

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

OSMANLI DEVLETİ DÖNEMİNDE YAZILAN
SİYASETNÂMELERDE ADALET, AHLÂK VE NİZÂM DÜŞÜNCESİ
ÜZERİNE BİR İNCELEME

Doktora Tezi

Orhan KESKİNTAŞ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Filiz ZABCI

Ankara 2016

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

OSMANLI DEVLETİ DÖNEMİNDE YAZILAN
SİYASETNÂMELERDE ADALET, AHLÂK VE NİZÂM DÜŞÜNCESİ
ÜZERİNE BİR İNCELEME

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Filiz ZABCI

Tez Jurisi Üyeleri

Adı Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Filiz ZABCI

.....

Prof. Dr. Mehmet YETİŞ

.....

Prof. Dr. Abdulkadir BAHARÇİÇEK

.....

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Murat AYTAÇ

.....

Yrd. Doç. Dr. Ömür BİRLER

.....

Tez Sınavı Tarihi 31/ 05/ 2016

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (31/ 05/ 2016)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Orhan KESKİNTAŞ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
TABLolar LİSTESİ	VIII
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLI SİYASAL DÜŞÜNCESİNİN IX.- XIV. YÜZYILDAN

DEVRALDIĞI MİRAS (I. EPİSTEMİK ÇERÇEVE)	17
1.1. İslam Düşüncesinde Adalet, Ahlâk ve Nizâm (IX.-XIV. Yüzyıllar)	17
1.1.1. Tevhid İnancı ve Adalet Arasındaki İlişki.....	18
1.1.1.1. Adaletin Önemi	22
1.1.1.2. Adaletin Anlamı	23
1.1.1.3. Adaletin Ontolojik Temeli	24
1.1.1.4. Adaletin Epistemolojik Temeli.....	25
1.1.1.5. Kader ve Adalet Tartışmaları.....	26
1.1.1.6. Adaletin Kapsadığı Alanlar	27
1.1.2. Nefs Teorisi ve Ahlâk Düşüncesi Arasındaki İlişki.....	31
1.1.2.1. Nefsin Önemi.....	32
1.1.2.2. Nefsin Anlamı	33
1.1.2.3. Nefs Teorisi ve Hürriyetin Temellendirilmesi	37
1.1.2.4. Siyaset-i Nefs /Nefiste Adalet	40
1.1.2.5. Nefsin Güdüleri/Kuvveleri	45
1.1.2.6. Ahlâkın Tanımı.....	47

1.1.2.7. Ahlâki Normların Kaynağı	48
1.1.2.8. Ahlâki Normların Önemi.....	49
1.1.2.9. Ahlâk ve Nizâm Arasındaki Bağ.....	51
1.1.3. IX.-XIV. Yüzyıllar Arasında Devlet ve Nizâm Düşüncesi	
Arasındaki İlişki	53
1.1.3.1. IX.-XIV. Yüzyıl Arasında Devlet Düşüncesi.....	57
1.1.3.2. Devletin Kaynağı ve Nizâm	61
1.1.3.3. IX.-XIV. Yüzyılda Devletin Zorunluluğu İle İlgili	
Yaklaşımlar	62
1.1.3.4. Halife ve Halifelik Kurumu.....	66
1.1.3.5. Kamu Hukuku ve Devlet	69
1.1.3.6. IX.-XIV. Yüzyıllar Arasında Nizâm Düşüncesi.....	70
1.1.3.7. Nizâmın Sosyo-Politiği	72
1.1.3.8. Devletler Düzeni ve Müslümanların Birliği Hayali	73
1.1.3.9. Kozmopolit Yapı ve Enternasyonalizm.....	75
1.1.3.10. Tarımsal Aristokrasinin Yokluğu ve İktidarın İstikrarsızlığı	77
1.1.3.11. İstikrar ve Göçebelik	79
1.1.3.12. Sünnî Düşünce: İstikrar Teolojisi mi, Nizam Ontolojisi mi?	80
1.1.3.13. Düşünsel Nizâmı Sağlayan Araçlar.....	88
1.1.3.14. İslami Sözleşmecî Düşünce İle Siyasal Düzen Arasındaki	
Kırılganlık	93
1.2. Anadolu Öncesi Türk Düşüncesinde Adalet, Ahlâk ve Nizâm	
Düşüncesi (IX.-XIV. Yüzyıllar)	94
1.2.1. Kut (Devlet) ve Erdem.....	96

1.2.1.1. Kutun (Devletin) Niteliği	98
1.2.1.2. Kut Kazanma ve Kılık/ Siyer	100
1.2.1.3. Kutu Tutma ve Erdem	103
1.2.2. Töre ve Adalet.....	107
1.2.2.1. Töre, Erdem ve Adalet	112
1.2.2.2. Adalet ve Akıl.....	114
1.2.3. Nizâm-ı Âlemin Tarihsel Kökleri ve Türk Cihan Hâkimiyeti.....	118
1.2.3.1. Gök Tanrı İnancı.....	120
1.2.3.2. Göçebelik.....	122
1.2.3.3. Göçebelik ve Gök Tanrı İnancının Siyasal Sonuçları	125
1.2.3.4. Cihan Hâkimiyeti ve “Nizâm-ı Âlem” İnancının İki Temel Aracı: Rüya ve “Kızıl Elma”	126
1.2.3.5. Cihan Hâkimiyeti, “Ben İdraki” ve Mekân İlişkisi	127
1.2.4. Moğollardan Sonra Değişen Nizâm, Toplum ve Siyaset.....	130

İKİNCİ BÖLÜM

SİYASETNÂMELER VE OSMANLI SİYASETNÂMELERİNİN GENEL

ÖZELLİKLERİ (II. EPİSTEMİK ÇERÇEVE)	132
2.1. Siyasetnâmenin Tanımı, Ortaya Çıkışı, Türleri	132
2.1.1. Siyasetnâmelerin Ortaya Çıkışı	135
2.1.2. Siyasetnâmelerin İçinde Geliştiği, Kavram, Konu ve Biçim Olarak Etkilendiği Üç Havza	138
2.1.3. Siyasetnâme Türleri.....	140
2.2. Osmanlı Siyasetnâmelerinin Genel Özelliği.....	141
2.2.1. Osmanlı Siyasetnâmelerini Farklılaştıran Nedenler	142

2.2. 2. Osmanlı Siyasetnâmelerinin Farklı Nitelikleri.....	145
2.2.3. Osmanlı Siyasetnâmelerinin Temel Sorunları.....	147
2.2.4. Siyasetnâme Yazarlarına Yönelik Eleştiriler.....	150
2.2.5. Kavram Tartışması: Islahatnâme mi, Siyasetnâme mi?	154
2.3. Felsefî Siyasetnâmelerde Erdemli Kentin Mekân Düşüncesinin İslami Mekân Kavramıyla Karşılaştırma	156
2.3.1. İslam'da Mekân Algısı ve İdeal Düzenin Ötelenmesi.....	157
2.3.2. Mekâna Karşı Sireti Önceleyen Zaman Kavrayışı	162
2.3.3. Erdemli Kent ve İyinin Tanımı.....	164
2.3.4. Erdemli Kentte Öteki Olmak veya Filozofların Nevâbiti.....	169
2.4. Şiir, Hikâye ve Siyasetnâmelerin Varlık Telakkisi.....	173
2.4.1. Siyasetnâmelerdeki Teşbih	177
2.4.2. Hikâyelerin İşlevi: Hangi Hikâyenin Devamımız?	179

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI SİYASETNÂMELERİNDE ADALET DÜŞÜNCESİ.....	182
3.1. Adalet Alanı: Ferde Ait Alan	187
3.1.1. Orta Eylem Olarak Adalet	188
3.1.2. Salih Amele Dayalı Adalet	195
3.2. Adalet Alanı: Devlete Ait Alan	197
3.2.1. Devlet Aklına Göre Toplumsal Sınıflar Alanında Adalet.....	204
3.2.1.1. Siyasal Elitlerin Toplumsal Sınıflara Yaklaşımına Dayanan Adalet Teorisi	204
3.2.1.2. Adalet Dairesi	206
3.2.2. Hükümdar ve Düzeni	212

3.2.2.1. Siyasal Alanda Adaletin Unsurları	213
3.2.2.2. İki Kardeş: Adalet ve Mülk	215
3.2.2.3. Mülkün Amacı.....	220
3.2.2.4. Mülkün Çeşitleri ve Adalet	227
3.2.2.5. Adalet ve Pragmatizm	232
3.2.3. Kanun ve Taşındığı İddia.....	236
3.2.3.1.Kanunun Sosyo-Politiğinde Değişimler	244
3.2.3.2.Kanun-ı Kadim Üzerine Bir Tartışma mı, Elit Değişimi mi?	245
3.2.3.3.Kanunun Değişen Anlamı	249
3.2.3.4. Değişim ve Aydınların Tepkisi	253
3.2.4. Divan-ı Hümayun.....	255
3.3. Adalet Alanı: Âlem	262
3.3.1. Âlem Bağlamında Adaletin Tanımı	265
3.3.2. Dinsel Varoluş Açısından Adalet.....	271
3.3.3. Eşitlik ve Birlik	273
3.3.4. Bilmek ve Adalet	277
3.3.5. Adalet ve Öznesi / Masum ve Mazlum.....	282
3.3.6. Adalet ve Bereket.....	284

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI SİYASETNÂMELERİNDE AHLÂK DÜŞÜNCESİ.....	289
4.1. Osmanlı Siyasetnâmelerindeki Ahlâk Düşüncesinin Kaynakları.....	290
4.2. Erdemin Doğası Üzerine	296
4.3. Siyasetnâmelerde Erdemlerin Sınıflandırılması.....	309
4.4. Ferdin Siretine İlişkin Erdem	311

4.5. Ahlâk ve Hikâyeler.....	316
4.6. Akıl ve Ahlâk İlişkisi	318
4.7. Osmanlı Ekonomik Dünya Görüşünün Ahlâki Yansımaları.....	321
4.8. Ahlâki Alanların Konumlandırılması	323
4.8.1. “Dinsel Ahlâk” Alanı ve Aktörler.....	324
4.8.2. “Devlet Ahlâk” Alanı ve Aktörleri	326
4.8.3. “Felsefî Ahlâk” Alanı ve Aktörleri	328
4.9. Siyasetnâmelerdeki Ahlâk Alanları.....	331
4.9.1. Devlet Ahlâkı	331
4.9.1.1. Hükümdarın Merkezi Niteliği	334
4.9.1.2. Hükümdarın Etik Tanımı.....	335
4.9.1.3. Allah’ın Ahlâkıyla Ahlâklanmak	337
4.9.1.4. Devlet Aklının Ahlâki İçeriği.....	340
4.9.1.5. Devlet Aklının İçeriğini Oluşturan Erdemler	343
4.9.1.6. Yönetici Neyi Yönetmeli?.....	358
4.9.2. Din Ahlâkı.....	360
4.9.2.1. Dünyanın Tabiatı ve Mecazi Hükümdarlık	365
4.9.2.2. Erdem Katalogu.....	369
4.9.3. Felsefî Ahlâk.....	381
4.9.3.1. İnsan İlimlerinin Temeli Olarak Nefs.....	381
4.9.3.2. Ahlâkın Tanımı.....	383
4.9.3.3. Erdemin Tanımı.....	384
4.9.3.4. Fazilet Kenti ve İdealin Siretten Mekâna Seyri.....	385

BEŞİNCİ BÖLÜM

OSMANLI SİYASETNÂMELERİNDE NİZAM DÜŞÜNCESİ.....	394
5.1. Nizâmın Dinsel Anlamı.....	397
5.2. Nizâmın Siyasal Anlamı.....	404
5.3. Nizâmın Felsefî Anlamı	408
5.4. Devletin Zorunluluğu ve Nizâm.....	412
5.5. Osmanlı Devletinde Sınıf ve Nizâm.....	423
5.6. Nizâm, Elitler ve Sınıflar.....	426
5.7. Nizâm ve Bütünleşme	431
5.8. Osmanlı İdari Yapısında Nizâm'ın Anlamı ve “Kanun-ı Kadim”	437
5.9. Osmanlı Devlet ve Toplum Düzeninde Nizâm ve Cihan Hâkimiyeti Arasındaki Bağ	444
5.10. Varlık Düşüncesinin Değişmesi: Nizâm-ı Âlem'den Nizâm-ı Devlete	445
KAYNAKÇA	489
EKLER	508
Ek. 1. İbn Haldun ve Fârâbî'nin Devlet Düşünceleri Üzerine Bir Karşılaştırma.....	508
Ek. 2. Batı ile İslam Dünyasındaki Devlet Kavramları Üzerine Karşılaştırma (Ortaçağ Dönemiyle Sınırlı Olmak Üzere).....	511
ÖZET.....	515
ABSTRACT	517

TABLULAR LİSTESİ

Tablo 2. 1. Üç Havza ve Siyasetnâmelere Etkileri.....	139
Tablo 2. 2. Osmanlı Siyasetnemelerinin Farklı Özellikleri.....	147
Tablo 3. 1. Devletin Doğasında Meydana Gelen Değişimler.....	203
Tablo 4.1. Osmanlı Siyasetnâmelerinde Ahlâk Alanının Değerler Düzeni.....	311
Tablo 4. 2. Siyasetnâmelerdeki Ahlâki Alanların Konumlanması.....	330
Tablo 4. 3. Devlet, Din ve Felsefi Ahlâkın Mekân Algısı ve Erdemler.....	393

GİRİŞ

Tezimiz, siyasal ve toplumsal benliğin oluşmasına katkı sağlayan ve siyasetnâmelerin ana teması olan adalet, ahlâk ve düzen kavramlarını; bu kavramların, tarihsel, sosyal ve kültürel yapı içinde oynadığı rolleri; Osmanlı kurumlarının oluşumu ve işleyişindeki önemini; Osmanlının hegemonya stratejisi içindeki konumlarını analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Toplumsal ve siyasal yapıların ürettiği ya da oluşumuna katkı sağladığı kavramları çalışmanın bazı zorlukları bulunmaktadır. Bu zorluklardan ilki, bugün sosyal bilimlerin, yaşamı bütünlüğünden koparıp onu alanlara bölerek her bir alanı bir disiplinin çalışma konusu olarak belirlemesiyle ilgilidir. Çalışmamıza konu olan kavramlar, Osmanlı düşüncesi içinde din, siyaset, kelim, fıkıh, ahlâk gibi değişik ilim dallarının konusunu oluşturmaktadır. Yaşamın bölümlere ayrılması ve her bölümün farklı bir sosyal disiplin açısından incelenmesi, geleneksel toplumların sahip olduğu bütüncül dünyayı anlamamızda bazı güçlükler oluşturmaktadır. Diğer bir zorluk ise çalışmamızda Osmanlı tecrübesinin ne olduğu kadar ne olmadığına da vurgulanması gerektiğidir. Bunu özellikle, herhangi bir olguyu ifade ederken kavram tercihleri üzerinden göstermeyi düşünmekteyiz.

Batı'nın tarihsel tecrübesinin ve düşünsel ikliminin oluşturmuş olduğu kavramlar, Osmanlı tecrübesinin sahip olduğu *farklılığı* yeterince ifade edememektedir. Kavram tercihleri belli riskleri içinde barındırmaktadır. Tikelin öznelliğini vurgulayıp kavram içine hapsolmek kadar evrensel kavramlar içinde belirli toplumsal yapının farklı kısımlarını görmezden gelme de söz konusu

olabilmektedir. Sosyal bilim yapmanın genel geçer kavram kullanma koşulu/durumuyla, toplumların kendilerine has özelliklerini kendi kavramları ile ifade etmek, elbette bir gerilime neden olmaktadır. Çalışmamız da bu gerilimi dikkate alarak ilerleyecektir.

Toplumların kültürel ve siyasal yapılarını anlamının başlıca yollarından biri, içeriden bir analiz yapmaktır. Bu da Osmanlı toplumunun kendisini nasıl gördüğünü ve hangi kavramlarla ifade ettiğini, Osmanlı uygarlığının kendi alanını nasıl tanımladığını dikkate almakla mümkündür. Kavramlar, bu nedenle tarihin hafızası gibidir. İçlerinde, tarihsel süreç boyunca kazanmış oldukları farklı anlam katmanlarını, toplumun gelişme koşullarını, toplumsal uzamın bilgisi olan coğrafyayı taşırlar. Bu nedenle, siyasetnâmelerde geçen anahtar kavramlar, çalışmamızda bu tarihsel anlam yükü altında tanımlanarak kullanılacaktır. Siyasetnâmelerde, örneğin, otorite kavramına karşılık gelebilecek vakar, haşmet, heybet gibi çok sayıda kavram bulunmaktadır. Otorite kavramının modern kullanımı, bir ölçüde, bu kavramların sahip oldukları farklılıkları dışarıda bırakmaya neden olabilmektedir. *Vakar*, kişinin davranış biçiminin oluşturduğu etkiyi ifade ederken; *haşmet* kişinin kendisinden daha çok, sahip olduğu şeylerin gücünü; *heybet* ise korku ve saygı duygusu veren biçimi baskın anlam olarak iletir. Nitekim “Heybet, hicab içinde (saklı) olur.” sözü biçimin görünürlüğü ile emrin uygulanması olasılığı arasındaki ilişkiyi ifade etmek için kullanılır. *Vakar*, *haşmet*, *heybet* kavramları kişinin davranışlarıyla, sahip olduklarıyla ve varlığının biçimiyle elde ettiği üç farklı otorite biçimini anlatmaktadır. Bu nüansların, Osmanlı toplumsal ve siyasal yapısının analizine hissedilir derecede katkı sağlayacağı şüphesizdir.

Siyasetnâmelerin incelenmesinde, onların tikel özelliklerinin daha iyi şekilde izah edilebilmesi için bazı karşılaştırmalar yapmamız gerekmektedir. R. Bendix'e göre karşılaştırma "Bir yapıyı başka biriyle karşılaştırarak daha iyi görülmesini sağlar. Avrupa feodalizmi sözgelimi, Japon feodalizmiyle karşılaştırılarak daha iyi tanımlanabilir. Batı uygarlığında kilisenin önemi, benzer bir din yöneliminin gelişmediği uygarlıklarla karşılaştırılarak daha açık görülebilir."(Akt. Skocpol, 2011: 415). Bu yaklaşımda temel amaç karşılaştırma yoluyla çalışılan vakıa, süreç veya kavramın diğer farklı yapılardan ayrılan yanlarını ortaya çıkarmak; karşılaştırmalar yoluyla sahip oldukları tikel özellikleri açık hale getirmektir. Her vakıanın ve düşüncenin tikel özelliklerini aydınlatmak için karşılaştırma yöntemi kullanılabilir. Çalışmamızda Osmanlı siyasetnâmeleri biçim, içerik ve üslup açısından daha önceki siyasetnamelerle sınırlı düzeyde olsa mukayesesi yapılmıştır. Temel amacımız, bu karşılaştırma yoluyla Osmanlı düşüncesinin sınırlarını daha net çizebilmektir.

Osmanlı toplumu ve düşüncesinin incelenmesinde, başlıca iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, sivil toplumun yokluğu varsayımından hareketle dikkatini güçlü bir bürokratik yapının varlığına yoğunlaştıran, Osmanlı siyasal mekanizmasını ceberut devlet veya güçlü devlet şeklinde ifade eden yaklaşımdır. Ortodoks eğilimi temsil eden bu yaklaşımda, güçlü bir merkezi yapı ve karşısında onunla gevşek bağ içerisinde bulunan çevre yer almaktadır. Bu yaklaşımda, bozulma, merkezin güç kaybetmesi; ıslahat ve tedbirler ise gücün iade edilmesi olarak okunmaktadır. Bu yaklaşımın önemli temsilcilerinden olan Ömer Lütfi Barkan ve Halil İnalcık gibi tarihçiler, toprak sistemini Osmanlı kurumsal yapısının merkezine yerleştirirler. Osmanlı'da adalet sisteminin temelini tımar sistemi olduğunu, bu sistemin eşitlikçi, adil ve durağan bir toplum yapısı ortaya çıkardığını ileri sürerler.

Bu anlayış, siyasal iktidarın özsel olarak sultanda olduğunu savunmakta; iktidarın sınıflara ya da onlara eklenerek inşa edileceğini reddetmektedir (Yılmaz, 2012: 120-121). Ortodoks yaklaşıma göre, toplumun korporatist yapısıyla ‘adaleti temel ilke kabul eden’ yönetim anlayışının birleşmesi sonucu, Osmanlı barışı oluşmaktadır. Bu yaklaşıma göre, Osmanlı idari yapısı Weber modeline göre “patrimonyalizm” ile ekonomik olarak da patrimonyal şefin iktisadi kaynaklar üzerine mutlak anlamda yetkili olmasıyla şekillenir. Servet ve birikim, pazar ilişkilerinden ziyade savaş ve vergi gelirlerine dayanmaktadır. Buna göre, kul taifesinin devlete ait gelirlerden rant alması anlamına gelen prebend sistemi, Osmanlı devletinin temel bir özelliğidir. Nitekim İnalçık; Weber gibi, Osmanlı tımar sisteminin tipik anlaşmaya dayalı feodalizm yerine faydaya dayalı prebendizm olduğunu ifade etmektedir (İnalçık, 1992: 66). Bu yaklaşım, Osmanlı siyasal düşüncesini tımar ve toprak yönetiminden hareket ederek ele almaktadır.

Ortodoks yaklaşımın bir başka biçimi, Osmanlı toplumsal ve siyasal yapısını merkez ve çevre ikilemi içinde analiz etmeye çalışmaktadır. Edward Shill’in geliştirdiği merkez ve çevre modelini Şerif Mardin, Türk siyasasını anlamak için kullanır. Ona göre; merkez ile çevre, birbirine çok gevşek bağlarla bağlı iki dünyadır. Merkez; ordu, din ve bürokratik yapıları kontrol etmektedir. Ortodoks İslami anlayış, devletin, dini kontrol etmesinde önemli bir araçtır. Merkez, hâkim kültürü kontrol ederek kültürün içinde oluşan meşruiyet ve adalet algıları bağlamında rıza üretmektedir. Osmanlı bürokrasisinin temel özelliği, devlet otoritesini her şeyin üstünde tutmasıdır; bürokrasinin zenginliği temerküz etmesinden dolayı yönetici kesim genelde tüccar ve üreticilerden daha varlıklıdır. Çevrede ise tarikatlar, gayrimüslimler ve göçebe Türkmenler bulunmaktadır (Mardin, 1995: 38-43). Merkez

ve çevre analizinde, merkezi yapıyı meşru kılan, merkezi değerler sistemi olmaktadır. Çevreye doğru ilerledikçe merkezi değerler sistemine bağlılık ve destek azalır. Çevrede, karşı değerlerin oluşması nedeniyle, çevre ve merkez arasında bütünleşme-uyumlaştırma sorunları baş gösterir. Bürokratik aygıt, toplumun değerlerinin yeniden üretiminde ayrıcalıklı bir role sahip olduğu için, kültür, merkezi bir özellik taşır ve özerktir. Toplumsal bölünme, sosyal sınıflar arasında değil, merkez ve çevre arasındadır (Yılmaz, 2012: 124-125). Merkez-çevre analizinde temel çelişki, yöneten devlet ile yönetilen toplum arasındadır.

Birinci yaklaşım, Osmanlı toplum ve düşüncesini; yönetici devlet, yönetilen halk, siyasal elit ayrışması, sınıf yerine zümre kavramları ve yöneticilerin “nizâm-ı âlem” düşüncesine bağlılıkları çerçevesinde değerlendirmektedir. İkinci yaklaşım biçimi, sınıf eksenli, devletin uzlaşmacı rolüne vurgu yapan ve hegemonya inşa sürecini analiz eden yaklaşımdır. Bu yaklaşım, farklı olarak tımar sistemini, meşruiyet ve adalet ekseninde biçimlenen hegemonya stratejisinin içine yerleştirmeye çalışır. Bunun yanı sıra, “doğu despotizmi”ni ve “patrimonyalizm”i Osmanlı Devleti’ndeki merkezi bürokrasiyle temellendirmektedir. Bu yaklaşıma göre, Osmanlı yönetim sistemi, ekonomik fazlanın ve siyasal iktidarın, merkezi yönetim ile taşradaki sınıflar arasında dağılımına göre işlemektedir. Taşra elitleri ile saray erkânı arasında sınıfsal çıkar ilişkilerine değinen bu yaklaşım, devletin baskı aygıtları ile egemenliğin; ideolojik aygıtlar ile meşruiyetin sağlandığını savunmaktadır (Yılmaz, 2012:120-128). Ç. Keyder ve H. İslamoğlu, “nizâm-ı âlem”in devamını kendi varoluş koşulu olarak gören bir devlet ‘idea’sını, Osmanlı sınıfsal yapısının temeli olarak savunmaktadır. Böylece devletin özgül işlevi, ebedi nizâmı sağlamak ve reyanın çıkarlarını korumak şeklinde biçimlenir. Bu işlevleri

gören kurumlar, son tahlilde, devletin ideolojik özünden çıkar. Bu yaklaşımda, dine ve dinin üretmiş olduğu değerlere, farklı sınıfları bir arada tutacak ideolojik bağ işlevi yüklenir. Devlet, ebedi nizâmı sağlamak için tarımsal birikimi önler. Bu savunuya göre devlet, sadece politik kerteye özgü değildir; ekonomik, politik, ideolojik kerteleri kesip sistemi bütünleştiren egemen düzey unsurudur. Keyder ve İslamoğlu, birinci yaklaşımı savunanları merkezi bürokrasiye ve toprak sistemine ayrıcalık tanıdıkları, imparatorluk tarihini bunlara indirgedikleri için eleştirmektedir. Onlara göre, H. İnalçık, tarih ve Osmanlı adalet düşüncesini, hukuki metinlere yansıtıldığı biçimde Yakın Doğu ‘idea’si üzerine kurar. Hukuki metinlerin filolojik analizinin gerçek toplumu açıklayacağını varsayar. Bu yüzden toplumu, “nizâm-ı âlem”i sürdürüp yönetenlere adalet ve hamiyet dağıtan pâdişâh ve bu konuda ona yardım eden yönetici elit ile toprağı işleyen reaya ve çiftçi olarak ikiye ayırır (İslamoğlu ve Keyder, 1977: 50-52).

Birçok kişi sosyal bilim yazılarının bilginin ve toplumsal gerçekliğin doğasıyla ilgili felsefi varsayımlara dayandığı kanısındadır. Gouldner bunlara, “alan varsayımları” ve “dünya hipotezleri” der. Foucault farklı bir anlamda “episteme” der (Hamilton, 2011: 98). Alman ‘sonderweg’ini ve Batı’nın biricikliğini yorumlarken Max Weber, sırayla, Almanya’nın Kıta Avrupası’ndan, Batı’nın ise Doğu’dan farkını ifade edebilecek karşıtlar kullanmaktadır. Örneğin, feodalizm/prebendalizm; geleneksel/akılcı otorite; patrimonyalizm gibi sınıflandırmalar Batı ve Doğu toplumlarının kategorizasyonudur (Sönmez, 2011: 56). Günümüzde birçok sosyal bilimci, Osmanlı’nın toplumsal ve siyasal yapısını belli “episteme”, “ideal tipler” ve “alan varsayımları” etrafında yorumlamaktadır.

Yukarıda özetlenen yaklaşımları ve kavramları, konumuz açısından “esnek aygıtlar” olarak kabul etmekteyiz. Bu genel teoriler ve kavramlar yerine daha kesinlerini öneriyor değiliz. Ancak her teori ve kavram, tarihsel düşünceleri anlamak, yorumlamak ve aydınlatmak için “esnek” aygıtlar olarak kabul edilecektir. Bu durum, “büyük teorilerle” yakın diyaloglar kurmamak anlamına gelmez; ancak teorik kavramların esnek olması gerekir. E.P.Thompson’a göre tarih, büyük teori imalatı için bir fabrika değildir; seri halindeki küçük teorilerin üretildiği bir montaj hattı da değildir. Yabancı imalatçıların teorilerinin ‘uygulanabildiği’, ‘sınanabildiği’ ve ‘doğrulanabildiği’ devasa bir deney istasyonu da değildir. Söyleyebildikleri şeylerin ve söz dağarcıklarının bir kısmı, öne sürülen sorular tarafından belirlenir (Akt. Trimberger, 2011: 254).

Tarih ile teorik düşünce arasındaki diyalog ve etkileşimin biçimi, çalışmamız açısından oldukça önemlidir. Skocpol’e (2011: 406-421) göre, tarih ile teorik düşünceleri birbirlerini etkiler duruma getirmenin başlıca üç temel stratejisi bulunmaktadır. Bu stratejilerin biri diğerine kapalı değildir; genelde çalışmalarda yaratıcı terkipler uygulanır. Birinci strateji, tarihe genel bir modelin uygulanmasıdır. Bu yaklaşımda ‘boş teorik kutu’lara olgular doldurulmaya çalışılır. Modelin kendisi vakıya uygulanmadan önce verili sayılmalıdır. İkinci olarak tarihi ve tarihsel bir düşünceyi yorumlamak için kavramları kullanma yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, zengin karmaşıklıklarıyla verili zaman ve mekânı anlatır, aktörlerin yönelimlerine ve içinde hareket ettikleri kurum ve kültür bağlamlarına dikkat etmektedir; teorik açıklamalara kuşku ile yaklaşmakta ancak teori karşıtı bir tutum almamaktadır. Üçüncü olarak tarihteki nedensel düzenlilikleri çözümleridir. Yukarıda ifade edilen Osmanlı tarih ve kültürünü okuma biçimi çoğunlukla bu üç stratejiden birincisine uymaktadır.

Çalışmamız, kavram analizi esas stratejisi etrafında toplanmaktadır. Ancak analizlerde, birden fazla stratejinin uygulanması da düşünülmektedir.

Ahlâk, adalet ve nizâm gibi toplumun kendini kurmasında ve benliğini oluşturmasında temel olan kavramların muhtevasında; toplumun mekân ve zamanla kurduğu ilişkiler, büyük metafizik sorulara verdiği gizli yanıtlar, toplumun kendisine ait tasavvuru ve bütünlüğü bulunmaktadır. Ancak bu kavramlar yoluyla Osmanlı'nın toplumsal ve siyasal yapısının işleyişindeki temel bütünsel değerlere ulaşılmaz. Bununla birlikte, Osmanlı toplumunun kurumsal ve normatif yapısı da bu kavramlar izah edilmeden de anlaşılabilir. Çalışmamıza temel olan kavramların, semantik içeriklerine ilaveten Osmanlı dünyasının bütünlüğü içinde yeniden şekillenen ve içerikleşen anlamları da bulunmaktadır. Osmanlı dünyasının toplumsal ve siyasal bütününe varılmadan bu kavramları izah etmek, toplumun "benlik idrakini", bu dünyadaki bulunuşunu, dünyada mekân tutmalarını, zaman tasavvurlarını ihmal etmek anlamına gelir. Toplumun kendisine ait tasavvuru ve benlik idraki anlaşılmadan kavramların içerikleri, tarihsel metinlerin ve düşüncelerin bağlantı yerleri, metinlerin ruhu anlaşılabilir.

Toplumun kendi algısı sadece dilsel metinlerle izah edilemez. Osmanlı siyasal düşüncesi elbette dildeki kavramlarının üzerinden tümüyle resmedilemez. R. Koselleck'in dediği gibi, her sosyal tarih ile onun kavranışı arasında kapatılmaz bir fark ve gerilim bulunur. Fiilen vuku bulan şey, onu yorumlayan dilsel ifadeden daha fazladır (Koselleck, 2013: 13-14). Bununla birlikte, geçmişte vuku bulan olaylar ve düşünceler, sonraki dönemde dil içinde kendi varlığını devam ettirebilir. Tarih ve dil arasındaki gerilime rağmen, vakıalar ve düşünceler dilin varlığı ile düzene

konulmaktadır. Bu açıdan dil, tarihsel düşünceleri anlama konusunda elimizdeki en temel araçtır. Dilin, varlıkları sınıflandırma ve onları düzene koyma işlevi bulunmaktadır. Geçmişten bugüne kavramların sürekli kullanılması, farklı dönemlerde kavramın muhtevasına yeni anlamlar yükler. Dolayısıyla, kavramların içeriğinde “kademelendirilmiş zamansal derinlik” bulunur. Kavram tarihi, kavramın tarihsel durumlarda aldığı farklı içerikleri analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Çalışmamız, siyasetnâmelerdeki adalet, ahlâk ve nizâm kavramlarını, sadece betimleyici bir tarzda aktarmayı amaçlamamaktadır. Osmanlı'nın toplumsal ve siyasal süreçleri açısından adalet, ahlâk ve nizâmın işlevleri ve toplumun kendini düşünüş biçimine katkıları da yorumlanacaktır. Tarihi malzemeyi değerlendirme ya da tarihsel bir düşüncenin değerini ifade etme, yaşadığımız koşullardan bağımsız değildir. Geçmişteki hadise ve düşüncenin bugün varmak istediğimiz yerle irtibatı kurulmadan yorumlanması oldukça güçtür. Zaten metni yorumlama biçimi, ne olduğumuz ve bugün gitmek istediğimiz yerin tercihinden bağımsız değildir. Bugünkü toplum ve din hakkındaki fikirlerimiz, tarihin ne olduğu hakkındaki düşüncemizi etkiler. Tarihsel düşüncüyü hatırlanmaya değer kılan, okuyucunun koşullarıdır. Tarihsel metinlerin sahip oldukları mahiyetten dolayı yorumlara elbette bir sınır çekilmelidir. Yorum en azından eserin mahiyetine aykırı olmamak durumundadır. Edward H. Carr'ın (2009:35) tarihi, tarihçi ve olgu arasındaki kesintisiz bir karşılıklı etkileşim süreci, bugün ve geçmiş arasında bitmez bir diyalog olarak tanımlamasına benzer bir biçimde tarihsel düşünce ile yorumcu arasında, bugünün ve yarının baskısından dolayı sürekli bir diyalog oluşmaktadır. Bu, metnin birçok kez yeniden okunmasına, kurulmasına neden olmaktadır.

Bu çalışma beş bölüm olarak planlanmıştır. Birinci bölümde, siyasetnâmelerin yorumlanmasında belirleyici çerçeve ve “epistemik araçlar” incelenmiştir. Bu bölüm, iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda, Osmanlı siyasetnâmelerine kaynaklık eden, İslam dininin adalet, ahlâk ve nizâm anlayışı değerlendirilmiştir. Bu kısımda, siyasetnâmelerin alt yapısını oluşturan metafiziğin yorumlanmasına odaklanılmıştır. İslam’ın temeli olan tevhid inancı çerçevesinde gelişen adalet, ahlâk ve nizâm algıları, İslam felsefesi ışığında analiz edilmeye çalışılmıştır. Bilindiği üzere, her siyasal davranışın temellendirildiği insana dair bir düşünce sistemi vardır. İslam düşüncesinde de nefis teorisi gündelik ve siyasal davranışın temel açıklayıcı noktasıdır. Beden siyaseti ya da etik olarak siyaset şeklinde ifade edilebilecek kişinin kendi bedeni üzerindeki siyasetinin amaçları analiz edilmiştir. Beden siyaseti (siyaset-i nefis), nefsin sahip olduğu güdülerin (kuvveler) denetimini sağlama çabasına verilen isimdir. Bu kısımda, ayrıca, devletin var oluş sebebi olarak ileri sürülen ‘kargaşadan kaçış’ ve nizâm düşüncesi değerlendirilmiştir. Kargaşadan kaçış kaygı ve korkusu, siyasetnâme yazarı İbn Cema’ın (ö.1333) (2010: 36) nizâmı sağlayan gücün meşru iktidar olduğu tezinde kendini göstermektedir. Gazali (ö.1111) ve İbn Teymiye (ö.1328) de “Bir hükümdarın kırk yılda halka yaptığını, kaos ve kargaşa sırasında halk bir gecede yapar.” düşüncesini paylaşırlar (Kahveci, 1996: 187). Nizâm, sadece siyasal alanda değil, düşüncede de bir dizi araçlar oluşturularak sağlanmaya çalışılmıştır. Birlik ve toplanma anlamına gelen cem, icma gibi kavramlar düşüncede sınırları belirlemiştir. Bu bağlamda, siyasal ve düşünsel düzenin korunmasındaki ilişkiler irdelenmiştir. İslam düşüncesinin insana, topluma ve siyasala ilişkin dikey ilişkiyi çağrıştıran kavramlar yerine; mekânda yayılımı ifade eden yatay kavramlar ürettiği

savunulmuştur. İslam dini, ruhbanlık gibi bir sistemi kabul etmediği için kendi metafiziğinde aşkınla yakınlığa bağlı *dikey* hiyerarşi kurmamış; bir adım önde anlamına gelen “imam” kavramında olduğu gibi yatay siyasal dil tercih (Lewis, 2011: 40) ettiği savunulmuştur. Daha sonra, hükümdarlık kurumunun oluşmasından dolayı, gücün teorileştirilmesi ve meşru bir hale dönüştürülmesi zorunluluğu ortaya çıkmıştır. İslam’ın yatay siyasal dili, böylece dikey bir dile dönüşmüştür. Bu zaruret kapsamında “*Allah’ın gölgesi*” gibi dikey katmanlaşmayı gösteren siyasal bir dil üretilmiştir. İslam’ın kendisine inananlara sunduğu eşitlikçi, yatay dille, hiyerarşik yapıda hükümdarın ‘saltanatçı’ dili arasındaki gerilimin birçok siyasetnâmede görüldüğü savunulmuştur. Birinci bölümün ikinci kısmında Anadolu öncesi Türk düşüncesinde adalet, ahlâk ve düzen algıları incelenmiştir. Bu bölümde “kut” ve devlet arasındaki ilişkiler, törenin kanun, nizâm ve adaleti ihtiva eden anlamları üzerinde semantik tahliller yapılmış; yasa, ahlâk ve düzen ilişkileri sorgulanmıştır.

İkinci bölümde genel olarak siyasetnâmeler ve Osmanlı siyasetnamelerinin konu, biçim, yazarın mensup olduğu sınıf ve işlevleri incelenmiştir. Osmanlı’nın mirasçısı olduğu ilk döneme ait (IX.-XIII. yy’lar) siyasetnâmeler, Osmanlı siyasetnâmelerinin felsefi alt yapısını oluşturmaktadır. Bu bölümde, siyasetnâmelerde mekân ve zaman kavramı; teşbih ve sultan imgeleri incelenmiştir. Fars ve Türk devlet geleneği, Grek felsefi ve Arap kültür mirasıyla oluşan siyasetnâmelerin sentez nitelikleri, eklektik yapısı ve emperyal vizyonları yorumlanmıştır. Birçok temel temanın etrafında ve ‘epistemik çerçeve’ içinde siyasetnâmelerin yapılandırıldığı savunulmuştur.

Siyasetnâme geleneğinde yer alan iktidar, *pastoral iktidar* olarak

değerlendirilmiştir. Pastoral iktidar, Ortaçağ'da, cemaat ve dinsel toplumların oluşmasında etkili olan, insanların varlığını doğumdan ölüme kadar ayrıntılı bir şekilde düzenleyen bir iktidar biçimidir. Pastoral sözcüğü çoban, yönetici, manevi yönlendirici anlamlarına gelmektedir. Papaz anlamına gelen pastor kelimesi de aynı kökten türetilmiştir. Pastoral iktidar, kaygı dolu, dikkatli, her birinin selameti için çobanın sürüsü üzerinde uyguladığı; sadece fertleri belli bir biçimde davranmaya zorlamayan aynı zamanda ferdin kendisini tanınmasını, keşfetmesini, öznelliğini ortaya çıkarmasını sağladığı düşünülen, sürüdeki her ferdin ahiret ve dünyevi selametini amaç edinen bir iktidar biçimidir. Pastoral iktidar, hakikat siyasetiyle oluşturulan söylem aracılığıyla fertlerin kendi öznelliklerini kurlmalarına imkân verdiği düşünülen; ferdileştirilmiş itaat ilişkileri oluşturan, esas olarak dinsel bir iktidardır (Foucault, 2011: 207-212). Foucault'nun geliştirdiği pastoral iktidar anlayışı benlik teknolojilerinin uygulanması ile öznelliğin oluşturulması arasındaki ilişkiyi açıklamak için önemlidir.

Osmanlı siyasetnâmelerinin genel özelliklerinin incelendiği kısımda, bu dönemde yazılanların genelde kendilerinden öncekinin bir devamı olduğu; fakat, XVI. yüzyıldan sonra yazılan siyasetnâmelerin tematik olarak farklılaştığı vurgulanmıştır. Osmanlı Devleti'nde elitlerin devlet tarafından yetiştirilmesinden dolayı, bu dönemdeki siyasetnâmeler devlet aklının yeniden üretilmesini ve idare-i maslahatı amaç edinmiş; toplumda ve devlet yönetiminde ortaya çıkan bozulmalara karşı çözüm önerileri sunmuştur. Osmanlı döneminde yazılmış siyasetnâmelerde toprak düzeni, ordu, divan, iltizam usulü ve ilmiyedeki bozulmalar konu edilmektedir. Bu yapıların varlık nedenleri ve işlevleri, Osmanlı devlet aklına ve ideallerine katkıları; kalemiye sınıfına mensup olan siyasetnâme yazarlarının

ideolojik işlevleri ve devlet eksenli dili de yorumlanmıştır. Devletin var oluş nedeni olarak ileri sürülen “nizâm-ı âlem”in içinde olma ve dünyayı bir iç sınır çizgisiyle bölen benlik algısı bu bölümde değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde siyasetnâmelerde adalet düşüncesi incelenmiştir. Adalet, kavramının analiz edilmesinde, adaletin, tasavvuf, kelim ve fıkıh bilimindeki anlamı ve kullanım biçimleri dikkate alınmıştır. Siyasetnâme yazarlarının kullandığı kavramlar, nihayetinde, bu bilimlerin havzasında üretilmiştir. İlk olarak adalet kavramı betimlenmiş ve yorumlanmıştır. Yorumlamada, adalet kavramının ait olduğu varlık bütünü dikkate alınmıştır. Adalet, siyasetnâmelerde, sadece devletle ilgili değil, onu aşan ve içeren, insan ilişkilerini de kapsayan bir şekilde dünyanın maddi düzeniyle ilgili olarak ele alınmaktadır. Adaletin, bizatihi sahip olduğu değer dışında, toplumsal düzeni sağlayan, rıza ve meşruiyet üreten, sonuçları itibariyle pragmatik bir değere de sahip olduğu vurgulanmıştır. Hükümdarın adaletle ilişkisi ve rolleri, simgeler yoluyla da tartışılmış; simgeler ve teşbihlerin toplumsal yapıdaki işlevleri ve halkın hükümdarı düşünüş biçimine etkisi de yorumlanmıştır. Adalet, Osmanlı siyasal ve kültürel yapısı içinde belli kurumlar aracılığıyla da görünüm kazanmaktadır. Bu kurumların işlevleri ve ideolojik rolleri de değerlendirilmiştir.

Dördüncü bölümde, siyasetnâmelerde ahlâk tanımı etimolojik ve semantik olarak incelenmiş, güzelliğin estetiğin değil, ahlâkın konusu olmasının (Gencer; 2008:606) etik olarak siyasetin oluşmasına etkileri yorumlanmıştır. Siyasetnâmelerde erdemli kentin düşünülmesi ile dünyevileşme arasında ilişkiler kurulmuştur. Bilindiği üzere, siyasetnâmelerdeki ideal kent anlayışı, Yunan düşüncesinin etkisi etrafında

biçimlenmiştir. Böylece, siyasetnâmelerde kent, mutluluğun gerçekleştiği mekâna dönüştüğü vurgulanmış, bunun İslam dininin dünyevi mekânı düşünme biçimiyle uyumlu olmadığı savunulmuştur. Dünyanın fani olduğuna dair İslam inancı, mutluluğu ötelemiştir. Kentin ideal olarak görülmesi, en azından siyaset düşüncesi açısından sekülerleşmenin önemli bir aracı olarak kabul edilmektedir. Kentle beraber, siyasal eylem de önemsenmiştir. Bu bağlamda, erdemli kentin dünyevileşen siyasete katkısı ve iyinin tanımı incelenmiş ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Beden üzerinde denetimi ifade eden siyaset-i nefis kavramı, İslam düşüncesinin siyaset kavramını geniş kullanmasının önemli bir örneğidir. Bu kullanımda fert, kendi üzerinde denetim sağlamakta, nefsin güdülerini aklın egemenliğine almak istemektedir. Etik olarak siyaset anlamına gelen siyaset-i nefis, ferdin ‘daha erdemli’ ve ‘kemâle’ ulaşması gerekliliğini ifade etmektedir. Bu kavram etrafında siyaset ve ahlâk arasındaki ilişki irdelenmeye çalışılmıştır. Siyasetnâmelerdeki ahlâk ve düzen algısının şekillenmesinde ‘öteki’ kavramının tahlili de önem arz etmektedir. “Öteki” şehirde kendiliğinden büyüyen yabancı bir “ot”a (nevâbit) benzetilmiştir (Kınalızâde, 2012: 452). Nevâbit kavramının içeriklendirilmesinde, toplumun kendini nasıl savunduğu, bu savununun ahlâk düşüncesine etkileri yorumlanmaya çalışılmıştır.

Beşinci bölümde, Osmanlı siyasal kültürünün en önemli kavramlarından olan nizâm ve nizâm kaygısı ele alınmıştır. Nizâmın, insanın ontolojik parçası olduğu âleme mensup olmasının anlamı irdelenmiştir. Nizâm kaygısının kökenini, Ali ve Muaviye arasında meydana gelen savaş ve bu savaşın sonucunda toplumunun bölünmesiyle meydana gelen güç kaybı oluşturmaktadır. Çok sonraları meydana gelen Moğol saldırılarının toplumsal yapıda kaotik ortamı derinleştirmesi üzerine, bu türden olaylarla bir daha karşılaşmamak için, teorik çerçevede meşruiyetin kaynağı

nizâmın sağlanmasına bağlanmıştır. XIII. yüzyılda “nizâm”ın sağlanması konusundaki kaygı, meşruiyetle ilgili geçmiş tartışmaları önemsizleştirmiştir. Nizâm kaygısı, dış tehdidin baskısı ve kaotik durumun aşılması amaçlı güvenlikçi düşüncelere yönelmiştir.

Nizâmın sahip olduğu anlam, Osmanlı siyasetnâmelerinde, düzen, “nizâm-ı âlem”, kanun-ı kadim, erkân-ı erbaa, cem, cemaat gibi kavramlar içinde açık veya kapalı olarak kendini göstermektedir. Bu kavramların etimolojik ve semantik anlamları incelenmiş, kavramların anlamları Osmanlı devletinin bu yüzyıllarda yaşadığı ekonomik ve toplumsal değişimlerle birlikte yeniden kurulmaya çalışılmıştır. Bu bölümde, nizâm-ı âlem düşüncesinin cihan hâkimiyeti ideali, benlik idraki ve uç beyi olma coğrafi konumuyla irtibatı yorumlanmıştır. Nizâmdaki vahdet/ birlik düşüncesinin ontolojik özelliğinin Osmanlı siyasal düşüncesindeki izi olan “bütünleşme” “kendinden kılma”nın Osmanlı nizâmının oluşturulmasındaki işlevleri incelenmiş; nizâm-ı âlem düşüncesinin, Osmanlı reel politiğinde değişimlere bağlı olarak nizâm-ı devlete evrilme süreci tarihsel olarak yorumlanmıştır. Çalışmamızda;

- a) Ahmedî'nin “İskendernâme” (1390?)
- b) Ahmed bin Husâmeddin el Amâsî'nin “Kitâb-i Mir'ât'ü-l Mülûk” (1536)
- c) Şeyhoğlu'nun “Kenzü'l Küberâ Mehekkü'l Ulemâ” (1401)
- d) Tursun Bey'in “Târîh-i Ebü'l Feth” (1488-1495)
- e) Kadı Fadlullah'ın “Düstürü'l Mülk Vezirü'l Melik” (y.1539)
- f) Pîr Mehmed Za'ifi'nin “Gülşen-i Mülûk” (1540-1555)
- g) Lütü Paşa'nın “Âsafnâme” (1541-1563)
- h) Kınalızâde Âlî Çelebî'nin “Ahlâk-ı Alâi”(1564)

- i) Dede Cöngi'nin (ö.1567) "Siyasetü's Şer'iyye"
- j) İbn-i Firüz'ün "Gürretü'l Beyzâ" (1570?)
- k) Gelibolulu Mustafa Âli'nin "Nushatü's Selâtn" (1581)
- l) Hasan Kâfi el "Akhisârî'nin Usûlü'l Hikem Fî Nizâmi'l Âlem" (1596)
- m) Kâtibî'nin "Gencine-i Adalet" (XVII.)
- n) Yazarı bilinmeyen "Kavanin-i Yeniçeriyan" (1606)
- o) Veysi Efendi'nin "Habnâme" (1608)
- p) Yazarı bilinmeyen "Kitâb-ı Müstetâb" (1618-1622)
- q) Koçi Bey'in "Risale"si(1631)
- r) Yazarı bilinmeyen "Kitâbu Mesâlihi'l Müslimîn ve Menâfi'i'l Mü'minîn" (1639)
- s) Kâtip Çelebi'nin "Dustûr-ül Amal Lî Islâhil Halel" (1653)
- t) Hezarfen Hüseyin Efendi'nin "Telhîsü'l-Beyân Fî Kavânîn-i Âl-i Osmân" (1675?)
- u) Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın "Nesâyih'ül Vüzerâ V'el- Ümerâ Kitâb-ı Güldeste" (1714-1717)
- v) İbrahim Müteferrika'nın "Usûlül'l Hikem fî Nizâmi'l Ümem" (1731) adlı siyasetnâme eserleri temel alınmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLI SİYASAL DÜŞÜNÇESİNİN IX.- XIV. YÜZYILDAN DEVRALDIĞI MİRAS (I. EPİSTEMİK ÇERÇEVE)

Çalışmamız, Osmanlı siyasetnâmelerindeki siyasal ve toplumsal alanla ilgili düşünce ve anlayışları inceleme amacını taşımaktadır. Osmanlı siyasetnâmelerinin dinsel ve felsefi temelleri dikkate alınmadan, toplumu kuşatan bütüncül bir görüşe ulaşmadan adalet, ahlâk ve nizâm kavramlarını izah etmek mümkün değildir.

Varlık, hep yorumlanmış bir şekilde karşımıza çıkar; birilerinin (dinler, fertler vs.) elinden ve dilinden geçmiş varlıklar, akıllarımızda “zihni şekillerini” alır. Kadim zamanlardan beri “aklın bir şeye yönelik” olduğu bilinir. Bu nedenle, varlığın neliği ile ilgili düşüncelerin kültürel olduğu iddia edilebilir. Kültür de coğrafi, siyasi ve ekonomik koşullar tarafından yapılandırılmıştır.

İslam düşüncesi ve Türk gelenekleri, Osmanlı siyasetnâmelerinin içine yerleştiği, içinde varlık bulduğu temel zemindir. Siyasetnâmelerin konuları, belli bir gelenek içinde tematik sürekliliği ifade eder; düşünceler ise “kendi” içinde bir konuşma gibidir. Devamlılık, üslup ve temadan ziyade, felsefi ve dinsel temel tarafından sağlanmaktadır. Bu bölümde, Osmanlı siyasetnâmelerindeki adalet, ahlâk ve nizâm kavramlarını belirleyen iki temel çerçeve analiz edilmeye çalışılacaktır.

1.1. İslam Düşüncesinde Adalet, Ahlâk ve Nizâm (IX.-XIV. Yüzyıllar)

Osmanlı siyasal kültürünün önemli kurucu unsurlarından biri de İslam'dır.

İslam, Müslüman toplumlara, diğer dinlerin yaptığı gibi, varlığın isimlendirilmesini öğretir. Her düşünce varlığı farklı isimlendirerek diğerlerinden ayrılır. Kùltürler arasında isimlendirmenin farklılığını anlamak için hürriyet kavramı örnek bir niteliğe sahiptir. Hürriyet, birçok kaynakta¹ insanın bedensel isteklerine karşı koyması; nihayetinde, Allah'ın dışında, kendi isteklerine ve herhangi bir varlığa teslim olmama hali olarak tanımlanmıştır. İbn Miskeveyh (ö.1030) ve Nasiruddin Tusi (ö.1274) hürriyeti, iffet erdeminin unsuru olarak saymıştır (İbn Miskeveyh, 2013: 36; Tusi, 2013: 95). Kavramlar ve değerleri kendi başlarına tanımlamak mümkün değildir. Kùltürler, değerlerin hangi değerlerle ilişkili olduğunu gösteren, bu ilişkiler ağı içinde yaşam biçimini belirleyen farklılıklara sahiptir. Değerler hakkında, bu değerlerin hangi değer tamamlayıcısı veya ne tür bir yaşamın parçası olduğunu belirledikten sonra doğru bir tanıma ulaşabiliriz. Din de bilim gibi bir sınıflandırma mantığı içinde çalışır. Varlıkları ve ilişkileri tasnif eder, varlıkların bağlantılarını inşa eder. Bu bağlantılar, ancak toplumun bütününe anlamaya yönelik kavrayıştan sonra görülebilir. Bütüne ulaşmadan varlıkların dizinde nerede durduklarını ve hangi ilişkiler içinde kurulduklarını izah etmek güçtür. Varlıkların dizimde ona göre sıralandıkları kavram ve değerler bulunmaktadır. İslami düşüncede bütün kavramların kendisiyle anlam bulduğu en temel değer, Allah; en temel kavram da tevhittir.

1.1.1. Tevhid İnanıcı ve Adalet Arasındaki İlişki

İslam dini, yeri ve göğü yaratanın tek bir ilah olduğu inancına dayanır.

¹ Kuşeyri (2009: 252); Nesefi (2009: 142).

Tevhid denilen bu inanç, İslam düşüncesinin hem temeli hem de yaşamın bütün alanlarını düzenleyen özüdür. Hayatın bütün yapıları ve ilişkileri bu inanç etrafında örgütlenir. Bu nedenle İslam'ın dünyası theocentric'tir. Merkezinde Allah'ın bulunduğu bir dünyadır. İslam'a göre, Allah birçok isme sahiptir. Bu isimlerle Allah varlığını yüceltir. Bütün bu isimler, Allah'ın teklifi etrafında anlam kazanır; Allah'ın eşsizliğini belirtir. Allah'ın tek hakiki ilah olduğunu ifade eden tevhid düşüncesi, Allah'ın mutlak anlamda yarattıklarına benzemediği düşüncesine (tenzih) dayanır. Tevhid inancı üzerine temellenen İslam düşüncesi, Allah ile insan arasındaki farklılık üzerine dayanan ikili bir dil kullanır. Allah, tek, sonsuz ve kâmil bir varlık olarak, kendisine yönelik bütün kavramların insani içeriklerini düşürerek kavramlara anlam kazandırır. İslam düşüncesinde Allah, vahdeti (birliği) ifade ederken insan ve varlık ise çokluğu (kesreti) ifade eder. Toplumun Allah'ın vahdaniyeti karşısındaki durumu, onun 'cumhur' olarak da anılmasına neden olmuştur (İbn Bâcce, 2013: 418).

Allah'ın yüce olduğu ve mutlak anlamda yarattıklarına benzemediği inancı, Allah'ın yeryüzünde temsil edilemeyeceği sonucunu doğurur. Tenzih, bu açıdan temsili dışlar. Hristiyanlıkta var olan kilise gibi Allah adına konuşan ve onu temsil eden bir kurumun varlığını, İslam dini tevhid akidesinin yardımıyla dışlar. Toplumsal formasyon açısından bunun anlamı, dine dayalı herhangi bir sınıfın, siyasal ve dinsel hayatta meşruluğunu ve egemenliğini Allah'a dayandıramamasıdır.

İslam inancına göre dünya, Allah'ın isimlerinin tecelli mahallidir. Allah, zati itibariyle değil, isimleri aracılığıyla dünyada tecelli eder. Her şeyin sahibi ve mutlak iktidar sahibi olduğuna inanılan Allah, insanın varlığına da sahiptir. İslam, insanın dünyadaki konumunu, 'misafir' veya 'yolcu'; katettiği ömrü de 'yol' olarak kabul

etmektedir. Bu düşünce, dünyayı geçici bir mekân olarak görmekte ve mutlak adaletin ve nizâmın dünyada gerçekleşmeyeceğini savunmaktadır.

Temsil düşüncesini kabul etmeyen tevhid inancı, Allah'ın 'Malik' ismine dayanarak yeryüzünde insana verilmiş her şeyi 'emanet' olarak kabul eder. 'Malik' Arapçada, 'melik' olarak da okunabilmektedir. İnsanın maddi ve manevi sahip olduğu şeyler, "emanet" olarak kabul edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'e göre, emanetin insan tarafından yüklenmesi insanın yeryüzüne halife kılınmasıyla sonuçlanmıştır.² Tenzih ilkesinden dolayı temsil düşüncesini reddeden İslam, onun yerine 'emanet' kavramını getirmiştir. Emanet olan dünyanın ve beden, insan tarafından yönetilmesini de İslam, 'halifelik' olarak nitelendirmiştir. Emanet kavramı, siyasal olarak yetkinin sınırlarını ve kaynağını gösterirken halifelik, yeryüzünün nizâmını, ondaki mizanı korumayı ve insanın diğer yaratılanlar karşısındaki üstünlüğünü anlatmaktadır.

'Allah'ın suretinde yaratılan' insanın halife olarak kabul edilmesi, bu dünya nizâmını koruma ve onu olgunlaştırma konusunda insanın "insan-ı kâmil" vasfını potansiyel olarak kendinde taşıyor olmasıyla yakından ilgilidir. A. Neseî (ö.1287) (2009: 70) "insan-ı kâmil" in halini, eşyayı 'nasıl ise öyle' (kema hiye) bilme ve insanların işlerini düzeltme ve onlara faydalı olma şeklinde yorumlamaktadır. Ruhsal gelişimini tamamlamış, insanlara faydalı olan herhangi biri, Allah'ın verdiği yeryüzü halifeliğini yerine getirecek kişidir.

İslam; statü, sınıf, etnik yapı ve din farkı gözetmeksizin insanları Allah'ın

² Kur'an-ı Kerim (33/72); (2/30).

kulları olarak nitelendirir. ‘Kul’ kavramı, bütün insanların insan olmalarından dolayı “eşit yaratıldığını” vurgular.

Tasavvuf, Osmanlı siyasal düşüncesinin en önemli kaynaklarından biridir. Tasavvuf klasiklerinden birini yazan Kuşeyri (ö.1072) tevhidi, kalbin bütün suret ve şekillerden kurtularak sadece yüce Allah ile meşgul olması şeklinde tanımlamıştır. Tevhid, maddi ve manevi bütün varlıklardan vazgeçme, nefsin hoşlandığı şeyleri terk etme ve kalpte yalnız Allah’ın olmasıdır (Kuşeyri, 2009: 328-329). Bu tanım, dünyadaki nesnelere ve onlara sahip olmayı anlamsızlaştırdığı gibi, güç ve saltanat peşinde koşmayı da değersizleştirmiştir. Bu tevhid tanımı; zühd, vera, takva, tevazu, kanaat gibi bir dizi kavramı, tevhidin var olma koşulu olarak saymakta; tanımın kendisi özünde, kişileri dünyayı “terk” etmeye çağırmaktadır. Tasavvufun tevhidi tanımlama biçimi, siyasal ve kültürel olarak iki farklı davranışın ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Birincisi, tasavvuf; tevhidi, dünyanın terk edilmesiyle ilişkilendirmekte; insana dünyayla arasına mesafe koyması gerektiğini öğütleyerek siyasal olarak fertleri pasif bir tutuma itmiştir. Bu anlamdaki tevhid düşüncesi, gönül sultanlığını, dünya sultanlığına tercih ederek apolitik bir karakter kazanmıştır. Bütün davranışlarda gerçek fail, Tanrı kabul edilerek bu pasif tutum meşrulaştırılmıştır.

İkinci olarak da tasavvuf çokluğu bir tehlike olarak görmemiş, ilahi isimlerin bir tecellisi olarak kesrette vahdeti/çoklukta birliği kabul etmiştir. Varlık/mevcudat, özellik itibariyle çokluğu ifade etmektedir. Oluş, çoklu bir karakter niteliği taşır. Her oluş kendi farklılığıyla, daha üst bir birliğin içine yerleştiği için çokluk gerçekte birliktir. Dağınık gözükse de çokluk, bir başka açıdan hakikatte, birliktir. Tasavvuf,

varlıkta birlik ve hakikatin çokluğu düşüncesinden dolayı toplumsal formasyonu da çeşitlilik içinde birlik olarak (kesrette vahdet) yorumlamıştır. Varlığın oluş düzeyindeki çeşitliliğinin farklı din ve sembollerde temsil edilmesi, tasavvufun hoşgörü geliştirmesine imkân sağlamıştır. Tasavvuf, bu farklılık ve çokluğu (kesret) İslam içinde yapılandırmıştır. Postmodern düşüncenin hakikatle ilgili görüşlerini anımsatan “var oluşun, hakikatlerin ve bunların ifadelerinin çokluğu” anlayışı, İslam dünyasında uzun bir dönem kültürel çoğulculuğun sağlanmasına katkıda bulunmuştur. Osmanlı nizâmının sağlanmasında bu kültürel atmosfer de etkili olmuştur. Bu düşünceye göre vahdet, yani birlik ancak çoklukla mümkündür. Daha sonra çokluk birliğe dönüşür. Azizüddin Nesefi,³ âlemin yaratılmasının sulh ile olduğunu, herkese şefkat ile bakılması gerektiğini, inanmayan kimselerin sapkınlıkla itham edilmemesi gerektiğini savunurken temel düşüncesi, çokluk içinde sağlanabilecek vahdetir. Yunus Emre'nin “*Yetmiş iki millete bir göz ile bakmayan, halka müderris ise hakikatte asidir.*” düşüncesini bu meyanda zikretmek gerekir.

1.1.1.1. Adaletin Önemi

İslam düşüncesinde, adaletin ne olduğu ile ilgili bir tartışmada ilk söylenecek şey, onun Allah'ın bir emri olmasıdır. Allah'ın emrinin adalet olması onun niteliği hakkında herhangi bir bilgi içermez. Ancak, emrin niteliği ve Allah'ın neyi emredip

³ “Halk-ı âlem ile tamamen sulhta olur. Cümle âlem hakkında şefkat ve merhamet ile niğâh eder. Meded ve muavenet hiçbir kimseden dirîğ edilmez, hiçbir kimseyi dalalet ve yolsuzluğa nisbet etmez.” (Nesefi, 2009: 93).

neyi etmeyeceği bağlamında, Allah'ın kendisi hakkında bilgi verir. Allah'ın adaleti emretmesinin, insanların adaleti düşünme biçimini etkilediği muhakkaktır. İnsanın ve âlemin yapısına içkin olan bu adalet, temel vasfını Allah'ın emri olması ile kazanır. Adaletin ne olduğu ile ilgili bir tartışmada, onun “ne”liği ve içeriği, Allah'ın emri olması temel vasfının gölgesinde kalır. İslam düşüncesinde, adalet ile ilgili bir kabul, Allah'ın mahiyeti hakkında bizi bir telakkiye ulaştırır. Adaletin ne olduğu tartışması bu anlamda, Allah'ın zatı ve sıfatı ile ilgili bir alanın içinde yapılır. Adalet hakkında konuşmak, teodise gibi Allah'ın âlemlerle münasebetini de sorunlaştırır. İslam'ın erken dönemlerinde irade, hürriyet ve kaderle ilgili yapılan bir tartışmanın Allah'ın zatı ve isimleriyle ilgili tartışmaya dönüşmesi, tartışma sonucunda kendisine ‘Tevhid ve Adalet’ adı verilen ilk düşünce okulunun oluşması bunun önemli bir örneğidir (Hadduri, 1991: 69).

1.1.1.2. Adaletin Anlamı

Adalet; eşitlik, denklik, misli gibi anlamlara gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de adalet, haksız bir fiile verilen cezayı ifade etmek için misli ile karşılık⁴, emrin ihlal edilmesi durumunda oruç tutulmasının emredilmesi şeklinde⁵ denklik, kadınlar arasında ilişkiyi düzenlemek için eşit muamele⁶ gibi anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca, Arapçada sıcak olmayan günler için ‘adil günler’ denir. Bu kullanımda ise adalet kavramı ‘itidal’ anlamındadır. İslam düşüncesinde adaletle sık sık kullanılan diğer bir kavram “ihsan”dır. Adalet ve ihsan kavramları arasındaki farklılık, adalet

⁴ Kur'an-ı Kerim (2/194).

⁵ Kur'an-ı Kerim (5/95).

⁶ Kur'an-ı Kerim (41/29).

kavramının içeriğini ve sınırlarını daha belirgin hale getirir. Adalet, “*Bir hayır olduğunda hayırla ve bir şer olduğunda da şerle olmak üzere, karşılık vermede eşitlik, denklik demektir. İhsan ise hayra daha fazlasıyla, şerre de daha azıyla mukabele etmek.*” şeklinde açıklanır (İsfahânî, 2012: 981-983). Adaletin bir başka anlamı ise meyildir. Bir şeye yönelmektir. Hak’tan ayrılmak zulüm diye isimlendirildiği gibi, Hakk’a yönelmek de adalet diye isimlendirilmiştir (Sua el Hâkim, 2005: 46).

Mutezile düşünürü Kadı Abdülcebâr (ö.1025), adil fiili, kişinin başka insanların yararını tercih ettiği, kendi menfaatini gözetmediği eylem olarak tanımlamıştır. Örneğin, yemek yemek veya ibadet etmek adil fiil kapsamında değildir, çünkü bu eylemlerden yararlanan, onları ifa edenden başkası değildir. Adil fiil, başkasının halini iyileştiren fiildir (Hadduri, 1991: 73). Bu, bizi insan tekini değil, birden fazla kişinin ilişkilerinde görülen bir adalet tanımına ulaştırmaktadır. Bu anlayışta adalet, kendini ancak salt bir eylem aracılığıyla görünür kılmaktadır. Adalet, insanların iyiliği için gerekli olan çabayı gösterme ve birlikte yaşayabilme imkânını sağlayan eylemler olarak tarif edilmektedir.

1.1.1.3. Adaletin Ontolojik Temeli

İslam düşünce okulları adalet kelimesini, ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki farklı biçimde kullanmıştır. İbn Arabî’nin öncülük ettiği irfan mektebi; adaleti, Tanrı’nın varlığa ‘yöneltmesi, meyl etmesi’ anlamında düşünür. Tanrı’nın zati, ilahlığa müstehak olabilmek için varlığı yaratmıştır; bu durum, ehadiyetiyle (teklik, eşsizlik) yegâne Varlık olan Tanrı’nın varlığa yönelmesi demektir. Adalet, varlığın yaratılmasını zorunlu/istenilir kılmıştır. Ulûhiyet için mazhar, yani onun

yarattığı şeylerin var olması gerekir ki Tanrı ilah olabilsin. Varlık, yaratılmadan önce, Allah'ın bilgisinde var olduğu için, Allah, onları yaratarak hak ettikleri biçim ve sureti onlara vermiştir. Bir hak sahibine hak ettiği şeyi veren, adil; verme işi ise adl diye isimlendirilir (Suad el-Hakîm, 2005: 47). A. Kâşânî (ö.1329) de Allah'ın yaratma vasıtası olarak adaleti ve insan-ı kâmilî saymaktadır. Allah'ın yarattığı her şeyde insan-ı kâmil, gaye ve sebeptir. “İnsan-ı kâmil”den kasıt, cisim değil, manevi olarak tekmil etmiş insandır. A.Kâşânî, adaletin, “insan-ı kâmil”le ilişkisinden dolayı, adaleti ahlâk olarak tarif etmektedir. Adalet özelliğiyle nitelenmek, kutsal kitabın ahlâki ilkeleri ile bezenmektir (Kâşânî, 2004: 394). İrfan geleneğinde adaletin, ulûhiyetin mazharı olarak yani varlığın vücuda gelmesinde araç olarak⁷ kabul edilmesi, adaletin ontolojik temeliyle ilgilidir. Tasavvuf, adaletle ilgili ışık, aşk ve güzellik gibi semboller de kullanmıştır. “Kalbine bak, mülkullah oradadır.” diyen sufi için ilahi adalet, Tanrı'dan insana akseden nur, güzellik ve aşktır. Sufi için adalet, varlığın kemâle ermesinden ayrı değildir (Hadduri, 1991: 98-101).

1.1.1.4. Adaletin Epistemolojik Temeli

Emevi Devleti, kendi iktidarlarına halkın itaat etmesi için, var olan durumun, Allah'ın isteği ve iradesi sonucu oluştuğunu iddia etmiştir. Emeviler, Allah istediği ve irade ettiği için kendilerinin iktidar olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda, İslam düşüncesinde Allah'ın adil vasfı tartışılmaya başlanmıştır. Tartışmada temel konu, adaletin, Allah'ın irade ve kudretinin mi yoksa öz (zat) ve kemâlinin mi ifadesi olduğudur. Tamamen siyasal bir endişe ile ortaya çıkmış olan ‘irade ve kader’ konusu, adalet kavramı etrafında biçimlenmiştir. Mutezile, iyilik ve kötülüğün

⁷ Bkz. Suad el-Hâkim (2005: 45).

varlığın ontik yapısında yer aldığı, aklın da bunları vahye ihtiyaç göstermeden bilebileceğini ileri sürerek ‘adaletin aklın bir ifadesi’ olduğunu savunur. Mutezile, Allah’ın diğer isimleri insani özellikleri ima ettiği için, Allah’ın sadece eşsizlik belirten tevhid ve adil isminin olduğunu ileri sürmüştür. Mutezile’ye göre, tevhid yani birlik, Allah’ın tek olarak mevcudiyetini belirten bir vasıf olmasına karşın, adalet ise O’nun özüdür. Dolayısıyla Allah, insan için onurlu olanı icra eder düşüncesini savunmuştur (Hadduri, 1991: 66). Mutezile, Allah’ın zatının bir özelliği olarak adaleti vurgulayarak insanın seçme iradesine ve sorumluluğa sahip olduğunu vurgular. Mutezile, adalete konu olan iyi ve kötünün insan tarafından bilinebileceğini söyleyerek aklı, ikinci nüzul;⁸ adaleti de aklın bir ifadesi olarak değerlendirmektedir (Hadduri, 1991: 63-68).

1.1.1.5. Kader ve Adalet Tartışmaları

Mutezile’nin savunduğu düşünceler, sultana mutlak itaati savunan Cebriye ve Mürcie gibi düşünce okullarına muhalif bir görüştür. Bu iki düşünce okulu, içinde bulunulan durumun Allah’ın istemesiyle olduğunu savunarak halkın halifeye mutlak anlamda itaat etmesi gerektiğini savunmuştur. Cebriye Okulu bütün fiillerin Tanrı tarafından insana zorla yaptırıldığını, adaletin, bu nedenle Tanrı’nın “kudret ve iradesi”nin sonucu oluştuğunu ileri sürmüştür. Cebriye Okuluna göre her şeyin varlığı, Tanrı’nın kudreti sonucu meydana geldiğinden, yaratılan her şey, içinde bulunduğumuz durum ve insanların eylemleri adildir. Cebriyecilere göre, iyi ve kötü fiillerinin yaratıcısı Allah’tır. Mutezile, iyilerin Allah tarafından, kötü fiillerin insan

⁸ Birinci nüzul Kutsal Kitaplar olarak düşünülmekte, ikinci nüzul olarak da insana verilen akıl kabul edilmektedir. Nüzul için bkz. İsfahânî (2012: 1436).

tarafından yaratıldığını savunarak haksız eylemleri Allah'a izafe etmekten kaçınmış; adaleti Allah'ın bir özü olarak tanımlamıştı. İlahiyat düzeyinde yapılan bu tartışma sonuçlarını siyasal alanda hissettirmiştir. Hükümdarlar, rıza ve meşruiyet üretmek amacıyla sık sık kader konusunu gündeme getirmişlerdir.⁹

1.1.1.6. Adaletin Kapsadığı Alanlar

İslam, varlıklar arasında değerler hiyerarşisi koymasına rağmen, varlıkların Allah'a işaret olmasından dolayı yaratılanlar arasında bir ayırım gözetmez. Bunun için Allah'tan insana inen söze ayet denildiği gibi, doğadaki ağaç, deniz vs. bütün her şeye de ayet denilmektedir. Bütün varlık Allah'a işaret etmesi açısından ayettir. İşaretlerin/ayetlerin, var olana ilişkin bu bütüncül dili, kendini adalet konusunda da gösterir. İslami anlayışa göre adalet, sadece insani etkinliklerde değil, âlemin bütün işleyişinde etkindir. “Zalimler için yer ve göğün ağlamadığı”¹⁰ ile ilgili ayet, varlık ile insan davranışları arasında açıkça etkileşim olduğunu vurgular. Adalet, bu etkileşimin sonucu ortaya çıkan varlığın tekrar ilk haline dönüşüdür.

İslam düşüncesine göre, varlık bir düzen içerisinde yaratılmıştır. Bu düzeni ifade etmek için mizan veya vezn kavramı kullanılmaktadır. Mizan, âlemin işleyişinin belli bir düzen içinde olması anlamına gelmektedir. Âlemdeki nizâm, Allah'ın “Adl” isminin tecellisi olarak kabul edilmektedir. Âlemin nizâmı, insan davranışlarıyla karşılıklı etkileşim içerisindedir. İnsan, var olan bu düzene eylem ve

⁹ Emevi hükümdarı kader konusunun siyasal bir mesele haline geldiği bir ortamda devrin önde gelen bilgini olan Hasan Basri'den (ö.728) konu ile ilgili görüşlerini sormuştur. Basri de buna karşılık, meşhur ‘Kader Risalesi’ni telif etmiştir.

¹⁰ Kur'an-ı Kerim (44/29).

sözleri ile dâhildir. “Adldir mücib-i salah- ı cihan” tabiri adaletin insanı aşan boyutunu ima etmektedir. Zulüm sadece haksız bir eylem olarak mağdurunu yaratmaz; bununla birlikte âlemin düzenini de etkiler. Buna göre, hukukun amacı, sadece hakkı tahakkuk ettirmek değil; aynı zamanda bozulan âlemi yeniden inşa etmektir. Hakkın tahakkuku ile birlikte bozulan âlem yeniden eski düzenine kavuşur. Bu nedenle, adalet, özel bir çaba sonucu ulaşılmış bir düzen değil, eşyanın ve varlığının yaratıldığı biçime tekrar iade edilmesidir. Çünkü zulüm, eşyada olağan değil arizidir, düzenin bir ihlalidir. Adalet ise zulümle bozulmuş âlemin tekrar doğal seyrine kavuşmasıdır. Bu inanç İslam’ın varlık algısıyla yakından alakalıdır. İslam düşüncesine göre, âlem, sürekli olarak yaratılmaktadır; “*Allah, yaratır ve yaratmayı ona iade eder.*” ayeti de bunu ifade etmektedir. Varlık yaratılışı bitmiş değil, olmakta olan ve her daim yeniden yaratılandır.¹¹ Varlık, Hakk’ın açığa çıkma alanıdır, Allah’ın isimleri her bir yaratmada açığa çıkar, buna tahakkuk da denir. Kur’an-ı Kerim, Allah’ın “ol” demesiyle varlığın olduğunu söylemektedir. *Kun* yani ol emri, yaratılışın gibi ol, yani seni, sen olarak yapan ne ise o olarak ol demektir. Burada yaratıldığı gibi ‘ol’ demek adil ol demektir. Ne isen o ol. Adalet burada yaratılışın düzeni ve yaratılışın takdir edilen biçimini ifade eder. Bir şeyin tahakkuk ettiği biçim o şeyin adaletidir. Yaratılış biçiminden uzaklaşmayı ve eksilmeyi ifade eden fesad ve bozgunculuktan sonra adaletin tahakkukuyla, varlık yeniden tekmil olur, yani yaratıldığı biçime döner. İnsanın eylem ve sözleri, bu anlamda âlemin düzenini bozan veya onu ikmal edendir. Hakkın elde edilmesine neden olan doğru söz, varlıktaki dengeyi tekrar düzene koymaktadır. Kur’an’da adaletin, suçun karşılığı

¹¹ Kur’an-ı Kerim (29/19); (10/4).

bedel¹² olarak kullanılması da varlığın suçla bozulan dengesinin adaletle tekmil edilmesi; suçun sonuçlarının ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Bu, Hegel'in cezayı 'olumsuzlamanın olumsuzlaması' şeklinde tarifine de benzemektedir.

Adaletin diğerk bir görünüm yeri ise insanın nefsidir. Nefs; can, ruh ve beden anlamlarına gelen geniş kullanımlı bir kelimedir. Kur'an, "Allah'ın insanı yarattığını, ona suret verdiğini ve onu adil biçimde var ettiğini"¹³ söyler. *Adl* tabiri, genelde ölçülü ve dengeli yaratma şeklinde yorumlanmıştır. N. Nasuh (ö.1595) adaleti, nefsin bir hasleti ve sıfatı olarak tanımlamıştır. Ona göre, adalet, nefsin (insanın) mahiyetine ilişkin bir unsurdur (Kaplan, 2013: 73). Adalet, İbn Arabî'de varlığın ortaya çıkması, insan-ı kâmil'in ortaya çıkması için bir araç görevindedir. İnsan-ı kâmil, ancak nefislerin, günahlardan kaçınması ve temizlenmesi ile insanda gerçekleşir. Şirazî El Şerif (ö.1541) "*Adlin zuhuru aklın kemâliyle olur ve aklın kemâli eşyanın hakaikini idrak edüb, kemahiye (olduğu gibi) görmekliğiyle olur.*"(Akt. Kaplan, 2013: 73) diyerek adaleti, varlığı nasıl ise o şekilde bilme olarak tarif edilen aklın kemâliyle ilişkilendirmiştir.

Adalet, klasik olarak "*Bir şeyin ait olduğu yere bırakılması.*" şeklinde tanımlanır (Gelibolulu Mustafa Ali, 2015:281). Bu tanımda yer alan, "ait olduğu yer" tabiri belli bir toplumsal yapı ve yaşam biçimi tarafından belirlenir. Adalet, sadece bir şeyi yerine bırakma, toplum içinde iyi kabul edilen servet gibi 'iyi' şeylerin dağılımı değil, aynı zamanda neyin dağıtılmaya değer iyi olduğu konusunda da bir

¹² Kur'an-ı Kerim (5/95).

¹³ Kur'an-ı Kerim (82/7).

sınırlama ve ayrışma ölçütüdür (Mouffe, 2010b: 58-60). Adalet kavramı içinde, şeyin iyi olduğu, yerine bırakılacak bir değere sahip olduğu da yer alır. Adalet; bu anlamda eşitleme ve dağıtma faaliyetinin üstünde, iyi ve kötü yargısının bir dışı vurumu, onlar arasındaki sınırlamayı ve ayrışmayı ifade etmektedir. Neyin iyi olduğuna karar verildikten sonra, adalet, bu iyi olarak kabul edilen şeylerin eşit bir şekilde dağıtılması gerektiğini savunur. Neyin iyi olduğu ahlâkın sorunudur.

Adaletin, nerede ve hangi iyiler üzerinde sağlanması gerektiği, belli bir toplumsal formasyon içinde mümkün olmaktadır. Toplumun işleyiş biçimi ve kültürü “bireyin neyi hak ettiği”ni belli kurumsal pratikler ve düzenlemelerle yapılandırır. Hakkı belirleyen unsur, toplumun “fert için” ya da “toplum için” kabul ettiği iyidir. Komüniteryan düşünürler, hakkın iyi karşısında önceliğinin belli bir toplumda mümkün olacağını, bir bireyin haklarıyla var olabilmesinin sadece hakkı iyiyle tanımlayan bir toplumda mümkün olduğunu savunurlar (Mouffe, 2010b: 74).

İslam düşüncesinde haklara kaynaklık eden iyi değil, güzel kavramıdır.¹⁴ Kur’an, yaratma eyleminin mükemmelliğini ve güzelliğini ifade etmek için güzel (ihسان) kavramını kullanmaktadır.¹⁵ Kur’an, ‘iyilik’ yapanı güzel anlamına gelen ‘muhsin’ diye isimlendirir.¹⁶ Bilindiği üzere, ilk felsefi tartışmalar iyilik ve kötülüğün kaynağı değil, eylemlerdeki güzel ve çirkinin kaynağı üzerindedir. (Hadduri, 1991: 69). Bu sadece basit bir kavram tercihi değildir. İyi; ilişkisel bir kavramdır, insanın diğer bir tekine de ihtiyaç duyan ahlâki bir kavramdır. Ahlâki iyi,

¹⁴ Bu konu ahlâk bölümünde yeniden değerlendirilecek.

¹⁵ Kur’an-ı Kerim (32/7).

¹⁶ Kur’an-ı Kerim (4/36).

aynı zamanda siyasal toplumun kuruluşunda temeldir. Siyaset, toplumsal iyinin gerçekleşme alanı olduğu gibi toplumsal iyiyi yeniden oluşturur. İslam düşüncesinde ise adalete merkez olan şey güzeldir. Bu, siyasal toplum için temel değerler sunmaktan daha çok, varlığın açıklanış biçimiyle ilgilidir. Asıl olan, âlemdir. Fert, bu düzene dâhil olmaya davet edilir.¹⁷ Adalet, varlıkla ilgilidir. Sufilerin evrenin açıklamasında kullandıkları ışık, aşk gibi ontolojik düşüncelere kaynaklık etmiştir (Hadduri, 1991: 100). Tevhid düşüncesi, bu nedenle siyasal ilişkileri de barındıran ontolojik nitelik taşır. İslam düşüncesinde tevhid, şeylerin düzenini belirleyen temel olduğundan, adalet ona göndermede bulunulmadan tanımlanamaz.

1.1.2. Nefs Teorisi ve Ahlâk Düşüncesi Arasındaki İlişki

Düşünce ve fikre hayat veren ve onları, anlamlı kılan metafizik bir alan vardır. İslam'ın siyasal düşüncesini analiz etmek için sadece siyasal metinlere değil, siyasal metinlerin içine yerleştikleri ve yorumlandıkları, siyasal alanı anlamlı kılan metafiziğe bakmak gerekmektedir. Kelime ve kavramların çoğu, o metafiziğe göndermede bulunarak anlam kazanır.

Felsefi bir teorinin çözüm getirme niyeti taşıdığı problem anlaşılmadıkça onun mantıksal yapısı anlaşılmaz (MacIntyre, 2001a: 106). Farklı İslami disiplinlerin ruh, akıl, kalp anlamında kullandığı nefsin anlaşılması ve kontrol edilmesi, İslam ahlâk felsefesinin temel problemidir. Nefsin ne olduğu, sahip olduğu güdüler İslam ahlâk felsefesinin ferdin gelişmesinde ve toplumun yönetilmesinde, erdem katalogunun oluşturulmasında temel bir sorundur. Problem, çözümle ilgili düşünce

¹⁷ Kur'an-ı Kerim (59/1).

ve kavramların eklemleme yerlerinin ve mantıksal yapısının anlaşılmasında önemli bir faktördür. Felsefe açısından nefis problemi, pervanelerin etrafında döndükleri ateş gibidir.

İslam ahlâkçıları, genelde nefsi anlama ve onu değiştirme gayretlerini aynı eylem içinde düşünmüşler; anlama faaliyeti sonucu nefiste meydana gelen olumlu değişmeyi doğru anlamının koşulu saymışlardır. MacIntyre'nin, (2001a: 7) “Ahlâk dünyasını anlamak ve bu dünyayı değiştirmek birbiriyle bağdaştırılmaz görevler değildir.” düşüncesi bu anlayışı özetler.

1.1.2.1. Nefsin Önemi

İslam ahlâk felsefesi, sadece erdemın ne olduğunu değil; aynı zamanda bu eyleme kaynaklık eden nefsin arzularını sınırlandırmayı, onları toplumun devamını sağlamaya yönelik eylemlere koşullandırmayı amaçlamıştır. Nefis'in anlaşılması ve değiştirilmesi ahlâk düşüncesinin temel bir problemidir.

Felsefeyi, saadetın tahsili olarak gören Fârâbî gibi filozofların, ilk aldığı ve sistemlerini üzerine bina ettiği kavram nefistir (Fârâbî, 2014: 47). Ahlâk kitapları da nefsi tanıma ve onun güdülerinin (kuvvelerinin) denetim altına alınmasıyla ilgilenmiştir. Ahlâk felsefesi, nefsin kemâle ermesiyle hem kişilerin bilme yetilerinin gelişeceğini hem de mutlu olacağını iddia etmiştir. Nefis teorisi, insanın ne olduğuna dair bir belirleme olduğu için, geleneksel dünyada siyasalın ilk biçimleniş yeri olan ailenin ve devletin analizinde kullanılmıştır. Nefsi bozan şeyin devleti de bozacağı kabul edilerek teklifi ifade eden nefis ile onun birliğini ifade eden devlet arasında analogiler kurulmuştur. Ahlâk kitaplarında, siyasal anlatan bölümün adının ‘devlet

ahlâkı' olması, fertten hareket edilerek oluşturulan erdemlerin kamusal alanda devlet tarafından temsil edilmesini gösterdiği gibi, devletin de fertler gibi mizacının, güdülerinin olduğunu göstermektedir.

İslam düşüncesinde, insan diğer bütün varlıkları kendinde temsil eden varlıktır, bu nedenle insanın cem (birlik) makamında olduğu söylenir. İnsanın küçük bir âlem, âlemin büyük bir insan olduğu benzetmesi, ya da insanın 'varlık ağacının semeresi', 'zübde'si (özü, özeti) olarak nitelendirilmesi, varlığın anlaşılmasında insanın/nefsin anahtar niteliği olduğunu göstermektedir.

Fârâbî, bedenleri tedavi eden kişinin doktor, nefisleri tedavi edenin ise melik olduğunu savunmuştur. Ona göre melik, yönetme sanatını nasıl uygulayacağını ve nefis için hangi sağlığın elde edilmesi gerektiğini belirler. Bu bakımdan sanatlar arasında, melikin sanatı, mimarlar arasında baş mimarın sanatı gibidir. Mimarlar sanatlarını, baş mimarın sanatını tamamlamak için kullanır. Doktorun bedeni, marangozun tahtayı, demircinin de demiri bilmesi gerektiği gibi, melikin de nefsi bilmesi gerekir (Fârâbî, 2014: 48-49).

Klasik siyasal İslam düşüncesinin, kendi metinlerini üzerinden geliştirdiği psikolojisi bulunmaktadır. Bu psikolojiye ilm-i nefis ya da tıbb-ı ruhaî denilmektedir. Psikoloji biliminin sosyal bilimlerle ilişkisine benzer bir şekilde, ilm-i nefis, geleneksel düşüncenin biçimlenmesine kaynaklık etmiştir. İdeal kente ait bütün tasarımlar, bu ilm-i nefsin sunduğu insana ilişkin bilgi üzerinden şekillenmektedir.

1.1.2.2. Nefsin Anlamı

İslami disiplinlerin her biri, nefsi farklı bir şekilde ele almış ve tanımlamıştır.

Nefsi akıl, ruh, ya da kalp gibi tanımlayan düşünce okulları bulunmaktadır. Nefsin bu kullanım çeşitliliği insanın anlaşılmasında neyin merkeze alındığıyla ilgili tartışmanın sonucudur. Aynı zamanda, bu kullanım ve tanım çeşitliliği, geleneksel düşüncede var olan insanın ve yaşamın bütünlüğü ile ilgilidir.

Bu bütünlüğün önemli işaretlerinden biri de kullanılan kavramların, tanımlarının iç içe geçmiş olmasıdır. Nefsin; kalp, ruh veya akıl olarak nitelendirilmesi bir noktada, farklı tanım öğeleri, nefsin anlamını tamamlayan unsurlara dönüşebilmektedir. Farklı öğeleri içine alan nefis tanımı, insanın anlaşılmasında disiplinler arası hatta disiplinlerin birleşmesini zorunlu kılmıştır. Akıl kalp gibi tanımlanması, akıl ile duygu arasında ayrışmanın değil, bütünleşmenin olması ile ilgilidir. Örneğin Gazali, (1993: 2169-2172) nefsi, ruhu, akli ve kalbi birbirinin içine geçmiş kavramlar olarak tanımlamaktadır. Kalbi, Allah'ın latif bir *ruhu* olarak tanımlamaktadır. İnsanın özü, kalbin ruhani tarafıdır. Ona göre ruh insana çevresindeki varlıkları duyumsatan, insanın görünmeyen ve *anlayan* parçasıdır. Nefs, insanda bulunan kızma, şehvet, hâkim olma güdüsünün kaynağı ve diğer bir anlama göre *kalb ve ruh* gibi, insanın özü ve kendisi anlamına gelmektedir. Akıl, insanın kalbinde bulunan¹⁸ bilme sıfatı ile varlıkların özünü bilen ve anlayan manasına gelmektedir. Her disiplin, nefsi kendi ilgi alanı etrafında tanımlamış ve buna göre çözümlenmiştir. Ancak, kavramlar arasındaki geçişler insana ait bütünsel bakış açısına imkân vermiştir.

İbn Sînâ (2011) nefsi akıl anlamında kullanmış ve nefsin bölünmeyen bir töz (cevher) olduğunu ileri sürmüştür. Cevher, bozulan ve geçici olan surete, ilineğe

¹⁸ Akleden kalb için bkz. Kur'an-ı Kerim (22/46).

(araz) karşıtlık içinde bozulmayan ve parçalanmayan, insanın anlama etkinliğinin gerçekteştiği merkez olarak kabul edilmiştir.¹⁹ Nasiruddin Tusi (ö.1274) (2013: 25-34) nefsi; cevher, basit, cisim olmayan ve bölünmeyi kabul etmeyen varlık olarak tanımlamıştır. Ona göre, nefis, duyuları algılama ve anlama yeridir. İbn Sînâ, nefsin akledilebilir şeyleri (makulat) anlarken bedeni bir alet olarak kullandığını düşünür. Ancak beden bazen bilgileri kabul etme ve anlama hususunda engel olduğunu, nefsin, bu engelleri aştıktan sonra ‘bilgi formlarına’ ulaştığını savunur. İbn Sînâ, nefsin arınması ve niyetinin saflaştırılması neticesinde, nefsin soyut kavrama yeteneğinin gelişeceği ve bilgide metafizik bir düzeye ulaşacağını savunur (İbn Sînâ, 2011: 79-85). Filozoflar, nefsi anlama ve kavrama yeri olarak kabul etmelerine rağmen, nefsin dünya tutkularından arındıkça bilme gücünün artacağını da savunmaktadırlar. Nefs arındığı zaman, ilahi feyizleri alabilmektedir. Bu durumda, nefis arzunun ve bilmenin merkezi olmaktadır. Akıl ancak kişisel menfaat ve amaçlardan kendini koruyarak yetkinleşebilir (Tusi, 2013: 31). Erdemli bir hayat sürdükten sonra kâmil bir akla ulaşılmaktadır. Akıl, nefisini arındırdığında, Platon’un idealar dünyasının bilgisini taşıyan faal akıl ile irtibat kurabilir. Bu düzeydeki bir akıl, zorunlu olarak erdemi içinde taşımaktadır. Nefsin arınması ile birlikte akıl, tümellerin bilgisine ulaşır. Arınma ve erdemli yaşam ile bilme potansiyelinin arttırılması arasında kurulan ilişki, bilme ile “doğru yaşamak” arasında kurduğu zorunlu ilişkiden kaynaklanmaktadır. Aynı düzlemde, tasavvuf, hakikati yaşamda

¹⁹ Detaylı bilgi bkz. İbn Sînâ (2011); İbn Sînâ (2005); Tusi (2013: 28).

bulunan hal ile tanımlamaya çalışmıştır²⁰ (Nesefi, 2009: 68).

Nefsini arındırma işlemi, sadece erdemli bir yaşam için gerekli değildir. Bu düşünceye göre, nefsinden azat olan kişi, ön yargı, kötü niyet gibi olumsuz niteliklerden uzaklaştığı için, bütün/tümel hakkında konuşma hakkını kazanmış olur. Tümelin bilgisi, ancak yerel koşullardan ve nefisten azat olarak elde edilmektedir. Nefsinden azat olma, ferde nesnel bir ortamda düşünme imkânı vermektedir. Bu kendi içinde aklın, kalbin, ruhun, nefsin olgunlaşması anlamına gelmektedir. Nesnel bilgiyi var kılan da bu koşullardır.

Nefs; kızma, öfke, şehvet güdülerine kaynaklık eden yer olarak da düşünülmüştür. Bu kullanımda nefis, insanda kötü sıfatları toplayan, arzunun ve şehvetin kaynağı olan bir varlıktır. Nefs, Müslüman ferdin bu dünya hayatında alt etmesi gereken, “iki koltuğunun arasında bulunan en büyük düşman” olarak kabul edilmektedir. Nefs diğer bir anlamda, insanın özü ve kendisi manasına da gelmektedir. Bu kullanımda nefis, bizatihi kötü olmaktan ziyade, bulunduğu hale göre değerlendirilmektedir (Gazali, 1993: 2171-2172). Birinci düzeyde nefis, siyaseten ve ahlâken “öteki” durumundadır. Tek ve hakiki düşman nefstir. Yaygın bir deyişle “Düşman olarak nefsin yeter.” sözü, ferde kendi davranışlarını sürekli kontrol etme ve olaylar karşısında ilk eleştiriye kendine yöneltme gereği konusunda da bilinç verir.

Nefsin düşman olarak görülmesi, özgürlüğün kişinin kendi nefsiyle mücadele etmesi sonucu elde ettiği bir değer olarak tanımlanmasına neden olmuştur. Hürriyet

²⁰ Detaylı bilgi için bkz. Nesefi (2009: 68). Peygamber’in “ Şeriat sözlerim, tarikat fiillerim, hakikat ise halimdir.” sözü bu şekilde yorumlanmıştır.

bu mücadele sonucu kazanılmaktadır (Nesefi, 2009: 144). İbadetlerin temel amacı, nefsi kontrol etmek ve onu özgür kılmaktır. Bu bağlamda, özgürlük, dışa dönük değil; içe yönelik, insanın kendi arzularına karşı iradenin kararlılık göstermesidir.²¹ Görüldüğü gibi, nefsin tanımlanmasına bağlı olarak hürriyet kavramı da siyasal içerikli değer olmaktan çıkıp kişinin ahlâki sınırlar içinde işleyen bir değere dönüşmüştür. Siyasal alanla ilgili hürriyet anlayışı, nefisle ilgili mücadeleden elde edilen bu anlamın türevidir.

Nefs, birden fazla doğası ve eğilimi olan bir varlıktır. Nefs, arzu ve tahakkümün temel kaynağıdır. Ancak bu onun değişmez bir doğal yapısı da değildir. Nefs, arzu ve tahakküm duygularını başlangıçta kontrol edilebilmekte daha sonra bu duyguları dönüştürülebilmektedir. Kesin olarak söylenemez olmasına karşılık, arzulara kaynaklık eden nefis birden fazla ve zaman içinde üst üste binmiş yapılar görüntüsü vermektedir. Örneğin “Kötülüğü emreden nefis”²² daha sonra, “tatmin olmuş ve razı olmuş bir nefse”²³ dönüşebilmektedir. Eski doğası ortadan kalkmamakta ancak kendine yeni bir doğa daha edinebilmektedir.

1.1.2.3. Nefs Teorisi ve Hürriyetin Temellendirilmesi

İslami düşüncede hürriyetin ne olduğunun anlaşılması için hürriyet kelimesi ile irade kelimesinin aynı köke sahip olduğunun vurgulanması gerekmektedir. Hürriyet, bu dünyada bulunuşumuz ile ilgilidir. Ontolojik temelde hürriyetin değerlendirilmesi yaygın bir yaklaşımdır. Nefsin kendisini çevreleyen beden dâhil,

²¹ Hürriyet tartışması için bkz. Kuşeyri (2009: 252); Nesefi (2009: 142).

²² Kur'an Kerim (12/53)

²³ Kur'an-ı Kerim (89/28).

varlıklardan azat olmasına hürriyet denilmektedir. Dünya ve beden bir kafes olarak düşünülmektedir. Neseî (ö.1287) (2009: 142-145) hürriyetin, nefsin varlıktan kurtulması ve iradenin dünya koşullarından serbest kalmasıyla mümkün olduğunu savunur. Neseî, âlemde olan her şeyin ”kemâlinin ve zevalinin” olduğunu savunur. Ona göre her şeyin gayesi hürriyettir. Araplar, meyve kendi nihayetine vardığında/ olgunlaştığında ona “Meyve hür oldu.” derler. Yani meyvenin, yeni bir meyve için çekirdeğe sahip olma halidir. Böylece, varlık döngüsü içinde daire tamamlanmıştır; her meyve olgunlaşıp kendi evveline dönmüştür. Meyve, koparılmadıkça ve dal ile ilişkisini kesmedikçe hür olmaz. *“Nihayetin işareti odur ki kendi evveline vasıl ola, kendi evveline vasıl olan her şey nihayete erişir. Her şeyin meyvesi o şeyin tohumudur. Vakta ki kendi tohuma erişti, kendi nihayetine erişir. Ve daire tamam olur.”* Ayrıca Neseî, nefis, bir şeye bağlandığında hür olmadığını; hürriyetin, kişinin pâdişâh olması veya olmamasıyla ilgili olmadığını, Tanrıyla ‘bir’ olmasıyla ilgili bir hal olduğunu savunur. Hürriyet, nefsin birisine bağlanması ile ortadan kalkar. Benzer şekilde, hür, Allah’tan başka, hiç kimsenin sahip olmadığı kimse; hürriyet de Allah’ın dışında, başkalarına bağlı olmama halidir (Suad el Hâkim, 2005: 309). Bu hürliğin uç noktası, nefsin arzu duyma açısından varlıkla irtibatını kesmektir. Hürlik, iradenin isteğe karşı çıkmasıdır. Siyasal iktidar yerine, dünyanın ve nefsin irade üzerinde tahakküm kurma çabasına karşılık iradenin kararlılığı ve insani etkinliklerin durumu olarak özgürlük tanımlanmaktadır (Erdem, 2006: 96).

Klasik İslami düşüncede özgürlük ve nefis arasında kurulan ilişki, liberal düşüncede, özgürlüğün temel tehdit edicisi olarak devletle kurulmuştur. İslami nefis düşüncesiyle ve liberallerin devleti düşünüş biçimleri, arzuya karşı koyma ile devleti sınırlama arasında farkların dışında, tehdit algısı ve potansiyel açısından benzer

işlevlere sahiptir.

Batı'da ise özgürlük T.H.Green ile birlikte negatif ve pozitif olarak tanımlanmıştır: Bir şeyden özgür olma (freedom from) ile bir şeye karşı özgür (freedom to) olma. Devlet ve toplumun/bireyin keskin ayırımına dayanan, devletin özgürlüğe en büyük tehdit kaynağı olarak görüldüğü negatif özgürlük anlayışında (freedom from) temel sorun, bireyin devletin baskılarından özgür kılınmasıdır (Yayla, 2003: 162). Devlete bireyin özgürlüğünü gerçekleştirme için ödevler yükleyen; pozitif ve aktif haklara dayanan pozitif özgürlük anlayışında ise bireyin koşullarının düzeltilmesi amaçlanmaktadır. Belli sınırlar içinde söylemek gerekirse liberal geleneğin pozitif özgürlük olarak nitelediği şeyin karşılığı İslami düşüncede adalettir.

Liberal negatif özgürlük anlayışında bireyin özgürlüğüne en büyük tehdit, devlet olarak düşünülmektedir (Friedman, 2008: 2). Belli sınırlar içinde, liberal felsefede özgürlüğe tehdit olarak düşünülen devletin yerini, İslam ahlâk felsefesinde, nefsin arzuları almaktadır. Nefsle yapılan cihada da 'büyük cihat' denilmektedir. Buna göre özgür iradeyi tehdit bedensel arzulardan kaynaklanmaktadır. Özgürlük, kişinin kendine yönelik siyaseti ile ilgili bir durumdur. Bu, basit olarak kişinin kendi nefsinden arınması değil, aynı zamanda nefsini tümellerin bilgisine ve ilahi feyizlere hazırlamasıdır. Nefsin isteklerine karşı hürriyet iki düzeyde anlaşılır. Birinci olarak nefsin bedenden kurtuluşu, nefsin fena (yok olma) bulup Allah'tan başka mevcut olmadığına dair şehadettir ki bu varlık algısıyla; ikinci olarak nefse karşı hürriyet, onu arındırıp bilgiye ve hikmete ulaşmasıyla bağlantılıdır.

İslam düşüncesinde hürriyetin tartışıldığı yerlerde, temel kavram, "irade-i

cüzziye”dir (parça irade). Cüz, parça demektir, tabirin kendisi bütüne bir göndermede bulunmaktadır. Bütün (külli irade) onun üzerinde etkilidir, cüzi irade, bütün/külli iradeyle birleştikten/uyum gösterdikten sonra etkili olabilmektedir. Ferdin iradesinin amacı bütünlüğü tamamlamaktır.

Farklı medeniyetler ve düşünceler arasında varlık belli ağlar ve şebekeler içinde tanımlanmıştır. Kavramların tanımlamaları arasında benzerlikler olabilir; ancak temel şey, kavramın hangi yapıya ve hangi ilişkilere göndermede bulunarak tanımlandığıdır. Her din veya medeniyette kavramlar, bağlantılı olduğu ilişkiler, kullanıldıkları bağlamlar açısından birbirinden ayrılmaktadır. Her yerde değirmen vardır, ancak, yel değirmenin mantığı ve mekanizması su değirmeninkinden farklıdır. Hürriyet, beden arzularını sınırlama çabası olarak değerlendirildiğinde bu tarz siyasete beden siyaseti ya da etik olarak siyaset denilir.

1.1.2.4. Siyaset-i Nefs /Nefiste Adalet

Fârâbî; siyaseti, sanatların en değerlisi olarak görmektedir (Fârâbî, 2014:48). Sanat olarak siyaset, ferdi ve toplumsal ahlâki değerleri kişide ve toplumda inşa etmeyi amaçlamaktadır. Sanat olarak siyasette temel amaç kişinin kendisini yönetmesidir. Bu anlamda, kişinin kendisini yönetmesi, aile ve devleti yönetmenin koşulu; kişinin tahsil etmesi gereken tecrübe ve aşması gereken bir merhaledir. Sanat olarak siyaset, bir inşadır, toplumun potansiyel olgunluğunu surete-biçime kavuşturmadır. Buna göre, siyaset, ahlâkın içinde oluşmaktadır. İlk siyaset, kişinin kendisi üzerindeki siyasetidir. Sanat olarak siyaset, eylemin doğruluğu kadar belki daha da önemlisi onun biçimine ve güzelliğine değer verir. Bu nedenle, doğru siyaset yerine, hüsn-i siyaset (güzel siyaset) tabiri daha çok kullanılmaktadır (Kınalızâde,

2012). Hüsn tabirinin kullanılması, siyasetin en azından teorik olarak, estetiğin de konusu olabileceğini gösterir. İlâveten, İslam düşüncesinde, hakikat ve doğru kavramları genelde vahiyle ilişkili bilgi biçimlerinde kullanılmıştır; insani etkinlikler ise hüsn/kubh (güzel/çirkin) olarak değerlendirilmektedir. Türkçede de ‘doğru ahlâk’ yerine ‘güzel ahlâk’ tabiri tercih edilir.

Kişinin kendisiyle ilgili siyasetteki temel amacı, itidalli bir yaşam sürmesi ve adaleti tahakkuk ettirmesidir. Öncelikle, toplumsal nitelikleri olmakla birlikte adalet, temelde, beden siyasetinden ortaya çıkan, hikmet, iffet, şecaat (cesaret) erdemlerinden oluşmaktadır. Bu nedenle, adalet ferdi erdem olarak kabul edilmektedir. Bilindiği üzere, fiillerdeki uçlardan kaçınıp orta yolu takip etme sonucu, hikmet, iffet ve şecaat oluşur. Bunların sonucunda fertte adalet yani itidal oluşur (İbn Miskeveyh, 2013: 130). Adalet, ferdin kendisiyle ilgili siyasetin sonucu oluşan bir erdem niteliği taşıdığı için nefsin sahip olduğu yaratıcı olmayan özellikleri²⁴ dizginleyip onları yaratıcı olan birliğe ve kendisiyle barışa²⁵ götürmektedir.

Ferdin kendisiyle ilgili siyaseti, biyo-etik bir siyasettir. Ferdin kendi siyasetinin devamı niteliğinde, ev ve devlet siyaseti yer almaktadır. Ancak fert/ahlâk, ev/ekonomi, devlet/siyaset terkipleri arasında, İslam felsefesi, ferdi daha fazla önemsemektedir. Fert için öngörmüş olduğu ahlâki bir dili, diğer yapıları da kuşatacak şekilde kullanmıştır. Siyasetnâmelerde hükümdarlık yerine, hükümdar

²⁴ Cahillik, açgözlülük, korkaklık, zulüm bkz. İbn Miskeveyh (2013: 34).

²⁵ Kişinin kendisiyle ilgili barışı ahlâk kitaplarında ‘müsaleme’ olarak nitelendirilmektedir (Tusi, 2013: 94).

üzerinde yapılan vurgu siyasal dilin fertten hareket edilerek geliştirildiğini gösterir. Kınalızâde Ali Efendi'nin (2012:91) ferdi tekil, aile ve devleti mürekkebe/birleşik olarak kabul etmesi hem devletin tüzel kişiliğinin İslam hukukunda olmamasıyla hem de devletin ancak fertlerin toplamı olarak görülmesiyle ilgilidir. İslam düşüncesinde insan, âlemin özeti ve hülasasıdır. Buna göre, kâinatta bulunan her şey, insan aracılığıyla insanda ve insandan hareket edilerek anlaşılabilir. Bu, liberal düşüncenin 'metodolojik bireyciliğini' çağrıştıran bir düşünce biçimidir. Sosyal eylemi anlamının yolunu bireysel eyleme bağlayan yöntemle ilgili bir yaklaşımdır (Yayla, 2000: 95). İslam düşüncesinde, ferdin değil, türün merkeziliği söz konusudur. İnsandan kastedilen, fert değil, daima türdür.²⁶ İnsan, *kevn-i camii* (yaratıkların ortak özelliklerini toplayan), *muhtasar-ı şerif* (onurlu özet) *kelime-i cami* (manaları toplayan kelime) gibi varlığın mihengi ve özü olarak tanımlanmıştır; bu tanımlar açıktır ki ontolojik bir temele dayanmaktadır. Bununla birlikte, insanın hakikati, Tanrı'nın kendisini gördüğü bir ayna olarak kabul edilmektedir. Sadece insan kendinde ilahi hakikatleri barındırır (Suad el Hâkim, 2005: 366). Varlıklar hiyerarşisinde merkez olan insanın anlaşılması sosyal ve siyasal bütün alanların temellerinin oluşturulması anlamına gelir.

Sanat, eylemin güzelliğine önem vermektedir. İslam ahlâk felsefesinde, eylemin amacı bizatihi istenen, hiçbir amaca araç olmayan mutluluktur (Tusi, 2013: 61). Mutluluğa, insan ancak erdemli bir yaşamla kavuşabileceğinden, siyasal eylemin amacı da mutluluğu oluşturan erdemi gerçekleştirmektir. Fârâbî, mutluluğun nefsin

²⁶ Liberal düşüncede, insan hakları bireyle ilgili haklardır. Kanımca, İslami düşüncede İnsan hakları türün haklarıyla ilgilidir.

temel gayesi olduğunu savunur. Mutluluğun temini için, ilk olarak mutluluğun nasıl bilineceğini ve elde edeceğini gösteren sanat olan siyasete, ikinci olarak bu sanatın uygulanacağı yer olan erdemli şehre gereksinim vardır (Fârâbî, 2012: 75-88).²⁷

Beden siyasetinin amacı, hikmet, iffet ve cesaret erdemlerinin toplamından oluşan adaleti gerçekleştirmektir. Adalet, ferdi bir erdemdir ve temelde ahlâkın konusudur. İtidal anlamına gelen adaleti, insanın kendine, ailesine, akrabasına, hayvanlara uygulaması gerekir. Adalet tamam olunca o kişi Allah'ın halifesi ve velisi olur (Tusi, 2013: 128). Temel amaç, devlete temel sağlayan bir eğitim sürecinin ilk kademesini geçmek değil, mutluluğun fert tarafından elde edilmesidir. Adalet, itidal anlamına gelmekte; kişinin kendisiyle ilgili kararı ve amacı niteliğini taşımaktadır. Beden siyaseti, kişisel bir olgunlaşma ve gelişmeyi amaçlar. İbn Miskeveyh'e göre (2013: 261) olgunlaşma (kemâlât), varlığın kendisine ulaşmak için ona doğru hareket ettiği amaç (matlub), elde etmek istediği sevgilidir (maşuk). Varlık ona ulaştınca kemâl bulur. Bu anlayışta, ferdin temel kaygısı adalettir, özgürlük değildir. İbn Sînâ'ya (2005: 204) göre adalet, düşünsel eylemin dışında, pratik bir erdemdir. Kişinin kendinde adaleti gerçekleştirmeye yönelik siyasetinin temeli, yönetime hazırlık aşamasından çok, sanata konu olan bir yaşam biçimi geliştirmektir. Bu anlayışa göre, güzellik bir yaşam hikâyesinde saklıdır.

Foucault, XVIII. yüzyılın sonuna kadar, prens aynaları olarak ifade edilen literatürün yönetimi sanat olarak düşündüğünü vurgular. Sanat olarak yönetim anlayışında hükümdar, yönettiği şeye dışsal, tekil ve aşkındır. Hükümdar, ülkeyi fetih yoluyla alır; hükümdar ülkenin bir parçası değildir; onu ülkeye bağlayan temel

²⁷ Fârâbî'nin görüşlerinde Aristoteles'in etkisi açıktır. Bkz. Aristoteles (2007: 214-216).

faktör, şiddet ve aile mirasıdır. Hükümdar ile ülke arasındaki bağ sentetik ve dışsal olduğu için her an kopabilir. İktidarını kullanmasının temel amacı hükümdarlığını pekiştirmek, güçlendirmek ve onu muhafaza etmektir. Hükümdarlıktan anlaşılan, tebaa ile toprağın oluşturduğu nesnel bütün değil, tebaa ve toprak ilişkisidir. Yönetim sanatının hassas olduğu bu ilişkidir. Sanat olarak yönetim, ilk olarak kişinin kendisini, sonra evini, daha sonra ise devleti yönetmesi arasında bir kademelendirme öngörür. Sırayla, bunun ahlâk, ekonomi ve siyaset temelinde olacağını kabul etmektedir. Yönetim sanatının karakteri, ev yönetiminin, kişinin kendisini yönetmesiyle, devlet yönetiminin de ev yönetimiyle sahip olduğu özsel bir sürekliliktir (Foucault, 2011: 265-267).

Ahlâk ve etik tartışmalarında temel sorun siyasetin konumudur (Mouffe, 2010b: 56) Siyaset-i nefis ya da etik olarak siyaset düşüncesi, siyasal alanı etik değerler içinde konumlandırmayı amaçlayan bir yaklaşım taşımaktadır. Bu durumda çalışmamız açısından da bazı temel sorunlar oluşmaktadır. Birinci olarak etik olarak siyaset tikel bir ahlâki ölçüye dayanmaktadır. Siyasal eylemi ahlâki ilkelere bağlı kılmayı amaç edinirken özel alanın kamusal alanı kuşatmasını ve kamusal alanda belli bir davranış biçimini zorunlu kılması da söz konusudur. Siyaseti, bireysel alandan hareketle yeniden tanımlarsak siyasal aygıtın varlık sebebini tartışmaya yeniden açmak gerekecektir.

İkinci olarak bireysel iyi kavramından türetilen toplumsal iyi kavramının temelini ahlâki ilkeler oluşturmaktadır. Adalet düşüncesi de bireysel ve toplumsal iyi kavramından türetilen olacaktır. Ancak, bu durum, adaletin bireysel iyiye bağlanması anlamına gelmeyecek midir? Üçüncü olarak toplumsal iyi kavramına bağlı kalmadan

siyasal iyi kavramı nasıl oluşturulur? Liberaller gibi siyaseti basit bir araca indirgemek mümkün müdür? Dördüncü olarak kuşatıcı bir adalet düşüncesi geliştirmek için liberal bireycilik ve özel/kamusal ayırımından fazla bir şeye ihtiyaç olduğu da muhakkaktır. Ama nasıl?²⁸

1.1.2.5. Nefsin Güdüleri/Kuvveleri

Nefsin sahip olduğu dürtüye kuvve denilmektedir. Nefsin üç temel kuvvesi bulunmaktadır. Birinci olarak iki kısımdan oluşan düşünme kuvvesidir. Var olanların bilgisine ve akledilebilirli (makulat) kavramaya çalıştığı için buna teorik (nazari) akıl denilmektedir. Ayrıca iyi-kötü fiilleri ayırt etmek, yaşamayı kolaylaştıran sanatların ortaya çıkmasına neden olan kuvveye de pratik (ameli) akıl denilmektedir. Melekî nefis de denilen düşünen kuvvenin merkezi beyindir. Bu nefsin temel amacı *hikmeti* elde etmektir. İkinci olarak yararlanmak isteyen, yemeye, içmeye ve cinselliğe yönelik talebi olan kuvveye de şehevi kuvve denir. Şehevi kuvvenin merkezi de karaciğerdir. Bu kuvvenin diğer adı, hayvani nefstir, temel amacı lezzeti elde etmektir. Bu kuvve itidalli olursa, *iffet* erdemi oluşur. Üçüncüsü de zararları def etme, tehlikelere cesaretle atılma, galib olma ve tahakküm kurma arzusu taşıyan gazabî kuvvedir. Gazabî kuvvenin diğer adı, yırtıcı nefstir; insanda bulunduğu yer kalptir, temel amacı, galip olmaktır. Bu kuvve, orta/itidal üzere olursa, *cesaret* erdemi ortaya çıkar. Bu üç nefsin temsil edildiği varlıklar ise at, domuz ve köpektir

²⁸ Bu sorular, C. Mouffe'nın Rawls'ın adalet düşüncesini tartışırken farklı form ve bağlamlarda dile getirilen sorulardan esinlenmiştir. Bkz. Mouffe (2010b : 54-92).

(Tusi, 2013: 36-58-75).²⁹ Nefsin kuvveleri ile ilgili bu sınıflandırmadan İbn Sînâ (2005: 204) ayrılmakta, düşünme kuvvesi yerine yönetme (tedbir) kuvvesinin olduğunu iddia etmektedir.

Erdem, dürtüde bulunan birbirine karşı iki zıt ve uç eylemin ortasında bulunan itidalli/dengeli eylemlere verilen isimdir.³⁰ Hikmet erdemi, kurnazlık ve aptallığın; cesaret erdemi, cüretkarlık ve korkaklığın; iffet erdemi, hazlara düşkünlük (şereh) ve isteksizliğin; adalet erdemi ise, zulüm ve zulme boyun eğme (inzilam) eyleminin ortasında bulunan eylemlerdir (Tusi, 2013: 100). Düşünen nefsin diğer iki nefis üzerinde egemenlik kurması gerekmektedir. Bundan dolayı hikmet, ancak bu iki nefsin kontrol edilmesinden sonra mümkün olmaktadır. Yani bilgi, ancak ameli bir yetkinlikten sonra oluşmaktadır.

Üç orta erdem olan hikmet, iffet ve cesaret birleştiğinde adalet erdemi oluşur (Tusi, 2013: 90; İbn Sînâ, 2005: 204). Üç erdemnin birleşmesi ile oluşan adalet erdeminin altındaki erdemler sadakat, birlik, vefa, şefkat, akrabayı gözetmek, mükâfat, iyi ilişki, güzel yargı, sevecenlik, teslimiyet, tevekkül ve ibadettir (İbn Miskeveyh, 2013: 39; Tusi, 2013: 96). İbadet, tevekkül, teslimiyet gibi erdemler, Allah'ın varlık üzerindeki hakkı olarak; sevgi, ülfet, sadakat gibi erdemler de toplumu mümkün kılan ve onun devamını sağlayan erdemler olarak anılmaktadır.

Erdemin, nefsin kuvvelerine göre tanımlanması bazı sorunlar oluşturmaktadır. Öncelikle, bütün insanlar için geçerli olabilecek orta bir eylemi,

²⁹ Nefsin üç dürtüsüne dair anlatıma birçok filozofta rastlanmaktadır. Bkz. İbn Sînâ (2005: 204); İbn Miskeveyh (2013: 32).

³⁰ Aristoteles (2007: 56).

erdem olarak sunmaktadır. Fakat toplumsal sınıflardan ve kişilerin sosyo-ekonomik durumundan bağımsız erdem katalogu oluşturulamayacağı açıktır. Genelde fert kendisi için ‘iyi olanı’, ‘iyi’ olarak kabul etmektedir. İkinci olarak bu düşünce, fertlere itidalli bir yaşam önerir. Bu görüşe göre mutluluk itidalli bir yaşamdan kaynaklanır. Oysa yapı olarak romantik ve tutkulu birisi, itidalli davranışı kendisi için doğru bulmayabilir (Türkeri, 2013: 27-28). Halife Ali’ye sorulan “Kaç çeşit insan var?” sorusuna verdiği “Her insan bir türdür.” cevabı insanlar için ortak bir standart bulma konusundaki çabanın zorluğunu ifade etmektedir. Ayrıca, insanda sadece bu kuvveler yer almamaktadır. Kur’an’ın bütünlüğü dikkate alındığında iki temel dürtünün önemli olduğu iddia edilebilir. Bunlar, malik/melik olmak ve ebedi yaşamaktır.³¹ Kur’an’ın ilgili ayeti hem melik hem de malik olarak okunabilmektedir. Malik olanın melik olduğu ya da tersi durumda, sahip olmak ve yönetme konusunda insanın temel bir dürtüsünün olduğunu söylemektedir.

1.1.2.6. Ahlâkın Tanımı

Ahlâk *hulk* kelimesinin çoğuludur. *El hulku* kelimesi sözlükte, seciye, din, tabiat ve nefis anlamlarına gelmektedir. *Hulk*, insanın iç davranışlarına, *halk* ise insanın dış davranışlarına aittir. Daha doğrusu, *hulk*, ruhun; *halk* ise beden tanımlanmasında kullanılır. *Halk*, gözle görülen heyet, suret ve eşkâle; *hulk* da basiretle idrak olunan kuvvet ve seciyeye mahsustur. Bununla birlikte bazı kaynaklarda *hulk* ile ahlâk aynı anlamı ifade etmek için kullanılmıştır (Erdem, 2006: 51; Çağrı, 1989: 1). İbn Miskeveyh (ö. 1030) (2013: 49), ahlâkı, nefsin düşünüp taşınmadan kolayca kendi eylemlerini ortaya koymasını sağlayan durum, diye

³¹ Kur’an-ı Kerim (3/26; 7/20).

tanımlamaktadır.³² Bu tanım, daha sonra birçok ahlâkçı tarafından standart bir tanım olarak kabul edilmiştir. Genel olarak ahlâk ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi yaratılıştan kaynaklanan, birinci doğa olarak kabul edilen (hulk-ı tabii) insanın yaratılışında gizli ve saklı olan ahlâktır. İkincisi ise ikincil insan doğası denilen (hulk-ı kesbi) alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlâktır (Tusi, 2013: 82; İbn Miskeveyh, 2013: 49).

İbn Miskeveyh ve Tusi, ahlâk sanatını en üstün sanat olarak kabul etmektedir. Onlara göre, insanın geliştirilmesini ve olgunlaştırılmasını amaçlayan ahlâk, konusu açısından karşılaştırıldığında, en önemli sanattır. Âlemin meyvesi ve küçük benzeri olan insanın eylem ve kabiliyetlerini yetkinleştirmeye çalışan ahlâk sanatı en erdemli sanattır (Tusi, 2013: 87-88; İbn Miskeveyh, 2013: 54-55). İslam ahlâk felsefesi, kişinin nefsinden kaynaklanan arzuyu kabul etmektedir. Ancak onun için ne istediğimiz değil, ne istemek istediğimiz önemlidir.

1.1.2.7. Ahlâki Normların Kaynağı

İslam düşüncesindeki ahlâki ilkelerin temel kaynakları; Kur'an ve peygamberin sünnetidir. Ancak, bu ilkelerin, akılla mı yoksa vahiyle mi belirlendiği ihtilafli bir konudur. Akılcı olan Mutezile, ahlâki değerleri izafilikten kurtarmak ve onları genel geçer kılmak için akıl ve vahyin eylemlere değer yüklenemeyeceğini, bunların, sadece eylemde var olan ontik nitelikleri açığa çıkardığını savunmuştur. Bu durumda, iyi ve kötü ile ilgili bilgiler duyu organlarının ulaştığı bilgiler gibi kesin bir

³²Tusi (2013: 81) ise ahlâkı benzer şekilde tanımlamakta ancak durum yerine ahlâkın bir meleke olduğunu söylemektedir.

nitelik taşır (Aydın, 1989: 4). İslam'ın bir şeye iyi veya kötü demesi, vahyin kendisinden değil, varlığın kendisiyle ilgili bir durumdur. Allah, sadece iyi ve kötü olan varlığı bize ihbar etmiştir. Mutezile, aklın eşyanın bu niteliğini araştırıp bulabileceğini savunur. Bundan dolayı da Mutezile, akli “Allah'ın içimizdeki halifesi” olarak değerlendirmektedir. Mutezile'nin ahlâki ilkelerin kaynağı konusundaki düşüncesi, Allah'ın varlığının adil ve kâmil olduğu, onun sadece, kulları için iyi olanı (aslah) seçeceğine dair inancıyla yakından ilgilidir. Böylece kötülük, Allah'a nispet edilemez. Bunun dışında, Eşariler gibi bazı İslam düşünce gelenekleri, varlığın ve eylemlerin bizatihi iyi ve kötü olarak değerlendirilemeyeceğini, iyi ve kötü değerlerinin ancak vahyin tayiniyle mümkün olacağını savunmaktadır. Eşariler, değerlerin eylemlerin değişmez niteliği olmadığını savunurlar. İyi ve kötüyü bu şekilde tanımlayan Eşariler, adaleti de Allah'ın iradesinin tecellisi olarak tanımlamaktadırlar. Allah'ın emrettiği şey adil, yasakladığı şey de zulümdür (Hadduri, 1991: 128).

1.1.2.8. Ahlâki Normların Önemi

Geleneksel toplumların sağduyusunun oluşmasında ahlâki normlar önemli bir katkıya sahiptir. Teorinin sağlamış olduğu olguları anlama ve onların muhtemel seyirleri hakkında öngöründe bulunma gibi, ahlâki normları içeren sağduyunun “Alma mazlumun ahını çıkar aheste aheste.” diyerek “zulümle abad olunamayacağını” vurgulaması, temel bir toplumsal yasayı ifade etmektedir. Ahlâk yasası birincil olarak ferdin davranışlarını değerlendiren ölçütü, ikincil olarak toplumun yasalarını ifade eder. Bu nedenle, klasik toplumlarda ahlâk yasaları kısmen bir teori niteliğine sahiptir. Zulmün kötü olduğunu söyleyen ahlâk yasası, toplumsal bilinçte,

haksızlığın, toplumun ve devletin parçalanmasında önemli bir etken olduğunu vurgular. Teorinin bilim insanına sağlamış olduğu öngörüyü, ahlâki ilkelere dayalı sağduyu da bulunabilmektedir. Ahlâki normlar, çoğu kere olayları açıklayıcı işlevler görmüştür. Siyasetnâme yazarları açısından bir olayın sonucu ahlâki ilkeler tarafından önceden içerilmiştir. Bu nedenle, siyasetnâmelerde ahlâki kurallar olayın nedeni ve sonucunu izah eden temel ilkelere dir.

İslam'ın siyasal ve ahlâki dili, varlıkları belli mekân üzerinde yatay olarak konumlandırmayı amaçlayan bir dildir. *Hadd* tabiri, gündelik yaşamda ve İslam ceza hukukunda kullanılan sınır anlamına gelmektedir. Hudud kavramı da aynı kökten türemiştir. Şehrin sınırlarını belirleyen kavram, aynı zamanda ceza hukukunda ilahi cezalandırma için de kullanılmaktadır. Yani, yatay ilişkiler ağı içinde düşünülmüş ferdin, başka bir sınıra geçmemesine karşı verilen ihtar ve cezanın amacı, uhrevi değil, dünyevidir. Uhrevi içerik, geri dönme anlamına gelen tövbedir. Hadd, fertlerin eylemlerini belli bir “sınır” içinde tutma gayretidir. Türkçede de kullanılan haddini aşmak, yatay bir ilişkiler ağı içinde kişinin kendi sınırını aşmasıdır.

Ahlâki norm, bir şeyin kötü olduğunu söylerken aynı zamanda o eylemin yapılmama emrini de içerir. Örneğin, “Hırsızlık kötüdür.” normu, aynı zamanda “Hırsızlık yapma!” emrini de içermektedir. Bu nedenle, iyilik ve kötülüğe ait bilginin kendisi, emir ve kaçınma yasaları ile toplumsal bir formasyon içermektedir. İyi ve kötüye ait yargısıyla ahlâk, kişilere bir yaşam biçimi önerir.

Ahlâk, toplumun düzenine ilişkin normatif değerleri ifade etmektedir. Zaten her ahlâki ilke, toplumu bir arada tutan değerlere refere edilerek ayakta kalır. Bu açıdan ahlâk, toplumun davranışlarını düzene koyan temel bir birlik ilkesidir.

MacIntyre (2001a: 5) benzer bir biçimde ahlâki kavramların toplumsal hayat formları içerisinde cisimleştiğini ve toplumsal hayat formlarının kısmen kurucuları olduğunu savunur.

Bireyin ‘Ne yapacağım?’, ‘Benim için iyi nedir?’ sorularını bir telosa gönderimde bulundurmadan yanıtlaması mümkün değildir. Bir gelecek imgesinin şekillendirmediği hiçbir şimdi yoktur ve bu gelecek imgesi, şimdide veya kendisine doğru gittiğimiz ya da gitmeyi başaramadığımız bir telos formunda kendini sunar (MacIntyre, 2001b: 215-216). Fert, gündelik yaşamını düzenlerken ya da ahlâki bir ilkeyi seçerken ‘bir hikâyenin devamı’ olarak bir tercihte bulunur. Hikâye geçmişte, hakikati temsil ettiğini savunan bir geleneğe ait olabileceği gibi, devam eden bir süreç de olabilir. Her durumda norm, hikâyenin bir parçası olma hissi ile seçilir.

1.1.2.9. Ahlâk ve Nizâm Arasındaki Bağ

Ne olduğumuz ve neyi seçmek zorunda olduğumuz bilgisi ahlâk yasalarında rafine olarak saklıdır. Ahlâk, olmak ve yapmak arasındaki ilişkiyi, ferdin üzerinde sürekli bir gerilim kaynağı olarak vurgular. Ahlâk, dinin topluma ilişkin tasarısıdır. Din, kendi hakikat algısını ahlâk aracılığıyla, ferdin gündelik yaşamına yansıtmayı amaçlamaktadır. Dinler, ahlâk yasaları ile kendi inananlarına toplumsal bir formasyon oluşturmaya çalışır. Bu formasyonun adı, nizâmıdır. Nizâm, sadece basit bir düzen anlamına gelmez, aynı zamanda ferdin kendi varlığını anladığı varoluşsal bir mekândır.

Ahlâk, dinin istemiş olduğu nizâma temel olan şeydir. Din, kendine uygun toplumu, ahlâki yasalarla kurmaya çalışır. Kişi ahlâki yasaları çiğnediği takdirde

günah işlemiş, aynı zamanda ferdin içinde kendini güvende hissettiği nizâmı ise suç işleyerek ihlal etmiştir. Nizâm üç şey üzerinde sağlanır: Beden, aile ve devlet. Ahlâkın dili ile nizâmı sağlayan dil erildir.

Nizâm, bununla birlikte otoriteyi ve tek tipleşmeyi beraberinde getirir. Zaten, mekânı fert için anlamlı kılan, tek tipleştirmedir. Herkesin aynı şeyi düşündüğü yer, kişinin şüpheden uzak ‘ev’idir. Siyasal eylem, erdemin kazanılmasında önemli bir etkiye sahiptir. Kenti erdemin mekânı olarak düşleyen filozoflar, ahlâki ilkeleri, total bir toplum oluşturmak için kullanmıştır.

Ahlâk felsefesinin kavramsallaştırdığı ‘erdemli kent’ özel alanın kamusal alan üzerinde egemenlik kurmasına yol açan ahlâki taşlarla döşenmiş otoriter bir binadır. Ütopyalar, rasyonel önerileri ile otoriter bir yapıyı gözden kaçırmaya çalışırken, erdemli kent, özel alanı tamamıyla kamusal alana taşımaktadır. Erdemli kent, belli istikrar içinde yürütülecek hegemonyayı, rasyonalizm ve etik temelinde meşrulaştırmaktadır. Filozofların ve ahlâk yazarlarının ‘göçebe’ler hakkında olumsuz düşünceleri şaşırtıcı değildir.³³ Düzene en büyük tehdit, düzene sokulmayan bu kimselerdir. Polisin dışında kalanlar aynı zamanda ahlâki düzenin de dışında kalırlar (MacIntyre, 2001a: 13).

Diktatörlüğün temel kaynaklarından biri de evrensel değerler ve ilkelerin olduğu fikridir. Bunun için evrensellik ve rasyonalizm temel araçtır. Evrensellik ve rasyonalizm, evrende genel yasaların bulunduğunu ve bunların ancak akılla

³³ Birçok filozof göçebe yaşayan Türkler ve siyah ırk hakkında olumsuz yargıya sahiptir. Bkz. İbn Sînâ (2005: 202); Tusi (2013: 161). Bu düşünce Osmanlı dönemindeki eserlere de sirayet etmiştir (Kınalızâde, 2012: 325).

keşfedebileceğini iddia eder. İdeolojiler ya da ahlâk toplum için gerekli olan iyi kavramını sunar, akıl da buna uygun toplumsal bir formasyon oluşturur. Bu kuralları koyana akıl, yönetme hakkı da verir. ‘Ahlâkın siyasetin yerine geçmesi değil, siyasetin ahlâki dil dizgesinde tüketilmesi’ (Mouffe, 2010a: 88) erdemli kentlerin temel bir özelliğidir.

1.1.3. IX.-XIV. Yüzyıllar Arasında Devlet ve Nizâm Düşüncesi Arasındaki İlişki

IX. ve XIV. yüzyıllar arasında yaşanan gelişmeler, İslam düşüncesi açısından olduğu kadar siyasal ve toplumsal formasyon açısından da sonraki dönemleri etkilemiştir. Bu yüzyıllar arasında, İslam düşüncesinin kendi yapısını büyük ölçüde oluşturduğu ve düşüncenin iç ve dış sınırlarını belirlediği iddia edilmektedir. Bu dönem, İslam dünyasının “en uzun yüzyıl”larını içinde barındırır. Sadece entelektüel üretim açısından değil, siyasal ve sosyal yapılar arasında var olan sınırlar, fay hatları bu dönemde çizilmiştir. İslam düşüncesi içinde, Sünnî ve Şia gibi mezheplerin teşekkülü ve yeni ittifaklar, iç ve dış hatlar bu dönemde belirginleşmiştir.

Siyasetnâmeler, İran ve Türk geleneklerinin bu dönemde sentezlenmesinden doğmuştur. Siyasetnâmeleri besleyen hükümdarlığın özerkliği ve hanedan hukuku, toplumsal sınıfın “yönetici”, “seçkinler” ve “halk” diye ayrışması bu dönemde tamamlanmıştır. Siyasetnâmeler bu dönemde, sınıfsal yapıya yerleşmiş İran siyasal kültürünün İslami siyasal kültüre taşınmasında önemli roller oynamıştır. Aynı zamanda siyasetnâmeler, eşit olan inananlarla, onlarla eşit olmadığı kabul edilen sultan arasındaki ayrımı haklılaştıran yanıyla *gerilimin kaynağı* olmuştur. Parlak Pers Devleti’nin etkisi altında oluşan İran devlet geleneği, yeni kurulacak devletler

tarafından örnek alınmıştır.

İslam düşüncesinde ideal ve yanılmaz olan ümmet kavramı toplumsal ve siyasal ilişkinin merkezinde yer alır. Müslüman filozofların (özellikle Fârâbî'nin), Yunan düşüncesi etkisinde kalarak geliştirdiği “erdemli kent” düşüncesi dışında, İslam düşüncesinde idealleştirilen siyasal düzen yoktur. İdeal siyasal düzen yerine, yanılmaz olduğu kabul edilen ümmet kavramı etrafında topluluk inşa edilmeye çalışılmıştır. Siyasal düzense ümmete yapılan vurgu, dünyanın/mekânın temel özelliğinin fanilik olması, asıl olanın inanan toplumun kendisi olmasıyla ilgilidir.³⁴ Toplumun kuruluşu ve “bölünmesi”, siyasal bir teorinin konusu olmaktan çok şehirleşme anlamına gelen “temeddün” kavramıyla ilişkilendirilerek toplumsal işbölümü ve yardımlaşma etrafında yorumlanmıştır. “Temeddün”ün siyasal konulara öncelenmesi, “ümmet”in dolayısıyla toplumsalın daha önemli olduğuna dair bir tercihin sonucudur.

Osmanlı siyasal düşüncesini ve siyasetnâme geleneğindeki “nizâm”³⁵ kavramını anlamak için, nizâmın varlığına neden olarak ileri sürülen “devlet”le ilişkisini değerlendirmek gerekmektedir. İslam düşüncesi, siyasal uğraş alanı olarak bir devlet teorisi kurmak yerine, ideal bir toplum (ümmet) ve onun hayatiyetini tayin

³⁴ Yanılmaz ümmet düşüncesi, peygamberin “Ümmetim yalanda birleşmez.” hadisine dayanır. “Allah bu ümmeti dalalette birleştirmez. Allah’ın eli cemaatin üzerinedir. Cemaatten ayrılan ateşe ayrılmış olur.” (Trimizi, Fiten, 7). “Ümmetim dalalet üzerine birleşmez. Öyleyse bir konuda ihtilaf olduğunu gördüğünüzde sevad-ı azama (büyük çoğunluğa) tâbi olun.” (İbn Mace, Fiten, 8).

³⁵“Nizâm” ve “düzen” arasında ayrım yapmaktayım. Düzen, iktidarın etkin bir şekilde kullanılmasından doğan meşru ve gayri meşru, siyasal ve sosyal yapıdır. Nizâm’ın tanımını için bu çalışmanın “IX-XIV. Yüzyıllar Arasında Nizam Düşüncesi” bölümüne bakınız.

eden “nizâm” fikrini esas almıştır. “Devlet” kavramı da bu “ideal toplum (ümme)” ve “nizâm” kavramları etrafında tartışılmıştır. İslam, devleti bir analiz birimi olarak ele almamıştır. Otorite ve gücün varlığına bağlı birçok hüküm bulunmasına rağmen, ilahi hitabın, devlet veya onu çağrıştıran kurumlar yerine “ümme”e seslenmesi; devletin, temel bir kurum olarak değil, “ümme”nin yeryüzünde bulunuşu açısından değerlendirildiğini göstermektedir. İslam’ın temel kaynaklarında, siyasal bir tasarım olarak ideal bir düzenin ifade edilmeyip onun yerine *salih* (sulh), *vasat* (orta) gibi erdemlerin etrafında gelişen “ümme” idealizmi, devletin varoluşu olarak araçsallaştırılmasına, talileştirilmesine neden olmaktadır. N. Daye’nin (ö. 1256) (2010: 73) “Bu dünya baştanbaşa bir karıncanın ayağını incitmeye değmez.” sözü, “mekân” ve “sınır” kavramı üzerinden kendini inşa eden devletin araçtan öte bir anlamı olmadığını ifade etmektedir.

İslam siyasal düşüncesinde iktidar ve gücün somut kullanımı örgütlenirken *devlet* kavramından ziyade *imam*, *sultan*, *halife* gibi kavramlar kullanılmıştır. Kişisel bir konumu ifade eden bu kavramlar, İslam düşüncesinde müstakil bir devlet teorisinin gelişmeme nedenlerini de açıklar. Topluluk yaşamının basit dokusunda ve işleyişinde “bünye”nin kendisinin sağlıklı kurulduğu öngörüldüğünden yöneticinin (imam/sultan/halife) varlığı, düzen sağlayıcı bir “baş” olarak düşünülmüştür. İslami düşüncede devletin tüzel kişiliğinin varsayılmadığı hatırlarsa, *imam* veya *halifenin* toplumsal yapı içinde konumlandırılması, bunların devletten daha çok ümmetin birliğini ve işleyişini temsil etmesiyle yakından ilgilidir. Temel vurgu, “ümme”nin işleyişindeki önderlik durumudur. Siyasal aygıtın tanımlanması bu bağlam içinde değerlendirilmektedir. Bu nedenle, “def-i mefsedet”, “fesad”, “vacibi tamamlayan şeyin de vacip olması”, “din ü devlet” gibi temel ilkeler, devletin

gerekliliğini ifade eden tartışmalarda kullanılmıştır. Bu kavramların kendine atıfta bulunduğu anlam alanı “nizâm” kavramıyla ilgilidir. Nizâm fikri, gücü haklılaştıran temel bir meşrulaştırıcı ilke olarak öne çıkmaktadır.

İslam tarihinde önemli kırılmalardan biri de halife ve sultan ayrışmasıdır. İbn Haldun gibi düşünürler, halifeliği, ilk dört halifeyle sınırlamalarına rağmen, pratikte halifelik kavramı sultanlar için de kullanılmıştır. Ancak, Bağdat’ın (950 yılında) Büveyhi Emiri’nin eline geçmesiyle halifeler, iktidarlarını kaybetmeye başladı. Selçukluların, Abbasi halifesini Büveyhi Emiri’nden kurtarmasıyla sonuçlanan Bağdat fethinin, halife ve sultan ayrışmasının sonraki dönemi etkileyecek bir düzeye ulaşmasında etkili olduğu iddia edilir.³⁶ Moğol İşgallerinin yarattığı kaos içinde kurumsal etkinliğini ve anlamını kaybeden halifelik, bu dönemde yerini devlet ve sultan kavramlarına bıraktı. Halifelik kavramında bulunan dinsel ve dünyevi iktidarın kaynaşmasına karşılık, güç anlamına gelen “devlet” ya da “sultan” kavramları dünyevi bir iktidarı ifade etmekteydi. Ayrıca, “pastoral iktidar” olarak da tanımlanabilecek halifelik, dinsel ve dünyevi kurtuluşun sağlanmasında önemli bir işleve sahipti. Bu nedenle sultanlar, sahip oldukları gücü meşrulaştırmak ve halifeliğin dinsel işlevini yerine getirebilmek için saltanatın dinle ikiz kardeş olduğunu kabul etti. Bu yeni bir dikotomi oluşturdu: “Din ve devlet”. Siyasal olarak yasa ve gücün kaynağı ve birbirini iten ve çeken güçler olarak okunabilecek bu dikotomi, “nizâm” kaygısı nedeniyle kabul edildi. Böylece kaynağı Fars geleneği olan “din ve devlet”in kardeşliği düşüncesi, başta Gazali (2005: 282-284) olmak üzere birçok önemli âlim tarafından savunuldu. Dünyanın bir bağa benzetildiği bir

³⁶ Daha geniş bilgi için bkz. Hodgson (1993b: 13-65); Lapidus (2013: 207-261).

siyasal düşünüşte, devlet “duvar” imgesiyle ifade edildi.³⁷ Bu imgede sultan, dinin düzenlediği toplumsal yapının kuvvetle ayakta kalmasını sağlayan ve “bağın duvarı” olarak dış direnci ve koruyucusu olarak yer alır. “Din ü devlet” tabirindeki din, devletin bu işlevlerden kaynaklanan gücünü kontrol etmeyi amaçlamaktadır. “Din ü devlet” bir açıdan yasa ve gücün birbirini “tamamladığı” bir toplumsal ve siyasal yapıya atıfta bulunurken diğer taraftan güç ve yasanın karşılıklı olarak birbirine duyduğu güvensizlikten dolayı dinin, gücü belli kurallarla “sınırlama” çabasını ifade etmektedir. *Tamamlama ve sınırlandırmaya* dayalı bu gerilimli ilişki, “din ve devlet” terkinin en açık özelliğidir.

1.1.3.1. IX.-XIV. Yüzyıl Arasında Devlet Düşüncesi

İslam siyasal düşüncesinde devlet, *de jure* değil *de facto* olarak kabul edilen, daha sonra teorisi geliştirilen kavramlardandır. Devlet teorisinin gelişmesinde İslam dünyasının yaşadığı, yukarıda ifade edilen değişimlerin önemli bir etkisi olmuştur. İlk dönemlerde Lewis’in (2011: 61) öne sürdüğü gibi, devlet kavramının İbn Mukaffa (ö.759) tarafından Abbasi dönemini ifade etmek amacıyla *devir* anlamında kullanılması, kavramın otantik metinler etrafında değil, tarihsel bir süreç içinde anlamlandırıldığını gösterir. Devlet başkanlığı ise “ümmetin” liderliğini ifade eden “imam” kavramıyla izah edilmeye çalışılmıştır (Maverdi, 1994: 29). İslami bilimlerden olan kelamda da, devletin (dünya işlerinin tanzimi) zorunluluğundan imamın zorunluluğu çıkarsanmıştır (Gazali, 2005: 281). Bu tercih, siyasal aygıtın temellendirilmesinde güçten daha çok, imamın temel işlevinin ibadetleri gerçekleştirme ve devlet başkanının en temel görevinin toplumsal önderlik olduğunu

³⁷ “Cihan bir bağdır, dîvarı devlet.” (Kınalızâde, 2012: 532).

ifade eden bir anlayışın ürünüdür. Ayrıca, imam kavramının devletin gerekliliği tartışmasında kullanılması, devleti düşünme biçiminin toplumsalın içinde ve onunla sınırlı olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, İslam'ın siyasal dilinin hiyerarşik bir yapıyı ifade eden dikey bir dil olmadığı, mekânla ilgili yatay bir dil olduğu düşünülebilir.

İslam bilginleri, iktidarı elde etme biçimi açısından devlet biçimlerini, *hilafet* ve *saltanat* olarak ikiye ayırmış olmalarına rağmen,³⁸ bu iki yönetim arasında farklar teorik olarak temellendirilmemiştir. Fakat İbn Haldun (2013: 417-420) halifeliği yeryüzünde istisnai bir zaman diliminde geçerli olan bir yönetim biçimi olarak düşünmekte ve “mülk”ten ayırmakta, hilafeti de dinin korunması ve dünyanın dini siyasetle idare edilmesi konusunda peygambere vekâlet olarak tanımlamaktadır. Halifeliğin takip ettiği siyasete “dini siyaset” demektedir. Yine de İslami siyasal düşüncede, hilafet ve saltanat arasında ayırım kesin olarak çizilmediği için sultanlar halife unvanını kullanmıştır.

Devlet, insan ilişkilerinde açığa çıkan ve o ilişkileri örgütleyen bir güç olarak da düşünülmektedir. Yusuf Has Hacib'in (2008: 197) “Akarsu, güzel söz ve devlet; bunlar durmadan yorulup dinlenmeden dünyayı dolaşırlar.” dizelerinde ifadesini bulan devlet, mekânda sabitlenmiş/sınırlandırılmış bir güçten ziyade, sürekli el değiştiren bir güç olarak kabul edilmiştir. Devlet akar, işler ve “zaman, verdiği artık âdeti üzere geri almaya başlar.” kuralı gereği en sonunda yok olur. İnsanla birlikte akan ve sürekli el değiştiren bir güç olarak devlet, o dönemin toplumsal

³⁸ Bu ayırım, Peygamberin sözlerini toplayan hadis kitaplarında zikredilmiştir. Bkz. Ebu Davud (Sünnet, 8); Tirmizi (Fiten, 48).

örgütlenmesini ve tarihsel arka planını içinde taşır.

Farabi ve Tusi gibi filozoflar ise Grek felsefesinin etkisi altında kalarak, “polis”e benzer bir devlet düşüncesini savunmuştur. Bu tanımda temel özellik, mekânın devlet kavramına dâhil edilmesidir. Devletin mekânla tanımlanması seküler devlet kavramına geçişte önemli bir aşamadır. Çünkü İslam, dünyayı menzilgâh, insanı da yolcu olarak kabul etmiş, geçici mekân içinde sınırları belli herhangi bir ideal siyasal düzeni düşünmemiştir.

Farabi gibi filozoflar, “medine”yi Batı’da ‘civitas’ kelimesi gibi genel olarak devlet anlamında kullanmıştır. Ayrıca devleti, erdemli ve erdemli olmayan şeklinde ikiye ayırmışlardır. Filozoflar, kendi başına amaç olan mutluluğun elde edildiği yere ‘Medinetü’l Fâzıla’ demiştir. Erdemli kentin dışında erdemli olmayan birçok kentin, yani devlet biçimlerinin olduğu kabul edilmiştir. Erdemli kent, canlılığını sürdürmeye çalışan ve birbiriyle yardımlaşan bedene benzetilmiştir (Fârâbî, 1990: 70; Tusi, 2013:268). Mutluluğu ve erdemi aramayan siyasal formlar Fârâbî (1990: 96-99)³⁹ tarafından, cahil ve sapkın şehirler olarak adlandırılmıştır. Erdemin siyasal bir aygıtı verilmesi, ferdi sorumluluk kapsamında eşitlikçi olarak gelişen İslam dininin diline uymayan bir yakıştırmadır. Erdem, İslam düşüncesinde devlette değil, fertlerde aranan bir niteliktir.

Filozoflardan ayrı olarak mülkü, “kahr ve tagallüb” gücü olarak tanımlayan İbn Haldun, mülkün bizatihi kötü olmadığını savunur. Ona göre, “mülk siyaseti”nin amacı, dünyevi faydaların sağlanması ve zararlardan korunması için aklın gereğine

³⁹ Fârâbî’nin dışında bkz. Tusi (2013: 277-289).

göre halkı idare etmektir. İbn Haldun (2013: 417-421) için mülk “izafeti” olan yani birbiriyle münasebeti olan iki şeyin nispetinden ibarettir. Sultan’ın hakiki manası *halkı olan*, onlar üzerinde egemenlik sahibi olan; halk ise *sultanı olan* varlıktır. Sultanın halkına izafetle sahip olduğu vasfa hükümdarlık denir. İbn Haldun, tarafından ‘kahr ve tagallüb’le⁴⁰ tanımlanan “mülk” kavramı, Fârâbî gibi filozofların tanımından farklılıklar içermektedir. Filozofların tanımladığı erdem ve mutluluğu temel alan devlet, mahalle ve köyün de içinde yer aldığı mekânı ve onun içinde devam eden yaşamı düzenleyen aygıttır. Bu devlet tanımı, “kahr ve tagallüb”le tanımlanan devlet tanımından oldukça farklıdır. Filozofların devlet tanımında, *mekân içinde* hareket eden bir güç devlet tanımına ikin iken İbn Haldun gibi diğer İslami düşünürler, devleti sosyal *yaşam içinde* hareket eden bir güç olarak tanımlamıştır. İbn Haldun, devleti *belli insan toplulukları içindeki güç oluşumu* olarak; Fârâbî ise *mekânla* irtibatlı olarak konumlandırmakta, *mekân üzerinde insanları yöneten yapı* olarak anlamaktadır. Fârâbî’nin bu tanımı ideal bir devlet kurgusu içinde dönmektedir. İbn Haldun ise, sürekli göç ve yer değiştirmenin olduğu, siyasal sınırları aşan “Sünnî enternasyonalizmin”⁴¹ geliştiği tarihsel sosyolojiyi, tecrübeyi esas almıştır. İbn Haldun ve Fârâbî arasında var olan devlete ilişkin farklılıklar, Osmanlı siyasetnâme yazarlarından Kâtip Çelebi ve Kınalızâde arasında da görülmektedir. Kâtip Çelebi İbn Haldun’un, Kınalızâde ise Fârâbî’nin takipçisidir. Devletin farklı tanımlanması, “nizâm”la ilişkisini de önemli bir şekilde

⁴⁰ G. Poggi (2008:11) bunu üstünlük olarak karşılamaktadır.

⁴¹ Sünnî enternasyonalizm IX. ve XIII. yüzyılda gelişen, “Müslüman” olan her şeye her yerde kucak açan dil ve yöre farklılıklarına müsamaha gösteren, kültürel olarak geçişken olan Müslüman halklar arasındaki var olan düşünsel ve ruhsal birliktelik olarak tanımlanabilir. Daha geniş bilgi için bkz. Hodgson (1993b: 279-320).

etkilemektedir.

1.1.3.2. Devletin Kaynağı ve Nizâm

İslam düşüncesi, siyasal olgu ile toplumun kuruluşu arasında zorunlu bir ilişki kurmadığı gibi toplumun kuruluşunu sözleşme temelinde de yorumlamamıştır. Toplumsallaşmayı anlatan siyasetnâmelerin ilk kısımlarında temel endişe, devletin varlığını meşru kılacak bir haklılaştırma peşinde koşmak yerine; iş bölümü, birlikte yaşamanın zarureti ve bunun doğurmuş olduğu *asayiş* kaygısını çözmektir. Devlet bu *asayiş* kaygısı içinde ortaya çıkar.

İbn Haldun, (2013: 213-214)⁴² insanların birlikte yaşamasının zorunlu olduğunu söyler. Ona göre, yiyecek, giyecek ve savunma konularında insan tek başına kendi ihtiyaçlarını gerçekleştiremez. Bu nedenle hemcinsinin yardımına ihtiyaç duyar. Yardım, birlikte yaşamın temel bir özelliğidir. İnsanların sahip olduğu düşünme yeteneği ve el becerisi sayesinde sanatlar gelişmiştir. Hayvanların yaratılış itibariyle sahip olduğu bazı yetenek ve güçlerden yoksun olan insan, bu durumunu telafi edecek aletler üretme (sanat) gereği duymuştur. Böylece, kılıç pençenin yerini; kalkan hayvandaki sert ve kalın derinin yerini tutar. Birlikte yaşama zorunlu olmasaydı, insanın emredildiği “mamura” etme ve halife olma görevi de tam olarak gerçekleşmezdi. Tusi (2013: 238), ilk insan Âdem’in bir parça ekmek yemesi için kendi başına bin iş yapması gerektiğini ifade ederken “yeme işi ancak bin birinci iştir” deme gereği duyar. Hakların herhangi bir üst iradeye terki söz konusu olmadığı gibi, birlikte yaşamak da zorunlu olarak siyasal bir düzen oluşturmaz. İşbölümü ve

⁴² Benzer anlatım birçok düşünürde bulunur. Bkz. Fârâbî (1990: 69); Tusi (2013: 238).

yardımlaşmanın gerçekleşmesi ve kişilerin tecavüzlerden korunması için yöneticiye ihtiyaç duyulur. Bunun, Batı sözleşme düşüncesinden farkı, birlikte yaşam devam ederken gerekliliğin ortaya çıktığı yönünde bir tezi içermesinden kaynaklanmaktadır. İbn Haldun (2013: 215) “İçtima insanlar için hâsıl olup âlemin umranı (medeniyet) tamamlanınca bu takdirde insanları birbirine karşı koruyacak vaziaya (kuralı koyacak yapıya) ihtiyaç vardır.” demiştir.

İbn Haldun (2013: 350-352) devletin kaynağı olarak da gerçek hayatta “asabiyet”in olduğunu savunur. Ona göre, göçebe kavimleri (bedevi) diğerlerinden (hâdari) ayıran husus, yaşam koşullarından kaynaklanan güce ve cesarete sahip olmalarıdır. Bu da onların diğer kavimler üzerinde “tagallüb”e kadir olmalarına neden olur. Böylece aile içinde oluşan güç, aşireti kontrol eder; aşiret diğer aşiretleri kontrol etmeye başlar ve sonuç olarak asabiyetle oluşan güç, nihai gayesi olan “mülk”le buluşur. İbn Haldun, devleti asabiyet, yani güç yoğunluğunun olduğu toplulukla; toplumsallaşmayı ise umran ve insanın yeryüzünde halife olmasıyla izah etmektedir.

1.1.3.3. IX.-XIV. Yüzyılda Devletin Zorunluluğu İle İlgili Yaklaşımlar

Kelam ilminde, bir “mekanizma” olan devlet yerine “imam”ın gerekliliği tartışılmıştır.⁴³ *İmam* kavramının tartışmada seçilişinde, Gazali’nin (2005: 281) öne sürdüğü gibi, Şia mezhebinin imamet teorisinin etkili olduğu söylenebilir. O, imamet meselesinin aklın değil, fikhın konusu olduğunu kabul eder. Devlet yerine “imam” tabirinin tercih edilmesinin, İslam düşüncesinin sözleşmecî niteliğinden ve siyasal

⁴³ Bkz. Eşari (2010: 153); E. M. Neseî (2010:128) ;Gazali (2005: 284).

iktidarın toplumda konumlandırılmasından kaynaklandığı iddia edilmiştir. Nitekim İbn Haldun (2013: 423),⁴⁴ devlet yöneticisine imam denilmesinin halifenin namaz kıldırın imama benzetilmesinden kaynaklandığını, bunun için yöneticiye “imamet-i kübra” denildiğini söylemektedir. “İmam” kavramının bu şekilde düşünülüşü, Sünnî Müslümanlar arasındaki dikey ilişkinin değil, yatay ilişkinin siyasal dili biçimlendirdiğini gösterir. Bir ibadet yeri olan camii, kavramsal ve mekânsal mimarisi ile bu benzetmenin merkezi anlamını içinde taşımaktadır. Namazda saf tutan cemaatin önünde duran kişi ile ümmetin yöneticisi olan kişi için aynı kavramın (imam) kullanılması, dinî-toplumsal yapının siyasalın anlamını belirlediğini ve onu kuşattığını göstermektedir. Şia, “imam”ın nass’la (vahiy) *tayin* edildiğini ve *imamet*in dikey bir yapı içinde sadece peygamber soyundan gelen “Ehl-i Beyt”le sınırlı olduğunu iddia ederken; Sünnî düşünce, bu konuda nassın amir bir hükmü olmadığını ve imamet (bütün Müslümanların hakkı olduğundan) yatay bir şekilde ve şekli nasıl olursa olsun pekâlâ *seçimle* elde edilebileceğini savunmuştur. Sünnî ve Şii siyasal düşüncesindeki bu temel fikir ayrılığı, ortak “imam” kavramının kurumsal ifadesinin zamanla farklılaşmasına ve pekişmesine neden olmuştur: Şia, *imamet* kavramında karar kılarken Sünnîlik *hilafet* kavramı üzerine yoğunlaşmıştır.

İmamın zorunluluğu konusunda üç temel görüş bulunmaktadır: Gerekli (vacip), mümkün (caiz) ve gerekli değil. İslam hukukunda gereklilik bildiren ifade vaciptir. Vacip, İslam geleneğinde hem dinî/ahlâkî hem de aklî/mantıkî zorunlulukları ortak bir zeminde buluşturan bir kavramdır. İnsan, aklî olarak bir şeyi ispat ettiğinde; kişiler, dinî olarak da bunun sonuçlarından sorumludur. Bu aklî ve

⁴⁴ Namazda imam olmanın siyasal açıdan değerlendirilmesi için bkz. İbn Haldun (2013: 461).

dinî zorunluluğu birleştiren kavram vaciptir (Evkuran, 2012: 160). Vacibin/ zorunluluğun üç düzeyi vardır: Aklî, dinî ve toplumsal. İbn Sînâ ve Fârâbî gibi filozoflar, yöneticinin/devletin varlığını aklî bir zorunluluk olarak ileri sürmüşlerdir. Özellikle İbn Sînâ, yasa koyma ile peygamberlik arasında kurduğu ilişkiden dolayı, yöneticiliği aklî bir zorunluluk olarak değerlendirmektedir.⁴⁵ Aklın zorunlu bir kuralı olarak siyasal iktidarı gerekçelendirenlerin, iktidarın *dinsel kökenleriyle* bağımlı zayıflatmaya çalıştıkları ileri sürülmüştür (Evkuran, 2012:162). Çünkü aklın zorunlu bir kuralı olarak kabul edilen iktidar, iktidarın kendi mekanizması ya da aklın kabulleri içinde bağımsız çalışacak, meşruiyetini de iç referansından alacaktır. Sünnî düşüncenin iktidarın kaynağını dinsel vacip olarak temellendirmesinin, devletin meşruiyet araçlarını kendi kontrolüne alma isteğinden beslendiği ve siyasal iktidarın kaynağı ve sınırları konusunda aklın etkisini azaltmaya çalıştığı iddia edilebilir.

Maverdi (ö.1058) aklın, sadece kötülük yapmanın doğru olmadığını ileri süreceğini, yöneticiye ve dine itaatin aklî önermelerden elde edilemeyeceğini savunur. Bunun için yöneticinin varlığını, dinen temellendirmeye çalışır (Maverdi, 1994: 231-232). Moğollar döneminde yaşamış olan İbn Teymiye (1999: 149), siyasal iktidarın varlığının dinin en önemli gerekliliği olduğunu, dinin ayakta kalmasının ancak onunla mümkün olduğunu savunmaktadır. Benzer şekilde Gazali, (2005: 282-284) imametin varlığının dinen vacip olduğunu,⁴⁶ aklın temel gerekçelerini de dinden aldığını savunmaktadır. Gazali belli bir akıl yürütmeye yöneticinin varlığını ispat etmeye çalışır. Öncül olarak din işlerinin düzenlenmesinin peygamberin arzusu

⁴⁵ Daha geniş bilgi için bkz. Kaya (2009: 57-91).

⁴⁶ Daha geniş bilgi için bkz. Kahveci (1996: 230).

olduğunu; ikinci önerme olarak din işlerinin düzenlenmesinin ancak kendisine itaat edilen bir yönetici ile mümkün olduğunu savunur. Gazali, Farisî bir deyiş de olan, *din ve devletin iki kız kardeş olduğu* görüşünü aktarır. Dinin esas, sultanın da koruyucu olduğunu düşünür. Gazali, dinin temel kurallarının uygulanması için güce ihtiyaç duyulduğunun farkında olarak dini *yasa*, devleti de *güç* olarak ele almaktadır. İkisi arasında muhtemel çatışmaları ise gözardı etmektedir.

Harici mezhebenden Necedat adlı bir grup, insanların kendi aralarında birbirlerine karşı erdemli davrandıkları müddetçe imama ihtiyaç olmadığını savunur (Şehristânî, 2011: 115). Onlara göre, eşit oldukları halde bir insanı yönetici olarak seçmek insanın fitratına aykırıdır. Dinler, yöneticilere ihtiyaç duymaz; bedeviler kendi aralarında yönetici olmaksızın nasıl yaşayabiliyorsa diğer insanlar da yöneticisiz yaşayabilir. İbn Haldun (2013: 425), bazı düşünürlerin, zaruri olan şeyin İslam kurallarının uygulanması olduğunu, insanlar adil oldukları ve kanunları uygulamada anlaştıkları sürece devlete/imama ihtiyaç duyulmayacağını savunduklarını aktarır. İbn Haldun’a göre İslam, mülkü bizatihi kötülememiş; ancak ondan neşet eden kahr ve zulmü eleştirmiştir. Buna mukabil İslam; adaleti, insafı, eşitliği ve dinî kuralların uygulanmasını savunmuştur. Ona göre, bunların gerçekleşmesi ise mülke bağlıdır. Şehristânî (ö.1153) ise imamet/devletin şeriat açısından vacip olmadığını, ancak insanların ondan yüz çevirmeleri halinde kınanacaklarını savunur. Ona göre, insanlar adaletli olur; iyilik ve takvada yardımlaşır ve herkes kendi işiyle meşgul olursa imama/devlete gerek kalmaz (Evkuran, 2012: 163).

Görüldüğü gibi devlet ya da “imam”ın gerekliliği konusunda İslam

düşüncesinde farklı anlayışlar bulunmaktadır. Ancak bütün düşünürler devleti, toplumun varlığıyla irtibatlı olarak “nizâm”, adalet, kanunların uygulanması ve insaf açısından tartışmıştır. Bu, iktidarın kaynağını ve sınırını göstermektedir.

1.1.3.4. Halife ve Halifelik Kurumu

İslam düşüncesinde halife kavramı iki kaynaktan beslenerek gelişmiştir. İlk kaynak, Kur'an'dır. Kur'an, insanın yeryüzünde halife olarak yaratıldığını söyler.⁴⁷ Bunun dışında, halife kavramı, peygamberin vefatından sonra onun yerine geçecek kişinin unvanı olarak kullanılır. Buradaki halife, “sonradan gelen” anlamındadır. Kimin halife olacağına dair tartışma, devletten daha ziyade, peygamberin konumuna ilişkin bir tartışmadır. Bu tartışmada, halife kavramı, peygamberden sonra onun yerine geçen kişinin inanan topluluğu yönetmesiyle ilgilidir. İlk halife Ebu Bekir'in “Halife-i Resulullah” tabirini kullanması, halifenin peygamberin vekili olarak anlaşılmasından dolayıdır (İbn Haldun, 2013: 423). Oysa Kur'an'da kullanılan halife kavramı yeryüzünde tür olarak insanın diğer varlıklara karşı konumunu belirten bir kavramdır. Bu kavramın tamamlayıcısı ise insanın eşref-i mâhlukât (yaratılanların en şerefli) olarak varlık katındaki yeridir. Halifelik kavramı genel olarak, Kur'an'daki insan *türüyle* ilgili iken; tarihsel olan “Halife-i Resulullah” (peygamberin yerine geçen) *kişiyle* ilgilidir sadece peygamberden sonra müminler (ümme) tarafından peygambere vekâlet etmek üzere *yetkilendirilir*.

Yeryüzünde halife olmakla, *peygamberin halifesi* olma arasında kurulan yanlış analogi, sultanın halife olarak kabul edilmesine neden olmuştur. Halifeden

⁴⁷ Kur'an-ı Kerim (2/30).

hilafete, yani fertten kurumsal yapıya geçişle birlikte tartışmanın eksenini değiştirmiştir. Bu yanlışın farkına varan, halifeliği ilk dört halifeyle sınırlayan İbn Haldun olmuştur (2013: 429). İbn Haldun (2013: 420-421), hilafetle saltanat arasındaki ayrımı, kanunların yapılma amacı ve dayanağı açısından temellendirmeye çalışır. Siyaseti, aklî (mülk) ve dinî (hilafet) olmak üzere ikiye ayırır. Yöneticiler tarafından yapılan ve akla dayanan siyaseti “aklî siyaset” olarak tanımlar. Aklî siyasete yaslanan siyasi mülk, dünya maslahatlarının temini ve zararların ortadan kaldırılması için akla göre halkı yönetmektir. Hilafet ise ona göre, dünya ve ahiret faydasını amaçlayan ve dinsel kurallara göre işleyen “dinî siyaset”e dayanmaktadır. İbn Haldun (2013: 447) hilafetin mülkten bağımsız geliştiğini, mülkle ilgili asabiyyetin, hilafetle ilgili asabiyyetten ayrı olduğunu savunmaktadır. İbn Haldun, “dört halife”yle sonradan iktidara gelen sultanlar arasında ve halifelik ile mülkü besleyen toplumsal tabanlar/asabiyyet arasında ayrım yapmaktadır. İbn Haldun, mülk ile hilafeti ayırırken asabiyyet teorisine dayanarak mülkü doğal, hilafeti ise ilk dört halifeyle sınırlayıp onu siyasal alan için bir ideal haline dönüştürmeye çalışmıştır.

Bir statü olarak *saltanat* veya *halifelik*, tarihsel süreç içinde, İslam toplumunun birliğini temsil eden, hanedan üyesinin toplumu yönetme hakkını içeren anlamlar kazandı. Halifeler, dinsel ve siyasal iktidarı birlikte temsil etmiş olmalarına rağmen, yine de halifelik kurumunda baskın olan otorite, siyasaldı. Bu durumda, halifenin İslam hakkındaki yorumu değil, devletin işleyişi hakkındaki kararları önemliydi. Zaten bu bir ayrışmaydı. Halifeliğin dinsel ve ontolojik yapısından ayrılan bu siyasal nitelik onu sürekli bir gerilim içinde büyüttü.

Sünnî düşüncede ulema tarafından geliştirilen halife teorisi, ümmetin işlerinin

ifa edilmesi, dini hükümlerin yerine getirilmesi ve nizâmın sağlanması için düşünülmüştü. Bu nedenle Sünnî düşünce bir devlet teorisi değil, bir halife teorisi geliştirdi. Halifeliğin siyasallaşması onun dini sorumlulukları ile siyasal işlevleri arasında gerilime neden oldu (Lapidus, 2013: 155). Erken dönemden itibaren İslami konularda sultanlar değil, bilginler daha etkiliydi. Ancak, yine de Ömer ibn Abdülaziz’de olduğu gibi *auctoritas* ve *potestas* aynı kişide birleşmekteydi.

Moğol işgaliyle beraber halifelik sembolik anlamını da kaybetti. Eski meşrulaştırmalar yerini başka meşruiyet arayışlarına bıraktı. İslam dünyasında var olan krizi aşmak için İbn Teymiye, “siyasetu’ş şeria”yı önerdi (Zubaida, 2008: 158). İbn Teymiye, peygamberin vekili olarak halifeyi ve siyasal bir kurum olarak halifeliği değil, onun entelektüel mirasçısı olan âlimleri öne çıkardı. İbn Teymiye, halifelerden daha ziyade âlimlerin belirleyici aktör olduğunu ve halka önderlik ettiğini, aksi halde, İslam toplumu üzerinde yabancı askeri vesayetlerin olacağını savundu. Bu gerekçelerle yeni bir devlet ve toplum kavramı geliştirmeye çalıştı (Lapidus, 2013: 265). Siyasal alanı “emanet” ve “adalet” kavramları etrafında yeniden örgütlemeye koyuldu (İbn Teymiye, 1999). İbn Teymiye’nin bu düşüncesi, siyasal aygıtın varlığına itirazından değil, iktidarın kaynağını gösterme ve onu sınırlama endişesinden ileri gelmektedir. Toplumun iktidara karşı (ümmetin sözcüleri olarak kabul edilen âlimlerin öncülüğünde) yeniden konumlandırılması, toplumun savunulmasında gücün âlimlerle hükümdarlar arasında paylaşılması anlamına gelmektedir. Bu düşünüşte, sultanların sahip olduğu gücü “emanet” olarak değerlendirilmekte ve adalet açısından da sınırlandırılmaktadır. Bilginler, gücün kaynağını (emanet) ve kullanma amacını (adalet) tayin ederek ona ortak olmak

istemektedir.⁴⁸

1.1.3.5. Kamu Hukuku ve Devlet

İslam hukuku, özel bir hukuk niteliğindedir; vakıf hariç, devlete bile tüzel kişilik tanımamıştır. İslam, şahıs ve topluluk ilişkilerini genelde sözleşme aracılığıyla düzenlemeye çalışmıştır. Bu yolla, fert ve toplumsal yaşamın devamını sağlayan İslam, geçmişten gelen kalıtsal haklara dikkat etmemiştir. Bu nedenle, İbn Cema, (ö.1333) (2010: 44-45), “kahr” yoluyla ele geçirilen saltanatın geçerli olduğunu iddia edebilmiştir. İslam’a göre, devrilen sultan ile deviren sultan arasında birini diğerine tercihe neden olacak “status” gibi bir ayrıcalık söz konusu değildir.

İktidar değiştirme biçimi ile İslam hukukunun sözleşmeci düzenlemeleri arasında yakın bir ilişki vardır. Hodgson, İslam hukukunda da var olan üniter sözleşmecilik düşüncesinin (siyasetin el değiştirmesi de dâhil olmak üzere) bütün bir alanı etkilediğini savunur. Hodgson’a göre Batı’da, toplumsal meşruluk ve otoritenin dayanağı tüzel yapılara, miras alınan unvanlara dayalı olarak oluşturulur. Meşru otorite krallık, vasallık, piskoposluk, lonca üyeliği gibi mevkilere layık görülmüştür. Bu görevler, sabit hak ve yükümlülük temelinde ayrıcalıklar bakımından özerk bir şekilde meşru kabul edilmiştir. Her görevin önceden belirlenmiş yasalara göre sadece bir meşru sahibi vardır. Bu düşüncenin sembolü ise, ortak bir uygunluk duygusunu yansıtan katedraldir: “*Kapalı ve sabit şekilde yapılandırılmış bir bütündeki karşılıklı*

⁴⁸ Moğol İşgalinden sonra, İbn Teymiye’nin yönetimi emanet ve adalet olarak ikiye ayırması ve yönetime âlimi ortak etme çabası, Abbasiler döneminde yaşamış, İbn Mukaffa’nın, âlimin hukuk yoluyla elde ettiği yetkisini sınırlandırmaya yönelik çabasına verilen bir karşılıktır.

hiyerarşik ilişkiler içinde düzenlenmiş özerk sabit birimler.” Yapıda baskın bir odak noktası vardır. Hodgson, Doğu düşüncesini ve toplumsal yapısını da arabesk tarzla ifade eder: “*Birçok seviyede yayılan ve evrensel olarak genişleyebilen sabit bir ölçüde eşit ve devredilebilir model.*” Hodgson’a göre bu nedenle, Müslümanlar herhangi bir kimsenin kendi yetenekleri doğrultusunda yükselebilmeye olanak tanımıştır. Sözleşmeye dayalı eşitlikçi anlayış, meşru otoriteyi, şahsen üstlenilen sorumluluklar sonucu oluşan eyleme atfetmiştir. Böylece İslam, kamu yükümlülüklerini kişisel sorumluluklar şeklinde tanımladığı için toplumsal sorumluluklara, farz-ı kifaye⁴⁹ diyerek kamu yükümlülüklerini kişisel sorumluluğun özel bir hali olarak kabul etmiştir (Hodgson, 1993b: 375-381).

1.1.3.6. IX.-XIV. Yüzyıllar Arasında Nizâm Düşüncesi

Çalışmamızda nizâm, iktidarın “hakkaniyet” ilkesine göre işlemek zorunda olduğunu kabul eden, siyasal ve toplumsal düzeni içeren ve onu aşan, insan ve doğa birlikteliğini varsayan, insan ve doğanın karşılıklı etkileşimini kabul eden, mensubiyetini toprakla değil âlemlerle ilişkilendiren, yeryüzünü somut ve ruhsuz bir mekân olarak değil, kendisi gibi anan/“tesbih” eden bir varlık olarak değerlendiren bir bilincin âlemin niteliğine ve işleyişine dair algısı olarak kabul edilmiştir. Nizâm, belli bir düzen içinde olan evrenin işleyişine insanın hâl, söz ve eylem olarak katılmasını ifade etmektedir. Bunun en bilinen yolu, İslam inancına göre insanın Rabbini yer ve gökle birlikte tesbih etmesidir. Tesbih etme (anma), âlemde var olan

⁴⁹ Farz-ı Kifaye mükelleflerden bir kısmının yapmasıyla diğerlerinden sorumluluğun kalktığı farzdır. Bu görevi hiç kimse yapmazsa mükelleflerden her biri bundan sorumlu olurlar.

düzene katılma olarak tarafımızdan yorumlanmaktadır.⁵⁰

Nizâm kendi içinde siyasal, toplumsal ve ekonomik düzenleri barındırır. Bu yapıların hakkaniyetle oluşturulması sonucunda evrenle insan davranışları arasında karşılıklı etkileşimler oluşur. Adil bir hükümdarın varlığı sonucunda koyunların sütünün, kamıştaki şeker oranının artması, vahşi hayvanların bile barış içinde yaşaması bu etkileşimin bildik örnekleri olarak siyasetnâmelerde yer alır. Siyasal, toplumsal ve ekonomik düzeyde adaletin sağlanmasıyla evrende “bereketin” oluşacağına inanılır.

İslam, insan ve varlık arasında sürekli bir ilişki üzerinden insanı inşa etmeye çalışır. Güzel olarak yaratılmış olan varlığın yaratıldığı gibi muhafaza edilmesi adalet; bu yaratılıştan sapması ise zulümdir. Yani adalet, varlığın kemâlini muhafaza etme ve onu iade etmektir. Bu nedenle, varlığın adalet hâli üzerine olması varlığın nizâmıdır. Nizâm; adalet gibi, insanın kendisiyle ve âlemlerle ilişkisinde açığa çıkar. Nizâm, mümkünün kemâle ulaşmasında ona imkân tanıyan bir oluş zeminedir. Kurallar içinde oluşan ve tesbih eden dünya, nefsin kemâle ermesini mümkün kıldığı gibi; fesad veya kaos, kişinin gazabî ve şehvî arzularının açığa çıkmasına neden olmaktadır. Evrende var olan bütün varlıkların ahenk içinde yaşaması olan nizâm, hakikatin çokluk şeklinde tezahürüne imkân tanır. Nizâmın temel anlamı ahenk ve barış içinde yaşamaktır. Barış ve ahenk içinde yaşamak ancak adaletle mümkün olur. Nizâm evrenin temel bir ilkesidir; insanın hâl, söz ve eylemleriyle karşılıklı etkileşim içindedir. Bu nedenle adil eylemin *göksel bereketinden* bahsedilmektedir. Evren ve insanın karşılıklı etkileşimini ifade eden nizâmın kendine ait sosyo-politiği

⁵⁰ Kur'an-ı Kerim (59/1).

bulunmaktadır. İnsanın siyasal ve sosyal sisteminin, evrende var olan ahlâkî düzenle irtibatlı olduğu düşünülür.

1.1.3.7. Nizâmın Sosyo-Politiği

İslam, egemenlik alanın genişlemesiyle birlikte, kendinden önceki tarım aristokrasisine dayalı iktidarları ortadan kaldırdı. Tarımsal aristokrasie dayanan bu iktidarlar kısmen istikrarlı olmasına rağmen İslam'ın yayılan gücü karşısında bir direnç gösteremedi. Yerleştiği her bölgede İslam, daha kozmopolit eşitlikçi sistemler kurdu. Şehir ve ticaret bu sistemin en temel iki parçası oldu. Abbasiler döneminde Mevalilerin (Arap olmayan Müslümanlar) sayısındaki artış, yeni şehirlerin inşa edilmesi, ordunun kabileden bağımsız bir şekilde örgütlenmesi ve yeni yerlerin fethinden elde edilen muazzam servetler, toplumun yeniden yapılanmasını zorunlu kıldı.⁵¹ Bu değişimlerin sonucu ümmetin eşitlikçi yapısı, Cabiri'ye göre, (1997: 671)⁵² siyasal aygıtı bağlı yeni bir ayrışmayla karşılaştı: Toplum; “halk”, “seçkinler” ve “hükümdar” olarak üçe ayrıldı. Devletin ve toplumun yeniden yapılandırıldığı bu dönemde, İslam'ın eşitlikçi diliyle saltanat kültürünü oluşturan İran'ın sınıfsal yapısı arasındaki çelişki, siyasetnâmelerin en önemli gerilim noktası oldu. İran siyasetnâmelerinden çeviri yapan ve ilk siyasetnâme yazarı olarak bilinen İbn Mukaffa (ö.759) bu yeni toplum yapısının ve saltanat kültürünün ilk ideologudur.

⁵¹ Daha geniş bilgi için bkz. Lapidus (2013: 77-88); Hourani (2009: 63-86).

⁵² Cabiri, yapısalcı düşünme biçimini İslam Tarihi'ne uygular. Akide, ganimet ve kabile kavramları ile Emevilerin sonuna kadarki dönemi analiz etmeye çalışmaktadır. Emeviler dönemini belirleyiciler; Abbasiler dönemini de gerçekleştirenler olarak okuyan Cabiri, kabilenin orduya; akidenin ideolojiye; ganimetin vergi ekonomisine dönüşüyle İslam'ın siyasal aklının oluştuğunu vurgulamaktadır. Teorik tutarlık adına Abbasiler için söyledikleri oldukça tartışmalıdır (Cabiri, 1997).

İslam coğrafyasında, Pers İmparatorluğu'nun oluşturmuş olduğu *tarıma dayalı aristokratik* yapının İslam fetihleriyle birlikte aşınması ve istikrarlı tarımsal imparatorlukların oluşmamasından dolayı Türkler, Kürtler ve Moğollar gibi göçebe kavimler sık sık kargaşa ve yıkımlara neden oldu. Tarımsal aristokrasiye dayanmayan İslam'ın üretmiş olduğu kozmopolit eşitlikçi yapı, düzeni sağlamak için ordu emirleriyle anlaşmaya gitmek zorunda kaldı⁵³. Ulemanın elinde iktidara geliş yollarıyla ilgili dinsel bir meşrulaştırma prosedürü olmadığından, iktidara gelen kişi, siyasal düzeni sağladığı sürece kabul edilmekte ve meşru görülmekteydi.

1.1.3.8. Devletler Düzeni ve Müslümanların Birliği Hayali

X. yüzyıldan sonra, İslam dünyasında merkezi yönetim yapıları zayıflamaya ve bunun sonucunda yeni devletler oluşmaya başladı. Birçok yeni devlet kuruldu: Mısır'da Fatimiler (969-1171); Afganistan ve Orta Asya'da Samaniler; Irak ve Suriye'de, Şii Büveyhi Emirliği (945-1055). Ayrıca, Endülüs Emevi Devleti dağılmış yerine birçok yeni devletçik kurulmuştu.⁵⁴ Samaniler ve Gaznelilerden sonra, sembolik yetkilere sahip halifenin oturduğu Bağdat'ı da kapsayan bölgede Büyük Selçuklu Devleti kuruldu. Selçuklularla birlikte, İslam dünyasında vahdet düşüncesi yeniden canlandı; ancak bu umut, yerini kısa bir süre sonra derin bir hayal kırıklığına bıraktı. Uzun bir aradan sonra, Müslümanların birlik idealine yaklaşan, yine de Selçuklu Devleti'ydi. Bu umuttan dolayı Selçuklu Beylerine Bağdat'ın "halife vekili" olarak tüm İslam bölgelerinde eşi görülmemiş bir saygı gösterildi (Hodgson, 1993b: 44-45).

⁵³ Daha geniş bilgi için bkz. Hodgson (1993b:5760).

⁵⁴ Daha geniş bilgi için bkz. Hodgson (1993b: 13-65); Lapidus (2013: 207-225).

Sünnî düşünce taraftarları, Selçuklu Devleti'ni geniş coğrafyada destekledi. İdeolojik temelini Sünnîliğin, idari temelini de Pers Devleti'nin oluşturacağı büyük bir devlet kurmak için bu iki gelenek Selçuklu tecrübesinde kaynaştırılmaya çalışıldı. Bu sentezlemeyi yapma niyetinde olan Nizâmülmülk, yeni bir ruh ve terkiplerle, İran'ın siyasal kuruluşlarını tekrar diriltip mutlak bir monarşi kurmak istiyordu. Bunun için ideolojik muhalif gördüğü Bâtîni gruplarla savaştı. Ancak, kısa bir zaman sonra taht kavgaları sonucu Selçuklu Devleti yıkıldı; yerine uzun süre devam edecek ayan-emir devletleri kuruldu. Yeni devlet sistemi bu ayan-emirler tarafından oluşturuldu. Nizâmı gerekli kılan unsurlardan biri, Selçuklu sonrası oluşan ayan-emir yapılanmasıydı. Garnizon şehirlerden oluşan bu yapılar, kısmen toprak sistemine dayandı.

Müslümanlar arasında siyasal sınırlar, toplumsal hareketliliği engelleyecek bir düzen olarak düşünülmedi. Müslümanlar, bir devletin sınırlarından başka devletin sınırlarına kolayca geçebiliyordu. Bu dönemde gözlenen temel şey, sosyal düzen ile siyasal düzenin çakışmamasıdır. IX. yüzyıldan itibaren İslam enternasyonu oluştuğundan, bu kültürel ortam içinde, toplumsal hareketlilik sağlanabiliyordu. Çok sayıda kitlesel ve ferdi yer değiştirmeler, üst yapıda oluşan siyasal aygıtta bakmaksızın gerçekleşti. Hodgson (1993b: 55) bu dönem içinde çok sayıda özerk emirlikler oluşmasına rağmen, Müslümanların vatandaşı olduklarını hissettikleri asıl şeyin, bir bütün olarak İslam toplumu olduğunu savunur. Ümmete mensubiyetin getirdiği siyasal sınırları önemsiz kılan İslam coğrafyasındaki bu hareketlilik, dinamik kültürün ve İslam kozmopolitliğinin temel bir etkenidir.

İbn Mukaffa ile başlayan ve Nizâmülmülk'ün Siyasetnâme'siyle zirveye

ulaşan, Pers geleneği ile Sünnî düşüncenin sentezlenmesi sonucu oluşan saltanat ideolojisi, birliği sağlamadığı gibi Haçlı Savaşı ve Moğol İstilasına da karşı koyamadı. Bu durum, ulema arasında yeni bir arayış başlattı: Siyasetü'ş şeriyye. İbn Teymiye'nin öncülük ettiği bu düşünce çözüm olarak kapsamlı bir dinsel düzen geliştirmeyi öngörüyordu,⁵⁵ bunun için âlimleri yönetime ortak etmek ve yönetimi emanet olarak sözleşme temelinde yeniden yapılandırmak gerekiyordu (İbn Teymiye, 1999: 33).

1.1.3.9. Kozmopolit Yapı ve Enternasyonalizm

İslami kültürel geleneğin kendisi Irak, Suriye ve İran havzasında var olan çoklu din ve gelenekler tarafından sentezlenerek üretilmiştir. Bu nedenle, İslami düşüncenin kendine ait bir ekolojisinden bahsetmek mümkündür. Halifeler döneminden sonra İslam'ın kültürel hayatının merkezi Şam, Bağdat, Fez, Kahire, Kurtuba vb. şehirler oldu. Özellikle, İbn Haldun'un dediği gibi, Mevalilerin ilim, Türklerin ordu, İranlıların ise idari ve siyasi alanlarda istihdam edilmeleri bu kozmopolitliği ve Sünnî enternasyonalizmi⁵⁶ besledi. İslam kültürünün şehirleri, bu kozmopolit yapı içinde inşa edildi; ticaret yolları ve pazarlarla birbirine bağlandı. Gelişen İslam toplumu, pazarların kurulması ve İslam dünyasının bir ucundan öteki ucuna uzanan büyük kentler zincirinin oluşması için gerekli koşulları sağladı. Endülüs'ten, Semerkant ve Hindistan'a kadar uzanan bir kent zinciri oluştu.⁵⁷ X. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında Arapların yanında Türkler ve Farslar da etkili

⁵⁵ Daha geniş bilgi için bkz. Zubaida (2008: 157-162).

⁵⁶ Sünnî enternasyonalizmin gelişimi için bkz. Hodgson (1993b: 279-320).

⁵⁷ Daha geniş bilgi için bkz. Hourani (2009: 142-178).

olmaya başladı. Arapça ve Farsça bilim ve kültür dili olarak kabul edildi. Fars devlet geleneği saltanat aracılığıyla İslam siyasal kültürünü şekillendirmeye başladı. Türkler de Fars ve Arapların kültürel alandaki üstünlüklerini siyasal alanla dengelemeye çalıştı. “Ümmet” kavramının eşitleyici ve kapsayıcı karakterinden dolayı kültürel, etnik veya coğrafi ayrışmaya paralel bir siyasal yapı oluşmadı. Aksine, İslam’ın kendi öğretileri ve Mevali⁵⁸’den inanan insanların bu öğretiye getirdikleri liberal yorumları yeni siyasal yapının ekolojisini oluşturdu.⁵⁹

Siyasal iktidar için bu kozmopolit yapının yönetilmesi bazı standartlarla mümkün olabilmekteydi. Öncelikle sivil alanda mezheplerin etkisiyle üretilmiş “dağınık” kuralların kodifikasyonunun yapılması gerekiyordu. Kendi içinde çeşitlilik taşıyan bu yapının belli bir hukuki form içinde yönetilmesi için siyasetin iki teklifi söz konusuydu. İlk teklif, Halife el Mansur’dan (ö.775) gelmiş, yargı sistemini standart biçime kavuşturmak için İmam Malik’ten (ö.795) hukuki çoğulculuğu ortadan kaldıran temel bir yasa oluşturmasını istemiştir. Ancak İmam Malik, diğer hukuk okullarını da dikkate alarak bunun imkânsız olduğunu ileri sürmüştür (Hadduri, 1991: 204). Bu dönemde siyasal iktidarın, kültürel çoğulculuğu besleyen mezhebî yapıyı eriten bir yasa peşinde koştuğu iddia edilir. Devletin dışında gelişen bu fıkıh okullarını siyasal iktidarın içine çekmek, iktidarın meşruiyeti açısından olduğu kadar iktidara muhalefet gösterebilecek ulemayı kontrol etmeyi de amaçlamaktaydı. İkinci teklif ise; kozmopolit yapıyı kontrol etmeye çalışan, ilk siyasetnâme yazarı olan İbn Mukaffa’nın (ö.759) Müslüman ülkelerde farklı hukuk

⁵⁸ Arap olmayan Müslüman halklar için kullanılan bir terim. Daha geniş bilgi için bkz. Yiğit (2004: 424-426).

⁵⁹ Cabiri (1997: 479-654).

uygulamalarını bir çatı altında toplamayı amaçlayan önerisidir. Bu teklifle, hukuk üretimi açısından, dinsel alandan ayrılması amaçlanan siyasal alanın özerk alan olarak kabul edilmesine çalışılmıştır. İbn Mukaffa'nın (2004: 114) önerisinde hükümdarın kararı, çatışmayı ortadan kaldıran nihai bir hüküm olarak düşünülmüştür. Tek hukuk sisteminin hükümdarın dayanaklarından olacağını vurgulayan bu teklif, devletin hukuksal yapısını istikrarlı bir hale dönüştürme ve devletin dinsel alandan özerkleşerek iktidarın siyasal alanda yetkisini artırma amacını taşımaktadır. Emeviler ve Abbasiler döneminde gerçekleşemeyen toplumsal, yargısal ve bürokratik alanın tek hukuki mantalite içinde biçimlendirilme çabası, ancak Osmanlı döneminde hayata kavuşabilmiştir. Bu anlamda Hanefiliğin, kozmopolit İslam cemaatlerinin idari ve yargısal düzeyde yönetilebilir hale dönüştürülmesinde oldukça önemli bir rolü bulunmaktadır.

1.1.3.10. Tarımsal Aristokrasinin Yokluğu ve İktidarın İstikrarsızlığı

Nizâmın bir alt bölümü olan siyasal düzenin uzun bir dönem İslam dünyasında gözlenmemesinin temel nedenlerinden biri, istikrarı sağlayacak toprak sistemi ve ona bağlı aristokratik yapının oluşturulmamasıdır. Bu nedenle, “nizâm” talebi siyasal düşüncenin merkezi bir teması olarak kabul edilmiştir. İslam coğrafyasında tarımsal üretime dayalı güçlü bir aristokratik yapının gelişmemiş olması, yerleşik iktidarlara göçebe kavimler karşısında kırılgan hale dönüştürmüştür. Bu coğrafyasının merkezini teşkil eden Irak, İran ve Suriye'deki toprak sahipleri iktidarı kontrol edecek güce sahip değildi. Kırsal kesim çoğu kez siyasal ve kültürel olarak şehirlere bağımlıydı. Tarıma dayalı aristokrat yapı, ticaret ve ordu aristokrasisine göre daha zayıf durumdaydı. Tarımsal aristokrasinin zayıflığından

dolayı İslam dünyası içinde göçler de oldukça yaygındı. Bu dönemde tarımsal iktidarın güçlü olmamasının üç temel faktöre bağlı olduğu söylenebilir: Birinci faktör, ticari kentlerin yoğunluğuna nispeten tarımsal kentlerin seyrek olmasından kaynaklı demografik yapının iktidar için temel emek sermayesi sağlayamamasıdır. İkinci faktör, toprağı ekip biçmenin ve köylü üzerinde kontrolün Avrupa’da olduğu gibi sınıfsal temelinin olmamasından kaynaklanan istikrarsızlığın getirdiğı düşük üretimdir. Son olarak da hayvancılıkla uğraşan örgütlü güç ve ordu disiplinine sahip olan göçebelerin kendi aralarında artan rekabetinden dolayı tarımsal alanların işgal edilmesidir (Hodgson, 1993b: 84-85).

İslam coğrafyasında göçlerin yaygınlaşması sadece sosyo-ekonomik faktörlerle ilgili değildir. İslam düşüncesinde dünya ve dünyadaki bulunuşu ifade eden *yol-yolcu* teşbihi, gündelik yaşamı, *geçicilik* vurgusu üzerinden *başlayıp biten bir yola* dönüştürmektedir. Bu bağlamda, Müslüman toplumların hareketini engelleyecek mekâna bağlı kimlik inancı olmadığını ve dünyanın karargâh değil menzilgah olarak değerlendirildiğini söylemek gerekir. Hareketliliğin, özellikle, muhacir kavramında olduğu gibi olumlu algılanması, İslam coğrafyasında iç göçü teşvik eden unsurlardandır. Bu nedenle Müslüman halklar, etnik yapıların yoğunluğuna dikkat etmeden kendi aralarında oldukça yaygın bir iç göç hâli yaşadı. Köylüler, yurtlarına ne kadar bağlı olursa olsun, her zaman başka yerlere gidebiliyor ve gittikleri yerlerde hoş karşılanabiliyordu. Uzak ticaretin artması ve hayvancılıkla uğraşma eğilimi yayıldıkça tarımsal iktidarın zayıflığı daha bariz bir hâl aldı (Hodgson, 1993b:87-91).

İleride de inceleneceğı üzere Osmanlı, nizâmı sağlamak ve iktidarını istikrarlı

ve sürekli kılabilmek için, toprak sistemini önemli bir araç olarak kullanmıştır. Osmanlı siyasetnâmelerinde temel vurgunun toprak sistemine yapılması da devleti istikrarlı bir yapıya dönüştürmenin temel koşulunun toprak sistemi olduğuna dair inançtan kaynaklanmaktadır. Toprak sistemi, toplumsal yapıyı belirlediği gibi siyasal istikrar için de en temel kurumlardan sayılmıştır.

1.1.3.11. İstikrar ve Göçebelik

İslam düşüncesinde devletin belli bir mekân üzerinde değil, insanlar arasında el değiştiren mahiyetiyle algılanmasının⁶⁰ temelinde iki faktör olduğu iddia edilebilir: Birincisi, dünyanın (ontolojik olarak değil) insan nefsinin ayartan güzelliğinin *geçici* oluşu ve ona bağlanmanın *kötü* olarak kabul edilmesidir (Şâtibî, 2010b: 311). İkinci olarak da İslam fetihleriyle birlikte Pers İmparatorluğu'nu ayakta tutan sınıf temelli tarımsal bir aristokrasinin ortadan kaldırılıp Emeviler döneminde *kabile*, Abbasiler döneminde ise *ordunun* siyasal iktidarın korunmasında başat rol oynamasıdır. Merkezi idarenin zayıfladığı dönemlerde ordu emirleri, Atabey adı altında küçük devletler kurmuştur. Fakat ordu disipliniyle yaşayan bu devletçikler, savaşçı göçebe kavimlere karşı başarılı olamamıştır (Hodgson,1993b: 86-91)İbn Haldun'un savunduğu üzere şehirleşme asabiyet kaybına yol açtığından, asabiyeti güçlü olan göçebe kavimler bu devletleri kolayca ele geçiriyordu. Araplar göçebeliği terk edip şehirleşmeye başladıklarında, önce göçebe Türkler, sonra Türklerden daha göçebe olan Moğollar, İslam coğrafyasındaki iktidarları kolay bir şekilde yenilgiye uğrattı.⁶¹

⁶⁰ Orta Asya Türk Siyasal Kültürü değerlendirilirken “Kutadgu Bilig” ekseninde konu detaylı bir şekilde incelenecektir.

⁶¹ Göçebe ve siyasal iktidar arasındaki ilişki için bkz. İbn Haldun (2013: 348).

Bu istikrarsızlık, İslam düşüncesinde nizâm düşüncesini besleyen en temel sosyo-politik zemin oldu.

Tarımsal aristokrasiye karşı en büyük tehlike, geniş bir alanda yaşayan ve sürekli bir şekilde yer değiştiren hayvancılıkla uğraşan göçebelere dir. Sulama problemi ve yağışların azlığı göçebeleşmeyi arttıran bir unsurdur. Göçebeler, yerleşik olan tarım kesimi için önemli bir tehdittir. Göçebeler ve toprağı ekip biçenler farklı toplumsal gruplar halinde örgütlenmiştir. Özellikle göçebeler, tarımla uğraşanlara nazaran vergi ve haraç gibi mali yükümlülüklerden kolay bir şekilde kaçabilmekteydi. Köylüler aşiret biçiminde örgütlendiğı zaman, şehir üzerinde; ordu da aşiret temelinde örgütlendiğinde, merkezi aygıt üzerinde denetim sağlayabiliyordu. Göçebeler, fertlerden daha çok aşiret özgürlüğüne önem vermeleri ve savaşmaya hazır olmalarıyla tanınıyordu. Hayvancılıkla uğraşan göçebeler, iktidar mücadelesini belirlemek için yeterince güçlü olabilmekteydi. Bu güçlü yetenekleriyle göçebe kavimler, tarımsal alanları da kontrol ederek Selçuklu Devleti'nde olduğu gibi büyük devletler kurabiliyordu. Bu dönemde hayvancılıkla uğraşan kabile reisleri iktidarı ellerinde tutmayı başardı.⁶²

1.1.3.12. Sünnî Düşünce: İstikrar Teolojisi mi, Nizam Ontolojisi mi?

Sünnî düşünce, dönemin siyasal ve toplumsal durumundan hareket ederek oldukça kapsamlı dini ve siyasi bir strateji takip etti. Bu sanıldığı gibi sadece

⁶² Daha geniş için bilgi için. Bkz. Hodgson (1993b: 87); Lewis (2014: 110-130); Black (2010: 203-209); Lapidus (2013: 383-396).

güvenlik teolojisiyle izah edilecek bir mesele değildir.⁶³ Bunu da aşan, Sünnî düşünüşün birlik kaygısından dolayı sahip olduğu esnek, sentezleme ve çoğulcu yapısının ve fıkhîta kullandığı düşünce yönteminin siyasi alana uyarlanabilir olmasıdır. Sünnî fıkhî, insan fiillerini sınıflandırırken *helâl* ve *haramın* dışında, *mekruh*, *mubah*, *mendub*⁶⁴ gibi birçok ara kademelere yer verir. Helâl ve haram gibi kesin hüküm bildiren iki kategori yerine ara durumların kabul edilmesinin siyasalın ve toplumsalın düşünüş biçimini etkilediği, çoğulculuğun/kesretin düşünülme biçimine fırsat tanıdığı iddia edilebilir. Çünkü kapsayıcı ve çoğulcu bir siyasal dilin geliştirilmesinin imkânı ancak bu vesileyle doğmuştur.

Davranışın fıkhî içinde legalizasyonu ile siyasal düşünce arasında sıkı bağlar olduğu muhakkaktır. Bu anlamda Sünnî düşüncenin siyasal niteliğini açığa çıkarmak için hukuki aklını da analiz etmek gerektiği savunulabilir. Nizâm kavramının toplumsal ve siyasal okunuşunu varlığın monolitik sıralanışı değil, çoklu sıradüzeni belirlemiştir.

Kaygı, düşüncenin yapısını, niteliğini ve yönünü belirleyen, metnin tarihsel bağlamının kurulmasında önemli bir etkidir. Sünnî düşüncenin oluşmaya başladığı dönem olan IX.-XIV. yüzyıllar arasındaki temel kaygının, düşünsel ve siyasal kozmopolit yapı içinde vahdeti sağlamak olduğu söylenebilir. Sünnî düşüncenin temel hedefi, kozmopolit yapının çatışmasız bir şekilde yan yana durmasını

⁶³ Karşıt bir görüş için bkz. Evkuran (2012).

⁶⁴ Mekruh, kerih görmek; bağlayıcı olmamakla beraber, yapılmaması yapılmasından uygun görülen; mubah, yapılması ve yapılmamasında herhangi bir sakınca görülmeyen; mendub yapılınca sevap alınan, yapılmayınca günah kazanılmayan, sevilen ve beğenilen iş ve eylemlere denir. Daha geniş bilgi için bkz. Şa'bân (2014: 244-254).

sağlayacak birlik düşüncesinin tesisidir. Sünnîlerin kendilerine *Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat* ismini vermelerinin temelinde de bu birlik kaygısı yatmaktadır. Taşındığı olumlu çağrışım ve düşünsel yansızlıktan hareketle “cemaat” tabirinin tercih edilmesi, “tasavvuf” ve “selefi” gibi muhalif düşünce okullarını da kendi içinde çatışmasız bir biçimde barındırma çabasını yansıtmaktadır.

Sünnî düşüncenin siyasal birliği (vahdet), ilk önce halife ve sultanın şahsında, devlet sayısındaki artıştan sonra ise sultanlar arasında oluşturmaya çalıştığı söylenebilir. Ancak coğrafi olarak geniş, kültürel olarak derin, inanç olarak da çeşitliliği kapsayan bir dönemde hükümdarın şahsında vahdeti sağlamak oldukça zordu. Siyasal yapıların etnik, kültürel, mezhebi farklılıklarını uyumlaştıracak vahdet düşüncesi, ancak bu geniş coğrafyadaki hareketliliği sağlayacak ekonomik, kültürel ve sosyal organizasyon içinde gerçekleşebilirdi. Bu yüzden Sünnî siyasal düşüncesi, bir nevi, bu hareketliliği sağlayabilmek için İslam coğrafyası üzerindeki sınırları alma çabası veya nizâm arayışı olarak okunabilir.

Teolojik açıdan vahdet, tevhit kavramının toplumsal yansıması olarak değerlendirilmiştir. Temel ilke tevhid, onun yeryüzündeki yansıması ise vahdettir. Vahdet, ümmetin birliğiyle sembolize edilmiştir. Bu aynı zamanda mecaz ile hakikat arasındaki ilişkinin toplumsal yaşama yansımasıdır. Türün temsilcisi olarak ümmette şahitlik,⁶⁵ yöneticide ise adalet aranması tevhidin yeryüzündeki açılımıdır. İslam’a göre Allah ile insan arasında siyasal iktidar ya da kilise gibi ara yapılar yoktur. Fert, hesap ve hitapta tek başınadır; vahdeti siyasal aygıtla değil, ümmetle yapmak durumundadır. Dolayısıyla temel olan, Müslümanlar arasında sosyal, kültürel ve

⁶⁵ Kur’an-ı Kerim (2/142).

ekonomik şebekelerin içinde birliğin oluşturulmasıdır. Bu birlik, Müslümanların mülki sınırları aşan bağlantıları ve aidiyet hissinde kendini gösterir.

Sünnîler için önemli olan bütün Müslümanların birlik içinde yaşamasıdır. Bu nedenle geçmişte cereyan eden Ali ile Muaviye arasındaki tartışma, peygamberin arkadaşları arasındaki bir tartışma olarak değerlendirilmiştir. Bu anlamda Sünnî düşüncenin, peygamberin yakın arkadaşları olan sahabelerin (dost) yüceltilmesini sağlayarak tarihi olayların toplumsal ayrışmada etkili olmasını engellemeye çalıştığı iddia edilebilir. Buna mukabil Şia düşüncesi, meseleyi düşünsel bir tartışma olarak değil, tarihsel bir durum olarak değerlendirme yoluna gitmiştir. Böylece siyasal alanı *vesayet*, *velayet*, *ricat* ve *bedâ* gibi “kurtarıcılık” düşüncesini besleyen kavramlarla kurmuştur (Cabiri, 1997: 562). Sünnî düşüncenin temel konumu, tarihte Müslümanların ihtilafına neden olan iktidarın el değiştirme prosedürünü talileştirerek yeni ihtilafların çıkmasına engel olmak iken Şia düşüncesinin temel pozisyonu, meseleyi başladığı tarihsel durumda sabitleyerek ihtilafın diri kalmasını kendi bütünlüğünün zorunlu koşulu haline getirmek olmuştur.

Sünnî-politiğe göre, cemaatin birliğini temsil eden ve bunu sağlamakla yükümlü olan halifenin kim olacağıyla ilgili tartışma, ihtilafa neden olmamalıydı. Müslümanların siyasal birliğini sağladığı sürece halifenin kim olduğu değil, nasıl yönettiği daha merkezi bir konudur. Kanaatimizce, Sünnî düşüncenin tutarlılığı burada aranmalıdır. Müslümanların birliğini ve maslahatını koruma düşüncesi, Sünnî âlimlerin sultanları meşru görmelerine neden oldu.

Sünnî düşüncenin, kendini “cemaat” olarak nitelendirmesinin, kategorik olarak ayrılığı reddeden bir kavramsal çerçevesi bulunmaktadır. Sünnî düşünce,

genel bünyeden ayrılışları çoğu kez, ‘sembolik şiddet’ içerecek ifadelerle tanımlamıştır. İslam cemaatinden ayrılan grup ve mezheplerin Mutezile (ayrılanlar) ve Hariciler (çıkanlar) olarak adlandırılması bu “sembolik şiddet”in örnek kullanımlarındandır.

İlk dönemde genel kitleden ayrılan gruplar; Hariciler, Mutezile ve Şia’dan oluşur. Çevrenin, saltanat sahiplerine karşı dış isyanını temsil eden bu gruplar esas desteği, çoğu Mevali olan çevrede yer alan Müslümanlardan almışlardır. XI. yüzyıla gelindiğinde ise bu kez Sufilerin öncülüğünde yeni bir *iç isyan hareketi* doğmaya başlar. Sufiler, dünyevi gücün kendilerine ait olduğunu iddia etmiyorlardı; ancak kendilerini seçkin (havas) saydıklarından⁶⁶ ‘gönül sultanlığına’ talip olduklarını da gizlemiyorlardı. Gazali, nasıl saltanatı Sünnî düşünceyle uzlaştırmaya çalıştıysa düşünsel nizâm açısından da sufileri içerde konumlandırmaya çalıştı (Gazali,1990: 176-186). Çünkü ona göre, bir iç isyan hareketi olan sufilerle uzlaşmak için temel koşul, onların farklı epistemolojik araçlarını kabul etmektir.

Kendi içinde bütünlüğünü sağlamış kozmopolit yapının yeni bir siyasal ihtilaf sonucu dağılması için Sünnî düşüncenin, çareyi iktidar değiştirmeye karşı tarafsız bir pozisyon almakta bulunduğu savunulabilir. Siyasal iktidarın el değiştirmesi o günün koşullarında saltanatın bulunduğu veraset sistemiyle mümkün olmaktadır. Ancak siyasal veraset, Şii düşüncesinin dışında genel olarak İslam hukukunda kabul

⁶⁶ Sufilerde avam ve havas ayrımları her kavramın analizinde görülür. Örneğin A. Kâşânî, (2004:364/331) avamı, “Dikkatleri sadece şeriat ilmine yönelmiş kimseler.” seçkinleri de (safve) “Safa yani duruluk haline ulaşan.” kişiler olarak tanımlamaktadır. Kâşânî, ele aldığı birçok kavramı seçkinlere ve avama göre tanımlamaktadır. Benzer ayırım tasavvuf kavramları üzerine ansiklopedik tarzda çalışan birçok yazarda görülür. Bkz. Kuşeyri (2009).

edilmemişti. İslam, tarımdan ve ticaretten kaynaklanan sınıflara veya tabakalara Avrupa’da olduğu gibi özel bir ‘statü’ vermediğinden iktidar devri daha çok belli amaçlara bağlanmıştı. Bu konuda sonucu haklılaştıran prosedürel adaleti savunmak yerine, İslami düşünce, amacı haklılaştıran sonuçlar üzerinden hareket eden bir yaklaşımı benimsedi. Bu yaklaşımın en tipik temsilcisi İbn Cema’dir. İbn Cema (2010: 44-45), Moğollar döneminde yaşayan bir yargıç olarak sultanın bir başka kişi tarafından “kahr” yoluyla yerinden edilmesi durumunda, yenilen azlolunmuş sayılacağından galibin, Müslümanların faydası ve vahdeti için hükümdar olarak kabul edilebileceğini, bununla birlikte beyat akdinde, yeni seçilen sultanın adaleti yerine getirme koşulunun ileri sürülmesi gerektiğini savunur. Bu koşula rağmen, hükümdarın azli kargaşaya neden olursa yöneticilikten azledilemeyeceğini düşünür. Burada kullanılan akıl yürütme, daha sonra Mecelle’de de kabul edilen, “Def’-i mefasid celb-i menafiden evladır.”⁶⁷ ilkesine bağlıdır. İslam hukukunun temel amacı devleti değil, toplumu korumaktır. Bu ilkenin siyasal alanda uygulanması, toplumu savunmak amacıyla, iktidarın el değiştirmesini, saray içi bir meseleye dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Zararın ve kargaşanın ortadan kaldırılması, menfaatlerin elde edilmesinden daha önemli görülmüştür. İktidarın gerekliliği bu dönemde o kadar başat bir kaygıdır ki, Gazali’yi (2005: 282-284), insanları bir araya getirecek güce sahip iktidar bulunmazsa insanların hepsinin son ferdine kadar yok olacağı iddiasında bulunmaya sevk etmiştir.

Gazali ve İbn Cema’nın nizâm kaygısıyla örülü görüşlerini, C. Schmitt’in

⁶⁷ “Zararı ortadan kaldırmak, faydayı sağlamaktan daha öncedir.” anlamına gelen ilke. Mecelle’nin 30. maddesi.

siyasal birliğin iç savaşı önleme ve birliği sağlama kapasitesine dair görüşleriyle karşılaştırmak mümkündür. Schmitt (2006: 52), "... bir devlette parti politikalarına ilişkin karşıtlıklar biricik karşıtlık haline gelmiş ise iç politikanın sınırına dayanılmış" olduğunu savunur. Bu koşulda, silahlı çatışma için dış karşıtlık değil, iç politikanın karşıtlığı belirleyici olmuştur. Schmitt'e göre devletin asıl görevi, "Kendi egemenlik alanında 'huzur, güven ve düzeni' sağlamak, bu yolla hukuk normlarının geçerliliği için önkoşul niteliğindeki normal durumu tesis etmektir." Schmitt (2006: 65), devletin huzuru sağlama görevini yerine getirmesinin "iç düşman"ı tespit etmeyi gerekli kıldığını savunur. P. Hirst'e göre, Schmitt'in kuramının özü ve amacı "istikrar ve düzenin devamlılığı"dır. Tarihsel olarak iç savaflara son vererek ortaya çıkması ve iç savaşı önlemedeki etkinliği nedeniyle devlet, Schmitt tarafından "siyasal birliğin ideal biçimi" olarak görülmektedir (Türk, 2013: 128). Schmitt'in siyasal birlikten kastı, ulusal devlettir. Oysa Gazali ve İbn Teymiye'nin temel endişesi, siyasal birliği korumak değildir. Siyasal birlik içindeki iç savaşı önlemektir. Schmitt'in hukuk normlarının geçerliliğini hükümdarın varlığına bağlamasını, İbn Teymiye (1999: 43) ve Gazali (2005: 284) "Vacibin ancak kendisiyle tamamlanabildiği de vacip hükmünü alır." ilkesiyle ifade etmiştir. Bu hukuki ilke gereği "İslami yaşamın korunması vaciptir/zorunludur." hükmü, "Bunu sağlayacak siyasal birlik de vaciptir." hükmünü doğurmuştur.

M. Turtuşi (ö.1131) (2011: 133-139) yeryüzünde hiçbir şeyin mutlak anlamda "iyi" veya "kötü" olmadığını, varlık hakkındaki yargının, "fayda"nın "zarar"dan çok olmasına göre verildiğini savunur. Devletin doğasını da bu ilke üzerinden değerlendirir. Evrenin kurulu düzeni ile insan yaşamının düzeni arasında bir analogi kurar. Ona göre kış-yaz, gece-gündüz ve yağmur-sel gibi doğa olayları

birçok zararlara yol açmasına rağmen, insanlar için birçok yararları da beraberinde getirir. Hükümdarın varlığı da böyledir. İnsanlar yöneticisiz kaldıklarında, sudaki balık misaline döner; büyük balıklar küçükleri yer. Turtuşi, hükümdarsız bir halkı kandili sönmüş bir eve benzetmektedir. Ona göre, ışığın sönmesiyle birlikte hırsızlar, yılanlar ortaya çıkar. Bu benzerlikten hareketle Turtuşi, “Altmış senelik baskıcı düzenin, hükümdarsız bir senelik düzen(sizlik)den daha iyi” olduğunu savunur. Aynı şekilde İbn Cema (2010: 33) “Sultanın kırk yıllık zulmünü, halkın bir anlık sultansız kalmasına yeğler”ken, İbn Teymiye de (1999:150) “Zalim bir yöneticiyle geçen kırk yılın, sultansız geçen bir geceden daha iyi” olduğunu savunur. Cabiri (1997: 457), Sünnî dünyanın Muaviye’ye karşı daha ılımlı tutum almasını, Sünnî düşüncenin birliğe (nizâm) verdiği bu vazgeçilmez öneme bağlar. Ona göre Muaviye, Müslümanları ve mülkü tehdit eden iç savaşı sonlandırdığı ve devleti yok olmaktan kurtarıp yeni fetihlerle gençleştirdiği için Sünnî düşünce onu “kurtarıcı” olarak görmüştür.

Sünnî âlimlerin sultanlarla yaptığı, düzenin sağlanması üzerine gerçekleşen zımni mutabakat birçok modern araştırmacı tarafından eleştirilmiştir. Evkuran (2012) bu durumu, “istikrar teolojisi”yle izah ederken Cabiri (özellikle İbn Cema üzerinden) “iktidar ideolojisi” olarak yorumlamayı tercih etmiştir (Cabiri, 1997: 712). Biz ise durumun, nizâm ontolojisi olarak değerlendirilmesinin daha isabetli olacağını düşünüyoruz. Nizâmın sağlanmasında asıl olan, kimin yönettiği değil; nasıl yönettiğidir. Bunun takdiri ise “adalet”in temel yönetim ilkesi olarak kabulüyle belirlenir. Siyasal ve toplumsal yapılarla evren arasındaki karşılıklı ilişkilerin varlığı ancak nizâm ontolojisiyle kurulabilir.

1.1.3.13. Düşünsel Nizâmı Sağlayan Araçlar

Osmanlı siyasetnâmelerinin içinde geliştiği entelektüel yapı, İslam bilimlerinin oluşturduğu zemin üzerinde yükselir. Tarihsel süreç içinde oluşturulan entelektüel birikim, Müslümanların tarih bilincini ve düşünce metodolojisini belirlemiştir. Nizâm düşüncesinin oluşmasına katkı sağlayan ve geçmişin entelektüel birikimini kompakt olarak içinde barındıran hukuk metodolojisi oldukça önemlidir. Hukuk metodolojisi, tarihle nasıl ilişki kurulması gerektiğini, şimdiki zaman ile geçmiş arasındaki sürekliliğin hangi ilkeler etrafında geliştirileceğini öngörür. Hukukta içtihat, hayatın geçmiş kaynaklarla ilişkisinin yeniden kurulmasıdır. İslam hukuk metodolojisi, Osmanlı bilginleri ve siyasetçileri için bir düşünme biçimi sunmuştur. Şeylerin belli bir muhakemeden sonra legal olarak kuruluşu ve zihindeki legal biçimi Osmanlı siyasetçilerinin ve bilginlerinin varlıkla temaslarını etkilemiştir. Hukuk/fıkıh, sadece devletle ilgili sınırlı bir uğraş alanı değil, inanan kişinin gündelik hayatını belirleyen temel çerçeve olduğu için, Müslüman kişinin düşünme kodlarını kendi içinde taşır.

1.1.3.13.1. Dinin Temel Amacı/Makası

Dinin temel amacının ne olduğu oldukça önemlidir. Bu nedenle hukuki yapı, dinin yaşamda temel kabul ettiği şeylerin düzenini sağlamaya çalışmaktadır. Dinin temel amaçlarını hukuk metodolojisine sistemli bir şekilde dâhil eden Şâtibî (ö.1388) (2010a: 7-8). bunları; *dinin, neslin, nefsin, malın ve aklın* korunması olarak sıralar. Zaruri olarak nitelediği bu amaçların yokluğu, ona göre, yeryüzünde kargaşa ve fesadın ortaya çıkmasına neden olur. Açıktır ki, Şâtibî, toplumsal ve gündelik yaşamı legalize eden hukukçunun diliyle konuşur. Hukuk/fıkıh, hayatın her alanına,

belli bir sıradüzeni ihmal edilmeden *haram*, *mekruh*, *mübah*, *mendub*, *helal* kavramlarıyla dokunur; yaşam, hukukun nesnesi haline getirilir. Şâtibî'nin, dinin temel amaçlarının (makasid) korunması konusunda siyasal aygıtta yer vermemesi oldukça önemlidir. Gündelik yaşamın tanziminde siyasal aygıttan çok hukuka tayin hakkının verilmesi, bizim de savunduğumuz, iktidarın toplumda konumlandırılmasıyla yakından ilgilidir. Bu durum, (*imam* kavramının yorumlanmasında olduğu gibi) İslam hukukunun temel konusunun inanan topluluk olmasıyla açıklanabilir.

1.1.3.13.2. Kıyas ve Tarih Bilinci

İslam hukuku, siyasal aygıtın egemenliğini düzenleyen, iktidarın paylaşılmasını amaçlayan bir nitelik taşımaz. Hukukun temel amacı, geliştirdiği “usûl” ile İslami bir yaşam biçimini hayatın içinde olanaklı hale getirmektir. Usûl, İslam'da kaynaklarla tutarlığı sağlayan düşünce üretimi ve bu düşüncenin sürekliliğini belirleyen tekniktir. Bu nedenle, Batı Hristiyanlığında kilisenin üstlendiği işlevin İslam düşüncesindeki karşılığının usûl olduğu iddia edilebilir. Usûlün kaynaklara bağlılığı sağladığı ve vahyin indiği zamanla şimdiki zaman arasındaki zorunlu diyalogu sürekli kıldığı için İslam düşüncesinin gelişimini kaynaklara bağlılık konusunda belli bir sınır içinde tutma/koruma başarısını gösterdiği iddia edilebilir.

Usûlün en temel kavramlarından biri kıyastır. Kıyas, “herhangi bir şeyi başka bir örneğe göre ölçmek ve ona eşit hale getirmek demektir.” Kıyas, aralarında bulunan ortak bir özellik (illet) sebebiyle, bir hükmü ispat veya olumsuzlamak (nefy) amacıyla, bilinmeyeni bilenene hamletmektir. Müçtehidin iki şey arasında ortak

kabul ettiği nedenden (illet) dolayı aslın hükmünü yeni (fer) için de uygulamasıdır (Gazali, 1994: 195). Görüldüğü gibi kıyas yeni bir şey söyleme veya bir telif değil, iki şey arasında mukayesedir.

Kıyas, varlık dünyasını kendine ait bir biçimde anlamaya çalışan, “geçmiş” ile “şimdi” arasında bağlantıyı sağlayıp geçmişin şimdiki zaman içinde süreklilik kazanmasına neden olan, yenin “değerinin” ne olduğuna, geçmişe bakarak karar veren düşünme metodudur. Bu anlamda geçmiş, kendine öykünen bir an içinde yeniden inşa edilen tarihsel bilincin önemli bir kaynağıdır. Kıyasın dünyasında “geçmiş”, her zaman kendisine benzemeye değer bir zamandır. Kıyasın çalışma biçimi kendi içinde, yeni olanın eskiye bağlanması ile olayların benzer ve tekrarına ilişkin bir zaman kavramını barındırır. Burada tarihsel bilinç, kıyasın sözle ifade edilmeyen meşruiyetini sağlamaktadır.

Her bozulma ve yenileşmeyle beraber peygamber dönemi, bozulmayan ve değişmeyen zaman üstü bir alan olarak düşünülür. Âlimler, bozulanı bozulmayan ile istikrar altına almaya çalışır. Kıyas, lafza ve metne bağlı olduğu sürece *değerşen* ve *bozulana* âlem karşısında “bozulmayan”ı temsil etmektedir. Kıyas yoluyla değerişim kontrol altına alınmaya çalışılmıştır. Kıyas, biçim ve dilsel bir ilişki düzleminde sahihliği inşa ettiği sürece bir tutarlılık oluşturur. Kıyas bu nedenle *geçmiş* ve *hâl/şimdi* arasında bütünlük oluşturur. Öncül kadim (eski) olduğu halde yeniyi onunla ilişki içine sokarak eskileştirir. Bu açıdan kıyas lâfzî olduğu sürece geçmişe bağlı düzen oluşturur.

İlk dönemlerde kıyas, bilgine siyasal etkiden uzak ve ondan bağımsız davranmasına neden olan bir alan açmıştı. Hükümdarın etki alanına karşı, usûl ve

sahih kaynaklarla kıyasın irtibatı, bilgine özerk bir alan üretti. İbn Mukaffa'nın (ö.759) hükümdara önerdiği hukuk reformunda yer alan kıyasın hukuki bir araç olarak kabul edilmemesiyle ilgili düşüncesi, (İbn Mukaffa, 2004: 115) bilginin hükümdara ortak olma yetkisini sınırlama çabasıdır. Cabiri (1997: 687) ise durumu yargısal alanla ilişkilendirerek İbn Mukaffa'nın teklifini, yargıcın özgürlüğünü sınırlamak olarak görmekte ve yargıcın kıyas aracılığıyla hükümdarın otoritesine ortak olmasını engelleme şeklinde değerlendirmektedir. İbn Mukaffa'nın bilginlerin özerkliğini sınırlandırma amaçlı önerisine paralel bir şekilde Şia düşüncesi de âlimin kıyasla ele geçirdiği otoriteyi kabul etmemektedir. Şia için bilginin değil, günahsız kabul ettiği İmam'ın otoritesi temeldir.

Kıyas, nizâm ve düşünsel süreklilik açısından birçok işleve sahiptir. İlk olarak kıyas, bugünü geçmişe göre düzenleme çabasıdır; ikinci olarak an ile geçmiş arasında tarihsel süreklilik sağlamaya çalışır, üçüncü olarak ideal bir geçmiş etrafında anı kurgular, son olarak da bilginlere iktidar sahiplerine karşı düşünsel özerklik sağlayan önemli bir araçtır. Kanun-ı kadim ile 'kıyas'ın benzer tarih bilinci ile okunduğunu, özellikle siyasetnâmelerde anlatılan örnek olaylar ile o an arasında bağlantının benzer bir bilgi üretimi yoluyla çalıştığını savunmaktayız. Kıyas, bu nedenle tarihsel metinlerin anlaşılmasında olduğu gibi *hakikat* ile *mecaz*; *teşbih* ile *tenzih* ;⁶⁸ *gaib* ile *şahidin*⁶⁹ anlaşılmasında da temel faktördür.

⁶⁸ Teşbih ve tenzih, Allah hakkında konuşmanın mümkün veya imkânsız olduğunu ifade eden iki temel ilkedir. Teşbih, Allah hakkında sınırlı bir şekilde de olsa benzetme yoluyla konuşulabileceğini varsayar. Bu açıdan Tanrı hakkında düşünmeyi mümkün kılan teşbihtir. Anlatılamaz olanın, anlatılabilmek imkânı ancak teşbih sayesinde mümkün olur. Allah'ın varlıktan mutlak farklılığını ifade eden tenzih ise konuşmayı anlamsız kılmaktadır. Ne denirse densin O, o değildir. Tenzih, teşbihe

1.1.3.13.3. Def'-i Mefsedet İlkesi

R. İsfehani (ö.1108) “mefsedet”i, bir nesnenin itidalinin/vasatının dışına çıkması olarak tanımlamaktadır; mefsedetın zıddı barış anlamına gelen salahtır. Mefsedet, nefsin ve bedenın istikamet dışına çıkması olarak tanımlanır (İsfehani, 2012: 1139). Mefsedet, fesat ve bozgunculuk; salah ise düzelmek ve sağalmak anlamlarına gelir. Salahla aynı kökten türetilen sulh, doğruluk ve düşmanlığa son verme anlamlarını taşır. Mefsedetin karşıtı olan “slh” kökünden ıstılah/terim kavramı türetilmiştir (Ece, 2010: 578-579). Sulh kelimesiyle ıstılah kelimesinin aynı kökten türetilmesi, düşünsel karışıklığın “anlaşılma”yla; savaştaki anlaşmazlığın ise “anlaşma” ile çözüldüğünü gösterir. İstılah, düşünsel anlaşmazlığı çözen sulh gibi bir araç niteliğindedir.

“Def'-i mefsedet, cem-i menafiden evladır.”⁷⁰ ilkesi, yararın elde edilmesinden daha çok kötülüğün bertaraf edilmesinin daha iyi olduğunu vurgular. Temel gaye, nizâmı ihlâl edecek mefsedetın ortadan kaldırılmasıdır. Sulh’un hayırlı olduğuna dair inancın temelinde de bu amaç yatmaktadır. Müslüman düşünceye göre topluluk, istikrarlı bir yapıdır. Bu istikrarlı yapı, sadece siyasal olarak değil, ferdin kendi varlığını anlamlı bulduğu düşünsel ve kültürel yapı tarafından da inşa edilir. Mefsedet, âlemde var olan düzenin yapısını da etkilediği için kötülüğün bertaraf

dayalı anlatımdan elde edilen tanrısal tasavvurun ne olursa olsun, gerçeği yansıtmadığı, dilin onu anlatmada eksik olduğu, dolayısıyla onun temel özelliğinin benzemezlik olduğuna dair düşünceyi ifade eder.

⁶⁹ Akıl yürütme yolu olarak gaibin/burada olmayanın, şahide kıyas yoluyla anlaşılması konusunda daha geniş bilgi için bkz. Cabiri (1999: 183).

⁷⁰ “Fenallığı giderme, faydayı temin etmeden üstündür.”

edilmesinin menfaatin elde edilmesinden önce gelmesi gerektiğini ifade eden bir ilkedir.

Bu temel ilke, İbn Cema ve Gazali'nin devletin gerekliliğini savunurken dayandıkları hukuki akıl yürütmenin kaynağıdır. Temel sorun, siyasi düzeyde kaosun ortadan kaldırılmasıdır; bu nedenle İslami bir temele sahip olmayan hükümdarlık da siyasi düzenin sağlanması için kabul edilmiştir. Def'i mefsedet ilkesi açısından devletin temellendirilmesi devletin doğası gereği bazı kötülükleri barındırdığının kabul edilmesiyle birlikte faydasının ümmetin devamı için de gerekli görüldüğü anlamına gelir. Devletin ümmetin varlığını sağlayan ontolojik ya da kutsal bir yapı olmadığını, araçsallaşan niteliğini ifade eden bir ilke olarak siyasi muhakemede kullanılır.

1.1.3.14. İslami Sözleşmecî Düşünce İle Siyasi Düzen Arasındaki Kırılma

Hodgson (1993b: 381-388) İslami sözleşmecî toplumsal yapı ile Batı'daki sınıf temelli yapıyı karşılaştırmaktadır. Ona göre İslam kültürü, resmi görevdeki kişisel sorumlulukları eşitlikçi bir temelde tasarlamıştır; bu nedenle herhangi bir Müslüman tarafından resmi görevler üstlenilebilmektedir. Sözleşmecî yapı, Batı'da aldığı *şekilci* yöne karşılık İslam toplumunda *ahlâkçı* bir yön almıştır. Hodgson bu durumu, "Batı'nın hukuk zaferine karşılık, doğunun ahlâkçılığı" olarak ifade etmektedir. Batılılar, İslam hukukunun ahlâkçılığını büyük bir eksiklik olarak görmekte, hiçbir kurumsal meşrulaştırma aracını barındırmadığı ve şahsi hukuk dışında kamu hukukunu tanımadığı için eleştirmektedir. Hodgson'a göre Batı'nın şekilci hukuku sınıfsal yapısına dayanmaktadır. Batı'da bir kimsenin statüsü, bireyin

toplumsal yapı içindeki konumu tarafından belirlenmekteydi. Müslümanlarda ise kişinin özgür bir Müslüman olarak sahip olduğu statüye dayalı bir konumu ve hürriyeti vardı. Batı, ayaklanma yoluyla iktidara gelen kişiyi gasıp olarak nitelendirmişken İslam, bu durumu nizâmıla irtibatlı olarak değerlendirmiş ve toplumsal düzenlemeleri makul hale getirmekten daha çok, sözleşmecî ruhun etkisiyle, kalıtsallığa ya da herhangi bir heyetin seçimine dayalı şekilci bir seçim sistemini kabul etmemiştir. Batılı düşünürler, İslam toplumunda, iktidarı devretmenin düzensiz olduğunu düşünmüştür. Oysa İslam toplumu, kişisel sorumluluğun en iyi adam tarafından üstlenildiği rekabete dayalı sistemi seçmiştir. Hodgson'un ileri sürdüğü gibi sözleşmecî İslami gelenek, herhangi bir statüye ayrıcalık vermemekle birlikte, siyasal iktidarı da rekabete açmıştır. Ancak bu durum, istikrarlı yapıların oluşturulmasını engellemiştir.

1.2. Anadolu Öncesi Türk Düşüncesinde Adalet, Ahlâk ve Nizâm Düşüncesi (IX.-XIV. Yüzyıllar)

Siyasetnâmeleri besleyen ve onların içinde işlediği devlet aklını var eden kaynaklardan biri de Türk kültürüdür. Bu bölümde, Orta Asya eski Türk ve Moğol geleneklerinde ve Osmanlı öncesi Müslüman tecrübesi içinde gelişen ve onu etkileyen adalet, ahlâk ve nizâm kavramlarının arkeolojisi yapılmaya çalışılacaktır. İleriki bölümlerde, İslami düşünceyle yan yana durdukları, sentezlendikleri, eklendikleri yerler analiz edilmeye çalışılacaktır.

Önceki bölümlerde, adaletin, tevhit ve varlıkla; ahlâk kavramının dünyadaki geçerli olduğu düşünülen “ahlâkî nizâm”la; nizâm düşüncesinin de siyasî ve toplumsal düzeni de içerecek ancak onları da aşacak bir biçimde âlemle ilişkisi

irdelenmeye çalışıldı. İç içe geçmiş olduğu kabul edilen bu kavramların ancak Müslüman bilincin zaman ve mekân algısı dikkate alınarak oluşturulacak varlığa ilişkin bütüncül bir düşünceye ulaşıldığında, anlamlı bir şekilde yorumlanabileceği savunulmuştu. İslam düşüncesindeki bütüncül yaklaşımın âlemin büyük bir insan; insanın küçük bir âlem olduğuna dair inançtaki gibi, her varlıkta kendini ifade eden bütünlük düşüncesi (mücmel) üzerinden kendini kurguladığı savunulacaktır.

İslam düşüncesindeki en temel kavramlardan biri olan nizâm kavramı, insan eylemleriyle dünyanın düzeni arasında var olduğu kabul edilen bağın çerçevesinde analiz edilmeye çalışıldı. Devlet düşüncesinin ancak âlemi kuşatan bir nizâm kavramının tahlilinden elde edilebileceği savunulmuştu. Devletin, göksel düzene karşı yerdeki düzen anlamına gelebilecek bir mütakabiliyet ilişkisi bağlamında değerlendirilmediği, ya da “Tanrı Devleti” kavramında olduğu gibi tanrısal bir iradeyle ilişkilendirilmediği vurgulanmıştı. Devlet, “fesadın” ortadan kaldırılması için düşünülen bir araçtı. İslam düşüncesiyle ilgili analizlerimizde, nizâm kavramından devletin gerekliliği düşüncesine ulaşılabileceği savunulmuştu.

Osmanlı öncesi Türk siyasal düşüncesindeki adalet, ahlâk ve nizâm kavramlarını değerlendirirken etrafında dolaşmamız gereken şey “devlet”tir. Devlet düşüncesi, Oğuz Kağan destanında olduğu gibi, yaratılış mitolojisiyle birbirini sarmalamıştır. Töre, kılık, kut gibi, ahlâk, nizâm ve adalet düşüncelerini rafine olarak içlerinde taşıyan bu kavramların analizinde devlet temel bir referanstır. Yani, İslam düşüncesindeki adalet, nizâm, ahlâk kavramını analiz ederken devlet, araçsal niteliğiyle sonuç olarak öne çıkmaktaydı; oysa Osmanlı öncesi Türk düşüncesinde devlet, bütün kavramların etrafında döndüğü eksen niteliğindedir. İslam

düşüncesinde adalet, ahlâk ve nizâm kavramı ontolojik, siyasal ve toplumsal düşüncenin temelini oluştururken devlet bu kaygıların etrafında anlam bulan bir yapıdır. Orta Asya Türk siyasal düşüncesinde ise adalet, ahlâk ve nizâm düşüncesinin kut/devlet kavramı etrafında anlamlarının belirlendiği tarafımızdan savunulacaktır.

İslam Düşüncesinde: Nizâm/Adalet (*gaye*) = Devlet (*sonuç*)

Osmanlı Öncesi Türk Düşüncesinde: Devlet (*gaye*)=Düzen ve Adalet (*sonuç*)

Anadolu öncesi Türk düşüncesinde adalet, nizâm ve ahlâk kavramlarını analiz ederken bu kavramların devlet düşüncesi içinde katmanlaşmış olduğu ve iç içe geçtiği varsayımından hareket edilecektir. Devleti bu kadar merkezi kılan temel unsurun, göçebe yaşamla bağlantılı olarak teşkilatlı ve disiplinli bir biçimde yaşamak ve bu yaşamı örgütlemek zorunluluğu olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle kut, erdem ve devlet ilişkisi ahlâk düşüncesinin; töre, örfî hukuk, devlet gibi kavramlar adalet düşüncesinin; cihan hâkimiyeti, göçebe hayat tarzı ise nizâm düşüncesinin analiz edilmesinde temel yapılar olarak öne çıkmaktadır.

1.2.1. Kut (Devlet) ve Erdem

Osmanlı devlet geleneğinin İslam ve Farsî gelenek içinde şekillendiğini, Türklerin devlet ve teşkilat geleneği olmadığını iddia edenlere karşı Fuad Köprülü (2012: 39-72), Türklerin Orta Asya'dan kendileriyle birlikte getirdikleri kamu hukuku ve devlet felsefesi ile bunun üzerine biçimlenen teşkilatının olduğunu, Osmanlı teşkilat yapısında sadece Arap ve Fars etkileri aramanın doğru olmadığını savunur. Ona göre göçebeler, maddî ve manevî yüksek bir kültüre ve hukuk teşkilatına sahiptir. Devlet kurmak, güçlü teşkilat ve hukuki kurumlar ortaya

çıkarmak demektir. İslam döneminde şer'i hukukun yanında, örfi hukuk da uygulanmıştır. Gazneliler ve Tulunoğulları döneminde, özellikle, mali sorumluluk getiren kanunlar dinsel temele değil, “örf” dayanmıştır. Selçuklu Devleti'nde yasama faaliyeti, kamu hukuku alanında görülmektedir. XIV. yüzyılda Harezmi, İran ve Irak'ta şer'i mahkemelerin dışında, laik mahiyette “yargu” mahkemeleri de bulunmaktadır (Köprülü, 2012: 59-68). Köprülü'nün temel kaygısı, İslam ve Fars düşüncesinden bağımsız Türklerin devlet geleneklerinin olduğunu ortaya koymaktır.

Orta Asya'daki Türklerin kurumsal olarak kurultay; hukuksal olarak töre; simgesel olarak ok, yay, tuğ ve otağ; mitolojik olarak Oğuz Kağan destanı incelendiğinde devletin temel yapılarına rastlanır. Zor coğrafi koşullarda yaşamayı mümkün kılan aile bağlarından oluşan boyun, kendine ait yer ve silahlı gücünün olması, devletin temelini de teşkil etmektedir. Aile, boy, budun biçiminde askeri bir disiplinle örgütlenen ve göçebe olarak yaşayan Türkler için, teşkilatlı ve disiplinli bir biçimde yaşamak ve bu yaşamı örgütlemek zorunludur. Türklerin hayvancılıkla uğraşmaları onların sürekli bir ordu niteliği taşıyan örgütlenme biçimini teşkil etmelerine neden olmuştur. Türklerin toplumsal ve siyasal yapısının oluşumunda göçebelik önemli bir etkidir. Göçebelik, sürekli disiplin, ordu gibi örgütlenme zorunluluğunu getirmiş, teşkilat ve kuralları sade ve işlevsel olan bir siyasal ve toplumsal örgütlenmeye neden olmuştur (Hassan, 2011a: 220). Göçebe yaşayan kavimler, güçlü dayanışma bağlarına ve kısmen boy-kabile arasında eşitlikçi yapılarla sahiptir. Boyda veya klanda açığa çıkan güç, budunda (ulus) siyasal aygıt olarak kristalize olurken dayanışma bağları ve hiyerarşik yapılanma, artan zenginliğe bağlı olarak yeniden biçimlenmiştir.

Yukarıda ifade edildiği gibi, İslam düşüncesinde devlet, nizâm ve ümmetin varlığının devamı için gerekli, araçsal niteliği öne çıkan bir teşkilattır. Oysa Orta Asya Türk kültüründe devletin kökeni, yaratılış mitolojilerinde yer almaktadır (Taneri, 1981: 43). “Yeri göğü, kişiyi/insanı yaratan ve Türk devletini kuran Tanrı” inancı (Ögel, 1982: 5) insan gibi devleti de zorunlu bir varlık olarak kabul etmiştir. Devletin, insanın yaratılışıyla ilgili ve eş zamanlı bir varlık olarak kabul edilmesi ve Tanrı’nın devleti kurması ya da “kut”u vermesi, devletin bir zorunluluk olarak kabul edildiğini gösterdiği gibi ahlâk ve siyasal alan arasındaki ilişkinin düzeyini de kendi içinde göstermektedir.

1.2.1.1. Kutun (Devletin) Niteliği

Orta Asya’daki Türk siyasal düşüncesini besleyen temel olgu devlet düşüncesidir. Kut devlet yerine kullanılan en temel kavramdır. Yusuf Has Hacib⁷¹ kutu, ikbal, devlet, mübarek anlamında kullanmaktadır (b.455/549/550/669). Görüldüğü gibi kut, birbirini tamamlayan anlamlara sahiptir. Güç ve saadet anlamına gelen devlet, ikbali kendi içinde barındırmakta, mübarek anlamı ise, kuta dinsel bir nitelik kazandırıp onu kutsamaktadır. Bu anlamların dışında Kafesoğlu (2011: 242), kutun “siyasal iktidar” anlamına geldiğini savunmaktadır. Siyasal iktidarın anlamı içinde değerlendirilmeyip ona sahip olanların durumunu ifade meyanında kullanılan kut kelimesi devlet, mübarek ve ikbal anlamlarını da içermektedir.

Devlet anlamına da gelen kut, Tanrı tarafından *verilmektedir*, dolayısıyla kutsaldır. Tanrı sadece “kut”u değil, onu tamamlamak üzere yarlığ (emir), ülüg

⁷¹ Yusuf Has Hacib’in eserine atıfta bulunurken, sayfa yerine beyit numarası verilecektir.

(baht) ve küç (güç) de vermektedir. Kut'u incelerken, Tanrı tarafından verilen bu nitelikleri de dikkate almak gerekir (Ögel, 1982: 175-178). Kut'u talih ve devlet haline dönüştüren temel şeyler; güç, baht ve emretme yetkisidir. Kut'un kaynağı olan Tanrı, meşruiyetin de kaynağıdır. Kut'un Tanrı tarafından verilmesi ve/veya atanması, hükümdarın cihan hâkimiyeti iddiasında bulunmasına da neden olmaktadır. Cihan hâkimiyeti iddiasında bulunan hükümdarın temel görevi, insanları adil ve evrensel bir törenin himayesine almaktır. Bu, Tanrı'nın iradesinin gerçekleşmesidir (Niyazi, 2013: 73). Tanrının kut vermesiyle, cihan hâkimiyeti düşüncesi arasında ilişki olduğunu ileri süren Kafesoğlu, bu nedenle, cihanı yönetme "hakkı"nın Türklerde yerleştiğini savunur. Cihan hâkimiyetinin temelinde ise yeryüzünde huzur ve sükûnu sağlamak, yani düzeni kurmak yer almaktadır. Türkçede devlet anlamına gelen "il" kelimesinin aynı zamanda barış anlamına da gelmesi, cihan hâkimiyetinin kendi içinde bir "nizâmı" taşıdığına işaretini olarak yorumlanır (Kafesoğlu, 2011: 244).

Türklerde kut, sürekli yanan bir ateş gibi düşünülmüştür, dolayısıyla, devlet ve ululuğunu kaybedenler için "onun kutu söndü" denilmiştir (Ögel, 1982: 225). Devletin çabuk el değiştirmesinden dolayı, "Kutadgu Bilig"de devlet, aya benzetilmiştir. Ayın evreleri ile devletin/kutun yükselişi ve çöküşü arasında bağlantılar kurulmuştur. Dolunay halindeki ay, kutluluğun ve ululuğun en yüksek çağı olarak görülmüştür. Yusuf Has Hacib, "Dönek ve deli devlete gönül bağlama/devlet dolunay gibidir, tekrar küçülür." (b. 741). Devletin küçülmesini simgeleyen ise hilaldir. Yusuf Has Hacib başka bir beyitte, "Akarsu, güzel söz ve devlet, bunlar durmadan, yorulup dinlenmeden dünyayı dolaşırlar." (b. 669) der. Devletin, çabuk yayılan güzel söz ve hareketli akarsuyla birlikte anılmasının,

Türklerin göçebe yaşam biçimiyle ilgili olduğu savunulabilir. Atlı göçebe olan Türkler, devletin kuruluşunda göğü temel almaktaydı; bu nedenle sosyal yapıları tarımsal topluluklara göre farklıydı. Oysa ziraatçıların dünyası, sabahtan akşama kadar üzerine çalıştığı tarlasıyla sınırlandırılmıştı (Ögel, 1982: 6-7). Yerleşik hayata geçen topluluklarda devlet için temel alınan “toprak” sınırlı bir alanı ifade ederken atlı göçebeler için devlet düşüncesini besleyen gök, sınırsız genişliğiyle hareketli bir dünya ilham etmektedir. Göğün genişliği ve hareketliliği, “kut”un da sürekli el değiştiren bir mahiyette düşünülmesine neden olmaktadır.

Ögel, (1982:3-7) Türk devletlerinde var olan evrensel devlet fikrinin hayvancılık yapan Türklerin göğü temel almalarıyla ilgili olduğunu savunur. Göğün sahip olduğu kanun ve düzenin karşılığı, yeryüzündeki devlet içinde aranır. Göğün genişliğine karşılık gelen şey devletin sınırsızlığıdır; hareket halinde olma, evrensel olmasa bile devletin “yedi iklim dört kıtada” hâkim olmasını isteyen bir arzuya kaynaklık edebilmektedir.

Devlet ve gök arasındaki ilişki, devlete karşı isyan söz konusu olduğunda “yer ve göğün bulanması” ifadelerinde açığa çıkmaktadır. Yeryüzünde devlet içinde bir düzen bulunduğu gibi gökte de bir düzen bulunmakta ve düzen yerdeki kargaşadan etkilenmektedir (Ögel, 1982: 169). Devlete karşı isyanın olduğu dönemde “yer ve göğün bulanması” tabirinin kullanılması, gök ve yer arasındaki düzen açısından inanılan ilişkiyi gösterdiği gibi, halkın “nizâm”a olan talebini ve nizâmın yayıldığı anlam uçlarını da gösterir.

1.2.1.2. Kut Kazanma ve Kılık/ Siyer

İkbal ve devlet olarak çevrilen “kut”, Tanrı’nın bir vergisi olmasından dolayı yapısı gereği kutsaldır. Kut, iyi *kaderdir*, talih ve rastlantı değildir; Tanrı’nın bir lütfu ve keremidir. Kut’un kaynağı tanrısaldır. Yusuf Has Hacib “*Tanrı kime bu beylik işini verirse, ona işiyle oranlı akıl ve gönül de verir.*”(b.1993) Kut, Tanrı’nın kişileri ağırlaması, ululaması ve güçlü kılmasıdır. İnsanın yaratılışından gelen “kılık”ı/yaratılışı nedeniyle ona verilir. Yani kutun kazanılmasının, yaratılıştan gelen üstün ahlâki niteliklerden dolayı olduğu düşünülmüştür. Bu nedenle, “kut”a sahip olan kişilerin ahlâki niteliklerinin de iyi olduğuna inanılmıştır. İkbal, hükümdarlıktan önce iyi “kılık” üzerinde yaratılmaya bağlanmıştır. Ancak insan, Tanrı tarafından kutlu yaratılmış olsa bile, eğer Tanrı’nın dilediği biçimde yaşamazsa kutu uçabilir, sönebilir, kaçabilir (Ögel, 1982: 216). Tanrısal bir vergi olan kutun verilmesi ve elde tutulması erdemli olmaya bağlanmıştır. Bu nedenle, devletin uzun bir süre yaşamasını sağlayan temel koşul, hükümdarın eyleminin ahlâki niteliğidir. Kut yani devlet, ahlâki bir varoluş alanı içinde vücut bulmaktadır. Bu nedenle kutun vefasız, inançsız, uçmağa hazır ve ayağının kaygan olarak (b. 670) nitelendirilmesinin nedeni, kutu tutan kişinin ahlâki ilkeyle bağlantısının kopmasından kaynaklanmaktadır. Bütün bu anlamları içeren “kut”un, Osmanlı siyasetnâmelerindeki karşılığı devlet kavramıdır. Ancak “kut”u var eden ve devam ettiren unsur olarak kadim Türk düşüncesinde öne çıkan ahlâki niteliğini, Osmanlıda kullanılan devlet kavramında bulabilmek mümkün değildir.

“Kutadgu Bilig”de kutun verilmesi, gidiş, huy, tavır⁷² anlamlarına gelen “kılık” kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Kutun kılığa göre verilmesi, siyasal faaliyetin

⁷² Kutadgu Bilig b.149, 777, 1218, 1463.

baştan itibaren ahlâki ilkeler tarafından kuşatıldığını gösterir. Ayrıca, “kılık” tek bir davranışla ilgili değildir; insanın yaşam öyküsünü niteleyen temel bir erdemdir.

“Kut”a sahip olmak için erdemli olmak gerekir. Erdemin dışında, temizlik denilen “arıklık”ın da bulunması gerekir; çünkü temizlik, kutlu olma ve onu tutmak için gereklidir. “Arılık”ın insanın yüzünde ve güzelliğinde de bulunması gerekir (Ögel, 1982: 184). İçsel bir değer olan “arılık”ın dış dünyada güzel olarak tezahür etmesi, siyasetin somut bir değerinin insan bedeninde güzellik olarak açığa çıkmasıdır. “Arılık”ın yüzde güzellik olarak tezahür etmesi, hükümdarlığın etik/arılık ve estetiği sentezleyen bir alan olarak düşünüldüğünü de göstermektedir. Benzer bir şekilde, İbn Arabî’yi şerh eden A. Avni Konuk (2013: 211) adalet ile akıl arasındaki ilişkiyi güzellik açısından değerlendirir. “Güzellik aklın yüzüdür.” der. Yüzdeki güzellik iki anlama gelmektedir. İlk olarak, doğruluk özü itibariyle güzeldir ve hükümdarın yüzünde güzellik olarak tecelli eder. Bu anlama göre, doğruluğun kendisi güzeldir, yani etik ve estetik ayrılmaz bir şekilde bir bütündür. İkinci olarak, hükümdarın davranışları ve tarzı, sadece doğruluğa değil, güzel olana da yönelmelidir. Güzel olan davranış, aynı zamanda etik bir davranış olarak düşünülür.

Kuta sahip olan hükümdarın bedeni kutsal (ıduk) değildir. Çünkü devlet ve iyi kader anlamına gelen kut, kişinin yaşayışına göre verilmektedir. Kutun verilmesi iyi yaratılış anlamına gelen “kılık”a bağlandığı gibi alınması da onunla ilgilidir. Hükümdara verilen kut, baştan itibaren hükümdarın yaratılış ve ahlâk açısından iyi bir şekilde donatıldığı ve bundan dolayı seçildiğini ima eder, bu hükümdarın kendi varlığını bizatihi kutsamaktan daha ziyade, hükümdarın eylemleri çerçevesinde meşruiyetin oluşturulmasıdır. Meşruiyet, verasetten önce eyleme atfedilen bir

hususudur.

Kutun “kılık”, arılıkla ilişkisi, siyasetle ahlâk arasında ilişkinin anlaşılmasını sağlamaktadır. Kut, iyi bir gidişata sahip erdemli kişiler için verilir. Kişiler, bu nitelikleri kaybederse kuttan uzaklaşır. Kılık sözünün İslam’da karşılığı, bir kimsenin gidişatı, iç hali, ahlâk, hal tercümesi/biyografi anlamlarını ifade eden siyerdir. Osmanlıda siyer “kılık” anlamında kullanılmıştır. Siyer kavramı erdemle ilişkilidir. Erdem, tek tek davranışlarla açığa çıkan değil, davranışların sürekliliği ve toplamından elde edilen, bir yaşamda yerleşen temel bir değerdir. İnsanın ömür hikâyesini anlamlı kılan erdemın açığa çıktığı yer, siyer yani “kılık”tır.

1.2.1.3. Kutu Tutma ve Erdem

Kut, Tanrı’dan beylere verilmiştir, ancak kut, sürekli değildir. Kutun verilmesi tanrısal bir kayrı iken, kutun tutulması tamamen bey’in kişisel ve ahlâki özelliklerine bağlıdır. Kut, “arılık” denilen arı olmayı gerektirir. Arı kişinin yüzü görklü, kılıkı (ahlâk) arıg olmalıdır (Ögel, 1982: 205).

Kut ve devlet, erdeme bağlı olarak varlığını devam ettirir. Türkler erdemi, siyer ve menakib, yani gidişat, iyi-örnek hayat olarak açıklıyordu. Erdem bir siyret yani yol ve gidiştir. Devletli yani kutlu olma, kişide sürekli bir hal ve durum değildir. Çünkü kut, Tanrı tarafından verilmesine rağmen, onun beyde kalması tamamen beyin yönetim biçimine ve erdemine bağlanmıştır. Bu nedenle, Yusuf Has Hacib “Bu devlet dönektir, hem yapar, hem bozar, o kararsızdır bıarsa çabuk kaçır.”(b. 548) “Eğer bu devlet dönekt olmasaydı, ey kuzum bu ikbal ne güzel şey olurdu.” (b. 695) diyerek devlete sahip olmaktan daha önemlisinin onu muhafaza etmek olduğunu

vurgular. Kutun hangi nedenlerle bey veya hükümdardan alınacağı bilgisi, iktidar ve ahlâk arasındaki ilişkiyi anlamak için gereklidir.

“Kutadgu Bilig”, devletin doğuşunu ve batışını aya benzetir. Devlet, ayın ilk hali olan hilal gibi gün geçtikçe büyür ve yükselir. Büyüyüp dolunay haline gelince dünyaya ışık saçar, dünya halkı onun aydınlığından yararlanır. Yusuf Has Hacib, dolunay halindeki ayın küçülmesini, devletin yıkılmasının başlangıcı olarak sembolize eder: “Dönek ve deli devlete gönül bağlama, devlet dolunay gibidir, tekrar küçülür. Ay hep evinin yerini değiştirir, Ayın burcu yengeç burcudur. Ev döner kendisi de döner. Bu ay hangi eve girerse ondan çabuk çıkar, çabuk çıkabilmek için yattığı yeri yıkar.” Devleti sembolize eden “Ay, gelirim giderim, dünyayı gezerim, benim için manga/yer yoktur.” der.⁷³ Dolayısıyla kutu/devleti elde tutmak oldukça zordur. Yusuf Has Hacib, devletin yükselişini ve yıkılışını doğal yasalar gibi düşünmektedir. Devlet anlamına gelen kut, mahiyeti itibariyle geçicidir. Çünkü doğada var olan döngüsellikten devlet ayrı değildir; ancak bilgi, doğruluk, akıl ve adalet⁷⁴devletin ömrünü uzattır. Yusuf Has Hacib hükümdara, “Ebedi beylik istiyorsan halk üzerinden zulmü kaldır.” (b. 1435) der.

Yusuf Has Hacib, beyliğin uzun sürmesi için bazı koşulları öne sürer: Adalet, zulmetmeme, Allah’a kulluk, dikkatli olma, öfke ve heves anında kendine sahip olma, iyilere hürmet gösterme, iyi kanun koymayı vb. sıralar. Yusuf Has Hacib, kötü kanunla dünyaya hükmedilemeyeceğini savunur (b. 1436-1460). “Bey iki şeyle beyliğini bozar: Eğri yola girmesi ve doğru yoldan şaşması.” (b. 2023) diyerek,

⁷³ Kutadgu Bilig b.731, 732, 741-747.

⁷⁴ Kutadgu Bilig, b. 1712, 1744, 1830, 2023.

ahlâki siyasetin devletin devamına etkisini ifade eder. B. Ögel, kutun/devletin devam etmesiyle ilgili arılık, akıl ve bilgi, iyilik, erdem, iyi ahlâk ve huy ve gücün gerekli olduğunu söyler (Ögel, 1982: 205-209).

Yusuf Has Hacib, akıl ile erdem arasında ilişki kurar. *Akıl ve bilginin erdemin diğer adı* olduğunu iddia eder (b.1679). Erdem ve akıl arasında “eş anlamlılık” iddiasının temelinde, ahlâki ilkelerin, akli amaç ve yöntem açısından sınırlandığı, akletme faaliyetinin ancak ahlâki amaçlar içinde mümkün olduğu varsayımı yatmaktadır.⁷⁵ Ahlâki ilkeler akletme faaliyetinin alanını sınırlar, akıl bu alanda kendi tanımını bulur. Ahlâki olmayan bir başarı, ya da amaç, kategorik olarak aklın ilgi alanının dışında görülmüştür. Akıl ve erdem arasında sıkı bir ilişki vardır, bundan dolayı, Yusuf Has Hacib, *aklın bin türlü erdemin başı* olduğu iddiasında bulunur (b. 1830). Aklın, erdemin başı olması, akletme faaliyetinin ancak meşru bir alan ve amaç için geçerli olduğunu düşündürmektedir. Kazanma ve kaybetme bu düşünceye göre sadece sonuçlara bakarak değil, aynı zamanda kullanılan yöntem ve amaca bakılarak değerlendirilir.

İslam ve Türk toplumları için, siyaset ve ahlâk arasındaki ilişki, sürekli erdem ve akıl arasındaki bir ilişkinin türevidir. “*Erdemin diğer adı olarak akıl*”, yaşamın amacına ve tarihsel tecrübeye bağlı olarak siyasal alanda ahlâki bir tutum takınır. Bu akıl türü, siyasal alanı, yaşamın amacının ne olduğunu söyleyen inancın içinde konumlandırır. Akıl, siyasalı yaşamın amacına göre yeniden örgütler, kendine ait, bir hikmet-i hükûmet oluşturur. Tarihsel tecrübe ise akli besler. Akıl, devletin ömrünü

⁷⁵Akıl ve erdem arasındaki ilişki oldukça önemlidir. Ahlâk bölümünde konu detaylı bir şekilde tartışılacaktır.

uzatmanın en iyi yolunu ahlâki ilkeler içerisinde bulur. Tarih, ahlâki ilkeleri içinde taşıyan derya gibidir: “Zulüm, yanan ateştir; yaklaşanı yakar, kanun sudur, akarsa nimet yetişir. Kanunla/töre ülke genişler, zulüm/küç ile dünya eksilir, dünya bozulur (b. 2032-2034). Ülkenin genişlemesinin adalete bağlanması, akıl ve erdem arasında varsaydığımız ilişkinin önemli bir delilidir. Erdem, kazanma ve kaybetmenin neyle olacağını söylemekte, kazanmanın tanımını vermekte, akıl ise bunu gerçekleştiren bir araç görünümünü kazanmaktadır.

Türkçe bir atasözünde de “Erdemsizden kut çetirilür/uzaklaştırılır” denilerek başarı ve başarısızlığın temelinde kişinin ahlâki tercihlerinin olduğu vurgusu yer alır. Bu düşünceye göre, akıl, başarı ve başarısızlığı ahlâki ilkelere bağlı olarak değerlendirmek zorundadır. Benzer bir şekilde, Çin imparatorluğu erdemli davrandığı sürece diğer halklar kendisine bağlı kalacak iddiası (Ögel, 1982: 281) aynı ahlâk ve akıl ilişkisine bağlıdır. Akıl, ahlâkın temel ilkelerini tarihsel olarak test edebilmektedir. Yusuf Has Hacib’in dediği “Akıl/ukuş insan için bin türlü erdem başıdır.” cümlesi, erdem bütün başarıların koşuludur şeklinde anlaşılabilir.

Yusuf Has Hacib’e göre “Akıllı insan, insanların büyüğüdür. *Akıllı insan için bin türlü erdem başıdır.* Her türlü iyilik akıldan gelir, insan bilgi ile büyür sivrilir. Yüzü şekli güzeldir, daima. Akıl doğru ve dürüsttür, hiç hilesi yoktur. Akıllı doğrudur, dili ve sözü yumuşaktır, (akıl) harekâtının aslı doğruluk üzerine kurulmuştur.”⁷⁶ Akıl, tabiatı itibarıyla iyiliğe götürür. Erdemlerin başı olan aklın, siyasal alanda amacı, adaleti sağlamaktır. Akıl, iyiliğe ve hakkaniyete yöneldiği sürece adaleti aramış olur. Adalet ise hükümdarın tahtını ayakta tutan dengedir.

⁷⁶ Kutadgu Bilig, b.1830, 1841, 1863, 1866.

Nitekim Türk atasözünde, “Hile ile aslan tutulur; fakat güç (zulüm) ile bir korkuluk (oyuk) tutulmaz.” denilmektedir.

Yusuf Has Hacib’e göre “kut”u tutmanın bir başka koşuluysa “kalem”e bağlanmıştır. Düzeni, geliri ve hakkaniyeti temsil eden kalemle, kılıç arasında ayrım yapar. O’na göre, “Eğer memleket tutulursa kılıç ile tutulur, memlekete hükmetmek gerekirse kalem ile edilir.” (b. 2717). “Kılıç memleketi zapt eder, zafer kazanır, kalem de memleketi düzenler, hazine toplar (b. 2714). Kılıcı kanla, kalemi altınla ilişkilendiren Yusuf Has Hacib, devlet teşkilatının gerekliliğini ve düzenin bununla sağlanacağını savunur. Kılıç ve kalem sembolizmi, “kut”u tutma açısından, güç ve kanunun gerekliliğinin bir başka anlatımıdır.

1.2.2. Töre ve Adalet

Anadolu öncesi Türk düşüncesinde, töre; hukuki ilke, yaşam biçimi ve örf gibi birçok kavram ve anlayışı kendi içinde barındırdığından, adaletin siyasal ve hukuki yönlerini anlamamız için de töre kavramının anlaşılması önem arz etmektedir.

Kafesoğlu (2011: 237), töreyi, sosyo-hukuki bir değer kazanmış bozkır yaşamının biçim ve kurallarının kanun mahiyeti kazanan, mecburi kaideler bütünü olarak tanımlar. Töre, siyasal, toplumsal ve gündelik yaşamı düzenleyen kurallar için genel bir isimlendirme olmakla birlikte, bütün bir yapıyı ifade eden “düzen” anlamını da içermektedir. Yani, töre, hem kurala hem de o kurallar bütünü ile elde edilen yapıya verilen isimdir.

“Kutadgu Bilig”de töre birçok anlam katmanına sahiptir. “Âdem’in dünyaya

gelişinden beri iyi düzen/ edgü törü, daima anlayışlılar tarafından kurulmuştur” (b. 219) ifadesinde *düzen* anlamında; “Halka yasayı/töreyi doğru/ tüz dürüst uygula ki, kıyamet gününde bahtiyar olasın.” (b. 1374) beytinde de *yasa* anlamında kullanılmıştır. “Kanunu doğru uyguladım, dünya düzeni değişti (törü tüz yorıt tıng itildi ajun), Hiç kimse memlekette zorbaya (küçek) rastlamıyor.” (b. 3108) diyerek törenin, asayiş ve adaletle ilişkisi ifade edilmektedir. Törenin yasa ve düzen anlamında kullanılması, Türklerin bozkır kültürünün değişen koşullarında kendi varlıklarını korumak için disiplinli bir yaşamı var eden yasanın gerekliliğini, toplumsal işleyiş için yasanın düzeni kuran temel niteliğini anlaşılır kılmaktadır. Töre, hem yasa hem de düzeni temsil etmektedir. Bu nedenle töre, basit bir yasa olarak değil, toplumsal istikrarı ifade eden yanı sıra gelecek nesillere bırakılan kültürel ve siyasal yaşamı, yani bir yaşam biçimini, kural düzeyinde taşıdığı için önemlidir. Törenin siyasal bir iradeden bağımsız kabul edilmesi, düzen anlamını ihtiva etmesi, iktidarın toplum tarafından belli sınırlar içinde kuşatılması anlamına gelmektedir. Yasanın düzeni sağlayabilmesi için toplumun yasayı adil olarak görmesi gerekir. Töre kavramında, yasa, asayiş ve adaletin farklı düzeyleri bulunur.

Kafesoğlu (2011: 248), törenin iktidarın el değiştirmesinde önemli olduğunu, töreye uymayan tahta çıkışların, kurultay tarafından iptal edildiğini aktarır. Bu, iktidar sahiplerinin “kanuni meşruiyet”e sahip olması gerektiğini, ayrıca “töre”nin hükümdar için bağlayıcı bir nitelikte olduğunu göstermektedir. Töre, devletin kuruluşunda da temel kanun görevini görmektedir (Niyazi, 2013: 43).

Ögel’e göre (1982: 80), devletin töresi, onu kuran kişinin adını alırdı. Oğuz Han Töresi, Bumin Kağan, İstemi Kağan Töresi, Çingiz Han Yasası, daha sonra

Kanun-ı Osmanî gibi. Türklerde yeni bir devlet kurulunca, töreyi tespit edip kurmak için kurultay yapılırdı. Devleti kuran kişilerin, “töre”yi kodifiye etmeleri ve bunu ilan etmeleri de kabile yaşam biçimleriyle kendi iktidarları arasındaki bağlantıları sağlama alma çabası olarak savunulabilir. Bu gelenek, toplumsal geleneğin koruyuculuğunu iktidarın eline bırakma; siyasal iktidarın dayanağı olan yaşam biçimini de hukukileştirme çabası olarak okunabilir. Yani geleneğin hukukileştirilme örtüsü içinde, “gücün” klan ya da kabile yaşamının gereklilikleri içinde meşrulaştırılmasıdır. Türk geleneğine dayalı yaşam biçimini, kendi iktidarına dayanak kılma girişimidir.

Töre, toplumsal yaşamın tamamını düzenleyen bir niteliğe sahiptir. Ögel, törenin temelinde topluluk disiplini ve aile düzeni olduğunu savunur. Özellikle, Orta Asya’da hırsızlık ve zinaya verilen ağır cezaları örnek olarak gösterir. Ayrıca, Türklerin bozkırda ordu disipliniyle yaşamlarının, töreyi koruduğunu iddia etmektedir. Göçebe Türklerin yaşamlarını düzenleyen, törenin yerleşik hayata geçerek değişeceği endişesiyle Vezir Bilge Tonyukuk, Türklerin et yemeyi yasaklayan Buda dinine girmelerine karşı çıkmıştır. O, Türkleri savaşçı kılan göçebe yaşamı ve onu kurallar halinde içeren törenin yerleşik hayata geçişte değişeceğini böylece Türklerin şehirlerde yaşayarak savaşçı özelliklerini kaybedeceğini, sonuçta Çinlilere karşı kendilerini savunamayacak hale geleceklerini iddia etmektedir (Ögel, 1982: 313).

“Yukarıdaki gök basmasa, aşağıdaki yer delinmese. Ey Türk Milleti! Senin ilini-devletini ve töreni kim yok edebildi?” Göktürk Yazıtları’ndaki bu ifade töreyle devlet arasındaki sıkı ilişkiye ışık tutar. Orhun Kitabeleri’nde töre kelimesi 11 yerde

geçmekte, 6'sında devlet anlamına gelen "il"le birlikte kullanılmaktadır. Diğer kullanımların da "il"le ilişkisi açıktır. Bundan hareket ederek Kafesoğlu, Türk devletinin, töre hükümlerine tabi bir kuruluş olduğunu savunur. Bununla birlikte, töre değişmeyen normlar değildir, meclislerin tasvipleriyle törelere yeni hükümler eklenebilmektedir. Ancak yine de törenin temel, değişmez yasaları vardı: Könilik/adalet, uzluk/iyilik-fayda, tuzluk/eşitlik, kişilik/insanlık gibi (Kafesoğlu, 2011: 237-238).

"Kutadgu Bilig"de devlet anlamına gelen "il" kelimesinden türetilmiş, *sulh etme, uzlaşma ve barışma* anlamına gelen "iltiş", "illeş"⁷⁷ kavramları kullanılmaktadır. Devlet düşüncesinin, sulh etme, uzlaşma gibi gündelik yaşamı da etkileyen bir kavrama köken olması, devlet, töre ve barış kavramları arasındaki ilişkinin derecesini göstermektedir. "İl" ve "iltiş" arasındaki kökensel birlik, devletin kaostan kaçınılabilecek yegâne "yer", içeride "barışı" sağlayan araç olduğunu ifade etmektedir. "İl" ve töre arasındaki yakın kullanım, "il"in etimolojisinde var olan barış anlamının toplumsal davranışlara yön veren ve onu kaos ortamından çıkararak töre arasında yakın ilişkinin varlığını teyit eder. Siyasal aygıtın içeride barışı sağlayabilmesi için toplumu düzenleyen "töre"yle uzlaşmak zorundadır. "İl" siyasal alanı "töre" de toplumsal-ahlâki alanı düzenlemektedir. Bunun dışında, "il"in varlığı ile törenin sürekliliği arasındaki sembiyotik ilişki, bozkır kültüründe Türklerin varlıklarını sürdürmeleri için "il"e ihtiyaçlarının şiddetini de ifade etmektedir. Töre, toplumun istediği birlik ve dayanışmayı sağlayan temel bir güçtür. "İl" de törede birikmiş gücün açığa çıkmasıdır. Töre, toplumu var kılan ve belli bir yaşam

⁷⁷ "Kutadgu Bilig", iltiş b. 4305; illeş b. 2362.

biçiminde açığa çıkmış yasalar olduğu için kurulan herhangi bir “il”den daha kalıcıdır. Nitekim “İl/yurt gider, töre kalır.” (Ögel, 1982: 155) atasözünde, yaşamı düzenleyen ve düzeni tesis eden sosyal kuralların, buna legal bir yapı kazandıran ve biçimi temsil eden devletten daha kalıcı ve önemli görüldüğünü göstermektedir.⁷⁸

Törenin toplumsal ve ekonomik yaşamı örgütleme ve siyasal iktidara “rıza” üretmede önemli işlevleri de bulunmaktadır. Törenin iktidarlara bağlayıcılığı “hukuk hâkimiyeti” ve adaletin sağlanmasında iktidara sorumluluk yükleyen niteliklere sahip olduğu iddia edilmiştir. Niyazi (2013: 214-215) “Devlet gider, töre kalır.” sözüyle törenin toplum hayatını düzenlediğini, törenin diğer adının “yol” olduğunu, herkes için bağlayıcı olduğunu ifade ederek töreye uymayan hükümdarların azledildiğini savunmaktadır. İşbara Kağan’ın töre için “Bunları değiştirmeye benim gücüm yetmez.” sözünü de hukuk hâkimiyeti olarak yorumlamaktadır. İnalçık’a göre (2012: 15-16) “Kutadgu Bilig”de hâkimiyet töreden ayrılmaz, hatta İnalçık, hâkimiyetin bizzat töre ve kuttan ibaret olduğunu düşünür. Ona göre, İran geleneğine muhalif olarak, adalet ve hukukun hükümdarı bağlayan bir niteliğiyle ilgilidir. İran devlet geleneğinde, kanun da dâhil, her şeyin üstünde hükümdarın mutlak otoritesinin olduğunu bu sınırsız otoriteyi meşrulaştıran şeyin adalet olduğunu savunur. “Kutadgu Bilig”den farklı olarak adalet ise hükümdarın halka bir bağıdır. Oysa “töre”, adaletin bir bağış değil zorunluluk olduğunu göstermektedir.

Ögel’e göre (1982: 307), devletin düzeni anlamına gelen töre kelimesi XI.

⁷⁸ Devlet tabirini, siyasal organizasyon olarak değil, İbn Haldun’un savunduğu gibi halkı olan iktidar şeklinde değerlendirmek gerekir. Devletten kast edilen, hükümdar ile halkı arasındaki tabiiyet ilişkisidir. “İl gider, töre kalır.” İfadesi, devletin Türk düşüncesindeki merkeziliğini ortadan kaldırmaz. Devlet kavramının geçiciliğinden daha çok, devletin el değiştirmesini ifade etmektedir.

yüzyıldan sonra “görenek” anlamını kazanmıştır. Bunun temelinde şeriatın, törenin yerini alması olduğu iddia edilmiştir. Törenin anlamındaki daralma ve toplumu kuran ve iktidarları sınırlayan işlevlerinde azalma, şeriatın, törenin fonksiyonunu yüklediğini gösterir. Böylece, törede içkin olan “düzen” ve adalet anlayışı, şeriatın öngördüğü yaşam biçimi ve kurallar tarafından yeniden biçimlenmiştir.

1.2.2.1.Töre, Erdem ve Adalet

Erdem ve töre ile yönetilen “iller” Kutup Yıldızı’na benzetilir; her şeyin onların çevresinde döndüğü kabul edilir. Bu anlamda, töre ile adalet anlayışı arasında yakınlık görülmektedir (Ögel, 1982: 309). Töre ve doğruluk/konilik üzerinde sıkı bir ilişki vardır. Törenin temel niteliği doğruluktur (b. 800). Törenin eşit olarak uygulanması ve devlet işlerinin doğruluk temelinde yapılandırılması adalet olarak değerlendirilir. “Gerek oğlum, yakınım, hısımım olsun gerek yolcu, geçici veya konuk olsun kanun/töre karşısında benim için hepsi birdir; hüküm verirken hiçbiri beni farklı bulmaz. Bu beyliğin temeli doğruluktur; beyler, doğru olursa dünya huzura/tiriglik⁷⁹ kavuşur. Bey, doğru olur ve ülkeye böyle hükmederse/törü kılsa ülke, bütün dileklerine kavuşur.”(b. 817-819-822). Dünyanın huzura ve nizâma kavuşmasını “tiriglik” kavramı ile ifade edilmektedir. “Tiriglik” kavramı, dirilmek, canlanmak anlamlarına gelmektedir. Bu kavram, canlılık, bereket, var olma gibi birçok anlamları içerir. Bir varlığı canlı kılan şeyin doğruluk olduğuna inanılır, doğrulukla beraber canlılık oluşur. Doğrulukla canlılık ve dirilmek arasında kurulan

⁷⁹ “Kutadgu Bilig”de tiriglik kelimesinin kökü tiril’dir. Tiril’in anlamı, dirilmek, yaşamaktır. Bkz. 2022/2145/3699. Bundan türeyen tiriglik, dirilik ve canlılık anlamlarına gelir. Bkz. b. 183/231/307/361.

ilişki, varlığı ayakta tutan şeyin ne olduğuna dair metafizik inancın ifadesidir.

“Kutadgu Bilig”de hükümdar/KünToğdı “Ben, işleri doğruluk/konilik üzere hallederim; insanları bey/begsiz veya kul/kulsız olarak ayırmam/adırmaz.” der. Törenin eşit bir şekilde uygulanması adaletin tahakkuk etmesine neden olmaktadır. Töreyi eşit bir şekilde uygulamak zorunda olan hükümdar, adaleti temsil eder; sembolü *güneş ve aslandır*. Yusuf Has Hacib’in hükümdarı güneşe benzetmesinde, hükümdarın özünün erdem ve adalet olmasıyla ilgilidir. Güneşin doğmasıyla kendinden bir şey eksilmeyeceğini, aydınlığının bütün halka ulaşacağını söyleyerek adaletin tahakkukunun mülke asla zarar vermeyeceğini savunur. Kanunun uygulanması sonucu, taşlık ve kayalık arazilerin bile düzene gireceğini savunarak adaletin imar ve ziraat için göksel bir bereket taşıdığını düşünür. Güneşin burcunun sabit kalan aslan olduğunu, “evinin bozulmaz” olduğunu dile getirerek (b. 824-835) adalet için güce ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda, hükümdarın güneşe ve aslana benzetilmesi, gücün ancak adaletle tekmil olunacağını ima eder. Adaletin aslana benzetilmesinin, siyasal alanda “güç” tanımını biçimlendirmeyi amaçladığı ileri sürülebilir.

Yusuf Has Hacib, hükümdarın oturduğu üç ayaklı tahtı adaletin imgesi olarak düşünür. Hükümdar “Bak, üzerine oturduğum bu tahtın/kursi üç ayağı vardır, ey gönlümü doyuran. Üç ayak üzerinde olan hiçbir şey yana meyletmez; her üçü de düz/tüz durdukça taht sallanmaz. Eğer üç ayaktan biri yana yatarsa, diğer ikisi de kayar ve üstünde oturan yuvarlanır.” (b. 801-803) Üç ayaklı tahtın ayakta kalması için tahtın ayaklarının tümünün düz ve doğru olması gerekir. Hükümdarın tahtta oturabilmesi için adaletin temel koşul olduğunu simgeleyen üç ayaklı taht imgesi,

adaletle, iktidar olma ve hükmetmenin sürekliliği arasındaki ilişkiyi vurgular. Ona göre, dört ayaklı olan tahtın ayaklarından birinin eğri olma ihtimali vardır. Eğrilikte kötülüğün tohumu olduğunu söyleyen hükümdar Kün-Toğdi, hükümdarlığın doğasının doğruluk olduğunu; eğer bir eğrilik söz konusu olursa kıyamet kopacağını savunur. “Hükümdarlığın doğası”nın doğruluk olması iddiası, töreyle iktidarın devamı arasındaki bağlantıyı, siyasal alanın etikle kesiştiğini, iktidarın ahlâktan özerkliğinin imkânsızlığı iddialarını içinde barındırmaktadır.

Yusuf Has Hacib, üç ayaklı tahta oturan hükümdarı, elinde *bir bıçak, şeker ve Hind otuyla* sembolize eder. Hükümdarın, hak arayan kişi için yargılamayı hemen yaptığından bıçağı elinde tuttuğunu; zulme maruz kalan kişinin hükümdarın yanından adaletin tahakkukundan dolayı şeker gibi tatlı tatlı ayrıldığını; zehir gibi olan Hind otunun ise haklarında hüküm verilen zorbalara yüzlerinin acı Hind ilacı içmiş gibi ekşi bir hale dönüştüğünü savunur (b. 801-818). Şeker ve zehirli Hind otu, adaletin tahakkuk etmesinde masum ve zalimin adaletle ilişkisini sembolize eder. Masum için adalet şeker gibidir, dünyanın tadıdır; zalim için ise zehir gibidir, keyfini kaçıır. Bıçak sembolizmi de, adaletin temel bir koşulunu ifade etmektedir: Hemen ve şimdi. Adalet, yarına bırakıldığında niteliğini değiştirebilir.

1.2.2.2. Adalet ve Akıl

Yusuf Has Hacib, adaleti temsil eden hükümdarın, akılı temsil eden vezir Ögdilmiş'i eğittiğini, yetiştirdiğini söyler (b. 1612-1627). Adaletin, akılı terbiye etmesi, yetiştirmesi ve akılı temsil eden Ögdilmiş'in bütün işleri dürüstlikle yerine getirmesinin temelinde, akılın temel vasfının doğruluk olduğu iddiası (b. 1687) akıl-

adalet ilişkisini⁸⁰ ve siyaset-ahlâk ilişkisini analiz edebilmemize imkân tanır. Bu düşünüşte ilk olarak aklın, adalet tarafından eğitilmesi; adaletin, akla çalışma kuralları ve amaçlarını verdiğini gösterir; yani akıl, varlık olarak belli bir erdem içeriğiyle tanımlanmaktadır. İkinci olarak akıl, ahlâki olarak terbiye edilebilmektedir; bu terbiyeden kastın, aklın, ahlâki amaçlara bağlanması olduğu iddia edilebilir. Son olarak da aklın temel niteliğinin doğruluk olması, epistemolojik olarak etikle arasındaki sınırı çizmeyi engellemektedir. Buradaki “doğruluk” hakikat anlamında değil, dürüstlikle irtibatlı olan etik bir doğruluktur.

Kadim düşünüşte, adalet, aklın çalışma biçimini ve temel amaçlarını belirler. Akıl, dünyanın tabiatına dair bir inanç etrafında kendi ilkelerini oluşturmaktadır. “Dünyanın tabiatı” dediğimiz şey dünyada geçerli olan ahlâki bir düzenin varlığına duyulan inançtır. Bu inanca göre adalet, bu âlemi kuşatan düzenin insanlar arasında hukuki-ahlâki bir biçimdir. Yusuf Has Hacib, dünyada böyle bir ahlâki düzenin olduğunu kabul eder. O, zenginliğin ve malın ancak doğrulukla elde edileceğini, beyliğin zulüm ve ihmalkârlıkla kaybedileceğini söyler. Bunu söylerken, âlemde böyle bir yasanın cari olduğuna dair inanca dayanmaktadır. “Zulüm yanar ateştir, yaklaşanı yakar; kanun (töre) sudur; akarsa nimet yetişir. Kanun ile ülke genişler, dünya düzene girer; zulüm ile ülke eksilir, dünya bozulur.”⁸¹ Kanunun su olarak sembolize edilmesi ve zulümle devletin yönetilmeyeceğine dair inanç iki temel kaynak tarafından beslenir: İlk olarak tarihsel bilgi, örnek olaylar; ikinci olarak

⁸⁰ Modern çağda, J. Rawls, adalet ile akıl arasında ilişki kurmaya çalışmıştır. Habermas, Rawls’ın bu çabasını bazı konularda eleştirmiştir. Bkz. J. Habermas, “Aklın Kamusal ve Aheni Kullanımı Yoluyla Uzlaşma”adlı makalesi, Ayrıca bkz. J.Rawls , “Theory of Justice”; “Siyasal Liberalizm” (2007); “Halkların Yasası” (2006) “Habermas’a Yanıt” (2009) adlı makale.

⁸¹ Yusuf Has Hacib, b. 1963, 1965, 1968, 1981, 1744, 2017, 2023, 2032-2034, 2039, 2053.

geçmişi ve bugünü bu yasalar eşliğinde yorumlamaya yönelik, dünyada da ahlâki bir düzen olduğuna, olması gerektiğine dair istek ve inançtır.

Aklı temsil eden Ögdilmiş'in beyliğin düzeni ve devamıyla ilgili tavsiyelerde bulunurken, normatif bir dil kullanması tavsiyenin niteliğinin ahlâki olduğunu göstermez. Bilakis akıl, ahlâki ilkelere ve düzene bağlı olarak işlediğini göstermektedir; dolayısıyla normatif dil, aklın bağlı olduğu ilkeleri ifade etmektedir. Yani epistemolojinin kendisini örgütlediği yerlerden biri de etiktir. Bu anlayış Kur'an'da "akleden kalp" olarak ifade edilir.⁸² Ögdilmiş, akıllı olmakla ahlâklı olmak arasında koşutluk görmüştür. "Akıl...doğru dürüsttür hiç hilesi yoktur" (b. 1863-1866). Ögdilmiş'in anladığı "dünyanın tabiatı" ahlâk yasasına bağlıdır. Akıl bu ahlâki ilkelerini "dünyanın tabiatında" bulur. Ahlâki ilkelerin beyliğin devamıyla ilişkilendirilmesi, beyin bu tavsiyelere uyması onun erdemli olması kadar akıllı olmasına bağlanması, akıldan ne anlaşıldığını göstermektedir. Hükümdarların devletleri, adil bir şekilde yönettikleri sürece uzun süre egemen olduklarını söyleyen ahlâk yasası değil, aklın geçerli olan yasasıdır. Akıl, zulümle ülkelerin yönetilemeyeceğini savunur.

Doğu toplumlarında ahlâk siyaset ilişkisi, akıl ve ahlâk-adalet ilişkisi biçiminde kendini yapılandırmıştır. Akıl, toplumların ve devletin varlığını ahlâk yasalarında bulduğu için, siyasal akıl, devletin varlığının devamı için normatif bir dil kullanır. Normatif dil aklın siyasal dilidir. Akıl da bu toplumsal süreçlerde var olan ilkeyi açığa çıkarır. Burada ahlâk yasalarının uygulanması bizatihi istenen bir şey

⁸² Bkz. Kur'an-ı Kerim (22/46).

olduğu için bu dilin pragmatik olduğunu savunmak doğru değildir.⁸³ Burada birkaç hususu açıklamak gerekmektedir:

- a) Yusuf Has Hacib'in dilinde akletme, erdemi içeren bir faaliyet olmak zorundadır. "Akletme, bütün erdemlerin başıdır." sözü ancak böyle anlaşılabilir.
- b) İnanılan iki dünya açısından akletme faaliyetinin sonuçları değerlendirilmektedir. Dünya yaşamı açısından elde edilen sonuç, ancak inanılan sonraki yaşamdaki karşılığıyla sağlaması yapıldıktan sonra doğru/yanlış; iyi/kötü olarak değerlendirilebilmektedir.
- c) Dünyevi sonuçlar da dünyada geçerli olduğuna inanılan ahlâki düzen inancı etrafında yorumlanmıştır.
- d) Başarı ve başarısızlık bu açıdan farklı değerlendirilmektedir. Değerle yüklü akıl ya da "pratik akıl", yaşamda başarılı olmayı ahlâki bir düzenle ilişkilendirmiştir.
- e) Devlet; fertten ayrı, özerk bir yapıya sahip olmadığı gibi ontolojik olarak da müstakil bir varlık değildir. Dolayısıyla fert için geçerli olan ahlâk yasaları devlet için de geçerlidir. Devletin kişilerden ayrı ahlâki bir özerkliği bulunmamaktadır. Kişinin saygınlığını, itibarsızlığını sağlayacak erdemlerin devlet için de geçerli olduğu kabul edilmektedir. Örneğin, Yusuf Has Hacib'in ferdin mutluluğunu sağlayan hayâ ve doğruluk; mutsuzluğuna sebep olan kötü doğallık, inatçılık, yalancılık ve cimrilik gibi özelliklerin

⁸³ Ahlâki yasaların uygulanmasının pragmatik bir temelde önerildiğini savunan görüş için bkz. Türk (2012).

hükümdarın başarılı ve başarısız olmasında etkili olduğunu ifade etmesi gibi.⁸⁴

- f) Zenginliğin ve malın ancak doğrulukla elde edileceğini söyleyen akıldır. Aklın bu açıklaması, “zenginlik” ve “fakirlik” anlamlarını farklı içeriklendirerek kendi imgesindeki düzene bu değerleri konumlandığını göstermektedir.
- g) Erdemin siyasal alanda başarıyı sağlaması, pragmatik ve stratejik olmasından çok, bu dünyanın tabiatına dair inancın ifadesidir.⁸⁵

1.2.3. Nizâm-ı Âlemin Tarihsel Kökleri ve Türk Cihan Hâkimiyeti

*“Üste mavi gök, altta yağız yer ve ikisi arasında
kişioğlu yaratılmış; kişioğulları üzerinde de
ecdadım Bumın Kağan ve İstemi Kağan hüküm
sürmüştür.” Bilge Han.*

Toplumlar, kendi var oluşlarını sağlayan inançları ve bu inançlarına hayat veren yaşam biçimlerinin etkisiyle siyasal idealler üretir. Dünyaya yönelik “ideal düzen” arayışına kaynaklık eden; umutsuzluklar kadar inançlar ve yaşam biçimleridir. İnanç ve yaşam biçimleri arasında da sıkı bir ilişki vardır. Gök Tanrı

⁸⁴ Kutadgu Bilig, b.1658-60 /1666-8/ 1676.

⁸⁵ Dünyanın tabiatı, dünyada geçerli olduğuna inanılan, mazlumun etik bir dille ifade ettiği, mensup olma ve insan davranışlarının onunla etkileşim içinde olan “âlem” anlayışına dayanan, ahlâki bir düzeni ifade etmektedir. Bu düzen, özellikle, mazlumların dilinde umut arttırıcı bir düzendir. Anadolu’da yaygın olan “Alma mazlumun ahını çıkar aheste aheste.” atasözü dünyanın tabiatından ne anlatmak istediğimizi özetler niteliktedir. İslam Peygamberi “Müslüman’ın aybını açan, o aybı işlemedikçe ölmez.” sözü de bu bağlamda zikredilebilir. “Mazlumun ahını alanın cezalandırılacağı”na, “aybı açanın aybının açılacağı”na inanılan bir dünya imgesini içinde barındırmaktadır. Dünyanın tabiatı, özü itibariyle dünyada geçerli olan hakkaniyete bağlı ahlâki bir düzen olarak tanımlanabilir.

inancına sahip olan Türklerin, göçebe olması da bu açıdan tesadüf değildir. Göğün sınırsızlığı içinde akan ve yer değiştiren göçebeler, mensubiyetlerini “sınırlı” olan ‘yer’le değil, ‘gök’le ilişkilendirmiştir. Bu bölümde, Türklerin siyasi ideali olan “nizâm-ı âlem” kavramını besleyen unsurların, Orta Asya’daki inançları ve yaşam biçimleri olduğu tezi temellendirilmeye çalışılacaktır. İslam dininin “fütuhât” geleneğiyle Türklerin yaşam biçimleri ve inançlarının kaynaşarak “nizâm-ı âlem” düşüncesine yeni bir dinsel içerik katarak kavramın varlığı devam ettiği savunulacaktır.

İslam inancının bu dünyayı fani kabul etmesi, Müslümanların dünyayı kat edilmesi gereken bir “yol” olarak görmelerine neden olmuştu. Fârâbî ve İbn Haldun karşılaştırmamızda görüleceği gibi, Müslümanların mekâna bağlı siyasi düzen yerine, sirete bağlı ideal yaşam biçimini tercih ettikleri savunulmuştu. Siyasi düşünce yerine tasavvufun gelişmesi de bunu açıklar. Bu inançta dünya mülkü yerine, beden mülkünün yönetilmesi kurtuluşun temel konusudur. Kurtuluş/felah, mekânla bağlantının azaltılmasına ve bedenin iyi yönetilmesine bağlanmıştır. Bedenin, siyasi alanı öncelenmesi, siyasi ikincil hale getirmiştir.

Daha önceki bölümlerde, mekân algısının, “sınır”ı ifade ettiği için “öteki”ni var kıldığı ve bunun siyasi aygıtın düşünülüş biçimini etkilediği vurgulanmıştı. Orta Asya’daki Türklerin göçebe yaşam biçiminden kaynaklanan seyyal “mekân” algısı, İslam inancındaki dünyanın “yol” olarak düşünülüşüne benzemektedir. Göçebe için de “yol” kat edilmesi gereken bir mesafedir ve her iki düşünüşte de mekânla sabitlenen bir yaşam biçimi yoktur.

Göçebelerin yaşamlarının bariz çehresi olan sürekli yer değiştirmeleri,

Çinlilerdeki gibi mekâna bağılı bir kimlik oluşturmalarına engel olmuştur. Göçebeler, göğü inançlarının oluşmasında temel almış ve mensubiyetlerini ona göre belirlemişlerdir. Bu nedenle, gök ve göğe dayalı dinsel inanç, “nizâm-ı âlem” idealinin oluşmasında merkezi bir konuma sahip olmuştur.

1.2.3.1. Gök Tanrı İnancı

Hunlar döneminde tanrı kelimesi, göğü ve Tanrı'yı ifade etmektedir. Tanrı'nın gök ve ilah anlamında kullanılması, inancın kaynağını gösterdiği gibi, siyasal alanda etkili olan sembol ve değerlerin göksel niteliğini de göstermektedir. İslami kavramların tınlarının ve anlamlarının temel referansının çöl olması ve güzelliğin “aya” benzetilmesi gibi, Türklerde de gök, yaşamın en dikkat edilen unsuru ve “gökçek” kelimesinde olduğu gibi, güzelliğin tanımlanmasında temel unsurdur. Neye güzel denildiği, bir düşünüşün temel niteliğidir, güzel aynı zamanda inanılan şeyin sıfatıdır.

Orhun kitabelerinde “Üze kök tengri” üstte mavi gök ifadesinde tanrı, gök manasında kullanılmıştır (Turan, 2014: 70-71). Türk mitolojisine göre, yer ve gök yaratıldıktan sonra insanoğlu yaratılmış ve onların üzerinde Türk kağanları yaratılmıştır. Bu nedenle, Türklerde devlet, dinsel inancın içinde yer almaktadır (Ögel, 1982: 14). İnsanların yönetilmesi için kağanların yaratıldığı fikri, iktidarı meşrulaştıran bir öge olmaktan öte, inancın bir parçasıdır. Yaratışla birlikte yönetim faaliyetinin başlaması inanç ile siyasal alanın katmanlı olarak iç içe geçtiğini göstermektedir. Var olma ile siyasal olma arasındaki ilişkinin yaratılış mitolojisi içinde ifade edilmesi, reel olarak, yaşamak için düzene olan ihtiyacın şiddetini ve Orta Asya'daki tarihsel koşulların bilgisini sunmaktadır. Dolayısıyla, Türk

mitolojilerinde, insanın yaratılışıyla devletin oluşunun birleştiği söylenebilir.⁸⁶

Göçebe atlılar için gök, sınırsız bir mekânı ifade etmektedir. Devlet anlayışları da göğün sembolizmi ve sınırlarından etkilenmiştir (Ögel, 1982: 7). Devletin “evrenselliği” ya da “nizâmın âlemi kapsamı”, bu gök inancının “sınırsız mekân” ilhamıyla ilişkilidir. Evrensel devlet fikrinin örtüsü olan “nizâm-ı âlem” kavramı, göçebelere, gök gibi sınırsız mekânı yönetme ilhamı vermektedir. Devletin çadırı olarak gök, göçebe için, devletin sınırlarını da göstermektedir. “Güneş tuğumuz, gök de çadırımız” anlayışı, Türklerin göçebeliklerini vurgularken, aynı zamanda, yayılcı devlet anlayışlarını da gösterir. Destan ve efsanelerde, Oğuz Han’ın akıllı veziri İrkıl Hoca’nın “Ey Kağanım, Gök-Tanrı bütün dünyayı sana bağışlasın.” ve Bilge Kağan’ın “*Tanrı irade ettiği için tahta oturdum; dört yandaki milletleri nizâma soktum.*” (Turan, 2014: 98/115) ifadeleri, cihan hâkimiyetinin önemli bir kaynağının Gök Tanrı inancı olduğunu göstermektedir.⁸⁷

⁸⁶ Daha geniş bilgi için bkz. Unan (2004: 17-24).

⁸⁷ Karşı görüşü Halil Berktaş, (2000: 67-73) iki argümanla temellendirmektedir. Tarihte Türk kelimesinin değişik anlamlar kazandığı ve yabancıların Türk kelimesinin içeriğini belirlemede etkili olduğunu, ayrıca, cihan hâkimiyeti denilen şeyin Orta Asya gibi büyük bir bölgede yaşayan halklardan hâkim olanın diğer etnisiteleri egemenliklerine alması anlamına geldiğini savunmaktadır. Ona göre, Orta Asya bugün Türk olarak kabul edilen halkların, gerçekte “Türk” olmadıkları, Türkik dillerini konuşan bütün halklara yanlış bir şekilde Arap ve İranlıların Türk dediklerini iddia etmektedir. “Türküm budunum idi” Orhun Yazıtları’ndaki Bilge Kağan’ın ifadesindeki “budun” Göktürk konfederasyonunun üst yönetime tabiiyeti yansıttığını iddia etmektedir. O’na göre, Türk milleti değil, Bilge Kağan’ın budunu vardı. Marks’ın iddia ettiği gibi, sürüleri mülk edinen çoban kabileler için toprak, bireysel değil, kabileler arasında bölüşüme konu olmaktadır. Bu tarz, özel mülkiyetin getirdiği yabancılaşmayı aşmaktadır; geniş araziler üzerinde barış ve sükûn sağlanmasına neden olmaktadır. Cihan hâkimiyeti terkindeki “cihan” tabiri, birleşik bir yönetime geçirilebilecek bozkır miktarını ifade etmektedir. Doğuda Çin’e, kuzeyde Sibiryaya, güneyde yüksek sıradağlara, batıda,

Göğün temsilcisi olarak kabul edilen Hun kralları, “sonsuz genişlik, yücelik” anlamına gelen “tanhusu” unvanını kullanmaktadırlar. Gökyüzünün bütün varlıkları içine alması gibi, Türk “tanhusu”, bütün insanların egemenlik hakkını içermekte ve onlar üzerinde ebedi hükümdar olarak kabul edilmektedir. Batı Hun’un bilge “eligi”, (m.409 yılında) Bizans’ın Trakya valisine, gökyüzünü göstererek, “Güneşin battığı yere kadar” her tarafı alacaklarını söylemiştir. Daha sonra ise (m. 576 yılında) Göktürk prensi, Bizans elçisine “Güneş’in doğduğu yerden battığı yere kadar dünya önümüzde diz çökecektir.” der (Kafesoğlu, 2011: 243-246).

Orta Asya’da, Türklerin “acun”u (dünya) yönetmesiyle dünyada barış ve huzurun sağlanacağına inanılmaktadır (Kafesoğlu, 2011: 244). Ajun begi (dünya hükümdarı) olarak kabul edilen Alp-er Tunga’nın ölümü üzerine söylenen “Alp-er Tunga öldü mü/Issız acun kaldı mu? ” dizeleri de Türk hükümdarının ölmesiyle dünyanın (acun) ıssız/sahipsiz kaldığını ifade etmektedir (Turan, 2014: 102). Orta Asya inançları, Türklerin kendilerine yönelik idraklerinin en önemli kurucu unsurudur. Türkler, dünya hâkimiyet anlayışlarına dünya düzeni kavramını yerleştiren kavimlerdenidir. Türklerin “nizâm” düşüncesini besleyen temel yapı, cihan hâkimiyeti idealidir.

1.2.3.2. Göçebelik

Türklerin göçebe biçiminde yaşamaları ve kolay bir biçimde siyasal örgüte dönebilme yapıları, gittikleri yerde kolay devlet kurma fırsatını kendilerine vermiştir.

Maveraünnehir, Aral Gölü ve Hazar Denizi’ne kadar uzanan Orta Asya’nın geniş bozkırları üzerinde, diğer kabileleri egemenliklerine alan etnisiteler, büyük devlet kurabilmektedir. Bu egemenliğin “cihan mefkuresi”yle ilgisi yoktur.

“İl”/devlet, müstakil boylar ve budunların tek idare altında toplanmaları ile teşekkül etmektedir. Yapı, esasen bozkırda dağınık halde yaşayan birçok sosyo-politik ünitenin birbirine bağlanmasından doğan sosyal halkalar birliği tarzında kuruluyordu. Bu temel, merkezi yapı zaafa uğradığında ya da yıkıldığında, boy ve budun denilen sosyal birimlerce yani sosyo-politik halkalar tarafından aynı yerde ya da başka bir bölgede yeni ittifaklarla yeni devletini kurabiliyordu. Böylelikle, yeni kurulan yapılar üzerinden töre hükümleri tekrar yürürlüğe girmektedir (Kafesoğlu, 2014: 62-63). Devletin kolay biçimde boy ve budun tarafından kurulması, cihan hâkimiyeti inancını pekiştirmiş; içeriğini de güçlendirmiştir. Sürekli devreden siyasal bir organizasyon ve mekânın farklılığı, sürekli bir güç olmayı beraberinde getirmiştir. Değişen yer ve zamanlarda ortaya çıkan devlet teşekkülü, gidilen bölgeyi “yerleşik” hale getirebilmek için kendilerini işgalci değil, yurdun sahibi olarak kabul eden Gök Tanrı inancına ihtiyaç duymaktadır. Sürekli değişen devlet ve yenilenen mekân, “cihan hakimiyeti”nin jeo-siyasal temellendirilmesidir.

Orta Asya’da göçebe olarak yaşayan Türklerin, nizâmı “cihan hâkimiyet”iyle birleştirmelerinin birçok nedeni vardır. İlk olarak “cihan hâkimiyeti”nin ancak sürekli hareket eden toplulukların mekânla kurdukları “gevşek” ilişkinin sonucunda doğduğu söylenebilir. Mekânla kurulan “gevşek” ilişkinin kutsal mekânı dışladığı iddia edilmemektedir; kutsal mekân algısının, “burası ve diğer yerler” gibi bir mekânı değerli kılan niteliği barındırmadığı kabul edilmektedir. Kutsal mekânlar,⁸⁸

⁸⁸ Göçebe kavimlerde, belli sınırlarla çevrili vatan kavramının gelişmesi oldukça zordur. Türklerin inandıkları, Ötüken Ormanı, Han-yoan, Bayan-Ula gibi kutsal mekânlar, “vatan” duygusunu geliştirmeyi mümkün kılmamıştır. İlahların mekânı olarak bu kutsal yerler düşünülmüştür. Ümit

Medine ve Roma gibi, siyasal iktidara ev sahipliği yapmamıştır. “Merkez” ve “çevre” ikilemine dayalı mekân idraklerinin olmaması, Batı’da “doğu” ve “batı” şeklinde gözlenen, mekân hiyerarşisinin gelişmemesine neden olmuştur. İkinci olarak, Türklerin yeri değil, göğü temel almalarının “yere” olan bağılıklarını azalttığı söylenebilir. Tanrı ve gök anlamına gelen “Tengri”⁸⁹ kavramı, Türklere, sadece dinsel olarak göğü kutsal hale getirmemiş aynı zamanda göğün bir çadır gibi üzerini örttüğü sınırsız toprak parçalarını da yurt edinmeleri için teolojik bir gerekçe sunmuştur. Üçüncü olarak, Türkler, “cihan hâkimiyeti” düşüncesini canlı tutabilecek göçebeliğe dayanan ordu gibi disiplinli bir yaşama sahiptir.⁹⁰ Son olarak, imar, töre, kut ilişkisini de barındıran nizâm anlayışı, işgal edilen yerlerin yurt olarak kabul edilmesine neden olmuştur. Yurtlanmanın en temel özelliği, mekânla yabancılığı giderme, onu bir düzene sokma ve onunla aidiyet ilişkisi oluşturmaktır. Nizâm düşüncesindeki âleme mensubiyet ve imar etme, mekânla yabancılaşmayı gidermektedir. Türklerin Anadolu’ya giriş güzergâhı olan Erzurum, Sivas, Kayseri

Hassan (2011a: 89-104), Ötüken’in kutsallığının yer “ilahesi”yle ilgili olduğunu aktarır. Mekâna atfedilen kutsallık, insanların yerleşmesiyle değil, Tanrı’nın yerleşmesiyle bağlantılıdır.

⁸⁹ Gök Tanrı inancı için bkz. Kafesoğlu (2014: 91-92); Turan (2014: 70-75).

⁹⁰ Siyasetnâmelerde Türklerin ordu gibi örgütlü yaşam biçimlerine ve savaşçılık kabiliyetlerine övgüler bulunmaktadır. Arap olan Seâlibî (ö. 1038) (1997: 151-152) “Diğer ırklardan herhangi birinin, onların özelliklerine sahip olduğu neredeyse görülmez gibidir. Onların silahşörlüğü, sertliği, at üstünde yaşamaya kabiliyetli oluşları, düşmanı uzun süre takip edişleri, herkesin bildiği gözlerin şahit olduğu hususlardandır... Türkler kadar dayanaklı değildirler. Ötekilerden bir bölük toplansa ve bütün güçleri tek bir şahısta yoğunlaşsa sıradan bir Türk’le yine baş edemez bu adam. Çünkü bir Türk tek başına bir millettir... Türklerin bünyeleri daima surette hareket etmeye yaratılmıştır. Sükûn ve durgunluktan zerrece nasipleri yoktur. Yalnız onların can ve ruh kuvvetleri, beden kuvvetlerinden kat kat üstündür. Zira hareket ehlidirler. Ateş gibi sıcaktırlar, zekidirler... Devletin pençeleri ve pazuları olarak Türkleri istihdam etmelidir... Fazla değil, 1000 Türk delikanlısını hafifçe donatan bir hükümdar hiçbir zaman mağlup olmaz.”

ve Konya koridorunda bugün en önemli tarihi eserlerin bulunması, yabancılaşmanın imar faaliyetiyle aşıldığını göstermektedir. Benzer bir düşünceyi, Ahmet Davutoğlu (1997: 23), “İslam medeniyetinin, yayıldığı mekânları ortak bir varoluş alanı olarak gördüğünü” söyleyerek savunmaktadır. “Ortak varoluş alanı” terkibi, mekâna bağlılıkta “gevşek inancın” oluşmasında önemli bir faktördür.

1.2.3.3. Göçebelik ve Gök Tanrı İnancının Siyasal Sonuçları

“Cihan hâkimiyeti” düşüncesinin Gök Tanrı inancına ve göçebelğe bağlılığını daha iyi anlamak için Çin’in devlet anlayışıyla karşılaştırmak gerekir. Çinliler, kralın oturduğu yerin evrenin merkezi olduğuna inanır (Ögel,1982:4). Yerel ve yerleşimci bu anlayışa karşılık Türkler, göğü bir çadır olarak düşünmekte ve onun ufuk sınırları içinde dolaşmaktadır. Toprağa bağlı sosyal yaşamın ve Budist inancın etrafında gelişen Çin devlet düşüncesinin aksine Türkler; yer değiştiren, sınırları sürekli değişen, cihanı kendisi için bir hedef olarak tayin eden bir devlete bağlı kalmıştır. Bu bağlılık, “Kızıl Elma” veya “feth-i mübin” kavramlarıyla etnik ya da dinsel saiklerle güçlü tutulmaya çalışılmıştır.

Türklerin Gök Tanrı inancının, Türklere fetihçi bir ruh yüklediği görülmektedir. İlk olarak, Türklerin bozkır göçebe yaşamlarından kaynaklanan hareketliliğini, göksel bir teolojik hâkimiyetle birleştirebildiklerini söylemek mümkündür. İkinci olarak, kutun verilmesi ve yaratılış mitolojilerinde yer alan Türklerin doğuştan yönetici olduğuna dair öğeler, diğer halkların üzerinde hâkimiyet kurmayı haklılaştıran psiko-inançların gelişmesine neden olmuştur. Üçüncü olarak, göçebe kültürünün getirmiş olduğu askeri üstünlük ve Gök Tanrı inancı etrafında gelişen sınırsız gök fikrinin Türklerin benlik idraklerini belirlediği ve kendilerini

“dünyanın hâkimi” olarak görmelerini sağladığı düşünülebilir. Son olarak da, nizâm düşüncesiyle birleşen bu inançlar, gittikleri yerlerde müstemleke gibi değil, o bölgeyi imar edip kendilerine ait kılmaya, yani yurt edinmeye çalışmalarına imkân vermiştir.

1.2.3.4. Cihan Hâkimiyeti ve “Nizâm-ı Âlem” İnancının İki Temel Aracı: Rüya ve “Kızıl Elma”

Rüya, “cihan hakimiyeti”nin dinsel bir formda anlatılmasında önemli bir faktördür. Rüya gören ister Oğuz Kağan olsun ister Osman Bey ya da Timur, rüyalarını devrin saygın şahsiyetlerine yorumlatmıştır. Bu, rüyanın ferdi olmaktan çıkıp artık bütün toplumu kuşatan “hayale” dönüşmesi demektir. Rüyayı gören kılıç ve güç sahibi beyler ve rüyayı yorumlayan “bilgin”in “kalemi” güç ve nizâmın birleşmesini sembolize eder. Rüyanın kendisi kadar onu gören ve yorumlayan kişi de rüyanın gerçekleşmesine katılmaktadır. Rüyayı yorumlayan kişi, rüyayı “dinsel bir muştu” kabul etmekte, rüya sahibi ise rüyanın yorumundan vazife çıkarmaktadır. Rüyada görülen ağaç, çınar, yay ve üç gümüş ok gibi semboller dört bir tarafa yayılmayı ifade etmektedir. Dört bir taraf, dünyanın dört yönünü ifade etmektedir. Örneğin, Oğuz Kağan rüyasında bir altın yay, üç gümüş ok görmüştür. Yay güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar uzanmaktadır. Rüyayı yorumlayan yaşlı Uluğ Türk, “Gök Tanrı, dünyayı sana bağışlamıştır.” demiştir (Kafesoğlu, 2011: 245). Selçuk’un babası Dukak, rüyasında göbeğinden üç ağacın çıktığını, her tarafı saran dallarının göklere yükseldiğini görmüş, bunun üzerine Korkut-Ata kendisine, çocuklarının cihan pâdişâhı olacağını müjdelemiştir (Turan, 2014: 103). Dünya

hâkimiyetini “müjdeleyen” benzer rüyalara Uygur hükümdarında,⁹¹ Timur⁹² ve Osman Bey’de de rastlamak mümkündür.

“Kızıl Elma” ülküsü de Türklerin cihan hâkimiyetinin önemli bir sembolüdür. Bizans imparatoru Justinianus’u at üstünde gösteren heykelde imparatorun sol elinde tuttuğu, Bizans’ın dünyaya hükmetmesi anlamına gelen kızıl küre, bir ülkünün sembolü olarak “Kızıl Elma”ya dönüşmüş ve Anadolu’ya gelen Türklerin cihan hâkimiyetinin ilk hedefi haline gelmiştir. “Kızıl Elma”nın ilk olarak İstanbul,⁹³ daha sonra ise Roma olarak kabul edilmesi, “feth”in sürekliliği için “Kızıl Elma”nın önemli bir araç olduğunu ortaya koyar. Osmanlıları uzun bir süre uğraştıran Habsburg Devletinin başkenti, Osmanlıların Beç dediği Roma’nın alınmasına önemli bir engel olan Viyana’ya “Kızıl Elma Seddi” denilmektedir. Yeniçerilerin eğitim esnasında söyledikleri “Destiye kurşun atar; keçeye kılıç çalar; Kızıl Elma’ya dek gideriz.” (Turan, 2014: 266) sözleri de cihan hâkimiyeti düşüncesini canlı tutmanın önemli bir göstergesidir.

1.2.3.5. Cihan Hâkimiyeti, “Ben İdraki” ve Mekân İlişkisi

Nizâm düşüncesini “düzen” kavramından ayıran temel faktör, ahlâki düzen içinde işlediği kabul edilen âlemin, ona olan mensubiyetin ve adaletin “nizâm” kavramına dâhil edilmesidir. Adaletin nizâmıla ilişkisi aynı zamanda “mekân” düşünme biçimiyle ilgilidir. Nizâm kavramında, coğrafi ve ulusal sınırları aşan, onları önemsizleştiren “iç” ve “dış”ın bir bütün olarak algılanması ve insanı/âlemi

⁹¹ Uygur Destanı’nda Buka Han’ın gördüğü rüya için bkz. Niyazi (2013: 172); Kafesoğlu (2011: 245).

⁹² Timur’un gördüğü rüya için bkz. Bademci (2012: 133).

⁹³ Daha geniş bilgi için bkz. Turan (2014: 264-273).

birleştiren bir nitelik bulunmaktadır. Gök ve yer birbiriyle etkileşimli yapılar olarak düşünülür. “Nizâm-ı âlem” kavramında var olan iç ile dışı birleştiren bilinç yapısı, kendi hâkimiyet alanını da “göğün ufukları” ile belirlemiştir. Cihan hâkimiyetini meşru kılacak temel değer, âlemi nizâma sokmaktır; nizâmı belirleyen ölçüt ise adalettir. Adalet, nizâmın işlemesi ve tanımlanmasında temel bir unsurdur.

Davutoğlu’na göre (1997: 34-35), İslami mekân idraki, Çin gibi belli bir mekâna kutsiyet atfeden anlayışlardan ve Batı’nın merkez ve çevre ayırımına dayanan mekân anlayışlarından farklı, yeryüzünün hatta kâinatın birbirinden farklılaşmayan tek bir mekâna dayanmasıdır. “Kâinatın birbirinden farklılaşmayan “mekân”ın kutsallıktan kurtulması, her yerin eş değer olmasıyla sonuçlanmaktadır. Türkler İslam’la tanışmadan önce bile göçebe yaşamlarından ve Gök Tanrı inançlarından kaynaklanan sebeplerden dolayı benzer bir mekân idrakine sahipti. İslam diniyle beraber mekân, yolcu metaforuyla geçici bir durağa/menzilgaha dönüştü. Türkler de bu nedenle, Batı gibi belli bir mekâna bağlı bir kimlik oluşmadığı, “mekânsal hiyerarşinin” olmadığı bir düşünce biçiminde, Selçuklu ve Osmanlı Devleti’nin yayıldığı mekânları “ortak varoluş alanı” olarak gördüğü iddia edilmiştir.⁹⁴

Davutoğlu (1997: 13-14), İslam medeniyeti ben idrakinin, güçlü ama esnek olduğunu savunur. Buna göre, Müslüman olan milletler, kolay bir şekilde İslam’ın ben idrakini kabullenmişler ve kendi kültürlerini de muhafaza etmişlerdir. Davutoğlu’na göre, “İnsanın ben idrakini oluşturan kendi zâtı ile bu zâtın varoluşunu idrak ettiği hayat dünyası ve bu ikisinin kaynağı olan Mutlak Varlık arasındaki varoluş idrakidir. Ben idraki hayat dünyasını etkileyecek kapsamda olduğunda,

⁹⁴ Müslüman topluluklardaki mekân anlayışı için bkz. Davutoğlu (1997: 35).

yaşayabilir bir medeniyet formu haline dönüşebilmektedir.” Bu ben idraki, “hiyerarşik hayat tarzı düzenlemelerinden çok, değişik kültürlerin yatay ve yan yana var olma hakları üzerinde yükselmektedir.” Böylece kültürlerin birbirlerini yok etmesi yerine doğal etkileşimle eklektik yapıların oluşmasına neden olmaktadır. Bu farklı kültürlerin varlığını sürdürüyor olması Toynbee tarafından, İslam Medeniyetinin içselleştirme özelliğinden hareketle “evrensel İslami devlet”, Gritein tarafından da “Orta Çağ dini demokrasisi” olarak değerlendirilmiştir. Davutoğlu’na göre (1997: 17-19), dışlayıcı ve sert nitelikli olmayan İslam medeniyetinin ben idrakinin özelliklerinden biri de “farklı inançlara mensup toplulukların özel hukuki statülerle sistem içinde kendi hayat tarzlarını yeniden üretebilme şansı elde etmiş olmalarıdır.” Türkler, daha esnek ve kapsayıcı olan İslam medeniyetinin ben idrakini kolay bir şekilde sahiplenmişler ve kendi tarihlerinden miras aldıkları ve atlı göçebelikle mümkün olan devlet kurma niteliklerini ve “mefkûrelerini” İslam’ın fütuhatıyla kolay bir şekilde birleştirmişlerdir.

Osmanlı sultanları, halife, han, pâdişâh, hakan, kayser unvanlarını kullanmıştır. Bu unvanlar, değişik siyasal bir kültür içinde gelişmiştir. Sultanların, değişik unvanları kullanmaları cihan hâkimiyeti düşüncesiyle ilgili olduğu gibi Davutoğlu’nun (1997: 19) iddia ettiği gibi “Geçmiş medeniyet birikimlerini temsil ve içselleştirme çabasının bir ürünü olarak da değerlendirilebilir.” Geçmiş medeniyetleri içselleştirme ve eski hükümdarların unvanlarını kullanmaları ve kendilerini onların doğal bir devamcısı olarak kabul etmelerinde, İslam inancının, mitolojide yer alan devlet ve Türklerin yaratılışı mitinin, göçebe yaşam biçiminin ve Gök Tanrı inancının etkili olduğu düşünülebilir. Cihan hâkimiyeti düşüncesi ve geçmiş medeniyetlerin birikimini temsil ve içselleştirme, yeni oluşan Selçuklu ve

Osmanlı nizâmının temellerini oluşturmaktadır. Fethettikleri ülkelerdeki şehirlerin isimlerini değiştirmeme bu bilincin ifadesidir. Cihan hâkimiyeti ideali ile dünyaya “nizâm” vermeye çalışma, milletler arasında dikey bir hiyerarşi oluşturmakla birlikte tarihsel süreklilik içinde Osmanlı, kendi kimliğini “feth” ettiği bölgelerin kültürüyle yatay bir uzamda yerelleştirmektedir.

1.2.4. Moğollardan Sonra Değişen Nizâm, Toplum ve Siyaset

İslam'ın gelişmesi bölgede tarımsal yapıya bağlı iktidarları yıktı. Sasani dönemi boyunca tarımsal iktidarı elinde tutan soyluların egemenliği de böylece ortadan kalktı. X. yüzyılda, İslam coğrafyasında diğer bütün geleneklerin gücü aşındığı için İslam tek meşrulaştırıcı araç olarak kaldı. Tarımsal aristokrasinin yerine kozmopolit bir eşitlikçi anlayış hâkim oldu (Hodgson, 1993b: 68-72). Ancak, siyasal alan yeniden yapılanmaya başlandı. Siyasi alanda birbiriyle rekabet eden iki ekol oluşmaya başladı: İbn Mukaffa'nın (2004: 103) temsil ettiği, toplumu; seçkinler, hükümdar ve halk olarak ayıran düşünceyle İbn Teymiye'nin toplumsal yapının bölünmesine karşı çıkan yönetimi; *adalet ve emanet* biçiminde teorileştirmeye çalışan düşüncesi. Bu iki eğilim, Moğol sonrası yeniden yapılanan İslam dünyası için önemli iki seçenektir. İbn Teymiye'nin çabalarını Köse de (2009: 9) Cengiz Yasaları'na karşı İslami yasaların uygulaması olarak değerlendirmektedir. Moğol işgalleriyle birlikte Moğol yasalarının etkisinde kalan Memlûklular Devleti'nde olduğu gibi, toplumsal yapıyı asker ve diğerleri diye ikiye bölen ve bunu haklılaştıran yöneticilere ayrı bir hukuk geliştirmeye çalışan bu düşünceye karşı İbn Teymiye, özellikle yönetimi “emanet” kabul ederek toplumsal yapıyı *siyasetü's şeriyeye* kavramı ile bölünmeye karşı birlikte tutmaya çalışmıştır. Bu iki düşünce geleneği, Moğolların

işgaliyle oluşan düzensizliğin, (Mukaffa'nın öne sürdüğü gibi) toplumu bölmek düşüncesiyle ya da (İbn Teymiye'nin dile getirdiği gibi) devleti kontrol etmekle aşılabacağını düşündü.

İslam dünyası Moğollara karşı ikircikli bir ruh haline sahipti: Moğollardan korku ve onların başarılarına karşı beslenen büyük bir hayranlık. Memlûklular, kendi devlet yasalarını oluştururken Moğol yasalarını temel aldılar. Fakat yasa ve şeriat uzlaşamadı. Müslümanları bu başarısız ilk tecrübeye zorlayan ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun gerçekleştiği sosyo-ekonomik yapıyı belirleyen Moğol işgallerinin İslam dünyasında Hodgson'a göre (1993b: 446-448) üç temel değişime neden olduğu söylenebilir: İlk olarak bağımsız hanedan hukukunun meşrulaştırılması; ikinci olarak bütün bir devletin tek bir askeri kuvvet olarak algılanması; son olarak da askeri ailelerin tımarlar vasıtasıyla kültürel değerleri sömürmesi. Hanedana özel yasa, ancak Cengiz Han'ın bıraktığı dünya çapındaki güce dayanarak meşruluk kazanabilirdi ve öyle oldu. Oluşan bu yeni devlet-toplum düşüncesinde, asker tabirinin alanı genişletildi; tabir, toplumun üst kısmını kapsayacak şekilde vergi vermeyen sınıf olarak kullanıldı. Bu askeri elitlerle birlikte, halka değil, hükümdarın kendisine ve ailesine bağlı olan geniş kapsamlı yeni bir soyluluk oluştu.

Osmanlı siyasal kültürü, Moğolların oluşturmuş olduğu sosyo-politik ortamın gölgesinde, İslam, Fars ve Moğol kültürel mirası etkisinde kalarak oluştu. Konumuz olan, Osmanlı düşüncesinde adalet, ahlâk ve nizâm kavramları bu sosyo-politik ortam ve düşünsel gelenekler içinde analiz edilmeye çalışılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

SİYASETNÂMELER VE OSMANLI SİYASETNÂMELERİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ (II. EPİSTEMİK ÇERÇEVE)

2.1. Siyasetnâmenin Tanımı, Ortaya Çıkışı, Türleri

Siyasetnâmeler, hükümdara devlet yönetimi ve teşkilatı hakkında bilgi veren onun daha etkin yönetilmesi için gerekli tedbir ve stratejileri öneren, var olan siyasal kültür içinde yer alan “devlet aklı”nın nasıl kazanılacağını ve kullanılacağını aktaran ve bu niteliğiyle pedagojik nitelikleri ağır basan *betimleyici* metinlerdir. Ayrıca hükümdara, hikâye, misal ve semboller üzerinden yönetim için temel ilkeler sunan, ideal yönetim biçimini etik bir dille ifade eden, mevcut devlet aklının yanında “Pers”, “İslam” ve “Arap” tarihiyle harmanlanmış akıl öneren niteliğiyle de siyasetnâmeler aynı zamanda, İslami kültürü siyasal alanda yeniden üreten *inşa edici* metinlerdir. Siyasetnâmeler, siyasal kültürü aktarmanın dışında onu, tarihsel tecrübe ve etiğin temel ilkeleri ışığında yeniden biçimlendirmeyi de hedefler.

Siyasetnâmelerin temaları incelendiğinde, İslam düşüncesinin birçok disipliniyle bağlantılı olduğu, onların tematiğini ele aldığını söylemek mümkündür. İnsanı, âlemlerle ilişkisi bağlamında konumlandıran İslami düşüncenin etkisiyle siyasetnâmelerde; tasavvuf, kelam, felsefe ve fıkıhın birçok konuları işlenmektedir. Bu özelliğiyle de siyasetnâmeleri sınıflandırmak oldukça güç gözükmektedir. Kadim dünyada disiplinlerin ayrı olmadığı düşünüldüğünde, felsefe bütünlükçü tek dünyanın ilimlerinin genel ismi, ahlâk ise bütün disiplinlerin ilgili olduğu ve birçok

disiplini bir araya getiren ortak bir alandır. Siyasetnâmeler, felsefi niteliği ağır basan ahlâk kitapları olarak değerlendirilebilir. Ahlâk disiplinini, ontoloji, siyaset felsefesi ve hukuk gibi birçok alanı birbiriyle ilişkilendiren bir dal olarak düşünmek gerekmektedir.⁹⁵

Siyasetnâmeler, ahlâki yönlendirmeleri, gerekliliğin etik bir dille ifade edilmesi yönleriyle de ahlâk kitapları olarak kabul edilmiştir. Bu niteliklerinden dolayı, Agah Sırrı Levend (1963:96) “ümmeî çağında ahlâk kitapları” arasında siyasetnâmeleri de saymaktadır. Siyasetnâmeler dile getirdikleri öğütleri ahlâki ve dini kurallar formunda ilettiğinden hükümdara “zor”un dışında meşruiyeti de sağlayacak pratik ilkeler önermektedir. Siyasal, hukuki, medeni halleri kısaca hayatın büyük bir kısmı adap/edep ve ahlâk ilkeleriyle yönlendirildiği için siyasetnâmelerin dili de etiğe dayalıdır. Hulk/ahlâk ve hâlk/yaratılma kelimelerinin aynı kökten türemesi, var olma ile etik arasındaki zorunlu ilişkiyi göstermektedir. Ahlâk ve adabın, varlığın bütün hal ve eylemlerini belirleyen bir niteliğe sahip olduğu düşünülmüştür.

Siyasetnâmelerde “doğru” siyaset, etiğin “iyi” kavramından elde edilen sonuçla tanımlanır. Doğru siyasetin temel koşullardan biri de onu icra edende aranan “iyi niyet” ve eylemin kendisinin hükümdarın faziletinden ortaya çıkmasıdır. Doğru siyaset, etiğin iki işlevi olan gereklilik ve ideal olana bağlanmak zorundadır.

Ahlâk kitapları olarak kabul edilen siyasetnâmelerde etiğin iki işlevi olduğu

⁹⁵ Benzer bir biçimde Gencer de siyasal etkinlikler de dâhil olmak üzere insan hayatına ilişkin tüm yönler (pratik) ahlâk içerisine yerleştirilmiştir, düşüncesini ileri sürmüştür (Gencer, 2000: 4-5).

söylenbilir: İlk olarak etik, ferdin yapması gereken *sorumluluk ve gereklilik* alanını temsil etmektedir. Bu özelliğiyle, ferdin etik davranışı direk olarak nizâmın inşası veya fesadıyla ilgilidir. Ferdi aşan nizâmla ilgili yönüyle etik, herhangi bir bölünmeyi, kamusal alanla özel alan arasında ayrımı kabul etmez. Toplumun devamı ve insanın ait olduğu nizâm düşüncesi içerisinde şekillenen “saliha/iyilik” düşüncesi içinde etik kendi kurallarını oluşturur.

İkinci olarak siyasetnâmelerde etik, ideal olanı işaret ve olması gerekeni ifade eder. Ferdi sorumluluk ve gereklilik ile ideal olanı kendi içinde harmanlayan etik, buyurgan bir tarzda sadece olması gerekeni ifade eden değil; ideal olanın ne olduğunu seslendirir. Toplumsal değerlerin gündelik yaşama aktarılmasında, “meli/malı diliyle” baskıcı bir tarz kullanan etik, siyasetnâmelerde aynı zamanda toplumlara etik tarafından örülmüş, kurtuluş sunan bir dile dönüşür.

Siyasetnâme yazarları; siyaseti, kişinin kendisi, evi ve devletle ilişkisi üzerinden tanımladıkları için siyasal alanı ahlâki alandan ayrı olarak düşünmemişlerdir. Kişinin kendisiyle ilgili siyasetinin belirleyici ve sınırlayıcı unsuru olarak ahlâk, tüzel ve tüzel olmayan bütün varlığın davranışlarını çerçeveleyen bir anlama sahiptir. Kişinin kendisini yönetmesinden başlayan siyaset, iktidarın doğasını da ferdin benliğinin kolektif hale (heyet-i devlet) geçmiş hali olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle, siyasetnâmelerde nefsin isteklerinin ele alınması; kibir, vera, tevazu, af ve cömertlik gibi temel erdemlere yer verilmesi; siyasal alanı nefsin bir alanı olarak değerlendirilmesi, tahakküm ve tagallüb/galibiyetin ilm-i nef/pskoloji tarafından analiz edilmesi; iktidarın, rejim düzeyinde biçimsel değil, arzu ve istek açısından tanımlanmasına yol açmıştır.

Siyasetnâmelerde, mülkün/devlet, beden mülkü ve devlet mülkü olarak ayrılması türsel bir farklılığı değil, bir derece farkını ifade etmektedir. Dolayısıyla, siyasetnâmeler Türk'ün (2012: 29) iddia ettiği gibi Foucaultcu anlamda iktidar teknolojileri ile benlik teknolojilerinin bir sentezini sunmaktadır. Devleti yönetmenin koşulu olarak kişinin kendini yönetmesini önceleyen bu metinler, “beden mülkü”nü yönetemeyenin, “devlet mülkü”nü yönetemeyeceğini savunmuşlardır. Bu anlamda yönetim süreci, ahlâki bir olgunlaşmaya ve ferdi yeteneklere bağlanmış, etik temelli “karizmatik” lider vurgusu öne çıkmıştır. Nüşirevan, peygamberler, halifeler, vb. üzerinden verilen karizmatik lider örnekleri, devletin işleyişinde biçim vurgusunu zayıflatmakta, erdemi daha önemli hale getirmektedir.⁹⁶

2.1.1. Siyasetnâmelerin Ortaya Çıkışı

Başlangıcı Emeviler'in çöküşüne kadar götürülecek siyasetnâmelerin ortaya çıkışında Arap-İslam imparatorluğunun iç siyasal süreçleri ve oluşan sorunları çözmeyi amaçlayan entelektüel çabalar etkili olmuştur. Dünyevi otoriteyi elinde tutan saltanat sahiplerinin ortaya çıkması, İslami düşünce içerisinde teorik bir soruna dönüşmüştür. Bu sorunu ortadan kaldırmak ve “dünyevi iktidar”ın fiili durumunu yasal bir zemine kavuşturmak için siyasetnâmelere önemli görevler düşmüştür. Pal Fodor'un (1999: 282) belirttiği, dört halifeden sonra saltanatın oluşmasıyla birlikte geleneksel Pers yönetim sanatı ve kültürünün bu ortamda işlevsel bir aygıt olarak öne

⁹⁶ İslami siyasal düşüncenin şeriat üzerinden geliştirdiği bir siyasal söylemi bulunmaktadır. Ancak bu söylemin ahlâki kuruluşu, siyasal formun geliştirilmesine engel olmuştur. Devletin biçimi bu söylem içinde önemsizleşmiş, işlevi ise ahlâki ilkelere ve ümmetin menfaatine bağlanmıştır. İslami siyasal düşüncenin ahlâk ve adalet konusundaki vurgusu aynı zamanda onun siyasal form geliştirme konusundaki zayıf tarafını da göstermektedir.

çıkması ve oluşan “dünyevi gücü” teorileştirme ihtiyacı, siyasetnâmelerin çıkış nedenleri arasında sayılır.

Siyasetnâmeler Asya, Akdeniz ve Ortadoğu coğrafyası içinde şekillendi. Asya, Ortadoğu ve Akdeniz havzasında oluşan siyasal gelenekler içinde bu coğrafyaların devlet, adalet, nizâm ve insana ait düşünceleriyle yoğrularak beslendi. Siyasetnâmelerin geliştiği coğrafya ve etkilendiği temel kültür havzaları dikkate alındığında, Orta Asya,⁹⁷ İslam ve Yunan düşüncesi gibi üç büyük düşüncenin siyasetnâmeleri konu, biçim ve kavram olarak etkilediği tarafımızdan savunulmaktadır. “Kutadgu Bilig”, Türklerin Orta Asya’daki geleneklerinin yetkin bir simgesi olarak bu geleneğin İslam’la sentezini temsil etmektedir. Orta Asya geleneği en yetkin bir şekilde İbn Mukaffa ve Nizâmülmülk’ün; İslam geleneği Turtuşî ve İbn Teymiye’nin; Yunan geleneği ise Fârâbî’nin yazdığı eserlerde kendini göstermektedir. İslam/din, Yunan/felsefe ve Orta Asya/devlet gibi üç farklı kültür etrafında gelişen siyasetnâmelerin içinde gerilimlerin olması, çelişen yerlerin bulunması ve en nihayetinde bir senteze ulaşılması doğaldır. İslami siyasal düşüncenin en temel niteliği belki de bu sentezleme yeteneğidir. Orta Asya geleneği etkisiyle oluşan metinlerde, hükümdarlık ve bürokrasinin merkeziliği temel bir konudur. Burada, “devlet aklı”, halktan *ayrı* olan hanedanın varlığını devam ettirme, devlet aygıtının daha etkili olarak kullanılmasını amaçlamaktadır. İslam geleneği etkisinde işlenen konularda ise iktidarın varlığı İslam cemaatine *bağlıdır*. İbn Teymiye’de (1999) olduğu gibi, iktidar, emanet ve ehliyet olarak iki bölümde

⁹⁷ Orta Asya geleneğinden kastımız, geniş bir tanımla, Asya kıtasının okyanuslardan uzak olan iç kısımlarında meskûn Türk, Moğol, Hint ve İran halklarının gelenekleridir.

değerlendirilmektedir. Orta Asya geleneğiyle İslami düşünce etrafında gelişen siyasetnâmelerde, iktidarın ümmete ve hanedana ait olması, diğer bir deyişle, hükmetmenin emanet olma veya mirasa konu olması görüşleri arasında sürekli bir gerilim mevcuttur. Yunan geleneği içinde şekillenen siyasetnâmelerde ise siyasal alan ile metafiziğin birleştiği, temel kaygının, varlığın ve aklın niteliğini anlamak ve onu toplumsal yapıda tecessüm ettirme olduğu görülmektedir. Siyasetnâmeleri besleyen Orta Asya, İslam ve Yunan felsefi gelenekleri, sırasıyla yöneticiyi *hükümdar*, *halife* ve *filozof* olarak resmetmektedir. Hükümdar, *yasa* ve *kanunla*; halife *din* ve *şeriatle*; filozof ise *akıl* ile hükmeder. Bu üç gelenek kendi içinde siyasal alanın aktörü olarak üç sınıfa öne çıkarır: Seçkinler, ulema ve filozoflar. Üç farklı kaygı etrafında yönetim örgütlenir: Hanedan sınıfının istisnai konumunu koruma, halifenin halk ile hukuki işlemlerde *eşitlenmesini* ve *bilginlerin-bilginin ayrıcalığını* sağlama. Yönetmenin ve meşruiyetin güç, din ve akıl gibi üç temel kaynağı vardır. Siyasetnâmeler din, güç ve aklın egemenliğini kendi içlerinde uzlaştırmaya çalışmıştır.

Üç gelenek, siyaseti farklı bir biçimde tanımlamaktadır. Hükümdar için siyaset, kendi nispet ilişkisinin yani, İbn Haldun'un hükümdarlığı tanımlamasında yer alan halk ile kendisi arasında hükümdar ve tebaa rolünün sürdürülmesi; halife için siyaset, ferdi ve toplumsal olarak daha geniş bir kurtuluşun parçası olma adına gerekli araçların sağlanması; filozof için siyaset, evrensel olarak kabul edilen aklın hakikat tanımlamasına uygun olarak amacı mutluluk olan bir toplumun oluşturulması şeklinde tanımlanmaktadır. Bu üç gelenek, "iyi" kavramını farklı yorumlamaktadır. Orta Asya geleneği, "iyi"yi meşruiyetin temel aracı; İslam düşüncesi, dünya ve ahirette kurtuluş için yapılması gerekli olan eylem ve niyetler; felsefi gelenek ise

aklın temel ilkeleri ve siyasal olarak şehrin varlığını sürdüren “şey” şeklinde anlamaktadır. Bu üç anlayışta sırayla, düzen, adalet ve hakikat değerleri temel alınır. Siyasetnâmelerde bu üç eğilim, farklı düzeylerde sentezlenmeye çalışılmıştır. Özellikle, gücü yasal bir zemine kavuşturmak ve bu üç geleneği uzlaştırmak amacıyla, yasa/şeriat;⁹⁸ hükümdar/halife ve saltanat/din⁹⁹ arasında bir terkip oluşturulmaya çalışılmıştır.

2.1.2. Siyasetnâmelerin İçinde Geliştiği, Kavram, Konu ve Biçim Olarak Etkilendiği Üç Havza

İslami düşünce ile Fars geleneği etrafında gelişen ve devlet kavramında somutlaşan güç olgusu ile dini sentezlemeye çalışan iki önemli düşünür Maverdi (ö.1058) ve Gazali'dir (ö.1111). Kendi döneminin şartlarının etkisiyle Maverdi (1994) ümmetin gücünü bir arada tutmak ve parçalanmasını önlemek adına Abbasi Hanedanlığını meşru kılmaya, hilafetle saltanat arasında köprü kurmaya, gücü meşrulaştırmaya ve onu İslam düşüncesinde meşru bir alanda konumlandırmaya çalışmıştır. Gazali ise devletle dini sentezlemeye çalışan önemli bir düşünürdür. Temel kaygısını ümmeti koruyacak bir güce ihtiyaç olarak belirleyen Gazali, devleti “kabuk” dini de “öz” olarak düşünmüştür. Gazali, (2008) saltanatı, yani gücü, dini tamamlayan bir unsur, ikiz kız kardeş olarak kabul etmekle birlikte dini esas kılmakta, gücü de dinin korumasına hasrederek sınırlandırmaya çalışmaktadır.

⁹⁸ Yasa ve kanun kavramları, Türk Moğol geleneğiyle birlikte İslam şeriatının yanında devletin yönetilmesinde önemli bir araç; örf ise önemli bir kaynağı oluşturmaktadır. İlgili bölümde konu daha detaylı bir şekilde tartışılacaktır. İbn Sînâ, yasa ve şeriat kavramlarını nübüvvet düşüncesinde sentezlemeye çalışmıştır (Kaya, 2009: 57-91).

⁹⁹ Gazali (2005: 284).

Tablo: 2. 1. Üç Havza ve Siyasetnâmelere Etkileri

	İslami Havza	Orta Asya Havzası (Hind-İran-Türk)	Felsefi Havza (Yunan/İslam)
Temsilcileri	Gazali- Turtuşi İbn Teymiye	İbn Mukaffa/ Nizâmülmülk	Fârâbî
Merkezi Aktör	Halife -Ümmet	Hükümdar Devlet ve Bürokrasi	Filozof Kral Peygamber Kral
Siyasal Akıl	İslam cemaatine bağlı olarak gelişen iktidar anlayışı ve toplumsal kurtuluş için araçları seçme.	Devlet akli, halktan ayrı, hanedanın varlığına bağlı işleyen bir kurallar dizisi.	Metafiziğin toplumsal biçimi oluşturmada merkezi rolü etrafında şekillenen akıl toplumu.
Hükmetme Aracı	Şeriat	Yasa ve Kanun	Akıl
Temsil Edilen Sınıf	Âlim	Seçkinler	Filozof
Temel Kaygı	Ontolojik eşitliği sağlama.	Yöneten ve yönetilen arasındaki farklılığın korunması.	Bilginin ayrıcalığını koruma.
Meşruiyetin Kaynağı	Din	Güç	Akıl
Siyasetin Tanımı	Siyaset, ferdi ve toplumsal kurtuluşun sağlanması için araçların tespiti, daha geniş bir kurtuluşun parçası olan bir eylem.	Hükümdar için siyaset, halkla kurulan hükmetme ilişkisini sürdüren nispet ilişkisinin devamı.	Evrensel olarak kabul edilen aklın temel ilkeleri doğrultusunda, amacı mutluluk olan bir toplumsal formasyonun oluşturulması.
İyi'nin Tanımlanması	Ferdi fazilet için gerekli, dünya ve ahirette kurtuluşu sağlayacak eylem ve niyet.	Meşruiyeti sağlayan, stratejinin parçası	Felsefi gelenek için ise aklın temel ilkeleri ve siyaset olarak şehrin varlığını sürdüren “şey”.
Sentezleme Biçimleri	Şeriat/yasa-kanun	Hükümdar/ Halife Saltanat/din	Dini ve akli siyaset
Toplumun Kuruluşunda Temel Değer	Adalet ve Nizâm/ Felah (Kurtuluş Toplumu)	Adalet ve Düzen	Hakikat-Mutluluk

2.1.3. Siyasetnâme Türleri

Siyasetnâmeleri temelde *siyasal* ve *ahlak* felsefesini konu alan, *dinsel* ve *devletin yapısını*, işleyişini temel alan bürokratik nitelikleri ağır basan metinler şeklinde dörde ayırmak mümkündür. Siyasetnâmelerin barındırdıkları konu çeşidinin zenginliği düşünüldüğünde bu tasnifin siyasetnâmelerdeki baskın karaktere uygun olarak yapıldığını söylemek mümkündür. Siyasal felsefe türüne örnek, ideal düzenin koşullarını anlatan, bu düzeni dünya hayatı içinde arayan Fârâbî'nin (ö.950) "Medinetü'l Fazıla" adlı eseridir. Bu tür siyasetnâmelerde ahlâk ve düzen konuları, mutluluğun ve aklın egemen olduğu yer olarak tasvir edilen "erdemli kent" düşüncesi adı altında tartışılmaktadır.

Ahlâk felsefesini içeren siyasetnâmelere de örnek Tusi'nin (ö.1274) yazdığı, Ahlâk-ı Nasiri adlı eseridir. Osmanlı döneminde Kınalızâde (ö.1572) ile devam eden bu tür, ahlâk ile siyaset arasındaki ilişkileri analiz etmek açısından oldukça önemlidir. Bu tarz siyasetnâmelerde ahlâk, ruh, iyi ahlâkın kazanılması, erdemin tanımı ve erdem katalogu, devletin varlık nedeni, ideal düzen, iyi yaşam hakkındaki görüşlere ve tartışmalara yer verilmektedir. Tusi, pratik akıl olan ahlâkın fert, aile ve devlet düzeninde uygulanmasının sonuçlarını tasvir etmekte ve bu yolla hükümdara öğütler vermektedir. Bu türün diğer bir örneği, Orta Asya Türk geleneği ile İslam kültürü arasında geçişin önemli bir örneği olan "Kutadgu Bilig"dir.

Üçüncü tür olarak dinsel motivasyonla yazılan, Gazali'nin temsilcisi olduğu siyasetnâme eserleridir. Gazali, dinsel ahlâki uygulamanın pratik değerine ve bunların pragmatik sonuçlarına dikkat çekerek, yönetimi dinsel ve dünyevi kurtuluşun aracı olarak örgütlemeyi amaçlamakta ve bu amacı gerçekleştirmek için

hükümdara takip edilecek yolu göstermeye çalışmaktadır.

Dördüncü tür olarak, kalemiye ve ilmiye sınıfından bürokratların, devletin kurumsal yapısı hakkında bilgi vermeyi amaçlayan, siyasal alanda yapılması gereken değişimleri anlatan, pratik öneriler de sunan siyasetnâmelerdir. Bu türün temsilcisi, Nizâmülmülk (ö.1092) tarafından yazılan Fars devlet geleneğiyle İslami siyasal dilin bulunduğu “Siyasetnâme” adlı eserdir. Bu tarz eserlerde, genel itibariyle, vakıanın kendisiyle ilgilenilir. Bu türde, tarihsel olgular yorumlanırken genellemelere ve teorilere başvurulmaz. Hikâye ve semboller üzerinden, geçmişin tecrübesi ışığında devlet yöneticilerine öğüt vermek amaçlanır. Kendisi de vezir olan Lütü Paşa'nın (ö.1566) “Âsafnâme”si de bu türün, ıslahata odaklanmış niteliğiyle Osmanlı'daki devamıdır. Lütü Paşa, eserinde devlet düzeninde baş gösteren bozulmalara karşı öneriler sunmaktadır. Osmanlı siyasetnâmelerinde bu dört türün ortak özelliklerini de barından Kınalızâde'nin “Ahlâk-ı Alâ'i”si gibi eserlere de rastlanmaktadır.

2.2. Osmanlı Siyasetnâmelerinin Genel Özelliği

Osmanlı siyasetnâmeleri, İslam siyasal düşüncesinin sorunları algılama ve ona uygun öneriler sunma yönünün somutlaşmış biçimidir. Bu siyasetnâme geleneğinde sorunun tanımı ve ona ilişkin çözüm önerisi, açıkça ifade edilmese de belli bir teorik çerçeve içinde irdelenmektedir. Fakat siyasetnâme yazarlarının, teorik bir tartışmaya girmeseler bile, sorunun tanımına özellikle eğilmeleri, onların dünya nizâmına bakışlarını; olası sorunlara getirdikleri önerileri de devlet ve yaşamın tekmil edilmesinden ne anladıklarını ortaya koymaktadır. Siyasetnâmeler, sorunun ne olduğu, neyin eksik veya kusurlu olduğunu belirtmekle kalmaz, siyasetnâme yazarlarının bütünlüklü dünya görüşlerini etraflı bir şekilde ifade etmelerine de

olanak sağlar.

Osmanlı siyasetnâmeleri, (Ahlâk-ı Alâ'i'de olduğu gibi) kendinden önceki siyasetnâme geleneğinin bir devamı olmakla beraber, biçim ve konu itibarıyla farklılaşan yanları da kendi içinde barındırır.

2.2.1. Osmanlı Siyasetnâmelerini Farklılaştıran Nedenler

Osmanlı siyasal kültürü, üç havzanın kültürel geleneğini taşımaktadır. Bununla birlikte Moğol işgallerinin sonuçları, İslam'a açılan Anadolu topraklarının yurt edinilmesi ve Abbasi'lerden sonra İslam dünyasını siyasal olarak "bir" tutabilecek büyük bir coğrafyayı yönetmesi gibi nedenler Osmanlı siyasetnâmelerinde, kaygı, dil ve konu hususunda bazı değişikliklere yol açmıştır.

- a) II. Mehmet'le birlikte, şeriat karşısında devlet menfaatini amaç edinen kanunnâmelerin yaygın bir şekilde oluşturulması sonucu Osmanlı bürokratları tarafından kaleme alınan siyasetnâmelerde devlet aklının öne çıkarılması. "Ahval-ı saltanata nizâm" verme amacı taşıyan bu kanunların kaynağı ve dayanağı pâdişâhın iradesidir. Bu durum, siyasetnâmelerde, nizâm-ı devlet kaygısının daha önemli olmasının nedenidir. Siyasal yapının şeriat karşısında özerkliği, İslam hukukuna göre tüzel kişiliği dahi olmayan devletin halktan ayrı özerk olarak düşünülmesine neden olmuştur.
- b) Moğol-Türk geleneğinin Osmanlı devletinin teşekkülünde etkili olması (İnalçık, 1999: 7-9).
- c) 1258 Moğol İşgali'nden sonra, karizmatik ümmet düşüncesinin yerini soya

dayalı hanedan yapılarına bırakması,¹⁰⁰

d) Gaza devleti, uç beyi düşüncelerinin devleti düşünme biçiminde meydana getirdiği değişiklik,¹⁰¹

e) Osmanlı düşünce dünyasında her zaman şiirin mümtaz bir mevkisinin olması. Osmanlı ufkunun sınır gösterenlerine şiirin yerleştiği, fetih ve gaza düşüncesinin esin kaynağının şairler olduğu söylenebilir. X. ve XI. yüzyıldan itibaren Türk hükümdarların şairlerle yakın irtibatının aksatılmadan devam ettirilmesi Osmanlı'ya güçlü bir geleneksel dayanak sağlamıştır. Dini himaye ve cihana nizâm verme düşüncesinin temellerinin şairler eliyle Osmanlılardan

¹⁰⁰ Emevi ve Abbasi döneminde yazılan siyasetnâmelerde, siyasal alanın temel konusu, inananlar ve onların kurtuluşudur. İslam cemaati, diğer inanç gruplarından ayrılıp, iktidarın meşru kaynağı olarak kabul edilmektedir. Devletin yok olması mukadder olarak kabul edilir. Kalıcı olan inananlardır. Ümmet, yalnızca birleşmez, ümmetin icma ettiği konular bütün zamanlar ve mekânlar için geçerli kabul edilir (Turtuşi: 2011). Turtuşi'nin eseri dikkatli bir şekilde incelendiğinde hükümdar, herkesin kolayca ulaşabileceği bir kabile reisi ya da eşitler arasında birinci olarak resmedilir. Yönetimde vurgu, inananlardır. Âşıkpaşazâde'nin (2010: 45) Tarih kitabı incelendiğinde, Osmanlı ailesinin kökeni ve ailenin nitelikleri vurgulanır, hanedan ailesinin geleceğiyle halkın geleceği birleştirilir. Karizmatik olan, hükümdarın kendisidir artık. Abou-El- Haj ise XVII. yüzyılın sonundan itibaren Osmanlı devletinde, karizmatik hükümdar geleneğinin bittiğini, hükümdarın işlevinin simgesel olduğunu iddia eder. Koçi Bey ve Gelibolulu Mustafa Ali'nin "karizmatik hükümdar" özlemi içinde olduklarını vurgular (Haj, 2000: 79-81). Bu durumda, Abbasiler döneminden 1258 Moğol İşgallerine kadar İslami düşüncenin siyasal yönünü belirleyen şeyin "karizmatik ümmet" düşüncesi olduğu, Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinden XVII. yüzyılın sonuna kadar "karizmatik hükümdar" düşüncesinin, daha sonraki zamanlarda ise "devlet" in siyasal düşüncenin yönünü belirleyen faktör olduğu savunulabilir.

¹⁰¹ Osmanlıların Müslüman dünyasının Avrupa sınırına en yakın uçlarda bulunması, ilk dönem hükümdarların "gazi" olarak anılmalarına neden olmuştur. Uç beyliklerde, üç kültürü denilen gazanın hâkim olduğu bir yaşam tarzı egemendir. Eski Osmanlı menakibleri Osmanlı'yı "Osmanlılar gazilerdir ve galiplerdir. Fisebilillah hak yoluna durmuşlardır, gaza malını cem edip hakka harc edicilerdir..." (İnalçık, 2010: 53-54). Osmanlı Devleti'nin uç beyi olarak kurulması, Müslümanların hamiliğini üstlenmesi, ilk bölümlerde incelediğimiz, nizâma bağlı aracı olan devlet kavramında bir değişikliğe yol açtı.

önce atılmış olması, Osmanlının Selçuklulardan öncelikle şiiri ve şuurunu bitişik olarak tevarüs ettiğini göstermektedir.¹⁰²

- f) Örnek alınan tarihsel *zaman* ve kökensel birliğin arandığı *mekanda* meydana gelen değişimler. Emevi ve Abbasi siyasetnâmelerinde, peygamberin ve “dört halife’nin” pratikleri, kutsal kentler, sorunların çözümünde başvurulmuş zaman dilimi ve tarihsel olayların geçtiği, zihnen inşa edilen mekândır. Ayrıca, peygamber ve halifeler dönemi, ideal bir dönemi ifade etmektedir. Osmanlı döneminde yazılan siyasetnâmeler ise “altın çağ” olarak düşünülen Fatih veya Kanuni dönemine dönüşü savunmaktadır. Siyasetnâmeler, bozulmaya karşı “kanun-ı kadim”in uygulanmasını savunmaktadır. Yazarı bilinmeyen “Kitâb-i Müstetâb” (1974: 14) “Kanun-ı kadim uygulansa nizâm-ı âlem hâsıl olur.” demektedir. Koçi Bey de (1997: 51) “Daha sonra hak söylenmedi, makamlara nahak geldi, kanun-ı kadim bozuldu.” diyerek kanun-ı kadimin temel alınması gerektiğini vurgular. Osmanlı siyasetnâmeleri, “Asr-ı Saadet” yerine “selatin-i maziye”¹⁰³ olarak isimlendirdikleri, “altın çağ” dönemlere dönme arzularını ifade etmektedir. Peygamber ve ilk halifelerin dönemi yerine, “kanun-ı kadim”e ve “selatin-i maziye” dönme istekleri, Osmanlı siyasetnâmelerinin önerdikleri çözümlerin

¹⁰² “Mu’izzî ve Enverî, 100 yıla yakın bir süre Selçuklu sarayında birbirinin ardı sıra yer edinen en öndeki iki şairdir. Onların divanlarındaki şiirlerin, özellikle yaşadıkları yıllarda başta Selçuklu sultanları olmak üzere birçok kişi tarafından okunduğu ve beğenildiği şüphesizdir. Kasidelerin çoğunluğunda, adalet üzerine ifadeler mevcuttur. Bir yanda dünya düzeni diğer yanda dini himaye etme ve bidatten koruma, devlet adamlarının temel özelliği olarak anılmaktadır. Ülke ve devlet düzenine vurgu dikkat çekmektedir. Örnek olarak Enverî, şiirinde birçok defa bu amaçla “nizâm-ı âlem” ve ‘nizâm-ı cihan’ nitelemesine dikkat çekecek şekilde yer vermektedir.” (Karaismailoğlu, 2001: 47).

¹⁰³ Selatin-i maziye: Geçmiş hükümdarlar.

kökensel farkını ifade etmektedir.

Osmanlı siyasetnâmelerinin, teorik nitelikleri, seçtikleri konular, devlet aygıtını düşünme biçimleri, geçmişle kurdukları ilişki biçimi, problematikleri ve yazarları bakımından diğer siyasetnâmelerden ayrıldığını söylemek mümkündür.

2.2.2. Osmanlı Siyasetnâmelerinin Farklı Nitelikleri

Uç beyliği olarak kurulan Osmanlı Devleti, ümmetin var olmasını belli bir devletle bütünleştirme, onun varlığıyla garanti altına alma konusunda başarılı oldu. Bu, Osmanlı siyasetnâmelerinin devletin varlığını ümmetin korunması için zorunlu bir koşul olarak kabul etmelerine neden oldu. İlk bölümde, İslami düşüncede devletin bir “araç” kabul edildiği savunulmuştu. Osmanlı Devleti’yle birlikte devlet, ümmetin yeni bir coğrafyada varlığını sürdürmesi için bir “koşul” olarak kabul edildi. Müslüman halkı korudukça, devlet artık bir araç değil, Müslümanların yeryüzünde bulunmalarını sağlayan bir “koşul”a dönüştü. Devletin araç niteliği yerine cemaatin varlığını sağlayan “koşul” olarak düşünülmesinde, Osmanlı devletinin uç beyliği olarak ortaya çıkmasının ve Hristiyan coğrafyasının hinterlandında faaliyet göstermesinin etkili olduğu düşünülebilir. Devlet, ümmetin korunmasını yüklenen, İslam’ın sınırlarını genişleten ve Müslümanlarla bütünleşen bir biçimde algılanmaya başlandı. Devletin değişen algısı, Müslüman halkların Hristiyan coğrafyası içinde ilerlemesiyle yakından ilgilidir. Siyasetnâmelerin “nizâm-ı devlet” vurgularında ve devleti merkeze alan analizlerinde bu açıkça görülmektedir.

Osmanlı siyasetnâmeleri, İslam’ın dünya görüşünün devlet aklıyla

bütünleşmesinin önemli örneklerindedir.¹⁰⁴ İslami görüşün âleme ilişkin “nizâm” düşüncesi, bu dönemde, “devlet” kavramıyla bütünleşip “nizâm-ı devlet” biçimini alarak, devletin varlığı, nizâmın en temel koşulu haline dönüşmüştür. Siyaseten katl’in¹⁰⁵ “nizâm-ı âlem”le kurulan bağlantısı¹⁰⁶ “nizâm” kavramının siyasal içeriğin temeli olmaya başladığının önemli bir işaretidir.

Osmanlı siyasetnâmelerinin temel özelliklerinden bir diğeri de geçmişteki sistemin işleyişine yönelik hayranlığın siyasal dilde “kanun-ı kadim” ve “selatin-i maziye” olarak biçimlenmesidir. Böylece, geçmişe bakışla sürekli tazelenen siyasal bilincin işlerliği, sorunlarla baş edecek “devlet aklını” üretmeye çalışmıştır.¹⁰⁷ İslami düşüncede ideal geçmişin dinsel niteliğine karşılık, Osmanlı siyasetnâmeleri genel

¹⁰⁴ Özellikle Lütfi Paşa’nın “Âsafnâme” adlı eseri bu bağlam içinde okunabilir. Nizâm-ı devleti esas alan bu siyasetnâmenin bütün kaygısı, devletin düzeninin iyi işlemesidir. Bu nedenle, geçmişte devletin iyi işleyen kurallarına kanundur diyerek devamını talep etmektedir. Devletin bu kadar toplumun önüne geçmesi oldukça anlamlıdır. Devlet kendi içinde gerekliliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu kaygı ile Gazali’nin kaygısını birleştirmek oldukça zordur. Gazali (2005: 284) devleti değerlendirirken ümmetin menfaatlerini esas almıştır. Din esastır cümlesi bunu özetler. Lütfi Paşa ise tipik bir devlet aklını temel almış, reayaya devletin düzeni açısından bir biçim vermeye çalışmıştır.

¹⁰⁵ Osmanlı siyasal düşüncesinde devletin aklının kardeş katli meselesinde nasıl çalıştığını anlatan Bkz. Mumcu (2007).

¹⁰⁶ “Ve her kimesneye ki evlâdumdan saltanat müyesser ola, karındaşların nizâm-ı âlem için katl itmek münâsibdür. Ekser-i ulemâ dahi tecviz itmişdür. Anunla âmil olalar.” (Fatih Sultan Mehmet, Kanunnâme-i Âl-i Osman, 2012, 18).

¹⁰⁷ Altın çağ olarak kabul edilen bir geçmişin icadı, bütün siyasetnâmeler -özellikle “Kitâb-i Müstetâb” ve “Habnâme”- için söylemek mümkün değildir. Öz, Altın çağın varlığı tartışmalı ve siyasetnâme yazarlarının kendi dönemlerini algılamada sübjektif davranmış olabileceğini savunmaktadır. Mevcut durumu, siyasetnâme yazarlarının tarafsız bir şekilde bütün boyutlarıyla yansıtmadığını, ideolojik bir siyasi tutumun tesiri altında kalarak ifade ettiklerini düşünmektedir. Siyasetnâme yazarları Osmanlı toplumunda bir tarafı ifade etmektedir. Aynı zamanda, yaşanan değişimi, “nizâm-ı âlem”de ihtilal, reayada infial var” şeklinde ifade etmeleri, İslam ve Osmanlı toplumun değişimi bidat olarak, değişim dönemlerini de fetret olarak ifade etmesinin etkili olduğu söylenebilir (Öz, 2013: 105-115).

itibariyle, devlet düzeninde ideal bir zamanı kendilerine temel ve başlangıç noktası olarak kabul etmektedirler.

Osmanlı siyasetnâmeleri kalemiye sınıfında görev yapanlar tarafından yazılmıştır. Bu da doğal olarak kaygıları ve temaları farklılaştırmaktadır. Bürokratların elinden çıkan bu metinler, sorunlara ilişkin toprak sisteminin devamını sağlama ve geçmişin statüsünü devam ettirme kaygısı etrafında geliştirilen çözüm önerileri sunmaktadır.

Tablo: 2.2. Osmanlı Siyasetnemelerinin Farklı Özellikleri

Konular	Osmanlı Öncesi Siyasetnâmeler	Osmanlı Siyasetnâmeleri
Devlet	<i>Dini Siy.:</i> Nizâmın sağlanmasında bir araç. <i>Felsefi Siy.:</i> Mutluluğu sağlayan mekânı inşa edecek örgütlenme. <i>Orta Asya Gel. Siy.:</i> Devlet egemenliğin önemli bir aracı.	<i>Gaza Ruhu Açısından:</i> Nizâm-ı âlemi sağlayacak varlığı hükümdara bağlı yapı. Yurtlanmayı sağlayacak koşul. <i>Bürokratik Yönetim:</i> Cemaatin varlığını korumada önemli bir koşul.
Teorik Tartışmalar	Yoğun	Ahlâk kitaplarıyla sınırlı.
Tema	Felsefi konular; akıl, varlık, şehir, adalet, ahlâk, devlet	Genel olarak devletin işleyişi, düzenlenmesi, ahlâk
Üslup	*****	Şiirsel
Tarihle İlişkisi	Adil Hükümdarlar dönemine (Nuşirevan, Ömer vs.) övgü.	“Kanun-ı Kadim”e özlem.
Yazarlar	Şair, edib, filozof, âlim	Ehl-i örf, şair ve edib, filozof

2.2.3. Osmanlı Siyasetnâmelerinin Temel Sorunları

Osmanlı siyasetnâmelerinde görülen temel sorunları birkaç başlık altında

sınıflandırmak mümkündür. İlk olarak maliye ve tımar sisteminin ve Yeniçeri Ocağı'nın bozulması, metinlerin ana sorunsalını oluşturmaktadır. İkinci olarak da “nizâm-ı âlem”de meydana gelen değişimler sonucu kanun-ı kadime dönük yapılan bazı tekliflerden oluşmaktadır. Bu, felsefi ve ahlâki niteliği ağır basmayan ıslahat niteliği taşıyan siyasetnâmeler için geçerlidir. Bu tür siyasetnâmeler, Öz'e göre (2013: 109), siyasal meselelere çözümler üretmek yerine idari tedbirler önermişlerdir.

İslam inancında olduğu gibi, Osmanlı siyasetnâmelerinde de nizâm sadece insanların düzeniyle değil, aynı zamanda insanın etkileşim içinde olduğu âlemlerle ilgilidir. İnsan fiilleri ile âlem arasında ilişki nizâm kavramının içeriğini doldurur.¹⁰⁸ Nizâm, varlıklar arasında ontolojik birliktelik kuran yanının dışında, içerik olarak Osmanlı'nın kendisine yönelik benlik algısını da ifade etmektedir: Osmanlı kendi sınırlarının içini, dünyanın dışını da kuşatacak bir biçimde, kendi siyasal sisteminin düzenini, dünyanın düzeniyle eş anlamda kullanmıştır. Bu daha sonra Batı düşüncesinde de vuku bulan “evrensellik ile Avrupalı” olma arasında kurulan ilişkinin bir başka biçimidir.¹⁰⁹

¹⁰⁸Osmanlı yönetici kesimi, kendi mağlubiyetlerini genelde içe bakarak anlamaya çalışmıştır. Örneğin, savaşları kaybetmenin sebebi askerlerde zulümlerin artmış olmasına bağlanmaktadır (Öz, 2013: 72).

¹⁰⁹ “Nizâm-ı âlem” kavramı, Osmanlı'nın zihinsel bir haritasını göstermektedir. Kendini âlemin merkezine yerleştiren bu düşünceye göre, siyasal aygıtta meydana gelen bozulmalar dünyayı etkilemektedir. Etkileme düşüncesinde kendini dünyanın merkezine yerleştirme anlayışı yatmaktadır. Benzer bir benlik idrakini haritaların çizimi üzerinden takip edebiliriz. “Divân-ı Lügati't-Türk”te yer alan haritada Balasagun ili, Türk illerinin merkezi olarak çizilmiştir. Harita çiziminde benliğin kendini âleme yerleştirdiği yer âlemin merkezidir. Benzer bir şekilde, Hodgson (2001: 32-34) Batı'nın coğrafi dünya tasavvurunu Mercator dünya haritası üzerinden analiz eder. 1569 yılında çizilen Mercator haritası, Avrupa kıtasını dünya haritasının merkezine yerleştirmekte ve 42. paralelin üstündeki yerleri

Siyasetnâme yazarlarında geçmişe yönelik bir ilgi ve ona öykünmeyle sorunların halledileceğine dair inanç mevcuttur. Kanun-ı kadim, geçmişte vücut bulan ve devam eden bir kanun olarak kabul edilmek yerine, geçmiş ve geleceği kapsayan örnek olay, ilke olarak düşünülmektedir. Kanun-ı kadim geçmiş kurallardan ziyade, mazi ve gelecekte ideal toplumların kurallarıdır. Osmanlı siyasetnâmelerinde devletin ideal geçmişine yönelik bir öykünme olduğu görülür. Kanun-ı kadim, mazi-i selâtin, selef-i selâtin gibi kavramlar etrafında geçmiş, bir ideal olarak örülmekte, değişimler de bu ideal zamanlardaki uygulamalar temel alınarak kontrol edilmeye çalışılmaktadır. Ancak, bu çabaları, modern bir şekilde, tarihsel bir bilinç ve tarihi idealleştirme şeklinde okumak yanlıştır. Bu kavramlar etrafında, Osmanlı aydınları değişimi anlamaya çalışmaktadır. Kanun-ı kadim, geçmişe bağlı olmaktan daha çok, geçmişte sağlanan kuralın başarısına dair bir inancı ifade etmektedir. Kanun-ı kadimdeki kanun tabiri, devletin işleyişini etkin bir şekilde sağlayan kural olarak düşünülmektedir.¹¹⁰

daha büyük göstermektedir. Mercator projeksiyonu, kendini algılama ile coğrafi konumlandırma arasındaki ilişkiyi gösterir. Afrika'dan 15 kat daha küçük olan Grönland adası, haritada daha büyük görülmektedir. Bu haritada, İngiltere dünyanın merkezinde, kendi sömürgeleri olan Kanada ve Avustralya'dan daha büyük; Hindistan ve Endonezya'yı olduğundan küçük göstermektedir. "İngiltere'yi de Dünya'nın tam merkezine koyan Mercator haritaları İngiltere'nin sömürge politikalarının ve yaratmak istediği algının görsel coğrafi zeminini oluşturuyordu. Bu yüzden başta İngiltere olmak üzere gelişmiş sömürgeci ülkeler, Mercator projeksiyonundan hiç vazgeçmemiş ve eğitim politikalarına da kolaylıkla müdahale edebildiği az gelişmiş ülkelere bu haritadan bol bol dağıtmışlardır." Bkz. Tevfik Uyar, <http://www.acikbilim.com/2014/03/dosyalar/afrika-o-kadar-da-kucuk-degil-2.html>

¹¹⁰ Karşıt görüş için bkz. Öz (2013: 105-115) Osmanlı aydınlarının geçmişi düşünme biçimlerinin sorunlu olduğunu savunmaktadır. Osmanlı aydınlarının tarihin "devrevi" olarak idrak ettiklerini düşünmektedir. Geçmişe dönerek sorunların çözüleceğine dair inancı, geçmişin idealleştirilmesi şeklinde okumaktadır. Öz, "kanun-ı kadim" ve "selatin-i maziye" kavramları etrafında Osmanlı

2.2.4. Siyasetnâme Yazarlarına Yönelik Eleştiriler

Bazı tarihçi ve siyaset bilimciler, siyasetnâmeleri kendi çağlarını iyi analiz edememeleri, dünyada meydana gelen değişimleri okuyamamaları, sınıfsal bir güdüyle statükoculuk yaptıklarını ifade ederek eleştirir. Bunlar:

- a) Siyasetnâme yazarlarına yapılan en önemli eleştirilerden biri, Osmanlı Devleti'nin dışındaki gelişmelere karşı kayıtsız kalmaları ve hariçteki değişimlerin Osmanlı toplumuna yönelik etkisini görmezden gelmeleri şeklindedir (Öz, 2013: 117). Farklı olarak Faroqi, (2012:90-99) XVII. yüzyılda meydana gelen değişimin kendisinin bir iç dinamiğinin olduğunu bütün olup biteni, dış etkilerle izah etmenin güç olduğunu savunmaktadır.
- b) Parasal işlemlere ihtiyaç duymayan tımar sistemine dayalı Osmanlı askeri yapısını savunmaları ve Avrupa'daki piyadelerin savaşta oynadıkları rolleri anlamamalarından dolayı ücretli askerliğe karşı çıkılması (Öz, 2013: 48). Öz'e göre, siyasetnâme yazarları, tımarlı sipahinin yeniden güçlendirilmesini isterken kendi dönemlerini anlamamışlardır. Çünkü ateşli silahların

aydınlarının ideal bir geçmiş ve isimlendirmesi başka da olsa "altın çağ" ürettiklerini savunmaktadır. Siyasetnâme yazarlarını, kurtuluş için bu altın çağı ihya etme iddiasında olduklarını, iddia etmektedir. Öz, altın çağın varlığı tartışmalı ve siyasetnâme yazarlarının kendi dönemlerini algılamada subjektif davranmış olabileceğini savunmaktadır. Mevcut durumu, siyasetnâme yazarlarının tarafsız bir şekilde bütün boyutlarıyla yansıtmadığını, ideolojik bir siyasi tutumun tesiri altında kalarak ifade ettiklerini düşünmektedir. Ona göre, siyasetnâme yazarları Osmanlı toplumunda bir tarafı ifade etmektedir. Aynı zamanda, yaşanan değişimi, "Nizâm-ı âlem"de ihtilal, reyada infial var." şeklinde, değişimi bidat, değişim dönemlerini de fetret olarak ifade etmelerinin kendi çağlarını anlamamak olduğunu iddia etmektedir. Siyasetnâme yazarlarının büyük bir kısmının kalemiye/bürokrat sınıfından olması, devlet sorunlarına tarihsel bakış açısıyla değil, pratik gayelerle yaklaştıklarını göstermektedir. Bu da bizim, kanun-ı kadimi okuma biçimimizi haklılaştıran bir unsurdur.

yaygınlaşmasından sonra, geleneksel harp usullerine göre yetişen sipahiler yetersiz kalmaktaydı. Bunları telafi etmek için ücretli olarak istihdam edilen yeni sekbanlara ve yeniçerilere ihtiyaç duyulmaktaydı. Bu da nakdi paranın önemini arttırdı. Vergi toplamada tımarlı sipahilerin aracılığı yerine, vergilerin ihale yoluyla yapılmasına dayanan iltizam usulüyle birlikte, Osmanlı ekonomisinde askeri harcamalardan kaynaklanan parasal işlemler arttı. Böylece klasik Osmanlı toprak düzeni ve vergi sistemi bozulmaya başladı (İnalçık, 1990: 32).

- c) Siyasetnâme yazarları, siyasal meseleleri, idari meseleye dönüştürerek anlamakta, siyasal öneriler sunmak yerine idari tedbirlerle sorunların aşılabileceğini savunmaktadır (Öz, 2013:109).
- d) Siyasetnâmelerde savunulan altın çağın varlığı tartışmalıdır ve siyasetnâme yazarlarının subjektif davranmış olabileceği de düşünülmektedir. Siyasetnâme yazarları Osmanlı toplumunda bir tarafı temsil etmektedir. Kendi sınıflarının etkinliklerinin kaybolmasından hareketle “Nizâm-ı âlem’de ihtilal, reayada infial var.” şeklindeki beyanları, sınıfsal kaygılarının ifadesi olabilir. Bu nedenle, yönetici, elit-içi partizan metinler olarak değerlendirilebilir (Öz, 2013: 55-108). Siyasetnâmeler bir kişinin sesi, partizan bir metin olabilir. Reform çağrısı değil, birer polemik ve protesto risalesi olabilir. Özellikle, Gelibolulu Mustafa Ali’nin siyasetnâmesi, kaybetmiş ve istediğini gerçekleştirmemiş bir ferdin iç geçirişlerini, mutsuzluğunu¹¹¹ yansıtmaktadır. Siyasetnâme yazarı Gelibolulu Mustafa Ali, bir gözlemciyi değil, hayal kırıklığına uğramış birini temsil etmektedir.

¹¹¹ Daha geniş bilgi için bkz. Fleischer (2013); Abuo El Haj (2000).

Dolayısıyla Ali, kaybedenlerin bakış açısıyla olayları değerlendirmektedir (Abou el Haj, 2000: 55- 61).

- e) Abou el Haj (2000: 61) Koçi Bey ve Gelibolulu Mustafa Ali'nin, XVII. yüzyılda kurumsal bir yapıya dönen devletin işleyen mekanizmasına karşılık, karizmatik özelliklere sahip bir lider özlemi içinde olayları değerlendirdiklerini savunmaktadır.
- f) Gelibolulu Mustafa Ali ve Koçi Bey gibi bir takım siyasetnâme yazarları, değişmeyen toplum, merkezi yapıyı temsil eden güçlü bir sultan, sınıfsal yapının devamını sağlayan liyakat algısına sahiptir. Devletin tek bir merkez tarafından yönetilmesi gerektiğine inanmakta, bu nedenle yeni olaylar karşısında, kendi fantezileri yoluyla yarattıkları gerçekçi olmayan bir tarih düşlemektedirler (Abou el Haj, 2000: 68).
- g) Siyasetnâme yazarlarının toplumsal değişimlere karşı koymalarının nedenlerinden birisinin de toplumsal sınıflar arasındaki ayrımların belirsizleşmesine dair endişelerinin yer aldığı iddia edilmiştir (Abou el Haj, 2000: 70). Özellikle, değişimin olduğu XVI. yüzyılın sonundan itibaren siyasetnâmelerde, halkın giyimi konusunda sınırlayıcı kuralların konulması gerekliliğinden bahsedilmiştir.¹¹² Abou el Haj (2000) XVII. yüzyıldan sonra

¹¹² Lütfi Paşa (1991: 40-42) “Âsafnâme” adlı eserinde “Reaya, sipahiler gibi libas-ı fahire giyip atlara binmeyeler. ...Reyadan ata binenden muhkem cerime alına, bir şehirden bir yere giderken eşeğe bineler. Reayanın elinde veya evinde, kılıç, ok, yay, tüfenk ve sair cenge ait harb aletleri buluna siyaset oluna kanundur. Katl edile, ahali külli cerimeye müstahik ola. Yat ve yarak reyada olmaması gerekir, yüzyıl sonra kabahati zuhur eder. Reaya yüz verilmeye, malı çok olursa da kimse taarruz etmeye, ona arka çıkmak gerekir.” demektedir.

devletin kurumsal olarak geliştiğini savunur, dolayısıyla, kurumsallaşan devletin varlığını sağlayan temel koşullardan biri de var olan sınıfsal yapının devam etmesidir. Erkan-ı erbaa denilen bu toplumsal tabakaların yerlerini koruması konusundaki hassasiyet kurumsallaşan devlet yapısıyla da ilgilidir.

h) Siyasetnâme yazarları değişime karşı genelde olumsuz bir tavır sergilemektedirler. Değişime karşı bu olumsuz tavrın temellerinde İslam ve Osmanlı toplumunun değişimi “bidat” olarak, değişim dönemlerini de “fetret” olarak ifade etmesinin etkili olduğu söylenebilir (Öz, 2013: 109).

i) 1) Siyasetnâme geleneğinin arkasındaki temelin, pâdişâhın kamusal ve özel faaliyetine kılavuzluk etmek olduğu iddia edilmektedir (Abou el Haj, 2000: 51).

j) Siyasetnâme yazarları kendi dönemlerine ilişkin durağan bir imge sunmaktadır. Bu bakış Osmanlı toplumunun o dönemini yansıtmaktan uzak olmasına rağmen, Koçi Bey gibi siyasetnâme yazarlarının düşünceleri, Osmanlı İmparatorluğuna dair resmin kaynağını teşkil etmeyi sürdürmüştür. Osmanlı toplumunu yanlış bir şekilde, katı ve değişime kapalı olarak resmeden bu eserler, XIX. ve XX. yüzyılda geçerli olan siyasal görüşe uygun bir zemin hazırlamaktadır (Abou el Haj, 2000: 55).¹¹³

¹¹³ Osmanlı tarihini “konumlandırma” konusunda sorunlar bulunmaktadır. Osmanlı’yı biricikliği ve özgünlük iddiası içinde, dünyadan soyutlayan bir şekilde; ikinci olarak geri/ileri gibi kavramlar ışığında, kendi iç dinamiğinden kopuk, Batılı tüccarların etkisiyle Osmanlı’yı Batı açısından değerlendiren bir okuma; son olarak da, Osmanlı’yı dünya tarihi içinde okuma çabası sayılabilir. 16-17. yüzyıllarda meydana gelen değişimleri İncalcık, monetarist bir şekilde, Osmanlı ülkesine akan gümüş ve sıcak para krizini temel kabul etmektedir. İncalcık dışsal faktöre ağırlık verirken bu yaklaşıma karşı çıkan Osmanlı sosyo-ekonomik yapısını toprak sisteminde meydana gelen değişimler ışığında açıklamaktadır (Abou-El- Haj, 2000: 36-37). Hodgson ise Osmanlı Devleti de dâhil olmak

2.2.5. Kavram Tartışması: İslahatnâme mi, Siyasetnâme mi?

Son dönemde siyasetnâme türünün geniş kapsayıcılığını daraltmak amacıyla, devletin düzenindeki değişme ve bozulmaları ele alan, belli reformlar yapılmasını öneren eserlere, (özellikle Osmanlı siyasetnâmeleri için) “ıslahatnâme” denilmeye başlanmıştır. “İslahatnâme”lerin devlet düzeninin yeniden kurulması için reform talebiyle siyasal ve ekonomik sorunlara ilişkin çözüm önerileri sunduğu düşünülmektedir. Ahlâk-ı Alâ’î gibi birkaç siyasetnâmenin dışında, Osmanlı siyasetnâmelerinin genelde bu niteliklere sahip olduğu kabul edilmektedir. Bu eserlere Mehmet İpşirli “ıslahat risalesi”(1999:170-174), Cemal Kafadar ise (2001: 23) “ıslahat veya nasihatnâme” demektedir. Coşkun Yılmaz (2003: 321) ise bu eserleri pratik kaygılarından dolayı “uygulamalı siyaset düşüncesi” adı altında sınıflandırmaktadır. Tarihteki örnekleri gibi felsefî derinliğe sahip olmadıkları iddia edilen bu tür ıslahatnâmeler, Yılmaz’a göre, iddia edildiğinin aksine, kuvvetli bir felsefî zemine dayanan, ancak yazılış gayeleri doğrultusunda pratik ve faydacı tarafları öne çıkan eserlerdir. Kendilerini tarihteki örneklerinden ayıran en temel özelliklerinden biri de “uygulamalı siyaset düşüncesi” olarak nitelenen bu hususiyetleridir.

Siyasetnâmeler, toplumda ve devlet düzeninde var olan değişimi anlamaya ve onu kontrol etmeye yönelik bir anlama çalışması ve önerisidir. Bu anlamda elbette daha üst bir teorik çerçeve içinde gelişmektedir. Teorik çerçeve, hem Osmanlı

üzere, herhangi bir ülkenin tarihini onun dünya tarihi içinde konumlandırıldığında, Avrupa bakış açısından ayrılacağı, doğru okunabileceğini savunmaktadır (Hodgson, 2001: 76-89/167-204).

tarihsel tecrübesi hem de Osmanlı'nın ait olduğu Doğu toplumlarının devlet, toplum algısına bağlı olarak geliştirilmiştir.

Siyasetnâmelerdeki çözümler pratik bir kaygının tezahürü iken aynı zamanda ait olduğu dünyanın “batını”nı da göstermektedir. Siyasetnâmelerde geçerli olan kavramlar tartışılmadan kullanılmaktadır; bu, onların anlam ve sınırlarını belirleyen üst bir teoriye bağlı olduklarını göstermektedir. Pratik öneriler, belli bir düşüncenin ana hatları içinde düşünülmektedir. Bu nedenle, onu besleyen teorik yapıyla ilişki kurarak analiz etmek doğru olacaktır. Ayrıca, bu pratikler belli bir devlet aklından ortaya çıkmaktadır. Devlete yapılan gönderme; düzene, adalete bir göndermeyi ifade etmektedir. Osmanlı siyasetnâmeleri, hadiselerle vaziyet eden devlet aklının nasıl çalıştığını değerlendirmek açısından oldukça önemlidir. Bu, pâdişâhların bireysel inisiyatifinin dışında devlete egemen olan ilmiye, kalemiye, seyfiye sınıfının sistem içinde konumlandırılmasında ve toprak yönetiminde kendini dışa vurmaktadır. Sonuç olarak şunlar söylenebilir:

- a) Osmanlı siyasetnâmeleri, İslami teorik düşüncenin uygulamaya açılan kısmıdır.
- b) Siyasetnâmelerde teorik tartışmalar olmasa bile, pratiğe yönelik çözüm önerileri, belli bir metafizik düşünce ve inanç içinde geliştirilmektedir.
- c) Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda uç beyliği olması, devlet algısında bir değişime neden olmuştur. Osmanlı'nın uç beyliği olarak coğrafi konumlanması, devletin “dîvar”ı niteliği Müslümanların korunmasına yönelik bir özellik kazanmıştır. Devlet ile ümmetin kaderi uç beyliğinde kesişmiştir.
- d) Nizâm düşüncesi “nizâm-ı devlet” düşüncesiyle temellendirilmiştir.

e) İslami siyasi düşünce belli bir devlet akıyla kaynaşmış, onunla birleşmiştir.

2.3. Felsefi Siyasetnâmelerde Erdemli Kentin Mekân Düşüncesinin İslami Mekân Kavramıyla Karşılaştırma

Mekân düşüncesi; siyasal sistemleri, adalet, ahlâk ve nizâmın düşünülme biçimini belirleyen önemli bir kavramdır. Bu kısımda, Fârâbî, Nasiruddin Tusi ve Osmanlı siyasetnâme yazarı olan Kınalızâde'de yer alan “erdemli kent” düşüncesindeki mekân algısı, bunun seküler içeriği, “iyi”nin mekân algısıyla ilişkisi, mekân ve “nizâm” ilişkisi, mekânda örgütlenen siyasal formun ebedileştirilip bireyin fanileşmesinin sonuçları mekân algısı etrafında tartışılacaktır. Siyasetnâmelerin farklı kültürel havzaların etkisi altında biçimlendiği, kendi içlerinde bir senteze ulaşıldığı, yer yer de siyasetnâmelerde ciddi gerilimler olduğunu ifade etmiştik. Platon'un¹¹⁴ etkisi altında oluşturulan “erdemli kent” düşüncesi ile İslami düşüncenin, fani dünyaya, ferdin siretine¹¹⁵ yönelik vurgusu arasında ahlâk, adalet ve nizâm düşüncesi açısından ciddi bir farklılık ve gerilim söz konusudur.

Mekân kavramı yansız dursa bile gerçekte insanın mekânı düşünme biçimi, ideal düzen ve ahlâk gibi temel konuların içeriğini belirlemektedir. Devlet gibi belli

¹¹⁴ İbn Rüşd, Platon'un devletine düştüğü şerhte, İslam inancı ile Yunan düşüncesinin farklılıklarını, hakikatin *tek* ancak hakikatin ifadesinin *çok* olduğu düşüncesinden hareket ederek uzlaştırmaya çalışmasa bile yorum düzeyine çıkarmaya çalıştığı iddia edilebilir. Bkz. İbn Rüşd (2011).

¹¹⁵ TDK, sireti, bir kimsenin ahlâkı, hal tercümesi, hal ve hareketleri, karakteri, kişiliği, davranışı, gidiş tarzı olarak tarif etmektedir. İslami otantik kaynaklarda sired kelimesi güzel anlamına gelen hüsn kelimesi ile nitelenmektedir. İslami düşünüşte estetik, etiğin konusudur. Güzellik, görsellikten daha ziyade davranışı niteleyen bir sıfattır. Güzelliğin bu şekilde algılanmasında, dünyanın görünenin faniliği ve bozulması ve iyiliğin baki/sonsuz olmasının önemli bir etkisi vardır. Güzellik iyi bir eylem gibi ancak sonsuz nitelikli varlık için geçerli olur.

sınırları olan organizasyonlar için mekân, sadece var olmak için değil; aynı zamanda devleti düşünebilmeyi de olanaklı kılan şeydir.

Adaletin temelini oluşturan “toplumsal iyi” kavramı bir “yapı”ya işaret ettiği gibi belli bir “mekân”a ve onun algısına da işaret eder. Böylece, siyasetnâmelerdeki “erdemli kent”in mekân algısı üzerinden, Osmanlı siyasetnâmelerinin adalet, ahlâk ve nizâm düşüncesinin yorumu için bir temel elde edebileceğimiz düşünülmektedir.

2.3.1. İslam’da Mekân Algısı ve İdeal Düzenin Ötelenmesi

Dünyanın fani olduğuna dair İslam inancı, dünya zevkleri karşısında adalet kavramıyla aynı kökten olan “itidali” ve “sabrı” öğütlemektedir. Bu etimolojik birliktelik, adil bir yaşamın ölçülü olmayı gerektirdiğini gösterir. Dünyanın geçiciliği, bütün varlıkların “ol” emriyle vücut bulması, yaratılıştaki birlik, çokluğun birliği (kesrette vahdet) düşüncesi varlığın ve mekânın, tahakkümün aracı ve nesnesi olarak tasarlanmasını zorlaştırmaktadır.¹¹⁶ İslam düşüncesine göre, insanın diğer canlılarla kurduğu “dostluk” ilişkisi onun üzerindeki tahakkümü baştan itibaren olumsuz kılar.¹¹⁷ İslam inancına göre, faniliği bilen akıl, kendi varlığını burası için değil, gerçek yurdunda kurtuluş için kullanmalıdır. Akletme faaliyetini makul kılan bu ölçüdür.

¹¹⁶ Tahakkümle aynı kökten türeyen tahkim etmek, güçlendirmek, sağlamlaştırmak anlamındadır. Fanilik düşüncesi, tahkimatı azaltır.

¹¹⁷ Peygamber’in “Doğrusu Uhud, bizi sever; biz de onu severiz.” sözü, varlıkla insan arasındaki “ol” emriyle ortaya çıkan ontolojik birliği ifade eder. Dağla kurulan “dostluk” ilişkisi, onu sermaye olmaktan kurtarır. Hadis için bkz. (Buhârî, Cihad ve Siyer Bölümü, 1247)

Mekânı en iyi ifade eden şey, onun yolculuk¹¹⁸ sırasında dinlenen “gölgelik” olmasıdır. Bu bizi mekâna bağlı siyasal ve sosyal tasarım ve hayallerin sınırlarına götürür. Geçicilik ve gölgelik, modern zamanlarda ebedi olarak düşünülen(!) devlet kavramının zamansal niteliğini zayıflatır. Devletin geçici olması, bu mekân ve mekân üzerindeki güç yoğunlaşmasının değişmesi algısına bağlı olduğu kadar, “fanilik” düşüncesinin İslami siyasal düşünceyi kuşatmasıyla ilgilidir. “Fani dünyada” kalıcı olan şey, mekân ve devlet değil, insanların davranışları ve siretleridir.¹¹⁹ N. Daye’nin (ö.1177) (2010: 73) “Bu dünya baştanbaşa bir karıncayı incidmege degmez.”¹²⁰ sözü, fanilik düşüncesinin bütün varlığın değerini belirleyen nitelik olduğunu vurgular. Faniliğin dünyanın temel niteliği olmasından dolayı, yeryüzünde Tanrı’nın krallığını oluşturmak ve tanrısal krallara meşruiyet vermek

¹¹⁸ Necmeddin Daye (2010) siyasetnâmesinde yönetimi yol anlamına gelen manevi ve kalbi yolculuk anlamına gelen sülûk kavramıyla ifade etmektedir. Vezirin veya padişâhın sülûku, yani arınma yolu, yönetimle mümkün olur. Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmayı ve kemâl ahlâka sahip olmayı “padişâhlık aletiyle” mümkün olabileceğini ifade eder. Daye, padişâhın yönetimde adalet ve ahlâki ilkelere uymasıyla, kendi yolculuğunu başarılı bir şekilde tamamlayacağını düşünür.

¹¹⁹Siyasetnâmelerde dünyanın geçiciliği ve vefasız olmasına dair geniş yer tutan bir vurgu bulunmaktadır. İbn-i Firuz (2012:129-133) dünyanın mahiyetini belirleyen “fanilik” niteliği, sultana, adalet ve iyilik konusunda daha dikkatli olması gerektiğini hatırlatır. Ayrıca siyasetnâmelerde dünyayı aşağılayan hikâyelerin yer alması, dünyayı yönetmeyi önemsiz kılar bir açıdan, diğer bir açıdan ise hükümdarın sorumluluğunun yüksekliliğini de ifade etmektedir. Kısa bir yaşamdaki yöneticilik, uhrevi bir yaşamını etkilemektedir. Anlatılan şu hikâye bu hususu ifade eder: Hızır Peygamber, bir gün senin bu şehirden geçtim. Burayı büyük bir şehir olarak gördüm. İnsanlar kalabalık, nimetler çeşitli ve çoktu. Üç yüz yıl sonra, tekrar gelip baktım ki şehirden eser kalmamış, şehir yerinde bir deniz olmuştu. Bu şehre beş yüz yıl sonra tekrar geldim, deniz çekilmiş yeşil bir ada olmuş, üç yüz yılda insanlar bunu güzel bir şekilde imar etmişler... Beş yüz yıl sonra geldiğimde seni bu şehirde, saltanat ve kudret sahibi olarak gördüm. Ey Sultan, senden önce bu diyarı daha çok imar eden sonra terk eden sultanlardan ibret al. Bu alçak, vefasız dünyaya aldanma. Daimi kalınacak yer değildir.

¹²⁰ Karınca dünyanın değeri konusunda siyasetnâmelerde önemli bir ölçüdür. Benzer ifade’ye Şeyhoğlu (1991: 81) ve Kâtibî’de de (2010: 170) rastlamak mümkündür. “**Dünya baştanbaşa bir karınca incitmege degmez niçin gafil andan ötüri halkı incide.**”

olanaklı değildir.

Belli bir mekânda mutluluğu ve fazileti arayan düşünce geleneği, İslami düşüncenin “fanilik ve zaman” anlayışı çerçevesinde geliştirdiği “mekân” algısıyla uyuşmamaktadır. Siyasal eylem yerine, rahmet, ihsan ve ihlâsa yönelmiş bir siretin önemli olduğunu, bu nedenle, insanın yönetmesi gereken bir beden mülküne sahip olduğu gerçeği daha önemlidir. Medine kavramı, beden mülkünün yönetilmesi şeklinde de algılanmıştır. Bu nedenle, her bir nefis, bir şehir olarak değerlendirilmiştir (Muhammed Sadık, 2013: 44-66). Nefsin bir özelliğine verilen isim olarak şehir, beden mülkünün yönetilmesinde önemli bir semboldür.

Pâdişâhlığın siyasetnâmelerde amm/genel ve has/özel diye ikiye ayrılması, (Şeyhoğlu, 1991: 68) devlet yönetiminin genel, kişinin kendini yönetmesinin ise has pâdişâhlık olarak ifade edilmesi, mekânın fani olduğuna dair inancın pâdişâhlık düşüncesinde meydana getirdiği ikiliktir. Bu ikiliğin bir devamı da saltanatın, dünya ve gönül saltanatı; memleketin ise mülk-i insani ve mülk-i memleket olarak ikiye ayrılmasıdır. Bu ayırımın temel nedeni, yönetmenin konusu olan şeyin toprak, insan, nüfus değil; bizzat insanın kendi bedeni olduğuna dair inançtır. Ayrıca, İbn Arabî’de mülk-i vücud-i insaniye, mülk-i insani gibi tabirler, bedenin bir şehir; kargaşa, sulh ve barışın ise bedenin iyi yönetilmesiyle ilgili olduğunu ifade etmektedir (İbn Arabî, 2013: 132-156). Barışın ve fesadın yeri olarak düşünülen insan bedeni, bedeni kontrol etmeye çalışan has siyaseti önemli kılar ve amm/genel siyaseti de talileştirir.¹²¹ İslami düşüncede siyasal alan hakkında çokça düşünce

¹²¹ Tasavvufun nefsin güçleri ve iktidarına karşı ferden kendisini yönetmesine yönelik vurgusu, biyo-politik iktidarın belli merkezlerle değil; süreç, ağ ve işleyen nitelikleriyle tanımlandığı bugünlerde;

üretilmemesinin, tasavvufun ilm-i nefis/psikoloji ilmiyle derin irtibatlı olmasının temel nedeni de, insanın kendisi ve varoluşuyla ilgili birincil siyasetin her zaman için daha önemli görülmesindedir.

İslami terminolojide, kurtuluşun mekânı olarak değerlendirilen cennetten başka mekân etrafında örölmüş bir ideal yoktur. İdeal siyasal organizasyonun ifade edilmediği İslami düşünüşte, idealleştirme, insan yaşamının kendisiyle ilgilidir. Siyasal düşüncede muayyen bir rejim veya siyasal sistem düşüncesi gelişmezken buna mukabil tasavvuf gibi ferdin yaşamını kalbi ve deruni olarak tesviye etmek isteyen disiplinlerin gelişmesi, aynı mekân algısının etkili olduğunu göstermektedir. İdeal olan siyasal sistem değil, ömürdür. İdeal kavramına karşılık gelen kavram da bu nedenle, eylem ve yaşam biçimini niteleyen güzel anlamına gelen hüsn ve ondan türeyen kelimelerdir. R. İsfâhanî (ö.1108) (2012: 399) “hasen/güzel” sözcüğünün Kur’an’da¹²² daha çok “basirete¹²³ güzel gelen, basiret tarafından beğenilenlerle” ilgili kullanıldığını savunur. Güzel/hüsn tabiri, insan ilişkilerinde “iyi”yi tanımlar. İyi olan güzeldir; güzel olan iyidir. Kur’an’da iyi davranışta bulunanlara “muhsin”/güzel denilmesi¹²⁴ bu açıdan, güzelliğin görselden daha ziyade kalbin ve bedeninin

arzu politikaları sayesinde kitleyi yöneten kapitalist yapıya karşı, fertlere ciddi bir direniş noktası sunmaktadır.

¹²² R. İsfâhânî’ye göre hüsn ve onun türevleri Kur’an’da, güzel anlamında 16/30; iyilik anlamında 7/13; bolluk ve bereket anlamında 4/78; sevap, mükâfat anlamında 4/79; ihsan tabiri için, güzellik 2/178, 17/7 anlamlarında kullanmıştır (İsfâhânî, 2012: 398-400).

¹²³ Basireti; İsfâhânî, (2012: 204) göz, gözün sahip olduğu ve kalbin idrak eden kuvvesine denildiğini aktarır.

¹²⁴ Kur’an-ı Kerim (2/58), (2/195), (3/134), (4/36), (55/60).

“O takvâ sahipleri ki, bollukta da darlıkta da Allah için infâk ederler (harcarlar); öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah **da ihsân** sahiplerini (güzel davranışta bulunanları) sever.” (3/Âl-i İmrân,

davranışlarıyla ilgili olduğunu ifade eder. Güzel, gözün etki alanından daha çok, kalbin yetki alanındadır. Hüsn/güzel tabiri davranışlarla ilgilidir ve güzelliğe ilişkin yargı, kalbin amelidir. Nitekim İslam düşüncesindeki hüsn/kubh (güzel-çirkin) tartışması da fiillerle ilgili bir konudur.¹²⁵ Peygamber de üsvetü'l hasene/güzel örnek¹²⁶ olarak insanlığa takdim edilmiştir. Dolayısıyla, ideal yani “ahsen olan” düzenin kendisi değil, davranışlardır. İdeal düzen, mekân üzerinde örgütlenmiş siyasal ve toplumsal bir biçime atıfta bulunurken “ahsen” iyiliğe ve davranışa göndermede bulunur. İslam “ahsen”i siyasal ve toplumsal yapı olarak değil, ferdin, gündelik yaşamında İslam’ın kurallarına uyması ve Allah’ın her yerde kendisini gördüğünün bilincine varması şeklinde tanımlar.¹²⁷

“Erdemli kent” tabirini hatırlatan “Asr-ı Saadet”, birçok gönderime sahiptir. Elbette, medine bu gönderimin merkezinde yer almaktadır. Ancak, “Asr-ı Saadet” tabiri, mekândan daha ziyade, mekânı da önemli kılan davranış biçimlerine atıfta bulunmaktadır. “Asr” dönem anlamında, belli tarihsel kesiti ifade etmektedir; bu tarihsel kesit, ilk Müslümanların yaşadıkları dönemi anlatır. Müslümanlar için “Asr-ı Saadet” tabiri, tarih ve siyasete karşılık “siret”in tercihidir. Mekân üzerinde ancak

134)“Allah'a ibadet edin ve O'na hiçbir şeyi şirk/ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaşına, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlara **ihsân** edin/iyi davranın. Allah kendini beğenen ve daima böbürlenen kimseyi sevmez.” (4/Nisâ, 36). Ayetlerde, erdemlerden sonra, güzel anlamına gelen “ihsan” tabirinin kullanılması, güzelliğin Batı düşüncesinde olduğu gibi, görsellik ve mekânla ilgili olmadığını, güzel olan şeyin, kalbin ameli, niyet ve davranış olduğunu göstermektedir.

¹²⁵ Bkz. El Eş'arî (2010:141).

¹²⁶ Kur'an-ı Kerim (33/21).

¹²⁷ Peygamber ihsanı/güzeli şöyle tanımlar “İhsan Allah'ı görür gibi ibadet etmendir; çünkü sen O'nu görmesen de O seni görmektedir” (Buhârî, İman, 47).

geçerli olan tarihsel yasaları ve siyasalın kurucu niteliğini göz ardı eden bu tercih bir insanın siretine odaklanmıştır. “Siret” her Müslüman’ın gündelik hayatında ama gerçekte bütün bir ömrünün her uğrağında yenilenen bir anlama sahiptir.

İslam, cemaatin varlığını, mekânda oluşacak herhangi bir siyasal yapıyla ilişkilendirme gereği duymadan, doğrudan kitapla ilişkisine bağlamıştır.¹²⁸ İslam cemaatinin varlığını sağlayacak şey, ideal siyasal yapı değil kişilerin faziletidir.

2.3.2. Mekâna Karşı Sireti Önceleyen Zaman Kavrayışı

İslami mekân kavrayışında, dünya hayatı bir “yolculuk”, bu hayatın süresi de “yolcunun dinlenmesi için ağacın altında gölgelenmesi” teşbihiyle ifade edilmektedir. Yol ve gölgelik, mekânı kalıcı olarak düşünmeyi olanaksızlaştırmaktadır. Bu nedenle ideal bir siyasal yaşam yerine, güzel bir yaşamın öne çıktığı savunulmuştur. Yunan düşüncesi etrafında gelişen siyasetnâmelerdeki erdemli kent düşüncesi ise mekânı sabitleyerek mutluluğu şehrin temel amacı haline getirmiş ve erdemi de bu amaca göre tanımlamıştır. Buna göre mekân algısı, şehri ve erdemi belirleyen temel unsurdur. Mekân ebedi, fertler ise fanidir. İslami mekân algısında¹²⁹ ise:

- a) Mekân, birbirinden farklılaşmayan bir alandır.
- b) Mekân veya yer, bizim gibi canlıdır.

¹²⁸ Kur’an-ı Kerim (5/54).

¹²⁹ İslami düşüncüde zaman mekân kavrayışlarının siyasal alana yansımaları konusunda yeterince çalışma yapılmamıştır. Ancak, tasavvufun, sirete yönelik bütüncül vurgusu, zaman kavrayışını öne çıkarmakta, siyasal mekânı da önemsizleştirmektedir.

- c) Bizimle etkileşim halindedir. İnsanların eylemlerine şahit olur.¹³⁰
- d) İnsan varlığının kendisi de ayrıca bir mekândır.
- e) Beden, aklın veya ruhun mekânıdır.
- f) İnsandan bağımsız bir mekân anlayışı söz konusu olmadığından, mutlak mekân kavramı yoktur.
- g) Zaman mekândan bağımsızdır.
- h) Bütün mekânlar emanettir.
- i) Mekânlar geçicidir.

İslami düşünüşte zaman kavramı daha merkezidir. Mekânın faniliğine benzer bir şekilde, zaman da geçicidir. Ancak zaman, erdemi ve güzelliği büyüten bir ömrü içinde taşır. Ferdin dünyada bulunuşu, alıp verdiği nefes, zamanla ilgili ve onunla sınırlıdır. Nefes, yaşamın en küçük saat birimidir. İslami zaman kavramı, güzelliğe yoğunlaşmıştır. Güzelliğin açığa çıktığı yer olarak insan bedenini veya görseelliği değil, eylemi, sireti öne çıkarmıştır. İslami zaman algısına göre:

- a) Güç ve sulta belli bir zamanı etiketler. Hükümdar “Ben zamanım.” der (Kâtibî, 2010: 516).
- b) Vakit, matematiksel olarak parçalanamaz. Bir gün bir yıl kadar uzun olabilir.
- c) İnsanın ömründe hızlı geçen süreler vardır, gençlik gibi. Mutlak zaman yoktur.
- d) Zaman ne oluş, ne de süreçtir.
- e) Mekân gibi zaman da geçicidir.
- f) Zamanı kesen ölüm vardır. Ölüm zamanın sonudur.

¹³⁰ Camide namaz kılan fertlerin her namazlarında yer değiştirmeleri bunun önemli bir göstergesidir. Namaz farklı bir yerde kılınarak, yerin eylemin kendisine şahit olunması sağlanır.

- g) Ertesi olmayan bir güne iman, zamanın oluş, akış, süreç olmayacağına dair bir muhakemeyi içinde taşır.
- h) Herkes aynı zamanı yaşamaz. Bu anlamda biriciktir.
- i) Zaman mekândan bağımsızdır, geçicidir.
- j) Kur'an'da sıkça ifade edilen, Allah'la beraber olma tabiri, ferdin zamansızlığını ifade etmektedir. Ferd, zamanın üstünde olan bir varlığa yaklaşmak için, iyi eylem aracılığıyla zamanın dışına çıkabilir.

Mekânın faniliği, nefesin sayılı olması ve baki kalan şeyin iyilikler olması, ferdi/ kendi günlük yaşamında erdeme yöneltir. Bu nedenle, İslami düşünüşte siyasal düşünce yerine tasavvuf gelişmiştir.

2.3.3. Erdemli Kent ve İyinin Tanımı

Siyasetnâmelerde erdemli kentin düşünülmesi ile dünyevileşme arasında ilişkiler olduğu tezi savunulacaktır. Dünyevileşme, erdem ve iyinin tanımını değiştirmektedir. İyi, İslam inancında bedenini, malını ve gönlünü “verme”siyle kendini sonraki yaşama hazırladığı düşünülen ferdin sonraki bir zaman dilimi için gereklidir. Oysa Yunan düşüncesinin etkisi etrafında gelişen siyasetnâmelerdeki ideal kent anlayışındaki erdem, şimdiki zamanı ve mekânı esas alır (Fârâbî, 2012: 53-58; Tusi, 2013: 235). Fârâbî, erdemi, mutluluk dolayımında tanımlamaktadır. Mutluluğu mutlak iyilik olarak kabul eden Fârâbî (2012: 78) mutluluğun elde edilmesini sağlayan her şeyin de iyilik vasfını kazanacağını savunur. Mutluluğu engelleyen her yol, her şey ise kötülüktür. Bilindiği üzere Fârâbî, şehri en yetkin mutluluğa ulaşılan mekân olarak tarif etmiştir. Mutluluk ve şehir arasında kurulan ilişkide ortaya çıkan “iyilik” kavramı, her durumda mekânın mutluluğu sağlayacak bir biçimde iyi olarak

düzenlenmesine bağı kılınacaktır.

Kent; şimdiki zamanı mutlaklaştırması anlamında sekülerliği, mutluluğu ve insanın siyasal eylemini önemseyen bir çağrışımla yüklüdür. Siyasetnâmelerde “erdemli kent”in ideal olarak görülmesi, en azından siyaset düşüncesi açısından sekülerleşmenin önemli bir aracıdır. Çünkü siyasal açıdan düzenlenmiş bir yapıyı ve mekânı temel almakta, idealin ve erdemin bunların üzerinde biçimleneceğine inanmaktadır. Nitekim Hannah Arendt (2012: 102-106) kentlerin dünyevileştiren niteliğini “polis” üzerinden analiz etmektedir. Ona göre, Yunan düşüncesinde polis, ölümsüz dünyada, ölümlü fertlerin yaşamalarını ifade eder. Dolayısıyla, dünyadaki insanoğlunun ölümsüzlüğünü belirten ve erdeme mekânsal imkân tanıyan kenttir. Hristiyan düşüncesi bunu, dünyadaki yaşamı önemsizleştirerek fertlerin dünya sonrası yaşamlarını ölümsüzleştirerek değiştirmiştir. Ölümsüz ruh anlayışı, kenti önemsizleştirmiştir. Bu bağlamda erdemli kent, siyaseti dünyevileştirmiş ve iyinin tanımını değiştirmiştir.

Yunan felsefesinin etkisi altında düşünen, ideal bir düzen etrafında erdemleri ifade eden Fârâbî ve Tusi, insanı toplumsal ve siyasal bir varlık olarak konumlandırmaya çalışır. Bu düşünürlerin toplumsal için kullandığı kavram, temeddün kavramıdır (Tusi, 2013: 235). Şehirleşme anlamına gelen bu kavram hikmetle yakından ilgilidir. “Şeylerin ne ise öyle olarak bilinmesi” tanımına uygun olarak hikmet, bu şeylerin toplum ve siyasal yapı içinde ait oldukları yere konulması konusunda bir eylemi de içermektedir. Yani siyasal eylem, bu “bilinenlerin” temeddün içinde yerleştirilmesine dayalı bir eylemdir. Bilmek; her zaman bir düzene, bir temeddüne, bir yapıya karşılık gelmektedir. Hikmetin mekân üzerinde görülmesi,

ideal bir cemiyeti ve yapıyı göstermesiyle ilgilidir. Fârâbî (1990: 70) “En üstün iyilik ve en büyük mükemmelliğe ilkin ancak şehirde ulaşılabilir, şehirden daha eksik olan bir toplulukta ulaşamaz.” diyerek kenti hikmetin tezahür alanı olarak görür. “En üstün iyilik ve mükemmellik” in şehirle ilişkilendirilmesi, Fârâbî’nin İslam düşüncesine, Yunan düşüncesindeki, ideal yönetim anlayışını taşımasıdır. Şehrin erdemini yeri olarak düşünülmesi, İslami mekân algısını dönüştürür. İnsanın mutluluğunu sağlamak için mekânın düzenlenmesi siyasetin temel amacı olunca, mutluluğun merkezi yapısı, ahirete değil bu dünyaya referans verecektir.

İnsanın temel özelliğinin mutluluğu aramak olduğunu söyleyen Fârâbî, gerçek hükümdarın şehre mutluluk veren olduğunu savunur. Yönetmenin yegâne amacı da bu mutluluğu sağlamaktır (Fârâbî, 2014: 66). Fârâbî, gerçek ve hayali mutluluğu, faziletler ve reziletlerin tanımından önce koyutlamaktadır. Bu nedenle, Leo Strauss, Fârâbî değerlendirmesinde, “Eğer mutluluk siyasal bir topluluk içinde elde ediliyorsa, gerçek ve hayali mutluluk ayrımı fazilet ve rezilet ayrımından önce yapılıyorsa siyasal aygıttan bağımsız bir erdem katalogu üretemeyen ahlâk, bu durumda siyaset bilimine tabii olur.” der. Bu durumda siyaseti önceleyen ve ondan ayrılabilen bir ahlâkın olduğunu savunmak oldukça güç gözükmektedir (Akt. En Neccar, 1995: 205). Fârâbî’de ahlâk siyasete yardımcı bir öğedir ve bağımsız olmaktan uzaktır (Aydın, 2000: 12). Fârâbî (2014: 165), felsefeyi teorik ve pratik olarak ikiye ayırmakta, pratik felsefe olan siyasetin alt dalı olarak ahlâk sanatını kabul etmektedir. Fârâbî, ahlâkı siyaset felsefesine bağlamaktadır; bu, siyaseti, mutluluğun kazanılma sanatı olarak görmesiyle yakından ilgilidir. Siyasetin, etiği de içine alan kapsayıcılığı ve kurucu niteliği, siyasal alanın mekânda oluşturmaya

çalıştığı mutluluğun¹³¹ temel değer alınmasıyla ilgilidir. Erdemin mutluluk için araç olarak değerlendirilmesi, mutluluğu sağlayan siyasal aklın, ahlâki yapıyı düzenleme yetkisine neden olmaktadır.

Tusi (2013: 328), erdemli devletin tek bir tür olduğunu söyler; buna gerekçe olarak da hakikatin tek olmasını görür. Ayrıca, Tusi, (2013: 271-272) erdemli kentte din ve mezhep farklılığının önemsiz olduğunu çünkü temelde, bunlar arasındaki farklılığın hayal ve misalden kaynaklandığını, farklı anlatım ve sembollerle de olsa bütün din ve mezheplerin aradığı şeyin aynı hakikat olduğunu savunur. Tek olan hakikat filozoflar tarafından bilindiği için bu durumda, insanların bunları seçmekten başka seçenekleri yoktur. Erdemler de tektir. Bu durumda, hem hakikat ve hikmet hem de onların ameli boyutunu ifade eden ahlâki ilkelerin ve erdemin ne olduğunun bilgisi, filozofun toplumu yönetme konusunda başlıca iki aletidir.

Kanaatimizce, adil olanı belli bir mekân üzerinde düşünmek, “siret”i göz ardı etmek olduğu gibi, siyasal sistemleri insan varlığının önüne geçirip tartışmayı sistem üzerinden yürütmekle sonuçlanmıştır. Mekânın gizli olarak yer ettiği ideal dünya, Batı düşüncesinde, Yunan felsefesinden beri etkilidir. Bunun izi birçok ütopya da bulunabilir. İdeal olan belli bir devlet/sistem içinde tanımlanmıştır. Siyasetnâmelerdeki erdemli/adil kent tanımlaması, Yunan düşüncesinin mekân algısının İslami siyaset felsefesinde etkili olmasıyla sonuçlanmıştır. Mekân üzerinde kurulan “medine” yapısı, mekân üzerinde tahakküm kurmuş, gündelik yaşamı da içine alacak şekilde “otoriter” bir nitelik kazanmıştır. “Siret”den hareket eden çoğu âlim, “erdemli kent” görüşü yerine, “erdemli yaşamayı” temel almış, ferdi

¹³¹ Mutlulukla ilgili bkz. Fârâbî (2014: 146-147).

sorumluluğa değer veren bu anlayış, mekânı yaşamı var eden bir araç olarak düşünmüştür. “Erdemli kent” siyasal aygıtı önem verirken, “siret” erdemli bir yaşama önem vermiştir.

“Medinetü'l Fazıla”da adalet, şehrin sahip olduğu iyi şeylerin paylaşılması ve sonra da bunların korunmasıdır (Fârâbî, 2014: 89). Adaletin basit bir paylaşım ve bu paylaşım sonucu oluşan hakların korunması olarak tanımlanması, ütopyalardaki eşitliği anımsatmaktadır. Ancak, şehrin sahip olduğu iyi şeylerin ne olduğuna, eşitlenmesi gereken şeylerin neler olduğu, neyin insanları eşit kılacağı ve neyin paylaşılmaya değer olduğuna dair yargı, adaletin ve eşitliğin anlam çerçevesini belirlemektedir. Adaleti ve eşitliği önceleyen bu anlayış, metafizik düşünceden neşet etmekte ve meşruluk kazanmaktadır.

Bir fiilin gerçekleşmesi için mekânı ve mekânın üzerinde düzenlenmiş gücü temel alan bu anlayış, erdem için fertten daha çok toplumsalı koşul olarak ortaya koymaktadır. Toplumsal, bilindiği üzere siyasal alan tarafından kuşatılmıştır. Dolayısıyla siyasal erk, toplumu erdem temelinde örgütlemekle görevlidir. Bunu hedefleyen siyaset ise faziletli siyasettir (Fârâbî, 2014: 113).¹³² Sonuç olarak, erdemi temel almış olmasına rağmen, rasyonelliği gerekçe gösteren bir otoriter yapı söz konusudur. İslam'ın ferde yüklediği yardımlaşma gibi unsurlar, Fârâbî tarafından şehrin yönetimine dâhil edilmektedir (Fârâbî, 2014: 95). İdealizm ve ütopyacılık rasyonel bir tasarımı zorunlu kılıyor. Bu da aklın en büyük zorba olması anlamına

¹³² Kınalızâde (2012: 455) ise fazıl siyaseti, bütün ve eksiksiz siyaset olarak ifade etmektedir. “[A]na tamme dahi derler”. Fazıl siyasetin amacı Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak ve saadet için gerekli olana ulaşmaktır.

gelmektedir.

Sonuç olarak, yaşam ile metafizik arasında bağlantı kuran “fazıl siyaset”, varlığını kendini var eden kente borçludur. Kent, İslami mekân düşüncesinden ayrı olarak rasyonel mutluluğun gerçekleştiği, siyasetin ahlâk üstündeki egemenliğini perçinleyen, sınırlarla ötekini dışarıya atmaya çalışan metafizik düşüncenin tamamlayıcısıdır. Erdem, Yunan felsefesi etkisi altında kalınarak mekân üzerinde oluşan bir siyasal sistemle gerçekleşmektedir. Batıda hoşgörü, siyasal tartışmalar üzerinden tarihsel sorunlarıyla birlikte siyasal sistemin önemli bir unsuru olarak gelişmişken İslam’da hoşgörü¹³³ gündelik yaşamdan hareket edilerek, siyasal sistemi de içine alacak bir boyuta ulaşmıştır.

2.3.4. Erdemli Kentte Öteki Olmak veya Filozofların Nevâbiti

Mekân, sükûnu ve sabitliği arzular. Hareketli olan, sınırdan yaşayan varlıklardan hoşlanmaz. Sakinlik ve sabitlik, varlıkların hiyerarşik bir düzenini mümkün kıldığı gibi, yatay olarak ilişkileri de düzene sokar. Sınır ve sabitlik mekânda kimlik kurmayı olanaklı kılan temeldir. Tusi’nin (2013: 276) adaleti, her ferdin kendi mertebesinde kalması şeklinde tanımlaması nizâm ve istikrarın, sükûna ve sınırın sabitliğine bağlanmasıyla ilgilidir. Benzer biçimde, İbn Sînâ’nın (2005: 202) Türkleri ve siyahları aşağılaması onların “sınırları ihlal eden” göçebe

¹³³ Özellikle liberallar, hoşgörüyü toplumsal bir sorun olarak ele almakta, çözümünü de siyasal aygıtın içinde aramaktadır. Ahlâk kitapları ve siyasetnâmeler, hoşgörüyü, ferdi bir düzeyde, sabır, hilm, tahammül, başkasının kötülüğünü örtme, af gibi temel ahlâki ilkeler içinde ve nefsin kontrolünün sağlanmasında aramaktadır. Bu iki düşünürün sorunu ele alış biçimi ve çözüm yolları konusundaki temel farklılık, Batı düşüncesindeki sorunların çözümünde siyasal sistemin oynadığı rolün kendisi ve siyasal yapının kurucu eylem olmasıyla ilgilidir.

yaşamlarıyla ilgilidir.

Ötekinin varlığı, mekânın gölgesi gibidir. Siyasal örgütlenmedeki mekânın merkeziliği, bir sınırı işaretler. Dışarıyı var eden, belli bir içtir. Atlı göçebelerin saldırmak için ihtiyaç duydukları “Kızıl Elma” idealine benzer bir şekilde, yerleşik topluluklar da kendilerini var kılmak için mekânın sınırında konumlandıkları “ötekine” ihtiyaç duymaktadır. Fetihçi bir ruhla hareket eden göçebe kavimlerde, mekânın kendisinin, üzerindikilerle elde edilecek, *kuşatılacak* bir şey olarak düşünülmesi, yağma ve talanın çerçevesini belirlerken mekânları çoğaltan hicret ise kaynaşma ve sentezi, kesinsizliği ve değişimi içinde barındırır. Mercator projeksiyonla, Doğulu toplumlar, göçebe yaşama “nizâm-ı âlem”i sentezle bir araya getirebilmiştir. Belli mekân üzerinden benlik oluşturmuş, *korunacak* sınırlara sahip olan Batı gibi toplumlarda, “öteki” mekânın sınırlarını muhafaza etmek için var kılınmıştır.

Kent, belli bir sınırı işaret ettiği için aynı zamanda dışı zorunlu olarak varsayar. Dışın tasavvuru ise içerisinin karşıtı dolayımında gerçekleşir. Siyasetnâmelerdeki erdemli kent tabiri zorunlu olarak erdemsiz kenti ve böylece belli davranışa sahip olan ya da olmayan kişilerin dışarıya atılmalarını varsayar. Bu nedenle, erdemli kent, varlığı ve amaçları açısından diğer kentlerden farklıdır (Fârâbî, 2012: 94-112). Siyasetnâmelerde erdemli kentin dışında, cahil, fasık, karakteri değişmiş/mubaddal, sapık/dalal şehirler bulunmaktadır.¹³⁴ Cahil şehirlerde yaşayanlar, mutluluğu bilmeyen, zenginliğe önem veren, “bayağı” ve “düşük” “tagallüb”/ kuvvete değer verenlerdir. Demokratik kentlerdeki insanlar arzularına

¹³⁴ Daha geniş bilgi için bkz. Fârâbî (1990: 80); Tusi (2013: 277-289).

göre yaşamayı tercih ederler, fasık kentlerdeki insanların düşünceleri, erdemli kentte yaşayan kişilerin düşünceleriyle aynı ancak yaşamları cahil kentin insanlarından farksızdır. Sapık şehrin insanları “yanlış ve yararsız” görüşlere sahip olan insanlardan oluşmaktadır (Fârâbî, 1990: 80-83). Fârâbî ayrıca, erdemli kentte yaşayan erdemsizlerden söz eder; içerde olup dışarıda olması gereken bu kişileri, yabancı ot anlamına gelen “nevâbit”¹³⁵ olarak adlandırır. Fârâbî (2012: 94) nevâbitleri, buğdayın arasında çıkan delice otuna ya da ekinin içinde biten dikene; tahıl ve bitkiler için yararsız, hatta zararlı olan başka otlara benzetir. Fârâbî (2012: 113-116) nevâbitleri, şeref, zenginlik peşinde koşanlar; kanunları keyiflerine göre yorumlayanlar; dinden çıkanlar; mutluluğun yanlış hayalini kuranlar olarak sıralar. Nevâbitleri, şehirden kovmak, cezalandırmak, hapsedmek ve zor işlerde çalıştırmak gerektiğini savunur. İbn Sînâ'nın (2005: 199) da şehrin sınırlarını koruma konusunda oldukça sert önerileri bulunmaktadır: İçerdeki tembeller sürgün edilmelidir. Hiyerarşik bir şekilde beş sınıf temelinde örgütlenmiş Fârâbî'nin kentinde, nevâbit kendini konumlandırarak bir yer bulamaz (Alon, 1995: 229). Nevâbit, nereye konulacağı belirsiz ama her durumda sınıflandırmanın dışında olanı temsil etmektedir. Erdemli kent, hakikatin bilgisi ve bu bilginin oluşturduğu varlıkların konumlandırılmasına dayanmaktadır; sınıflandırmanın dışında kalan nevâbit, kent örgütlenmesinin içine alamadığı bir fazlalığı temsil etmektedir. Fazlalık, sınıflandırmanın geçerliliğini tehdit eden temel unsur olduğu için dışarıya sürülmelidir.

Fârâbî'nin aksine İbn Bâcce (2013: 420), “nevâbit” kavramını erdemli

¹³⁵ Daha geniş bilgi için bkz. Alon (1995 : 217-48).

olmayan kentlerdeki muhalif ve doğru görüş sahipleri olarak olumlu anlamda kullanır. Bu kullanımda da “nevâbit”, kentin dışına çıkması gereken anlamını muhafaza etmektedir. İster erdemli kentte öteki olarak kabul edilen nevâbit, isterse İbn Bâcce'nin kullanımında bozuk kentlerdeki erdemli fert olarak düşünölsün, nevâbit, kentin düzenini bozan bir niteliğe sahiptir. Kentin ancak sınırlarında yer bulan nevâbitler, her durumda “makulatın” dışındadırlar.

Siyasetnâme literatüründe yer alan “Medinetü'l Fazıla” gibi eserlerin temel probleminin mekânın ebedileştirmesi olduğunu, bunun da İslam'ın dünya vurgusuyla bağdaşmadığını; beden mülkünün yönetilmesinin, devlet mülkünü yönetmekten daha önemli olduğunu savunduk. Toplumsal içerimi taşıyan siyasal eylem yerine, murakabe, muhasebe, müşahede gibi ferdin kendisiyle ilgili siyaseti önemseyen, beden mülkünün biçimsel düzenlemesinden daha çok, niyet ve eylemi olgunlaştırmaya çalışan İslami düşünce, mekânı varlığın düşünölmesi için bir imkân, seferde bir uğrak, ebedi sonsuzluk karşısında bir saat olarak düşünmektedir.¹³⁶ İslami düşünce, filozofların düşündüğü gibi, siyasal eylem ile hakikat arasında kurulan bağın doğal sonucu olarak mekânı, siyasal ve toplumsal yapının konumlandığı yer olarak kabul etmemekte; siyasetin temel amacının da mutluluk değil, kurtuluş ve rıza olduğunu söylemektedir.

Sonuç olarak İslam filozofları, yaşam ile metafizik arasındaki bağlantıyı

¹³⁶ Kur'an (23/112-114) “Allah ‘Yeryüzünde kaç gün kaldınız?’ diye sorar. Bir gün veya bir günden de az kaldık. Sayanlara sor!’ derler. Gerçekten çok az kaldınız. Keşke bilseniz!”

siyasal alan olarak düşünölen mekân kavramıyla kurmaya çalışmıştır. Siyaseti var kılan temel unsurlardan biri de kenttir. İslami mekân düşüncesinden ayrı olarak burada kent, rasyonel mutluluğun gerçekleştiği, siyasetin ahlâk üstündeki egemenliğini perçinleyen, sınırlarla ötekini dışarıya atmaya çalışan metafizik düşüncenin tamamlayıcısıdır.

2.4. Şiir, Hikâye ve Siyasetnâmelerin Varlık Telakkisi

Siyasetnâmelerin daha iyi değeriendirilmesi için onların üslup ve teşbihlerini kavramak gerekmektedir. Siyasetnâmeler, sadece mesajı iletme kaygısıyla değil, edebi özellikleriyle de öne çıkan metinlerdir. Siyasetnâmelerin doğru değeriendirilmesi için, şiir ve hakikat, şiir ve varlık arasında kurulan ilişkinin dikkate alınması gerekmektedir. Yaşamın disiplinler tarafından ayrıştırılmadığı bir dönemde, şiirin siyasal alandaki metinlerin önemli bir tarzı olması, şairin saraya yakın olma çabası¹³⁷ göz ardı edilmeden şiirin bütün varlık hakkında konuşma iddiası taşıdığını göstermektedir. Bu da “büyüsü bozulmamış” lirik ve nizâmlı bir dünya içinde mümkündür.

Siyasetnâmelerde, düşüncenin iletilmesi hem nesir hem de manzum düzeyinde gerçekleşir. Tanzim edilmiş, düzenlenmiş anlamlarına gelen manzum

¹³⁷ Sadece şairlerin değil, hükümdarların da kendi namları için şairlerin yakınlığına ihtiyaç duydukları anlaşılmaktadır. Karaismailoğlu, Nizâmî-i Arûzî'nin m.1156-1157 tarihinde telif ettiği Çehâr Makâle adlı eserinde bu meyanda şöyle dediğini aktarmaktadır: “Padişâhın, adının bekasını sağlayacak, divanlara ve kitaplara yerleştirecek iyi bir şaire mutlak ihtiyacı vardı. Çünkü padişâh kaçınılmaz ölümlle karşılaştığında ordusundan ve hazinesinden izler kalmaz. Adı, şairlerin şiiri sayesinde ebedi kalır... Şiirin büyük yararı ve üstün nasibi, ismi baki kılmasıdır.” (Karaismailoğlu, 2001: 62).

kelimesi şiir anlamında kullanılmıştır.¹³⁸ Manzum şiir, düşüncenin en yoğun bir biçimde var olduğu bir türdür. Manzum şiir, düzenlenen biçimiyle âlemdeki nizâmın kelimelerdeki karşılığıdır. Dünyanın nizâm içinde olduğuna dair kavrayışın sözlerde açığa çıkmış biçimidir. Şiir sadece edebi kaygıyla dile getirilmez, kendi içinde düşüncenin en sofistike biçimi olarak değerlendirilir.¹³⁹ Sözün güzelliği ve yerindeliğini ifade eden belagat ve bilmeyi ifade eden irfan, iyi bir şiirde aynı düzeyde kendine yer bulmak zorundadır.

Siyasetnâmelerde, önemli konuların bir de manzum düzeyde dile getirilmesi, sadece karşı tarafta oluşturulacak etkiyle izah edilemez. Konunun mahiyeti, yani yaşamın kendisi, nesirden daha ziyade ancak manzumla ifade edilebilecek bir lirik duruma sahiptir. Şiir bu nedenle, görünenin arkasına bakma (gayb) ya da görünenin (fenomen) biçimini aşip numeni (batın) keşfetme imkânı veren önemli bir araçtır. Varlığın batin/numen ve zahir/fenomen olarak iki boyutunun olduğu bir inançta, şiir arafta kalarak iki tarafı bir araya getirmeye çalışan önemli bir etkinliktir. Varlığın perde olarak kabul edildiği bir düşünce dünyasında şiir sadece bir iletim değil, varlığın mahiyetinden dolayı onu anlamada en önemli vasıta. Gizemlere sahip olan bu dünyada, birincil anlamdan daha çok mecazi bir anlatımla varlığın batınına/numene ulaşılır. Dolayısıyla, manzum yazılar, İslam dünyasının varlık telakkisine uygundur. Varlığın görünenden fazla olduğuna inanılan bir dünyada,

¹³⁸ Şiir ve düzen arasında kadim dünyada kopmayan bir ilişki vardır. Şiir, belli biçim ve edebi ölçülere dayalı olarak oluşturulan manzum metinlerdir. Ölçü şiirin en temel vasfıdır. Çoğu kez manzum olarak anılır.

¹³⁹ Tanzimat ve II. Meşruiyet düşünürlerinin şair, romancı olması bu geleneğin bir devamıdır. Şiirle düşünme arasındaki ilişki, başta Namık Kemal, Yahya Kemal vs. de görülebilir.

varlık ancak mecazla ifade edilebilir.¹⁴⁰

Sadece siyasetnâmeler için değil, genel anlamda, doğunun dünyası, evrenin sırrına kendini adanmış bir şiir, edebiyat, siretle ilgilidir. Dağ, taş yani bütün varlıkta, insanda olduğu gibi coşkunculuk, sevinç, dostluğun olduğu kabul edilir. Bu algı, anlatım olarak şiiri zorunlu kılar.¹⁴¹ “Cuşa gelir dağ ile taş feryad eder vakt-i seher / her nesneyi kaplar telaş feryad eder vakt-i seher.” Varlığın insan gibi düşünüldüğü, iç içe geçtiği bu dünyada, mecaz ve şiir, insan ve varlığı aynı varoluş küresinin parçası olarak kabul etmektedir. İslam düşüncesinde, varlık insan gibi Allah’ı anmaktadır, bazıları buna teşhis/canlandırma sanatı dese bile, kanımca, teşhis sanatı yoktur.

¹⁴⁰ Felsefeyi sadece nesir türünde inceleyenlerin bu nedenle, doğuyu küçümsemeleri normaldir. Oysa bütünlük hissinin felsefeden önce şiirde dile gelmiştir. İsmet Özel (2006a: 134-135) “Nazım aslında süslü, vezinli, kafiyeli olması yüzünden nazım değildir, en uygun, en gerekli ifadeyi ortaya çıkardığı için nazımdır. Onun için Eski Yunan’dan bu yana zıtlıştığını bildiğimiz iki şey var: Felsefe ve şiir. Şiir mi söylemeli, felsefe mi yapmalı? Felsefe, şiirin yaptığını yapmaya çalışıyor, şiir felsefenin ulaşamadığı bir anlatımı devreye sokuyor. (...) filozoflar birçok şey yapmışlar Antik Yunan, Sokrates öncesi ve sonrasında. Ama mesela bir Homeros çıkmış şiirle onların yapamayacağı bir iş yapmış (...) Yunan felsefesi değildir Yunan milletini ortaya çıkaran, doğuran; tamamen Yunan şiiridir ki bir büyük yapı kurmuş. (...) Şimdi, madem Yunanlıları Homeros yarattı –Allah yarattı da, bu başka bir şey– Türk milleti diye bir şey varsa bunun ortaya çıkmasına sebep olan bir büyük metin üreticisi olması lazım. (...) Bizim ülkemizde de Yunus Emre, daha sonra bizim millet özelliği taşımamıza yarayacak hazırlığı yaptı ya da esasları koydu, temelleri yerleştirdi.”olduğunu savunur.

¹⁴¹ İsmet Özel’e göre (2000: 88-89) “Şiirden doğan kendilik bilgisi ben’in (ene, self, le moi) mevcudatla olan akrabalığını tınlatır. Şiir insanı yaprakların, köklerin, tırnakların, yelelerin, sinelerin, öfkelerin, sevinçlerin, kırgınlıkların arasına koyar. Şiirde mevcudatla olan bu akrabalık, bu kardeşlik tınılar. Ama bu dil, bu musiki öylesine pürüzlüdür, öylesine çapaklarla doludur ve o kadar yoğundur ki hiçbir zaman bir yön belirleyici nitelik kazanamaz. Akrabalığın değerini işaret eden bilgelik ve din ‘kendini bil’ buyruğuyla otlarla ve yağmurla ve kan bağından başlayarak bütün insanlarla ilişkide insana bir yerin biçildiğini anlatır. Kendini bil ve çevrimdeki yerine yaraşan davranışı yerine getir.(...) Kendilik bilgisi insana, insanlara olan ihtiyacı artırır. Kendini bilen insan yardımın insanlardan gelmeyeceğini de bilir.”

Canlıdırlar. Varlık olduğu gibi betimlenmiştir.¹⁴² Siyasetnâmelerde manzum ifadelerin kullanılması, mecaz yüklü hükümdar teşbihleri, iki varlığın insan ve kâinatın yaşamını bir kılmakta ortak bir varoluş mekânı sunmaktadır.

Siyasal alanın şiirle ifade edilmesi, İslam dünyasının güzellik algısıyla yakından ilgilidir. Siyasal bir konuyla ilgili anlatımdaki zarafet, eylemin kendisini de güzel formla ilişkilendirir. Böyle olunca, ifadedeki güzellik kaygısı, hem sözü hem de davranışı hedef alır. Edeb, sadece sözün kendisinde değil, yönlendirilmeye çalışılan davranışın temel bir vasfıdır da.

Siyasetnâmeler, ahlâk ve edebiyatın dalı olarak değerlendirilebilir. Yazarlardaki temel kaygı sadece sözün içindeki manayı iletmek değil, aynı zamanda manaya güç katacak bir biçimde sözü iletmektir. Siyasetnâmeler, redif, kafiye, seci, mecaz, kinaye ve tevriye gibi bütün söz sanatlarını kullanır; hikâyeyi ya da bilgiyi edebi bir form içinde aktarır. İfadenin gücü, bu formla ilgilidir. Konunun düşünme biçimini de manzumin güzelliği etrafında biçimlendirir.

Manzum şiir, fani olan dünyadan bir kaçış onu terk ederken kendinden bir şey katma ve ebedilik özlemi değildir, şiir var olan dünyanın ritmini yakalayan ve zamanın tek kavranılabilecek biçimi olan manzum şiir, yaşamın bir kopyası değil, zamanın ne olduğunu anlatan bir ifadedir. Her manzum eser, düzeniyle zamanı karşılamaya çalışır. Fanilik manzum şiirin içinde kendini daha iyi bir şekilde açığa vurur. Şiirde zaman, çizgisel değildir, bir saniyeyi bir ömre, bir ömrü bazen bir

¹⁴² Bazı âlimler, Kur'an'da mecazın olmadığını çünkü mecazın yalanın kardeşi olduğunu savunmuştur. Mecaz yoktur, varlık olduğu gibi belirtilmiştir. Tartışma için bkz. Gündüzöz (2013: 31-46).

saniyeye eşitleyen şiirdir. Bu izafî zaman anlayışı, şiirin neyle ilgili olduğu ve neyi anlattığıyla ortaya çıkar.

“Kutadgu Bilig”, “Ahlâk-ı Muhsini” gibi siyasetnâmeler şiirle yazılmıştır.¹⁴³ Şiir, siyasetnâmelerde, siyasetin çıplak gücü ile dildeki güzelliği birbirine yakın eden, çıplak gücü manzurun içine alan bir yoldur. Şiirdeki ahenk ve düzen, varoluştaki düzene tekabül eder; hükümdar, dengeli bir dünyada itidale/adalete çağrılır. Zarf, mazrufun boyutlarını belirler.

2.4.1. Siyasetnâmelerdeki Teşbih

Siyasetnâmelerde kullanılan teşbihin, birçok alanla ilgili olmakla birlikte, konumuz açısından nizâm düşüncesiyle derin bağlantıları bulunmaktadır. Teşbih, insan ve diğer varlıklar arasındaki benzerlik özelliğinden dolayı, âlemdeki nizâmın siyasal alana taşınmasında önemli bir aracılık rolü görmektedir. Farklı olan ve çelişen ateş ve su gibi unsurlar hükümdarda bir araya gelerek iktidarın fonksiyon olarak farklılaşan yanlarına işaret etmektedir.

Siyasetnâmelerde hükümdar, birçok varlığa benzetilmiştir. Hükümdarla varlık arasındaki benzetilme ilişkisi, insanla varlık arasındaki ortak mekânı ve zamanı paylaşma, aynı düzene ait olma bilinciyle yakından ilgilidir. İnsanın mekâna yerleşmesi, ulus devletlerde olduğu gibi siyasal sınırlara bağlı ve sınırlandırılmış değildir; mekân üzerinde yaşayan dağ, ova, taş, mağara gibi diğer varlıklarla

¹⁴³ Örnekler çoğaltılabilir: Kâtibî'nin “Gencine-i Adalet”; Sivasi'nin “Mir'at'ül Ahlâk”, Ahmedî'nin “İskendernâmesi” gibi.

sağlanır. Diğer varlıkların insanın yanına yazılması, onlarla insan hayatı arasındaki birliktelikten dolayı, zihinsel dünyada onlara karşılık bulma çabasıdır. İnsanla varlık arasındaki benzetilme ilişkisi, iç içe geçmiş yaşam alanları ve hayatları ifade etmektedir.

N. Şeyzeri (ö.1193) (2013: 437-438) hükümdarı; yağmur, güneş, ay, rüzgâr, ateş, su, yeryüzü ve ölüme benzetmiştir. Bunlar, yeryüzünde yaşamı var eden unsurlardır, yeryüzü bu varlıkların farklı niteliği ve işlevleriyle düzene girmektedir. *Farklılık*, düzeni sağlayan temel unsurdur. Her bir sembol, devletin bir fonksiyonuna tekabül etmektedir. Yağmur hükümdarın verdiği maaşa; güneş, vergi koymasına; ay, adaletine; su, yumuşaklığına; ateş, cezalandırmasına; rüzgâr, haberdar olmasına; arz sabırlı olmasına ve ölüm de öldürme fiiline benzetilmiştir. M. Seâlibî'de (ö.1038) (1997: 54-56) sultan, yakınlaştığında yakan uzaklaştığında ise fayda vermeyen ateşe; dipsiz olması ve dalgalarının belirsizliğinden dolayı denize; adil hükümdar rahmet ve bereket getiren bahar yağmurlarına benzetilmiştir. Hükümdar ile varlık arasındaki ilişki, hükümdardan daha ziyade benzetilen şeyin toplumdaki algısı üzerine oturur; hükümdar, benzetilen ile yeniden düşünülür. Yani bir ikame ilişkisi vardır. Adil hükümdarın, bahar yağmuruna benzetilmesi sonucu, düşünce, yağmurun bitkiler üzerindeki etkisinden hareket edilerek hükümdar hakkında bir sonuca ulaşır, benzetme dolayımında, adil hükümdar değil, ilkbahar yağmurları düşünülür. Bu adil hükümdarın eylemlerinin sonuçlarının bahar yağmuru sayesinde yeniden formüle edilmesi demektir. Yani, varlıktan insana dair bir çıkarsama elde edilir. Yaşam için gerekli olan yağmurun işlevinden, toplum için gerekli olan hükümdarın işlevi elde edilir. Müslüman varlığın “nizâm” içinde yaratıldığı inancı, siyasalın da bu form içinde olması gerektiği sonucuna varılmıştır. Âlemin niteliğinden siyasal alana dair

bir yargı oluşturulmaktadır.¹⁴⁴ Âlemin niteliğine ilişkin düşüncenin bütün bir varoluş alanını belirlediğine, İbn Arabî'nin vahdet-i vücud düşüncesi örnek olarak gösterilebilir. Bu düşüncede, varlığın birlik-vahdet düşüncesi, varoluş alanlarının hakkındaki anlayışları belirler; ikinci olarak bunun karşısında siyaset gibi alanların ikincil olduğu düşüncesine yol açar. Siyaset de burada en geniş anlamıyla “beden mülkünü” yönetmeye dairdir (İbn Arabî, 2013).

2.4.2. Hikâyelerin İşlevi: Hangi Hikâyenin Devamımız?

Siyasetnâmelerdeki ahlâk kavramını ve ahlâkın toplumsal işlevini anlamak için hikâyeleri iyi analiz etmek gerekmektedir. Hikâyeler ahlâki ilkelerin stoğu görevini üstlenmektedir. İnsan ömrüne odaklanmış bir anlatımda ahlâk, yaşamın amacını gösteren temel ilkenin hayata geçirilmiş ifadesidir. Daha önceden ifade ettiğimiz gibi, övülen şey, siyasal sistem veya onun biçimi değil, erdemli yaşamdır. İslam düşüncesinde güzelliğin etiğin konusu olarak tartışıldığı düşünülürken, hikâyedeki ahlâki boyut, bir ömrü niteleyen güzellik kavrayışıdır.

Siyasetnâmelerde olaylar ve dersler, hikâyeler bağlamında dinleyiciye sunulmaktadır. Hikâye, gerçekte, topluluğu bir arada tutan amaca göndermede bulunmaktadır. Hikâyeler, bitmiş bir öykünün yeni failerle tekrar devam edeceğine dair anlatsal bir birlik oluşturur. Hikâyeler, erdemli olanların kazançlı çıktıklarını

¹⁴⁴ Farklı düzeyde, Gencer (2000: 131) Kur'an'da geçen mülk kelimesinin ontolojik ve metafizik çağrışımları dikkate alındığında, bunun sadece siyasal düzeni değil, tüm fiziksel, metafiziksel düzeni kapsayan geniş bir anlam ifade ettiğini vurgular. Bizim vurgumuz ise, siyasal alanla ontolojik alanda kavramların aynı içerikle kullanılması ve kavramın metafiziği de kuşatan bir şekilde kullanılmasından daha çok, Müslüman inancın “nizâm” kavramından elde ettiği düşüncüyü siyasal alana uygulamasına yöneliktir. Kavramın kapsayıcılığında daha çok bir öncelik ve sonralık ilişkisini vurgulamaktır.

ifade etmekte, bu anlamda, ahlâki ilkenin başarıyla ilişkisini sıkı bir şekilde vurgulamaktadır. Başarı, sadece bu dünyada değil, ahiretteki sonuçları açısından da değerlendirilir. Başarı sadece dünyevi ölçütlerle ifade edilmeyecek bir mahiyet kazandığından, kazanma ve kaybetmenin anlamı da değişir.

Hikâyelerde genelde, mülkün devamıyla ilgili konular seçilmektedir; hükümdarın tebaa ile kurduğu hükümdarlık ilişkisi bu hikâyeler ışığında yeniden düşünülmektedir. Hikâyeler, sadece etkileme amacı taşımaz, dinleyiciye hikâyenin içine girmesi için bir fırsat tanır. Dinleyici, anlatımı biten bir hikâyenin devamını getirmek için ömrünün henüz tamamlanmadığını düşünerek hikâyeyi gündelik hayatına dâhil eder. Başarı kavramının dünya ve ahiret düzeyinde iki boyutlu olarak tanımlanması dinleyicide, hangi hikâyenin devamı olduğuna dair güçlü bir inanç oluşturur. O hikâyeye inanır. Böylece, yaşam hikâyenin bir parçası olur. MacIntyre, bir toplumu anlayanın, o toplumun öyküler stoğu sayesinde mümkün olduğunu, bireyin iyilerin çokluğu ortamında, “Ne yapacağım?” sorusunun yanıtını, “Kendimi hangi öykülerin bir parçası olarak görüyorum?” sorusunun içinde bulduğunu savunur (Sandel, 2013: 259-257).

Öğüt almak ve nasihati tutmak, hikâyenin sonucudur. Hikâyenin her bir kahramanında ya da olayında öğüt, mukadder son için rafine olarak saklı tutulur. Hikâyede, öğüt veya nasihat ancak bir hayatın ürünü, hâsılatıdır. Hikâyeden bağımsız, tek başına öğüt cümlesinin bir etkileyciliği yoktur, her bir sonucun ilgili olduğu bir hayat hikâyesi vardır. Hikâye bu açıdan öğüdün tutulmasını etkili kılar, çünkü her öğüdün arkasında bir yaşam tecrübesi olduğunu hikâye söyler.

Hikâyeler, erdemler için bir stok oluşturur, ömür ise hangi erdemlerle

hayatımızı sürdüreceğimizle ilgilidir. Bununla beraber hikâyedeki erdemler, geçmişten bugüne korunmuş yaşanmışlıklar içinden bizim ne olacağımıza dair bir imkân sunmaktadır. Geçmişin şimdiyle olan ilişkisini çoğu kere bir hikâyeye taşır, hikâyeye, öncelikle bize geçmişte anlatılan şeyin, geçmişle ilgili olmadığını anlatır.

Sonuç itibariyle siyasetnâmelerde anlatılan hikâyeler, hayatın gayesini/telosu oluşturmayla ilgili olarak toplumu sorumluluk altına almakta, onu geçmişteki örnekleriyle birleştirmektedir.¹⁴⁵ Hikâyeler, ferde ödev olarak hangi hikâyenin devamı ve nerede rol alacağına dair bir tercih sunmaktadır.

¹⁴⁵ Kadim toplumda hikâyelerin bu işlevlerini, modern devletlerdeki resmi tarih anlayışını anlatan tarih kitaplarıyla karşılaştırmak mümkündür. Siyasetnâmede geçen hikâyelerde, sonuç itibariyle fert, hangi hikâyenin devamı olduğu konusunda bir tercihte bulunmaya zorlanmaktadır. Resmi tarih kitaplarında ise bireye ne olduğundan hareketle bir tercih sunmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI SİYASETNÂMELERİNDE ADALET DÜŞÜNCESİ

“Adl, sıfat-ı ilahidendir. Asuman ve zemin adl ile kaim ve enbiya adl ile meb’us olmuşlardır. Adl, suret-i akldır. Adl ile malik-i kulüb ve rikab olmak olur. Adil sultan, hisb-ı (bolluk-ucuzluk) zamandan yeğdir ve sultan-adil matar (yağmur) u ibilden (dişi deve) enfadır. Mülk ile adalet iki biraderlerdir ki birbirinden müstağni değillerdir.” (Kınalızâde, 2012: 531).¹⁴⁶

Günümüzde adalet; devlet ve toplum kuramları tartışmaları bağlamında hukuk ve ahlâk felsefesinin konusunu teşkil etmektedir. Genelde İslami düşünüşte, özelde ise Osmanlı düşüncesinde, adalet kavramı sadece hukuk ve siyaset felsefesinin konusu olarak ele alınmamaktadır. Osmanlı siyasetnâmelerinde adaletin alanı; hukuk, ahlâk ve devlet aklını kapsamakla birlikte, öncelikle ferдин kişisel olgunlaşmasını ve âleme ait olma bilincini, varlığın mahiyetine ilişkin bilgiyi, yaratılışın ilk halinin ne olduğuna dair ontolojik inançları da içermektedir.

Adalet kuramıyla Osmanlı toplumu ve devletinin kendi varlığını nasıl anladığı ve neyi çözmeye çalıştığı sorusu, çalışmamızın yönünü belirleme açısından önemlidir. Osmanlı siyasetnâmelerinde adalet düşüncesini incelerken temel sorun, adaletin alanını ve nerede aranması gerektiğini tespit edebilmektir. Adaleti basit bir şekilde, yasalarla sınırlı olarak değerlendirirsek Osmanlı toplumunun üst anlatımını

¹⁴⁶ “Adalet ilahi sıfatlardandır. Yer ve gök adaletle ayakta durmaktadır. Peygamberler adaletle gönderilmiştir. Adalet, aklın suretidir. Adaletle kalplere sahip olunur ve kalpler dizginlenir. Adil sultan, bolluk zamanında daha değerlidir. Adil sultan, bahar yağmurundan ve gebe deveden daha faydalıdır. Adalet ile mülk iki kardeştir. Birbirlerinden ayrılamazlar.”

gözden kaçırmış, adaleti basit bir hukuk tekniğine indirgemiş oluruz.¹⁴⁷ Siyasetnâmelerde var olan âlemle etkileşimli insan varlığı düşüncesi, varlığın etik temelli düzenine olan inanç ve bu inanç sayesinde oluşturulan “ahlâki akıl”, adaletin daha geniş bir alanda ele alınmasını gerekli kılmıştır.

Osmanlı siyasetnâmelerinde adalet, basit bir hukuk tekniğini aşan anlamlara sahiptir. Adaleti, insanın diğer varlıklarla ilişkisini dikkate alarak, birliğe olan tutku olarak tanımlamaktayız. Bu çalışmada, hukuk, siyaset ve varlık felsefesinin; fert, toplum, devlet ve âlemde birliği sağlamaya dönük temel bir amaç üzerinden etkinlik gösterdiği vurgulamakta ve *fert, devlet ve âlem* olmak üzere üç adalet alanı üzerinden birliğin sağlanmaya çalışıldığı öne sürülmektedir.

Fertle ilgili adalet alanı, fert düzeyinde birliğin anlamının sorgulanmasını, nefsin kuvveleri arasında dengeyi gözetmeyi, başka bir açıdan ise ferdin “kuvve”leriyle kendisi ve cemaat arasında barış konularını kapsamaktadır. Bu anlayışta, adalet, temelde erdem üzerinden tanımlanmaktadır. Yunan ve İslam düşüncesi, bu tanımlamanın çerçevesini çizmektedir. Yunan düşüncesi erdemi, eylem üzerinden anlamaya çalışırken; İslami düşünce adaleti, insanın mahiyeti ve bu mahiyetin davranışlarda açığa çıkması üzerinden tanımlamaya çalışmaktadır.

Ferdin sahip olduğu “kuvve”lerden hareketle felsefeciler adaleti, orta erdemlerin toplamı olarak tanımlamaktadır. Yunan felsefesinin etkisi altında, fertle ilgili geliştirilen bu adalet mefhumu “nefs” teorisi üzerine oturmaktadır. İslam

¹⁴⁷ Kanun yapmanın toplumsal ve siyasal kültürde anlamı ve kanun yapma tekniğinde meydana gelen değişimi yorumlama için bkz. (İrem, 2012: 271-300).

düşüncenin kaynaklık ettiği adalet, kişinin kendisiyle cemaat arasında birliği ve barışı sağlayan bir erdem olarak tanımlanmaktadır. Bedeni temel yönetim alanı olarak alan İslami düşüncenin “salih amel” e dayalı adalet anlayışı, kişinin kendi *bedeninde* barışı sağlama,¹⁴⁸ iç arınmayı gerçekleştirme ve âlemlerle birlik olma amacına matuftur. Erdem olarak adaleti iki farklı biçimde tanımlayan felsefe ve İslami düşünüşten ilki, erdemde “orta ve dengeyi” temel almakta; diğeri ise erdemi kişinin “fitratı ve insanlarla barışı” şeklinde okumaktadır.

Devlet, adaletin kapsadığı ikinci bir alandır. Bu kısımda Adalet, Toplumsal Sınıflar, Hükümdar ve Onun Düzeni, Kanun ve Kurumsallaşan Adalet Pratiği (Divan) olmak üzere dört bölümde değerlendirilecektir. Toplumsal Sınıflar Bölümü’nde, Osmanlı siyasi elitlerinin adaletle toplumsal sınıfların istikrarı arasında kurdukları ilişki, ideolojik bir işleve sahip olan “adalet dairesi” etrafında irdelenecektir. Hükümdar ve Onun Düzeni bölümünde, filozofların öne sürdükleri, politik alanda adaletin unsurları değerlendirilecek; Fars devlet geleneğinden beslenen adalet ve mülk ikiz kardeşliği, bu kardeşliğin devlet açısından pragmatik değeri ve işlevi sorgulanacaktır. Bu bölümde ayrıca, İslami düşünce etrafında gelişen adaletle ilgili mülk çeşitleri incelenecektir. Hükümdar ve Onun Düzeni adlı bölümde, adaletin iki temel kaygıyı sonlandırmaya çalıştığı düşünülmektedir. İlk olarak adalet, *güce olan güvensizlik kaygısının*, hükümdarın ahlâki tercihleriyle sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Etik alanın siyasal alanı kuşatmasının temelinde *gücün* kontrolünün sağlanması yattığı düşünülmektedir. İkinci olarak *devletin bekasını* teşkil eden kaygı, adalet düzeniyle dindirilmeye çalışılmıştır. Hükümdarın gücünü

¹⁴⁸ Salih amel kavramı için bkz. (Cabiri, 2015: 757).

sınırlayan kurumsal mekanizmaların olmadığı dönemlerde, *etik sorumluluk ile devletin bekası* arasında kurulan nedensel ilişki, siyasal gücü, devletin beka kaygısıyla sınırlamaya çalışmıştır. Bu kaygıda, adalet bizatihi istenen olarak değil, sonuçlarının pragmatik değeriyle öne çıkmaktadır. Adaletin devletin beka kaygısını güvenceye alma niteliği, diğer bir deyişle, Fars devlet geleneğinin etkisini altında gelişen adaletin pragmatik değeri, Osmanlı elitlerince, adaletin yönetsel bir araç olarak kabul edilmesini de sağlamıştır. Bu durumuyla adalet, hükümdarın egemenlik ilişkisini sürdüren bir stratejinin parçası olarak düşünülmüştür. Devletin bekasıyla gündeme gelen adalet, onun pragmatik değerini önemli kılmış ve bu pragmatik değer etrafında “hükümdarın adalet imgeleri” oluşturulmaya çalışılmıştır. Divan bu açıdan “hükümdarın adalet imgesini” oluşturan en önemli adalet pratiği olarak düşünülmüştür. Adalet yoluyla “kalplere sahip” olmakla bedeni yönetmenin önemli bir stratejisi olan adalet, yönetsel bir araç olarak düşünülmüştür.

Devletle ilgili diğer bir adalet alanı ise kanundur. Kanunun kaynakları ve anlamının sorgulandığı bu bölümde, Osmanlı devletinde “kanunun taşıdığı adalet iddiası”nın kanun yoluyla ülkenin yönetilmesini kolaylaştırdığı ileri sürülmektedir. Kanunun lafzına karşılık adalet, onun ruhsal yapısını oluşturmaktadır. Ancak kanun, Osmanlı’da eski ve yeninin anlamı üzerinde süren tartışmanın her zaman önemli bir kısmını oluşturmuştur. Bu açıdan eski elitler, adaleti, “kanun-ı kadim” de aramış, buna mukabil yeni kanunu bozulma olarak değerlendirmiştir. Bu bölümde son olarak devlet alanında, adaletin önemli bir pratiği ve adil hükümdar imgesini besleyen ve herkese açık olmakla fertleri sistem içinde kalmaya iten divan incelenecektir. Divan, hükümdarın en somut adalet pratiği ve ideolojik veçhesini göstermektedir.

XVII. yüzyılda meydana gelen değişimlerle birlikte, divanın işlevi değişmiş, buna bağlı olarak da “adil hükümdar imgesi” ve “karizmatik hükümdar” düşüncesi etkisini kaybetmiştir. Değişimlerin etkisi incelenirken XVIII. yüzyıldan itibaren, adalet düşüncesinin içeriğini oluşturmada kanun yerine nizâm kavramının etkisinin nasıl gerçekleştiği de değerlendirilecektir.

Adaletin kapsadığı üçüncü alan ise âlemdir. Osmanlı dünyasında, adaletin basit bir hukuk tekniği olmadığını, dünya ile insan arasındaki karşılıklı etkileşimin alanı olduğunu gösteren yerlerden biri de adaletin âlemle ilişkisidir. Bu ilişkide, âlemin kendi içinde ahlâki bir düzene sahip olduğu düşünülmüştür. Aynı zamanda, insanın âleme bakış açısındaki sınırları aşan “mensubiyet duygusu” adaletin âlemle birlik arzusu üzerine biçimlendiğini göstermektedir. Âlem kelimesi siyasetnâmelerde, iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlamda âlem, tür olarak bütün insanları kapsamaktadır. İkinci anlamda ise âlem, insanın etik eylemleriyle ilişkili ahlâki düzeni de içine alan canlı ve cansız bütün bir varlığı kapsamaktadır. Bu bölümde, adaletin, eşitlik ve ontolojik eşitlikle ilişkisi; âlemde bulunduğu kabul edilen ahlâki düzenle insanın belli bir mahiyette yaratıldığını ifade eden fitrat kavramları arasındaki tümel ve tikel/ kural ve eğilim ilişkisi irdelenecektir. Devlet düzeyindeki adaletin pragmatik anlamına karşılık, âlemin adalet ilişkisi konusunda “bereket” kavramıyla ilgisi değerlendirilecektir. Bereket, adaletin temel bir sonucu olarak âlemin adalet pratiğine bir tepkisi olarak geliştirilmiştir. Adaletin bereketinin iki alanda ortaya çıktığı düşünülür: İmar ve ürünlerin artması.

Son olarak siyasetnâmeler ve ahlâk kitaplarının konuları fert, aile ve devlet

olmak üzere tasnif edildiği halde çalışmamızda ailenin adalet açısından neden değerlendirilmediği sorusu akla gelebilir. Aile, adalet yerine muhabbetin yeri olarak kabul edilmiştir; anne, baba ve kardeş kelimelerinin ruhunu oluşturan diğergâmlığın, ailedeki ilişkilerin sevgi üzerine oturduğunu gösterdiğine inanılmıştır. Bilindiği üzere Aristoteles'te (2007: 104) aile ilişkilerini adaletin kapsamı içinde görmemektedir. Ona göre bir insanın çocuğu veya kölesi ile ilgili eylemleri, her ikisi de kendisine ait olduğu için, adaletin konusu olamaz.

Adalet alanları açısından ferdi temel almamızın sebebi, analiz biçimi olarak “metodolojik ferdiyetçilik”i¹⁴⁹ tercih etmemizden kaynaklanmaktadır. Bu analize göre bütüne atıf yapılarak anlaşılan fert kavramı, devlet ve âlemdeki adalet alanını tasrih eden en küçük analiz birimidir. İbn Haldun, Engels ve Marks'ta olduğu gibi, aile siyasal alanda, devletin kuruluşunda ve biçiminde temel bir uğraktır.

3.1. Adalet Alanı: Ferde Ait Alan

Adalet, ferdin kendisiyle ilgili siyasetinde temel erdemlerden biridir. Adalet sadece iki kişinin olduğu yerde(n) başlamaz; bu düşünceye göre adalet, kişinin kendisiyle ilgili siyasetinde, arınmasında ve bedenini kontrol etmesinde başvurulan ve istenen temel erdemdir. Bu açıdan adalet, kişinin kendi bedeninin isteklerini itidal

¹⁴⁹ Liberalizmin kullandığı “metodolojik bireycilik” ile kullandığımız “metodolojik ferdiyetçilik” arasında şu farklar vardır: İlkinde anlama bireyden başlamakta ve onda nihayetlenmektedir. Aile ve devlet gibi bütün tümel kavramlarda, tümelin doğası yerine birey temel alınarak analiz edilmektedir. Birey, bütünü olmayan birliktir. İkincide fertten bahsedildiği durumda bir açıdan parça başka bir açıdan birlik vurgulanmakta, parçanın anlamı bütüne varıldıktan sonra tespit edilmektedir. Ferdin bu anlaşılma biçiminde, insan, bütünü olan bir birliktir. Bütüne atıf yapılmadan insan anlaşılmaz. İnsanın ne olduğunu anlamak için âlemin aynasında insanı görmek gerekmektedir.

üzere gerçekleştirmenin ve “beden mülkünü” yönetmenin temel ölçütüdür. Bedenin emanet olarak verildiğine inanılan bir inanç sisteminde, bedeni iyi yönetmek, onun davranışlarını adil kılmakla mümkündür. Buna etik olarak siyaset, ya da siyaset-i nefis demiştik¹⁵⁰. Kendini adil bir şekilde yöneten kişi, tutkularına esir olmadan bir başkasını da yönetebilmektedir. Kişinin kendi nefsiyle mücadelesinde katettiği yol/sülûk, onun diğer insanları yönetmesindeki başarısını belirleyen temel ölçüttür. Bu anlayışta, yönetimde başarılı olmak, adalet de denilen, ferdin kendi kemâlini sağlamasına bağlanmıştır.

Adaletin erdem olarak değerlendirmesinde iki yaklaşım bulunmaktadır: İlk yaklaşım, Yunan düşüncesi etrafında gelişen orta eylemin adalet olduğuna dair Aristocu düşünceye; ikinci yaklaşım ise İslam’ın adaleti varlığın düzenine içkin olarak değerlendirmesi ve insanın vasfı olarak kabul etmesine dayanmaktadır. İlk yaklaşımda nefsin kuvveleri ve buna bağlı olarak oluşturulan orta eylem adaletin sınırlarını çizmektedir. İkinci yaklaşımda ise adalet, kişinin kendinde ve âlemden birliği ve barışı sağlamanın pratiksel bir değerini ifade etmektedir.

3.1.1. Orta Eylem Olarak Adalet

Bilindiği üzere Aristoteles (2007: 36-42), erdemi iki uç eylem arasındaki orta eylem olarak; adaleti de bütün erdemlerin toplamı olarak tanımlamaktadır. Aristoteles’e göre (2007: 92-93) adalette bütün erdemler bir arada bulunur. Adalet, kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdemdir. Kötülükte kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün tamamı olduğu gibi, adalette de erdem bir parçası değil erdem

¹⁵⁰ Daha geniş açıklama için (Cabiri, 2015: 735).

bütünü bulunur. Aristoteles'in bu adalet tanımı filozoflar tarafından Galen'in nefis teorisiyle birleştirilmiştir. Galen'e göre insan (nefsi) *akletme*, *şehvet* ve *gazap* olmak üzere üç temel kuvve'ye sahiptir. Eylemlere kaynaklık eden bu kuvvelerin orta (vasat) durumları adaleti oluşturmaktadır (Fahri, 2014: 107). Her bir kuvvenin iki aşırı uca nispet edilerek kurulan bir orta eylemi vardır. Akletmenin erdemi olan hikmetin, ölçülü davranmanın erdemi olan iffetin ve cesaretin erdemi olan şecaatin birleşmesiyle oluşan (orta) erdeme adalet denir. Adalet burada erdemlerin içtimasıdır (Kınalızâde, 2012: 100). Ahmed bin Husâme'd-din el Amâsî de (1998: 100) adaleti, hikmet, iffet ve şecaat erdemlerinin "ittifakı" veya "itidali" olarak tanımlar.¹⁵¹

Adaleti oluşturan bu üç orta eylem, kendi içlerinde alt erdemlere ayrılır. Üç temel erdem olan hikmet, iffet ve şecaat erdeminin alt erdemleri, orta eylemlerin içeriklerini ve kendilerinden ne anlaşıldığını gösterir.

Adaleti oluşturan *hikmetin* alt erdemleri şunlardır: Zeka, çabuk kavrama, zihin temizliği, kolay öğrenme, güzel akıl etme, koruma ve hıfz etme, hatırlama. *Şecaatin* alt erdemleri, kendinin beğenilmesini isteme, yiğitlik, yüce himmet, sebat, hilm/yumuşaklık, sükün, akıllı cesaret/şehamet, tahammül, tevazu¹⁵², gayret, incelik. *İffetin* alt erdemleri ise hayâ, rıfk/yumuşaklık, güzel ahlâklı olmaya çalışma/hüsn-i hedy, barışçıl olma, nefsinin tutma, sabır, kanaat, vakar, vera/haramdan kaçınma,

¹⁵¹ "İtidalde", adalet üç erdemnin orta eylemidir. Adaletin kendine ait bir erdem şebekesi yoktur. Gazali üç erdemnin itidali olarak adaleti değerlendirmektedir. Diğer ahlâk felsefesiyle ilgilenen düşünürlerin çoğu, adaletin üç erdemnin birleşmesinden /ittifakından oluştuğunu düşünmektedirler. Diğer erdemler gibi adaletin de alt erdeme sahip olduğunu kabul etmektedirler (Gazali, 2012: 90-106; Tusi, 2013: 96).

¹⁵² Mütevazılık, tutumluluk ve vicdanlılık Yunanlıların hiçbir erdem listesinde yer almaz (MacIntyre, 2001b: 206).

intizam, hürriyet¹⁵³ ve cömertliktir. İffet erdeminin alt erdemi olan cömertliğe siyasetnâmelerde ayrı bir önem verilmiş, genelde, cömertliğin alt erdemleri de sayılmıştır. Kınalızâde, (2012: 99-105) cömertliğin altındaki alt erdemleri de sıralar: Kerem/cömert, başkasını kendinden çok düşünme/isar, affetme mürüvvet/insanlık-mertlik, eşitlik, görmezden gelme, aldırış etmemek.

Üç erdemin alt erdemlerinin dışında adaletin de kendi içinde alt erdemleri bulunmaktadır. Bu erdemler, adaletten ne anlaşıldığını ve iyi kavramı etrafında hangi yaşam biçiminin üretildiğini göstermektedir. Adaletin de alt erdemleri¹⁵⁴ sadakat, ülfet, vefa, şefkat, sıla-ı rahm, mükâfat, güzel ortaklık/hüsn-i şirket, hüsn-i kaza/iyi yargı, teveddüd/sevgi, teslimiyet, tevekkül ve ibadettir¹⁵⁵ (Kınalızâde, 2012: 105).

Adaleti oluşturan alt erdemlere dikkatli bir şekilde bakıldığında, adaletin, siyasal alandan daha çok gündelik yaşamda ferdin kendinde ve cemaatte birliği amaçlayan zihnin ifadesi olduğu görülür. Alt erdemler, fertlerin, toplumsal yapıyı hangi erdemler üzerinden ve hangi ilişkilerle birbirine bağlamak istediğini açığa çıkarmaktadır. İlişkiler sonucu oluşacak toplumsal yapı ve bu yapının işlerliğini

¹⁵³ Kınalızâde (2007: 103) hürriyeti şöyle tanımlar: Ferdin malı, güzel yollardan kazanmaya ve güzel maksatlar için harcamaya kadir olmasıdır. Ayrıca, kişi, malı meşru olmayan bir şekilde kazanmaktan ve meşru olmayan amaçlara sarf etmekten kendini korumaya malik olmasıdır. (Amma hürriyet oldur ki nefis mâlî mekâsib-i cemileden kesb ve makâsıd-ı haseneye sarf etmeğe kâdir olup mekâsib-i habiseden iktisâb ve vücûh-ı mesârif-i kâbihaya sarf etmekten ictinâb etmeğe mâlik ola.).

¹⁵⁴ Osmanlı siyasetnâmelerinde yer alan adaletin alt erdemler, Tusi'nin (2013: 96) saydığı alt erdemlerle örtüşmektedir. Yunan filozoflarında da adaletin alt erdemleri bulunmaktadır. Ancak, Tusi ve Kınalızâde'de yer alan erdemlerin alt erdemleri Stoacı yazarlarda tam anlamıyla bulunmamaktadır. Bu alt erdemlerin sayılmasında kültürel farklılıkların etkili olduğu düşünülmektedir (Fahri, 2014: 177).

¹⁵⁵ Amâsî'de ise adaletin alt erdemleri şunlardır: Sadakat, ülfet, vefa, şefkat, mükâfat, teslim, tevekkül, ibadet bkz. (Amâsî, 1998: 101).

kazandıracak erdemler/ilkeler sayılan alt erdemlerden hareket edilerek tespit edilebilir. Erdemlerin üretmiş olduğu yaşam biçimini anlamak için “erdem şebekesi”¹⁵⁶ olarak ifade ettiğim kavram etrafında konuyu tartışmak faydalı olacaktır.

Erdem şebekesi, erdemlerin içeriklerinin ne olduğunun tespit etmek için o erdemin dâhil olduğu üst erdeme ve içeriğini oluşturan alt erdeme bakmak gerektiğini vurgulayan, erdemlerin birbirlerinin yerine geçen kullanımlarından hareket ederek bir erdemler ağı oluşturan, bir erdemin neye nispet edilerek tanımlandığını açığa çıkaran, bir erdemin tanımlanması ve açığa çıkması için gerekli olan diğer erdemleri gösteren ağ sistemidir.

Adaletin içerdiği erdemler arasında sıla-ı rahim, ülfet, vefa, şefkat, sevgi, güzel ortaklığın sayılması, siyasal ve hukuki alana değil, toplumsal alana ait birliği kuran ve sürdüren eylemlerin listesini görebilmekteyiz. Aynı zamanda birliği ortadan kaldıran tehditlere yönelik kaygıları da erdemler üzerinden yorumlayabiliriz.

İffetin alt erdemleri incelendiğinde, ölçülük erdeminin temel alındığı hemen fark edilir. Ölçülülük, beden ve ruhun alanını düzenlemeye dönüktür. Nefsin kontrolüyle hürriyet ve sabır; barışçıl olmakla hürriyet arasında kurulan ilişki İslami dünya tasarısına dayanmaktadır. Bilindiği üzere, hürriyet İslami düşünüşte, nefse

¹⁵⁶ Şu örnek erdem şebekesinden neyi kast ettiğimizi açığa çıkarır. İlk dönemde Yunancadan Arapçaya yapılan tercümelemlerde, Aristoteles’in erdemler tasnifinde yer alan cömertlik kelimesi hürriyet olarak çevrilmiştir (Rosenthal, 2000: 111). Bu çeviri bir hata olmaktan öte, hürriyetin temelde, devlet ve başkasına karşı olarak değil, kişinin nefsinin isteklerine karşı koyması şeklinde anlaşıldığını göstermektedir. Hürriyet, kişinin kendi bedenini, etik temelde yönetmesi anlamına gelmektedir. Cömertlik, mal tutkusuna rağmen kişinin bir başkasının iyiliği için nefsin tutkusunu aşır fedakârlıkta bulunma iradesidir. Cömertlikle özgürlüğü birbirinin anlamına ve semantiğine dâhil ilişkileri gösteren kavramlardan biri de erdem şebekesidir.

hâkim olma anlamına gelmektedir (Rosenthal, 2000: 100). Hürriyetin bu tanımı, nefsin kontrolüyle birlikte iffetin alt erdemleri olarak düzenlenmesini haklı kılmaktadır.

Cömertliğin altında düşünülen affetme erdemi, cömert birisinden beklenen erdemdir. Çünkü cömertlik kavramını oluşturan merkezi değer, hak kavramıdır. Cömert biri hakkından vazgeçendir, hak burada mal olabileceği gibi kişisel bir hak da olabilir. Dolayısıyla cömertliğin alt erdemi olarak affetme kabul edilmiştir. Affetmenin tahammül erdemi yerine cömertlikle ilişkilendirilmesinde, göçebe yaşamın “kerem” kavramını düşünüş biçiminin etkili olduğu söylenebilir. Şerefli ve cömert anlamlarına gelen kerem, hataları görmezden gelme veya tahammül yerine onu affetmenin erdem olduğunu ifade eder. Bu aynı zamanda, alt kesimlere karşı Arap aristokratik tutumu ifade etmektedir.¹⁵⁷

Adaletin alt erdemi olarak da anılan sıla-ı rahim ibadetten sayılmıştır. Sıla-ı rahimde, aile yaşamı ve anne-babanın önemi vurgulanmaktadır. Anne-babanın ziyaret edilmemesinin zulüm olarak değerlendirilmesinden hareketle, aile ilişkilerinde zulüm olarak vasıflandırılanın, haksız eylemden daha ziyade sorumlulukların yerine getirilmemesi ve sevgisizlik olduğu ileri sürülebilir. İbadetin adil eylem olarak kabul edilmesinde ve “her hak sahibine hakkını vermek” şeklinde düşünülen adalet anlayışında, insanı Allah’a karşı borçlu kabul eden bir düşüncenin izlerini bulmak mümkündür.

Savaşa ve düşmana ilişkin temel yargıları ve önyargıları analiz etmek için

¹⁵⁷ Daha geniş bilgi için bu çalışmanın Osmanlı Siyasetnâmelerinde Ahlâk bölümüne bakınız.

kahramanlık/şecaat erdemine bakmak gerekmektedir. Kahramanlık erdeminin alt erdemlerine dikkatle bakıldığında, düşmanın kim olduğu, savaş meydanının nerede kurulduğu ve hangi araçlarla savaşın kazanılacağını görebilmek mümkündür. Burada kahramanlık erdeminin alt erdemlerini hatırlamak yeterlidir: Kibr-i nefis/ kibir, necdet/yiğitlik, ulüvv-i himmet/yüksek gayret, sebat, hilm/yumuşaklık sükun, şehamet¹⁵⁸, tahammül, tevazu, hamiyet, rikkat.¹⁵⁹

Kahramanlık, düzenli ve gayretli bir çalışmaya bağlanmıştır. Tahammül, hilm, tevazu ve rikkatin/incecik alt erdem olarak düzenlenmesi, kahramanlığın kişinin kendi siyasetiyle ilgili olduğunu gösterir. Bu erdemler, savaş meydanının, kişinin kendi bedeni olduğunu göstermekle kalmaz, aynı zamanda temel düşmanın “nefs” olduğunu da ifade eder. Yiğitlik ise bu yapıda, “hiddetlendiği zaman kendi nefesine hâkim”¹⁶⁰ olan bir biçimde tanımlanmaktadır. Bedenin kontrol edilmesini sağlayan erdemlerin kahramanlıkla ilişkilendirilmesi, düşmandan daha çok, kendi nefisini savaşa hazırlayarak galib gelineceğine yönelik bir inanç tarafından beslenmektedir.¹⁶¹ Ayrıca büyük cihat denilen, insanın kendi bedenini yönetmesine yönelik erdem vurgusu, zaferin, meydanlarda değil bedenlerin yönetilmesiyle mümkün olacağına dair bir imayı da içermektedir. Siyasetin, savaşın başka araçlarla, savaşın da siyasetin başka araçlarla sürdürülmesini haklı kılmayan, her ikisinin de

158 Şehâmet (a.i.) 1. Zekâ ve akıllılıkla beraber olan cesaret, yiğitlik. 2. İrân şahının bir unvanı bkz. (Devellioğlu, 2000: 984).

159 Amâsî’de (1998:101) şecaat’in alt erdemleri şunlardır: Himmet, sebat, hilm, tahammül, tevazu, hamiyet, rikkat.

160 Sahih-i Buhârî (Adab, 2038)

161 Kur’an-ı Kerim (5/105) “Siz kendinize bakın, siz doğru yolda olduğunuz müddetçe sapıtanlar size zarar vermez.”

aynı araçları kullandığını gösteren bir erdem şebekesi söz konusudur. Savaş ve siyaseti birleştiren şey her iki durumda da kişinin karşılaşmış olduğu nefis düşüncesidir. Nefs, öteki veya başkası olarak inşa edildiği için, yaşamın kendisi buna direnmekle sürmektedir. Bu inançta, düşman=nefis eş anlamlılığı bulunmaktadır; sonuçta “öteki”, kapıda bekleyen barbarlar değil, insanın içindeki arzu duyan “nefis”tir.

Yukarıda ifade edilen erdemler belli bir “erdem şebeke”si içinde anlam kazanmakta ve bu erdem şebekesi ferdin yaşamının nasıl kurulduğunu ve erdemlerin nasıl çalıştığını göstermektedir.

Fert düzeyinde adaletin hangi erdemlerle ilişkilendirildiği ve “erdem şebekesi” üzerinden üretilen gündelik yaşamın aldığı biçim dikkate alındığında, adaletin, soyut değerinden daha çok etkisi ve gündelik yaşamı örgütlemesi açısından düşünüldüğünü göstermektedir. Bu da bizim nizâm analizimizle örtüşmektedir. Nizâm düşüncesinde siyasal aygıttan daha ziyade ferdin gündelik yaşamındaki düzen önemlidir. Adaletin hukukun/ihtilafın¹⁶² konusu olmaktan daha çok birliği sağlayan erdemler tarafından inşası, birliğin sağlanması konusunda herhangi bir siyasal atfın olmaması da ilave edilmesi gereken bir husustur.

Osmanlı siyasetnâmelerinde nefis teorisine dayalı orta eylemin erdem kabul edilmesi, biçimsel olarak Yunan düşüncesinin etkisinde olmasına rağmen, alt erdemlerin dizilişi ve “erdem şebekesi”yle ilişkisini kuran figür, Müslüman ferdin

¹⁶² Adaletin hukukun konusu olarak yorumlanması Derrida'nın dilinde, kurucu şiddet, karar verilmeze karar vermekle, tümelin tekil olanı ele geçirip onun hukukun konusu haline getirebilmek için genelleştirmesi gibi konular etrafında tartışılır. Bkz. (Derrida, 2010: 43-133)

gündelik yaşamda sürdürmeyi düşündüğü iyi yaşam biçimidir. Dolayısıyla biçimsel yanın dışında erdeme dayalı adalet teorisi, Osmanlı ve Müslüman gündelik yaşamına dayanmaktadır. Şimdi erdeme dayalı adalet anlayışının, birliğe ve barışa dönük yapısını izah edebiliriz.

3.1.2. Salih Amele Dayalı Adalet

Orta eyleme dayalı adalet tanımında adalet denge noktası olarak tanımlanmıştı. Salih amele dayalı erdem tanımı ise erdemlerin toplamından daha çok, eylemlerin amaçları açısından tanımlanabilir. Adalet, ilk olarak bu anlayışta ferdin ve âlemin bir niteliği olarak düşünülmüştür.¹⁶³ Erdem, ferdin kendi yaratılışı olan fitratında ve âlemde barışı ve birliği sağlamaya yönelik pratikler olarak değerlendirilmiştir. Adalet ise bu pratiklerle tekrarlanan amacın birliğe yönelik tutkusunu ifade etmektedir.

Salih amele dayalı adalet anlayışı, “iyi nedir?” sorusu üzerine üretilen belli bir iyi yaşam biçiminden hareket edilerek tanımlanabilir. İyi üzerine oturan ideal yaşama biçimi, ferdin kendini kontrol etmesinde önemli bir mihenk taşıdır. Bir eylemin “salih” olup olmadığı, hangi yaşam biçimine dâhil olduğuyla ilgilidir.

Salih eylemde iki temel etkileşimli alan vardır: İlki ferttir; fert, erdemlerle kendinde barışı sağlar. Ferdin salih amelle kendinde barışı sağlaması ancak topluma karşı sorumluluklarını ifade eden erdemler aracılığıyla olmaktadır. İkincisi âlemdir. Salih amel yoluyla kendinde barışı sağlayan fert, âlemde sağlanan barışın ilk sürecini

¹⁶³ Kur'an-ı Kerim (41/11) Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yer küreye 'İsteyerek veya istemeyerek, gelin!' dedi. İkisi de "İsteyerek geldik." dediler.

tamamlamış olmaktadır.

Salih amele dayanan adalet, hem ferdin hem de âlemin bir niteliği olarak tanımlanmıştır. Kınalızâde'ye göre (2012: 132) adalet, “Şahsın zatına ve sıfatına müteallik olur.” Bu tanıma göre adalet, bir huy, doğru olma sıfatıdır; insanın yaratılıştaki huyudur.¹⁶⁴ İnsanın varlığının adalete konu olması yaratılış eyleminin kâmil olduğuna inanılmasıyla ilgilidir. Çünkü yaratılma tam ve kâmindir.

Siyasetnâmeler, adaleti kişinin kendisini arındırmak için girdiği yolda menzile/amaca varması için sahip olunması gereken bir erdem olarak tanımlar. Temel kaygı, eylemler yoluyla dengede kalmak değil, barış ve birliğin sağlanmasıdır. Kendinde iç barışın sağlanması, kişinin kendini arındırmasıyla mümkündür. Şeyhoğlu (1991: 66-67), hükümdarın kendisiyle, halkla ve Allah'la olmak üzere üç “adalet hali” olduğunu vurgular. Hükümdarlığı da ferdin kendisini arındırması için bir yol olarak düşünür. Şeyhoğlu (1991: 82) adaleti, “zahir ve bâtını bir rengte tutmak” şeklinde tanımlamaktadır. Adalet, bu anlamda, kişinin kendisinin dışını ve içini bir etmesidir. Adil eylemin en bildik tarzı, salih bir amel olan tövbedir. Tövbe, kişinin günah işleyerek kendisine karşı yaptığı haksızlığı, sonuçlarıyla birlikte ortadan kaldıran adil bir eylemin en yetkin biçimidir. Bu eylemle birlikte, kişi kendi nefsinin üzerindeki hakkını da iade etmiş olur.

Adalet, salih amel aracılığıyla iyilik ve faydanın üçüncü kişiye sağlanması

¹⁶⁴ Nevali Nasuh (ö.1595) adaleti “Adl bir haslet ve nasfet bir sıfattır ki eşref-i hisâl mâhiyet-i insâniyettir. Adlin ma'nâsı insâfdır ve insâf, def'i zulm ve i'tisâfdır.” olarak tanımlamaktadır. (Adalet bir huy ve hakkaniyettir. Şerefli bir huy olarak insanın mahiyetidir. Adaletin manası insaf etmektir, insaf ise zulmün ortadan kaldırılmasıdır). (Akt. Kaplan, 2013: 73).

olarak da düşünölmüştür. Bu durumda adil eylem, pozitif bir katkıyı ifade etmektedir. Amâsî (1998:129) adaleti, haksız eylemde bulunmamak olarak değil, halka insaf etmek şeklinde de tanımlamaktadır.¹⁶⁵ Unutulmamalıdır ki, “üçüncü kişi” ben-sen ikiliğinden oluşan biz kavramını kuran temel değerdir. Üçüncü kişi olan o/onlar, adaletin gereği olan sorumluluk alanına dâhil edilmediği sürece adil eylem geçerli/gerçekleşmiş olmaz.¹⁶⁶ Başkasının durumunu iyi eden adil eylem, bizzat kişilere de hitap etmeyebilir. Zira adil eylemin toplum içinde bulunması, toplumun kendisini düşünme biçimine bir katkıdır.

Adaletin birliğinin salih amel temelinde yorumlanmasını Tursun Bey’de görebilmekteyiz. Tursun Bey (1977: 18) adaletin gerekliliği ve birliği konusunda eşkıyaları örnek göstermektedir. Eşkıyaların, kendi örgütlerini muhafaza edebilmeleri için zorla el koydukları malları kendi aralarında “düşündükleri adalet ilkeleri” doğrultusunda paylaşmak zorunda olduklarını söyler. Bu açıdan adalet, amacı ahlâki ilkelere uyan herhangi bir yapının devamını sağlayan etik temelleri oluşturmaktadır.

3.2. Adalet Alanı: Devlete Ait Alan

Adalet bilindiği üzere tarıma dayalı imparatorluklarda ordu ve toplumsal yapıyı düzenleyen, istikrarı sağlayan pragmatik değere sahiptir. İstikrar siyasal egemenliği sürdürmenin, ordu sistemini ve toplumsal yapıları kendi konumlarında

¹⁶⁵ Pozitif hakların yerine getirilmesinden daha çok ferdin bir başkasına karşı sorumluluğunu içeren adalet anlayışını ifade etmektedir.

¹⁶⁶ Kur’an Kerim (5/8) “Bir topluluğa olan öfkeniz sizi adaletsizliğe sürüklemesin; adil olun; bu, Allah’a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır.”

tutmanın önemli bir aracıdır. Adaletin siyasal alandaki işlevselliği, toplumsal yapıları bir arada tutma stratejisinin bir parçası olmasıdır.

XV. ve XVIII. yüzyıllar arasında Osmanlı Devleti'nde siyasal, sosyal ve kültürel birçok değişim yaşandı. Bu değişimlere bağlı olarak Osmanlı devletinin doğası da değişti. Devletin doğasının değişmesi, devletin adaleti düşünme biçimini ve adalet pratiğini de değiştirdi. Siyasetnâmelerden hareketle, devletin doğasında meydana gelen üç temel değişim tespit edebilmekteyiz. İlk olarak P. Wittek (2013: 49-71) gibi tarihçilerin de tespit ettiği Osmanlı devleti bir gaza devleti olarak kuruldu. Gaza ruhuyla birleşen göçebe kültürün eşitlikçi yapısı, adalet düşüncesinin sosyolojisi oluşturmaktaydı. İkinci olarak II. Mehmet'le birlikte kanunun, egemen ve karizmatik hükümdarın etkin olduğu devlet yapısı söz konusu olmaya başladı. II. Mehmet'in devlet teşkilatını kanunla yeniden şekillendirmesinde, saray ve yönetim birbirini tamamlayan bir bütün olarak düşünülmüştür (İnalçık, 2012: 87). Yönetim ve sarayın bir bütün olarak düşünülmesi, devletin somut bir şekilde hanedanla düşünülmesine ve halkı içine alacak soyut devlet kavramına geçmek için daha erken bir dönemi temsil etmektedir. Üçüncü olarak Celali İsyanlarının tetiklediği, uzun bir süredir devam eden değişimin Osmanlı toplumunun sosyolojisini yeniden belirlediği, devletin “kapılarda” bürokrasi eliyle yönetilmeye başlanması da devletin yapısında değişime neden olmuştur. Her üç devlet doğasında adalet ve erdem katalogu birbirinden kısmen farklıdır.

Osmanlı devletinin, 1453 yılına kadar devam ettiği düşünülen gaza devletine dayalı eşitlikçi toplumsal yapının üretmiş olduğu bir devlet doğasına sahip olduğu iddia edilebilir. Bu dönemde yazılan siyasetnâmeler telif-tercümelere dayanmaktadır.

Toplum kurgusundaki eşitlikçi yapı kendini bu eserlerde göstermektedir. Devlet; mecaz ve hakiki olarak ayrılmaktadır. Dünyevi pâdişâhlık mecazi olarak kabul edilmekte, adalet ise öte dünyada hakiki pâdişâhlığı veren bir araç olarak düşünülmektedir. Uç beyliği olarak kurulması ve Hristiyan hinterlandında gelişmesi devletin ruhunu oluşturmaktadır. Bu dönemin ruhunu ifade eden siyasetnâme, Şeyhoğlu'nun 1401'de telif-tercüme ettiği Germiyan Beylerinden Paşa Ağa bin Hoca Paşa'ya sunduğu "Kenzü'l Kübera" adlı eserdir; siyasal pratiğini temsil eden davranış biçimi de Âşıkpaşazâde'nin (2010: 290) aktardığı üzere, halktan pazarın vergisi için istenen kanun talebine karşı Osman Bey'in "Kazananın malıdır, ortak mıyım ki onlardan akçe isteyeyim?" tavrıdır.

II. Mehmet'le birlikte devletin doğasında bir değişim olduğu gözlenmektedir. II. Mehmet'in devlet teşkilatını oluşturan kanunnâmeleri hazırlatması, Wittek tarafından gaza geleneğine dayalı ve göçebe yaşayan toplulukların eşitlikçi yapısının dönüşüme uğradığı şeklinde yorumlanır (Akt. İrem, 2012: 285). Göçebe kültürde bey ya da gazi hanlarında var olmayan saray, hanedan, meratib/protokol gibi düzenlemeler, artık siyasetnâmelerin konusunu teşkil etmektedir. Devletin sahip olduğu yapı ve onun ruhunu teşkil eden kanun, siyasal alanı istisnai alana dönüştürmekte ve eşitlikçi yapı sona ermektedir.¹⁶⁷ İnalçık, (2012: 83-87) Fatih'in Kanunnâmesi'ni örfi hukuku hâkim kılmaya yönelik bir çaba olarak okumaktadır. Ona göre, Fatih kanunnâmelerle, hükümdarın iradesini, mutlak otorite olarak yerleştirmeye; şeriatın karşısında, müstakil kanunlarla devletin özerkliğini sağlamaya

¹⁶⁷ İbn Haldun'da devletin gelişme döneminde aşiret asabiyeti yerine hükümdarın paralı askerlere güvendiğini söyler. Böylece aşiret yapısının eşitlikçi değeri yerine hiyerarşik bir yapıyı temsil eden ordunun *gücü* temel alınır.

çalışmıştır. Kanunların temel amaçlarından birinin de “ahval-ı saltanata nizâm” vermek olduğunu iddia etmektedir. Bu dönemi temsil eden siyasetnâme, 1541-1563 yıllarında Lütfi Paşa tarafından yazılan “Âsafnâme” adlı eserdir. Eserin amacı, adab, erkân, meratib, kanun ve divanda görülen bozulmalara karşı eski düzeni hatırlatmaktır (Lütfi Paşa, 1991: 3). Eser devletin içindeki hiyerarşiyi yerleştirmeye dönük meratibleri/protokolleri de içermektedir. Bu dönemde oluşan devlet doğasını ifade eden en iyi pratik “siyaseten katl” ve II. Mehmet’in vezirler ve devlet erkânının kendisiyle birlikte yemek yemesini yasaklamasıdır (Kanunnâme-i Ali Osman, 2012: 17-18). Adaletin bu dönemde, devlet aklının egemenliğini sürdürmesinin bir stratejisi olarak düşünüldüğünü söylemek mümkündür. Aynı zamanda adalet, pastoral bir kaygı etrafında da babanın sürünün dünyevi ve uhrevi selametini korumak amacıyla oluşan iktidarın önemli bir hukuk tekniğidir.

XVII. yüzyılda devletin doğası yeniden değişmeye başlamıştır. Celali İsyancıları, devletin sosyolojisini oluşturmaktadır. Akdağ (2013) Celali İsyancıları’nı devletin dirlik ve düzenlik kavgası olarak yorumlamaktadır. Devletin çeperlerinde kalmış Türklerin ve Kürtlerin tımara dâhil edilmesi ve mansıp sahibi olmaları, Gelibolulu Mustafa Ali, Koçi Bey, “Kitâb-i Müstetâb” ve diğer siyasetnâme yazarları tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin temelinde, devletin yapısında meydana gelen değişmelerle birlikte elitlerin de el değiştirmesi yatmaktadır. Abou-El-Haj (2000: 30-103) devletin doğasında esas değişimin XVII. yüzyılda yaşandığını düşünmektedir. Devletin merkezileşmiş yapısı, devleti yöneten kapalı liyakat sistemi ve karizmatik hükümdar imgesi bu dönemde değişmektedir. Hükümdarlığın simgesel bir liderliğe dönüştüğünü iddia eden Abou-El-Haj, bu yüzyılda Osmanlı Devleti’ni sarayda ve kapılarda konumlanan bürokratların yönettiğini düşünmektedir.

Bürokratik yapının hükümdarın varlığından ayrı olarak belli devlet aklı içinde işleme, devletin hükümdardan ayrı kendine ait bir yapıya evrilmeye başladığını göstermektedir. Birlik, onu sağlayan hükümdarın şahsı yerine, tahtın varlığı üzerinden sağlanmaya çalışılmıştır. Hükümdar için taht yerine taht için hükümdar arayışı, hükümdardan daha çok tahtın varlığının temel olduğunu göstermektedir. Abou-El-Haj (2000: 81) bu dönemde pâdişâhların, güçlerinin zayıflamasından dolayı “karizmatik” özelliklerini kaybettiklerini ve “simgesel lider” konumuna geldiklerini iddia etmektedir. Abou-El-Haj, 1703 yılında gerçekleşen ayaklanmanın sınıf yapısına dikkat ederek ayaklanmanın devletin elitleri arasında bir çekişmeden kaynaklandığını, elit değişiminin XVII. yüzyıldan itibaren gerçekleştiğini savunmaktadır. Bu dönemde nizâm kaygısı oldukça baskındır, devletin bekası ile nizâm arasındaki ilişki devletin temel doğasını oluşturmaktadır. XVII. yüzyıla başlayan bu dönemin ruhunu oluşturan iki siyasetnâmeden bahsetmek mümkündür: İlki Defterdar Sarı Mehmet Paşa tarafından 1714-1717 yılları arasında yazılan Kitab-ı Güldeste Nizâm-ı Devlete Mûteallik Risale” diğeri ise İbrahim Müteferrika tarafından 1731 tarihinde yazılan, orduda nizâmı temel alan “Usulü’l Hikem fi Nizâmî’l Ümem” adlı eserlerdir. Her iki eserin ruhuna sinen temel kaygı “nizâm” düşüncesidir. İbrahim Müteferrika, (1995: 132) nizâmı, savaşlarda galibiyeti kazandıran bir unsur olarak görmektedir. Bu dönemin en önemli pratiği ise Abou-El-Haj’ın (2000: 26-27) bürokratik yapının oluşmaya başladığının göstergesi olarak verdiği iki örnektir: IV. Mehmet’in tahtta bulunduğu dönemin önemli bir bölümünde çocuk olması ve 1640-1648 dönemlerinde pâdişâhlık yapan Sultan İbrahim’in akıl hastalığının devletin normal işleyişi konusunda önemsiz sayılması. Veysi Efendi ve Kâtip Çelebi’yle başlayan süreçte Osmanlı aydınları, bozulmaları, devletin bekasıyla

ilişkilendirmeye başladılar. Yapılan bu tarihsel yorumların temel kaygısı yeni bir nizâmın oluşturulması, devletin yeniden yapılanmasıdır. Siyasetnâmelerde merkezi olan adil hükümdar yerine nizâmın öne çıkması, adil kanun ve yönetim imgesinin Osmanlı siyasal düşüncesinde etkili olmaya başladığının ipuçlarıdır. Osmanlı devletinde devletin doğasının değişmesiyle birlikte siyasal alandaki adalet düşüncesi de değişmektedir.

Devletin doğasında, toplumsal sınıflarda ve toprak sisteminde meydana gelen değişimler karşısında siyasetnâmeler, siyasal elitlere, “kanun-ı kadim” üzerinden devlet aklını hatırlatmaya çalışmıştır. Değişimlerin olduğu XVI.-XVII. yüzyıllarda sık sık siyasetnâmelerin yazılıyor olmasında da (Yücel, 1981: 5-6) temel faktör, “kanun-ı kadim” üzerinden devlet aklının işletilmesi isteğidir. Ayrıca, bu dönemde siyasetnâmelere paralel bir şekilde hükümdarın iradesine dayanan adaletnâmelerin artması (İnalçık, 2012: 163-206) değişimlerin adalet pratikleriyle siyasal açıdan kontrol edilmesini amaçlamaktadır. Bununla birlikte, toplum ve devlet doğasındaki değişimlere karşı hükümdarın yayınladıkları adaletnâmelerde (özellikle Sultan Süleyman’ın ölümünden bir yıl önce 1565’te yayınlanan adaletnâmede), Anadolu vilayetlerinde ehl-i örf denilen yöneticilerin halka yaptığı zulümlerin tek tek anlatılması hususu (Akdağ, 2013: 266-267) Osmanlı düşüncesinde adalet yoluyla toplumsal yapının yeniden birlik haline getirileceğinin umulduğunu göstermektedir.

Osmanlının uç beyliği olarak kurulması, Hristiyan hinterlandında gelişimini sürdürmesi ve yerleşmesiyle, daha önceden Gazali ve İbn Cema’da görülen devletin araç olarak kabul edilmesi düşüncesi, yerini yurtlanmanın “koşulu” olan devlet düşüncesine bırakmıştır. Devletin yeni düşünme biçiminde koşul olarak kabul edilen

adalet, yeni bölgelerde yerleşmeyi sağlayan yönetsel araç ve siyasal pratik nitelikleriyle öne çıkmıştır. Kurumsallaşmasını bitirmiş devlet akıyla harmanlanan adalet düşüncesi, bu nedenle, devletin bekası ile ilişkilendirilerek düşünölmüştür.

Tablo: 3. 1. Devletin Doğasında Meydana Gelen Değişimler

XIV.-XVII. Yüzyıl Arasında Devletin Doğasında Meydana Gelen Değişimler			
	Gaza Ruhü	Hükümdar ve Kanun	Bürokratik Yönetim ve Nizâm
Eser	Şehyoğlu S. Mustafa'nın "Kenzü'l Kübera" adlı eseri.	Lütfi Paşa'nın "Âsafnâme" adlı eseri.	Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın "Kitab- Güldeste Nizâm-ı Devlete Müteallik Risale" İbrahim Müteferrika'nın "Usûlül Hikem Fi Nizâmi'l Ümem" adlı eseri.
Tarihi	1401	1541-1563?	1714-1717
Kavramsal Çerçeve	Has-Amm Pâdişâhlığı/ Mecaz ve Hakiki Pâdişâhlık	Meratib-Sefer Hazine	Nizâm
Adaletin Bereketi	Ürün-Kurtuluş	Vergi	İmaret/Devletin Bekası
Semboller	Osman Bey'in Vergi Alırken Tedirginliği	II. Mehmet'in Vezirlerden Ayrı Olarak Yemek Yemesi	Sultan İbrahim'in Saltanatı (1640-1648)
Adaletin Gerekçesi	Salih Amel	İstikrar	Beka/ Nizâm
Erdem Merkezi	Kılıç	Kalemle Kılıç	Kalemle Kılıç
Birliği Sağlayan Tahtın Anlamı	Allah'ın Hükümdarlığı/ Kalp	Hükümdar İçin Taht	Taht İçin Hükümdar
Devletin Gerekçesi	Araç	Araçsal Amaç	Amaç

3.2.1. Devlet Aklına Göre Toplumsal Sınıflar Alanında Adalet

3.2.1.1. Siyasal Elitlerin Toplumsal Sınıflara Yaklaşımına Dayanan Adalet Teorisi

Osmanlı toplumu, asker denilen vergi vermeyenler ile şehirli, köylü ve konargöçerden oluşan reaya denilen vergi verenlerden oluşan iki yapılı bir düzene sahiptir. (Halaçoğlu, 2014: 106). Reaya içinde vergi yükünün büyük bir kısmını köylüler taşımaktadır. Ekonomik kriz ve kargaşanın olduğu zamanlarda, sistemin kötü işlemesinden dolayı kolay bir şekilde vergi yükü artan kesim olan köylüler, bu nedenle yer değiştirmeye daha yatkındır (Akdağ, 2013: 66). İnalçık'a (1990: 31) göre, vergi vermek, Osmanlı'da kişinin statüsünü belirlemenin en önemli göstergesidir. Devlet hizmetlerinin belli miktarda verginin tahsili karşılığında yürütülmesi, sistemin vergi yükünü taşıyan halkın soysal hareketliliğine ve köyden göç etmelerine karşı çıkmasına neden olmuştur.

Askeri ve reaya ayrımı, kamu hizmetleri gören ve alan üzerinden, bürokratik yapı ile halk ayırımına karşılık gelmektedir. Askeri/Ehl-i örf ve reaya sınıfı, toprak sistemine bağlı olarak yapılandırılmıştır. Bununla birlikte, askeri ve reaya kısmı sistemin işlemesi açısından bir bütün olarak kabul edilmiştir. Celali İsyancı ve Büyük Kaçgunluk döneminde, köylülerin köylerini terk etmesiyle sonuçlanan köylerin boşalması karşısında, devlet klasik Osmanlı toplumsal sınıflarını gelir ve asayiş kaygısı içinde sabit tutmaya çalışmıştır. Siyasetnâmelerde sık sık bu kaygı dile getirilmiştir.

Hasan Kâfî Akhisârî (2011: 101-106) Osmanlı toplumunu geçmiş siyasetnâmelerde de görüldüğü gibi dört sınıfa ayırmaktadır. Ona göre, birinci sınıfı

teşkil eden hükümdar ve siyasal elitlerdir. Bu sınıfın temel görevi toplumsal yapıyı istikrar içinde tutabilmek amacıyla sınıfları sabitlemektir. İkinci sınıf kalem sahibi olan ulemeden oluşmaktadır, bunların temel görevi halkı aydınlatmaktır. Üçüncü sınıf ekip biçenler, dördüncü sınıf ise sanat ve ticaret erbabıdır.¹⁶⁸

Akhisârî (2011: 113-115) Âdem'den beri asker, kalemiye, çiftçi ve ticaret erbabından oluşan dört sınıfın geçerli olduğuna inanmakta, başarılı bir yöneticinin, toplumsal sınıfları sabit tutması gerektiğini savunmaktadır. Akhisârî'ye göre, her sınıfın kendi sorumluluğunu yerine getirmesi, mülk ve saltanatın nizâmı için gereklidir. Bu sorumlukların ihmal edildiği veya herhangi bir sınıfın diğer sınıfın işini yaptığı durumda mülkte ihtilal baş gösterir.

Sınıf teorisi “anasır-ı erbaa” denilen varlığı oluşturan su, hava, ateş ve toprak olmak üzere dört unsura göre düzenlenmiştir. Âlimler suya, askerler ateşe, tüccar ve ehli sanat havaya, çiftçiler ise toprağa benzetilmiş; unsurlar arasında dengenin gözetilmesi gerekliliği ontolojik bir temelde savunulmaya çalışılmıştır (Amâsî, 1998: 132).

¹⁶⁸ Platon'da (2011:104-113) “Devlet” adlı eserinde toplumu oluşturan sınıfları saymaktadır. Ona göre site kurulmasında temel faktörlerden biri de insanların ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. Yeme, barınma, giyecek ihtiyaçlarımızı karşılamak için değişik meslek gruplarına gereksinimiz olduğunu söyleyen Platon, bazı durumlarda, başka ülkelerin topraklarına ihtiyaç duyacağımızdan ya da ülkemizi savunmamız için savaşçıların gerekli olduğunu kabul eder. Siteyi yönetmek için de yöneticilerin gerekliliğinden bahseden Platon, özetle, toplumsal sınıfları yöneticiler, muhafızlar ve üreticiler olmak üzere üç ayırır. Akıl, irade ve arzunun egemen olduğu bu sınıflar arasında yer değiştirmenin olmamasını düşünen Platon, bunun için, toplumsal sınıfların altın, gümüş ve demirden yaratıldığında dair “beyaz yalanlar” uydurulması gerektiğini savunur. Tanrının söylediği gibi, ne zaman ki pirinç ve demirden yaratılmış biri siteyi denetim altında tutmaya kalkar, işte o zaman site yıkılır. Şimdi sen yurttaşların bu masala inanmasının bir yolunu bulabilir misin?”

Dörtlü sınıfın oluşturulmasında temel faktör, âlemi oluşturan unsurların/anasır-ı erbaa'ın toplumsal yapının düşünülme biçimini etkilemesiyle ilgili olduğu ileri sürülmektedir. Dörtlü sınıfın kabul edilmesi, devlet aklının anasır-ı erbaa' düşüncesini ideolojik açıdan yorumlamasıyla ilgidir.

Görüldüğü gibi toplum içindeki mesleki ayrışmaya dayalı sınıfsal yapının korunması ile sistemin sağlıklı işlemesi arasında nedensellik ilişkisi kurulmuştur. Toplumsal sınıfların aynı kalması “istikrarla” ilişkilendirilmiş, ayrıca, adalet ve hüsn-i siyasetle her toplumsal sınıfın kendi konumunda muhafaza edilmesinin pâdişâhın görevi olduğu vurgulanmıştır. Toplumsal sınıflar, varlığı oluşturan dört unsurun düzenli birlikteliği ve “her şeyin olması gereken yerde olması” ilkesinin toplumsal izdüşümü olarak kabul edilmiş (Abou-El-Haj, 2000: 66-67) ve bu yapının devamı, adalet olarak nitelendirilmiştir.

Sınıfların sabitletmesinin temel amacı toprak sistemini korumaktır. Toprak sistemi, Osmanlı toplumunun hem vergi hem de ordu politikaları dolayısıyla adalet anlayışını belirlemektedir. Toprak üzerinde örgütlenme biçimi, toplumsal sınıfların ve gelirin kontrolünü sağlamaktadır. Ayrıca toprak yönetimi, kendi finansını sağlayan bir tımarlı ordu sistemine de imkân sunmaktadır. Bu nedenle, siyasetnâmelerde sıkça toprak yönetimiyle ilgili sorunlar dile getirilir (Koçi Bey,1997: 24-26).

3.2.1.2. Adalet Dairesi

Birçok siyasetnâmede toplumsal sınıfları temel alan ve bunların birbirini tamamlayan özelliklerine göre düzenlenmiş adalet dairesi bulunmaktadır. Adalet, bu

dairede bulunan yapıların ilişkilerini düzenlemekte, işlevsel olarak düzenlenmiş yapının istikrarını sağlamaktadır. Bunun en bildik örneği Kınalızâde'nin adalet tanımıdır:

“**Adldir** mucib-i salah-ı **cihan**.

Cihan bir bağıdır dîvarı **devlet**.

Devletin nazmı **şeriattır**.

Şeriatta olamaz hiç haris illa **mülk**.

Mülk zabt eylemez ille **leşker** (asker).

Leşkeri cem idemez illa **mal**.

Malı cem eyleyen **raiyyettir**.

Raiyyeti kul ider pâdişâh-ı âleme **adl**” (Kınalızâde, 2012: 532).

Adaletin toplumsal işlevine ve nizâmı oluşturan temel niteliğine göndermede bulunan benzer birçok adalet dairesi örnekleri bulunmaktadır: Koçi Bey (1997: 83) “Vel hasıl yüksek saltanatın gücü ve dayanağı askerdir. Askerin bekası hazine iledir. Hazinenin tahsili reaya iledir. Reayanın bekası adl ve dad iledir.” D. Sarı Mehmet Paşa (1969:77) “[N]izam-ı sultan rical iledir ve askerin kıyam-ı nukud-ı hazine iledir ve cem’i hazine mülkün mağmurluğu¹⁶⁹ iledir ve hüsn-i hal iledir ve mülk mağmurluğu ise adl ü insaf ve ihsan ve siyaset-i zalimân iledir.”¹⁷⁰ Akhisârî'nin (2011: 125-127) adalet dairesi, “Pâdişâhlık ve sultanlık olmaz, illa erler ile ya’ni asker ile olur, asker ise olmaz illâ mâl ile olur. Mal ise olmaz illâ vilayet ma’mur

169 Mağmurluk tabiri yanlış yazılmış olabilir. Mamurluk olması gerekir.

170 Hükümdarın nizâmı halk iledir, askerin maaşı hazineyledir. Bütün hazineler mülkün mamur ve güzel olmasıyladır. Mülkün mamurluğu ise adalet, insaf, ihsan ve zalimlerin cezalandırılmasıyladır.

olmak ile vilayet ise mamur olmaz illâ adl.”

Kâtibî'nin (2010: 365) “adl-ı medar salah-ı âlemdir ve âlem bir bostandır abyarı devlettdür, devlet bir pâdişâhdür ki hacibi şeriatdur. şeriat bir siyasettir ki nigâh-dar-ı mülkdür. mülk bir medinedür ki bedidarendesi leşkerdür bi şek. leşker kefafına mal gerek mal ra'yyetden hasıl olur. ra'yyeti adil bende kılır.”¹⁷¹ İbn Fîrûz'un (2012: 165) “Din melikle, melik ordu ve askerle, asker malla, mal vilayetin imarıyla, vilayetin imaratı da halka adalet sağlamakla olur.”

Adalet dairesi, ¹⁷² devlet aklını ve egemenlik ilişkilerini sürdürürken etkili olan unsurları ve aralarındaki bağlantıyı da açığa çıkarmaktadır. Adalet dairesinde, toplumsal sınıfların birbirlerini tamamlayan işlevleri öne çıktığı için sınıfların devamı ile devletin bekası arasındaki sıkı bağ görülmektedir. Her sosyal sınıf kendi yerinde kaldığı ve işlevini yerine getirdiği için devlet yapısının üzerine oturduğu tarıma ve ticarete dayalı ekonomik¹⁷³ ve askeri yapı da kontrol edilmiş olacaktır. Adalet dairesi bu nedenle, sınıfların sabitlenmesini ve toplumsal sınıflar arasındaki fonksiyonel iş birliğini de göstermektedir.

Adalet dairesinde toplumsal sınıfların ilişkileri, birbirini takip eden halkalardan oluşan döngüsel bir ilişki biçimidir. Adalet dairesi, bütün toplumsal yapıları karşılıklı olarak birbirine bağlayan veya toplumu bir arada tutan şeyin

¹⁷¹ Adalet, âlemin barışını sağlar. Âlem bir bostandır, duvarı devlettir. Devlet bir padişâhtır ki koruyucu şeriatdır. Şeriat mülkü koruyan gözeten siyasettir. Mülk bir şehirdir ki koruyucusu askerdir. Askerin rızkı için mal gereklidir, mal ise halktan elde edilir, halkı adalet itaatkâr yapar.

¹⁷² Naima'nın adalet dairesi için bkz. Okumuş (2005: 48).

¹⁷³ Gencer'e göre, adalet dairesinde halkın refaha kavuşması, devletin/ülkenin ümrânını ve bayındırlığını sağlar (Gencer, 2009: 1-18).

döngüsel ilişki/birbirlerine olan ihtiyaç ve adalet olduğunu vurgular. Bu vurgu aynı zamanda devlet aklının, toplumu düşünüş biçimidir. Toplumun kendisi hakkındaki düşüncesinden daha çok askeri sınıfın¹⁷⁴ toplumda aradığı istikrar ve dengeyi ifade etmektedir. Devletin gerekliliğini sağlayan siyasal düzene ilişkin talebin etik temelini oluşturan adalet, çevrimsel ilişkilerin kabulünü de kendi kabulüne bağlamıştır.

Osmanlı siyasetnâmelerinde kritik eleştiri, örneğin Akhisârî'nin (2011: 115) toplumsal tabakaların yer değiştirmesine ve halkın askere alınmasına yönelik eleştirileri, çevrimsel olarak toplumu bir arada tutan, ekonomik ve siyasal yapının dengede kalmasını sağlayan ilişkinin zayıflatılmamasına yöneliktir. Çünkü toplumsal yapının istikrarı ve denge noktasında kalması, adalet dairesinde ifade edilen sınıfların varlığına bağlı olarak düşünülmüştür. Bu nedenle adalet dairesinde, doğu toplumlarının istikrar ve denge taleplerine yönelik endişelerini de bulmak mümkündür. Toplumun istikrarı ve sınıflar arasındaki denge, geçmiş toplumların en önemli endişesi olan nizâmın devamı ve kargaşadan kaçınmanın iki çözüm yolu olarak düşünülmüştür. Ancak toplumsal sınıflara ilişkin yargı, Aristoteles'in (2013:30) "Köle doğuştan bir başkasına ait olan kişidir." cümlesindeki ön belirlenmişlik üzerinden temellendirilmemiştir. Bilakis yargının içeriği, kişilerin değil, sınıfların sistemin işleyişindeki etkileri üzerinden devlet aklına dayanılarak yapılan önerilerle şekillenmiştir.

Linda Darling'e göre adaleti dairesi, peygamber öncesi zamanlarda tarım toplumlarında tarımdan elde edilen vergilerle desteklenen bürokratik imparatorlukların çalışma ahlâkını ve halkla ilişkilerini yansıtmaktadır (Akt.

¹⁷⁴ Askeri sınıf kendisinden vergi alınmayan, asker, bürokrasi ve ulemeden oluşan sınıftır.

Okumuş, 2005: 45). Oysa adalet dairesinde mülk, asker, halk, kanun gibi temel unsurlar dikkate alındığında, bu durumun imparatorlukların çalışma ahlâklarından daha ziyade toplumun istikrarını ve egemenliğin devamına yönelik *devlet aklını* gösterdiğini söylemek icap eder. Çünkü devletin bekası ile toplumsal tabakalar arasında kurulan egemenlik ilişkisinin devamı adalete bağlanmıştır. Adaletin olmamasının siyasal sonuçları, kanun, devlet, asker, mal ve halk üzerinden dile getirilmiş; böylece adalet, yapıyı devam ettiren temel fail olarak resmedilmiştir.¹⁷⁵

Düzenli bir toplum için pâdişâhın gerekliliği, temel bir yönetim ilkesi olarak adalet dairesinde öne çıkar (Öz, 2013: 58). Tursun Bey'in iddia ettiği gibi toplumsal düzenin sağlanması ve adaletin tesisi edilebilmesi için hükümdara ihtiyaç vardır. Hükümdarın üstünde yükseldiği etik temel adalet iken onu devletin işleyişine bağlayan ideolojik yapı ve toplumsal istikrarı temel alan ise adalet dairesidir. Adalet dairesi, yönetimin unsurlarını ve nasıllığını ima eder; istikrar ve nizâmla koşullandırılan yapı, bunları sağlayacak pâdişâhın gerekliliğini de açığa çıkarır. Dairede bütün sınıfları birbirine bağlayan pâdişâh, bu düzenin işlevsel vazgeçilmezidir. Adalet dairesi bir hükümdarın gerekliliği etrafında döner.

Adalet dairesinde hitabın adresi hükümdardır. Hükümdarın toplumsal istikrarı sağlama ve hükümranlık ilişkisini sürdürme çabasına verilen destek döngüsünü belirten adalet dairesinde, temelde asker, çiftçi, tüccardan oluşan halk ve hükümdar bulunmaktadır. Bu tabakalar arasındaki tamamlayıcı ilişki hükümdarın varlığına bağlanmıştır. Çevrimsel ilişkide adaleti sağlamakla kendi hükümranlığına meşruluk

¹⁷⁵ Daha geniş bir değerlendirme için bkz. (Okumuş, 2005: 45-50).

katan hükümdar, tabakalar arasında ayrıcalıklı konuma sahiptir. Sistemin bütün istikrarını sürdüren adalet, hükümdarın ferdi faziletiyle ilgili etik bir tercihten daha çok, hükümdarın varlığına ve iktidarın iradesine bağlıdır. Sınıflar arasındaki döngüsel ilişki sonucu oluşan nizâm ve istikrar varlığını hükümdara borçludur. Bu nedenle siyasetnâmelerde sıkça geçen Fuzayl bin Iyaz'ın “Kabul edilecek bir duam olsaydı adil sultan için ederdim.” (Amâsî,1998: 83) sözü, sistemin iyi işlemesi kadar sistemin varlığının kime borçlu olduğunu da göstermektedir.

Adalet dairesi, var olan egemenlik ilişkisini sürdüren ve onu haklılaştıran ideolojik yapısının dışında, adaletin ne olduğuna dair bir bilinç de oluşturur: “Adldir mucib-i salah-ı cihan.” Adalet, cihan barışını sağlayan gerekliliktir. Aynı zamanda çemberi bitiren halkada “Raiyyeti kul ider pâdişâh-ı âleme adl.” denilmek suretiyle de halkayı açan ve kapatan, sınıfları birbirine bağlayan unsur olarak adalet kabul edilmiştir. Siyasal ve sosyal ilişkiler adaletle başlar, adaletle kemâle ulaşır ve onun yokluğunda sonlanır. Adalet sadece toplumun devamını değil, yurttan ve cihanda da sulhu sağlayan bir işleve sahiptir. Adaletin daire sembolüyle ifade edilmesi, toplumun birbirini tamamlayan işlevsel niteliklerden oluştuğu, istikrar ve barışın ancak bu ilişkilerin döngüsüyle mümkün olduğuna dair anlayıştan kaynaklanmaktadır. Toplum, işlevselci-yapısalcılığı hatırlatırcasına, sistem ve alt sistem anlayışı ile kurgulanmış, sistemin parçaları arasında iç bağlılık ve düzenin olduğu kabul edilmiştir.

Daire, geçmiş toplumların bütünleşik yapısını, bir yerden başlayıp başka bir yerde noktalamanın tarih ve toplum hafızasında farklı örneklerini bulduğumuz

döngüsel ilişkiyi ifade eden en iyi semboldür.¹⁷⁶ Hem tamamlanmışlığı hem de başlama ve bitiş noktasının her- hangi bir noktadan başlatılacağını ya da o noktanın kaybolduğuna dair bir tarih bilinci vermektedir. Süreklilik ve kesintinin her noktadan başlatıldığı bir semboldür daire. Adalet; toplumu tamamlayan, iç ve dış sınırları tayin eden, çemberin herhangi bir noktasında başlama ve bitiş noktası oluşturan bilincin de önemli bir uğrağıdır. Daire; toplumsal sınıflar arasındaki uyumu ve dengeyi, sınıflar arasındaki çevrimsel ilişkiyi ifade eden bu nedenle adaletin sahip olduğu kuşatıcılığı karşılayan temel semboldür. Daire, aynı zamanda toplumu, bir bütün olarak işlevleri açısından görüş alanına almaya ve önemli-önemsiz ayrımı yapmadan görmeye yönelik en kuşatıcı geometrik anlatım biçimidir.¹⁷⁷

Adalet teorisinde bahsedilen eşitlik, ontik eşitlik değil işlevsel eşitlik. İşlevsel eşitlik, bir yapının işleyebilmesi için önemli ve önemsiz demeden gerekli olan bütün parçaların eşit kabul edilmesidir. Mevlana'nın "yüz sayısı bir sayısı olmadan yüz olmaz, bunun için yüz rakamında bir, çok önemlidir" sözü de işlevsel eşitliği anlatır. Herhangi bir parça eksildiği zaman yapı, bütünlüğünü ve işlevini kaybetmektedir. Gereklilik açısından eşit sayılan sınıflar; hava, su, ateş ve toprağa benzetilerek işlevleri açısından tanımlanmaktadır. Anasır-ı Erbaa (dört temel unsur) ile sınıflar arasında kurulan ilişki, işlevsel eşitliğe dayanmaktadır.

3.2.2. Hükümdar ve Düzeni

Orta Asya Türk geleneğinde gördüğümüz gök-devlet karşıtlığı Osmanlı

¹⁷⁶ Hacılar Kâbe'nin etrafında daire çizerek dönerler. Buna tavaf denir.

¹⁷⁷ Unan'da(2012:110) "[D]aire adaletle açılıp adaletle kapanmaktadır. Dolayısıyla her şeyin başı adalettir." demektedir.

siyasetnâmelerinde görülmemekte, buna karşılık insanın âlemle etkileşimi, siyasal alan içinde ölümlü hükümdar tarafından temsil edilmektedir. Böylece, devletin tüzel kişiliği yerine “âlemin soluyan nefesi” kabul edilen hükümdarın kendisi, âlemle etkileşimli bir biçimde düşünülmektedir.

Siyaset ve hukuk felsefesinin konusu olarak adaletin söylediği şeyler, devlet kavramının gölgesi içine yerleştirilmektedir. Devletin ne olduğu, yetki ve görevleri adalet tartışmasının belirleyici unsurudur. Devlet yasal olarak adalet pratiğini yapmakla yükümlü bir organdır. Vaiz Kâşifi'nin (2011: 201) dediği gibi, hükümdarın varlığı zulmü ortadan kaldırmak içindir. Zulüm üzerinden yapılan adalet tanımı, devletin engelleme biçiminde negatif bir tutum takınmasını zorunlu kılar. Kınalızâde'nin de hükümdarı “hâkim-i mani” olarak kabul etmesi, hükümdarlığın temel fonksiyonunu vurgulamak içindir. Bu bölümde, siyasetnâmelerde yerleşik siyasal alana ilişkin, Yunan felsefesi etkisinde kalınarak oluşturulan, adaletin unsurlarını analiz edeceğiz.

3.2.2.1. Siyasal Alanda Adaletin Unsurları

Yunan felsefesinden etkilenecek geliştirilen adaletin, siyasal alanda üç unsurunun var olduğu savunulmuştur:¹⁷⁸ *Kanun* (namus), *yönetici* (sultan/hükümdar) ve insanlar arasında ekonomik ilişkiyi olanaklı kılan *para*. Bu sınıflandırmada yer alan namus kelimesi Yunanca “nomos”un bozulmuş şeklidir. “Nomos”, kesin ve iyi bir hayat yolu ile düzeni, yani düsûr ül âmel ve köklerini tanrıdan alan kanunlara uyma ve bağlanmadır (Ögel, 1982:3). Başlangıçta gelenek ve görenek anlamlarına

¹⁷⁸ Adaletin unsurları için bkz. (Tusi, 2013: 241).

sahiptir; daha sonra everensel yasalar anlamında kullanılmıştır. Namus kelimesinde filozofların siyaset-i akıl¹⁷⁹ dedikleri, toplumu rasyonel temelde kurma girişimlerini görebilmekteyiz. Adaletin kanunla ilişkilendirilmesi, Aristoteles’in adalet tanımından hareketle gerekçelendirilmiştir. Aristoteles’e (2007: 91) göre adalet, yasaya uygun ve eşitliği gözeten; adaletsizlik ise yasaya aykırı ve eşitliği gözetmeyendir. Siyasal alanda adaletin üç unsuru sayılmıştır:

- a) Namus-ı İlahi/Şari’
- b) Hâkim-i İnsani/Yönetici
- c) Dinar-ı Madeni (Amâsî, 1998:104; Kınalızâde, 2012: 407).

Namus-ı İlahi’den kasıt, siyasal aygıtın işlemlerini sağlayan kanundur. Bu kanunlar, İslam dininde şeriat olarak belirtilmektedir. Şeriatın dışında ise “yasağ-ı pâdişâh” olarak ifade edilen hükümdarın egemenlik hakkına dayalı çıkardığı düzenlemeler vardır. Kanun kelimesinin adalet iddiasını taşıdığına dair inanç, Osmanlı siyasetnâmelerinin hükümdarın iradesine atfedilen değeri göstermesi açısından önemlidir. Gelibolulu Mustafa Ali (2015: 364), kanun kelimesinde Osmanlı düzenini ileri bir düzeye taşıyan adalet iddiasını görmektedir. Hakim-i insani/mani, kanunlara itaati sağlayan gücü ifade etmektedir. Arkasında kudretin olmadığı bir kanunun, adaleti sağlama imkânının bulunmadığına inanılmaktadır. Burada siyasal aygıtın kendisine olumlu bir değer yükleme vardır. Özellikle, Kınalızâde’nin ifadesi, “hâkim-i mani”dir ki “mani” kelimesi kanunu ihlal edenlere karşı engellemeyi içermekte, hükümdarın iradesine olumlu bir değer atfetmektedir.

¹⁷⁹ Siyasetin siyaset-i akl ve siyaset-i şeriyye ayrımı için bkz. (İbn Haldun, 2013: 420-421).

Dinar-ı madeni, malın mal ile ticaretini sağlayan takas anlayışı yerine, her şeyin parayla değerlendirildiği bir ölçüyü ifade etmektedir. Malın parasal karşılığının adaletin unsurları arasında sayılması, madeni paranın, malın değerini belirleyip genel fiyat düzeyi dikkate alındığında paranın malın değeriyle eşitleyici bir fonksiyonu üstlenmesiyle ilgilidir. Mallar arasında değişime imkân tanıyan para, adaletin bir unsuru olduğu kadar, onu sağlayan hâkim-i insani'nin gücünün sembolü olarak da düşünülmüştür. Gelibolulu Mustafa Ali (2015:360), sikke hakkında “Her sikke-i Osmanî bir varak-i nurani, her dinar -i sultani bir levhi-i zerrin-i cihan banidir.” demektedir. Siyasal adaletin üç unsuru, sırayla, yasama, yürütme ve muamele bölümlerinden oluşmaktadır.

3.2.2.2. İki Kardeş: Adalet ve Mülk

“Mülk ile adalet iki biraderlerdir ki birbirinden müstağni değillerdir.” (Kınalızâde, 2012: 531).

Adaletin siyasal alandaki anlamını irdelemenin önemli koşullarından biri de devlet felsefesinde adaletin işlevini incelemektir. İlk bölümde devlet ve din ikiz kardeşliğinden bahsedilmişti. Rahipler ve siyasi elitin egemen olduğu, bunların “ikiz kardeş” kabul edildiği, tarım aristokrasisine dayalı Fars sınıflı toplum biçimi bu kardeşliğe kaynaklık etmekteydi. Fars geleneğinde, din ve devlet sadece siyasal alanı değil, dünyevi ve uhrevi hakikati de kendi içinde paylaşmış durumdaydı. Siyasal ve dinsel alanın farklılığı iki tür hakikat üretmişti. Siyasal alan çatışmadan sakınmak için, iki farklı söylemi ikiz kız kardeş olarak birleştirmeye çalışmıştı (Cabiri, 2015: 184-210).

İslami düşüncede ise Bağdat'ın dinsel bir güç özelliğini koruduğu ancak

siyasal bir merkez özelliğini kaybettiği bir ortamda din ve devlet (güç) arasındaki gerilim Maverdi ve Gazali örneğinde azaltılmaya çalışılmıştır. İslam'ın fert, cemaat, devlet ve âlemlerle kurduğu ilişki, devlet kavramını aşan bir nizâm etrafında siyasal alanın düşünülmesine neden olmuştur. Doğru soru kimin yönettiği değildi; bu anlamda din ve devlet kardeşliğine ihtiyaç yoktu. Zaten veraseti siyasal meşruiyet açısından kabul etmeyen Sünnî düşünce için doğru soru, nasıl yönetildiğiydi. Prosedürel meşruiyet yerine etik meşruiyeti kabul eden bu yaklaşım, adaleti devletin varlığının etik temeli olarak yerleştirdi. Etik meşruluk, özellikle kriz dönemlerinde pâdişâhların azledilmeleri için araçsallaştırılmıştır. Abou-El-Haj (2011: 43-99/113), 1703 İsyanı'nda, hükümdarın azlını gerektiren süreçlerde ülkede Cuma namazının kılınmamasının etkili olduğunu vurgular. Bir ülkede Cuma namazı kılınabilmesi için hükümdarın adil olması gerektiğini savunan âlimler, var olan pâdişâhın adil olmadığını ileri sürerek İstanbul'da Cuma namazı kılınamayacağını iddia ederler. İsyanı destekleyen âlimlerin fetvalarına dayanarak isyancılar “ülkede hakkaniyet ve adaletin hüküm sürmediğini” ileri sürerek Cuma namazı kılmaz. İstanbul'da Cuma namazının kılınmaması hükümdarın meşruiyetini kaybettiği şeklinde yorumlanır.

Fars geleneğinden gelen din ve devlet kardeşliği egemen sınıfı ve ayrıcalıkları ifade etmekteydi. Ancak, Gazali gibi Sünnî filozoflar, dinin “düzenleyici” yasalarıyla devletin “koruyucu” yasaları arasında işlevsel ayrıma giderek devleti dış yapı (fer'/bekçi) dini de içyapı (esas/üs) olarak kurgulamaya çalıştı. Söz konusu olan, Fars geleneğinde olduğu gibi egemenliğin paylaşılması değil, sorumluluğun bölüşülmesidir.

Fars geleneği etkisi altında siyasetnâmelerde devlet ve din ikiz kardeşliğinden

bahsedilmektedir; ancak siyasetnâmelerde, devletin bekasıyla ilgili anlatımların çoğu adalet ile devletin kardeş olduğu ana fikrine dayanmaktadır. Kâtibî (2010: 166), adil olma ve pâdişâhlık iki ikiz kardeştir, der. Din ve devlet kardeşliğinden adalet ve devlet kardeşliğine geçişin temelinde bir dizi etken bulunmaktadır.

İlk olarak Osmanlı devleti, kuruluşunda, ahilik gibi dinsel örgütlere ve gazi geleneğine¹⁸⁰ dayanmaktaydı. Örneğin, Wittek (2013: 69) İstanbul'un alınmasını gaza eylemine bağlamaktadır. Dinsel ruhun Türklerin "nizâm-ı âlem"e dayalı dünya tasavvuruyla birleşmesi fütuhatçı bir geleneğin oluşmasına neden olmuştu. Bu nedenle Osmanlı, din ve devlet ikiz kardeşliğine harici olarak ihtiyaç duymamaktaydı.

İkinci olarak farklı dinden insanların yaşadığı Osmanlı coğrafyasını birlik halinde tutmanın adaletten başka bir çıkar yolu gözüküyordu. Osmanlı kozmopolitini bir arada tutacak temel değer, dinden daha çok adalettir. İmparatorluğun sosyolojisi adaleti zorunlu kılmaktadır.

Üçüncü olarak Osmanlı, kendi devlet doğasında meydana gelen değişimle birlikte bürokratik bir devlete dönüşmeye başlamıştı. Kalemin düzenleyici işlevine kılıcın keskinliğinden daha fazla ihtiyaç vardı. Kalemle temsil edilen adalet, kılıcı yönetmek için kanuna başvurmak zorunda kalmıştı. Naîmâ, bunun farkına varan önemli bir düşünürdür. Naîmâ kitabının girişinde, devletlerin kuruluşunda ve çöküşünde *kılıcın* önemli olduğunu, ancak orta devirde, malların toplanması, gelirlerin zabtı, hükümlerin icrası için *kaleme* ihtiyaç duyulduğunu savunur (Naîmâ,

¹⁸⁰ Osmanlı Devletinin kuruluşundaki gazi ve fütuhât etkisi için bkz. (Wittek, 2013).

1997: 151). Gazali'nin din ve devlet kardeşliğini gündeme getirdiği XI. ve XII. yüzyıldaki İslam dünyası, dinin kılıca ihtiyaç duyduğu koşullara sahipti. Osmanlı'nın gelişme döneminde kaleme ihtiyaç vardı. Kalemin sembolü ise kanundu. Nitekim XV. ve XVIII. yüzyıllardaki iç kargaşa düşünüldüğünde adaletnâmelerin sık sık ilan edilmesi ve I. Ahmet'in kanunları kodife etme çabası kaleme, yani kanun ve adalete duyulan ihtiyacı göstermektedir. Kanuni döneminin önemli nişancısı Nişancı Celalzâde'nin kalem ve kılıç kıyası da bu açıdan dikkate değerdir. Ona göre, kalem ve kılıç ikizdir. Davayı ispatta ikisi de sağlam delildir. Kalem aydınlatan bir güneş gibidir. Kalemlerle kılıç bulunabilir, kılıçla kalem bulunmaz. Zira kılıcın işi yıkmak, yok etmektir; kalemin faydası ise şenlik ve imardır (Akt. Özdemir, 2013: 145-146). Yusuf Has Hacib'e göre (b. 2717) "kut"u tutmanın bir başka koşuluysa "kalem"e bağlanmıştır. Düzeni, geliri ve hakkaniyeti temsil eden kalemlerle kılıç arasında devletin oluşum aşamalarında etkileri açısından ayırım yapar.

Dördüncü olarak Osmanlı'da kamu hukuku örf dayalı olarak gelişmişti (Barkan, 1945: 212-217). Kanun ile şeriat arasında gerilimlerin olduğu sıkça dile getirilmiştir. Kanun ve şeriat arasındaki hukuki düzenlemeler dolayısıyla yaşanan gerilimin, şeriatın taşıdığı adalet iddiasının kanunun kapsamına taşınmasıyla aşılacağı savunuldu (Fleischer, 2013: 276). Böylece adalet, hem örf hukukunun hem de şeriatın ortak gayesi haline geldi. Osmanlı kanunlarının da, adaletnâmelerde sıkça vurgulandığı gibi, temel amacı halkı korumak, zulmü defetmektir (İnalçık, 2012: 143-206).

Beşinci olarak Osmanlı, kuruluşunda beyliğin geniş topraklara sahip olması nedeniyle bu topraklarda yurtlanmasında adaletin pragmatik değerini erken fark

etmişti. Âşıkpaşazâde (2010: 315) Süleyman Paşa'nın Tarkçı, Yinice, Göynük ve Mudurnı'nın alışımlı anlattığı bölümde, anılan yerlerin savaşılmadan gönüllü olarak Osmanlı beyliğine katıldıklarını aktarır; gerekçe olarak da halkın daha önceden Orhan Bey'in adaletini duyduklarını kaydetmektedir.¹⁸¹

Son olarak siyasetnâmelerde devlet ile adalet arasındaki yakın ilişki gücün temel doğasına atfen temellendirilmeye çalışılmıştır. Gücün kendisine olan güvensizlik, insanları onu adaletle sınırlandırma çabasına sevk etmiştir. İbn Fîrûz (2012: 253) “Saltanat zehirlidir; panzehiri iyilik, adalet ve insaftır.” demektedir. Saltanatın bizatihi zehir olması, çıplak gücün, sınırları tayin edilmemiş bir kudretin kendi başına ona sahip olana ve ondan etkilenenlere karşı olumsuz niteliklerini ifade etmektedir. Adalet, saltanat olarak ifade edilen gücün dengelenmesi, belli sınırdaki tutulmasını sağlayan temel yapıdır. Saltanatın zehir olarak nitelenmesi, gücün insanı kendinden geçiren ve teslim alan doğasıyla ilgilidir. İbn Fîrûz (2012: 291), Musa'nın yanında “Hükümdarda adalet olmadığında Firavunla birlikte olur.” yazıldığını aktarır. Gücün toplandığı makam olan saltanatın iyilik, adalet ve insafla çerçevelenmesi, gücün kullanımının sınırlandırılması anlamına geldiği gibi, aynı zamanda iyilik, adalet ve insafla birlikte anılan güce de meşruiyet verilmek istenmiştir. Siyasetnâmelerde sıkça geçen “Şefkatle desteklenmeyen güç zulüm; güçle desteklenmeyen şefkat ise maraz doğurur.” sözü de gücün bizatihi yeterli olmadığını, güç sahibini vakarlı kılan şeyin şefkat olduğunu göstermektedir.

Ayrıca adalet ve mülk kardeşliğinin Osmanlı yönetiminde etkili olmasını sağlayan faktörlerin içinde, âlemin ve ülkelerin adaletle ayakta durduğuna dair

¹⁸¹ Daha geniş bilgi için bkz. (Öztürk, 2012: 57-60).

inancı, dünyada kazanma ve kaybetmenin dünyanın işleyişine içkin ahlâki yasaları olduğuna dair bilinci saymak da gerekmektedir.

3.2.2.3. Mülkün Amacı

Mülk, ferd ve cemaatin maslahatı açısından düşünülmüştür. Araçsal niteliği öne çıkan mülk, gücü içermesiyle insanlarda ona ilişkin kaygı oluşturmuştur. Bu nedenle, gücün doğası üzerinden mülkün temel amaçları, onu sınırlayıcı etik ve pastoral yükümlülük altında ifade edilmiştir.

Mülkün en önemli niteliği “emanet” olarak ifade edilir (İbn Teymiye, 1999). “Emanet” kavramı İslami düşüncede hem varlığın hem de siyasal alanın üzerine inşa edildiği kavramlardandır. Görünen yüzüyle bütün varlık ve insanın beden mülkü emanet olarak kabul edilmiştir. Bu düşünce mülkün amacının emanete sahip çıkmak olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda, devletin doğasına dönük bir anlamı ifade eden emanet, sahip olunan her şeyin geçici ve mülkiyetin mecazi olduğunu ifade eder. Emanet kavramı baştan itibaren mülkün insanlar ve nesnelere üzerinde tahakküm ilişkisine girmesini meşru kabul etmez.

“Emir sahibi olma”¹⁸² hakkı olarak kabul edilen mülkün verilmesinin, insanlar arasında adaleti sağlamaya yönelik bazı kurallarla ilgili olduğuna inanılmıştır. İbn Fîrûz (2012: 261), Allah’ın İbrahim’e verdiği suhufta/kitapta ‘Ey hükümdar, ben seni dünyaya mal toplayasın diye değil, mazlumun bana dualarını reddedesin, mazlumların dua etmelerine neden olan zulüm ve haksızlık gibi şeyleri

¹⁸² Halife Ömer, halife kavramının uzun bir silsile içinde ifade edilmesinden dolayı Müminlerin işlerini gören “Müminlerin Emiri” lakabını kullanmıştır.

ortadan kaldırasın diye gönderdim.’ dediğini aktarır. Şeyhoğlu (1991: 84), “Devlet, dua edilenindir, izzet Huda’dandır.” diyerek devletin temel görevinin zayıfları korumak olduğunu söyler.

“Kutadgu Bilig”de devletin amacı adalet ve töreyi uygulamak olarak zikredilmiş; devletin ömrünü uzatan bilginin, doğruluk, akıl ve adalet¹⁸³ olduğu söylenilerek devletin ahlâki bir varoluş temeli olduğu vurgulanmıştır. Yusuf Has Hacib’in hükümdara, “Ebedi beylik istiyorsan halk üzerinden zulmü kaldır.” (b.1435) şeklinde seslenmesi de devletin amacını ifade eder.

Devletin amacı pastoral bir alanda inşa edilir. Hükümdarlığın amacının korumak olduğu bu teşbihte açıkça ifade edilir. Pâdişâh, çoban; halk, koyun gibidir. “Çobana vacibdir ki koyun sürüsünü saklaya, kurdun şerrini def eyleye, sürüde boynuzlu koyunun diğer koyunlara yapacağı zulmü def ede, İslam sürüsünün kurdu kâfirdir. Boynuzlu koç ise makam mansıb sahibi, zalim beğler, asker, kadı.” (Şehyoğlu, 1991: 73; Kâtibî, 2010: 167). Çoban örneğinde hükümdarın iktidarı; insanların yaşam biçimlerini doğumdan ölüme kadar ayrıntılı bir şekilde düzenleyen, zorlamanın dışında, ferдин kendisini tanınmasını, keşfetmesini, öznelliğini ortaya çıkarmasını sağlayan, tek tek ve bütün fertlerin ahiret ve dünyevi selametini amaç edinen bir iktidar biçimidir (Foucault, 2011: 209-212).

Foucault’nun geliştirdiği pastoral iktidar anlayışı benlik teknolojilerinin uygulanması ile özneliğin oluşturulması arasındaki ilişkiyi açıklamak için de önemlidir. Pastoral iktidarın, ferdileştirici özelliğine karşılık, birliği sağlamaya

¹⁸³ Kutadgu Bilig, b. 1712, 1830, 1744, 2023.

yönelik amacı da vardır. Pastör, baba hükümdarın iktidarı gibi figürler aynı zamanda çokluğun birlik haline gelmesini simgeler (kesrette vahdet). Pastoral iktidar, hükümdarın halkını “manevi” olarak da korumakla sorumlu olduğunu ifade eder. Osmanlı hükümdarları için kullanılan “pâdişâh” kelimesindeki “şah”ın anlamı hem dünyevi hem manevi yönlendirmeyi içermektedir (Fleischer, 2013: 289). Pastoral iktidarın sadece bedenlere değil, kalplere de nüfuz etme amacına sahip olması manevi liderliği zorunlu kılar; fertleri belli davranışlara yönlendirme amacı taşıdığı gibi ferdin kendi varlığını bilmesi ve keşfetmesi için gerekli manevi tedbirleri almayı da amaçlar. Bu amacın, devletin sadece fiziksel bir güç yoğunlaşmasını değil, aynı zamanda o güce ruh veren birlik ve kurtuluş inancını da içerdiğini söylemek gerekmektedir. Osmanlı örneğinde, devlet sadece vatandaşlarının fiziksel bütünlüğünü koruyan değil, aynı zamanda onların anlam dünyasını inşa eden ortak pratiklerin varlığını koruyan bir güç niteliği taşımaktadır. Osmanlı tarzı altında gelişen dinsel ve kültürel yaşam, bedensel varlıkları kadar önemlidir. Hükümdarların vakıf ve medrese açmaları fertlerin kendilerini tanıma ve bilmeleriyle ilgili, halkın kurtuluşunu sağlamaya çalışan pastoral iktidarın pratikleridir.

Faroqhi (2006: 741) pâdişâhların XVII. yüzyılda bizzat sefere katılmalarının kendilerine meşruiyet kazandırdığını, savaşçı pâdişâh imgesinin halk tarafından benimsendiğini ileri sürmektedir. Savaşçı pâdişâh imgesi de pastoral iktidarın koruyucu işlevini yerine getirmesiyle irtibatlıdır. Çobanın birinci sorumluluğu kendi sürüsünü korumaktır.

Kâtibî (2010: 213) devletin amacını Allah’ın yeryüzünde halifeliğini sağlamanın bir aracı olarak düşünmektedir. Ona göre, “Vilayet tutmak, Allah’ın

yeryüzündeki hilafetidir ki adalet üzere ola. Vilayet tutmak ilmi, cemi ilimlerin unvanıdır. Şunu bilmelidir, özün bu âleme niçin salmışlar, özünün kararı ne yirdür, dünya kendisinin menzilgahıdır karargah değildir.” Mülkün amacını, pâdişâhlar için kullanılan lakaplarda da görebilmekteyiz. “Hakan-ı ruy-i zemin, beytül malın emini ve hafız-i Vedit-at-i rabbü’l âlemin¹⁸⁴ (Gelibolulu Mustafa Ali, 2015: 334). Bu ifadede hükümdar, ortak mülkleri ve Allah’ın emaneti olan halkı korumakla sorumludur.

Şeyhoğlu (1991: 51) ise devlete başka bir açıdan da yaklaşmaktadır. O devleti Allah’a kullukta bir araç olarak düşünmekte, bu kulluğun gerçekleşmesini de adalete bağlamaktadır: “Süleyman, saltanat sebebiyle, memleket aletiyle, nefsiyle, malıyla, mülkü, halkıyla, cin ve insle, yani cemi nesnelere Allah’a kulluğ ide.”

Kâtibî’nin aktardığı bir olayda ise devletin amacının mal ve canı korumak olduğu ifade edilir: Dört yetime bakan *yaşlı kadın*, sahip olduğu tek ineğini kaybeder, birileri bu ineği keser ve yer. Ağlayıp sızlayan kadın Melikşâh’ın ırmağın köprüsünden geçeceğini duyunca köprüde bekler. Durumu anlatan kadına Melikşâh ‘Davarını saklasaydın ya!’ der, kadın da bunun üzerine, ‘Senin uyanık muhafız olduğunu düşündüm.’ cevabını verir (Kâtibî, 2010: 458). Bu hikâyede ifade edilenleri yorumlarsak:

Cinsiyet sıfatlar kullanıldığında sönükleşir. Çocuklar, gençler veya yaşlılar söz konusu edildiğinde dişi veya erkek oluş esaslı ayrımlar doğurmaz. Çünkü arzular, güçler ve yetenekler cinsiyetin ortak kaderi olarak aynı ansızlıkta kadın veya erkekte

¹⁸⁴ “Yeryüzünün hakani beytülmalin emini, koruyucu ve Allah’ın emanetinin (insan) muhafızıdır.”

verilidir. Bir tür olarak insan tabiatı, dişil ve eril oluştan m¼rekkeptir. Bu anlamda beşer soyu (cinsler), kendi başlarına noksan parçalar olarak *yersizdirler*; ancak birbirilerini tamamlamalarıyla belli varlık kıyafetini (insan) giyinir ve b¼t¼nl¼k katına yerleşirler.

Erkek egemen toplumların temel karakteristiğinde kadın, g¼çlü olarak d¼ř¼n¼len erkeğin negatif olarak inşa edilmiştir. Kadın tabiatının “g¼çs¼zl¼ę¼” ¼zerine yaşlılık hali de ilave edildiğinde, kadının toplumsal konumu oldukça kırılgandır.

Kadın, bir metafor olarak k¼rpelik, ter¼tazelik, doğurganlık, bereket anlamında d¼nyanın gençliği ve/veya çoğalmasıdır. Geleneksel veya mitolojik zihnin g¼stereni olarak “tabiat-ana”, “ana tanrıça” vb. kullanımlar d¼nya ile kadın arasında kurulan analoginin ¼r¼n¼d¼r. D¼nyanın yaşlanması, kadının yaşlanmasından kinayedir. Bu k¼kensel d¼ř¼ř zayıflık, acziyet ve g¼ç kaybı olarak belirir ve bir koruyucuya ihtiyaç duyar: Tanrı, rab, devlet, baba...

Siyasetn¼melerde kozmik evren ile insanın yaşam d¼nyası arasında işlevsel bir benzerlik kurulur. İnsanın yaşamı, bir kevn (oluş) ve fesat (bozulış) yeri olan d¼nya-benzeridir. “Yaşlı kadın” bir imaj olarak anlamlıdır; yoksa normatif bir cinsiyet yargısı içermez. Burada vurgu cinsiyet olarak kadına değil, cinsiyetin eşitlendiği *yaşlılığ*ıdır.

Geleneksel d¼ř¼nce içerisinde g¼ç, eril doğası gereği *sultanla*; g¼çten yoksunluk ve kalabalık ise, dişi tabiatı gereği *halkla* irtibatlandırılmıştır. Tebaa, sultanın bir nevi ev halkıdır; onları, idaresi altında koruyup g¼zetir, her t¼rl¼

ihtiyaçlarını karşılayarak onlara sıyanet eder. Toplumun dokusunu tutan düğümler, en güçlü halka içinde sultanı, en zayıf halka üzerinde bakıma muhtaç, sahipsiz ve kuvvetten dşm yaşlı kadını temsil eder.

Toplumsal olarak zayıflığı, maddi olarak güçsüzlüğü ifade eden yaşlılık halinin g karşısındaki konumunu, Melikřāh ile kendisinden hak talebinde bulunan yaşlı kadın arasında geçen diyalogda görmekteyiz. Hikāye, gerçekte “en zayıf” ile “en güçlü” arasındaki bir çekişmeden bahsetmektedir: Geceleyin davarlarını kaybeden yaşlı kadının řikāyetine şahit olan Melikřāh, kadına “Davarlarına sahip olsaydın!” deyince, yaşlı kadın, Melikřāh’a “Senin uyanık muhafız olduğunu dşnmştm.” der (Kātibī, 2010: 458).

Kadın ve yaşlılığı aynı aktrde birleştiren “yaşlı kadın” ifadesi, toplumda ezilen cinsiyetin ve kudretten dşm, bakıma muhtaç bir yaş grubunun, o toplumda en kırılgan kesimle hükümdarın adalet sınamasından geçtiğini hatırlatır. Savaşçı hükümdar imgesinin dışa dönük değil, içeriye bakan tarafıyla hükümdarın temel görevini açığa çıkarır: Koruma.

Başka bir hikāye ise hükümdarın sorumluluğunu anlatır: Halife mer’in oğlu, bir gün babasını rüyasında görür. Ömer’in telaşlı olduğunu, peygamberin diğerk peygamberleri de toplayarak mer’in şefaati/kurtuluşu için aracı olarak Allah’ın huzuruna gittiklerini görür. Ömer oğluna “Duracak halim yok.” der, oğlu ısrarlı bir şekilde “Halin nasıldır?” diye sorar. Allah’ın kendisinden halkın hesabını tek tek sorduğunu en sonunda Allah’ın kendisine, “şam’da bir köprü vardı, yaşlı bir kadın bu köprünün çatlaklarına ayağı takılıp sakatlandı. Neden o kadına acı veren köprüyü tamir ettirmedin?” Ben de “Allah’ım, ben Medine şehrinde oturmaktaydım; bu

nedenle o köprüden haberim yoktu.” dedim. Allah dedi ki: “*Dünya illerinden ve dünya emaretinden haberin olmadığı toprak miktarını niçin kendi egemenliğine alırsın.*” (İbn Fîrûz, 2012: 121). Bu hikâyede ifade edileni yorumlarsak:

Hikâyede teşbih; hakikati taşıyabilecek, varlıktaki coşkunluğu düz yazının sığığından kurtarabilecek anlatım yolu olarak tercih edilmiştir. Erdem; hikâye içinde açığa çıkan ve ilerleyen, ait olduğu hayat öyküsünü değerli kılandır. Hayat öyküsü, erdemın panoraması gibidir. Erdem tek başına değil, ortaya çıktığı sîret/yaşam öyküsüne yöneliktir. Hikâyede saklı olan şeyin, bir ömrün hâsılası olduğunu, hikâyelerde her yaşam öyküsünün bir erdem etrafında inşa edildiğini önceki bölümlerde aktarmıştık. Hikâyenin temel değeri olan adaletin Halife Ömer’in hayat hikâyesine yerleştirilmesi, adaletin ne olduğu ve onun failinin kim olabileceğini gösterir. Bir ömürde açığa çıkararak oluşturduğu değişimin, adaletin tanımına dâhil edilmesi gerekir. Halife Ömer’in örneğinde adaletin tanımını, ne olduğuna yönelik soyut bir tartışmadan daha çok gündelik yaşamda meydana getirebildiği değişim belirlemektedir.

Halife Ömer’in hikâyede eleştirilmesinin nedeni, adalet konusunda insani eylemleri daha üst bir seviyeye çıkarma gerekliliğini vurgulamak olduğu düşünülebilir. Mülkün içindeki küçük bir şeyin bile ihmal edilmesinin gündeme alınması adaletin kapsayıcılığını gösterdiği gibi, yöneticinin görev alanlarını da belirlemektedir. Hükümdarın fethettiği topraklara karşı sorumluluğuna dayalı yanıt, Bağdat ve Medine arasındaki mesafenin fazlalığına dayanan mazereti geçersiz kılmaktadır. “Adalet götürmeyeceğin toprak parçalarını mülküne dâhil etmeyeceksin!” yanıtı, sadece adaletin her yer için geçerli olan ve bütün yeryüzünü

kapsadığını göstermez, savaşta ve barışta insana ait temel sorumluluğu hatırlatır. İşgali fethe götüren sürecin adalet olduğunu vurgular. İmar edilmeyen ve adalet götürülmeyen hiçbir yerin alınmasının doğru olmadığına dair inancı, hikâye kendi içinde canlı tutmaktadır.

“Haberin olmadığı toprak miktarını mülküne katmak” tabiri ise mülkün amacını ifade eden, toprakla kurulan egemenlik ilişkisinin Tanrı katında kabulünü sağlayan unsurun, halkın ihtiyaçlarını karşılamak ve adaleti ihya etmek olduğunu vurgular.

Sınırlarını genişletmeye çalışan ve mülkün doğasının sınırları genişletmek olduğunu düşünen hükümdarların sonlarını Kadı Fadlullah bezirgânla hükümdarı birbirine benzeterek anlatır. Kadı Fadlullah’a göre (2008: 184), pâdişâhlar, dünya kurulu beri kendi mülklerine memleket katmak istemiştir. Bu açıdan bezirgân ile pâdişâh birbirine benzer: Pâdişâh daha fazla memleket talep etmekte; bezirgan ise bütün malı gemiye yükleyip ya geminin batmasına ya da eşkıyanın gemiyi soymasına neden olmaktadır. Bezirgânla hükümdar arasındaki akıbet açısından benzerlik boğulmak ya da topraklarını kaybetmektir.

3.2.2.4. Mülkün Çeşitleri ve Adalet

Siyasetnâmelerde mülkle ilgili yapılan ayrımlar, İslam’ın varlık telakkisi ve bu dünyada insanın bulunuşuna dair yorumlarla ilgilidir. Mülk, alan açısından *beden/has* mülkü ve *memleket/amm* mülkü (İbn Fîrûz, 2012: 283); gerçeklik açısından *hakiki ve mecazi* olarak ikiye ayrılmıştır. Alan açısından yapılan ayrımda adalet, beden mülkünde erdemli bir yaşamı ifade etmektedir. Memleket mülkünde

adalet, hükümdarın etik yaşamını ifade etmekle birlikte, devletin bekası ve cemaatin birliğini sağlama konusunda sorumluluğun yerine getirilmesinin önemli bir aracıdır. Beden mülkü ile memleket mülkü arasında yapılan ayırım aşama ayırımıdır. Yönetimsel açıdan, hükümdarın bedenini yönetebildiği sürece memleketi yönetme becerisine sahip olabileceği ifade edilir.

Şecaat erdemini anlattığımız bölümde, ülke fetheden savaşçı ile kendi bedenini yöneten kişinin erdem katalogunun benzer olması, beden ile memleketi yönetme arasında tür farkı değil, derece farkı olduğunu göstermektedir, demiştik. Ayrıca, modern yönetimden de farklı bir şekilde yönetimi, şeylerin ve insanların yönetimleriyle beraber kişinin kendini yönetmesi olarak değerlendirir. Benlik teknolojisiyle örgüt yönetimini iç içe geçiren bir yönetim anlayışı söz konusudur. Bununla birlikte yönetimin temel amacı, ahengi, uyumu, parçayı bütünlüğe birleştirmeyi; çatışan bedeni/fitri potansiyeli ferden ruhuyla ve toplumun örfü ve devamıyla ilişkilendirerek düzenlemeyi sağlamaktır. İlk halkada kişi kendini yönetmek, kendine karşı adil ve dürüst olmak zorundadır. Arzularını ve öfkelerini kontrol edemeyen kişi, ailesini ve devleti yönetemez. Bu düşüncede yönetim, herkesin kendi kişisel olgunlaşmasını sağlamak için kendi beden mülkünü yönetmekle başlamaktadır. Yönetim, kişilerin ferdi olgunlaşmalarıyla yakından ilgilidir.

Has/kişisel pâdişâhlık, kişinin kendi nefsinde adaleti sağlamasıdır. Adaletin has pâdişâhlıktaki amacı tevhit inancını gerçekleştirmek, Allah'ın emirlerini yerine getirmek, nefsinin düşman bilip gönlünü murakabedir/gözetlemektir. Bunun için kişinin yalan, töhmet, riya, fiske, zulüm gibi reziletlerden kaçınması gerekmektedir.

Kendi beden mülkünde, has pâdişâh olan kişi, organlarını, nefsini, havas-ı bâtınayı¹⁸⁵ ve beş duyuyu kontrol edebilmelidir (Kâtibî, 2010: 164). Nefsi üzerinde adaleti gerçekleştirmeye kadir olmayan kişinin, halk ve memleket üzerinde adaleti gerçekleştirmeye güç yetiremeyeceği düşünülür (İbn Fîrûz, 2012: 284-285). Has pâdişâhlıkta adaleti sağlamayan kişinin amm/genel pâdişâhlığı talep etmesinin doğru olmadığını, kendi beden mülkünü kontrol edemeyen hükümdarın halkı, kanun ve fermanla yönetemeyeceği savunulur. “Kendi hasına şâh olmaya/ Amm şahlığından agah olmaya!” (Şeyhoğlu, 1991: 68). Kendine hakim olmayan birinin kanun ve fermanla ülkeleri yönetemeyeceğine dair düşünce, kanunun lafzının ruhunu, onu oluşturan kişinin kendisi olarak kabul edilmesine dayanmaktadır.

Has ve amm/genel pâdişâhlık şehre teşbih edilerek de yorumlanmıştır. Yönetim açısından şehir olarak düşünülen nefis;¹⁸⁶ küçük bir memleket, memleket ise büyük bir nefis olarak kabul edilmiş, vücudun organları ve istekleri ile devletin unsurları arasında ilişkiler karşılıklı olarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu karşılıklı anlama çabası, âlemdeki ve toplumdaki ilişkilerin ve özelliklerin tür olarak insanın¹⁸⁷ anlaşılmasıyla izah edilebileceğine dair “metodolojik ferdiyetçilik” dediğimiz yöntemle ilgilidir. İnsanın anlaşılması, devleti, âlemi ve nizâmı da anlaşılır kılmaktadır.

¹⁸⁵ Havas-ı batına: hissi müşterek, hayal, vehm, hafıza, mutasarrıfa denilen beş iç duyu.

¹⁸⁶ Bkz. (Muhammed Sadık, 2013).

¹⁸⁷ Tür olarak insanı anlama, bireyi anlamaktan ayrı bir şeydir. Daha önceden de vurgulandığı gibi insan hakları tabiri İslami düşüncede olmamakla beraber kullanıldığında kast edilen şey, ferдин hakları değil, ferдин haklarını da sınırlayan insanoğlunun haklarıdır.

Gerçeklik açısından hükümdarlık mecaz ve hakikat olarak ayrılmaktadır, zaman içinde geçip giden hükümdarlık mecaz, insanı terk etmeyen hükümdarlık ise hakiki olarak değerlendirilmiştir (Şeyhoğlu, 1991: 84). Varlığın zahir (fenomen) ve batın (numen) üzerinden mecaz ve hakiki hükümdarlık ayırımına temel sağlanmış, her görünenin arkasında akıp giden batın olduğuna inanılmıştır. Varlığın beş duyu organıyla algılanmayacak kadar çok boyutlu olduğuna inanılan bu varlık telakkisinde, ayrımların teşbihler üzerinden ifade edilmesi, batını anlama çabası olduğu gibi somutun sınırından bir kaçıışı da göstermektedir.

Mecazi pâdişâhlık dünya saltanatı olarak düşünülmüştür. Mecazi pâdişâhın, kişilerin sadece bedenlerini yönetebileceğini, hakiki pâdişâhların ise kalpler aracılığıyla bedenleri yöneteceği kabul edilir. “İşka ger kul oldun, isa olasın sultân gönül.” diyen Şehyoğlu (1991: 84), Allah’a âşık olan kişinin kul olacağını, böylelikle ancak gönüllerin sultanı olabileceğini hükümdara hatırlatır:

“Bî-bekâ şâhlardan umma zinhar ad u sebât

Pâdişâh oldur ki anun mülkine yokdur zevâl

Hazrete karşı elif bigi ayağın dur müdam

Hakdan özge kimseye başun bükidip olma dal”¹⁸⁸

Şehyoğlu, mülküne zeval olmayan pâdişâhlığı, dal gibi eğik olmağa değil elif gibi dik durmağa bağlamaktadır. Mecazi, dünyevi saltanatın temel özelliği ise

¹⁸⁸ “Geçici şahlardan kesinlikle umma adalet ve kararlılık/ Padişâh ancak odur ki mülkünde zeval olmaz/ Elif gibi ayağın doğru dursun devamlı./ Haktan başka kimseye başını eğip olma dal. (Şehyoğlu, 1991:84). Elif harfi (ʿ) dik ve doğru olmayı, dal harfi (ˆ) ise boyun eğmeyi ifade eder.

mülkün zeval bulmasıdır. Kâtibî de (2010: 172) hükümdara, ibadetini yaptıktan sonra “Yüzün memleketin işlerine döne, memleketin ve kulların ahvalini araştıra, *Allah’ın kullarına öyle tasarruf ede ki sanki Allah’ı onların içinde görür gibi ola!* Hevasında teslim olmaya... *dünyanın mecazi pâdişâhlığına mağrur olmaya!*” diye öğüt vermektedir. Burada adalet, mecaz olan pâdişâhlığı hakiki pâdişâhlığa dönüştüren bir niteliğe sahiptir. Özetlemek gerekirse:

- a) Yönetimin temeli, kişinin kendi beden mülkünü yönetmesidir. Halkı veya devleti yönetmek siyaset-i nefisten soyutlanamaz.
- b) Kişinin kendini yönetmesi, kendi nefsini kontrol etmesi/murakabe, arzu ve istekleri arasında denge ve ahengi sağlamasıyla mümkündür.
- c) Yönetim bu nedenle kişisel olgunlaşmanın bir parçası ve daha üst bir olgunlaşmaya geçişi sağlayan süreçlerdir.
- d) Ferdin bedeni ile mülk arasında benzerlikler olduğundan, mülk bu analogilerden elde edilen sonuçlar bağlamında düşünülür.
- e) Siyasetin ilk temel uğrağı beden siyasetidir; bu siyasetin amacı, kişiyi bir başkasının irade, arzu ve gücünden değil, kendi arzularından “hür” kılmaktır.
- f) Kendini yönetmeyen kişi asla halkı yönetmeye kalkmamalıdır; bu anlayış, yönetimin baştan itibaren etik bir temelinin olduğunu göstermektedir.
- g) Yönetim iç içe geçmiş halkalar bütünü olarak düşünülmüş, kişinin özel hayatından yaptığı tercihlerden ayrı değerlendirilmemiştir.
- h) Yönetimin nihai hedefi; ferdin kendinde tevhide ve adaleti gerçekleştirilmesi, toplumda ise adaleti sağlamaya yöneltilmesidir.

3.2.2.5. Adalet ve Pragmatizm

Siyasetnâmelerde, insanın varlıkla uyumunu sağlayan, insanla âlem arasında ontolojik eşitliği vurgulayan, âlemde geçerli olan düzeni etik düzenle ilişkilendiren, sonuçlarına bakmaksızın bizatihi değerli görülen adaletin dışında, hükümdarın egemenliğini sürdürmeye hizmet eden ve sonuçları itibariyle yönetsel bir araç olarak görülen adalet düşüncesi de yer almaktadır. Araçsallaştırılan¹⁸⁹ adaletle devletin bekası arasında kurulan ilişki, devlet aklını, egemenliği sürdürme açısından yeniden yapılandırır.

Devlet aklı, devletin devamından fayda sağlayan sınıfın, devletin varlığını devam ettiren nedenleri etik ve rasyonel temelde yorumlamasıyla icat edilmiş bir muhakeme biçimidir. Devletin aklı, âlemde geçerli olduğuna inanılan ahlâki düzen ile devlet arasındaki beka ilişkisinden elde edilen temel ilkelerden oluşur. Adaletin mülkün etik temelini oluşturduğu inancından hareketle dünyada geçerli olduğu düşünülen ahlâki düzen, devlet aklının doğasının şekillenmesinde önemli bir etkendir.

Kadim Türk düşüncesinde, adaletin fayda açısından temellendiğini görebilmek mümkündür. Adalet, hükümdarın halka kurduğu nisbet ilişkisini sürdüren önemli taktik eylemlerindedir. Tanrısal bir vergi olan kut'un verilmesi ve elde tutulmasının erdemli olmaya bağlanması, etik temelde insanla varlığın paylaştığı

¹⁸⁹ Adaletin pragmatik açısından düşünülmesi, adaleti araçsallaştırmaktadır. Adaletin araçsallaşmasına benzer bir biçimde, liberal düşünce özgürlüğü kalkınma ve ilerlemenin temeli olarak görerek araçsallaştırmaktadır. Değer sonuçları üzerinden temellendirilmeye çalışıldığında, sonuçlar değer varlığını sağlayan temel koşula dönmektedir.

ortak bir varoluş alanına inancı ifade ettiği gibi pragmatik olarak da adaleti de araşaslaştırır. Bu nedenle, devletin uzun bir süre yaşamasını sağlayan temel koşul, hükümdarın eyleminin ahlâki niteliğidir. Çünkü varlık âlemindeki döngüsellikten devlet arî değildir; ancak bilgi, doğruluk, akıl ve adalet devletin ömrünü uzatabilir. Bu yüzden Yusuf Has Hacib hükümdara, eğer ebedi beylik istiyorsa halk üzerinden zulmü kaldırmasını tavsiye eder (Kutadgu Bilig, b. 1435).

“Pâdişâhlık küfürle baki olur, zulümle asla!” (Şehyoğlu, 1991: 107) sözü siyasetnâmelerde en çok tekrarlanan ifadelerdendir. Mülk derya, taht keşti/gemi, adalet badban/yelkendir (Kitâb-i Müstetâb, 1974: 34). Koçi Bey (1997: 79), “Âh-ı serd-i mazlûmân hânümânlar harab ider; eşk-i çeşm-i derdimendân dünyayı garkebâb-ı fena ider. Küfr ile dünyâ durur, zulümle durmaz. Adalet tû’l-i ömre sebeptir ve intizâm-ı ahval-ı fikara pâdişâhlara mücib-i cennetdir.”¹⁹⁰ sözünü aktarır. Siyasetnâme yazarları, dünyanın tabiatına ve yeryüzünde ahlâki bir düzen olduğuna dair inancı paylaşmaktadır. “Diler-isen k’ola milkün pâyidâr /Zulmü terk it adli eyle ihtiyâr” (Ahmedî, b. 805) ve “Zulüm, devlet giderür.” (Kadı Fadullah, 2008: 177) düşüncelerinde olduğu gibi insana ve tarihe içkin ahlâki yasaların dünyanın tabiatını oluşturduğuna inanılır.

Gelibolulu Mustafa Ali de (2015: 287-294) mülkün zevalinin zulme mail vezirlerden, halkın isyanının da halktan kendisini beri gören atanmışlardan kaynaklandığını savunur. Gelibolulu Mustafa Ali, Kırım’ın Rusya tarafından işgal

¹⁹⁰ Mazlumun sert sözleri ve ahları, evleri ve sarayları harap eder; dertli bir kişinin gözyaşı dünyayı boğar. Küfürle dünya durur, zulümle durmaz. Adalet, uzun ömre sebeptir. Fakirlerin hallerinin düzeltilmesi padişâhların cennete girmelerini sağlayan önemi bir etkindir.

edilmesini, pâdişâhın mülkündeki zulümlere kayıtsız kalmasına bağlamaktadır.

Devlet, Türk geleneğinde “çadır” metaforu üzerinden de düşünülmüştür. Pâdişâhlık çadır, vezir ise direktir. Çadırın kazıkları pâdişâhın adli ve insafıdır. Adalet ve insaf olmazsa çadır ayakta kalmaz (Şeyhoğlu, 1991: 107-108; Kâtibî, 2010: 256). Çadırın direği olan vezirde doğruluk, yücelik, sabitkademlik, tahammül nitelikleri olmalıdır. Kâtibî (2010: 258) ayrıca, pâdişâhlara, çadır metaforunu tamamlayan içsel arınma yolculuğunu (sülûk) önerir. Çadırı ayakta tutan birçok unsur olmasına rağmen, bütün bunlar çakılan kazıklara bağlıdır, adalet ve insaf bu kazıklardır. Adaletin ve insafın olmadığı çadır, yelin aldığıdır.

Lütfi Paşa (1991: 34), “Saltanat hazineyle, hazine ise tedbirle/yönetim olur, zulüm ve sitemle olmaz.” diyerek devlet aklının egemenlik ilişkisini sürdürme açısından adaleti aracı gördüğünü göstermektedir. Kâtibî de (2010: 250) “Vergiciler zula ederlerse yöneticinin durumu şu davara benzer ki çok yiyer, sonra besili olur kasap en önce onu keser.” der. Kâtibî (2010: 258) pâdişâhların mal toplamak hırsına tutulmaları halinde, zulüm ve bidatin¹⁹¹ oluşmaya başlayacağını savunur. Kâtibî’yi haklı kılan olaylar Süleyman döneminde başlamaktadır. 1620’lerde yazıldığı düşünülen ve yazarı bilinmeyen “Kitâb-i Müstetâb”, Sultan Süleyman döneminde vergilerin artırılmasının ekonomik düzenin bozulmasına neden olduğunu aktarır. Burada adalet, İrem’i (2012: 284) haklı kılacak bir şekilde yöneticiler açısından bir gelir sorununa dönüşmüştür.

¹⁹¹ “Bidat”ın birçok anlamı olmasına karşın adaletnâmelerde, haksız yere yerel yöneticilerin koydukları yeni vergiler anlamında kullanılmaktadır. Bkz. (İnalçık, 2012: 148)

“Süleyman’ın eski sadrazam Lütfi Paşa, görevinden azledildikten sonra, Edirne’de oturmaya başlamış, bir gün Sultan Süleyman Edirne kışlasına vardığında Lütfi Paşa’yı çağırır. Pâdişâh “Lütfü lala, senin zamanında taşra hazine kubbeleri dolu değil idi. Şimdi Rüstem lalamin zamanında taşra hazine kubbelerinde akça koyacak yir kalmamağın hala Yedi Kulle’ye nice yük akçalar konuldu. Senin zamanında niçün böyle sa’y ve tahsil olunmadı, aslı nedir? “deyü su’al buyurduklarında ol mahalde cevab vermüşler ki: “Devletlü pâdişâhım, sahih buyurursunuz. Lakin, köyde ve kasabada oturan halklar, bu kullarının zamanında dört çift öküz koşarladı. Şimdi iki çift koşar oldu ve iki çifti olan bir çift dahi koşmağa kudretleri kalmamıştır. Öyle olsa devletlü pâdişâhım, İstanbul yakınlarında böyle olunda sa’ir memleketler re’ayaların ahvalleri ana göre kıyas buyurula. İmdi devletlü pâdişâhım, hazine dedikleri re’ayadır, koyun olmayınca süt olmaz. Bu kulları zamanında koyun ile kurd yürüdü, şimdi ise koyunu kurda yidürülmeğe başlandı. Eğer bu hal üzer gider ise az zamanda Yedi Kulle’de olan hazine ve ne taşrada olan hazine kalur, berbad olması mükarrerdür.” Yazar, kendi döneminde ise Sultan Süleyman döneminde biriktirilen hazinelerin dışında hassa hazineneye de el konulduğunu aktarır. Ayrıca ‘Koyunların ise ekseri kurda yedirilmiştir.” der (Kitâb-i Müstetâb, 1974: 21).

Devlet adamlarına öğütlerde, adalet, egemenliğin devamını isteyen devlet aklının pratik aracı olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamlarda adalet, bizatihi kendisi değil, egemenliği sürdüren pragmatik yanıyla dikkate alınmaktadır. Sultan Süleyman’a eski Veziriazam Lütfi Paşa’nın vergilendirmede adaleti gündeme

getirmesi, vergilendirmeyi yeniden üretmesine yönelik tedbirle ilgilidir. Halkın elindeki çoğu alındığında, üretim yapılamayacağı için devletin gelirden olacağı kaygısıyla devlet aklının adaleti gündeme getirilmiştir. Adalet dairesinde öne çıkan devlet aklı da adaleti yönetimin bir aracı olarak düşünülmüştür. Mülk ve adaletin ikiz kardeş olarak kabul edilmesi, adaletin araçsal yanı olan egemenliği sürdürme, zenginlik ve rıza üretme nitelikleriyle ilgilidir. “Adl ile malik-i kulüb ve rikab olmak olur.”¹⁹² (Kınalızâde, 2012: 531). Bu haliyle adalet, kalplere sahip olmayı sağlayarak bedenleri yönetmeyi kolaylaştıran devlet aklının yönetsel bir aracı olmaktadır.

3.2.3. Kanun ve Taşdığı İddia

Büyük bir coğrafyayı yöneten bir siyasal aygıt olarak Osmanlı devleti, yönetimde keyfiliği ortadan kaldırmak için kanun etrafında devleti örgütlemeye çalışmıştır. Osmanlı devleti gibi tarıma dayalı imparatorluklarda kanun¹⁹³ kavramı; vergiyi, düzeni ve istikrarı ifade etmektedir. Bu fonksiyonları yerine getirebilmesi için kanun “adalet vaadini kendi içinde simgesel olarak” taşımalıdır. Şeriatın kuralları hariç, hükümdarın iradesine dayalı olarak içinde adalet iddiası taşıyan kanun, devletin özerkliğini ve meşruiyeti sağlayan bir unsur olarak hükümdar iradesine atfedilen bir değeri ifade etmektedir.

Yapılma ve amaçları açısından dinden özerk olan kanun, gelenek ve kaynak

¹⁹² Adaletle kalplere sahip olunur ve kalpler dizginlenir.

¹⁹³ İ.H. Uzunçarşılı “Kanunnâmeleri tetkik etmeden önce kendimi Osmanlı tarihine oldukça vakıf bir adam sanırdım. Ancak kanunnâmelerle vesikaları tetkik ettikten sonradır ki bu hususta ne kadar sathi malumat sahibi olduğumu anladım” Osmanlı devletinin neden Selçuk, Cengiz ve Timur İmparatorlukları gibi az zamanda parçalanıp dağılmadığını kanunları inceledikten sonra daha iyi anladım, demektedir (Akt. Özdemir, 2013: 33).

itibariyle Türk ve Moğol örflerine dayanmaktadır. Örf, hükümdara özerk bir alanda kanun yapma imkânı tanımıştır (İnalçık, 1998: 141). Bununla birlikte, İslami düşünüş açısından da siyasetin şer’i ve akli olarak ayrılması, kanunun kendine akli siyaset alanında yer bulabilmesini sağlamıştır. Böylece, “dünyevi” işlerin gereklilikleri açısından devletin şeriaten ayrı düzenlemelerde bulunması kabul edilmiştir. Ayrıca, kanunun, şeriat açısından, yöneticinin sorumlulukları arasında sayılan bazı “maslahatların” gerçekleştirilmesi için “düzenleyici” işlevi kabul edilmiştir. Kanunun kaynağı örfle dayanmakla birlikte hükümdar, iradesinin meşruiyetini halen örfle beraber İslam’dan almaya devam etmektedir.

Kanun yapmanın temel kaynağı, Orta Asya Türk devlet geleneğine dayanmaktadır. Fuat Köprülü (2012: 58-65) devletin, Abbasilerden itibaren, şer’i hukukun dışında, örfî hukukları da uyguladığını savunur. Ona göre, biri ruhani diğeri cismani iki hukuk sistemi bulunmaktadır. Mısır’da Tulunoğullarının “cismani” mahkemelerinin bulunduğunu, kadıya hiç müracaat edilmediğini, Gazneli hükümdarların devlet otoritesini ve yasama gücünü sürekli kullandığını, İslam hukukuna dikkat etmeden devlet organlarının örfî yargılamalarını sürdürdüklerini ileri sürer. Bütün Müslüman Türk devletlerinde olduğu gibi, Selçuklularda da devletin yasama faaliyeti daha çok kamu hukuku alanıyla ilgiliydi. Kamu hukukunda yapılan düzenlemelerle muntazam bir hükümet makinesinin oluştuğunu savunan Köprülü, Osmanlı Devleti’nin bu niteliğiyle, XV. asırda, Avrupa’nın ilk mutlakiyetçi devletini oluşturduğunu savunur.

Kafesoğlu da örfî hukukun gelişmesini bir başka açıdan yorumlar. Ona göre (2011: 344) Selçuklu döneminde kemâle eren “Türk İslam sentezi” sonucu İslami

değerlerle Türklerin kültürleri arasında bir “kaynaşma” vücuda geldi. İslam’a göre halkı yönetmekle sorumlu olan halifelik kurumu, Selçuklu döneminde, sadece dini işlerle sınırlı kalmış, sultan ise dünyevi otoritenin başı sayılmıştır. Bu değişiklik, İslam amme hukukunda önemli sonuçlar doğurmuştur. Kafesoğlu, bunu fiili bir laiklik şeklinde yorumlamaktadır. Bu durumu, siyasal alanın kendi içinde özerkleşmesi ve kendi hukukunu oluşturma süreci olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Orta Asya Türklerinde töre hem yasa hem de düzen anlamına gelmektedir. Yasanın her iki anlama gelmesi, düzeni belirleyen unsurun yasada içkin olduğunu ve yasanın siyasal iktidara atıf yapmadan kendi içinde otoritesini taşıdığını göstermektedir. Bu açıdan, “İl/yurt gider töre kalır.” atasözünde olduğu gibi töre kavramında toplumun kendi varlığını siyasal iktidardan ayrı olarak devam ettirme imkânlarını da bulmaktayız. Türk toplumu kendi varlığınının devamını, siyasal iktidardan daha çok, sosyal yapıyı akata tutan ve göçebe yaşam biçimleri içinde şekillenen, boy ve budunun istikrarını sağlayan törenin kendisinde bulmuştur.

İlhanlılar da kanun yerine yasa kelimesini kullanmaktadır. Yasa; kanun, düzen, vergi ve ayin anlamlarına gelmektedir (Canatar, 2012: 23-24). “Yasak sözcüğü Çingiz Han devletinde *sürekli olarak konmuş kanunlar* demektir. Günlük emirler ise *yarlık* sözüyle karşılanıyordu” (Ögel, 1982: 319) Yasa kelimesinin anlam genişliği, göçebe toplumdaki siyasal merkezîyetçiliğin gevşekliğini gösterdiği gibi yasanın ayin anlamını içermesiyle siyasal iradede daha çok kültürel bir dayanak olarak yasanın varlığını sürdürdüğünü söylemek mümkündür.

Tursun Bey’in (1977: 12), “*Tedbirin tavr-ı akl üzere olan “nizâm-ı âlem”i*

oluşturmak için, mesela tavr-ı Cengiz Han gibi olursa sebebine izafet ederler; siyaset-i sultani ve yasağ-ı pâdişâhî derler. Ya da bizde örf derler.” şeklindeki ifadesine dikkatle bakıldığında onun kanunu, “nizâm-ı âlem”in gereği için temellendirdiği görülür. Kanunun nizâmı kuran bir rolle tanımlanmasında töre kavramının nizâm ve yasa anlamına gelen anlamının etkili olduğu savunulabilir. Tursun Bey, kanunu tek başına bir değer olarak değil, töre kavramında olduğu gibi, nizâmıla ilişkilendirerek anlamaya çalışmaktadır. Kanunun töreden farkı ise izafetin topluma değil, “siyaset-i sultani”ye yapılmasıdır.

Kanun yapmanın meşruiyeti İslam’ın kamu düzenlemeleri için yöneticiye tanıdığı geniş düzenleme hakkına dayanmaktadır. Daha önce ifade edilen maslahatların gerçekleşmesi için hükümdara verilen çeşitli sorumluluklar bulunmaktadır. Bu sorumlulukların yerine getirilmesi bir dizi düzenlemeyi içermektedir (Maverdi, 1994). İslam hukuku, şeriatın temel kurallarına aykırı olmamak kaydıyla akıl, can, mal, din ve neslin korumasını amaçlayan düzenlemelerin yapılmasını kabul etmiştir (Şâtibî, 2010a: 7-8). Zaten İslam hukuku, özel hukuk alanında geliştiğinden yapısı gereği kamu hukuku alanında genelde örfeye dayanmıştır. İbn Haldun (2013: 421), kanun gibi, devletin doğasından kaynaklanan düzenlemeleri meşru kabul etmiş; şer’i hukukun dışında yasama faaliyeti gösteren siyasete akli siyaset deyip bunları şer’i siyasetten ayırmıştır. İbn Haldun’a göre “mülk siyaset”inin amacı, dünyevi faydaların sağlanması ve zararlardan korunması için aklın gereğine göre tüm halkın idare edilmesidir.

Kanun yapan bütün devletler gibi Osmanlı devleti de, kanunu

temellendirmede mitolojik¹⁹⁴ ögeler kullanmak zorunda kalmıştır.¹⁹⁵ Âşıkpaşazâde (2010: 273), Osman Bey'in soyunu Nuh peygambere dayandırır. Hükümdarların kökeninin önemi, kanun yapma yeteneğini elde etmek ve çoğu kez rüya yoluyla “tarihin kendilerine verdiği görevi yerine getirmek” için hükümdarın istisnai konumlarının varlığına olan ihtiyacından ileri gelmektedir. Dolayısıyla, kanun kendi gücünü ilk olarak hükümdarın iradesinden, ikinci olarak “adil hükümdar imgesi”den almaktadır. Fleischer (2013: 302) ise Osmanlının, soyla ilgili mitolojilerinden önce adil bir yönetim sergilediklerini, adil yönetimin soya saygınlık kazandırmasından sonra ise Osmanlı Devletinin hanedanlığa dayandığını vurgular. Böylece, adalet vaadinin kanun yoluyla Osmanlı hanedanlığına bağlanması sağlanmıştır.

Osmanlı'da İlk Kanun ve Anlamı

Aşiret yapısının eşitlikçi niteliğine ve gaza ruhunun sosyolojisine dayanan Osmanlı adalet düşüncesinde, ilk kanun yapma pratiği söz konusu olduğunda hükümdarın “şaşkınlık” yaşaması doğaldır. Âşıkpaşazâde (2010: 62-290) Osman Gazi'nin Karacahisar ve Eskişehir gibi yerleri aldıktan sonra hâkim ve ordu komutanları tayin ettiğini aktarır. Pazar kurulduktan sonra Germiyan'dan bir kişi “Bu pazarın bacını/vergisini bana satın.” deyince onu hana yönlendirirler. O da Osman Gazi'ye gelip, talebini yineleyince Osman Gazi adama, “Bu bac nedir?” diye sorar; o da “Pazara gelen her şeyden ben akçe alırım.” cevabını verir. Bunun üzerine Osman Gazi “Be adam, senin pazara mal getirenlerden alacağın mı var? deyince adam

194 Osman Bey'in ve Kayı Boyu'nun yeri üzerine üretilen mit ve kurgular için bkz. (Witteck, 2013).

195 Kanun koyma ile mit arasında modern dönemlerde de ilişki kurulmuştur. “Genel irade” kavramı, olgusal karşılığı olmayan bir mittir ayrı bir şey midir?

“Han’ım, bu töredir; bütün memleketlerde pâdişâhların bunu alması adettir.” der. Osman Gazi, “Tanrı buyruğu ve peygamber sözü müdür, yoksa o beyler kendilerinden mi bu âdeti çıkarmışlar?”, bunun üzerine adam “Töredir Han’ım. Çok önceden kalmıştır.” der. Osman Gazi, bu kez öfkelenerek, “Hey adam, ben bu ürünlerini getirenlerin kazançlarına ortak mıyım? Yürü git sana zararım dokunur.” der. Daha sonra ise konuşma, pazara hizmet edenlere ücret verilmesi gerektiği üzerine devam eder. Sonuçta Osman Gazi pazarın bacını Germiyanlı’ya satmaya ikna olur. Osmanlı’da ilk kanunun yapılma sırasında Osman Gazi’nin şaşkınlığı, kanun kavramına, kuruluşunun ilk döneminde Osmanlı devletinin yabancı olduğunu göstermez. Egemenliğe dayalı kanun koymanın niteliğini, gaza ruhu ve göçebe kültürün eşitlikçi dünyasıyla anlamının zor olduğunu vurgular.

Daha sonra kanun, Osmanlı düzeninin oluşturulmasında önemli bir rol oynar. Fleischer (2013: 304), Osmanlı devletinin meşruiyetini besleyen üç ana temel olduğunu söyler: Kanun, şeriat ve pâdişâh.

Osmanlı devletinde kanunlar genelde vilayetler temel alınarak düzenlenmiştir. Osmanlı devleti aldığı bölgelerin toplumsal yapısına yönelik müdahalelerde bulunmamakla birlikte, bazı değişiklikler yaparak fethedilen ülkelerin kanunlarını koruma yoluna gitmesinden dolayı vilayet kanunlarında bazen farklılık görülmektedir. Osmanlı hükümdarları zaman içinde farklı olan bu kanunları kendi hukuklarıyla bütünleştirmek amacıyla kanunnâmeler hazırlamıştır. İlk uygulama, I. Murat döneminde Timurtaş Paşa tarafından kanunnâmeler hazırlanarak gerçekleştirilmiştir. Kanunnâmeler genelde yan yana getirilmiş emir ve fermanlardan oluşmaktadır (Barkan, 1945: 214-217).

Osmanlıda fetva kurumunun kamu işlerinde yetersiz kalması, baştan itibaren kamusal hukukun örfe dayalı olarak gelişmesinin nedenidir. Ancak, II. Mehmet döneminden itibaren, şeriatla kanun arasında bir sürtüşmenin olduğu iddia edilmektedir. Kanuni'nin bu sorunu, şeriatın adalet vurgusunu kanun çerçevesine alarak çözmeye çalıştığı (Fleischer, 2013: 271-276) ve Ebu Suud Efendi'nin şeyhülislam olduğu dönemde de kanunla şeriatın sürtüşmesinin ortadan kalktığı savunulmaktadır. Özellikle para, vakıf ve arazi vergilerinde bir senteze varılarak sorun aşılmıştır (Zubaida, 2008: 173-174). Osmanlı kuramcıları kanunu, şeriatın alanına girmeden onu tamamlayan ve destekleyen yardımcı öge olarak tanımlama eğilimi içerisine girmiştir. Bununla beraber, XVII. yüzyıldan sonra ise örfün kamusal yapıyı düzenleme konusundaki yetkisi şeriatın lehine olmak üzere azalmıştır (Barkan, 1945: 212). Kanun ve şeriat konusunda hassas olan Osmanlı, II. Mustafa döneminde (ö.1703) çıkarılan fermanla, karışıklığa yer vermemek için, şeriat tabirini kanunla birlikte kullanmayı yasaklamıştır (Barkan, 1945: 212-213).

Osmanlı'da kanun kavramı sadece Müslüman ahali için değil, diğer dinlerin mensupları açısından da oldukça önemlidir. Çünkü kanunların bir kısmı, Balkanlarda yaşayan halkın kendi yöneticilerinden şikâyet etmesi üzerine yayınlanmaktadır. II. Beyazid döneminde, Kefelonya Kanunnâmesi, yerel halkın yöneticilerden şikâyet etmesi ve Payitaht'tan durumlarını düzenleyen kanun talep etmeleri sonucu yayınlanmıştır. Kanunnâmeler bu açıdan, halka haklarını bildirme niteliği

taşımaktadır. Örneğin, Semendire Kanunnâmesi'nde (1526)¹⁹⁶ halktan zorla alınan buğday ve yem ürünlerinden dolayı hükümdarın “Onlar üzgün olduğu için ben mutlu değilim.” ifadesinin kanunnâmede yer alması, kanunun neyi korumaya çalıştığını açıkça göstermekle beraber, pax-Osmanlı düzeninin sağlanmasında kanunun oynadığı rolü de göstermektedir.¹⁹⁷ Kanunnâmelerin içerikleri analiz edildiğinde¹⁹⁸ yerel yöneticilerin yaptıkları suiistimallerin ve halka karşı yüklenen yeni vergilerin (bidatlerin) ortadan kaldırılmasının amaçlandığı görülür.

Osmanlı siyasal kültüründe ve hukuksal pratiğinde kanun, “adil hükümdar” imgesiyle desteklendiğinde, tahta oturandan daha çok tahtı meşru hale dönüştürmektedir. Hükümdarın iradesine dayanan kanun, örfe ve ahlâka dayanan, kamusal yararı amaçlayan niteliğiyle, hukukun basit bir yasaklama tekniğinin dışında anlaşılmaya imkân vermektedir. Osmanlı toplumunda kanun;

- a) Töre anlamını içerecek şekilde düzen anlamını,
- b) Şeriatın düzenlemelerinden farklılığı açısından özerkliği,¹⁹⁹
- c) Egemenlik ilişkisini ifade etmesinden dolayı hükümdarın iradesini,
- d) Kültürel gerekçelendirme olarak örfi dayanağı,

¹⁹⁶ Kanunnâme, halka karşı yapılan suistimaller ve fazla alınan vergileri, angaryaları, voyvodaların merkez hükümetine karşı sorumlulukların içermektedir. Kanunnâmenin geniş bir içerik analizi için bkz. (İnalçık, 2012: 164-168).

¹⁹⁷ Daha geniş bilgi için bkz. (Aydın, 2012: 163-176).

¹⁹⁸ İnalçık'ın (2012: 148-205) adaletnâmelerin içeriklerini analiz ettiği uzun makalesinde ifade ettiği halkın şikâyetleri doğrultusunda yapılan düzenlemeler şunlardır: Kendi başına buyruk idaricilerin haksız bir şekilde halktan vergi almaları, zorla alma gibi haksız kazanç yöntemlerine başvuran yöneticilerin cezalandırılması, kadıların rüşvet alması, angarya işlerinde çalıştırılan halkın durumu gibi konular adaletnâmelerde düzenlenmektedir.

¹⁹⁹ Bkz. (Üçok, 1946: 131-136; Üçok, 1947: 48-73).

- e) Göçebe kültürünün eşitlikçi yapısı yerine, devletin doğasında bulunan eşitsiz bir yapıyı göstermektedir.
- f) Ayrıca, “Nizâm-ı âlemde ihtilal, reayada infial” olduğunun sıklıkla tekrarlandığı XVI.ve XVII. yüzyıllarda, sosyal ve toplumsal krizi aşmak için, kanunun Osmanlı toplumunu bir araya getiren *birleştirici* niteliğine dayalı adaletnâmeler çıkartılmıştır.

3.2.3.1.Kanunun Sosyo-Politiğinde Değişimler

Özellikle XVI. yüzyılın ortasından sonra Osmanlı toplumu birçok değişim yaşadı. “Nizâm-ı âlemde ihtilal, reayada infial var.”²⁰⁰ sözü değişimin belirsizliğini ve anlamlandırılmasındaki zorluğu ifade etmektedir. XVI. yüzyılın sonu ve XII. yüzyılın başında sarayda oluşan hizipler, askeri isyanlar, suhte ayaklanmaları, Celali isyanları, İran Savaşları değişimin *siyasal etkisini*; Celali isyanlarına bağlı olarak kırsal kesimde meydana gelen kargaşanın üretimi azaltması, çift bozanların artması ve devletin vergi tahsilindeki sorunlar, Anadolu’daki nüfusun yer değiştirmesi ve azalması, kırsal yaşamın çökmesi, veba salgını, kıtlık, el sanatlarının üretimindeki düşüşü değişimin *ekonomik etkisini* göstermektedir (Faroqhi, 2006: 545-600).

Bu değişimler üzerine yayımlanan adaletnâmeler, “nizâm-ı âlem”de ihtilalin olduğunu düşünen bir devletin düzenini kontrol etmeye yönelik bir iradenin ifadesidir. Bir başka açıdan adaletnâme, değişen devlet ve toplum yapısına tepki olarak ıslahat fikrinin ilk umdelerini taşımaktadır. Hükümdarın bütün fermanlarında, “Reaya, Allah’ın pâdişâha bir vediasıdır” cümlesi bulunur; bu cümle devletin

200 “Âlemin düzeninde değişim, halkta ise infial var.”

ihtilaflarda güttüğü temel siyaseti özetlemektedir (Akdağ, 2013: 269).

Bu dönemdeki değişimlerin açıklanması konusunda iki yaklaşım bulunmaktadır: İlk değişimi, dışarıdan gelen gümüş ve sıcak paranın oluşturmuş olduğu ekonomik krizle açıklayan İnalçık'ın başını çektiği ekonomik temelli yaklaşım. İkincisi, siyasetnâmelerde de sıkça belirtildiği gibi, değişime toprak yönetiminden kaynaklanan sorunların neden olduğunu ileri süren Keyder ve İslamoğlu'nun başını çektiği "içsel dinamikleri" temel alan yaklaşım (Abou-El-Haj, 2000: 36).

Siyasetnâme yazarları da değişimin dışsal niteliklerini göz ardı etmiştir. Servetlerin ve siyasal elitlerin yer değiştirmeye başladığı ortamda bürokraside bulunan bazı siyasetnâme yazarları, partizanca bir tutumla, kaybedenlerin bakış açısıyla olayları yorumlamaktadır (Abou-El-Haj, 2000: 55-72). Geçmişini durağan ve ideal bir imge olarak değerlendirmekte, kurgulanmış geçmiş etrafında değişimler olumsuzlanmaktadır. XVI. ve XVII. yüzyılda değişimin kendisi Osmanlı elitleri tarafından kaygının kaynağı olarak kabul edilmiştir. Ayrıca, Akhisârî'de görüldüğü gibi, toplumsal sınıfların arasındaki farkların kaybolması siyasetnâme yazarlarını endişelendirmektedir

3.2.3.2. Kanun-ı Kadim Üzerine Bir Tartışma mı, Elit Değişimi mi?

XVI. yüzyılın sonunda kanun, devlet ve toplumu tekrar eski haline döndürmek için başvuru çarelerinden biridir. Bürokrasi, ordu ve vergi politikasının temeli olan toprak sisteminde meydana gelen değişimler, Osmanlı elitleri tarafından "kanun-ı kadim" kavramı etrafında anlaşılmaya çalışılmıştır. Elitlerin bir kısmı

yaşanan sorunları, “kanun-ı kadimin” uygulanmamasına bağlanmakta, çare olarak da “kanun-ı kadime” dönüşü önermektedir. Siyasetnâme yazarları içerisinde, kanunun uygulanmasıyla “nizâm-ı âlem”in düzene gireceğini düşünen en önemli iki temsilci bürokraside yer alan Koçi Bey (ö. 1650) ve Gelibolulu Mustafa Ali’dir (ö. 1600). Her iki düşünür için geçmişin tecrübe ve bilgeliğini taşıyan kanun kavramı, geçmişe yönelik iyimserliği de ifade etmektedir. İhtilal ve infialle ifade edilen 1550-1650 yılları arasında yaşamlarını geçiren iki düşünürden Gelibolulu Mustafa Ali, kendi başarısızlığını kanunun uygulanmamasında gören ihtiraslı biri; Koçi Bey ise devlet düzenindeki yozlaşmayı önlemek için “kanun-ı kadim”e dönüşü savunan samimi bir devlet adamıdır.

Koçi Bey’in risalesinde hüznün baskındır; geçmişin günlerine bir perdenin ardından bakar gibidir. Dolayısıyla, yazdıklarını geçmişin kişinin hatırasında canlanma biçimi açısından değerlendirmek gerekmektedir. Koçi Bey, kanun kavramı içinde, Osmanlının kuruluşunda da rol alan adalet vaadini görmektedir. Kanun, hakkaniyetli bir düzen için adalete dayanmak zorundadır. Koçi Bey’in risalesine sinen temel unsur, hakkaniyet düzeninin kaybolmasıdır. Onun kanundan anladığının, geçmiş, düzen ve hakkaniyet olduğunu söylemek mümkündür. Fleischer de (2013: 302) Koçi Bey gibi, Osmanlı düzeninde temel olan şeyin adalet olduğunu düşünür. Ona göre, Osmanlılar döneminde var olan dört büyük devletten ikisi olan Babur ve Özbek devleti soya; Safevî devleti dine dayanmaktaydı. Osmanlı devleti ise kendini ne dine ne de soya dayandıramazdı. Meşruiyetini sağlamak için adalete dayanmak zorunda kaldı. Ancak, adil bir yönetimin soya saygınlık kazandırmasından sonra soya dayandı. Adalet vaadi kanun yoluyla Osmanlı devletine bağlandı.

Gelibolulu Mustafa Ali örneğinde, kanun, geçmiş düzenin elitlerinin egemenliklerini sağlamaktadır. Devletin eski düzeniyle kendi başarıları arasında kurulan yakın ilişki, kanun kelimesine yüklenen kişisel bir anlamı ifade etmektedir. “İhtilal ve infial”ın engellenmesi için “kanun-ı kadim”e müracaat edilmesi gerektiğine inanmaları, Osmanlı’da XVI. yüzyılın sonunda başlayan elit değişimin önemli bir habercisidir.

Bu hususlar ışığında Gelibolulu Mustafa Ali’nin (2015: 333-340) devletin çerperinde yer alan Türkler ve Kürtlerle ilgili düşüncelerini değerlendirebiliriz. Ona göre “Kürtler, kötü tabiatlı; Türkler ise şirretin ve fesadın kaynağıdır, eski sultanlar döneminde bunlara beylerbeyi verilmezdi. Bir Kürt, kahramanlıkta Rüstem gibi olsa bile yetkili olduğunda, kendilerine gelen davalarda hakkı batıldan ayıracak yeteneklere sahip değildir.” İran seferleri dolayısıyla sefere katkı yapan Türklere tımar verilerek orduya dâhil edilmeleri Gelibolulu Mustafa Ali’yi rahatsız etmektedir. Mansıpların babadan oğula geçmesi gerektiği konusundaki yaklaşımı da, merkez içinde var olan elitlerin değişmemesi gerektiğine yönelik düşüncesinin bir devamıdır.²⁰¹

Devşirme sistemiyle birlikte ocağa Müslüman halkın çocuklarının da alınmasıyla çevrenin merkeze karşı yürüyüşünün, siyasal elitlere rağmen, sistem tarafından kabul edildiğini göstermektedir. “Kanun-ı kadim”e dönülerek devletin tekrar güçleneceğini düşünen bu elitlerin yazılarında, çevrede yer alan Türk ve Kürtlere yönelik aşağılayıcı ifadelere tesadüf edilmesi doğaldır.

²⁰¹ Mustafa Ali’nin, (2008: 95) mansıp sahiplerinden biri katlini gerektiren bir suç işlediğinde, mansıbın kendisinden sonra gelen oğluna verildiği kuralının hayata geçirilmesini istemesi gibi.

Koçi Bey de (1997: 73) kanunun bozulmasına örnek olarak Türklerin ve Kürtlerin ocaklara alınmasını ileri sürmektedir. “Ocağa, Türk, Cingene, Tat ve Laz, Yürük mülhak oldu, erkan bozuldu, kanun kalktı. Fitne fesad eksik olmadı, nizâm u intizam bertaraf oldu.” Kâtibî'nin (2010: 342-455) hükümdara verdiği tavsiyede, Türkleri ve Kürtleri aşağılaması dikkat çekicidir: “Sabrı adet idine enbiya ve evliya gibi olur ve eger hışm eylemeg adet idinse Türkler ve Kürdler ve şol ebleheler gibi olur ki çarpalar ve yırtıcılar ve sair hayvanlar”. “Türk köye girince hiç tavuk satun alur mu elbetde kenduleri tutdılar.”

Kınalızâde, İbn Sînâ'ya uyararak göçebelere yönelik eleştirileri devam ettiren, onun dozunu yaşanan elit değişimleri üzerinden arttıran bir diğer yazarımızdır. Kınalızâde (2012: 391) Türklerin kahraman, iyiliksever ve cüretkâr olduklarını, ancak kalplerinin zulmü kolay kabul eden tabiatlı olduğunu, hatunlarında ise zarafet ve güzel ahlâk olmadığını aktarır. “Etrak/Türk hususen Moğol”un, kıyametin alameti olarak ahir zamanda Müslümanlara karşı galip gelecek kavim olduklarını söyler. “Kitâbu Mesâlih”de (1981: 55-56) ise devlet aklında yer alan Türk imajını aktarır. “Köylerün subaşları köy halkının evlerinde ok ve yay ve kılıç görse bu Türkler haramzâdelerdür. Haramilik iderler, Türklerün evinde yarak/silah neyler deyü bunlardan cerime alur.” “Kitâb-i Müstetâb” (1974: 4-26) ise Türklerin, Kürtlerin, Çingene, Tat ve Acemlerin para karşılıkları dirliklere geçtikleri ve yeniçeri ocağına ecnebi (!) karışmasından dolayı “herc ü merc” olduğunu, anılan milletlerin tımara yazılmalarını “Harem-i Hümayunda *kanun-i cedid* /yeni kanun vazolunmuşdur... Şimdiki hal ise ekseri İstanbul'un şehri oğlanları ve Türk ve Kürd ve Ermeni ve Çingene oğlanları olup on oğlanda bir sahice devşürme ve yahud kul cinsi yoktur.” diye değerlendirmektedir.

Yeni kanun anlamına gelen kanun-ı cedid, bozulmaya neden olan olumsuz niteliklere sahiptir. Örneğin, rüşvetin yaygınlaşması, adam kayırma, Türklerin ve Kürtlerin ocağa yazılması vs. uygulamalar yeni kanunun içine dâhil edilerek, “kanun-ı kadim”in karşıtı olarak kullanılmakta ve “kanun-ı cedid”, kadimin sahip olduğu olumlu anlamları dışlayan bozulmayı içeren bir anlamda kullanılmaktadır. Bu durumda, “kanun-ı kadim” düzeni ve intizamı sağlayan adalete muvafık kural anlamına gelirken, “kanun-ı cedid” bu düzeninin bozulmasına neden olan gayri ahlâki tutum ve kurallar olmaktadır.

Osmanlı elitlerinin Ocağa ve bürokrasiye Türklerin, Kürtlerin alınmamasıyla ilgili teklifleri, yönetimin belli bir elit içinde kalması anlamındaki “kapalı liyakat sistemi” düşünceleriyle ilgidir. Bu durum, Osmanlı toplumunda XVI. yüzyılın ortalarından sonra devletin doğasında ve toplumda meydana gelen değişimlerin yeni bir elit mücadelesi ortaya çıkardığını göstermektedir.

Türkler ve Kürtlerle ilgili tartışma kanun kavramı etrafında yapılmakta, “ecnebi”/yabancı denilen Türk ve Kürtlerin askeri sınıfa girmelerini “kanun-ı kadim” e muhalif olarak görölmektedir.XVI. yüzyılın ikinci yarısında, devletin merkezindeki elitlerde bir çatışma olduğunu, çevrede yer alan unsurların, asker sınıfına dâhil olmakla merkezde elit olma şansını yakaladıklarını söyleyebiliriz. Celali ayaklanmalarını da, merkezdeki devşirme egemenliğine karşı çevrenin yeni bir “kanun-ı cedid” talebi olarak görmek mümkündür.

3.2.3.3.Kanunun Değişen Anlamı

Değişimlerle birlikte Osmanlı klasik sisteminde bozulmalar meydana

gelmiştir. Sistemi istikrar halinde tutan ve sisteme birlik niteliğini veren adalet ve onun pratiğini ifade eden kanun²⁰² kavramının içeriğinde de değişim söz konusu olmuştur.

Kanun kavramının toplumsal düşüncede adalet imgesinin dışında tarihsel bilinçle de yeniden bir ilişki içine girmiştir. Kanun kavramına izafeten kullanılan kadim ve cedid kavramlarının içeriği ve bu kavramların değişim ve bozulmayla ilişkisi yeniden kurulmuştur. Kanunun değişmez ve sabit olmasına dayalı tarihsel anlayışın içinde “kanun-ı kadim” geçmişin ideal yanını temsil etmektedir. Kadim, sadece ferdin olayları yorumlamak için başvurduğu bir tarih kesiti değil, aynı zamanda geçmişle sınırlı bir hakikat tanımını da zorunlu kılmaktadır. Kâtip Çelebi (1997: 204), Koçi Bey’e muhalefet ederek asker sayısının “kanun-ı kadim’e göre düzenlenmemesinin normal olduğu savunur. İbn Haldun yorumu üzerinden devletteki değişimi normal olarak kabul eder. Kâtip Çelebi, “kanun-ı kadim” i de farklı yorumlamaktadır. Ona göre “kanun-ı kadim” Âdem’den bugüne bütün

²⁰² “Kavanin-i Yeniçeriyân” (2011:37-38) adlı kitapta kanunun güçlü vurgusunu ama aynı zamanda döneminde değişen anlamıyla ilgili şu olay anlatılır: Sultan III. Murat Han, tahta çıkıp, şehzadeyi sünnet etti. Bazı kimseler törende yeni Müslüman olduklarını söylediler. Adet üzere bunlara dirliklerden cebecilik, topçuluk teklif edildi. Bunlar, bu teklifi kabul etmeyip onun yerine birer akçeyle ocağa yazılmak istediler, yalvardılar. Hükümdar, bunun üzerine, yeniçeri ağası Ferhad Paşa’yı çağırıp bunların deftere yazılmasını buyurdu. Ferhad Paşa, “Padişahım, bunların eşkâl defterine kaydedilmesi kanuna muhaliftir... Bunlardan hayır gelmez. Kanuna karşı bunların olduğunu görünce, nice Müslüman evladı da; ben Hristiyan evladyım, diye, babasının, anasının adını farklı söyleyip tekrar Müslüman olurlar. Âlemin nizâmı bozulur.” dedi. Padişah bunların yazılmasında ısrar edince Ferhad Paşa “Padişahım bunun olmasına rızam yoktur. Çünkü onları toplayanda adalet olmadıktan başka Ocak’ın bozulması benim zamanımda olmasın.” deyince, padişah öfkelenildi. “Kimdir, kim, benim adaletli zamanımda kanuna muhalif işe gire? Ettim, *kanun oldu*.” Ferhad Paşa’nın kanun kavramı içinde gördüğü Osmanlı düzenine karşı Padişah, devlet aklıyla değil; kanunu, arzusunun iradesiyle ilişkilendirmektedir.

milletlerin kendisine uyduğu ezeli ve ebedi bir kanundur. Daha sonra İbrahim Müteferrika'yla başlayan nizâm-ı cedid/yeni düzen düşüncesi de Kâtip Çelebi açısından “kanun-ı kadim”le ifade edilen olumlu zihnin bir parçasını temsil etmektedir. Kâtip Çelebi “kanun-ı kadim”i geçmişin pratiklerinden azade olarak, geçmiş ve gelecekte ulaşılabilecek başarıya yönelik temel ilke olarak görmektedir. Nizâm-ı cedid kavramının öykünmeci içeriğinden ayrı olarak o “kanun-ı kadimi” başkasını taklit olarak değil, kendi mecrasında derinleşerek başarıya ulaşma şeklinde okumaktadır (Yurtoğlu, 2009: 62-63). Dolayısıyla Kâtip Çelebi'nin, “kanun-ı kadim”i kuşatıcı geçmiş olarak değerlendirdiğini, geçmişten anladığı şeyin de kanunlardan daha ziyade, temel ilkeler olduğunu söyleyebilmek mümkündür.

Kanun Osmanlı barışını kuran temel bir işleve sahiptir. XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı'nın inanmayanlara yönelik bakış açısında da bir değişim olduğu gözlenmektedir. Bir yanda Kınalızâde'nin Macarlara ve inanmayanlara karşı övgüsü yer alırken diğer yanda “Kitâbu Mesâlih” yazarı, gayrimüslimlerin giyim-kuşamlarına karışmaya niyetlenebilmektedir. Bu durum, kanunun Osmanlı toplumunun oluşumundaki emperyal özelliklerinin kaybolması ve İmparatorluğun kendi Müslüman halkına dönmesinin ilk hamleleri olarak okunabilir: “Derzi kâfirler kırmızı yelken takye ve kırmızı arakiyyeler giyerler. Müslümanlar bunların kafir olduğunu bilmez selam verir, günahdır. Bunu yasaklamak gerekir.” Ayrıca “Kâfir fırıncıların” temiz olmadığı iddiasıyla dükkânlarının yasaklanması (Kitâbu Mesâlih, 1981: 72-75) şeklindeki tavsiyeler, kanun kavramının adalet iddiasının ilk dönemdeki kapsayıcılığının aşındığını göstermektedir.

Kanun, devlet ve halkın düzeniyle bağlantılı olarak anlaşılmaya başlanmıştır.

“Kitâbu Mesâlih” yazarı, kanunun kaynağını sorgulayıp toplumsal ihtiyaçlar için yeni kanunların yapılması gerektiğini düşünür. Türklere ve Kürtlere yönelik önyargılarını korumakla beraber, yazarın üslubu ve kaygısının devletin aklı tarafından kuşatıldığını iddia etmek doğru değildir. Tamamen, gündelik yaşamdaki sorunlara halkın beklentileri ve sorunların çözümü perspektifinden bakan yazar, önerdiği çözümleri halkla ilişkilendirip devletin düzenine de buradan ulaşmaktadır. Yazar, “Şimdiki zamanda eski adetler kifayet etmez, tedbir almak gerek.” demektedir (Kitâbu Mesâlih, 1981: 70). “Kanunlar Hersekoğlu ve Karagöz Paşa’nın kanunlarıdır. Bunlar ümmi âdemlerdi. Şimdiki zamanın akılları bunların yolunda gide, ne farz ne sünnet, terkte günah yoktur.” diyerek geçmişte yapılan kanunların yetersizliğine vurgu yapmaktadır. “Kitâbu Mesâlih” yazarı için Hersekoğlu ve Karagöz Paşa, birçok sorunun kaynağını sembolize eden kurgusal iki tiptir. Yazara göre, eski düzenin bazı kanunları geçerliliğini kaybetmiştir. Yazar, halkın menfaatlerini temel alan, aşağıdan yukarıya doğru bazı kanunlarda değişimi talep eden yeni bir devlet aklı önermektedir. Bu anlamda eskiye bağlı değildir; sorunlardan hareket ederek devlet aklının yeniden kurulması gerektiğini vurgulamaktadır. Sorun tabiri, geleneksel siyasetnâmelerden farklı olarak halkla ilişkilendirilerek tanımlanmıştır. Koçi Bey’de sorun devletin işleyememesinden kaynaklanmaktadır. Oysa müellifimiz sokaktan, pazardan, mahkemeden bahsederek kuralların değişmesini savunur. Dili de “sevaptır, dua ederler, mahşerde hesaba çekerler, sevabı azimdir.” gibi halkın dilidir (Kitâbu Mesâlih, 1981: 57-59).

Kanunun kadim ve cedidle olan yeni ilişkisi, kanunun hükümdar iradesi, nizam-ı âlemle bağlantılı anlaşılmasını zayıflatmış, devletin işleyişiyle bağlantısı da güçlendirilmiştir. Kanun, XVIII. yüzyılın başında, kendisine kaynaklık eden

hükümdarın iradesinden daha çok amaçladığı nizâm açısından değerlendirilmiştir. Devletin doğasında meydana gelen değişimle birlikte devlet, kapılarda yönetilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla hükümdar, devletin simgesel bir temsilcisi konumunda algılandığından, hükümdarın şahsından ayrı bürokratik yapının oluşmasıyla birlikte “tahtın korunması” ve düzenin tesis edilmesi, kanunun amacındaki temel kaygıyı göstermektedir.

3.2.3.4. Değişim ve Aydınların Tepkisi

Gelibolulu Mustafa Ali'nin düşüncesinde Osmanlı eliti için kanun, Osmanlı tarzını ve yaşam biçimini kendi içinde taşımaktaydı (Fleischer, 2013: 199-208). XVII. yüzyılda meydana gelen değişimler, kanunun Osmanlı nizâmını ve kimliğini temsil etme gücünün kaybolmaya başladığını göstermektedir. Celali Ayaklanması ve Büyük Kaçgunluk dönemlerinde artık, kanun, adaletin temel amacı olan siyasal ve sivil birliği sağlamaktan uzaktır.

1608 yılında yazılan “Habnâme”de Veysi Efendi (2008: 131) dönemin sultanı Ahmet'i görüp “Ahval-ı âlem perişan oldu ve eşkıya taaddisi kemâlin buldı, diyeydim. Tedbiri ıslah-ı memlekete müteallik sorular sorsaydım.” diye düşünürken uyuyakalır, rüyasında İskender-i Zülkarneyn'i görür. Döneminin bozuk olduğunu düşünen Veysi Efendi'ye İskender-i Zülkarneyn, “Bi vefa dünya eğer benim bildiğim dünya ise ne bir pâdişâh zamanında hergiz ma'mur u abadan olmuşdur ve ne halk-ı âlem onun şerrinden aman bulmuşdur. Zamanımızda harab didiğimiz dünya ne vakitte ma'mur u abadan idi.” der (Veysi Efendi, 2008: 133). Bu ifadeden de anlaşıldığı gibi, Veysi Efendi'nin tarih bilinci, dünyanın tabiatı gereği kargaşa ve hakkaniyetsizlik olduğuna dayalıdır. Veysi Efendi, Âdem, Nuh, Hud, Musa, dört

halife, Muaviye, Cengiz döneminin de bugünden farklı olmadığını düşünmekte, yaratılış ve bozulma olan bu dünyada istikrar ve adalet bulmanın güç olduğu fikri üzerinden dünya tarihini okumaktadır. Veysi Efendi'nin düşüncesinin özeti, devletten ve kanundan ümidini kesmiş bir Osmanlı aydınının, kendi dönemini haklılaştırmak için tarihin akışının (Koçi Bey ve Gelibolulu Mustafa Ali'den farklı bir biçimde) hep aynı olduğu iddiasıdır. "Zamanında mı 'âlem ma'mur u abadan idi." farklı biçimde her olaydan sonra tekrar eden bu cümle, bir Osmanlı aydını olarak Veysi Efendi'nin devletin ve toplumun düzeleceğine dair inancının olmadığını gösterir. XVII. yüzyılda kanuna ve düzene olan güvensizliğe karşı, geçmişten beri dünyanın böyle kurulduğunu söyleyerek teselli bulan Veysi Efendi gibi Kâtip Çelebi de entelektüel düzeyde aynı sonuçlara ulaşır. İbn Haldun'un organik devlet teorisini Osmanlı toplumuna uygulayan Kâtip Çelebi, (1997: 198) her devletin doğup, geliştiği ve yok olduğunu kabul eder. XVII. yüzyılda büyük siyasi ve toplumsal hadiselerin Osmanlı toplumunu etkilemesi, İbn Haldun'un bu dönemde keşfedilmesinin arkasındaki temel saiktir.

Sonuç olarak, değişimin hangi alanlarda ne kadar etkili olduğunu görmek için, Mehmet Genç'in (2013: 75) Osmanlı düzeninin temel unsurları olarak kabul ettiği, miri toprak sistemi, millet sistemi, esnaf örgütlenmesi, iktisadi dünya görüşü ve meritokratik yapıda meydana gelen bozulmaları ifade etmek gerekir. Bu yapılardan millet sistemi ve iktisadi dünya görüşü hariç, XVI. yüzyılda, miri toprak sistemi, esnaf örgütlenmesi ve meritokratik yapıda ciddi değişiklikler meydana gelmiştir. Siyasetnâmelerde geçen, kanun kavramının anlamını etkileyen temel değişimleri şöyle sıralamak mümkündür:

- a) Devletin yönetilme biçimi değişmiştir.
- b) Toprak sistemi bozulmuş, değişmiştir.
- c) Avrupa ekonomisi Osmanlı ekonomisini etkilemeye başlamış, ekonomik yapı bozulmuştur.
- d) Tabakalar sistemi değişmektedir.
- e) Devletin doğası değişmektedir.
- f) Siyasal elitler yer değiştirmektedir.
- g) Celali İsyanlarıyla birlikte çevrede bulunan Türkler ve Kürtler siyasal merkezden hak iddia etmektedir.
- h) Çevrenin merkeze doğru bir hareketi olarak merkezi yapıdaki elitler değişmektedir.
- i) Osmanlının meritokratik yapısı değişmektedir.
- j) Kanunun birlikte yaşamayı sağlayan adalet iddiası, kaybolmaya başlamıştır.

3.2.4. Divan-ı Hümayun

Divan²⁰³ kurma, Osmanlı öncesi tarım toplumlarında sıkça karşılaşılan bir durumdur. Hükümdarın yargılanma isteği ve yargılama yetkisi, hükümdarın gücüne adalet topuzunu da koymaya neden olmaktadır. Divanla birlikte, hükümdar, adil olduğunu bazı sembollerle göstererek cezalandırma hakkını da tekelleştirmekte ve tazelemektedir. Hükümdarın halka açık yargılanma arzusu, bütün eylemlerini de halk nazarında adil kılmaktadır.

²⁰³ Farsça olan “hüma” kelimesi, devlet kuşu, kutluluk anlamlarına gelmektedir. “Hümayun,” mübarek, kutlu; padişâha ait anlamlarını ihtiva etmektedir (Devellioğlu,2000:390)

Pers pâdişâhları, ayın ve Nevruz'un ilk günü şehrin meydanına çıkar, münadilere ihtiyacı ve şikâyeti olanın meydana çıkması gerektiğini buna muhalif davrananlardan pâdişâhın rahatsızlık duyacağını ilan ettirirdi. Daha sonra toplanan kalabalık karşısında melik tahtından iner, başrahibin önünde diz çöker, “İlk olarak benden şikâyetçi olanın davasına bak.” derdi. Sonra pâdişâh, hükmetme yetkisinden dolayı “Hiçbir günah pâdişâhların günahından büyük değildir.” derdi (Nizâmülmülk, 1998: 69-70). Anadolu Selçuklu Sultanı, Sasani hükümdarları gibi, senede bir defa, Şer'i mahkemeye gider, kadı karşısında ayakta durur, müddei var ise kadının verdiği hüküm yerine getirilirdi (İnalçık, 2012: 146).

Kâtibî (2010: 286-288) hükümdarın haftada bir ya da ayda bir halkını dinlemesi gerektiğini söyler; çünkü ona göre, hükümdar kendisini halktan perde ile ayırmıştır. Hükümdarın halktan uzaklaşmasını telafi edebilmek ve zalimleri cezalandırmak için hükümdarın halka, kendini arz etme izni vermesi gerekmektedir. Kâtibî ayrıca Nureddin Şehid'in, mazlumların yöneticileri hakkındaki şikâyetlerini dinlemek için adalet evi (daru'l adl) yaptırdığını, kendi yöneticilerine zulümlerinden dolayı onları acı bir şekilde yargılayacağı konusunda haber gönderdiğini, yöneticilerin bu korkudan dolayı adil davrandığını söyler. Yöneticilerin adil olması sonucu Nureddin Şehit'in adalet evinde hiçbir davaya bakma gereği kalmadığını söyler.

Pâdişâhlar, divandan ayrıldıktan sonra doğrudan davalara bakmamışlar; ancak halkın kendilerine doğrudan şikâyetlerini içeren arzlarını, avda ve Cuma namazı çıkışında kabul etmişlerdir. Koçi Bey de (1997: 18) küçük bir harp örneği olan ava pâdişâhların katılmasıyla halkın “ahvallerine vakıf” olduklarını söyler. Av

dolayısıyla “Her mazlum bî vasıta arz-ı hal itemeğe fırsat bulurdu, pâdişâh nice ahvalden haberdar olurdu.” der.

Divan, devletin idari, mali, dini, siyasi bütün işlerine bakan en üst yasama ve yürütme yeridir. Osmanlının ilk dönemlerinden itibaren divan oluşturulmuş, pâdişâhın başkanlığında sorunlar her sabah bu divanda çözülmüştür. Hatta Yıldırım Bayezid’in Bursa kalesinde “Bir âlî burçta oturup” halkın derdini dinlediği söylenmektedir (Uzunçarşılı, 1988: 1-2). Osmanlı devletinin teşkilat yapısını yeniden belirleyen II. Mehmet, kanunnâmede, divana her gün, vezirler, kazasker ve defterdarların gelmesi gerektiğini söyler (Kanunnâme-i Osman, 2012: 15). Divanda idari, siyasi ve örfî işler veziriazam; arazi işleri nişancı; şer’i ve hukuki işleri kazaskerler; mali işleri de defterdarlar yürütürdü. II. Mehmet, divanlara bizzat başkanlık etmemiş, “cenab-ı şerifim pes-i perdede” oturacağını söyleyip divanı dinlemiştir. III. Ahmet döneminde divan toplantısı önceleri haftada iki gün yapılırken bilahare bu sayı bire indirilmiştir. Daha sonra ise divan toplantıları sadrazama bırakılmış, pâdişâhlara telhisler/özetler gönderilmiş, devlet işleri Paşa kapısında yürütülmüştür. III. Mustafa (ö.1774) döneminde divanın tekrar terk edilmesinin doğru olmadığı düşünülerek halkın şikâyetlerini dinlemek için her hafta salı günü divanın toplanmasına karar verilmiştir. Tarihçi Vasıf “Tertib-i divan an asıl istimâ-ı dad-ı mazluman için mevzu”²⁰⁴ diyerek temel işlevi açısından divanı bu dönemde tanımlar (Uzunçarşılı, 1988: 3-5).

²⁰⁴ “Divanın düzenlenmesindeki asıl, mazlumun adalet talebine kulak vermektir.” Vasıf’ın cümlesinin tamamı şöyledir. “Tertib-i divan an asıl istimâ-ı dad-ı mazluman için mevzu ve bu adat-i hasene bir zamandar beri metruk ve merf olduğuna binâen beher selesâ salı günü yani haftadâ bir kere divan tertibine irade-i şâhâne ceryan eyledi.” (Uzunçarşılı, 1988: 5).

Divan-ı hümayundan ayrı olarak veziriazamın başkanlık ettiği ikindi, Cuma Divanı ve Çarşamba Divanları da bulunmaktadır. Bu divanların da genel özelliği halkın şikâyetlerini arz etmesi, sadrazamının, kazaskerlerle beraber meseleyi şeriata, kanuna ve örf dayanarak yargılayıp karara bağlamasıdır (Uzunçarşılı, 1988: 136-140). Divanın dışında taşrada, eyalet, sancak ve şehzade divanları da bulunmaktadır. Eyalet divanları, teşkilat açısından divan-ı hümayuna benzemektedir. Beylerbeyi'ne bağlı olarak çalışan bu divanların temel fonksiyonu şikâyetleri dinleyip karara bağlamaktır.²⁰⁵

Yerelde kadıların bakmakta olduğu davaların sonuçlarına itiraz edenler, bir üst temyiz merci olarak davayı kazaskere ya da şeyhülislama götürebilme hakkına sahipti. Bu suretle, divan temyiz göreviyle davaya tekrar bakar, karara bağlardı. Divan kararı bozarsa bu durumda vali ve kadının kararlarında hakkaniyetli olmadığı sonucuna varılabilirdi (Uzunçarşılı, 2014: 114). Divan bu nitelikleriyle mahkemelerin verdiği kararların temyiz mercii ve mahkemelerin kararlarını denetleyen bir yönetsel karar organıdır. Pâdişâh'ın kulu sayılan yeniçeriler hakkında kadılar karar veremezdi; bunları yargılamak için İstanbul'daki Yeniçeri Ağa'sına göndermek zorundaydılar (Akdağ, 2013: 119).

Divanın önemli bir özelliği de şikâyet mercii ve hak, adalet arayan kişilerin başvurduğu yer olmasıdır. Hükümdarın halkın şikâyetlerini²⁰⁶ kabul etmesinin sistem açısından bazı önemli sonuçları vardır:

²⁰⁵ Daha geniş bilgi için (Tuğluca, 2010).

²⁰⁶ Sancak ve eyalet divanları hakkında daha geniş bilgi için bkz. (Tuğluca, 2010: 39-42).

- a) Tahtın adalet dağıtılan yer olarak düşünülmesi “adil hükümdar imgesi”ni beslemektedir.
- b) Ulaşılabilirlik ve aleniyet, fertleri sistem içinde tutan önemli bir işleve sahiptir.
- c) Divan yargısal özelliğiyle hükümdarın iradesine meşruiyet kazandıran bir niteliğe sahiptir.
- d) Bir hükümdar için kudretin en görkemli hali ve sembolü zalimlerin cezalandırılmasıdır. Ceza hukuku, hükümdarın egemenliğini pekiştiren bir unsura dönüşmektedir.
- e) Yönetmel olarak hükümdar, şikâyet hakkı ile ülkesinde olup bitenden haberdar olmaktadır.

İnalçık (2012: 146) Divan-ı Hümayun’un ilk ve asli vazifesinin şikâyet dinleme olduğunu söyler. Haksızlığa uğramış kişiler, haklarını aramak için birçok mercie başvurabilirdi. Divan herkese açık olma özelliğiyle bu mercilerin en üst yeridir. Pâdişâhın yönetimdeki en üst olma niteliği, ülkede var olan haksızlığı kendisinin gidermesi konusunda bir sorumluluğa sahip olduğunu düşündürmektedir. Yargılama yetkisine sahip olan pâdişâhın verdiği karar hukuki ve siyasi bir karar niteliği taşımaktadır.

Divanın yargılama yetkisinin getirmiş olduğu yönetsel sonucu vardı. Divanda yargılamanın yönetsel sonucu, hükümdarın ülkede olup biteni ilk ağızdan öğrenebilme şansına sahip olmasıdır. Nitekim Koçi Bey (1997: 109), Kanuni Sultan

Süleyman'ın divanda olmamasından dolayı “ahval-ı âleme kemanyenbağı vukuf”²⁰⁷ tahsil edemediğinden bahsetmektedir. Divan bu açıdan, halkın durumu konusunda bir bilgi kaynağı; yönetimde, dönüt alınan yer olma niteliğine sahiptir. Divanın kurulmaması yönetsel bir zaaf olarak da düşünülmüştür.

Herkesin şikâyet arz etme hakkına sahip olması ve divanın herkese açık olması hükümdarın meşruiyetini sağlayan önemli bir unsurdur. Herkese açık ve ulaşılabilir olma, divanın yargısal ve yönetsel yönü kadar siyasal özelliğini de ifade etmektedir. Hükümdarın tahtının adalet dağıtılan yer olarak görülmesi, hükümdarın kendisinin meşru olarak düşünülmesini kolaylaştırmaktadır. Tuğluca (2010: 27) da şikâyet merci olarak divanın sahibi olarak pâdişâhın görülmesini, pâdişâhın adalet dağıtan kişi imgesine bağlar. 1702’de Eyüpoğlu denilen kişiyi payitahtta koruyan yöneticilere karşı halk, “Burada adalet icra olunmazsa nereye varalım?” diye bağırıştır (İnalçık, 2012: 146). Bu örnek olay da divanın, hak aramanın son mercii olarak kabul edildiğini göstermektedir. Divan’daki pâdişâh imgesinin önemli belirtilerinden biri de, divanın bütün işlerinin sadrazam dairesine kaydırıldıktan sonra halkın Divan’ın adilane olacağına dair inancını kaybetmesidir (Uzunçarşılı, 1988: 13).

Divanda aleniyet ve ulaşılabilirlik, ehl-i örfü rahatsız ettiği kadar, mazlumun sistem içinde başvuracağı bir yeri, çözümü de ifade etmektedir. Kişinin şikâyet etme ve zulme uğradığına dair inancı, hükümdara başvurarak onun gücünü ve kurallarını meşru olarak kabul ettiğini, bundan daha önemlisi, düzenin bu kurallar içinde gerçekleşeceğine dair bir siyasal inancın rızayla veya çaresizlik içinde bir dışa

²⁰⁷ “Âlemin ahvalini olduğu gibi anlamak”

vurumudur. Pâdişâhlığın şikâyet mercii olarak kabulü, halka, güce adil olduğu sürece itaat etme sorumluluğunun kabulünü yüklemektedir. Sistem, güce adalet nosyonunu dâhil ederek meşruiyet kazanmaktadır. Öz de (2013: 172) halkın doğrudan sultana şikâyette bulunmasını, hükümdarın gücünün anlamı konusunda tebaaya fikir verdiğini ve aynı zamanda güce meşruiyet sağladığını düşünmektedir.

Hükümdarın “penah (sığınma)”, “penahgâh (sığınma yeri)”, “zıll” (gölge), “zillullah (Allah’ın gölgesi)” gibi lakapları kullanması divanın kurumsal karşılığını oluşturmaktadır. Şeyhoğlu (1991: 41) pâdişâhın Allah’ın gölgesi olduğunu, bundan dolayı bütün mazlumların ona sığındığını düşünür. Doğu toplumlarında hükümdarın adalet imgesi etrafında düşünülmesinin yönetmeyi meşru kılan değeri açığa çıkardığı muhakkaktır.

Divan, fertleri bu açıdan sistem içinde tutabilmekte, aleniyet ise rızanın üretilmesini sağlamaktadır. Divan, hak aramanın yerel düzeyde yetersiz kaldığı durumda, ferdi, sistem içinde kalarak başkentte hak aramaya itmektedir. Yücel de (1981: 40) Osmanlı Devleti’nde adil yönetimin ilk şartı olarak, uzak bir yerde oturan bir kişinin de doğrudan doğruya kendisine veya divana başvurmasını kabul etmiştir. Kâtibî de (2010:491) kendi dönemindeki halka haksızlıkları özetlemekte ve bunların failleri olan adaletle hükmetmeyen hâkim, mültezim, muhassıl/vergi toplayan, âlimlere karşı divan kurulması gerektiğini ifade etmektedir. Sultan Mahmut’un haftada beş gün divana başkanlık ettiğini, mazumlara “vefa” zalimlere “cefa” gösterdiğini, mazlumun durumunu bir hikâyede “Pâdişâhtan gayri yiri yoğidi vara arz-ı hal ide yalvara.” geçen sözleriyle, divanın, yöneticilerin taşkınlıklarını kontrol etme yeri olduğunu vurgular.

3.3. Adalet Alanı: Âlem

“Kuş yuvasın yıkmak ile pâdişâh tahtın harab eylemenün farkı yoktur.” (Kadı Fadlullah, 2008: 157).

Bu bölüme kadar adaleti, insanlar arasında geçerli olan değer yargısı olarak tanımladık. Bu tanımıyla adalet, hukuk, ahlâk ve siyaset felsefesinin temel konusudur. Bu kısımda Osmanlı siyasetnâmelerinde adaletin ontolojik yapısı incelenecek, adaletin sadece insan türünü kapsayan nitelikleri değil, bütün varlıklarla ilgili olduğu özellikleri analiz edilmeye çalışılacaktır.

Osmanlı siyasetnâmelerinde âlem kavramı, dar anlamda insan topluluklarını içerecek şekilde kullanıldığı gibi, bütün canlı ve cansız varlıkları kuşatan daha geniş varlık bütünü anlamında da kullanılmaktadır. Birinci âlem kavramı “Nizâm-ı âlem”de ihtilal var.” sözünde olduğu gibi insan topluluklarını kapsamaktadır. Âlemin, insan türü kullanımında adalet bütün insanlar için geçerli olan birlikte yaşamaya dayalı ilkeleri ifade etmektedir. İnsan topluluklarının tamamı anlamında kullanılan âleme dayalı adalet tanımında, din farklılığı, devletlerin ve kültürlerin sınırları dikkate alınmaz. Siyasetnâmelerde adil olarak örnek gösterilen Nuşirevan ve İskender adaletin insan türü temel alınarak insan fitratı etrafında tanımlanmaya çalışıldığını göstermektedir. İskender veya Nuşirevan’ın adil hükümdar olarak örnek gösterilmesi, adaletin, insanın kendisinde içkin olan birlikte yaşamayı sağlayan temel yapılar dikkate alınarak değerlendirildiğini göstermektedir. Peygamberin, “Ben adil bir melikin zamanında doğdum.” (Kâtibî,2010: 470) sözü, adaletin şeriattan ayrılan yanlarını göstermektedir. Adaletin insan fitratına ve âlemin kendisine içkin bütüne yönelik tutkuyu ifade eden genel ahlâki ilkelerden (yasalardan değil) elde

edilebileceği düşünülür. Dinlerde ve mürüvvette/insanlıkta yer alan ortak ilkelere göndermede bulunulur. Dinsel ahlâk tabiri bu anlatımda sınırlayıcı, adalet ise sınırları zorlayan bir muhteviyata sahiptir.

Bazı siyasetnâme yazarlarınca adalet, ferдин yaratılışında hazır bulunan insanın temel bir mahiyeti olarak tanımlanır (Kınalızâde, 2012:132). Yerel düzeydeki tikel ahlâki ilkeler yerine insan kavramı etrafında tümel ilkeler üzerinden adalet düşünülmektedir. Yasayla bağlantısı zayıf olan, insan türünü esas alan bu âlem tasavvurunda, adalet, bütün insanların kendi fitratlarında hazır buldukları, birlikte yaşamayı olanaklı kılan temel bir değerdir.

İkinci kullanımında âlem, etik bir varoluş üzerine var kılınan, insanla etkileşim içindeki bütün varlık dünyasını kapsamaktadır. İnsanın diğer varlıklarla paylaştığı düşünülen etik varoluş, varlığın “ol” emriyle biçim ve mahiyet üzerine yaratıldığını vazedен İslami inançla ilgilidir.²⁰⁸ Buna göre, her varlık mahiyetiyle birlikte yaratılmakta ve bu var kılındığı nitelikleriyle varlıklar arasında eksik kalan parçayı tamamlamaktadır. Bu etik varoluş düzeyindeki adalet, bir şeyi “ait olduğu yere bırakmak” şeklinde tanımlanabilir.

Âlemin ontolojik bütünlüğünde adaletin mündemiç olduğunu düşündüğümüzden, sadece insan türünü kapsayan niteliklerini değil, adaletin bütün varlıklarla ilgili yanlarını analiz etmeye çalışılacağız. Bu bölümde, âlemle ilgili adalet kavramının içeriğini tespit edebilmek için, aşağıda ifade edilen soruların

²⁰⁸ İbn Arabî'nin “ayan-ı sabite” kavramı bunu izah etmeye dönüktür. İbn Arabî, Platon'un tümel kavramından farklı olarak insanların Allah'ın bilgisinde tümeller olarak değil, tikeller olarak bulunduğunu iddia etmiştir. Bkz. (Çakmaklıoğlu, 2007:396).

cevapları aranmaya çalışılacaktı.²⁰⁹

- a) Şey nedir? Varlığa gelmenin “Ol” emriyle münasebeti nedir? Var oluşumuz, adil bir eylem sonucu olarak mı biçimlenmiştir?
- b) Varlığa *ait olma* nedir?
- c) Varlıktaki *ilk hal* nedir? İlk halden *bozulmalar* nelerdir? Hangi eylemler ilk halden bozulmaların sebebidir?
- d) İlk hale *dönüş* nasıl gerçekleşir? Hangi eylemler varlığın ilk haline dönüşünü sağlar?
- e) Bir şeyi *ait olduğu yere bırakma* eylemine neden *adalet* denilmektedir?
- f) Neden, adaletle, cem, cemaat, vahdet ve nizâm gibi bütünlük içeren kavramlar arasında yakın ilişkiler kurulmuştur?²¹⁰
- g) Adalet, neden siyasal bir varlığa ve onun sınırlarına (mekân) atıf yapılmadan tanımlanmıştır?
- h) Adaletin sirediğimiz yaşam hikâyesi ve ontolojik eşitlik dediğimiz varlık

²⁰⁹ Adalet “ bir şeyin ait olduğu yere bırakılması” şeklinde (Gelibolulu Mustafa Ali, 2015:281) yaygın olarak tanımlandığı için bu tanımın arkasındaki ön kabullerden hareket edilerek bazı sorular geliştirilmiştir.

²¹⁰ Bütünlük fikri olmadan iyi kavramını, doğru ve adil eylemi tanımlamak mümkün değildir. İyi, bireyin yaşamındaki sonuca bakarak tanımlansa bile sonucun olumlu ve olumsuz olduğu toplumsal yargıya dayanmaktadır. Bir başka deyişle, amaç /telos olmadan adaleti, cemaat olmadan adil eylemi ve iyi kavramını tanımlamak mümkün değildir. Bireyi temel alan liberal öğretinin toplumsal iyi kavramına içkin adaleti tanımlamada zorluk çektiği komüniteryan düşünürler tarafından da savunulmaktadır. Adalet bu anlayışa göre erdemini geliştirilmesi ve ortak iyi hakkında muhakeme yapmaktır (Sandel, 2013: 297). MacIntyre, bağlamlardan koparılmış erdemlerin üç faktör üzerinden biçimlenebileceğini savunur. Bunlardan biri de anlatsal birliktir. Ona göre, “İnsan yaşamının anlatsal birliği” kavramı, ‘Ne yapacağım?’ Benim için iyi nedir?’ sorusuna bir telosa göndermede bulunmadan cevaplaması mümkün değildir (MacIntyre, 2001b).

durumuyla irtibatı nedir?²¹¹

Klasik kitaplarda adalet, “bir şeyi ait olduğu yere bırakmak” şeklinde tanımlanmaktadır; bu adalet tanımında, yukarıdaki soruların cevapları, İslam’ın ontolojik yapısına dayalı olarak verilmeye çalışılmıştır. Kâmil bir şekilde yaratılan varlığın ait olduğu yeri belirleyen şey, ilk yaratılış hali veya vahiydir. “Bırakmak/koymak” eylemi ise ait olduğu yerden (hulk-halk) koparılan şeyin tekrar eski haline dönmesi için yapılan eylemi anlatır. “Ait olma”nın yeri, yaratılış ve ahlâki açıdan tanımlanabilir. Yaratılış ve ahlâk kelimesinin kökensel birliği, (hulk kelimesi ahlâk ve yaratma kelimesinin kökeni) varlığa içkin etik değer, varlığın “ol” emriyle (kelime) başladığını göstermektedir.

3.3.1. Âlem Bağlamında Adaletin Tanımı

Değerin dışında, adalet, varlığın kendisinin ne olduğu ile ilgili tartışmanın yüklenici kavramlarından. Kötülüklerle bozulan varlığın ilk hali olan kemâl durumunu, tekrar yerine getirme adaletin amacıdır. Adalet, varlıkla etkileşimli ilişkisinde bir, birlik, ontolojik eşitlik düşüncesiyle bütüne olan hareketi ifade etmektedir. Varlıklardaki görünen farklılığı ifade eden “kesret/çokluk” izafi ve dilseldir. Gerçek olan şey, kesretin dışında varlıkların “bir” olduğuna dair düşüncedir. “Ol” kelimesiyle olan varlık, emre birlikte muhatap olma niteliklerinden dolayı birdir. İnsanın, bütün varlıklarla ortak kaderinin bu emirle başladığı düşünülür. Oluştur birliği sağlayan “ol” kelimesi, varlığın en kâmil bir şekilde

²¹¹ Tarafımızdan Aristoteles’le başlayan, Hristiyanlık inancıyla kesintiye uğrayan, Aydınlanma felsefesiyle devam eden adalet düşüncesinin merkezinde mekân kavramı olduğu savunulmuştur. Adil eylem, toplumu ve kenti kuran bir eylem/sözleşme olarak tanımlanabilir.

yaratıldığını ifade eder. Varoluş “ol” emriyle başlamış, adalet emriyle devamı talep edilmiştir. Adaletin Allah’ın emri olması, âlemde sağlanan ahenk ve düzenin, toplumsal ve siyasal düzeyde de aranması gerektiğini vurgular. Günah ve zulümle bozulan, kesilen varlığın durumunun, adil kabul edilen davranışlarla “iade” edileceğine inanılır.

Adaleti; birliğe olan tutku, tikelin tümele olan hareketi şeklinde tanımladık. Kesret (çokluk) olarak kabul edilen mevcudat, aşkın karar katında birliği kendi içinde taşır. Kınalızâde (2012: 322) “[H]er kesretin /çokluğun bir cihetle vahdeti olur.” diyerek, varlıktaki çeşitliliğin, bir açıdan birliği ifade ettiğini vurgular. Çokluk, kendi aşkınlığı içinde birliği taşımaktadır. Çünkü çokluk gözükten şey, bakış açısına göre birlik olarak da kabul edilebilir. Ayrıca, varlıktaki çeşitliliğin, kemâl sayılan birliğin zorunlu unsuru olduğu vurgulanmaktadır.

Başka açıdan, vahdet/birlik Allah’a dönme ve âlemin hâsılası olarak kabul edilmiştir (Kınalızâde, 2012: 129). İnsanda ayrılığı sonlandıran şey ölüm ve Allah’a kavuşmadır. Âlemin varlık nedeni değil, var olma biçimi birliğe dayanır. Amâsî (1998:85) “Ala vechi’l kâmil ve ala vechi’l kusur olursa nakıs” olacağını vurgular. Çünkü birlik bir kemâl noktasıdır. Tamamlanmışlık kemâl, aksi durum ise nakıs olarak değerlendirilmiştir. Birliğe yakın olma diğer mertebelerden üstün kabul edilmiştir. Ahmedî (b. 808) “Âlem işi adl ile tutdı nizâm/ Yir ü gök hem adl-ile oldı temâm” diyerek, adaletle varlığın birliğe ulaştığını ifade eder. Zulümle bozulan ve nakıs olan âlem, adaletle tamam/kemâl mertebesine tekrar ulaşır. Birlik nizâmın temeli, adalet ise birliği sağlayan erdemdir.

Birlikte çokluk ya da çoklukta birlik düşüncesi²¹² varlığın iki düzeyini temsil eder. Her varlık tikel olarak çokluğa katılmakta ve her varlık büyük yapının bir unsuru olarak görülmektedir. Tikellik ve parça-bütün ilişkisinde adalet, tikelliğin mahiyetini ve farklılığını koruyan varlıkları nasıl olmaları gerekiyorsa öyle olmalarını sağlayan “kun=ol” emriyle bağlantılıdır. Farklılıkları korumak, adaletin bir unsuru olarak düşünülmektedir. Ancak, tikelliğin daha üst bir birliğin parçası olduğu düşünülen inançta ise adalet, tikelin bütüne karşı birleşme arzu ve aşkını ifade eden, daha üst birliğe ulaşmak için varlıklar arası ahengi ve uyumu sağlayan bir ilke görevini ifa etmektedir. Yani, varlıkların tikel halinde “ne ise o”, bütüne yönelik hareketiyle “hem o hem bu” ve daha sonra bütüne katılıp tikelliği kaybetmesiyle “ne o ne bu” düşüncesinin bütün aşamalarında adalet, bir üst bütüne olan tutkulu yönelişi ifade etmektedir. Tikellik boyutu, “ne ise o”yu ifade etmekte, insanın mahiyeti bu düzeyde insanın kendi varlığına bakılarak anlaşılmaktadır. Liberallerin insana bakış açısı bu noktaya sınırlıdır. Daha sonra ise “hem o hem bu” düzeyinde insan, tikel özellikleri ve bütünün parçası olmasıyla dikkate alınmaktadır. Bu durumda, insanın adaleti içeren fitratı, sadece insanın kendisine bakılarak tanımlanamaz. İnsanın fitratı, parçası olduğu âlemin kendisi anlaşıldıktan sonra, ona mensubiyet temelinde tanımlanır. Bu bakış açısı âleme meta gözüyle bakmayı kerih görür.²¹³

²¹² İbn Arabî’ düşüncesinin önemli kavramlarından olan kesrette vahdet/çoklukta birlik ve vahdette kesret/birlikte çokluk kavramlarının geniş açıklaması için bkz. (Suad el Hâkim,2005:148).

²¹³ Kapitalizme yapılacak en önemli eleştiri, onun tüketimi koşullayan, sınırsız kalkınma ve ilerleme fikrine sahip olmasıdır. İnsanın merkez olduğu dünya tasarısında kalkınma ve ilerleme insan için gereklidir. Oysa âlemin unsuru olan insan, diğer varlıklara meta muamelesi yapamaz. Teorik bir düzeyde kapitalizm eleştirisi ve tikel modern yaşamı devam ettirme isteği, kapitalizmin başka bir

“Kun=ol” emriyle birlikte, insan, diğer teklerden ayrılan hesap verme sorumluluğuyla bir tikelliği taşıırken, öte taraftan kendi kurtuluşunu diğer tikellerin kurtuluşuna dâhil eder. Varlıktaki asli mertebenin birlik olduğuna inanan bir bilinç, bütüne duyduğu aşk, ahenk ve uyumun gerekliliğini adalet olarak adlandırır. Adalet kavramı siyasetnâmelerin adalet metafiziğinin bütüne varmasının ve birlik talebinin en önemli aracıdır. Birlik ve bir araya gelme anlamına gelen cemaat, cem, cami gibi yapıların oluşması adalete bağlıdır. Her adalet talebinde, kendi hakkının verilmesine eşlik eden bütüne varma, birlik olma düşüncesi bulunmaktadır.

Adil Eylem

Adil eylem âlemin bozulan dengesini tamir eden eylem olarak düşünülmüştür. Dolayısıyla, adil eylem, haksızlıkla bozulan dengeyi yeniden “iade eden” eylemdir. Kâtibî (2010: 365) “Zemin-u asumanın kıyamına ba’is adldur.”²¹⁴ der. Bu anlamda adalet, varlığın tekrar kendi tabiatında diriltilmesidir. Bu nedenle, “iade etmek” adil eylemin en temel niteliğidir.

“Ol” emriyle kendi tabiatında yaratılan varlık, eksilmeler karşısında adil eylemle bütünü tamamlar. Adil eylemin temel özelliği, içinde bütünlüğün eksilen parçasını taşımasıdır. Bu açıdan adaleti birliğe olan tutku; adil eylemi, dengeyi sağlayan “iade edici” eylem olarak tanımlamak mümkündür. Bu tanım, İslami

üretimidir. Temel sorun, varlığa araç olarak bakış açısında. Kant, insanın araç olmayacağını ahlâk felsefesinde savunmaktadır. Varlığın kendisi de insanın üretimi için araç değildir.

²¹⁴ “Yerin ve göğün ayağa kalkmasına/dirilmesine sebep olan adalettir.”

düşüncenin “her şeyin en güzel bir şekilde yaratıldığı”na²¹⁵ dair görüşünden hareketle, ferdi, siyasal ve hukuki eylemin amacının varlıkta barışı ve birliği sağlaması gerektirdiğini belirlemektedir.

Fârâbî hayrı, varlığın yetkinliği; şerri ise bu yetkinliğin yokluğu olarak tanımlamaktadır (Çağrı, 2010: 543). Varlık bu anlayışa göre en yetkin bir şekilde yaratılmıştır. Gazali'nin (2013: 404) “Olandan daha güzelinin olması mümkün değildir.” (“Leyse fi'l-imbân ebdau min mâ kân”)²¹⁶ ifadesi de âlemin en güzel şekilde yaratıldığını ifade etmektedir. Adil eylem, güzel ve yetkin bir şekilde yaratılmış âlemin nizâmını iade eden eylemdir. Çünkü adalet, bütünlüğe yönelik bir tutkuyu ifade etmekte, adil eylem ise bozulan dünyayı bütüne yani tamlığa ve kemâle kavuşturmaktadır. Dengeyi “iade eden” eylemin:

- a) Âlemin kendisine ait bilgi ve insanın onun parçası olduğuna dair inanca dayalı olarak tanımlanan insanın fitratına uygun erdem,
- b) Vahiy tarafından belirlenen eylem,
- c) Adalet idealini taşıdığı kabul edilebilecek siyasal iradenin eylemi,
- d) Toplumun yaşaması için toplum tarafından suç olarak kabul edilen eylemleri sonuçlarıyla ortadan kaldıran,
- e) İstikrar halinde düşünülen toplumun dengesini bozan, istikrarsızlığa

²¹⁵ Kur'an-ı Kerim (95/4) ”İlk İslâm filozofu Ya'kûb b. İshak el-Kindî âlemin en iyi ve en güzel şekilde yaratıldığını, onda tam bir nizâm ve tertip bulunduğunu belirterek bunu yaratıcının hikmetine kanıt gösterir. Yaratıcının hiçbir şeyi tabiatının gereklerinden mahrum bırakmadığını, her varlığı kendine yeterli durumda yarattığını, insanla ilgili kötülüklerin sebebinin yine insanın kendisi olduğunu ifade eder (Çağrı, 2010: 543-544).

²¹⁶ Gazali'nin bu düşüncesini, şerrin mahiyeti ve teodisi tartışmasından bağımsız olarak, varlığa ilişkin bir belirleme olarak aktarmaktayız.

sürükleyen negatif eylemi ortadan kaldıran pozitif eylemler adil eylem olarak kabul edilebilir.

Bu eylemlerin en temel niteliği, insanın tür olarak birlikte yaşamasını olanaklı kılan koşulları yeniden sağlama amacını taşımasıdır. Adalet kavramının içeriğini büyük ölçüde, birlikte yaşamayı sağlayacak koşullar oluşturmaktadır. Fert²¹⁷ ve cemaat arasında var olan, dil, tarih, gündelik yaşam birliği ve gelecek kaygısı etrafında oluşturulan ortak anlam dünyasında koşulların neler olduğuna karar verilir. Adil eylem, fertlerin birbirlerini daha iyi anladığı ortak bir anlama faaliyetinden elde edilen eylemlerdir. Empati diğer bir ferdi anlamının en basit aracıdır.²¹⁸

Sonuç olarak adalet kavramında âleme ait olma bilinci, yargısal işlemlerin çerçevesini oluşturmaktadır. Yargısal işlemler metafizik ilkeye göndermede bulunmakla haklı çıkarımlara sahiptir. Adaleti âlemle irtibatlandıran siyasetnâmelerin adalet tasavvurlarının içeriğini daha iyi görebilmek için *justice* kavramıyla karşılaştırmak gerekmektedir. İngilizcede *jus* kelimesi hem *judge* hem de *justice* kelimesine kaynaklık etmektedir. Bu durumda adaletin, bir hukuk sistemine

²¹⁷ Fert ile birey arasında ayrım yapmaktayız. Fert derken, kimliği ve tercihleri bütünün parçası olarak şekillenen, aile, mahalle ve cemaatin bir parçası olan insan tekini kast etmekteyiz. Birey, kendini herhangi bir bütüne referans göstermeden kuran insan teki olarak tanımlanabilir.

²¹⁸ “Kendine istemediğini başkasına isteme” ilkesi empatinin yasal süreçteki rolünü izah edebilir. Ancak, bu ifade de “kendi” “istemek” tabirlerinin göreceli ve tarihsel olarak koşullandığını kabul etmek gerekmektedir. “Kendi” tabirinden, birey yerine, kastedilen, ferdin, ilişkiler ağı içinde ortaya çıkan varlığıdır. Örneğin, Ahmet, birisinin babası, çocuğu, eşi, dayısı, amcası, komşusu, arkadaşı, dostu... vs. Bütün bu ilişkiler ağı içinde rolleri ve kimliği belirlenen Ahmet’in kendisi, bu bütünlere atıf yapılmadan inşa edilemez. Kendi ve bütün arasındaki var olan sınırları flulaştıran kendinin nerede ifade edileceğinin genişliği, ferdi iyi ile kamusal iyi arasında çizilen keskin sınırı da belirsizleştirmektedir.

göndermede bulunmak, o yapı içinde yargılanmak anlamlarına yönelik bir çevre anlamı vardır. Adalet, yargılama veya yargı sisteminden ayrı düşünülmemiştir (Supiot, 2014: 26). Siyasetnâmelerde ise adalet âleme gönderimde bulunulmadan anlaşılabilir. Çünkü âlemin ahlâki bir varoluş olduğu düşünülmekte ve insanın etik davranışları ile âlemin ahlâki varoluşu arasında karşılıklı etkileşim olduğuna inanılmaktadır.

3.3.2.Dinsel Varoluş Açısından Adalet

Birlik anlamına gelen vahdet, uyumu ve ahengi ifade eder; adalet, varlıklar hiyerarşisinde (insan/hayvan/bitki) ve varlık türleri arasında ahengi ve uyumu sağlayan ana unsurdur.

Adaleti gerekli kılan en önemli nedenlerden biri de “emanet” kavramıdır. Emanet kavramı ilk olarak halk ile yöneticiler arasında mülkiyet ilişkisini ortadan kaldırır. İkinci olarak emaneti elinde tutanın mutlak tasarrufunu sınırlar. Emanet kavramı İslami düşüncenin insanın varoluşuna ve bu dünyadaki konumuna dair verilen en yüklü cevaptır.

Birlik/tevhit kavramı İslami inancın merkezinde yer alır; Allah ile yaratılan mahlûkat arasındaki farklar üzerinden inşa edilir. Tevhidi sağlayan en önemli unsur adil eylemdir. Dil ve fiil, adil eylemin iki yönünü oluşturur. Dil, âlemin sahibinin hitabı; eylem ise o hitaba göre yaşamaktır. Nazari ve ameli tevhit/birlik denilen bu durum, Allah’ın hakkının iadesidir. Adaletin hakkın ait olduğu yere iadesi olarak tanımlandığı düşünüldüğünde, “adaletin amacı tevhidi gerçekleştirmektir.” (Kâtibî, 2010: 163).

Şeyhoğlu da (1991: 67) “Pâdişâhla kendi nefsi arasında adalettir ki tevhid hasıl ede.” diyerek inançta Allah’ın birliği anlamına gelen tevhit ile kişinin bedenini yönetmesinin sonucunda elde edeceği adalet düşüncesi arasında ilişki kurmaktadır.

Tevhid, nazari ve ameli olarak ayrılmaktadır. Nazari (itikadî) tevhid, Allah’ın tek ilah olarak kabul edilmesidir ki bu her hak edenin hak ettiğini kendisine verme şeklinde tanımlanan adaletin zorunlu bir sonucudur. İslam inancına göre, Allah varlığı tek başına yarattığından dolayı hak sahibi sadece odur; bu yüzden ona ortak koşmak zulümdür.²¹⁹ Adalet, tek yaratıcı olan Allah’ın varlığa yayılmış özü olarak düşünülmüştür. Allah’ın isimlerinin varlıkta tecellisi adalet üzeredir. Tevhitten sonra Allah’ın varlığını niteleyen en temel vasıf adalettir.²²⁰ Ameli tevhid ise bu inancın hayata yansımadır. Adil eylem, ameli tevhidin parçasıdır. Tevhidin nazari ve ameli boyutuna karşılık gelen adalet, bir olanı, *bir* kabul etmeyi ve Onun emirleri doğrultusunda *bir olmayı* ifade etmektedir.

Adalet tümel düzeyde bütünlüğe olan tutku, tikel düzeyde ise mevcudatın yaratılış gayesini gerçekleştirmek için takip etmesi gereken yol ve eylemdir. Bir başka ifadeyle, varlığın kendi içindeki potansiyelinin, kendi mahiyetinin açığa çıkması için takip etmesi gereken merhale ve yol; ya da çekirdeğin kendi içinde sakladığını ağaç haline getirmesidir.²²¹ Bu anlamda adalet, varlığın fitri olarak kat etmesi gereken yolun sonunda ulaştığı kemâlin diğer bir adıdır. Kemâl/olgunluk,

²¹⁹ Kur’an 31/13

²²⁰ Bkz. (Hadduri, 1991: 65).

²²¹ Aristoteles,(2007:36) erdemi, varlığın işlevlerini yerine getirmesi şeklinde de tanımlamaktadır. “Her erdem, neyin erdemi ise onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlar. Sözgelisi, gözün erdemi gözü ve onun işini erdemli kılar; çünkü gözün erdemi sayesinde iyi görürüz.”

yaratılışın ilk ve son halinde bulunur. “Ol” emriyle kâmil bir şekilde yaratılan varlık, daha sonra fitri kemâline ulaşmak için yol kat etmek zorundadır. Bu kat ettiği yolun sonunda, mümin tekrar kemâle ulaşır. Kınalızâde’nin (2012: 200) “Ölüm akla erişmek fesaddan kurtulmaktır.” ifadesi de bunu dile getirir. Dolayısıyla, varlığın başlangıcı ve müminin yaşamının yönü kemâle dönüktür. Bozulan nizâmı sağlayan yol ve eylemin diğer bir adı da adalettir. Bu anlamda adalet, kişinin kendi fitratını takip etmesidir.

3.3.3.Eşitlik ve Birlik

Eşitliğin tanımlanması için bütünlük kavramına ihtiyacımız vardır; şeylerin bütünlüğüne dair tasavvurumuz yoksa parçaları eşit olarak düşünmemiz de mümkün değildir. Eşitlikten²²² bahsettiğimizde bir bütüne göndermede bulunmak zorundayız. Örneğin, “Elmanın yarısı diğer yarısına eşittir.” dediğimizde, elmanın bütünlüğüne dair zihnimize bir tasavvurun olması gerekir. Eşitlik ise birlik düşüncesi olmadan mümkün değildir. Elmanın bütünlüğünü bilenler, ikiye ayrıldığında bunun eşit olduğunu ifade edebilirler. Amâsî de (1998: 104) “Adalet mebnidir, ma’ni-yi müsavatdan ve müsavatı ta’aakul kılmak vahdeti i’tibar kılmadan mümtenidür.” der.²²³

Varlıkta birlik düşüncesinin temelinde, ontolojik eşitlik değeri bulunmaktadır.

²²² Eşitlik düşüncesi, bireyin merkezi bir özne olduğu düşüncelerde, bir başkasının etkisinden kurtulma anlamında özgürleştirici anlamalara da sahiptir. Ancak, ferdin, ilişkiler ağı içinde tanımlandığı geçmiş toplumlarda, yani bir anne, kız, teyze, hala olarak ferdi kimliğin içine dâhil edilen rollerden oluşan bir kimliğe sahip olduğu durumlarda, eşit olma düşüncesi bu rollere karşı gelişen bir anlama sahiptir.

²²³ “Eşitlik adalete dayanır, birliği düşünmeden eşitliği düşünmek mümkün değildir.”

Ontolojik eşitliği anlamlı kılan birlik düşüncesidir; birlik âlemin ve türün birliğini anlatmaya çalışır. Adalet ise bu birlik/vahdet bilindikten sonra ifade edilebilir. İnsan tekinin dışında diğer varlıklara dair ontolojik eşitliğin anlamı, onların fitratlarınca yaşamalarına müdahil olmamaktır.²²⁴

Eşitlik, birliği sağlayan en temel erdem olarak kabul edilmiştir. Amâsî (1988: 105) “Adalet tesavidir, adalet, cem-i itidala amm ve şamildir.” derken, Kınalızâde (2012: 129) adaletin en temel erdeminin eşitlik olduğunu vurgular. Eşitlik/müsavat, keyfiyette ve kemiyette birlik olmaktır; en şerefli sıfat olan birlik, Allah’a dönmektir. Eşitliği önemli kılan, Tanrıya karşı yönelmeyi ve Ona dönmeyi sağlayan birliğin tesis edilmesinde oynadığı roldür. En şerefli erdem adalet, en değerli nisbet²²⁵ ise eşitliktir, der. Varlıkların bir olduklarını gösteren en temel değer olan eşitlikte aslanan, “ol” emrine muhatap alınmaları açısından mevcudat arasında niteliğe dayalı ayırımın yapılmamasıdır. Ontolojik birlik dediğimiz bu durum, mevcudatın/var olanların türüne ve âlemdeki işleyişine bakmaksızın onların “bir” sayılmasıdır. Siyasetnâmelerde sıkça geçen **“Kuş yuvasın yıkmak ile pâdişâh tahtın harab eylemenün farkı yoktur”** sözü ancak ontolojik eşitlik düşüncesi içinde anlaşılabilir. Burada;

- a) Varlık olarak kuş yuvası ile pâdişâhın tahtı eşittir.
- b) Kuşun yuvasını önemli kılmaktan daha çok, pâdişâhın tahtı önemsizleştirilir.

²²⁴ Peygamberin “Akarsudan abdest aldığımızda onu israf etmeyin.” sözü, varlığın akışına mümkün oldukça müdahil olmamayı ifade eden ontolojik eşitliğe önemli bir örnektir.

²²⁵ Oran anlamına gelen nispet burada varlıklar arasındaki karşılaştırmada alınacak en temel özelliğe dikkat çekmektedir.

Zaten pâdişâhın tahtının önemi ‘sembolik etkileşim’²²⁶ açısından değerlidir. Varlık olarak taht ile kuş yuvası aynı derecede önemli veya önemsizdir.

- c) Yıkma ve harab etme eylemi, yöneldiği nesneyi değil, bizatihi eylemi temel alan bir eşitleme biçimini önümüze koyar.

Benzer bir şekilde, “**Dünya baştanbaşa bir karınca incitmege degmez, niçin gafil andan ötürî halkı incide.**” (Kâtibî, 2010: 170; Şeyhoğlu, 1991: 82) sözü de, dünyada egemenlik kurmanın bir karınca incitmeye değmeyeceğine dair önemli bir semboldür. Benzer bir şekilde, Süleyman Peygamberin karıncadan daha “hor” canlılardan öğüt aldığı aktarılmaktadır (Kadı Fadlullah, 2008: 140).

- a) Bir metafor olarak karınca²²⁷ insanın âlemle kurduğu eşitsiz ve hakkaniyetsiz ilişkide sembol ve temsilci olarak öne çıkmaktadır.²²⁸
- b) Egemenlik, bütün varlığın ontolojik eşitliğini dikkate alacak bir hakkaniyet düzeni içinde geliştirilmelidir.
- c) Öğüt alma eşitleyici bir mekanizmaya sahiptir.
- d) Öğüt idari değil, ontolojik eşitliğe dayalı ahlâki bir tutumun sonucudur.
- e) Karınca incitmeme, varlığın nizâm açısından bir bütün olarak telakki edildiğini göstermektedir.

²²⁶ Sembolik etkileşim kuramı üç temel önermeye dayanır: 1. İnsanlar şeylere karşı, şeylerin kendilerine ifade ettiği anlamlara göre tavır alırlar, 2. Bu anlamlar, birinin muhataplarıyla olan etkileşimden çıkarılır. 3. Bu anlamalar yorumsal bir süreçte değişime uğrar. Daha geniş bilgi için bkz. (Bozkurt, 2013: 42).

²²⁷ “Süleyman makamında ol şah ola/ ki karınca rencinden agâh ola.” (Şeyhoğlu, 1991: 92). Dünyayı yönetmek isteyen Süleyman Peygamber, karıncanın sesini duymuştur. Devletin bekası ve hükümdarın kaderiyle karıncanın yuvası arasında sıkı ilişki vardır.

²²⁸ Kur’an-ı Kerim (27/18).

f) Kanunların amacı, adaleti ve varlıktaki birlik ve nizâmı sağlamaya dönük olmalıdır.

Galatyalılara mektubunda Paulus, "Ne Yahudi ne de Yunanlı vardır, ne kul ne azatlı vardır, ne de erkek ve dişi vardır; çünkü Mesih İsa'da siz hepiniz birsiniz."²²⁹ veya S. De Beauvoir'ün, "Kadın doğulmaz, kadın olunur." (Akt. Supiot 2014: 207) sözü, bizim ontolojik eşitlik dediğimiz şeyi karşılamaz. Paulus, vahdeti İsa'da kabul eden hulul/dâhil olma, düşüncesine sahiptir. Varlığı İsa'nın bedeni üzerinden anlamlı kılan bir okuma biçimi, Tanrı önünde bir olmayı da içermiş olmasına rağmen, İsa'nın birliği ortadan kaldıran "eşsizliği" ontolojik eşitliği bozmaktadır. Feminist hareketteki toplumsal cinsiyet eşitliği ve "kadının tarihinin olması" varlıkta özün, varlığın kendisinde değil, toplumsal algısında içkin olduğunu vurgular. Oysa ontolojik eşitlik düşüncesinde, varlık mahiyetiyle birlikte "ol"muştur. İnsanın "özü" insanın kendi varlığına ve toplum tarafından üretilen ikinci doğasına değil, varlıkla ilişkisinden elde edilen bütün kavrayışından sonra tanımlanabilmektedir. Kâinat bir düzen içinde inşa edildiği için "ol"a muhatap olan varlık özü itibariyle "olması gereken yere" konulmuştur. Ontolojik eşitlikte bütün bir varlık bütünün işlevi açısından parçası ve onu bütün haline getiren mahiyetlere sahiptir. Her bir parçanın işlevi ne olursa olsun, o parça olmadan bütünlük ve birlik sağlanmaz, düşüncesine dayanmaktadır. Bu düşüncenin izlerini Yunus Emre'de bulabiliriz:

Yetmiş iki millete kurban ol âşık isen

²²⁹ İncil, Pavlusun Galatyalılara Mektubu (3/28).

Ta âşıklar safında tamam olasın sâdik
Bir kez gönül yıktın ise şol kıldığın namaz değil
Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil

Nerde ıssızlık var ise mahalle vü şardır bize
Adımız miskindir düşmanımız kindir bizim
Biz kimseye kin tutmayız kamu âlem birdir bize

Yetmiş iki millete bir göz ile bakmayan
Halka müderris ise hakikate âsidir.

Yunus'un dizeleri, "Yetmiş iki millete bir göz ile bakmayan"ın varlığın özüne ilişkin bilgiye sahip olmadığını iddia etmektedir. Dizelerde, eşitlik sadece etik bir tutum değil, varlığın özünü kavramanın yolu olarak kabul edilmiştir. Müderrisler, varlığı anlamak için bu "göz"e sahip değilse, öğrettikleri bilginin kendisi kusurludur. Bu dizelerde, ontolojik eşitliğin, sadece siyasal eşitliği ve varlıkla ortak yaradılma bilinci konusunda etik değeri değil, daha da önemlisi, varlığı anlamak için bütüncül/eşitlikçi bir epistemolojik zorunluluğu içerdiği anlaşılmaktadır. Ontolojik eşitlik, etik temelden daha çok varlığını özünü anlamaya dönük epistemik bir temelle ifade edilmektedir. Varlığı anlamının ilk eşiği, eşit olduklarını kabul etmektir.

3.3.4. Bilmek ve Adalet

"Hikmet eşyayı layık ne ise eyle bilmek ve ef'ali layık nice ise eyle kılmaktır (Kınalızâde, 2012: 41). Kınalızâde'nin hikmet tanımı iki bölümden oluşur. Bilmek (nazari) ve eylemek (ameli). Yani, nazari/teorik ve ameli/pratik olmak üzere iki bölümden oluşan hikmet, bilmek ile eylemek arasındaki sıkı bağlantıyı

vurgulamaktan öte ikisi arasındaki geçişkenliği ve ayrılmazlığı ifade eder. Bilmeye eşlik eden ve onu anlamlı kılan eylem olmadan, bilme tam olarak gerçekleşmez. Adil eylem, bilinen dünyada meydana gelen düzensizlikleri ortadan kaldıran bilmeyi tamamlayan bir eylemdir.

Varlığın tam/kemâl olarak yaratıldığına inanıldığı bir dünyada, hikmet bu kemâlin bilinmesi, adalet ise tam ve kemâl olarak yaratılan bu âlemde meydana gelen bozulmaları ortadan kaldıran eylemlerin tamamıdır. Bu nedenle, “**Adalet cami kemâlâtı cami olduğu gibi, zulm cümle nakayisi cami’dir.**” denilmiştir (Kınalızâde, 2012: 114). Varlığın mümkünler içinde en iyi biçimde yaratıldığı düşüncesiyle birleşen adaletin kemâlâtın toplamı olduğu yargısı, varlığın ilk yaratılmadan sapmalarına karşı adaleti tamir edici olarak konumlandırmaktadır. Adaletin bu niteliği, Tanrının yarattığı her şeyin bizzat iyi olduğu anlayışıyla tamamlanır. Bizzat iyi olarak yaratılan varlıkların kullanım amaçlarındaki değişimleri kontrol eden bir mekanizma olarak kabul edilebilir adalet.²³⁰

Osmanlı siyasetnâmeleri adalet ile aklın zuhuru/ortaya çıkışı arasında ilişki kurmuştur. Akıl ve adalet arasında kurulan ilişki, adil eylemi besleyen temel unsurun varlığın mahiyetini ve nizâmını bilmek olduğunu (aklın zuhuru), eylemin de bilinen âlemin düzenine uygun olmasıyla adil bir eylem niteliği kazanacağını ifade eder.

²³⁰ Adaletin varlığı tamamlayan ve onun kemâlini sağlayan unsur olarak düşünülmesi toplumsal ve siyasal düzenin örgütlenme ilkesinin adalet olduğunu göstermekle birlikte siyasal ve toplumsal yapının âlemde var olduğu kabul edilen nizâmı uyum içinde olmasını da zorunlu kılmaktadır. Devleti yok eden unsur olarak zulmün gösterilmesi de söylediğimiz şeyleri teyit eder. Akhisârî (2011: 132) “Akıl gibi hafız ve gözcü olmaz, Adalet gibi devleti koruyan bir şey olmaz.” derken, ifade etmeye çalıştığımız varlık algısı içinde konuşmaktadır.

Adil eylemi belirleyen temel unsur, eşyanın özüne ait/numen (nasıl ise öyle/kema hiye) bilgidir. Adil eylem, varlığın görüneninden ayrı özüne ait bir bilgiyle mümkündür. Örneğin Alayî b. Muhibbî el-Şirâzî el-Şerîf'e göre, adaletin zuhuru, aklın olgunlaşmasıyla, aklın olgunlaşması ise eşyayı nasıl ise (numen/kemahiye) öyle görmekle mümkün olur: "Sultân-ı âlem ilm-i şerîfin muhît ola ki adlin zuhûru aklın kemâliyle olur ve aklın kemâli eşyânın hakâikini idrak edüb kemâhiye/*gerektiği gibi* görmekliğiyle olur ve zevâhiriyle mağrur olmamaklığı ile olur."²³¹ (Akt. Kaplan, 2013: 73). Şirazi'ye göre;

- a) Adaletin görünümü ancak aklın kemâliyle mümkündür.
- b) Aklın kemâli bilmekle olur.
- c) Bilmenin anlamı, eşyayı nasıl ise öyle bilmektir.
- d) Aklın kemâli ancak eşyadaki hakikatleri idrak etmekle mümkündür.
- e) Eşyanın hakikati, onu zahirinin dışında nasılsa öyle görmekle mümkündür.

Kâtibî (2010: 251-252) "Adıl aklun kemâlinden peyda olur ve kemâl-i akl oldur ki vaki olan işleri gereği gibi bile ve anların hakikatine vakıf ola ve zahirlerine mağrur olmaya... Akil oldur ki dükeli işlerin hakikatine nazar eyleye suretine nazar eylemeye ve bu işlerin hakikati bulardur ki zikr olındı her kimesne ki bunları bilmese akil degildir...Kana'atsiz adalet mümkün olmaz."²³² derken, İbn Fîrûz da

²³¹ Âlemin sultanı, şerefli ilimleri kavraması gerekir. Adaletin ortaya çıkması aklın kemâliyle; aklın kemâli ise eşyanın hakikatini idrak etmekle ve eşyayı nasıl ise öyle görmekle mümkündür. Görüşlere aldanmamak lazımdır.

²³² Adalet, aklın kemâlinden elde edilir. Olgun akıl işleri gereği gibi bilmek ve onların hakikatine vakıf olmaktır. Görüşlere aldanmamak gerekir. Akıllı, bütün işlerin suretlerine değil, özlerine bakandır. Bunu bilmeyen kişi akıllı değildir. Kanaatsiz adalet mümkün değildir.

(2012: 307) “[A]klun mühr-i müniri evvela sudurda zahir...adlün zuhuri aklun kemâлиндendür. Eğer hakayık-ı eşyayı kemahi müşahade idüb batınını idrak eyleyesin ve zevahir ile muğter olup aldanmayasın aklun kemâl üzere olub sende adl ü nasfet zuhur eder.” demektedir.²³³ Kâtibî ve İbn Fîrûz’un düşüncelerinden hareketle akıl, erdem ve adalet için şu sonuçları çıkarabiliriz:

- a) Bilmeyi tamamlayan eylem adalet olarak düşünölmektedir.
- b) Aklın kemâli, varlığı olduğu gibi bilmesine ve zahire/fenomene aldanmamasına bağlıdır.
- c) Akıl, dünyanın hakikati olan geçiciliğini kavrayarak ona bakmalıdır. Akıl öze/hakikate bakmalı, surete aldanmamalıdır.
- d) Toplumun işleyişini sağlayan ahlâki ilkeleri akıl makulat olarak kabul etmektedir.
- e) Dünyanın zahirine aldanma tabirinden varlık zahir ve bâtin olarak düşünölmektedir. Mecaz ve hakiki olma bu iki varlığın mahiyetini ifade etmektedir.
- f) Akıl tanımı icabı bu dünyada değişmeyene/batına yönelmelidir.
- g) Akıl tanımı icabı sürekli olana/ahirete yönelmelidir.
- h) Adalet ancak insanın bu dünyadaki amacına (telos) referans gönderilerek tanımlanabilir. Bu açıdan, değer yüklü akıl, bu dünyada insanın maksadını aydınlatma konusunda yetkin bir araçtır.
- i) Amacı/telosu referans yapmayan hiçbir erdem kendi gerekçelendirmesini/

²³³ Aklın aydın mühürü kalpte ortaya çıkar. Adaletin ortaya çıkması aklın kemâлиндendir. Eşyanın hakikatini olduğu gibi müşahade edip onun batınını/numenini idrak etmelisin. Eşyanın görünen kısmına aldanmamalısın, böylece, aklın olgunlaşır, insafılı ve adil olursun.

haklı çıkarımını sağlayamaz.

Yazarlar, adalet ile varlığın numen olarak/ke'ma hiye anlaşılması arasında bağlantı kurarken varlığın mahiyetine ait bir bilgiye sahip olan aklın etkinliğiyle adaletin mümkün olacağını savunurlar. Adaletle varlığı olduğu gibi bilmek arasında kurulan ilişki, herhangi bir konuda verilecek yargının varlığın bilgisi olmadan mümkün olmayacağını iddia eder. Varlık bilgisi ile adalet arasında bu kopmaz ilişki, yani adaletin metafizik temeli, hukukun basit bir teknik olmadığını da göstermiş olur.

Burada felsefi bir sorun ortaya çıkmaktadır. Varlığı bilen akıl ile adaleti bilen akıl aynı mıdır? Adalet ilkeleri eşyanın bilgisi gibi açık ve herkes tarafından anlaşılır mı? Adalet ilkeleri, insan doğasından ve toplumdan elde edilebilen herkes tarafından kabul edilebilir ilkeler midir? Bütün bu soruların cevapları iki yerde aranmalıdır. Birincisi, kadim bilgelik, âlemin ahlâki bir düzeni olduğuna inanır ve “düzen” kavramı belli ilkeleri, yapıları, süreçleri ve ilişkileri olan “analitik” bir kavramdır. Yani akıl tarafından açığa çıkarılabilir.²³⁴ İkinci olarak da “ol” emriyle varlık alanına çıkan insan, sadece beden olarak değil, onu insan yapan mahiyet olarak da var olmuştur. Bu nedenle, insan doğasını/fitratı esas alan genel geçer ahlâki ilkeler oluşturulabilir. İnsan fitratı da bu anlamda “makul” bir yapıdır.

²³⁴ “Kavanin-i Yeniçeriyân” adlı eser, (2011: 33) Karadeniz’de inşa edilen gemiler için bölge halkının getirmiş olduğu kerestenin parasının verilmediği ve bu paranın orda görev yapan çorbacı ile İstanbul ağaları arasında bölüşüldüğünü aktarır. “Fakirler geminin kerestesini akçesiz getirdikleri için gözleri yaşlı olduğu için gemiler deryada tez helak olur.” yargısına varır. Türkçede, değişik olaylar karşısında kullandığımız “etme bulma dünyası” “Ne doğarsan aşına o gelir kaşığına.” Bu ifadeler, dünyada ahlâki bir düzenin olduğuna inananların, olayları, kazaları, tarihi ve geleceği yorumlama biçimini göstermektedir.

3.3.5.Adalet ve Öznesi / Masum ve Mazlum

Adaleti önemli kılan onun tahakkuku kadar, tahakkuk etmediği zaman eksik bıraktığı şey ve oluşturduğu mağdurlarıdır. Mağdurlar üzerinden inşa edilen adaletin gerekçesi, sadece hukuki ve siyasal yapının sınırları içinde savunulmaz. Zulmün göksel bereketi kesmesi, suçun sadece hükümdarın ya da toplumun hukukunu değil, âlemin da hakkını ihlal ettiğini gösterir.

Adalet kavramının merkezi ve referans yeri bu dünyada mazlumun kalmamasıdır. Haksız eylem, günahsız anlamına gelen masuma yönelmekten daha çok nizâmın kendisine yöneliktir. Haksız eylem, ferde, toplumun değerlerine ve âlemin kendisine yönelik bir ihlaldir. Zulüm, âlemin hükümdarı olan Allah'ın egemenlik hakkına dayalı olarak kurduğu nizâmın, yasanın bir ihlalidir. Bu ihlalin duyurusu mazlumun dilinde biçimlenir. Mazlumun adaletin tahakkuk etmesine dair talebi kendi hakkından daha çok topluma ve nizâmın tamir edilmesine yönelik bir istektir. Siyasetnâmelerde Allah'a atfen “ Mazlumun duasını kafir ve mümin olsun ret etmem.” (İbn Fîrûz, 2012: 261) “Mazlumun duasından korkun, onun duasıyla Allah arasında perde yoktur.” (Kâtibî, 2010: 325) gibi ifadeler, hükümdarın siyasal alandaki “istisnai” konumuna benzer şekilde mazlumun da nizâmın kendisinde istisnai bir konuma sahip olduğunu gösterir.

“Bin haydudun olduğu bir geminin bir masum hatırına batırılmaması” kaidesi, İslami düşüncede masumun eşsizliğini gösterir.²³⁵ Masum bir insanın kanının dökülmesinin, âlemin yüreğine vurulan hançer olarak düşünülmesi,

²³⁵ Daha geniş bir tartışma için bkz. (Şâtibî, 2010b).

İsrailoğullarından masum birisinin öldürülmesi üzerine onun ölümüyle ilgili yedi yüz bin kişinin öldürülmesi²³⁶ (Kadı Fadlullah, 2008: 159) masumun âlemde işgal ettiği “istisnai” yeri göstermesi açısından önemlidir.

Mazlumun ahından sehergah,

Ki perde komamışdur ana Allah

Sakın mazlumdan kim naliş eyler

Ki naliş varı varı çoğ iş eyler (Kitâbu Mesâlih, 1981: 65).

Adaletin gerçekleşmediği durumda ortaya çıkan mazlumun, Allah’la kurduğu yakınlık, zülmün kabul edilmezliğini göstermesi bir tarafa, mazlumun hakkı alınması gereken birisi olarak Allah tarafından sahiplenildiğini göstermektedir. Mazlumun Allah’a yakınlığı, onun diliyle bozulan nizâmın düzeleceğine dair bir inanca işaret eder.

Mazlumun insan olmasına da gerek yoktur. Bu nedenle, mazlum tabiri bütün yaratılanları kapsayacak şekilde kullanılabilir.²³⁷ Kâtibî’nin (2010: 314) anlattığı

²³⁶Muhtemelen yedi yüz bin kişinin öldürülmesi, Arapça anlatımda sıkça başvurulan çokluktan/kesretten kinaye dir, çokluğu vurgulamak amacıyla kullanılmıştır. Pekâlâ, çoğul ifadenin yedi, yüz veya bin şeklinde ayrı kalıplar olarak okunabileceğini gösterir.

²³⁷ İslam hukukuna göre yaratılan bütün canlıların hakkı vardır. Hakk kavramı sadece bireyin bir başkasına karşı ileri sürebileceği bir ayrıcalık olarak tanımlanmamıştır. Allah’ın insana emanet ettiği bütün varlıkların âlemin işleyişindeki rollerine göre hak tanımlanmıştır. M. Genç, Osmanlı’nın dünyasını oluşturan değerleri sıralarken şefkatten hareketle hayvan haklarından da bahsetmektedir (Genç, 2013: 69). Ontolojik birlik üzerine kurulmuş bir hak tanımı söz konusudur. İslam’ın Kur’an’dan sonra en sahih kaynağı kabul edilen Sahih-i Buhârî’ (Yaratılış,1397) adlı hadis kitabında “Susuzluktan ölmek üzere olan bir köpek bir kuyunun etrafında dolaşıp duruyordu. “Fâhişe” bir kadın onu gördü; hemen çizmesini çıkardı ve onunla köpek için kuyudan su çekerek onu suladı. Bu yüzden o kadın bağışlandı.” rivayeti geçmektedir.

hikaye haksız eylemin muhatabının sadece insan olmadığını göstermektedir: “Salihlerden²³⁸ biri namaz kılarken çocuklar, bir horozu tutup diri diri tüylerini yoluyordu, horoz çığlık atıp ‘hal-i dille meded’ dilerdi. Salih kişi namazını bozup yardıma koşmadı, Allah da bir hışımla onu yerin dibine batırdı.”

Suç, kendi zalimi olan ferdi ve haksız eylemin ikinci mağduru olan Allah’la perdesi kalmamış mazlumu yaratmış, aynı zamanda Allah’ın hükümlerlik hakkını ihlal etmiş, âlemdeki nizâmın bozulmasına neden olmuştur.

3.3.6. Adalet ve Bereket

Daha önce, devletin bekasıyla, âlemde var olduğuna inanılan ahlâki düzen arasındaki ilişki pragmatik bir şekilde yorumlanıp bu pragmatizmin, devlet aklını oluşturduğu vurgulanmıştı. Devleti veya “kut”u elinde tutmak isteyen hükümdar, adaleti yerine getirmeliydi. Adaletle bu pragmatik yaklaşım, adaleti sonuçları açısından yönetsel bir araca dönüştürmekteydi. Adalet, bu siyasi pragmatik yaklaşımın dışında, âlemle ilişkisinde de farklı açıdan değerlendirilmiştir. İnsanların sahip olacağı adil hükümdar ve kanunla birlikte âlemde bereketin artacağına inanılmıştır. Adaletin bereketi denilen bu düşünce, adaletle yönetilen yerlerde imarın ve ürünün artacağı inancına dayanmaktadır. Adil olma, insan ilişkileri alanında ferdin ahlâki olgunlaşmasında ve topluma uyumda temel olduğu gibi, âlemde bereketin artmasında da önemli bir araç kabul edilir.²³⁹ Bu inanca göre adil eylemin

²³⁸ Metinde peygamber geçer.

²³⁹ Adalet, geleneksel dünyada, toplumsal yapının örgütlenme ilkesini ifade etmektedir. Hakkaniyetli bir düzenin sonucunda, zenginliğin oluşacağına inanılmaktadır. Adaletin bereketiyle artan refahın oluşturduğu ekonomik yapının kavramsal çerçevesini geçim ekonomisi oluşturur. Geçim

hem kendisi hem de sonuçları itibariyle bereketi artıran bir niteliği bulunmaktadır. İnsanın sadece topluma değil, âleme de mensup bir varlık olduğuna dair geniş varlık bilinci, etik eylemlerin, kendi geçimini de etkileyecek bir şekilde âlemde sonuç doğurucu bir nitelikte olduğunu kabul eder.

Adaletin bereketi denilen inanç²⁴⁰ refahın toplumsal düzenin adilliğiyle ilgili olduğunu koşullar. Bu inanca göre adil eylemin âlemdeki karşılığı âlemin cömert davranması anlamında gelen berekettir. Mehmet Genç'e göre (2013: 76) Osmanlılar adalet içinde refahı düşündüler. Bunu siyasetin bir gereği olarak değil, dinin bir emri olarak kabul ettiler. Bu düşünce, kalemiye sınıfının yazmış olduğu siyasetnâmelerde görülen, devletin bekasıyla adalet arasındaki pragmatik ilişkinin sonuçlarının devlet aklını inşa etmesinden ayrıdır. Siyasal kaygıyla ilişkilendirilmemiş ve yönetsel bir araç olarak görülmemiş, adaletin bizzat kendisine yönelik bir talep sonucu oluşan refahın artışıyla ilgilidir. Adalet içinde refahın aranması adaletin bereketine inanılmasıyla alakalıdır.

Adaletin bereketi anlatılırken genelde teşbih sanatı kullanılır. Siyasetnâmelerde teşbihin sık kullanması, görünen ve görünmeyen iki varlık algısına dayanmaktadır. Görülmeyeni/gaybi anlama ve anlatma çabası teşbihi zorunlu

ekonomisinde temel ilke, ihtiyaçların karşılanmasıdır. Adaletin refahı getireceğine duyulan inanç, modernleşmeyle birlikte yerini, zenginleşmenin nedeni olarak ilerleme inancına bıraktı. Modern anlayışta, adalet ve nizâm, toplumu koruyan unsur olmaktan çıktı. Düzenin ve refahın ilerleme ile sağlanacağı kabul edildi. Toplumu güçlü kılan adalet hissi yerine, güçlü toplumun ancak ilerlemeyle sağlanacağı savunuldu. En önemli değişme ise refah kavramında yaşandı. Adaletin bir sonucu ve onun semantiği içinde düşünülen refah kavramı, etik sınırlardan azade olarak, tekniğin sonuçlarıyla ilişkilendirildi.

²⁴⁰ H. Bahadır Türk, adaletin sadece pragmatik yanıyla ilgilenmiştir, adaletin ontolojik yanı ve varlığı tamamlayan unsurlarını göz ardı etmiştir (Türk, 2012).

kılmaktadır. Teşbih, görülen dünyanın dışında tasavvur edilen ve geçerli olduğu düşünülen anlam dünyasına atıftır. Başka açıdan, teşbih, benzetmeden daha çok âlemin somut sınırlarını aşma çabası olarak okunabilir. Siyasetnâmelerde adaletin bereketli olduğuna dair birçok örnek bulunur:

Hükümdar adil olunca hurma danelerinin bereketi artar (Kâtibî, 2010: 131). Adil sultan, hısb-ı (bolluk-ucuzluk) zamandan yeğdir ve sultan-adil matar(yağmur) u ibilden (dişi deve) enfadır.” (Kınalızâde, 2012: 531). Akhisârî (2011:295) “Kavim tartıları eksik yaparsa ot çıkmaz ekin bitmez, zenginler zekâtlarını vermezse yağmurun bereketi kalkar.” der. İbn Fîrûz (2012: 243) “Peygamberin, pâdişâh halkına zulmederse yağmur kesilir, yağmur yağsa bile faydası olmaz, sözünü aktarır.” Rivayete göre, Nuşirevan, kendi yılıyla, diğer on yılı karşılaştırır, gelirin geçmiş on yıldan fazla olduğunu görür ve “ adl fidanı ne kadar yemiş virür?” der. Nuşirevan, halkın mallarının çok olması, hükümdarın zenginliğidir, bize düşen adalet etmektir, mala ihtiyacımız ola adaletin bereketiyle elde ederiz (Kâtibî, 2010: 449-470).

Siyasetnâmelerde zamanın, pâdişâhın gönlüne tabi olduğu, o nice dönerse zamanın da öyle değişeceğine inanılmıştır. Bereket pâdişâhın nazarı üzerinedir; pâdişâh, halk hakkında iyi düşünürse bereket artar (Kadı Fadlullah, 2008: 142-143). “Hükümdar zamanı”²⁴¹ diye ifade edilebilecek bu düşünce, hükümdarın ahlâki tercihlerini ayrıcalıklı bir yere koyar:

²⁴¹ “Hükümdar zamanı” adlı inancı, Ortaçağda etkili olan hükümdarın dokunuşuyla karşılaştırmak iki toplum arasındaki toplum ve hükümdarın merkeziliğini anlamak açısından önemli olabilir.

Nuşirevan'ın atası Şah Kubad bir gün ava gider. Bir ahuyu takip ettikten sonra yorulur, yol üstünde bir eve rastlar. Şahı gören kız onu tanımadan misafire süt ikram etmek için hayvanları sağmaya gider. Hükümdar, kızın hayvanları sağmasından elde ettiği [bol] sütü görünce bu ürünlere karşı alınan vergilerin düşük olduğunu düşünüp kısa zamanda bu yörenin vergilerini artırmayı içinden geçirir. Hükümdar geceyi o evde geçirir. Ertesi sabah, kız tekrar süt sağmaya gider, fakat hayvanlarda sağılacak süt olmadığını görür. Feryat eder: “Pâdişâhımız zulme niyet etmiş.” der. Şah Kubad bu sözü işitince “Bunu nerden çıkardın?” der. Kız, “Dün hayvanların sütü gayet iyiydi. Bugün ise hayvanlar süttten kesildi, demek ki pâdişâhımız zulme niyetlendi” der (Kâtibî, 2010: 447-8).²⁴² Sonuç olarak adaletin bereketi konusunda şunlar söylenebilir:

- a) İnsan ve âlem varlık olarak ortak bir etik dünyayı paylaşırlar.
- b) İnsanın eylemleri sadece kendi varlığında değil, âlemin kendisinde de etki oluşturur.
- c) İnsan ahlâki tercihlerinde iyi olduğunda, âlem bereketli olur.
- d) Adalet ile imar veya mamur hale gelme arasında ilişki olduğu düşünülür.
- e) “Siyasal ekolojik” bir dünyanın varlığının, insanı âleme karşı etik bir sorumluluğa ittiğine inanılır.
- f) Bu inanç, ekonomik yaşamı “geçim ekonomisi”ne²⁴³ dönüştüren bir varlık

²⁴² Benzer bir hikâye için bkz. (Kadı Fadlullah, 2008: 142; Hüseyin Vâiz Kâşifi, 2011: 225-226).

²⁴³ “Osmanlıların zihin dünyasında ekonomiye ilişkin tasavvur, en genel anlamıyla, ihtiyaçların karşılanması noktasında toplanıyordu. Devletin ve toplumun bütün katmanlarının ihtiyaçlarını karşılamak, iktisadi faaliyetin hedefi ve meşruiyet temeli idi. Yani, kısaca provizyonist idiler... Osmanlılar ithalat ve ihracat konusunda Batı'nın ve bugünün değerlerine uymayan bir tutum içindeydiler. İthalatı serbest bırakıyor, buna karşılık ihracat üzerine de, bazen yasaklamalara varan

bilinci taşır.

g) Yaşam biçimi ile âlemin düzeni arasında ilişki varsayıldığından, burada bereketi tamamlayan kavram “tasarruf”tur.



ölçüde, sıkı bir kontrol rejimi uyguluyorlardı.”Osmanlının ekonomik yapısının geçim ekonomisi olduğuna dair daha geniş bir analiz için bkz. (Genç, 2013: 49-64).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI SİYASETİNÂMELERİNDE AHLÂK DÜŞÜNCESİ

Ahlâk düşüncesinin temellerini ve çerçevesini belirlemeye ayırdığımız ilk bölümde ahlâkı, nefis teorisi üzerinden değerlendirmeye çalışmıştık. Bu tercihimizin temel nedeni, ahlâkın tanımı konusunda hem dini hem de felsefi literatürün ortak analiz birimi olarak nefis kavramını almasıdır. Her iki düşünce geleneği de nefsin ne olduğu ve hangi nitelikleri taşıdığı üzerine yoğunlaşmaktadır. Nefsin tanımı üzerinden ahlâk ve ahlâki tercihler ile irade ve hürriyet arasındaki gerilimin içeriği belirlenirken, insanın mahiyeti de nefsin mahiyetinden hareketle inşa edilmeye çalışılmaktadır. Burada nefis, dar anlamda yaşam ve canlılıktan ziyade normatif kullanımıyla iradenin baskı ve denetimine koşulan bir kuvve olarak değerlendirilmekte ve kolaylıkla siyaset ile ahlâk felsefesinin temellendiği bir kavrama dönüşmektedir. Siyaset ve ahlâk bilimi (felsefesi), bu nefis teorisinin anlamları arasından insanın güce, kudrete ve/veya tahakküme yönelik taleplerini yorumlamaktadır.

İnsanın bedenî güçleri ile devlet arasında nefsin doğası üzerinden kurulan analoginin yardımıyla insan “küçük nefis”, devlet ise “büyük nefis” olarak ahlâk teorisinin merkez kavram çifti olarak düşünülmektedir. Kişi ve devlet arasında aile gibi ara formların varlığı, esasa ilişkin olmayıp izafidir. Aile; fert ve devletin dünyadaki yeri, bu iki nefse nispetle bir uğrak olarak düşünülmüştür. Varlığın var oluşu açısından değil, ama bu dünyanın anlamı ve birlikte yaşamanın gereği hususunda aile, insan denilen varlığın çatışmadan arındırılmış karşılıklı sevgi,

yardımlaşma ve diğerkâmlık duygularını açığa çıkaran temel bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Devlet, ferde ait bedenî güçleri kendine tebdil ederken geniş sınırlar düzleminde, ahlâki alanı kendi açısından yeniden üretmektedir. Devletin ahlâki alanla irtibatını sorgulamak yerine, devletin kendi alanında geçerli olmak üzere ahlâki bir anlayış ürettiğini söylemek daha doğrudur. Devlet, hükümlanlık alanı olarak ifade edilen alanda kendi varlığını sağlamaya dönük genel ahlâk teorisinden bağışık ama onunla gerekçelendirilen bir ahlâk anlayışı üretmiştir.

4.1. Osmanlı Siyasetnâmelerindeki Ahlâk Düşüncesinin Kaynakları

Osmanlı siyasetnâmelerinde ahlâk düşüncesini analiz etmeye çalışacağımız bu bölümde, siyasetnâmelerde yerleşik ahlâk düşüncesinin üç farklı kaynağa dayandığını savunmaktayız. İlk kaynak, doğal olarak İslami gelenektir. İslami gelenekle kadim Türk ahlâk anlayışı arasındaki yakınlık ve yanı sıra Türklerin tarihsel yaşam alışkınlığı olan göçebe (konar-göçerlik) kültürüyle Arapların yaşam kültürü arasındaki benzerlik, iki kültüre ait ahlâk düşüncesinin Anadolu'da sentezlenmesini kolaylaştırmıştır. Zihni ve pratik yaşamı alplik ve şehitlik kavramı üzerinde gelişen kişinin aile ve cemaatine (boy/kabile) yönelik diğergamlığı ancak göçebe kültürün savaşçı niteliğiyle irtibatlandırılabilir. İkinci kaynak, Osmanlı öncesi Türk devlet geleneği ve Fars devlet tecrübesi etkisi altında şekillenen siyasal kültürdür. Türk kültürünün kadim göçebe vasfı beraberinde mekânı ve sosyolojiyi de sürekli değıştirdiğinden, yaşam biçiminin kendisi eşitleyici bir ahlâki dilin üretilmesini sağlamış ve devlet, bu ihtiyacı karşılamakla sınırlı kalmıştır. Bu nedenle yeni bir devletin kurulması kolay ve rutin bir hal almıştır. Fakat ilerleyen

zamanlarda, özellikle Selçuklulardan itibaren, Fars kültürünün etkisiyle devletin düşünülüşünde, önemli bir dönüşüm yaşandığı görülmektedir. Bu dönemle birlikte artık yaşam biçiminin eşitleyici ahlâki anlayışı yerini devlet eksenli bir ahlâki anlayışa bırakmış ve bu ahlâk anlayışı, devlet katında eşitsiz bir dilin üretilmesine neden olmuştur. Üçüncü ve son kaynak ise Yunan düşüncesi etrafında gelişen ve bilhassa İbn Miskeveyh (ö.1030) ve N.Tusi'nin (ö.1274) çalışmalarının öncülüğünde İslami felsefe kisvesine bürünen felsefi gelenektir. Sonuç olarak siyasetnâmelerdeki ahlâk düşüncesinin Türk kültürüyle yoğrulmuş *dini* (Türk-Arap İslam geleneği), *siyasi* (Türk-Fars devlet geleneği) ve *felsefi* (Yunan felsefe geleneği) olmak üzere üç temel kaynağı bulunmaktadır. Bu üç kaynağın, Osmanlı siyasi tecrübesinin bazı dönemlerinde sentezlenerek, bazılarında eklemlenerek ve çoğu kez de kendi aralarında gerilimler yaşayarak yeni bir biçim kazandığı görülmektedir. Bununla beraber, bu üç kaynak meşruiyetini din (İslam) üzerinden sağlamakta ve onun literatürünü kullanmaktadır. Dolayısıyla İslam, her üç kaynağın da ortak kavram havuzunu oluşturmakta ve bunları aynı anlam dünyasında birleştirebilmektedir. Varlığın hakikatinin sadece zahirden ibaret olmayıp bir de batın'ı olduğu, gönül ve aklın aynı zamanda anlama faaliyetinin merkezi olabileceği ve hakikatte çelişmeyeceği yolundaki Anadolu'da etkili olan İslami anlayışın, bu kaynaklar arasındaki gerilimleri ve çelişkileri sorun olmaktan çıkardığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu üç kaynak "Ahlâk-ı Alâ'î" gibi ahlâk kitabında veya –birkaç metin hariç- siyasetnâmelerde rahatlıkla kendine yer bulabilmektedir.

Dinsel ahlâkın kaynakları ilk olarak tasavvuf geleneğinde görülmektedir. Dünyanın fani olduğu vurgusuyla, ferdi dünyanın yüklerinden riyazet yoluyla arınmayı salık veren bu öğretiyi, Müslüman (Türk) yaşamının en güçlü yanını

oluşturmaktadır. Türklerin gittikleri her yeni coğrafyaya Müslüman karakterini nakşetmelerine imkân sağlayan erdemlerin merkezinde yer alan hoşgörü (“yetmiş iki millete bir nazarla bakmak” ilkesi) de bu tecrübenin ürünüdür. İnsanın aciz ve hata yapmaya yatkın tabiatıyla maruf olduğu inancı etrafında gelişen hoşgörü dili, epistemolojik olarak hakikatin çokluğu düşüncesiyle uyumlu ahlâki bir bakışa sahiptir. Hoşgörü gibi temel erdemleri belli bir yaşam biçiminde örgütleyen kavram salih ameldir. Salih amel temelinde gelişen iyi kavramı, fert ve cemaatin selametini sağlamaya çalışan, hataları, insanların ontolojik yapısıyla izah eden bir dil üretir. Bu düşünce başlangıçta, tekke ve dergâhların sakinleri olan dervişlerin hayat tecrübesiyle sınırlıyken, zamanla sosyo-ekonomik bir hüviyet de kazanmış ve ilk meyvesini ahi teşkilatıyla vermiştir. Daha sonra bütün sosyal dokuyu etkilemiş ve Osmanlı toplumunun sivil alanını kuşatmıştır. Bu dinsel ahlâkın kaynağının bidayette İslam’dan ve sonrasında Orta Asya’nın özellikle Horasan bölgesinin kültürel havzasından beslendiği bilinmektedir (Şeker, 2015a: 11).

Ahlâkın bir diğer kaynağı Türk ve Fars geleneğinin birleşmesiyle kavramsallaştırılan devlettir. Din gibi devlet de dünyayı, kendi ahlâki ereğine uygun olarak düzenlemek istemektedir. Devletin doğasında da kendi varlığını haklı kılan sebepler üretme ve bunu genel ahlâki ilkeler üzerinden gerekçelendirme endişesi bulunmaktadır. Fars-Orta Asya mirasıyla harmanlanan devlet düşüncesi, ahlâk kelimesini edeb kültürü dolayımında yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Fars geleneğinin ahlâki ferdin alanından gayri şahsî bünyeye taşınması ahlâkın kurumsal prosedüre (edeb) tabi kılınmasını doğurmuştur. Bazı siyasetnâmelerde “devlet ahlâkı” denilen müstakil bölümler bulunması bunu doğrulamaktadır. Devlet ahlâkından kast edilen, kudreti elinde bulunduran hükümdarın hükümranlık alanında

geçerli olan ahlâki ilkelerdir. Bu ahlâki ilkeleri, Orta Asya’da devlet anlamında kullanılan “kut”u elde etme ve tutmayla veya paradoksal bir biçimde, İslam’ın her varlığı aynı zamanda ahlâki oluşla kuşatma çabasıyla bağlantılı okumak mümkündür.

Ahlâk dışında, kültür anlamında da kullanılan edeb (Lewis, 2011: 48) kavramı, siyasal alanın oluşturulmasında önemli roller üstlenmiştir. Osmanlı sivil yaşamının her yerinde görülen ve siyasal alanda devletin yönetme kültürünü ve “meratibi”²⁴⁴ ifade eden edeb kavramı, devletin eşitsiz yapısı içinde anlam kazanmaktadır. Devlet ahlâkı ile İslam ahlâkı arasında temel ilkeler ve erdem hiyerarşisi açısından çelişkiler ve gerilimlerin bulunması doğaldır. Devlet ahlâkı, genel ahlâk ilkesinin “istina”larını kendi içinde barındırmaya çalışmaktadır. Oysa İslami ahlâk anlayışı genel ve eşitleyicidir. Başka bir ifadeyle İslam dini açısından siyasal alan ile ferdin gündelik yaşamı arasında ahlâki ilkelerin farklılığını haklılaştıran siyasal alanı, özerk bir alan olarak örgütleyen herhangi bir ontolojik ayırım bulunmamaktadır. Kalemîye sınıfına mensup yazarların “islahatnâme” niteliği baskın siyasetnâmelerinde ise dinsel ahlâkın, insanları cemaatin yatay çizgisine yerleştiren diline aykırı bir şekilde, insanları “tahtın” perspektifine yerleştiren, kudretin etrafında insanları dikey bir ilişki içine alan bir dil bulunmaktadır. Örneğin Lütü Paşa’nın (1991: 40-41) “Reaya, sipahiler gibi libas-ı fahire giyip atlara binmeyeler. Reayadan ata binenden muhkem cerime alına, bir şehirden bir yere giderken eşeğe bineler.” düşüncesi devlet aklının, tahtın devamını sağlamaya yönelik bazı sınırları koruma kaygısı içinde çalıştığını göstermektedir. Adalet dairesinde

²⁴⁴ Düzenleme anlamına gelen meratib, Lütü Paşa tarafından devletin gerekliliklerinden sayılmıştır. Lütü Paşa’ya (1991: 17) göre meratib, divanda herkesin rütbesine göre duracağı yeri bilmesi anlamına gelmektedir.

anlattığımız üzere, devletin temel endişelerinden biri de sınıflar arasındaki sınırların belirsizleşmesidir. Buna rağmen, Lütfi Paşa gibi bürokratların adalet ve ahlâk düşüncelerinin kurucu ilkeleri dinî bir dil içinde kendini ifade etme imkânı da bulunmaktadır. Başka bir yerde Lütfi Paşa (1991: 22) “Vezir azam, pâdişâha ekser sözünde ‘Pâdişâhım, ben boynumdan yükü ayırdım’ doğrusunu söyledim, şimdi giri ruz-ı cezada cevabı size lazımdır, deyu söylemek gerektür.” diyerek doğru sözü söylemeyi dinsel açıdan gerekçelendirmektedir.

Yapmış olduğumuz tasnifte, ahlâkın bir diğer kaynağı da felsefedir. İnsanın mekânla kurduğu ilişki ve erdemli kentte ferdin yeri bağlamında değerlendirmeye konu ettiğimiz felsefi ahlâkın en temel özelliği, mekân kavramını kendi içinde yeniden yorumlaması ve insanın mutluluğunu bu mekân üzerinde sağlamayı amaçlamasıdır. Bu yönelim, felsefi ahlâkı diğer ahlâk düşüncelerinden ayıran en temel özelliktir. “Bilmek”le “eylemek” arasındaki Sokratçı ayırım üzerine oturan felsefi ahlâk; akli, ahlâki ilkelerin üretilmesinde temel kaynak olarak değerlendirirken, siyasal yapıyı, mutlu olmak isteyen fertlerin ahlâki tercihlerinin bir sonucu olarak konumlandırmaktadır. Böylece ahlâk ve siyasal yapının bütünleştiği felsefi ahlâkı var eden unsurun mekân düşüncesi olduğu kabul edilmektedir. Yunan felsefi düşünce geleneği etkisinde geliştirilen daha sonra ise sentezlenerek İslami düşünceye aktarılan felsefi ahlâkın en önemli öncüleri İbn Miskeveyh, Tusi ve Devvânî’dir. Osmanlı’da ise felsefi ahlâkın en önemli temsilcisi “Ahlâk-ı Alâ’î” adlı eserini yazan Kınalızâde’dir.

Siyasetnâmelerde ahlâkın kaynağı olarak yapmış olduğumuz üçlü tasnif (din, devlet ve felsefi ahlâk) türe değil, kaynağa ilişkindir. Birçok siyasetnâme kendi

içinde bu üç ahlâkı birlikte barındırmaktadır. Osmanlı düşüncesini önemli ve farklı kılan da bu farklı kaynakları kendi içinde sentezleyebilme becerisidir. Bu, gerilimlerin çözüme kavuşturulduğunu göstermez. Aristoteles ve Platon'da rastlanan, çelişkinin ortadan kaldırılmasına dair yargının yerine; burada hakikat, tek boyutlu olmadığına inanılan âlemin farklı görünümüne havale edilerek anlaşılmaya çalışılır. Çelişkiyi çoklukla izah ederek okuyan bir düşünce içinde zıtlıklar açıklanıp çözüme kavuşturulduğu gibi çelişki zorluk karşısında sonlandırılır. Sonlandırılmadan kasıt, insanın öğrenme becerisi ve bakış açısına bağlı olarak “ifade edilen hakikatin” çokluğunun, gerçekte, farklı görünümlere sahip hakikatin tekliğine delil olarak sunulmasıdır.²⁴⁵ Hakikatin dile gelmesinden daha çok, hakikatin ancak [bir mahalde] dillendirilebileceği anlayışı, “çokluğu/kesret” zorunlu olarak kabul eder.

Esin kaynağını din, devlet ve felsefenin oluşturduğu ahlâk düşüncesinde, bu üç kaynağı oldukça başarılı bir şekilde kullanan kişi Gazali'dir. Bu meyanda bütün yollar Gazali'ye çıkmamaktadır. Aksine Gazali'nin kendisi bu üç yola da çıkmaktadır. İslami düşünüşte önemli etkiler bıraktığı bilinen Gazali'nin²⁴⁶, konumuz

²⁴⁵ İbn Arabî'nin “cem-i ezdad” kavramı zıtlıkların birliği anlamına gelmektedir. İbn Arabî'ye göre akıl, zıtların birliğini kavrayamaz. Tahayyül âlemi bütün paradoksları kabul etmektedir. Gizli-zahir, ilk-son, tenzih-teşbih gibi cami'ul ezdad halleri hayal mertebesinde gerçekleşir (Çakmaklıoğlu, 2007: 157-181).

²⁴⁶ “Mizanü'l Amel” adlı eserinden hareketle Gazali'nin ahlâk anlayışını Platon, Aristoteles ve Galen psikolojisinin bir devamı olarak okuyan ve onda hiçbir özgün yan bulmayan Cabiri, Gazali'yi bu etkilenme yüzünden eleştirmektedir. Gazali'nin “İhya” adlı eseriyle de sufi kaynaklara yöneldiğini söylemektedir (Cabiri, 2015: 744). Gazali'nin ahlâk düşüncesini İslam ve Yunan felsefesinin bir sentezi olarak kabul eden düşünürler de vardır (Fahri, 2014: 291-301). Gazali'nin özellikle “Mizanü'l Amel” ve “Hakikat Bilgisine Yükseliş” adlı eserlerinde, ahlâkın amacını mutluluk olarak tanımlamasında; erdemleri nefsin kuvvelerine göre, hikmet, iffet, şecaat olarak ve adaleti de bu üçünün birleşmesi olarak kabul etmesinde Yunan düşüncesinin etkisi olduğu açıktır. Gazali, Yunan

açısından iki önemli özelliği bulunmaktadır. Birincisi, Gazali'nin ahlâk düşüncesinde, bu üç akımın temel izlerini bulmak mümkündür. Gazali'nin devlet adamlarına öğütler veren iki eseri, devlet ekseninde ve Fars siyasi kültürünün içinden konuşmaktadır. Mülk ve din kardeşliğiyle ilgili düşünceleri bunu göstermektedir. Felsefi bir tasnifin söz konusu edildiği “Mizanü'l Amel” adlı eserinde, büyük ölçüde Platon, Aristoteles ve Galen psikolojisinin sentezini sunan hikmete dayalı bir ahlâk düşüncesi tebarüz etmektedir. Ahlâkın amacını bu eserde mutluluk olarak tanımlayan Gazali, ahlâkı, nefis ve nefsin üç kuvvesinin orta erdemi olan adalet bağlamında temellendirmeye çalışmaktadır. “İhyâu Ulûmi'd-Din” eserinde ise Gazali, dinsel ve sufi ahlâkın etkisinde kalarak ahlâk düşüncesini temellendirmeye çalışmaktadır. Gazali'nin Anadolu coğrafyasında etkili olmasının temel nedeni, bu coğrafyada üç akımın bir arada bulunmasıdır. İkincisi, bazı araştırmacılara göre de Gazali, Anadolu'da gelişen İslami anlayışın en önemli kaynaklarından birisidir (Şeker, 2015b: 360-367).

4.2. Erdemin Doğası Üzerine

Ahlâk felsefesinin temel alanı, erdemin ne olduğu konusudur. Erdem, birçok şekilde tanımlanabilir. Genel olarak ortak noktalardan biri de onun değişebilen yanıdır. Değişme davranışın biçiminde olduğu gibi ona atfedilen özünde de olabilir. Değişme; tarih, toplum ve ferden kendisinde somut koşulların etkisiyle meydana gelebileceği gibi dinsel ve metafizik ilkelere meydana gelen soyut ilkelere de kaynaklanabilir. Erdemlerde değişmeyen niteliklerin de bulunduğu iddia edilebilir.

düşüncesini İslami kavramlarla sentezleyerek sunmaktadır. Gazali'nin en önemli özelliği de zaten bu sentezci düşünce yapısında aranmalıdır (Gazali, 2012; Gazali, 2010: 63-76).

Büyüklerle saygının kodunu taşıyan davranış biçimleri değişmesine rağmen öz değişmemiştir. Yani değeri temsil eden davranışlar değişmiş ama büyüklerle saygı erdemi farklı bir davranışla, “sembolik etkileşime” dâhil edilmiştir.

Erdemler toplumdaki topluma değişmekle birlikte aynı toplumda farklı zamanlarda farklı erdem şebekeleri görülmektedir. Erdem şebekesi, hangi erdemlerin merkezi olduğunu, erdemler arasındaki hiyerarşik yapıyı ve birbirlerinin anlam sahasına dâhil olan erdemleri belirleyen bir anlam ağıdır. Osmanlı'nın ilk dönemlerinde kılıcın temsil ettiği, insanın bedensel niteliklerini temel alan cesaret ve şehadeti önemseyen erdemlerin, sonraki dönemde kalemin temsil ettiği diğer erdemleri gölgede bıraktığı söylenebilir.

Fıtrat tabiri dinsel açıdan yaratılmanın içerdiği mahiyeti göstermektedir. Bu anlayış özü varlıktan sonra ve önceye değil, varoluşla aynı zamana yerleştirir. Toplum ve devletin kuruluş biçimi de toplumun ve devletin doğasından ne algılandığını göstermektedir. Erdem bu kurulma biçimine göre düzenlenmektedir. Toplumun kendisine ait bilinci, tarihsel açıdan ferdin ve toplumun coğrafyadan ya da nesiller arası süreklilikten kaynaklanan sorumluluklar bağlamında üretilen erdemleri göstermektedir. Osmanlı'nın kendi coğrafyasıyla, Rusya'nın Slav ülkelerle kurduğu ilişkide sorumluluğa dayalı erdemleri görebilmekteyiz. Başka bir açıdan toplumun kendine ait bilincinin erdem üzerindeki etkisine, Amerikan toplumunun açgözlülükten daha çok başarısızlığa karşı katı olmasını (Sandel, 2013: 31) örnek gösterebiliriz.

Fertler; baba, çocuk, teyze, komşu, işçi, dayıoğlu gibi farklı rollere sahiptirler. Toplum bu rollere ilişkin belli davranış kalıpları üretmiştir. Bu

davranışların temel amacı dayanışmayı sağlayıp toplumu bir arada tutmaktır. Aristoteles, adalet erdeminde doğalarına göre uygun amaçlar ve iyiler arasında “uyum” şeklinde Polis’in sınıf ve yapısını korumaya dönük adalet erdemini değerlendirmiştir (Sandel, 2013: 253). Anlam, bütün erdemlerin arkasında yer alan davranışın biçimselliğine değer katan şeydir. Erdemi belirleyen temel hususlardan biri de davranışların sahip oldukları sembolik anlamlardır. Âleme mensup olduğunu düşünen kişinin âlemlerle kurduğu ilişkinin niteliği, tüketim ve tahakküm biçiminde değil, âlemin düzenini koruma ve ona katılma şeklindedir. Bu durumda, âleme ait bilinç, erdemi, “geçim ekonomisi” biçiminde düşünür. Günümüzde “sürdürülebilir kalkınma ve sağlıklı yaşama”yla ilgili “ekosistem”den bahseden insan, gerçekte, tabiatın tahrip olmasından daha çok insan türünün devamı konusunda kaygılı olduğu için sığ bir ekolojiyi savunmaktadır. Son olarak erdemi belirleyen temel faktörlerden birinin de iyinin tanımının ne olduğudur. İyi, “iyi ve doğru yaşam” üzerinden de üretilmektedir. İyi yaşamdan anlaşılan şey, erdemün içeriğini belirlemektedir. Ferdi veya kamusal iyi kavramı arasında öncelik sırası toplumsal yapının dayanışma bağlarını gösterdiği gibi devletin sorumluluklarını da belirlemektedir.

İyi yaşam üzerine oturmuş erdem düzeneği kendi içinde merkezi erdemleri barındırmaktadır. Bu merkezi erdemler iyi yaşam tasarısını gerçekleştirmek için erdemlerin içeriklerinde bir değişme ve erdemler arasında yeni bir hiyerarşi oluşturur. Var olan verili koşullarda, hangi erdemün yaşamda diğer erdemlerin anlamlarını örgütleyerek düzen oluşturduğunu belirleyen şey de yukarıda ifade edilen erdem şebekesini oluşturan etmenlerdir. Siyasal iktidar ve halk, koşullarla bağlantılı olarak toplumun akıl, kalp, dil ve kasla ilgili olmak üzere neye ihtiyaç duyduğuna karar verir. “Kutadgu Bilig”in (b. 2711) “Eğer memleket tutulursa kılıç ile tutulur,

eğer memlekete hükmetmek gerekirse kalem ile edilir”. (b. 2714) “Kılıç memleketi zapt eder, zafer kazanır, kalem de memleketi düzenler, hazine toplar.” ifadeleriyle, Naîmâ'nın (1997:151) devletlerin kuruluşunda ve çöküşünde kılıcın önemli olduğunu, ancak orta devirde, malların toplanması, gelirlerin zabtı, hükümlerin icrası için kaleme ihtiyaç duyulduğunu savunması, toplumsal yapının erdem düzeneğinin, siyasal yapıyla etkileşim içinde değiştiğini de göstermektedir. Kalem ve kılıç çekişmesi, aynı zamanda hangi bedensel yapıların toplumsal ihtiyaçları karşılama yetkinliğine sahip olduğunu ifade etmektedir. Gaza ruhuyla başlayan Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde kılıç ve bedene ait, cesaret, azim, şehadet, kahramanlık gibi erdem katalogu, siyasal ve sivil alanın kuruluşunu sağlayan merkezi erdemlerdir. Ancak, Osmanlı'nın gelişme döneminde aklın işlevine bağlı toplumsal faydanın sağlandığı durumlarda, kalemin, bürokrasinin, düzenin temel alınması, entelektüel erdemlerin merkeze doğru bir kayışını göstermektedir.²⁴⁷

Aranan erdemler, toplumun kendi düzenini devam ettirme konusundaki kaygılarını ifade etmektedir. Kâtibî'nin aktardığı peygamber sözü, yalanın yakışmadığı kişi olarak hükümdarı görmektedir. Eski Türk düşüncesinin “kut”u tutmanın önemli bir unsuru olarak saydığı etik yaşama gereğinde, İslam'ın her ferdin kendi yaşamı için farklı iyilik tasarımında ve Fars devlet geleneğinin pragmatik adalet ilkesinde hükümdarı etik açıdan sınırlama kaygısı görülmektedir. Yaşlı ve fakir için farklı erdem önerilmesi, toplumun rollere ve statülere bağlı olarak işleminin gerekliliği ve her kişinin kendi anlatısında, hayatını mutlu kılacak

²⁴⁷ Hükümdarların bu dönemde şairlere verdiği değer oldukça önemlidir. Bazı şairlerin dizeleri beğenildiği için kendilerine yüksek mevkiler verilmiş, tımar toprağı hediye edilmiştir (İnalçık, 2013: 26).

değerlerin önerildiğini göstermektedir. Roller ve durumlara göre farklı erdemlerde ferdin kendi anlatısıyla toplumsal roller arasındaki uzlaşmayı aramasının temel kaygı olduğunu söylemek mümkündür.

Davranışlarla ilgili iyi kavramı, doğru ve güzel kavramından bağımsız olarak düşünülemez. İyi, güzel ve doğru kavramları karşılıklı olarak birbirlerini etkiler, biçimlendirir. İslami düşünüş açısından, iyi kavramının içinde güzel kavramı zorunlu olarak bulunur. İyiliklere hasene/güzel denilmesinin nedeni de iyinin, toplumsal imgede, güzel yaşam biçimine kavuşmada tercih edilen davranış biçimleriyle kurulan sıkı bağlantısından kaynaklanmaktadır. İslami düşünüşte, ahlâk felsefesinin etikten ayrılamayacağı nokta, iyinin güzel kavramını yeniden biçimlendirmesidir. İyi yaşam içinde; iyi, güzel ve doğru kavramları iç içe geçmiş bir şekilde bulunur.

Erdemin doğasını daha yakından analiz etmek için Batı ve Doğu'daki kuruluşları ve toplumsal yapılarıyla ilişkilerini değerlendirmek gerekir. MacIntyre (2001b: 186-187), heroik toplumlardaki erdemleri onların toplumsal yapılarının bağlamından kopararak yetkin bir biçimde açıklamanın mümkün olmadığını savunur. Ona göre heroik toplumlarda toplumsal yapı ve ahlâkîlik bir ve aynı şeydir. Heroik toplumlarda cesaret önemli bir erdemdir. Bu eylemle irtibatlı, dostluk, kader ve ölüm arasında derin bir bağlantı olduğunu ileri süren MacIntyre'e göre cesur olmak güvenilir biri olmak anlamına gelir; bu nedenle, cesaret dostluğun önemli bir ögesidir. Cesaret ferdi bir nitelik değil, topluluğun devamını sağlayan erdemlerdendir. Yunan erdemini incelerken, MacIntyre (2001b, 200-201) heroik devirden ayrı olarak şehir devletinin (özelde Atina site devleti) erdem tasarımında bir değişikliğe yol açtığını, insana ait yükümlülüklerin barbarı, Thebaili veya bir

Korinthiali değil, yalnızca bir Atinalı bağlamında ortaya atıldığını ileri sürer. Evrensel ve insani olanın yerel Atinalı olandan ayrılmadığını, erdemlerin hayata geçirildiği ve kendisine göre tanımlandığı çevrenin polis olduğunu ileri sürmektedir. Benzer bir şekilde Sandel (2013: 230) Aristoteles'in "Polis"i, insanın doğasının gerçekleştiği yer olarak gördüğünü söyler.

MacIntyre (2001b: 269-270), Aristoteles'in akla, Homeros'un da bedene övgü düzerek erdemleri oluşturduğunu düşünür. Aristoteles'de erdemler Atinalı soylular tarafından, Homeros'da ise savaşçılar üzerinden temsil edilir. Aristoteles için bazı erdemler sadece zenginlerin elde edebileceği erdemlerdir. Homeros'taki arete'yi "virtue" olarak değil, excellence olarak çevirmek doğru olur.

MacIntyre (2001b: 270-273) Yeni Ahit'in, Aristoteles'in bilmediği, inanç, umut ve sevgiyi ve Aristoteles'in yüksek ruhlular için zaaf kabul ettiği mütevaziliği övdüğünü savunur. Yeni Ahit'in birçok erdemi zenginlerin değil, fakirlerin tercihleri haline dönüştürdüğünü aktarır. MacIntyre, Homeros'ta erdemi belirleyenin "toplumsal roller", Aristoteles'de ise "telos" olduğunu savunur. Ona göre, Yeni Ahit'te iyi doğal değil, aynı zamanda doğa-üstüdür. Erdemin amacı da Tanrı Krallığı'na katılmak olarak tanımlanmaktadır.

MacIntyre (2001b: 283) erdemi, sahip olunması halinde pratiklere içkin olan iyileri başarmamızı olanaklı kılan, yoksunluğunda ise bizi, bu tür herhangi bir iyiyi başarmaktan büyük ölçüde alıkoyan edinilmiş insansal bir nitelik olarak tanımlamaktadır.

Özetle, Yunan ahlâk düşüncesinin iki temel sorusu bulunmaktadır: "İyi hayat

nedir?” ve “Nasıl yaşamalıyım?” Bu soruların cevabını oluşturan sınırlar dâhilinde iyi kavramı, özsel olarak ancak Polis’in kendinde bulunur. İyi, belli bir mekân ve onun siyasal örgütlenmesiyle ilişkili olarak tanımlanır. Bu nedenle Yunan etiğinde bilmenin kendisi, erdemin çerçevesini oluşturmaktadır. Bilme kemâle ulaşmanın yoludur. Müslüman tecrübesinde tasavvuf da bilmenin aracını ve içeriğini değiştirerek kısmen benzer bir şeyi ifade eder.

Cabiri (2015: 621-649) Arap ahlâkî aklını izah etmek için çöl ve kabile yaşamını analiz eder. Cabiri, İslam’dan önce Arap toplumunda, erdemin mürüvvetle/insanlıkla ilişkilendirildiğini, erdem düzeninin mürüvveti temel olarak biçimlendiğini ileri sürmektedir. Cabiri, mürüvvetin temel bir erdem olarak kabul edilmesinde kabile yaşamı ve aristokratik toplumsal yapının etkili olduğunu savunur. Aristokratik bir yaşam biçimi üzerine oturan temel değer olarak mürüvvet, güzel hasletleri kendinde toplayan/cem eden ve kötü hasletleri de dışarıda bırakan/mani olan bir erdem olarak tanımlanmaktadır. Cabiri, mürüvvetin örgütlediği İslam öncesi Arap değerler düzeninde, ona en yakın erdem olarak ikram etme ve şeref anlamına gelen kerem erdeminin olduğunu ileri sürer. Kerem erdemi, ikram etme ve şerefli olma anlamlarına gelmektedir. İkram ile şeref arasında kurulan ilişki aristokratik değerleri yansıtmaktadır. Cömertlik, bu açıdan Arap değerler sisteminin merkezlerinden birini oluşturmaktadır. Suçları bağışlayan, affetmeyi seven, düşmanı zaferden sonra bağışlayan kişilere de “kerim” denilmektedir. Kerim bu açıdan aristokratik bir erdemdir. Diğer önemli bir erdem ise kerem kavramıyla birlikte zikredilen “bilinen şey” anlamına gelen maruftur.

Maruf, cömertlik, saygınlık anlamına gelmekte zıddı olan münker ise

“bilinmeyen şey” anlamını içermektedir. Cömertliğin şerefle ilişkilendirildiği erdem şebekesinde, ikram bilmezlik, saygınlıktan yoksunluk; diğer bir deyişle tanınmamayı yani bilinmeyen şey olan “münker”i ifade eder. “Bilinen şey”in ve saygınlığın önemli olduğu İslam öncesi Arap toplumundaki “onur” ve “zenginliğin” üretmiş olduğu erdem şebekesinin bağlantı noktalarını göstermektedir. Bilinmeyen şey olarak “münker” sadece aklın bilmediğinden daha çok gözün görmek istemediği anlamlarına gelmektedir. Daha sonra İslam dininde ise maruf “iyi”, münker ise “kötü” olarak tanımlanacaktır. İslam öncesi Arap kültürünün “maruf” ve “münker” kelimelerinin aristokratik yapı içinde değer kazanan anlamları İslam’la birlikte, kendi sosyolojik yapısından uzaklaşıp, “maruf ve münker” iyi ve kötünün bilinmesi anlamında epistemolojik bir zemin kazanacaktır.

Cabiri (2015: 650-672) kerem kavramını içine alan mürüvvet kavramının dışında diğer bir kavramın fütüvvet olduğunu ileri sürer. İslam tasavvufunun da sıklıkla kullandığı fütüvvet kavramı cesaret, cömertlik, dayanıklılık, güçlüyken affetme, ahde vefa gösterme anlamlarını kapsamaktadır. Fütüvvetin gençlerde, mürüvvetin orta yaş ve üstünde olduğunu düşünen Cabiri, fütüvvetin mürüvvet erdemine bağlı olduğunu savunur. Mürüvvetin ahlâk alanında; takvanın da din alanında merkezi değer olduğunu savunur. Aklın en faydalı olanı, mürüvvetin de en güzel olanı emrettiğini aktaran Cabiri, mürüvveti, kişinin nefsi üzerindeki ve başkası üzerindeki şartları olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Mürüvvetin, iffet, nezahet ve korunma olmak üzere üç erdemden oluştuğunu savunur. Ona göre, kendi nefsini muhafaza etme, günahlara ve haramlara karşı koruma *iffet* erdemidir. İffet erdemi, dile ve “beline” hâkim olma, hainlikten uzak durma, açıkça eziyet etmekten kaçınma gibi erdemlerden oluşur. Arzulardan ve şüpheli durumlardan uzak durma

nezahet/*arınma* erdemidir. Bu ihtirastan sakınma, onursuzluktan uzak durma erdemlerinden oluşur. Kendine yetecekleri alması ve istemekten kaçınma ise sıyanet/*korunma* erdemini oluşturur. Mürüvvetin başkası üzerindeki koşulları ise yardıma koşma, kolaylık sağlama, ihsanda bulunmadır.

Cabiri (2015: 673) Arap göçebe toplumu üzerinde etkili olan aristokratik yapının merkezi değeri olarak mürüvveti görmektedir. Mürüvvetin yöneldiği amaç, kabile örgütlenmesi içinde seyyid/efendi olmaktır. Bu nedenle mürüvvetin içeriklerinde iffet ve arınma gibi değerler olmasına rağmen, mürüvvetin akla değil, toplumsal otoriteye dayandığını ileri sürer.

Cabiri (2015: 757-770) İbn Abdüsselam'a (ö. 1290?) dayanarak, İslam'ın etik düzeninin salih amel üzerine inşa edildiğini, salih amel kavramının içeriğinin de "celb-i maslahat, def'-i mefsedet" (maslahatın elde edilmesi, mefsedetin engellenmesi) ilkesi tarafından belirlendiğini iddia etmektedir. Burada maslahat, haz veya hazza sebep olan sevilen ve övülen yararlı şeyler; mefsedet ise acı veya acıya sebep olan yerilen, hoşlanılmayan, fesad ve bozulmayı doğuran şeyler anlamına gelmektedir. Ayrıca iyiliğin (hayır/maslahat) elde edilmesi ve kötülüğün (şer/mefsedet) engellenmesi açısından İbn Abdüsselam'ın insan fiillerini dörde ayırdığını aktarmaktadır. Bu fiillerin dördü de hakların yerine getirilmesiyle irtibatlandırılmıştır. Ahlâkın konusunu oluşturan ve davranışları niteleyen maslahat düzleminde kişinin üzerinde, başta Allah'ın olmak üzere, kendisinin, diğer insanların ve hayvanların hakları bulunmaktadır ve bu hakların yerine getirilme şekli salih ameli belirlemektedir.

İslam öncesi Arap kültüründeki, mürüvvet, kerem, maruf gibi tanımların

aristokratik yapının aktörlerinin bireysel var oluşlarına anlam katan ve onları diğer fertlerden ayıran nitelikler olmasına karşın, İslam'ın eşitlikçi dili ahlâki erdemin temel amacı olan seyyidliği (efendi olmayı) kabul etmemektedir. Bu açıdan, İslam'ın dili, Arap kabile yaşamı içinde var olan aristokrasinin üretmiş olduğu zenginliğe ve nesebe bağlı erdem katalogunu değiştirmeye dönüktür. İslam'daki ahlâki ilkeler aynı zamanda bedevi Arapların, övünme, kavmiyet, şeref, öfke, saygı kazanma ve insanlarda korku ve öfke uyandırma üzerine gelişen, siyasi üstünlük ve bireysel asalet üzerine binmiş ilkeleri ve anlayışları dizginlemeye çalışmaktadır (Çağrı, 1989: 1-2). Takva, aşiret yapısını kesen bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Hamiyet yerine, alçak gönüllülüğün öne çıkması, sadece basit bir değişim değildir.

Siyasetnâmelerin erdem katalogunda toplumsal yapı kadar ferdin statüsü ve yaşam hikâyesi de erdemin hiyerarşik yapısını belirler. Örneğin edeb gençlerde, cömertlik zenginlerde, cesaret erkeklerde, helal lokma âlimlerde, iffet kadınlarda, adalet hükümdarlarda aranan temel erdemlerdir. Ya da üç çirkin şey üç kişide en çirkin hale gelir: Hükümdarda hiddet, âlimlerde hırs ve zenginlerde cimrilik (İbn Fîrûz, 2012: 193). Kâtibî (2010: 240) peygamberin sözünü aktarır. “Allah kıyamet gününde yalan söyleyen hükümdara, zina eden pire (yaşlı), kibirli fakire bakmaz.” Rollere ve yaşlara göre biçimlenmiş erdem dizisinde, erdem kamusal iyilik ve bedende zamanın izlerini kabul etme şeklinde yorumlanmıştır. Toplum tarafından kabul edilen merkezi erdemler, iyi yaşamın ne olduğuna dair bir bilinç oluşturur. Merkezi erdemler tarafından üretilen iyi yaşam biçimi, ferdin yaş ve rollerine göre de farklı bir iyi yaşam biçimi üretir. Erdemlerin örgütlediği yaşamı, gençler ve kadınlara çekilen sınırlamalar, erkeklerin cesaretle tanımlanması, âlimlerde helal lokmanın aranması, Osmanlı toplumunun resmini de sunmaktadır. Bilindiği üzere bu dönemde

yazılan bazı siyasetnâmelerde ulemadan olan kadıların rüşvet alması sık sık eleştirilmiştir (Kitâb-i Müstetâb, 1974: 23; Koçi Bey, 1997: 115-129).

Her fert, ekonomik, siyasal yapıların dışında kendi varlığı için gerekli olan erdem hiyerarşisine sahiptir. Erdem hiyerarşisi, kişinin kendi öyküsüyle ilgilidir. Bu anlamda bütün fertler için erdemler hiyerarşisi yapmak yerine, en iyi erdem olarak bazen, affetmek, namaz kılmak veya anne babaya iyilik etmek görülmektedir. Rollere ve görevlere bağlı olarak ferde yönelik yapılan önerilerin toplumsal işleyişin sağlanmasına katkı sağladığı muhakkaktır. Bu açıdan, erdemlerin, roller ve sorumluluklarla ilişkilendirilmesiyle, toplumsal yapının bütünlüğünün ve fertler arasında dayanışmanın sağlanmasının amaç edindiği söylenebilir. Örneğin, hükümdarda adalet övülmüş, dünyadan el etek çekme olan zahitlik yerilmiş; sıdk övülmüş, yalancılık yerilmiş; nafil ibadet yerine çalışkanlık övülmüştür (Kâtibî, 2010: 171; Şeyhoğlu, 1991: 83). Rollerin ve görevlerin farklılaşmasıyla fertlerin erdem öncelikleri de değişmektedir.

Devlet Alanında Erdemlerin Doğası

Erdemler, sivil alanda, sınıfsal yapılar içinde genel ve eşitleyici bir kullanım alanına sahiptirler. Ancak, devlet alanı, bütün sınıfsal yapıları dikey olarak kesmektedir. Kendine ait yapısı ve istisnai halleriyle erdemlerin düzeninde ve erdem şebekesinde farklılıklar oluşturmaktadır. Osmanlı'da devlet, siyasal bir aygıt olduğu kadar güç ve kudret anlamına da gelmektedir. “Halk içinde muteber bir nesne yok devlet gibi / Olmaya devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi” dizelerinde olduğu üzere mutluluk; sıkça kullanılan “devletlü” hitabındaki kudreti koyutlamaktadır. Devlet, mutluluk ve kudretin birleştiği hükümdarın tahtıdır aynı zamanda. Çünkü devleti

niteleyen temel vasıf kudrettir. Mutluluk ise ancak kudrete ilişmekle mümkün olabilmektedir.

Devlet, hükümlanlık alanıyla²⁴⁸ ilgili erdemleri, kudretli, haşmetli ve heybetli hükümdar imgesinin sağlanması için yeniden biçimlendirmektedir. Erdemlerin içeriği, hükümdarı kudrete ulaştıracak şekilde “hükümdarlık alanıyla” uyumlu hale getirilir. Hükümlanlık alanında, mütevazılık, tasarruf, cömertlik, ihsan gibi erdemlerin içerikleri yeniden oluşturulmaktadır. Toplumda, en azından Müslümanlar arasında var olan, eşitlik durumunu bozan, eşitsizliği hükümlanlığın temel vasfı sayan devlet aklıyla erdemlerin içerikleri, düzenleri ve şebekeleri yeniden biçimlenmektedir. Bu durum, hükümdarın “istisnai olanı belirleme” gücünü sadece ona meşru kılmanın bir başka biçimidir.

Hükümlanlık alanında, kudretin örgütlediği ve sıraladığı erdemlerde meydana gelen değişimleri şöyle sıralamak mümkündür:

- a) Siyasetnâmelerde işret meclislerinden, şarap adabından bahsedilmesindeki doğallık²⁴⁹ hükümlanlık söz konusu edildiğinde genel ahlâkın istisnai alanı

²⁴⁸ Hükümlanlık alanıyla siyasal alan arasında ayırım yapmaktayız. Osmanlı toplumu için siyasal alan, hükümdarın mutlak yetkisine dayalı olarak oluşturulan, yöneticilerin yetkilendirildiği alanların tamamıdır. Siyaset kavramının ceza hukuku anlamında kullanımı da bunu haklı kılar. “Siyaset ede” kelimesinin anlamı cezalandırılmanın yapılması anlamlarına gelmektedir. Siyaset kavramı, bu anlamda taşrada da kullanılmaktadır. Hükümlanlık alanı ise, hükümdarın hükümdarlığını belirleyen, etkileyen, ortadan kaldıran gelişmelerin olduğu alandır. Siyaset kavramının ceza anlamında kullanımı için Dede Cöngi'nin “Siyasetü'ş Şer'iyye” adlı eserine bkz. (Dede Cöngi, 2011).

²⁴⁹ İnalçık (2015: 24) sarayın has bahçelerinde verilen işret (içki) meclisleri şair, mutrib, hanende gibi sanatçıların hükümdarın önünde kendini göstermesi için yarışma meydanı gibidir. İnalçık, K. Jettermar'ın “işret meclisleri, hükümdarın şöhret ve prestijini artırmak için yapılan bir çeşit ayindir”,

olarak sayılmıştır.

- b) İstisnai durum, hükümdarın kendini konumlandığı ve halktan ayırdığı yerdir. Hükümdarların haftalarca süren düğün (İnalçık, 2015: 25) ve sünnet merasimlerinde yaptıkları harcamalar, ahlâki açıdan ziyade, yönetsel açıdan yorumlanmaktadır. Sarayda var olan zenginlik ve ihtişamın halkla paylaşıldığı izlenimini veren bu şölen ve törenler devletin ululuğunu gösterdiği etkinliklerden ibarettir.
- c) Haşmet, heybet ve kudretle ilişkilendirilmekte zorlanılan erdemler, hükümrancılık alanına içerik değişikliğine uğratarak taşınmaktadır.
- d) İhsan, cömertlik gibi bazı erdemler hükümrancılık alanı tarafından deruhte edildiğinde, bu erdemler eşitler arasındaki görünümünden özenle kaçırılmakta ve benzersiz kılınmaktadır.
- e) Paylaşma, diğergamlık ve dostluk gibi erdemler, hükümrancılık alanı söz konusu olduğunda doğal olarak erdem niteliğini kaybetmektedir.

Sonuç olarak, erdemler, toplumun temel kaygısı ve yaşam koşulları etrafında, insanın mahiyetine ve varlığın ne olduğuna dair sorulara verilen cevaplar üzerine kurulmaktadır. Beden, akıl ve kalpten müteşekkil insanın tanımında bu üç unsurdan hangisinin merkez alındığı toplumun yapısıyla ilgilidir. Birçok toplumda ortak erdemler bulunmasına rağmen, bu toplumları birbirinden ayıran temel faktör, erdem şebekesinin nasıl işlediği ve erdem hiyerarşisinin nasıl kurulduğudur.

sözünü aktarmaktadır. Siyasetnâmelerde bkz. (Nizâmülmülk, 1998: 171-172; Gelibolulu Mustafa Ali, 2015:468).

4.3. Siyasetnâmelerde Erdemlerin Sınıflandırılması

Daha önceki bölümlerde, adalet, ahlâk, nizâm gibi toplumu kuran, devlet-toplum ilişkilerini belirleyen, toplumun inançları ve anlam dünyasıyla ilgili olan değerlerin, Fars-Türk devlet anlayışı, İslam dini ve Yunan etkisindeki İslam felsefi geleneği içinde biçimlendiğini vurgulamıştık. Bu üç geleneğin merkezi değerleri de birbirinden farklıdır. Devlet, din ve felsefi gelenek, dünyayı kendi suretlerinde yorumlama ve biçimlendirme eğilimlerindedir. Devletin merkezi değeri güç ve hükümlanlıktır. Gücü ve hükümlanlığı sürdüreceğ yapılar ve süreçlerle erdem katalogları oluşturulmaya çalışılmıştır. Erdem şebekesinin, kudret ve hâkimiyet değerleri üzerinden erdemler arasındaki bağı inşa ettiğı savunulabilir. Dinde erdem, dünyanın ne olduğuna dair yorumdan elde edilen, cemaatin birliğini sağlayacak ilkeler üzerine bina edilmiştir. Felsefi gelenekte ise erdem, akıl temelinde inşa edilen, ideal ve politik yapının devamını sağlayacak akli ilkeler etrafında tanımlanmıştır. Siyasetnâmelerde devlet, din ve düşüncenin etkisi altında kalınarak oluşturulan erdemler, çoğu kez birbirleriyle uyumlu bir şekilde ifade edilmiş, sentezlenmiş ya da yan yana getirilmiştir.

Biz bu bölümde, üçlü tasnifi kendi içinde bazı farkları dikkate alarak arttırmanın konuyu daha anlaşılır kılacağını düşünmekteyiz. Daha önceki bölümlerde Fars ve Türk geleneği içinde şekillenen devlet anlayışını birlikte zikrettik. Ancak, ahlâkla ilgili bölümde Türklerin sosyal ve kültürel özelliklerinin Fars toplumundan ayrı olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Osmanlı devletinin oluşmasında Fars devlet geleneğinin özellikle divanın teşekkülünde, vezirlerin görev ve sorumluluklarında etkisi görülmekle birlikte, Orta Asya Türk düşüncesindeki ahlâki

alan, kendine ait özgün bir yapı arz etmektedir. Orta Asya Türk düşüncesinde “kut”u elde etme ve tutmanın “kılık”a bağlandığı dikkate alındığında, devlete sahip olmanın nasıl ahlâki bir dille ifade edildiği anlaşılabilir. Bu nedenle, Orta Asya’nın boya bağlı örgütlenme biçiminde eşitlikçi yapının oluşturmuş olduğu erdem katalogu, tarım aristokrasisine bağlı olarak gelişen Fars toplumunun eşitsiz yapısının üretmiş olduğu erdemler katalogundan farklıdır. Diğer bir deyişle, göçebe kültür ile sınıfsal yapısı baskın yerleşik kültürün ahlâk düşüncesi arasında farkların olması doğaldır.

Daha detaylı analiz için ayrımları belirginleştirme gereği duymaktayız. İslam ile Arap geleneği arasında ayırım yapmak oldukça güçtür. Ama İslam, Arap geleneğinde bir kırılmaya neden olduğu için İslam öncesi Arap geleneğini de ele almanın çalışmamıza zenginlik katacağını düşünüyoruz.

Tablo 4.1. Osmanlı Siyasetnâmelerinde Ahlâk Alanının Değerler Düzeni

	Felsefi Siyasetnâmeler	Devleti Temel Alan Siyasetnâmeler (Orta Asya Havzası)	Dini Siyasetnâmeler
Kaynak	Yunan, İslam	Fars ve Türk Devlet Geleneği	İslam ve Türk
Erdemlerin Hiyerarşisini Belirleyen Merkezi Erdem	Polis'in devamıyla ilgili adalet/Orta eylem olarak adalet	Devlet Aklının Etik Değeri Olarak Adalet/Adaletin Pragmatik Değeri	Salih Amel
Gerekçeleştirme	Nefse ait kuvveler görüşü ve erdemin orta olarak tanımlanması	Hükümdarın din ve devlet açısından vazgeçilmezliğini korumanın yolu: Yasama ve yürütmenin sentezi.	Ferdin kendisiyle ve toplumla amaçladığı sulh
Mekân	Şehir	Ülke	Dünya
Merkezi Organ	Akıl	Akıl/Kalp	Kalp/Akıl
Sınıfsal Temeli	Havas/Avam Ayrımı	Tarım toplumuna dayalı sınıf geleneği/Erkan-ı Erbaa ve dini sınıf	Ontolojik Eşitlik/Hitabi Eşitsizlik
Tamamlayıcı Kavram	Anlama/Erdem	İtaat/Edeb	İhsan ve Muhabbet
Ele Aldığı Konu/Araç	Mutluluk İlmi olarak düşünülen Ahlâk ilmine bağlı siyaset	Edeb Babı/ Hükümdarın Egemenlik İlişkisinin Devamı	İbadetler ve Kanunlar
Amaç	Mutluluğu sağlama	Hükümdarlığın devamı	Kurtuluş
Tabi Olduğu İlke			Muhabbet/Rıza

4.4.Ferdin Siretine İlişkin Erdem

İslami düşünüşün ideal olanı ferdin yaşam öyküsü olarak ifade edilen siretinde aradığını daha önceki bölümlerde ifade etmiştik. Mekân yerine ömre tahsis

edilen güzellik, kendini eylem ve niyetlerde açığa çıkarmaktadır. Hem görsel hem de işitsel olarak eylem, güzelliğin başlıca konusudur. İhsanın “kişinin, Allah’ın kendisini gördüğü bilinciyle eylemde bulunması”²⁵⁰ şeklinde tanımlanması güzelliğin, eylem ve niyetle ilgili olduğunu ifade eder.

Güzellik; nesnenin kendisine değil, niyet ve eylemeye meyyaldır. Güzel siyaset, güzel ahlâk gibi tabirlerde güzelliğin sıfat olarak kullanılması da bunu gösterir. Her bir insanın, Allah’ın isimlerinden bir ismin tecelligahı olduğuna dair inanç, bu kullanımın dinsel temelini oluşturmaktadır.

Her bir varlıkta Allah’ın bir ismi tecelli eder; insanda ise Allah’ın bütün isimleri tecelli eder. İnsan cem (toplayıcı) makamıdır, onda bütün isimler açığa çıkar. Ancak, her fertte Allah’ın bir ismi baskın olarak bulunmaktadır. Örneğin, Elif’te cemal (güzel) isminin, Ömer’de adalet, Osman’da hilm (yumuşaklık) isminin tecelli etmesi, insanların yaşamlarının Allah’ın isimlerinin bir taşıyıcısı olduğunu gösterir. Daha da önemlisi, güzellik, rahmet ve kudret dâhil bütün isimler için “beden”, isimlerin tecelli ettiği mahaldir. Allah’ın isimlerinin tecellisine mazhar olmasından dolayı güzelliğin arandığı yer de insanın bedenidir. Burada bedenden kastedilen temelde eylemler ve niyetlerdir.

Her insan, kendi yaşam öyküsünde, karakterine ve bedenine bağlı olarak Allah’ın bir isminin açığa çıkması için bir vasıtağır. Bu nedenle, Anadolu’da gönül, mekândan daha geniş ve daha misafirperver addedilir. Yunus Emre, Kâbe yerine insanın gönlünün daha değerli olduğunu ifade ederken, basit bir şekilde mekânla

²⁵⁰ (Buhârî, İman, 47)

gönül arasında mutlak bir tercih yapıyor değildir. Dostun hanesi gönlü yıkan bir sözün sahibinin, aynı ağızla Kâbe’de “hazırım, huzurundayım” diyemeyeceğini vurgulamak ister. Çünkü ilahi nazar altındaki gönlün sınırları, mekânın kısıtlarına tabi değildir. Mekân, göze hitap ederken, gönül niyet ve eyleme hitap etmektedir. Görmeyi ve surete dayalı görselliği önemsizleştiren bu anlayış, insanlardaki farklılığı da Allah’ın bir nakışı olarak değerlendirmektedir. “Yetmiş iki millete bir nazarla” bakmakla ontolojik eşitliği besleyen ve farkları değersizleştiren bu gönül bakışıdır. Bu anlayış, güzelliğin tanımını gözden gönüle kaydırmakla yetinmez, davranışın somut biçiminin dışında niyeti de temel alır. Siyasetnâme yazarının, “riya rü’yetden olup görmeden müştakdır” (D.Sarı Mehmet Paşa,1969:103) sözü, görmek ve görülmek ile ikiyüzlülük arasındaki ilişkiyi göstermekle birlikte, gerçekte, gösteriş ile samimiyet arasındaki belirsizliği ifade etmektedir. Eylemin biçimine değil, eylemin kaynağına bakan bu anlayış, iyi niyete dayalı eylemi, onun güzelliğinin bir unsuru olarak kabul etmektedir. Yunus’un bakılması gereken yer olarak gösterdiği gönül de sireti temellendirir:

Gönül mü yeğ Kâbe mi yeğ

Ayıt bana akli eren gönül

Gönül yeğdürür zirâ kim

Gönülde dir dost durağı

Gelibolulu Mustafa Ali de²⁵¹ (2015: 329) mekâna dayalı estetiğin yerine,

²⁵¹ Gelibolulu Mustafa Ali’nin (2015) ayrıca hattat ve kitap sanatçılarıyla ilgili çalışmaları da bulunmaktadır.

insanın beden ve kalp güzelliğini inşa etmeye olanak sağlamanın hükümdarın temel görevi olduğunu vurgular. “Âdem yapmayı” Kâbe yapmakla eş tutan Gelibolulu Mustafa Ali; taş ağaçla değil kalplerle âlem yapılacağını ifade der. Güzelliğin menziline görsel doyumdan, davranış ve kalplere kaydırılması estetiğin yapısında bir değişikliğe yol açar. Görselin göz boyayan sağır estetiği zemmedilirken, güzel ömür sahiplerinin çoğaltılmasına tahsis edilen estetik alan yüceltilir:

Mescid u mektebi ko, âdem yap

Ka'be yapmakçadur âdem yapmak

Taş ağaç kaydı ne lazım, şâhum

Yaraşur şahlara âlem yapmak

Şiirde, Gelibolulu Mustafa Ali, mescit ve mektebi yapmak yerine adam yetiştirmenin daha önemli olduğunu, bir adam yetiştirmek ile Kâbe'nin inşa edilmesinin iyilik açısından aynı olduğunu vurgular. Âlemin imar edilmesi ya da yapılmasının, inşaat malzemesi olan taş ve ağaçla değil, insanın yetiştirilmesiyle alakalı olduğunu ifade eden Gelibolulu Mustafa Ali'nin, âlem yapmayı insan yetiştirmeye bağlaması oldukça önemlidir.

Estetik için mekâna yani üç boyuta ihtiyaç var. Oysa İslam için mekân değil, zamanın içine dâhil olan eylem, estetiğin konusudur. Bitmeyen de bu eylemdir. Sanat eserinin zamana karşı duruşunu ifade eden niteliği ve beğenisi karşısına İslam, güzel bir hikâyeyi koyar. Mısır'da piramitler yerine anlatılması gereken olarak Yusuf'u görür. Yusuf, bir hikâyenin devamı olmak isteyen kişilere bir kapı sunmaktadır. Hikâye, güzellikle ilgilidir ve Yusuf'un güzelliği hikâyenin güzelliğinde saklanır. Yusuf'un (güzel) yüzünün sırasıyla kuyuda, kilitli odada ve hapisanede

karartılması, dinleyenleri Yusuf'un kaderine (kararına) ortak olmaya icbar etmektedir. Hikâye, Yusuf'un beden güzelliğini talileştirirken güzel davranışı kalıcılaştırır. İşitenlerde kalan, görsellik değil, Yusuf'un siretidir. İsrailoğullarından olan Yusuf'un hikâyesiyle, İskender veya Nuşirevan'ın hikâyesini birbirine bağlayan şey, temel değerler etrafında örülmüş fertlerin yaşamlarıdır. Yusuf'un İsrail oğullarından olması, etik değerlerin göreceli olmasını göstermez; aksine, etiğin estetik bir nitelik kazanarak²⁵² herkese ulaşan bir ses olduğunu ifade eder.

Ferdin siretinin biçimlenmesinde temel bilinç zamana yöneliktir. Adaletiyle tanınan Ömer bin Abdülaziz'in beytûlmalden bir aylık avans almak istemesi üzerine haznedarın "Bir aylık ömrünün varlığını bilersen al" şeklindeki cevabı siyasetnâmelerde not edilmektedir (Amâsî, 1998: 146). Devletin devir ile aynı kökten türediği hatırlanırsa, bu uyarıların önemi de anlaşılır. Yazarlar bununla, hükümdara, hükümranlığın geçici ve el değiştiren bir tabiatta olduğunu ifade etmek istemektedirler. Zamanın idraki üzerine yapılan bu uyarılar, hükümdarı güzel bir yaşam içinde tutmayı amaçlamaktadır.

Nesinden şakir oldun bu zamanın

Nesine gara olmuşsun bu cihanın

Süleyman tahtını yıkmış degül mi?

Deden kurtılmaga buldu mı çare

Atanı kılmadı mı pare pare

Zevali yok midur devlet gününün

Sabahı var midur mihnet düninün (Şeyhoğlu, 1991: 65).

²⁵² Kura'n-ı Kerim, (12/3) Yusuf'un hikâyesine "ahsenü'l kasas" yani en güzel kıssa demektir.

Şeyhoğlu'na göre, hükümdarın sireti ve yaşamı diğer kişilerden farklı değil, o da bulunduğu makamı kendi yolu için azık edinecektir. Hükümdara yapılan uyarılarda kullanılan dil, sıradan müslümanın gündelik yaşamı içinde anlam bulan bir dildir. Bu dilin en önemli özelliği, ölümü hatırlatan eşitleyici niteliğidir.

4.5.Ahlâk ve Hikâyeler

Siyasetnâmelerde ahlâk düşüncesini anlamının yollarından biri de anlatılan hikâyelerin dillerini çözümlemektir. Hikâyeler ve teşbihler yoluyla dinleyicilere mesaj vermeye çalışılır. Fakat amaç, sadece mesaj vermektten ibaret değildir. Bazı siyasetnâmeler, sadece i içe geçmiş hikyelerden oluşmaktadır ve bu hikâyelerin örtük niyeti muhataba özgü ğtleri düzenlemektir. Gaetano Mosca'nın, Machiavelli'den daha rafine "Makyevalizm"e onay verdiğini ifade ettiği (Akt.. Kechichian ve Dekmejian, 2009: 22) İbn Zafer'in siyasetnmesi böyledir. Çoğu ahlâk ve siyasetnâme eserlerinde hikâyeler kitabın en önemli yeknunu oluşurmaktadır.

Sandel (2013: 259-257), MacIntyre'nin ahlâki alanda gönüllü birey yaklaşımına karşı, öykücü bir yaklaşımı savunduğunu düşünür. Ona göre, MacIntyre, hangi hikâyenin bir parçası olduğumuzu öncelikli olarak bilirsek, ne yapacağımız sorusunun cevabını da verebiliriz iddiasındadır. Bir hayatı yaşamak, belli bir bütünlüğü olan ve uyumu amaçlayan bir öyküyü canlandırmaktır. Ahlâki muhakeme, isteğimi gerçekleştirmekten ziyade hayat hikyemi yorumlamak içindir. Hayat hikyem her zaman kimliğimi oluşturduğum toplulukların hikâyesinde saklıdır. "ykc birey yaklaşımı" olarak ifade edilen bu yaklaşım, bireylerin yaşamlarını hikâyelerin devamı olarak değerlendirir.

Hikâyeler, toplumsal bellek, toplumun kendi imgesinin sözel ifadesi, toplumu kuran temel değerleri sembolize eden anlatılar, geceleyin vakitlerin iyi geçmesini sağlayan eğlendirici araçlar vs. olarak düşünülebilir. Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim'in içeriklerinde de çok sayıda hikâyeye bulunmaktadır. Bu haliyle hikâyeler, sadece ferdin veya toplumun kendisiyle ilgili değil, hakikatle kurduğu ilişki açısından da önemlidir.

Zamanın gençlik ve güzelliği hırpaladığı yaşamda, hikâyeye, insanlık tarihini yeniden ferdin dinletisiyle canlandırmaktır. Değişen dünyada hikâyelerdeki karakterler değişmekte ancak hikâyeye değişmemektedir. Her güzel hikâyeye, toplumun kendini görmek istediği imgeler dünyasındaki biçimdir. Hikâyeyi bir kez dinlendikten sonra onu tekrar dolaşıma sokan da budur. Toplum, hikâyelerde kendi değer düzenini ve imgesini görmektedir. Kişiden, imgenin pratik bir biçimde kendi hikâyesinde yer almasını istemektedir. Acılar ve hüznler, hikâyenin gerçek olmasında en önemli faktördür; çünkü yaşamın kendisinde acı ve hüzn bulunur. Bununla birlikte, hikâyeye içinde taşıdığı erdem anlatısıyla başarısızlığın ve hüznün nasıl ortadan kalkacağına dair bilinç yapısını da sunar. Hikâyeler, başlama ve bitiş noktalarına sahiptir; böylece ömür denilen, insanın bu dünyadaki yolculuğunun nerden başlaması ve nerede bitirilmesiyle ilgili ipuçları verir.

Ferdin ömrü de bir hikâyenin devamı olarak kabul edilir; ahlâki var oluş, ferdin hikâyesinde kendini görünür kılar. Hikâyeye dâhil olan ahlâki kural, ferdin hikâyesinde anlam bulur. Hikâyeye erdemini yaşama biçimidir; söylenen şeyin hikâyedeki kişiyle yaşama geçirildiğinin bir belirtisidir. Bu yönüyle hikâyeler bir ömrü etkileyen erdem(ler)i anlatır. Bu erdem, yaşamın bir bölümünde hayatın

yönünü değiştiren herhangi bir olay karşısında tercih edilen erdemdir. Sonuçta hikâyeler ferdin bilincine, “Neyin devamısın?” “Sende devam eden, akıp giden nedir?” sorularını emanet ederek biter.

Siyasetnâme yazarları da hikâyenin işlevinden haberdardır. Kâtibî (2010: 348) hikâyelerin temel amacının nasihat olduğunu, kişide etki oluşturmaya çalıştığını söyler. Amâsî de (1998: 122) çocuğun eğitiminde hikâyelerin oldukça önemli olduğunu vurgular; ancak hikâyelerde yer verilen “yaramazlık” ve şiirlerdeki aşk ve şarap gibi konuların çocuklara öğretilmemesi gerektiğini savunur. Kınalızâde, (2012: 249-250) kadınların, Hüsrev ve Şirin, Veys ve Ramim gibi aşk hikâyelerini barındıran kitapları okumaktan men edilmesini; hatta Kur’an’da geçen Yusuf hikâyesinin kadınlara öğretilmemesi gerektiğini savunanlar olduğunu aktarır.

4.6. Akıl ve Ahlâk İlişkisi

Akıl ve ahlâk arasındaki ilişkiyi aydınlatmanın en iyi yolu, siyasetnâmelerde akıl kavramının karşıtı olarak kullanılan “heva” kavramını anlamakla olur. Heva, nefsin isteklerinin kaynağıdır ya da nefsin arzularına göre yaşama isteğidir. Aklın zıddı olan heva, nefsin istekleriyle ilgiliyken akıl, beden isteklerine karşı koyan, iyi ve kötüyü belirleyen, ahlâki ilkelere göre yaşamayı değerli bulan aygıttır (Maverdi, 2012: 43-44). Akıl, âlemin/afakî tümüne yönelerek anlam ve sonuçlar çıkardığı gibi, nefsin/enfûsün kendisini seyran ederek de çeşitli anlam ve sonuçlar çıkarmaktadır. Aklın, afakî ve enfûsi denilen, iç ve dış dünyayla ilgili sonuçları normatif temellidir. Akıl, dünyanın tabiatını anlayıp o anlayıştan insanın uygun yaşam biçimini tercih etmektedir.

Genelde aklın, ahlâkın temeli olduğu ve aklın temel görevinin nefsin arzularını dizginlemek olduğu kabul edilmektedir (Maverdi, 2012: 45). Akıl davranışa yön veren temel değerler olarak düşünülmektedir. Aklın böyle tanımı tamamen dünyanın tabiatına ve dünyanın fena bulacağına dair inancın sonucudur. Akıl, tutkulara karşı iradeyi özgürleştirici bir düşünce ve aygıt olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda ahlâki ilkelerin kaynağı akıldır. Ancak bu akıl; kalbe, ruha, vahye ve dünyanın tabiatına bağlıdır.

Akıl, el Muhasibi (ö.857) gibi düşünürlerde *irade özgürlüğünü* içeren bir kavramdır (Cabiri, 2015: 698). İrade özgürlüğü, İslami düşünüşte bütün fiillerin Allah tarafından yapıldığını iddia eden Cebriyye akımına bir cevap niteliği taşıdığı gibi insanın kendi tutkularına karşı tercih etme şansını da ifade etmektedir. Aklın irade özgürlüğünü içeren anlamı, bedeni tutkular veya harici bir varlık tarafından aklın etki altına alınmamasıdır. Akıl etki altına alan ve onun çalışmasına mani olan tutkular hevadır.

İbn Arabî, (2013: 132-147) beden mülkünde akıl ve hevanın bedeni yönetmek için çekişen iki vezir olduğunu düşünür: “Akıl reis olduğunda, tarik-i salah üzerinde; heva reis olduğunda, tarik-i heva üzerinde tek bir idare teessüs etmiş olur.” “Heva takaddüm ederse akıl taahhur eder.” Ferdin Allah’ın sözlerine teslim ve kabulün sonucu fitne ortadan kalkar, mülk kurtulur. Bu ancak, diğer vezir olan heva ortadan kalkarsa mümkün olur. İbn Arabî’ye göre (2013: 206), akıl bilgiyi ruhtan, yani onun mahali olan kalpten alır; bunun dışarıya görünümü ise sözlü hitap şeklinde olur. Karşıtlığın akıl ve heva olan iki vezir arasında kurulması ve aklın olumlu, hevanın olumsuz olarak nitelenmesi, İslam düşüncesinin ahlâk-siyaset ilişkisinin nerede

temellendirileceğini göstermektedir.

Heva, insanın arzusunun kaynağı olarak görülmektedir. Akıl, hevanın beden üzerindeki hâkimiyetini ortadan kaldırmakla görevlidir. Aklın bütün olumsuzlayıcı önermeleri hevaya karşıdır. Bu açıdan, akıllı olmak her zaman için seçilen araçların “maruf”/iyi olmasını zorunlu kılmaktadır. Hevanın geri çekilmesiyle nizâm elde edilmiş olur. Temel problem, insanın kendi nefsi üzerinde var olan irade ile hevanın çekişmesidir. Siyaset ile ahlâk bu çekişmenin sadece bir uzantısıdır. Çekişmenin esası akıl/irade ile arzu arasındadır.

E. Necib Sühreverdi (2008: 21) “terbiye aklın suretidir.” der. Bir kişinin aklının davranışlar açısından ölçülmesi, ahlâkın kaynağının akıl olduğuna inanılmasıdır. Akıl, amaca uygun araçların doğru seçimidir. Akıl, tek başına amacı ifade etmez. Akıl, sürekli vahye yani amaca bağlıdır. Nitekim Şeyhoğlu (1991: 88), “Gönül şaktır, akıl kâmil vezir; akıl hep bir amaca, niyete, gönle bağlıdır.” Akletme faaliyeti amaca yönelik bir faaliyettir. Aklın üstünde vahiy ve dünyanın tabiatı vardır. Akıl, dünyanın mahiyetinin lisanıdır. Akıl, tek başına amaçtan, erdemden ve siretten bağımsız tanımlanabilecek bir varlık değildir; değere ve dünya yaşamının amacına/telosuna bağlı olarak çalışan akıl, kurtuluşu sağlamakla mükelleftir.

Kâtibî, (2010: 170) erdemle akıl arasında ilişki kurmakta “Herkesin mürüvveti, mikdar-ı aklınca olur, insan akıl-ı kâmil ola mürüvveti ve ihsanı kemâl bulur, zira kemâl-ı akl ve selamet-i tab’ıla herkes idrak bulur.” demektedir. Ona göre ahlâkın temel amacı, bedende ve varlıkta itidali, nizâmı sağlamaktır (Kâtibî, 2010: 351).

Akıl erdemli davranışı açığa çıkaran araç olarak da düşünülmüştür. Kadı Fadlullah (2008: 165-166) “Akil kime derler: güç ideler tahammül eyleye, eli altında olanlara hoş nazarı ile nazar eyleye ve suçlu gücü yiterse afv eyleye, fani dünyanın amelin ahret endişesine sarf eyleye” der. “Akil oldır ki şol yab ki kendüde vardır ol ayb ile gayrı ayıblamaya”.

Akhisârî de (2011: 281) akıllı olmakla zafer kazanmak arasındaki psikolojik bağıntıyı analiz eder: “Zulm ile zafer olmaz. Aklın nazarı/bakışı bu söze delalet eder. Günah ve zulm dinde hainliktir. Hain olan kimse korkak olur. Korkak hezimete uğrar. Rum diyarında zulm ortaya çıktı. Askerler, halka her türlü zulmü reva gördüler.” Akhisârî’ye göre, zulümle zafer kazanılmaz. Kazanma ve kaybetme ahlâki düzenle doğrudan irtibatlıdır.

4.7. Osmanlı Ekonomik Dünya Görüşünün Ahlâki Yansımaları

Osmanlı devletinin kamusal alandaki etik tercihleri ve ilkeleri, bunların gelişmesine katkıda bulunan ekonomik dünya görüşüyle yakından ilgidir. Mehmet Genç’e göre (2013: 55-62), Osmanlı iktisadi dünya görüşü üç temel üzerine oturur: İaşe, gelenekselcilik ve fiskalizm. İaşe ilkesine göre, ticari faaliyetin amacı insanların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik fazla ürün üretmektir. Fizyokratlar gibi dışarıya ihracat yapılıp bundan gelir elde edilmesi yerine yurt içi üretimi artırmak ve pazarda bolluk oluşturmak amacıyla ithalat serbest bırakılmıştır. Gelenekselci iktisadi dünya görüşünde temel sorun, dengeleri muhafaza etmek, herhangi bir değişim söz konusu olduğunda da tekrar eski denge noktasına dönmek üzere değişimi ortadan kaldırma şeklindedir. Sosyo-ekonomik hayatta da yapılması gereken, iyice denenmiş, kanıtlanmış olan kurumları ve ilişkileri korumak ve sürdürmektir. Üretim ve tüketimi

dengede tutmak temel amaçtır. Köyden şehre göçü engellemek için yapılan yasal düzenlemeler de var olan denge noktalarının muhafaza edilmesine yöneliktir. Fiskalizm ise hazineye ait gelirleri olabildiğince arttırma politikasıdır.

Genç (2013: 66-73) ayrıca, Osmanlı iktisadi dünya görüşünün dört temel değeri önemsediğini vurgulamaktadır. Ona göre, Osmanlı dünya görüşü açısından ilk değer “eşitlik” ilkesidir. Bürokratlara geniş gelir imkânları tanınmasına rağmen, bunu dengeleyecek harcama kalemleri de bulunmaktaydı. Toprak yönetiminde devletin kontrolünün temel amacı, kaynak dağılımını eşitlikçi bir denge içinde tutmaktır. Osmanlı yönetiminde topraksız köylü gibi büyük toprak sahipleri de bu sistemi normal saymıyor ve bu olguyu sistemin dışına çıkma olarak değerlendiriyordu. İkinci değer, rekabet ve çatışmanın yerine “işbirliği ve dayanışma” ilkesidir. Bu değerlerin yaşama geçirildiği esnaf örgütlerinde rekabet ve çatışma kötü olarak kabul edilmiştir. Fiyat, ücret, üretim alanlarında rekabetin asgariye indirilmesi amaçlanmış, grup içi dayanışma arttırılmaya çalışılmıştır. Üçüncü değer olarak aşırılığa karşı “itidal”ın seçilmesidir. Dinin davranışları düzenleyen buyruklarında ve Osmanlı tasavvufunda temel değerlerden olan itidal/ölçülülük, geniş bir geçerlilik alanına sahiptir. Özellikle narh, kalite, fiyat ve ölçülerle ilgili cezalandırma politikalarında itidalin esas alındığı, insan tabiatının hata yapmaya meyilli olduğu kaziyesinden hareketle, hataların hemen ve sert bir şekilde cezalandırılmadığı, ilk defa işlenen suçların genellikle affedildiği görülmektedir. Eşitlik, dayanışma ve hoşgörü bakımından din salıklarının kasıtlı farklı muameleye tabi tutulmadığı, örneğin, yüksek rütbeli bir kişiyle alacak davası olan bir gayrimüslimin kendi kutsal kitabı üzerine yemin ederek davayı kazandığı sık karşılaşılan bir olgudur. Dördüncü temel değer hayvan ve bitkilere gösterilen “şefkat”tir. Konumuz açısından Genç, Osmanlı dünya görüşünü

değerlendirdiği bölümde, Osmanlının din ve devlet; dünya ve ahiret arasında çağın koşullarına uygun ahenkli ve dengeyi amaçlayan bir düzen oluşturmaya çalıştığını savunmaktadır. Son olarak Genç (2013: 80), iktisadi alanı belirleyen temel faktörün ekonomik sınıf ve yapılardan daha çok siyasal iktidar olduğunu vurgular. Bu belirleme, ekonomik değerler ile siyasal değerler arasında kaynak açısından bir uyuşmanın olduğu yorumuna sevk etmektedir. Örneğin devşirme sistemi, siyasal alanı rekabete kapatmanın önemli tedbirlerinden biridir.

Osmanlı ekonomik yapısında geçerli olan eşitlik, işbirliği ve dayanışma, itidal-hoşgörü ve şefkat değerlerinin bulunması, sadece Osmanlı barışının temel değerlerini göstermez, aynı zamanda, bu barışı olanaklı kılan ekonomik alanın içinde geliştiği toplumsal yapının işleyişini de gösterir. Genç'in Osmanlı ekonomik yapısının değerlerine ilişkin sözlerini, Tursun Bey'in (1977: 20) "mürüvvet şeriatı yener" düşüncesi teyit eder. Etimolojik kökeni insan olan, insanlık olarak çevrilebilecek mürüvvet kavramı, şefkat etme ve hoş görmenin kötülüğe misliyle karşılık vermeden daha iyi olduğunu ifade etmektedir. Mürüvvet kelimesi burada ihsan kelimesinin anlamını içerecek şekilde kullanılmaktadır. İhsan, hatırlanacağı üzere kötülüğe iyilikle karşılık verme anlamına da gelmektedir (İsfahânî, 2012: 981-983). Tursun Bey, affetme ve ihsanın intikam hissinden lezzetli olduğunu, pâdişâhların affi ve ihsanı intikam lezzetine tercih etmeleri gerektiğini savunur. "Sizin bağışlamanız takvaya daha yakındır." ayetini Tursun Bey kendi açıklamaları için delil olarak gösterir.

4.8. Ahlâki Alanların Konumlandırılması

Ahlâkın ne olduğu kadar, ahlâki alanın kimler tarafından paylaşıldığı, ahlâki

alanın özneleri, hangi aktörleri birbirine bağladığıyla ilgili bir belirleme yapmak gerekmektedir. Ahlâki alanın konumlandırılması, ahlâki ilkenin genel geçerliliğini tespit etmenin en iyi yoludur. Çalışmamızda, Osmanlı siyasetnâmelerindeki ahlâki alanları üçe ayırmaktayız. Ayrımımıza temel olan şey, her bir alanın merkezinde farklı bir aktör ve değer bulunmasıdır. Bunun için çalışmamız, üç farklı ahlâk alanını birbirinden ayırmaktadır. Ancak, ahlâki alanları birbirinden ayırmamız, alanların kesin sınırlarıyla ayrıldığını göstermez. Daha önce ifade edildiği gibi felsefe ve devlet ahlâki da farklı bir kaygı içinde üretilmiş olmasına rağmen din dilini tercih etmektedir.

4.8.1. “Dinsel Ahlâk” Alanı ve Aktörler

Çalışmamızda üç temel ahlâki alan belirlemiş ve ilk olarak dinî temelli ahlâki anlayışa değinmiştik. Buradaki “dinsel” kelimesi, teolojik bir kaynaktan daha çok dinin belli bir toplumun örf ve âdetiyle uzlaşması sonucu oluşturduğu kültürel dinseliktir. Kitabî olmaktan daha çok, tarihsel ve yaşam tecrübesine dayalı ahlâk alanıdır. Bu ahlâk alanının, İslam ve Türk-İslam senteziyle gelişen iki temel kaynağı olduğu kabul edilecektir. Türklerin göçebe yaşamlarındaki ahlâki ilkeler, “at ve demir”in üretmiş olduğu yaşam biçimine içkindir. “At”ın sağladığı hareket kabiliyetiyle pekâlâ sınırların aşılacağı düşüncesi, “demir” kılıcın uyandırdığı güç ve savaş duygusu birleşince Türklerin bakışlarının geniş ufuklara çevrilmesi kolaylaşmıştır. Diğer halklara karşı “beylik gururu”nu ihsas ettiren alp-eren karakteri, Türk kültüründe cesaret, utanma, sadelik, nizâm ve töreye bağlılık değerlerini üretmiştir (Kafesoğlu, 2014: 92-95). İslam’daki ahlâki ilkeler aynı zamanda, bedevi Arapların Türklere benzer biçimde sahip oldukları, övünme,

kavmiyet, şeref, öfke, saygı kazanma ve insanlarda korku ve öfke uyandırma üzerine gelişen, siyasi üstünlük ve bireysel asalet üzerine binmiş ilkeleri ve anlayışları dizginlemeye çalışmaktadır. Aşiret “hamiyet”i yerine tevazu ilkesi yerleştirilmeye çalışılmıştır. İslam ahlâkının cesaret ve cömertliğe dair vurgusu, İslam öncesi çöl yaşamının etkisini göstermekle birlikte, İslam dini, dünyayı bir göç alanı olarak düşünerek; cesareti şehadetle, cömertliği ise dünyaya aldanmamakla ilişkilendirmiştir. İslamiyet’ten önce Türklerin sahip olduğu inançların İslam dinine yakın olması ve Türklerdeki alp kültürü ile İslam’ın cihat kültürünün birbirlerine yakın olmaları (Turan, 2014: 168-169) ahlâki alanda kolay bir senteze gidilmesine neden olmuştur. Türklerin toplumu ve kabileyi esas alan ahlâk dili, siyasetnâmelerde din dilinin terminolojisiyle devam etmiştir. Birbirine yakın olan, İslam ve Türk-İslam sentezi Anadolu coğrafyasında Osmanlı siyasetnâmelerinde “dinsel ahlâkın” temel kaynağını oluşturan iki temel yapıdır.

Dine dayalı ahlâki ilkeler, *fertle Allah* arasında bir alanda geçmektedir. Cemaate ve devlete ilişkin alan ise bu alanın bir türevi olarak görülmektedir. İslami düşünüşte, Allah ve fert arasında Kilise gibi aracının olmaması, ferdin ahlâki alanın bütünüyle tanrıyla ilişki bağlamında değerlendirilmesine yol açmaktadır. “Kutadgu Bilig”de, hükümdarın içki içmemesi konusundaki uyarı da (b.5208) hükümlerlik alanının ahlâki alandan ayrışmadığını göstermektedir. Bu durum, Şehyoğlu’nun (ö.1401) yazdığı “Kenzü’l Kübera” adlı eserinde oldukça belirgindir. Şehyoğlu (1991: 48-57), hükümdarı sıradan bir fert gibi değerlendirmekte, onun hükümlerlik alanını toplumun ahlâk düzeninden ayrı olarak düşünmemektedir. Hükümdara, arınması ve kulluğu için tahtını, bir araç olarak kabul etmesi gerektiğini sık sık hatırlatmaktadır. Bu uyarılar, hükümlerlik alanının, genel ahlâktan ayrı özerk bir

alan olarak düşünülmediğinin kanıtıdır.

4.8.2. “Devlet Ahlâk” Alanı ve Aktörleri

Osmanlı Devlet ahlâkının temel kurucu yapısı olarak Fars devlet geleneği görülmektedir. İlk siyasetnâmelerden olan İbn Mukaffa'nın “Edebü'l Sağir” ve “Edebül Kebir” eseri ve Ebu Osman El Câhız'ın “Kitabu't Tac” adlı eseri devlet ahlâkını genel ahlâki ilkelerden ayırarak istisnai alan olarak yapılandırmaya çalışmaktadır. İki kitapta da devlet ahlâkının “edeb” olarak ifade edilmesi, devletin ahlâk alanında terminolojik bir değişikliğe gitme isteğinin bir dışavurumudur.²⁵³

Devlet düşüncesi etrafında gelişen siyasetnâmelerde ahlâk üç faktör tarafından belirlenir: Din, dünya ve hükümdar. Bu üç faktör, Tanrı, insan ve siyasal alan olarak da ifade edilebilir. Din, meşruiyetin dilini ve tekeli temsil etmektedir; devletin dinle ikiz kardeş olduğunun ifade edilmesi de dinin elindeki auctoritastır. Dinin esas melikin koruyucu olması, dinsel alan ile siyasal alanın görevlerinde farklılaşmayı ve farklı ahlâki alanların geçerliliğini ifade etmektedir. Gazali'nin daha önce incelediğimiz iki siyasetnâme eseri buna örnektir. Hükümdarların siyaseti bağlamında karşılıklı görev tanımı etrafında sınırlandırılmış bir şekilde din siyaseti, *siyaset-i şeriyye* olarak; hükümdarın siyaseti de *siyaset-i akıl* olarak adlandırılmaktadır (Naîmâ, 1997: 141). Tursun Bey de filozofların diliyle bu ayrımın siyaset-i ilahi ve siyaset-i sultani şeklinde yapıldığını söyler (Tursun Bey, 1977: 12). Bu durumda ahlâki alan; din, dünya ve siyasal alan olmak üzere üçe bölünmektedir.

Din ve dünya karşıtlığı biçiminde şekillenen ahlâk anlayışı, siyasal alanı

²⁵³ Daha geniş bilgi için bkz. (Cabiri, 2015: 246).

zorunlu kılmaktadır. Çünkü Gazali'nin de dediği gibi din işlerinin tanzim edilmesi için dünya işlerinin düzenlenmesine yani hükümdara ihtiyaç bulunmaktadır. Gazali'nin vurgusundaki din ve dünya karşıtlığını siyasal olarak aşmanın en iyi yolu bağlantıyı sağlayacak olan hükümdar terimine olan ihtiyaçtır.

Devlet ahlâkı anlayışında, devletin eylemleri meşrulaştırılırken, genel ahlâki ilkedен bazen farklılık taşıyan hükümlanlık alanının istisnai niteliğine başvurulmaktadır. Burada devletin ahlâkı, fertlerden elde edilen ahlâki alanın sınırlarına değil, kudret ve hükümlanlık alanının kendine ait “doğa”sına tabidir. Devlet ahlâkını, genel ahlâk kaydından vareste tutan, hükümlanlık alanının özel olarak düzenlenmesine olanak tanıyan istisnai alanın kendisidir. Bu konuda en önemli eser, Câhız'a (ö. 869) ait “Kitabu't Tac” adlı eserdir. Câhız (2015: 37-39) hükümlan ile halk arasında ayrımı korumak, hükümlanlık alanını diğer alanlardan ayırmak için hükümlanı eşitsiz bir ilişki içinde konumlandırır. Ona göre, hükümlanın kokusunu bile dostlarıyla paylaşmaması gerekir; çünkü bu paylaşım, hükümlanı onlarla eşit kılar. Hükümlanın tek başına su içmesi ve hava alması gerektiğine inanan Câhız, şan, şeref ve heybetin yalnız olmayı gerektirdiğini savunur. Câhız, halkın, hükümlanın elbisesinin benzerini giyinmekten, hallerine öykünmesinden ve onun davranışlarının çoğunu yaparak ona benzemekten kaçınması gerektiğini savunur. Câhız, ayrıca hükümlanın içki içme adabını ve yanında içki içilmesiyle ilgili “edeb”leri hatırlatır. Câhız'ın kitabında esas yekûnu, Araplardan daha çok Fars hükümlanların saray “adabı” oluşturmaktadır ve genel ahlâki ilkelerin olası bütün istisnaları hükümlanlık alanına bırakılmaktadır.

Unutmamak gerekir ki devlet, Osmanlı tecrübesinde sürekli değişen ve

kendisini yapısal olarak yenileyen bir tabiata sahiptir. Bu açıdan, devlet dediğimiz şey, verili bir yapı olmaktan daha çok, sürekli kurulan ve belirli süreçler doğrultusunda olgunlaşan bir yapılaşmadır.²⁵⁴ Devlet ahlâkı dediğimiz şey, devletin bütünüyle ahlâki alandan özerkleşmesi anlamına gelmemektedir. Esas kastımız, devletin, fert ve aile birliğinden ayrı olarak kendi doğası itibariyle istisnai alan olarak kabul edilen hükümlerlik alanında geçerli bir ahlâkının olduğudur. Devlet yapısal olarak, Moğol-Türk ve Fars gelenekleri etrafında kurumsallaşmasını tamamladığından, bu üç geleneğin, adaletin pragmatik değeri, saray adabı ve siyasal alana ilişkin erdemler katalogunda oldukça belirleyici olduğu söylenebilir.

4.8.3. “Felsefi Ahlâk” Alanı ve Aktörleri

Felsefe, kadim bilgeliklerde bütün bilimlerin anası kabul edilmesine rağmen, İslami gelenekte felsefe, bağımsız bir disiplin olarak gelişmiştir. Bilinen İslami ilimlerden hadis, tefsir, beyan, tasavvuf, kelim gibi dini ilimler hiçbir şekilde, felsefenin alt disiplini olarak kabul edilmemiştir. Bu açıdan felsefi ahlâk dediğimiz alan, Yunan düşüncesi bağlamında gelişen ve özellikle Galen psikolojisinden yararlanılarak yapılandırılan yarı sentezci, yarı eklektik bir alandır. Bununla beraber, Yunan felsefi mirasıyla İslami ahlâk düşüncesinin sentezi sonucu gelişen ve kısmen özgün yanlara da sahip olan, ideal bir “kent” etrafında sosyal, siyasi ve ahlâki gerekçelendirmelerin tesis ettiği bir alanın var olduğu da elbette yadsınamaz.

Tusi'nin Ahlâk-ı Nasiri eseriyle birlikte, ahlâk alanı daha sonra birçok ahlâk kitabına temel olmak üzere, nefis, aile ve devlet olmak üzere üçe ayrılmıştır. Ferdin

²⁵⁴ Benzer bir devlet algısını Barkey'de ileri sürmektedir (Barkey, 2015: 9).

anlaşılması konusunda anahtar kavram olarak nefis kavramı seçilmiş ve nefsin kuvvellerinden hareket edilerek ferдин beden üzerinde hâkimiyetinin sağlanması amaçlanmış, daha sonra ise bu üç erdemden hareket edilerek birçok erdemi içinde taşıyan adalet kavramına ulaşılmıştır. Nefs'e dair teoriden sonra menzil/ev ve devlet ahlâkı analiz edilmeye çalışılmıştır. Nefs teorisinde, ev ve devlete ait ahlâki alan iç içe geçmiştir. Ahlâkın üç alanda taksimi, Osmanlının son dönemdeki ahlâk kitaplarına kadar temel yapıda bir değişiklik olmadan devam etmiştir.²⁵⁵ Bu düşünce biçiminde nefis, aile ve devlet kendi varlık gerekçelerine uygun olarak farklı bir ahlâki alanın içine dâhil edilmiştir.

İbn Miskeveyh, Nasiruddin Tusi, Hüseyin Vâiz Kâşifi ve Celâleddin Devvânî'nin²⁵⁶ devamı olarak felsefi niteliği ağır basan Kınalızâde'nin Ahlâk-ı Alâ'î adlı eserinde felsefi kaynakların yanı sıra, dini ve edebi şiirler de yer almaktadır. Kınalızâde gibi önemli bir filozofun ahlâk anlayışını İslam'ın temel düşünceleri oluşturmaktadır. Sonuç olarak, din, devlet ve felsefi ahlâk alanları merkezi değerler ve aktörler açısından birbirinden farklılaşmakla birlikte bu alanlar İslam dininin temel inançlarıyla uyumlu bir biçim kazanmış ve din ahlâki aklın dilini oluşturmuştur.

²⁵⁵Ahmet Hamdi Akseki'nin (1979: 239-279) 1916-17 yıllarında yazdığı "Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı" ilgili eserinde ahlâk alanlarını, Cinsi ve Bedeni vazifeler, Ailevi Vazifeler, Medeni Vazifeler, İçtimai Vazifeler olmak üzere ayırmaktadır.

²⁵⁶Daha geniş bilgi için bkz. (Oktay, 2011: 75-83).

Tablo 4. 2. Siyasetnâmelerdeki Ahlâki Alanların Konumlanması

	Devlet Ahlâkı (Türk-Fars)	Din Ahlâkı (İslam, Türk- İslam Sentezi)	Felsefi Ahlâk (İslam- Yunan)
Temel Aktör	Din, Dünya ve Hükümdar	Fert ve Allah	Fert ve Kent
Siyasal Etik Alanı	Özerk	Tek parça	Parçalardan oluşan bütünlük
Siyasal Araç	Akli siyaset veya yasağ-ı pâdişâh	Siyaset-i şeriyye	Hikmete dayanan siyaset
İstenen Yer	Dünya	Sosyo-kültürel yapı	Nefs, Aile ve Devlet
Toplum Biçimi	Erkan-ı Erbaa; Sınıflı toplum değerleri	İnananlar topluluğu/ Kabile dayanışması	Elitist/havasa dayalı toplum; Sokratçı bilme ve eylemeye dair, mekân merkezli değerler
Araç	Saray kültürüyle ilgili edeb/ meratib	Salih Amel	Ahlâk İlmi
Temel Değer	İstisnai değer alanları Eşitsiz hükümlanlık alanı ve toplumsal yapı	Eşitlik	Elitist Eşitlik
Amaç	Hükümdarın istisnai özelliğini vurgulamak, görünümünü ve gücünü güçlendirmek. Saltanata dayalı siyasal kültür oluşturmak.	Allah'ın rızasını kazanma, kurtulama ümidi ve toplumda muhabbeti artırma.	Mutlu Olma
Temel Eserler	“Kitabu't Tac” “Siyasetnâme” “Âsafnâme”	“Siracü'l Mülük” “Kutadgu Bilig” “Kenzü'l Kübera”	“Ahlâk-ı Nasiri” “Ahlâk-ı Celali” “Ahlâk-ı Muhsini” “Ahlâk- Alâ'î”
Ahlâkta Örnek	Allah'ın Ahlâkı	Peygamber Ahlâkı	Peygamber, Adil Sultan/Filozof
Zaman	Geçici	Ölümsüz ruhlar ve geçici mekân, fanilik	Ruh baki

4.9. Siyasetnâmelerdeki Ahlâk Alanları

4.9.1. Devlet Ahlâkı

“Vezir azam, pâdişâha ekser sözünde “Pâdişâhım, ben boynumdan yükü ayırdım” doğrusunu söyledim, şimdi giri ruz-ı cezada cevabı size lazımdır, deyü söylemek gerektür.” (Lütfi Paşa, 1991: 22).

C. Schmitt’in “dost-düşman” ayrımına dayanan siyasal tasarımı etrafında, egemeni benzerlerinden ayıran yegâne imtiyazın, egemenin siyasal birlik adına bütün cari hukuk düzenini dahi bir anda ilga edebilecek “istisnai olanı belirleme” yetkisini kendinde bulundurması olduğu savunulmaktadır. Benzer saiklerle çoğu Osmanlı hükümdarlarının da kendi egemenliklerinin vazgeçilmez belirleyeni olarak hükümlerlik alanlarında, genel ahlâki ilkeleri delen “gerekçelendirilmiş” devlet ahlâkını geçerli kılma amacıyla oldukları ileri sürülecektir. Egemenliğin bariz niteliği, devletin, ahlâk alanından özerkleşmesi ve kopması değildir; daha çok edeb ve erkânla çerçevenilmiş, devletin var oluş zorunluluğuna tabi “devlete ait ahlâki alan”ın yeniden üretilmesi ve tanımlanmasıdır.

Hükümlerlik ve siyasal alan söz konusu olduğunda istisnai olanı tayin yetkisinin sadece egemenin inhisarında olduğu (aksi halde egemenden bahsedilemez) iddiasıyla tebarüz eden devlet ahlâkını, fert ve din ahlâkından ayrı bir yapı olarak değerlendiriyoruz. Ancak devlet ahlâkının, kendini var eden temel değeri, genel ahlâkın kendi gerekçelendirmesine başvurarak devşirdiği unutulmamalıdır. Örneğin, “siyaseten katl” meselesi, iç savaşı önlemek amacıyla, toplumdaki güçlü birlik algısını diri tutan nizâm düşüncesi ve (ahlâki) değeriyle gerekçelendirilerek devlet ahlâkına dâhil edilmekte ve fetva bu doğrultuda verilmektedir. Çünkü devlet ahlâkı,

kendi gerekçelendirmesini yine genel ahlâki ilkelere başvurarak yapmak zorunda kalmaktadır.

Devlet, siyasal alanda kendi etik değerlerini oluştururken, saray protokolü olan meratib ve adab kültürünü de eş zamanlı olarak geliştirmiştir. Saray kültürü ve devletin hiyerarşisi, “kul sultan” figürünü zayıflatmakta, onun yerine, Allah’ın gölgesi/zillullah imajını beslemektedir. II. Mehmet’in kanunnâmesinde, vezirlerin pâdişâhla yemek yemesini yasaklaması (Kanunnâme-i Ali Osman, 2013: 17) bu bağlamda, hükümdarın bazı protokollerle gölgesini kalınlaştırmayı amaçladığını göstermektedir. “Kul” sultan ile “Allah’ın gölgesi” sultan arasında var olan gerilim iki etik sorumluluk üretmektedir. Bu sorumlulukların ilki, tebaanın korunmasını içeren pehan (sığınma) ve zill (gölge) kavramlarının çevrelediği, *halka karşı adil olma sorumluluğu*; diğeri ise, bu yükümlülüğü de içeren *devleti yaşatma sorumluluğu*. Gerekçesini adalet ve nizâm kavramlarında bulan adaletnâmelerin çıkarılışı da hükümdarın halka karşı sorumluluğundan kaynaklanmaktadır. Devlet-i ebediye kavramı ise, hükümdarın devlete karşı sorumluluğunu göstermektedir. “Siyaseten katl” ve bir kısım tazir kabilinden cezalandırmalar da hükümdarın devlete karşı etik sorumluluğunu ifaya dönük uygulamalardandır. Etik sorumluluk genel olarak, birlik, beraberlik ve iç barışı sağlama sorumluluğunu içermektedir. Osmanlı Devleti, siyasal alanın ahlâki ilkelere aykırı işlemlerini hükümdarın devlete karşı sorumluluğu bağlamında, genel ahlâki ilkelere başvurarak çözmektedir. Bununla birlikte, hükümdarın halka karşı sorumluluğunda sistem, hükümdarı etik alanda davranmaya zorlamaktadır. Özetle, hükümdar; hükümranlık alanında, zillullah-i ruy-i zemin (Allah’ın yeryüzündeki gölgesi) olma sorumluluğunu yerine getirme konusunda istisnai etik kurallarla çevrili ve halkın nizâmının devletin sorumluluğuna

bağlı olması nedeniyle devlete karşı sorumluluk sahibidir. Adil hükümdar imgesini yerleşik kılmak için halka adil davranma yükümlülüğü altında olduğundan, topluma karşı da genel ahlâk ilkeleri kapsamında sorumludur.

Akdağ (2014: 264), sultanın, devletin değil tahtın sahibi olduğunu iddia etmektedir. Tahta kimin oturacağını belirleyen koşulların geçerli olduğu alan hükümdarlık alanıdır. Bu anlamda hükümdar, tahtın sahibidir ve istisnai ahlâki ilkelerin geçerli olduğu alandır. Akdağ'ın bu bağlamda devletten kastettiği alan ise hükümdarın yüzünün silikleştiği, tebaanın organizasyon olarak devleti gördüğü, genel ahlâk kurallarının geçerli olduğu alandır. Hatırlanacağı üzere, bürokratik devlet yapısının yerleşmeye başladığı XVII. yüzyılın ortalarından itibaren, tahtın anlamında bir değişim olduğu tarafımızdan savunulmuştur. Değerlendirmemize göre, bu yüzyıldan önce taht, *hükümdar merkezli* yapıda hükümdarın oturacağı egemenlik yerini ifade etmektedir. Bu dönemde hükümdar devlete de tahta da sahiptir. “Hükümdar için taht” düşüncesi belirgindir. Ancak daha sonraki dönemlerde bürokrasinin yerleşmesiyle *tahtın merkeziliği* daha önemli hale gelmiş,²⁵⁷ “taht için hükümdar” anlayışıyla birlikte de karizmatik hükümdar düşüncesi ve adil hükümdar imgesi, yerini, hükümdar ve “adil düzen” anlayışlarına bırakmıştır. Ahlâki açıdan ise, hükümdarlığın istisnai alanı yerine genel ahlâki ilkelerin geçerli olduğu alan daha önemli hale gelmiştir. “Siyaseten katl” yerine XVII.yüzyılın başında “ekberiyet”

²⁵⁷ Faroqi (2012: 94-95) 1500'lerin sonu ile 1600'lerin başında bir geçiş olduğunu, Osmanlının artık bir fetih imparatorluğundan “yerleşik monarşi”ye döndüğünü düşünür. 1600-1700'lerin “yerleşik monarşi”sinde Osmanlı devleti, Fatih, Yavuz ya da Kanuni gibi karizmatik sultana ihtiyaç duymadan işleyebiliyordu. Sadrazamanın padişah sarayından giderek kopan sarayı ve makamı, imparatorluğun kendini sürdürmesini sağlayan bürokrasisini geliştirmekteydi. Fakat bürokrasinin, sistemin bütününe meşru kılmak için sultana ihtiyacı vardı.

sisteminin gelişmesi de devletin “karizmatik hükümdar” yerine, genel kurallar içinde yönetilme talebinin bir dışavurumudur.

4.9.1.1.Hükümdarın Merkezi Niteliği

Siyasetnâmelerin dili hükümdar merkezci bir dildir; bu yüzden devlet düzeni hükümdarın şahsında görülmektedir. Düzenin işleyişi, hükümdarın cesaretine, faziletine bağlı olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle, XVII. yüzyılın bürokratik devlet yapısı yerleşinceye kadar hükümdar, gücü ve düzeni tek başına temsil etmektedir. Osmanlı öncesi siyasetnâmelerde yer alan ve hükümdarın, kudreti ima eden “dehr/zaman” olduğu varsayımı, bu dönem siyasetnâmelerinde de geçmektedir: “Hükümdar, biz zamanız [der], kimi yükseltirsek yükselir; kimi alçaltırsak alçalır (Şeyhoğlu, 1991: 41). Aynı minvalde Amâsî'nin (1998: 83) Fuzayl bin Iyaz'ın “Kabul edilecek bir duam olsaydı adil sultan için ederdim.” sözünü aktarmasındaki muradı da hükümdarın erdemiyle devlet ve toplumsal düzen arasında kurdukları bağlantıdan ileri gelmektedir. Ya da “Zaman pâdişâhın gönlüne tabidir, nice dönerse zamane dahi öylece döner. Nitekim demişlerdir, sultan değişirse zaman da değişir.” (Kadı Fadlullah, 2008: 142). “Zaman”ın kendisi ve hükümdar arasındaki aynılık hükümdarın toplumsal ve devlet düzenini oluşturmada merkezi niteliğini ifade etmektedir. Bu düşünce, halkın ve devletin hükümdarın iradesine bağlı olduğu kuruluş dönemlerindeki karizmatik hükümdar anlayışıyla uyumludur. Batıda geçerli olan “hükümdarın dokunuşunun” etkisine benzer bir şekilde, ürün hasatlarının dahi “pâdişâhın nazarı” üzerine olması, hükümdarlığın kaynağının ilahi olmasından daha çok, hükümdarın niyeti tarafından şekillenen iradesiyle devlet ve toplumsal düzen arasındaki sıkı bağlantıyı göstermektedir.

4.9.1.2. Hükümdarın Etik Tanımı

Hükümdarlık ahlâki açıdan bazı özellikler dikkate alınarak tanımlanmıştır. Bu özelliklerde dikkate değer en önemli husus, hükümdarlığın etik²⁵⁸ sorumluluğunun aile teşbihi içinde analiz edilmesi ve sosyal politikalarla etik sorumluluk arasında ilişki kurulmasıdır. Amâsî (1998: 130-131), memleket yönetmeye talip olanlarda bulunması gereken özellikler olarak yedi erdemden bahseder: Übüvvet/babalık ya da muhabbet, ulüvv-i himmet, metanet, azimet, sabır (isteklere karşı), muhtaç olmamak/servet, iyilere yardım. Kudret ve toplumun selameti açısından düşünülen, “şah” kavramının dünyevi yönlendiriciliğini de kapsayan baba(can)lık, hükümdarın halkıyla ilişkisinde diğer erdemlerin içeriğini belirleyen merkezi erdemlerden biridir.

Kınalızâde (2012: 457-469) ise eserinde pâdişâhlara gerekli olan yedi hasleti saymaktadır. Bunlar; ulüvv-i himmet, doğru fikirlilik (ki bunun tahsili için tarih kitaplarını mütaala etmesi gerekir), azim ve kararlılık, sabır ve tahammül, zenginlik, askerlerinin itaatkâr olması ve neseptir.

Kadı Fadlullah da (2008: 157-175) hükümdarı, taşıması gereken erdemlerden hareket ederek tanımlamaktadır. Ona göre hükümdar ki, “kendine ve uzağa iyiliği dokuna, işlerinde aklı ölçü edine, dünya ve ahret pâdişâhı ola, kimsenin ayıbına nazar etmeye”. Ayrıca hükümdarın “yalan söyleyenleri kendinden uzaklaştıran, çabuk hükmetmeyen ve kötülük dinlemeyen” bir kişiliğe sahip olması gerekir.

Akhisârî de (2011) “beğlik ve pâdişâhlık tamam olmaz, kemâl bulmaz, illa

²⁵⁸ Adalet ve ihsanla ilgili tanımlamaları bu bölümde dikkate almıyoruz.

hüsn-i siyaset ile kemâl bulur.” demektedir. Hüsn-i siyaset tabiri, kemâl kavramıyla ilişkili bir şekilde izah edildiği zaman daha iyi anlaşılabilir. Güzel anlamına gelen hüsn kelimesinin varlık dünyasına çıkabilmesi için kemâl vasfını kazanmış olması gerekir. Tohumun çiçek olması için gerekli bir süreye ihtiyacı varsa, hüsnün de kemâle ihtiyacı vardır. Kemâl varlığın hem başlangıcı hem de son halidir. Varlık yaratılışı itibariyle kemâl düzeyindedir, ancak pâdişâhlık gibi kurumlar ise ancak tamamlanırsa güzel olur. Pâdişâhlığı tamamlayan unsur güzel siyasettir. Hüsn-i siyaset, erdemi ve toplumsal barışı temel alan bir siyaset biçimidir. Pâdişâh bu siyasete sahip olmadığına hükümlerini büyüüp gelişemeyeceği gibi devleti de olgunlaşamaz. Hüsn kelimesi, hükümdarın siyasal açıdan etik amaçlara bağlı kalması gerektiğini vurgular. Etik olmayan hiçbir amaç, güzel kabul edilemez. Ayrıca, Akhisârî (2011: 171), pâdişâhlığı diğer insanların karşısında “dağ”a benzetmektedir. Pâdişâh vakarlı, halim, sabırlı ve emin olmalıdır. Bir teşbih olarak dağ, pâdişâhın çabuk karar almamasına yönelik bir imayı duyurmakla birlikte, halim/yumuşak kelimesinin içeriğindeki zayıflık emaresinin giderilmesi gerektiğini de çağrıştırmaktadır. Dağ metaforu üzerinden hilm, kudretle ilişkilendirilmekte ve gücün bir erdemi haline dönüşmektedir.

Gelibolulu Mustafa Ali, ahlâki açıdan halifelik ve emir arasında ayrım yapmaktadır. Halife ve emir arasında, iki sembol isim (Ali ve Muaviye) üzerinden, etik bir karşılaştırma yapar. Buna göre, Halife Ali'nin yönetimi, Müslümanların haklı yönetimini ifade etmektedir. Bu yönetim anlayışı, kazanmak için hileye ve gayri ahlâki yola başvurmaz. Emir Muaviye'nin yönetimi ise egemenliği ele geçirmek için ahlâki sorumluluktan uzak bir şekilde, kazanmak için her eylemde bulunmayı meşru görür (Fleischer, 2013: 293-297). Emir ve halife arasında Gelibolulu Mustafa Ali

tarafından yapılan bu ayırım, bir açıdan hükümdarların meşruiyetini sorgulama anlamına gelmektedir. Halife karşısındaki konumuyla emir, kazanmak için bütün araçlara başvurmaya çalışan, yönetmek için en temel değer olan fazilete ihtiyaç duymayan kişi profilini çizmektedir.

Hükümdarlık dünya ve ahiret açısından da tanımlanmıştır. Uzun bir süre istediği makamı bulamayan Osmanlı bürokratlarından, şair ve tarihçi Gelibolulu Mustafa Ali (2015: 287), pâdişâhlığı dünya ve ahirette şah olmakla tanımlamıştır. “Ne revadur ki tenlerin yaka nar.../saltanat ol ukubete değmez. İki âlemde şah odur ki ola şah, görmeye anı zilletiyle sipah.” Gelibolulu Mustafa Ali’nin “şah” kavramını, iki anlamda kullanması oldukça manidardır. Padi-şah ve Alevi-Bektaşî geleneğindeki “şah” kelimesi, güç kadar pastoral bir yönlendirmeyi de içinde barındırmaktadır. Bu dünyada şah olanlar, ancak erdemli bir yaşama sahip olmaları kaydıyla ahirette şahlığa erişebilir. Şah tabiri, ayrıca, dinsel ve ahlâki yol göstericilik anlamlarına da sahiptir.

4.9.1.3. Allah’ın Ahlâkıyla Ahlâklanmak

Hükümdarların, dağ, Tanrı, nehir, deniz, güneş, ateş gibi yakıcı vb. sembollerle vasıflandırılmaları, kendilerini benzerlerinden üstün kılacak güçlere ihtiyaç duymalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü hükümdarı güçlü kılan faktörlerden biri de onun neye benzetildiğidir. Benzetmelerin güçlü çağrışımlarıyla donatılan hükümdar yeniden dünya sahnesine çıkar.

Siyasetnâmelerde hükümdarlar, diğer insanlardan ayrı olarak, Allah’a “benzetilerek” anlaşılmaya çalışılmıştır. “Allah’ın gölgesi” veya “Allah’ın ahlâkı”

gibi tabirler, hükümdarın egemenliğinin istisnai niteliğini göstermektedir. Diğer Müslümanlar peygamber ahlâkını takip etmekle mükellefken, hükümdarın Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmasını onu ontolojik olarak ara bir form içinde temsilci düzeyine çıkarma talebi açısından yorumlamak, kanımca doğru değildir. Esas niyet, inananlar cemaatinde istisnai konuma sahip olan hükümdarın, onu gerekçelendirmek için referanslar arama çabasıdır. Siyasetnâmelerde özellikle “bir gün aç ve bir gün tok olan” peygamber imgesiyle (Şeyhoğlu, 1991: 62) hükümdarın istisnai konumunu temellendirmek mümkün görülmemektedir. Bu nedenle, hükümdar ile Allah arasında benzetme ilişkisine başvurarak onun istisnai tercih ve yapısını meşru hale getirmek daha makul görülmüştür. Burada hükümdarın Allah'a benzetilmesinde, benzerlik ontolojik olarak varsayılmış değildir.

Kınalızâde (2012: 409), “Zillullah, halifetullah dedikleri sahib-i devlettir. Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmışsa hükümdar, zillulah fi'l arddır.”²⁵⁹ derken, adaletin ve devlete sahip olmanın gereği olarak hükümdarın Allah'ın ahlâkına benzerliğini vurgulamaktadır. “Allah'ın gölgesi” ve “Allah'ın halifeliği”ni devletle sınırlayan Kınalızâde, böylece devlete, yani hükümdara önemli etik görevler vermektedir.

Şeyhoğlu da (1991: 59-53) Hz.Peygamber'in Allah'ın ahlâkıyla ahlâklandığını, bunun için kendisine fazl-ı azim / büyük erdem sahibi dendiğini, hükümdara nasihat olarak aktarır. Şeyhoğlu, peygamberin “güzel ahlâkı tamamlamak için geldim” sözünün, memleket ve saltanat olmadan yerine getirilmeyeceğini; bunun için hükümdarların Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanması gerektiğini savunur. Bununla

²⁵⁹ Allah'ın gölgesi, Allah'ın halifesi denilen devletin sahibidir. Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmışsa hükümdar, yeryüzünde Allah'ın gölgesidir.

birlikte Allah'ın ahlâkı, hükmetme yetkisine sahip olan pâdişâhlara örneklik teşkil etmektedir. Peygamberin ahlâkından Allah'ın ahlâkına geçiş, hükümdarlığın konumunun eşsizliğini ifade etmeye yöneliktir. Yöneticilik vasfından dolayı peygamberin de Allah'ın ahlâkıyla ahlâklandığına duyulan inanç, hükümlanlık alanının genel ahlâki ilkelerden farklılaşmasına temel sunmaktadır. Şehyoğlu (1991: 53-55), “Allah hulkuyla hulklanmayı” (Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak), ilk olarak hükümdarın eşsiz konumuyla ilişkilendirmektedir. Tanrıya benzeyecek tek kişi yeryüzünde hükümdardır. İlk olarak hükümdar, cömertlik ve şeref açısından Tanrıya benzetilmektedir. Bu iki nitelik, hükümdarın halkın ihtiyaçlarına karşı kayıtsız kalamayacağına yönelik bir eylemi ifade etmektedir. Daha sonra ise hilmin/yumuşaklığın önemli olduğunu, çünkü bu kadar insanın çatışmasına ve zahmetine katlanmak için yumuşak²⁶⁰ olmak gerektiğini savunur. Hilm, pâdişâhın kudret sıfatının bir sonucu olarak görülmektedir. Pâdişâhta kudret olmadığında hilm sıfatının acz ve zaaf içerdiğini söyler. Af sıfatını ise kudretli olan hükümdarın, güçlü olduğu halde suçluları affetmesi olarak tanımlar. Allah'ın muhabbetini, hükümdarın ancak böyle kazanabileceğini; mazlumların hakkını almak ve şer'i cezaları yerine getirmek için hükümdarın kahhar ve cebbar olması gerektiğini savunur.

Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak, sıradan fertlere yönelik değil, hükümdara bir tavsiyedir. İslami düşünüşte ise Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak yerine, peygambere benzemek ahlâki olmanın temel ölçütüdür. Hükümdarın konumunu önemseten bu tavsiyenin içeriğine bakıldığı zaman, adalet ve cömertliğin/keremin bu alandaki erdemleri örgütleyen temel yapılar olduğu görülür. İslam'ın hakiki tek hükümdar

²⁶⁰ Yumuşak olarak çevirdiğimiz hilm sıfatı, arzuya uymama anlamını da içermektedir.

olarak Allah'ı kabul etmesine rağmen, hükümdarın, peygamber yerine Allah'a benzemeye yöneltmesi, yaptığı işin mahiyeti gereği hükümlanlığın, adalet ve cömertlik konusundaki toplumsal işlevini göstermektedir.

4.9.1.4. Devlet Aklının Ahlâki İçeriği

Siyasetnâmelerde devlet, toplumsal yaşamda güç ve kudretle açığa çıkan birçok anlamı gösterecek şekilde kullanılmıştır. Devlet tabiri; saadet, baht, zenginlik, talih, mevki anlamlarına gelmektedir. Kadı Fadlullah (2008: 205), “ömrü devlet” tabiriyle yaşamı tutmayı ve sahip olmayı kastetmektedir. Kanuni Sultan Süleyman'ın “Olmaya devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi” dizesinde ise devlet kelimesi, değerli ve ihtimam gösterilmesi gereken şey olarak kullanılmaktadır. Bu kullanımlarının dışında devlet, bilindiği üzere siyasal organizasyon anlamında kullanılmaktadır. Gerek sosyal ve kültürel yaşamdaki kullanımı gerekse siyasal yapıyı ifade eden anlamında devlet, saadet, güç ve kudret kelimelerinin anlam sahaları içinde mana kazanmaktadır. Devlet, kudreti üreten temel bir mekanizmadır. Devlet aklının ahlâki içeriğini oluşturan kavramlar, kudretin devamıyla ilişkilendirilip anlam kazanmaktadır. Hükümlanlık alanında, kelimelere anlam veren, onları bir şebeke gibi örgütleyen temel, kudrettir. Hükümlanlık alanı, istisnai niteliğiyle kudretin alanıdır. Devlet akli, kudretin korunmasını amaçlayan bir şekilde erdemleri, devlet aklının ahlâki ilkesi olarak kabul eder. Devlet akli, insanlar arasında dikey bir ilişkiyi var etme ve onu sürdürmenin önemli bir aracıdır. Dikey ilişkiyi sağlama, egemenlik ilişkisini üreten yapının temel işlevidir. Devlet akli, bu dikey ilişkiyi sağlamanın bir yolu olarak kendi aklının ahlâki bir içerikle doldurulması gerektiğini kabul eder.

Devleti yöneten sınıfın, kendi hükümlanlık ilişkisini sürdürmesini ve devletin

temel amacı doğrultusunda tedbirler alınmasını; devletin düzenini ve devamını belirleyen araçların seçimini sağlayan akla, devlet akli denmektedir. Devlet akli, öncelikle amaçların belirlenmesinde daha sonra ise buna uygun araçların seçiminde kendini gösterir. Amaç, etik olarak savunulabilecek bir niteliğe sahip olmalıdır. Bu devletin amaçlarının etik sorgulamadan geçmesi ve devletin ahlâki ilkelere bağılı olarak kurulduğu anlamına gelmemektedir. Bir şeyin amaç olabilme koşulu açısından etik sorgulaması, siyasal alanın ahlâki alanla bağlantısından daha çok, siyasal alanın kendi özerkliğini sağlayacak şekilde etik bir dil üretilip üretilmediğiyle ilgilidir. Siyasetnâmelerde devletin ahlâki da denilen bu etik, kendi gerekçelendirmesini genel etik kurallarına başvurarak yapabilir. Burada temel problem, devletin siyasal alanın özerkliğini koruyacak etik değeri üretebilmesi ve hükümlerlik alanının istisnalarını genel ahlâki ilkelere başvurarak normalleştirmesidir.

Osmanlı'da devlet, kendi varlığının gerekliliğini etik ve dinsel kaygılarla ifade etmiş, hükümdarın genel ahlâka aykırı ferdi davranışlarını müsamaha ile karşılamıştır. Devletin varlığını ifade ettiği etik ve dinsel temel, hükümdarın şahsi varlığını aşmış durumdadır. Örneğin II. Murat'ın ayyaş denilecek kadar sarhoş olması (İnalçık, 2015: 25) onun gaza ruhuyla yaptığı fetihlere mani olmamıştır. Siyasal amaç, cemaatin etik değerinden ayrı bir şekilde, devlet tarafından kendi varlığının ahlâki gerekçelendirmesiyle (devlet ahlâki) bağlantılı olarak üretilebilmektedir.

Devlet akli ilk olarak neyin yönetime dâhil olduğuna karar verir. Yöneticinin neyi yönetmeye talip olduğu onun ahlâki içeriğini belirler. Hükümdar, insanların kalplerini, bedenlerini yönetmeye talip olduğu gibi şeyleri de yönetmek istemektedir.

Kalp, beden ve şeylerin yönetimi devlet aklının farklı ahlâki içeriklerle donatılmasına neden olmaktadır. Siyasetnâmelerde insanların kalplerini kazanıp bedenlerini yönetmek, bedenleri aracılığıyla mülkü yönetmek en bilinen uygulamadır. Kalbin kazanılması sonuçta mülkün yönetilmesi için araçsal bir nitelik taşımaktadır.

Hükümrânlık eyleminin temel niteliklerinden biri de aile içi bir eylem olmasıdır. Ailenin yönetimi olarak devlet aklı, kendi varlığını da etik olarak gerekçelendirmiş olmaktadır. Kalbin kazanılma amacı, eylemin baba figürüyle bağlantısı, devlet aklının etik değerini de aile bağları içinde geçerli olan erdemlerle ilişkilendirmektedir. Osmanlı devletinin aklının etik içeriğini aileyle sınırlandırmak yanlıştır; pâdişâh babadan daha çok bazen bir cemaat lideri gibi fertlerin ve cemaatin selametinden sorumludur. Ataerkil yapıda ise selamet yerine kurucu kavram, “geçim” ve nesli devam ettirmektedir. Ontolojik yükü ağır basan “emanet” kavramı, siyasetnâmelerde halkın hükümdara Allah’ın emaneti olduğu ifadelerinde sıkça geçmektedir. Emanet kavramı, hükümdar ile halk arasındaki ilişkinin sınırlarını aile sınırlarından koparmakta, pastoral iktidarın kurtuluş ve yönlendirme ilkeleriyle bağlantılı olarak cemaatle ilişkilendirilmektedir.

Osmanlı devletinin aklının ahlâki içeriğini belirlerken birkaç sınırı, sonuç olarak işaretlememiz gerekmektedir. Osmanlı pâdişâhları, öncelikle aile babaları gibidir; ikinci olarak, şah kavramının dinsel ve çoban teşbihinin pastoral içeriği gereği bir yönüyle cemaat lideri, diğer yönüyle emaneti koruyan ve gözeten bir emanetçidirler; son olarak, mutlak iradeye sahip olan hükümdar makamının gölgesindedirler. Bütün bu işaretler, kalbin, beden ve mülkün yönetilmesinde etik sınırlar çizmektedir.

4.9.1.5. Devlet Aklının İçeriğini Oluşturan Erdemler

Devlet aklının içeriği, yönetsel açıdan faydalı bazı erdemlerle ilişkilendirilmiştir. Bu ilişkilendirmede temel kaygı, iktidarın devamı, nizâmın sağlanması ve sarayla halk arasında iyi bir ilişkiyi sağlayacak olan kalpleri kazanmaya yönelik strateji geliştirmektir. Temel sorun, hükümdar ile halk arasında hükümlanlık ilişkisini sürdüreceğ etik değerleri devlet aklına dâhil etmektir. Devlet alanının ahlâki içeriği, toplumsal yapının işleyişi ve devletin devamını sağlayacak olan birlik ve bütünlüğün oluşturulması için halkın nazarında devletin görülmesi gereken kısmını ifade etmektedir.

Devlet aklını oluşturan temel erdemlerin²⁶¹ ilki ihsan ve merhamettir. İlk bölümde adaletin devletin devamına yönelik pragmatik yönünü izah etmiştik. Devlet aklının adaleti içermesinin temelinde mülkün devamını adalet koşuluna bağlamasının olduğu vurgulanmıştı. Toplumda ve devlette birliği sağlamanın adaletle beraber ifade edilen diğer erdemi ihsandır. İhsan, birliği sağlamanın önemli stratejilerindedir. İhsan, bugünün diliyle, sosyal politikalar bağlamında yapılan yardımlarla hükümdarın güç ve kudretini açığa çıkaran, muhalifleri dost kılma ve dostları da

²⁶¹ Devlet aklının içeriğini oluşturan erdemleri, 1730 Patrona Halil İsyanıyla tahtını kaybeden Sultan III. Ahmet'in yerine geçecek Sultan I. Mahmut'a tavsiyelerinde tam olarak bulabilmek mümkündür. Tarihçi Abdi Efendi (ö. 1764) (1999: 41-42) bu nashati şöyle aktarır: Başlangıçta vezirin dediklerine teslim olma, sürekli olarak onun ahvalini araştır. Beş on sene birini vezarette müstakil istihdam eyleme, yalan sözlerine itimat etme. Sahib-i merhamet ol. Sehaveti/cömertliği elden koma ve gayet tasarruf üzere ol. Devlet işlerinde ihtimam göster, işlerinde dindar, ihtiyar, âkil, dünyayı görmüş ve uzun ömür geçirmiş, rüzgârın nice türlü dert ve belasını çekmiş pirlere ile daima meşveret et. İnsanlara ihsan ve kerem eyle. Geçmişteki hükümdar ve vezirlerin devlet işlerinde nasıl çalıştıklarını incele. Sırrını her âdeme söyleme. Tamahkâr ve zalim nedimler ve akılsız danışmanlarla çalışan hükümdarlar felah bulmaz.

artırma stratejisinin önemli parçasıdır. Bu açıdan adaletin erdem ve hukuk düzeniyle sağlamaya çalıştığı birliği; ihsan yardım, bağış ve hediye vermekle sağlar.

“Zaiflere takviye, kavilere terbiyet vire” ifadesinde de adalet ve ihsan kavramları yan yana kullanmıştır (Şeyhoğlu, 1991: 49). Adalet kuvvetlileri dizginleme, ihsan ise zayıfları güçlendirme işlevlerine sahiptir. Amâsî de (1998:133) “Adaletle riayet ettikten sonra ihsan etmek gerekir.”der. Kötülüğün ortadan kaldırılmasına yönelik verilen adil cezadan sonra, ihsan durumu eşitlemek değil, iyileştirmek anlamlarına gelmektedir. Güzel anlamına gelen ihsan, bozulan düzeni tamir eden adaletten sonra düzeni güzelleştirmeye yönelik bir çabadır. İhsan bedenleri yönetmenin temel yolunun insanların kalplerine sahip olmak olduğunu söyler. Bu, hükümdarın kalpleri kazanmasının zafer için gerekli olduğunu ifade eden sosyo-psikolojik bir ilkedir.

Genelde bir terkip içinde yan yana bulunan adalet ve ihsan, gücün kullanımını ve sahipliğini haklı kılan meşrulaştırma araçlarından biridir. İhsanın adaleti tamamlayan bir niteliğe sahip olduğu düşünülür. Bilindiği üzere hukuk pratiği olarak adalet, suçun misliyle cezalandırılmasını öngörürken ihsan ise kötülüğe iyilikle ya da af ile cevap verilmesi anlamına gelir. İhsanın önerilmesinin temelinde, hukukun haklı ve haksız “ayıran” diline karşı toplumun birliğini sağlayacak daha üst bir dil oluşturmaya yönelik bir çaba olduğu söylenebilir. İhsan etmenin vahdet gibi ontolojik bir nedeni olabileceği gibi cemaatin lideri olan pâdişâhın pastoral iktidarını sağlamlaştırma düşüncesinden de kaynaklanmış olabilir.

İhsan hükümdarın gücünü temsil ettiği gibi bir strateji olarak da kişilerin kalplerini kazanmanın bir yoludur. Akhisârî (2011: 163) “Âdemoğlu ihsanın kuludur.

Hür olanlara ihsan eyle, boyunlarına malik olursun.” İhsan adaletin birliği sağlayamayacağı ortamda kişileri ve halkı devlete bağlayan önemli bir araçtır. Siyasetnâmelerde ihsan, dostu arttırma ve düşmanı azaltma stratejisi olarak çokça ifade edilmektedir. Şeyhoğlu (1991: 91) “Seha/cömertlik bin kusur örter, buhl/cimrilik yüz fazileti.” diyerek cömertliğin toplumsal düzeyde getirisini göstermektedir. Hükümdarlar, ihsan ve cömertliği, halkı kendilerine bağlamanın önemli bir stratejisi olarak gördükleri gibi aynı zamanda kendi güçlerini göstermenin önemli bir fırsatı olarak da kabul etmişlerdir.

Hükümdara, topladığı malı halk ve askerleri içinde dağıtması söylenir. Bu bağlamda ihsan sosyal bir politikanın oynadığı role benzer bir biçimde sarayın devlet erkânını ve halkın kalplerini bağlamanın bir yoludur. Akhisârî (2011: 165) İskender’in hazineyi çoğaltmadığını “Benim hazinem askerlerdir. Ben mallarımı askerim içinde hazine edip saklarım, evlerde saklamam.” dediğini aktarır. Bu aynı zamanda Osmanlı askeri sınıfı ile saray arasında ilişkileri gergin kılan unsurlardan birinin de kalp para dedikleri düşük ayarlı paralarla ulufelerin dağıtıldığı ortamda, sarayın askeri razı etmesinin bir yoludur da. Yağma izni de ihsanın bir biçimidir. “Arus-ı feth cilve ger ola, katl ü garette israf etmeye.” (Kınalızâde, 2012: 500). Pâdişâh tarafından verilen yağma izni askerlerin hükümdara olan bağlılıklarını artıran bir unsurdur.

İhsanın tahakkümü zayıflatan ve ona şefkat kazandıran bir niteliği olduğu muhakkaktır. Pîr Mehmed Za’îfî (2013: 157), ihsan ile Allah’ı bilmek arasında ilişki kurarak hükümdarın halka karşı şefkatli olması gerektiğini düşünür. “Allah Teâlâ hazretini yegâne bilmek oldur ki bendelerine/tebaalarına iki işün birün /fazla idesün,

adl ve fazl.” Allah’ın hükümdara yüklediği sorumluluklardan biri olarak ileri sürülen ihsan/fazl, burada yönetsel bir araç olarak değil, halkın ihtiyaçlarını karşılama sorumluluğunun hükümdar tarafından üstlenilmesi gerektiğidir.

Siyasal iktidarın toplumda birlik oluşturulması gerektiğini kavrayan siyasetnâme yazarları, bunun için ihsanla bağlantılı olan muhabbet konusunu şehir yönetimi bölümünde işlemişlerdir. Muhabbet, adalet gibi, yönetimde birliği sağlamak amacıyla araç olarak sunulur. Kınalızâde’nin (2012: 413) şehir yönetimi bölümünde muhabbet ile birlikte vahdet-ı vucud/varlığın birliği konusu işlemesi hükümdar ile halk arasında var olan mesafenin kapatılması gerektiği, ontolojik olarak da halk ve hükümdarın Allah’ın sıfatlarında vahdete erebileceklerini düşündürmektedir. Adaletin her şubesinde ihsan ve muhabbet bulunmaktadır. Ancak, ihsan ve muhabbet adaletin temeli olan vahdet bilincinin en yoğun biçimde daha üst düzeyde ifadesidir.

Devlet aklını oluşturan en önemli erdemlerden bir diğeri de affetmektir. Affetmek, gündelik yaşamda, cömertliğin bir biçimi olarak yorumlanmış olmasına rağmen, hükümdarlık alanında kudretin bir sonucudur. Hükümdarın özelliklerinden biri de affetmektir (Kâtibî, 2010: 399). Affetmek, sadece dostların hükümdara olan sevgisini arttırmanın bir yolu olarak değil, düşmanı azaltmanın bir yolu olarak da düşünülmüştür. Tursun Bey (1977: 20) İskender’in zafer kazandığı bir savaşta, düşmanın öldürülmesine ilişkin teklifleri reddettiğini, çünkü affetme ve ihsan duygusunun, intikamla öldürme hissinden daha zevkli olduğunu savunur. Amâsî’de (1998: 135) “Savaştan sonra düşmanı affetmek gerek. Affetmek kudretten sonra görklü oldu.” D. Sarı Mehmet Paşa da (1969: 29) “fetih ve zafer nimetinin şükürü bağışlamaktır.” demektedir. Affetmek, hükmetmenin bir stratejisi olarak devlet

aklına dâhil olmakta, Osmanlılarda sünnet ve düğün şölenlerindeki şatafat gibi gücün gösterimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zayıflarla ilgili düşünüldüğünde bir zaaf olarak kabul edilen affetmek, hükümlerlik söz konusu edildiğinde kudretin önemli bir işareti sayılmaktadır. Kınalızâde (2012: 190), affi kudretin şükrü olarak değerlendirmektedir. Güce sahip olmanın şükrü olarak af, hükümdarın Allah’a karşı ibadetinin bir biçimidir. Kudretin şükrü, zayıfları suçlarından dolayı affetmektir. Kınalızâde (2012: 501) kudretten sonra affin ahsen/en güzel şey olduğunu söyler. Çıplak olan gücün varlığını haklılaştıran bir araç olarak af, gerçekte gücü makul kılmaktadır. Gelibolulu Mustafa Ali (2015: 368-369), Nuşirevan’ın yakınındakilere şunu yazdığını aktarır: “Divana çıktığımda, eğer gazaplanırsam birincide bana ‘Gücün yettiği yerde affetmek güzeldir.’ cümlesini yazan kâğıdı arz edin. Gazabım devam ederse ‘Allah’ın kullarına merhamet et ki Allah da sana merhamet etsin.’ yazan bir kâğıdı, son olarak sakinleşmezsem ‘Nefsine hâkim ol. Sen bir ilah değilsin, ancak aciz bir kulsun.’ cümlesini yazıp önüme koyun.” dediğini aktarır.

Şeyhoğlu da (1991: 54-89) “Kiçiler/küçükler suç işler, ulular afv eder, Tanrı gölgesinin bir anlamı da merhamettir.”, “Hükümdar, af etmeli, gücü ve kudreti tamam olursa mücrimlerin hakkında gelmeye, suçu bağışlaya. Hak sıfatı onda mevsuf ola, Allah’ın muhabbeti onun üzerine ola.” derken, affetmeye hükümdarın Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanması çerçevesinden bakmaktadır.

Devlet aklının etik içeriğini oluşturan bir diğer erdem ise “sözünde durmak”tır. Osmanlı dünyası, kazanma ve kaybetmeyi amaç ve araçların ahlâki olmasıyla ilişkilendirmiştir. Bu açıdan, devlet akli da kazanmayı zafere dönüştüren

ahlâki ilkeleri önemsemiştir. Sözünde durmak aftan sonra önemli erdemlerden biridir. Kadı Fadlullah (2008: 147) bir hükümdarın şu öğüdü verdiğini aktarır. “Ey oğullarım, sözünüzü yalancılık ile söylemek hakikat bilün ki şol ayıb ki bir yalanla hâsıl olur. Bin gerçek ile gitmez ve şol kişi ki yalancılıkla meşhur ola. Eğer doğru dahi söyler ise inanmazlar ve dost ve düşman ile dost dirliğin diriltin ki dostluk arta düşmanlık eksile.” Kadı Fadlullah, dost ve düşmana karşı doğru sözün söylenmesinin dostluğu arttıran, düşmanlığı eksilten bir şey olduğunu vurgulayarak doğru söz söylemenin devletin stratejisine bir katkı sağladığını savunur. Bir strateji olarak sözünde durmak devlet aklını daha işlevsel kılmaktadır. Kınalızâde de (2012: 498) “Pâdişâh bir tayifeye eman verdikten sonra onlara saldırması doğru değildir.” demektedir. Ayrıca Kınalızâde, pâdişâh için düşmana karşı hilenin ahlâki olarak yasal, ancak gadrin/(hainlik, zulüm) yasal olmadığını söyler. Hatırlanacağı üzere, amaçların ve araçların etik sorgulamadan geçtikten sonra makul olduğunu ifade etmiştik. Zulüm hiçbir surette en azından sözel olarak devlet aklında bile geçerli kabul edilmemiştir. D. Sarı Mehmet Paşa da (1969: 11) “Sadakanın en iyisinin hak söz olduğunu” aktarır. Akhisârî (2011: 293) “Kıyamet gününde ahdi bozan sorumlu olur.” der. Doğru sözü söylemenin hükümdarın etik sorumluluğunda sayılmasının temel amacı, ontolojik olarak devletin fert gibi etik bir temelinin olduğunu değil, ama yok oluşunun etiğe bağlı olduğunu göstermeye dönüktür.

İstişare

Devlet aklının etik değerlerinden biri de istişare etmektedir. İstişare, devletin karar mekanizmasının sağlam çalışmasını ve doğru karar alınmasını sağlayan bir yönetim biçimi olarak düşünülmüştür. “Rey-i sedid dest-i şedidden evladır.”(Kitâb-i

Müstetâb, 1974: 34) Yani reylerin birleşmesi ellerin birleşmesinden iyidir. “Muhkem rey, güçlü kuvvetli elden değerli bil.” (Akhisâri, 2011: 207). İstişarede bulunmamak kişinin ‘aklına mağrur’ olması olarak değerlendirilmiştir (D.Sarı Mehmet Paşa,1969: 107). Bu amaçla, hükümdara bilginlerle birlikte oturması gerektiği hatırlatılmıştır. İstişareyle, pâdişâhların önyargılarının aşılabileceği düşünülmüştür. Göz kendine yakın ve uzağı göremez, kendini ancak ayna yoluyla görür (Akhisâri, 2011: 203). Gözün yakını görmemesi özellikle Koçi Bey risalesinde haremın devlet işlerine karışmasının eleştirisi olarak kendini gösterir.

İstibdat, s-b-t kökünden türemiş bir kelime olarak sabit olmak anlamına gelmekte, keyfî idare, başlı başına olma, müstakil bulunma anlamlarına sahiptir²⁶² (Devellioğlu, 2000: 454). Siyasetnâme yazarları istişarenin olmadığı yönetim biçimini istibdat olarak nitelerler (Akhisâri, 2011: 203). İstibdat yönetimi, hükümdarın kendi aklına mağrur olarak ülkeyi yönetmesidir; ancak fertlerin tek başlarına ülkeyi yönetmeleri sürekli bir riski barındırmaktadır. “Kılıç gedük itdüğünü re’y sedd ider, amma re’y gedük itdüğünü kılıç sedd idemez.”²⁶³ (Akhisâri, 2011: 209) denilerek, kılıç ile doğru karar arasında sonucu belirleyen doğru karar olduğu kabul edilmiştir. “Akil kimse, cenkte bin atlıdan yeğdir.” (Akhisâri:2011: 209) denilerek, hükümdarın akıllı insanlarla birlikte olması gerektiği ve onlarla devlet işlerinde istişare etmesi gerektiği vurgulanmıştır. İstişare, yönetimde devlet aklının önemli bir

²⁶² Kötü yönetimin, hükümdarın tek başına ve “müstakil” yönetimi olarak tasvir edilmesi, yönetimin özüne istişare etmenin dâhil edildiğini göstermektedir. İkinci olarak, istibdat kelimesinin etimolojisinden hareketle, gücü elinde tutan kişinin kaçınılmaz olarak güçten etkilendiğine dair insan doğasına dair kuşkuyu da barındırmaktadır.

²⁶³“Kılıcın yarasını doğru düşünce ve tercih kapatır. Ancak yanlış düşüncenin hatasını kılıç düzeltemez.”

değeridir. İstişare, yönetimin verimliliği ve doğru karar alma vasfıyla, yönetsel bir süreç olarak değerlendirilmektedir.

Düşman ve Öteki

Düşman kelimesi siyasal birliği belirleyen sınırın dışındakini ifade etmesine karşın, gerçekte hep içerde oluşturulur. Düşmanın ne olduğu ve mahiyeti, kişinin zayıf taraflarını da göstermektedir. Neden nefret ettiğimiz sorusunun cevabı, bizi mazur kılan, neye ihtiyaç duyduğumuz sorusu üzerinden verilmeye çalışılır.

İlk bölümde açıkladığımız üzere, İslami düşünüşte iki düşman vardır: Arzuların kaynağı olarak düşünülen nefis ve şeytan. Nefis ve şeytan, beden üzerinde egemenlik kurmak amacıyla akılla mücadeleye girerler.²⁶⁴ Nefsin, düşman olarak kabul edilmesi ve onun isteklerine karşı sürekli teyakkuz halinde bulunması gereği, siyasal alandaki düşman varlığının tanımını da değiştirmektedir. Nefis temelinde gelişen düşman kavrayışı, düşmanın yok edilmesinden hüküm altına alınması gereken bir varlık olarak düşünülmesine neden olmuştur. Bu açıdan, düşman, ahlâki ve siyasal bir söylem içinde değil, tahakküm altına alınması gereken varlık olarak kabul edilmiştir. Osmanlı toplumsal yapısındaki düşman kavramını anlamak için şu sorunun cevabını vermek gerekmektedir: Düşman her durumda yok edilmeli midir? Osmanlı devlet aklında bu sorunun cevabı olumsuzdur. Düşmanın yok edilmesi yerine onun diz çöktürülmesinin yeterli görülmesi içerde oluşturulan kimliğin düşmanın bir parçası olmadığını göstermektedir. Kimlik oluşturulurken atıf başkasına değil, kişinin kendine dönük olarak kurgulanmıştır. Bunda, ötekinin daha

²⁶⁴ İbn Arabî, “Tedbirat-ı İlahiyye” (2013) adlı eserinde bu konuyu inceler.

doğrusu düşmanın nefis ve şeytan olarak kabul edilmesi etkili olmuştur.

Düşman ahlâki bir dille ifade edilmemiştir. Bazı erdemlerinden dolayı gayrimüslimler övülmüştür. Kınalızâde (2012: 389-395) Macarları, Rusları ve Frenkleri bazı özelliklerinden dolayı eleştirmesine rağmen iyi yanlarını da saymaktadır. Kınalızâde bu milletleri oldukça dengeli ve onların meziyetlerini öven bir üslupla açıklamaktadır. Ayrıca, o dönemde Osmanlıya en büyük tehdit oluşturan İranlıları oldukça övmüştür. Kınalızâde’de düşmanı üreten dilin ahlâki olduğunu söylemek mümkün değildir. Düşman, siyasal olarak bertaraf edilmesi ve tahakküm altına alınması gereken varlık olarak düşünülmüştür.

Savaşta düşmanla karşılaşma, düşmanın bedenimize, kimliğimize, dinimize, ahlâkımıza tehdit oluşturduğunu anlamının en iyi yoludur. Kimliğimize tehdit olarak, dışa atıf yapılarak değerlendirildiği her durumda, düşman, “yok edilmesi gereken varlık türüne” aittir. Bu düşmanla yapılan barış, tekrar savaş yapmanın “modus vivendi”sidir. Düşman tanımı içimize içkin olsa bile, dışa atıf yapılarak geliştirildiğinden o, hep dışarıda aranmaktadır. İçeride düşman kurgusunda ise düşman (nefis ve şeytan), üzerinde tahakküm kurulacak bir güç olarak kabul edilmektedir. Düşmanla barış, varlığın denge haline gelmesi için zorunludur. Unutmamak gerekir ki düşman, insan imgesinde kendi suretinin aynadaki ikizidir.

Siyasetnâmelerde geçen, “askerlere lazım olan müsâlaha mümkün iken ceng ü cidale dahi ikdam etmiyeler. Kan dökmeden hazer edeler ki askerin selameti andadır.” (D. Sarı Mehmet Paşa, 1969: 89), “Sulhta hayır vardır, cenkten önce bunu düşünmek gerek” (Şeyhoğlu, 1991: 115), “Düşman sulh etmek isterse ona yanaşmak gerekir. Memleket emniyet içinde olur” (Kâtibî, 2010: 415) şeklindeki görüşlerde

sulhun yeğ tutulması, düşmanın, varlığa yönelik bir tehdit olarak görülmediğini gösterir. Nefsimizle yaptığımız mücahedeyi barışa bağladığımız gibi düşmanla savaşmayı da barışın “son çare”si olarak tercih edebiliriz. Düşman içeriği oluşturan dışsal bir unsur olmayıp sadece tahakküm altına alınması gereken bir varlık olarak düşünüldüğünde, sulh yapmak tahakkümün bir biçimine dönüşür. Özellikle Büyük Kaçgunluk döneminde Osmanlı devletinin Celali isyancılarla yaptığı sulh tam da böyledir; anlaşarak onlar üzerinde siyasal hâkimiyeti kurmak.²⁶⁵ Akhisârî de (2011: 291) “İsyan edene asa yeterli olsa kılıç çekmem, düşmanı uzaklaştıran makul söz olsa, savaşa girmem.” demektedir.

Savaş sırasında düşmana karşı etik sorumluluğumuzun ortadan kalkıp kalkmadığı konusu, bir uygarlığın mahiyetini belirleyen temel bir sorundur. Kınalızâde'nin savaşta hilenin caiz ama gadrin/zülüm ve sözden dönmenin caiz olmadığına dair ilkesi, galibiyetin zafer sayılabilmesi için ancak etik bir temele sahip olması gerektiğini vurgular. Ayrıca, savaş sırasında, “kimseye zulüm ve hayf etmeyeler, adalet ve dad ile kalbleri kazanalar ve hayır dua alalar.” (D. Sarı Mehmet Paşa, 1969: 85-87) gibi hatırlatmalar, düşmanın yok edilmesi gereken bir varlık olmadığına kanıttır. “Seferüyüz deyip askerlerin yaptıkları haksızlıklar, hukuk-ı ibad ise bir tarikle sakıt değildir (Kul hakkından hiçbir suretle vazgeçilmez.) Kişilerin Allah'ın kulları olmakla sahip oldukları hakların vazgeçilmezliği ilkesi, bütün varlığın Allah'ın “ol” emriyle birlikte var olduğu yolundaki ontolojik eşitlik kabulünden çıkarsanmaktadır. Ayrıca savaştan sonra düşmanın affedilmesi gerekliliği, yenginin ve kudretin bir şükürü olarak düşünülmüştür. “Savaştan sonra

²⁶⁵ Daha geniş bilgi için (Barkey, 2015: 195-227).

düşmanı affetmek gerek. Affetmek kudretten sonra görklü oldu.” (Amâsî, 1998: 135). Affetmenin kudretin bir şükrü olarak düşmanlar üzerinde yerine getirilmesi gereken bir erdem olması, düşmanın her durumda yok edilmesi gereken bir varlık olmadığını göstermektedir.

Bütün bunlarla beraber devlet akli açısından düşman, asla hafife alınacak kişi değildir. ”Bir pâdişâha bin âlim ve nasih (öğüt veren) azdır; amma bir düşman çoktur (Akhisârî, 2011) ifadesinde düşmanın azaltılmasına yönelik tedbirlerin gereğine dikkat çekilmiştir. “Od, renc, borç ve düşman” miktarı ne olursa olsun, bunların hiç birinin, hafife alınmaması gerekir. (Kadı Fadlullah, 2008: 188). “Düşmanda asar-ı gurur görürsen ganimet bilip esbab-ı zaferden add eyleye.” (Kınalızâde, 2012: 491) denilerek, kibrin ve gururun düşmanda da kötü sonuçlara yol açtığı düşünülür.

Düşman başka bir açıdan da kişiye, kemâlini sağlama konusunda önemli bir imkân sunmaktadır. Amâsî'nin (1998:108) ifadesiyle “Âdemlerün eyüsüne düşmandan intifa/fayda vardır.”. Çünkü kişi, kendi kusurlarını görme konusunda dost veya düşman bir denetleyiciye gereksinim duymaktadır. İslam ahlâk felsefesi tarihinde ilk kapsamlı eser olarak değerlendirilen “et-Tıbbu'r-Rûhânî” adlı kitabın yazarı Ebu Bekir Razi'ye (2008: 73) göre, kişi “...hatalarını ve kötülüklerini açıklamaktan zevk alan bir düşmana veya hasıma rast gelirse, o zaman kendisindeki kötü davranışları bilmek için beklemek zorunda kalmaz. Aksine eğer kendisine saygısı olan ve faziletli, iyi bir insan olmayı isteyen bir kişiye, erkenden ondan kurtulmaya zorlanacaktır.” Razi ayrıca, bu konuda Galen'in “Düşmanlarından Faydalanan İyi İnsanlar Hakkında” adında bir eser yazdığını ve Galen'in burada, bir düşmana sahip olmaktan dolayı kazandığı faydalardan bahsettiğini aktarmaktadır.

Kibir, Övgü, Bürokrasi

Devlet aklını oluşturan bir diğer tutum ise kibirdir. Kudretle ilişkilendirilmesi oldukça problemlili olan mütevazılık, insanın ontolojik eşitliliği bağlamında anlam kazanabilir. Mütevazılığın zıddı olan kibir eşitsiz bir anlayışın ürünüdür; kendine ve diğerine yönelik olmak üzere iki biçimi bulunmaktadır. Kınalızâde (2012: 186) “Kibr gayra nisbet, ucb zata kıyas olur.” diyerek toplumda ferdin kendini diğerlerinden ayırıp kendini değerli görmesinin iki biçimi olduğunu ifade eder. Kendini üstün görmeye/beğenmeye ucb, başkasını küçümsemeye de kibir denilir. Kendine olan övgüsü ile başkasına olan küçümsemesi kendi varlığını eşitsiz konumlandırmasıyla ilgilidir. Devlet dediğimiz varlığın kendisi ve işlemesi de bu eşitsiz konumların devam etmesine bağlıdır.

Divan şiirinde olduğu gibi bazı Osmanlı siyasetnâmelerinde, hükümdara yönelik abartılı övgüler bulunmaktadır (Koçi Bey, 1997: 19). Bu abartılı övgüler, gerçekte tahtın övgüsüdür. Edebiyatın hükümdarın ihsanına bağlı olarak geliştiği Osmanlı toplumunda, övgü sanatın ve sanatçının kendisine himaye bulması konusundaki çabasının bir sonucu olarak değerlendirilmektedir (İnalçık, 2015). Benzer bir husus siyasetnâme yazarları için de geçerlidir.

Siyasal ve pragmatik amaçlı yapılan bu övgülerin nedeni, pâdişâhların şahısları ve Osmanlının ait olduğu dünya düzeninde rekabet eden siyasal merkezler dikkate alınmadan yeterince anlaşılabilir. Hükümdarın övülmesinde Osmanlının kendi kimliğini diğer milletler karşısında konumlandırmasının etkisi büyüktür. Osmanlı kimliğinin oluşmasında Hristiyanlık coğrafyası kadar, Orta Asya ve Acem ülkesiyle ilgili siyasi ve kültürel rekabet de söz konusudur. Hükümlerlik makamına

yönelik övgü dolu sözler, Osmanlı'da sanat ve devletin işleyiş biçimini ve Osmanlının Müslüman doğu ülkeleriyle olan kültürel ve siyasal rekabetlerini göstermektedir.

Kibrin devlet politikası olduğu durumlarda, devlet aklının toplumsal sınıfları sabit hale getirme amacının olduğunu da vurgulamak gerekir. Sınırların çekilmesi ve havas/elit denilen tabakanın korunması birçok Osmanlı aydınının ortak endişesidir. Lütü Paşa (1991: 40) halkın, üst sınıf gibi elbise giymelerine karşı çabası, işbölümü ve gelir eşitsizliğinin oluşturmuş yapının somut biçimde sınırları koruma konusunda ifadesidir. Sipahiler bilindiği üzere ilk kuruluşta önemli vazifeler ifa etmiş askerlerdir. Halk ve asker ayrımı bir şekilde nizâm-ı devletle de ilişkilendirilebilir. Çünkü reyanın güzel giyinmesi, "havas"ın öykünecek bir yaşam biçimini ortadan kaldırır. Naîmâ (1997: 154), devleti yönetenle halk arasında konak, ziynet, elbise ve ihtimamda farklılık olması, bu konuda halka ruhsat verilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Naîmâ'nın gerekçesi ise daha manidardır: "Makam ve mevkie râğbet olmaz ve erkân-ı devlet ile halk arasında fark kalmaz."

Naîmâ gibi Osmanlı aydınları sınırların konulmasını toplumsal dikey hareketliliği engellemek için gerekli görmekteydiler. Ayrıca, var olan yapıdaki sınıfların kendi rollerini sahiplenmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Sosyal düzenlemelere yönelik toplumsal tabakalara karşı takınılan bu tutum, sınıf bilincini yansıttığı gibi, toplumsal işleyişin devamına yönelik bir politik tutumu da içermektedir. "Kitabu Mesalih" yazarı da (1981: 72) gayri Müslümlere karşı "Derzi kâfirler kırmızı yelken takye ve kırmızı arakiyyeler giyerler. Müslümanlar bunların kâfir olduğunu bilmez selam verir, günahdır. Bunu yasaklamak gerekir." diyerek

toplumsal sınıf gibi dinsel eşitsizliğin de sistem açısından korunması gerektiğini savunur.

Kibir, eşitliği bozmaya yönelik bir tutum ve davranış olduğu gibi aynı zamanda, bürokraside devlet aygıtının halktan ayrı yapılanmasına neden olan devlet-halk arasındaki eşitsizliği derinleştirmeye çalışan bir kurumsal çabadır. Vergi politikasının, ehl-i örf/asker ile halk arasında var olan eşitsiz yapı üzerine oturduğu unutulmamalıdır. Osmanlı'da özellikle yeniçerilerin kul olarak anılması, bürokratların kendilerini hükümdara sunarken “bende”/köle olarak takdim etmesi, Osmanlı devlet bürokrasisi içindeki eşitsiz yapının oturmuş olduğu hükümlanlık alanının (servet ve makamları dağıtma konusundaki) tekeli ve eşitsiz yetkisini göstermektedir. Halkla ayırışmaya dayalı devlet aklı, hükümdarın ulaşılmazlığını ve devletin halk gözünde ağırlığını ifade eden bazı meratibler/protokoller düzenlemiştir. Lütfi Paşa'nın (1991: 17-20) “nizâm-ı devlet için, “meratib-i ehl-i menasib” lazımdır.”²⁶⁶ ifadesinden, her bir yöneticinin makamını ve ikram tarzını tayin için meratibi gerekli gördüğü anlaşılmaktadır. Devlet erkânının teşekkül esasını oluşturan meratib, divanda düzeni, devlet aklının önceliklerini ve devlete içkin hiyerarşiyi göstermektedir. Meratib, toplumun eşitlikçi yapısından ayrılan devlet kadrosunda gerek işlevsel gerek sembolik olarak yer tutan makam sahiplerinin hiyerarşik düzenini ifade etmektedir. Bu çerçevede meratib;

- a) Devletin eşitsiz bir şekilde örgütlenmesini ve işleyişini belirler.
- b) Hükümdardan bağımsız bir yapının gelişmesini olanaklı kılar.
- c) Hükümdara şahsıyla değil, unvanıyla yapının devamcısı olduğunu hatırlatır.

²⁶⁶ Devletin nizâmı için, makam sahiplerinin (protokolde ve işleyişde) derecelerini göstermek gerekir.

d) Kendi içinde devlet aklının oluşumunu ve dolaşımını sağlar.

Meratib gibi bazı yapısal gelişmeler sonucunda, hükümdarın şahsında temsil edilen devletin, gayrişahsîliğin hâkim olduğu bir yapıya geçişi de söz konusudur. Çünkü bürokratik devletin ön habercisi veya onu hazırlayıcı unsurlardan biri de meratibdir. Bu da devlet aklının işlevden hareket ederek, konumlandırılmayı belirlemeye başladığı anlamına gelmektedir.

Siyasetnâme yazarları, kibri, devletin başarısız olmasına neden olan bir haslet olarak da tanımlamışlardır. Burada kibrin kötülenmesine, devlet ahlâkı açısından değil, hükümdarın şahsıyla ilişkilendirilerek, ontolojik eşitlik düşüncesine aykırı olduğu için başvurulmaktadır. Hükümdarlık alanının “istisnai” özelliğiyle hükümdarın “kullardan bir kul” olmasının oluşturmuş olduğu gerilimin kendini açığa vurduğu en önemli sinir ucu, kibir ve mütevazılık arasındaki kararsız durumdur. Hükümdarın diğer kullardan ayrı olması gerektiği Câhız’dan (ö.869) itibaren Fars devlet geleneğinin etkisiyle sürekli vurgulanmış ve kibir, devletin doğası gereği makul bir düzeyde tutulmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte, siyasetnâmelerde hükümdarın bedeninin faniliği üzerine yapılan vurguların amacı ona devletin doğasının değil, insanların bir parçası olduğunu hatırlatmaya matuftur.

Hükümdar; horluk, hakirlik nazarıyla halka bakarsa bu durumda Allah’ın inayet-i nazarından düşer. Hükümdar kendisinden başkasını kendisine muhtaç görürse bu bir hastalıktır (Şeyhoğlu, 1991: 85-86). Varacağın yerde, kul, özgür, dilenci ve zengin eşittir, onu hatırlayıp büyüklük taslamamak gerekir (D. Sarı Mehmet Paşa, 1969: 39). Kâtibî (2010: 173) de pâdişâh’ın kibrini, “halka hakaret gözüyle baka ve hakka karşı kör ola” şeklinde tanımlamaktadır. Kâtibî (2010: 389)

“Süleyman peygamberin kalbinde kibir görseydim servetini ondan alırdım.” sözünü aktarırken, Gelibolulu Mustafa Ali (2015: 327), “ne sığarsa sığar o dergâha/ sığamaz amma ki kibr ü istiğna.” diyerek devletin bünyesi konusundaki sınırları belirler.

İslami dünya görüşü açısından kibir, ontolojik eşitliğin yadsınması yoluyla kişinin yaratılıştaki acz, fakr ve kulluğun kayıtlarından kendini sıyırma çabasıdır. Bu nedenle İslam inancının gereği olarak hükümdara, “acz nazarıyla kürküne ve çaruğuna bakması” gerektiği hatırlatılmakta, insan türüne ait acizliğinin farkında olması; firavun gibi olmaması sık sık tenbih edilmektedir (Şeyhoğlu: 1991: 84). Siyasetnâmelerde, yöneticiyi insanlarla eşitleme çabası, hükümdarın gücünü sınırlama gereği duyulmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle hükümdara acz ve zaaf içinde dünyaya geldiği hatırlatılarak, *güce dayalı hiyerarşinin* karşısına *ontolojik eşitlik* ilkesi çıkarılarak hükümdarın gücünü sınırlamanın yolu bulunmak istenmiştir. Ancak, devletin gerekliliğiyle ontolojik eşitlik arasındaki gerilim, devletin işleyişinde meratib ve hükümdarın istisnai konumlarının kabulüne neden olmuştur. Bununla beraber, sarayın meşruiyetinin sorgulandığı kriz ve taht kavgaları döneminde, hükümdarlar ve devlet erkânının İslami eşitlikçi ontolojiye uygun olarak yargılanması sağlanabilmiştir.²⁶⁷

4.9.1.6. Yönetici Neyi Yönetmeli?

Kınalızâde (2012: 531) “Adl ile malik-i kulüb ve rikab olmak olur.”²⁶⁸ diyerek, kalbin yönetilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Kalplere sahip olmak, beraberinde onları yönetmek/rikab sonucunu doğurur. D.Sarı Mehmet Paşa da (1969:

²⁶⁷ 1703 İsyanı’nda hükümdarların indirilmesindeki gerekçeler için bkz. (Abou Haj, 2011: 42-44).

²⁶⁸ “Adaletle kalplere sahip olmak ve onları yönetmek.”

39) “Sadrazam daimi tamir-i kulüble uğraşmalı, evin harab olmasından ziyade gönül harabının daha kötü olduğunu bilmesi gerekir.” diyerek kalbin yönetilmesinin temel bir sorun olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca “halkın şikâyet edeceği şeyden kaçınmak gerekir” diyerek, kalbin kazanılmasının temel bir amaç olduğunu ifade etmektedir. Gelibolulu Mustafa Ali (2015: 314) hükümdarların kendilerini halka sevdirmelerini, Allah’ın emaneti olan zayıf halkın kalplerinin sevgilileri/mahbub’ul kulüb olmaları gerektiğini savunur.

Kalplerin yönetimi, Osmanlı siyasetnâmelerinin devlet aklına verdikleri en önemli görevlerden biridir. Böylece devlet aklı, kalbin kazanılmasına yönelik bir faaliyet içine dâhil olmaktadır ki bu da ancak etik bir eylemle mümkündür. Kalpler kazanıldıktan sonra ise yukarıda ifade ettiğimiz beden ve şeylerin yönetimi söz konusu olmaktadır.

D. Sarı Mehmet Paşa (1969: 37), “Zenginliğe ve mansıba mağrur olma, zahirini zinet eyleme, kalbin hazin, bedenin üryan, gözlerin gıryan, amalin halis, duan tazarrulu/yalvarmalı, libasın köhne ve rakik/hafif olmalıdır.” demektedir. Yönetici için nasıl halkın kalbi, bedeni ve mülkün yönetimi farklı değerleri içeriyorsa, benzer bir biçimde, hükümdar da kendi görünümünü biçimlendirmek zorundadır. Kalbin iç, amelin ve bedeninin dış görünümü hükümdar açısından oldukça önemlidir.

Mecaz ve hakiki pâdişâhlığa karşılık gelen kalplerin ve mülkün sultanlığı ayrımıyla, Osmanlı sultanlarına beden yönetiminin önemli bir aracı olarak kalpleri yönetmek için çaba sarf edilmesi gerektiği uyarısında bulunulmuştur. Kalbin yönetilmesi, devlet aklının cömertlik, af gibi erdemler tarafından doldurulmasına

neden olmuştur.

4.9.2. Din Ahlâkı

*“Dosta öyle muamele eyle ki kadıya muhtaç olmayasın.
Düşman ile şöyle muamele eyle ki kadıye varsanız sen
galip olasın.” (Kınalızâde, 2012: 528).*

İslam, ahlâki alanı, insan ve Allah arasındaki ilişkilerin alanı olarak görmektedir. Toplum ve fertlere yönelik ahlâki sorumluluk, Allah ve fert arasındaki ahlâki alanın bir devamı ve onun sınırları içinde yer almaktadır. Fert, diğer fertlere olduğu kadar, içinde bulunduğu topluma karşı da sorumludur; ancak bu sorumluluk, Allah'ın rızasıyla ilişkilendirilen bir sorumluluk alanıdır. Fertlere karşı ahlâki sorumluluğun yerine getirilmesi aynı zamanda ibadet olarak kabul edilmiştir. Kişiyile toplum ve kişiyile Allah arasında kurulan varoluşsal ilişki biçimi de ahlâki alanda gerçekleşmektedir. Cemaate yönelik eylemler de temelde kişinin Allah'la ilişkisi bağlamında değerlendirilir. Cemaat, ontolojik güvenlik (iman/emniyet) alanını oluşturan sosyal bir formdur. Allah ve insan ilişkileri zorunlu olarak cemaati gerektirir.

İslami düşünüşte hükümlerlik alanı özerk değildir; çünkü Çin ve Japonya'da kral tanrıken İslam'da ise Tanrı “kral”dır. Dolayısıyla, siyasal alanın ahlâktan bağımsız olduğunu iddia etmek de mümkün değildir. Devlet erdemli bir yaşamın fırsatını sağlayan aygıt olarak kabul edilmemiş, devletin üzerine bina edileceği mekân yerine, insanın yaşam öyküsü ve ömrü esas alınmıştır. Devlet, fertlerin soyut biçimi olarak düşünülmüş, devletten daha ziyade hükümdarlık siyasal alanın çoğunu işgal etmiştir.

Din ahlâkı konusunda siyasetnâmeler içinde bu geleneği yetkin bir şekilde temsil eden eser, İran'da yazılan ama Kütahya'da geniş bir şekilde yorumlanarak tercüme edilen “Ahlâk-ı Muhsini” adlı eserdir. Eserin erdem katalogu, dünyanın geçiciliği, Allah'a ibadet ve faziletlerden oluşur.²⁶⁹ Burada davranışlara ahlâkî nitelikler kazandıran temel unsur adalet değil, muhabbetir. Yani ahlâkî yargıların bir kısmı, hak kavramı etrafında anlam kazansa bile büyük kısmı, teklif içeren sorumluluktan çok teklifsizlikten doğan muhabbetle ilgilidir. Bu nedenle, “mürüvvet şeriatı yener”²⁷⁰ sözü din ahlâkının temelidir.

Siyasetnâmelerde, İslam ve/veya Türk-İslam sentezine dayanan ahlâkî bir öğreti bulunmaktadır. Kültürel yönü ağır basan din ahlâkı, İslam dininin kavramsal çerçevesi içinde biçimlenmiş ve ifade edilmiştir. Din ahlâkında, adaletin sistemi bütün haline getiren yapısına benzer bir biçimde salih amel kavramı öne çıkmaktadır. Devlet ahlâkı kudret alanı içinde şekillendiği için, gücün birliğe yönelik tehdidini ortadan kaldırmaya yönelik en önemli araçlardan biri adaletti. Araçsal niteliğiyle adalet, hükümdarın tebaa ile hükümlanlık ilişkisini sürdürmeye yarayan stratejik bir değerdi. Din ahlâkında salih amel, bütün erdemleri kuşatan üst bir erdeme verilen

²⁶⁹ “Ahlâk-ı Muhsini” (2011) otuz bir bölümden oluşmaktadır. Her bir bölümde bir erdem işlendiği hükümdara hitap eden bir ahlâk ve siyaset kitabıdır. “Ahlâk-ı Muhsini”de temel erdemler sırayla şunlardır: İbadet, ihlâs, dua, şükür, sabır, rıza, tevekkül, hayâ/âlemin düzenini sağlayan erdem, iffet, edep, himmet, azim, cidd/cehd, sebat, adalet, af, hilm, hulk u rıfk, şefkat ve merhamet, hayrat, cömertlik ve ihsan, tevazu ve ihtiram, emanet ve diyanet, ahde vefa, sıdk, incâh-ı hacat/ihtiyaçları giderme, teni ve teemmül, meşveret ve tedbir, hazm/doğru karar verme, cesaret, gayret olmak üzere toplam otuz bir erdemdir. Erdemler anlatılırken birçok Fars hikâyesine yer verilmiş olmasına rağmen erdem katalogu dikkate alındığında Müslüman ferd olarak görülen hükümdara verilen ahlâk dersidir. Ayrıca, devlet ahlâkı gibi özerk bir alanı ifade eden erdemler bulunmamaktadır.

²⁷⁰ “İnsanlık ve muhabbet, hukuktan üstündür.”

isimdir. Adaletin alt erdemlerinde olduğu gibi bütün erdemler salih amelin alt erdemidir. Salih amel, kalbi ve bedeni olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Diğer bir deyişle, iyi niyet, ihlas, muhabbet, merhamet kalbin ameli; cömertlik, kahramanlık bedeninin ameli olarak kabul edilmiştir. Salih amelin en üst iki erdemi merhamet ve muhabbettir. Bu iki erdem, ahlâki ilkelerin temel amaçlarının toplumda dayanışmayı sağlama ve sevgiyi temel alarak cemaati bir arada tutma rollerine sahiptir. Merhamet ve muhabbet erdemi, dini erdem hiyerarşisinde bu açıdan adalet erdeminin üstünde kabul edilmiştir (Kınalızâde, 2012: 414-416).

Salih amel, devlet düzeninden daha çok ferdin ve cemaatin barışı, birlik ve bütünlüğüyle (maslahat) ilgili erdemlerden oluşmaktadır. Dinin temel kaygısının devletten daha çok ferdin gündelik yaşamını iyi kavramı etrafında örme ve İslam cemaatinin birliğini sağlama olduğu hatırlanırsa, devlet, ancak bu amaçları gerçekleştirmek için kendisine başvurulmuş bir araç niteliği taşımaktadır. Salih amelin içeriğini oluşturan erdemler ontolojik eşitlik ve “hitabi eşitsizlik”²⁷¹ açısından biçimlenir. Yine de, ahlâki ilkelerin içeriğinde eşitleme olduğunu iddia etmekteyiz. Hukuk sistemine bakarak kültür ve medeniyetin eşitlikçi olup olmadığına karar vermek doğru değildir. Hitabi eşitsizlik açısından düzenlenmiş hukuki yapıya karşılık, kültürel dine dayalı sosyal ve kültürel yaşamdaki ontolojik eşitlik, ahlâki ilkelerin kurulduğu metafizik alandır. Sosyal yaşamı düzenleyen ahlâki ilkelerinin eşitlikçi dili, Osmanlı kurumları arasında yozlaşma başlamasına rağmen Osmanlı kültür ve toplumsal yapısının ayakta kalmasında, Osmanlı barışının sağlanmasında

²⁷¹ Hitabi eşitsizlik, inanan ve inanmayana bağlı gelişen bir eşitsizlik çeşididir.

önemli katkılar sunmuştur.²⁷² Osmanlı toplumunun salih amel, merhamet ve muhabbet etrafında gelişen sosyal ve kültürel alanın kendine ait metafizik ilkeleri bulunmaktadır.

İslam'da inanan kişinin gündelik yaşamını örgütleyen, Müslüman toplumun var ettiği düşünülen ve iyilik düşüncesini temsil eden “salih” kavramıdır. Salih kavramını, birçok dikotomi üzerine inşa etmeyi tercih eden İslam dini, “salih” kavramının içeriğini oluştururken genelde güzel/çirkin, maruf/münker, hayır ve şer kategorilerini kullanmıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi güzel ve çirkin kavramı iyi ve kötünün eşliğinde düşünüldüğünden etiğin konusudur. Aklın güzel kabul ettiği maruf, aklın çirkin saydığı ise münker anlamlarında alınmaktadır. Hayır ve şer ise dinin fert için öngördüğü kurtuluşu temel almasıyla tanımladığı nesnelere ve ilişkilere sahiptir. İyi kavramını oluşturan bu zıtlıkları, temel bir zıtlığa indirgemek mümkündür: Salih/ıslah ve feshad/ıfşad.

Dine dayalı ahlâki yapının sınırlarını tespit etmek için, devlet ahlâkıyla ayrılan yönlerinden bahsetmek gerekir. Dine ve devlete dayalı ahlâki ilkelerin erdem şebekeleri birbirinden farklıdır. Devletin dili eşitsizlik içinde geliştiği için erdemleri de kudret niteliği temelinde dikey bir yapıya sahiptir. Dine dayalı ahlâki ilkeler ise ferdin kemâlini ve cemaatin birliğini sağlamaya yönelik bir çaba sonucu ortaya

²⁷² Osmanlı sosyal yaşamı tasavvufun etkisi altındadır. Osmanlı barışının üretilmesinde, insana ve âleme karşı varlık telakkisinin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle, Vahdet-i vücud kavramının, ontolojik eşitlik bağlamında yorumlanması ve varlığın “rahmani bir renk” olarak düşünülmesinin Osmanlı İslami geleneğinin, aşka dayanan ana damarın tasavvuf olması, Osmanlı kültürünün uzun bir dönem devam etmesini sağlamıştır. Konuyla ilgili daha geniş açıklamalar için bkz. (Şeker, 2015b: 265-345).

çıktığı için yatay karakterlidir. Devletin erdem katalogunun üstünde araçsallaşan adalet anlayışı bulunmasına rağmen, dine dayalı ahlâki anlayışta, salih amel ve onun en yetkin biçimi olarak kabul edilen merhamet ve muhabbet erdemi bulunmaktadır.

Devlet ahlâkında erdemler, örneğin ihsan ve merhamette olduğu gibi, kudretin bir dışavurumudur. Siyasal alanda istişare devleti yönetmenin aracılığıyla, dine dayalı erdemde istişare, İslami varlık telakkisinin bir sonucudur. İlk olarak herkesin bütün bilgileri kuşatamayacağına inanılmaktadır. Yani insan bilgi olarak eksiktir. İkinci olarak istişarede, fert bir başkasının görüşüyle tamamlanacağına dair varlık algısına sahiptir.²⁷³ Üçüncü olarak, yapıldığı çevreden dolayı istişare, herkesi eşitleyen ve sorumluluğu dağıtan bir yapıya sahiptir. Son olarak istişare, kibirli olmayı engelleyen ahlâki bir ilkedir. Din ahlâkının temel özellikleri olarak şunları sıralayabiliriz:

- a) İnsanın ontolojik olarak temel vasfı kul olmasıdır.
- b) İnsanın bu kulluğunu ortadan kaldıran hiçbir toplumsal ve siyasal rol kabul edilmemiştir.
- c) Hükümdar da “sıradan kullar” gibi ahlâki düzene bağlı olmak zorundadır.
- d) Temel ahlâki ilke, ahlâki failin (Tanrı) keşfedilmesidir. Bu keşf bir basiret meselesidir (Güler, 2013: 11).

²⁷³ İstışarenin temel amacı sadece doğru karara ulaşmak değildir. İstışare, karar süreçlerine herkesi katarak, sorumluluğu paylaşırma, cemaat arasında kararlar üzerinden kader birliği oluşturmaktır. Uhud Savaşı sırasında, gençlerin ısrarcı tavırları karşısında savaşın savunma değil, cephe savaşı üzerinden yapılacağına dair bir karar alındıktan sonra kararın yanlış olduğunu anlayan gençlere karşı, Peygamberin karardan geri dönmemesi, istışarenin temel amacının doğru kararı bulmak kadar, istışare sürecinin cemaat içinde oluşturmuş olduğu birlik duygusunu elde etme olduğunun kanıtıdır.

- e) Fertlerin kendilerine ve topluma karşı davranışları bu alanın içinde yer almaktadır.
- f) Tanrı hükümdar olarak kabul edildiği için, siyasal alan etik alandan ayrı ve özerk olarak düşünülemez.
- g) Toplum ve diğer fertlere yönelik ahlâki ve edebe dayalı davranış biçimleri, müstakil ahlâki alan olan Allah ile ferdin alanının bir devamı ve yansımasıdır.

4.9.2.1.Dünyanın Tabiatı ve Mecazi Hükümdarlık

Dünyanın ne olduğu, genellikle dünya üzerindeki insan yaşamının geçiciliği üzerinden tanımlanmıştır. Dolayısıyla, dünyanın kendisinden daha çok, insanın yaşamı değerlendirmeye konu olmuştur. Siyasetnâmelerde dünyadan kastedilen şey insan ömrü ve onun fena bulmasıdır (yok olma). Dünya-ahiret zıtlığı içinde dünya anlam kazanır: Geçici, boş, gaddar...

Fanilik, bütün yapının bir gün ortadan kalkacağına dair bir bilinç verir; geçici olanla (dünya) kalıcı olan (ahiret) arasındaki ayrım, ferde tercih imkânı sunar. Dünyanın mahiyeti ve değeri üzerine, D. Sarı Mehmet Paşa (1969: 41) “dünya-yı deninin bekası olmadığı bilmek gerekir. Dünya insana birkaç günlük rişhand/gülür.” değerlendirmesinde bulunurken, Lütfî Paşa (1991: 4) “devlet-i dünyayı fani bilüp cümleden el çekdüm.” demektedir. Pîr Mehmed Za’ifi (2013: 143) ise ahiret mülkü için dünyayı terki salık vermektedir:

Hatemün nakşî hurûf-ı devlet olmak dir isen

Bu fenâ dârında gel milk-i bekâ eyle taleb

Ol cihân milkine şâh ol ko bu dünyâ varlığın

İki ‘âlemde cihân-gîr ola tâ sana lakap²⁷⁴

Pîr Mehmed Za’ifî (2013: 132) ayrıca, “Hem şah hem kul ol/ ahiret mülkünü iste dünyevi ko” diyerek dünyanın geçiciliği karşısında sahip olunan saltanatın değerini tartmaktadır. Pâdişâha hem şah hem kul ol deyip daha sonra dünyayı bırakmasını öğütlemektedir. Kadı Fadlullah da (2008: 159) “Akiller demüşlerdir ki iki nesne bir hal üzere kalmaz. Başta devlet ve tende can bu ikisi baki, çün tali döne ve ecel ire ne başta devlet ve ne tende can kalur.” düşüncesindedir.

Fanilik, siyasal eylemi önemsiz kılmak yerine daha önemli hale getirmektedir. Lütfi Paşa (1991: 22), “veziriazamın, pâdişâha ekser sözünde ‘Pâdişâhım, ben boynumdan yükü ayırdım’ doğrusunu söyledim, şimdi giri ruz-ı cezada cevabı size lazımdır, deyü söylemek gerektür.” denilmesi gerektiğini savunmaktadır. Geçicilik, makamı önemsiz kılarken erdemi daha değerli hale dönüştürmektedir.

Siyasetnâmelerde dünyaya ahiret aynasından bakılması, malik ve melik olmayı da mecazi bir içerikle doldurur. Kadı Fadlullah (2008: 148) dünya yaşamındaki pâdişâhlığı, adaya düşen ve ada halkı tarafından bir yıl için pâdişâh olarak ilan edilen daha sonra ise çürümek üzere başka bir adaya gönderilen kişinin hikâyesiyle sembolize eder. Geçicilik ve ebedilik arasına sıkışmış insanın yaşam hikâyesi, insanın dramını belirttiği gibi inanan biri için bu gerilimi aşmanın yolu konusunda işaretler (ayetin anlamı: işaret) de göstermektedir. Hükümdarlığın mecazi

274 Mührün nakşı, devlet harfî (gözdesi) olmaktır dersin/ Bu geçici dünyada baki mülkü talep et/ Diğer cihan mülküne şah ol, bu dünya varlığını bir tarafa bırak/ Eğer iki cihanda da cihangir olmak istiyorsan.

olduğu söylenerek fanilik düşüncesinin her Şeyin anlamını değiştirdiği ifade edilmekte ve kişiye gücün kalıcı olmadığı bilinci verilmek istenmektedir. Pâdişâh, şahlığını ahirette koruması içine erdeme davet edilmektedir. Hakiki pâdişâhlık mecazi pâdişâhlığın karşısına konumlanmakta ve böylece cennetin sultanları; alar, fakirler ve haktan razı olanlar olarak sıralanmaktadır. (Kâtibî, 2010: 211). Amâsî de (1998: 154) hükümdara “Ve hakikat bil ki bir yere irişeceksin ki melik, bende ve azad anda müsavi olacakdur.” demektedir.

Başka bir hikâyede, bir pâdişâhın kızı, kendisini isteyen başka bir pâdişâhın oğlunun talebi karşısında babasına pâdişâhı tanımlıyor. Kıza göre pâdişâh odur ki; “malı hem bu dünyada hem de diğer dünyada ola, iki cihanda da pâdişâh ola.” (Kadı Fadlullah, 2008: 157) Pâdişâhlığı kudretten indirip siretle ilişkilendiren bu tanım, saltanatı da “selâtin-i cinan” / iki cihan olarak yeniden tanımlamaktadır. D. Sarı Mehmet Paşa’da (1969: 101) “Hüsn-i hulk iki cihanda kişiye sermaye-i devlettir.”der.

İslam düşüncesinde iki âlem kavramı önemlidir. Sultanlara yan gözle bakılmasının temelinde bu yatmaktadır. Peygamberin temel özelliği de, iki âlemin sultanı olmasıdır. Şeyhoğlu, peygamberin “nazenin” makamında olduğunu, dolayısıyla, dünyaya nazar etmediğini söyler. Niyazmend/isteyen olarak Hz. Süleyman’ı görür (Şeyhoğlu, 1991: 60). Peygamberlik, iki cihanı kuşatan bir nitelik olarak, dünyada önemlidir. Şehyoğlu, peygamberi derviş peygamber olarak resmetmekte onun bir gün aç bir gün tok olduğunu aktarmakta; Mekke dağlarının altın olup kendine verilmesini, âdemoğullarının cümle memleketlerinin ve ululuklarının kendisine bağışlanmasını kabul etmediğini aktarır (Şeyhoğlu, 1991:

62).

Şeyhoğlu'na göre (1991: 48) “Dünya saltanatı alettir, hak kulluğunu yerine getire, memleket hak yoluna varmağa Allah’a yakınlık kurmaya vesiledir.” Ona göre dünyada sahip olunan her şey kendi başına değerli değildir, onları değerli kılan şey bu dünyadaki bulunuşa uygun bir araç olmalarıdır. Hükümdara mal biriktirmenin doğru olmadığını söyleyen yazarlar, bir noktadan sonra her şeyin eksildiğini hatırlatırlar. “Yüceler mal genç artmağı eksilmek bildiler. Zira her gelene bir zeval ve her cema’ate bir perakendelik mukrardur”, “Her nesne ki gayete ve nihayete ire na-çar eksilir... Nice az nesneli artar ve nice çoklar eksilir.” (Kadı Fadlullah, 2008: 174-175). Hükümdara, kendi malını arttırmanın zevale yaklaştığını, kemâl derecesinden sonra zevalin mukarrer olduğunu ifade etmektedir. Temelde yaklaşımı, varlığın el değiştirmesidir.

Dünyanın ahlâki bir nizâma sahip olduğuna dair kavrayış dünya yaşamının temel özelliği olan faniliğe eşlik etmektedir. Koçi Bey risalesinde, mansıb-ı şer’in/kadılık görevinin, akçeyle satılmasından dolayı Kâbe duvarının yıkıldığını ve bu yıkılmanın bir tenbih/hatırlatma olduğunu vurgular. “Herkes tenbih-i ilahiye mazhar olmaz.” diyerek adaletin yerine getirilmemesiyle Kâbe’nin yıkılması arasında ilişki kurar (Koçi Bey, 1997: 115-129). D.Sarı Mehmet Paşa da (1969: 105) peygamberin ‘Yalan, kişinin rızkını eksik eder.’ dediğini iddia eder. Âlemin, insanın ahlâki davranışlarıyla etkileşim içerisinde olduğu kabul edilir.

Ölüm ve kadere bakış açısı İslami düşünüşün erdemler şebekesinin kurulma biçimini etkilemiştir. Kavuşma anlamına gelen ölüm, mal gibi canı vermek de cömertlik olarak kabul edilmiştir. Cömertlik, ömür yolunda vuslata kavuşmak için

yolcunun yükünü hafifletmesi olarak kabul edilmiştir. Ölüm akla erişmek, fesattan kurtulmak olarak tanımlanmıştır (Kınalızâde, 2012: 200). Bu anlamda ölüm, dünyanın kuşatılmışlığından ve iştigallerinden kurtulmaktır.

4.9.2.2. Erdem Katalogu

Dinler, insan yaşamına ait tasarımları ve dünya yaşamını örgütleyen ahlâki ilkelere sahip olmalarıyla dünyanın anlamını belirleme iddiasındadırlar. İnsanların kurtuluşu bu anlama katılmaya bağlanmıştır. Bu nedenle dinler gündelik yaşam tasarımlarını muayyen ilişkiler ve bu ilişkileri düzenleyen ahlâki ilkeler üzerine inşa etmek isterler. Bu açıdan, ahlâki ilkeler, ferdin ilişkilerine yön verirken bir yaşam tarzı da inşa eder. Yaşam tarzını biçimlendiren temel ilke ise iyinin ne olduğudur. Dinler, iyiyi bir bütüne atıf yaparak tanımlamayı tercih ederler. Burada bütün, ahlâki yargıya konu olan komşu, kardeş, insanlık, düşman ve âlem gibi unsurlardan oluşur. İyi bunların ne olduğundan hareket edilerek yorumlanır. İyi kavramı böylece, insanın insan ve âlemlerle kurduğu hak ve ödev tanımıyla yüklü ilişkileri belirler. İyilerin örgütlediği yaşam tarzı, ilişkiler ağını ve kişinin ne olduğuna dair benlik algısını üretir.

Salih Amel

İslami düşünüşte ahlâki erdemlerin üst adlandırılması salih ameldir. Kur'an'da iman kavramıyla yan yana kullanılan salih amel, ferdin ve toplumun barış (sulh) içinde olmasını sağlayan eylem kümelerine verilen genel isimdir. Ferdin kendinde barışı kişinin kendine yönelik siyasetiyle amaçlanmakta, ibadet bu barışın sağlanmasında temel bir rol oynamaktadır. Salih, aynı zamanda iyi etrafında

örgütlenen dinin yaşam tasarısını toplumsal yapıda sürdürme konusunda sorumluluk ahlâkını da ifade etmektedir. Devlette merkezi erdem olarak adalete yapılan vurguya karşılık dinsel erdem merkezi yapısını belirleyen salih amel kavramıdır.

Sulh ve iyi anlamına gelen salih kavramı aynı kökten türemiştir (İsfehânî, 2012: 868) Bu kökensel birlik, “iyi” kavramını, kişinin kendisi ve toplumla barışını sağlayan eylemler olarak tanımlamamıza imkân tanımaktadır. Bu imkân aynı zamanda, nizâmın ancak kişinin kendisiyle sulh yapmasıyla başlayan bir süreç olduğuna dair daha önceki düşüncelerimize etimolojik bir dayanak sunmaktadır.

Salih kavramı, hüsn/güzel, maruf ve hayır kelimelerini kendi içinde barındırmaktadır. Maruf kelimesi bilinen şey, karşıtı olan münker ise bilinmeyen, tanınmayan şey anlamlarına gelmektedir (İsfehânî, 2012: 1483). Bilmenin vahiyle mümkün olduğu İslami düşünüşte, münker ve maruf tabirleri, bilme kaynaklarına ve araçlarına dayalı iyi ve kötü nitelendirmesinin yapıldığının kanıtıdır.

Salih kelimesindeki erdemler üç kaynaktan gelmektedir: Güzel, maruf, hayır. Bu üç kaynağın dışında salih kelimesine platform olan sonsuzluk düşüncesidir. Dünyada ebedi olan şeyin salih davranış olduğuna inanılır. İnsanların kazandıklarına karşı bir rehin olduğu²⁷⁵ düşüncesi salih olan şeyin ebedilikle bağlantısını vurgular. Aynı zamanda, salih kelimesi, yaratılıştaki kemâli ve buna karşı varlığın teslimini de ifade etmektedir.²⁷⁶ Dolayısıyla, salih, dünyadaki bozulmayı sağlayan fesad kavramına karşı ona tamlığı ve eski halindeki mükemmelliği iade eden davranış

²⁷⁵ Kur'an-ı Kerim (74/38).

²⁷⁶ Kur'an-ı Kerim (41/11) “Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, “İsteyerek veya istemeyerek gelin” dedi. İkisi de, “İsteyerek geldik” dediler.”

biçimidir. Salih kelimesi, hüsn/güzel, maruf/bilme ve hayır kavramlarının anlam içeriğini ebedilik ve varlığın kemâl bulması inancıyla yeniden yapılandırmaktadır.

Salih davranış, düzene koyulacak nefsin ve âlemin yaratılıştaki varlık düzeyine iade edilmesiyle ilgilidir.²⁷⁷ Salih kavramının içeriği, dünyanın ve dünyadaki hâkimiyetin geçici ve bu niteliğiyle mecazi olduğunu işaretler. Daha önce ayrımı yapılan has/özel ve amm/genel pâdişâhlığın temellendirmesini sağlayan temel unsur da salih kavramıdır.

Salah kelimesi hem ferdin kendisine hem de cemaate yönelik davranışlarını ölçen önemli bir üst dildir. Barış anlamına gelen sulh ve iyi anlamına gelen salih kelimesi de aynı kökten (s-l-h) türemiştir. Barış ve iyi anlamları, ancak bir beden ve bütüne atıf yapılarak aralarındaki anlam örgüsü anlaşılabilir. Bedendeki barış ile toplumdaki barış iyi kelimesiyle birbirine bağlanmıştır. Salih/iyi davranış, bedende, heva ile akıl arasındaki çatışmayı akıl lehine çözen ve barışı sağlayan bir araçtır. Salih amel, beden mülkünde barışı sağlayan iyiliklerin ve ibadetlerin tümüdür. Aynı zamanda, kamusal niteliği baskın olan salih amel, toplumsal sorumlulukları ve dayanışmayı sağlayan yükümlülükleri yerine getirme amacıyla da toplumda, erdemli davranışları güçlendirme açısından barışı sağlamaktadır. İyi kavramının fert ve toplum arasında barışı sağlayan unsur olması; daha doğrusu, kişinin kendine yönelik eylemi de kamusal iyilik kavramının içinde yer alması, salih kavramının yoğun yükünü göstermektedir. Ferdin kendisiyle ve cemaatle ilişkisini sağlayan araç olarak salih davranış, birbirlerinin koşulu durumundadır. Yani, ibadeti anlamlı kılan

²⁷⁷ Kur'an-ı Kerim (45/45) "Sana Kitap'tan vahyedileni oku ve namazı dosdoğru kıl. Gerçekten namaz, çirkin utanmazlıklardan (fahşa) ve kötülüklerden alıkoyar."

şeylerden biri de cemaate yönelik sonuçlarıdır. Yunus'un dizeleri bunu iyi bir şekilde ifade eder:

Aksakallı bir koca hiç bilmez hâli nice

Emek vermesin hacca bir gönül yıkar ise

Salih kavramının hem ibadetleri hem de topluma yönelik sorumlulukları kapsayan bir anlamda kullanılması, diğer semavi dinlerde olduğu gibi İslam'ın da ibadet ile insana faydalı olmak arasında ayırım yapmadığının göstergesidir. İbadetleri içine alan anlamıyla salih davranış, ferдин kendinde barışı sağlaması; toplumsal ibadetler konusunda ise ferдин toplumla barışı sağlaması amacına yöneliktir. Ferдин kendisinde ve toplumda barışın sağlanmasını ifade eden salih amel kavramı, kamusal iyiliği ferdi iyiliğin bir parçası haline dönüştürerek ortak iyilikleri ibadet kapsamı içine dâhil etmiştir. Hüsn/güzel, maruf ve hayır kavramlarını içine alan salih kavramı, güzelliği yaşam tarzıyla ilişkilendirerek yeniden tanımlamaktadır. Güzelliğin gözle ifadesi yerine, söze ve eyleme ağırlık veren bu salih kavramı, güzellik tanımını sirete, yani bir yaşam öyküsüne dâhil ederek güzel kavramında yapısal bir değişikliğe neden olmaktadır.

Ahlâkın amacının adaleti gerçekleştirmek değil, muhabbeti oluşturmak olduğu daha önceden ifade edilmişti. Ahlâki eylemin cem/toplayıcı kavramı olan salih amel, ferдин kendine ve topluma yönelik merhametini ve muhabbetini arttırma amacı taşımaktadır. Adaleti birliğe yönelik bir tutku olarak tanımlamıştık, bu bağlamda ahlâkı da bu birliği sağlamaya yönelik tutkunun kaynağı olarak tanımlayacağız. Birliğe kaynaklık eden şey de muhabbettir.

Salih amel için "hulkun azim"/ahlâkın büyük denilerek örnek alınacak kişinin

peygamber olduğu kabul edilmiştir (Şeyhoğlu, 1991: 59). Hatırlanacağı üzere hükümdarlara Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanma tavsiye edilmişti. Allah'ın gölgesi olarak ifade edilen hükümdara Allah'ın ahlâkının örnek olarak gösterilmesi, hükümdarlık kurumunun devlet ve toplum düzenindeki eşitsiz rolünü ve meşruiyetin nelerle sağlanacağını gösteren bir uyarı niteliğidir de. Aynı zamanda hükümdarlık kurumunun dinsel bir dile kavuşmak için “fakir” peygamberin siretinin bu teolojik desteği sağlayamayacağına yönelik bir kaçışı da ifade etmektedir. Salih amelin içeriğini oluşturan siyasetnâmelerdeki merkezi erdemler, dünyanın ne olduğuna dair bilincin ifadesini taşıyan eylemlerdir. Bunlar, adaletin dışında, ihsan, affetmek, cömertlik, eşitlikdir. Devlet ahlâkı bölümünde bu erdemlerin, kudretle ilgili olduğu, kudretin bu erdemleri devlet aklının ahlâki içeriğini doldurmak amacıyla istihdam ettiğini savunmuştuk. Din ahlâkında ise bu erdemler, salih amel ve yaşamın faniliği tarafından içeriklendirilmiştir. Devlete bağlı erdem şebekesinde bağlantılar, dikey; din ahlâkında ise yatay bir nitelik taşımaktadır. Dikey bir ilişkinin sonucu olarak ihsan hükümdardan halka yöneliktir. Din ahlâkında ise ihsan yatay bağlantılar üzerinden insanı diğer bir insana bağlayan bütün iyi ve güzel davranışların ortak adıdır.

Din ahlâkını analiz etmek için, onun oluşturmaya çalıştığı toplum tipini dikkate almak gerekir. Dinin toplumsal tasarımı, inanç kadar, insanlar arasında kurmaya çalıştığı ilişki biçiminde saklıdır. Belli erdemlerle tasarlanan bu ilişkilerin hayata geçmesi mümkündür. Bu nedenle erdemlerin kendisi, tasarlanan yaşam biçimini anlamada en önemli faktördür. Din ahlâkının temel erdemlerinden biri ihsandır. İhsan devlet aklının ahlâki içeriğinde, hükümdarın kudret ve zenginliğinin bir dışavurumu ve soysal politikalar kapsamında düşünölen bir erdemdir. Bu

anlamda ihsan, halkı hükümdara bağlamanın önemli stratejik bir aracıdır. Din ahlâkında ise ihsan farklı anlamlara sahiptir.

H-s-n kökünden türeyen ihsan kelimesi, güzel anlamına gelmekle beraber, kişinin kendisini, sürekli Allah'ın gördüğünü bildiği bilincine varma şeklinde tanımlanmıştır. İhsanın bu tanımının dışında, adaletle kıyas edilerek ulaşılan başka bir tanımı da bulunmaktadır. Adalet, *“bir hayır olduğunda hayırla ve bir şer olduğunda da şerle olmak üzere, karşılık vermede eşitlik, denklik demektir. İhsan ise hayra daha fazlasıyla, şerre de daha azıyla mukabele etmek”* şeklinde açıklanır (İsfahânî, 2012: 981-983). İhsan, adaletin eşit ve misliyle karşılık verme anlamına geldiği hukuk alanında, karşılık beklemeden affetmek anlamına gelmektedir. ‘Mürüvvet şeriati yener’ (Tursun Bey, 1977: 20) sözündeki ihsan, hukukun eşitleyici diline karşılık misliyle cezalandırma yerine haktan vazgeçmenin övülen bir değer olduğunu ifade eder. Bunun varlığın mahiyetinin fanilik olduğuna dair inançla da bağlantısı vardır. Nitekim meşhur sufi deyişi “Şeriatte şu senindir bu benim; tarikatte hem senindir hem benim, hakikatte ne senindir ne benim.” hukukun konusu olan, varlık üzerinden hak iddiasına dayalı mülkiyet ve diğer hak taleplerini, insanın varlıkla birliği ve insanın faniliği açısından rededer.

İhsan, cemaati bir arada tutan temel bir değer olarak, adaletin eşitleyici diline karşı, onu aşarak daha üst bir birliği oluşturmaya yönelik çabanın sonucu olarak diğergamlığın önemli bir pratiğidir. Hükümrancılık alanında, ihsan adaletin alt bir erdemi, din dilinde ihsan adaletten daha üstün bir erdemdir. İhsanın alt erdemi de cömertliktir. Cömertlik, İslam'ın erdem hiyerarşisinde dünyanın mahiyetine yönelik bir bilincin ifadesi olarak değerlendirilir. Dünya fani ise bu durumda en

önemli erdem bu bilincin ifadesi olan cömertliktir; cömertlik varlığın geçici olduğuna dair bilginin derecesinin bir dışı vurumudur. Kınalızâde, (2012: 122) cömertliği “Bez-i maldan garazı kendiye fazilet-i sehaveti hâsıl ve nefsinin rezilet-i buhlden tahir kılmak olup mülâhaza-i ağraz-ı dünyeviye ile mahlût ve mütalebe-i avaz-ı deniye ile merbut olmaya.” olarak tanımlamaktadır.²⁷⁸ Bu tanımda dikkat çeken husus, cömertliğin, sosyal sonuçlarından daha çok kişinin kendi nefsinin temiz kılmak amaçlı ferdi bir siyaset olmasıdır.²⁷⁹ Cömertlik, kişinin nefsinin cimrilikten kurtarmaya yönelik bir eylem olarak tanımlanırken, toplumsal sonuçları ise tanımda tali olarak kabul edilmektedir. Temel sorun kişinin kalbinin servet edinmeye mesafe koymasındır. Cemaate yönelik sonuçları önemsenmekle birlikte zekâtta temel anlam, kişinin kendini temizlemesidir (tezkiye). Sadaka ise maldan vazgeçerek sözü doğrulamadır. Din ahlâkı hükümdarlık düzeyinde konuştuğunda; “Tama kabih bir vadidir, kanaat kenzi la yefna’dur/ bitmez bir hazinedir.”, “Vezir azam, pâdişâhı mal biriktirme hevesinden doğan vebalden koruya.” der (Lütfi Paşa, 1991: 10-15).

Dinin bir diğer erdemi ise eşitliktir. Bu erdeme göre insan hilkatte eş,

²⁷⁸ Malı vermedeki amacı cömertlik erdemini elde etmek ve cimriliğin rezilliğinden nefsinin kurtarmak olmalı; dünyevi maksatları temin etmek için ve verdiği karşılığını bekleme amacına dönük olmamalıdır.

²⁷⁹ Zekât, temizlenme anlamına gelmekte, Kur’an’da zengin olanların yükümlülükleri arasında yer almaktadır. Zekât, İslam dünyasında 19. yüzyıldan sonra toplumsal sonuçları açısından temellendirilmeye çalışılmıştır. Zekât birincil düzeyde ferdin dünyayla imtihanıdır, ikincil düzeyde ise gelir eşitsizliğini ortadan kaldırmaya yönelik bir çabadır. 19. yüzyılda dinsel metinler sosyal politikalarla ilişkilendirilerek okundu. Bunda birkaç faktör olduğu söylenebilir: Yoksulluğun semantiğine izzet ve şerefin dâhil edilmesi sonucu fakirliğin ideolojiler açısından çözülmesi gereken bir sorun olarak kabul edildi. Fertlerin millet ve devlet dolayımında tanımlanması toplumsal görevlerin öne çıkmasına neden oldu. Devletin, refahtan sorumlu olmasıyla, ekonomik gelişme ve gelir dağılımındaki adaleti sağlama konusundaki yeni görevlerinden, Müslümanlar, devlet eksenli bir din dili ürettiklerinden dinlerini sosyal sorumluluk açısından okumaya çalıştılar.

hakikatte kardeştir. İnananlar arasında muhabbeti bozan ve dayanışmayı ortadan kaldıran kibir ise, kişinin kendisiyle ilgili algısından ya da karşı tarafa ait değerlendirmesinden ortaya çıkar. “Kibr gayra nisbet, ucb zata kıyas olur.” (Kınalızâde, 2012:186). Peygamber yönetici olarak meratibleri önemsiz gören inananlar arasında eşitliği temel alan bir yaklaşıma sahiptir: “Ben arkamdan sizin ayak seslerinizi işitiyorum. Kalbime kibirden bir şey girmesinden korktum. Önümde yürüyünüz.” (Kâtibî, 2010: 331). Yönetimsel açıdan düşünülen istişarenin temelinde de eşitlik düşüncesi bulunmaktadır. Bir açıdan da istişare, insanların görüşlerini eş değerde kabul etmektir. Kişinin karşı tarafı (benzerini), kendisini tamamlayıcı olarak eşit görmesidir. İstişare, ancak diğerleriyle zengin ve isabetli bir görüşe sahip olunacağı anlamı taşıdığından, varlıklar hakkındaki mecazi dikey ilişkiyi yatay düzeye indirgemektir. Hz. Süleyman’ın karıncayla da istişare ettiğinin ifade edilmesi, (Kadı Fadlullah, 2008: 140) varlık halkasına dâhil olmadan kişinin bütün bilgilere sahip olamayacağını ve insanın hep bir eksikliğe veya tamamlanmamış bir tasarıma yapışık olduğunun bildiri gibidir. Siyasetnâmelerde sık vurgulanan istişare, doğru karar alma mekanizması oluşturan yönetimsel bir araç olmakla birlikte, hükümdarın kibrini yenmenin ahlâki bir aracıdır. İstişarenin mağrur olmakla ilişkilendirilip anlatılması da bunun ahlâki bir tercih olduğunu göstermektedir. Devlet ahlâkında ise istişare, ahlâki bir tercih değil, doğru karara yönelik yönetimsel bir araçtır.

Diğer önemli bir erdem ise affetmektir. Affetmek ile cömertlik birbiriyle bağlantılı erdemler olarak düşünülmüştür. Affetmek kişinin kendi hakkından feragatini, cömertlik ise kişinin nefsinin cimriliğinden kurtulmasını ifade etmektedir. Devlet açısından affi kudretin bir şükrü olarak değerlendirmiştik; çünkü devlet ahlâkında erdemleri örgütleyen temel erdem kudret olduğunu vurgulamıştık. Dinsel

açından ise affetmek, cömertliğin bir dalı olarak düşünülmüş, insanları affedenin Allah'tan alacaklı (mükâfata layık) olduğu vurgulanmıştır (Kâtibî, 2010: 342).

İslam dini, nefsin terbiyesi, inananlar arasında muhabbeti ve merhameti arttırmaya dönük erdem düzeni ve dünyanın fani olduğuna dair bilinçle, kazanma ve kaybetmenin anlamını da değiştirmektedir. Zafer, ancak ahlâki bir mücadelenin (gayretin) sonucudur. “Helal lokma, ruhu kuvvetlendirir, zafere neden olur (Kâtibî, 2010: 390). “İnsaftan nasibi olmayan pâdişâh Allah'tan gelecek inayetten mahrumdur (Veysi, 2008: 132). “Zulm ile zafer olmaz.” (Akhisâri, 2011: 281). Bu düşünce geleneğinde, ancak ahlâki ilkeye bağlı bir mücadelenin sonucu galibiyet olarak anılabilir. Başarı, iki dünyayı ve bu dünyanın zahir ve batınını kuşatmak zorundadır. Zahirde bu dünyada kazanan batında kaybetmiş veya görünüşte kaybeden, hakikatte kazanmış olabilir.

Kâtibî'nin (2010, 399-402) sultanda bulunması gereken özellikler olarak saydığı erdemlere dikkatle bakıldığında, bu erdemlerin büyük bir kısmının, kişinin kendi nefsinin yönetmesine, halka muhabbete ve merhametle muameleye ilişkin erdemlere ayrıldığı görülmektedir: Hükümdar halk arasında iyi anılan, ameli salih sahibi olan, hevasına uymayan, nefesine cebreden, halka hürmet ve muhabbet besleyen, onların mallarına el sürmeyen, halkı affeden, mütevazı, ayıpları örten, meşverette bulunan, tamahtan kaçınan, ihsan eden, halka hüsnu zan besleyen kişidir. İbn Fîrûz ise hükümdarın vasıflarını (2012: 277) sahib-i mürüvvet, ar, ehl-i şefkat, vakar; hak ve batılı, haram ve helali ayırmak şeklinde sıralamaktadır. Bütün bu erdemler, iyi bir yöneticiden daha çok iyi bir insanın sahip olması gereken nitelikler esas alınarak oluşturulmuştur. İslami düşünüşte devletin tüzel kişiliğinin olmaması,

İslami dili sürekli ferde yönelik kamusal iyilik üretme yönünde zorlamıştır. İyi insan ile iyi yönetici arasında ayrımı koyan ölçüler çok belirgin değildir. Ahlâki dil, kurumsal bir dile dönüştürülmemiş, siyasal alan etik alana dâhil edilerek kontrol mekanizması geliştirilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte fertten hareketle yapılan devlete yönelik analizler eksik kalmakta, geçişler devletin kurumsal yapısına uygun düşmemektedir. Devlet büyük bir fert olarak düşünülmemekte fakat devlette olan nitelikler fertlerde olmadığı için, kurumsal yapılar yerine ahlâki bir dilin güçlü tonu ile hükümdarın şahsında devlet terbiye edilmeye çalışılmıştır.

Muhabbetin Ontolojisi

Siyasetnâme yazarları insanın ne olduğu konusunda, insan kelimesinin kullanımından hareket ederek, yüzyıllar öncesine ait dilsel bilginin güvenilirliğine başvururlar. Kınalızâde (2012: 427) insanı etimolojik kökenden hareket ederek tanımlamaya çalışmaktadır. “İnsan üns etmektir... Kemâl-i insan beni nev’ine üns etmektir... Bu üns dahi sebab-i muhabbet ve içtima-ı temeddün olur”²⁸⁰ Kınalızâde, insan kelimesinin kökeni olan ünsiyetten/alışmaktan hareket ederek, kâmil insanın kendi türüyle birlikte yaşamaya alışan olduğunu, bu alışkanlıktan ise muhabbet ve toplumun oluştuğunu düşünür. Kınalızâde’nin hukuki bir dil olarak adaletin dışında toplumun kuruluşuna, sevgiyi temel alan muhabbeti yerleştirmesi çağımız açısından oldukça önemlidir.

Din ahlâkının merkezi erdemlerinden biri de muhabbettir. Hubb kökünden türeyen muhabbet, sevgi demektir. Kınalızâde (2012: 413) “İnsan ictimaya intizam-ı

²⁸⁰ “İnsan alışan demektir. Olgun insan kendi türüne alışan ve ülfet gösterendir. Bu ülfet ve alışma muhabbetin ve birlikte yaşamının sebebidir. “

ahval ve tahsil-i saadet için muhtaçtır. Birlikte yaşam mazarratın ortaya çıkmasına neden olur.”²⁸¹ diyerek, bu zararları ortadan kaldırmak için de *adalet ve muhabbete ihtiyaç* duyulduğunu savunur. Kınalızâde, önemli bir konuyu açıklığa kavuşturur. Toplum, sadece adalet erdemleri üzerine kurulmaz; adalete olduğu kadar -belki de ondan daha fazla- muhabbette gereksinim duyar. Muhabbet, formal ilişkilerin dışında informal yapı ve süreçleri düzenleyen, toplumsal bağları tamir eden ve en önemlisi ahlâki ilkelerin temel amacını belirleyen bir erdemdir. Adaletin her şubesinde elbette ihsan ve muhabbet bulunmaktadır. Ancak, ihsan ve muhabbet vurgusu, adaletin temeli olan vahdet bilincinin en yoğun biçimde daha üst düzeydeki ifadesidir. Amâsi'nin, (1998: 107) “Hukema demişler ki, kıvam-ı mevcudat ve nizâm-ı kâinat mahabbetledir. Halk, muhabbet kaybolduğu için adalet erdemini kesb etmeğe muhtaç ve zorunludur.”²⁸² ifadesinden muhabbetin adalete takaddüm ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre muhabbet eksikliği toplumsal düzeyde adaletle telafi edilmeye çalışılmalıdır.

Genel olarak *hukuki adaletle* muhabbet arasında şu farkların olduğu kabul edilmiştir: İlk olarak adalet, haklı ve haksızı belirleyen içeriğiyle ikili bir dile sahiptir. Adaletin eş anlamlısı olan insaf kelimesi yarım anlamına gelen nısf kökünden türemiştir. Bu açıdan adalet, yarımı işaretleyen vasattır; böylelikle bir eş ikililik üzerinden birliği kurmaya çalışır. Muhabbet ise farklılığı önemsizleştirir, görmezden gelir, birliğe duyulan arzunun kaynağını oluşturur. İkinci olarak

²⁸¹ İnsanın toplumsallaşmaya mutlu olmak ve düzenli bir yaşam için ihtiyacı vardır. Birlikte yaşamak için kötülüklerin ortaya çıkmasına neden olur.

²⁸² “Filozoflar demişler ki, varlığını kıvamı ve kâinatın nizâmı sevgiyedir. Halk, muhabbet kaybolduğu için adalet erdemini kazanmaya mecbur ve muhtaçtır.”

muhabbet birliğin temel sebebidir; muhabbetin olduğu yerde ihtilafa yer yoktur. Kınalızâde (2012: 414) “Muhabbet sebab-i ittihadır, ahkâma niçin ihtiyaç duyar.”²⁸³ Oysa adalette, hakların verilmesi bir ayırıştırımayı, bundan doğan bir yargılama sürecini ve tarafların haklı ve haksız şeklinde ayrılmasını gerektirmektedir. Üçüncü olarak muhabbeti adaletin fevkine çıkaran ciheti, muhabbetin doğal bir birlik olduğuna dair inançtır. Kınalızâde “Hukema der ki mahabbet, adaletten efdaldır. Muhabbet tabii bir vahdettir, adalet ise sani/üretilmiş bir vahdettir. Muhabbet ittihadın temelidir.” der. Son olarak muhabbet, varlığın bütün cinslerini kuşatmaktadır. “Muhabbet bütün eşyaya sâri canlı ve cansızlar da muhabbetle muttasıftır.” Dinin, güce karşı siyasal talebi adalettir; ancak gücü sınırlamanın dışında, sosyo-kültürel alanı da kuşatan ideal ahlâkı ereği, muhabbet toplumunu oluşturmaktadır.

Sonuç olarak, din ahlâkı, belli yaşam biçimi amaçlandıktan sonra tanımlanabilir. Dinsel ahlâkın amacı, muhabbeti oluşturmaktır. Ancak bazı ahlâki eylemler hakka konu oldukları için adaleti de gerçekleştirmeye çalışır. İslam ahlâkının temeli ‘mürüvvet şeriatı yener’²⁸⁴ ilkesidir. Bu ilke anlamını ihsan ve muhabbet kavramlarında bulur. Hukuk anlamına gelen şeriat, toplum içinde sevgi eksikliğinden kaynaklanan sorunları çözme konusunda yetkilidir. İhsan misliyle davranmak değil, gücü yettiğinde affetmek; kötülük yapana iyilikle cevap

²⁸³ “Muhabbet, birliğin sebebidir, hükümlere ve yasaya niçin ihtiyaç duyulsun.”

²⁸⁴ Kur’an-ı Kerim (5/45) “Onda (Tevrat’ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir. Yaralar da kısasa tabidir. Kim de bu hakkını bağışlar, sadakasına sayarsa o, kendisi için kefarettir. Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler, zalimlerin ta kendileridir.”

vermeektir.²⁸⁵ İhsan, haktan vazgeçme olan isârn/diğergamlığın en üst ve ahlâki eylemin en güzel biçimidir. Adalet kavramının düşünülmesinde eşitlik varlığı korumaya dönük kaygının temeliyken, muhabbet ve ihsan, bu eşitliği aşan bir ilişki biçimiyle varlığı daha da gönençli kılmak ister. Bu yüzden dünyayı güzelleştiren amellere ihsan/güzel denir. İhsanın veya varlıkta güzeli arzulamanın temeli de muhabbetir. Sultan Abdulmecid'in annesi Bezm-i âlem Valide Sultan'ın mührüne kazanmış şu dizeler varlığa gelmede muhabbetin yükünü göstermektedir:

Muhabbetten Muhammed oldu hâsıl,

Muhammed'siz muhabbetten ne hâsıl.

4.9.3.Felsefi Ahlâk

Felsefi ahlâkın önemli bir kısmını kapsayan adaleti daha önce analiz ettiğimizden fazilet olarak adalet kavramını bu bölümde tartışmayacağız. Ahlâkın içeriğine dair felsefi varsayımlar temelinde, “tedbir-i müdün” denilen kentin yönetimi ile ahlâk arasındaki ilişki üzerinden felsefi ahlâkı açıklamaya çalışacağız.

4.9.3.1. İnsan İlimlerinin Temeli Olarak Nefs

Klasik düşüncede, siyasi düşünceyi besleyen ve onun hangi temeller üzerinde yükseldiğini işaretleyen teori, ilm-i nefis teorisidir. Nefsin tanımı, insanın potansiyeline yönelik bir ufuk açtığı gibi iktidarın üzerinde etkili olması gereken yapıyı ve dizginlenmesi gereken düşmanın ne olduğunu da göstermektedir. Siyasal ve toplumsal bilimlerin temelini, bu nefis teorisinin oluşturduğunu söylemek

²⁸⁵ İhsanla ilgili daha geniş bilgi için bkz. (Cabiri, 2015: 781-788).

mümkündür. Müslüman felsefeciler de, telif ettikleri ahlâk kitaplarının giriş kısmını nefsi analiz etmeye ayırmışlardır. Daha sonra, ferdin, ailenin ve devletin yönetimi bahsine geçilmiştir. Bu açıdan felsefecilerin fertten (nefis) başlayarak aile, şehir ve devleti anlamaya çalıştıklarını söylemek mümkündür. Kınalızâde'nin (2012: 91) belirttiği gibi, “nefs müfred/tekil, tedbirü'l menzil/ev ve müdün/şehirler ise mürekkebdir/birleşiktir.” Kınalızâde, birleşik yapıları tekil unsurlara ayırarak analiz etmektedir. Gerçekte bu analiz biçimi metodolojik bireycilik²⁸⁶ yaklaşımına yakındır.

Kınalızâde, kitabının ilk bölümünde nefsi anlatmaktadır. Faziletler ve reziletler bölümü bu nefis kavramının teorik varsayımları üzerine bina edilmektedir. Nefsi analiz etmesindeki temel motivasyon, ahlâka dayalı yaşamayı önce ferdin kendinde, sonra ailesinde ve şehirde olanaklı kılma çabasından kaynaklanmaktadır. Kınalızâde (2012: 80) iktidar ilişkisini, insanın üç nefis kuvvesinden biri olan kuvvet-i gadabiyye ile izah etmeye çalışır. Gazab gücü anlamına gelen bu kavram kendi içinde, tegallüb/galip gelme, tasallut/güç kullanma, kahr ve intikam duygularını taşır. Bu nitelikler insanların olgunlaşmasını engeller. Kınalızâde, iktidarın psikolojik analizini yapmaya çalıştığından, onun, bedenin hangi arzusuyla ve hangi araçlarla dışarıya tahakküm aracı olarak çıktığını tespit etmek istemektedir. Kitabın ikinci bölümünde ev yönetimini, üçüncü bölümünde ise şehir (medine) yönetimini ele almaktadır. Kavramsal olarak, Kâtip Çelebi bu yönetimlerin ilkinin “Tehzibü'l Ahlâk”, ikincisini “Tedbirü'l-Menzil”, üçüncüsünü ise “es-Siyasetü'l-Medeniyye” olarak adlandırmaktadır. (Orman, 2012: 190). Analiz birimi olarak ev için tedbirin

²⁸⁶ Metodolojik bireycilik, sosyal teoride, bireyi merkeze alarak yapılan analiz çeşidini ifade etmektedir. Daha çok liberal iktisatçılar tarafından çoklukla kullanılmaktadır .

(ekonomi) düşünülmesi, siyasetin doğrudan kentle ilişkilendirilmesi, Yunan felsefesinin açık etkisini göstermektedir.²⁸⁷

4.9.3.2. Ahlâkın Tanımı

Fars ve İslam geleneği içinde gelişen siyasetnâmelerin genelinde ahlâkın sistematik bir tanımı yapılmamıştır. Genelde, ahlâk derken güzel ahlâkın içeriğini oluşturan erdemler sıralanmıştır. Ancak, filozofların siyasetnâmelerinde ahlâkın tanımı yapılmıştır. Buna göre ahlâk; fikri veya iradi bir zorlamaya gerek kalmadan, kişilerden kolaylıkla sadır olan davranışların kaynağını oluşturan nefse yerleşik melekedir. Ahlâkın bu tanımında merkezi kavram melekedir. Bu da filozofların ahlâktan daha ziyade huyu tarif etmeye çalıştıklarını göstermektedir. Zaten Kınalızâde de tanımında ahlâk yerine huy kavramını kullanmıştır. Bu tanım esasında Yunan düşünürü Galen'in tanımıdır (Oktay, 2011: 107). Meleke (alışkanlık, yeti) kavramı, kahramanlık ve cömertlik erdemi gibi insanın varlığında sürekli görülen, karaktere bağlı olan erdemleri ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Melekenin zıddı olan *hâl* ise insanın karakterine bağlı olmayan gelip geçici, kararsız durumu belirtir (Amâsî, 1998: 98; Kınalızâde, 2012: 93). Siyasetnâme yazarları ahlâkın ve melekenin sabit olmadığını, değişebileceğini savunmuştur.

Ahlâk kavramının anlamı, *yerleşiklik* ve *kolaylık* kelimelerinin terkiinden elde edilmektedir. Ahlâkın bu tanımı sadece, bir kimsenin neden bazı davranışları yaptığını gösterir; ama ahlâki olanın ne olduğuna dair bir şey söylemez. Bu nedenle ahlâki olanın anlamı belirsizdir. Bu değerlendirmede insan nefsi, hayra ve şerre

²⁸⁷ Daha geniş bilgi için (Orman, 2012: 187-208).

mevilli olarak düşünölmüş, insan doğasının iyiliği ve kötölüğü konusunda mutlak bir belirleme yapılmamıştır.

Ahlâk ilminin temelinde nefis teorisinin olduğunu söylemiştik. Buna göre nefsin itidalinin anlaşılması için sapma ve hastalıklarının da ifade edilmesi gerekir. Sapma ve hastalık kavramının karşılığı olarak kullanılan maraz, mizacın “itidalden inhıraf” etmesi (dengeden uzaklaşması); tedavi ise mizacın tekrar itidale iade edilmesi olarak kabul edilmiştir. İnsanın ruhi hastalıklarına yönelik tedavi yöntemi, bütüncül ve denge halindeki varlık düşüncesinin bir devamı niteliğindedir (Kınalızâde, 2012: 164).

4.9.3.3. Erdemin Tanımı

Kınalızâde erdemi şu ifadelerle tanımlamaktadır: “İnsandan sadır olan ef'al sahih aklın gereği ve vechi celil/ güzel bir yüz üzere vaki [ve] hadd-i itidal üzere sadır olursa buna fazilet denir.”²⁸⁸ (Kınalızâde, 2012: 94). Bu tanıma göre, bir fiilin erdem olarak değerlendirilebilmesi için üç temel niteliğe haiz olması gerekmektedir. İlk olarak fiiller (ef'al), sahih aklın gereği üzere olmalıdır; ikincisi, güzel bir şekilde gerçekleşmelidir; üçüncüsü itidal dairesi içinde (ölçülü) ortaya çıkmalıdır.

Kınalızâde, herhangi bir eylemin erdem sayılabilmesi için ilk olarak doğru/sahihs aklın bunu kabul etmesi gerektiğini savunur.²⁸⁹ Buradaki sahih akıl, nefsin isteklerinden uzaklaştıkça, varlığın hakikatine tümellerin bilgisine

²⁸⁸ İnsanın yaptıkları eylemler, makul aklın gereği, güzel bir tarz şeklinde ve itidale uygun bir şekilde gerçekleşirse buna erdem denir.

²⁸⁹ Akıl ile erdem arasında yakın bir ilişki olduğu, ilk bölümde tartışılmıştı. Akıl ve adalet arasındaki tartışma için bkz. J. Rawls “Siyasal Liberalizm” (2007).

yaklaşabilen akıldır. Eylemin erdem olabilmesi için ayrıca güzel bir biçime de sahip olması gereklidir. Müslüman filozoflar, görünüşte erdeme benzemekle beraber faziletin zıddı olan rezilet(ler)i de özellikle açıklama gereği duymuşlar; benzer eylemler arasında eylemin değerini (fazilet mi, rezilet mi olduğunu) belirleyenin niyet olduğunu savunmuşlardır. Örneğin, gerçek niyetleri sultan ve vezirlerin ihsanına mazhar olmak olan bazı kişilerin, görünüşte lezzetlerden uzak zahidane eylemleri fazilet dairesindeki iffet erdemi olarak değil, rezilet olarak kabul edilmiştir. Başkasının takdirini kazanmak için yapılan cömertlik eylemi de erdemden sayılmamaktadır (Kınalızâde, 2012: 119-126). Bu nedenle erdemlerde “hadd-ı itidal” yani ölçülü olma şartı da aranmıştır.²⁹⁰

4.9.3.4. Fazilet Kenti ve İdealin Siretten Mekâna Seyri

Çalışmamızın ilgili kısımlarında, İslam ahlâkına ve Türk-İslam sentezine yaslanan ahlâki dile bağlı siyasetnâmelerde özellikle sosyo-kültürel alanda eşitleyici bir dil kullanıldığını, buna mukabil Fars-Moğol ve eski Türk geleneği sentezinin bir ürünü olan siyasetnâmelerde ise hâkim devlet düşüncesi etrafında bu eşitliğin kırıldığını anlatmıştık. Devletin merkezi figür olduğu bu düşünce atmosferinde, toplumsal yapının adalet dairesiyle sabitlenerek meşrulaştırıldığını; devlet kavramının kendi içinde meratibi (protokol/hiyerarşi) barındırdığını, bundan dolayı da din dilinin devlet dilinden kaçındığını ifade etmiştik.

Siyasetnâmelerde, siyaset felsefesinin en önemli kazanımı (veya kaybı),

²⁹⁰ Aristoteles temelde ahlâk felsefesinde ölçülülük önerir. Ona göre mutluluk ölçülü erdemle elde edilir. Müslüman filozoflar, Aristoteles’in ölçülük koşulunu bir eylemi erdem yapan şart olarak kabul etmiştir. Aristoteles’in ahlâk felsefesinin eleştirisi için (Türkeri, 2013: 27-28).

mekân kavramını siyasal düşünüşün merkezi kavramı haline getirmesidir.²⁹¹ Mekânın merkeziliği, ideal siyasal düzenle ilgilidir. İdeal siyasal düzen ise filozofların, ideal yaşam biçiminin uygulanabilmesi için şart olarak koştukları siyasal ve metafizik bir tasarımdır. Bu tasarımda, aklın genel geçerliliği ve evrenselliği üzerinden aklın, en iyi yaşam biçimini “keşfedebileceği” varsayımından hareket edilmektedir. İyi yaşam tasarısı, tek akıl üzerine inşa edilen, tahakkümcü ve dışlayıcı bir nitelik taşımaktadır. Mekânın siyasal bilince taşınmasıyla birlikte, zamana dayalı varlık algısı içinde gerçekleşen “siret” gerilemiştir. Filozofların erdemli kent tasarısı, ahlâk ve metafiziklerini buluşturan hatta siyasal alanda ahlâkla metafiziği cem eden bir özelliğe sahiptir. Erdemli kent tasarısı, filozoflarca var olan devlet yapısının karşısına, onun bir eleştirisi veya onu aşan bir ideal olarak konumlandırılmamıştır. İdealden daha çok metafizik düşüncelerin mekâna ilişkin tahayyülünün bir sonucu olarak kurgulanan erdemli kent, bu açıdan bir protest niteliği taşımamaktadır.²⁹²

Siyasetnâme yazarlarının kentten kast ettikleri, belli ahlâki ilkeler etrafında, içeriği ve dışarıyı belirleyen sınırlı bir mekân üzerine kurulmuş ekonomik, siyasal ve bilişsel bir örgütlenme biçimidir. Bütün bu nitelikleriyle erdemli kent varlığını, kendini erdemlin mahalli olarak gören bir mekân varsayımı altında gerekçelendirir. Yine de erdemlin mi kenti kurduğu, yoksa kentin mi erdemi var kıldığı konusundaki görüşleri, Platon ve Aristoteles’in görüşleri kadar belirgin değildir.

²⁹¹ Mekân kavramının devlete bakış açısında meydana getirdiği farklılık için bu çalışmanın Ek 1. kısmına bakınız.

²⁹² Modern İslami düşünüşte Asr-ı Saadet ve Erdemli Kent teorisi protest niteliği taşımakla beraber, temelde ideali, siyasal alanla hapsedmektedir. Siyasal alanın kurucu yapısı onları yeni toplumsal tasarımlara yönelmektedir.

Kınalızâde (2012: 445), siyasetnâme yazarlarının çoğunda olduğu gibi, düalist bir dil kullanarak kenti iki kısma ayırır: Erdemli kent ve erdemli olmayan kent. Erdemli kentin amacı, hayırlı işler ve salih ameldir; erdemli olmayan kentin amacı ise zevk ve bozgunculuktur. Erdemli olmayan kentlerin birçok çeşidi bulunmasına rağmen erdemli kent tektir. Erdemli kentin tek olması, filozofların hakikatin tek olduğu yargısıyla yakından ilgilidir. Erdemli kent, bu açıdan, bilenlerin topluluğu olarak da tanımlanabilir. Filozofun, kendi bildiği şeyi hakikat olarak değerlendirmesi, erdemli kentte erdemli olmayan bir davranış üretir: Hakikat üzerinde tahakküm kurmak veya hakikat tekeli oluşturmak. Bu bağlamda H. Lefebvre'in (2014:13) "Kent siyasi stratejiden ayrılmayan bir bilgi stratejisi üretmektedir." sözü en çok filozofların ideal kenti için geçerlidir.

Erdemli kentte; felsefeciler ve âlimler, iyiler ve iyiliği teşvik edenler, adaleti muhafaza edenler, teraziye tam ölçenler ve mühendisler, gaziler ve mücahitler ve son olarak da şehir için gerekli şeyleri üretenler yaşamaktadır. Erdemli kentte adalet, bu gruptan her birinin kendi becerisine uygun bir *yerde* çalışmasıdır (Kınalızâde, 2012: 451). Erdemli kentte de görüleceği gibi iktidarın en önemli özelliği, şeyleri ve insanları mekân üzerinde sınıflandırması ve ona uygun olarak yerleştirmesidir. İktidar bu nedenle kendine özgü bir mekân üretme telaşına girer. Mekân kast sisteminde tarihsel ve zihinsel; erdemli kentte ise akli ve ahlâki ilkelere dayanır.

Erdemli kentin yöneticisi imam ya da halifedir. Bu yöneticilerin amacı yaratılışı tekmil etmek, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak ve böylece mutluluğa ulaşmaktır. Bu kentteki yöneticiler, adaleti tesis ederler; halkı dost olarak görür; emniyet, sükûn, afiyet, muhabbet, ülfet, iffet ve vefa gibi erdemleri hayata geçirmeye

çalışırlar (Kınalızâde, 2012: 455). Devlet bir mekânda ortaya çıkan gölgedir; hükümdarın gölgesi, soyut bir kavram olan devletin içeriğinde somuta dönüşmektedir. Sınırları belirlenen boş mekân, devletin içeriğinde dolu bir anlam kazanmaktadır.

Erdemli kentin içinde yaşayan ama sistemin dışında davranan, öteki olarak adlandırılmayı hak eden kesim de faydasız yaban otu anlamına gelen “nevâbit” denilen kişilerdir. Bunlar ikiyüzlü, tahrif eden, isyancı, az anlayan ve batılı hak olarak bilenlerdir. Bunlar erdemli kentten ya sürülmeli ya da katl edilmelidir (Kınalızâde, 2012: 452-453). Mekânın sınırlandırılma özelliği içeri ve dışarısını mümkün kılar. Bu açıdan mekânın zorunlu sonucu olan, yaşamlar arasına çekilen sınır, yasağı zorunlu kılar. Lefebvre’in (2014: 115) “Egemen eğilim mekânı parçalayıp bölmektir; mekânın içeriklerini, şeyleri saymaktır.” ifadesinde olduğu gibi, erdemli şehir de mekânı böler, içindeki ve dışındakileri sayar. Erdemli şehre mensup olmak, erdemlilerin özsel bir ögesidir. Kente mensup olmakla kimlik sahibi olmak arasında, mekân üzerinden kurulan ilişki, Yunan site devletlerinden kalmaz. Bu anlamda, Philoctetes, ıssız bir adaya bırakılmakla, insanlardan oluşan birlikten yalnızca kopmuyor, insani bir varlık olma statüsünü de yitirmiş oluyor (MacIntyre, 2001b: 205).

Kınalızâde, (2012:456) erdemli olan ve olmayan kent ayrımını nefis teorisine göre yapmaktadır. Bilindiği üzere nefsin hikmet, gazap ve şehvet üzere üç kuvvesi/yetisi bulunmaktadır. Nefsin güçlerine göre; cahil, fasık, şehvetli, sapık kentler bulunmaktadır. Bu kentlerde siyasetin amacı tagallüptür. Burada yaşayan fertler zevklerinin peşine düşer; ilişkileri düşmanlık, husumet, gasp, ızdırıp

tarafından belirlenir.

Fârâbî ve Kınalızâde'nin yetkin bir şekilde anlattığı erdemli kentin mekânla irtibatı görüldüğü gibi *polis*in düşünülme biçimiyle bağlantılıdır. Bilindiği üzere Aristoteles'e göre, insana özgü erdemlerin gerçekten tam olarak hayata geçirilebileceği tek siyasi yapı şehir devletidir. Barbarı belirleyen, Yunanlı olmaması değildir; anlatılmak istenen, bir *polise* ait olmaması, bundan dolayı da siyasi ilişki kurma kapasitesinden yoksun olmasıdır. Siyasi ilişkiler özgür bireyler arasında olan ilişkilerdir (MacIntyre, 2001b: 222-237). Siyasalın bu merkezi niteliği, erdemlerin mekânla irtibatı bağlamında, Fârâbî tarafından etraflı bir şekilde tasvir edilmiştir. Ancak Fârâbî ve Kınalızâde'nin erdemli kent tasvirleri Aristoteles etiğinin sorunlarını paylaşmaktadır. MacIntyre'e göre (2001b: 242-243), Aristoteles etiğinin temel sorunu, erekselciliği, polis yapısıyla ilişkisi ve birliğe olan inançtan dolayı çelişkilerden kaçınılmasıdır. Çelişkiden kaçınmak, "nevâbit" denilen kentte bulunan ötekilerin akıbetini belirleyen bir tutumdur: Sürgün veya katl edilmek.

Mekân ya da siyasetnâmelerdeki kullanımıyla "şehir" siyasi felsefenin kökenindeki temel sorundur. Düşünceler her zaman kendi varlıklarını mümkün kılacak mekânlar inşa etmeyi amaçlar. Etimolojik anlamı merkez olan, değerlerin, akılların, hikmetin inşa edildiği bir yer olarak kent geniş alanı ve kapsayıcı anlamıyla Kâbe'nin karşıtıdır. Merkez olarak medine, değerleri ve yaşam olanaklarını temsil etmektedir. Politik bir inşadır. İslami düşünüşte merkez olan şey şehir değil, Kâbe'dir. Kent, boş olan mekânın temsillerle veya mimariyle doldurulup sınırla hapsedilmesidir. Biçimsellik dondurulmuş olarak her yerdedir ve her anlamı kuşatmıştır. Kâbe ise mekânın boş gösterenidir; içinde hiçbir yön diğerinden farklı

değildir. Söylenebilecek en fazla şey, mekânın temsili değil, temsilin mekânı olduğudur. Boş gösteren olarak, sınırsızlık hissi veren Kâbe, İslam'ın mekân üzerindeki tek “eylemi”dir. Kâbe'nin kübik ve boşluklu yapısına karşılık, “medine/kent” filozofların dilinde, insan tasarısının sonucudur. Kentte güzellik, mekâna bağlı olarak görsel bir nitelik taşımakla birlikte insanın faniliğini unutturan bir işleve sahiptir.

Mekân her zaman içinde dikey bir hiyerarşi taşır; yükselme ve alçalmanın mecazi anlamı, eşitsizliğin mekânsal bir dille üretildiğinin önemli bir göstergesidir. Filozoflar mekânı kendi düşünceleri için bir araç olarak kullanmakta, aklın egemenliğini mekânın imkânıyla gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. Mekânda yerleştirmeler ve sınırlar içeri ve dışarısını haklı kılacak bir rasyonaliteye dayanmaktadır. Mekânda, bir *merkez* bulunur, yerleştirmeler bu merkezin perspektifine göre yapılır. Perspektif, mekân üzerindeki varlıkları bakana göre konumlandırmakta ve o gözle görülmektedir. Tahtın olduğu yerde perspektif bulunmaktadır. Erdemli kentte perspektifin kazanılacağı yere, yani tahta filozof oturur. Mekân tahta göre bir perspektif sunmakta, şeyler ve insanlar tahtın bakış açısına göre görülmekte ve sınıflandırılmaktadır. Erdemli kentteki varlıkların tahtın perspektifine yerleşmesini anlamının en iyi yolu, minyatür sanatındaki perspektifin yokluğuyla karşılaştırmaktır. Perspektif mekânı insan bakış açısına boyutlandırarak yerleştirirken, perspektiften kaçan minyatür, varlığın mekânla irtibatını, hacimsiz bırakarak zayıflatır. Minyatürde, mekâna hiçbir kimse bir perspektiften bakamaz, şeyler ressamın durdurduğu yere göre değil, iktidarın bakış açısıyla şeyler görünüm kazanmaz. Şeyler sadece görünen yüzleriyle, birbirinden boyut olarak ayrılmaksızın ressamın durduğu yeri gösterir. Bir yerde durmak bu açıdan anlamının en temel

koşuludur.

Mekânın siyasal alanda yeniden inşası ve sınırların erdemin temsili olarak işaretlenmesi, mekânın temsili sorununu ortaya çıkarmaktadır. Mekân bir şeyin temsili haline dönüşmekte ve boşluklar doldurularak anlamlı bir yapıya büründürülmektedir. Anlamın kutsala geçit vermesi sonucu mekân, temsilin kendisine dönmektedir. Mekânın merkeziliği zamanın da ona bağlı olarak tanımlanmasına neden olmaktadır. “Birisiz zaman derse neyin hareket ettiğini ya da değiştiğini de söylemelidir.”(Lefebvre, 2014: 43). Klasik düşüncede zamanın bu şekilde hareketle tanımlanması, hareketin mekâna bağlı ölçülebilir bir niteliğe sahip olmasıyla ilgilidir. Oysa mekânın zaman üzerindeki hâkimiyeti, zamanın sonsuzlukla irtibatlı temel niteliğini kaybettirir.

Geometri ile politik mekân kavramı arasındaki ilişkileri irdelemek konumuz açısından faydalı olacaktır. Lefebvre (2014: 21) “Mekân geleneksel olarak matematik ve geometriyi çağırıyor.”der. Politik bir üretim olarak mekân üzerinde hâkimiyet, mekânın parçalanması ve ölçülmesi koşulunu da kendi içinde barındırmaktadır. Geometrinin başlangıçta Mısır daha sonra ise Yunanistan’da değer kazanması da iktidarın kendi varlığını temellendirdiği sembol ve alan ihtiyacıyla ilgilidir. Merkezi bir devlet görünümüne sahip olan Mısır ile ferdin mekâna olan özsel bağlılığını ifade eden Atina, siyasal kuruluşu ve onun içinde kendine yurt arayan ferdin faniliğine karşı mekânın ebediliğini simgelemektedir. Bununla birlikte, geometrinin mekân üzerinde etkisine karşılık, sonsuzlukla ilgili olan cebir, zamana dair düşünüşün önemli bir etkinliğidir. Sayıların sonsuzluğu içinde devreden zaman,

siretteki zamanın faniliğinin tanrısal bir iradeye ve bilgiye dâhil olmasını sağlar.²⁹³ Cebirin sayısal niteliği, temsili dışlamakta, sonsuzluğun düşünülmesine imkân tanımaktadır.

Üretilmiş politik mekân yazıya bağlıdır, yazı da belli bir alan üzerinde kendi varlığını duyurabilir. Harf, hece ve kelimelere anlam veren bunların belli bir mantık içinde bir alanda yerleştirilmesidir. Yazı, ister soldan sağa ister sağdan sola yazılıyor olsun, alanın kat edilmesiyle oluşur, görsel niteliği baskındır. J.M. Rey'e göre, "Anlam, önceden düzenlenmiş ve hesaplanmış bir tutarlılık mekânı içinde aynı yatay zincir üzerinde, gösterenlerin yerine geçecek yasal bir iktidar olarak kendini gösterir (Akt. Lefebvre, 2014: 36). Oysa sireti temel alan biçim sözeldir; konuşma cihetiyle görünür kılınır. Konuşmada harfler, heceler ve kelimeler mekânsal değil, zamansal olarak dizilirdirler. Öncelik ve sonralık anlamı açığa çıkarır. Arap/İslam kültürünün sözel olması anlamının zamana bağlılığını ifade etmektedir. Bunun en iyi anlatımı da Baki'nin dizelerinde bulunmaktadır: "Baki kalan bu kubbede hoş bir sada imiş."

Felsefi siyasetnâmelerde mekân, erdeme olanak sağlayan ve mutluluğun kendisiyle gerçekleştiği, sınırları belli olan bir alan olarak düşünülmektedir. İdeal yaşam tasarısı bu yapının işletilmesine bağlıdır. Bilişsel ve bedene dayalı erdemler mutluluğu sağlayan bir araç kadar, sınırları tayin eden bir işleve de sahiptir. Mekânın insanın özsel bir doğası olduğu kabul edilir. İslami dilin modern siyaset felsefesine tercümesinin zorluğu da İslam'ın mekânı değil, zamanı temel alan bir değerler ve

²⁹³ Allah'ın varlık olmadan geçmiş ve geleceği bildiğine inanılır. Bu durumda insan yaratılmadan önce, Allah'ın bilgisinde zihni olarak bulunmaktadır. Bu bilgi, ezeldir, yani öncesi yoktur. Aynı zamanda bu bilgi ebedidir, sonrası yoktur. İnsan bu bilgi içinde ezeli ve ebedi olarak bulunur.

gündelik yaşam tasarısı oluşturmaktadır. Zaman, sürekli olarak şimdisi olmayan bir geçmiş ve geleceği içinde taşır.

Tablo 4. 3. Devlet, Din ve Felsefi Ahlâkın Mekân Algısı ve Erdemler

	Devlet Ahlâkı	Din Ahlâkı (İslam Ve Türk-İslam)	Felsefi Ahlâk
Örnek Alınan	Allah'ın Ahlâkı	Peygamberin Ahlâkı	Filozofun Ahlâkı
Ahlâki İyinin Cem'i	Kudret	Salih Amel	Adalet
Af	Kudretin Sonucu	İhsanın Sonucu	Cömertliğin Sonucu
Hürriyetin Anlamı	Kudretin Kölesi Olmamak	Nefsin İsteklerinden Kurtuluş	Aklın Egemenliğini Kabul Etmek
İdeal Tasarımı	Kudrete Bağlı Nizâm	Muhabbet/Rahmet Toplumu	Erdemli Kent
Mekân Algıları	Payitaht	Mekândan Kaçış Cebir (Sonsuzluk) Minyatür	Geometri Öklid Perspektif
Mekânın Sembolleri	Nizâmın ve Kudretin Göstergeleri	Kâbe: Temsilin Mekânı	Devlet, Hiyerarşik Yapı ve Piramit
Hakiki Mekân	Taht	Beden	Kent/ Ölçülebilir
Araç İlmi	Geometri	Cebir	Geometri
Hakikati Ölçen İşaretler		Söz	Rakam ve Yazı
Adalet	Devletin Bekası	İstikamet, Birlik	İyi Yaşam Tasarısı

BEŞİNCİ BÖLÜM

OSMANLI SİYASETNÂMELERİNDE NİZAM DÜŞÜNCESİ

Olamaz muntazam erkam-ı nücum

*Olmasa nokta-i mihver mersum*²⁹⁴

(*Gelibolulu Mustafa Ali, 2015: 323*).

İlk bölümde²⁹⁵ kozmosun (âlem), kendinde hazır (verili) bir düzeni ve bilinçli bir tasarımı içerdiği kabulü altında, nizâmın, varlığın oluş hali ve onun devamını sağlayan yapısında içkin olduğunu ve bunun sosyo-politik izdüşümünün ise yeryüzündeki toplumsal düzenin koşulu olarak görülen “devlet”le belirlendiğini analiz etmeye çalışmıştık. Bu bakış açısında nizâmın; varlığın bütünlüklü yapısına dair inanç etrafında gelişen, biri ontolojik diğeri cemaatin varlığını sağlayan etik olmak üzere, iki temel ayağı bulunmaktadır. “Varlık” ve “ümme” anlayışı ekseninde siyasal alan üretilmekte ve devlet, ümmeti korumayı amaçlayan bir ”araç” olarak düşünülmektedir. Bu nedenle, nizâmın siyasal düzen kadar Asya, Afrika ve Endülüs bölgesinde Müslümanların yaşamlarını mümkün kılan süreçler, kurallar ve kültürel ortaklıkla ilgili olduğunu belirtmiş; Maverdi’den beri Sünni düşüncesinin, nizâmı korumak için istikrar teolojisinden daha ziyade nizâmın ontolojisine dayandığını vurgulamıştık. Ayrıca Gazali ve İbn Cema’ın örneği üzerinden de devletin kaynağının ve gerekliliğinin nizâm düşüncesiyle temellendirilmeye çalışıldığını savunmuştuk.

²⁹⁴ “Yörünge noktası çizilmiş olmasaydı / Yıldızların sayıları muntazam olamazdı.”

²⁹⁵ Bu bölüm, ahlak ve adalet düşüncesini inceleyen bölümün genel bir değerlendirmesidir. Ahlak ve adalet kavramları nizâmın içeriğini oluşturmaktadır. Bu nedenle bu bölüm, her iki kavramın nizâmda nasıl birleştiğini tasvir etmektedir.

Bu çerçevede nizâm, sadece siyasal ve toplumsal yaşamda değil, düşüncede de aranmakta; bu amaçla *tarihsel kimliğin sürekliliğini* sağlamak için yeni ile eskinin telifine; *varlığın anlaşılması* için ise akıl, kalp ve vahiy gibi epistemolojik araçların uzlaştırılmasına çalışılmaktadır. Burada nizâm, sadece siyasal alanda düzenin gerekliliği için devleti araçsallaştıran varlığa dair kavrayış değil, aynı zamanda, insanın ancak varlığa mensubiyetiyle izah edilebileceğine dair epistemolojik araç sunan anlama etkinliğini örgütleyen bir yapıdır.

Siyasetnâmelerdeki nizâm düşüncesi, adalet ve ahlak kavramlarının varlık ve âlemlerle kurduğu bağlantılarla oluşturulmaktadır. Adalet ve ahlakın insanı da ihata eden kozmik bir düzlemde düşünülmesi nizâm telakkisinin temellerini oluşturmaktadır. Nizâm düşüncesi; *âlemin, adalet üzere kurulduğuna ve insanlarla etik temelde etkileşim içerisinde olduğu inancına yaslanmaktadır*. Ahlaki ilkelerin kaynağı olarak da sadece toplum değil, varlığın üst-düzeni temel alındığından, “iyi”, toplumsal düzeyi içerleyecek bir şekilde, varlığın yapısı ve onun devamını sağlayan davranış biçimleriyle ilişkilendirilerek tanımlanmaktadır.²⁹⁶ İyi kavramının sadece toplumsal yaşam içinde değil, varlığın bütünü içinde aranması gerektiği inancına dayanan ahlakî dil de, kendi gerekçelendirmesini tasarladığı ya da inandığı “nizâm” düşüncesinden temin etmektedir. Ahlaki kuralları var eden de zaten bu “nizâm” fikridir.

²⁹⁶ İyinin bu tanımı, XIX. yüzyılda dillerden düşmeyen “İslam mani-i terakki değildir.” savunusu eşliğinde geliştirilen “sanayileşme” veya “ağır sanayi hamleleri başlatma” şeklindeki politik coşkuları yeniden düşünmemizi gerektirir.

Nizâmı daha önceden iktidarın “hakkaniyet” ilkesine göre işlemek zorunda olduğunu kabul eden, siyasal ve toplumsal düzeni içeren ve onu aşan, insan ve doğa birlikteliğini varsayan, insan ve doğanın karşılıklı etkileşimini kabul eden, mensubiyetini toprakla değil âlemlle ilişkilendiren, yeryüzünü somut ve ruhsuz bir mekân olarak değil, kendisi gibi anan, “tesbih” eden bir varlık olarak değerlendiren bir bilincin âlemin niteliğine ve işleyişine dair algısı olarak değerlendirdik. Bu tanımda dikkat çeken hususlar şunlardır. Öncelikle nizâm, iktidarı hakkaniyet ilkesi üzerinde temellendirmektedir. Siyasal ve toplumsal düzen nizâmın ilk uğrağıdır. İkincisi, ontolojik eşitlik düşüncesinde ifade edilen insan ve âlemin ancak bu ikisinin bağlantıları anlaşıldıktan sonra tanımlanabileceğine dair bir bilgi sunmaktadır. İnsan ve varlığın ontolojik eşitliği, epistemolojik araçları da eşitlemektedir. Kalp bu epistemolojinin önemli bir aracıdır. Üçüncüsü, “seyyal mekân” kavramına ya da “yol” metaforuna bağlı olarak mekân, birbirinden farklı olmayan alanlar olarak düşünülmektedir. Son olarak mekânı kendi gibi can taşıyan bir varlık olarak kabul etmektedir. “Erdemli kent” düşüncesindeki sınırlayıcı ve siyasal yapının ahlakı ve düzeni kuran iradesini mümkün kılan mekân anlayışından ayrı; mekân sınırları belirsiz bir alan olarak nizâm düşüncesinde değerlendirilmektedir.

Nizâm inancına sahip bilinç, yeni kültür ve coğrafyalarla karşılaştığı zaman iki tepkide bulunur: İlki, yeni ve eskiyi; geride bırakılan ve ileride bulunan şeyi bütünleştirmedir. İkincisi, bütünleşen parçayı kendine has kılarak içselleştirip yeni bir bütüne kavuşmaya yönelik tepkidir. Fatih Şeker de (2015b: 150) Osmanlı’da siyasal olarak dışarıdan gelen her şeyin, yerli bir perspektifle ele alındığını ve yabancı olmaktan çıkarıldığını savunur. Bütünleşme ve içselleştirmenin, İslami ilimlerde “kıyas” ile mümkün olduğu daha önceki bölümlerde tartışılmıştı. Osmanlı

pratiğinde kıyasın otoritesine benzer bir şekilde “kanun-ı kadim” geçmişe dönmekten çok, yeninin geçmişin ışığında anlaşılmasını temsil etmektedir. Bütünleşmenin diğer örnekleri de “din ü dünya”, “din ü devlet” gibi devletin ve dinin kardeşliğidir.

İlk bölümde, Osmanlıya devreden mirasın tarihsel ve düşünsel temelleri teorik çerçevede analiz edilmişti. Osmanlı siyasetnâmelerinde nizâm kavramını daha iyi analiz etmek için nizâmın sahip olduğu dinî, siyasî ve felsefi arka planın aydınlatılmasının gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Söz konusu ettiğimiz bu arka-plan nezaretinde, bu bölümde, Osmanlı siyasetnâmelerinin temel motifini oluşturan nizâmın anlamları irdelenecektir.

5.1. Nizâmın Dinsel Anlamı

İslam inancına göre varlık, mahiyeti gereği ereksel ve mahiyetiyle birlikte yaratılmıştır. Bu anlamda yarat(ıl)ma belli bir amaca dönüktür; her tikel varlığın yaratılmasındaki amaç, şeylerin anlamlarını ve yerlerini belirleyen “nizâmı” yakalamaktır. Adalet de belli amaçla yaratılmış olduğuna inanılan varlıkları aynı halkada tutan bu nizâmın korunmasıdır. Örneğin, Gencer (2000: 130) benzer bir şekilde, adaleti, ontolojik düzeni koruma ve her nesneyi yerli yerine koyma şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre adalet, nizâmın tecellisidir. Osmanlı dünya görüşü birbirine bağlı, adalet ve nizâm gibi iki kavram üzerine oturur.

Çalışmamızda adaleti, birlik ve düzeni bozan eylemi telafi eden, nizâmı iade eden eylem olarak tanımlamaktayız. Bu tanımımızda nizâm, âlemin yetkin bir şekilde yaratılma anını ve biçimini temsil etmekte iken adalet, bozulan nizâmın iadesine yönelik eylem olarak düşünülmektedir. Nizâm düşüncesindeki düzen ve

tertip fikri “güzel”in niteliği olan “yerindelik” anlamlarını da kapsamaktadır.²⁹⁷
Etiğin konusu olarak güzel, yerinde yapılan iş ve eylemdir.

“Nizâm” kendi başına değerli olmakla birlikte, Osmanlı dini düşüncesini besleyen kaynaklarda, bir akıl yürütme aracı olarak, Tanrı’nın varlığını ispat etmek amacıyla kullanılmaktadır. Nizâm içinde yaratıldığına inanılan bütün varlığın sahip olduğu düzenden hareket edilerek Tanrı fikrine varılmaktadır. İslam düşüncesinde “nizâm ve gaye” delili olarak bilinen bu kavrayış, varlığın sahip olduğu özelliklerden hareket ederek Allah hakkında konuşma şansı tanır.

M. Aydın ise nizâm delilinin insanın estetik duygusuna hitap ettiğini, güzel kavrayışının, belli bir tertiple, örüntüyle ilgili olduğunu savunur. Âlemde var olan nizâmın, âlemin kemalini, Tanrısal iradenin mükemmelliğini ve güzelliğini ifade ettiğine inanılır. Varlıktaki nizâm aracılığıyla “cemil olan ve cemali seven”²⁹⁸ bir Tanrı anlayışına ulaşılmaya çalışılır. Ayrıca, Tanrı’nın güzel olduğuna dair yargının onun eylemlerine de atfedilmesi, varlığa estetik bir boyut katar (Aydın, 1994: 60-67). Nizâm, güzellik vasfını “yerindelik”ten dolayı kendi içinde taşır. Bu güzelliğin belli bir bütüne ve birliğe atıfla tanımlanabileceğini, bütünsellikle ifade edileceğini belirtir.

Gazali tarafından “leyse fi’l imkân” diye ifade edilen âlemin mümkün varlıklar içinde en mükemmeli olduğuna dair düşünce, âlemdeki “teodisi” tartışması bağlamında gündeme getirilmiştir. Bilindiği üzere âlemdeki kötülük problemi,

²⁹⁷ Kozmetik kavramının kökeni Yunanca kozmos’tur. Kosmein güzelleştirmek, çeki düzen vermek anlamlarına gelmektedir. Düzen ve güzellik arasındaki bağlantı geçmişten beri fark edilmiştir.

²⁹⁸ Güzel olan, güzeli seven Tanrı.

âlemin mükemmel olduğuna dair yargıyı tartışmalı hale getiren önemli bir delildir. Gazali'ye göre (2013: 404) “Yüce Allah’ın kulları arasında paylaştığı rızık, ömür, sevinç, üzüntü, acizlik, güç, iman, küfür ve isyan adına ne varsa hepsi sırf adalettir; onda zulüm yoktur; hepsi haktır, asla haksızlık yoktur. Bilakis bu taksim gerektiği şekilde, gerektiği gibi, gerektiği kadar gerçek ve zorunlu bir düzene göre yapılmıştır. Olandan daha güzeli, daha eksiksiz ve mükemmel olanı asla mümkün değildir... Eğer mümkün olsaydı ve [Allah] gücü yettiği hâlde daha mükemmel olanı yaratmayıp onu kendi nezdinde bırakmış olsaydı bu durum ilâhî cömertlikle bağdaşmayan bir cimrilik sayılırdı. Şayet daha mükemmeline gücü yetmemiş olsaydı bu durum ilâhî kudrete aykırı olup acizlik anlamına gelirdi.” Böylece Gazali, âlemin en mükemmel bir şekilde yaratıldığına dair inancını, Tanrı’nın “acizlik” ve “cimrilik” sıfatlarıyla tanımlanamayacağı yargısına dayandırır. Âlemin “gerektiği gibi” olması ve güzelliğin, yerindelik niteliğine bağlı olarak ifade edilmesi, varlığın “nizâmı” ile Tanrı’nın iradesinin mükemmelliğini birleştirir. Bu durumda mümkün varlıklar içinde en iyi yaratılan âlem, Tanrının mükemmel kudretinin ve cömertliğinin bir eseri olarak algılanmaktadır. Gazali (2013: 404), varlıkta bulunan eksiklik ve yetkinliği daha üst bir bilme gücünü sağlayan etken olarak da görmektedir. Ona göre, eksiklik olmasaydı mükemmeli anlayamazdık. Mükemmel ve iyi hakkında bilgimizi arttıran bir araç olarak nispet açısından eksiklik ya da kötülük, mükemmeli ve daha iyiyi bilme konusunda önemli bir aşamayı ifade etmektedir.

Nizâm düşüncesi, aynı zamanda insanın ne olduğunu ve hangi ilişkiler içinde tanımlanabileceğini de temellendirir. İnsan tek başına değil, ancak varlık bütünü içinde tanımlanabilen özelliklere sahip olduğundan, insanın doğası denilen fitratın da ancak insanın âleme mensubiyeti içinde anlaşılabileceğini ifade eder. Âleme mensup

olma bilinci, insana varlığı anlama imkânı verir. Nizâmın dayandığı varlık telakkisine göre âlemin bütünlüklü yapısı anlaşılmadan insanın mahiyeti konusunda konuşmak doğru değildir. İnsan ve âlemin en güzel şekilde yaratıldığı inancı ve “mensubiyet” düşüncesi, varlıklar arasında birbirlerine karşı aidiyet ilişkisinin geliştirilmesine neden olmuştur. Aidiyet hissinin, bütün bir âleme dönük olması, beraberinde, aynı mekân üzerinde “etkileşimli” bir yaşamın paylaşılmasını gerektirmektedir. Amâsî'nin (1998: 90) aktardığı İslam Peygamberinin “insanoğlunun halasının hurma ağacı olduğu” ifadesi, aynı mekânda birlikte yaşamamanın doğurduğu yakınlığın sonucudur. Çölde yaşayan kişi ile “hurma ağacı” arasında kurulan yakınlık, insan yaşamının paylaştığı bütün yaşam biçimleriyle kurulması gereken “akrabalık” ilişkisine işaret etmektedir.

Kâtibî (2010: 289-90), varlıkların âleme mensubiyetini ifade eden, her varlığın âlemin etik temelinden etkilendiğini gösteren nizâm düşüncesiyle ilgili bir hikâye nakleder: Adaletiyle anılan Ömer bin Abdülaziz, halife olduğunda Ru's-ı Cebelde koyun çobanları halkın yanına gelip “Yeni hükümdar olan salih kul kimdir?” diye sorarlar. Halk, dağda koyun otlatmakla meşgul olan çobanların yeni hükümdarın salih biri olduğunu nereden bildiğini merak eder ve sorar. Çobanlar da “hükümdar salih olduğunda, ‘Kurtlar koyunlara yaklaşmaz.’ denilmiştir. Bir dönemdir, Kirman’da koyun güderken kurt ve diğer yaratıklar birbirine zarar vermeden aynı yerde gezmeye başladı. Biz de bu durumdan dolayı hükümdarın adil ve salih olduğuna karar verdik.” derler. Ömer bin Abdülaziz’in ölümünden sonra, aynı bölgede koyunlara kurtların saldırdığı görülünce, çobanlar, salih hükümdarın dünyadan göçtüğüne hükmeder. Daha önceden de ifade edildiği gibi hikâyeler Osmanlı siyasal düşüncesinin tahayyülünün sınırlarını ve içeriklerini ele vermektedir.

Hakikatin anlatımında sıklıkla teşbihe başvurulması, varlığın görünen sınırlarını aşmak ve zahirde açığa çıkmayan hakikatin bătındaki kısmına ulaşmak için imkân sunmaktadır. Hikâyede, insan ve diğer varlıklardan oluşan âlemin bir bütün olarak değerlendirilmesi; âleme mensup olmanın, insan ve varlıklar arasında içten içe etik temelli bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bütün varlıklar insan eylemlerinin etik sonuçlarından etkilenmektedir. Hikâyede anlatılan koyun ve kurdun bir arada yaşamasının somut olarak imkânsızlığı, teşbih dolayısıyla soyut düzeyde mümkün kılınmaya çalışılmaktadır. Kurt, koyun ve adil hükümdarın eylemleri *ortak varoluşun alanını* paylaşmaktadır. Nizâm, farklı canlıları ortak bir aidiyet hissi içinde bir araya getirebilmektedir. Hikâyedeki kurt ve koyunu bir araya getiren adalet pratiği, sadece insanlar için değil, bütün canlılar için birlikte yaşamının asgari koşullarını ifade eder. Bu varlık düzleminde;

- a) Adil bir hükümdarın varlığından, varlıklar arasındaki etkileşimin bir örneği olarak bütün varlıklar haberdardır.
- b) Adil eylemde açığa çıkan etkileşimli âlem düşüncesi, siyasal alanın etik alandan ayrı düşünülemeyeceğini göstermektedir.
- c) Mülkteki adalet uygulamaları, varlıktaki nizâmın önemli bir parçasıdır.
- d) Ontolojik birlik, insanın bütün canlılara karşı siyasal eylemden dolayı etik sorumluluk taşıdığını vurgulayan varlık bilincidir.

İnsanın kendisini yönetmesinden hareket edilerek geliştirilen siyaset ve yönetim teorisi de insan ve âlem arasındaki sıkı bağlantıyı ortaya koymaktadır. İnsanın küçük âlem (âlem-i sağîr) olarak nitelendirilmesi, ahlaki eylemlerine de yönetsel içerik kazandırmaktadır. Kâtibî (2010: 360) “Allah her birimizi memleket

bedenimize halife ve pâdişâh kılmıştır.” der. Şehrin nüvesi, insanın vücudunda hazır bulunur. Herkesin kendi “şehristan vücut”una hükûmet etmekle sorumlu olduğunu savunur. Buna göre, tüm insanlar yönetim faaliyetiyle sorumlu varlıklardır; çünkü beden üzerindeki yönetim kozmik yönetimin bir parçasıdır. Bedeni yönetmenin amaçlarında biri de bütüne ermedir.

Âlemin nizâm kurgusunda insan merkeze alınırken, insanda ise kalp merkezdir. Kalp, âlemdeki nizâmın tahtıdır. “Müminin kalbi Allah’ın tahtıdır.” (D. Sarı Mehmet Paşa, 1969: 31). İnsan kalbinin Allah’ın tahtı olarak değerlendirilmesi, nizâmın insanın niyet ve eylemlerine bağlı olduğunu, dolayısıyla, insan tekinin “incitilmesinin” düzeni bozacağını vurgular. Allah’ın tahtı ve aynı zamanda vicdanın yeri olan kalbe yapılan bu vurgu, bir insan teki olarak hükümdarı, agâh olmaya ve tahtını zayıflatacak düşkünlüklerden sakınmaya çağırmaktadır. Kâtibî (2010: 174) “Pâdişâh cihan içinde gönül gibidir; misali, ten içinde can gibidir. Çün pâdişâh salaha gelse cihan salaha gelir, eğer pâdişâh fesada varsa cümle cihan fesada vurur.” der. Dinsel nizâm, ümmeti ve inanan kalbi merkeze alıp ahlaki bir dil etrafında geliştirilirken siyasal nizâm, devlet merkezli, pâdişâhın âlemin kalbi olduğuna dair kanaatle inşa edilmektedir.

Âlemde kabul edilen nizâm düşüncesi ve Tanrı tasavvuru, mutlak hürriyet düşüncesini dışlar. Düzenin olduğu yerde mutlak hürriyetten bahsetmek mümkün değildir. İradenin nihayetsiz çabasından bahsedilen yer, insanın kendini kemale ulaştırmasıdır. Dolayısıyla, hukuki bir terim olarak “hür”, irade sahibi demektir. İrade ise bedeninin arzu ve isteklerine karşı koymayı ifade etmektedir. Bu nedenle, hürriyet, karşı koyma çabasını ifade eder. Nefse karşı koyma ise nizâma katılmanın

önemli bir unsurdur. Çünkü varlığın tamamının Allah'ı tesbih ettiğine inanan mümin²⁹⁹, bedenini de bu ahenge dâhil ettirmekle görevlidir.

Her sistem kendi düzenini oluştururken muhtemel riskleri ve eylemleri de öngörür. Düşman üzerinde ifade edilen bu riskler, düzeni korumanın önemli bir koşuludur. İslami öğretilerde ise düşman, insanın kendi nefsidir. Nefsten elde edilen düşman, yok edilmesi değil, tahakküm altına alınması gerektirir. Nizâm, mekânda değil, daha çok süreçler ve ilişkiler ağı üzerinden düşünülür; düşman, bu süreçleri ve ilişkileri bozacak eylemlere sahip olandır. Fârâbî'nin "Nevâbit"inde olduğu gibi düşman, mekâna dayalı ideal tasarıda sürülecek ve yok edilecek bir nitelikte düşünülmez. Yok etme yerine tahakküm altına alma stratejisi, Osmanlı nizâm düşüncesinin düşmana yaklaşımını belirleyen unsurdur. Düşman, kendi varlığıyla değil, eylemleriyle nizâmı aşmaya çalışmıştır. Bu açıdan, millet-i hâkime ve millet-i mahkume kavramı gelişmiş, ancak birlikte yaşama pratiğinden vazgeçilmemiştir.

Nizâm, varlıkla olduğu kadar düşünceyle de ilgilidir. Sünni düşünce, nizâmı sağlayarak merkezi değerleri "cemaat" üzerinden yeniden inşa etmeye çalışır. Bu nedenle kullandığı "icma" tekniğiyle, geçmişte üzerinde ittifak edilmiş bir konuyu tartışma dışında bırakma çabasıdır. Muhtemel yakın risklerin odağı olarak gördüğü Şia'da var olan "imamların masumiyeti" akidesini etkisiz kılmak için, bu inancın yerine, benzer bir şekilde, geçmiş topluluğun kutsallığını ikame eder. Bu kasıtlı yönelim, geçmiş ve gelecek arasında düşüncede "istikrar"ı sağlamanın ötesinde, aynı zamanda, cemaatin bölünme risklerine karşı, geçmiş uygulamayı tartışmanın dışında tutmak demektir. Sünni düşünce, ayrıca, cemaatten çıkışları

²⁹⁹ Kur'an-ı Kerim (59/1) "Yerlerdeki ve göklerdeki her şey Allah'ı tesbih etmektedir."

(itizal) sembolik bir şiddet kullanarak sınırlamaya çalışmıştır. İktidar değişimi ise bu vahdeti bozmayacak şekilde ikincil bir alana itilmektedir.

5.2. Nizâmın Siyasal Anlamı

“Yırtıcı bir aslan zalim bir hükümdardan daha iyidir. Zalim hükümdar hiç bitmeyen fitne ve kargaşadan iyidir. Adil sultan ise rahmet gibi yağın bahar yağmurundan daha üstündür.” (Seâlibî, 1997: 54).

Osmanlı öncesi yaşanan Moğol işgalinin üretmiş olduğu anaforda kamu düzeninin tesis edilmesi, tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Moğolların art arda gelen saldırıları ve işgalleri, halifelik gibi kurumların işlevsel olmadığını açıkça gösterince halifelik müessesesi üzerinde yeniden düşünme gereği aciliyet kazanmıştır. Halifelik yerine sultan kavramının kullanılması ve yönetimin İbn Teymiye tarafından (1999) “emanet” ve “ehliyet” olarak düşünülmesi Moğol işgallerinin ortaya çıkardığı iki sonuçtur.

İbn Mukaffa'nın (ö.759) (2004: 103) temsil ettiği, toplumsal yapının ayrışmasına dayalı olarak oluşturulacak düzen kavramı, toplumsal yapıyı sınıflar halinde örgütlemeyi amaçlamaktaydı. Câhız'ın (ö.869) (2015) saray adabı düşüncesi üzerindeki ısrarı ve toplumu üst, orta ve alt olarak ayırması, “taht”a bağlı olarak toplumsal sınıfların ayrışmasını temsil etmektedir. Moğollara kadar işleyen bu mekanizma İbn Teymiye'nin (ö.1328) itirazına neden oldu. İbn Teymiye (1999) “taht”ın ekseninde toplumsal sınıfların oluşmasına karşı devletin tanımına “emanet” kavramını yerleştirmeye gayret etti. İbn Mukaffa ve Câhız, toplumu bölerek devlet düzenini tesis etmeye çalışırken İbn Teymiye, devleti kontrol ederek toplumsal korunaklı bir alana çekmeye çalıştı. İbn Teymiye'nin yönetimi emanet ve ehliyet

olarak ikiye ayırması ve yönetime âlimi ortak etme çabası, İbn Mukaffa'nın teorisyenliğini yaptığı âlimin yetkisini sınırlandırmaya yönelik çabaya verilen bir karşılıktır. İbn Teymiye bu açıdan ümmeti temel alan “siyaset-i şeriyeye”yi, İbn Mukaffa ve Câhız ise devleti temel alan “siyaset-i akl”ı önermektedir. Bu çerçevede, devlet düzeni ve “ümme” temel alan “nizâm” düşüncelerinin farklılaştığını söylemek mümkündür.

Halifenin Bağdat'ta Şii Büveyhiler tarafından yönetildiği, halifenin siyasal gücünün olmadığı ama sultanlara meşruiyet kazandırdığı bir dönemde yaşayan Maverdi (ö.1058) halifelik kurumu üzerinden ümmetin birliğini sağlamaya çalıştı (Kahveci, 1996: 170). Maverdi'nin XI. yüzyılda halife ile emirler arasında kurmak istediği, temelde halifeliği güçlendirmek isteyen modeli geçerliliğini yitirdi. Bu dönemde temel endişe, toplumu siyasal birlik etrafında örgütlemektir. Çatışmayı ortadan kaldıran birlik, nizâmın sağlanması için en önemli koşuldu.

Gazali (ö.1111) (2005: 284) ise halifeliğin artık Selçuklu hanedanlığının sayesinde ayakta durduğu koşullarda, Fars siyasal kültürüne dayanarak din ve devleti ikiz kardeş ilan etti. Halifelik yerine devleti merkeze alan Gazali, sultan ile dini aynı hedefler doğrultusunda siyasal olarak sentezlemeye çalışır. Gazali, din nizâmının sağlanması için şeriatın uygulanmasını temel almış, bundan hareketle, dünyevi otoritenin gerekliliğini savunmuştur. Sultan, ancak toplumsal barış ve onu var eden hukuk anlayışının uygulayıcısı olduğu için talep edilmektedir. Devlet, bir apart olarak düşünülmektedir. Ümmet her düzeyde devletin üzerinde durmaktadır. Gencer (2000: 123) Gazali'nin çabasını “Nizâm-ı dünya, nizâm-ı din içindir.” şeklinde yorumlamaktadır.

İbn Teymiye (ö.1328) Moğolların bütün devletleri ortadan kaldırdığı, sürekli bir düzensizliğin olduğu ortamda, âlimleri yönetime ortak ederek yeni bir restorasyon yapma niyetindedir. Yönetim işini emanet olarak düşündüğünden, biatin dışında yönetici ile halk arasında karşılıklı sözleşmeyi yerleştirmeye çalışmaktadır. Lapidus'a göre, (2013: 264-265) İbn Teymiye, halife kurumundan daha ziyade âlimleri, hükümdarı kontrol eden danışmanlar ve halkın önderleri olarak görmektedir.³⁰⁰ Âlimler bu işlevlerini yerine getirmediğinde yeni işgallerin olacağını vazededen İbn Teymiye, yeni bir devlet ve toplum düşüncesi oluşturdu. Moğol işgallerinin ortaya koyduğu temel şey, ona göre, mevcut halifelik yapılanmasının yetersiz ve gelişmeler karşısında hiçbir direnç gösteremediği yönündedir. Bundan dolayı halife yerine, siyasal birliği sağlayacak güçlü bir sultan ve onun yanına da peygamberin gerçek mirasçıları olan ve İslam dininin toplumsal taleplerini temsil eden âlimlerin istihdam edilmesi elzemdir. Böylece ümmetin birliği ve toplumda düzeni sağlama, halifelik kurumundan devlete geçmiş daha sonra ise devletlerin Moğol İşgali karşısında başarısız olması sonucu âlimler yönetime ortak edilmeye çalışılmıştır.

XIV. yüzyılda, İslam dünyasının içinde bulunduğu malum durumun zorladığı “düzen”, Türklerin “cihan hâkimiyeti” ve “nizâm-ı âlem” düşünceleriyle Anadolu coğrafyasında gerçeğe dönüşmeye başlar.

Türkler, göçebe yaşamlarından kaynaklandığı düşünülen dünya kavramını siyasal terminolojide kullanmış, kendilerini “acun/cihan” hâkimi kabul etmişlerdir.

³⁰⁰ İleride görüleceği gibi bazı Osmanlı siyasetnâme yazarları, bilginleri nizâm-ı âlemin sağlanmasında koşul olarak görmektedir (Kitâbu Mesâlih, 1981: 45).

Kendilerini cihan hâkimi olarak görmelerinin temelinde, boy şeklinde örgütlü olarak yaşamaları ve budun haline gelip farklı mekânlarda kolay bir şekilde devlet kurabilmeleri yatmaktadır. Örgütlü olmalarının kendilerini güçlü kıldığını erken fark etmişlerdir.

Türklerin nizâm düşüncesi, varlığa yönelik bütüncül bakış açısına dayanmaktadır. Bunun sonucu olarak “mekân” da daha önceden ifade edildiği gibi birbirinden farklı olmayan alanlar anlamına gelmektedir. Dünyanın bütün alanlarının ortak mekân algısı içinde değerlendirilmesi, onları, buldukları yerleri imar etmelerine ve nizâma dâhil etmelerine neden olmuştur. Orta Asya’daki Türklerin sahip olduğu “seyyal mekân” algısı, “merkezi mekân” kavramına karşıt unsurlar içermektedir. Merkezi mekân düşüncesine sahip olanlar işgal ettikleri bölgeleri periferi haline dönüştürmektedir. Bu işgallerde, yurtlanma ve vatan edinme yerine değer ve sermayenin merkeze akışını ifade eden merkez ve çevre arasında ilişki gelişmiştir. Oysa Orta Asya kültüründe yer alan “seyyal mekân” kavrayışı ise, işgal edilen yeri kolay bir şekilde yurt haline dönüştürebilmektedir. Yurt haline getirmenin iki koşulu söz konusudur: Birincisi yerel unsurlarla bütünleşme, ikincisi de yerel unsurların değerlerini içselleştirme ve sentezlemedir. Bütünleşme yoluyla, yerli unsurların değerleri ile yeni bir birlik oluşturma gerçekleştirilirken; içselleştirme ve sentezleme yoluyla da bu değerleri kendi bütünlüğüne dâhil edip yeniden üretme gücü elde edilmektedir. “Merkez mekân” algısının icat ettiği sınırın dışındakini ifade eden “öteki” yerine, “seyyal mekân” düşüncesi bütünleşme ve içselleştirmeyi öngörür. Bu açıdan “cihan hâkimiyeti” düşüncesi seyyal mekân ve “nizâm” (nizâm-ı âlem) idealine bağlıdır. Fethedilen yerleri yurt kılan temel faktör de bölgenin imar edilmesi ve düzene konulmasıdır.

Nizâm-ı âlem” terkinindeki âlem kelimesini Orta Asya’da geçerli olan “acun” olarak çevirmek yaniltıcıdır. Âlem spesifik bir isimdir, nizâm ise âlemde bulunuşun dinsel bütün anlamlarını içeren bir kavramdır. Bu nedenle, “nizâm-ı âlem” kavramını dünya devletine dönük tutku ya da dünya hâkimiyeti, insanlığın ideali, evrensel ahlak esasına dayalı nizâm (Görgün, 2000: 180) olarak çevirmek doğru değildir. Cihan hâkimiyeti düşüncesinin etkisi altında kullanıldığında nizâm-ı âlem, sınırın dışında, nizâma ev sahipliği yapacak, yurtlanmanın gerektiği yeri gösterir. Dışa dönük, en “uç sınır” hattında mekânda yayılmayı ifade eder. Burada amaç, işgalci olarak evrensel devleti tesis etmek değil, yurtlanarak orayla bütünleşme ve kendine ait kılma çabasıdır.

Cihan hâkimiyetini meşru kılacak temel değer, âlemi nizâma sokmaktır; nizâmı belirleyen ölçüt ise adalettir. Adalet, o topraklarda uzun süre yurtlanmayı olanaklı kılan temel bir koşuldur. “Nizâm” anlayışının cihan hâkimiyetiyle bütünleşmesi sonucu, “nizâm-ı âlem” gibi siyasal ve sivil alanı kapsayan düşünceye varılır. “Nizâm-ı âlem” terkinindeki nizâm kavramına adalet içeriği gereği yapılan vurgu, yeni topraklarda yurtlanmanın “meşru” ve “makul” bir şekilde düşünülmesini kolaylaştırmaktadır.

5.3. Nizâmın Felsefi Anlamı

Nizâmın dinsel kökenlerinden bahsettiğimiz bölümde, varlığın düzeninden hareket edilerek Tanrı’nın varlığına ulaşıldığını savunduk. Esas problematikin, Tanrı’nın varlığını haklılaştırmak olarak belirlenmesi, varlığın bir düzen içinde işlediği önermesini, mantıksal akıl yürütmenin ilk öncülü haline getirmiştir. Felsefi düşüncede ise nizâm, tikel ve düzenli varlıktan Tanrı’ya değil, Tanrı ve tümel varlık

anlayışından tikele doğru bir muhakeme biçiminde dile getirilmiştir. Bu düşüncenin en yetkin formülünü oluşturan İbn Sînâ'nın muhakeme biçimi şöyledir:

- a) Allah, iyiliği âlemin her seviyesine durmaksızın yayan sırf iyidir (mahza hayr).
- b) Allah, varlık vermede sonsuz cömertliğe sahiptir.
- c) Allah, var etmede her şeyi olabildiğince yerli yerinde yapan ve gözetendir.
- d) Varlıkta gaye ve nizâm bulunur, bunların dayanağı da hikmettir.
- e) Gayeler varlık hiyerarşisi açısından aşağıdan yukarıya doğru düzenlenmiştir.
- f) Eşsiz iyilik asıldır, düzenin parçası olan arızı ve izafi niteliklere sahip olan kötülük itibari olarak vardır (Kaya, 2004: 241).

İbn Sînâ, var olan her şeyin Mutlak Hayr (Hayr-ı Mahz) olan Tanrı'ya şevkle yöneldiğini vurgulamaktadır. Zira onun sistemine göre, varlığın ona yönelmesinin nedeni yetkin olmaktır. Tanrı, her şey kendine yöneldiği için sırf iyiliktir. İbn Sînâ, âlemde bulunan varlıkların mükemmel olmak için bir hareketi arzuladığını, bu hareketin de aşk olduğunu ileri sürer. Tohumun ağaca durmasında olduğu gibi aşk, varlığı gayesine yöneltir. Her varlık ne için yaratılmışsa o gayeyi gerçekleştirmek için yetkin olmaya çalışır. İbn Sînâ'nın sisteminde "Tanrı, hem âlemdeki en mükemmel nizâmın ilkesi hem de âlemin en mükemmel şekilde varlık kazanmasının sebebidir. Başka bir ifadeyle, âlemde bulunan her varlığın yetkinliğe ve iyiliğe yönelişinin sebebi, Tanrı'nın mutlak İyi olmasıdır." (Toksöz, 2010: 155-162). Varlığın mükemmelliğini Tanrı'ya yönelik bir şevk hareketi olarak değerlendiren İbn Sînâ, Tanrı'yı âlemdeki nizâmın hem ilkesi hem de ilkenin kaynağı olarak görmektedir. Yetkin olma, birçok siyasetnâmede hikmetle ilişkilendirilmekte; insanın

kendisi için kabul edilen yetkinliğe ulaşmada hikmet, temel bir araç olarak düşünülmektedir (Kınalızâde, 2012: 41).

Siyasetnâmelerde, insan ile âlem arasında kurulan ilişkide nizâm, anlamın önemli bir aracıdır. Kâtibî (2010: 361) “Zahirde, insan küçük bir âlemdir; hakikatte ise âlem-i kübradır. Gafil olma, gözünü aç, âlem-i kübranın sen/ sidr ve levh ü kelem-i arş muallâsın sen.” der. Felsefi olarak insanın küçük bir âlem; siyasal olarak bedeninin küçük bir memleket olarak kabul edilmesi, insan ve varlık arasında benzeşmenin ötesinde ontolojik birliği ve her iki varlık konusunda epistemolojik araçların aynılığını da göstermektedir. Bu açıdan, bütün canlılarda var olan kalbin, anlamın merkezi olarak kabul edilmesi, insanın ve bütün varlığın “can”lı ve “tesbih” eden bir varoluşa sahip olmasıyla izah edilebilir. Nizâm, bu durumda birbirinden ontolojik ve epistemolojik araçlar açısından ayrılmayan âlem ve insan birliğini düşünmeyi olanaklı kılan kavram olmakla birlikte her iki varlık dünyasını da bütünleştirendir. Yabancılaşmanın, insanın salt kendisinin değil, varlığın anlaşılması ile ancak çözülebileceğine dair yargı, nizâmda var olan ontolojik birlik fikrine dayanmaktadır.³⁰¹

Varlığı anlamanın eşiklerden biri de tikelden hareket ederek tümel hakkında genel bir yargıya varmayı sağlayacak araç ve kavramların oluşturulmasıdır. Nizâm, dilde ve mantıkta açıkça ifade edilmese bile, tikelde olanı genel bir yargıya dönüştürmeyi sağlayan temel bir kavramdır. Tikelin bilgisinin tümele

³⁰¹ Daha önceki bölümlerde, mekân kavramının siyasal yapı ve “iyi”nin düşünülme biçimini etkilediğini vurgulamıştık. Bu nedenle, Fârâbî gibi filozofların siyasal teoriyle ontolojinin sentezini içeren düşüncelerini nizâm bağlamında değerlendirmeye gerek görmüyoruz.

yürütülebilmesi için varlığın bir örüntü içinde işlediğine dair inancın olması gerekir. Tikelden elde edilen yargının genel geçer olmasının koşulu da bu örüntü, diğer bir deyişle varlığın belli bir düzene sahip olduğuna dair inançtır. İlginçtir, varlık hakkında mantıksal ve ampirik olarak elde edilen sonuçların genel-geçer kabul edilmesini sağlayan da bu inançtır. Tikelden tümele ve varlığa dönük anlama biçimini olanaklı kılan “düzen”i inşa eden nizâm, insan ve âlem arasındaki anlama noktalarını da birbirine bağlayan, bütünleştiren bir yapıya sahiptir. Daha önceden insanın doğasının ancak âlemin kendisi anlaşıldıktan sonra belirlenebileceğine dair görüşümüzün de dayanağı, insan ve âlem arasında birbirinin niteliklerini açığa çıkaran ve bütünleştiren ilişkiler ağıdır. Nizâm, bu ağları var eden temel düşünce biçimidir.

Nizâm, ayrıca, insanın sahip olduğu bedenin ruhsal ve fizyolojik yapısının anlaşılmasında da anahtar kavramdır. Çünkü maraz denilen hastalığın tanımı bedenin dengesiyle ilişkilendirilmiştir. Maraz/hastalık, mizacın “inhiraf” etmesi olarak tanımlanmaktadır. İlaç (çare) ise mizacın itidale döndürülmesidir (Kınalızâde, 2012: 164). “İnhiraf” dönme, sapma, doğru yoldan ayrılma ve değişme anlamlarına gelmektedir. İtidal ise orta oluş, ortalama, aşırı olmama hâli anlamlarına sahiptir (Devellioğlu, 2000: 438-468). Marazın, insan bedeninde var olan dengenin bozulması, sağalmanın ise denge noktasına kavuşma olarak tanımlanması, varlığın mahiyetine ilişkin düşüncenin devamıdır. Varlık itidal noktasında yaratılmıştır. Hastalık ise bu denge noktasının bozulmasıdır. Hükümdar da bu nedenle, âlemin “tabib”i olarak kabul edilmiştir: “Hâkim, tabib-i mizac-ı âlemdir. İtidal-ı nizâm-ı âlemi ki sıhhat ondan ibarettir. Hâsıl ise hıfz; zayıllık ise iade ede.” (Kınalızâde, 2012: 410).

5.4. Devletin Zorunluluğu ve Nizâm

Nizâm açısından devlet, insanın birlikte yaşamasını olanaklı kılan düzenlemeleri yapan temel kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan devlet, kendisinin amaç olmasından çok, gerçekleştirilecek amaçlar açısından araç olarak düşünülmüştür. İlk bölümde devletin, İslam havzaları olan Suriye, Irak, Mısır bölgeleri üzerindeki tarihsel koşullardan hareket edilerek “iç savaşı” bitirecek bir unsur olarak düşünüldüğünü ifade etmiştik. Moğol işgaliyle birlikte ise devlet, dış sınırları koruyan anlamı berkitilerek “duvar” teşbihi üzerinden ifade edilmeye çalışılmış ve dış sınırı korumanın temel koşulu olarak da iç barışı sağlamak belirlenmiştir.

Paul Wittek (2013: 31-64), Osmanlı devletinden önce Selçukluların gazi unvanını benimsemediğini savunur. Ona göre, Moğollardan kaçanlar, uçlarda nefes alabiliyor, gaza devleti olan Osmanlı, kutsal savaşçı, macera peşinde koşan, ün ve ganimet isteyen birçok kimseyi kendi sınırlarına çekiyordu. Gazi örgütlenmesinde kabile ilişkilerine dair bir belirtiyeye rastlanmadığını savunan Wittek, gazilerin mistik eğilimli ve erdemli yaşam biçimi olan fütüvvet ilkesine bağlılıkları gereği aralarında aidiyet duygusunun baskın olduğunu savunur. Bununla birlikte, uç ve iç bölgeler arasında siyasal ve dinsel bir gerilim olduğunu, iç bölgelerde tutunamayan “sapkınlar”ın uç bölgelerde coşkulu bir şekilde karşılandığını dile getirir. Wittek (2013: 57-64), Osmanlı devletinin kuruluşunu ve genişlemesini gaza kültürüne bağlamaktadır. Osmanlı'nın gazi devleti olarak ün salmasının, Anadolu'dan ve diğer bölgelerden birçok kimsenin savaşmak için sınırlarına akın etmesine neden olduğunu savunur. Wittek, Aydın'da hükümdarlık ailesinden birine Mevlevi şeyhi tarafından

“Gaziler Sultanı” unvanının verilme biçimini aktarır: “Emir, şeyhin elinden savaş balyozunu alır ve başının üstüne koyarak şu andı içer: Bu balyozla önce bütün tutkularıma boyun eğdirecek, sonra da bütün din düşmanlarımı yok edeceğim.” Lütfi Paşa’nın (ö.1564) Âsafnâme’sinin girişinde hükümdarı, “nasır-ı ibadullah”, “hami-i biladullah” “el gazi fi sebilillah”³⁰² lakabıyla övmesi, bu lakaplar içinde geçen “yardımcı”, “koruyucu” ve “gazi” gibi övgü dolu ifadeler, Osmanlı siyasal kültürü içinde devletin anlamı ve işlevleri konusunda yeterli ipuçları vermektedir.

Osmanlı devleti, yurtlanmanın koşulu olarak devleti kabul etmiştir. Devletin “araç” niteliğinden koşul niteliğine kayması, Osmanlı’nın uç beyi olarak kurulup gazi kültürüne dayanmasıyla ilgilidir. Bu nitelikler, devleti nizâmın temel koşulu haline dönüştürmüştür. Kınalızâde (2012: 26) “Din, esas; melik ona bekçidir; koruyucudur.” dese bile devletin Müslümanların canlarını “küffara” karşı koruması, onun din gibi esas bir unsur olduğunu gösterir.

Gelibolulu Mustafa Ali’ye göre (2006: 141), Osmanlı devletinin diğer İslam devletlerinden farkı, egemenliği altına aldığı İslam devletlerinin toprakları üzerinde onların aleyhine olmak üzere devletini kurmamasıdır. Bu nitelik, Osmanlı devletinin bir gaza devleti olarak kurulmasına; fetih geleneğiyle “nizâm-ı âlem”in birleştirilmesine, devletin İslami kimliğinin baskın olmasına, Avrupalı ülkeler tarafından “Türk” ile “İslam” kelimesinin eş anlamlı kullanılmasına neden olmuştur.³⁰³

³⁰² “Allah’ın kullarının yardımcıısı”, “Allah’ın şehirlerinin koruyucusu”, “Allah’ın yolunun gazisi”

³⁰³ Modern bir tartışma için bkz. Özel, (2006b).

Kendilerinden önceki Müslüman düşünürler gibi, Osmanlı düşünürleri de devleti insana benzetmişlerdir. Özellikle, İbn Haldun tarafından geliştirilen, devletin insanlar gibi ömürlerinin olduğu düşüncesi, Osmanlı düşünürleri arasında Kâtip Çelebi (ö.1657) ve Naîmâ (ö.1716) üzerinde etkili olmuştur. Kâtip Çelebi (1997: 198) insanda olduğu gibi devletlerin de gelişme, duraklama ve çöküş dönemlerinin olduğunu, ancak güçlü bireylerde görüldüğü gibi güçlü devletlerin çöküş döneminin de uzun sürdüğünü savunur. O, insan ile devlet arasında karşılaştırma yapıp insan bedenini sultana, akli vezire, idrak gücünü ise ilim adamı olarak şeyhülislama benzetir. Beden, akıl ve idrak gücü gibi nitelikler devletin yapısını ve organlarını da göstermektedir. Bilginin bu değeri, Osmanlı'nın yayılma dönemindeki kaleme duyulan ihtiyacın önemli bir işaretidir. Daha sonra bilginin bu merkezi yerini, İbn Müteferrika'nın dilinden, asker alacaktır.

Naîmâ (ö.1716) (1997: 142-143) öncelikle siyaseti akli ve şer'i olarak ikiye ayırmaktadır. "Şer'i siyaset", halkı dünya ve ahiret mutluluğuna yöneltmeyi; "akli siyaset" ise devleti rasyonel bir şekilde yönetmeyi amaçlar. "Küffar" hükümdarların siyasetinin akli olması, devletlerinin uzun yaşamasına neden olmuştur. Zulmün hem akli hem de şer'i siyasetin dışına alınması, aklın kullanımının zorunlu olarak etik kurallara bağlı çalıştığı kabulüyle ilişkilidir. Akıl kendi içinde etik değerleri taşımak zorundadır. Hem şer'i hem de akli siyasetin devletin varlığını sürdürmede başarılı kabul edilmesi, romantik bir dinsel anlayış yerine, Batı'nın akılcı siyasetinin takdiridir. Bu da düşman kelimesinin ahlaki ve zihinsel bir nitelikle ilgili olmadığını işaretidir. Farkı olanın bu algısı üzerine oturan nizâm düşüncesi düşmanla birlikte yaşamayı olanaklı kılmıştır.

Naîmâ (1997: 142-146), İbn Haldun'un savunduğu organizmacı devlet teorisini XVIII. yüzyılda Kâtip Çelebi'den sonra tekrarlar. Ona göre devletlerin beş aşamalı tavrı/sürelere vardır. Birinci aşama, devletin kuruluşudur; yeni hükümdar, eşitler arasında birincidir. Bu aşamada, asabiyet ilişkilerine dikkat eden, erdemli yaşamıyla öne çıkan hükümdarın eşitliği bozan imtiyazları yoktur. İkinci aşamada hükümdar artık devletin kuruluşunu tamamlamıştır. Hükümdar devleti/gücü kabilesiyle paylaşmak istemez; kabile asabiyetinin sağladığı silahlı güce karşı hükümdar kendi paralı askerlerini oluşturur. Ayrıca, kılıç ve kalem ehliinden oluşan bürokratik yapı kurar. Üçüncü aşamada, devlet artık, bütün sınırlarda emniyeti sağlamış, büyük şehirler kurmuş, ihtiyaç sahiplerine ihsanda bulunmuştur. Devletin nizâmı için kanunlar çıkartılmaya başlanmıştır. Kabile asabiyetinden tamamen kurtulan hükümdar, ordu ve bürokrasiyle saltanatında istikrar sağlamıştır. Dördüncü aşamada, devleti yönetenlerin servetleri artmakta askerinin ekonomik durumu da iyileşmektedir. Bu aşamada, yönetici elitler, kadim kanunlara uymasa devlet varlığını daha uzun bir süre devam ettirir. Ancak devleti yöneten elitler arasında rekabet, rüşvetin artmasına, ehliyetsiz kişilerin atanmasına; elitlerin servete düşkünlükleri, devletin kargaşa içine düşmesine, askeri düzenin bozulmasına; yapılan savaşların uzun sürmesi de devletin hazinesinin boşalmasına neden olur. Beşinci aşama, israfın ve kaybetmenin devridir. Bu aşamada, yönetici elitler, eski kanunla uzlaşmayan yeni kanunlar çıkarır; yaşadıkları yerleri ve bedenlerini süsler; ülkenin mamur edilmesini ve askerlere yeni teçhizat alınmasını göz ardı ederler. İsrafın arttığı yeni yaşam biçimini korumak için yeni vergiler konur, bunun üzerine ülkede zulüm ve kargaşa baş gösterir, böylece zenginler/sermaye de ülkeyi terk eder.

Naîmâ (1997: 154), Osmanlı devleti gibi güçlü bünyeye sahip devletlerin olgunluk dönemlerinin uzadığını savunur. Dördüncü ve beşince aşamada hükümdarların harcamalarının artacağını, buna mukabil, gelirin azalması yüzünden devletin mali zorluklar içine düşeceğini, fakat buna rağmen sultanın debdebeli faaliyetlerle bu durumu gizlemesi gerektiğini savunur. Ona göre, yönetici elitlerin, halkın gözünde otoritelerinin devamı için ihtişam ve heybetlerinin konaklarında, giyim ve yaşam tarzlarında gösterişli bir biçimde temsil edilmesi gerekir. Halkın ise mesken ve giyim konusunda benzer eğilimlerde bulunması, hükümdarın imtiyazına ortak olma anlamına geleceğinden, onların söz konusu tercihlerinde “ihtişam”a izin verilmemelidir.

Nizâm ve devlet teorisi arasındaki bağlantıyı vuzuha kavuşturmak için birkaç sorunun cevaplandırılması gerektiğini düşünmekteyiz: Birincisi, İbn Haldun, Kâtip Çelebi ve Naîmâ'nın devlet teorilerinde neden monarşi, aristokrasi gibi yönetim şekilleri ifade edilmemiştir? Yönetim şekilleri özellikle ihmal mi edilmiş, yoksa yönetimin biçimi yerine değerleri mi öne çıkarılmak istenmiştir?³⁰⁴ İkincisi, devletin kendi içine doğru büzülüşü (çöküş), dışsal sebeplere, bir “öteki”ye veya düşmana yüklenmek yerine neden elitlerin tutumlarına bağlanmıştır?³⁰⁵ Son olarak; eşitliğin etkili olduğu kuruluş döneminden, yönetici elitin halktan tavır ve tutum olarak ayrışmayı tercih ettiği ilerleyen süreçte hükümdarın halktan kopuk bir şekilde kendi

³⁰⁴ Modern İslami düşünüşte, yönetim biçimi açısından hilafet ile saltanat arasında ayırım yapılmıştır. Ancak, Emevi ve Abbasi döneminde, sultanların halife olarak kabul edildiği düşünüldüğünde ayırımın yönetsel temellere dayanmadığı görülür. İbn Haldun'da olduğu gibi halife ve sultan arasında yapılan ayırım, yönetsel olmaktan ziyade, tarihseldir.

³⁰⁵ Veysi Efendi hariç, Osmanlı siyasetnâme yazarlarının tamamına yakını, bozulmayı elitlerle ilişkilendirmektedir.

ordu ve bürokrasisini oluşturması, baştan itibaren devletin ayrılmaya yatkın bir doğası olduğuna inanıldığını göstermez mi?

İlk sorunun cevabı devletin düşünülme biçimiyle irtibatlıdır. Sünni düşüncenin nizâma ait yargısını tartıştığımız bölümde, devletin her durumda güç ilişkisi içinde varlığı şekillenen aygıt olarak kabul edildiğini vurgulamıştık. Devlet ve saltanat kavramlarının her ikisinin de Kur'an'da³⁰⁶ güç anlamında kullanılması bunu göstermektedir. Temel kaygı, *gücün türleri arasında bir tercihte bulunmak yerine*, gücün sınırlandırılması ve (İbn Teymiye örneğinde olduğu gibi) bilginler tarafından kontrol edilmesidir. Gücün kullanımının ve yapısının değişik biçimlerde ifadesi olan yönetim biçimleri, siyasal alanın bütün yaşam biçimini belirlediği ve kurucu irade gibi çalışıp toplumsal hakları ve sorumlulukları düzenlediği bir ortamda oldukça önemlidir. Oysa teorik olarak İslam inancında, devlet ferdin özel hukukunu belirleyemez. Bu anlamda, yönetim biçimlerinin gündelik yaşamda etki alanları baştan itibaren sınırlandırılmıştır. Şeriatın toplumu örgütlediği ve hanedan hukukunu aşan genel geçer hukuk kabul edildiği modern döneme kadar, devletten daha çok ümmetin yaşam biçimi üzerine odaklanmış bir kaygı söz konusudur. Çünkü şeriatın halkı koruyan yapısı karşısında siyasal iktidar (Lewis, 2011: 53), sivil alanın kurucu iradesine sahip değildir. İbn Mukaffa'nın, bir muhakeme biçimi olan "kıyas"ın bilginlerin elinden alınması gerektiğiyle ilgili sultana yaptığı öneri, devletin ferdin hak ve sorumluluklarını belirleyen özel hukuk alanına da dâhil olması anlamına

³⁰⁶ Kur'an-ı Kerim (59/7) "O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (**devlet**) hâline gelsin diye (Allah böyle hükmetmiştir)." Kur'an-ı Kerim (15/41-42) "Allah, "İşte bu bana ulaştıran dosdoğru yoldur. Azgınlardan sana uyanlar dışında, kullarım üzerinde senin hiçbir hâkimiyetin(**sulta**) yoktur." dedi."

gelmekteydi. Osmanlı Ebu Suud Efendi'nin şahsında şeriatla uzlaşmaya vardı (Zubaida, 2008: 173).

İslami düşünüş, adaleti ve nizâmı yönetim biçimi üzerinden tanımlamak yerine hükümdarın ahlaki tercihleri üzerine oturmuş, daha geniş ve esnek devlet teorisine sahip olmuştur. Burada devlet, yönetim şekli veya kimin yönettiği bağlamında değil, nasıl yönet(il)diği üzerinden düşünüldüğünden, adalet kavramının geniş kuşatıcılığı sayesinde *kral* Nuşirevan, *Megas* İskender gibi önemli liderleri *Halife* Ömer gibi rol model haline getirebilmiştir. Hristiyan hükümdarlarının akli siyasete sahip olduklarına dair düşünce, ancak yönetim şekillerine bağlı olmayan bir düşünce biçimi tarafından üretilebilir. Yönetim biçimine göre yönetim değerlerini öne çıkarma yerine adalet pratiklerinin öne çıkması, yönetimin biçimselliğinin sınırlarını aşma şansı tanıdı. Aksi takdirde, halifelik dönemi iyi (m.632-661), kalan bütün yönetim biçimleri kötü diye kabul edilecek, siyasal dil, farklı yönetim biçimlerini kategorik olarak dışlayacaktı.

Durağan yapılarıyla yönetim biçimleri³⁰⁷, İslami varlık ve nizâm anlayışına uygun bir dünya tasavvuruna sahip değildir. Yönetim biçimleri, durağan bir dünya tasavvuruna sahip iken İbn Haldun'un dilinde devlet, sürekli "tavırlar"/haller içindedir. Dünyanın "kevn ve fesat" (oluş ve bozuluş) alanı kabul edildiği ve Allah'ın dışında baki³⁰⁸ olan başka bir varlık düşünülmediği için, soyutlama

³⁰⁷ Platon'da var olan bir yönetim bir başka yönetime evrilmesi anlamında değil, kavram olarak durağan anlamlardan bahsedilmektedir.

³⁰⁸ İslami zaman kavramı iki şey üzerine oturur, kanımca. Nefes ve ömür. Bütün varlıklar bu açıdan değerlendirilir. İdeal olan insanın ömür hikâyesinde açığa çıkan erdemli/salih bir yaşam biçimidir. Tali olarak siyasal alan bu yaşamla münasebeti açısından değerlendirilir. Varlığın dünyada

düzeyinde de ideal bir biçim yoktur. Biçimler sürekli yeniden yaratılmakta ve bozulmaktadır. Bu nedenle, yönetim biçimi yerine ahlaki bir dilin siyasal alanda üretilmesi, İslam'ın varlık telakkisine daha uygundur.

Diğer bir husus, yönetim biçimlerinde, merkezi bir iktidar anlayışının bulunmasıdır. İster monarşide olduğu gibi hükümdar; ister demokraside olduğu gibi halk otursun, merkezi iktidarın sembolü tahttır. Oysa İslam, tahtı tamamıyla Allah'a bırakmıştır.³⁰⁹ İktidar olmayı da merkezi iktidara karşı bir mücadeleden daha çok, “mücadele” ve “müşahede” gibi yöntemlerle kişinin kendi arzularına karşı dirençli olmasıyla ilişkilendirmiştir. Özgürlüğün devlete karşı değil, nefse karşı mücadeleyle kazanıldığı bir vasatta, dünyanın süslerinin insanı aldattığı üzerine geliştirilen “irade” kavramı, İslam'ın, merkezi iktidar anlayışlarıyla izah edilen yönetim biçimlerini neden göz ardı ettiğini açıklar. İktidar, Foucault'a yakın bir anlamda, insan ilişkilerini etkileyen ve onları yönlendiren, fakat merkezi olmayan bir nitelik taşır. Nizâm'ın bu anlamda bir merkezi de yoktur.

yerleştirilmesi ve anlamlandırılması yaşamın zamanını ifade eden “nefes” ve “ömür”le ilişkilidir. Ayvazoğlu (1989: 112-113) Uzun bir süre İstanbul ve Bursa'da oturanların yangınlara rağmen ömürleri 150 yılı geçmeyen evler yapması, Osmanlı ahalisinin, meskenlerinde ahşap, kireç, kerpiç gibi dayanaksız malları kullanılması, baki olanın sadece Allah olduğunu ima etmek içindir. Evlerini kargirden yaptıranlar ayıplanmıştır. Faninin ebediyet karşısında aczini hatırlatan bir düzen kurulmuştur. Daha önceden ifade ettiğimiz gibi, mekânın düzeni ve onun üzerine inşa edilen yapı, insanın bu dünyadaki bulunuşuyla izah edilemektedir. İnsan için ebediliğin tek yolu, eserle değil, salih amelle Allah'ta baki olma şeklindedir. Bu İslami sanatın en önemli kısmı olan tasavvufu doğurmuştur. Estetik, yani güzel yaşam, tasavvufun konularında kendine yer bulmuştur.

³⁰⁹ Kur'an-ı Kerim (114/2) “İnsanların Melikine”. Hacımüftüoğlu (2011:13-14) Kur'an'da Allah'ın bir kral olarak tasvir edildiğini, Kur'an'da kavram sistematığının kral kavramı etrafında kısmen değil, tamamen izah edileceğini Allah'ın Krallığı, kavramının kutsal kitabın anlaşılmasına önemli bir katkı sağlayacağını savunur. Ona göre Kur'an'da Allah'ın kral olduğu monarşik bir yapı vardır.

İkinci soru da Naîmâ'nın aktardığı “devletin kendi içine, içerde üretmiş olduğu koşullardan dolayı çökmesi” iddiası, daha önce tartıştığımız düşman ve öteki kavramıyla yakından ilgidir. Düşman yok edilmesi gereken değil, tahakküm edilmesi gereken bir varlık olarak nefis teorisinden elde edilmiştir. Dolayısıyla, devletin yıkılışı da kendi içindeki bozulmalarla analiz edilmiştir. Kuşeyri (ö.1074) (2009: 141) kötülüklerin nefsten kaynaklandığını ifade eder. Devlet ile beden arasındaki, Kâtip Çelebi ve diğerlerinde görülen aynılık, hükümdarlığın has ve amm/genel olarak ayrılması, beden mülkü gibi kavramlar, nefsten hareket edilerek yönetim sürecinin anlaşılmaya çalışıldığını gösterir. “Adil nizâm”³¹⁰ yerine “adil hükümdar”ın devlet teorisinde merkezi yer işgal etmesi de yönetim sürecini kişisel bir olgunlaşmanın devamı gören anlayışın bir yansımasıdır. Bu durumda, iradenin arzudan bağımsızlaşmadığı durumda çöküntü kaçınılmazdır. Evlerin süslenmesi, şehirleşmenin artması ve yüksek binaların kurulmasının devletin beşinci aşamasında görüldüğünün iddia edilmesi, sanat ve zenginlik arasında ilişkinin göz ardı edilmesi, çöküntünün temel nedeninin iradenin arzuya teslim olması olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

Son soruda ifade edilen, hükümdar ve seçkinlerle halk arasında başlayan bölünmeleri, devletin doğasının ayrışmayı sağlayan bir niteliğe sahip olduğuna bağlayabilir ve sonuçta devletlerin bu doğadan dolayı yıkılıp tekrar kurulduğunu kabul edebiliriz. Devletin kuruluşunda, hükümdar imgesinin; devleti dostların meclisinde yönetmesi, ganimeti ortak paylaşması, kibirden kaçınıp kaba elbiseye

³¹⁰ Adil düzeni/nizâm tabiri modern bir talebi yansıtmaktadır. Değerlerle yönetim biçimi arasında ilişki kurmak Batı düşüncesinde görülen bir durumdur. İslami yönetimde ideal düzen kavramı İslam'ın varlık telakkisine uygun değildir.

kanaat etmesi ve sabırlı olması şeklinde kurgulanması devletin ilerleyen dönemlerinde kaybolmaktadır. Hükümlerlik alanı, genel ahlaki ilkelerden ayrılan istisnai bir alan içinde üretilmektedir. Devletin silueti belirginleşince toplumda bir “bölünme” meydana gelir. Naîmâ’da olduğu gibi yönetici elit ile halk arasında mesken ve giyim gibi hususlarda “ihtişama” dayalı farkların üretilmesi gerekir. Bu ayrışma, heybetin oluşması ve gücün somut biçiminin açığa çıkmasıdır. Ayrışmanın uç noktasında elitlerin yaşam tarzlarından dolayı halkın üzerine ağır vergilerin konulması sonucu, “bölünme” yeni bir “bölünme” için ortadan kalkar. Devlete/güce üç nesil boyunca tahammül edilir. Devletin yok olmasına dair düşünce, halkın kaderiyle devletin kaderini ayırır. Kargaşanın son bulması için kendisine ihtiyaç olduğundan devlet yeniden kurulur. Sonuç olarak, İslami düşünce açısından biçimden ziyade hükümdarın ahlaki tercihleri önemlidir. Yönetim biçimleri arasında yapılacak tercih, tahta kimin oturacağıyla ilgilidir. Oysa tahtın baştan itibaren sahibi Allah’tır. Biçim, demokraside olduğu gibi her zaman özgürlük ve eşitliği garanti etmez.

Naîmâ’da “devletin tavırları” düşüncesi, Osmanlı’da yaygın olarak kullanılan “devlet ebed müddet” düşüncesiyle çelişkili değildir. Devlet ebed müddet³¹¹ anlayışı da devletin varlığından çok coğrafyanın İslamileştirilmesiyle kurulan bir inancı ifade etmektedir. Bu durum, devletin yok oluşunun bu kadar konuşulduğu bir durumda, hanedana dayalı devletlerin ebedi olmasından çok, devletle Müslüman halk arasında coğrafya temelinde kurulan ilişkinin devam edeceğine dair bir inancın ifadesidir.

³¹¹ Farklı bir görüş için bkz. Gencer (2000: 111).

İmam Şafi'nin bir ülkenin İslam yurdu olmasından sonra o ülkenin asla bu niteliğini kaybetmeyeceğine dair fıkhıdaki içtihadının siyasal düzeyde ifadesidir.

Kuruluş döneminde, gazi ruhuyla, dış dünyaya atıf yapılarak kurulan devlet, halkı korumayı amaçlarken içeride nizâmı sağlamak amacıyla da adalet vurgusunu arttırmıştır. Devletin kuruluşunda, içerideki görece adalet pratiklerinin iyi olmasının vaat ettiği “nizâm-ı âlem” fikriyle sentezlenen dışa karşı fetih hareketi, devletin temel ideolojik aracına dönüşmüştür. Halkı korumak anlamında “dîvar” olan devlet, dışarıya yayılmayı “nizâm-ı âlem” gibi etik bir temelde sağlamıştır.

Hükümdarın Üç Temel Silahı ve Nizâm

İyi bir hükümdar, halkın kalplerini kazanırken bedenlerini yönetir (Kınalızâde, 2012: 531). Hükümdar bunun dışında nizâmı korumak amacıyla *mal*, *kırbaç* ve *kılıç* olmak üzere üç temel silaha da sahiptir. Bu, aynı zamanda suçun derecesine bağlı olarak geliştirilen cezalandırma pratiğini de göstermektedir. Kâtibî, (2010:246) bu üç silahı, hükümdara halkını cehennemden korumak amacıyla verildiğini aktarsa bile temel problem hükümdarın halkı suç işlemekten uzaklaştırmasıdır. Hükümdarın ihsan erdemi kısmında ifade edildiği gibi, mal, fertleri itaate zorlayan stratejik eylemlerinden birini oluşturmaktadır. Aynı zamanda adil hükümdar imgesini tamamlayan cömertlik vasfının da kazanılmasına neden olmaktadır. Gencer (2000), buna “kerim devlet” demeyi tercih etmektedir. Ona göre, adil devlet, halkın geçimini, kerim devlet ise bakımını üstlenendir.³¹² Hükümdarın, nizâmı sağlamak için mal ve kılıç arasında bulunan başka bir vasat aracı da kırbaçtır.

³¹² Bu ayırım, modern bir dil tarafından gerçekleştirilmiştir. Ayırımın tarihsel duruma uygunluğu tartışmalıdır.

Kınalızâde'nin (2012: 496) Muaviye'den aktardığı “Kamçının yeterli olduğu yerde sopayı, sopanın yettiği yerde kılıcı kullanmam.” sözü ile Naîmâ'nın (1997: 150) “Küçük cürümlere büyük ceza verilirse halk korkuya kapılır ve zelil olur, yalana başvurur, hile yapar.” sözü hükümdarın nizâmı sağlamak amacıyla cezalandırma pratiğinde bir derecelendirme yapması gerektiğini ortaya koyar. Kınalızâde'nin (2012: 382) “Az cerimeye çok ceza verme, zalim umeranın adet-i habisesidir, onu siyaset ü zabt riyaset sanırlar.” sözü de cezalandırmada ölçsüz güç kullanımının, “siyaset” olarak düşünüldüğünü ve halkın bu “güçle” kontrol altında tutulduğuna dair inancın yanlışlığını ifade eder.

5.5. Osmanlı Devletinde Sınıf ve Nizâm

Osmanlı devlet yapısını etkileyen Sasani İmparatorluğunda toplum; ruhbanlar, askerler, kâtipler, çiftçi ve zanaatkârlar olmak üzere dört temel gruptan oluşmaktadır ve bu sınıflar arasında geçişler yasaklanmıştır. Bu sınıflardan sarayda çalışanlar, hükümdarın hizmetinde bulunanlar, soylular, asker ve din adamları vergi vermezdi (Altungök, 2015: 25-29). Sasani devletinin kurumsal yapıları etrafında şekillenen Abbasi devleti döneminde yaşayan İbn Mukaffa (ö.759) ve Câhız (ö.868) hükümdarlığa uygun toplumsal yapıyı oluşturmak için toplumu sınıflara ayırma çabası içinde oldular. Câhız (2015) toplumu ekonomik ve sosyal koşullar çerçevesinde tahtın konumuna göre aşağı, orta ve üst olmak üzere üçe ayırdı.

Hükümdarlar, tahakkümü meşrulaştırmak için Sasani döneminde tanrısal anlamına gelen “hodeygan”(Altungörk, 2015: 24) Abbasi ve Osmanlı döneminde de Allah'ın gölgesi gibi dinsel atıflara; insanlar arasında oluşabilecek kargaşayı ortadan kaldırmak amacıyla da siyasal gerekçelere başvurdu. Bütün bu referansların temel

motivasyonu, hükümdarın ve onun alanının istisnai bir biçimde düşünülmesini sağlamaktır. Ayrıcalığın gerekçesi toplumsal yapının işbölümünde çoğu kez işlemeyle de ilişkilendirilmiştir. Böylece hükümdar kendi kaderini toplumun kaderiyle birleştirip iktidarını sürekli hale getirmeye çalışmıştır.

Fleischer (2013: 284) Cengiz Han'dan sonra Türk devletlerinde toplumun, asker ve reaya olarak ikiye ayrıldığını savunur ve toplumun bu keskin ayrımını Cengiz Han'ın dünyada oluşturmuş olduğu etkiye bağlar. Benzer bir biçimde İnalçık (1990: 31) Osmanlı toplumsal yapısının askeri sınıf ve halk olmak üzere iki temel sınıfa ayrıldığını söylerken; H. Kıvılcımlı da (2008: 84-97) tahtın merkezinden bakıldığında, Osmanlıda sınıfların, üstte egemen olan “devletin sınıfları” altta ise “devletin gemlenmiş nüfusu” olmak üzere iki bölüme ayrıldığını savunur.

Birçok siyasetnâme yazarında, Yunan felsefesinin varlık düşüncesinden temellük edilmiş gibi duran “asnaf teorisi”yle karşılaşmak mümkündür. (Akhisârî, 2011: 101-103; Kınalızâde, 2012: 479). Dört temel toplumsal sınıf varlıktaki dört temel unsurdan (erkan-ı erbaa) çıkarsanır. Naîmâ (1997: 138-139), insan vücudunun dört unsurdan oluşması gibi, insan topluluklarının da bilginler, asker, halk ve tüccar olmak üzere dört sınıftan oluştuğunu savunur. Kınalızâde (2012: 479) ise dört temel sınıfi varlığı oluşturan unsurlar açısından analiz etmeye çalışır. Naîmâ, bilginleri, kana; askeri balgama; tüccarı safraya; halkı ise “sevda”ya benzetir. Kınalızâde, kalem ehli olarak nitelendirdiği bilgin, hâkim, kâtip vb. meslek grubunu varlıkta suya benzetir. Askerler ateşe, tüccar ve sanatkârlar havaya, çiftçiler ise toprağa benzer. Toplumsal sınıfların biçimleri, her ne kadar varlığın dört temel unsuruna bağlı olarak izah edilmişse de gerçekte yaşamı devam ettiren dört temel işleve göndermede

bulunmaktadır: Bilgi, kılıç-güç, üretim ve dağıtım. Çiftçinin üretmesi, tüccarın dağıtması, askerın koruması ve bilginin yönetmesi gerekir. Varlıktaki dört unsurun işlevleri doğaları üzere olduğunda (adalet) nasıl âlemde düzen sürüyorsa, toplumsal yaşamda da sınıflar temel görevlerini yerine getirdikleri (adalet) sürece nizâm sağlanabilir. Aksi halde âlemde ve toplumda fesat (bozulma) kaçınılmazdır. Kınalızâde (2012: 479-480) bu nedenle, Kısra Hürmüz'ün kârlı bir sektör olan ticarete atılma isteğine karşı hükümdarın temel görevinin yönetim olduğunu, ticarete atılması durumunda, hem hükümdarlığın hem de ticaretin bozulacağını aktarır. Bedendeki ateş ve su gibi unsurların diğer unsurların aleyhine olmak üzere artması hastalığa; dört temel sınıf arasındaki dengenin bozulması da “âlemin mizacı”nın bozulmasına neden olur. Ayrıca Kınalızâde (2012: 480), dört temel sınıfın arasında iş bölümüne dayalı yardımlaşmanın olması gerektiğini savunur. Kınalızâde'nin, sınıflar arasındaki ilişkiyi değerlendirirkenki merkezi kavramı “teavün/yardımlaşma”dır. Erkan-ı erbaa da denilen, toplumdaki dört temel sınıf arasındaki ilişkinin “teavün” dairesine alınması, devletin sınıfları arasındaki muhtemel çatışmayı hafifletme/giderme gayesi taşımaktadır. Bir nevi “elitlerin münavebesi”³¹³ sistemiyle sürekli olarak seçkinlerin yer (veya el) değiştirmesinin de aynı gayeye müncer olduğu anlaşılmaktadır. Genç'in (2013: 66-73) geçim ekonomisi olarak değerlendirdiği Osmanlı iktisadi dünya görüşünde, rekabet yerine “eşitlik”, “iş birliği ve dayanışma”, “itidal” ve “şefkat”in temel değerler olarak alınmasını da aynı bakışın ekonomik hayattaki izi olarak izah etmek mümkündür. Dört temel sınıf arasında ilişkinin “yardımlaşma” olarak yorumlanmasında, Barkey'in iddia ettiği (2015: 10-20) gibi, Osmanlı devletinin oluşumunda, Batı'dan farklı olarak, devlet ile

³¹³ Daha geniş bilgi için bkz. Barkey (2015: 63-67).

toplum arasındaki mücadelenin değil, devletin patrimonyal karakterinin veya devlet ve toplum ilişkilerinde karşılıklı koruma ve sadakate dayalı ilişkilerin geliştirilmesinin etkili olduğu söylenebilir.

5.6. Nizâm, Elitler ve Sınıflar

Daha önceki bölümlerde, Osmanlı'da sınıfların yapısıyla toplumsal ve siyasal düzen arasında kurulan ilişki değerlendirilmişti. Toplumsal sınıflar arasında dikkate değer olan, “askeri” ya da “ehl-i örf” denilen vergi mükellefi olmayan, seyfiye, kalemiye ve ilmiyeden oluşan sınıfın varlığıdır. Osmanlı devleti, toplumu vergi politikası temelinde ehl-i örf ve halk olarak ikiye ayırmaktadır. Egemen sınıf devlet tarafından ve devlet için yaratılmış bir sınıftır. İmtiyazlarını korumak için pâdişâha bağlı ve ona sadık kalmıştır. Kullardan oluşan bu elitlerin özelliği özerklikten yoksun olmalarıdır. Elitlerin merkezde ve taşrada sahip olduğu servet ve statü, kendilerine siyasi güç kazandırmıyordu; çünkü siyasi gücün kaynağı devletti (Barkey, 2015: 31-35). Osmanlı'da, devletin toprak sisteminden kaynaklanan nedenlerden dolayı güçlü toprak sahipleri de bulunmamaktadır. XVIII. yüzyıldan sonra ancak ayanlar³¹⁴ oluşmaya başlamış, fakat merkezi otoriteye başkaldıracak güce ulaşamadıklarından, kolay bir şekilde tasfiye edilmişlerdir (Keyder, 2015: 10-11).

Elitlerin, özellikle yöneticilerin halka bakış açıları, “devlet için üretilen bir sınıf” olmalarıyla izah edilebilir. Lütfi Paşa'ya göre, (1991: 40-41) reayanın elinde veya evinde, “kılıç, ok, yay, tüfenk ve sair cenge ait harb aletleri bulunursa siyaset oluna, kanundur. Katl edile, ahali külli cerimeye müstahik ola. Yat ve yarağ (silah)

³¹⁴ Daha geniş açıklama için bkz. McGowan (2006:761-867)

reayada olmaması gerekir, yüzyıl sonra kabahati zuhur eder.” “Reaya zulümden kaçıp başka yere kaçsa o reayayı tekrar aynı yerine göndermek gerekir. Yoksa memleket reayasız harab olur.” “Reayadan ata binenden muhkem cerime alına, bir şehirden bir yere giderken eşeğe bineler.” Koçi Bey de (1997: 20) “Reaya ata binip kılıç kuşanmaya alışırsa o lezzet dimağında yerleşir, raiyyet olmaz.” “Şehirli olanı ve reaya kısmı tımar emrine talib olması küfre beraber idi.” derken, Defterdar Sarı Mehmet Paşa da halka (1969: 77) “Libasda, atda, bisatda dahi sipahi gibi izhar-i tezyin eylemelerine ruhsat vermemek gerekir.” “Halkın zulümden dolayı başka bir yere gitse oranın hâkimi onları tekrar eski yerine göndere.” demektedir. Halka yönelik bu bakış açısı, birçok Avrupa ülkesinde var olan elitlerle halkın merkezi idareye karşı ittifak yapmasını engellemiştir.

Osmanlı elitlerinin devlete karşı çıkmaması, elitlerin devlet tarafından eğitilmiş olması, kaderlerinin devlete bağlı olması ve taşrada birleşik örgütlü muhalefet hareketinin imkânsız olmasıyla ilgilidir. Halk ve örfün ayrışması, elitlerin taşrada halkla ittifak kurup merkeze karşı güç oluşturmalarını ya da onu dengeleyebilmelerini de imkânsızlaştırmıştır. Osmanlı’da, Avrupa’da olduğu gibi, köylü ayaklanmalarının olmaması, köylü ile elitler arasında iş birliğinin imkânsız olmasıyla ilgilidir. Üretimin örgütlenişinden dolayı köylü gelirinin çoğunu hanesi için harcamaktadır. Elitler arasında toprağın dönüşümlü tahsis edilmesi, tımar sisteminden dolayı, toprağa ve köylüye uzun vadeli yatırım yapılmaması ve tımarlı sipahilerin seferlere çıkması, halkla yakın ilişkiler kurulmasını engellemiştir. Ayrıca,

halkın; bazı olumsuzluklara rağmen kadılara ve mahkemeye güvenmesi,³¹⁵ ferdi olarak mahkemeye başvurma sıklığı, halkın kolektif eylemlere başvurmasını engellemiştir (Barkey, 2015: 58-108).

Merkeze bağlı olan elitler, siyasal düzenin sağlanmasında sadece kas gücüne değil, zihin ve entelektüel becerilere de sahip kimselerden oluşmaktadır. Bu açıdan, devletin aklını temsil eden bürokrasi, hükümdarın kulları olan “yeniçeriler” gibi toplumun “değerlerini” temsil eden âlimlerin de devlete bağlı olması devletin meşruiyet sorununu kolay bir şekilde çözmeye yarıyordu. Koçi Bey, (1997: 69) “Bölük taifesi böyle olursa âlemde intizam nice olur?” diyerek özellikle yeniçerilerin devlet nizâmını sağlamada oynadığı role dikkat çekmektedir. Kâtibî (2010: 404) “Asker, halkın kalesidir, valilerin ziyneti, dinin izzeti ve emniyetin yoludur. Halkın ahvali ancak askerle nizâm bulur. Askerin ahvali de ancak hakla nizâm bulur.” der. Bununla birlikte Akdağ’ın anlatımına göre (2013: 107); kapı halkı sefer olmadığı zaman tam bir baş belası idiler. Sefer olduğunda devlet bunları toplayıp sınıra götürmesiyle herkes geniş bir nefes alıyordu. XVI. yüzyıl ortalarına kadar seferin açılması değil, açılmaması sızlanmalara neden olmaktaydı. Anadolu halkı bunu “Pâdişâh kocadı da ondan sefer açılmıyor, bu askere genç bir baş gerek.” sözleriyle ifade etmiştir.

Nizâmı korumanın önemli koşullarından, merkezkaç nitelikleri haiz tedbirler olarak; elitlerin merkeze bağlanması, toplumsal sınıflar arasında sınırların

³¹⁵ Akdağ (2013: 274) kadılar ve reaya, ehl-i örfün yaptıkları haksızlıklardan dolayı onlara karşı birlik olmuştur. Kadılar, ehl-i örfün halka yaptığı zulümlere karşı halkı savundular. Kadıların halkı savunmalarına karşın ehl-i örfün İstanbul’a kadıları şikâyetleri genelde sonuçsuz kalmaktaydı.

korunması, elitlerin kendi aralarında ve halkla ittifaklarının imkânsızlaştırılması, toprak sistemi yoluyla ordunun maliyetlerinin karşılanması ve hazine gelirlerinin istikrarlaştırılması sayılabilir. Barkey (2015: 6) hâkimiyetin sağlanma araçlarının, çeşitli toplumsal sınıfların örgütlenişine, özerkliğine ve kaynaklarına göre biçimlendiğini iddia eder. Burada dikkat edilmesi gereken husus, esas amacın, toplumsal sınıfların sınırlarının korunması yoluyla devlet ve toplumun temel faaliyetlerine göre iş bölümünün tesis edilmesi değildir; daha ziyade, siyasal iktidarın bu iş bölümünün devamı üzerine kurduğu iktidarını iyiden iyiye güçlendirme isteğidir. İş bölümü dışında, Lütfî Paşa ve Naîmâ'da görüldüğü gibi, elitler ile halk arasında semboller ve giyinişler açısından farkların korunması gerektiği savunulmuştur. Ontolojik eşitlik düşüncesine, İslam'ın kardeşlik ilişkisine aykırı olan bu öneriler, halk ile yönetici elit arasında “egemen” sınırların sembolik olarak korunmasını amaçlamaktadır.

Osmanlı devletinde elitlerin merkezden bağımsız bir güce sahip olmamalarının diğer bir sebebi, servetlerin el değiştirmesini müsadere sistemiyle kontrol eden devletin, elitleri devlete karşı hesap vermeye zorlamasıdır. Müsadere sistemiyle, elitlerin ekonomik temelli merkezkaç bir güç oluşturmalarına müsaade edilmemiştir. Ayrıca, devşirme sistemi de elitlerin toplumsal destekten yoksun olmalarını sağlamıştır. Kürt ve Türklerin devlet katında yükselmelerine yönelik eleştirilerin elitlerden gelmesi (Koçi Bey, 1997: 45) devletin doğasının değişime başladığı dönemde devlet üzerinde değil, elitler arasında bir tartışmanın vuku bulması, Osmanlı merkezileşmesinin en önemli niteliğinin elitler arasındaki çekişmeye dayandığını göstermektedir. Makamlara “münavebeli” bir şekilde (belli süreyle) atanmaları da yönetici elitlerin taşrada halkla birlikte ittifak yapmasını

engellediği gibi İstanbul'dan yeni bir iş elde etmek için merkeze yakın bir tutum içinde olmalarını da sağlamıştır.

Osmanlı yönetici elitleri arasında en önemli sınıf şüphesiz bilginlerdir. Gelibolulu Mustafa Ali, bilginler için ruh kavramını kullanmaktadır. Ona göre, İslam, sınır boylarında yaşayan insanların Osmanlı kimliğiyle bütünleşmesini sağlamaktaydı. Osmanlı sınır halkı güçlü vücutlar sağlamakta, art bölgeden gelen âlimler ise bu bedenlere ruh üfleemektedir (Fleischer, 2013: 267). Bilginler, ruh olarak kabul edilmelerinin yanı sıra, “nizâm-ı âlem”in koşulu olarak da görülmektedir. “Mesalih-i ulemâ-i izam, nizâm-ı âlem bunların iledir.”³¹⁶ (Kitâbu Mesâlih, 1981: 45). Bilginlerin nizâmı sağlama konusundaki ayrıcalıkları, Osmanlı toplumunda hukuk ve eğitim alanında üstlendikleri rollerle ilgilidir. Bilindiği üzere, bilginleri temsil eden şeyhülislamla beraber yargının başı olan Anadolu ve Rumeli kazaskeri de bilginler arasından seçilmektedir. Koçi Bey de (1997: 47-51) bilginlerin en erdemlisinin şeyhülislam olduğunu, onun altında Anadolu ve Rumeli kazaskerinin olduğunu, şeyhülislam olanların görevlerinden dolayı azledilmediğini aktarır. Şeyhülislam Sunullah Efendi'nin azlinden sonra “endişeli” şeyhüislamların hakkı söylemekten çekindiklerini ve kanun-ı kadimin bozulduğunu oysa bilginlerin din ve devlet nizâmı için çalıştıklarını savunur. Şeyhülislamın görevden el çektilirmemesi gereği, hukukun özerkliği ve hakikatin ifadesinin güçten bağımsızlığını koruma şeklinde yorumlanmaktadır.

Bilginler ayrıca, İran'ın Şii nüfuzuna karşı ideolojik alet olarak Sünni düşüncenin yaygınlaşmasında önemli roller oynamaktadır. Bunlara ilave olarak,

³¹⁶ “Büyük bilginlerin işleriyle nizâm-ı âlem oluşur.”

Gencer (2000: 115), bilginlerin hükümdarın siyasi meşruiyetinin dışında, halk ile egemen sınıf olan “asker” arasında sosyal meşruiyeti sağladığını da iddia eder.

Güçlü imparatorluklar kendi siyasal nizâmlarını sağlamaları için bürokratik örgütlenmeye ihtiyaç duyarlar. İmparatorluğun merkezileşmesi de devlet için yetiştirilmiş elitler aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Osmanlı elitleri içerisinde devletin istemiş olduğu görevleri yerine getirmekle birlikte, sınırlı olarak isyanlara katılanların olduğu bilinmektedir; fakat bu durumda bile hanedanlığın hükümdarlığını tartışmaya dâhil etmedikleri görülmektedir. Barkey’e göre (2015: 21) Osmanlı elitleri, devlete isyan eden kişiler olarak değil, çoğu kez pazarlık yaparak ayakta kalan aktörler olarak kabul edilir. Osmanlı devletinin patrimonyal yapısı da yeni elitler ve merkezkaç kuvvetlerinin yardımıyla, pazarlık sonucu bunları devletle bütünleştirmeye çalışmıştır. Siyasal nizâmı sağlayan temel unsurlardan biri de devletin yapmış olduğu bu pazarlıktır.³¹⁷

5.7. Nizâm ve Bütünleşme

Osmanlı düşüncesinin en temel özelliği, doğal olarak gerilimler yaşanmasına rağmen, İslam, Türk, Fars ve (Yunan) felsefi geleneğini kendi içinde sentezleyebilme becerisi göstermesidir. Makedonyalı İskender ile Kur’an’da anlatılan Zülkarneyn peygamberin, “İskender-i Zülkarneyn” gibi yeni bir terkip içinde sunulması bu durumun bariz bir örneğidir. Şeker’in (2015b: 157) dediği gibi “Kadim filozoflar, İslam düşünürlerinin üslup ve fikri içinde esas hüviyetlerini kaybettiler.”

³¹⁷ Osmanlı devletinin merkezileşme sürecinde elitler ve “eşkıya”larla yaptığı pazarlık için bkz. Barkey (2015)

Bütünleştirme, farklı olanları içine alan ve onları birlik şeklinde düzenleyen anlayıştır.

Osmanlı dönemine kadar, İslam toplulukları birkaç meydan okumayla karşılaşmış ve bu meydan okumaları farklı olanı kendileriyle bütünleştirmek suretiyle alt edebildiği söylenmiştir. İlk meydan okuma, IX. yüzyıldan itibaren ve bilhassa Abbasiler döneminde, Yunan felsefe geleneği karşısında hissedilmiş, ancak Müslümanların siyasal olarak güçlü ve kültürel olarak canlı olmalarıyla, farklı felsefi düşünce ve kültürlerin siyasal iktidarın desteğiyle İslami bir dile tercüme edilmesi ve içselleştirilmesiyle aşılmıştır. İkinci meydan okuma, XIII. yüzyılın ortalarında baş gösteren Moğol istilasıdır. Bu dönem, İslam dünyasının siyasal olarak oldukça zayıf ama kültürel olarak güçlü olduğu bir dönemdir. Moğol tehlikesini kültürel ve dini kurumsal yapısının üstünlüğüyle yok etmiş, hatta Cengiz'in mirasçısı Timur ve Altınordu gibi siyasal güçleri asimile ederek kendisiyle bütünleştirmeyi başarmıştır. Üçüncü muhtemel meydan okuma ve bütünleşme hareketi İslam dünyasının kültürel ve siyasal olarak güçlü olduğu Osmanlı döneminde, Anadolu, Balkan nüfusunu ve değerlerini İslami kimlikle bütünleştirebilmiştir.³¹⁸

Nizâmın temel özelliği, farklılıkları ve değişimi, müesses yapı ile bütünleştirmektir. Güçlü kültür ve devletin olduğu ortamda değişim karşı konulacak

³¹⁸ XIX. yüzyılda ise hem kültürel hem de siyasal olarak zayıf olan Müslümanlar, Avrupa meydan okuması karşısında kendi değerleriyle farklı olan bu yapıyı; taklit ve karşı koyma arasında sıkışan Müslüman coğrafya “yeni”yi kanun-ı kadimle bütünleştirememiştir. Tanzimat Fermanında önerilen değişikliklere bilginlerin karşı çıkmasının temelinde yeni olanın “kadim”le bütünleşemeyeceğine dair yargısının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Yeni, eskiyi ortadan kaldıran riskleriyle değerlendirilmiştir

bir tehdit olarak algılanmadığından, değişen unsur bütünle uyumlu hale dönüştürülerek düzenlenmektedir. Osmanlının kudretli döneminde, sentezci ve genişlemeci özelliği de bunu gerektirir. Osmanlı devleti, farklı ve muhalif olana karşı esnek politika izleyerek onu sistemle bütünleştirmeye çalışmıştır. Barkey (2015: 46/1-2), eşkıya ve devlet ilişkisini değerlendirdiği eserinde çevreden gelen muhalefetin süreç içinde devletle bütünleştirildiğini savunur. Osmanlı devleti, muhalefeti toplumsal grupların feda edilmesiyle değil, devletin bu grupları kendisiyle bütünleştirmesiyle ya da meşrulaştırması ve kendine bağlamasıyla aşmıştır. Ona göre, eşkıyalık bile zor kullanılarak değil, pazarlığa girilerek alt edilmiştir.

Benzer bir düşünceye S. Faroqi'de (2006: 548-550) rastlanır. Ona göre, Osmanlı devleti, Celali İsyanlarını sonlandırmak için liderlerini ehlileştirip icaplarına bakmanın daha doğru bir yöntem olduğuna karar vermiştir. Karayazıcı gibi Celali liderlerine makam verilince ayaklanmanın kendiliğinden ortadan kalktığını, böylelikle isyancı liderlerin askerleriyle birlikte devletle kolay bir şekilde bütünleştiğini iddia eder: Abaza Mehmet Paşa 1623 yılında Erzurum Beylerbeyliğinden azledilince bir yıl sonra başkaldırdı. Osmanlı ordularını yenip Bursa'yı almasına rağmen daha sonra Kayseri'de yapılan savaşı kaybetti. Ancak, affedilerek Erzurum Beylerbeyliğine tekrar atandı. İsyanların devletle bütünleşmekle sonuçlandığının önemli örneklerinden biri de Celali liderlerinden Canbolatoğlu Ali Paşa'nın isyanıdır. 1606 tarihinde I. Ahmet'e gönderdiği mektupta, Canbolatoğlu, kendisine Halep Beylerbeyliği, yanında bulunan isyancılara da bazı sancak beyliği verilmesi karşılığında Osmanlıya hizmet edeceğini ve on altı bin kişilik bir orduyla

doğu sınırında yapılacak bir sefer için hazır bulunacağını vaat etmektedir.³¹⁹ Canbolat Ali Paşa Osmanlı devletiyle anlaştı, ancak daha sonra yine isyan etti; Kuyucu Murat Paşa'ya yenilerek ordusunu ve servetini kaybetti. Abaza Mehmet Paşa gibi Canbolat Ali Paşa da pâdişâhın konuğu olarak, onun yakın danışmanlarına gösterdiği muameleyi görerek, Babı Ali'de ömürlerinin kalan kısmını tamamladılar. Devletle sembolik bütünleşme maddi ihsanlar da getiriyordu. Barkey'e göre (2015: 195-198) 1550-1650 yılları arasında meydana gelen birçok isyan, isyancıların ehlileştirilmesi ve devletle bütünleştirilmesi sonucu bastırılmıştır.

Osmanlı pâdişâhlarının Müslümanların gazisi, Türklerin hanı, Hristiyanların kayzeri gibi unvanları kullanmaları, sadece iç kargaşadan çıkmak için siyasal “nizâm”ı sağlama yoluna gidilmesinin yeterli olmadığını; geçmiş ve şimdi, yeni ile eski arasında da bütünleştirme çabasının gerekli olduğunu fark ettiklerini göstermektedir. İskender ve peygamber Zulkarneyn isimlerinin tek kişide toplanması gibi, gazi ve kayzer unvanlarının da aynı kişide temsil edilmesi, halk ve egemen arasında etnik ve dinsel temelde mensubiyeti talileştirmektedir. Bununla birlikte, “seyyal mekân” anlayışı ve dünyanın “geçilip gidilen bir yol” olarak takdim edilmesi de mekânın el değiştirmesini doğallaştıran bir anlayış sunmaktadır. Akhisârî'de (2011: 73) hükümdarın “pâdişâh-ı zıllullah, sultan-ı selatin-i Rum, Arab, Acem, Engürüs” gibi sunulması da, hem mülkiyetin mecazi vurgusunu hem de kadim isimlendirme üzerinden hükümdarın gücünün duyurulmaya çalışıldığını göstermektedir. Hükümdar, geçmişin devamı olduğuna dair bir algıyla tarihsel sürekliliği sağlamaya çalışmaktadır. Wittek de (2013: 34) gazilerin, “Rum” yani

³¹⁹ Mektubun tam metni için bkz. (Barkey, 2015: 195-196).

Bizans Anadolu'sunda kendilerini evlerinde gibi hissettiklerini ve yonetimde olduklari sure boyunca yerli ahalinin de onlari yabancı saymadigini savunur. Gaziler, daha uzak bolgelerden gelen gocebe Turklere karşi yerli halki korumuştur. Turk futuhatında gazilerin roli sayesinde Anadolu kültürel geleneklerinde köklü kopmaların olması engellenmiştir. Fetihden sonra, Ankara, Amasya, Ereğli, Kayseri, Konya, Niksar, Sivas gibi şehirlerin isimlerini şaşırtıcı bir şekilde koruması, yerel kültürün önemli bir unsur olarak yerini koruduğunu göstermektedir. "Seyyal mekân" kavramı, gazilere, Anadolu'da kendi evlerinde olduklari duygusunu vermiştir. Wittek (2013: 59), Osmanlıların fethettikleri uygarlıklara bu denli büyük bir uyum göstermelerinin, Osmanlılarla elli yıl boyunca savaşan Akritlerin gruplar halinde kendi istekleriyle teslim olmalarına neden olduğunu savunur.

Osmanlılar düşünsel alanda da bütünleştirmeci bir yöntem takip ettiler. Osmanlı geleneğinde, mütercimlikle birlikte tercüme-telif geleneği oluşmuştur. Buna göre, başka dilde çevrilen eser, mütercim tarafından ilaveler yapılarak yeniden yayınlanır. Örneğin, Şehyoğlu'nun yayınladığı *Kenzül Kübera* adlı eser tercüme-telifdir. *Habnâme* eserinde Veysi Efendi (2008: 132), rüyasında İskender-i Zülkarneyn'i gördüğünü, onunla dünya kurulduğundan bugüne kadar süren nizâm hakkında konuştuğunu aktarır. Birçok siyasetnâme yazarı gibi Veysi Efendi'nin de peygamber olduğuna inanılan Zülkarneyn ile Makedon kralı İskender'i aynı kişi olarak kabul etmesini bir bilgi hatası olarak kabul etmek mümkün değildir. Osmanlı zihniyet dünyası, siyasal olaylarda olduğu gibi, iki farklı yapıyı birbirine bütünleştirerek dönüştürmekte ve böylece kendine has kılmaktadır. İslami bir dil üzerinden farklılık bütünün yeniden yapılanmasını sağlamakta, sonuçta, biçimlenen yeni birlik tekrar İslami bir dille ifade edilmektedir. Tursun Bey'in (1977: 20)

İskender'in, önüne getirilen canından ümidini kesmiş “günahkar”ın durumu hakkında, Kur'an'ı Kerim kitabından tefe'ül yapıp³²⁰ “Affetsin, aldırış etmesin” ayetinin denk geldiğine dair aktarımı da, anakronik bir zihnin ürünü olarak değil, hikayede geçen kahraman üzerinden kendi değerlerini genel geçer kılma niyeti olarak anlaşılması gerekir. Böylece, kendini bütün bu kahramanların mirasçısı saymaktadır. Bütünleştirme faaliyetini olanaklı kılan bu “sayma” işlemidir. Bu açıdan, nizâmın farklılıkla münasebetini ifade eden “bütünleşme” faaliyetinin amacı, yeni olguyu İslam'ın dili içinde tekrar üretebilmektir. Şeker de (2015b: 157) Orta Asya kültürüne dayanan havakin/hakanlar unvanının selâtin/sultanlar ismini alarak İslami bir istikamete evrildiğini savunmaktadır.

Osmanlı'nın yıkılışının da öncelikle uzak uçlardan başlamasının temelinde de farklı olanla bütünleşmeyi esas alan nizâm kavrayışı yer almaktadır. Yapıya sonradan eklenen yerlerin, büyük değil, küçük parçalar halinde kopması, Osmanlı nizâmının diğer toplumlar tarafından kabul gördüğünü göstermektedir.

Hukuk Alanında Bütünleşme

Bilindiği üzere Osmanlı'da, birbirinden ayrı ama yan yana kendi varlıklarını devam ettiren şer'i ve örfi olmak üzere iki hukuk bulunmaktadır. Özellikle Fatih'in düzenlemiş olduğu Kanunnâme ile İslam şeriatı arasında farklar bulunduğu ileri sürülmüştür (Üçok, 1946). Bununla birlikte, Fatih Kanunnâmesi'nin katli düzenleyen faslının 13. Maddesinde, “Eğer adam öldürse kısas etmeseler kan cürmi bay olup bin akçaya dahi ziyadeye gücü yeterse dört yüz... andan aşağı halli olursa yüz akça ve

³²⁰ Kişinin ruhi durumuna uygun bir ayetin rast gelmesi için Kur'an'ın rastgele açılıp bir bölümünün okunmasına tefe'ül denir.

fakir olursa elli akça alına.” (Akgündüz, 1992: 349) denilmesi, İslam ceza pratiklerinin önemli bir kısmının da ceza pratiğine dâhil edildiğini göstermektedir. Birbirinden farklı olan örfi ve şer’i hukuk kurallarının taşrada aynı mahkeme ve kadı tarafından uygulanması, sistemin bir bütün içinde işlediğini göstermektedir. Şer’i ve örfi hukukun bir bütün haline getirilmesinde, şer’i hukukun ferdi ve özel alanla sınırlı olmasının etkili olduğu söylenebilir. Kamu hukuku ise örf tarafından geliştirildi. Bu iki hukuk sistemi arasında uyum ve işlevsel olarak birbirlerini tamamlama söz konusudur (Özdemir, 2013: 34-52). Osmanlı adalet sisteminde şeriat ile kanun zaman içinde yetki alanları açısından uzlaşmıştır. Örfi hukukun en üst mevkisini işgal eden Nişancının genelde ilmiye sınıfından seçilmesi de (Uzunçarşılı, 1988: 215) örfi hukuk yapılandırılırken şer’i hukukun kaygılarıyla bütünleştirildiğini göstermektedir.

Özel ve kamu hukuku ayırımına dayalı şer’i ve örfi hukuk arasında herhangi bir çatışma söz konusu olduğunda, kanunlarda geçen “muktezay-ı şer’i ve kanun üzere”, “şer’-i şerife ve kanun-ii münife riayet” gibi ifadeler, temel alınanın şer’i hukuk olduğunu gösterir. Şeyhülislam Ebu Suud Efendi’nin “Na meşru olan nesneye emr-i sultani olmaz.” sözü dinsel anlamda meşru kabul edilmeyen şey üzerinde sultanın yetkisinin olmadığını göstermektedir (Özdemir, 2013: 31-35).

5.8. Osmanlı İdari Yapısında Nizâm’ın Anlamı ve “Kanun-ı Kadim”

“Kadim kâdemi üzre terk olunur.”

(Mecelle, madde 6).

Osmanlı idari yapısında, “yeni”nin sistem içinde üretmiş olduğu krizi aşmanın yolunun “eski kanunun lafzına ve ruhuna” müracaat etmek olduğuna dair

inancı “kanun-ı kadim” kavramı temsil etmektedir. Bilginin, teorik çerçeve kadar, sınanarak elde edilen, ömrün hâsılası (tecrübe) olarak kabul edildiği bir kültürel ortamda, kanun-ı kadim sadece tarihsel kimliği değil, aynı zamanda bilgiyi ve onun kullanılma biçimini ifade etmektedir.

Daha önceki bölümlerde, Osmanlı elitlerinin kanun-ı kadim kavramını kullanarak, merkezdeki yeni elitlere türedi (bidat) denilerek karşı çıkmaları değerlendirilmişti. Gelibolulu Mustafa Ali ve Koçi Bey üzerinden yapılan analizlerde, kanun-ı kadim kavramının *literal* bir şekilde yorumlandığı, İran sınırında ve Batı’da olan gelişmeler dikkate alınmadan kavrama sözel bir bağlılık duyulduğu vurgulanmıştı. Bu bölümde ise “kanun-ı kadim”i, literal anlamından daha ziyade, Kâtip Çelebi’nin kavrama yüklediği anlam çerçevesinde, “parlak geçmiş” ve şimdiki zaman arasında idari bir muhakeme biçimi açısından değerlendireceğiz.

“Kanun-ı kadim” terkindeki kanunun kadimle ilişkisini anlamak için Mustafa Ali’nin (2006: 142) Fatih’in Kanunnâmesi’nin yazım işi bittikten sonra Fatih ile veziriazamı arasında geçtiğini iddia ettiği diyalogu bilmek gerekmektedir. Fatih, Mahmut Paşa’ya “Bu kanuna uyulduktan sonra devletin yok olması mümkün müdür?” diye sorar. Paşa cevaben, pâdişâhın evlatlarından birinin gelip “bu kanun da neymiş” demesiyle ve Yeniçeri Ocağına “yabancı”ların karışmasıyla devletin yok olabileceğini söyler. Ona göre Fatih Sultan Mehmet ile veziriazamı Mahmut Paşa, iyi bir yöneticilik sergileyip kanun-ı kadim vazetmişlerdir. Kanunun temel amacını ifade eden “her nesnenin yerli yerine” konulması, varlığın, tahtın merkez alınarak yerleştirildiğini ve düzene girdiğini ifade etmektedir. Bu anlamda kanun, bir varlığın legalize edilip zihinde yerleştirilme faaliyetidir. Birçok yazar gibi Mustafa Ali de

adaleti, bir şeyi “mertebesi içinde yerleştirme” olarak tanımlar (Mustafa Ali, 2015: 281). Bilindiği gibi kanun faaliyeti Fatih’ten önce de cereyan etmiştir. Ancak, kanun-ı kadimin Mustafa Ali tarafından Fatih’in kanunuyla ilişkilendirilmesinin farklı bir anlamı vardır. Kanunun, kadim hale gelmesi, *devlete biçim veren* hükümdarın iradesiyedir. Buna göre, devleti yükselten hükümdarın iradesi, başarıyı temsil ettiği için, kanun kadim niteliğini kazanmakta ve bu nedenle onu devam ettirmek gerekmektedir. Bu yorum, Kâtip Çelebi’nin kanun-ı kadim’den anladığıdır. “Kanun-ı kadim” ve saltanatın geleceği, Mustafa Ali’nin dışında, “Kitâb-i Müstetâb” yazarı (1974: 18) tarafından da dile getirilmiştir. Ona göre saltanat; halk, adalet ve askerle ayakta kalır. Bu üç unsurdan ise hazine, kanun-ı kadim ve haremın hükûmet işlerine karışmamasına dair idari tedbirler elde edilir. “Kanun-ı kadim”in adaletle karşılık gelmesi, Osmanlı geleneğinde, hukuki işlemin belli devlet aklına dayandığı, devlet aklının, pragmatik olsa bile adaleti içermesi gerektiğiyle ilgilidir. Bu amaçla, yazarlar açısından “kanun-ı kadim” sadece bir devrin kanunundan daha çok bir adalet pratiğini ifade etmektedir.

Kanun-ı kadimle beraber selâtin-i mazi/geçmiş sultanlar isimlendirmesinin yan yana kullanılması (Lütfi Paşa, 1991: 9) Osmanlı’nın geçmişe bağlılığını göstermesinden daha çok geçmişinin görkemli olmasıyla ilgilidir. Tarihin kendisinden çok, tarihte yapılanın önemli olması, onu öykünecek bir düzeye çıkarmaktadır. Öykünecek bir geçmişin olması, eski sultanları ve onların iradesini değerli kılmaktadır. Bu durumda kanun-ı kadim, devletin etkin ve güçlü bir şekilde işlediği günlerde bunu sağlayan kurallar olarak düşünülmektedir. Geçmişte kuralın sağladığı başarının tekrar edebileceğine dair inancı ifade etmektedir. “Kanun-ı kadim ki vaz olunmuşdur birer hikmet ile olmuşdur.” (Kitâb-i Müstetâb 1974: 27).

Hikmetin kanun-ı kadime temel olarak gösterilmesi de kanunun literal olarak değil, belli amaçlar için yapıldığını göstermektedir. Bu durumda geçmişe literal bağlanmanın dışında, geçmişle üretken bir ilişkiye girilmektedir. Modern dönemlerde “Asr-ı Saadet”e dönme romantizmine karşı Osmanlının “kanun-ı kadim”i temel alması, Osmanlının kendi somut dünyasında, başarılı gerçekliğini yaratabilmesindedir. Bu Osmanlı nizâmı, devlet aklı tarafından kanun-ı kadim tarafından temsil edilmektedir. Koçi Bey de önerilerinde, literal de olsa geçmiş örneklerden destek almaktadır. Tarih, Osmanlı devlet geleneğinde devlet aklının belleğidir. Sorunlar, geçmiş bir örneğin aracılığıyla çözüme kavuşturulmaktadır. Bu çözüm önerilerinde temel kaygı nizâm ve devlet aklının yeniden tahsilidir.

Kanun-ı kadim, mazi-i selatin, selef-i selatin, Kanun-ı Al-i Osmaniyye gibi tabirler, Osmanlı’da değişim döneminde öne çıkmaktadır. Bu kavramları, modern bir şekilde, tarihsel bir bilinç ve tarihi idealleştirme şeklinde okumak yanlıştır. Bu kavramlar etrafında, Osmanlı aydınları değişimi anlamaya çalışmaktadır. Kendileri, geçmişi değil, şimdiki zamanı düzene koyacak temel ilke ve prensiplere ihtiyaç duymaktadır. Bu kavramlar, onlar için düzeni sağlayacak temel kriterler ortaya koymaktadır. Yoksa onların döngüsel tarih bilinçlerini ifade etmez. Zaten, “kanun-ı kadim”, geçmişte vücut bulan ve devam eden bir kanun olarak değil, geçmiş ve geleceği kapsayan örnek olay, ilke olarak düşünülmektedir.³²¹ Koçi Bey (1997: 51), Şeyhülislam Sunullah Efendi’nin haksız yere birkaç kez azledildiğini aktarır. Bundan sonra, kazasker ve diğer devlet erkânının doğruyu söylemekten çekinmeye ve daha

³²¹ Kanun-ı kadim, Tanzimat dönemine kadar, kendi sorunlarını kendi çözüm önerileri ile çözme konusunda Osmanlı’ya öz güven ve muhakeme biçimi sunmuştur.

sonraki nesilde de devletin büyüklerine yaranmaya ve huzur-ı hümayunda hak sözü söylemekten kaçınmaya başladıklarını söyler. Eski Şeyhülislam Sunullah Efendi, birkaç kez azledilmesine rağmen Hakk'ı söyleyip “kata, müsamaha göstermediğini” “ol sadr/yer, müsamaha yeri değildir, riayet-i hatır mahalli değildir.” dediğini aktarır. Sunullah Efendi'nin azledilmesinden sonra ehliyetsiz kişilerin bu makamlara geldiğini söyler ve sonuçta ‘kanun-ı kadim’in bozulduğundan yakınır. Koçi Bey'in dilinde kanun-ı kadim, geçmişteki ahlaki ilkeyi ifade etmektedir. Geçmişteki örnek uygulamanın literal olarak hatırlanmasıdır. Sunullah Efendi, bir ahlaki ilkenin temsilini ifade etmektedir. Ona göre, şahsın icra ettiği şey bir dönemin ritmi ve zamanın temsilidir.

Osmanlı siyasetnâmelerinde, “kanun-ı kadim”le oluşturulan “Altın Çağ” şeklinde bir ibareye rastlanmamasına rağmen, bir yakıştırma olarak çeşitli yazarlar tarafından sıklıkla ifade edilmektedir. Oysa siyasetnâmelerde altın çağ terkibe en yakın olarak “selatin-i mazi” kavramı kullanılmaktadır. M. Öz'e göre (2013: 108) “Osmanlı bir Altın Çağ yaşamıştı ve kurtuluş bu Altın Çağ'ı inşa ve ihya etmekteydi.” Fakat Altın Çağ kavramına göndermede bulunacağımız bir döneme rastlamak mümkün değil. Altın Çağ olarak kabul edilebilecek, en elverişli dönem Kanuni dönemidir, o da Koçi Bey (1997: 112) açısından, aynı zamanda bozulmanın başladığı dönemdir. Altın Çağ ile kanun-ı kadim arasında kurulan irtibat baştan itibaren sorunludur. Kanun-ı kadimi bir dönemden daha çok, kanunun dayanağı olan “hikmet”le anlamaya çalışmak daha yerindedir. Ayrıca, “Altın Çağ” tabiri, geçerliliği her gün daha zayıflayan, Osmanlı tarihini kuruluş, yükseliş, duraklama ve çökme

olarak dönemlendirme yaklaşımına dayanmaktadır.³²² Bu anlayışa göre, siyasetnâme yazarlarının kanun-ı kadim ve “selatin-i mazi” tabirleri yükseliş dönemini ifade etmektedir. Genç’in (2013: 34) dediği gibi, Osmanlı tarihi hakkında yapılan dönemlendirme olup bitenleri bulandıran ve anlamlandırmayı zorlaştıran kronolojik; askeri başarıları ve siyasal sınırları temel alan bir sınıflandırmadır.

Şeker (2015b: 138-139/178) kanun-ı kadim kavramını, Osmanlı siyasi hayatının minyatürü olarak değerlendirmektedir. Şeker’e göre “kanun-ı kadim”in anıldığı zamanlar, genel olarak düzene duyulan ihtiyacın arttığı, devletin ahlak buhranı içinde olduğu dönemlerdir. Osmanlı’ya yeni bir ruh nizâmı vermek için, ahlaki endişelerin refakat ettiği otorite etrafında, siyasi yapı büyük oranda Fatih, Yavuz, Kanuni dönemlerinde aranır. Aranan şey kemale götüren süreçtir. “Kanun-ı kadim” siyasetnâme yazarlarındaki hicranın ifadesidir; çünkü tarih, son sığınak olarak görülür.

Bütün bu değerlendirmelerin haklı payı olmakla birlikte, Osmanlı düşüncesinde hukukun ve idari pratiğin kaynağı olarak gösterilen “kanun-ı kadim” kavramının dayandığı muhakeme biçimini göz ardı etmektedir. “Kanun-ı kadim”in, hukukun kaynağı olarak oynadığı rolün karşılığı erken dönem düşüncesinde “kıyas”tır. Daha önceki bölümlerde, İslam hukukunda geliştirilen “usul”ün İslami

³²² Faroqhi (2012:90-92) Osmanı tarihini, kuruluş, yükseliş, duraklama ve çöküş olarak dönemlendirmenin doğru olmadığını, Osmanlı tarihiyle ilgili yapılan dönemlendirmenin “büyük anlatısı”nın çöktüğünü savunmaktadır. Faroqhi, İnalçık’ın, The Classical Age 1300-1600 adlı eserinde savunduğunu iddia ettiği “gerileme paradigması”nı da eleştirmektedir. Ona göre gerileme paradigmasının oluşmasında, hizipsel özellikleri olan, himaye beklentisi içinde olan nasihatname yazarlarının nesnel geçerliliği sorgulanması gereken eserleri etkilidir. Bununla birlikte, gerileme edebiyatının uluslaşma hareketiyle irtibatı da bulunmaktadır.

yaşam biçiminde geçmiş ve şimdiki zaman arasında tutarlığı sağladığını, düşünce üreten ve düşünceler arasında sürekliliği sağlayan yapı olduğu aktarılmıştı.

Kilisenin dogmatik bir şekilde Hristiyan birliğini sağlamasının İslam düşüncesindeki karşılığı, düşünce üreten usuldür. Usulün en önemli aleti de kıyastır. Kanun-ı kadim kıyasın sahip olduğu muhakeme biçimine sahiptir. “Kanun-ı kadim”i yorumlayan yazarlar, onun arkasında yer alan muhakeme etme biçimini ihmal etmiştir. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir; “nizâm”ın anlam alanında aslolan yeni ve farklı olanın mevcut yapıyla bütünleştirilmesi ve içselleştirilmesidir. Nizâmın yeniyle ilişkisi, onu birliğin parçası haline getirerek bütünleştirme ve daha sonra onu kendine ait kılma şeklindedir. Kıyasın tikel olgu-tümel kural, asıl-fer, kök-dal ya da yeni ile eski arasında bir mukayese olduğu vurgulanmıştı.

Kanun-ı kadim de kıyasın sahip olduğu muhakeme biçimini yönetime uygulamaktadır. Kanımca, kanun-ı kadim, şimdiki zamanın anlaşılmasında önemli bir başlama noktası teşkil etmektedir. Yeni ve şimdi olanın ne olduğu hakkında kanun-ı kadim önemli bir anlama eşiği sunmaktadır. Bozulma ve gelişme kavrayışımızı dayandıracığımız yer, geçmişe ait pratikler ve kurallardır. Bu açıdan, değişimin ve bozulmanın olduğu her durumda, kanun-ı kadim, anlama faaliyetinin yoğunlaştığı yeniden başlama noktasını teşkil etmektedir.

Başlama noktası, literal algılanabileceği gibi ruh olarak da anlaşılabilir. Bu açıdan “kadim”le şimdiki zaman arasında bir yırtılma, kopukluk değil, süreklilik aranır. Süreklilik ve istikrar, “kevn ve fesat”/oluş ve bozulma olarak kabul edilen dünyada en önemli erdemlerdendir. Yeni, eskinin aynasında değerlendirildikten sonra bütünleştirme faaliyetine maruz kalır. “Kanun-ı kadim”, geçmiş kuraldan

sapmanın olduğu noktada gündeme gelirken, “Asr-ı Saadet” döneminin gündeme gelmemesi, yeniyi tanımlayıp sisteme dâhil etme açısından, yeni ile eski arasında bir muhakemenin çalıştığının ifadesidir. Bunu tarihe kapanma olarak okumak yerine, anlama faaliyetinin nereden başlayacağını gösteren bir işaret olarak değerlendirmek daha doğrudur. Bu açıdan kanun-ı kadim, eskiyi yenide sürekli hale getirip yeninin zorunluluğunun farkında olan bir bilincin ifadesidir. Nitekim Kâtip Çelebi’nin (ö.1657) kanun-ı kadim hakkında yorumu, literal yorum yerine değişimi anlamak ve bu değişimle birlikte yeniden nizâmı var etmenin önemli bir çabasıdır.

5.9. Osmanlı Devlet ve Toplum Düzeninde Nizâm ve Cihan Hâkimiyeti Arasındaki Bağ

Cihan hâkimiyetine psikolojik temel sağlayan “nizâm-ı âlem” düşüncesi ancak ülkede adalet pratiklerinin etkili olduğu koşullarda geçerlidir. Diğer bir deyişle, nizâm-ı âlemi var kılan, bunun için mücadele eden devlet ve savaşçıların kendi toprakları üzerinde nizâmın ve adaletin sağlandığına dair inançlarıdır. Bu inancın verdiği özgüvenle nizâm-ı âlem, içeride geçerli olan “değerlerin” bütün toplumlarda uygulanabileceğine dair, tahakküme dayalı bir “evrensel” dil üretir.³²³ Cihan hâkimiyeti, “nizâm-ı âlem” düşüncesinin sağlamış olduğu “ben idrakiyle” mümkün olmaktadır. Bu nedenle, yapılacak savaşların etik temelini de oluşturulması gerekmektedir. Kınalızâde (2012: 492-496) bu savaşa etik bir temel bulmaya çalışır. Ona göre, toprağı genişletmek veya mal ve şöret için savaşmak doğru değildir; savaşın amacı, Allah’ın isminin yüceltilmesi ve “kâfirlerin” def

³²³ Günümüzde ABD’nin, başka ülkelere demokrasi götürme söyleminin koşulu/mazereti demokrasiye sahip olmasıdır.

edilmesidir. Savaşın hasta tedavisinde son çare olarak kullanılan “dağlama”ya benzediğini düşünür. Kâtibî de (2010: 409) savaşın para politikasının bir aracı olmasına karşı çıkar. Fethedilen topraklardan haraç olarak alınan vergilerin vilayetlerin imarı için olduğunu; yoksa halktan fazla vergi toplamanın zulüm olduğunu, hatta kıtlık döneminde haracı azaltmanın gerekliliğini savunur. Çünkü cihan hâkimiyetinin etik temelini oluşturan “nizâm-ı âlem” fikriyatı, öncelikle adalete dayanmalıdır.

Kadı Fadlullah (2008: 137) “Vilayet Beği olmaktan vilayet saklaması müşkildir. Kitapları ve tarihteki halifeler ve adil hükümdarların kanunlarını bilmeden kişinin vilayeti tutması kolay değildir.” der. Ülkelerin fethedilmesiyle, oraların yönetilmesi arasındaki farkı bilen siyasetnâme yazarları, ülkelerin elde tutulması için kitapların, halifeler döneminin ve adil hükümdarların kanunlarının bilinmesini öğütlerler. Toprağı kazanmanın yanında onu muhafaza etmek, tarihsel birikime ve adil kanunlara bağlanmıştır. Cihan hâkimiyeti amacını da diri tutacak olan şey; alınan yerleri yurt yapabilmeyi sağlayacak adaleti gerçekleştirmektir. Bu nedenle, içeride gerçekleşecek adalet pratiklerinin yeni yerlere taşınması, fethi sürekli kılan temeldir. Bunu mümkün kılan şey ise “seyyal mekân” düşüncesi ve egemenliği sürdürmede adaletin stratejik önemini bilen devlet aklıdır.

5.10. Varlık Düşüncesinin Değişmesi: Nizâm-ı Âlem'den Nizâm-ı Devlete

Bu kısımda, siyasetnâmeleri temel alarak, nizâm-ı âlem düşüncesinden nizâm-ı devlete geçişin sebepleri tarihsel bir perspektifle ele alınmaya çalışılacaktır. Tarihsel dönüşümleri ve değişimleri tespit edebilmek için, ilk dönemde yazılan Tursun Bey'in eserinden başlanarak XVIII. yüzyılda İbrahim Müteferrika tarafından

yazılan “Usûlü’l Hikem fi Nizâmi’l Ümem” eserine kadar yazılmış eserler üzerinden kavramın tarihsel seyri takip edilecektir.

“Seyyal mekân” kavramının, göçebe kültürü ve onun devingen özelliğinin İslam’ın dünya telakkisiyle birleşmesi sonucu oluştuğu kabul edilmiştir. Dinsel öğreti ve yaşam biçimi Türklerin, mekânla daha seyyal bir ilişki kurmalarına neden olmuştur. Göğün çadır olarak düşünülmesi, yerin sınırlarını belirsizleştirmiş; her mekânın kendilerine yurt olabileceği düşüncesini vermiştir. Seyyal mekân kavramının cihan hâkimiyeti ve fütihat geleneğiyle birleşmesi, Türklerin zihninde, yurt edinilecek herhangi bir mekânda düzen tesis etme anlamına gelmektedir. Seyyal mekân algısı, iç ve dış sınırların sabitlenmesini engellemektedir. Nizâm-ı âlemin sınırları aşan anlamı da bu mekân/âlem algısına dayanır.

Tursun Bey (ö.1490) (1977: 2) nizâm kavramı üzerinden “pâdişâh”ın gerekliliğini ispat etmeye çalışır. Ona göre, Allah insanı yeryüzünde halife kılmıştır. Allah’ın insanı halife kılmasının delillerinden biri de her dönemde insanlar arasında pâdişâhın olmasıdır. Pâdişâhlık kurumunun dayanağını da döngüsel bir akıl yürütmeye insanın halife olmasına bağlamıştır. Tursun Bey’e göre pâdişâhın varlığının nedeni, nizâm-ı âlemin devamını sağlaması, “tığ ve şemşir”le/kılıcıyla fitnelere karşı koyması ve zulmü ortadan kaldırmasıdır. Tursun Bey’in, pâdişâhlığın, nizâm-ı âlemin devamını sağlama amacı taşıdığını vurgulaması, nizâm-ı âlem kavramının, pâdişâhlığı ve kamu düzeni anlamını aşan daha geniş bir çerçevede değerlendirildiğini gösterir. Tahsin Görgün de (2000:182) Tursun Bey’in devletin, nizâm-ı âlem için gerekli bir araç olduğunu vurguladığını savunur.

Tursun Bey (1977: 12) başka bir yerde “nizâm-ı âlem” kavramını görünen/zahir kavramıyla birlikte kullanır. Burada kavram, siyasetin tanımı ve onun uzantısı olan kanun çeşitleri bağlamında gündeme gelmiştir. Hikmete dayalı ve iki dünyanın mutluluğunu amaçlayan siyasete “siyaset-i ilahi” ve buna dayalı kanuna hikmet ehlinin “namus”, din âlimlerinin ise şeriat dediklerini savunur. Bu düzeyde olmayan yönetimlere salt akla dayanan siyasete “siyaset-i sultani” ve sultanın iradesi sonucu oluşan kanuna da “yasağ-ı pâdişâh” denildiğini belirtir. Tursun Bey’e göre, sultanın siyasetinin ve ona ait kanunun temel amacı, “nizâm-ı âlem”in görünen (zahiri) yüzüne dönüktür. Oysa “nizâm-ı âlem”in bir de batın kısmı olduğu düşünülür. Sultanın siyaseti, “nizâm-ı âlemin zahir kısmı”nı oluşturduğuna göre, batın kısmını da şeriatın siyaseti ve varlığın düzeni oluşturmaktadır. Özetle, Tursun Bey tarafından “nizâm-ı âlem”in iki farklı anlamda kullanıldığı iddia edilebilir. İlk olarak, nizâm-ı âlem, devletin düzenini aşan daha üst bir düzen anlayışını ifade etmektedir. Devletin düzeni de bu düzen için bir araçtır. İkinci olarak da sultanın iradesine dayalı, salt akla dayanan kamu düzeni anlamında kullanılmaktadır.

İslam felsefesinin Tanrı’nın varlığı ve âlemlerle ilişkisini açıklamak için başvurduğu vucüd, vücut, zıll/gölge gibi kavramlarını, Tursun Bey (1977: 10), pâdişâhın gerekliliğini ifade etmek için kullanır. Pâdişâh derken, devleti kastetmektedir.³²⁴ Siyasal alanı teolojik bir dil içinde sunan Tursun Bey, Tanrı ve

³²⁴ Tursun Bey’in, devlet kavramını pâdişâhpâdişâhla karşılamasının birkaç nedeni olabilir. İlk olarak devlet İslami düşüncede tüzel kişiliğe sahip değildir. İkinci olarak, bu nedenle, devletin pâdişâhpâdişâhtan ve hanedandan ayrı ve özerk bir yapısı bulunmamaktadır. Çünkü devletin tanımı yapılırken, sınırları keskin hatlarla belirlenmiş toprak parçası ve üzerinde yaşayan halkın varlığının asgari koşul olarak ifade edilmesi modern döneme aittir. Üçüncü olarak devlet, devir, devreden anlamlarını zamansal olarak taşımakla döngüsellik kavramını kendi içinde barındırmaktadır; bu

pâdişâh benzerliği üzerinden hâkimiyet teorisini geliştirir. Tanrı'yı *varlıkta*; pâdişâhı ise *insani etkinliklerde* birlik ve nizâmı sağlayan özne olarak kabul eder. Tursun Bey, pâdişâhın zorunluluğunu tartışmanın “gereksiz” olduğunu, onun yönetimi sayesinde insanlar arasındaki anlaşmazlıklar ve düzensizliklerin ortadan kalktığını; “şah”ın varlığının nimet olduğunu, her bir kişinin bu “nimet”ten yararlandığını savunur. Görüldüğü kadarıyla, Tursun Bey'in temel kaygısı, birliği sağlayacak hükümdara teolojik bir temel sağlamaktır.

Lütfi Paşa (ö.1564) nizâm kelimesini, “nizâm-ı devlet” terkihi içinde ve yer yer, “fena-yı devlet” ve “ırz-ı devlet” terkipleri eşliğinde kullanır. Lütfi Paşa, halkın malının hükümdarın malına dâhil olmasının hazineyi bereketsiz kılacağını ve nizâm-ı devletin bozulacağı hatta yok olacağını (fenayı devlet) iddia eder. Lütfi Paşa'nın bütün kaygısı, devlet düzeninin iyi işlemesidir. Bu nedenle, geçmişte devletin iyi işleyen kurallarına kanundur diyerek bu kanunun devamını talep etmektedir (Lütfi Paşa,1991: 29). Devlet düzeninin sağlanması, temel bir değer olarak kabul edilir. Bu kaygı ile Gazali'nin kaygısını birleştirmek oldukça zordur. Gazali (2005: 284) devleti değerlendirirken, “ümmetin” menfaatini esas almıştır. ‘Din bir üs, sultan da o üssün bekçisidir’ yargısını aktaran Gazali, “üssü olmayan yıkılmaya, bekçisi olmayan da kaybolmaya mahkûmdur” demektedir. Gazali'nin bu cümlesi Osmanlıda “Din asıl, devlet onun fer'i gibi kurulmuştur” şeklinde tercüme edilmiştir. Lütfi Paşa ise tipik bir devlet aklını temel almış, halka devletin düzeni açısından biçim vermeye

nedenle onu, hanedanla sabitlemek mümkün değildir. Son olarak, devlet, bir güçle ve gücün temellendiği siyasal “nizâm” düşüncesi içinde düşünülmüştür. Bu açıdan, güç hükümdarın kendisiyle temsil edilmektedir.

çalışmıştır. Devletin “nizâmı” nirengi noktası olmuş, içerde birliği sağlayan ve dışarıda ise düşmana karşı “duvar” olan devlet, kendi kurumsal yapısını, eşitlikçi yapıyı bozan “meratib” üzerinden gerçekleştirmeye çalışmıştır. Devlet nizâmı da bu farklılıklar üzerinden inşa edilmektedir. “Meratib”in Lütfi Paşa (1991: 17-20) açısından önemli olması, kurumsal yapı ve “fark”ın her düzeyde hissedilmesini sağlayan işleve sahip olmasıdır. Devletin sınırlarda yayılması beraberinde içerde devlet derinleşmesini ifade eden “meratib”i oluşturmuştur. Sınırlarda yayılan devletlerin ortak kaderi, “derinleşme”dir.

Akhisârî (ö.1616) (2011: 81-91) kitabına “Âlemin Nizâmı İçin Hikmetli Yollar” ismini vermiştir. Eserine yön veren duygu karamsarlıktır, âlemde, devlette, işlerde düzenin kaybolduğu yönündedir. Bunun için “nizâm-ı âlem”in kanunlarını yenilemek gerektiğini düşünür. Akhisârî nizâm kavramını iki biçimde düşünür. İlk olarak “âlemin nizâmında ve âdemoğullarının ahvallerinde de bozgunculuk gördüm.” ifadesinde nizâmı, bütün canlı varlıkları içine alacak şekilde geniş anlamda kullanmaktadır. Nizâm burada, insanların içinde olduğu etik temelli düzen anlamındadır. Nitekim Şehzade Mustafa’nın ölümünden dolayı hayatın pahalandığına, yokluğun arttığına ve tabiatın düzeninin bozulduğuna dair inanç (Öz, 2013: 97) daha önce adalet ve ahlak bölümünde açıklandığı gibi, varlığın etik/ahlak temelli olduğuna inanılmasıyla ilgidir. Akhisârî (2011:101) ikinci olarak nizâm kavramını, insanın varlığını devam ettiren, aile, ticaret ve üretime bağlı düzen anlamında kullanmıştır. İnsanın baki olmasıyla âlemin de baki olacağını söyleyen Akhisârî, dört temel sınıfın sabitlenmesini ve sınıfsal geçişleri ortadan kaldıran tedbirlerin alınmasını da nizâm-ı âlem bağlamında değerlendirir.

Akhisârî nizâm kavramını fiziksel dünyayı aşan üst bir düzen anlamında kullandığı gibi sosyal, siyasal düzen anlamında da kullanmaktadır. Her iki kullanımda nizâm kavramı, bütünleşmeyi ve insan-varlık etkileşimine sahip anlamları içermektedir. Vurgu, siyasal ve sosyal yaşama dönük olduğu durumlarda bile, taşıdığı felsefi ve dinsel çağrışımdan dolayı nizâm, varlıkla irtibatlı düzen anlamlarını içerir.

Osmanlı siyasetnâmeleri içinde kendine ait kurgusu olan Habnâme (y.1608) yazarı Veysi Efendi (ö.1628) eserinde, nizâm yerine “abadan, mamur” kavramlarını kullanır. Âlemi “kevn ve fesad” (oluş ve bozulma) olarak kabul etmesinde, yaşadığı dönemdeki ayaklanma ve kargaşanın etkisi açıktır. Âlemin oluş ve bozulmuş yeri olduğuna dair ontolojik düşüncüyü, Veysi Efendi (2008:132) hükümdarlar tarihine uygular. Âlemi, insani etkinliklerden oluşan yapı olarak düşünür. Siyasal anlamına herhangi bir göndermede bulunmadan, “âlem bozuldu” derken, buradaki âlemlerle, insan ilişkilerinin olduğu bütün bir alanı kastetmektedir. Hükümdarın “zıllullah-ı fi âlem” olarak nitelendirilmesi, hükümdarın âlemdeki adaletten sorumlu olmasıyla alakalıdır. “Pâdişâhlara adl ü dad sermaye-i sedadır. Merhamet ü insaf sebeb-i cem’iyyet-i reayadır ve cevru i’risaf bais-i perisan-ı berayadır.” Veysi Efendi, merhamet ve insafı, özellikle “Büyük Kaçgunluk” döneminde halkın toprağını bırakıp kaçmasına karşı bir politika olarak önermektedir.

Veysi Efendi (2008: 137) Âdem’den Osmanlı dönemine kadar olan dünya tarihini özetlerken, her dönemin olumsuzluklarını aktardıktan sonra, “âlem mamur, abadan mıydı?” sorusunu sorarak, yaygın kabulün aksine, dünyanın doğasında nizâmın olmadığını vurgular. Ona göre dünyanın nizâma kavuşması veya nizâmdan

mahrum kalışı insan eliyledir. Veysi Efendi (2008: 164) ayrıca, manidardır; dünyada meydana gelen bozulma ve kargaşanın sorumlusu olarak halkı gösterir, hükümdarların bu konuda sorumluluklarının olmadığını iddia eder. Celali İsyancıları'nın devam ettiği bir dönemde yaşayan Veysi Efendi (2008: 146) değişimi tabandan tavana doğru bir nedenler zinciri içinde yorumlar. “Âdemden bugüne her gün bir vaka-ı azime zuhur etmiştir. Bu kötü vakalar ve zulümlerin nedeni fesadı içeren halkın niyetidir. Pâdişâhların bu babda medhali yoktur.” sözü Celali ayaklanmalarının etkisini ifade eder. “Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez.” ayetini yorumlayarak değişimin kaynağı olarak toplumu görür.

Veysi Efendi (2008: 133) “Hayır, bi-vefa dünya eğer benim bildiğim dünya ise ne bir pâdişâh zamanında hergiz ma'mur u abadan olmuşdur ve ne halk-ı âlem onun şerrinden aman bulmuşdur. Zamanımızda harab didiğimiz dünya ne vakitde ma'mur u abadan idi.” demektedir. İsyancıların olduğu XVII. yüzyılda yaşayan Veysi Efendi, her dönemde işlerin kötü olduğu ve zulüm ve kargaşanın dünyada insanın bulunuşuyla ilgili olduğunu ifade edip Osmanlıda yaşanan düzensizliği normalleştirmektedir. Fakat “zamanımızda harab didiğimiz dünya” demesine rağmen çelişkili bir şekilde Osmanlı nizâmını övmektedir. “Osmanlı pâdişâhpâdişâhlarımız döneminde, değil bir Müslüman, ehli kitaptan birinin (bile OK) yargılama sonucu katli gerektiğinde, önce hâkim kararı verir, daha sonra bu karar kazaskere gider o da mutabık karar verdikten sonra, divana gönderilir. Divan ondan sonra siyaset oluna dedikten sonra katil edilir[di.]” “Osmanlı ise her bir kanunun yedi sekiz kez şeriata uygun olup olmadığını sınımıştır. Osmanlı devleti şer'-i şerif üzerine oluştuğu için kıyamete kadar hâlel gelmez.” demektedir (Veysi Efendi: 2008: 143-146). Dünyanın

kuruluşundan beri görülen kargaşa ve zulümden Osmanlıyı istisna etmesini şeriatın/hukukun uygulanmasına bağlamıştır. Fakat bu düşünce, Veysi Efendi'nin nizâmı, geleneksel olarak hükümdarın âlemin kalbi oluşuna dair teşbihle açıklamasıyla uyumlu değildir. Ona göre “Pâdişâhlar âlemin kalbidir kalb ki müstakimü'l ahval olmayup haddi itidalden münharif ola be her hal beden ihtilal-pezir olur. İmdi pâdişâhpâdişâhlara adl ü dad sermaye-i sedadır.” (Veysi Efendi, 2008: 132). Nizâmın, hukukun uygulanmasına bırakılmasıyla hükümdarın ahlaki tercihlerine bırakılması arasında önemli bir fark vardır. Nizâmı sağlayan şeriat mı yoksa hükümdarın ahlaki tercihleri midir? Veysi Efendi'de görülen bu çelişki, devletin, hükümdarın şahsından ayrı olarak düşünölmeye başlanmasıyla izah edilebilir. Nizâmın, ahlaki bir tercih olmaktan öte ölkede uygulanan hukuk sistemiyle ilişkilendirilmesi, tahtın ve devletin sahibi olan hükümdarın, sadece tahtla yetinmesi anlamına gelmektedir. XVII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren, devlet, hükümdarın şahsından ayrı olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Tursun Bey, devletin gerekliliğini savunurken, devlet yerine pâdişâh kavramını kullanmıştır. Pâdişâh'ı Tanrı'ya benzeterek dünyada düzene ihtiyaç duyulduğunu savunmuştur. Devletin fani pâdişâhlarla ifadesi yerine kurum ve hukuksal yapının temel alınarak yorumlanması, nizâmın içeriğini de değiştirecektir.

Yazarı bilinmeyen, 1620 yılında yazıldığı kabul edilen “Kitâb-i Müstetâb” Osmanlı toplumunda, askeri, bürokratik değişimlerin yaşandığı, şehir ve köy nüfuslarının değiştiği koşullarda yazılmıştır (Yücel, 1974: XX). Siyasal düzen ve toplumsal istikrarın arandığı bir ortamda yazılan eser, âlemin ahvalinin ve âdemoğullarının eylemlerinin “nizâm-ı âleme ihtilal ve re'aya ve berayaya infi'al” verdiğini söylemekle başlar. “Âlemin ahvali” tabirinden birinci derecede kast ettiği

elitlerdir. Devletin kötü yönetilmesinde, yazar elitleri sorumlu tutar. Kanun-ı kadime uyulmamasından dolayı devlet düzeninde değişimlerin olduğunu iddia eder (Kitâb-i Müstetâb, 1974: 2). Yazar, “nizâm-ı âlem” kavramını halktan özellikle ayırmıştır. Veysi Efendi’den farklı olarak, “Kitâb-i Müstetâb” yazarı (1974: 2) siyasal elitleri eleştirmektedir. Onların “heman bu günü hoş görelim, irtenin ıssı vardır.”³²⁵ tutumlarını aktarmaktadır:

Pâdişâhım kıl tafahhus muttali ol devlet

Yoksa âlem gitdi, ıslah olmadan oldu ba’id

Virdi divan ehli rüşvete cihana ihtilâl

Pâdişâhım itdiler vallahi mülkün pâymâl

Aşkare bey’ iderler kahbe-zenler mansıbı

Nice kopmasın Celali nice olmasın kıtal (Kitâb-i Müstetâb, 1974: 5).

Yazar, sarayda artan rüşvetten dolayı taşranın da düzeninin bozulduğunu, “var imdi her nice hırsuzluk idebilirsen sana desturdur.” diyerek hırsızlığın bir “yol” olduğunu vurgular. Kanun-ı kadimin tekrar uygulanması gerektiğini ve böylece eskiden olduğu gibi “nizâm-ı âlem”in düzeleceğini savunur (Kitâb-i Müstetâb, 1974: 2-7). Yazara göre, nizâm, devlet ve toplumu içine alan geniş bir düzeni ifade etmektedir. Görgün de (2000: 183) yazarın nizâm kavramını, fiziki âlemi aşan ama insan topluluklarından oluşan âlemin düzenine göndermede bulunan bir anlamda kullandığını iddia etmektedir. “Nizâm-ı âlem” kavramı, siyasal ve sivil tüm alanları kuşatmaktadır. Yazar, saray ve vezirleri bozulmanın temel nedeni olarak görmekte payitahttaki uygulamaların bütün toplumdaki düzensizlik ve kargaşanın kaynağı

³²⁵ “Bugünü hoş geçirelim, yarının sahibi var.”

olduğunu savunmaktadır. Ona göre “vezir-i a’zam olanların sû-i tedbiri ve rüşvet almaları ile cümle âlemde olan yaramazlıklar ve bid’atler ve hilaf-ı kanunun zuhuruna” neden olmuştur. Yürütmenin saraydaki harem dairesinden etkilendiğini hatta vezirlerin hükümdara yakın olan kişilerden çekindiklerini aktarır. “Pâdişâhlar re’ayadan bir avuç tuz muft alınmağa ruhsat virince yarındası kulları yumurta almağa ve andan sonra tavuk ve koyun almağa başlarlar ve andan sonra gelenler ol karyenin ağaçlarının köklerini yukarıya getirirler bu adet filan zamanda vaki oldu deyü” demektedir (Kitâb-i Müstetâb, 1974: 19-25). Pâdişâhtan, tuz için alınan iznin yönetici elit tarafından ağaçların köklerini sökme izni olarak anlaşılması, devletin iç işleyişindeki sorunları açığa çıkarmaktadır.

Nizâmın bozulmasını, Kanun-ı Al-i Osman’ın uygulanmamasında gören yazar, “kanun-ı cedid/yeni kanun” kavramına karşı çıkar. Temel sorun işlemeyen düzen olduğu için, “yeni kanun”u genelde rüşvet ve devlet düzeninin “kuralsızlığını” ifade etmek için kullanır. Yazara göre, hikmete dayanan “kanun-ı kadim” düzeni ve intizamı sağlayan adalete muvafık kural anlamına gelir, kanun-ı cedid ise verdikleri örneklerden hareketle bu düzenin bozulmasına neden olan gayri ahlaki tutum ve kuralları ifade etmektedir (Kitâb-i Müstetâb, 1974: 25-27). Ancak, burada “yeni”nin olumsuzlanması, sırf “yeni” oluşundan değil, kadime muhalif olması ve etik değeri taşınamasındandır. Yeniye kategorik bir karşı oluş yerine, etik temelden yoksun ve kadim kültüre dâhil edilemeyecek, bütünleştirilemeyecek bir yeniye karşı koymak söz konusudur. Daha önceden nizâmın farklı olanla bütünleşme ve onu kendinden kılma çabası olduğu vurgulanmıştı. Nizâm düşüncesi, süreklilik ve istikrar ilkeleri üzerine işleyen bir yapıya sahiptir; sürekli bütünleşmeyi içermektedir. Bütünleşme ancak iki uygun nesne arasında olur, “yeni”de ahlaki kusur bulunduğu için kadimin

karşıtı olarak “cedid/yeni” olarak nitelendirilmiştir. Barkey (2015: 9) Osmanlı devletinin tarihini, “kesintisiz kurma” ve “yeniden kurma” süreci olarak kabul etmektedir. Bu durumda Osmanlının yeniye yönelik kategorik bir dışlama mekanizması ürettiğini düşünmek doğru değildir; ancak yeninin eskiyle bütünleşme imkânı olmadığı, sisteme katkı sağlamadığı durumlarda, yeni, kanun-ı kadime muhalif olarak görülmüştür.

Yazar, pâdişâhı âlemin ruhu, pâdişâhın bedenini ise bildiklerini yaşama geçiren bilginler olarak betimler. Pâdişâhın sağında veziriazam, solunda ise haremin kapı ağası durur. Ruh-beden, pâdişâh-bilgin, kudret-bilgi birlikteliğiyle geçmiş dönemlerde âlemin nizâma kavuştuğunu iddia eder. Pâdişâh, ruh gibidir, kendisi iyi olduğunda âlem nizâma kavuşur. Pâdişâhın merkez olduğu değişim algısı, yazarın kendi döneminde bozulmanın saraydan kaynaklandığını söylemesiyle tutarlıdır. Üst yönetici elit tarafından yapılan gayri ahlaki işlemler, toplumu kuşatmış durumdadır. Âlemin ruhu olan pâdişâhın bu duruma son vermesi gerekir. Son verme işini yapacak kimseler, pâdişâhın bedeni olan bilgelerdir. Âlemin ruhu olan gücün, ruha mekân olan bilginin birleşmesiyle, yazar, Sultan Süleyman ve Ebu Suud Efendi döneminde olduğu gibi âleme nizâm verileceğini savunur (Kitâb-i Müstetâb, 1974: 26). Nizâm-ı âlemin, pâdişâh ve bilginlerle bağlantısı, XVIII. yüzyılın başından itibaren İ.Müteferrika tarafından göz ardı edilecek; güç, askeri ve idari düzen ekseninde yeniden tanımlanacaktır. Bilginler, artık, hükümdarın bedeni olmaktan çıkacak, kudretli askerler bilginlerin yerini dolduracaktır.

1643-1644 yılları arasında yazarı bilinmeyen “Kitâbu Mesâlih’l Müslimin ve Menâfi’il Müminin” adlı eser (1981: 45) nizâm-ı âlemin büyük âlimler sayesinde

kurulduğunu iddia eder.³²⁶ Nizâmın bilginlerle irtibatını anlamak için âlimlerin Osmanlı toplumunda oynadığı rolleri açığa çıkarmak gerekmektedir. İslam dünyasında âlim olma herkese açık bir alan olmasına karşın, sahip oldukları ilimden dolayı âlimler kendi içinde bir sınıf gibi davranmaktadırlar. Ayrıca âlimler entelektüel üstünlüğe ve onun getirmiş olduğu saygınlığa sahiptirler. Medreselerin, Müslümanların kültürel birliğini sağlamada önemli katkıları vardır. Âlimler, toplumun hükümdara itaatini kolaylaştırılması dışında, her iki tarafa, asayiş tedbirlerini azaltacak biçimde ahlaki öğütler de vermekteydi. İslam'ın ilk döneminde bağımsız olan âlimler Abbasiler döneminde kadı olarak atanmaya başlandı.³²⁷ Böylece, âlimler, sultana en azından ekonomik olarak bağlı kaldılar. Ancak, âlimler çoğu kez vakıf gelirlerine bağlı olduğu için emirlerden kısmen de olsa bağımsız kalabildiler. Ancak, cuma hutbelerinde sultanların ya da halifenin ismini anarak onların iktidarını teyit etmek durumundadırlar. Âlimlerin sistem içinde oynadıkları bu rolden dolayı, dikkatli olmaları konusunda sıkça nasihatler vardır. Örneğin Gazali 'ahirette hükümdarı ziyaret eden ulema için hazırlanmış bir cehennem vardır' (Hourani: 2009: 182) sözüyle, âlimleri hükümdarlar konusunda uyarılmaktadır.

Âlimin toplum içindeki konumu ve otoritesi, hükümdarın otoritesine dâhil edilmeye çalışılmıştır. İbn Teymiye, Ortaçağ'da var olan Papa'nın auctoritas (otorite), imparatorun potestas (iktidar) ayırımına benzer bir öneri getirmektedir. Ona göre, hükümdarların yetkileri şeriatın otoritesi altında olacaktır. Osmanlı

³²⁶ Koçi Bey de (1997: 48) bozulmayan bilginler için "İntizam-ı din ve devlete gayret ederler, Allah'ın kullarına sahip çıkarlardı." demektedir.

³²⁷ İslami muhalefette âlimlerin rolü için bkz. Hodgson (1993a:196-218)

uygulamasında ise ulema şariat hukukunun yasama faaliyetini yapan ve onu taşrada uygulayan görevlere sahiptir.

Osmanlı'da hükümdar ile halk arasında sivil toplumun olmamasından dolayı, ulema, halk ile hükümdar arasında durmaktadır. Gencer, (2000: 115) bilginlerin, asker ile re'aya arasında sosyal meşruiyeti sağlayan unsur olduğunu, hükümdarın siyasi; ulemanın da sosyal meşruiyeti sağladığını düşünür. Akdağ (2013: 274-5) özellikle vergilerin ve haksız kazancın yöneticiler tarafından artırıldığı dönemde kadıların, halkı yöneticilere karşı koruduğunu savunur. Kadılar ile halk arasında taşrada yapılan bu ittifak, genelde ehl-i örf denilen yöneticilerin İstanbul'a bu ittifaka yönelik şikâyetlerini sonuçsuz kılmaktadır. Bu nedenle, "Kitâbu Mesâlih" yazarı, (1981: 45) âlimlerden oluşan kadıları, altı aydan fazla görevden uzaklaştırmanın doğru olmadığını, çünkü bu kadılar sayesinde ancak, sancak beyi ve diğer üst düzey yöneticilerin müdahalelerine karşı koyulabileceğini, rüşvet alınamayacağını savunur. Yazara göre, (1981: 46) nizâm-ı âlemin kendilerine bağlı olduğu âlimlerin ilk olarak özlük haklarının düzeltilmesi gerekmektedir.

Yazar, rüşvet ve haksız yere alınan vergilerin nizâm-ı âlemi bozduğunu savunur. Hasadın kesat döneminde, vergilerin aynı hatta bazen artırılarak alındığını söyleyerek, bu durumu "ol kişi ne eylesin, Halık virmeyince mahluk neye kadirdir." diyerek eleştirmektedir. Haksız yere alınan vergileri de "her muzayaka/sıkıntı zulmden hâsıl olur, ucuzluk adaletten hâsıl olur." diyerek adil olduğunda ürünlerin bollaşacağını vurgular. Ayrıca, yazar, "Ham yemişleri getirenleri muhtesipler dövsün, hapsetsin ve cerime alsın." (1981: 46-69) der. Yazar "nizâm"ı gündelik yaşamda tesis edilen bir şey olarak kavrar. Sorunlardan hareket ederek devlet aklının

yeniden kurulması gerektiğini vurgulamaktadır. Burada sorun, geleneksel siyasetnâmelerden farklı olarak halkla ilişkilendirilerek tanımlanmıştır. Örneğin Koçi Bey sorunu, kanun-ı kadime uyulmamasından dolayı devletin iyi işlememesi olarak görülürken, “Kitâbu Mesâlih” yazarı, sorunu sokaktan, pazardan, mahkemeden hareket ederek tanımlamaktadır: “Hâliya/şimdi bir kâfir ağlayu ağlayu Beşiktaş’ında Yahya Çelebi Efendi’nün yanuna varub eyitmiş kim ‘Efendi kitabunuzda var mıdur ki benüm babam yedi yıldır fevt/öldü oldu bir nesnesi kalmadı; dilencilik idüp yedi yıldan berü babamın haracını mütevelliler benden bi-kusur alurlar ve haraçdan gayri ispençesini³²⁸ dahi alurlar. Helal midür? Yahya Çelebi Efendi dahi ‘Helal diyemezüz’ demiş.” (Kitâbu Mesâlih, 1981: 63). Bu eserde devletin bekası merkezi bir tema değildir. Eleştirilerin temel amacı, halkın hayatında kolaylığın sağlanmasıdır. Bu anlamda, eserin dili “sevaptır”, “dua ederler”, “mahşerde hesaba çekerler”, sevabı azimdir”, “veziriazama çok hayır dualar etseler” gibi oldukça munis ve sivildir (Kitâbu Mesâlih, 1981: 54-59). Yazarın, muhtesipliği önemli görmesi ve “muhtesiblik ziyade ulu mansıbdur.” demesi, devletten daha çok insanların yaşamlarını temel alan bir nizâm düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir. Muhtesiplik iyi yapılmazsa “âlem kurur gider.” (Kitâbu Mesâlih, 1981: 69) sözü de âlemin devlet açısından değil, halk açısından tasvir edildiğini göstermektedir. Yazarın, tamamen gündelik yaşamdaki sorunlardan hareketle, halkın beklentilerini karşılayacak ve sorunlarını çözebilecek bir perspektif üzerinden, devletin düzenine ulaştığı anlaşılmaktadır.

³²⁸ İспенçe: Tarımla uğraşan Hristiyan uyruktan alınan bir tür vergi.

Osmanlı elitlerini de eleştiren yazar, yeniçerilerin ve ekâbirin uzun kaftan giymelerini hoş görmemektedir. Sipahilerin gösterişli elbiselerinin seferlerde meydana getirdiği sıkıntıları sayan yazar, kuru şöhret adına, seferlere “kaba tülbende ve sadakın okları”, “gümüşlü ağır sinebendi” ve “diplü ağır sahan” dahi götürülmeye başlandığını aktarır (Kitâbu Mesâlih, 1981: 49-54).

Defterdar Sarı Mehmet Paşa tarafından 1714-17 yıllarında yazılan “Kitâb-ı Güldeste” adlı eser,³²⁹ nizâm kavramında dönüşümün ön habercisidir. D. Sarı Mehmet Paşa, adaleti nizâmın temeli olarak kabul etmektedir. Adaletsiz saltanatın olmayacağını söyleyen D. Sarı Mehmet Paşa (1969: 25/49) içe bakışla devletin temel sorunlarını değerlendirir. Ona göre devletin temel sorunlarından biri de bütün bozgunculuğun nedeni olan rüşvettir; bu meyanda “ondan daha büyük bela, din ve devlete ondan daha büyük bir zulüm yoktur.” der. Halkın askere alınmasını doğru bulmayan D. Sarı Mehmet Paşa (1969: 75), bu durumda, devletin vergi toplama konusunda sıkıntı yaşayacağını ve sonuçta nizâm-ı devletin bozulacağını savunur. Nizâm-ı devlet kavramı, güçlü milletlerin ortaya çıkmasıyla beraber “nizâm-ı âlem”deki dış vurguyu azaltmaktadır.

Osmanlının güçlü döneminde de (Lütfi Paşa, 1991: 11) “nizâm-ı devlet”, “nizâm-ı saltanat” gibi kavramlar kullanılmıştır. Ancak, bu kullanımlarda, âlemin düzeniyle Osmanlı düzeni arasında kurulan ilişki, Osmanlının dünyaya biçim verme iradesine olan güven üzerinden okunmaktadır. Nizâm-ı âlem kavramı, dışı içeriye eşitleyen bir bakış ve özgüvenle ilgilidir. Dünyayı kendi içindeki gelişmelerden

³²⁹ Eserin tam adı, “Nesayih’ül Vüzera ve’l Ümera” veya “Kitâb-ı Güldeste Nizâm-ı Devlete Mûteallik Risale”

hareket ederek değerlendirme ve dünya nizâmını kendi nizâmının bir parçası olarak görme anlayışı söz konusudur. Modern dönemde, Avrupa kimliğiyle evrensellik arasında kurulan ilişkinin bir başka biçimi olarak görülebilecek bu durum, kendine dönük bir benlik algısı oluşturmanın önemli bir unsurudur. Savaşlardaki yenilgiyle askerin yaptığı zulüm arasında ilişki kurma (Akhisârî, 2011: 72) dışarıdaki gelişmeleri bir iç mesele olarak okuma, bu muhakemenin önemli bir işaretidir.³³⁰ Nizâm-ı âlem ve kanun-ı kadimde görülen, kendi mağlubiyetlerini de genelde içe bakış açısından yorumlayan benlik algısı ve muhakeme biçimi yerini, uluslararası düzende denge politikalarıyla kendini kabul eden bilincin ifadesi olan nizâm-ı devlete bırakmıştır. Siyasetnâme yazarlarına yöneltilen, dünyada olan değişimleri dikkate almadıkları şeklindeki eleştiri, onların değişimi, nizâm-ı âlem ve kanun-ı kadime dayalı muhakemeleri ışığında ve kendi toplumlarını dikkat nazarına alarak okudukları şeklinde yanıtlanabilir. Bununla birlikte XVII. yüzyıldan sonra nizâm-ı âlem kavramında içe doğru bir çekilmenin görüldüğünü söylemek mümkündür.

D. Sarı Mehmet Paşa, daha önceki siyasetnâmelerde sıkça geçen bidat kavramını güzel ve kötü olmak üzere ikiye ayırmaktadır. “Sonradan ortaya çıkan” anlamına ve dinsel bir kullanıma sahip olan bidat kavramını, Koçi Bey (1997: 68-71) kanun-ı kadime aykırı iş olarak kabul etmekte ve “bugünkü bidatlerin geçmiş hükümdarlar” döneminde olmadığını savunmaktadır. Bidatin benzer kullanımı, Kâtibî (2010: 258) ve Akhisârî’de (2011: 263) de bulunmaktadır. Adaletnâmelerde

³³⁰ Akhisârî yeni tüfeklerin savaşlarda kullanılması gerektiğini de vurgulamıştır. Osmanlı devlet düzeninin en temel özelliği esneklik ve bütünleşme becerisinin yüksek olmasıdır. Bu açıdan, güçlü olduğu, yeniyi kendi sisteminde massetme kapasitesine sahip olduğu dönemlerde yeniyi kolay bir şekilde bütünleşebilmiştir.

ise “bidat”, taşradaki yöneticiler tarafından haksız bir şekilde konulan ve hükümdarın iradesine dayanmayan vergi anlamında kullanılmıştır (İnalçık, 2005: 80). Kanun-ı kadimle kanun-ı cedid arasında sıkışan Osmanlının, zamanla kanun-ı cedid ve onun etiketi olarak gördüğü bidat kavramının anlamına ilişkin bakışında bir yumuşamanın görüldüğü; bidatin güzel kısmının da olabileceğinin dile getirilmesinden anlaşılabilir. Nizâm-ı cedid kavramı üzerinden Osmanlıda yenileşmenin takip edilebileceğinin³³¹ ifade edilmesi ve D. Sarı Mehmet Paşa tarafından bidatin olumlu kısmının (bidat-ı hasene) devletin yönetimine taşınması isteği, yenileşmenin zihinlerde bir zorunluluk olarak hissedildiğini göstermektedir.

İbrahim Müteferrika, “Usûlü’l Hikem Fi Nizâmi’l Ümem” adlı eserini 1731 yılında yayınlamıştır. Müteferrika (1995:123) bu eserinde, nizâm-ı âlemin, yönetimin ve âdemoğullarının işlerinin düzenlenmesinin yüce iradeye dayandığını; milletlerin hallerinin düzeltilmesinin de onun iradesine bağlı olduğunu vurgular ve İslam’a dayalı siyasetin devletin “ıslahını” sağlamaya yeterli olduğunu ifade eder. Akhisârî’nin kitabının adı, “Nizâm-ı Âlemde Hikmetli Yollar” iken Müteferrika kitabına “Milletlerin Nizâmı İçinde Hikmetli Yollar” ismini vermiştir. İki kitabın ismi arasındaki farkı oluşturan “Ümem/milletler” tabiri, Osmanlının benlik idrakindeki değişmeyi ve uluslararası düzene yeni bakış açısını göstermektedir. Nizâm-ı ümem/milletlerin nizâmı kavramı, Osmanlının kendi düzenini oluştururken kendisinin dışında başka bir dünyanın varlığını da dikkate almaya başladığının önemli bir işaretidir. Akhisârî’nin eserinin ismindeki “âlem” tabiri sadece

³³¹Görgün de (2000:187) Osmanlı’da yenileşmenin seyrinin “nizâm-ı cedid” kavramı üzerinden anlaşılabilirliğini vurgular.

Osmanlının dünyasını ifade ederken, Müteferrika, artık milletler çağının düzeninden bahsetmektedir. *Devlet de, uluslararası düzen dikkate alınarak yeniden tanımlanmaya başlanacaktır.* Eserinde, Hristiyan halkların askeri düzeni ve yeni keşfedilen kıtanın milletler açısından stratejik üstünlüğünü anlatmaktadır. Coğrafya biliminden bahsetmesi de Osmanlı dünyasının mekân ve benlik algısını, dünya coğrafyasıyla genişletmeye çalışması olarak okunabilir. Coğrafya ilmi, mekân ve benlik idrakini değiştirmektedir. Coğrafyanın genişlemesi ve Hristiyan ordularının nizâmından övgüyle bahsedilmesi, “küffar” tabirinde bir inceleme/değişim olduğunu göstermektedir.³³²

Müteferrika (1995:153) toplumu geçmiş sınıflandırmaya uygun bir şekilde kılıç, kâlem, çiftçi, tüccar gibi tasnif etmesine rağmen, erkan-ı devletin büyük ve önemli parçasının kılıç sahipleri olduğunu düşünmesi de “nizâm-ı cedit”in toplumsal güç unsurlarını yeniden yapılandırıldığını gösterir.³³³ Müteferrika’nın ordu için önerdiği “nizâm-ı cedit”, toplumsal bir tasarımı içinde barındırmamasına rağmen, askeri düzenlemelerin toplumun kaderini ve galibiyetini belirlediği bir koşulda, toplumsal yapının, askeri başarıları temel alacak bir biçimde değişmesini zorunlu kılmaktadır. Naîmâ (1997:151) devletin başlangıcında ve son zamanlarında kılıcın kaleme galip geldiğini savunmuştur. Müteferrika’nın bu görüşü, Naîmâ’nın iddiasının teyidi olarak okunabilir. Nizâmı, bilginlerin temsil ettiğine dair inanç yerine, Müteferrika, nizâmı gücün temeli olarak kabul eder; nizâmı da gücün

³³²Eseri yayına hazırlayan A. Şen (1995: 72) İ. Müteferrika’nın Avrupa’nın gelişme ve galibiyetlerinin, Osmanlının da gerileme ve mağlubiyetlerinin sebeplerine dikkat çektiğini savunur. XIX. yüzyılın gerileme ve ilerleme kavramıyla konuşan A. Şen gibi, “gerileme ve ilerleme” gibi ideolojik yükü fazla olan kavramlarla eseri değerlendirmek oldukça ürkütücüdür.

³³³ Benzer bir okuma için bkz. (Yurtoğlu, 2009: 65).

sağlayacağına inanır. Nizâm artık uluslararası devletler düzeni arasında belirlenen bir olgu haline dönüşmeye başlayacaktır.

Yeni askeri düzenlemelere “nizâm-ı cedit” diyen Müteferrika (1995: 141-44) Müslüman ordularının savaşta saflarının berbat olduğunu, düşmanın sakin ve geometrik düzenlemeler içinde savaşta konum aldığını, bu nedenle de galip geldiklerini düşünür. Askerde düzen olduğunda, bölüklerin birlikte hareket ettiğini aksi takdirde tavşanlar gibi kaçtuklarını, askeri yapılarda nizâmın olmadığı durumlarda, Platon’un hikmetinin, Aristoteles’in yönetiminin; hatta bütün akıllıların bir araya gelmesinin bile zaferi sağlamayacağını savunur. Askerin sahip olduğu kahramanlık, iyi yönetim, kuvvet ve çokluğun ancak nizâmlı birlikler içinde fayda sağlayacağını; zaferi kazandıran şeyin “hüsn-i nizâm” olduğunu kabul eder. “İntizam-ı askeri nerede ise zafer oradadır”. (Müteferrika, 1995: 149). Müteferrika’ya göre nizâm bütün yapıyı düzene koyan nirengi noktasıdır. Askerlerde teçhizatlar tam ve üstün olsa bile, “hüsn-i nizâm” ve nizâmı sağlayacak kanunlar yoksa o teçhizatların faydasız olduğunu kabul eder. Askeri yapısı düzenli olan devletlerde, halkta kargaşa, isyan ve ülkede zulüm olamayacağını savunur (Müteferrika (1995: 142-152).

Müteferrika (1995:147) için “nizâm-ı cedit” Batılı orduların yeni sahip oldukları düzeni, ordu disiplinini, yeni savaş araç ve tekniklerini kapsayan geniş bir anlama sahiptir. Müteferrika (1995: 13-187) yeni anlamına gelen “cedid” kavramını birçok alana uyarlayarak kullanmaktadır: “Tertib-i cedit”/yeni yönetim; “nizâm-ı cedit-i ceşiyiye”/ordunun yeni sistemi; “fenn-i cedit”/yeni teknik (bilgi); “askerde resm-i cedit”/yeni askeri yapı (biçim) veya savaş tekniklerindeki değişim vb. “Fenn-

i cedit” olarak ifade ettiği Şey de Hristiyan ordularına zafer kazandıran yeni silahların üretimini sağlayan teknik bilgidir (Müteferrika, 1995: 162). Cedit kavramının bilgi, yönetim ve savaş tekniklerini içeren geniş bir kullanım alanına sahip olması Osmanlıda değişimin uzun vadede alacağı istikameti de tayin edecektir. Kavramın olumlu anlamda kullanılması, elbette toplumun kendine ait algısını değiştirecektir; bu basit bir yenileŐmeden ibaret olmayan, toplumun kendi tarih ve kùltürünü oluşturan ortak hafızanın, kendi kimliğini oluştururken neye kadir olduğu ile ilgili bir hesaplaŐmaya girmesini de içermektedir.

Müteferrika (1995:147) “nizâm” kavramını, kazanmayı ve kaybetmeyi sağlayan araç olarak düşünmüştür. Geçmişteki başarıları nizâma bağladığı gibi askerin savaşta kaybetmesini de nizâma bağlar. Avrupa’da geometri bilgisinin yardımıyla ordu nizâmlarının geliştirildiğini bu nedenle savaşlarda galibiyeti sağlayan, devletin güç ve kudretini belirleyen temel unsurun orduların nizâmı olduğuna inanır.

Müteferrika’nın Avrupa ordularının üstünlüğünü “nizâm”a bağlaması güç ve nizâm arasında XVIII. yüzyılda biçimlenen yeni ilişkiyi gösterir. XIX. yüzyılda “terakki” kavramı etrafında düşünölen yenileşme, aslında XVIII. yüzyılda Müteferrika tarafından nizâm kavramı etrafında yapılmaktadır. Nizâm, Müteferrika tarafından, toplumların ve devletlerin kaderini belirleyen bir özellik olarak düşünölmektedir. Ancak “terakki” tartıŐmalarından temel farkı, “nizâm”la ilgili değerlendirmelerin Osmanlının kendi yenileŐmesini kendi varlık algısı ve bütünlüklü yapısını dikkate alarak yapmasıdır.

Akhisârî (2011: 235) daha önceden Avrupalıların yeni tüfeklerine sahip olunmasını söylediğinde, sadece araçlara yoğunlaşmış bir bakış açısına sahiptir. Akhisârî'ye göre yeni silah kullanmanın gereklerinden biri de “Din-i İslam kuvvet üzerinedir.” ilkesidir. Akhisârî için temel sorun savaşlardaki galibiyeti sağlayacak araçları edinmektir. Müteferrika ise Avrupa toplumları ile Osmanlı toplumu arasında bir *karşılaştırma* üzerinden muhakeme yapmaktadır. Araçlara dikkat çekmekle birlikte, özellikle ordu düzenine, yeni coğrafyalara, kullanılan yeni tekniklere yoğunlaşmakta ve netice olarak bütün başarıları da “nizâm” kavramına bağlamaktadır. Başarıyı “nizâm”a bağlayan düşünce biçimi, sorunun daha geniş bir çerçevede tartışılmasına imkân tanımaktadır. Bu “karşılaştırma” Osmanlı devletinin kaderinin iç sorunlar kadar dışarıdaki gelişmelerden de etkilendiğine dair geniş bir ufuk içinde devletler sistemi üzerinden gerçekleşmektedir.

Müteferrika'nın kudretin ve birliğin koşulu olarak kabul ettiği nizâm, hatırlanacağı üzere, daha önceki siyasetnâme yazarları tarafından adalet üzerinden temellendirilmişti. *Bu sadece adalet ve nizâmın basit bir yer değiştirmesi değil, toplumsal yapının neyin üzerine kurulacağına dair inançlarda gözlenen bir değişimdir.* Müslüman olmayan halklar arasında en “rezil” ve “itibarsız” gördüğü Moskof halklarının, Çar denilen hükümdarları sayesinde harp bilimlerini öğrenip orduya düzen verdikten sonra güçlü ve itibarlı bir devlete sahip olduğunu savunur (Müteferrika, 1995: 189). Müteferrika'da nizâm kavramı, askeri yapıyı ve sonuçta, toplumu ve devleti yeninden kurmak için iyi bir teorik çerçeve de sağlamaktadır;

askeri düzendeki bir değişiklik toplumun tümünü kuşatacak sonuçları barındırmaktadır.³³⁴

Kanun-ı kadimin Kâtip Çelebi tarafından başarıyı sağlayan “ezeli ve ebedi kanun” olarak algılandığını, kanun-ı kadimin lafzıyla değil, ruhuyla etkin bir diyaloga girilmesi gerektiğini aktarmıştık. Yurtoğlu, (2009: 63) Müteferrika’nın “nizâm-ı cedit” düşüncesiyle, Kâtip Çelebi’nin kanun-ı kadim kavramıyla anlatmak istediği zihniyetin sadece sınırlı bir kısmına, askeri alandaki değişimlere ve seviyeye, işaret ettiğini düşünür. Kâtip Çelebi için toplumu “ihya” amaçlı kanunu-ı kadime başvurma, herhangi bir toplumun taklidini gerektirmemektedir. Fakat Müteferrika’nın nizâm-ı cedit kavramıyla, modernleşme hareketinin müjdecisi ve mimarı olduğunu iddia etmektedir.³³⁵

Müteferrika, Batı’da gördüğü şeyi değil, Osmanlının kaybettiği şeyi bulmayı istemektedir. Nitekim “Müslümanlar tabiatları itibariyle nizâm kabul etme istidadına sahiptirler.” der (Müteferrika, 1995: 191). Yaptığı şey, Osmanlının sorunlarının içsel sebeplere dayalı tartışmasının bağlamını değiştirerek, tartışmayı milletler düzeyinde sürdürmektir. Bu anlamda, iki dünya arasında karşılaştırma yapmaktadır. Müteferrika (1995:164) Müslümanların daha cesur ve kahraman olmalarına rağmen savaşta

³³⁴ Daha sonra III. Selim yenileşme hareketine Müteferrika’nın sık kullandığı “Nizâm-ı Cedit” ismini verecektir.

³³⁵ Bu yargıya katılmak mümkün değildir. Modernleşme hareketinde “yeni”, belli coğrafyada temsil edilen ve kendisiyle bilişsel ve teknolojik üstünlük sağlanan şeydir. Osmanlının Batı toplumlarını taklit ederek alabileceği bir değeri ifade etmektedir. Yeni, nizâmın felsefi ve dinsel anlamları göz ardı edilerek, *terakki için* istenir. Müteferrika ise “yeni”yi düzen olarak algılamaktadır; yeninin bilişsel ve teknolojik bir değeri yoktur. Yeniyi kadimle bütünleştirme çabası, Osmanlının özgüvene dayalı mekân algısında, *nizâm için* gerçekleşmektedir. Kadimle üretken ilişki içinde bütünleşen yeni, gelişmiş bütünün yeni parçasıdır.

kaybetmelerinin nedenlerini araştırır. Bahadır gibi bir yiğidin zayıf bir “kâfir”in tüfeğiyle öldürülmesini karşılaştırır. Osmanlı askerlerinin namazdaki harmonilerini savaşlarda gösterdikleri takdirde savaşı kaybetmeyeceklerini savunur.

Osmanlı ve Batı’nın askerlik ve bilgi düzeyinde karşılaştırılması, nizâm-ı âlem kavramında kendini dünyanın merkezine yerleştiren benlik idrakinin, kendini bir başkasının gözünde dünya coğrafyası içine nasıl yerleştirdiğini göstermektedir. Ayrıca bu durum, Osmanlı’nın Acemle arasındaki kültürel rekabetin başka bir coğrafyaya taşınması anlamına da gelmektedir.

Kâtip Çelebi’nin Cihannüma eseriyle başlayan coğrafya ilminin, Osmanlı’nın mekânı düşünüş ve kendini idrak etme biçiminde değişime yol açması doğaldır. Âlem kavramı üzerine oturan mekân kavramı, coğrafya bilgisiyle yeniden biçimlenmektedir.³³⁶ Âlem kavramı Osmanlı dünyasını temsil cihetiyle mekânı hareketlendirirken sınırları belirsizleştirmekte ve böylece her mekândaki yurtlanma birbiriyle eşitlenmektedir. Âlem kavramı, bütün canlıları kuşatan bir anlama sahip olduğu için sınırları belirgin kılmak mümkün değildir. Âlem yerden daha ziyade varlıklar alanında geçerli olan bir bütünlüğü ifade etmektedir. Bütünlük, âlem kavramının temel niteliği olmasına karşın, Osmanlı dünyasının kültürel ve fiziksel alanı için de kullanılmıştır. Canlı ve cansız varlıkları ifade eden âlem, seyyal mekânla birbirini tamamlayan niteliklere sahiptir. Âlemdeki mekânın belirsizliğine

³³⁶ Osmanlı’nın daha önceden coğrafya bilgisine sahip olmadığı kastedilmemektedir. Daha önceden âlem gibi ontolojik anlamı yüksek ve tüm varlığı içine alan bir kavramla mekânı düşünme biçiminin, yerini coğrafya tarafından oluşturulan kimlik algısına bıraktığı söylenmek istemektedir. Varlık bilgisinden ziyade coğrafya bilgisine dönük mekân kavramının inşa edilmeye başlandığı vurgulanmaktadır.

karşın “seyyal mekân” mekânların farksızlığını ifade etmektedir. Bu kavrama biçimi, Osmanlı benlik algısıyla âlemin bütünlükçü yapısı içinde merkezi bir yere oturur.

Sonuç olarak, Tursun Bey’in (1977: 12) “yasağ-ı pâdişâh” terkininde yasanın hükümdara nispetle ifade edilmesi, Fatih’in Kanunnâmesi’nin girişinde “Bu kanunnâme atam ve dedem kanunudur ve benim dahi kanunumdur.” ifadesinin yer alması, ilk dönemde, doğal olarak devletten daha çok hükümdarın zorunluluğu ve etik tercihlerinin nizâmıla ilişkilendirilmesini doğurmuştur. XVII. yüzyıldan itibaren devlet, hükümdardan daha çok “taht”la ifade edilmiş, “Kanun-ı Osmanî” ifadeleri yaygın olarak kullanılmıştır. XVIII. yüzyıldan sonra ise, yazarı bilinmeyen “Nizâm-ı Devlet ve Nizâm-ı Asker Zımnında Tedbir-i Cedid” başlıklı eserin yazılmasında görüldüğü gibi, nizâm direkt olarak kurumsal kimliği belirginleşmeye başlayan devletle irtibatlandırılmıştır. Özetle nizâm, ilk dönemde hükümdarın varlığı ve ahlaki tercihleriyle, sonraki dönemde tahtla, daha sonra ise toplumu da içine alan devlet kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Bu ilişkilendirme, devletin geçirdiği süreçleri görmemizi sağlar.

Nizâmın siyasal alanı ihata eden varlığın düzeni ve Allah inancıyla sıkı bir bağlantısı bulunmaktadır. Ancak, nizâm kavramının göksel anlamları ve âleme ait düzen anlamları zaman içinde siyasal alanla sınırlanmaya başlanmıştır. Şeker’e göre (2015b: 138) “nizâm-ı âlem kavramının muhteviyatı fetihlerin genişlemesi ve daralmasına paralel olarak genişler ve daralır. Öyle ki mahiyet bazen bilinmeyen bir noktaya doğru gider. Dışa dönük olan kavram, bilenen mekâna ve fikre boyun eğerek geriler.” XVIII. yüzyıldan sonra “nizâm”ın siyasal alana hasredilmesi, onun, hukuk sisteminin amaçları arasına dâhil edilmesine neden olmuştur.

“Nizâm-ı âlem” kavramı, Osmanlının kendi toplumuna ilişkin olumlu bir yargıyı içermektedir. Bu olumlu yargının temelinde, adalet pratikleri yer almaktadır. Kamu düzeni anlamına da gelen nizâm-ı âlem, Osmanlının uluslararası ilişkilerde merkez olduğuna dair gerçek algısıyla birleşince, nizâm-ı âlem, dış sınırları da etkileyen ve onunla bütünleşme arzusu taşıyan bir ilkeye dönüşmektedir. Dolayısıyla, varlıkla etkileşim halinde düşünülen nizâm fikri, kamu düzeni anlayışını aşip dünya düzenini hedefleyen bir ülkünün en önemli kaynağıdır.



SONUÇ

Osmanlı siyasetnâmlerinde adalet, ahlak ve nizâmın incelendiği çalışmada, Osmanlının gündelik yaşam biçimini dokuyan ontolojik ve siyasal dilin çevresinde üretilen adalet, ahlak ve nizâm kavramları değerlendirilmiştir. Bu kavramların Osmanlı dünyasındaki işlevleri ve ideal yaşam biçimlerini inşa etmede oynadıkları rolleri analiz edilmeye çalışılmıştır. Temel amacımız; adalet, ahlak ve nizâm kavramlarının arkasındaki varlığa ilişkin temel düşünceleri açığa çıkarmak ve bu bağlamda kavramları, geleneksel sınırlarını muhafaza ederek yeniden kurmayı denemektir. Çünkü Osmanlı zihnini belirleyen varlığa yönelik bütüncül dünya anlayışının oluşmasında ve toplumsal yapının kurulmasında bu kavramların sağladığı büyük katkının ancak bu yönelimle ortaya çıkarılabileceğini düşünüyoruz. Bu nedenle, Osmanlı öncesi İslam düşüncesi ve Anadolu öncesi Türk düşüncesinde yerleşik olan adalet, ahlak ve nizâm düşüncesinin “epistemik çerçeve ve araçlar”ını tespit etmeyi öncelikli hareket noktamız olarak belirledik. Böylece, Osmanlı düşüncesinin temel kavramları olan adalet, ahlak ve nizâm kavramlarının düşünülme biçimini ve bunları besleyen varlık telakkisini aydınlığa çıkarabileceğimizi varsaydık.

Çalışmamızın ilk kısmı, epistemik çerçeveyi inşa eden kaynaklardan biri olan İslami düşünüşün değerlendirilmesine ayrılmıştır. Adalet, tevhid düşüncesiyle; ahlak, nefis kavramıyla; nizâm ise varlık bilinci ve devlet kavramı gibi ana belirleyiciler üzerinden analiz edilmiştir. Adalet-tevhid; ahlak-nefs; nizâm-varlık/devlet kavram çiftleri arasındaki çapraz ilişkiler de (örneğin, ameli tevhid ile ahlak; nizâm ile

adalet; nefis ile adalet-nizâm kavramlarının bağlantı ve eklenme noktaları) yorumlanmaya çalışılmıştır.

İslam düşüncesinde adalet, Allah'ın varlığına yönelik bir algıyı içerdiğinden, ontolojik olarak Allah, varlık ve âleme ilişkin kavrayışları da etkilemiştir. Bu nedenle adalet, sadece toplumsal yapının istikrarını ve düzenini sağlayan bir hakkaniyet ilkesi olarak değil, varlığın “kun”/ol emriyle yaratılma anına ait denge ve kemâl noktası olarak kabul edilmiştir. İnsanın eylem ve niyetlerinin adalet düşüncesi açısından değerlendirilmesi de bu yaratılma anı ve onun istikrarını sürdürme bağlamında ele alınmıştır. Bu nedenle İslami düşüncede adaletin, toplumun sınırlarına hapsedilmeden, varlığın kuruluşuna ait bir muhakeme içinde değerlendirildiği savunulmuştur. Ayrıca, İslam-irfan geleneği adaleti nur, güzellik ve aşkla da ilişkilendirerek varlığın epistemolojik çerçevesini hüsn/güzel kavramıyla kurmuştur. “Kalbine bak, mülkullah oradadır.” diyen sufi için ilahi adalet, Tanrı'dan insana akseden nur, güzellik ve aşk olarak nitelendiğinden, adalet, varlığın kemâle ermesinden ayrı düşünülmemiştir.

Siyasetnamelerdeki ahlak düşüncesini temellendirirken, kavramın İslami arka-planına dair temel iddiamız, insanın özüne ait bir belirleme yapılmadan ahlâkla ilgili yargıda bulunmanın doğru olamayacağı yönündedir. Her felsefi ve dinsel düşünce insana ait bir belirlemeden hareket ederek ahlâki yargılar üretmektedir. Özün varlıktan önceliği ve sonralığıyla ilgili varoluşçu tartışmayla kıyaslandığında, İslami metinlere dayanılarak söylenebilecek şey, varlığın kûn/ol emriyle birlikte varlık ve öz olarak aynı anda yaratıldığı şeklindedir. Ahlâk ve yaratılma/hulk kelimelerinin kökensel birliği, varlığın zorunlu olarak ahlâki bir yükü (fitrat)

yaratıldığını göstermektedir. Ahlâki ilkelerin her toplumda farklı olmasına rağmen, iyi veya kötü şeklinde kendini ifade eden farklı ahlâki yargıların bulunuşundan hareketle, ahlakın, varlığa içkin olduğu kanısına varılmıştır.

Osmanlı ahlâk düşüncesinin anlaşılmasının, İslami ahlâki ilkeleri besleyen metafizik çerçeveyi belirleyen nefsin anlaşılmasıyla mümkün olduğu iddia edilmiştir. Nefs teorisi, insanın ne olduğuna dair bir belirleme olduğu için, geleneksel dünyada siyasalın ilk biçimleniş yeri olan, ailenin ve devletin analizinde kullanılmıştır. Nefsi bozan şeyin devleti de bozacağı kabul edilerek tekliği ifade eden nefis ile onun birliğini ifade eden devlet arasında analogiler kurulmuştur. İnsana ait psikolojik ve ontolojik özellikleri ifade eden “nefs” kavramı üzerinden, hürriyet, adalet ve beden siyaseti analiz edilmeye çalışılmıştır. Hürriyetin insanın âlemde bulunuşu ve nizâma mensubiyeti gibi “büyük anlatımlar” içinde kazandığı içeriği, merkezi siyasal iktidar alanından daha çok ilişkilerde açığa çıkan, nefsin arzularına karşı direnci ifade eden bir iktidar anlayışı ürettiği vurgulanmaktadır. Nefsin isteklerine karşı direnci ifade eden siyaset-i nefis veya etik olarak siyaset üzerinden, “bedende gerçekleşen mücadele”nin en temel hesaplaşma alanı olduğu savunulmaktadır. Bedeni bir “mülk/devlet” olarak kabul eden bu anlayış, tahta kimin oturacağını belirleyen alan olarak ifade ettiğimiz “hükümlerlik alanı”nı önemsizleştirmektedir. Sorun tahta kimin oturacağından daha çok, tahtın temel fonksiyonu ve bu fonksiyonları yerine getirecek hükümdarın etik tercihleridir. Bu nedenle, “adil düzen” yerine “adil hükümdar” vurgusunun İslami düşüncenin en temel özelliği olduğu savunulmuştur. Siyasetin ahlâk ilminin bir alt disiplini olarak kabul edilmesi de bu çabayı desteklemiştir. Bu nedenle siyasetnâme yazarları yöneticinin ahlâki özelliklerini geliştirmeyi kendilerine konu olarak seçmişlerdir. Statükonun meşruluğunun adalet

yoluyla sağlanması, yönetimin kişisel beceri ve ahlâka bağlı bir özellik olarak düşünülmesinin sonucudur. İslami dilin siyasal alana yönelik ahlâki ilkelerin dışında siyasal bir mekanizma öngörmemesinin, ferde yönelik ahlâki vurguyu siyasal alanda şiddetli bir şekilde yenilemesine neden olduğu ileri sürülmüştür.

Dünyaya ilişkin kurucu siyasal ideal ve tasarımdan daha çok dünyanın var olan nizâmına dâhil olan kişilerin eylemlerine dönük etik bir tutum takınıldığı, estetiğin de bu etik eylemin mekânı olan “tercüme-i hâl”de (siret) tecessüm ettiği savunulmuştur. Nefsin düşman olarak kabul edilmesi, biyo-iktidar düşüncesinin dayanaklarından olan “merkezsiz iktidar” anlayışıyla uyumaktadır. Arzunun kaynağı olarak düşünülen nefis kabardığında kişinin kendi beden mülkünü yönetemediği kabul edildiği için, inanan için temel sorunun, aklına galebe çalan arzuya karşı kendi hürriyetini sağlamak olduğu savunulmuştur. Hürriyetin bu tanımı, merkezi iktidar yapılarına karşı ferdin özgürlüğünü sağlamaya çalışan modern iktidar ideolojilerinin aksine, içerden “özgür iradeyi” inşa etmeye çalışan mücadeleyi öne çıkarmaktadır. Önünde secde edilen tek varlık olarak Allah’ın kabul edilmesi, devletin de “büyük rıza sahibi” açısından değerlendirilmesine neden olmuştur.

Nefsin bu tanımının, İslami kültürde “öteki”nin varlığını tartışmalı hale dönüştürdüğü sonucuna varılmıştır. Nefsin dizginlenmesi gereken temel varlık olarak düşünülmesi ve nefsin temsiller yoluyla dahi olsa dış düşmanla (inanmayan gibi) ilişkilendirilmemesinin, “öteki”nin simgelendiği yerin, yine kişinin kendi nefsi olduğu kabulüne dayandığı ileri sürülmüştür. Nefse bağlı olarak geliştirilen bu öteki veya düşman tanımı, İslam coğrafyalarında, kozmopolit yapıların birlikte yaşamasına imkân tanıyan önemli bir etkidir. Nefsin tanımından hareket ederek, düşmanın yok

edilmesi gereken bir varlık değil, (Osmanlı sisteminde “millet-i mahkume”, İslam hukukunda ise “zimmî” denilen statülerde olduğu gibi) tahakküm altına alınması gereken bir varlık olarak düşünüldüğü savunulmuştur. İnsanın beden üzerindeki siyaseti anlamına gelen siyaset-i nefis, bütün diğer yönetimleri belirleyen bir siyaset biçimidir. Beden mülkünde iktidarın, arzuya karşı koyuşla elde edileceği kabul edilmiş, devlet mülkü ise bunun türsel olarak genişletilmiş bir iktidar alanı olarak görülmüştür.

İslami düşüncede nizâm, toplumsal ve siyasal alandan daha çok, varlığın düzeni ve bu düzene davet edilen insanın etik eylemleriyle ilişkilendirildiğinden, İslami düşüncenin devlet teorisine ancak bu nizâm anlayışından hareket edilerek varılabileceği iddia edilmiştir. Devlet, “kötülüğün uzaklaştırılması” (def’-i mefsedet) ilkesi doğrultusunda, âlemin nizâmı ve onun bütünleşik parçası olarak düşünülen toplumsal ve siyasal düzenin sağlayıcısı olarak düşünülmekte ve kargaşadan çıkış ve içerdeki iç savaşı önleyecek bir kudret yapılanması olarak kabul edilmektedir.

Pers İmparatorluğu’nun tarıma dayalı aristokratik yapısının zamanla aşınması ve istikrarlı tarımsal imparatorlukların oluşmamasından dolayı Türkler, Kürtler ve Moğollar gibi göçebe kavimlerin hareketliliğinin artması ve Haçlıların istila çalışmalarının İslam coğrafyasında meydana getirdiği kargaşa ve yıkımlar, Sünni düşüncede nizâmın sağlanmasına dönük esnek stratejilerin üretilmesine neden olmuştur. Sünni düşüncenin, dönemin siyasal ve toplumsal durumundan hareket ederek oldukça kapsamlı, temelinde inananları birlik halinde tutma kaygısının yattığı, dini ve siyasi bir strateji takip ettiği görülmüş; bunun için ihtilafa neden olan hükümdarın kim olacağı tartışması yerine, nasıl yöneteceği üzerinden bir meşruiyet

dili oluşturduğu savunulmuştur. Bu meşruiyeti, hükümdarın nefsinde adaleti sağlama ve ahlâki tercihlerde bulunma koşuluna bağladığı vurgulanmıştır. Sünni düşüncenin sivil alanı olan ümmetin alanı ile hükümlanlık alanı arasında ayırım yaptığı; dinin asıl, devletin de koruyucu olduğunu vurgulayarak, devleti dinsel nizâm için bir araç olarak kabul ettiği ileri sürülmüştür. Sünni düşünce, siyasal ihtilafları önlemek için hükümlanlık alanını önemsizleştiren yaklaşımına paralel olarak düşüncede de nizâmı sağlamak için bir dizi epistemik araç geliştirmiştir. Kendini “cemaat” olarak ifade etmesiyle kazandığı hegemonik dili, sembolik şiddet uygulayarak (örneğin, cemaatten ayrılanları Mutezile olarak kodlayarak) pekiştirmiştir.

İlk bölümün ikinci kısmında, epistemik çerçeveyi çizen Anadolu öncesi Türk düşüncesi değerlendirilmiştir. Bu bölümde devletin adalet, ahlâk ve nizâmıla ilişkiyi belirleyen inşa edici bir niteliğinin olduğu savunulmuştur. Devlet kavramının bu merkezi niteliği, Türklerin sosyolojisini gösteren göçebe yaşam biçimiyle izah edilmiştir. İslami düşünüşteki ümmetin varlığını sağlayan araç konumuna karşın devletin, Türk düşüncesinde ahlâk ve adalet kavramlarını biçimlendiren, boy veya budunun bir arada yaşamasını sağlayan örgütlü ve hiyerarşik yapı olduğu; bundan dolayı da Türklerin kolay bir şekilde devlet kurdukları ileri sürülmüştür. Ayrıca, Türk mitolojisindeki, insanoğlunun yer ve gök yaratıldıktan sonra yaratıldığı ve onların üzerine de Türk kağanlarının yaratıldığına dair inançtan hareketle, Türklerde devlet mefhumunun, dinsel inancın içinde yer almasıyla sonuçlandığı kabul edilmektedir.

Anadolu öncesi Türk düşüncesinde, “kut”un/devletin verilmesi ve alınmasının, hükümdarın adalet pratikleri ve ahlâki tercihleriyle ilişkilendirilmesi,

İslam inancına benzer bir şekilde, âlemde ahlâki bir düzenin olduğuna inanıldığını göstermektedir. Burada devlet/kut, ahlâki bir var oluş alanı içinde tanımlanmaktadır. Bu nedenle “kut”un vefasız, inançsız, uçmağa hazır ve ayağının kaygan olarak nitelendirilmesi de, hükümdarın etik tercihlerinin devletin geleceğini belirleyeceği anlamına gelmektedir.

Adalet ve ahlâk ilkelerinin aklın epistemik çerçevesini oluşturduğu ve dünyada geçerli ahlâki bir düzenin var olduğu kabulünün, âlemlerle ahlâk ve adalet ilkelerinin uygulanması arasında etkileşim doğurduğu iddia edilmiştir. Buna göre adalet, bu âlemi kuşatan düzenin insanlar arasında hukuki-ahlâki bir biçimdir. Yusuf Has Hacib’in (b.1963) “Zulüm yanar ateştir, yaklaşıyor yakar; kanun (töre) sudur; akarsa nimet yetişir. Kanun ile ülke genişler, dünya düzene girer; zulüm ile ülke eksilir, dünya bozulur.” sözünün ancak varlığın etik var oluşa ve âlemin etik bir düzene sahip olduğuna inanılmasıyla geçerli olduğu ileri sürülmüştür.

Göçebelik ve Gök Tanrı inancının Türklerin seyyal mekân düşüncelerini oluşturmada etkili olduğu; cihan hâkimiyetinin reel koşullarını sağlamak için göçebelik ve Gök Tanrı inancının istihdam edildiği iddia edilmiştir. Seyyal mekân kavramı ve yurtlanma düşüncesinin Türklerde cihan hâkimiyetini beslediği savunulmuştur. Cihan hâkimiyeti ile seyyal mekân algısı arasında kurulan bu ilişkinin etik temelini de nizâm düşüncesinin sağladığı iddia edilmiştir. Yeryüzünde nizâmın sağlanması için düşünceye dayalı tasarım yerine, “rüya” ve “Kızıl Elma” sembolleri üzerinden, muştuyla belirlenen ideal düzen ülküsü, cihan hâkimiyetine dinsel temel sağlamıştır.

Osmanlı siyasetnâmelerinin *epistemik çerçevesini* belirleyen bir diğer faktör olarak, siyasetnâmelerin dinsel, felsefi ve devleti merkeze alan üç farklı dillerinin olduğu ve her bir dilin içinde mekân ve zaman kavramının farklılaştığı iddia edilmiştir. Farklı kültürel havzalardan beslenen siyasetnâmelerin en temel özelliğinin kendi içinde gerilimler taşıdığı vurgulanmıştır. Fârâbî örneğinde görülen, mekânın sirete öncelenmesinin, idealin anlamını değiştirdiği iddia edilmiştir. Sirete göre ideal olan, dünyayı yol olarak kabul eden kişinin arkasında güzel bir hikâye bırakması, estetiğin etiğin konusu olmasıdır. Din dili içinde üretilen siyasetnâmelerin, mekân yerine insan ömrüne ve ölüm sonrası zamana vurgu yapması, bu dünya içinde siyasal bir tasarım üretmelerini engellemektedir. Bu anlayışın, siyasal alanla, etik ve adalet bağlamında ilgilendiği; ideal siyasal yaşam yerine, ferdin güzel yaşam tercihlerine odaklandığı savunulmuştur. Yunan düşüncesi etrafında gelişen siyasetnâmelerdeki erdemli kent düşüncesi, mekânı sabitleyerek mutluluğu şehrin temel amacı haline getirmektedir. Erdem de mutluluğu ve kentin devamını sağlama açısından tanımlanmaktadır. Buna göre mekân, şehri ve erdemi belirleyen temel unsurdur. Mekân ebedi, fertler ise fanidir. N. Daye'nin (ö.1177) (2010: 73) “Bu dünya baştanbaşa bir karıncayı incidmege degmez.” sözündeki varlık algısıyla, Fârâbî'nin mekân kavramı arasında gerilimler olduğu vurgulanmış; Fârâbî'nin erdemli kentinde ortaya çıkan iyinin mekân üzerinden tanımlanması sonucunda, Yunan düşüncesinin öteki ve düşman kavramlarının da felsefe yoluyla İslam düşüncesine taşındığı savunulmuştur. Felsefi siyasetnâmelerde geçen, yabani ot anlamına gelen “nevâbit”, mekândan atılması gereken veya yok edilmesi gereken varlıktır. Mekân üzerinde mutluluğu ifade eden erdemli kent, tabiatı icabı rasyonel bir kurgu olduğu için, *düzenlemeyi* temel bir faaliyet olarak değerlendirmekte, bundan dolayı da kentin

mutluluğuna engel olacak öteki/düşmanı kentin dışına atmayı hedeflemektedir. Çünkü rasyonel tahakkümün sonucu tehcir veya imhadır.³³⁷

Siyasetnâmelerde, teşbihin siyasal alanı oluşturmada etkisi tartışılmış, teşbihin somutu aşma ve anlatılmaz olan hakkında anlamayı mümkün kılma araçlarından birisi olduğu vurgulanmıştır. Hakikatin teşbihle anlatılması değil, hakikat denilen şeyin ancak teşbihle anlaşılabilceğı iddia edilmiştir. Teşbihin önemli bir tarzı olan hikâyede ferdin, neyin devamı olduğu konusunda anlatıyla yüzleştiğı ve bunun yönlendirmesi doğrultusunda etik tercihte bulunduğu iddia edilmiştir.

İslami düşüncenin estetik algısı, görsellik ve mekânda inşa edilenden daha çok yaşamı güzel kılan değerle ilgilidir. Estetik, etiğın dilinde, salih amel biçiminde somutlaştığı için zamana karşı duran ve onu aşan sanatsal faaliyetin erdemli yaşam biçimi olduğu ileri sürülmüştür.

Epistemik çerçeve ve araçların incelendiğı ilk iki bölümden sonra, üçüncü bölümde siyasetnâmelerde adalet kavramı analiz edilmeye çalışılmıştır. Adaleti birliğe olan tutku, tikelin tümele olan hareketi şeklinde tanımladık. Kesret (çokluk) olarak kabul edilen mevcudatın, aşkın karar katında birliğı kendi içinde taşıdığını, bu varlık algısının da adaletin metafizik temelini oluşturduğunu iddia ettik. Adalet, varlıkla etkileşimli ilişkisinde “bir”, “birlik”, “ontolojik eşitlik” düşüncesiyle belirlenmiş bütüne olan hareketi ifade etmektedir. Varlıkların görünen farklılığını

³³⁷ Benzer şeyler, “kurucu rasyonalizmle” toplumları yeniden inşa etmeye çalışan İslamcılık, Sosyalizm gibi modern ideolojiler için de geçerlidir.

ifade eden “kesret/çokluk” izafi ve dilseldir. Gerçek olan şey, kesretin dışında varlıkların “bir” olduğuna dair düşüncedir. Bundan dolayı “Kuş yuvasın yıkmak ile pâdişâh tahtın harab eylemenün farkı yoktur.” (Kadı Fadlullah, 2008: 157) denilmiştir. Adaletin birliğe yönelik tutku olarak tanımlanması ve bütün varlıkların ontolojik açıdan eşit kabul edilmesinden dolayı adalet pratikleri, toplumun devamından daha çok varlığın devamıyla ilişkilendirilmiştir. Adaletin, hukuk pratiği ve ideal toplumu inşa eden hakkaniyet ilkesi kadar fert, devlet ve âleme ait alanlarla izah edilebileceğini iddia ettik.

Siyasetnâmelerde adaletin âlemle, varlıkla ilişkisi onun modern adalet teorilerinden ayrılan yönünü ifade etmektedir. Adalet varlığın ne olduğuyla ilgili tartışmanın yüklenici kavramlarından. Bununla birlikte kemal düzeyinde yaratıldığına inanılan varlığın devamını sağlayan pratikler olarak da düşünülmüştür. Günah ve suçla bozulan âlemin dengesinin adalet pratikleriyle tekrar iade edileceğine inanılmıştır. Âlemde etik bir düzen ve âlemle insan arasında etkileşimli etik bir alan olduğu kabul edilmiştir. Adaletin bereketi de denilen bu inançta, adil eylemin ürünleri çoğalttığına, bereketi arttırdığına inanılmıştır.

Adil eylemin temel niteliğinin âleme ait bilgi olduğu iddia edilmiştir. Akıl, varlığın zahirini (fenomen) aşp, onu olduğu gibi (kemâ hiye) gördükten sonra elde edilen bilgiyle olgunlaşmaktadır. Adil eylem ise bu aklın yargısından türetilmektedir. İbn Firuz da (2012: 307) “[A]klun mühr-i müniri evvela sudurda zahir...adlün zuhuri aklun kemâлиндür. Eğer hakayık-ı eşyayı kemahi müşahade idüb batınını idrak eylesin ve zevahir ile muğter olup aldanmayasın aklun kemâl üzere olub sende

adl ü nasfet zuhur eder.” demektedir.³³⁸ Siyasetnâme yazarları, adalet ile varlığın numen olarak (kemâhiye) anlaşılması arasında bağlantı kurarken, varlığın mahiyetine ait bir bilgiye sahip olan aklın etkinliğiyle adaletin mümkün olacağını savunurlar. Adaletle varlığı olduğu gibi bilmek arasında kurulan ilişki, herhangi bir konuda verilecek yargının varlığın bilgisi olmadan mümkün olamayacağını iddia eder.

Adalet, eylem düzeyinde orta eylem ve salih amel şeklinde iki biçimde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Yunan düşüncesi etrafında gelişen orta eylem olarak adaletin tanımında nefsin güçleri temel alınmaktadır. Salih amele dayalı adalet ise kişinin kendisiyle barış kurmasını sağlayan pratiği ifade etmektedir. Salih/iyi ve sulh kavramlarının etimolojik birliğinden hareket edilerek kişinin kendisiyle barışı sağlamasının toplumla barışın koşullarını oluşturduğu ileri sürülmüştür.

Siyasetnamelerde yer alan “adalet dairesi”nin, toplumsal yapının istikrarını ve sınıfların birbirlerini tamamlayan işlevlerini sürdürme amacını taşıyan devlet aklıyla ilgili olduğu ileri sürülmüştür. Devlet katında adaletin pragmatik yönü, her toplumsal sınıfı kendi yerinde sabitlemeye ve devlet yapısının üzerine oturmuş olduğu tarım ve ticarete dayalı ekonomik ve askeri yapının kontrol edilmesine dönüktür. Adalet dairesi bu nedenle, sınıfların sabitlenmesini ve toplumsal sınıflar arasındaki fonksiyonel iş birliğini de göstermektedir.

Siyasetnâmelerde sık ifade edilen adalet ve mülkün kardeş olduğu düşüncesinin, âlemin etik bir temele sahip olduğu düşüncesiyle izah edilebileceği

³³⁸ Aklın aydın mührü kalpte ortaya çıkar. Adaletin ortaya çıkması aklın kemâlindedir. Eşyanın hakikatini olduğu gibi müşahede edip onun batnını/numenini idrak etmelisin. Eşyanın görünen kısmına aldanmamalısın, böylece, aklın olgunlaşır, insafli ve adil olursun.

savunulmuştur. Bu kardeşlik, hükümdarın egemenliğini sürdürmesi için adaletin ona sağladığı pragmatik yönü ifade etmektedir.

Devletin/mülkün mecaz ve hakiki veya genel ve özel olarak ayrıma tabi tutulması, adaletin temel niteliğini açığa çıkaran bir tasniftir. Ontolojik eşitliğe sahip olan tüm varlıklar arasında, dünya hükümdarlığının mecazi niteliği onu değersizleştirmektedir. Gerçek hükümdarlığı erdemli yaşamın sağlayacağı düşünülmektedir. Beden mülkünde “has” (özel) hükümdarlığın temel amacı, arzulara karşı bedeni korumak ve organlar arasında birliği ve düzeni sağlamaktır. Siyasetin ilk temel uğrağı beden siyasetidir; bu siyasetin amacı, kişiyi bir başkasının irade, arzu ve gücünden değil, kendi arzularından “hür” kılmaktır. Büyük beden olarak düşünülen memleket mülkünü yönetmek ancak “has” hükümdarlıkta başarılı olanlar için mümkündür. Yönetim bu nedenle kişisel olgunlaşmanın bir parçası ve daha üst bir olgunlaşmaya geçişi sağlayan süreçtir. Yönetimin nihai hedefi; ferdin kendinde tevhide ve adaleti gerçekleştirmesi, toplumda ise adaleti sağlamaya yöneltilmesidir.

Siyasetnâmelerde kanunun adalet idealini taşıdığı kabul edilmiş, kanun-ı kadim kavramıyla toplumsal değişimleri sabitleme ve onu kontrol etme girişimi yorumlanmıştır. XVI. ve XVII. yüzyılların başlarında Osmanlı toplumunu kuran kanun anlayışında içerik değişimleri yorumlanmıştır. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, kanunun cedid (yeni) ve kadimle ilişkisinin yeniden kurulduğu savunulmuştur. “Kanun-ı kadim” üzerinden yapılan muhakeme biçimi, İslami düşüncede düşünsel nizâmı sağlayan kıyasla karşılaştırılmıştır. Kanun-ı kadimin, geçmişte başarılı olmuş tecrübe ve kurallar anlamında kullanıldığı ve Osmanlının kendini anlama açısından bir muhakeme biçimi olduğu savunulmuştur.

Osmanlı siyasetnâmelerinde, devlet alanıyla ilgili adalet pratiklerinin üç yapısal farklılık yaşadığı iddia edilmiştir. İlk olarak gaza ruhuyla kurulan Osmanlı devleti, görece daha eşitlikçi “kılıç”a bağlı erdem katalogunu temel almıştır. Osman Bey’in vergi alma konusundaki tedirginliği, bu dönemin temsili olarak değerlendirilmiştir. Devlet güçlendiğinde, adalet hükümdar ve onun kanunuyla ifade edilmiş, devlet içinde eşitliliği bozan meratib/protokoller yaygınlaşmış, “hükümdar için taht” anlayışı etrafında kalem ve kılıca dayalı erdem katalogu oluşmuştur. XVII. yüzyılın ortalarına doğru, bürokratik devletin geliştiği kabul edilmiş, hükümdarlık alanı istisnai özelliğini korumakla birlikte “taht için hükümdar” anlayışının etkili olduğu ileri sürülmüştür.

Osmanlı siyasetnâmelerinde ahlâkın incelendiği bölümde temel iddia ahlâki alanın dinsel, devlete ait ve felsefi ahlâk olarak üçe ayrıldığı, bu üç alanın da kendi gerektirdiğini din dili üzerinden sağladığıdır. Her bir ahlâki alanın kendine has farklı erdem kataloglarının olduğu savunulmuştur. Dinsel ahlâkın, Türk gelenekleri ve İslam gibi iki temel kaynağı olduğu ileri sürülmüştür. Türklerin göçebe yaşamlarında yer alan “at” ve “demir”in üretmiş olduğu savaşçı ve alp figürlerinde biçimlenen cesaret, utanma, sadelik, nizâm ve töreye bağlılık değerleri, İslam’ın cihat kültürüyle kolay bir şekilde sentezlenebilmiştir. Boy biçiminde yaşama ve göçebe kültürün eşitlikçi yapısı ile İslam’ın inananları kardeş kabul etmesi aynı siyasal ve toplumsal tasarımlar üretmektedir. Din ahlâkının temelini “mürüvvet şeriatı yener” ilkesi olduğu, adaletten daha üst bir erdem olarak kabul edilen kötülüğe karşı iyilik yapmayı ifade eden “ihسان” kavramının ahlâki ilişkileri yönlendirdiği savunulmuştur.

Devlet ahlâkının kurucu unsurunun özellikle Fars kültürü ve ilk dönem Emevi ve Abbasi devletlerinin saltanatçı düşünceleri olduğu iddia edildi. Devlet ahlâkının en temel özelliğinin genel ahlâki ilkelerden ayrılan hükümlerlik alanının istisnai niteliği olduğu vurgulanmıştır. Hükümlerlik alanın istisnai özelliği, dinsel ahlâkın eşitlikçi ve paylaşımcı özelliğinden kendini ayırmaktadır. Hükümlerlik alanında, erdemler, kudret ve hükümlerlik alanının kendine ait doğasına bağlı olarak üretilmektedir. Devlet ahlâkı dediğimiz şey, devletin bütünüyle ahlâki alandan özerkleşmesi anlamına gelmemektedir. Esas kastımız, devletin, fert ve aile birliğinden ayrı olarak kendi doğası itibariyle istisnai alan olarak kabul edilen hükümlerlik alanında geçerli bir ahlâki oluşturduğudur.

Devlet aklı, insanlar arasında dikey bir ilişkiyi var etmenin ve onu sürdürmenin önemli bir aracıdır; kudretin korunmasını amaçlayan şekilde erdemleri, devlet aklının ahlâki ilkesi olarak kabul eder. Dikey ilişkiyi sağlamanın bir yolu olarak kendi aklının ahlâki bir içerikle doldurulması gerektiği savunulmuştur. Devlet aklında temel problem, devletin siyasal alanın özerkliğini koruyacak etik değeri üretebilmesi ve hükümlerlik alanının istisnalarını genel ahlâki ilkelere başvurarak normalleştirilmesi ve gerekçelendirmesidir.

Aklın temel yargılarına dayanan felsefi ahlâkın amacı, mutluluğu gerçekleştirmektir. Felsefi ahlak, adaleti, şecaat/kahramanlık, iffet ve hikmet erdemlerinin toplamı olarak tanımlamaktadır. Adalet insanın temel güdülerini kontrol etmeyi amaçlamakla beraber Polis'in devamını sağlayan erdemler olarak da yorumlanmıştır. Erdemin yaşam biçimi ve devletin devamını sağlama konusundaki fonksiyonları tartışılmıştır. Felsefi ahlâkın temel ideali, erdemli kenti inşa

etmektedir. Erdemli kent, seyyal mekân düşüncesine karşıt olarak mekânı sınırlar içine almaktadır. Hürriyetin anlamı ise aklın egemenliğini kabul etmektir. Bilme ile ahlâk arasında kurulan korelasyondan dolayı da felsefi ahlâkın sınıfsal niteliği baskındır. Bu yüzden, dinsel ahlâkın ontolojik eşitlik düşüncesine aykırı olduğu ileri sürülmüştür.

Bu çalışmada Osmanlı siyasetnamelerini besleyen dinsel, felsefi ve siyasal nizâm düşünceleri de analiz edilmiş, bu havzalardaki sentezlerin birçoğunun Osmanlı tarafından içselleştirildiği kabul edilmiştir. “Âlemin mümkün varlıklar içinde en mükemmeli olduğu” ve âleme mensubiyet düşüncesinin nizâm açısından anlamı sorgulanmıştır. Adil eylemde açığa çıkan etkileşimli âlem düşüncesinin siyasal alanın etik alandan ayrı düşünülmemeyeceğini gösterdiği, ontolojik birliğin gözetiminde insanın bütün canlılara karşı etik sorumluluk taşıdığı iddia edilmiştir.

Osmanlı siyasetnâmelerinde nizâm düşüncesi; *âlemin, adalet üzere kurulduğu ve insanlarla etik temelde etkileşim içerisinde olduğu inancına yaslanmaktadır*. Nizâm düşüncesine sahip olan bilincin iki temel işleve sahip olduğu iddia edilmiştir. Yeni ile eskiyi, geride bırakılan ile ileride bulunacak şeyi *bütünleştirmek* ve bu bütünleşen parçaları *kendinden kılmaktır*. Bütünleştirmenin nizâmın en temel özelliği olduğu ileri sürülmüştür. Bütünleşme düşüncesinin oluşturulmasında, varlığın Tanrı’yla bir ve yetkin olma, ona şevkle yönelme gibi felsefi ve eşit yaratılma gibi ontolojik yaklaşımların etkili olduğu ileri sürülmüştür.

Orta Asya’daki Türklerin sahip olduğu “seyyal mekân” algısının, onları, dünyadaki bütün alanları ortak mekân algısı içinde değerlendirmelerine, buldukları yerleri imar ve nizâma dâhil etmelerine neden olduğu kabul edilmiştir. Seyyal mekân

düşüncesinin cihan hâkimiyetini besleyen unsurlardan biri olduğu; nizâm-ı âlem düşüncesinin de başka mekânlarda yurtlanmayı haklı kılan bir benlik idraki ve etik temel sağladığı savunulmuştur. Nizâm-ı âlem düşüncesinin başka toprakları müstemleke haline getirmek değil, yurtlanarak orayla bütünleşmek; cihan hâkimiyetini meşru kılacak temel değer ise âlemin adaletle nizâm bulacağına dair inanç olduğu iddia edilmiştir.

Osmanlı öncesi siyasetnamelerde devletle din arasında kurulan ilişkinin Osmanlıda devam ettiği buna ilaveten adalet ve devlet arasında ilişkinin kanun kavramı etrafında yeniden yapılandığı savunulmuştur. Osmanlı öncesi siyasetnâmelerde, devlet araç olarak kabul edilmiştir. Osmanlı döneminde ise devletin, yurtlanmanın koşulu olarak daha üst bir meşruiyet alanı kurduğu; bu meşruiyet alanının oluşmasına kuruluş sırasında Osmanlı'nın uç beyi olması ve Mustafa Ali'nin iddia ettiği gibi, gayri müslimlerin topraklarında tutunmaya çalışmasının neden olduğu ileri sürülmüştür.

İbn Haldun tarafından geliştirilen nizâmla ilgili “organizmacı devlet” düşüncesinin Naîmâ ve Kâtip Çelebi tarafından savunulmasının, Osmanlı'nın varlık algısı ve devleti düşünme biçimiyle ilgili olduğu ileri sürülmüştür. Yunan düşüncesinde etkili olan yönetim biçimlerinin göz ardı edilmesinin; devletin kendi içine doğru büzülüşü, çöküşünün dışsal sebepten ve ötekiden daha çok elitlere bağlanmasının düşman, benlik ve varlık algısı açısından yorumlanmaya çalışılmıştır. Durağan yapılarıyla yönetim biçimlerinin, İslami varlık ve nizâm anlayışına uygun bir dünya tasavvuruna sahip olmadığı; yönetim biçimi yerine hükümdarın ahlâki tercihleri üzerine oturmuş, daha geniş ve esnek devlet teorisine sahip olduğu ileri

sürülmüştür. Devlet teorisi, yönetim şekli veya kimin yönettiği bağlamında değil, nasıl yönet(il)diği üzerinden inşa edildiğinden, adalet kavramının geniş kuşatıcılığı sayesinde *kral* Nuşirevan, *Megas* İskender gibi önemli liderler, *Halife* Ömer gibi örnek kişiler olarak kabul edilmiş ve birlikte anılmıştır. Biçim yerine ahlâki tercihlerin etkili olması, farklı kültürlerle bütünleşmenin sağlanmasına imkân tanımıştır. Makedonyalı İskender ile Zülkarneyn peygamberin, “İskender-i Zülkarneyn” gibi bir terkip içinde tek kişi olarak kabul edilmesi nizâmın temel özelliği olan bütünleşmeyle bağlantılıdır. Osmanlının kudretli dönemlerinde nizâmın temel işlevinin özellikle farklı kültürlerle karşılaşmada, onu bütünleştirme, sentezleme ve yapıyı genişletme olduğu ileri sürülmüştür. Ayrıca, şer’i ve örfi hukukun süreç içerisinde uzlaştırılmasının da nizâmın aynı işlevleriyle ilgili olduğu savunulmuştur.

Osmanlı düşüncesinde, tarihsel süreç içerisinde nizâm-ı âlemin nizâm-ı devlete evrildiği ileri sürülmüştür. Nizâm-ı âlem düşüncesinde kendisini merkeze alan benlik idraki, kendi sorunlarının tahlilinde dışa kapalı bir muhakeme biçimi geliştirmektedir. Ancak, XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra nizâm-ı âlem yerine, uluslararası sistem, Osmanlı aydınları tarafından “nizâm-ı ümem/milletler” kavramıyla anlaşılmaya başlanmıştır, İ. Müteferrika (ö.1745) bu dönemde “Nizâm-ı Ümem...” adlı eserini yazmıştır. Bu durum, Osmanlı aydınları arasında, *devletlerin uluslararası düzen dikkate alınarak yeniden tanımlanmaya başlandığının işaretidir*. Akhisârî’nin (ö.1616) eserinin başlığı olan “Nizâm-ı Âlem...” tabiri sadece Osmanlının dünyasını ifade ederken Müteferrika ise “Nizâm-ı Ümmem” başlığıyla, Osmanlıyı uluslar arası alanda konumlandırmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda, Müteferrika’nın nizâm-ı cedid kavramının toplumsal güç unsurlarını yeniden

yapılandırđı iddia edilmektedir. Bireysel kahramanlık ve cesaretin savaşın sonucunu belirlediği dönemden yeni bir döneme geçiş söz konusudur. Müteferrika'ya göre, zaferi sağlayan şey, iyi yönetim olan “hüsn-i nizâm”dır. Nizâm, Müteferrika tarafından, toplumların ve devletlerin kaderini belirleyen özellik olarak düşünölmektedir. Bu, uluslararası düzende gücün ne olduğunun anlaşılmasına ve onun temerküzünün tekrar teorileştirilmesine neden olmuştur. Bu teori XIX. yüzyıldaki terakki tartışmasının ön habercisidir. XIX. yüzyılda “terakki” kavramı etrafında düşünölen yenileşme XVIII. yüzyılda Müteferrika tarafından nizâm kavramı etrafında yapılmaktadır.

Nizâm, varlığın bütün ve “bir” şekilde düşünölmesiyle inşa edilmiş önemli bir kavramdır. Varlığa estetik bir boyut kazandırıp onun en güzel bir şekilde yaratıldığını ima eder. İnsanın ürettiği siyasal yapının da bu düzene uyum göstermesi gerektiğini vurgular. İnsanla varlık arasında etkileşimli etik bir alan olduğunu iddia eder. Siyasal alanda ise nizâm gaza ruhunun etkili olduğu dönemde, Tursun Bey'de olduğu gibi hükümdarın varlığı ve ahlâki tercihleriyle, daha sonra tahtla; son olarak da hanedandan ziyade toplumsallaşan devlet kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Bu ilişkilendirmeler, Osmanlıda devlet kavramının geçirdiği süreçleri tespit etmemize ve Osmanlı modernleşmesini yeniden doğru bir şekilde anlamamıza imkân sağlayacaktır.

Özetle söylemek gerekirse çalışmamız, Osmanlı dünyasını anlamak, yorumlamak ve onunla diyaloga geçerek birlikte yaşamak için kozmopolit, esnek ve sentezci bir dil üretebilmeyi gözetmiştir. Bunun yanı sıra çalışmamızın örtük amaçlarından biri de çağdaş İslamcı düşünöcenin modernist zaman ve mekân

algularını eleştirmektedir: Çağdaş İslamcı düşüncenin, toplumun kuruluşunda siyasal alanı merkeze alan yaklaşımı onu otoriterleştirmektedir. İdeali siyasal tasarımla ilişkilendiren, ferdin sirketini devletin tasarrufuna bırakan düşünceleri, İslam'ın mekân kavramını dönüştürmektedir. Siyasal ve ekonomik merkezlere dönük makro iktidar analizleri, dünyada entegre olmuş ağ gibi işleyen, merkezsiz iktidar yapılarını çözümlenmekten uzaktır. Kimin yöneteceğini belirleyen hükümlerlik alanıyla ilgili vurguları, tahta ister millet ister kral otursun, sadece tahtın varlığını meşrulaştırmaktadır. Birlikte yaşamı var eden ontolojik eşitlik düşüncesi ve nefis tanımının siyasal olanı yeniden düşünme konusunda sunduğu imkân, düşman ve öteki kavramlarının inşa edilmesinde göz ardı edilmeye devam edilmektedir.

Bu çalışmanın mütevazı önerisi, mülk siyasetinden önce beden siyasetini öncelemek ve kimin yöneteceğini belirleyen “hükümlerlik alanını” geçmişte olduğu gibi talileştirmek gerektiği yönündedir. Yönetim şekillerinin sabitletiği varlık algısı yerine nasıl yönetildiğiyle ilgili vurguyu arttırma, âlemle irtibatını kaybetmiş adalet, ahlâk ve nizâm düşüncelerinin siyasal alana yeniden girişini kolaylaştıracaktır.

KAYNAKÇA

Osmanlı Döneminde Yazılan Siyasetnameler

(On Beşinci ve On Sekizinci Yüzyıllar)

Ahmed bin Husâme'd-din el Amâsî, (1998), **Kitâb-i Mir'ât'ü-l Mülûk** (Haz. M.Ş. Yılmaz) Yayınlanmamış Yük. Lis. Tez. Ankara: Bilkent Ün. Ekonomi ve Sosyal Bil.Enst.

Ahmedî, **İskendernâme** (Haz.Y. Doğan) www.kulturturizm.gov.tr e-kitap Er.T.2014

Dede Cöngi, (2011), Siyasetü'ş Şer'iyye, (Çev. A. S.Tuna) **Osmanlı Siyasetnâme Geleneği İçinde Dede Cöngi'nin Yeri ve Eserinin Tahlili** adlı Yayınlanmamış Yüksek Lis. Tez içinde, s.51-97, Tez.İstanbul: İstanbul Ün. Sos. Bil. Enst.

Defterdar Sarı Mehmet Paşa, (1969), **Nesâyih'ül Vüzerâ V'el- Ümerâ Kitâb-ı Güldeste Devlet Adamlarına Öğütler**, (Çev. H. R.Uğural), Ankara: Türkiye Orta Doğu Araştırmalar Enstitüsü Yay.

Gelibolulu Mustafa Âlî, (2015), **Nushatü's Selâtîn**, (Haz. F. Çerçi) İstanbul: Büyüyeney Yay.

Hasan Kâfi el Akhisârî, (2011), **Usûlü'l Hikem Fî Nizâmî'l Âlem**, (Haz. K. Z.Taş), İstanbul: Doğu Kit.

Hezarfen Hüseyin Efendi, (1998), **Telhîsü'l-Beyân Fî Kavânîn-i Âl-i Osmân**, (Haz. S. İlgürel) Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Hüseyin Vâiz Kâşifi, (2011), **Terceme-i Ahlak-ı Muhsini** (1b-99a) (Çev.Firâkî Abdurrahman Çelebi ö.) (Haz. M. Avçin) Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya: Dumlu Pınar Ün. Sos. Bil. Enst.

İbn-i Firüz, (2012), **Gürretü'l Beyzâ**, (Haz. M. Kaçar), İstanbul: Büyüyeney Yay.

- İbrahim, Müteferrika, (1995), **Usûlül'ı Hikem fı Nizâmi'ı Ümem** (Haz. A. Şen),
Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kadı Fadlullah, (2008) **Düstürü'ı Mülk Vezirü'ı Melik**, (Haz. A. Altay),
Yayınlanmamış Yük. Lis. Tezi , Konya: Selçuk Üniv. Sos.Bil. Enst.
- Kâtibî, (2010), Gencine-i Adalet, (Haz. Ö. K. Aydemir) **Gencine-i Adalet Üzerinde
Dilbilgisi İncelemesi ve İktidar Felsefesi Açısından Söylem Çözümlemesi**
adlı Yayınlanmamış Doktora Tezi içinde s.126-516, Denizli: Pamukkale Üniv.
Sos. Bil. Enst.
- Kâtip Çelebi, (1997), **Dustûr-ül Amal Lî Islâhil Halel -Bozuklukların
Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar**, (Sad. A. Can) Naîmâ'ya Göre XVII.
Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı adlı kitap içinde, Ek 3 s.195-210 İstanbul:
Ayışığı Kit.
- Kınalızâde Âli Çelebî, (2012) **Ahlâk-ı Alâi**, (Haz. M. Koç), İstanbul: Klasik Yay.
- Koçi Bey, (1997), **Koçi Bey Risalesi** (Haz. M. Şimşekçakan) İstanbul: Yeni
Zamanlar Yay.
- Lütfi Paşa, (1991), **Âsafnâme** (Haz. M. S. Kütükoğlu) İstanbul: İstanbul Üniv.
Edebiyat Fakültesi. Bas.
- Pîr Mehmed Za'îfî (2013) **Gülşen-i Mülûk** (Haz.V.A. Tok) İstanbul: Büyüyenay
Yay.
- Şeyhoğlu, (1991), **Kenzü'ı Küberâ Mehekkü'ı Ulemâ**, (Haz. K. Yavuz), Ankara:
Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- Tursun Bey, (1977), **Târîh-i Ebü'ı Feth** (Haz. M. Tulum) İstanbul: İstanbul Fetih
Cemiyeti Yay.

Veysi Efendi, (2008) **Habnâme** (Haz. A.T. Şen) Yayınlanmamış Yük. Lis. Tezi,
İstanbul: Sabancı Ün.

Yazarı Bilinmeyen Siyasetnâmeler

Kavanin-i Yeniçeriyan, (2011) (Haz. T. Toroser) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay.

Kitâb-ı Müstetâb, (1974), (Haz. Y. Yücel) Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair
Metinler, Ankara: Ankara Ün. Dil ve Tar. Coğ. Fak. Yay.

Kitâbu Mesâlihi'l Müslimîn ve Menâfi'i'l Mü'minîn,(1981) (Haz. Y. Yücel)
Ankara: Ankara Ün. Dil ve Tar. Coğ. Fak. Yay.

İkincil Kaynaklar

Abdi Efendi, (1999), **Abdi Tarihi**, (Haz. F.R.Unat) Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Abdullah bin Tahir, (2012), **Siyasi Nasihatname**, (Çev. Ö. Kavak) İstanbul: Klasik
Yay.

Abou el Haj, (2000), **Modern Devletin Doğası**, (Çev. O. Özel; C. Şahin), Ankara:
İmge Yay.

Abou el Haj, (2011), **1703 İsyani**, (Çev. Ç. Sümer), Ankara: Tan Kit.

Adalıoğlu, H. H., (2004), “Siyasetnâmeler’in Klasik Kaynakları”, **Osmangazi
Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi** C. 5 S. 2 Aralık s.1-22.

Akdağ, M., (2013), **Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası “Celali İsyaları”**
2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Akdağ, M., (2014), **Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi**, İstanbul: Yapı Kredi
Yay.

Akgündüz, A., (1992), **Osmanlı Kanunnameleri**, C.4. İstanbul: Fey Vakfı Yay.

- Akseki, A. H., (1979), **Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı Ahlak Dersleri**, (Sad. A. A. Aydın), Ankara: Nur Yay.
- Alon, İ. (1995), “Fârâbî’nin Garip Bitkisi “Muhalefet” Olarak en-Nevâbit”, **İslam Siyaset Düşüncesi** içinde, (ed.?) s. 217-248, (Çev. K. Güleçyüz), İstanbul: İnsan Yay.
- Altungök, A., (2015), **Eski İran’da Din ve Toplum**, İstanbul: Hikmetevi Yay.
- Arendt, H., (2012), **Geçmişle Gelecek Arasında** (Çev.B.S. Şener), İstanbul: İletişim Yay.
- Aristoteles, (2007), **Nikomakhos’a Etik** (Çev. S. Babür), Ankara: BilgeSu Yay.
- Aristoteles, (2013), **Politika**, (Çev. F. Akderin), İstanbul: Say.
- Âşıkpaşazâde, (2010), **Tevarih-i Al-i Osman**, (Haz. K. Yavuz; M. A. Y. Saraç), İstanbul: Gökkuşbu Yay.
- Aydın, M. A., (2012), “Osmanlı Barışının Tesisinde Osmanlı Hukukunun Rolü”, K. H. Karpat; Y. Yıldırım (ed.) **Osmanlı Hoşgörüsü** içinde s.163-176, İstanbul: Timaş Yay.
- Aydın, M., (1989), “Ahlâk”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.2 s.10-14, İstanbul: Divantaş.
- Aydın, M., (1994), **Din Felsefesi**, 4.Baskı, Ankara: Selçuk Yay.
- Aydın, M., (2000), **İslam Felsefesi Yazıları**, İstanbul: Ufuk Kit.
- Ayvazoğlu, B., (1989), **İslam Estetiği ve İnsan**, İstanbul: Çağ Yay.
- Azizüddîn Neseffî,(2009), **İnsân-ı Kâmil** (Çev. A. A. Konuk), 2 Baskı, İstanbul: Gelenek Yay.
- Bademci, A., (2012), **Cengiz Yasası ve Timur Tüzükatı**, İstanbul: Ötüken Neş.

- Barkan, Ö. L.,(1945), “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat Ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C. 11, S. 3-4 s. 203-224.
- Barkey, K., (2015), **Eşkiyalar ve Devlet, Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi**, (Çev.Z. Altok), İstanbul: Tarih Vakfı Yay.
- Berktaş, H., (2000), İktisat Tarihi: Osmanlı Devleti'nin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi, **Türkiye Tarihi 1 Osmanlı Devletine Kadar Türkler**, s.23-133, İstanbul: Cem Yay.
- Black, A., (2010), **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi Peygamberden Bugüne**, (Çev. S. Çalışkan; H. Çalışkan), Ankara: Dost Kit.
- Bozkurt V., (2013), **Değişen Dünyada Sosyoloji**, Bursa: Ekin Yay.
- Buhârî, (2004), **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh**, (Çev. A. F. Kocaer), Konya: Hüner Yay.
- Cabiri, M. Â., (1999), **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, (Çev. B.Köroğlu; H. Hacak; E. Demirli) İstanbul: Kitabevi.
- Cabiri, M. Â.,(1997), **İslam'da Siyasal Akıl**, (Çev. V. Akyüz), İstanbul: Kitabevi.
- Cabiri, M. Â.,(2000), **Felsefi Mirasımız ve Biz** (Çev. S. Aykut), İstanbul: Kitabevi.
- Cabiri, M. Â.,(2015), **Arap Ahlâki Akli**, (Çev. M. Çelik), İstanbul: Mana Yay.
- Canatan, K. (2014), **İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetnâme Geleneği**, İstanbul: Doğu Kit.
- Canatar, M.(2012), “Yasa, Yasak, Yasaknâme Tabirleri”, H. İnalçık, Bülent Arı, Selim Aslantaş(eds.) **Adâlet Kitabı** içinde s. 21-38, Ankara: Kadim Yay.
- Carr E. H., (2009), **Tarih Nedir?** (Çev. M. G. Gürtürk), İstanbul: İletişim Yay.

- Çağrı, M., (1989), “Ahlâk”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 2 s. 1-9. İstanbul: Divantaş.
- Çağrı, M., (2010), “Şer”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 38, s. 543-544, İstanbul: Divantaş.
- Çakmaklıoğlu, M. M., (2007), **İbn Arabî’de Marifetin İmkânı**, İstanbul: İnsan Yay.
- Çamalan, A.,(2006), **Osmanlı Siyasetnamlerine Göre Sonun Başlangıcı**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens.
- Davutoğlu, A.,(1997), “Medeniyetlerin Ben İdraki”, **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi** 1997/1 Yıl 2 S.3 s.1-53.
- Derrida, J.,(2010), “Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli”, (Haz. A. Çelebi), **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** içinde (Çev.Z. Direk), s.43-133. İstanbul: Metis Yay.
- Devellioğlu, F., (2000), **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat**, 17. Baskı, Ankara: Aydın Kit.
- Dosse, F.,(2008), **Ufalanmış Tarih**, (Çev. I. Ergüden), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay.
- Ebu Bekir Razî, (2008), **et-Tıbbu’r-Rûhânî-Ruh Sağlığı** (Çev. H. Kahraman), İstanbul: İz Yay,
- Ebu Mansur Es Seâlibî, (1997), **Hükümdarlık Sanatı** (Çev. S. Aykut) İstanbul: İnsan Yay.
- Ebu Necib Sühreverdi, (2008), **Yönetenlerin Yönetimi**,(Çev.?) İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yay.
- Ebu Osman El Câhız, (2015), **Kitâb’t Tâc fî Ahlâki’l Mülûk /Saray Adabı** (Çev. A. Benli), İstanbul: Klasik Yay.

- Ebu'l Hasan el Eşari, (2010), **El İbane ve Usûlü Ehli's Sünnet**, (Çev.R. Biçer), İstanbul: Gelenek Yay.
- Ebu'l Muin en Nesefi, (2010), **Bahrü'l Kelam**, İstanbul: Gelenek Yay.
- Ece, H., (2000), **İslam'ın Temel Kavramları**, İstanbul: Beyan Yay.
- En Neccar, F., (1995), "Siyaset Biliminde Fârâbî", (ed.?) **İslam'da Siyaset Düşüncesi** içinde, s.203-216, (Çev. K. Güleçyüz), İstanbul: İnsan Yay.
- Erdem, H.,(2006), **Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk**, İstanbul: Dem Yay.
- Evkuran, M., (2012), **Sünnî Paradigmayı Anlamak**, Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Fahri, M.,(2014), **İslam Ahlâk Teorileri**, (Çev. M. İskenderoğlu; A. Arkan), İstanbul: Litera Yay.
- Fârâbî, (1990), **El Medinetül- Fazıla** (Çev. A. Arslan), Ankara: Kültür Bak.
- Fârâbî, (2012), **Es Siyasetü'l Medeniyye**, (Çev. M. Aydın; A. Şener; M. R. Ayas), İstanbul: Büyüyenay Yay.
- Fârâbî, (2014a), **Fusûlü'l Medenî** (Çev.H. Özcan), (Fârâbî'nin İki Eseri adlı kitap içinde), İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Yay.
- Fârâbî, (2014b), **Tenbîh Alâ Sebîli's Sa'âde Mutluluk Yoluna Yönelme** (Çev. H. Özcan), (Fârâbî'nin İki Eseri adlı kitap içinde), İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Yay.
- Faroqhi, S., (2006), "Krizler ve Değişim 1590-1699", H. İnalçık (ed.) **Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi C. 2. 1600-1914** içinde s.545-743 (Çev.A. Berktaş; S. Andıç; S. Alper), İstanbul: Eren Yay.
- Faroqhi, S., (2012), "Post-Kolonyal Dönem Öncesi ve Sonrasında İmparatorluklar: Osmanlılar" D. Quataer, B. Tezcan (der.) **Hakim Paradigmaların Ötesinde**

- Rifa'at Abou El Haj'a Armağan** içinde s.83-104, (Çev.A. Sever), Ankara: Tan Kit.
- Fatih S, M., (2013), **Kanunname-ı Âl'i Osman** (Haz. A. Özcan), İstanbul: Yitik Hazine Yay.
- Fleischer, C. H., (2013), **Tarihçi Mustafa Ali Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati** 4. Baskı (Çev. Ayla Ortaç), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Fodor, P., (1999), **15-17 Yüzyıl Osmanlı Hükümdar Aynalarında Devlet ve Toplum, Kriz ve Reform** (Çev. E. Çoban), www.egeweb2.ege.edu.tr/tid/dosyalar/XIV../TIDXIV-1999-16.pdf Er.Tarihi: 2013
- Foucault M., (2011), **Entelektüellerin Siyasi İşlevi** (Çev. I. Ergüden; O. Akınhay; F. Keskin), İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Friedman, M., (2008), **Kapitalizm ve Özgürlük** (Çev.D. Erberk), İstanbul: Plato Film Prod.
- Gazali, (1990), **El Munkizü Mine'd Dalâl** (Çev. S.Uçan), İstanbul: Kayıhan Yay.
- Gazali, (1993), **İhyau' Ulumi'd Din C. 3.** (Çev. A. Aydın), İstanbul: Karaoğlu Yay.
- Gazali, (1994), **El Mustasfa İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi C. 2** (Çev. Y. Apaydın), Kayseri: Rey Yay.
- Gazali, (2005), **El İktisad fi'l İ'tikad / İtikatta Ölçülü Olmak** (Çev. H. Akın), İstanbul: Ahsen Yay.
- Gazali, (2008), **Ettibrül Mesbuk Fi Nasihat'il Mülük/ İmam Gazali'den Yönetim Sırları**, (Çev. İ. Doğu), İstanbul: Çelik Yay.
- Gazali, (2010), **Mearicü'l Kuds/ Hakikat Bilgisine Yükseliş** 3. Baskı, (Çev. S. Özburun), İstanbul: İnsan Yay.

- Gazali, (2012), **Mizanü'l Amel İlâhi Saadet** (Çev. Ö. Dönmez), İstanbul: Hisar Yay.
- Gazali, (2013), “Mümkün Âlemlerin En İyisi”, M. Kaya (der.), **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde 9. Baskı, s, 403-408, İstanbul: Klasik Yay.
- Gelibolulu Mustafa Ali, (2006), **İslam Devletleri Tarihi 622-1599** (Haz. M. Demir), İstanbul: Değişim Yay.
- Gencer, B., (2000), “Osmanlı Siyasi Felsefe ve Rejimi”, **Akademik Araştırmalar Dergisi Osmanlı Özel Sayısı** Şubat Temmuz 2000 Yıl 2 Sayı: 4-5, s. 103-154.
- Gencer, B., (2008), **İslam'da Modernleşme 1839-1939**, Ankara: Lotus Yay.
- Gencer, B., (2009), “Sosyal Devletten Kerim Devlete”, **Bilgi (19)**, 2009/2 s.1-18.
- Genç, M., (2013), **Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi**, İstanbul: Ötüken Yay.
- Görgün, T., (2000), “Osmanlı'da Nizâm-ı âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Gözlemler”, **İslami Araştırmalar**, C. 13, S. 2, s. 54-87.
- Güler, İ. (2013), **Kur'an'ın Ahlâk Metafiziği**, Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Gündüzöz, S., (2013), “Klasik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları”, A. Bilgin (sayı ed.) **İslami İlimler Dergisi**, C.8. S.1 Bahar 2013, s.31-46.
- Hacımuftuoğlu, H. (2011), **Kral Tanrı Allah'ın Krallığı**, İstanbul: İletişim Yay.
- Hadduri, M., (1991), **İslam'da Adalet Kavramı** (Çev.S. Ayaz), İstanbul: Yöneliş.
- Halaçoğlu, Y., (2014), **XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı**, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

- Hamilton, G. G., (2011), “Tarihte Konfigürasyonlar: S.N.Eisenstadt’ın Tarihsel Sosyolojisi” Theda. Skocpol (ed.), **Tarihsel Sosyoloji** içinde s.94-143, (Çev. A. Fethi), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Hannah A., (2012), **Geçmişle Gelecek Arasında** (Çev. B. S. Şener), İstanbul: İletişim Yay.
- Hassan, Ü., (2011a), **İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi**, 5. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yay.
- Hassan, Ü., (2011b), **Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler**, 4. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yay.
- Hodgson, M. G.S, (2001), **Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek** (Çev.A. Kanlıdere; A.Aydoğan), İstanbul: Yöneliş Yay.
- Hodgson, M. G.S., (1993a), **İslam’ın Serüveni İslam’ın Klasik Çağı** C.I. İstanbul: İz.Yay.
- Hodgson, M. G.S., (1993b), **İslam’ın Serüveni Orta Dönemlerde İslam’ın Yayılışı** .C. II. İstanbul: İz Yay.
- Hourani, A., (2009), **Arap Halkların Tarihi**, (Çev. Y. Alogan), İstanbul: İletişim Yay.
- İbn Arabî, (2013), **Tedbîrâtı İlâhiyye** (Çev. A. A. Konuk), İstanbul: İz Yay.
- İbn Bâcce, (2013), “Yalnız İnsanın Kendini Yönetmesi”, M. Kaya (der.), **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde 9.Baskı, İstanbul: Klasik Yay.
- İbn Cemaa, (2010), **Adl’e Boyun Eğmek** (Çev. Ö. Kavak), İstanbul: Klasik Yay.
- İbn Haldun, (2013), **Mukaddime C.I -II.**(Haz. S. Uludağ), İstanbul: Dergah Yay.
- İbn Miskeveyh, (2013), **Tehzîbu’l Ahlâk** (Çev.A.Şener; İ. Kayaoğlu; C.Tunç) İstanbul: Büyüyenay Yay.

- İbn Mukaffa (2004), **İslâm Siyaset Üslubu**, (Çev.V. Akyüz), İstanbul: Dergah Yay.
- İbn Rüşd, (2011), **Platon'un Devletine Düştüğü Şerh** (Çev. M. H. Özev), İstanbul: BS Y.B. D.R.Yay.
- İbn Sînâ, (2005), **Metafizik II** (Çev. E. Demirli; Ö. Türker), İstanbul: Litera Yay.
- İbn Sînâ, (2011), **Mutluluk ve insan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil** (Çev. F. Toktaş), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İbni Teymiye, (1999), **Siyasetü's Şeriyye**, (Çev. V. Akyüz), İstanbul: Dergah Yay.
- İbni Zafer, (2009), **Adil Hükümdar** (Çev.B. Doğru) İstanbul: Kırmızı Kedi Yay.
- İnalcık, H., (1990), "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", (Çev. M. Özden; F. Unan), **Türkiye Günlüğü**, Yaz Sayı: 11, s. 30-41.
- İnalcık, H., (1992), "Comments on 'Sultanism': Max Weber's Typification of the Ottoman Polity", **Princeton Papers in Near Eastern Studies**, 1: 49-72.
<http://www.inalcik.com/images/pdfs/72506692COMMENTSONSULTANISM.pdf> er.t.2015
- İnalcık, H., (1999), "Türk Devletlerinde Sivil Kanun Geleneği", **Türkiye Günlüğü**, S. 58, s.5-11.
- İnalcık, H., (2005), **Osmanlı'da Devlet, Hukuk Adalet**, İstanbul: Eren Yay.
- İnalcık, H., (2010), **Osmanlılar**, İstanbul: Timaş Yay.
- İnalcık, H., (2012), "Osmanlı Hukuk Sisteminde Adaletin Üstünlüğü" **Adalet Kitâbı** içinde s.143-206, Ankara: Kadim Yay.
- İnalcık, H., (2012), "Kutadgu Bilig'de Türk İdare Geleneği ve Adâlet" H. İnalcık; B. Arı; S. Aslantaş (eds.) **Adalet Kitâbı** içinde s.1-20, Ankara: Kadim Yay.

- İnalcık, H., (2012), “Osmanlı Hukukuna Giriş Örfî-Sultanî Hukuk ve Fâtih’in Kanûnları”, H. İnalcık; B. Arı; S. Aslantaş(eds.) **Adalet Kitâbı** içinde s.73-104, Ankara: Kadim Yay.
- İnalcık, H., (2015), **Şair ve Patron**, Ankara: Doğu Batı.
- İncil (1997), (Çev.?), İstanbul: Ohan Mat.
- İpşirli M., (1999), “İslahat”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 19. s. 170- 174, İstanbul: Divantaş.
- İrem, N., (2012),”Klasik Osmanlı Adalet Rejimi ve 1839 Gülhane Kırılması”, H. İnalcık; B. Arı; S. Aslantaş (eds) **Adalet Kitabı** içinde s.271-300, Ankara: Kadim Yay.
- İsfahânî, R.,(2012), **Müfredât** (Çev.Y. Türker), İstanbul: Pınar Yay.
- İslamoğlu H.; Keyder Ç. (1977), “Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılmalı? Bir Öneri” **Toplum ve Bilim**, Bahar s.49-80.
- Kafadar, C., (2001), "Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler" M. Gültekingil; T.Bora (ed.) **Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat Ve Meşrutiyet'in Birikimi** C. 1, s. 23- 28. İstanbul: İletişim Yay.
- Kafesoğlu İ., (2011), **Türk Milli Kültürü**, 33. Basım, İstanbul: Ötüken Yay.
- Kafesoğlu İ., (2014), **Türk İslam Sentezi**, 5. Basım, İstanbul: Ötüken Yay.
- Kahveci, N., (1996), **İslam Siyaset Düşüncesi**, Ankara: Türk Demokrasi Vakfı.
- Kaplan, Y.,(2013), **Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Adalet**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniv. Sos. Bil. Ens.
- Karaismailoğlu, A., (2001), **Klasik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri**, Ankara: Akçağ Yay.
- Kâşânî, A., (2004), **Tasavvuf Sözlüğü** (Çev.Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yay.

- Kaya, M. C., (2004), “Daha Mükemmel Bir âlem Var Olabilir mi? ‘Leyse fi’l-imbân’ Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar”, **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, S.16 2004/1 s.239-249.
- Kaya, M. C., (2009), “Peygamberin Yasa Koyuculuğu İbn Sînâ’nın Ameli Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C.14, S.27, s.57-91.
- Kechichian J. A.;Dekmejian R.H (2009), Adil Hükümdar Birinci Kitap (Çev. B. Doğru), İstanbul: Kırmızıkeci Yay.
- Keyder, Ç., (2015), “Osmanlı İmparatorluğu’nda Büyük Ölçekli Ticari Tarım Var mıydı?” Ç. Keyder, F.Tabak (ed) **Osmanlı’da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım** içinde s.1-14, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Kıvılcımlı, H., (2008), **Osmanlı Tarihinin Maddesi**, 2. Baskı, İstanbul: Sosyal İnsan Yay.
- Konuk, A. A., (2013), **Tedbîrâtı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi** (Haz. M. Tahralı), İstanbul: İz Yay.
- Koselleck, R., (2013), **Kavramlar Tarihi** (Çev.A. Dirim), İstanbul: İletişim Yay.
- Köprülü, F., (2012), “Ortazaman Türk Hukukî Müesseseleri: İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok Mudur?” H. İnalcık; B. Arı; S. Aslantaş(eds) **Adalet Kitâbı** içinde s.39-72, Ankara: Kadim Yay.
- Köse, H. M., (2009), “İslami Siyaset Düşüncesinin Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş”, **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C. 14. S.27 2009/2, s. 1-19.
- Kuran-ı Kerim (2007), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- Kuşeyri (2009), **Kuşeyri Risalesi**, (Çev.D. Selvi), İstanbul: Semerkand Bas.

- Lapidus, I. M., (2013), **İslam Toplumlari Tarihi Cilt 1. Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla** (Çev.Y. Aktay), İstanbul: İletişim Yay.
- Lefebvre, H.,(2014), **Mekânın Üretimi**, (Çev. I. Ergüden), 2. Baskı, İstanbul: Sel Yay.
- Levend, A. S., (1963), “Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız”, **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1963**,s. 89-115.
- Levend, A. S.,(1962), “Siyasetnâmeler”, **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1962**, s.167-194.
- Lewis, B., (2011), **İslam'ın Siyasal Söylemi**, 2. Baskı (Çev. Ü. Oskay), Ankara: Phoenix, ,
- Lewis, B., (2014), **Ortadoğu İki Bin Yıllık Orta Doğu Tarihi**, 10.Baskı (Çev. S. Y. Kölay), Ankara: Arkadaş Yay.
- MacIntyre, A., (2001a), **Ethik'in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla** (Çev.H. Hünler; S. Z. Hünler), İstanbul: Paradigma Yay.
- MacIntyre, A., (2001b), **Erdem Peşinde Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma** (Çev. M. Özcan), İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Mardin Ş., (1995), **Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler I**. İstanbul: İletişim Yay.
- Maverdi, (1994), **El Ahkamu's Sultaniye** (Çev.A. Şafak) İstanbul: Bedir Yay,
- Maverdi, (2012), **Yüce Hedefler Kitabı** (Haz. Y. Çalışkan), İstanbul: Büyüyenay Yay.
- McGowan, B., (2006), “Ayanlar Çağı, 1699-1812”, H. İnalçık, D Quataert (ed.) **Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi C.2 1600-1914** içinde s.761-867, (Çev. A. Berktaş; S.Andıç; S. Alper), İstanbul: Eren Yay.

- Mouffe C., (2010 b), **Siyasetin Dönüşü**, (Çev. A. Çola), Ankara: Epos Yay.
- Mouffe C.,(2010a), **Siyasal Üzerine** (Çev. M. Ratip), İstanbul: İletişim Yay.
- Muhammed Sadık, (2013), **Risâle-i Mahbûb/Nefsin Şehirleri** (Haz. Y.T. Günaydın), İstanbul: Büyüyenay Yay.
- Mumcu, A.,(2007), **Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl** 3.baskı, Ankara: Phoenix.
- Naîmâ, H. M., (1997), “**Naîmâ Tarihi'nin Giriş Kısmı**”, (Sad. Z. Danışman), Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı adlı kitabın içinde, s. 129-155, İstanbul: Ayışığı Kit.
- Nasiruddin Tusi, (2013) **Ahlâk-ı Nasirî** (Çev. A. Gafora; Z. Şüküran) İstanbul: Litera Yay.
- Necmeddîn-i Dâye, (2010), **İrşâdü'l Mürîd ile'l Murad fi Tercemeti Mirsâdü'l İbad/ Sufi Diliyle Siyaset** (Osm.Türk. Çev. K. M. Karahisâri), İstanbul: Klasik Yay.
- Niyazi, M., (2013), **Türk Devlet Felsefesi**, 9. Baskı, İstanbul: Ötüken Yay.
- Nizâmülmülk, (1998), **Siyasetnâme** (Çev. N. Bayburtlugil), 4. Baskı, İstanbul: Dergah Yay.
- Oktay, A. S.,(2011), **Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî**, İstanbul: İz Yay.
- Okumuş, E., (2005), “Osmanlılar'da Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi”, **Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, Sayı 5, s. 45- 51.
- Orman, S., (2002), “Oikonomia'dan İlm-i Tedbir-i Menzil'e: İslam'ın Entelektüel Geleneğinde Medeniyetler Arası Bilgi Değişimi” **Medeniyetler ve Değerler, Açık Medeniyet İstanbul Yaklaşımı**, s. 187-208.
- Ögel, B., (1982), **Türklerde Devlet Anlayışı**, Ankara: Başbakanlık Bas.

- Öz, M., (2013), **Kanun-ı Kadim'in Peşinde, Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumlar**, 5.Baskı, İstanbul: Dergah Yay.
- Özdemir, H., (2013), **Osmanlı Devleti'nde Bürokrasi**, Konya: ÖKM Yay.
- Özel, İ., (2000), **Şiir Okuma Kılavuzu**, İstanbul: Şûle Yay.
- Özel, İ., (2006a), **Çenebazlık**, İstanbul: Şûle Yay.
- Özel, İ., (2006b), **Kalın Türk**, İstanbul: Şule Yay.
- Pal Fodor, (1999), "15-17. Yüzyıl Hükümdar Aynalarında Devlet ve Toplum, Kriz ve Reform" (Çev. E. Çoban), **Tarih İncelemeleri Dergisi**, Ege Üniv. Edeb. Fak. Ya. s.281-302.
- Platon, (2011), **Devlet** (S. Eyüpoğlu; M. A. Cimcoz), 21. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay.
- Poggi G., (2008), **Devlet, Doğası, Gelişimi ve Geleceği** (Çev.A. Babacan), 2.Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay.
- Poggi, G., (2009), **Modern Devletin Gelişimi** (Çev.Ş. Kut; B. Toprak), 5.Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Ün.Yay.
- Rosenthal, F., (2000), **İslam'da Özgürlük Kavramı** (Çev. V. Akyüz), İstanbul: Ayışığı Kit.
- Sandel, M.J., (2013), **Adalet** (Çev.M. Kocaoğlu), Ankara: BigBang Yay.
- Schmitt, C.,(2006), **Siyasal Kavramı** (Çev.Ece Göztepe), İstanbul: Metis Yay.
- Skocpol T., (2011), "Tarihsel Sosyolojide Yeni Gündemler ve Yinelenen Stratejiler"
T. Skocpol (ed.), **Tarihsel Sosyoloji** içinde s. 396-435, (Çev.A. Fethi), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Sönmez, E., (2011), "Klasik Dönem Osmanlı Tarihi Çalışmalarında Max Weber Etkisi", **Praksis Dergisi** S. 23 s.39-62.

- Suad el Hakim (2005), **İbnü'l Arabî Sözlüğü** (Çev. E. Demirli), İstanbul: Kabalcı Yay.
- Supiot, A., (2014), **Homo Juridicus** (Çev. B. Acımuş), 2. Baskı, Ankara: Dost Kit.
- Şa'ban, Zekiyüddin (2014) **İslam Hukuk İlminin Esasları**, (Çev. İ.K. Dönmez) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şatibi, (2010a), **El Muvafakat C.2.** (Çev. M. Erdoğan), İstanbul: İz Yay.
- Şatibi, (2010b), **El Muvafakat C.4.** (Çev. M. Erdoğan), İstanbul: İz Yay.
- Şehristânî, M., (2011), **Milel ve Nihal** (Çev.M. Öz), 2. Baskı, İstanbul: Litera Yay.
- Şeker, F. M., (2015a), **Türk Entelektüel Tarihinin Teşekkül Devri**, İstanbul: Dergâh Yay.
- Şeker, F. M., (2015b), **Osmanlı Entelektüel Geleneği**, İstanbul: Dergâh Yay.
- Şen, Adil, (1995), **İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l Hikem fi Nizâmi'l Ümem**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Taneri, A., (1981), **Türk Devlet Geleneği**, Ankara: Töre Devlet Yay,
- Timur, S. E., (2010), **Tüzükat-ı Timur** (Haz. K. Şakirov, A. Aslan) İstanbul: İnsan Yay.
- Toksöz H., (2010), **İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Ün.Sos. Bil. Ens.
- Trimberger, E. K., (2011), "E. P. Thompson: Tarihin Sürecini Ayarlamak", T. Skocpol (ed.), **Tarihsel Sosyoloji** içinde s. 233-269, (Çev.A. Fethi), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Tuğluca, M., (2010), **Osmanlı'da Devlet-Toplum İlişkilerinin Açık Alanı: Şikayet Mekanizması ve İşleyiş Biçimi** Yayınlanmamış Doktora Tezi Ankara: Hacettepe Ün. Sos. Bil. Ens.,

Turan, O., (2014), **Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi**, 23. Basım, İstanbul: Ötüken Yay.

Turtûşî (2011) **Sirâcu'l Mülûk** (Çev. S. Aykut), İstanbul: İnsan Yay.

Türk, D.,(2013), **Öteki, Düşman, Olay**, İstanbul: Metis Yay.

Türk, H. B., (2012), **Çoban ve Kral**, İstanbul: İletişim Yay.

Türkeri, M., (2013), Klasik Teoriler, M. Türkeri (der.) **Etik Kuramları** içinde, 2. Baskı, s.15-28, Ankara: Lotus Yay.

Uğur, A.,(2001), **Osmanlı Siyaset-Nameleri**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay.,

Unan, F., (2012), “Osmanlı İdari Felsefesinde Adâlet”, H. İnalçık, B. Arı, S.Aslandaş (ed.) **Adalet Kitabı** içinde s.105-120, Ankara: Kadim Yay.

Unan, F.,(2004), **İdeal Cemiyet, İdeal Devlet, İdeal Hükümdar**, Ankara: Lotus Yay.

Uyar T., (2014), “**Afrika O Kadar Küçük Değil**”

<http://www.acikbilim.com/2014/03/dosyalar/afrika-o-kadar-da-kucuk-degil-2.html> Er. Tar. 2015

Uzunçarşılı İ. H., (1988), **Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı**, Ankara: Türk Tarih Kurumu,

Uzunçarşılı İ. H.,(2014), **Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı**, Ankara: Türk Tarih Kurumu,

Üçok, Ç., (1946), “Osmanlı Kanunnamelerinde İslam Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler”, **Ankara Ün. Hukuk Fak. Dergisi**, C.3 s.131-136.

Üçok, Ç., (1947), “Osmanlı Kanunnamelerinde İslam Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler”, **Ankara Ün. Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.3 ve 4, s.48-73.

- Witteck P.,(2013), **Osmanlı İmparatorluğunun Doğuşu**,(Çev. F. Berktay), 3. Baskı, İstanbul: Pencere Yay.
- Yayla, A., (2003), **Liberalizm**, İstanbul: Plato Film Prod.
- Yayla, A.,(2000),, **Özgürlük Yolu**, Ankara: Liberte Yay.
- Yılmaz, C., (2003),“Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 1 S. 2, 2003, 299-338.
- Yılmaz, İ., (2012), “Osmanlı Türk Tarih Yazımındaki Temel Eğilimler ve Eleştiriler Çerçevesinde Bürokrasiye Yaklaşım Biçimleri”, **Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları** Cilt.11 Sayı.21 s.119-147.
- Yiğit İ., (2004), “Mevali”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 29 s.424-426.
- Yurtoğlu, B., (2009), **Katip Çelebi**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Yusuf Hac Hacib, (2008), **Kutadgu Bilig** (Çev. R. R. Arat), İstanbul: Kabalcı Yay.
- Yücel, Y., (1981), **Osmanlı Devlet Düzenine Ait Metinler III. Kitabı Mesalihi’l Müslimin ve Menâfi’i’l Mü’minîn**, içinde s. 1-42, Ankara: Ün.Dil ve Tarih-Coğ. Fak.Yay.
- Zubaida, S., (2008), **İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar** (Çev.B. K.Birinci; H. Hacak), İstanbul: İstanbul Bil. Üniv. Yay.

EKLER

Ek. 1. İbn Haldun ve Fârâbî'nin Devlet Düşünceleri Üzerine Bir Karşılaştırma

Bu karşılaştırmanın temel amacı, her iki düşünürün “mekân” algısı üzerinden nizâm ve devlet ilişkisini analiz etmektir. Bu analizlerin, çalışmamızın ilerleyen kısımları için oldukça önemli sonuçları barındırdığı düşünülmektedir.

Fârâbî, devleti *temel yasalar etrafında* biçimlendirmeye çalışır. İbn Haldun ise kişide başlayan daha sonra aile ve kabilede asabiyetle ortaya çıkan “*kahr ve tagallüb*”ün nihai gayesi olarak devleti tanımlar.

Fârâbî, cevher ve araz düşüncesinin bir dışavurumu olan biçim/içerik ikiliğini devlet düzeyine taşımaktadır. Mekân, biçimin oluşmasında temeldir. Ancak bu mekân inananların tek saf olduğu cami içindeki bir mekân değildir, dikeydir. Fârâbî'nin faal akılla dikey ilişkiye bağlı mekân kavramına kendi içinde düzenleyici bir işlev yüklemektedir.³³⁹

İbn Haldun, devleti *kahr ve tagallüb* kavramları ile tanımlayarak onu insan ilişkilerinde açığa çıkan bir güç olarak görmektedir. Devletin mekânla ilişkilendirilmemesi, kurulduğu bölgede yurtlanmayı mümkün kılar. Dünya coğrafyasının herhangi bir yeri memleket olarak kabul edilebilir. Bu bilinçteki fert, öldüğü yerde gömülerek orayı kendinin kılar.³⁴⁰ Fârâbî'nin devleti, belli ideallerin ve erdemlerin ortaya çıktığı mekânı ve onun üzerine yükselen yönlendirici gücü esas alır. Bu nedenle, Fârâbî'de devlet *erdemli ve erdemli olmayan* şeklinde ikiye

³³⁹ Daha geniş bilgi için bkz. Fârâbî (2012: 39-40).

³⁴⁰ İslam'ın ilk döneminde yaşayanların büyük bir kısmı, Arap coğrafyasının dışında defnedilmiştir.

ayrılabilir. Belli mekân üzerinde örgütlenen siyasal aygıt, birliği sağlayan unsurdur. Mekân vurgusu beraberinde iç ve dış ayrımını getirdiği için Fârâbî'nin *nevâbit*³⁴¹ dediği “öteki” bir diğer deyişle, “apolis” bulunur. Mekânın dışına düşen, aynı zamanda ahlâki alanın dışına da çıkar. Ötekinin varlığı, yaşamda sınır çizmeye imkân veren mekân kavramıyla ilgilidir. Bu mekân bilincine sahip olan kişi öldüğü yerde değil, memleketinde gömülmek ister.

İbn Haldun, gücü mekânla sınırlandırmak yerine, bizzat güce yoğunlaşır; gücü zayıflatan ve kuvvetlendiren yaşama ve mekâna (şehre) sadece dikkat çeker. Oysa Fârâbî, Yunan ve Şii düşüncesini sentezleyerek devleti *bilgi, filozof, imam, erdem* ve *mekân* kavramları çerçevesinde temellendirir (Black, 2010: 115).

İbn Haldun'un örnek aldığı, İslam'ın ilk dönemlerinde oluşan “mülk” yapılanmasıdır. Mülk güç yoğunlaşması olarak belirdiğinden, somut bir mekân ve kurumla tanımlanmamaktadır. Onun belleğinde merkezî üç güç halkası yer tutmaktadır: Afrika'nın batısında Murabıtlar, Muvahhidler gibi devletleri kuran Berberiler; İslam'ın ana merkezlerinin doğusuna düşen Gazneli, Selçuklu gibi büyük devletler kuran Türkler ve bütün bir uygarlığı yok eden Moğollar. Fârâbî için ise devlet, tarihsel tecrübeden daha ziyade kendi metafiziğinin bir zorunluluğudur.³⁴² Asıl olan metafiziğin kendisidir; devlet, bu metafiziğin barındırdığı ahlâkî ilkelerin yeryüzünde açığa çıkmış halidir.

³⁴¹ Nevâbit kavramıyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Alon (1995: 217-248).

³⁴² Fârâbî, Medinetü'l Fâzıla adlı erdemli kenti anlattığı eserinde, ilk olarak metafizik konuları anlatır. “İlk neden”in *bir* ve *akıl* olması, ay altı ve üstü varlıklar, ruhun kuvvetleri gibi konuları anlattıktan sonra erdemli kente geçtiğinden, erdemli kent, bu eserde önemli bir yekûn tutmamaktadır (Fârâbî, 1990).

Devlet, İbn Haldun için içtimai bir zorunluluk iken Fârâbî için metafiziğin ve ahlâki ilkelerinin zorunlu sonucudur. Bu nedenle siyaset, ahlâki da kuşatan bir anlama sahiptir (Fârâbî, 2014: 165). Fârâbî’de siyaset, metafizik ilkelere bağlı erdemli yaşamı mümkün kılmak için vardır. Bu nedenle siyaset, sürekli ahlâki bir alan içinde varlığını devam ettirir. Câbirî (2000: 85), bu nedenle Fârâbî’nin, metafizik ile siyaseti tek bir sistem içine dâhil ettiğini savunur.

İbn Haldun için devlet, insanların içinde hareket ettiği bir oluş iken; Fârâbî’de devlet, denetimi sağlayan metafizik ilkenin zorunlu bir sonucu olarak varlığa kavuşan “kent”tir. Erdemli kent olarak düşünülen ideal devlet, ahlâki ilkelerin uygulanmasında “otoriter” bir özellik kazanır. Akıl ile erdem arasında var olduğu iddia edilen ilişki Fârâbî’nin erdemli kentini aklın egemen olduğu otoriter bir yapıya dönüştürür. Rasyonellik, genel geçerlik/evrensellik, kendi içinde insanların yaşamları üzerinde gücün oluşmasına meşruluk sağlar. Meşruiyet, varlığını akıldan alır.

İbn Haldun, kabile içinde güçlü ve yetenekli olan fert ve aileyle ilgili otoriteden bahsederken Fârâbî’de otoritenin kaynağı, Platon’a bağlı kalarak bilgidir. Böylece, Fârâbî bedende kalbin, erdemli devlette ise ilk reisin oluşturduğu hiyerarşik yapıyı savunur.³⁴³ Zaten, Fârâbî’nin hem metafiziğinde hem de siyaset düşüncesinde hiyerarşi temel bir unsurdur. Hiyerarşik yapı, Fârâbî’nin Yunan düşüncesi etkisi altında kalarak oluşturduğu metafiziğinin zorunlu bir sonucudur. De Boer, Fârâbî’nin tarif ettiği liderin, Peygamber Muhammed elbisesine bürünmüş Platon olduğunu iddia etmektedir (Akt. Cabiri, 2000: 89).

³⁴³ Daha geniş bilgi için bkz. Fârâbî (2014: 61-62); Fârâbî (1990: 72).

İbn Haldun, Kur'an'ın, “*Mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan ‘devlet’ (güç) olmasın.*” ayetinin³⁴⁴ etimolojisine bağlıdır. Fârâbî'nin devleti, Batı düşüncesindeki “status” kavramından türetilen devlete daha yakındır.

İbn Haldun'a göre yönetim, “Müslümanların işlerini” yürütmektir. Yönetimde temel alınan şey, işlerin tanzim edilmesidir. Fârâbî'ye göre yönetim; halkı olgunlaştırmak, kontrol etmek ve şehrin erdeminden yoksun olanları (nevâbit) mekânın dışına sürmektir. İbn Haldun'da güç kolay bir şekilde hareket eder, sınırları genişletir. Fârâbî'nin dünyası daha sakin ve huzurludur; devlet, içeri ve dışarıyı ayırır; araya sınır koyar.³⁴⁵

Ek. 2. Batı ile İslam Dünyasındaki Devlet Kavramları Üzerine Karşılaştırma (Ortaçağ Dönemiyle Sınırlı Olmak Üzere)

Bu karşılaştırmada temel amacımız, İslam siyasal düşüncesindeki devlet kavramını Batı siyasal düşüncesiyle karşılaştırarak daha iyi analiz edebilmektedir. Bu analizden elde edilen sonuçlar, Osmanlı düşüncesindeki nizâm anlayışını tahlil etmek için kullanılacaktır. Batı'da siyasal birlik için *civitas*, *republica* ve *state* gibi kavramlar kullanılmıştır. Modern devletin oluşmasında önemli uğraklardan birisi de zümre devleti olarak ifade edilen feodal yapının yerine yerleşen daha sonra da modern devletin oluşması ile birlikte ortadan kalkan ve Almanya'da “*standestaat*” olarak isimlendirilen yapılarıdır. *Stand* tabiri, aynı anlama gelen ‘estate’ kelimesi

³⁴⁴ Kur'an-ı Kerim (59/7).

³⁴⁵ Bu karşılaştırmada Fârâbî'nin “*Medinetü'l Fâzıla*”, “*Es Siyasetü'l Medeniyye*” ve “*Mebadi'ül Mevcudat*” eserleri dikkate alınmıştır. Kaynakçada gösterilmiştir. İbn Haldun'un görüşleri için bkz. İbn Haldun (2013: 371-423); daha geniş okuma için Hassan (2011b: 172-225); Canatan (2014: 241-284).

gibi, belli bir sınıfı ifade eden sosyolojik bir tabirdir. “Estate” ile aynı statüye sahip bir grup insan kastedilmektedir. Statü, kamu otoritelerinin ve mahkemelerin tanımladığı ve yürürlüğe koyduğu bir dizi hak, yetki ve sorumlulukları içermektedir. *Standesstaat*’ı özgül yönetim yapan, belli bir sınıfın kamuyu ilgilendiren durumlarda karar süreçlerinde hükümdarla işbirliği yapmasıdır. Mutlakıyetçi devletin oluşmasından önce oluşan *Standesstaat*, belli zümrelerin meclisleridir. Anlaşma sağlandığında, hükümdarla birlikte bu meclisler siyasal gücü de paylaşabilmektedir (Poggi, 2009: 60-61).

Fransız geleneğinde devleti ifade eden temel kavramlardan biri ‘etat’ sözcüğüdür. Bu sözcüğün kökeni, ‘status’dur. *Status*, bir sosyal durumu ve kümeyi ifade etmektedir. Kümeler, krallığın “estat”larını oluşturmaktadır. Status, aynı zamanda bir topluluğun hukuki yapısını da belirliyordu. XIV. yüzyıldan itibaren “Etat” sözcüğü sosyal bir kümeyi belirtmeye başladı. Halkın kendisi de “Etats Generaux” olarak meclislerde temsil edilmeye başlandı. Cardinal Richelieu (ö.1642) “etat” kavramını statünün dışında devlet anlamında kullanmış, ayrıca kelimeye belli bir coğrafi anlam da yüklemiştir. Daha sonra Fransız Akademisi, “etat” sözcüğüne devlet anlamını vermiştir (Brancourt, 2005: 175-89).

R. Koselleck (2013: 64), Latince *status* kavramının XVIII. yüzyıla kadar ‘rank’, ‘honour’, ‘görev’, ‘rütbe’, ‘konum’ anlamlarına geldiğini savunur. *Status*; hukuksal olarak heterojen, kendi içinde çoğul, sosyal ve politik olarak eşitsiz toplumu tanımlayan bir kavramdır. XVII. yüzyılda devlet kavramı zümre kavramı ile örtüşmektedir; buna göre prensin zümresi demek, onun devleti anlamına gelmektedir. Bu dönemde zümre ile devlet eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Sonraki gelişmeler

sonucu, devlet ile zümre/sınıf birbirlerine zıt anlamlara dönüşmüştür. Devletin *status*, *estate* gibi kavramlarla tanımlanması, meşruiyet koşullarının da belirlenmesi anlamına gelmektedir. Kimin iktidara geleceği de statü ve zümre hakları tarafından belirlenmektedir. Modern devletin oluşmasında önemli bir uğrak olan *stand* kavramı ile aynı kökten türeyen *state* kavramı, belli bir durağanlığı, tanınmış bir ayrıcalığı ifade etmektedir. Bu, yönetme hakkının zaman içinde devredilebildiğini gösterir. Devlet yani *status*, hem bir ayrıcalık yani statü, hem de gelenek tarafından kimin hükümdar olacağını belirleyen bir prosedür görevini görmektedir. Devlet, bu anlamda toprağa ve belli toplumsal formasyona bağlıdır. Statüye ayrıcalık veren herkesin kabul ettiği gelenekler bulunmaktadır. İslam düşüncesinde ise devlet, devir ekseninde tanımlanmış olup belli sınıflara ayrıcalık tanınmamıştır. Avrupa'nın sabit-mekân bağımlı aristokratik örgütlenmesi *status* tabirinde; gücün el değiştirmesini meşru gören mekân bağımsız göçebe ve “fütuhatçı” yaşam biçiminin izleri ise “devlet” kavramında görülebilir.

İslam siyasal düşüncesi “devlet”i, statü karşılığı değişen ve devreden anlamında kullandığı için saltanatı, koşulları yerine getiren bütün Müslümanların hakkı olarak görmüş; bu nedenle kahr ve cebir yoluyla başa gelen kişiyi mal ve canı koruduğu, düzeni sağladığı sürece meşru kabul etmiştir (İbn Cema, 2010: 36). İktidar, Avrupa'da olduğu gibi belli ayrıcalık ve sınıfla koşullandırılmamış; bu bağlamda kölelerin kurduğu Memluklar Devleti (1250-1517) meşru olarak kabul edilmiştir. İslam'ın tevhid düşüncesi, *teşbih* ve *temsile* izin vermediğinden, Allah katında herkes eşit ve ‘fakir’³⁴⁶ olarak kabul edilmiştir. Saltanata sahip olunmakla ortadan

³⁴⁶ Kur'an-ı Kerim (35/15).

kalkmayan bir fakirlik, bütün insanları “aciz”de eşitlemiştir.

Batı’da ve İslam siyasal düşüncesinde devlet kavramının farklı tanımlanmasında ontoloji önemli bir rol oynamaktadır. Yunan dünyası ve Hristiyan teolojisinde, insan ve Tanrı arasında ara ontolojik varlıklar yer almaktadır. Yunan düşüncesindeki *insan-tanrı* anlayışı ve İsa’nın tanrısal niteliği, insanla Tanrı arasında ara varlıkların bulunduğuna dair inanç, devletin de ara ontolojik bir varlık olarak kabul edilmesiyle sonuçlanmıştır (Davutoğlu, 1997: 31). Tanrının devlete dönüşmesi, bu geçişkenliği sağlayan ara ontolojik varlıkların mümkün kıldığı düşünme biçimidir. Kilisenin sahip olduğu hakikat tekeli devlet ele geçirmiştir. İslam düşüncesinde, Allah ile insan arasında ara ontolojik bir varlık bulunmamaktadır. Bu nedenle, Kur’an’da ahkâm ayetleri dahi herhangi bir kurumsal yapıya göndermede bulunmadan ümmete seslenir. Allah ile insan arasına kilise benzeri bir aracı kurum veya devletin girmesi teolojik olarak kabul edilmemiştir. Tenzih ilkesi, teşbihi ve temsili ortadan kaldırmıştır.

ÖZET

Bu çalışma, Osmanlı Siyasetnamelerinde adalet, ahlak ve nizam kavramlarını analiz etmeyi amaçlamıştır. Osmanlı siyasetnamelerinin düşünce havzaları, Türk, Moğol, İran, Yunan ve İslam gelenekleri olduğu kabul edilmektedir. Çalışmada bu havzaların siyasetnameler üzerinden Osmanlı siyasal düşüncesine etkileri ve oluşturdukları epistemik çerçeve ve araçlar analiz edilmiştir.

Adalet; fert, devlet ve âlemler olmak üzere üç bölüm açısından değerlendirilmiştir. Adaletin, siyaset-i nefis kavramıyla gündelik yaşamı dinsel ve ahlaki öğretiler etrafında örgütlediği savunulmuştur. Devlet açısından adaletin pragmatik değeri sorgulanmıştır. Mülk ve adalet kardeşliğinin ideolojik işlevi ve bunun halkla kurulan egemenlik ilişkisinin sürdürülmesindeki etkileri; adalet dairesinin Osmanlı düzeninde toplumsal sınıfları sabitlemesinin sonuçları tartışılmıştır.

Osmanlı siyasetnamelerinde ahlak düşüncesinin incelendiği bölümde, Osmanlıda birden fazla erdem katalogu olduğu, fert, devlet ve felsefi alanda ahlakın dilinin sadece gerekçelendirmede değil ideal yaşam tasarısında da farklılaştığı gösterilmeye çalışılmıştır. Osmanlı siyasetnamelerinde ahlakın; dinsel ahlak, devlet ahlakı ve felsefi ahlak olmak üzere üç alanda konumlandırıldığı iddia edilmiş, bu üç farklı alanda farklı erdem hiyerarşisinin olduğu; “hükümler alanı”nın istisnai bir ahlak alanı olduğu savunulmuştur.

Nizam’ın dinsel, felsefi ve siyasal anlamı yorumlanmış, nizamın toplumsal sınıfları sabitleme konusunda ideolojik işlevi değerlendirilmiştir. Bütünleşme ve

içerme anlamı taşıyan nizâmın, yeni ve eski arasında sürekliliği sağlama işlevi; “kanun-ı kadim” ve “cedid” kavramlarının düşünüş biçimlerindeki etkileri analiz edilmiştir.



ABSTRACT

This research aims to analyse the concepts of justice, ethics and social order in the Ottoman Siyasetnames. It's widely accepted that the thought sources of the Ottoman Siyasetnames are Turkish, Mongolian, Iranian, Greek and Islamic traditions. In this research, the effects of these sources on the Ottoman political thoughts and epistemological frames and tools through these siyasetnames have been analysed.

Justice has been evaluated in three parts, namely, individual, state and universe. It is defended that justice reorganises the daily life of a person around the religious and ethical discipline by the concept of siyaset-i nefs, the ethical politics related to an individual himself/herself. The pragmatic value of justice in terms of the state has been questioned; the ideological function of the brotherhood of property with justice and its effects on the maintenance of sovereignty relationship founded with public, and also the results of the immobilisation of the social classes in the Ottoman rule of the justice circle have been discussed.

In the chapter of ethics in the Ottoman Siyasetnames, it has been aimed to illuminate that there are more than one virtue catalogue; and the language of ethics in the areas of individual, state and philosophy did not vary in justification only, but also in the differentiation in the ideal life design. It is claimed that the ethics in the Ottoman Siyasetnames is positioned in three fields, which are religious ethics, statist ethics and philosophical ethics. It is defended that there are different hierarchies for virtues in these three different fields, and "the domain of sovereignty" is just an exceptional field of ethics.

The religious, philosophical and political meanings of the term order have been commented and its ideological function in the immobilization of the social classes in the Ottomans has been evaluated. The function of nizam (order) which means consolidating and inclusive, in providing the continuity of the past through present, and its effects on the concepts of kanun-ı kadim (the ancient law) and cedid (new) have also been analysed.

