



کتابخانه، موزه و مرکز اسناد
مجلس شورای اسلامی

دین و سیاست در دولت عثمانی

نویسنده: دکتر داود دورسون
ترجمه: منصوره حسینی، داود وفایی

دین و سیاست در دولت عثمانی

نویسنده

دکتر داود دورسون

ترجمه

منصوره حسینی، داود وفایی

این کتاب ترجمه‌ای است از:

OSMANLI DEVLETINDE

SIYASET VE DIN

DR. DAVUT DURUSN

işaret yayınları: 27

istanbul - 1989

به نام خداوند مهرگستر مهربان

از دیرباز، کتابخانه‌ها به عنوان پایگاه اطلاعاتی، علمی و فرهنگی، از مهمترین عوامل ترقی مادی و معنوی جوامع و شاخصه توسعه‌یافتگی به شمار می‌آمدند. کتابخانه مجلس شورای اسلامی با داشتن بیش از ۲۲۰۰۰ جلد نسخه خطی و ۲۰۰۰۰۰ کتاب چاپی، مجهز به سیستم‌های اطلاع‌رسانی رایانه‌ای یکی از ارزشمندترین کتابخانه‌های دنیا است.

این کتابخانه در طول حیات خویش در کنار تهیه و فراهم‌آوری منابع مهم و کتابهای تازه منتشره، فعالیت‌هایی نیز در زمینه تألیف و ترجمه آثار ارزشمند داشته است. اما این بار مفتخریم که به اطلاع دانشمندان و پژوهندگان برسانیم که با توسعه مرکز پژوهش و آموزش کتابخانه مجلس شورای اسلامی سعی بر آن داریم تا با ترجمه و تألیف آثار گرانسنگ در تمامی حوزه‌های علوم و معارف انسانی، اعم از علوم سیاسی، حقوق، ادبیات، فلسفه، تاریخ، کتابداری، اطلاع‌رسانی و... بنیادهای رشد و تعالی فرهنگی جامعه خویش را مستحکم ساخته و نسل جوان را با فرهنگ و تمدن والای ایران اسلامی و اندیشه‌ها و نظریات اندیشمندان دیگر فرهنگها بیش از پیش آشنا سازیم.

اثر حاضر دین و سیاست در دولت عثمانی نگاشته دکتر داود دورسون یکی از آثار مهم در زمینه علوم سیاسی است که به کوشش اندیشوران گرامی سرکار خانم منصوره حسینی و جناب آقای داود وفایی ترجمه شده و اینک به پیشگاه شما خواننده اندیشمند عرضه می‌شود.

سید محمدعلی احمدی ابهری

رئیس کتابخانه، موزه و مرکز اسناد

مجلس شورای اسلامی

فهرست مطالب

سخن مترجمان	۱۵
پیشگفتار نویسنده	۱۹
مدخل	۲۵

پایه‌های نظری و اصطلاحی روابط دین و دولت در نظام عثمانی

نظام سیاسی - اداری	۳۷
الف - اصطلاح نظام	۳۸
ب - نظام سیاسی	۴۱
ج - اداره و نظام اداری	۵۱
د - روابط نظام‌های سیاسی و اداری	۵۸
۱. وابسته بودن نظام اداری به نظام سیاسی	۶۰
۲. مستقل بودن نظام اداری در مقابل نظام سیاسی	۶۲

روابط دین و دولت از دیدگاه نظری و عملی	۶۷
الف - دین به عنوان یکی از عناصر فرهنگی	۶۷
۱. نظام فرهنگی و نگاهی عام به دین	۶۷
۲. کارکردهای اجتماعی - فرهنگی دین	۷۸
الف - ایجاد ذهنیت	۷۹
ب - متحد ساختن و سازماندهی کردن	۸۱
ج - نظم‌دهی به جامعه	۸۲
د - محافظت از ساختار اجتماعی	۸۴
هـ - مشروعیت بخشیدن	۸۴
و - نظارت	۸۷
ز - انتقال فرهنگ	۸۸
۳. سازمان یافتن دین	۸۸
ب - پایه‌های نظری روابط دین و دولت	۹۲
۱. نظام دولتی وابسته به دین (تئوکراسی)	۹۴
۲. نظام دینی وابسته به دولت (نیمه تئوکراسی)	۹۵
۳. جدایی دین از دولت (نظام لائیک)	۹۸
ج - جنبه عملی روابط دین و دولت	۱۰۲
۱. تحولات جهان مسیحی غرب	۱۰۲
۲. ویژگی‌های عام روابط دین و دولت در اسلام	۱۰۶
ارزیابی	۱۱۷

نظام سیاسی - اداری عثمانی

فصل اول نظام سیاسی - اداری به ارث رسیده به حاکمیت عثمانی و	۱۳۱
سازماندهی سیاسی - اداری در ترک‌های باستان	۱۳۱

- میراث سلجوقیان ۱۳۸
- سازماندهی سیاسی - اداری آناتولی در قرن سیزدهم ۱۴۷
- ترکی شدن آناتولی و حاکمیت سلجوقیان ۱۴۷
۱. سازماندهی سلجوقیان در آناتولی از نظر سیاسی - اداری ۱۵۰
۲. ساختار اجتماعی و سازماندهی دینی آناتولی در قرن سیزدهم ۱۵۶
- الف - ساختار اجتماعی شهرها [ی مرکزی] ۱۵۷
- ب - روستاها و توده‌های کوچ‌نشین ۱۶۲
- ج - اوضاع دینی در مناطق مرزی ۱۶۵
- د - حاکمیت مغول‌ها بر آناتولی و نتایج سیاسی آن ۱۷۰
- ه - امیرنشین‌های ترکمن در آناتولی ۱۷۲
- فصل دوم نقش دین در شکل‌گیری نظام سیاسی - اداری عثمانی ۱۷۹**
- تبدیل امیرنشین عثمانی به دولت ۱۸۰
- الف - نقش دین و نخبگان دینی در شکل‌گیری امیرنشین عثمانی ۱۸۰
- ب - از امیرنشین مرزی به سوی دولت عثمانی ۱۹۳
۱. توسعه سیاسی پیش از فتح [استانبول] ۱۹۴
۲. توسعه سیاسی پس از فتح [استانبول]؛ اوج اقتدار عثمانی ۲۰۲
- ج - سازماندهی دولت عثمانی و مسئولان دولتی ۲۱۳
- نظام سیاسی - اداری متداول عثمانی ۲۲۹**
- الف - پادشاه ۲۳۵
۱. نگاه کلی به پادشاه عثمانی و جایگاه او در درون نظام ۲۳۵
۲. موقعیت دستگاه دینی در برابر اختیارات وسیع پادشاه عثمانی ۲۴۰
۳. کارگزاران دینی و اختیار پادشاه در صدور حکم قتل ۲۴۸
- ب - کاخ و دین ۲۵۶

۱. مر بیان پادشاه ۲۶۰
۲. حکیم باشی ۲۶۵
۳. منجم باشی ۲۶۷
۴. پیشنماز هونکار ۲۶۷
- ج - دیوان همایون، سازمان مرکزی حکومت عثمانی ۲۶۹
۱. نگاهی عمومی به دیوان همایونی عثمانی ۲۷۱
۲. سازمان دیوان همایون ۲۷۴
- الف - وزیر اعظم و وزرا ۲۷۵
- ب - قاضی عسکرها ۲۸۰
- ج - بیگلربیگی روملی ۲۸۴
- د - دفتردارها ۲۸۷
- ه - نشانجی و رئیس‌الکتاب ۲۸۹
- د - سازمان حکومتی عثمانی در ایالت‌ها؛ اداره قضاها ۲۹۲
۱. فعالیت‌های نظامی - اداری نمایندگی حکومت ۲۹۳
۲. فعالیت‌های اداری - قضایی نمایندگی ۲۹۸
- الف - قاضی در تشکیلات حکومتی ایالات ۲۹۹
- ب - همکاران قاضی در اداره امور ایالت‌ها ۳۰۴
۱. نایب ۳۰۵
۲. امام جماعت ۳۰۶
۳. سوباشی ۳۰۶
۴. عسس‌ها ۳۰۷
۵. قلعه‌بان‌ها ۳۰۷
۶. محتسب ۳۰۸

۷. مفتی ۳۰۹
۸. همکاران دیگر ۳۰۹
- هـ- دیوان سالاری دینی و نهاد تیمار در نظام حکومتی عثمانی ۳۱۱
- و- ساختار جامعه عثمانی ۳۲۶
۱. اداره کنندگان؛ طبقه عسکری ۳۲۷
- الف - طبقه عسکری ای که خارج از محدوده علمای بود ۳۲۸
- ب - علما ۳۳۰
۲. اداره شونندگان: رعایا ۳۳۲
- الف - رعایای مسلمان ۳۳۴
- ب - رعایای غیرمسلمان ۳۳۶
- ج - اعیان ۳۴۲

سازمان دین در نظام سیاسی - اداری عثمانی؛ نهاد شیخ الاسلامی

- ظهور نهاد شیخ الاسلامی ۳۵۲
- الف - بررسی اصطلاحی ۳۵۲
- ب - شیخ الاسلام و نهاد شیخ الاسلامی در مالکیت عثمانی ۳۵۴
- ج - فتوا و وظایف شیخ الاسلام ۳۶۱
- روابط موجود میان نهاد شیخ الاسلامی و حاکمیت سیاسی ۳۶۵
- الف - نگاهی کلی به روابط نهاد شیخ الاسلامی و حاکمیت سیاسی .. ۳۶۵
- ب - قدرت شیخ الاسلامها؛ نهاد شیخ الاسلامی و خلع پادشاهان ۳۶۸
- ج - نهاد شیخ الاسلامی و هرج و مرج های سیاسی، اجتماعی ۳۷۶
۱. شورش های سُوهتا (طلاب) ۳۷۷
۲. شورش پاترونا ۳۸۰
۳. شورش سُفتاها ۳۸۸

۴. شیخ الاسلام در دولت مشروطه دوم ۳۹۴
- نوع سازماندهی نهاد شیخ الاسلامی ۳۹۶
- الف - سازمان مشاوره‌ای نهاد شیخ الاسلامی، مرکز مفتی‌ها - افتا ۳۹۷
- ب - سازمان قضایی نهاد شیخ الاسلامی؛ مراکز قضا ۴۰۲
۱. قضاوت، پیش از دولت عثمانی ۴۰۲
۲. شکل‌گیری مراکز قضا در حکومت عثمانی؛ قاضی عسکری ... ۴۰۶
- الف - تشکیل نهاد قاضی عسکری ۴۰۸
- ب - ساختار سازمان قاضی عسکری ۴۰۹
- ج - انتصاب و دستمزد قضات ۴۱۱
- د - وظایف قضات ۴۱۹
۳. آغاز قهقرا و زوال در نهاد قضایی ۴۲۰
- ج - سازمان آموزشی نهاد شیخ الاسلامی؛ مدرسه‌ها ۴۲۶
۱. تعلیم و تربیت در اسلام ۴۲۷
۲. وضع مدرسه‌ها در دوره پیش از حکومت عثمانی ۴۳۱
۳. مدرسه‌های عثمانی ۴۳۶
- الف - نخستین مدرسه‌های عثمانی ۴۳۷
- ب - مدارس فاتح ۴۴۰
- ج - مدرسه‌های سلیمانیه و پس از آن ۴۴۲
۴. نظام مدرسه ۴۴۵
۵. انحطاط و زوال در تشکیلات مدرسه‌ها ۴۵۱
- نتیجه ۴۶۱
- فهرستها ۴۶۹

۱. کسان ۴۷۱
۲. جایها ۴۷۹
۳. منابع و مآخذ 1

سخن مترجمان

امیرنشین عثمانی، در بخش‌هایی از سرزمین آناتولی که محل زندگی ترکمنان بود، شکل گرفت و، در مدتی کم‌تر از نیم قرن، به دولتی تبدیل شد که به تدریج نام «امپراتوری عثمانی» بر آن نهادند. یکی از انگیزه‌های مهم غازیان مؤسس دولت عثمانی، جهاد فی سبیل الله بود. آنان، با همین انگیزه، به پیشروی در مناطق مختلف پرداختند و قلمرو حاکمیت خود را در سه قاره گسترش دادند. اداره امور حکومتی کشورهای متعددی مانند مصر، سوریه، ترکیه، رومانی، یوگسلاوی، مجارستان و... قطعاً امری دشوار و پیچیده بوده است که عثمانی‌ها مدت‌های مدید از عهده آن برآمدند. دین در شکل‌گیری حاکمیت عثمانی و استمرار آن نقشی حیاتی داشته است. بررسی کارکردها و جایگاه دین در حاکمیتی که مناطق تحت نفوذ خود را شش قرن به نام دین اداره کرد، برای ما ایرانیان که در حال حاضر حکومت دینی داریم، از اهمیت شایان توجهی برخوردار است.

تفسیر ترک‌ها از دین، در فاصلهٔ زمانی قرن سیزدهم تا اوایل قرن بیستم میلادی، همواره با قبض و بسط‌هایی رویارو بوده است. جزم‌اندیشی در محافل دینی و در میان کارگزاران و علما، گاه تا آنجا گسترش می‌یافت که شیخ‌الاسلام مقابله با هر حرکت جدید را وظیفهٔ دینی اعلام می‌کرد و، برای نمونه، پادشاه را مجاب می‌ساخت، تا فرمان تخریب رصدخانهٔ تازه تأسیس استانبول را صادر کند؛ و به همین ترتیب، داعیهٔ حمایت از آزاد فکری نیز گاه تا آنجا سقوط می‌کرد که نخبگان جامعهٔ ترک، راه نجات را در رونویسی از قوانین اروپایی می‌جستند؛ کاری که حزب اتحاد و ترقی در حکومت ده سالهٔ خود در دورهٔ انحطاط عثمانی کرد.

براساس مندرجات کتاب حاضر، عوامل زوال و انحطاط حکومت دیرپای عثمانی را می‌توان به ترتیب زیر برشمرد:

- بروز افراط و تفریط‌ها در برداشت متفکران جامعه از دین
- آلوده شدن علما (قضات و شیخ‌الاسلام‌ها) به امور پست دنیوی،

همچون اختلاس و رشوه

- فراموش شدن انگیزه‌های اولیه از تشکیل حکومت، و منازعه بر سر

پُست‌های مملکتی

- وابسته بودن علما به حکومت

- مخالفت با نوگرایی

- شیفتگی و تسلیم در برابر قدرت‌های خارجی

دکتر داود دورسون، از نویسندگان مسلمان و متعهد و خوش ذوق کشور

ترکیه، با رعایت همهٔ جوانب تحقیق، در کتاب حاضر که در واقع رسالهٔ

دکتری ایشان است، به بررسی روابط دین و دولت در عثمانی پرداخته

است.

مطالب کتاب، در نگاه اول، ممکن است خسته کننده به نظر برسد، لیکن خواننده علاقه مند، در صورتی که مطالعه آن را با صبر و حوصله به پایان برساند، بی شک به نتایجی ارزشمند دست خواهد یافت.

مترجمان، پیش از هر چیز، شاکر حیّ لایموت هستند که توفیق ترجمه این کتاب را به آنان داد. آن گاه، قدردانی از آقایان ابهری ریاست محترم کتابخانه مجلس شورای اسلامی و صابرزاده مسئول محترم بخش ترجمه را بر خود فرض می دانند.

همچنین، لازم است از سرکار خانم ترکمانی که در نهایت دقت و ظرافت زحمت حروفچینی این کتاب را تقبل کردند، و همین طور جناب آقای ضیاء یلماز که با حوصله تمام به مقایسه متن های فارسی و ترکی پرداختند و خطاها را، تا حد امکان، گوشزد کردند، سپاسگزاری شود.

شایان ذکر است، توضیحات مترجمان در زیرنویس و یا بین دو قلاب] [در متن آورده شده است. در مواردی که ارجاع نویسنده به منابع، در زیرنویس ها متعدد بوده است، مترجمان، برای جلوگیری از افزایش حجم کتاب، از ذکر برخی از آنها صرف نظر کرده اند.

و من الله التوفیق و علیه التکلان

تابستان ۱۳۸۰

مترجمان

پیشگفتار نویسنده

روابط دین و دولت، در روند تحولات سیاسی ترکیه در طول زمان، دگرگونی‌های مختلفی را از سرگذرانده و به شکل‌های گوناگونی درآمده است. به نظر می‌رسد تأثیر دین بر سازمان‌های اجتماعی و در عرصه‌های سیاسی - دولتی رو به کاهش داشته است، لیکن حقیقت این است که کارکردهای دین در زمینه‌های مختلف حیات اجتماعی به همان شکل سابق تداوم دارد.

اسلام که قلمرو آن در اندک مدتی پس از ظهورش در شبه جزیره عربستان گسترش یافت، با ساختار بومی مناطق مختلف و شرایط دیگرگون اجتماعی، پیوند خورد، و در قالب ساختارهای متفاوت اجتماعی بروز یافت. دین و نهادهای متعدد اجتماعی، با شکل‌گیری در زمان و مکان‌های متفاوت، به مرور دستخوش تحول شد و شکل‌های مختلفی به خود گرفت. شکل‌گیری دین و روابط دین و دولت در عثمانی،

نسبت به حکومت‌های مشابه و همزمان خود در مناطق دیگر، تفاوت‌هایی داشته است.

هنگام بحث از روابط دین و سیاست در ترکیه پیش از جمهوریت، همگان، صرف‌نظر از این که با تاریخ سیاست و اجتماع آشنا باشند یا نباشند، براساس پیش‌داوری عمومی، نظام عثمانی را نظامی دینی (تئوکراسی) می‌نامند. اگرچه گاه دانشمندانی، به مخالفت با چنین پیش‌داوری‌هایی، به اظهارنظر پرداخته‌اند، صدای آنان لابه‌لای دیدگاه‌ها و آرای رسمی گم‌گشته و محکوم به نابودی شده است.

هدف کتاب حاضر، انجام دادن کاری صرفاً تاریخی نیست و نیز در پی آن نیستیم که از طریق تأیید آرا و اندیشه‌های رسمی به هدف دست یابیم. وظیفه این تحقیق، روشن ساختن چگونگی روابط دین و دولت در عثمانی است. غربی‌ها، در طول قرن نوزدهم، برای استعمار جوامع افریقایی و آسیایی همه کوشش خود را به کار بردند و به‌ویژه از وجود دانشمندان بهره گرفتند. در راستای گسترش سیاست‌های استعماری و برای تحقیر فرهنگ و تمدن جوامع شرق، و تسلط بر آنها فرضیه‌ها و نظریه‌های متعدّد عاری از حقیقت مطرح شد. نظرهایی که بدون شناخت کافی از ماهیت نهاد‌های بنیادین عثمانی و عدم درک درست این جامعه و حکومت آن، همواره محکوم به زوال بوده است. نظرها و ادعاهای دانشمندانی که چارچوب‌های تعیین شده از سوی غرب را، بدون شناخت درست عثمانی و بدون عبور دادن آن از صافی‌ها، پذیرفته‌اند، همواره به دور از واقعیت بوده است. این قبیل افراد کسانی بوده‌اند که، با درنظر داشتن گذشته جوامع غربی، سعی کرده‌اند الگوهای آنها را با جامعه عثمانی مطابقت دهند.

در کتاب حاضر، نهادهای سیاسی و اداری دولت عثمانی، به عنوان «نظام» مورد بررسی قرار گرفته و سعی شده است جایگاه و کارکرد دین در درون این نظام مشخص شود. روابط دین و دولت، عموماً، با الگوی حاکمیت‌های دینی (تئوکراتیک) و لائیک^۱ تبیین می‌شود. ما، با بهره گرفتن از این فرضیه‌ها، سعی در اثبات این ادعا داریم که روابط دین و دولت در عثمانی نه منطبق بر الگوی دولت دینی است و نه دولت لائیک؛ بلکه الگوی «نظام نیمه دینی» مطرح است.

تا آنجا که می‌دانیم، کتاب حاضر تنها اثری است که روابط دین و دولت در عثمانی را با رویکردی علمی به انجام رسانده است. از این جهت، با احساس خوشوقتی، آرزومندیم شاهد پژوهش‌های مشابهی در این زمینه

۱. Laic، در لغت به معنای فرد غیرمتعصب نسبت به باورهای مذهبی خود آمده است - که طبیعتاً چنین فردی به باورهای مذهبی دیگران نیز بی‌اعتنا خواهد بود. بعضی از واژه‌نامه‌ها این کلمه را به معنای فرد عامی و معمولی نیز آورده‌اند که به هر تقدیر خودِ واژه صفتی است برای بیان و نشان دادن وضع و حالت فردی که اولاً اصل عدم دخالت باورهای مذهبی را در امور اداری - سیاسی جوامع پذیرفته است، ثانیاً به اعتقادات مذهبی دیگران احترام می‌گذارد. اما امروزه این کلمه را، با مفهوم مجازی‌اش، بیشتر به منظور تبیین سیاست اداری - اجتماعی کشورهایی به کار می‌برند که، از طریق قوانینش، به باورهای مذهبی مردم جامعه بی‌اعتنا باشد. بدین معنا که وقتی گفته می‌شود مثلاً کشور فرانسه یا دانمارک و یا ترکیه کشورهایی لائیک هستند، یعنی این کشورها هنگام تنظیم قوانین اجتماعی - سیاسی خود، فرمان‌های مذهبی و فقهی را نادیده می‌گیرند. به عبارت دیگر، این کشورها، با توجه به قوانین اساسی آنها، مذهب را از امور سیاسی جدا کرده‌اند و هرکس می‌تواند به هر آیین و فرقه و مذهبی که می‌خواهد درآید و، مناسک آن مذهب را آزادانه انجام دهد.

(م. به نقل از فرهنگ فرهیخته، واژه‌ها و اصطلاحات سیاسی - حقوقی، انتشارات زرین،

باشیم.

کتابی که در دست دارید، مبتنی بر رساله‌ای است با عنوان «نظام اداری - سیاسی و سازمان دینی در عثمانی» که به مدرسه عالی علوم اجتماعی دانشگاه استانبول تقدیم و به عنوان تز دکتری از آن دفاع شده است. رساله یاد شده با اندک تغییراتی به شکل کتاب حاضر درآمده است.

پژوهش حاضر، به دلیل نقد دیدگاه‌های رسمی و پیشداوری‌های معمول و دفاع از فرضیه‌های مخالف آن، با برخوردهای ناخوشایندی نیز رو به رو بوده است که بیان آنها را در این جا لازم نمی‌بینم. همین برخوردهای ناگوار در معرفی بهتر محافل دانشگاهی و جامعه ما فایده بزرگی داشته است. به بیان همین مقدار از موضوع اکتفا می‌شود که، آنانی که سوء نیت دارند در درازمدت چیزی به دست نخواهند آورد؛ آنچه اهمیت دارد برخورداری از نجابت و اخلاق است.

بر خود فرض می‌دانم از استاد ارجمند پروفیسور آنیس اوکسوز که سمت استاد مشاور را برعهده داشت و، با صبر و حوصله، با نقدهای خود به این کار جهت داد، و همچنین در پشت سر گذاشتن دشواری‌های یاری‌ام کرد، و نیز «دکترم. کمال اوکه»^۱ که با مطالعه کامل کتاب و نقدهایی که بر آن نوشت، در شکل‌گیری آن سهم به سزایی برعهده گرفت، بی‌نهایت سپاسگزاری کنم. عمر کورموش^۲، مدیر کتابخانه نسخه‌های خطی و چاپی کهن در بورسا، هم در کارها یاورم بود و هم با قرائت متن‌های دست‌نویس و نقدهای مؤثر کمکم کرد. از او نیز یک بار دیگر

تشکر می‌کنم. سپاسگزاری از پروفسور تكدامیش آتش^۱ که، با اظهار لطف، متن تاپیی کتاب را به‌طور کامل مطالعه و مرا از نظرهای خود بهره‌مند کرد، همچنین قدردانی از پروفسور محمد ایپ شیرلی^۲ را که نقد و معرفی باارزشی بر کتاب نگاشت، وظیفه خود می‌دانم.

نویسنده، در این نوع پژوهش‌ها، با دشواری‌های فراوان مواجه است؛ خانواده این دست نویسندگان نیز، دست کم، به همان میزان با مشکلات رویارو هستند. در این جا می‌خواهم از همسرم نظمیّه خانم^۳ و پسرم ابراهیم طه^۴ که با استفاده از اوقاتشان به کار این پژوهش پرداختم و حتی موجب به خطر افتادن سلامت همسرم شدم، بار دیگر سپاسگزاری کنم.

سرانجام آن که، خود را مدیون عصمت اوچما^۵، مدیر محترم انتشارات اِشارت^۶ و بنیامین وطن داش^۷ که با دقت کار حروف‌چینی را برعهده داشت و همگی کارکنان چاپخانه ماوی^۸، می‌دانم.

استانبول - فوریه ۱۹۸۹

دکتر داود دورسون

1. Prof. Dr. Toktamiş Ateş

2. Prof. Dr. Mehmet İp̄irli.

3. Nazmiye Hanim.

4. İbrahim Taha.

5. İsmet Uçma.

6. İğret Yayınları.

7. Bünyamin Vatandaş

8. Mavi Matbaa.

مدخل

نهاد سیاسی هر جامعه، در همه نظام‌های اجتماعی، قدرت مشروع را برای موجودیت خود در انحصار دارد و به توزیع آن می‌پردازد. این نهاد تصمیماتی اتخاذ و قوانینی وضع می‌کند که پیروی از آنها بر تمام اعضای جامعه واجب است. نهاد سیاسی از حمایت طبقات زیرین جامعه برخوردار است و در شکل‌های مختلف از آن بهره‌برداری می‌کند. نظام سیاسی که متشکل از نهادها، کارکردها و سازمان‌های متعدد اجتماعی است، با سازمان اجرایی جامعه که تضمین‌کننده اجرای قوانین و مقررات سیاسی است، بی‌تردید از نظام فرهنگی تأثیر می‌پذیرد. نهاد سیاسی و اجرایی جامعه، از نظام سیاسی - اجرایی که از متن کارکردهای سازمان اجتماعی سر برمی‌آورد و موجب بروز یک کل هماهنگ می‌شود، محافظت و از تغییر شکل آن جلوگیری می‌کند. در پس زمینه نظام سیاسی هر جامعه‌ای، نظامی فرهنگی متشکل از عناصر مادی و معنوی، نهادها،

ارزش‌ها، باورها، سنت‌ها، و نوع برداشت‌ها وجود دارد. نظام فرهنگی، زیربنای بسیار مهم نظام‌های اجتماعی است. «دین» در درون نظام فرهنگی، به‌ویژه در جوامع اسلامی - ترکی نقشی فراگیر، تعیین‌کننده و جهت‌دهنده دارد. دین که شکل نظام‌یافته همه نمادهای مقدس، باورها، ارزش‌ها و رفتار در عرصه‌های مختلف است، برای ادامه کارکردهای مناسب در جوامع مختلف، در زمینه‌های گوناگون سازماندهی می‌شود، و نظام فرهنگی و، از آن طریق، نظام سیاسی - اجرایی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد.

وجود تأثیر و تأثیر متقابل در زیرمجموعه‌های نظام اجتماعی، تأثیرگذاری و تأثیرپذیری هر نظام را به عنوان یک کل، ضروری می‌کند. نظامی اجتماعی که با محیط اطراف خود هیچ‌گونه تأثیر و تأثیری نداشته باشد، تصویرپذیر نیست.

نوع ارتباط میان نظام سیاسی - اداری به عنوان قدرت حاکم، و سازمان دینی جامعه به عنوان زیرمجموعه‌ای از نظام یاد شده، در سه شکل متفاوت دینی (تئوکراسی)، نیمه دینی، و لائیک دسته‌بندی می‌شود. ارتباط نظام سیاسی - اداری عثمانی با دین که موضوع اصلی پژوهش حاضر است، با وضعیت موجود در غرب همان روزگار تفاوت دارد. در غرب، دین در چارچوب کلیسا ظهور می‌یافت، و شاه نیز تبلور اقتدار سیاسی - اداری بود. در میان این دو نهاد کم نبوده کشمکش‌های خونینی که بار سیاسی داشته است. دین امپراتوری روم، مسیحیت بود. با سیطره این امپراتوری بر اروپا، مسیحیت به سرعت گسترش یافت و به شکل دیوانی (بوروکراتیک) سازماندهی شد و در دستگاه حاکمه به نیروی بااهمیت بدل گردید.

روابط دولت و کلیسا، تا زمانه کنونی، تحولات فراوانی را پشت سر گذاشته است. همچنین کلیسا از دگرگونی‌ها و درگیری‌های سیاسی - اجتماعی در بعدی وسیع تأثیر پذیرفته است. کلیسا که اوایل وابستگی به دولت و سازمان رسمی را الگوی خود قرار داده بود، پس از دستیابی به قدرتی چشمگیر و نفوذ در همه عرصه‌های جامعه، به تدریج بر دستگاه دولت مسلط شد؛ و به این ترتیب، رژیم‌های سیاسی تئوکراتیک (دینی) پا به عرصه وجود گذاشت. کلیسا که در دورهٔ مرؤنرها^۱ (۴۸۱ - ۷۵۱) به حاکمیت سیاسی کاملاً وابسته بود، در دورهٔ کارولنج‌ها^۲ (۷۵۱ - ۹۷۸) شروع به زیر نفوذ قرار دادن دولت کرد. در عصر فئودالیت که از دولت‌های مرکزی خبری نبود و امیرنشین‌های فئودالی اختیار امور را در دست داشتند، کلیسا و حاکمان در کسب قدرت سیاسی رقیب یکدیگر بودند. براساس فرضیه‌های توحیدی (مونیزم)^۳ که کلیسا بدان شکل تفصیلی داد، صاحبان اندیشهٔ ساجردوتالیزم^۴ اقتدار سیاسی را به کلیسا که حاکمیت دینی را در دست داشت، متعلق می‌دانستند. گرایش که رِگالیزم^۵ خوانده می‌شد، اقتدار سیاسی را از آن شاه می‌دانست و معتقد بود کلیسا بایستی یکی از زیرمجموعه‌های دولت به حساب آید و قدرت دینی در برابر قدرت دنیوی سر فرود آورد. این دو دیدگاه بیانگر نوع رابطهٔ کلیسا و دولت در قرون میانه و دوران جدید است. به هر حال، پس از حاکمیت صاحبان اندیشهٔ لائیک، که بعد از مبارزات سیاسی اجتماعی خونین و درازمدت حاصل شد، کلیسا را از نفوذ دولت یعنی اقتدار سیاسی بیرون آوردند و تشکیلات مستقل آن را به رسمیت شناختند. در

1. Merevonjler.

2. Karolenjler.

3. moniste teoriler.

4. Sacerdotalisme.

5. Régalisme.

غرب صنعتی و مدرن، رویارویی دین و نظام سیاسی اداری ابعادی تازه یافته است و تأثیرگذاری دین در عرصه‌های مختلف جوامع جنبه‌های گوناگونی پیدا کرده و دین، به ویژه در نظام‌های فرهنگی، نقشی تعیین کننده برعهده گرفته است.

کشمکش‌های دولت و کلیسا در جوامع مسیحی غرب، اساساً از اندیشهٔ دیچاتومی^۱ که در ذات مسیحیت است، سرچشمه می‌گیرد. در جوامعی که دین اسلام حاکم است و همهٔ قدرت‌ها در یک نقطهٔ واحد تبلور می‌یابد، تمامی عرصه‌های قدرت، از جمله عرصه‌های سیاسی، اداری و دینی، در یک واحد متمرکز است. پس از نخستین دوره‌های سامانیابی اسلام در زمان حاکمیت امویان، عباسیان، سلجوقیان و عثمانی‌ها، دولت‌های یکپارچه به تدریج دستخوش تجزیه شدند و حاکمیت سیاسی - اداری، یعنی قدرت دنیوی، در شخص سلطان متمرکز یافت. سازمان دینی، به ویژه برای ادارهٔ امور مربوط به محاکم، تعلیم و تربیت، مشاورهٔ دینی، افتا و عبادات در کنار حاکمیت سیاسی و به عنوان سازمانی اجتماعی، امکان شکل‌گیری و فعالیت یافت.

در کتاب حاضر، نوع شکل‌گیری روابط دین و دولت در نظام سیاسی - اداری عثمانی مورد بررسی قرار گرفته است. آیا نظام سیاسی - اداری عثمانی که تحت تأثیر نهادها و نمادهای اسلامی شکل گرفته بود، اساساً دولتی دینی به شمار می‌رفت، یا این که نوع روابط دین و دولت در نظام عثمانی را با اصطلاحات دیگری باید بیان کرد؟ در این جا نخست نکته‌ای را باید روشن ساخت، و آن این که، شکل‌گیری دینی - اداری و سیاسی جامعهٔ عثمانی با آنچه در دورهٔ اولیهٔ ظهور اسلام بود کاملاً متفاوت است.

1. dichatomie.

شکل دینی، اداری، سیاسی اسلام زمان پیامبر ﷺ، اگر به عنوان دولتی تئوکراتیک پذیرفته شود، به ناچار باید برای بیان ماهیت دولت عثمانی اصطلاح دیگری را اتخاذ کرد. نوع رابطه دین و دولت در دوره نخست اسلام، و ساختار متفاوت جامعه عثمانی را نمی توان با اصطلاحی واحد بیان داشت. برای طرح تفاوت یاد شده و بیان نوع رابطه دین و دولت در جامعه عثمانی و همچنین جوامع مسلمان قرون میانه، اصطلاح «نظام نیمه دینی» پیشنهاد می شود. ما معتقدیم نظام عثمانی نظامی نیمه دینی بوده است.

مهم ترین نهادهای نظام اداری - سیاسی دولت عثمانی، دولتی که تحت تأثیر سنت های کهن ترک و حاکمیت های ترکی - اسلامی گذشته در آناتولی شکل گرفت، عبارت اند از: سلطان، کاخ، دیوان همایونی و نهادهای وابسته به آن. با بررسی کارکرد دین در نهادهای یاد شده، و تأثیر کاپی کولو^۱ بر دولت، همچنین توجه به قدرت قانونگذاری سلطان و اختیارات دیگر وی، موجودیت حقوق شرعی (دینی) به موازات حقوق عرفی، برتری قدرت سیاسی، چگونگی برخورداری افراد از زمین، و سازمان های مالی و اقتصادی، می توان به این نتیجه رسید که دولت عثمانی دولتی دینی نبوده است.^۲

۱. کاپی کولو به معنی غلام دربار، در تشکیلات نظامی دولت عثمانی، نام دسته ای از نیروهای پیاده نظام بود که گروهی از آنان از میان بردگان غیرمسلمان برگزیده می شدند.

(م. به نقل از تاریخ معاصر خاورمیانه، جلد اول، سروش، تهران، ۱۳۶۹)

۲. در این باره به اثر زیر که به ویژه از نظریه دینی نبودن دولت عثمانی حمایت می کند، مراجعه کنید: «عمر لطفی بارکان، سیر تاریخی روابط دین و دولت در ترکیه، سمینار پنجاهمین سالگرد جمهوریت، آنکارا، انتشارات بنیاد تاریخ ترک، ۱۹۷۵، صص ۴۹ - ۹۷؛

ویژگی بارز حکومت عثمانی برخورداری از ساختاری دوگانه است که باعث تعادل آن می‌شد. کاپی‌کولو متشکل از کول (بنده)‌هایی بود که از میان غیرمسلمان‌ها انتخاب می‌شدند؛ و در مقابل، طبقهٔ علما قرار داشت که دارای ریشهٔ ترکی - اسلامی بود. «دیوان سالاری دوشیرمه - کول»^۱ که متشکل از کاپی‌کولوها، و «دیوان سالاری دینی» دربرگیرندهٔ علما و دانشمندان دینی، دو مقولهٔ مهم اجتماعی - سیاسی بودند که یکدیگر را زیر نظر داشتند و تأثیر آنها در دستگاه دولت گاه کم و گاه چشمگیر بود. پادشاهان عثمانی عناوین دینی داشتند و در مقام خلافت نشسته بودند؛ اما این بدان معنا نیست که آنان به طور کامل به احکام دینی عمل می‌کردند و وابسته به دین بودند. ریاست سازمان دینی در دولت عثمانی به عهدهٔ «شیخ الاسلام‌ها» بود. آنان را پادشاه به این سمت منصوب می‌کرد؛ همچنین خود پادشاه از مسئولیت برکنار می‌ساخت و مهم‌تر این که، بنابر مصالح سیاسی گاه به قتل می‌رسیدند. بنابراین، فعالیت‌های دینی وابسته به نظام سیاسی - اداری (پادشاه - سلطان) شکل می‌گرفت و سلطان در موقعیتی برتر از دین قرار داشت؛ اما در عین حال دین بر مواضع و رفتارهای پادشاه عثمانی تأثیرگذار بود و قدرت او را تا اندازه‌ای محدود می‌کرد. جریان «دوشیرمه - کول»، و «حَرَم» در کاخ عثمانی دو نهاد مؤثر

→

همچنین ← نیازی برکس، مدرنیسم در ترکیه، استانبول، انتشارات شرق - غرب، صص ۱۵ - ۳۹.

۱. منظور از دوشیرمه، سربازگیری از پسرهای مسیحی ساکن امپراتوری برای ورود به خدمت ارتش عثمانی و خدمات دولت بود. (م. به نقل از استانبول و تمدن امپراتوری عثمانی، برنارد لوئیس، ترجمهٔ ماه‌ملک بهار، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی). معنای کول نیز بنده و غلام است.

وابسته به پادشاه بودند. از همین جا دانسته می‌شود که دین در دربار عثمانی نقشی حاشیه‌ای داشته است. در دیوانِ همایونی که نمایندهٔ سازمان مرکزی دولت عثمانی بود، عوامل فعالیت‌های دینی تا زمان محمد دوم مؤثر بود، اما از آن پس کاپی‌کولوها در اولویت قرار گرفتند و نخبگان دینی در مقام‌های «قاضی عسکری»، «نشانجی‌گری» و «دفترداری» موقعیت خود را حفظ کردند.

دین در نظام سیاسی - اداری دولت عثمانی، حول محور شیخ‌الاسلام سامان می‌یافت. نهاد شیخ‌الاسلامی متشکل بود از بخش‌های «قضایی» که خدمات قضایی - اداری انجام می‌داد، «مدارس» که به امر آموزش (تدریس) می‌پرداخت، و «مفتی‌گری» که مشاوره‌های دینی و خدماتی از این دست را برعهده داشت. نهاد شیخ‌الاسلامی در دولت عثمانی، از اواسط قرن پانزدهم میلادی تا پایان عمر این دولت، کارکردهایی مهم داشته است. شیخ‌الاسلام‌ها که می‌توان آنان را مشاوران پادشاه عثمانی نیز نامید، از اعضای دیوان همایونی به شمار نمی‌رفتند، لیکن گهگاه برای استفاده از معلوماتشان به جلسات دیوان دعوت می‌شدند. آنان در رأس فعالیت‌های دینی عثمانی قرار داشتند و از اختیار صدور فتوا برای خلع پادشاه برخوردار بودند؛ از این رو در تحولات سیاسی نیز نقش داشتند. شیخ‌الاسلام‌ها که در جریانات سیاسی - اجتماعی مؤثر بودند، همواره در جبههٔ مخالف قرار داشتند و یا مرجع مورد علاقهٔ مخالفان تلقی می‌شدند. تأثیرگذاری دین در دولت عثمانی در همهٔ دوره‌ها به یک نسبت نبوده است. نهادهای دینی صوفیانه در دوره‌های اول نقشی مؤثرتر داشتند؛ اما از قرن پانزدهم به بعد تأثیر نخبگان مدارس دینی که نمایندهٔ اسلام تسنن بوده‌اند، رو به افزایش گذاشت. به‌ویژه در زمان شیخ‌الاسلام‌های قدرتمند

که اصلاحات حقوقی مطرح بود، دین مؤثر بوده است. از قرن نوزدهم که روند انحطاط و سقوط دولت عثمانی آغاز شد، دین در مقابل حاکمان نظامی و غیرنظامی و نهادهایی که به تقلید از غرب ایجاد شده بود، به تدریج عقب‌نشینی کرد. با این حال، نهادهای یاد شده و اصلاحاتی که با الهام از غرب صورت می‌گرفت به دین امکان حیات می‌داد. لیکن مراکز و فعالیت‌های دینی در جمهوری ترکیه که جانشین عثمانی به تاریخ پیوسته شد، دارای نقشی کاملاً متفاوت گردید، و به صورت سازمانی درآمد که در دولت کم‌ترین نقش و تأثیر را داشت.

نهادهای سیاسی - اداری جامعه عثمانی، در کتاب حاضر، به عنوان «نظام» مورد بررسی قرار گرفته و تلاش شده است روابط میان این کل و سازمان دینی به عنوان زیرمجموعه‌ای از آن روشن شود. براساس «فرضیه نظام‌ها» که روابط متقابل عناصر تشکیل دهنده یک کل و کارکردهای آن را ممکن می‌سازد، می‌توان عناصر تشکیل دهنده جامعه عثمانی را که شامل تمرکز قدرت مشروع و توزیع آن در زیرمجموعه‌ها، برخورداری از قدرت تصمیم‌گیری و وضع مقررات و به اجرا درآوردن آنها، و سازمان‌های اجتماعی پاسخگو به نیازهای ملی و منطقه‌ای می‌شد، با عنوان «نظام سیاسی» مشخص کرد. روابط نهاد سیاسی - اداری که با اصطلاح یاد شده از آن یاد می‌شود، همراه با شکل سازمانی و کارکردهایش، با دین به عنوان زیربنای فرهنگی جامعه، موضوع این کتاب را تشکیل می‌دهد. اصطلاح دولت در این کتاب به معنای مجموعه اجزای تشکیل دهنده نهادهای سیاسی - اداری است.

این کتاب از سه بخش تشکیل شده است. بخش اول به بررسی نظری و اصطلاحی موضوع می‌پردازد. از آنجا که مجموعه نهادهای سیاسی

- اداری جامعه عثمانی به عنوان یک «کل» مورد پژوهش قرار گرفته است، ناچار به تبیین واژه‌هایی همچون نظام، نظام سیاسی، اداره و نظام اداری پرداخته‌ایم. دین یکی از واژه‌های بسیار مهم در پژوهش حاضر بوده است، لذا بیان تفصیلی ماهیت «دین» و «رویداد دینی» اجتناب‌ناپذیر بود. برای طرح روابط دین و دولت در جامعه عثمانی به شکلی تئوریک و معین، لازم بود بر جنبه‌های نظری و عملی روابط دین و دولت مذاقه شود. با تبیین نظام‌های دینی، نیمه دینی و لائیک به طور خلاصه، روابط دین و دولت در غرب و اسلام در چارچوبی تئوریک بیان شده است.

بخش دوم شامل دو فصل است؛ در فصل اول میراث سیاسی - اداری به جای مانده از نظام‌های پیشین در دولت عثمانی مورد بررسی قرار گرفته است. در این فصل ساختار دولت‌های سلجوقی و ترک‌های باستان به شکل عمومی و اجمال بیان شده است. این دیدگاهی پذیرفته شده است که نظام سیاسی - اداری عثمانی برآمده از ساختار سیاسی - اجتماعی آناتولی قرن سیزدهم میلادی است. بی‌تردید، هر نظام اجتماعی پیشینه‌ای تاریخی دارد، از این رو مذاقه بر اوضاع سیاسی - اجتماعی آناتولی قرن سیزدهم اجتناب‌ناپذیر بود.

در فصل دوم نهادهای نظام سیاسی عثمانی، نوع شکل‌گیری آن و جایگاه دین در درون حاکمیت و نوع کارکردهایش مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین، به موضوع تبدیل امیرنشین عثمانی به دولت و نقش دین در روند یاد شده پرداخته‌ایم؛ آن‌گاه گسترش قلمرو سیاسی دولت عثمانی مورد بررسی قرار گرفته است. در این فصل، رابطه نهادهای تشکیل‌دهنده نظام سیاسی عثمانی از قبیل سلطنت، کاخ، دیوان همایونی و سازمان عهده‌دار مسائل ایالت‌ها با دین و سازماندهی دینی مورد

بررسی قرار گرفته است. در ادامه همین فصل، نهاد تیمار^۱ و ساختار اجتماعی جامعه به عنوان مکمل نظام سیاسی عثمانی نیز مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

بخش سوم که آخرین بخش کتاب است، به سازماندهی دینی، به عنوان یکی از زیر مجموعه‌های نظام سیاسی عثمانی، اختصاص یافته است. دین، در حاکمیت عثمانی، رسیدگی به امور قضایی، آموزشی و مشاوره‌های شرعی را برعهده داشت و در نهاد «شیخ‌الاسلامی» متمرکز بود. نهاد شیخ‌الاسلامی که در تاریخ، مختص حاکمیت عثمانی بوده است متشکل بود از «دایره قضا»، که خدمات قضایی - اداری انجام می‌داد، «مدرسه‌ها» که به امر آموزش می‌پرداختند و «مفتی‌گری» که مسئولیت مشاوره‌های شرعی را برعهده داشت. در این بخش، سه سازمان یاد شده، از نظر تحول تاریخی، نوع ساختار، و نوع کارکرد مورد بحث قرار گرفته و نقش هر یک از آنها در نظام سیاسی عثمانی مشخص گردیده است.

این پژوهش که در نگاهی کلی به روابط دین و سیاست در دولت عثمانی می‌پردازد، با نتیجه‌گیری و ارزیابی به پایان می‌رسد.

۱. مقدار اراضی که در دوره سلجوقیان و عثمانی‌ها در آناتولی در ازای خدمات و مسئولیت‌های معین به برخی افراد داده می‌شد و سود سالیانه آن سه تا بیست هزار آقچه بود. (م)



پایه‌های نظری و اصطلاحی
روابط دین و دولت
در نظام سیاسی - اداری عثمانی

نظام سیاسی - اداری

بهره گرفتن از «فرضیه نظام‌ها» در بررسی رویدادهای سیاسی و اجتماعی سابقه طولانی ندارد. فرضیه نظام عمومی که در عرصه زیست‌شناسی به تکامل رسید، ابتدا در علوم طبیعی و تجربی مورد استفاده قرار گرفت و پس از جنگ جهانی دوم در تحلیل‌های جامعه‌شناسان به کار رفت. لودوینگ فن‌برتالان فی^۱ مبدع فرضیه نظام عمومی، نظام را عبارت از مجموعه عواملی می‌داند که در ارتباط متقابل اند.^۲ ت. پارسونز^۳، با استفاده از همین اصطلاح در جامعه‌شناسی، به «فرضیه عمل» شکل کامل‌تری داد. بعدها در علم سیاست، مدیریت، روابط بین‌الملل و علوم اجتماعی از اصطلاح «نظام» بهره بردند.

1. Ludwing Von Bertalanffy.

2. Ludwing Von Bertalanffy, "General Systems Theory" in General Systems Yearbook, 1956, Vol,1, p.2.

3. Parsons.

مهم‌ترین ارمغان تازه‌ای که فرضیه نظام عمومی در اختیار پژوهش‌های علمی قرار داد، این بود که امکان مشاهده پدیده پژوهش، متشکل از عناصر متعدد، اما هماهنگ را به عنوان یک کل فراهم می‌آورد. پیشتر مبحث کل‌های هماهنگ (ارگانیزم‌ها) در زیست‌شناسی مطرح بود، لیکن از نیمه دوم قرن بیستم به بعد، این موضوع در الگوها و نهادهای عرصه اجتماعی نیز مطرح شد. در پژوهش حاضر، از اصطلاح نظام سیاسی - اداری بارها استفاده خواهد شد. برای روشن شدن منظور نگارنده ابتدا می‌بایست توضیحی درباره این اصطلاح داده شود.

الف - اصطلاح نظام

اصطلاح نظام، به شکل‌های گوناگون تعریف شده است. ت. پارسونز که نخستین بار فرضیه نظام‌ها را وارد جامعه‌شناسی کرد، مدعی است رفتارهای انسان از یکدیگر تفکیک‌ناپذیر است. این رفتارها به شکل مجموعه‌ای بروز می‌یابد. او «مجموعه رفتارهای انسانی» را با اصطلاح «نظام» مقایسه کرده است.^۱ فرضیه «نظام عمل» پارسونز که بر نظریه «نظام عمومی» مبتنی است، ارتباط تنگاتنگ رفتارهای انسان با یکدیگر را بیان می‌کند. همین نظریه در بحث‌های مربوط به نظام فرهنگی که دربرگیرنده رفتارهای انسانی است، نظام فردی و نظام‌های اقتصادی به عنوان عناصر تشکیل‌دهنده نظام اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرد.^۲ امروزه «نظام» به معنای «کلی متشکل از اجزای مختلف که هر یک از

۱. ارسین کالایجی اوغلو - علوم سیاسی مدرن، تئوری، الگو و سیرها، استانبول، انتشارات بتا،

۱۹۸۴، ص ۲۲. ۲. نگاه کنید به همان منبع، ص ۲۳.

آنها امکان دارد به تنهایی در وضعیت دیگری وجود داشته باشد» به کار می‌رود.^۱ نظام را می‌توان چنین نیز تعریف کرد: «مجموعه‌ای از عناصر مرتبط و یا سلسله‌ای از کارکردهای واحد».^۲ مشاهده می‌شود که این تعریف با تعریف قبلی تفاوت دارد. در این جا بر «کلّیتی از روابط و کارکردها»، به عنوان ویژگی بارز نظام، تأکید شده است. در تعریف قبلی بحث از «مجموعه‌ای از اجزا» است؛ اما در تعریف دوم از «کلّیتی از روابط و کارکردها» سخن می‌رود. دُورگر^۳ نیز نظام را چنین تعریف می‌کند: «مجموعه‌ای از الگوها و نقش‌هایی که فرهنگ یک گروه را تشکیل می‌دهد». او نقش‌های موردنظر خود را به عنوان زیرمجموعه‌های نظام مطرح می‌کند.^۴ تعریفی را که هال^۵ و فارگن^۶ پیشنهاد کرده‌اند، می‌توان فراگیرتر از تعاریف دیگر به شمار آورد: «نظام، کلّیتی از موضوعات عینی و روابط بین نمادهای آنهاست».^۷ در تعریفی که هال و فارگن ارائه می‌دهند، افزون بر موضوعات عینی و روابط میان آنها، از نمادها نیز یاد می‌شود؛ و این امری قابل توجه است. ی. گوربوز^۸ نیز در تعریف نظام سیاسی بر واژه «کلّیت» تأکید می‌کند.^۹

در همه تعاریف ذکر شده در بالا، می‌بینیم که بر واژه «کلّیت» تأکید

1. Jean William Lapierre, L' Analyse Des Systems Politiques, Paris, PUF, 1973, P.22.

2. Cemil Oktay, Yukselen istemler karışında turk siyasal sistemi ve kamu Burokrasisi, istanbul, IUSBF yayinlari No: 13, 1983, P.12.

3. Duverger.

4. Maurice Duverger, Institutions Politiques et Droit Constitutionnel, T.1, Paris, PUF, 1975, P.17. 5. Hall. 6. Fagen.

7. Lapierre, P.23.

8. Y. Gurbuz.

9. Yağr Gurbuz, Siyasat sistemler, istanbul, May yayinlari, 1980. P.17.

می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت که ویژگی بارز نظام «کلّیت» داشتن آن است. از تعاریف مذکور چنین برمی‌آید که «کلّیتی» که از آن «نظام» قصد می‌شود، شامل اجزای مختلف، زیرمجموعه‌های متفاوت، روابط، کارکردها و نقش‌های متعدد است. این گونه نیست که اجزای تشکیل‌دهنده کلّیت موردنظر به طور تصادفی در یک جا جمع آمده باشند، گردهم آمدن آنها شکلی اصولی دارد و هر یک کارکرد خاص خود را بروز می‌دهد. اگر یکی از عناصر تشکیل‌دهنده نظام خارج گردد، کارکرد کلّ نظام دچار مشکل اساسی می‌شود.

در اساس، هر یک از عناصر تشکیل‌دهنده نظام در درون خود نماینده نظامی کوچک‌تر است. به اینها زیرمجموعه می‌گوییم. در چنین وضعی نظام را می‌توان کلّیتی از زیرمجموعه‌هایی دانست که با هدف کارکردی معین به شکلی قاعده‌مند گردهم آمده‌اند.

نیازی به یادآوری این نکته نیست که در طبیعت و جامعه نظام‌های فراوانی وجود دارد. ما، به دلیل موضوع پژوهش‌مان، با نظام‌های اجتماعی سروکار داریم. بزرگ‌ترین و فراگیرترین نظام در جامعه را می‌توان «نظام اجتماعی» نامید. نظام اجتماعی جامعه از زیرمجموعه‌های متعددی همچون نهادها، فرهنگ، ارزش‌ها و ساختارها تشکیل شده است. نظام مالکیت، نظام خانواده، نظام اقتصادی، نظام سیاسی و نظام‌های دیگر، به عنوان زیرمجموعه‌های نظام اجتماعی و در دامن آن، کارکردهای ویژه خود را دارند.^۱

پارسونز نظام‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را به عنوان

1. Duverger, *Institutions Politiques et...*, P.17.

زیرمجموعه‌های نظام اجتماعی مورد بررسی قرار می‌دهد.^۱ لاپییر^۲ نظام اجتماعی را که دربرگیرنده مردم جامعه، گروه‌های اجتماعی و روابط میان آنهاست، به پنج زیر مجموعه طبقه‌بندی می‌کند. به اعتقاد او، نظام اجتماعی کلّیتی هماهنگ و متشکل از نظام‌های زیست اجتماعی (biyo-sosyal)، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی و محیط است.^۳

نظام‌های اجتماعی و زیرمجموعه‌های آنها، در اساس، به خودی خود نظام‌های بی‌جانی هستند و برای به حرکت درآوردنشان، لازم است از بیرون به آنها جهت داده شود. نظام‌های جان‌دار یا طبیعی چنین نیستند و به جهت‌دهی آنان از بیرون نیازی نیست (مانند نظام گردش خورشید و نظام سلسله اعصاب).^۴ طبیعی است که نظام‌های اجتماعی و زیرمجموعه‌های آن به عنوان نظام‌هایی که عامل حرکتشان در بیرون است و نظم خود را از انسان‌ها می‌گیرند، بر اساس تفاوت‌های زمانی و مکانی و تفاوت‌های جوامع در شکل‌های گوناگون سازماندهی می‌شوند. نظام اجتماعی هر جامعه و زیرمجموعه‌های آن اندک تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؛ امری که تحت تأثیر متغیرهای متعددی بروز می‌یابد. عناصر فراوانی مانند ویژگی‌های اقتصادی، میراث تاریخی، فرهنگ، اندیشه، ویژگی‌های جغرافیایی جامعه و باورهای مردم، در شکل‌گیری نظام اجتماعی نقش مؤثری دارند.

ب - نظام سیاسی

اصطلاح نظام سیاسی (Systeme Politique) را نخستین بار د. ایستن^۵ به

1. Duverger, siyaset sosyolojisi, P.377-386.

2. Lapierre.

3. Lapierre, P.32-33.

4. Oktay, P.12-13, Lapierre, P.26.

5. D. Easton.

عنوان زیرمجموعه‌ای از نظام اجتماعی در علم سیاست به کار برد.^۱ پس از آن بود که این اصطلاح رایج شد.^۲ آشکار است که استفاده ایستن و دیگران از اصطلاح نظام سیاسی در علم سیاست از فرضیه «نظام عمومی» و فرضیه «نظام عمل» پارسونز تأثیر پذیرفته است.

ارائه تعریفی از نظام سیاسی، در عین حال به معنی روشن شدن عناصر تشکیل دهنده آن، روابط و کارکردهایش نیز هست. اصولاً برای پاسخ دادن به این پرسش که کدام یک از نهادهای اجتماعی و چه نوع کارکردهایی در دایره شمول نظام سیاسی قرار می‌گیرند، باید مشخص شود که منظور ما از «سیاسی» چیست. د. ایستن معتقد است «فراگیر شدن ارزش‌ها، به شرط متکی بودن به اوتوریت، در نظام سیاسی محقق می‌شود؛ این ویژگی، نظام سیاسی را از نظام‌های دیگر ممتاز می‌سازد.»^۳ به اعتقاد او، فراگیر کردن ارزش‌ها، در صورتی که متکی به حاکمیت باشد، عملی سیاسی است.^۴

همو می‌گوید نظام سیاسی، مجموعه‌ای است از تأثیرات متقابل که موجب فراگیر شدن ارزش‌ها در میان جامعه می‌گردد، به نحوی که ناظر بر اوتوریت باشد.^۵ اما فراگیر شدن ارزش‌ها در جامعه توسط حاکمیت را نباید کارکردی منحصر به نظام سیاسی دانست. در نظام‌های گوناگون جامعه، برای مثال خانواده، انجمن‌ها، کارخانه‌ها و نظام‌هایی از این دست، ارزش‌ها، به طور نسبی، توسط حاکمیت شکلی فراگیر می‌یابد.

۱. زیرنویس شماره ۱ از صفحه ۱۱۱ کتاب جامعه‌شناسی سیاست تألیف Maurice

Duverger ترجمه به ترکی استانبولی شیرین تکلی - استانبول انتشارات وارلیک.

2. William C. Mitchell, "Systems Analysis: Political Systems", International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol 15-16, 17. P.427-478.

3. Lapierre, P.36

4. Tekeli, P.137.

5. Kalaycıoğlu, S.48.

بنابراین، تعریف یاد شده برای مشخص کردن محدوده نظام سیاسی کافی به نظر نمی‌رسد. بین «فراگیر کردن ارزش‌ها توسط حاکمیت» در نظام سیاسی و نظام‌های دیگر تفاوتی عمده وجود دارد؛ آن هم عمومیت داشتن موضوع در نظام سیاسی برای تمام جامعه است. کارکرد فراگیر کردن ارزش‌ها در نظام‌های دیگر غیرسیاسی همه جامعه را شامل نمی‌شود، بلکه متوجه اعضای خویش است. فراگیر کردن ارزش‌ها توسط نظام سیاسی، همه، آحاد جامعه و نظام‌های دیگر را دربرمی‌گیرد. بنابراین، باید بگوییم کارکرد فراگیر کردن ارزش‌ها توسط نظام سیاسی به گونه‌ای است که کلیه افراد جامعه و نظام‌های دیگر را شامل می‌شود. به باور جی. آلموند^۱ که، مانند پارسونز، نظام سیاسی را یکی از زیرمجموعه‌های نظام اجتماعی می‌داند، «مسئولیت، واحد بنیادین نظام سیاسی است». نظام سیاسی را می‌توان «مجموعه‌ای از مسئولیت‌ها دانست که در تأثیرگذاری‌های متقابل افراد جامعه به وجود می‌آید». آلموند نظر ایستن را که به فراگیر شدن ارزش‌ها توسط حاکمیت معتقد بود، برای تمایز میان نظام سیاسی و نظام‌های دیگر کافی نمی‌داند و کارکرد جدیدی را پیشنهاد می‌کند. او، به تبعیت از ماکس وبر، پیشنهاد می‌کند «استفاده مشروع از زور» در انحصار نظام سیاسی باشد، از این رو کارکرد اساسی نظام سیاسی استفاده مشروع از زور در منطقه‌ای معین و جمعیتی مشخص خواهد بود.^۲

ایلتر توران^۳ نظام سیاسی را «مجموعه‌ای از سازمان‌ها می‌داند که برای تعیین و تحقق هدف‌های مشترک جامعه به وجود می‌آید».^۴ او آنچه

1. G. Almond.

2. Kalaycıoğlu, S.33, S.15.

3. Ilter Turan.

4. Ilter Turan, Siyasi Sistem ve Siyasal Davranış İstanbul, Der Yayınlar, S.16.

را موجب تمایز نظام سیاسی از نظام‌های دیگر می‌شود، عبارت از موارد زیر می‌داند:

الف) نظام سیاسی به لحاظ دربرگیرندگی از نظام‌های دیگر بزرگ‌تر است.

ب) فعالیت نظام سیاسی مرتبط با همهٔ اعضای جامعه است و بر همه آنها تأثیر می‌گذارد.

ج) نظام سیاسی در محدوده‌ای ویژه و مشخص بروز می‌یابد.^۱
 ج. و. لاپییر نیز نظام سیاسی را به گونه‌ای دیگر تعریف می‌کند: «کلّیتی از روند تصمیماتی که با همهٔ آحاد جامعه مرتبط است، نظام سیاسی خوانده می‌شود». و «این تصمیم‌ها، تصمیم‌هایی است که روابط میان گروه‌های مختلف اجتماعی را منظم و هماهنگ می‌سازد.»^۲
 یاشار گوربوز نیز، همچون دوورگر، تأکید می‌کند که اصطلاحات «رژیم سیاسی» و «نظام سیاسی» بیشتر به جای یکدیگر به کار می‌روند.^۳
 او می‌گوید: «همهٔ نهادهای سیاسی کشور، در کلّیتی یکپارچه و مرتبط با هم تشکیل دهندهٔ رژیم سیاسی هستند. اما به موازات نحوهٔ چینش نهادهای سیاسی، ساختار اقتصادی - اجتماعی جامعه، میزان رشد، تاریخ، فرهنگ و کیش بر روی هم نظام سیاسی را تشکیل می‌دهند.» او، به این ترتیب، نشان می‌دهد که نظام سیاسی گسترده‌تر از رژیم سیاسی است.^۴

در پرتو تعاریفی که ذکر شد، ویژگی‌های عمومی نظام سیاسی را به

۱. نگاه کنید به همان، ص ۱۷ - ۱۶.

2. Lapierre, P.34.

3. Duverger, Institutions..., 1, P.20.

4. Gurbⁿz, S.17.

اجمال می‌توان چنین برشمرد:

(الف) نظام سیاسی، همچون دیگر نظام‌ها، یک «کُل» است. مسئولیت‌ها، کارکردها، نهادها و ارگان‌هایی که در ارتباط با همهٔ آحاد جامعه به تصمیم‌گیری می‌پردازند، تشکیل‌دهندهٔ این کُل هستند.

(ب) واحد بنیادین نظام سیاسی، روابط، کارکردها و مسئولیت‌هایی است که در تأثیر متقابل با یکدیگرند.

(ج) نظام سیاسی در عین حال که یکی از زیرمجموعه‌های نظام اجتماعی به شمار می‌رود، از نظام‌های دیگر فراگیرتر است و فعالیت‌های همهٔ افراد جامعه را دربرمی‌گیرد.

(د) ویژگی مهمی که نظام سیاسی را از نظام‌های دیگر متمایز می‌سازد، این است که فراگیر کردن ارزش‌ها و منابع قدرت توسط حاکمیت صورت می‌گیرد و استفادهٔ مشروع از زور در انحصار آن است.

پیشتر گفتیم که نظام‌های سیاسی محدوده‌ای مشخص دارند. نظام‌های سیاسی که به عنوان نظام‌های بی‌جان شناخته می‌شوند، محیطی معین دارند و این بدان معناست که نظام سیاسی با نظام‌های دیگر در تأثیری متقابل است. از نظام‌های محیط خود تأثیر می‌پذیرد و بر آنها تأثیر می‌گذارد. منظور از «محیط» چیزی نیست به جز کلیتی متشکل از نظام‌های دیگر که در تأثیر متقابل با نظام سیاسی است.^۱ نظام‌های سیاسی نظام‌هایی باز هستند، از این رو با محیط خود در حال تأثیر متقابل اند (interaction). نظام‌های یاد شده، از محیط خود ورودی‌هایی اخذ می‌کنند و برایشان خروجی‌هایی ارسال می‌دارند. به اعتقاد د. ایستن، نظام سیاسی

۱. نگاه کنید به لاپییر، ص ۲۶.

دارای دو محیط است: محیط داخل اجتماع و محیط خارج اجتماع. محیط داخل اجتماع نظام سیاسی شامل نظام بوم‌شناسی (ekolojik)، نظام زیست اجتماعی، نظام شخصیتی و دیگر نظام‌هاست. نظام فرهنگی جامعه، نظام اعتقادات و دین، نظام اقتصادی، نظام حقوقی، نظام تجارت و نظام‌های دیگری از این دست، در محیط داخل اجتماع نظام سیاسی قرار می‌گیرند. محیط خارج اجتماع نظام سیاسی نیز نظام سیاسی بین‌المللی، نظام اقتصادی بین‌المللی، نظام تجاری بین‌المللی، نظام حقوقی بین‌المللی (حقوق عمومی دولت‌ها)، نظام فرهنگی بین‌المللی و نظام‌های دیگری که خارج از مرزهای کشور قرار دارند شامل است.^۱

هدف از تحلیل نظام در علم سیاست، بررسی روابط نظام سیاسی و محیط آن است. روابط نظام و محیطش عبارت است از درخواست‌هایی که محیط مطرح می‌سازد و «ورودی» نامیده می‌شود، و پاسخ‌هایی که نظام بدان‌ها می‌دهد. روابط نظام - محیط به شکل الگوی ورودی - خروجی مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

د. ایسٹن ورودی‌های محیط به نظام را به دو بخش «درخواست‌ها» و «حمایت‌ها» طبقه‌بندی می‌کند. حمایت‌هایی که از محیط اطراف به عنوان ورودی نظام سیاسی مطرح است، امکان دارد مادی (پول، اموال و...) و یا معنوی باشد. درخواست‌ها و حمایت‌ها ممکن است مربوط به محیط داخل اجتماع و یا خارج اجتماع باشد.^۲

پاسخ‌هایی که نظام سیاسی به درخواست‌ها و حمایت‌های محیط اطراف می‌دهد تشکیل‌دهنده خروجی‌هاست. خروجی‌های نظام ممکن

۱. برای توضیحات تفصیلی، نگاه کنید به تکلی، ص ۱۴۹.

۲. برای مطالب تفصیلی در این زمینه، نگاه کنید به لاپیر، صص ۱۷۴ - ۴۷.

است به شکل اقدام و یا اخذ تصمیم بروز کند. خروجی نظام سیاسی به شکل اقدام یا اخذ تصمیم امکان دارد بنابه درخواست‌های محیط و یا بدون وجود چنین چیزی شکل گرفته باشد.

سیر اتصال خروجی‌های نظام به ورودی‌ها را «پشتیبانی توده‌ای» می‌نامیم. خروجی‌ها در محیط نظام، با تأثیرات گوناگون خود، موجب شکل‌گیری‌های جدید می‌شوند. نظام سیاسی، با جریان پشتیبانی، از تأثیرات پاسخ‌هایی که به ورودی‌ها داده می‌شود، مطلع می‌گردد. روندی که با نام پشتیبانی شناخته می‌شود، موجب اتصال ورودی-نظام-خروجی می‌گردد و نظام را بر محیط منطبق می‌سازد، و همچنین تداوم تأثیر متقابل را تأمین می‌کند.^۱

درخصوص عناصر تشکیل‌دهنده نظام سیاسی که هر یک در جامعه کارکردی ویژه را بر عهده دارند نیز بایستی تأمل کرد. نظام سیاسی که ارزش‌ها و منابع را به شیوه حکومتی در کل جامعه توزیع و درخواست‌ها و حمایت‌ها را اخذ می‌کند و حق استفاده مشروع از زور را در انحصار خود دارد، با دادن پاسخ‌های لازم و انعکاس این پاسخ‌ها در جامعه با روندی که از آن به پشتیبانی توده‌ای یاد کردیم، موجب پیدایش ورودی‌های جدید می‌شود. چنین نظامی، برای اعمال کارکردهای خود، بایستی از ساختارها و سازمان‌های گوناگون برخوردار باشد؛ به عبارت دیگر، بایستی عناصر متفاوتی را دربرگرفته باشد. نهادها، سازمان‌ها و ساختارهای متفاوت تشکیل‌دهنده نظام سیاسی، در واقع زیرمجموعه‌های آن به شمار می‌آیند. شکی نیست نظام سیاسی که نسبت

به نظام‌های دیگر دارای کارکردی فراگیرتر است، زیرمجموعه‌های فراوانی دارد.

کارکرد نظام‌های سیاسی در همه نظام‌های اجتماعی، شبیه یکدیگر است. با این حال، ساختارهای سیاسی، در مواردی همچون سنت‌های تاریخی جوامع، نظام‌های فرهنگی، فلسفه‌های سیاسی - اقتصادی و سطح فناوری تفاوت‌هایی دارند. ساختارهای تاریخی و فکری تشکیل‌دهنده نظام‌های سیاسی جوامع غربی با آنچه نظام‌های سیاسی - اجتماعی جوامع شرقی و یا جهان سومی نامیده می‌شوند، متفاوت است. همین امر ما را با نظام‌های متفاوت مواجه می‌کند.^۱

آبجاریان و ماساننات معتقدند که هر نظام سیاسی از چهار عنصر اصلی تشکیل می‌شود که عبارت‌اند از: قدرت، منافع، سیاست‌ها، و سیاست فرهنگی.^۲

باید بگوییم که نهادها و شکل سازماندهی این عناصر در نظام‌های سیاسی، متفاوت است. شکل‌گیری ساده‌ترین نظام‌های سیاسی، دست کم برای به انجام رساندن دو کارکرد بوده است. این دو کارکرد تعیین سیاست، و اجرای آن است.^۳ با این که نظام سیاسی، برای جامعه عمل پوشاندن به دو کارکرد یاد شده، دست کم به دو ارگان نیازمند است، در تاریخ نظام‌هایی وجود داشته که با یک ساختار و یا حول شخصیت یک فرد، این کار را به انجام رسانده‌اند. در هر صورت، در نظام‌هایی که با

۱. نگاه کنید به: دو چهره غرب، دوورگر، ترجمه به ترکی فواد ساقلام، آنکارا، انتشارات دوغان، ۱۹۷۷، صص ۱۰ - ۱.

2. Gilbert Abcarian - George S. Masannat, Contemporary Political Systems/ An Introduction to Government, New York, 1970. 3. Oktay, P.20-21.

جهان خارج مروده دارند و از این طریق دچار تحول و پیشرفت می‌شوند، معمولاً برای هر کارکرد سیاسی، ساختار ویژه پیش‌بینی می‌شود. تحول نظام سیاسی در ساختار و کارکردها، با نوگرایی شتاب بیشتری می‌یابد. کارکردهای نظام سیاسی همراه با تجدد افزایش یافته و، برای کارکردهای جدید، ساختارهای جدیدی در دامن نظام سیاسی ایجاد شده است. از این دیدگاه، تحول نظام سیاسی در کارکرد ساختار، چیزی نیست که به یکباره حاصل شود؛ روندی فعال و همیشگی است. البته میزان و شتاب چنین تحولی در همه جوامع یکسان نیست. تحولی که در جوامع غربی در طی دو‌یست سال حاصل شد، در دنیای کنونی که پیشرفت و سایل ارتباط جمعی و اطلاع‌رسانی فوق‌العاده است، در کشورهای جهان سوم در مدت زمانی کم‌تر صورت می‌گیرد.^۱ در مجموع، می‌توان گفت که یک نظام سیاسی برای سه کارکرد اساسی شکل می‌گیرد:

(الف) اتخاذ تصمیم‌های لازم‌الاجرا برای جامعه

(ب) اجرای تصمیم‌های اتخاذ شده

(ج) نظارت بر چگونگی اجرا^۲

بنابراین، عناصر تشکیل‌دهنده نظام سیاسی را می‌توان به نهادها و سازمان‌های تصمیم‌گیرنده، اجراکننده و ناظر، تقسیم کرد. این نهادها در قالب زیرمجموعه‌های نظام سیاسی فعالیت می‌کنند. ساختار تصمیم‌گیرنده در نظام سیاسی، عبارت است از نهادهایی

۱. برای مسائل مربوط به تحول نظام سیاسی همراه با نوگرایی، نگاه کنید به:

Metin Heper, Modernleşim ve Bürokrasi, Ankara, 1975

2. Turan, S.27.

مانند پارلمان، مجلس، نخست‌وزیری، سلطان و غیره که در راستای درخواست‌ها و حمایت‌های محیط خود، برای فراگیر کردن ارزش‌ها در جامعه، از طریق حکومتی، اقدام به اتخاذ تصمیم می‌کنند.

مشاهده می‌شود که همراه با تحولات سیاسی، نهادهای تصمیم‌گیرنده نیز شکل دیگری به خود می‌گیرند و نوع سازماندهی جامعه و کارکردها متفاوت می‌شود.

تصمیم‌گیری نظام سیاسی، تا زمانی که به مرحله اجرا گذاشته نشود، افاده معنای نمی‌کند. هر نظام سیاسی، برای به اجرا درآوردن تصمیم‌های گرفته شده، نیازمند قوه مجریه متشکل از نهادهای اجرایی مختلف است. دولت‌ها و نهادهای مدنی، تشکلهایی هستند که اجرای تصمیمات را تضمین می‌کنند.

شکی نیست که نظارت بر اجرای تصمیمات، از نظر ثبات و حفظ موجودیت نظام، اهمیت فراوانی دارد. آشکار است که اگر نظام سیاسی قادر به نظارت نباشد، موجودیت خود را به خطر خواهد انداخت. عموماً محاکم، مجالس و، به‌ویژه نهادهای خاصی که بدین منظور تأسیس می‌شوند، مسئولیت نظارت را بر عهده دارند.

وقتی از دیدگاه نظام سیاسی عثمانی که موضوع اصلی این پژوهش است، به موضوع نگاه کنیم، خواهیم دید که سازمان‌ها و نهادهای تشکیل‌دهنده این نظام، با نظام‌های لیبرال کنونی، و یا نظام‌های سیاسی سوسیالیست تفاوت بسیار دارد.

در بخش بعدی خواهیم دید که تصمیم‌گیرنده در نظام سیاسی عثمانی، پادشاه و دیوان همایونی است؛ اجرای تصمیم‌های متخذه برعهده دیوان سالاران دینی و دوشیرمه، و امر نظارت بر چگونگی اجرا

نیز وظیفه سازمان‌های مرتبط با امر دادرسی است. این نهادها، با سازماندهی ویژه خود، تشکیل دهنده کلّیتی است که آن را «نظام سیاسی - اداری عثمانی» می‌نامیم.

با دادن توضیح کافی درباره نظام سیاسی، اکنون سعی می‌شود اصطلاحات «اداره» و «نظام اداری» را تبیین کنیم و روشن سازیم که مراد از اصطلاح «نظام سیاسی - اداری» چیست؟

ج - اداره و نظام اداری

پیشتر گفتیم که نظام‌های سیاسی، برای اتخاذ تصمیم و وضع مقررات، از ساختاری ویژه در جامعه برخوردارند؛ همچنین، برای به اجرا درآوردن تصمیمات یاد شده، قوه اجرایی دارند. امروزه، نخستین چیزی که در مبحث اجرای مقررات مورد نظر نظام‌های سیاسی به ذهن متبادر می‌شود، دولت و رئیس دولت (ریاست جمهوری) است؛ برای آن که نهادهای مذکور به قوانین وضع شده شکل عملی دهند، به وسیله‌ای نیاز دارند. به عبارت دیگر، روشن است که برخورداری نظام سیاسی از حاکمیت عامه برای عملی ساختن قوانین فراگیر، اجتناب‌ناپذیر است. در این جاست که با حاکمیتی عامه که کلّیتی متشکل از سازمان‌های مختلف است و به نام «اداره» خوانده می‌شود، مواجهیم.

«اداره» را به شکل‌های مختلف تعریف کرده‌اند. این واژه، در گسترده‌ترین معنای خود، چنین تعریف می‌شود: «فعالیت و کارکردی که برای تحقق هدفی معین اعمال می‌شود».^۱ در این جا از اداره، نوعی

1. Acar örnek, Kamu Yönetimi, 80-81, S.2.

فعالیت قصد شده است. اما در تعریفی دیگر گفته می‌شود که منظور از اداره «سازمان» و یا «تشکیلاتی» است که فعالیت‌ها را به اجرا در می‌آورد.^۱ حقوق‌دانان ترجیح می‌دهند اداره را در دو معنای محدود و گسترده تعریف کنند. اداره، در معنای محدود خود، بر فعالیت‌های دولت در ساحت اجرا دلالت می‌کند، و منظور از معنای گسترده آن، اقتدار در عرصه‌های قانونگذاری و قضاست.^۲

اداره را می‌توان مجموعه‌ای از سازمان‌های دولتی دانست که مسئولیت انجام دادن امور را بر عهده دارند.^۳ بنابر تعریفی دیگر، اداره کلّیتی متشکل از «نهادهای اداری» است که برای اجرای فعالیت‌های اداری تأسیس شده‌اند.^۴ نهادهایی که در سازمان اداری جای می‌گیرند و به منزله بازوهای اجرایی حاکمیت هستند، برای پاسخگویی به نیازهای اجتماع که در بستر زمان تغییر شکل می‌دهند، ایجاد شده‌اند. بنابر فلسفه نظام سیاسی، برای اجرای فعالیت‌هایی که به امور مردم مربوط می‌شود، نهادهای مختلفی تأسیس شده و در زیر چتر قوه اجرایی دولت که «اداره» خوانده می‌شود جای گرفته‌اند.^۵ زندگی اجتماعی انسان‌ها در طول تاریخ، به شکل سازماندهی‌های گوناگون تحقق یافته است. در دوره‌های فئودالیت و امروزی طایفه، قبیله و شهرک، انواع مختلف زندگی انسان‌ها را دربرمی‌گرفته است. در این قبیل سازماندهی‌ها، برای به اجرا درآوردن

1. A. Şeref Gozübüyük, Türkiye'nin İdari Yapısı, Ankara, 1971, S.3.

۲. همان منبع، ص ۳.

3. Muzaffer Sencer, "Yönetimin Tarihsal evrimi Ve Yönetim Sisemleri", Haziran 85, S.155.

4. Gözübüyük, S.9.

5. Simon, Smithbug, Thomson. S.23-48.

امور مشترک مردم، حاکمیت‌هایی فراگیر با ماهیت‌هایی متفاوت شکل می‌گرفته است؛ و نهادهایی با کارکردهای مختلف و هدف‌هایی جداگانه ظهور می‌یافته‌اند. نهادهای تصمیم‌گیرنده، اجراکننده تصمیمات و نظارت‌کننده بر نحوه اجرا، همواره از یکدیگر متمایز بوده‌اند.^۱

همان‌گونه که از تعاریف ذکر شده برمی‌آید، اداره‌های عنوانی است که بر مجموعه سازمان‌های مسئول در اجرای نظرهای حاکمیت، و فعالیت این سازمان‌ها اطلاق می‌شود؛ و با اصطلاح نظام مشابه است.

مطالعه سازمان‌های تشکیل‌دهنده اداره به عنوان تشکلهایی که در تأثیر متقابل با یکدیگر هستند، زیرعنوان «نظام» امکان‌پذیر است. تعریف نظام و تعریف اداره تشابه‌های مهمی دارند. از مطالب گفته شده درمی‌یابیم که عناصر مرتبط با هم که نسبت به یکدیگر از تأثیر متقابل برخوردارند (ابزار، سازمان، بنیاد، نهاد) نظام را تشکیل می‌دهند، و تحول عنصری بر عناصر دیگر نیز تأثیر خواهد گذاشت.^۲ عناصر تشکیل‌دهنده آنچه به عنوان «اداره» از آن یاد می‌شود نیز با یکدیگر مرتبط و دارای تأثیر متقابل هستند. اداره، از محیط بیرون، ورودی‌هایی را اخذ و خروجی‌هایی را، متناسب با آن، تولید و منتقل می‌کند.

اصطلاح «نظام اداری» و یا «نظام اداره» در علم مدیریت بسیار به کار می‌رود.^۳ اصطلاح نظام اداری بیانگر نوع سازماندهی نهادهایی است که

1. George Davson, L'Evolution Des Structures de L'Administration Locale: Deconcentration en France, Paris, 1969, P.2.

2. Jaques Chevallier-Daniélé Loschak, Science Administrative, Tome: 1, Paris, Librairie Generale De Droit et De Jurisprudence, 1978, P.127-135.

3. Kurthan Fişk, Yönetim, Ankara, 1979, P.8-13.

عهده‌دار اجرای تصمیمات و مقررات و به انجام رساندن خدمات برای عموم مردم هستند. نهادهایی که تصمیمات و مقررات نظام سیاسی را به اجرا درمی‌آورند از چه نوع سازماندهی برخوردارند؟ پاسخ به این پرسش، مفهوم نظام اداری را تا اندازه‌ای روشن خواهد ساخت.

حاکمیت فراگیری که ذکر آن پیش از این رفت، و گفته شد که برای تأمین نیازهای مشترک جامعه شکل می‌گیرد، ممکن است همه کشور را شامل شود و یا این که در سطحی محلی مطرح باشد. برای امور مشترکی مانند محافظت، امنیت، عدالت و امثال آن، ایجاد حاکمیتی فراگیر و تأسیس سازمان‌هایی که به انجام رساندن این امور را برعهده گیرند، لازم آمده است. اداره، بدین معنا، بایستی در مرکز سازماندهی شود و در شهرهای دیگر واحدهای وابسته‌ای داشته باشد.

نیازهای مشترک کسانی که در مناطق مختلف کشور زندگی می‌کنند، مشابه نیست. آنها در مسائل منطقه‌ای، فرهنگی و تاریخی تفاوت‌هایی دارند. لذا نیازهای شان، به همین ترتیب، متفاوت خواهد بود. این حقیقت موجب پیدایش حاکمیت‌هایی می‌شود که در سطوح محلی امور را در اختیار داشته باشند. در چنین وضعی، می‌توان گفت کلیت متشکل از نهادهای اداری در سطح کشور، و نهادهایی که در سطوح محلی سازماندهی شده‌اند، بر روی هم، «نظام اداری» را تشکیل می‌دهند. اگر بخواهیم نظام اداری را تعریف دوباره کنیم، باید بگوییم نظام اداری عبارت است از «مجموعه سازمان‌ها و کارکردهایی که از نهادهایی در سطح محلی و کل کشور، برای اجرای قوانین و مصوبات نظام سیاسی، تشکیل شده‌اند».

همان گونه که در نظام سیاسی بود، نظام اداری نیز که از نهادهای

سازماندهی شده در سطوح محلی و کل کشور تشکیل می‌گردد، در طول زمان شکل‌های مختلفی داشته و از نظام‌های سیاسی، حقوقی، اقتصادی، و مردم تأثیر پذیرفته است.^۱

نهادهایی که در زیر چتر نظام اداری و در سطح کشور سازماندهی شده‌اند، اداره مرکزی، و نهادهایی که سازماندهی آنها در سطوح محلی انجام گرفته است، اداره محلی را تشکیل می‌دهند. نظام اداری، به تنهایی نه عبارت از اداره مرکزی است، و نه نهادهای اداری محلی. نظام‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، نهادهای مرکزی و محلی اداره، بر اساس ویژگی‌هایی عمومی، به شکل معینی سازماندهی می‌شوند و نظام اداری را تشکیل می‌دهند.

اداره در محیطی پویا و برخوردار از تأثیرات متقابل موضوعیت می‌یابد. محیط برای اداره ورودی‌هایی دارد؛ نظام اداری، با تبدیل این ورودی‌ها به خروجی، آنها را به محیط منتقل می‌کند. محیطی که با نظام اداری در تأثیر متقابل است، از نظام‌های دیگر اجتماعی (زیست محیطی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، حقوقی، تجاری و...) متشکل می‌شود.^۲

با سازماندهی نهادها و تشکلهایی که نظام سیاسی را می‌سازند، اداره‌های مرکزی و محلی ایجاد شده و در شکل سازمان‌های مختلف نمود یافته‌اند. اداره‌های مرکزی و محلی را می‌توان به عنوان عناصر اصلی و یا زیرمجموعه‌های نظام اداری ارزیابی کرد. طبق پیشنهاد گورنای^۳ که

1. Charles Debbasch, *Science Administrative*, Troisième édition, Paris, Dalloz, 1976, P.46.

2. H. Sami Güven, "idare siyaset ilişkileri ve personel yönetimi Açısından önemi" *Aid*, 9(1), Mart-1979, S.53.

3. Gournay.

نهادهای اداری را براساس کارکردهایشان طبقه‌بندی می‌کرد، تجزیه و تحلیل هر نظام سیاسی را همان‌گونه که می‌توان در نسبت با اداره‌های مرکزی و محلی به انجام رساند، در سه بخش سازمان‌های صف، واحدهای مساعدت‌کننده و واحدهای ستاد نیز می‌توان مورد بررسی قرار داد.^۱ با کمی دقت در روش تحلیلی گورنای، مشاهده می‌شود که نظام اداری با شکل‌گیری سه بخش مختلف که از نظر کارکردی نزدیکی‌هایی باهم دارند، و در نسبت با ویژگی‌های عام نظام سیاسی و اجتماعی یک کل را تشکیل می‌دهند، تحقق می‌یابد.

نظام اداری محل تمرکز مرجعیت عامه است که وظیفه تأمین نیازهای مشترک مردم و اجرای قواعد و مقررات نظام سیاسی را بر عهده دارد. این جنبه موضوع ما را به بررسی نهادهای اداری محلی و مرکزی و سازماندهی آنها ملزم می‌کند. مرجعیت عامه نظام اداری در مرکز و شعبه‌های آن در شهرهای دیگر، نسبت به ویژگی‌های سیاسی و اجتماعی کشور، دچار تحول می‌شود. می‌توان گفت نظام اداری و سیاسی‌ای که به مرکزیت اهمیت بیشتری می‌دهد، به سازماندهی مرجعیت عامه در مرکز گرایش دارد و به مراجع مشابه در شهرهای دیگر کمتر توجه خواهد کرد. محمد دوم، از سلاطین عثمانی، تسلط اشراف بر نهادهای عامه محلی را به میزانی چشمگیر کاهش داد و نظامی اداری را برای نظارت بر قدرت‌های محلی ایجاد کرد.

با پیشرفت زمان و متنوع شدن نیازهای مشترک جوامع، قلمرو حاکمیت اداره مرکزی گسترش یافت و، به همین منظور، مراکز و مراجعی

1. Bernard Gournay, *Yönetim Bilimine Giriş* Ankara, 1971, S.13.

جدید ایجاد گردید. تعداد وزارت‌خانه‌ها که تا صد سال پیش از پنج - شش وزارت‌خانه فراتر نمی‌رفت، اکنون به بیش از بیست وزارت‌خانه رسیده است.^۱

مراجع عامه که با تفاوت‌های محلی و، بنابر نیازهای مشترک شکل گرفتند، بعدها ادارات محلی را در دامان خود پدید آوردند. سیر تاریخی این قبیل ادارات در کشورهای گوناگون ویژگی‌های متنوعی دارد. ادارات محلی، به معنای امروزی آن، در دولت عثمانی در قرن نوزدهم تأسیس شد. پیش از آن، ادارات بسیار متفاوت و وابسته به مرکز در حاکمیت وجود داشت.

در نتیجه، می‌توانیم بگوییم سازماندهی هر نظام اداری، هماهنگ با شرایط فرهنگی و اجتماعی و سیاسی کشور در شکل‌های مختلف تحقق می‌یابد؛ و نهادهای اداری عموماً در سطح جامعه و سطوح محلی، کلیتی هماهنگ را تشکیل می‌دهند.

نظام‌های سیاسی و اداری روابطی بسیار نزدیک دارند و می‌دانیم که تأثیر متقابل آنها در بستر زمان دستخوش تحول می‌شود. عموماً اعتقاد بر این است که «اداره» به «نظام سیاسی» وابسته است؛ لیکن در تاریخ ترکیه بارها مشاهده شده است که نظام اداری در مقابل نظام سیاسی به سوی استقلال‌گرایی داشته است. هنگام بحث از نظام‌های اداری و سیاسی ناگزیریم رابطه میان آن دو را نیز بیان کنیم.

۱. در سال ۱۹۷۱ فرانسه دارای وزارت‌خانه‌های دادگستری، دریانوردی، جنگ، مالیه، خارجه و داخله بود. اما در سال ۱۹۷۶ تعداد وزارت‌خانه‌های فرانسه به هفده وزارتخانه افزایش یافت (← Debbasche, S.146).

د- روابط نظام‌های سیاسی و اداری

پیشتر گفته بودیم که نظام اداری محیطی متشکل از نظام‌های اجتماعی دیگر دارد که از آنها ورودی‌هایی را اخذ و به آنها خروجی‌هایی را منتقل می‌کند. همچنین، می‌دانیم که نظام سیاسی نیز همین وضع را داراست. در این نیز تردیدی وجود ندارد که نظام اداری، در میان نظام‌های محیط خود، بیشترین ارتباط را با نظام سیاسی دارد. نظام اداری، را می‌توان مجموعه‌ای دانست که در مواجهه با نظام سیاسی حساس است و به موازات پیشرفت‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جامعه از نظام سیاسی تأثیر می‌پذیرد و همچنین به شیوه‌های گوناگون بر آن تأثیر می‌گذارد. به این دلیل روابط نظام‌های سیاسی و اداری، از دیدگاه هر دو نظام، دارای اهمیت است.

دِباش^۱ معتقد است، روابط نظام اداری و سیاسی را از نظر تاریخی می‌توان در سه مرحله جداگانه مورد بررسی قرار داد.

الف - مرحله اول: مرحله‌ای است که نظام اداری با حاکمیت سیاسی رابطه‌ای تنگاتنگ دارد و کلیتی واحد را می‌سازد. در این مرحله حاکمیت سیاسی نظام اداری را در درون خود ذوب کرده است.

ب - مرحله دوم: مرحله‌ای است که نظام اداری از حاکمیت سیاسی فاصله می‌گیرد و قدرتی جدید را تشکیل می‌دهد.

ج - مرحله سوم: مرحله‌ای که نظام اداری با اقتدار سیاسی وارد رقابت می‌شود.^۲

1. Debbasch.

2. Charles Debbasch, Science Administrative, Troisieme edition, Paris, 1976, S. 70-71.

روابط نظام اداری و اقتدار سیاسی را می‌توان متفاوت با الگوی سه مرحله‌ای دبّاش بررسی کرد. لازمه آنچه هپر^۱ درباره تأثیر و تأثر فعال نظام اداری (بوروکراسی) با نظام سیاسی پیشنهاد می‌کند،^۲ این است که رابطه نظام‌های اداری و سیاسی را در میزان وابستگی به شرایط اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی جامعه مطرح ساخت. هپر روابط نظام سیاسی و اداری را در وضعیتی بررسی می‌کند که نظام سیاسی وابسته به نظام اداری و نظام اداری وابسته به نظام سیاسی باشد.^۳ روابط نظام‌های اداری و سیاسی، به طور طبیعی، حرکتی دو سویه دارد. نمی‌توان چنین گمان کرد که یکی از آنها همواره تحت تأثیر دیگری قرار دارد. بحث از الگوی تأثیر متقابل است، بنابراین یکی از متغیرها در اوقاتی تأثیرپذیر و در اوقات دیگر تأثیرگذار است، و برعکس. با توجه به اصل مهم تأثیر و تأثر، می‌توان روابط نظام‌های سیاسی و اداری را بررسی کرد.

در نظریه متداول لیبرال دمکراسی، از وابستگی نظام اداری به نظام سیاسی طرفداری می‌شود. لیکن امکان درست بودن این فرضیه از نظر تجربی وجود ندارد. وابستگی نظام اداری به حاکمیت سیاسی این حقیقت را نیز در بردارد که نظام اداری از مکتبی خاص و حق تعیین هدف‌های مورد نظر محروم است. این فرضیه با جمله زیر فرمول‌بندی شده است «مجلس تصمیم می‌گیرد، و نظام اداری آن را به اجرا درمی‌آورد». فرمول‌بندی رابطه به این شکل، مبتنی بر این اصل موضوعه است که نظام سیاسی «تصمیم‌گیرنده» و نظام اداری «اجراکننده» است.

1. Heper.

2. Metin Heper, *Modernleşme ve Bürokrasi*, S.69-70.

۳. همان منبع، صص ۷۱-۸۹.

این تعاریف، بیش از آن که منعکس کننده حقایق ملموس باشند، نوعی آرمان را بیان می‌کنند.

روابط نظام اداری و حاکمیت سیاسی را، از دیدگاه معیار وابستگی، زیر دو عنوان می‌توان مورد بررسی قرار داد:

۱. وابسته بودن نظام اداری به نظام سیاسی

وابسته بودن نظام اداری به نظام سیاسی به این معناست که حاکمیت، خود مستقل است و نظام اداری را به عنوان ابزاری برای اجرای تصمیمات و مقررات به کار می‌گیرد؛ یعنی حاکمیت سیاسی مرجع تصمیم‌گیری است و نظام اداری در این باره اختیاری ندارد. در گذشته، مرجع تصمیم‌گیرنده سلطان، شاه، شیخ‌قبیله بود و در حکومت‌های امروزی این نقش برعهده نمایندگان مجلس و نهادهای مختلف سیاسی است.

هنگام بررسی روابط نظام سیاسی و اداری از دیدگاه وابسته بودن نظام اداری، بایستی به اوضاع کشورهای غربی پیش از انقلاب صنعتی و کشورهای تازه استقلال یافته نظر کرد. نظام اداری پیش از انقلاب صنعتی، حول محور پادشاه و برای محافظت از سلطنت او سازماندهی شده و به حاکمیت سیاسی که در خدمت شاه بود وابستگی کامل داشت. این نظام که در خدمت پادشاه بود، ماهیتی موروثی و وطن‌پرستانه داشت!^۱

1. Metin Heper, Turk Burokraisinde gelenekçilik ve modernleşme siyaset sosyolojisi Açısından Bir inceleme, istanbul-Bⁿ yayinlari, 1977, S.35-39 çokun san, max weber'de Hukukun ve meşu otoritenin sosyolojik Analizi, Ankara, Aitia yayinlari No: 47, 1971, S.99-105.

کسانی که در نظام اداری فعالیت داشتند نزدیکان، خویشاوندان و دوستان وفادار پادشاه بودند. با وسعت یافتن قلمرو حاکمیت پادشاه، میان مقامات محلی و نظام سیاسی (سلطان، پادشاه) جنگ قدرت درگرفت؛ و نظام اداری در مقابل حاکمیت تغییر وضع داد و رو به سوی استقلال گذاشت. رابطه نظام اداری و نظام سیاسی، به تدریج، به مبارزه‌ای برای دستیابی به قدرت بدل شد. در چنین مبارزه‌ای نه تنها مسئولان نظام اداری، بلکه صاحبان اراضی و بازرگانان برخوردار از موقعیت خوب اقتصادی درگیر بودند. طبقات قدرتمند جدیدی که در ساختار اجتماع ظهور می‌کردند، حاکمیت سیاسی را تحت فشار قرار می‌دادند و در صدد تأمین سهم خود از اقتدار برمی‌آمدند.^۱

در سلسله‌های موروثی، مقام‌های نظام اداری با وابستگی کامل و مستقیم به سلطان یا پادشاه (نظام سیاسی) فعالیت می‌کردند. میزان این وابستگی در فئودالیزم کاهش می‌یابد و نظام اداری، در مقابل نظام سیاسی، تا اندازه‌ای خودمختاری کسب می‌کند. نظام‌های سیاسی، در گذار از فئودالیت به حاکمیت‌های مرکزی، به تأسیس نظام‌های اداری متمرکز پرداختند و، برای برعهده گرفتن وظایف اداری دولت که در حال گسترش بود، سازماندهی وسیع ایجاد کردند. دولت، برای ایفای مسئولیت‌های اداری رو به رشد خود، ناگزیر از ایجاد چنین نظامی بود.^۲

نظام اداری وابسته به نظام سیاسی مستقل را در کشورهای توسعه‌نیافته‌ای که مدت چندانی از استقلالشان نمی‌گذرد، می‌توان مشاهده کرد. در کشورهایی که تجربه استعمار را دارند، نخستین کار پس

1. Coşkun San, S.105-108.

2. Heper, Modernleşme..., S.74-78.

از کسب استقلال، از میان برداشتن بوروکراسی استعمارگران و تأسیس نظام اداری کاملاً وابسته به نظام سیاسی، متشکل از ناسیونالیست‌هایی است که برای استقلال مبارزه می‌کردند.

به این ترتیب، نظام سیاسی، از سویی، نظام اداری وابسته به خود را بنیان می‌گذاشت و از سوی دیگر، مبارزانی را که در راه استقلال جنگیده بودند، به پست‌های مهم اداری منصوب می‌کرد. آشکار است رفتار چنین کسانی که از درون مبارزه سیاسی سر برمی‌آوردند، مطابق معیارهای سیاسی بود.^۱ وابسته بودن نظام اداری به حاکمیت، در کشورهای که دوران استعمار را سپری کرده‌اند، چیزی است که در سال‌های پس از استقلال مشاهده می‌شود. البته وابستگی نظام اداری به نظام سیاسی امری مداوم نیست. وابستگی نظام اداری به تدریج کاهش می‌یابد و سرانجام در مقابل حاکمیت سیاسی مستقل می‌گردد. به قول دبّاش، نظام سیاسی و نظام اداری در نهایت به رقابت با یکدیگر می‌پردازند. نظام اداری، در تحولات خود در بستر تاریخ، همواره حرکتی از وابستگی به سوی استقلال داشته است.^۲

۲. مستقل بودن نظام اداری در مقابل نظام سیاسی: خودمختاری نظام اداری
استقلال و یا خودمختاری نظام اداری در مقابل حاکمیت سیاسی، در دو مرحله تحقق می‌یابد. مرحله اول به توسعه طبقات جدید اجتماعی در طول زمان و تحت تأثیر قرار دادن نظام سیاسی و نزدیک شدن به نظام‌های

۱. برای اطلاع بیشتر، نگاه کنید به:

S.N. Eisenstadt, "Gelişmekte Olan Ülkelerde Ve Yeni Devletlerde Beliren Bürokrasi Sorunlari".
2. Debbacch, S.47-48.

دیگر اجتماعی مربوط می‌شود. مرحله بعد زمانی است که، به موازات پیشرفت‌های فناورانه، متخصصان فناوری در نظام اداری جایگاهی ویژه به دست می‌آورند که این امر به تدریج موجب خودمختاری نظام اداری در مقابل نظام‌های دیگر می‌شود.^۱ در این جا موضوع از تکنوکراسی کشورهای پیشرفته زمانه کنونی سر درمی‌آورد.

کسب خودمختاری نظام اداری در برابر حاکمیت سیاسی و کاهش وابستگی، نظرها را متوجه عناصر اساسی نظام اداری، یعنی بوروکراسی، تکنوکراسی و تکنودمکراسی می‌کند.^۲ اساساً قدرت گرفتن نظام اداری و مستقل شدن آن از نظر جامعه‌شناسی و فناورانه مطرح می‌شود. نظام اداری در مقابل تأثیرات و گسترش نظام سیاسی مقاومت نشان می‌دهد و، با فرو رفتن در ذات خود، سعی در کاهش وابستگی می‌کند. نظام اداری در مقابل نظام سیاسی، رفته رفته به قدرتی چشمگیر بدل می‌شود و آن را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. همچنین، پیشرفت فناوری اولویت یافتن دانش و تخصص و بهره‌گیری نظام اداری از عوامل متخصص را اجتناب‌ناپذیر کرده است. بوروکرات‌ها، با دانش و توانمندی در رشته‌های خود تخصص دارند و آنچه را در توان دارند صرف می‌کنند تا نظام اداری را در مقابل حاکمیت مستقل سازند.^۳

نظام سیاسی، همزمان با صنعتی شدن، تحت تأثیر عمومی حاکمیت‌های کاپیتالیستی و صاحبان سرمایه قرار گرفت؛ و در عین حال، امروزه در حال تأثیرپذیری از نظام اداری متشکل از بوروکرات‌های مجهز

1. Heper, *Modernleşme...*, S.85-86.

2. Chevallier-Loschak, *Introduction A La Science Administrative*, S.64-65.

3. Debbasch, S.48.

به دانش فنی است. دوورگر این را «الیگارش‌ی جدید» (حکومت متنفذان) نام می‌نهد.^۱

«تکنوکراسی عبارت است از مشارکت در اقتدار سیاسی و بهره بردن از گروه متخصصان در مسائل اجرایی».^۲ وظیفه تکنوکرات، به عنوان کسی که به مقامات عالی حکومتی منصوب شده است، به لحاظ نظری اجرای قوانین و مقرراتی است که برعهده او گذاشته می‌شود. او، با این حال، با تخصص و دانش خود بر اتخاذ تصمیم‌های سیاسی تأثیر می‌گذارد و این تصمیم‌ها را به سمت مثبت یا منفی سوق می‌دهد. بنابراین، می‌توان گفت که تکنوکرات‌ها و، عموماً نظام اداری، در روابط نظام‌های سیاسی و اداری نقشی مؤثر دارند.^۳

استقلال کامل نظام اداری از حاکمیت، به ویژه در بُرهه‌هایی از تاریخ مشاهده می‌شود که امپراتوری‌ها حاکم بوده‌اند. امروزه می‌توان از برتری نظام اداری در مقابل نظام سیاسی سخن گفت. لیکن این برتری به معنای استقلال کامل نظام اداری نیست. نظریه تفکیک قوای منتسکیو امروزه، در عمل، ارزش خود را از دست داده است. قوه مجریه از قوه مقننه سبقت گرفته است و بخشی از وظایف آن را برعهده دارد. نیرومند شدن قوه مجریه یکی از نتایج توسعه اقتصادی است. البته این امر با ساختار شخصیتی افراد قرار گرفته در رأس قوه مجریه نیز ارتباط نزدیک دارد. الگوی تکنوکراسی و حاکمیت‌هایی که بر محور شخصیت افراد شکل می‌گیرند، روند نیرومند شدن قوه مجریه را پرشتاب کرده است.^۴

1. Duverger, *Batinin Ikiyüzü*, S.125.

2. Dogu Perinçek, "Teknokrasi Meselesine Genel Bir Bakış, Aü Hukuk Fakültesi Dergisi, 22-23. 3. Peinçek, Aü HFD, 22-23.

4. Erdogn Teziç, "Bati Demokrasilerinde Yürütmenin Üstunlög Ve Yeni Kurumlar

برتری نظام اداری در عصر کنونی و یا، به عبارت دیگر، قدرتمند شدن آن، به این معنا نیست که نظام اداری از نظام سیاسی هیچ تأثیری نمی‌پذیرد. نظام اداری، نسبت به دوره‌هایی که به حاکمیت کاملاً وابسته بود، تا اندازه‌ای استقلال و خودمختاری کسب کرده است. هپر معتقد است، نظام اداری در «حاکمیت‌های استبدادی شرق»، و «امپراتوری بوروکراتیک تاریخی» استقلال داشته است.^۱ براساس نظریاتی که ویت فوگل و ایسنس تات^۲ آنها را توسعه دادند، نظام اداری، به شکل طبقات حاکم، در جای جای جامعه ظهور می‌یابد. در مراحل ابتدایی، نظام سیاسی وابستگی خود را به سلطان یا پادشاه کاهش می‌داد و، با استقلالی که به دست می‌آورد، از ماهیتی سیاسی و مؤثر برخوردار می‌شد. نظام‌های سیاسی، برای وابسته کردن نظام اداری به خود، تدابیری را اتخاذ می‌کردند. در دولت عثمانی گاه برخی از کسانی که اصل و نسبشان از بندگان بود، امکان این را می‌یافتند که تا مقامات عالی دولتی ارتقا یابند. این تدبیری بود که برای تداوم وابستگی نظام اداری به حاکمیت اتخاذ می‌شد. البته، پس از مدتی، وابستگی نظام اداری کاهش می‌یافت و بوروکراسی در حاکمیت به صورت طبقه‌ای خودمختار درمی‌آمد.

نظام اداری مستقل، نظامی است که در حاکمیت‌های سیاسی و تصمیم‌گیری‌ها و وضع قوانین، مشارکتی فعال می‌داشته. همان‌گونه که در بخش‌های آتی خواهیم دید، از قرن هجدهم به بعد، نظام سیاسی در

→

Dengisi "Idare Hukuku Ve ilimleri Dergisi, y.l: 1, Sayi: 2, Ağustos - 1980, S.91-106.

1. Haper, Modernleşme..., S.86.

2. Vittfogel - Eisenstadt.

دولت عثمانی در مقابل پادشاه رو به سوی استقلال داشته و در حرکت‌های نوگرایانه جامعه نقشی مؤثر ایفا کرده است.^۱

امروزه، روابط نظام‌های سیاسی و اداری تحت تأثیر عوامل گوناگون شکل می‌گیرد. ساختار نظام سیاسی، نقش جهت‌دهی به این روابط را برعهده دارد. تک حزبی و یا چند حزبی بودن نظام حاکم، دموکراتیک و یا مستبد بودن آن تعیین‌کننده نوع روابط نظام‌های اداری و سیاسی است.

تلاش کردیم روابط نظام سیاسی و نظام اداری را به طور خلاصه و با بُرش‌های مختلف ارائه دهیم. به نظر می‌رسد تکرار مجدد این مطلب که «لازم است عناصر مؤثر در فرایند روابط را به شکل متغیرهای وابسته و مستقل مورد بررسی قرار داد» مفید باشد. در طول زمان‌های گذشته می‌توان مقاطعی را یافت که گاه نظام اداری و گاه نظام سیاسی وابسته یا مستقل بوده‌اند. لیکن به طور عام، باید متذکر شد نظام اداری امروزه به استقلال از نظام سیاسی گرایش دارد.

نهادهایی که در مبحث روابط نظام سیاسی و نظام اداری از آنها نام برده شد، دربرگیرنده روابط و کارکردهای مختلف‌اند و با توزیع ارزش‌ها در سطح جامعه و اتخاذ تصمیمات موردنیاز و وضع قوانین و اجرای آنها، امر نظارت بر حسن اجرای مقررات را نیز برعهده دارند. به همین دلیل، چنین کلّیتی را می‌توان «نظام سیاسی - اداری» نامید. به‌ویژه، به کار بردن این اصطلاح برای جوامعی که ساختارهای سیاسی و اداری آنها رابطه‌ای تنگاتنگ با یکدیگر دارند حایز اهمیت است. اگر قرار باشد ساختارهای سیاسی و اداری یک سازماندهی اجتماعی همزمان مورد بررسی قرار

1. Metin Hepar, "Osmanli Turk Devletinde Bürokrasinin Siyasal Rolü: Kamu Yönetimi, Kurami Açısından Bazı Gözlemler", Haziran - 1973.

گیرد، به کار بردن اصطلاح «نظام سیاسی - اداری» ضروری می‌شود. در کتاب حاضر، کلیت دربرگیرنده ساختارهای سیاسی و اداری دولت عثمانی «نظام سیاسی - اداری» عثمانی نامیده می‌شود؛ قصد ما از تعبیر «حاکمیت عثمانی» نیز همین معناست. در ادبیات معاصر اصطلاح حاکمیت، نه تنها ساختارهای اداری، بلکه تشکیلات دولتی را نیز در برمی‌گیرد.^۱ در صفحات بعدی توضیح خواهیم داد که در نظام سیاسی - اداری عثمانی، که اقتدار و حاکمیت را در دست داشته، سازمان دینی یکی از زیرمجموعه‌های این نظام بوده است. ما به بررسی روابط این دو خواهیم پرداخت.

پس از تبیین روابط موجود میان نظام‌های اداری و سیاسی، به بررسی روابط دین و سازماندهی دینی با نظام سیاسی - اداری خواهیم پرداخت. پس از سازماندهی دینی، به روابط دین به عنوان زیرمجموعه‌ای از نظام حاکم با نظام سیاسی - اداری از دیدگاه نظری و عملی می‌پردازیم.

روابط دین و دولت از دیدگاه نظری و عملی

الف - دین به عنوان یکی از عناصر فرهنگی

۱. نظام فرهنگی و نگاهی عام به دین

نظام فرهنگی یکی از زیرمجموعه‌های تشکیل دهنده نظام اجتماعی

۱. آبخاریان و ماسانات در نوشته‌ای با عنوان «نظام‌های حکومتی» سازمان‌های مجریه، مقننه و قضاییه را بررسی کرده‌اند. نویسندگان یاد شده در تحقیق خود واژه حاکمیت را معادل «نظام سیاسی - اداری» به کار برده‌اند. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به:

است. این نظام عناصری دارد که نهاد دین یکی از آنهاست. در کتاب حاضر که جوانبی از دولت عثمانی مورد بررسی قرار می‌گیرد، لازم است دربارهٔ تأثیر دین بر دولت و جایگاه آن در درون نظام سیاسی - اداری، و کارکردهای آن تأمل شود.

در بخش پیشین، در بررسی نظام‌های اداری و سیاسی، گفتیم که این نظام‌ها تحت تأثیر شرایط اجتماعی زمان خود سازماندهی می‌شوند و با نظام‌های فرهنگی، حقوقی و اقتصادی محیط، در تأثیر متقابل‌اند. بی‌گمان، حاکمیت متشکل از کارکردها، سازمان‌ها و نهادهای اداری و سیاسی بیشترین تأثیر و تأثر را با نظام فرهنگی دارد. از این‌رو، نظام فرهنگی و تأثیر آن بر حاکمیت از اهمیتی به سزا برخوردار است.

واژه فرهنگ از مبهم‌ترین واژه‌های علوم اجتماعی است. اگر توجه داشته باشیم که تاکنون بیش از صد و پنجاه تعریف مختلف از فرهنگ شده است، در می‌یابیم که تعریف این واژه تا چه اندازه دشوار است. تا رُبَعِ اولِ قرن بیستم، فرهنگ را تمدن (civilization) معنا می‌کردند. اما امروزه منظور از فرهنگ، تمدن، آموزش، هنرهای زیبا و آفرینش است.^۱

فرهنگ، در اساس، عبارت است از کلّیتی که عناصر گوناگون را دربرمی‌گیرد. همهٔ کارها و آفرینش‌های جوامع، اعم از عناصر مادی یا معنوی، در این کلّیت جا می‌گیرند. برخی از عناصر تشکیل‌دهندهٔ نظام فرهنگی عبارت‌اند از: سنت‌ها، عادات و رسوم، ساختار خانواده، دین، نظام اقتصادی، روابط تولید و مصرف، نظام تغذیه و بهداشت، نوع آموزش، بهره‌برداری از زمین، شکل معماری، طرز پوشش، پوشاک،

۱. برای تعاریف دیگری از فرهنگ نگاه کنید به:

زبان، آثار هنری، باورها، ارزش‌ها، مآخذ، هرگونه وسیله و ابزار مادی، و فناوری.^۱ نظام فرهنگی طرحی مجرد است که عناصر فرهنگی جامعه، روش‌ها و نظریه‌های موجود و روابط متقابل آنها را نمایان می‌سازد. عناصر مادی و معنوی، تشکیل‌دهنده نظام فرهنگی هستند؛ و نظام فرهنگی تداوم‌بخش ساختار و ویژگی‌های اجتماعی جامعه است. فرهنگ، به عنوان تابعی از این عناصر^۲، با ایجاد تحول در هر یک از آنها، به تدریج متحول می‌شود، و در نتیجه تأثیر متقابل میان عناصر شکلی جدید می‌یابد.

هر یک از عناصر تشکیل‌دهنده نظام فرهنگی کارکردی معین دارند. عنصری که در داخل این نظام هیچ نقشی به عهده نداشته باشد، نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد. همان‌گونه که همه عناصر تشکیل‌دهنده نظام فرهنگی دارای کارکرد ویژه هستند، نظام فرهنگی نیز در درون نظام اجتماعی کارکرد مشخصی دارد. میان نظام فرهنگی و نظام‌های دیگر رابطه‌ای مانند رابطه عناصر سازنده فرهنگ وجود دارد.

عمل (action)، عنصر اساسی در نظریه نظام عمومی عمل پارسونز، نوعی تأثیر و تأثر میان دو عامل و یا بیشتر تعریف شده است، به نحوی که در چارچوبی از قواعد رفتاری تأثیرگذار، مآخذ و ارزش‌ها شکل می‌گیرد و به واسطه نظام فرهنگی بروز می‌یابد. قواعد ارزشی تشکیل‌دهنده فرهنگ، علایم و شاخص‌هایی را پدید می‌آورند که موجب وابستگی

1. Güvenç, S.108-112. Özcan Köknel. "Milli Kültür" meydan Dergisi, Sayı: 58, Aralık - 1979, S.26.

۲. فرضیه فرهنگی را می‌توان با این فرمول نشان داد $F(A, B, \dots, N)$ = فرهنگ A و B در این تساوی نشان‌دهنده عناصر تشکیل‌دهنده فرهنگ هستند.

عوامل به یکدیگر می‌گردند. به اعتقاد پارسونز، هر عملی در نظام رفتاری مشخصی قرار می‌گیرد. او از چهار نظام رفتاری مختلف نام می‌برد. نظام‌های رفتاری یاد شده در بین خود سلسله مراتبی دارند. نظام فرهنگی در مرتبه اول، پس از آن نظام زیست‌شناختی اجتماعی، آن‌گاه نظام زیست‌شناختی (بیولوژیک)، و در مرتبه زیرین نظام شخصیتی قرار دارد. در این سلسله مراتب، نظام رفتار اجتماعی از نظام فرهنگی شکل می‌گیرد. الگوهای فرهنگی، عناصر ساختاری نظام رفتاری را تشکیل می‌دهند.^۱

ارزش‌های فرهنگی و باورها همه افراد جامعه را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و موجب بروز واکنش‌هایی در آنان می‌گردد. ارزش‌های فرهنگی است که نسخه چگونه حرکت کردن را برای انسان‌ها می‌پیچد و طرز رفتار، کردار، جهان‌بینی و نوع زندگی را به آنان می‌آموزد. نظام‌هایی که بر اثر تأثیرات متقابل سازمان‌ها، نهادها و ساختارهای اجتماعی پدید می‌آیند، بی‌تردید از نظام فرهنگی، الگوها و ارزش‌های فرهنگی تأثیر می‌پذیرند. نظام‌های دیگری که در حالت تأثیر و تأثر با یکدیگر هستند، محیط و زمینه نظام اجتماعی را می‌سازند. اگر نظام فرهنگی را مرکز بدانیم، نظام‌های دیگر محیط آن را تشکیل خواهند داد؛ و می‌دانیم که بین مرکز و نظام‌هایی که در محیط آن هستند تأثیر متقابل وجود دارد.

هر نظام حاکم در ورای خود نظام فرهنگی ویژه‌ای دارد که به حاکمیت، آن‌گونه که هست، شکل می‌دهد و موجب سازمان یافتن آن می‌شود. اگر بخواهیم این مطلب را کمی توضیح دهیم باید بگوییم هر حاکمیتی محصول نظام فرهنگی مشخصی است، و یا، هر حاکمیتی تنها با

1. Duverger, Siyaset Sosyolojisi, S.379.

نظام فرهنگی معین است که می‌تواند به حیات خود ادامه دهد. هیچ نهاد اجتماعی نمی‌تواند از نظام فرهنگی خود کاملاً مستقل باشد.^۱ می‌دانیم که عناصر متعددی در شکل‌گیری حاکمیت‌های لیبرال در غرب نقش داشته‌اند. در کنار میراث روم و یونان به فرهنگ مسیحیت نیز که در شکل‌گیری نظام غرب نقش داشته است، باید اشاره کرد. دُورگر می‌گوید: «نظام غرب عملاً و فقط در کشورهای مسیحی تحقق یافته است. مسیحیت در شکل‌گیری حاکمیت‌های لیبرال سهم فراوان داشته است.»^۲ امکان ندارد بتوان حاکمیتی را تصور کرد که فارغ از نظام فرهنگی، مستقل و بدون تأثیرپذیری از آن وجود داشته باشد. به نظر می‌رسد این الگو با موفق نبودن جوامعی که سعی می‌کنند، با انتقال نهادها نوع حاکمیت خود را در تقلید از ملت‌های دیگر انتخاب کنند مرتبط باشد. یک نظام حاکم که محصول نظام فرهنگی مشخصی است، در صورت انتقال به محیط فرهنگی دیگر، همان کارکرد سابق را نخواهد داشت و ناموفق خواهد بود. م.تورهان اعتقاد دارد، روز آمد کردن جوامع دیگر از طریق انتقال نهادها امری ناممکن است و می‌گوید انتقال نهادهای سیاسی انگلستان به برمه ناموفق بوده است.^۳ همین وضع را به تقریب می‌توان برای ترکیه هم ذکر کرد.

۱. گفتیم که در ورای هر نظام اجتماعی نظامی فرهنگی وجود دارد. برای آگاهی از این مطلب در نمونه ترکیه نگاه کنید به:

Cemil Oktay, "Kuvvetler Ayrılığı ilkesinin Yargı Açısından Anlami Ve Türkiye örneği" Anayasa yargisi, Ankara, 1984.

2. Duverger, Bati'nin iki yüzü, S.4.

3. Mumtaz Turhan, Garplılamanın Neresindeyiz, istanbul, yağmur yayinlari, 1980, S.65-67.

نظام فرهنگی در زمینه‌ای فراتر از نظام سیاسی - اداری قرار دارد. و نقش نهاد دین در آن، همچنین تأثیر دین بر حاکمیت، موضوعی است که با مطلب اصلی تحقیق حاضر ارتباط دارد. پیش از پرداختن به کارکرد فرهنگی - اجتماعی نهاد دین، بجاست مطالبی دربارهٔ دین - فرهنگ ذکر شود.

دین، به عنوان نظامی نهادینه شده متشکل از نمادها، باورها، ارزش‌ها، و رفتارهای متفاوت، یکی از عوامل مهم تأثیرگذار بر رفتارهای فرد و جامعه است که این دو نیز اساساً تحت تأثیر عوامل گوناگون شکل می‌گیرند.^۱ تأثیر دین بر رفتارهای انسان، بنابر شرایط زمانی و مکانی، ممکن است کم یا زیاد شود. نظام که عبارت است از گُلّی متشکل از سازمان‌های هماهنگ، روابط و کارکردهای آنها، عموماً چیزی به جز رفتارهای نهادینه شده نیست. تأثیرگذاری دین بر رفتارها، در عین حال، به معنی تأثیرگذاری رفتارها و روابط سازمان یافته بر ساختارها و نظام‌هاست. از این نظر، می‌توان گفت که دین با کارکردهای خود در عرصه‌های فرهنگ، اجتماع و شخصیت افراد، بر نظام‌ها و ساختارهای مختلف اجتماعی تأثیر می‌گذارد. از ابتدای خلقت انسان تا کنون، دین جوامع انسانی را به شیوه‌های گوناگون تحت تأثیر قرار داده، و به عبارتی، نخستین شکل‌های اندیشهٔ انسانی را پدید آورده است. تاریخ بشر را، در عین حال، می‌توان تاریخ دین و رویدادهای دینی نامید.^۲ ادیان که در

1. Charles Y. Glock and Rodney Stark, Religion and Society in Tension, (Chicago; Rand Mc Nally Company, 1965), S.4.

2. A.R. Radcliff - Brown, Structure et Fonction Dans la Société Primitive, Traduction: Françoise et Louis Marin, Paris, Edition de Minuit, 1968, S.230.

برهه‌های مختلف تاریخ، رفتار انسان‌ها را به گونه‌های متفاوت تحت تأثیر قرار داده‌اند، به موازات تأثیرگذاری بر نظام‌ها و ساختارهای اجتماعی، از حوادث و تحولات سیاسی - اجتماعی نیز تأثیر پذیرفته‌اند. هر چند به نظر می‌رسد نقش دین در زندگی اجتماعی به تدریج کاهش یافته است، حتی در حاکمیت‌های لائیک و دموکراتیک، دین در میان عوامل مهم رفتارها و موضع‌گیری‌های سیاسی، عامل مؤثری بوده است.^۱

دین، به عنوان عنصری فرهنگی، در سایه ارزش‌ها و باورهایی که از آنها برخوردار است، به‌ویژه در ساحت فرهنگ معنوی، بر نظام فرهنگی و، از آن طریق، رفتارهای فردی و اجتماعی در بعدی وسیع تأثیر می‌گذارد. نظام‌های سیاسی و اداری که نمی‌توان آنها را خارج از حوزه رفتارهای انسانی و تأثیرپذیری‌های آن تصور کرد، از دین که در نظام فرهنگی کارکردی بسیار مهم دارد نیز تأثیر می‌پذیرند. ارزش‌های مرتبط با سیاست و نظام سیاسی در یک نظام اجتماعی به موازات تأثیرپذیری از فرهنگ سیاسی متشکل از باورها و قوانین رفتاری، نیازهای اجتماعی، موضع‌گیری‌ها، و اندیشه نخبگان حاکم، از اعتقادات دینی نیز تأثیر می‌پذیرند.^۲ همان گونه که در سطور بعدی خواهیم دید، اطاعت از حاکمیت مقدس (دینی) در ادیان توحیدی، در نظام‌های سیاسی به صورت اطاعت از حاکمیت سیاسی بروز می‌یابد.

ترکیه هیچ‌وقت موفق نشد حاکمیتی مشابه آنچه در غرب است، ایجاد

1. Binnaz Toprak, "Turkiye'de Dinin Denetim İlevi", Turk Siyasal Hayatinin Gelişimi, Editorler: E.Kalaycioglu A.Y. Saribay, Istanbul, Beta Basim, Yayim Dağıtım, 1986, S.359-360.

2. Turan, Siyasal Sistem ve..., S.34-39.

کند؛ حاکمیتی که به فرد اهمیت می‌دهد و در مفهومی پلورالیستی معتقد به تعالی بحث و جدل است. دلیل این امر احتمالاً اهمیتی است که دین اسلام به جامعه و حاکمیت یکپارچه می‌دهد. پانگرفتن نظام لیبرال به سبک غرب در ترکیه را بایستی در ویژگی‌های تاریخی - ساختاری و نظام فرهنگی ترک‌ها جست.^۱ در دولت عثمانی، پادشاه و خویشاوندانش حاکمیت سیاسی را در اختیار خود داشتند، و هیچ‌گاه نیز با مخالفت جدی روبه‌رو نبودند؛ همزمانی دگرذیسی در نهادهای حکومتی با ورود فرهنگ غرب به جامعه عثمانی، برای نشان دادن تأثیر نظام فرهنگی بر حاکمیت، از شاخص‌های بسیار مهم است.

دین، به عنوان یکی از عناصر فرهنگ، نظام فرهنگی را از راه‌های مختلف تحت تأثیر قرار می‌دهد و به عنوان عاملی بسیار مهم در شکل‌گیری رفتارهای فردی و اجتماعی نقش دارد. تأثیر دین بر فرهنگ و نظام‌های دیگر، به‌ویژه در جوامعی که تقدس و حاکمیت‌های سنتی مطرح است، در خور توجه می‌باشد. همزمان با عقلانی شدن حاکمیت و سازمان یافتن آن براساس معیارهای علمی، از تأثیر مقدسات بر حاکمیت کاسته شده، لیکن تأثیرگذاری آن در داخل نظام فرهنگی به شکل‌های گوناگون ادامه یافته است.

موضوع بررسی ما در این کتاب نقش تعیین‌کننده دین در نظام فرهنگی جامعه عثمانی، و دادن شکل دینی، سنتی به نهادهای اداری و سیاسی، و همچنین سازماندهی دین برای انجام دادن بخشی از خدمات به مردم است. سازماندهی و کارکردهای نهاد دین در حاکمیت عثمانی در

1. C. Oktay, a.g.m., Anayasa Yargisi, S.215-242.

بخش‌های بعدی توضیح داده خواهد شد، لذا در این قسمت به آن نمی‌پردازیم.

نیازی به بیان این مطلب نیست که تأثیر دین به عنوان عنصری فرهنگی بر ساختار جامعه، همواره به یک شکل نبوده است. پیشتر گفتیم که نظام فرهنگی، نظامی تحول‌پذیر است و از دگرگونی عناصر فرهنگی محیط تأثیر می‌پذیرد. برای مثال، تحول در علم و فناوری می‌تواند تأثیر و کارکردهای دین را کاهش دهد.

پیش از پرداختن به کارکردهای فرهنگی - اجتماعی دین، نگاهی مختصر به تحولات دین در عرصه جامعه‌شناسی، مفید خواهد بود. تا قرن گذشته، این تنها تفسیر متألهان از دین بود که رسمیت داشت و از نگاه جامعه‌شناختی و نقادانه خبری نبود. مارکس که از تفسیرهای فلسفی و نقادانه فویرباخ^۱ از دین در قرن گذشته تأثیر پذیرفته بود، براساس روش‌شناسی خود دین را روبنایی می‌دانست که حاصل روابط موجود در امر تولید بود. او دین را عامل فریب‌توده‌ها می‌نامد.^۲

انتقادهایی را که مارکس به باورها و ساختارهای دینی وارد کرد، کسانی مانند فروید^۳ و یونگ^۴ در عرصه روان‌شناسی ادامه دادند و

۱. مارکس و انگلس تحت تأثیر فویرباخ بوده‌اند. او [فویرباخ] کوشید دین را با ویژگی‌های فردی انسان از قبیل ترس، احساس، امید و خودخواهی تفسیر و چنین وانمود کند که دین به معنای جانشینی انسان در مقام خداست. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به:

Bedia Akarsu, Çāğdaş Felsefe, İstanbul: MEB yayınları, 1979, S.25-26.

۲. برای آگاهی از انتقادهای مارکس به دین نگاه کنید به:

Ahmet Yücekök, Türkiye'de Din Ve Siyaset, 3. Baskı, İstanbul, Gerçek Yayınları, 1983, S.10-11. 3. Mardin, Din Ve..., S.47-50.

4. Erich Fromm, Psikanaliz Ve Din, İstanbul, 1982.

نظریه‌های متعددی مطرح ساختند. در عصر حاضر، اریک فروم بحث‌های مربوط به دین را با راه‌حل‌های اجتماعی - دینی پی گرفته است.^۱ دو دانشمند بزرگ اوایل قرن بیستم که در مباحث جامعه‌شناسی آثاری با ارزش از خود برجا گذاشته و از این طریق به بحث‌های مرتبط با دین ابعادی نو بخشیده‌اند، «امیل دورکیم» و «ماکس وبر» هستند. دورکیم کتابی با عنوان *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*^۲ و وبر کتابی به نام «اخلاق پروتستان و روح کاپیتالیسم»^۳ نگاشت.

نظریه‌هایی که پیش از قرن نوزدهم بر تبیین معنا و اهمیت دین در زندگی اجتماعی اهتمام داشتند، عموماً بر کتاب‌های مقدس ادیان جهانی استوار بود. بسیاری از دانشمندان و روحانیان، با استناد به کتاب‌های مقدس و با نظریه‌های دینی، به تفسیر زندگی اجتماعی پرداخته‌اند. بسیاری از جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان مکتب کارکردگرا (fonksiyonalist) در زمانه حاضر، مانند دورکیم، وبر، مالینوفسکی، رادکلیف، براون و پارسونز بر کارکردهای دین در زندگی اجتماعی تأمل کرده‌اند.^۴

۱. همان منبع.

۲. این کتاب که در سال ۱۹۱۲ در پاریس منتشر شد، به ترکی نیز ترجمه و در دو جلد به زبان عثمانی چاپ شده است.

Emile Durkheim, *Din Hayatinin iptidai Şekilleri*, Cilt: I, II, Mütercimi: Hüseyin Cahid, ist, Tanin mat, 1923, 1924.

۳. این کتاب ماکس وبر در سال ۱۹۸۵ به ترکی ترجمه شد.

Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin' Ruhu*, Çev: Zeynep Aruoba, ist, Hil yay, 1985.

۴. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ فونکسیونالیست‌ها نگاه کنید به:

دورکیم کوشید جامعه دینی را با ملاحظه ذات اجتماع تبیین کند. او از این نظریه دفاع کرد که منشأ دین خودِ جامعه است و روح جامعه در دین تجلی می‌یابد. او دین را نمونه کوچک شده جامعه می‌داند.^۱ دورکیم دیدگاه کسانی را که معتقد به بررسی دین همراه با هستی‌ای فرا طبیعت هستند، مورد نقد قرار می‌دهد. او اعتقاد دارد نظریه‌های مؤید موجود فرا طبیعی روایت‌گر واقعیت دین نیستند، زیرا، به ادعای او، در ادیان ابتدایی همچون توت‌میزم، از موجود فراطبیعی خبری نیست، با این حال مطمئن‌ترین راه برای تبیین الگوی دینی تعیین فاصله میان مقدس و نامقدس است.^۲ دورکیم، بر خلاف مارکس و فروید که معتقد بودند دین را بایستی با نابرابری‌های فردی و اجتماعی تبیین کرد، کوشید دین را با خودِ جامعه توضیح دهد. او معتقد بود همه نهادهای اجتماعی زاده دین هستند. قواعد علمی، موازین حقوقی و اخلاقی و مقولات عقلی در نزد او از تولیدات دین به شمار می‌آیند. دورکیم معتقد است «جامعه ذات دین است، روح دین است».^۳

بررسی‌های ماکس وبر، جامعه‌شناس مشهور، درخصوص مفهوم و اهمیت دین در زندگی اجتماعی، اهمیت فراوان دارد. وبر در کتابی که در اوایل قرن بیستم به رشته تحریر درآورد و ذکر آن در سطرهای پیشین

→

Kingley Davis, Human Society, New York, The Macmillan Company, 1970, S. 518-520.

1. Mardin, Din ve..., S.37.

2. Nutettin Şazi Kosenmihal, Sosyoloji Tarihi, Üçüncü Basım, ist, Remzi Kitabevi, 1974, S.195.

۳. همان منبع، ص ۳۱۰.

رفت، تأثیر دین بر اخلاق اقتصادی را بررسی کرد و با این کتاب بر روزگار خود تأثیر گذاشت. وبر، با غور در نقش دین در تحولات و پیشرفت‌های اجتماعی، به طرح کارکردهای دین (پروتستانیزم) در شکل‌گیری و سازماندهی جامعه سرمایه‌داری (کاپیتالیسم) پرداخت. به اعتقاد او، اخلاق پروتستانیزمی در اروپای غربی موجب خلق ابعاد فرهنگی و ارزش‌هایی جدید شد که به روند سرمایه‌داری شتاب بیشتری داد، انسان‌هایی منظم و کارکنانی درست را به وجود آورد، مردم را به پس‌انداز کردن پول خود و پرهیز از تجمل تشویق کرد، تلقین کرد که کار زیاد نوعی عبادت است، و به مردم قبولاند که ثروتمند شدن موجب رضایت خداوند است. همه این ویژگی‌های اخلاقی در شکل‌گیری و سازماندهی کاپیتالیسم مؤثر بوده است.^۱

وبر، علاوه بر بیان کارکردهای مثبت پروتستانیزم در زندگی اجتماعی غربی‌ها، درخصوص نقش مثبت و منفی دیگر ادیان، از قبیل کنفوسیونیزم، هندوئیسم، و بودیزم بر اخلاق اقتصادی که بیانگر نوع رفتار انسان در مواجهه با جهان است، تأمل کرد.^۲

۲. کارکردهای اجتماعی - فرهنگی دین

پیش از پرداختن به کارکردهای اجتماعی - فرهنگی دین، لازم است به نکته‌ای توجه شود. همان‌گونه که در بررسی اصطلاحی واژه نظام بیان شد، بین نهاد دین به عنوان یکی از زیرساخت‌های فرهنگی جامعه و

۱. نگاه کنید به: اخلاق پروتستانیزم ... وبر.

2. Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*: Türkçesi: Taha Parla, ist, Hürriyet Vakfi, yay, 1986, S.228-229.

نهادها و نظام‌های زیربنایی دیگر روابط متقابل وجود دارد. با در نظر داشتن این نوع رابطه، مستقل دانستن همیشگی دین، و وابسته دانستن نهادهای دیگر کار درستی نخواهد بود. زیرا، در تأثیر و تأثر متقابل، هیچ متغیری برای همیشه وابسته و یا مستقل نیست. مستقل و یا وابسته بودن ارزش نسبی دارد. در این نوع روابط دین را باید نهادی دانست که هم تأثیر می‌گذارد، و هم تأثیر می‌پذیرد.

وبر و اولگنر که درباره نقش دین در شکل‌گیری اخلاق اقتصادی مطالعاتی انجام داده‌اند، در این خصوص نیز نظرهای جالب توجهی دارند. وبر معتقد است به جز دین، عوامل دیگری مانند جغرافیای اقتصادی، تاریخ، سیاست، و طبقات اجتماعی که بر رفتارهای دینی مؤثر بوده‌اند، در شکل‌گیری اخلاق اقتصادی نقشی تعیین کننده داشته‌اند.^۱ ولگنر نیز با مطالعه مقطع زمانی و مکانی مورد نظر خود، می‌گوید افراد و طبقات حاکم در اجتماع هستند که به دین رنگ دلخواه خود را می‌زنند؛ و به این ترتیب همفکری‌اش با وبر را نمایان می‌سازد.^۲ این الگو از نظر موضوع ما اهمیت دارد و می‌توان آن را چنین خلاصه کرد: «کارکردهای اجتماعی دین نسبت به شرایط مکانی و زمانی، تحول‌پذیر است.»

الف - ایجاد ذهنیت

ارائه ذهنیتی ویژه و نظامی از ارزش‌ها و رفتارها، در رأس کارکردهای دین در اجتماع قرار می‌گیرد. آنچه وبر آن را «اخلاق اقتصادی» تعبیر

۱. همان منبع، ص ۲۲۷.

2. Sabri Ülgener, Zihniyet ve Din/İslam, Tasavvuf Ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı, ist, Der yay, 1981, S.62.

می‌کند، چیزی نیست به جز نظام ارزشی که فرد را، در مواجهه با پدیده‌های جهان، به موضع‌گیری منفی یا مثبت وامی‌دارد. اگر ادیان ابتدایی را که از پیروان خود هیچ رفتاری در مقابل رویدادها طلب نمی‌کردند به کناری نهیم، ادیان بزرگ را خواهیم دید که رفتارهای تعیین‌کننده در مواجهه با جهان را پیش شرط دستیابی به سعادت و خوشبختی دانسته‌اند. در این خصوص دو نظر متفاوت و ضد هم رویارویمان قرار دارد: اول، نظری مبنی بر این که دنیا را با هستی مادی‌اش باید کنار گذاشت، و در پی زندگی پرنج و راهبانه بود؛ و نظر دوم این که، باید از مادیات دنیا بهره‌مند شد، لیکن انسان را از شر هر آنچه او را از خدا دور می‌سازد رها کرد. این دو کلیت متشکل از ارزش‌ها، به دنیای ارزشی انسان‌ها شکل می‌دهند. نظر اول در پی انسانی باطنی، منزوی و غرق در اندیشه است؛ و نظر دوم انسانی را می‌خواهد که مرد کار و مسئولیت باشد.^۱ مذهب پیرو برهما دنیا را رد می‌کند، و کیش کالونی در صدد کامجویی و بهره بردن از دنیا است.^۲

از نظر موضوع کتاب حاضر نوع نگاه اسلام به دنیا مهم است. دین اسلام عموماً در برابر دنیا موضعی مثبت و فعال داشته است. قرآن و سنت در عالم اندیشه، همواره به ثروت و دسترنج نگاهی مثبت داشته‌اند، لیکن نمی‌توان ادعا کرد که از این نگاه مثبت همیشه محافظت و حراست شده است. مواضع اسلام سنتی و اسلام تصوف در برابر دنیا، ویژگی‌های متفاوتی داشته است. اسلام سنتی اعتقاد دارد کسب سود،

۱. همان منبع، صص ۳۲-۳۵.

۲. Calvinism، کیش کالونی، منسوب به ژان کالون یکی از بنیانگذاران مذهب پروتستان در مقابل مذهب کاتولیکی (م. به نقل از فرهنگ اصطلاحات فلسفه، پرویز بابایی).

تجارت، برخورداری از مال و منال و دادن صدقه آن، کاری مفید است؛ لیکن شاخه‌های مختلف اسلام تصوف، در مواجهه با دنیا، موضعی مُنفع‌لانه داشته‌اند.^۱

ب - متحد ساختن و سازماندهی کردن

می‌توان از کارکرد متحدسازی دین سخن به میان آورد، زیرا دین فرد فرد جامعه را گرد هم می‌آورد و سازماندهی آنان را در ساختاری واحد تأمین، و یا دست کم در این امر نقش‌هایی را ایفا می‌کند.^۲ ویژگی متحدسازی دین، در سازماندهی یک جماعت، و یا در تقویت پایداری اجتماعی تجلی می‌یابد. آیین‌ها، مراسم و عبادت‌هایی که به شکل دسته‌جمعی اجرا می‌شوند، ضریب مقاومت جامعه را بالا می‌برد، اما با این حال نمی‌توان گفت که دین همیشه عامل اتحاد و همبستگی بوده است. اگر در جامعه‌ای چند دین، و یا مذاهب مختلف دینی وجود داشته باشد، برای مثال، مذاهب پروتستان و کاتولیک در غرب، و یا تسنن و تشیع در جهان اسلام، مشاهده می‌شود که دین در برخوردهای مذهبی، نه تنها عامل همبستگی نبوده، بلکه ممکن است موجب جدایی و تفرقه نیز بشود.^۳

کارکرد دین در سازماندهی توده‌ها، یکی از مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی آن است. در ادیان بزرگ که مردم به موجودی برتر معتقدند،

۱. همان منبع، ص ۷۲ - ۴۹.

2. Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, Çev: Turgut Kalpşüz Ank. Aülf yay, 1964, S.32.

3. Hilmi Ziya ülken, "İptidailerde İctimai Bünye ve Din" sosyoloji Dergisi sayı: 13-14, 1958-1959, S.41.

پیامبران و وظیفهٔ ایجاد ارتباط میان انسان‌ها و خدا را برعهده دارند. همهٔ کسانی که گرد پیامبران جمع می‌شوند، در مدتی کوتاه سازماندهی، و پیرامون باورها، ارزش‌ها و نمادهای واحد، تشکل می‌یابند و ساختاری دارای سلسله مراتب را تشکیل می‌دهند. سازماندهی مردمی که به موجودی برتر ایمان دارند، و پیامی واحد را پذیرفته‌اند، و دنیا و مابعدالطبیعه را با نمادهای واحدی ارزشیابی می‌کنند، برای دین قاعدتاً امری سهل است. دین، از سویی همبستگی گروه‌های طبیعی در جامعه، از قبیل خانواده، نژاد، روستا، قصبه و شهر را تقویت می‌کند، و از دیگر سو، موجبات پدید آمدن سازمان‌های جدید و به طور کاملی دینی را فراهم می‌آورد. گروه کوچکی متشکل از پیروانِ اولیّهٔ پیامبر را می‌توان نخستین سازمان دینی نامید. مذاهب، طریقت‌ها، احزاب دینی - سیاسی، و سازمان‌های مشابه، در نتیجهٔ کارکرد دین در امر سازماندهی است که ظهور یافته‌اند.^۱

در بررسی موضوعات مربوط به تحقیق حاضر، در شکل‌گیری سازمان‌هایی مانند طریقت‌ها، مدرسه‌هایی که دارای کارکرد دینی - اجتماعی بوده‌اند، سازمان‌های مربوط به قُضات، نهاد نقیب‌الاشرفی، مراکز افتا، و تشکلهای مشابه دیگر، کارکرد دین در امر سازماندهی به وضوح مشخص است.

ج - نظم‌دهی به جامعه

یکی از کارکردهای بسیار مهم دین که به‌ویژه در ساختار فرهنگی

1. Freyer, S.47-64.

جامعه مؤثر است، «ارائه مجموعه رفتارهایی است که موجب نظم‌دهی به جامعه» می‌شود. تجربه نشان داده است که دین، در بسیاری از عرصه‌های زندگی اجتماعی، موجب تحول در رفتارها و منظم کردن امور شده است. برخورداری دین از ویژگی‌هایی که باعث نظم در جامعه می‌شود، در هر دین، نسبت به شرایط ساختاری اجتماع، متفاوت است. برای مثال، مسیحیت با جنبه‌های سیاسی جامعه ارتباط چندانی نداشته و تنظیم این قبیل امور را به دیگران سپرده است؛ اما اسلام به عنوان حرکتی سیاسی ظهور کرد، و از ابتدا شکل دین و دولت را یک جا داشت و به تنظیم امور سیاسی نیز پرداخت. با این حال، تنظیم امور جامعه به وسیله اسلام، غالباً با ساحت حقوق مدنی مرتبط بوده و خلأهای موجود در قانون اساسی و حقوق اجتماعی با «حقوق عرفی» که حاکمیت‌های سیاسی تنظیم می‌کنند، جبران شده است.

می‌توان گفت اسلام، از آن رو که تنظیم‌کننده رفتارهای اجتماعی است، نظام سیاسی و اداری جامعه را از نزدیک تحت تأثیر قرار می‌دهد. وضع قانون و تصمیم‌گیری که از کارکردهای اساسی نظام سیاسی به شمار می‌رود و تک تک افراد جامعه را دربرمی‌گیرد، به طور طبیعی از ویژگی تنظیم رفتارها سرچشمه می‌گیرد. برخورداری اسلام از چنین کارکردی، حکایت از آن دارد که «تنظیم رفتارها» یکی از اشتراکات نظام سیاسی و دین است. این امر را در نظام حقوقی عثمانی می‌توان مشاهده کرد. در بخش‌های بعدی خواهیم گفت که نظام حقوقی عثمانی، به دلیل ساختار دوگانه دولت، متشکل از عرصه‌های حقوق مدنی و حقوق عرفی بوده است. حقوق شرعی که تعیین‌کننده نوع رفتارهای دینی است از یک سو، و حقوق عرفی که دربرگیرنده رفتارهای موردنظر نظام سیاسی بود، از

دیگر سو، نظام حقوقی حاکمیت عثمانی را تشکیل می‌دادند.^۱

د- محافظت از ساختار اجتماعی

از کارکرد دین در محافظت از ساختار اجتماعی نیز می‌توان سخن گفت. معمولاً دین راگرایی عام، و در قالب مسلکی که خواهان استمرار وضع موجود است، می‌بینند. دین‌ها در مراحل پیدایش، در ایجاد تغییر و تحول در ساختارهای اجتماعیِ خاستگاه خود، همچون مسلکی بنیادی و یا حرکتی اجتماعی عمل می‌کنند، لیکن پس از استقرار، در مرحله‌های بعد، به حفظ ساختار موجود اهتمام می‌ورزند. لذا، دین به همهٔ تحولات بنیادی، بازگشت‌های اجتماعی و نوگرایی‌ها با دیدهٔ تردید نگاه کرده است. تاریخ سیاسی ما [ترک‌ها] آکنده از شواهد متعدد در این باره است. میان جریان‌های هوادار تغییر و تحول، و جریان‌های دینی مخالف تغییر، همواره مبارزه‌ای بی‌امان وجود داشته است.

ه- مشروعیت بخشیدن

کارکرد دین در مواردی مانند مشروعیت بخشیدن، پذیرش مصوبات سیاسی و حاکمیت از سوی مردم، و اطاعت‌پذیری آنان از نظام حاکم نیز خود را نشان می‌دهد. آیا دین در تشویق به انجام رساندن کاری در رفتارها و موضع‌گیری‌های سیاسی مردم، و یا ممانعت از انجام دادن کاری، همان گونه که در رفتارها و مواضع اقتصادی نیز دیده می‌شود، نقش دارد؟ در این خصوص، تقسیم‌بندی دین به دین‌های حاکم (اوتوریتر) و دین‌های

1. Taner Timur, Osmanli Kimliği, ist, Hil yay. 1986, S.53-64.

انسانی (هیومانیتر) بوسیله فروم، می‌تواند سرنخی در اختیارمان بگذارد. فروم دین‌های الهی را دین‌های اوتوریتر می‌نامد و دین‌هایی را که به محبت اهمیت می‌دهند و، بدین وسیله، درصدد تحقق بخشیدن خود هستند، دین‌های هیومانیتر نام می‌گذارد. به اعتقاد این روان‌شناس، ویژگی بارز دین‌های اوتوریتر، ایمان به موجودی برتر است که دیده نمی‌شود و سرنوشت انسان را در دست دارد. پیروان این‌گونه دین‌ها نیز بایستی چنین بیندیشند. اطاعت پیروان این قبیل دین‌ها از خالق بزرگ نامرئی، بزرگ‌ترین سعادت تلقی می‌شود. در این‌گونه نظام‌های اعتقادی خدا قدرتمند (قادر)، و انسان ناتوان است. انسان، با اطاعت از آن موجود برتر، از تنهایی به درمی‌آید و از رهاشدگی نجات می‌یابد. این نوع اعتقاد و رابطه میان انسان و خدا، هنگام بروز در سیاست، به شکل تبعیت از حاکمیت سیاسی، ایمان داشتن به قهرمان ملی و، به این ترتیب، جبران ضعف‌های فردی، خود می‌نمایاند.^۱ به اعتقاد فروم، در ادیان هیومانیتر از پیروان خواسته نمی‌شود که به اطاعت بپردازند، بلکه گفته می‌شود سعادت واقعی در این است که انسانیت تحقق یابد.

ادیانی که از موضع‌گیری، باور و ارزش‌هایی در عرصه سیاسی برخوردارند، ایمان سیاسی خاصی را به پیروان خود القا می‌کنند و، به این ترتیب، موجب پیدایش نظام مشخص متشکل از باورهای سیاسی می‌گردند.^۲

اطاعت از موجودی که قدرتمند است و عنان اختیار همه چیز را در

۱. نگاه کنید به فروم... صص ۵۶ - ۵۵.

۲. برای نظام باورهای سیاسی نگاه کنید به:

دست خود دارد، در ادیان مسیحیت، یهودیت و اسلام تکلیف به شمار می‌آید. این تکلیف در عرصه سیاست، به لزوم اطاعت از حاکمیت بدل می‌شود. مسیحیت، به لحاظ ساختاری، در کنار خداوند، وجود قیصر (قدرت دنیوی) را پذیرفته است. در اسلام از مؤمنان خواسته شده است که از خدا، رسول و اولی الامر اطاعت کنند. دین، از نظر نظام سیاسی، مجموعه‌ای است که می‌تواند به اداره‌کنندگان جامعه (حاکمیت) مشروعیت بخشد و اطاعت مردم از نظام را تأمین کند. دین به خودی خود برخی رفتارها را انشا می‌کند، و به برخی رفتارها نیز پوشش مشروع می‌دهد؛ و این امر در نزد حاکمیت سیاسی اهمیت دارد.^۱ وبر، در بیان مطالب مربوط به حاکمیت مشروع، مشروعیت حاکمیت‌های کاریزماتیک و سنتی را متکی به ایمانی مقدس می‌داند. این امر دلالت بر کارکرد دین در مشروعیت بخشیدن دارد.^۲

اصولاً میان ارزش‌های دینی و رفتارهای سیاسی، بیش از هماهنگی، نوعی تنش و خصومت وجود دارد. عقلانی شدن نظام سیاسی، باعث ژرف‌تر شدن چالش با دین گشته است. سیاست ضرورتاً استفاده از زور، محافظت از منافع ملی و جنگ را مشروع و لازم می‌داند. لیکن دین، با اصولی مانند «مخالفت با بدی» و «اجازه دادن به خصم تا بر گونه دیگر سیلی بزند»، در برابر عقلانیت سیاست قرار می‌گیرد.^۳ به اعتقاد وبر، طرفداران لوتر، حتی اگر اقدام به جنگ هم کرده باشند، از پیروی حاکمیت سیاسی لائیک حمایت کرده‌اند. این نیز به معنای عقلانی شدن

1. Ülgener, S.16.

2. Weber, Sosyoloji..., S.252-259.

۳. بی‌تردید این مطلب مربوط به دین مسیحیت است، و چنین بینشی در اسلام جایی ندارد. (م).

دین است. در حالی که دین مبلغ اخوت و انجام دادن کار برای خداست، نظام سیاسی از جنگ و منافع دولت طرفداری می‌کند.^۱ در اسلام، میان رفتارهای عقلانی حاکمیت سیاسی و رفتارهای دینی نوعی توازن مشاهده می‌شود. اسلام جنگ و جهاد را مشروع می‌داند؛ حتی مردم را به انجام دادن آن تشویق می‌کند. به همین سبب است که وبر از اسلام به عنوان دین جنگجویان فاتح جهان و سازمان‌شوالیه‌های (مجاهدان) منظم یاد می‌کند.^۲

در این جا لازم نیست ابعاد اقتصادی و سیاسی مکتب جنگی اسلام که نبرد در راه دین را مشروع می‌سازد، بررسی شود. در صفحات بعدی نقش مکتب نظامی اسلام در مسلمان شدن ساکنان آناتولی، و پیشرفت دولت عثمانی را در کوتاه مدت، در بُعد سیاسی - نظامی، مطرح خواهیم کرد.

و - نظارت

یکی دیگر از کارکردهای دین به عنوان مجموعه‌ای از ارزش‌ها که بر رفتارهای انسانی به گونه‌های مختلف تأثیر می‌گذارد، کارکرد نظارتی است. می‌توان گفت این کارکرد، هم در نزد حاکمیت سیاسی و هم از نظر مردم، معنادار و با اهمیت است. از نظر حاکمیت، چون دین مانع انجام گرفتن برخی کارهاست، و همچنین مردم را به انجام دادن برخی دیگر از کارها تشویق می‌کند، می‌توان آن را به عنوان ابزار ناظر بر اعمال به کار گرفت. به‌ویژه باید توجه داشت که حاکمان در وضعیت‌های فوق‌العاده به

1. Weber, *Sosyoloji...*, S.287-291.

۲. همان منبع، ص ۲۲۹. اولگنر این نظر وبر را مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید اسلام دین مدنی است.

ارزش‌ها، نمادها و سخنان دینی بیش از پیش اهمیت می‌دهند. مردم نیز معتقدند که دین در انتقال خواست آنان به نظام سیاسی، و حرکت حاکمیت در راستای خواست مردم، نقشی بسیار مهم دارد.^۱

ز - انتقال فرهنگ

یکی دیگر از کارکردهای مهم دین، نقش آن در انتقال فرهنگ است. نقش دین، آیین‌ها، عبادت‌ها، نهادها و بنیادهای آموزشی دینی در انتقال فرهنگ جامعه از نسلی به نسل دیگر بسیار اهمیت دارد. پذیرش دین، به عنوان مسلکی متعصبانه، بدین معناست که در حراست از ارزش‌های فرهنگی و انتقال آن به نسل‌های دیگر، مسئولیت مهمی را برعهده دارد. می‌دانیم که در قرون میانه در غرب، مدارس وابسته به کلیسا وظیفه آموزش ارزش‌های دینی، فرهنگ و نمادهای دینی به طلبه‌ها را برعهده داشتند. امروزه نیز این وظیفه را کالج‌های دینی که به وسیله کلیسا اداره می‌شوند، به انجام می‌رسانند. در جهان اسلام، نهادهای آموزشی که در قالب مدارس سازماندهی شده‌اند، در طول قرون گذشته ارزش و رفتارهای دینی را به نسل‌های جدید انتقال داده‌اند. به تعبیر وبر، نقش سازمان دین در اهلی کردن‌های سیاسی توده‌ها بسیار بزرگ بوده است.^۲

۳. سازمان یافتن دین

دین که نظام هماهنگ نمادهای مرتبط با امر مقدس، ارزش‌ها و

۱. برای کارکرد نظارتی دین نگاه کنید به:

Binnaz Toprak, Turk Siyasal Hayatinin Gelişimi, S.359-369.

۲. وبر، جامعه‌شناسی...، ص ۲۹۱.

باورهاست، پس از مرحله‌ای مشخص در خاستگاه خود سازمان یافت و، به این ترتیب، تشکّل‌های مختلف دینی به وجود آمد. همان گونه که می‌دانید، هر جریان اجتماعی بایستی پس از مرحله‌ای معین سازمان یابد و در جامعه مستقر گردد. همزمان با سازمان یافتن، نهادینه شدن نیز آغاز می‌شود و، در نتیجه، جریان مذکور جایگاه خود را می‌یابد. دین نیز که جریانی فکری - اجتماعی است، پس از مرحله‌ای معین، به طور طبیعی شکل سازماندهی شده‌ای می‌یابد. دین، برای عملی کردن کارکردهای خود، به سازمان‌هایی مصمم و منظم و با برنامه نیازمند است.

دین، در سال‌های اولیه پیدایش خود، برای سازمان یافتن نیازی به روش‌های دیوان سالارانه نداشته است، لیکن با توسعه قلمرو تأثیرگذاری و افزایش کارکردها و وظایف، و پیچیده‌تر شدن آن، سازمان یافتن دین به شکل دیوان سالارانه ضروری شد. در چنین وضعی، شرط اول سازمان یافتن دین میزان بزرگی آن بوده است؛ امری که با فرضیه دیوان سالاری و برهمخوانی دارد. مسیحیت، تا زمانی که دین رسمی امپراتوری روم شد، یعنی مدت سیصد سال، سازمانی دیوان سالارانه نداشت. به همین ترتیب، اسلام نیز در زمانی که دعوت پیامبر ﷺ در مکه مطرح بود، از سازماندهی دیوان سالارانه بهره نمی‌برد. در مرحله‌ای که دین اسلام تا مدینه نفوذ کرد، شمار مؤمنان، وسعت عمل و کارکردهای اجتماعی - سیاسی آنان افزایش یافت و مسائل مسلمانان پیچیده‌تر گردید؛ و متولیان مجبور به سازماندهی دینی - سیاسی مسلمانان با روش‌های دیوان سالارانه شدند.

دلیل اصلی لزوم سازماندهی دین به شکل دیوان سالارانه را بایستی در قدم اول در ساختار خاص دین جست. دین، اساساً نظامی است اعتقادی -

ارزشی و در ضمن، نفوذکننده و توسعه یابنده. اجتماعات دینی، عموماً گروه‌هایی هستند همواره در صدد توسعه قلمرو خود و یافتن طرفداران بیشتر. این کارکرد دین را در مسیحیت، سازمان‌های تبشیری وابسته به کلیسا برعهده دارند. سازماندهی این قبیل نهادها، اگر با روش‌های عقلایی صورت گیرد، تأثیر و بازدهی فعالیت‌ها را افزایش خواهد داد.

ادیان نیز، همچون هر جریان اجتماعی - سیاسی دیگر، گاه با حملاتی مواجه می‌شوند. دین‌ها، برای مواجهه با حملات و انتقادهای، بایستی اقدام به سازماندهی خود و پیروانشان کنند. آشکار است که جریانی بی‌سازمان، در دراز مدت، موفق به محافظت از خود نخواهد بود. این است که دین‌ها نهادهای آموزشی خود را به وجود آورده و، از این طریق، کوشیده‌اند در برابر انتقادات از خود دفاع کنند. می‌دانیم که در مقابل نیروهای مسلمان که تهدیدی برای مسیحیت بودند، جنگجویان صلیبی سازماندهی و تجهیز شدند؛ و دین [مسیحیت] در این امر نقشی به سزا داشته است.

دین، برای ایفای کارکردهای مختلف خود در عرصه‌های گوناگون زندگی، به سازماندهی دست زد، و به این ترتیب، سازمان‌های دینی به منصفه ظهور رسیدند. فرهنگ، انتقال معارف و ارزش‌ها به نسل‌های جدید، برعهده گرفتن نمایندگی نظام فرهنگی، تنظیم رفتارهای اجتماعی و کارکردهایی از این قبیل، وجود سازمان‌های دینی متفاوت را الزامی کرده است. دین، در مسائلی مانند اجتماعی کردن مردم و آموزش آنان، نقش‌هایی مهم برعهده داشته است. برای به انجام رسیدن همه این وظایف، سازماندهی نهادهای خاص اجتناب‌ناپذیر است. مدارس و کالج‌های وابسته به کلیسا، مدارس دینی اسلامی که نهادهای آموزشی این

دین هستند، و نهادهای دیگر، با عنایت به هدف مذکور سازماندهی شدند و به شکل سازمان‌های دینی بروز یافته‌اند.

یکی دیگر از دلایل شکل‌گیری سازمان‌های دینی، چاره‌جویی برای ناسازگاری‌های اجتماعی و تنظیم رفتارهاست. دین، در جوامعی که از توانایی و قدرت برخوردار است، تأمین عدالت را در انحصار خود دارد و علما را به انجام دادن این کارگمارده است. دادگاه‌های کلیسایی در غرب، و محاکم شرعیّه در جهان اسلام، سازمان‌هایی دینی هستند که به این منظور تأسیس شده‌اند. در حاکمیت‌های اسلامی، قضات، قرن‌ها مسئولیت محاکم دینی را در اختیار داشته‌اند. نظام‌های قضایی لائیک و غیردینی، در کشور ما [ترکیه] از قرن نوزدهم به بعد تأسیس شده‌اند.

انجام دادن اصولی و درست آیین‌ها، عبادات و فعالیت‌های دینی، موجب به وجود آمدن سازمان‌های ویژه این امور، و گردانندگان آن شد. در غرب، کلیسا نیرومندترین سازمان دینی است که برای انجام گرفتن عبادات و مراسم دینی سلسله‌مراتبی متشکل از کشیش‌ها، اسقف‌ها، راهبان، کاردینال‌ها و دیگر مسئولان دارد. روحانیت مسیحی، قرن‌هاست که از ساختاری مخروطی شکل برخوردار است. کلیسا که در زمان اقتدار امپراتوری روم شکل گرفت و، با تحولات بعدی دستخوش تغییراتی شد، به دلیل نشان ندادن انعطاف در روش‌های سازماندهی، همواره مورد انتقاد قرار گرفته است و گریزی از اتخاذ روش‌های دموکراتیک ندارد.^۱

اسلام طبقه خاصی به نام روحانیت ندارد، لیکن در جهان اسلام عالمانی که در واقع کارشناسان ویژه محسوب می‌شده‌اند، در کنار انجام

1. George Langrod, "Les Mutations du Pouvoir Dans L'Eglise Catholique", Melanges Georges Burdeau, paris, L.G.D.J. 1977, S.179-190.

دادن عبادات و مراسم دینی، در عرصه‌های قضایی و حتی سیاسی فعالیت می‌کرده‌اند.

سازمان‌های دینی مختلفی وجود دارند که برای ایفای کارکردهای دینی و تحت پوشش قراردادان علما و تقدس بخشیدن به فعالیت آنان تأسیس شده‌اند. ما این قبیل سازمان‌ها را «سازمان‌های دینی» می‌نامیم. مجموعه متشکل از سازمان‌های دینی و شبکه ارتباطی این مجموعه را می‌توان «دیوان سالاری دینی» نامید. الزاماً این‌گونه نیست که «سازمان‌های دینی» و «دیوان سالاری دینی» همه فعالیت‌های خود را با ماهیت باطنی و فراطبیعی به انجام رسانند؛ بلکه همان‌گونه که پیشتر گفته شد، غالب کارکردهایشان ممکن است ماهیتی سیاسی، اداری و اجتماعی داشته باشد. سازمان‌هایی که برای به انجام رساندن فعالیت‌های دنیوی تشکیل شده‌اند، بیش از آن که ویژگی فراطبیعی داشته باشند، با مسائل این جهان سروکار دارند و نقش پل ارتباطی میان دین و حاکمیت را ایفا می‌کنند.

ب- پایه‌های نظری روابط دین و دولت

در صورتی که ملیت جامعه (Société globale) به عنوان نظام سیاسی مورد بررسی قرار گیرد، مشاهده خواهد شد که افراد، گروه‌ها و روابط میان آنان، به شکل عناصر تشکیل‌دهنده نظام سیاسی عمل می‌کنند. در توضیح واژه نظام گفته شد، کلیتی که آن را نظام می‌خوانند، از عناصر مختلفی که در تأثیر متقابل هستند و محیطی مشخص تشکیل می‌شود. «نظام سیاسی» که بیانگر کلیت جامعه است، امکان دارد به زیرمجموعه‌هایی تقسیم شود. میان زیرمجموعه‌های تشکیل‌دهنده نظام اجتماعی نیز رابطه تأثیر و تأثر وجود دارد.

به اعتقاد پارسونز و لاپییر، «نظام فرهنگی» یکی از زیرمجموعه‌های «نظام اجتماعی» است. نهاد دین که در صفحات پیشین به تحلیل واژه و کارکردهای آن پرداختیم، در «نظام فرهنگی» جای دارد.^۱ ارزش‌های مادی و معنوی جامعه، زبان، نمادها و علایم گفتاری، طرز زندگی، ساختار ذهنی، ساختار اخلاقی و ساختار هنری، همراه با نهاد دین، نظام فرهنگی جامعه را تشکیل می‌دهند.

میان دین که از زیرمجموعه‌های نظام فرهنگی جامعه است، و نظام سیاسی که زندگی مشترک آحاد جامعه را سازماندهی و، در ارتباط با جامعه و ناظر بر حاکمیت، قوانینی را وضع می‌کند و همچنین استفاده مشروع از زور را در انحصار خود دارد، و نظام اداری که ابزار اجرایی قوانین و تصمیمات حاکمیت است، روابط متقابل وجود دارد.

مقوله تأثیرگذاری، الگویی متحول است و، در روند تاریخی، در نظام‌ها موجب تحولات مختلفی گشته است. در هنگام بررسی روابط نظام‌ها، برای روشن ساختن نوع تحولات، تیپ‌سازی و توسعه انواع سازماندهی‌های نمونه، اجتناب‌ناپذیر است. نوع شکل‌گیری روابط دین و دولت در نظام‌های اجتماعی شکل‌هایی متفاوت دارد. در بررسی روابط دین و دولت در بستر تاریخ، به‌ویژه در غرب، با سه نظام متفاوت مواجه می‌شویم:

الف - وابسته بودن دولت به دین

ب - وابسته بودن دین به دولت

ج - جدایی دین و دولت^۲

1. Duverger, Siyaset Sosyolijisi, S.377-386; Laipierre, S.32-33.

2. Sadri Maksudi Arsal; "Teokratik Devlet Ve Lâik Devlet", Tanzimat-1, istanbul, MEB Basimevi, 1940, S.59.

بررسی نظری شکل‌های نظام سیاسی - اداری متناسب با روابط دین و دولت، در مشخص شدن پایه‌های نظری روابط دین و دولت در عثمانی کارساز خواهد بود.

۱. نظام دولتی وابسته به دین (تئوکراسی)

تکوین اولیه روابط دین و دولت در تئوکراسی بروز یافت. واژه تئوکراسی را به صورت‌های مختلفی تعریف کرده‌اند. این واژه از دو بخش تئوس (رب - خدا) و کراتوس (قدرت - نیرو) متشکل و به معنی دولتی است که با قدرت الهی اداره می‌شود. به جوامعی که دولتشان به دین وابسته است، جوامع تئوکراتیک، به دولتشان دولت تئوکراتیک، و به نظام سیاسی - اداری آنان، تئوکراسی گفته می‌شود.

در نظامی که تئوکراسی خوانده می‌شود، دین تنها قدرت تعیین‌کننده نظام اجتماعی است. اقتدار سیاسی در اختیار و انحصار روحانیان است. در چنین جامعه‌ای، همه اقدامات را روحانیان انجام می‌دهند و کادرهای اداری در خدمت آنان هستند. کلیه رفتارهای حقوقی و روابط اجتماعی، مبتنی بر دین است و هیچ چیز، به جز دین، نمی‌تواند منبع و منشأ حقوق قرار گیرد. نهادهای سیاسی و اداری دولت و ساختار حقوقی آن، از دین تفکیک ناپذیرند.

هر کدام از جوامع باستانی تاریخ بشر، جامعه‌ای تئوکراتیک بوده‌اند.^۱ در چنین جوامعی سیاستمداری که در رأس حاکمیت سیاسی قرار داشت، در عین حال روحانی عالی مقام بود. رهبری دینی و رهبری سیاسی در وجود یک فرد تبلور می‌یافت. حتی فراعنه مصر باستان، هر

1. Aarsal, Tanzimat -I , S.61.

کدام یک رهبر سیاسی و، در عین حال، خدا (تئوس) بوده‌اند. در جوامع طایفه‌ای افریقا، رئیس طایفه، همچنان که اقتدار سیاسی را برعهده داشت، نماینده برتر دین سنتی نیز بود و به عنوان رهبر خداگونه کاریزماتیک پذیرفته می‌شد. او را تئوسی می‌دانستند که بر حوادث طبیعی، از قبیل بارش باران، خشکسالی، فراوانی و غیره سلطه داشت.^۱

البته هیچ جامعه‌ای وجود ندارد که به‌طور تمام و کمال با قدرت الهی اداره شود، و از هیچ‌گونه قدرت دنیوی تأثیر نپذیرد. در نظام‌های تئوکراتیک، رهبران سیاسی و اداری غالباً از دین به عنوان عامل مشروعیت بهره‌برداری می‌کنند. آنان اقدامات خود را در لفافه‌ای از دین به انجام می‌رسانند و، به این ترتیب، اقتدار را در دست خود نگاه می‌دارند. افزایش تأثیرات قدرت‌های دنیوی موجب انعطاف تئوکراسی می‌شود و روابط دین و دولت شکلی جدید به خود می‌گیرد. در این مرحله، با شکل دوم رابطه دین و دولت مواجه می‌شویم.

۲. نظام دینی وابسته به دولت (نیمه تئوکراسی)

این که در تعامل دین و دولت، قدرت‌های دنیوی (قدرت سیاسی و اداری) نسبت به دین موقعیت برتری یابند و سازمان دینی و روحانیان به دولت وابسته شوند، امری است که به لحاظ نظری و عملی امکان وقوع دارد.

در چنین شکلی از حاکمیت، اقتدار سیاسی در دست قدرت‌های دنیوی است؛ لیکن این نیز در درون نظام حکومتی کارکردهایی مهم دارد.

1. Le Nouveau Afruque, Verviers (Belgique), Marabout Université, 1977, S.47-48.

اس.م. آرسل، چنین حاکمیتی را «نیمه تئوکراسی» می‌نامد.^۱ ما هم، در کتاب حاضر، از همین تعبیر استفاده خواهیم کرد.

آرسل و باشگیل مطالعات خود را روی روابط دین و دولت، و دین وابسته به دولت، به عبارت دیگر نظام‌های نیمه تئوکراسی، متمرکز کرده‌اند. در نظام‌های نیمه تئوکراسی، حاکمیت سیاسی - اداری نسبت به دین موقعیت برتری دارند، اما این امر مانع ارتباط تنگاتنگ دین و دولت نیست. حاکمیت، دین مشخصی را به عنوان دین دولت می‌پذیرد و همواره به نفع آن موضع‌گیری می‌کند. دین، در نزد افکار عمومی، کارکردهای چشمگیری دارد. در نظام‌های نیمه تئوکراسی دین و سازمان‌های دینی از امتیازات مهم برخوردارند. روحانیان در حاکمیت نفوذ فراوان دارند. اخذ دیدگاه‌های روحانیان که در میان مردم جایگاهی ویژه دارند، موجب آسودگی خاطر نظام سیاسی - اداری و مشروعیت تصمیمات حکومتی در میان مردم می‌شود. این است که در چنین نظامی، کادرهای سیاسی - اداری هیچ‌گاه در اهمیت دادن به دیوان‌سالاری دینی کوتاهی نمی‌کنند. نهادهای دینی و اداری، حامی یکدیگر و به هم متکی هستند.^۲

میزان وابستگی دین به دولت، و یا به عبارت دیگر، وابستگی دین در این تعامل، و استقلال دولت، همواره تعادل و توازن مشخصی ندارد. استقلال فزاینده دولت در برابر دین، و تسلط کامل بر آن، به گونه‌ای که هر طور می‌خواهد آن را سازماندهی کند، امری ممکن است، لیکن کاهش میزان وابستگی دین به دولت، و افزایش وابستگی دولت به دین نیز متصور است. در نظامی که نیمه تئوکراسی خوانده می‌شود، دین برخی از

1. Arsel, Tanzimat-I, s.60.

۲. همان منبع، ص ۶۰.

عرصه‌های مهم حاکمیت عمومی را در اختیار خود دارد. این‌گونه نیست که در نظام‌های نیمه تئوکراسی، دین به هدایت و جهت‌دهی عبادات بسنده کند. نقطه تعادل وابستگی یا ناوابستگی در روابط حاکمیت، با شرایط ویژه جامعه تعیین می‌شود. در صورتی که حاکمیت در صدد وابسته کردن کامل دین به دولت برآید: «حکومت و سیاستمداران بر دیانت تسلط می‌یابند. دیگر آنان هستند که مؤسسات و سازمان‌های دینی را تأسیس، تعطیل یا سرپرستی خواهند کرد. آنان هستند که روحانیان را موظف به امری می‌کنند، به آنان پاداش می‌دهند، یا مورد مؤاخذه قرارشان می‌دهند. خلاصه آن که، در چنین نظامی دولتمردان اختیار همه اقدامات دینی را در دست دارند، طبق نظر خود به امور دینی جهت می‌دهند، و دین را در اعمال سیاست‌های خود به کار می‌گیرند».^۱

در نظام‌های نیمه تئوکراسی، دین وظایفی را برعهده می‌گیرد. این وظایف با چگونگی روابط حاکمیت و دین ارتباط نزدیک دارد. در دولت عثمانی که به عنوان نظام نیمه دینی مورد بررسی قرار خواهد گرفت، دین امور مربوط به دادگستری، آموزش و عبادت‌های دینی را برعهده داشته است. این در حالی است که در ترکیه پس از جمهوریت، تنها مسئولیت پرداختن به امور عبادی برعهده دین گذاشته شد.

نوع حاکمیتی که از آن به نیمه تئوکراسی یاد می‌شود، در تاریخ بارها عهده‌دار امور جوامع مختلف بوده است. گفته می‌شود در هند باستان، ایران عهد ساسانیان، و روم باستان، نظام‌های نیمه تئوکراسی حاکم بوده‌اند.^۲

1. Bagil, S.169.

2. Arsal Tanzimat - I, S.62.

۳. جدایی دین از دولت (نظام لائیک)

سومین شکل از روابط دین و دولت، نظام لائیک است. نظام لائیک که به نظام‌های سیاسی - اداری عصر کنونی اختصاص دارد، از واژه (Laique/laicus) اقتباس شده است. واژه لائیک تعبیری است برای زندگی و طرز تفکری که نه عوامانه باشد، نه روحانی و نه وابسته به دسته‌ای خاص.^۱ با قرار دادن کلمه لائیک در کنار برخی واژه‌ها، از آن به عنوان صفت هم استفاده می‌شود: جامعه لائیک، دولت لائیک، نظام لائیک. واژه لائیک در یونان باستان بر مردم عادی دلالت می‌کرد. اما در جهان مسیحی غرب، برای آن گروه‌های اجتماعی که رابطه‌ای با کلیسا ندارند، به کار رفت.^۲ جوامع کاتولیک اروپای قرون میانه، متشکل از دو گروه لائیک‌ها (Laicus) و رهبانان (Clericus) بود. رهبان‌ها مخالف لائیک‌ها بودند و سلسله مراتبی از روحانیان داشتند که، در چارچوب مذهب کاتولیک، تا مقام پاپ صعود می‌یافت و کاملاً دینی بود.^۳ یکی دیگر از مشتقات کلمه لائیک (Laique - Laicus)، لائیسیم است، که آن را به شکل‌های مختلف تعریف کرده‌اند. در تعریفی عام می‌توان گفت لائیسیم عبارت است از «دخالت نکردن دین در امور دنیا، به ویژه در کارهای دولت، و همچنین موضع‌گیری نکردن دولت به سود یا زیان دولت».^۴ تعریف اوزک از

1. Ilber Ortagli, "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri üzerine "Prof. Dr. Umit Doganay'ın Anısına Armagan - I, ist, i.ü.s.b.f. yay No:1, 1982, S.495.

2. P.C. Timbal; Histoire des institutions et des Faits sociaux, cinquieme edition, Paris, Dalloz, 1974, S.199.

3. Aytunç Altındal; Lâiklik, istanbul, süreç yayincilik 1986, S.25-26; Bagil, S.151-152.

4. Aytekin Ataay: "Atafürk Laiklik Anlayış ve Medeni Kanun" İÜHF 50. yıl

لائسیسم بدین‌گونه است: «تأثیر نگذاشتن موازین دینی بر حیات سیاسی، و بی‌طرفی حاکمیت سیاسی در برابر جریان و دیدگاه‌های دینی». ^۱ به هر حال، لائسیسم را، در معنایی کلی، می‌توان «جدایی امور دین و دولت از یکدیگر دانست».

لائسیسم، به عنوان جدایی دین از دولت و استقلال (autonome) هر یک از آنان، پس از انقلاب فرانسه وارد ساختارهای حکومتی شد و، به تدریج، برای نظام‌های سیاسی - اداری جوامع امروزی به صورت هدفی ضروری درآمد. نظام‌های لائیک از قرن نوزدهم به بعد رو به پیشرفت گذاشتند. دولت لائیک را که به عنوان نوعی تشکل سیاسی - اداری ظهور یافت، آرسل چنین تعریف کرده است: «دولت لائیک دولتی است که به عقاید دینی شهروندان احترام می‌گذارد، لیکن هیچ دینی را بر دین دیگر ترجیح نمی‌دهد و نوع رفتار آن با همه ادیان یکسان است. عرصه‌های دینی و اعتقادی را امر خصوصی افراد می‌داند، لذا در امور دینی مردم دخالتی نمی‌کند، همان‌گونه که مانع هیچ دینی نمی‌شود، به هیچ دینی کمک نیز نمی‌کند؛ دولت لائیک در مواجهه با ادیان، بی‌طرف است» ^۲. باشگیل دولتی را دولت لائیک می‌داند که مبتنی بر عقاید و پایه‌های دینی نباشد. ^۳ او می‌گوید، در چنین نظامی روابط دین و دولت موازنه دارد؛ نه دولت به دین وابسته است، و نه دین به دولت؛ هر دو نهاد مستقل‌اند. ^۴

→

Armāgani: Cumhuriyet Döneminde Hukuk, ist 1973, S.191.

1. Çetin Özek; Devlet ve Din, ist, Ada yayınları Bilim Dizisi, ty; S.67.

2. Arsal, Tanzimat -I, S.83.

3. Bağil, S.152.

۴. همان منبع، ص ۱۷۱ - ۱۷۲.

آرتایللی که تحقیقات خود را بر جامعه لائیک متمرکز کرده است، می‌گوید: «جامعه لائیک جامعه‌ای است که در آن دولت متمرکز و همه افراد جامعه، از هر جنسیت و دینی، در برابر نظام حقوقی شرایط مساوی دارند».^۱ آ. آلتین دال که درباره لائیسیم نظرهایی شگفت‌انگیز دارد، می‌گوید: «دولت نمی‌تواند لائیک باشد، افراد هستند که باید لائیک شوند».^۲ در ارتباط با لائیسیم به‌ویژه در ترکیه، بحث‌هایی شگفت‌آور صورت گرفته، و هنوز نیز ادامه دارد.^۳ ما در این جا وارد آن بحث‌ها نمی‌شویم و به این مقدار اکتفا می‌کنیم که لائیسیم در ترکیه با تعاریفی بسیار متفاوت به کار می‌رود. گفته می‌شود در حمایت از لائیسیم، در ترکیه، چهار قشر مختلف ظهور کرده‌اند.^۴

همان‌گونه که از توضیحات و تعاریف فوق برمی‌آید، هرگونه اقدام حقوقی، سازماندهی و کارکردهای دیوان‌سالارانه، مستقل از دین تحقق می‌یابد. امروزه نظام‌های سیاسی - اداری در جهان در جهت لائیک‌تر شدن و قرار گرفتن در چارچوب‌های قانونی - ملی پیش می‌روند. مقامات دولتی طبق موازین عقلانی و لائیک حاکمیت‌های دنیوی حرکت می‌کنند، نه احکام و اوامر دینی. در نظام لائیک هیچ امر دینی، کاری دولتی شمرده نمی‌شود و اساساً دولت در امور دینی دخالت نمی‌کند و در مسائل دینی خود را کاملاً بی‌طرف می‌داند. براساس اصل آزادی وجدان

1. Ortayli, Prof. Dr. Umit Döğanyay'in Anısına Armagan-1, S.98.

2. Altindal, S.87.

۳. برای آگاهی از بحث‌های مربوط به لائیسیم در دوره استقرار جمهوریت در ترکیه، نگاه کنید به:

Kemal Karpat; Turk Demokrasi Tarihi, ist, ist Mat, 1967, S. 232-249.

4. Altindal, S.77.

و دین، هر کس می‌تواند به آنچه می‌خواهد معتقد باشد؛ حاکمیت نیز، بدین سبب، میان مردم هیچ تفاوتی قائل نمی‌شود.

حقایق موجود در روابط دین و دولت در نظام‌های لائیک و، استقلال این دو نهاد از یکدیگر، بدان معنا نیست که دین در حیات اجتماعی هیچ گونه تأثیری نمی‌گذارد. دین به اثرگذاری به شیوه‌های گوناگون بر رفتار مردم، و تأثیرپذیری از نظام سیاسی - اداری ادامه می‌دهد.

اصل لائیسیزم و روابط دین - دولت در قوانین اساسی دولت‌ها به شکل‌های مختلفی درج شده است. در بعضی از قوانین اساسی کشورهای غربی، از دین با تعبیر «دین دولت» یاد شده است. در قانون اساسی بعضی کشورهای دیگر قید شده است که دولت در قبال دین‌ها بی‌طرف است. اصولاً در نظام‌های لائیک از «دین ملی» خبری نیست و دین در سازمان دولت جایی ندارد. فرانسه، آلمان، بلژیک و هلند، براساس نظام لائیک خود، «دین ملی» ندارند؛ ولی در سوئد، دانمارک، نروژ، انگلستان، پرتغال و ایتالیا چیزی به نام «دین ملی» وجود دارد؛ اما با این حال نظام، تئوکراسی نیست.^۱ در این قبیل کشورها، به رغم وجود دین ملی، نوعی خوشبینی عمومی نیز وجود دارد، از این رو، به موازات دین ملی دین‌های دیگر نیز از حق حیات برخوردارند.

در کشورهای لائیک غربی «احزاب دینی» نیز ظهور یافته‌اند. این احزاب تأثیر دین در حیات سیاسی جامعه را به شکل سازماندهی شده‌ای پیش می‌برند. آن دسته از احزاب دینی که شیوه آنها محافظه‌کار - سنتی است، مورد حمایت کلیسا قرار دارند و انتقاداتی را که به دین وارد می‌شود، تلطیف می‌کنند. هر چند در برخی از کشورهای غربی احزاب

دینی وجود ندارد، تأثیر دین بر رفتارهای سیاسی - اجتماعی همچنان ادامه یافته است. تحقیقات عینی به عمل آمده دربارهٔ دین، طبقات اجتماعی و رفتارهای سیاسی، نشان می‌دهد که میان دینداری و رفتارهای اجتماعی - سیاسی رابطه‌ای مستقیم وجود دارد.^۱ سازمان یافتن نظام‌های حکومتی لائیک در غرب مدرن، پس از انقلاب فرانسه تحقق یافت. سازماندهی‌های لائیکی سرانجام پس از مبارزات طولانی و تحولاتی که در نظام‌های سیاسی - اداری صورت گرفت، بروز یافت. روابط دین و دولت در غرب، در طول زمان موجب پیدایش شکل‌های متفاوتی شده است. ما در این جا به جنبهٔ عملی موضوع، آن هم به تفصیل، نخواهیم پرداخت. اساساً توضیحاتی که دربارهٔ روابط دین و دولت از دریچهٔ اندیشه و نظر داده شد، با مطالعهٔ گذشتهٔ جوامع مسیحی غرب بود. به هر حال، یادآوری می‌شود که روابط دین و دولت در غرب زیر سه عنوان تئوکراسی، نیمه تئوکراسی و لائیک بررسی گردنی است.

ب - جنبهٔ عملی روابط دین و دولت

۱. تحولات جهان مسیحی غرب

بیان اجمالی وضعیت اجرایی روابط دین و دولت در غرب، خالی از فایده نیست.

مسیحیت، پس از فرمان‌نامهٔ مشهور کنستانتین امپراتور روم که در سال ۳۱۳ میلادی صادر و به نام «فرمان میلان» معروف شد، امکان گسترش

1. Guy Mihelet - Simon Michel; Class, Religion et Comportement Politique, Paris, Press de La Fondation Nationale des Sciences Politiques et édition sociales, 1997.

یافت و در فضای بت‌پرستی آن روزگار، در مدتی کوتاه، به سرعت پیش رفت. ابتدا همهٔ تهیدستان، فقرا و توده‌های ستم‌دیده از دین مسیحیت طرفداری کردند. پس از گذشت مدتی کوتاه، این دین که به شکل دیوان سالارانه و با ساختاری مخروطی سازماندهی شده بود، با روش‌های حکومتی امپراتور دیوکلاتیانوس شکلی جدید به خود گرفت.^۱ امپراتوری روم، مسیحیت را به عنوان دین رسمی خود اعلام کرد، و، به این ترتیب، روابط دین و دولت، به صورت نظامی که در آن دین به دولت وابسته است، بروز یافت. کلیسا، علاوه بر فعالیت‌های دینی، در عرصه‌های سیاسی و اداری نیز کارکردهای مهم داشت، اما نظام، نظام تئوکراتیک نبود. مهم‌ترین اقدام کلیسا در این مرحله، حمایت از نظریهٔ «حقوق طبیعی» و متزلزل کردن نظریهٔ «عدم مساوات» بود.^۲ همبستگی روحی و مشروعیت حاکمیت سیاسی در امپراتوری را کلیسا تأمین می‌کرد.

پس از هجوم بربرها و سقوط امپراتوری روم و روی کار آمدن نظام‌های سیاسی - اداری فرانک‌ها، روابط دین و دولت دستخوش تحولات مهم شد. در دورهٔ مرونزهای^۳ فرانک (۷۵۱ - ۴۸۱) دین در قالب کلیساهای ملی سامان یافت. پادشاه (اقتدار سیاسی) در سازماندهی امور دینی مستقیماً مداخله می‌کرد. در دستگاه دولت به روحانیان مسئولیت‌هایی داده شد. به این ترتیب، می‌توان گفت در عهد مرونزها با دینی وابسته به نظام سیاسی - اداری رویارو هستیم.^۴

1. Timbal, S.45.

۲. همان منبع، ص ۴۷.

3. Merovenjler.

۴. همان منبع، ص ۸۱۰.

در زمان حاکمیت کارولنج‌های فرانک (۸۷۸ - ۷۵۴) کلیسا با کوشش‌های سنت گریگور گراند^۱ قدرتی چشمگیر یافت. به‌ویژه، با روی کار آمدن پپین اول^۲ نقش پاپ اهمیت یافت. در زمان چارلاماگن^۳ (۸۱۴-۷۴۲) پاپ که در رأس تشکیلات کلیسا قرار داشت، جایگاهی بسیار مهم به دست آورد و از موقعیتی برابر با امپراتور برخوردار شد. افزایش نقش کلیسا در سازماندهی‌های سیاسی-اداری، به تدریج موجب استقلال دین و وابستگی حاکمیت به آن گردید. توازن ظریف موجود میان دین و دولت، آرام آرام به نفع دین شکل می‌گرفت. حاکمیت دینی، رفته رفته، به نهادی برخوردار از اقتدار معنوی و امکانات گستردهٔ مادی و نمایی خودورز بدل گردید.^۴

کلیسا، در دوران فئودالیت^۵ پس از فرانک‌ها، بر حاکمیت تسلط یافت و همهٔ کادرهای سیاسی-اداری را به دست گرفت. از آن دوره به بعد، دولت‌هایی به وجود آمدند که در واقع کلیسایی بودند. قرون میانه در غرب، به عنوان دوره‌ای شهرت یافت که نظام‌های تئوکراتیک در آن حاکم بوده‌اند. فرضیهٔ سیاسی کلیسا در آن دوره ایجاب می‌کرد که دین در امر سازماندهی و نظارت بر نظام سیاسی دخالت مستقیم داشته باشد.

در مقابل فرضیهٔ دخالت مستقیم کلیسا در سیاست، فرضیهٔ دیگری مبنی بر دخالت غیرمستقیم مطرح شد.^۵ رابطهٔ دین و دولت در قرون میانه را می‌توان با واژهٔ «تئوکراسی» که به معنای وابسته بودن دولت به دین

1. Sn. Gregoir grand.

2. Pepin I.

3. Charlamagne.

4. Timbal. S.80.

۵. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ این فرضیه‌ها، نگاه کنید به:

Charles Crozat; Amme Hukuku Dersleri, C. II-Kısım: II, ist, i.ü yay- 1946, S.520.

است، تعریف کرد.

از قرون میانه به بعد، حرکت‌های انحطاط و اصلاح در کلیسا آغاز شد. دیوان‌سالاری دینی تجزیه شد؛ تشکلهای دینی رقیب پدید آمدند و خارج از چارچوب کلیسای روم به سازماندهی پرداختند. حرکت‌های اصلاح طلبانه، حاکمیت دین در نظام سیاسی - اداری را متزلزل کرد. مخالفان کلیسا نیز به چنین حرکت‌هایی پیوستند. اندیشه‌های رو به رشد جدید، در برابر دین اقدام به موضع‌گیری کردند. طبقه بورژوا که در ساختار اجتماعی جامعه پدید آمده بود، درصدد کسب حقوق خود در حاکمیت برآمد. آنها کلیسا را به تدریج از حاکمیت جدا ساختند؛ و به این ترتیب حرکت به سوی نظام لائیک شتاب بیشتری یافت. با قدرت گرفتن بورژواها در برخی شهرها، و رویارویی آنان با روحانیان کلیسا، نخستین نمونه‌های دولت لائیک در شمال فرانسه، ایتالیا و آلمان ظهور یافت.^۱ نظام‌های ایجاد شده پس از انقلاب فرانسه، با کنار گذاشتن کلیسا از دولت، سردمداری حرکت لائیک در روابط دین و دولت را عهده‌دار شدند.

امروزه دولت‌های غربی، دولت‌هایی لائیک هستند. همان گونه که پیشتر گفتیم، به رغم وجود تفاوت‌هایی در شکل سازمانی دولت‌های غربی، آنها در این اصل که دین و دولت باید از یکدیگر مستقل باشند، سازمان دینی در دستگاه دولت جا ندارد، و روحانیان از جمله دولتمردان به حساب نمی‌روند، با هم مشترک‌اند. دولت در قبال دین‌ها بی‌طرف است و آزادی دین و وجدان را تأمین می‌کند. در دنیایی مسیحی که به

1. Claude Delmas; La Civilisation Européenne, Paris, Puf, 1980, S.35

هرحال از ابتدا معتقد بوده است «حق قیصر را به قیصر و حق خدا را به خدا باید داد»، نظام‌های لائیک، با وجود همه دشواری‌ها، شکل گرفته‌اند. این وضع در جهان اسلام ابعادی کاملاً متفاوت داشته است.

۲. ویژگی‌های عام روابط دین و دولت در اسلام

رابطه میان دین و دولت در جوامع اسلامی، نسبت به وضعیت مشابه در غرب، ویژگی‌های متفاوتی داشته است. متفاوت بودن روابط دین و دولت در جوامع مسلمان و مسیحی از تفاوت‌های ساختاری و کارکردی این دو دین جهانی سرچشمه می‌گیرد. مسیحیت، به لحاظ نظری، اساساً به جدایی دین از دولت اعتقاد دارد و، در این زمینه، تعبیر معروف مربوط به قیصر و خداگویای مطلب است. اما اسلام دین و دنیا را یکپارچه دانسته و حاکمیت را از آن خدا می‌داند و، به این ترتیب، توحید را پایه و اساس قرار می‌دهد. بنابراین، ظهور این دو دین با دو ساختار متفاوت، امر جامعه‌شناختی قابل درکی است.

هنگامی که اسلام در اوایل قرن هفتم میلادی (۶۱۰) در مکه، یعنی مرکز مهم بازرگانی شبه جزیره عربستان، ظهور کرد، منطقه مذکور را هیئتی ده نفره شامل متنفذان اداره می‌کرد. نه از دولت خبری بود و نه پادشاه یا رئیس دولتی که از اقتدار سیاسی برخوردار باشد. مکه ساختار اجتماعی متکی به قبایل داشت و موازنه قدرت میان قبیله‌ها به وسیله جنگ‌ها و سنت‌ها تأمین می‌شد. همچنین، مکه فاقد نظام سازماندهی شده دینی بود و در میان قبایل، شرک رواج داشت. با این حال، در کنار مذهب شرک، اندیشه معتقد به خدای واحد نیز می‌توانست به حمایت

خود ادامه دهد!^۱

اسلام که در چنین شرایط اجتماعی - سیاسی ظهور یافته بود، با طرح «اعتقاد توحیدی» به عنوان اصل جهانی، از این فکر دفاع کرد که تمام حاکمیت‌ها از آن خداست. اصل توحید میان دین، دنیا، دانش، سیاست و همه مظاهر قدرت پیوند ایجاد می‌کرد. از قرار معلوم، همه نهادهای زندگی اجتماعی در درون سازمان دین پیش‌بینی شده است.^۲

بیان اجمالی سازماندهی سیاسی - دینی اسلام و تاریخ گسترش آن، در تعیین پایه‌های نظری روابط دین و دولت در نظام سیاسی - اداری عثمانی مفید خواهد بود.

سازمان یافتن اسلام در زمان پیامبر ﷺ را می‌توان در دوره مکه (۶۲۲ - ۶۱۰) و مدینه (۶۲۲ - ۶۳۲) مورد بررسی قرار داد. دوره مکه را می‌توان دوره‌ای دانست که گروهی از مؤمنان پیرامون شخصیت فرهمند پیامبر ﷺ گرد هم آمدند و، با وجود همه شرایط منفی، در فضایی دینی و عارفانه به شکل گروهی اجتماعی سازماندهی شدند.

اسلام در مکه دینی است که بیش از هر چیز به ایمان اهمیت می‌دهد و صبر و پایداری را توصیه می‌کند؛ دینی که به باطن افراد نظر دارد و اندیشه و تفکر و مسائل مربوط به آن را سازماندهی می‌کند.

اسلام، زمانی که امکان حیات در مکه را از دست داد، به مدینه نقل مکان کرد و در آنجا ماهیتی سیاسی به خود گرفت. مسلمانانی که در مکه تحت ستم بودند، همراه رهبرشان، پیامبر ﷺ، برای پیشبرد مقاصد و

۱. برای آگاهی از ویژگی‌های سیاسی - اداری مکه پیش از اسلام، نگاه کنید به:

Muhammad Hamidullah, *islam peygamberi*, c.II.

2. Hüseyn Atay; "islam'ın Evrensel ilkeleri" i-i-E-D, Sayı: 2, Ankara.

هدف‌های خود، به مدینه «هجرت» کردند (۶۲۳). اسلام در مدینه به شکل حرکتی سیاسی - دینی سازماندهی شد. پس از هجرت پیامبر و مسلمانانی که اهل مکه بودند، در مدینه سازمان سیاسی - اجتماعی متفاوتی (امت) پدید آمد و دولت مدینه سازمان یافت.

دولت مدینه، پس از عقد قرارداد میان قبایل یهودی و مسلمانانی که از پیامبر ﷺ پیروی می‌کردند، در سال اول هجری تحقق یافت.^۱ با پذیرش قرارداد چهل و هفت ماده‌ای (به روایتی دیگر پنجاه و دو ماده‌ای) یاد شده از سوی قبایلی که اعتقادات دیگری داشتند، و استقرار دولت مدینه، «پیامبری» که نهادی دینی بود، شکل نهادی دینی - سیاسی به خود گرفت. پیامبر ﷺ که در مکه رفتاری همچون رهبری صرفاً دینی داشت، در مدینه از مرجعیت سیاسی، دینی، اداری و نظامی برخوردار شد.

قرارداد یاد شده که به منزله سند استقرار دولت اسلامی بود، گروه‌های مختلف دینی و ایمانی را در یک سازمان سیاسی متشکل ساخت. از این تشکل جدید با نام «امت» یاد می‌شد. در سند استقرار مزبور حقوق و مسئولیت‌های همه قبایلی که در امت جای داشتند به تفکیک بیان شده و چگونگی روابط مسلمانان با مسلمانان، مسلمانان و حاکمیت مرکزی و حاکمیت مرکزی با یهودیان مشخص گردیده است.^۲ در قرارداد مورد بحث که اسلام را به سازماندهی سیاسی - دینی تشویق می‌کرد، و به تأیید افراد دارای نژاد و اعتقادات مختلف نیز رسید،

1. Maruf Devalibi; İslamda Devlet ve İktidar, ist. Dergah yay. 1985.

۲. برای آگاهی بیشتر از متن قانون اساسی‌ای که موجبات سازماندهی سیاسی - دینی مسلمانان در مدینه را فراهم می‌آورد، نگاه کنید به:

خاطر نشان می‌شد که دولت اسلام بر محور یک شخصیت مرکزی (پیامبر) استوار است. قبایل دارای اعتقادات مختلف که به رهبری سیاسی پیامبر صلی الله علیه و آله سازماندهی می‌شدند، در محدوده مشخصی خودمختاری داشتند. انتخاب رؤسای قبایل به وسیله مردم همان قبیله‌ها صورت می‌گرفت و آنان به عنوان نماینده پیامبر فعالیت می‌کردند.^۱

مرجعیت سیاسی در حاکمیت (پیامبر صلی الله علیه و آله)، نمایندگان مختلفی را برای قبایل مسلمان و غیرمسلمان تعیین می‌کرد. می‌توان گفت پیامبر صلی الله علیه و آله بر همه عرصه‌های اقتدار نظام اجتماعی حکم می‌راند. او تنها پایه‌گذار دینی جدید نبود، بلکه در عین حال رهبر سیاسی - اداری دولتی بود که قبایل مسلمان و غیرمسلمان مدینه را سازماندهی می‌کرد. او، هم پیامبر بود و هم رئیس دولتی که تصمیمات لازم را برای جامعه اخذ و قوانینی وضع می‌نمود.^۲ او، به عنوان رئیس دولت، اجتماع سیاسی را اداره می‌کرد، تصمیمات سیاسی می‌گرفت و آنان را به اجرا درمی‌آورد. او در رأس لشکر، فرمانده بود؛ در محکمه قاضی بود؛ و در مسجد امامت جماعت را برعهده داشت. براساس پیمان‌هایی، از قبایل زیر نفوذ خود مالیات می‌گرفت و آن را به عنوان درآمد عمومی در جای خود به مصرف می‌رساند؛ او قانون وضع و مقررات پیشین را لغو می‌کرد.^۳

پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان رهبر دینی - سیاسی، در صدد سازماندهی مردم در همه عرصه‌های اجتماعی بود و هیچ چیز در خارج از دایره مسئولیت و قدرت او قرار نداشت. این است که در مقطع زمانی اوایل ظهور اسلام از

1. Hamidullah, Islām peygamberi, 11, S.176.

۲. همان منبع، ۱۱، ص ۱۷۳.

3. Muhammed Hamidullah, İslam Müesseselerine giriş ist, Duğnce yay, 1981, S.87.

چیزی به نام تفکیک قوا نمی‌توان بحث کرد. قدرت تقسیم نشده بود و پیامبر صلی الله علیه و آله، در همه عرصه‌های دینی، قضایی، اجرایی، فرهنگی قدرت را در اختیار خود داشت.^۱

پیامبر صلی الله علیه و آله رهبر سیاسی دینی بود و فعالیت‌های دولت را، در زمینه‌های قانونگذاری و اجرایی، خود به پیش می‌برد. او با قبایل اطراف مدینه، و دولت‌های همسایه، پیمان‌نامه‌های نظامی و سیاسی به امضا می‌رساند، و اقدامات دیپلماتیک نیز داشت.^۲ به این ترتیب، می‌توان گفت موضوعات مربوط به روابط بین‌الملل نیز زیر چتر اسلام قرار می‌گرفت. در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله امور دینی و سیاسی از یکدیگر جدا نبود، و مرجعیت دینی و سیاسی در یک فرد (پیامبر) تمرکز داشت. مسئولان و نمایندگان که در مرکز و یا شهرهای دورافتاده مشغول فعالیت بودند، نمایندگی دینی، سیاسی، و اداری پیامبر صلی الله علیه و آله را برعهده داشتند. آنان در مساجد منطقه محل سکونت خود امام جماعت مردم می‌شدند و با آنان نماز می‌خواندند و در هنگام جنگ چونان فرمانده عمل می‌کردند. ریاست امور اداری و یا مسئولیت اداره مساجد در یک فرد جمع بود.

در این باره، توضیحات هیئت مفید به نظر می‌رسد:

«تا زمانی که پیامبر صلی الله علیه و آله در قید حیات بود، مسئولیت‌هایی مانند مرجعیت دینی، قانونگذاری، قضاوت، فرماندهی جنگ، و ریاست دولت را در اختیار داشت و اقدامات لازم را انجام می‌داد».^۳

1. Hamidullah, *Islam Pey.*, II, S.174.

۲. برای فعالیت‌های دیپلماتیک پیامبر [ص] نگاه کنید به:

Hamidullah, *Corpus*, Tumū. Abidin Sönmez, *Rasulullah'in Diplomatik münasebetleri ve sulh muadelesi*, ist. inkilab yay. 1984.

3. Philippe Hitti, *Islam Tarihi*, Çev: Dr. Salih Tug. c:1, ist. Bogozici yay 1980, S.209.

پس از درگذشت پیامبر ﷺ (۶۳۲)، اسلام در قالب «خلافت» بروز یافت و مقام سیاسی - دینی، با نوعی انتخاب به وسیله مردم، به نزدیکان آن حضرت سپرده شد. حاکمیت سیاسی - دینی پیامبر ﷺ، صرف‌نظر از جنبه روحانی او، به خلفا انتقال یافت. خلفا، هم ریاست سازمانی سیاسی را برعهده داشتند، و هم امام مسلمانان به شمار می‌آمدند.

دوره حکومت چهار خلیفه پس از پیامبر ﷺ (ابوبکر - عمر - عثمان - علی) را، دوره‌ای می‌دانند که نوع سازماندهی و اداره جامعه به روش پیامبر در آن ادامه یافت. به‌ویژه محدوده حکومتی اسلام در زمان عمر، خلیفه دوم (۶۴۴ - ۶۳۴)، به سرعت گسترش یافت و ایجاد نظام حکومتی قدرتمند اجتناب‌ناپذیر شد. عمر، بنابه نیاز زمانه، نظام حکومتی توانمندی به وجود آورد، نهادهایی جدید تأسیس کرد، به اقدام‌های بی‌سابقه دست زد و، به این ترتیب، سازماندهی اسلام را تقویت نمود.^۱ در اواخر خلافت عمر (۶۵۶ - ۶۴۴)، جامعه اسلامی با انشعاب‌ها و درگیری‌های سیاسی رویارو گردید، به طوری که خلیفه قربانی کودتایی خونین برضد حکومت شد.

دوره خلافت علی رضی الله عنه، چهارمین خلیفه، (۶۶۲ - ۶۵۶) مقارن بود با افزایش آشوب‌ها و درگیری‌های سیاسی. افزون بر تفرقه موجود در جامعه، درخصوص چگونگی برداشت از اسلام نیز جریان‌های متفاوت بروز کرده و انشعاب‌های سیاسی عمیقی به وجود آمده بود. مذهب تشیع، خوارج و جریان‌های سیاسی مشابه، در این دوره گسترش یافتند.

۱. برای آگاهی از روش‌های حکومتی عمر نگاه کنید به:

پس از علی علیه السلام زعامت جامعه اسلامی به دست خاندان اموی افتاد. مرکز قدرت از مدینه به شام انتقال یافت و در نوع حکومت داری نیز تغییرات مهم به وجود آمد. خلافت شام تحت تأثیر حکومت بیزانس و سنت‌های آن بود و، به تدریج، به سلطنتی بدل شد که در آن، قدرت از پدر به پسر به ارث می‌رسید. طبقه نخبگان اموی در حدود یک قرن حاکمیت اسلامی را در اختیار داشتند.

اموی‌ها به جنبه دینی خلافت اهمیت چندانی نمی‌دادند، و جنبه سیاسی مطلب برایشان مهم‌تر بود. خلافت، و یا به عبارت دیگر اسلام، از سویی در حال تبدیل به سلطنت بود، و از سوی دیگر، نمی‌توانست از گسترش جریان‌های جدایی طلب، انشعاب‌های سیاسی و درگیری‌های خونین داخلی مخالفت به عمل آورد. حکومت امویان را در واقع می‌توان دوره‌ای دانست که در آن علایم جدایی دین از دولت رفته رفته خود را نشان می‌داد.

دعوی اولاد علی علیه السلام در امر حکومت، مبارزه سیاسی را شدیدتر کرد، و گروه شیعیان مهم‌ترین نیروی مخالف را تشکیل دادند. عباسیان، در سال ۷۵۰، در نتیجه جنگی که با امویان کردند و به بهانه مساعدت به هدف خاندان علی علیه السلام، حاکمیت را به دست گرفتند.^۱ این بار مرکز خلافت اسلامی از شام به بغداد منتقل شد. خلفای عباسی، با اهمیتی که به دانش و فرهنگ می‌دادند، در مدتی کوتاه بغداد را به مرکز علمی - فرهنگی بدل کردند. در بغداد اسلام دوباره و، با ویژگی‌هایی متفاوت، سازماندهی شد. سازماندهی خلافت عباسی، تحت تأثیر ایران، گسترش

یافت. نهادهای سیاسیِ خلافت عباسی در زمان منصور (۷۵۴ - ۷۷۳) شکل گرفت. خلفای پس از منصور تغییراتی در حکومت ایجاد کردند، لیکن ساختار حکومتیِ زمان منصور همچنان ادامه یافت. در آن دوره مهم‌ترین نهاد ایجاد شده در سازمان حکومتی اسلام، نهاد «وزارت» بود. تا زمان روی کار آمدن عباسیان نهادی به نام وزارت وجود نداشت. در این موضوع تأثیر ایران آشکار است. در رأس حکومت، خلیفه قرار داشت، اما همهٔ اختیارات او در ارتباط با حکومت، میان وزرا توزیع می‌شد. وزارت، از نظر مسئولیت و حیطة اختیارات، دو شکل داشت:

وزارت تنفیذی، و وزارت تفویضی.^۱ هارون (۸۰۹ - ۷۸۵) وزیری تعیین کرد و بیشتر اختیارات خود را به او داد. همهٔ خلفای پس از هارون این سنت را ادامه دادند.

در حکومت عباسیان کارهای دولتی در قالب «دیوان‌ها» سازماندهی می‌شد. آنچه در آن زمان «دیوان العزیر» خوانده می‌شد و شامل حکومت مرکزی، متشکل از دوایر گوناگون بود، معادل سازمان حکومتی امروز است.^۲

کشور، از نظر تقسیمات دولتی، ایالت‌هایی داشت و از سازمانی حکومتی، مانند آنچه حکومت مرکزی می‌نامیم، برخوردار بود. والیان ایالت‌ها، دارای اختیارات سیاسی و اداری بودند. با رو به ضعف گذاشتن

۱. برای آگاهی از نظریه‌های مربوط به وزارت در خلافت عباسیان نگاه کنید به:

El-maverdi, El-Ahkamu's - Sultaniyye; İslamda Hilafet ve Devlet Hukuku, Çev: Ali Şafak, ist, Bedir yay, 1976.

2. Harun Han Şirvani, İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare, Çev: Kemal Kuşu, ist, İrfan yay, 1965, S.70.

حکومت مرکزی، تمایل والیان مناطق دیگر به خودمختاری افزایش یافت و این امر به روی کار آمدن شاهزادگان متنفذ کمک کرد. در حکومت عباسی، قدرت سیاسی و اداری خلیفه که در مرکز اقامت داشت، رفته رفته رو به ضعف نهاد. از اواسط قرن دهم دایره حکومتی آنها، محدود به بغداد بود. آنها، با دادن عناوین مختلف به قدرت‌های محلی، در واقع بخشی از قدرت و اختیارات خود را به آنان واگذار کرده بودند. در اصل، این کار غیر از به رسمیت شناختن شاهزادگان عهده دار امور دیگر مناطق، معنی دیگری نداشت. مقامات محلی که با عنوان «امیرالأمرا» خوانده می‌شدند، برای مشروعیت اختیارات خود، منشورها و برات‌های مختلفی (مکتوبات تأییدکننده) از خلیفه می‌گرفتند. امیرالأمراها، مانند اصیل زادگانی، به نمایندگی از خلیفه بغداد مشغول کار بودند.^۱ همان گونه که آرنولد گفته است، در قرن دهم، خلیفه بغداد هیچ قدرتی نداشت.^۲ در آن روزگار، و سال‌های پس از آن، همه قدرت به امیرالامراهایی منتقل شد که در مناطق دیگر نماینده حکومت به شمار می‌آمدند و پست و مقام خود را از خلیفه گرفته بودند. خلیفه در دست آنان همچون بازیچه بود. سلاطین سلجوقی و آل بویه، عملاً از حاکمیت سیاسی بهره می‌بردند و خلیفه را، هر طور که می‌خواستند، تحت تأثیر خود قرار می‌دادند.^۳

ساختار حکومت عباسیان که ذکر آن رفت، با تمرکز همه عرصه‌های سیاسی و دینی در یک شخص، که در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله متداول بود، کاملاً تضاد داشت. مرجعیت سیاسی، بر مرجعیت دینی برتری یافته و گویا دین

۱. همان منبع، ص ۷۱.

2. Arnold, I.A. 5/1, S.151. 3. Şirvani, S. 67-68.

را به خود وابسته کرده بود. ضعیف شدن خلیفه، بازیچه شدن او در دست سلاطین محلی و از میان رفتن وزانت سیاسی‌اش، عقب‌نشینی مرجعیت دینی و برتری یافتن مرجعیت سیاسی را در پی داشت. این امر همچنین تحول مهم دیگری را در زمینه جدایی عرصه‌های دینی و سیاسی از یکدیگر سبب گردید.

یکی دیگر از ویژگی‌های مهم سازمان دینی و سیاسی اسلام در عصر یاد شده، قرار گرفتن جامعه اسلامی زیر دو و حتی سه عنوان بود. خاندان اموی که در سال ۷۵۰ مقام خلافت را از دست داد، در سال ۹۲۸ موفق به تأسیس خلافت امویان در آندلس گردید. در همان زمان، یعنی در سال ۹۰۹، فاطمیان شیعی مذهب نیز در مصر خلافت دیگری برپا داشتند. به این ترتیب، در یک مقطع زمانی تقریباً مشترک، سه خلافت متفاوت در جهان اسلام ظهور یافت. خلافت آندلس، نسبت به خلافت مصر، عُمر بیشتری کرد. عُمر خلافت فاطمیان در مصر، با اقدامات صلاح‌الدین ایوبی به پایان رسید.^۱

خلافت سنی مذهب بغداد که هیچ کارکرد سیاسی و اداری نداشت، با تاخت و تاز و غارتگری هلاکو، در سال ۱۲۵۸، از میان رفت و به تاریخ پیوست.

برخی از اولاد عباسیان از ظلم هلاکو گریختند و به قاهره پناه بردند. آنان در قالب حکومت ممالیک، توانستند نوعی خلافت ظاهری را ادامه دهند. خلافت در قرن شانزدهم از مصر به ترکیه عثمانی منتقل شد. نهاد خلافت تا سال ۱۹۲۴ دوام یافت و سرانجام، با قانونی که در چهارم مارس

1. Arnold, I.A, S.151-152.

۱۹۲۴ مجلس ترکیه به تصویب رسید، مُلغی و مسئولیت‌های آن به مجلس داده شد. عبدالمجید افندی، آخرین خلیفه، به خارج از کشور انتقال داده شد که، پس از سال‌ها اقامت در کشورهای مختلف اروپایی، در سال ۱۹۴۴ درگذشت.^۱ به این ترتیب، نهاد خلافت به تاریخ پیوست. از سال ۱۹۲۴ تاکنون هیچ کشور اسلامی برای احیای خلافت کوششی نکرده است.

نظام خلافت، در شرایط پس از وفات پیامبر ﷺ به وجود آمد و، با شکل خاصی که در دوره چهار خلیفه اول به خود گرفت، به عنوان نظام سیاسی-اجتماعی و شکل حکومتی مطلوب در اسلام بروز یافت. پس از شهادت حضرت علی علیه السلام، نهاد خلافت در کارکردهای خود تفاوت‌هایی مهم نشان داد. با انتقال پایتخت دولت اسلامی از مدینه به شام و از شام به بغداد، خلافت به نظام سلطنتی مطلقه تبدیل شد؛^۲ و کارکردهای سیاسی-اداری آن در طول زمان رفته رفته کاهش یافت. از آنجا که درباره وضعیت خلافت در دولت عثمانی در صفحات بعدی بیشتر توضیح داده خواهد شد، در این جا به همین مقدار اکتفا می‌شود.

اگر به اعتبار شکل‌های نظری رابطه دین و دولت، به اسلام از ابتدا تاکنون نگاه شود، می‌توان دوره حیات پیامبر ﷺ و چهار خلیفه نخستین را نظام تئوکراتیک نامید. «پیامبری» نهادی دینی است و با نظام‌های تئوکراتیکِ امروزِ غرب و نظام‌های قرون میانه‌ای تفاوت‌های اساسی دارد؛ لیکن تسلط نهاد پیامبری بر نظام سیاسی-اداری و تمرکز و

۱. برای آگاهی از سرگذشت عبدالمجید آخرین خلیفه عثمانی نگاه کنید به:

Nigar S. Kermamet, Halife İkinci Abdülmeçit, ist, 1964.

2. Şirvani, S.84.

مرجعیت دینی و سیاسی در شخص پیامبر، گویای وابسته بودن دولت به دین در آن زمان است. به این اعتبار، سازماندهی اسلام در دوره اول را می‌توان نوعی تئوکراسی نامید.

به نظر نمی‌رسد تئوکرات خواندن سلسله‌های اموی و عباسی که پس از زمان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و چهار خلیفه نخست روی کار آمدند، درست باشد. همان گونه که پیشتر توضیح داده شد، در دوره‌های یاد شده با تسلط تدریجی اقتدار سیاسی بر مرجعیت دینی مواجهیم. از این رو، می‌توان گفت که در زمان خلافت اموی نوعی نظام «نیمه دینی» ظهور کرد. این سیر، در نظام عثمانی به شکل مشخص‌تری تداوم یافت.

ارزیابی

ارزیابی بخش اول که در آن به بیان مطالب اصطلاحی و نظری پرداختیم، مفید به نظر می‌رسد. نظام سیاسی که حق استفاده مشروع از زور را در انحصار خود دارد، و همه نهادها و ارتباطات میان آنها را دربرمی‌گیرد، برای توزیع منابع و ارزش‌ها در سطح جامعه و وضع و اجرای قوانین، ناچار به زیرمجموعه‌هایی نیازمند است. «اداره» که ابزار اجرای مصوبات و قوانین نظام سیاسی است، و این کار را به شکلی مسلط به انجام می‌رساند، نظامی است متشکل از نهادها و کارکردهای گوناگون. نظام اداری که به عنوان یکی از زیرمجموعه‌های نظام سیاسی عمل می‌کند، از عناصر مختلف و، در عین حال، هماهنگ تشکیل می‌شود. نیازی به بیان این مطلب نیست که نظام‌های سیاسی و اداری که در قالب نظام اجتماعی

بروز می‌یابند، در درون خود از تأثیر متقابل برخوردارند. در تأثیرات متقابل این دو نظام، به طور کلی به نظر می‌رسد نظام اداری به نظام سیاسی وابسته است، لیکن حقیقت این است که نظام اداری در برابر نظام سیاسی، رفته رفته به سوی استقلال بیشتر گام برداشته است. امروزه، جدا شدن نظام سیاسی و نظام اداری از یکدیگر، به لحاظ ساختاری و کارکرد، الگویی جدید محسوب می‌شود. براساس نظریهٔ دُبّاش که روابط نظام اداری و اقتدار سیاسی را محدود به سه مرحله زمانی می‌کند، نظام اداری و نظام سیاسی در مرحلهٔ اول با هم رابطهٔ تنگاتنگ و یکپارچه‌ای دارند. در مرحلهٔ دوم، روند جدایی میان این دو نظام آغاز می‌شود، و در مرحلهٔ پایانی نیز نظام اداری به رقابت با نظام سیاسی می‌پردازد.^۱

در دولت عثمانی که موضوع مطالعهٔ این کتاب است، تا قرن هفدهم، نظام سیاسی و اداری، مجموعه‌ای واحد بوده‌اند. از آن تاریخ به بعد، جدایی و رقابت دو نظام یاد شده با یکدیگر آغاز می‌شود.

طبق تحلیل هِپر از معیار وابستگی و روابط نظام اداری و اقتدار سیاسی، وضع دولت عثمانی به این شکل است:

نظام سیاسی - اداری عثمانی تا اواسط قرن پانزدهم تحت تأثیر خانواده‌های اشرافی آریستوکرات و دیوان‌سالاری دینی بود. تا آن زمان نظام اداره، نظامی مستقل محسوب می‌شد.

در نظام سیاسی - اداری پدید آمده پس از اصلاحات محمد دوم، شاهد اداره‌ای وابسته هستیم. الگوی ادارهٔ وابسته در دولت عثمانی، از اواخر قرن شانزدهم جای خود را به ادارهٔ مستقل داد. همزمان با دورهٔ

1. Debbasch, S.70-71.

انحطاط و عقب‌نشینی‌های عثمانی، سنت دولتِ دیوان‌سالار، همراه با دیوان‌سالاری دولتی که به اندازه کافی مستقل شده بود، امکان نهادینه شدن یافت.^۱

همان‌گونه که در صفحات بعد خواهیم دید، میان «دیوان‌سالاری دوشیرمه» که ستون اصلی دیوان‌سالاری دولت عثمانی بود و «سازمان دینی» مبارزه‌ای بی‌امان وجود داشت. توازن موجود میان دو تشکیلات یاد شده - که جهت دهنده دولت عثمانی بودند - به تدریج برضد دین گسترش می‌یافت.

نهاد دین که در درون نظام فرهنگی یکی از زیرمجموعه‌های نظام اجتماعی به شمار می‌آید، در جوامع غربی و اسلامی به شکل‌های مختلفی بروز می‌یابد. اما، در عین حال، کارکرد دین در زندگی اجتماعی مردم همه جوامع یکسان است و این به ما امکان می‌دهد که دین را، به مثابه نظامی جهانی، مطالعه کنیم. دین به عنوان نهادِ قدرتمندی که از ساختار اجتماعی جوامع سرچشمه می‌گیرد، نظام‌های سیاسی و اداری را به شکل‌های مختلف تحت تأثیر قرار می‌دهد و با آنها رابطه متقابل دارد. اگر به تاریخ شکل‌گیری روابط دین و دولت در جوامع غربی توجه کنیم، خواهیم دید که رابطه یاد شده زیر سه عنوان قابل تقسیم‌بندی است: تئوکراسی، نیمه تئوکراسی و لائیک.

اگرچه تفاوت در نوع شکل‌گیری اسلام و مسیحیت با شرایط زمانی ظهور این دو دین و ساختارهای متفاوت اجتماعی آنان مرتبط است، تفاوت‌های اساسی موقعیت و محتوای منابع اصلی آنان را نیز نباید فراموش

1. Metin Heper; Bürokratik yönetim Gelenegi, Ankara, ODTÜ, 1974.

کرد. مسیحیت، در مسیر شکل‌گیری خود، همواره با نظامی سیاسی مواجه بوده و موجودیت قیصری (نظام سیاسی) خارج از حیطه خود را تأیید کرده است.

لیکن اسلام، در دوره مکه، در قالب جماعتی دینی و در مدینه با سازماندهی اجتماعی که اعتقادات متفاوتی داشته‌اند، ظهور کرده است. اسلام وجود قیصری در مقابل خود را نپذیرفته و مسلمانان نیز، هیچ‌گاه، مجبور به انتخاب یکی از دو گزینه قیصر و خدا نبوده‌اند. به این ترتیب، مسیحیت خارج از حیطه سیاست برای حکم راندن بر دنیای معنوی مؤمنان سازماندهی شد؛ اما اسلام خود به عنوان نظام سیاسی - دینی برای سامان دادن به جنبه‌های معنوی و سیاسی مسلمانان، و حکم راندن بر همه جنبه‌های دنیوی گروه‌های دیگر سازماندهی شده است.

مسیحیت وجود قدرت دنیوی خارج از حیطه خود را (نظام سیاسی، پادشاه، قیصر) ماهیتاً پذیرفت و، جدا از قدرت یاد شده، سازماندهی شد، و لذا، درگیری میان کلیسا و نظام سیاسی (پادشاه) همواره در جهان مسیحی وجود داشته است. در طول قرن‌ها مبارزه و درگیری میان کلیسا که نماینده قدرت معنوی بود و پادشاه که نمایندگی قدرت دنیوی را برعهده داشت، حاکمیت بارها دست به دست شد. کلیسا عموماً خواهان به زیر سلطه درآوردن پادشاه بود، و طبیعی است که پادشاه و لائیک‌ها با این امر مخالف بودند. می‌توان گفت همین امر باعث کاهش تدریجی نفوذ کلیسا و شکل‌گیری نظام‌های سیاسی لائیک شد.

از آنجا که اسلام هیچ قدرت دنیوی دیگری را خارج از حیطه خود قبول ندارد، هیچ‌گاه با درگیری‌های مشابه کلیسا - پادشاه که در جامعه مسیحیان بود، مواجه نشده است. دین اسلام انسان را به دو بخش معنوی

و مادی تقسیم نمی‌کند و قدرت معنوی را در زندگی اجتماعی، در یک نهاد، مشخص نمی‌سازد و همچنین قدرت دنیوی را خاص نهاد دیگری نمی‌داند. اسلام در زندگی اجتماعی و، همه عرصه‌های طبیعت، به عقیده توحید اعتقاد دارد و سازماندهی جامعه را به قدرتی واحد سپرده است. می‌توان گفت شکل‌گیری اولیه مسیحیت و اسلام در همه دوره‌ها محفوظ مانده، لیکن در طول تاریخ با تحولات و تغییراتی مهم نیز رویارو بوده است. شکل‌گیری حرکت‌های دینی، به موازات تحول نظام‌های سیاسی، دستخوش تغییر و دگرگونی شده‌اند. شکل اولیه اسلام، بعدها در حاکمیت امویان، عباسیان و دیگر حکومت‌های مشابه، دچار تغییرات مهم شد. به‌ویژه جنبه‌های تعیین‌کننده اسلام در عرصه سیاسی به تدریج کاهش یافته و دایره اختیارات دین به آموزش، قضاوت و اصلاح روابط اجتماعی محدود شده است. در مباحث مربوط به قانون اساسی و سازمان‌دهی‌های دولتی، به اصلاحات «عرفی» برتری داده شد. این وضع را می‌توان نشانه کاهش نفوذ دین در نظام سیاسی - اداری دانست.

مسیحیت، با حرکت‌های اصلاح طلبانه، بار دیگر جان گرفت. اما نهاد کلیسا در مسیحیت که از جایگاهی جهانی برخوردار بود، تجزیه شد و حرکت‌های دینی رقیب یکدیگر ظهور یافتند. در جهان مسیحیت کلیساهای کاتولیک، ارتدکس و پروتستان که در باورهای دینی، عبادات و اعتقادات با هم اختلاف داشتند، پدید آمدند. در دنیای اسلام نیز می‌توان از چنین انشعاباتی سخن به میان آورد. حرکت‌هایی مانند مذهب تشیع یا حرکت خوارج، بر اثر اندیشه‌های متفاوت سیاسی و بهره‌گیری از نظریه‌های مختلف در باب چگونگی نحوه حکومت، در قالب فرقه‌های دینی - سیاسی ظهور یافتند و سردمداری درگیری‌های دینی و سیاسی را

برعهده گرفتند. تفاوت‌های موجود در برداشت از اسلام، بر شکل‌گیری و سازماندهی آن تأثیر گذاشته است. نهادها و ساختارهای مختلف امروز نیز همچون عناصر تفکیک‌کننده جهان شیعه و سنی عمل می‌کنند.

اگر بخواهیم روابط دین و دولت را براساس تقسیم‌بندی نظام‌های تئوکراسی - نیمه تئوکراسی و لائیک ارزیابی کنیم، نخستین دوره اسلام را، با وجود همه ویژگی‌های متفاوتش، می‌توان نظامی تئوکراتیک نامید. این حقیقتی آشکار است که با انتقال قدرت به خاندان اموی، نظام سیاسی - اداری اسلام از آنچه در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و چهار خلیفه نخست بود، به تدریج فاصله گرفت؛ خلفای اموی به دین کم‌تر اهمیت دادند و تأثیرپذیری از سنت‌های بیزانس افزایش یافت. در زمان عباسیان نیز که حکومت را پس از امویان به دست گرفتند، نظام سیاسی - اداری متفاوتی تحقق یافت. در زمان خلافت عباسیان که تأثیر ساسانیان افزایش یافت، رابطه دین و حکومت شکلی بسیار متفاوت به خود گرفت. قدرت سیاسی خلیفه به مرور کاهش یافت، قدرت دینی وی نیز امری صرفاً ظاهری بود. در صفحات بعدی خواهیم دید که در زمان سلجوقیان نیز خلیفه به درجه مأموری عادی در حکومت نزول کرد.

در دولت عثمانی که در تداوم حکومت سلجوقیان ظهور یافت، روابط دین و دولت، شکلی به طور کامل متمایز به خود گرفت. به تقریب، همه کسانی که خواسته‌اند دولت عثمانی را در قالب نظام‌های سه‌گانه تئوکراسی، نیمه تئوکراسی و لائیک ارزیابی کنند، آن را نظام تئوکراتیک دانسته‌اند. در صورتی که اگر دوره نخست ظهور اسلام را تئوکراسی بدانیم، به ناچار برای دولت عثمانی بایستی از واژه و اصطلاح دیگری استفاده کنیم؛ زیرا نوع سازماندهی اولیه اسلام با آنچه در عثمانی بود،

بسیار متفاوت است. از این رو، می‌توان نظام عثمانی را نظامی نیمه دینی دانست. باشگیل معتقد است نظام نیمه دینی در ترکیه، همزمان با تنظیمات آغاز و تا سال ۱۹۲۴ ادامه یافته است.^۱ اما، با در نظر گرفتن موقعیت و جایگاه پادشاه عثمانی، حقوق عرفی و نهادهایی مانند قانون نامه و عدالت‌نامه، می‌توان به این نتیجه رسید که حکومت عثمانی، نظامی تئوکراتیک نبوده است. در ضمن، باید توجه داشت که در نظام‌های تئوکراتیک، پُست‌های سیاسی - اداری در اختیار روحانیان است؛ اما در دولت عثمانی، جایگاه و کارکرد دیوان‌سالاری دوشیرمه - کول، با وضعیت دیوان‌سالاری دینی که در دولت محدوده فعالیت‌های مشخصی داشت، متفاوت بوده است.

فرضیه جهت‌دهنده به تحقیق حاضر عبارت است از:

اگر نوع سازمان اولیه اسلام را نظامی تئوکراتیک بنامیم، نظام سیاسی - اداری عثمانی که ویژگی‌های دیگری داشت و از سازماندهی دینی - اداری - سیاسی متفاوتی برخوردار بود، نمی‌تواند نظامی دینی بوده باشد. دین، در دولت عثمانی، رسیدگی به امور آموزشی، قضاوت و عبادات دینی را برعهده داشت. در مقابل دیوان‌سالاری دینی، دیوان‌سالاری دوشیرمه - کول، و حقوق عرفی قرار داشت که نمایندگی قدرت مادی و سیاسی را برعهده گرفته بود. بنابراین، نظام حکومتی عثمانی، نظامی نیمه دینی بوده است.



نظام سیاسی - اداری عثمانی

از آنجا که موضوع تحقیق حاضر بررسی روابط دین و دولت در دولت عثمانی و مشخص ساختن کارکردهای دین در آن نظام است، بخش اول را به اصطلاحات و پایه‌های نظری موضوع اختصاص دادیم. در بخش‌های دوم و سوم، دولت عثمانی را به عنوان یک کلّ یکپارچه مورد مذاقه قرار می‌دهیم و به بررسی جایگاه، کارکردها و فعالیت‌های دین به عنوان یکی از زیرمجموعه‌های آن می‌پردازیم و نوع سازماندهی دین در ساختار سلسله مراتبی عثمانی را روشن می‌سازیم.

به موازات تحولات نظام‌های سیاسی - اداری در طول تاریخ، شکل سازماندهی دینی و کارکردهای آن در درون حاکمیت تغییر کرده و، در نتیجه، نوع رابطه دین و دولت نیز متحول شده است. در این تحقیق مشاهده خواهید کرد که شکل سازماندهی دینی - سیاسی اولیه اسلام به مرور تحلیل رفته و ساختارهای سیاسی و دینی متفاوت با یکدیگر شکل گرفته‌اند. تفاوت در ساختارها، ضرورتاً، بر نوع روابط تأثیر گذارده و، به موازات سازماندهی جدید، نوع روابط هم شکل جدیدی یافته است.

عناصر متعددی را که در شکل‌گیری نظام سیاسی - اداری عثمانی مؤثر بوده‌اند، می‌توان مورد تأمل قرار داد. در واقع، حاکمیت عثمانی، با به عاریه گرفتن ساختارهای مختلف فرهنگ و تمدن‌های گوناگون، و ایجاد پیوند در میان آنها، شکل گرفت.

پیش از هر چیز، باید دانست که ترک‌ها، به عنوان عناصر اصلی و ملی در دولت عثمانی، از قرن دهم، از موطن اصلی خود، یعنی آسیای میانه، به سوی غرب مهاجرت کردند و در قرن یازدهم به تدریج در آناتولی سکنی گزیدند. آنان میراث کهن و تمدن ترک‌ها را با خود به منطقه جدید آوردند. همچنین، ترک‌ها، از قرن نهم به بعد، گروه گروه اسلام را پذیرفتند و با پذیرش ساختارهای دینی و سیاسی اسلام، حوادثی مهم را از سر گذراندند. ترک‌ها، وقتی به آناتولی آمدند، با نظام اجتماعی بومیان منطقه سازگار شدند. طبیعی است که نهادها و سازمان‌های حاکمیتی همچون عثمانی که از فرهنگ و تمدن‌های گوناگون تأثیر گرفته بود، با نوع شکل‌گیری اولیه اسلام تفاوت داشت.

در شکل‌گیری نظام سیاسی - اداری عثمانی، و کارکردهای آن، علاوه بر آیین‌های باستانی ترک‌ها، سنت‌های اسلام قرون میانه نیز نقشی مؤثر داشته است.^۱ ترک‌ها سنت‌های کهن را با خود از آسیای میانه آوردند و، با قبول اسلام، از سنت‌های اسلامی نیز برخوردار شدند. از سوی دیگر، تأثیرات امپراتوری بیزانس بر عثمانی نیز از مسائل قابل بحث است. مورخان غربی درباره تأثیرات بیزانس بر حاکمیت عثمانی نظریه‌هایی دارند که فواد کوپرولو ردیه‌هایی جدی بر آنها نگاشته و برای نقض آنان

1. Ahmet Mumcu, "Osmanlı imparatorluğunda egemenlik Kavramı Ve gelişmesi" 1.

Milli Egemenlik Sempozyumu: 24-25 Nisan, TBMM. Ankara, S.33-56.

کوشش فراوان به خرج داده است.^۱ در بخش دوم که حاوی دو فصل است، ابتدا نگاهی عمومی خواهیم داشت به سنت‌ها و نهادهای باستانی ترک‌ها که در شکل‌گیری حاکمیت عثمانی نقشی مهم داشته‌اند. دربارهٔ آنچه عثمانی از سلسلهٔ سلجوقیان بزرگ و سلجوقیان آناتولی به ارث برد، تأمل می‌کنیم و با بیان ویژگی‌های سیاسی - اجتماعی آناتولی قرن سیزدهم، به بررسی تأثیر ساختارهای دینی در شکل‌گیری عثمانی خواهیم پرداخت. در فصل دوم نیز شکل‌گیری نظام سنتی سیاسی - اداری عثمانی، و نقش دین و ساختارهای دینی در آن، و همچنین نهادهای نظام عثمانی، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

1. Fuat Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı müesseselerine Tesiri, ist, öfūken Neşiyat Aş 1981.

فصل اول

نظام سیاسی - اداری به ارث رسیده به حاکمیت عثمانی

و نمای سیاسی - اجتماعی آناتولی

می‌توان گفت که حاکمیت عثمانی در تأثیرپذیری از دو تمدن متفاوت شکل گرفته است. اول: تمدن باستانی ترک؛ دوم: فرهنگ و تمدن اسلامی. سنت‌های اسلامی به وسیله سلجوقیان که پیشتر در آناتولی حضور داشته‌اند، به عثمانی منتقل شد. از این رو، در فصل حاضر مطالبی درباره سازماندهی سیاسی - اداری ترک‌های باستان و حاکمیت سلجوقیان ارائه خواهد شد.

سازماندهی سیاسی - اداری در ترک‌های باستان

کوچ‌نشینان ترکی که، سوار بر اسب، بیابان‌های آسیا را برای یافتن مرتع و چراگاه زیر پا می‌گذاشتند، در مقاطع مختلف تاریخ، با تشکیل

حکومت‌های متعدد، سازمان‌های سیاسی گوناگونی ایجاد کرده‌اند. بسیاری از سران ترک‌ها، پیش از اسلام و یا پس از پذیرش آن، به سوی غرب و جنوب پیشروی کردند و، با متشکل کردن مردم، به تأسیس دولت و نظام سیاسی - اداری دست زدند. ترک‌ها، در سال‌های ۲۲۰ پیش از میلاد، با تأسیس دستگاه بزرگ خاقانی، نخستین سازمان سیاسی - اداری خود را ایجاد کرده‌اند. امپراتوری «گوک ترک‌ها» که در قرن‌های ششم و هفتم میلادی فرمان می‌راند، مهم‌ترین دولت ترک‌هاست که پیش از پذیرش اسلام وجود داشته است. کتیبه‌های به جای مانده از دولت یاد شده در کناره‌های رود اورخون و ینی‌سی^۱، مهم‌ترین اسنادی است که از ترک‌های باستان به دست ما رسیده است.

ترک‌ها که از اواسط قرن هشتم، از طریق تجارت، جنگ و راه‌های مواصلاتی با مسلمانان ارتباط داشتند، به تدریج دین اسلام را پذیرفتند و، آن‌گاه با ماهیتی متفاوت در صحنه تاریخ ظهور کردند.^۲ ترک‌های مسلمان، پس از قرن نهم، با تأسیس حکومت‌های مختلف، نظام‌های سیاسی، اداری خود را سازماندهی دادند. دولت‌های ترک مسلمان، در مجموع، عمر چندانی نداشتند و به تدریج از صفحه تاریخ محو می‌شدند؛ لیکن، در اوایل قرن چهاردهم، دولت عثمانی به شکل امیرنشین در مناطق دورافتاده شمال غربی آناتولی ظهور یافت. عثمانی، به عنوان دولتی که مدت‌های مدید دوام یافت، نظرها را به خود جلب می‌کند.

ترک‌ها پیش از قبول اسلام نیز دارای تشکل سیاسی بودند و دولت‌هایی مانند: هون‌های آسیا، هون‌های اروپا، تاباقاچ‌ها، آوارهای

1. Orhun ve Yenisey.

2. Stanford Shaw, Osmanli imparatorluğu ve Modern Türkiye.

آسیا، گوک ترک‌ها، اویغورها و قره خانلی‌ها را تأسیس کرده بودند.^۱ ماهیت عمومی تشکل‌های سیاسی ترک‌ها پیش از مسلمان شدن چه بود؟ سعی خواهیم کرد به این پرسش پاسخ دهیم.

مطالعه‌کنندگان ساختارهای سیاسی - اجتماعی جامعه ترک باستان معتقدند سازمان‌دهی‌های مبتنی بر خانواده و اصل و نسب، خانوادگی و تشکل‌های مبتنی بر ملت، عشیره و دولت، سیاسی بوده‌اند.^۲ ای. کافاس اوغلو (I. Kafesaglu) آن دسته از تشکل‌های ترکی را که ماهیت سیاسی دارند، طایفه‌ای (oymak) می‌خواند و معتقد است پس از آن تشکل‌های مبتنی بر ملت (ulus) و دولت (il) تأسیس شده‌اند. اویماک (تشکل طایفه‌ای - Oymak) با ماهیت سیاسی خود، حول مرجعیت «بیگ» که اقتدار سیاسی - اداری در او متمرکز بود، سازماندهی می‌شد. با ترکیب و امتزاج اویماک‌ها، ملت (Boy-ulus) به وجود آمده است. هر ملت (Boy) دارای یک بیگ (Bey) بوده است. از ترکیب ملت‌ها، دولت‌ها (il-Devlet) به وجود آمده‌اند.^۳ به این ترتیب، می‌توان گفت سازماندهی سیاسی در میان ترک‌های باستان دارای سلسله مراتب تشکل طایفه‌ای، تشکل ملی، و تشکل دولتی بوده، و دولت ساختاری فدراتیو داشته است. ضیاء گوک آلپ، با ذکر این مطلب که il ساده‌ترین شکل دولت در میان ترک‌های باستان بوده است، می‌گوید il متشکل از چند اوز (عشیره)، و اوز (oz) نیز از چند قبیله (Boy) تشکیل می‌شده است.^۴

1. Tarik Zafer Tunaya, Türkiye'nin Siyasi Gelişmeleri: Eski Türkler, İslam Devleti, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, İstanbul, Baha Matbaası, 1970, S.6

۲. همان منبع، ص ۱۰. ۳. همان منبع، ص ۱۰.

4. Ziya Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi, İst Kültür Bak. 8, 1976, S.166-179. Jean Paul Roux, Histoire Des Turcs, Paris, Fayard, 1984, S.83-109.

می‌توان چنین اندیشید که همهٔ تشکّل‌های سیاسیِ فدراتیو بیش از تمرکز و مرکزگرایی، به عدم تمرکزگرایش دارند. از این رو، دلیل عدم تمرکز نیرومندی که در دولت‌های ترک باستان وجود داشته است، احساس مالکیتی بود که خاندانی مقتدر نسبت به کشور داشت و کشور را براساس نظام اولوش تقسیم‌بندی و تصاحب می‌کرد.^۱ منظور از نظام اولوش (ulūş) که مهم‌ترین ویژگی دولت‌های باستانی ترک بود، این است که کشور باید میان مردان خانواده‌ای که قدرت را در اختیار دارند، تقسیم شود.

از بناهای تاریخی به جامانده زمان اورهون (Orhun) چنین برمی‌آید که حاکمیت در میان ترک‌های باستان سرچشمهٔ الهی داشته و حق حاکمیت مستقیماً از سوی خدا به خان‌های ترک داده می‌شده است. حق حاکمیت را خدای آسمان (göktanrı) به خان‌ها می‌داد تا بر قبایل حکومت کنند، لیکن این حق در انحصار آنان نبود و خانوادهٔ خان را نیز شامل می‌شد. به این ترتیب، حاکمیت در اختیار یک خانواده قرار می‌گرفت و اصل این بود که جامعه را یک خانواده اداره کند. طبیعی است که چون همهٔ اعضای ذکور خانوادهٔ خان از حق حاکمیت برخوردار بودند، خان‌ها در دولت‌های ترک باستان، کشور را میان برادران و فرزندانِ ذکور خود تقسیم می‌کرده‌اند.^۲

براساس نظام اولوش، اراضی کشور میان برادران و پسران خان تقسیم

۱. در قصه‌های دده‌قورقوت می‌توان دربارهٔ این که کشور میان اعضای یک خانواده تقسیم می‌شده است، به سرنخ‌هایی دست یافت. ← Eflatun cem gūney, Dede Korkut

.masallari, İkinci Baskı, ist, Dōgan Kardes yay, 1972, S.16-17

2. Mumcu, 1. Milli Egemenlik Sempozyumu, S.35; Tunaya, S.16.

می‌شد و همین امر مانع شکل‌گیری حاکمیت‌های قدرتمند مرکزی و ایجاد ثبات می‌گردید. نظام یاد شده پس از پذیرش اسلام به وسیله ترک‌ها و تأسیس دولت‌های ترکی - اسلامی نیز اعمال می‌شده است. تقسیم اراضی کشور میان اعضای خانواده‌ای که قدرت را در دست داشتند، امری است که در فروپاشی دولت بزرگ سلجوقیان نقش عمده داشته است. به همین ترتیب، نقش نظام اولوش را در انحطاط امپراتوری مغول نیز می‌توان مشاهده کرد.^۱

در دولت‌های ترک باستانی، در رأس سازمان سیاسی کشور، پادشاهی قرار داشت که او را خان (Kaan) می‌نامیدند. خان یکی از اعضای خانواده‌ای بود که حکومت را در دست داشت و به همراه مردانِ دیگر خانواده دولت را اداره می‌کرد. در رده پایین‌تر او بیگ‌های قبایل قرار داشتند. بیگ‌ها کسانی بودند که در حکومت به خان کمک می‌کردند، و در قبایل خود از مسئولیت تام برخوردار بودند. روابط خان و بیگ‌ها در مسیری حساس و ظریف پیش می‌رفت. نفوذ بیگ‌ها در حاکمیت خان‌های قدرتمند که ساختار سیاسی در آن متمرکزتر می‌شد، کاهش می‌یافت. در موردی که عکس این قضیه صادق بود، یعنی در حکومت خان‌های ضعیف، نظام به سوی عدم تمرکز متمایل می‌شد، بیگ‌ها امکان اقدام‌های آزادانه‌تری می‌یافتند؛ دولتِ فدرالِ بیگ‌ها قدرت بیشتری کسب می‌کرد، و دولت به سوی انحطاط پیش می‌رفت.

در سلسله مراتب دولت‌های باستانی ترک، پس از خان و بیگ‌ها، «مردم» قرار داشتند. امکان ارتقای برخی از اشخاص موفق از میان مردم

1. Shaw, 1, S.26-28.

به مقام «بیگی» امکان‌پذیر بود.^۱

خان و بیگ‌های قبایل که حاکمیت را در دست داشتند و براساس عادات و سنت‌ها به همه جوانب زندگی مردم جهت می‌دادند، به دلیل نبودن نظام قضایی مستقل، به عنوان عناصری اشرافی، مسئولیت دادرسی و قضاوت را نیز برعهده داشتند. مردم قاعده زیرین هرم را تشکیل می‌دادند و برای ورود به طبقه اشراف که متشکل از بیگ‌ها بود، می‌بایست از عامل «خویشاوندی» یا «موفقیت» برخوردار باشند. «خویشاوندی» که امکان ورود به طبقه اشراف را مهیا می‌کرد، شکلی پیچیده و آشفته داشته است.^۲

خان سالی یک بار برای بیگ‌های قبایلی که در دولت او بودند، ضیافت می‌داد و در آن ضیافت بود که درباره مشکلات جامعه بحث می‌شد.^۳

حاکمیت خان‌ها که مرکز اقتدار مطلق بود، با رسم و رسوم، و وجود بیگ‌های قبایل محدود می‌شد.

نقل و انتقال قدرت در اقتدار سیاسی، با یکی از شیوه‌های کسب پیروزی، انتخاب و یا انتقال از پدر به پسر صورت می‌گرفت. هیئت عمومی که در مقام انتخاب‌کننده قرار داشت، از بیگ‌ها و برگزیدگان جامعه تشکیل می‌شد، و وظیفه داشت خانی را که قرار بود به قدرت برسد، تأیید کند. ناسازگاری‌های مربوط به سلطنت نیز در همین محل

1. Tokatmış Ateş Osmanlı Toplumunun Siyasal Yapısı (Kurtuluş Dönem)i ist, Say Kitap Pazarlama, Ty. S.20.

2. Şerif Mardin, "Tabakalasma'nın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci" Yazko Felsefe Yazıları, 5. Kitap, İstanbul, 1983, S.6-7.

3. Eflatun Cem Güney. S.9.

حل و فصل می شد. ترک‌های قدیم در امر انتقال قدرت شیوه‌های وراثت و انتخاب را قبول داشته‌اند.^۱

می‌توان گفت که در نظام‌های دولتی ترک‌های باستان، خان و بیگ‌ها از اقتداری پر جذبه برخوردار بوده‌اند. از قصه‌های دده کورکوت دانسته می‌شود که «بیگ» شدن توفیقی بزرگ بوده است. در این قصه‌ها طوری وانمود شده است که گویا خان و بیگ موجوداتی فراتر از انسان‌های عادی‌اند و حاکمیتشان موروثی است.

درباره دین و سازماندهی دینی در میان ترک‌های باستان نیز می‌توان مطالبی بیان کرد. ترک‌ها در طول تاریخ دین‌های متفاوتی داشته‌اند. شمنیزم، بودیزم و مذهب مانی، از اعتقادات اصلی ترک‌های باستان بوده است. بناهای به یادگار مانده از زمان اورهون، درباره دین چیزی نشان نمی‌دهند، و این امر دلیلی بر رواج لائسیزم در میان ترک‌ها، و وجود آزادی‌های دین و وجدان تفسیر می‌شود؛^۲ لیکن این موضوع قابل چند و چون است. ضیاء‌گوک آلپ معتقد است دین ترک‌های باستان توئیونیزم (Toyonism) بوده است، نه شمنیزم. او می‌گوید: «تویون‌ها که قدیسان دینی ترک‌ها بوده‌اند، به چهار طبقه تقسیم می‌شدند و نزد خان کارکردهایی مهم داشته‌اند.»^۳ گمان می‌رود جایگاه روحانیان در سازمان سیاسی، هم‌ردیف بیگ‌ها بوده باشد. البته می‌توان از این مطلب چنین برداشت کرد که در آن زمان، یک سازمان دینی مستقل از نظام سیاسی وجود داشته است. ترک‌های باستان که اساساً به نظامی چند خدایی معتقد بوده‌اند، به

1. Tunay, S.34, 38.

۲. همان منبع، ص ۴۲.

3. Gökalp, S.116-128.

خدای آسمان‌ها نیز ایمان داشته‌اند.^۱ در زندگی اجتماعی ترک‌ها، رسم و رسوم و سنت‌ها بیش از عقاید دینی کارکرد و تأثیر داشته است.

میراث سلجوقیان

ترک‌ها، با پذیرش دین اسلام از میانه قرن هشتم میلادی، به مرحله‌ای جدید از سازماندهی سیاسی، دینی و فرهنگی وارد شدند. طوایف ترک شروع به مهاجرت از مناطق مختلف آسیای میانه به سوی غرب و جنوب کردند و به شکل‌های گوناگون با مسلمانان ارتباط برقرار ساختند. آنان در حکومت‌های عربی مسلمان در کارهایی همچون محافظت و خدمات نظامی مسئولیت گرفتند. ترک‌های مسلمانی که در حکومت ساسانیان و عباسیان مسئولیت‌هایی داشتند، پس از اندک مدتی، به گروه فشار پر قدرتی بدل شدند. آنان، در حکومت عباسیان، به مقام‌هایی مهم رسیدند و، با گذشت زمان، به قله سازمان حکومتی دست یافتند. از قرن دهم تا سیزدهم میلادی مناطق مختلف جهان اسلام شاهد ظهور سازمان‌های مستقل مانند قراخان‌ها، غزنویان، سامانیان، خوارزمشاهیان، و سلجوقیان بود. در میانه قرن یازدهم میلادی سلجوقیان، بغداد را که مرکز خلافت اسلامی بود به تصرف خود درآوردند. آنها، با دعوی حراست از خلافت، نسبت به دیگر سلاطین ترک، سال‌های متمادی بیشتری را حکومت کردند.

1. E.C. Güney. S.212. - J.P. Roux, Histoire..., S.104-109.

سلجوقیان که مقتدرترین سلاطین مسلمان و ترک قرن یازدهم میلادی بودند، با تشکیلات سیاسی و اداری‌ای که بنا نهادند، بر سلجوقیان آناتولی و دولت عثمانی که بعدها روی کار آمدند، تأثیری به سزا گذاشتند. نهادهای حاکمیت عثمانی، در تداوم سلجوقیان بزرگ، سلجوقیان آناتولی و امیرنشین‌های ترکمن آناتولی و با تأثیرپذیری از آنان شکل گرفت.^۱

سلجوقیان که خاندانی منسوب به اوغوزها بودند، در قرن دهم از آسیای میانه به جند رفتند و در آن جا به رهبری سلجوق که فردی مسلمان بود، سازماندهی شدند. آنان سپس به خدمت قره‌خان‌لی‌ها درآمدند. خاندان سلجوقی که پس از قره‌خان‌لی‌ها، به خدمت غزنویان درآمدند، پس از مدتی، بر اثر ناسازگاری‌هایی که سر برآورد، به مبارزه مسلحانه با غزنویان، پرداختند. غزنویان به رهبری مسعود، در جنگ شکست خوردند و مجبور شدند تفاهم‌نامه‌ای با بیگ‌های ترکمن منعقد کنند. براساس تفاهم‌نامه یاد شده که در سال ۱۰۳۵ به امضا رسید، نوعی خودمختاری برای سلجوقیان به رسمیت شناخته شد. به موجب این تفاهم‌نامه، مسئولیت ولایات دهستان، نسا و فراره به چاغری، طغرل و یابوگ، بیگ‌های سلجوقی واگذار شد. آنان همچنین توانستند با عنوان دِخان (Dikhan) که چیزی شبیه شاهزادگی بود، به سلطان نزدیک شوند. مسعود غزنوی که با واگذاری بخش‌هایی از سرزمین زیر فرمان خود به بیگ‌های سلجوقی و عهده‌دار شدن مسئولیت چند ولایت به وسیله آنان موافقت کرده بود، به نشانه تأیید اختیاراتشان، خلعت، کلاه، بیرق، اسبی با زین مزین، کمربند و قماش‌های مطلقاً نیز به آنان تقدیم کرد.

1. Kōprūlū, Bizans Osmanli Tesiri, S.18-38.

تفاهم‌نامه‌ای که میان سلطان مسعود غزنوی و بیگ‌های سلجوقی به امضا رسید، نتوانست مانع هجوم ترکمن‌ها به خراسان شود. سلجوقیان ابتدا مرو را به تصرف خود درآوردند (۱۰۳۷). آنان در مرو به نام چاغری و، مدتی بعد، در نیشابور به نام طغرل خطبه خواندند و حاکمیت سیاسی خود را رسماً اعلام کردند. پس از آن، سلطان مسعود غزنوی مجبور شد به هند بگریزد.^۱

با شکست غزنویان که تابع حکومت عباسی‌ها بودند، حاکمیت و اقتدار سیاسی در سرتاسر ایران به دست بیگ‌های سلجوقی افتاد. مظفر طغرل و چاغری دو تن از بیگ‌های سلجوقی بودند که، براساس سنت دیرینه اولوش، اراضی سرزمین فتح شده را میان خود تقسیم و موقعیتشان را تثبیت کردند.

طغرل بیگ که بر خراسان حکم می‌راند، در طی مدتی کوتاه توانست قلمرو خود را وسعت بخشد و اعتماد خلیفه عباسی را در بغداد جلب کند. نایب بامرالله، خلیفه عباسی، به دنبال فتوحات طغرل بیگ، رسولی به نیشابور فرستاد و حاکمیت او را مورد تأیید قرار داد (۱۰۵۵). حاکمیت طغرل بیگ که اقتدار سیاسی را عملاً در ید قدرت خود داشت، مورد تأیید رسمی خلیفه (بامرالله) قرار گرفت و مشروعیت یافت؛^۲ اما این گونه نبود که خلیفه حاکمیت را به طغرل بیگ واگذار کرده باشد. پس از مدتی، طغرل بیگ طی مراسمی باشکوه وارد بغداد شد (۱۰۵۸). خلیفه از او، به دلیل خدماتش به جهان اسلام، سپاسگزاری کرد و با گذاردن تاجی بر

1. B. Zahodar, "Selçuklu Devletinin Kuruluş Sırasında Horasan", *Belleten* 19(76), Ek- 1955, S.523-524.

2. İbrahim Kafesoğlu, "Selçuklular" İ.A. Cilt: X, S.361.

سرش، وی را «حاکم شرق و غرب» خواند.^۱ خلیفه عباسی همچنین با دادن لقب «سلطان» به طغرل بیگ، حاکمیت او را به رسمیت شناخت و به آن مشروعیت بخشید. در آن زمان، واژه سلطان، حاکمیت دنیوی را که از حاکمیت دینی جدا و برتر بود، تداعی می‌کرد.

این که خلیفه طغرل بیگ را حاکم شرق و غرب نامید و به او لقب سلطان داد و تاج بر سر او نهاد، از نظر روابط دین و دولت اهمیت فراوان دارد. پیشتر گفته بودیم که اسلام، در مراحل اولیه ظهور خود، از نظر سیاسی و دینی مجموعه‌ای یکپارچه بود؛ و در آن زمان، ساختارهای سیاسی و دینی ارتباطی تنگاتنگ داشتند. در این جا با سلطانی مواجه هستیم که در مقابل خلیفه از اقتدار سیاسی برخوردار است. این در حالی است که خلیفه، از جنبه نظری، صاحب اصلی حاکمیت دینی و سیاسی است. مهم‌تر آن است که خلیفه، طغرل بیگ را حاکم شرق و غرب نامید و تاج بر سر او نهاد. اساساً از میانه قرن نهم حاکمیت سیاسی به تدریج از چنگ خلیفه به در آمده بود؛ اما آنان هنوز خود را در این زمینه نیز صاحب اختیار می‌دانستند. به این ترتیب، دولت سلجوقیان از ساختاری دوگانه در اقتدار برخوردار شد. خلیفه نماینده اقتدار دینی و سلطان نماینده اقتدار سیاسی (دنیوی) بود. حادثه تاج بر سر گذاشتن سلطان به وسیله خلیفه نیز جالب توجه و از نظر شروع روند جدایی ساختارهای دینی و سیاسی تأمل کردنی است.

می‌دانیم که پیش از حاکمیت سلجوقیان روند جدایی دین از اقتدار سیاسی آغاز شده بود. در کنار خلیفه عباسی که در بغداد بود، سلاطینی

1. Kafesoglu, İ.A. S.367; Cahen, S.42.

(امیرالأمرا) ظهور یافته بودند که در عمل اعمال حاکمیت می‌کردند. خلیفه به‌ویژه برای صاحبان قدرت در شهرهای دیگر اهمیت قائل بود و آنان را، به ناگزیر، در حکومت خود سهیم کرده و اقتدار سیاسی را میان خود و آنان تقسیم نموده بود. حاکمیت عباسی از این نگاه، و در موضوع آغاز روند جدایی دین از سیاست، دارای اهمیت است.

تا زمانی که طغرل بیگ وارد بغداد شد و خلیفه عباسی را تحت حمایت خود درآورد، خلافت مورد پشتیبانی آل‌بویه که شیعه بودند، قرار داشت. سلجوقیان که بر آل‌بویه پیروز شدند، سردمداری اسلام تسنن را برعهده گرفتند. فاطمیان شیعی مصر، سوریه و فلسطین با سلجوقیان سنی مذهب در شمال، شمال شرقی و شمال غربی خاورمیانه رو در رو شدند. حاکمیت سلجوقی، با پیروزی بزرگی که در مصاف با بیزانسی‌ها در ملازگرد به‌دست آورد (۱۰۷۱)، دروازه‌های آناتولی را به روی ترک‌های مسلمان گشود. ترک و مسلمان شدن مردم آناتولی، در مدت زمانی اندک و در نتیجه سیاست‌های مهاجرتی سلجوقیان و اسکان عشایر کوچ‌نشین بود که تحقق یافت. سلجوقیان، آناتولی را ایالتی نامیدند که مرکزش قونیه بود. آنان، زمانی که توان خود را در مرکز از دست دادند، ایالت «دیار روم» در آناتولی برای کسب استقلال سیاسی خود به جنب و جوش افتاد.^۱

حاکمیت سلجوقی که در قرن یازدهم ظهور یافت، با ترکیب سنت‌های اسلامی و عادات مردم ترک، و نوع حکومتی که ایجاد کرد، توانست حاکمیت‌های پس از خود را تحت تأثیر قرار دهد. دولت سلجوقیان، به اعتبار ساختار و سازمان‌دهی، همچون ساسانیان و عباسیان نبود که به

1. Bernard Lewis, *Istanbul ve Osmanli uygarligi*, ist, Varlik yay. 1975, S.16-20.

مرکزیت اهمیت بدهد. همان گونه که پیش از این گفته شد، کشور میان اعضای یک خانواده و مقامات عالی رتبه تقسیم شده بود، لذا حاکمیت سیاسی - اداری شکلی فدراتیو داشت. عدم تمرکز در حکومت، که در حاکمیت‌های باستانی ترک‌ها متداول بوده، از زمان سلجوقیان تا دوره حکومتی [سلطان محمد] فاتح اعمال می‌شده است.^۱

سلاطینی که در رأس حکومت سلجوقیان بودند، ریشه در عشایر اوغوز داشتند؛ لذا مشاهده تأثیرات ترک‌های باستان در رفتار آنان امری طبیعی است. گفته می‌شود سلاطین قدرتمندی مانند طغرل بیگ و آلپ ارسلان در سلسله سلجوقیان، همواره شیوه‌های زندگانی ترک‌ها را اعمال می‌کرده‌اند.^۲

برداشت سلجوقیان از مفهوم حاکمیت، با آنچه در ایران و اسلام بود، تفاوت داشت. کافاس اوغلو می‌گوید: «در دولت‌های ترک، میان حکمران و مردم نوعی موافقتنامه ضمنی وجود داشت، سلطان، در مقابل اطاعت مردم از او، براساس رسم و رسوم موجود، خود را موظف به تأمین مایحتاج مردم و غنی کردن آنان می‌دانست.^۳ می‌توان گفت درباره وظایف سلطان در حکومت سلجوقیان تا اندازه‌ای اغراق شده است؛ زیرا سلطان، در حاکمیتی که مبتنی بر اصل عدم تمرکز بوده، چگونه می‌توانسته است به وظایف منطبق بر عرف و عادات عمل کند؟ سلطان، در نظام سیاسی سنتی، تنها می‌توانست اطرافیان خود را تأمین کند. این که آیا سلطان قادر به تأمین زندگی مرفه برای همه مردم بوده است یا نه، جای بحث دارد.

1. Kafesoglu, İ.A.X, S.387; İsmail Kakki uzunçarşılı, Osmanlı Devlet Teşkilatına madhal, Ankara, T.C. AKDİTYK TTK yay. VIII. 1984, S.19-20, ve 25.

2. Cahen, S.53; Uzunçarşılı, madhal, S.25.

3. Kafesoglu, İ.A.X, S.390.

سازماندهی سیاسی سلجوقیان بر سنت‌های ساسانی، اسلام و ترک‌های باستان مبتنی بود؛ از این رو، می‌توان حدس زد که آنان از نظام سیاسی کارآمد و پیشرفته‌ای برخوردار بوده‌اند. سلجوقیان به سازمان حکومتی ایران - اسلام که در زمان عباسیان و تحت تأثیر ایران ایجاد شده بود، جانی دوباره بخشیدند و باعث افزایش کارایی آن شدند.^۱ در زمان آل‌بویه که حکومت عباسیان را در حدود ۱۰۰ سال تحت تأثیر خود داشتند، عمدتاً کارگزاران شیعه مذهب، انجام امور را برعهده داشته‌اند. سلجوقیان، با تغییر موازنه، سنی‌ها را جایگزین شیعه‌ها کردند و، با تقویت مذهب اهل تسنن، موجب شدند این مذهب در خاورمیانه گسترش یابد.^۲

سلجوقیان با ایجاد سازمان مردمی قوی در حاکمیت، بردگان مملوک قفقاز را در امور دربار و ارتش به کار گرفتند. بردگان در کاخ سلاطین عهده‌دار سمت‌هایی مانند حاجب الحُجَّاب، جاندار [ژاندارم!]، سلاح‌دار، امیر عالم، جامه‌دار، شراب‌دار، تاس‌دار، چاشنی‌گیر، وکیل خاص، امیر آخور و سرهنگ بودند.^۳ کارهای مردمی دولت را سازمانی به نام «دیوان سلطان» به انجام می‌رساند و امور مالی، نظامی، قضایی و مکاتبات در دیگر دوائر خاص صورت می‌گرفت. ایالت‌ها نیز دوایری، همانند آنچه در مرکز بود، داشتند.^۴

دولت عثمانی هم، مانند سلجوقیان، برای تأمین دستمزد کسانی که در ارتش و یا سازمان‌های مردمی فعالیت می‌کردند، نظامی به نام «تیمار»

1. Shaw, 1, S.22.

2. Kafesoglu, I.A., X, S.393.

3. uzunçarşli, Medhal, S.32-38.

۴. همان منبع، ص ۴۵ - ۳۹.

داشت. بعدها نظام «اقطاع» به همین منظور ایجاد و گسترش یافت. نظام اقطاع پیش از سلجوقیان، در زمان آل بویه وجود داشت، لیکن نظام الملک، وزیر مشهور سلجوقی، نظام یاد شده را به شکلی کامل سازماندهی کرد و آن را به صورت یکی از نهادهای اساسی حاکمیت سلجوقیان درآورد.^۱

تأمل بر سازماندهی دینی سلجوقیان نیز کار ضروری است. همان گونه که بیان شد، اسلام در زمان سلجوقیان، یکپارچگی سیاسی - دینی خود را از دست داد و ساختارهای دینی - سیاسی شروع به جدا شدن از یکدیگر کردند. سلجوقیان در فضایی زندگی می‌کردند که دین در مقابل اقتدار سیاسی کارکرد مهم و تعیین‌کننده‌ای نداشت. آنان امور دین و دنیا را از یکدیگر جدا ساخته بودند. به اعتقاد کافاس اوغلو، اقوام ترک، به دلیل جدا بودن دین و دنیا نزد آنان، توانستند پیشرفت کنند، اما غزنویان و قراخانلی‌ها، با وجود برخورداری‌شان از سنت‌های ترکی، خود را «امرای مسلمانی می‌دانستند که تابع خلیفه هستند»، لذا نتوانستند آن‌گونه که باید و شاید پیشرفت کنند. زمانی که طغرل بیگ وارد بغداد شد، خلیفه در مقابل او حالت کارگزار را یافت. طغرل بیگ و دیگر سلاطین سلجوقی که بغداد را تحت حاکمیت سیاسی خود درآوردند، خلیفه را شهروندی مقبول می‌دانستند که احترام او لازم است.^۲

در حالی که سلطان نماینده هرگونه قدرت دنیوی بود، خلیفه نمایندگی قدرت دینی را برعهده داشت؛ قدرتی که هیچ‌گاه در تضاد با سلطان قرار نمی‌گرفت. سلاطین سلجوقی امرای مسلمانی نبودند که وابسته به خلیفه باشند. هر کدام از آنان حکمران مستقل به شمار می‌رفتند. این مطلب، از نظر موضوع تحقیق ما، شایان توجه است؛ زیرا

1. Shaw, 1, S.23; uzunçarşılı, Medhal, S.52.

2. Kafesglu.I.A,X, S.391.

برای نخستین بار بوده است که قدرتِ حکمرانی که اقتدار سیاسی - اداری را در دست داشت، رسماً فراتر از قدرت خلیفه بود. خلیفه بر امیر اشراف نداشت، بلکه امیر (سلطان) خلیفه را تحت حمایت خود داشت و از «کارکرد مشروعیت بخشی» او بهره می گرفت. در برابر چنین وضعی، لازم است بار دیگر مروری بر مسئولیت های خلیفه داشته باشیم: تأیید رسمی اقتدار سلطان، انجام دیدارهای مختلف، اعطای خلعت و رتبه های گوناگون به سلطان و حکمران تابع او، از مسئولیت های خلیفه بوده است.^۱ خدمات قضایی که در مراحل اولیه ظهور اسلام نوعی فعالیت دینی به شمار می آمد، در زمان حاکمیت سلجوقیان به دو بخش «شرعی» و «عرفی» تقسیم شد. قضاتی که به مسائل شرعی، یعنی دعوای مرتبط با شریعت اسلام رسیدگی می کردند، تحت نظارت و مدیریت قاضی القضاة که در مرکز مستقر بود، فعالیت داشتند. انتصاب قاضی هایی که به دعوای شرعی رسیدگی می کردند، یکی از امور مرتبط با مردم بود که سلطان انجام می داد؛ این نیز از منظر خلیفه نوعی عقب نشینی محسوب می شد. خلیفه حتی از تعیین قضات محاکم دینی که براساس احکام شریعت فعالیت می کردند، نیز محروم بود. در چنین وضعی، باید گفت وظایف سیاسی و اداری خلیفه به سلطان منتقل شده بود.

محاكمی که وظیفه رسیدگی به دعوای عرفی، یعنی هرج و مرج، تَمَرّد و جرایم سیاسی را داشتند، زیر نظر «امیر داد» که در مرکز مستقر بود، فعالیت می کردند.^۲ به این ترتیب، همه امور قضایی در حیطه اختیارات سلطان قرار داشت. سلطان حتی می توانست ریاست دادگاه عالی را نیز برعهده بگیرد. این امر نشان می دهد که قدرت سلطان فراتر از

۱. همان منبع، ص ۳۶۷. ۲. همان منبع، ص ۴۰۰.

قدرت خلیفه بود. نظام الملک وزیر که امور مربوط به مدارس و مراکز تربیتی عالی و قضایی را برعهده داشت، فعالیت‌های آموزشی را به سلطان واگذار کرده بود. در صفحات بعد خواهیم گفت که در مدارس نظامیه، تنها به آموزش معارف دینی اکتفا نمی‌شد، بلکه علوم مثبت زمانه را نیز تعلیم می‌دادند.

سازماندهی سیاسی - اداری آناتولی در قرن سیزدهم اوضاع اجتماعی، سیاسی آناتولی پیش از دولت عثمانی

ترکی شدن آناتولی و حاکمیت سلجوقیان

در ترکی شدن آناتولی یا آسیای صغیر،^۱ جنگ ملازگرد که آلپ ارسلان، سلطان سلجوقی، در آن امپراتور بیزانس را شکست داد (۱۰۷۱)، نقطه عطفی به شمار می‌رود. با این حال، پیش از این تاریخ نیز ترکمن‌های کوچ‌نشین به مناطق مختلف آناتولی مهاجرت کرده بودند و در ترکی کردن آن مناطق نقش داشتند. می‌دانیم که پیش از جنگ ملازگرد نیز بارها به آناتولی حمله شده است. برخی از غازیان (جنگجویان) ترکمن، پس از پایان جنگ، به قرارگاه‌های خود بازنگشته و در همان مناطق سکنی گزیده‌اند. نمی‌توانیم بگوییم که همه غازیان ترکمنی که پیش یا پس از جنگ ملازگرد به آناتولی آمدند، نیروهای سازماندهی شده حاکمیت سلجوقیان بوده‌اند.

1. Asie Mineur-Asia Minor.

بیشتر آنان را افرادِ گریخته از قلمرو سلجوقیان و افراد مستقل و یا کسانی تشکیل می‌دادند که در پی غارت و گرفتن غنیمت به جنگ می‌رفتند. از این رو، تاریخ ترکی شدن آناتولی را بایستی از ۱۰۷۱ پیشتر برد.^۱

به شرط محفوظ ماندن این حقیقت که عشایر و غازیان ترکمن پیش از ۱۰۷۱ به آناتولی آمده و در ترکی شدن این منطقه نقشی مهم بازی کرده‌اند، می‌توان جنگ ملازگرد را نقطه عطفی در ترکی شدن آناتولی دانست، زیرا سبب تشکیل سازمان‌هایی سیاسی - اداری شد که در آنها عناصر ترک - اسلام به وفور وجود داشت. پس از پیروزی آلپ ارسلان در جنگ ملازگرد، دروازه‌های آناتولی به روی عشایر ترکمن گشوده شد و، بعد از مدتی کوتاه، سراسر آناتولی به حاکمیت ترکمن‌ها درآمد.

کورتولموش اوغلو سلیمان، یکی از اعضای خاندان سلجوقی، در زمانی کوتاه تا ایزنیک (Iznik) پیش رفت و کوشید به حاکمیت خود در آن دیار سامان دهد (۱۰۷۸). ترکمن‌ها، پس از درگذشت سلیمان (۱۰۸۶)، مدتی پراکنده و بلا تکلیف بودند. ایالت آناتولی (روم) را که مرکز آن قونیه بود، دولت بزرگ سلجوقی سازماندهی کرد. به قلیچ ارسلان، اول فرزند سلیمان شاه، سِمَتِ ریاست ایالت (والی) داده شد. بعدها دولت سلجوقیان که مرکز حکومتشان خراسان بود، در نظارت بر مناطق دیگر دچار ضعف شد. در اوایل قرن دوازدهم سلطان سلجوقی آناتولی این امکان را یافت که همچون سلاطین دیگر ایالات مستقل اقدام کند.^۲

۱. برای آگاهی از تهاجم ترکمن‌ها به آناتولی پیش از جنگ ملازگرد، نگاه کنید به:

Sahen, S.82-87.

2. Ateş S.73-74; Donald Edgar Pitcher, An Historical Geography of the Ottoman Empire, Leiden, e.J. Brill, 1972, S.25.

حاکمیت سلجوقی آناتولی به عنوان «سلطان‌نشین دیار روم» که یکی از ایالت‌های دولت بزرگ سلجوقیان بود، شناخته می‌شود. این دولت، را می‌توان سلطنتی دانست که از نظر سازماندهی سیاسی - اداری شکل سابق را داشت و به سنت‌های اسلامی پایبند بود. این دولت، به اعتقاد کوپرولو، دولتی نیرومند، مستحکم و برخوردار از مؤسسات مختلف بوده است.^۱ دولت بزرگ سلجوقیان، پس از جنگ قدرتی که در پی درگذشت سلطان ملک شاه در گرفت، به چهار بخش تقسیم شد: سلجوقیان عراق و خراسان، سلجوقیان کرمان، سلجوقیان سوریه و سلجوقیان آناتولی.^۲ سلجوقیان آناتولی، پیش از استقلال، در ایالتی به نام سلطان‌نشین دیار روم زندگی می‌کردند. آنان، پس از استقلال، به سنت‌های سیاسی - اداری دولت بزرگ سلجوقیان ادامه دادند و همان نهادها را حفظ کردند.

درباره نقش دولت بزرگ سلجوقی در ترکی شدن آناتولی، همواره بحث شده است. آیا این امر بر اثر سیاست‌های مهاجرتی حاکمیت سلجوقیان که پس از جنگ ملازگرد عشایر کوچ‌نشین ترکمن را به آناتولی انتقال دادند، صورت گرفت یا بر اثر کوشش قبایل کوچ‌نشین و غازیان و کسانی که با احساس جنگ و خونریزی، در پی غارت و چپاول و کسب غنیمت، مستقل از سلجوقیان به آناتولی آمدند؟ اگرچه بحث همه‌جانبه درباره این موضوع دشوار است، بیان برخی از موارد امکان دارد. قدر مسلم این است که قبایل کوچ‌نشین ترکمن و غازیان در تبدیل آناتولی به وطن ترک‌ها سهمی بزرگ داشته‌اند.^۳

1. Fuad Kōprülü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, 2, Baskı, Ankara, T.C. AKDTYK TTK yayinlari, 1984, S.65.

2. Kafesöglü, İ.A.,X, S.373.

3. Lewis, istanbul ve..., S.20.

پ. ویتک^۱، با اشاره به گسترش قلمرو سلیمان شاه تا ایزنیک در مدتی اندک، و تبدیل آناتولی به وطن ترکمن‌ها به وسیله او می‌گوید: «این امر در نتیجه حرکت خودجوش عناصری که وابستگی کمی به دولت سلجوقی داشتند، تحقق یافته است.»^۲ ویتک، با ذکر این نکته که دولت سلجوقی در فتوحات آناتولی هیچ نقشی نداشته است، خاطرنشان می‌سازد که ترکی شدن آسیای صغیر در نتیجه همبستگی مجاهدان و غازیان و مبارزه آنان با کفار و منحرفان بوده است مجاهدانی که هوس به دست آوردن غنیمت نیز در سرداشته‌اند.^۳

۱. سازماندهی دولت سلجوقیان در آناتولی از نظر سیاسی - اداری

دولت سلجوقیان آناتولی که از اوایل قرن سیزدهم سراسر آناتولی را، از سینوپ تا آلانیا و از ملازگرد تا ازمیر تحت حاکمیت سیاسی خود داشت، موفق شد حاکمیت باشکوهی را که تداوم دولت سلجوقیان بود، سازماندهی کند. دولت سلجوقیان آناتولی که مرکزش قونیه بود، با نهادهای قدرتمندی که تشکیل داد، توانست تمایلات استقلال طلبانه مناطق مرزی دورافتاده را مهار کند. طبقه نخبگان که در مرکز و ایالات سازماندهی شد، مدیران، روحانیان، بازرگانان و صنعتکاران، نویسندگان و حقوقدانان را دربرمی‌گرفت و در اداره جامعه نقشی فعال ایفا می‌کرد.^۴ مبنای نظام حقوقی در حاکمیت، احکام اسلام بود، لیکن دولت، در

1. P. Wittek.

2. Paul Wittek, Osmanlı imparatorlūğunun Doğuş, ist. Kaynak yay. 1985, S.27.

۳. همان منبع، ص ۲۹ - ۳۱.

4. Lewis, S.21.

اقدامات اجرایی، منافع خویش و حکومت را برتر از هر چیز می دانست؛ لذا ماهیت حاکمیت یاد شده را نمی توان تئوکراتیک (دینی) دانست.^۱

همان گونه که گفته شد، دولت سلجوقیان آناتولی، تحت تأثیر ساسانیان و عباسیان و در تداوم دولت بزرگ سلجوقیان، نهادینه شد؛ به نحوی که می توان آن را متأثر از ساختارهای ترکی، ایرانی، و اسلامی دانست. نظام اولوش، همان گونه که در میان ترک های باستان و سلجوقیان بزرگ بود، در زمان حاکمیت سلجوقیان آناتولی نیز در عرصه سیاسی، نهادی مهم به شمار می رفت. بدین اعتبار، مناطق مختلف کشور، در مالکیت مشترک اعضای خانواده حکمران بود و میان مردان خانواده تقسیم و اداره می شد. به قدرت رسیدن سلطانی که قرار بود در مرکز مستقر شود، معمولاً با درگیری های خونین همراه بود.^۲ سلطان مرکز نشین، در صورت خردسال بودن یا بی کفایتی فرزندان ذکور خویش، کسانی را که اصل و نسب برده داشتند و به موقعیت های حکومتی می رسیدند (آتابیگ ها)، به عنوان والی به ایالات گسیل می داشت.^۳

از آنجا که در حاکمیت سلجوقیان آناتولی، در خصوص نحوه به قدرت رسیدن سلطان قاعده و قانونی مشخص وجود نداشت، معمولاً میان فرزندان ذکور خانواده حکمران جنگ قدرت درمی گرفت.^۴ در صورت درگذشت سلطان، علاوه بر نقش اعضای دیوان مرکزی (وزیر، پروانه، نشان جی، ملک الأمرا، چاشنی گیر)، دولت های همسایه نیز مؤثر بوده اند.^۵

1. Kōprūlū Osmanlı Devletinin..., S.58.

2. uzunçarşılı, Medhal, S.59.

۳. قلیچ ارسلان دوم دوازده پسر خود را به عنوان والی به ایالت های مختلف فرستاد.

4. Kōprūlū, ODK (Osmanlı Devletininin kūruluşı), S.29.

5. Mustafa Akdāg, Türkiyénin iktisadi ve içtimai Tarihi, Cilt: 1 ist, Cem, yay, 1977, S.53-55.

نیازی به بیان این مطلب نیست که سلطان در رأس نظام سلجوقی آناتولی قرار داشت و حاکمیت سیاسی در او متمرکز بود. کشور به ایالت‌هایی تقسیم می‌شد و اداره آن برعهده سلطان بود. کشور ملک سلطان و خانواده‌اش به حساب می‌آمد. پیش از شکل‌گیری حکومت سلجوقیان آناتولی، عشایر ترکمن مناطق مختلفی را فتح کرده و در قالب امیرنشین‌های وابسته به دولت بزرگ سلجوقیان سازماندهی شده بودند. که حاکمیت بنی دانشمند، منگوجک و سالتوک‌ها از جمله آنهاست. با رو به ضعف نهادن دولت بزرگ سلجوقیان، شاهزادگان سلجوقی آناتولی، امیرنشین‌های دیگر را تحت پوشش خود درآوردند و موفق به تأمین همبستگی سیاسی و تقسیم کشور به ایالت‌های مختلف شدند. آنان اداره امور ایالت‌ها را به فرزندان سلطان و یا «آتابیگ‌ها» سپردند. این که دولت سلجوقیان آناتولی چند ایالت داشته است، به طور دقیق مشخص نیست؛ و احتمال دارد تعداد ایالات، در طول زمان، کم یا زیاد شده باشد.^۱

بجاست به نوع ارتباطات خلیفه عباسی با سلطان که در دولت سلجوقیان آناتولی اقتدار سیاسی را در دست داشت، نگاهی بیندازیم. در این جا موضوع با نوع ارتباط سلطان و خلیفه در حاکمیت سلجوقیان بزرگ متفاوت است. سلطان سلجوقیان آناتولی بر بغداد که محل استقرار خلیفه بود، تسلطی نداشت. یعنی حامیان و محافظان خلیفه دیگران بودند، نه سلجوقیان آناتولی. با این حال، مسلمانان برای خلیفه احترام قائل بودند، لیکن تأثیر و نفوذ خلیفه بر سلطان قونیه بسیار اندک بود. این نکته را نیز باید یادآوری کرد که، در قرن سیزدهم، از نفوذ و تأثیر خلیفه بر

1. uzunçarşılı, Medhal, S.118-119.

سازمان‌های سیاسی و حاکمیت جامعه چیزی باقی نمانده بود. خلیفه توان عزل و نصب سلاطین را از دست داده بود. او تنها می‌توانست اقتدار سلطانی را که عملاً حکومت می‌کرد، مورد تأیید قرار دهد. این وضع را، همان‌گونه که جاهن نیز بیان کرده است، نمی‌توان به نوع ارتباط امپراتور و پاپ تشبیه کرد؛ زیرا قدرت‌های دینی و دنیوی هیچ‌گاه میان سلطان و خلیفه تقسیم نشده بود.^۱ سلطان عموماً بر هر دو دسته قدرت (دینی و دنیوی) حکم رانده، لیکن همواره کوشیده است اقتدار خود را به تأیید خلیفه که مورد احترام مسلمانان بود، برساند. تأیید اقتدار سلطان به وسیله خلیفه، جز مشروعیت بخشیدن به حاکمیت، فایده دیگری دربر نداشته است.

خلفای عباسی بغداد به سلاطین سلجوقی آناتولی منشور سلطنت دادند و حاکمیت سیاسی‌شان، به موجب فرمانی، مورد تأیید قرار گرفت. آنان برای سلاطین آناتولی، خلعت، دستار، عصا و چیزهای دیگری از این قبیل فرستادند که به معنی تأیید و تصدیق حکومتشان بود. افزون بر این، به برخی از سلاطین سلجوقی آناتولی عناوین و القاب مختلفی اعطا کردند.^۲ از سوی دیگر، سلاطین سلجوقی آناتولی همچنان که منشورهای تأیید کننده حکومتشان را از خلیفه بغداد می‌گرفتند، خود نیز برای شاهزاده‌نشین‌ها و حکمرانانی که تابع آنان بودند کلاه، کمربند و خلعت می‌فرستادند.^۳

1. Cahen, S.216-217. 2. uzunçarşılı, Medhal, S.67-68.

۳. شاهزاده‌نشین‌های مسلمانی مانند منگوجک‌های دیوریگی، دولت آتایگ‌های موصل، ایوبیان حلب و شام، و آرتوکی‌های ماردین و دیار بکر، و همچنین حاکمیت‌های مسیحی‌ای مانند «پادشاهی ارمنی» تابع حکومت سلجوقیان آناتولی بوده‌اند.

سلاطین و حکمرانان سلجوقی آناتولی عموماً در کاخی که در مرکز حکومت قرار داشت و حاکمان شهرهای دیگر نیز در کاخ‌های ویژه خود زندگی می‌کردند.^۱ اداره دولت، مشابه آنچه در عثمانی بود و در صفحات بعدی خواهیم دید، به وسیله رجالِ دربار (درگاه - بارگاه) و حکومت صورت می‌گرفت. بردگانی که به عنوان خدمتگزاران کاخ تربیت می‌شدند، بعدها همچون کاپی‌کولوها در عثمانی، در اداره کشور نقش‌های مهم به عهده می‌گرفتند. اساساً سنت‌های مربوط به کاپی‌کولوها به پیش از سلجوقیان برمی‌گردد. آنان تشکیل‌دهنده بدنه اصلی خدمات مردمی در حاکمیت‌های اسلامی قرون میانه بوده‌اند. به هر حال، این امر را می‌توان کوششی برای ایجاد نوعی دیوان‌سالاری کم‌قدرت در مقابل اقتدار سیاسی سلطان ارزیابی کرد. امور کاخ سلطان سلجوقی را کسانی انجام می‌دادند که عموماً برده بوده‌اند.^۲

خدمات مردمی، در حاکمیت سلجوقیان آناتولی، مانند سلجوقیان بزرگ انجام می‌گرفت و در قالب دیوان‌هایی در مرکز و شهرهای دیگر سازماندهی می‌شد. این‌گونه خدمات تحت پنج عنوان تقسیم‌بندی شده بود: امور نظامی، امور مالی، امور شرعی، امور حقوقی و امور تحریری. مسئول امور نظامی بیگلربیگی بود، و امور مالی برعهده وزیر

1. Cahen, S.219.

۲. در کاخ سلطان سلجوقی غالباً مسئولانی با عناوین زیر و همکارانشان مشغول خدمت بوده‌اند:

آتابیگ (آتابگ)، حاجب الحجاب، أستاذ الدار، امیر چاشنی‌گیر، امیر جاندار [ژاندارم!]، امیر سلاح، امیر مجلس، امیر شکار، امیر آخور، امیر عالم، امیر دولت، امیر محفل، جامه‌دار، شراب‌دار، تاس‌دار، حوائج، لالا و سرهنگ. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به: uzunçarşılı, Medhal, S.78-86.

(صاحب) قرار داشت. فعالیت‌های شرعی و حقوقی نیز زیر عنوان قاضی‌القضات به انجام می‌رسید. مسئول امور دولت، در درجه اول، دیوان عالی بود که در مرکز قرار داشت. اعضای دیوان عالی به سرپرستی سلطان و یا وزیر گرد هم می‌آمدند و هرگونه معضل و مشکلی را حل می‌کردند. به جز دیوان عالی، دیوان‌های دیگری هم بودند که اهمیت درجه دوم داشتند.^۱ ایالت‌هایی که شاهزاده و یا اتابکی بر آنها فرمان می‌راندند نیز از سازماندهی مشابه مرکز برخوردار بودند.

مطلب دیگری که نباید آن را فراموش کرد، این است که نحوه اداره ایالت‌ها در حاکمیت سلجوقیان آناتولی ویژگی‌های متفاوتی داشت و یک قالب استاندارد و رایج برای این امر موجود نبود. هر کدام از ایالت‌ها دارای موقعیت جداگانه بود و نوع اداره آنان نیز ویژگی‌های خاص خود را داشت. ارتباط ایالت‌هایی که یکی از اعضای خانواده حکمران، به نام «مَلِک»، آن را اداره می‌کرد، با مرکز خیلی کم بوده؛ اما رابطه آن دسته از ایالت‌ها که اداره آنها را «سوباشی» که از خانواده حکمران نبود، بر عهده داشت، با مرکز بسیار زیاد بود. آزادی عمل «سوباشی‌ها» بسیار اندک بود. نوع سوم اداره ایالت‌ها در حاکمیت سلجوقیان آناتولی، اداره ایالت‌هایی است که در مناطق مرزی بودند و به آنان اوج (uc) گفته می‌شد. ولایت‌های مرزی به دو نوع منطقه «سمت راست» و «سمت چپ» تقسیم می‌شدند. اداره این مناطق به دو بیگ‌ریگی جداگانه داده شده بود. همچنین «بیگ‌های اوج» نیز زیر نظر بیگ‌ریگی مشغول فعالیت بودند.^۲

پیش از به پایان بردن موضوع سازماندهی سیاسی - اداری سلجوقیان

1. uzunçarşılı, Medhal, S.87-98.

2. Akdāg, 1, S.56-61.

آناتولی، لازم است به ساختار شرعی - حقوقی حاکمیت نیز اشاره‌ای بکنیم. همان‌گونه که ذکر شد، سازماندهی امور شرعی - حقوقی آناتولی سلجوقیان، تحت ریاست قاضی القضاات تحقق یافته است. این سازمان، قضاتی را که به خدمات دادگستری اشتغال داشتند، دربرمی‌گرفت. قاضی القضاات که در رأس قاضی‌ها قرار داشت، امر قضاوت در پایتخت را عهده دار بود و، در عین حال، ریاست قاضی‌هایی که برای شهرهای دیگر تعیین می‌شدند نیز با او بود.^۱ قاضی‌ها براساس فقه حنفی حکم صادر می‌کردند و مسئول به اجرا درآمدن احکام شریعت بودند. اینان را سلطان منصوب می‌کرد و همچنین بخشی از نظام خدمات مردمی به شمار می‌رفتند و به سلطان وابستگی داشتند. وقتی گفته می‌شود جدایی سلطان و خلیفه را نمی‌بایست به جدایی نیروهای دینی و دنیوی تفسیر کرد، ناظر بر همین مطلب است. خلیفه حتی در انتصاب قضاتی که وظیفه‌شان رسیدگی به کارهای محاکم بود، اختیاری نداشت، و در مقابل، اقتدار دینی و دنیوی عملاً در اختیار سلطان بود.

۲. ساختار اجتماعی و سازماندهی دینی آناتولی در قرن سیزدهم

برای درک اوضاع آناتولی اواخر قرن سیزدهم که عثمانی‌ها در آن به شکل امیرنشین‌های ایالات مرزی متشکل شدند، اطلاع از ساختار اجتماعی این منطقه در قرن یاد شده لازم است. با وجود ترسیم خطوط اصلی سازماندهی سیاسی، اداری حاکمیت سلجوقیان آناتولی، برای آگاهی از سازماندهی سیاسی و تبیین آن، ابتدا می‌بایست از چگونگی

1. uzunçarşılı, Medhal, S.121-122. Cahen. S.227.

ساختار اجتماعی مطلع شد. کسانی که درباره ساختار اجتماعی آناتولی در قرن سیزدهم بررسی‌های به عمل آورده‌اند، معتقدند نوع زندگی مردم در مراکز شهری با حیات اجتماعی در شهرهای دورافتاده مرزی بایستی جدا از یکدیگر مورد پژوهش قرار گیرد. در ترکیه آن روز، میان ایالت‌های نزدیک به مرکز و ایالت‌های مرزی دورافتاده به طور طبیعی تفاوت و جدایی وجود داشته است. با در نظر داشتن این حقیقت است که تصور می‌رود بررسی جداگانه ساختار اجتماعی در شهرها و مناطق مرزی روشنگرانه‌تر باشد.

الف - ساختار اجتماعی شهرها [مرکزی]

با این که مهاجرت کوچ‌نشینان به آناتولی پیش از جنگ ملازگرد انجام گرفته است، ورود توده‌هایی از مردم که در مشاغل مدنی فعالیت داشتند به آناتولی، و اسکان آنان در شهرها به پس از سال ۱۰۷۱ برمی‌گردد. ترک‌ها، وقتی به آناتولی آمدند، با شهرهایی آباد رویارو شدند. آناتولی شهرهایی آباد داشت که در زمان حاکمیت ارمنی‌ها و بیزانس بنا شده بود. این نکته نیز ذکر کردنی است که همه ترک‌هایی که به آناتولی آمدند و ساکن شدند، کوچ‌نشین نبوده‌اند. شمار فراوانی از یکجانشینان آسیای میانه نیز از جمله کسانی بودند که به آناتولی آمدند. ترک‌های اوغوز مدت کوتاهی پس از استقرار در هر منطقه، به سازماندهی سیاسی و تشکیل دولت دست می‌زدند که این امر نشان می‌دهد در میان آنان کسانی نیز بوده‌اند که زندگی ثابت شهری داشته‌اند. به نظر فاروق سومر «اسکان ترک‌ها در آناتولی، اساساً مانند وضع خانواده‌ای است که به ناگزیر باید خانه خود را ترک گوید و، با تمام اسباب و اثاث‌ها، در خانه خالی دیگری

ساکن شود.»^۱

افرادی که پیش از آمدن به آناتولی، در مناطق مسکونی خود یکجانشین بوده‌اند، در آناتولی، مناطق شهری را برای اقامت و زندگی ترجیح داده‌اند. پیش از آمدن ترک‌ها به شهرهای آناتولی، گروه‌های بومی رومی و ارمنی در این مناطق می‌زیسته‌اند. همچنین، پس از حاکمیت ترک‌ها بر آسیای صغیر، عده‌ی پر شماری از دولتمردان ترک و ایرانی تبار، عالمان دین و ترک‌هایی که مشغول فعالیت‌های گوناگون بودند نیز به زندگی در این منطقه پرداخته‌اند. ترک‌های مسلمان شهرنشین در مدتی کوتاه، بر اوضاع تسلط یافتند. به این ترتیب، جوامع شهری ترکیه سلجوقی متشکل از ترک‌های مسلمان، رومی‌ها و ارمنیان بود.^۲

شهرهایی مانند قونیه، سیواس و قیصریه را که در بخش‌های میانی آناتولی به گونه‌ای چشمگیر پیشرفت کردند، نمی‌توان سیتة (Cité) نامید. جمعیت این شهرها، به لحاظ باورهای دینی و ملی، دارای ساختاری ناهمگون (heterojen) بود. با این که معتقدان به دین واحد در محله‌های مشترکی زندگی می‌کردند، این قبیل شهرها معمولاً مراکز بزرگ صنعتی - تجاری‌ای به شمار می‌رفتند که عناصر قومی مختلف، صاحبان ادیان گوناگون، طبقات مختلف اجتماعی و صاحبان مشاغل متعدد در آنها اقامت داشتند.^۳

در شهرها، اساساً تعاملات تجاری به خوبی توسعه یافته بود. ترک‌ها نیز به مشاغلی که پیش از آن بیشتر از دیگران مورد علاقه رومی‌ها و

1. Faruk Sumer, "Anadoluya Yalnız göçebe Türkler mi geldi?" Belleten, 24 (96), Ekim-1960, S.567-594.

2. Akdag, 1, S.13-15.

3. Köprülü, ODK, S.57.

ارمنی‌ها بود، روی آوردند. دولت سلجوقی، با احداث کاروانسراهایی که آناتولی را از شمال به جنوب، و از شرق به غرب مرتبط می‌ساخت، موجب رونق بازرگانی در سطح بین‌المللی شد.^۱

مردم شهرنشین و صاحب مشاغل مختلف، در نهادهای متعددی متشکل شده بودند. اصناف و صنعتکاران در سازمان‌های اخیان - فتیان^۲، اهل علم و محققان در دانشمندیه‌ها، مردم عادی در کارهای مربوط به عقیم‌سازی، و مسئولان مملکتی در مراکز سوباشی‌ها، گرد هم می‌آمدند. در رأس این قبیل سازمان‌ها، قضاتی قرار داشتند که منصوب حکومت و برخوردار از اختیارات حقوقی، اداری و شرعی بودند.^۳

مردم شهر را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد: الف - کسانی که در دستگاه دولتی مسئولیتی داشتند؛ ب - نظامیان؛ ج - علما، مدرسان و پیروان طریقت‌ها؛ د - صنعتکاران؛ ه - اصنافی که به بازرگانی اشتغال داشتند.^۴

شهرهای دوره حاکمیت سلجوقیان آناتولی، هر یک مرکز حکومتی یک منطقه بودند و، در عین حال، به عنوان مرکز فرهنگ و دانش نیز شناخته می‌شدند. طبیعی است که تقسیم‌بندی‌هایی مانند شهرهای مرزی - شهرهای مرکزی، و یا شهر - روستا، تنها با در نظر گرفتن فعالیت‌های حکومتی و یا اقتصادی صورت نمی‌گرفت، بلکه نوعی تقسیم‌بندی فرهنگی نیز محسوب می‌شد. کوچ‌نشینان و روستاییان

۱. همان منبع، ص ۵۵ - ۵۳.

۲. برای اطلاع از سازمان‌های فتیان نگاه کنید به:

Franz Teeschner, "Islam Orta Çağında Futuvva" üüifm 15(1-4).

3. Akdag, 1, S.17-25.

4. Kōprülū, ODK, S.60-61.

یکجانشینی که در مناطق مرزی زندگی می‌کردند، به لحاظ فرهنگی، با آنچه در شهرهای مرکزی بود، تفاوت‌های بارز داشتند. ما، در بخش‌های بعدی، به این موضوع خواهیم پرداخت. والیان، مَلِک‌ها، کارگزاران حکومتی آنان و اشراف در مراکز شهری زندگی می‌کردند. مهم‌تر از همه این که، مدارس که مراکز علمی آن زمان بودند و مساجد نیز که مراکز دینی با کارکردهای سیاسی و اجتماعی بودند، همچنین خانقاه‌ها و زوایای مختلف متصوفه که در آن دوره بی‌اندازه تأثیرگذار بودند، در شهرها قرار داشتند. شهرهای آناتولی در زمان سلجوقیان مدارس متعدد داشت که، به عنوان مراکز علم و دانش، سال‌ها خدمت کرده بودند. بیشتر مدارس ساخته شده در قرن سیزدهم، تا امروز باقی مانده است.^۱

گفته بودیم که شهرنشینان، از نظر دینی، عقاید گوناگون داشتند. حیات دینی در شهرها، به ویژه تحت تأثیر مدارس [دینی] و طریقت‌های [صوفیانه] سنی مذهب، رشد کرد. بارزترین و مؤثرترین سازماندهی‌های دینی آن دوره، با طریقت‌ها شناخته می‌شدند. مدارس را از آن جهت که به کار آموزش‌های دینی و تربیت افراد برای خدمات مردمی مشغول بودند، می‌توان سازمان‌هایی دینی نامید. مردم عادی، مدرسه‌ها را که به شیوه موقوفه در مراکز شهری سازماندهی می‌شدند، به عنوان نمایندگان‌های مذهب تسنن که به فعالیت‌های مکتوب فعالیت دارند، می‌شناختند؛ و از این رو استقبال چندانی از آنها به عمل نمی‌آمد. در

۱. برای آگاهی از مدرسه و کاروانسرای آلتون‌آبا متعلق به دوره سلجوقیان آناتولی، و مراکز

اوقافی که برای کفن و دفن فقرا، و فعالیت‌های اسلامی تأسیس شده بود نگاه کنید به:

Osman Turan, "Şemseddin Altun-Aba Vakıfı ve Hayatı" Belleten, 11 (42, 1947, S.197-221.

مقابل، تصوف که با فرهنگ عامه در آمیخته و طرفدار اندیشه اسلامی مبتنی بر تسامح بود، نظر مردم را جلب می‌کرد و از حمایت آنان برخوردار بود. از این رو، می‌توان به دلیل گسترش قابل توجه تصوف در آن دوره پی برد. صوفیان و فرقه‌های صوفیانه با اهمیت جهان اسلام، در این دوره ظهور کرده‌اند. غزالی (وفات: ۱۱۱۱) که متعلق به دوره یاد شده است، در تصوف نیز به میزان اندیشه اسلامی اهمیت دارد. قادریه که بنیانگذار آن عبدالقادر گیلانی (وفات: ۱۱۶۶) بوده است، کبرویه که با نجم‌الدین کبری (وفات: ۱۲۲۱) شناخته می‌شود، ملامتیّه، اکبریّه، یسویه و طریقت‌هایی مانند اینها، در مقطع زمانی مورد نظر ما ظهور کرده و گسترش یافته‌اند. در کنار نقشبندیّه و بکتاشیه، بی‌تردید طریقت مولویه مولانا جلال‌الدین رومی (وفات: ۱۲۷۳) را می‌توان از بانفوذترین طریقت‌ها در این قرن دانست.^۱

به نظر می‌رسد در ترکیه زمان سلجوقیان آناتولی بکتاشیه و مولویه، نسبت به دیگر طریقت‌ها، نفوذ بیشتری داشته‌اند. مولویه عموماً در شهرها، و بکتاشیه نیز در روستاهای دور از مراکز شهرها، و سرحدات طرفداران فراوانی داشته‌اند. این دو طریقت، گویا آناتولی را میان خود تقسیم کرده بودند. مولویه طریق عنایت و توجه به طبقات بالای جامعه شهری را در پیش گرفته و، با پیوند اصول طریقت و مذهب تسنن، توانسته بود حمایت مدرسه‌های دینی و شخصیت‌های سیاسی را جلب کند و به این شکل گسترش یابد. اما بکتاشیه که در مناطق دورافتاده مرزی، به‌ویژه در میان ترکمن‌های دوره‌گرد علاقه‌مند و طرفدار داشت، در مقابل

1. Kafesoglu, İ.A, X, S. 403-407.

مدرسه‌های دینی و مذهب تسنن به جبهه‌گیری پرداخت و عناصری غیر از آنچه را در دین منطبق بر کتاب است در سینه خود حفظ کرد.^۱ اقتدار دینی کسانی که «بابا» خوانده می‌شدند و در رأس طریقت بکتاشیه قرار داشتند، از توانایی سازماندهی توده‌های مردم و به حرکت درآوردن آنان برخوردار بود. ترکمن‌ها که ثبات، آرامش و امنیت آینده نداشتند، بیش از علمای مدارس که نمایندگان دین کتابی بودند، به آنچه نخبگان دینی اسلام مردمی [تصوف] - ولی، شیخ و بابا - می‌گفتند، توجه می‌کردند و جذب آنان می‌شدند.

بیان این نکته لازم است که دین در جامعه سلجوقیان آناتولی، از نظام حقوقی توسعه یافته‌ای برخوردار بود و به تأثیرگذاری بر ساختار روحی افراد قناعت نمی‌کرد و سازمان سیاسی - اداری دولت را نیز زیر نفوذ خود داشت. همه امور قضایی براساس فقه اسلامی انجام می‌گرفت. کارشناسان و متخصصانی که از مدرسه‌های دینی کشور فارغ‌التحصیل می‌شدند، در نهادهای قضایی، مالی و اداری مسئولیت می‌پذیرفتند. مهم‌تر از همه این که، اشغال‌کنندگان بالاترین پست مملکتی، یعنی «وزارت»، نیز آموزش دیدگان در مدرسه‌های دینی بودند. اصولاً مدیران عالی‌رتبه‌ای که تبار ایرانی داشتند، براساس احکام انشایی اسلام به نظم و ترتیب و سازماندهی جامعه می‌پرداختند و دولت را اداره می‌کردند.^۲

ب - روستاها و توده‌های کوچ‌نشین

ساختار اجتماعی ترکیه قرن سیزدهم، به جز شهرنشینی که ذکرشان

1. Akdag, 1, S. 49-52. 2. Akdāg, 1, S. 46-47.

رفت، روستایی‌هایی را که برخی از آنان یکجانشین و برخی دیگر نیمه کوچ‌نشین بودند، دربرمی‌گرفت. می‌توان حدس زد عشایر ترکمن که به‌ویژه در زاد بوم خود دامداری می‌کردند، زندگی روستایی را ترجیح می‌داده‌اند. ترک‌ها وقتی که به آناتولی آمدند، با بومیان رومی و ارمنی که بخش اعظم جمعیت آنها در روستاها زندگی می‌کردند، روبه‌رو شدند. پیش از این گفتیم همه ترکمن‌هایی که به آناتولی آمدند، کوچ‌نشین نبوده‌اند. آنان که به یکجانشینی خو کرده بودند، در موطن جدیدشان آناتولی، ساکن شدند و در مدتی کوتاه توانستند خود را با شرایط محیط تطبیق دهند. آنان نیز که در وطن اصلی شان کوچ‌نشین بوده‌اند، اوایل ترجیح دادند کوچ‌نشینی را پی بگیرند، از این‌رو بخشی از عشایر ترکمن به صورت یکجانشین و بخش دیگر به شکل کوچ‌نشین به زندگی خود ادامه دادند.

روستاییانی که یکجانشین یا کوچ‌نشین بودند، در اراضی حکومتی (miri)، اجاره‌نشین به شمار می‌رفتند. زمانی که سلجوقیان ترک‌ها را بر آناتولی حاکم کردند، اراضی کشاورزی را، براساس «نظام اراضی حکومتی»، از آن دولت دانستند و کوچ‌نشینان و یکجانشینانی را که در این زمین‌ها اقامت داشتند و یا در آن دامداری و زراعت می‌کردند، مستأجر نامیدند. به روستاییانی که در «اراضی حکومتی» سکونت داشتند، «رعیت» می‌گفتند.

دولت سلجوقی، بخش‌هایی از اراضی حکومتی (اقطاع) را به کسانی می‌داد که در امور نظامی و اداری مسئولیت داشتند. بنابراین، روستاییان

موظف بودند مالیات خود را به صاحبان اقطاع بپردازند.^۱ همین جا می‌توان گفت که در دولت عثمانی نیز نظامی مشابه، به نام «تیمار»، کارکرد یاد شده را داشته است.

مردمی که در روستاها به صورت یکجانشین زندگی می‌کردند، مجبور بودند به حکومت مالیات بپردازند. آنان علاوه بر $\frac{۱}{۱۰}$ (عشر) محصولات کشاورزی، تعدادی مشخص از حیواناتی را که در اختیار داشتند، به عنوان مالیات شرعی می‌پرداختند؛ و به جز آن، ملزم به پرداخت مالیات‌هایی که عرفی نامیده می‌شد نیز بودند.^۲ روستاهایی که عشایری بودند و در رأس آنان «رئیس عشیره» قرار داشت، ملزم به پرداخت مالیاتی به نام «مقررات» بوده‌اند. این قبیل عشایر از اختیاراتی چشمگیر برخوردار بودند، و رئیس عشیره صلاحیت سیاسی - اداری را در اختیار خود داشت.^۳

رابطه دولت مرکزی و عشایر بیشتر به وسیله سازمان عشایری (boy) تنظیم می‌شد. از سوی دیگر، رئیس اداری روستاهای دارای جمعیت ساکن، کدخدای روستا بود. جوانان روستا در مراکزی که «کانون‌های جوان» نام داشت، تحت ریاست یقیت‌باشی‌ها (سردلاوران) سازماندهی شده بودند. ارتباط مرکز و روستا نیز به وسیله کدخدا صورت می‌گرفت. در روستاهایی که ساکنان یکجانشین داشت، ائمه جماعات که مسئول رسیدگی به عبادات مردم بودند، و شیوخی که در زوایا و خانقاه‌ها به فعالیت صوفیانه می‌پرداختند نیز حضور داشتند.^۴ چنین پیداست که

1. Akdāg, 1. S.26.

2. Kōprūlū, ODK, S.49-52, Shaw, 1. S.29.

3. Akdāg, 1, S.26.

۴. همان منبع، ج ۱، صص ۲۸ - ۲۷.

روستاها در آناتولی دوره سلجوقیان، از نظر اعتقادات دینی، ترکیب قومی و فعالیت‌های اقتصادی، ساختاری همگون نداشته‌اند. بخشی از ترکمن‌ها به صورت کوچ‌نشینی زندگی می‌کردند و عده‌ای دیگر از آنان یکجانشین شده بودند. به این ترتیب، به لحاظ فرهنگی، می‌توان از یک «شکل ترکیبی» سخن گفت؛ زیرا فرهنگی که مردم کوچ‌نشین یا یکجانشین به آناتولی انتقال دادند، غالباً متأثر از افکار شیعی و آداب و رسوم عامه بود که با فرهنگ بومیان ارمنی و رومی ترکیب شد و موجب ظهور پدیده‌ای جدید گردید. اندیشه‌های صوفیانه‌ای که از اسلام تسنن فاصله داشت، بیشتر در مناطق مسکونی دور از مراکز شهری مؤثر بوده است.

ج - اوضاع دینی در مناطق مرزی اوج

دولت سلجوقیان آناتولی، از نظر اداری، به چهار منطقه اصلی تقسیم می‌شد که یکی از آنان منطقه ولایت‌های مرزی بود. منطقه ولایت‌های مرزی، منطقه‌ای است که در غرب خط فرضی، میان سینوپ - کاستامونو - آنتالیا قرار داشت. این منطقه به بخش‌های سمت راست و سمت چپ تقسیم شده و، به لحاظ نظامی، نیز زیر نظر دو بیگلربیگی بود. در این منطقه، ترکمن‌های کوچ‌نشین که شغل آنان نگهداری دام و مرتع بود، با رومی‌های (بیزانس‌ها) بومی ساکن که به صنعت و زراعت اشتغال داشتند، زندگی می‌کردند. دو گروه یاد شده، با آن که از نظر دین، ریشه‌های نژادی و فعالیت‌های اقتصادی ویژگی‌های متفاوت داشتند، گویی مکمل یکدیگر بودند. روابط اقتصادی و مسامحه دینی را می‌توان

عامل اصلی ارتباطات دوستانه و خوشبینی طرفین دانست.^۱ با آن که مناطق یاد شده فاقد سازماندهی پیشرفته شهری بودند، می‌توان از قصبه‌ای یاد کرد که محل اقامت بیگ منطقه بوده است. سازمان منطقه مرزی که قبلاً گفته شد پیش از دولت سلجوقیان آناتولی نیز وجود داشته است، بر اثر نگرانی‌های نظامی و برای تأمین امنیت دارای ساختاری توسعه یافته بود. هدف از شکل‌گیری سازمان‌های مشابه «دفاع از مرزها در برابر تجاوز دشمن و، در صورت به دست آمدن فرصت مناسب، حمله به خاک آنان، و گرفتن غنیمت» بوده است.^۲

بیگ منطقه مرزی، رئیس عشیره خود بود و دولت مرکزی او را تعیین می‌کرد. به جز او، فرد دیگری به نام «امیر اوج» از مرکز به منطقه گسیل می‌شد. به این ترتیب، در مناطق مرزی دو مرکز قدرت وجود داشت: الف - بیگ اوج؛ ب - امیر اوج. دو فرد یاد شده اقتدار سیاسی و اداری داشتند. تسلط امیر اوج که نماینده قدرت سلطان بود، نسبت به قدرت بیگ اوج که در سطح محلی اقتدار واقعی را داشت، کم‌تر بود. بیگ‌ها لقب «غازی» داشتند و، با روحیه سلحشوری، به مثابه رهبرانی قدرتمند بودند. می‌توان گفت میزان نفوذ امیرها که نماینده سلطان بودند، از بیگ‌ها کم‌تر بود.^۳

ترکمن‌های مناطق مرزی، با آن که از سلطان سلجوقی تبعیت می‌کردند و مالیات‌های سالیانه را می‌پرداختند، در واقع قدرت‌های سیاسی مستقلی بودند که بیشتر وقت‌ها به اقدام‌های خودسرانه دست می‌زدند و برای راهزنی و کسب غنیمت، به بیزنس هجوم می‌بردند.^۴ به‌ویژه هنگامی که دولت مرکزی سلجوقیان رو به ضعف نهاد و در دست مغول‌ها

1. Akdāg, 1, S. 87-97.

2. Kōprūlū, ODK, 73. uzunçarşılı, Medhal, S.105.

3. Shaw, 1, S.28.

4. Kōprūlū, ODK, S.75-77.

تبدیل به بازیچه شد، آنان امکان بیشتری برای اقدامات خودسرانه یافتند. وضعیت دین و سازمان‌های دینی مردمی که در مناطق مرزی زندگی می‌کردند، از نظر موضوع تحقیق حاضر، اهمیت دارد. حیات دینی مردم این مناطق، با آنچه در مناطق شهری وجود داشت، به ظاهر متضاد بود. در شهرها حاکمیت اسلام سنی به وضوح مشاهده می‌شد، اما در مناطق مرزی اعتقادات بدعت‌آمیز منحرف از کتاب [قرآن] بسیار نافذ بود. مدرسه‌های دینی در شهرها همچون دژ علم و دین بودند، از این رو اقدام‌های انحرافی در شهرها امکان وجود نمی‌یافتند. به همین دلیل است که اندیشه‌های دینی - تصوفی که با اسلام سنی ناسازگار بود، به مناطق دورافتاده کشانده شد. فرهنگ ترکیبی موجود در مناطق مرزی، از اسلام مبتنی بر کتاب [قرآن] فاصله گرفته بود و، مزین به مطالب محلی و همراه با مسامحه، ماهیتی آشکار داشت.^۱ عشایر ترکمنی که در این مناطق زندگی می‌کردند، در اصل مسلمان بودند؛ اما اسلام در میانشان ریشه ندوانده بود و هنوز به سنت‌های قومی کهنشان، یعنی شمنیزم، پایبند بودند. به عبارت صحیح‌تر، ترکمن‌های مناطق مرزی، نمای بیرونی اسلام را درک کرده و تحت تأثیر معنوی باباهای ترکمن که اهل بدعت و از علوی‌های افراطی بودند، قرار داشتند.^۲

دولت سلجوقی پرچمدار اسلام تسنن و فقه حنفی بود، لیکن این نکته را نباید فراموش کرد که تشیع و عادات دیرینه شمنیزمی در میان ترکمن‌های کوچ‌نشین رواج داشت؛ و هنوز نیز چنین است. حیات دینی در مناطق مرزی، ساده و عاری از پیچیدگی‌های شرعی و ترکیبی از تصوف و عرفان بود و احکام قاطع شریعت را چندان معتبر نمی‌دانست. رعایت

1. Wittek, S.29.

2. Köprülü, ODK., S.47.

احکام دقیق شریعت که از مو باریک‌تر است، قاعدتاً چیزی نیست که انتظار داشته باشیم مردم دامداری که عمرشان روی اسب می‌گذرد و برای به دست آوردن غنیمت همواره به حمله و راهزنی می‌پردازند، بدان عمل کنند. آنان به جریانات بدعت‌گذاری که با زندگی‌شان بیشتر همخوان بود، گرایش داشتند. نمایندگان ادیان مبتنی بر بدعت که خود را از تأثیر و نفوذ مدرسه‌های دینی در شهرها رها ساخته بودند، با استقبال گسترده مردم مناطق دورافتاده مرزی رویارو شدند.^۱ بنابراین، می‌توان گفت که نمایندگان مدرسه‌های دینی در آناتولی قرن سیزدهم، خود را با نمایندگان ادیان بدعت‌گذار که در مناطق مرزی امکان ادامه فعالیت یافته بودند، درگیر می‌دیدند. این نوع درگیری در زمان دولت عثمانی نیز ادامه یافت. اگر چه با قوت گرفتن مدارس، عناصر اهل بدعت در مناطق مرزی تضعیف می‌شدند، آنها موجودیت خود را همواره حفظ کرده‌اند.

نخبگان دینی، در میان توده‌های مردمی که در مناطق دورافتاده مرزی زندگی می‌کردند، با لقب «بابا» شناخته می‌شدند. «بابا»ها که یادآور دشمن‌ها در عهد ترک‌های باستان بودند، به «حاکمان و ناظران اصلی روستاییان و کوچ‌نشینان در امور معنوی شهرت داشتند.»^۲ نفوذ شیخ‌ها و باباها بر ترکمنان به اندازه‌ای زیاد بود که شیوخ طریقت‌های سنی مذهب توان مقابله با آنان را نیافتند. نخبگان دینی که با لقب «بابا» شناخته می‌شدند، نه تنها در میان کوچ‌نشینان ترکمن، بلکه در کاخ بیگ‌های مناطق مرزی و سلطان‌ها نیز حضور داشتند. خاصه آن‌که، پس از استیلای مغول بر آناتولی، نفوذ «باباها» افزایش یافت. باباهای ترکمن نزد امرای مغول نیز از احترام و موقعیت ویژه برخوردار بودند.^۳

1. Kōprülü, ODK, S.97. 2. Kōprülü, ODK, S.97. 3. Kōprülü, ODK, S.99-100.

در حالی که طریقت‌های سُنی در شهرها مورد استقبال مردم قرار می‌گرفت، طریقت‌هایی مانند «بکتاشیه» و «بابائیه» که [طبق نظر گروه اول] اهل بدعت به شمار می‌رفتند، در مناطق مرزی طرفداران و حامیان خود را داشتند. مهم‌ترین حادثه اجتماعی که نشان دهنده میزان نفوذ و توان طریقت‌های غیرسُنی در قرن یاد شده است، «شورش بابائیان» است. «قیام بابائیان» که پیروان طریقت پرنفوذ بابائیه در میان عشایر کوچ‌نشین ترکمن به آن دست زدند، به عنوان حرکتی اجتماعی با هدف‌های دینی - سیاسی، آناتولی قرن سیزدهم را به خون کشید.^۱ این نکته قابل توجه است که مغول‌ها پس از قیام طرفداران «بابا اسحاق»، بر آناتولی استیلا یافتند. همچنین، ایجاد امیرنشین کارامان اوغلو [بنی قره‌مان] هم به سال‌های پس از «شورش بابائیان» بازمی‌گردد. به نظر می‌رسد توالی این حوادث امری تصادفی نباشد.

درباره ساختار اجتماعی آناتولی قرن سیزدهم، از دیدگاه زندگی شهری و روستایی و نوع تشکلهای دینی و سیاسی، مطالبی تقدیم خوانندگان محترم گردید. دیدیم که در این قرن، دین در همه عرصه‌ها کارکردهایی مهم داشته است. در شهرها اسلام سُنی، و در روستاها اسلام مردمی نقش مؤثر داشته‌اند. مناطق شهری و مناطق مرزی، همچون عرصه‌های سیاست، در صحنه مسائل دینی و فرهنگی نیز تضادهای مهم داشته‌اند. تفکیک مسائل شهر و روستا، در عین حال، وجود نوعی درگیری را نیز بیان می‌کند.

1. Ahmet Yağr Ocak, "Babailer isyanı", ist, Dergah yay, 1980.

د - حاکمیت مغول‌ها بر آناتولی و نتایج سیاسی آن

می‌دانیم دولت سلجوقی که در شرایط روزگار خود موفق به برپایی نظام سیاسی، اداری پیشرفته‌ای در آناتولی شده بود، در برابر حملات مغول‌ها که از آسیای میانه صورت گرفت، شکست خورد و جای خود را به امیرنشین‌های ترکمن داد.

دولت سلجوقی، در نیمه دوم قرن سیزدهم، رو به ضعف نهاده بود. دو عامل را به عنوان عوامل اصلی انحطاط دولت سلجوقی می‌توان نام برد. اول: حاکمیت سلجوقی قانونی پذیرفتنی درباره چگونگی زمامداری نداشت. کسانی که، براساس نظام اولوش، باید امر زمامداری را برعهده می‌گرفتند، همواره در حال جنگ و جدال خونین بر سر به قدرت رسیدن بودند. دوم: قرار گرفتن آناتولی در تنگنای هجوم خارجی مغول.

جنگ قدرت، نفوذ مرکز بر دیگر مناطق را تضعیف می‌کرد و، در نهایت، موجب واگذاری بخش‌هایی از کشور به دشمن و اوج گرفتن اختلاف میان مقامات دولتی می‌شد. این نکته را باید خاطر نشان کرد که، در درگیری‌هایی که برای رسیدن به قدرت صورت می‌گرفت، اعضای دیوان نقش اساسی داشتند و معمولاً فرد مورد نظر خود را به قدرت می‌رساندند.^۱ البته، آنچه تضعیف قدرت داخلی سلجوقیان را سبب می‌شد، منحصر به جنگ قدرت نبود.

«قیام بابائیان» را که پیش از این ذکر آن رفت، می‌توان یکی دیگر از عوامل تضعیف دولت سلجوقی دانست. قیام سرکوب شد، اما بابائی‌ها که به مناطق دوردست مرزی گریختند، امکان ادامه فعالیت در آن مناطق را به دست آوردند. همین طور هم مردم گریزان از هجوم مغول‌ها که در حال

1. Akdağ, 1, S.67. Osman Turan, "Selçuklular zamanında Türkiye", ist, Turan neşiyat Yurdu, 1971, S.458-504.

پیشروی به سوی شرق بودند، راه مناطق غربی آناتولی را در پیش گرفتند؛ و این امر نیز ساختار اجتماعی را زیر و رو کرد.

این تحولات منفی که در داخل رخ می داد، همزمان با هجوم مغول از شرق، دولت سلجوقی را با سقوط مواجه کرد. دولت سلجوقی که امکان سازش با خوارزمشاهیان به رهبری جلال الدین را یافته بود - یعنی کسانی که پیش از مغول ها به آناتولی تاخته بودند - در جنگ کوسه داغ (۱۲۴۳) از لشکر مغول شکست خورد و مغول ها توانستند تا قیصریه پیشروی کنند. از این تاریخ به بعد است که سلجوقیان زیر سیطره سیاسی مغول ها قرار گرفتند و، به موجب عهدنامه ای که میانشان به امضا رسید، موظف به پرداخت مالیات سالیانه به مغول ها گردیدند. به این ترتیب، حاکمیت سلجوقی وابسته شد. برخی از مقامات دولتی توانستند نظر مغول ها را به خود جلب کنند و، به این ترتیب، نسبت به سلطان، نفوذ بیشتری به دست آوردند. اما در مجموع، اقتدار سیاسی - اداری در فرماندهی لشکر اشغالگر مغول متمرکز شده بود. فرمانده مغول، حاکم و ناظم بلامنازع کشور و مراقب و ناظر سلجوقیان شده بود.^۱

سلجوقیان، تحت سیطره حاکمیت مغول، به موجودیت ظاهری خود ادامه دادند، لیکن سلطان و کارگزاران دولتی او در مقابل مغولان هیچ قدرتی نداشتند و در دست آنان بازیچه ای بیش نبودند، از این رو اعتماد مردم به حاکمیت سلجوقی از میان رفت.

از این رو، تمایل امیرنشین ها به اقدام های مستقل، به ویژه در مناطق دوردست مرزی، افزایش یافت. فشار مغولان در اواخر قرن سیزدهم

1. Kōprülū, ODK, S.33.

افزایش یافت؛ آنان به دریافت مالیات از مناطق زیر سلطه خود پرداختند و، مالیات‌های سنگین، موجب نارضایتی مردم شد. مغول‌ها که اختیار راه‌های نظامی و تجاری را در دست گرفته بودند، در مناطق مرزی ره به جایی نبردند و موفق به اقدامی مؤثر نشدند.^۱

اعتراض‌ها و قیام‌های مردمی برضد حاکمیت مغول‌ها که به‌ویژه از سوی مردم مناطق مرزی در حال افزایش بود، از یک سو، و پیروزی بایباروس، زمامدار مصر، بر مغول‌ها از دیگر سو، موجب گسترش مخالفت افکار عمومی با مغول‌ها گردید. آناتولی، در اواخر قرن سیزدهم، میان امیرنشین‌های ترکمن تقسیم و صفحه‌ای جدید در تاریخ ترکیه گشوده شد.

ه- امیرنشین‌های ترکمن در آناتولی

شکل‌گیری امیرنشین‌های ترکمن در آناتولی، از نظر تأسیس و شکل‌گیری دولت عثمانی، اهمیت دارد. پس از آن که دولت سلجوقی آناتولی تحت حاکمیت مغول‌ها قرار گرفت، ده‌ها امیرنشین ترکمن در این منطقه موجودیت یافت. با آن که بیان تفصیلی مسائل مربوط به این مطلب ناممکن است، به نظر می‌رسد بیان خلاصه موضوع با خطوط کلی آن مفید باشد.

شکل‌گیری امیرنشین‌های ترکمن در آناتولی، رویدادی نیست که با از میان رفتن دولت سلجوقیان و به یکباره رخ داده باشد. در نیمه دوم قرن سیزدهم، هنگامی که دولت سلجوقی تحت حاکمیت مغول درآمد، امیرنشین‌های یاد شده به عنوان محصول سیاست‌های مغول در آناتولی

و، به شکل سازمان‌های سیاسی محلی، به تدریج ظهور یافتند. مغول‌ها بر مناطق مرکزی آناتولی فرمان می‌راندند، و گویا با اندیشه دریافت مالیات از مردم این مناطق بود که نتوانستند حاکمیت سیاسی خود را بر عشایر ترکمن مناطق مرزی به میزان کافی اعمال کنند. از این رو، توده‌های ساکن در مناطق مرزی این امکان را داشتند که آزادانه‌تر عمل و مستقل‌تر زندگی کنند. این وضع در شکل‌گیری امیرنشین‌های ترکمن مؤثر بوده است.

گفتیم که دولت سلجوقی زمین‌های وسیعی را با عنوان «اقطاع» به عشایر ترکمن ساکن در مناطق مرزی اختصاص داد، و ترکمن‌ها نیز اراضی خود را، با جنگ‌ها و فتوحات، وسعت دادند، و بر سرزمین‌های بزرگ‌تری حاکمیت یافتند. آنان از فرصت به‌وجود آمده بر اثر استیلای مغول بر حاکمیت سلجوقیان بهره بردند و استقلال خود را اعلام کردند.^۱ به این ترتیب، عواملی همچون ضعف دولت سلجوقی در برابر مغول‌ها، شکست مغول‌ها در سلطه یافتن بر مناطق مرزی و تحولات منفی ناشی از حاکمیت غیراسلامی مغول‌ها، موجب فراهم آمدن امکان شکل‌گیری امیرنشین‌های ترکمن گردید. قدرتمندترین امیرنشین‌های ترکمن که در ربع آخر قرن سیزدهم شکل گرفتند، امیرنشین‌های قرامان اوغلو (بنی قره‌مان)، و گرمیان اوغلو (بنی گرمیان) هستند.^۲

در منطقه‌ای، به وسعت جنوب غربی تا شمال شرقی آناتولی، امیرنشین‌های متعدد به‌وجود آمد. یکی از این امیرنشین‌ها که باعث پیدایش دولت عثمانی شد و در حومه منطقه سگوت (Sōgūt) شکل گرفت، امیرنشین عثمانی است. امیرنشین‌های ترکمن در آناتولی، تا میانه قرن پانزدهم که دولت عثمانی توانست وحدت سیاسی به‌وجود آورد، از

1. uzunçarşılı, Medhal, S.132.

2. Ateş S.92.

صفحه تاریخ محو شدند. همه این امیرنشین‌ها را، به لحاظ سیاسی و اداری، نمی‌توان دولت‌هایی کاملاً مستقل دانست. برای مثال، عثمان بیگ و اورخان بیگ، نخستین افراد مقتدر امیرنشین عثمانی که در اواخر قرن سیزدهم شکل گرفت، به استانداری (Valilik) آناتولی که به وسیله حاکمیت مغول ایجاد شده بود و، به نمایندگان آن، مالیات‌های سالیانه پرداخت کرده‌اند.^۱ تنها عثمانی‌ها نبودند که با وجود تبعیت از حاکمیت سلجوقیان، به مغول‌ها مالیات می‌دادند، امیرنشین‌های دیگری نیز چنین وضعی داشتند. آنان در امور دیگر، غیر از پرداخت مالیات، مستقل عمل می‌کردند. حتی امیرنشین جاندار اوغولاری [بنی‌جاندار] که در شمال آناتولی سازماندهی شده بودند، به نام خود سکه نیز ضرب کردند.^۲

برداشت امیرنشین‌های ترکمن در آناتولی از مفهوم دولت و سازمان‌های سیاسی-اداری آنها، به لحاظ موضوع تحقیق حاضر، اهمیت بیشتری دارد. برداشت آنان از مفهوم دولت، و نوع سازماندهی‌شان، با آنچه در زمان سلجوقیان بود، تفاوتی نداشته است.

کشور، در زمان ترک‌های باستان، سلجوقیان بزرگ و دیگر دولت‌های ترکی - اسلامی، مُلکِ خانواده حکمران بوده و، براساس نظام اولوش، همه مناطق کشور میان برادران و فرزندان حکمران [بیگ بزرگ ulubey]، تقسیم می‌شده است. این وضع در میان امیرنشین‌های ترکمن نیز دیده می‌شود. از سوی دیگر، حکمرانی که قرار بود دولت را اداره کند، به وسیله اعضای خانواده و شخصیت‌های سرشناس حکومت انتخاب می‌شد. شاهزادگانی که حکمران آنان را، به عنوان والی، به ایالت‌های

1. I.H. uzunçarsili, Osmanlı, Tarihi, 1. Cilt, 4 Baskı, Ankara T.C. Akdytyk yay, 1984, S.

112-114.

2. Kōprūlū, ODK, S.38.

مختلف کشور گسیل می داشت، ایالت های خود را با عنوان شاهزاده و به شکلی مستقل اداره می کردند.^۱

ما نمی دانیم بیگ بزرگ که از اقتدار سیاسی برخوردار بود، در اداره کشور از سازمانی یاری کننده، و یا به عبارت بهتر، از «دیوان» بهره می برده است یا نه؟ لیکن می توانیم حدس بزنیم که برای مشاوره و اخذ تصمیم درباره مسائل دولتی، مجلس یا نهادی وجود داشته است. می توان گفت یک امیرنشین که از چند ولایت تشکیل می شد، سازمانی اداری داشت که خدمات اداری - سیاسی انجام می داد. طبیعی است که کارکنان اداری امیرنشین ها را اُمرا و کارگزاران سلجوقی تعیین می کردند. این وضع موجب تداوم بی وقفه سنت متداول دولت شده است.^۲ نخبگان دینی از خانقاه ها و مدارس مناطق مختلف جهان اسلام، مانند مصر و ایران، که از حاکمیت مغول ها می گریختند و به مناطق دورافتاده مرزی پناه می آوردند، در سازمان های حکومتی این مناطق مسئولیت می پذیرفتند و به فعالیت می پرداختند. آن دسته از کارکنان اداری که در نظام مغول ها و سلجوقیان مسئولیت هایی داشتند در شکل گیری نهادهای فرهنگی و دولتی امیرنشین هایی که در مناطق مرزی ایجاد می شد، همراه با دیگر کارکنان اداری قبول مسئولیت می کردند.^۳

همان گونه که پیشتر گفته شد، باباهای ترکمن یا شیوخ طریقت های باطنی که معماران معنوی جوامع کوچ نشین های ترکمن بودند، نزد مردم و همچنین در کاخ بیگ ها موقعیت والایی داشتند. برای مثال، کسانی مانند

1. uzunçarşılı, Medhal, S.132-135.

2. İlber ortaylı Türkiye İdare Tarihi, Ankara, TODAIE yayınları 1979, S.73.

3. Kōprülü, ODK., S.78.

ابدال موسی، ابدال مراد و کومرال ابدال که در کنار بیگ‌های عثمانی و در صحنه‌های اجتماعی نقشی فعال داشتند، در واقع کسی جز باباهای مُبَلِّغ و مجاهد نبودند.^۱ در صفحات بعدی توضیح داده خواهد شد که شیخ اِدبالی که در شکل‌گیری امیرنشین عثمانی نقشی مهم داشته، یکی از شیوخ خانقاه بوده است. در امور قضایی نیز، قاضی القضاة که مقرّ او در مرکز بود، بالاتر از قضاة دیگر قرار داشت و همه قاضیان کشور با فرمان قاضی القضاة فعالیت می‌کردند. امور قضایی در امیرنشین کارامان اُغلو، به ریاست «قاضی عسکر» سازماندهی شد.

در این جا به اراضی و امکانات نظامی که امیرنشین‌ها از دولت سلجوقی گرفتند، نمی‌پردازیم و به این اشاره اکتفا می‌کنیم که سنت‌های سلجوقی در این عرصه‌ها نیز تداوم یافت.

در خاتمه بحث امیرنشین‌ها می‌توانیم بگوییم، به همان ترتیب که کارگزاران مغول و سلجوقی و مناطق مختلف جهان اسلام در شکل‌گیری اوضاع سیاسی - اداری - دینی امیرنشین‌ها نقش مهم داشته‌اند، کارگزاران امیرنشین‌ها نیز در شکل‌گیری اوضاع سیاسی - اداری و دینی دولت عثمانی نقشی مشابه ایفا کرده و موجب تداوم بی‌وقفه سنت حکومت ترکی - اسلامی گشته‌اند.

این که نخبگان دینی خانقاه‌ها و مدارس در شکل‌گیری حکومت‌های آناتولی پیش از دولت عثمانی نقش داشته‌اند، نکته‌ای مهم است؛ زیرا اگر چه رابطه تنگاتنگ دین و سیاست، بدان گونه که در دوره اول ظهور اسلام بود وجود نداشت، نهادهای دینی و سیاسی هنوز به طور کامل از یکدیگر

جدا نشده بودند. با این که نظام سیاسی - اداری تحت تأثیر دین بود، میزان تأثیر کارگزارانی را که اصل و نسب برده داشتند و به سلطان وابسته بودند (اتابک‌ها و گردانندگان امور کاخ) نیز نمی‌توان نادیده گرفت. اگر از دیدگاه روابط دین و دولت به موضوع نگاه شود، می‌توان گفت دین یکی از زیرمجموعه‌های مؤثر نظام سیاسی - اداری و فاقد نظامی نظری بوده است.

در سنت حکومت‌های ترکی - اسلامی، اصلاحات عرفی سلطان که در حکومت نقش مؤثر داشت، به موازات نهادها و اقدامات دینی، همواره از اهمیت خود برخوردار بوده است. از این رو، اگر دین را یکی از عناصر اصلی نظام حکومتی ترک - اسلام بدانیم، از سلطان نیز باید به عنوان عنصر دیگری، همسنگ دین، یاد کنیم.

فصل دوم

نقش دین در شکل‌گیری نظام سیاسی - اداری عثمانی

روابط دین و سیاست در دولت عثمانی را از نظر نقش دین و نخبگان دینی در شکل‌گیری حاکمیت و کارکرد دین در نهادهای نظام سیاسی - اداری می‌توان مورد بررسی قرار داد. شکل‌گیری امیرنشین عثمانی که پایه اصلی تأسیس دولت عثمانی بوده است، و کارکرد دین در این فرایند، در درک اهمیت نظام و روابط دین و دولت اهمیت فراوان دارد.

عثمانی، امیرنشینی بود که در مقطع زمانی پنجاه ساله‌ای به دولت تبدیل شد و نظام سیاسی - اداری سنتی‌ای را بنا نهاد. به این سبب، بررسی دقیق امیرنشین عثمانی ضروری است. ابتدا به روند شکل‌گیری دولت عثمانی و سپس به نهادهای تشکیل دهنده آن خواهیم پرداخت.

تبدیل امیرنشین عثمانی به دولت

الف - نقش دین و نخبگان دینی در شکل‌گیری امیرنشین عثمانی

می‌دانیم که افراد عشیره عثمانی که بیشتر مورخان معتقدند از قبیله کایی اوغوزها بوده‌اند،^۱ در زمان سلجوقیان به آناتولی آمدند و در مناطقی که تحت نام «اقطاع» یا «مالکانه» در حومه آنکارا به آنان داده شده بود، ساکن شدند. آرطغرل غازی، پدر عثمان بیگ و احتمالاً گوندوز آلپ، پدر آرطغرل، از بیگ‌های سلجوقی بوده و رهبری عشیره خود را برعهده داشته‌اند. پس از درگذشت گوندوز آلپ، طبق سنت عشایری، فرزندش آرطغرل غازی به جای او ریاست عشیره را برعهده گرفت. ظهور دولتی از درون عشایر کوچ‌نشین که به خوبی سازماندهی شده بود و ششصد سال حکومت کرد، توجه مورخان را به خود جلب نموده و آنان را به تحقیق در این زمینه واداشته است. گفته‌اند عثمانی‌ها، در زمان حاکمیت سلجوقیان، به شکل یکی از امیرنشین‌های مناطق مرزی سازماندهی شده و با ترک کوچ‌نشینی و یا نیمه کوچ‌نشینی به زندگی یک‌جانشینی پرداخته‌اند.^۲ ویتک مدعی است، پیوندهای قبیله‌ای نبود که موجب همبستگی عثمانی‌ها و شکل‌گیری دولت عثمانی گردید، بلکه این موضوع از روحیه جنگجویی آنان سرچشمه می‌گرفت.^۳ علاوه بر این که در تاریخ هیچ نشانی از تأسیس دولت به وسیله عشایر نیست، دولتی مانند عثمانی نیز وجود ندارد که به تدریج توسعه یافته باشد و با ایجاد نظام سیاسی - اداری پیشرفته‌ای ششصد سال عمر کند. به همین دلیل است که درباره ماهیت اساسی تأمین

۱. برای اطلاع از بحث‌های مربوط به اصل و نسب عثمانی‌ها نگاه کنید به:

Wittek, S. 11-25, Akdğ, 1, S.131-140.

2. Akdğ, 1, S.142-145.

3. Witek, S.25.

وحدت عثمانی‌ها و شکل‌گیری امیرنشین عثمانی دیدگاه‌های مختلفی ابراز شده است. امیرنشین عثمانی را اساساً باید به عنوان محصول زندگی یک جانشینی و فرهنگ شهری مورد مطالعه قرار داد.

سلطان سلجوقی مناطق سوگوت (Sögüt) و دومانیچ (Domaniç) در منطقه مرزی، بیزانس را به عنوان اقطاع به ارطغرل غازی که در خدمت سلجوقیان بود، داد و برای این که امیرنشین مرزی ایجاد کند، به او مساعدت کرد. پیش از این گفته بودیم که در حاکمیت سلجوقیان، مرکز همواره بر مناطق مرزی نظارت داشت و زمانی که دچار ضعف و ناتوانی می‌شد، امیرنشین‌های مناطق مرزی خودمختار عمل می‌کردند.

در این که اقدامات در امیرنشین مرزی ارطغرل غازی مانند دیگر امیرنشین‌ها بوده است، تردیدی نیست. امیرنشین‌های مناطق مرزی، در مراحل اولیه، برای دست زدن به هرگونه جنگ و کسب فتوحات، از مرکز کسب تکلیف می‌کرده‌اند. اما، پس از تسلط مغول بر آناتولی، وابستگی امیرنشین‌های مرزی به مرکز کاهش یافت و آنها از آن پس، برای حمله به سرزمین‌های بیزانس نیازی به کسب اجازه نمی‌دیدند. عثمانیان مناطق سوگوت و دومانیچ نیز در حمله به بیزانس خودمختار عمل کردند و فتح سرزمین‌های جدید و الحاق آن به کشور خود را به تأخیر نینداختند.^۱

عثمان بیگ، پس از مرگ ارطغرل غازی (۱۲۸۰)، جانشین او شد و قلمرو امیرنشین خود را با حملاتی که به بیزانس انجام داد، وسعت بخشید. این امر با رضایت و خشنودی حاکمیت سلجوقی مواجه شد. پس از آن که خبر پیروزی عثمان بیگ بر بیزانس و تسلط او بر اینه‌گول (Inegöl) و

1. Akdāg, 1, S.147-148.

کاراجاحصار (Karacahisar) به قونیه رسید، سلطان علاءالدین کیقباد دوم (۱۲۹۸ - ۱۳۰۲)، با ارسال منشورهای متعدد، حاکمیت او را تأیید کرد. سلطان، همراه با منشورهای خود، برای عثمان بیگ درفش، کمر بند خاتم کاری شده با نقره، خنجر و اسب نیز فرستاد.^۱ این سنت که حاکمیت مرکزی، با ارسال منشورهای متعدد برای بیگ‌های مناطق دیگر، اقتدارشان را به رسمیت می‌شناخت، از زمان دولت عباسیان وجود داشته است. خلفای عباسی نیز برای امرای مناطق دیگر منشورهایی ارسال می‌کردند و به آنان رتبه‌هایی می‌دادند. عثمان بیگ که یکی از امرای مناطق مرزی حاکمیت سلجوقی بود، همچون بیگ‌های دیگر ترکمن، تا اوایل قرن چهاردهم (۱۳۱۰) تابع مرکز بوده است.

با به پایان رسیدن عمر دولت سلجوقی، و آغاز حاکمیت مغول‌ها بر آناتولی، بیگ‌های مناطق مرزی استقلال خود را به دست آوردند؛ اگرچه عثمان بیگ و اورخان بیگ که بعدها جانشین او شد، به والی مغول مالیات سالیانه می‌پرداختند!^۲ اما آنان، در حمله به سرزمین‌های بیزانس به کسب اجازه از والی مغول نیازی نمی‌دیدند و خودمختار عمل می‌کردند. می‌توان گفت امیرنشین عثمانی در ابتدا با تبعیت از دولت سلجوقیان آناتولی، و پس از آن والی مغول در آناتولی، شکل گرفت، و این تبعیت ماهیتی صوری داشته است. وابستگی این امیرنشین، معنایی کم‌تر از ناوابستگی را افاده می‌کرد.

امیرنشین عثمانی، نخستین سازماندهی خود را در ینی شهر

1. Mustafa Nuri Pağ, *Netayic-ül-Vukuat / Kurumları ve örgütleriyle Osmanlı Tarihi*, Cilt: I-II, TTK yay. 1979, S.4.

2. Uzunçarşılı, OT, 1. S.112-114. Shaw, 1, S.35.

(Yenişehir) تحقق بخشید. عثمان بیگ، با فتح ینی شهر، آن را پایتخت امیرنشین خویش کرد و با این کار به یکجانشین شدن توده‌های کوچ‌نشین یاری رساند. لشکر چالاک تحت امر عثمان بیگ، با حملاتش به بیزانس، خیلی زود نظرها را به خود جلب کرد. بورسا، مرکز ایالت بیتینیای (Bitinya) بیزانس در سال ۱۳۲۶، و ایزنیک پایتخت بیزانس در سال ۱۳۳۱، در زمان اورخان بیگ فتح شد و این امر بر ترکمن‌های آناتولی تأثیر مثبت گذارد. از سوی دیگر، فتح بورسا مهم‌ترین نقطه عطف در گذار از امیرنشینی به استقرار دولت بود. امیرنشین عثمانی در بورسا که پس از ینی شهر به مرکز تبدیل شده بود، به عنوان دولت شروع به شکل‌گیری و ایجاد نظام سیاسی - اداری خود کرد. به این ترتیب، می‌توان گفت تأسیس دولت عثمانی پس از فتح بورسا تحقق یافته است.^۱

گفتیم که سازمان‌های اجتماعی - سیاسی امارات سرحدی دولت سلجوقی، به مرور زمان، به صورت دولت‌های کوچک نهادینه شد. امیرنشین‌های مناطق مرزی که به ویژه بنا به دلایل نظامی و امنیتی ایجاد شده بودند، همواره با دشمن جنگ و درگیری داشتند؛ به همین دلیل، ایجاد ارتش به وسیله آنها امری اجتناب‌ناپذیر بود. ارتش زیر فرمان بیگ، برای توسعه قلمرو امیرنشین، به دست آوردن غنایم و غارت و چپاول، حملات متعدد را طراحی می‌کرد.

بیگ‌های مناطق مرزی، در سنین کهولت، مسئولیت را به فرزندان جوان خود می‌دادند؛ زیرا نشاط و جوانی لازمه اقدام‌های تهاجمی بود. با همین هدف بود که ارطغرل غازی پسرش عثمان بیگ و او نیز پسر خود

1. Shaw, 1, S.35.

اورخان بیگ را به فرماندهی ارتش منصوب کرد.^۱ در سازماندهی عثمانی‌ها، گسترش قلمرو امیرنشین و، در نتیجه، تبدیل آن به دولت، نقش دین و نخبگان دینی چه بوده است؟ این پرسش اصلی مرتبط با موضوع تحقیق حاضر است. پرسش را به شکل دیگری هم می‌توان طرح کرد: در زمان امیرنشین بودن عثمانی، روابط میان دین و حاکمیت چگونه بوده است؟

س. شاو معتقد است «دولت عثمانی براساس هدف‌های دینی و اقتصادی بنا شد و عثمانیان در نظر داشتند حاکمیت اسلام را گسترش دهند و غنایمی به دست آورند.»^۲ اگر همین نظریه را مبنا قرار دهیم، خواهیم دید که، از زمان امیرنشین بودن عثمانی‌ها، دین در شکل‌گیری دولت عثمانی نقش مؤثر داشته است. برای تبیین این مطلب، لازم است بار دیگر به موضوع ساختار جمعیتی مناطق مرزی و موقعیت نخبگان دینی بازگردیم.

همان گونه که پیش از این گفته شد، مناطق مرزی و مناطق مرکزی آناتولی قرن سیزدهم، از نظر سیاسی و دینی تفاوت‌هایی با هم داشته‌اند. شهرها تحت حاکمیت مدرسه‌هایی قرار داشت که دولت سلجوقی، به عنوان حامی مذهب اهل تسنن، آنها را تأسیس کرده بود؛ و اندیشه‌های دینی - تصوفی کسانی مانند بابائیان و باطنیان که به ظاهر از اسلام منحرف بودند، امکان زندگی در شهرها را نداشت. از این رو، نخبگان چنین اندیشه‌های اجتماعی - دینی که مورد غضب دین دولت سلجوقی، یعنی اسلام تسنن، قرار داشتند، در مناطق سرحدی پناهگاهی امن یافتند و با

1. Akdāg, 1, S.151.

2. Shaw, 1, S.33.

استقبالِ باشکوه مردم مواجه شدند.^۱ دولت سلجوقی، در مناطق مرزی، مدارس برای تربیت نخبگان دینی نداشت، از این رو، مدافعان اسلام تسنن در این مناطق اندک بود. هواداران طریقت‌های باطنی و متمایل به تشیع که از مذهب اهل سنت فاصله گرفته بودند، در مناطق مرزی به راحتی فعالیت می‌کردند.

هیچ تردیدی وجود ندارد که استیلای مغول، در انتقال هواداران طریقت‌ها به مناطق مرزی نقشی مهم داشته است. حتی درباره افزایش سریع طریقت‌ها در آناتولی قرن سیزدهم که نتیجه دینی - اجتماعی استیلای مغول بود، می‌توان به بحث پرداخت. کسانی که زیر ستم و استبداد مغول‌ها دست و پا می‌زدند، برای تأمین آخرت خود به شیوخ و باباها پناه بردند، وارد طریقت‌ها شدند، و گرد رهبران طریقت‌ها اجتماع کردند. این حرکت اجتماعی، در نهایت، توده‌هایی را گرد هم آورد که محلشان تکایا و زوایا بود. اینان، با شکل و شمایلی عجیب و نیمه برهنه، در شهرها می‌گشتند و مردم را به حرکت وامی‌داشتند. به‌ویژه طریقت‌های ملامتیّه، قلندریّه و حیدریّه در مناطق مرزی نقشی مهم داشته‌اند.^۲

با به پایان رسیدن عمر دولت سلجوقی در اوایل قرن چهاردهم، نقل و انتقال توده‌های مختلف، از مناطق مرکزی آناتولی به مناطق دوردست مرزی، آغاز شد. آنان که به مناطق مرزی می‌رفتند، تنها پیروان طریقت‌های باطنی و بابائی نبودند. کارگزاران سلجوقی که با بی‌اعتنایی مغولان مواجه شده بودند، شهری‌ها و روستاییانی که تاب تحمل پرداخت مالیات به مغول‌ها را نداشتند، کوچ‌نشینانی که نگران غارت و

1. Wittek. S.29.

2. Turan, Selçuklular..., S.653.

چپاول گله‌هایشان بودند و غازیان، شیوخ و درویش‌هایی که روی مردم نفوذ فراوان داشتند، نیز از جمله مهاجرت‌کنندگان به مناطق مرزی بودند.^۱ «مقدّساتی» که در مناطق مرزی امنیت یافتند و مورد استقبال واقع شدند، یعنی شیوخ و درویش‌ها، به عنوان رهبران سیاسی و دینی مردم ایفای نقش کردند. آنان، به ویژه در تشویق و تحریک مردم به مقاومت و اعتراض در مقابل مغول‌ها، نقش مؤثر داشته‌اند. آنان همچنین در حملاتی که عثمانیان با هدف غارت، و به دست آوردن غنیمت برضد بیزانس ترتیب می‌دادند، فعالانه شرکت می‌جستند. شخصیت‌های دینی - تصوفی، همان‌گونه که در قیام‌های مردمی برضد مغول نقش داشتند، جنگجویان ترکمن را هم بر بیزانس می‌شورانند. به این اعتبار می‌توان گفت اندیشهٔ جنگ و جهاد در شکل‌گیری دولت عثمانی جایگاهی مهم داشته است.^۲

ارطغرل غازی مؤسس امیرنشین عثمانی، همچنین عثمان بیگ و اورخان بیگ به «غازی» شهرت یافته‌اند. روشن شده است که در زمان تأسیس دولت عثمانی، برای بیگ‌های مناطق مرزی از القابی مانند «غازی»، «افتخار المجاهدین» و «شرف الغزات» استفاده می‌کرده‌اند!^۳ دادن القاب دینی به بیگ‌های مناطق مرزی نشان‌دهندهٔ این امر مهم است که آنان، با برخورداری از عقیدهٔ جهاد، اقدامات خود را به انجام رسانده‌اند.

1. Wittek, S.42.

2. Halil inalcık, The Ottoman Empire The Classical Age: 1300-1600, London, Wiedenfeld, 1975, S.6.

3. Halil Inalcık, Hicri 832 Tarihli Sūret-i Defteri Sancak-i Arvanid, Ank, TTK yay. 1954, S.26.

در کهن‌ترین کتیبه بوسا درباره اورخان بیگ، تعبیر زیر به کار رفته است:

«امیرکبیر، المعظم المجاهد سلطان الغزات، غازی ابن الغازی شجاع الدنيا والدين...»^۱ همچنین، در کتیبه مسجد اورخان بوسا که در سال ۷۴۰ (۱۳۳۹ م) بنا گردیده است، این عبارت به چشم می‌خورد: «سلطان الغزات والمجاهدین اورخان بیگ»^۲ این عبارات توجه آدمی را به ویژگی‌های دینی رهبران سیاسی جلب می‌کند.

آشکار است که جنگ و فتوحات عثمانیان، در زمانی که امیرنشین بودند، از اندیشه جهاد اسلامی سرچشمه می‌گرفت؛ یعنی، در کنار هدف‌های اقتصادی، عقیده نیز کارکردی مهم داشته است. عناوینی که دارای بار دینی بود، به مرور زمان عوض شد و دلیل آن را می‌توان پس رفت سنت جهاد ارزیابی کرد.

در جامعه‌ای که اندیشه جهاد موجب به حرکت درآمدن توده‌ها می‌شود، مشخص است که نقش و کارکرد دین چه اهمیتی دارد. می‌توانیم بگوییم: آنچه بیگ‌های امیرنشین عثمانی و غازیان همراه آنان را به تحرک وامی‌داشت و موجب جوش و خروششان می‌شد، دین، بوده است. دین، در عین حال که به عنوان نهادی تحرک‌زا، توده‌ها و سرانشان را به حرکت درمی‌آورد، به حملات و هجوم آنان که با به دست آوردن غنیمت به نتیجه می‌رسید، مشروعیت می‌بخشید. تهاجم غازیان به بیزانس، همچنین منبعی برای امرار معاش بود. ویتک، با در نظر داشتن این موارد است که سازماندهی عثمانی‌ها را به عنوان «حرکت غازیان»، مورد مطالعه قرار

1. Halil Baki Kunter, "Kitablerimiz", Vakıflar dergisi, Sayı 2, ist, 1974, S.437.

2. Kunter, Vakıflar dergisi, Sayı 2, S.438.

می دهد و آنها را «اجتماعی از غازیان می داند. جنگجویانی که، برای دفاع از دین اسلام، خود را وقف مبارزه با کفار کرده بودند».^۱ در این شکی نیست که ساختار ذهنی عثمانیان براساس آرمان جهاد شکل گرفته بود. یعنی، آنان معتقد بودند چنانچه در جنگ کشته شوند، شهیدند و اگر سالم بمانند، غازی خواهند بود؛ و در این صورت نزد خداوند به مراتب متعالی دست خواهند یافت.

عثمانی‌ها، با کسب پیروزی‌های متعدد، به مرکز توجه دانشمندان دینی تبدیل شدند. پیروز شدن آنان بر بیزانس، نظر نخبگان دینی آناتولی را به خود جلب کرد، به طوری که مهاجرت به سوی آناتولی و جاگرفتن در کنار بیگ‌ها را آغاز کردند.

غازیان، شیوخ، درویش‌ها و کارگزاران سلجوقی که از استیلای مغول می‌گریختند، پیرامون عثمان بیگ گرد می‌آمدند و براساس اندیشه جهاد متحد می‌شدند. هنوز بورسای فتح نشده بود که شمار فراوانی از نخبگان دینی به عثمان بیگ روی آورده بودند.^۲

آن‌گاه که عثمان بیگ رئیس امیرنشین عثمانی شد، بسیاری از نخبگان دینی با او همراهی کردند و در جنگ‌ها به یاری‌اش شتافتند. علمایی مانند شیخ ادبالی که گفته می‌شود پدر زن عثمان بیگ بوده است، پسر او شیخ محمود، و اخی شمس‌الدین، با موقعیت مهمی که داشته‌اند، در جنگ‌ها نقشی فعال ایفا کردند و همچنین در سازمان اداری دولت نیز مسئولیت‌هایی برعهده گرفتند.^۳ عشایر ایل گرمیان در کاراجاحصار که از

1. Wittek, S.25.

2. Turan, Selçuklular..., S. 652-653.

3. İrfan gündüz, "Osmanlılarda devlet ve Tekke münasebetleri, ist, Seha neş 1984, S.14-15.

نخستین مناطق فتح شده به دست عثمان غازی بود سکنی داده شدند و یکی از علمای دینی، به نام دورسون فقیه، امامت آنان را عهده‌دار شد. دورسون فقیه اولین کسی است که در کاراجاحصار به نام عثمان غازی خطبه خواند. همچنین، عثمان بیگ، دورسون فقیه را به عنوان نخستین قاضی دولت عثمانی تعیین کرد. (۶۹۹/۱۲۹۹) شیخ ادبالی نیز اولین عالمی است که در اثنای شکل‌گیری دولت عثمانی مسئولیت افتا را داشت. در امیرنشین عثمانی که اهل علم اندک، ولی «ارباب حرب و ضرب» بسیار بود، بیگ‌های صاحب قدرت، کارهای خود را در موضوعات مختلف پس از مشاوره با نخبگان دینی انجام می‌دادند.^۱

در دوره امیرنشین بودن عثمانی، تأثیر نخبگان صوفی بر امور سیاسی و اداری چشمگیر است. از آن جا که تعداد علما، یعنی نخبگان دینی تربیت شده در مدارس، به اندازه کافی نبود، در حکومت به صوفیان، یعنی اهل طریقت، مسئولیت‌هایی داده می‌شد. اورخان بیگ، پس از فتح ایزنیک (۱۳۳۱)، نخستین مدرسه عثمانی را در آن جا تأسیس کرد و داود قیصری را که اهل تصوف و طریقت بود، به عنوان مُدرّس در آن به کار گمارد.^۲ شیخ ادبالی نیز که عثمان بیگ وی را در مقام افتا قرار داد، صوفی بود. بعدها این قبیل مسئولیت‌ها به افرادی از حوزه‌های علمیّه داده شد. نفوذ فراوان صوفیان در سال‌های اولیه شکل‌گیری عثمانی به معنی نفوذ اندک اسلام سنتی (ارتدوکس) است. اداره‌شوندگان [مردم]، با مقررات سفت و سخت اسلام سنتی میانه‌ای نداشتند و براساس احکام مسالمت‌آمیز اسلام مردمی و سنت‌های قومی قدیم راحت‌تر عمل می‌کردند.

1. Mehmet Arif, "Osmanli Devletinin Tessüs ve Takarruru Devrinde ilim ve ulema" edebiyat Fakültesi mec. Sene: 1, Say:2.

2. Turan, S. 654.

نقش مؤثر نخبگان دینی در شکل‌گیری عثمانی، در به قدرت رسیدن بیگ‌ها هم مشاهده می‌شد. «اخیان» که از بزرگان دینی متصوفه بودند، در انتخاب فردی که قرار بود بیگ شود نقش به سزا داشتند. آنان، در کنار کارگزاران عالی‌رتبه دولت، همچون وزرا و بیگلربیگی، از نقشی مؤثر برخوردار بودند. اورخان بیگ با خواست و تصمیم «اخیان» به قدرت رسید.^۱ مراد دوم (۱۳۶۰ - ۱۳۸۹) نیز با تصمیم «اخیان» به ریاست دولت برگزیده شد. همچنین موقعیت توانمند اخیان را در آن دوره در بازپس‌گیری آنکارا به دست مراد دوم از آنها را می‌توان مشاهده کرد.^۲

دولت عثمانی، در نخستین مرحله شکل‌گیری، از نخبگان دینی متصوفه که در میان مردم مناطق دورافتاده مرزی نفوذ فراوان داشتند، یاری بسیار گرفت. نخبگان صوفی که مردم علاقمند به آرمان‌های جنگ و جهاد را به جنبش‌ها می‌داشتند، از نقل و انتقال‌های متعدد منابع مادی و معنوی در نظام سیاسی و اداری بهره‌مند می‌شدند. شیوخ و باباهای طریقت که در میان توده‌های ترکمن در جایگاه «ناظم و آمر» قرار داشتند، در ازای کسب منافع مختلف، به حکمران مساعدت می‌کردند. آنان از مالکیت سرزمین‌های فتح شده در جنگ‌ها و یا منافع حاصل از آن بهره می‌بردند و، در عوض، در حمله‌ها و کشورگشایی‌ها فعالانه شرکت می‌کردند. اورخان بیگ، در پایان حمله خود به بورسا، مالکیت قصبات و روستاها را به شیوخ و درویشی‌هایی که در جنگ شرکت کرده بودند، داد. البته این کار با هدف‌های اجتماعی و سیاسی صورت می‌گرفت.^۳ شیوخ و

1. uzunçarşili, ot, 1, S. 496; Gundūz, S. 16-17.

2. uzunçarşili, ot, 1, S. 160-161.

3. Ömer Lütü Barkan, "Kolonizator Türk Dervişleri", Vakıflar Dergisi, Sayı: 2, ist, 1974. S. 290-293.

درویش‌هایی که از مناطق مختلف آناتولی می‌آمدند، با مشارکت در جنگ‌ها، هم جهاد می‌کردند و هم، با عهده‌دار شدن مالکیت روستاها در پایان جنگ، به آباد کردن آنان و بنای خانقاه‌ها و مؤسسات مختلف دیگر می‌پرداختند، و به این ترتیب از نظر اجتماعی نیز به سازماندهی دولت عثمانی یاری می‌رساندند. شیوخ و درویش‌ها، با ساختن خانقاه درکنار راه‌های ارتباطی مناطق کوهستانی و دورافتاده، افزون بر آباد کردن مناطق یادشده، به تأمین امنیت در راه‌ها نیز کمک کرده‌اند. از این رو، می‌توان گفت خانقاه‌هایی که به دست درویش‌ها ساخته می‌شد، نوعی خدمات اجتماعی نیز انجام می‌داده‌اند. حاکمیت سیاسی عموماً از مشایخ متصوفه خرسند بود و با آنان با مهر و محبت برخورد می‌کرد. آنان از برخی معافیت‌ها برخوردار بودند و از وقف‌ها و تیمارها بهره‌مند می‌شدند. معافیت‌های مذکور، در زمان تأسیس [عثمانی] اندک بود، لیکن در مراحل بعدی، معافیت‌های نظامیان شامل حال مشایخ نیز شد.

مشایخ و اخیان در شکل‌گیری دولت عثمانی نقش فعال داشتند و، به همین دلیل، دولت عثمانی، برای حراست و حمایت از آنان سیاستی ویژه را اعمال می‌کرد. دولت، در سال‌های نخست، با تأسیس مراکز اوقاف، به نخبگان دینی مساعدت‌هایی نمود. اورخان بیگ «برخی روستاها را با هدف تأسیس مراکز دینی و محافظت از آنان، وقف شیخ‌ها، اخیان، و قُضاتِ قصباتِ مختلف کرد».^۱ همین سیاست را سلیمان پاشا و مراد اول، پسران اورخان بیگ، نیز ادامه دادند. آنان، هنگامی که به روملی قدم گذاشتند و آن را به سرزمین عثمانی ملحق کردند، برای نخبگان دینی

1. M. Tayyib gökbilgin, XV-XVI. Asırlarda Edirne ve paş Livasi: ist, İÜEF yay. No: 508. 1952. S.161.

(مشایخ و علما) مراکز وقفی مختلفی بنیان گذاشتند.^۱ عثمان غازی هنگامی که در اوایل قرن چهاردهم سرزمین‌های تحت حاکمیت خود را میان پسرانش و شخصیت‌های شناخته شده امیرنشین تقسیم می‌کرد، اراضی بیلجیک و حومه آن را به پسرش علاءالدین پاشا و شیخ ادبالی داد و سود حاصل از اراضی یادشده را برای تأمین مایحتاج شیخ و درویش‌های او در نظر گرفت.^۲

در چنین وضعی، مشاهده می‌شود که نخبگان صوفی در مراحل ابتدایی تأسیس دولت عثمانی نقشی مهم ایفا کرده‌اند. دین، از طریق نخبگان دینی، در دولت مؤثر بوده است؛ خانقاه‌ها که می‌توان آنان را به عنوان نهادهای دینی - اجتماعی ارزیابی کرد، در حیات اجتماعی پیشرو بوده‌اند. نظام سیاسی، بنابر طبیعت و ذات خود، از نخبگان دینی حمایت می‌کرده و پشتیبان آنان بوده و در حاکمیت از وجودشان بهره‌مند می‌شده است. نظام سیاسی، در این مرحله، از طریق اوقاف، انتقال مالکیت اراضی و نهاد تیمار، به گسترش مؤسسات دینی کمک کرده است. در جامعه عثمانی با واقعیتی به نام «روستاهای وقفی» مواجهیم. این قبیل روستاها عموماً وقف نهادها و نخبگان دینی می‌شد. می‌دانیم که بسیاری از روستاهای غرب آناتولی و روملی به همت شیوخ، درویش‌ها و فقها بنا شده‌اند، و وقف خانقاه‌ها (تکایا و زوایا) بوده‌اند.^۳

در پایان بحث مربوط به نقش دین و نخبگان دینی در شکل‌گیری امیرنشین عثمانی، می‌توانیم بگوییم: امیرنشین عثمانی در نتیجه حملات

۱. همان منبع، صص ۱۷۲ - ۱۶۲.

۲. Hoca Sadedin Efendi, 1, S. 36-37.

۳. Yaşar Yücel, "Osmanlı imparatorluğunda Desantralizasyona Dair genel gözlemler", Belleten, 38(152), 1974. S.674.

جهادی پا گرفت و براساس سنت غازیان سازماندهی شد. در این امیرنشین، دین عاملی مؤثر بود که به جنگ‌ها جهت می‌داد و توده‌های ترکمن را با آرمان‌های جهادگرانه متحد و برای حمله به سرزمین‌های بیزانس بسیج می‌کرد. ارزش‌های فرهنگی مُرگب که در آناتولی چند ملیتی شکل گرفته بود و، بیش از احکام اسلام تسنن، با اسلام مردمی و سنت‌های کهن ترک‌ها همخوانی داشت، در نخستین دستگاه عثمانی نقشی مؤثر ایفا می‌کرد. در دولت یاد شده، نخبگان دینی عملاً مسئولیت داشته‌اند و در انجام دادن خدمات مردمی فعالیت‌هایی می‌کرده‌اند.

ب - از امیرنشین مرزی به سوی دولت عثمانی؛ سازماندهی و توسعه سیاسی
گفتیم که امیرنشین عثمانی، در اوایل قرن چهاردهم، به عنوان یکی از اقمار دولت سلجوقی آناتولی شکل گرفت. این امیرنشین، با بهره‌گیری از استقلال که دلیل آن جغرافیای منطقه بود، و بر اثر ضعف دولت سلجوقی پس از اشغال مغول، توانست در مدتی کوتاه قلمرو خود را گسترش دهد، و سرزمین‌های جدیدی را به کشور خود ملحق کند. امیرنشین عثمانی، در ربع اول قرن مذکور، به یکی از قدرتمندترین امیرنشین‌های ترکمن تبدیل شد. تبدیل عثمانی‌ها از امیرنشین مرزی ساده به دولتی مقتدر و باشکوه، در فاصله زمانی بسیار کوتاهی تحقق یافت. پیش از پرداختن به نظام سیاسی - اداری دولت عثمانی و نهادهای تشکیل‌دهنده آن، بیان حوادث سیاسی - نظامی‌ای که به تبدیل عثمانی به دولت و توسعه سیاسی آن انجامید، مفید به نظر می‌رسد.

توسعه سیاسی و نظامی را می‌توانیم زیر دو عنوان اساسی بررسی کنیم:

۱. توسعه پیش از فتح [استانبول]

۲. توسعه پس از فتح [استانبول]

۱. توسعه سیاسی پیش از فتح [استانبول]

می دانیم که امیرنشین عثمانی به عنوان یکی از امیرنشین‌های ترکمن آناتولی و به نام «دولت غازیان» ظهور کرد و، با اتکای به حرکت‌های جهادی، توانست در مدتی کوتاه قلمرو حاکمیت خود را گسترش دهد. فتح بورسا، مرکز ایالتِ بیتینیای دولت بیزانس (۱۳۲۶) و تصرف ایزنیک که زمانی پایتخت بیزانس بود (۱۳۳۱)، و تسلط بر قلعه‌ها و شهرهای مهم این منطقه، برای امیرنشین عثمانی که بر پایه آرمان‌های جنگ و جهاد و پیروزی بنا شده بود، کافی به نظر نمی‌رسید. سنت‌های جنگ، دلاور مردان مرزی را به جهادی مداوم و گسترش قلمرو حاکمیت اسلام وامی‌داشت و، در عین حال، غنایم هنگفتی به دست آمده در جنگ‌ها نیز تأمین‌کننده معاش جنگجویان بود. به این ترتیب، جنگ‌ها و جهادها، هم به لحاظ آرمان‌های جهادی، و هم به عنوان فعالیتی اقتصادی، اجتناب‌ناپذیر می‌نمود.

گسترش قلمرو امیرنشین عثمانی، وجود نظام سیاسی - اداری با سازماندهی مطلوب را ضروری می‌ساخت. صرف‌نظر از اقدامات زمان عثمان بیگ، باید گفت تبدیل عثمانی‌ها از امیرنشین به دولت، در زمان اورخان بیگ تحقق یافته است. او، پس از فتح بورسا، به نام خود سکه ضرب کرد (۱۳۲۷)، برای عمران و آبادی شهرها کوشید و برای تربیت افراد متخصص مدرسه‌هایی را بنیان گذاشت. اورخان بیگ، از سویی به سازماندهی دولت می‌پرداخت و، از سوی دیگر، جنگ و جهاد را ادامه می‌داد.

محل جنگ و جهادِ غازیان زیر فرمان اورخان بیگ، تراکیا بود؛ زیرا آناتولی را مسلمانان در اختیار داشتند. غازیان اورخان بیگ، برای عبور به سوی تراکیا، از ضعف امیرنشین قره‌سی استفاده کردند و تنگه چاناک قلعه را به تصرف خود درآوردند؛ از آن پس دروازه‌های فتح و پیروزی در بالکان به روی غازیان اورخان بیگ گشوده شد.

در میانهٔ قرن چهاردهم، لشکر ترک به روملی رسید و، در مدتی کوتاه، این مناطق را به تصرف خود درآورد. بازگشت جنگجویان از جنگ با غنایم هنگفت، به آرزوهای آنان جامعهٔ عمل می‌پوشاند. اورخان غازی، با تبعیت از سنت‌های سلجوقی، پسرش سلیمان پاشا را به زعامت نخستین امیرنشین مرزی عثمانی منصوب کرد.

مراد اول، فرزند اورخان غازی، پس از پدر قدرت را به دست گرفت (۱۳۶۲ - ۱۳۸۹) و نام او به عنوان مؤسس واقعی دولت عثمانی در اروپا، در تاریخ ثبت شده است. عثمانی‌ها، در قرن پانزدهم، سراسر سرزمین‌های اروپایی بیزانس را به تصرف خود درآورده بودند. تنها شهر بیزانس، کنستانتینپل بود که آن هم از همه سو در محاصرهٔ عثمانی قرار داشت. بلغارستان فتح شده بود و منطقه‌ای کوچک در اختیار صربستان قرار داشت. لشکر ترک در بوسنی، آلبانی، مورا و افلاک در حال نبرد بود. غازیان پیشرو تا دل مجارستان پیش رفته بودند و ارتش صلیبی جهان غرب مسیحی در نیک‌بولو (nigbolu) از ارتش عثمانی شکست خورده بود (۱۳۹۶).

عامل این پیروزی‌ها را که در طی نیم قرن برای عثمانی‌ها حاصل شده بود، چه چیز می‌توان دانست؟ این امر را می‌توان نتیجهٔ جنگاوری غازیانی دانست که، سرشار از آرمان‌های جهادی، در پی جنگ و به دست آوردن

غنایم بی‌شمار بودند. امّا، با این حال، لازم است بر تأثیر عناصر گوناگون بر این پیروزی‌ها مُدّاقّه کرد. اولین نکته‌ای که به ذهن خطور می‌کند، رو به انحطاط بودن دولت بیزانس است که پیروزی‌ها را تسریع و تسهیل می‌کرد. وانگهی، دولت‌های بالکان نیز فاقد همبستگی سیاسی بودند و با یکدیگر دشمنی داشتند. نکته دیگر این است که مسیحیان بالکان حاکمیت ترک‌ها را ترجیح می‌داده‌اند. عثمانی‌های مسلمان، به موجب آموزه‌های دین اسلام، در تأمین آزادی‌های دینی و اعتقادی مسیحیان و یهودیانی که به تابعیت عثمانی درمی‌آمدند، کوتاهی نمی‌کردند. کسانی که در دولت‌های مسیحی باید عهده‌دار وظایفی سنگین، همچون سربازی، می‌شدند، در دولت عثمانی، با پرداخت «جزیه» از هرگونه مسئولیتی رهایی می‌یافتند؛ و این برای آنان جاذبه داشت.^۱ ویتک، در این خصوص تأثیر مثبت علما، یعنی روحانیان و دانشمندان حوزه‌های دینی، را یادآور می‌شود. علما که در زمان شکل‌گیری عثمانی نقشی فعال برعهده داشتند، از سویی در تداوم سنت‌های گذشته اسلام و، از سوی دیگر، در برخورد‌های خوشبینانه با مسیحیان و یهودیان مؤثر بوده‌اند. علما که همواره به اسلام مبتنی بر کتاب [قرآن] پایبند بوده‌اند، مانع افراط‌کاری غازیان و استفاده از زور در مسلمان کردن مسیحیان می‌شده‌اند. البته نباید فراموش کرد که دایره نفوذ علما بیشتر مربوط به مناطق شهری بود.^۲

عامل دیگری را نیز می‌توان برشمرد که در توسعه و گسترش سیاسی عثمانی‌ها، نقش مثبتی داشته است. پیش از عثمانی، در حاکمیت صرب‌ها و بیزانس‌ها، مسئولیت مردم در برابر دولت و خان‌های فئودال ابعادی تحمل‌ناپذیر یافته بود. به موجب قانون‌نامه‌های صرب و بیزانس،

1. Shaw, 1, S.42.

2. Wittek, S. 54-55.

کشاورزان، همچون بردگان، باید سه روز در هفته، در مزارع خصوصی خان‌های فئودال بیگاری می‌کردند. میراث، دارایی و حتی فرزندان افراد به خان‌ها تعلق داشت. طبیعی است که، در چنین وضعی، آنان حاکمیت عثمانی را ترجیح می‌دادند. براساس قوانین استفان دوشان، امپراتور صرب (۱۳۳۲ - ۱۳۵۵)، روستاییان باید دو روز در هفته در زمین ولیعهد بیگاری می‌کردند. اما در عثمانی، رعایا موظف بودند تنها سه روز در سال را در اراضی سپاهی‌ای که صاحب تیمار بود، به کار مشغول شوند.^۱

در آغاز قرن پانزدهم، عثمانی دولتی بزرگ و مقتدر بود که بر بالکان حکم می‌راند و در آناتولی وحدت سیاسی را تأمین می‌کرد. پیروزی‌ها در بالکان ادامه داشت و دولت عثمانی، در عین حال، نمی‌توانست به آناتولی بی‌توجه باشد. مراد اول، به ویژه برای تأمین وحدت سیاسی در آناتولی و برخورداری از وفاداری و تبعیت امیرنشین‌های ترکمن به شیوه‌های مسالمت‌آمیز، کوشش‌هایی کرد. در این مرحله، رقیب قدرتمند عثمانیان در آناتولی، امیرنشین کارامان اوغلو قونیه (بنی قره‌مان) بود. عثمانی‌ها پیش از بنی قره‌مان با امیرنشین بنی گرمیان که احساس نزدیکی بیشتری با آنان داشتند، وصلتی سیاسی کردند تا وفاداری‌شان را به دست آورند. دختر بیگ گرمیان به عقد بایزید پسر مراد اول درآمد. شاهدخت گرمیانی، بخشی مهم از منطقه گرمیان را، به عنوان جهیزیه، نصیب حاکمیت عثمانی کرد.^۲

مراد اول، با خرید بخشی از اراضی امیرنشین حمید اوغولاری (بنی حمید)، توانست آن را، به شیوه مسالمت‌آمیز، به اراضی خود ملحق کند.

1. inalcık, The ottoman..., S.13.

2. Wittek, S.57. Shaw, S.44, Akdag, 1, S.298-299.

عثمانی با خرید اراضی امیرنشین بنی حمید، همسایه امیرنشین بنی قره‌مان شد.

توسعه دولت عثمانی در آناتولی در زمان بایزید اول (۱۳۸۹ - ۱۴۰۲) که جانشین مراد اول شد، نیز ادامه یافت. بایزید اول روش صلح‌آمیز اورخان بیگ و پدرش مراد اول را در آناتولی رها کرد و روشی، مانند آنچه در پیروزی‌های بالکان داشت، در پیش گرفت. این تغییر استراتژی که بایزید اول در آناتولی پیش گرفت، در تأمین وحدت سیاسی مؤثر بود، لیکن سبب گردید بیگ‌هایی که اراضی خود را از دست داده بودند، به تیمور که از ماوراءالنهر آمده بود و اندیشه تأسیس امپراتور بزرگ اسلامی را در سر می‌پروراند، نزدیک شوند.^۱

بایزید اول دخترش، نفیسه سلطان، را به عقد پسر بیگ بنی قره‌مان درآورد و، بدین ترتیب، کوشید تا با ازدواجی سیاسی، روابط دوستانه ایجاد کند. اما حمله امیرنشین بنی قره‌مان به کشور عثمانی نشان داد که روابط دوستانه مورد نظر ایجاد نخواهد شد. سلطان بایزید در حال مبارزه با دشمن در مناطق بالکان بود که بیگ بنی قره‌مان به او یورش آورد. بایزید، با اخذ فتوا از علمای مشهور جهان اسلام، کوشید بیگ بنی قره‌مان را به زانو درآورد. او، در نخستین حمله خود به آناتولی، توانست همه امیرنشین‌ها، به جز دولت قاضی برهان‌الدین و امیرنشین بنی قره‌مان را به کشور خود ملحق سازد، و با بیگ بنی قره‌مان عهدنامه‌ای را به امضا رساند (۱۳۹۱). این عهدنامه نتوانست موجبات صلح و آرامش را میان دولت عثمانی و امیرنشین بنی قره‌مان فراهم آورد. یلدریم بایزید پس از مدتی علی، بیگ بنی قره‌مان، را شکست داد و به قتل رساند (۱۳۹۷)، آنگاه

1. Wittek, S.59.

اراضی قاضی برهان‌الدین را به سرزمین عثمانی ضمیمه کرد.^۱ در قرن پانزدهم، عثمانی‌ها در سرتاسر آناتولی و روملی سروری می‌کردند. شکستی که بایزید در جنگ آنکارا از تیمور متحمل شد، بر روند توسعه و گسترش عثمانی ضربه‌ای بزرگ وارد آورد، و در این مورد نقطه عطفی به شمار می‌رود.

تیمور، با شکست فرمانده مغرور (بایزید) در آنکارا و به اسارت درآوردن او، سعی در احیای مجدد امیرنشین‌هایی کرد که بایزید آنان را به دولت عثمانی ضمیمه کرده بود. او، به این طریق، وحدت سیاسی آناتولی را از میان برد. شگفت آن که تیمور، به رغم ماه‌ها اقامت در آناتولی، به فکرالحاق این منطقه به سرزمین خود نیفتاد. البته او آناتولی را به شکلی گسترده ویران کرد. دولت عثمانی که توانسته بود آناتولی و روملی را به صورت نظامی سیاسی - اداری سازماندهی کند، به «دوره فترت» خود وارد شد که یک ربع قرن به درازا کشید. تیمور به از میان بردن وحدت سیاسی آناتولی و احیای امیرنشین‌های سابق بسنده نکرد؛ با تقسیم زمین‌های باقی مانده عثمانی میان شاهزادگان سبب تضعیف کامل قدرت سیاسی شد.^۲

مهم‌ترین تحول پس از جنگ آنکارا، بی‌تردید جنگ قدرت یازده ساله‌ای است که میان شاهزادگان یلدریم بایزید جریان داشت. بررسی جنگ قدرت شاهزادگان، در این جا موردی ندارد و تنها به این مقدار اکتفا می‌کنیم که جنگ قدرت یاد شده به اندازه غارت سرزمین‌های عثمانی، احیای مجدد امیرنشین‌های ترکمن و، ویران کردن شهرهای آباد به دست تیمور، خونین بود و حاکمیت عثمانی را متزلزل کرد. امیرسلیمان چلبی،

1. Shaw, 1, S. 57-63.

2. uzunçarlı, ot, 1. S. 326-327.

یکی از فرزندان بایزید بود که همراه پدر در جنگ آنکارا شرکت کرد. او به محض اطلاع از این که جنگ با شکست آنان به پایان خواهد رسید، با وزیر اعظم، علی پاشای چاندارلی و، برخی شخصیت‌های دیگر، به آدرنه گریخت و در آنجا حکمرانی خود را اعلام کرد. تیمور نیز حاکمیت امیر سلیمان چلبی را که حکمران دولت عثمانی در روملی بود، به رسمیت شناخت. از سوی دیگر، عیسی چلبی، از فرزندان بایزید، حاکم بالیک‌اسیر و بورسای شد و محمد چلبی، یکی دیگر از فرزندان بایزید، نیز حکمرانی منطقه عثمانی در آماسیا را برعهده گرفت. موسی چلبی که نزد تیمور بود، به بورسای رفت و برادرش را به ترک آنجا واداشت و سپس حکمرانی خویش را اعلام کرد. مدتی بعد، تیمور، موسی چلبی را همراه خود به سمرقند برد. تیمور با ارسال کمربند، کلاه و خلعت برای شاهزادگانی که سرزمین عثمانی را میان آنان تقسیم کرده بود، اقتدار سیاسی شان را مورد تأیید قرار می‌داد.^۱

به نظر می‌رسد تیمور که سرزمین عثمانی را میان شاهزادگان تقسیم کرد، از نظام اولوش که نوع حاکمیت ترک‌های باستان بود، حمایت و بر اساس آن اقدام می‌کرد. عثمانی‌ها نظام یاد شده را رها کرده و «اصل تفکیک‌ناپذیری حاکمیت» اسلام را پذیرفته بودند. برای دستیابی به قدرت، مبارزاتی سخت جریان داشت؛ اما این اصل «که حاکمیت باید در اختیار فرد واحد باشد»، در مدتی کوتاه نهادینه شد. فقدان قانون مربوط به ارث و میراث باعث می‌شد میان شاهزادگان همواره کشمکش‌های خونین وجود داشته باشد. در قانون‌نامه‌ای که محمد دوم

1. Shaw, y. S. 64-69.

منتشر کرد، برای این مشکل تا اندازه‌ای چاره‌اندیشی شده بود. چلبی محمد (محمد اول) که در ضمن جنگ قدرت میان شاهزادگان بایزید اول در آماسیا بود، توانست برادرانش را به زانو درآورد و در مبارزه پیروز شود. عیسی چلبی، موسی چلبی و امیرسلیمان چلبی در دوره‌های مختلف و در صحنه مبارزات سیاسی به قتل رسیدند. با قتل آنان نیز دولت‌هایشان به حاکمیت سیاسی محمد چلبی گردن نهاد (۱۴۱۳).

جریان ایجاد شده به وسیله تیمور، بر ایالت روملی دولت عثمانی چندان تأثیری نداشت؛ اما ویرانگری او در آناتولی بسیار زیاد بود. سرزمین عثمانی در آناتولی، به مرزهای زمان مراد اول بازگشت. چلبی محمد، با حکم راندن بر سراسر سرزمین عثمانی، وحدت سیاسی از میان رفته را تا اندازه‌ای زنده کرد. مراد دوم که به جای او بر تخت نشست (۱۴۲۱ - ۱۴۵۱)، با فتوحات جدید خود، مرزهای سیاسی کشور را گسترش داد و، با ایجاد سازمان سیاسی - اداری، نظام کهن حاکمیت عثمانی را تقریباً احیا کرد. صرف نظر از اقدامات محمد دوم، می‌توان گفت نظام سیاسی - اداری عثمانی به دست مراد دوم تکامل یافت. همزمان با شکستی که یلدریم در آنکارا از تیمور متحمل شد، و هنگامی که چلبی محمد در صدد نجات حاکمیت از جنگ داخلی بود، دوره حکومت محمد اول و مراد دوم، به عنوان «دوره بازسازی»، نظرها را به خود جلب کرد. دوران بازسازی دولت عثمانی در آناتولی و روملی، نیم قرن به درازا کشید. محمد دوم که به جای مراد دوم به تخت نشست، توانست با فتح کنستانتینپل (۱۴۵۳) دولت بیزانس را به تاریخ بسپارد. این رویداد برای نظام سیاسی - اداری عثمانی و همچنین برای تاریخ سیاسی جهان نیز نقطه عطفی شد. نظام سیاسی اداری عثمانی که با نتایج ناشی از این

پیروزی رو به سوی اوج داشت، در میانه قرن شانزدهم به قله رسید.

۲. توسعه سیاسی پس از فتح [استانبول]

اوج اقتدار عثمانی

محمد دوم وقتی در سال ۱۴۵۱ در رأس دولت عثمانی قرار گرفت، سلطان حکومتی شد که در آناتولی و روملی نیک استقرار یافته بود. او، در این زمان، فتح کنستانتینپُل، پایتخت بیزانس، را که در محاصره عثمانی بود، ضروری می‌دید. کنستانتینپُل در طول قرن‌ها نظر مسلمانان را به خود جلب کرده بود. در برهه‌های گوناگونی زمان، حملاتی به این شهر صورت گرفت، اما نتیجه‌ای حاصل نشد. پادشاه جوان در سال‌های نخست سلطنت خویش، برای تسخیر کنستانتینپُل که اطراف آن با قلعه‌های مستحکم احاطه شده بود، همه محاسبات را به عمل آورد. در نهایت، فتحی که پایان یک دوره تاریخی و آغاز دوره‌ای دیگر بود، تحقق یافت و پایتخت عثمانی از آدرنه به استانبول، پایتخت سابق بیزانس، منتقل شد.

در دوره صد ساله پس از فتح استانبول نام محمد دوم، بایزید دوم، سلیم اول و سلیمان قانونی به عنوان پادشاهانی که اقتدار عثمانی را به اوج رساندند، در تاریخ ثبت شد. در حالی که مرزهای سرزمین عثمانی در غرب، شمال، شرق و جنوب به سرعت گسترش می‌یافت، سازماندهی نظام سیاسی - اداری عثمانی نیز، همزمان با فتوحات ابعاد گسترده می‌یافت و شکل برجسته خود را به دست می‌آورد. محمد دوم، برای عملی کردن فتوحاتی در آناتولی و مناطق بالکان که فکر آن را در سر می‌پروراند، تحمل هیچ نیروی مخالفی را در حاکمیت نداشت و، به همین دلیل، دولت عثمانی را از نو سازماندهی کرد. پادشاه، خانواده‌های

اشرافی ترک را که در حاکمیت نقش مؤثر داشتند، به سهولت کنار زد. خاندان چاندارلی که به مدت یک قرن نهاد وزارت عظمای حاکمیت عثمانی را در انحصار خود داشت، در مقابل قدرت پادشاه مانعی مهم به شمار می‌رفت. این امر با موضع‌گیری خلیل پاشای چاندارلی، وزیر اعظم در زمان تسخیر استانبول، و همچنین به زیر کشیده شدن پادشاه جوان از تخت که دو بار اتفاق افتاد، آشکار گردید.

محمد دوم، فاتح استانبول، پیش از هر چیز خلیل پاشای چاندارلی را از وزارت عظمای برکنار کرد و او را به قتل رساند و به جای او زاگانس پاشا را که از کاپی کولوها [بندگان] بود، به کار گمارد. او، به این ترتیب، تأثیر خانواده‌های اشرافی ترک را که مانع اعمال قدرت وی بودند، از میان برد و کاملاً بر اوضاع مسلط شد.

این تحولی بسیار مهم بود که محمد دوم فردی را از نهاد دوشیرمه که اصل و نسب مسیحی و برده داشت، برای مقام وزیر اعظمی، دومین مقام پس از پادشاه، انتخاب کرد. به این ترتیب، مقام وزارت عظمای که صد و پنجاه سال در اختیار علما و خانواده‌های اشرافی قرار داشت، به کول [بنده]‌هایی که به طور کامل مطیع پادشاه بودند، سپرده می‌شد. این تحول، هم قدرت پادشاهان را افزایش داد و هم مصادره تیمارهای گسترده‌ای را که در اختیار اشراف بود، سبب گردید. اراضی یاد شده میان بندگان تقسیم شد و، به این ترتیب، وضعیت اقتصادی آنان تقویت گردید.

اساساً می‌دانیم افرادی که از نهاد دوشیرمه بودند، پیش از سلطنت محمد دوم نیز در دولت حضور داشته‌اند. شمار فراوانی از بندگان تا مقام وزارت ارتقا یافته بودند. لیکن مقام وزارت عظمای، تا پیش از زاگانس پاشا، همواره در اختیار خانواده‌های اشرافی ترک و مسلمان بوده است. [محمد]

فاتح، نظام دوشیرمه را که پیش از حکومتش نهادینه شده بود، کاملاً گسترش داد و دیوان سالاری بندگان را که به پادشاه وابسته بود، بنیاد نهاد. طبق نظر شاو (Shaw)، «سلطان محمد فاتح با ارتش ینی چری و وزیر اعظمی قدرتمند و تابع، توانست بر همه شهروندان حاکمیت مطلق ایجاد کند.»^۱

محمد دوم، برای فتوحاتی که قرار بود در اروپا انجام دهد، به سربازان بیشتری نیاز داشت. او، به همین دلیل شیوه‌ای عجیب را در پیش گرفت. اراضی هزاران روستا را که پیش از او موقوفه اعلام شده بود، اراضی میری (پادشاهی) اعلام و همه آنها را، به عنوان تیمار، توزیع کرد.^۲ بعدها نیز بایزید دوم همین اراضی را بار دیگر موقوفه اعلام داشت. اورتایلی (Ortaylı) می‌نویسد: «اراضی حدود بیست هزار روستا به عنوان ملک و وقف، به صاحبان قبلی و یا به خانقاه‌ها داده شد. به این ترتیب رضایت خاطر علما و درویش‌ها و صاحبان اراضی تأمین گردید.»^۳

محمد فاتح با سه قانون‌نامه‌ای که در طول سلطنت خود و در دوره‌های مختلف صادر کرد، توانست دولت عثمانی را به شکل متمرکز سازماندهی و شکل سابق دولت عثمانی را احیا کند. مسئولیت شهروندان عثمانی، سازماندهی دولتمردان و نظام اقتصادی با قانون‌نامه‌های یاد شده اصلاح گردید.^۴

فاتح، به موازات اصلاحات سیاسی و اداری، از فتوحات نیز غافل

1. Shaw, 1, S.93.

2. Halil malcık, "Bursa şriye Sicillerinde fatih sultan mehmedin fermanları" Belleten, II (44), 1974, S.693.

3. Ortaylı, S. 87-88.

4. Mehmed Arif, Kanunname-i Âli Osman, ist, 1330.

نشد و به گسترش قلمرو سرزمین عثمانی در آناتولی و بالکان ادامه دارد. مورا به حاکمیت عثمانی درآمد (۱۴۶۰)، آنان حومه و ندیک را نیز محاصره کردند و، به این ترتیب، با دولت‌های کوچک ایتالیایی همسایه شدند. افلاک تحت سیطره عثمانی درآمد (۱۴۶۲)، آن‌گاه آلبانی نیز به سرزمین عثمانی ملحق شد (۱۴۶۳). در شمال، خان‌نشین کریمه حاکمیت عثمانی را پذیرفت و نقش دولتی واسط میان روسیه و عثمانی را برعهده گرفت. مُعضل امیرنشین بنی‌قره‌مان که در آناتولی، رقیب عثمانی بود، در نهایت، با قرار گرفتن امیرنشین یاد شده در داخل مرزهای سیاسی عثمانی، حل شد. بیشتر جمعیت ساکن در امیرنشین بنی‌قره‌مان به استانبول و روملی کوچانده شدند. امیرنشین بنی‌جاندار در شمال آناتولی به سرزمین عثمانی پیوست. فاتح، با پایان دادن به عمر دولت بیزانس - روم در ترابوزان (۱۴۶۱)، این منطقه را نیز به عثمانی ملحق کرد.

دولت آق قویونلولوی اوزون حسن در نیمه دوم قرن پانزدهم، در قالب قدرت سیاسی جدید ظهور یافت و منطقه شرق آناتولی را مورد تهدید قرار داد. محمد دوم، با کسب پیروزی در جنگ اوتلوک بلی (Otlukbeli)، توانست تهدید اوزون حسن در شرق آناتولی را از میان ببرد (۱۴۷۳). دولت عثمانی، در زمان درگذشت محمد دوم (۱۴۸۱)، به قدرت سیاسی بزرگ زمانه خود تبدیل شده بود؛ دولتی که سرزمین‌هایی وسیع، از اروپای مرکزی گرفته تا بین‌النهرین و مرزهای ایران را زیر حاکمیت خود داشت.

بایزید دوم جانشین سلطان محمد فاتح شد و در رأس دولت عثمانی قرار گرفت. دوره حکومت او (۱۴۸۱ - ۱۵۱۲) بیش از آن که با تداوم فتوحات همراه باشد، به عنوان دوره تقویت بنیه دولت و آرامش‌ها و بازسازی‌ها مشهور شد. براساس گفته اورتایلی، این دوره «دوره

بازسازی نهادهای عثمانی براساس شریعت و بازگشت به گذشته بوده است.^۱ با مرگ فاتح، میان شاهزاده جم و بایزید جنگ قدرت درگرفت. شاهزاده جم که مورد حمایت خانواده‌های اشرافی ترک قرار داشت، شکست خورد و شاهزاده بایزید که دیوان‌سالاری دوشیرمه و صوفیان و سُنیان که از سیاست‌های اقتصادی فاتح متضرر شده بودند، او را پشتیبانی می‌کردند، قدرت را به دست گرفت. بایزید دوم، پس از آن که شاهزاده جم در سال ۱۴۹۵ در اروپا از دنیا رفت، نفس راحتی کشید. همان طور که پیشتر گفتیم، او برای جلب اعتماد متدینان، موقوفه‌هایی را که فاتح منسوخ و مصادره کرده بود، به صاحبان قدیمی‌شان بازگرداند. نفوذ دوشیرمه‌ها در حاکمیت همچنان ادامه یافت. بایزید دوم نیز از فایده دیوان‌سالاری تابع مردمی مطلع بود.

یکی از رخدادهای جالب توجه در دوره بایزید دوم به جدال شاهزاده جم و بایزید مربوط می‌شود. شاهزاده جم که در بورسا سلطان‌نشین آناتولی را اعلام کرده بود (۱۴۸۱)، به بایزید پیشنهاد کرد دولت به دو بخش تقسیم گردد و حاکمیت سرزمین‌های اروپا به وی سپرده شود. بایزید این پیشنهاد را نپذیرفت. این امر نشان می‌دهد که در آن دوره، به یادآوری نظام سنتی اولوش که میان ترک‌های باستان متداول بود، حتی تمایلی وجود نداشته است. نظام سیاسی - اداری عثمانی اصل عدم تفکیک حاکمیت را کاملاً پذیرفته بود.

بایزید دوم برای احیای دولت عثمانی کوشید و سرزمین‌های جدیدی را نیز فتح کرد. هرزه‌گووین به‌طور کامل به حاکمیت عثمانی پیوست. عثمانی‌ها وارد بُغدان شدند (۱۴۸۴) و دریای اژه و مدیترانه به نیروی

1. Ortayli, S.87.

دریایی و نندیک ضربه‌ای سخت وارد گردید (۱۴۹۹).

پس از جنگ و نندیک، سلطان قدرت را به وزرا سپرد، و این امر نفوذ نهاد وزارت در دولت را افزایش داد. سلطان از امور حکومتی دوری گزید و به کارهای دینی پرداخت؛ در نتیجه، جنگ و کشمکش که میان شاهزادگان وجود داشت، آشکار شد. افزایش تعداد سربازانی که صاحبان تیمار تأمین می‌کردند، و قانونی کردن اخذ مالیاتی عرفی به نام «عوارض» که افزون بر مالیات‌های شرعی از رعایا گرفته می‌شد، برخی از اصلاحات بایزید دوم در دولت بود. سیاست غیرفعال بایزید دوم، موجب بی‌پروایی صفویان شیعه در شرق آناتولی شد. صفویان، به رهبری شاه اسماعیل، می‌کوشیدند با فرستادن مبلغان شیعی به شرق آناتولی، آن منطقه را زیر نفوذ خود درآورند. آنان به تهدیدهای نظامی - سیاسی اکتفا نمی‌کردند، بلکه مکتب مذهب حنفی را نیز که ساختار فقهی - عقیدتی دولت عثمانی را تشکیل می‌داد، با خطر مواجه می‌ساختند. بایزید دوم در مقابل شاه اسماعیل که در برابر مسلمانان سنی جبهه‌گیری می‌کرد و در صدد قتل مسلمانان [سنی] و تخریب بناهای دینی بود، سیاستی مسالمت‌آمیز در پیش گرفت. او، پس از مدتی، به دست پسر خود، یاووز سلیم، از سلطنت برکنار شد و یاووز با عنوان سلیم اول به قدرت رسید (۱۵۱۲).

سلیم اول ترجیح داد به مبارزه مسلحانه با شاه اسماعیل دست بزند. او با پیروزی‌ای که در جنگ چالدران به دست آورد، به تهدید صفوی پایان داد (۱۵۱۴). دوران سلطنت هشت ساله سلیم اول آکنده از حملاتی برای توسعه مرزهای عثمانی در جنوب شرقی است. او، در جنگ مرجیدابیک (Merçidabik)، ارتش ممالیک را به زانو درآورد و بر سوریه و فلسطین

سیطره یافت (۱۵۱۶). همچنین، با پیروزی ریدانیه (Rıdaniye)، مصر و شبه جزیره عربستان را به سرزمین عثمانی ضمیمه کرد (۱۵۱۷). شهرهای مقدس جهان اسلام (مکه و مدینه) و سراسر جزیره العرب، بدون آن که جنگی در بگیرد، زیر حاکمیت عثمانی درآمد. سلیم اول همراه با خلیفه از مصر بازگشت؛ و این بازگشت را می‌توان برای دولت عثمانی به مثابه نقطه عطفی ارزیابی کرد. خلافت، در شکل نظری آن، در زمان سلیم اول به عثمانی منتقل شد.

سلطان یاوز سلیم، پس از شکست صفویان، کردهای اشرافی منطقه را مطیع خود ساخت، سرزمین‌های فتح شده را به بیگ‌های محلی واگذار کرد و با توسعه دادن نهادهای اوجا کلیک و یورتلوک (Ocaklık ve Yurtluk)، موجب غنای بیشتر دولت عثمانی گردید. او، برای مصر که به سرزمین عثمانی پیوسته بود، یک والی عام برگزید و مصر را به شکل دولتی نیمه مستقل سازماندهی کرد.

آخرین پادشاهی که توانست عثمانی را به اوج اقتدار برساند، سلیمان قانونی بود که به جای سلیم اول بر تخت نشست و چهل و شش سال همه حاکمیت را در دست داشت.

سلیمان قانونی که در باشکوه‌ترین دوره حکومت عثمانی به قدرت رسید، در مدت سلطنت خود (۱۵۲۰ - ۱۵۶۶) با الحاق سرزمین‌های جدید به عثمانی، توانست گسترش قلمرو آن را به بالاترین حد خود برساند؛ او در عین حال دولت را نیز به بهترین وجه سازماندهی کرد. حکومت عثمانی، در زمان سلطنت قانونی در حوزه مدیترانه و مجارستان، کاملاً تثبیت شد. رودوس (Rodos) که یکی از دژهای مهم مسیحیان در حوزه مدیترانه بود، چندی بعد فتح شد (۱۵۲۲). برادران

بارباروس که به خدمت عثمانی درآمده بودند، در توسعه نیروی دریایی دولت عثمانی در مدیترانه نقش مؤثر ایفا کردند. خیرالدین پاشای بارباروس که به مقام فرمانده دریایی منصوب شد (۱۵۳۳)، توانست الجزایر را به سرزمین عثمانی ملحق کند و سِمَتِ بیگلربیگی آنجا را برعهده گیرد. در زمان سلیمان قانونی مجارستان بارها مورد حمله قرار گرفت. کوشش می شد تأثیر هابسبورگ‌ها در مجارستان از میان برود. بلغراد که تا آن زمان مقاومت کرده بود، در سال ۱۵۲۰ در مقابل قدرت عثمانی سرفروود آورد. مجارستان به سرزمین عثمانی ملحق شده بود. یکی از بخش‌های مهم مجارستان را که ایالت بودین نام داشت، سازماندهی و تابع مرکز کردند. ارتش عثمانی در مرکز اروپا چهار نعل پیش می‌راند. وین برای نخستین بار به محاصره درآمد (۱۵۲۹).

عثمانی در عهد سلیمان قانونی نیز فتوحات در شرق را ادامه داد. سلطان یاوز سلیم دولت صفوی ایران را که از شیعه حمایت می‌کرد، در چالدران شکست داده بود. عثمانی، همچون سلجوقیان، خود را ملزم می‌دید از گسترش تشیع در جهان اسلام ممانعت به عمل آورد و خطر آن را از میان ببرد. صفوی‌ها بر شهرهایی همچون بغداد و بصره که مرکز اسلام تسنن بود، حاکمیت داشتند و می‌کوشیدند به جای تسنن، مذهب تشیع را رواج دهند. آنان مؤسسات دینی اهل تسنن را ویران می‌کردند و بر مسلمانان سنی ستم روا می‌داشتند. این گونه اقدامات، حمله به صفویان را اجتناب‌ناپذیر کرده بود. [سلطان سلیمان] قانونی بی‌درنگ دست به کار شد و بغداد و دیگر مناطق عراق را به سرزمین عثمانی ضمیمه کرد (۱۵۳۳). بصره به سهولت تحت حاکمیت عثمانی درآمد (۱۵۳۸). فتح بین‌النهرین توسط سلیمان قانونی مانع پیشروی صفویان به

جنوب شد و اسلام تسنن را برتری داد. با الحاق بغداد، یعنی مرکز قدرت خلافت عباسی به سرزمین عثمانی، مذهب تسنن در آن مناطق دوباره قدرت گرفت.

دوره سلیمان قانونی تنها به دلیل فتوحات نیست که نظرها را به خود جلب می‌کند، بلکه اصلاحات ایجاد شده در دولت، مبارزات سیاسی و تأثیر جریان‌های دینی بر دولت نیز در آن دوره درخور توجه بوده است. همچنین، نباید فراموش کرد که آغاز شورش‌های جلالی که در زوال دولت عثمانی نقش مهم داشت، با همان دوره مصادف است. تقویت دیوان‌سالاری دوشیرمه که همزمان با حاکمیت سلطان محمد فاتح در دولت عثمانی صورت پذیرفت، در دوره قانونی نیز ادامه یافت. حاکم بودن این جریان بر دولت موجب شد خانواده‌های اشرافی تُرک متوجه آناتولی شوند. آنان، با از دست دادن موقعیتی که در حاکمیت داشتند، در شورش‌های جلالی نقشی مهم ایفا کردند. جالب توجه آن که، در بوزوک که نخستین شورش جلالی در آن رخ داد (۱۵۲۶)، عشایر چادرنشین ترک تحت امر واعظی صفوی به نام بابا ذوالنون که متدینی صوفی مسلک بود، قرارداداشتند. این نمونه حاکی از آن است که در شورش‌های جلالی، به موازات تأثیر صفوی‌ها، تأثیر دین، نیز مشهود بوده است. دین، در همه حرکت‌های اجتماعی، کارکردهایی از قبیل نظم‌دهی، حرکت‌بخشی، جهت‌دهی و مشروعیت بخشیدن داشته است.

اصلاحاتی که سلطان سلیمان در حکومت به انجام رساند، موجب گردید به لقب «قانونی» شهرت یابد. صدراعظم لطفی پاشا، دانشمندترین و بانفوذترین فرد آن روزگار بود و با قانون‌نامه‌هایی که صادر کرد به سازمان‌های حکومتی ایالت‌ها شکلی جدید داد. او، با صدور قانون

نامه‌های مختلف در عرصه‌های کشوری، لشکری و قضایی، اصلاحات لازم را به عمل آورد. قانون جزای جدیدی تدوین شد.^۱ ثبت اراضی از نو انجام گرفت. فعالیت‌های آبادانی شهرهای عثمانی ادامه پیدا کرد. سنت انجام دادن خدمات آموزشی، اجتماعی و دینی از طریق موقوفه‌ها تداوم یافت. مجموعه سلیمانیه، به عنوان بزرگ‌ترین مؤسسه دینی - اجتماعی آن روزگار، به فرمان سلیمان قانونی ساخته شد. آثار باشکوهی که از عهد او باقی مانده، هنوز نیز خدمات انجام می‌دهند.^۲

فقیه مشهور، شیخ الاسلام ابوالسعود افندی، بیشترین سهم را در اصلاحات ایجاد شده در سازمان دولت، در زمان حکومت سلیمان قانونی داشت. او، با تکیه بر اختیارات عرفی پادشاهان، به قانون‌نامه‌هایی که صادر می‌کردند، فتاوایی می‌افزود و، به این ترتیب، ترکیبی از حقوق شرعی و عرفی ایجاد کرد. وی همچنین در تدوین قوانین و تحقق اصلاحات نظامی، اداری و اقتصادی نقشی مهم داشته است. می‌توان گفت دیوان‌سالاری دینی، با شخصیت ابوالسعود افندی، نفوذ خود را در دولت افزایش داد.^۳

جنگ قدرت در کاخ، که از نهادهای مهم نظام حکومتی عثمانی بود،

۱. برای قوانین مربوط به اراضی و امر جزا در دوره سلیمان قانونی نگاه کنید به:

Ahmet Lütfi, Osmanli Adalet Düzeni, ist, 1979, S. 30-47.

۲. برای اطلاع از ثبت موقوفات عهد قانونی که در استانبول صورت گرفته است و موقوفه‌های مختلف آن دوره نگاه کنید به:

Omer Lütfi Barkan - Ekrem Hakkı Ayverdi Istanbul Vakıfları Tahrir Defteri (1546)

Tarihli, ist, 1970.

۳. فتاوی ابوالسعود افندی برای جامعه ترکی قرن شانزدهم راه‌گشا بوده است. نگاه کنید به:

Ertugrul Düzdağ, Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asir Türk

Hayatı, ist, Enderun Kitabevi 1972.

در زمان سلیمان قانونی آشکارا رخ نمایاند. در آن دوره، به موازات دیوان سالاری دوشیرمه که در حاکمیت نفوذ داشت، حرم نیز صدای خود را بلند کرد. همکاری میان حرم و دوشیرمه در جهت دادن به جنگ قدرت شاهزادگان، برکناری صدراعظم‌ها که در واقع رئیس اجرایی حکومت بودند و تعیین فرد دلخواه خود به جانشینی او، بسیار تعیین‌کننده بود. همکاری یاد شده، در مبارزات سیاسی مهم‌ترین گروه فشار را تشکیل می‌داد.

به قتل رسیدن شاهزاده مصطفی (۱۵۵۳)، عزل صدراعظم لطفی پاشا (۱۵۴۱)، برکناری صدراعظم سلیمان پاشا و وزیر خسرو پاشا و تبعید آنان، تعیین داماد رستم پاشا به مقام صدراعظمی و رو به انحطاط نهادن حکومت عثمانی، همه و همه حاصل همکاری حرم و دیوان سالاران دوشیرمه - کول است. این همکاری را در به قدرت رسیدن محمد پاشای سوکولو هم می‌توان مشاهده کرد. او که با دختر سلیمان قانونی ازدواج کرده بود، سی سال دولت عثمانی را در اختیار خود داشت.

پادشاه سالمند که در مدت حاکمیت چهل و شش ساله خود توانسته بود حاکمیت عثمانی را به اوج برساند، در راه جنگ زیگتوار (Zigetvar) که برای محافظت از اراضی مجارستان و آردل در مقابل حملات هابسبورگ وقوع می‌یافت، چشم از جهان فرو بست (۱۵۶۶). او، هنگام مرگ، میراثی باشکوه از خود بر جای گذاشت. مجارستان، آردل، طرابلس غرب، الجزایر، عراق، بین‌النهرین، رودوس، آناتولی شرقی، بخشی از گرجستان، جزایر اژه، بلغراد و جربه در دوران سلطنت او به سرزمین عثمانی ملحق شد. با اوج‌گیری نظام سیاسی - اداری عثمانی در این کشور مؤسسات مختلف اجتماعی، دینی و بهداشتی به وجود آمد. نفوذ دیوان سالاری

دوشیرمه - کول در حاکمیت ادامه یافت، و حرم به عنوان نهادی مهم در کاخ، شروع به تأثیرگذاری کرد. با وجود اصلاحاتی که در حکومت ایجاد می شد، معضلات اقتصادی به تدریج بروز می یافت و ناآرامی ها شکلی آشکار به خود می گرفت. پس از این دوره، نظام سنتی حکومت عثمانی با رکود مواجه شد و آن گاه مسیر زوال و فروپاشی را در پیش گرفت.^۱

ج - سازماندهی دولت عثمانی و مسئولان دولتی

پیش از این بیان شد که سازماندهی دولتی ساده به وسیله عثمانی ها، در زمان اقتدار اورخان غازی تحقق یافت. سگه، به عنوان نماد حاکمیت سیاسی و سازماندهی دولتی، در زمان اورخان غازی رواج یافت، و همچنین، نهادهای سیاسی و اداری دولت، در زمان او شکل گرفت. آشکار است که نخبگان دینی مدارس علمیّه در شکل گیری نهادهای سیاسی و اداری کارکردی مهم داشته اند. علاءالدین پاشا فردی روحانی بود که به عنوان نخستین وزیر دولت عثمانی، به فرمان اورخان غازی به این مقام منصوب گردید. اگرچه می دانیم اورخان غازی همچون وزیری یاور پدرش عثمان غازی بوده است، وزیر دانستن او که یکی از اعضای خانواده عثمانی بود، کار درستی نیست.^۲

در زمان عثمان بیگ ارتش منظم وجود نداشت، اما اورخان غازی، در زمان حاکمیت خود، ضرورت ایجاد ارتشی متشکل از سوارانی که

۱. برای تحولات پس از پیروزی [فتح استانبول] نگاه کنید به:

Shaw, 1, S. 89-164. Akdag, 1, S.136-160.

2. İ. Hakkı uzunçarşılı, "Osmanlı Tarihne Ait yeni Bir Vesikanin Ehemmiyeti ve izahı..." III,: 9, 1939, S.100-106.

«مثلث» خوانده می‌شدند و پیاده‌هایی اجیر را احساس کرد. در زمان مراد اول، به موازات گسترش مداوم مرزهای کشور، تحول در ساختار سیاسی - اداری نیز اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. لذا، مراد اول، با پذیرش توصیه‌های قاضی عسکر کاراخلیل و ملارستم که هر دو از روحانیان بودند، کوشید شماری از سربازانی را که در جنگ‌ها اسیر می‌شدند، به خدمت دولت درآورد. برای هر اسیر مبلغ ۱۲۵ آقچه قیمت گذاشتند، و $\frac{1}{5}$ از این مبلغ را سهم دولت اعلام کردند. مقرر شد، در صورت نیاز، معادل این مبلغ، انسان در اختیار دولت گذاشته شود، در غیر این صورت به شکل وجه نقد و پول پردازند. این اقدام که درباره اسیران جنگی معمول می‌گردید، «قانون پنچیک» (پنج یک - Pençik) نامیده شد. با قرار گرفتن $\frac{1}{5}$ اسیران جنگی در اختیار دولت، ارتش ینی‌چری که در حکومت عثمانی از موقعیتی مهم برخوردار بود، تشکیل شد. مراد دوم نظام دوشیرمه را برای ارتش ینی‌چری توسعه داد و، به این ترتیب، طرحی را برای تأمین همیشگی نیروی ینی‌چری تهیه کرد. در دوره‌های بعد، ینی‌چری‌ها، نه تنها در امور نظامی، بلکه در امور دولتی عثمانی نیز به طبقه‌ای بانفوذ تبدیل شدند. نهادینه شدن تشکیلات ینی‌چری، موجب شد یک قدرت سیاسی جدید کاملاً وابسته به نظام در برابر طبقه روحانیت که نفوذی چشمگیر در دولت داشت، پدید آید.^۱

دولت عثمانی، در دوره اورخان بیگ، شروع به سازماندهی خود به رسم معهود غازیان کرده بود. در آن دوره، نهادهای سیاسی و اداری به موازات توسعه مرزها و در پاسخ به نیازهایی که وجود داشت، شکل می‌گرفت. اما با این حال، دولت عثمانی، در طول زمان، دستخوش تغییر و

1. Wittek, S. 61-62; uzunçarşılı, ot, 1, S. 174-175.

تحوالاتی شد. این تحولات حتی در اختیارات، وظایف و عنوان پادشاه که در رأس نظام سیاسی - اداری عثمانی قرار داشت نیز دیده می شود. گفته بودیم که در زمان امارت (امیرنشین) بودن عثمانی برای حکمرانان از القابی مانند بیگ، غازی، امیر و مجاهد استفاده می شد، اکنون باید بگوییم که پس از اورخان غازی، استفاده از عناوینی مانند سلطان، خان و خاقان را آغاز کردند.

تقریباً همه نهادهای سیاسی و اداری حکومت عثمانی، پیش از فتح استانبول شکل گرفته بود. شکل گیری نهادهایی مانند «دیوان همایون»، «وزارت عظماء»، «قاضی عسکری» و سیری که پشت سر گذاشتند، در سطرهای بعدی توضیح داده خواهد شد. پس از فتح استانبول نیز، البته براساس نیاز، برخی نهادهای جدید در درون نظام به وجود می آمد.

نهاد «تیمار» که خمیرمایه اصلی نظام حکومتی عثمانی و قوانین مربوط به زمین را تشکیل می داد، در همین دوره گسترش و استقرار یافت. نظام تیمار که به نظام اقطاع سلجوقیان پیش از عثمانی مشابهت هایی داشت، در همان اوایل حکومت عثمانی ایجاد شد و تا قرن هفدهم، به عنوان مهم ترین نهاد دولتی مربوط به اراضی، به انجام دادن خدمات مشغول بود.

درباره آنچه برای رفاه حال روحانیان، فرماندهان نظامی و کارگزاران دولتی در شهرها و ایالات، در مقابل زحماتشان از محل دریافت مالیات ها پرداخت می شد، در بررسی نهاد تیمار توضیح داده می شود.

دولت عثمانی، از نظر تقسیم بندی اداری کشور، شامل بیگلر بلیگ، سنجاق و روستاها می شد. در ابتدا بیگلر بلیگ تنها در یک منطقه، آن هم اراضی روملی وجود داشت، اما بعدها بیگلربیگی آناتولی هم

سازماندهی شد. به فردی که مسئول رسیدگی به امور سیاسی - اداری ایالت روملی بود بیگلربیگی روملی گفته می‌شد. سلیمان پاشا، پسر اورخان بیگ، نخستین بیگلربیگی حکومت عثمانی است. به مردم مسلمان و غیرمسلمانی که در کوچک‌ترین واحد کشوری، یعنی روستا، زندگی می‌کردند، «رعایا» گفته می‌شد. رعایا روی زمین‌هایی که به عنوان تیمار، موقوفه، مُلک و یا برای پاداش به سپاهیان داده می‌شد، زراعت و کشاورزی می‌کردند. با ترکیب روستاها، از نظر اداری و قضایی، واحدهایی به نام «قضا» تشکیل شد. «قضات» که منصوب مرکز و مسئول رسیدگی به مسائل شرعی و حقوقی قضاها بودند و «سوباشی‌ها» نیز که مسائل امنیتی را زیر نظر داشتند، نماینده دولت به شمار می‌رفتند. به واحدهای اداری بزرگ‌تر از قضاها، سنجاق گفته می‌شد. در این جا نیز قضات و بیگ‌های سنجاق که منصوب مرکز بودند، فعالیت داشتند. در بیگلربیگی (ایالت) که بزرگ‌ترین واحد اداری - نظامی را تشکیل می‌داد، قاضی به امور شرعی و حقوقی رسیدگی می‌کرد و بیگلربیگی نیز به امور اداری و نظامی می‌پرداخت.^۱

یکی از نکات مهم جالب توجه در حکومت عثمانی پیش از فتح استانبول، اجرای «قتل بنا به مصالح سیاسی» است. «قتل بنا به مصالح سیاسی» با تحول در برداشت عثمانی‌ها از مفهوم حاکمیت پدید آمد، نهادینه شد و مدت‌های مدید در شکل‌های گوناگون اجرا گردید. هنگام بحث درباره «پادشاهی»، به عنوان یکی از نهادهای عثمانی، فرصت بررسی این مطلب را خواهیم یافت.

1. Akdag, S. 399-410, Shaw, 1, S.52.

لازم است چند جمله‌ای هم درباره نقش تأثیرپذیری در تکوین نظام حکومتی عثمانی بیان کنیم. پیش از هر چیز، تأثیر سنت‌های قدیمی ترکی را، هر چند اندک، در عثمانی می‌توان مشاهده کرد. نظام اولوش که در میان ترک‌های باستان در برداشت از حاکمیت رواج داشت، در دوره امیرنشین بودن عثمانی متداول بود؛ لیکن از زمان مراد اول به آن نظام توجهی نشد و، به جای آن، از فکر اسلامی «یکپارچگی حاکمیت»، یعنی تمرکز اقتدار در شخص واحد، پیروی گردید.^۱

می‌توان چنین گفت که حضور متمدن‌ترکمن‌هایی که از شرق آمده بودند و به سنت‌های باستانی ترک‌ها عمل می‌کردند، در امیرنشین عثمانی که در منطقه مرزنشین دولت سلجوقیان آناتولی تکوین یافته بود، تأثیرگذار بوده است. این تأثیرگذاری، به‌ویژه به وسیله شیخ‌ها، درویش‌ها و باباها بوده است. اصولاً بیشتر نهادهای اجتماعی، سیاسی و حقوقی ترک‌ها، پس از پذیرش اسلام، دچار تغییر و تحول شد و ترک‌ها نهادهای به وجود آمده به وسیله تمدن اسلامی را پذیرفتند. اما با این حال برخی، از عادات و رسوم و نهادهای گذشته، تحت پوشش دین، ماهیت سابق خود را حفظ کردند.^۲

بی‌تردید، بیشترین سهم در شکل‌گیری حکومت عثمانی، به سنت‌های اسلامی تعلق دارد. در همه دولت‌های ترکی - اسلامی که ترک‌ها، پس از قرن نهم و پذیرش اسلام تأسیس کرده‌اند، سهم تمدن و فرهنگ اسلام چشمگیر بوده است. سلجوقیان بزرگ و سلجوقیان آناتولی به عنوان دولت‌های اسلامی تأسیس شدند و میراث اسلامی را به

1. Mumcu, I. Milli Egemenlik Sempozyumu, S.39.

2. Kōprülü, Bizans Osmanlı Tesiri, S.31.

دولت‌های پس از خود سپردند. در شکل‌گیری این دولت‌ها، تأثیر ساسانیان به گونه‌ای غیرمستقیم بروز می‌یافته است. سنت‌های ساسانی، با تأثیرگذاری بر حکومت عباسیان، موجب تأثیرگذاری بر ترک‌ها که عباسیان را الگوی خود قرار داده بودند، نیز شد. اصولاً دولت عثمانی، تحت تأثیر حکومت سلجوقیان و تا اندازه‌ای ایلخانیان و ممالیک مصر بوده است. به این ترتیب، [می‌توان گفت] عثمانی ترکیبی از حکومت‌های یاد شده بوده و در تداوم آنان ظهور یافته است.^۱

نخبگان صوفی و سُنی، به عنوان حاملان معیارها و ارزش‌های دینی، در شکل‌گیری دولت عثمانی نقشی مؤثر داشته‌اند. این امر تأثیر سنت‌ها و نهادهای اسلامی را بر تکوین حکومت عثمانی افزایش داده است.

عنصر دیگری که برخی مورخان معتقدند در شکل‌گیری حکومت عثمانی مؤثر بوده، سنت‌ها و نهادهای بیزانس است. تأثیرگذاری بیزانس بر عثمانی یکی از موضوعات بسیار بحث‌برانگیز است. اورتایلی می‌گوید: «دولت عثمانی، سومین و آخرین امپراتوری از امپراتوری‌های روم است.»^۲ و با این گفته، به نظرهای برخی از بیزانتینست‌ها و ترک‌شناسان اروپایی که معتقدند الگوی دولت عثمانی، به‌ویژه پس از فتح استانبول، از بیزانس گرفته شد،^۳ نزدیک می‌شود. می‌دانیم که ترکمن‌ها و رومی‌ها، به خصوص در مناطق مرزی، در کنار هم می‌زیسته‌اند. اما این حقیقت اجتماعی - تاریخی بدان معنا نیست که حکومت عثمانی تحت تأثیر بیزانس شکل گرفت. پیداست باید از نظری جانبداری کرد که معتقد است: «دولت عثمانی نظام سنتی اسلامی‌ای بود که بیش از بیزانس

1. Kōprülü, Bizans Osmanlı Tesiri, S.110.

2. Ortaylı, S.1.

3. Lewis, S. 55-56.

سلطنت‌های شرق را الگوی خود قرار داده بود، و از مقامات شرقی نیز بهره می‌برد.» البته، باید پذیرفت که پیش از فتح استانبول، تأثیر بیزانس، هر چند ناچیز، وجود داشته و پس از فتح استانبول نیز این تأثیر ابعادی گسترده‌تر یافته است.

درباره نقش و جایگاه دین و نخبگان دینی در امیرنشین عثمانی، به عنوان یکی از امیرنشین‌هایی که سنت‌های غازیان بر آن حاکم بود، به اندازه کافی توضیح داده و گفته‌ایم که نخبگان دینی - تصوفی که با القابی مانند شیخ، بابا، درویش و ابدال شناخته می‌شدند، در شکل‌گیری امیرنشین‌های مرزی و زندگی اجتماعی آنان نقش‌های مهم برعهده داشته‌اند. حال باید پرسید آیا برجستگان دین‌های بدعت‌آمیزی که از دین ترک‌های قدیم و اعتقادات شیعی تأثیر می‌پذیرفتند و، به دلایل گوناگون، از اسلام سنی فاصله داشتند، آیا در شکل‌گیری حکومت عثمانی نیز همچنان به تأثیرگذاری خود ادامه دادند؟ علمای کدام نوع از ادیان و مذاهب در شکل‌گیری و نهادینه شدن حکومت عثمانی مؤثر بوده‌اند؟ اگر برجستگان دینی در تکوین دولت عثمانی تأثیرگذار بوده‌اند، چه وظایف و مسئولیت‌هایی داشته‌اند؟ برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها باید تحقیق کرد. خاطر نشان کردن این نکته لازم است که برجستگان صوفی که آموزش‌های منظم ندیده و طبق موازین مدارس دینی تربیت نشده بودند، قطعاً دانش و تجربه لازم برای تشکیل دولت را نداشته‌اند. از این رو، می‌توان گفت برجستگان صوفی، یعنی شیخ‌ها، درویش‌ها و باباهایی که در تکایا و زوایا (خانقاه‌ها) زندگی می‌کردند، در شکل‌گیری دولت عثمانی کم‌ترین تأثیر را داشته‌اند.

آشراف ترکی که ریشه در سلجوقیان، ایلخانیان و امیرنشین‌های

آناتولی داشتند و از حاکمیت سلجوقیان و ایلخانیان تأثیر پذیرفته بودند، در تکوین دولت عثمانی مؤثر بوده‌اند. بخش اعظم کارگزاران عثمانی پیش از فتح استانبول، به لحاظ اصل و نسب نژادی ترک و، از نظر اعتقاد دینی، مسلمان بوده‌اند. نفوذ کسانی که ریشه در دوشیرمه داشتند، از قرن پانزدهم به بعد بروز یافت. نقش آفرینان اصلی در شکل‌گیری حاکمیت عثمانی عبارت بوده‌اند از: «استادان فارغ‌التحصیل از مدارس دینی ایران، مصر و کریمه، شخصیت‌هایی منسوب به کارگزاران ایلخانی و سلجوقی که از شرق و مرکز آناتولی آمده بودند، درویش‌هایی که نماینده طریقت‌های مختلف بودند و می‌توان آنان را جنگجویان و مُبَلِّغانِ اسلامی نامید.»^۱

اشخاص یاد شده سازمان حکومتی عثمانی پیش از فتح استانبول را اداره می‌کرده‌اند. در آناتولی پیش از عثمانی‌ها، سلجوقیان و پس از آنان مغول‌ها (ایلخانیان) دیوان‌سالاری پیشرفته‌ای را سازمان داده بودند. همچنین، دیوان‌سالاری سازماندهی شده به وسیله دولت ممالیک را نیز نباید فراموش کرد. با سقوط سلجوقیان و ایلخانیان، کارگزاران به سوی امیرنشین‌هایی که در مناطق مرزی تشکیل شده بود رفتند، و در شکل‌گیری سازمان‌های دولتی آن مناطق نقشی فعال ایفا کردند. در چنین وضعی، هنگامی که عثمانی‌ها در قرن چهاردهم شروع به سازماندهی حکومت خود کردند، نهادهای سلجوقی، مغول و مملوک را الگو قرار دادند و برخی از کارگزاران حاکمیت‌های یاد شده در تشکیلات دولتی عثمانی نیز مسئولیت پذیرفتند.^۲

1. Barkan, "Kolonizator Türk Dervişeri", Vakıflar Dergisi, Say: 2, ist, 1974, S. 282.

2. Kōprülü, Bizans Osmanlı, Tesiri, S. 165-168.

همان گونه که ویتک گفته است، در سده مذکور علما، یعنی برجستگان دینی حوزه‌ها، بودند که نمایندگی توانایی برخوردار از گسترش نظامی دولتی را برعهده داشتند.^۱ ایزنیک و بورسا شهرهایی هستند که دولت عثمانی نخستین بار در آنها شکل گرفت. این که پس از فتح در شهرهای یاد شده، بی‌درنگ مدارس دینی تأسیس گردید، بی‌تردید، مبتنی بر هدف مشخصی بوده است. مدارس دینی تأسیس شده در همان اوایل شکل‌گیری دولت عثمانی، به تربیت افراد متخصص برای حاکمیت می‌پرداختند. همه کارگزاران دستگاه اداری عثمانی در مرکز، که در زمان اورخان بیگ شکل گرفت، از برجستگان دینی مدرسه‌ها (حوزه‌های علمی) بودند. علاءالدین پاشا، نخستین وزیر عثمانی منصوب اورخان بیگ، از علمای حوزه علمی بود. مقام وزارت عظمی نیز تا زمان اعدام خلیل پاشای چاندارلی که متعاقب فتح استانبول به دست محمد دوم [فاتح] صورت گرفت، همواره در اختیار مدرسه‌ای‌ها بوده است.^۲ اشغال پُست صدراعظمی به وسیله کسانی که اصل و نسب کاپی‌کولو داشتند، با انتصاب زاگانس پاشا در زمان محمد دوم آغاز می‌شود.

نیازی به گفتن نیست که قاضی‌های پایتخت که در شکل‌گیری حاکمیت عثمانی در مرکز تأثیر گذاشته‌اند، نخبگان دینی سنی مذهب مدرسه‌ای بوده‌اند. در سال‌های نخستین تکوین عثمانی، هنگامی که مقام قضاوت در بورسا و سپس مقام قاضی عسکری به وجود آمد، قاضی عسکران در دیوان همایونی وظیفه برعهده گرفتند. کارا خلیل چاندارلی که پس از پایتخت شدن بورسا به سمت قاضی شهر منصوب شد، با وزیر

1. Wittek, S.54.

2. İ. Hakkı uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin ilmiye Teşkilatı, Ankara, T.C. AKDITYK TTK yayinlari, 1984, S. 83.

اعظم علاءالدین پاشا بنیان‌های تشکیلاتی دولت عثمانی را تدوین کردند.^۱ این را که کارا خلیل چاندارلی، قاضی بورس، در دیوان همایونی جایگاهی داشته است، می‌توان مقیاسی برای نفوذ نخبگان دینی مدارس در حاکمیت عثمانی و تعیین سیاست به وسیله آنان دانست. در صفحات بعد، در بررسی نهادهای تشکیل‌دهنده نظام سیاسی - اداری عثمانی، خواهیم دید که تشکیلات علمی که نمایندگان علما را برعهده داشت، در سازمان‌های دولتی مرکز و ایالت‌ها از جایگاهی بسیار مؤثر برخوردار بوده است.

قضات حوزه‌های علمی در ایالت‌ها، قضاها، سنجاق‌ها که واحد بنیادین سازمان‌های ایالتی نظام حکومتی عثمانی را تشکیل می‌دادند، کارکردهایی بسیار مهم داشته‌اند. مسئولیت قاضی‌ها تنها به عرصه‌های قضاوت و دادخواهی محدود نمی‌شد، بلکه وظایف اداری و شهری را نیز دربرمی‌گرفت. از این رو، در اداره ایالت‌ها، سازمان‌های قضایی و دولتی در شخص قاضی متمرکز می‌شد و بروز می‌یافت.^۲ قاضی‌ها که منصوب پادشاه بودند، با اختیارات گسترده، در سازمان‌های اداری ایالت‌ها جایگاهی بسیار مهم داشته‌اند. در حالی که دیوان همایونی و پادشاه نهادهایی حاکم در نظام حکومتی عثمانی شناخته می‌شدند، در نظام حکومتی ایالت‌ها که به دو واحد قضایی و اداری تقسیم می‌شد، قضات به عنوان نمایندگان قدرت مرکزی و مرجع اصلی در ایجاد ارتباط میان مردم و مرکز بودند. درباره سازمان قضات تشکیلات علمی که خدمات قضایی - اداری دولت عثمانی را تا قرن نوزدهم در اختیار داشتند، در بخش بعدی

1. Recai Galip Okandan, Umumi Amme Hukukumuzun Ana Hatlari, Brinci Kitap, istanbul, iü yayinlari No: 369, 1948, S.16. 2. Akdāg, 1, S. 400.

به تفصیل توضیح داده خواهد شد. به جز قضات که در سازمان‌های دولتی عثمانی در مرکز و ایالت‌ها نخبگان دینی مدرسه‌ای [حوزوی] بوده‌اند، مفتی‌ها را نیز که مدرسه‌ای بودند و ما از آنان به عنوان نخبگان دینی سنی یاد می‌کنیم، نباید فراموش کرد. مفتی‌ها که مسئولیت افتا، یعنی «بیان حکم مسئله دینی سؤال شده»^۱ برعهده آنان بود، هم در پایتخت که مرکز سازمان حکومتی عثمانی بود، و هم در سازمان‌های دولتی ایالت‌ها حضور داشتند. نهاد افتا که در تکوین اسلام جایگاهی مهم داشته است، همچون همه حاکمیت‌های اسلامی، در حکومت عثمانی نیز دارای کارکرد مهم بود. فتاوایی که مفتیان در قبال پرسش‌های دینی بیان می‌کردند، حتی اگر فاقد ماهیت حکمی بود، نیز در محاکم به عنوان دلیل مورد استفاده قرار می‌گرفت و به تصمیم‌های اداری - سیاسی مشروعیت می‌بخشید. این مسائل جایگاه فتاوا و مفتیان را در حاکمیت عثمانی به مرتبه‌ای رفیع می‌رساند. دولت عثمانی، از همان سال‌های نخست، به امور مربوط به فتوا اهمیت داد و آن را کاری دولتی به شمار آورد و مسئولان خاصی را برای آن در نظر گرفت.

گفته بودیم که عثمان غازی، شیخ ادبالی را به عنوان اولین مفتی تعیین کرده بود. مسئولیت افتاء، پس از شیخ ادبالی، به دورسون فقیه که از علمای شناخته شده آن دوره و نخستین قاضی دولت عثمانی بود، سپرده شد.^۲ در دوره‌های اول حکومت عثمانی، مسئولیت‌های قضاوت، افتا، و تدریس، گاه به یک شخص داده می‌شد.^۳ از قرن شانزدهم به بعد، مفتیان

1. Osman Öztürk, Osmanli Hukuk Tarihinde Mecelle. ist, S.5; Ebül-uḫā Mardin, "Fetva" i.A; C.IV, S.583, uzunçarşılı, ilmiye Teşkilati, S.173.

2. Öztürk, S.6; Ali Emiri, İlmiye Salnamesi, S. 315-316.

3. Uzunçarşılı, İlmiye Teş S. 176.

پایتخت عثمانی لقب «شیخ الاسلام» گرفتند. شیخ الاسلام در رأس «تشکیلات علمیّه» که کارگزاران دینی را شامل می‌شد، قرار داشت. قاضی‌ها، مفتی‌ها و مدارس [دینی] تحت ریاست شیخ الاسلام سازماندهی شدند. به این ترتیب، اسلام تسنن در دولت عثمانی، تحت عنوان «شیخ الاسلام» سامان یافت.

مردم پایتخت، کارگزاران، قضات و پادشاهانی که در رأس نظام سیاسی - اداری عثمانی قرار داشتند، برای پرسش‌های دینی خود به مفتی پایتخت مراجعه می‌کردند و از فتوای مربوط با مسئله‌شان آگاه می‌شدند. گرچه مفتی برای فتوا دادن نیازی نداشت که مستخدم دولت باشد، مفتیان عثمانی دولتمردانی محسوب می‌شدند که در طبقه علمیّه به کار اشتغال داشتند. این امر که مفتیان منصوب دولت بودند، احتمالاً آگاه بر فتوا دادن‌هایشان تأثیر منفی می‌گذاشته است. آ. مومجو می‌نویسد: «فتوادهندگان در بسیاری از اوقات، تا حد کارمندی عادی که به وظیفه‌اش عمل می‌کند، سقوط می‌کردند.»^۱

فتوایی که مفتی پایتخت صادر می‌کرد، از نظر مشروعیت بخشیدن به خلع پادشاهان و قتل نظامیان عالیرتبه حکومت که بنا بر مصالح سیاسی صورت می‌گرفت، اهمیت می‌یافت. حکمرانان، در اعمال مجازات قتل مبتنی بر مصالح سیاسی، برای فتوایی که مفتی (شیخ الاسلام) صادر می‌کرد، اعتبار قائل بودند. اساساً احساس نیاز پادشاهان به فتوا در صدور حکم قتل مبتنی بر مصالح سیاسی، به دلیل نیاز به مشروعیت و ایجاد هماهنگی میان حقوق شرعی و عرفی و در نتیجه، مشروع جلوه دادن

حکم قتل بوده است؛^۱ وگرنه برای صدور حکم قتل بنابر مصالح سیاسی، به وسیله پادشاه و بدون اخذ فتوا، مانعی وجود نداشت.

در قرن نوزدهم، به ویژه برای برکناری پادشاهان از سلطنت، به اخذ فتوا از شیخ الاسلام اقدام می شده است. خلع پادشاهان به وسیله فتوای شیخ الاسلام‌ها نشان دهنده قدرتمندی جریان دینی نیست؛ این امر از حاکمیت کانون‌های درخواست‌کننده فتوا بر جریان دینی و وابستگی کارگزاران دینی به آنها حکایت دارد.

اختیارات مفتی‌هایی که در دستگاه دولتی ایالت‌ها فعالیت می کردند، نسبت به هم‌تایان خود در پایتخت، کم‌تر بود. مفتیان موظف در ولایت‌ها، همچون مشاور قضات مشغول خدمت بودند. مفتی در خصوص پرسش‌هایی که راجع به احکام دینی از او به عمل می آمد، فتوا می داد؛ و گیرنده فتوا با بیان آن در دادگاه از قاضی درخواست می کرد که به نفع او حکم صادر کند. قاضی‌ها نیز که در مواجهه با مسائل مختلف مردد می شدند، در اخذ فتوا از مفتیان احساس نیاز می کردند. گفتن این نکته ضرورتی ندارد که فتوای مفتیان فاقد ماهیت حکم بود، لذا قاضی‌ها در تبعیت از آن الزامی نداشتند. اگر قاضی فتوا را مناسب تشخیص می داد، براساس آن حکم صادر می کرد.^۲

گروه دیگری از نخبگان دینی سنی که در شکل‌گیری حاکمیت عثمانی نقش داشتند، دانشمندان و دین‌شناسان عالی‌رتبه مدرسه‌ها بوده‌اند که «مُدَرِّس» نامیده می شدند. مُدَرِّس به کسی گفته می شد که پس از سطح تحصیلی مشخصی، با کارآموزی و اخذ گواهی‌نامه و تعیین رتبه و امتیاز،

1. Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, Ank, AÜHF yay, No: 180, 1963, S.109.

2. Akdāg, 1, S. 405-406.

در مدرسه‌ها به تدریس می‌پرداخت.^۱ کسانی که تحصیل در مدرسه [دینی] را از پایین‌ترین سطح آغاز می‌کردند و آن را به پایان می‌رساندند، پس از اخذ اجازه‌نامه (گواهی‌نامه) یا به عنوان قاضی در تشکیلات علمیّه مشغول فعالیت می‌شدند، و یا پس از مدتی مشخص انتظار کشیدن، در ازای ۲ آقچه دستمزد روزانه در پایین‌ترین سطح مدارس (حاشیّه تجرید) به تدریس می‌پرداختند. آنان، به مرور، زمان افزایش رتبه می‌یافتند و می‌توانستند تا حد مُدرّسی بالاترین سطح مدارس پیشرفت کنند.^۲

گفته بودیم که مدرسه‌ها [ی دینی] از همان ابتدای حکومت عثمانی تأسیس شده بودند. درجه‌بندی مدارس در عثمانی، در طی زمان دستخوش تغییر شده است. معمولاً مدرسه‌های پایتخت به عنوان مدارس عالی پذیرفته می‌شده و مشغول فعالیت بوده‌اند. نخستین مدرسه [دینی] عثمانی در ازنیک به وسیله اورخان بیگ که کلیساهای شهر را تعطیل کرد، تأسیس شد. پس از مدرسه ازنیک، زمانی که بورس پایتخت عثمانی شد، باز هم اورخان بیگ در این جا مدرسه‌ای به نام ماناستیر بنا نهاد. این مدرسه، به عنوان عالی‌ترین نهاد آموزشی روزگار خود، به انجام دادن خدمات مشغول بوده است. بعدها که پایتخت عثمانی به ادرنه انتقال یافت، مدرسه دارالحدیث این شهر عالی‌ترین مدرسه [دینی] شد. محمد دوم، در سال‌های پس از فتح استانبول، مدارس را با عنوان «صحن ثمان» در این شهر بنا کرد. مدارس یاد شده، تا زمان [سلطان سلیمان] قانونی، به عنوان بالاترین سطح مدارس آن عهد، به انجام دادن خدمات پرداختند.^۳

1. Cahid Baltacı, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı medreseleri, ist, İrfan Matbaası, 1976, S.26. 2. Uzunçarşılı, İlmiye Teş S. 47. Baltacı, S. 26-31.

۳. برای آن دسته از مدارس عثمانی که پیش از فتح استانبول تأسیس شدند نگاه کنید به: Inalcık, The Ottoman..., S.166.

به جز مدارس عالی، مدرسه‌های متعددی در سطوح ابتدایی و متوسطه بر شکوه شهرهای عثمانی می‌افزود، و هزاران دانش‌آموز در این مدارس تحت تعلیم مُدرّس‌ها قرار داشتند. سلیمان پاشا که پسر بزرگ اورخان غازی بود و سِمَتِ بیگلربیگی روملی را برعهده داشت، در هر یک از شهرهای منطقه زیر نفوذ خود مدرسه‌ای تأسیس کرد. همچنین، می‌دانیم که لاله شاهین پاشا، از امرای آن دوره، نیز در بورسا مدرسه‌ای بنا کرده است.^۱ در کنار موقوفه‌هایی مانند مسجد، عمارت، مسافرخانه و دارالشفای که به فرمان یلدریم بایزید در بورسا ساخته شد، مدرسه‌ای هم وجود دارد. بایزید اول که آلاشهر را وقف این بناها کرد، در دیگر شهرهای کشور نیز به ساخت مدارس دست زد.^۲ مدرسهٔ یشیل (سبز) چلبی محمد در بورسا را نیز نباید فراموش کرد.

می‌توان گفت مدرسان صدها مدرسه [دینی]، در ساختار اجتماعی، تشکیل‌دهندهٔ «طبقه نخبگان» بوده‌اند. مدرسان دوره‌های اولِ مدارس، نخبگانی از مناطق مختلف جهان اسلام بودند. دانشمندانی که از مناطقی همچون قونیه، آق سرای، ایران، ترکستان، مصر و سوریه می‌آمدند، نخستین کسانی بودند که در مدارس [دینی] عثمانی مسئولیت پذیرفتند. برای نمونه، علاءالدین طوسی و فخرالدین عجمی، در زمان مراد دوم، ایرانی بوده‌اند. داود قیصری مدرس مدرسهٔ ایزنیک که به فرمان اورخان بیگ تأسیس شده بود، اهل قیصریه است. مدرسان از نقاط مختلف جهان اسلام می‌آمدند، در مدارس عثمانی مسئولیت به عهده می‌گرفتند و، در عین حال، در همان دوره، برخی از عثمانیان برای تحصیلات عالی به

1. Mehmet Arif, Edebiyat Fak. Mecmuası, Sene: 1, Sayı: 2, 1332, S.143.

2. Hoca Sadeddin Efendi, 1, S. 195-196.

مراکز مهم جهان اسلام سفر می‌کردند. از جمله این افراد می‌توان به علمایی مانند شیخ بدرالدین و محمد فناری اشاره کرد که در قاهره آموزش دیده‌اند.^۱

از نقش مدرسان در تنظیم امر تعلیم و تربیت، می‌توان به میزان نفوذ آنان در حاکمیت عثمانی پی برد. قضات، مفتیان، و مدرسانی را که تربیت‌کنندگانِ افندیانِ قلم [منشیان - اهل قلم] بودند و اینان نیز در سطوح مختلف عثمانی مسئولیت داشتند، می‌توان طبقه‌ای از نخبگان دانست که به جامعه و حکومت عثمانی شکل می‌داد.

درباره نخبگان دینی که تحت عنوان «مدرسه‌ای - سنی» و در سه مقوله قاضیان، مفتیان و مدرسان و نهادهای آنان مورد بررسی قرار دادیم، در صفحات بعد توضیحات بیشتری داده خواهد شد. با یادآوری فعالیت نخبگان دینی - تصوفی که در زوایا و تکایا (خانقاه‌ها) سازماندهی شده بودند و نقش آنان در حاکمیت عثمانی، متذکر می‌شویم که این مطلب در کتاب حاضر به طور مفصل مورد بررسی قرار نمی‌گیرد. به بیان این مقدار از موضوع بسنده می‌کنیم که برجستگان دینی - تصوفی در قرن چهاردهم که سنت‌های غازیان رواج بیشتری داشت، نقشی داشتند؛ اما از قرن پانزدهم به بعد که حاکمیت عثمانی براساس موازین و نهادهای اسلام تسنن سازماندهی شد، کارکرد آنان رنگ باخت و علما در دولت عثمانی نقش بااهمیت‌تری به دست آوردند. به ویژه عهد بایزید اول (۱۳۶۹ - ۱۴۰۲)، دوره‌ای است که نفوذ علما در حاکمیت به گونه‌ای محسوس افزایش یافت.^۲

1. inalçık, The Ottoman..., S. 166-167.

2. Wittek, S. 59.

همچنان که هپر می‌گوید، در ابتدای شکل‌گیری حاکمیت عثمانی، سنت‌های غازیان و موازین و عناصر غیراسلامی تأثیرگذار بوده است، لیکن معیارهای اسلام تسنن به تدریج نقش مهم‌تری یافت.^۱

نظام سیاسی - اداری متداول عثمانی

دولت عثمانی، در قرن شانزدهم، که از نظر جغرافیایی به بالاترین سطح گستردگی خود رسیده بود، از لحاظ نظام حکومتی متداول خود نیز کامل‌ترین شکل را داشت. علایم انحطاط سازمان حکومتی سنتی عثمانی از اواخر قرن شانزدهم مشهود می‌گردد. زوال و فروپاشی ساختار اجتماعی بر بخش‌های دیگر جامعه تأثیر داشت. رکود در توسعه مرزهای سرزمین‌های دولتی که مبتنی بر آرمان‌های کشورگشایی بود، نمی‌توانست تأثیرگذاری بر سازماندهی اجتماعی و نهادهای حکومتی را به تأخیر اندازد. شکوفایی نظام سنتی حکومتی عثمانی تا اواسط قرن شانزدهم ادامه یافت و، از آن پس بود که سیر فروپاشی آغاز گردید. گرچه اقدامات محمد دوم در تکوین و نهادینه شدن نظام حکومتی سنتی عثمانی نقطه عطفی بود، او ساختار حکومتی پیش از فتح [استانبول] را به طور کامل تغییر نداد. در زمان وی ساختارهای توسعه یافته دوران مراد دوم کاملاً تقویت شد و نظام حکومتی سنتی عثمانی ماهیتی مرکزی یافت. در دوره زمامداری محمد دوم نظام دولتی - اداری کاملاً شکل مرکزی یافت. محمد دوم پادشاهی بود که همه اختیارات را در انحصار خود داشت و

1. Metin Heper, Bürokratik yönetim gelenegi, Ank. Odtü, 1974, S.32-33.

حکومت عثمانی را که مرزهای آن سه قاره را دربرمی‌گرفت، از مرکز اداره می‌کرد. در نظام حکومتی محمد دوم به موضوع مرکزیت اهمیت فراوان داده می‌شد. اساساً حاکمیت عثمانی از ابتدا ماهیت مرکزی داشت؛ لیکن تمرکزگرایی پیش از عهد محمد دوم در زمان بایزید اول آغاز شده بود. در دوره اول شکل‌گیری این حکومت، نفوذ اشراف محلی ایالت‌ها در حاکمیت چشمگیر بود. نظام سیاسی - اداری سنتی عثمانی بر مبنای وجود فاصله میان مرکز و شهرهای اطراف [مناطق مرزی] شکل گرفته بود. مرکز، محل زندگی یکجانشینان شهری، و مناطق مرزی محل اقامت کوچ‌نشینان بود. همان‌گونه که در بحث شکل‌گیری امیرنشین عثمانی توضیح داده شد، مناطق مرزی محلی بود برای تجمع جریان‌های بدعت‌آمیز دینی و اشخاصی که به دلایل سیاسی از مرکز می‌گریختند. در حالی که مرکز زیر حاکمیت اسلام تسنن قرار داشت، مناطق مرزی محل استقرار پیروان طریقت‌هایی بود که در مراکز شهری امکان حیات نداشتند.

باید خاطر نشان کرد که مناطق مرزی، تنها محل دینداران اهل بدعت و طریقت‌های صوفیانه که در مرکز امکان فعالیت نداشتند نبود، بلکه، در عین حال، محلی برای فعالیت و قیام کسانی بود که در حاکمیت عثمانی به جنگ قدرت می‌پرداختند. با گسترش قلمرو عثمانی، منطقه‌های مرزی با اوضاعی متفاوت به حاکمیت پیوستند و، در نتیجه، ظاهر این مناطق متحول گشت. دادن خودمختاری نسبی در چارچوب نظام به مناطق یاد شده (همانند آنچه در خصوص بیگ‌های کُرد در شرق اعمال گردید)، موجب شد حاکمیت عثمانی تا اندازه‌ای ویژگی «محلی بودن» را به دست

آورد.^۱ هنگامی که در دوره بایزید اول جایگزین کردن سنت‌های غازیان با سنت‌های اسلامی - سُنی آغاز شد، ساختار متفاوت مناطق مرزی در قبال مرکز رفته رفته تحول یافت و نظارت مرکز بر مناطق مرزی افزایش یافت. مرکز در اختیارداری بر مناطق مرزی که با گسیل قاضی، مفتی، و انتقال نظام بندگان و تیمار و با شیوه سازماندهی «اهل عُرف» صورت می‌گرفت، با دشواری چندانی مواجه نشد. بایزید اول، با ترک سنت غازیان و جایگزینی نهادها و سنت‌های دول اسلامی که یکپارچگی حاکمیت را اساس قرار می‌دادند، در راه استقرار دولت مرکزی گامی مهم برداشت. آنچه را محمد دوم به نظام مرکزی عثمانی که تا قرن هفدهم ادامه داشت، افزود، می‌توان به شکل زیر خلاصه کرد:

پادشاه همه قدرت سیاسی و دینی را در خود متمرکز ساخت.
ارتش ینی‌چری که از افراد دارای اصل و نسب دوشیرمه - کول [بندگان] تشکیل می‌شد، به ارتش اصلی حکومت بدل گردید.
نظام اعطای مناطق فتح شده به شیوه تملیک به کاپی کولوها، که از زمان بایزید اول رواج یافته بود، گسترش یافت و همه عرصه‌ها را دربرگرفت.

نقش علما [روحانیان] در سطوح مختلف حکومت کاملاً کاهش داده شد و نفوذ کاپی کولوها افزایش یافت.
موقوفه‌هایی که در خدمت علما و مشایخ بود «منسوخ» اعلام شد.
موقوفه‌ها به اراضی میری [حکومتی] بدل گردید و آنان را به عنوان تیمار توزیع کردند.

1. Şerif Mardin, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez - Çevre ilişkileri, Dün ve Bugün Felsefe, Kitap - 1 ist, 1985, S.169-170.

«اهل عرف»، در سراسر عرصه‌های حکومتی مرکز و مناطق مرزی، از کول‌ها (بندگان) انتخاب شدند.^۱ می‌توان گفت نظام سنتی حکومت عثمانی، در واقع، در عهد محمد دوم شکل گرفت. این نظام، در اواخر سده شانزدهم، به دلایلی همچون رشد جمعیت، تحول در تشکیلات نظامی، افزایش تورم و حرکت‌های جلالی رو به سوی عدم مرکزیت گذارد؛^۲ اما به نقطه‌ای که در قرن‌های پانزدهم و شانزدهم رسیده بود، دیگر هیچ‌گاه دست نیافت.

شکل‌گیری دولت عثمانی، دولتی که وارث نهادهای حکومت‌های ترک - اسلام بود، در کل با تداوم سنت‌های سلجوقی بروز یافت.^۳ در توضیح مطالب مربوط به نهادها خواهیم دید که میان نهادهای سنتی حاکمیت عثمانی و ساختار دولت سلجوقی و دیگر دولت‌های ترک - اسلام مشابهت‌های فراوان وجود دارد. همان‌گونه که در بحث برداشت‌های ترک‌های باستان از مفهوم حاکمیت دیدیم، نظام «مُلک - دولت» در دولت عثمانی تا اندازه‌ای تبلور یافته است. حکمران اصلی (سلطان) مالک قدرتمند دولت و ملت به شمار می‌رفت؛ اما با این حال، حق تصرف‌های دلخواه را نیز نداشت. وجود قوانین رایج اسلامی در جامعه و جایگاه چشمگیر دین در سازمان حکومتی، موجب تثبیت قواعد متعددی می‌شد که حاکمان (اهل عرف) بایستی آن را رعایت می‌کردند. اختیارات به ظاهر نامحدود حاکمیت سیاسی، از یک نظر به وسیله موازین و نهادهای دینی محدود و منظم می‌شد. از اوایل قرن شانزدهم به

1. Yücel, Belleten, 38(152) Ekim - 1974, S.657-661.

۲. همان منبع، صص ۶۹۴ - ۶۸۹.

3. Kōprülū, ODK. S.110.

پادشاهان «خلیفه» لقب داده شد؛ می‌توان گفت این امر در برابر پادشاهانی که اختیارات بی‌حد و مرز داشتند، نوعی ایجاد محدودیت بوده است.

پس از تمرکزگرایی، مهم‌ترین ویژگی حاکمیت سنتی عثمانی، یکپارچگی در ساختارهاست. سازماندهی ارتش و دولت تصویری کاملاً یکپارچه را به نمایش می‌گذاشت. هدف از سازماندهی ارتش تنها محافظت از کشور در برابر خطر خارجی و توسعه از طریق فتوحات نبود، بلکه هدایت و رهبری کشور نیز از هدف‌های ایجاد ارتش به شمار می‌آمد. مسئولیت‌های نظامی و دولتی در اختیار اشخاص واحدی بود. به همین دلیل است که در جامعه عثمانی به اداره‌کنندگان کشور «عسکری» هم گفته می‌شد.

اهل عرف، با برخورداری از امکانات و داشتن مسئولیت‌های نظامی و اداری، طبقه‌ای اجتماعی را پدید می‌آوردند که به نام «عسکری‌ها» شناخته می‌شدند.^۱ بحث از تو در تو بودن ساختارها در حاکمیت عثمانی تنها به ساختارهای نظامی و اداری مربوط نمی‌شود، بلکه در عین حال نهادهای دینی و اداری وضعیتی مشابه داشتند. چنان‌که در بحث قاضی‌ها خواهیم دید، قاضی همان‌گونه که در انجام دادن خدمات قضایی مسئولیت داشت، در عین حال، در منطقه اقامت خود از اختیارات اداری - شهری نیز برخوردار بود. با توجه به همین تو در تویی ساختارهاست که در کتاب حاضر همواره از اصطلاح «نظام سیاسی - اداری» استفاده می‌کنیم. به کارگیری این اصطلاح، از سویی حکایت از کلیتی متشکل از نهادهای

1. Muzaffer Sencer, "Tanzimata Kadar Osmanlı Yönetim Sistem: Aid, 17(2), 1984, S.22.

سیاسی و اداری دارد و از دیگر سو، نشانه‌ای از پیوستگی ساختارهای سیاسی و اداری است.

افزون بر موارد مطرح شده، یکی دیگر از ویژگی‌های مهم نظام حکومتی عثمانی، اتکا بر دیوان سالاری کول‌ها (بندگان دربار) است که از کاپی‌کولوها تشکیل می‌گردید.

حاکمیت عثمانی، برای به انجام رساندن خدمات دولتی عمومی، از قانون «پنج یک» و بندگانی (کول‌هایی) که از طریق دوشیرمه به دست می‌آورد، استفاده می‌کرد. بندگانی که از میان شهروندان مسیحی جمع‌آوری می‌شدند و در مدارس ویژه تربیت می‌یافتند، تا پایان عمرشان به خدمت در سطوح مختلف امور دولتی می‌پرداختند. بدین‌گونه بود که آنان بخش اعظم کارکنان کاخ، ارتش (ینی‌چری) و سپاهیان تیماردار را تشکیل می‌دادند. این جریان که از دوره‌های اول دولت عثمانی به چشم می‌خورد، در عهد محمد دوم کاملاً تقویت شد و در حاکمیت نقشی مهم‌تر از نقش علما (روحانیان) به دست آورد. به ویژه، همکاری «دیوان سالاری بندگان» و «حرم» از سده شانزدهم به بعد خود را آشکارا نمایاند و تأثیرگذاری در درگیری‌های سیاسی را آغاز کرد.

برخی ادعا کرده‌اند، استفاده از «بندگان» در امور دولتی، بیشتر شدن فاصله میان مرکز و مناطق مرزی را سبب گردیده است. پیوستگی بندگان سلطان که زندگی خود را وقف تحقق هدف‌های خاندان سلطنتی کرده بودند، با کسانی که در مناطق دورافتاده مرزی زندگی می‌کردند، به لحاظ جایگاه اجتماعی آنان، امری ناممکن بود.^۱ بنابراین، بندگان (کول‌ها)

1. Mardin, *Dün ve Bugün Felsefe*, Kitap 1, 1985, S.171.

مهم‌ترین عناصر در حکومت سنتی عثمانی بودند، لیکن جریان دینی متشکل از نخبگان مسلمان نیز در حاکمیت تأثیر داشت. دیوان‌سالاری دینی در حد فاصل مرکز و مناطق دیگر قرار می‌گرفت. استفاده از بندگان در امور دولتی، چیزی نیست که به عثمانی اختصاص داشته باشد؛ در همه حکومت‌های اسلامی قرون میانه از بندگان استفاده می‌کرده‌اند. می‌دانیم که بندگان در حکومت‌های ممالیک، عباسیان، سلجوقیان و... کارکرد مهم داشته‌اند. سنت حکومت‌های قرون میانه در بهره‌برداری از بندگان، در زمان عثمانی‌ها نیز ادامه یافته است. اکنون می‌توانیم مبحث نهادهای نظام سیاسی - اداری عثمانی را که ویژگی‌های عام آن در سطرهای پیش بیان شد، آغاز کنیم. نهادهایی که در حکومت عثمانی نقش مؤثر ایفا می‌کرده‌اند عبارت‌اند از: پادشاه، کاخ، دیوان همایون و نهاد قضایی. سه نهاد اول در مرکز و نهاد قضایی در ایالات مؤثر بوده‌اند. افزون بر این، می‌توان در خصوص نهادهای دیگر نیز تأمل کرد؛ لیکن، به اعتبار اهمیت، باید به بررسی نهادهای یاد شده پرداخت. در بررسی این نهادها، بیشتر به روابطشان با دین و سازماندهی دینی توجه خواهد شد.

الف - پادشاه

۱. نگاه کلی به پادشاه عثمانی و جایگاه او در درون نظام

پادشاه در مرکز نظام سیاسی - اداری عثمانی قرار داشت و سنگ بنای حاکمیت بود. این نهاد همه قدرت‌های سیاسی، اداری، دینی و... را در اختیار داشته و، در طول زمان، با تحولاتی رویارو بوده است. پادشاه تنها کسی بود که اداره‌شوندگان (رعایا) و اداره‌کنندگان (عسکری‌ها) به او

احساس پایبندی می‌کردند.^۱ پادشاهان عثمانی، از همان سال‌های نخست شکل‌گیری دولت، عناوین گوناگونی را برای خود به کار می‌برده‌اند. پیشتر گفته بودیم که در دوره اول شکل‌گیری دولت عثمانی، همراه با «بیگ»، عنوان «غازی» نیز به کار می‌رفته است.

پادشاهان عثمانی، از زمان مراد اول، شروع به استفاده از عنوان «سلطان» کردند. طبق گفته م. نوری پاشا، مراد اول (مراد خداوندگار غازی)، برای تأیید مشروعیت حکومت خود، نماینده‌ای نزد خلیفه عباسی که در مصر بود گسیل داشت. خلیفه عباسی نیز در مصر، طی «اجازه‌نامه‌ای»، تأیید کرد که حکومت مراد اول منطبق بر موازین اسلام است. خلیفه همچنین مراد اول را «سلطان مراد» خواند و دولت او را دولت عثمانی و سلاله سلطنت او را نیز عثمانیان نامید.^۲

می‌دانیم شاهزاده‌نشین‌های پرشمار اشرافی که از سده نهم در جهان اسلام پدید آمدند، و همچنین حکمرانان دولت‌های ترکی - اسلامی، مرجعیت سیاسی خود را به تأیید خلیفه بغداد می‌رساندند و از او عناوین گوناگونی می‌گرفتند. چنان‌که در بحث سلجوقیان بیان شد، خلیفه بغداد، علاوه بر این‌که طغرل بیگ را «حکمران شرق و غرب» نامید، به وی «سلطان» نیز لقب داد. دادن لقب سلطان به طغرل بیگ به وسیله خلیفه، به معنی تأییدی بود که بر حق استفاده او از همه اختیارات دنیوی صحه می‌گذاشت.^۳ این سنت که حکمرانان اقتدار خود را به تأیید خلیفه برسانند، در عهد عثمانیان نیز ادامه یافت. جریانی را که نوری پاشا نقل

1. Shaw, 1, S.231.

2. M. Nuri Pağ, 1-11, S.13-73-74.

3. Nikita Elisséf, L'orient musulman..., S.212.

می‌کند، اگر واقعی نباشد، دست‌کم معنایی مشخص دارد. اقتدار عثمانی به تأیید مشروعیت خود به وسیلهٔ خلیفه (بهتر است کارکرد مشروعیت بخشی دین گفته شود). نیازمند بود. به گمانم، این امر بر اذهان اداره‌شوندگان (رعایا) تأثیر مثبت می‌گذاشته است.

پادشاهان عثمانی، علاوه بر عناوینی مانند «بیگ»، «غازی» و «سلطان» از عنوان‌های دیگری همچون «خان»، «خداوندگار»، «امیر»، «خونکار»، و «پادشاه» نیز استفاده می‌کرده‌اند. استفاده از عناوین «خان» و «خاقان» که در سنت‌های ترکی برای حکمرانان به کار می‌رفته، نشانه‌ای بر تدوام نسبی سنت‌های باستانی ترک‌ها در دولت عثمانی است. در زمان بایزید اول نظریهٔ منتسب کردن خاندان عثمانی به اوغوزخان گسترش یافت؛ که این امر نیز بر تأثیر نسبی سنت‌های باستانی ترک‌ها دلالت دارد.^۱

محمد دوم که همه‌ویژگی‌های پادشاه عثمانی را در خود جمع داشت، به استفاده از عنوان «سلطان» که حکمرانان پیش از او به کار می‌بردند، قانع نشد و خود را «پادشاه» نامید.^۲ یاووز سلطان سلیم، پس از پیروزی در جنگ مرج دابق که بر ضد ممالیک صورت گرفت (۱۵۱۶)، از عنوان «خادم الحرمین الشریفین» استفاده کرد.^۳ سال بعد، پس از پیروزی در جنگ ردانیه، نهاد خلافت به حاکمیت عثمانی منتقل شد، لیکن سلیم اول عنوان «خلیفه» را مورد استفاده قرار نداد.

روایت‌هایی دال بر واگذاری رسمی خلافت متوکل به سلیم اول در مسجد ایاصوفیهٔ استانبول وجود دارد که تأیید نشده است. گفته می‌شود

1. Halil İncelik, "Padişah", İA, C. IX, S.491-492.

2. Mustafa Akdag, Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi, Cilt: 2, ist, cem yay. 1934.

S.72.

3. İncelik, AÜSBFD, 13(4), 1958, S.69.

پادشاهان عثمانی، تا قرن هجدهم، از مقام خلافت بی بهره بوده‌اند. «خلافت» عثمانی را که به خلافت عباسی مشابهت نداشت، در قرن هجدهم حاکمیت عثمانی احیا کرد. عثمانی‌ها می‌خواستند از این امر در عرصه بین‌الملل بهره‌گیرند.

اصولاً، پیش از انتقال مقام خلافت به حاکمیت عثمانی نیز، حکمرانان از عنوان خلیفه استفاده می‌کرده‌اند.^۱ از قرن دهم این نظر که «خلیفه باید فردی واحد باشد»، از جهان اسلام رخت بر بست، از این رو، برخلاف آنچه در صدر اسلام بود، حکمرانان متعددی، از عنوان «خلیفه الله» استفاده کردند. سلیمان قانونی اعلام داشت که در مقام «خلافت کبری» جای دارد. پس از او نیز عناوینی مانند «خلیفه روی زمین» و «خلیفه المسلمین» متداول شد.^۲

جلوس پادشاهان مالک سرزمین عثمانی بر تخت سلطنت، به طور کلی موجب درگیری میان شاهزادگان و گروه‌های تشکیل دهنده حاکمیت می‌شده است. نبود قانون مشخص دربارهٔ تخت نشستن حکمران، موجب افزایش درگیری‌ها می‌شد. در زمان امیرنشین‌ها، بیگ‌هایی که به قدرت می‌رسیدند، در واقع به وسیلهٔ افراد سرشناس دولتی، یعنی وزرا، بیگلربیگی‌ها و اخیان و طبق سنت‌های ترکی، انتخاب می‌شدند. در سال‌های رو به فراموشی گذاردن نظام اولوش، درگیری‌هایی خونین میان شاهزادگان رخ داد. در دورهٔ فترت، همهٔ پسران بایزید اول ادعای حاکمیت کردند، لیکن محمد چلبی بر آنان چیره شد و حاکمیت سیاسی در شخص

۱. در مقدمهٔ کتاب Kanunname-i Ali Osman چنین عباراتی وجود دارد: «... السلطان العظیم خلیفه الله فی العالم السلطان ابن السلطان محمد خان».

2. Inalcık, AÜSBFD, 13(4), 1958, S.70-71.

واحد متمرکز گردید. بایزید اول برادر خود یعقوب، مراد اول برادرانش خلیل و ابراهیم و پسرش ساوجی و همچنین محمد اول برادران خود را در جنگ قدرت به قتل رساندند. مراد دوم با عمویش، مصطفی، بر سر قدرت جنگید و یکی از برادران خود را به قتل رسانید. او به چشم برادران دیگر میل کشید و، به این ترتیب، آنان را به اقامت همیشگی در بورسا مجبور کرد.^۱ محمد دوم، در قانون‌نامه‌ای که صادر کرد، در این باره که پس از او چه کسی به قدرت برسد، چیزی نگفته بود؛ اما اعلام کرده بود که حکمران، برای نظم امور عالم، می‌تواند برادران خود را به قتل برساند: «هریک از فرزندانم که به سلطنت رسید، برای نظم جهانی، می‌تواند برادران خود را به قتل برساند. این را اکثر علما هم مجاز دانسته‌اند.»^۲

گفته بودیم که شاهزاده جم، برضد بایزید دوم که پس از محمد دوم به سلطنت رسید، دست به شورش زد. او پیشنهاد تقسیم سرزمین عثمانی را مطرح کرد، لیکن بایزید دوم آن را نپذیرفت. میان شاهزادگان بایزید دوم نیز جنگ قدرت وجود داشت. حتی یاووز سلیم، وقتی بر پدرش شورید و، با حمایت ینی‌چری، او را از تخت به زیر کشید، به قتل برادرانش دست زد. در زمان سلیمان قانونی، مصطفی و بایزید، دو شاهزاده‌ای که مدعی سلطنت پدر شدند، به قتل رسیدند. مراد سوم که پس از سلیم دوم به قدرت رسید (۱۵۹۴ - ۱۵۷۴)، سه تن از برادران خود را به قتل رساند. محمد سوم نیز، وقتی بر تخت نشست (۱۶۰۳ - ۱۵۹۵)، نوزده تن از برادرانش را کُشت. این قبیل اقدامات با به قدرت رسیدن احمد اول (۱۶۱۷ - ۱۶۰۳) پایان یافت. با مرگ احمد اول، پسرش مصطفی به قدرت

1. Uzunçarşılı: "Sancāga çıkarılan osmanlı şhzadeleri" Belleten, 39 (156), 1975.

2. Kanunname-i Ali Osman, S.27.

رسید و برای خود ولیعهد تعیین کرد. از آن پس، سنت واگذاری قدرت به مسن‌ترین فرد خانواده متداول شد. این موضوع در حاکمیت عثمانی تحولی چشمگیر به شمار می‌رود.^۱

اوضاع شاهزادگان نیز با تحولات مهم روبرو بوده است. اوایل، براساس نظام اولوش، شاهزادگان به عنوان والی به ایالت‌های مختلف گسیل می‌شدند و در آن جا در کارهای دولتی تجربه کسب می‌کردند. در صورت فوت پادشاه، شاهزاده نزدیک‌تر به مرکز، با تصویب محافل دینی و بندگان دربار، به سلطنت می‌رسید. این امر موجب درگیری میان شاهزادگان می‌شد. کارگزاران عالی‌رتبه دولتی، بندگان، علما و حرم در درگیری میان شاهزادگان نقش داشتند. بعدها شاهزادگان مسن‌تر را به عنوان والی به ایالت‌ها فرستادند. به این اقدام نیز در اوایل قرن هفدهم پایان داده شد. از آن پس، شاهزاده‌ها را در اتاق‌هایی در کاخ محبوس و نگهداری کردند. با این اقدام، می‌توان گفت عمل به نظام اولوش به طور کامل از میان رفت. پادشاهان قدرتمند، از آن پس، بندگان خاص مطیع و کاملاً وابسته به خود را به ایالت‌ها می‌فرستادند تا اداره امور را در آن مناطق به عهده گیرند.

۲. موقعیت دستگاه دینی در برابر اختیارات وسیع پادشاه عثمانی؛ پادشاه و علما

پادشاهان عثمانی به لحاظ نظری، از اختیارات بی‌حد و حصر برخوردار بودند و، به‌ویژه جریان دوشیرمه - کول (شاو آنان را با طبقه اداره‌کننده مقایسه می‌کند)، بر دولت و رعایا (مردم) تسلط کامل داشت. پادشاه در اراضی کشور و [سرنوشت] بندگان، به هر نحو که می‌خواست،

1. Mumcu, 1. Milli Egemenlik Sempozyumu. S. 43-45.

دخل و تصرف می‌کرد، قوانین مورد نظر خود را وضع و بندگان (کول‌ها) را، با محاکمه و یا بی‌محاکمه، مجازات می‌کرد. این اختیارات مربوط به عالم نظر بود و در اجرا شکلی بسیار متفاوت می‌یافت. نظام حکومتی عثمانی، براساس طبیعت خود، اختیارات پادشاه و حاکمیت او، به شکل معینی محدود بوده است.^۱ پادشاه پیش از هر چیز، می‌باید از فقه اسلامی که در جامعه حاکم بود تبعیت و یا چنین وانمود می‌کرد. از این رو، اسلام (دین) اولین عنصری است که حاکمیت به ظاهر بی‌حد و حصر پادشاه را محدود می‌ساخت. پادشاه مسئول اجرای احکام شریعت و محافظت از آن بود، لذا حاکمیت او در محدوده شریعت قرار داشت. می‌توان گفت، دین در حاکمیت عثمانی و عرصه‌های سیاسی آن، کارکرد مهم نظارت را داشته و این امر از قرن شانزدهم افزایش یافته است. شخصیت شیخ‌الاسلام‌های قدرتمندی مانند کمال پاشا زاده و ابوالسعود افندی موجب افزایش نفوذ دین در نظام دولتی بود.

عُرف، دومین عنصری بود که حاکمیت پادشاه را که حق تصرف در جان و مال مردم داشت، محدود می‌کرد. بدین اعتبار، عُرف در جامعه و حاکمیت عثمانی جایگاهی مهم داشته است. مناطق مختلف دارای عرف و عادات گوناگون بودند و برای هر سنجاق و منطقه قانون‌نامه‌های جداگانه‌ای تدوین می‌شد. در چنین وضعی، می‌توان از کارکرد محدودکننده عرف سخن به میان آورد.^۲

کارگزاران منتسب به دیوان سالاری بندگان و دیوان سالاری دینی که در سطوح بالای حاکمیت عثمانی مسئولیت داشتند نیز اختیارات به ظاهر

1. Shaw, 1, S.232.

2. Uzunçarşılı, OT, 1, S.495.

نامحدود پادشاه را محدود می‌کردند. پیش از محمد دوم، اشراف ترک که ریشه در علما داشتند، بر پادشاهان تأثیرگذار بوده‌اند. در این مورد می‌توان از خانواده وزیر چندرلی یاد کرد. محمد دوم، برای آن که آزادانه تر دست به اقدام بزند شکایات بندگانِ دربار را تقویت کرد. پس از محمد دوم نیز، همکاری دو جریان «حرم» و «دوشیرمه - کول» در خصوص اقتدار پادشاه در درون نظام کارکرد محدودکننده داشت.

اراده مطلق پادشاه را در اسنادی که «حکم»، «اراده»، «فرمان» و «خط همایون» خوانده می‌شد، می‌توان دید. همه فرمان‌ها و برات‌های دارای طغرای [امضا] پادشاه با این جمله آغاز می‌شود: «فرمان دادم که...» این فرمان‌ها اسناد مشخصی هستند که بر اختیارات پادشاه و عرصه‌های حاکمیت او دلالت می‌کنند.^۱

قانون‌نامه‌ها و عدالت‌نامه‌های حاصل اراده پادشاهان عثمانی، از نظر موضوع این کتاب اهمیتی ویژه دارد. همان‌گونه که می‌دانیم، نظام حقوقی دولت عثمانی اساساً بر شریعت مبتنی بود. شریعت اسلامی نیز بر مبنای قرآن، سنت، اجماع و قیاس گسترش یافته است. طبق آموزه‌های اسلامی، دانشمندان مجتهد برای پرسش‌هایی که پاسخشان در قرآن و سنت یافت نمی‌شود، می‌توانند از طریق قیاس احکامی صادر کنند. امام، یعنی کسی که مرجعیت سیاسی - اداری جامعه را در اختیار دارد، به لحاظ نظری، از حق صدور حکم برخوردار است. فقه اسلامی، در مورد حقوق مربوط به دولت و قانون اساسی، خلائهای مختلفی دارد. حاکمان ممالک اسلامی که

۱. برای آگاهی از فرمان‌های متعددی که قدرت و اراده پادشاه را نشان می‌دهد نگاه کنید به:

Halit Ongan, Ankara'nin 1 Numavali şriye sicili, Ankara, AÜDTCF yayınları No:

125, 1958, S.426.

با عنوان رئیس دولت شناخته می‌شوند، با بهره‌گرفتن از همین خلأها و با ملاحظه منافع عمومی و پیروی از عادات مثبت، آزادانه اقدام به وضع قوانین و نوآوری‌هایی در نظام و تشکیلات دولتی و اصول اداری کرده‌اند؛ بی آن که این امر با احکام اساسی شریعت ضدیت آشکار داشته باشد. به این ترتیب، در کشورهای اسلامی، به موازات حقوق دینی - شرعی، پدیده دیگری به نام حقوق عرفی به وسیله مرجعیت سیاسی ایجاد شده است. همین امر در دولت عثمانی نیز رخ داده است. یعنی، در یک سو حقوق دینی - شرعی و در سوی دیگر حقوق عرفی که به وسیله سلاطین تنظیم می‌شد، به موازات یکدیگر در حیات اجتماعی وجود داشت. فرمان‌ها، احکام و دستورهایی که پادشاهان عثمانی، در مورد حاکمیت و سازمان دولت منتشر می‌کردند، در مجموعه‌های مختلفی به نام «قانون‌نامه» گردآوری می‌شده است.^۱

حقوق عرفی که فرمان‌ها، احکام و اوامر پادشاهان عثمانی را دربر می‌گرفت و در مجموعه‌هایی به نام «قانون‌نامه» گردآوری می‌شد، در واقع تشکیل‌دهنده اساس حقوق در عثمانی بوده است. یادآوری دوباره این نکته مفید است که حقوق عرفی زائیده اقداماتی است که حاکمیت سیاسی، برای تأمین نیازهای معمول جامعه، به انجام می‌رساند. رابطه متون حقوق عرفی با دین، موضوع بحثی جداگانه است، لیکن می‌توانیم بگوییم که در تدوین قواعد آن چنین دغدغه‌ای وجود نداشته است. تهیه و تدوین متون حقوق عرفی دور از چشم علما صورت گرفته است. این متون را که علما در تهیه آن نقشی نداشته‌اند، به طور مستقیم کارگزارانی تدوین می‌کردند که در رأس حاکمیت قرار داشتند و مجبور به

1. Öztürk, Mecelle, S. 135-136; okandan, S. 25-30.

چاره‌جویی برای مشکلات روزمره مردم بودند. تأیید این قوانین به وسیله شیخ‌الاسلام‌ها ضروری نبود؛ لیکن همین قوانین، پس از انتشار، برخی از فتاوی شیخ‌الاسلام‌ها، را نیز در ضمیمه خود داشت.^۱ برخی از شیخ‌الاسلام‌ها، حتی در پاسخ به استفتائات، چنین جملاتی به کار می‌برده‌اند: «مصلحت شرعی نیست. اما لازم است همان‌گونه که دستور داده شده است عمل شود» و به این ترتیب، در موضوع حقوق عرفی از خود سلب اختیار می‌کردند.^۲ با این حال، در برخی موارد، بعضی از شیخ‌الاسلام‌های بانفوذ، به دلیل ویژگی‌های فردی خود، در تدوین متون حقوق عرفی نقشی مؤثر ایفا می‌کرده‌اند. لیکن می‌توان گفت، به دلیل نهادینه نشدن این موضوع، تأثیر دین در تهیه متون حقوق عرفی در سطح باقی می‌ماند.

«عدالت‌نامه» حکم پادشاه را دربرمی‌گرفت و، در واقع، بیان‌نامه‌ای بود که استفاده نابجای نمایندگان دولت از قدرت و اختیارات خود در برابر مردم و رفتارهای مخالف با قانون، حق و عدالت آنان را با تدابیری فوق‌العاده ممنوع می‌کرد.^۳ در این جا هدف، جلوگیری از ستم صاحبان قدرت به رعایا (مردم) بوده است.

عدالت‌نامه‌ها، در بیان سوءاستفاده‌های بندگان و دین‌مداران دربار که زوال حاکمیت عثمانی را در پی داشت، اسناد تاریخی مهمی به شمار می‌روند.^۴

۱. برای آگاهی از قانون‌نامه بودین که در عهد سلیمان قانونی منتشر شد و فتاوی شیخ‌الاسلام که در ضمیمه‌اش بود نگاه کنید به:

Sadık albayrak, Budin Kanunnamesi ve osmanli toprak meselesi, ist, Tercuman lool Temel Eser Ty. S.103.

2. Barkan, İ, A, C. VI. S.192.

3. Halil inalçik, "Adaletnameler" Belgeler, Ankara, TTK. C: II. Sayı: 3-4, 1965. S.49.

۴. برای عدالت‌نامه‌های مختلف نگاه کنید به: همان منبع، صص ۱۴۲ - ۴۹.

پس از مطالب مختصر مربوط به اختیارات پادشاه، اکنون می‌توانیم به موضوع ارتباط پادشاه و علما بپردازیم. دین و سازمان‌های دینی در حیات اجتماعی عثمانیان، نقشی مؤثر ایفا می‌کرده است. پادشاهان نیز، به‌طور قطع، از دین و طبقه علمی که نمایندهٔ تشکلهای دینی بود، تأثیر می‌پذیرفتند. بحث از نوعی ارتباط است، لذا نیازی به بیان این مطلب نیست که تأثیر و تأثر همواره دوجانبه است. یعنی، در ارتباطات پادشاه - علما نمی‌توانیم یک طرف را همواره تأثیرگذار و طرف دیگر را تأثیرپذیر همیشگی تصور کنیم. هدف از تبیین رویدادهای اجتماعی براساس فرضیهٔ نظام، نشان دادن تأثیر و تأثر زیرمجموعه‌هایی است که در تأثیر متقابل به سر می‌برند. در این جا پادشاه نمایندهٔ نظام سیاسی است و علما نیز نمایندگی نظام فرهنگی و دینی را برعهده دارند.

باید بگوییم دین که در نظام اجتماعی نقش مهم دارد، هم از نظام سیاسی تأثیر می‌پذیرد و هم آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در توضیحات پیشین گفته بودیم که پادشاهان عثمانی، در زمان امیرنشینی، علما و مشایخ را مورد لطف و محبت قرا می‌دادند و از آنان دلجویی می‌کردند. تأثیر مشایخ بر پادشاهان، به ویژه در زمان عثمان بیگ، و اورخان بیگ، چشمگیر بوده است. می‌دانیم که عثمان غازی به خانقاه شیخ ادبالی آمد و شد داشته و با دختر او ازدواج کرده است. رسیدگی پادشاهان عثمانی به امور مشایخ را از موقوفه‌هایی که به آنان اختصاص داده می‌شد و یا مالکیت روستاهایی که بدان‌ها واگذار می‌شد، می‌توان دریافت. برای نمونه، یلدریم بایزید برای زاویه [خانقاه کوچک] درویش‌های اسحاقی بوسا موقوفه‌هایی تأسیس کرد. آنچه وقف خانقاه منسوبان طریقت شیخ ابواسحاق کازرونی شد، برای آن بود که «اصحاب شیخ ابواسحاق به وجه

معمول و تا درجهٔ ممکن در اکرام و اعزاز و خدمتگزاری از راه رسیدگان، میهمانان و مقیمان بکوشند.^۱

در کنار عناصر مربوط به روابط پادشاه و علما، ساختار شخصیتی را نیز می‌توان با اهمیت دانست. شیخ‌الاسلام‌ها که در رأس تشکیلات دینی قرار داشتند، در صورت برخورداری از شخصیت قوی و بنیهٔ علمی بالا، می‌توانستند در موضوعات گوناگون بر پادشاهان تأثیر بگذارند. در صورتی که موضوع عکس این بود، یعنی پادشاهان شخصیت قوی‌تری داشتند، علما در مقابل آنان منفعل می‌شدند. در این باره نمونه‌های مختلفی را می‌توان ذکر کرد. در عهد یلدریم بایزید دانسته شد که برخی از قضات رشوه گرفته و مرتکب کار خلاف شده‌اند، لذا پادشاه که از این موضوع خشمگین شده بود، دستور داد قضات مجرم را در خانه‌ای در ینی‌شهر محبوس کنند و بسوزانند. اما، در پی کوشش‌های علی پاشای چندرلی زاده، وزیر اعظم وقت، قضات از سوختن جان سالم به در بردند.^۲ این امر بر میزان ناامنی علما در برابر پادشاهان قدرتمند دلالت دارد. رخداد دیگری که مربوط به زمان یاوز سلیم می‌شود، برای نشان دادن میزان تأثیرگذاری شیخ‌الاسلام‌های قدرتمند بر پادشاهان، اهمیت دارد. سلیم اول پس از آگاهی از مشارکت حدود ۱۵۰ نفر از کارمندان خزانه در یک سوءاستفاده [اختلاس]، دستور داد همهٔ آنان را از کار برکنار سازند و به قتل برسانند. علی افندی زنبیلی، شیخ‌الاسلام وقت، با شنیدن این خبر، بی‌درنگ نزد پادشاه شتافت و موجبات عفو و بخشش کارمندان

1. Adnan Erzi "Bursada ishaki Dervişlerine mahsus zaviyenin vakfiyesi" vakiflar Dergisi, sayı: 2, S.423-428.

2. İ. Hakkı uzunçarşılı, çandarlı vezir Ailesi, Ank, TTK yay. 1974, S.34.

یاد شده را فراهم آورد.^۱ نمونه دیگری که ضعف علما را در برابر پادشاهان قدرتمند نشان می‌دهد، به عهد محمد دوم مربوط است. خواجه سینان، فرزند خضربیگ نخستین قاضی استانبول، عالمی بود که مدتی سِمَتِ مُرَبِّی [سلطان محمد] فاتح را برعهده داشته و بعدها به مقام وزارت رسیده بود (۱۴۷۰). او مورد غضب فاتح قرار گرفت، از مقام خود عزل و به سیوری حصار تبعید گردید. بایزید دوم نیز خواجه سینان را با مبلغ صد آقچه برای هر روز، به عنوان مدرس دارالحدیث ادرنه تعیین کرد.^۲ خواجه سینان، در عهد بایزید دوم که دولت طبق موازین اسلامی در حال تجدید بنا بود و به علما رسیدگی می‌شد، به بالاترین مقام طبقه علمیّه رسید. این امر نشان می‌دهد که روابط بیشتر بر دلمشغولی‌های فردی مبتنی بوده است.

عرصه دیگری که در روابط پادشاه و علما تعمق کردنی است، نهاد فتوا می‌باشد. همان گونه که می‌دانیم، پادشاهان در موضوعات متعدد به فتوای شیخ الاسلام‌ها مراجعه می‌کرده‌اند. شیخ الاسلام‌ها عموماً در مقابل پادشاهان (مقام سیاسی) در وضعیتی ضعیف قرار داشتند، لیکن برخی از آنان با خواست پادشاهان به مخالفت پرداخته و فتوای موردنظر آنان را صادر نکرده‌اند.^۳

بایزید دوم، برای جنگ با ممالیک که از سلطان جم پشتیبانی می‌کردند، از شیخ الاسلام مولانا زین‌العربی درخواست فتوا کرد. لیکن او، با فتوایی منفی، بایزید را از جنگیدن باز داشت.^۴

1. Mumcu, siyaseten katl, S.141, Ali Emiri, ilmiye sal. S.310.

2. M. T. Tayyib Gökbilgin, XV-XVI. Asırlarda Edirne ve... S.35.

3. M. Nuri Paş, 1-11, S.54.

4. Mumcu, Siyaseten Katl, S.110.

نکته دیگری که در روابط پادشاه و علما نباید نادیده گرفت، این است که علما در واقع کسانی بودند که در دستگاه دولت امور قضا، آموزش و فتوا (مشاوره علمی) را برعهده داشتند. دیوان سالاری دولتی عثمانی متشکل از بندگان و کارگزاران دینی بود. اوضاع جریان دینی، نسبت به جریان بندگان، بهتر بود؛ اما نباید فراموش کرد که این جریان [دینی] از افرادی تشکیل می شد که حاکمیت سیاسی - اداری منصوبشان کرده بود، لذا به نظام سیاسی وابستگی داشت. این وضع، دینی بودن حاکمیت عثمانی را کم رنگ تر می کرده و تأییدی بر نیمه دینی بودن آن به شمار می رود. کارگزاران دینی از دولت دستمزد می گرفتند، زیر نظر دولت فعالیت می کردند و رشد و ترفیعیشان در اختیار حاکمیت سیاسی بود؛ لذا اقدام کاملاً مستقل آنان در برابر نظام سیاسی، امری تصور کردنی نیست.

۳. کارگزاران دینی و اختیار پادشاه در صدور حکم قتل بنابر مصالح سیاسی

«قتل بنابر مصالح سیاسی»، امری است که از دوره های نخستین حاکمیت عثمانی پدید آمد و تا دوره تنظیمات به شکل های متفاوت ادامه یافت. این امر یکی از اختیارات بسیار مهم پادشاه است که باید در میان اختیارات گسترده او مورد بررسی قرار گیرد. قتل بنابر مصالح سیاسی، در ساده ترین شکل آن، «سنگین ترین مجازاتی است که حکمرانان اسلامی، با تکیه بر حاکمیت مطلق خود، برای کسی در نظر می گرفتند.»^۱ این تعبیر که واژه های «قتل» و «سیاست» را دربرمی گیرد، در میان عثمانی ها معمولاً معادل «سیاست» به کار گرفته می شده است.

1. Mumcu, siyaseten Katl, S.2.

قتل بنابر مصالح سیاسی، ویژه حاکمیت عثمانی نبوده و در همه دولت‌های اسلامی پس از عثمانیان نیز وجود داشته است. می‌دانیم که در دولت‌های ترکی - اسلامی قرون میانه، حکمرانان با تکیه بر اختیارات خود، برخی از کارگزاران دولتی را به قتل می‌رساندند.^۱

حکومت عثمانی این پدیده را از دولت‌های ترکی - اسلامی به ارث برده بود و بررسی تفصیلی آن در این جا امکان ندارد، لذا ما به این مسئله از جنبه مرتبط با علما خواهیم پرداخت.

قتل بنابر مصالح سیاسی از دو نظر با علما ارتباط می‌یابد:

الف - این که پادشاه در ارتباط با طبقه علمی (علما) نیز مجازات قتل بنابر مصالح سیاسی را اعمال می‌کرده است.

ب - مسئولیتی که هنگام اعمال این مجازات در ارتباط با دیگران متوجه علما بود.

جامعه عثمانی از رعایا و عساکر تشکیل می‌شد و طبقه عساکر نیز بندگان و علما را در برمی‌گرفت. هنگام مقایسه عسکری‌ها و رعایا در امر قتل بنابر مصالح سیاسی، مشاهده می‌شود که رعایا از وضع بهتری برخوردار بوده‌اند. عسکری‌ها در ساختار جامعه امتیازات گوناگونی داشتند، لیکن وضعیت آنان در مواجهه با قتل بنابر مصالح سیاسی، هیچ خوب نبود. ما در این جا به بررسی نسبت بندگان که از اجزای تشکیل‌دهنده طبقه عسکری هستند، با قتل بنابر مصالح سیاسی نمی‌پردازیم و جنبه مربوط به علما را مورد نظر قرار خواهیم داد.

طبقه علما که در میان عساکر جایگاهی ویژه داشتند، همان گونه که در

عرصه‌های مختلف این چنین بودند، در امر قتل بنابر مصالح سیاسی نیز جایگاهی ممتاز داشته‌اند. کارگزاران دینی (علما)، تا زمان محمد دوم، در حکومت عثمانی در رتبه اول تأثیرگذاری بودند، اما اولویت دادن محمد دوم به بندگان و واگذاری مسئولیت‌های مهم حکومتی به کاپی‌کولوها، نقش علما را کاهش داد و آنان مجبور شدند به اداره امور مربوط به قضا، آموزش و مسائل دینی قناعت کنند. پیش از [محمد] فاتح با آن دسته از علمایی که در حکومت نقش داشته‌اند مخالفت چندانی صورت نگرفته است. بنابراین، موضوع قتل بنابر مصالح سیاسی، درخصوص علما مطرح نبوده است. از سوی دیگر، پس از برتری یافتن جریان بندگان بر علما نیز این سنت ادامه یافت که قتل بنابر مصالح سیاسی شامل علما نشود. در چنین وضعی، می‌توان نتیجه گرفت که مجازات یاد شده درباره علما اعمال نگردیده است. با این حال، در موارد نادری، شاهد اعمال مجازات قتل بنابر مصالح سیاسی در مورد علما هستیم.^۱

پیش از آن که به احکام محدودی که پادشاهان برای قتل علما بنابر مصالح سیاسی صادر کرده‌اند بپردازیم، ماهیت حکم قتل را که برای یکی از علمای پیش از عهد محمد دوم به نام شیخ بدرالدین صادر شد، در چند جمله یادآوری می‌کنیم. شیخ بدرالدین پسر قاضی منطقه سیماونو بود و موسی چلبی فرزند یلدریم بایزید که در ادرنه حاکمیت خود را اعلام داشته بود، (۱۴۱۳ - ۱۴۱۰) او را به مقام قاضی عسکری منصوب کرده بود. او که پس از به پایان رساندن تحصیلات خود در بورسا، قونیه و آق‌سرای، تحصیلات عالی خود را در قاهره به انجام رساند، یکی از

1. Mumcu, siyaseten Katl, S.67-69.

نخبگان دینی زمانه خود به شمار می‌رفت. چلبی محمد، موسی چلبی را برکنار و پس از برقراری ثبات سیاسی، شیخ بدرالدین را به از نیک تبعید کرد. شیخ، پس از مدتی، به روملی گریخت و در آن جا به شورشیان سیاسی پیوست. او را دستگیر و محاکمه کردند و در پایان محاکمه نیز، براساس فتوای علمای برجسته، به اعدام محکوم گردید (۱۴۲۰). در فتاوی که برای اعدام شیخ بدرالدین صادر شد، آمده بود که اموال او را نمی‌توان مصادره کرد. هنگامی که عسکری‌ها، خارج از طبقه علما، محکوم به «قتل بنابر مصالح سیاسی» می‌شدند، اموالشان را نیز مصادره می‌کردند، اما این امر درباره او اعمال نگردید.^۱ قتل شیخ بدرالدین که بنابر مصالح سیاسی صورت می‌گرفت، به این دلیل بود که بر ضد نظام قیام کرده و عملاً در شورش شرکت داشته است، لذا او، براساس فقه اسلامی، باغی به شمار می‌رفت. از این رو، مجازات وی به قتل‌های دیگری که بنابر مصالح سیاسی صورت می‌گرفت، مشابهتی ندارد.

مشاهده می‌شود که پس از روی کار آمدن محمد دوم، در صورت اعمال مجازات قتل در خصوص علما، اموال آنان نیز مصادره می‌شده است. در صورت درخواست قتل کسی که به طبقه علما وابستگی داشت، او را به طبقه دیگر عساکر منتقل می‌کردند تا، به این طریق، برای مصادره اموال او پوششی ایجاد و از آن جلوگیری کنند.^۲

علما، یا به تعبیر ما کارگزاران دینی، در موضوع قتل بنابر مصالح سیاسی وضعیتی ممتاز داشتند، اما با این حال به ندرت اتفاق می‌افتاد که آنان نیز به مجازات مرگ محکوم شده باشند. آمو مجو معتقد است

1. Uzunçarúili, OT, 1, S.365.

2. Mumcu, siyaseten Katl, S.151.

کارگزاران دینی در سه وضعیت محکوم به قتل بنابر مصالح سیاسی می‌شده‌اند: الف) هنگامی که علما به فعالیت‌های جدی بر ضد دولت دست می‌زدند. بهترین نمونه این موضوع حادثه شیخ بدرالدین است که پیش از این به آن اشاره شد. قتل شیخ الاسلام خواجه زاده مسعود افندی را نیز می‌توان از همین دست دانست. مسعود افندی، به اتهام فعالیت برای خلع محمد چهارم، محکوم به تبعید شد. او، در مسیر انتقال به تبعیدگاه، به جذب و جمع‌آوری نیرو اقدام کرد و، به همین دلیل، بنابر مصالح سیاسی به قتل رسید.^۱ ب) دلیل دوم برای مجازات قتل علما بنابر مصالح سیاسی، ضدیت با تفکر اسلام تسنن بوده است. عثمانی‌ها که به مذهب حنفی اسلام تسنن وابستگی داشتند، به‌ویژه با اسلام شیعه، با مسامحه رفتار نمی‌کرده‌اند. افراد مختلفی به اتهام اقدام‌های خلاف اسلام تسنن، و زندیق بودن به قتل رسیده‌اند. ج) سومین دلیل قتل علما بنابر مصالح سیاسی، پیشامدهای استثنایی بود. از آن جا که هیچ نهادی برای حمایت از علمای ضعیف در برابر پادشاهان قدرتمند و مستبد وجود نداشت، برخی از آنان بر اثر خشم و غضب پادشاه بنابر مصالح سیاسی به قتل می‌رسیدند. در این مورد تکان‌دهنده‌ترین نمونه‌ها را می‌توان از عهد حاکمیت مراد چهارم، ذکر کرد. مراد چهارم، به دلیل نامناسب بودن راه‌ها در ازبیک، دستور داد قاضی را به دار آویزند. این امر موجب ناخشنودی شیخ الاسلام آخی‌زاده حسین افندی شد. او در مکتوبی که برای مادر سلطان فرستاد، خاطر نشان می‌ساخت که این اقدام پادشاه را تأیید نمی‌کند؛ اما موضوع به قیمت جان او تمام شد. مراد چهارم که از موضوع

نامه شیخ الاسلام مطلع شده بود، به محض بازگشت به استانبول، او و قاضی استانبول را از کار برکنار و به قبرس تبعید کرد. آخی زاده و قاضی استانبول، هنگام عزیمت به تبعیدگاه، به دست افرادی که از پی آنان روانه گشته بودند، در آیاستفانس به خشکی کشانده شدند و به قتل رسیدند. نام آخی زاده حسین افندی، به عنوان نخستین شیخ الاسلامی که در حکومت عثمانی به قتل رسید، در تاریخ ثبت شد.^۱

نمونه دیگر قتل علما بنابر مصالح سیاسی که در شرایط استثنایی صورت گرفته است، به دوره پس از حادثه ادرنه مربوط می شود. پس از حادثه ادرنه که به مخالفت با شیخ الاسلام سید فیض الله افندی رخ داد و به خلع محمود اول منجر شد، امام مهدی افندی به مقام شیخ الاسلامی دست یافت و با فتوای وی بود که سید فیض الله افندی به قتل رسید (۱۷۰۳).^۲ با قتل او تعداد شیخ الاسلام‌هایی که بنابر مصالح سیاسی کشته می شدند، به سه نفر رسید.

موضوع دیگری که در این مطلب با علما ارتباط می یابد، مراجعه پادشاه به شیخ الاسلام است که در صدور حکم قتل بنابر مصالح سیاسی صورت می گرفت. حکم قتل بنابر مصالح سیاسی، یا پیش از تحقیق و بازپرسی و یا در پایان بازپرسی، به وسیله حکمران صادر می شد. در شرایطی که قرار بود چنین حکمی پیش از تحقیق و بازپرسی صادر شود، نیازی به اخذ فتوا از شیخ الاسلام احساس نمی شد. این اقدام به طور کامل در حیطه اختیارات و تصرفات حکمران بود و عملی نیز می شد. لذا، در چنین اوقاتی نیاز به فتوا نبود. براساس قانون نامه محمد دوم، برای قتل

۱. همان منبع، ص ۱۲۹.

2. mumcu, siyaseten Katl, S.129.

برادر یا برادرزاده‌های پادشاه نیازی به بازپرسی و فتوا نبود. اما در مواردی برای قتل شاهزاده‌هایی که بر ضد پدرشان دست به شورش می‌زدند، فتاوی‌ای اخذ شده است: «حکمرانان، برای تشخیص مفسد بودن یا نبودن فردی و این که اگر مفسد است مجازات قتل بنا بر مصالح سیاسی شامل او می‌شود یا نه، بارها اقدام به اخذ فتوا کرده‌اند.»^۱ دلیل مراجعه حکمرانان به شیخ‌الاسلام‌ها و اخذ فتوا برای صدور مجازات قتل بنا بر مصالح سیاسی، استفاده از جنبه مشروعیت بخشی دین و شرعی ساختن حکمی که برای قتل صادر می‌کردند بوده است. در چنین اقداماتی حقوق عرفی حکمران با حقوق شرعی علما پیوند می‌خورد. اساساً فتوای علما، به جز مشروعیت بخشیدن به قتل کسی که در پایان بازپرسی به این مجازات محکوم می‌شد، کارکرد دیگری نداشته است. باید یادآوری کنیم فتوایی که شیخ‌الاسلام صادر می‌کرد ارزش حکم را نداشت. حاکمیت سیاسی (پادشاه)، در پایان بازپرسی و تحقیق با استفاده از اختیارات خود، حکم قتل را صادر می‌کرد و گویا این حکم را به تأیید علما نیز می‌رساند. همچنین، الزامی هم وجود نداشت که حاکمیت سیاسی مطابق با فتوای صادر شده عمل کند. پادشاه می‌توانست به فتوای منفی یا مثبت شیخ‌الاسلام توجهی نکند. نکته‌ای که در این جا نباید فراموش کرد این است که پادشاهان، معمولاً فتوای موردنظر خود را از شیخ‌الاسلام‌ها می‌گرفته‌اند. شیخ‌الاسلام به دستور پادشاه به مقام «مشیخت» می‌رسید و امکان نداشت که با خواسته او مخالفت کند. طبق نظر مومجو «فتوادهندگان، در بسیاری از موارد، تا حد کارمندی عادی که دستورها را

1. mumcu, siyaseten Katl, S.107.

اجرا می‌کند، سقوط می‌کردند.^۱ با این حال، برخی از شیخ‌الاسلام‌های بانفوذ و قدرتمند، در برابر خواست حاکمیت سیاسی مقاومت نشان داده و از دادن فتوای موردنظر آنان خودداری کرده‌اند.^۲ برخی از پادشاهان، براساس فتوای شیخ‌الاسلام‌ها، خلع شدند و یا به قتل رسیدند. به این موضوع در صفحات بعدی خواهیم پرداخت.

این که دین، در نظام سیاسی - اداری عثمانی، همچون زیرمجموعه‌ای سیاسی - اداری و اجتماعی عمل می‌کرده است، در روابط پادشاه و علما به وضوح نمایان می‌شود. اراده پادشاه و حاکمیت و قدرت او اساساً فراتر از دین بوده است. در غیر این صورت، از تنظیم حقوق عرفی که دربرگیرنده حقوق عثمانی بود، بحثی به میان نمی‌آمد. پادشاه خود به عنوان نظام سیاسی [مُجَسَّم] نقش ایفا می‌کرد و دین و سازمان‌های دینی به عنوان زیرمجموعه‌ای از نظام، نقش تنظیم‌کننده، مشروعیت بخشنده و کمک‌کننده داشته‌اند. وانگهی، به جز دین و سازمان‌های دینی، واقعیتی به نام کاپی‌کولو هم در مقابل قدرت و اراده پادشاه وجود داشته است. کاپی‌کولو که جریانی بود متشکل از کارگزاران و بندگان پادشاه، با همه وجود به نظام سیاسی وابستگی داشت، لیکن نباید فراموش کرد که اختیار برخی از اقدامات از آنان سلب شده بود. براساس مطالب یاد شده، گفتن این که دین در همه عرصه‌های حاکمیت عثمانی نقش تعیین‌کننده داشته است و همه مقامات دولتی در اختیار علما و دینداران بوده‌اند، نادرست خواهد بود. دین، امور قضایی و آموزشی و عبادی را در اختیار داشته و به عنوان نظامی وابسته به حاکمیت سیاسی فعالیت می‌کرده است.

۱. همان منبع، ص ۱۰۹. ۲. همان منبع، ص ۱۱۰.

ب - کاخ و دین

کاخ، به عنوان یکی از نهادهای مهم نظام سیاسی - اداری عثمانی، تنها محل اقامت پادشاه و خانواده‌اش نبود، بلکه مرکز مسئولانی بود که پیرامون حکمران گرد آمده بودند و در اداره دولت نفوذ داشتند. هرگاه سخن از کاخ در دولت عثمانی به میان می‌آید، بی‌درنگ کاخ توپکاپی (سرای جدیدۀ عامره) به ذهن متبادر می‌شود که محمد دوم، پس از فتح استانبول، آن را بنا کرد. پیش از فتح استانبول شهرهای بوسا و ادرنه پایتخت دولت عثمانی بوده و پادشاه در این شهرها کاخ‌هایی داشته است. [سلطان محمد] فاتح، پس از فتح استانبول، در محلی که هم اکنون دانشگاه استانبول است، بی‌درنگ کاخی بنا نهاد که به کاخ قدیمی (سرای عتیقه معموره) شهرت داشت. چون این کاخ پاسخگوی نیازها نبود، کاخ توپکاپی ساخته شد و تشکیلات مرکزی عثمانی در آن جا شکل گرفت.^۱ ما در این جا به بررسی همه‌سازمان‌های کاخ نمی‌پردازیم و تنها آن جنبه از کاخ را که با فعالیت‌های دینی مرتبط است، مورد مذاقه قرار خواهیم داد. بیان مطالبی درباره ساختار عمومی کاخ بی‌فایده نخواهد بود. با نگاهی به نقشه و طرح کاخ توپکاپی، از شکل کلی کاخ عثمانی آگاه می‌شویم.

کاخ از سه بخش حرم، اندرونی و بیرونی تشکیل می‌شده است. آن سوی باب‌السعادة [دروازه خوشبختی] که قسمت‌های اندرونی و بیرونی را از یکدیگر جدا می‌کرد، محوطه اقامتگاه ویژه پادشاهان عثمانی شروع می‌شد. هیچ یک از مأموران دولتی اجازه نداشتند از باب السعادة عبور

1. İ. Hakki uzunçarlı, Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı, Ank, T.C. AKDTYK TTK yay. 1984, S.13.

کنند و به آن سویش را بروند!^۱ حرم که زندگی خصوصی پادشاه و خانواده‌اش در آن سپری می‌شد، و اندرونی که محل فعالیت‌های روزانه پادشاه و آموزش ایچ اوغلان لار [غلام بچگان اندرون] بود، در صحن سوم آن سوی باب السعاده قرار داشت.

حرم محل اقامت والدۀ سلطان مادر پادشاه، هاسکی سلطان، همسر پادشاه، ولیعهد، شاهزاده‌ها و جاریه‌ها بود. می‌دانیم که والدۀ سلطان‌ها در حرم بالاترین اقتدار را داشتند و، در برخی دوره‌ها، در اداره دولت نقشی فعال ایفا می‌کرده‌اند. از قرن شانزدهم که عثمانی‌ها از رسم دوره‌های اولیۀ خود در ازدواج‌های سیاسی با زنان بیگانه دست کشیدند و شروع به وصلت با جاریه‌های حرم کردند، اهمیت حرم و میزان تأثیرگذاری آن بر نظام سیاسی افزایش یافت.

مسئولیت محافظت از حرم برعهده آغای دارالسعاده قرار داشت و همه خدمتکاران شاغل آن تحت ریاست وی سازماندهی شده بود.^۲ قسمت اندرونی حرم محلی بود که افراد زیر، تحت ریاست آغای باب السعاده، در آن فعالیت می‌کردند:

آنان که مسئولیت خدمات عمومی برای پادشاه را برعهده داشتند.

محافظان امانت‌های مقدس

مسئولان خزانه‌های داخل و خارج

مسئولان غذایی کاخ

در آنجا چهار بخش (اتاق) بود که هر یک به خدمات جداگانه اختصاص داشت. اتاق مخصوص، که محل انجام دادن خدمات عمومی

1. Ortaylı, S.140.

2. Inalcık, The Ottoman..., S. 45-46.

برای پادشاه بود و در آن از امانت‌های مقدس محافظت می‌کردند. خزانة، که محل نگهداری پرونده‌های مالی، اشیای گرانبها و لباس‌های پادشاه بود. انبار آذوقه، که ویژه غذاهای کاخ بود و بخش سفر، که اتاق‌های مربوط به خدمتگزاران مسئول در سفرها را شامل می‌شد. از اینها گذشته، در کاخ اتاق‌های دیگری به نام دوغان‌جی‌ها، اتاق بزرگ و اتاق کوچک هم بود که اینها از میانه قرن هفدهم برچیده شد.

لازم است از مکتب اندرونی که موظف به تربیت متخصصان واحدهای حکومتی در مرکز و ایالت‌ها بود و در بخش اندرونی کاخ عثمانی قرار داشت، نیز سخن بگوییم. مکتب اندرونی ابتدا، به دستور مراد اول، در کاخ ادرنه تأسیس شد و بعدها که کاخ توپکاپی را ساختند، ساخته شد، در آن جا نیز نهاد مشابهی بنا گردید. ممتازترین کودکانی که از طریق دوشیرمه جمع‌آوری می‌شدند، در مکتب اندرونی آموزش‌های درازمدت می‌دیدند. آنان پس از به پایان رساندن آموزش خود، در سطوح مختلف دولت عثمانی به کار مشغول می‌شدند. این قبیل افراد می‌توانستند در یکی از بخش‌های چهارگانه اندرونی که ذکر آن رفت، مشغول به کار شوند. همچنین، در قسمت بیرونی و اداره ولایت‌ها نیز به آنان مسئولیت داده می‌شد. به مسئولیت‌های خارج از اندرونی «چیکما» گفته می‌شد.

آموزش‌هایی که در اندرونی داده می‌شد، بیش از آن که نظری باشد، متوجه هدف‌های عملی بود و در مجموع به آموزش‌های مدرسه‌ای (حوزوی) مشابهت نداشت. به این اعتبار، می‌توان گفت در آن جا آموزش‌های سنتی حوزوی، یعنی آموزش دینی، داده نمی‌شد. نظام آموزشی، بیش از آن که دینی باشد، به تربیت عوامل متخصص مورد نیاز دولت توجه داشت. مکتب اندرونی که در سال ۱۸۳۹ زیر نظر وزارت

اندرونی همایونی قرار گرفت، پس از تنظیمات اهمیت خود را از دست داد و بعد از مشروطیت دوم نیز به تاریخ پیوست.^۱

در مکتب اندرونی که موظف به تعلیم متخصصان مورد نیاز جریان دوشیرمه - کول بود، دهها صدراعظم، وزیر و مدیر عالی رتبه تربیت شده است. از قرن هفدهم از نفوذ جریان دوشیرمه به تدریج کاسته شد و از قرن نوزدهم مدارس رونق یافت که محل تعلیم و تربیت نظامیان و غیرنظامیانی با آرمانهای غربی بود. مدارس همچون سلطانیه گالاتاسارای، مکتب مُلکیه و مرکز نظامی پزشکی جایگزین مکتب اندرونی شدند.

نام بخش بیرونی کاخ که با سازمان دینی و روابط دین و دولت مرتبط بود، به «صحن دوم» و «صحن مقدم» که در میان «باب همایون» و «باب السعاده» قرار داشت، اطلاق می شد. بخش بیرونی را می توانیم محلی بدانیم که دربرگیرنده مرکز سازمانهای دولت عثمانی بود. مهم ترین سازمان دولت مرکزی، یعنی دیوان همایون و دفاتر آن (کوبّا آلتی = قُبّه آلتی)^۲ در آن جا قرار داشت.

در بخش بیرونی کاخ، کاپی کولوها، خانواده های اشرافی ترک و علما حضور می یافتند و آن جا محلی بود برای به انجام رسیدن امور دولتی عثمانی. جماعت آلتی بلوک که متشکل از سواره های کاپی کولو بود، شامل افراد زیر می شد: موظفانی که زیر فرمان میرعالم بودند، متفرقها،

۱. برای اطلاعات کافی درباره اندرونی نگاه کنید به: A. Seydi Bey, S. 105-113.

۲. محلی که وزرا در روزهای خاصی در آن گرد هم می آمدند. این محل در کاخ توپکاپی گنبدی داشت و به وزرای که اجازه حضور در آن جا را داشتند کوبّه وزیری گفته می شد.

چاشنی‌گیرهایی که از چاشنی‌گیرباشی فرمان می‌گرفتند، چاووشانِ درگاهِ معلاً که زیرنظر چاووش‌باشی کار می‌کردند، میرآخور و همراهان که مسئول رسیدگی به آخورهای کاخ بودند، چاقرجی‌باشی و دوغان‌جی‌ها، ارابه‌چی‌هایی که به باغ‌های کاخ رسیدگی می‌کردند، توپ‌چی‌ها، سلاح‌داران، ارابه‌چی‌ها، کاپوکولوهایی که از بندگان بودند و به طبقهٔ علما ارتباطی نداشتند و مسئولانی که از اشراف تُرک بودند^۱ از سوی دیگر، در بخش بیرونی کاخ عثمانی مسئولانی از طبقهٔ علما نیز بودند که موضوع بحث ما به همان‌ها مربوط می‌شود. مسئولانی که از علما بودند و محل آنان بخش بیرونی کاخ بود، عبارت‌اند از: مربیان پادشاه، حکیم‌باشی‌ها، جراح‌باشی‌ها، کَحّال‌باشی، منجم‌باشی‌ها و پیشنمازان هونکار.^۲ جراحان و کَحّالان [چشم‌پزشک‌ها] جزو سازمان حکیم‌باشی بودند، لذا در بیان مطالب مربوط به حکیم‌باشی‌ها به آنان خواهیم پرداخت. به این ترتیب، در کاخ چهار سازمانِ جداگانه که مسئولیت آنان با علما بود، وجود داشت: مربیان پادشاه، حکیم‌باشی، منجم‌باشی و پیشنمازان هونکار.

۱. مربیان پادشاه

در حکومت عثمانی به تربیت شاهزادگان اهمیت داده می‌شد و برای تعلیم و تربیتِ مطلوبِ آنان مربیان ویژه‌ای تعیین می‌گردید. اینان، به هنگام پادشاه شدن شاهزاده، عنوانِ «مربی هونکار» می‌گرفتند و یکی از درجات عالی‌رتبهٔ سازمان علمیّه به آنان داده می‌شد. از مربیان پادشاهان، تا زمان محمد چلبی اطلاعی در دست نیست، امّا از افرادی که تربی

۱. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به: Ortayli, S. 143-144.

۲. هونکار یکی از القاب سلاطین عثمانی بوده است. (م)

پادشاهان پس از او را عهده‌دار بوده‌اند باخبریم.^۱ اهمیت مربیان پادشاه از نظر حکومتی، به دلیل تأثیری بود که بر پادشاهان می‌گذاشتند. این به واسطه جایگاه ویژه‌ای بود که داشتند و احترامی که پادشاه برایشان قائل بود. از آن دسته مربیان پادشاهان که بر اداره دولت تأثیرگذار بوده‌اند، می‌توان از نخبگان دینی که نامشان در زیر آمده است، نام برد.

عطاءالله افندی، خواجه سعدالدین افندی، عمر افندی، محمد افندی وانی، فیض‌الله افندی ارضرومی.^۲ خواجه سعدالدین افندی مربی مراد سوم و محمد سوم و فیض‌الله افندی مربی مصطفای دوم، به ویژه در اداره دولت نفوذی گسترده داشته‌اند.^۳

۱. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: uzunçarşılı, Saray Teş S. 359-360.

۲. همان منبع، ص ۳۶۰.

۳. خواجه سعدالدین افندی، در سال ۱۵۳۶ در استانبول به دنیا آمد. به تحصیل علم نزد علمای برجسته عهد خود پرداخت. از مفتی ابوالسعود افندی پیروی کرد. بیست ساله بود که به عنوان مدرس، مشغول تدریس در مدرسه دینی مراد پاشای استانبول شد. مدتی بعد مسئولیت مدرسه دینی یلدریم بورسا را برعهده گرفت (۱۵۶۴). در سال ۱۵۷۲ به تدریس در صحن ارتقا یافت. پس از وفات ابراهیم افندی، معلم شاهزاده مراد، مسئولیت تدریس شاهزاده به او محول شد (۱۵۷۳). مدت‌ها با شاهزاده مراد در مانیسا زندگی کرد. آن‌گاه بود که ملقب به خواجه افندی شد.

با به قدرت رسیدن مراد سوم، همراه او به استانبول آمد (۱۵۷۴) و پس از جلوس او بر تخت شاهی، «خواجه سلطان» لقب گرفت. نفوذ او در حاکمیت، به ویژه در امور خارجی، افزایش یافت. در ایجاد رابطه میان ترک‌ها و انگلیسی‌ها نقش فعال ایفا کرد. پس از وفات مراد سوم (۱۵۹۵) در مقام خود ابقا شد و سمت مربی محمد سوم را برعهده گرفت. نفوذ او در حاکمیت، در زمان محمد سوم (۱۶۰۳-۱۵۹۵) افزایش بیشتری یافت. پادشاه فرمانی صادر کرد که در مورد تعیین پادشاه، علما و وزراء، بایستی با خواجه سعدالدین افندی مذاکره صورت گیرد. سینان پاشای بزرگ و ابراهیم پاشا، از

→

صدراعظم‌های آن دوره، مجبور به همکاری با خواجه شدند. سعدالدین افندی در حاکمیت، گویی تبدیل به قدرت علی‌الاطلاق شده بود. او بود که مشارکت محمد سوم در جنگ هاج - اوا (۱۵۹۶) را سبب گردید. خواجه در پیروزی در جنگ، نقشی مهم داشته است.

خواجه در بازگشت از جنگ هاج - اوا، بر اثر دسیسه حرم، عزل شد و دخالت او در امور مربوط به دولت و علما ممنوع اعلام گشت. در عزل خواجه، معاصران او، کسانی مانند صدراعظم ابراهیم پاشا، شیخ الاسلام بوستان‌زاده، و باقی افندی که شاعر بود، نقش داشته‌اند. می‌خواستند خواجه را از استانبول بیرون کنند، اما با دخالت حرم از این کارمانعت به عمل آمد. با مرگ بوستان‌زاده، خواجه سعدالدین افندی به مقام مشیخت منصوب شد تا همواره خواجه سلطانی باقی بماند (۱۵۹۸).

با آمدن خواجه به مقام مشیخت، مقام او در دولت بار دیگر افزایش یافت. او صدراعظم حسن خادم پاشا را عزل کرد و به قتل رساند. دشمنان خود را به موضع انفعال کشاند. افراد خود را به کارهای دولتی گمارد و در سال ۱۵۹۹ از دنیا رفت.

او، به عنوان خواجه سلطانی و شیخ‌الاسلام، مدت نیم قرن در امور دینی، علمی، سیاسی و اداری تأثیرگذار بود. نفوذ او در دولت و مناصبی که میان خویشاوندانش تقسیم کرد، باعث زوال طبقه علمی شد. (شرف‌الدین توران، سعدالدین، ج ۱۰، صص ۳۲-۱۷) فیض‌الله افندی، در ارضروم به دنیا آمد. پسر مفتی ارضروم است. او نزد افراد مختلف تلمذ کرد. در سال ۱۰۷۴ (۱۶۶۳) به استانبول آمد. مدت‌ها در حجاز اقامت کرد. در سال ۱۰۸۰ (۱۶۶۹) مربی سلطانی شاهزاده مصطفی شد. از آن پس در تشکیلات علمی مراتب پیشرفت را به سرعت پیمود. در سال ۱۶۷۳ مدرّس دارالحدیث سلیمانیه شد.

در سال ۱۶۷۸، با رتبه روملی، به سمت معلمی شاهزاده احمد منصوب گردید. در سال ۱۶۸۶ به عنوان نقیب‌الاشراف تعیین گردید. در سال ۱۶۸۸ جایگزین محمد افندی دباغ‌زاده، و شیخ‌الاسلام شد. همان سال، به دلیل همکاری با ینی‌چری برضد صدراعظم سیاوش پاشا، از مشیخت عزل شد. و به اجبار تا ۱۶۹۵ در ارضروم اقامت کرد. وقتی مصطفی پادشاه شد (۱۷۰۳ - ۱۶۹۵) او را از ارضروم فرا خواندند و دوباره به مقام شیخ‌الاسلامی رسید. فیض‌الله افندی پیشتر نیز استادی مصطفای دوم را برعهده داشت. فیض‌الله افندی بر پادشاه نفوذ فراوان داشت. پادشاه به دولتمردان هشدار داده بود

←

میان مربیان پادشاه که در دستگاه دولتی نفوذ داشتند و شیخ الاسلام‌ها که ریاست علما بر عهده آنان بود، رقابت وجود داشت. به خصوص حادثه

→

که: «زینهار که مخالف رأی شیخ الاسلام افندی حرکت نکنید». فیض‌الله افندی از اعتماد پادشاه سوءاستفاده کرد. او، در نه سال خدمت خود، بالاترین مقامات طبقه علمی را به پسران و خویشاوندانش سپرد و همچنین، برای آن که پسرش فتح‌الله افندی پس از او مقام شیخ‌الاسلامی را داشته باشد، به او رتبه شیخ‌الاسلامی داد.

سیاست خویش‌نوازی فیض‌الله افندی خیلی زود موجب ناخرسندی طبقه علمی شد. در وقوع حادثه ادرنه، نقش فیض‌الله افندی چشمگیر بوده است. دخالت‌های فیض‌الله افندی در امور دولتی، صدراعظم و مدیران دیگر را به ستوه آورد، به نحوی که بر ضد او دست به اقدام زدند. طبقه علمی اساساً مخالف فیض‌الله افندی بود. زمانی که فیض‌الله افندی همراه پادشاه در ادرنه به سر می‌برد، ینی چری‌ها دست به شورش زدند. آنان در عرض ۳-۴ روز توانستند در استانبول بر اوضاع حاکم شوند. شورشیان باشماق‌جی‌زاده را به سمت شیخ‌الاسلام، و احمد پاشا را به مقام فرماندار تعیین کردند و هیئتی را به ادرنه گسیل داشتند. با رسیدن این هیئت به ادرنه، پادشاه مصطفی دوم، فیض‌الله افندی و پسرانش را عزل کرد. فیض‌الله افندی که در آن زمان در وارنا به سر می‌برد، به ترابوزان رفت. با شکست مذاکرات و دیدارهای دوجانبه، ارتش شورشیان به سوی ادرنه حرکت کرد. پادشاه نیز در ادرنه لشکری فراهم کرد. شورشیان، در مسیر حرکت خود، تصمیم به خلع مصطفی دوم و روی کار آوردن احمد سوم که نزد شیخ‌الاسلام جدید تعلیم دیده بود، گرفتند. ارتش شورشیان هنگامی که به ادرنه نزدیک شد، مذاکراتی صورت گرفت و احمد سوم به تخت نشست (۱۷۰۳). پس از جلوس احمد سوم بر تخت شاهی، فیض‌الله افندی و پسرانش دستگیر شدند. آنان را به شکل‌های گوناگون شکنجه و در زندان‌های ادرنه محبوس کردند. جایگاه و طبقه آنان در حکومت تغییر داده شد؛ به فیض‌الله افندی مقام سنجاق بیگی کاندیه، و به پسرش فتح‌الله افندی، سنجاق بیگی آلاجا - حصار داده شد. با گرفتن فتوا از شیخ‌الاسلام جدید، محمد افندی، و تأیید آن به وسیله علما، آنان را مثله کردند. جسد فیض‌الله افندی را که با این سخنان کشته شد: «این است حال و روز مفتی‌ای که به دین و دولت خیانت کند» به رودخانه تونجا انداختند، و سر او را نیز در میان مردم گرداندند. پسر او نقیب‌الاشراف فتح‌الله افندی نیز، پس از به قتل رسیدن پدر، در استانبول کشته شد.

(نگاه کنید به: Orhan F. Köprülü, "Feyzullah Efendi", İ. A, C. IV, S. 593-600.)

رخ داده در زمان مراد سوم این نکته را ثابت می‌کند. رقابت موجود میان سعدالدین افندی که مربی مراد سوم بود و شیخ الاسلام احمد شمس‌الدین افندی، در اقدام تقی‌الدین بن محمد بن احمد (۱۵۸۵ - ۱۵۲۰) منجم باشی، از دانشمندان نجوم، برای احداث یک رصدخانه در توپخانه، و تخریب همان رصدخانه پس از تقدیم لایحه‌ای به پادشاه به وسیله شیخ الاسلام، به وضوح نمایان است. تقی‌الدین منجم‌باشی به خواجه سعدالدین افندی که نزد پادشاه نفوذ فراوان داشته است، مراجعه و درخواست تأسیس رصدخانه‌ای می‌کند. خواجه سعدالدین ترتیبی می‌دهد پادشاه این درخواست را بپذیرد. بی‌درنگ کارها برای تأسیس رصدخانه آغاز می‌شود و این امر، با مساعدت‌های مربی پادشاه، صورت عملی به خود می‌گیرد. شیخ الاسلام احمد شمس‌الدین افندی که عمل این اقدام خواجه سعدالدین را نداشت، ادعا می‌کند: «رصد آسمان‌ها امری نحس است و در هر کجا که اقدام به این کار کنند، انحطاط و زوال دولت را در پی خواهد داشت» و صدور فرمان ویران کردن رصدخانه را از پادشاه خواستار شد. پادشاه که درخواست شیخ الاسلام را مناسبت تشخیص داده بود، فرمان تخریب رصدخانه به دست علی پاشا کاپیتان دریا را صادر کرد.^۱ این حادثه میزان نفوذ خواجه سعدالدین افندی و شیخ الاسلام را در حاکمیت آشکار می‌سازد.

حادثه دیگری نیز نفوذ خواجه سعدالدین افندی را در حاکمیت نشان می‌دهد: پس از آن که شیخ الاسلام قاضی زاده افندی از دنیا رفت (۱۵۸۱ -

1. A. Adnan Adıvar, *osmanlı Türklerinde ilim. ist*, 1982, S. 99-106.

۸۱) مولانا معلولزاده به جای او به مقام شیخ الاسلامی رسید. خواجه سعدالدین افندی اشتباه بودن بعضی از فتاوی او را به اطلاع پادشاه رساند و پادشاه نیز وی را از مقام شیخ الاسلامی برکنار کرد.^۱

مربیان پادشاهان حقوق معین و ارزاق و خواربار مشخصی داشتند که دولت برای آنان در نظر می‌گرفت. افرادی که پس از فیض‌الله افندی مشغول کار شدند، در دولت نفوذی نداشتند. از اواخر قرن هجدهم مربیان پادشاهان را از میان مُلکیّه تعیین کردند، نه از طبقه علما.^۲

در قانون‌نامه محمد دوم، به موارد مرتبط با امور مربیان پادشاه نظم داده شده است: «و معلم سلطان نیز به همین ترتیب، سردار علماست. مناسب است وزیراعظم، برای رعایت امور، فراتر از آنان باشد، اما مفتیان و خواجه‌ها چند طبقه‌ای از سایر وزرا برترند و حتی صدارت هم می‌کنند...»^۳

۲. حکیم‌باشی

دومین سازمان متشکل از علمای موظف در کاخ، سازمان حکیم‌باشی‌هاست. تا سال ۱۸۳۶ کسانی که به عنوان حکیم‌باشی منصوب می‌شدند، افرادی از طبقه علمیّه و آگاه به دانش پزشکی بودند. کَحّالان (چشم‌پزشک‌ها)، جراحان و پزشکانِ کاخ زیر نظر حکیم‌باشی که «سراطبای خاصه» نامیده می‌شد، فعالیت می‌کردند. حکیم‌باشی، تنها پزشکان موظف در کاخ را اداره نمی‌کرد، بلکه همه حکیمان کشور

1. Peçevi İbrahim Efendi, Peçevi Tarihi, Cilt: 2, Ank. Kūlfūr ve Tūrizm Bak yay. 467, 1982, S.28.

2. Uzunçarşılı, Saray Teşkilatı, S. 363.

3. Kanunname-i Ali Osman, S.10.

عثمانی از او فرمان می‌گرفتند. از باب تشبیه می‌توان گفت حکیم‌باشی وظیفه‌ای همچون وزیر بهداشت امروز را داشت. تعیین و نظارت بر همهٔ بیمارستان‌ها، پزشکان و جراحان از اختیارات حکیم‌باشی بود. بنابراین، ساحتِ وظیفهٔ حکیم‌باشی به کاخ محدود نمی‌شد.

حکیم‌باشی‌ها در بخشی از بیرونی کاخ که «برج اصلی لاله» خوانده می‌شد، اقامت داشتند و وظیفه‌شان توجه دقیق به سلامت خانوادهٔ حکمران، آماده کردن داروها و شربت‌های مفید و به ویژه ساختن معجون هونکار بود. در کاخ دو داروخانه و پنج بیمارستان وجود داشت که زیر نظر حکیم‌باشی کار می‌کرد.^۱

جراحان ختنه‌شاهزادگان، معاینهٔ کسانی را که قرار بود به عنوان آغاهای خادم به خدمت کاخ درآیند و نیز ختنهٔ تازه مسلمان شدگان دیوان همایونی را برعهده داشتند. جراحان زیر نظر جراح‌باشی و چشم‌پزشکان نیز با نظارت کحّال‌باشی فعالیت می‌کردند. اینان، در مجموع، زیر نظر حکیم‌باشی قرار داشتند.

مقام و منصب حکیم‌باشی، تا سال ۱۸۳۶، در انحصار علما بود، لیکن از این تاریخ به بعد در اختیار مُلکیّه قرار داده شد. به این ترتیب، کاهش نفوذ علما در حاکمیت، خود را در تشکیلات مربوط به حکیم‌باشی نیز نمایان ساخت.^۲

1. Sabahattin Türkoglu, "Topkapi Sarayı'nda Hekimbaş Odası ve hekimbasılık" Sandoz Bülteni, Yıl: 5, Sayı: 17, 1985, S. 13-18.

۲. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به:

Uzunçarşılı, Saray Teş S. 364-368. Ali Seydi Bey, S. 119-120.

۳. منجم‌باشی

یکی دیگر از موظفان کاخ که وابسته به طبقهٔ علما بود، منجم‌باشی است. پادشاهان و مقامات عالی‌رتبهٔ عثمانی، برخی از کارهای مهمشان را با زمان مناسبی که «زایجه»^۱ تعیین می‌کرد، به انجام می‌رساندند. این وسیله را منجم‌باشی در اختیار آنان می‌گذاشت. به همین دلیل، مسئولیت منجم‌باشی در دولت عثمانی مسئولیتی مهم بود. انتصاب منجمان که وابسته به طبقهٔ علما بودند، براساس پیشنهاد حکیم‌باشی صورت می‌گرفت.

به نظر می‌رسد منجم‌باشی دو وظیفه اصلی داشته است: اول، پیشنهاد زمان مناسب به پادشاه برای انجام دادن کارهای مهم؛ و دوم، آماده ساختن تقویم. منجم‌باشی‌ها تا سال ۱۸۰۰ تقویم را براساس آنچه اولوغ بیگ (وفات: ۱۴۴۹) تنظیم کرده بود، آماده می‌کردند و، از آن تاریخ به بعد، یافته‌های علمی جدید را مورد استفاده قرار می‌دادند.^۲

۴. پیشنهاد نماز هونکار

پادشاهان، هنگام نماز، به پیشنهادِ هونکار اقتدا می‌کردند. این امر نیز یکی از مسئولیت‌ها در کاخ بود که به طبقهٔ علما مربوط می‌شد. یک نفر از حداکثر ده امام جماعتِ هونکار به عنوان امام اول کاخ منصوب می‌شد و امامان دیگر، به ترتیب، نماز را اقامه می‌کردند. پیشنهادان هونکار، علاوه

۱. زایجه لوحهٔ مربع یا مدوری است که برای نشان دادن مواضع ستارگان در فلک ساخته می‌شود تا برای به دست آوردن حکم طالع ولادت و امور دیگر مورد استفاده قرارگیرد. (م. به نقل از فرهنگ فارسی معین).

2. Uzunçarşılı, Saray Teşkilatı, S. 364-368.

بر اقامه نماز جماعت در کاخ و برای پادشاه، به مساجدی که پادشاه در روزهای عید و یا جمعه‌ها می‌رفت، می‌رفتند و در آنجا به نام پادشاه نماز را اقامه می‌کردند.

برای پیشنهادِ هونکار شدن، به‌جز برخورداری از هوش و استعداد ویژه، پشت سر گذاردن دوره‌های مناسب تعلیم و تربیت، دارا بودن صدای خوش و آگاهی از موسیقی نیز الزامی بود.

افرادی که از طبقه علما به سِمَتِ پیشنهادی هونکار منصوب می‌شدند، حتی اگر در طبقه علمیّه در سطحی پایین بودند، رتبه بالایی به دست می‌آوردند؛ رتبه‌ای مانند قاضی عسکری آناتولی.^۱

بخش اندرونی کاخ چند مؤذن داشت که از طبقه علما نبودند. طبق گفته علی سیدی بیگ، بایزید دوم به فارغ‌التحصیلان مکتب اندرونی نیز سِمَتِ سر مؤذنی می‌داده است.^۲ گویا در کاخ چند مؤذن وجود داشته است. انتصاب مؤذنان که وظیفه اصلی آنان اذان دادن بود، با پیشنهاد آغای باب‌السعاده صورت می‌گرفت.^۳

ارتباط نهاد کاخ عثمانی، یا بهتر است بگوییم دیوان‌سالاری کاخ و دیوان‌سالاری دینی را به اجمال بیان کردیم. همان‌گونه که مشاهده شد، میزان تأثیرگذاری طبقه علمیّه در کاخ بسیار ناچیز بوده است. اصل و اساس دیوان‌سالاری کاخ در اختیار مسئولانی از طبقه کول‌ها (بندگان) بود. عسکری‌ها و اندرونی‌ها جایگاهی بسیار بانفوذ داشته‌اند. در میان سِمَت‌هایی مانند حکیم‌باشی، منجم‌باشی، مربی پادشاه بودن و پیشنهاد هونکار که در بخش بیرونی کاخ و از میان طبقه علما انتخاب و به کار گرفته

۱. همان منبع، ص ۳۷۳.

2. Ali Seydi Bey, S. 130. 3. Uzunçarşılı, Saray Teşkilatı, S. 374.

می شدند، مربیان پادشاه، به لحاظ میزان تأثیرگذاری بر دولت، جایگاهی مهم‌تر داشته‌اند. دیگر مقام‌ها در دولت عثمانی، از نقشی حاشیه‌ای برخوردار بوده‌اند. از این رو، اگر مربیان پادشاه در نظر گرفته نشوند، می‌توان گفت دین در کاخ عثمانی کارکردی چندان مهم نداشته است.

ج. دیوان همایون

سازمان مرکزی حکومت عثمانی

نهادهایی که «دیوان» نامیده می‌شدند و، از زمان عباسیان به بعد، در همه دولت‌های ترکی - اسلامی وجود داشته‌اند، صرف‌نظر از برخی تفاوت‌ها، سازمان مرکزی حکومت را تشکیل می‌دادند. نهاد دیوان که به طور کلی از ساسانیان ایران سرچشمه می‌گرفت، به اعتباری، از زمان عمرخلیفه دوم (۶۴۴ - ۶۳۴) در سازمان‌های سیاسی - اداری همه حکومت‌های اسلامی وجود داشته است.^۱ این نهاد در دولت‌های ترکی - اسلامی سده‌های میانه که در مناطق مختلف تشکیل می‌شدند، کارکردی مهم داشته و از طریق حکومت سلجوقیان به دولت عثمانی منتقل شده است.

پیشتر گفته بودیم که سازمان مرکزی حکومت سلجوقیانِ آناتولی متشکل از نهادهایی به نام «دیوان‌ها» بوده است. سلجوقیان امور دولتی را به پنج بخش نظامی، مالی، اداری، تحریری و شرعی - حقوقی تقسیم کرده و، برای هر یک، دیوانی در نظر گرفته بودند. هر دیوان یک مسئول داشت. در رأس این دیوان‌ها، سازمانی به نام دیوان بزرگ (دیوان سلطنت) قرار داشت. وزرایی که «صاحب» نامیده می‌شدند و یا اعضای

1. Ahmet Mumcu, Divani - Hūmayun, İkinci Baskı, Ank, 1986, S. 12-13.

دیوان سلطنت که سلطان بر آنان ریاست می‌کرد، مسئولیت دیوان‌های کوچکی را که در درجه دوم اهمیت بودند، به عهده داشتند. دیوان‌های درجه دوم که عبارت بودند از: نیابت سلطنت، مستوفی، پروانه، طغری، عارض و اشراف ممالک، به امور محوله از جانب دیوان سلطنت رسیدگی و نتیجه رابه دیوان سلطنت اعلام می‌کردند.^۱

وجود نهادی به نام دیوان، مانند آنچه در دولت سلجوقیان بود، در شکل‌گیری امیرنشین‌های ترکمن که با سقوط حکومت سلجوقیان آناتولی آغاز شد، پیش‌بینی کردنی بود. می‌توان گفت دیوان‌های امیرنشین‌ها، همچون دیوان‌های حکومت سلجوقی توسعه یافته و خوب سازماندهی شده نبود. اداره‌کنندگان امیرنشین‌ها افرادی بودند که از نظام حکومتی سلجوقی به خوبی آگاهی داشتند و برای تحقق سازمان‌های مشابه آنها اقدام می‌کردند.

امیرنشین عثمانی، در ابتدا، در وابستگی با حکومت سلجوقی شکل گرفت و ما نمی‌دانیم که عثمانی‌ها، پیش از اورخان بیگ، چه نوع دیوان‌هایی داشته‌اند. در حکومت عثمانی و از زمان اورخان بیگ، دیوان به شکل ارگانی تأسیسی مطرح شد. البته دیوان اورخان بیگ شکلی ابتدایی داشت و از دیوان‌های دیگر امیرنشین‌های آناتولی پیشرفته‌تر نبود.^۲ بررسی نهادی که دیوان همایون نام داشت و تشکیل‌دهنده سازمان مرکزی حکومت عثمانی بود، زیر دو سرفصل مفید خواهد بود: ۱. نگاهی عمومی به دیوان همایونی عثمانی؛ ۲. اعضای دیوان همایون.

۱. برای آگاهی از سازمان مرکزی حکومت سلجوقیان نگاه کنید به:

Uzunçarşılı, Medhal, S. 87-98.

2. mumcu, Divan-i Hūmayun, S.22.

۱. نگاهی عمومی به دیوان همایونی عثمانی

عثمانی‌ها رفته رفته از امیرنشینی مرزی به دولت تبدیل می‌شدند. این امر در زمان اورخان بیگ آغاز شد و دیوان همایون حاکمیت عثمانی را که به شکلی ساده سازمان یافته بود، دربرمی‌گرفت. دیوان همایون در طول تاریخ، به لحاظ ساختار و کارکرد، مراحل مهم را پشت سر گذاشته است. این دیوان، به عنوان نهاد اصلی که مسئولیت امور دولتی را برعهده داشت، در قرن شانزدهم به اوج تکامل خود رسید و از آن پس، همزمان با بحران‌هایی که نظام حکومتی را تهدید می‌کرد، نفوذ و اهمیت خود را در نظام به تدریج از دست داد. از اوایل قرن نوزدهم که حرکت‌های نوگرایانه در حکومت عثمانی آغاز شد، دیوان همایونی نیز به تاریخ پیوست.

دیوان همایون که دربرگیرنده سازمان مرکزی حکومت عثمانی بود، صرف‌نظر از تفاوت‌های ساختاری و کارکردی، به نهاد هیئت وزیران امروز مشابهت داشته است.

دیوان همایون در واقع هیئتی بود که، به نام پادشاه، درباره همه امور مذاکره می‌کرد و به نام او نیز تصمیمات لازم را می‌گرفت. وظیفه اصلی این دیوان مساعدت به پادشاه بود برای آن که بتواند در جهت حل مشکلات تصمیم بگیرد، زیرا اقتدار سیاسی - اداری را او در اختیار داشت. اقدام مستقل و تصمیم‌گیری این هیئت بدون ملاحظه دیدگاه پادشاه، از لحاظ نظری امری ناممکن بوده است. دیوان همایون دو کارکرد اساسی داشته است: اول این که، محلی برای مذاکره درباره امور سیاسی، اداری، مالی و نظامی دولت و اخذ تصمیم لازم بوده است؛ و دوم این که به عنوان مرجع اصلی، شکایات و تقاضاهای مردم به آنجا ارجاع می‌شده است. تصمیمات قضایی اخذ شده در دیوان در طی مذاکرات سیاسی،

اداری، مالی و نظامی به وسیله قاضی عسکرها و تصمیمات مالی به وسیله دفتردارها و تصمیمات دیگر نیز به وسیله صدراعظم به عرض پادشاه رسانده می‌شد. تصمیم‌هایی که مسئولان به عرض پادشاه می‌رساندند، در صورت تأیید وی، در دفتری ویژه به نام «دفتر مهمه» به ثبت می‌رسید و آن‌گاه به مرحله اجرا درمی‌آمد.^۱

مسئولان عالی‌رتبه دولت در دیوان، همه مشکلات حکومتی را مورد بحث قرار می‌دادند و برای حل آن چاره‌اندیشی می‌کردند. این امر اختیارات به ظاهر بی‌حد و مرز پادشاه را محدود می‌کرد. گرچه دیوان همایون به نام پادشاه تصمیم می‌گرفت و یا، به عبارت بهتر، در تصمیم‌گیری به پادشاه کمک می‌کرد، به هر حال مسئولان درباره مشکلات نظر می‌دادند و متن تصمیمات در چارچوب قوانین عرفی و شرعی آماده می‌شد. از آنجا که بیشتر تصمیمات اخذ شده در دیوان همایون مورد قبول پادشاه قرار می‌گرفت، می‌توان گفت دیوان همایون نقش محدودکننده قدرت پادشاه را نیز ایفا می‌کرده است.^۲

این‌که دیوان همایون منتقل‌کننده شکایات مردم نیز بود، نکته‌ای مهم است. مردم، از هر گوشه سرزمین عثمانی، با هردین، زبان و نژادی، هرگونه شکایتی را می‌توانستند به دیوان ارجاع کنند.

دیوان همایون، در عین حال، همچون «دادگاه عالی» نیز فعالیت می‌کرد؛ فعالیت‌های دیوان را در این زمینه قاضی عسکرها به اجرا می‌گذاشت.

در دولت‌های ترکی - اسلامی سده‌های میانه، حکمرانان، در نشست‌های ویژه‌ای که «دارالعدل» و یا «دیوان مظالم» خوانده می‌شد،

1. Ortaylı, S.146.

2. Okandan, S.37.

شکایات مردم از مسئولان دولتی یا افراد دیگر را می‌شنیدند. شنیدن مشکلات رعیت، آن هم بی‌واسطه و مستقیم، و صدور حکم در همان جا، از ویژگی‌های بارز نظام دولت‌های ترکی - اسلامی سده‌های میانه است. در حکومت عثمانی نهادی به نام دارالعدل و یا دیوان مظالم وجود نداشت، لیکن دیوان همایون محل وصول شکایت‌های مردم بود. اورخان بیگ صبح‌ها، در مقابل دروازه کاخ، شکایت‌های مردم را می‌شنید؛ و اما پس از آن که دولت شکل گرفت، دیوان همایون مرجع رسیدگی به شکایات شد.^۱

پادشاهان عثمانی، تا زمان محمد دوم، در نشست‌های دیوان همایون شرکت می‌کردند، و ریاست مذاکرات را برعهده داشتند. در عهد محمد دوم به این سنت پایان داده شد و پادشاهان شروع به پیگیری مذاکرات دیوان از پشت قفس کردند.^۲

جلسات دیوان همایون همه روزه، به جز روزهای تعطیل، از نماز صبح تا ظهر تشکیل می‌شد. پس از استقرار اعضای دیوان در محل‌های خود، رئیس‌الکتاب مسائل روز را قرائت می‌کرد و مذاکرات آغاز می‌شد. مسائل قضایی به قاضی عسکرها و امور مالی به دفتردارها سپرده می‌شد. تصمیمات اخذ شده، را منشی‌هایی که «خواجگان» نامیده می‌شدند، در

1. Inalcık, "Adaletnameler", Belgeler, C.II, Sayı: 3-4, S.49.

۲. در عهد صدراعظمی احمد پاشای گدیک فردی برای شکایت وارد نشست دیوان همایون شد و پرسید: «پادشاه دولتمدار کدامتان است؟» این امر موجب عصبانیت محمد دوم گردید و، به همین دلیل صدراعظم احمد پاشای گدیک پیشنهاد کرد که از این پس پادشاه گفت وگوهای دیوان را از پشت قفس بشنود. پادشاه این پیشنهاد را پذیرفت و از آن پس در نشست‌های دیوان شرکت نکرد و به شنیدن گفت و شنودها از پشت قفس پرداخت. این رسم به مرور متداول گشت. نگاه کنید به: Nuri Pağ, I-II, S.65.

دفترهای مربوط ثبت می‌کردند. در صورت لزوم، نشست بعد از ظهر، در اقامتگاه صدراعظم ادامه می‌یافت.^۱ نشست‌های دیوان همایونی، به جز روزهای تعطیل، همه روزه تشکیل می‌شد؛ اما این قاعده، در قرن شانزدهم به چهار روز در هفته و، در قرن هفدهم، نیز به دو روز در هفته کاهش یافت. در قرن هجدهم نیز دیوان همایون عثمانی اهمیت خود را به طور کامل از دست داد.^۲

۲. سازمان دیوان همایون

سازمان یافتن دیوان همایونی و جایگاه علماء در این تشکیلات، با موضوع ما ارتباط نزدیک دارد. دیوان همایون قدرتمندترین سازمان دولت مرکزی عثمانی بود که، همچون نهادی، اعضا و گروه‌های مختلف را شامل می‌شد. اعضای این مؤسسه را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد:

الف - اعضای اصلی دیوان همایون

ب - مسئولان معاملات

ج - خدمتکاران حافظ نظام در دیوان همایونی^۳

از آنجا که مبحث «اعضای اصلی دیوان همایون» با دین و سازمان دینی مرتبط است، ما تنها به بررسی آن خواهیم پرداخت.

اعضای اصلی دیوان همایون، در طول زمان، دستخوش تغییر شده‌اند. دیوان همایون در اولین شکل‌گیری دولت عثمانی که به زمان اورخان بیگ مربوط می‌شود، شامل پادشاه، وزیر اعظم و قاضی بوسا بود. اما دیوان، در عهد محمد دوم، با عضویت اشخاص زیر، افراد بیشتری را

1. M. Nuri Pağ, I-II, S.65-66.

2. Ortayli, S.147.

3. Ortayli, S. 149; Mumcu, Divan-i Humayun, S. 37-66.

دربرمی‌گرفت: پادشاه، وزیراعظم، وزرای قُبه آلتی، قاضی عسکرها، قاضی استانبول، دفتردار، نشان‌جی، آغای ینی‌چری و آغاهای بُلوک.^۱ اعضای اصلی دیوان همایون در نشست‌های دیوان شرکت می‌کردند و از حق بحث و ادای توضیحات در موضوعاتی که مربوط به آنان می‌شد، برخوردار بودند. بعضی از آنان، در مسائل مربوط به خود، مسئولیت داشتند موضوع را به عرض پادشاه برسانند؛ و برخی دیگر نیز مسئولیت سازمان‌های دولتی را عهده‌دار بودند. اینان کسانی مانند وزیراعظم، وزرا، قاضی عسکرها، دفتردارها، نشان‌جی و بیگلربیگی روملی بودند.

با این‌که می‌توان اعضای دیوان همایون را به دو بخش تقسیم کرد، الف: کسانی که وابسته به طبقهٔ علما بودند؛ و ب: کسانی که به کاپی‌کولو وابستگی داشتند، ما بدون توجه به این تقسیم‌بندی، سعی خواهیم کرد آنان را به ترتیب مورد بررسی قرار دهیم. اصولاً قاضی عسکرها در دیوان همایون نمایندگی علما را داشتند، البته نشان‌جی و رئیس‌الکتاب نیز از طبقهٔ علمیّه بودند. شیخ‌الاسلام رئیس طبقهٔ علما نیز عضو دیوان نبود؛ اما، در صورت لزوم، او را دعوت می‌کردند و از نظرهایش آگاه می‌شدند.

الف - وزیراعظم و وزرا

در دولت عثمانی، پس از پادشاه، بالاترین مقام از آن وزیراعظم (صدراعظم) بود؛ کسی که وکالت مطلق پادشاه عثمانی را برعهده داشت. طبق گفتهٔ اوکاندان «وزیر اعظم در اجرای آن دسته از مسئولیت‌های پادشاه که به مسائل جسمانی [مادی] مربوط می‌شد و استفاده از

1. M. Nuri Paş, I-II, S.63.

اختیارات لازم برای اجرای مسئولیت‌های یاد شده، از جانب حکمران نمایندگی تام داشت.^۱

در دولت‌های ترکی - اسلامی پیش از دولت عثمانی نیز مقام وزیر اعظم وجود داشته است. سلجوقیان آناتولی به وزیراعظم «صاحب» می‌گفتند و عزل و نصب او مستقیماً به وسیله پادشاه انجام می‌شد. همه کارهای دولت به وسیله وزیر اعظم و به نام پادشاه انجام می‌گرفت. صدراعظم که وکیل مطلق پادشاه بود، مسئولیت داشت درخصوص همه امور مالی، اداری، سیاسی و نظامی دولت با دیگر وزرا و دفتردارها مذاکره و تصمیمات لازم را اخذ کند. امور مالی با دستورهای دفتردار، و امور شرعی - حقوقی با فرمان‌های قاضی عسکرها و، به جز آن، همه کارهای دیگر طبق نظر وزیراعظم انجام می‌یافت. «مهر همایونی» پادشاه در اختیار وزیر اعظم قرار داشت و گرفتن این مهر از او به معنای عزل وی از مقام وزیراعظمی بود.^۲

گفته بودیم که با گسترش قلمروهای سیاسی و نظامی سرزمین عثمانی، درحاکمیت نیز تحولات گوناگون ایجاد شد. در کنار وزیراعظم که وکیل مطلق پادشاه بود، وزرای دیگری نیز منصوب شدند. از اوایل قرن پانزدهم تعداد وزرا رو به فزونی گذاشت. وزرا وظیفه داشتند با معاونت و مشاورت در امور اساسی، به صدراعظم یاری رسانند. از زمان سلطان سلیمان قانونی، به کسی که برای مقام وزیراعظمی انتخاب می‌شد، صدراعظم می‌گفتند!^۳

1. Okandan, S.31.

2. Köprülü, Bizans Osmanli Tesiri, S. 39-46; Mumcu, Divani-I Humayun S. 42-44.

3. Okandan, S.32.

در زمان مرگ محمد چلبی (۱۴۲۱)، در میان اعضای دیوان همایون سه وزیر وجود داشته است: بایزید پاشا، چاندارلی زاده ابرهیم پاشا و خواجه عیوض پاشا. بایزید پاشا هم وزیراعظم و هم بیگلربیگی بود. در زمان مراد دوم تعداد وزرای دیوان به دو نفر کاهش یافت: ابراهیم پاشا و خواجه عیوض پاشا. با شکست خواجه عیوض پاشا در جنگ قدرتی که میان دو وزیر وجود داشت، تعداد وزرای دیوان به یک نفر رسید.^۱ تعداد وزرای دیوان در زمان محمد دوم به هفت نفر افزایش یافت. گفته می‌شود این تعداد بعدها باز هم افزایش یافته است.^۲ در لایحه‌ای که در اواخر قرن هفدهم به پادشاه مصطفی دوم تقدیم شد، خاطرنشان کرده بودند که در دیوان همایون به جز وزیراعظم هفت وزیر دیگر وجود دارد.^۳ به این ترتیب، دانسته می‌شود که تعداد وزرای دیوان همایون قاعده مشخصی نداشته است.

وزیراعظم که در دستگاه دولت، پس از پادشاه، بالاترین پست را در اختیار داشت، به عنوان مؤثرترین فرد دولت و وکیل مطلق پادشاه در نشست‌های دیوان که بدون حضور پادشاه تشکیل می‌شد، ریاست را عهده‌دار بود و در حل همه مشکلات به نام پادشاه اختیار تام داشت. به وزرای دیگری که در دیوان بودند وزرای «قبه آلتی» گفته می‌شد. آنان با عناوینی مانند دومی، سومی و چهارمی نامیده می‌شدند و در دستگاه دولت نفوذ چندانی نداشتند.

در قانون‌نامه محمد دوم، در خصوص وزیر اعظم و وزرای دیگر اصلاحات گوناگون صورت گرفته است. در آنجا درباره وزیراعظم از

1. Uzunçarşılı, OT., I. S. 396-397.

2. Ali Seydi Bey, S. 67.

3. A. Süheyl Ünver, "XVII. Yüzyıl Sonunda Padişaha Bir Layiha" Belleten, S. 32.

القابی مانند دستورالاکرم، مُشیرُالافهم، نظامُالعالم، مُناظم‌العموم استفاده شده است و بیان می‌گردد که او بایستی با دیگر وزرا و دفتردار مشورت کند؛ و همهٔ امور، به جز مسائل مالی و شرعی، باید طبق دستور وزیراعظم انجام شود. همچنین وزیراعظم باید در رأس مجلس دیوان بنشیند.^۱

به لحاظ هدفی که این تحقیق در پیش دارد، بیان رابطهٔ وزرا و علما اهمیت دارد. دورهٔ محمد دوم را، از نظر رابطهٔ یاد شده، می‌توان نقطهٔ عطفی به شمار آورد. چنانچه پیش از این گفته شد، پیش از عهد محمد دوم همهٔ مقامات عالی رتبهٔ دستگاه دولت در اختیار علما بود. همهٔ وزرای اعظم، از علاءالدین پاشا اولین وزیر دولت عثمانی تا چاندارلی خلیل پاشا، همه از علما بوده‌اند. همهٔ وزیر اعظم‌هایی که از خاندان چاندارلی بودند و تا پیش از حکومت محمد دوم، به مدت نود سال، این مقام را در اختیار خود داشتند، از طبقهٔ علمیّه و وابسته به مدارس دینی بوده‌اند. خلیل خیرالدین پاشای چاندارلی که از قاضی عسکری به مقام وزیراعظمی رسید، سمت بیگلربیگی را نیز که مقامی نظامی-اداری بود، در اختیار داشت. فرزند او علی پاشا هم که جانشین پدر شد از طبقهٔ علمیّه بود. ابراهیم پاشا هم که از خاندان چاندارلی بود و پس از وفات علی پاشا به مقام وزیراعظمی رسید، یکی از نخبگان دینی طبقهٔ علما به شمار می‌آمد. او، پس از مدتی که قاضی عسکر بود، وزیر دوم شد و بعد به وزیراعظمی رسید. به جای ابراهیم پاشا، پسرش خلیل پاشا که قاضی عسکر بود، وزیراعظم شد (۱۴۲۴). خلیل پاشای چاندارلی تا ۱۴۵۳ در این مقام باقی ماند و محمد دوم او را برکنار کرد. وی ابتدا به ادرنه تبعید

1. Kanunnāme-i Ali Osman, bütünü.

شد و پس از آن به قتل رسید.^۱

قتل خلیل پاشای چاندارلی که از طبقهٔ علما و وزیراعظم بود، به دستور محمد دوم انجام شد. این امر بیانگر تحولی مهم در روابط وزرا و علما بوده است. مقام وزارت عظمی که یک قرن در اختیار علما بود، از آن دوره به بعد در اختیار بندگان پادشاه، یعنی جریان دوشیرمه - کول، قرار گرفت. می توان گفت این حادثه نفوذ دین در حاکمیت راتا اندازه ای کاهش داد. دیوان سالاری بندگان که، همزمان با محمد دوم، در حاکمیت اعتبار فراوان یافت، رو در روی جریان دینی قرار گرفت و مقام وزارت عظمی که پس از پادشاه بالاترین مقام بود، به آنان واگذار گردید. می توان ادعا کرد که انتقال این مقام از علما به بندگان اختیارات و اقتدار پادشاه را نیز گسترش داد؛ زیرا بندگان با همهٔ وجودشان به پادشاه وابسته بودند و تصور محدود کردن حاکمیت پادشاه به وسیلهٔ آنان، در نسبت با علما، بسیار دشوار است.

اساساً سلطان محمد فاتح کوشید شخصیت سنتی پادشاهان عثمانی را در وجود خود متبلور سازد. در زمان محمد دوم، پس از آن که مقام وزارت عظمی به بندگان منتقل شد، باز هم در برهه هایی از زمان مقام وزارت و یا وزارت عظمی در اختیار تنی چند از علما قرار گرفت؛ لیکن این امر تداوم نداشت و اهمیتی برای آن متصور نبود. عیسی پاشا که از نخبگان دینی وابسته به خاندان چاندارلی بود، پس از مدتی خدمت در سِمَتِ قاضی، به عنوان نشان جی وارد دیوان شد. او در زمان سلیم اول به مقام

۱. برای اطلاع از وزرای پیش از محمد دوم نگاه کنید به: Uzunçarşılı, OT, I. S. 581-585. برای وزرایی که منتسب به خاندان چاندارلی بودند نگاه کنید به: همان منبع، خانوادهٔ وزیر چاندارلی.

قاضی عسکری آناتولی منصوب گردید. بعدها، علی پاشا که به طبقه علمی و وابستگی داشت، به طبقه عسکری وارد شد و بیگ و بیگلربیگی سنجاق گردید.^۱ و باز ابراهیم پاشا که از خاندان چاندارلی بود، با آن که به طبقه علما وابستگی داشت، در زمان بایزید دوم تا مقام وزارت عظمی ارتقا یافت.^۲ میان شخصیت دینی بایزید دوم و انتصاب فردی از طبقه علما به مقام وزارت عظمی می‌توان ارتباط برقرار کرد. با این که در زمان محمد دوم برخی از علما به مقام صدراعظمی رسیدند، این امر، به دلیل استثنا بودن، تداوم نداشته است. از همین روست که می‌توان گفت همزمان با به قدرت رسیدن محمد دوم مقام وزارت عظمی، و یا به عبارت دیگر مؤثرترین مقام پس از پادشاه، در حکومت عثمانی، در اختیار دیوان سالاری بندگان قرارگرفت و، پس از آن، رسیدن علما به این مقام به ندرت اتفاق افتاده است.

ب - قاضی عسکرها

اصلی‌ترین کسانی که در دیوان همایون نمایندگی طبقه علما را به عهده داشتند، قاضی عسکرها بودند. در قانون‌نامه محمد دوم اصلاحات گوناگون درباره قاضی عسکرها وجود دارد. در قانون‌نامه یاد شده آمده است که در آیین تشریفات، پس از وزرا، قاضی عسکرها قرار دارند، مسائل شرعی - حقوقی طبق نظر آنان نوشته می‌شود، و آنان در مراسم تشییع جنازه شاهزاده‌ها، وزرا و دفترداران را همراهی خواهند کرد. قاضی عسکرها بالاترین مقام را در طبقه علمی در اختیار دارند و حقوق آنان

۱. همان منبع، صص ۵۸۵ - ۵۸۱.

2. Uzunçarşılı, çandarlı..., S.109.

ممکن است تا پانصد آچه افزایش یابد.^۱ در سال‌های نخست شکل‌گیری دولت عثمانی نهادی به نام قاضی عسکری وجود نداشته است. در زمان اورخان بیگ، قاضی بورسای بالاترین مقام علمی به شمار می‌رفت و در دیوان اورخان بیگ حضور می‌یافت. بعدها، با گسترش روزافزون قلمرو عثمانی در زمان مراد اول، ایجاد نهادهای جدید الزامی شد. به فردی که اهل قضاوت باشد و در زمان جنگ بتواند به همهٔ مسائل مربوط به ارتش پاسخ دهد و همواره در کنار پادشاه حضور داشته باشد، احساس نیاز می‌شد و همین امر به وجود آمدن نهاد قاضی عسکری را سبب گردید. مراد خداوندگار^۲، براساس نیاز، به پیروی از دولت‌های اسلامی سده‌های میانه، به ایجاد قاضی عسکری به عنوان عالی‌ترین مقام شرعی و حقوقی اقدام کرد. او قره خلیل، قاضی بورسای، را به این مقام گماشت و او را مافوق «روحانیان عمامه‌دار» اعلام داشت.^۳

اصولاً نهاد قاضی عسکری نهادی نبود که آن را به‌طور خاص، حاکمیت عثمانی ایجاد کرده باشد. همهٔ دولت‌های اسلامی پیش از دولت عثمانی چنین نهادی داشته‌اند. در حکومت ممالیک، قاضی عسکرهای خاص مذاهب مختلفی مانند حنفی، شافعی و مالکی وجود داشته‌اند. پایتخت دولت ممالیک سه قاضی عسکر داشته است. در نمایندگی‌های دولت در ایالات که نایب سلطنت خوانده می‌شدند، قاضی عسکرها نیز حضور داشته‌اند.^۴ دولت سلجوقیان آناتولی دو نوع قاضی عسکر داشت:

۱. نگاه کنید به قانون نامه آل عثمان.

۲. لقبی که برای سلطان مراد اول استفاده می‌شده است. (م)

3. Hoca Sadeddin Efendi, I. S.11-112; Uzunçarşılı, çandarlı..., S.7.

4. Uzunçarşılı, Medhal, S. 387; Köprülü, Bizans Osmanli Tesiri, S. 37.

اول - قاضیان ارتش بودند که به دعاوی نظامی و امور مربوط به ارتش و میراث رسیدگی می‌کردند و قاضی عسکر نام داشتند؛ دوم - قاضی القضاات رئیس عالی‌رتبه طبقه علمیه بود که به امور شرعی و حقوقی رعایا (مردم) رسیدگی می‌کرد.^۱ «قاضی لشکری» دولت سلجوقیان، با آنچه در عثمانی «قاضی عسکر» خوانده می‌شد، تفاوت داشت. از این نظر، درباره قاضی عسکر به سهولت می‌توان گفت که قاعده تداوم نهادهای دولت‌های ترکی - اسلامی در آن معتبر بوده است.

قاضی عسکر در دولت عثمانی، تا اواخر دوره محمد دوم، یک نفر بوده است، اما مشاهده می‌شود که در سال ۱۴۸۰ دو قاضی عسکر وجود داشته است. یکی از آنان مسئول رسیدگی به امور روملی و دیگری آناتولی بوده است. با این‌که در زمان سلیم اول، تعداد قاضی عسکرها، برای مدتی، به سه نفر افزایش یافت، عمر قاضی عسکر سوم که «قاضی عسکر عرب و عجم» خوانده می‌شد و مقر آن دیار بکر بود، دیری نپایید. عنوان و مقام قاضی عسکر عرب و عجم پس از مدتی کوتاه از میان برداشته شد و منطقه یاد شده تحت پوشش قاضی عسکر آناتولی درآمد. گفته می‌شود سلیم اول در پی ترکیب قاضی عسکری‌های آناتولی و روملی بود، اما شیخ‌الاسلام آن دوره، علی افندی زنبیلی، با این امر مخالفت کرد و وضع به همان شکل سابق باقی ماند.^۲ دولت عثمانی، تا پایان حیات خود، دو قاضی عسکر داشته است.

نهاد قاضی عسکری که در زمان مراد اول ایجاد شد، در حاکمیت عثمانی کارکردهای مؤثر داشته است. قاضی عسکرها، تا میانه سده

1. Uzunçarşılı, Medhal, S. 1220123.

2. Ali Emiri, İlmiye Salnamesi, S. 309-310.

شانزدهم، زعامت علما و به ناگزیر جریان دینی، فعالیت‌های قضاتی که مسئول رسیدگی به امور قضایی - اداری بودند، مدرّسانی که با تعلیم و تربیت ارتباط داشتند و مفتیانی را که مسئول فتوا دادن بودند، برعهده داشته و در دستگاه‌های دولتی مرکز و ایالات مؤثر بوده‌اند. نخستین قاضی عسکر، یعنی قره خلیل، همراه با ملارستم قونوی در تشکیل ارتش ینی چری نقش فعال داشته‌اند. همچنین، نخستین ارتش منظم دولت که «یایا» خوانده می‌شد و سازماندهی واحدهای نظامی دیرلیکلی نیز با همت قره خلیل تحقق یافت.^۱ قاضی عسکرها، علاوه بر حل مشکلات شرعی - حقوقی مردم، در امر اسکان و آبادانی شهرها نیز نقشی فعال برعهده داشته‌اند. ولی الدین بن الیاس حسین، یکی از قاضی عسکران زمان مراد دوم، در آبادانی ادرنه و سازندگی محلات، مسجد و چشمه نقش مهم ایفا کرده است.^۲

انتصاب قاضی عسکران، تا قرن هفدهم، بنابه درخواست وزیراعظم صورت می‌گرفت، اما از آن تاریخ به بعد، این مسئولیت به شیخ الاسلام‌ها واگذار شد. شیخ الاسلام، با جلب موافقت وزیراعظم، می‌توانست انتصاب قاضی عسکرها و موالی را که از بزرگان روحانیت بودند، خواستار شود.^۳ این موضوع اعتبار جایگاه شیخ الاسلام را در حاکمیت عثمانی آشکار می‌سازد. همان‌طور که در بالا گفتیم، تا قرن شانزدهم، در تشکیلات علمیّه مقامی بالاتر از قاضی عسکرها نبود. از آن دوره به بعد، شیخ الاسلام‌های قدرتمندی مانند ابوالسعود افندی، مقام شیخ الاسلامی

1. Uzunçarşılı, Çandarlı..., S. 6-8.

2. Gökbilgin, edirne ve..., S. 31.

3. Uzunçarşılı, İlmiye Teş S.159.

را نسبت به قاضی عسکری برتری دادند. این موضوع درگیری میان طبقه علمیّه را به طور مشخص نمایان می‌سازد. تا میانه سده شانزدهم «امور مربوط به عزل و نصب و تغییر محل خدمت قضات زیر نظر قاضی عسکر مرکز انجام می‌گرفت.»^۱

قاضی عسکری روملی، در ساختار سلسله مراتبی، فرادست قاضی عسکری آناتولی قرار داشت. افراد، با طی مقامات قاضی عسکری روملی، و قاضی عسکری آناتولی، می‌توانستند به بالاترین مقام تشکیلات علمیّه یعنی شیخ‌الاسلامی برسند.

قاضی عسکرها اعضای اصلی دیوان همایون بودند و با شرکت در نشست‌های دیوان که در «قُبّه آلتی» تشکیل می‌شد، به دعاوی مناطق خویش رسیدگی می‌کردند. در صورت برطرف نشدن مشکلات شرعی - حقوقی و ناتوانی قضات برای رسیدگی به مسائل قضایی در «قضایا» که واحدهای قضایی حکومت عثمانی بود، موضوع به قاضی عسکرها احاله می‌شد و آنان به آنها فیصله می‌دادند. نیازی به گفتن نیست که قاضی عسکرها، به عنوان کسانی که هرگونه دعاوی شرعی، حقوقی، اداری و... را حل می‌کردند، در دیوان همایون و جامعه عثمانی جایگاهی مهم داشته‌اند. دین، از طریق شخصیت قاضی عسکرها که نماینده طبقه علما بودند، می‌توانست نفوذ خود را در دیوان همایون که سازمان مرکزی حکومت عثمانی بود، نشان دهد.

ج - بیگلربیگی روملی

نهاد بیگلربیگی، سازمانی نظامی - اداری بود. بیگلربیگی روملی که

1. Yücel, Belleten, 38 (152), Ekim, 1974, S.667.

باسابقه‌ترین بیگلربیگی‌ها بود، از اعضای اصلی دیوان همایون به شمار می‌رفت و، از قانون‌نامه محمد دوم، دانسته می‌شود که هم نوعی پایه و رتبه، و هم مسئولیتی اجرایی بوده است. اگر رتبه نشانجی که او نیز از اعضای اصلی دیوان بود، به بیگلربیگی می‌رسید، در مقابل دفتردار می‌نشست. مقام بیگلربیگی یک درجه پایین‌تر از مقام وزرا بود و اگر دفترداران اموال و نشانجی‌ها می‌توانستند پانصد آقچه از قضات و چهارصد هزار آقچه از سنجاق بیگ‌ها ترفیع بگیرند، به آن مقام دست می‌یافتند. بیگلربیگی‌ها امکان حضور نزد پادشاه را نداشتند؛ اما می‌توانستند برای او عریضه مکتوب ارسال کنند. بیگلربیگی‌ها در مناطق زیر فرمان خود اختیار اعطای «تیمار» و «زعامت» را داشتند و به این سبب باید عریضه مکتوب تقدیم می‌کردند.

در نظام حکومت عثمانی، کشور به «بیگلربیگی‌ها» و «سنجاق‌ها» تقسیم شده بود. سنجاق واحد اساسی تقسیمات دولتی بود. به این اعتبار، بیگلربیگی نهادی مرتبط با تقسیمات کشوری عثمانی بود. قدرت اداری - نظامی در سنجاق‌ها، در اختیار سنجاق بیگ‌ها، و در ایالت‌ها، در اختیار بیگلربیگی‌ها بود.^۱ بیگلربیگ‌ها و سنجاق بیگ‌ها به دیوان سالاری دوشیرمه - کول تعلق داشتند و فاقد زمینه اجتماعی بودند، لذا به پادشاه وابستگی کامل داشتند. بیگلربیگ‌ها نماینده مسئولانی بودند که در عرصه اجتماع اهل عرف (أمرآ) نامیده می‌شدند. اهل عرف که انتصاب آنان را شخص پادشاه انجام می‌داد، به عنوان نماینده اقتدار سیاسی - اداری دولت، جایگاهی مؤثر داشتند و با تیمار و زعامت‌هایی که به آنان

1. Kanunnāme-i Ali Osman, Muhtelif Sayfalar: Köprülü. Bizans Osmanlı Tesiri, S. 46-47.

اختصاص داشت، به لحاظ مادی تقویت می شدند و، در بیشتر اوقات، به سوی روابط فئودالی تمایل می یافتند. مرکز برای آن که اینان وارد زد و بندهای فئودالی نشوند، آنان را همواره زیر نظر داشت.^۱ اهل عرف، در حرکت دولت عثمانی به سوی عدم تمرکز، نقشی بزرگ داشته اند.^۲

سازمان بیگلربیگی در دولت عثمانی، نخستین بار، در زمان مراد اول ایجاد شد. با فتح روملی، ایجاد سازمان اداری در آن منطقه ضروری به نظر می رسید. واحد اداری ای که در روملی به شکل بیگلربیگی سازماندهی شد، در ابتدا زیر نظر «شاهین پاشای لالا» و پس از «تیمورتاش پاشا» قرار گرفت. بیگلربیگی روملی بعدها، در اوایل قرن شانزدهم، همچون زمان سلجوقیان آناتولی، به دو بخش شاخه راست و شاخه چپ تقسیم شد.^۳ تعداد بیگلربیگی ها در حکومت عثمانی همواره تغییر کرده است. در اواخر قرن هفدهم، عثمانی هجده بیگلربیگی داشت.^۴

در میان بیگلربیگی ها، تنها بیگلربیگی روملی عضو دیوان همایون بود. اما او نیز، از آنجا که همواره در خارج از مرکز مشغول انجام وظیفه بود، امکان شرکت در نشست ها را نمی یافت. به همین دلیل نفوذ بیگلربیگی روملی در دیوان محدود بوده است.^۵

ارتباط بیگلربیگی ها با طبقه علمی بی اندازه ضعیف بود، زیرا این مقام در اختیار مسئولانی قرار داشت که به جریان بندگان وابسته بودند. البته،

1. Timur, S. 150-160. 2. Yücel, Belleten, 38 (152), Ekim - 1974, S. 662-663.

3. Gökbilgin, Edirne ve..., S. 6-9.

4. Suheyl Ünver, Belleten, 33 (129), Ocak - 1969, S. 28.

5. Mumcu, Divan-I Hūmayun, S. 51-52.

در مواردی بسیار نادر، کسانی از طبقه علمیّه به این مقام دست یافته‌اند. با این حال، میان اهل عرفِ دستگاه حکومتی در ایالت‌ها و علما نوعی همکاری که لازمه کار بود، وجود داشت. اهل عرف و بیگلربیگی بدون حکم قاضی نمی‌توانستند کاری انجام دهند؛ قاضی نیز، بدون مساعدت اهل عرف، قادر به اجرای حکم خویش نبود. این است که همکاری اهل عرف و علما در اداره امور ضروری بود.

د - دفتردارها

دفتردار که در رأس سازمان مالیه قرار داشت و در نشست‌های دیوان همایون به‌طور فعال شرکت می‌کرد، کسی بود که مسئولیت دفترداری روملی را برعهده داشت و، در عین حال، به او سردفتردار هم می‌گفتند. دفتردار آناتولی (شقِ ثانی)، و دفتردار ولایت‌های عربستان (شقِ ثالث) تحت امر سردفتردار کار می‌کردند. آنان، یعنی دفترداران آناتولی و عربستان، در نشست‌های دیوان شرکت نمی‌جستند، و، در صورت شرکت، نیز در بحث‌ها دخالتی نمی‌کردند.^۱

در قانون‌نامه محمد دوم تنظیمات مختلفی درباره دفتردارها وجود دارد. برای مثال، در این مورد اصلاحاتی صورت پذیرفته که بخشی از آنان در زیر آمده است:

- امور مالی طبق دستور سردفتردارها انجام می‌گیرد.

- در مسائل مالی، سردفتردار است که حق نگارش عریضه [به پادشاه]

را دارد.

- دفتردار مالی زیر نظر سردفتردار کار می‌کند.

- دفترداران، در هنگام شرکت در نشست‌های دیوان، پایین‌تر از قاضی عسکران خواهند نشست.

- پایین‌تر از دفترداران، کدخدایان دفتر می‌نشینند.

- کدخدای دفتر روملی می‌تواند تا دفترداری مالی ارتقا یابد.^۱

سردفتردار که از نظر مقام با بیگلربیگی روملی همسطح بود، امکان ارتقا تا مقام وزرا را داشت. در قانون‌نامه به وزیراعظم دستور داده شده است که در مورد مشکلات کشور با وزرا، قاضی عسکرها و دفتردارها مشورت کند.

سازمان دفترداری که مسئول محاسبه همه دخل و خرج‌های دولت بود، در دولت‌های ترکی - اسلامی پیش از عثمانی‌ها هم وجود داشته است. از این رو، تردیدی نیست که چنین نهادی از همان دولت‌ها به حکومت عثمانی منتقل شده باشد.^۲

دفترداری در دوره نخست شکل‌گیری دولت عثمانی، سازمانی وابسته به وزارت عظمی بود و، دفترداران، تا زمان فتح استانبول، در دیوان مسئولیتی نداشتند.^۳ با تجدید بنای حکومت عثمانی به وسیله [سلطان محمد] فاتح، سردفتردار نیز به عضویت دیوان درآمد.

دفتردار هر سال گزارشی از دخل و خرج‌های دولت را تقدیم پادشاه می‌کرد. این گزارش (بودجه) عایدات و هزینه‌های دولت در طول یک سال را نشان می‌داد. به این ترتیب، دفتردار کارگزاری بود که مسئولیت

1. Kanunname-i Ali Osman.

2. Kōprülü, Bizans Osmanlı Tesiri, S. 65-70.

3. Akdāg, 11, S. 78.

تنظیم بودجه عثمانی را داشت.^۱

سردفتردار در دیوان همایون، نمایندگی سازمان مالی عثمانی را عهده دار بود؛ ولی بررسی تفصیلی سازمان یاد شده در این جا لزومی ندارد. اما درباره رابطه سازمان دفترداری با علما، باید گفت قضات و یا دفتردار مالی روزانه ۳۰۰ آچه به سردفترداری می پرداختند. در اصل، وابستگان به طبقه علمی بودند که به مقامات دفترداری منصوب می شدند و این امر نشان دهنده تأثیر نسبی دین در مالیه عثمانی است. آنان که از طبقه علما به مقام دفترداری می رسیدند، از امتیازات قاضی، مفتی و مدرسان که مسئولیت های رسیدگی به امور شرعی - حقوقی و اداری را داشتند، بهره مند نمی شدند.

دفتردارانی که اصل و نسب آنان از طبقه علما بود، در حکومت از اهل عرف به شمار می رفتند و، به همین دلیل، حکومت می توانست آنان را، بنابر مصالح سیاسی، به راحتی به قتل برساند و اموالشان را مصادره کند. از یک نظر می توان گفت دفتردار، ویژگی های علما و بندگان را یکجا در شخصیت خود جمع داشت. اساساً، نظام مالی عثمانی نیز مجموعه ای از اقدامات شرعی و عرفی را دربرمی گرفت. یعنی، از سویی مالیات های شرعی، و از سوی دیگر مالیات های عرفی دریافت می شد.

ه- نشانجی و رئیس الکتاب

نشانجی نیز کارگزاری از طبقه علما بود که از اعضای اصلی دیوان

۱. برای آگاهی تفصیلی درخصوص بودجه های عثمانی نگاه کنید به:

O. Lutfi Barkan, "Osmanlı imparatorluğu Bütçelerine Dair Notlar" İÜİFM, 15 (1-4),

Ekim- 1953 - S.238-250.

همایون عثمانی به شمار می‌رفت. نشانجی که مکاتبات خارجی دولت را انجام می‌داد و مُهرِ (طغری) سلطان را بر احکام، فرمان‌ها و برات‌های شاه می‌زد، تا قرن هفدهم ریاست خدمات معاملاتی در دیوان همایون را برعهده داشت. دومین و مهم‌ترین مسئولیت او، به جز آنچه ذکر شد، نقشی بود که در تدوین و به اجرا درآمدن متون مربوط به حقوق عرفی داشت. به اداره‌ای که نشانجی ریاستش را عهده‌دار بود، «دفترخانه» می‌گفتند. در آنجا همهٔ دفاتر، مکتوبات و اسنادِ مربوط به دولت عثمانی نگاهداری می‌شد. مُنشیانی که «خواجگان» نامیده می‌شدند، تحت امر نشانجی بودند. اینان پایهٔ دیوان‌سالاری مرکزی در عثمانی به شمار می‌رفتند.

براساس اصلاحات محمد دوم که در قانون‌نامهٔ او آمده است، رئیس‌الکتاب، بزرگ‌کارگزارانی بود که همراه نشانجی کار می‌کردند. در همان جا تصریح می‌شود که رئیس‌الکتاب مستخدمی مانند چاووش‌باشی است و در دیوان همایون عضویت ندارد.

رئیس‌الکتاب می‌توانست تا مقام نشانجی ارتقا یابد. او در رأس نهادی وابسته به نشانجی بود که همهٔ امور معاملات را به انجام می‌رساند و از شش گروه جداگانه، همچون گروه‌های زیر، تشکیل می‌شد:

دبیرخانهٔ امور بیگ‌ها، دبیرخانهٔ سران، سردفترداری دیوان همایون، تشریفات و وقایع‌نویس.^۱ از این امر چنین برمی‌آید که رئیس‌الکتاب نقش معاون نشانجی را ایفا می‌کرده است.

نشانجی‌ها که از اعضای اصلی دیوان همایون بودند، به طبقهٔ علما

1. Ortaylı, S. 154.

وابستگی داشتند و از میان کسانی که در بخش‌های داخلی و صحنِ مدرسهٔ فاتح تدریس می‌کردند، انتخاب می‌شدند.^۱ نشانجی در تدوین و اجرای حقوق عرفی بیشترین تأثیر را داشت؛ او، همان‌گونه که گفتیم، به طبقهٔ علما وابستگی داشت و این امر میزان تأثیر دین در این بخش از حاکمیت را نشان می‌دهد.

در دیوان‌همایون، به جز اعضای اصلی، افراد دیگری همچون آغای ینی‌چری، کاپیتان دریا، و آغاهای بلوک نیز وجود داشتند که همتراز وزرا به شمار می‌رفتند. آنان در امور دیوان نقش چندانی نداشتند و از طبقهٔ علما نیز نبودند، لذا نیازی به بحث دربارهٔ آنان نیست. به طور کلی، ساختار و کارکردهای دیوان‌همایونی را در سه سازمان مختلف هم می‌توان مورد بررسی قرار داد: اول، سازمان عرفی، اجرایی و نظامی که وابسته به وزیراعظم بود. دوم، مالیه که زیر فرمان دفتردار سازمان می‌یافت؛ و سوم، سازمان عدلیه که تحت ریاست قاضی عسکر بود.^۲ وزیراعظم که ریاست سازمان عرفی - نظامی را برعهده داشت، تا زمان فاتح، از طبقهٔ علما انتخاب می‌شد، اما این مقام پس از او به بندگان (کول‌ها) واگذار گردید. سردفتردار که در رأس سازمان مالیه قرار داشت، از طبقهٔ علما بود؛ و قاضی عسکرها که زعامت سازمان قضایی - شرعی را در اختیار داشتند نیز از طبقه، علما بودند. با وجود این، دانسته می‌شود که کارگزاران دینی در دیوان‌همایون که سازمان مرکزی حاکمیت عثمانی بود، جایگاهی مؤثر داشته و نقش‌های مهم ایفا می‌کرده‌اند. البته آنان، در همهٔ عرصه‌های دولت، مسئولیت نداشتند و در کنار دیوان‌سالاری دینی،

1. Kōprülü, Bizans Osmanlı Tesiri, S. 60.

2. Akdāg, 11, S. 76-82.

دیوان سالاری بندگان نیز که به نظام سیاسی کاملاً وابسته بود، مقامات مهم را در اختیار داشت و نقشی مؤثر ایفا می‌کرد. به این اعتبار، نمی‌توان مدعی بود که حاکمیت به دین وابستگی داشته است.

د - سازمان حکومتی عثمانی در ایالت‌ها؛

اداره قضاها

همراه با تحولاتی که نظام حکومتی عثمانی در بستر تاریخ با آن رویارو بوده است، نهادهای این حکومت در مرکز و ایالات نیز دستخوش تغییراتی می‌شده است. اگر به یاد داشته باشیم که سال‌های میانی سده شانزدهم زمانی است که نظام سنتی عثمانی در آرمانی‌ترین شکل خود بود، می‌توانیم بگوییم که نظام حکومتی عثمانی در ایالت‌ها نیز در آن دوران به تکامل رسیده بود.

چنانچه پیشتر گفتیم، حاکمیت عثمانی که مجموعه‌ای از سازمان‌های موجود در مرکز و ایالات بود، از اواخر سده شانزدهم از دست دادن شکل سنتی خود و حرکت به سوی زوال را آغاز کرد و تا سده نوزدهم، یعنی مدت دو‌یست سال، با حرکت‌های مشکوک و نوگرایی که زاییده سیر انحطاط بود، همراه بود. کوشش‌هایی که در پایان قرن هجدهم برای تجدید ساختارهای سیاسی و اداری شروع شده بود، در قرن نوزدهم در دوره‌های تنظیمات و مشروطیت ثمره خود را نشان داد و نظام سیاسی اداری سنتی عثمانی با تحولات مهم مواجه گردید و، در نتیجه، از نو سازماندهی شد.

از سیر انحطاط که از اواخر سده شانزدهم آغاز شد و حرکت‌های نوگرایانه‌ای که در پی آن به وجود آمد، چشم می‌پوشیم و به بررسی

سازماندهی دولتی حاکمیت عثمانی در ایالت‌ها و یا، به عبارت بهتر، نحوه اداره قضاها، و به ویژه جایگاه و نقش دین و جریان دینی در آن می‌پردازیم.

بیگ‌ها یا سلطان‌ها که در رأس نظام حکومتی عثمانی قرار داشتند و قدرت در اختیارشان بود، دو نوع مسئول مملکتی به ایالت‌ها روانه می‌کردند و به وسیله آنان سازماندهی امور اداری - نظامی و حقوق شرعی را ترتیب می‌دادند. یکی از مسئولانی که سلاطین عثمانی به شهرهای دیگر می‌فرستادند و نمایندگی قوه اجرایی کشور را برعهده داشت، «بیگ» (بیگلربیگی، سنجاق‌بیگی)، و دیگری قاضی بود که قوه قضایی را نمایندگی می‌کرد.^۱

شکل‌گیری دستگاه دولت عثمانی در ایالات، در نسبت با بیگ و قاضی‌ای که سلطان گسیل می‌داشت، در دو عرصه مختلف بروز یافته است. بیگ‌ها که قدرت اداری و نظامی را در اختیار داشتند، «بیگلربیگی‌ها»، «سنجاق‌بیگی‌ها» و «سوباشی‌ها» را ایجاد کردند و واحدهایی به نام «قضا» نیز، در نتیجه فعالیت قضات که از قدرت قضایی - شرعی برخوردار بودند، ایجاد شد.

سازمان حکومتی عثمانی در ایالت‌ها را می‌توان براساس فعالیت‌هایی که به ریاست بیگ‌ها و قضات صورت می‌گرفت، بررسی کرد.

۱. فعالیت‌های نظامی - اداری نمایندگی حکومت در ایالت‌ها

در سازماندهی نظامی - اداری حاکمیت عثمانی، واحد اصلی

1. Yücel Belleten, 38 (152), Ekim - 1974, S. 665.

«سنجاق» بود.^۱ از مجموع چند سنجاق، واحدی اداری تشکیل می شد که به آن «بیگلربیگلیک» یا «ایالت» می گفتند. در رأس ایالت ها، بیگلربیگی قرار داشت که نماینده قدرت سیاسی، اداری و نظامی سلطان مرکز نشین بود. در رأس سنجاق ها نیز سنجاق بیگی قرار داشت. واحدهای سنجاق به سوباشیلیک ها تقسیم می شد. در سوباشیلیک ها، سوباشی نماینده اراده سلطان بود. سوباشی، سنجاق بیگی و بیگلربیگی عسکری هایی بودند که اصل و نسبی از طبقه بندگان داشتند و در نظام تیمار قرار می گرفتند. از آن جا که ساختارهای اداری و نظامی در نظام حکومتی عثمانی تودرتو بود، کارگزاران یاد شده اختیارات اداری هم داشته اند.

واحد نظامی - اداری که ایالت یا بیگلربیگلیک خوانده می شد، دارای چند سنجاق بود. به مرکز سنجاقی که محل اقامت بیگلربیگی بود، «سنجاق پاشا» و یا «لوای پاشا» گفته می شد. در فاصله زمانی سده های چهاردهم تا شانزدهم، واژه هایی مانند لَوَا، ایالت و ناحیه به جای یکدیگر به کار می رفته است.^۲ بیگلربیگی که در سنجاق پاشا ساکن بود، با خدمتگزاران در عمارت خود می نشست و در کنار اداره امور سنجاق، هماهنگی های لازم در ایالت را نیز انجام می داد.

نخستین بیگلربیگلیک در دولت عثمانی، در روملی ایجاد شد. به دنبال افزایش پیروزی ها و گسترش مرزهای کشور، شاهین پاشای لالا را به سمت بیگلربیگی روملی منصوب کردند. بعدها بایزید اول بیگلربیگی آناتولی را بنیان گذاشت. تعداد بیگلربیگلیک ها رفته رفته بیشتر شد. در اوایل قرن یازدهم حکومت عثمانی شش ایالت داشت؛ اما این تعداد در

1. I. Metin Kunt, sancaktan eyalete: 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası İl İdaresi, ist, Bū yay. 1978. S.15-20.

2. Gökbilgin, S. 6-9.

اوایل قرن هفدهم به نوزده ایالت افزایش یافت.^۱ در حاکمیت عثمانی همه ایالت‌ها موقعیت واحد داشتند. نداشتن معیار که در نظام‌های سنتی رایج بوده است، در مورد ایالت‌های آن روز عثمانی نیز صدق می‌کند. می‌دانیم این‌گونه نبوده است که نظام اداری و حقوقی واحدی در هر سوی کشور عثمانی حاکم باشد. برای مثال، وضعیت ادارهٔ افلاک - بوغدان، اردل، خان‌نشین کریمه، مصر، بغداد، حبشه و ایالت‌هایی که یک بار در سال مالیات می‌دادند و همچنین ایالت‌های شرق آناتولی که براساس املاک و خاندان تشکیل شده بودند و موقعیت امیرنشین‌های ممتاز را داشتند، با ایالت‌هایی که نظام تیمار در آنها متداول بود، فرق داشته است.^۲

بیگلربیگی علاوه بر شماری از مسئولان ایالتی، افراد زیر را نیز زیر فرمان خود داشت: دفتردار تیمار، کدخدای دفتر، دفتردار خزانه، کدخدای بیگلربیگی و یک تذکره‌چی. اینان دیوان بیگلربیگی را تشکیل می‌دادند. دیوان بیگلربیگی تحت ریاست بیگ‌ها تشکیل جلسه می‌داد و برای مشکلات اداری و نظامی ایالت راه حل می‌یافت.^۳

بیگلربیگی که از مرکز منصوب می‌شد و به دیوان سالاری بندگان وابستگی داشت، اغلب از کارگزارانی بود که تا مقام وزارت ارتقا می‌یافت. او با اعمال سیاست در چارچوب اختیارات خود، نمایندهٔ سلطان بود. بیگلربیگی شمار فراوانی خدمتگزار و مباشر داشت و از نظر مادی نیز قدرتمند بود. این امر موجب می‌شد که او در منطقهٔ خود به قدرتی مورد توجه تبدیل شود. وجود جنگ قدرت همیشگی میان مرکز و

1. inalcık, The Ottoman..., S. 104-105.

2. Ortaylı, S. 188-193.

3. Yücel, Belleten, 38 (152, Ekim - 1974, S. 165).

قدرت‌های موجود در شهرهای دیگر، جالب توجه است. بیگلربیگی‌ها که به پاشاهای سنجاق‌ها امر و نهی می‌کردند، در نظام تیمار، اختیارات و کارکردهای مهم داشتند. بیگلربیگی از اختیار اعطای تیمار برخوردار بود، لذا در منطقه خود به عنوان قدرتمندترین مسئولی که نمایندگی سلطان را هم داشت، فعالیت می‌کرد.^۱ از این رو، بیگلربیگی‌ها، چون دارایی‌های خاصی را در اختیار داشتند، از نظر مادی کاملاً غنی و به قدرت سیاسی بانفوذی تبدیل شده بودند.

به رغم وجود تشکیلات بیگلربیگلیک، سنجاق اساسی‌ترین واحد اداری حکومت عثمانی بود. تقسیم‌بندی‌های مبتنی بر واحد سنجاق، تا قرن نوزدهم در حکومت عثمانی ادامه پیدا کرد و آنگاه، همزمان با تمایل حکومت به سوی غرب، نظام ولایتی رواج یافت. سنجاق، به لحاظ نظامی و اداری و مالی، در چارچوب نظام تیمار، و در نمایندگی‌های دولتی امپراتوری عثمانی در ایالت‌ها، واحد اصلی به شمار می‌رفت.^۲ در رأس سنجاق «سنجاق بیگ» قرار داشت که از بندگان منصوب سلطان بود و نماینده قدرت سیاسی، اداری و نظامی سلطان محسوب می‌شد. سنجاق بیگ، بزرگ‌ترین مقام سنجاق بود.

سنجاق‌ها به واحدهای اداری - قضایی‌ای به نام «قضا» تقسیم می‌شدند. اداره امور قضایی - اداری قضاها برعهده قضات و سوباشی‌ها بود. براساس نظام تیمار، روستاهایی که سپاهیان تیماردار آنها را اداره

۱. در دفاتر سنجاق‌ها مکتوبات فراوانی مبنی بر این که بیگلربیگی‌ها تیمارها را اعطا می‌کرده‌اند وجود دارد. برای توضیح بیشتر نگاه کنید به:

Halil malcık, "Hicri 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid", Ank, TTK, yay.

1954.

2. Ortaylı, S. 186.

می‌کردند، از نظر رتبه، پس از سوباشی‌ها قرار می‌گرفتند. سوباشی که از نظام بندگان سرچشمه می‌گرفت و خود را با ساختار سلسله مراتبی نظام تیمار تطبیق داده بود، در واقع نقش معاون قاضی را ایفا می‌کرد.

اگر بنا شود درباره سنجاق‌بیگ که در سنجاق، یعنی اصلی‌ترین واحد حکومت عثمانی، بالاترین کارگزار بود چند جمله‌ای بیان کنیم، باید بگوییم که سنجاق بیگ دو دسته وظیفه داشته است: اول، وظایف نظامی؛ دوم، وظایف اداری. سنجاق بیگ اساساً فردی نظامی بود که همواره در حال آمادگی برای جنگ به سر می‌برد و، در صورت فراخوان، ناگزیر بود با خدم و حشم و سپاهیان تیماردار محدودۀ خود، وارد جنگ شود. این وظیفه نظامی او بود. تأمین امنیت مالی و جانی ساکنان سنجاق، تأمین عدالت، ممانعت از اقدامات خلاف شرع و عرف و مجازات مجرمان براساس حکم قاضی، وظایف اداری سنجاق بیگ را تشکیل می‌داد. سنجاق بیگ، افزون بر اینها، وظیفه داشت با مأمورانی که برای هدفی خاص از مرکز به سنجاق گسیل می‌شدند، همکاری کند.^۱ همچنین، سنجاق بیگ‌هایی که در مناطق مرزی بودند، وظیفه داشتند در مذاکرات میان دولت‌ها شرکت جویند.

گفتیم که سنجاق‌ها، از نظر قضایی و اداری، به «قضاها» تقسیم می‌شدند و هر «قضا» نیز یک قاضی و یک سوباشی داشت. سوباشی مأموری از طبقه بندگان بود که اوایل مرکز او را منصوب می‌کرد و از اختیارات مالی و اداری برخوردار بود. انتصاب سوباشی‌ها که در قضاها به عنوان معاون قضات فعالیت می‌کردند، پس از میانه سده شانزدهم، به

1. Yücel, Belleten, 38(152), Ekim - 1974, S.666.

وسيلهٔ بیگلربیگی و سنجاق بیگ‌ها، انجام می‌گرفت. این انتقال اختیارات را می‌توان نشانه‌ای دال بر تمایل حکومت عثمانی به سیاست عدم تمرکز دانست. گاه سنجاق بیگ‌ها، در مقابل قضات که همهٔ امور «قضاها» را در اختیار داشتند، اقدام به جمع‌آوری عده و عده می‌کردند، و میان قاضی که نمایندهٔ اهل شرع بود و سنجاق بیگ که نمایندگی اهل عرف را داشت، جنگ قدرت درمی‌گرفت.^۱

۲. فعالیت‌های اداری - قضایی نمایندگی حکومت در ایالت‌ها؛

دین در ادارهٔ امور قضاها

اساساً تشکیلات نظام عثمانی در ایالت‌ها در واحدی اداری - نظامی به نام «قضا» متبلور بود. آک داغ فعالیت‌های نظام عثمانی در ایالت‌ها را، زیر عنوان «ادارهٔ قضا»، مورد بررسی قرار داده است.^۲ کشور عثمانی از نظر نظامی - اداری به سنجاق‌ها تقسیم می‌شد و سنجاق‌ها نیز، به لحاظ قضایی - اداری، «قضا»ها را دربرمی‌گرفتند.

قضا مرکز شهر یا قصبه‌ای بود که روستاهای اطراف از نظر اقتصادی، فرهنگی و جغرافیایی به آن وابسته بودند. سلطان، برای انجام دادن امور قضایی و اداری شهر یاد شده و روستاهای وابسته به آن، یک قاضی منصوب می‌کرد. به این ترتیب، می‌توان گفت «قضا» یک واحد اداری بود که تحت تسلط قضایی - اداری قاضی قرار داشت. ادارهٔ روستاهایی که به قصبه، شهر و یا مرکز قضا وابسته بودند، زیر نظر قاضی صورت می‌گرفت. قضا، که قاضی از طبقهٔ علما در رأس آن قرار داشت، مستقیماً با مرکز

1. J.M. Kunt, S. 20-26. 2. Akdāg, 11, S. 82-103.

مرتبط بود. مقام فرادست قاضی، قاضی عسکر آناتولی و یا روملی بود. همه قاضی‌ها، از نظر محدوده اختیارات یکسان بودند لیکن عناوین و مناصب سلسله مراتب داشت. قضات شهرهای بزرگی مانند استانبول، بورسا، ادرنه و قضاهاى کوچک، از نظر حیطة اختیارات مساوی بودند، اما منصب‌ها و عناوین آنان تفاوت داشت.^۱

تشکیلات قضا که زیر نظر قاضی اداره می‌شد، واحدی نبود که تنها به لحاظ قضایی - حقوقی شکل گرفته باشد و، در عین حال، واحدی اداری نیز به شمار می‌رفت. از این رو، افراد گوناگونی که مسئول امور اداری قضا بودند، زیر نظر و فرمان قاضی فعالیت می‌کردند. بررسی نقش قاضی در تشکیلات حکومتی ایالت‌ها و مسئولانی که زیر فرمان او کار می‌کردند، مفید خواهد بود.

الف - قاضی در تشکیلات حکومتی ایالات

به بیان اینالچیک، قاضی ستون فقرات حکومت عثمانی را تشکیل می‌داد.^۲ او (قاضی) که به دیوان سالاری دینی منسوب بود، پس از مدت‌ها تحصیل در مدارس دینی، شایستگی پذیرش مسئولیت را به دست می‌آورد و، به عنوان نماینده اسلام تسنن، در جایگاه بانفوذ اداره قضا که واحد بنیادین حکومت عثمانی در ایالات بود، قرار می‌گرفت. وظایف و اختیارات قاضی که مقتدرترین مدیر شهر یا قصبه مرکز قضا بود، به امور شرعی و قضایی محدود نمی‌شد او، در عین حال، در مسائل مالی، اداری و شهری نیز صاحب اختیار بود. قاضی، برای اداره امور قضایی و اداری

1. Akdāg, 1, S. 402.

2. inalçık, The Ottoman..., S. 118.

مرکز قضا و مناطق وابسته به آن، معاونانی داشت که وی را در کارها همراهی می‌کردند.

وظیفه اساسی قاضی‌هایی که با برات حکمران منصوب می‌شدند، رفع ناسازگاری‌های موجود در میان مردم بود. آنان وظیفه داشتند، در همه اموری که سلطان دستور می‌داد، براساس شریعت و عرف، حکم صادر کنند. قاضی‌ها همچنین امور مالی، نظامی و شهری قضاها را نیز انجام می‌دادند. قاضی از حق مکاتبه با مرکز درباره نحوه اداره قضا، یعنی ارسال عریضه برخوردار بود و به کسب اجازه از بیگلربیگی و سنجاق بیگی که از سوی اهل عرف دارای مسئولیت بودند، نیازی نداشت. از این رو، اگر گمان رود حکومت عثمانی در ایالت‌ها، سنجاق‌ها و قضاها ساختاری سلسله‌مراتبی داشته است، خطا خواهد بود. اصولاً واحد قضا با اداره مرکزی ارتباط مستقیم داشت.

قاضی، در قضاها، امر قضاوت را در اختیار خود داشت و در عین حال، در مسائل اداری و مالی نیز حکم صادر می‌کرد، لذا [در قضاها] تفکیک قوا وجود نداشته است. میان قوه مجریه و قوه قضاییه تفکیکی نبود و این دو قوه و دو نهاد در کنار هم و در ارتباطی تنگاتنگ بودند. با این حال، می‌توان گفت که قوه مجریه زیر نظر قوه قضاییه بوده است. امور قضایی در دست طبقه علمیه بود، از این رو، درمی‌یابیم که امور اجرایی ایالت‌ها در اختیار طبقه علمیه بوده است.

قاضی را مرکز منصوب می‌کرد، او با مرکز ارتباط مستقیم داشت، می‌توانست به مرکز عریضه بنویسد و از اختیارات گسترده برخوردار بود. این عوامل موجب افزایش تأثیر دین در اداره امور ایالات می‌شد. تقریباً در همه نامه‌هایی که از مرکز برای ایالت ارسال می‌گردید، پس از

بیگلربیگی و سنجاق بیگی، از قاضی نام برده می‌شد.

معمولاً قضات به عنوان مسئول تفتیش و تحقیق در مورد شکایاتی که به مرکز (دیوان‌همایون) می‌رسید، انتخاب می‌شدند. با این وضع، می‌توانیم بگوییم که قضات، به جز وظایف قضایی، اداری، مالی و شهری، مسئولیت تفتیش و تحقیق هم داشته‌اند. برخی از قضات در کنار نظارت بر استفاده از موقوفه‌ها براساس احکام وقفیه و نظارت بر خاص‌ها^۱ و تیمارها^۲، به عنوان «مفتش مقاطعات»^۳ نیز انتصاب می‌شدند. در اقتباسی که از نوشته‌های اورتایلی خواهیم داشت، در مورد اختیارات و وظایف قاضی توضیحاتی داده می‌شود: «در هر حال، قاضی که مجری حقوق شرعی بود، تنها وظیفه قضایی نداشت. قاضی وظایف گوناگون و، در عین حال، تفکیک‌ناپذیری داشت که از جمله آنان می‌توان به این موارد اشاره کرد: نظارت بر صنعتکاران و اصناف، نظارت بر نظام تعاونی و دستگاه‌های اداری و قوانین آن، تعیین قیمت‌ها و مهار آن که ارتباط نزدیک با اوضاع اقتصادی شهر داشت، اداره تأسیسات زیرساختی شهر، اداره و محافظت از نظام ساخت و ساز شهر، نظارت بر مدیران مراکز وقفی و ارسال عریضه به مرکز درباره انتصابات مربوط به این امور»^۴

۱. منظور از خاص در دولت عثمانی دارایی‌هایی بود که دولت، در مقابل خدمتی به کسی می‌داد و مقدار آن بیش از پانصد آچه در ماه بود. (م)

۲. منظور زمینی است که دولت در قبال وظیفه یا خدمتی به افراد می‌داد و سود سالیانه آن میان ۳ تا ۲۰ هزار آچه بود. (م)

۳. مقاطعه، به فروش رساندن هرگونه سود متعلق به خزانه دولت بود در مقابل عوض معین. (م)

4. İlber Ortaylı, "Osmanlı Kadı'sinin Taşa Yönetimdeki rolü üzerine" AID, 9 (1), Mart - 1976, S.96.

براساس آنچه اقتباس شد، می‌توانیم بر وظایف و اختیارات متعدد و در عین حال، گسترده قاضی مروری داشته باشیم. نیازی به گفتن نیست که وظیفه اساسی قاضی با عرصه قضا و قضاوت مرتبط بود. مرکز «قضا» که قاضی در آن اقامت داشت، دارای یک دادگاه شرعی بود. هر نوع اختلاف حقوقی و جزایی که میان مردم پیش می‌آمد، در همان دادگاه، به وسیله قاضی مورد رسیدگی قرار می‌گرفت و به نتیجه می‌رسید. در دادگاه‌های شرعی سعی بر این بود که مشکلات مردم را براساس قوانین اسلام و مقررات حقوق عرفی حل کنند. پس از استماع سخنان دو طرف دعوا، نظرهای شهود هم پرسیده می‌شد، و سپس حکمی که قاضی می‌داد وارد دفتر ثبت شرعی می‌گردید.^۱

امکان رسیدگی به دعاوی در دادگاه‌ها همیشه میسر نبود، لذا نایبانی در نظر گرفته می‌شد که در مناطق دور از مرکز قضا، به نام قاضی، به دعاوی رسیدگی کنند و مسئولیت‌های او را در مناطق یاد شده بر عهده گیرند. نایبان، به‌ویژه در روستاها، به نام قاضی اعمال مسئولیت می‌کردند. در حکومت عثمانی امور محضرداری (ثبت اسناد رسمی) را نیز قاضی‌ها انجام می‌دادند. تنظیم و ثبت موقوفات، کفالت، وکالت، قرارداد، وام گرفتن و عقد هرگونه قرارداد دیگری به وسیله قاضی صورت می‌گرفت.^۲ قاضی وظایف دیگری مانند تقسیم میراث، عقد ازدواج، دعاوی طلاق، داوری در اجرای حکم و محافظت ثبتي از اسناد اموال غیرمنقول هم داشت که در حیطة وظائف و اختیارات قضایی او قرار می‌گرفت.

1. Ongan, 1 numaralı şriye sicili, S. 16.

۲. همان منبع، ص ۳۷.

وظایف دیگر قاضی، قطع نظر از عرصه‌های قضایی، به امور اداری و شهری مربوط می‌شد. مهم‌ترین مسئولیت‌های او در این عرصه، عبارت بود از: نظارت بر خاص‌های وزرا، تعیین نرخ، بازرسی تعاونی‌ها، نظارت و ثبت امور مربوط به مقاطعه و مساعدت به معاش و عبادات ارتشیان. این امور وظایف اداری قاضی را تشکیل می‌داد.^۱ براساس برخی دستورهای مکتوب مرکز، قاضی در امور دیگری مانند دستگیری و به زنجیر کشیدن راهزنان و روانه کردنشان به مرکز و یا محاکمه آنان نیز فعال بوده است.^۲ یکی دیگر از وظایف مهم قاضی و نایبان او، رسیدگی به امور شهری بود؛ اموری مانند: تعیین نرخ‌ها، مهار قیمت‌ها، بازرسی اصناف، جلوگیری از احتکار و زیاده‌خواهی. اصولاً انجام دادن خدمات شهری، همچون دیگر امور، از وظایف حکمران بود، لیکن حکمران مسئولیت به انجام رسیدن این‌گونه خدمات شهری را به قاضی تفویض می‌کرد.^۳ قاضی در مقام ریاست مجلس شهرداری ایفای نقش می‌کرد. کدخدای شهر، محتسب، بازارباشی، معمارباشی، سوباشی زباله‌ها و کدخدای اصناف افرادی محلی بودند که نهادی همچون مجلس شهرداری را تشکیل می‌دادند.^۴ البته باید متذکر شویم که، به دلیل فقدان مرجعیت دولتی و محلی به معنای امروز آن، کارهایی را که ماهیت محلی داشتند، نیز قاضی منصوب مرکز انجام می‌داد.

قاضی‌ها وظایف مالی هم داشته‌اند؛ جمع‌آوری مالیات عوارض و

1. Ortaylı, AİD, 9(1), Mart - 1976, S.97.

2. Çağatay uluçay, 18 ve 19. yüzyıllarda sarūhanda Ekiyalık ve Halk Hareketleri, ist, 1955, S.135, 152, 161 ve 207.

3. Yücel, Belleten, 38 (152), Ekim - 1974, S. 668. 4. Akdāg, 11, S.96.

ارسال آن به مرکز و یا رساندن آن به ارتش که در حال جنگ بود، بخش دیگری از وظایف قاضی را شامل می‌شد.

با مروری به وظایف و مسئولیت‌های قاضی که خلاصه‌ای از آن ذکر شد، درمی‌یابیم که او در اداره امور ایالت‌ها موقعیتی بسیار مؤثر و بانفوذ داشته است. قاضی، در همه کارهای «قضا»، از امور قضایی گرفته تا امور شهری، نقش مؤثر داشت. می‌توان گفت قاضی مسئول همه جوانب اداره قضا بوده است. در توضیحات پیشین گفته شد که در سازمان مرکزی حکومت عثمانی دیوان سالاری دوشیرمه - کول، نسبت به دیوان سالاری دینی، از قدرت بیشتری برخوردار بود. در اداره ایالت‌ها نیز، با وجود بیگلربیگی و سنجاق بیگی و بندگان همراه آنان، می‌توان گفت دیوان سالاری دینی قدرت بیشتری داشته است؛ زیرا قاضی که از طبقه علما بود در اداره «قضا» نقشی بی‌اندازه مهم ایفا می‌کرد. اهل عرف که نسبت به قاضی مقام بالاتری داشت، فاقد قدرت نظارت و فرماندهی بود و قاضی نیز مستقیماً با مرکز ارتباط داشت. لیکن ماهیت نظام حکومتی ایجاب می‌کرد که اهل عرف و اهل شرع با یکدیگر همکاری و همبستگی داشته باشند. این دو نیرو موجب تعادل یکدیگر بودند، لیکن می‌توان گفت که جریان دینی در اداره امور ایالت‌ها تأثیر بیشتری داشت. مروری بر وضعیت همکاران، یا بهتر بگوییم، همراهان قاضی که در به جا آوردن وظایف محوله به او مساعدت می‌کردند، مفید خواهد بود.

ب - همکاران قاضی در اداره امور ایالت‌ها

همان‌طور که در بالا مشاهده شد، قاضی، با وظایف چندجانبه و متعدد خود، همکارانی داشت. مسئولانی که قاضی در انجام دادن

وظایف خود از آنان کمک می‌گرفت، جمع همراهان او را تشکیل می‌دادند. وظیفه این افراد را به ترتیب و به اختصار بررسی می‌کنیم.

۱. نایب

قاضی مسئولیت رسیدگی به کلیه امور اداری و قضایی مرکز قضا و روستاهای وابسته به آن را برعهده داشت و رسیدگی شخص او به همه دعاوی روستاها و مرکز قضا امری دشوار بود و او را وامی‌داشت برای خود همکارانی تعیین کند. برای دوایر کوچک‌تر «قضا» مسئولانی به نام «نایب» منصوب می‌شد. نایب در منطقه خود دقیقاً اختیارات قاضی را داشت و به نام او فعالیت می‌کرد. او از برجستگان تعلیم و تربیت دیده در مدارس دینی بود و هیچ کاری را مستقل از قاضی انجام نمی‌داد و در همه امور به قاضی وابستگی داشت. یعنی، قاضی کارفرمای نایب بود. مهم‌ترین وظیفه نایب رسیدگی به دعاوی و کشف حقیقت بود.^۱ نایبی که قاضی انتخاب می‌کرد، برای شروع به کار باید مورد تأیید قاضی عسکر واقع می‌شد. دستمزد نایب نیز طبق توافق او با قاضی تعیین می‌گردید و از مرکز دستمزدی به او پرداخت نمی‌شد. قاضی‌ها که خود دستمزد مشخص نداشتند و زندگی را با اجرت‌المثلی که در مقابل انجام دادن خدمات دریافت می‌داشتند، سپری می‌کردند، $\frac{1}{4}$ یا $\frac{1}{5}$ عایداتی را که در اختیار داشتند، به نایب‌ها می‌دادند، و یا این که انتصاب آنان را براساس اصول «التزام»^۲ تعیین می‌کردند. از قرن هفدهم که اصول التزام وارد نهادهای قضاوت و نیابت شد، منصب نیابت رو به انحطاط گذاشت.^۳

1. Ortaylı, SİD, 9(1), Mart - 1976, S. 98-99.

۲. دادن مسئولیت جمع‌آوری بخشی از مالیات‌های دولتی به یک نفر. (م)

3. C.B. (Cavid Baysun), "naip", İA, C. IX, S.50-51.

۲. امام جماعت

امام جماعت روستاها و محلات را که در پایین‌ترین سطح سلسله مراتب دیوان‌سالاری دینی قرار داشت، می‌توان از همکاران قاضی به شمار آورد. امام جماعت‌ها، مانند قاضی و نایب، ویژگی حقوقی‌ای نداشتند. می‌توانیم حدس بزنیم که برخی مشکلات کوچک روستاییان را امامان جماعت حل و فصل می‌کرده‌اند. همچنین، جاری کردن عقد ازدواج در روستاها نیز از وظایف امامان جماعت بوده است. در صورتی که امکان عقد ازدواج در محاکم وجود نداشت و یا زوجین در محلی دور از مرکز قضا زندگی می‌کردند، وظیفه خواندن عقد برعهده امام جماعت منطقه گذاشته می‌شد و، بدین منظور، به آنان اجازه‌نامه‌ای کتبی می‌دادند.^۱

۳. سوباشی

سوباشی کارگزاری بود از طبقه بندگان که در سازماندهی نظامی - اداری نمایندگی‌های دولت مرکزی در ایالات، در رتبه پس از سنجاق بیگ قرار می‌گرفت. سوباشی‌ها را تا میانه سده شانزدهم، مرکز منصوب می‌کرد و، از آن تاریخ به بعد، این کار برعهده سنجاق بیگ‌ها گذاشته شد. آنان در تأمین آسایش مردم قضا به قاضی کمک می‌کردند. سوباشی‌ها که تحت امر قاضی فعالیت می‌کردند، دو وظیفه اساسی داشتند. اولین وظیفه آنان این بود که مالیات‌هایی همچون «جرم و جنایت»، «نیابت» و «رسم عروسانه» را با عنوان «بادهوا» جمع‌آوری

1. Ongan, 1 Numaralı..., S. XXXVI.

می‌کردند. وظیفهٔ دوم آنان نیز این بود که، در مقام مأمور ضابط، مجرمان را تعقیب و آنان را برای محاکمه در دادگاه جلب می‌کردند.^۱ همهٔ مسئولیت‌های اجرایی مانند به اجرا درآوردن احکام قاضی، اجرای مجازات‌ها و اجرای دستورهایی که از مرکز می‌رسید، به وسیلهٔ سوباشی عملی می‌گردید. سوباشی، بدون حکم قاضی، حق مجازات کسی را نداشت. از این رو، حکم قاضی در روابط میان دولت و مردم اهمیت فراوان داشت.

۴. عسس‌ها^۲

برای تأمین امنیت قضاها، از عسس‌ها استفاده می‌کردند. عسس‌ها کسانی بودند که شب‌ها به نگهبانی می‌پرداختند و سنجاق بیگ آنان را به فرمانبرداری از سوباشی‌ها منصوب می‌کرد. آنان شب‌ها در بازار کشیک می‌دادند و دستمزدشان را نیز از صاحبان دکان‌ها دریافت می‌کردند. عسس‌ها که زیر فرمان عسس‌باشی کار می‌کردند، به دلیل فعالیت برای تأمین امنیت در قضاها، همکاران قاضی محسوب می‌شدند. با گذشت زمان، این مسئولیت به کسانی داده می‌شد که التزام می‌دادند؛ و این اشاره‌ای بر انحطاط بود.

۵. قلعه‌بان‌ها

اورتایلی معتقد است، قلعه‌بان‌ها را نیز بایستی از همکاران قاضی به

1. Ortaylı, AİD, 9(10), Mart - 1976, S. 100-101.

۲. عسس به معنی شبگرد و حارس. پاسبانان که به شب‌گردند. کسی که به محافظت شهر به شب‌گردد. (م. به نقل از لغت‌نامهٔ دهخدا)

شمار آورد.^۱ موظفانی که قلعه‌بان نامیده می‌شدند، از اهل عرف بودند، و مسئولیت محافظت قلعه داخلی شهر را که محل نگهداری اوراق مهم و خزانه بود، برعهده داشتند.

۶. محتسب

همکار قاضی در امور بلدیّه (شهرداری)، فردی بود که محتسب خوانده می‌شد و نقش او، به‌ویژه در تعیین نرخ‌ها، مهم بود. این نهاد از نهاد اسلامی «حسبه» سرچشمه می‌گرفت. حسبه را می‌توان در شکل کلی آن، به دعوت مردم به نیکویی و برحذر داشتنشان از بدی خلاصه کرد. البته، وظایف این نهاد، در طول زمان، دستخوش تحول و تغییر بوده است. محتسب، در زمان امویان و عباسیان، اختیارات و مسئولیت‌های گسترده داشت؛^۲ اما در زمان عثمانی‌ها دایره مسئولیت‌های او محدود شد. محتسب که از همکاران اصلی قاضی بود، مسئولیت داشت نظم بازار را برقرار کند، نرخ‌ها را زیر نظر داشته باشد و به رایج بودن مسکوکات نیز دقت کند.^۳

محتسب اصولاً به اهل عرف وابستگی داشت لیکن زیر نظر و فرمان قاضی فعالیت می‌کرد. او بر بازار، چهارسو، قیمت‌ها و متعارف بودن اجناس نظارت داشت و مالیات بازاریان را جمع‌آوری می‌کرد. مالیات‌هایی مانند «باج بازار»، «دامگا رسمی»، «حق قپان» و «میزان» را که بر اموال خارجی بازار شهر تعلق می‌یافت، محتسب جمع‌آوری می‌کرد.^۴

1. Ortaylı, AİD, 9(1), Mart - 1976, S. 101.

2. El-Maverdi, El-Akhamu's - Sultaniyye, ist, Bedir yay. 1976. S. 272-292.

3. Ortaylı, AİD, 9(1), Mart - 1976, S.102.

4. Shaw, 1, S. 226.

از قرن شانزدهم به بعد شغل محتسب‌ها به التزام داده شد.^۱

۷. مفتی

مفتی، در اداره امور شهرستان‌ها، به‌طور طبیعی یکی از همکاران قاضی بوده است. مفتی که پیش از این فرصتی پیش آمد و درباره وظایفش به اختصار مطالبی گفتیم، کارگزاری بود که حکم دینی (فتوا) هر سؤالی را که از او پرسیده می‌شد، تعیین می‌کرد. او که مسئولیت فتوا دادن را داشت، اساساً کارگزاری نبود که زیر نظر قاضی فعالیت کند؛ لیکن قاضی می‌توانست برخی مسائل مجهول خود را به مفتی انتقال دهد و درباره آن درخواست فتوا کند. از این رو، مفتی در مقام مشاور قاضی عمل می‌کرد. با آن که قاضی ملزم به تبعیت از فتوای مفتی نبود، مشخص است که مفتی در فعالیت قاضی به او کمک می‌کرده است.

۸. همکاران دیگر

قاضی‌ها، برای عمل به وظایف متعدد خود، علاوه بر کسانی که در بالا توضیح داده شد، برای مسائل مربوط به آبادانی شهر از معمارباشی و همچنین اصناف شناخته شده کمک می‌گرفتند. به‌ویژه در تعیین نرخ‌ها، از اصناف شناخته شده و نمایندگان تعاونی‌ها استفاده می‌کردند. معمارباشی، در امور مربوط به نظم و آبادانی شهر، به عنوان همکار قاضی به انجام وظیفه مشغول بود.

۱. یعنی محتسب‌ها ملتزم شدند. در قدیم به شخصی ملتزم گفته می‌شد که وصول مالیات محلی را به مبلغ مقطوعی تعهد می‌کرد تا آن را پس از تحصیل به اقساط به دولت بپردازد (م. به نقل از تاریخ عثمانی، ج ۵، ص ۲۶۴، انتشارات کیهان)

دانستیم که در ادارات مرکزی و ایالتی حکومت عثمانی، عواملی که وابسته به دیوان سالاری دینی بودند وظایف و کارکردهای بسیار مهم داشتند در کاخ که یکی از واحدهای مرکزی حاکمیت بود، کارکرد دین در پایین‌ترین سطح قرار داشت؛ اما دین در دیوان همایون با دیوان سالاری بندگان همتراز بود. در دیوان همایون پس از عهد [سلطان محمد] فاتح، متخصصانی از دوشیرمه‌ها رفته رفته به مقام وزیر اعظمی دست یافتند. هر چند به نظر می‌رسد در آن دوره دیوان سالاری بندگان نسبت به جریان دینی وضعیتی مؤثرتر داشته، در حکومت عثمانی امور مربوط به آموزش، قضاوت و عبادت‌های دینی همواره در اختیار دین بوده است. در اداره ایالت‌ها نیز می‌توان ادعا کرد که جریان دینی نسبت به دیوان سالاری بندگان مقام برتر داشته است. آنچه ما را به ناچار به چنین نتیجه‌ای می‌رساند، جایگاه و کارکرد قاضی در اداره قضاست. قاضی که ریشه در دیوان سالاری دینی داشت، ستون فقرات اداره ایالتی را تشکیل می‌داد. سنجاق بیگ‌ها و بیگلربیگ‌ها و سوباشی‌ها که به دیوان سالاری بندگان منسوب بودند، حق امر و نهی به قاضی را نداشتند و، بدون حکم قاضی، هیچ کاری انجام نمی‌دادند. این موارد را می‌توان به عنوان عناصر افزایش‌دهنده اهمیت و نفوذ دین ارزیابی کرد. سوباشی‌ها نیز که به دیوان سالاری بندگان وابستگی داشتند، زیر فرمان قاضی بودند که این هم تأیید دیگری بر نظریه ماست.

ارائه شکلی یکپارچه از نهادها و نظام سیاسی - اداری عثمانی، بررسی ساختار اجتماعی و مسئله تیمار را ضرورت می‌بخشد.

ه- دیوان سالاری دینی و نهاد تیمار در نظام حکومتی عثمانی

تیمار، به عنوان یکی از نهادهای اساسی نظام سیاسی - اداری عثمانی، با موضوع بحث ما ارتباط نزدیک دارد و درک ماهیت حکومت عثمانی، بدون آشنایی با این نهاد و کارکردهای مالی - اداری و نظامی آن، ناممکن و یا ناقص خواهد بود. نهاد تیمار که گویی جزء کامل‌کننده نظام سیاسی - اداری عثمانی است و، در ظاهر، کارکردهای نظامی وجه غالب آن است، با موضوع پژوهش ما، یعنی روابط دین و دولت، ارتباط نزدیک می‌یابد. رابطه نهاد تیمار و فعالیت‌های دینی در دو جهت بروز می‌یابد. اول این‌که، تیمار به مسئولانی که از طبقه علما بودند نیز اختصاص می‌یافت؛ دوم، نقشی است که مسئولان وابسته به علما در اجرای نظام تیمار ایفا می‌کردند. به این دلیل است که بررسی نهاد تیمار، در پژوهش حاضر، اجتناب‌ناپذیر بوده است. بی‌تردید، بررسی تفصیلی و همه‌جانبه نظام تیمار با محدودیت‌هایی که کتاب حاضر دارد، ممکن نیست. ما این موضوع وسیع و گسترده را که با نظام اراضی عثمانی و ساختار نظامی - اداری - مالی و همچنین اوضاع اقتصادی آن مرتبط است، به میزان ارتباطش با دین و سازماندهی دینی، بررسی خواهیم کرد.

معنای تیمار در گسترده‌ترین شکل آن، عبارت است از: «بخشی از سودهای حاصل از مالیات منطقه‌ای معین، که به وسیله حکمران، به صورت حواله، به فردی تخصیص داده می‌شد.»^۱

اگر بخواهیم این تعریف را کمی توضیح دهیم، باید بگوییم: تیمار نظامی است با هدف‌های مالی، اداری، و نظامی که در آن همه، یا بخشی،

1. Yücel, Belleten, 38 (152), Ekim - 1974, S. 668.

از سود زمینی دولتی به شکل حواله ماهانه به یکی از مسئولان حکومت واگذار می‌شود و فرد، در عوض، مکلف به انجام دادن خدماتی می‌گردد.^۱ بیان تعریف بارکان از کارشناسان این مطلب، درباره تیمار مفید خواهد بود:

«در امپراتوری عثمانی به منابع مالیاتی مناطق معینی که به برخی از دولتمردان و نظامیان، در ازای خدمات آنان و یا برای تأمین هزینه‌هایشان تخصیص داده می‌شد، تیمار گفته می‌شود.»^۲

مطلب اساسی که شناخت نهاد تیمار را ساده‌تر خواهد کرد، این است که بدانیم زمین در دولت عثمانی انواع گوناگون داشته است. تقسیم‌بندی زمین‌ها در عثمانی، براساس سنت اسلامی صورت می‌گرفت. در برخی قانون‌نامه‌ها می‌توان این امر را مشاهده کرد. زمین در دوره‌های اول اسلام سه قسم بوده است: الف) ارضِ عشری؛ ب) ارضِ خارجیّه؛ ج) ارضِ مملکت.^۳ نظام اراضی عثمانی بر زمین‌های میری که ارضِ مملکت خوانده می‌شد، مبتنی بود. زمین‌ها در عثمانی سه قسم بود: مُلک، وقف و میری؛ اما زمین‌های میری نوع مسلط و حاکم در نظام اراضی بود.

آنچه در اسلام «ارضِ مملکت» خوانده می‌شود، در حقوق عثمانی «ارضی میری» نام داشت که مالکیت آن متعلق به دولت بود و ساکنان حق تصرف آن را داشتند. رعایایی که این نوع زمین را در تصرف خود داشتند، موظف بودند از سود حاصل مالیات‌هایی شرعی و عرفی به دولت بپردازند. دولت (حکمران) مالیات حاصل از اراضی میری را در مقابل خدمات برخی از دولتمردان و نظامیان، به صورت تملیک، به آنان می‌داد.

1. Ortaylı, S. 91.

2. Ö. Lutfü Barkan, "Timar" İ.A.C. XII/1, S.286.

3. I. Hakkı uzunçarsılı, "Kanun-i Osmani mefhum-i...", 1951, S. 384-385.

اساس نهاد تیمار در همین امر نهفته است.^۱

تیمار بیانگر واگذاری عایدات زمین‌های متعلق به دولت (ارض مملکت) به کارگزاران حکومتی بود، و به صورت تملیک و در مقابل خدمات آنان و یا برای تأمین زندگی‌شان پرداخت می‌شد. در این باره که چنین نظامی چگونه و از کجا به حاکمیت عثمانی منتقل شده است، همچنان در میان مورخان بحث وجود دارد.^۲ نظری که عمومیت دارد این است که نظام تیمار پیش از عثمانی در دولت‌های اسلامی و ترکی - اسلامی خاورمیانه وجود داشته و از سلجوقیان به دولت عثمانی منتقل شده است.^۳ نظام تیمار که از دولت‌های اسلامی و سلجوقیان سرچشمه گرفته است، از زمان نخستین حکمران عثمانی و از هنگامی که عثمانی امیرنشین مرزی بود، اجرا می‌شده است. در زمان مراد اول (۱۳۶۲ - ۱۳۸۹)، نظام تیمار به اجرا درمی‌آمده است. حتی ادعا می‌شود این نظام در زمان اورخان بیگ و عثمان بیگ نیز رواج داشته است.^۴ در این که با افزایش فتوحات دولت عثمانی، و گسترش قلمرو سیاسی آن، نظام تیمار ابعادی وسیع‌تر یافت نیز تردیدی وجود ندارد.^۵

نظام اقطاع را که در سلجوقیان «مقاطعه» نام داشت، عثمانیان پذیرفتند و، به این شکل، نظام تیمار پدید آمد. بدون ملاحظه نظام اقطاع سلجوقیان، نمی‌توان به چیستی نظام تیمار پی برد. نکته دیگری که نباید

۱. فتاوی مختلف ابوالسعود افندی یکی از شیخ‌الاسلام‌های مشهور، درباره اراضی میری موضوع را روشن می‌سازد. در این مورد نگاه کنید به:

M. Ertügrül Düzdağ, S. 167-168.

2. Kōprūlū, Bizans Osmanlı Tesiri, S. 94-130.

3. Kōprūlū, ODK, S.109.

4. Nicora Beldiceanu, XIV. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Osmanlı Devletinde Timar, Ank. 1985, S. 13-23. 5. Timur, S. 151.

فراموش کرد، وجود نظامی شبیه به نظام اقطاع و تیمار در حاکمیت بیزانس است. البته این که نظام اقطاع سلجوقیان، بیش از آنچه در بیزانس بوده، بر نظام تیمار تأثیر گذاشته است، منطقی تر می‌نماید.

در سال‌های اول شکل‌گیری دولت عثمانی «نظام مالکانه» رواجی گسترده داشت. در سال‌های بعد نظام تیمار جای نظام مالکانه را گرفت و به عنصر مسلط در نظام‌های اداری، مالی و اراضی تبدیل شد. اوایل، برای آباد کردن زمین‌های مرزی، آنان را با عنوان «مالکانه» به رهبران دینی و نظامی می‌دادند، اما از قرن پانزدهم این کار با نام تیمار انجام گرفت.^۱ این امر موجب شد که مرکز بتواند از تحولات فئودالی در ایالت‌ها جلوگیری کند و مانع آن شود. زیرا این نکته را نباید فراموش کرد که، در صورت اعطای اراضی به شکل مالکانه، ساختارهای فئودالی به سهولت گسترش می‌یافت. ک.ج. کارپات که تاریخ ترکیه را در چهار مرحله مورد بررسی قرار داده، معتقد است: «اساس اقتصادی و اجتماعی دوره «نیمه فئودالی تمرکز یافته» در فاصله زمانی ۱۴۲۱ تا ۱۵۹۶ بر نظام تیمار مبتنی بوده است».^۲

افزون بر اراضی میری که تشکیل دهنده نظام تیمار در حاکمیت عثمانی بود و زیر سلطه مستقیم سلطان قرار داشت، زمین‌های مُلکی و موقوفه نیز اهمیت داشته‌اند. از آنجا که همه زمین‌های کشور عثمانی اراضی میری نبوده‌اند، در ایالت‌هایی مانند الجزایر، بصره، بغداد و مصر که نسبت به ایالت‌های روملی و آناتولی استقلال بیشتری داشته‌اند، نظام تیمار به اجرا

1. Barkan, I.A.C. XII/1, S.298-299.

2. Kemal. H. Karapt, "The Stages of Ottoman History" Eiden, E.J. Brill, 1974, S. 88-89.

در نمی‌آمد. در این مناطق مازاد عایدات با عنوان «سالیانه» به مرکز فرستاده می‌شد. در آناتولی شرقی نظام دولتی حاکم بود و همه عایدات این منطقه میراث بیگ قبيله محسوب می‌شد؛ و بیگ‌ها نیز تنها مسئولیت داشتند در زمان جنگ به حکمران سرباز بدهند.^۱ به این ترتیب، گفتن این که نظام تیمار در سراسر کشور عثمانی اجرا می‌شده است، درست نیست.

نظام تیمار موجب حیات سازمان اداری، نظامی و مالی عثمانی بود، لذا باید آن را از جنبه‌های نظامی، اداری و مالی مورد بررسی قرار داد. سپاهیان تیماردار که پس از ارتش ینی‌چری عثمانی نیرومندترین سازمان را داشتند، لشکریانی بودند که با اتکا بر نهاد تیمار سازماندهی می‌شدند. آنچه سواره نظام عثمانی را تغذیه می‌کرد، آموزش می‌داد و به جنگ گسیل می‌داشت، چیزی جز نهاد تیمار نبود. در سایه نظام تیمار و بدون ایجاد هزینه برای خزانه دولت بود که سواره نظامی نیرومند سازمان یافت و زیر فرمان حاکمیت سیاسی قرار گرفت.^۲ تیمارها را، براساس نوع خدمت، به شکل تیمارهای نظامی و غیرنظامی تقسیم می‌کردند. تیمارهای نظامی نیز به دو شکل «سواره نظام» و «غیرسواره نظام» تقسیم می‌شد.^۳

فرماندهان نظامی بیگلربیگی‌ها، سنجاق بیگ‌ها و سپاهیان تیمارداری که در ازای خدماتشان تیمار دریافت می‌کردند، بخشی از دیوان سالاری بندگان را تشکیل می‌دادند. فرماندهان نظامی برخوردار از تیمار، هم اداره امور منطقه خود را برعهده داشتند و هم، در زمان جنگ، سرباز موردنیاز

1. Yücel, Belleten, 38 (152, Ekim - 1974, S. 66, 670. 2. Shaw, 1, S.180-181.

3. Beldiceanu, S. 28-30.

ارتش را تأمین می‌کردند. هر صاحب تیماری، به میزان عایدات تیماری که در اختیار داشت، موظف به تأمین شمار مشخصی سرباز بود. سپاهیان تیماردار حلقه زیرین نظام تیمار را تشکیل می‌دادند. سپاهی در همان منطقه تیمار خود زندگی می‌کرد، مالیات‌های شرعی و عرفی را از مردم همان منطقه می‌گرفت و، با عایداتی که به دست می‌آورد، خود و سربازانی را که موظف به تربیتشان بود، تأمین می‌کرد. یک فرد سپاهی در زیر کشت بردن زمین، جمع‌آوری مالیات‌ها و حفظ نظم در روستاها نیز مسئولیت داشت. او همچنین حق داشت که از مجرمان روستا، جریمه‌های مکتوب در قانون‌نامه‌ها را اخذ کند. بسته به نوع تیمار، همه یا نیمی از عوارض دریافتی از مرتکبان جرم و جنایت امکان داشت به سپاهی‌ها تعلق یابد. می‌دانیم که قشرها و طبقات مختلف اجتماعی، تأمین سپاهیان تیماردار را بر عهده داشتند. غالب جنگجویان و پیشتازان (آکینچی‌ها) ترکمن در دوره تأسیس دولت عثمانی سپاهی شده بودند، اما به هر حال کاپی‌کولوها مهم‌ترین کسانی به شمار می‌آوردند که سپاهیان تیماردار را تأمین می‌کردند. در ظاهر محال بود که رعایا بتوانند سپاهی تیماردار شوند. اما، از اواخر قرن شانزدهم، برخی از رعایا نیز به سلک سپاهیان درآمدند.^۱ از مکتوبات یک دفتر قدیمی ثبت، متعلق به سنجاق آلبانی، می‌توان دریافت که سپاهیان تیماردار براساس تدبیر و سیاستی برای آبادانی، اسکان و تعادل جمعیت، از مناطق گوناگون آناتولی به روملی کوچانده شده‌اند.

تیمارها را می‌توان براساس معیارهای مختلف طبقه‌بندی کرد. از آن

1. Barkan. İ.A. XII/1, S. 313.

جمله است: تیمار براساس چگونگی خدمت، تیمار براساس منشأ سود، تیمار براساس جنس سود، و تیمار براساس مقدار سود.

در تقسیم‌بندی تیمارها براساس چگونگی خدمت، می‌توانیم آنان را به دو بخش الف) تیمارهای غیرنظامی و ب) تیمارهای نظامی تقسیم کنیم. تیمارهای غیرنظامی خود دو شکل داشته است: تیمارهایی که مربوط به افراد با مسئولیت‌های اجتماعی می‌شد و تیمارهایی که جز آن بود و مسئولیت‌های دیگر را شامل می‌گردید. تیمار براساس منشأ سود، به «تیمارهای شهری»، «تیمارهای غیرشهری» و «تیمارهای مرکب» تقسیم می‌شد. تیمار براساس جنس سود، شامل «تیمارهای دیوانی» و «تیمارهای دیگر» بود. «تیمار خاص» و «تیمار زعامت» تیمارهای براساس مقدار سود بودند. در مجموع، تیمارها را می‌توان به دو بخش «آزاد» و «غیرآزاد» هم تقسیم‌بندی کرد.^۱ بیان همه تفصیلات و ویژگی تیمارها ضرورتی ندارد. ما به بررسی تیمارهای آزاد و غیرآزاد و تقسیم‌بندی‌ای که براساس میزان سود انجام می‌گرفته است، اکتفا خواهیم کرد.

تیمارهای آزاد، علاوه بر موقوفات وزرا و سلطان و خاص‌های پادشاه، به زعامت‌ها و خاص‌های وزیر، بیگلربیگی، سنجاق بیگی، نشانجی، دفتردار، منشیان دیوان، چاووش‌ها، چری‌باشی‌ها، سوباشی‌ها، دیزدارها (قلعه‌بان‌ها) و صاحب منصبان عالی‌رتبه حکومت و نظامیان و کارمندان دیگر اطلاق می‌شد. به این نوع تیمارها که از نظر اداری و مالی امتیازاتی داشتند، تیمارهای آزاد گفته می‌شد.^۲

در تیمارهای آزاد، «رسوم سربستیه» [مالیات‌های آزاد] متعلق به صاحب دیرلیک بود و شریکی نداشت. جریمه (جزای مالی) که از

1. Beldiceanu, S. 27-47. 2. Barkan, İ.A., XII/1, S. 310.

مرتکبان جرم و جنایات تحصیل می‌شد، مهم‌ترین بخش «رسوم سربستیه» را تشکیل می‌داد. به تیمارهایی که آزاد نبود، تیمارهای غیرآزاد گفته می‌شد. در چنین مناطقی، نیمی از جریمه‌هایی را که از جرم و جنایات رعایا به دست می‌آمد، به سپاهی صاحب ارض و نیم دیگر را به سوباشی می‌دادند.^۱

تقسیم‌بندی تیمارها براساس مقدار سود، شناخته شده‌ترین شکل تیمارهاست. در این نوع تقسیم‌بندی تیمارها را براساس سود سالیانه، به سه نوع تقسیم می‌کردند: الف) خاص، به تیمارهایی گفته می‌شد که سود سالیانه آنها بیش از ۱۰۰۰۰۰ آقچه بود. تیمارهایی که به پادشاه خانواده پادشاه و افراد دارای رتبه وزارت اختصاص می‌یافت، «خاص» نامیده می‌شد. به خاص‌های پادشاه «خواص همایون» و خاص‌های وزرا «خاص وزرا» گفته می‌شد. حق تصرف در خاص وزرا ارثی نبود و به مسئولیت وابستگی داشت. وزیر، تا زمانی که مسئولیت وزارت را برعهده داشت، می‌توانست در تیمار تصرف کند و، در صورتی که مسئولیتش به پایان می‌رسید، تیمار از او گرفته می‌شد. خاص‌های پراکنده وزرا را مسئولانی به نام ووی ودا یا کدخدا اداره و نگهداری می‌کردند. ب) زعامت، به تیمارهایی گفته می‌شد که سود سالیانه آنها بیش از ۲۰۰۰۰ آقچه بود. زعامت‌ها در شرایطی معین به صورت ارث از پدر به پسر منتقل می‌شد. ج) تیمار، به دیرلیک‌های سپاهی که سود سالیانه آنان میان ۳۰۰۰ تا ۲۰۰۰۰ آقچه بود، تیمار می‌گفتند.^۲

تقسیم‌بندی تیمارها براساس سود سالیانه، یعنی «خاص»، «زعامت» و

۱. همان مقاله، ص ۳۱۲-۳۱۰.

2. Ortaylı, S. 96-97.

«تیمار»، تقسیم‌بندی همیشه معتبری نبود. زیرا اصطلاح تیمار همواره برای دیرلیک‌هایی که سود سالیانه‌شان میان ۳۰۰ تا ۲۰۰۰۰۰ آقچه بود، به کار نمی‌رفت، بلکه گاه به عنوان اصطلاحی عام که شامل خاص‌ها نیز می‌شد، به کار می‌رفت. اصطلاح تیمار در «دفتر ثبت سنجاق آلبانی با تاریخ ۸۳۵ هجری» به عنوان اصطلاح عام که زعامت و خاص‌ها را دربرمی‌گرفت، به کار رفته و حتی توجهی به زعامت نشده است.^۱

درآمد صاحب تیمار (صاحب ارض)، عبارت از مالیات‌های شرعی و عرفی بود. مالیات‌های عرفی که «رسوم عرفیه» خوانده می‌شد، عبارت بود از مالیات‌هایی مانند: رسم چیفت [مالیات مزرعه]، اسپنجه، باد هوا، رسم خنزیر [مالیات خوک]، جرایم، عادات اغنام، باج بازار و قسط بازار. سلطان، این مالیات‌ها را، با اتکای به مقام و موقعیت سیاسی خود، وضع می‌کرد. مالیات شرعی نیز که «رسوم شرعیه» خوانده می‌شد، شامل مالیات‌هایی مانند عشر، جزیه و خراج بود.^۲

هنگام بحث از عایدات تیمارها، سخن گفتن از رعایا که عنصر اصلی و مهم نظام تیمار بودند، اجتناب‌ناپذیر است. فردی که صاحب تیمار بود «صاحب ارض» نامیده می‌شد و، در عین حال، «صاحب رعیت» هم بود. یعنی صاحب تیمار، هم صاحب زمین بود و هم صاحب افرادی که روی زمین کار و زندگی می‌کردند. رعایا به کسانی گفته می‌شد که به کشت و کار در زمینی زراعی مشغول بودند و دیگری اداره‌شان می‌کرد. نام رعایا در دفتر صاحب تیمار ثبت می‌شد و او، در ارتباط با آنان، حقوقی داشت. مهم‌ترین حق صاحب تیمار بر رعیت به تحصیل مالیات‌های شرعی و

1. inalcik Arnavid Sacāğı Defteri, S. XXIV.

2. Beldiceanu, S. 58-62.

عرفی از آنان مربوط بود. مسئله فئودالیتة مهم‌ترین مسئله موجود میان سپاهی و رعایا بود. در این جا امکان بحث درباره فئودالیتة وجود ندارد. و تنها به همین مقدار اکتفا می‌کنیم که بحث فئودالیتة در عثمانی، در میان مورخان هنوز هم اهمیت خود را از دست نداده است. عثمانی‌ها روستانشینان را به طبقات گوناگون تقسیم نمی‌کردند و همه آنان را رعایا می‌خواندند؛ لیکن با نگاهی به روابط، حقوق و وظایف مربوط به تولید، می‌توان روستاییان را به طبقات مختلف تقسیم کرد.^۱ نکته دیگری که باید مورد تأکید قرار گیرد، تفاوت بارز میان تحولات فئودالی جامعه عثمانی با «نظام سرواژ» (بندگی) در جوامع غربی است. میزان مالیات‌هایی که سپاهی صاحب تیمار و یا دیگر مسئولان دولتی می‌بایستی از رعایا می‌گرفتند و همچنین انتظارات دیگری که می‌توانستند از آنان داشته باشند، در قانون‌نامه‌ها به صراحت و به تفکیک ذکر و مسئولیت رفع اشکالات احتمالی در اجرا، به قاضی سپرده شده بود.^۲

سپاهی صاحب تیمار همچنین حق نظارت بر نحوه کار رعیتی را که نامش در دفتر او ثبت شده بود، برعهده داشت. اگر رعیتی مزرعه را ترک می‌گفت و به منطقه‌ای دیگر مهاجرت می‌کرد، ناگزیر به پرداخت خسارتی به نام «مالیات چیفت بوزان» [تخریب مزرعه] به صاحب تیمار بود. مشخص است که این اقدام با آزادی روستاییان قابل جمع نبود؛ اما حاکمیت عثمانی، برای تداوم تولید محصولات کشاورزی و ممانعت از کاهش محصولات، همواره چنین قیودی را به کار می‌برد. براساس رأی دادگاه، امکان بازگرداندن رعیتی که مزرعه را ترک کرده و به منطقه

Timur, S. 160-173.

۱. برای تقسیم‌بندی رعایا در عثمانی نگاه کنید به:

2. İnalcik, Arnavid..., S. XXXXI XXXIII.

دیگری رفته بود، تا ده سال بعد نیز وجود داشت.^۱ پس از مطالب کلی و خلاصه‌ای که دربارهٔ نهاد تیمار بیان شد، می‌توانیم به رابطهٔ این نهاد با دین و سازماندهی دینی بپردازیم. چنانچه در آغاز موضوع گفته شد، نظام تیمار از دو دیدگاه با سازماندهی دینی ارتباط می‌یابد. به عبارت دیگر، روابط میان نهاد تیمار و دیوان‌سالاری دینی در دو عرصه متمرکز است. اول این که، به برخی از مسئولان وابسته به جریان دینی نیز تیمار داده می‌شد و دوم، نقشی است که نخبگان دینی، به‌ویژه قاضی‌ها، در کارکرد نظام تیمار ایفا می‌کردند.

با تقسیم‌بندی تیمار براساس جنس خدمت که ذکر آن در بالا رفت، تیمارها را به دو دستهٔ نظامی و غیرنظامی تقسیم کرده و همچنین گفته بودیم تیمارهای غیرنظامی به مسئولان مشاغل اجتماعی، مناصب معنوی و دیگر مسئولان مختلف اختصاص داشت. در این تقسیم‌بندی، مشاهده می‌شود که تیمار به کسانی مانند قاضی، امام جماعت، مؤذن هم اختصاص می‌یافته است. این‌گونه نبود که تیمار تنها به مسئولان نظامی - اداری اعم از سواره نظام یا غیره اختصاص یابد، بلکه برای عسس باشی‌ها، محتسب‌ها و قاضی‌ها نیز تیمار در نظر گرفته می‌شد.

درخصوص تیمارهایی که به قاضیان داده می‌شد، دوگونه اقدام صورت می‌گرفت که عبارت بود از: الف) بعضی از تیمارها به مراکزی که به امر قضاوت اشتغال داشتند اختصاص می‌یافت، یعنی تیمار نه به قاضی، بلکه به سازمان قضایی داده می‌شد، اما کسی که قاضی وقت بود امکان تصرف آن را داشت. از آن‌جا که تیمار به مرکز قضایی اختصاص داشت نه به شخص قاضی، با برکناری قاضی از مسئولیت و یا انتقال او به

1. Barkan, İ.A., XII, 11, S. 307.

جایی دیگر، تیمار از تصرف او درمی‌آمد و فرد دیگری که به این مقام می‌رسید، به استفاده از آن می‌پرداخت. در دفتر سنجاق آرناوید (آلبانی)، درباره تیمار قاضی کانینا که به شماره ۸۴ ثبت شده، آمده است: «قاضی‌های پیشین تصرف می‌کرده‌اند». در همان دفتر با شماره ۱۹۰ درباره تیمار قاضی بلغراد نیز چنین تعبیری به کار رفته است.^۱ این قبیل اسناد تاریخی نشان می‌دهد که برخی تیمارها به سازمان قاضیان اختصاص می‌یافته است و کسانی که در رأس سازمان بوده‌اند از آن استفاده می‌کرده‌اند.

دومین نوع اقدام درخصوص تیمارهایی که به قاضیان داده می‌شد، دادن تیمار به شخص قاضی بود. در دفتر متعلق به سنجاق آرناوید (آلبانی) که در بالا از آن یاد شد، در بخش امور ثبتی تیمارها، موارد گوناگون از اختصاص تیمار به شخص قضات وجود دارد.^۲ در مورد دادن تیمار به قاضی‌ها نکته دیگری را باید خاطر نشان کرد، و آن هم این است که برخورداری قاضی از تیمار همواره با مسئولیت‌های نظامی مرتبط نبود. در برخی موارد، قاضی برخوردار از تیمار، از مسئولیت‌های فردی نظامی معاف می‌شد؛ اما موظف بود جنگجویان دیگری را به جنگ بفرستد. در برخی موارد هم، قاضی دارای تیمار، مجبور می‌شد همچون سپاهی تیماردار شخصاً به جنگ برود.^۳ برای مثال، در همان مطلب شماره ۸۴ که درباره تیمار قاضی کانینا ذکر آن رفت، درخصوص مسئولیت نظامی قاضی قیدی وجود ندارد. می‌توان گفت

1. İnalçık, Arnavid..., S. 38-70.

۲. همان منبع.

3. Beldiceanu, S. 34-36.

قاضی یاد شده مسئولیت نظامی نداشته است. در مطلب شماره ۱۹۰ که مربوط به تیمار قاضی بلگراد می‌شود، عنوان «جَبَلُوی یک» وجود دارد که نشان می‌دهد قاضی بلگراد مسئولیت نظامی داشته و باید در جنگ شرکت می‌کرده است. باز هم تیمار قاضی ینیجاقلعه با شماره ۲۴۱ را می‌توان یادآور شد که دارای هیچ‌گونه مسئولیت نظامی نبوده، اما تیمار قاضی آقچه حصار مسئولیتی درباره تأمین «اوغلان» داشته است. این مثال‌ها نشان می‌دهد که برخی قاضی‌ها مسئولیت نظامی داشته و برخی نداشته‌اند. با در نظر داشتن این نکته که نظام تیمار اغلب با سامانه نظامی سروکار داشته است، اجراییات مذکور درک‌ناپذیر نخواهد بود.

تیمارها، علاوه بر قضات، به افرادی مانند امامان جماعت و مؤذن‌ها که در سطوح پایین‌تر سازمان دینی مسئولیت داشتند نیز داده می‌شد. در این باره در دفتر سنجاق آرناوید مطالب گوناگون به ثبت رسیده است. برای مثال، درباره تیمار شماره ۱۴۵ آمده است: «این تیمار در اختیار امام جماعت این روستا بود. پس از فوت او نیمی از آن در اختیار پسر بزرگ او محمد است...» در تیمار ۱۴۸ آمده است: «تیمار آنگوس در زمان مرحوم سلطان متعلق به مترئوپولید [مقام روحانی ارتدوکس] بوده است؛ اما سلطان ما آن را به امام جماعت قلعه داده است...» این‌گونه مطالب نشان می‌دهد که به امامان جماعت هم تیمار داده می‌شده است. علاوه بر امامان جماعت، به افراد دیگری، مانند خطیب و مؤذن نیز که مسئولیت دینی داشتند، تیمار داده می‌شده است. می‌دانیم که به ویژه به له‌له‌هایی^۱ که به آموزش شاهزادگان می‌پرداختند، و مربیان پادشاه، تیمارهایی بزرگ

۱. مأخوذ از کلمه لالا. مربی مرد طفلی از اطفال اعیان. مقابل دده که زن است. لالا. پرستار کودک. لله‌باشی: بزرگ و سرور لالایان. لالایی که گروهی لله و پرستار اطفال زیر نظر وی باشند. (م. به نقل از لغت‌نامه دهخدا)

داده می شده است.^۱

این مطلب را نیز باید افزود که علاوه بر مسئولان دینی مسلمان، متولیان مسیحیت، پیسکوپوس‌ها و مترئوپولیت‌ها [اسقف و سراسقف‌ها] نیز در تیمارها تصرف می کرده‌اند.^۲

دست‌اندرکاران دیوان‌سالاری دینی، به موازات بهره بردن از تیمارها، در ساز و کار نظام تیمار نیز کارکردهای مهم داشته‌اند. قضات که به طبقه علما وابسته بودند، در ثبت تیمارها، به عنوان مطمئن‌ترین افراد انجام وظیفه می کرده‌اند. در دولت عثمانی، پس از فتح منطقه‌ای، اقدام به ثبت آن می کرده‌اند. مسئولیت تحریر (ثبت) همواره با رشوه گرفتن و سوءاستفاده قرین بوده است، لذا این امر را به مطمئن‌ترین افراد می سپرده‌اند. «امین»‌هایی که موظف به امر تحریر بودند، به منطقه مربوط می رفتند و، به نام دولت، به ثبت و توزیع هرگونه منشأ ثروتی اقدام می کردند. مسئولیت چنین کار مؤثر و مهمی معمولاً به بیگ‌ها و قضات بانفوذ داده می شد. در قرن پانزدهم، در حالی که برای تحریر روملی به افرادی از امیران مسئولیت داده شده بود، از قضات درخواست می شد به «امین»‌ها یاری دهند.^۳ با توجه به این که در امور مربوط به تیمار به قضات مسئولیت داده می شده است، می توان گفت دین در امور نهاد تیمار تأثیر مشخص داشته است.

یکی دیگر از وظایف قضات در ارتباط با نظام تیمار، نظارت بر کارکرد

1. Beldiceanu, S. 37-42.

۲. تیمارهای شماره ۱۰۰، ۲۷۰، ۱۲۲، و ۲۹۹ مندرج در دفتر سنجاق آرناوید متعلق به مسئولان دینی مسیحی بوده است. ← Inalcık, Arnavid...

3. Inalcık, Arnavid..., "Giriş.

این نظام و رعایت قانون به وسیله همه دست‌اندرکاران بوده است. همان‌گونه که پیش از این گفته شد، روابط میان صاحب تیمار و رعایا، و مسئولیت‌ها و تعهدات طرفین در قانون‌نامه‌ها مشخص می‌شده است. اجباری که رعیت برای پرداخت مالیات‌های دینی و عرفی، و بیگاری و... در مقابل سپاهی داشت و تعهدات دیگری از این دست، در قانون‌نامه‌ها به صراحت آمده بود. از قرار معلوم، سپاهی نمی‌توانست چیزی را که در قانون‌نامه قید نشده بود، از رعایا بخواهد؛ لیکن در این خصوص سوءاستفاده‌هایی صورت می‌گرفت. قاضی و دیوان‌همایون که در مرکز قرار داشت، ناظر بر روابط سپاهی و رعایا بود. در مواردی که رعیت به مرکز شکایت می‌برد، مسئولیت بازرسی با قضات بود. مفتیان را نیز که منسوب به دیوان‌سالاری دینی بودند و در مورد مشکلات به‌وجود آمده در روابط سپاهی - رعیت اقدام به فتوا دادن می‌کردند، می‌توانیم از کسانی بدانیم که در به حرکت درآمدن چرخه نظام تیمار نقش داشته‌اند. به این ترتیب، درمی‌یابیم که دستگاه دینی در نظام تیمار مسئولیت‌های مهم برعهده داشته و این نظام، بدون وجود قضات، تصورناپذیر بوده است.

نتیجه این که، نهاد تیمار از مهم‌ترین نهادهای حاکمیت عثمانی بوده و کارکردهای اداری، نظامی، مالی و سیاسی داشته است. دیوان‌سالاری دینی در شکل‌گیری و پیشرفت نهاد تیمار و در امر نظارت بر آن کارکردهایی مهم داشته است. از تیمارها که اغلب به کاپی‌کولوها داده می‌شد، دیوان‌سالاران دینی نیز استفاده می‌کردند. بخشی از آنان مسئولیت نظامی داشته و برخی دیگر نداشته‌اند. اگر بتوان گفت که دیوان‌سالاری بندگان [کول‌ها] بر نظام تیمار حاکم بوده است، نباید از یاد برد که دیوان‌سالاری دینی امتیاز اداره آن را در اختیار خود داشته است.

موازنه‌ای که میان نیروهای دینی و نیروهای دیگر وجود داشت و از بارزترین ویژگی‌های نظام سیاسی - اداری عثمانی بود، در نظام تیمار نیز خود را بروز می‌داده است.

و - ساختار جامعه عثمانی

در این فصل چون نظام سیاسی - اداری سنتی عثمانی را به شکل سازمانی، همراه با نهادهای آن مورد بررسی قرار دادیم، بی‌توجهی به جامعه عثمانی که عنصر اساسی نظام حاکم بوده است، نقصی برای این پژوهش خواهد بود. به نظر می‌رسد کندوکاو در ساختار جامعه عثمانی، از آن جهت که با سازماندهی دینی و چارچوب عمومی آن مرتبط بوده است، آگاهی از ماهیت نظام سیاسی - اداری عثمانی را ساده‌تر خواهد کرد.

اگر از دیدگاه سیاست و دولت به جامعه نگاه شود، به‌طور طبیعی می‌توان همه جامعه‌ها را به دو بخش اداره‌کنندگان و اداره‌شوندگان تقسیم کرد. در بحث از ساختار جامعه عثمانی نیز این تقسیم‌بندی برای همه دوره‌های آن معتبر است. چنین تقسیم‌بندی کارکردی، در عین حال، شامل، ابعاد طبقاتی نیز هست. تقسیم جامعه عثمانی به اداره‌کنندگان و اداره‌شوندگان را احتمالاً می‌توان به عنوان بهترین روش برای تحلیل پایه‌های سیاسی - اداری و جامعه‌شناختی عثمانی به کار گرفت. کسانی را که تشکیل‌دهنده دو طبقه اداره‌کننده و اداره‌شونده هستند نیز می‌توان از نظر جایگاه و کارکردهایشان در طبقه‌های مختلف تقسیم‌بندی کرد.

اکنون جامعه عثمانی را به اعتبار طبقات اداره‌کننده و اداره‌شونده مورد

بررسی قرار می‌دهیم.

۱. اداره‌کنندگان؛ طبقهٔ عسکری

در ساختار جامعهٔ عثمانی، به طبقه‌ای که اداره‌کنندگان را دربرمی‌گیرد، «عسکری» و طبقهٔ شامل اداره‌شوندگان را «رعایا» می‌گفتند. بنابراین، جامعهٔ عثمانی، جامعه‌ای است متشکل از عسکری‌ها و رعایا. طبقهٔ عسکری را می‌توان طبقه‌ای ممتاز دانست متشکل از مسئولانی با موقعیت عالی و امکانات اقتصادی در جامعه، که همهٔ وظایف دولتی را به نام پادشاه انجام می‌دهد و از امتیازات گوناگون برخوردار است.^۱ نباید گمان برد که، به دلیل استفاده از واژهٔ «عسکری»، همهٔ افراد این طبقه مشاغل نظامی داشته‌اند. احتمالاً در شکل‌گیری اولیهٔ دولت عثمانی، دولتی که بر مبنای آرمان فتح و پیروزی اوج می‌گرفت و وظیفهٔ اصلی آن در سازماندهی این فتح‌ها و پیروزی‌ها بود، به کسانی که در ساختار سیاسی - اداری مسئولیتی داشتند، عسکری گفته می‌شده و این سنت بعدها نیز تداوم یافته است. شاو معتقد است، چون جنبهٔ نظامی مسئولان عثمانی در صد سال اول قوی‌تر بوده است، آنان را عسکری می‌نامیده‌اند.^۲

ورود به طبقهٔ عسکری، با گرفتن «برات» از پادشاه و عهده‌دار شدن خدمتی دولتی تحقق می‌یافت. حد و مرز طبقهٔ عسکری در طول زمان محدود و یا گسترده شده است.

از قانون‌نامه [سلطان] سلیمان چنین برمی‌آید که ارتشیان، دیوان‌سالاران دینی، کاتبان شاغل در دفاتر و همهٔ کسانی که در ارگان‌ها و سازمان‌های گوناگون دولتی مسئولیت داشتند، «عسکری» نامیده می‌شده‌اند. از این رو، طبقهٔ عسکری را می‌توان شامل دو قسم اصلی دانست.

1. Mumcu, Siyaseten Katl. S. 55.

2. Shaw, 1, S.167.

الف - طبقهٔ عسکری خارج از محدودهٔ علما؛

عسکری‌های اجرایی

تقسیم طبقهٔ عسکری در حاکمیت عثمانی به دو گروه، امری پذیرفته شده و رایج است: علما، و عسکری‌های غیرعالم. کسانی که در طبقهٔ عسکری بودند و از علما شمرده نمی‌شدند، با آنان که اصل و نسبشان به طبقه علما می‌رسید، در موقعیت، نفوذ و اعتبار ریشه‌ای تفاوت‌های اساسی داشتند. قسم اجرایی طبقهٔ عسکری، یعنی طبقه‌ای که از بندگان (کول) تشکیل می‌شد و ربطی به علما نداشت، گروهی گسترده را دربرمی‌گرفت که، به جز مسئولیت علما، همهٔ پست‌ها و مسئولیت‌های دولتی دیگر را شامل می‌گردید.^۱

عسکری‌های اجرایی متشکل بودند از بندگان (کول) پادشاه، یعنی کارگزاران وابسته به دیوان سالاری دوشیرمه - کول و مدیران سطوح پایین‌تر. آنان اساساً به دو گروه «سیفیّه» و «قلمیّه» تقسیم می‌شدند. سیفیّه عبارت بود از کسانی که در عثمانی مسئولیت امور دفاعی و اداری را داشتند و قلمیّه نیز، به‌ویژه کاتبان دیوان را که در دیوان همایون از رئیس‌الکُتاب فرمان می‌بردند و کارگزاران مسئول در خزانه را دربرمی‌گرفت. در حاکمیت عثمانی، عسکری‌های اجرایی خارج از طیف علما، از زمان مراد اول به بعد که نظام بندگان نهادینه شد، از میان آنان انتخاب می‌شده‌اند. در سال‌های اولیهٔ امیرنشین عثمانی و همچنین دولت عثمانی، دیوان سالاری دولتی، در اختیار علما و خانواده‌های اشرافی ترک قرار داشت. با افزایش فتوحات و نیاز به نیروی انسانی، نظام بندگان (کول) نیز به وجود آمد و گسترش یافت. همان‌گونه که پیشتر گفتیم، با

1. Mumcu, Siyaseten Katl, S. 57.

اعمال قانون «پنجیک» [پنج یک] در زمان مراد اول، یک پنجم کسانی را که در جنگ به اسارت درمی آمدند، در اختیار حکومت می گذاشتند. اُسرایبی که در اختیار قدرت سیاسی حاکم قرار می گرفتند، پایه ارتش ینی چری را که ریشه در کول‌ها (بردگان - بندگان) داشت، تشکیل می دادند. در سال‌های بعد، نظام «دوشیرمه» توسعه یافت و کودکان کم سن و سال مسیحی که در روملی انتخاب و جمع آوری می شدند، نزد خانواده‌های مورد اطمینان ترک و مکتب‌های کاخ آموزش می دیدند و، پس از تعلیم و تربیتی مناسب، به خدمت در سطوح مختلف دولتی می پرداختند. کارگزارانی که ریشه در نظام دوشیرمه - کول داشتند، تا زمان محمد دوم، از امکان ارتقا تا پُست‌های بالای دولتی محروم بودند. اما، پس از سازماندهی مجدد تشکیلات دولت به وسیله محمد دوم، به افرادی که به نظام دوشیرمه - کول وابستگی داشتند این امکان داده شد که بتوانند حتی تا مقام وزارت عظمی که بالاترین مقام پس از پادشاه بود، ارتقا یابند.

عسکری‌هایی که از طبقه علما نبودند و بندگان پادشاه به شمار می رفتند، در مقابل قدرت حاکم، وضعیتی بسیار متزلزل داشتند. می توان گفت که، در برابر اراده پادشاه، برای جان و مال بندگان هیچ تضمینی وجود نداشت. مصادره اموال و قتل بنابر مصالح سیاسی، برای عسکری‌های اجرایی ایجاد و نهادینه شد و تا قرن نوزدهم اجرا می گردید. آن گاه که دیوان سالاری عسکری‌ها و دیگران در مقابل پادشاه قدرت یافت و به امکان تعیین نظام و تجدید بنای آن نایل آمد، مصادره و قتل بنابر مصالح سیاسی به تاریخ پیوست. پادشاهان، بندگان خود را به، دلایل گوناگون، با محاکمه یا بی محاکمه، تنها با بیان یک حرف، می توانستند از مرگی به مرگ دیگر محکوم کنند. درباره تأثیر مصادره اموال بسیار زیاد

بندگان که بنابر مصالح سیاسی محکوم به قتل می شدند، نمی توان بحث کرد. بی تردید، در عثمانی قشر محروم از امنیت مالی و جانی، عسکری های اجرایی بوده اند.^۱

عسکری های اجرایی را، بنابر معیارهای درآمدی، می توان به دو گروه تقسیم کرد. برخی از آنان دستمزد می گرفتند. به بندگان که در ینی چری یا سازمان های مختلف کاخ (اندرونی، حرم، بیرونی، دیوان همایون، خزانه) مسئولیت داشتند، دستمزد داده می شد. آنان را می توان «دستمزدی ها» یا «حقوق بگیران» نامید. گروه دوم عسکری های اجرایی «زعیم ها» و «سپاهی های تیماردار» بودند که در ازای خدمتشان تیمار دریافت می کردند. بیگلربیگی ها، سنجاق بیگ ها، سوباشی ها، سپاهیان تیماردار و همراهان آنان در همین گروه قرار می گیرند. در این جا نکته ای که نباید فراموش شود، این است که همه عسکری های اجرایی اصل و نسب مسیحی یا یهودی نداشتند، اما با این حال همه آنان در جایگاه و موقعیت بندگی پذیرفته شده بودند.

ب - علما

در جامعه عثمانی، دومین گروه طبقه عسکری را مسئولان منسوب به علما، تشکیل می دادند. علما در میان «طبقه اداره کننده»، به جهت تضمین آینده، استفاده از حقوق مدنی و به لحاظ شخصیتی، نسبت به عسکری های اجرایی، وضعیتی بسیار بهتر داشتند. این گروه اجتماعی، در میان طبقه اداره کنندگان، فعالیت هایی اساسی مانند تفسیر قوانین،

1. Sina Akşın, "Osmanlı - Türk Toplumundaki Sınıf Yapısı Üzerine Bir Deneme" Toplum ve Bilim, Sayı: 2, 1977, S.31.

اجرای عدالت، شکل دادن به افکار عمومی و پیشبرد امر تعلیم و تربیت انجام می داد و، به همین ترتیب، در ساختار اجتماعی نیز از مطلوب ترین وضعیت برخوردار بود. طبقه علما هم که در امور دینی، قضایی و تربیتی به خدمات دولت جهت می داد، مانند دیگر عسکری ها از امتیاز «مالیات ندادن» بهره مند بود. عامل اساسی برخورداری طبقه علما از جایگاه خوب در عثمانی، علاوه بر کارکردهای آن، اراده پادشاه بود که گویی در مقابل این طبقه محدود می شد. اعمال مجازات قتل بنابر مصالح سیاسی در مورد علما که اصل و نسبشان از بندگان [کولها] نبود، به ندرت اتفاق می افتاد، و این را پیشتر نیز گفته بودیم. اضافه کنیم که «مصادره» نیز درخصوص علما اعمال نمی شد. زمانی که شیخ بدرالدین با ملاحظات سیاسی اعدام شد، اموال او را مصادره نکردند. مصادره نکردن اموال و دارایی های علما، موجب می شد آنان و کارگزاران منسوب به این طبقه، از نظر مادی در اجتماع موقعیت های خوبی به دست آورند.

چنانچه در بالا بیان شد، طبقه علما، یعنی طبقه ای که متشکل از کارگزاران دینی بود، در حاکمیت عثمانی سه کارکرد اساسی داشته که عبارت است از: قضا (داوری)، تدریس (تعلیم و تربیت) و رسیدگی به عبادات و مشاوره های دینی. در عرصه قضا، قضات مسؤل، نایبان و کارگزاران دیگر در عرصه آموزش، مدرّسان؛ و در عرصه خدمات دینی نیز مفتیان، امامان جماعت، و مؤذّن ها فعالیت داشتند که ما در این کتاب از همه آنان با عنوان دیوان سالاری دینی یاد کردیم؛ و اینان طبقه علما را تشکیل می دادند.

دو گروه متفاوت عسکری های اجرایی و علما، طیف اداره کنندگان در جامعه عثمانی را تشکیل می داد. این دو گروه متفاوت، موجب شکل گیری

دو نوع دیوان سالاری متفاوت نیز می‌شد. دیوان سالاری دوشیرمه - کول نماینده عسکری‌های اجرایی بود و علما نیز در دیوان سالاری دینی تبلور می‌یافتند.

۲. اداره‌شوندگان: رعایا

بی‌تردید، مهم‌ترین قشر جامعه عثمانی اداره‌شوندگان هستند که با نام خاص «رعایا» از آنان یاد می‌شود. کشاورزی شکل بارز حیات اجتماعی در جامعه عثمانی بود و تولید محصولات زراعی در اختیار طبقه رعایا قرار داشت. تحقق هرگونه تولید، پرداخت مالیات‌های گوناگون به دولت، پشتیبانی از جنگ و هرگونه اقدام دیگر دولت از کارکردهای اساسی رعایا بود. رعایا، با محرومیت از امتیازات طبقه عسکری یعنی اداره‌کنندگان، امانت خدا در نزد حکمران تلقی می‌شدند. آزادی عملی که پادشاه در ارتباط با بندگان داشت، در برابر رعایا صدق نمی‌کرد. مصادره و قتل بنابر مصالح سیاسی در شرایط خاص و محدوده مشخص اعمال می‌شد.^۱ رعایا توده‌هایی مردمی بودند مکلف به انجام دادن خدمات و یا پرداخت مالیات‌هایی با عنوان مالیات رعیتی.

هر چند در دولت عثمانی همه اداره‌شوندگان رعایا نامیده می‌شدند، آنان، چنان که گمان می‌رود، طبقه‌ای یکدست و منسجم نبوده‌اند. باید خاطر نشان کرد که آزادترین رعایا ترکمن‌های چادر نشین و یوروک‌ها [سواره‌نظام و پیاده‌نظام‌هایی که در روملی استقرار داشتند. م] بوده‌اند.^۲ همچنین، باید افزود که بندگان اُرتاک‌چی که چیزی شبیه سرف‌های^۳

1. Mumcu, Siyaseten, Kat1, S. 70-71.

2. Timur, S. 172-173.

۳. Serf، برده، زارع بی‌زمین و فقیر (م).

غربی بودند^۱ و همچنین رعیت‌هایی نیز وجود داشته‌اند که مسلم (سواره نظام) و معاف خوانده می‌شدند و، در ازای برخی خدمات، از پرداخت مالیات معاف بودند.^۲

کسانی که خارج از دایره اداره‌کنندگان حکومت عثمانی قرار داشتند، دارای وضعیت واحدی نبودند، لذا آنان را براساس معیارهای گوناگون طبقه‌بندی می‌کردند. در قانون‌نامه محمد دوم که مربوط به رعایا می‌شود، رعایا به سه قسم تقسیم شده‌اند: رعایای مسلمان، رعایای غیرمسلمان و یوروک‌ها.^۳ روابط رعایا و سپاهی تیماردار (فردی که به نمایندگی حکومت شناخته می‌شد) طبق تقسیم‌بندی یاد شده تنظیم می‌گردید. به این ترتیب، در اواخر قرن پانزدهم، رعایا در جامعه عثمانی در سه گروه سازماندهی شده بوده‌اند.

رعایا را نسبت به محل زندگی شان نیز تقسیم‌بندی می‌کرده‌اند. نمی‌توان گفت همه مردم، به استثنای عسکری‌ها، در روستاها و دشت و صحرا زندگی می‌کرده‌اند. از این رو، رعایا را به گروه‌های شهری، روستایی و چادرنشین نیز می‌توان تقسیم کرد.^۴ رعایای شهری متشکل بود از صنعتکارانی که در تعاونی‌ها متشکل می‌شدند و تجار و صراف‌هایی که زندگی شان از راه بازرگانی تأمین می‌شد.

در دولت عثمانی، رعایا به طور کلی براساس باورهای دینی تقسیم‌بندی می‌شده‌اند. تقسیم رعایا به دو گروه مسلمان و غیرمسلمان،

1. Ö, Lütfi Barkan, "Türkiye'de Servaj Var mı İdi?" Belleten, (78), 1956.

2. Inalcik, "Adāletanāmeler", Belgeler, C.11, Sayı: 3-4, 1965, S.55.

3. H. Inalcık, "Osmanlılarda Raiyyet Rūsumū, Belleten, 23, 1959, S. 576.

4. Akın, Toplum ve Bilim, Sayı: 2, 1977, S. 34.

روابط و مسئولیت‌های آنان را در مقابل دولت مشخص می‌کرد. بررسی جداگانه گروه‌های مسلمان و غیرمسلمان رعایا مفید خواهد بود.

الف - رعایای مسلمان

رعایای مسلمان، به آن گروه اجتماعی از مسلمانان اطلاق می‌شد که در جامعه عثمانی، در اراضی موقوفه، میری و مُلکی کشت و زرع می‌کردند. روابط رعایای مسلمان با حاکمیت براساس قوانین شرعی و عرفی تنظیم شده بود. در نظام حکومتی عثمانی، نخستین مسئولیت رعایا در برابر دولت، پرداخت مالیات بود به منظور انتقال افزوده تولید به دولت. مالیات‌هایی را که رعایا به دولت می‌دادند، می‌توان زیر سه عنوان دسته بندی کرد: الف - مالیات‌های شرعی؛ ب - مالیات‌های عرفی؛ ج - عوارض دیوانیه.^۱

مالیاتی شرعی به نام «عُشر» (اعشار) در رأس مالیات‌هایی که رعایای مسلمان به دولت پرداخت می‌کردند، قرار داشت. عُشر مالیاتی بود که در مقداری مشخص ($\frac{1}{8}$ ، $\frac{1}{4}$ ، $\frac{1}{10}$) و به‌طور مشخص از محصولات کشاورزی اراضی اخذ می‌شد.

مقررات مربوط به مالیات عشر در قانون‌نامه‌ها ذکر شده است. رعایای مسلمان، به جز عشر، موظف به پرداخت تعدادی مالیات عرفی با نام «چیف‌ت رسمی» [مالیات کشاورزی] هم بودند. «مالیات‌های عرفی» نامی است که بر مالیات‌های متعدد خارج از شرع گذاشته شده بود و مرجعیت دنیوی (سلطان)، با اتکای به اختیارات سیاسی - اداری خود،

1. Ortayli, S. 99.

آنان را وضع می‌کرد. مالیات‌های عرفی برای رعایای مسلمان و غیرمسلمان به شکل‌های گوناگون تنظیم می‌شد. به همین ترتیب، نحوه پرداخت این‌گونه مالیات‌ها به وسیله سنجاق‌نشینان نیز متفاوت بود. این امر در قانون‌نامه‌های مربوط به سنجاق‌ها مشهود است.^۱

مالیات‌های عرفی که رعایای مسلمان به دولت (سپاهی تیماردار که صاحب ارض بود و نمایندگی دولت را داشت، و یا مقامی که از حق تصرف در زمین برخوردار بود) می‌پرداختند، با عنوان «چیف‌تلیک رسمی» جمع‌آوری می‌شد. مالیات معروف به چیفتلیک رسمی، معادل نقدی «هفت خدمت» و یا، به عبارت بهتر، «هفت بندگی» بود. معادل پولی «هفت خدمت» یا همان «هفت بندگی» بیست و دو آقچه بود.^۲ زارع ناگزیر بود یا بیست و دو آقچه را به سپاهی تیماردار بپردازد و یا کاری را که معادل آن بود به انجام رساند. مالیات‌های «چیف‌ت رسمی» فقط از روستاییانی اخذ می‌شد که بر روی یک چیفت^۳ زمین کشاورزی کار می‌کردند. اگر زمین کم‌تر از یک چیفت بود، مقدار مالیات هم به همان میزان کاهش می‌یافت.

در کار دریافت مالیات‌های کشاورزی که حق سپاهیان تیماردار به عنوان نمایندگان حکومت بود، سوءاستفاده‌های فراوانی می‌شد. بیش از آنچه در قانون‌نامه‌ها آمده بود مالیات اخذ شد و، با افزایش شکایت‌ها پادشاهان به ناگزیر فرمان‌های مختلفی صادر کردند.^۴ البته این فرمان‌ها

1. G. Nagy. S. 1-6.

2. Inalcık, Belleten, 23, 1959, S. 577-579...

۳. ۱۵ دونوم زمین یک مزرعه (چیف - چیفتلیک) شمرده می‌شد. هر دونوم معادل ۹۴ مترمربع بود. (م)

۴. برای فرمان‌هایی که در مورد سوءاستفاده‌های مختلف مسئولان دولتی صادر شده است نگاه کنید به:

هم نتوانست از وارد آمدن فشار بر رعایا و استعمارشان به وسیله سپاهیان تیماردار و به دست آوردن سودهای ظالمانه سپاهی‌ها جلوگیری کند. دولت عثمانی که قلمرو آن در چند قاره گسترش یافته بود، با توجه به شرایط زمانه، کوشید تا نیروهای ایالتی را، با استبداد و بهره بردن از دیوان سالاری بندگان، در اختیار خود داشته باشد. لیکن این حقیقتی است که با کاهش قدرت مرکزی مسئولان دولتی ایالت‌ها به رعایا ستم روا می‌داشتند و سودهای ظالمانه کسب می‌کردند. افزون بر مالیات‌های شرعی و عرفی که رعایای مسلمان ملزم به پرداخت آن به دولت بودند، نوع دیگری از مالیات با شکل فوق‌العاده بود که «تکالیف شاقه» خوانده می‌شد. این مالیات نه ماهیت شرعی داشت و نه با قواعد مالی همخوان بود. جرایم، مالیات اموال غیرمنقول، مالیات زفاف (رسم عروسانه)، مالیات نعل بها، مالیات باد هوا از این قبیل بودند. عوارض دیوانیه نیز نوعی مالیات فوق‌العاده بود که دیوان همایون مستقر در مرکز، بنابه اوضاع خانه‌های همه روستاها و قصبات و به وسیله قاضی‌ها جمع‌آوری می‌کرد.^۱

ب- رعایای غیرمسلمان

همه اداره‌شوندگان غیرمسلمان جامعه عثمانی زیر عنوان «رعایای غیرمسلمان» مورد مطالعه قرار می‌گیرند؛ با این حال، مسیحیان مهم‌ترین گروه تشکیل‌دهنده این طیف هستند. رعایای غیرمسلمان نیز، مانند رعایای مسلمان، ملزم به پرداخت مالیات‌های شرعی و عرفی به دولت بودند. آنچه رعایای غیرمسلمان با عنوان «جزیه» و «خراج» می‌پرداختند،

1. Ortayli, S. 104-105.

مالیات‌های دینی بود. «خراج» مالیاتی بود که از زمین‌های واگذار شده به غیرمسلمانان، براساس وسعت زمین و یا محصول به دست آمده، گرفته می‌شد و به مالیات عشر که مسلمانان می‌پرداختند، مشابهت داشت. «جزیه» نیز از رعایای بالغ غیرمسلمان که از وظیفه سربازی معاف بودند و، با ملاحظه وضع مالی فرد به سه شکل عالی، متوسط و اندک دریافت می‌شد و مستقیماً به خزانه انتقال می‌یافت.^۱

به مالیات‌های عرفی که از رعایای غیرمسلمان دریافت می‌شد «اسپنچه» می‌گفتند. این «مالیات رعیتی» رعایای غیرمسلمان بود. از میانه سده پانزدهم، مالیات اسپنچه، به میزان سالیانه بیست و پنج آقچه، اخذ می‌گردید. افزون بر اسپنچه، مالیات دیگری به نام «بیوه رسمی» از رعایای غیرمسلمان دریافت می‌شد.^۲

هر غیرمسلمان بالغ، اعم از مسیحی و یهودی، ملزم به پرداخت مالیات اسپنچه بود؛ و این نوع مالیات، به طور کلی، مالیات اصلی به شمار می‌رفت. روستاییان بومی، کوچ‌نشینان و اهالی شهر و قصبه نیز وظیفه داشتند این مالیات را بپردازند. این در حالی است که شهرنشینان از پرداخت مالیات چیت رسمی رعایای مسلمان معاف بودند. اسپنچه را شخص سپاهی تیماردار دریافت می‌کرد. نیاز به گفتن نیست که مالیات اسپنچه‌ای که در خاص‌های پادشاه جمع‌آوری می‌شد، متعلق به پادشاه بود. میزان اسپنچه عموماً بیست و پنج آقچه تعیین شده بود؛ اما با این حال، در برخی مناطق هیچ‌گاه دریافت نمی‌گردید و در برخی مناطق دیگر بیش از آن میزان اخذ می‌شد. همچنین، برخی از رعایای غیرمسلمان، مانند

۱. همان منبع، ص ۱۰۰.

2. İnalçık, Belleten, 23 (92), 1956, S. 602.

وئی نوک‌ها، دوغان‌جی‌ها و محافظان بارو، از پرداخت اسپنچه معاف بوده‌اند. برخی از غیرمسلمانان نیز این مالیات را در سطح نازل‌تر، ۱۰ تا ۱۲ آقچه، پرداخت کرده‌اند.^۱

پیش از پرداختن به طبقه اعیان که در ساختار جامعه عثمانی، به‌ویژه در قرن هجدهم، کارکردی مؤثر داشته است، می‌خواهیم درباره وضعیت رعایا تأمل بیشتری کنیم. نیمه دوم قرن شانزدهم، مقطعی است که نشانه‌های زوال نظام با سابقه سیاسی - اداری عثمانی و سازماندهی اجتماعی آن مشاهده می‌شود. در اسناد رسمی مختلف که در سال‌های پایانی سده یاد شده و میانه سده بعد انتشار یافت و همچنین در لوایح تقدیم شده به پادشاهان آن دوره، می‌توان نشانه‌های زوال نظام حکومتی و اوضاع رعایا را در آن زمان آشکارا دید. رعایا که امانت الهی و اگذار شده به حکمران تلقی می‌شدند، از نیمه دوم قرن شانزدهم، بر اثر اقدامات خلاف قانون و خودسرانه مسئولان دیوان‌سالاری دینی و بندگان، وضع فلاکت‌باری یافتند و، در نتیجه، حرکتی اجتماعی که با نام «کوچ بزرگ» در تاریخ ثبت شده است، پدید آمد.

ظالمانه‌ترین رفتار غیرقانونی اداره‌کنندگان با رعایا، اضافه کردن دیون جدیدی به نام سالگونلار^۲ و یا سالمالار^۳ به تعهدات رعایا بود که با اراده شخصی آنان و در کنار مالیات‌های سه‌گانه عشر، باد هوا و مالیات‌های رعیتی مندرج در قانون‌نامه‌ها صورت می‌گرفت. به لحاظ نظری، در نظامی که زمین و رعایا از آن پادشاه است، این امکان وجود ندارد که اداره‌کنندگان، بدون اطلاع پادشاه، بتوانند شخصاً به دریافت مالیاتی مانند

۱. همان منبع، ص ۶۰۸ - ۶۰۲.

۲. نام مالیاتی موقتی که به شکل نقدی یا جنسی دریافت می‌شد. (م)

۳. مشخص کردن سهم پولی که هر روستایی باید می‌پرداخت. (م)

سالگون اقدام کنند. به هر حال، در دوره‌هایی که حکومت مرکزی رو به ضعف می‌گذاشت و اداره کنندگان ایالتی قدرت می‌یافتند، به اقدامات ظالمانه‌ای دست می‌زدند. در مقابل چنین اقداماتی، حکومت مرکزی برای ممانعت از تصرفات ظالمانهٔ مسئولان محلی، عدالت‌نامه‌هایی منتشر می‌کرد.

در عدالت‌نامه‌ای که در سال ۹۴۷ هجری (۱۵۴۰) منتشر شده است، ضمن اشاره به اقدامات بی‌گربگی‌های ایالات، سنجاق بیگ‌ها، قاضی‌ها، نایب‌ها، وُی و داه‌ها، صاحبان تیمار و زعامت، موقوفه‌ها و املاک، آمده است که «آنان هر سال به گرفتن هیزم، روغن، عسل و امثالهم از رعیت اقدام می‌کنند» و به این ترتیب مرتکب ظلم و ستم می‌شوند، لذا این قبیل رفتار غیرقانونی عسکری‌ها ممنوع اعلام می‌گردد.^۱ در عدالت‌نامهٔ دیگری که در سال ۱۰۰۳ هجری (۱۵۹۶) برای قاضی روان^۲ فرستاده شده، به سوءاستفاده‌ها و سالگون‌های طبقهٔ عسکری اشاره و توجه داده شده است. مأموران کانون‌های کاپی‌کولو روستا به روستا می‌گشتند و رأساً به دریافت سالگون دست می‌زدند.^۳ سوءاستفاده‌های مختلف قضات و نایبانشان و به یغما بردن اموال روستاییان را نیز می‌توان از محتوای عدالت‌نامه‌های آن زمان دریافت. در عدالت‌نامهٔ سال ۱۰۱۸ هجری (۱۶۰۹) آمده است که قضات و نایبانشان از مسئولیت خود سوءاستفاده می‌کنند. آنان با همکاری وُی و داه‌ها، جیب رعایا را خالی می‌کنند.^۴ در عدالت‌نامهٔ دیگری که به سال ۹۴۷ هجری

1. İnalçık, "Adaletnameler", Belgeler, 11 (3-4), 1965, S.70.

۲. نام منطقه‌ای است. (م)

3. İnalçık, "Adaletnameler", Belgeler, 11 (3-4), 1965, S.121-122.

۴. همان منبع، ص ۷۲.

(۱۵۴۰) تعلق دارد نیز دربارهٔ سوء استفادهٔ قضات و نایبان و چپاول اموال رعایا تذکر داده شده است.

در لایحه‌ای که در اواخر قرن هفدهم تقدیم پادشاه شده است، وضعیت رعایا با جملاتی مؤثر به اجمال بیان می‌شود:

«... بندگان رعیت شما، در تهیدستی کامل، از روستاهای ویران شده‌شان گریخته‌اند. اگر در آتیهٔ نزدیک جنگی درگیرد، بسیار دشوار خواهد بود. (...) آنچه انجام دادنش هنوز هم برای هونکار مهربانم ضرورت بسیار دارد این است که فرمان صادر فرمایند تکالیف نامعقول از عهدهٔ رعایا برداشته شود و آزادی در ممالک محروسه گسترش یابد. باید به بیگلربیگ‌ها و سنجاق بیگ‌ها با قدرت خاطر نشان ساخت که از این پس اخذ مالیات‌هایی مانند کاپیتان بها، سلامیه و نعل بها ممنوع اعلام می‌شود. فرمان شریف سلطان را باید به اقصی نقاط کشور ابلاغ کرد تا رعایا کمی آرامش یابند. خاطر رعایا بسیار مکدر است.»^۱

کتابی با عنوان «رسالهٔ ترجمه» نیز که به قرن هجدهم تعلق دارد، حاوی مطالبی دربارهٔ رعایاست. نویسندهٔ ناشناس این کتاب دربارهٔ اوضاع رعایا در اواخر قرن هجدهم می‌نویسد: «یک رعیت، گاه از هشت کیله‌ای^۲ که دارد، یک کیله به وئی ودا می‌دهد، یک کیله به شریکش، یک کیله به مبیعه، یک کیله به سورات، و یک کیله هم به آقچهٔ مرابحه. بیچاره ثلث گاه باقی مانده را به منزلخانه و ثلث دیگر را به وئی ودا می‌دهد، و در هر حال متضرر و خسارت دیده است. همهٔ مالیات‌هایی که رعیت می‌پردازد، از قبیل مالیات دخانیات، مالیات پنبه، مالیات گراز، عادات اغنام، پشم

1. S. Ünver, Belleten, 33 (129), 1969, S.26.

۲. مقیاسی برای وزن حبوبات (م).

گوسفند، مالیات ییلاق، مالیات قشلاق، مالیات اسپنچه، مالیات عروسانه، مالیات کتان، مالیات آسیاب و همه آنچه را براساس قانون کشت و زرع می‌کند، و می‌گیرد و به جبر و زور غصب می‌شود. به این دلیل است که رعایا از مأموران ناراضی‌اند و به سوی مناطقی که بتوانند در آن به راحتی زندگی کنند، می‌گریزند.^۱

همان‌گونه که مشاهده شد، در حاکمیت با سابقه عثمانی، در نتیجه ضعف پادشاه مرکز نشین و کاهش یافتن نظارت دیوان‌همایون بر اداره‌کنندگان ایالتی و اعیان، آنان به سوی رفتارهای غیرقانونی با رعایا گرایش می‌یافته و رعایایی که به عنوان امانات الهی در دست پادشاه پذیرفته می‌شدند، با اقدامات غیرقانونی و ظالمانه اداره‌کنندگان منسوب به دیوان سالاری دینی و بندگان و اعیان مواجه و متضرر می‌شده‌اند.

عدالت‌نامه‌هایی که مرکز در زمان‌های مختلف و با هدف اتخاذ تدابیر فوق‌العاده در برابر اقدامات نمایندگان حکومت مرکزی در ایالات و ممنوع کردن برخوردهای ظالمانه و غیرقانونی آنان منتشر می‌ساخت نیز نمی‌توانسته است اداره‌کنندگان را از اقدامات خود باز دارد.

همان‌گونه که در اقتباس‌های به عمل آمده از اسناد رسمی دیدیم، رعایا در جامعه عثمانی، نماینده طبقه اجتماعی برخوردار از رفاه نبوده‌اند. حکومت مرکزی اگر درصدد حمایت از رعایا هم می‌بود، با توجه به شرایط و نوع سازماندهی موجود، ظلم نکردن اداره‌کنندگان و نیروهای ایالتی به رعایا، امری ناممکن به نظر می‌رسید.

1. C. Ohonlu, "Osmanlı Teşkilatına Aid Küçük bir Risale", "Risale-i Terceme", Belgeler, Cilt: 4, Sayı" 7-8, 1967, S.42.

ج- اعیان

همزمان با تحولی که در ساختار اجتماعی جامعه عثمانی به وجود آمد، در میان طبقه اداره کنندگان، گروهی جدید به نام «اعیان» ظهور کرد. «اعیان» را می‌توان گروهی اجتماعی متشکل از افراد بانفوذ دانست که در ایالت‌ها به‌طور طبیعی رهبری مردم را در اختیار داشت. اعیان و اشراف، از نیمه دوم قرن هجدهم، در حاکمیت عثمانی رسماً عهده‌دار مسئولیت‌های مهم شدند.

عامل اساسی در پدید آمدن طبقه اعیان، اصول «التزام» است که در دوره زوال، یعنی از اواخر قرن شانزدهم، در اقتصاد عثمانی توسعه یافت. اصول التزام عبارت است از «واگذاری بخشی از منبع درآمد دولت به یک ملتزم، از طریق مزایده و با این شرط که مقداری از آن نقد پرداخت شود». منابع درآمد یاد شده به مدت سه، شش و یا نه سال به ملتزم‌ها واگذار می‌شد، لذا آنان قدرت گرفتند و زمینه ظهور طبقه‌ای قدرتمند را که از بندگان نیز نبودند، در جامعه عثمانی فراهم آوردند.^۱

اصول التزام، در مدتی کوتاه، به «مال مالکانه» بدل گردید و منابع مختلف درآمد دولت برای همیشه در اختیار ملتزمان قرار داده شد. نظام «مال مالکانه» که بر مبنای واگذاری همیشگی منابع درآمدی دولت به ملتزمان توسعه می‌یافت، موجب پیدایش طبقه‌ای ثروتمند، متشکل از صاحبان مالکانه‌ها شد که امکانات اقتصادی‌شان در ساختار اجتماع فوق‌العاده خوب بود و، به جز ارگان‌های قضایی دولت، کسی یارای دخالت در کارشان را نداشت. طبقه معروف به اعیان را باید محصول

1. Yücel, Belleten, 38 (152), 1974, S. 680-684.

همین نظام «مال مالکانه» دانست.

در قرن هجدهم اصطلاح اعیان، در معنایی محدودتر، به افرادی اطلاق می شد که در برابر ملتزمان از منافع محلی دفاع می کردند.^۱ نباید از یاد برد که، با رواج یافتن نظام التزام، هرج و مرج های گوناگون اجتماعی بروز کرده است. در نظام التزام، کسی که پول بیشتری می داد، ملتزم می شد. این اصل به شمار می آمد، از این رو «هرکس بیشتر پول می داد اعتبار و مقبولیت بیشتری می یافت و مقام ووی ودایی مقاطعه نیز به او داده می شد».^۲

ظهور اعیان و اشراف به صورت طبقه قدرتمند، در کنار رعایای جامعه عثمانی و به موازات عسکری ها که نماینده قدرت حکمران بودند، مصادف با میانه سده هجدهم است. اعیان و اشراف «در روابط میان دولت و رعایای عثمانی، هم نقش نمایندگی رعایا را برعهده داشتند، و هم در ایجاد ارتباط و نحوه اقدامات امرای دولتی همکار مسئولان به شمار می رفتند».^۳ این طبقه را، در کل، می توان نیروی سومی دانست که از رعایا به شمار می رفتند و در حاکمیت های محلی نفوذ داشتند. قدرت اعیان و اشراف از ثروتشان نشئت می گرفت و در واقع به منزله نقطه میانی میان دولت و رعایا عمل می کردند.

هنگامی که دولت مرکزی در مهار قدرت های اشرافی ایالت ها ناتوان می شد، اعیان و اشراف که در نقطه میانی رعایا و حکومت مرکزی جای داشتند، همچون حاکمان خودمختار به سهولت شروع به اقدام در

1. Şerif Mardin, Yazko Felsefe Yazılan, 5, Kitap, S. 12, 21.

2. Orhonlu, Belgeler, 4 (7-8), 1967, S. 42.

3. Yücel Belleten, 38 (152), 1974, S. 685.

حکومت‌های محلی می‌کردند. قدرت سیاسی - اداری کشور نیز مجبور می‌شد این قبیل اقدامات اعیان را به رسمیت بشناسد. در میان اعیان و اشراف که نقش رهبران رعایای ایالت‌ها را برعهده داشتند، شخصیت‌های دینی نیز دیده می‌شد. شیخ‌ها، امام‌ها و خطبا نیز در شمار اعیان جای می‌گرفتند.^۱

جملات زیر از «رساله ترجمه» نشان‌دهنده نقش رهبری اعیان است :
 «اعیان و اشراف موجود در شهرها و قصبات، نه بیگانه که از اهالی هستند. تهیدستان مملکت، اعیان‌زاده‌ها را که منزلتشان به شکل موروثی از پدر به پسر می‌رسد، بزرگ می‌شمارند و براساس امر آنان عمل، و طبق رأی‌شان حرکت می‌کنند.»^۲

منبع یاد شده، حاجی‌ها و خواجه‌ها و خطبا را نیز جزو اعیان به حساب آورده است. شخصیت‌های دینی و بازرگانان ممتاز محلی که از تشکیل دهندگان طبقه اعیان بودند، در واقع در جامعه عثمانی همواره حضور داشته‌اند. لیکن آنان، با پذیرش مسئولیت در نظام‌های التزام و مالکانه، قدرت و نیرو گرفتند و با ضعف نهادهای حکومتی در مرکز، در حاکمیت جایگاهی مؤثر یافتند. اعیان که مسئولیت جمع‌آوری مالیات‌ها را برای همیشه برعهده داشتند، پس از اندک مدتی به طبقه‌ای قدرتمند بدل شدند و در حاکمیت‌های محلی مسئولیت‌هایی را به دست گرفتند. خلاصاً حاکمیتی که با ضعف حکومت مرکزی پدید می‌آمد، با حضور اعیان و اشراف جبران می‌شد. بروز قدرت و نفوذ اعیان و اشراف در حاکمیت‌های محلی سبب می‌گردید آنان برخی امور را که پیشتر از

۱. همان منبع، ص ۶۸۶-۶۸۴.

2. Orhonlu, Belgeler, 4 (7-8), 1967, S. 42.

وظایف قضات به شمار می‌رفت، برعهده گیرند. آنان کارهایی مانند تأمین امنیت محلات، جمع‌آوری مالیات‌ها، آموزش سربازان و روانه کردنشان به جنگ عهده‌دار شدند. در سال ۱۷۸۴ مقام و مرتبه اعیانی حذف و، به جای آن، کدخدای شهر قرار داده شد. اما با شکست آن تداوم نیافت و، در مدتی اندک، دانسته شد که حاکمیت دولتی بدون اعیان کاری از پیش نخواهد برد. سلطان محمود دوم، پس از «سند اتفاق» مشهور (۱۸۰۸)، به از میان برداشتن اعیان دست زد؛ برخی از آنان را اعدام کرد و چون فرزندان مقتولان راه پدرانشان را ادامه ندادند، به این ترتیب، نهاد اعیانی که در حاکمیت عثمانی نیم قرن سابقه داشت، در عهد محمد دوم به تاریخ پیوست.^۱ با این حال، اعیان، موجودیت خود را، همچون واقعیتی اجتماعی، در ساختار جامعه عثمانی حفظ کرده‌اند.

در قرن نوزدهم که همزمان است با تحولات سریع ساختاری در جامعه عثمانی، گروه‌های اجتماعی جدیدی به ظهور رسید. این گروه‌ها در حاکمیت و دیگر عرصه‌های اجتماعی کارکردهایی مهم داشته‌اند. در این عرصه بورژوازی اقلیت، کارگزارانی که با ارزش‌های غربی تربیت شده بودند و تحصیل‌کردگان نظامی و غیرنظامی را می‌توان برشمرد.

در نتیجه، درباره آنچه از ساختار اجتماعی عثمانی مشاهده می‌شود، می‌توان گفت: جامعه عثمانی، در کل، به دو طبقه اداره‌کنندگان (عسکری‌ها) و اداره‌شوندگان (رعایا) تقسیم می‌شده است. رعایا که عنصر مهم تشکیل‌دهنده ساختار اجتماع بودند، علاوه بر تأثیرپذیری از شخصیت‌های دینی و حرف‌شنوی از آنان، با تأثیر کاپی‌کولوها هم بودند و به وسیله آنان اداره می‌شدند. طبقات اداره‌کننده و اداره‌شونده در

1. İ. H. Uzunçarşılı, "Ayan", I.A., Cilt: II, S. 41-42.

ساختار اجتماع و در درون خود، براساس معیارهای مختلف، به گروه‌های گوناگون تقسیم می‌شده‌اند. یکی از این گروه‌ها که بخشی از طبقه اداره‌کنندگان را نیز دربرمی‌گیرد، طبقه علما بوده است. از آنجا که طبقه علما سازمان دینی را نمایندگی می‌کرد، در زندگی اجتماعی مردم از جایگاهی مهم برخوردار بود. لیکن علما اختیاراتی محدود داشتند و قدرت‌های دیگر در مرتبه‌ای بالاتر از آنان قرار گرفته بود.



سازمانِ دین
در نظام سیاسی - اداری عثمانی؛
نهادِ شیخ الاسلامی

هنگام بحث از سازماندهی دین در دولت عثمانی، نهاد شیخ‌الاسلامی به ذهن متبادر می‌شود. به همین دلیل، در بخش حاضر سعی خواهد شد نهاد شیخ‌الاسلامی مورد بررسی قرار گیرد. نیازی به بیان این نکته نیست که سازماندهی دین و جایگاه آن در نظام سیاسی - اداری و کارکردهای آن، در جوامع گوناگون ماهیت‌های مختلف دارد. این اختلاف، با تأثیر عواملی مانند ساختار عمومی دین، ساختار اجتماعی، سازماندهی سیاسی - اداری، فرهنگ جامعه و امثال آن بروز می‌یابد. می‌دانیم سازماندهی دینی خاص که در زمانی معین و جامعه‌ای مشخص شکل گرفته است، در بستر زمان دستخوش تحول خواهد شد. هر تشکیلاتی، متأثر از شرایط متغیر محیط، از نو سازماندهی می‌شود و در ساختار آن تحولاتی رخ می‌نماید. این حقیقت در مورد سازماندهی دینی عثمانی‌ها نیز معتبر است.

ما، در این جا، ناگزیریم به این پرسش که «اصطلاح سازماندهی دینی به چه معناست؟» پاسخی روشن‌گر بدهیم. در جاهای مختلف این کتاب اصطلاحاتی مانند «دیوان سالاری دینی»، و «سازماندهی دینی» به کار

رفته است. ما سازمان و یا همه سازمان‌هایی را که برای اجرای فعالیت‌های گوناگون دینی و یا، به عبارت بهتر، فعالیت‌هایی را که با حاکمیت دین تحقق می‌یابند، « سازماندهی دینی » (سازمان دین) می‌نامیم. اصطلاح دیوان‌سالاری دینی نیز، به معنای همه مؤسساتی که برای ایفای فعالیت‌های دینی شکل گرفته‌اند، مترادف اصطلاح سازماندهی دینی است.

در این موضوع با پرسشی دیگر مواجهیم. فعالیت‌های پذیرفته شده «دینی» در جوامع به چه چیزهایی اطلاق می‌شود؟ به سخن دیگر، چه نوع فعالیت‌هایی با حاکمیت دین درمی‌آیند؟ فعالیت‌های دینی و غیردینی در کجا از یکدیگر جدا می‌شوند؟ می‌توان گفت که برای دادن پاسخ به این پرسش‌ها، لازم است ساختار عمومی دین و سازمان‌دهی‌های اجتماعی مورد ملاحظه قرار گیرد. در سازماندهی نخستین دوره اسلام - دینی که بر مبنای وحدانیت (توحید) استوار است - تفکیکی میان آنچه دینی با آنچه غیردینی است، وجود نداشت؛ لیکن در حاکمیت عثمانی که موضوع پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد، در صحنه عمل، چنین تفکیکی به‌طور نسبی به چشم می‌خورد. آنچه پیش از این درباره شیخ الاسلام‌ها گفتیم، که در برابر برخی پرسش‌ها پاسخ می‌دادند: «مصلحت شرعی نیست...» در نشان دادن نهادینگی تفکیک امر دینی و غیردینی جلب توجه می‌کند.

در دولت عثمانی، سه نهاد با حاکمیت دین قرار داشت: مرکز مفتیان، مرکز قاضیان و مدرسه‌ها. مرکز مفتیان خدمات مربوط به افتا را انجام می‌داد. مرکز قاضیان خدمات حکومتی و امور مربوط به دادگستری را برعهده داشت. مدرسه‌ها نیز مسئول تنظیم خدمات آموزشی بودند. این

سه نهاد در درون سازمان دین جای داشتند. بنابراین، سازمان دین در نظام حکومتی عثمانی، عبارت از تشکلی بود که نهادهای آموزشی، قضایی و امور مربوط به افتا را دربرمی‌گرفت. خدمات آموزشی و قضایی که در نظام‌های حکومتی امروزی بخش‌های مدنی و دولتی آنها را به انجام می‌رسانند، در دولت عثمانی با حاکمیت دین قرار داشت. با پیشرفته شدن جامعه عثمانی، خدمات قضایی و آموزشی نیز از حیطه فعالیت‌های دینی بیرون آمد و به دیوان‌سالاری دولتی و مدنی واگذار گردید.

عرصه دیگری که با عنوان کردن سازماندهی دینی به ذهن متبادر می‌شود، عرصه طریقت‌هاست. طریقت‌ها که مؤسسات دینی سازماندهی شده‌ای بودند و خدمات دینی - تصوفی انجام می‌دادند، در معنای سنتی عبارت‌اند از: «همه سازمان‌های دینی که به تنظیم معنویات اعضای خود مشغول‌اند؛ جماعت‌هایی که احساسات درونی نصیب هواداران می‌سازند و آنان را حول رهبری فرهمند سازماندهی می‌کنند.» ما، در این کتاب، درباره سازمان‌دهی‌های دینی که به شکل طریقت‌ها بروز می‌یافته‌اند، مطلبی نخواهیم داشت؛ اما رابطه مستحکم دولت و خانقاه‌ها (تگه‌ها) را که مؤسسات جریان‌های تصوفی بودند و کارکردهای این خانقاه‌ها در حاکمیت عثمانی را نمی‌توان نادیده گرفت.^۱

از آنجا که خانقاه‌ها را، به عنوان مؤسسات دینی - تصوفی، خارج از حیطه پژوهش حاضر قرار داده‌ایم، نهادهای افتای قضا و مدارس را که در ساختار سازمان شیخ‌الاسلامی جای داشتند و، از نظر خدماتی که انجام

۱. برای آگاهی از روابط دولت و خانقاه‌ها در حاکمیت عثمانی نگاه کنید به:

می دادند، با دولت ارتباطی نزدیک می یافتند، موضوع بررسی خود قرار می دهیم.

افزون بر جماعت های دینی - تصوفی که در حاکمیت عثمانی با ماهیتی دینی به انجام دادن خدمات عمومی مشغول بودند، سازمان دین با اصطلاحاتی مانند علما و یا طبقه علمیّه شناخته می شد. سازمان علمیّه تشکیلاتی نبود که تنها از افراد و گروه هایی تشکیل یابد که فعالیت های علمی دارند، بلکه این نام بر مجموعه ای یکپارچه اطلاق می شد که مراکز افتاد را نیز شامل می گردید. مفتی ها به امر قضاوت در کشور مشغول بودند و در شهرها خدمات شهری انجام می دادند و نیز، از نظر معارف دینی و حقوقی، طرف مشاوره مردم قرار می گرفتند.^۱ از این دیدگاه، می توان گفت در این بخش، زیر عنوان «سازمان دین» به بررسی تشکیلات علمیّه نیز پرداخته شده است.

شیوه ما چنین است که ابتدا نهاد شیخ الاسلامی را از جنبه اصطلاحی و کاربردی بررسی می کنیم؛ آن گاه مراکز افتاد، مراکز قضا و مدارس را نیز که زیرمجموعه های نهاد شیخ الاسلامی بوده اند، معرفی خواهیم کرد.

ظهور نهاد شیخ الاسلامی

الف - بررسی اصطلاحی

اصطلاح شیخ الاسلام در قرن یازدهم مطرح شده است. در این قرن، با اضافه کردن برخی صفات به واژه اسلام، القاب و عناوین گوناگون ساخته می شد. القابی مانند: عمادالاسلام، فخرالاسلام، رکن الاسلام، زین الاسلام، جمال الاسلام، حجت الاسلام، برهان الاسلام

1. Ortaylı, S. 165.

و نظام الاسلام. اصطلاح شیخ الاسلام نیز مانند همین اصطلاحات به وجود آمده است. این اصطلاح که پیش از عثمانی‌ها در جوامع اسلامی به کار می‌رفت، به طور کلی، به فقهای دارای دانش فراوان و دانشمندان برخوردار از توانایی فتوا دادن اطلاق می‌شد. با این حال، برخی شخصیت‌ها در جوامع اسلامی با لقب شیخ الاسلام شهرت یافتند.^۱ در برخی مناطق، مردم عده‌ای از شخصیت‌ها را، بنابر احترام و عزت، شیخ الاسلام نامیده‌اند. آشکار است که لقب شیخ الاسلام برای مردم عادی به کار نمی‌برده‌اند. عنوان شیخ الاسلامی برای آن دسته از نخبگان دینی به کار می‌رفت که در معارف دینی به درجات بالا رسیده و در اجتماع مورد احترام مردم بودند. این عنوان هرگونه ویژگی رسمی نداشت. این لقب که به‌ویژه به فقها و مفتیان مشهور و دانشمندان دینی داده می‌شد، چیزی بیش از عنوانی افتخاری نبود^۲ و چون جنبه رسمی نداشت، در مورد هر فقیه و مفتی مشهوری به کار رفته است.

پیش از آن که دولت عثمانی به عرصه تاریخ پا بگذارد، و در عصر شکل‌گیری این دولت، اصطلاح شیخ الاسلام در فرهنگ جامعه شناخته شده بود. به همین ترتیب، عنوان «مفتی الانعام» که سال‌های بعد برای شیخ الاسلام‌ها به کار می‌رفت، در جامعه رواج داشته است. لیکن این‌ها عناوین رسمی نبودند و درباره‌شان عزل و نصب معنایی نداشت.^۳ خلاصه این که، لقب شیخ الاسلام، پیش از عثمانی‌ها، لقبی برای

۱. از علمای اسلام می‌توان امام غزالی (۱۱۱۱ - ۱۰۵۸) را ذکر کرد که با لقب حجة الاسلام شناخته می‌شود، ابن تیمیه (۱۳۲۸ - ۱۲۶۳) نیز به شیخ الاسلام شهرت یافته است.

2. J.H. Kramers, "Şeyh-ul-İslam", I.A., Cilt: XI, S. 485.

3. Ali Emiri, İlmiye Salnamesi, S. 308.

بزرگداشت بود و معنایی رسمی نداشت. در سال‌های اولیه شکل‌گیری دولت عثمانی نیز عنوان شیخ‌الاسلام به همان معنای بزرگداشت به کار می‌رفت و فاقد جنبه رسمی بود. عنوان شیخ‌الاسلام، نخستین بار در تاریخ، در نظام سیاسی - اداری عثمانی رسمیت یافت و سازمانی دینی - اداری با ریاست شیخ‌الاسلام ایجاد گردید. پیش از عثمانی‌ها، در هیچ کجای جهان اسلام، نهادی به نام شیخ‌الاسلامی وجود نداشته است.

ب - شیخ‌الاسلام و نهاد شیخ‌الاسلامی در حاکمیت عثمانی

همان‌گونه که در بالا ذکر شد، عنوان شیخ‌الاسلام، پیش از عثمانی‌ها و همچنین در دوران شکل‌گیری این حکومت، در میان مردم به عنوان لقبی غیررسمی و برای بزرگداشت به کار می‌رفته است. مشخص نیست که این عنوان از چه تاریخی در میان عثمانی‌ها به عنوان لقب رسمی به کار رفته است. در قانون‌نامه محمد دوم ذکر گردیده است: «... و شیخ‌الاسلام رئیس علماست...»^۱ در قانون‌نامه یاد شده، اصطلاحات «مفتی افندی»، «مفتی»، «مفتی الانعام» و «شیخ‌الاسلام» به جای یکدیگر به کار رفته است. مفتی و شیخ‌الاسلامی که در این قانون‌نامه «رئیس علما» معرفی شده، بی‌تردید کسی جز مفتی پایتخت نبوده است. شیخ‌الاسلام رئیس علما معرفی شده است، پس این لقب باید عنوانی رسمی بوده باشد که به دارنده بالاترین مقام طبقه علمی داده می‌شده است.^۲ پس از آن که به مفتی استانبول رسماً عنوان شیخ‌الاسلام داده شد، این عنوان از اهمیت و مفهومی دینی و سیاسی برخوردار گردید.^۳

1. Kanunname-i Ali Osman, S.10.

2. Uzunçarlı, İlimiye Teş S. 175-177; Balaci, S. 51. 3. Karmers, İ.A., XI, S. 486.

مفتی پایتخت، یکی از مفتیانی بود که وظیفه فتوا دادن داشت و ما نمی‌دانیم عنوان شیخ‌الاسلام در دولت عثمانی نخستین بار و به‌طور رسمی، به چه کسی داده شده است. اما چون در قانون‌نامه محمد دوم قید شده است که شیخ‌الاسلام رئیس علماست، می‌توانیم حدس بزنیم که پیش از [محمد] فاتح این عنوان رسماً به کار می‌رفته است. به کار بردن لقب شیخ‌الاسلام به وسیله حاکمیت سیاسی برای مفتی پایتخت، و جای گرفتن این نهاد در چارچوب دولت، پیش از محمد دوم، در زمان مراد دوم، پس از سال ۱۴۴۴ انجام گرفته است. گفته می‌شود، برای نخستین بار، فخرالدین عجمی بدین مقام منصوب شد.^۱ اصولاً پیش از فخرالدین عجمی نیز اشخاصی بوده‌اند که وظیفه فتوا دادن داشته‌اند. کسانی مانند شیخ ادبالی، دورسون فقیه و شمس‌الدین فناری با امور مربوط به فتوا مشغول بوده‌اند؛ لیکن به آنان به‌طور رسمی عنوان شیخ‌الاسلام داده نشده بود و ما نیز نمی‌توانیم آنان را از شیخ‌الاسلام‌ها به شمار آوریم. از سوی دیگر، تا میانه سده پانزدهم کسانی که مسئولیت صدور فتوا را داشته‌اند، در عین حال، در نقش قاضی هم فعالیت می‌کرده‌اند. تفکیک مقام قاضی از مقام مفتی مربوط به زمان فخرالدین عجمی می‌شود (۱۴۳۰ - ۱۴۶۰).

حاکمیت سیاسی، عنوان شیخ‌الاسلام را از میانه سده پانزدهم به مفتیان پایتخت می‌داد و در قانون‌نامه محمد دوم نیز شیخ‌الاسلام‌ها رئیس علما خوانده شده‌اند. اما، با این حال، تا میانه سده شانزدهم مقام قاضی عسکرها که در سلسله مراتب تشکیلات علمیّه و نظام سیاسی - اداری،

1. Ekrem Kaydu, "Osmanlı Devletinde Seyülislamlik Müessesesinin Ortaya çıkış"

At. Üniv. islam İ-F-D, 2. 1977, S. 201-209.

عضو دیوان همایون بودند، از شیخ الاسلام برتر بود. افزایش اهمیت مقام شیخ الاسلام‌ها و اولویت یافتن آنان نسبت به قاضی عسکرها، در زمان کمال پاشا زاده و ابوالسعود افندی، از شیخ الاسلام‌های نخبه، و در سایه آنان تحقق یافته است. این امر را که اشغال بالاترین مقام در تشکیلات علمی به وسیله شیخ الاسلام‌ها در زمان ابوالسعود افندی صورت گرفته است، می‌توان از تغییرات حاصل شده در دستمزدهایشان دریافت. پیش از ابوالسعود افندی دستمزد روزانه شیخ الاسلام‌ها ۲۰۰ آچه بوده، و در زمان او این رقم به ۵۰۰ آچه افزایش یافته است. در زمان بوستان زاده محمد افندی (وفات: ۱۵۹۸) نیز این رقم به ۷۰۰ آچه رسید، که این رقم در دولت عثمانی رقمی بسیار بالا بوده است.^۱

نشانه دیگر دال بر این که شیخ الاسلام‌ها در قرن شانزدهم بالاترین مقام طبقه علمی را برعهده داشته‌اند، این است که دارندگان این مقام قاضی عسکری را پشت سر می‌گذاشتند. در صفحات بعد توضیح خواهیم داد که در کشور عثمانی برخی ایالت‌ها نسبت به ایالات دیگر اهمیت بیشتر داشته‌اند، لذا علمایی که در چنان ایالت‌هایی خدمت می‌کردند از رتبه و حقوق متفاوت برخوردار بوده‌اند. کسانی به مقام شیخ الاسلامی منصوب می‌شدند که پیشتر عهده‌دار قاضی عسکری روملی بوده‌اند. دارندگان سمت قاضی استانبول، قاضی عسکر آناتولی می‌شدند، و سپس به مقام قاضی عسکری روملی منصوب می‌گردیدند.^۲ قرار داشتن مقام شیخ الاسلامی پس از رتبه قاضی عسکری روملی، نشان می‌دهد که این مقام بالاترین مقام در تشکیلات علمی بوده است. می‌دانیم این‌گونه نبوده

1. Baltacı, S. 53.

2. Uzunçarşılı, İlimiye Teş S. 97-98.

است که شیخ‌الاسلام‌ها (مفتی‌ها) که پیش از قرن شانزدهم مسئولیت فتوا دادن داشته‌اند، پس از رتبه قاضی عسکری به آن مقام برسند. فخرالدین عجمی که اکرم کای دو او را نخستین شیخ‌الاسلام می‌داند، در آدرنه مفتی و مدرس بوده است. محمد دوم نیز مسئولیت فتوا دادن را، به عنوان وظیفه‌ای جانبی، به خضربیگ، قاضی استانبول، داده است.

از قرن شانزدهم به بعد، همزمان با قرار گرفتن شیخ‌الاسلام‌ها در رأس تشکیلات علمی، اهمیت جایگاه شیخ‌الاسلام در حاکمیت عثمانی افزایش یافت. شیخ‌الاسلام‌ها عضو دیوان همایون نبودند؛ اما آنان را دعوت می‌کردند تا در موضوعات مهم از نظرهایشان آگاه شوند و این البته امری کاملاً مشاوره‌ای بوده است. از قرن هفدهم، مشورت با شیخ‌الاسلام‌ها به شکل عادت درآمد. به‌ویژه برخی شیخ‌الاسلام‌ها، در زمان پادشاهان ضعیف، توانایی و مرجعیت خود را در موضوعات سیاسی و اداری نشان داده‌اند. در قرن هجدهم، برای اعلان جنگ یا صلح، اخذ فتوا از شیخ‌الاسلام ضروری بوده است. از آن مهم‌تر، برای خلع پادشاهان، به فتوای شیخ‌الاسلام‌ها رجوع می‌شد که این امر نشان دهنده میزان افزایش اهمیت این مقام است. از سال ۱۸۳۰ به بعد، شیخ‌الاسلام‌ها، به عنوان وزیر شرعی، در هیئت دولت شرکت می‌کردند. این امر موجب تقویت جایگاه و کارکردهای آنان در حاکمیت شد.^۱

درباره دلایل شکل‌گیری نهاد شیخ‌الاسلامی در دولت عثمانی - چیزی که در هیچ یک از دیگر حاکمیت‌های اسلامی وجود نداشته است - کرامرز سه نظریه ابراز داشته است: الف - نظریه‌ای که، به تقلید از دیدگاه

1. Uzunçarlı, İlmîye Teş S. 188-189.

ج. دمومبینس،^۱ معتقد است دولت عثمانی، به پیروی از حاکمیت ممالیک، به جای خلیفه‌ای که در کنار سلطان مملوک قرار داشت فردی را به عنوان شیخ‌الاسلام در نظر گرفت. ب - براساس نظریه دوم، سلطان عثمانی از پاتریک ارتدکس تقلید کرد و طبقه علما را با ریاست شیخ الاسلام سازمان داد. ج - طبق نظر سوم، دولت عثمانی بنابه درخواست مردمی که، تحت تأثیر جریان‌های تصوفی - اسلامی، در کنار حاکمیت دنیوی، خواهان مرجعیتی دینی نیز بوده‌اند، نهاد شیخ‌الاسلامی را تأسیس کرد تا نماینده احساسات دینی مردم باشد.^۲

به نظر می‌رسد درخصوص ظهور نهاد شیخ‌الاسلامی، پذیرش نظریه‌های اول و دوم ناممکن باشد، زیرا بنابر نظر اول، شیخ‌الاسلام وظیفه‌ای مشابه خلیفه «در حکومت ممالیک» داشته است. این مقام، با انتقال خلافت به حاکمیت عثمانی، می‌بایست از میان می‌رفت، در صورتی که این طور نشد. اما درباره نظریه دوم، باید گفت تقلید عثمانی از پاتریک ارتدوکس به شکل منطقی پس از فتح [استانبول] امکان داشته است، در حالی که نهاد شیخ‌الاسلامی پیش از تسخیر استانبول سازماندهی شده است. در نتیجه، به نظر می‌رسد پذیرش نظریه سوم منطقی‌تر باشد. در دوره مراد دوم که زمان ظهور نهاد شیخ‌الاسلامی است، کشور عثمانی، بر اثر دیدگاه‌های دینی - تصوفی، متلاطم بود. همچنین، حرکت شیعیان نیز که مورد حمایت ساسانیان بود، عثمانی را تهدید می‌کرد.^۳ حاکمیت عثمانی در برابر تهدیدات داخلی و خارجی باطنیان، رافضیان و حرکت‌های شیعه از اسلام تسنن دفاع می‌کرد و چون

1. G.Demombynes.

2. Kramers, I.A., XI, S. 486.

۳. چنانچه ملاحظه می‌شود نویسنده محترم در این موضوع دچار سهو شده است. (م)

تقویت و گسترش این اسلام را ضروری می‌دید، احتمالاً به همین دلیل، نهاد شیخ‌الاسلامی را ایجاد کرده است. کای دو معتقد است این موضوع با شخصیت دینی و تصوفی مراد دوم نیز همخوانی دارد.^۱ می‌دانیم که در ظهور هر نهاد اجتماعی عوامل گوناگون نقش دارند. برای درک چگونگی ظهور هر نهاد، اعم از این که سیاسی باشد یا اداری یا اقتصادی، باید به شرایط محیط توجه داشت. همان گونه که در موارد مختلف بخش‌های پیشین گفته شد، حرکت‌های دینی - تصوفی در سال‌های اولیه شکل‌گیری دولت عثمانی رواج داشت و مؤثر بود. گفته بودیم که تفکیک شهرها و مناطق مرزی در آناتولی قرن هجدهم، نه تنها تفاوت موجود میان صحنه فعالیت‌های اقتصادی و اداری را نشان می‌داد، بلکه در عین حال منعکس‌کننده تفاوت‌های دینی نیز بود.

شورش بابایی‌ها که در آن عصر در آناتولی رخ داد، قدرت جریان‌های جدا شده از اسلام تسنن را نشان می‌داد. در عهد یلدریم بایزید قدرت تأثیرگذاری کارگزاران دینی در حاکمیت به دانشمندان اسلام تسنن مدرس‌های دینی انتقال یافت. جنبش‌های حروفی، رافضی و بابایی، با استفاده از خلأ مرجعیت در دوران فترت، موفق به تأثیرگذاری در جامعه عثمانی شدند. احتمالاً مراد دوم نهاد شیخ‌الاسلامی را، به عنوان نهادی که خواهد توانست در برابر تهدیدات و خطرهای داخلی و خارجی اسلام تسنن مقاومت کند، سازماندهی کرد.

در دولت عثمانی، شیخ‌الاسلام، مانند وزیر اعظم، یکی از عوامل کمک‌کننده به پادشاه بود و در قوانین تشریفاتی دولت، جایگاه او پس از

1. Kaydu, At. Ü. İİFD, 2. 1977, S. 206.

مقام وزیر اعظم قرار داشت. مقام صدراعظم که «وکیل مطلق» پادشاه محسوب می‌شد، فرا دست مقام شیخ الاسلام بود. این الگو، اساساً بر نیمه دینی بودن حاکمیت عثمانی صحه می‌گذارد. حق انتصاب شیخ الاسلام در اختیار وزیر اعظم بود و این موردی جالب توجه است. گاه پادشاهان، در مواردی، خود رأساً اقدام به تعیین و انتصاب شیخ الاسلام می‌کردند - که این موارد نادر و استثنا بوده است. بدین لحاظ، آشکارا می‌توان دریافت که اقتدار سیاسی فراتر از دین بوده است. برخورداری صدراعظم از حق انتصاب شیخ الاسلام موجب می‌شد که در برابر او و دیوان سالاری دینی جایگاهی قدرتمندتر داشته باشد. با این حال، در مواردی که عزل و یا قتل صدراعظم‌ها بنابر مصالح سیاسی مطرح بود، فتوای شیخ الاسلام نقشی مؤثر داشت، و این امر موجب توازن روابط می‌شد.^۱ شیخ الاسلام در دولت عثمانی، تنها موظف به ملاقات با صدراعظم بود؛ و این نشان می‌دهد که در میان دولتیان تنها صدراعظم بود که مقام فرادست شیخ الاسلام به شمار می‌رفت.^۲

پیش از آن که به وظایف و اختیارات شیخ الاسلام‌ها بپردازیم، نکته دیگری را باید بیان کنیم. در تشکیلات علمی به علما رتبه‌های گوناگون داده می‌شد و هر عالم و دانشمند دینی، براساس نظام استخدامی، دارای درجاتی بود. داشتن رتبه، فرد را ملزم به انجام دادن آن مسئولیت مشخص نمی‌کرد. بالاترین رتبه در این سازمان، رتبه شیخ الاسلام بود که با همین مسئولیت ارتباط داشت. یعنی کسی که بالفعل در این مقام قرار می‌گرفت، از رتبه شیخ الاسلامی برخوردار می‌شد و، در صورت کناره‌گیری، نیز

1. Uzunçarşılı, İlmiye Teş. S. 189-191.

2. Kramers, I.A., XI, S. 487.

شیخ‌الاسلامی به پایان می‌رسید. این امر در تاریخ عثمانی تنها دو استثنا داشته است. به کارا [قره] چلبی زاده عبدالعزیز افندی، هنگامی که قاضی عسکر روملی بود، رتبه شیخ‌الاسلامی داده شد (۱۶۴۹). او، پس از یک سال، عملاً این مقام را کسب کرد. استثنای دوم نیز دادن رتبه شیخ‌الاسلامی به فتح‌الله افندی، پسر شیخ‌الاسلام فیض‌الله افندی است. فتح‌الله افندی قربانی حادثه آدرنه شد و عملاً نتوانست شیخ‌الاسلام شود.^۱

ج - فتوا و وظایف شیخ‌الاسلام

وظیفه مهم شیخ‌الاسلامی که مفتی بود، اساساً دادن فتوایی در پاسخ به مسئله‌های مختلف مطرح شده و دربرگیرنده احکام دینی بود. فتوا، در وسیع‌ترین معنای خود «پاسخی بود که به سؤال پرسیده شده داده می‌شد.»^۲ معنای اصطلاحی فتوا در حقوق عثمانی، عبارت است از: «پاسخی که فقیه می‌دهد، بدون آن که آن پاسخ ماهیت حکم را داشته باشد.»^۳ و «بیان حکم مسئله دینی پرسیده شده.»^۴ به کسی که از او حکم دینی مسئله‌ای پرسیده می‌شد، مفتی و به پاسخی که مفتی به مسئله می‌داد، فتوا گفته می‌شد.

فتوایی که مفتی درباره مسئله پرسیده شده صادر می‌کرد، ماهیت حکمی نداشت و تنها پاسخ مسئله‌ای دینی بود. طبق سنت دولت عثمانی، تنها تصمیم قاضی حکم خوانده می‌شد. از این رو نباید تفاوت میان قاضی و مفتی را فراموش کرد. قاضی، از فتوایی که مفتی صادر می‌کرد، می‌توانست برای صدور حکم استفاده کند؛ اما این به معنی وابستگی

1. Pakalın, III, S. 350. 2. O. Öztürk, Mecelle, S. 5.

3. Ebul'ula Mardin, "Fetvā", İ.A., C. IV, S. 583. 4. Öztürk, S.5.

قاضی به مفتی نبود. طبیعی است که برای مفتی شدن، یعنی برای برخورداری از توانایی لازم جهت صدور فتوا، به شرایط گوناگون نیاز بود.^۱

تاریخ سیر فتوا را می‌توان در شش دوره مورد بررسی قرار داد؛ دوره پیغمبر^۹، دوره صحابه، دوره‌ای که تا پایان قرن دوم هجری را دربرمی‌گیرد، دوره بین قرن دوم تا قرن چهارم، دوره‌ای که از قرن چهارم تا سقوط دولت عباسی را شامل می‌شود و دوره پس از عباسی‌ها.^۲ مفتی‌هایی که در دوره‌های پنجم و ششم فتوا می‌دادند، از فتوای ائمه مذاهب پیش از خود و شاگردانشان تقلید می‌کردند. مفتی‌های عثمانی دوره اخیر نیز به تقلید از فتوای مفتیان پیش از خود بسنده می‌کردند.

نهاد افتا، از زمان موجودیت خود به عنوان نهادی دینی - سیاسی، توسعه یافت و گسترش علم فقه در استحکام این نهاد مؤثر بوده است. اموی‌ها و عباسی‌ها، پیش از انجام دادن کارهای مهم، درخواست فتوا از فقها را فراموش نمی‌کردند.^۳ در حاکمیت عثمانی نیز پادشاهان نهاد فتوا را به کار انداختند. در بخش‌های مختلف این کتاب گفته بودیم که عثمانی‌ها، پیش از ایجاد نهاد شیخ‌الاسلامی، برخی شخصیت‌ها را مسئول فتوا دادن کرده بودند. پیش از ایجاد نهاد شیخ‌الاسلامی، پادشاهان از مفتی پایتخت خواستار فتوا می‌شدند. اما پس از شکل‌گیری نهاد شیخ‌الاسلامی، از شیخ‌الاسلام‌ها فتوا خواسته می‌شد. پادشاهان عثمانی در موضوعات مهم، مانند اعلان جنگ یا صلح و قتل بنابر مصالح سیاسی، درخواست فتوا می‌کردند. مسلمانان عادی نیز برای مشکلات خود از شیخ‌الاسلام

1. Ebul'ula Mardin, Í.A., IV, S. 583.

2. Oztürk, S. 5-6.

3. Ebul'ula Mardin, Í.A. IV. S. 584.

فتوا می‌گرفتند.

یکی دیگر از وظایف شیخ‌الاسلام، جهت دادن به دیوان‌سالاری دینی بود. شیخ‌الاسلام‌ها که در رأس تشکیلات علمیّه قرار داشتند، در امر انتصاب و ارتقای قضات، مدرسان و مفتی‌ها وظایفی داشتند. انتصاب قضات، مفتی‌ها و مدرسان، تا ربع آخر قرن شانزدهم، برعهده صدراعظم بود؛ اما از آن تاریخ به بعد انتصاب مفتیان سنجاق‌ها و قضاها و قاضیان موالی، شیوخ مولوی و قاضی‌عسکرها به شیخ‌الاسلام‌ها واگذار شد. قاضی‌عسکرها اختیار داشتند مدرسان و قاضی‌هایی را که دستمزدشان تا چهل آقچه بود، منصوب کنند.^۱ موضوع ترفیع مدرسانی که در مدارس زیرمجموعه تشکیلات علمیّه به تدریس اشتغال داشتند نیز به شیخ‌الاسلام‌ها مربوط می‌شد. مدرسانی که در مدرسه‌های معروف به «ابتدای خارج» تدریس می‌کردند، برای ارتقا به مرتبه مدرس در دارالحدیث، بایستی مراحل را پشت سر می‌گذاشتند. به این امر «ترفیع طفره» [ارتقای درجه] گفته می‌شد. برخورداری شیخ‌الاسلام‌ها از حق ارتقای مدرسان را از نظر استقلال علمی، می‌توان به عنوان عامل منفی ارزیابی کرد.^۲ در حاکمیت عثمانی که نظامی سنتی به شمار می‌رفت، مدرسه‌ها [ی دینی] از استقلال مالی و اداری نسبی برخوردار بودند. اما از استقلال علمی مدارس یاد شده به معنی امروزی آن نمی‌توان سخن گفت.

یکی دیگر از وظایف شیخ‌الاسلام‌ها انتخاب قاری و مخاطب بود، برای شرکت در درس‌هایی که در سال ۱۷۵۹ به وسیله پادشاه مصطفای

1. Uzunçarşılı, İlmîye Teş. S. 179-180.

2. Ebul'ula Mardin, Huzur Dersleri, C: II - III, is, İÜHF yay, 1966, S. 95.

سوم در کاخ با عنوان «دروس حضور» آغاز شد. در دروس حضور که در ماه رمضان در کاخ انجام می‌گرفت، علمای شناخته شده آن دوره به عنوان قاری و یا مخاطب (سؤال‌کننده) شرکت می‌کردند و، در حضور پادشاه، به بحث‌های دینی و علمی می‌پرداختند. انتخاب علما برای شرکت در این نشست‌ها از وظایف شیخ‌الاسلام بود.^۱

در صورتی که بخواهیم به ارزیابی وظایف شیخ‌الاسلام بپردازیم، آنان را، از نظر کارکرد، بایستی دو قسمت کنیم. یک قسم از وظایف شیخ‌الاسلام، به جهت دهی دیوان‌سالاری دینی مربوط است که او خود در رأس آن بود. این قسم شامل اموری مانند انتصاب و ارتقای قضات، مفتی‌ها و مدرسان بوده است. در این عرصه، آنان را می‌توان مسئولی اداری دانست که به وظایف خود عمل می‌کردند. قسم دوم وظایف شیخ‌الاسلام نیز دربرگیرنده امور دینی - سیاسی، مانند فتوا دادن و مشاوره دیوان‌هایون با آنان است. این وظایف، شیخ‌الاسلام را به عامل سیاسی بدل می‌کرد و به او این مکان را می‌داد که در درون نظام از کارکردهایی مؤثر برخوردار باشد. همچنان که توضیح داده خواهد شد، شیخ‌الاسلام‌ها در اکثر حوادث اجتماعی و سیاسی کشور عثمانی به شکلی فعال نقش داشته‌اند. آنان، با فتواهایی که صادر می‌کردند، در سقوط پادشاهان که به لحاظ نظری تنها حاکم عثمانی بودند، تأثیر داشته‌اند. در صدور حکم مجازات قتل بنابر مصالح سیاسی که پادشاهان صادر می‌کردند، فتوای شیخ‌الاسلام‌ها نقش مهم داشته است. کارکرد سیاسی شیخ‌الاسلام‌ها در فتوایی که پیرامون مسائل مختلف قانون‌نامه‌ها صادر می‌کردند و بعدها به همان قانون‌نامه‌ها ضمیمه شده است، مشاهده

1. Uzunçarşılı, İlmîye Teş. S. 215-222.

می‌گردد. بنابراین، نهاد شیخ‌الاسلامی در نظام سیاسی - اداری عثمانی، نهادی بوده است که کارکردهای دینی و اداری داشته، به برخی اقدامات مرجعیت سیاسی نظام مشروعیت می‌بخشیده و بر برخی کارکردهای آن ناظر بوده است.

روابط موجود میان نهاد شیخ‌الاسلامی و حاکمیت سیاسی

الف - نگاهی کلی به روابط نهاد شیخ‌الاسلامی و حاکمیت سیاسی

در بررسی روابط نهاد شیخ‌الاسلامی با حاکمیت سیاسی (پادشاه، دیوان همایون)، مطلب مهمی که نباید از نظر دور داشت، این است که نهاد شیخ‌الاسلامی که سازمان‌های دینی، قضایی و علمی را شامل می‌شد، در شکل‌گیری دولت عثمانی نهادی وابسته به حاکمیت سیاسی بوده است. منظور ما از وابسته بودن نهاد شیخ‌الاسلامی به حاکمیت سیاسی این است که، همچون سازمان‌های کلیسایی، در جوامع غربی جایگاهی مستقل نداشت و فعالیت‌های آن زیر نظر حاکمیت بود. دانشمندان و علمایی که در مؤسسات مختلف زیرمجموعه نهاد شیخ‌الاسلامی خدمت می‌کردند، کارمندانی بودند که از دولت حقوق می‌گرفتند. شیخ‌الاسلام و همه دیگر کارگزاران دینی، منصوب دولت بودند و، با توجه به اوضاع، ممکن بود از مسئولیت خویش برکنار شوند. تبعید (نفی بلد) معمول‌ترین مجازات برای طبقه علمی بود. در بخش پیشین گفته بودیم که علما در مقابل اراده پادشاه وضع نسبتاً خوب داشتند؛ اما با این حال، در تاریخ عثمانی، بسیاری از کسانی که بنابر مصالح سیاسی کشته می‌شدند، از علما بوده‌اند. در هر حال، یادآوری این نکته لازم است که در میان عسکری‌ها (اداره‌کنندگان) وضع طبقه علمی

نسبت به عسکری‌های اجرایی بهتر بود. عسکری‌های اجرایی که به دیوان سالاری بندگان وابسته بودند، در برابر حاکمیت سیاسی هیچ‌گونه امنیتی نداشتند.

دومین مطلبی که در روابط شیخ‌الاسلام و حاکمیت سیاسی جلب توجه می‌کند، قدرت شیخ‌الاسلام در دولت عثمانی و نقشی است که در حوادث سیاسی ایفا می‌کرد. نهاد شیخ‌الاسلامی، با وجود وابستگی به اقتدار سیاسی، از نظر کارکردهای بنیادین خود نهادی بود که به آزادانه‌ترین شکل رفتار می‌کرد، در حوادث سیاسی کارکردهایی مهم داشت و، به دلیل برعهده داشتن نمایندگی اقتدار دینی در جامعه، از عزت و احترام قابل توجه برخوردار بود. این نهاد، براساس افتا که اساسی‌ترین کارکرد آن بود، در به زیر کشیدن برخی از پادشاهان از تخت سلطنت نقش داشته است. در اعلان جنگ که اوج روابط خصمانه بین‌المللی بود، تحصیل فتوا از شیخ‌الاسلام‌ها ضرورت داشت. اعلان جنگ دولت عثمانی به مصر در سال ۱۵۱۶، با فتوای شیخ‌الاسلام علی جمالی افندی، و همچنین اعلان جنگ با وندیک در سال ۱۵۷۰، براساس فتوای ابوالسعود افندی صورت گرفت.^۱ توضیح خواهیم داد که در دولت عثمانی شماری از پادشاهان براساس فتوای شیخ‌الاسلام‌ها از سلطنت خلع شده‌اند. سلیم سوم، عبدالعزیز و عبدالحمید دوم از کسانی هستند که در ابتدای امر نامشان به ذهن متبادر می‌شود.

نهاد افتا که موجب تقویت جایگاه شیخ‌الاسلام و نهاد شیخ‌الاسلامی در نظام حکومتی عثمانی می‌شد، علاوه بر حوادث سیاسی، در تحولات سیاسی، فرهنگی نیز تأثیرگذار بوده است. ابوالسعود افندی، با دادن

1. Kramers, I.A, XI, S. 487.

فتوایی، نوشیدن قهوه را جایز اعلام کرد. تأسیس چاپخانه با فتوای عبدالله افندی تحقق یافت. در قانون‌نامه محمد دوم قید شده است که، براساس نظر «علمای عسکری»، جایز است کسی که پادشاه می‌شود، برای «نظم عالم»، خویشان خود را به قتل برساند. لیکن زمانی که عثمان دوم بر تخت سلطنت نشست (۱۶۱۸)، برای قتل برادرانش از شیخ‌الاسلام اسد افندی درخواست فتوا کرد و با پاسخ منفی او مواجه شد. می‌توان گفت علما، در آن دوره، از قتل برادران پادشاه پشتیبانی نمی‌کرده‌اند. اساساً کیستی «علمای عسکری» که در قانون‌نامه از آنان یاد شده است، نیز مشخص نیست. در هر صورت، مدتی بعد، شاهزاده محمد، با فتوای طاش کوپرولوزاده قاضی عسکر روملی، به قتل رسید (۱۶۲۱)^۱. طاش کوپرولوزاده سمت قاضی عسکر روملی را داشت و به شیخ‌الاسلام شدن او چیزی باقی نمانده بود. هدف او از دادن چنان فتوایی می‌تواند موضوع تحقیق جداگانه‌ای باشد. در بررسی روابط شیخ‌الاسلام و حاکمیت سیاسی، این حادثه نیز به ما امکان می‌دهد که در مورد نقش عامل دیگری - ساختار شخصیتی - اندیشه کنیم. یعنی، ساختار شخصیتی پادشاه یا شیخ‌الاسلام یکی از عوامل مهم است که به نوع روابط شکل می‌داده است. پادشاهان قدرتمند در اخذ فتوا متحمل سختی نمی‌شدند؛ اما پادشاهان ضعیف نمی‌توانستند فتوای موردنظرشان را از شیخ‌الاسلام‌های قدرتمند به دست آورند، لذا با روی کار آوردن افراد خود، درصدد حل این مشکل برمی‌آمدند. شیخ‌الاسلام‌های قوی، همچون ابوالسعود افندی، پادشاهان را زیر نفوذ خود داشته‌اند.

1. Mumcu, Siyaseten Katl, S. 198-199.

اعمال نفوذ پادشاهان در حیطة اختیارات شیخ الاسلام‌ها، بر روابط آنان تأثیر منفی می‌گذاشته است. همان‌گونه که در بخش پیشین درباره قتل بنابر مصالح سیاسی بیان شد، خشم گرفتن مراد چهارم بر قاضی از نیک و صدور فرمان اعدام او، موجب نارضایتی در نهاد شیخ الاسلامی گشت. اخی‌زاده حسین افندی شکایت این موضوع را نزد والده سلطان (مادر پادشاه) برد؛ اما این کار به بهای جان اخی‌زاده منجر شد. با این که امور مربوط به ترفیع مقام مدرسان که از زیرمجموعه‌های نهاد شیخ الاسلامی به شمار می‌رفتند، برعهده شیخ الاسلام‌ها بود، ترفیع برخی مدرسان که در دروس حضور مسئولیت می‌پذیرفتند، به دستور شخص پادشاه انجام می‌گرفت؛ امری که باعث ناخشنودی کارگزاران نهاد شیخ الاسلامی می‌شد. از این رو، شیخ الاسلام‌ها چنین اقداماتی را نمی‌پسندیده‌اند.^۱

رقابت میان علما را نیز می‌توانیم بر روابط پادشاه و شیخ الاسلام مؤثر بدانیم. دستیابی به مقام شیخ الاسلامی، یعنی بالاترین مقام در دیوان سالاری دینی، آرزوی همه بود. اما پادشاهان معمولاً مربیان خود را به این مقام منصوب می‌کردند و، به این وسیله، به آنان پاداش می‌دادند. تغییر صدراعظم و شیخ الاسلام‌ها در هرج و مرج‌های سیاسی، به سنتی عادی تبدیل شده بود.

ب- قدرت شیخ الاسلام‌ها

نهاد شیخ الاسلامی و خلع پادشاهان

در نظام سیاسی - اداری عثمانی، نهاد شیخ الاسلامی قدرت خود را از

1. Ebul'ula Mardin, Huzur Dersleri, C. II-III, S. 98-101.

کارکردهای گوناگون خود و جایگاهی که در سازمان دولت داشت، به دست می‌آورد. طبیعی است که در جامعه‌ای که احکام و نهادهای اسلامی حاکم است، کارشناسان دینی و مفسران شریعت در سازمان‌دهی‌های اجتماعی از موقعیتی مهم برخوردار خواهند بود. دین در جامعه عثمانی، همان‌گونه که به عنوان ساختار ارائه‌کننده نظام قانونی و مشروعیت بخش عمل می‌کرد، در امر نظارت نیز نقش داشت. به همین دلیل، تفسیرهای دینی اهمیت می‌یافته است. از آنجا که شیخ‌الاسلام مرجع تشخیص دینی بودن یا نبودن نهادها و اقدامات مختلف بود، در نظر دولت عثمانی و همچنین مردم، قدرت مادی و معنوی چشمگیر داشت. انجام دادن خدمات آموزشی و قضا نیز زیر نظر شیخ‌الاسلام انجام می‌گرفت. این امر را نیز می‌توان یکی از عوامل افزایش‌دهنده قدرت شیخ‌الاسلام دانست. تردیدی نیست که نهاد افتا موجب افزایش قدرت تشکیلات شیخ‌الاسلامی در دولت عثمانی می‌شد. به عنوان مثالی مشخص که نشان‌دهنده قدرت نهاد شیخ‌الاسلامی است، جای گرفتن شیخ‌الاسلام‌ها در کنار شورشیان به هنگام ناآرامی‌های سیاسی و صدور فتوا برای خلع پادشاهان را می‌توان ذکر کرد. از این رو، پادشاهان عثمانی همواره کوشیده‌اند تا رضایت شیخ‌الاسلام‌ها را به دست آورند. تفاهم میان شیخ‌الاسلام و صدراعظم، یعنی رئیس دولت عثمانی، چیزی نبود که موجب حسرت شود، در صورت نبود تفاهم میان این دو، طرفی که قدرت بیشتر داشت، می‌توانست طرف برابر را عزل کند.

شیخ‌الاسلام‌ها در مبارزات سیاسی عملاً شرکت می‌کردند و یا، با صدور فتوا، مبارزات یاد شده را با تأثیر قرار می‌دادند. در رخداد به زیر کشیده شدن سلطان ابراهیم از تخت سلطنت که در سال ۱۶۴۸ روی داد و

کشته شدن او پس از بیست روز، شیخ‌الاسلام عبدالرحیم افندی نقشی مهم داشت و با فتوای او بود که سلطان به قتل رسید.^۱ یکی دیگر از علمایی که در عزل و قتل سلطان ابراهیم نقشی مؤثر داشت کارا [قره] چلبی زاده عبدالعزیز افندی است که بعدها به مقام شیخ‌الاسلامی رسید (۱۶۵۱).^۲

در خصوص دو عامل افزایش دهنده قدرت شیخ‌الاسلام در دولت عثمانی، می‌توان تأمل کرد. نخستین عامل، احترامی است که مردم، به دلیل برعهده داشتن نمایندگی مرجعیت دینی، برای شیخ‌الاسلام قایل بودند؛ و عامل دیگر، نهاد افتا است. می‌دانیم که در جامعه برخوردار از اوصاف سنتی عثمانی، جهان‌بینی متشکل از ارزش‌ها و احکام دینی، در شریعت تبلور می‌یافت و نهاد شیخ‌الاسلامی که مفسران شریعت، یعنی علما، را سازماندهی می‌کرد، در آن جامعه مورد احترام و اطاعت و صف‌ناپذیر مردم قرار داشت. این الگو، نه تنها در عثمانی، بلکه در همه جوامع معتبر است. در جوامع سنتی، مردم برای سازمان‌های دینی و طبقه روحانیت بی‌نهایت احترام قایل‌اند و مرجعیت آنان را، بدون چون و چرا، به رسمیت می‌شناسند. این که کلیسا در اروپای سده میانه مورد احترام فراوان مردم بود و با کمک‌های [مالی] و بی‌شائبه آنان دارایی کسب کرد، از حقایق آشکار است. ممکن نبود که نظام سیاسی تشکیلات علمی را که در میان مردم موقعیتی مهم داشت، نادیده بگیرد. مضافاً این که نظام را از

۱. برای برکناری و قتل سلطان ابراهیم، و آگاهی از ناآرامی‌های مربوط به موضوع نگاه کنید به:

M. Nuri Pağ, I-II, S. 248-251.

2. Orhan F. Köprülü "Şeyhülislam Kara - çelebizade Abdülaziz Efendi ve Müftü Suyu" Belleten, (41), 1947, S. 137.

جهتی، متکی به دین بود. تأثیرگذاری مشخص نهاد شیخ‌الاسلامی را از اواخر قرن شانزدهم که قدرت آن رو به افزایش بود، می‌توان در عادی شدن کسب اطلاع از دیدگاه‌های شیخ‌الاسلام دید. از سال‌های ۱۶۰۰ به بعد، شیخ‌الاسلام‌ها در دستگاه دولت نقشی مؤثر ایفا کردند. میزان تأثیرگذاری آنان بر دولت، از سال ۱۸۳۰ به بعد که وارد هیئت وزیران شدند، افزایش یافت؛ لیکن، با افزایش نفوذ دیوان‌سالاری نظامی و غیرنظامی در قرن نوزدهم، تأثیر دیوان‌سالاری دینی رفته رفته کاهش یافت.^۱

فتوا، از عوامل افزایش‌دهنده نفوذ نهاد شیخ‌الاسلامی در نظام سیاسی - اداری عثمانی بوده است. در این خصوص، در موارد مختلف مطالبی بیان شد و ما، در این جا، در پی بیان مجدد آن مطالب نیستیم، و به ذکر این نکته اکتفا خواهیم کرد که فتاوی شیخ‌الاسلام‌ها دو گونه بوده است. فتاوی شیخ‌الاسلام‌ها را می‌توان به دو نوع «خاص» و «عام» تقسیم کرد. به فتواهایی که شیخ‌الاسلام‌ها در پاسخ به مسئله افراد و برای بیان حکم شرعی آن می‌دادند، فتوای خاص گفته می‌شد؛ اما فتاوی مربوط به سؤالات پادشاهان در خصوص جنگ، صلح و نظیر آن، فتوای عام نام داشت.^۲

فتاوی خاصی که شیخ‌الاسلام‌ها و مفتیان ایالت‌ها صادر می‌کردند، موجب افزایش احترام این نهاد در نزد مردم می‌شد و صدور فتاوی عام شیخ‌الاسلام‌ها که بنابه درخواست پادشاهان انجام می‌گرفت، جایگاه نهاد شیخ‌الاسلامی را در دستگاه دولت تقویت می‌کرد. وقتی می‌گوییم نهاد

1. Uzunçarşılı, İlmîye Teş. S. 188-189.

۲. همان منبع، صص ۲۰۱-۲۰۰.

شیخ‌الاسلامی، به دلیل فتاوایی که صادر می‌کرد، در دولت جایگاهی قدرتمند داشت، منظورمان فتاوی عام است.^۱

در دولت عثمانی، پادشاهانی چند با فتوای شیخ‌الاسلام‌ها از مقام سلطنت خلع شدند. فتوای شیخ‌الاسلام در خلع پادشاه، در واقع پایان رسمی حادثه‌ای بود که تحقق می‌یافت و به آن مشروعیت می‌داد. عده‌ای گرد هم می‌آمدند و برای برکناری پادشاه از تخت سلطنت تصمیم می‌گرفتند. آنان اقدام خود را با فتوا به پایان می‌رساندند. همیشه امکان تراشیدن دلیلی واقعی برای خلع پادشاه وجود داشت. همیشه بخشی از دلایل مبتنی بر عوامل دینی - سیاسی و منطبق بر حقیقت بود، و یا قسمی دیگر دلایل کاملاً سیاسی بود و عوامل عمومی را دربرمی‌گرفت.

پس از برکناری سلیم سوم و شهید شدن [!] او در نتیجه ناآرامی‌ها، مصطفای چهارم پادشاه شد. پس از سلطنت کوتاه مدت او، محمود دوم

۱. فتواها عموماً شکلی متعارف داشته‌اند. شکل پرسش کردن، اسامی خیالی مندرج در پرسش، و شکل پاسخ همواره به یک صورت بوده است. در مقدمه معمولاً از جملاتی مانند: «در بیان این مسئله چه می‌فرمایند» و یا «در بیان این مسئله پاسخ ائمه حنفیه چه صورت دارد؟» استفاده می‌شد. در بیان موضوع برای مردان از اسامی زید، عمرو، بکر، خالد، ولید؛ و برای زنان از نام‌هایی مانند زینب، هند، ام کلثوم، و رابعه استفاده می‌شد. پاسخی که داده می‌شد عموماً کوتاه و مختصر بود: «هست» و یا «نیست»؛ «می‌شود» و یا «نمی‌شود»؛ «جاری است» و یا «جاری نیست»؛ «می‌آید» و یا «نمی‌آید»؛ «مشروع است» و یا «مشروع نیست». فتوای زیر برای ذکر نمونه مناسب است:

«در بیان این مسئله چه می‌فرمایند که:

قسمت فوقانی کنیسه‌ای در نزدیکی قصبه‌ای، محتاج تعمیر است.

آیا تعمیر این محل قدیمی جایز است؟

الله اعلم، الجواب: می‌شود.

کتابه الفقیر حامد عفاعنه

در صدد قتل وی برآمد و، بدین منظور، از شیخ الاسلام صالح زاده اسد افندی فتوا گرفت.^۱ سلطان محمود دوم، بنابر ملاحظات و مصالح سیاسی، تصمیم به قتل مصطفای چهارم گرفت و، با فتوای شیخ الاسلام، تصمیم خود را به تأیید شریعت رساند و مشروعیت بخشید.

برای برکناری پادشاهان در دوره تجددگرایی نیز که به دلایل مختلف صورت می‌گرفت، جهت اخذ فتوا به شیخ الاسلام‌ها مراجعه می‌شده است. به دنبال «قیام سفتاها» در مه ۱۸۷۶ و تشکیل دولت جدید به ریاست محمد رشدی پاشا، برخی از اعضای دولت که عبارت بودند از شیخ الاسلام خیرالله افندی، مدحت پاشا رئیس شورای دولت، سرعسکر حسین عونى پاشا، و صدراعظم محمد رشدی پاشا برای برکناری عبدالعزیز آخرین پادشاه دوران تنظیمات (۱۸۶۱ - ۱۸۷۶) با همکاری یکدیگر، طرحی تدوین کردند و او را، با فتوایی که از شیخ الاسلام گرفتند، برکنار ساختند.^۲ اخذ فتوا از شیخ الاسلام برای مدیران

1. Mumcu, Siyaseten Katl, S. 200.

۲. برای آگاهی کامل از جریان خلع عبدالعزیز نگاه کنید به: Okandan, S. 80-84 ve 127-228. فتوای صادر شده از سوی شیخ الاسلام حسن خیرالله افندی برای خلع عبدالعزیز در زیر آمده است:

«زیدی که امیرالمؤمنین است، شعورش مختل شده، و از سیاست بی‌بهره است؛ اموال میریه (دولتی) را در مرتبه‌ای که فوق تحمل مُلک و ملت است در مصارف نفسانیه صرف می‌کند؛ امور دینیّه و دنیویّه را به هم آمیخته و موجب تشویش گشته، و مُلک و ملت را ویران می‌کند. اگر بقای او برای مُلک و ملت مضر باشد، آیا خلع او لازم می‌باشد؟

الجواب: می‌باشد.

کتابه الفقیر حسن خیرالله (عفاعنه)»

عالی رتبه‌ای که تصمیم به خلع عبدالعزیز گرفته بودند، دشوار نبوده است؛ زیرا شیخ الاسلام نیز یکی از افراد گروه تصمیم‌گیرنده بوده است. شیخ الاسلام حسن فهمی افندی که از پادشاه طرفداری می‌کرد، با سقوط دولت محمود ندیم پاشا که به دنبال «قیام سفتاها» روی داد، از مسئولیت برکنار شد و حسن خیرالله افندی که طرفدار محمد رشدی پاشا و دوستانش بود، جانشین وی گردید. با این حادثه حقیقت دیگری مکشوف می‌شود و آن هم این است که نهاد شیخ الاسلامی در برابر تغییر دولت حساس بوده است و با تغییر دولت‌ها، شیخ‌الاسلام‌ها نیز تغییر می‌کرده‌اند.

پس از خلع عبدالعزیز، مراد پنجم به سلطنت رسید. او نیز، پس از دوران کوتاه حکومت خود همچون عبدالعزیز، با تصمیم هیئت وکلا و فتوای شیخ الاسلام، از کار برکنار شد. در این رویداد فتوا اقدامی ظاهری برای پایان دادن به کار و سندی برای مشروعیت بخشیدن به تصمیم اتخاذ شده بود. کسانی که تصمیم به خلع پادشاه گرفتند و، در واقع، قدرت این کار سیاسی را در خود می‌دیدند، مقاماتی اداری در رأس دیوان سالاری نظامی و غیرنظامی بودند. نقش شیخ‌الاسلام در این قضیه، دادن جنبه حقوقی به تصمیم اخذ شده بود.

عبدالحمید دوم، اعلام‌کننده مشروطیت اول و دوم، نیز از پادشاهانی بود که خلع شد. آن‌گونه که شهرت دارد، حادثه ۳۱ مارس که پس از اعلام مشروطیت دوم رخ داد، با اقدامات اتحاد و ترقی، به جریانی برضد مشروطیت بدل شد. آن‌گاه «لشکر حرکت»، به فرماندهی محمود شوکت پاشا، از سلانیک به استانبول آمد و شورش را به شکلی خونین سرکوب کرد. سپس موضوع خلع عبدالحمید دوم در مجلس عمومی مورد مذاکره

قرار گرفت و، در نتیجه، با استناد به «فتوای شریفه» تصمیم خلع او اتخاذ گردید.^۱ اخذ فتوای خلع برای برکناری عبدالحمید دوم، موضوع تحولاتی شگفت‌انگیز بوده است. احسان ثریا سرما می‌نویسد:

«با تحمیل نگارش فتوایی ساختگی، آن هم زیر سایه سرنیزه‌ها، جنایتی شرعی جامه عمل پوشید.»^۲

شگفت این است که فتوای خلع عبدالحمید دوم را امین فتوا ننگاشت، لذا یکی از نمایندگان مجلس، به نام المال‌ی حمدی افندی، آن را نوشت و شیخ الاسلام را وادار به امضای آن کردند. در نهاد شیخ‌الاسلامی، فتواهایی را که قرار بود در پاسخ به مسائل پرسیده شده اعلام گردد، فردی به نام «امین فتوا» آماده می‌کرد و به امضای شیخ‌الاسلام نیز می‌رسید. در این جریان، وقتی نوری افندی، امین فتوا، از آماده کردن فتوا خودداری ورزید، حمدی افندی که یکی از نمایندگان مجلس و روحانی بود، متن فتوا را آماده ساخت. این اقدام با سنت‌های گذشته نهاد افتا کاملاً ناسازگار بود. در قضیه خلع عبدالحمید دوم نیز فتوای شیخ‌الاسلام چیزی به جز اقدامی ظاهری در به پایان رساندن تصمیم اخذ شده به وسیله مجلس عمومی و جنبه حقوقی دادن به آن نبوده است.^۳

1. Okandan, S. 283.

2. İ. Sūreyya Sırma, "Abdülhamid Han'ın Hal Edilmesi", islam, yıl: 2, Sayı: 21, Mayıs, 1985, S. 51.

۳. فتوای خلع عبدالحمید دوم که المال‌ی حمدی افندی، از نمایندگان مجلس، آن را ننگاشت شد و شیخ‌الاسلام ضیاء‌الدین افندی را مجبور به امضای آن کردند، در زیر آمده است:

«زیدی که امام مسلمانان است، اگر در برخی از مسائل مهم شرعی از کتب شرعی پا را فراتر گذارده و مندرجات کتب یاد شده را نادیده بگیرد؛ و مشغول اسراف و تبذیر بیت المال گردد و به تصرف غیرشرعی آن پرداخته و بدون دلیل با قتل و حبس و تبعید رعایا

در خلع پادشاهان، قدرت، خارج از نهاد شیخ الاسلامی، یا به عبارتِ بهتر، خارج از محدودهٔ دین قرار داشت. نهاد شیخ الاسلامی، به جز پیروی از تصمیمات قدرت سیاسی خارج از حیطهٔ خویش، کار دیگری نمی‌کرده است. مشاهده می‌شود که توانایی شیخ الاسلام کارکرد مستقل نداشته است. در نظام عثمانی، همیشه قدرت‌هایی بوده‌اند که بر حاکمیت تأثیر می‌گذاشته و نوع آن را تعیین می‌کرده‌اند. نهاد شیخ‌الاسلامی نیز همواره وابسته به نیروی فشاری که قدرت اصلی را در اختیار داشت، فعالیت می‌کرد. به طور کلی، در دولت عثمانی، دیوان‌سالاری دینی به نظام سیاسی - اداری وابسته بوده است.

ج - نهاد شیخ‌الاسلامی و هرج و مرج‌های سیاسی، اجتماعی

در تاریخ ششصد سالهٔ عثمانی، صدها حادثه با دلایل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی روی داده است. دین سازماندهی شده در حاکمیت عثمانی و گروه‌های دینی - تصوفی خارج از حکومت، به شیوه‌های گوناگون در حوادث مختلف جامعهٔ عثمانی نقش ایفا کرده‌اند. به‌ویژه در

→

هرگونه ستمی را روا داشته، و در حالی که عهد و قسم یاد کرده بود به صلاح بازگردد، به سوگند خود وفا نکرده و بر ادامهٔ فتنهٔ بزرگ که باعث مختل شدن کل امور مسلمانان می‌شود، اصرار ورزیده و به مقاتله پردازد؛ نمایندگان مسلمانان زید مزبور را از کار برکنار و وی را از همهٔ مسئولیت‌های اسلامی خلع و ابقای او را مضر و برکناری او را عین صلاح دانسته، و کنار گذاردن زید مزبور از امامت و سلطنت و یا خلع او از سوی ارباب حل و عقد و اولیای امور لازم به نظر برسد، آیا اجرای آن واجب است؟

جواب: بله

کتابه الفقیر محمد ضیاءالدین» (م. به نقل از: سیاست اتحاد اسلام عبدالحمید دوم، احسان ثریا

رخداد‌های اجتماعی، نقش گروه‌های دینی - تصوفی چشمگیر بوده است. شورش بابایی که پیشتر فرصتی پیش آمد و مطالبی موجز درباره‌اش ذکر شد، شورشی بود که در میانه سده سیزدهم در آناتولی پدید آمد و جامعه آن روز آناتولی را پریشان کرد. این شورش، جنبشی دینی - اجتماعی بود که با ویژگی‌های شیعی - باطنی و با دور شدن از اسلام تسنن ظهور یافت. گفته بودیم که در سال‌های اولیه شکل‌گیری دولت عثمانی، به‌ویژه در مناطق مرزی، برجستگان دینی وابسته به خانقاه، تأثیرگذار بوده‌اند و نخبگان دینی وابسته به مدارس، از اواخر قرن چهاردهم بر حاکمیت تسلط یافتند. نهاد شیخ‌الاسلامی، پس از ایجاد، در حوادث گوناگون نظام سیاسی - اداری عثمانی نقش‌های مهم ایفا کرد. این نهاد، یا به شکل قدرت مسلط، در برخی حوادث نقش جهت‌دهنده داشت و یا در برخی حوادث دیگر مرجع و ملجأ مخالفان قرار می‌گرفت. بررسی همه ناآرامی‌ها در دولت عثمانی و مطالعه نقش تشکیلات علمیّه در چنین حوادثی ناممکن است و لزومی نیز ندارد. از این رو، در تحقیق حاضر، تعدادی از این قبیل حوادث را مورد تأمل قرار خواهیم داد. شورش سوهتا در قرن شانزدهم، شورش پاترونا در قرن هجدهم و شورش سفتاها در قرن نوزدهم، به عنوان نمونه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. شورش‌های سوهتا (طلاب)

شورش‌هایی که با نام سوهتا در تاریخ ثبت شده، جنبشی است که طلاب مدارس و فارغ‌التحصیلان جوان آن را به وجود آوردند. این جنبش، عبارت از رخداد‌هایی اجتماعی و غیرسیاسی بود که در نیمه دوم قرن شانزدهم به وقوع پیوست. این شورش‌ها، از آن جهت که طلاب مدارس،

به وجود آورنده آن بودند، با نقش سازمان‌های دینی در ناآرامی‌های اجتماعی ارتباط می‌یابد.

شورش‌های طلابِ مدارس که نیم قرن به درازا کشید، بر اثر بحران اقتصادی و روانی و اوضاع نابسامان روحی کسانی به وجود آمد که سال‌ها در مدارس تحصیل می‌کردند و پس از فارغ‌التحصیل شدن «دانشمند» نامیده می‌شدند؛ اما در جامعه مسئولیتی به آنان داده نمی‌شد. از یک نظر، دلیل اصلی این شورش‌ها را می‌توان وجود «فارغ‌التحصیلان بی‌کار» دانست. علاوه بر آن، عواملی مانند اوضاع سخت معیشتی و بحران اخلاقی نیز در پدید آمدن شورش‌های یاد شده نقش داشته است.^۱ حوادثی که با نام شورش‌های سوهتا شناخته می‌شوند، در مراکز شهری که مدارس بزرگ داشتند، رخ داده است. مراکزی مانند ادرنه در روملی، بورسا در آناتولی، بالیک اسیر، مانیسا، کاستامونو، توکات، آماسیا، ماناوگات، و سیلیفکا شهرهایی بودند که شورش‌های سوهتا در آنان بسیار مشاهده می‌شده است.^۲ در شورش‌های سوهتا که آناتولی را در نیمه دوم قرن شانزدهم به تلاطم درآورد، طلبه‌هایی گرد هم آمدند و گروه‌هایی را تشکیل دادند. این گروه‌ها در شهرها و روستاها به غارت، آدم‌ربایی و قتل دست می‌زدند. بخشی از مردم و دولتمردان از این گروه‌ها پشتیبانی کردند. آنان به این طریق، چنان قدرتی به دست آوردند که دولت عثمانی را تا نیم قرن به خود مشغول ساختند.^۳

دولت عثمانی در برابر شورش‌های سوهتا سیاست‌های متفاوت اتخاذ کرد. اوایل طلبه بدون کفیل در مدارس پذیرفته نمی‌شد؛ اما با پی

1. Akdag, Türk Halkının..., S. 270.

۳. همان منبع، صص ۱۷۱-۱۶۳.

۲. همان منبع، صص ۱۶۲-۱۶.

بردن به بیهوده بودن این روش، آن را تغییر دادند و بی‌رحمانه‌ترین سیاست، یعنی قتل، را به اجراء آوردند. این‌گونه تدابیر نیز که چیزی شبیه قتل بنابر مصالح سیاسی بود، فایده‌ای دربرداشت. به دلیل بی‌تأثیر بودن سیاست‌های تنبیهی، به «اصلاح مدارس» دست زدند و درخصوص «دانشمندها» به برخی اصلاحات اقدام کردند. لیکن، با وجود سیاست‌های جدید، شورش گسترش می‌یافت و مسئولان مجبور شدند همان روش پیشین، یعنی قتل و کشتار، را درپیش گیرند.^۱ دولت عثمانی، وقتی از اعمال سیاستی سودی نمی‌برد، در صدد اجرای سیاست دیگری برمی‌آمد. در نتیجه، حکومت به عنوان روشی دیگر، به مذاکره با نمایندگان مدارس پرداخت و مجبور شد سه مرتبه نشان همایون منتشر کند. به دنبال توافقی که در سال ۱۵۷۹ با دوازده نماینده از مدارس حاصل گردید، نشان همایون انتشار یافت. همین امر در سال ۱۵۸۲، با کمی تغییر، و در سال ۱۵۸۴ نیز با یک نشان همایون جدید تکرار شد.^۲

در اواخر قرن شانزدهم از شدت شورش‌های سُوهتا کاسته شد. «سربازان ایالات» که برای رویارویی با شورشیان سازماندهی شده بودند و لوندات^۳ هایی که زیر فرمان سرداران فعالیت می‌کردند، در سرکوب شورش‌های سُوهتا تا اندازه‌ای مؤثر بوده‌اند. اما ظلم و دامنه غارت لوندات‌ها از رفتار طلاب نیز فراتر رفت و برای دولت و جامعه عثمانی غائله‌ای جدید آفرید که با نام شورش‌های جلالی در تاریخ ثبت شده است.^۴

1. Akdag, *Türk Halkının...*, S. 255.

۲. برای نشان‌های همایونی که برای طلاب منتشر می‌شد نگاه کنید به:

Akdag, *Türk Halkının...*, S. 262-282.

۳. نامی که به سربازان دریایی در دورهٔ ینی چری‌ها اطلاق می‌شد. (م)

4. Akdag, *Türk Halkının...*, S. 281-282.

ه- دیوان سالاری دینی و نهاد تیمار در نظام حکومتی عثمانی

تیمار، به عنوان یکی از نهادهای اساسی نظام سیاسی - اداری عثمانی، با موضوع بحث ما ارتباط نزدیک دارد و درک ماهیت حکومت عثمانی، بدون آشنایی با این نهاد و کارکردهای مالی - اداری و نظامی آن، ناممکن و یا ناقص خواهد بود. نهاد تیمار که گویی جزء کامل‌کننده نظام سیاسی - اداری عثمانی است و، در ظاهر، کارکردهای نظامی وجه غالب آن است، با موضوع پژوهش ما، یعنی روابط دین و دولت، ارتباط نزدیک می‌یابد. رابطه نهاد تیمار و فعالیت‌های دینی در دو جهت بروز می‌یابد. اول این‌که، تیمار به مسئولانی که از طبقه علما بودند نیز اختصاص می‌یافت؛ دوم، نقشی است که مسئولان وابسته به علما در اجرای نظام تیمار ایفا می‌کردند. به این دلیل است که بررسی نهاد تیمار، در پژوهش حاضر، اجتناب‌ناپذیر بوده است. بی‌تردید، بررسی تفصیلی و همه‌جانبه نظام تیمار با محدودیت‌هایی که کتاب حاضر دارد، ممکن نیست. ما این موضوع وسیع و گسترده را که با نظام اراضی عثمانی و ساختار نظامی - اداری - مالی و همچنین اوضاع اقتصادی آن مرتبط است، به میزان ارتباطش با دین و سازماندهی دینی، بررسی خواهیم کرد.

معنای تیمار در گسترده‌ترین شکل آن، عبارت است از: «بخشی از سودهای حاصل از مالیات منطقه‌ای معین، که به وسیله حکمران، به صورت حواله، به فردی تخصیص داده می‌شد.»^۱

اگر بخواهیم این تعریف را کمی توضیح دهیم، باید بگوییم: تیمار نظامی است با هدف‌های مالی، اداری، و نظامی که در آن همه، یا بخشی،

از سود زمینی دولتی به شکل حواله ماهانه به یکی از مسئولان حکومت واگذار می‌شود و فرد، در عوض، مکلف به انجام دادن خدماتی می‌گردد.^۱ بیان تعریف بارکان از کارشناسان این مطلب، درباره تیمار مفید خواهد بود:

«در امپراتوری عثمانی به منابع مالیاتی مناطق معینی که به برخی از دولتمردان و نظامیان، در ازای خدمات آنان و یا برای تأمین هزینه‌هایشان تخصیص داده می‌شد، تیمار گفته می‌شود.»^۲

مطلب اساسی که شناخت نهاد تیمار را ساده‌تر خواهد کرد، این است که بدانیم زمین در دولت عثمانی انواع گوناگون داشته است. تقسیم‌بندی زمین‌ها در عثمانی، براساس سنت اسلامی صورت می‌گرفت. در برخی قانون‌نامه‌ها می‌توان این امر را مشاهده کرد. زمین در دوره‌های اول اسلام سه قسم بوده است: الف) ارضِ عشری؛ ب) ارضِ خارجیّه؛ ج) ارضِ مملکت.^۳ نظام اراضی عثمانی بر زمین‌های میری که ارضِ مملکت خوانده می‌شد، مبتنی بود. زمین‌ها در عثمانی سه قسم بود: مُلک، وقف و میری؛ اما زمین‌های میری نوع مسلط و حاکم در نظام اراضی بود.

آنچه در اسلام «ارضِ مملکت» خوانده می‌شود، در حقوق عثمانی «ارضی میری» نام داشت که مالکیت آن متعلق به دولت بود و ساکنان حق تصرف آن را داشتند. رعایایی که این نوع زمین را در تصرف خود داشتند، موظف بودند از سود حاصل مالیات‌هایی شرعی و عرفی به دولت بپردازند. دولت (حکمران) مالیات حاصل از اراضی میری را در مقابل خدمات برخی از دولتمردان و نظامیان، به صورت تملیک، به آنان می‌داد.

1. Ortaylı, S. 91.

2. Ö. Lutfü Barkan, "Timar" İ.A.C. XII/1, S.286.

3. I. Hakkı uzunçarsılı, "Kanun-i Osmani mefhum-i...", 1951, S. 384-385.

اساس نهاد تیمار در همین امر نهفته است.^۱

تیمار بیانگر واگذاری عایدات زمین‌های متعلق به دولت (ارض مملکت) به کارگزاران حکومتی بود، و به صورت تملیک و در مقابل خدمات آنان و یا برای تأمین زندگی‌شان پرداخت می‌شد. در این باره که چنین نظامی چگونه و از کجا به حاکمیت عثمانی منتقل شده است، همچنان در میان مورخان بحث وجود دارد.^۲ نظری که عمومیت دارد این است که نظام تیمار پیش از عثمانی در دولت‌های اسلامی و ترکی - اسلامی خاورمیانه وجود داشته و از سلجوقیان به دولت عثمانی منتقل شده است.^۳ نظام تیمار که از دولت‌های اسلامی و سلجوقیان سرچشمه گرفته است، از زمان نخستین حکمران عثمانی و از هنگامی که عثمانی امیرنشین مرزی بود، اجرا می‌شده است. در زمان مراد اول (۱۳۶۲ - ۱۳۸۹)، نظام تیمار به اجرا درمی‌آمده است. حتی ادعا می‌شود این نظام در زمان اورخان بیگ و عثمان بیگ نیز رواج داشته است.^۴ در این که با افزایش فتوحات دولت عثمانی، و گسترش قلمرو سیاسی آن، نظام تیمار ابعادی وسیع‌تر یافت نیز تردیدی وجود ندارد.^۵

نظام اقطاع را که در سلجوقیان «مقاطعه» نام داشت، عثمانیان پذیرفتند و، به این شکل، نظام تیمار پدید آمد. بدون ملاحظه نظام اقطاع سلجوقیان، نمی‌توان به چیستی نظام تیمار پی برد. نکته دیگری که نباید

۱. فتاوی مختلف ابوالسعود افندی یکی از شیخ‌الاسلام‌های مشهور، درباره اراضی میری موضوع را روشن می‌سازد. در این مورد نگاه کنید به:

M. Ertügrül Düzdağ, S. 167-168.

2. Kōprūlū, Bizans Osmanlı Tesiri, S. 94-130.

3. Kōprūlū, ODK, S.109.

4. Nicora Beldiceanu, XIV. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Osmanlı Devletinde Timar, Ank. 1985, S. 13-23. 5. Timur, S. 151.

فراموش کرد، وجود نظامی شبیه به نظام اقطاع و تیمار در حاکمیت بیزانس است. البته این که نظام اقطاع سلجوقیان، بیش از آنچه در بیزانس بوده، بر نظام تیمار تأثیر گذاشته است، منطقی تر می‌نماید.

در سال‌های اول شکل‌گیری دولت عثمانی «نظام مالکانه» رواجی گسترده داشت. در سال‌های بعد نظام تیمار جای نظام مالکانه را گرفت و به عنصر مسلط در نظام‌های اداری، مالی و اراضی تبدیل شد. اوایل، برای آباد کردن زمین‌های مرزی، آنان را با عنوان «مالکانه» به رهبران دینی و نظامی می‌دادند، اما از قرن پانزدهم این کار با نام تیمار انجام گرفت.^۱ این امر موجب شد که مرکز بتواند از تحولات فئودالی در ایالت‌ها جلوگیری کند و مانع آن شود. زیرا این نکته را نباید فراموش کرد که، در صورت اعطای اراضی به شکل مالکانه، ساختارهای فئودالی به سهولت گسترش می‌یافت. ک.ج. کارپات که تاریخ ترکیه را در چهار مرحله مورد بررسی قرار داده، معتقد است: «اساس اقتصادی و اجتماعی دوره «نیمه فئودالی تمرکز یافته» در فاصله زمانی ۱۴۲۱ تا ۱۵۹۶ بر نظام تیمار مبتنی بوده است».^۲

افزون بر اراضی میری که تشکیل دهنده نظام تیمار در حاکمیت عثمانی بود و زیر سلطه مستقیم سلطان قرار داشت، زمین‌های مُلکی و موقوفه نیز اهمیت داشته‌اند. از آنجا که همه زمین‌های کشور عثمانی اراضی میری نبوده‌اند، در ایالت‌هایی مانند الجزایر، بصره، بغداد و مصر که نسبت به ایالت‌های روملی و آناتولی استقلال بیشتری داشته‌اند، نظام تیمار به اجرا

1. Barkan, I.A.C. XII/1, S.298-299.

2. Kemal. H. Karapt, "The Stages of Ottoman History" Eiden, E.J. Brill, 1974, S. 88-89.

در نمی‌آمد. در این مناطق مازاد عایدات با عنوان «سالیانه» به مرکز فرستاده می‌شد. در آناتولی شرقی نظام دولتی حاکم بود و همه عایدات این منطقه میراث بیگ قبیله محسوب می‌شد؛ و بیگ‌ها نیز تنها مسئولیت داشتند در زمان جنگ به حکمران سرباز بدهند.^۱ به این ترتیب، گفتن این که نظام تیمار در سراسر کشور عثمانی اجرا می‌شده است، درست نیست.

نظام تیمار موجب حیات سازمان اداری، نظامی و مالی عثمانی بود، لذا باید آن را از جنبه‌های نظامی، اداری و مالی مورد بررسی قرار داد. سپاهیان تیماردار که پس از ارتش ینی‌چری عثمانی نیرومندترین سازمان را داشتند، لشکریانی بودند که با اتکا بر نهاد تیمار سازماندهی می‌شدند. آنچه سواره نظام عثمانی را تغذیه می‌کرد، آموزش می‌داد و به جنگ گسیل می‌داشت، چیزی جز نهاد تیمار نبود. در سایه نظام تیمار و بدون ایجاد هزینه برای خزانه دولت بود که سواره نظامی نیرومند سازمان یافت و زیر فرمان حاکمیت سیاسی قرار گرفت.^۲ تیمارها را، براساس نوع خدمت، به شکل تیمارهای نظامی و غیرنظامی تقسیم می‌کردند. تیمارهای نظامی نیز به دو شکل «سواره نظام» و «غیرسواره نظام» تقسیم می‌شد.^۳

فرماندهان نظامی بیگلربیگی‌ها، سنجاق بیگ‌ها و سپاهیان تیمارداری که در ازای خدماتشان تیمار دریافت می‌کردند، بخشی از دیوان سالاری بندگان را تشکیل می‌دادند. فرماندهان نظامی برخوردار از تیمار، هم اداره امور منطقه خود را برعهده داشتند و هم، در زمان جنگ، سرباز موردنیاز

1. Yücel, Belleten, 38 (152, Ekim - 1974, S. 66, 670. 2. Shaw, 1, S.180-181.

3. Beldiceanu, S. 28-30.

ارتش را تأمین می‌کردند. هر صاحب تیماری، به میزان عایدات تیماری که در اختیار داشت، موظف به تأمین شمار مشخصی سرباز بود. سپاهیان تیماردار حلقه زیرین نظام تیمار را تشکیل می‌دادند. سپاهی در همان منطقه تیمار خود زندگی می‌کرد، مالیات‌های شرعی و عرفی را از مردم همان منطقه می‌گرفت و، با عایداتی که به دست می‌آورد، خود و سربازانی را که موظف به تربیتشان بود، تأمین می‌کرد. یک فرد سپاهی در زیر کشت بردن زمین، جمع‌آوری مالیات‌ها و حفظ نظم در روستاها نیز مسئولیت داشت. او همچنین حق داشت که از مجرمان روستا، جریمه‌های مکتوب در قانون‌نامه‌ها را اخذ کند. بسته به نوع تیمار، همه یا نیمی از عوارض دریافتی از مرتکبان جرم و جنایت امکان داشت به سپاهی‌ها تعلق یابد. می‌دانیم که قشرها و طبقات مختلف اجتماعی، تأمین سپاهیان تیماردار را بر عهده داشتند. غالب جنگجویان و پیشتازان (آکینجی‌ها) ترکمن در دوره تأسیس دولت عثمانی سپاهی شده بودند، اما به هر حال کاپی‌کولوها مهم‌ترین کسانی به شمار می‌آوردند که سپاهیان تیماردار را تأمین می‌کردند. در ظاهر محال بود که رعایا بتوانند سپاهی تیماردار شوند. اما، از اواخر قرن شانزدهم، برخی از رعایا نیز به سلک سپاهیان درآمدند.^۱ از مکتوبات یک دفتر قدیمی ثبت، متعلق به سنجاق آلبانی، می‌توان دریافت که سپاهیان تیماردار براساس تدبیر و سیاستی برای آبادانی، اسکان و تعادل جمعیت، از مناطق گوناگون آناتولی به روملی کوچانده شده‌اند.

تیمارها را می‌توان براساس معیارهای مختلف طبقه‌بندی کرد. از آن

1. Barkan. İ.A. XII/1, S. 313.

جمله است: تیمار براساس چگونگی خدمت، تیمار براساس منشأ سود، تیمار براساس جنس سود، و تیمار براساس مقدار سود.

در تقسیم‌بندی تیمارها براساس چگونگی خدمت، می‌توانیم آنان را به دو بخش الف) تیمارهای غیرنظامی و ب) تیمارهای نظامی تقسیم کنیم. تیمارهای غیرنظامی خود دو شکل داشته است: تیمارهایی که مربوط به افراد با مسئولیت‌های اجتماعی می‌شد و تیمارهایی که جز آن بود و مسئولیت‌های دیگر را شامل می‌گردید. تیمار براساس منشأ سود، به «تیمارهای شهری»، «تیمارهای غیرشهری» و «تیمارهای مرکب» تقسیم می‌شد. تیمار براساس جنس سود، شامل «تیمارهای دیوانی» و «تیمارهای دیگر» بود. «تیمار خاص» و «تیمار زعامت» تیمارهای براساس مقدار سود بودند. در مجموع، تیمارها را می‌توان به دو بخش «آزاد» و «غیرآزاد» هم تقسیم‌بندی کرد.^۱ بیان همه تفصیلات و ویژگی تیمارها ضرورتی ندارد. ما به بررسی تیمارهای آزاد و غیرآزاد و تقسیم‌بندی‌ای که براساس میزان سود انجام می‌گرفته است، اکتفا خواهیم کرد.

تیمارهای آزاد، علاوه بر موقوفات وزرا و سلطان و خاص‌های پادشاه، به زعامت‌ها و خاص‌های وزیر، بیگلربیگی، سنجاق بیگی، نشانجی، دفتردار، منشیان دیوان، چاووش‌ها، چری‌باشی‌ها، سوباشی‌ها، دیزدارها (قلعه‌بان‌ها) و صاحب منصبان عالی‌رتبه حکومت و نظامیان و کارمندان دیگر اطلاق می‌شد. به این نوع تیمارها که از نظر اداری و مالی امتیازاتی داشتند، تیمارهای آزاد گفته می‌شد.^۲

در تیمارهای آزاد، «رسوم سربستیه» [مالیات‌های آزاد] متعلق به صاحب دیرلیک بود و شریکی نداشت. جریمه (جزای مالی) که از

1. Beldiceanu, S. 27-47. 2. Barkan, İ.A., XII/1, S. 310.

مرتکبان جرم و جنایات تحصیل می‌شد، مهم‌ترین بخش «رسوم سربستیه» را تشکیل می‌داد. به تیمارهایی که آزاد نبود، تیمارهای غیرآزاد گفته می‌شد. در چنین مناطقی، نیمی از جریمه‌هایی را که از جرم و جنایات رعایا به دست می‌آمد، به سپاهی صاحب ارض و نیم دیگر را به سوباشی می‌دادند.^۱

تقسیم‌بندی تیمارها براساس مقدار سود، شناخته شده‌ترین شکل تیمارهاست. در این نوع تقسیم‌بندی تیمارها را براساس سود سالیانه، به سه نوع تقسیم می‌کردند: الف) خاص، به تیمارهایی گفته می‌شد که سود سالیانه آنها بیش از ۱۰۰۰۰۰ آقچه بود. تیمارهایی که به پادشاه خانواده پادشاه و افراد دارای رتبه وزارت اختصاص می‌یافت، «خاص» نامیده می‌شد. به خاص‌های پادشاه «خواص همایون» و خاص‌های وزرا «خاص وزرا» گفته می‌شد. حق تصرف در خاص وزرا ارثی نبود و به مسئولیت وابستگی داشت. وزیر، تا زمانی که مسئولیت وزارت را برعهده داشت، می‌توانست در تیمار تصرف کند و، در صورتی که مسئولیتش به پایان می‌رسید، تیمار از او گرفته می‌شد. خاص‌های پراکنده وزرا را مسئولانی به نام ووی و دایا کدخدا اداره و نگهداری می‌کردند. ب) زعامت، به تیمارهایی گفته می‌شد که سود سالیانه آنها بیش از ۲۰۰۰۰ آقچه بود. زعامت‌ها در شرایطی معین به صورت ارث از پدر به پسر منتقل می‌شد. ج) تیمار، به دیرلیک‌های سپاهی که سود سالیانه آنان میان ۳۰۰۰ تا ۲۰۰۰۰ آقچه بود، تیمار می‌گفتند.^۲

تقسیم‌بندی تیمارها براساس سود سالیانه، یعنی «خاص»، «زعامت» و

۱. همان مقاله، ص ۳۱۲-۳۱۰.

2. Ortaylı, S. 96-97.

«تیمار»، تقسیم‌بندی همیشه معتبری نبود. زیرا اصطلاح تیمار همواره برای دیرلیک‌هایی که سود سالیانه‌شان میان ۳۰۰ تا ۲۰۰۰۰۰ آقچه بود، به کار نمی‌رفت، بلکه گاه به عنوان اصطلاحی عام که شامل خاص‌ها نیز می‌شد، به کار می‌رفت. اصطلاح تیمار در «دفتر ثبت سنجاق آلبانی با تاریخ ۸۳۵ هجری» به عنوان اصطلاح عام که زعامت و خاص‌ها را دربرمی‌گرفت، به کار رفته و حتی توجهی به زعامت نشده است.^۱

درآمد صاحب تیمار (صاحب ارض)، عبارت از مالیات‌های شرعی و عرفی بود. مالیات‌های عرفی که «رسوم عرفیه» خوانده می‌شد، عبارت بود از مالیات‌هایی مانند: رسم چیفت [مالیات مزرعه]، اسپنجه، باد هوا، رسم خنزیر [مالیات خوک]، جرایم، عادات اغنام، باج بازار و قسط بازار. سلطان، این مالیات‌ها را، با اتکای به مقام و موقعیت سیاسی خود، وضع می‌کرد. مالیات شرعی نیز که «رسوم شرعیه» خوانده می‌شد، شامل مالیات‌هایی مانند عشر، جزیه و خراج بود.^۲

هنگام بحث از عایدات تیمارها، سخن گفتن از رعایا که عنصر اصلی و مهم نظام تیمار بودند، اجتناب‌ناپذیر است. فردی که صاحب تیمار بود «صاحب ارض» نامیده می‌شد و، در عین حال، «صاحب رعیت» هم بود. یعنی صاحب تیمار، هم صاحب زمین بود و هم صاحب افرادی که روی زمین کار و زندگی می‌کردند. رعایا به کسانی گفته می‌شد که به کشت و کار در زمینی زراعی مشغول بودند و دیگری اداره‌شان می‌کرد. نام رعایا در دفتر صاحب تیمار ثبت می‌شد و او، در ارتباط با آنان، حقوقی داشت. مهم‌ترین حق صاحب تیمار بر رعیت به تحصیل مالیات‌های شرعی و

1. malcik Arnavid Sacāğı Defteri, S. XXIV.

2. Beldiceanu, S. 58-62.

عرفی از آنان مربوط بود. مسئله فئودالیتة مهم‌ترین مسئله موجود میان سپاهی و رعایا بود. در این جا امکان بحث درباره فئودالیتة وجود ندارد. و تنها به همین مقدار اکتفا می‌کنیم که بحث فئودالیتة در عثمانی، در میان مورخان هنوز هم اهمیت خود را از دست نداده است. عثمانی‌ها روستانشینان را به طبقات گوناگون تقسیم نمی‌کردند و همه آنان را رعایا می‌خواندند؛ لیکن با نگاهی به روابط، حقوق و وظایف مربوط به تولید، می‌توان روستاییان را به طبقات مختلف تقسیم کرد.^۱ نکته دیگری که باید مورد تأکید قرار گیرد، تفاوت بارز میان تحولات فئودالی جامعه عثمانی با «نظام سرواژ» (بندگی) در جوامع غربی است. میزان مالیات‌هایی که سپاهی صاحب تیمار و یا دیگر مسئولان دولتی می‌بایستی از رعایا می‌گرفتند و همچنین انتظارات دیگری که می‌توانستند از آنان داشته باشند، در قانون‌نامه‌ها به صراحت و به تفکیک ذکر و مسئولیت رفع اشکالات احتمالی در اجرا، به قاضی سپرده شده بود.^۲

سپاهی صاحب تیمار همچنین حق نظارت بر نحوه کار رعیتی را که نامش در دفتر او ثبت شده بود، برعهده داشت. اگر رعیتی مزرعه را ترک می‌گفت و به منطقه‌ای دیگر مهاجرت می‌کرد، ناگزیر به پرداخت خسارتی به نام «مالیات چیفت بوزان» [تخریب مزرعه] به صاحب تیمار بود. مشخص است که این اقدام با آزادی روستاییان قابل جمع نبود؛ اما حاکمیت عثمانی، برای تداوم تولید محصولات کشاورزی و ممانعت از کاهش محصولات، همواره چنین قیودی را به کار می‌برد. براساس رأی دادگاه، امکان بازگرداندن رعیتی که مزرعه را ترک کرده و به منطقه

Timur, S. 160-173.

۱. برای تقسیم‌بندی رعایا در عثمانی نگاه کنید به:

2. İnalcik, Arnavid..., S. XXXXI XXXIII.

دیگری رفته بود، تا ده سال بعد نیز وجود داشت.^۱ پس از مطالب کلی و خلاصه‌ای که دربارهٔ نهاد تیمار بیان شد، می‌توانیم به رابطهٔ این نهاد با دین و سازماندهی دینی بپردازیم. چنانچه در آغاز موضوع گفته شد، نظام تیمار از دو دیدگاه با سازماندهی دینی ارتباط می‌یابد. به عبارت دیگر، روابط میان نهاد تیمار و دیوان‌سالاری دینی در دو عرصه متمرکز است. اول این که، به برخی از مسئولان وابسته به جریان دینی نیز تیمار داده می‌شد و دوم، نقشی است که نخبگان دینی، به‌ویژه قاضی‌ها، در کارکرد نظام تیمار ایفا می‌کردند.

با تقسیم‌بندی تیمار براساس جنس خدمت که ذکر آن در بالا رفت، تیمارها را به دو دستهٔ نظامی و غیرنظامی تقسیم کرده و همچنین گفته بودیم تیمارهای غیرنظامی به مسئولان مشاغل اجتماعی، مناصب معنوی و دیگر مسئولان مختلف اختصاص داشت. در این تقسیم‌بندی، مشاهده می‌شود که تیمار به کسانی مانند قاضی، امام جماعت، مؤذن هم اختصاص می‌یافته است. این‌گونه نبود که تیمار تنها به مسئولان نظامی - اداری اعم از سواره نظام یا غیره اختصاص یابد، بلکه برای عسس باشی‌ها، محتسب‌ها و قاضی‌ها نیز تیمار در نظر گرفته می‌شد.

درخصوص تیمارهایی که به قاضیان داده می‌شد، دوگونه اقدام صورت می‌گرفت که عبارت بود از: الف) بعضی از تیمارها به مراکزی که به امر قضاوت اشتغال داشتند اختصاص می‌یافت، یعنی تیمار نه به قاضی، بلکه به سازمان قضایی داده می‌شد، اما کسی که قاضی وقت بود امکان تصرف آن را داشت. از آن‌جا که تیمار به مرکز قضایی اختصاص داشت نه به شخص قاضی، با برکناری قاضی از مسئولیت و یا انتقال او به

1. Barkan, İ.A., XII, 11, S. 307.

جایی دیگر، تیمار از تصرف او درمی‌آمد و فرد دیگری که به این مقام می‌رسید، به استفاده از آن می‌پرداخت. در دفتر سنجاق آرناوید (آلبانی)، درباره تیمار قاضی کانینا که به شماره ۸۴ ثبت شده، آمده است: «قاضی‌های پیشین تصرف می‌کرده‌اند». در همان دفتر با شماره ۱۹۰ درباره تیمار قاضی بلغراد نیز چنین تعبیری به کار رفته است.^۱ این قبیل اسناد تاریخی نشان می‌دهد که برخی تیمارها به سازمان قاضیان اختصاص می‌یافته است و کسانی که در رأس سازمان بوده‌اند از آن استفاده می‌کرده‌اند.

دومین نوع اقدام درخصوص تیمارهایی که به قاضیان داده می‌شد، دادن تیمار به شخص قاضی بود. در دفتر متعلق به سنجاق آرناوید (آلبانی) که در بالا از آن یاد شد، در بخش امور ثبتی تیمارها، موارد گوناگون از اختصاص تیمار به شخص قضات وجود دارد.^۲ در مورد دادن تیمار به قاضی‌ها نکته دیگری را باید خاطر نشان کرد، و آن هم این است که برخورداری قاضی از تیمار همواره با مسئولیت‌های نظامی مرتبط نبود. در برخی موارد، قاضی برخوردار از تیمار، از مسئولیت‌های فردی نظامی معاف می‌شد؛ اما موظف بود جنگجویان دیگری را به جنگ بفرستد. در برخی موارد هم، قاضی دارای تیمار، مجبور می‌شد همچون سپاهی تیماردار شخصاً به جنگ برود.^۳ برای مثال، در همان مطلب شماره ۸۴ که درباره تیمار قاضی کانینا ذکر آن رفت، درخصوص مسئولیت نظامی قاضی قیدی وجود ندارد. می‌توان گفت

1. İnalçık, Arnavid..., S. 38-70.

۲. همان منبع.

3. Beldiceanu, S. 34-36.

قاضی یاد شده مسئولیت نظامی نداشته است. در مطلب شماره ۱۹۰ که مربوط به تیمار قاضی بلگراد می‌شود، عنوان «جَبَلُوی یک» وجود دارد که نشان می‌دهد قاضی بلگراد مسئولیت نظامی داشته و باید در جنگ شرکت می‌کرده است. باز هم تیمار قاضی ینیجاقلعه با شماره ۲۴۱ را می‌توان یادآور شد که دارای هیچ‌گونه مسئولیت نظامی نبوده، اما تیمار قاضی آقچه حصار مسئولیتی درباره تأمین «اوغلان» داشته است. این مثال‌ها نشان می‌دهد که برخی قاضی‌ها مسئولیت نظامی داشته و برخی نداشته‌اند. با در نظر داشتن این نکته که نظام تیمار اغلب با سامانه نظامی سروکار داشته است، اجراییات مذکور درک‌ناپذیر نخواهد بود.

تیمارها، علاوه بر قضات، به افرادی مانند امامان جماعت و مؤذن‌ها که در سطوح پایین‌تر سازمان دینی مسئولیت داشتند نیز داده می‌شد. در این باره در دفتر سنجاق آرناوید مطالب گوناگون به ثبت رسیده است. برای مثال، درباره تیمار شماره ۱۴۵ آمده است: «این تیمار در اختیار امام جماعت این روستا بود. پس از فوت او نیمی از آن در اختیار پسر بزرگ او محمد است...» در تیمار ۱۴۸ آمده است: «تیمار آنگوس در زمان مرحوم سلطان متعلق به مترئوپولید [مقام روحانی ارتدوکس] بوده است؛ اما سلطان ما آن را به امام جماعت قلعه داده است...» این‌گونه مطالب نشان می‌دهد که به امامان جماعت هم تیمار داده می‌شده است. علاوه بر امامان جماعت، به افراد دیگری، مانند خطیب و مؤذن نیز که مسئولیت دینی داشتند، تیمار داده می‌شده است. می‌دانیم که به ویژه به له‌له‌هایی^۱ که به آموزش شاهزادگان می‌پرداختند، و مربیان پادشاه، تیمارهایی بزرگ

۱. مأخوذ از کلمه لالا. مربی مرد طفلی از اطفال اعیان. مقابل دده که زن است. لالا. پرستار کودک. لله‌باشی: بزرگ و سرور لالایان. لالایی که گروهی لله و پرستار اطفال زیر نظر وی باشند. (م. به نقل از لغت‌نامه دهخدا)

داده می شده است.^۱

این مطلب را نیز باید افزود که علاوه بر مسئولان دینی مسلمان، متولیان مسیحیت، پیسکوپوس‌ها و مترئوپولیت‌ها [اسقف و سراسقف‌ها] نیز در تیمارها تصرف می کرده‌اند.^۲

دست‌اندرکاران دیوان‌سالاری دینی، به موازات بهره بردن از تیمارها، در ساز و کار نظام تیمار نیز کارکردهای مهم داشته‌اند. قضات که به طبقه علما وابسته بودند، در ثبت تیمارها، به عنوان مطمئن‌ترین افراد انجام وظیفه می کرده‌اند. در دولت عثمانی، پس از فتح منطقه‌ای، اقدام به ثبت آن می کرده‌اند. مسئولیت تحریر (ثبت) همواره با رشوه گرفتن و سوءاستفاده قرین بوده است، لذا این امر را به مطمئن‌ترین افراد می سپرده‌اند. «امین»‌هایی که موظف به امر تحریر بودند، به منطقه مربوط می رفتند و، به نام دولت، به ثبت و توزیع هرگونه منشأ ثروتی اقدام می کردند. مسئولیت چنین کار مؤثر و مهمی معمولاً به بیگ‌ها و قضات بانفوذ داده می شد. در قرن پانزدهم، در حالی که برای تحریر روملی به افرادی از امیران مسئولیت داده شده بود، از قضات درخواست می شد به «امین»‌ها یاری دهند.^۳ با توجه به این که در امور مربوط به تیمار به قضات مسئولیت داده می شده است، می توان گفت دین در امور نهاد تیمار تأثیر مشخص داشته است.

یکی دیگر از وظایف قضات در ارتباط با نظام تیمار، نظارت بر کارکرد

1. Beldiceanu, S. 37-42.

۲. تیمارهای شماره ۱۰۰، ۲۷۰، ۱۲۲، و ۲۹۹ مندرج در دفتر سنجاق آرناوید متعلق به مسئولان دینی مسیحی بوده است. ← Inalcık, Arnavid...

3. Inalcık, Arnavid..., "Giriş.

این نظام و رعایت قانون به وسیله همه دست‌اندرکاران بوده است. همان‌گونه که پیش از این گفته شد، روابط میان صاحب تیمار و رعایا، و مسئولیت‌ها و تعهدات طرفین در قانون‌نامه‌ها مشخص می‌شده است. اجباری که رعیت برای پرداخت مالیات‌های دینی و عرفی، و بیگاری و... در مقابل سپاهی داشت و تعهدات دیگری از این دست، در قانون‌نامه‌ها به صراحت آمده بود. از قرار معلوم، سپاهی نمی‌توانست چیزی را که در قانون‌نامه قید نشده بود، از رعایا بخواهد؛ لیکن در این خصوص سوءاستفاده‌هایی صورت می‌گرفت. قاضی و دیوان‌همایون که در مرکز قرار داشت، ناظر بر روابط سپاهی و رعایا بود. در مواردی که رعیت به مرکز شکایت می‌برد، مسئولیت بازرسی با قضات بود. مفتیان را نیز که منسوب به دیوان‌سالاری دینی بودند و در مورد مشکلات به‌وجود آمده در روابط سپاهی - رعیت اقدام به فتوا دادن می‌کردند، می‌توانیم از کسانی بدانیم که در به حرکت درآمدن چرخه نظام تیمار نقش داشته‌اند. به این ترتیب، درمی‌یابیم که دستگاه دینی در نظام تیمار مسئولیت‌های مهم برعهده داشته و این نظام، بدون وجود قضات، تصورناپذیر بوده است.

نتیجه این که، نهاد تیمار از مهم‌ترین نهادهای حاکمیت عثمانی بوده و کارکردهای اداری، نظامی، مالی و سیاسی داشته است. دیوان‌سالاری دینی در شکل‌گیری و پیشرفت نهاد تیمار و در امر نظارت بر آن کارکردهایی مهم داشته است. از تیمارها که اغلب به کاپی‌کولوها داده می‌شد، دیوان‌سالاران دینی نیز استفاده می‌کردند. بخشی از آنان مسئولیت نظامی داشته و برخی دیگر نداشته‌اند. اگر بتوان گفت که دیوان‌سالاری بندگان [کول‌ها] بر نظام تیمار حاکم بوده است، نباید از یاد برد که دیوان‌سالاری دینی امتیاز اداره آن را در اختیار خود داشته است.

موازنه‌ای که میان نیروهای دینی و نیروهای دیگر وجود داشت و از بارزترین ویژگی‌های نظام سیاسی - اداری عثمانی بود، در نظام تیمار نیز خود را بروز می‌داده است.

و - ساختار جامعه عثمانی

در این فصل چون نظام سیاسی - اداری سنتی عثمانی را به شکل سازمانی، همراه با نهادهای آن مورد بررسی قرار دادیم، بی‌توجهی به جامعه عثمانی که عنصر اساسی نظام حاکم بوده است، نقصی برای این پژوهش خواهد بود. به نظر می‌رسد کندوکاو در ساختار جامعه عثمانی، از آن جهت که با سازماندهی دینی و چارچوب عمومی آن مرتبط بوده است، آگاهی از ماهیت نظام سیاسی - اداری عثمانی را ساده‌تر خواهد کرد.

اگر از دیدگاه سیاست و دولت به جامعه نگاه شود، به‌طور طبیعی می‌توان همه جامعه‌ها را به دو بخش اداره‌کنندگان و اداره‌شوندگان تقسیم کرد. در بحث از ساختار جامعه عثمانی نیز این تقسیم‌بندی برای همه دوره‌های آن معتبر است. چنین تقسیم‌بندی کارکردی، در عین حال، شامل، ابعاد طبقاتی نیز هست. تقسیم جامعه عثمانی به اداره‌کنندگان و اداره‌شوندگان را احتمالاً می‌توان به عنوان بهترین روش برای تحلیل پایه‌های سیاسی - اداری و جامعه‌شناختی عثمانی به کار گرفت. کسانی را که تشکیل‌دهنده دو طبقه اداره‌کننده و اداره‌شونده هستند نیز می‌توان از نظر جایگاه و کارکردهایشان در طبقه‌های مختلف تقسیم‌بندی کرد.

اکنون جامعه عثمانی را به اعتبار طبقات اداره‌کننده و اداره‌شونده مورد

بررسی قرار می‌دهیم.

۱. اداره‌کنندگان؛ طبقهٔ عسکری

در ساختار جامعهٔ عثمانی، به طبقه‌ای که اداره‌کنندگان را دربرمی‌گیرد، «عسکری» و طبقهٔ شامل اداره‌شوندگان را «رعایا» می‌گفتند. بنابراین، جامعهٔ عثمانی، جامعه‌ای است متشکل از عسکری‌ها و رعایا. طبقهٔ عسکری را می‌توان طبقه‌ای ممتاز دانست متشکل از مسئولانی با موقعیت عالی و امکانات اقتصادی در جامعه، که همهٔ وظایف دولتی را به نام پادشاه انجام می‌دهد و از امتیازات گوناگون برخوردار است.^۱ نباید گمان برد که، به دلیل استفاده از واژهٔ «عسکری»، همهٔ افراد این طبقه مشاغل نظامی داشته‌اند. احتمالاً در شکل‌گیری اولیهٔ دولت عثمانی، دولتی که بر مبنای آرمان فتح و پیروزی اوج می‌گرفت و وظیفهٔ اصلی آن در سازماندهی این فتح‌ها و پیروزی‌ها بود، به کسانی که در ساختار سیاسی - اداری مسئولیتی داشتند، عسکری گفته می‌شده و این سنت بعدها نیز تداوم یافته است. شاو معتقد است، چون جنبهٔ نظامی مسئولان عثمانی در صد سال اول قوی‌تر بوده است، آنان را عسکری می‌نامیده‌اند.^۲

ورود به طبقهٔ عسکری، با گرفتن «برات» از پادشاه و عهده‌دار شدن خدمتی دولتی تحقق می‌یافت. حد و مرز طبقهٔ عسکری در طول زمان محدود و یا گسترده شده است.

از قانون‌نامه [سلطان] سلیمان چنین برمی‌آید که ارتشیان، دیوان‌سالاران دینی، کاتبان شاغل در دفاتر و همهٔ کسانی که در ارگان‌ها و سازمان‌های گوناگون دولتی مسئولیت داشتند، «عسکری» نامیده می‌شده‌اند. از این رو، طبقهٔ عسکری را می‌توان شامل دو قسم اصلی دانست.

1. Mumcu, Siyaseten Katl. S. 55.

2. Shaw, 1, S.167.

الف - طبقهٔ عسکری خارج از محدودهٔ علما؛

عسکری‌های اجرایی

تقسیم طبقهٔ عسکری در حاکمیت عثمانی به دو گروه، امری پذیرفته شده و رایج است: علما، و عسکری‌های غیرعالم. کسانی که در طبقهٔ عسکری بودند و از علما شمرده نمی‌شدند، با آنان که اصل و نسبشان به طبقهٔ علما می‌رسید، در موقعیت، نفوذ و اعتبار ریشه‌ای تفاوت‌های اساسی داشتند. قسم اجرایی طبقهٔ عسکری، یعنی طبقه‌ای که از بندگان (کول) تشکیل می‌شد و ربطی به علما نداشت، گروهی گسترده را دربرمی‌گرفت که، به جز مسئولیت علما، همهٔ پست‌ها و مسئولیت‌های دولتی دیگر را شامل می‌گردید.^۱

عسکری‌های اجرایی متشکل بودند از بندگان (کول) پادشاه، یعنی کارگزاران وابسته به دیوان‌سالاری دوشیرمه - کول و مدیران سطوح پایین‌تر. آنان اساساً به دو گروه «سیفیّه» و «قلمیّه» تقسیم می‌شدند. سیفیّه عبارت بود از کسانی که در عثمانی مسئولیت امور دفاعی و اداری را داشتند و قلمیّه نیز، به‌ویژه کاتبان دیوان را که در دیوان همایون از رئیس‌الکتاب فرمان می‌بردند و کارگزاران مسئول در خزانه را دربرمی‌گرفت. در حاکمیت عثمانی، عسکری‌های اجرایی خارج از طیف علما، از زمان مراد اول به بعد که نظام بندگان نهادینه شد، از میان آنان انتخاب می‌شده‌اند. در سال‌های اولیهٔ امیرنشین عثمانی و همچنین دولت عثمانی، دیوان‌سالاری دولتی، در اختیار علما و خانواده‌های اشرافی ترک قرار داشت. با افزایش فتوحات و نیاز به نیروی انسانی، نظام بندگان (کول) نیز به وجود آمد و گسترش یافت. همان‌گونه که پیشتر گفتیم، با

1. Mumcu, Siyaseten Katl, S. 57.

اعمال قانون «پنجیک» [پنج یک] در زمان مراد اول، یک پنجم کسانی را که در جنگ به اسارت درمی آمدند، در اختیار حکومت می گذاشتند. اُسرایبی که در اختیار قدرت سیاسی حاکم قرار می گرفتند، پایه ارتش ینی چری را که ریشه در کول‌ها (بردگان - بندگان) داشت، تشکیل می دادند. در سال‌های بعد، نظام «دوشیرمه» توسعه یافت و کودکان کم سن و سال مسیحی که در روملی انتخاب و جمع آوری می شدند، نزد خانواده‌های مورد اطمینان ترک و مکتب‌های کاخ آموزش می دیدند و، پس از تعلیم و تربیتی مناسب، به خدمت در سطوح مختلف دولتی می پرداختند. کارگزارانی که ریشه در نظام دوشیرمه - کول داشتند، تا زمان محمد دوم، از امکان ارتقا تا پُست‌های بالای دولتی محروم بودند. اما، پس از سازماندهی مجدد تشکیلات دولت به وسیله محمد دوم، به افرادی که به نظام دوشیرمه - کول وابستگی داشتند این امکان داده شد که بتوانند حتی تا مقام وزارت عظمی که بالاترین مقام پس از پادشاه بود، ارتقا یابند.

عسکری‌هایی که از طبقه علما نبودند و بندگان پادشاه به شمار می رفتند، در مقابل قدرت حاکم، وضعیتی بسیار متزلزل داشتند. می توان گفت که، در برابر اراده پادشاه، برای جان و مال بندگان هیچ تضمینی وجود نداشت. مصادره اموال و قتل بنابر مصالح سیاسی، برای عسکری‌های اجرایی ایجاد و نهادینه شد و تا قرن نوزدهم اجرا می گردید. آن گاه که دیوان سالاری عسکری‌ها و دیگران در مقابل پادشاه قدرت یافت و به امکان تعیین نظام و تجدید بنای آن نایل آمد، مصادره و قتل بنابر مصالح سیاسی به تاریخ پیوست. پادشاهان، بندگان خود را به، دلایل گوناگون، با محاکمه یا بی محاکمه، تنها با بیان یک حرف، می توانستند از مرگی به مرگ دیگر محکوم کنند. درباره تأثیر مصادره اموال بسیار زیاد

بندگان که بنابر مصالح سیاسی محکوم به قتل می شدند، نمی توان بحث کرد. بی تردید، در عثمانی قشر محروم از امنیت مالی و جانی، عسکری های اجرایی بوده اند.^۱

عسکری های اجرایی را، بنابر معیارهای درآمدی، می توان به دو گروه تقسیم کرد. برخی از آنان دستمزد می گرفتند. به بندگان که در ینی چری یا سازمان های مختلف کاخ (اندرونی، حرم، بیرونی، دیوان همایون، خزانه) مسئولیت داشتند، دستمزد داده می شد. آنان را می توان «دستمزدی ها» یا «حقوق بگیران» نامید. گروه دوم عسکری های اجرایی «زعیم ها» و «سپاهی های تیماردار» بودند که در ازای خدمتشان تیمار دریافت می کردند. بیگلربیگی ها، سنجاق بیگ ها، سوباشی ها، سپاهیان تیماردار و همراهان آنان در همین گروه قرار می گیرند. در این جا نکته ای که نباید فراموش شود، این است که همه عسکری های اجرایی اصل و نسب مسیحی یا یهودی نداشتند، اما با این حال همه آنان در جایگاه و موقعیت بندگی پذیرفته شده بودند.

ب - علما

در جامعه عثمانی، دومین گروه طبقه عسکری را مسئولان منسوب به علما، تشکیل می دادند. علما در میان «طبقه اداره کننده»، به جهت تضمین آینده، استفاده از حقوق مدنی و به لحاظ شخصیتی، نسبت به عسکری های اجرایی، وضعیتی بسیار بهتر داشتند. این گروه اجتماعی، در میان طبقه اداره کنندگان، فعالیت هایی اساسی مانند تفسیر قوانین،

1. Sina Akşın, "Osmanlı - Türk Toplumundaki Sınıf Yapısı Üzerine Bir Deneme" Toplum ve Bilim, Sayı: 2, 1977, S.31.

اجرای عدالت، شکل دادن به افکار عمومی و پیشبرد امر تعلیم و تربیت انجام می داد و، به همین ترتیب، در ساختار اجتماعی نیز از مطلوب ترین وضعیت برخوردار بود. طبقه علما هم که در امور دینی، قضایی و تربیتی به خدمات دولت جهت می داد، مانند دیگر عسکری ها از امتیاز «مالیات ندادن» بهره مند بود. عامل اساسی برخورداری طبقه علما از جایگاه خوب در عثمانی، علاوه بر کارکردهای آن، اراده پادشاه بود که گویی در مقابل این طبقه محدود می شد. اعمال مجازات قتل بنابر مصالح سیاسی در مورد علما که اصل و نسبشان از بندگان [کولها] نبود، به ندرت اتفاق می افتاد، و این را پیشتر نیز گفته بودیم. اضافه کنیم که «مصادره» نیز درخصوص علما اعمال نمی شد. زمانی که شیخ بدرالدین با ملاحظات سیاسی اعدام شد، اموال او را مصادره نکردند. مصادره نکردن اموال و دارایی های علما، موجب می شد آنان و کارگزاران منسوب به این طبقه، از نظر مادی در اجتماع موقعیت های خوبی به دست آورند.

چنانچه در بالا بیان شد، طبقه علما، یعنی طبقه ای که متشکل از کارگزاران دینی بود، در حاکمیت عثمانی سه کارکرد اساسی داشته که عبارت است از: قضا (داوری)، تدریس (تعلیم و تربیت) و رسیدگی به عبادات و مشاوره های دینی. در عرصه قضا، قضات مسؤل، نایبان و کارگزاران دیگر در عرصه آموزش، مدرّسان؛ و در عرصه خدمات دینی نیز مفتیان، امامان جماعت، و مؤذّن ها فعالیت داشتند که ما در این کتاب از همه آنان با عنوان دیوان سالاری دینی یاد کردیم؛ و اینان طبقه علما را تشکیل می دادند.

دو گروه متفاوت عسکری های اجرایی و علما، طیف اداره کنندگان در جامعه عثمانی را تشکیل می داد. این دو گروه متفاوت، موجب شکل گیری

دو نوع دیوان سالاری متفاوت نیز می‌شد. دیوان سالاری دوشیرمه - کول نمایندهٔ عسکری‌های اجرایی بود و علما نیز در دیوان سالاری دینی تبلور می‌یافتند.

۲. اداره‌شوندگان: رعایا

بی‌تردید، مهم‌ترین قشر جامعهٔ عثمانی اداره‌شوندگان هستند که با نام خاص «رعایا» از آنان یاد می‌شود. کشاورزی شکل بارز حیات اجتماعی در جامعهٔ عثمانی بود و تولید محصولات زراعی در اختیار طبقهٔ رعایا قرار داشت. تحقق هرگونه تولید، پرداخت مالیات‌های گوناگون به دولت، پشتیبانی از جنگ و هرگونه اقدام دیگر دولت از کارکردهای اساسی رعایا بود. رعایا، با محرومیت از امتیازات طبقهٔ عسکری یعنی اداره‌کنندگان، امانت خدا در نزد حکمران تلقی می‌شدند. آزادی عملی که پادشاه در ارتباط با بندگان داشت، در برابر رعایا صدق نمی‌کرد. مصادره و قتل بنابر مصالح سیاسی در شرایط خاص و محدودهٔ مشخص اعمال می‌شد.^۱ رعایا توده‌هایی مردمی بودند مکلف به انجام دادن خدمات و یا پرداخت مالیات‌هایی با عنوان مالیات رعیتی.

هر چند در دولت عثمانی همهٔ اداره‌شوندگان رعایا نامیده می‌شدند، آنان، چنان که گمان می‌رود، طبقه‌ای یکدست و منسجم نبوده‌اند. باید خاطر نشان کرد که آزادترین رعایا ترکمن‌های چادر نشین و یوروک‌ها [سواره‌نظام و پیاده‌نظام‌هایی که در روملی استقرار داشتند. م] بوده‌اند.^۲ همچنین، باید افزود که بندگان اُرتاک‌چی که چیزی شبیه سرف‌های^۳

1. Mumcu, Siyaseten, Kat1, S. 70-71.

2. Timur, S. 172-173.

۳. Serf، برده، زارع بی‌زمین و فقیر (م).

غربی بودند^۱ و همچنین رعیت‌هایی نیز وجود داشته‌اند که مسلم (سواره نظام) و معاف خوانده می‌شدند و، در ازای برخی خدمات، از پرداخت مالیات معاف بودند.^۲

کسانی که خارج از دایره اداره‌کنندگان حکومت عثمانی قرار داشتند، دارای وضعیت واحدی نبودند، لذا آنان را براساس معیارهای گوناگون طبقه‌بندی می‌کردند. در قانون‌نامه محمد دوم که مربوط به رعایا می‌شود، رعایا به سه قسم تقسیم شده‌اند: رعایای مسلمان، رعایای غیرمسلمان و یوروک‌ها.^۳ روابط رعایا و سپاهی تیماردار (فردی که به نمایندگی حکومت شناخته می‌شد) طبق تقسیم‌بندی یاد شده تنظیم می‌گردید. به این ترتیب، در اواخر قرن پانزدهم، رعایا در جامعه عثمانی در سه گروه سازماندهی شده بوده‌اند.

رعایا را نسبت به محل زندگی شان نیز تقسیم‌بندی می‌کرده‌اند. نمی‌توان گفت همه مردم، به استثنای عسکری‌ها، در روستاها و دشت و صحرا زندگی می‌کرده‌اند. از این رو، رعایا را به گروه‌های شهری، روستایی و چادرنشین نیز می‌توان تقسیم کرد.^۴ رعایای شهری متشکل بود از صنعتکارانی که در تعاونی‌ها متشکل می‌شدند و تجار و صراف‌هایی که زندگی شان از راه بازرگانی تأمین می‌شد.

در دولت عثمانی، رعایا به طور کلی براساس باورهای دینی تقسیم‌بندی می‌شده‌اند. تقسیم رعایا به دو گروه مسلمان و غیرمسلمان،

1. Ö, Lütfi Barkan, "Türkiye'de Servaj Var mı İdi?" Belleten, (78), 1956.

2. Inalcik, "Adāletanāmeler", Belgeler, C.11, Sayı: 3-4, 1965, S.55.

3. H. Inalcık, "Osmanlılarda Raiyyet Rūsumū, Belleten, 23, 1959, S. 576.

4. Akın, Toplum ve Bilim, Sayı: 2, 1977, S. 34.

روابط و مسئولیت‌های آنان را در مقابل دولت مشخص می‌کرد. بررسی جداگانه گروه‌های مسلمان و غیرمسلمان رعایا مفید خواهد بود.

الف - رعایای مسلمان

رعایای مسلمان، به آن گروه اجتماعی از مسلمانان اطلاق می‌شد که در جامعه عثمانی، در اراضی موقوفه، میری و مُلکی کشت و زرع می‌کردند. روابط رعایای مسلمان با حاکمیت براساس قوانین شرعی و عرفی تنظیم شده بود. در نظام حکومتی عثمانی، نخستین مسئولیت رعایا در برابر دولت، پرداخت مالیات بود به منظور انتقال افزوده تولید به دولت. مالیات‌هایی را که رعایا به دولت می‌دادند، می‌توان زیر سه عنوان دسته بندی کرد: الف - مالیات‌های شرعی؛ ب - مالیات‌های عرفی؛ ج - عوارض دیوانیه.^۱

مالیاتی شرعی به نام «عُشر» (اعشار) در رأس مالیات‌هایی که رعایای مسلمان به دولت پرداخت می‌کردند، قرار داشت. عُشر مالیاتی بود که در مقداری مشخص ($\frac{1}{8}$ ، $\frac{1}{4}$ ، $\frac{1}{10}$) و به‌طور مشخص از محصولات کشاورزی اراضی اخذ می‌شد.

مقررات مربوط به مالیات عشر در قانون‌نامه‌ها ذکر شده است. رعایای مسلمان، به جز عشر، موظف به پرداخت تعدادی مالیات عرفی با نام «چیفیت رسمی» [مالیات کشاورزی] هم بودند. «مالیات‌های عرفی» نامی است که بر مالیات‌های متعدد خارج از شرع گذاشته شده بود و مرجعیت دنیوی (سلطان)، با اتکای به اختیارات سیاسی - اداری خود،

1. Ortayli, S. 99.

آنان را وضع می‌کرد. مالیات‌های عرفی برای رعایای مسلمان و غیرمسلمان به شکل‌های گوناگون تنظیم می‌شد. به همین ترتیب، نحوه پرداخت این‌گونه مالیات‌ها به وسیله سنجاق‌نشینان نیز متفاوت بود. این امر در قانون‌نامه‌های مربوط به سنجاق‌ها مشهود است.^۱

مالیات‌های عرفی که رعایای مسلمان به دولت (سپاهی تیماردار که صاحب ارض بود و نمایندگی دولت را داشت، و یا مقامی که از حق تصرف در زمین برخوردار بود) می‌پرداختند، با عنوان «چیف‌تلیک رسمی» جمع‌آوری می‌شد. مالیات معروف به چیفتلیک رسمی، معادل نقدی «هفت خدمت» و یا، به عبارت بهتر، «هفت بندگی» بود. معادل پولی «هفت خدمت» یا همان «هفت بندگی» بیست و دو آقچه بود.^۲ زارع ناگزیر بود یا بیست و دو آقچه را به سپاهی تیماردار بپردازد و یا کاری را که معادل آن بود به انجام رساند. مالیات‌های «چیف‌ت رسمی» فقط از روستاییانی اخذ می‌شد که بر روی یک چیفت^۳ زمین کشاورزی کار می‌کردند. اگر زمین کم‌تر از یک چیفت بود، مقدار مالیات هم به همان میزان کاهش می‌یافت.

در کار دریافت مالیات‌های کشاورزی که حق سپاهیان تیماردار به عنوان نمایندگان حکومت بود، سوءاستفاده‌های فراوانی می‌شد. بیش از آنچه در قانون‌نامه‌ها آمده بود مالیات اخذ شد و، با افزایش شکایت‌ها پادشاهان به ناگزیر فرمان‌های مختلفی صادر کردند.^۴ البته این فرمان‌ها

1. G. Nagy. S. 1-6.

2. Inalcık, Belleten, 23, 1959, S. 577-579...

۳. ۱۵ دونوم زمین یک مزرعه (چیف - چیفتلیک) شمرده می‌شد. هر دونوم معادل ۹۴ مترمربع بود. (م)

۴. برای فرمان‌هایی که در مورد سوءاستفاده‌های مختلف مسئولان دولتی صادر شده است نگاه کنید به:

هم نتوانست از وارد آمدن فشار بر رعایا و استعمارشان به وسیله سپاهیان تیماردار و به دست آوردن سودهای ظالمانه سپاهی‌ها جلوگیری کند. دولت عثمانی که قلمرو آن در چند قاره گسترش یافته بود، با توجه به شرایط زمانه، کوشید تا نیروهای ایالتی را، با استبداد و بهره بردن از دیوان سالاری بندگان، در اختیار خود داشته باشد. لیکن این حقیقتی است که با کاهش قدرت مرکزی مسئولان دولتی ایالت‌ها به رعایا ستم روا می‌داشتند و سودهای ظالمانه کسب می‌کردند. افزون بر مالیات‌های شرعی و عرفی که رعایای مسلمان ملزم به پرداخت آن به دولت بودند، نوع دیگری از مالیات با شکل فوق‌العاده بود که «تکالیف شاقه» خوانده می‌شد. این مالیات نه ماهیت شرعی داشت و نه با قواعد مالی همخوان بود. جرایم، مالیات اموال غیرمنقول، مالیات زفاف (رسم عروسانه)، مالیات نعل بها، مالیات باد هوا از این قبیل بودند. عوارض دیوانیه نیز نوعی مالیات فوق‌العاده بود که دیوان همایون مستقر در مرکز، بنابه اوضاع خانه‌های همه روستاها و قصبات و به وسیله قاضی‌ها جمع‌آوری می‌کرد.^۱

ب- رعایای غیرمسلمان

همه اداره‌شوندگان غیرمسلمان جامعه عثمانی زیر عنوان «رعایای غیرمسلمان» مورد مطالعه قرار می‌گیرند؛ با این حال، مسیحیان مهم‌ترین گروه تشکیل‌دهنده این طیف هستند. رعایای غیرمسلمان نیز، مانند رعایای مسلمان، ملزم به پرداخت مالیات‌های شرعی و عرفی به دولت بودند. آنچه رعایای غیرمسلمان با عنوان «جزیه» و «خراج» می‌پرداختند،

1. Ortayli, S. 104-105.

مالیات‌های دینی بود. «خراج» مالیاتی بود که از زمین‌های واگذار شده به غیرمسلمانان، براساس وسعت زمین و یا محصول به دست آمده، گرفته می‌شد و به مالیات عشر که مسلمانان می‌پرداختند، مشابهت داشت. «جزیه» نیز از رعایای بالغ غیرمسلمان که از وظیفه سربازی معاف بودند و، با ملاحظه وضع مالی فرد به سه شکل عالی، متوسط و اندک دریافت می‌شد و مستقیماً به خزانه انتقال می‌یافت.^۱

به مالیات‌های عرفی که از رعایای غیرمسلمان دریافت می‌شد «اسپنچه» می‌گفتند. این «مالیات رعیتی» رعایای غیرمسلمان بود. از میانه سده پانزدهم، مالیات اسپنچه، به میزان سالیانه بیست و پنج آقچه، اخذ می‌گردید. افزون بر اسپنچه، مالیات دیگری به نام «بیوه رسمی» از رعایای غیرمسلمان دریافت می‌شد.^۲

هر غیرمسلمان بالغ، اعم از مسیحی و یهودی، ملزم به پرداخت مالیات اسپنچه بود؛ و این نوع مالیات، به طور کلی، مالیات اصلی به شمار می‌رفت. روستاییان بومی، کوچ نشینان و اهالی شهر و قصبه نیز وظیفه داشتند این مالیات را بپردازند. این در حالی است که شهرنشینان از پرداخت مالیات چیت رسمی رعایای مسلمان معاف بودند. اسپنچه را شخص سپاهی تیماردار دریافت می‌کرد. نیاز به گفتن نیست که مالیات اسپنچه‌ای که در خاص‌های پادشاه جمع‌آوری می‌شد، متعلق به پادشاه بود. میزان اسپنچه عموماً بیست و پنج آقچه تعیین شده بود؛ اما با این حال، در برخی مناطق هیچ‌گاه دریافت نمی‌گردید و در برخی مناطق دیگر بیش از آن میزان اخذ می‌شد. همچنین، برخی از رعایای غیرمسلمان، مانند

۱. همان منبع، ص ۱۰۰.

2. İnalçık, Belleten, 23 (92), 1956, S. 602.

وئی نوک‌ها، دوغان‌جی‌ها و محافظان بارو، از پرداخت اسپنچه معاف بوده‌اند. برخی از غیرمسلمانان نیز این مالیات را در سطح نازل‌تر، ۱۰ تا ۱۲ آقچه، پرداخت کرده‌اند.^۱

پیش از پرداختن به طبقه اعیان که در ساختار جامعه عثمانی، به‌ویژه در قرن هجدهم، کارکردی مؤثر داشته است، می‌خواهیم درباره وضعیت رعایا تأمل بیشتری کنیم. نیمه دوم قرن شانزدهم، مقطعی است که نشانه‌های زوال نظام با سابقه سیاسی - اداری عثمانی و سازماندهی اجتماعی آن مشاهده می‌شود. در اسناد رسمی مختلف که در سال‌های پایانی سده یاد شده و میانه سده بعد انتشار یافت و همچنین در لوایح تقدیم شده به پادشاهان آن دوره، می‌توان نشانه‌های زوال نظام حکومتی و اوضاع رعایا را در آن زمان آشکارا دید. رعایا که امانت الهی و اگذار شده به حکمران تلقی می‌شدند، از نیمه دوم قرن شانزدهم، بر اثر اقدامات خلاف قانون و خودسرانه مسئولان دیوان‌سالاری دینی و بندگان، وضع فلاکت‌باری یافتند و، در نتیجه، حرکتی اجتماعی که با نام «کوچ بزرگ» در تاریخ ثبت شده است، پدید آمد.

ظالمانه‌ترین رفتار غیرقانونی اداره‌کنندگان با رعایا، اضافه کردن دیون جدیدی به نام سالگونلار^۲ و یا سالمالار^۳ به تعهدات رعایا بود که با اراده شخصی آنان و در کنار مالیات‌های سه‌گانه عشر، باد هوا و مالیات‌های رعیتی مندرج در قانون‌نامه‌ها صورت می‌گرفت. به لحاظ نظری، در نظامی که زمین و رعایا از آن پادشاه است، این امکان وجود ندارد که اداره‌کنندگان، بدون اطلاع پادشاه، بتوانند شخصاً به دریافت مالیاتی مانند

۱. همان منبع، ص ۶۰۸ - ۶۰۲.

۲. نام مالیاتی موقتی که به شکل نقدی یا جنسی دریافت می‌شد. (م)

۳. مشخص کردن سهم پولی که هر روستایی باید می‌پرداخت. (م)

سالگون اقدام کنند. به هر حال، در دوره‌هایی که حکومت مرکزی رو به ضعف می‌گذاشت و اداره کنندگان ایالتی قدرت می‌یافتند، به اقدامات ظالمانه‌ای دست می‌زدند. در مقابل چنین اقداماتی، حکومت مرکزی برای ممانعت از تصرفات ظالمانهٔ مسئولان محلی، عدالت‌نامه‌هایی منتشر می‌کرد.

در عدالت‌نامه‌ای که در سال ۹۴۷ هجری (۱۵۴۰) منتشر شده است، ضمن اشاره به اقدامات بی‌گربگی‌های ایالات، سنجاق بیگ‌ها، قاضی‌ها، نایب‌ها، وُی و داه‌ها، صاحبان تیمار و زعامت، موقوفه‌ها و املاک، آمده است که «آنان هر سال به گرفتن هیزم، روغن، عسل و امثالهم از رعیت اقدام می‌کنند» و به این ترتیب مرتکب ظلم و ستم می‌شوند، لذا این قبیل رفتار غیرقانونی عسکری‌ها ممنوع اعلام می‌گردد.^۱ در عدالت‌نامهٔ دیگری که در سال ۱۰۰۳ هجری (۱۵۹۶) برای قاضی روان^۲ فرستاده شده، به سوءاستفاده‌ها و سالگون‌های طبقهٔ عسکری اشاره و توجه داده شده است. مأموران کانون‌های کاپی‌کولو روستا به روستا می‌گشتند و رأساً به دریافت سالگون دست می‌زدند.^۳ سوءاستفاده‌های مختلف قضات و نایبانشان و به یغما بردن اموال روستاییان را نیز می‌توان از محتوای عدالت‌نامه‌های آن زمان دریافت. در عدالت‌نامهٔ سال ۱۰۱۸ هجری (۱۶۰۹) آمده است که قضات و نایبانشان از مسئولیت خود سوءاستفاده می‌کنند. آنان با همکاری وُی و داه‌ها، جیب رعایا را خالی می‌کنند.^۴ در عدالت‌نامهٔ دیگری که به سال ۹۴۷ هجری

1. İnalçık, "Adaletnameler", Belgeler, 11 (3-4), 1965, S.70.

۲. نام منطقه‌ای است. (م)

3. İnalçık, "Adaletnameler", Belgeler, 11 (3-4), 1965, S.121-122.

۴. همان منبع، ص ۷۲.

(۱۵۴۰) تعلق دارد نیز دربارهٔ سوء استفادهٔ قضات و نایبان و چپاول اموال رعایا تذکر داده شده است.

در لایحه‌ای که در اواخر قرن هفدهم تقدیم پادشاه شده است، وضعیت رعایا با جملاتی مؤثر به اجمال بیان می‌شود:

«... بندگان رعیت شما، در تهیدستی کامل، از روستاهای ویران شده‌شان گریخته‌اند. اگر در آتیهٔ نزدیک جنگی درگیرد، بسیار دشوار خواهد بود. (...) آنچه انجام دادنش هنوز هم برای هونکار مهربانم ضرورت بسیار دارد این است که فرمان صادر فرمایند تکالیف نامعقول از عهدهٔ رعایا برداشته شود و آزادی در ممالک محروسه گسترش یابد. باید به بیگلربیگ‌ها و سنجاق بیگ‌ها با قدرت خاطر نشان ساخت که از این پس اخذ مالیات‌هایی مانند کاپیتان بها، سلامیه و نعل بها ممنوع اعلام می‌شود. فرمان شریف سلطان را باید به اقصی نقاط کشور ابلاغ کرد تا رعایا کمی آرامش یابند. خاطر رعایا بسیار مکدر است.»^۱

کتابی با عنوان «رسالهٔ ترجمه» نیز که به قرن هجدهم تعلق دارد، حاوی مطالبی دربارهٔ رعایاست. نویسندهٔ ناشناس این کتاب دربارهٔ اوضاع رعایا در اواخر قرن هجدهم می‌نویسد: «یک رعیت، گاه از هشت کیله‌ای^۲ که دارد، یک کیله به وئی ودا می‌دهد، یک کیله به شریکش، یک کیله به مبیعه، یک کیله به سورات، و یک کیله هم به آقچهٔ مرابحه. بیچاره ثلث گاه باقی مانده را به منزلخانه و ثلث دیگر را به وئی ودا می‌دهد، و در هر حال متضرر و خسارت دیده است. همهٔ مالیات‌هایی که رعیت می‌پردازد، از قبیل مالیات دخانیات، مالیات پنبه، مالیات گراز، عادات اغنام، پشم

1. S. Ünver, Belleten, 33 (129), 1969, S.26.

۲. مقیاسی برای وزن حبوبات (م).

گوسفند، مالیات ییلاق، مالیات قشلاق، مالیات اسپنچه، مالیات عروسانه، مالیات کتان، مالیات آسیاب و همه آنچه را براساس قانون کشت و زرع می‌کند، و می‌گیرد و به جبر و زور غصب می‌شود. به این دلیل است که رعایا از مأموران ناراضی‌اند و به سوی مناطقی که بتوانند در آن به راحتی زندگی کنند، می‌گریزند.^۱

همان‌گونه که مشاهده شد، در حاکمیت با سابقه عثمانی، در نتیجه ضعف پادشاه مرکز نشین و کاهش یافتن نظارت دیوان‌همایون بر اداره‌کنندگان ایالتی و اعیان، آنان به سوی رفتارهای غیرقانونی با رعایا گرایش می‌یافته و رعایایی که به عنوان امانات الهی در دست پادشاه پذیرفته می‌شدند، با اقدامات غیرقانونی و ظالمانه اداره‌کنندگان منسوب به دیوان سالاری دینی و بندگان و اعیان مواجه و متضرر می‌شده‌اند.

عدالت‌نامه‌هایی که مرکز در زمان‌های مختلف و با هدف اتخاذ تدابیر فوق‌العاده در برابر اقدامات نمایندگان حکومت مرکزی در ایالات و ممنوع کردن برخوردهای ظالمانه و غیرقانونی آنان منتشر می‌ساخت نیز نمی‌توانسته است اداره‌کنندگان را از اقدامات خود باز دارد.

همان‌گونه که در اقتباس‌های به عمل آمده از اسناد رسمی دیدیم، رعایا در جامعه عثمانی، نماینده طبقه اجتماعی برخوردار از رفاه نبوده‌اند. حکومت مرکزی اگر درصدد حمایت از رعایا هم می‌بود، با توجه به شرایط و نوع سازماندهی موجود، ظلم نکردن اداره‌کنندگان و نیروهای ایالتی به رعایا، امری ناممکن به نظر می‌رسید.

1. C. Ohonlu, "Osmanlı Teşkilatına Aid Küçük bir Risale", "Risale-i Terceme", Belgeler, Cilt: 4, Sayı" 7-8, 1967, S.42.

ج- اعیان

همزمان با تحولی که در ساختار اجتماعی جامعه عثمانی به وجود آمد، در میان طبقه اداره کنندگان، گروهی جدید به نام «اعیان» ظهور کرد. «اعیان» را می‌توان گروهی اجتماعی متشکل از افراد بانفوذ دانست که در ایالت‌ها به‌طور طبیعی رهبری مردم را در اختیار داشت. اعیان و اشراف، از نیمه دوم قرن هجدهم، در حاکمیت عثمانی رسماً عهده‌دار مسئولیت‌های مهم شدند.

عامل اساسی در پدید آمدن طبقه اعیان، اصول «التزام» است که در دوره زوال، یعنی از اواخر قرن شانزدهم، در اقتصاد عثمانی توسعه یافت. اصول التزام عبارت است از «واگذاری بخشی از منبع درآمد دولت به یک ملتزم، از طریق مزایده و با این شرط که مقداری از آن نقد پرداخت شود». منابع درآمد یاد شده به مدت سه، شش و یا نه سال به ملتزم‌ها واگذار می‌شد، لذا آنان قدرت گرفتند و زمینه ظهور طبقه‌ای قدرتمند را که از بندگان نیز نبودند، در جامعه عثمانی فراهم آوردند.^۱

اصول التزام، در مدتی کوتاه، به «مال مالکانه» بدل گردید و منابع مختلف درآمد دولت برای همیشه در اختیار ملتزمان قرار داده شد. نظام «مال مالکانه» که بر مبنای واگذاری همیشگی منابع درآمدی دولت به ملتزمان توسعه می‌یافت، موجب پیدایش طبقه‌ای ثروتمند، متشکل از صاحبان مالکانه‌ها شد که امکانات اقتصادی‌شان در ساختار اجتماع فوق‌العاده خوب بود و، به جز ارگان‌های قضایی دولت، کسی یارای دخالت در کارشان را نداشت. طبقه معروف به اعیان را باید محصول

1. Yücel, Belleten, 38 (152), 1974, S. 680-684.

همین نظام «مال مالکانه» دانست.

در قرن هجدهم اصطلاح اعیان، در معنایی محدودتر، به افرادی اطلاق می شد که در برابر ملتزمان از منافع محلی دفاع می کردند.^۱ نباید از یاد برد که، با رواج یافتن نظام التزام، هرج و مرج های گوناگون اجتماعی بروز کرده است. در نظام التزام، کسی که پول بیشتری می داد، ملتزم می شد. این اصل به شمار می آمد، از این رو «هرکس بیشتر پول می داد اعتبار و مقبولیت بیشتری می یافت و مقام ووی ودایی مقاطعه نیز به او داده می شد».^۲

ظهور اعیان و اشراف به صورت طبقه قدرتمند، در کنار رعایای جامعه عثمانی و به موازات عسکری ها که نماینده قدرت حکمران بودند، مصادف با میانه سده هجدهم است. اعیان و اشراف «در روابط میان دولت و رعایای عثمانی، هم نقش نمایندگی رعایا را برعهده داشتند، و هم در ایجاد ارتباط و نحوه اقدامات امرای دولتی همکار مسئولان به شمار می رفتند».^۳ این طبقه را، در کل، می توان نیروی سومی دانست که از رعایا به شمار می رفتند و در حاکمیت های محلی نفوذ داشتند. قدرت اعیان و اشراف از ثروتشان نشئت می گرفت و در واقع به منزله نقطه میانی میان دولت و رعایا عمل می کردند.

هنگامی که دولت مرکزی در مهار قدرت های اشرافی ایالت ها ناتوان می شد، اعیان و اشراف که در نقطه میانی رعایا و حکومت مرکزی جای داشتند، همچون حاکمان خودمختار به سهولت شروع به اقدام در

1. Şerif Mardin, Yazko Felsefe Yazılan, 5, Kitap, S. 12, 21.

2. Orhonlu, Belgeler, 4 (7-8), 1967, S. 42.

3. Yücel Belleten, 38 (152), 1974, S. 685.

حکومت‌های محلی می‌کردند. قدرت سیاسی - اداری کشور نیز مجبور می‌شد این قبیل اقدامات اعیان را به رسمیت بشناسد. در میان اعیان و اشراف که نقش رهبران رعایای ایالت‌ها را برعهده داشتند، شخصیت‌های دینی نیز دیده می‌شد. شیخ‌ها، امام‌ها و خطبا نیز در شمار اعیان جای می‌گرفتند.^۱

جملات زیر از «رساله ترجمه» نشان‌دهنده نقش رهبری اعیان است :
 «اعیان و اشراف موجود در شهرها و قصبات، نه بیگانه که از اهالی هستند. تهیدستان مملکت، اعیان‌زاده‌ها را که منزلتشان به شکل موروثی از پدر به پسر می‌رسد، بزرگ می‌شمارند و براساس امر آنان عمل، و طبق رأی‌شان حرکت می‌کنند.»^۲

منبع یاد شده، حاجی‌ها و خواجه‌ها و خطبا را نیز جزو اعیان به حساب آورده است. شخصیت‌های دینی و بازرگانان ممتاز محلی که از تشکیل دهندگان طبقه اعیان بودند، در واقع در جامعه عثمانی همواره حضور داشته‌اند. لیکن آنان، با پذیرش مسئولیت در نظام‌های التزام و مالکانه، قدرت و نیرو گرفتند و با ضعف نهادهای حکومتی در مرکز، در حاکمیت جایگاهی مؤثر یافتند. اعیان که مسئولیت جمع‌آوری مالیات‌ها را برای همیشه برعهده داشتند، پس از اندک مدتی به طبقه‌ای قدرتمند بدل شدند و در حاکمیت‌های محلی مسئولیت‌هایی را به دست گرفتند. خلا حاکمیتی که با ضعف حکومت مرکزی پدید می‌آمد، با حضور اعیان و اشراف جبران می‌شد. بروز قدرت و نفوذ اعیان و اشراف در حاکمیت‌های محلی سبب می‌گردید آنان برخی امور را که پیشتر از

۱. همان منبع، ص ۶۸۶-۶۸۴.

2. Orhonlu, Belgeler, 4 (7-8), 1967, S. 42.

وظایف قضات به شمار می‌رفت، برعهده گیرند. آنان کارهایی مانند تأمین امنیت محلات، جمع‌آوری مالیات‌ها، آموزش سربازان و روانه کردنشان به جنگ عهده‌دار شدند. در سال ۱۷۸۴ مقام و مرتبه اعیانی حذف و، به جای آن، کدخدای شهر قرار داده شد. اما با شکست آن تداوم نیافت و، در مدتی اندک، دانسته شد که حاکمیت دولتی بدون اعیان کاری از پیش نخواهد برد. سلطان محمود دوم، پس از «سند اتفاق» مشهور (۱۸۰۸)، به از میان برداشتن اعیان دست زد؛ برخی از آنان را اعدام کرد و چون فرزندان مقتولان راه پدرانشان را ادامه ندادند، به این ترتیب، نهاد اعیانی که در حاکمیت عثمانی نیم قرن سابقه داشت، در عهد محمد دوم به تاریخ پیوست.^۱ با این حال، اعیان، موجودیت خود را، همچون واقعیتی اجتماعی، در ساختار جامعه عثمانی حفظ کرده‌اند.

در قرن نوزدهم که همزمان است با تحولات سریع ساختاری در جامعه عثمانی، گروه‌های اجتماعی جدیدی به ظهور رسید. این گروه‌ها در حاکمیت و دیگر عرصه‌های اجتماعی کارکردهایی مهم داشته‌اند. در این عرصه بورژوازی اقلیت، کارگزارانی که با ارزش‌های غربی تربیت شده بودند و تحصیل‌کردگان نظامی و غیرنظامی را می‌توان برشمرد.

در نتیجه، درباره آنچه از ساختار اجتماعی عثمانی مشاهده می‌شود، می‌توان گفت: جامعه عثمانی، در کل، به دو طبقه اداره‌کنندگان (عسکری‌ها) و اداره‌شوندگان (رعایا) تقسیم می‌شده است. رعایا که عنصر مهم تشکیل‌دهنده ساختار اجتماع بودند، علاوه بر تأثیرپذیری از شخصیت‌های دینی و حرف‌شنوی از آنان، با تأثیر کاپی‌کولوها هم بودند و به وسیله آنان اداره می‌شدند. طبقات اداره‌کننده و اداره‌شونده در

1. İ. H. Uzunçarşılı, "Ayan", I.A., Cilt: II, S. 41-42.

ساختار اجتماع و در درون خود، براساس معیارهای مختلف، به گروه‌های گوناگون تقسیم می‌شده‌اند. یکی از این گروه‌ها که بخشی از طبقه اداره‌کنندگان را نیز دربرمی‌گیرد، طبقه علما بوده است. از آنجا که طبقه علما سازمان دینی را نمایندگی می‌کرد، در زندگی اجتماعی مردم از جایگاهی مهم برخوردار بود. لیکن علما اختیاراتی محدود داشتند و قدرت‌های دیگر در مرتبه‌ای بالاتر از آنان قرار گرفته بود.



سازمانِ دین
در نظام سیاسی - اداری عثمانی؛
نهادِ شیخ الاسلامی

هنگام بحث از سازماندهی دین در دولت عثمانی، نهاد شیخ‌الاسلامی به ذهن متبادر می‌شود. به همین دلیل، در بخش حاضر سعی خواهد شد نهاد شیخ‌الاسلامی مورد بررسی قرار گیرد. نیازی به بیان این نکته نیست که سازماندهی دین و جایگاه آن در نظام سیاسی - اداری و کارکردهای آن، در جوامع گوناگون ماهیت‌های مختلف دارد. این اختلاف، با تأثیر عواملی مانند ساختار عمومی دین، ساختار اجتماعی، سازماندهی سیاسی - اداری، فرهنگ جامعه و امثال آن بروز می‌یابد. می‌دانیم سازماندهی دینی خاص که در زمانی معین و جامعه‌ای مشخص شکل گرفته است، در بستر زمان دستخوش تحول خواهد شد. هر تشکیلاتی، متأثر از شرایط متغیر محیط، از نو سازماندهی می‌شود و در ساختار آن تحولاتی رخ می‌نماید. این حقیقت در مورد سازماندهی دینی عثمانی‌ها نیز معتبر است.

ما، در این جا، ناگزیریم به این پرسش که «اصطلاح سازماندهی دینی به چه معناست؟» پاسخی روشن‌گر بدهیم. در جاهای مختلف این کتاب اصطلاحاتی مانند «دیوان سالاری دینی»، و «سازماندهی دینی» به کار

رفته است. ما سازمان و یا همه سازمان‌هایی را که برای اجرای فعالیت‌های گوناگون دینی و یا، به عبارت بهتر، فعالیت‌هایی را که با حاکمیت دین تحقق می‌یابند، « سازماندهی دینی » (سازمان دین) می‌نامیم. اصطلاح دیوان‌سالاری دینی نیز، به معنای همه مؤسساتی که برای ایفای فعالیت‌های دینی شکل گرفته‌اند، مترادف اصطلاح سازماندهی دینی است.

در این موضوع با پرسشی دیگر مواجهیم. فعالیت‌های پذیرفته شده «دینی» در جوامع به چه چیزهایی اطلاق می‌شود؟ به سخن دیگر، چه نوع فعالیت‌هایی با حاکمیت دین درمی‌آیند؟ فعالیت‌های دینی و غیردینی در کجا از یکدیگر جدا می‌شوند؟ می‌توان گفت که برای دادن پاسخ به این پرسش‌ها، لازم است ساختار عمومی دین و سازمان‌دهی‌های اجتماعی مورد ملاحظه قرار گیرد. در سازماندهی نخستین دوره اسلام - دینی که بر مبنای وحدانیت (توحید) استوار است - تفکیکی میان آنچه دینی با آنچه غیردینی است، وجود نداشت؛ لیکن در حاکمیت عثمانی که موضوع پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد، در صحنه عمل، چنین تفکیکی به‌طور نسبی به چشم می‌خورده است. آنچه پیش از این درباره شیخ الاسلام‌ها گفتیم، که در برابر برخی پرسش‌ها پاسخ می‌دادند: «مصلحت شرعی نیست...» در نشان دادن نهادینگی تفکیک امر دینی و غیردینی جلب توجه می‌کند.

در دولت عثمانی، سه نهاد با حاکمیت دین قرار داشت: مرکز مفتیان، مرکز قاضیان و مدرسه‌ها. مرکز مفتیان خدمات مربوط به افتا را انجام می‌داد. مرکز قاضیان خدمات حکومتی و امور مربوط به دادگستری را برعهده داشت. مدرسه‌ها نیز مسئول تنظیم خدمات آموزشی بودند. این

سه نهاد در درون سازمان دین جای داشتند. بنابراین، سازمان دین در نظام حکومتی عثمانی، عبارت از تشکلی بود که نهادهای آموزشی، قضایی و امور مربوط به افتا را دربرمی‌گرفت. خدمات آموزشی و قضایی که در نظام‌های حکومتی امروزی بخش‌های مدنی و دولتی آنها را به انجام می‌رسانند، در دولت عثمانی با حاکمیت دین قرار داشت. با پیشرفته شدن جامعه عثمانی، خدمات قضایی و آموزشی نیز از حیطة فعالیت‌های دینی بیرون آمد و به دیوان‌سالاری دولتی و مدنی واگذار گردید.

عرصه دیگری که با عنوان کردن سازماندهی دینی به ذهن متبادر می‌شود، عرصه طریقت‌هاست. طریقت‌ها که مؤسسات دینی سازماندهی شده‌ای بودند و خدمات دینی - تصوفی انجام می‌دادند، در معنای سنتی عبارت‌اند از: «همه سازمان‌های دینی که به تنظیم معنویات اعضای خود مشغول‌اند؛ جماعت‌هایی که احساسات درونی نصیب هواداران می‌سازند و آنان را حول رهبری فرهمند سازماندهی می‌کنند.»^۱ ما، در این کتاب، درباره سازمان‌دهی‌های دینی که به شکل طریقت‌ها بروز می‌یافته‌اند، مطلبی نخواهیم داشت؛ اما رابطه مستحکم دولت و خانقاه‌ها (تگه‌ها) را که مؤسسات جریان‌های تصوفی بودند و کارکردهای این خانقاه‌ها در حاکمیت عثمانی را نمی‌توان نادیده گرفت.^۱

از آنجا که خانقاه‌ها را، به عنوان مؤسسات دینی - تصوفی، خارج از حیطة پژوهش حاضر قرار داده‌ایم، نهادهای افتای قضا و مدارس را که در ساختار سازمان شیخ‌الاسلامی جای داشتند و، از نظر خدماتی که انجام

۱. برای آگاهی از روابط دولت و خانقاه‌ها در حاکمیت عثمانی نگاه کنید به:

İrfan Gündüz, Osmanlılarda Devlet - Tekke Münasebetleri, İstanbul, Seha Neşiyat,

می دادند، با دولت ارتباطی نزدیک می یافتند، موضوع بررسی خود قرار می دهیم.

افزون بر جماعت های دینی - تصوفی که در حاکمیت عثمانی با ماهیتی دینی به انجام دادن خدمات عمومی مشغول بودند، سازمان دین با اصطلاحاتی مانند علما و یا طبقه علمیّه شناخته می شد. سازمان علمیّه تشکیلاتی نبود که تنها از افراد و گروه هایی تشکیل یابد که فعالیت های علمی دارند، بلکه این نام بر مجموعه ای یکپارچه اطلاق می شد که مراکز افتاد را نیز شامل می گردید. مفتی ها به امر قضاوت در کشور مشغول بودند و در شهرها خدمات شهری انجام می دادند و نیز، از نظر معارف دینی و حقوقی، طرف مشاوره مردم قرار می گرفتند.^۱ از این دیدگاه، می توان گفت در این بخش، زیر عنوان «سازمان دین» به بررسی تشکیلات علمیّه نیز پرداخته شده است.

شیوه ما چنین است که ابتدا نهاد شیخ الاسلامی را از جنبه اصطلاحی و کاربردی بررسی می کنیم؛ آن گاه مراکز افتاد، مراکز قضا و مدارس را نیز که زیر مجموعه های نهاد شیخ الاسلامی بوده اند، معرفی خواهیم کرد.

ظهور نهاد شیخ الاسلامی

الف - بررسی اصطلاحی

اصطلاح شیخ الاسلام در قرن یازدهم مطرح شده است. در این قرن، با اضافه کردن برخی صفات به واژه اسلام، القاب و عناوین گوناگون ساخته می شد. القابی مانند: عمادالاسلام، فخرالاسلام، رکن الاسلام، زین الاسلام، جمال الاسلام، حجت الاسلام، برهان الاسلام

1. Ortaylı, S. 165.

و نظام الاسلام. اصطلاح شیخ الاسلام نیز مانند همین اصطلاحات به وجود آمده است. این اصطلاح که پیش از عثمانی‌ها در جوامع اسلامی به کار می‌رفت، به طور کلی، به فقهای دارای دانش فراوان و دانشمندان برخوردار از توانایی فتوا دادن اطلاق می‌شد. با این حال، برخی شخصیت‌ها در جوامع اسلامی با لقب شیخ الاسلام شهرت یافتند.^۱ در برخی مناطق، مردم عده‌ای از شخصیت‌ها را، بنابر احترام و عزت، شیخ الاسلام نامیده‌اند. آشکار است که لقب شیخ الاسلام برای مردم عادی به کار نمی‌برده‌اند. عنوان شیخ الاسلامی برای آن دسته از نخبگان دینی به کار می‌رفت که در معارف دینی به درجات بالا رسیده و در اجتماع مورد احترام مردم بودند. این عنوان هرگونه ویژگی رسمی نداشت. این لقب که به‌ویژه به فقها و مفتیان مشهور و دانشمندان دینی داده می‌شد، چیزی بیش از عنوانی افتخاری نبود^۲ و چون جنبه رسمی نداشت، در مورد هر فقیه و مفتی مشهوری به کار رفته است.

پیش از آن که دولت عثمانی به عرصه تاریخ پا بگذارد، و در عصر شکل‌گیری این دولت، اصطلاح شیخ الاسلام در فرهنگ جامعه شناخته شده بود. به همین ترتیب، عنوان «مفتی الانعام» که سال‌های بعد برای شیخ الاسلام‌ها به کار می‌رفت، در جامعه رواج داشته است. لیکن این‌ها عناوین رسمی نبودند و درباره‌شان عزل و نصب معنایی نداشت.^۳ خلاصه این که، لقب شیخ الاسلام، پیش از عثمانی‌ها، لقبی برای

۱. از علمای اسلام می‌توان امام غزالی (۱۱۱۱ - ۱۰۵۸) را ذکر کرد که با لقب حجة الاسلام شناخته می‌شود، ابن تیمیه (۱۳۲۸ - ۱۲۶۳) نیز به شیخ الاسلام شهرت یافته است.

2. J.H. Kramers, "Şeyh-ul-İslam", I.A., Cilt: XI, S. 485.

3. Ali Emiri, İlmiye Salnamesi, S. 308.

بزرگداشت بود و معنایی رسمی نداشت. در سال‌های اولیه شکل‌گیری دولت عثمانی نیز عنوان شیخ‌الاسلام به همان معنای بزرگداشت به کار می‌رفت و فاقد جنبه رسمی بود. عنوان شیخ‌الاسلام، نخستین بار در تاریخ، در نظام سیاسی - اداری عثمانی رسمیت یافت و سازمانی دینی - اداری با ریاست شیخ‌الاسلام ایجاد گردید. پیش از عثمانی‌ها، در هیچ کجای جهان اسلام، نهادی به نام شیخ‌الاسلامی وجود نداشته است.

ب - شیخ‌الاسلام و نهاد شیخ‌الاسلامی در حاکمیت عثمانی

همان‌گونه که در بالا ذکر شد، عنوان شیخ‌الاسلام، پیش از عثمانی‌ها و همچنین در دوران شکل‌گیری این حکومت، در میان مردم به عنوان لقبی غیررسمی و برای بزرگداشت به کار می‌رفته است. مشخص نیست که این عنوان از چه تاریخی در میان عثمانی‌ها به عنوان لقب رسمی به کار رفته است. در قانون‌نامه محمد دوم ذکر گردیده است: «... و شیخ‌الاسلام رئیس علماست...»^۱ در قانون‌نامه یاد شده، اصطلاحات «مفتی افندی»، «مفتی»، «مفتی الانعام» و «شیخ‌الاسلام» به جای یکدیگر به کار رفته است. مفتی و شیخ‌الاسلامی که در این قانون‌نامه «رئیس علما» معرفی شده، بی‌تردید کسی جز مفتی پایتخت نبوده است. شیخ‌الاسلام رئیس علما معرفی شده است، پس این لقب باید عنوانی رسمی بوده باشد که به دارنده بالاترین مقام طبقه علمی داده می‌شده است.^۲ پس از آن که به مفتی استانبول رسماً عنوان شیخ‌الاسلام داده شد، این عنوان از اهمیت و مفهومی دینی و سیاسی برخوردار گردید.^۳

1. Kanunname-i Ali Osman, S.10.

2. Uzunçarlı, İlimiye Teş S. 175-177; Balaci, S. 51. 3. Karmers, İ.A., XI, S. 486.

مفتی پایتخت، یکی از مفتیانی بود که وظیفه فتوا دادن داشت و ما نمی‌دانیم عنوان شیخ‌الاسلام در دولت عثمانی نخستین بار و به‌طور رسمی، به چه کسی داده شده است. اما چون در قانون‌نامه محمد دوم قید شده است که شیخ‌الاسلام رئیس علماست، می‌توانیم حدس بزنیم که پیش از [محمد] فاتح این عنوان رسماً به کار می‌رفته است. به کار بردن لقب شیخ‌الاسلام به وسیله حاکمیت سیاسی برای مفتی پایتخت، و جای گرفتن این نهاد در چارچوب دولت، پیش از محمد دوم، در زمان مراد دوم، پس از سال ۱۴۴۴ انجام گرفته است. گفته می‌شود، برای نخستین بار، فخرالدین عجمی بدین مقام منصوب شد.^۱ اصولاً پیش از فخرالدین عجمی نیز اشخاصی بوده‌اند که وظیفه فتوا دادن داشته‌اند. کسانی مانند شیخ ادبالی، دورسون فقیه و شمس‌الدین فناری با امور مربوط به فتوا مشغول بوده‌اند؛ لیکن به آنان به‌طور رسمی عنوان شیخ‌الاسلام داده نشده بود و ما نیز نمی‌توانیم آنان را از شیخ‌الاسلام‌ها به شمار آوریم. از سوی دیگر، تا میانه سده پانزدهم کسانی که مسئولیت صدور فتوا را داشته‌اند، در عین حال، در نقش قاضی هم فعالیت می‌کرده‌اند. تفکیک مقام قاضی از مقام مفتی مربوط به زمان فخرالدین عجمی می‌شود (۱۴۳۰ - ۱۴۶۰).

حاکمیت سیاسی، عنوان شیخ‌الاسلام را از میانه سده پانزدهم به مفتیان پایتخت می‌داد و در قانون‌نامه محمد دوم نیز شیخ‌الاسلام‌ها رئیس علما خوانده شده‌اند. اما، با این حال، تا میانه سده شانزدهم مقام قاضی عسکرها که در سلسله مراتب تشکیلات علمیّه و نظام سیاسی - اداری،

1. Ekrem Kaydu, "Osmanlı Devletinde Seyülislamlik Müessesesinin Ortaya çıkış"

At. Üniv. islam İ-F-D, 2. 1977, S. 201-209.

عضو دیوان همایون بودند، از شیخ الاسلام برتر بود. افزایش اهمیت مقام شیخ الاسلام‌ها و اولویت یافتن آنان نسبت به قاضی عسکرها، در زمان کمال پاشا زاده و ابوالسعود افندی، از شیخ الاسلام‌های نخبه، و در سایه آنان تحقق یافته است. این امر را که اشغال بالاترین مقام در تشکیلات علمی به وسیله شیخ الاسلام‌ها در زمان ابوالسعود افندی صورت گرفته است، می‌توان از تغییرات حاصل شده در دستمزدهایشان دریافت. پیش از ابوالسعود افندی دستمزد روزانه شیخ الاسلام‌ها ۲۰۰ آچه بوده، و در زمان او این رقم به ۵۰۰ آچه افزایش یافته است. در زمان بوستان زاده محمد افندی (وفات: ۱۵۹۸) نیز این رقم به ۷۰۰ آچه رسید، که این رقم در دولت عثمانی رقمی بسیار بالا بوده است.^۱

نشانه دیگر دال بر این که شیخ الاسلام‌ها در قرن شانزدهم بالاترین مقام طبقه علمی را برعهده داشته‌اند، این است که دارندگان این مقام قاضی عسکری را پشت سر می‌گذاشتند. در صفحات بعد توضیح خواهیم داد که در کشور عثمانی برخی ایالت‌ها نسبت به ایالات دیگر اهمیت بیشتر داشته‌اند، لذا علمایی که در چنان ایالت‌هایی خدمت می‌کردند از رتبه و حقوق متفاوت برخوردار بوده‌اند. کسانی به مقام شیخ الاسلامی منصوب می‌شدند که پیشتر عهده‌دار قاضی عسکری روملی بوده‌اند. دارندگان سمت قاضی استانبول، قاضی عسکر آتاولی می‌شدند، و سپس به مقام قاضی عسکری روملی منصوب می‌گردیدند.^۲ قرار داشتن مقام شیخ الاسلامی پس از رتبه قاضی عسکری روملی، نشان می‌دهد که این مقام بالاترین مقام در تشکیلات علمی بوده است. می‌دانیم این‌گونه نبوده

1. Baltacı, S. 53.

2. Uzunçarşılı, İlimiye Teş S. 97-98.

است که شیخ‌الاسلام‌ها (مفتی‌ها) که پیش از قرن شانزدهم مسئولیت فتوا دادن داشته‌اند، پس از رتبه قاضی عسکری به آن مقام برسند. فخرالدین عجمی که اکرم کای دو او را نخستین شیخ‌الاسلام می‌داند، در آدرنه مفتی و مدرس بوده است. محمد دوم نیز مسئولیت فتوا دادن را، به عنوان وظیفه‌ای جانبی، به خضربیگ، قاضی استانبول، داده است.

از قرن شانزدهم به بعد، همزمان با قرار گرفتن شیخ‌الاسلام‌ها در رأس تشکیلات علمی، اهمیت جایگاه شیخ‌الاسلام در حاکمیت عثمانی افزایش یافت. شیخ‌الاسلام‌ها عضو دیوان همایون نبودند؛ اما آنان را دعوت می‌کردند تا در موضوعات مهم از نظرهایشان آگاه شوند و این البته امری کاملاً مشاوره‌ای بوده است. از قرن هفدهم، مشورت با شیخ‌الاسلام‌ها به شکل عادت درآمد. به‌ویژه برخی شیخ‌الاسلام‌ها، در زمان پادشاهان ضعیف، توانایی و مرجعیت خود را در موضوعات سیاسی و اداری نشان داده‌اند. در قرن هجدهم، برای اعلان جنگ یا صلح، اخذ فتوا از شیخ‌الاسلام ضروری بوده است. از آن مهم‌تر، برای خلع پادشاهان، به فتوای شیخ‌الاسلام‌ها رجوع می‌شد که این امر نشان دهنده میزان افزایش اهمیت این مقام است. از سال ۱۸۳۰ به بعد، شیخ‌الاسلام‌ها، به عنوان وزیر شرعی، در هیئت دولت شرکت می‌کردند. این امر موجب تقویت جایگاه و کارکردهای آنان در حاکمیت شد.^۱

درباره دلایل شکل‌گیری نهاد شیخ‌الاسلامی در دولت عثمانی - چیزی که در هیچ یک از دیگر حاکمیت‌های اسلامی وجود نداشته است - کرامرز سه نظریه ابراز داشته است: الف - نظریه‌ای که، به تقلید از دیدگاه

1. Uzunçarlı, İlmîye Teş S. 188-189.

ج. دمومبینس،^۱ معتقد است دولت عثمانی، به پیروی از حاکمیت ممالیک، به جای خلیفه‌ای که در کنار سلطان مملوک قرار داشت فردی را به عنوان شیخ‌الاسلام در نظر گرفت. ب - براساس نظریه دوم، سلطان عثمانی از پاتریک ارتدکس تقلید کرد و طبقه علما را با ریاست شیخ الاسلام سازمان داد. ج - طبق نظر سوم، دولت عثمانی بنابه درخواست مردمی که، تحت تأثیر جریان‌های تصوفی - اسلامی، در کنار حاکمیت دنیوی، خواهان مرجعیتی دینی نیز بوده‌اند، نهاد شیخ‌الاسلامی را تأسیس کرد تا نماینده احساسات دینی مردم باشد.^۲

به نظر می‌رسد درخصوص ظهور نهاد شیخ‌الاسلامی، پذیرش نظریه‌های اول و دوم ناممکن باشد، زیرا بنابر نظر اول، شیخ‌الاسلام وظیفه‌ای مشابه خلیفه «در حکومت ممالیک» داشته است. این مقام، با انتقال خلافت به حاکمیت عثمانی، می‌بایست از میان می‌رفت، در صورتی که این‌طور نشد. اما درباره نظریه دوم، باید گفت تقلید عثمانی از پاتریک ارتدوکس به شکل منطقی پس از فتح [استانبول] امکان داشته است، در حالی که نهاد شیخ‌الاسلامی پیش از تسخیر استانبول سازماندهی شده است. در نتیجه، به نظر می‌رسد پذیرش نظریه سوم منطقی‌تر باشد. در دوره مراد دوم که زمان ظهور نهاد شیخ‌الاسلامی است، کشور عثمانی، بر اثر دیدگاه‌های دینی - تصوفی، متلاطم بود. همچنین، حرکت شیعیان نیز که مورد حمایت ساسانیان بود، عثمانی را تهدید می‌کرد.^۳ حاکمیت عثمانی در برابر تهدیدات داخلی و خارجی باطنیان، رافضیان و حرکت‌های شیعه از اسلام تسنن دفاع می‌کرد و چون

1. G.Demombynes.

2. Kramers, I.A., XI, S. 486.

۳. چنانچه ملاحظه می‌شود نویسنده محترم در این موضوع دچار سهو شده است. (م)

تقویت و گسترش این اسلام را ضروری می‌دید، احتمالاً به همین دلیل، نهاد شیخ‌الاسلامی را ایجاد کرده است. کای دو معتقد است این موضوع با شخصیت دینی و تصوفی مراد دوم نیز همخوانی دارد.^۱ می‌دانیم که در ظهور هر نهاد اجتماعی عوامل گوناگون نقش دارند. برای درک چگونگی ظهور هر نهاد، اعم از این که سیاسی باشد یا اداری یا اقتصادی، باید به شرایط محیط توجه داشت. همان گونه که در موارد مختلف بخش‌های پیشین گفته شد، حرکت‌های دینی - تصوفی در سال‌های اولیه شکل‌گیری دولت عثمانی رواج داشت و مؤثر بود. گفته بودیم که تفکیک شهرها و مناطق مرزی در آناتولی قرن هجدهم، نه تنها تفاوت موجود میان صحنه فعالیت‌های اقتصادی و اداری را نشان می‌داد، بلکه در عین حال منعکس‌کننده تفاوت‌های دینی نیز بود.

شورش بابایی‌ها که در آن عصر در آناتولی رخ داد، قدرت جریان‌های جدا شده از اسلام تسنن را نشان می‌داد. در عهد یلدریم بایزید قدرت تأثیرگذاری کارگزاران دینی در حاکمیت به دانشمندان اسلام تسنن مدرس‌های دینی انتقال یافت. جنبش‌های حروفی، رافضی و بابایی، با استفاده از خلأ مرجعیت در دوران فترت، موفق به تأثیرگذاری در جامعه عثمانی شدند. احتمالاً مراد دوم نهاد شیخ‌الاسلامی را، به عنوان نهادی که خواهد توانست در برابر تهدیدات و خطرهای داخلی و خارجی اسلام تسنن مقاومت کند، سازماندهی کرد.

در دولت عثمانی، شیخ‌الاسلام، مانند وزیر اعظم، یکی از عوامل کمک‌کننده به پادشاه بود و در قوانین تشریفاتی دولت، جایگاه او پس از

1. Kaydu, At. Ü. İİFD, 2. 1977, S. 206.

مقام وزیر اعظم قرار داشت. مقام صدراعظم که «وکیل مطلق» پادشاه محسوب می‌شد، فرا دست مقام شیخ الاسلام بود. این الگو، اساساً بر نیمه دینی بودن حاکمیت عثمانی صحه می‌گذارد. حق انتصاب شیخ الاسلام در اختیار وزیر اعظم بود و این موردی جالب توجه است. گاه پادشاهان، در مواردی، خود رأساً اقدام به تعیین و انتصاب شیخ الاسلام می‌کردند - که این موارد نادر و استثنا بوده است. بدین لحاظ، آشکارا می‌توان دریافت که اقتدار سیاسی فراتر از دین بوده است. برخورداری صدراعظم از حق انتصاب شیخ الاسلام موجب می‌شد که در برابر او و دیوان سالاری دینی جایگاهی قدرتمندتر داشته باشد. با این حال، در مواردی که عزل و یا قتل صدراعظم‌ها بنابر مصالح سیاسی مطرح بود، فتوای شیخ الاسلام نقشی مؤثر داشت، و این امر موجب توازن روابط می‌شد.^۱ شیخ الاسلام در دولت عثمانی، تنها موظف به ملاقات با صدراعظم بود؛ و این نشان می‌دهد که در میان دولتیان تنها صدراعظم بود که مقام فرادست شیخ الاسلام به شمار می‌رفت.^۲

پیش از آن که به وظایف و اختیارات شیخ الاسلام‌ها بپردازیم، نکته دیگری را باید بیان کنیم. در تشکیلات علمی به علما رتبه‌های گوناگون داده می‌شد و هر عالم و دانشمند دینی، براساس نظام استخدامی، دارای درجاتی بود. داشتن رتبه، فرد را ملزم به انجام دادن آن مسئولیت مشخص نمی‌کرد. بالاترین رتبه در این سازمان، رتبه شیخ الاسلام بود که با همین مسئولیت ارتباط داشت. یعنی کسی که بالفعل در این مقام قرار می‌گرفت، از رتبه شیخ الاسلامی برخوردار می‌شد و، در صورت کناره‌گیری، نیز

1. Uzunçarşılı, İlmiye Teş. S. 189-191.

2. Kramers, I.A., XI, S. 487.

شیخ‌الاسلامی به پایان می‌رسید. این امر در تاریخ عثمانی تنها دو استثنا داشته است. به کارا [قره] چلبی زاده عبدالعزیز افندی، هنگامی که قاضی عسکر روملی بود، رتبه شیخ‌الاسلامی داده شد (۱۶۴۹). او، پس از یک سال، عملاً این مقام را کسب کرد. استثنای دوم نیز دادن رتبه شیخ‌الاسلامی به فتح‌الله افندی، پسر شیخ‌الاسلام فیض‌الله افندی است. فتح‌الله افندی قربانی حادثه آدرنه شد و عملاً نتوانست شیخ‌الاسلام شود.^۱

ج - فتوا و وظایف شیخ‌الاسلام

وظیفه مهم شیخ‌الاسلامی که مفتی بود، اساساً دادن فتوایی در پاسخ به مسئله‌های مختلف مطرح شده و دربرگیرنده احکام دینی بود. فتوا، در وسیع‌ترین معنای خود «پاسخی بود که به سؤال پرسیده شده داده می‌شد.»^۲ معنای اصطلاحی فتوا در حقوق عثمانی، عبارت است از: «پاسخی که فقیه می‌دهد، بدون آن که آن پاسخ ماهیت حکم را داشته باشد.»^۳ و «بیان حکم مسئله دینی پرسیده شده.»^۴ به کسی که از او حکم دینی مسئله‌ای پرسیده می‌شد، مفتی و به پاسخی که مفتی به مسئله می‌داد، فتوا گفته می‌شد.

فتوایی که مفتی درباره مسئله پرسیده شده صادر می‌کرد، ماهیت حکمی نداشت و تنها پاسخ مسئله‌ای دینی بود. طبق سنت دولت عثمانی، تنها تصمیم قاضی حکم خوانده می‌شد. از این رو نباید تفاوت میان قاضی و مفتی را فراموش کرد. قاضی، از فتوایی که مفتی صادر می‌کرد، می‌توانست برای صدور حکم استفاده کند؛ اما این به معنی وابستگی

1. Pakalın, III, S. 350. 2. O. Öztürk, Mecelle, S. 5.

3. Ebul'ula Mardin, "Fetvā", İ.A., C. IV, S. 583. 4. Öztürk, S.5.

قاضی به مفتی نبود. طبیعی است که برای مفتی شدن، یعنی برای برخورداری از توانایی لازم جهت صدور فتوا، به شرایط گوناگون نیاز بود.^۱

تاریخ سیر فتوا را می‌توان در شش دوره مورد بررسی قرار داد؛ دوره پیغمبر^۹، دوره صحابه، دوره‌ای که تا پایان قرن دوم هجری را دربرمی‌گیرد، دوره بین قرن دوم تا قرن چهارم، دوره‌ای که از قرن چهارم تا سقوط دولت عباسی را شامل می‌شود و دوره پس از عباسی‌ها.^۲ مفتی‌هایی که در دوره‌های پنجم و ششم فتوا می‌دادند، از فتوای ائمه مذاهب پیش از خود و شاگردانشان تقلید می‌کردند. مفتی‌های عثمانی دوره اخیر نیز به تقلید از فتوای مفتیان پیش از خود بسنده می‌کردند.

نهاد افتا، از زمان موجودیت خود به عنوان نهادی دینی - سیاسی، توسعه یافت و گسترش علم فقه در استحکام این نهاد مؤثر بوده است. اموی‌ها و عباسی‌ها، پیش از انجام دادن کارهای مهم، درخواست فتوا از فقها را فراموش نمی‌کردند.^۳ در حاکمیت عثمانی نیز پادشاهان نهاد فتوا را به کار انداختند. در بخش‌های مختلف این کتاب گفته بودیم که عثمانی‌ها، پیش از ایجاد نهاد شیخ‌الاسلامی، برخی شخصیت‌ها را مسئول فتوا دادن کرده بودند. پیش از ایجاد نهاد شیخ‌الاسلامی، پادشاهان از مفتی پایتخت خواستار فتوا می‌شدند. اما پس از شکل‌گیری نهاد شیخ‌الاسلامی، از شیخ‌الاسلام‌ها فتوا خواسته می‌شد. پادشاهان عثمانی در موضوعات مهم، مانند اعلان جنگ یا صلح و قتل بنابر مصالح سیاسی، درخواست فتوا می‌کردند. مسلمانان عادی نیز برای مشکلات خود از شیخ‌الاسلام

1. Ebul'ula Mardin, Í.A., IV, S. 583.

2. Oztürk, S. 5-6.

3. Ebul'ula Mardin, Í.A. IV. S. 584.

فتوا می‌گرفتند.

یکی دیگر از وظایف شیخ‌الاسلام، جهت دادن به دیوان‌سالاری دینی بود. شیخ‌الاسلام‌ها که در رأس تشکیلات علمیّه قرار داشتند، در امر انتصاب و ارتقای قضات، مدرسان و مفتی‌ها وظایفی داشتند. انتصاب قضات، مفتی‌ها و مدرسان، تا ربع آخر قرن شانزدهم، برعهده صدراعظم بود؛ اما از آن تاریخ به بعد انتصاب مفتیان سنجاق‌ها و قضاها و قاضیان موالی، شیوخ مولوی و قاضی‌عسکرها به شیخ‌الاسلام‌ها واگذار شد. قاضی‌عسکرها اختیار داشتند مدرسان و قاضی‌هایی را که دستمزدشان تا چهل آقچه بود، منصوب کنند.^۱ موضوع ترفیع مدرسانی که در مدارس زیرمجموعه تشکیلات علمیّه به تدریس اشتغال داشتند نیز به شیخ‌الاسلام‌ها مربوط می‌شد. مدرسانی که در مدرسه‌های معروف به «ابتدای خارج» تدریس می‌کردند، برای ارتقا به مرتبه مدرس در دارالحدیث، بایستی مراحل را پشت سر می‌گذاشتند. به این امر «ترفیع طفره» [ارتقای درجه] گفته می‌شد. برخورداری شیخ‌الاسلام‌ها از حق ارتقای مدرسان را از نظر استقلال علمی، می‌توان به عنوان عامل منفی ارزیابی کرد.^۲ در حاکمیت عثمانی که نظامی سنتی به شمار می‌رفت، مدرسه‌ها [ی دینی] از استقلال مالی و اداری نسبی برخوردار بودند. اما از استقلال علمی مدارس یاد شده به معنی امروزی آن نمی‌توان سخن گفت.

یکی دیگر از وظایف شیخ‌الاسلام‌ها انتخاب قاری و مخاطب بود، برای شرکت در درس‌هایی که در سال ۱۷۵۹ به وسیله پادشاه مصطفای

1. Uzunçarşılı, İlmîye Teş. S. 179-180.

2. Ebul'ula Mardin, Huzur Dersleri, C: II - III, is, İÜHF yay, 1966, S. 95.

سوم در کاخ با عنوان «دروس حضور» آغاز شد. در دروس حضور که در ماه رمضان در کاخ انجام می‌گرفت، علمای شناخته شده آن دوره به عنوان قاری و یا مخاطب (سؤال‌کننده) شرکت می‌کردند و، در حضور پادشاه، به بحث‌های دینی و علمی می‌پرداختند. انتخاب علما برای شرکت در این نشست‌ها از وظایف شیخ‌الاسلام بود.^۱

در صورتی که بخواهیم به ارزیابی وظایف شیخ‌الاسلام بپردازیم، آنان را، از نظر کارکرد، بایستی دو قسمت کنیم. یک قسم از وظایف شیخ‌الاسلام، به جهت دهی دیوان‌سالاری دینی مربوط است که او خود در رأس آن بود. این قسم شامل اموری مانند انتصاب و ارتقای قضات، مفتی‌ها و مدرسان بوده است. در این عرصه، آنان را می‌توان مسئولی اداری دانست که به وظایف خود عمل می‌کردند. قسم دوم وظایف شیخ‌الاسلام نیز دربرگیرنده امور دینی - سیاسی، مانند فتوا دادن و مشاوره دیوان‌هایون با آنان است. این وظایف، شیخ‌الاسلام را به عامل سیاسی بدل می‌کرد و به او این مکان را می‌داد که در درون نظام از کارکردهایی مؤثر برخوردار باشد. همچنان که توضیح داده خواهد شد، شیخ‌الاسلام‌ها در اکثر حوادث اجتماعی و سیاسی کشور عثمانی به شکلی فعال نقش داشته‌اند. آنان، با فتوایی که صادر می‌کردند، در سقوط پادشاهان که به لحاظ نظری تنها حاکم عثمانی بودند، تأثیر داشته‌اند. در صدور حکم مجازات قتل بنابر مصالح سیاسی که پادشاهان صادر می‌کردند، فتوای شیخ‌الاسلام‌ها نقش مهم داشته است. کارکرد سیاسی شیخ‌الاسلام‌ها در فتوایی که پیرامون مسائل مختلف قانون‌نامه‌ها صادر می‌کردند و بعدها به همان قانون‌نامه‌ها ضمیمه شده است، مشاهده

1. Uzunçarşılı, İlmîye Teş. S. 215-222.

می‌گردد. بنابراین، نهاد شیخ‌الاسلامی در نظام سیاسی - اداری عثمانی، نهادی بوده است که کارکردهای دینی و اداری داشته، به برخی اقدامات مرجعیت سیاسی نظام مشروعیت می‌بخشیده و بر برخی کارکردهای آن ناظر بوده است.

روابط موجود میان نهاد شیخ‌الاسلامی و حاکمیت سیاسی

الف - نگاهی کلی به روابط نهاد شیخ‌الاسلامی و حاکمیت سیاسی

در بررسی روابط نهاد شیخ‌الاسلامی با حاکمیت سیاسی (پادشاه، دیوان همایون)، مطلب مهمی که نباید از نظر دور داشت، این است که نهاد شیخ‌الاسلامی که سازمان‌های دینی، قضایی و علمی را شامل می‌شد، در شکل‌گیری دولت عثمانی نهادی وابسته به حاکمیت سیاسی بوده است. منظور ما از وابسته بودن نهاد شیخ‌الاسلامی به حاکمیت سیاسی این است که، همچون سازمان‌های کلیسایی، در جوامع غربی جایگاهی مستقل نداشت و فعالیت‌های آن زیر نظر حاکمیت بود. دانشمندان و علمایی که در مؤسسات مختلف زیرمجموعه نهاد شیخ‌الاسلامی خدمت می‌کردند، کارمندانی بودند که از دولت حقوق می‌گرفتند. شیخ‌الاسلام و همه دیگر کارگزاران دینی، منصوب دولت بودند و، با توجه به اوضاع، ممکن بود از مسئولیت خویش برکنار شوند. تبعید (نفی بلد) معمول‌ترین مجازات برای طبقه علمی بود. در بخش پیشین گفته بودیم که علما در مقابل اراده پادشاه وضع نسبتاً خوب داشتند؛ اما با این حال، در تاریخ عثمانی، بسیاری از کسانی که بنابر مصالح سیاسی کشته می‌شدند، از علما بوده‌اند. در هر حال، یادآوری این نکته لازم است که در میان عسکری‌ها (اداره‌کنندگان) وضع طبقه علمی

نسبت به عسکری‌های اجرایی بهتر بود. عسکری‌های اجرایی که به دیوان سالاری بندگان وابسته بودند، در برابر حاکمیت سیاسی هیچ‌گونه امنیتی نداشتند.

دومین مطلبی که در روابط شیخ‌الاسلام و حاکمیت سیاسی جلب توجه می‌کند، قدرت شیخ‌الاسلام در دولت عثمانی و نقشی است که در حوادث سیاسی ایفا می‌کرد. نهاد شیخ‌الاسلامی، با وجود وابستگی به اقتدار سیاسی، از نظر کارکردهای بنیادین خود نهادی بود که به آزادانه‌ترین شکل رفتار می‌کرد، در حوادث سیاسی کارکردهایی مهم داشت و، به دلیل برعهده داشتن نمایندگی اقتدار دینی در جامعه، از عزت و احترام قابل توجه برخوردار بود. این نهاد، براساس افتا که اساسی‌ترین کارکرد آن بود، در به زیر کشیدن برخی از پادشاهان از تخت سلطنت نقش داشته است. در اعلان جنگ که اوج روابط خصمانه بین‌المللی بود، تحصیل فتوا از شیخ‌الاسلام‌ها ضرورت داشت. اعلان جنگ دولت عثمانی به مصر در سال ۱۵۱۶، با فتوای شیخ‌الاسلام علی جمالی افندی، و همچنین اعلان جنگ با وندیک در سال ۱۵۷۰، براساس فتوای ابوالسعود افندی صورت گرفت.^۱ توضیح خواهیم داد که در دولت عثمانی شماری از پادشاهان براساس فتوای شیخ‌الاسلام‌ها از سلطنت خلع شده‌اند. سلیم سوم، عبدالعزیز و عبدالحمید دوم از کسانی هستند که در ابتدای امر نامشان به ذهن متبادر می‌شود.

نهاد افتا که موجب تقویت جایگاه شیخ‌الاسلام و نهاد شیخ‌الاسلامی در نظام حکومتی عثمانی می‌شد، علاوه بر حوادث سیاسی، در تحولات سیاسی، فرهنگی نیز تأثیرگذار بوده است. ابوالسعود افندی، با دادن

1. Kramers, I.A, XI, S. 487.

فتوایی، نوشیدن قهوه را جایز اعلام کرد. تأسیس چاپخانه با فتوای عبدالله افندی تحقق یافت. در قانون‌نامه محمد دوم قید شده است که، براساس نظر «علمای عسکری»، جایز است کسی که پادشاه می‌شود، برای «نظم عالم»، خویشان خود را به قتل برساند. لیکن زمانی که عثمان دوم بر تخت سلطنت نشست (۱۶۱۸)، برای قتل برادرانش از شیخ‌الاسلام اسد افندی درخواست فتوا کرد و با پاسخ منفی او مواجه شد. می‌توان گفت علما، در آن دوره، از قتل برادران پادشاه پشتیبانی نمی‌کرده‌اند. اساساً کیستی «علمای عسکری» که در قانون‌نامه از آنان یاد شده است، نیز مشخص نیست. در هر صورت، مدتی بعد، شاهزاده محمد، با فتوای طاش کوپرولوزاده قاضی عسکر روملی، به قتل رسید (۱۶۲۱)^۱. طاش کوپرولوزاده سمت قاضی عسکر روملی را داشت و به شیخ‌الاسلام شدن او چیزی باقی نمانده بود. هدف او از دادن چنان فتوایی می‌تواند موضوع تحقیق جداگانه‌ای باشد. در بررسی روابط شیخ‌الاسلام و حاکمیت سیاسی، این حادثه نیز به ما امکان می‌دهد که در مورد نقش عامل دیگری - ساختار شخصیتی - اندیشه کنیم. یعنی، ساختار شخصیتی پادشاه یا شیخ‌الاسلام یکی از عوامل مهم است که به نوع روابط شکل می‌داده است. پادشاهان قدرتمند در اخذ فتوا متحمل سختی نمی‌شدند؛ اما پادشاهان ضعیف نمی‌توانستند فتوای موردنظرشان را از شیخ‌الاسلام‌های قدرتمند به دست آورند، لذا با روی کار آوردن افراد خود، درصدد حل این مشکل برمی‌آمدند. شیخ‌الاسلام‌های قوی، همچون ابوالسعود افندی، پادشاهان را زیر نفوذ خود داشته‌اند.

1. Mumcu, Siyaseten Katl, S. 198-199.

اعمال نفوذ پادشاهان در حیطة اختیارات شیخ الاسلام‌ها، بر روابط آنان تأثیر منفی می‌گذاشته است. همان‌گونه که در بخش پیشین درباره قتل بنابر مصالح سیاسی بیان شد، خشم گرفتن مراد چهارم بر قاضی از نیک و صدور فرمان اعدام او، موجب نارضایتی در نهاد شیخ الاسلامی گشت. اخی‌زاده حسین افندی شکایت این موضوع را نزد والده سلطان (مادر پادشاه) برد؛ اما این کار به بهای جان اخی‌زاده منجر شد. با این که امور مربوط به ترفیع مقام مدرسان که از زیرمجموعه‌های نهاد شیخ الاسلامی به شمار می‌رفتند، برعهده شیخ‌الاسلام‌ها بود، ترفیع برخی مدرسان که در دروس حضور مسئولیت می‌پذیرفتند، به دستور شخص پادشاه انجام می‌گرفت؛ امری که باعث ناخشنودی کارگزاران نهاد شیخ الاسلامی می‌شد. از این رو، شیخ‌الاسلام‌ها چنین اقداماتی را نمی‌پسندیده‌اند.^۱

رقابت میان علما را نیز می‌توانیم بر روابط پادشاه و شیخ‌الاسلام مؤثر بدانیم. دستیابی به مقام شیخ‌الاسلامی، یعنی بالاترین مقام در دیوان سالاری دینی، آرزوی همه بود. اما پادشاهان معمولاً مربیان خود را به این مقام منصوب می‌کردند و، به این وسیله، به آنان پاداش می‌دادند. تغییر صدراعظم و شیخ‌الاسلام‌ها در هرج و مرج‌های سیاسی، به سنتی عادی تبدیل شده بود.

ب- قدرت شیخ‌الاسلام‌ها

نهاد شیخ‌الاسلامی و خلع پادشاهان

در نظام سیاسی-اداری عثمانی، نهاد شیخ‌الاسلامی قدرت خود را از

1. Ebul'ula Mardin, Huzur Dersleri, C. II-III, S. 98-101.

کارکردهای گوناگون خود و جایگاهی که در سازمان دولت داشت، به دست می‌آورد. طبیعی است که در جامعه‌ای که احکام و نهادهای اسلامی حاکم است، کارشناسان دینی و مفسران شریعت در سازمان‌دهی‌های اجتماعی از موقعیتی مهم برخوردار خواهند بود. دین در جامعه عثمانی، همان‌گونه که به عنوان ساختار ارائه‌کننده نظام قانونی و مشروعیت بخش عمل می‌کرد، در امر نظارت نیز نقش داشت. به همین دلیل، تفسیرهای دینی اهمیت می‌یافته است. از آنجا که شیخ‌الاسلام مرجع تشخیص دینی بودن یا نبودن نهادها و اقدامات مختلف بود، در نظر دولت عثمانی و همچنین مردم، قدرت مادی و معنوی چشمگیر داشت. انجام دادن خدمات آموزشی و قضا نیز زیر نظر شیخ‌الاسلام انجام می‌گرفت. این امر را نیز می‌توان یکی از عوامل افزایش‌دهنده قدرت شیخ‌الاسلام دانست. تردیدی نیست که نهاد افتا موجب افزایش قدرت تشکیلات شیخ‌الاسلامی در دولت عثمانی می‌شد. به عنوان مثالی مشخص که نشان‌دهنده قدرت نهاد شیخ‌الاسلامی است، جای گرفتن شیخ‌الاسلام‌ها در کنار شورشیان به هنگام ناآرامی‌های سیاسی و صدور فتوا برای خلع پادشاهان را می‌توان ذکر کرد. از این رو، پادشاهان عثمانی همواره کوشیده‌اند تا رضایت شیخ‌الاسلام‌ها را به دست آورند. تفاهم میان شیخ‌الاسلام و صدراعظم، یعنی رئیس دولت عثمانی، چیزی نبود که موجب حسرت شود، در صورت نبود تفاهم میان این دو، طرفی که قدرت بیشتر داشت، می‌توانست طرف برابر را عزل کند.

شیخ‌الاسلام‌ها در مبارزات سیاسی عملاً شرکت می‌کردند و یا، با صدور فتوا، مبارزات یاد شده را با تأثیر قرار می‌دادند. در رخداد به زیر کشیده شدن سلطان ابراهیم از تخت سلطنت که در سال ۱۶۴۸ روی داد و

کشته شدن او پس از بیست روز، شیخ‌الاسلام عبدالرحیم افندی نقشی مهم داشت و با فتوای او بود که سلطان به قتل رسید.^۱ یکی دیگر از علمایی که در عزل و قتل سلطان ابراهیم نقشی مؤثر داشت کارا [قره] چلبی زاده عبدالعزیز افندی است که بعدها به مقام شیخ‌الاسلامی رسید (۱۶۵۱).^۲

در خصوص دو عامل افزایش دهنده قدرت شیخ‌الاسلام در دولت عثمانی، می‌توان تأمل کرد. نخستین عامل، احترامی است که مردم، به دلیل برعهده داشتن نمایندگی مرجعیت دینی، برای شیخ‌الاسلام قایل بودند؛ و عامل دیگر، نهاد افتا است. می‌دانیم که در جامعه برخوردار از اوصاف سنتی عثمانی، جهان‌بینی متشکل از ارزش‌ها و احکام دینی، در شریعت تبلور می‌یافت و نهاد شیخ‌الاسلامی که مفسران شریعت، یعنی علما، را سازماندهی می‌کرد، در آن جامعه مورد احترام و اطاعت و صف‌ناپذیر مردم قرار داشت. این الگو، نه تنها در عثمانی، بلکه در همه جوامع معتبر است. در جوامع سنتی، مردم برای سازمان‌های دینی و طبقه روحانیت بی‌نهایت احترام قایل‌اند و مرجعیت آنان را، بدون چون و چرا، به رسمیت می‌شناسند. این که کلیسا در اروپای سده میانه مورد احترام فراوان مردم بود و با کمک‌های [مالی] و بی‌شائبه آنان دارایی کسب کرد، از حقایق آشکار است. ممکن نبود که نظام سیاسی تشکیلات علمی را که در میان مردم موقعیتی مهم داشت، نادیده بگیرد. مضافاً این که نظام را از

۱. برای برکناری و قتل سلطان ابراهیم، و آگاهی از ناآرامی‌های مربوط به موضوع نگاه کنید به:

M. Nuri Pağ, I-II, S. 248-251.

2. Orhan F. Köprülü "Şeyhülislam Kara - çelebizade Abdülaziz Efendi ve Müftü Suyu" Belleten, (41), 1947, S. 137.

جهتی، متکی به دین بود. تأثیرگذاری مشخص نهاد شیخ‌الاسلامی را از اواخر قرن شانزدهم که قدرت آن رو به افزایش بود، می‌توان در عادی شدن کسب اطلاع از دیدگاه‌های شیخ‌الاسلام دید. از سال‌های ۱۶۰۰ به بعد، شیخ‌الاسلام‌ها در دستگاه دولت نقشی مؤثر ایفا کردند. میزان تأثیرگذاری آنان بر دولت، از سال ۱۸۳۰ به بعد که وارد هیئت وزیران شدند، افزایش یافت؛ لیکن، با افزایش نفوذ دیوان‌سالاری نظامی و غیرنظامی در قرن نوزدهم، تأثیر دیوان‌سالاری دینی رفته رفته کاهش یافت.^۱

فتوا، از عوامل افزایش‌دهنده نفوذ نهاد شیخ‌الاسلامی در نظام سیاسی - اداری عثمانی بوده است. در این خصوص، در موارد مختلف مطالبی بیان شد و ما، در این جا، در پی بیان مجدد آن مطالب نیستیم، و به ذکر این نکته اکتفا خواهیم کرد که فتاوی شیخ‌الاسلام‌ها دو گونه بوده است. فتاوی شیخ‌الاسلام‌ها را می‌توان به دو نوع «خاص» و «عام» تقسیم کرد. به فتواهایی که شیخ‌الاسلام‌ها در پاسخ به مسئله افراد و برای بیان حکم شرعی آن می‌دادند، فتوای خاص گفته می‌شد؛ اما فتاوی مربوط به سؤالات پادشاهان درخصوص جنگ، صلح و نظیر آن، فتوای عام نام داشت.^۲

فتاوی خاصی که شیخ‌الاسلام‌ها و مفتیان ایالت‌ها صادر می‌کردند، موجب افزایش احترام این نهاد در نزد مردم می‌شد و صدور فتاوی عام شیخ‌الاسلام‌ها که بنابه درخواست پادشاهان انجام می‌گرفت، جایگاه نهاد شیخ‌الاسلامی را در دستگاه دولت تقویت می‌کرد. وقتی می‌گوییم نهاد

1. Uzunçarşılı, İlmîye Teş. S. 188-189.

۲. همان منبع، صص ۲۰۱-۲۰۰.

شیخ الاسلامی، به دلیل فتاوایی که صادر می‌کرد، در دولت جایگاهی قدرتمند داشت، منظورمان فتاوی عام است.^۱

در دولت عثمانی، پادشاهانی چند با فتوای شیخ الاسلام‌ها از مقام سلطنت خلع شدند. فتوای شیخ الاسلام در خلع پادشاه، در واقع پایان رسمی حادثه‌ای بود که تحقق می‌یافت و به آن مشروعیت می‌داد. عده‌ای گرد هم می‌آمدند و برای برکناری پادشاه از تخت سلطنت تصمیم می‌گرفتند. آنان اقدام خود را با فتوا به پایان می‌رساندند. همیشه امکان تراشیدن دلیلی واقعی برای خلع پادشاه وجود داشت. همیشه بخشی از دلایل مبتنی بر عوامل دینی - سیاسی و منطبق بر حقیقت بود، و یا قسمی دیگر دلایل کاملاً سیاسی بود و عوامل عمومی را دربرمی‌گرفت.

پس از برکناری سلیم سوم و شهید شدن [!] او در نتیجه ناآرامی‌ها، مصطفای چهارم پادشاه شد. پس از سلطنت کوتاه مدت او، محمود دوم

۱. فتواها عموماً شکلی متعارف داشته‌اند. شکل پرسش کردن، اسامی خیالی مندرج در پرسش، و شکل پاسخ همواره به یک صورت بوده است. در مقدمه معمولاً از جملاتی مانند: «در بیان این مسئله چه می‌فرمایند» و یا «در بیان این مسئله پاسخ ائمه حنفیه چه صورت دارد؟» استفاده می‌شد. در بیان موضوع برای مردان از اسامی زید، عمرو، بکر، خالد، ولید؛ و برای زنان از نام‌هایی مانند زینب، هند، ام کلثوم، و رابعه استفاده می‌شد. پاسخی که داده می‌شد عموماً کوتاه و مختصر بود: «هست» و یا «نیست»؛ «می‌شود» و یا «نمی‌شود»؛ «جاری است» و یا «جاری نیست»؛ «می‌آید» و یا «نمی‌آید»؛ «مشروع است» و یا «مشروع نیست». فتوای زیر برای ذکر نمونه مناسب است:

«در بیان این مسئله چه می‌فرمایند که:

قسمت فوقانی کنیسه‌ای در نزدیکی قصبه‌ای، محتاج تعمیر است.

آیا تعمیر این محل قدیمی جایز است؟

الله اعلم، الجواب: می‌شود.

کتابه الفقیر حامد عفاعنه

در صدد قتل وی برآمد و، بدین منظور، از شیخ الاسلام صالح زاده اسد افندی فتوا گرفت.^۱ سلطان محمود دوم، بنابر ملاحظات و مصالح سیاسی، تصمیم به قتل مصطفای چهارم گرفت و، با فتوای شیخ الاسلام، تصمیم خود را به تأیید شریعت رساند و مشروعیت بخشید.

برای برکناری پادشاهان در دوره تجددگرایی نیز که به دلایل مختلف صورت می‌گرفت، جهت اخذ فتوا به شیخ الاسلام‌ها مراجعه می‌شده است. به دنبال «قیام سفتاها» در مه ۱۸۷۶ و تشکیل دولت جدید به ریاست محمد رشدی پاشا، برخی از اعضای دولت که عبارت بودند از شیخ الاسلام خیرالله افندی، مدحت پاشا رئیس شورای دولت، سرعسکر حسین عونى پاشا، و صدراعظم محمد رشدی پاشا برای برکناری عبدالعزیز آخرین پادشاه دوران تنظیمات (۱۸۶۱ - ۱۸۷۶) با همکاری یکدیگر، طرحی تدوین کردند و او را، با فتوایی که از شیخ الاسلام گرفتند، برکنار ساختند.^۲ اخذ فتوا از شیخ الاسلام برای مدیران

1. Mumcu, Siyaseten Katl, S. 200.

۲. برای آگاهی کامل از جریان خلع عبدالعزیز نگاه کنید به: Okandan, S. 80-84 ve 127-228. فتوای صادر شده از سوی شیخ الاسلام حسن خیرالله افندی برای خلع عبدالعزیز در زیر آمده است:

«زیدی که امیرالمؤمنین است، شعورش مختل شده، و از سیاست بی‌بهره است؛ اموال میریه (دولتی) را در مرتبه‌ای که فوق تحمل مُلک و ملت است در مصارف نفسانیه صرف می‌کند؛ امور دینیّه و دنیویّه را به هم آمیخته و موجب تشویش گشته، و مُلک و ملت را ویران می‌کند. اگر بقای او برای مُلک و ملت مضر باشد، آیا خلع او لازم می‌باشد؟

الجواب: می‌باشد.

کتابه الفقیر حسن خیرالله (عفاعنه)»

عالی رتبه‌ای که تصمیم به خلع عبدالعزیز گرفته بودند، دشوار نبوده است؛ زیرا شیخ الاسلام نیز یکی از افراد گروه تصمیم‌گیرنده بوده است. شیخ الاسلام حسن فهمی افندی که از پادشاه طرفداری می‌کرد، با سقوط دولت محمود ندیم پاشا که به دنبال «قیام سفتاها» روی داد، از مسئولیت برکنار شد و حسن خیرالله افندی که طرفدار محمد رشدی پاشا و دوستانش بود، جانشین وی گردید. با این حادثه حقیقت دیگری مکشوف می‌شود و آن هم این است که نهاد شیخ الاسلامی در برابر تغییر دولت حساس بوده است و با تغییر دولت‌ها، شیخ‌الاسلام‌ها نیز تغییر می‌کرده‌اند.

پس از خلع عبدالعزیز، مراد پنجم به سلطنت رسید. او نیز، پس از دوران کوتاه حکومت خود همچون عبدالعزیز، با تصمیم هیئت وکلا و فتوای شیخ الاسلام، از کار برکنار شد. در این رویداد فتوا اقدامی ظاهری برای پایان دادن به کار و سندی برای مشروعیت بخشیدن به تصمیم اتخاذ شده بود. کسانی که تصمیم به خلع پادشاه گرفتند و، در واقع، قدرت این کار سیاسی را در خود می‌دیدند، مقاماتی اداری در رأس دیوان سالاری نظامی و غیرنظامی بودند. نقش شیخ‌الاسلام در این قضیه، دادن جنبه حقوقی به تصمیم اخذ شده بود.

عبدالحمید دوم، اعلام‌کننده مشروطیت اول و دوم، نیز از پادشاهانی بود که خلع شد. آن‌گونه که شهرت دارد، حادثه ۳۱ مارس که پس از اعلام مشروطیت دوم رخ داد، با اقدامات اتحاد و ترقی، به جریانی برضد مشروطیت بدل شد. آن‌گاه «لشکر حرکت»، به فرماندهی محمود شوکت پاشا، از سلانیک به استانبول آمد و شورش را به شکلی خونین سرکوب کرد. سپس موضوع خلع عبدالحمید دوم در مجلس عمومی مورد مذاکره

قرار گرفت و، در نتیجه، با استناد به «فتوای شریفه» تصمیم خلع او اتخاذ گردید.^۱ اخذ فتوای خلع برای برکناری عبدالحمید دوم، موضوع تحولاتی شگفت‌انگیز بوده است. احسان ثریا سرما می‌نویسد:

«با تحمیل نگارش فتوایی ساختگی، آن هم زیر سایه سرنیزه‌ها، جنایتی شرعی جامه عمل پوشید.»^۲

شگفت این است که فتوای خلع عبدالحمید دوم را امین فتوا ننگاشت، لذا یکی از نمایندگان مجلس، به نام المال‌ی حمدی افندی، آن را نوشت و شیخ الاسلام را وادار به امضای آن کردند. در نهاد شیخ‌الاسلامی، فتواهایی را که قرار بود در پاسخ به مسائل پرسیده شده اعلام گردد، فردی به نام «امین فتوا» آماده می‌کرد و به امضای شیخ‌الاسلام نیز می‌رسید. در این جریان، وقتی نوری افندی، امین فتوا، از آماده کردن فتوا خودداری ورزید، حمدی افندی که یکی از نمایندگان مجلس و روحانی بود، متن فتوا را آماده ساخت. این اقدام با سنت‌های گذشته نهاد افتا کاملاً ناسازگار بود. در قضیه خلع عبدالحمید دوم نیز فتوای شیخ‌الاسلام چیزی به جز اقدامی ظاهری در به پایان رساندن تصمیم اخذ شده به وسیله مجلس عمومی و جنبه حقوقی دادن به آن نبوده است.^۳

1. Okandan, S. 283.

2. İ. Sūreyya Sırma, "Abdülhamid Han'ın Hal Edilmesi", islam, yıl: 2, Sayı: 21, Mayıs, 1985, S. 51.

۳. فتوای خلع عبدالحمید دوم که المال‌ی حمدی افندی، از نمایندگان مجلس، آن را ننگاشت شد و شیخ‌الاسلام ضیاء‌الدین افندی را مجبور به امضای آن کردند، در زیر آمده است:

«زیدی که امام مسلمانان است، اگر در برخی از مسائل مهم شرعی از کتب شرعی پا را فراتر گذارده و مندرجات کتب یاد شده را نادیده بگیرد؛ و مشغول اسراف و تبذیر بیت المال گردد و به تصرف غیرشرعی آن پرداخته و بدون دلیل با قتل و حبس و تبعید رعایا

در خلع پادشاهان، قدرت، خارج از نهاد شیخ الاسلامی، یا به عبارتِ بهتر، خارج از محدودهٔ دین قرار داشت. نهاد شیخ الاسلامی، به جز پیروی از تصمیمات قدرت سیاسی خارج از حیطهٔ خویش، کار دیگری نمی‌کرده است. مشاهده می‌شود که توانایی شیخ الاسلام کارکرد مستقل نداشته است. در نظام عثمانی، همیشه قدرت‌هایی بوده‌اند که بر حاکمیت تأثیر می‌گذاشته و نوع آن را تعیین می‌کرده‌اند. نهاد شیخ‌الاسلامی نیز همواره وابسته به نیروی فشاری که قدرت اصلی را در اختیار داشت، فعالیت می‌کرد. به طور کلی، در دولت عثمانی، دیوان‌سالاری دینی به نظام سیاسی - اداری وابسته بوده است.

ج - نهاد شیخ‌الاسلامی و هرج و مرج‌های سیاسی، اجتماعی

در تاریخ ششصد سالهٔ عثمانی، صدها حادثه با دلایل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی روی داده است. دین سازماندهی شده در حاکمیت عثمانی و گروه‌های دینی - تصوفی خارج از حکومت، به شیوه‌های گوناگون در حوادث مختلف جامعهٔ عثمانی نقش ایفا کرده‌اند. به‌ویژه در

→

هرگونه ستمی را روا داشته، و در حالی که عهد و قسم یاد کرده بود به صلاح بازگردد، به سوگند خود وفا نکرده و بر ادامهٔ فتنهٔ بزرگ که باعث مختل شدن کل امور مسلمانان می‌شود، اصرار ورزیده و به مقاتله پردازد؛ نمایندگان مسلمانان زید مزبور را از کار برکنار و وی را از همهٔ مسئولیت‌های اسلامی خلع و ابقای او را مضر و برکناری او را عین صلاح دانسته، و کنار گذاردن زید مزبور از امامت و سلطنت و یا خلع او از سوی ارباب حل و عقد و اولیای امور لازم به نظر برسد، آیا اجرای آن واجب است؟

جواب: بله

کتابه الفقیر محمد ضیاءالدین» (م. به نقل از: سیاست اتحاد اسلام عبدالحمید دوم، احسان ثریا

رخداد‌های اجتماعی، نقش گروه‌های دینی - تصوفی چشمگیر بوده است. شورش بابایی که پیشتر فرصتی پیش آمد و مطالبی موجز درباره‌اش ذکر شد، شورشی بود که در میانه سده سیزدهم در آناتولی پدید آمد و جامعه آن روز آناتولی را پریشان کرد. این شورش، جنبشی دینی - اجتماعی بود که با ویژگی‌های شیعی - باطنی و با دور شدن از اسلام تسنن ظهور یافت. گفته بودیم که در سال‌های اولیه شکل‌گیری دولت عثمانی، به‌ویژه در مناطق مرزی، برجستگان دینی وابسته به خانقاه، تأثیرگذار بوده‌اند و نخبگان دینی وابسته به مدارس، از اواخر قرن چهاردهم بر حاکمیت تسلط یافتند. نهاد شیخ‌الاسلامی، پس از ایجاد، در حوادث گوناگون نظام سیاسی - اداری عثمانی نقش‌های مهم ایفا کرد. این نهاد، یا به شکل قدرت مسلط، در برخی حوادث نقش جهت‌دهنده داشت و یا در برخی حوادث دیگر مرجع و ملجأ مخالفان قرار می‌گرفت. بررسی همه ناآرامی‌ها در دولت عثمانی و مطالعه نقش تشکیلات علمیّه در چنین حوادثی ناممکن است و لزومی نیز ندارد. از این رو، در تحقیق حاضر، تعدادی از این قبیل حوادث را مورد تأمل قرار خواهیم داد. شورش سوهتا در قرن شانزدهم، شورش پاترونا در قرن هجدهم و شورش سفتاها در قرن نوزدهم، به عنوان نمونه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. شورش‌های سوهتا (طلاب)

شورش‌هایی که با نام سوهتا در تاریخ ثبت شده، جنبشی است که طلاب مدارس و فارغ‌التحصیلان جوان آن را به وجود آوردند. این جنبش، عبارت از رخداد‌هایی اجتماعی و غیرسیاسی بود که در نیمه دوم قرن شانزدهم به وقوع پیوست. این شورش‌ها، از آن جهت که طلاب مدارس،

به وجود آورنده آن بودند، با نقش سازمان‌های دینی در ناآرامی‌های اجتماعی ارتباط می‌یابد.

شورش‌های طلابِ مدارس که نیم قرن به درازا کشید، بر اثر بحران اقتصادی و روانی و اوضاع نابسامان روحی کسانی به وجود آمد که سال‌ها در مدارس تحصیل می‌کردند و پس از فارغ‌التحصیل شدن «دانشمند» نامیده می‌شدند؛ اما در جامعه مسئولیتی به آنان داده نمی‌شد. از یک نظر، دلیل اصلی این شورش‌ها را می‌توان وجود «فارغ‌التحصیلان بی‌کار» دانست. علاوه بر آن، عواملی مانند اوضاع سخت معیشتی و بحران اخلاقی نیز در پدید آمدن شورش‌های یاد شده نقش داشته است.^۱ حوادثی که با نام شورش‌های سوهتا شناخته می‌شوند، در مراکز شهری که مدارس بزرگ داشتند، رخ داده است. مراکزی مانند ادرنه در روملی، بورسا در آناتولی، بالیک اسیر، مانیسا، کاستامونو، توکات، آماسیا، ماناوگات، و سیلیفکا شهرهایی بودند که شورش‌های سوهتا در آنان بسیار مشاهده می‌شده است.^۲ در شورش‌های سوهتا که آناتولی را در نیمه دوم قرن شانزدهم به تلاطم درآورد، طلبه‌هایی گرد هم آمدند و گروه‌هایی را تشکیل دادند. این گروه‌ها در شهرها و روستاها به غارت، آدم‌ربایی و قتل دست می‌زدند. بخشی از مردم و دولتمردان از این گروه‌ها پشتیبانی کردند. آنان به این طریق، چنان قدرتی به دست آوردند که دولت عثمانی را تا نیم قرن به خود مشغول ساختند.^۳

دولت عثمانی در برابر شورش‌های سوهتا سیاست‌های متفاوت اتخاذ کرد. اوایل طلبه بدون کفیل در مدارس پذیرفته نمی‌شد؛ اما با پی

1. Akdag, Türk Halkının..., S. 270.

۳. همان منبع، صص ۱۷۱-۱۶۳.

۲. همان منبع، صص ۱۶۲-۱۶.

بردن به بیهوده بودن این روش، آن را تغییر دادند و بی‌رحمانه‌ترین سیاست، یعنی قتل، را به اجراء آوردند. این‌گونه تدابیر نیز که چیزی شبیه قتل بنابر مصالح سیاسی بود، فایده‌ای دربرنداشت. به دلیل بی‌تأثیر بودن سیاست‌های تنبیهی، به «اصلاح مدارس» دست زدند و درخصوص «دانشمندها» به برخی اصلاحات اقدام کردند. لیکن، با وجود سیاست‌های جدید، شورش گسترش می‌یافت و مسئولان مجبور شدند همان روش پیشین، یعنی قتل و کشتار، را درپیش گیرند.^۱ دولت عثمانی، وقتی از اعمال سیاستی سودی نمی‌برد، در صدد اجرای سیاست دیگری برمی‌آمد. در نتیجه، حکومت به عنوان روشی دیگر، به مذاکره با نمایندگان مدارس پرداخت و مجبور شد سه مرتبه نشان همایون منتشر کند. به دنبال توافقی که در سال ۱۵۷۹ با دوازده نماینده از مدارس حاصل گردید، نشان همایون انتشار یافت. همین امر در سال ۱۵۸۲، با کمی تغییر، و در سال ۱۵۸۴ نیز با یک نشان همایون جدید تکرار شد.^۲

در اواخر قرن شانزدهم از شدت شورش‌های سُوهتا کاسته شد. «سربازان ایالات» که برای رویارویی با شورشیان سازماندهی شده بودند و لوندات^۳ هایی که زیر فرمان سرداران فعالیت می‌کردند، در سرکوب شورش‌های سُوهتا تا اندازه‌ای مؤثر بوده‌اند. اما ظلم و دامنه غارت لوندات‌ها از رفتار طلاب نیز فراتر رفت و برای دولت و جامعه عثمانی غائله‌ای جدید آفرید که با نام شورش‌های جلالی در تاریخ ثبت شده است.^۴

1. Akdag, Türk Halkının..., S. 255.

۲. برای نشان‌های همایونی که برای طلاب منتشر می‌شد نگاه کنید به:

Akdag, Türk Halkının..., S. 262-282.

۳. نامی که به سربازان دریایی در دورهٔ ینی چری‌ها اطلاق می‌شد. (م)

4. Akdag, Türk Halkının..., S. 281-282.

عالی‌ترین مدرسه از مدارس نظامیه در بغداد قرار داشت، و مدارس دیگر در سطحی پایین‌تر از آن بودند. در این مدارس، همزمان با معارف دینی، علوم پزشکی و فیزیک، شیمی، ریاضی و امثال آن نیز تدریس می‌شد. مهم‌ترین کارکرد مدارس نظامیه که سلطان و خویشاوندانش نیز در درس‌های آن شرکت می‌کردند، تربیت افراد متخصص برای دستگاه دولت و دفاع از دیدگاه‌های اسلام سنی در برابر تبلیغات شیعی و انتقال آن به مردم بوده است.^۱

درگیری و رقابت سنیان و شیعیان در تأسیس این قبیل مدارس مؤثر بوده است. سنی‌ها، برای مقابله با دارالعلم‌هایی که شیعیان به منظور ترویج نظرهای خود تأسیس کرده بودند، به راه‌اندازی مدارس دست زدند.

حکومت سلجوقیان آناتولی که حاکمیت بزرگ سلجوقی را سرمشق خود قرار داده بود، نیز به تأسیس مدارس اهمیت داد و در شهرهای گوناگون آناتولی مدرسه‌های متعدد بنیان گذاشت.^۲ سازمان مدارس که در عرصه تعلیم و تربیت فعالیت داشت، در حاکمیت سلجوقیان آناتولی، به همان شکل باقی ماند و در شهرهایی مانند قونیه، قیصریه، سیواس، ملطیه و... ده‌ها مدرسه برای آموزش مردم بنیان گذاشته شد. در حکومت سلجوقیان آناتولی نیز، مانند حکومت سلجوقیان بزرگ، مدارس را بالاترین مقامات دولتی و به صورت موقوفه تأسیس می‌کردند. در قونیه که یکی از شهرهای مرکزی آن دوره بوده است، بناهای گوناگونی که از طریق وقف ساخته شده بود، هنوز هم وجود دارد. در میان موقوفه‌های

1. Ömer Demirel, "Anadoluda Selçuklu Devletinde Medreseler" Cum, ün, Dergisi,

Sayı: 3, Kasım 1984, S.25-27.

2. Baltacı, S. 10-11.

شمس‌الدین آلتون آبا که در بخش‌های گوناگون دولت عهده‌دار مسئولیت‌هایی بوده است، مدرسه نیز وجود دارد. یکی از وقفیه‌هایی که در سال ۱۲۰۲ نوشته شده است، وقف مراکز متعددی از جمله مدرسه، کاروانسرا و دفن تهیدستان پس از مرگ و همچنین مساعدت به مهتدیان نومیسلمان را دربرمی‌گیرد.^۱

نحوه سازماندهی و اداره مدرسه‌ها به وسیله مؤسس، در وقفیه‌ها مشخص می‌شده است. براساس وقفیه شمس‌الدین آلتون آبا، مدرسان مدرسه می‌بایستی حنفی مذهب و طلاب، حنفی و شافعی باشند. مدرسه باید امام جماعتی می‌داشت و مذهب او نیز حنفی می‌بود. میزان شهریه‌های تعیین شده به قرار زیر بود: مدرس سالیانه ۸۰۰ دینار، مُعید (استادیار) ۲۴۰ دینار، به سه دانش‌آموز پیشرفته ماهیانه ۱۵ دینار، به پنج دانش‌آموز متوسط ماهیانه ده دینار و، به هر یک از دانش‌آموزان مبتدی، ماهیانه ۵ دینار داده می‌شد. حقوق امام جماعت مدرسه سالیانه ۲۰۰ دینار، مؤذن ۱۰۰ دینار و فراش مسئول پاکیزگی مدرسه ۵ دینار تعیین شده بود. متولی و ناظر مدرسه در سال باید ۱۰۰ دینار کتاب می‌خرید و در مدرسه می‌گذاشت. در وقفیه مذکور، برای پیشبرد فعالیت‌های منظور شده مدرسه، یک کاروانسرا، چند باب مغازه و زمین‌هایی در روستاهای گوناگون وقف شده بود.^۲

در رأس مرکز عالی ایجاد شده به صورت وقف برای تعلیم و تربیت و به نام مدرسه، مُدرس (استاد) قرار داشت. مدرس که معمولاً یک نفر

1. Osman Turan, "Selçuklu Devri Vakfiyeleri-I: Şemseddin Altun Aba, Vakfiyesi ve Hayati", Belleken, 11(42), Nisan - 1947, S. 197-207.

۲. همان مقاله، صص ۲۰۵ - ۲۰۲.

بود، در پیش بردن امور آموزشی و اجرایی مسئولیت داشت. متولی و ناظری که منصوب و وقف‌کننده بود، براساس شرایط مندرج در وقفیه، در ادارهٔ مدرسه کمک می‌کرد. مدرّسان در جامعه جایگاهی رفیع داشتند و شخصیت‌های سیاسی و اداری به آنان احترام می‌گذاشتند. در مدرسهٔ نظامیه، مدرّس جدید، نخستین درس خود را طی مراسمی آغاز می‌کرد. شخصیت‌های معروف و، گاه خلیفه، نیز در این مراسم شرکت می‌جست.^۱

در هیئت علمی مدرسه، پس از مدرّس، مُعید قرار داشت که از میان طلاب قدیمی انتخاب می‌شد و کمک‌کار مدرّس بود. مدارس آناتولی به طور کلی دو مُعید داشت؛ لیکن مدرسهٔ کاراتای قونیه یک و مدرسهٔ برجیه سیواس، سه مُعید داشته است.^۲

در مدرسه‌ها، پس از مُعید، دانش‌آموزان قرار داشتند. در مدرسهٔ آلتون آبا دانش‌آموزان را به سه گروه تقسیم کرده بودند: پیشرفته، متوسط و مبتدی. از آنجا که به هر سه گروه شهریه داده می‌شد، می‌توان گفت تحصیل رایگان بوده است. مدرسهٔ آلتون آبا در مجموع ۳۸ دانش‌آموز داشته است.^۳ آ. کوران معتقد است، علاوه بر دانش‌آموزان شبانه‌روزی و بورسیه، عدهٔ دیگری در درس‌ها شرکت می‌کرده‌اند که مخارجشان را مدرسه تأمین نمی‌کرده است؛ لذا اگر فرض کنیم تعداد دانش‌آموزان از رقم یاد شده بیشتر بوده است، خطا نخواهد بود.^۴

ما نمی‌دانیم که دانش‌آموز در مدرسه چند سال آموزش می‌دیده‌اند. گویا هر مدرسه مدت تحصیلی ویژهٔ خود را داشته است. دانش‌آموز در

1. B. Kuran, S. 2.

2. Tekindāg, S.8.

3. O. Turan, Belleten, 11(24), Nisan - 1947. S. 202. 4. Kuran, S. 3.

پایان آموزش، از مدرس «اجازه‌نامه‌ای» می‌گرفت که معادل دیپلم امروزی بود. در اجازه‌نامه نامی از مدرسه برده نمی‌شد.^۱ ش. تکین داغ می‌گوید، ثابت شده است که روش امتحان مقطع دکتری در دانشگاه‌های اروپا، از همان شکل اجازه‌نامه دادن در مدرسه‌های سلجوقی اخذ شده است.^۲ علاوه بر مدرس، معید و طلاب که هیئت علمی مدرسه را تشکیل می‌دادند، مدرسه هیئتی اداری، شامل خدمتکاران و اداره‌کنندگان، نیز داشت. خدمتگزارانی مانند متولی، ناظر، امام جماعت، مؤذن و فراش که مسئول پاکیزگی مدرسه بود و کتابدار (خازن الکتب) هیئت اداری را تشکیل می‌دادند.

پیش از عثمانی‌ها، در آناتولی قرن دوازدهم، بوسیله بنی دانشمند و بنی آرتوک، و در قرن سیزدهم به وسیله سلجوقیان و، پس از آنان، در عهد امیرنشین‌های آناتولی، تعداد پرشماری مدرسه تأسیس شده،^۳ که تعدادی از آنان تا امروز باقی مانده است.

یکی از ویژگی‌های مهم مدرسه‌های سلجوقی آناتولی، امکان موجود در آنها برای تحصیلات تخصصی است. در مدرسه‌های پیش از سلجوقیان، علوم گوناگون به صورت مخلوط تدریس می‌شده است؛ لیکن در مدرسه‌های سلجوقی آناتولی به رشته‌های تخصصی اهمیت داده شد و مدارس با عناوینی چون دارالحدیث، مدرسه فقه و مدرسه طب تأسیس گردید. مدرسه اینجه مناره‌لی قونیه (۱۲۵۸) دارالحدیث بود، مدرسه سیرچالی قونیه (۱۲۴۲) مخصوص تحصیل فقه بود؛ مدرسه

۱. همان منبع، ص ۴.

2. Tekindağ, S.8.

۳. در سده‌های ۱۲ و ۱۳ مدارس زیادی در آناتولی تأسیس شده است که بسیاری از آنان تا امروز پابرجاست. برای این موضوع نگاه کنید به: Kuran, S. 10-113.

چیفته در قیصریه (۱۲۰۵) و بخش شرقی آن مدرسه‌ای برای تحصیل علوم پزشکی بوده است.^۱ در مدرسه‌های قیرشهر و کوتاهیّه نیز علوم هیئت و نجوم را تدریس می‌کرده‌اند.^۲

چنانچه مشاهده شد، پیش از شکل‌گیری دولت عثمانی در قرن‌های دوازدهم و سیزدهم، دولت‌های مختلف مدرسه‌های متعدد در آناتولی به وجود آورده بودند، و در این مراکز که با شیوه وقف فعالیت می‌کردند، صدها نفر آموزش دیده بودند. مدرسه‌ها، با تعلیم معارف دینی به دانش‌آموزان و تربیت اجتماعی آنان از یک سو و تربیت متخصصان مورد نیاز دولت و دستگاه دینی از سوی دیگر، نقشی مهم برعهده داشته‌اند. کارگزارانی که در مدرسه‌های گوناگون آناتولی تربیت شده بودند، در نظام سیاسی - اداری امیرنشین‌های ترکمنی که در نیمه دوم قرن سیزدهم در آناتولی سر بر آوردند، مسئولیت به عهده گرفتند و نقشی مهم ایفا کردند. علمای دینی متعددی که در مدرسه‌های آناتولی تعلیم دیده بودند، در شکل عثمانی‌ها به صورت امیرنشین و تبدیلشان به دولت، نقش داشته‌اند و، در سازماندهی امور دولت، مسئولیت برعهده‌شان بوده است.

عثمانی، به عنوان حاکمیتی که براساس سنت‌های ترکی - اسلامی شکل گرفته بود، نهادهای تعلیم و تربیت خود را، در انطباق با سنت‌های سلجوقی، به شکل مدرسه‌ها سازماندهی کرد و بدان تداوم بخشید.

۳. مدرسه‌های عثمانی

مدرسه‌های عثمانی را با توجه به چند دوره می‌توان مورد بررسی قرار داد.

1. Kuran, S.4.

2. Tekindāg, S.9.

دوره پیش از فتح استانبول و تأسیس «مدرسه‌های فاتح» را می‌توان با عنوان «دوره تأسیس نخستین مدرسه‌های عثمانی» بررسی کرد. پس از مطالعه درباره «مدارس فاتح»، می‌توانیم درخصوص مدرسه‌های سلیمانیّه مذاقه کنیم. بحث را با بررسی نظام مدرسه و سیر نزولی آن به پایان خواهیم برد.

الف - نخستین مدرسه‌های عثمانی

می‌توان گفت سازماندهی امر تعلیم و تربیت در عثمانی به وسیله دولت، همزمان با شکل‌گیری نظام سیاسی - اداری آغاز شده است. در زمان اورخان بیگ که دولت شروع به شکل‌گیری کرد، نخستین مدرسه‌ها نیز بنیان گذاشته شد. در زمان عثمان بیگ، شواهدی دال بر سازماندهی فعالیت‌های مربوط به تعلیم و تربیت در قالب مدارس وجود ندارد. گفته بودیم که نخستین مدرسه دولت عثمانی در ازنیک تأسیس شد. اورخان بیگ، پس از تسلط بر ازنیک، با تبدیل بی‌درنگ یکی از کلیساها به مدرسه، نخستین مدرسه را تأسیس کرد (۱۳۳۱)^۱ و داود قیصری را به عنوان مدرس آن مدرسه به کارگماشت.

عثمانی‌ها، با فتح بورسا و تبدیل آن به پایتخت، در این شهر نیز به تأسیس مدارس دست زدند. اورخان غازی مدرسه مشهور ماناستیر را در بورسا تأسیس کرد و آن را به صورت مهم‌ترین مرکز تعلیم و تربیت آن دوره درآورد. براساس نتیجه تحقیقات ی. اوتکن، در عهد اورخان بیگ، در شهرهای گوناگون عثمانی در مجموع ده مدرسه تأسیس شده است.^۲

1. Inalcık, The Ottoan..., S. 166.

2. Yıldız Ötügen, "Orhan Gazi (1326-1359) Devrinden Kanuni Süleyman (1520-1566) Devrinin Sonuna Kadar Osmanlı Medreseleri" At. Ün, Ed. Fa. Ar.

مدرسه ازنیک و، پس از آن مدرسه بوسا، در میان مدارس مذکور، به عنوان بهترین مدرسه‌ها، به انجام دادن خدمات مشغول بوده‌اند.

پس از اورخان بیگ، مراد اول، یلدریم بایزید، چلبی محمد و مراد دوم نیز در بوسا به نام خود مدارس تأسیس کردند. مدرسه مراد اول در چکیرگه، مدرسه یلدریم بایزید در محله یلدریم، مدرسه چلبی محمد در یشیل، و مدرسه مراد دوم در مرادیه از پیشرفته‌ترین نهادهای تعلیم و تربیت در آن دوره بوده‌اند.

پس از آن که شهر ادرنه پایتخت عثمانی شد، دارالحدیث و مدرسه ساعاتلی که به فرمان مراد دوم در این شهر ساخته شد، پیشرفته‌ترین مدارس آن روزگار بوده‌اند.^۱ پیش از آن که استانبول به دست محمد دوم فتح شود و مدارس فاتح در این شهر تأسیس گردد، بزرگ‌ترین مدرسه‌ها در ادرنه و بوسا قرار داشت. مطلب جالب توجه در نظام مدارس این بود که مدارس پایتخت مدارس درجه یک بوده‌اند. در زمان پایتخت بودن ازنیک، بوسا و یا ادرنه، مدارس این شهرها در بالاترین سطحی مدارس عثمانی قرار داشتند. با منتقل شدن پایتخت به استانبول، مدارس این شهر به عنوان نهادهای درجه یک تعلیم و تربیت فعالیت می‌کردند.

به جز مدارس که با نام پادشاهان عثمانی خوانده می‌شدند، بسیاری از مدارس را شخصیت‌های عالی‌رتبه عثمانی تأسیس کرده بودند، که از جمله آنها می‌توان به این موارد اشاره کرد: مدرسه علی پاشا در ادرنه، مدرسه شهاب‌الدین پاشا در فیلیپه، مدرسه اسحاق پاشا در اسکوپیه، مدرسه قدیمی علی پاشا، ابواسحاق، گل چیچک خاتون و ملافناری در

بورسا.^۱

مدرسانی که نخستین بار در مدارس عثمانی مسئولیت پذیرفتند، مانند کارگزارانی که در دستگاه دولت عهده‌دار مسئولیت شدند، افرادی بودند که از مناطق گوناگون آناتولی و جهان اسلام می‌آمدند. شمار فراوانی از افرادی که از مناطقی مانند قونیه، آق سرای، قیصریه، ایران، ترکستان، مصر و سوریه آمده بودند، در نهادهای گوناگون حکومت عثمانی، مسئولیت می‌پذیرفتند. به همین ترتیب، مدرّسان متعددی، از نقاط گوناگون جهان اسلام، با موفقیت به توسعه مدارس عثمانی خدمت کرده‌اند.^۲

محلّ مدارس که به انجام دادن خدمات تعلیم و تربیتی مشغول بودند نیز جالب توجه بوده است. مدرسه‌ها در شهرهای عثمانی، همچون دیگر شهرهای جهان اسلام، معمولاً با نهادهای اجتماعی و امدادی در مناطق مرکزی واقع می‌شدند. به طور کلی، در مرکز شهری اسلامی مسجدی وجود دارد، و مراکزی مانند مدرسه، امارت، طبع‌خانه (مطبعه)، مریضخانه (بیمارستان) و نهادهای دیگر در گرد آن ساخته شده‌اند.^۳ اورخان بیگ، پس از فتح بورسا، در حصار که مرکز شهر را دربرمی‌گرفت، مسجدی بنا کرد و بعدها نیز مسجد دیگری در بخش سفلی شهر ساخت که هنوز هم به نام خود او خوانده می‌شود

1. Inalcık, The Ottoman..., S. 168.

۲. همان منبع، ص ۱۶۷ - ۱۶۶.

3. O. Lūtfi Barkan - Ekrem Hakkı Ayverdi, Istanbul Vakif Tahrir Defteri-935 (1546)

Tarihli- ist, Baha mat, 1970. S.X.

۱. در اطراف این مساجد، مدارس هم ساخته شد. مراد اول، بایزید اول، محمد اول و مراد دوم نیز در نقاط مرکزی شهر مساجد و مدارس ساختند.

پس از آن که محمد دوم بیزانس را گرفت و «مدارس فاتح» را بنیان گذاشت، در روند تعلیم و تربیت عثمانی مرحله‌ای جدید آغاز شد.

ب - مدارس فاتح

محمد دوم فاتح استانبول که نماد شخصیت پادشاهان عثمانی است، با تحولات و اصلاحاتی که در حاکمیت به وجود آورد، نظرها را به خود جلب کرد و، به همین ترتیب، با ایجاد نهادهایی در عرصه تعلیم و تربیت دولت عثمانی و اقداماتی که در این زمینه به انجام رساند، آغازگر دوره‌ای جدید شد. محمد دوم، پس از تسخیر استانبول، بی‌درنگ هشت کلیسا و صومعه شهر را به مدرسه تبدیل کرد و شناخته شده‌ترین علمای عصر را در رأس آنان قرار داد. او، با تعیین نخبگان مشهور جهان دین و دانش، کسانی مانند ملا زیرق، مولانا علاءالدین، علی توسی، خواجه‌زاده بورسایی و ملا عبدالکریم و قرار دادنشان در رأس مدارس، نشان داد که برای تعلیم و تربیت تا چه اندازه اهمیت قایل است.^۲

محمد دوم، در سال‌های ۱۴۶۳ تا ۱۴۷۰، در دو سوی مسجد که به نام خود او خوانده می‌شد، هشت مدرسه بنا کرد که به «صحن ثمان» و یا «مدارس ثمانیه» معروف شده‌اند. هر مدرسه نوزده اتاق و یک کلاس داشته است. ۱۵ اتاق به طلاب، دو اتاق به معید و دو اتاق به خدمتکاران اختصاص داده می‌شد. این هشت مدرسه که برای آموزش عالی تأسیس

1. Halim Baki Kunter, *Fakıflar Dergisi*, Say: 2.

2. Tekindāg, S. 21.

شده بود، پیشرفته‌ترین مدارس آن روزگار بوده‌اند. بعدها، برای تربیت طلاب مدارس صحن ثمان، در اطراف مسجد فاتح هشت مدرسه دیگر به نام‌های «تتمه» و یا «موصله صحن» تأسیس گردید. علاوه بر مدارس ثمانیه و تتمه که به مدارس فاتح مشهور بودند، مدارس متعدد دیگری در نقاط گوناگون استانبول به دستور خانواده پادشاه و مدیران عالی‌رتبه کشور بنیان گذاشته شد. در آن دوره، به جز مدارس، نهادهای اجتماعی دیگری به نام‌های دارالشفاء، دارالتعلیم، کتابخانه، طبع‌خانه (مطبعه) و حمام‌های متعدد بنا گردید که در این جا به ذکر آنان نمی‌پردازیم.

در دوره زمامداری محمد دوم عرصه آموزش، مانند همه عرصه‌های دیگر حکومتی که از نو سازماندهی شد، با تأسیس نهادهای جدید مواجه بود. با شروع به کار مدارس فاتح، مدرسه‌ها از نو سازمان یافتند. مدرسه‌ها را، در آن دوره، زیر پنج عنوان تقسیم‌بندی می‌کرده‌اند: ۱. حاشیه تجرید؛ ۲. مفتاح؛ ۳. کرکلی (چهل تایی)؛ ۴. داخل؛ ۵. صحن ثمان.^۱ دستمزد استادانی که در هر یک از این مدارس پنج‌گانه تدریس می‌کردند، متفاوت بوده است. در پایین‌ترین سطحی مدارس که حاشیه تجرید خوانده می‌شد، مدرسان ۲۰ و یا ۲۵ آقچه دستمزد می‌گرفتند. در مدرسه مفتاح میزان دستمزد استادان ۳۰ تا ۳۵، و در کرکلی ۴۰ تا ۴۵ آقچه بود. این رقم در مدرسه داخل ۵۰ و در صحن ۶۰ آقچه تعیین شده بود.

مدرسه‌ها، در دوره فاتح، به دو گروه داخل و خارج نیز تقسیم می‌شدند. مدارس خارج، در رده‌بندی، سطوح ابتدایی تحصیلات را در برمی‌گرفت و طلاب در این نوع مدارس به تحصیل علوم پایه و عربی می‌پرداختند. این‌گونه مدارس که معمولاً مدارس ایالت‌ها را شامل

1. Uzunçarşılı, İlmîye Teş S. 5-11.

می‌شد، مدرسه‌های ابتدای خارج (مدرسه بیست‌تایی)، مدرسه مفتاح و مدرسه کرکلی (چهل تایی) را دربرمی‌گرفت. فراتر از مدارس کرکلی، مدارس ابتدای داخل، موصله صحن و صحن ثمان، زیر عنوان «داخل»، قرار داشتند. مدرسه‌هایی که با عنوان «داخل» شناخته می‌شدند، مدارس بود که به فرمان پادشاه، شاهزادگان و همسران پادشاه تأسیس می‌گردیدند.^۱

ج - مدرسه‌های سلیمانیه و پس از آن

پس از زمامداری محمد دوم، در عهد حکومت بایزید دوم (۱۵۱۲-۱۴۸۱) نیز مدارس گوناگون تأسیس شد. بایزید دوم در مدرسه بخشی از مجموعه‌ای که به نام خود بنا کرد مسئولیت تدریس رابه شیخ‌الاسلام سپرد و، به این ترتیب، در این عرصه به نوآوری دست زد. این رویداد، از آن جا که ترقی شیخ‌الاسلام‌ها به سوی بالاترین سطح طبقه علمیه را نشان می‌داد، جلب توجه می‌کند. بی‌تردید، مطمئن‌ترین و آگاه‌ترین افراد در آن روزگار شیخ‌الاسلام‌ها بوده‌اند، لیکن این افراد خود، بشخصه، در مدارس به تدریس نمی‌پرداختند و سازمانی که در نهاد شیخ‌الاسلامی به نام «وکالت تدریس» ایجاد شده بود، اجرای مسئولیت تدریس شیخ‌الاسلام را برعهده داشت.

نوع سازماندهی نظام مدارس به وسیله محمد دوم، تا زمان [سلطان سلیمان] قانونی به همان شکل ادامه پیدا کرد. سلیمان قانونی، مدارس را که به نام او سلیمانیه خوانده می‌شد، در فاصله سال‌های ۱۵۵۰ تا ۱۵۵۷ تأسیس کرد و، به این ترتیب، به نظام مدرسه‌ای در

1. Inalcık, The Ottoman..., S. 168-169.

عثمانی شکلی جدید داد. قانونی، برای تأمین پزشکی، جراح و مهندس مورد نیاز حکومت، مدرسه طب، دارالشفاء و چهار مدرسه مهندسی و نیز دارالحدیث و مدرسه موصله سلیمانیه را بنیان گذاشت. دارالحدیث، در میان مدارس، عالی‌ترین سطحی را داشت و مدرس بودن در آن به معنی برخورداری از بالاترین سطحی تحصیلی بود.^۱ در نظام تحصیلی سازماندهی شده به فرمان [سلیمان] قانونی، دارالحدیث مدرسه‌ای بود دارای بالاترین سطحی و مدرسه صحن ثمان فاتح در سطحی پایین‌تری از آن قرار داشت. اغلب مدارس سلیمانیه [سلطان سلیمان] قانونی مراکزی برای تحصیل رشته‌های تخصصی بوده و به سه گروه مدارس دارالحدیث، طب و دارالقرآن تقسیم می‌شده است.^۲ دانش‌آموزی که ابتدای داخل و ابتدای خارج را به پایان می‌رساند، در صورتی که مایل به ادامه تحصیل در «علوم عقلیه» بود، به «موصله سلیمانیه» وارد می‌شد و اگر به تحصیل امور شرعی (فقه، عربی) علاقه داشت، «موصله صحن» را انتخاب می‌کرد.^۳ در مدارس سلیمانیه که هر یک محل تحصیل رشته‌ای ویژه بود، به موازات معارف دینی، علوم پزشکی و مهندسی نیز تدریس می‌شد.^۴

مدارس سلیمانیه که نسبت به مدارس ثمانیه فاتح در موقعیت برتری قرار داشتند، این موقعیت را مدت‌های مدید حفظ کردند. پس از فاتح، تعداد مدارس «آلتیشلی» «شصت تایی» افزایش یافت و بایزید دوم مدرسه مرادیه در بورسا، و قانونی نیز مدارس خویش را به مدارس

1. Uzunçarşılı, İlmiye Teş S. 33-38.

2. Baltacı, S. 20-24.

3. Emin Efendi, İlmiye Salnamesi, S. 647.

4. Uzunçarşılı, İlmiye Teş S. 38.

آلتیشلی تبدیل کردند.^۱

پس از زمامداری [سلطان سلیمان] قانونی نیز تأسیس مدارس و نوسازی نظام تحصیلی ادامه یافت. در عهد سلیم دوم (۱۵۷۵ - ۱۵۶۶) مدرسه سلیمیّه در ادرنه، در عهد مراد سوم (۱۵۹۵ - ۱۵۷۵) مدرسه مرادیه در مانیسا، دارالحدیث سنان پاشا در استانبول، و در زمان محمد سوم (۱۶۰۳ - ۱۵۹۵) مدرسه‌ای در مدینه تأسیس شد. میزان دستمزد روزانه مدرّسان این مدارس بیش از شصت آچه تعیین شده بود و مدارس یاد شده عالی‌ترین سطحی را داشته‌اند.^۲

این نکته درباره سازمان مدارس جالب توجه است که پادشاهانی که به تأسیس مدرسه‌ای دست می‌زدند، می‌کوشیدند آن را عالی‌ترین مدرسه عصر خود سازند. پادشاهانی که مدارس را از نو سازماندهی می‌کردند، مدرسه‌ای را که خود بنیان می‌گذاشتند، در بالاترین رده سازمان تعلیم و تربیت قرار می‌دادند. سطح تعلیم و تربیت در این مدارس نشان‌دهنده موضوع مورد بحث نیست، بلکه میزان دستمزد در نظر گرفته شده برای مدرّسان آن مدرسه تعیین‌کننده بوده است. پادشاهان، به مدرّسانی که در مدرسه‌های خودشان تدریس می‌کردند، بیش از مدرّسان دیگر مدرسه‌ها دیگر دستمزد می‌دادند.

قرن شانزدهم که موفق‌ترین و مفیدترین دوره حکومتی نظام سیاسی - اداری سنتی عثمانی بود، عصری است که فعالیت‌های مربوط به تعلیم و تربیت در جامعه عثمانی به اوج خود رسید. در اوایل قرن شانزدهم، تنها در شهر ادرنه، ۱۴ مدرسه و ۴۲۹ دانش‌آموز شاغل به تحصیل وجود

1. Baltacı, S. 47-48.

۲. همان منبع، ص ۵۰.

داشته است؛ رقمی که از نظر نشان دادن موقعیت مدارس در دولت عثمانی، جالب توجه است.^۱ گفته می‌شود در نیمه دوم قرن هجدهم نیز در استانبول ۱۲۶ مدرسه و ۱۰۰ دارالحدیث وجود داشته است.^۲ براساس منبعی دیگر می‌توان دانست که در نیمه قرن نوزدهم در استانبول ۱۶۶ مدرسه فعال بوده است.^۳ استانبول، پایتخت دولت عثمانی، به عنوان مرکز علم و هنر نیز جلب توجه می‌کرده است. مهم‌ترین نهاد تعلیم و تربیت کشور در استانبول قرار داشت و هزاران طلبه داخلی و خارجی در آن شهر تحصیل می‌کرده‌اند.

۴. نظام مدرسه

نظام مدارس عثمانی، همان ساختار تحصیلی زمان سلجوقیان است که تحولاتی در آن صورت گرفته بود. به نظر ما، مهم‌ترین مطلبی که درباره کارکرد مدارس باید ذکر کرد این است که مدارس براساس وقف تأسیس می‌شد. یادآوری این نکته لازم است که مدارس را، به عنوان نهادهایی وقفی، گروه‌های گوناگونی از اداره‌کنندگان و اداره‌شوندگان بنیان می‌گذاشتند و شرایط مرتبط با نوع فعالیت‌های آنان در سندهای وقفی (وقفیه) مشخص می‌گردید. بیشتر مدرسه‌های عثمانی به فرمان پادشاهان، شاهزادگان، همسران و مادران پادشاهان مقامات عالی‌رتبه دینی و نظامی تأسیس می‌شد. پیشتر گفتیم که مدارس بنیان گذاشته شده به وسیله پادشاهان به عنوان عالی‌ترین نهادهای تعلیم و تربیت شهرت

1. Gökbilgin, Edirne ve..., S. 67.

2. Barkan - Ayverdi, S. XII.

3. Mubahat Kufukoglu, "1869'da Faal ist Medreseleri" İÜEF Tarih Ens, Dergisi, Sayı: 7-8, 1966-1967, S.277-280.

می‌یافتند. برای آن که مدارس بتوانند به وظایف خود عمل کنند، لازم بود درآمد داشته باشند. مؤسسان مدرسه در سند وقفیه حتی جزئی‌ترین نکات مربوط به درآمدِ مدرسه را قید می‌کردند. پادشاه و برخی از دولتمردان عالی‌رتبه، تأسیس مدرسه را همچون کاری شخصی به انجام می‌رساندند و از خزانه خصوصی خود درآمدهایی را بدان اختصاص می‌دادند. لیکن به طور کلی بخش‌هایی از اراضی دولتی و مالیات‌ها به مدارس اختصاص داده می‌شد؛ لذا به این دلیل فعالیت مدارس را می‌توان فعالیت دولتی دانست. مدارس را، حتی اگر افرادی ویژه تأسیس می‌کردند، باز هم مؤسسه‌هایی بودند که با درآمد دولتی به کار ادامه می‌دادند و در مسائل اداری و مالی مستقل بودند.^۱

نظام و کارکرد هر مدرسه‌ای را می‌توان با بررسی وقفیه آن دریافت. در مدارس عثمانی نیز، همچون مدارس سلجوقیان، دو دسته در مدارس شاغل بودند. الف - مسئولان و خدمتگزاران اداری؛ ب - مدرسان و طلاب.

مؤسس مدرسه در وقفیه خود مواردی مانند چگونگی اداره مدرسه، دستمزد کارکنان، تعداد مدرّسان و طلاب، مدت دوره تحصیلی و مواد درسی را، همراه با ریزترین نکات آن، قید می‌کرد. وقف‌کننده، برای اداره مدرسه وقفی خود، وکلایی را با عناوینی چون «ناظر» و «متولی» تعیین می‌کرد که براساس شرایط مندرج در وقفیه، مدرسه را اداره کنند. افرادی که به عنوان ناظر و متولی منصوب می‌شدند، مدرسه را براساس استقلال مالی و اداری مدرسه اداره می‌کردند. قدرت سیاسی [دولت] تنها حق

1. Barkan - Ayverdi, S. XVI-XIX.

نظارت بر آنان را داشت و این نظارت نیز به وسیله قضات اعمال می‌گردید. قضات این امر را که مدرسه طبق شرایط مندرج در وقفیه اداره می‌شود یا نه زیر نظر داشتند.^۱

خدمتگزاران دیگری که در بخش‌های اداری مدرسه و در معیت ناظر و متولی کار می‌کردند، کسانی بودند که به اداره کنندگان، مدرسان و طلاب یاری می‌رساندند و درخصوص نظافت مدرسه سلیمانیه که مربوط به [سلطان سلیمان] قانونی است، از کسانی مانند کاتب، جابی (جمع‌آوری‌کننده مالیات‌ها) کاتب جابی و معتمد که همکار متولی بوده‌اند، نام برده می‌شود.^۲ کسانی همچون امام جماعت، مؤذن، فراش، بوّاب، نظافتچی، آشپز و نقطه‌چی را هم که برای پیشبرد امر تعلیم و تربیت خدمات لازم را انجام می‌داده‌اند، باید به شمار خدمتگزاران مدرسه افزود. اصلاحات به عمل آمده درباره دستمزدها و فعالیت این افراد در وقفیه‌ها قید شده است.^۳

ساختار مدرسه، صرف‌نظر از اداره کنندگان و خدمتگزاران، مبتنی بر اعضای علمی (هیئت تدریس) و محصلان (سُفتا، دانشمند) بود. در این تقسیم‌بندی، مدرسان و معیدها از اعضای علمی به شمار می‌رفتند. برای این که کسی بتواند مدرس شود، ابتدا باید به «رحله تدریس» یکی از علما وارد می‌گردید و با شروع تحصیل در پایین‌ترین سطح مدارس، یعنی «حاشیه تجرید»، به اتمام مدارس خارج و داخل می‌پرداخت. آن‌گاه از صحن ثمان فارغ‌التحصیل می‌شد و اجازه‌نامه می‌گرفت.^۴ چنین کسی،

1. Feramuz Berkol, "Vakif Müessesesi: Hukuki Mahiyeti ve Tarihi Tekamülü"

Vakıflar Bülteni-1 İstanbul, 1970, S. 9-12.

2. Tekındağ, S. 22.

3. A. Suheyl Ünver, "Süleymaniye Külliyesind..." Vakıflar dergisi, say: 2, ist, 1974.

4. Emin Efendi, İlmiye Salnamesi, S. 644.

پس از طی مراحل یاد شده، به قاضی عسکری آناتولی و روملی مراجعه می‌کرد؛ نام او در دفتر داوطلبان تدریس به ثبت می‌رسید و وی منتظر می‌ماند. هرگاه نوبت او می‌شد، به عنوان مدرس پایین‌ترین سطح مدارس، یعنی همان «حاشیه تجرید»، و با ۲۰ آچه دستمزد روزانه شروع به تدریس می‌کرد. مدرسی که با این ترتیب وارد سازمان مدارس می‌شد، رفته رفته ترقی می‌کرد و، به مرور، به سوی بالاترین مقامات سلسله مراتب مدرسه پیش می‌رفت.^۱ اگر برای پست مُدرّسی خالی شده در مدرسه‌ای بیش از یک داوطلب وجود داشت، از داوطلبان امتحانات کتبی و شفاهی می‌گرفتند و، با توجه به نتیجه آن، فرد مورد نظر انتخاب می‌شد.^۲

انتصاب مدرسان که کارمندان دولت محسوب می‌شدند، تا قرن شانزدهم، با پیشنهاد قاضی عسکرها به پادشاه صورت می‌گرفت. از آن پس، انتخاب مدرسان برای مدارس پایین‌تر از مدارس ائلی (پنجاه تایی) به وسیله قاضی عسکرها و، بالاتر از آن، با پیشنهاد شیخ الاسلام و موافقت صدراعظم انجام می‌شد. اگر به یاد داشته باشید، از چنین وضعی برای قضات نیز بحث به میان آمده بود. زمانی که شیخ الاسلام‌ها در رأس دیوان سالاری دینی قرار گرفتند، انتصاب مدرسان مهم و قضات مولویت به مقام شیخ الاسلامی واگذار شد.

در این جا می‌خواهیم بار دیگر نکته‌ای مهم را درباره مدرسان و، به طور کلی، سازماندهی دینی یادآوری کنیم. کارگزاران دینی در میان مدارس، مراکز قضایی و مراکز افتا که سه سازمان اساسی دیوان سالاری

1. Uzunçarşılı, İlmiye teş S. 56-58.

2. Uzunçarşılı, İlmiye teş S. 63-66.

دینی بودند، نوعی حرکت و پویایی داشته‌اند. از آن جا که سطحی معین از نهاد مدارس با سطوحی مشخص در مرکز قضایی و مرکز افتا برابری می‌کرد، انتقال‌های متقابل امکان‌پذیر بود. یعنی، مُدرسی که در سطحی مشخص قرار داشت، می‌توانست به مقامی که در مرکز قضایی یا مرکز افتا و در همان سطح بود، منتقل شود. مدرس یک مدرسه بیست تایی (حاشیه تجرید) و یا سی تایی (مفتاح) می‌توانست در پایین‌ترین سطح مرکز قضایی (۲۰ تا ۱۵۰ آچه) که در قضا واقع بود، مشغول فعالیت شود. همچنین، یک مدرس پنجاه آچه‌ای می‌توانست در مرکز قضایی ۱۵۰ آچه‌ای، یک سنجاق مشغول شود. مدرسی که در صحن ۶۰ - ۵۰ آچه‌ای و یا بالاتر از آن، تدریس می‌کرد، نیز می‌توانست مقام قضاوت ۵۰۰ آچه‌ای در ولایات را برعهده گیرد.^۱

درباره مسئولیت مدرسان و ویژگی آنان می‌توان در وقفیه‌ها مطالبی یافت. براساس مطالب مندرج در وقفیه‌ها، درمی‌یابیم که مسئولیت اصلی مدرس تدریس علوم معین و، به عبارت درست‌تر، کتاب‌هایی مشخص، به طلاب بوده است و، خارج از مسئولیت‌های مربوط به عرصه تعلیم و تربیت، می‌باید در اداره مدرسه می‌کوشیدند و، با همکاری اداره‌کنندگان دیگر، امور مدرسه را، براساس شرایط وقف، پیش می‌بردند.

در تشکیلات مدرسه، دستیار مدرس، یعنی مُعید، را هم باید عضوی از هیئت علمی به شمار آورد. معید دستیار آموزشی بود که در پایین‌ترین مقام آموزش عالی قرار داشت، درس‌های مدرس را برای طلاب تکرار و در مدرسه تتمه تدریس می‌کرد.^۲ وقفیه‌ها مشخص می‌کردند که مدرسه

1. Uzunçarşılı, İlmiye teş S. 66.

2. Pakalın, II, S. 573.

چند معید داشته باشد.

شکی نیست که عنصر اصلی را در مدرسه‌ها طلاب تشکیل می‌دادند. به طلبه‌های مدارس عالی «دانشمند» می‌گفتند و دانش‌آموزان مدارس که در سطح پایین‌تری بودند (خارج، داخل) «سوهتا» و یا «سُفتا» نامیده می‌شدند.^۱ تعداد طلبه‌هایی که قرار بود در مدرسه تحصیل کنند نیز در وقفیه قید می‌گردید.^۲ طلابی که در مدرسه تحصیل می‌کردند از وقف‌کننده کمک هزینه تحصیلی می‌گرفتند و تعلیم و تربیت کاملاً رایگان بود. به طلبه‌ای که دوره آموزشی خسته‌کننده و فشرده خود را به پایان می‌رساند، اجازه‌نامه اعطا می‌شد. فردی که اجازه‌نامه می‌گرفت، می‌توانست داوطلب مدرس شدن، قاضی شدن و مفتی شدن گردد. کسانی که تحصیل را در مدارس پایین‌تر به اتمام می‌رساندند، می‌توانستند در بخش قلمیه دیوان همایون و یا بخش کاتبان خزانه در دستگاه دولت مشغول فعالیت شوند. آنان همچنین می‌توانستند در دستگاه دینی نیز وظایفی مانند نیابت قاضی، امام جماعت و مؤذن بودن را که در سطح پایین‌تری قرار داشت، برعهده گیرند.^۳

طلاب مدارس در ساختار جامعه عثمانی جایگاهی مهم داشتند. با دقت در رویدادهایی مانند شورش‌های معروف به سوهتا که طلاب در اواخر قرن شانزدهم در برخی مراکز شهری شرق آناتولی ایجاد کردند، همچنین قیام مشهور به سُفتا که در نیمه قرن نوزدهم هم آنان به راه انداختند، می‌توان به جایگاه مؤثر و کارکرد طلاب مدارس در ساختار

1. Shaw, I. S. 191.

۲. برای مثال در وقفیه‌ای قید شده است که در مدرسه قره احمد پاشا ۱۵ طلبه تحصیل خواهند کرد.

Ş. Yltkaya, Vakıflar Dergisi, Sayı: 2, S. 93.

3. Shaw, I, S. 173-174.

سیاسی اجتماعی جامعه پی برد. می‌توانیم بگوییم که طلاب، در جامعه عثمانی، به عنوان گروه فشار مهم عمل می‌کرده‌اند.

پیش از به پایان بردن بحث نظام مدرسه، بیان نکته دیگری را لازم می‌دانیم. گفته بودیم مدارس که به عنوان مراکزی وقفی تأسیس می‌شدند، از نظر اداری و مالی آزاد و مستقل فعالیت می‌کرده‌اند. از این سخن نباید طوری برداشت شود که گویی مدارس هیچ رابطه‌ای با حاکمیت سیاسی نداشته‌اند و از نظارت‌های سیاسی و اداری کاملاً به دور بوده‌اند. مدرسه‌ها، از نظر مالی، درآمدهای ویژه خود را داشته‌اند و، براساس شرایطی که واقف تعیین می‌کرد، به لحاظ اداری نیز دارای استقلال بودند؛ لیکن در زمینه‌های علمی استقلال نداشتند. مؤسس مدرسه نوع درس‌ها و کتاب‌ها را تعیین می‌کرد؛ لذا آزادی عمل مدرس در این زمینه محدود می‌گردید. افزون بر این، حکومت نیز به اقداماتی که خارج از روش‌های تعلیم و تربیت سنتی و مرسوم انجام می‌شد، با خوشبینی نگاه نمی‌کرد. مهم این بود که از سنت‌ها و نظام مرسوم محافظت شود. از این رو، مدارس عثمانی، سال‌ها به دور از هرگونه نوآوری و با فاصله زیاد از حقایق زمانه، به کار خود ادامه داده‌اند.

۵. انحطاط و زوال در تشکیلات مدرسه‌ها

این که نظام حکومتی دیرپای عثمانی، از نیمه دوم قرن شانزدهم، بر اثر عوامل متعدد به طریق زوال پانهاد، واقعیتی پذیرفته شده است. در انحطاط نظام حکومتی عثمانی، باید به عواملی مانند افزایش جمعیت، بحران مالی ایجاد شده بر اثر جنگ‌های پی در پی، تحولات به وجود آمده در ارتش و شورش‌های جلالی که نقشی تعیین‌کننده داشته‌اند، توجه

کرد.^۱ لوایح، رسالات و آثار متعددی موجود است که برای بررسی اوضاع دولت عثمانی در دوره پایانی قرن شانزدهم و آغاز قرن هفدهم و روند انحطاط و زوال نگاشته و به پادشاهان تقدیم شده است.^۲

عدالتنامه‌هایی که دولت، با هدف مقابله با روند انحطاط و هشدار دادن به اهل عُرف و نظم دادن بدان‌ها در آن دوره منتشر می‌کرد نیز امری تصادفی نیست.

دردستگاه دینی نیز که به نمایندگی اهل شرع شناخته می‌شد و سازمان‌های وابسته به آن (قاضیان و مدرسان)، روند انحطاط همچون دیوان‌سالاری بندگان که اهل عرف را نمایندگی می‌کردند، از نیمه دوم قرن شانزدهم، آغاز شده است. نیمه دوم قرن شانزدهم به لحاظ مسائل مربوط به سازمان مدارس، آغاز دوره‌ای است که سال‌های پرحادثه‌ای را دربرمی‌گیرد. جوانانی که شهرستان‌ها را ترک می‌کردند و با بهره‌مندی از کمک هزینه تحصیلی در مراکز شبانه‌روزی مشغول تحصیل می‌شدند و، در صورت پایان تحصیلات، امکان شاغل شدن در ادارات دولتی را می‌یافتند، در واقع به مدارس پناه می‌بردند و مدارس به محلی گذرا برای تجمع افراد بی‌کار و ناتوان تبدیل شده بود. در مدارس که بیش از ظرفیت خود سُوها (دانش‌آموز) داشتند، به طور طبیعی تعلیم و تربیت کیفیت مطلوب علمی خود را از دست داد. اوضاع روحی طلابی که مدت‌ها در مدارس به سر می‌بردند، و بی‌کاری پس از فارغ‌التحصیل شدن، طلاب را به ارتکاب جرم و ایجاد شورش‌های معروف به سُوها تشویق می‌کرد.^۳

1. Yücel, Kitabi Mūstetab, S. VIII - XI.

۲. همان منبع، صص ۱۷-۱۵.

3. Akdāg, Türk Halkının..., S. 153-156.

نمونه‌های مشخص و اولیه انحطاط مدرسه‌ها را بایستی در شورش‌های سُوهتا جست. مدرسه‌ها، به عنوان نهادهای انتقال‌دهنده فرهنگ، ارزش، مسلک و معرفت، به پناهگاه و مأوای گروه‌هایی شورشی بدل شده بود که به غارت، آدم‌ربایی و سوءاستفاده دست می‌زدند.

اصلی‌ترین دلیل انحطاط مدارس، پذیرش بیش از اندازه طلبه بوده است، لیکن امتیازهای ناحقی که شامل فرزندان علمای بزرگ می‌شد و رتبه و درجاتی که با پرداخت رشوه به دست می‌آمد، نیز در این موضوع نقشی بزرگ ایفا کرده است. فرزندان مقامات دینی، کسانی مانند قاضی عسکر، مربیان پادشاه و شیخ‌الاسلام، بدون آن که به توانایی و استعدادشان توجه شود، به عنوان مدرس در مدارس کِرکلی، و الیلی (چهل تایی و پنجاه تایی) مشغول به کار می‌شدند. نخستین امتیاز از این دست، به پسران ملافناری (وفات: ۱۴۳۱) و نوادگانش داده شده است.^۱ از این رو، می‌توان پی برد که ریشه‌های انحطاط به مدت‌ها پیش باز می‌گشته است. در ساختار سلسله مراتبی مدرسه، برای پیشرفت، باید از فعالیت در مدرسه‌ای ۲۰ آچه‌ای شروع می‌کردند تا به تدریج به مقامات بالاتر برسند؛ اما با آلوده شدن کار به رشوه و تبعیض، کسانی که از نزدیکان افراد بانفوذ و مقتدر بودند، در مدتی کوتاه، می‌توانستند به تدریس در سطوح بالا دست یابند. براساس آنچه در یکی از فرمان‌های مراد سوم (۱۵۷۷) قید شده است، حتی با این که برخی مدرسان مدرسه‌ای نداشتند، مدرسه‌شان تخریب شده بود و فاقد دانش‌آموز بودند، حقوق مدرّسی دریافت می‌کرده‌اند.^۲

1. Uzunçarşılı, İ. İmîye, Teş S. 71-74.

۲. همان منبع، صص ۲۶۲ - ۲۴۲.

کوچی بیگ که در اوایل قرن هفدهم رساله‌ای درباره‌ی اوضاع حکومت عثمانی به مراد چهارم تقدیم کرد، با مقایسه‌ی طبقه روحانیت روزگار خود با روحانیان زمان گذشته، به تبیین روند انحطاط پرداخت. کوچی بیگ جابه‌جایی و تغییر مستمر مقامات بالای طبقه علمی را مورد انتقاد قرار داد و گفت: مردم برای علمای گذشته احترام قایل بودند و علما، به جز علم و دانش، به چیزی نمی‌اندیشیدند؛ اما امروز مردم برای علما احترامی قایل نیستند.^۱

زوال و اضمحلالی که در نیمه‌ی دوم قرن شانزدهم همه‌ی عرصه‌های حکومت عثمانی را دربرگرفته بود، در مدارس نیز مشاهده می‌شد و، با رشدی فزاینده، تا پایان دولت عثمانی ادامه یافت. مراجع سیاسی، برای متوقف کردن روند زوال و اضمحلال، در دوره‌های مختلف به انتشار فرمان‌ها، عدالتنامه‌ها و لوایح اصلاحات دست می‌زدند، اما چنین اقداماتی برای نجات مدارس از وضعیتی که در آن بودند و بازگرداندن اوضاع گذشته کافی نبود. در این خصوص نخستین قانون‌نامه را محمد سوم در تاریخ ۱۵۹۸ صادر کرد. در پی آن، احمد اول در سال ۱۶۰۹ عدالتنامه‌ای انتشار داد. احمد سوم (۱۷۳۰ - ۱۷۰۳) نیز در جهت اصلاح مدارس کارهایی کرد؛ اما موفق نبود. به همین ترتیب، فعالیت‌های اصلاحی و جدی محمود اول (۱۷۵۰) درباره‌ی مدارس بی‌نتیجه ماند. سلیم سوم (۱۸۰۷ - ۱۷۸۹) با قانون‌نامه‌هایی که منتشر ساخت، نظرها را، به ویژه به بی‌عدالتی و جهالت قضات جلب کرد، و خواهان اصلاح امور

۱. برای آگاهی از متن اصلی قانون‌نامه‌ای که محمد سوم در سال ۱۵۹۸ صادر کرد - با الفبای جدید - نگاه کنید به: Baltacı, S. 630

مدارس شد.^۱

هیچ یک از آن اقدامات برای حل بنیانی مشکل عقب ماندگی مدارس و جزم اندیشی و جمودی که در آنان ریشه دوانده بود، کفایت نکرد. در قرن نوزدهم و در دوره تنظیمات، جایگاه و توان مدارس و به طور کلی طبقه علمی، در جامعه و حکومت به تدریج رو به ضعف نهاد، و این چیزی نیست که از نظرها پنهان مانده باشد. در آغاز قرن نوزدهم «مدارس نه خود اقدام به اصلاح می کردند، و نه با انجام گرفتن اصلاحات به وسیله دولت موافقت داشتند».^۲ حکومت عثمانی با سلیم سوم، پادشاه نوگرا، وارد قرن نوزدهم شد. در اواخر قرن هجدهم، در حکومت عثمانی، علاوه بر مدارس [سنتی]، برای تعلیم متخصصان مورد نیاز ارتش مدارس با عنوان «مهندس خانه بحر همایون» (۱۷۷۳) و «مهندس خانه برهمایون» (۱۷۹۶) تأسیس گردید. در آن مدارس، علوم مهندسی که در مدرسه های سنتی جایی نداشت، تدریس می شد.^۳

نظام تعلیم و تربیت عثمانی به نحوی وارد قرن نوزدهم شد که مدارس، مکاتب صبیان، مکتب اندرون در توپکاپی سرای، مدارس جدیدالتأسیس مهندس خانه بحرهمایون و مهندس خانه برهمایون داشت. در آن روزگار نظام مذکور دچار نوسازی ها، و تحولاتی مهم، گردید. چنانچه پیش از این ذکر شد، مهم ترین ویژگی مقطع زمانی مورد بحث، برخورداری بخش های گوناگون حکومت عثمانی از ساختاری دوگانه بوده است.

۱. برای آگاهی از اقداماتی که تا زمان تنظیمات در جهت اصلاح امور مدارس صورت گرفت نگاه کنید به: Atay, S. 175-184.

2. Atay, S. 186.

3. Hüseyn Hatemi, "19. Yüzyılda Medreseler" C.II, ist, 1986, S. 504.

با از میان برداشتن کانون ینی‌چری (۱۸۲۶)، به حالت دوگانگی در ارتش پایان داده شد؛ لیکن این وضع در ادارات دولتی، دادگستری و تعلیم و تربیت تا پایان دولت عثمانی ادامه یافت. برای حل مشکلات مدارس که تا زمان تنظیمات به حال خود رها شده و شکلی مزمن یافته بود، با تأسیس مکتب‌های جدید، در صدد یافتن چاره برای نظام تعلیم و تربیت برآمدند. با احداث «طب‌خانه عامره» و «جراح‌خانه معموره» (۱۸۲۷)، سعی گردید برای اوضاع اصلاح‌ناپذیر دارالطب که در مجموعه مدارس قرار داشت، چاره‌ای اندیشیده شود. تأسیس مکتب معارف عدلیّه (۱۸۳۸)، مکتب علوم ادبیّه (۱۸۳۹)، دارالمعلم رشدی (۱۸۴۷) و مکتب سلطانی (۱۸۶۷) را که به موازات مدرسه‌ها صورت می‌گرفت، می‌توان به عنوان کوششی ارزیابی کرد که با وجود مراکز قدیمی، در پی احداث مراکز جدید، بود.

در دوره تنظیمات هیچ کوششی برای اصلاح مدرسه‌ها به عمل نیامده و، تنها با پیروی از شیوه معمول آن زمان، مدرسه‌ای با عنوان «معلم‌خانه نواب» (۱۸۵۳/۴) تأسیس شد. این نهاد که وظیفه داشت برای محاکم شرعی قاضی تربیت کند، در سال ۱۸۸۴ مکتب نواب و در ۱۹۱۰ نیز مدرسه القضاة نام گرفت. این مکتب را که وابسته به مشیخت بود، می‌توان راه‌حلی برای عقب‌ماندگی مدرسه‌های سنتی دانست.

در دوره مشروطیت دوم، برای ایجاد نظم جدید در امور مدارس اقدامات گوناگونی صورت گرفت. در سال ۱۹۱۰ «نظامنامه مدارس علمیّه» منتشر شد. دولت اتحاد و ترقی که در دوره مشروطیت دوم زمام امور را در اختیار داشت، رها کردن مدارس رابه حال خود صلاح ندانست و آنان را از مقام مشیخت جدا کرد. این اقدامی جدید و بسیار مهم بود،

زیرا مدارسی که صدها سال در وابستگی به مقام شیخ‌الاسلامی فعالیت می‌کردند، اکنون از آن جدا شده و زیر نظر وزارت معارف درآمدند. مدارس، با «نظامنامه اصلاح مدارس» که در سال ۱۹۱۴ انتشار یافت، بار دیگر سازماندهی شدند و، با تأسیس مدرسه «دارالخلافة العالیة»، همه مدارس زیر نظارت آن قرار گرفت. در سال ۱۹۱۶، شیخ‌الاسلام موسی کاظم که از اتحادیون بود [اتحاد و ترقی]، برخی اقدامات جدید انجام داد. او قانونی درباره مدارس علمی به تصویب رساند، مدت دوره‌های تحصیلی را کوتاه کرد و مساعدت‌های [وزارت] مالیه به مدرسه‌ها را ترتیب داد. در سال ۱۹۱۸ مدرسه‌ها تابع اقدامی جدید شدند. با تأسیس «دارالحکمة الاسلامیه»، همه مدارس موظف به سازماندهی زیر پوشش این مؤسسه گردیدند.^۱ مجلس ملی ترکیه نیز به موضوع مدرسه‌ها پرداخته و در ۲۶ مه ۱۹۲۱، با تصویب «نظامنامه مدارس علمی»، اقدام به نوسازی مدارس کرده است.^۲

بررسی همه جانبه عقب ماندگی تدریجی و فزاینده دیوان‌سالاری دینی و مدرسه‌ها در قرن نوزدهم و پیشرفت دیوان‌سالاری مدنی و مدارس جدید به موازات آن، موضوع تحقیق دیگری است؛ لیکن بجاست نظر [خواننده محترم] را به یکی دو نکته جلب کنم. در قرن نوزدهم تحولاتی مهم به وجود آمده است. دولت رفته رفته متمرکزتر شده و دیوان‌سالاری جدیدی به میدان آمده است. دیوان‌سالاری مدنی که از مکتب [های قدیمی] سرچشمه می‌گرفت، به جای ارزش و

۱. برای اطلاعات تفصیلی درباره دارالحکمة الاسلامیه نگاه کنید به:

S. Albayrak, Son Devrin Islam Akademisi ist, Ty.

2. Hatemi, Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ans, C.II. S. 504-510.

الگوهای اسلامی، به حاکم کردن ارزش‌ها و ملاک‌های غربی پرداخت. دستگاه دینی، با از دست دادن انحصاری که در عرصه‌های قضا و آموزش داشت، رفته رفته از قافله عقب ماند و نفوذ خود را در حکومت به دیوان‌سالاری مدنی واگذار کرد. غیرمسلمانانی که به واسطه اعدادیّه‌ها و سلطانیّه‌ها در عرصه آموزش قدرت یافته بودند، همچون دیوان‌سالاری بندگان در گذشته، در دیوان‌سالاری مدنی از نفوذ و قدرت تأثیرگذاری برخوردار شدند. با تأسیس «مجلس موقت معارف» در سال ۱۸۴۵، مجلس دایم معارف در سال ۱۸۴۶، وزارت مکاتب عمومی در سال ۱۸۴۷، و وزارت معارف عمومی در سال ۱۸۵۷، در نظام تعلیم و تربیت که با ساختار دوگانه مکتب و مدرسه شکل گرفته بود، ساماندهی مکتب‌ها با وجود مدارس، رفته رفته تقویت شد و مکتب‌ها به تربیت افراد موردنیاز برای دستگاه اداری حاکمیت عثمانی که رو به تمرکز داشت، پرداختند. تحصیل‌کنندگان در مکتب‌ها که از نظر بنیان‌های عقیدتی و فکری با تحصیل‌کنندگان مدرسه‌ها تفاوت داشتند، ارزش‌ها و ملاک‌های غربی را به دستگاه دولت انتقال دادند.^۱

نکته توجه کردنی دیگر این است که انحطاط و زوال منحصر به یک عرصه از دستگاه دینی نبود، بلکه همه عرصه‌ها با این مسئله رویارو بوده‌اند. همان‌گونه که در سازمان قضا دیده می‌شد، در مسئله مدارس نیز، قرن نوزدهم قرن عقب‌ماندگی بود؛ قرن‌ها که برای انجام دادن وظایف این سازمان‌ها در حکومت، نهادهای جایگزین ایجاد شد. ساختارهای دیگر جامعه عثمانی و نظام اندیشه و رفتارهایش نیز در همین مقطع زمانی از

1. İlhan Tekeli, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitim Sistemindeki Değişimler".

خط سنتی - اسلامی به خط غربی - مدرن تمایل یافت.

موفق نشدن سازمان‌های آموزش و قضا که در اختیار دستگاه دینی بودند، در رویارویی با تحولات پرشتابی که در جامعه عثمانی و نظام سیاسی - اداری آن به وقوع می‌پیوست، و اصلاح‌ناپذیری آن، موجب گردید نهادهای جدید قضا و آموزش، زیر نظر دستگاهی مدنی که رابطه‌ای با دین نداشت، سامان یابد. این ساختار دوگانه تا پایان عمر حکومت عثمانی ادامه داشت. مدرسه‌ها که علاوه بر دستگاه دینی برای بخش‌های مختلف ادارات و نهادهای دولتی متخصص تربیت می‌کردند و صدها سال کارکردهای اساسی، همچون انتقال ارزش‌ها در جامعه و محافظت از احکام و ارزش‌های مسلکی داشته‌اند، پس از به تاریخ پیوستن حکومت عثمانی و به وجود آمدن جمهوری جوان ترکیه، با تصویب قانون «توحید تدریسات» در سال ۱۹۲۵، ملغی گردیدند و به ساختاری دوگانه و صد ساله پایان داده شد. دیوان سالاری دینی که پس از شکل‌گیری دولت جمهوری، کارکردهایش به حداقل رسید و ساختار سازمانی‌اش محدودتر شد، وظایف قضایی و آموزشی خود را از دست داد و تنها به فعالیت در خصوص عبادات پرداخت. جمهوری ترکیه، برای اداره امور عبادات، از فارغ‌التحصیلان دانشکده الهیات و «مدارس امام خطیب» استفاده کرده است. فارغ‌التحصیلان مدارس کار که به اداره آموزش و پرورش وابسته است، برای اداره دستگاه دینی کوچک شده در جمهوری ترکیه کافی به نظر رسید.

از نظر تاریخی، در حاکمیت عثمانی، دوره‌ای که دین در نهاد شیخ‌الاسلامی شکل می‌یافت، مؤثرترین شکل خود را داشت و این مقطع زمانی مصادف است با پس از قرن پانزدهم. دین، در حاکمیت

عثمانی، طوری سازماندهی شده بود که انجام دادن امور قضایی، آموزشی، عبادی و مشورتی را برعهده داشت و، براساس انجام دادن این وظایف، نهادینه شده بود. دین، در دوره‌های اولیه، با دیوان‌سالاری بندگان در درون حاکمیت رقابت می‌کرد، لیکن از اواخر قرن هجدهم، با آغاز جنبش‌های تجددطلبانه، به رقابت با گروه‌های اجتماعی نوظهور و دیوان‌سالاری عسکری - مدنی‌ای پرداخت که به تدریج در حال تسلط بر حاکمیت بود. تحولات قرن نوزدهم نشان داد که دین، در این رقابت، به تدریج مجبور به عقب‌نشینی شد و، همزمان با از دست دادن نفوذ و نیروی تأثیرگذاری بر دولت، توان به انجام رساندن وظایفش را نیز از دست داد و به همین سبب، نهادهای سازماندهی شده به وسیله دیوان‌سالاری جدید عسکری - مدنی، جایگزین آن گردید. کاهش تأثیرگذاری دین در حاکمیت، در عین حال، از دیدگاه روابط دین و دولت، چنین معنایی نیز دارد که حاکمیتی مبتنی بر نظام نیمه دینی به تدریج به سوی نظام لائیک پیش رفته و، در نهایت، جای خود را به حاکمیتی مبتنی بر مرجعیت حقوقی - عقلایی داده است. اما در گذار از حاکمیت عثمانی به حکومت جمهوری، و با تغییر نظام اداری همراه با نظام سیاسی که موجب به تاریخ پیوستن بسیاری از ساختارها گردید، حکومت جمهوری، در بُعد قانونی، به عنوان نظامی لائیک مطرح شد؛ لیکن این نظام با نظام‌های لائیک در غرب تفاوت‌های عمده داشته است. در تحولات سیاسی و اداری این دوره، همزمان با ایجاد ساختارهای جدید، اتخاذ شیوه‌هایی خشن نیز دیده می‌شود؛ همچنین می‌توان حقیقت وابستگی مردم به ویژگی‌های اساسی جامعه، میراث تاریخی خود، ساختار فکری و رفتارهای حقوقی را در روابط سیاست و دین شاهد بود.

نتیجه

در کتاب حاضر روابط دین و سیاست در دولت عثمانی را که تحت تأثیر موازین و نهادهای به ارث برده شده از تمدن‌ها و فرهنگ‌های گوناگون در اواخر قرن دوازدهم در آناتولی و روملی شکل گرفته بود، بررسی کردیم. ارزیابی و تلخیص نتایج به دست آمده تحت عنوانی جداگانه، یکپارچگی تحقیق را تأمین می‌کند و مطالعهٔ مجموعهٔ نتایج را سهل و ممکن خواهد ساخت.

مشخص شد که روابط دین و دولت را می‌توان با الگوهای نظام تئوکراسی، نیمه تئوکراسی و لائیک مورد بررسی قرار داد. همچنین، دانستیم که در این تحلیل، دین به عنوان زیر مجموعه‌ای مؤثر در نظام سیاسی - اداری مورد بررسی واقع می‌شود و نوع روابط موردنظر در سیر تأثیر و تأثر متقابل تعیین می‌گردد، و الگوهای یاد شده را می‌توان به عنوان وسیله‌ای در این راه به کار گرفت.

تأثیر و کارکردهای دین و نهادهای دینی در سازمان‌های سیاسی و اداری جوامع گوناگون، متفاوت بوده است. نفوذ دین در نظام‌هایی که تئوکراسی خوانده می‌شوند، در بالاترین سطحی است، حال آن که در نظام‌های لائیک دین حداقل تأثیرگذاری را داراست. دانستیم نظام‌های سیاسی - اداری‌ای را که به موازات تأثیر دین، از تأثیرات نیروهای دنیوی [غیردینی] نیز برخوردارند و در آنان میان دین و قدرت‌های سیاسی و مدنی رقابت وجود دارد، می‌توان «نظام‌های نیمه دینی» نامید.

آشکار گردید که ویژگی روابط دین و دولت در جوامع مسیحی غربی با آنچه در نظام‌های سیاسی - اداری جوامع اسلامی وجود دارد، متفاوت است. نظام‌های مسیحی غرب وجود قدرت دنیوی (سزار) را در برابر

خدا (دین) به رسمیت می‌شناسند و در طول تاریخ، صحنه مبارزات کلیسا و دولت بوده‌اند. نظام‌های حکومتی اسلام، با اعتقاد به پیوند قدرت‌های دنیوی و دینی، از وحدت و یکپارچگی حاکمیت دفاع می‌کنند (توحید)، و انسان را به انتخاب یکی از دو گزینه خدا یا سزار مجبور نمی‌سازند. طبیعی است که شکل‌گیری روابط دین و دولت در این دو نظام متفاوت بوده است. سازمان‌دهی‌های سیاسی، اداری و دینی در زمان پیامبر ﷺ، همچون ساختاری واحد و در ارتباطی تنگاتنگ تحقق یافته است؛ اما در دوره‌های بعد، در برابر خلفایی که نماینده نظام سیاسی و دینی بودند، «سلطان‌هایی» پدید آمدند که قدرت سیاسی را بالفعل در اختیار داشتند. سلاطین، خلفا (دین) را به حالت خنثی درآوردند و سعی در بهره‌برداری از مرجعیت معنوی آنان کردند.

موضوع نشان‌دهنده این حقیقت است که دین به عنوان یکی از زیر مجموعه‌های وابسته به نظام سیاسی - اداری ایفای نقش می‌کرده است. حکومت عثمانی که سازمان دین و نظام سیاسی - اداری خود را از ساختارهای حکومتی ترک - اسلام قرون میانه به ارث برده بود، در امتداد امیرنشین‌های ترکمن آناتولی و سلجوقی که پیشتر وجود داشته‌اند، به شکل نظامی سیاسی ظهور یافت. عثمانی که تحت تأثیر سنت‌های حاکمیت‌های ترک - اسلام پیش از خود قرار داشت، از دولت‌های باستان ترک نیز تأثیراتی پذیرفته بود. به‌ویژه تأثیر سنت‌های ترک‌های باستان، و نهادهای دینی غیرسنی (اخیان، غازیان و درویش‌های اهل بدعت) بر دوره‌های اولیه شکل‌گیری حکومت عثمانی توجه کردنی بوده است. تأثیرگذاری سنت‌ها و موازین غیراسلامی بر حکومت عثمانی، تا اوایل قرن پانزدهم که دوره شکوفایی ساختارهای اسلام تسنن است،

ادامه یافت و، از آن پس، بر اثر اقدامات نخبگان دینی مدرسه‌ای، دوباره سازماندهی شد. در نتیجه، عنصر دین که بر نظام فرهنگی حاکم بود، نفوذ خود را در نظام حاکم به حداکثر رساند و تأثیر ملموس سنت‌های بیزانس بر عثمانی، از میانه سده پانزدهم، رو به افزایش گذاشت.

اساساً دو گروه دیوان‌سالار رقیب یکدیگر در دولت عثمانی حاکمیت داشته‌اند. کارکردها، تأثیرگذاری‌ها و جایگاه دیوان‌سالاران دوشیرمه - کول که ریشه در بندگان داشتند، با دیوان‌سالاری دینی که ریشه در علما داشت، متفاوت بود. تا پیش از اصلاحات محمد دوم که موجب اولویت یافتن کاپی‌کولوها شد، دیوان‌سالاران دینی در دستگاه دولت مؤثرترین گروه را تشکیل می‌دادند. دیوان‌سالاران دینی که در برابر پادشاهان و بندگان قدرتمند، به طور نسبی، در مرتبه پایین‌تری قرار داشت، همزمان با ضعف نظام سیاسی، نفوذ خود را افزایش می‌داده است.

امور قضایی، آموزشی و دینی در حکومت عثمانی، در حیطه فعالیت‌های دیوان‌سالاران دینی بوده است. دانشمندان و علمای مدارس دینی به انجام رساندن چنین وظایفی را برعهده داشته‌اند. سازمان دینی که تا قرن شانزدهم زیر عنوان قاضی عسکری و، پس از آن، نهاد شیخ‌الاسلامی موجودیت داشت، هیچ‌گاه به عنوان نهادی مستقل از نظام سیاسی - اداری تصور کردنی نبوده است. سازماندهی فعالیت‌های دینی در حکومت عثمانی، همواره در چارچوب‌های دولتی انجام پذیرفته و به نحوی بوده است که، علاوه بر کارکردهای سنتی دین، بخشی از وظایف دولتی را نیز دربرمی‌گرفته است. این نوع از سازماندهی نشان‌دهنده وابستگی دین به نظام سیاسی - اداری و استقلال نداشتن آن بوده است. تحقق فعالیت‌های دینی در حاکمیت عثمانی که در وابستگی به نظام

سیاسی - اداری صورت می‌گرفت، این امکان را فراهم می‌سازد که در بررسی روابط دین و دولت براساس الگوهای نظری، عثمانی را نظامی نیمه دینی بدانیم. وابسته بودن سازمان دینی به نظام سیاسی - اداری به معنای تأثیرگذار نبودن آن بر نظام سیاسی، اجتماعی نیست. مراد [از وابسته بودن سازمان دینی به نظام سیاسی] این است که دین به عنوان عنصر اساسی نظام فرهنگی، در اتخاذ تصمیمات سیاسی و اداری، کارکردهای نظام و انجام دادن برخی وظایف دولتی، نقشی مهم برعهده داشته است؛ لیکن به طور کامل بر نظام سیاسی و اجتماعی مسلط نبوده و نیروهای تعیین‌کننده‌ای در خارج از حیطه آن وجود داشته‌اند. با نظام نیمه دینی خواندن حاکمیت عثمانی، به دیوان‌سالاری دوشیرمه - کول، موجودیت پادشاه و کارکردهایشان که خارج از حیطه دستگاه دینی بوده‌اند، توجه داده می‌شود. نفوذ دین در حاکمیت عثمانی، به جز عرصه‌های قضایی، آموزشی و مشاوره در معارف دینی، در سطحی بسیار نازل قرار داشته است؛ به طوری که حتی در نهادهای تربیت‌کننده متخصص برای دیوان‌سالاری دوشیرمه - کول (اندرون) نیز نفوذ دستگاه دینی که امور تعلیم و تربیت را برعهده داشت، بسیار ناچیز است.

دوره برخورداری دین از نیروی تأثیرگذاری در حاکمیت عثمانی، تا آغاز جنبش‌های نوگرایی، یعنی اواخر قرن هجدهم، ادامه داشت. دین، در مقابل گروه‌های اجتماعی نوظهور که با جنبش‌های نوگرایانه پدید آمد، و دیوان‌سالاران عسکری - مدنی که با ارزش‌ها و موازین غربی رشد کرده بودند، عقب‌نشینی کرد و مجبور به واگذاری برخی از مسئولیت‌های دولتی خود به نهادهای مدنی گردید. در کنار ارزش‌ها و موازین اسلامی، ارزش‌های غربی نیز در ذهنیت جامعه جای گرفت و در این خصوص به

انحصار دین پایان داده شد.

قرن نوزدهم، به عنوان دوره‌ای که جامعه عثمانی در آن با تغییر و تحولات مواجه بود، از نظر ارتباط دین و دولت زمانه‌ای است که نفوذ و کارکردهای دین در نظام سیاسی، اداری بیش از اندازه کاهش یافت و، در عوض، تأثیرگذاری دیوان‌سالاری عسکری - مدنی افزایش یافت. دیوان‌سالاری مدنی - نظامی که متشکل از روشنفکران تربیت شده با ارزش‌ها و موازین غربی بود، علاوه بر دستگاه دیوان‌سالاری، بر نظام سیاسی نیز حاکم شد و به این ترتیب موجبات استقرار و نهادینه شدن نظام دیوان‌سالارانه را فراهم آورد.

حقیقت دیگری که در تحقیق حاضر آشکار گردید، آغاز انحطاط دستگاه دینی همزمان با انحطاط حاکمیت و کفایت نداشتن تدابیر اتخاذ شده به وسیله نظام سیاسی برای ممانعت از این امر بود. انحطاطی را که در اواخر قرن شانزدهم در حاکمیت سنتی عثمانی آغاز شد، می‌توان معلول دلایل زیر دانست:

نظام از منابع و ورودی‌های حمایتی محروم بود.

نحوه توزیع منابع و حمایت‌های دریافتی مورد رضایت جامعه نبود. تصمیمات مأخوذه و مقررات وضع شده به وسیله نظام، در اداره محیط موفق نبود.

در دریافت بازتاب‌هایی که در محیط خروجی‌ها پدید می‌آمد، توفیقی حاصل نمی‌شد.

انحطاط به وجود آمده در حاکمیت، فراتر از شدت بخشیدن به رقابت دستگاه دینی و دیوان‌سالاری بندگان، موجب شد نیروهای محلی بتوانند. در برابر حاکمیت تضعیف شده مرکزی، صدای خود را در داخل نظام

رسا تر سازند. دستگاه دینی در برابر ستمگری‌های اهل عرف که متشکل از سپاهیان تیماردار، و دیوان‌سالاری بندگان بود، در برخی نقاط به حمایت از رعایا پرداخت؛ لیکن مردم، به طور عموم، در برابر ظلم و ستم طبقه عسکری (اداره‌کنندگان) پایمال می‌شده‌اند.

مهم‌ترین ویژگی نظام حکومتی عثمانی پس از آغاز جنبش‌های نوگرایانه، پدید آمدن نظام دوگانه متشکل از نهادهای سنتی از سویی و نهادهای پیشرفته به سبک غرب از دیگر سو بود. در درون این ساختار دوگانه که تا پایان عمر دولت عثمانی ادامه یافت، کارکرد نهادهای سنتی به تدریج کاهش می‌یافت و، در مقابل، اهمیت نهادهای پیشرفته بیشتر می‌شد. جمهوری ترکیه که بر ویرانه‌های دولت عثمانی بنا شد، با از میان برداشتن نهادهای سنتی، به نهادهای پیشرفته به سبک غرب، اولویت داد و به این ترتیب ساختاری دوگانه را از میان برداشت. جمهوری ترکیه دین را در درون دستگاه دولت وابسته به نظام سیاسی سازماندهی کرد، کارکردهای آن را کاملاً کاهش داد و به عبادات دینی محدود ساخت.

جمهوری ترکیه، با سازماندهی سیاسی و اداری‌ای کاملاً متفاوت با نظام حکومت عثمانی، در قالب حکومتی لائیک شکل گرفت. در نظام‌های سیاسی لائیک [غرب] که پس از مبارزات سیاسی درازمدت جوامع غربی پدید آمد، سازمان دین بیرون از حاکمیت تحقق یافت و به مداخلات دین در دولت، و برعکس، پایان داده شد. از این تحول با تعبیر «جدایی دین و دولت» یاد می‌شود.

در جمهوری ترکیه که از نظر قانون اساسی نظامی لائیک است، دین خارج از سازمان حکومتی دولت نیست و در درون دولت سازماندهی شده است. علاوه بر این که موضوع دلایل متعدد سیاسی دارد، می‌توان

گفت جمهوری ترکیه که ساختارها و سازمان‌های گوناگونی را از حاکمیت عثمانی به ارث برد، در این زمینه نیز از واقعیت‌های تاریخی فرهنگی تأثیر پذیرفت. گمان شده است، با اعلام جمهوری [در ترکیه]، همه ساختارهای عثمانی به تاریخ پیوست؛ در حالی که می‌دانیم ساختارهای اجتماعی به سادگی تغییر نمی‌کند و به عنوان عناصر فرهنگی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود و، به این ترتیب، تداوم می‌یابد. ساختارهای فرهنگی و مسلکی عثمانی، همراه با ساختارهای حکومتی و دینی آن حکومت، در جمهوری ترکیه ادامه یافته است. میان جایگاه نهاد شیخ‌الاسلامی عثمانی در برابر حاکمیت سیاسی، و موقعیتی که ریاست امور دینی در جمهوری ترکیه [امروز] دارد، تفاوت چندانی مشاهده نمی‌شود. البته میان کارکردهای «نهاد شیخ‌الاسلامی» و «ریاست امور دینی» تفاوت بسیار وجود دارد. درباره موقعیت سازمان دینی در برابر حاکمیت سیاسی، می‌توان گفت که میان حکومت‌های عثمانی و جمهوری ترکیه تفاوت چشمگیر وجود ندارد.

فهرستها

۱. کسان

۲. جایها

۳. منابع و مآخذ

۱. کسان

۳۷۵	احسان ثریا سرما	۱۱۴	آرنولد
۳۸۷، ۳۸۶، ۲۶۴	احمد افندی	۴۳۱، ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۴۳	آپ ارسلان
۴۵۴، ۳۸۰، ۲۳۹	احمد اول	۴۳	آلموند
۲۷۳، ۲۶۱	احمد پاشا	۲۳۹	ابراهیم
۳۸۷، ۳۸۴، ۳۸۲، ۲۶۱	احمد سوم	۳۸۷، ۲۶۱	ابراهیم افندی
۴۵۴		۲۷۸، ۲۷۷، ۲۶۱ ...	ابراهیم پاشا
۲۵۲، ۱۸۸	اخی زاده حسین افندی	۳۸۸، ۳۸۶، ۳۸۵، ۳۸۴، ۲۸۰	
۳۶۸، ۲۵۳		۳۵۳	ابن تیمیه
۴۳۱	ارسلان غازی تاباقاج خان	۴۳۸	ابواسحاق
۳۸	ارسین کالایجی	۲۶۱، ۲۴۱، ۲۱۱	ابوالسعود افندی
۱۸۳، ۱۸۱، ۱۸۰ ..	آرطغرل غازی	۳۶۶، ۳۵۶، ۳۱۳، ۲۸۳	
		۴۰۴	ابویوسف امام مشهور

۲۹۹ اینالجیک	۱۸۶
۱۶۹ بابا اسحاق	۱۹۷ استفان دوشان
۲۱۰ بابا ذوالنون	۴۳۸ اسحاق پاشا
۲۶۱ باشماق جی زاده (باشماک چی زاده)	۳۶۷ اسد افندی
۲۶۱ باقی افندی	۳۵۷ اکرم کای دو
۱۴۰ بامرالله	۳۷۵ المالی حمدی افندی
۲۰۰، ۱۹۹، ۱۹۸، ۱۹۷ ... بایزید	۲۰۱، ۲۰۰، ۱۹۹ امیر سلیمان چلبی
۳۹۰، ۲۷۷، ۲۴۷، ۲۳۹، ۲۰۶	۴۳۷ اوتکن
۲۲۸، ۲۲۷، ۲۰۱، ۱۹۸ بایزید اول	۳۰۱، ۲۱۸، ۲۰۵، ۲۰۴ اورتالیلی
۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹	۳۰۷
۲۹۴، ۴۱۵، ۴۴۰	اورخان بیگ (اورخان غازی). ۱۷۴،
۲۰۶، ۲۰۵، ۲۰۴، ۲۰۲ بایزید دوم	۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷،
۲۰۷، ۲۳۹، ۲۴۷، ۲۶۸، ۲۸۰	۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۵،
۴۴۲، ۴۴۳	۱۹۸، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶،
۲۰۸ برادران بارباروس	۲۲۱، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۴۵، ۲۷۰،
۲۸۱ بورسا	۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۸۱، ۳۱۳،
۲۶۱ بوستان زاده محمد افندی	۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹
۳۵۶	۱۳۷ اورهون
۳۸۸، ۳۸۶ پاترونا خلیل	۲۰۵ اوزون حسن
۳۵۸ پاتریک	۲۳۷ اوغوزخان
۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۶۹،	۲۷۵ اوکاندان
۷۰، ۹۳	۱۳۳ اویماک
۱۸۰ پدر آرطغرل	۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۶ ایستن
۴۲۷، ۴۰۴، ۴۰۳، ۱۲۲ پیامبر	۱۳۳ کافاس اوغلو
۴۲۸، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۶۲	۴۳ ایلتر توران

- تقی‌الدین بن محمد بن احمد ۲۶۴،
 ۴۲۲
- تقی‌الدین منجم‌باشی ۲۶۴
 تکین داغ ۴۳۵
 تیمور ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱
 تیمورتاش پاشا ۲۸۶
 جاندار اوغولاری ۱۷۴
 جلال‌الدین پاشا ۳۹۲
 چاغری ۱۴۰
 چاندارلی (چندرلی) ۲۰۳، ۲۴۲،
 ۲۴۶، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰
 چلبی محمد ۲۰۱، ۲۵۱، ۴۳۸
 حامد ۳۷۲
 حسن افندی ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷،
 ۳۹۱
 حسن خادم پاشا ۲۶۱
 حسن خیرالله افندی ۳۹۱
 حسن فهمی افندی ۳۷۴، ۳۹۰،
 ۳۹۱، ۳۹۲
 حسین عونى پاشا ۳۷۳، ۳۹۱
 حمدی افندی ۳۷۵
 خسرو پاشا ۲۱۲
 خضربیگ ۲۴۷، ۳۵۷
 خلیل پاشا ۲۰۳، ۲۲۱، ۲۳۹، ۲۷۸،
 ۲۷۹
- خواجه زاده بورسایى ۴۴۰
 خواجه زاده مسعود افندی ۲۵۲
 خواجه سینان ۲۴۷
 خواجه عیوض پاشا ۲۷۷
 خیرالدین پاشای بارباروس ۲۰۹
 خیرالله افندی ۳۷۳، ۳۷۴
 داود قیصری ۱۸۹، ۲۲۷، ۴۳۷
 دده کورکوت ۱۳۷
 دمومینس ۳۵۸
 دورسون ۱۸۹، ۲۲۳، ۳۵۵، ۳۹۷
 دُورگر ۳۹، ۴۴، ۴۸، ۶۴، ۷۱
 رستم پاشا ۲۱۲
 زاگانس پاشا ۲۰۳، ۲۲۱
 زلالی حسن ۳۸۷
 سعدالدین افندی ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۵
 سلطان ابراهیم ۳۶۹، ۳۷۰
 سلطان بایزید ۱۹۸
 سلطان سلیمان ۲۱۰، ۲۲۶، ۴۴۲
 سلطان سلیمان قانونی ۲۰۹، ۴۴۴،
 ۴۴۷
 سلطان عبدالعزیز ۳۹۲
 سلطان عبدالمجید ۴۲۲
 سلطان علاءالدین کیقباد دوم ۱۸۲
 سلطان محمد ۳۱۰، ۱۴۳، ۲۰۴،
 ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۴۷، ۲۵۶، ۲۸۸

شاهزاده مراد..... ۲۶۱	سلطان محمود دوم..... ۳۴۵، ۳۷۳
شاهزاده مصطفی..... ۲۱۲، ۲۶۱	سلطان مراد..... ۲۳۶
شاهین پاشای لالا..... ۲۸۶، ۲۹۴	سلطان یاوز سلیم... ۲۰۷، ۲۰۸
شرف‌الدین توران..... ۲۶۱	۲۰۹، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۶، ۴۰۹
شمس‌الدین آلتون..... ۴۳۳	سلیمان پاشا... ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۱۲
شمس‌الدین فناری..... ۳۵۵	۲۱۶، ۲۲۷
شهاب‌الدین پاشا..... ۴۳۸	سلیمان دوم..... ۳۸۱
شیخ ابواسحاق کازرونی..... ۲۴۵	سلیمان شاه..... ۱۴۸، ۱۵۰
شیخ ادبالی..... ۱۷۶، ۱۸۸، ۱۸۹	سلیمان قانون... ۲۰۲، ۲۰۸، ۲۰۹
۱۹۲، ۲۲۳، ۳۵۵، ۳۹۷	۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۳۸، ۲۳۹
شیخ الاسلام ابوالسعود افندی ۲۱۱	۲۴۴، ۲۷۶، ۴۴۲، ۴۴۳
شیخ الاسلام بوستان‌زاده..... ۲۶۱	سلیم اول ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۳۷
شیخ‌الاسلام موسی کاظم..... ۳۹۴	۲۴۶، ۲۷۹، ۲۸۲
۴۵۷	سلیم دوم..... ۲۳۹، ۴۴۴
شیخ بدرالدین... ۲۲۸، ۲۵۰، ۲۵۱	سلیم سوم ۳۶۶، ۳۷۲، ۳۸۹، ۴۲۲
۳۳۱، ۲۵۲	۴۵۴، ۴۵۵
شیخ محمود..... ۱۸۸	سیاوش پاشا..... ۲۶۱
صالح‌زاده اسد افندی..... ۳۷۳	سید فیض‌الله افندی..... ۲۵۳
ضیاء‌الدین افندی..... ۳۷۵	سینان پاشای بزرگ..... ۲۶۱
ضیاء‌گوک آلپ..... ۱۳۳، ۱۳۷	شاو..... ۲۰۴، ۲۴۰، ۳۲۷
طاش کوپرولوزاده..... ۳۶۷	شاه اسماعیل..... ۲۰۷
طغرل بیگ..... ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲	شاهدخت گرمیانی..... ۱۹۷
۱۴۳، ۱۴۵، ۲۳۶	شاهزاده احمد..... ۲۶۱
طلعت پاشا..... ۳۹۹	شاهزاده جم..... ۲۰۶، ۲۳۹
عبدالحمید..... ۳۷۵	شاهزاده محمد..... ۳۶۷، ۳۹۲

- عبدالحمید دوم. ۳۶۶، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۹۹
- علی جمالی افندی ۳۶۶
- علی سیدی بیگ ۲۶۸
- عبدالرحمن نصیب ۳۹۵
- عمر ۴۲۹، ۴۰۴، ۳۸۰
- عبدالرحیم افندی ۳۷۰
- عمر افندی ۳۸۰، ۲۶۱
- عبدالعزیز ۳۶۱، ۳۶۶، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۹۱
- عمر خلیفه دوم ۲۶۹
- عیسی پاشا ۲۷۹
- عیسی چلبی ۲۰۱، ۲۰۰
- عبدالقادر گیلانی ۱۶۱
- غزالی ۳۵۳، ۱۶۱
- عبدالله افندی .. ۳۶۷، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷
- فاتح ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۴۷، ۲۹۱، ۳۹۱، ۳۹۰
- عبدالمجید ۴۲۳
- فارگن ۳۹
- عثمان بیگ. ۱۷۴، ۱۸۰، ۱۸۱
- فاروق سومر ۱۵۷
- عثمان ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹
- فتح الله افندی ... ۲۶۱، ۳۶۱، ۳۸۲
- عثمان ۱۹۴، ۲۱۳، ۳۱۳، ۴۰۶، ۴۰۷
- فخرالدین عجمی ۲۲۷، ۳۵۵، ۳۵۷
- عثمان دوم ۳۶۷، ۳۸۰، ۳۸۱
- فواد کوپرولو ۱۴۹، ۱۲۸
- عثمان غازی ۱۸۹، ۱۹۲، ۲۱۳
- فیض الله افندی. ۲۵۳، ۲۶۱، ۲۶۵
- عثمان ۲۲۳، ۳۶۱، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۵
- قاضی زاده افندی ۲۶۴
- عطاءالله افندی ۲۶۱
- قانونی ۴۴۳، ۲۱۰
- علاءالدین پاشا. ۱۹۲، ۲۱۳، ۲۲۱
- قره احمد پاشا ۴۵۰
- علاءالدین طوسی ۲۲۷
- قره خلیل ۲۸۳، ۲۸۱
- علی بیگ بنی قره مان ۱۹۸
- قلیچ ارسلان ۱۴۸
- علی پاشا. ۲۰۰، ۲۴۶، ۲۶۴، ۲۷۸
- کاپولیون ۳۹۲
- کاراخلیل. ۲۱۴، ۲۲۱، ۲۲۲، ۴۰۸
- ۲۸۰، ۴۳۸
- علی توسی ۴۴۰
- ۴۰۹

محمد ۲۲۷	کارا قره چلبی زاده عبدالعزیز .. ۳۷۰
محمد افندی... ۲۶۱، ۳۸۲، ۳۸۴،	کارا قره چلبی زاده عبدالعزیز
۳۸۷	افندی
محمد اول..... ۲۰۱، ۲۳۹، ۴۴۰	کارامان اُغلو.... ۱۶۹، ۱۷۶، ۱۹۷
محمد پاشای سوکولو..... ۲۱۲	کارپات..... ۳۱۴
محمد چلبی... ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۳۸،	کاظم..... ۳۹۴
۲۶۰، ۲۷۷	کافاس اوغلو.... ۱۳۳، ۱۴۳، ۱۴۵
محمد چهارم..... ۲۵۲	کانینا..... ۳۲۲
محمد دوم..... ۱۱۸، ۲۰۰، ۲۰۱،	کای دو..... ۳۵۹
۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۲۱،	کمال پاشا زاده
۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۴،	گوچی بیگ ۴۱۲، ۴۲۱، ۴۱۵، ۴۲۲،
۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۱،	۴۵۴
۲۵۳، ۲۵۶، ۲۶۵، ۲۷۳، ۲۷۴،	کوران
۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲،	کورتولموش اوغلو سلیمان .. ۱۴۸
۲۸۵، ۲۸۷، ۲۹۰، ۳۲۹، ۳۳۳،	کومرال ابدال..... ۱۷۶
۳۴۵، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۶۷،	گرمیان اوغلو..... ۱۷۳
۴۰۹، ۴۳۸، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲،	گل چیچک خاتون..... ۴۳۸
۴۶۳	گوربوز
محمد رشدی پاشا... ۳۷۳، ۳۷۴،	گوک ترک‌ها
۳۹۱، ۳۹۱	۱۳۲، ۱۳۳
محمد سوم ۲۳۹، ۲۶۱، ۴۴۴، ۴۵۴	گوندوز آلپ
محمد ضیاءالدین..... ۳۷۵	۱۸۰
محمد علی پاشا	لاپیرر
۳۸۹، ۳۹۰	۴۱
محمد فاتح ۲۰۴، ۲۵۰، ۲۷۹، ۳۵۵	لاله شاهین پاشا
محمد فناری	۲۲۷
۲۲۸	لطفی پاشا..... ۲۱۰، ۲۱۲
	لودوینگ فن برتالان فی
	۳۷
	متوکل
	۲۳۷

۳۸۹	محمود اول ۲۵۳، ۳۸۷، ۳۸۸، ۴۵۴
مصطفای دوم ... ۲۶۱، ۲۷۷، ۳۸۱	محمود دوم ۳۷۲، ۳۸۹
مصطفای سوم ۳۶۳	محمود شوکت پاشا ۳۷۴
مصطفی پاشا... ۲۳۹، ۲۶۱، ۳۸۶،	محمود غزنوی ۴۳۱
۳۸۹	محمود ندیم پاشا ۳۷۴، ۳۹۱
مصطفی صبری ۳۹۴	مدحت پاشا ۳۷۳، ۳۹۱، ۳۹۲
مصطفی عاصم ۳۹۴	مراد افندی ۳۹۲
مُصعب ابن عمیر ۴۲۸	مراد اول .. ۱۹۱، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸،
مظفر طغرل ۱۴۰	۲۰۱، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۳۶، ۲۳۹،
معلم شاهزاده مراد ۲۶۱	۲۵۸، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۶، ۳۱۳،
معهود غازیان ۲۱۴	۳۲۸، ۳۲۹، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۳۸،
ملارستم ۲۱۴، ۲۸۳	۴۴۰
ملا زریق ۴۴۰	مراد پاشا ۲۶۱
ملا عبدالکریم ۴۴۰	مراد پنجم ۳۷۴
ملافناری ۴۳۸، ۴۵۳	مراد چهارم ۲۵۲، ۳۶۸، ۴۵۴
ملک شاه ۱۴۹، ۴۳۱	مراد خداوندگار ۲۸۱، ۴۰۸
موسی چلبی... ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۵۰،	مراد دوم. ۱۹۰، ۲۰۱، ۲۱۴، ۲۲۷،
۲۵۱	۲۲۹، ۲۳۹، ۲۷۷، ۲۸۳، ۳۵۵،
مولانا جلال‌الدین رومی ۱۶۱	۳۵۸، ۳۵۹، ۴۳۸، ۴۴۰
مولانا زین‌العربی ۲۴۷	مراد سوم. ۲۳۹، ۲۶۱، ۲۶۴، ۴۴۴،
مولانا علاء‌الدین ۴۴۰	۴۵۳
مولانا معلول‌زاده ۲۶۵	مسعود افندی ۱۳۹، ۲۵۲
مومجو ۲۲۴، ۲۵۱، ۲۵۴	مسعود غزنوی ۱۳۹، ۱۴۰
مهدی افندی ۲۵۳	مصطفای اول ۳۸۰، ۳۸۱
	مصطفای چهارم ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۸۲،

ویتک... ۱۵۰، ۱۸۰، ۱۸۷، ۱۹۶،	۱۴۰	نائم بامرالله.....
۲۲۱	۴۳۱	ناصر بن سبکتکین.....
۳۹	۱۶۱	نجم‌الدین کبری.....
۲۲۹	۳۹۲	ندیم پاشا.....
۳۹۲	۴۳۱	نظام‌الملک.....
۲۳۹	۱۹۸	نفیسه سلطان.....
یلدریم بایزید.. ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۱،	۲۶۱	نقیب‌الاشراف فتح‌الله افندی..
۲۲۷، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۶۱،	۳۹۹، ۳۷۵، ۲۳۶	نوری افندی.....
۳۵۹	۲۸۳	ولی‌الدین بن الیاس حسین.....
	۳۷۲	ولید.....

۲. جایها

آناتولی.... ۸۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱،	آرناوید..... ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴
۱۳۲، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۴۸،	آسیا..... ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳
۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳،	آسیای صغیر.... ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۸
۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸،	آسیای میانه..... ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۷۰
۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳،	آق سرای..... ۲۲۷، ۲۵۰، ۴۳۹
۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰،	آک تپه..... ۳۸۵
۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶،	آک داغ..... ۲۹۸
۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴،	آلاجا حصار..... ۳۸۲
۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳،	آلاشهر..... ۲۲۷
۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹،	آلانیای..... ۱۵۰
۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷،	آلبانی.... ۱۹۵، ۲۰۵، ۳۱۶، ۳۱۹
۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۲۰،	۳۲۲
۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۶، ۲۸۰،	آلمان..... ۱۰۱، ۱۰۵
۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۷،	آماسیا..... ۲۰۰، ۲۰۱، ۳۷۸
۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۱۴، ۳۱۵،	آمل..... ۴۳۱

،۲۱۳ ،۲۱۱ ،۲۰۵ ،۲۰۳ ،۲۰۲	،۳۷۸ ،۳۷۷ ،۳۵۹ ،۳۵۶ ،۳۱۶
،۲۲۰ ،۲۱۹ ،۲۱۸ ،۲۱۶ ،۲۱۵	،۴۰۶ ،۴۰۵ ،۴۰۲ ،۳۹۸ ،۳۸۷
، ۲۵۳ ،۲۴۷ ،۲۲۹ ،۲۲۶ ،۲۲۱	،۴۱۳ ،۴۱۲ ،۴۱۰ ،۴۰۹ ،۴۰۷
،۲۹۹ ،۲۸۸ ،۲۷۵ ،۲۶۱ ،۲۵۶	،۴۳۹ ،۴۳۶ ،۴۳۵ ،۴۳۴ ،۴۳۲
،۳۷۴ ،۳۵۸ ،۳۵۷ ،۳۵۶ ،۳۵۴	۴۶۲ ،۴۶۱ ،۴۵۰ ،۴۴۸
،۳۹۰ ،۳۸۹ ،۳۸۷ ،۳۸۵ ،۳۸۲	آنتالیا..... ۱۶۵
،۴۱۳ ،۴۱۲ ،۴۱۰ ،۳۹۹ ،۳۹۸	آندلس..... ۱۱۵
،۴۴۰ ،۴۳۸ ،۴۳۷ ،۴۲۴ ،۴۲۲	آنکارا..... ۴۸۱ ،۱۸۰ ،۱۹۹ ،۲۰۰ ،۲۰۱
۴۴۵ ،۴۴۴ ،۴۴۱	۴۲۵ ،۴۰۲
۴۳۸ اسکوپیه	۳۲۳ آنگلوس
۴۳۱ اصفهان	۲۵۳ آیاستفانس
۹۵ افریقا	آدرنه..... ۲۴۷ ،۲۲۶ ،۲۰۲ ،۲۰۰
۱۹۵ افلاک	،۲۶۱ ،۲۵۸ ،۲۵۶ ،۲۵۳ ،۲۵۰
۲۹۵ افلاک - بوغدان	،۳۶۱ ،۳۵۷ ،۲۹۹ ،۲۸۳ ،۲۷۸
۳۱۴ ،۲۱۲ ،۲۰۹ الجزایر	،۳۹۸ ،۳۸۳ ،۳۸۲ ،۳۸۱ ،۳۷۸
۳۹۴ المالی حمدی یازیر	۴۴۴ ،۴۳۸ ،۴۱۰
۳۸۹ ،۱۰۱ ،۷۱ انگلستان	۲۱۵ اراضی روملی
۲۰۹ ایالت بودین	۱۹۹ اراضی قاضی برهان‌الدین
۱۰۵ ،۱۰۱ ایتالیا	۲۹۵ ،۲۱۲ آردل
،۲۲۰ ،۲۰۹ ،۲۰۵ ،۱۷۵ ایران	۲۶۱ ارضروم
۴۳۹ ،۴۰۷ ،۲۲۷	۲۰۹ ،۲۰۶ ،۲۰۴ ،۱۹۵ ،۱۳۲ اروپا
..... ایران	۲۰۵ اروپای مرکزی
،۱۸۹ ،۱۸۳ ،۱۵۰ ،۱۴۸ ایزنیک	،۳۶۸ ،۲۵۲ ،۲۵۱ ،۲۲۶ ازنیک
۲۲۷ ،۲۲۱ ،۱۹۴	۴۳۸ ،۴۳۷
۱۸۱ اینه گول	استانبول..... ۱۹۴ ،۱۹۳ ،۴۲ ،۳۸

۳۷۸، ۳۸۷، ۳۹۸، ۴۰۷، ۴۰۸	بalkan... ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸
۴۱۰، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۳	۲۰۲، ۲۰۵
۳۸۶ بوزجا آدا	۳۷۸، ۲۰۰ بالیک اسیر
۱۹۵ بوسنی	۱۷۲ بایباروس
۱۹۴ بیتینیای	۷۱ برمه
۱۱۲، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۴۷،	۴۳۱، ۳۱۴، ۲۰۹ بصره
۱۵۷، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۸۱، ۱۸۲،	۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶،
۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۳،	۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۵،
۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۰۲،	۱۵۳، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۳۶، ۲۹۵،
۲۰۵، ۲۱۸، ۲۱۹، ۳۱۴، ۴۴۰،	۳۱۴، ۴۰۴، ۴۳۱، ۴۳۲
۴۶۳	بُغدان ۲۰۶
۱۹۲ بیلجیک	۴۳۱ بلخ
۲۱۲، ۲۰۹، ۲۰۵ بین النهرین	۱۰۱ بلژیک
۱۰۱ پرتغال	۱۹۵ بلغارستان
۲۶۱، ۲۰۵ ترابوزان	۳۲۳، ۳۲۲، ۲۱۲، ۲۰۹ بلغراد
۱۹۵ تراکیا	۲۰۵ بنی جاندار
۴۳۹، ۲۲۷ ترکستان	بنی حمید (حمید اوغولاری) ۱۹۷،
۷۱، ۷۳، ۷۴، ۹۱، ۹۷،	۱۹۸
۱۰۰، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۵۷،	بنی قره‌مان ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۹۷، ۱۹۸،
۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۲، ۴۲۵،	۲۰۵
۴۵۷، ۴۵۹، ۴۶۶، ۴۶۷	بنی گرمیان ۱۹۷
۳۷۸ توکات	بورسا... ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۰،
۲۶۱ تونجا	۱۹۴، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۲۱، ۲۲۲،
۲۱۲ جربه	۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۵۰،
۲۱۲ جزایر اژه	۲۵۶، ۲۶۱، ۲۷۴، ۲۸۱، ۲۹۹،

۲۹۹، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۲۴، ۳۲۹	جزیره العرب ۲۰۸
۳۳۲، ۳۵۶، ۳۶۱، ۳۶۷، ۳۷۸	چالدران ۲۰۷، ۲۰۹
۳۸۴، ۳۸۷، ۳۹۱، ۳۹۸، ۴۰۹	چاناک ۱۹۵
۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۴۸، ۴۶۱	چکیرگه ۴۳۸
ری ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴	حبشه ۲۹۵
۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۹، ۴۰۷	حلب ۳۹۸، ۴۱۰
۴۰۹، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷	خاورمیانه ۱۴۲، ۱۴۴
۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۸، ۴۳۱	خراسان ۱۴۰، ۱۴۸
۲۰۸ ریدانیه	دارالحدیث ۲۲۶، ۲۴۷
۱۷۳ سُگوت	دانمارک ۱۰۱
۳۷۴ سلانیک	در بوزوک ۲۱۰
۴۴۲، ۴۳۷، ۳۹۰، ۲۶۱ .. سلیمانیه	دریای اژه ۲۰۶
۲۰۰ سمرقند	دریای مرمره ۳۸۷
۱۰۱ سوئد	دومانچ ۱۸۱
سوریه... ۱۴۲، ۱۴۹، ۲۰۷، ۲۲۷،	دیار روم ۱۴۲، ۱۴۹
۴۳۹	روان ۳۳۹
۱۸۱ سوگوت	رود اورخون و ینی‌سی ۱۳۲
۲۵۰ سیماونا	رودوس ۲۱۲
۱۶۵، ۱۵۰ سینوپ	روسیه ۲۰۵
۴۳۴، ۴۳۲، ۱۵۸ سیواس	روم ۷۱، ۸۹، ۹۱، ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۳،
۴۱۰، ۳۹۸، ۱۱۶، ۱۱۲ شام	۱۰۵، ۲۰۵، ۲۱۸
۲۰۸، ۱۰۶ ... شبه جزیره عربستان	روملی... ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۹،
۱۹۵ صربستان	۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۱۶،
۲۱۲ طرابلس غرب	۲۲۷، ۲۵۱، ۲۶۱، ۲۷۵، ۲۸۲،
عثمانی ۳۵، ۵۰، ۵۱، ۵۶، ۵۷، ۶۵،	۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۴،

،۳۵۱ ،۳۵۰ ،۳۴۹ ،۳۴۷ ،۳۴۵	،۸۴ ،۸۳ ،۷۶ ،۷۴ ،۶۸ ،۶۷ ،۶۶
،۳۵۶ ،۳۵۵ ،۳۵۴ ،۳۵۳ ،۳۵۲	،۱۱۷ ،۱۱۶ ،۱۰۷ ،۹۷ ،۹۴ ،۸۷
،۳۶۱ ،۳۶۰ ،۳۵۹ ،۳۵۸ ،۳۵۷	،۱۲۵ ،۱۲۳ ،۱۲۲ ،۱۱۹ ،۱۱۸
،۳۶۶ ،۳۶۵ ،۳۶۴ ،۳۶۳ ،۳۶۲	،۱۳۲ ،۱۳۱ ،۱۲۹ ،۱۲۸ ،۱۲۷
،۳۷۲ ،۳۷۱ ،۳۷۰ ،۳۶۹ ،۳۶۸	،۱۶۴ ،۱۵۴ ،۱۴۷ ،۱۴۴ ،۱۳۹
،۳۸۰ ،۳۷۹ ،۳۷۸ ،۳۷۷ ،۳۷۶	،۱۷۶ ،۱۷۴ ،۱۷۳ ،۱۷۲ ،۱۶۸
،۳۹۳ ،۳۸۹ ،۳۸۷ ،۳۸۳ ،۳۸۱	،۱۸۳ ،۱۸۲ ،۱۸۱ ،۱۸۰ ،۱۷۹
،۳۹۸ ،۳۹۷ ،۳۹۶ ،۳۹۵ ،۳۹۴	،۱۸۹ ،۱۸۸ ،۱۸۷ ،۱۸۶ ،۱۸۴
،۴۰۳ ،۴۰۲ ،۴۰۱ ،۴۰۰ ،۳۹۹	،۱۹۴ ،۱۹۳ ،۱۹۲ ،۱۹۱ ،۱۹۰
،۴۰۹ ،۴۰۸ ،۴۰۷ ،۴۰۶ ،۴۰۵	،۱۹۹ ،۱۹۸ ،۱۹۷ ،۱۹۶ ،۱۹۵
،۴۱۷ ،۴۱۵ ،۴۱۳ ،۴۱۲ ،۴۱۰	،۲۰۴ ،۲۰۳ ،۲۰۲ ،۲۰۱ ،۲۰۰
،۴۲۵ ،۴۲۳ ،۴۲۲ ،۴۲۰ ،۴۱۹	،۲۰۹ ،۲۰۸ ،۲۰۷ ،۲۰۶ ،۲۰۵
،۴۳۶ ،۴۳۵ ،۴۳۱ ،۴۲۷ ،۴۲۶	،۲۱۴ ،۲۱۳ ،۲۱۲ ،۲۱۱ ،۲۱۰
،۴۴۳ ،۴۴۰ ،۴۳۹ ،۴۳۸ ،۴۳۷	،۲۱۹ ،۲۱۸ ،۲۱۷ ،۲۱۶ ،۲۱۵
،۴۵۱ ،۴۵۰ ،۴۴۶ ،۴۴۵ ،۴۴۴	،۲۲۴ ،۲۲۳ ،۲۲۲ ،۲۲۱ ،۲۲۰
،۴۵۸ ،۴۵۶ ،۴۵۵ ،۴۵۴ ،۴۵۲	،۲۲۹ ،۲۲۸ ،۲۲۷ ،۲۲۶ ،۲۲۵
،۴۶۳ ،۴۶۲ ،۴۶۱ ،۴۶۰ ،۴۵۹	،۲۳۴ ،۲۳۳ ،۲۳۲ ،۲۳۱ ،۲۳۰
،۴۵۶ ،۴۶۷ ،۴۶۶ ،۴۶۵ ،۴۶۴	،۲۳۹ ،۲۳۸ ،۲۳۷ ،۲۳۶ ،۲۳۵
،۴۶۶ ،۴۶۰ ،۴۵۹ ،۴۵۸ ،۴۵۷	،۲۴۴ ،۲۴۳ ،۲۴۲ ،۲۴۱ ،۲۴۰
،۴۷۱ ،۴۷۰ ،۴۶۹ ،۴۶۸ ،۴۶۷	،۲۵۲ ،۲۵۰ ،۲۴۹ ،۲۴۸ ،۲۴۵
،۴۷۶ ،۴۷۵ ،۴۷۴ ،۴۷۳ ،۴۷۲	،۳۱۳ ،۳۱۲ ،۳۱۱ ،۲۵۵ ،۲۵۳
،۴۸۲ ،۴۸۱ ،۴۸۰ ،۴۷۹ ،۴۷۸	،۳۲۴ ،۳۲۰ ،۳۱۶ ،۳۱۵ ،۳۱۴
،۴۸۸ ،۴۸۶ ،۴۸۵ ،۴۸۴ ،۴۸۳	،۳۳۰ ،۳۲۸ ،۳۲۷ ،۳۲۶ ،۳۲۵
،۴۹۳ ،۴۹۲ ،۴۹۱ ،۴۹۰ ،۴۸۹	،۳۳۶ ،۳۳۴ ،۳۳۳ ،۳۳۲ ،۳۳۱
،۴۹۸ ،۴۹۷ ،۴۹۶ ،۴۹۵ ،۴۹۴	،۳۴۴ ،۳۴۳ ،۳۴۲ ،۳۴۱ ،۳۳۸

کنتسائیتینپُل ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۰۲	۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۸
گرجستان ۲۱۲	۳۱۰
گرمیان ۱۹۷	عراق ۱۴۹، ۲۰۹، ۲۱۲
گریت ۳۹۰	عربستان ۲۸۷
ماناوگات ۳۷۸	غزنه ۴۳۱
مانیسا ۳۷۸، ۴۴۴	فرانسه ۵۷، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۵
ماوراءالنهر ۱۹۸	۳۸۹
مجارستان ۱۹۵، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۲	فلسطین ۱۴۲، ۲۰۷
مدیترانه ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۰۹	فیلیپه ۴۳۸
مدینه ۸۹، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۲،	قاهره ۱۱۵، ۲۲۸، ۲۵۰، ۳۹۸، ۴۱۰
۱۱۶، ۱۲۰، ۲۰۸، ۳۹۸، ۴۰۳،	قبرس ۲۵۳
۴۲۸، ۴۲۹، ۴۴۴	قدس ۳۹۸
مرادیه ۴۳۸	قره‌سی ۱۹۵
مرج دابق ۲۳۷	قفقاز ۱۴۴
مرجیدابیک ۲۰۷	قونیه ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۲
مرو ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۴۰، ۱۴۶، ۳۸۳،	۱۵۸، ۱۸۲، ۲۲۷، ۲۵۰، ۴۳۲
۴۰۲، ۴۰۳، ۴۲۰، ۴۲۹، ۴۳۱	۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۹
مسجد ایاصوفیه ۲۲۷، ۳۸۶	قیصریه .. ۱۵۸، ۱۷۱، ۲۲۷، ۴۳۲
مصر .. ۶۸، ۹۴، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۴۲،	۴۳۶، ۴۳۹
۱۷۲، ۱۷۵، ۲۰۸، ۲۲۰، ۲۲۷،	کاراجاحصار ۱۸۲، ۱۸۸، ۱۸۹
۲۳۶، ۲۹۵، ۳۱۴، ۳۶۶، ۴۳۹	کاستامونو ۱۶۵، ۳۷۸
مکه ۸۹، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۰،	کاندیه ۳۸۲
۲۰۸، ۳۹۸، ۴۲۷	کیرامِرز ۳۵۷
ملازگرد .. ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹،	کرمان ۱۴۹
۱۵۰، ۱۵۷	کریمه ۲۰۵، ۲۲۰، ۲۹۵

۲۰۹	وین	۴۳۲	ملطیه
۲۱۲	هابسبورگ	۲۰۵ ، ۱۹۵	مورا
۴۳۱	هرات	۴۳۱	موصل
۲۰۶	هرزه گووین	۱۰۱	نروژ
۱۰۱ ، ۹۷	هلند	۴۳۱ ، ۱۴۰	نیشابور
۱۴۰ ، ۱۳۷ ، ۱۲۳ ، ۱۱۹	هند	۱۹۵	نیق بولو
۴۳۸	یشیل	۲۶۱	وارنا
۴۳۰ ، ۹۸ ، ۷۱	یونان	۳۷۸	وسلیفکا
		۳۶۶ ، ۲۰۷ ، ۲۰۵	وندیک

منابع و مأخذ

ADIVAR, A.Adnan; Osmanli Türleri'nde İim, İstanbul, Rermzi Kitabevi, 1982.

AHMET Hilmi-Ziya Nur; İslam Tarihi, 2. Basım, İstanbul, ÖtÜken Neşriyat, 1982.

AHMET LÜtfi, Osmanli Adalet DÜzeni, Sadeleştiren: Er-dinç Beylem, İstanbul 1979.

AKARSU, Prof. Dr. Bedia; Çağdaş Felsefe, İstanbul MEB Yaymlari, 1979.

AKÇURAOĞLU, Yusuf, Zamanımız Avrupa Siyasi Tarihi (5. Tedris Senesi). Ankara, Ankara Hukuk Mektebi Neşri-Yatlı, 1929-1930.

AKDAĞ, Prof. Dr. Mustafa; TÜrk Halkinin Dirlik ve Düzen-Lik Kavgasi: Celâlî İsyamlari, Ankara, Bilgi Yay. 1975.

AKDAĞ, Prof. Dr. Mustafa; Türkiye'nin İktisadi ve İçtimâî Tarihi, Cilt I-II, İstanbul, Cem Yayınevi, 1977,1974.

AKPINAR, Turgut; "Modern Hukuk ve İftâ Müessesesi", Millî Gençlik Dergisi, Sayı 14-15, İstanbul, 1976.

AKTEPE, Dr. Münir; Patrona İsyani, İstanbul, İÜEF Yayınları, No: 808, 1985.

AKŞİN, Sina; "Osmanlı" Türk Toplumundaki Sınıf Yapısı Üzerine Bir Deneme", Toplum ve Bilim, Sayı: 2, Yaz-1977.

AKSÜT, Ali Kemal; Koçi bey Risalesi, İstanbul 1939.

ALBAYRAK, Sadık; Budin Kanunnâmesi ve Osmanlı Toprak Meselesi, İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser, ty.

ALBAYRAK, Sadık; Son Devrin İslam Akademisi, 2. Baskı İstanbul, Şamil Yayınevi ty.

ALBAYRAK, Sadık; Türkiye'de Din Kavgası, İstanbul, 1973.

ALTINDAL, Aytunç; Lâiklik, İstanbul, Süreç Yay; 1986.

ALTUNSU, Dr. Abdülkadir; Osmanlı Şeyhülislamı, Ankara, 1972.

ATAY, Prof, Dr. Hüseyini, Osmanlı'da Yüksek Din Eğitimi, İstanbul Dergâh Yayınları, 1983.

ATAY, Prof. Dr. Hüseyin; "İslâm'ın Evrensel İlkeleri" İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 2, 1975.

ARNOLD, T.W; "Halife", İslâm Ansiklopedisi, Cilt: V/1. Milli Eğitim Bakanlığı.

ARSAL, Sadri Maksudi; "Teokratik Devlet ve Lâik Devlet", Tanzimat. I, İstanbul, 1940.

ATEŞ, Toktamış; Osmanli Toplumunun Siyasai (Ku-ruluş Dönemi), İstanbul, Say Kitap-Pazarlama, ty.

BALTA, Dr. Tahsin Bekir; İdare Hukuku-I: Genel Konular, Ankara, AÜSBF Yayinlari No:326, 1970.

BALTACI, Dr. Cahid; XV.XVI. Asirlarda Osmanli Medreseleri, İstanbul, İrfan, Matbaasi, 1976.

BARAKAN, Ord, Prof. Dr. Ömer Lütfi-AYVERDİ, Ekrem Hakki, (Neşredenler): İstanbul Vakiflari Tahrîr Defteri 953 (1546) Tarihli, İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yayinlari 61. Sayi, 1970.

BARAKAN, Prof. Dr. Ömer Lütfi, "Osmanli İmparatorluğu Bütçelerine Dair Notlar", İÜİFM, 15 (1-4), Ekim-1953/ Temmuz-1954.

BARAKAN, Prof. Dr. Ömer Lütfi "Türkiye 'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", Cumhuriyetin 50-Yil-dönümü Semineri. Seminere Sunulan Tebliğler, Ankara, TTK Yayinlari, 1975, s.49-97.

BARAKAN, Prof. Dr. Ömer Lütfi, "Kanunnâme" İslam Ansiklopedisi VI. Milli Eğitim Bakanlığı (MEB).

BARAKAN, Prof. DR. Ömer Lütfi, "Kolonizatör Türk Derviş-leri". Vakiflar Dergisi-II, İstanbul, 1974.

BARAKAN, Prof. DR. Ömer Lütfi, "Osmanli İmparatorluğunda Çiftçi Siniflarin Hukukî Statüsü", Ülkü, 10 (56), 1937.

BARKAN, Prof. DR. Ömer Lütfi," Timar" İslam Ansiklopedisi, C: XII/1. MEB.

BAŞGİL, Ali Fuad; Din ve Laiklik, İstanbul. yağmur yayinevi, 1985.

BAYSUN, Cavid, "Naip" İslam Ansiklopedisi, C: IX, MEB.

BERKOL, Feramuz, "Vakif Müessesesi Hukuki Mahiyeti ve Tekamülü", Vakifiar Bülteni, İstanbul, Milli Eğitim Basimevi, 1970.

BERTELANAFFY, Ludwing von; "General System Theory", System, Change And Conflit, Edited by N.J. Dermerath and Richard A.Peterson, New York, The Free Press, London, Collier Macmillan Limited, 1967 BROWN A.R. Radcmillam; structure et Fonction Dans Ia Vie Société Primitive, Traduction: Françoise et Louis Marin, Paris, Edition de Minuit, 1968.

CAHEN, Claude; Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler, Türkçesi: Yıldız Moran, İstanbul, E Yayinlari Tarih Dizisi, 1979.

CHAVALLIER, Jacques-LOSCHAK, Daniéle; Science Administrative T. I, Paris, L.G.D.J., 1978.

CROZAT, Dr. Charles; Amme Hukuku Dersleri; Cilt: II-Kisim: II (Orta zamanlar), İstanbul, İÜ Yay. -219, 1946.

ÇAM, Prof. Dr. Esat; Devlet Sistemleri, İstanbul, İÜİF Yayinlari, 1976.

DAWSON, George; L'Evolution des Structures de l'Admi-

nistration Locale-Déconoenhée en France, Paris, 1969.

DELMAS, Claude; - La Civilisation Européenne, Paris, PUF, 1980.

DEMOMBYNES-GAUDEFROY, Maurice; Les Institutions Musulmanes, Troisième édition, Paris, Flammarion, 1946.

DEMİREL, Ömer; "Anadolu Selçuklu Deietinde Medrese-ler", Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 3 Kasım-1984.

DEBBASCHE, Charles; Science Administrative, Troisième édition, Paris, Dalloz, 1976.

DEVALIBI, Ma'rûf; İslâmda Devlet ve İktidar, Türkçesi: Mehmed S. Hatiboğlu, İstanbul Dergâh Yayınları, 1985.

DUVERGER, Maurice; Siyaset Sosyolojisi, Çeviren Dr. Şi-rin Tekeli, İstanbul, Varlık Yayınları, 1975.

DÜZDAĞ, M. Ertuğrul; Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fet-vaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1972.

EINSENSTADT, S.N; "Gelişmekte Olan Ülkelerde ve Yeni Devletlerde Beliren Bürokrasi Sorunları", Çev.: Özer Ozankaya, AÜSBFD 20 (3), Eylül-1965.

ELAWA, Muhammed S.; On The Political System Of The Islamic State, Indianapolis, American Trust Publication, 1978.

ELYOT, Sir Henry; İntihar mi'İmata mi? Yahud Vaka-i

Sultan Aziz, Naşiri: Kitapçi İlyas, İstanbul, ty.

ELISSEEF, Nikita; L'Qrient Musuiman au Mojen Age: 622-1260,, Paris Armond Colin 1977.

EN - NEBHAN, Dr. M.Faruk; İslâm Anayasa ve İdare Hu-kukumm Genel Esaslari, Tercüme: Prof. Dr. Servet Armağan, İstanbul Sönmez Neşriyat A.Ş. Yayinlari, 1980.

EMİN Efendi; "Tarihçe-i Tarik-i Tedris", İlmiye Salnamesi, İstanbul, 1334.

EROĞLU, Prof. Dr. Hamza; İdare Hukuku, 4. Baski, Ankara, Işm Yayincihik, ty.

ERZİ, Adnan; "Bursa'da İshakî Dervişlerine Mahsus Zâviye-nin Vakfiyesi" Vakıflar Dergisi-II, İstanbul, 1974.

FROM, Erich; Psikanaliz ve Din, Çeviren ve yayınlayan: Ay-din Anten, İstanbul, 1981.

FİŞEK, Doç. Dr. Kurthan; Yönetim, Ankara, 1979.

FREYER, Ord. Prof. Dr. Hans; Din Sosyolojisi Çev.: Doç. Dr.Turgut Kapsüz, Ankara, AÜİF Yayinlari, 1964.

GİRİTLİ, Prof. Dr. İsmet; Amme İdaresi ve Kamu Perso-neli, 5. Basi İstanbul, İÜHF Yayinlari, 1975.

GARDET, Louis; L'Islam: Religion et Communauté. Paris, Foi Vivante, 1970.

GOURNAY, Bernard; Yönetim Bilimine Giriş, Çev. İhsan Kuntbay, Ankara TODAİE Yayinlari, 1971.

GÖKBİLGİN, Prof. Dr. Tayyib; Osmanlı; Müesseseleri Teş-Kilâti ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış, İstanbul,

GÖZÜBÜYÜK, Prof. Dr.A. Şeref; Türkiye'nin İdari Yapısı, Ankara, TODAİE Yayınları, 1971.

GÜNALTAY, Şemsettin; "Selçuklular Horasan'a İndiklerin-de İslâm Dünyası", Belleten, 7(25), II. Kanun-1943.

GÜNDÜZ, Dr. İrfan; Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, İstanbul, Seha Neşriyat, 1984.

GÜNEY, Eflâatun Cem (Yeniden Yazan); Dede Korkut Ma-salları, 2. Baskı, İstanbul, Doğan Kardeş Yayınları, 1972.

GÜRBÜZ, Prof. Dr. Yaşar; Siyasal Sistemler, İstanbul, May Yayınları, 1980.

GÜVEN, H. Sami; "İdare Siyaset İlişkileri ve Personel Yö-netimi Açısından Önemi" AİD, 9 (1), Mart-1976.

GÜVENÇ, Bozkurt; İnsan ve Kültür İstanbul, Remzi Ki-tabevi, 1979.

HAMİDULLAH, Prof. Dr. Muhammed; İslam Peygamberi, Tercüme; M. Said Mutlu-Doç. Dr. Salih Tuğ, Cilt: I-II, İstanbul, İrfan Yayınları, 1969-1971.

HAMİDULLAH, Prof. Dr. Muhammed; İslam Müesseselerine Giriş: Doç. Dr. İ Süreyya İstanbul, Düşünce Yayınları, 1981.

HAMİDULLAH, Prof. Dr. Muhammed; Corpus: Documents

Sur la Diplomatie Musulmane à l'Époque de Prop-héte et des Khalifes, Paris, Librairie Oritale et Americaine, 1953.

HATEMİ, Hüseyin; "19. Yüzyilda Medreseler", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, C.: II, İstanbul, İletişim Yayinlari, 1986.

HEPER, Dr. Metin; "Osmanli-Türk Devletinde Bürokrasinin Siyasal Rolü: Kamu Yönetimi Kurami Açısından Bazi Gözlemler", AİD, 6(2), Haziran-1973.

HEPER, Dr. Metin; Bürokratik Yönetim Geleneği, AnKara, ODTÜ Yayinlari, 1974.

HEPER, Dr. Metin; Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme: Siyaset Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme İstanbul, BÜ Yayinlari, 1977.

HEPER, Dr. Metin; Modernleşme ve Bürokrasi: Karşılaştırmalı Kamu Ynetimine Giriş, Ankara, Sosyal Bilimler Dr. Salih Tuğ, İstanbul, Boğaziçi Yayinlari 1980.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", Belleten, 28(112), Ekim-1964.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; The Ottoman Empire: The Clas-sical Age: 1300-1600, Translated by: Norman Itzkowizz and Colin Timber, London Wiedenfeld amd Nicolson, 1975.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; "Osmanli Padişahi", AÜSBFD, 13(4), Aralık-1958.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar-I, Ankara, TTK Yayinlari, 1954.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; "Bursa Şer'iyeye Sicillerinde Fatih Sultan Mehmed'in Fermanlari", Belleten, 11 (14), Ekim-1947.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; Hicri 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arnavid, Ankara, TTK Yayinlarindan, 1954.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; "Osmanlilarda Raiyyet Rüsûmu", Belleten, 28 (89-92), 1959.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; "15. Asir Türkiye İktisadî ve İçtimaî Tarihi Kaynaklari", İÜİFM, 15 (1-4), Ekim-1953-Temmuz- 1954.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; "Adaletnâmeler", Belgeler: Türk Tarih Belgeleri Dergisi, Cilt: II, Sayi: 3-4, Ankara, TTK Yayinlari, 1965.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; "Padişah", İslam Ansiklopedis, Cilt: IX, MEB.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil-ANHEGER, Dr. Robert (Metin bir girişle ve 38 tipki basimla yayinlayanlar); Kanunnâme-i sultani Ber Müceb-i Örf-i Osmani: II. Mehmed ve II. Bayezid Devirlerine Ait Yasaknâmel, Ve kanunnameler Ankara, TTK Yayinlari, 1956.

JASCHKE Gotthard; Yeni Türkiye'de İslamlık, Türkçesi: Hayrullah Örs, Ankara, Bilgi Yayınevi 1972.

KAFESOĞLU, İbrahim; "Selçuklular", İslam Ansiklopedisi,

C:X. MEB.

KALAYCIOĞLU, Doç. Dr. Ersin; Çağdaş Siyasal Bilim: Teori, Olgu ve Süreçler, İstanbul, Beta Basım-Yayın-Dağıtım, 1984.

KARAL, Enver Ziya; "Tanzimat'tan Evvel Garplılařma Ha-
KARPAT, Kemal H.; The Stages of Ottoman History-A Structural Comparative Approach", The Ottoman State And Its Place in World History, Edited by: Kemal H. Karpat, Leiden, E.J. Brill, 1974.

KARPAT, Kemal H. An Inquiry Into the Social Foundations of Nationalizm in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, From Millets to Nations, Princeton University, 1973.

KAYDU, Dr.Ekrem; "Osmanli Devletinde Őeyhüliislamlik Müessesesinin Ortaya Çikiři" Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, 2. Sayı, 1977.

KÖPRÜLÜ, Ord. Prof. Dr. M. Fuad; Osmanli Devletinin Kuruluđu, Ankara, T.C. AKDYK TTK Yayinlari, 1984.

KÖPRÜLÜ, Ord. Prof. Dr. M. Fuad; Bizans Müesseselerinin Osmanli Müesseselerine Tesiri, İstanbul, Ötüken Neşriyat A.Ş., 1981.

KÖPRÜLÜ, Ord. Prof. Dr. M. Fuad; "Les Instiutions Juridiques Turques Au Moyen Age", Belleten, Tome: II, No: 5-6, Janvier-Avril 1938.

KÖPRÜLÜ, Orhan F; "Şeyhülislam Kara-Çelebizade Abdülaziz ve Müftü Suyu", Belleten, 11(41), Ocak 1974.

KÖPRÜLÜ, Orhan F.; Fetullah Efendi", İslam Ans., C.: III, MEB.

KÖSEMİHAL Nurettin Şazi; Sosyoloji Tarihi 3.Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi,1974.

KRAMERS, J.H.; "Şeyh-ül-İslâm", İslâm Ans., C.: XI, MEB.
KUNT, İ. Metin; Sancaktan Eyalete: 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi İstanbul, BÜ Yay., 1978.

KUNTER, Halim Baki; "Kitabelerimiz-I, Vakıflar Dergisi-II, İstanbul, 1974.

KURAN, Aptullah; Anadolu Medreseleri, I. Cilt, Ankara, ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 1969.

KÜTÜKOĞLU, Prof. Dr. Mübahat; "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", İÜEF Tarih Enst. Dergisi, S:7-8, 1966-1967.

LANGROD, George; "Les Mutations du pouvoir Dans l'Eglise catholique" melanges Georges Burdeau, Paris, L.G.D.J.,1977.

LAPIERRE, Jen-William; L'Analyse Des Systemes Politiques, Paris, PUF, 1973.

LEWIS, Bernard; İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı, Çev.: Nihal Önal, İstanbul, Varlık Yayınları, 1975.

MAHMUD Celaleddin Paşa; Mir'at-i Hakikat, Hazırlayan:

DOç. Dr. İsmet Mirođlu, İstanbul, Berekât Yay. 1983.

MARDİN, Ebul'ula; "Fetvâ", İslâm Ans., C.: IV, MEB.

MARDİN, Ebul'ula; Huzur Dersleri, Cilt: II-III, İstanbul, İÜHF Yayinlari, 1966.

MARDİN, Ebul'ula; "Kadi", İslam Ansiklopedisi, C.: VI, MEB.

MARDİN, Şerif; Din ve İdeoloji Baski, İkinci baski. İstanbul, İletişim Yayinlari, 1983.

MARDİN, Şerif; "Türk Siyahasini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", Çev.: Şeniz Gönen, Dün ve Bugün Felsefe, Kitap I, 1985.

MARDİN, Şerif; "Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci" Çev.: Nuran Yavuz, YAZKO Felsefe YAZilari, 5. Kitap, İst.,1983.

MAVERDİ, Ebu'l Hasan; El-Ahkâmü's-Sultaniyye: İslamda Hilâfet ve Devlet Hukuku, Çev.: Ali Şafak, İstanbul Bedir Yayınevi, 1976.

MEHMED Arif; "Osmanlı Devletinin Teessüs ve Takarruru Devrinde İlim ve Ulema", Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Sene: 1, Sayı: 2,1332.

MEHMED Arif; (Neşreden); Kanunnâme-i Ali Osman, TOEM İlâvesi, İstanbul, 1330.

MERİÇ, Osmana; "Siyasal İktidar ve Yüksek Yöneticiler

Sorunu" AID" 7(3), Eylül 1974.

MITCHELL, Guy-MITCHEL, Simon; Classe, Religion et Comportement Politique, Paris, Press de la Fondation Nationale des Sciences Politiques et Edition Sociales 1977.

MUMCU, Prof. Dr. Ahmet; Divani Hümayun, Ankara, Birey ve Toplum Yayinlari Toplumsal Arařtirmalar Dizisi: 2,1986.

MUMCU, Prof. Dr. Ahmet; "Osmanli İmparatorluęunda Egemenlik Kavrami ve Geliřmesi" 1. Millî Egemenlik Sempozyumu, Ankara, 24-25 Nisan 1985.

MUMCU, Prof. Dr. Ahmet; Osmanli Hukukunda Zulüm Kavrami, Ankara, Birey-Toplumsal Arařtirmalar Dizisi: 1-1985.

MUMCU, Prof. Dr. Ahmet; Osmanli Devletinde Rüşvet), Ankara, AÜHF Yayinlarindan No: 180-1963.

MUSTAFA Nuri Pařsa; Netayic'ül-Vukat: Kurumlari ve Örgütleriyle Osmanli Tarihi, Cilt: I-II, III-IV, Sadeleřtiren, Notlar ve Açiklamalar Ekleyen Prof. Dr. Neřet Çaęatay, Ankara, TTK Yayinlari, 1979.

NAGY, Dr. Gyula K.; Kanunî Devri Budin Tahrir Defteri, Ankara, AÜDTCF Yayinlari No: 177,1971.

NİGAR, S.Keramet; Halife İkinci Abdülmecit, İst., 1964.

OKANDAN, Ord. Prof. Dr. Recai Galip; Umumî Amme Hukukumuzun Ana Hatlari, Birinci Kitap: İstanbul, İ.Ü. Yayinlari No: 369-Hukuk Fak. Yayinlari No: 83, 1948.

OKANDAN, Prof. Dr. Recai Galip; Amme Hukukumuzun Anahatlari (TÜkiye'nin Siyasî Gelişmesi), 1.Kitap: Osmanli Devletinin Kurulusundan Yikişina Kadar, İstanbul, İ.Ü. Yayinlarindan No: 1681, HF Yayinlarindan No: 363, 1971.

OKTAY, Doç. Dr. Cemil; Yükselen İstemler Karşisinda Türk Siyasal Sistemi ve Kamu Bürokrasisi, İstanbul, İÜSBF Yayin No: 13,1983.

OKTAY, Doç. Dr. Cemil; " Kuvvetler Ayriliğı İlkesinin Yargi Açisindan Anlami ve Türkiye Örneğı", Anayasa Yargisi, Ankara, 1984.

ONGAN, Halit: Ankara'nin 1 Numarah Şer'ie Sicili, Ankara , AÜDTCF Yayinlari No: 125, 1958.

ONGAN, Halit: Ankara'nin İki Numarali Şer'ie Sicili, Ankara, TTK Yayinlari, 1974.

ORTAYLI, Dr. İlber; "Osmanli Kadisinin Taşra Yönetimindeki Rolü Üzerine" AİD, 9(1), Mart-1976.

ORTAYLI, Dr. İlber; "Osmanli Devletinde Lâiklik Hareketleri" Prof. Dr. Ümit Doğanay'in Anisina Armağan-1 İstanbul, İÜSBF Yayin No: 1,1982.

ORTAYLI, Dr. İlber; Türk İdare Tarihi, Ankara, TODAİE Yayinlari, 1979.

ORHONLU, Cengiz; "Osmanli Teşkilâtina Aid Küçük Bir Risale: Risâlo-i Tercüme", Belgeler: Türk Tarih Belgeleri

Dergisi, Cilt: IV, Sayi: 7-8, TTK Yayinlari, 1967.

ÖRNEK, Doç. Dr. Acar; Tekno-Demokrasi (Yayinlanmamış Doçentlik Tezi), İstanbul, İÜİF, 1975.

ÖTÜKEN. Yıldız; "Orhan Gazi (1326-1359) Devrinden Kanunî Sultan Süleyman (1520-1566) Devrinin Sonuna Kadar Osmanli Medresleri", Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi/ Prof. Dr. Albert Louis Gabriel Özel Sayisi, Ankara, Atatürk Ü. Ed. Fak. Yayinlari,1978.

ÖZEK, Prof. Dr. Çetin; Devlet ve Din, İstanbul, Ada Yayinlari Bilim Dizisi, ty.

ÖZKAYA, Doç. Dr. Yücel; XVII. Yüzyilda Osmanli Kurumlari ve Osmanli Toplum Yaşantisi, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanhđi Yayinlari, 1985.

ÖZTÜRK, Prof. Dr. Osman; "Tanzimat Hukuku ve Batililaşma", İlim ve Sanat, Sayi 4 kasim-Aralik 1985.

PAKALIN, Mehmet Zeki; Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, Cilt: I, II, III, İstanbul, MEB Bas. 1946.

PARSONS, Talcot; "Systems Analysis: Social Systems", IESS, Vol. 15-16-17.

PEÇEVİ, İbrahim Efendi; Peçevi Tarihi-II, Hazirlayan: Prof. Dr. Bekir Sitki Baykal, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlıđi Yayinlari 467, 1982.

PEDERSEN, Johans; "Mescid" İslam Ansiklopedis, C.: VIII,

MEB.

PERİNÇEK. Dr. Dođu; "Teknokrasi Meselesine Genel Bir Bakış", AÜHFD, 22-23 (1-4), 1956-1966.

PITCHER, Donald Edgar; An Historical Geography of The Ottoman Empire Leiden, E.j. Brill, 1972.

RAPOPRT, Anatol; "Systems Analysis: General System Theory", LESS, Vol.15-16-17, New York, The Macmillan Company-The Free Press, 1927.

RİVERO, Jeon; Droit Administrative, Huitième édition, Parsi, Dalloz, 1977.

ROCHER, Guy; L'Organisation Social, Paris, Edition HMH, 1968.

ROUSSEAU, Hervé; Dinler (Tarihi ve Sosyal Arařtırmalar), HOCA SADEDDİN Efendi; Tacut-Tevavih, cilt: 1, sadeiestiven: İsmet Parmaksızođlu, İstanbul, Bařbakanlık Kùltür Müsteřarliđi Yayinlari, 1974.

SAN, DOç. Dr. Cořkun; Max Weber'de Hukukum ve Meřru Otoritenin Sosyolojik Analizi, Ankara, AİTİA Yayinlari No: 47,1971.

SCOTT, William G; "Örgüt Kurami: Bir Bakış ve Bir Deđerlendirme", cev: Turgay Even, AİD, 7(20), Haz., 1974.

SENER, Muzaffer; "Tanzimat'a Kadar Osmanli Yönetim Sistemi", AİD 17 (2), Eylül 1984.

SENCER, Muzaffer; "Yönetimin Tarihsel Evrimi ve Yönetim Sistemleri", AİD 18(2), Haziran-1958.

SHAW, Stanford; Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, I. cilt Türkçesi: Mehmet Harmanlı, İstanbul, E Yayınları A.Ş. 1982.

SIRMA, Doç. Dr. İhsan Süreyya; "Abdülhamid'in İslam Birliği", İstanbul, Beyan Yayınları, 1985.

SIRMA, Doç. Dr. İhsan Süreyya; "Abdülhamid Han'ın Hal Edilmesi", İslam, Yıl: 2 Sayı: 21, Mayıs-1985.

SIRMA, Doç. Dr. İhsan Süreyya; II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti, İhsan Seyh al-Islam Sous le Regne du Sultan Abdulhamid II; 1976-1909, These Pour le doctorat, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1973.

SİMON, A-SMİTBUG, D.W.-THOMSON, Victor A.; Kamu Yönetimi, Çev.: Prof. Dr. Cemal Mihçioğlu, Ankara, AÜSBF Yayınları No: 345, 1975.

SÖNMEZ, Fikret; "Huzur Dersleri", İlim ve Sanat, Sayı: 7, Mayıs Haziran 1986.

SÜMER, Faruk; "Anadolu'ye Yalnız Türkler mi Geldi?", Belleten, 24(96), Ekim-1960.

ŞİBLİ Numanî: Sami; Osmanlı'da Siyasî Çağ Yayınları 1975.

ŞİRVANİ, Prof. Harun Han; İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare, Mütercimi: Kemal Kuşçu, İst, İrfan Yay. 1965.

TAESCHNER, Franz; "İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvat Teşkilâtı), İÜİFM, 15 (14), Ekim-1953/ Temmuz-1954.

TANERİ, Aydın; "Selçuklu-Osmanlı Çizgisinde Harzemşahlar Vezâreti", İÜİEF Tarih Enstitüsü Dergisi, Say:7-8, 1976-1977.

TEKELİ, İlhan; "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitim Sistemindeki Değişmeler", Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt, II, İstanbul, 1986.

TEKELİ, Dr. Şirin; David Easton'un Siyaset Teorisine Katkısı Üzerine Bir inceleme (Doktora Tazisi), İÜ Yayınlarından No: 370,1976.

TEKİNDAĞ, Prof. Dr. Şehabettin; "Medrese Dönemi", Cumhuriyetin Ellinci Yılında İstanbul Üniversitesi içinde, İstanbul, İÜ Yayınları, 1973.

TEZİÇ, Doç. Dr. Erdoğan; "Bati Demokrasilerinde Yürütmenin Üstünlüğü ve İlimleri Dergisi, Yıl 1, Sayı: 2, Ağustos-1980.

TİMBAL, P.C.; Histoire des Institutions et des Faits Sociaux, Cinquième édition, Paris, Dalloz, 1974.

TİMUR, Doç. Dr. Taner; Kuruluş ve Yükseliş Döneminde Osmanlı Toplumsal Düzeni, Ankara, AÜSBF Yayınları No: 28, 1979.

TİMUR, Doç. Dr. Taner; Osmanlı Kimliği, İstanbul, Hil Yayın, 1986.

TOPRAK, Binnaz: "Türkiye’de Dinin Denetim İşleri", Türk Siyasal Hayatinin Gelişimi içinde. Editörler: E.Kalaycioğlu, A.Y. Saribay, İstanbul Beta Basım-Yayın-DA-ğitim, 1986.

TUNAYA, Prof. Dr. Tarık Zafer; Türkiye’nin Siyasî Gelişmeleri: Eski Türkler, İslâm Devleti, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, İstanbul, Baha Matbaası 1970.

TUNÇAY, H. Aydın; İdare Hukuku ve İdarî Yargunun Bazı Sorunları, Ankara, Danıştay Başkanlığı Yayınları, 1972.

TURAN, Prof. Dr. Osman; Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, Turan Neşriyat Yurdu, 1971.

TURAN, Prof. Dr. Osman; "Şemseddin Altun-Aba Vakfiyesi ve Hayatı". Belleten, 11(42) Nisan-1947.

TURAN, Prof. Dr. İlter; Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış, İstanbul, Der Yayınları, ty.

TÜRKOĞLU, Sabahattin; "Topkapı Sarayı’nda Hekimbasi Odası ve Hekimbaşılık", Sandoz Bülteni, Yıl: 5, Sayı: 17,1985.

ULUÇAY, M.Çağatay; 18. Yüzyıllarda Saruhan’da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul, Berksoy Basımevi, 1955.

ULUÇAY, M.Çağatay; İlk Müslüman Türk Devletleri, 3. Baskı, İstanbul, MEB Devlet Kitapları, 1977.

UNAT, Faik Reşit (Yayına Hazırlayan); İkinci Meşrutiyet’in İlâm ve Otuzbir Mart Hâdisesi: II. Abdülhamid’in Son Mabeyn Başkâtibi Ali Cevat BeY’in Fezlekesi, Ankara, TTK Yayınları,

1985.

UZUNÇARŞILI, Ord. Prof. Dr. İsmail Hakki; Osmanli Devlet Teşkilâtma Medhal, 3. Baski, Ankara, TTK Yayinlari, 1984.

UZUNÇARŞILI, Ord. Prof. Dr. İsmil Hakki; Osmanli Tarihi, I. Cilt, 4. Baski, Ankara, TTK Yayinlari, 1984.

UZUNÇARŞILI, Ord. Prof. Dr. İsmail Hakki; "Niğde'de Karamanoğlu Ali Bey Vakfiyesi", Vakıflar Dergisi. II İstanbul, 1974.

UZUNÇARŞILI, Ord. Prof. Dr. İsmail Hakki; "Kanun-i Osmanî Mefhûm-i Defter-i Hâkani", Belleten, 15(59). Temmuz-1951.

UZUNÇARŞILI, Ord. Prof. Dr. İsmail Hakki; "Sancağa Çıkarılan Osmanli Şehzadeleri", Belleten, 39(156), Ekim 1975.

UZUNÇARŞILI, Ord. Prof. Dr. İsmail Hakki; "Osmanli Tarihine Ait Yeni Bir Vesikanin Ehemmiyeti ve İzahi ve Bu Münasebetle Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütala", Belleten, 3(9), 11. Kânun-1939.

UZUNÇARŞILI, Ord. Prof. Dr. İsmail Hakki; Osmanli Devleti'nin Saray Teşkilâti, Ankara, T.C. AKDITYK TTK Yayinlari, 1984.

UZUNÇARŞILI, Ord. Prof. Dr. İsmil Hakki; Çandarh Vezir Ailesi, Ankara, TTK Yayinlari, 1974.

ÜLGENER, Sabri F.; Zihniyet ve Din / İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâki İstanbul, Der Yayinlari, 1981.

Ülken, Hilmi Ziya; "İptidâîlerde İctimâî Bünye ve Din", Sosyoloji Dergisi; Sayı 13-14 1958-1959.

Ülken, Hilmi Ziya; La Pensée de L'Islam, İstanbul, Imprimerie Par Fakülter Matbaasi, 1953.

ÜNVER, Ord. Prof. Dr. A. Süheyl; "Süleymaniye Külliyesinde Dârüş ifa, Tip Medresesi ve Dârül'akakire Dair" Vakıflar Dergisi-II, İstanbul, 1974.

YÜCEL, Prof. Dr. Yaşar; "Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyona (Adem-i Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler", Belleten, 38(152), Ekim-1974.

YÜCEL, Prof. Dr. Ahmet; Türkiye'de Örgütlenmiş Dini Sosyo-Ekonomik Tabani, Ankara, AÜSBF Yayinlari, 1971.

YÜCEKÖK, Doç. Dr. Ahmet; Türkiye'de Din ve Siyaset, Üçüncü Baski, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1983.

ZAHODAR, B.; "Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu Sirasında Horasan", Çev. İstanbul, Kaynak, Belleten, 19(76), Ekim-1955.

WEBER, Max; Protestan Ahlaki ve Kapitalizmin Ruhu, Çev. Zeynep Aruoba, İstanbul, Hil Yayin, 1985.

WEBER, Max; Sosyoloji Yazilari, Türkçesi; Taha Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfi Yayinlari, 1986.

WERNER, Ernst; Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlı

Feodalizminin Oluşma Süreci, Çevirenler: Orhan Esen Yılmaz
Öner, İstanbul Alan Yayıncılık, 1986.

WITTEK, Paul; Osmanlı İmparatorluğunun Doğuşu, Çeviren:
Fatmagül Berktaş, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1985.

منابع و مأخذ

ADIVAR, A.Adnan; Osmanli Türleri'nde İim, İstanbul, Rermzi Kitabevi, 1982.

AHMET Hilmi-Ziya Nur; İslam Tarihi, 2. Basım, İstanbul, ÖtÜken Neşriyat, 1982.

AHMET LÜtfi, Osmanli Adalet DÜzeni, Sadeleştiren: Er-dinç Beylem, İstanbul 1979.

AKARSU, Prof. Dr. Bedia; Çağdaş Felsefe, İstanbul MEB Yaymlari, 1979.

AKÇURAOĞLU, Yusuf, Zamanımız Avrupa Siyasi Tarihi (5. Tedris Senesi). Ankara, Ankara Hukuk Mektebi Neşri-Yatlı, 1929-1930.

AKDAĞ, Prof. Dr. Mustafa; TÜrk Halkinin Dirlik ve Düzen-Lik Kavgasi: Celâlî İsyamlari, Ankara, Bilgi Yay. 1975.

AKDAĞ, Prof. Dr. Mustafa; Türkiye'nin İktisadi ve İçtimâî Tarihi, Cilt I-II, İstanbul, Cem Yayınevi, 1977,1974.

AKPINAR, Turgut; "Modern Hukuk ve İftâ Müessesesi", Millî Gençlik Dergisi, Sayı 14-15, İstanbul, 1976.

AKTEPE, Dr. Münir; Patrona İsyani, İstanbul, İÜEF Yayınları, No: 808, 1985.

AKŞİN, Sina; "Osmanlı" Türk Toplumundaki Sınıf Yapısı Üzerine Bir Deneme", Toplum ve Bilim, Sayı: 2, Yaz-1977.

AKSÜT, Ali Kemal; Koçi bey Risalesi, İstanbul 1939.

ALBAYRAK, Sadık; Budin Kanunnâmesi ve Osmanlı Toprak Meselesi, İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser, ty.

ALBAYRAK, Sadık; Son Devrin İslam Akademisi, 2. Baskı İstanbul, Şamil Yayınevi ty.

ALBAYRAK, Sadık; Türkiye'de Din Kavgası, İstanbul, 1973.

ALTINDAL, Aytunç; Lâiklik, İstanbul, Süreç Yay; 1986.

ALTUNSU, Dr. Abdülkadir; Osmanlı Şeyhülislamı, Ankara, 1972.

ATAY, Prof, Dr. Hüseyini, Osmanlı'da Yüksek Din Eğitimi, İstanbul Dergâh Yayınları, 1983.

ATAY, Prof. Dr. Hüseyin; "İslâm'ın Evrensel İlkeleri" İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 2, 1975.

ARNOLD, T.W; "Halife", İslâm Ansiklopedisi, Cilt: V/1. Milli Eğitim Bakanlığı.

ARSAL, Sadri Maksudi; "Teokratik Devlet ve Lâik Devlet", Tanzimat. I, İstanbul, 1940.

ATEŞ, Toktamış; Osmanli Toplumunun Siyasai (Ku-ruluş Dönemi), İstanbul, Say Kitap-Pazarlama, ty.

BALTA, Dr. Tahsin Bekir; İdare Hukuku-I: Genel Konular, Ankara, AÜSBF Yayinlari No:326, 1970.

BALTACI, Dr. Cahid; XV.XVI. Asirlarda Osmanli Medre-seleri, İstanbul, İrfan, Matbaasi, 1976.

BARCAN, Ord, Prof. Dr. Ömer Lütfi-AYVERDİ, Ekrem Hakki, (Neşredenler): İstanbul Vakiflari Tahrîr Defteri 953 (1546) Tarihli, İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yayinlari 61. Sayi, 1970.

BARCAN, Prof. Dr. Ömer Lütfi, "Osmanli İmparatorluğu Bütçelerine Dair Notlar", İÜİFM, 15 (1-4), Ekim-1953/ Temmuz-1954.

BARCAN, Prof. Dr. Ömer Lütfi "Türkiye 'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", Cumhuriyetin 50-Yil-dönümü Semineri. Seminare Sunulan Tebliğler, Ankara, TTK Yayinlari, 1975, s.49-97.

BARCAN, Prof. Dr. Ömer Lütfi, "Kanunnâme" İslam An-siklopedisi VI. Milli Eğitim Bakanlığı (MEB).

BARCAN, Prof. DR. Ömer Lütfi, "Kolonizatör Türk Derviş-leri". Vakıflar Dergisi-II, İstanbul, 1974.

BARCAN, Prof. DR. Ömer Lütfi, "Osmanli İmparatorluğun-da Çiftçi Siniflarin Hukukî Statüsü", Ülkü, 10 (56), 1937.

BARKAN, Prof. DR. Ömer Lütfi," Timar" İslam Ansiklopedisi, C: XII/1. MEB.

BAŞGİL, Ali Fuad; Din ve Laiklik, İstanbul. yağmur yayinevi, 1985.

BAYSUN, Cavid, "Naip" İslam Ansiklopedisi, C: IX, MEB.

BERKOL, Feramuz, "Vakif Müessesesi Hukuki Mahiyeti ve Tekamülü", Vakifiar Bülteni, İstanbul, Milli Eğitim Basimevi, 1970.

BERTELANAFFY, Ludwing von; "General System Theory", System, Change And Conflit, Edited by N.J. Dermerath and Richard A.Peterson, New York, The Free Press, London, Collier Macmillan Limited, 1967 BROWN A.R. Radcmillam; structure et Fonction Dans Ia Vie Société Primitive, Traduction: Françoise et Louis Marin, Paris, Edition de Minuit, 1968.

CAHEN, Claude; Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler, Türkçesi: Yıldız Moran, İstanbul, E Yayinlari Tarih Dizisi, 1979.

CHAVALLIER, Jacques-LOSCHAK, Daniéle; Science Administrative T. I, Paris, L.G.D.J., 1978.

CROZAT, Dr. Charles; Amme Hukuku Dersleri; Cilt: II-Kisim: II (Orta zamanlar), İstanbul, İÜ Yay. -219, 1946.

ÇAM, Prof. Dr. Esat; Devlet Sistemleri, İstanbul, İÜIF Yayinlari, 1976.

DAWSON, George; L'Evolution des Structures de l'Admi-

nistration Locale-Déconoenhée en France, Paris, 1969.

DELMAS, Claude; - La Civilisation Européenne, Paris, PUF, 1980.

DEMOMBYNES-GAUDEFROY, Maurice; Les Institutions Musulmanes, Troisième édition, Paris, Flammarion, 1946.

DEMİREL, Ömer; "Anadolu Selçuklu Deietinde Medreseler", Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 3 Kasım-1984.

DEBBASCHE, Charles; Science Administrative, Troisième édition, Paris, Dalloz, 1976.

DEVALIBI, Ma'rûf; İslâmda Devlet ve İktidar, Türkçesi: Mehmed S. Hatiboğlu, İstanbul Dergâh Yayınları, 1985.

DUVERGER, Maurice; Siyaset Sosyolojisi, Çeviren Dr. Şirin Tekeli, İstanbul, Varlık Yayınları, 1975.

DÜZDAĞ, M. Ertuğrul; Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fet-vaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1972.

EINSENSTADT, S.N; "Gelişmekte Olan Ülkelerde ve Yeni Devletlerde Beliren Bürokrasi Sorunları", Çev.: Özer Ozankaya, AÜSBFD 20 (3), Eylül-1965.

ELAWA, Muhammed S.; On The Political System Of The Islamic State, Indianapolis, American Trust Publication, 1978.

ELYOT, Sir Henry; İntihar mi'İmata mi? Yahud Vaka-i

Sultan Aziz, Naşiri: Kitapçi İlyas, İstanbul, ty.

ELISSEEF, Nikita; L'Qrient Musuiman au Mojen Age: 622-1260,, Paris Armond Colin 1977.

EN - NEBHAN, Dr. M.Faruk; İslâm Anayasa ve İdare Hu-kukumm Genel Esaslari, Tercüme: Prof. Dr. Servet Armağan, İstanbul Sönmez Neşriyat A.Ş. Yayinlari, 1980.

EMİN Efendi; "Tarihçe-i Tarik-i Tedris", İlmiye Salnamesi, İstanbul, 1334.

EROĞLU, Prof. Dr. Hamza; İdare Hukuku, 4. Baski, Ankara, İşm Yayıncılık, ty.

ERZİ, Adnan; "Bursa'da İshakî Dervişlerine Mahsus Zâviye-nin Vakfiyesi" Vakıflar Dergisi-II, İstanbul, 1974.

FROM, Erich; Psikanaliz ve Din, Çeviren ve yayınlayan: Ay-din Anten, İstanbul, 1981.

FİŞEK, Doç. Dr. Kurthan; Yönetim, Ankara, 1979.

FREYER, Ord. Prof. Dr. Hans; Din Sosyolojisi Çev.: Doç. Dr.Turgut Kapsüz, Ankara, AÜİF Yayinlari, 1964.

GİRİTLİ, Prof. Dr. İsmet; Amme İdaresi ve Kamu Perso-neli, 5. Basi İstanbul, İÜHF Yayinlari, 1975.

GARDET, Louis; L'Islam: Religion et Communauté. Paris, Foi Vivante, 1970.

GOURNAY, Bernard; Yönetim Bilimine Giriş, Çev. İhsan Kuntbay, Ankara TODAİE Yayinlari, 1971.

GÖKBİLGİN, Prof. Dr. Tayyib; Osmanlı; Müesseseleri Teş-Kilâti ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış, İstanbul,

GÖZÜBÜYÜK, Prof. Dr.A. Şeref; Türkiye'nin İdari Yapısı, Ankara, TODAİE Yayınları, 1971.

GÜNALTAY, Şemsettin; "Selçuklular Horasan'a İndiklerin-de İslâm Dünyası", Belleten, 7(25), II. Kanun-1943.

GÜNDÜZ, Dr. İrfan; Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, İstanbul, Seha Neşriyat, 1984.

GÜNEY, Eflâatun Cem (Yeniden Yazan); Dede Korkut Ma-salları, 2. Baskı, İstanbul, Doğan Kardeş Yayınları, 1972.

GÜRBÜZ, Prof. Dr. Yaşar; Siyasal Sistemler, İstanbul, May Yayınları, 1980.

GÜVEN, H. Sami; "İdare Siyaset İlişkileri ve Personel Yö-netimi Açısından Önemi" AİD, 9 (1), Mart-1976.

GÜVENÇ, Bozkurt; İnsan ve Kültür İstanbul, Remzi Ki-tabevi, 1979.

HAMİDULLAH, Prof. Dr. Muhammed; İslam Peygamberi, Tercüme; M. Said Mutlu-Doç. Dr. Salih Tuğ, Cilt: I-II, İstanbul, İrfan Yayınları, 1969-1971.

HAMİDULLAH, Prof. Dr. Muhammed; İslam Müesseselerine Giriş: Doç. Dr. İ Süreyya İstanbul, Düşünce Yayınları, 1981.

HAMİDULLAH, Prof. Dr. Muhammed; Corpus: Documents

Sur la Diplomatie Musulmane à l'Époque de Prop-héte et des Khalifes, Paris, Librairie Oritale et Americaine, 1953.

HATEMİ, Hüseyin; "19. Yüzyilda Medreseler", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, C.: II, İstanbul, İletişim Yayinlari, 1986.

HEPER, Dr. Metin; "Osmanli-Türk Devletinde Bürokrasinin Siyasal Rolü: Kamu Yönetimi Kurami Açısından Bazi Gözlemler", AİD, 6(2), Haziran-1973.

HEPER, Dr. Metin; Bürokratik Yönetim Geleneği, AnKara, ODTÜ Yayinlari, 1974.

HEPER, Dr. Metin; Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme: Siyaset Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme İstanbul, BÜ Yayinlari, 1977.

HEPER, Dr. Metin; Modernleşme ve Bürokrasi: Karşılaştırmalı Kamu Ynetimine Giriş, Ankara, Sosyal Bilimler Dr. Salih Tuğ, İstanbul, Boğaziçi Yayinlari 1980.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", Belleten, 28(112), Ekim-1964.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; The Ottoman Empire: The Clas-sical Age: 1300-1600, Translated by: Norman Itzkowizz and Colin Timber, London Wiedenfeld amd Nicolson, 1975.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; "Osmanli Padişahi", AÜSBFD, 13(4), Aralık-1958.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar-I, Ankara, TTK Yayinlari, 1954.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; "Bursa Şer'iyeye Sicillerinde Fatih Sultan Mehmed'in Fermanlari", Belleten, 11 (14), Ekim-1947.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; Hicri 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arnavid, Ankara, TTK Yayinlarindan, 1954.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; "Osmanlilarda Raiyyet Rüsûmu", Belleten, 28 (89-92), 1959.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; "15. Asir Türkiye İktisadî ve İçtimaî Tarihi Kaynaklari", İÜİFM, 15 (1-4), Ekim-1953-Temmuz- 1954.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; "Adaletnâmeler", Belgeler: Türk Tarih Belgeleri Dergisi, Cilt: II, Sayi: 3-4, Ankara, TTK Yayinlari, 1965.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil; "Padişah", İslam Ansiklopedis, Cilt: IX, MEB.

İNALCIK, Prof. Dr. Halil-ANHEGER, Dr. Robert (Metin bir girişle ve 38 tipki basimla yayinlayanlar); Kanunnâme-i sultani Ber Müceb-i Örf-i Osmani: II. Mehmed ve II. Bayezid Devirlerine Ait Yasaknâmel, Ve kanunnameler Ankara, TTK Yayinlari, 1956.

JASCHKE Gotthard; Yeni Türkiye'de İslamlık, Türkçesi: Hayrullah Örs, Ankara, Bilgi Yayınevi 1972.

KAFESOĞLU, İbrahim; "Selçuklular", İslam Ansiklopedisi,

C:X. MEB.

KALAYCIOĞLU, Doç. Dr. Ersin; Çağdaş Siyasal Bilim: Teori, Olgu ve Süreçler, İstanbul, Beta Basım-Yayın-Dağıtım, 1984.

KARAL, Enver Ziya; "Tanzimat'tan Evvel Garplılaşıma Ha-
KARPAT, Kemal H.; The Stages of Ottoman History-A Structural Comparative Approach", The Ottoman State And Its Place in World History, Edited by: Kemal H. Karpat, Leiden, E.J. Brill, 1974.

KARPAT, Kemal H. An Inquiry Into the Social Foundations of Nationalizm in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, From Millets to Nations, Princeton University, 1973.

KAYDU, Dr.Ekrem; "Osmanli Devletinde Şeyhülislamlik Müessesesinin Ortaya Çikişi" Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, 2. Sayı, 1977.

KÖPRÜLÜ, Ord. Prof. Dr. M. Fuad; Osmanli Devletinin Kuruluşu, Ankara, T.C. AKDYK TTK Yayinlari, 1984.

KÖPRÜLÜ, Ord. Prof. Dr. M. Fuad; Bizans Müesseselerinin Osmanli Müesseselerine Tesiri, İstanbul, Ötüken Neşriyat A.Ş., 1981.

KÖPRÜLÜ, Ord. Prof. Dr. M. Fuad; "Les Instiutions Juridiques Turques Au Moyen Age", Belleten, Tome: II, No: 5-6, Janvier-Avril 1938.

KÖPRÜLÜ, Orhan F; "Şeyhülislam Kara-Çelebizade Abdülaziz ve Müftü Suyu", Belleten, 11(41), Ocak 1974.

KÖPRÜLÜ, Orhan F.; Fetullah Efendi", İslam Ans., C.: III, MEB.

KÖSEMİHAL Nurettin Şazi; Sosyoloji Tarihi 3.Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi,1974.

KRAMERS, J.H.; "Şeyh-ül-İslâm", İslâm Ans., C.: XI, MEB.
KUNT, İ. Metin; Sancaktan Eyalete: 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi İstanbul, BÜ Yay., 1978.

KUNTER, Halim Baki; "Kitabelerimiz-I, Vakıflar Dergisi-II, İstanbul, 1974.

KURAN, Aptullah; Anadolu Medreseleri, I. Cilt, Ankara, ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 1969.

KÜTÜKOĞLU, Prof. Dr. Mübahat; "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", İÜEF Tarih Enst. Dergisi, S:7-8, 1966-1967.

LANGROD, George; "Les Mutations du pouvoir Dans l'Eglise catholique" melanges Georges Burdeau, Paris, L.G.D.J.,1977.

LAPIERRE, Jen-William; L'Analyse Des Systemes Politiques, Paris, PUF, 1973.

LEWIS, Bernard; İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı, Çev.: Nihal Önal, İstanbul, Varlık Yayınları, 1975.

MAHMUD Celaleddin Paşa; Mir'at-i Hakikat, Hazırlayan:

DOç. Dr. İsmet Mirođlu, İstanbul, Berekât Yay. 1983.

MARDİN, Ebul'ula; "Fetvâ", İslâm Ans., C.: IV, MEB.

MARDİN, Ebul'ula; Huzur Dersleri, Cilt: II-III, İstanbul, İÜHF Yayinlari, 1966.

MARDİN, Ebul'ula; "Kadi", İslam Ansiklopedisi, C.: VI, MEB.

MARDİN, Şerif; Din ve İdeoloji Baski, İkinci baski. İstanbul, İletişim Yayinlari, 1983.

MARDİN, Şerif; "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", Çev.: Şeniz Gönen, Dün ve Bugün Felsefe, Kitap I, 1985.

MARDİN, Şerif; "Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci" Çev.: Nuran Yavuz, YAZKO Felsefe Yazıları, 5. Kitap, İst.,1983.

MAVERDİ, Ebu'l Hasan; El-Ahkâmü's-Sultaniyye: İslamda Hilâfet ve Devlet Hukuku, Çev.: Ali Şafak, İstanbul Bedir Yayınevi, 1976.

MEHMED Arif; "Osmanlı Devletinin Teessüs ve Takarruru Devrinde İlim ve Ulema", Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Sene: 1, Sayı: 2,1332.

MEHMED Arif; (Neşreden); Kanunnâme-i Ali Osman, TOEM İlâvesi, İstanbul, 1330.

MERİÇ, Osmana; "Siyasal İktidar ve Yüksek Yöneticiler

Sorunu" AID" 7(3), Eylül 1974.

MITCHELL, Guy-MITCHEL, Simon; Classe, Religion et Comportement Politique, Paris, Press de la Fondation Nationale des Sciences Politiques et Edition Sociales 1977.

MUMCU, Prof. Dr. Ahmet; Divani Hümayun, Ankara, Birey ve Toplum Yayinlari Toplumsal Arařtirmalar Dizisi: 2,1986.

MUMCU, Prof. Dr. Ahmet; "Osmanli İmparatorluęunda Egemenlik Kavrami ve Geliřmesi" 1. Millî Egemenlik Sempozyumu, Ankara, 24-25 Nisan 1985.

MUMCU, Prof. Dr. Ahmet; Osmanli Hukukunda Zulüm Kavrami, Ankara, Birey-Toplumsal Arařtirmalar Dizisi: 1-1985.

MUMCU, Prof. Dr. Ahmet; Osmanli Devletinde Rüşvet), Ankara, AÜHF Yayinlarindan No: 180-1963.

MUSTAFA Nuri Pařa; Netayic'ül-Vukat: Kurumlari ve Örgütleriyle Osmanli Tarihi, Cilt: I-II, III-IV, Sadeleřtiren, Notlar ve Açiklamalar Ekleyen Prof. Dr. Neřet Çaęatay, Ankara, TTK Yayinlari, 1979.

NAGY, Dr. Gyula K.; Kanunî Devri Budin Tahrir Defteri, Ankara, AÜDTCF Yayinlari No: 177,1971.

NİGAR, S.Keramet; Halife İkinci Abdülmecit, İst., 1964.

OKANDAN, Ord. Prof. Dr. Recai Galip; Umumî Amme Hukukumuzun Ana Hatlari, Birinci Kitap: İstanbul, İ.Ü. Yayinlari No: 369-Hukuk Fak. Yayinlari No: 83, 1948.

OKANDAN, Prof. Dr. Recai Galip; Amme Hukukumuzun Anahatlari (TÜkiye'nin Siyasî Gelişmesi), 1.Kitap: Osmanli Devletinin Kurulusundan Yikişina Kadar, İstanbul, İ.Ü. Yayinlarindan No: 1681, HF Yayinlarindan No: 363, 1971.

OKTAY, Doç. Dr. Cemil; Yükselen İstemler Karşisinda Türk Siyasal Sistemi ve Kamu Bürokrasisi, İstanbul, İÜSBF Yayin No: 13,1983.

OKTAY, Doç. Dr. Cemil; " Kuvvetler Ayriliğı İlkesinin Yargi Açisindan Anlami ve Türkiye Örneğı", Anayasa Yargisi, Ankara, 1984.

ONGAN, Halit: Ankara'nin 1 Numarah Şer'ie Sicili, Ankara , AÜDTCF Yayinlari No: 125, 1958.

ONGAN, Halit: Ankara'nin İki Numarali Şer'ie Sicili, Ankara, TTK Yayinlari, 1974.

ORTAYLI, Dr. İlber; "Osmanli Kadisinin Taşra Yönetimindeki Rolü Üzerine" AİD, 9(1), Mart-1976.

ORTAYLI, Dr. İlber; "Osmanli Devletinde Lâiklik Hareketleri" Prof. Dr. Ümit Doğanay'in Anisina Armağan-1 İstanbul, İÜSBF Yayin No: 1,1982.

ORTAYLI, Dr. İlber; Türk İdare Tarihi, Ankara, TODAİE Yayinlari, 1979.

ORHONLU, Cengiz; "Osmanli Teşkilâtina Aid Küçük Bir Risale: Risâlo-i Tercüme", Belgeler: Türk Tarih Belgeleri

Dergisi, Cilt: IV, Sayi: 7-8, TTK Yayinlari, 1967.

ÖRNEK, Doç. Dr. Acar; Tekno-Demokrasi (Yayinlanmamış Doçentlik Tezi), İstanbul, İÜİF, 1975.

ÖTÜKEN. Yıldız; "Orhan Gazi (1326-1359) Devrinden Kanunî Sultan Süleyman (1520-1566) Devrinin Sonuna Kadar Osmanli Medresleri", Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi/ Prof. Dr. Albert Louis Gabriel Özel Sayisi, Ankara, Atatürk Ü. Ed. Fak. Yayinlari,1978.

ÖZEK, Prof. Dr. Çetin; Devlet ve Din, İstanbul, Ada Yayinlari Bilim Dizisi, ty.

ÖZKAYA, Doç. Dr. Yücel; XVII. Yüzyilda Osmanli Kurumlari ve Osmanli Toplum Yaşantisi, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanhđi Yayinlari, 1985.

ÖZTÜRK, Prof. Dr. Osman; "Tanzimat Hukuku ve Batililaşma", İlim ve Sanat, Sayi 4 kasim-Aralik 1985.

PAKALIN, Mehmet Zeki; Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, Cilt: I, II, III, İstanbul, MEB Bas. 1946.

PARSONS, Talcot; "Systems Analysis: Social Systems", IESS, Vol. 15-16-17.

PEÇEVİ, İbrahim Efendi; Peçevi Tarihi-II, Hazirlayan: Prof. Dr. Bekir Sitki Baykal, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlıđi Yayinlari 467, 1982.

PEDERSEN, Johans; "Mescid" İslam Ansiklopedis, C.: VIII,

MEB.

PERİNÇEK. Dr. Dođu; "Teknokrasi Meselesine Genel Bir Bakış", AÜHFD, 22-23 (1-4), 1956-1966.

PITCHER, Donald Edgar; An Historical Geography of The Ottoman Empire Leiden, E.j. Brill, 1972.

RAPOPRT, Anatol; "Systems Analysis: General System Theory", LESS, Vol.15-16-17, New York, The Macmillan Company-The Free Press, 1927.

RİVERO, Jeon; Droit Administrative, Huitième édition, Parsi, Dalloz, 1977.

ROCHER, Guy; L'Organisation Social, Paris, Edition HMH, 1968.

ROUSSEAU, Hervé; Dinler (Tarihi ve Sosyal Arařtırmalar), HOCA SADEDDİN Efendi; Tacut-Tevavih, cilt: 1, sadeiestiven: İsmet Parmaksızođlu, İstanbul, Bařbakanlık Kùltür Müsteřarliđi Yayinlari, 1974.

SAN, DOç. Dr. Cořkun; Max Weber'de Hukukum ve Meřru Otoritenin Sosyolojik Analizi, Ankara, AİTİA Yayinlari No: 47,1971.

SCOTT, William G; "Örgüt Kurami: Bir Bakış ve Bir Deđerlendirme", cev: Turgay Even, AİD, 7(20), Haz., 1974.

SENER, Muzaffer; "Tanzimat'a Kadar Osmanli Yönetim Sistemi", AİD 17 (2), Eylül 1984.

SENCER, Muzaffer; "Yönetimin Tarihsel Evrimi ve Yönetim Sistemleri", AİD 18(2), Haziran-1958.

SHAW, Stanford; Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, I. cilt Türkçesi: Mehmet Harmanlı, İstanbul, E Yayınları A.Ş. 1982.

SIRMA, Doç. Dr. İhsan Süreyya; "Abdülhamid'in İslam Birliği", İstanbul, Beyan Yayınları, 1985.

SIRMA, Doç. Dr. İhsan Süreyya; "Abdülhamid Han'ın Hal Edilmesi", İslam, Yıl: 2 Sayı: 21, Mayıs-1985.

SIRMA, Doç. Dr. İhsan Süreyya; II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti, İhsan Seyh al-Islam Sous le Regne du Sultan Abdulhamid II; 1976-1909, These Pour le doctorat, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1973.

SİMON, A-SMİTBUG, D.W.-THOMSON, Victor A.; Kamu Yönetimi, Çev.: Prof. Dr. Cemal Mihçioğlu, Ankara, AÜSBF Yayınları No: 345, 1975.

SÖNMEZ, Fikret; "Huzur Dersleri", İlim ve Sanat, Sayı: 7, Mayıs Haziran 1986.

SÜMER, Faruk; "Anadolu'ye Yalnız Türkler mi Geldi?", Belleten, 24(96), Ekim-1960.

ŞİBLİ Numanî: Sami; Osmanlı'da Siyasî Çağ Yayınları 1975.

ŞİRVANİ, Prof. Harun Han; İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare, Mütercimi: Kemal Kuşçu, İst, İrfan Yay. 1965.

TAESCHNER, Franz; "İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvat Teşkilâtı), İÜİFM, 15 (14), Ekim-1953/Temmuz-1954.

TANERİ, Aydın; "Selçuklu-Osmanlı Çizgisinde Harzemşahlar Vezâreti", İÜİEF Tarih Enstitüsü Dergisi, Say:7-8, 1976-1977.

TEKELİ, İlhan; "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitim Sistemindeki Değişmeler", Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt, II, İstanbul, 1986.

TEKELİ, Dr. Şirin; David Easton'un Siyaset Teorisine Katkisi Üzerine Bir inceleme (Doktora Tazisi), İÜ Yayınlarından No: 370,1976.

TEKİNDAĞ, Prof. Dr. Şehabettin; "Medrese Dönemi", Cumhuriyetin Ellinci Yılında İstanbul Üniversitesi içinde, İstanbul, İÜ Yayınları, 1973.

TEZİÇ, Doç. Dr. Erdoğan; "Bati Demokrasilerinde Yürütmenin Üstünlüğü ve İlimleri Dergisi, Yıl 1, Sayı: 2, Ağustos-1980.

TİMBAL, P.C.; Histoire des Institutions et des Faits Sociaux, Cinquième édition, Paris, Dalloz, 1974.

TİMUR, Doç. Dr. Taner; Kuruluş ve Yükseliş Döneminde Osmanlı Toplumsal Düzeni, Ankara, AÜSBF Yayınları No: 28, 1979.

TİMUR, Doç. Dr. Taner; Osmanlı Kimliği, İstanbul, Hil Yayın, 1986.

TOPRAK, Binnaz: "Türkiye’de Dinin Denetim İşleri", Türk Siyasal Hayatinin Gelişimi içinde. Editörler: E.Kalaycioğlu, A.Y. Saribay, İstanbul Beta Basım-Yayın-DA-ğitim, 1986.

TUNAYA, Prof. Dr. Tarık Zafer; Türkiye’nin Siyasî Gelişmeleri: Eski Türkler, İslâm Devleti, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, İstanbul, Baha Matbaası 1970.

TUNÇAY, H. Aydın; İdare Hukuku ve İdarî Yargunun Bazı Sorunları, Ankara, Danıştay Başkanlığı Yayınları, 1972.

TURAN, Prof. Dr. Osman; Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, Turan Neşriyat Yurdu, 1971.

TURAN, Prof. Dr. Osman; "Şemseddin Altun-Aba Vakfiyesi ve Hayatı". Belleten, 11(42) Nisan-1947.

TURAN, Prof. Dr. İlter; Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış, İstanbul, Der Yayınları, ty.

TÜRKOĞLU, Sabahattin; "Topkapı Sarayı’nda Hekimbasi Odası ve Hekimbaşılık", Sandoz Bülteni, Yıl: 5, Sayı: 17,1985.

ULUÇAY, M.Çağatay; 18. Yüzyıllarda Saruhan’da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul, Berksoy Basımevi, 1955.

ULUÇAY, M.Çağatay; İlk Müslüman Türk Devletleri, 3. Baskı, İstanbul, MEB Devlet Kitapları, 1977.

UNAT, Faik Reşit (Yayına Hazırlayan); İkinci Meşrutiyet’in İlâm ve Otuzbir Mart Hâdisesi: II. Abdülhamid’in Son Mabeyn Başkâtibi Ali Cevat BeY’in Fezlekesi, Ankara, TTK Yayınları,

1985.

UZUNÇARŞILI, Ord. Prof. Dr. İsmail Hakki; Osmanli Devlet Teşkilâtma Medhal, 3. Baski, Ankara, TTK Yayinlari, 1984.

UZUNÇARŞILI, Ord. Prof. Dr. İsmil Hakki; Osmanli Tarihi, I. Cilt, 4. Baski, Ankara, TTK Yayinlari, 1984.

UZUNÇARŞILI, Ord. Prof. Dr. İsmail Hakki; "Niğde'de Karamanoğlu Ali Bey Vakfiyesi", Vakıflar Dergisi. II İstanbul, 1974.

UZUNÇARŞILI, Ord. Prof. Dr. İsmail Hakki; "Kanun-i Osmanî Mefhûm-i Defter-i Hâkani", Belleten, 15(59). Temmuz-1951.

UZUNÇARŞILI, Ord. Prof. Dr. İsmail Hakki; "Sancağa Çıkarılan Osmanli Şehzadeleri", Belleten, 39(156), Ekim 1975.

UZUNÇARŞILI, Ord. Prof. Dr. İsmail Hakki; "Osmanli Tarihine Ait Yeni Bir Vesikanin Ehemmiyeti ve İzahi ve Bu Münasebetle Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütala", Belleten, 3(9), 11. Kânun-1939.

UZUNÇARŞILI, Ord. Prof. Dr. İsmail Hakki; Osmanli Devleti'nin Saray Teşkilâti, Ankara, T.C. AKDITYK TTK Yayinlari, 1984.

UZUNÇARŞILI, Ord. Prof. Dr. İsmil Hakki; Çandarh Vezir Ailesi, Ankara, TTK Yayinlari, 1974.

ÜLGENER, Sabri F.; Zihniyet ve Din / İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâki İstanbul, Der Yayinlari, 1981.

Ülken, Hilmi Ziya; "İptidâîlerde İctimâî Bünye ve Din", Sosyoloji Dergisi; Sayı 13-14 1958-1959.

Ülken, Hilmi Ziya; La Pensée de L'Islam, İstanbul, Imprimerie Par Fakülter Matbaasi, 1953.

ÜNVER, Ord. Prof. Dr. A. Süheyl; "Süleymaniye Külliyesinde Dârüş ifa, Tip Medresesi ve Dârül'akakire Dair" Vakıflar Dergisi-II, İstanbul, 1974.

YÜCEL, Prof. Dr. Yaşar; "Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyona (Adem-i Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler", Belleten, 38(152), Ekim-1974.

YÜCEL, Prof. Dr. Ahmet; Türkiye'de Örgütlenmiş Dini Sosyo-Ekonomik Tabani, Ankara, AÜSBF Yayinlari, 1971.

YÜCEKÖK, Doç. Dr. Ahmet; Türkiye'de Din ve Siyaset, Üçüncü Baski, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1983.

ZAHODAR, B.; "Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu Sirasında Horasan", Çev. İstanbul, Kaynak, Belleten, 19(76), Ekim-1955.

WEBER, Max; Protestan Ahlaki ve Kapitalizmin Ruhu, Çev. Zeynep Aruoba, İstanbul, Hil Yayin, 1985.

WEBER, Max; Sosyoloji Yazilari, Türkçesi; Taha Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfi Yayinlari, 1986.

WERNER, Ernst; Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlı

Feodalizminin Oluşma Süreci, Çevirenler: Orhan Esen Yılmaz
Öner, İstanbul Alan Yayıncılık, 1986.

WITTEK, Paul; Osmanlı İmparatorluğunun Doğuşu, Çeviren:
Fatmagül Berktaş, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1985.

