesnel bir tarih çabasının, vakanüvislikten öteye gidemeyeceğini, bununsa kendi tarihsel konumu hakkındaki bir cehaletten başka bir şey olmadığının farkındadır. Çünkü gerçekten de

1 Ex-istence (varoluş) kavramının etimolojisine inen Heidegger, kelimenin bu zamansal boyutuna dayanır. İnsan ontolojik olarak hep öne doğru, hatta ölüme doğru bir varoluştur derken, zamansal olarak insanın hiçbir zaman geriye doğru yaşayamadığı basit gerçeğine dikkat çeker aslında. bkz. Heidegger, 1962.

kendi tarihsel konumundan etkilenmeyen hiç bir tarih yazımı yolu mümkün değildir. Vakânüvis bile olsa ve en güçlü dürüstlük standartlarına bile tâbî olsa, tarihçinin geçmişe giderek rastgele eline ne geçerse derleyip bunları tarih diye bellemesi işin tabiatına uygun değildir. Onun tarihteki herhangi bir olaya veya kesite değil de bu olay ve kesite yönelmesini gerektiren asgari bir seçiciliği vardır. Walter Benjamin'in kaydettiğine göre, "olayları, aralarında büyük ve küçük ayrımı gütmeksizin anlatan vakanüvis, bir kez olmuş hiç bir şeyin tarih açısından yitip gitmiş sayılamayacağı gerçeği doğrultusunda davranmış olur. Doğal olarak, ancak bütünüyle kurtuluşa erebilmiş bir insanlık geçmişine de bütünüyle sahip olabilir. Anlatılmak istenen, şudur: Ancak kurtuluşa ermiş bir insanlık için geçmişi, her ânıyla alıntılanabilir bir nitelik kazanmıştır. Yaşanmış ânlarından her biri, gündemdeki bir alıntıya dönüşmüştür —mahşer gününün gündeminde olan bir alıntı" (Benjamin, 1993: 34). Benjamin, vakanüvisin, tarihyazımının işlemekte olan en temel fiilî kuralını hatırlatmış oluyor: Ne zaman olursa olsun ve hangi dürüst sâikle hareket ediliyorsa edilsin, vakanüvisin gidip arayıp bulacağı ve seçeceği tarih kesitleri şimdiki gâliplerin tarihi olacaktır. Hâlihazır tarih de hep bir galipler tarihi olarak ortaya çıkmıştır. İnsanlar şu âna kadarki tarih istemlerinde hiç bir zaman mağlup olmuş toplumların veya insanların tarihine ilgi duymamışlardır. Tıpkı Benjamin'in dediği gibi: "... belli bir dönemin iktidar sahipleri, daha önceki bütün galiplerin mirasçılarıdırlar ... galip gelenle özdeşleşme, har zaman tüm iktidar sahiplerinin işine yaramaktadır ... Bugüne değin zafer kazanmış kim varsa, bugün iktidarda olanları bugün yere serilmiş olanların üstünden geçiren zafer alayıyla birlikte yürümektedir. Savaş ganimeti de, âdet olduğu üzere, bu zafer alayıyla birlikte taşınmaktadır. Bu ganimet, kültür varlıkları diye adlandırılmaktadır" (Benjamin, 1993: 36).

Şayet bundan sonra, tarihyazımının bu saplantılı ilgisi yönündeki bir rahatsızlıktan kaynaklanan, mağlup insanların da tarihine yönelik bir bilgi istemi oluşmuşsa da, bundan tarihin artık normal rayına oturmuş olduğu anlamı değil, olsa olsa yeni bir tarih isteminin ortaya çıkmış olacağı anlamı çıkar. Mağlup insanların tarihine duyulan istemin, galiplerin tarihinden daha fazla nesnel olmasını gerektiren bir ontolojik durum yoktur (Aktay, 1992; 1999b; Peker, 1993).

Buna rağmen tarihçiliğin her zaman güçlü bir "nesnelclik" baskısı altında olduğunu tekrar kaydetmek gerekiyor. Çoğu kişi iyi tarihçiliğin nesnel bir şekilde, hiç taraf tutmadan ve kendi tarihsel, siyasal veya ideolojik konumundan etkilenmeden yapılabildiği ölçüde mümkün olduğunu zannetmektedir. Fakat, yine belirttiğimiz gibi, bunun mümkün olmadığını bilmek veya söylemek, tarihe uzun soluklu teleolojilerin veya bütüncül şablonların yüklenmesini

haklılaştırmaz. Foucault'nun eleştirisinin arkasında bu paradoksu gidermeyi arayan bir öneri de vardır. Tarihyazımının yerine soykütüğü dediği bir rolü ikame eden Foucault'ya göre, gerçek tarihyazımının, herhangi bir bakış açısını içeren bir bilgi olmaktan korkması gerekmez:

Tarihçiler, içinden baktıkları yeri, bulundukları zaman kesitini, tuttukları tarafı ve tutkularının kaçınılmazlığını ele verebilecek her şeyi, mümkün olabildiği ölçüde bilgilerinden silip atmayı denerler. Nietzsche'nin anladığı biçimiyle tarihsel anlam, bakış açısını içerdiğini bilir ve kendi adaletsizliğinin sistemini yadsımaz. Belirli bir bakış açısından izler; değerlendirmeye evet ya da hayır demeye, zehrin tüm izlerini takip etmeye ve en iyi panzehiri bulmaya kararlıdır. Gözlemlenen şeyin karşısında ölçülü bir geri duruş yanılsaması yaratmak yerine, gözlemlerin kendi yasasını aramak ve her hareketi bu yasaya bağlamak yerine, nereden baktığını ve nereden baktığını bilir bu bakış (Foucault, 1992: 158).

Bu tarz bir tarih anlayışı bize ne kazandırır? Açıktır ki pratikte, ne Nietzsche ne de Foucault insanların kendi tarihsel konumlarından kaçınarak objektif tarih idealine biraz daha yakınlaşmalarını öneriyor değildir. Aksine, Nietzsche'nin insandaki iktidar istencini kutsaması göz önünde bulundurulduğunda, insan bedeninin her zaman kendisi için maddî iyiyi, konforu ve iktidarı talep etmesinin meşruluğu oranında, insanın kendi geçmişini de bu istence uydurmasından normal bir şey görülemez. Normal olmayan, insan bedeninin iktidar istencini tamamen yok edebileceği vehmini telkin eden ruhbanca bir nesnelcilik iddiasıdır. Objektif ve tarafsız tarihyazımı iddiasını Hristiyanımsı bir ikiyüzlülük olarak niteleyen Nietzsche'nin bu durum için geliştirdiği başka bir deyim "tarihin şehvetli hadımları"dır (Nietzsche, 1998: 147-148).[2] Zaten fiîlen iktidar istencinden sıyrılmak, bakış açısından kurtulabilmek ve bu haliyle tarihe gitmek mümkün değilken, dahası, mümkün olsa bile böyle bir tarihyazımı hiç bir işe yaramayacağı bir gerçek iken, bu iddiada ısrar etmek, olsa olsa utanılan iktidar talebini başka bir söylemle ikiyüzlü bir biçimde örtbas etmek anlamına gelir. Bu örtbas telaşı, hiç kuşku yoktur ki, ikiyüzlü bir tevazuuyla ertelenen iktidar talebinin başka bir düzeyde katlanarak gerçekleşmesiyle birlikte son bulacaktır.

2 Bu ifade Foucault'nun Nietzsche, Tarihyazımı ve Soykütüğü isimli makalesinde alıntılanan kısım (Cemal Ener tarafından yapılan çevirisinde) bu şekilde yer alirken, Ahmet İnam'ın Ahlâkın Soykütüğü Üzerine isimli kitabının çevirisinde, şu şekilde yer almaktadır: "Sonunda sonsuz onları koklayıncaya kadar, sonsuzu koklamak isteyen, doyumsuz tutkularıyla, tüm bu fingirdek tahtakuruları" (Nietzsche, 1998: 147-148).

Gerçekte ise, tarihyazımı tümüyle tarihsel bir yönelime tâbîdir. O yüzden tarih her ân —yazanların kişiliğine, toplumsal konumlarına, ideolojilerine, ilgi ve çıkarlarına uygun olarak— yeniden yazılmaktadır. Tekrarlamak gerekirse, tarih hiç bir zaman geçmişin aydınlatılması sorunu olmamıştır. O her zaman insanın ihtiyaç duyduğu bir boyutu olarak şekillenmektedir. Tarih bir bakıma insanın gölgesidir. İnsan nereye giderse onunla beraber gider. Bir bakıma, kurgusu caiz olacaksa, bir veri olarak bugün yaşamakta olan bir insanın konumu tespit edildiğinde ona uygun bir tarihin de bütün parametreleri ortaya çıkarılabilir. Tarihyazımı, bizzat tarih gibi insan varlığının önemli bir momentine tekâbül etmektedir. Bu moment kesinlikle geçmişte neler olup bitmiş olduğunun hiç bir nesnel manzarasını sağlayamaz. Ama bunu sağlayamaması, tarihin veya tarihyazımının hiç bir yararının olmadığı anlamına gelmez. Gerçi Foucault'nun —bir yandan tarihe yönler veya bütünlükler isnad etmenin muhtemel totaliter sonuçları konusunda bizi uyarırken, bir yandan da nesnel bir tarihin imkansızlığına işaret ederek— sözkonusu ettiği paradokstan çıkmak için bize önerdiği şey, sonuçta kendi tarihselliğimizin farkına varmaktan başka bir şey olmamaktadır. Zaten Foucault'nun, bütün felsefî girişimleri boyunca işaret ettiği hiç bir iktidar ilişkisinden mutlak bir kaçış yolu gösterememek gibi bir özelliği olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu konuda da bizi bu paradoksla başbaşa bırakıyor görünmesine şaşmamak gerekiyor. Muhtemelen o, ancak kendi kendimizi kandırmayacak bir şeffaflığı sağlayarak, daha komik durumlara düşmemenin mütevazı yollarında ilerlemeyi salık verir. Yoksa, diyelim ki, başkalarının objektif tarih iddiasına itiraz ederek, bu işin öyle değil de böyle yapılabileceğini göstermek gibi bir iddiası yoktur.

Amaca Özel Osmanlı Tarihi

Tarih bilimiyle ilgili artık harcıalem hâle gelmiş bütün bu sorunların Osmanlıyla münasebetine gelince... Yazının başında da dediğimiz gibi, Osmanlı'nın herhangi bir yanıyla ilgili bir konuşma, bizi tarihin bir çok sorunlarıyla başbaşa bırakır. Bu sorunlara özetle değinmiş olduk. Şimdi, bir bilim disiplini olarak tarihin bu sorunlarının Osmanlı'da hukuk sistemi ve siyasal meşruiyet hakkında yapılmakta olan tarihsel veya tarihsel sosyolojik incelemelerde nasıl ortaya çıktığını görelim. Aslında tarihle ilgili bu anlattıklarımızdan yola çıkarak, bir geçmiş zaman konusu olarak Osmanlı'yı konu edinen bir araştırmanın da büyük bir ihtimalle sorunu geçmişin, yani Osmanlı'nın aydınlatılması değil, bugünkü varoluş sorunlarıyla ilgili olacağını söyleyebiliriz. Öyle bir araştırma geçmişte karanlık kalmış ve hiç kimseyi doğrudan ilgilendirmeyen bir olayı gün yüzüne

çıkararak insanların iştahlı tüketimine sunmak olmayacak, olmamaktadır da. Bugün Osmanlı tarihinin şöyle veya böyle yazımından doğrudan etkilenecek toplumsal ve siyasal kimlik borsaları vardır. Osmanlı tarihinin kendine özgü borsasında Osmanlı tarihinde şu veya bu olay üzerinde arz ve talepler oluşmakta, bu arz ve talep dengesiyle oluşan endeksler kimin neyi araştıracağını belirlemektedir. Bu arz ve talebi belirleyen de, kimsenin meçhulü sayılmaz, günün siyasal arayışlarındaki hegemonik dalgalanmalardan başka bir şey değildir. II. Abdülhamid'in bir müstebit mi olduğu yoksa İmparatorluğu ayakta tutmaya çalışan siyasî bir dehâ mı olduğuyla ilgili sorun artık 19. yüzyılın sonuyla ilgili bir olay olmaktan çıkmış, günümüzde II. Abdülhamid'in bir sembolik sermaye olarak bu borsada kazanmış olduğu "ekonomik değer" le borsaya yapacağı etkiyle alâkalı bir şey haline gelmiştir. Tarih borsasında herkesin talebine uygun tarihî verilerin arz edildiği bol seçenekli bir ortam vardır. O yüzden, verdiğimiz örnek üzerinden gidecek olursak, II. Abdülhamid'le ilgili her iki yargıyı haklılaştıracak veya doğrulayacak veriler bulunabilir. Dahası, konjonktürel olarak tarihin belli bir dönemi veya figürü hakkında benimsenmiş bir görüş kısa bir süre sonra terk edilip bu sefer aksi yönde bir görüşü benimsetecek verilerin üretimine de geçilebilir. Tarih sahnesi buna elverişsiz değildir. Bunun böyle olması zorunlu olarak eski görüşün yanlışlığının anlaşılması ve daha doğrusuyla ikâme edilmesi anlamına da gelmez. Bu tamamen tarihin söz konusu şekline verilmiş kararın güncel kimliklenme süreci açısından işlevselliğinden kaynaklanıyor. O nedenle Foucault'nun dediği gibi, "tarih her an yeniden yazılır".[3] Daha basit bir ifadeyle günümüzde Osmanlı'yla ilgili her sorun, cevabı geçmişin bir olayının aydınlatılması yoluyla dolayımlanmış da olsa, kendimizi —hasımlarımız ve müttefiklerimizle birlikte— bugün nasıl gördüğümüzle alâkalı bir sorundur. Kendimizi nasıl gördüğümüz ise neyi yapmaya veya yapmamaya niyetli olduğumuzla doğrudan ilgilidir.

Merkeziyetçi Osmanlı

Tarihin günümüzün bir sorunu olduğu, ve bunun her zaman böyle olduğu birçok örnekle gösterilebilir. Burada özellikle Osmanlı'da hukuk kurumu ve meşruiyet sistemleri üzerine yapılmış bir çok sosyolojik tartışmaya referansla

3 Belki de bir farkla ki, her seferinde, veya her tarihyazımı girişiminde, tarihteki belli bir kesiti aydınlatma iddiasında bulunan tarihçi, "şimdiye kadar bilinenin aksine şu veya bu olayın gerçek yüzü" diyerek mevcut olgulara bir itirazla ortaya çıkar. Bu tarihyazımcısının hiç bir zaman vazgeçmediği bir üslûptur.

bunu göstermeye çalışacağız. Özellikle Osmanlı'da hukuk sisteminin mahiyetine ilişkin bütün araştırmalar, bir çok sosyolojik teorinin etkisi altında yapılmıştır. Bu teorilerin bir çoğunun oryantalist eğilimleri doğrudan temsil ettiği, bir çoğununsa konjonktürel siyasi veya entelektüel ilgilerce belirlendiği de bir gerçektir. Osmanlı siyasal sistemi ve bunun ekonomi ve hukukla ilişkisiyle ilgili tarihin yazımına ilişkin Huri İslâmoğlu-İnan'ın işaret ettiği iki önemli eğilimin kendi aralarındaki devir-teslim işlemine bakmak, bu noktada yeterince zihin açıcı ve örnekleyici olabilir. Eğilimlerden birincisi "1930'lar ve 1940'larda Keynesyen faşizan etkiler çerçevesinde yazılan devletçi Osmanlı tarihleri" (İslâmoğlu-İnan, 1993). Bu eğilimle beraber yapılan Osmanlı tarihi araştırmalarında ortaya çıkan "Osmanlı toplum yapısı" tablosu, alabildiğine merkeziyetçi, —devlet müdahelesi bir yana— her şeyin devlet tarafından belirlendiği, en ücrâ köşesine kadar mevhum "toplumsal yapı"sını götüren güçlü bir merkezî devleti yansıtan bir tablodur. Ömer Lütfi Barkan'ın başını çektiği bu Osmanlı toplumu yapısı tablosu, Osmanlı'da ekonomiye devlet müdahalelerinin olumlu etkilerinden söz ederken, bir yandan dönemin küresel düzeydeki popüler siyasî seçeneği olarak Keynesyen ve faşizan siyasî yapılara gönderme yaparken, kendi tarihinin anlılık-şanlılık şartını, Osmanlı'yı alabildiğine bu tabloya benzetmekle sağlayabileceği varsayımının etkisini açıkça hissettiriyordu.

Hakikaten Mussolini'nin İtalya'sı, Hitler'in Almanya'sı, hatta Amerika'nın bile henüz çoğulcu toplum mesajları vermeye başlamamış olduğu bir dönemde, Türkiye'nin modernleşme politikalarını belirleyen "çağdaş uygarlık seviyesine ulaşma" konseptinin ideal seviyeyi bu ülkelerin oluşturduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla merkeziyetçi ve faşizan siyaset modellerinin popüler bir rağbet gördüğü bir dönemde Osmanlıcılık düşüncesinin bile bunun belirlediği bir apolojizmin etkisi altında kalmış olması şaşırtıcı değildir. Bu apolojizm, bütün imparatorluk alanında türdeş bir yapı olarak sergilendiği varsayımıyla bir "Osmanlı toplum yapısını" tasavvur etmeye yönelmiştir. Sipahileriyle, Tımar ve Zeametiyle bu imparatorluğun her tarafında bir köylü, şehirli ve yönetici tipini stereotipleştiren bu tasavvur, Osmanlı tarihiyle ilgili çalışmalara sayısız spesifik katkılarda bulunmuştur. Aslında "Osmanlı Toplum Yapısı" başlığı altında ortaya konulan her türlü Osmanlı tablosunda bu stereotipleştirmenin izlerine rastlamak mümkündür. Oysa üç kıtaya yayılmış ve altı yüzyıl değişik coğrafyalarda değişik etkinlik düzeylerinde hükmetmiş olan Osmanlı'nın bütün bu dönemlerde aynı "yapısal" özellikleri sergilemiş olduğunu düşünmek bile zordur.

Sivil Toplumun Osmanlısı

İkinci bir tarih eğilimi ise, yine Osmanlı'ya bütün genişliğini ve geçmişini kapsayan bir "yapı" atfeden ve bütün Osmanlı araştırmalarını bu varsayımla temellendiren bir yaklaşımdır. Ancak bu sefer, bu yapı birincinin tam aksine alabildiğine adem-i merkeziyetçi özellikler sergileyen bir yapıdır. Bütün azınlıkları kendi içlerinde, kendi özerk hukuklarıyla, dinî inanç ve pratikleriyle başbaşa bırakan, onlara müdahale etmeyen; bu arada diğer dinlerle barış içinde bir arada yaşamalarını mümkün kılan bir toplumsal sözleşmeye oturan, güncel deyimle sivil toplumsal düzeyi yüksek (Çaha, 1994) bir Osmanlı tablosudur. Farklı etnik grupların bir arada ve barış içerisinde asırlarca yaşaması olgusuna odaklanan tarih araştırmaları, bundan bugün veya yarın için çoğulcu bir toplum tasarımı için uygun modeller geliştirebileceği beklentisiyle yüklü olmuşlardır. Aynı beklentiyle İslâm Peygamberinin (s) Medine'de Yahudi ve Hıristiyanlarla bir arada barış içerisinde yaşamanın bir yolu olarak geliştirdiği rivayet edilen Medine Vesikası'nın da yeniden okunduğunu ve günümüzde farklı etnik veya dinsel mensubiyetlere sahip grupların birbirleri üzerinde tahakküm kurmaksızın kendi hukuklarıyla yaşamaları için bunun modelleştirildiği görülmüştür (Bulaç, 1992a; 1992b). Esasen Peygamber'in hayatı, tam da günümüzün ihtiyaçlarına uygun olarak yeniden okunmakta ve bu ihtiyaçlar için gereken okumada, muhtemelen olaylar yeniden kurgulanmaktadır. Çünkü ne bu tür muhtemel bir sözleşmeyi gerçekleştirecek aktörler aynı aktörlerdir ne de böylesi bir sözleşmenin tahakkuku için benzer şartlar mevcuttur. Esasen Medine Vesikası, kurgulanmış olduğu biçimiyle, modern koşullarda mümkün görülen ve örnekleri de mevcut olan çokkültürlü bir çok toplumsal yapıların bir modelinden başka bir şey değildir. Bu model, en gelişmiş biçimiyle Batı'lı bir laiklik modeline olan özlemleri açığa vurmaktadır. Esasen Türkiye'de gerek demokrat çevrelerin gerekse de Refah Partisi çizgisinin 90'lı yıllardan itibaren ufuklarına bir şekilde girmiş olan bu laiklik tipi, Medine Vesikasıyla ilgili yeni tarih okumaları dolayımıyla meşrulaşmış ve benimsenmiş oluyordu.

Osmanlı'yla ilgili çoğulcu toplum, adem-i merkeziyetçi yapı ve sivil toplum tasavvurlarının da, zamanlamasına dikkat edildiğinde, Huricihan İslâmoğlu'nun da işaret ettiği gibi, tam da küresel bir siyasal söylem olarak 1950'lerde Amerikan çoğulcu toplum modelinin gelişmesiyle birlikte popülerleşmeye başladığı görülür. Ondan sonra Osmanlı'ya iyilik yapmak isteyen, kendini bir şekilde Osmanlı'nın vârisi veya taraftarı gören bütün tarih okumalarının, Osmanlı'yı bu siyasal ideale uygun olarak resmettiğini görebiliriz.

Osmanlı toplumunda farklı etnik grupların bir arada yaşamasını sağlayan "hoşgörü" öğesi sürekli vurgulanmakta ve Batı'nın kendi çıkarları doğrultusunda Osmanlı'ya soktuğu ulusalcılık söylemi sonucunda bu hoşgörünün kayboluşuna hayıflanılmaktadır. Bu yapılırken de, Batı ile karşılaşmadan önceki toplum bir ideal yapı olarak sunulmaktadır. Ne var ki, bu ideal yapı formülasyonunu belirleyen yine Batı'da özellikle 1950'li yıllarda ABD modeli çerçevesinde gelişen "çoğulcu" toplum yaklaşımlarıdır. Buradan çıkarak, savunmacı tarihsel yaklaşım Osmanlı'da 'çoğulcu toplumun" zaten varolduğunu öne sürmektedir (İslâmoğlu-İnan, 1993).

Bugün Osmanlı'nın kuruluşunun 700. yılı dolayısıyla Osmanlı tarihinin dikkat çekilen bütün yönleri, eğer bu çabalar bariz bir şekilde aksi bir amaçla yapılmıyorsa, genellikle bir sivil toplum idealine gönderme yapacak şekilde vurgulanmaktadır. Aksi amaçlı atıflara değinmenin sebebi de yine aynı bağlamda değerlendirilecek bir durumdur. Bugün Osmanlı, bir toplum, siyaset biçimi ve hayata genel anlamda bakış biçimi olarak yerine ikame edilmiş olan Cumhuriyet'e bir çeşit karşıt sembolik sermayenin bütün silahını, lügatçesini ve rekabet malzemesini sağlayacak bir alan olarak görülüyor. 700. yılın, aslında "mütemadiyen kutlanan", bununla birlikte geçen yıl büyük bir ihtişamla kutlanan Cumhuriyetin 75. yılının hemen akabinde denk gelmiş olması, Cumhuriyetin politik kârından âzamî düzeyde istifade edenlere karşı muhaliflerin bir çeşit "rövanş" beklentilerine servis verecek gibi görünüyor. Türkiye, en azından Tanzimat'tan bu yana millî kültürel hâsılasının hepsini genellikle iki büyük kesime rekabete konu olacak biçimde bir sembolik sermaye[4] olarak tevzî etmiştir. O yüzden Tanzimat'tan bu yana toplam sembolik sermaye üzerinde yürütülen "politik kâr" ve temellük yarışına sahne olmuştur ülke. Sözkonusu kâr'ın bazen diğerini dışlayacak biçimde diğerine terk edilmesi, bazen de her ikisinin sahiplenmesi şeklinde cereyan eder rekabet. Bu durum, kuşkusuz rekabete konu olan sembolün kâr düzeyiyle alâkalıdır. Bugün Osmanlı da, Cumhuriyet de tamamen karşılıklı dışlama esası üzerinde olmasa bile tarafların ağırlıklı olarak dışlama esası üzerine kurulu bir sembolik dağarcık sunarlar. Çünkü her ikisi de diğeri açısından tamamen gözden çıkarılamayacak kadar "kârlı" alanlar içermektedirler. Osmanlı'ya karşı olanlar Cumhuriyetçidirler. Ancak Osmanlılığın sağladığı kâr gözden öyle kolayca çıkarılamadığı için, bu eğilim saf bir Osmanlı-karşıtlığı şeklinde temayüz etmez.

4 Sembolik sermaye deyimini Pierre Bourdieu'nun Marksist ekonomi politiği kültürel alana uyarladığı biçimiyle, fakat burada biraz da değişik türevlerini geliştirerek bilincinde olarak kullanıyorum bkz. Bourdieu, 1990

Esasen Cumhuriyet döneminde teşvik gören tarih ve kimlik tezi, yaşanmış altı yüzyıllık koskoca bir tarihi atlayarak kendisine eski Anadolu uygarlıklarında bir köken arama eğilimine girmişse de, bu eğilim açık bir Osmanlı karşıtlığı şeklinde sergilenmemiştir. Osmanlı, tarihinin parlak sayfaları dolayısıyla Cumhuriyet'n kimlik(lendirme) harcına önemli bir katkıda bulunmuştur gene de. Dolayısıyla semboller üzerinden yürütülen rekabet çoğu kez üstü örtük bir biçimde yapılmaktadır. Zaten bir rekabetin semboller üzerinden yapılmasının en önemli sebeplerinden biri, rekabetin açık yapılmasından doğması muhtemel kâr kaybının önlenmesinden başka nedir ki? O yüzden Cumhuriyet'in demokratik söylem üzerinden yapılan eleştirilerinin sözkonusu sembolik alanlara paralel olarak, demokrasi versus cumhuriyet karşıtlığını da yedeğe almasına şaşmamak lazım. Osmanlıcılar demokrasiye sıkça gönderme yaptıklarından, onlara bir miktar da cumhuriyet karşıtlığı da düşer ilh. Karşıtlık veya bölünme böylece sürer, arada Osmanlı tarihi her ikisinin beklentilerine uygun olarak her dem yeniden yazılır. Ortaya çıkacak tarih ürününün hangi bilimsellik düzeyinde olacağı, veya isterseniz tekrar başa dönerek, tarihin bir bilim olarak icrâsının, bütün bu kavgalar arasında mümkün olup olmadığı üzerinde biraz daha kafa yoralım.

Hukuk, Kapitalizm ve Osmanlı Modernleşmesi

Modernleşmenin veya kapitalistleşmenin büyük bir hukuk devrimine eşlik ettiğinin düşünülmüş olmasının, hukukla ilgili kavramsallaştırma ve klişeleştirmelerin çok olmasının önemli bir sebebini teşkil etmiş olduğunu söyledik. Burada bu alandaki bütün çalışmaları kapsayan bir değerlendirme yapamayız tabii ki. Ancak bazen, sözkonusu klişeleştirmelerin, aynı paradigmadan türetilmiş olsa bile, bazen ne kadar çelişik durabildiklerini hatta birbirlerinin etkilerini nötrleştirebildiklerini örneklemenin bir yolu olarak hukuk ve gelişme arasında kurulan çeşitli bağlara dikkat çekmek istiyorum. Sözkonusu ilişki sosyolojinin büyük isimlerinden Max Weber'in kapitalizmin "Avrupalılığı" üzerine odaklandığı andan itibaren ona nispet etmeye yöneldiği özelliklerden biri olarak "özerk hukuk sistemi" nosyonunu geliştirmesiyle başlar. Hatırlanacağı üzere Weber, hukuku rasyonelleşmenin somut bir ürünü olarak ve kapitalizmi Avrupa'da mümkün kılmış olan bir kurum olarak düşünmüştür. Özerk bir hukuk sisteminin gelişimini rasyonelleşmenin göstergesi olarak Avrupa'da ve yalnızca Avrupa'da mümkün görmüş olan Weber, bunun niçin böyle olduğu sorusundan yola çıktığı andan itibaren Avrupa-dışı toplumlara bir eksiklik isnat etmenin değerlerle yönlendirilen yoluna girmiştir. Oryantalizm olarak

nitelenecek olan bu yolda daha önce Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu* veya *İran Mektupları*'nda, Hegel'in ve Marx'ın da, doğu despotizmi tiplemeleri başta olmak üzere, özünde Avrupalı olan bütün bir tarih felsefelerini bütün dünyaya bir ana mecra olarak farz etmeleriyle bir hayli mesafe kat etmiş olduklarını biliyoruz. Gerçekten de Avrupa'da tarihsel olarak yaşanmış bir çok spesifik tecrübenin birer sabit tarih durağı olarak düşünülmesi ve bu duraklardan geçmemiş olan toplumların tarihin güzergahından, dolayısıyla tarihin kendisinden uzak görülmeleri, artık tüm dünyaya mal olmuş ama aslında sadece Avrupalı olan bir tarihin özcü hegemonyasını yansıtmaktadır.

Bu Avrupa-merkezli tarihe Max Weber'in sorduğu soru ve bu sorunun önemli bir ivme kazandırmış olduğunu söyleyebiliyoruz. Weber'in katkısı, kapitalizmin ortaya çıkışını açıklamaya çalışırken, Avrupa'nın negatif bir resmini Avrupa-dışı toplumlara isnat ederek bir "öteki-toplumlar" tiplemesine ulaşmaya çalışmasında yatar. Kapitalizmin ortaya çıkabilmesi için bir burjuva sınıfı, para ekonomisi, özerk şehirler, özgür emek pazarı ve rasyonel bir hukukun gerekliliği üzerinde duran Weber, bunların hiçbirinin Avrupa-dışı toplumlarda mevcut olmadığından dolayı, kapitalizmin Avrupa'dan başka bir yerde ortaya çıkamadığını söyler. Özelde ise Weber, bütün bu unsurların, "İslâm siyasî kurumlarının patrimonyal doğası tarafından engellendiğini düşünür" (Turner, 1997: 20). Weber'in kapitalizmin dinamikleri üzerine sosyolojisi o yüzden bir yanıyla da Avrupa'ya bir negatif üretme çabasıyla paralel giderken, tüm toplumsal negatif üretme çabaları gibi büyük oranda klişeci ve indirgemeci bir yaklaşım benimsemek zorunda kalmıştır. Onun Avrupa toplumlarına —başka toplumlara bir fark belirtmek üzere— isnad ettiği bir çok özellik, kurum veya insan tipi ya Avrupa'da o kadar yaygın ve belirgin değildir veya İslâm toplumlarında o kadar nâmevcut değildir. Doğu ile Batı arasındaki çeşitli karşılaştırmaların temelinde yatan özcülüğe karşı çıkan Suraiya Faroqhi'nin de vurguladığı gibi onların "...yollarının oldukça geç bir tarihte ayrıldığını; bu kopuşta tarihsel rastlantıların çok önemli rol oynadığını; aynı zamanda, her iki sosyo-ekonomik oluşumun önemli ekonomik, sosyal ve kültürel çelişkiler barındırdığı" (Faroqhi, 1993: 62) ayrı bir gerçektir. Örneğin 16. yüzyıldan sonra Osmanlı İmparatorluğu'na genellikle atfedilmeye çokça alıştığımız durağanlık ve gerileme süreçlerinin benzerlerine gelişme ve kalkınma döneminin Avrupa toplumlarında çok sıkça rastlanabilir.

Weber, rasyonel bir hukuk sisteminin gelişiminin, kapitalizim için hayati önemde olduğunu vurgularken, diğer yandan Osmanlı ve İslâm toplumlarındaki patrimonyal otorite ve meşruiyet sisteminin, böyle bir hukuk sisteminin gelişimine mâni olmuş olduğunu çok rahat iddia edebilmiştir. Bunu yaparken,

açıkçası, çok basit bir klişeleştirme yoluna başvurmuştur ve bütün bir Osmanlı hukuk sistemini "kadı-adaleti" dediği bir tiplemeye yapıştırmış olduğu bir sürü karikatürize hukuk davranışlarıyla karakterize etmeye çalışmıştır. Bu tipleme, bir bütün olarak Avrupa'da gelişmiş olduğundan söz ettiği "rasyonel, özerk, eşitlikçi, şahsî ilişkilerden etkilenmeyen, objektif olarak işleyen ve kurumsallaşmış" hukuk sisteminin tam karşıtı olarak işler. Yani tüm bu özelliklerin karşıtı olarak "irrasyonel, bağımlı, alabildiğine şahsî subjektif ve keyfî olarak işleyen, dağınık" bir hukuk sistemi. Bir tipleme olarak kadı-adaleti bütün bir hukuk pratiğini, konumu gereği, Sultan'a veya hiyerarşik olarak sonuçta Sultan'a ulaşan siyasî ilişkilere bağımlı olan kadı'nın insafına indirger. Yani ortada kadıların kendilerini mukayyet hissettikleri, objektif olarak orada duran ve adamına göre farklı bir şey söylemeyen bir hukuk metni yoktur. Onun yerine Sultan'a bağımlı bile olsa alabildiğine inisiyatif sahibi, verdiği kararlarda şahsî durumundan alabildiğine etkilenebilen bir kadı'nın keyfîliği sözkonusudur (Weber, 1968: 657).

Aslında Weber'in Osmanlı-İslâm hukuku üzerine çalışması aynı zamanda kutsal hukuk'un esnemeyen sert tabiatına da vurgularla doludur. Bu vurgular ayrı bir klişe yaratacak yoğunluktadır ve Weber, bu iki klişe arasında İslâm hukukunun bir çeşit cendere içinde kaldığını düşünüyor:

Kutsal hukuk en iyi şekliyle fakihlerin "spekülatif çabalarının ürünü" olarak anlaşılabilir. Bu uzmanlar Kur'an ve Hadis'in ahlâkî öğretisini bir araya getirip kendi bağımsız yargılarını (ictihad) işleterek hukukun ilkelerini formülleştiriyorlardı ... Weber ... kutsal hukuku bir "özel olarak hukukçuların hukuku" şeklinde isimlendirdi. Hukukun ayrıntıları hukukçular tarafından işlenirken, aynı zamanda Şeriat'ın sabit ve mükemmel olduğu düşünülüyordu ve kanun çıkarma sona ermiş bulunuyordu (Turner, 1997: 196).

İslâm hukukunun bu esnemeyen tabiatının, onun kutsallığından ileri geldiği düşünülüyor. Hukuk, referansları ve menşei itibariyle kutsallaştıkça, bir çeşit dokunulmazlık kazanıyor, bu da ona bütün esneme kabiliyetini kaybettiriyor. Bu, kutsallık ile hukuk arasında kurulan basit bir denklem, ancak aynı ölçüde de gerçekten de ampirik uygunluğu açısından ciddi zaafları olan bir denklemdir. Bu denklemin zorunlu açılımı, kutsallaştırılmış ve dokunulmazlık kazanmış bir hukuk kodunun, gerçekliğin her zaman daha baskın çıkan gelişimi karşısında, kutsal yerinde bir çeşit kültleşme sürecine girdiği ve hayatla bağının koparılması için bunun bir mazeret teşkil ettiğidir. Daha basit bir ifadeyle, hukuk kodu kutsaldır, ancak acımasız şartların gereği olarak uygulanamamaktadır. Geriye ya bu paradoksu kabullenerek yaşamak kalır veya bazen daha ilginç bir meşrulaştırma yolu olarak şer'i addedilen hilelere başvurmak

kalıyor. Bu yol müftü inisiyatifinin önünde alabildiğine geniş ve keyfî uygulamaların hakim olduğu bir alan açar. Hukuk kodu karşısında yorum inisiyatifi bu ölçüde fazlalaşmış olan kadı veya müftünün kendisine başvuran hatırı sayılır bir zenginin veya üst tabakadan herhangi bir insanın ihtiyacına uygun olarak bulamayacağı bir fetva neredeyse yoktur ilh.

Peki durum gerçekten de böyle mi olmuştur? Açıkçası, yukarıdan beri izlemiş olduğumuz tarih felsefesinin gereği olarak, tarihsel gerçeğin öyle değil de başka türlü olmuş olduğunu, tarihsel yollarla göstermenin önünü bir bakıma kapatmış olduğumuzun farkındayım. Ancak, bu tarihsel tablonun gerek Weber'in analizlerinde, gerekse de onun açtığı yoldan giden bir çok araştırmada bu şekilde teşekkül etmiş olmasının açıklanabilir sebepleri olduğunu söyleyebiliriz. Söyleyebileceğimiz çok önemli başka bir şey de, farklı yaklaşımların birbirlerini nasıl nötrleştirebildiğini de örneklemek üzere, İslâm hukukunun keyfîliğe hiç bir şekilde müsaade etmeyen bir niteliğinin de aynı ölçüde modernleşme veya gelişmeye ket vurucu olduğuna dikkat çekilebiliyor olduğudur. Örneğin Fas'lı düşünür Câbirî, Şafiî'nin hiç bir şeyi dışarıda bırakmayacak şekilde kuşatıcı, kapsayıcı, tüketici ve nesnel bir hukuk sistemini tedvin edişinin —Descartes'ın Avrupa düşüncesinde yarattığı devrimin bir prototipi sayılabilecek kadar başarılı olmakla birlikte— metin-merkezci nesnelciliği yüzünden İslâm toplumlarının modernleşme veya gelişme süreçlerine bir ket vurmuş olduğunu söyler. Çünkü, kendi çağı için ne kadar kapsayıcı ve tüketici görünürse görünsün, hiç bir hukuk kodunun toplumun her ihtimale açık gelişme eğilimlerini ebediyen karşılayamayacaktır (Câbirî, 1997). Muhammed Arkoun (1991), Hasan Hanefi (1988) ve Nasr Hamid Ebu Zeyd (1990; 1992) gibi son dönem İslâm modernistlerinin klasik İslâm hukukuna sözmerkezcilik isnad ederek yönelttikleri eleştirilerin altında bir yandan sözkonusu Weberci varsayım bulunmaktadır; yani gelişme ile hukuk sistemleri arasında, hatta daha genel olarak Protestan ahlâkı ile kapitalizmin gelişmesi arasında Weber'in kurduğu olumlu ilişki onaylanmaktadır.[5] Ancak diğer yandan da bu

5 Oysa Protestan ahlâkı ile kapitalizm arasında Weber'in önayak olduğu bir yolla kurulan ve sosyolojik bir uylaşımın konusu olmuş olan ilişki, zannedildiği kadar sorunsuz bir ilişki değildir. Hatta ne Batı dünyasının gelişiminde Protestan ahlâkı bu kadar belirleyici olmuştur ne de, dolayısıyla, onun yokluğu veya İslâm dininin Protestanlıkla benzemezliği, İslâm dünyasının gelişmesini engellemiş sayılabilir. Aslında genel olarak düşünce yapıları ile belli gelişme eğilimleri arasında kurulan her çeşit sosyolojik ilişki gibi bu ilişki de son derece kurgusaldır. Ünlü antropolog ve aslında iyi bir Avrupacı olan Ernest Gellner bile, şayet Osmanlı orduları Viyana'nın ötesine geçebilmiş olsalar veya Osmanlı bugünkü sınırlarına

Weberci varsayımın, aslında idealize ettiği nesnel hukuk ihtimali zaten peşinen sözmerkezcilik eleştirisine tabî tutulmaktadır. Bu yüzden, modernleşme ve hukuk arasında kurulan ilişkilerde, hukukun keyfîlik ile sözmerkezcilik arasında nerede durması gerektiğine dair, modernleşmeci yaklaşımlarda bile hiç bir zaman bir söz birliği ve netliğin oluşmamış olduğu dikkat çekicidir.

Aslında gerek Weber'in İslâm ve Osmanlı hukukunu karakterize etmek üzere başvurduğu kadı-adaleti tiplemesi, gerekse İslâm modernistlerinin sözmerkezcilik eleştirilerine konu edinirken tiplemesini yaptıkları hukuk sisteminin diğer bir sorunu da, koskoca Osmanlı dünyasının hepsinde yekpâre bir uygulamanın, bütün bir altı yüzyıllık tarih boyunca geçerli olmuş olduğu yönünde bir galat'a yaygın bir şöhret kazandırmalarıdır. Faroqhi'nin daha önce değindiğimiz makalesi "Yeniçağ'ın gerek Osmanlı ve gerekse Avrupa tarihinin, kendi içinde yekpare (monolitik) bütünlükler oluşturmadığını" ortaya koyuyordu (Faroqhi, 1993: 62).

Gerçekten de altı yüzyıl boyunca, sadece hukuk alanında değil, diğer pek çok alanda bütün bir Osmanlı coğrafyasında yekpâre bir toplum yapısının hakim olduğu düşüncesi, bir galat-ı meşhurdan ibarettir. Gerçekte ise, altı yüzyıl boyunca zamana yayılan bir çok değişim ve dalgalanma sözkonusuyken, Osmanlı coğrafyasının değişik yerlerinde değişik uygulamaların varolmuş olduğu olgusal olarak basit bir tarihyazımı çabasıyla bile tespit edilebilir. Nitekim, Osmanlı devletinin merkezinde örgütlenmiş olan hukuk uleması ile, örneğin Suriye veya Mısır ulemâsı arasında, her biri ayrıca Osmanlı devletine bağlı olmakla birlikte bariz farklar olmuştur. Suriye ulemâsı ile Osmanlı ulemâsı üzerine yaptığı karşılaştırmalı çalışmasında, Abdül-karim Rafeq, Suriye Ulemâsının İstanbul ulemâsından çok farklı özellikler sergilediğini ortaya koyuyor. Bu farkların ayrıntılarına girmeksizin, buna sadece Osmanlı topraklarında uygulanan hukuk pratiğinin yekpâre olmadığını gösteren bir örnek olarak değinebiliriz. Ancak ilaveten, Rafeq, Osmanlı'nın Suriye'den "Rum beldesi" olarak göründüğü ve Suriye Ulemasının Osmanlı Sultan'ına çok zor "bizim sul-

çekilmemiş olsaydı, yine büyük bir ihtimalle Osmanlılığın hakim olacağı Avrupa'da doğacak olan kapitalizmin gelişimiyle İslâm'ın herhangi bir eğilimi (örneğin Haricî etiği) arasındaki ilişkiyi sosyolojik teorilerimize konu edinmek zorunda kalacak olduğumuza dikkat çekiyor. Bununla Gellner, kapitalizmin veya modernleşmenin dünyanın genel gidişatı içerisinde zaten mukadder olduğunu, Weber'in yaptığınınsa olmuş bitmiş bir hadiseye retrospektif bir okuma yapmaktan başka bir şey olmadığını telkin etmiş oluyor. Kapitalizmin gelişimiyle belli düşünce yapıları arasında kurulagelmiş sosyolojik ilişkilerin genel bir değerlendirmesi için bkz. Gellner, 1981; Aktay, 1999a; 1999b.

tan" dediklerini kaydediyor. "Sultanımız" deyimi ise her ne kadar daha önce yine Arap olmayan Memlûklular için kullanılmışsa bile, Osmanlılara nispeten Memlûklulann, hilafeti Arap sınırlarının dışına çıkarmamış oldukları için Osmanlı'ya nazaran daha fazla kabul gördüğü bile söylenebilir (Rafeq, 1994: 28). Osmanlı'nın Hanefi olan uleması Suriye ve Mısır'a dönük bazı uygulamalarda, örneğin evlilikle ilgili uygulamalarda, bazı vergilendirmelere karar verdiğinde, Şafiî olan bu yörelerin ulemalarıyla ciddi bir gerilim bile yaşanmıştır (age: 10-12). Kuşkusuz sadece bu fark değildir sözkonusu edilebilecek. Sözkonusu çalışma, bir hukuk pratiğinin Osmanlı'da yöreden yöreye nasıl farklılaşabildiğinin zengin örnekleriyle doludur. Zaten imparatorluk sınırlarında yaşayan gayr-ı müslimlere özellikle medenî hukuk ve miras konularında tanınan özerklik, çok-hukuklu bir toplum görüntüsü vermekteyken, bir de İslâm içi mezheplerin dikkate alınmasıyla hukukta bir merkezîlikten ziyade, ilk etapta dağınıklık gibi görünen bir durum sözkonusu olmuştur. Kuşkusuz bunu söylemek, Osmanlı'nın toplum veya hukuk yapısına ne olumlu ne de olumsuz bir değer atfetmek anlamına gelmelidir. Aslında Osmanlı, bir ulus-devletleşme sürecine girmediği sürece, bu durumun ciddi bir sorun yaratmasını gerektirecek bir şey de sözkonusu değildi. Aksine, çokhukukluluğun kaynaklandığı bir değer veya tavır olarak tolerans (kesinlikle hoşgörüden farklı bir şey olarak), bir ulvî değer olarak addedilmeden önce, bir imparatorluk refleksi olarak daha kolay anlaşılabilecek bir şeydir. Her ne kadar bunun İslâm hukuk teorisindeki referansları çok sağlam ise de, bunun Osmanlı tarafından benimsenmesi, İslâmî referanslara salt bir bağlılık olmadan önce herhangi bir imparatorluğun konvansiyonel bir refleksi olarak ayırt edilebilir. Nitekim, Osmanlı bu sistemin mucidi ve ilk başlatıcısı olmamış, miras aldığı topraklarda bu sistemi büyük ölçüde hazır bulmuş, belki biraz da İslâmî bir meşruiyet esasında daha da güçlendirmiştir denilebilir.

Bu arada hukuk ve modernleşme arasında kurulan ilişkilerde Batı'ya isnat edilen rasyonel hukukun, modernleşmenin oluşumunda ne kadar belirleyici olmuş olduğunu yeniden sormak gerektiği kanaatindeyiz. Karşılaştırma genellikle Avrupa'daki hukuk sisteminin lehine işletiliyorsa da; Avrupa'nın bütün bir hukuk sisteminin yekpâre addedilmesi gözden kaçmıyor. Oysa Osmanlı ne zamansal ne de coğrafî olarak yekpâre olmadığı gibi, Avrupa geçen yüzyılın sonlarına kadar belki daha da dağınık bir manzara arz ediyordu. Dahası, rasyonellik ve objektiflik imkanından, bu özelliği dolayısıyla da kapitalizmin oluşumuna doğrudan katkıda bulunmuş olduğundan sıkça söz edilen Avrupalı hukuk sisteminin en azından yirminci yüzyılın başlarına kadar, zayıf ve yoksul kitlelere kolay servis verecek durumda olmadığı, mahkeme

prosedürlerine ve bunların gerektirdiği masraflara ancak gücü iyi yeten zengin ve varlıklı insanların bu servisi alabildikleri de ayrı bir gerçektir. Hakkını savunabilmek için iyi bir avukat tutabilmek, dava sürecinin gerektirdiği ayrıntılı kırtasiyeciliğin gerektirdiği masraflara, hatta bürokratik prosedürel bilgilere tâkat getirebilmek vs. hep önemli olmuştur. Bu da Avrupalı hukuk sistemine atfedilen özerklik, bağımsızlık, objektiflik ve sair özelliklerin, ancak Doğu'lu toplumların hukuk sistemine atfedilmiş olan yokluklarla bir arada düşünüldüğünde anlamlı olabildiğini gösterir.

Weber'in idealinde bir çeşit "boşluk kabul etmeyen kanun sistemi" (Weber, 1968: 814), rasyonel kapitalizmin gelişebilmesi açısından bir önkoşul olarak hep vardır. Ancak böyle bir sistem, varlığı bir ihtimal olarak bile farz edildiğinde, yine modernleşme teorisyenlerinin pek çoğunca, bizzat kendisi modernleşmeyi veya genel olarak değişime intibakı engellediği yönünde sıkça eleştiriye konu olabilmiştir. Üstüne üstlük, kutsallık boyutu sıkça vurgulanan ve alabildiğine kurumsallaşmış olan hukuk sistemi, içerdiği ictihad veya hermenotik sanatının işlerliği sayesinde değişen olaylara uygun cevaplar verme yönünde sanılandan çok daha duyarlıdır. Kaldı ki, yine Weber'in zaman zaman kabul ettiği gibi, Avrupa'nın pek çok yerindeki kapitalist gelişme büyük oranda hukuk sisteminin bırakın uygunluğu sayesinde olmayı, aksine ona rağmen kazandığı bile söylenebilir. Weber'in verdiği örnek İngiliz hukuk sistemidir. Bu sistem ampirik eğilimli olup yargılama usulü hayli karmaşık ve pahalıdır; ancak burjuva sınıflarının çıkarları doğrultusunda ayakta durabilmiştir: "...belli başlı mahkemelerin hepsinin Londra'da yönetilmesinden ve hukukî yargılama usullerinin fiyatlarının çok yüksek olmasından dolayı, ekonomik güçten yoksun olan şahıslar hukuk hizmetlerinden mahrum bırakılıyordu. Bu yüzden kapitalistlerin gereksinimleri *kadı*-adaletini de içeren diğer yollarla karşılanabiliyorsa, rasyonel hukukun, kapitalizmin zorunlu bir önkoşulu olmadığı görülür" (Turner, 1997: 212).

Aslında güçlü burjuva grupları için hukuk sisteminin nasıl olduğu çok da önemli değildir, çünkü hukuk zaten onların emrindedir ve istedikleri zaman hukuku temellük edebiliyorlar. Turner'ın kaydettiği gibi "ekonomik olarak güçlü olan gruplar, rasyonel olmayan hukuk kurallarına rağmen başarılı bir şekilde çalışabildiklerini gördü(ler). Bu tür gruplar hukuku ya değiştireceklerdi veya görmezden geleceklerdi" (aynı yer). Bu noktada Weber'in kapitalizmin gelişimi esnasında Avrupalı hukuka atfettiği yüksek rasyonellik ve özerklik Hegelyen çağrışımlara sahipken, yine Weber'in kaydettiği yukarıdaki örnekler Marx'ın Hegel'in hukuk felsefesine yaptığı eleştiriye uygun delilleri sunmuş olur. Açıkçası Marx zaten hukukun, Avrupalı modern haliyle bile, egemen

sınıfların istedikleri gibi eğip büktükleri bir üstyapı kurumundan ibaret olduğunu söylemişti.

Dolayısıyla, aslında bir hukukçu olan Weber'in verdiği zengin örnekler arasından bile, hukuk sistemleriyle gelişme eğilimleri arasında zorunlu bir ilişkinin kurulamayacağı rahatlıkla gösterilebilir. Görünen kadarıyla Osmanlı toplumunda hukuk sistemini kadı-adaletinin keyfiliğiyle karakterize eden tarih çalışmaları da yenilmiş bir ülkenin ardından, veya artık telâfîsi gayr-ı kâbil bir yenilginin yol açtığı tarih algısına dayanıyorlar. Diğer yandan, Weber'in veya genel olarak oryantalistlerin bakışaçılarında, kendi milletleri tarafından yenilmiş bir milletin tarihsel izlerini bulmakla, Osmanlı'da hukuk veya sair kurumsal sistemlerin durumu hakkında apolojist bir konuma düşme tehlikesi de vardır. Oysa Osmanlı toplumunda, özellikle son iki yüzyılda hukuk sisteminin sorunsuz, alabildiğine ideal biçimiyle işlediğini söylemek de mümkün değildir. Batılılaşmanın ilk dalgalarının kıyıya vurmaya yüz tuttuğu dönemlerde veya Batı'nın küresel üstünlüğünün kendini ilk hissettirmeye başladığı ânlardan itibaren, Osmanlı devletinin bir çok kurumu gibi hukuk sisteminin de bir fark oluşturduğu hissedilmeye başlanmıştır. Geri kalmışlık duygusunun ilk hissedildiği anlardan itibaren, hukuk sistemi de hemen gözaltına alınmaya başlanmıştır, çünkü bu hissi veren yoğun temaslar, yakınlaşmalar, ilişkiler ve Batılılaşma denilen hegemonik sürecin bizzat kendisiydi. İlişki ve temas, ister ekonomik ister siyasî düzeyde olsun, her zaman bir çeşit hukuk üretir. Bu hukuk ise, kuşkusuz, Osmanlı ile Avrupalı toplumlar arasında kendini her ihtilafta hissettiren bir "fark" oluşturmaya namzetti. Batı'nın hegemonik konumuna karşı direnci kırıldıkça, Osmanlı'nın entelijansiyası veya bürokratları yavaş yavaş bir çeşit "ötekilik" konumunu içselleştirerek, kendilerine batılı bir bakış açısından bakmaya da zaten yavaş yavaş alışmış oluyorlardı. Bu ortamda, hukukun farklı mezheplerden dolayı oluşan farklı uygulamaları, daha önce hiç bir sorun oluşturmadığı halde, artık bir "kusur" gibi görülmeye başlanmıştı. Şimdi bizzat böyle bir uygulamanın, Osmanlı'nın sivil toplumcu doğasını göstermenin bir yolu olarak görüldüğüne bakmamak gerekiyor; bu dönemde bu durum aynı zamanda Osmanlı hukuk sisteminin dağınıklığının ve belirsizliğinin bir işareti olarak alınmaya başlanmıştır bile. Öyle ki, Ahmed Cevdet Paşa tarafından *Mecelle*'nin tedvîn edilmeye başlanması, Osmanlı'da hukukun mezheplerin yapısından kaynaklanan dağınıklığının yarattığı belirsizlik sorunlarına karşı, dört başı mamur ve herkesi bağlayan bir hukuk metnini ortaya koyma düşüncesinin yoğun olarak işlenişinin oluşturduğu baskı altında mümkün olmuştur. Mecelle'nin görünürdeki önemli gerekçesi'nin Max Weber'in Osmanlı hukuk sistemi hakkındaki gözlemlerini de haklı çıkaracak

mülâhazalarla dolu olduğu görülüyor. Amaç, Osmanlı topraklarında, bir yandan meşruluğu kabul edilmiş dört mezhebin (gerçi İmparatorluğun merkezinde sadece iki mezhep —Hanefî ve Şafiî— sözkonusu olsa da) ictihadlarından türetilen sayısız günlük hukuk meselesinin çözümünden müteşekkil külliyatın mevcut hacminin aşırı derecede artmış olması; aynı konudaki bir hukuk işlemi karşısında birbirinden son derece farklı sonuçların çıkarılmasına imkan tanıyan belirsizliğinin giderilmesiydi. *Mecelle*'nin hazırlanışı, o yüzden, bir bakıma, Tanzimat'la birlikte başlayan merkezîleşme veya hatta ulus-devletleşme sürecinin söylemsel düzeydeki galebesini temsil eden önemli bir sonuç olmuştur. Gerçi "İctihad ictihadı nakzetmez" diyerek her hukuk mezhebinin ictihadına dayalı uygulamalara bir çeşit özerklik tanımış olan Cevdet Paşa'nın eliyle yürütülen bu faaliyetin, yine de Osmanlı hukuk sisteminin en önemli yönünü, yani farklı inançların kendilerine özgü hukuk pratiklerine tanınan özerkliği korumayı ve sürdürmeyi gözetmeyi ihmal etmediğini söyleyebiliriz. Hatta *Mecelle*'nin merkezîleşme veya tanzim çabalarına katkısı, bu farklara dayalı hukuku da bir merkeziyetçi düzene oturtmayı arayışında yatar. Bu vesileyle, Osmanlı hukukunun tedvin edilmemiş yapısına, yine Weberci bakış açısından yöneltilen eleştiride, kadı-adaletinin çağrıştırdığı keyfî uygulamaların, Osmanlı hukuk sisteminin tedvin edilmemiş (codification) durumuna bağlandığı anlaşılıyor. Buna göre hukukun tedvîninin keyfî uygulamaları engelleyebileceği ve zorunlu olarak nesnel ve rasyonel bir hukuka götüreceği, bunun da hukukta bir ilerlemeyi temsil edeceği varsayılıyor. Oysa İlber Ortaylı'nın çok yerinde ifadesiyle "hukukun kodifikasyonu, tedvîni, bir ilerleme değildir, bu yanlış bir görüştür; çünkü Roma hukuku da, esasında tedvîn edilmiş, kodifiye bir hukuk değildir" (Ortaylı, 1997: 382). Ortaylı, ilk kodifikasonun Justinyen'le ve ondan sonra başladığına dikkat çekerek hukukun, tedvîn edilmekle ilerleyen bir düşünce tarzı veya bir eser verme biçimi olmadığına dikkat çekiyor:

Pekâlâ, eski Roma'nın büyük prektorları, büyük hukukçuları, aslında, bugünkülerden daha geri değildir ... II. Cihan Harbi evveli Avusturyalı Prof. Kenzel'i çağırsanız, bir dörtlü imparator devrinden Triboniyanus'u çağırsanız, önlerine bir anonim şirket problemi atsanız, muhtemelen Triboniyanus daha iyi çözer. Hukuk mantığının böyle fizikçilik gibi, tabiplik gibi zamanla gelişen, geride kalanı küçük gören bir yapısı yoktur (Ortaylı, 1997: 382).

Mecelle'nin, *Gülhane Hattı Hümayun* sürecinden geçmiş bir ülkede, bütün hukuku yeniden dinî bir çatı altında derlemenin de bir çabası olduğu anlaşılıyor. *Gülhane Hattı Hümayun*'un anlamı da, Müslümanların hukuk karşısındaki konumunu, diğer bütün azınlıklara tanınan haklar mesabesine indirgeme ve —miras, evlilik ve din ve aile gibi şahsî hukuklarında serbest bıraksa da— bü-

tün dinleri veya mezhepleri hukuk karşısında eşitleme, bir bakıma genel hukuku laikleştirme sürecinde atılmış bir adım olmasında yatıyordu (bkz. Karal, 1964; İnalcık, 1964: 353). *Mecelle* ise, Tanzimat'tan itibaren uygulanmaya başlanmış olan bu süreci tekrar Müslüman bir siyasî öznenin inisiyatifine almayı; hukukun bazı teknik alanlarının kaynağı dindışı unsurlar olabilse de buna ancak İslâmî bir değerle meşrulaşma imkanı tanıyan bir anlayışı temsil ediyordu.

Osmanlı hukuku üzerine yapılan araştırmalar, büyük ölçüde Marx ve Engels kadar Weber'in de benimsemiş göründüğü "oryantal despotizm" veya "patrimonyal hakimiyet" kavramları eşliğinde düşünülmüştür. Özellikle Weber'in Osmanlı toplumu incelemeleri, hukuk ve meşruiyet sistemini inceleyen araştırmalar bu iki varsayım tarafından belirlenmiştir. Kadı-adaletinin bir özelliği keyfîlik ise, diğer önemli yönü de Sultan'a olan bağımlılığıydı. Kadı'nın maişet açısından Sultan'a bağımlılığı, Osmanlı hukukunun keyfî uygulamalara çok açık kaldığı, dahası, sivil toplumun gelişme imkanlarına güçlü bir ket vurduğu yönünde değerlendirmelere konu olmuştur. Böyle bir tespitin Avrupa'da hukukun durumuyla bir fark oluşturma amacıyla yapılmış olduğunu artık biliyor olsak da, yine de Avrupa'da hukukla siyaset arasındaki ilişkinin Weber'in çok istisnaî olarak gösterebileceği bazı örnekler haricinde hiç bir zaman daha iç açıcı olmadığını söylemek gerekiyor. Gerçekten de Avrupa'da çok değil daha Weber'in henüz ölmüş olduğu bir dönemde Almanya'ya, İtalya'ya ve Avrupa'nın pek çok ülkesine Faşizmin, bütün hukuk ihlâlleriyle birlikte çok kolay nüfûz edebilmiş olduğunu hatırlamakta yarar vardır. Kaldı ki, bundan hemen sonra bütün Avrupa'da bir geri çekilme dönemi yaşayan Faşizmin geri dönüş yollarının da tamamen tıkanmış olduğunu kimse söyleyemez. Faşizm her zaman bütün ihtişamıyla geri dönebilir.

Osmanlı'da ise, hukukun tabii ki yer yer, hatta ağırlıklı olarak, siyasetin etkisinde olma durumları sözkonusuysa da, bizzat hukuk sisteminin en önemli pratisyenleri olan ulemâ'nın, mâişetini devletten sağlasa bile, halka daha yakın durduğu yönünde ciddi tarihsel gözlemler vardır. Örneğin, Şerif Mardin'in kaydettiğine göre, Osmanlı'da ulemâ veya hukuk adamları, devletin görevlisi olsalar bile, çoğu kez sıradan vatandaş ile devlet arasında vatandaş lehine koruyucu-kollayıcı bir rol oynuyorlardı. Bu ise, alimlerin icra ettikleri hukuka karşı devletin tanımış olduğu sınırlardan dolayı böyleydi. Mardin, genellikle Osmanlı'da devlet ve teb'a arasında "kul" kavramıyla ifade edilen ilişkinin çok yanlış anlamalara yol açmış olduğunu, Osmanlı teb'asının tamamının devletin veya Sultan'ın kulları sayılmasının basit bir meşhur yanlıştan ibaret olduğunu ortaya koyuyor. Gerçekte ise onlar devlete karşı sıradan halkı korumanın en

güçlü ve geçerli aracıları rolünü oynarlardı. Mardin, Osmanlı Sultan'ı hakkındaki yaygın "astığım astık kestiğim kestik" varsayımının yanlış bir biçimde, sultan'ın uyruğuna karşı kayıtsız şartsız mutlak bir serbestlik verdiği şeklinde anlaşılmış olduğuna dikkat çekiyor. Oysa, ona göre "Kul" statüsünü temel taşı olarak görüp bundan Osmanlı İmparatorluğu'nun tüm özelliklerini çıkarmak mümkün değildir. "Zira 'Kul' statüsünün garantileri eksikse de Padişah'la ve yönettiği idareci sınıfla (askerî) dolaylı bir ilişkisi olan 'sade vatandaş'ın hayatı çok daha emniyetlidir. Kendisine bu güveni sağlayan da Şeriat'ın günlük hayatları üzerine açtığı şemsiyedir. Böylece, Osmanlı İmparatorluğu'nda kişi haklarından bahsederken bunların aynı değerler üzerine kurulmuş iki ayrı alan içine girdiği gerçeği ortaya çıkar" (Mardin, 1987: 9).

Şerif Mardin, Marshal Hodgson'a dayanarak, Ulema'nın halkın devlete karşı savunuculuğunu hangi yollarla yürüttüğünü ilginç örneklerle ortaya koyuyor. Örneğin bu yolların en önemlilerinden birisi vakıflar üzerindeki mütevellîlik sıfatıdır. Diğer yandan ulemâ'nın bu boyutuna vurgu yapılması, halktan ziyade devlet yanlısı bir ulemâ sınıfının da varlığını göz ardı etmeyi gerektirmiyor. Gerçekten de iki tip ulemâ sınıfının varlığından bahsedilebilirdi: "... alt düzeylerde 'halkla birlikte' yaşayan ve isteklerinin tercümanı 'alt tabaka' Ulemâ'sı ve 'resmî Ulemâ' ya da 'ulemâ-yı rusûm' ... Alt tabaka ve temsilcisi Ulemâ böylece, bir çeşit popülist ideoloji ve yaşamla karmaşık bir bileşim haline gelen bir ortamda etkinliğini sürdürüyordu. Marshall Hodgson İslâm tarihi boyunca karakterini muhafaza edebilmiş, zaman zaman da şiddet eylemleriyle uykuda olmadığını gösteren bu eğilimin İslâm tarihinde *Ahl al Hadith* olarak bilinen somut ve renkli bir sosyal cereyana dayandığını göstermiştir" (Mardin, 1987: 11).

Unutulmamalıdır ki, Şerif Mardin'in Osmanlı toplumu hakkındaki bu analizleri de, günümüzde, sivil toplumcu değerlerin hegemonik bir üstünlük elde etmiş olduğu bir dönemde yazılmaktadır. Dolayısıyla onun analizlerinin, bugün daha cazip geliyor olsa da, tarihî gerçekleri daha iyi yansıtıyor olduğunu söylemek, en azından tarihyazımıyla ilgili yukarıda zikrettiğimiz mütâlaâlar açısından tutarsızlık olur. Zaten bu yazıdaki amacımız, Osmanlı toplumunun daha nesnel bir tarihinin nasıl yazılabileceğini göstermek değil, tarihyazımı örneklerinin ne kadar günün siyasal sorunlarına gark olmuş olduğunu örneklemekti. Bu konuda Osmanlı'da hukuk ve meşruiyet sistemleri üzerine sosyolojik çevrelerde yaygın kabul gören bazı kavramsallaştırma örneklerinden, bunların ne tür saiklerle hareket etmiş olduğundan yola çıktık. Geçmiş vak'a merkezli olmaktan ziyade tarihsel vakayı yorumlayan-merkezli olacağını başta söylediğimiz bu çalışmada Osmanlı toplum yapısında hukuk

ve meşruiyet tasavvurlarının doğaları gereği yarınla alakalı olduğu da vurgulandı. Dolayısıyla Osmanlı'da hukuk ve meşruiyet tasavvurlarımız, bir yandan kimliklenme sürecimizde Osmanlı'nın oynayacağı rolle yakından alâkalıyken, günümüzde özlemini duyduğumuz hukuk ve meşruiyet düzeniyle de yakından alâkalıdır. Tıpkı Osmanlı'ya Doğu Despotizmi yakıştırmak sûretiyle orada sivil toplumun olmadığını söyleyen batılı oryantalistlerin çalışmaları veya söylemleri arasında Bryan S. Turner'ın kurduğu alâka gibi... Turner'a göre, "Doğu despotizmi konusundaki tartışmalar, Aydın Despotizmi ve monarşinin Avrupa'da en hararetli biçimde tartışıldığı dönemlerde netleşmişti. Sivil toplumun İslâm'da olmadığı konusundaki oryantalist söylem, aslında Batı'daki siyasî özgürlüklerin düzeyi konusundaki var olan sıkıntı ve kaygıları yansıtıyordu" (Turner, 1989: 55). O yüzden Turner'a göre —tıpkı tarihin probleminin geçmiş değil bugün olduğu gibi— oryantalizmin bu noktadaki problemi, Doğu değil, Batı'dır. "Bu problem ve kaygılar sonunda Doğu üzerine kaydırılmış ama açıklamalar Doğu'yu temsil etmekten çok Batı'nın birer karikatürü olmuşlardı. Doğu Despotizmi, temeline inilirse Batı monarşisiydi. Bu yüzden çağdaş oryantalizmin kriz ve çelişkileri, Batı kapitalizminin dünya çapındaki krizinin bir uzantısı olarak anlaşılmalıdır" (Turner, 1989: 55).

Sonuçta Osmanlı toplumunda hukuk ve meşruiyet sistemleri üzerine yapılan değerlendirmeler, Osmanlı'nın gerçekten nasıl olduğunu değil, günümüzde veya yarınlara doğru özlemini duyduğumuz hukuk standardının ne olduğunu ve hâlihazırda realize etmekte olduğumuz hukuk standardıyla ilgili ne tür rahatsızlıklarımızın varolduğunu ortaya koyuyor. Osmanlılık, ister unutulmak istenen kötü bir mazi, isterse yâdedilmek istenen bir altın çağ olarak telakki edilsin, salt peşinden temellük edilmek istenen bn sembolik sermaye olarak değil, aynı zamanda ontolojik varlığımıza çıkmamacasına bulaşmış, hiç bir zaman vazgeçemeyeceğimiz bir kimliktir. Günümüzün veya yarınımızın hukuk ve meşruiyet sorunlarımızın en azından bir kısmını bu kimlik dolayımıyla hal ve ifade yoluna gitmek, tarihin sağladığı mevhûm güvenlik alanına sığınmak, başta sıkıntılarımızı hafifletir gibi görünse de, sorunlarımızla gerçek bir yüzleşmeyi ancak bir miktar erteleme işlevi görmüş olur. Yoksa, günümüzün hukuk ve meşruiyet sorunlarının yarın daha büyük çapta karşımıza çıkmasına hiç bir şekilde engel olamaz.

Referanslar

Aktay, Yasin, 1992, Tarihler İçinde Tarihsiz Olmak, *Tezkire*, sayı: 4.

Aktay, Yasin, 1999a, Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 82.

Aktay, Yasin, 1999b, *'Türk Dini'nin Sosyolojik İmkânı*, İstanbul: İletişim yayınları.

Arkoun, Muhammed, 1991, *El-Fikr el-İslâm: Naqdun ve İctihadun*, London: Dar al-Sâqî.

Benjamin, Walter, 1993, Tarih Kavramı Üzerine, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bourdieu, Pierre, 1990, *The Logic of Practice*, İngilizce'ye çev. Richard Nice, California: Stanford University Press.

Bulaç, Ali, 1992a, Medine Vesikası Hakkında Temel Bilgiler, *Birikim*, Sayı: 38-39.

Bulaç, Ali, 1992b, Sözleşme Temelinde Toplumsal Proje, *Birikim*, Sayı: 40.

Çaha, Ömer, 1994, Osmanlı'da Sivil Toplum, *A.Ü.S.B.F. Dergisi*, Cilt 49, Sayı 3-4.

Carr, Edward H., 1987, *Tarih Nedir?*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid, 1990, *Mefhûmu'n-Nass*, Metabiu'l Hey'eti'l-Mısriyyetu'l-âmmetu.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid, 1992, *Naqdu'l Khitabu'l Dînî*, Beyrut: El-Fecr.

Faroqhi, Sureiya, 1993, Osmanlı Tarihini Ararken, *Defter*, sayı: 20.

Foucault, Michel, 1992, Nietzsche, Tarihyazımı ve Soykütüğü, *Dostluğa Dair*'in icinde, çev. Cemal Ener, İstanbul: Telos Yayınları.

Gellner, Ernest, 1981, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

Göka, Erol; Topçuoğlu, Abdullah; Aktay, Yasin, 1996, *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Vadi Yayınları.

Hanefi, Hasan, 1988, *Mine'l Aqîdah ila's-savrâ*, beş cilt, Kahire: Medbûlî.

Heidegger, Martin, 1988, *Existence and Being*, Introduction and Analysis by Werner Brock, Washington: Regnery Gateway.

İnalcık, 1964, Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu, *Belleten*, Cilt XXVIII, sayı: 112.

İslâmoğlu-İnan, Huri, 1993, Mukayeseli Tarih yazını İçin bir Öneri: Hukuk, Mülkiyet, Meşruiyet, *Toplum ve Bilim*, sayı: 62.

Karal, Enver Ziya, 1964, Gülhane Hatt-ı Hümâyununda Batının Etkisi, *Belleten*, Cilt XXVIII, sayı: 112.

Mardin, Şerif, 1987, Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum, *Defter*, sayı: 2.

Nietzsche, Friedrich, 1998, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, 2. Baskı, Ankara: Gündoğan Yayınları.

Ortaylı, İlber, 1997, Kapanış Konuşması, *Vefatının 100. yılında Ahmed Cevdet Paşa Sempozyumu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Peker, Bülent, 1993, Kürt Kimlik Mücadelesi, Hukuk Devletleri ve Radikal Demokrasi, *Birikim*, Sayı: 48.

Popper, Karl R., 1984, *Tarihselciliğin Sefaleti*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Popper, Karl R., 1998, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka, İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Rafeq, Abdul-Karim, 1994, The Syrian Ulema, ttoman Law and Islamic Shari'a, *Turcica*, vol: 26.

Sahlins, Marshall, 1985, *Islands of History*, Chicago: The University of Chicago Press.

Tatar, Burhanettin, 1999, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Ankara: Vadi Yayınları.

Turner, Bryan S., 1989, Oryantalizm ve İslâm'da Sivil Toplum Meselesi, A. Hüseyin, R. Olson, C. Kureşi (der.), *Oryantalistler ve İslâmiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Bedirhan Muhib, İstanbul: İnsan Yayınları.

Turner, Bryan S., 1997, *Max Weber ve İslâm: Eleştirel bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları.

Vattimo, Gianni, 1993, Ortak Dil Olarak Yorumbilgisi, Mehmet Küçük (der.), *Modernite Versus Postmodernite*, Ankara: Vadi Yayınları.

Wolf, Eric R., 1982, *Europe and the People Without History*, Berkeley: University of California Press.