



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TARİH ANABİLİM DALI

YAKINÇAĞ BİLİM DALI

**NİZAM-I CEDİD'TEN TANZİMAT'A OSMANLI ZİHNİYET
YAPISININ ÇÖZÜMLENMESİ BAĞLAMINDA BATI'NIN
SİYASET BİLİMİ KAVRAMLARININ
(ÖZGÜRLÜK, EŞİTLİK, VATAN VE MİLLET) DÖNÜŞÜMÜ**

(DOKTORA TEZİ)

Mustafa Enes AKTÜRKÖĞLU

BURSA – 2022



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TARİH ANABİLİM DALI

YAKINÇAĞ BİLİM DALI

**NİZAM-I CEDİD'TEN TANZİMAT'A OSMANLI ZİHNİYET
YAPISININ ÇÖZÜMLENMESİ BAĞLAMINDA BATI'NIN
SİYASET BİLİMİ KAVRAMLARININ
(ÖZGÜRLÜK, EŞİTLİK, VATAN VE MİLLET) DÖNÜŞÜMÜ**

(DOKTORA TEZİ)

Mustafa Enes AKTÜRKOĞLU

**Danışman:
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP**

BURSA – 2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Tarih Anabilim / Ana sanat Dalı, Yakınçağ Bilim Dalı'nda 711842005 numaralı Mustafa Enes Aktürkoğlu'nun hazırladığı “Nizam-ı Cedid'ten Tanzimat'a Osmanlı Zihniyet Yapısının Çözümlemesi Bağlamında Batı'nın Siyaset Bilimi Kavramlarının (Özgürlük, Eşitlik, Vatan ve Millet) Dönüşümü” başlıklı (~~yüksek lisans~~ / doktora / ~~sanatta yeterlilik~~) tezi ile ilgili savunma sınavı, 02/12/2022 günü 15.00 – 17.00 saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın (başarılı / ~~başarısız~~) olduğuna (oybirliği / ~~oy çokluğu~~) ile karar verilmiştir.

Üye

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu)

Prof. Dr. Kasım Küçükcalp

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Tahsin Görgün

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Ersin Gülsoy

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Mehmet Fatih Birgül

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Muhsin Önal

Yalova Üniversitesi

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans / Doktora tezi olarak sunduğum "Nizam-ı Cedid'ten Tanzimat'a Osmanlı Zihniyet Yapısının Çözümlemesi Bağlamında Batı'nın Siyaset Bilimi Kavramlarının (Özgürlük, Eşitlik, Vatan ve Millet) Dönüşümü" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

11/11/ 2022
Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Mustafa Enes Aktürkoğlu

Öğrenci No: 711842005

Anabilim Dalı: Tarih

Programı: Yakınçağ

Tezin Türü: Doktora

ÖZET

Yazar adı soyadı	Mustafa Enes Aktürkoğlu
Üniversite	Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim dalı	Tarih
Bilim dalı	Yakınçağ
Tezin niteliği	<i>yüksek lisans / doktora / sanatta yeterlilik</i>
Mezuniyet tarihi	02/12/2022
Tez danışmanı	Prof. Dr. Kasım Küçükcalp

Tezin Türkçe Başlığı

Nizam-ı Cedid'ten Tanzimat'a Osmanlı Zihniyet Yapısının Çözümlemesi Bağlamında Batı'nın Siyaset Bilimi Kavramlarının (Özgürlük, Eşitlik, Vatan ve Millet) Dönüşümü

Osmanlı Modernleşme Tarihinin başlangıcı meselesi üzerine yapılan çalışmalar, ekseriyetle Sultan III. Selim'in başlattığı Nizam-ı Cedid dönemi ile Sultan II. Mahmud saltanatının sonlarında ortaya çıkan Tanzimat dönemi arasında değişkenlik göstermektedir. Osmanlı Devleti'nin modernleşme serüveninin teşekkülü ile alakalı cevapların farklı olmasının nedeni, araştırmacıların meseleyi hangi bağlam üzerinden değerlendirdikleri ile yakından alakalıdır. Biz çalışmamızda meseleye, Osmanlı'nın siyasi zihin yapısı üzerinden cevap aramaya çalıştık.

Fransız İhtilali ile sonrasında ortaya çıkan özgürlük, eşitlik, millet ve vatan kavramları, Avrupa siyasi söylemini belirleyen kavramlar olarak ortaya çıkmıştır. Avrupa'nın bu siyasi dönüşümü karşısında Sultan III. Selim'in Osmanlı Devleti'ni muhafaza edebilmek için Avrupa'da ilk ikamet sefirlikleri açması, iki farklı zihniyetin karşılaşması bağlamında önemlidir. Özellikle sefirlerin Avrupa'da siyasi söylem anlamında karşılaştıkları özgürlük, eşitlik, millet ve vatan kavramlarını nasıl idrak ettikleri ve tanımladıkları, Osmanlı siyasi düşüncesini anlamak için kıymetlidir.

Özellikle Nizam-ı Cedid ile birlikte Osmanlı Devleti'nde gerçekleştirilen köklü ıslahatların gayesinin Avrupa siyasi düşüncesi ile eklemlene mi yoksa kendi fikri mirası üzerinden kendini tanımlama mı olduğu soruları çalışmamızın yanıtlamaya çalıştığı konulardan birisidir. Dolayısıyla Osmanlı siyasi düşünce mirasını besleyen bir takım ahlaknameler, söz konusu ettiğimiz kavramlar bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır. Böylece ahlaknamelerin siyasi teklifinin, esasında nasıl bir varlık anlayışına sahip olduğu ortaya çıkacaktır.

Sultan II. Mahmud'un saltanatı ile birlikte değişen siyasi ve sosyal şartlar karşısında Avrupa'ya sefir olarak giden Mustafa Reşid ve Sadık Rıfat Paşalar, Osmanlı Devleti'nin muhafazası için devletin Avrupa siyasi uyumuna katılmasını önermişlerdir. Bu doğrultuda söz konusu ettiğimiz kavramlar bağlamında köklü ıslahatlara girilerek, Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesine neden olmuşlardır. Nitekim bu durum Tanzimat'ın, Osmanlı siyasi düşüncesinden kopuşu mu temsil edip etmediğini ortaya çıkaracaktır.

(en fazla 250 kelimedenden oluşmalıdır)

Anahtar kelimeler:

Nizam-ı Cedid, Tanzimat, Ahlakname, Özgürlük, Eşitlik, Millet, Vatan *(en az 4; en fazla 8 tane olmalıdır)*

ABSTRACT

Name & surname	Mustafa Enes Aktürkoğlu
University	Bursa Uludag University
Institute	Institute of Social Sciences
Field	History
Subfield	Modern History
Degree awarded	<i>Master / PhD. / Proficiency of Art</i>
Date of degree awarded	02/12/2022
Supervisor	Prof. Dr. Kasım Küçükcalp

The Title of Thesis in English

Transformation of Concepts in Western Political Science (Liberty, Equality, Homeland, Nation) In the Contexts of Analysis of Ottoman's Intellectual Mentality From Nizam-ı Cedid to Tanzimat

Studies on the beginning of the Ottoman modernization history mostly vary between the Nizam-ı Cedid period initiated by Sultan III. Selim and the Tanzimat period that emerged at the end of the reign of Sultan Mahmud. The reason why the answers about the formation of the modernization adventure of the Ottoman State are different is closely related to the context in which the researchers evaluated the issue. In our study, we tried to find an answer to the issue through the political mentality of the Ottoman State.

The French Revolution and the concepts of freedom, equality, nation and homeland that emerged after this process occurred as the concepts that determined the European political discourse. In the face of this political transformation of Europe, Sultan III. Selim's opening of the first residence embassies in Europe in order to preserve the Ottoman State is important in the context of the encounter of two different mentalities. In particular, how the ambassadors understood and defined the concepts of freedom, equality, nation and homeland they encountered in terms of political discourse in Europe is valuable for understanding Ottoman political thought.

One of the issues that our study tries to answer is whether the aim of the radical reforms carried out in the Ottoman State, especially with the Nizam-ı Cedid, is articulation with European political thought or self-definition through its own intellectual heritage. Therefore, some ahlaknames (the books of moral codes) that feed the Ottoman political thought heritage have been tried to be discussed in the context of the concepts that we have mentioned. Thus, it will be revealed what kind of an understanding of existence that the political proposal of the ahlakname actually has.

Mustafa Reşid and Sadık Rıfat Pashas, who went to Europe as ambassadors in the face of the changing political and social conditions with the reign of Sultan Mahmud, suggested that the state join the European political harmony for the preservation of the Ottoman State. Thus, they initiated radical reforms in the context of the concepts that we have mentioned and caused the declaration of the Tanzimat Edict. As a matter of fact, this situation will reveal whether the Tanzimat represents a break with Ottoman political thought.

(max. 250 words)

Keywords:

Nizam-ı Cedid, Tanzimat, Ahlakname, Liberty, Equality, Nation, Homeland

(min. 4; max. 8 words)

ÖNSÖZ

Osmanlı Modernleşmesi Tarihi ile alakalı ciddi akademik çalışmalar mevcuttur. Bu nedenle meseleye yaklaşımımızda yoğun bir okuma literatürünü gözden geçirmek durumunda kaldık. Osmanlı modernleşmesinin başlangıcı ile ilgili akademik çalışmalar ya Sultan III. Selim devrinde ilan edilen Nizam-ı Cedid dönemini ya da Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği dönemi milat olarak ele almışlardır. Osmanlı modernleşmesinin ne zaman başladığı ile ilgili sorunun cevabının farklı olması, meseleye hangi bağlam üzerinden bakıldığı ile çok yakından alakalıdır. Eğer mesele kurumsallaşmayla başlayan idari düzen üzerinden değerlendirilirse, Nizam-ı Cedid dönemi uygun bir başlangıç noktası olarak görülebilir. Kültürel veya sosyal yaşamın dönüşümü olarak bakılırsa da Tanzimat dönemi daha isabetli bir başlangıç olabilir. Dolayısıyla meseleye yaklaşımda belirlenen ölçütler, sorunun cevabını değiştirebilmektedir.

Biz tezimizde Osmanlı modernleşmesinin başlangıcı ile ilgili soruyu, siyasi zihin üzerinden cevaplamaya çalıştık. Bu doğrultuda modern dünyanın siyasi zihnini temsil eden; özgürlük, eşitlik, millet ve vatan kavramlarına yoğunlaştık. Böylece bu kavramlar üzerinden Nizam-ı Cedid ve Tanzimat dönemi idarecilerinin siyasi yaklaşımlarını ifade edebilmeye gayret ettik. Osmanlı siyasi zihninin meseleleri değerlendirişinde kıymet atfettiği Osmanlı ahlakname geleneği hakkında malumatlar vermeye çalışarak, okuyuculara farklı bir perspektif sunmayı hedefledik.

Bu tez, YÖK'ün 100/2000 projesiyle öncelikli alanda açmış olduğu Bilim Tarihi üzerinden ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Çalışma süresince karşılaştığım her türlü güçlükte yanımda olan ve önümü açan tez danışmanım Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP'e; tez izleme komitesinin değerli üyeleri Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN ve Prof. Dr. Ersin GÜLSOY'a; doktora tezinin düzenlenmesinde yardımcı olan Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL hocama teşekkürlerimi sunarım. Önerilerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Kemal BEYDİLLİ, Prof. Dr. Nurcan ABACI, Prof. Dr. Fatih YEŞİL, Prof. Dr. İbrahim ŞİRİN, Dr. Öğr. Üyesi Muhsin ÖNAL ve Doç. Dr. Zikri Yavuz hocama saygılarımı sunarım. Bu süreçte tezi okuma nezaketini gösteren Hüsnü Kılıç hocama ve ismini ifade edemediğim arkadaşlarımın desteğine de minnettarım.

Hem meslektaşım hem de eşim olan en büyük destekçim Merve Büşra Aktürkoğlu'nun tez sürecinde yaptığı değerli katkılarını ve beni dinleme zahmetine sabırla katlanmasını unutamam. Aynı zamanda tez çalışması boyunca babam Selman Aktürkoğlu'nun maddi ve manevi desteği ile kardeşlerim Muhammed Yasir Aktürkoğlu ve Ayşegül Aktürkoğlu'nun tebessüm etmemi sağlayan latifeleri, tez sürecini tamamlamamda yardımcı oldular. Özellikle tezin nihayete ermesiyle birlikte annem zlem Aktürkoğlu'nun çocukluk yaşlarımdan beri titizlikle yetişmemi sağlayan özverisini, bu çalışmayla talandırabilmiş olmayı mit ediyorum.

Mustafa Enes Aktürkoğlu

Bursa 2022

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	iii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ.....	1

I. BÖLÜM

NİZAM-I CEDİD OSMANLI SİYASİ ZİHNİYET YAPISININ DÖNÜŞMESİ

A. 18. Asırda Devlet-i Aliyye'nin Siyasi ve Sosyal Vaziyeti.....	15
B. Sultan III. Selim'in zamanında Devlet-i Aliyye'nin Dahili Durumu.....	23
1. Avrupa Siyasi Düzeni (Prusya, Avusturya, Rusya, Fransa)	29
C. Bir Teklif Olarak Nizam-ı Cedid	35
1. Nizam-ı Cedid'in İslami karakteri	44
D. Klasik Dönem'de Devlet-i Aliyye'nin Avrupa'ya Bakışı	50
1. Nizam-ı Cedid döneminde Osmanlı Sefirlerinin Avrupa Siyasetine Bakışı.....	55
a. Özgürlük Meselesi	60
b. Eşitlik Kavramı	83
c. Millet Kavramı	90
d. Vatan Kavramı	98

II. BÖLÜM

AHLAKNAMELERİN OSMANLI SİYASET DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ

A. Osmanlı Siyaset Düşüncesine Weberyani Bakışın Problemleri	104
B. İSLAM AHLAK GELENEĞİNİN SİYASİ DÜŞÜNCEYE TESİRİ.....	111
1. Şer'i Hukuk-Örfi Hukuk İlişkisi Üzerinden Bir Teklif Olarak Siyaset-i Şer'iyye	113
2. İbnu'l Mukaffa (724-759) İmama İtaat (İbnu'l Mukaffa ve Risâletü's -Sahâbe).....	123
3. Moğol İstilasası sonrası Müslüman Devletlerin hanedanlık etrafında merkezileşmesi.....	133
C. NASÎRUDDİN TÛSÎ VE AHLAK-I NÂSİRÎ.....	137

D. CELALEDDİN DEVVANİ (1427-1503) VE AHLAK-I CELALİ.....	143
E. AHLAKNAMELERİN OSMANLI SİYASET DÜŞÜNCESİNE TESİRİ.....	150
1. Osmanlı “devlet” Tahayyülünün İçerimi.....	151
2. Erken Modern Dönemde Devlet-i Aliyye’de Siyasi İktidarın Merkezileşmesi	155
F. KINALIZADE ALİ EFENDİ VE AHLAK-I ALÂÎ	161
1. 17. asırdan 18. asra doğru Osmanlı Islahat Düşüncesinin Mahiyeti ve Seyri ..	166

III. BÖLÜM

TANZİMAT FERMANI’NA GİDEN SÜREÇTE OSMANLI SİYASİ ZİHNİYET YAPISININ DÖNÜŞMESİ

A. Tanzimat Fermanı Öncesi Devlet-i Aliyye’nin Umumi Vaziyeti ve Islahat Siyaseti	176
1. Sultan II. Mahmud’un Merkezileştirme Siyaseti	179
2. Fransız İhtilali sonrası Devlet-i Aliyye’de geleneksel Millet Sisteminin Çöküşü ve Yunan İsyanı	185
3. Sultan II. Mahmud ile birlikte Islahat Siyasetinin dönüşmeye başlaması	189
4. Sultan II. Mahmud’un Yeni Islahat Siyasetine İtiraz: Kavalalı Mehmed Ali Paşa İsyanı.....	194
5. Tanzimat Mimarları olan Mustafa Reşid ve Sadık Rıfat Paşaların Avrupa Siyasetine Yönelimi	200
B. Avrupa’nın Liberal Siyasi Zihniyeti	210
1. William Godwin ve Anarşizmin Felsefi Temelleri (An Inquiry Concerning Political Justice-1793).....	211
2. Marquis de Condorcet ve İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı.....	222
3. C. F. Volney ve Harabeler Eseri	228
C. Yeni bir Islahat Teklifi: Tanzimat Fermanı	233
1. Mustafa Reşid Paşa ve Sadık Rıfat Paşa’nın Beşeri Değerlere Dayanan Devlet Siyaseti.....	234
2. Ferdi Özgürlük Üzerine kurulan Osmanlı Toplumu.....	241
3. Müsavat ile inşa edilen Osmanlı Milleti	246
D. Tanzimat’ın Hedefi	255
SONUÇ	260
KAYNAKÇA.....	270
ÖZGEÇMİŞ	285

GİRİŞ

Avrupa'nın büyük gücü olan Devlet-i Aliyye'nin, 1683 yılında II. Viyana Kuşatması mağlubiyeti sonrası siyasi ve askeri manada zafiyetleri ortaya çıkmıştır. 18. Asrın başlarında devlet kendini bir nebze toparlamış olsa da, 1768-1774 Rus savaşı mağlubiyeti sonrası birkaç cephede tek başına savaşabilecek gücü kalmamıştır. Bu durum Devlet-i Aliyye'nin kendi topraklarını savunmaya dayalı bir siyaset geliştirmesine neden olmuştur. Diğer taraftan Avrupa'ya baktığımızda ise, hanedan merkezli idari teşkilatlanma ve müesseseseleşme siyaseti, devletlerin güçlenmesine neden olmuştur. Hiç şüphesiz Devlet-i Aliyye'nin 18. asırda yapmış olduğu askeri ıslahatlar devletin gücünü tahkim etmiş olsa da, Fransa'da meydana gelen 1789 İhtilali, tüm çokuluslu imparatorluklar ile birlikte Devlet-i Aliyye'nin dağılmasının¹ en önemli nedenlerden birisi olmuştur.* 1789'da Fransız İhtilali'ni hazırlayan felsefi çalışmalar², Avrupa'da geleneksel eğitim kurumlarının meşruiyetini sarsarken aynı zamanda yeni bir düşünce paradigması oluşturmuştur.³ Fransız İhtilali sırasında ortaya atılan özgürlük ve eşitlik kavramları, Avrupa'da değişen düşünce paradigması üzerinden siyasi bir söyleme dönüşmüştür. Özgürlük ve eşitlik kavramlarının siyasallaşması yeni bir millet kimliğini tanımlarken, insanın yaşadığı coğrafyayı kutsallaştırması ise vatani ortaya çıkarmıştır. Bu değişen siyasi düşünce, geleneksel Avrupa monarşi düzeninin ve toplum yapısının dağılmasının en önemli itici kuvveti olmuştur.⁴

Devlet-i Aliyye ile Avrupa arasındaki tesirlere geçmeden önce Müslümanlar ile Hristiyan Avrupa arasındaki etkileşimden kısaca bahsetsek yerinde olacaktır. Tarih boyunca İslam dünyasının, Hristiyan Avrupa ile her dönem siyasi ve fikri etkileşimi olmuştur. Bu etkileşim, İslam Devleti'nin ilk teşekkül döneminde (Hz. Muhammed

¹ Burada dağılma kelimesini siyasi birliğin ortadan kalkması anlamında kullandık. Nitekim Osmanlı Tarihi ile alakalı çalışmalarda kullanılan dönemlendirme sorunu (Kuruluş, Yükselme, Duraklama, Gerilme ve Dağılma) tarihçilerin meselelere yaklaşımında önemli sorunlar barındırmaktadır. Bkz. Mustafa Armağan, *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak Gerileme Paradigmasının Sonu*, Haz. Mustafa Armağan, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s.31-59.

* 1735-1739 Osmanlı-Rus-Avusturya Savaşlarında, Osmanlı Devleti Humbaracı Ahmet Paşa'nın Topçu Ocağı'ndaki ıslahları sonucu iki farklı cephede hem Rus hem de Avusturya ordularını yenmeyi başarmıştır.

² Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2017, s.174-175.

³ Bu paradigmayı düşünmenin ve varlığın laikleştirilmesi olarak tarif ediyorum. Bkz. Kasım Küçükalp ve Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018, s.148-150.

⁴ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Boğaç Babür Turna, Ankara: Arkadaş Yayınları, 2015, s.77.

SAV., Emeviler, Abbasiler) Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu ile Mısır, Suriye ve Anadolu üzerinden gerçekleşirken, İspanya'da Endülüs Devleti'nin kurulması sonrasında Frank Devleti ile karşılıklı münasebetler şeklinde olmuştur. Mağrip'te kurulan çeşitli Müslüman devletlere baktığımızdaysa, İtalya'da bulunan Hristiyan devletlerle siyasi ve ticari ilişkilerde bulunduğu görülmüştür. Devlet-i Aliyye'nin Anadolu'da teşekkülü ile birlikte İstanbul'u zapt etmesi ise Doğu Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla sonuçlanmıştır. Ardından İstanbul şehrini payitaht yapması, Hristiyan Avrupa ile etkileşimde Devlet-i Aliyye'yi lider konumuna yükseltmiştir. Sultan Selim'in Mısır Seferi neticesinde hemen hemen bütün Müslüman memleketleri, Devlet-i Aliyye liderliğinde birleşmiştir. Böylece Devlet-i Aliyye, neredeyse Hristiyan Avrupa'nın muhatabı olan tek Müslüman cihan devletine dönüşmüştür. Hristiyan Avrupa ile Müslüman devletler arasında her zaman siyasi, askeri, kültürel ve fikri tesirler olmuştur. Bu tesirler, Devlet-i Aliyye'nin teşekkül ettiği ve cihan devleti olduğu dönem için de geçerlidir.⁵ Fakat burada can alıcı durum şudur ki; Müslüman devletler açısından bu siyasi etkileşim, genellikle İslam dininin ortaya koyduğu düşünce ufkundan cereyan etmiştir. Böylece Müslüman devletlerde bilgi(lerin)nin intikalinin, siyasi meşruiyetin yegane kaynağı olan şer'i hükümler dâhilinde gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Devlet-i Aliyye'nin, 1699 yılı Karlofça Antlaşması sonrası, Avrupa Devletlerinin askeri başarısını kabul etmesi, devlet içinde ıslahatların yapılmasının zarureti ortaya çıkarmıştır. Fakat Osmanlı ricalinin ıslahat siyasetini askeri alanla sınırlı tutması, yalnızca bu alanda zafiyetin kabul edildiğini göstermektedir.⁶ Henüz eğitim ve devlet müesseseleri alanlarında Avrupa'nın üstünlüğü söz konusu bile değildir. İlerleyen süreçte Osmanlı devlet ricali tarafından sürdürülen ıslahat yaklaşımı, 18. Asrın sonlarına doğru değişim gösterecektir. Bunun sebebi ise Fransız İhtilali'nin yalnızca Avrupa dünyası için değil, aynı zamanda İslam Dünyası için de önemli bir kırılmayı temsil etmesindendir. Nitekim İslam Dünyasında, siyasi alanda gerçek bir etki yaratmış olan Fransız İhtilali, Batı Hristiyanlığına ait ilk muazzam fikir hareketi olmuştur.⁷

⁵ Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, Çev. Nimet Yıldırım, Ankara: Birey Yayınları, 2002, s.99,104.

⁶ Enver Ziya Karal, "Tanzimat'tan Evvel Garplılışma Hareketleri", *Tanzimat I*, (1940), s.16.

⁷ Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, s.57; Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı*, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Yayınları, 2013. s.65.

Avrupa’da deęiřen dūřünce paradigmasına dōnecek olursak, Antik Yunan ve Roma geleneęinden beslenen Avrupa’nın iktidar ve toplum dūřüncesi, amaçlı/gayeli varlık anlayıřına dayanır. İktidar ve toplum insan bedenine, toplumsal tabakalar ise insan uzuvlarıyla birlikte teřbih edilir. Dolayısıyla Avrupa geleneksel dūzeninde devlet bireylerden deęil, toplumun farklı zūmrelerinden oluřur. Bōylece bedenin uzuvları ve gōrevleri gibi devletin idari yapısı ve sorumlulukları da benzer bir yapı ve hiyerarřı ile sembolize edilirdi. Avrupa’da geleneksel iktidar, devlet ve toplum politik beden metaforu üzerinden açıklanır. Rōnesans ve Reform hareketleri sonrasında Avrupa’da bilimsel deęiřimlerle birlikte siyasi dūřünce de deęiřime uęrar. Bilimsel geliřmelerle gūneř merkezli evren anlayıřı klasik ālem anlayıřını yıkarken, bireyi ōnceleyen hūmanizm fikri ise toplumu oluřturan geleneksel deęerleri yıkmaya bařlamıřtır.⁸

Avrupa’da modern dūřünce, akıl ile ōzdeřleřtirilen bir tabiat kavramı ekseninde dini, ahlakı, hukuku ve siyaseti būtūnūyle rasyonel dūřūncenin nesnesi kılmıřtır. 17. Asır ile birlikte varlık, bilimsel ve Kartezyen dūřūnce ile ilintili olarak, tūm tarihsellięinden, isteklerinden, yařamdan ve būtūn bir varlık alanından yalıtlımıř bir ōzne kavramı ile yeryūzūnūn efendisi olmak ūzere inřa edilmiřtir. Kuřkusuz bōyle bir tavır alıř, Tanrı, insan, eřya, kainat ve hatta varlıkta dahil olmak ūzere her řeyi beřeri dūřūncenin epistemik bir nesnesi haline getirmiřtir. Bōylece sōz konusu varlık alanlarıyla gerçek anlamda ontolojik bir irtibatın kurulmasını imkansız hale sokmuřtur.⁹

Avrupa’nın řarkı tanımlaması da bu řekildedir. Aydınlanma dūřūncesinin řarkı ōzellikle Devlet-i Aliyye’yi despot bir hūkūmdar tarafından yōnetilen bir idare ve orada yařayan insanları dūřūnce idraki olmayan bir kōle sūrūřu olarak tarif etmesi de buradan gelmektedir. Avrupalı dūřūnūrlerin Devlet-i Aliyye’yi bu řekilde tanımlaması, aynı zamanda bu zıtlık üzerinden kendini tanımlamasını da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla Avrupa’nın ōtekiyle girmiř olduęu iliřki dūalist bir karakter tařımaktadır. ūnkū dūalizm, basit bir tanımla varlıkların idrak edilmesi için dūřūnūlen ontolojik ve epistemolojik ayrımlara dikkat çekmesinin de ilerisinde, varlık ve bilgi

⁸ İlhami Yurdakul, *İktidarın Ruhu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2022, s.17-19.

⁹ Kasım Kūūkalp, “Varlık Problemi Baęlamında Dūřūnmenin İmkanı”, *İLEM Eęitim Programı 2014-2015 Açılıř Konferansı*, İstanbul, 2014, s.5-6.

sınıflandırılmasında öncelikli olanla olmayan arasındaki bir ayrıma da işaret etmektedir.¹⁰

Avrupa'nın düalist yaklaşımını genelde kendisini, özelde Devlet-i Aliyye'yi (Şark) konumlandırması, karikatürleştirilmesi siyasi muhteva açısından en önemli ve belirleyici özne olarak kendilerini konumlandırırken, çevresini nesnelleştirerek öteki olan Devlet-i Aliyye'yi tanımlama gayretinde olmuşlardır. Bundan dolayı özgür olan ve irade sahibi Avrupa'nın, bu hasletlere ihtiyaç duyan insanlara yardım etmesi gerektiğini tasavvur etmiştir.¹¹ Dolayısıyla Aydınlanma düşünürleri tarafından teorik altyapısı oluşturulan özgürlük, eşitlik, millet ve vatan kavramları, Fransız İhtilali sonrası pratik siyasete tezahür etmiş, çevresini bu bağlam doğrultusunda biçimlendirmeye girişmiştir.

Avrupa düşünürlerinin tabiat düzeni üzerinden insan aklını varlık anlayışının merkezine konumlandırıp, çevreyi nesnelleştirerek tanımlaması siyaset düşüncesini dönüştürmüştür. Halbuki İslam düşüncesi, Tanrı merkezli/aşkın bir varlık anlayışından hareketle çevreyi anlamlandırmaktadır. Devlet-i Aliyye'nin İslam düşünce mirasının bakiyesi olması hasebiyle, Avrupa dünyası ile ontolojik bağlamda yabancılaşması doğal bir neticedir. Bu doğrultuda siyasi etkileşimin sürekli olmasına karşılık, düşünsel alışverişin yalnızca malumatlarla sınırlı kalması ancak böyle açıklanabilir.

Biz I. Bölümde, Devlet-i Aliyye'nin, Küçük Kaynarca Antlaşması sonrasında Kırım'ı kaybetmesi ve ardından 1787-1792'de Rus Savaşından mağlup ayrılmasıyla birlikte köklü bir ıslahat yapılmasına karar verdiği zamanı ele almaya çalışacağız. Sultan III. Selim'in liderliğinde başlatılan Nizam-ı Cedid hareketi yalnızca askeri düzenlemeleri içermemektedir. Sultan III. Selim aynı zamanda Avrupa siyasetini ve idari düzenlemeleri de yakından tanımak istemektedir. Böylece Devlet-i Aliyye'nin içinde bulunduğu idari ve askeri buhrandan çıkabilmek için sıkıntının kaynaklarını öğrenmek, devleti tekrar eski gücüne kavuşturmak temel gayedir. Nizam-ı Cedid aynı zamanda idari, mali ve siyasi bir ıslahatı da temsil etmektedir. Biz özellikle siyaset düşüncesi bağlamına odaklanarak meseleyi ele almaya çalışacağız.

Yukarda yüzeysel mahiyette ifade ettiğimiz kısa bir giriş ile birlikte, Sultan III. Selim döneminin seçilme nedenlerini anlatılırken okuyucunun hafızasındaki resim daha kolay

¹⁰ Kasım Küçükalp, "Edward W. Said'in Şarkiyatçılık Düşüncesinin Arka Planı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1, (2003), s.271.

¹¹ Küçükalp, "Edward W. Said'in Şarkiyatçılık Düşüncesinin Arka Planı", s.276.

netleşecektir. Sultan III. Selim şehzadeliği döneminde, Devlet-i Aliyye’de köklü bir ıslahat yapılması fikrini taşımıştır. Bu sebeple Fransa Kralı XVI. Louis ile mektuplaşmaları dahi olmuştur.¹² Sultan III. Selim, 1789’da Osmanlı tahtına çıkmasıyla, fikirlerini eyleme dönüştürme fırsatını yakalamıştır. Fakat Sultan III. Selim’in tahta çıktığı yıl Fransa’da patlak veren ihtilal ve getirdiği yeni fikirler, Devlet-i Aliyye’nin uygulamak istediği ıslahatların aleyhine sonuçlar doğurmuştur. Sultan III. Selim, Avrupa’da ilk daimi sefarethaneleri açarak, Devlet-i Aliyye’nin tekrar ayağa kalkması için Avrupa’nın askeri ve ondan kaynaklı mali sistemlerini yakından gözlemlemek istemiştir. Ayrıca Devlet-i Aliyye’nin hem Avusturya Devleti hem de Rusya Çarlığı tarafından tehdit edilmesi, Sultan III. Selim’in devleti ayakta tutmak için denge siyasetini benimsemesi gerekliliğini ortaya koymuştur. Bu nedenle Avrupa başkentlerine sefirler göndererek Avrupa diplomasisini kavramalarını istemiştir.

Sultan III. Selim dönemi sefirlerinin bir diğer önemi şudur ki, Klasik Osmanlı tarihi içerisinde modern kurumların (bürokrasinin) teşekkül etmediği, bazı şahsiyetlerin Avrupa başkentlerine gönderildiği son sefirler olarak değerlendirilebilirler. Görevlendirildikleri Avrupa başkentlerinde gelişen olaylar karşısında gözlemlerini kayıt altına alarak sefaretname adıyla Sultan III. Selim’e sunmuşlardır. Bu yönüyle hem Osmanlı Tarihi araştırmalarında dönemi itibari ile ana kaynak olarak hem de Tanzimat öncesi sefaretname türünün son örnekleri olarak ehemmiyeti bir kat daha artmaktadır. Sefaretnameler edebi bir eser olarak kabul edilse de müelliflerin bazılarının, Osmanlı medreselerinden yetişmeleri ve ilmiye sınıfındaki vazifeleri göz önünde bulundurulduğunda, gelişen olayları değerlendirirken hangi ilmi referans ile mukabelede bulundukları suali araştırmamız açısından çok önemli bir konuyu aydınlatma niyetindedir.

Özellikle Fransız İhtilali sonrası Avrupa’ya yayılan özgürlük, eşitlik, millet ve vatan kavramlarının uyandırdığı siyasi fikirler karşısındaki yaklaşımları ve değerlendirmelerinin ne olduğu şeklindeki sorular çeşitlendirilebilir ama cevapları Osmanlı Siyasi Düşünce Tarihi araştırmaları açısından yetersiz kalmıştır. Osmanlı Modernleşme Tarihi başlığı üzerinden bu zamana kadar oluşturulan akademik literatürün ekseriyetle odak noktası fermanlar ve nizamnameler sonrası gelişen olaylara

¹² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “III. Selim’in veliaht iken Fransa Kralı XVI. Louis ile Muhabereleleri”, *Belleten*, 5-6 (1938), s.196-246; Tahsin Öz, “Fransa Kralı Louis XVI’nın Selim III.’e namesi”, *Tarih Vesikaları*, i/3 (1941), s.198-202.

yoğunlaşmaktadır. Yeni kurumların teşekkülü açısından bakacak olursak Osmanlı modernleşmesinin Nizam-ı Cedid devrinde başladığı söylenebilir. Nitekim bu durum müesseseleşme tarihi açısından bakılırsa doğrudur. Fakat meseleye Osmanlı siyaset düşüncesi tarihi açısından baktığımızda, Nizam-ı Cedid ıslahatının hangi zihni formasyonla yapıldığını idrak edememekteyiz. Dolayısıyla çalışmamız bu eksikliği giderme gayesini taşımaktadır. Elbette Avrupa’da özgürlük, eşitlik, millet ve vatan kavramlarının fikri altyapısı, modern kurumların ve hukukun oluşturulmasında en önemli itici kuvvet olmuştur. Fakat 1789-1814 yıllarında söz konusu kavramların, dünya siyasi terminolojisine girmesi sonrası mevcut siyasi iktidar düzenlerine meydan okumaya başladığında, o dönem Avrupa’ya gönderilen Osmanlı sefirlerinin olayları nasıl değerlendirdiği sorusunun cevabı hala verilememiştir.

Bu doğrultuda Osmanlı zihnini oluşturan ontolojik tavır, bu kavramların nasıl ele alındığının önemli bir göstergesi olacaktır. Çalışmamızda dikkat ettiğimiz bir diğer husus ise Avrupa’da ortaya çıkan özgürlük, eşitlik, millet ve vatan kavramlarının sefirler veya layiha sahipleri tarafından doğru idrak edilip edilmediği sorusudur. Böylece iddiamızda Osmanlı ricalinin ve düşünürlerinin, bu kavramlara karşı tepkisinin ön yargıdan mı yoksa ontolojik bir tavırdan mı kaynaklandığı açığa çıkarılmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla bu cevap, Nizam-ı Cedid siyasetinin âlem/varlık anlayışı üzerinden özgün bir ıslahat teklifini ortaya çıkarabilir. Bu nedenle Nizam-ı Cedid döneminin, bahsettiğimiz siyaset kavramları ile sınırlandırarak, sefaretname ve layihalarda yer bulabildiği kadar aktarmaya çalışacağız.

Çalışmamın II. Bölümünde, Nizam-ı Cedid dönemi ıslahat siyasetini uygulayan Osmanlı ricali ve düşünürlerinin ontolojik tavrını idrak edebilmek için İslam siyaset düşüncesinin kaynakları olan ahlak ve siyasetname eserlerine yöneleceğiz. Bu sayede Osmanlı siyaset düşüncesinin, siyasi serencamı hakkında zamanın şartlarına göre önerdiği teklifi anlamaya çalışacağız. Bu bağlamda ahlak ve siyasetname geleneğinin oluşmasına tesir eden İbnu’l Mukaffa, İbn Miskeveyh ve İbn Haldun’un düşüncelerine yer verilmiştir. İbnu’l Mukaffa’nın din ve iktidar ilişkisi arasındaki birliktelik vurgusu, ahlak ve siyasetnamelere de *din ü devletin* muhafazası ve bekası gibi tavsiyelere dönüşmüştür. İbn Haldun, unsurlar nazariyesi ile toplum içinde mesleki sınıfların

gayelerine göre teşekkülünü ifade ederken; tavırlar nazariyesi ile de iktidarın oluşma süreçlerinden ve dönüşümünden (yok oluş-var oluş) bahsetmektedir.¹³

İslam siyaset düşüncesinin söz konusu kuramlar etrafında toplum hayatını şekillendiren yönü, büyük siyasi krizler karşısında önemli bir sınav vermiştir. İslam dünyasının siyasi bunalımı olarak görülen Moğol İstilasası ile birlikte İran, Irak, Suriye ve Anadolu coğrafyası işgal altına uğramıştır. Nüfusun çoğunluğunu oluşturan Müslümanların gayri İslami bir devletin idaresinde yaşaması, Müslüman düşünürlerin siyaset düşüncesinde önemli tecrübeler edinmesine neden olmuştur. Bu tecrübeler doğrultusunda ahlak ve siyasetname eserleri neşredilerek, devlet idaresinde örfî kanun ile şer'î kanun arasında yeni sınırlamalar ve meseleler ortaya çıkarmaya başlamıştır. Çalışmamız bu iki hukuk kaynağının sınırlarını ve kapsamını ortaya çıkarmayı hedefleyerek, siyasete tesirini anlamaya çalışacaktır.

Moğol istilasası sonrası bu doğrultuda klasik bir ahlak eseri olarak belirlediğimiz; Nasîruddin Tusi'nin (1201-1274) Ahlak-ı Nâsîri adlı eseri ile Celâleddîn Devvânî'nin (1427-1503) Ahlak-ı Celâlî eseri İslam siyaset düşüncesinin oluşumunda önemli bir kaynak olarak belirlenmiştir. Belirlemiş olduğumuz bu iki eserin üçüncü bölümleri olan *siyâsetü'l müdîn* konusuna ağırlık vererek, siyaset düşüncesi bağlamında tavsiye ettikleri önerileri idrak etmeye çalışacağız. Öncelikli olarak toplumu *anasır-ı erbaa* terimi ile unsurlara göre sınıflandırmanın devlet idari düzeni için önemli bir tanımlama olması dikkat çekicidir. Aristo ve Platon tarafından ortaya atılan *anasır-ı erbaa* kavramı Farabi, İbn-i Sina, Tusî ve Devvânî gibi filozoflar tarafından istifade edilerek, İslam düşüncesi bağlamında yeniden yorumlanmıştır. Her ne kadar bu yorumlamayı kimileri seküler bir siyaset anlayışının İslam siyaset düşüncesine girişi olarak ifade etse de, idare ve siyasetin esası hiçbir zaman şer'î şerife mugayir olmamıştır. Nasîruddin Tûsî'nin eserinde kemal noktasına varan *Erkan-ı Erbaa*, toplumun siyasi ve sosyal ilişkilerini tanımlama ihtiyacını taşımıştır. Devlet-i Aliyye'nin siyaset düşüncesine tesiri ise fıkıh alimi Celâleddîn Devvânî'nin Ahlak-ı Celâlî eseri ile olmuştur.¹⁴

Celâleddîn Devvânî'nin ise, devrin Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'a ithaf ettiği Ahlak-ı Celâlî eseri, aynı zamanda Anadolu'nun dağınık siyasi yapısını

¹³ Tahsin Görgün, "İbn Haldun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.19 (İstanbul: TDV. Yay.,1999), 543-555.

¹⁴ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998, s.110.

toparlayabilmesi yönünde tavsiyeler içerir. Bu bağlamda fiziki yaratılışın dört unsuruna tekabül eden dört sınıfın varlığı, hükümetin idaresi etrafında birleşmiş siyasi topluluğu, adalet ilkesi gereği muhafaza edebileceğini önerir.¹⁵ Devvânî'nin bu teklifi muhtemelen öğrencisi Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (1456-1516) aracılığıyla Osmanlı medreselerine taşınmış olabilir. Belki yapılacak yeni çalışmalar *Erkan-ı Erbaa* toplum modelinin Osmanlı fikir dünyasına ne zaman katıldığı ile ilgili konuyu aydınatabileceği kanaatindeyiz.

Konumuza dönecek olursak, Kınalızade Ali Efendi'nin Ahlak-ı Alâî'si, bir toplum tanımlamasının özelliklerini öneren ve Osmanlı siyaset düşüncesine tesir eden önemli eserlerin başında gelmektedir. Eserde çalışmamızın konusu olan siyaset kavramlarını önceki ahlakname eserlerinin zihni teklifi bağlamında ele almaya çalışılacaktır. Fakat Kınalızade Ali Efendi'nin, diğerlerinden daha bütünlüklü *Adalet Dairesi* teklifi, Osmanlı idari ve toplumsal birlikteliğinin dayanması gereken temeller bağlamında gerçekçi bir şekilde ifade edilmiştir. Teklifinde hiyerarşik bir sistemden çok birbirine bağlı döngüsel bir nedenler örgüsü olması, bütünlüklü bir idari, sosyal ve iktisadi perspektif sunmuştur. Bu alanların şer'î esasa dayalı adalet merkezli bir değer anlayışı bağlamında nasıl değerlendirdiğini tartışmaya çalışacağız. Ayrıca Kınalızâde'nin adaletin sağlanmasında sultanın asli vazifesine vurgu yapması, devlet düzenin sağlanmasında hükümdarın merkezi konumunu göstermiştir. Dolayısıyla hükümdarın düzen getirmek için ortaya koyduğu kanunlara, tebaanın itaat etmesini savunmuştur. Fakat Kınalızâde söz konusu bu itaati, İslam siyasi tarihinde var olan halifeye itaat bağlamında ele almıştır. Nitekim Kınalızâde Ali Efendi, Allah'ın sultanlara hükmetme şerefi verdiğini düşünmektedir.¹⁶

Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlak-ı Alâî'si, 17. Asırdan 18. Asra kadar Osmanlı ricali ve uleması tarafından okunmuş ve siyaset düşüncesinde yeni eserler kaleme alınmasına neden olmuştur. Aslında bu durum Kınalızâde'nin Devlet-i Aliyye'nin ıslahı için önerdiği tavsiyelerin, ne kadar isabetli olduğunu göstermektedir. Koçi Bey Risalesi ve *Katip Çelebi'nin Düstûru'l-amel li Islâhi'l-halel* adlı eseri 17. Asır Osmanlı ıslahat ve siyaset düşüncesi için aynı ufku taşımaktadır. Tımar sisteminin bozulmasıyla birlikte mali buhran yaşayan Osmanlı idaresi, mali kaynak sağlamak için iltizam sistemini

¹⁵ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.114.

¹⁶ Yüksel Kanar, *İktidar ve Adalet İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasetnameler*, İstanbul: Mahya Yayınları, 2019, s.468.

uygulamış; böylece eyaletlerde yerel âyanlar kuvvetlenerek merkezi iktidar ile ilişkileri zayıflamıştır. Yeniçeri Ocağına dışarıdan alımlar yapılarak sayısı çoğaltılmış ve niteliği zayıflayarak Osmanlı maliyesine ağır bir yük olmaya başlamıştır. Medreselere dışarıdan niteliksiz kimselerin yerleşmesiyle İlmiyye sınıfı yozlaşmaya başlamıştır.

Yukarıda ifade ettiğimiz bu durumlar, Katip Çelebi'nin *Erkan-ı Erbaa* nazariyesinin önemine vurgu yapmasına neden olmuş ve mesleki gayelerine göre oluşan sınıfların birbirleriyle ahenkli bir şekilde uyumunun muhafaza edilmesini tavsiye etmiştir.¹⁷ Koçi Bey Risalesinde ise güçlü, muktedir bir padişahın düzeni sağlamak için güç kullanmasını ve Osmanlı toplumunu oluşturan millet sisteminin ise daha sıkı bir şekilde uygulanmasını önermiştir.¹⁸ Bu bağlamda 18. asırda Pirizade Mehmed Sâhib Efendi'nin *Kitâbü's Siyase fi atvâri'l-hamse* ismiyle yazdığı eser, söz konusu ettiğimiz temeller üzerinden vücut bulmuştur. Eser, İbn Haldun'un tavırlar nazariyesini ele almış; toplum ve siyaset düşüncesine önemli katkılar sunmuştur.¹⁹ İbrahim Müteferrika ise *Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Ümem* adlı eserinde zamanın şartların göre Avrupalılar ile mücadele edilmesi gerektiğini önermiştir. Bu bağlamda *mukabele-i bi'l-misl* kavramı üzerinden düşmana düşmanın silahlarıyla karşılık verilmesi gerektiğini, İslam cihat anlayışının bunu gerektirdiğini öne sürmüştür.²⁰

Söz konusu ettiğimiz eserler, Sultan III. Selim dönemi ile Sultan II. Mahmud dönemi yapılan ıslahat siyasetinin düşünce ufkunu idrak etmek için önemlidir. Bu gaye doğrultusunda Nizam-ı Cedid ile Tanzimat dönemlerinin siyasi düşünce bağlamında benzeşen yönleriyle, farklılaşan yönlerini ortaya çıkarmak için kıymetli bir bakış açısı sunacaktır. Dolayısıyla Osmanlı ricalinin, belirlediğimiz özgürlük, eşitlik, millet ve vatan kavramlarına yönelik geliştirdiği refleksler veya teklifler hangi varlık/âlem anlayışı üzerinden değerlendirildiği anlaşılabilecektir.

Çalışmamızın III. Bölümünde ise, Sultan II. Mahmud devri ile tekrar başlayan ıslahat siyasetinin düşünce ufkunu belirleyen motivasyona odaklanılmaya çalışılacaktır. Bu doğrultuda II. Bölümde bahsettiğimiz ahlak veya siyasetnamelerin Sultan II. Mahmud

¹⁷ Kâtib Çelebi, *Düstûru'l Amel Li Islâhi'l-Halel*, Haz. Ensar Köse, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020, s.184.

¹⁸ Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, Haz. Zuhuri Danışman, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972, s.68.

¹⁹ Pirizâde Mehmed Sâhib Efendi, *Kitâbü's- Siyâse fi Etvâri'l- Hamse*, Haz. Hilal Çifçi, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020, s.21.

²⁰ Kahraman Şakul, "Nizam-ı Cedid düşüncesinde Batılılaşma ve İslami Modernleşme", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 19/2 (2005), s.120.

döneminin ıslahat siyasetine ne gibi tesirleri olduğunu veyahut olmadığını değerlendirmeye çalışacağız. Dolayısıyla belirlemiş olduğumuz siyaset kavramlarını, Osmanlı tarihinde bir döneme adına verecek olan Tanzimat Fermanı'nın siyasi dili üzerinden açacağız. Nitekim Tanzimat döneminin çok geniş bir zamanı kapsamı nedeniyle, tezin kapsamını fermanın ilan edildiği (1839) zamanla sınırladık. Ayrıca Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesinde önemli bir aktör olan Mustafa Reşid Paşa ile fikri temelini oluşturan Sadık Rıfat Paşa'nın *Müntehâbat-ı Âsâr* adlı eserine yoğunlaşmayı tercih ettik. Böylece çalışmamızda Tanzimat siyasetinin fikri temelini oluşturan isimler üzerinden fermanın teklifi idrak edilmeye çalışılacaktır.

Doktora çalışmamızın bu bölümünde, Tanzimat Fermanı ilan edilmeden önceki Sultan II. Mahmud saltanatının ıslahat faaliyetlerine ve genel siyasi olaylarına değinilecektir. 19. asrın başında Devlet-i Aliyye'nin karşılaştığı siyasi krizlerin, devleti dağılmaya götüren vaziyeti karşısında Sultan II. Mahmud'un, selefi Sultan III. Selim'den daha radikal bir şekilde ıslahatlara girişmesinin nedenleri üzerinde durulacaktır.²¹ Sultan'ın devleti tekrar kendi şahsında merkezileştirme siyasetinin en önemli yardımcılarının neden kalemîyye sınıfı olduğu ve bu sınıfın devletin siyasetini belirlemede nasıl aktör konuma yükseldiği ifade edilecektir. Kalemîyye sınıfı içerisinde bulunan bürokratların arasında farklı ıslahat bakışına sahip olmalarından ileri gelen çekişmeyi, zihni farklılık bağlamından mı yoksa geleneksel sistemin oluşturduğu ortamdan mı kaynaklandığı değerlendirilecektir. Dolayısıyla bu yeni merkezileşme siyasetinin Yunan bağımsızlığı ve Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın isyanı ile imtihanı, merkezileşme siyasetinin farklı bir evreye geçmek durumunda kalmasını gösterecektir.

Tanzimat Fermanı'na giden süreçte Mustafa Reşit Paşa'nın Londra sefirliği sırasındaki görüşmelerinde, Devlet-i Aliyye'nin varlığını koruyabilmesi için hanedanlık dışında devlet müesseselerinin yerleşik hale getirilmesine yönelik fikirleri, Osmanlı siyasi düşünce bağlamında bir ilki oluşturur. İlk defa hanedanlık dışı bir çözüm arayışı dile getirilir. Reşit Paşa'nın bu yaklaşımı, 19. asır Avrupa liberalizmin anayasacılık tasavvurlarını yansıtan bir fikirdir.²² Bu bağlamda çalışmamızın odak noktası olan Mustafa Reşid Paşa'nın meselelere bakışı ve olaylara karşı kanaati metinde değerlendirilecektir. Ayrıca Avrupa devlet adamlarının tavsiyeleri ve önerileri eklenerek

²¹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.168-170.

²² Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s.294.

konuya farklı perspektifler de sunulacaktır. Diğer taraftan bir başka amacımız, Avrupa devlet adamlarının siyasetine yön veren düşünürlerin, özgürlük, eşitlik, millet ve vatan kavramlarına atfettikleri anlamı idrak etmektir. Dolayısıyla Mustafa Reşid Paşa'nın gerek Paris sefirliği gerekse Londra sefirliği bu etkileşimi görmek için önemli bir vakıadır. Şerif Mardin, 19. asırda Avrupa'da liberal fikirlerin yayılmasına vesile olan eserleri, William Godwin'in "An Enquiry Concerning Political Justice" eseri ile John Locke'un fikirlerinden etkilenen ve Fransa'daki temsilcisi olan Condorcet'in "Sketch For A Historical Picture Of The Progress Of The Human Mind" eseri olarak görmektedir. Çalışmamızda Tanzimat Fermanı'nın bu fikirlerle irtibatının olup olmadığı ifade edilecektir.²³

Diğer taraftan Sadık Rıfat Paşa'nın Viyana sefiri iken Prens Metternich ile görüşmeleri ve siyasi düşüncelerini kaleme aldığı *Müntehabat-ı Asâr* isimli eseri, çalışmamız açısından kıymetli bilgiler sunacağı kanaatindeyiz. Özgürlük ve eşitlik taleplerini *tabiat-ı beşeriyye*'den geldiğini düşünen Sadık Rıfat Paşa, Devlet-i Aliyye'nin içinde bulunduğu buhrandan kurtulabilmesi için bu fikre uygun siyasetin geliştirilmesini savunmuştur. Tanzimat Fermanı'nın siyaset düşüncesini oluşturanlardan biri olan Sadık Rıfat Paşa'nın kavramları, Avrupa siyasi düşüncesi bağlamında değerlendirmesi önemlidir. Mesela özgürlük kavramını hukuk hürriyeti bağlamında ele almış; tebaanın can, mal ve ırz emniyetinin fertler için nasıl önemseniyorsa, hükümetler için de önemsenmesi gerektiğini belirtmiştir. Eğer insanlara iktisadi kalkınmaları için izin verilirse (müsaderenin kalkması) kendileri için çalışırken, aynı zamanda toplum için de çalışacaklarını böylece devletin kalkınacağını düşünmektedir. Bütün bunların sağlanamamasının adaletsizliği doğuracağını söyleyen ve Avrupa düşüncesinde moda olan Volney'in "Les Ruines de Palmyre" eseri, Sadık Rıfat Paşa'nın fikirlerine tesir etmiş olabileceği muhtemeldir.²⁴ Nitekim Mustafa Reşid Paşa da liberal siyasetin Devlet-i Aliyye'de tesis edebilmesi için, Avrupalı devletlerle ticaret antlaşmaları imzalamıştır. Bu duruma göre Reşid Paşa'nın Avrupa'daki liberal hükümetleri yanına çekmeye çalıştığı söylenebilir.

Tanzimat Fermanı'nın Müslim-gayrimüslim arasında tesis edilen müsavat üzerinde durması; eşitlik kavramının nasıl anlaşıldığını idrak etmek için önemlidir. Devlet ricali

²³ Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s.293-294.

²⁴ Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s.298.

Tanzimat Fermanı ile birlikte, Devlet-i Aliyye'nin içinde yaşayan gayrimüslimler ile Müslümanlar arasında eşitlik imkanı sunması, gayrimüslimlerin ayrılıkçı girişimlerini engelleyeceğini düşündürmüştür. Tanzimat Fermanı'nın bu teklifi, geleneksel Osmanlı millet sisteminden kopuşun en önemli göstergelerinden birisi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca imtiyazlı konumda olan Müslümanların tepkisini çeken bu durum, uygulamalara karşı muhalefeti de tetikleyecektir. Diğer taraftan Osmanlı ricali, Avrupa Devletlerinin Devlet-i Aliyye içinde yaşayan gayrimüslimleri himaye etmesinin önüne geçmek istemiş ve yeni bir Rum isyanı ile karşılaşmak istememiştir. Tanzimat Fermanı'nın eşitlik üzerine kuracağı yeni millet, Osmanlı ricali tarafından Osmanlıcılık kimliği etrafında şekillenmeye başlamıştır. Osmanlı ricali, *siyaset-i şer'îyye* düşüncesinden uzaklaşan ve *tabiat-i beşeriyye* düşüncesine doğru kayan bu yeni millet kimliği ile Fransa İhtilali sonrası ulusçuluk taleplerini engellemeye çalışmıştır. Hukuki düzenlemelerle daha laik bir idare tarzına geçen Devlet-i Aliyye, anayasal hükümet sistemine geçmiş; iktidar, saraydan Bab-ı Âli'ye taşınmıştır. Böylece geleneksel ıslahat düşüncesinde merkezi konumda olan padişahlar, Tanzimat Fermanı ile birlikte yerlerini değişmez müesseselere bırakmışlardır. Böylece Devlet-i Aliyye içindeki siyasi iktidar, kurumlara dağıtılarak siyasi katılımın tabana yayıldığı Meşrutiyet idaresine doğru evrilecektir.²⁵

Bu durum Tanzimat sonrası özgürlük kavramının sınırlarını ve mahiyetini mukayese edilebilme imkanı doğuracaktır. Diğer bir kavramımız olan eşitlik kavramıyla geleneksel Osmanlı toplumunun sonu olan Müslim-gayrimüslim eşitliğinin, neden ve ne gaye ile yapıldığı soruları cevaplanmaya çalışılacaktır. Tanzimat Fermanı'nın Osmanlıcılık düşüncesi ile seküler bir millet tanımlaması olarak geleneksel millet ayrımlarından nasıl koptuğu izah edilecektir.²⁶ Ayrıca Sultan II. Mahmud döneminde yazılmış bazı geleneksel layihalar eklenerek, farklı bakış açılarına yer açılmaya özen gösterilecektir.

Son tahlilde çalışmamız Nizam-ı Cedid dönemi siyaset düşüncesi ile Tanzimat Fermanı'nın siyaset düşüncesi arasında benzerlikleri ve ayrımları ortaya koymaya çalışacaktır. Devlet-i Aliyye'nin askeri alanda yapmaya çalıştığı ıslahatlar her iki dönemde de devam ettirilmiştir. Nizam-ı Cedid siyasetinin, padişah merkezli idari, mali

²⁵ Bekir Günay, "Sadık Rıfat Paşa'nın Hayatı Eserleri ve Görüşleri", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1992, s.68.

²⁶ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.214.

ve askeri kurumlara yeni bir düzen getirerek ve bunu *siyaset-i şer'îyye* sınırları dahilinde, yani ahlak ve siyasetname düşüncesi bağlamında değerlendirdiğini düşünebiliriz. Dolayısıyla Nizam-ı Cedid döneminde millet sistemini değiştirecek, hukuki bir değişimden söz etmek mümkün görünmemektedir. Hatta yeni bir toplumsal tanımlamaya da gidilmemiştir. Bu bağlamda Nizam-ı Cedid'i zamanın şartlarına uygun yeni bir ahkâmın kurulmaya çalışıldığı bir dönem olarak düşünmekteyiz. Osmanlı siyaset düşüncesi bağlamında Tanzimat Fermanı'nı, daha radikal bir ıslahat sürecine doğru evrilen ve Avrupa siyaset düşüncesinde var olan *tabiat-ı beşeriyye* üzerinden, anayasal bir düzen ve yeni bir toplum kimliği tanımladığını ön görüyoruz. Böylece Tanzimat Fermanı'nın geleneksel Osmanlı siyaset düşüncesinden kopuşu temsil ettiğini söyleyebiliriz. Filhakika siyaset düşüncesi bağlamında Devlet-i Aliyye'nin modernleşme/batılılaşma²⁷ macerasının, Tanzimat Fermanı ile birlikte başladığı sonucunu iddia edebiliriz.

²⁷ Bazı araştırmacılar Batılılaşma kavramı yerine modernleşme ve çağdaşlaşma kavramlarını kullansada modernleşme Doğu-Batı ayrımı yapmadan bütün toplumlar için geçerli bir değişimi ifade etmektedir. Bu değişim, farklı toplumların birbirlerinden bazı idari, sosyal ve kültürel müesselerden istifade etme şeklindeki hareketi tanımlar. Modernleşme kavramı, Batılılaşma kavramından daha çok teknik, teknolojik gibi rasyonel yani manevi kıymet dışında maddî gelişmelere yönelik bir anlam taşımaktadır. Dolayısıyla bu anlamda modernleşme kavramı, yenileşme hareketlerinin bütün milletler için söz konusu olmasıdır. Fakat özellikle Tanzimat ile birlikte yenileşme ve değişim hareketlerini tarif ederek modernleşme çabası ile Batılılaşma çabasının iç içe geçtiğini, hatta birbirini tamamladığını söyleyebiliriz. Bkz. Şükrü Hanioglu, "Batılılaşma", *DİA*, c.5 (İstanbul: TDV. Yayınları, 1992), s.148; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s.23; Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s.81.

I. BÖLÜM

NİZAM-I CEDİD OSMANLI SİYASİ ZİHNİYET YAPISININ DÖNÜŞMESİ

Nizam-ı Cedid'ten Tanzimat'a Osmanlı Zihniyet Yapısının Çözümlemesi Bağlamında Batı'nın Siyaset Bilimi Kavramlarının (Özgürlük, Eşitlik, Vatan ve Millet) Dönüşümü isimli tezimin bu bölümün de Sultan III. Selim devrinde ortaya çıkan Nizam-ı Cedid siyasetine odaklanılmıştır. Öncelikli olarak Devlet-i Aliyye'nin 17. Asırdan Sultan III. Selim devrine kadarki zaman diliminde yaşadığı siyasi ve sosyal olaylar hakkında genel bir değerlendirme yapılacaktır. Böylece Devlet-i Aliyye'nin kökten bir ıslahat siyasetine karar vermesindeki gaye idrak edilecektir. Ardından Sultan III. Selim devrinde Devlet-i Aliyye'nin dahili durumunun panoraması ortaya koyularak, Nizam-ı Cedid ile alakalı ıslahat gayesinin padişah merkezli iktidarın yeniden tahkimi gösterilemeye çalışılacaktır. Bu bağlam doğrultusunda ise 17. Asırdan 18. Asra kadarki Avrupa devletlerinin merkezileşme siyasetlerinin serencamı, siyasi olaylar üzerinden ifade edilecektir.

Bir ıslahat teklifi olarak Nizam-ı Cedid siyasetinin düşünce mirası ve pratiği ile ilgili mülahazalardan sonra, bu ıslahat siyasetinin İslami karakteri ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Devlet-i Aliyye nezdinde bu İslami siyaset karakterinin, Avrupa'ya bakışını nasıl şekillendirdiğini ve Fransız İhtilali'ni nasıl değerlendirdiğini gözlemleme imkanı olacaktır. Dolayısıyla bu gözlemi Osmanlı sefirlerinin sefaretnameleri aracılığı ile ortaya çıkarmaya çalışarak, Avrupa siyasetine bakışları idrak edilmeye çalışılacaktır. Fransız İhtilali'nin Avrupa'da doğurduğu siyasi ve idari kriz, Osmanlı sefirlerinin bakışı ile değerlendirilecektir.

Bu genel değerlendirmelerden sonra özgürlük, eşitlik, millet ve vatan kavramlarının Avrupa siyasi düşünce tarihindeki serencamı ayrı başlıklar altında aktarılmıştır. Böylece, Osmanlı sefirlerinin Avrupa'daki vazifeleri müddetince işittikleri ve gözlemledikleri bu siyaset kavramlarına karşı tanımlamaları ve refleksleri ifade edilecektir. Sefirlerin özgürlük, eşitlik, millet ve vatan kavramlarını, içinde yaşadıkları siyasi düşünce mirası bağlamında nereye konumlandıkları çalışmamız açısından önemlidir. Dolayısıyla sefirlerin bu malumatları doğrultusunda, Sultan III. Selim ve

Osmanlı ricalinin, Nizam-ı Cedid siyaseti ile Devlet-i Aliyye’de nasıl bir ıslahat siyasetini kurmaya çalıştıkları ortaya çıkacaktır.

A. 18. Asırda Devlet-i Aliyye’nin Siyasi ve Sosyal Vaziyeti

18. asır, Osmanlı siyasi tarihi açısından 1699 Karlofça Antlaşması’nın doğurduğu hezimet neticesinde Osmanlı ricali, yönetimde ve orduda kısmi ıslahatlara gitmiş, toprak kayıplarının telafisi ve devlet düzeninin tekrar kurulmaya çabaladığı bir yüzyıl olmuştur. 1703 yılı Edirne Vakası sonrası tahta çıkan Sultan III. Ahmed (1703-1730), toprak kayıplarını telafi etmek için farklı güç merkezleri ile incelikli bir mücadeleye girişerek, devlet idaresinin iplerini ele almaya çalışmış, yetenekli bir devlet kabinesi kurmayı başarmıştır. Dış politikada komşu devletlerle daha itidalli ilişkiler kurmaya dikkat etmiş, Lehistan’ın veraset mücadelelerine karışmamaya özen göstermiştir.* Fakat Sultan III. Ahmed’in ve yetenekli devlet ricalinin söz konusu siyaseti, Karlofça hezimetini silme çabaları 1716 yılında Osmanlı ordusunun Petrovaradin Muharebesinde Avusturya ordusuna yenik düşmesi ve 1718 yılında Pasarofça Antlaşması’nı imzalaması sonucu akamete uğramıştır.²⁸

Avusturya Devleti’nin askeri başarısını dönemin adı bilinmeyen bir Osmanlı müellifi takririnde ele almıştır. 1718 yılında Sultan III. Ahmed’e sunulan bu takrir, biri Osmanlı, diğeri Avrupalı iki zabıt arasında geçen muhayyel bir konuşmayı ihtiva etmektedir. Osmanlı zabıtının Avusturya’ya karşı Müslümanların harpte yenilişinin sebepleri hakkında sorduğu suale, Avrupalı meslektaş mealen şu cevabı vermiştir: Önceleri Avusturya devleti savaşta bu derece nizam ve savaş araçlarına hakim değildi. Zamanla askeri talim ve nizamı öğrenerek, Avusturya devleti kuvvet buldu. Devletin idaresine dair kitaplar yazılarak, refah sağlayacak müesseseler kurulmuştur. Böylece, bu askeri talim ve telifler neticesinde iç düzeni tesis ettiler. Devlet-i Aliyye, ihmal ve hoşgörü nedeniyle atıl kalmıştır. Eğer Devlet-i Aliyye, savaşa gereken rağbeti gösterip, bunun ilmini öğrenirse savaşta maharetli ve başarılı olur.²⁹ Takrir, Devlet-i Aliyye’nin tekrar

* Sultan III. Ahmed’in emniyetli siyaseti Devlet-i Aliyye’nin menfaatleri dahilinde ilerlemiş, bu vaziyete mugayir bir hadise vuku bulduğunda müdahale etmekten çekinmemiştir. Nitekim İsveç Kralı’nın Osmanlı topraklarına sığınması sonucu çıkan Osmanlı-Rus harbi, 23 Temmuz 1711 Prut Antlaşması ile Devlet-i Aliyye’nin lehine sonuçlanmış 1700 yılında Rusya’ya bırakılan (Azak kalesi ve mıntıkası) geri alınmıştır. Diğer taraftan Venediklilere bırakılan Mora Yarımadası, Sadrazam Damat Ali Paşa’nın 1714’te gerçekleştirdiği başarılı bir sefer sonucu Osmanlı topraklarına tekrar katılmıştır.

²⁸ Mustafa Naima Efendi, *Naima Tarihi*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1280/1863), 4: 65; M. Münir Aktepe, “Ahmed III”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.2 (İstanbul: TDV. Yay., 1989), 34-38.

²⁹ “*Evailde düşmanın bu mertebe nizamı ve istimali edevati harpte mahareti tamı yoğidi. Temadii eyami iltiham ile talim ve teallüm ederek askeri nizam ve devleti kuvveti tam buldu. İlâ yevmina haza gerek*

eski ihtişamına kavuşabilmesi için, askerî tekniğin yeni telifler vasıtasıyla öğrenilmesi ve ordunun ihtiyacının karşılanması için gerekli kurumların ihyası önerilerini içermektedir.

Nitekim 1730 yılında tahta çıkan Sultan I. Mahmud, (1730-1754) söz konusu takririn teklifi istikametinde hareket etmiştir. Yeni padişah, selefi Sultan III. Ahmed gibi, ordunun ıslahı için gerekli adımları atmış, bir Fransız soylusu olan Kont de Bonneval'i, Müslüman olup Ahmet Paşa³⁰ adıyla Devlet-i Aliyye'ye iltica etmesinden sonra, Humbaracı ocağının ıslahı için vazifelendirmiştir. Lehistan'ın ilk taksiminden sonra gözünü Devlet-i Aliyye'ye çeviren Rusya ve Avusturya'nın harp ilanına da cevap vermiştir. İki cephede savaşmak zorunda kalan Osmanlı kuvvetleri gerek humbaracı ocağının ıslah edilmesinden gerekse sadrazam ve aynı zamanda askeri kumandanlarının³¹ başarılı mücadelelerinden sonra 1739'da Belgrad'ı geri almayı başarmıştır. Osmanlı ricalinin, daha önceki savaşlarda yaşadığı yenilgilerden ders çıkarması ve yukarıda ifade ettiğimiz takririn önerileri gibi devletin sorunlarını çözmeye yönelik yaklaşımları, faydalı neticeler getirmiştir.³² Dış siyasette ise; İsveç ile ittifak anlaşması yaparak Rusya'yı; Prusya ile yakın münasebetler kurarak da Avusturya'yı iki cephede bırakma hamlesi, Devlet-i Aliyye'nin siyasi tarihindeki en uzun barış dönemini³³ getiren kıymetli bir denge siyaseti ortaya çıkarmıştır.

Sultan III. Osman'ın (1754-1757) kısa saltanatı boyunca devam ettirilen denge siyasetinin ilk imtihanı, Avrupa'da geleneksel hasım olarak görülen Fransa ve Avusturya'nın güçlerini birleştirdikleri "1756 Diplomatik Devrimi" ile olmuştur. Geleneksel Osmanlı-Fransa birliği, öteden beri Avusturya ve İspanya Habsburg

eyyam-ı mukafaha ve gerek hengâm-ı müsalehada istimali edevati hurub ile tahsili mümâreset ve tevfiri meharete say üzerelerdir. Umuru dahiliyeye dair kitaplar tedvin ve kârhaneler bina etmişlerdir. Ve bunlar ikdamı ihtimamları sebebi ile umur-u muharebede kâmil oldular. Askeri Osmanî ise ihmal ve müsamahaları hasebiyle atıl kaldılar. Eğer ihrâzı mesubei gazaya râğbet olursa bu fende dahi tahsili maharet ve telâfîi mafate himmet ederler idi." Bkz. Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Ankara: TDV. Yay., 1994, s.99; Faik Reşit Unat, "Ahmet III. Devrine Ait bir Islahat Takriri", *Tarih Dergisi*, 1 (1941), s.112.

³⁰ Humbaracı Ahmed Paşa ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz.; Uğur Demir, *Humbaracı Ahmed Paşa Osmanlı Hizmetinde Bir Mühtedi*, İstanbul: Yeditepe Yay., 2016.

³¹ Virgîna H. Aksan, *Kuşatılmış Bir İmparatorluk Osmanlı Harpleri 1700-1870*, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2017, s.89.

³² Bu amaçla Humbaracı Ahmed Paşa'nın saraya sunduğu layihalar vasıtası ile kışlalar ve talim yerleri inşa edilerek ordunun istikrallı eğitim bir almasını sağlamaya çalışmıştır. Ayrıca bkz. Mehmet Yalçınkaya, "XVIII. yüzyıl: Islahat, Değişim ve Diplomasi Dönemi (1703-1789)." *Türkler*, 12 (2002), s.470-502.

³³ Halil İnalcık ve Danold Quataert (der.), *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi II*, çev. Ayşe Berktaş, İstanbul: Eren Yay., 2007, s.761-764.

hanedanları karşısında bir denge vazifesi görmüştür. Fakat Habsburgların, Belçika ve Hollanda'dan çekilmesi ve Prusya Krallığı'nın yükselişi Avusturya ile Fransa'yı yakınlaştırmıştır. 1752 yılı Aranjuez Antlaşmasında Bourbon-Habsburg menfaatlerinin uzlaşmasıyla Fransa-Avusturya ittifakının gerçekleşmesi, Devlet-i Aliyye'nin geleneksel Avrupa siyasetinde önemli bir müttefikini kaybetmesiyle sonuçlanmıştır.³⁴

Bu bağlamda Devlet-i Aliyye'nin Avrupa siyasetindeki yalnızlığı, 1756-1763 yılları arasında “Yedi Yıl Savaşları” olarak bilinen ilk küresel ölçekteki savaşta ortaya çıkacaktır. Sadrazam Koca Ragıp Paşa, (1699-1763) yeni tahta çıkan Sultan III. Mustafa'nın savaşa katılma isteğine rağmen Devlet-i Aliyye'yi bu yıkıcı harbin etkilerinden muhafaza etmek için savaş dışında tutabilmiş, denge siyasetini incelikli bir şekilde kullanarak devletin mali ve idari yönden ıslahına önem vermiştir.³⁵ Dolayısıyla Ragıp Paşa, Sultan III. Mustafa'nın tahta geçmesini haber vermek ve Avusturya ile dostluk ilişkilerini tesis etmek için, 1757 yılında Ahmet Resmi Efendi'yi sefirlik vazifesiyle Viyana göndermiştir.³⁶ Yedi Yıl Savaşları sırasında Devlet-i Aliyye'nin bu diplomatik teması Avrupa siyaseti açısından mühim bir vakiadır. Ayrıca Rusya Çarlığı'nın yayılmacı faaliyetleri karşısında Prusya Devleti'ne 1763'te sefirlikle görevlendirilen Ahmet Resmi Efendi, denge siyasetini oluşturmaya çalışmıştır.³⁷

Yedi Yıl Savaşlarının Avrupa için bir diğer önemli etkisi ise, Prusya Kralı II. Friedrich'in (1712-1786) merkezi ordusunun savaşta gösterdiği başarının dikkat çekmesiyle, mağlup olan Rusya ve Avusturya İmparatorluklarının güçlü ve merkezi bir ordu kurmak için sıkı bir vergilendirme reformuna girişmiş olmalarıdır.³⁸ Avrupa'da

³⁴ Aksan, *Kuşatılmış Bir İmparatorluk*, s.91.

³⁵ Mesut Aydın, *Koca Râgıb Mehmed Paşa-Hayatı Ve Dönemi (1699-1763)*, Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2005; Mesut Aydın, “Koca Ragıp Paşa”, *DİA*, c.34, (İstanbul: TDV Yay., 2016), s.404.

³⁶ Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, Ankara: TTK. Yayınları, 1968, s.102-105; Ebubekir Ratib Efendi, *Viyana Sefaretnamesi*, (İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1304).

³⁷ Ahmet Resmi Efendi, *Sefaretname-i Ahmet Resmi*, (İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1303); Unat, *Osmanlı Sefirleri*, s.112-116; Ahmet Resmi Efendi, *Viyana ve Berlin Sefaretnameleri*, Sad. Bedriye Atsız, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Yay., 1980.

³⁸ Nitekim Devlet-i Aliyye'nin önündeki en büyük problemlerden biriside merkezi orduyu kurabilmek için gereken mali kaynaktan yoksun oluşudur. Düzenli bir mali idare kurmak isteyen Osmanlı ricali, Avrupa'daki kurumsal değişimleri gözlemleye çalışmıştır. Bu bağlamda 1740-1748 yıllarında Prusya'nın veraset savaşlarında Avusturya'yı ezici bir şekilde mağlup edip Silezya bölgesini zapt etmesi Prusya Kralı II. Friedrich'in toplum reformu ile askeriyesini devrin en güçlü ordularından biri olabileceğini göstermiştir. Ayrıca 1756-1763 yılları arasında gerçekleşen yedi yıl savaşlarında Prusya Devleti, Avusturya ve Rusya ordularına karşı başarılı bir savunma yaparak Avrupa gücü olduğunu ispatlamıştır. Prusya'nın bu önlenemez gücü karşısında Avusturya kralı II. Joseph (1780-1790) tarım arazilerinde ve asker alma sistemlerinde kapsamlı bir değişiklik yaparak mali ve askeri olarak Prusya tipi reformları

gerçekleşen idari, mali ve askeri reformlar karşısında Devlet-i Aliyye'nin en acil sorunlarından birisi, yukarıda ifade ettiğimiz bilgiler göz önüne alındığında, devrin şartlarına uygun talimli ve düzenli bir ordu ihtiyacını temin etmek olmuştur. Arzu edilen orduda kurmay subay ihtiyacının karşılanabilmesi için askeri mekteplerin kurulması gerekmiş, bu hedeflerin de ancak ordunun ihtiyaçlarını karşılayabilecek ayrı bir hazinenin oluşturulması ile mümkün olacağı sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla Devlet-i Aliyye, tüm eyaletleri mali olarak kendisine bağlayacak merkezi bir iktisat siyaseti geliştirmesi gerektiğini anlamıştır. Ancak bu istek de devletin geleneksel kurumu olan Yeniçeri Ocağı ile, merkez dışı eyaletlerde mali imkanlarının zedeleneyeceğini düşünen yerel âyanlar tarafından muhalefete sebep olmuştur.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız sorunlar, Devlet-i Aliyye'nin karşısına 1768-1774 Rus harbinin çıkması sonrası ağır bir tecrübeyle fark edilmiştir. Sultan III. Mustafa'nın saltanatının ilk dönemlerinde sadrazamlık yapan Koca Ragıp Paşa'nın denge siyaseti ile devleti savaştan uzak tutma siyaseti, paşanın vefatıyla birlikte son bulmuştur. Her ne kadar Ahmed Resmi Efendi'nin Prusya'ya sefir olarak gönderilmesi ile Prusya ile muhtemel bir ittifak yoklanmaya çalışılsa da bunda başarılı olunamamıştır.³⁹ Rusya İmparatorluğu'nun Lehistan veraset meselesine karışması ve Osmanlı hudut bölgelerine yakın yerde kale ve yığınak yapması, 1768 savaşına giden yolu hazırlamıştır.⁴⁰ Lehistan tahtına Rusya'nın desteklediği Stanislaw Poniatowski'nin çıkmasıyla birlikte iç isyanın patlak vermesi, Osmanlı topraklarına kaçan Lehlilerin Rus ordusu tarafından takip edilerek öldürülmeleri, Devlet-i Aliyye'nin savaş ilanı etmesine sebep olmuştur.⁴¹

uygulayarak Avusturya toplumunu dönüştürmeye gayret etmiştir. Diğer taraftan gerek I. Petro zamanında başlatılan Rütbeler Cetveli (1722) ile gerek Rus İmparatoriçesi II. Katerina'nın benzer bir idari ve askeri reformları hayata geçirerek Rus ordusunda ve toplumunda değişim hareketini başlatmıştır. Bak. Mary Fulbrook, *Almanya'nın Kısa Tarihi*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2014, s.109-110; Aksan, *Kuşatılmış Bir İmparatorluk*, s. 140-142.

³⁹ Seyahat hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Virgina H. Aksan, *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı Ahmed Resmi Efendi (1700-1783)*, çev. Özden Arıkan, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1997.

⁴⁰ Akdes Nimet Kurat, *Başlangıcından 1917'ye Kadar Rusya Tarihi*, Ankara: TTK. Yay., 1997, s.289-290.

⁴¹ Bu bağlamda harbe girmek, devlet idaresini harekete geçirmekte aynı zamanda iktisadi hayatı hareketlendirmektedir. Devlet-i Aliyye'nin bütün kapı halkının hudut bölgelerinde boy göstermesi, ister gönüllü olsun ister zorunlu olsun, Osmanlı yönetiminin belirleyici özelliğini oluşturan bağımlılık ilişkilerinin geçici de olsa düzelmesine yaramıştır. Stoye'nin belirttiği gibi “Büyük çaplı sefer yapmak, orduyu azami düzeye çıkaracak şekilde büyütmeyi meşrulaştırıyor ve bu kuvvet içinde itaatsiz unsurlara boyun eğdiren bir güç dengesi kurmanın yolunu bulmayı kolaylaştırıyordu”. Devlet-i Aliyye'nin düzenli olarak sefer çıkması bu iddiayı önemli hale getirmiştir. 18.yy. özellikle 1740-1768 yılları savaştan uzak durma açısından dikkate değer bir dönem olarak karşımızda durmaktadır. Nedeni Habsburg ve Romanov hanedanları başka bölgelerle meşgul olmaları, ama bunun yanı sıra “sınırsız” Osmanlı ufuklarının olmadığına işaret etmekte önemlidir. Modern devletin bir ölçütü, şiddet kontrolünü merkezileştirmek ve

1768 savaşı⁴² başlamasıyla birlikte Kırım bölgesinde Rus ordusu ile mücadeleye girişilmiştir. Yeniçerilerin nizama aykırı eylemleri sonucu 1770 yılında Larga ve Kartal Ovası Muharebelerinden yenik çıkılması, Kırım bölgesi, İsmail ve Bender kalelerinin Rus ordusunun eline geçmesini neden olmuştur. Ayrıca Rus donanmasının Baltık Denizi’ni üzerinden Akdeniz’e girip Mora’da ayaklandırma başlatması ve 1770 yılında Çeşme’de Osmanlı donanmasını yakması, Devlet-i Aliyye açısından savaşı hezimeteye dönüştürmüştür. 1774 yılında Sultan III. Mustafa’nın vefat etmesiyle tahta çıkan Sultan I. Abdülhamid barış istemek zorunda kalmış; savaş sonucunda imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması’yla Karadeniz’in kuzeyinde yer alan Azak, Kılburun, Yenikale ve Kerç kaleleri Rusya’ya bırakılmıştır. Kırım Hanlığı’nın bağımsız müstakil bir yapıda devam etmesi kararlaştırılarak Ruslar tarafından ilhakına zemin hazırlanmıştır. İlk defa ahalisi tamamen Müslüman olan bir bölgenin kaybı, Devlet-i Aliyye için büyük bir travma olmuştur. Bu felaketten sonra Kırım bölgesini tekrar geri kazanmak için sürekli yeni yollar aranmaya çalışılmıştır.

Sultan I. Abdülhamid’in tahta çıktığında aldığı miras, savaşta perişan olmuş bir ordu ve iflasın eşiğine gelmiş bir maliyedir. Ayrıca Kırım Hanlığı’nın bağımsızlığı sebebiyle Rus nüfuzunun tesirleri doğrultusunda hanlar arasında cereyan eden çatışma, Osmanlı ricali tarafından engellenmeye çalışılmıştır. Bu gaye ile ordunun hızla ıslahı için önemli adımlar atılmış, Cezayirli Gazi Hasan Paşa’nın kaptanıderyalığa getirilmesi ile Osmanlı donanmasının Baron de Tott⁴³ gibi yabancı subaylar tarafından ıslahına girişilmiştir. Osmanlı donanmasının ihtiyacı olan kurmay subaylarının yetişmesi için Gelenbevi İsmail Efendi gibi devrin önemli riyaziye hocaları tarafından Mühendishane-i Bahri Hümayunda dersler verilmeye başlanmıştır.⁴⁴ Sadrazam Halil Hamid Paşa, kara ordusunun ıslahı için uğraşmışsa da, yeniçerilerin şiddetli muhalefeti yüzünden başarılı

tekeline almaksa, Devlet-i Aliyye bu geçişi 18. asırda yapmayı başaramadı. Bunun dışında, zamanın Avrupalı devletlerinin bir başka özelliği olan; savaş sektörü etrafında Avrupalı hasımlarıninki kadar iyi örgütlenmiş bir mali sistem kurmayı da başaramadı. Savaş finansmanındaki ihmalin sonuçları, 1768’de kendini hissettirmiştir. Bkz. John Stoye, *The Siege Vienna*, New York: New York Holt Reinhart and Winston, 1964, s.30; Aksan, *Kuşatılmış Bir İmparatorluk*, s. 15-16, 48.

⁴² 1768-1774 savaşı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Öğreten, *Mustafa Kesbî İbretnümâ-yı Devlet*, Ankara: TTK Yay., 2002; Selahattin Tansel, “1768 Seferi Hakkında Bir Araştırma”, *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 8/4 (1950).

⁴³ Gerek 1768-1774 savaşında Kırım cephesinde gözlemci olarak gerekse savaş sonrası Osmanlı ordusunun ıslah sürecinde görevlendirilmiş olan Baron de Tott, Fransız subayı olarak İstanbul’a gönderilmiştir. Bu süreçte yazdığı hatıraları için Bkz. Baron de Tott, *18.yy.’da Türkler*, çev. Mehmet R. Üzmen, İstanbul: 1001 Temel Eser Tercüman Yay., 1970.

⁴⁴ Şerafettin Gölcük ve Metin Yurdagür, “Gelenbevi”, *DİA*, c.13 (İstanbul: TDV. Yay., 1996), 552-555.

olamamıştır. Diğer taraftan Osmanlı ricalinin eyaletlerde merkezi gücünü hissettirme girişimlerine karşılık, yerel ayanlar da tepki göstermekten çekinmemişlerdir. Devlet-i Aliyye'yi içinde bulunduğu sıkıntılı vaziyetten kurtarmanın yolu, öncelikli olarak merkezi iktidarın eyaletlerde de tesis edilmesi ve sonrasında iyi bir vergilendirme düzeni ile maliyenin düzeltilmesi olarak görülmüştür. İfade edilen düzenlemeler yapılırsa dönemin harp tekniklerine uygun talimli ve düzenli bir ordunun kurulabileceği kanaati zihinlerde belirmiştir.

Osmanlı ricali devletin içinde düştüğü sıkıntıları bertaraf etmeye çalışırken, Rusya ve Avusturya İmparatorlukları 30 Mayıs 1780 yılında Mohilev'de bir araya gelerek Devlet-i Aliyye'nin topraklarını taksim noktasında anlaşmıştır. Bu anlaşma, Rusya'nın Kırım'ın ilhakı konusunda rahatça hareket etmesini mümkün kılmıştır.⁴⁵ Nitekim Rusya, Kırım'da çıkan karışıklıklar sonrasında 1783'te Potemkin liderliğindeki ordu ile Kırım'ı işgal etmiş ve Devlet-i Aliyye'ye bu ilhakı tanınması için ultimatoma vermiştir. 19 Aralık 1783'te Osmanlı ricalinin ve ulemanın katıldığı divanda tartışılan Kırım meselesi, uzun istişareler sonrasında kamuoyundan gizlenmiş, oy birliği ile Rusya'nın ilhakı tanınmak zorunda kalınmıştır.⁴⁶ Osmanlı devlet adamları bu kararı, zamana ehven-i şer bağlamında değerlendirmiştir. Eğer ıslahat kısa sürede tamamlanırsa Kırım idaresinin tekrar eski düzenine döneceği, yani Devlet-i Aliyye'ye bağlanacağı düşünülmüştür. Fakat Osmanlı ricali arasındaki iç çekişme, geç alınması gereken kararın öne çekilmesine sebep olmuştur.⁴⁷

Sadrazam Koca Yusuf Paşa'nın sadarete gelmesi, Rusya'ya karşı devam ettirilen tahammülkar siyasetin de sonunu getirmiştir. Kırım'ın kaybı sonrası gerek İstanbul'da baş gösteren nümayişin baskısı gerekse ulemanın bölgenin Ruslardan biran evvel geri alınması yönündeki ısrarı sebebiyle Koca Yusuf Paşa, Sultan I. Abdülhamid'i gerekli hazırlıkların tamamlandığına ikna ederek 16 Ağustos 1787'de Rusya'ya savaş ilan etmesini sağlamıştır.⁴⁸ Akabinde Rusya ile müttefik olan Avusturya İmparatorluğu savaş ilan ederek, Devlet-i Aliyye'yi iki cephede savaşmak durumunda bırakmıştır.

⁴⁵ Osmanlı Devleti'ni taksim noktasında sonuca varılan maddeler için bkz. Serhat Kuzucu, "XVIII. Yüzyıl Son Çeyreğinde Osmanlı Avusturya Siyasi İlişkileri ve Zıştovi Antlaşması (II. Josef ve II. Leopold Dönemi)", *History Studies*, (2012), s. 253-254.

⁴⁶ Kemal Beydilli, "Halil Hamid Paşa", *DİA*, c.15 (İstanbul: TDV. Yay., 1997), 317.

⁴⁷ Devrin sadrazamı Halil Hamid Paşa savaşmak için ıslahatların beklenmesini savunurken, ulema sınıfından Müftizâde Ahmet Efendi bir an evvel Ruslara mukabelede bulunmasını önermiştir. Bkz. Ethan L. Menchinger, *İlk Modern Osmanlı Ahmed Vâsıf'ın Fikri Gelişimi*, Çev. Nurettin Elhüseyni İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2022, s.120

⁴⁸ M. Münir Aktepe, "Abdülhamid I", *DİA*, c.1 (İstanbul: TDV. Yay., 1988), 215.

Sadrazam Koca Yusuf Paşa Avusturya cephesine gönderilirken, Cezayirli Gazi Hasan Paşa ise Özi kalesinin muhafazası için donanmayla Rus cephesine gönderilmiştir. Osmanlı ordusunun Avusturya cephesindeki başarılı neticeleri (Muhadiye ve Şebeş) maalesef Rusya cephesinde gösterilememiş, Aralık 1788 yılında General Potemkin liderliğindeki Rus ordusu Özi kalesini düşürerek 25 bin Müslümanın katledilmesine neden olmuş; Sultan I. Abdülhamid bu katliam haberini aldıktan sonra 7 Nisan 1789'da felç geçirerek vefat etmiştir.⁴⁹

Sultan I. Abdülhamid'in ani vefatından sonra tahta geçen Sultan III. Selim, kötü giden bir savaşın içinde kendini bulmuştur. Ordu komutanları arasında çeşitli değişiklikler yaparak Rusya'nın mağlup edilinceye kadar sefere devam edilmesini istemiştir. Fakat Fokşan ve Boze yenilgileri sonucu Bender, İsmail ve Kili kaleleri Ruslar tarafından işgal edilmiştir.⁵⁰ Diğer taraftan Devlet-i Aliyye Prusya ile 1790 yılında ittifak antlaşması imzalayarak Avusturya'yı barışa zorlamaya muvaffak olmuştur.⁵¹ 4 Ağustos 1791 yılında Avusturya İmparatorluğu ile Zıştovi Antlaşması imzalanarak nerdeyse her iki ülkenin sınırları değişmeden harbe son verilmiştir. Sultan III. Selim'i bu antlaşma cesaretlendirmiş ve Rusya ile en azından bir zafer kazanılarak barış masasına oturması için heveslendirmiştir. Fakat Osmanlı Ordusu'nun, Maçın Bozgunu sonrası Rusya Çarlığı ile savaşmak istememesi, "nizamlı düşman kuvvetleri karşısında kıyamete dek" başarılı olunamayacağını itiraf etmesi, Sultan III. Selim'i kızdırarak ileride hayata geçirmek istediği Nizam-ı Cedid uygulamalarında kararlı hareket etmesine vesile olmuştur. İleride bu uygulamaları eleştirenlere de boykot hadisesini hatırlatmayı ihmal etmeyecektir.⁵² Osmanlı Ordusu'nun bu vaziyeti karşısında Sultan III. Selim barış görüşmelerinin başlamasına onay vermiştir. Barış müzakereleri neticesinde Kırım'ın Rusya tarafından ilhakının tanınmasının yanında, Yedisan bölgesi Rusya'ya bırakılmış, Turla (Dinyester) Nehri iki devlet tarafından sınır belirlenerek 10 Ocak 1792'da Yaş Antlaşması imzalanmıştır.⁵³

⁴⁹ Serhat Kuzucu, "1787-1792 Osmanlı-Rus Savaşı", Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, 2012, s.128.

⁵⁰ Kuzucu, "1787-1792 Osmanlı-Rus Savaşı", s.130-134.

⁵¹ İttifakın gerçekleşme süreci için bkz. Kemal Beydilli, "1790 Osmanlı-Prusya İttifakı", Doçentlik Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1981.

⁵² Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a Islahat Düşünceleri", *İlmi Araştırmalar Dergisi*, 8 (1999), s.30; Aysel Yıldız, "Osmanlı Tarihinde Bir Ordu Boykotu: Maçın Bozgunu (1791) Akabinde Yaşanan Tartışmalar", *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi* 2 (2016), s.123-162.

⁵³ Antlaşmanın maddeleri için bkz. Kuzucu, "1787-1792 Osmanlı-Rus Savaşı", s.166-169; Sema Arıkan, *III. Selim'in Sırkatibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme*, Ankara: TTK. Yay., 1993, s.56-57.

18. asrın ilk yarısında Avrupalı devletlerin siyasi ve askeri meydan okumalarına karşı, Devlet-i Aliyye'nin gerek diplomatik gerekse askeri olarak cevap verebilecek kuvvete sahip olması ve mukabelede bulunabiliyor olması dikkate değer bir durumdur. Dolayısıyla Osmanlı müesseselerinin dönemin fikri değişimlerine göre ıslah iştiağının yükselmesinde ve azalmasındaki gelgitler anlaşılabilir bir durumdur. Yüzyılın ikinci yarısı ile birlikte Avrupa'nın meydan okumalarına devlet, eskisi kadar kuvvetli mukabelede bulunamasa da Osmanlı ricali, devlet müesseselerinin ıslahı üzerinde daha fazla eğilmeye başladığı da bir gerçektir. Osmanlılar açısından 1768-1774 ile 1787-1792 savaşları ve yenilgileri Karlofça'dan sonra en büyük yıkım ve aşağılanma olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla iki sultanın III. Selim (1789-1807) ile II. Mahmud'un (1803-1839) "Nizam-ı Cedid" denilen askeri ıslahat dönemini başlatmaları hiç de şaşırtıcı gelmemelidir. Diğer taraftan Avrupa tarihçileri arasında, bu dönem, genellikle Devlet-i Aliyye'nin geleceği hakkındaki "Doğu Sorunu" veya "Şark Meselesi" ekseninde bir uluslararası ilişkiler tartışmasını başlatan dönem olarak görülmektedir.⁵⁴ Beydilli, 1768'de başlayarak 1792'ye kadar süren uzun savaşlar müddetince gerek 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile Kırım'ın kaybı sonrası büyük bir krizin başlamasının, gerekse 1791 Zıştovi ve 1792 Yaş Antlaşmaları ile sona eren Osmanlı-Avusturya-Rusya savaşlarının ağır faturasının, Devlet-i Aliyye'nin bütün müesseselerinin yeniden yapılanma zarureti doğurduğunu ifade eder. Dolayısıyla yeni bir devrin ve idrakin tam teslimiyetle kabul edildiği bir dönemin Küçük Kaynarca ile başladığına dikkat çekmesi makul bir yol olarak görülebilir.⁵⁵

Bu yol üzerinden ilerleyecek olursak, Avrupalı düşünürlerin insanlara sunduğu fikirler; idari, mali ve askeri alanlarda yeni yaklaşımlar sunmuştur. Monarşilerde bürokrasinin gelişmesiyle devletlerin her bir organı merkezileşerek, topluluklarını daha fazla kontrol altında tutmaya başlamıştır. Devlet-i Aliyye'nin 18. asrın ikinci yarısında karşılaştığı askeri başarısızlıklar, devrin yeni fikri yaklaşımlarını anlamayı zorunlu kılmış olabilir; fakat bu zorunluluğu tam bir teslimiyetle kabul edip etmediği, bağlamındaki sorular layıkıyla cevaplanabilmiş değildir. Nitekim daha Koca Ragıp Paşa ile Halil Hamid Paşa gibi maharetli sadrazamların döneminde bile devrin fikirlerini idrak etmeye çalışarak, ona göre siyaset geliştirdikleri görülmektedir. Fakat Sultan III. Selim devrinde başlatılan ıslahat hareketinin temel özelliği, devrin düşünce yaklaşımına karşı yüzeysel

⁵⁴ Virginia H. Aksan, *Kuşatılmış Bir İmparatorluk*, s.133

⁵⁵ Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a", s.25-26.

değil, temelden başlayarak tecdid⁵⁶ gereğine karar verilebilmesidir. Bu bağlamda kanaatimiz, Devlet-i Aliyye'nin düşünebilme iradesini, devrin yeni fikirlerine karşı tam bir teslimiyetle devrettiği değil, yaşanan zamanın düşünce dünyasını kendi medeniyet ufku üzerinden okumaya gayret ettiği düşüncesidir.⁵⁷

Devlet-i Aliyye bulunduğu zamanı, fikirleri ve mekanı yeni bir idrak ile anlamaya başlarken, kendi kimliğini de tanımaya çalışacaktır. Bu ıslah hareketini “Nizam-ı Cedid” olarak isimlendirecektir. Biz tezimizde bir yandan ıslah hareketinin siyasi düşünce dünyasını anlamaya çalışırken, diğer taraftan pratik hayatı dönüştüren önemli gördüğümüz bir takım siyasete dair kavramların fikri cereyanlarının peşine düşerek, Memalik-i Osmaniyye'nin düşünce ufkunu da açığa çıkarmaya çalışacağız. Dolayısıyla Sultan III. Selim'in Nizam-ı Cedid ıslahatına girişmesindeki dahili nedenler üzerinde durmak, meseleyi idrak etmek açısından kıymetli olacaktır.

B. Sultan III. Selim'in zamanında Devlet-i Aliyye'nin Dahili Durumu

17. asırla birlikte Osmanlı vilayetlerinde merkezi hakimiyetin zayıflaması sonucunda yerel güçler ortaya çıkmaya başlamıştır. Dini, sosyal ve ekonomik açıdan önde gelen bu şahıslar ve aileler toplumda nüfuzlu yerleri işgal etmiştir. *Âyan* denilen bu seçkinler, devlet ile yerel ahali arasında arabuluculuk vazifesi görmüştür. *Âyanlar*, yerel ahali içindeki nüfuzlarından dolayı Osmanlı memurlarınca çok önemsenmiş ve yerel itaatin sağlanmasında kullanılmışlar ve 18. asırda bu mevkiler genellikle babadan oğula geçmeye başlamıştır. Ayrıca *âyanlar*, zalimleşen ve yozlaşan devlet görevlileri ile ahali arasında arabulucu konumunda kalarak, gerektiğinde halkı korumak için müdahalede bulunmuşlardır. 17. ve 18. asırda devlet teşkilatlarındaki bozulmadan dolayı devlet memurları, devlet işlerini yapamadıklarından veya yapmak istemediklerinden *âyanlar*, asayiş işlerini, vergilerin toplanması ve dağıtılmasını, tarım ve sulamayı, gıda ve diğer ihtiyaçların karşılanmasını ve hatta devletin ordusu için asker ve erzak sağlanmasını üstlenmeye başlamışlardır.⁵⁸ Bu vazifeler ile güçlenen *âyanlar*, merkezi otoritenin zayıflaması ile birlikte yarı bağımsız devlet başkanı gibi hareket etmişlerdir. Dolayısıyla

⁵⁶ Sultan III. Selim döneminde tecdid kavramı daha geniş bir anlamda kullanılmaya başlayarak yapılmak istenen ıslahatları ifade etmek için kullanılmıştır. Zamanın şartlarına uygun olacak şekilde ıslahat çabalarının İslami kökenine atıfta bulunmak suretiyle dönemin metinlerinde yer bulmuştur. Bkz. Özgür Kavak, *Siyasi Tecdid ve Osmanlılar*, İstanbul: Klasik Yay., 2021, s.78-79; Tahsin Görgün, “Tecdid”, *DİA*, c.40 (İstanbul: TDV. Yay., 2011), 234-239.

⁵⁷ Stanford J. Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye I*, Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: E Yay., 2008, s.317.

⁵⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Meşhur Rumeli Âyanlarından Tirsinkli İsmail, Yıllıkoğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa*, İstanbul: TTK. Yay., 1942, s.5-6.

Sultan III. Selim'in merkezi idareyi kurmak için, önünde âyanlar gibi ciddi bir mesele durmaktadır.

18. asrın başından Sultan III. Selim dönemine kadar Anadolu'nun çoğunluğu –birkaç istisna dışında- âyan ailelerin eline geçmiştir. Payas ve Adana yöresinde Küçük Alioğlu, Milas ve Menteşe yöresinde İlyasoğlu, Antalya'da Tekeli İbrahimioğlu, Rize'de Tuzcuoğlu, Trabzon'da Cemşidoğlu, Gediz'de Nazuhioğlu, Bilecik'te Kalyoncuoğlu, Uşak'ta Acemoğlu, Isparta'da Yılanlıoğlu ve İzmir'de Katiboğlu ailesi önde gelen âyanlardan sayılmaktadır. Özellikle en itibarlıları ise güneybatı Anadolu'nun büyük bölümünde üstünlük kuran Karaosmanoğlu ailesi, Orta Anadolu ovalarının denetimini elinde bulunduran Çapanoğlu ailesi ve Kuzeydoğu Anadolu'yu yönetimi altında tutan Canikli Ali Paşaoğlu aileleridir.⁵⁹

Bahsettiğimiz son üç âyan ailesi Nizam-ı Cedid ıslahatları açısından önemlidir. 16. Asrın sonlarında Kara Osman Ağa tarafından kurulan Karaosmanoğlu Beyliği, ilk defa Manisa yöresinde iktidarı ele geçiren bir Türkmen ailesi olarak göze çarpmaktadır. 18. Asırda Aydın, Saruhan ve Bergama'yı doğrudan denetimine alan beylik, Batı Anadolu'da Büyük Menderesten İzmir ve Marmara'ya kadar nüfuzunu genişletmiştir. Sultan III. Selim dönemi ile yapılan ıslahatlara destek veren Karaosmanoğlu ailesi, gerek maddi gerekse asker yardımı yaparak ve gelen memurları kabul ederek, Nizam-ı Cedid ordusunun gelişiminde aktif olarak rol almıştır. Diğer önemli bir aile ise Çapanoğlu Beyliği idi. 18. asrın başında Yozgat'ta kurularak, Orta Anadolu'da Kayseri, Sivas, Amasya, Çorum, Tokat, Ankara, Konya ve Niğde'ye egemen olmuşlardır. Sultan III. Selim döneminde nüfuzunu güneyde Karaman, doğuda ise Diyarbakır'a kadar genişleten Çapanoğlu Süleyman Bey, Nizam-ı Cedid ıslahatlarının bölgesinde yerleşmesine büyük destek vermiştir. Ayrıca menfaat çekişmesinden dolayı Canikli Beyliği ile ihtilaf halindedir. Canikli Beyliği ise, Sultan III. Selim dönemi Anadolu âyan grupları arasında en aktif ve isyankar olarak göze çarpmaktadır. Kuzeydoğu Anadolu'da 18. asrın son çeyreğinde kurulan beylik, Canikli Ali Paşa'nın 1774'te Osmanlı-Rus Savaşı'nda verdiği destekten dolayı güçlenmiştir. Ancak Canikli Ali Paşa'nın 1785'te vefat etmesiyle toprakları paylaştırılınca, oğulları 1787-1792 Osmanlı Rus Savaşı'nın Anapa cephesini savunmayıp, Ruslara teslim etmelerinden dolayı idam edilerek

⁵⁹ Stanford J. Shaw, *Eski ve Yeni Arasında Sultan III. Selim*, çev. Hür Güldü, İstanbul: Kapı Yayınları, 2008, s.279-280.

topraklarına el koyulmuştur.⁶⁰ Bahsettiğimiz âyanların Sultan III. Selim'in Nizam-ı Cedid ıslahatına destek vermesinin başlıca nedeni egemenlikleri altında bulunan yerleri elinde tutmak ve saltanat ile menfaat ilişkilerini uyumlaştırma gayretleri olduğu söylenebilir. Fakat bu durum maalesef uzak vilayetlerde aynı şeklide olmamıştır.

17. asrın ikinci yarısından itibaren Mısır'daki duruma bakmak gerekirse; hakimiyet, devlet hiyerarşisini kuran Osmanlı memurlarından, özgürlüklerini kazanan ve yönetici konumuna yükselen Memlûklü beylerinin eline geçmiştir. 1671 yılı itibariyle, merkezi otoritenin zayıflaması sonrası idari ve askeri mevkieilerin çoğu Memlûklü aşiretleri tarafından doldurulmuştur. Bu süreçte Devlet-i Aliyye ise sadece valilik makamı için vezir atamakla yetinmiştir. Bu valiler, Memlûk aşiretlerinin güçlerini dengede tutmak ve onları birbirlerine karşı kullanarak Osmanlı egemenliğini sürdürmüştür. Sultan'ın desteğini almak isteyen aşiretler ise istenilen vergi ve haracı ödemeye devam etmişlerdir. Fakat 1783'da rakiplerini saf dışı bırakarak Mısır idaresini ele geçiren İbrahim ve Murad Beylerin, İstanbul'a vergi vermeyi kesmeleri sonucu Sultan III. Selim, Kaptan-ı derya Gazi Hasan Paşa'yı vazifelendirerek Mısır'a yollamıştır. Gazi Hasan Paşa, Mısır'da Osmanlı egemenliğini tesis edebilmek için diğer Memlûk Beylerini güçlendirmeye çalışmıştır. Bu sayede Mısır'da Osmanlı düzeni kurulsa da, Memlûk Beyleri arasındaki çekişme nedeniyle Mısır, sosyal ve idari açıdan istikrarsızlaşmış ve dış saldırılara karşı savunmasız bırakılmıştır.⁶¹

Sultan III. Selim döneminin diğer önemli bir ismi ise, Suriye'deki gücü elinde bulunduran aslen Bosnalı olan Cezzar Ahmet Paşa'dır. 1756'da Mısır valisi Hekimoğlu Ali Paşa maiyetinde Mısır'a gitmiştir. Daha sonra Suriye valisinin emrine giren Cezzar Ahmet Paşa, Akka'nın asi valisi Zahir el Ömer'e karşı başarılı mücadele vererek, 1775'te Akka valisi olmuştur. El Zahir'in oğullarının isyanlarını şiddetli bir şekilde bastırarak 1785 yılında Şam valiliğine getirilmiştir. Bölgede bulunan Arnavut ve Boşnakları ordusunda toplayarak bölgenin en güçlü ordusunu kurmuş ve nüfuzunu bütün Suriye bölgesine genişletmiştir.⁶²

Osmanlı otoritesi 17. asrın son yıllarında Irak bölgesinde de zayıflamaya başlamıştır. 50 yıl boyunca güç mücadeleleri ve yağmalardan dolayı kent merkezleri zayıflamış ve

⁶⁰ Shaw, *Eski ve Yeni Arasında*, s.280-281.

⁶¹ Shaw, *Eski ve Yeni Arasında*, s.283.

⁶² Shaw, *Eski ve Yeni Arasında*, s.285.

istikrar sağlanamamıştır. Irak'taki idari boşluk, 18. asrın ortalarında tıpkı Mısır'daki gibi Osmanlı memurlarına hizmet eden Memlûk Beyleri tarafından doldurulmuştur. Fakat Irak'ta Memlûk Beyleri, Mısır'dan farklı olarak idari görevleri üstlenmeleri ile birlikte valilik makamını da ele geçirmişlerdir. Ayrıca Mısır'daki gibi Memlûk Beyleri kendi aralarında mücadeleye girse bile denetimi ele geçiren bir Memlûk Beyi tek başına idareyi uzun yıllar elinde tutmayı başarmıştır. Irak'ın en önemli Memlûk Beyi Süleyman Paşa idaresi (1780-1802) Sultan III. Selim dönemiyle kesişmektedir. Bölgedeki bedevilere karşı başarılı mücadeleler veren Süleyman Paşa, Bağdat'ta kendi pozisyonunu güçlendirmiştir. Güçlü ve merkezi bir ordu kurarak bölgede etkili bir savaş gücüne dönmüştür.⁶³

Balkan coğrafyasına gelirse, Rusya Çarlığı ile yapılan iki savaş, Devlet-i Aliyye'nin Balkan topraklarında yarattığı koşulları ve çok sayıda eşkıya gücünün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Balkanlardaki eşkıya hareketi genellikle yerel âyanlar tarafından desteklenmiş ve cesaretlendirilmiştir. Özellikle 1787-1795 yılları arasında Bab-ı Âli'nin ifadesiyle “dağ asileri”⁶⁴, hiç engellenmeden yıkıcı yağmalarını Tuna ve Balkan sıradağlarıyla Meriç Nehrine kadar genişletmişlerdir. Sultan III. Selim döneminde Rumeli, önemli âyan aileleri tarafından paylaşılmıştır. Edirne bölgesine hükmeden Dimetokalı Veysioğlu Halil Usta, Dağdevirenoglu ve yandaşı Ali Molla ile gücü Selanik ve Drama'ya ulaşmıştır. Aynı bölgede Gümülcine'den Tokatçıklı Süleyman Ağa da önemli bir isimdir. Kuzeye doğru gidildiğinde Eflak'ın güney sınırları, Yıllıkzade Süleyman Ağa; Silistre, Deliorman, İbrail, İsmail ve Tuna kıyıları arası Nazır Ahmed Ağa'nın kontrolünde olmuştur. Vidin ve Sofya arasındaki topraklar Vidinli Pazvandoğlu Osman Paşa'nın denetimindedir. Pazvandoğlu'nun eşkıya güçleri Batı Eflak ve Doğu Sırbistan topraklarını büyük oranda yağmalamıştır. Kuzey Arnavutluk ise Skutari âyanı Buşatlı Mahmud Paşa tarafından yönetilmiştir. Yanya'nın yönetimini Orta Arnavutluk'ta Avlonyalı İbrahim Paşa ile güneye doğru Yanya'dan Tepedelenli Ali Paşa paylaşmıştır.⁶⁵

17. asırda Kütahya'dan gelen bir dervişin soyundan olan Ali Paşa, Yanya bölgesinde Tepedelenli kasabasında 1750 yılında dünyaya gelmiştir. Dedesi ve babası

⁶³ Shaw, *Eski ve Yeni Arasında*, s.288.

⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bak; Yücel Özkaya, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Dağlı İsyanları 1791-1808*, Ankara: TTK. Yay., 2020.

⁶⁵ Shaw, *Eski ve Yeni Arasında*, s.295-296.

Arnavutluk'u idare eden âyanlardandır. Küçük yaşta ailesini kaybeden Ali Paşa, dağlara çıkarak eşkıya olmuştur. Yanya'nın Osmanlı valisi Beratlı Kürt Paşa ile mücadeleye girişmiştir. Başarılı mücadeleler veren Ali Paşa, Yanya ile Adriyatik kıyıları arasındaki bölgeyi ele geçirerek, 1784'te Bab-ı Âli tarafından tanınmıştır. Eşkıyalarla mücadele ederek Yanya bölgesinin neredeyse tamamını ele geçirmiş ve Rus Savaşı'nda Osmanlı'ya yardımlarından dolayı 1788'de vezirlik rütbesi verilmiştir.⁶⁶

Buşatlı Ailesi, Kuzey Arnavutluk'un önemli ailelerindendir. 1748-1770 yılında Gazi Mehmed Paşa önderliğinde aile birliği sağlanmıştır. 1768-1774 savaşında oğlu Kara Mahmud Paşa'nın başarılı katkısından dolayı (1770-1796) vezir ünvanıyla Arnavutluk valisi olmuştur. Kara Mahmud Paşa nüfuzunu artırmak için Avusturya İmparatorluğu ile irtibat kurarak devlet aleyhine faaliyetlerde bulunmuştur. Ancak 1787-1792 Osmanlı-Avusturya harbinde Osmanlı'nın Avusturya üzerinde başarılı askeri manevraları, Kara Mahmud Paşa'nın taraf değiştirmesine neden olmuştur. Nitekim Tepedelenli Ali Paşa ile Arnavutluk üzerinden rekabete girişmiştir. 1796'da Karadağ üzerine sefere çıkarken öldürülmüştür.⁶⁷

Diğer önemli bir isim ise Rusçuklu İsmail Ağa'dır. 1791'de idam edilen Tirsinklioğlu Ömer Ağa'nın kardeşidir. İsmail Ağa idamdan kaçıp yanındaki adamlarla birlikte Rusçuk-Ziştovi bölgeleri arasında yağmacılık yaparak yaşamını devam ettirmiştir. Eflak voyvodası Aleksander İpsilanti (1726-1807) aracılığı ile Bab-ı Âli tarafından affedilmiştir. 1796 yılında Bab-ı Âli tarafından Rusçuk âyanı olarak kabul edilen İsmail Ağa, Tuna'dan Balkan dağlarına kadar orta Bulgaristan'daki en güçlü ailelerden birisi olarak Pazvandoğlu'nun güneye doğru sarkmasını engellemiştir. Tirsinklioğlu'nun kendi egemenliğini kurmak için Nizam-ı Cedid ıslahatlarına muhalefeti ve Sultan III. Selim'e isyanı, Bab-ı Âli'nin dikkatini çekmiştir. Açık bir mücadeleye girmeye çekinen hükümet, Kadı Abdurrahman Paşa'nın bir adamı vesilesi ile 16 Ağustos 1806'da Tirsinklioğlu'nu ortadan kaldırmıştır.⁶⁸

Balkanlarda değineceğimiz son isim ise Pazvandoğlu Osman Paşa'dır. Pazvandoğlu, Vidin bölgesine Sultan III. Selim döneminin en güçlü âyanlardan birisi haline gelmiştir.

⁶⁶ Shaw, *Eski ve Yeni Arasında*, s.297.

⁶⁷ Shaw, *Eski ve Yeni Arasında*, s.305.

⁶⁸ Uzunçarşılı, *Meşhur Rumeli Âyanlarından*, s.29; Aysel Yıldız, *Kenar Adamları ve Bendeleri Tirsinkli İsmail Ağa ve Alemdar Mustafa Paşa'nın Adamları*, Manuk Mirzayan ve Köse Ahmed Efendi, İstanbul: Kitap Yay., 2018.

1739'daki Avusturya harbindeki başarısından dolayı dedesi Pazvand Ağa'ya Vidin'de iki köy verilmiştir. Yeniçeri olan Osman'ın babası Ömer Ağa, asi eğilimlerinden dolayı Osmanlı valisi tarafından idam edilmiş ve malı müsadereye uğramıştır. Osman Paşa aynı akıbete uğramamak için Arnavutluk'a kaçmıştır. Ayrıca 1787-1792 savaşında Osmanlı Ordusunda gönüllü savaşmıştır. Savaş sonrası arkadaşlarıyla çeteler kurup yağmaya devam eden Pazvandoğlu Osman Paşa, Vidin'i ele geçirerek burayı merkez edinmiş ve Bab-ı Âli'ye isyan etmiştir. 1796'da bağımsızlığını bile ilan eden Pazvandoğlu, Sırbistan'dan sürülen yeniçerileri bünyesine katarak, bölgede güçlü bir egemenlik tesis etmeye çalışmıştır. Sultan III. Selim'in ıslahatlarına muhalif ve Nizam-ı Cedid ordusunun en büyük düşmanı olmuştur. Belgrad'a atanan Ebubekir Paşa ile de mücadeleye devam eden Pazvandoğlu, gücünü güney Sırbistan'a doğru genişletmiştir. 1798 yılında Bab-ı Âli, Pazvandoğlu Osman Paşa'yı durdurmak için bölge âyanlarından destek isteyerek güçlü bir ordu kurmuş ve üzerine göndermiştir. Fakat hareketin başarıyla neticelenmesi beklenirken, Napolyon Bonaparte'ın Mısır'ı işgal haberi İstanbul'a ulaşmış ve hareket yarıda kesilmiştir.⁶⁹

Devlet-i Aliyye'nin yukarıda genel olarak bahsettiğimiz dahili vaziyeti, devletin merkezileşmesindeki en büyük engeli oluşturmaktadır. Bu bölümde ele aldığımız örnekler göstermektedir ki Osmanlı ricali, sınırları dahilindeki ahaliye tam anlamıyla hükmedemez hale gelmiştir. Buna karşı geliştirdiği çözüm, merkezi orduyu yeniden kurmak, mali ve toprak sistemini yeniden düzenlemek olmuştur. Böylece Avrupa'daki Avusturya ve Rusya gibi hasım devletlerle mücadele edebilmeyi ön görmüşlerdir. Sultan III. Selim'in Nizam-ı Cedid siyasetinin dili ve yaklaşımı memleket içinde adaletin tesis edebilmesi için merkezi bir idari düzenin oluşturulmasını hedeflemiştir. Ancak Nizam-ı Cedid siyasetinin ıslahat dili, Avrupa idari merkezileşmesini ne kadar hatırlatıyor olsa da, Devlet-i Aliyye'nin geleneksel siyaset düşüncesi ile ne kadar ayrıştığını veya benzeştğini ifade etmek gerekmektedir.

Dolayısıyla Osmanlı tarihi bağlamında gerek siyaset düşüncesi gerekse ıslahat yaklaşımı, Nizam-ı Cedid'in ilan edilmesiyle birlikte büyük bir dönüşüm geçirdiği vakıadır. *Nizam-ı Alem* fikri, Devlet-i Aliyye'nin fetih dönemlerinde Osmanlıların siyasi zihnini oluşturan önemli bir düşüncedir. Hatta devlet idaresinde, ıslahatların veya düzenlemelerin alınmasında *Nizam-ı Alem* düşüncesine uygunluğu tartışılarak kararlar

⁶⁹ Shaw, *Eski ve Yeni Arasında*, s.309-321.

alınmıştır. Sultan III. Selim ile birlikte Nizam-ı Cedid'in ilanı Osmanlı siyasi düşünce dünyasında bir devamlılığı mı yoksa bir kopuşu mu temsil etmektedir?

1. Avrupa Siyasi Düzeni (Prusya, Avusturya, Rusya, Fransa)

Sultan III. Selim'in Nizam-ı Cedid'i planlı bir şekilde Devlet-i Aliyye'ye uygulamasındaki sebepleri daha iyi idrak edebilmek için Osmanlı sınırları dışında dönemin Kıta Avrupa'sında gelişen *aydınlanmış mutlakiyet* (aydın despotizmi) ile *kameralizm* (Kameralwissenschaft) fikirlerinin siyasi olarak devletleri dönüştürmesine değinmek gerekmektedir. Aydın despotizmi her ne kadar 19. asırda bir kavram olarak kullanılmaya başlansa da, dönemin iktisat fizyokratları tarafından, mutlak bir güçle kuşanılmış ve aydınlanmanın ilkelerini benimseyip uygulayan monarşik bir siyasi yapı olarak tarif edilmektedir. Önemli temsilcileri olan Turgot (1727-1781), Quesney (1694-1774) ve Mercier de la Riviere (1720-1793) gibi şahsiyetler, söz konusu aydın despotizmini "yasal despotizm" olarak isimlendirmiştir. Bu kavram doğal yasaların uygulanmasında ve doğal düzenin sürdürülmesinde aydınlanmanın prensiplerini benimseyen, mutlak bir güçle donanmış monarşik bir siyasi yapıyı meşrulaştırmaktadır. Aydınlanma filozofları gerçekliğin bilgisine sahip olmalarının verdiği güvenle topluma gerçekliği anlatma gayesini taşımışlardır. Buradan hareket eden monarşiler, iktidarda aklı hakim kılarak, tebaalarına siyasetin biçimlendirici gücünü kullanmakta ve doğru yola sevk etme telkininde bulunmaktadırlar. Bu telkin ileride hanedanlar ve çevresindekiler tarafından sahiplenilerek kavramın muhtevasının entelektüel elitizmden siyasi elitizme kaymasına vesile olmuştur. Hanedanların bu fikir doğrultusundaki eylemlerinin filozoflar tarafından meşrulaştırılması, devletlerin merkezileştirilmesinde önemli bir fikri zemini tesis etmiştir. Nitekim Prusya Kralı II. Friedrich'i ziyaret eden Voltaire (1694-1774) ile Rusya İmparatoriçesi II. Katerina'yı ziyaret eden Diderot (1713-1784), bahsettiğimiz hükümdarlar tarafından kullanılmış ve yukarıda ifade ettiğimiz aydın despotizmini memleketlerinde uygulamışlardır.⁷⁰

Aydınlanma düşüncesi ile aydın despotizmi arasındaki ilişkide siyaset ön planda olmuş, dolayısıyla çok çeşitli ve farklı görüşler ortaya konulmuştur. Ancak her milletin yöneticileri onu nasıl oluşturuyorsa öyledir düşüncesinde birleşmekte, bu bağlamda bir milletin özgür veya köle olmasının sorumluluğunu siyasal iktidara yüklemektedirler. Aydınlanma filozofları aydınlanmış bir toplumun oluşturulabilmesi için var olan siyasi

⁷⁰ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Sokrattan Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim Yay., 2015, s.534-535.

yapının değiştirilmesi ve düzenlenmesini önermektedirler. Bu bağlamda iktidarın denetlenemez keyfi güç kullanma hakkının Tanrısal kaynağı siyasal alanın dışına çıkarılarak, millet kavramı yerine yerleştirilir. Böylece iktidarın meşruiyeti toplumun yararı gözetilerek sağlanır.⁷¹

Avrupalı monarşilerin devletlerini merkezileştirmek için yaslandıkları felsefi zemin, zamanla kendilerine bağımlı bir bürokrat sınıfı oluşturmalarına neden olmuştur. Her ne kadar kameralizm, iktidara bağlı odalar olarak tercüme edilse de zamanla bu dar anlamı aşarak hükümetin çalışanlarının tümünü kapsayan geniş bir tanımlamaya dönüşmüştür. Otuz Yıl Savaşları'ndan (1618-1648) sonra kameralizm düşüncesi, Alman prenslikleri tarafından benimsenmiş, Prusya Kralı I. Friedrich Wilhelm (1688-1740) tarafından iyi bir şekilde devlete başarıyla uygulanmıştır. Prusya'nın ihtiyacı olan bürokratların yetişmesi için 1694'te Halle Üniversitesi ile 1700'de Berlin Bilim Akademisi kurulmuştur.⁷² Prusya Kralı II. Friedrich (1740-1786) önemli toprak ve mali reform yapmış bu sayede büyük bir ordu kurmayı başarmıştır. Nüfus sayımı yaparak sınırlarında yaşayan tebaasının vergi ve asker mükellefiyetini tespit etmiş; ayrıca, resmi kayda aldığı nüfusun eğitim almaları için memleketin her bir köşesine okullar açmıştır. Eşsiz "Prusya Ruhü"nü hanedana bağlılık üzerinden tesis etmeye gitmiş ve tebaasına ünsiyet kazandırmaya çalışmıştır. Böylece güçlü ve daimi ordusu ile II. Friedrich, Avusturya'ya karşı 1740 yılında yaptığı savaşla Silezya'yı topraklarına katarken, Yedi Yıl Savaşlarındaki başarılı hareketleri ile de Avrupa devletlerine Prusya'nın gücünü ispatlamıştır.⁷³

1683'te Osmanlı yayılmacı tehdidini bertaraf eden Avusturya Devleti, Macaristan, İtalya ve Hollanda topraklarına hükmeden önemli bir Avrupa gücü olarak yerini sağlamlaştırmıştır. Gerek İspanya Veraset Savaşları (1701-1714) gerekse Avusturya Veraset Savaşları (1740-1748) Avusturya Devleti'nin Avrupa'daki siyasi ve askeri gücünü zayıflatmış ve imparatorluk toprakları için kıymetli olan Silezya bölgesini Prusya'ya kaybetmiştir. Böylece Avusturya, Prusya Kralı II. Friedrich'in ülke içinde gerçekleştirdiği reformların neticesini ağır bir şekilde tecrübe etmiştir. Bu vesile ile 1741'de tahta oturan Avusturya İmparatoriçesi Maria Theresia (1717-1780) önemli

⁷¹ Ağaoğulları, *Sokrattan Jakobelere*, s.532.

⁷² Sefa Usta ve Abdulvahap Akıncı, "Bir Alman Yönetim Yaklaşımı Olarak Kameralizm", *Journal of Political Administrative and Local Studie*, 1/1 (2018), s.80-81.

⁷³ Norman Davies, *Avrupa Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları, 2011, s.695-696.

devlet adamlarının yardımıyla ülkeyi kameral bir siyaset üzerinden dönüştürmeye başlamıştır. Avusturya İmparatorluğu'nun içinde yaşayan farklı etnik gruplarla, aydın despotizminin hedefi ve aristokrasi kanalını göz ardı eden aracısız bir ilişki kurarak homojen bir toplum inşa etme (vatandaşlık) faaliyetlerine girişmiştir. Maria Theresia'nın monarşiyi tek elden yönetme girişimi, Macaristan ve Bohemya gibi toprakların Avusturya tahtı etrafında merkezileşerek birleştirmeyi öngörmektedir. Vergi reformu ile Macar aristokrasinin gücü sınırlanmış ve köylülerin vergi yükümlülüğü Viyana'ya devredilmiştir. İç gümrüklerin kalkması ile mali yönden güçlenen Avusturya hükümeti, 108.000 kişilik düzenli ordu kurmayı başarmıştır. Orduya asker temini için imparatorluk topraklarında okullar (Allgemeine Schulordnung) açılmış ve kişilere toplumun birer üyesi (vatandaşı) olma bilinci sağlanmaya çalışılmıştır.⁷⁴ Nitekim ordu için gereken kurmay subaylar yetiştirmek maksadıyla, 1752'de Theresian Askeri Akademisi kurulurken 1754'te ise mühendislik bilimleri açılacaktır.

Avusturya İmparatorluğu'nun Maria Theresia liderliğinde dönüşümü her ne kadar Prusya Kralı II. Friedrich ile Silezya üzerindeki rekabete dayanıyor olsa da fizyokratların ortaya koyduğu merkantalist iktisat anlayışının –ufak farklılıklarla- siyasi izdüşümü olan kameralizm, Avusturya'nın geleneksel kurumlarının tasfiye edilerek yerlerine yeni kurumların oluşturulmasında önemli bir itici kuvvet olmuştur.⁷⁵ Dolayısıyla Avusturya'nın ısrarlı reform çabası, Yedi Yıl Savaşlarında sınıandığında, Prusya ordusu karşısında mukavemet edebilmiştir.

Rusya İmparatorluğu'nun başında bulunan Çar I. Petro, Büyük Kuzey Savaşı'nda (1700-1721) düzenli ve daimi İsveç ordularının koalisyon güçlerine karşı başarılı hareketleri sonrasında merkezileşme ihtiyacını anlamıştır. Bu amaçla Çar'ın en önemli isteği, sürekli bir ordu ve bunu desteklemek için gereken mali ve toplumsal müesseselerin kurulması olmuştur. 300.000 kişilik bir Rus ordusu teşkil edebilmek için köylülere baş vergisi koymuştur. Toplum düzeninin sağlanması adına Preobrazhensky Prikaz (1701) siyasi polis sistemi düzenlenmiş; Ülkenin eyaletlere (guberniyas) bölünmesi (1705), senato ve merkezi yönetim için idare kolejleri (1711) kurmuştur. Yerel belediyeler kurularak (1718-1725) eğitim, ticaret ve sanayi destekleri merkezlerden yerele dağıtılacak şekilde planlanmıştır. Müstakil bir yapısı olan Rus

⁷⁴ Fatih Yeşil, *Aydınlanma Çağı'nda Bir Osmanlı Katibi Ebubekir Ratib Efendi (1750-1799)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2011, s.83-85.

⁷⁵ Sefa Usta, "Bir Alman Yönetim Yaklaşımı Olarak Kameralizm", s.73.

Ortodoks Patrikhanesi kaldırılarak, Rus Ortodoks Kilisesi devlet idaresindeki Kutsal Meclis'e devredilmiştir. Böylece Çar I. Petro, geleneksel idari kurumları tasfiye etmiş, devlete bağlı yeni kurumlar ihdas ederek, devlet ve toplum arasında modern bir ilişki tesis etmeye çalışmıştır. Diğer taraftan Çar'ın kurduğu kameralist sistem, kendisini merkeze alarak devam ederken tebaasının bağımlılık motivasyonunda “din” ve “tâbiyet” konularında bölünmeye neden olacaktır.⁷⁶

Çariçe II. Katerina (1729-1796) aydınlanmacı retoriğine rağmen Rus otokrasisini devam ettirmiştir. Fakat *Soyluluk Berati* (1785) yasası ile “soyluların özgürlüğü” kabul edilerek soylular meclisinin hakları ve eyaletlerin özerkliği kabul edilmiştir. Diğer yandan Çariçe II. Katerina'nın 1766-68 yılında yasama komisyonunda söylediği söylev ile eyalet yönetimlerinin merkezileşmesi ve Ruslaştırma siyasetinin devam kararlılığı, soyluları eyaletlerde serbest bırakırken merkeze karşı güçlerini kullanmayı engellemiştir. Dolayısıyla bu idare yaklaşımı ile Çariçe eski ve yeni düzeni uzlaştırmayı denemiştir.⁷⁷ Nitekim Rusya İmparatorluğu'nun Devlet-i Aliyye ile mücadelesinde, Rymik kontu Mareşal Aleksandr Suvorov (1720-1800), Ukrayna Genel Valisi Mareşal Pyotr Rumyanstev (1725-1796) ve Kırım'ın alınmasından sonra Kırım Genel Valisi olan Grigori Potemkin (1739-1791) gibi şahsiyetler Karadeniz'in ele geçirilmesinde ve Ruslaştırılmasında önemli başarılar elde etmişlerdir.

Yukarıda 18. Asırdan 19. Asrın başına kadar Prusya, Avusturya ve Rusya Devletleri'nin mali, idari ve askeri alanlarda reform programlarını zamanın düşünce ikliminden yararlanarak yapmaları devrin önemli koloni imparatorluklarına (İngiltere, Fransa ve İspanya) karşı mukavemet edebilme imkanı sunmuştur. Kurdukları sömürgelerle önemli ölçüde mali refaha kavuşan deniz aşırı imparatorluklar, güçlü idari kurumlar ve askeri ordular kurarak Avrupa siyasetine yön verebilmişlerdir. Devlet-i Aliyye, Nizam-ı Cedid sürecine doğru ilerlerken deniz aşırı bir devlet olmaması hasebiyle kıta Avrupa devletlerinin (Prusya, Avusturya) reform programlarını –özellikle mali ve askeri-kendine daha yakın görmüştür.

Diğer taraftan 1643 tarihinde çocuk yaşta Fransa tahtına çıkan XIV. Louis, gerek dönemin önemli idarecilerinden Mazarin (1602-1661)'den gerekse Kardinal Richelieu (1585-1642)'dan siyasetin “Raison D'Etat” (devlet çıkarı) zemini üzerinden ilerlemesi

⁷⁶ Davies, *Avrupa Tarihi*, s.700-701.

⁷⁷ Davies, *Avrupa Tarihi*, s.701.

gerektiğini öğrenmiştir. XIV. Louis erişkinliğe ulaştığında iktidarın iplerini ele alarak ülkeyi tek elden yönetmek için önemli adımlar atmış ve bu vesile ile Jean-Baptiste Colbert'in (1619-1683) yardımıyla vergi ve ticareti sağlam bir temele oturarak, maliyeyi Colbertizm (merkantalizm) düşüncesi ile düzene sokmuştur. Fronde ayaklanması (1648-1654) ile soyluların nüfuzunu kısıtlamaya gitmiş, 1682'de ilan ettiği Dört Madde ile Papalık ile ilişkilerini keserek Katolik Kilisesinin (Fransız) Papanın kararlarından üstün olduğunu iddia etmiştir. Fransa Kralı, Versay'da muazzam bir saray inşa ederek kraliyet baloları, av şölenleri, ziyafetler, balo ve tiyatro gösterileri ile sadece gösteriş yapmıyor, soylular ve devlet hizmetinde çalışanların hepsini kendisine itaatin pekiştirilmesinde ve ulusal (Fransız) cemaat duygusunun yaratılmasına yöneltmiştir.⁷⁸ XIV. Louis'in "Roi Soleil (Güneş Kral) veya "Le Grand Roi" (Büyük Kral) gibi sıfatlarla anılmasının bir nedeni de Versay Sarayı'nı Avrupa siyasetinin ve diplomasisinin merkezi haline getirmesidir.

Fransa'nın Avrupa siyasetine yön veren inkişafı Sultan III. Selim'in daha şehzadelik döneminde fark edilmiştir. Şehzade Selim, Devlet-i Aliyye'nin etrafının, mali ve idari merkezileşmesini tamamlamış olan devletlerin güçlü orduları ile sarıldığının idrakinde idi. Dolayısıyla bu düşman devletlerle mücadele edebilmek için Fransa'nın tecrübesine ihtiyaç duymuştur. Fransa'nın özellikle ıslahatlar için neden seçildiği, dönemin siyaseti açısından çok önemlidir. Avusturya ve Rusya Devletleri ile Devlet-i Aliyye arasındaki düşmanlık, Avusturya'nın Hollanda ve Belçika'daki toprakları ile Fransa'yı karşı karşıya getirmiştir. Ayrıca İspanya Veraset Savaşlarında Habsburg ve Bourbon hanedanları arasındaki çekişme sıcak çatışmaya dönmüştür. Diğer taraftan Rusya'nın Lehistan'ın iç işlerine karışarak, Lehistan'ı taksim etme politikasının karşısında Fransa'nın durması, Devlet-i Aliyye ile Fransa arasındaki ilişkilerin siyasi bağlamda dostane olmasını gerekli kılmıştır. Bu gelişmeler bağlamında Şehzade Selim'in daha amcası I. Abdülhamid tahtta iken şimşirlik dairesinde Ebubekir Ratib Efendi'nin müsveddeye yazdığı mektupları, İshak Efendi⁷⁹ aracılığı ile devrin Fransa Kralı XVI. Louis'e göndermesi hiç de şaşırtıcı gelmemelidir.⁸⁰

⁷⁸ Davies, *Avrupa Tarihi*, s.663.

⁷⁹ Kemal Beydilli, "Şehzâde Elçisi Safiyesultanzâde İshâk Bey", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), s. 73-81.

⁸⁰ Kemal Beydilli, "Selim III.", *DİA*, c.36 (İstanbul: TDV. Yay., 2009), s.425.

Şehzade Selim, İshak Efendi aracılığı ile 1786 yılında Fransa Kralı Louis'e gönderdiği mektupta⁸¹ eskiden beri Devlet-i Aliyye ile Fransa arasında kadim bir dostluğun olduğuna vurgu yapmıştır. Babasının (Sultan III. Mustafa) saltanatı zamanında, Rusya'nın Lehistan'ın iç işlerine karışmasından ve Kırım bölgesini tehdit edici faaliyetlerinden dolayı İngiltere ve Prusya'nın ikazlarına rağmen Devlet-i Aliyye'nin Rusya'ya karşı harp ilan etmesinde Fransa Devleti'nin teşvikini hatırlatmıştır. Bu harp sırasında Fransa'nın Devlet-i Aliyye'ye yeterince destek vermediğini, dolayısıyla beklenen mukavemetin gerçekleşemediğini söylemiştir. Mektubun sonlarına doğru Şehzade Selim, Fransa Kralı XVI. Louis'e, Fransa ile Devlet-i Aliyye müşterek hareket ettiği takdirde iki devletin de siyasi menfaatlerine uygun olacağını ifade etmiştir.⁸² Şehzade Selim daha tahta geçmeden evvel, Devlet-i Aliyye'nin Rusya ile çıkması muhtemel bir harpte, dış siyasetini Fransa merkezli kurmaya gayret etmiştir. Eğer dış siyasette Fransa ile müşterek hareket edilirse Devlet-i Aliyye hem topraklarını koruyabilir hem de iç düzenini sağlamlaştırmak için zaruri ıslahatları uygulama fırsatını yakalayabileceğini düşünmektedir.

Fransa Kralı'nın cevabi mektubunda Şehzade Selim'in tahta çıktığında devlette yapması gereken ıslahatlara yönelik tavsiye üslubu, Şehzade Selim'i sinirlendirmiştir. Fransa Kralı'na 23 Mayıs 1787'de gönderdiği ikinci mektup ilkinde göre daha sert bir üslupla kaleme alınmıştır. Mektupta Kral'dan tavsiye istemediğini Avusturya veya Rusya ile girişilebilecek bir harpte dostluk görmek istediğini açıkça ifade etmiştir. Şehzade Selim'in Devlet-i Aliyye'nin izzet ve şerefini koruma noktasındaki hassasiyeti kıymetlidir.⁸³ Ayrıca meseleye daha aklıselim ile yaklaşarak Rus ve Avusturya tehditlerine karşı güçlü bir Fransa'yı yanına çekmeyi istemiştir. Şehzade Selim'in erken bir zamanda Devlet-i Aliyye'nin geleceğini koruyabilmek adına denge siyasetini kurmaya gayret etmesi, saltanata geçtiği zaman da siyasetini uygulayabilmek için

⁸¹ Mektuplaşma ile ilgili ilk çalışma bkz. Salih Münir Paşa, "Louis XVI Et Le Sultan Sélim III", *Revue D'histoire Diplomatique*, 26 (1912), s.516-548.

⁸² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Selim III'ün Veliht iken Fransa Kralı Lûi XVI İle Muhabereleleri", *Belleten*, 5-6 (1938), s.211-212.

⁸³ "...Frânçe devletinden Kırım maddesinde vesair Nemçelî ve Moskovlu ile cenkler de dosluk isterim; yoksa bize name-i muhalasat ailâmelerinde yazdıkları biraz nasihat ve devletimizin malûm olan ahvalini ve görünen işleri rûmûz ve işaret tariki ile hikayettir; Frânçe devleti eğer fedakârlık [eder] bivefalık etmez ise ellerinden çok iş geleceği malûm-u hümayunumdur; Ancak bizi dahi Felemenklû gibi edecekler ise senin anda ikametîn abes ve beyhûde olmuş olur; sana sipariş olunduğu üzere ahar mahalle âzimet iktiza eder. Göreyim seni akılâne hareket ve ol tarafta cenk ilmini talime dikkat eyliyesin; velhasıl harbe dair olan hususlara mukayyet ve talim etmeğe gayret eyleyesin vessalam." Uzunçarşılı, "Selim III'ün Veliht", s.216.

Avrupa başkentlerine gönderilen ilk ikametgah sefirlerinin ne amaçla gönderildiğini göstermektedir.

Yukarıda üzerinde durduğumuz meseleler, Sultan III. Selim'in Nizam-ı Cedidi ilan etme sebeplerini, sınırlarını ve kapsamının ne mahiyette olacağı hakkındaki tabloyu açığa çıkarır niteliktedir. Nizam-ı Cedid'in salt askeri bir düzenlemeden ibaret olmayıp daha öte bir politik söylem ihtiva ettiğini göstermektedir.⁸⁴ Zira Sultan III. Selim tahta çıkışı ile birlikte devletin düzenine yönelik fikirlerini, pratik alanda hayata geçirdiği uygulamalarında da görmek mümkündür. Avrupa'daki devletlerin, hanedan merkezli mutlakiyetçi politik çabaları farklı şekillerde seyretse de, onların amaçları, özünde taht merkezli iktidar yapısının ihyası için idari ve mali yapının düzenlenmesi, böylelikle de bu amaca matuf bir bürokrasinin teşekkülünden ibarettir. Bu sonucu, yeni toprakların elde edilmesi için talimli ve nicelik bakımından sayıca fazla orduların yükselişi takip edecektir. Tebaaların bu dönüşüme uyumlaştırılması için devletle toplum arasında ünsiyet kurularak yeni bir kimlik inşa edilecek, devrin siyasi söylemi rengini belli edecektir. Sultan III. Selim'in Nizam-ı Cedid siyaseti, düşünce dünyasında neyi söylemektedir? Bizim, cevaplama gayretinde olduğumuz asıl sual budur.

C. Bir Teklif Olarak Nizam-ı Cedid

Nizam kelimesi sözlükte (نظم) kökünden gelmekte olup sıra sıra dizmek, tertip, usûl, kaide ve düzen anlamlarına gelmektedir. Nizam kelimesinin terim anlamı ise zamanın ihtiyaçlarına göre kanunun ihyası ve yeni usule göre askerin tertip edilmesi şeklinde ifade edilmiştir. Nizam-ı Cedid kelimesi ekseriyetle askeriye yeni düzen verilmesi şeklinde ifade ediliyor⁸⁵ olsa da, geniş bir anlamda bakacak olursak, zamanın ihtiyaçlarına göre kaide ve kanunların ihyasını kastetmektedir. Nizam-ı Cedid kavramı, daha önce Köprülü Fazıl Mustafa Paşa'nın sadareti (1689-1691) esnasında gerçekleştirdiği ıslahatları tanımlamak için kullanılmış, 1674-1745 yıllarında yaşamış olan İbrahim Müteferrika'nın *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem* adlı eserinde kavram olarak ifade edilmiştir. Sultan III. Selim'in tahta çıkması ile kavram, tekrar kullanılmaya başlanmış, ancak belirli bir alan (askeri) için kullanılan tabire hapsedilmeyip mülki, diplomasi ve askeri gibi bütün kurumların zamanın ihtiyaçlarına

⁸⁴ Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, çev. Dilek Özdemir, Ankara: İmge Kitabevi, 2006, s.21-22.

⁸⁵ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2010, s.1449, 1463.

cevap verebilecek şekilde yeniden düzenlenmesini ifade ettiği, girifilen icraattan anlaşılmaktadır.⁸⁶

Diğer taraftan “Nizam-i Alem” çok daha eskiye dayanan bir kavram olarak karşımızda durmaktadır. Kavramın nasıl anlaşılması gerektiği meselesi Osmanlı müelliflerince, ezelden beri gelen, kimsenin bilemeyeceği ama yaşamın içinde var olduğu bilinen fakat tanımlanamayan soyut bir teklifi barındırdığı için kavramın kapsamı hakkında idrak zorlaşmıştır. Osman Turan’ın eserinde⁸⁷ Nizam-ı Alem ile ilgili tanımlamaları ekseriyetle siyasi ve sosyal anlam üzerinden yapması büyük bir katkı sağlasa da kavrama, düşünce dünyası bağlamında Osmanlı ulemasının bakış açısı yeterince anlaşılamamıştır.⁸⁸ Nizam-ı Alem kavramının tanımını veremesek bile genellikle devletin işleyişindeki bozulmalar ve sıkıntılar ortaya çıktığında devrin Osmanlı müellifleri tarafından gündeme geldiğini söyleyebiliriz. Bu kavramın ilk ne zaman kullanıldığı ile alakalı ihtilaflar olsa da Sultan II. Mehmed devrinde yaşamış olan Tursun Bey’in *Tarih-i Ebu-l Feth* adlı eserinde merkezi bir anlam ihtiva ettiğini görmekteyiz. Tahsin Görgün, Tursun Bey’in, eserinde geçen “âlem” kavramını, zahir ve batın olarak ikiye ayırdığını, insanın iç veya zihin dünyasına tekabül eden bir âlem anlayışı ile birlikte cemiyeti ve dış dünyayı da kapsayan bir âlem anlayışı olduğunu iddia etmektedir.⁸⁹ Nizam-ı Âlem’in devamlılığı için zahir olarak devletin varlığı ne kadar önemli ise, batın olarak adaletin olması o kadar önemlidir. Nitekim Nizam-ı Âlem kavramı devletin varlığını ve sürekliliğini ifade ettiği kadar, düşünce dünyasında kişi(lere)ye ahlaki bir vazife yüklemiştir. İnsanın siyasi ve sosyal bir varlık olması hasebiyle hem ferdi hem de içtimai hayatta Alemin Yaratıcısının muradına uygun hareket etmesini gerektirmiştir. Dolayısıyla bu kavram, ferdi sorumlulukların yanında içtimai sorumluluğu da ortaya koymaktadır. Mesela İslam devletinin başındaki halifenin hüküm sürdüğü varlık alanından kendisini mesul görmesi ve insanların ihtiyaçlarından sorumlu olduğunu hissetmesi Nizam-ı Alem düşüncesi bağlamında değerlendirilebilir.

Devlet-i Aliyye döneminde “Nizam-ı devlet” ve Nizam-ı saltanat” gibi kavramlar “Nizam-ı Alem” kavramı yerine de kullanılmıştır. Bu kullanımlarda alemin düzeni ile Osmanlı düzeni arasında kurulan ilişkide, Devleti Aliyye’nin dünyaya düzen verebilme

⁸⁶ Kemal Beydilli, “Nizam-ı Cedid”, *DİA*, c.33 (İstanbul: TDV. Yay., 2007), 173.

⁸⁷ Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, Ankara: Ötüken Yayınları, 2021, s.8-15.

⁸⁸ Tahsin Görgün, “Osmanlı’da Nizam-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13/12 (2000), s.180-181.

⁸⁹ Görgün, “Osmanlı’da Nizam-ı Alem”, s.182.

iradesine olan güvenini göstermektedir. Dolayısıyla Nizam-ı Alem kavramı bütünlüklü bir anlam ihtiva ederek, ayrıma tabi tutmayan, harici dahil ile bir gören bir yaklaşım sunar ve devletin kendini kemal-i şetâret mertebesinde görmesi ile alakalıdır. Dünyayı kendi içindeki gelişmelerden hareket ederek değerlendirmesi, dünya nizamını kendi nizamının mütemmim bir cüzü görme anlayışını barındırmaktadır. 17. Asır ile birlikte kavram yalnızca iç gelişmelere odaklanan bir daralma yaşayarak “nizam-ı devlet”e dönüşmüştür.⁹⁰ Sultan III. Selim döneminde ortaya çıkan “Nizam-ı Cedid” kavramının devrin layiha müellifleri tarafından “nizam-ı alem”i değil, “nizam-ı devlet”i tercih etmeleri aynı zamanda ilgi kaymasını göstermektedir. Zamanın zaruretleri olarak artık alemi değil devleti merkeze alması, bütün bakış açılarının devlet merkezli düşünülmesine vesile olmuştur.⁹¹ Fütihat devrinde Âleme nizam verme iddiasındaki Devlet-i Aliyye’nin, toprak kayıplarının başladığı zamanda devlete nizam vermeye çalışması, siyaset söylemi iddiasında bir irtifa kaybına uğradığı söylenebilir.

Nitekim Sultan III. Selim devrinin önemli divan şairi Şeyh Galib’in (1757-1799), Nizam-ı Cedid kavramını “Nizam-ı devlet” kavramı yerine kullanması da Nizam-ı devlet kavramındaki bu anlam daralmasını ve devletin özgüven kaybını göstermektedir.

“Azm idüb ‘azminde cezm idüb nizam-ı devlete

İtdi tertib-i mühimmatında fart-ı iktinâh”

“Nizam-ı devletün söyleşmedür tevfik ile kârı

Mühimmat-ı umurun ‘arz ider ilham-ı sübhâna”⁹²

Sultan III. Selim’in Nizam-ı Cedid siyasetinin, gerek Avrupalı araştırmacılar gerekse Türk araştırmacılar açısından Türk modernleşmesi veya çağdaşlaşmasının Batılılaşma anlamında önemli bir başlangıç olarak ifade edildiği görülmektedir. Bu tespit Nizam-ı Cedid’in kuruluş mantığının özellikle Avrupa’daki gelişmelere karşın Osmanlı’nın kendini yeniden konumlandırışının bir parçası olarak görülmemesine neden olmuştur. Önceki bölümde değindiğimiz, Avrupa devletlerinin merkezileşme siyasetleri sonrası modern devlet kurumlarının ortaya çıkmasının, Nizam-ı Cedid siyasetine etki etmiş

⁹⁰ Orhan Keskintaş, *Ahlak, Adalet ve Nizam*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s.314.

⁹¹ Görgün, “Osmanlı’da Nizam-ı Alem”, s.187.

⁹² Şeyh Galib, *Divan-ı Şeyh Galib*, Der. Naci Okcu, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s.176-178; Cem Dilçin, “Şeyh Galip’in Şiirlerinde III. Selim ve Nizam-ı Cedit”, *Türkoloji Dergisi*, 11/1 (1993), s.217.

olma ihtimali göz ardı edilemeyeceği gibi, bütünüyle batılılaşma düşüncesine indirgenemeyeceği de idrak edilmelidir. Her ne kadar süreç, zaman içerisinde Batılılaşma kavramını daha çok tahkim edecek şekilde bir takım gelişmelere, tarihsel serencam içerisinde evrilmiş olsa da, Batılılaşmanın başlangıcı noktasında Nizam-ı Cedid'in tespit edilmesini doğru bulmuyoruz. Daha da ileriye götürecek olursak, Nizam-ı Cedid siyasetine destek verenler ile vermeyenler arasında gerici-yenilikçi gibi ayrımlara gidilmesi ile siyasi farklılaşmaları ideolojik düşünce dünyalarıyla anlamlandırma gayreti, meseleyi 20. Asır fikir kalıpları üzerinden biçimlendirmiştir.⁹³

Böylece Türkiye'de modernleşme veya çağdaşlaşma çabalarının Avrupa merkezli dünya görüşünün yaptığı ayrımlar çerçevesinde olması, özellikle Tanzimat sonrası ve kuruluşu itibarıyla Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Türk modernleşmesi veya çağdaşlaşması ile ilgili tartışmaların istikametini belirlemiştir. Bu da bir takım algıların, bizden kaynaklı olanla bizim dışımızda olan şeyler arasındaki ayrımların sağlıklı bir şekilde yapılamamasına yol açmıştır. Bu paradigmatik dönüşüm mantığının sonucunda Batılılaşmanın mutlak bir değer olarak tahkim edilmesi ile birlikte, tarihe yönelik algı biçimleri de dönüşmeye başlamış ve bu algı sonradan gelenlerin zihin kalıpları içerisinde öncekileri de bir yere oturtmalarına neden olmuştur. Buradan bir takım hainler ve kahramanlar icat ederek bu doğrultuda bir tarih kurgusu inşa etmelerine yol açmıştır. Ayrıca şunu da unutmamak gerekir ki, bu yaklaşım, yazıldığı ölçüde sonradan yazarların zihin düzlemindeki kaygılarını tarihe dayatmalarından bağımsız bir şey değildir. Bu yönüyle tarihin inşai faaliyeti nedeniyle meselenin tarihsel olup bitenle birlikte, sonradan tarihi bir olaya yaklaşımın yansıması arasındaki ayrımı da, gözden uzak tutmadan meseleyi düşünmek gerekiyor. Burada büyük ölçüde meseleye sonradan belli bir zihin kalıbıyla yönelik mantığının bir şekilde deforme edici yönü, tarihte olup biten süreci belli bir paradigmatik okuma biçimi içerisindeki okumadan kaynaklı olarak çarpıtmaya yol açtığı iddiasındayız. Bizim derdimiz büyük ölçüde Nizam-ı Cedid sürecindeki kaygıyı tarihsel mantığa uygun bir biçimde serimlemektir.

Bernard Lewis, Müslüman dünyasının, Avrupa tarafından kendi merkezi topraklarında tehdit edildiklerini fark etmeleriyle birlikte, karşılık verme noktasında iki zıt tutumun ortaya çıktığını iddia eder. Bunlardan biri, -önce savaş meydanında, sonra siyasette ve son olarak da modernleşme olarak bilinen bütün alanlarda- gereken bilgiyi düşmandan

⁹³ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s.29.

öğrenmektir. Lewis'e göre diğer tutum ise, din ile bağlantının zayıflaması sonrası din ile bağlantının yeniden canlandırılması, yani dini olanın ihya edilmesiyle ilgili düşüncedir.⁹⁴ Lewis'in, sunduğu bu iki tutumu zıtlık olarak ifade etmesi, Müslümanların ikircikli bir düşünme yapısına sahip olduğu imasını taşımaktadır. Nitekim 19. Asırda Avrupalı devlet adamları da Devlet-i Aliyye'nin bazı ıslahatlar noktasında çekingenliğini ve ağırdan almasını bu aynı ikircikli tavra yormuşlardır. Halbuki Devlet-i Aliyye ile Avrupalı devletlerin birbirlerini doğal hasım addettiklerini düşünecek olursak, bu iki tutumun birbirinden farklılaşmadığını, aksine birbirini tamamladığını görürüz. Osmanlı düşüncesinde düşmanla mücadele etmek, düşmandan bilgiyi öğrenmeyi gerektirir. Bu mücadelenin manevi referansı ise İslam inancının canlandırılmasıdır. Bu bağlamda bahsedilen iki tutumun birbirinin karşısına belli bir zaman sonra konumlandığını düşünebiliriz. Ancak Nizam-ı Cedid'ten itibaren ortaya çıkan bütün gelişmeleri bu iki tutum üzerinden okumak da doğru değildir.

Diğer taraftan Osmanlı düşüncesinin katı geleneksel uygulamalarda donmuş olduğunu veya tersinden, kökten bir dönüşümü arzulayan ihtilalci fikirler taşıdığını söylemek haksızlık olacaktır. Osmanlı düşüncesi dönemin koşullarına göre esnekliği ile akışkan ve mutedil bir yol üzerinden ilerlemiştir. Bu noktada, Devlet-i Aliyye'nin kanun-i kadime önem vermesinin, geçmişi olduğu şekliyle kutsamak anlamına gelen bir anlayışı benimsemek demek olmadığını; bu anlamıyla, donuklaşmış bir gelenekçilik anlayışını da benimsemediği gerçekliğini vurgulamak gerekiyor. Zira kanun-i kadim, geçmişte olmuş bitmiş bir şeylerin kutsanmasından ziyade, Devlet-i Aliyye'nin önünde duran bir ideal olarak, zamanın şartlarına göre esastan kopmadan bir yenileşme/tecdid düşüncesini içeren dinamik bir muhtevaya sahiptir. Bu gerçeklik, kanun-u kadimin, bir ideal olarak esastan kopmadan, aynı ulvi gaye üzere hareket edilmesi gerektiğini hatırlatan telkinlerinden anlaşılabilir. Osmanlı düşünce dünyasında Katip Çelebi, Hezarfen Hüseyin Efendi gibi isimlerin dönemin yeni şartları ile eski usulleri takip etmenin bir anlamının olmadığını görmeleri dikkat çekici bir örnek olarak dursa da, ıslahat esasının değişmesini önermemişlerdir.⁹⁵

⁹⁴ Bernard Lewis, *İslam ve Batı*, Çev. Çağdaş Sümer, İstanbul: Aklıçelen Kitaplar Yay., 2016, s.243.

⁹⁵ Mehmet Öz, "Kanun-ı Kadim: Osmanlı Gelenekçi Söyleminin Dayanağı mı, Islahat Girişimlerinin Meşrulaştırma Aracı mı?", *III. Selim ve Dönemi*, Ed. Seyfi Kenan, İstanbul: İsam Yayınları, 2010, s.76-77.

Yukarıda ifade ettiğimiz bağlam üzerinden Nizam-ı Cedid siyaseti de, Osmanlı ıslahat düşüncesinde olduğu gibi devrin şartlarına, yani *maslahata* göre kurulmaya çalışılmıştır. Diğer yandan Nizam-ı Cedid tabiri bundan önceki Osmanlı ıslahatlarında önem arz eden askeri yapılanmanın dışında, umumi (askeri, mali, idari ve diplomatik) değişimi niteleyen bir tanımlama olarak Osmanlı Tarihi’nde ilk defa kullanılmıştır. 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması sonrası ve Kırım’ın Devlet-i Aliyye’den ayrılarak Rusya tarafından ilhakı sonucu (1783) iki milyona varan Müslüman nüfusun yitirilişi, tebaanın vicdanına sığmamış ve devlet ricalinin bu çerçevede devletin ıslahat zarureti ortaya koymasına neden olmuştur.⁹⁶ Burada zarurettten kastımız dahili ve harici *maslahatın*, artık Devlet-i Aliyye’yi yeni bir siyaset düşüncesine ve pratiğine yöneltmesi olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda zamanın şartlarına göre yeni bir siyaset teklifinin izi, ıslahatnameler aracılığı ile sürülebilir.

Osmanlı siyasi düşünce tarihi açısından ıslahatnâmeler önemli bir kaynak eser olarak karşımızda durmaktadır. Osmanlı’nın daha çok XVI. asırda ortaya çıkan ıslahatnâmeler, siyasetname geleneğinin önemli bir türünü teşkil eder. İslam Tarihi’nin ilk yıllarına kadar uzanan siyasetname geleneği Devlet-i Aliyye zamanında da devam ettirilmiş ve ilgi görmüştür. Kanuni Sultan Süleyman zamanında sadrazam Lütü Paşa tarafından yazılan Asafname, ıslahatnâme türünün ilk örneğidir. İslahatnâmeler, söz konusu kanun-i kadim ideali ekseninde neşredilmiştir. Ayrıca dönemin meselelerinin üstesinden gelmek üzere öneri ve telkinler içeriyor olması sebebiyle uygulamalı siyaset düşüncesinin en kıymetli kaynaklarından birisi olarak görülebilir. 16. asırdan 18. asra kadar Gelibolulu Mustafa Ali, Hasan Kâfi el-Akhisarî, Veysi, Koçi Bey ve Katip Çelebi gibi isimlerin önde gelen ıslahatnâmeleri mevcuttur.⁹⁷ Dolayısıyla ıslahatnâmeler/siyasetnameler devrin siyasi düşünce söylemini idrak etmek açısından bize eşsiz bir bilgi sunmaktadır.

18. asırda Osmanlı siyasi yazımında söylem farklılıkları ortaya çıkmış, İbrahim Müteferrika ile birlikte siyasetname/nasihatname geleneğinin belirleyici motifleri olan *daire-i adalet ve gaza* kavramları yerine *din-ü devlete* hizmet gibi yeni motifler tercih

⁹⁶ Beydilli, “Küçük Kaynarca’dan Tanzimat’a”, s.25-26.

⁹⁷ İslahatnâmeler ile ilgili geniş bilgi için bkz. Coşkun Yılmaz, “Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: İslahatnâmeler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2 (2003), s.299-338.

edilmiştir.⁹⁸ Aksan’a göre, *din-ü devlete* hizmetin bireysel bir görev olduğu düşüncesi Batı’da şekillenmeye başlayan modern siyasi kültürü hatırlatmaktadır.⁹⁹ Bu bağlamda Sultan III. Selim’in Nizam-ı Cedid siyasetini ortaya koymaya çalışırken, tebaası ile devlet arasında yeni bir ünsiyetin kurulması gerektiğini fark ettiği söylenebilir. Nitekim Avrupa hanedanları, tebaaları ile imparatorluk şemsiyesi altında yeni bir vatandaşlık kimliği kurarak sadakatlerini merkezileştirirken, Sultan III. Selim’in bu siyaseti gerçekleştirmemesi beklenemezdi.¹⁰⁰ Bu bağlam üzerinden düşünecek olursak, köklü bir İslam siyasetname mirası olan Devlet-i Aliyye’nin, Nizam-ı Cedid söylemini söz konusu kaygı doğrultusunda manalandırdığı düşünülebilir.

Nizam-ı Cedid siyaseti, yalnız Sultan III. Selim’in şahsında değil onunla birlikte bu kaygıyı taşıyan devlet ricali ve ulemeden isimlerin katılmasıyla birlikte tesis edilmeye çalışılmıştır.¹⁰¹ Dolayısıyla padişahın ıslahat siyasetini yöneten ve “Atabekân-ı saltanat”¹⁰² olarak ifade edilen bu zevat Nizam-ı Cedid siyasetinin neşet etmesinde kıymetli bir vazife üstlenmişlerdir. Nitekim padişahın Avrupa başkentlerine gönderdiği

⁹⁸ Kahraman Şakul, “Nizam-ı Cedid düşüncesinde Batılılaşma ve İslami Modernleşme”, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 19/2 (2005), s.120.

⁹⁹ Virginia Aksan, “Ottoman Political Writing 1768-1808”, *International Journal of Middle East Studies*, 25/1 (1993), s.63.

¹⁰⁰ 18. asırda Devlet-i Aliyye’nin merkezileşme adına kurumlarını ve iktisadi sistemlerini yenilemede ve tekrar yapılandırılmasında ileri gördüğü Avrupalı bir güç olan Fransa ve Avusturya Devleti’ne dikkatle eğilmesi sefaretnamelerdeki bilgilerden anlaşılmaktadır. Gönderilen sefirlerin özellikle bu iki ülkede yoğunlaşması daha önceki bölümde değindiğimiz kameralist ve colbertizm politikalarından dolayı raslantı değildir. Dolayısıyla Devlet-i Aliyye ihtiyaç duyduğu merkezileşme siyasetini tatbik etmek için daha önce bu süreçleri başarıyla tamamlamış devletlerin politikalarını takip ederek kurumsal yenilenmeyi hedeflemiştir. Fakat bu teşebbüsün Osmanlı zihninin batılılaşma serüveninin miladı olarak genellemek hatalı bir kanaatin oluşmasını sağlamaktadır. Nitekim Ahmet Resmi Efendi’nin gerek sefaretnamesinde ve gerek “Hulâsa” isimli eserlerinde Osmanlı siyaset söylemine sağladığı katkılar şüphesiz olmakla beraber zemini farklıdır. Ahmet Resmi Efendi, Osmanlı/İslam toplumunda tarihi külliyatla hedeflenen “insanın tamamen idrak edemeyeceği Allah vergisi ideal devlete ulaşmak için manevi bağlantısının tekrar ihya edilerek “yegane meşru değişimin Müslüman cemaatin manen iyiye gitmesiyle” neticeleneceğini düşünmektedir. Bu ilke siyasi nasihat literatüründe “adil sultan” ve “daire-i adliye” gibi kavramların bir ideal olarak Osmanlı düsturlarında bulunmaktadır. “Din-ü-devletin korunması çağırısı” 18. Asrın siyasi nasihat söyleminin en başat fikri olurken Osmanlı zihnini doğru anlamak için önemli bir başlangıç sayılabilir. Dolayısıyla Devlet-i Aliyye’nin merkezileşme siyasetinde “din-ü-devletin korunması” söylemiyle kendi kimliğini Nizam-ı Cedid ile tanımlaması Osmanlı zihniyetinin en açık pratik formu olarak görülmelidir. Bkz. M. Alaaddin Yalçınkaya, “Osmanlı Zihniyetindeki Değişimin Göstergesi olarak Sefaretnamelerin Kaynak Değeri”, *OTAM Dergisi*, 7 (1996), s.334; Virginia Aksan, *Savaşta ve Barışta*, s.8-9.

¹⁰¹ Sultan III. Selim tahta geçtikten bir ay sonra Meclis-i Meşvereti toplantıya çağırarak Revan Köşkü’nde ıslahat sürecini başlatmıştır. Reisülküttab’ın gündem maddelerini okumasıyla (idari, mali ve askeri bozukluklar) yerine oturmuş ve uzun bir sessizlikten sonra Rumeli Kazaskeri Hamidzade Mustafa Efendi söz alarak devletin içindeki yolsuzlukların, usulsüzlüklerin çoğaldığına bundan dolayı tebaaya zulmün artmasından dolayı yeterli asker temin edilememesinden bahsetmiştir. Sırasıyla diğer devlet ricali bu iddiaları gerek destekleyerek gerekse eklemeler yaparak Sultan’ın huzurunda dile getirmişlerdir. Sultan III. Selim bu bozuklukların düzeltilmesi için toplantıya katılan herkesin yazılı bir layiha yazmasını istemiştir. Bkz. Shaw, *Eski ve Yeni Arasında*, s.98-100.

¹⁰² Beydilli, “Nizam-ı Cedid”, s.176.

ilk ikamet sefirlerinin gözlemlerine dayalı olarak neşrettikleri sefaretnameler ile meşveret meclisinde ulemeden ve devlet ricalinden istediği layihalar, Nizam-ı Cedid siyasetini anlamlandırmada bize önemli birer kaynaktırlar. Sultan III. Selim'in meşveret anlayışını terk etmeden, gelenekle Nizam-ı Cedid söylemi arasında uzlaşma sağlama isteği, dikkate değer bir çabadır. Bu bağlamdan bakarsak, Sultan III. Selim'in, geleneksel siyaset düşüncesini yıkmak değil, ona yeni bir yol açma hedefinde olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım ise Nizam-ı Cedid'in, İslam siyaset söylemi içerisinde var olan tecdid hareketi olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusunun önünü açmaktadır.

Tecdid hareketi üzerinde biraz duracak olursak, İslam Tarihi boyunca Müslüman devletlerin karşılaştıkları siyasi ve sosyal buhranlar karşısında dönemin alimleri ve devlet ricalinin tecdid söylemi; bozulan kurumlara nizam verilmesi ile birlikte devletin bu sıkıntılı süreçlerden kurtulacağını ifade etmeleridir.¹⁰³ Klasik İslam Dünyasında ulema, vahyedilen din ile insanların hayatlarına tatbik ettikleri din arasındaki uygunluğu sağlayabilmeleri için “Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinini tecdid edecek kimse(ler) gönderir”¹⁰⁴ Hadis-i şerifini “tecdid” kavramını merkeze alarak tartışmıştır.¹⁰⁵ Klasik tecdid tasavvuruna göre; zamanın tahripkar etkileri, insanların dini inanç ve ahlakında bozulmalara, yani bidatlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Derin bir ilim-irfan müktesebatına sahip olan müceddid, tecdit misyonuyla dini inanç ve hayatı, asli bünyesine, ilk haline (sünnete) döndürmektedir. Başka bir ifadeyle, Sünnetin, itikadî ve ameli bidatlerle yer değiştirmesini sağlamaktadır. Tecdid, bu anlamıyla dinin yenilenmesi ve çağa ayak uydurulması değil, insanların inanç ve yozlaşmalarının önüne geçerek, dini hayat ve anlayışın “ilk sahih haline döndürülmesi” anlamını içermektedir. Fakat Modern tecdid söyleminde, değişen şartlar sonrası pratik hayat ve uygulamada dini hayatın bir sorun halini aldığı ve İslami ilimlerin yetersiz kaldığı şeklindeki görüş hakimdir. Bundan dolayı modernistler, klasik usulleri terk ederek insanları doğrudan naslarla karşı karşıya bırakmakta, anlaşılan anlamları

¹⁰³ Özgür Kavak, *Siyasi Tecdid ve Osmanlılar*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2021, s.79; Görgün, “Tecdid”, s.436.

¹⁰⁴ Ebu Davud, “Melahim”, s.1.

¹⁰⁵ Özgür Kavak, “Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdid Meseleleri: Suyuti'nin Et Tenbie'si Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Marife Dergisi*, 9/3 (2009), s.158.

yaşadığı çağa (tarihselcilik) uyumlaştırma gayreti taşımaktadır.¹⁰⁶ Çalışmamızın sınırlarının dışında kaldığı için bu meseleye burada girmiyoruz.

Sultan III. Selim'in Nizam-ı Cedid söylemine tecdid siyaseti¹⁰⁷ zemini üzerinden bakmaya çalıştığımızda, çevreyle (Avrupa) kurduğu ilişki ile kendini nasıl konumlandığı, çok ehemmiyetli bir araştırma mevzusu olmaktadır. Diğer taraftan Osmanlı veya Türk modernleşmesi çalışmalarında Nizam-ı Cedid devri, bir nevi milat olarak ifade edilmektedir. Tarih çalışmalarında bu milat, Türkiye'nin batılılaşma veya modernleşme macerası olarak telakki edilmektedir. Eğer Nizam-ı Cedid uygulamalarını yalnızca askeri ıslahatlar üzerinden tarif etmeye ve devrin devlet ricalinin düşünce dünyasını batılılaşma olarak ifade etmeye kalkışırsak, eksik bir bakış açısı ile yanlış kanaatlere varılması kaçınılmazdır.¹⁰⁸ Dolayısıyla mevcut tarih yazımının, farklı fikirler ve yaklaşımlar da var olmasına rağmen, neredeyse tamamen Avrupa merkezli olarak kurgulanmasına ve Avrupa merkezci (eurocentric) bakışın hakim olmasına neden olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁹

Sultan III. Selim'in zaman zaman İhtilal sonrası Fransa'yı desteklemesi siyaset gereği olmuş, rejimin krallık veya Osmanlı toplum düzeni için ne anlama geleceğini başlangıçta yeterince idrak edememiştir. Devlet-i Aliyye'nin, Avrupa hariciye siyasetindeki yalnızlığını kendi menfaatleri doğrultusunda değiştirmeye çalışmıştır. Böylece Avrupa'nın önemli baş şehirlerine ikamet sefirlikleri kurarak Avrupa siyasetini yakından takip etmiştir.¹¹⁰ Sultan III. Selim'in Avrupa siyasetini takibi, bir intibak arayışı olarak değil, siyasi bir istifade olarak görülmelidir. Nitekim bu sefirler, Osmanlı geleneklerine göre yetişmiştir, çok azı Avrupa dillerine hakimdir. Dolayısıyla Avrupa düşüncesinin ve fikirlerinin Osmanlı toplumunda ne denli kök salabileceği kuşkuludur. Ayrıca Sultan III. Selim'in ıslahatları ve Nizam-ı Cedid siyaseti, Avrupa ile düzenli

¹⁰⁶ Kavak, "Modernleşme Öncesi Dönemde", s.170-171.

¹⁰⁷ Mehmet Hayri Kırbasoğlu, "Tecdid'e Evet; Lakin Ortada Tecdid Edilecek Bir Din Kalırsa!", *Milel ve Nihal Dergisi*, 5/2 (2008), s.76-77.

¹⁰⁸ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Boğaç Babür Tuna, Ankara: Arkadaş Yayınları, 2015.

¹⁰⁹ Tahsin Görgün, *İslam ve Batı Çerçevesinde Medeniyet Meselesi*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018, s.7.

¹¹⁰ Ercüment Kuran, *Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasi Faaliyetleri 1793-1821*, Ankara: TTK. Yay., 1968.

ilişki kurmadan önce başlamıştır.¹¹¹ Bu yüzden ıslahatlar ve Nizam-ı Cedid siyaseti zamanın ihtiyaçlarına göre verilmiş cevaplardır.¹¹²

1. Nizam-ı Cedid'in İslami karakteri

İslam Medeniyet havzasından beslenen Osmanlı ricali, ben-idrakini; Allah, insan ve eşyayla ilişkisinin tahayyülünü ontolojik olarak belirleyen tevhid inancına dayandırmıştır. İnsanın varoluşunun kaynağı olarak gördüğü Yaratıcısı ve bu varoluşun mekan temelini teşkil eden tabiat ile ilişkisinin sınırlarını ilahi vahiyle çizmiş, çevreyle ilişkisini bu zemin üzerinden kurmuştur. Dolayısıyla bu varoluş bilincini anlamlandırmak ve ben idrakini değişen şartlarda tekrar tekrar üretebilmek konusunda her hangi bir aracı kuruma veya sisteme ihtiyaç hissetmemiştir. Varoluş temelli bu haslet bir kez kazanılınca, içtimai hayat tarzını zamanın akışkanlığı içerisinde üretmeye devam etmiştir.¹¹³

Yukarıda bahsettiğimiz zeminden gidecek olursak, gerek padişah tarafından gerekse devlet ricali tarafından Nizam-ı Cedid uygulamalarının, İslam siyaset düşüncesi geleneğinden beslenerek çevreyle ilişkisini belirlemeye çalışan ve aidiyetini yine bu gelenek içerisinde tanımlamaya çabalayan bir düşüncenin ürünü olduğunu idrak etmemiz gerekmektedir. Nitekim Sultan III. Selim'in, 18. asırda uygulandığı biçimiyle geleneksel ıslahatları devam mı ettirdiği, yoksa eski kurumları bütünüyle kaldırıp, Avrupa kurumlarını ikame eden 19. asır Tanzimat ıslahatına zemin mi hazırladığı sorusu önemlidir.¹¹⁴ Bu sorunun cevabı ise Sultan III. Selim'in Nizam-ı Cedid siyasetinin ilk evresi olan, Avrupa ile kesintisiz bir temas için kurduğu ilk ikametgah sefirliklerinin açılmasında aranmalıdır.¹¹⁵ Çünkü bu karşılaşma farklı ontolojik

¹¹¹ Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu*, s.324.

¹¹² Sultan III. Selim'in iltifatına nail olan şairlerden Şeyh Galib, tecdid sözcüğünü, şiirlerinde geçirmektedir. Sözcük; yenileme, yenileştirme anlamıyla birlikte, yeni bir düzen verme anlamında da kullanılmıştır. Sultan'ın, kendisine Cevrî'nin hattıyla mesnevi şerif hediye etmesi üzerine teşekkür için yazdığı kasideden Baruthane'nin müceddeden yapılması ve Kubbe-i Hadra'nın tamiri için söylediği tarihlerden örnekler verirse; "*Bu tertib üzre ağâz eyleyüp tecdid-i erkâna/ Esas-ı dine istihkâm-ı gül-zâr-ı cinan virdi.*" (Kas. s.19) "*İhtimam-ı tâm ile yapıdı bu barut-hâneyi/ Eyleyüp tânzim ü tecdidine ihsân-ı 'amim*" (Kas. s.50) "*Esasından tutup tecdid ü tanzim mülk-i Osman'ı/ Ser-âser zahir ü batında kıldı himmetin icra.*" (Kas. s.35) Cem Dilçin, "Şeyh Galip'in Şiirlerinde", s.214-215.

¹¹³ Ahmet Davutoğlu, *Medeniyetlerin Ben-idraki Medeniyet Teorisine Mukaddime*, İstanbul: Küre Yayınları, 2018, s.69-70.

¹¹⁴ Shaw, *Eski ve Yeni Arasında*, s.15.

¹¹⁵ Devlet-i Aliyye'nin üstün olduğu dönemlerde yabancı devletler, İstanbul'da temsil edilmek istemişler ve bunu ayrıcalık görmüşlerdir. Buna karşın Osmanlı Devleti dışarda daimi elçi bulundurmamış ve Çin ile benzer bir davranış göstermiştir. Bu davranış şüphesiz kendisini medeniyetin merkezi olarak konumlandırıp, ötekilere yukarıdan bakan, kendi geleneksel doğrularını değişmemesi gereken değerler

yaklaşımları olan medeniyetlerin karşılaşmasıdır. Devlet-i Aliyye daha ilk kurulduğundan beri Avrupa ile siyasi, iktisadi ve idari etkileşimleri olmuştur. Fakat bu etkileşimin sınırları Devlet-i Aliyye'nin Nizam-ı Alem düşüncesi ile çizilmiştir. Sultan III. Selim devri Nizam-ı Cedid düşüncesi ise Avrupa ile etkileşimde yeni bir yaklaşım sunmuştur.

Mamafih Nizam-ı Cedid düşüncesinin Avrupa ile kurduğu bu yeni yaklaşımı anlamlandırmak için ilk (karşılaşma)¹¹⁶ ikamet sefiri olarak gönderilenlerin Avrupa'yı kavrayışları ve izlenimlerini kaleme aldıkları sefaretnamelerin¹¹⁷ kaynak değeri çok kıymetlidir. Sefaretnameler aynı zamanda Sultan III. Selim'in ilan ettiği Nizam-ı Cedid'in düşünce yaklaşımını idrak edilmesi açısından da önemli bir kaynak değeri taşımaktadır. Nitekim modern veya çağdaş akademik araştırmalarda karşılıklı etkileşimin taraflarından biri olan Avrupa düşüncesi iyi bir şekilde ele alınırken, buna mukabil Devlet-i Aliyye'nin bakışı eksik kalmıştır.¹¹⁸ İlerleyen zamanla birlikte akademisyenler, karşılıklı etkileşimin eksik tarafı olan Devlet-i Aliyye'nin, Avrupa'ya bakışının ortaya koyulması gereğini fark etmiş ve ciddi çalışmalar yaparak karşılığını akademik dünyaya kazandırmaya çalışmıştır.¹¹⁹

Avrupa başkentlerine gönderilen sefirlerin Devlet-i Aliyye'nin içinde bulunduğu zafiyeti gidermek için yazdıkları sefaretnameler, Avrupa'yı ve kurumlarını nasıl bir bakışla gözlemlediklerini anlamamıza vesile olmaktadır. Diğer taraftan sefirlerin, Avrupa'da var olan kurumların hangisinin Devlet-i Aliyye için istifade sağlayabileceğinin tespiti ile vazifelendirilmeleri; bizim aradığımız, Devlet-i Aliyye'nin Avrupa'ya metafizik yaklaşımını idrak etmek için de bize önemli bir fırsat sunacaktır. Meseleyi biraz daha derinleştirirsek, Sultan III. Selim'in sefir olarak gönderdiği kişiler, Devlet-i Aliyye'nin siyasi müktesebatına sahip olanlar arasından seçilmiştir. Diğer

olarak algılayıp, ötekileri kendi medeniyet sınırları dışında kalmış bir yabancı (barbar) olarak görmesinden ileri gelmektedir. Avrupa'ya daha evvel gönderilen Osmanlı sefirlerinin fevkalade yetkilerle donatılarak yeni padişahın tahta geçişini, antlaşma metinlerinin tasdik edilmesini, ticaret imtiyazları gibi çok yönlü ve çok farklı konuları görüşmek için vazifelendirilmişlerdir. Böylece Osmanlı sefirlerinin Avrupa'ya gönderilmeleri sınırlı bir süre dahilinde özel diplomatik misyonları (ad hoc diplomasisi) tamamlama gayesini taşımıştır. Bkz. Kemal Beydilli, "Sefaret ve Sefaretname Hakkında Yeni Bir Değerlendirme", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 30 (2007), s.22; Unat, *Osmanlı Sefirleri*, s.19-20.

¹¹⁶ İbrahim Şirin, *Osmanlı İmgeleminde Avrupa*, Ankara: Lotus Yayınları, 2006, s.47-49.

¹¹⁷ Kemal Beydilli, "Sefaretname", *DİA*, c.36 (İstanbul: TDV. Yay. 2006), s.289-294.

¹¹⁸ Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. Nimet Yıldırım, Ankara: Birey Yay., 2020; *İslam ve Batı*, çev. Çağdaş Sümer, Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2017.

¹¹⁹ Unat, *Osmanlı Sefirleri*; Şirin, *Osmanlı İmgeleminde*; Hasan Korkut, *Osmanlı Elçileri Gözü ile Avrupa*, İstanbul: Gökkuş Yayınları, 2018.

tarafından padişahın tercihindeki başka bir gerekçe ise, bu sefirlerin Nizam-ı Cedid siyasetini layığıyla temsil edebileceklerini düşünmesidir. Dolayısıyla sefir olarak gönderilen kişilerin, içinde yaşadıkları medeniyet mirasının hem taşıyıcıları olmaları hem de bu medeniyet birikimi içerisinde geliştirilmeye çalışılan Nizam-ı Cedid siyasetinin uygulanabilir kılınmasında Avrupa düşünce birikimini bizzat müşahade etmeleri hedeflenmiştir. Kanaatimizce, bu hedef doğrultusunda sefirler, karşılaştıkları Avrupa medeniyet mirasının hangilerinin kendi medeniyet dünyalarında yarar sağlayacaklarını seçme imkanı bulmuşlar ve bu anlamıyla medeniyetler arası etkileşimde seçici ve belirleyici bir rol üstlenmişlerdir. Bu meseleyi daha sonra belirteceğiz.

Nizam-ı Cedid siyasetinin referans niteliği olan bir diğer kaynak ise, dönemin devlet ricali tarafından yazılan layihalardır. Sultan III. Selim, 1792 yılında devrin önde gelen devlet adamlarından, devletin askeri, iktisadi, siyasi, dini ve ilmi durumuyla ilgili yapılması icap eden ıslahatlar için layiha yazmalarını istemiş; yirmisi Müslüman, ikisi ise Osmanlı hizmetinde görev yapan Avrupalı Hristiyan olmak üzere, 22 kişi istenilen layihaları yazmıştır.¹²⁰ Padişahın, Nizam-ı Cedid siyasetinin inkişafında farklı vazifeleri bulunan şahsiyetlerin katılımını sağlamaya çalışması, ıslahatların tek bir kişiye mâl edilemeyeceğinin en büyük göstergelerinden biridir.¹²¹ Diğer taraftan Sultan III. Selim'in ıslahatların gerçekleşmesinde tekrar istişareye vurgu yaparak “*nizam-ı devlete dair*” ulemadan da layiha yazmalarını istemesi dikkat çekicidir.¹²² Nitekim yukarıda bahsettiğimiz gibi layihalar, Nizam-ı Cedid siyasetinin yalnızca askeri ve bürokratik kurumlar üzerinden gelişmediği, yeni bir düşünce yaklaşımı ortaya koyma amacını da göstermektedir. Layiha müelliflerinin hemen hepsinin ortaklaşa dile getirdiği mesele, devletin otoritesinin hemen her alanda zayıf olduğu yönündedir. Bu sebeple önerileri,

¹²⁰ 20'si Müslüman, 2'si ise Osmanlı'ya hizmet eden Avrupalı Hristiyanlar olmak üzere 22 tanedir. Sudurdan Veli Efendizade Emin, Sudurdan Salihzade Efendi, Sudurdan Aşir Efendi, Meyali-i fihamdan Hayrullah Efendi, Tatarcık Abdullah Efendi, Çavuşbaşı Raşid Efendi, Abdullah Berri Efendi, Tersane Emmini Hacı Osman Efendi, Kethüda-yı Sadr-ı Âli Çelebi, Mustafa Reşid Efendi, Rıkab-ı Hümayun kethudalığından munfasıl Rasih Mustafa Efendi, Kudema-yı ricalden Laleli Mustafa Ağa, Mabeyinci Mustafa İffet Bey, Sadrazam Koca Yusuf Paşa, Defterdar Mehmed Şerif Efendi, Tevkii El-Hac Mehmed Hakkı Bey, Muhasebe-i evvel El-Hac İbrahim Efendi, Müverihî meşhur Enveri Efendi, Defter Emmini Ali Raik Efendi, Beylikçi Sun'î Efendi, Tezkire-i evvel Firdevsi Emin Efendi, Brentano ve M. d'Ohsson'dur. bkz. Ergin Çağman, *III. Selim'e Sunulan Islahat Layihaları*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2010, s. XII.

¹²¹ Enver Ziya Karal, “Nizam-ı Cedid'e Dair Layihalar”, *Tarih Vesikaları*, I (1942), s.414.

¹²² Ahmet Öğreten, “Nizam-ı Cedide Dair Islahat Layihaları”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1989, s.XXIX.

hızlı bir merkezileşmeye doğru müşterek adım atılması noktasında fikir birliği içerisinde olmuşlardır.¹²³

Misal vermek gerekirse, Ömer Faik Efendi, *Nizamü'l Atik* adlı eserinde Nizam-ı Cedid uygulamalarını *tedbirat-ı maneviyye* olarak zikretmiştir. Eser bu yönüyle, dönemin diğer eserleri düşünüldüğünde ilk olma özelliğini taşır. Islahatların sadece İstanbul'u kapsamamasından yakınan müellif, Osman Gazi'den bu zamana kadar gelen "*istimdad-ı taleb-i dua*" usulü ile padişahın, taşradaki ulema, şeyh ve dervişlerle bağlarını koparmadan bu kesimin, devletin amaçları noktasında bilgilendirilip, desteklerinin alınması için ikna edilmelerini önermektedir.¹²⁴ Böylece, yalnızca İstanbul'un değil, bütün Osmanlı topraklarında bulunan ulema ve tekke önderlerinin desteği alınarak devletin ıslahında kolektif birliğin sağlanmaya çalışıldığını söyleyebiliriz.

Koca Sekbanbaşı Risalesi, 1803 (1208) senesinde neşredilmiş olup yazarı hakkında araştırmacılar tarafından farklı isimler ortaya atılmıştır.¹²⁵ Mehmed Esad Efendi'nin Üss-i Zafer isimli eseri yeni harflerle yayımlandıktan sonra eserin yazarının Ahmed Vasıf Efendi olduğu ortaya çıkmıştır.¹²⁶ Risalenin muhtevasında, Başta Koca Yusuf Paşa olmak üzere, tarihçi Sadullah Enveri ve Tatarcık Abdullah Molla gibi "Nizam-ı devlet" fikrini benimseyen ve meşveret meclisine katılıp, bu durum hakkında layiha yazarlarla birlikte 1794 yılında "*Usûl-i cedid üzere asâkir-i muallime tertibi, edevât-ı lâzime-i harbiyye tedarikinin lüzum ve ehemmiyeti*" ifade edilerek Nizam-ı Cedid ordusunun kurulduğunu ilan etmiştir.¹²⁷ Böylece ıslahat önce askeri alanda başlamıştır.

Ahmet Vâsıf Efendi; Yeniçerilerin talim ve disiplini kabul etmemeleri ve itikadi bozuklukları nedeniyle devleti düşmanlara karşı güç bir duruma soktuğunu

¹²³ Ergin Çağman, eserinde incelemiş olduğu layihaların müelliflerinin fikirlerini üç grupta değerlendirmiştir. Muhafazakar kanat olarak gördüğü hizbi Yeniçeri Ocağı ile diğer ocakların Kanuni Sultan Süleyman devrindeki kanunlara (kanun-u kadim) göre ıslah edilmesini savunur. İkinci hizbi "Te'lifçiler" olarak isimlendirerek Sultan Süleyman'dan kalan kanunların devam ettirilip Frenk talim ve terbiye usulleri ve silahlarının kabul ettirilmesini önerirler. Üçüncü hizbi oluşturanlara "İnkılapçılar" ise Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasını, ıslahın mümkün olmadığını, Avrupa nizam ve Frenk orduları esasına göre yeni bir ordu kurulmasını tavsiye etmiştir. Herkesin devletin içine düştüğü otorite zayıflığının giderilmesi zorunluluğu ile din-ü devletin korunması noktasında ortak söylemi dile getirmeleri, Osmanlı zihninin hangi zemin üzerinden fikir ürettiğini idrak etmek açısından önemlidir. Bkz. Çağman, *III. Selim'e Sunulan*, s.XIV.

¹²⁴ Şakul, "Nizam-Cedid Düşüncesinde", s.147.

¹²⁵ Ali Birinci, "Koca Sekbanbaşı Risalesinin Müellifi Tokatlı Mustafa Ağa (1131-1219)", *Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı*, (1999), s. 105-120. Karşı görüş için bakınız Kemal Beydilli, "Evreka, Evreka veya Errare Humanum Est", *İlmi Araştırmalar Dergisi*, 9 (2000), s. 45-66. Bu tartışma sonucunda eserin Vasıf Efendi olduğu belirlenmiştir.

¹²⁶ *Kocasekbanbaşı Risalesi*, Haz. Abdullah Uçman, İstanbul: Büyüyenay Yay., 2017, s.19.

¹²⁷ *Kocasekbanbaşı Risalesi*, s.14.

düşünmektedir. Sultan III. Selim'in 1805 senesinde Selimiye Kışlasında Nakşibendi Müceddidiye tekkesi açması, Nizam-ı Cedid idarecilerinin, mutlakiyetçi devletin kurulmasında yeni bir ordunun ne çeşit bir dini referansı görmek istediğini göstermektedir. Ahmet Vâsıf Efendi'nin; *Ulu'l-emre itaat ve din u devlete hizmet* temaları, İslami siyaset düşüncesi bağlamında, mutlakiyetçi ve merkeziyetçi bir devlet anlayışını yansıtmaktadır.¹²⁸

Ahmet Vâsıf Efendi, eserinde Nizam-ı Cedid uygulamalarını ifade ederken, söz konusu tecdid hareketine muhalif olanlarla adeta sohbet havasında gerçekleşen münakaşa dilini kullanarak risalesine kaydetmiştir. Karşısındakini, Nizam-ı Cedid'in kötü bir şey olmadığına ikna etmek için dünyada kötü olayların bu tecdid hareketi ile alakasının kurulamayacağını ifade eder. Ahmet Vâsıf Efendi, bu amaçla Devlet-i Aliyye'de yapılan ıslahatların Fransa'daki uygulamalara şekil itibarı ile benzese de, gayesi İslami bir karakter taşıdığı için Fransa'da vuku bulan ihtilalin Devlet-i Aliyye'de gerçekleşmeyeceğini düşünmektedir.¹²⁹ Dolayısıyla Vâsıf Efendi, Nizam-ı Cedid ıslahatının İslami gaye doğrultusunda düşman devletlerle mücadele edebilmek için yapılmaya çalışıldığını vurgulamıştır. Ayrıca Vâsıf Efendi, ıslahatları eleştirenlere dini söylem üzerinden karşı çıkarak, Nizam-ı Cedid siyasetinin desteklenmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Seyyid Mustafa ise, "*Mukabele-i bi'l-misl*" kavramını dönemin askeri ve iktisadi gelişimi için kullanmaktadır. Hatta Seyyid Mustafa risalesinde, döngüsel bir tarih anlayışı ile ilintili olarak fen tekniklerini ihmal eden medeniyetlerden değerini bilen medeniyetlere göçmekte olduğu yorumunda bulunmuştur. Seyyid Mustafa Devlet-i Aliyye'nin, ilim ve fen tekniğinin değişimlerini yetirince dikkate almamasını sorunlu görmüştür. Seyyid Mustafa, Sultan III. Selim saltanatının bu problemi fark ederek, ilim ve fen yoluyla dönüşü temsil edeceğine, yani düşmanla mücadele edilebileceğine inanmaktadır.¹³⁰

Şeyh Galib, söz konusu yazdığı şiirlerinde Sultan III. Selim'in başlattığı Nizam-ı Cedid hareketinin yenileştirme çalışmalarını, kimi zaman örneklerle açıklamıştır. Şeyh Galib,

¹²⁸ Şakul, "Nizam-Cedid Düşüncesinde", s.134.

¹²⁹ "Fransız memalikinde fesad zuhur edip birbirlerinin etlerini yediler ve bunca krallar Fransız'a sefer açıp on-on beş sene seferleri mütemâdi oldu ve bu sebeble Frengistan'ın altı üstüne döndü ve birbirlerinin kanlarını içip sokaklarda sel gibi kan akıttılar ve hala it gibi hırıldan hâli olmayıp vilayetlerini hınzır salhanesine döndürdüler." Kocasekbanbaşı Risalesi, s.92-94.

¹³⁰ Kahraman Şakul, "Nizam-Cedid Düşüncesinde", s.130.

Sultan III. Selim için yazdığı kasidelerde, baruthane, humbarahane gibi askeri tesisler için yazdığı beyitlerinin dışında onun yenilikçi yönünü övmüş ve bu alandaki çalışmalarını içtenlikle desteklemiştir.

“Şad hamd ola dünya yeniden buldı nizamın

Bu hali görüp düşmede düşman halecana” (Kas. s.39)

“Mürur-ı dehr ile pek indirasa mâil olmuşdu

Esas- devlete şimdi yeniden kurdı nev bünyad.”

“Cenab-ı Han Selim-i ma’delet-pira ki devrinde

Yeniden başladı bu dîn ü devlet olmağa âbâd” (Kas. s.47)

“Cenab-ı Han Selim-i kar-ferma-yı kerem-mutad

Ki oldur himmet ü adli yeniden eyleyen îcâd” (Kas. s.52)¹³¹

Ekseriyetle Nizam-ı kadim düşüncesi üzerinden neşredilen layihaların, özellikle askeri başarıyı öne çıkaracak bir ıslahat önermeleri dikkat çekicidir. Nitekim önceki başlıklarda da değindiğimiz gibi Nizam-ı kadim düşüncesi Osmanlı zihninde bir ideal olduğu için, o ideal doğrultusunda yapılması gereken ıslahatları önermeleri hiç şaşırtıcı değildir. Bu bağlamda Sultan III. Selim dönemi layiha sahiplerinin, İslami ideallere (*İ'lâ-yi Kelimetullah*) ulaşmanın bir aracı olan Nizam-ı Cedid siyasetinin, dini/ahlaki temellerine vurgu yapmayı tercih ederek ıslahat yapılmasını tavsiye etmesi, Nizam-ı Cedid'in İslami karakterini göstermesi açısından önemlidir.¹³² Burada Nizam-ı kadim düşüncesi üzerinden neşredilen layihaların, askeri başarıyı önceleyen bir dile sahip olması, İslam anlayışından yoksun olduğu anlamına gelmemelidir. Muhtemelen bu eserler neşredildiği zamanın problemi olan askeri başarısızlığın üzerinde durmuştur. Asıl dikkat çekmek istediğimiz şey ise Nizam-ı Cedid siyasetinde İslami vurgunun neden ön plana çıkarılmak istendiğidir. Bu sorunun cevabını Kırım'ın kaybedilmesinde, dağlık eşkıyası zulümlerinde veya Yeniçerilerin yıkıcı eylemlerinde arayabiliriz. Hatta hanedanın siyasi gücünün tekrar tahkim edilmesi için meşrulaştırıcı bir araç olarak da görülebilir. Fakat tüm bunlar Nizam-ı Cedid siyasetinin İslami karakterini açıklamaya

¹³¹ Dilçin, “Şeyh Galip’in Şiirlerinde”, s.209-210.

¹³² Fatih Yeşil, “III. Selim Devri Siyasi Literatürüne Bir Katkı: Yeni Bir Layiha Üzerine Notlar”, *Belleten*, 76 (2012), s.77.

yetecek tatmin edici cevaplar değildir. Osmanlı ricalinin, Devlet-i Aliyye'nin siyasi yönden güçten düşmesinden bağımsız bir şekilde, toplumun ahlaki olarak çöküntüye uğradığını gözlemlemeleri, çevreye karşı belirledikleri konumlarını gözden geçirmelerini ve tekrar zamanın şartlarına uygun bir şekilde ifade etmelerini gerekli kılmış olabilir.

Devlet-i Aliyye, değişen zaman ve maslahatla birlikte Avrupa devletlerine karşı kendini yeniden tanımlama ihtiyacı hissetmiştir. Dolayısıyla Sultan III. Selim ve devlet ricali, Nizam-ı Cedid siyaseti ile yeni bir devlet düşüncesi kimliği kurmaya çalışmıştır. Yeni bir devlet düşüncesi kimliği denilebilmesinin nedeni, merkezileşme siyaseti ile birlikte bu merkezileşme ruhunun, gerek layihalar gerekse sefaretnameler üzerinden tanımlanmaya çalışılmasıdır. Nitekim çalışmamızın amacı da, Nizam-ı Cedid siyasetini anlamlandırmaya çalışırken, dönemin Avrupa'sının merkezileşmesine ruh veren siyaset kavramlarının (özgürlük, eşitlik, vatan ve millet) sefir ve layiha sahipleri tarafından nasıl alımlandığı üzerinde durarak, Devlet-i Aliyye'nin merkezileşme siyasetinin nirengi noktalarını keşfetmek olacaktır. Bu doğrultuda Devlet-i Aliyye'nin, Avrupa'daki bir takım siyasi gelişmelere nasıl baktığı çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Ayrıca 18. Asır ile şekillenmeye başlayan Avrupa siyasetini nasıl değerlendirdikleri ve Fransa'da zuhur eden ihtilali nasıl alımladıkları cevaplanması gereken sorulardır.

D. Klasik Dönem'de Devlet-i Aliyye'nin Avrupa'ya Bakışı

Çalışmamızın odak noktası olan siyaset kavramlarına (özgürlük, eşitlik, millet ve vatan) geçmeden önce, Fransız İhtilali öncesi ve sonrasında Osmanlı zihnini temsil eden layiha sahibi sefirlerin, özelde Fransa genelde Avrupa'ya bakışını ortaya koymak gerekmektedir. Ayrıca bir bütün olarak Devlet-i Aliyye'nin, Avrupa politikası ve fenni hakkındaki görüşlerinden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Devlet-i Aliyye'nin Avrupa'ya bakışını ortaya koyarken bazı sefir ve layiha sahiplerinin eserleri ile konu zenginleştirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla Osmanlı ricalinin, özgürlük, eşitlik, millet ve vatan kavramlarını nasıl değerlendirdiği, Nizam-ı Cedid siyaseti ile ne gibi imkanlar açabildiğini görme fırsatımız olacaktır.

Bunu yetesiye idrak edebilmek için Devlet-i Aliyye'de devlet ricalinin kendilerini nasıl gördükleri ve Avrupa ile ilişkilerini nasıl kurduklarını ve onlara nasıl baktıklarını anlamak gerekmektedir. Genel olarak Osmanlı ricali yaşadıkları siyasi düzeni “*Devlet-i*

Aliyye” ismi ile ifade etmişlerdir. “Frengistan” tabiri ise gerek Müslüman tebaanın gerekse Osmanlı sefirlerinin Avrupa’ya bakışını yansıtmaktadır. Hemen hemen bütün sefirler Avrupa’yı anlamlandırırken klasik Osmanlı zihniyetini yansıtan “kâfirlerin” veya “Frenklerin” yaşadığı ülke “Frengistan” tabirini kullanmaktadır. “Kafir” ve “Frenk” sözcüklerinden biri Araplardan diğeri Rumlardan miras kalmıştır. “Kafir” kavramı Osmanlı Devletine 16. Asrın başında, dünyayı Müslüman-Kafir diye ikiye ayıran Arap aristokrasisinden gelmiş ve zamanla Rumlardan alınan “Frenk” kavramı ile gelişimini tamamlamıştır. Ayrıca Frenk kelimesinin bilhassa hastalık ismi olan “Frengi” kelimesiyle birlikte kullanması, üstün Osmanlı ile küçümsenen Avrupalı imajının oluşturulmasına neden olduğu söylenebilir.¹³³

1791’de Avusturya’ya sefir olarak gönderilen Ratib Efendi, sefaretnamesinde Frengistan ve Avrupa tabirlerini şu şekilde kullanmaktadır.¹³⁴ “Frengistan zenâna her cihetle gerçî cennetidir.”¹³⁵ Ratib Efendi, kadınların Avrupa saraylarındaki özgürlüklerini şaşkınlıkla gözlemlemiştir. Diğer taraftan Avrupa’da usul ve kanunların (saray teşrifatı) bir arada olduğunu vurgulamıştır. “Her devletin bir kaidesi vardır, Frengistan’da kanun ve kaide ber veçhiledir”.¹³⁶ “Avrupa devletleri düşman addettiklerine kal’alarını göstermek şöyle dursun...”.¹³⁷ “Frenklerin itikadında elçi demek fermanlı casus makamında olmakla...”¹³⁸ Ratib Efendi, Viyana sefirliği vazifesi sırasında orada bulunan başka elçilerin siyasi faaliyetlerini gözleme fırsatı yakalamıştır. Bu gözlemleri neticesinde yabancı sefirlerin, kendi memleketleri adına vazifeli bulundukları devletin sırlarını öğrenmek için yaptıkları eylemleri casuslukla tarif etmiştir. Böylece Avrupalıların diplomatik faaliyetlerinin Osmanlı algısında çizdiği imajın pek de olumlu olduğu söylenemez.

Osmanlı’nın algısındaki Avrupa imajını biraz daha açarsak, 1803’da Fransa’ya sefir olarak gönderilen Halet Efendi¹³⁹, Avrupa’yı görmeden orayı övenler için şu cümleyi

¹³³ Korkut, *Osmanlı Elçileri*, s.45.

¹³⁴ Korkut, *Osmanlı Elçileri*, s.46.

¹³⁵ Ebubekir Ratib Efendi, *Nemçe Sefaretnamesi*, Haz. Abdullah Uçman, İstanbul: Kitabevi Yay., 2012, s.20,9b.

¹³⁶ Ratib Efendi, *Nemçe Sefaretnamesi*, 13b.

¹³⁷ Ratib Efendi, *Nemçe Sefaretnamesi*, 9b.

¹³⁸ Ratib Efendi, *Nemçe Sefaretnamesi*, 17b.

¹³⁹ Mehmed Said Halet Efendi’nin Fransa sefiri olarak gönderilmeden önceki hamî ilişkilerini göz atmak gerekirse Galata Mevlevihane’sine intisabı ile Şeyh Galip sayesinde Nizam-ı Cedid taraftarı “atabekan-ı saltanat” gibi isimlerin desteğini kazanmıştır. Fakat Kırım’dan göç ederken babası Kırımî Hüseyin Efendi’nin İlmiye sınıfına mensup önemli ailelerinden Şerif Efendizadelere intisabı vesilesi ile de geleceğin şeyhülislamı olan Şerifzade Mehmed Ataullah Efendi ile –Nizam-ı Cedid muhalifleri- ilişkiler

kullanmaktadır; “*Frengistan’ı bizi ihâfe ve yahud iğrâ için her kim senâ eder ise iki kısımdır ya eşektir,- Frenklerin yazdıklarını tamamen dinler- yahut gayret-i diniyesinden nâşî Frenkleri medh eder -ki zımnında ehl-i İslamı tahkir çıksın deyu- işte bu kâide-i külliyei belliyesiz*”.¹⁴⁰ Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Halet Efendi, Frengistan’ı görüp orayı öven Müslümanların ya aptal olduklarını veya Frenklerin yazıklarının tamamen doğru olduğuna inanma gafleti gösterdiklerini düşünmektedir.¹⁴¹

Meseleye hukuki açıdan yaklaşımında, İslam hukuku gereğince devletlerarası münasebetlerinde “emân sistemi” Devleti-i Aliyye’nin temel ilkesi olmuştur. Bu ilke doğrultusunda Avrupalı devletler, İstanbul’da elçi bulundurabilmek için Osmanlı makamlarından emân statüsünü kullanarak ahitnameler almaya çalışmışlardır. Mütakabiliyet esası üzerine kurulu olmayan bu uygulama bir nevi Devlet-i Aliyye’nin Avrupalı Devletlere bahşettiği bir imtiyaz olarak görülmüştür. Bu bakışın bir sonucu olarak Devlet-i Aliyye ile harbe giren herhangi bir Avrupalı devletin sefiri, bu bahşedilmiş imtiyazı suiistimal ettiği için Yedikule zindanlarına atılırdı.¹⁴² Dolayısıyla yabancı devletlerin sefirleri, bizzat memleketlerin siyasi hal ve tavırlarından sorumlu görüldüğü için İstanbul’da bir nevi rehine konumunda olmuşlardır. Diğer taraftan Devlet-i Aliyye, Avrupa Devletleri ile olan ilişkisinde genel olarak geçici bir diplomasiyi takip etmiştir. Söz konusu bu diplomasi türü “ad hoc diplomasisi” olarak isimlendirilir ki “amaca özel, niyete mahsus” bir diplomasi anlamına gelmektedir. Kuşkusuz Devlet-i Aliyye’nin tek yanlı diplomasi benimsemesinin sebepleri vardır. Öncelikle Devlet-i Aliyye, İslam devleti olmasından dolayı İslam hukuku ilkelerinin öngördüğü biçimde dünyayı Dâru’l-İslam ve Dâru’l-harb olarak ikiye ayırmıştır.¹⁴³ Bu bağlamda Osmanlı, dış politikası veya diplomasisini şu ana esas üzerine kurmuştur; hiçbir Avrupalı Hıristiyan devletini eşit hakları haiz muhatap kabul etmemek ve onlarla hiçbir zaman daimi barış içerisinde olmamak.¹⁴⁴ Dolayısıyla Devlet-i Aliyye’nin Avrupa ile ilişkilerinde şer’î hukukun belirlediği Daru’l-Harp kavramını takip etmek

geliştirecektir. Süheyla Yenidünya Gürgeç, *Devletin Kahyası Sultanın Efendisi Mehmed Said Halet Efendi*, İstanbul: Dergah Yay., 2018, s.58.

¹⁴⁰ TSMA, E, 4766.

¹⁴¹ Gürgeç, *Devletin Kahyası*, s.125.

¹⁴² Mehmet İpşirli, “Osmanlı Devleti’nde Eman Sistemi”, *Çağdaş Türk Diplomasisi: 200 Yıllık Süreç*, Ankara: TTK. Yay., 1999, s.3-11; Mehmet İpşirli, “Emân”, *DİA*, c.11 (İstanbul: TDV. Yay., 1995), s.77-79.

¹⁴³ Korkut, *Osmanlı Elçileri*, s.58.

¹⁴⁴ Oral Sander, *Anka’nın Yükselişi ve Düşüşü*, Ankara: İmge Yay., 2016, s.4.

suretiyle dışarıda temsilcilik bulundurmaması da “emân” kaidesine göre hareket etmesinden ileri gelmektedir. “Aman” kaidesi muhatap devletin (Venedik, Polonya vb.) İstanbul’da elçilik bulundurma hakkının Devlet-i Aliyye tarafından belli sınırlar dahilinde verilmesi anlamına gelmektedir. Buna mukabil Osmanlı sefirleri Avrupa’da kalıcı olmamışlar, Avrupalı Devletlere gönderildiklerinde yeni padişahın cülusu veya şehzadelerin sünnet düğünleri gibi olayları Krallara haber edip geri dönmüşlerdir. Bu durum muhatap olunan devletin Kralının, Devlet-i Aliyye nezdinde bir nevi vilayet beyi seviyesinde olduğunun bir göstergesidir. Böylece Devlet-i Aliyye, emân kavramı ile hareket etmesinde güce dayalı, tek taraflı diplomasi anlayışını yansıtmaktadır. Bununla birlikte emân kavramının, devletin politik ve iktisadi olarak zayıfladığı zamanlarda, daha geniş tanımlamalara tabi olduğu görülmüştür.¹⁴⁵

Devlet-i Aliyye’nin Balkanlarda ve Anadolu’da genişlemeye başlaması ve İstanbul’u feth etmesiyle birlikte, Devlet-i Aliyye Avrupa Devletleri ile yakın temasa girmeye başlamıştır. Osmanlı ordusunun zaferleriyle paralel olarak dış politikası ve diplomasisi, “Hiçbir Avrupalı devleti eşit hakları haiz muhatap kabul etmemek ve onlarla hiçbir zaman daimi barış içinde olmamak” düşüncesini merkeze oturtmuştur. Ortaya koyduğu bu ilkeden vazgeçmemesindeki sebep ise, yabancı ülkeye daimi bir elçi göndermesinin o ülkenin meşruiyetini tanımış olması anlamına geleceğini düşünmesindendir. Benimsediği ilkenin bir yansıması olarak 16. ve 17. asırda Avusturya Devletini Viyana Beyi, Rusya Çarlığını ise Moskof Prensi olarak tanımlaması gösterilebilir.¹⁴⁶

Diğer taraftan Avrupa’da Devlet-i Aliyye’yi temsil eden sefirler, vazifeli oldukları devlette bulunan diğer Avrupalı sefirlerden de üstün olduklarını göstermeye çalışmışlardır. Bununla paralel olarak da Osmanlı sefirleri, kendilerine yapılan teşrifatın diğer ülke elçilerine yapılandan daha gösterişli olmasını beklemişlerdir. “*Devlet-i İslâmiyye elçilerinin a’lâsı ednâsı olmaz ve Avrupa elçilerine kıyas olunmaz ve teklif etdiğiniz rüsum icrası devletimiz kaidelerine muvafık olmayıp, her devletin elçisi devleti*

¹⁴⁵ Resul Yavuz, “Modernleşme Döneminde Osmanlı Diplomasisinde Görülen Gelişmeler ve Bunun Osmanlı Hariciye Teşkilatı Üzerindeki Etkileri”, *Belgi Dergisi*, 2/18 (2019), s.1627; Osmanlı sefirlerinin Avrupa başkentlerinde bulundukları sırada “El-Kâdim-u Yüzârü” (Gelen misafir ziyaret edilir) mantığı çerçevesinde Avrupalı devlet adamlarını ayağına getirme anlayışı da bulunmaktadır. Bkz. Ali İbrahim Savaş, “Osmanlı Diplomasisinde El-Kâdim-u Yüzârü Kaidesi”, *Prof. Dr. Münir Aktepe’ye Armağan Tarih Enstitüsü Dergisi*, (1997), s.431-456.

¹⁴⁶ Ali İbrahim Savaş, *Osmanlı Diplomasisi*, İstanbul: 3F Yayınları, 2007, s. 38-39.

kaidesi üzere mülakata memur ve âhar güne hareket itmez ise ma'zûrdur".¹⁴⁷ Ahmet Vâsîf Efendi sefaretnamesinde, 1787-88 yılları arasında gittiği İspanya'da diğer yabancı devlet sefirlerinden daha güzel ve şaşaalı karşılanmak istediğini belirtmiştir.

Gerçekten de bazı Osmanlı sefirlerinin Avrupa başkentlerini ziyareti gösterişli olmuştur. Tabi bu durumda Avrupa insanının Osmanlılara olan ilgisinin ve merakının da etkili olduğunu söyleyebiliriz. 19. asrın sonlarında yaşamış Fransız bir diplomat olan Maurice Herbette'in, Paris'e gelen daimi ilk Osmanlı elçisi hakkında yaptığı çalışmada buna benzer örnekler geçtiği görülmektedir. Moralı Esseyit Ali Efendi'nin, 28 Temmuz 1797 tarihinde Paris'te Directoire hükümetine padişahın mektubunu takdim ederek Monaco Konağında görevine resmen başlaması Fransızları heyecanlandırmıştır. Ali Efendi, Saint Dominique Sokağındaki konutunda ikamet ederken sakalı, sarığı, çubuğu ve bir sultanmış gibi davranışları, Paris halkının ilgisini ve merakını uyandırmıştır. Bu merak öyle bir noktaya gelmiştir ki Paris'te bir Türk modası başlayarak ünlü tüccarların türban şeklinde şapka, Türk usulü başlık, elbise ve odalık giysiler sipariş etmesine neden olmuştur. Öyle ki Paris adeta İstanbul'un bir semtine dönüşmüştür. Maurice Herbette, hiç şüphesiz bu durum Ali Efendi'nin kişisel bir diplomatik başarısı olarak görülebilir.¹⁴⁸

Genel olarak bir değerlendirmeyeyle ifade edildiğinde, Devlet-i Aliyye güçlü ve muzaffer olduğu devirlerde Avrupa devletleri ile olan ilişkisini eşitlik esasına göre belirlememiştir. Söz konusu ilişki biçimi, gerek siyasi gücün vermiş olduğu üstünlük anlayışı olsun gerekse İslam inancının vermiş olduğu ilkedden kaynaklı olsun, Osmanlı'nın Avrupa'ya bakışını yansıtır niteliktedir. Zaferler döneminin bitip büyük yenilgilerin başladığı zamanda bile Osmanlı ricali, imkânlar dâhilinde üstenci bakışını yansıtacak, ufak diplomatik tavırlardan vazgeçmeyecektir. Osmanlılar Avrupa'yla yakınlaşmak zorunda kaldıklarında bile, bu yakınlık pragmatik nedenlerle

¹⁴⁷ Korkut, *Osmanlı Elçileri*, s.66; Ahmet Vâsîf Efendi, *İspanya Sefaretnamesi*, Topkapı Sarayı Ktp., Emanet, nr. 3379, 9a-b.

¹⁴⁸ İngiltere sefiri Yusuf Agah Efendi'de böyle bir durumla karşılaşmıştır. Diğer bir ilginç yön ise İngiltere'ye sefir olarak görevlendirilen Yusuf Agah Efendi de Moralı Müslüman Türk ailelerindendir. İngiltere'ye 23 Temmuz 1793'te ilk ikametgah elçisi olarak gönderilen Yusuf Agah Efendi, 1744 yılında Mora'nın Tripoliçe şehrinde dünyaya gelmiştir. Mora Yarımadasının seçkin Türk ailelerindendir. O bölgede yaşaması hasebiyle Yunanca biliyor ve konuşabiliyor, ayrıca İtalyanca diline hakimdir. Müslüman Türklerin yabancı dil bilme yetenekleri her ne kadar Tercüme odası kurulduktan sonra başlamışsa da, Mora Türkleri, Tanzimat öncesi dil ihtiyacını karşılayabilen bir konumda olduğunu gözlemleyebiliriz. Emre Aracı, *Yusuf Agah Efendi: 18. Yüzyıl Londra'sında İlk Türk Büyükelçi*, Çev. Çiğdem Öztürk, İstanbul: Pera Müzesi Yayınları, 2013, s.14; Maurice Herbette, *Fransa'da İlk Daimi Türk Elçisi Moralı Esseyit Ali Efendi*, Çev. Erol Üyepazarcı, İstanbul: Ötüken Yay., 2019, s.127

gerçekleşecektir. Dolayısıyla Sultan III. Selim devrinde Avrupa başkentlerine giden sefirler, Avrupalıları küçük görme eğilimleri ile onların güçlenmesine neden olan fikirleri öğrenme noktasında bir gerilim yaşayacaklardır.

1. Nizam-ı Cedid döneminde Osmanlı Sefirlerinin Avrupa Siyasetine Bakışı

Nizam-ı Cedid dönemi itibariyle kaleme alınan sefaretname ve layihalarda “ilim” ve “fen” kelimeleri arasındaki anlam farkı açık bir şekilde görülmektedir. İlim kelimesi medrese eğitimini kasteden bir deyim olarak var olurken, fen kelimesi daha çok medrese eğitiminin sınırları dışında kalan, özellikle savaş ve savaşa yardımcı teknik bilimler için kullanılmıştır. Ratib Efendi’ye göre iyi bir subay “*fünûn-ı muharebeye dâna ve cenge lazım olan hiyelü desa’is ü hadi’at ve hendese ve karto ve coğrafya ve mesaha ve hesab ve resm*” gibi fenlerden haberdar olmayı, savaş sanatına ait teknik bilgiler bağlamında değerlendirmektedir.¹⁴⁹ Ratib Efendi, Osmanlı ordusunun ıslahında zamanın şartlarına uygun bir şekilde kurmay kadrosunun mühendislik, kartografya ve coğrafya gibi fenni bilgilere sahip olmasının öneminden bahsetmiştir.

Ratib Efendi’nin, fenni bilimleri sıralarken politikayı da bir teknik bilgi görüp bu gruba dahil etmesi dikkat çekicidir. Nitekim Ratib Efendi politika bilimini, devletin gelirlerini artırmak için insanların tabiatlarının (yaşayışlarını) değiştirilmesiyle beraber, insanın akıl ve zihinlerinin yeni bir toplum düzeni inşa etme faaliyeti olarak görmektedir. Dolayısıyla Ratib Efendi, politika biliminin ilkelerinin öğrenilmesini ve uygulanmasını tavsiye etmiştir.

“... halk ülfet ettiği tavrın hareket ve me’nus olduğu tabi’atden sarf ve tahvile menûtu(tu)... Dolayısıyla halkı bu güne adet ettiği halet ve ünsü ülfet ettiği keyfiyetten tabi’atleriyle feragat ettirip bir tabiatı saniye tahtına idhal ve akl u zihinlerini bi’t-tab’ bir vâdei-i cedide sarf ve imal ile işgal eylemeleri için bir müddetten beri Avrupa Devletlerinde politika namıyla mevsûf bir fenn-i ma’rufun icra ve imaline iştigal etmişlerdir...”¹⁵⁰

Ratib Efendi’ye göre Avrupalı devletlerin politikayı kendi menfaatleri doğrultusunda bir araç olarak kullanmaları vesilesi ile tebaayı üretici hale getirilebildiklerini tespit

¹⁴⁹ Yeşil, *Aydınlanma Çağı’nda Bir Osmanlı*, s.55.

¹⁵⁰ Yeşil, *Aydınlanma Çağı’nda Bir Osmanlı*, s.219-220; Sema Arıkan, “Nizam-ı Cedid’in Kaynaklarından Ebubekir Ratib Efendi’nin Büyük Layihası”, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1996, s.350.

etmiştir. Ratib Efendi'nin siyasi iktidarların milletlerin yaşayışlarını ve devlete bakışlarını dönüştürmede politikayı fenni bir araç olarak idrak etmesi kıymetlidir.

Hatta Ebubekir Ratib Efendi, layihasında politikanın “*prens ve kral ve kibar ricalinden tüccar ve ahâd-ı nâsa varınca bütün iştigal ve muvâzebet ve kelimat ve sohbet ve tavır hareketlerine*”¹⁵¹ yön veren bir yönünün olduğunu da farkındadır. Ratib Efendi, birçok “*risale ve müellefat ve makale ve musânnefatın bulunduğu politika fennini her devlet kendi maslahat ve menfaatine tatbik ve memleketinin mizaç ve tabiat ve adet ve diyanetine tevfiğ ile insaf ve hakkaniyet üzere tanzim*” ettiğini belirtmektedir.¹⁵² Böylece Viyana sefiri, Devlet-i Aliyye'nin zamanın maslahatlarına uygun bir şekilde kendi menfaatlerini gerçekleştirebilmesi için politikayı fenni bir araç olarak kullanmasının zarureti ortaya koymuştur. Böylece Devlet-i Aliyye iç idari düzeni istikrara kavuşturursa, düşman devletlerle mücadele edebilecek güce kavuşacaktır.

Ratib Efendi layihasında politika fennini; “*hukuk ve hudud davalarından hariç olan umûr-ı hariciyeye dair maslahattan ibarettir*”¹⁵³ diye de tarif etmektedir. Ayrıca Ratib Efendi, politika fenni'nin konularını altı bölüm halinde; “*devletin yasa ve kuralları, kötü ahlakı önleyerek milleti terbiye etmek, halkın refah ve emniyetini sağlamak, dinin emirlerini herkesin düzeyine göre icra etmek, ülkenin ve halkın iyi idaresine göre çalışmak, ticareti kolaylaştırmak, komşu ve diğer milletlere karşı devletin kuvvetini artırma gayretinde*” olmak diye sıralamaktadır.¹⁵⁴ Ratib Efendi'nin bu yaklaşımı adeta Avrupa'daki kameralist idarenin açık tanımına karşılık gelmektedir. Ratib Efendi'nin vurguladığı bir diğer husus da fenni bilgiye sahip olmanın herkes için gerekliliğidir. “*Politika fenninin umuru tarifi her fert talep ettiği menfaate neyl ü vuslat ve me'mul ettiği izz ü rıfat ü mürtebete tahsil-i istihkak ve ehliyet zımında kâffe-i tavr u hareket ve her bir hâlet ve keyfiyette adl ü insaf ve hakkaniyete muvafık olan sureti temiz ve tercih ve iltizam ve tedbir ve tasavvur ve ihtimam eylemekten ibarettir*”.¹⁵⁵ Ratib Efendi politika fenninin genel tarifini yaparken, adaletle uygunluk sınırları içerisinde her ferдин talep ve menfaatine göre düşünme, tedbir alma ve ona göre hareket etme hakkı olduğunu söylemiştir.

¹⁵¹ Arıkan, “Nizam-ı Cedid'in Kaynaklarından Ebubekir Ratib”, s.379-381.

¹⁵² Fatih Yeşil, *Aydınlanma Çağı'nda Bir Osmanlı*, s.224.

¹⁵³ Ebubekir Ratib Efendi, *Büyük Layiha*, Fatih Millet Ktp., Ali Emiri Kitapları, no: 845, 215a.

¹⁵⁴ Ratib Efendi, *Büyük Layiha*, 232a.

¹⁵⁵ Ratib Efendi, *Büyük Layiha*, 231a; Korkut, *Osmanlı Elçileri*, s.89-90.

Konuyla alakalı olarak Mehmed Emin Behic Efendi (1765?-1809)¹⁵⁶, 1803’de yazdığı risalesinde¹⁵⁷ ise politika tanımı için “*politika lafzı mezkûr-ı Frengi olup, fi zemânına kizb u hile ma’zında isti’mâl olunur ise dahi asl ma’nası umûr-ı siyâsiyye ve tedbir-i müdûn demektir*”¹⁵⁸ ifadelerini kullanmaktadır. Behic Efendi, Avrupalı diplomatların devlet çıkarları için yalan ve siyasi hilelere başvurmalarını ahlaki açıdan tasvip etmese de, devlet idaresinin kendi çıkarlarını muhafaza edilmesi için politik manevraları kullanması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁵⁹ Behic Efendi, Osmanlı devlet adamlarının Avrupa’da var olan politik usulleri kullanması için siyasi ahlakını değiştirmesi, “*kizb u hile’ye tevessül*” ile “*bazı müphem sözler irâd edip, diplomat ağızı satmaları*” gerektiğini ve bundan dolayı yüzlerinin kızarmaması gerektiğini öğrenmelerini istemiştir. Nitekim sefirler, şahsi ahlak ile devlet ahlakının birbirinden ayrılması gerektiğini, devlet ahlakının zaman zaman stratejik manipölasyonlar yapmayı da mümkün gören özellikle uluslararası ilişkilerde devlet ahlakının bir takım manipölasyonlar gerektirdiğini, Fransa Hariciye nazırı Talleyrand’ın, Osmanlı sefiri Esseyit Ali Efendi’yi Napolyon’un Mısır’a saldırmayacağı yanılması sonrasında daha iyi anlamışlardır.¹⁶⁰ Bu tecrübeyle birlikte Behic Efendi’nin vurguladığı üzere, sefirler devletlerarası ilişkilerde dostluktan ziyade daha stratejik bir bilinç kazanmaya başladıkları söylenebilir.

Ratib Efendi, ilk kez politika bilimine ait kitaplarla karşılaştığı Doğu Dilleri Akademisi’nin kütüphanesinde kendisine söylenen “*İslam’da bu fenne dair kütüb u müellefat yoktur*” sözlerine müstehzi bir tebessümle karşılık vermiştir. Ardından Avusturyalı öğrencilerin birinin hemen önünde okuduğu kitabı Beydaba’nın Kelile ve Dimne’sinin Türkçe çevirisi olan Hümayun-name’yi göstererek “*bu kitab politika değil midir?*” diye sormuştur. İlerleyen günlerde Ratib Efendi, ikametgahında bulunan İslam siyaset literatürünün önde gelen eserleri Mukaddime’yi, Ahlak-ı Alai’yi ve Ahlak-ı Nâsirî’yi kütüphaneye hediye etmiştir. Ratib Efendi bu eserleri; “*bu fennden (politika)*

¹⁵⁶ Mehmed Emin Behic Efendi’nin hayatı ile alakalı malumat için bakınız; Ali Osman Çınar, “Es-Seyyid Mehmed Emin Behic’in Sevânihü’l Levâiyih ve Değerlendirmesi”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1992, s.X-XXVI.

¹⁵⁷ Bahsedilen risale Sevânihü’l Levâiyih’dir. Eser, bir mukaddime ve dört bâbdan oluşmaktadır.

¹⁵⁸ Es-Seyyid Mehmed Emin Behic Efendi, *Sevânihü’l Levâiyih*, Topkapı Sarayı Ktp., Emanet, no:4776, 36a.

¹⁵⁹ Kemal Beydilli, “Dış Politika ve Siyasi Ahlak”, *İlmi Araştırmalar Dergisi*, 7 (1999), s.51.

¹⁶⁰ Kemal Beydilli, “Küçük Kaynarcadan Tanzimat’a”, s.54.

olmağla dikkat ü iman ve mütalaasında fevâ'id ve menâfi nümâyândı” diyerek, politik düşüncenin kaynağı olarak değerlendirmektedir.¹⁶¹

Osmanlı sefirlerinin Avrupa başkentlerindeki vazifeleri müddetince karşılaştıkları diplomatik söylem karşısındaki refleksleri ekseriyetle tepkiseldir. Fakat Devlet-i Aliyye'nin içinde bulunduğu siyasi çıkmazın farkında olmaları hasebiyle, Avrupa'nın diplomatik mantığını idrak etmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Osmanlı sefirlerinin Avrupalıların diplomasi mantığını idrak etme yönelimi genellikle Devlet-i Aliyye'nin çıkarlarını korumaya yönelik olmuştur. Dolayısıyla Avrupalıların siyasi düşüncesine yön veren felsefî değişimi benimsemediklerini ifade edebiliriz. Nitekim Fransız İhtilali sonrası ortaya çıkan yeni siyasi söylem karşısında Osmanlı ricali, Devlet-i Aliyye'nin birliğinin sağlanmasında daha fazla mücadeleye girişmiştir.

Sultan III. Selim döneminin Avrupa'daki en önemli siyasi hareketlerinden biri Fransız İhtilali olduğu bilinmektedir. Osmanlı'nın Fransız İhtilaline karşı aldığı pozisyonun ilk etapta çok da savunmacı ve onun etkilerinin kendisi üzerinde gerçekleşeceği yıkıcı bir takım sorunlar barındırdığı şeklinde tezahür etmemiştir. Fransız İhtilali'nin doğurduğu siyasi fikirler hem Osmanlı toplumsal ve siyasi yapısı açısından son derece yıkıcı bazı sonuçlar barındırıyor olsa da Sultanın ve devlet ricalinin bu fikirlere karşı bir tedbir veya durdurmaya yönelik bir teşebbüs içerisinde olmadıkları görülmektedir. Bu çelişkili gibi gözüken durumun birçok nedeni bulunabilir. Birincisi Fransız İhtilali sonucunda kralın öldürülmüş olması, Osmanlı'da kimi sultanların katledilmiş olmaları gerçeği nedeniyle olağan bir durum olarak değerlendirilmesine vesile olmuştur. Diğer yandan iyi eğitilmiş Osmanlılar Avrupa'da yaşanan bu meseleyi, tıpkı din savaşlarında ortaya çıkan çatışmalarla ilişkilendirerek Avrupa Hristiyanlığının bir iç meselesi olarak değerlendirme cihetine gitmişlerdir. Son olarak, Sultan III. Selim Avusturya ve Rusya gibi devletlerin komşularına karşı saldırgan planlarına muhalefet etmenin çok daha isabetli bir siyaset olduğunu düşünmesi nedeniyle Fransa'ya karşı tutumu dostane olmuş, devrimin getirdiği sorunlara yeterince eğilmemiştir.¹⁶²

¹⁶¹ Ratib Efendi'nin seçmiş olduğu kaynaklar özellikle Ahlak-ı Alâî ve Ahlak-ı Nâsirî kaynaklarının ahlak ve siyasetin birbirinden ayrı düşünülmediği klasik siyaset felsefesi açısından dikkate şayandır. Fatih Yeşil, *Aydınlanma Çağı'nda Bir Osmanlı*, s.230-231; Sema Arıkan, “Nizam-ı Cedid'in Kaynaklarından Ebubekir Ratib”, s.381.

¹⁶² Orhan Koloğlu, “Fransız Devriminin Osmanlı Diplomasisinde Yarattığı Hareketlilik”, *Çağdaş Türk Diplomasisi: 200 Yıllık Süreç*, Ankara: TTK. Yay., 1999, s.13-19; Shaw, *Eski ve Yeni Arasında*, s.323.

Osmanlı ricali ise gerek Fransız İhtilali'ni (1789) ve gerekse akabinde kurulan cumhuriyet ile birlikte hayata geçirilen inkılapları, dini reddeden insanların özgürlük ve eşitlik idealleri adına kurulu düzene karşı çıkışları bağlamında adeta bir fesat kazanı olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim Osmanlı ricalinin düşünce dünyasını şekillendiren İslami öğretiler, İhtilal gerçekleşmeden önce de Avrupa düzeninin batıl olduğu noktasında referans olmuşlardır. Fakat Osmanlı ricali, bu batıl düzenin kendi toplumsal dinamikleri içerisinde bir dengeyi sağladığını da bilmektedirler. Nitekim ihtilal ile birlikte bu denge bozulunca – bozulma mukadderdir; çünkü düzen batıldır- eski düzeni aratacak bir anarşinin meydana geldiğini düşünmüşlerdir. Onun içindir ki Osmanlı ricali, meseleyi Avrupa'nın bir iç meselesi görme eğiliminde olmuştur.¹⁶³

Her ne kadar Osmanlı ricalinin umumi kanaati Fransız İhtilalini Avrupa'nın bir iç meselesi olarak görse de, Fransız İhtilali'nin fikri tekliflerinin Devlet-i Aliyye'ye tesiri üzerinde durulması gereklidir. Bernard Lewis, Fransız İhtilali'nin Osmanlı toplumuna üç koldan nüfuz ettiğini belirtmektedir. Söz konusu nüfuz ilkin, Osmanlı memleketlerinde bulunan Fransız diplomat ve tüccarlar, ikincisi İstanbul'da mühendishane, tersane ve tophane gibi yerlerde hizmet eden Fransız subay ve esnaflar, son olarak Avrupa'da bulunan Osmanlı ikamet elçiliklerinde görev yapan Müslüman memurlara yoluyla gerçekleşmiştir.¹⁶⁴ Daha önceleri pratikte olmayan ikamet sefirlikleri, 1793 yılında Sultan III. Selim'in tahta çıkışından sonra kurulmaya başlamıştır. Sefirler elçiliklerin kurulmasıyla birlikte Fransa toplumunun siyasi ve içtimai yapısını daha yakından ve uzun soluklu gözlemleme fırsatı yakalamışlardır.

Misal vermek gerekirse daimi sefirlerinden biri olan Halet Efendi, Fransız İhtilali ve sürecini değerlendirirken, İhtilal sonucu kurulan cumhuriyet rejimi ile birlikte ortaya çıkan sonuçların menfi boyutları üzerinde durmaktadır. Söz konusu cumhuriyet rejiminin dünyanın düzenini bozma niyetinde olduğunu ve krallık rejimini sonlandırması nedeniyle devlet vasfını yitirdiğini ve devlet yönetiminden anlayan aristokrat sınıftan çok az kişinin yönetimde kalmasından yakınmaktadır. Hatta Halet Efendi, asil ve akıllı olan Talleyrand'ın bile devlet dilinden anlamadığını, cumhuriyet taraftarlarını “*esafil* (bayağı) ve *erazil* (rezil) *takımı*, *fie-i bağiye*” (azgın topluluk) gibi

¹⁶³ Ercüment Kuran, “Fransız İnkılabı'nın Türk Düşünörlere Etkisi 1789-1922”, *Erdem Dergisi*, 9/26 (1996), s.737.

¹⁶⁴ Bernard Lewis, “The Impact of the French Revolution on Turkey”, *Cahires d'Histoire Mondiale*, 1/1 (1953), s.57-65.

görülebileceğini vurgulamaktadır. Hatta İhtilal'in fikir babaları olarak gösterilen Voltaire ve Rousseau hakkında Ratib, Seyyid Ali ve Muhib Efendilerin menfi yorumları bulunmaktadır.¹⁶⁵ Mesela Paris sefiri Seyyid Ali Efendi “... *ma'hûd ve mel'ûn Volter-i dûzah-makrun...*”¹⁶⁶ ifadesini kullanırken, Viyana sefiri Ratib Efendi ise “...*bazı Volter ve Russo gibi küfriyyat ve ilhad ve mekr u fesâd...*”¹⁶⁷ ifadesini kullanmıştır. 1806 yılında Devlet-i Aliyye'nin Fransa sefiri olarak görevlendirilen Abdurrahim Muhib Efendi ise “... *lakin eşher-i Volter nâm ihânet-guster ve Russo nâm bed-hû vesâ'irenin neşr ve işa'a etmiş oldukları resâil-i fiten iştimalde ta'lim ve tavsiye olunan vesâyânın iktizasından dahî ...*”¹⁶⁸ değerlendirmesinde bulunmuştur. Dolayısıyla Osmanlı sefirlerinin menfi ifadelerinden Fransa'da zuhur eden cumhuriyet rejiminin kendisini değil, ihtilal neticesinde toplumda ortaya çıkan anarşiyi eleştirmektedirler. Bu durum Osmanlı sefirlerinin istikrarlı düzen noktasında hassasiyet sahibi olduklarını göstermektedir. Tezimizi ilgilendirdiği ölçüde bilhassa Fransız İhtilali sonrası Avrupa'da serpilip gelişen bir takım siyasi kavramların Osmanlı ricali tarafından nasıl alımlandığı meselesine geçebiliriz.

a. Özgürlük Meselesi

Rönesans'tan itibaren ortaya çıkan sosyolojik, ekonomik, felsefî, dini ve bilimsel gelişmelerin sonucunda amaçlı, bütünlüklü alem fikrinin yerine mekanik bir alem anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda bir takım felsefî akımlar varlığı, eşyayı ve insanı dönüştürecek şekilde veya alımlama mantığını değiştirecek şekilde yaklaşımlar ortaya çıkarmıştır. Bunlardan bilhassa etkili olanları Natüralizm ve Hümanizm kavramlarıdır. Natüralizm her şeyi doğal nedenlerle açıklamaya çalışırken; hümanizm, her şeyi insan merkezli bir biçimde değerlendirme cihetine işaret eder.¹⁶⁹ Bu yaklaşım biçimi Avrupa siyaset ve ahlak düşüncesinde gitgide etkili olmaya başlamıştır. Bu etkinin sonucunu gözlemleyebileceğimiz en önemli kavramlar, özgürlük ve eşitlik meseleleridir. Modern öncesi dünyada doğrudan doğruya başat bir değer veya ideal olarak görülmeyen özgürlük, modern düşünce ile birlikte eşitlik ideali ile beraber başat bir değer statüsüne kavuşmuştur. Klasik siyaset felsefesinde başat değer adalet

¹⁶⁵ Gürgen, *Devletin Kahyası*, s.130-131.

¹⁶⁶ Ahmet Refik Altınay, “Moralî Ali Efendi'nin Paris Sefareti (1797-1802)”, *Tarihi Osmanî Encümeni Mecmuası (TOEM)*, 21 (1331)1913, s.1382.

¹⁶⁷ Fatih Yeşil, *Aydınlanma Çağı'nda Bir Osmanlı*, s.171.

¹⁶⁸ İbrahim Küreli, “Abdurrahman Muhib Efendi'nin Paris Risalesi”, *İlmi Araştırmalar Dergisi*, 5 (1997), s.187.

¹⁶⁹ Kasım Küçükcalp, “Klasikten Moderne ve Çağdaş Zamanlara İnsan Tasavvurunun Dönüşümü”, *Gerçekliğe Yeni Bir Çağrı*, Ed. İbrahim Halil Üçer, İlem Yay., İstanbul, 2021, s.96-100.

olmuştur. Adaletin yerine eşitlik ve özgürlük fikirlerinin geçmesi Modern dönem ile birlikte olmuştur. Özgürlük meselesinin daha iyi anlaşılabilmesi için bilhassa Avrupa'daki siyasi düşünce tarihi bağlamında modern anlamıyla nasıl bir özgürlük telakkisinin serpilip geliştiğinin ortaya konulması icap etmektedir.¹⁷⁰

Klasik dünyadaki bütünlüklü dünya görüşünün, gayeci alem fikrinin, Tanrı-insan-alem fikrinin, Tanrı-insan-alem arasında kurulan sıkı bağlantının ve bütün varlıkların belli bir amaç doğrultusunda var edildiği, gayeli bir alem tasavvurunun, insanlara biçmiş olduğu yapının bozulması; modern düşünceyle birlikte daha seküler parametrelerle amaçsız veya gayesiz, mekanik bir alem içinde kalan insanın kendine yönelik değerlendirme ufku da değiştirmiş ve dönüştürmüştür. Bu dönüşüme paralel olarak insanın her hangi bir aşkın referansa başvurmaksızın her şeyi doğal nedenlerle, seküler değerler üzerinden değerlendirdiği ve buna göre anlamlandırdığı bir entelektüel ufuk ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu entelektüel ufka bağlı olarak, her şeyi doğa kavramıyla, doğal nedenler bağlamında açıklamaya çalışan yaklaşım biçimleri; insanın da doğa halinden siyasi anlamda veya ahlaki anlamda özgürlük durumuna nasıl geçtiğini, söz konusu natüralist, seküler parametreler doğrultusunda izah etme cihetine gitmek lazımdır.¹⁷¹

Bu noktada karşımıza çıkan en önemli düşünürlerden birisi hiç kuşkusuz Thomas Hobbes'dur. Thomas Hobbes'un (1588-1679) özgürlük tanımı, genel felsefesiyle uyumlu bir içerik taşır. Cisimler engellenemediği sürece nasıl hareket halinde oluyorsa, insanın özgürlüğü de devinimlerinin engellenmemesidir. Doğa durumu, özgürlüklerin sınırsızca yaşandığı ya da isteklerin hiçbir engelleme olmadan duyurulduğu bir durumdur. Fakat Hobbes bu durumun insanın yıkımını hazırlayan şiddet ve çatışmayı da beraberinde getirdiğinden bahseder. Bu yüzden Hobbes özgürlük ve yükümlülük arasında sınır çizer. İnsanlar birbirleriyle yaptıkları sözleşme ile haklarından yani özgürlüklerinden vazgeçerek, bağlayıcı bir hukuk sisteminin bulunduğu devlete itaat edeceklerine dair söz verirler. Sözleşme ile kendilerini bir otoriteye bağlayan insanlar, artık egemenin izin verdiği ölçüde özgür olmaya rıza göstermişlerdir. Yani itaat etme sözü vererek siyasal yükümlülük altına girmişlerdir.¹⁷²

¹⁷⁰ Kasım Küçükcalp ve Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi*, Ankara: İsam Yay., 2018, s.170-171.

¹⁷¹ Küçükcalp, "Klasikten Moderne ve Çağdaş Zamanlara", s.87-88.

¹⁷² Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, İstanbul: Kazım Taşkent Serisi Yapı Kredi Yay., 2007, s.159; Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere*, s.452.

Bir başka modern düşünür Brauch (Benedictus) Spinoza (1632-1677), Etika'da özgürlüğün akıl ile ilişkisini ifade ederken, insanın akli tarafından yönlendirildiği ölçüde, yani zorunlulukların bilgisine vardıkça özgürlüğe yaklaşacağını söyler. Burada akli, iradi özgürlük olarak tanımlamaktadır. Akıl ile insan siyasi düzeni oluşturabilmekte ve sürekliliği sağlamaktadır. Bunun içindir ki insanı yıkıma götürecek doğa durumuna son verebilmesi, kendi doğasına hükmetmesi ve doğasının zorunluluklarından özgürleşmesi akıl yardımı ile olur. İnsanın sözleşme sırasında akıl yürütme ve yargılama hakkını değil, yalnızca kendi kararına göre davranma hakkından bahsetmesi ifade özgürlüğü ile eyleme geçme özgürlüğü arasındaki farkı belirler. Bundaki amacı devletin varlığının korunması noktasındaki hassasiyeti olabilir. Diğer bir açıdan bakarsak ifade özgürlüğünün tesisi ile erdemli ve özgür mizaçlı insanların kamu yaşamına katkısı olabileceğini düşünmektedir. Ayrıca devlet içinde farklı düşünen insanların öfkelerini dindirebileceğini söylemektedir.¹⁷³

Hobbes'un aksine John Locke (1632-1704), doğa durumunu, barış, eşitlik ve özgürlük durumu olarak kavrar. Özgürlük insanın her şeyi yapması anlamına gelmez. Doğa durumunda özgürlük, doğal yasanın izin verdiği şeyleri yapma özgürlüğüdür. Doğa durumunu doğal yasa kavramıyla birlikte tanımlaması dikkat çekici bir noktadır. Locke, doğal yasanın bütün insanlık için geçerli ve bütün iktidarlar için bağlayıcı bir niteliğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla temelini aklın oluşturduğu doğal yasa, bütün insanlık için eşitliğin ve özgürlüğün güvencesi konumundadır. Doğal yasa belli bir zamana, devlete ve geleneğe bağlı olan pozitif hukuktan farklıdır. Doğal yasa ile pozitif hukuk arasında ayrım gözetken Locke açısından bakıldığı zaman pozitif hukuk, yürürlükte olan belli bir zamana ve geleneğe bağlı bir hukukken, doğal yasa akla dayalı, evrensel, tüm zamanların üstünde hukuk statüsündedir. Yani insanların kendi aralarındaki uzlaştıkları bir sözleşme değil, olması gereken, normatif, evrensel kuralları içermektedir. Locke'a göre insanlar doğa durumunda özgür olsalar da bu özgürlük başıbozukluk anlamında düşünülemez. Locke, insan kendi varlığını korumada ve malını tasarruf etmede özgür olduğunu düşünür. Fakat Locke bu özgürlüğün insana varlığını ortadan kaldırma yetkisini vermediğini söyler. Dolayısıyla Locke, insanın fitratından

¹⁷³ Benedictus Spinoza, *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Yay., 2011, s.265; Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere*, s.471-472.

gelen yükümlülüklerinin olmadığını düşündüğü gibi, doğa durumunda da siyasal yükümlülüklerden bahsedilemeyeceğini iddia etmektedir.¹⁷⁴

Özgürlüğü mülkiyet kavramı içinde değerlendirerek, insanın doğa durumundan kaynaklanan bir hak olduğunu düşünen Locke, Robert Filmer'ın özel mülkiyet ile siyasal iktidarın işleyişi arasında kurduğu teze karşı çıkmaktadır. Bu doğrultuda olmak üzere Locke, mülkiyeti özel anlamda yaşam, özgürlük ve mallar olarak ifade ederken, genel olarak insanın doğal bir hakkı olduğunu vurgulamıştır.¹⁷⁵ Aslında mülkiyet hakkı o zaman Avrupa'da siyasal hayata katılım için önemli bir işlev görüyordu. İngiltere'de burjuva sınıfı ile aristokrasi arasındaki gerilim de bundan kaynaklanmıştır. Nitekim İngiltere'de 1688 Burjuva Devrimi gerçekleştiğinde iktidara gelen William Oranj'ın gemisinde John Locke da yer almıştır.

Aydınlanma filozofları pratik yaşamla doğrudan ilişkileri olduğundan, özgürlük konusunu pratik boyutu üzerinden ele alıp tartışmışlardır. Aydınlanma filozofları için önemli olan, toplum içindeki insanın yani bir devletin üyesi anlamındaki “yurttaşın özgürlüğü” sorununa eğilmişlerdir. Bu sorunun çözümünde bireyin-yurttaşın mutlu olabilmesi için yaşamın güvenliğinin ve mülkiyetinin korunmasını hedeflemişlerdir. Aydınlanma filozoflarına göre toplumdaki özgürlüğün ilk anlamını, bireyin mülkiyetinin korunması olarak görmeleri dikkat çekici bir vurgudur.¹⁷⁶

Aydınlanma filozoflarına göre, özgürlüğün ilk anlamı, hiçbir insanın bir başkasının mülkiyetinde var olmaması, yani köle olmamasıdır. Bu bağlamdan bakılırsa eski feodal düzeni hatırlatan serflik düzenini de kölelik ile bir görmektedirler. İnsanların çalışarak ve ticaret yaparak servet sahibi olma haklarının bulunduğu bahsederler. İnsan doğasında var olan bu içkin özgürlükler, Avrupa toplumları tarafından ayaklar altına alınmıştır. Bu yüzden Voltaire (1694-1778), modern kölelikten (serflik) kurtulmak için, öncelikle zihinsel köleliğin zincirlerinin kırılması gerektiğinden bahseder. Bunun çözümü ise ifade özgürlükleri konusunda bireyler bilinç kazandıkça zincirlerinden kurtulacağını düşünmektedir. Voltaire'in düşünce ve ifade özgürlüğü noktasındaki hassasiyetini bütün aydınlanma filozoflarında görmek mümkündür. Kişinin kendi

¹⁷⁴ John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, Çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Ebabil Yay., 2012, s.10-11; Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere*, s.485-486.

¹⁷⁵ Locke, *Yönetim Üzerine*, s.23-24; Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere*, s.488.

¹⁷⁶ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Vedat Günyol, İstanbul: Hasan Ali Yücel Klasikleri İş Bankası Yay., 2012, s.9; Voltaire, *Felsefe Sözlüğü II*, Çev. Lütfü Ay, İstanbul: MEB. Yay., 1995, s.161-162; Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere*, s.525.

düşüncesini özgürce ifade etmesi ve bunu toplumda yayabilmesini doğal hak sınırları içinde değerlendirirler. Zira onlara göre insanın kendi düşüncesini özgürce ifade edebilmesi, akli tartışmaların çoğalması, gerçek ile yalanı ayırt etmesi imkanını da ortaya çıkaracaktır.¹⁷⁷

Aydınlanma filozoflarının siyasal düzen hakkındaki görüşleri dört başlıkta toplanabilir; yasaların egemenliği (anayasacılık), iktidarın sınırlandırılması, erkler ayrımı ve siyasal temsil. Aydınlanma filozofları, yasaların bütün toplumun ortak yararını gözetken kaynaklardan beslenmesi gerektiğini vurgularlar. İktidarın sınırlandırılması ile yurttaşların hak ve özgürlükleri yasalar tarafından koruma altına alınmış olur. Yasama, yürütme ve yargı güçlerinin ayrılması ile özgürlük alanını genişletip erklerin birbirini denetlemesini düşünmektedirler. Siyasal gücün, kraldan başka farklı ellere verilmesi, bağımsız yasama organına olan vurguya işaret etmektedir. Bağımsız yasama organının oluşabilmesi içinse, siyasi katılım zemininin oluşturulabilmesi ile mümkün olabileceğini düşünmektedirler. Bu doğrultuda oluşan yurttaşlık kavrayışını, soyluluğa bağlı olmaktan kurtarıp, her bireyi kuşatan bir siyasal fikir hüviyetine sahip olduğunu ima etmişlerdir. Fakat bu imayı Aydınlanma filozofları, siyasal katılımı tüm tabanı kapsama noktasında çok da ileriye götürememişlerdir. Zira Aydınlanma filozoflarının siyasi katılımı mülkiyet ölçütü ile tanımlamaları, zenginlerin yurttaşlık itibarıyla imtiyazlı bir statüye sahip olduklarını gösterir niteliktedir. Bunun da ötesinde özgürlükçü siyasal yapının prensiplerini bu şekilde belirleyen aydınlanma düşünürleri, yönetim biçimi olarak demokrasi veya cumhuriyeti benimsemezler. Bu bağlamdan bakıldığında yükselen burjuva sınıfının haklarını savunan bir taraf gibi görünürler. Onların zihninde Fransız monarşisini parlamenter monarşiye dönüştürerek özgürlükçü bir yapıyı tesis etmek istemelerindeki en büyük örnek İngiltere Krallığı'dır. Fransız filozofları İngiliz hayranlığı veya idealleştirdikleri İngiliz sistemi ile Fransız monarşisini revize etmektedirler.¹⁷⁸

Montesquieu'nun (1689-1755), özgürlük tanımı yaşadığı aydınlanma filozofları ile genel olarak birbirine yakındır. Fakat Montesquieu, bağımsızlık ile özgürlük kavramını ayrı değerlendirmeye ihtiyaç duymuştur. Bağımsızlığı kişinin istediğini (tutkuları) yapma serbestliğinde olması anlamında kullanırken, özgürlük kavramının ise kişinin

¹⁷⁷ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere*, s.526.

¹⁷⁸ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yay., 2009, s.378-380; Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere*, s.538.

yasaların izin verdiği çerçevede istediğini gerçekleştirme hakkı olduğunu belirtmektedir. Böylece özgürlük, yasaların olduğu bir toplumda oluşturulabilir. Yasaların varlığı devletle ilişkili olduğundan, Montesquieu aslında siyasal zeminde tanımlanmış bir özgürlükten bahsetmektedir. Siyasal iktidarın, özgürlüğü kısıtlama ihtimaline karşı erkler ayrımını öneren Montesquieu, İngiliz Anayasası'nı özgürlüklerin korunması hususunda örnek göstermektedir. Filozofun erkler ayrımı meselesine daha fazla eğilmesinin nedeni yasama, yürütme ve yargının farklı ellerde bulunması ile toplum içerisinde özgürlük alanını genişleyeceğini düşünmesidir.¹⁷⁹

Jean Jack Rousseau (1712-1778) ise, özgürlüğü insan varlığına içkin bir haslet olarak görmektedir. Doğal hukuk bağlamından bakıldığında özgürlük, insan, doğa durumunda ne bir hak idrakine sahiptir ne de özgür olduğunun bilincindedir. İnsan özgürlüğünü doğa ile birlikte doğrudan yaşamak zorunda olduğu için, fiziki tabiat kanunlarına boyun eğen doğal insan yalnızca nesnelere bağımlıdır. Bu nesnelere bağımlılık özgürlüğe zarar vermediğinden ve kötülüğe neden oluşturmadığından dolayı insan gerçek özgürlüğü yaşamaktadır. Tabiatın içinde yaşayan bu doğal insan, gücünün sınırlılıkları dahilinde kendi isteklerini uyumlulaştırdığı için başka insanlara bağımlı hissetmez. Fakat mülkiyet ile birlikte insanlar bir araya geldiğinde durum değişir. Çünkü insanlar benlik sevgisinden dolayı birbirleriyle rekabete girişmektedir. Bu yüzden Rousseau, insanın varlığının anlamı olarak gördüğü özgürlüğü, doğa durumunda tek başına yaşayan insanın tabiatla olan ilişkisinin karşısına toplum özgürlüğünü (sözleşmeyi) dikmektedir.¹⁸⁰

Rousseau Doğa durumundaki özgürlüğü başıbozukluk, bağımsızlık ve doğal özgürlük kavramlarıyla ifade ederken; bu özgürlüğün toplumsal ilişkilerin oluşmasıyla birlikte kendini tasfiye ettiğini belirtmektedir. Çünkü toplumsal ilişkilerin içine giren insanlar doğal özgürlükleri doğrultusunda yaşayarak birbirleri ile rekabete girerken aynı zamanda birlikte yaşamaları gerektiğinin farkına varmaktadır. Dolayısıyla Rousseau, doğal özgürlüğün karşıtı olarak gördüğü toplum özgürlüğünü yetkin bir özgürlük olarak tanımlamaktadır. İnsanın, doğal özgürlüğün beslediği kötü eylemlerden kurtulmasının yolunu, özgür iradesini kullanabilme yetkinliğinde görmektedir. Bu yüzden insan,

¹⁷⁹ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, Çev. Fehmi Baldaş, İstanbul: Hiperlink Yay., 2014, s.169-170; Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere*, s.559.

¹⁸⁰ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.4; Jean Jacques Rousseau, *Emile*, Çev. Ülkü Akagündüz, İstanbul: Selis Yay., 2009, s.197; Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, Ankara: İmge Yay., 2010, s.119.

toplum sözleşmesi yaparak genel iradeye ve tabii olarak onun tezahürü olan yasalara bağlanır. Böylece insan toplum içinde yeniden özgür olabilecektir. Rousseau, birey özgürlüğünün alanını toplum özgürlüğü sınırları içerisinde okumaya çalışarak irade hasletine vurgu yapmıştır. İnsanın irade hasleti toplum iradesinde mana bularak siyasi tarihte yasaların kaynağı *biziz* 'e dönüşecektir.¹⁸¹

Jean Jack Rousseau, siyasal toplum düzeninin köklerini araştırmaya çalışırken, güçlünün hak sahibi olduğu ilkeleri bir kenara atarak toplum sözleşmesinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Doğa durumunun yarattığı savaş ortamının, insanların birlik içinde yaşamasını zorunlu kıldığını ifade eder. Dolayısıyla Rousseau, toplum birliğinin oluşturulması için her bireyin doğa durumunda sahip olduğu güç ve özgürlüğünden feragat ederek başkalarıyla birlikte yaşamak maksadıyla topluma devretmesini beklemektedir. Toplum sözleşmesi yoluyla topluma katılan her birey, diğerleri ile birlikte tüm haklarını genel iradeyle topluma aktarmaktadır. Böylece oluşturulan bu bütün kendine özgü yaşamı, ortak kimliği ve bir iradesi olan siyasal bir bedene dönüşerek kamusal kişiliğe bürünmektedir. Bu sözleşme ile insanlar güvenli yaşayabilecekleri, bireysel istekleri ile kolektif vazifelerini uyumlu hale getirerek ahlaki kişiliklerini geliştirebilecekleri bir düzene kavuşurlar. Sözleşmenin oluşturduğu siyasal toplumla insan doğası değişir, yeni bir doğa kazanarak insanın özgürleşmesi sağlanabilir. Çünkü toplumsallaşma nedeni ile, ilkel durumdaki doğal özgür insan yok olmuş, insanın doğasının değişmesiyle toplumsal köle insan ortaya çıkmıştır. Sözleşme bu zıtlıkların sentezi ile toplumsal özgür insanı yaratmaktadır. Bu yeni insan kendisini toplumun ayrılmaz bir parçası olarak algılayarak varoluşunu bütünle birleştirerek tam anlamıyla yurttaşa dönüşmektedir.¹⁸²

Yukarıda önde gelen Avrupalıların özgürlük kavramını siyasi düşünce sahasına nasıl taşıdıklarını ifade etmeye çalıştık. Hatta toplumda tesis etmeye çalıştıkları özgürlük (sivil özgürlük) anlayışlarının insanın tabiatına içkin olan özgürlükten (ya da doğal özgürlükten) türettiklerini gördük. Şimdi ise özgürlük kavramının Avrupa devletleri tarafından siyasi pratiğe yansımaları hakkında genel bir malumat vermek yerinde olacaktır. 18. Asırda Avrupa siyasetinde “aydın mutlakiyet” düşüncesi üzerinden devletler, modernleşme yolunda emin adımlarla ilerlemişlerdir. Ekseriyetle krala bağlı

¹⁸¹ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.15; Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere*, s.589.

¹⁸² Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.16; Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere*, s.583.

aristokratik kabineye dayanan bu aydın mutlakiyet düşüncesi, sömürgecilik sonrası burjuva sınıfının yükselişiyle tehdit edilecektir. Örneğin sömürgecilik sonrasında Hollanda, yükselen burjuva sınıfı (Protestan mezhebine mensup) ile birlikte Seksen Yıl Savaşlarında (1568-1648) İspanya Krallığından ayrılmıştır.¹⁸³ Ardından Hollanda'da aristokrasiye dayalı bir cumhuriyet idaresi kurulmuştur. Hollanda Cumhuriyeti'nin liberal ticaret anlayışı ile ilintili olarak İspanya ile başarılı savaş sonrası vilayetlerde meclisler kurulmuş ve bu meclislerde ağırlıklı olarak güç *regent* denilen tüccarların elinde olmuştur. Dolayısıyla vilayetlerdeki meclisler, Hollanda Cumhuriyeti'ni yönetecek genel valiyi atayarak burjuva sınıfının siyasete dahil tamamlanmıştır. Ayrıca Hollanda Cumhuriyeti'nin diğer dinlere karşı özgürlük alanı açması Fransa'da ülke dışına sürülen Fransız Protestanları (Huguenot) ile İspanya'dan kovulan Yahudiler için Hollanda'yı cazibe merkezine dönüştürmüştür. Hollanda Cumhuriyeti'ni idare eden büyük tüccar ailelerinin (regent) yanı sıra Protestanlar ve Yahudiler de, mülkiyet özgürlüğü ve ticari teşebbüs serbestliği kazanarak, Hollanda'nın dünyanın çeşitli yerlerinde sömürgeler kurmasına ve muazzam bir zenginliğe ulaşmasına neden olmuşlardır. Hollanda Cumhuriyeti'nin zenginliğinin artmasında, Fransız ve Yahudi tüccar ailelerinin içinde bulunduğu burjuva sınıfına tanınan din ve mülkiyet özgürlüğünün katkısı büyüktür.¹⁸⁴

İngiltere Krallığı'nda ise Kraliçe Elizabeth döneminde (1558-1603) parlamento, siyaseti belirleyen bir kuruma dönüşmüştür. Lordlar Kamarası dışında ufak soylular ve zengin tüccarlardan oluşan (gentry) Avam Kamarası önemli imtiyazlar kazanmış ve ülkenin denizaşırı siyasetinde etkin rol oynamıştır. Fakat İngiltere Krallığı'nda tahta çıkanlar ile Avam Kamarası'ndaki gerginlik iç savaşa dönüşmüş, 1649'da kralın idam edilmesiyle Cumhuriyet (Commonwealth) kurulmuştur. Kısa süren cumhuriyet idaresinden sonra parlamento Hollanda dükü William'ı tahta geçmesi için davet etmiştir. Orange-Nassau hanedanından William ufak bir kuvvetle Londra'yı işgal ederek (*Şanlı Devrim*) rakibini saf dışı bırakmıştır. Avam Kamarası'nın, ticari burjuvanın siyasi temsilinde önemli bir örnek olan Hollanda Cumhuriyeti'nde yaşayan bir dükü kral olarak davet etmesi, parlamentonun siyasi özgürlüğünün hanedan tarafından tanınması ile sonuçlanmıştır. Böylece Avam Kamarası devletin siyasetini belirleyen önemli bir burjuva sınıfı olarak

¹⁸³ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Emir Aktan, Ankara: Alter Yay., 2011.

¹⁸⁴ Merry E. Wiesner-Hanks, *Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789*, Çev. Hamit Çalışkan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2014, s.482-484.

ortaya çıkmıştır. Başbakan William Pitt'in (1708-1778) siyaseti ile İngiltere Yedi Yıl Savaşlarında başarı elde etmiştir.¹⁸⁵ Hollanda Cumhuriyeti ve Britanya Krallığı'nda burjuva sınıfının siyasi organlara katılımı, kıta Avrupası devletlerine nazaran erken bir tarihte gerçekleşmiştir.

Fransa Krallığı, XIV. Louis'in (1638-1713) 72 yıllık saltanat döneminde devletin bütün kurumlarını düzenleyerek, hanedan odaklı bir merkezi krallığa dönüşmüş, bu politikayla Versay Sarayı hanedanının mutlak gücünün simgesi haline gelmiştir. Fransa'da *Ancien Regime* (Eski Düzen) adı verilen Fransız monarşisi toplumu üç kısma ayırmıştır. İlk kısım Katolik din adamları, ikincisi soylular ve üçüncüsü ise halkın diğer kısımlarından oluşmaktadır. Bu üç kısım toplumun genelini kapsadığı için genel meclis anlamında *Etats generaux* olarak adlandırılmıştır. Parlamento ilk olarak 1302 yılında toplanmış olsa da, ekseriyetle güçlü monarkların tahtta olduğu zamanlar faaliyette bulunmamıştır. XIV. Louis'nin *Ancien Regime*'nde ise din adamları ve soylular krala sadakatleri doğrultusunda vazife alabilirken, halkı oluşturan gruplar (burjuva veya meslek loncaları) tamamen göz ardı edilmiştir. Nitekim XV. Louis'nin saltanatında fizyokratların ekonomik ıslahatları Fransa hazinesini güçlendirirken, aydınlanmacı filozofların eserleri Fransız salonlarında okunarak geniş bir kesime yayılmıştır. Yedi Yıl Savaşlarından yenik çıkan Fransa, Amerika kıtasındaki sömürgelerini Britanya'ya kaptırması ve sonrasında Amerikan Bağımsızlık Savaşında on üç koloniyi desteklemesiyle maliyesini iflasın eşiğine getirmiştir. Bu sebeple Fransa Kralı XVI. Louis, yeni vergi koymak için 1788 yılında *Etats generaux*'un tekrar toplanmasını ilan etmiştir. Fakat siyasi katılım için aradığı fırsatı yakalayan burjuva kesimi ihtilalin fitilini ateşlemiştir.¹⁸⁶

Avusturya İmparatorluğu ise gerek Avusturya Veraset Savaşı ve gerekse Yedi Yıl Savaşları sonrası siyasi karışıklıklara ve toprak kaybına uğramıştır. Bundan dolayı Avusturya İmparatoriçesi Maria Theresa (1717-1780) idari düzenlemelere girişmiştir. Aydın bir monark olan Maria Theresa fizyokratların düşüncesinde tarımsal reformları uygulamış ve soylulardan vergi almaya başlayarak Avusturya hazinesini güçlendirmeye çalışmıştır. Serflik sistemini ülkesinde kaldırarak köylülerin üretimini desteklemiştir. 1765 yılında tahta geçen II. Joseph (1741-1790) daha radikal reformlara girişmiştir.

¹⁸⁵ Wiesner-Hanks, *Erken Modern Dönemde Avrupa*, s.480-481.

¹⁸⁶ Gwynne Lewis, "Fransız Devrimi 1789-99", *Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991*, Der. David Parker, Çev. Kemal İnal, Ankara: Dost Yay., 2000, s.122-123.

Viyana Üniversitesi'nde maliye, hukuk ve eğitim konularında yetiştirilen öğrencileri doğrudan devlet vazifesine alarak, soylulara ve din adamları sınıfına denge oluşturacak güçlü bir bürokrasi kurmuştur. Bunun yanında kilise topraklarını kamulaştırarak din adamlarını doğrudan merkezi idareye bağlamıştır. Evlilik, miras ve boşanma gibi davalar kilise mahkemelerinden alınıp devletin sivil mahkemelerinde görülmeye başlanmıştır. Tipik bir aydın despot olarak hareket eden II. Joseph, din özgürlüğü alanında önemli bir adım atarak, Katolik inancı dışında Lutheryen, Kalvinizm, Ortodoks Hristiyanların yanında Yahudilere de ibadet yapma, mesleklerini icra etme ve en önemlisi devlet memuru olma hakkı vererek inanç özgürlüğü tanımıştır. II. Joseph, Avusturya İmparatorluğu'nun çok dinli, çok uluslu bu parçalı toplumunu, aydınlanmacı düşüncenin tesiri ile hanedan merkezli devlet yapısına entegre etmeye çalışmıştır.¹⁸⁷

Prusya Devletine baktığımızda ise, I. Friedrich zamanında İspanya Veraset Savaşı'na (1701-1713) katılarak başarılı olmuş, sonrasında ise ülke krallık statüsüne kavuşmuştur. İlk Prusya üniversitesi Halle kurularak burada mali, idari ve askeri alanlarda önemli insanlar yetiştirilmiştir. Prusya idaresi ekseriyetle hanedan merkezli soylular ile idare edilmiştir. Fakat Fransa'dan ve Avusturya'dan göç eden Protestanları ülkesine kabul ederek nitelikli bir devlet kadrosu oluşturmayı başarmıştır. I. Friedrich Wilhelm zamanında Prusya Ordusunun güçlendirilmesine ağırlık verilmiş, mühendislik ve kurmay okulları açılarak yeni düzenlemelere gidilmiştir. 1717'de halkın eğitime yönelik okullar açılmıştır. II. Friedrich (Büyük) döneminde ise eğitimin yaygınlaşması sonrası başarılı olan öğrenciler yüksek memuriyetlere getirilmeye başlanmıştır. II. Friedrich, mali disiplini merkezileştirerek ordu için gereken vergileri toplamayı başarmıştır. Diğer taraftan Prusya siyaseti merkezi idareyi kralın varlığı üzerinden ülkenin diğer topraklarına doğru yaymaya başlamıştır. Bu bağlamda Prusya idaresi tipik bir otokratik devlet düzeninin örneğini oluşturmaktadır. Bunun nedenlerini, Yedi Yıl Savaşları'nda kıta Avrupa'sında Fransa, Avusturya ve Rusya gibi büyük ordulara karşı yalnız savaşan Prusya toplumunun krala itaatlerinde aramak gerekmektedir.¹⁸⁸

Rusya Çarlığı, I. Petro (1672-1725) devri ile birlikte Avrupa siyasetinde etkin bir güç olarak sivrilmeyi başarmıştır. Çar I. Petro, Avrupa'ya yaptığı seyahatler sonucunda gördüğü idari, mali ve sosyal yaşamı, ülkesi Rusya'ya getirerek modernleşme

¹⁸⁷ Davies, *Avrupa Tarihi*, s.693-694.

¹⁸⁸ Davies, *Avrupa Tarihi*, s.695.

bağlamında önemli adımlar atmıştır. Rusya Çarlığı'nın merkezileşmesi batılılaşma ile birlikte anlaşıldığından dolayı, I. Petro ülkeyi eyaletlere (*guberniyas*) bölerek idare etmeye başlamıştır. Boyarlardan (Rus soyluları) oluşan meclise denge oluşturması için mülkiye okulları kurarak merkezi bürokrasiyi geliştirmiştir. Çar, köylüler üzerindeki serflik sistemini kaldıramamışsa da, temelden yetişmiş bürokratlara istila edilen yerlerden geniş toprak ve idari özgürlükler vererek, bölgenin kolonileşmesinde etkin rol oynamıştır. Rus Ortodoks Kilisesi meclisin emrine sokularak patrikhane kaldırılmıştır. Böylece din adamları devlet hizmetine girmiştir. II. Katerina (1729-1796) döneminde ise Rus idaresindeki otokratik fikir devam etmiştir. Fakat kraliçenin soylular meclisine verdiği *Soyluluk Berati* (1785) ile asillerin eyaletlerdeki hak ve özgürlükleri hanedan tarafından tanınırken, bu gücü merkeze karşı kullanmamaları istenmiştir. Dolayısıyla otokratik monarşi kendi yarattığı hizmet soyluluğuna giderek bağımlı hale gelmiş, siyasi gücün tekeli konusundaki ısrarına rağmen Avrupa'daki anayasal benzerlerinden daha az etkili otorite elde etmiştir.¹⁸⁹

Avrupa genelinde özgürlük kavramı üzerine ifade edilen görüşlerin bir yandan Avrupa'nın iktisadi olarak gelişmesi sonucu, sosyal hayatın dönüşmesine diğer yandan Avrupa'da yaşanan siyasi krizlerin ve savaşların neden olduğu tahribat sonucunda, Fransız İhtilali'nin siyasi bir söyleme kavuşmasında etkileri olduğu yadsınamaz. 19. asırda Tarih, geriye doğru inşa edilmeye başlandığında, İhtilalin olgunlaşmasına vesile olan felsefi birikimin kronolojisi ve kahramanları çıkartılmıştır. Fransız İhtilali sonucu ortaya çıkan özgürlük söyleminin, siyasi bir terminolojiye dönüşmesiyle çok uluslu imparatorluklar da parçalanmaya başlamıştır. Özgürlük mefhumu, siyasi menfaatler söz konusu olduğunda imparatorluklar arası mücadelede bir araç olarak kullanılmış olup, 19. asır, özgürlük kavramının imparatorluklar arasında kullanılmasından doğan savaşlara sahne olacaktır. Genel bir değerlendirmeye ifade edildiğinde tüm Avrupa'da gelişen modernleşme süreci içerisinde, devletlerin mali, idari ve siyasi meselelerde öncekilerden farklı bir sürece evrilerek, bu bağlamda hanedan ve devlet kurumları vasıtasıyla merkezileşme siyasetinin belirmeye başladığını görebiliriz. Bunun etkilerinin daha sonra Devlet-i Aliyye'ye de sirayet ettiği söylenebilir. Nitekim Devlet-i Aliyye, Nizam-ı Cedid siyaseti ile Avrupa'da değişen mali, idari ve siyasi merkezileşme fikrini kendi düşünce ufku ile ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla Osmanlı sefirleri, gerek

¹⁸⁹ Davies, *Avrupa Tarihi*, s.700-701.

özgürlük kavramının gerekse Fransız İhtilali sonrası bu kavramın siyasi bir talep olarak ortaya çıkmaya başladığı zamanda nasıl idrak ettiği ve anlamlandığı çalışmamız açısından önemlidir.

Bu kavramın sefirler tarafından nasıl alımlandığına geçmeden önce Osmanlı mefkuresi diyebileceğimiz, Osmanlı mefkuresine vücut veren Klasik İslam düşüncesi bağlamındaki varlık, bilgi, değer düzleminde nasıl bir yere oturabileceği hakkında bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır. Osmanlı siyaset ve ahlak telakkisinin ruhu büyük ölçüde klasik ve dini referanslarla temellendirilmiş bir karaktere sahiptir. Dolayısıyla klasik düşüncenin varlık ufku, niteliksel ve gayeci alem fikri üzerinden, her varlığın kendisini gerçekleştirme gereken bir gaye doğrultusunda var edildiği fikrinden bağımsız olmamıştır. Nitekim Osmanlı toplumunu oluşturan *Erkan-ı Erbaa*, bu bağlamdan düşünülebilir. Osmanlı düşüncesinde klasik düşüncede olduğu gibi en temel erdem adalet fikridir. Osmanlı ise adaleti, her varlığın amacına uygun bir biçimde var olmasıyla ilintili bir mesele olarak görmektedir. Her şeyi yerli yerinde tutma düşüncesine sahip Devlet-i Aliyye, Avrupa’da ortaya çıkan keyfilik ve istediğini yapabilme düşüncesini, insanı amacından saptıran bir mesele olarak telakki etmiştir. Dolayısıyla özgürlük veya eşitlik kavramına itibar etmemiştir. Osmanlı düşüncesi, keyfiyet farklılaşması itibariyle, varlıklar arasında da bir takım niteliksel ayrımlar gözetmiş, ve insanları belli niteliksel özelliklerine göre kategorize etmiştir. Yukarıda ifade ettiğimiz Erkan-ı Erbaa toplum statüsü, Osmanlı’nın varlık ontolojisini açıklamaktadır. Bu doğrultuda Devlet-i Aliyye’nin Avrupa’yla karşılaşmasında, iki farklı metafizik dünya görüşü arasındaki karşılaşma olarak da okunabileceğini düşünüyoruz. Bu farkı ise sefirlerin Avrupa’daki bir takım gelişmelere yönelik refleksleri üzerinden değerlendirme cihetini gideceğiz. Her ne kadar zaman içerisinde, özellikle Tanzimat’tan sonra Batılılaşmayla beraber artık Osmanlı’da da referans sisteminin değişmesiyle bu anlayışın değiştiği ve Avrupa’daki şekliyle alımlanmasına yönelik bir durum ortaya çıktığı görülse de, Nizam-ı Cedid dönemi sefaretname ve layihalarının, ahlak ve siyasetnamelerin ruhunun, böyle bir mantığı içermediğini söyleyebiliriz.

Türkçedeki hürriyet kelimesi, Arapça “hurr” kelimesinden ileri gelmektedir. Hukuki olarak da esir ve kölenin zıddı manasında kullanılmaktadır. Toplumsal anlamda ise kendine malik, müstakil olma, hürriyet-i şahsiye ve hürriyet-i mezhebiye şeklinde ifade

edilmektedir.¹⁹⁰ Diğer taraftan Osmanlı, özgürlüğü bir başka kavram olan *serbest* kelimesi ile de tanımlamaktadır. Serbest tıpkı hür kelimesi ile aynı manaya gelse de içeriği bakımından menfi bir anlam ihtiva etmektedir.¹⁹¹ Fakat serbest kelimesinden türeyen *serbeste* kelimesi ise başı bağlı, bir yere bağlı anlamını taşımaktadır. Ekseriyetle toplumsal veya siyasi vaziyeti anlatan *serbestiyet* veya *serbesiyet* kavramı serbest kelimesi ile aynı idrak edilse de uygulamada saltanata itaat dahilinde özgürce eylemlerini yerine getirme manasında da kullanılmaktadır.¹⁹² Bu bağlamda özgürlük iki düzlem üzerinden ayırım yapılarak ifade edilebilir. Birincisi İslam'ın ve öteki dini toplumların teolojik (kelamî) –metafizik bir boyut eklediği felsefi- ontolojik düzlemdir. Mesela irade ve seçme özgürlüğünü, sosyal özgürlüğü belirtmek için kullanılan terimden farklı olarak ifade ederler. İlahi olana bağlılık ve teslimiyet anlamında özgürlük kavramı, modern bir düşünce değildir.¹⁹³ Bu nedenle Müslüman, İslam dinine teslim olarak (iradesiyle seçerek) dünyada özgürce hareket edebilmektedir. Meselenin siyasi boyutunda ise nübüvvetten sonra hilafetin kurulması ile yeni bir itaati (biat etme) ortaya çıkarmıştır. Böylece Müslümanlar yaşadıkları yerdeki emire itaat ederek özgürlük alanlarını kazanmışlardır. Dolayısıyla Devlet-i Aliyye özgürlük kavramını Avrupa'nın *libertas* kelimesini, yani devletin idaresinde pay sahibi olmak, ya da *citizen* (vatandaşlık) kelimesinin anlamıyla kullanmamıştır. Tanzimat'tan sonra Osmanlılar siyasi özgürlüğü 'hür' kelimesi ile ifade etmişlerdir. Hür sözcüğünün Arapçada ilk siyasi kullanımı, bilindiği kadarıyla, Napolyon Bonaparte'ın Mısır'a çıktığı zaman yayınladığı Fransız Cumhuriyeti'nin programını anlatan bildirileriyle olmuştur. Elbette daha sonra, hurr (özgür) ve hurriyya (özgürlük) siyasi kullanımda da yaygınlaşacaktır.¹⁹⁴

Özgürlük meselesine yaklaşımımızda önem verdiğimiz ilk konu, Sultan III. Selim tarafından Avrupa'ya gönderilen sefirlerin, Fransız İhtilali sonrası özgürlük kavramının siyasallaşmasını idrak edip edemedikleri konusudur. Dolayısıyla meselemiz sefirlerin,

¹⁹⁰ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, s.546.

¹⁹¹ Başiboş, mahcup olmayan, utanmayarak hareket eden kimse. Bak. Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, s.714.

¹⁹² Serbesiyet kavramı Osmanlı arşivlerinde genellikle vergi düzeni için kullanılmış olup, siyasi olarak padişaha bağlı ve onun ihsanı ile özgürce hareket etme anlamında ifade edilmiştir. Örnek olarak İlbasan Piskoposuna verilen istimalet serbestliği gösterilebilir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) 1579: *Amedi Kalemî Mühimme Defterleri* (A.{DVNSMHM.d}): Gömlek No. 40-116.

¹⁹³ Franz Rosenthal, *İslam'da Özgürlük Kavramı*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Ayışığı Kitapları Yay., 2000, s.18, 21.

¹⁹⁴ Lewis, *İslam ve Batı*, s.126.

Devlet-i Aliyye için ıslahat uygulamalarını hazırlarken, Avrupa'nın hangi siyasi tecrübelerinden istifade edebileceğine karar veriyor oluşlarıdır. Bu bağlamdan ele alacak olursak Nizam-ı Cedid siyasetinin özgürlük kavramına bakışı özgün bir şekilde ortaya çıkacaktır.

Fransız İhtilali'nin Osmanlılar tarafından nasıl idrak edildiğini anlamak için 1798'de Reisülküttap olarak atanan Ahmet Atıf Efendi'nin Fransız İhtilali'nden 7 yıl sonra yayınladığı *Muvazene-i Politikaya Dair* adlı risalesi önemli bir kaynaktır.¹⁹⁵ Atıf Efendi risalesinde Fransız İhtilali ve sonrasını şu şekilde aktarmaktadır;

“Birkaç sene önce Fransa’da patlak veren fitne ve fesat ateşinin dört bir yana saçtığı isyan ve bela kıvılcımlarının ve yaydığı alevlerin bundan yıllar önce mel’un sapkınların zihninde tasarlandığı ve uyanmak için fırsat kollayan uykudaki fitne olduğu ileriye görebilenlerin malumudur. Şöyle ki Volter (Voltaire) ve Ruso (Rousseau) isimli tanınmış zındıkların ve onlar gibi dehriyyelerin, haşa peygamberlere ve büyük hükümdarlara sövüp sayıp bütün dinleri kaldırıp bir kenara atıp, müsavat ve cumhuriyetçiliğin lezzetli tadını ima eden pek çok eser yazıp yayınlamışlardır. Bu yazılanların hepsi akla yatkın görünen söz ve ifadelerle, alaycı bir üslupla, halkın anlayacağı bir dilde kaleme alınmıştır. Bu yazılanlarda bir yenilik lezzeti bulan pek çok insan, hatta gençler ve kadınlar bile, bunlara meyletmışler, sözlerine dikkat kesilmişler ve böylece sapkınlık ve fesat frengi gibi beyinlerindeki damarlara yayılarak inançlarını çürütmüştür. İhtilalin şiddeti arttıkça, hiç kimse kiliselerin kapatılmasına, din adamlarının katledilmesine ve kovulmasına, din ve mezheplerin kaldırılmasına itiraz etmez olmuşlardır. Müsavat ve serbesiyete can atarlar, zira bu yolla dünyada kusursuz mutluluğu bulacaklarını umarlar. Bencillik ve kendi menfaatine düşkünlüklerinden dolayı fitne ve fesat çıkaran bu şer takımı, sıradan insanlar arasında gitgide yayılan fikirlerine uygun olarak mutluluğu umut etmektedir. Çok iyi bilinmelidir ki, her bir devletin nizamı ve birliğinin temelindeki nihai unsur, kutsal kanunların, dinin ve mezheplerin kök ve dallarına sımsıkı biçimde tutunmaktır. Memleketin sükuneti ve tebaanın kontrolü sadece politik araçlarla sağlanamaz, kulların kalbinde olan Allah korkusu ve

¹⁹⁵ Bu layiha metninin tamamı 1869 (1286) yılında Tasvir-i Efkâr Matbaasında basılan Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarih-i Cevdet'in 6. Cildinin ekler kısmında yer almaktadır.

ahiret fikri bu sarsılmaz kutsal hükümlerden birisidir. Hem geçmişte hem de günümüzde her devlet ve halkın doğru ya da yanlış kendi dini olmuştur. Bununla beraber Fransa'daki fitne ve fesadı çıkaranlar hiç görülmemiş biçimde şer amaçlarına ulaşabilmek için, yaptıklarının korkutucu sonuçlarını tamamen göz ardı ederek, sıradan halktan Allah korkusunu ve ahiret fikrini sökü� almışlar, her tür iğrenç işi meşrulaştırmışlar, ar ve namusu tamamen imha etmişler ve böylece Fransa ahalisini bir hayvan seviyesine kadar indiren yolu açmışlardır. Bununla da yetinmeyip her yerde kendileri gibi destekçiler bulmuşlardır. Diğer devletleri, idarelerini müdafaa işiyle meşgul etmek ve böylece kendilerine saldırmamalarını önlemek amacıyla hukuk-i insan dedikleri beyanname-i tuğyan'ı her dile tercüme ettirmişler, basıp yaymışlar ve memleketlerin sıradan halklarını ve dinlerini tabi oldukları hükümdarlarına isyan etmeleri için tahrik etme gayretine girmişlerdir...’’¹⁹⁶

Risalenin devamında ise Napolyon savaşlarının Avrupa'yı nasıl kana buladığından bahsederek, Fransa'da ortaya çıkan fikirlerin pratik hayatta getirdiği yıkımı misallerle anlatmaktadır. Atıf Efendi, Devlet-i Aliyye'nin kadim düşmanı olan Nemçe ve Rusya devletleri için temkinli hareket edilmesini öğütlerken, Fransa'da cereyan eden düşüncelerin daha zararlı olduğuna kanaat getirmektedir.

Yukarıda Atıf Efendi'nin serbesiyet kavramını başıboş, hiçbir nizam tanımayan menfi bir anlamda kullandığı görülmektedir. Ama asıl önemli olan, Atıf Efendi'nin Fransız İhtilaline neden olan natüralist materyalizm düşüncesini ifşa etmesidir. Tabiat merkezli varlık anlayışına ve onun getirdiği düşünce üzerinden evrenin mutlaklığına vurgu, nübüvveti ve dolayısıyla dinleri ortadan kaldırmaktadır. Tanrı merkezli varlık anlayışına sahip olan Atıf Efendi'nin itirazlarını da bu kabilden değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim Tanrı merkezli varlık anlayışı, hem sosyal hem de siyasi hayatı ahlaki zemin ile şekillendirdiğinden dolayı, bunun dışında gelişen olayları nizamsızlık veya ahlaki çöküntü olarak görmesi elbette anlaşılır bir durumdur. Atıf Efendi bu bağlamda akla makul gelen tebaanın özgürleşmesinin sükuneti ve mutluluğu sağlayamayacağını söylemektedir. Çünkü Atıf Efendi, insanın, mutluluğunu yaratanına itaat ederek onun çizdiği sınırlar (sosyal ve siyasi hayat) dahilinde hareket etmesi şeklinde

¹⁹⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, İstanbul: Tasvir-i Efkâr Matbaası, c.6 (1286) 1869, s.311-312; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s.93-94.

değerlendirmektedir. Dolayısıyla insanın özgürce düşünme keyfiyetini önce dine itaatte ve sonra hükümdarına bağlılıkta görmektedir.

Atıf Efendi'nin söz konusu bakış açısını Sultan III. Selimi dönemi siyasetname ve layihalarında gözlemlemek mümkündür. Bu layiha ve siyasetname yazarları da serbesiyet veya hürriyet kavramlarını menfi bir gelişme olarak görüp yermektedirler. Kanaatimiz odur ki burada müellifler, Avrupa'da karşılaşmış oldukları serbesiyet ve hürriyet kavramları bağlamında ortaya çıkan gelişmeler, Avrupa'daki aydın despotizmi söylemleri çerçevesinde karşılaştıkları siyasal durum karşısında yeni bir pozisyon alma imkanını, emire ve imama itaat söylemleri (Tanrı merkezli varlık anlayışı) üzerinden yeniden kurma çabası içerisine girdikleri görülebilir. Fakat bunu gerçekleştirirken Avrupa'daki bu kavramların negatif olarak değerlendirdikleri yönlerden azade bir yapılanma çabaları içerisinde oldukları söylenebilir. Nizam-ı Cedid siyaseti aslında hanedanın seyfiye, kalemiye ve ilmiye sınıflarını devletin Tanrı merkezli varlık anlayışına ortak etme hamlesi olarak görmek pekala mümkündür. Bu bağlamda hanedanın bu siyasi tercihi her sınıfın tekrar itaat ettirilmesi ve menfaatlerinin (özgürlüklerin) devlet çıkarlarıyla uyumlaştırılması gayreti önemli bir adımdır.

Dihkanîzâde Ubeydullah Kuşmanî'nin (ö.1808'den sonra),¹⁹⁷ Zebire-i Kuşmânî adlı eserinin mukaddimesinde de, Sultan III. Selim'in cülusu ve icraatlarından Nizam-ı Cedid kışkırtıcı ve askeri ıslahatlarından bahsetmekte olup muhalefet edenlere ayet ile cevap vermektedir.¹⁹⁸ Birinci maddede, Nizam-ı Cedid uygulamalarının caiz olduğunu, talimsiz askerin işe yaramadığını akli ve nakli delillerle izah etmektedir. İkinci maddede; Yeniçerilerin ahlaki olarak çöktüğünü, cehaletin arttığını bundan dolayı *ulü'l-emre* itaatin farz olduğunu, peygamber hadisleri ile Abbasi ve Selçuklu ordularından örnekler vererek desteklemektedir. Hatimede ise, Nizam-ı Cedid'e destek verilmesi gerektiği ve cihadın çok faziletli olduğu vurgusunu yapmaktadır.¹⁹⁹ Kuşmanî'nin layihasında, ahlak ve itaat vurgusu bağlamında ıslahatlara olan bakışını sunması dikkate değerdir.

¹⁹⁷ Zebire-i Kuşmânî muhteva bakımından bir mukaddime, iki makale ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Bkz. Ömer İşbilir, "Dihkanîzâde Ubeydullah Kuşmanî", *DİA*, c.9 (İstanbul: TDV. Yay., 1994), 290-291.

¹⁹⁸ "Haram ayın karşılığı haram aydır; saldırılmazlık kurallarına riayet karşılıklıdır. Şu halde kim size saldırırsa, onun saldırısının dengiyle siz de ona saldırın. Allah'ın hükmüne saygılı olun ve bilin ki Allah kendisine saygılı olanların yanındadır." Bkz. Kuran-ı Kerim, Bakara Suresi/2; Ömer İşbilir, "Ubeydullah-ı Kuşmanî Zebire-i Kuşmanî Fi Tarif-i Nizami İlhamî", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1989,s.14.

¹⁹⁹ Ömer İşbilir, "Ubeydullah-ı Kuşmanî", s.6-7.

Diğer önemli bir eser ise Ebubekir Ratib Efendi'nin Nemçe Seyahatnamesidir.²⁰⁰ Ebubekir Ratib Efendi Viyana'da görevde bulunduğu sırada, Avrupa siyasi hayatında dengeleri değiştirecek olan İhtilal-i Kebir meydana gelmiştir. Ratib Efendi İhtilal-i Kebiri, Fransa'da erâzil ve esâfil'in ayaklanması olarak değerlendirir. Ratib Efendi, başkaldıranların “serbesiyyetten lezzet” alarak ayaklandıklarını belirtse de, asıl sebebi can ve mal emniyetinin kalmaması olarak görmektedir. Ayrıca Fransa'daki aristokratların gereken zamanda Kral'ın yanında olmayarak isyanın şiddetlenmesinde payı olduğunu düşünmektedir.²⁰¹ Toplumun ahengini oluşturan sınıfların akli/nefsani hareketler nedeniyle kurulu nizamı paramparça etmesi Osmanlı sefirini kaygılandırmaktadır. Aynı zamanda Fransa'da vuku bulan İhtilale de, siyasi tesirleri devletlerin düzenini tehdit ettiğinden dolayı mesafeli yaklaşmaktadır.

İhtilalin Avrupa siyasetine etkisi üzerinde duran Ratib Efendi, Fransa'da ihtilal sonrası teşekkül eden ve “*França'da cemiyet iden cumhur-ı eşkıya*” diye bahsettiği Fransız idaresinin, Avrupa halklarını kendi tarafına çekebilmek için Avusturya ve Rusya'ya casuslar göndererek ihtilalin yayılmasını gaye edindiklerini söylemektedir. Ratib Efendi bunu “*serbesiyet maraz-ı âkile gibi surî*” bir hastalık olarak değerlendirir ve ihtilal bildirilerini “*tezkir ve iftirâlar*” olarak görür.²⁰² Ratib Efendi'nin böyle bir bakış açısına sahip olmasının temelinde Avusturya Devleti'nde görevli olmasının etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Fransa'daki hadiselerin tehdit oluşturması nedeniyle en şiddetli tepkiyi Avusturya İmparatorluğu göstermiştir. Devlet-i Aliyye'nin iki kadim hasmı olan Rusya ve Avusturya devletlerinin Fransa'daki hadiseye bakışını Ratib Efendi'nin de paylaşması, sorunu iyi idrak ettiğinin göstergelerinden birisidir. Ratib Efendi'nin, yukarıda Atıf Efendi layihasında Fransız İhtilali hakkında “*maraz-ı frengi gibi sarî*”

²⁰⁰ Ebubekir Ratib Efendi, 11 Muharrem 1206/ 10 Eylül 1791 tarihinde Şumnu'da Avusturya orta elçisi olarak hilat giymiştir. Zıştovi Antlaşması Osmanlı-Avusturya savaşını bitirirken 16.madde'de iki devlet arasında bozulan ilişkileri düzeltme maksadıyla ilişkilerin düzeltilmesi için devletlerin karşılıklı olarak birbirlerine elçi atanması kararlaştırılmıştır. Ratib Efendi, Zıştovi Antlaşması murahhaslarından olması hasebiyle elçilik görevi hemen verilerek Viyana'ya doğru yola çıkmıştır. Ebubekir Ratib Efendi, 12 Mart 1792 tarihinde heyetiyle birlikte Viyana'ya vardıktan sonra name-i hümayun'u imparatora teslim etmek için 26 Şubat 1792'de Hofburg'dan Leopoldstadt'a doğru yola çıkmıştır. Kabul sırasında Ratib Efendi name-i hümayunu üç kere öpüp başına koyarak tahtın yanı başında bulunan sehpayı bırakarak dışarı çıkmıştır. II. Leopold'un eteğini öpmeyen ve üç kez reverans yapmaması bir protokol krizi doğurmuştur. Saray tercümanı Von Strümer, olayı şu şekilde aktarmıştır; “... dini vecibeleriyle açıkça çatışan böylesine özel bir durumun kendisine dayatılamayacağını (ve zaten) daha baştan her şeyi edebli bir biçimde, başka şekilde değil, icra etmeye hazır olduğunu beyan ettiğini” belirtmiştir. Bkz. Fatih Yeşil, *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı*, s.53-54,121-125.

²⁰¹ Fatih Yeşil, *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı*, s.167.

²⁰² Yeşil, *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı*, s.170.

sifatını yakıştırması, Osmanlı ricali tarafından Fransa'daki siyasi buhranın nasıl okunduğunu göstermektedir.

Ebubekir Ratib Efendi de Fransız İhtilali'nin kavramlarından olan özgürlük (liberte) kelimesini “serbest” mefhumu ile karşılamaktadır. Avrupa zihin tarihinde oluşan ama Osmanlı siyasal söylemi açısından haklı olarak bir karşılığı olmayan bu kavramın manasını, Ratib Efendi *Büyük Layihasında*²⁰³ tam olarak anlayamadığından bahsetmektedir. Çünkü Osmanlı dünyasında özgürlük kişisel hürriyet manasında değil, köleliğin karşıtı olarak kullanılmaktadır. Ratib Efendi layihasında; “... *serbestiz derler, velakin manasını fehmedemem. Lakin nisvan vücuhla (kadınlar erkekler ile) serbest olmağla hatta bazen kendülere dahi latife ederdim, gülerlerdi ...*”²⁰⁴ ifadeleriyle sosyal hayatın bu dönüşümü karşısında göstermiş olduğu istihzaî tutumuyla meselenin gerçekliğine olan kuşkusunu gözler önüne sermektedir. Toplum içerisinde her şeyin yerli yerinde olması düsturu anlamında adalet mefkuresi ile yetişen Osmanlı sefirinin, Avrupa sosyal hayatındaki bu serbestliği ahlaki çöküntü olarak değerlendirmesi kaçınılmazdır.

18. asırda Osmanlı sefirleri, daha önce Avrupa'ya gönderilen seleflerinin aksine Avrupa'daki bu gelişmeleri ve bunun araçlarını keşfetmek zorundaydı. Bu bağlamda da Ratib Efendi'nin eserleri, Avrupa'da inşa edilmekte olan yeni düzenin kurumsal yapısının zahiri tasvirinin ötesine geçen karakteriyle, modern zamanlarda Avrupa'da çıkan gelişmelere ışık tutan ender yapıtlarındandır. Ratib Efendi'nin eserleri, modernitenin her şeyden önce yeni bir epistemoloji ya da insanın eşya karşısında farklı bir vaziyet alışı olduğunu dikkate alan bir bakış açısıyla yeniden ele alınmalıdır.²⁰⁵

Fransa'ya 1806-11 yılları arasında Osmanlı sefiri olarak gönderilen Abdurrahim Muhib Efendi'nin (ö.1821)²⁰⁶, *Paris Risalesi*²⁰⁷ adlı eserinde Fransa nizamına dair filozof

²⁰³ Ebubekir Ratib Efendi'nin *Büyük Layiha* adlı eseri iki asıl dört fasıl üzerine tertip edilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi Kitapları, No:2235; Arıkan, “Nizam-ı Cedit'in Kaynaklarından Ebubekir Ratib”, 1996.

²⁰⁴ Yeşil, *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı*, s.169; Arıkan, “Nizam-ı Cedit'in Kaynaklarından Ebubekir Ratib” s.327.

²⁰⁵ Yeşil, *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı*, s.3.

²⁰⁶ Ali İhsan Gencer, “Abdurrahim Muhib Efendi”, *DİA.*, c.1 (İstanbul: TDV. Yay., 1988), 292-293.

²⁰⁷ Eser Muhib Efendi'nin *Büyük Sefaretnamesi* ile karıştırılmamalıdır. Sefaretnamede ekseriyetle dönemin diplomatik faaliyetlerini açıklama amacını taşımaktadır. Bkz. Bekir Günay, *Paris'te Bir Osmanlı*, İstanbul: Kitabevi Yay., 2009. Risale ise daha çok kendi ferdi bakış açısını yansıtmaktadır. Bkz. İbrahim Küreli, “Abdurrahman Muhib Efendi'nin Paris Risalesi”, *İlmi Araştırmalar Dergisi*, 5 (1997), s.178; Abdurrahman Muhib Efendi, *Paris Risalesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Kısım, No:4890.

cemiyetinin düşünce ve yazılar hakkında bilgiler içermektedir. Bu yazılara göre içinde ihanet taşıyan Volter ve kötü huylu Russo'nun düşünceleri, fitne risaleleri ile birlikte insanlara, nefsi arzularını okşayıcı şekilde krala olan itaatsizliği öğretmiş ve yaymıştır. Bunu yaparken fikirleri insanların rahatını bozsa da, kendi menfaatlerini korumaya çalışmışlardır. Muhib Efendi, Volter ve Russo'nun Kralın tahttan indirilmesi için gizliden gizliye hareket ettiklerini “*La bûdde sîrrın câveze'l isneyni şâ*” (iki kişinin bildiği sır kalmaz) ifade etmektedir.²⁰⁸ Dolayısıyla Muhib Efendi de tıpkı Viyana sefiri gibi meseleyi siyasi ve ahlaki düzen perspektifinden değerlendirmektedir.

Muhib Efendi, eserinde İhtilal sonrası Fransız siyasetinde gelişen olayları anlatırken, Robespiyer'in merhametsiz, pis birisi olduğunu, iktidarında öldürdüğü insanlarla zalimliğinin kendinden önceki zalimleri unutturduğunu ifade etmektedir. Muhib Efendi, Robespiyer'in bu şahsiyeti itibarıyla cani olduğunu vurgulamaktadır.²⁰⁹ Muhib Efendi'nin, bu durumu sefirliği sırasında Fransızlardan öğrenerek söylemiş olması muhtemeldir. Fakat Muhib Efendi, Fransa'daki siyasal idarenin cemaziyelevvelini hatırlatarak Devlet-i Aliyye'yi ihtiyatlı hareket etmeye yöneltmiştir. Napolyon'un imparator ilan edilmesinden dolayı Sultan III. Selim'in tebrik mesajını götürmüş olan Abdurrahim Muhib Efendi, *Paris Risalesi*'nde İhtilal-i Kebir'in Fransa devletini iktisadi olarak yıkıma götürdüğünü, fitne ve fesadın insanların istikrarını ortadan kaldırdığını ifade etmektedir.²¹⁰ Bu bağlamda Muhib Efendi, Fransa'da ortaya çıkan asayişsizliğin ve istikrarsızlığın milleti uzun süre tükettikten sonra Fransa'nın yine eski huzuruna ve düzenine dönmek istemesini anlamlı bulmaktadır. Dolayısıyla Muhib Efendi, Napolyon'un imparator olmasının, siyasi karmaşa içerisinde olan memlekete dirlik düzen vereceğini düşünmektedir. Fakat Napolyon, Muhib Efendi'nin öngörüsünü haksız çıkarmış, kendi siyasi menfaatleri doğrultusunda Fransa'yı Avrupa'daki kanlı savaşların içine sokmuştur.

Aydınlanma düşüncesinin Avrupalı entelektüeller tarafından siyasetin bir aracı haline gelmesi önemli bir hadisedir. Napolyon nasıl bütün Avrupa'yı özgürleştirme siyaseti ile Avrupa'yı savaş alanına dönüştürdüyse, Avrupalı düşünürler tarafından Yunan

²⁰⁸ İbrahim Küreli, “Abdurrahman Muhib”, s.187.

²⁰⁹ Jakobenlerin Fransa'da iktidara gelmesiyle Robespierre'in idaresindeki Fransa düzeni sağlamak için muhalifleri giyotine göndererek istikrarı sağlamaya çalışsa da binlerce kişinin yargısız infaz edilmelerine sebep oldukları için bu dönem Terör Dönemi (1793-1794) olarak isimlendirilmektedir. Bkz. Küreli, “Abdurrahman Muhib”, s.191.

²¹⁰ Küreli, “Abdurrahman Muhib”, s.182.

özgürlüğü bağlamında ortaya konulan fikirler de Balkan coğrafyasında kışkırtıcı ve bölücü fikirlerin yayınlanması sonucuna vücut vermiştir.

Çoğu Avrupa yazarı ve düşünürü, 18. Asrın sonu ile 19. Asrın başında, Helen canlanması olmasaydı, sanat, mimari ve felsefe alanlarında Avrupa medeniyetinin tam anlamıyla yeniden dirilemeyeceğini düşünmüştür. Ekseriyetle Helenseverlik diye isimlendirilen bu aydın geleneği, Avrupa’da başlıca üç yerde yoğunlaşmış ve her birinin üzerinde durduğu noktalar farklı olmuştur. Fransız biçimi, köklerini filozofların yazılarından almış ve liberal hümanizmin güçlü etkisi altında gelişmişti. Almanya’da Helenseverlerin ilgi alanı daha dardır. Onlar Helen ve Alman kültürleri arasında benzerlik bulmaya çalışarak, Helen kültürünün Alman romantik milliyetçiliğinin erken formülasyonlarını haklı göstermek üzere kullanma derdinde olmuştur. Diğer taraftan İngiliz biçimi ise, Lord Byron (1788-1824) ve takipçilerinin Romantizmi ile Britanya Devleti’nin Osmanlı topraklarındaki emperyal çıkarlarının daha pragmatik kaygıları arasında –özgür Yunanistan düşü ile çoğu noktada çelişen- serpilip huzursuz iş birliğini temsil etmiştir. Politik fikirleri veya bütünde inançları ne olursa olsun, bütün Helenseverler, Helen medeniyetini unutulmuşluktan kurtarma ve Avrupa ile yeniden bütünleştirme fikrine kendilerini adanmışlardı. Ayrıca Devlet-i Aliyye’ye duydukları ortak nefret de onları birleştiriyordu. Misal vermek gerekirse Voltaire, Prusya Kralı Friedrich’e 1769’da yazdığı mektupta “barbar Türklerin Ksenofon, Sofokles ve Eflatun’nun ülkesinden kovulmasını tutkuyla” arzuladığını yazmıştır.²¹¹

Thomas Hope’un (1769-1831) Yunan özgürlüğü üzerine yazdığı *Anastasius* adlı eserinden hareket edersek, Avrupalıların Yunanistan’a yaptıkları seyahatlerde karşılaştıkları Yunan kültürüyle bu Helenleşme ideali içinde tasavvur edilen Yunan algısı arasında gerilimi görmüşlerdir. Hope eserinde Anastasius karakteri üzerinden, 18. asır sonları Avrupa müelliflerinin Osmanlı karşıtı tutumlarını paylaşır. Hope ve dostlarını esas ilgilendiren Devlet-i Aliyye’nin kaderinden çok, özgür bir Yunanistan’ın Avrupa’nın zorbalıktan kurtulmasına yapacağı katkısıdır. Onların gözünde Yunanlıların kaderi, Avrupa medeniyetinin yeniden uyanması için gereken eksik halkayı sağlamaktır. Ama yazdıkları türden bir özgürlüğe ulaşmaları için Yunanlıların Osmanlı

²¹¹ Reşat Kasaba, *Dünya, İmparatorluk ve Toplum*, Çev. Banu Büyükkal, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, s.83.

boyunduruğundan çıkması yeterli olmayacaktır. Buna ek olarak sorumlu davranmaları ve tarihsel misyonlarını üstlenip pratiğe dökmeleri de gerekmektedir.²¹²

Hope'un eserinde, Anastasius'u kahramansı yapan özelliklerden, öngördüğü ve umduğu tarihsel dramada yer almasında engel teşkil edici nitelikler olarak bahsetmesi ilginçtir. Çünkü Yunanistan'ı özgürleştirmek Anastasius'un kendi çıkarlarını feda etmesini gerektirmiştir. Hope, Anastasius'a Yunan milletlerinin uyanışı için umut bağladığı gibi, yine onun aracılığıyla Aydınlanma düşüncesinin merkezinde yatan, kişisel özgürlükler ile halkın yararı arasındaki çelişkiyi de göz önüne sermektedir. Bu çelişkinin en açık ifadesi 1792'de İzmir'de bir İtalyan ile karşılaşmasıdır. İtalyan ona yaklaşmakta olan evrensel devrim hakkında söylev çeker ve onu "uzun uykunuzdan uyanmaya, baskı altındaki ruhlarınızı özgürleştirmeye ve asil davaya katılmaya" teşvik eder. Daha sonra Anastasius'a şunları söyler; "Tükenmiş haldeki bu zorbalık ve esaret imparatorluğunu, hızla yok olmaya mahkum bu kaplan inini terk edin; Seine nehrinin sarı kıyılarında yaklaşan devrimin yüce şafağını bekleyin. Bu muazzam tiyatroda sizin rolünüz çoktan biçildi. Yapmanız gereken tek şey, büyük ulusun soylu toplantısında zulüm altında yas tutan Yunanistan'ın temsilcisi olarak kendinizi göstermeniz." Anastasius, bu söylem karşısında tebessüm eder ve Yunan davası adına bir devrimci olmaktansa, kendi çıkarlarını kollamaya karar verir. Batı'ya Paris'e değil, doğuya Bağdat'a gitmeyi seçer; "Mademki Yunanistan'dan gözyaşlarını bensiz silmesini istedim. Evrensel özgürlük adına Paris'e gitmek yerine, Bağdat'a bir yağma seferi yapma planına döndüm."²¹³ Thomas Hope, Anastasius'un bu tercihini Yunanistan'da karşılaştığı Rumların özgürlük kavramına karşı duyarsızlığını betimlemek için kullanmıştır.

Hope, 18. asırda Avrupa çapındaki devrime Yunanlıların neden katılamadıklarına ve tarihteki haklı yerlerine gelemediklerine birkaç neden sunar. İlki ve en önemlisi, Devleti Aliyye'deki Rumların tek bir toplumsal veya politik ideal etrafında birleşememiş olmalarıdır. Bu cemaati bölen en önemli çizgi, İstanbul'daki Fener aristokrasisini Devletteki diğer Rumlardan ayıran çizgidir. Fenerli Rumlar olarak bilinen grup, İstanbul'un Fener mahallesinde yaşıyor ve Devlet-i Aliyye'ye aracı olarak hizmet ediyorlardı. Osmanlılar adına yalnızca Rum cemaatini değil, devletin içindeki bütün Ortodoks tebaayı idare ediyorlardı. Hope Rumlar arasındaki bu toplumsal ayrımın

²¹² Reşat Kasaba, *Dünya, İmparatorluk ve Toplum*, s.94.

²¹³ Reşat Kasaba, *Dünya, İmparatorluk ve Toplum*, s.95-96.

Devlet-i Aliyye'nin çıkarlarına hizmet ettiğini belirtir.²¹⁴ Görüldüğü üzere Hope, Devlet-i Aliyye'nin gayrimüslimler arasındaki geleneksel idari düzenini, siyasi özgürleşmenin önünde bir engel olarak görmektedir.

Babîâlî, Devlet-i Aliyye'de yaşayan Rumların asilere pek az destek verdiğini, onlara sempati beslemediklerini ve kilisenin hem Avrupa hem de neo-Helen kisvesi altında aydınlanmadan korktuğunu çok iyi biliyordu. 1802'de bir keşiş, Rum gençlerini batıda okumasınlar diye uyarmıştı. Keşiş, Avrupa'yı "baş ateist Voltaire'in en ateist dalkavuklarının pis kokulu gırtlaklarından İlahi Krala karşı en dinsiz hakaretleri ve küfürleri kustukları, yıkımdan oluşan bir kaos" cümlesiyle tanımlıyordu. Patrik V. Gregorios 1819'da ilan ettiği tamimle yeni bilimlerin kutsal teoloji öğretisine muhalefet ettiğini, matematik ve doğa bilimlerine olan saplantılı düşkünlüğün, dilbilgisi öğrenmeye, mantık ve belagat sanatlarına yoğunlaşmasını eleştirmektedir. Patrik isyancıların aforoz edildiğini bildiren bir ilan bile basmıştı.²¹⁵ Dolayısıyla Rumların özgürleşmesindeki en büyük engelin Rum Ortodoks Kilisesi olması, yukarıda ifade ettiğimiz farklılaşmadan doğan ayrımdır.

Hope eserinde Anastasius karakterine Aydınlanma düşünürlerinin Rumlara yüklediği tarihsel misyonu üstlenmesini sağlayarak yaşamını buna adanmasını sağlar. Böylece Hope, Rumlardan beklediği özgürlük idealini sahiplenmelerini istemektedir. Bu özgürlüğün önündeki engelleri eserinde işaret eder. Hatta Rum cemaatindeki bölünmeleri ve Devlet-i Aliyye'nin siyasetini bu durumun birincil suçluları olarak görmektedir. Özellikle Devlet-i Aliyye'nin gönüllü kuklası oldukları için Fener aristokrasisine özel bir nefret duyduğunu söyler ve kahramanını konuşturur: "Fener'in pislği bana bütün foyasını gösterdi; lağımın içindekilere benziyor." Bu öfke yalnızca Fener'le sınırlı kalmaz, Osmanlı'da yaşayan Rum tebaaya karşı da genel bir sabırsızlık ve öfke duygusu aktarır. Tarihsel çağrıya ayak uyduramadıkları ve evrensel özgürlüğün aydınlanmayla başlayıp Fransız Devrimi'yle devam eden yayılmasına katkıda bulunamadıkları için Yunanlıları sorumlu tutar. Duyduğu öfkeden hareketle her şeye karşı savaş açar.²¹⁶ Aslında savaşılan geleneksel varlık anlayışının Avrupa'da serpilip gelişen yeni özgürlük anlayışı karşısındaki kayıtsızlığıdır.

²¹⁴ Reşat Kasaba, *Dünya, İmparatorluk ve Toplum*, s. 96.

²¹⁵ Reşat Kasaba, *Dünya, İmparatorluk ve Toplum*, s.98.

²¹⁶ Reşat Kasaba, *Dünya, İmparatorluk ve Toplum*, s.99.

Meseleyi biraz daha açarsak, dönemin birçok seyyahı, Osmanlı topraklarında yaşayan halklara ilişkin hayalleri ile tanık oldukları gerçek koşullar arasındaki uyumsuzluktan muzdariptir. Özellikle Hope ve diğer Avrupalıların yolculuklarında karşılaştıkları “gerçek” Rumlar, Avrupa merkezli dünya görüşünün kendileri için yazdığı senaryoya uygun davranmayı reddetmişlerdir. Hope ve diğer Avrupalı seyyahlara göre, Rumlar, Osmanlı toplumu içinde buldukları yuvalara güven içinde yerleşmişler ve durumlarındaki bariz haksızlıklardan rahatsız görünmüyorlardı. Osmanlı toplumuyla bütünleşmişlerdi. Dahası bir seçim şansları olsa, kendi özgürlüklerini daima Yunan milletinin özgürlüğüne yeğliyorlardı. Yunan medeniyetini kurtararak Avrupa özgürlüğünü tamamlama düşü için çalışan Yunanlılar, Osmanlı topraklarında yaşamayan insanlardı. Bu insanlar Avrupa kültürünün ve entelektüel ortamın parçası olarak hem Ortodoks Kilisesinden hem de Osmanlı idarecilerinden uzak yaşıyorlardı. Örnek olarak Adamantios Korais (1748-1833) ile Velestinli Regas (1757-1798) gösterilebilir.²¹⁷

Aydınlanmanın hümanist düşünürlerini bir araya getiren fikirden söz edilecek olursa, o da Avrupa’nın kapsamı çalan özgürleşme ve ilerlemenin evrensel bir hareketin parçası olduğuna ve kaçınılmaz olarak başka yerleri ve halkları da etkileyeceğine duydukları inançtı. Bu sebeple, Avrupa ülkelerinin çoğunda, özellikle erken aşamalarında, Helenseverlik politik yelpazenin liberal kanadıyla ilişkili olmuştur. Fransa’da Bourbon hanedanının yeniden tahta geçirilmesine karşı çıkanlar, Yunan Savaşı’nda Fransız Devrimi’nin ideolojik çocuğunu gözeterek 1815-1830 arasında Yunanlıların davasına destek vermişlerdir. İskoç asıllı, yerinden edilmiş Hollandalı Thomas Hope’un bu liberal ilkelerin ilk tutkulu savunucularından olması şaşırtıcı değildir. Bu romantik özgürlük düşüncesi, Napolyon dönemi ve Sanayi devrimi ile birlikte bu iyimser havayı söndürmüş, Avrupa’da derin bir bölünme yaratmakla kalmamış, insan gelişiminin doğal ve evrensel seyrini beklemeden, güç kullanarak ilerlemenin gerçekleştirilebileceği düşüncesini uyandırmıştır. Bu zorla ilerleme düşüncesinin politik yansımasının yanı sıra milliyetçi hareketlerin gelişmesine yol açmıştır.²¹⁸ Dolayısıyla Avrupalı düşünürler özgürlüğü milliyetçilik ile ilişkilendirerek bir siyaset aracı olarak Devlet-i Aliyye’nin dağılmasına yönelik kullanmaktan çekinmeyeceklerdir. Osmanlı ricali ise bu hücumlara

²¹⁷ Reşat Kasaba, *Dünya, İmparatorluk ve Toplum*, s.100.

²¹⁸ Reşat Kasaba, *Dünya, İmparatorluk ve Toplum*, s.102.

mukavemet edebilmek için düzeni, yani itaati ikame etmeye çalışmıştır. Tabi bu itaatin, geleneksel İslam ahlak söyleminin sınırları içerisinde olması beklenmiştir.

b. Eşitlik Kavramı

Avrupa'da siyasi eşitlik fikri, varlık, bilgi ve değer anlayışı bakımından Avrupa düşüncesindeki değişimle ilişkilidir. Niteliksel ayrımların ortadan kalkması ile beraber doğa durumunu, doğal olanın, Naturalizm'in etkisiyle her şeyi doğal nedenlerle açıklamaya çalışan bir düşünce pratiğinin; amaçlı, gayeli bir evren anlayışı yerine, mekanik bir evren anlayışı içerisinde kalmanın, artık varlıklar arasındaki niteliksel farklılıkların kalkıp, her şeyin niceliksel terimlerle eşitlenmesi anlamına geldiği görülmektedir. Bu dönüşümden daha önce bahsettiğimiz üzere eşitlik; Avrupa düşüncesinde, özellikle niceliğin egemenliğine, atomistik düşüncenin hakimiyetine dayalı, natüralizm ve Avrupa düşüncesindeki bu değişim-dönüşüm süreciyle alakalı bir kavramdır. Hemen bütün modern düşünürlerde bu eşitlik fikrine yapılan vurgunun ön plana çıktığını söylemek mümkündür. İnsanın doğaya dönüşü, natüralizmin hakimiyeti, natüralist çerçevede hiçbir dini ve müteal/aşkın referansa başvurmada her şeyi doğal nedenlerle açıklama çabasının yanı sıra, her şeyi insan aklına indirgeyen hümanistik düşüncenin gelişmesiyle beraber insanın, varlığa yönelik düşüncesi, doğada olup bitenlerle insan aklının sınırları içerisinde ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Bu doğrultuda olmak üzere her şeyi doğal nedenlerle ve insan aklına göre temellendiren bir düşünme tarzı, içtimai hayatı da -siyasi varlık dünyasında- ahlakı da yine varsayımsal bir doğa tasavvuru üzerinden geliştirmek cihetine gidecektir. Aydınlanma ile beraber insanın bu doğaya dönüşünü, insana dönüşünü, insana dayalı bir kültür kurma idealini mutlaklaştıran bir söyleme vücut verecektir. Meselenin Osmanlı bağlamını ele almadan önce Avrupa düşünce dünyasında nasıl bir seyir izlediği ile alakalı genel bir malumatın verilmesi yerinde olacaktır.

Thomas Hobbes, insanın doğa durumunda eşit olduğunu ifade etmektedir. Doğa durumunda çatışmayı doğuran sebebin ise, insanların bedensel ve zihinsel olarak eşit kabul edilmelerinden kaynaklandığını savunmaktadır. Tabi bu eşitlik, herkesin eşit güç ve yetenekleri olduğu anlamına gelmemektedir. Kişisel fiziki zayıflıklar başka yeteneklerle tahkim edilmektedir. Bundan dolayı fiziki olarak zayıf olan insanlar, zihni hilelere başvurarak başkalarını alt edebilmektedir. Dolayısıyla insan için zihinsel yetenekler söz konusu olduğunda sağduyu ile kolayca idrak edilen tecrübelerin, insanlar

arasında büyük bir eşitlik sağladığı söylenebilmektedir. Bu doğal eşitlik hali, insanların amaçlarına ulaşmasında da eşitlik halini doğurmakta ve güvensizliğe neden olmaktadır. İki kişinin aynı şeyi istemelerinden doğan gayretleri birbirlerini düşman görmelerine neden olabilmektedir. Güvensizlikten kaynaklanan alt etme veya tahakküm altında tutma girişimleri çatışmaya neden olmaktadır. İnsanlar, kendi istek ve güvenliğini korumak için güç isteğine ihtiyaç duymaktadırlar. Bu durum ise çatışmayı kaçınılmaz hale getirmektedir. Hobbes, doğa durumunda insan doğasında çatışmaya neden olan üç temel özelliğe dikkat çeker: Rekabet, güvensizlik ve şeref. İnsanlar arasında kıt kaynaklardan kaynaklanan rekabet ile kendi varlığını koruma içgüdüsünden dolayı çatışmanın kolaylıkla çıkabileceğinden bahsetmektedir. Şerefın ise yalnızca istek ve arzulardan beslenmeyen insanın, zihinsel bir üstünlük arayışından dolayı çatışmaya zemin hazırladığına dikkat çekmektedir.²¹⁹

Thomas Hobbes, doğa durumunda toplumdaki ve uygarlıktan bahsedilemeyeceğini ifade etmektedir. Doğa durumunda her kişinin kendi hazzını gerçekleştirme ve varlığını sürdürme kaygısı içerisinde tek başına yaşadığı bir duruma karşılık gelmektedir. Bundan dolayı doğa durumunda ahlaki ilkeler ve yasalar bulunmamaktadır. Hobbes, doğal savaş halinde nesnel ahlaki ilkelerin yoksunluğundan kaynaklanan, herkesin herkesle savaşında en büyük erdemin şiddet ve hile olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla doğa durumunda insanlar arasında adalet kavramının da olmadığını söylemektedir. Doğa durumunda toplum oluşmadığı gibi, egemenin de ortaya çıkmasını engellemiş, böylece mülkiyet teşekkül etmemiştir. Hobbes'un doğa durumundaki bu kaotik insan tasavvuru, kendi güvenliğini sağlamak için savaş halinden barış haline de geçebileceğini ifade ederek toplumlaşmanın temellerini atmaktadır.²²⁰

Hobbes, doğa durumundaki insanın toplumsallaşmaya doğru evrilirken, aklını kullanarak barış haline yönelmesinde, varlığını sürdürme kaygısı anlamında ölüm korkusunu önemli bir etken görmektedir. Eğer insan, aklını kullanmasaydı yalnızca korkudan dolayı toplumun içinde kalırdı. Dolayısıyla akıl geçmiş, şimdi ve gelecek tasavvurlarının insan zihninde oluşmasında temel bir konumda bulunmaktadır. Hobbes, oluşan bu toplumun menfaatlerini koruyan bir egemene ihtiyaç olduğunu ifade ederek, doğa durumundaki insanların haklarını topluma ve onun siyasal temsili olan egemene

²¹⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s.92; Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere*, s.435.

²²⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s.93-94; Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere*, s.437.

devretmesi gerekliliği üzerinde durmaktadır. Böylece egemen, toplumun güvenliğini yasalarla sağlayarak insanlar arası güvensizliğin önüne geçecektir. Egemenin bir diğer vazifesi ise adaleti uyruklar arasında eşit bir şekilde sağlamasıdır. Uyrukların dinsel inançları ve siyasi görüşleri ne olursa olsun yasalar önünde herkesin eşit olduğunu vurgular. Hobbes hukuki eşitlik meselesinin, öngörülemez ve dizginlenemez çatışmanın önüne geçtiğini düşünür. Böylece toplumsal düzenin, egemenin hakkaniyetli yaklaşımı (eşitlik) ile tesis edileceğini ileri sürer.²²¹

John Locke, İngiliz İç Savaşı (1642-1651) sırasında başlamış olan siyasi krizlerin ortasında yaşamıştır. Gerek parlamento ve kral arasındaki yetki anlaşmazlığı olsun, gerekse aristokrasi ile burjuva sınıfı arasındaki temsil sorunları olsun, siyasi krizlerin hepsi, toplumsal hakların kaynağı ile ilgili meselelerden neşet etmektedir. John Locke, toplumsal hakların kaynağını, diğer modern düşünürler gibi doğa durumu varsayımı üzerinden geliştirilen doğal hak kavramına dayandırmaktadır. Toplumsal eşitliğin tesisinde doğal haktan kaynaklanan mülkiyet üzerinde durmaktadır. Locke'un yaşadığı İngiltere'nin siyasi vaziyetini düşündüğümüzde, mülkiyete olan vurgusu burjuva sınıfının siyasi talepleri olarak görülebilir. Locke, her bireyin doğa durumunda doğuştan gelen bir mülkiyet hakkının olduğunu savunmakta ve insanlar arasındaki eşitliği, doğa durumunda mülkiyet sahibi olmanın getirdiği bir eşitlik olarak görmektedir. Locke, doğa durumunda her insanın doğa yasası karşısında eşit olduğunu ve bununla yaşama, özgürlük ve mülkiyet haklar temelinde anlaşılabilceğini savunur.²²² Bu düşünce, İngiliz Parlamentosu içerisinde yaşanan temsil krizlerinde, burjuvanın yasalar önünde eşitlik vurgusunun kaynağını oluşturacaktır.

John Locke, mülkiyet kavramı üzerinden toplumsallaşmayı (toplum sözleşmesi) ve siyasi düzeni anlamlandırmaya çalışmaktadır. Mülkiyet üzerinden insanların canlarını, özgürlüklerini ve mallarını korumak için topluma ve siyasi düzene (siyasi sözleşme) katılarak, sözleşme yapmalarının doğal bir gereklilik olduğunu vurgulamaktadır. Doğa durumunda insanlar arasındaki iktidarlar ve özgürlükler bağlamında eşitliğin varsayılabilceğini düşünse de mülkiyet edinme hususunda aynı eşitliğin gözlemlenemeyeceğini ileri sürer. Locke, doğa durumunda mülkiyete dayalı eşitsizliğin gerçekleşmesinden dolayı insanların rızaya dayalı sözleşme yaparak, bu eşitsizliğin ve

²²¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s.97; Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere*, s.450.

²²² John Locke, *Yönetim Üzerine*, s.9-10; Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kral Devletten Ulus Devlete*, Ankara: İmge Kitabevi, s.113.

servet edinme hakkının siyasal topluma devredilmesiyle, mülkiyet sahibi olmanın meşru zeminini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Böylece toplumsal eşitliğin sağlanmasında Locke'un vurgusu mülkiyetin bir hak olarak tanınmasıdır.²²³

Aydınlanma filozofları, özgürlük kavramına tutkuyla bağlı olmalarına rağmen özgürlük kelimesinin çağrıştırdığı eşitlik kavramına mesafeli yaklaşmışlardır. Bunun nedeni üzerine düşünüldüğünde aydınlanmacıların fikirleri, yükselen burjuva sınıfının taleplerine göre şekillendiği söylenebilir. Aydınlanmacılar, Avrupa'nın feodal düzeninden kurtulmak yolunda halkın desteğini kazanmak için eşitlikçi bir söylem benimserken, halkı sömürme arzusunda olan burjuva sınıfının desteğini kazanmak için de halkın siyasal temsilde eşitliğinin tesis edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Aydınlanma filozofları, doğa durumu üzerinden insanı anlamlandırırken, "doğal eşitliği" insanların varlığının ayrılmaz bir parçası olarak ifade etmişlerdir. Bu yüzden feodalizm kalıntılarına karşı verdikleri savaşta siyasal düzen içerisinde hukuki eşitliği gerek yasalarla gerekse anayasa ile ihya etmeye çalışmışlardır. Toplum içinde soydan gelen imtiyaza karşı gelip, toplumun her bireyinin, yurttaş sıfatı taşımasından doğan eşit ayrıcalığa sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Aydınlanma filozoflarının sosyo-ekonomik açıdan eşitsizliğin kaçınılmazlığı ile ilgili söylemleri, mülkiyet ve ticaret özgürlüklerini toplumsallaşmanın bir gereği görmelerindendir.²²⁴

Avrupa düşüncesinde eşitlik kavramının siyasete etkisi ekseriyetle iki alan üzerinden olmuştur; iktisadi ve dini. Avrupa devletlerinin ister monarşi idaresinde olsun, isterse aristokratik cumhuriyet idaresinde olsun sosyal sınıfları, eski feodal sistem içerisinde biçimlenmiştir. Soylu sınıfının geniş toprak mülkiyeti vasıtasıyla krallar ile siyasi gücü paylaşmaları Ortaçağ Avrupa'sının en karakteristik özelliği olmuştur. Burjuva sınıfının dünya ticaret pazarları vesilesi ile zenginleşmesi, siyasi talepleri de beraberinde getirecektir. Bu bağlamda düşünürlerin ortaya koyduğu doğal eşitlik kavramını burjuva sınıfı sahiplenecek ve siyaset sahnesine getirmekten çekinmeyecektir.

Meselenin dini açısını ele alacak olursak, Reform Savaşları sonrası çeşitli mezheplere (kilise) bölünen Avrupa kamuoyu, devletler için idari bir sorun oluşturmuştur. Ayrıca devletler, Roma Katolik Kilisesi'nin başı olan Papa'nın ülkelerindeki mülkiyet ve yargı

²²³ John Locke, *Yönetim Üzerine*, s.82; Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere*, s.488.

²²⁴ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü II*, s.169-170; Denis Diderot ve D'Almbert, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*, Çev. Selahattin Hillav, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2000, s.175; Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kral Devletten Ulus Devlete*, s.289-292.

gücünü mutlakıyetlerini sağlama adına tasfiye etmek istemişlerdir. İngiltere’de VIII. Henry, 1533’te İngiliz Kilisesi’ni kurarak Roma Kilisesi ile bağlantısını kesmiş, İngiltere’de kiliseleri kendi şahsında devlete bağlamıştır. Fransa’da ise, XIV. Louis kendi iktidarını güçlendirmek için önce 1685’te Fontainebleau Buyruğu ile Fransız Protestanlarını (Huguenot) sınır dışı etmiş, ardından Papa’nın Fransa kiliseleri üzerindeki hakimiyetini kısıtlayarak Fransa Krallığına bağlamıştır. Hollanda, Prusya ve Lehistan gibi ufak devletler ise farklı dinden ve kesimden olan insanları hoşgörü (eşitlik) politikası bağlamında ülkeye yerleştirerek merkezi idareyi kuvvetlendirmeye çalışmışlardır. Rusya Çarlığı ise, Moskova’da Rus Ortodoks Kilisesi’ni hanedanlığa tabi kutsal meclise bağlayarak devletin bir organına dönüştürmüştür. Avusturya Devleti, Fransa’daki hadiseye benzer bir şekilde ülkenin sınırları içerisinde yaşayan Protestanları önce Katolikleştirmeye çalışmış, ardından hoşgörü (eşitlik) politikaları ile farklı inanç ve etnik kökenden olanlarına siyasi eşitlik hakları tanıyarak merkezi iktidarlarını tahkim etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Avrupa’da eşitlik kavramının, iktisadi ve dini zemin üzerinden siyaset alanında yer bulması, ortaya çıkan gelişmelerin geleneksel idari düzen mantığına sahip Devlet-i Aliyye tarafından nasıl alımlandığı ve bunun Osmanlı’daki gelişmelere tesiri çalışmamız açısından önemlidir.

Nitekim Ratib Efendi’nin, Viyana sefirliği sırasında gözlemlediği hususlardan birisi, ülke ahalisinin dini hassasiyetlerine karşı izlenen hoşgörü siyaseti olmuştur. Avusturya İmparatoru II. Joseph, devletin tebaasından herhangi bir azınlığı iktisadi faaliyetlerin dışında bırakmayarak güçsüz duruma düşmesine mani olmaya çalışmıştır. Bu bağlamda dini hoşgörü konusunda izlediği politikalar, Protestan ve Yahudilerin mevcut durumlarını düzeltilerek onlara yönelik bir takım imkanlar sağlamak şeklinde olmuştur. 13 Ekim 1781 tarihinde ortaya çıkan “Tolerans Emirnamesi”yle (Toleranzpatent) Avusturya’da Protestan ve Grek Ortodokslara uygulanan ayrımcı politikaya son verilerek, kesin bir eşitliğe dayanan homojen toplum inşa edilmeye çalışılmıştır.²²⁵

Ratib Efendi Avusturya’da gördüğü bu izlenimden sonra genellemeye giderek, Avrupalıların Hristiyan şeriatına göre hareket etmediklerini özellikle vurgular. Sadece evlilikle ilgili dini hükümlere uyduklarını, miras hukukunda dahi dini kurallara uymadıklarını belirtir; “*El-hâletü’l-hâzihi Avrupa memleketleri bir heyettedir ki anlara*

²²⁵ Fatih Yeşil, *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı*, s.311; Sema Arıkan, “Nizam-ı Cedid’in Kaynaklarından Ebubekir Ratib”, s.20-21.

ehli kitap denilemez. Eğerçi şerî'at ta'bîrini ederler. Velakin kendi menâfî'lerine mutâbık her kralın vaktinde bazı maddeleri tebdil ü tağyir ü tecdid ve zamm ve ilave olunarak tertip eyledikleri kavânîn ve kavâ'ide hâşâ şeriat ıtlak ederler".²²⁶ Ratib Efendi, kanunların medeni ve ceza hukuku olarak iki kısımdan oluştuğunu ifade eder. Ayrıca davaların çok uzun sürmesinden ve avukatlık mesleğinden duyduğu rahatsızlığı dile getirir.²²⁷ Ratib Efendi, Avusturya'daki hanedan (devlet) merkezli hukuk birliğinin, tebaa birliğini sağladığını müşahade etmektedir. Fakat bu hukukun temel aldığı değerlerin, tanrı merkezli bir düşünce pratiğini göz ardı etmesini de eleştirmektedir.

Diğer taraftan Mehmed Behic Efendi 1803'te kaleme aldığı *Sevanihü'l- Levayih* adlı eserinin mukaddime kısmının umur-u şer'iyye bahsinde, Rumeli beldelerinde işini iyi bilen ulemanın tükenmesinden dolayı ayanlara bağı cahillerin ortaya çıktığını iddia etmektedir. Nitekim Dürri-zade Mehmed Arif Efendi'nin ilmiye sınıfı ıslahatı için önerileri de, Behic Efendi'nin önerileri ile paralel olduğundan sultan tarafından 1793'te yayınlanmıştır. Behic Efendi umur-u siyasiye bahsinde, devlet meselelerini düşünecek bir meclisin 10 nüfuzlu ve varlıklı kişiden teşekkül etmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu cemiyet bir nevi danışma meclisi işlevini de üstlenecektir.²²⁸ Behic Efendi'nin, umur-u şer'iyye ve umur-u siyasiye başlıkları neredeyse birbiri ile ilintilidir. Öte yandan ıslahat önerilerinde, dini ve siyasi sorunları bir görmüş, Avrupa'daki modernleşme hareketlerine göre ele almamıştır. Dolayısıyla Behic Efendi'nin layihasında geleneksel ıslahat düşüncesinin izlerini görmek mümkündür.

Mehmed Behic Efendi, eserini tanıtırken devletin idaresi ile alakalı ilk şart olarak öne sürdüğü, hem kalbin hem bedenın öncelikle Allah'a yönelmesi gerektiğı düşüncesini ifade etmiştir. İkinci şartında kişinin istikametini belirlerken terazisi Adalet (Mizan-ı Adalet) olan şeriata ve sünnete riayet etmesini tavsiye etmiştir. Üçüncü şart olarak, mülki idareyi imkan dahilinde ehline vermeyi, dördüncü olarak ise meclis-i meşveretin gerekliliğini vurgulamıştır. Dikkat çeken sekizinci şartında, vüzeranın cezalandırılmasında tarafların dinlenmesi gerektiğini ifade ederek, Allah hakkı (hudûdullah) meselesi hususunda, infazda tereddüt edilmemesi gerektiğini savunmuştur.²²⁹

²²⁶ Sema Arıkan, "Nizam-ı Cedid'in Kaynaklarından Ebubekir Ratib", s.365.

²²⁷ Hasan Korkut, *Osmanlı Elçileri*, s.88-89.

²²⁸ Ali Osman Çınar, "Es-Seyyid Mehmed Emin Behic", s.6,13.

²²⁹ Ali Osman Çınar, "Es-Seyyid Mehmed Emin Behic", s.14-17.

Behiç Efendi, yapılacak Nizam-ı Cedid uygulamalarının ilahi kanun olan “şerî’at-ı garrâ ve sünnet-i seniyye” üzerine bina edilmesini gerektiğini vurgular. Ubeydullah Kuşmâni ise risalesinde; “*ihdâs-ı küffardır ki istimâl edenler dahi anlar ile beraber*” sözü ile muhalefet edenlere cevap vermiştir.²³⁰ Dolayısıyla layihalar İslam siyaset düşüncesi bağlamında ele alınmalıdır. Bu nedenle eşitlik kavramının Devlet-i Aliyye tarafından ele alınışı ekseriyetle farklı din ve uyrukların eşitliği üzerinden değil, herkesin bulunduğu yerde veya konumda haddini ve hududunu bilmesi olan adalet kavramı ile ifade edilmiştir.

Layihalar, Müslüman tebaanın sosyal vaziyetinin ıslah edilmesini ve devlet kurumlarının geleneksel siyaset ideali doğrultusunda ihya edilmesini önermektedir. Eserlerde, devlet içinde yer alan gayrimüslimlerin aidiyetlerinin sorun olarak görülmemesi, yukarıda ifade ettiğimiz bakış açısından dolayı gayet anlamlıdır. Bu nedenle Nizam-ı Cedid, Avrupa’daki devletlere nazaran ortak kimlik (eşitlik) inşa edilmesine yönelik politik bir tercihte bulunmamıştır. Diğer taraftan Avrupa’da idari düzen kilise ve kral arasında bölünürken, Devlet-i Aliyye’de böyle bir ayrım bulunmamaktadır. Avrupa siyaseti, kilise düzeninin aleyhine ilerleyip seküler bir zemine doğru kayarken, (ortak kimliğin eşitlikle sağlanması) Devlet-i Aliyye, Nizam-ı Cedid siyasetinde umur-u şer’iyye ile siyasiyye’yi birlikte tahkim etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda eşitlik kavramı Osmanlı siyasi zihninin itibar ettiği bir mevzu olmamıştır. Ayrıca Devlet-i Aliyye’de aristokrasi olmadığı için burjuva sınıfı diyebileceğimiz bir sınıfta teşekkül etmemiştir. Dolayısıyla toplumda siyasi eşitliği talep edebilecek bir sınıf oluşmamıştır.

Avrupa’da özgürlük ve eşitlik kavramlarıyla paralel olarak zuhura gelen siyaset düşüncesinde belirleyici kavramlardan biri de hiç kuşkusuz millet kavramıdır. Avrupa’da ulus kavramı büyük ölçüde etnik temeller üzerinden nihayetinde imparatorlukların parçalanmasına yol açacak, her ulus diğer uluslardan ayrı bir kimliğinin olduğu vurgusu üzerinden temellendirilen karakteriyle ulus devletlerin kurulmasına zemin oluşturacaktır. Her milletin birbirleriyle eşitliği zemini üzerinden imparatorluklarda yaşayan azınlıklar, siyasi katılım hakkı talep etmiş, özgürlük kavramı ile birlikte ise çok uluslu imparatorlukların parçalanmasına neden olmuştur. Bu

²³⁰ Kemal Beydilli, “Küçük Kaynarca’dan Tanzimat’a”, s.42.

bağlamda millet kavramının Devleti Aliyye'ye nasıl sirayet ettiği ve Nizam-ı Cedid siyaseti ile irtibatı ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

c. Millet Kavramı

Her ne kadar kökleri Rönesans sonrasındaki Avrupa'daki değişmelere, yavaş yavaş ulus devletlerin kurulmaya başlanmasına kadar, geri götürülebilir olsa da modern anlamda millet kavramının, içerik kazanması 19. asrın ilk çeyreğinden itibaren gerçekleşmiştir. Avrupalı hanedanların aydın mutlakiyet düşüncesiyle hareket etmesi, devletlerinin yatay olarak genişlemesi yerine, dikey bir derinlik sağlayarak kurumsallaşmasıyla neticelenmiştir. Hanedanlar, devlet kurumlarına istihdam sağlamak için tebaalarıyla yeni bir ilişkiyi benimsemişlerdir. Bu ilişki, mevcut iktidarlar tarafından devlet ile tebaa arasında ünsiyet kurulması için siyasi bir kimliğin inşa edilmesiyle sonuçlanmıştır.

Millet nedir? İnsan gruplarını millet olarak sınıflandırmanın temel problemi; bir gruba ait olanların, grubun bazı açılardan kendi üyelerinin toplumsal varoluşunda, hatta bireysel kimliğinde, asli ve temel bir yer tuttuğunu iddia etmelerine rağmen, pek çok insan topluluğundan hangisinin millet olarak nitelenmesi gerektiğine karar verecek tatmin edici bir kriterinin bulunamamasıdır. Millet olmak için nesnel ölçütler, genellikle ya dil ve etnik köken gibi tek bir kritere ya da dil, ortak topraklar, ortak tarih, kültürel özellikler gibi birden fazla kriterler kümesine dayanmıştır.²³¹

Hobsbawm, milliyetçilik terimini, Gellner'in tanımladığı gibi, esasen politik bilim ile milli birimin uyumlu olması gerektiğini savunan bir ilke anlamında kullanmaktadır. Yazar, milleti, ne asli, ne de değişmez bir toplumsal birim olarak görmektedir. Millet in yalnızca özgül ve tarihsel bakımdan yakın bir döneme ait olduğunu savunmaktadır. Hobsbawm, milletin ancak belli bir modern teritoryal devletle, ulus devletle ilişkilendirildiği kadarıyla bir toplumsal birimdir; bununla ilişkilendirilmedikçe milleti ve milliyeti tartışmanın hiçbir yararı olmadığını düşünmektedir. Millet kavramının, insanları sınıflandırmanın doğal ve Tanrı vergisi bir yolu olarak görülmesinin ve doğuştan gelen politik kader olduğu iddiasının mit olduğu görüşündedir. Bazen önceden var olan kültürleri alıp onları milletlere çeviren milliyetçilik, bazen de milletleri yoktan icat ederek öncesinde var olan kültürleri tamamen yok etmiştir. Kısacası, analitik

²³¹ Eric J. Hobsbawm, *Milletler ve Milliyetçilik*, Çev. Osman Akınbay, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2017, s.19-20.

düzlemde milliyetçilik milletlerden önce gelmektedir. Milletler devletleri ve milliyetçileri yaratmaz, doğru olan bunun tam tersidir.²³²

Protestan kiliseleri, Avrupa'nın Reform Hareketi sonrası çoğulluğa ve iç farklılaşmaya meyilli yapısı nedeniyle, gittikçe güçlenen uluslaşma eğilimi çerçevesinde ulusal kiliseler olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda giderek ulusal bir nitelik kazanan kilisenin üyesi olmak, aynı anda ilgili siyasi birliğin de üyesi olmak anlamına gelmiştir. Bu durumun ulusal bir dil, kültür ve sınırlarla taçlanabilmesi için Rönesans'ın oluşturduğu tesiri kavramak gerekir. Rönesans, bu bağlamda yalnızca Reform'un etkili olduğu yerlerde değil, Katolik Kilisesine bağlı İspanya ve Fransa'da da ulusal edebiyatın gelişmesine katkıda bulunarak, ulusal sınırların belirginleşmesi yoluyla ulusal aidiyetlerin inkişafına hizmet etmiştir. Miguel de Cervantes'in (1547-1616) Don Kişot adlı eserinde İspanyolcayı edebi bir dil haline getirirken, Rabelias aynı şeyi Fransızcada, William Shakespeare ise İngilizcede yapmıştır.²³³

Aydınlanma döneminde ise Montesquieu (1689-1755), *Yasaların Ruhu* isimli eserinde yönetimler üzerinde durarak okuyucularına genel bir perspektif vermeyi amaçlamıştır. Ardından yasalarla ilişkili olan, hatta siyasal düzeni etkileyen birçok faktörden (nüfus, tabiat, ticaret ve din) bahsetmiştir. Bahsettiği faktörleri genellikle zahiri ve batini nedenler şeklinde iki grup altında toplayarak, bu dinamiklerin yasalara olan etkisini incelemeye girişmiştir. Tabiatın özellikle yönetim şekilleri için önemli bir etken olduğunu, bununla birlikte insan yaşayışlarını da etkilediğini ifade etmiştir. Bu durumun aynı etkenler sebebiyle bir araya gelen insanların örfi birlikteliklerine ve bazı temel yasaları belirlemelerine olanak sağladığını düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle, etkenlerin birleşmesinden “ulusun ruhu” ortaya çıkmaktadır. Montesquieu, “Ulusun Ruhu”nun oluşmasında tabiat, din, yasalar ve örfün kaynaklık sağladığını düşünmektedir. Dolayısıyla ulusun, kültürel meziyetleri içinde barındıran, siyasal ifadenin bir neticesi olduğunu iddia etmektedir. Böylece yasaların ve egemenliğin yegane menşeyini ulusun ruhunda görmektedir.²³⁴

²³² Eric J. Hobsbawm, *Milletler ve Milliyetçilik*, s.24-25; Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, Çev. Büşra Ersanlı Behar, Günay Göksu Özdoğan, İstanbul: İnsan Yay.,1992, s.105-106.

²³³ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere*, s.315-316.

²³⁴ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, s.290-292; Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kral Devletten Ulus Devlete*, s.388-391.

Emmanuel Joseph-Sieyes (1748-1838), Fransız İhtilali'ne giden süreçte rahip olmasına karşın burjuva sınıfının çıkarlarına inanmış biri olarak kaleme aldığı *Qu'est-ce que le Tiers état?* (Üçüncü Tabaka Nedir?) eseri ile millet kavramını açıklamaya girişmektedir. Kavramı açıklamadan önce Fransa'da mevcut feodal ve aristokrasiye dayanan ayrıcalıklı sınıfın varlığının akıldışı ve doğal hukuka aykırı olduğunu ifade etmektedir. Bu ayrıcalığın haksızca kullanılmasından doğan toplumsal sıkıntıları yalın bir dille aktarmaktadır. Sieyes, imtiyazlı sınıf ortadan kalkarsa geriye ne kalır, sorusuna "tiers état" kalır der, yani her şey olan ulus. Ulus sözcüğünün yerine bazen halk kelimesini de kullanır. Fakat her ikisine de soyut anlam yükler. Üçüncü tabaka olarak ulusu isimlendiren Sieyes, ulusun aynı zamanda bölünmez bir bütün olduğunu, varlığını devam ettirebilmek ve refaha ulaşabilmek için üzerine düşen vazifeleri yerine getirdiğini düşünür. Diğer yandan tiers état'ın siyasi olarak veya Etats Generaux'da (Genel Meclis) gerçek anlamda temsil edilmediğini söyler. Hukuki eşitliğin sağlanması için hak ve özgürlüklerin üçüncü tabakaya verilmesini hararetle savunur. Böylece siyasi temsile kavuşan millet, zamanla siyasi talepleri doğrultusunda siyaseti şekillendirecektir.²³⁵ Sieyes, Fransa'da bulunan aristokratik yapıya savaş açarak yeni bir toplum modelini öne sürmekte, bu yeni toplumun modelinin dışına itilen soyluların da siyasi ayrıcalıklarını ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Bu durum eşitlik düşüncesinin ruhuna uygun bir şekilde milletin tarifini içermektedir. Böylece Sieyes, yeni toplum modelini üçüncü tabaka olarak ifade ettiği ulus sınıfıyla sınırlayarak, millet kavramını siyasi bir terminolojiye sokmaktadır.

Sieyes, eserinde milletin ne olduğunu ifade ettikten sonra, siyasetin ilkelerini de belirlemeye çalışır. Bu amaçla ilk olarak siyasi toplumun (devlet) ihyasına girişir. Öncelikle bireylerin birleşmek istemesiyle birlikte ilk ulus yalnızca doğal hukuk ile oluşmaktadır. Bu bireylerin sentezlenen tercihlerini yeni bir varlığa dönüştürüp ulusal iradeyi oluşturur ve iktidarı kamuya ait bir alan haline getirir. Dolayısıyla egemenlik ulusa ait bir forma dönüşmektedir. Ulusun ve özellikle ulusal iradenin ortaya çıkmasıyla birlikte, bireylerin yurttaşlığı belirmeye başlamaktadır. Bu bağlamda her birey/yurttaş bütünün bir parçası olarak ortak iradeye (ulusun iradesine) katılır ve itaat etmek durumundadır. Dolayısıyla birey/yurttaş feodal kulluğundan sıyrılıp, eşitlik zemini üzerinden soyut yurttaşlık birlikteliğine katılmaktadır. Sieyes, siyasi temsil meselesinde

²³⁵ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus Devlet yada Halkın Egemenliği*, s.190-194; Emmanuel-Joseph Sieyes, *Üçüncü Sınıf Nedir?*, Çev. İsmet Birkan, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2005, s.9-15.

ise yurttaşların, seçtikleri ulusal meclis aracılığı ile iradelerini ortaya koyma hakkına sahip olduğunu belirtmektedir. Nitekim soyut ulus ve yurttaşlık kavramları somutlaşmış ulus meclisinde siyaset sahnesine girmektedir.²³⁶

Avrupa’da hanedanların aydın mutlakıyet düşüncesine bağlı olarak tebaaların kimliklerini yeniden inşa etmeleri ve bunun akabinde aydınlanma düşünürlerinin, bu kimliklere bilinç/ruh kazandırmaları, milletlerin siyaset alanında bir aktör haline gelmelerine yol açmıştır. Dolayısıyla Fransız İhtilali, tebaanın bu bilinç doğrultusunda eyleme geçtiğinin en büyük örneğidir. Millet kavramının Devlet-i Aliyye nazarından alımlanışı, yukarıda bahsettiğimiz gibi 19. asrın ilk çeyreğinden sonra olduğundan, meseleye bakışları devletin güçlü kalması bağlamında millet kavramının oynadığı role odaklanmaktadır. Osmanlı devlet adamları özellikle siyasi pratik açısından millet kavramı ile ilgilenmişlerdir. Fakat bu ilgi geleneksel siyaset söyleminin sınırları içerisinde kalmıştır.

Ebubekir Ratib Efendi layihasında millet kavramını, sınırları belli bir toprak parçası üzerinde vatandaşlık bilinci kazandırılan bireylerin toplamını ifade eden “nation” kavramının yerine kullanmıştır. Fakat söz konusu kelime, layihada geçtiği şekilde, Osmanlı düşünce dünyasında kullanılan reâyâ kelimesinin ya da İslam siyaset edebiyatında tabiatları gereği (medenîyûn bi’t-tâb) bir arada yaşayan insanlara işaret eden “ümme” ya da “ahali” kavramlarını ifade eder. Dolayısıyla Devlet-i Aliyye, Fransız İhtilali sonrasında Avrupalıların kullanıldığı şekliyle millet kavramını, iktidarın yegane kaynağı görmekten ziyade, fail olan sultan ve vüzeranın mefulü olarak görmektedir. Millete düşen vazife ise ilahi hikmet ve tabii nizam gerektirdiği şekliyle sultanın emirlerine boyun eğmektir.²³⁷

“... İnde’l-âkile bu kazâyânın kabulü müselleme ve muhakkak ve vücûd-u devlet ve saltanatın cismi ra’iyyet olmağla maslahat ve hükümet ra’iyyete tâbi’ olduğu müsbet olur.”²³⁸ Ratib Efendi, milletin yöneticilere itaat etmesini vurgularken, aynı zamanda Osmanlı ricali için milletin, devletin güçlü olmasında hayati bir rol oynadığına dikkat çekmektedir. Osmanlı ricali, Avrupalı devletlerin nüfuslarını sürekli sayıma tabi tutmasının hem askerlik hem de vergiler açısından önemli olduğunu idrak etmiş ve bu

²³⁶ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus Devlet yada Halkın Egemenliği*, s.196-200; Emmanuel-Joseph Sieyes, *Üçüncü Sınıf Nedir?*, s.85.

²³⁷ Fatih Yeşil, *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı*, s.217-218.

²³⁸ Sema Arıkan, “Nizam-ı Cedid’in Kaynaklarından Ebubekir Ratib Efendi”, s.350.

nedenle Devlet-i Aliyye'nin güçlenmesinde milletin refahı ve güvenliğinin sağlanmasının da önemini vurgulamıştır. Ratib Efendi'nin bu önerileri Avrupalı devletlerde gördüğü uygulamalardan kaynaklansa da kullandığı dil ve bakış açısı itibariyle millet kavramına yüklediği anlamın, İslam siyaset düşüncesinde var olduğu şekliyle, tebaanın, Allah'ın idarecilere emaneti bağlamındadır.

Ratib Efendi'nin Avrupalı düşünürlerin fikirlerinden ne kadar haberdar olduğunun bilinmesi oldukça önemlidir. Nemçe Sefaretnamesi isimli eserinde, Viyana'ya sefirlik görevine giderken yol güzergahında bulunan Erdel'in Sibin (Hermannstad) şehrini ziyaret ederek, Sibin kalesini ve şehrin kütüphanesini görmek istemiştir. Kütüphanede kitapları incelerken oradaki görevlilere tarih ilminde ve politikada Avrupa düşüncesini etkileyen Voltaire, Rousseau, Montesquieu ve Reinhold'un eserlerini sormuştur. Ratib Efendi, bu soruyu sorarken Avusturyalıların bu bilgi karşısında şaşkınlıklarına da eserinde yer vermiştir; *“İş bu tarihler tedabir-i mülkiyye ve umur-i hariciye ile memlû olmakla Osmanlı bu tarihlerden haberdar!”*²³⁹ Fakat daha fazla bilgi vermediği için kesin anlamda yukarıda ifade edilen düşünürlerin eserlerini bildiğini söyleyemeyiz. Ratib Efendinin bu düşüncelere dair ne ölçüde malumat sahibi olduğunu eserlerinin bütününde yerleştirmek istediği düşünceden yola çıkarak anlayabiliriz.

Mesela Ratib Efendi'nin, Büyük Layiha eserinde kullandığı metodun, İslam/Osmanlı edebi geleneğine ait motifleri (asl/makale/fasıl) muhtevasında barındırdığını söylemek mümkündür. Fakat layihanın düzenlenme şekli çevreyi kontrol altına alma amacındaki Aydınlanma iktidarının amacına hizmet eden ve bilenen, ya da keşfedilen her şeyi sınıflandırma dahilinde iktidarın kullanımına sunan eserlerin izini taşıdığını da söyleyebiliriz. Çoğalan bilgiyi belirli bir disiplin çerçevesinde merkezileştirip, ayıklayıp hiyerarşik bir düzen içerisinde yeniden kurgulama özelliği taşıdığını görebiliriz.²⁴⁰ Aslında bu durum Nizam-ı Cedid siyasetinin de en belirgin özelliklerinden birisidir. Zamanın şartlarına göre Osmanlı ricali gerekli tedbirleri alarak devletin varlığını korumaya çalışmıştır.

Bu bağlamda Ratib Efendi'nin eserinde, Avrupa'ya bakışındaki duruşunu anlamaya çalışırken kendisinin siyaset-i cedidi meşrulaştırmaya çalıştığını göz ardı edemeyiz. Bu amaçla siyasi iktidarı güçlendirmek için meşru yollar üzerinden ıslahat yapılması

²³⁹ Abdullah Uçman, *Ebubekir Ratib Efendi'nin Nemçe Sefaretnamesi*, s.14.

²⁴⁰ Fatih Yeşil, *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı*, s.211-212.

gerektiğini, modern devlet kurumlarının ihyası için, İslam siyasi geleneğinde var olan, sultanın rolünün çok önemli olmasındaki vurgusundan anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Ratib Efendi, siyasi otoriteyi yalnızca sultanın varlığı ile özdeşleştirmenin yanında “devleti ve mülk-i saltanatı” faal bir şekilde çalışmasına yardım eden “bürokratik makineyi” ve bunun hakimiyeti altında yaşayan tebaanın bileşkesini ortaya koymaktadır.²⁴¹ Dolayısıyla Ratib Efendi’nin yaklaşımında, iktidar kadar millet de, devletin varlığını devam ettirmede sorumluluk almaya davet edilmektedir.

Ebubekir Ratib Efendi’nin Viyana’da askeri akademi gezileri sırasında harb fennine merakı sonrası Avusturyalıların, “eğer Osmanlı devlet adamları nizam-ı cedid’e dair bu tür önemli kitaplardan haberdarlarsa neden bunlardan hisse alıp ordularına nizam vermiyorlardı?” Sorusuna yönelik cevabında Osmanlılar için savaşın sebebi Avrupa’daki gibi “hırs u tama’ değil, şeriat” tır vurgusudur. Dolayısıyla Müslümanlar için “... cihad ve gaza’nın farz ve vacib olması sebebiyle bütün mücahidler seve seve devletleri uğruna can u başlarını feda ediyorlardı. Bu sebeple Avrupa’daki gibi nefer toplamak ya da askerlere talim yaptırmak için cebr u tehdid’e (disiplin) gerek yoktu”.²⁴² Ratib Efendi’nin cevabı cihat düşüncesinin tekrar canlandırılmasına yönelik bir istek olarak okunabilir. Nitekim milleti sorumluluk almaya davet ederken İslam siyaset söylemini kullanmaktadır. Ratib Efendi’ye göre, Osmanlı ricali eğer gerekli idari ıslahatları yapıp tebaanın da dini sorumluluklarını (cihat) hatırlatırsa, ümmet-i Muhammed tekrar ayağa kalkıp Avrupalı devletlere karşı zafer kazanabilir.

Behic Efendi ise, Sevâniḥ’ül Levâyiḥ adlı eserinde milletten bahsederken, bu kavramı şer’î hukukun sınırları dahilinde, örfi ve siyasi teamülleri gözeterek nizam-ı saltanatın güçlendirilmesi için ümmetin ve milletin itaatinin gerekli olduğu vurgusu ile birlikte değerlendirir. Behic Efendi’ye göre devletin sorumluluğu ise; din u devletin asli vazifesi anlamında şer’î ve örfi sınırlar üzerinden milletin terbiye edilmesinin sağlanmasıdır. Bu bağlamda Behic Efendi, Kınalızade’nin *daire-i adliye* tasavvuruna referansta bulunarak bir düzenin inşa edilmesi gerektiğini ve refahın da sünnet yolundan gidilerek sağlanmasını tavsiye ettiği görülmektedir.²⁴³

²⁴¹ Fatih Yeşil, *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı*, s.214-216.

²⁴² Sema Arıkan, “Nizam-ı Cedid’in Kaynaklarından Ebubekir Ratib Efendi”, s.36.

²⁴³ Ali Osman Çınar, *Es-Seyyid Mehmed Emin Behic*, s.58.

Osmanlı klasik kaynaklarında yerleşmiş olan “*daire-i adliyye*” kavramı yönetici ile yönetilenler arasında etkileşimi açık bir şekilde aktarmaktadır. Adaletin icracısı olan devlet başkanı ile millet arasındaki ilişki; devletin temel dayanakları olan ordu, mülk ve tebaanın (millet) adaletle ayakta durabileceğini ifade eder. Padişahın yönetiminin amacı ise, devleti oluşturan sınıfları daire-i adliye çerçevesinde bir arada tutmaktır. Padişahın adil olmasında ulema yol gösterici ve uyarıcıdır. Kınalızade’ye göre ulema su gibidir. Anâsır-ı erbaa içinde su ne kadar önemliyse, millet için ulema o kadar önemlidir. Katip Çelebi’ye göre ise ulema kan gibidir. Bedenin hayatı ona bağlı olduğu için, devletin uzuvlarına can veren de ulema. Bu yüzden ulema sınıfı, bütün unsurlar içinde en önemli yerde bulunmakta ve millete yol göstermektedir.²⁴⁴ Bu bağlamda ulemanın toplum içindeki asli fonksiyonu da şer’i ahkâm’ın (anlayış) millete anlatılmasıdır.

Ratib Efendi de eserlerini neşrederken yararlandığı söz konusu klasik Osmanlı siyaset eserlerinde değinilen –özellikle *Ahlak-ı Alai*’de bulunan- “*daire-i adliye*” mefhumunu dairevi işleyişi içinde ele almaktadır. Bu bağlamda daire-i adliyye’nin, devletin millet ile muhataplığında, “adalet” kavramını pratiğe dökmeye yönelik bir çerçeve oluşturduğunu söylemek mümkündür. Daire-i adliye kavramının her zaman iktidarı meşrulaştıran yönü olmuştur. Ama bu söylemin muhatap tarafların vazifelerini hatırlatan bir düşünce olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Dolayısıyla söylemin iktidarı tahkim etmek amacıyla araçsallaştırıldığını ifade etmek, abartılı bir yorum olacaktır.²⁴⁵ Avrupa’nın modernleşme bağlamında aydın despotizm düşüncesi, Nizam-ı Cedid taraftarları arasında makul bir siyasi düşünce olarak görülebilir. Fakat meseleyi ele alış biçimleri, sahip oldukları metafizik dünya görüşlerindeki farklılık nedeniyle başkalaşmak durumundadır.

Nitekim Ratib Efendi, eğitilmiş ve itaatkar çok sayıda askerden oluşan düzenli bir ordunun kurulabilmesi için, devlet hazinesinin zengin olması, devlet ricalinin ve memurlarının liyakatli ve sadakatli olması, milletin iyi bir refah seviyesine sahip olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu düşünce Avrupa fizyokratları ve aydın despotizm düşüncesi ile benzerlik taşımaktadır. Fakat Ratib Efendi’nin bu teklifi, Osmanlı devlet geleneğinde “adalet dairesi” olarak adlandırılan anlayışın bir tezahürü olabileceği göz

²⁴⁴ Osman Özkul, “Osmanlı İlmiye Sistemine İçerden Bir Eleştiri: Kazasker Tatarcık Molla’nın Layihasının Analizi”, *Tarih Okulu Dergisi*, 11/43 (2018), s.235.

²⁴⁵ Karşı görüş için bkz. Fatih Yeşil, *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı*, s.231.

ardı edilmemelidir.²⁴⁶ Zira Ratib Efendi'nin karşılaştığı fikir ve uygulamalara bakışı şer'i ahkâmın (anlayış) sınırları dahilinde olmuştur.

Başka bir örnekten devam edecek olursak, Tatarcık Abdullah Efendi (1730-1797)²⁴⁷, layihasında devletin yükselmesi ve dağılmasında Osmanlı ricalinin vazifesinin önemli olduğunu, devletin iyi idareciler ile güçlü ve kuvvetli olabileceğini fakat son zamanlarda idaredeki gevşeklikten dolayı devletin gerilemeye başladığını ifade etmektedir. Devlet-i Aliyye ile Avrupa devletlerini mukayese eden Tatarcık Abdullah Efendi, Avrupa idarecilerinin devletin yükselmesini, milletin eğitimi ile devletin menfaatlerini düşünenlerin çoğalmasını, dolayısıyla milletin öne geçme düşüncesinin hakimiyetine bağlamaktadır. Bundan dolayı din ve devlet gayreti ile Devlet-i Aliyye'nin tekrar ayağa kalkabileceğini fakat idarecilerin gaflet içerisinde olmalarının buna mani olduğunu söylemiştir.²⁴⁸

Ayrıca Abdullah Efendi, layihasında ilmiye teşkilatındaki bozulmanın, ulemanın ilmi niteliğindeki bozulmayla ilişkili olduğunu düşünmektedir. Bu zamana kadar yapılan ıslahatların sadece birkaç kişiyi memnun etmekten öteye geçemediğini düşünmektedir. Medreselerin sayısının çoğalması ve kontrolsüz bir şekilde eğitim yapılmasının yerine, ciddi eğitimin yapıldığı büyük medreselerin varlığını sürdürmesini istemiştir. Abdullah Efendi'nin bu kanaati onun ilmiye alanında köklü bir değişimi önerdiğini göstermektedir.²⁴⁹ Aslında Abdullah Efendi'nin ilmiye teşkilatının ıslah edilmesine bu kadar çok yoğunlaşmasında, ilmiye sınıfının zamanın şer'i ahkâmını (anlayış) millete ifade edebilecek konumda görmesinden ileri gelmektedir. Çünkü ilmiye sınıfı, gerek devlet ricalinin siyaseti belirlemesinde, gerekse bu siyasetin millete anlatılmasında kilit bir vazifeyi üstlenmektedir. Milletin devlet ile aidiyet kurmasında ilmiye sınıfının ümmet fikrini tekrar canlandırma düşüncesi, Nizam-ı Cedid siyasetinin hedeflediği konulardan birisi olabilir.

²⁴⁶ “Çünkü bir devletin kemal-i kuvvet ü miknet ve revnâk ve ziya ve behçeti askerinin kesret ve tertîb ve nizam ve itaati ile müyesser ve husus dahi hazâin-i mîriyyenin vûs'at ve bereketi ile mutasavver olduğu ...” Hasan Korkut, *Osmanlı Elçileri*, s.85.

²⁴⁷ Tatarcık Abdullah Efendi, Kırımlı Osman Efendi'nin oğlu olarak 1730 yılında dünyaya gelmiştir. Çeşitli idari görevlerde bulunan Abdullah Efendi, 1775'te Kudüs, 1780'de Mısır Kadılığı yapmıştır. Medine Kadılığından sonra İstanbul'a müderris olmuştur. 1790'da Anadolu Kazaskeri ve 1796'da ise Rumeli Kazaskerliği görevini ifa etmiştir. 26 Mayıs 1796 tarihinde vefat etmiştir. Layihası Mukaddime, dokuz bend ve hatimeden oluşmaktadır. Besim Özcan, “Tatarcık Abdullah Efendi ve Islahatla İlgili Layihası”, *Türk Kültür Araştırmaları Dergisi*, 25/1 (1987), s.56.

²⁴⁸ Besim Özcan, “Tatarcık Abdullah Efendi”, s.61.

²⁴⁹ Osman Özkul, “Osmanlı İlmiye Sistemine İçerden Bir Eleştiri”, s.237.

Osmanlı ricalinin özellikle Müslüman reayayı ümmet anlayışı üzerinden devletle yeni bir aidiyet bağı oluşturmaya çalışması, Müslüman reayanın yaşadığı mekanı (coğrafyayı) nasıl anlamlandırdığı sualini ortaya çıkarmaktadır. Her ne kadar Müslümanların yurdu olan Kırım'ın kaybı, Osmanlı idarecileri için trajik bir olay olsa da, 1787-1792 Rus harbinden sonra, Kırım'ın kurtarılmasına yönelik uzun vadede bir siyaset belirlenememiştir. Bu durum bize Osmanlıların yaşadıkları mekan ile ilişkilerinde nasıl bir bağ kurduğunu idrak etmemizi önermektedir.

d. Vatan Kavramı

Toplum ve toprak arasındaki bağı organik olduğu savı etnik-kültürel ulusçuluğa, her farklı katmanın ve her renk kültürün topluma kendine özgü bir değer kattığı savı ise siyasal ulusçuluğa ilham vermiştir.²⁵⁰ Aydınlanma düşünürlerinin vatan kavramını nasıl ele aldığını görmek, meselenin Avrupa siyasi düşüncesindeki tesirini anlamamız için bize kıymetli ipuçları sunacaktır. Johann Gottfried Herder (1744-1803), linguistik toplulukların yaşadıkları yer ile doğal bir ilişki içinde olduğunu savunur. Böylelikle *volk* (halk) kavramını dil üzerinden geleneğe, kolektif geçmişe ve mekânsal kökene bağlar. Coğrafi ve tarihsel koşullar, belirli bir dil-kültür evreni yaratarak ulus halini alır. Ulus, doğa gereği konumlandığı noktanın özelliklerini taşıyan karakteristiğe, *habitus* olarak adlandırabileceğimiz yaşam kültürüne sahiptir. Bu nedenle her ulusal kimlik dünyada bulunduğu yer üzerinden coğrafi ve kültürel bağlamı içinde varlığını ortaya koyacaktır. Herder'in ulus tanımı organik, kültürel ve linguistik bir insan topluluğu olarak düşünülebilir. Ulusçuluk siyasi olarak yaratılmaz, doğal olarak gelişir; bu noktada Herder'in doğal teriminden ne anladığını soracak olursak, doğal olan topluluğun birlik ve ortaklık kaynağı olan, *anadildir*. Hatta Herder, *anadili doğanın saf sedası* olarak yorumlamaktadır. Dil, farklı yerlerde yaşayan, farklı fiziksel ve sosyal yaşam koşullarına tabi olan toplulukların özünü taşımaktadır. İnsanlar belirli bir yaşam kültürünü dil üzerinden paylaşarak doğal gruplar kurmaktadır. Özetle Herder'in mirası hem etnik ulusçuluk hem de siyasal ulusçuluk anlayışlarına ilham veren muhtevaya sahiptir. Dolayısıyla Herder'deki coğrafya ve siyaset temasının iki farklı okunma biçimini hem etnik hem de siyasal ulusçuluklarda görmekteyiz.²⁵¹

Voltaire, *Dictionnaire philosophique*'in "Patrie" (vatan) maddesinde kavramı, yönetim biçimi mukayesesi üzerinden ele alarak ifade etmeye çalışmıştır. Voltaire monarşik

²⁵⁰ Sezgi Durgun, *Memalik-i Şahane'den Vatan'a*, İstanbul: İletişim Yay., 2011, s.26.

²⁵¹ Sezgi Durgun, *Memalik-i Şahane'den Vatan'a*, s.27-29.

devletin mi yoksa cumhuriyetçi devletin mi daha iyi olduğunu sorgulamıştır. Yaşadığı dünyada devletlerin ekseriyetle monarşilerle yönetildiğini, bundan dolayı ise insanların çok ender bir şekilde kendilerini yönetme iradesinden yoksun olduğunu çıkarmaktadır. Eğer insanlar bu iradeye sahip olsalar bile, uzun süre istikrarlı düzen tesis edemeyeceklerini düşünmektedir. Voltaire'in vatan kavramını yönetim rejimleri üzerinden görmesini, egemenlik ile vatan arasında kurduğu ilişkiden anlayabiliriz. Dolayısıyla egemenliğin farklı varyasyonlarını tartışarak (monarşi, demokrasi ve aristokrasi gibi) egemenliğin dışavurumunun en açık hali olan, coğrafi mekanla özdeşleşen vatan kavramına nasıl baktığı anlaşılmaktadır.²⁵²

Montesquie, Yasaların Ruhu isimli eserinde Antik Yunan dönemindeki erdem kavramını vatan sevgisi kavramı ile bir görmektedir. Erdem kavramını açıklarken, ahlakı ve dini referans almaz. Sadece siyasal erdemi merkeze alarak, cumhuriyet idarecilerinin bu haslete sahip olmasını bekler. Bu durum vatan sevgisi için de geçerlidir. Bu bağlamdan bakacak olursak Montesquie, Antik Yunan döneminde evrensel bir anlam ihtiva eden erdem kavramını, demokrasinin bir ilkesi haline getirerek, sınırlandırıp siyasallaştırmıştır. Cumhuriyet idaresindeki erdemi, yasa ve vatan sevgisi olarak ifade etmektedir. Bu sevgi, kamusal menfaatin bireysel menfaate yeğlenmesi ile mümkün olmaktadır. İnsanın vatan sevgisinin verdiği bu tercihler, siyasal erdemle özdeşleşmektedir. Dolayısıyla her yurttaşın vatani için gerektiğinde kendinden feragat etmesi, arzularını sınırlaması ve zenginliğinden vazgeçebilecek erdemde olması beklenmektedir. Yurttaşların vatan ile kurduğu bu metafiziksel ilişki, siyasal düzenin varlığı için çok önemli bir konu olmuştur.²⁵³

Jean Jack Rousseau, siyasal yapının sağlam bir şekilde ayakta durması için yurttaşlık bilincinin (milletin) oluşturulmasını zaruri görmektedir. Özgürlük-erdem ve yurttaşlık kavramları arasında sıkı bir ilişkinin var olduğunu ifade etmektedir. Yasalara itaat anlamındaki özgürlük kavramı ile bireysel iradenin genel iradeye uyumlaştırılması olarak erdem kavramının, yani devletin varlığını sürdürülebilmesi için özgürlük ve erdemin doğasının yaratılması için insanların yurttaşlara dönüştürülmeleri gerektiğini söylemektedir. İnsanın yurttaşa dönüştürülmesinde varlığını, devletin varlığının bir parçası olarak gören, kendisini vatanın bir üyesi hissederek, vatani yalnız bir insanın

²⁵² Voltaire, *Felsefe Sözlüğü II*, s. 258-261; Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kral Devletten Ulus Devlete*, s.346.

²⁵³ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, s.72; Mehmet Ali Ağaoğulları, *Sokrattan Jakobenlere*, s.399-400.

salt kendisine duyduğu tarifsiz duyguyla sevebilmesinde görmektedir. Vatan imgesi ile, insanlar kendi aralarında duygudaşlık çemberi ile bağlanarak, birbirinden ayrılmayan bir bütünün parçaları haline gelmektedir. Rousseau, vatanseverlik duygusunun gelişimi için toplumun kendisini diğer toplumlardan ayıracak ulusal bir ruha sahip olmasını önemle vurgulamaktadır. Bir toplumun ulus haline gelmesi, yani vatanını sevebilmesi için çocuk yaşlarda eğitimin verilmesini önermektedir.²⁵⁴ Böylece kamusal eğitimi savunarak, devlete bağlı yurttaşlar eğiterek modern ulus devletin teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Rousseau siyaset felsefesi çalışmalarında öncelikle Fransız toplumunu inşa etmeye çalışmış, İhtilal sonrasında ise Fransız vatanının sınırlarının çizilmesine neden olmuştur.

Bu bağlamda 1789 sonrasında Fransız Devrimi, bölgesel aidiyetleri tesis etme ve bütünsel bir kimliği inşa etmenin ilk adımlarını atmıştır. Ama devrimle birlikte, farklı gelenek, lehçeler ve mimari başta olmak üzere bölgesel farklılıklar yok olmamıştır. Fransa’da ulusal kimlik kurgusunun Viyana Kongresi’nden sonra (Eylül 1814-Haziran 1815), yani ülkenin sınırları hakkında genel bir uzlaşmaya varılmasıyla ortaya çıkmaya başladığını söyleyebiliriz.²⁵⁵ Dolayısıyla Napolyon Savaşları sırasında vatan kavramı Avrupa siyasi düşüncesine katılmış, ardından Viyana Kongresi sonrası Avrupa’da vatan kavramı siyasetin bir aracı olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Vatan kelimesinin Avrupa siyasi düşüncesi bağlamında Türkçe bir belgede kullanımına dair bulabildiğimiz en erken tarihli örnek, Directoire döneminde Paris’te Osmanlı sefiri olarak bulunan Moralı Seyyid Ali Efendi tarafından kaleme alınan *Paris Sefaretnamesi*’dir. Fransız yetkililerin emekliye ayrılmış ve engelli askerler için sağladığı hastane ve evleri tasvir ederken, bu askerlerin “...cumhur uğrunda ve vatan gayretinde...”²⁵⁶ savaşmış olduklarından söz eder. Yurtseverlik ise Fransız Devrimi’nden gelen yeni bir keşiftir. Bu cümlelerin Ali Efendi’nin tercümanı tarafından Fransızca bir belgeden çevrildiği pekala düşünülebilir. Fakat yurtseverlik kelimesinin Ali Efendi için ne ifade ettiğini kestiremeyiz.²⁵⁷

²⁵⁴ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*, s.151-154.

²⁵⁵ Sezgi Durgun, A.g.e., s.39.

²⁵⁶ Osman Nihat Bişgin, “Seyyid Ali Efendi’nin Fransa Sefareti (1797-1802)”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016, s.63

²⁵⁷ Bernard Lewis, *İslam ve Batı*, s.297-98.

Ebubekir Ratib Efendi ise Avusturya Devleti'nin tebaası hakkında devamlı olarak farklı “kavimlerden” (Nemçe, Macar, Çek, Hırvat) oluşan bir birlik olarak bahsederken, Fransızlar için “millet” kavramına vurgu yapması ve “vatan” kelimesini modern anlamda (patrie) kullanması önemli bir noktadır. Sefirin bu iki kavramı Fransa özelinde kullanmasının sebebini bilgi aktarımı sırasında, genelde lafzi çeviriyi tercih etmesinde arayabiliriz. Çünkü bu kavramlar, 1790'lı yılların siyasi konteksinde en çok Fransızlar tarafından kullanılmaktadır. Bu iki mefhumun Osmanlı elçisinin fikir ufkunda tam anlamıyla karşılığının bulunmaması doğaldır. Çünkü 19. Asır öncesinde Osmanlı siyasal söyleminde “vatan” kavramı, doğduğu ve yaşadığı yer, manasında olup politik manada anlaşılmamıştır. Aynı şekilde millet mefhumu da siyasi mensubiyetten çok dini cemaatleri ifade etmektedir.²⁵⁸

Diğer bir taraftan Prusya'ya elçi olarak atanan Ahmed Azmi Efendi, *hakk-ı murûr* olarak ifade ettiği geçiş belgesini açıklarken; Avrupa'nın her yerinde her kavmin kendi mülki sınırlarına binaen yabancıların mülke girmesini yasaklamak ve geçiş hakkını yalnız özel izinle sınırlamalarını şaşırarak ifade etmiştir.²⁵⁹ Bu şaşkınlık gayet anlaşılabilir bir durumdur. Avrupalılar, varlık anlayışlarını mekanla ifade etmişler; sınırlarını, yani varlık alanlarını bu anlayışla korumaya ve muhafaza etmeye yönelmişlerdir. Nitekim Ahmed Azmi Efendi, mekanı bir ikametgah, yani şu an orada bulunan (yarın başka bir yerde olabilir) bir yer olarak görmektedir.

İngiltere'ye sefir olarak gönderilen Yusuf Agah Efendi'nin yanında bulunan sır katibi Mahmud Raif Efendi'nin İngiltere Sefaretnamesi adı ile Fransızca yazılmış bir eseri mevcuttur.²⁶⁰ Mahmud Raif Efendi, 1793'te İngiltere'ye sefaret katibi görevi ile gitmesinden sonra kaleme aldığı risalenin önsözünde “vatanına yararlı olma” cümlesini kullanırken, vatan kelimesini Fransız İhtilali sonrası Avrupa dünyasının idrak ettiği anlamda ifade etmiştir.²⁶¹ Bu ifade Morali Seyyid Ali Efendi'nin Paris sefaretnamesinde de aynı şekilde kullanılmaktadır. Dolayısıyla sefirler bulundukları ülkelerde milletlerin vatan gayreti ile devletine yararlı olma şevkini gözetmişlerdir.

²⁵⁸ Fatih Yeşil, *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı*, s.168-169.

²⁵⁹ Ahmed Azmi Efendi, *Prusya Sefaretnamesi*, İstanbul: Matbaa-ı Ebüzziya, 1303, s.10.

²⁶⁰ Kemal Beydilli, “İlk Mühendislerimizden Seyyid Mustafa ve Nizam-ı Cedid'e Dair Risalesi”, *Türk Enstitüsü Dergisi*, 13 (1987), s.432; Kemal Beydilli, “Sefaret ve Sefaretnameler Hakkında”, s.24.

²⁶¹ Ercüment Kuran, “Fransız İnkılabı'nın Türk Düşüncülere Etkisi 1789-1922”, s.738.

(Küçük) Seyyid Mustafa Efendi'nin Nizam-ı Cedide'e dair 1802'de basılmış olan risalesinin mukaddime kısmında “vatan” (patrie) mefhumu, modern bağlam içinde kullanılmış bir diğer örnek olma özelliğini taşımaktadır.²⁶² Diğer taraftan, bu tercihin, Seyyid Mustafa risalesinde yeni bir entelektüel kimlikten (mühendislik) aldığı otorite ile eski düzeni eleştirme gayesi ile olduğu söylenemez. Çünkü dönemin diğer layiha ve sefaretname eserleriyle değerlendirildiğinde, Seyyid Mustafa'nın kendisini bilimsel kimliğinden dolayı devletin ve içtimai hayatın kurtarıcısı olarak görmekten çok, diğer layiha ve risale yazarları ile benzer kaygıları taşıyan Nizam-ı Cedid kimliği ile hareket ettiğini görebiliriz.²⁶³ Bu bağlamda Osmanlı sefir ve layiha yazarlarının, aydınlanma düşüncesinin Avrupa siyasetine tesirini doğru bir şekilde anladığını, fakat bu düşünceden istifade ederken şer'i ahkâmın imkanlarına göre hareket ettiklerini söyleyebiliriz. Hatta bu düşünce ile mücadeleleri bile bu idrakten kaynaklanmaktadır.

Örnek vermek gerekirse, Mehmed Said Halet Efendi, Paris sefiri olarak görevini icra ederken, Babiâli'yi, Fransa'nın olası Arnavutluk ve Mora işgaline (milletleri özgürleştirme politikası) karşı uyarıyordu. Her ne kadar Napolyon bu iddiaları reddetse de Halet Efendi, Fransa İhtilali sonrası ortaya çıkan milliyetçilik, eşitlik ve özgürlük gibi fikirlerin ilk anda başarısız olmasını, Mora'ya gönderilen propaganda malzemesinin Fransızca olmasından dolayı milletin anlamadığını düşünmektedir. Fransa'nın bölgeye Türkçe, Ermenice ve Rumca neşriyatları göndermeye başlaması noktasında ise kaygısını İstanbul'a iletmiştir.²⁶⁴ Halet Efendi, Fransa'nın bu siyasetinin önüne geçmeye çalışmıştır. Çünkü Devlet-i Aliyye içinde yaşayan gayrimüslimlerin, bu neşriyatlar sebebiyle vatan serbestliği (bağımsızlık) arzusuna kapılacaklarından, Halet Efendi endişe etmektedir.

Halet Efendi Napolyon'un genişleme sevdasından kaynaklanan saldırgan politikasını “kelb-i akur'a” (kuduz köpek) benzetirken, Napolyon'un Rusya seferi sırasında ittifak için 1806 yılında sefir olarak gönderilen Seyyid Mehmet Vahid Efendi²⁶⁵ Fransa Sefaretnamesinde²⁶⁶ ise Napolyon'un vatanına olan adanmışlığı olarak ifade etmektedir. Bu farklılığın sebebi yaşadıkları farklı kişisel tecrübe olarak pekala değerlendirilebilir.

²⁶² Kemal Beydilli, “Küçük Kaynarcadan Tanzimat'a”, s.35.

²⁶³ Kahraman Şakul, “Nizam-Cedid Düşüncesinde Batılılaşma”, s.128.

²⁶⁴ Süheyla Yenidünya Gürgen, *Devletin Kahyası*, s.79.

²⁶⁵ Atilla Çetin, “Mehmed Emin Vahid Efendi”, *DİA*, c.28, İstanbul: TDV. Yay., 2003), s.468-469.

²⁶⁶ Yavuz Ercan, “Seyyid Mehmed Emin Vahid Efendi'nin Fransa Sefaretnâmesi”, *AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM*, 2 (1991), s. 73-125; Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri*, s.201-203.

Ayrıca bahsettiğimiz gibi Osmanlı ricali arasında devletin muhafazası için farklı bakış açılarına göre hizipleşme, Osmanlı klasik döneminden beri var olan bir hadisedir. Son tahlilde herkes Müslüman devletin varlığının devam etmesi arzusunu taşımaktadır.²⁶⁷ Dolayısıyla Osmanlı ıslahatları ile ilgili yapılan çalışmalarda Nizam-ı Cedid taraftarları ile muhalifleri arasında düşünce dünyaları anlamında bir farklılıktan söz etmek doğru olmaz. Sadece ıslahatların gerçekleşme yöntemleri ile ilgili farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıkları besleyen şeyler ise bazı devlet ricalinin çıkarları veya ayrıcalıklı sınıfların imtiyazlarını koruma kaygısı olarak görülebilir.

Osmanlı sefirlerinin vazifeleri müddetince vatan kavramına bakışları, ekseriyetle görev yaptıkları memleketin kavrama attettiği anlam üzerinden olmuştur. Fransız İhtilali sonrası monarşinin yıkılması, yeni bir bağlılık simgesini gerektirmiştir. Bu bağlılığın sembolü Fransız vatandaşı olmaktır. Nasıl Bourbon hanedanı akla gelince ikamet ettikleri Versay Sarayı akla geliyorsa, Versay Sarayı da monarşinin ihtişamını akla getirmiştir. Dolayısıyla Fransız vatandaşlarının yaşadıkları yeri Fransa vatanı olarak tarif etmeleri ve onun korumak için savaşmaları Osmanlı sefirlerinin dikkatinden kaçmamıştır. Bu bağlamda reaya ile yaşadığı mekan arasında siyasi bir ilişkinin kurulması Osmanlı sefirlerinin yabancı olduğu bir hadise değildir. Nitekim Osmanlı sefirlerinin zihninde dârü'l-İslam ve dârü'l-Harp ayrımı bulunmaktadır. Fakat bu ayrım, amaçlı/gayeli âlem anlayışı üzerinden temellendirilmektedir. Bu doğrultuda Fransızların vatan gayreti, yaşadığı coğrafyayı niceliksel anlamda mutlaklaştırdığı için, Osmanlı sefirlerinin söz konusu ettikleri cihat gayretine denk olabilecek bir uğraşı olmamıştır.

²⁶⁷ Süheyla Yenidünya Gürgen, *Devletin Kahyası*, s.129.

II. BÖLÜM

AHLAKNAMELERİN OSMANLI SİYASET DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ

Devlet-i Aliyye, Nizam-ı Cedid hareketi ile Avrupa düşünce dünyasını keşfe yönelmiş; bu doğrultuda askeri, iktisadi ve idari değişimler, Osmanlı toplumunu dönüştürmeye başlamıştır. 19. asırda Rusya Çarlığı ile yapılan kırılğan savaşlarda (1806-1812) daha da yıpranan Devlet-i Aliyye, Sultan II. Mahmud'un tahta geçmesiyle birlikte Avrupa siyasetine olan ilgisini daha fazla arttırmıştır. Fakat biz Tanzimat Fermanı'na giden sürece geçmeden önce, ilk olarak, I. bölümde bahsettiğimiz Nizam-ı Cedid siyasetinin İslam siyaset düşüncesi bağlamında ele alınması gerektiği fikrinden yola çıkarak, bu bölümde de ıslahatnâmelerin/ahlaknâmelerin, siyaset düşüncesi başta olmak üzere, Osmanlı düşünce dünyasına ne gibi tesirleri olabileceğini ele almaya çalışacağız. Dolayısıyla özgürlük, eşitlik, millet ve vatan gibi Avrupa'da serpilip gelişen siyaset kavramlarının Osmanlı düşüncesindeki alımlanış mantığını ıslahatnâmelere referansla ortaya koyma çabasında olacağız. Spesifik olarak da seçtiğimiz bir takım temel kavramların (özgürlük, eşitlik, millet ve vatan) Nizam-ı Cedid siyasetinin temel reflekslerine nasıl referans teşkil ettiğini de açığa çıkarmaya çalışacağız.

A. Osmanlı Siyaset Düşüncesine Weberyen Bakışın Problemleri

Islahatnâme geleneğine geçmeden önce, Osmanlı siyaset düşüncesine dair akademik çalışmalara bakıldığında genel eğilimin, Max Weber'in kavramlaştırdığı mantık üzere teşekkül ettiği gözlemlenmektedir. Bu mantık gereği ortaya koyulan bir takım temel kavramların, Osmanlı siyaset düşüncesinin anlaşılmasında belirleyici olduğu düşünüldüğünde, Osmanlı siyaset düşüncesinin kendi iç mantığı, yeterince açığa çıkmamaktadır. Bu arada, Weber'in siyaset sosyolojisine kazandırdığı yeni teklifler (statü ve bürokrasi), modernleşmenin kurumsal yönünü belirlemiş ve akademi dünyasında ün kazanmasına vesile olmuştur. Osmanlı modernleşme veya siyaset tarihi araştırmalarında Weberyen bakış, Şerif Mardin'in çalışmalarıyla birlikte Türk akademi dünyasına da katılmıştır. Dolayısıyla Max Weber'in modern devlet düşüncesinin oluşmasına kaynaklık ettiğini düşündüğü, egemenliğe dair kimi ölçütlere kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Max Weber (1864-1920), *Ekonomi ve Toplum* isimli eserinde egemenliğin kaynağı, meşruluğu ve türleri ile alakalı derinlemesine bir çalışma gerçekleştirmiştir. Yaşadığı yüzyılda, Almanya ve İtalya'nın milli birliklerini sağlama yolundaki emin adımları düşünüldüğünde, yeni devletler için hayati bir rol oynayan bürokrasinin doğasını ve temsil ettiği değerleri anlamlandırmaya çalışması da oldukça makul görülecektir. Devletin, toplum hayatına bu denli nüfuz etmesi ve vatandaşlık kimliği ile yeni bir rol biçmesi, egemenlik kavramının yeniden tanımlanması ve meşrulaştırılması için yeni bir zihni epistemolojinin kurulmasını gerektirmiştir. Dolayısıyla Max Weber, modern devlet aygıtını çözümlmek suretiyle içinde yaşadığı Alman toplumunun, egemenlik anlayışına ve meşruluk zeminine yeni bir perspektif sunmuştur.

Weber, egemenliği otorite ile birlikte düşünerek, boyun eğmenin farklı motivasyonlarını kapsayacak şekilde *itaat* etmeye vurgu yapmaktadır. Bu sebeple egemenliğin sağlanmasında gönüllü itaat edenlerin menfaatleri ortaya çıkmaktadır. Egemenliğin sağlanmasında özel emirler dışında politikaya yön verecek bir kadroya ihtiyaç duyulmaktadır. İdari kadro, üstüne veya üstünün üstüne itaat ederek, geleneksel, duygusal ve saf ekonomik çıkarların birleşimi olan ideal güdülerle bağlanmaktadır. Bu güdülerin kaynağı, egemenliğin türlerini oluşturmaktadır. Böylece egemenliğin meşruiyeti de türlere göre değişiklik göstermektedir. Weber, egemenliğin temellerini üç tip üzerinden ifade etmeye çalışmıştır: Rasyonel, Geleneksel ve Karizmatik Temeller.²⁶⁸

Biz çalışmamızda, Devlet-i Aliyye'nin siyaset düşüncesine odaklanmamız nedeniyle, Weber'in ortaya koyduğu kavramları bütünüyle açıklamak yerine, özellikle Osmanlıyı çözümleme amacındaki akademik çalışmaların odaklandığı *patrimonyalizm* kavramlaştırması üzerinden meseleyi açmaya yöneleceğiz. Dolayısıyla Weber'in işaret ettiği egemenlik veya otoritenin *Geleneksel Temeli* olan *Patrimonyalizm* düşüncesi üzerinden söylemlerini ortaya koymak gerekmektedir. Weber, *patrimonyalizmi*, hatta en uç şekilde Devlet-i Aliyye'nin otoritesini, temsil ettiğini düşündüğü *sultanizm* kavramıyla açıklamaya çalışmaktadır. Weber *sultanizm* kavramını, bir yöneticinin salt kişisel araçları olan bir idare ve askeri gücü ihya ederek, insanları tebaa haline getirdiğinde ortaya çıkmaya başlayan otorite olarak tanımlamaktadır. Başlangıçta yöneticinin otorite hakkı, önde gelen grup/ailelerin hakkı ile birlikte örtüşürken, zamanla yöneticinin sahiplenme hakkı kişisel bir hakka dönüşmektedir. Böylece

²⁶⁸ Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, Çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarı Yayınları, 2012, s.331-334.

yönetici, köleler ve askere aldığı kişilerden bir kadro oluşturarak *patrimonyal* gücünü kurmaya çalışmaktadır. Yönetici ve kadro arasındaki menfaat dayanışmasının en yüksek seviyeye çıkartılması hedeflenerek idarecinin egemenlik otoritesi sağlamlaştırılmaktadır. Bunun sonucu olarak da yönetici, keyfi gücünün sınırlarını genişletme imkanını elde edebilmekte ve *patrimonyal* otoritesini kullanabilmektedir.²⁶⁹

Yukarıda Max Weber'in Devlet-i Aliyye'nin egemenlik anlayışını *patrimonyal* düşünce zemini üzerinden anlamlandırma gayreti, Farisî siyaset geleneğinin, Devlet-i Aliyye üzerindeki güçlü tesirinden ileri geldiğini düşünmektedir. Weber bu yaklaşımını sadece Devlet-i Aliyye ile sınırlı tutmayıp, İslam'ın ilk teşekkül devrinden sonra kurulan devletlere de (Abbasiler, Selçuklular) izafe etmektedir. Dolayısıyla bu genelleyici iddialar kısmen doğru gözükse de, İslam siyaset düşüncesinin özgün teklifinin göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Lütfü Sunar, Max Weber'in Müslüman toplumlara bakışını belirleyen üç temel Şarkiyatçı varsayım olduğunu iddia etmektedir. İlk olarak, İslam'ın özgün bir din olmadığı, İbrahimi dinlerden olan Yahudilik ve Hristiyanlığın tesirinde kaldığı görüşlerinin, genelleyici bir yaklaşım olduğunu düşünmektedir. İkinci olarak, İslam dinini tarif ederken, Arap bedevi savaşçıların başarılı seferler gerçekleştirmesinden dolayı fetihçi bir din olduğu, dolayısıyla kendi sosyal sistemini oluşturamadığı, karşılaştığı *patrimonyal* sisteme eklemlendiği savlarını eleştirmektedir. Son temel iddiası ise İslam inancı ortaya çıktığı zaman akılcı bir kader anlayışına sahip olsa da *patrimonyal* siyasal sistem ile bu anlayışın kaderci sufi kısmet fikrine dönüştüğü iddialarını da reddetmektedir. Dolayısıyla Sunar, Weber'in yaklaşımını, kendinden önceki şarkiyatçıların daha basit despotizm tezlerinin derinleştirilme neticesini doğurduğunu düşünmektedir.²⁷⁰

Halbuki Weber'in, İslam'ın teşekkülü sonrası, çevresiyle sosyal ve siyasi olarak eklemlendiği düşüncesine karşılık, Marshall Hodgson, İslam'ın ortaya koyduğu fikirlerle çevresinde karşılaştığı kadim idareleri dönüştürmesi ve bünyesinde eritmesini *İslamileşmiş Dünya* (Islamicate World) diye tabir etmektedir. Ona göre bu durum İslam Medeniyetinin kendine özgün hasletidir. Hodgson, El-Cezire (Irak), Mısır, İran ve Bizans ilişkileri üzerinden siyasi yapının, kültürel ve siyasi etkileşim kanalları kurduğunu, bu kanallar üzerinden kaynaştırma istidadının ise, İslam'ın tarihe

²⁶⁹ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, s.351-352.

²⁷⁰ Lütfü Sunar, "Patrimonyalizmin Gölgesinde İslam Siyasal Sisteminin Anlaşılması Sorunu", *İslam Siyaset Düşüncesi*, Ed. Lütfü Sunar ve Özgür Kavak, Ankara: İlem Yayınları, 2019, s.322-323.

kazandırdığı bir yenilik olarak görülmesini ifade etmektedir. Bu nedenle Hodgson, İslam'ın yalnızca savaşçı bir din olduğu, insanlığa hiçbir şey kazandırmadığı iddialarını reddederek, geçmişin güçlü medeniyetlerinin farklı özelliklerini bir potada birleştirip eritebilmeyi sağlayarak, daha üst bir fikre sahip olduğunu düşünmektedir.²⁷¹

İslam inancının teşekkülünden bir asır sonra Müslümanlar, Fas'tan Hindistan'ın batısına kadar yayılmayı başarmıştır. Bu geniş coğrafyaya hükmeden İslam halifeleri, egemenliklerinin altında yaşayan farklı kavimlerin medeniyet birikimlerini, İslam inanç merkezinde dönüştürmeyi başarabilmiştir. İslam inancının bu birleştirici ve kendine özgü medeniyet teklifi toplumun dönüştürülmesinde önemli bir rol oynamıştır. Hz. Muhammed (S.A.V.)'in siyasi olarak Medine'de kurduğu (622) devletin temelini Medine Sözleşmesine dayanması ve toplumun bu sözleşmeye göre yeniden tanımlanması, siyaset pratiği açısından önemli bir misal teşkil etmektedir. Hodgson, İslam toplumunun sözleşmecî bir yapıya sahip olduğunu tarif ederken, Avrupa toplumunu, hiyerarşik ortakçılık yapısı olarak görmektedir. Sözleşmecilik ile hiyerarşik ortakçılık arasındaki zıtlık, bazı yönleriyle toplum (society) ile topluluk (community) farkını (yani Gesellschaft ile Gemeinschaft arasındaki farkı) hatırlatmaktadır. Özellikle “sözleşmecilik” soy-sop yoluyla gerçekleşen statüden ziyade, başarı yoluyla elde edilen statüye işaret etmektedir. Yazı-öncesi toplumların ve hatta köylülerin hayatı ile mukayese edilirken, hem “hiyerarşik ortakçılık” hem de “sözleşmecilik” burada Gesellschaft doğrultusunda tanımlanmıştır. Bunların her ikisi de formal olarak tanımlandıkları toplumun içinden şahsi olmayan şekilsel normlara tabiidirler ve her ikisinde de sözleşmecilik ilkesi önemli bir rol oynamaktadır. Ancak bunlar arasında, İslam dünyasındaki sözleşmecilik, birçok farklı özelliklere sahip olmuştur. İslam dünyasındaki model, şahsi başarının daha üstün tutulduğu ve ilişkilerin örften ziyade sözleşmeye dayandığı bir meşruluğa önem verir. Bununla beraber, İslam dünyası modeli bile, –tarihsel olarak- zirai seviyedeki toplumun önyargılarından kendisini kurtaramamıştır. İslam, hiçbir zaman modern toplumla ilişkili, kişisel olmayan başarı yönelimli değerlendirmeler seviyesine yaklaşmamıştır. Gemeinschaft ile Gesellschaft, soya sopa dayanan statü ile başarı kaynaklı statü, örf kaynaklı karar ile rasyonel hesaplamalara dayanan şeyler arasındaki zıtlık derecesi her zaman değişmiştir. Bu yöndeki en radikal sapma bile daima soy-sop ve örf gibi toplumsal unsurları (yeni bir

²⁷¹ Sunar, “Patrimonyalizmin Gölgesinde İslam”, s.329.

formda) muhafaza eder. Bu ise yeni bir tarihsel ortamda “rasyonel” olmaktan ziyade “geleneksel” görünür. Burada önemli olan şey “rasyonalite”nin derecesinden farklı olarak, kendine özgü işlevidir.²⁷² Nitekim İslam siyaset düşüncesinin oluşturduğu sözleşmecî toplum, rasyonaliteyi kendi geleneksel normları ile çatıştırmaz, aksine birbirini tahkim eden bir yapıya dönüştürür.

Misal vermek gerekirse, şeriat hukuku daha çok Müslüman fertlerin sorumluluğunun bir ifadesidir. Bu, sadece fertlerin kişisel hayat alanına sıkıştırılan bir mesuliyet olmayıp, bütün toplumun şer’i hukuka göre düzenlenmesi gerekliliğinin de ifadesidir. Her şey toplumun ve dolayısıyla toplumu meydana getiren Müslüman fertlerin sorumluluk alanına girmiştir. Halifenin fonksiyonu ise en az Müslüman ferde yüklenen mesuliyet derecesi kadar olmuştur. Dolayısıyla yeterli sayıda Müslümanın bulunduğu her yerde, şer’i hukuk, Müslümanların kendi meşru sosyal yapılarını oluşturmalarına izin vermiştir. Şer’i hukuk otoritesinin, onun yanında diğer bir takım kanunlar mevcut olsa da, alternatif olmamış ve bu sebeple başarılı bir şekilde uygulanarak etkisi uzun zaman devam etmiştir.²⁷³

Şer’i hukuk, Müslüman toplumun oluşturulmasında başat bir rol oynamaktadır. Son derece eşitlikçidir ve dolayısıyla sözleşmecî olarak kabul edilebilir. Çok geniş bir ilişkiler yelpazesi ile siyaset alanı da dahil olmak üzere sorumlu şahıslar arasında sözleşmeler bırakmıştır. İlke olarak (Hulefâ-yı Râşidîn), Müslüman toplumunun temsilcileri tarafından kabul edilmeksizin bir kimsenin yönetici olması mümkün değildir. Hulefâ-yı Râşidîn veya sonraki zamanlarda –yine prensipte- kamu görevlileri dediğimiz vazifeler, doğal olarak her bir Müslümanın sorumluluğunda olmuştur. Toplumun idari daireleri, belli bir ailece doldurulduğu zaman bile, irsiyete dayalı değil, tayinle ve/veya meşveretle istihdam edilmiştir. Soya dayalı statü, Nil’den Amuderya’ya kadar uzanan Avrupa ve Hindistan gibi iki muazzam “putperest” bölgede çok büyük önem taşımış olsa da şer’i hukukta çok az yer bulmuş ve sınırlı bir alan açabilmiştir.²⁷⁴

Yukarıda Max Weber’in İslam devletlerinin egemenlik anlayışını Patrimonyal otorite ile tanımlamasına yönelik eleştirileri sıralarken, İslam’ın siyasi ve sosyal teklifinin

²⁷² Marshall Hodgson, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*, çev. Ahmet Kanlıdere ve Ahmet Aydoğan, İstanbul: Vadi Yay., 2018, s.265.

²⁷³ Hodgson, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*, s.226.

²⁷⁴ Soya dayalı statünün neden şer’i hukukta sınırlı bir alan açabilmesi araştırılmaya muhtaç bir konudur. Bkz. Hodgson, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*, s.227-228.

özgünlüğü ortaya koyulmaya çalışılmıştır. İslam siyaset anlayışının, toplumun sosyal yapısının oluşmasında sözleşmeci yanı ifade edilmeye çalışılırken, şer'i hukukun bu durumu tahkim eden yönü vurgulanmıştır. Dolayısıyla şeriat, siyasi ve sosyal hayatı dönüştüren, şekillendiren ve yeni bir teklif sunan İslam siyaset düşüncesinin özünü oluşturmaktadır. Meselenin Devlet-i Aliyye bağlamına gelecek olursak, Weber'in patrimonyal devleti ile Devlet-i Aliyye arasında ne gibi benzerlik veya farklılığın olduğu, egemenlik bahsinde ele alınacaktır.

Weber'e göre patrimonyal egemenlik; *“bir yönetim aygıtı kanalıyla kendisini müesseses kılar.”* Bir yönetim aygıtının yaratılması, patriarkal egemenlikten patrimonyal egemenliğe geçişin işaretidir.²⁷⁵ Böylece Weber, patrimonyal bir hükümdarın emrindeki ordu ve kalemiye sınıfının, patrimonyal kapı halkı örneğindeki gibi yalnızca, hükümdarın taleplerini karşılamak üzere seçilerek örgütlendiğini ve hükümet dairelerinin, tamamen hükümdarın kişisel faaliyeti doğrultusunda kurumsallaşmaya başladığını iddia etmektedir. Hükümdara sadakat gösterilmesinin, memurların seçilmesinde aranan diğer bütün niteliklerin üstünde yer aldığını söylemesi fazla abartılı bir iddiadır. Halbuki, 16. asırda Devlet-i Aliyye'de gelişmiş bir şekilde Osmanlı kalemiyesinin sergilediği bir dizi özellik, Weber'in tasvirini tam olarak benimsemeye izin vermez. Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) Osmanlı kalemiyesi, yalnızca hükümdar kapısının bir parçası olarak görülmez. Kalemler, kişisel ilişkilere ve hükümdara mutlak bir tabiiyete de dayanmamıştır. Halil İnalcık, Osmanlı kalemiyesinin saf bir patrimonyal yapıdan, belirlenmiş kural ve usuller ile nispeten rasyonel bir sistem içinde, giderek içe dönük ve özerk bir organizasyona doğru evrildiğini söylemektedir. Ayrıca İnalcık, vefat eden bir sultanın bütün yasal düzenlemelerini geçersiz kılan patrimonyal kurala rağmen, kalemiye sınıfının yerleşik geleneklerin muhafaza edilmesinde önemli bir vazifeyi üstlendiğini düşünmektedir.²⁷⁶

Weberci anlamda gelenek, patrimonyal egemenliğin hem kaynağıdır hem de ona geçerlilik kazandıran bir ilke olarak önümüzde durmaktadır. Weber gelenekte patrimonyal ilişkiyi kalıplaştıran ilk etkenin de yalın alışkanlık olduğunu belirtmektedir. Geleneğin gücünü kutsallaştırma buradan kaynaklanmakta ve gelenek, idareci yenilikler getirme konusunda kısıtlanmaktadır. Hatta idareci, yenilikler yüzünden ekonomik

²⁷⁵ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, s.331.

²⁷⁶ Halil İnalcık, *Osmanlı ve Avrupa*, İstanbul: Kronik Yay., 2021, s.84-85.

çıkartmaları zarar görebileceği ihtimaliyle buyurma yetkisini kullanmakta ve frenlenmektedir. Devlet-i Aliyye’de geleneksel gruplar arasında, en başından beri öne çıkan ulema sınıfı, İslami geleneği temsil etme bakımından, sultanın sınırsız keyfi iktidarı karşısında etkili bir fren vazifesi görmüştür. İslami geleneklerin koruyucusu olan ulema sınıfı, kendi içindeki tabakalaşmaya ve sık sık mevki ihtilafına düşmesine rağmen, geleneksel ve meşru bir direniş merkezi olarak, Osmanlı tarihi boyunca çok önemli bir rol oynamıştır.²⁷⁷

Osmanlı patrimonyal sisteminin literatürde sıklıkla karıştırılan önemli bir diğer özelliği ise, hükümdarın kullarına ve reayaya takındığı tavırlar arasındaki temel farkla ilgilidir. Misal vermek gerekirse, şer’i mahkemelerde hukuki süreçlerden geçmeden reayanın malı mülkü müsadere edilir veya ölüm cezası uygulanırsa, bu fiil, dini bakımdan bir yanlış ve hükümdarın itibarını zedeleyen bariz bir adaletsizlik olarak görülmüştür. Klasik nasihatnamelerde hükümdarlar bu tür eylemlerden kaçınmaları ve kendilerine tabi olanları kollamaları hususunda uyarılmaktadır. Hükümdarın takdirine bağlı cezalandırma (siyaset) fiili ise, ilke olarak yalnızca kullarına karşı meşru kılınmışsa da yine şer’i hukuka mugayir olmayacak şekilde gerçekleşmesi hedeflenmektedir.²⁷⁸

Dolayısıyla Weber’in kastettiği *sultanizm* kavramının, asıl olarak İslami hükümlerden değil, temel felsefesi ve yapısını Bizans ve Sasani mirasına borçlu olan teşkilat sisteminden çıkartması kuvvetle muhtemel olabilir. Weber’in Farisî devlet geleneğinin Devlet-i Aliyye’ye, Farisî kökenli yerli kalemiye sınıfı üzerinden veya daha önce İslam Medeniyetine Sasani nasihatnamelerini Arapçaya çeviren Farisîlerin edebi çalışmaları yoluyla aktarıldığını iddia etmesi, Osmanlı siyaset düşüncesini anlamlandırmada ahlaknamelerin önemini bir kat daha artırmaktadır.²⁷⁹ Nitekim ahlakname külliyyatı, İslam’ın teşekkülünden sonra Emevi, Abbasi ve diğer İslam devletlerinin siyaset düşüncesine yön veren önemli bir değer olmuştur. Bu nedenle ahlaknameler, egemenlik anlayışından toplumsal ilişkilerin tanzimine ve özellikle, kimliklerin inşası gibi konularda kıymetli bir bakış açısı sunmaktadır. Dolayısıyla çalışmamız açısından

²⁷⁷ İnalçık, *Osmanlı ve Avrupa*, s.80. Nitekim ulema zaman zaman siyasal iktidarın isteğine göre hareket etmemiştir. Misal vermek gerekirse Sultan II. Osman (1618-1622), kardeşi Mehmed’in idamı için devrin Şeyhülislamı Hocaşade Esat Efendi’den fetva istese de, Esat Efendi fetva vermemiştir. Bkz. M. Münir Aktepe, “Hocaşade Esat Efendi”, *DİA*, c. 11 (İstanbul: TDV. Yay., 1995), 340-341.

²⁷⁸ İnalçık, *Osmanlı ve Avrupa*, s.76.

²⁷⁹ İnalçık, *Osmanlı ve Avrupa*, s.68.

önemli bir alan olan ahlaknameler, bize Devlet-i Aliyye'nin ne düşündüğünü değil, nasıl düşündüğünün cevabını verecektir.

B. İSLAM AHLAK GELENEĞİNİN SİYASİ DÜŞÜNCEYE TESİRİ

İslam ahlak geleneğini ahlaknameler bağlamında ele alırken öncelikle, karşımıza çıkan birkaç meselenin altını çizmek gerekmektedir. İlki ahlaka dair eserlerde geçen ahlak kavramının nasıl bir anlam pratiğine sahip olduğu, bununla ilgili kullanılan kavramların birbirinin yerine kullanılıp, kullanılmayacağı meselesidir. Diğer mevzu ise İslam siyaset düşüncesinin idrak edilmesi bağlamında ahlak eserlerinin önemli bir yaklaşım sunmuş olmasıdır. Bu bölümde söz konusu bu yaklaşımları İslam siyaset mantığı içerisinde ifade etmeye çalışacağız.

Arapçada insana ait davranışların kendisiyle nitelendiği iki kelime vardır; bunlar *huluk* (çoğulu *ahlâk*) ve *edeb* (çoğulu *âdâb*) kelimeleridir. Bahsedilen kelimeler genellikle birbirinin yerine kullanılıyor olsa da bazı kullanımlarda bu kelimelerin anlamları birbirinden farklılaşmakta ve aynı anlamı ifade etmesi imkansızlaşmaktadır.²⁸⁰ Diğer bir mesele ise İslam Düşünce Tarihi içerisinde Ahlâk'a dair yazılan eserlerin hangi bağlam üzerinden ele alınmaya müsait olduğudur. Nitekim bununla alakalı çalışmalarda İslam fütuhâtı sonrası Müslüman alimlerin Yunan ahlak felsefesinden yararlanarak yazdıkları eserlerde (Farabi, İhvan-ı Safa ve İbni Sina) Yunan ahlak öğretilerini İslam öğretileri ile uyumlaştıran İbn-i Miskeveyh'in *Tehzibu'l Ahlâk* eserini örnek göstermişlerdir. İslam alimlerinin Yunan felsefesinden kopuşu ile birlikte Ahlâk konusunun Gazali'nin *İhyâ'*sında ve Mâverîdî'nin *Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn* isimli eserinde dini temele dayanmaya başladığı iddia edilmiştir.²⁸¹ Bütün bu değerlendirmeler gösteriyor ki, Ahlâk mevzuunun ele alınışında dini ve ontolojik zemin göz ardı edilerek ahlak, yalnızca felsefenin bir alt alanı gibi görüldüğünde, bu disiplinin ölçüleri ile yargılanması da kaçınılmazdır. Böylece değerler farklı değerlerle, ahlak ise farklı ahlakla yargılanarak mesele ıskalanmaktadır. Dolayısıyla Ahlâk konusuna yaklaşımımızda ontolojik –yani varlığın anlamı meselesi, insanın anlam problemi bağlamında- zemin üzerinden bakılması gerekmektedir. Böylece Müslümanın İslam pratiği içerisindeki değerler dünyasının kendine özgü halini idrak edebilme imkanına kavuşabiliriz.

²⁸⁰ İki kavramın hangi durumlarda birbirinin yerine kullanılmadığı ile ilgili ayrıntılı malumatlar mevcuttur; Muhammed El Cabirî, *Arap Ahlakı Akli*, Çev. Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yay., 2016, s.35.

²⁸¹ Cabirî, *Arap Ahlakı Akli*, s.9.

İslam siyaset geleneğinde ahlak-siyaset ilişkisi meselesi de ahlakın, İslam düşünce ve pratiğindeki ontolojik ehemmiyetinin zemininde açıklık kazanacaktır. Şimdi de çalışmamızda ahlak-siyaset ilişkisini bu bağlam üzerinde yürütmeye çalışacağız. Ahlak ve siyasetin klasik siyaset düşüncesi içerisinde, felsefede olduğu gibi, birbirleriyle bir örgü içerisinde ele alındığını; birbirlerinden ayrıştırılarak, modern düşüncede olduğu gibi, birbirlerinden ayrı iki kavram olarak düşünülmediğini, bunların pratik boyutlarıyla birlikte ele alınmış olmasından anlamaktayız. Fakat bunun yanı sıra, İslam düşüncesi söz konusu olduğu zaman, salt soyut felsefi bir ahlak geliştirmek anlamının ötesinde, dini buyruklardan beslenen bir ahlak-siyaset anlayışını beraberinde getirdiği söylenebilir. Siyasal akıl kavramı, incelediği konular itibari ile var olan siyaseti, yani siyasetin pratik hayattaki tezahürlerini ortaya koymakla sınırlı kalmıştır. Halbuki “medeni ilim” kavramının bir cüzü olan siyaset kavramını (diğer bir parçası ise ahlâk) ele alırken üzerinde durmak istediğimiz, olması gereken ideal siyaset biçimleridir. “Siyasal akıl” alanında konu, maksadına ve iradesine dikkat edilmeksizin yöneticinin bilfiil yaptığı siyasi uygulamalardan ibaret olmuş ve objektif yargı kavramı her zaman ön plana çıkmıştır. Açıklamak istediğimiz siyaset ise, “ahlak ilminin” bir parçası veya onun ideali konumunda bulunmaktadır. Kavramsal ayrımların ince farklılıklarını ifade ettikten sonra, Müslüman düşünürlerin, herkes için iyilik ve mutluluk olarak niteleyebileceğimiz insana dair ahlaki özelliklerin gerçekleşmesi için, siyasetin uygulanması sahasında nasıl düşündükleri ve hangi değer yargıları taşıdıklarını değerlendirmek gerekecektir.²⁸² Klasik düşüncenin ruhuna uygun olarak modern düşüncede olduğu gibi ahlak ve siyaset birbirinden ayrılmadığı için, bunlar ontolojik bir dışavurumun ya da insanın dünya içindeki varlığını anlamlandırma, pratikleri belirleme anlamında müteal varlık alanı ile ilişki biçiminde olmayı gerektiren bir ufku da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla ahlak-siyaset ilişkisi, moderndeki gibi birbirinden ayrılabilir, teknikleştirilebilir epistemolojik bir meseleye dönüştürülebilir bir boyut değil, bizatihi varlığı ilgilendiren, insanın varlığının anlamına hitap eden bir mevzudur.

Müslüman alimlerin siyasetin uygulanması noktasında ahlak-siyaset ilişkisini ele alırken İslam’ın temel bazı değerlerini dikkate aldıkları ve ilişkiyi de bunun üzerinden kurdukları ifade edilebilir. İslam dini söz konusu olduğunda, insan oluş, Müslüman oluş ve ahlaki bir varlık oluş arasında keskin bir ayrım yapmak söz konusu değildir. Bu

²⁸² Cabirî, *Arap Ahlakı Akli*, s.22-23.

yönüyle Kuran-ı Kerim, yalnızca inanılacak şeyin bir dökümünü sunmak değil; insan oluşun, bu dünyadaki varlığın anlamına dair ufku da ve bunun pratiklerini de içermesi hasebiyle, insan oluşu, inancı ve ahlakı birlikte bir bütün olarak düşünmeyi öngören bir perspektife sahiptir. Ayrıca peygamberin hadisleri bu ahlâk teklifini tamamlayan diğer bir kaynaktır. Nitekim Müslümanlara hayatlarında rehber olması için Kuran-ı Kerim ve peygamberin sünnetinde güzel ahlâkın miras bırakılması hiç de şaşırtıcı gelmemektedir. Fakat biz, İslam ahlâkının ameli teklifinin farklı dinlere ve kavimlere verdiği haberdan çok; alimlerin, ahlâkı, entelektüel bir yöntemle ele alıp Kuran-ı Kerim'deki şer'i hükümlerden, İslam'ın pratik bütünlüğünün ahlak-siyaset ilişkisi bağlamında nasıl birbirleriyle ilişkili varlık ufku ortaya çıkardığı ve istikamet çizen boyutu ile ilgileniyoruz.²⁸³

Bu bağlamdan devam edecek olursak fakihler, “ahlâk ilmi” kapsamına giren meselelere önem vererek, eserlerine İmam Malik'in (711-795) *Muvatta'* isimli kitabı gibi “şer'i edep” (el-âdâbu's-şer'iyye) bölümü eklemişlerdir. Ahlâk meselesi, fıkıh ilminin konusu olmasıyla birlikte, Hadis ve Kelam ilminin sahasına girmiş, son kertede dini ilimlerin bizzat kendisinin insanın ahlâkî kemaliyle alakalı olduğu yargısı zihinlerde oturmuştur.²⁸⁴ Bu durum ahlakın kültürümüzdeki gelişiminde, felsefi düşüncenin ahlak ile ortaya koyduğu değerleri kabul etmiştir. Ayrıca bu değerleri İslami içerikleri dahilinde İslam düşüncesi mantığı ile buluşturarak kendi içerisinde alımlayış mantığına göre entegre etmiştir. Ahlâk kavramı fıkıhın alanına da hitap etmektedir. Geçmişte ve günümüzde “*şeriat adabı*” olarak bilinen bir tutuma örnek gösterilebilir.²⁸⁵ Böylece Müslüman alimlerin, ahlak kavramına atfettikleri bu yeni anlam nasihatname külliyyatına geçecek, oradan ise siyasetnamelerin fikri özünü oluşturacaktır. Nihayetinde ahlâkî değerlerin fikhî yönü, İslam devletlerinin siyaset anlayışını idrak etmeye çalışırken önümüzdeki sisi dağıtmaya yardımcı olacaktır.

1. Şer'i Hukuk-Örfi Hukuk İlişkisi Üzerinden Bir Teklif Olarak Siyaset-i Şer'iyye

İslam nasihatname ve siyasetname geleneğinin genel hatlarını çizmeden önce İslam dininin teşekkülü sonrası yayıldığı coğrafyaya karşı getirdiği şer'i hukuk teklifinin, yerel adet veya örfi kaideleriyle olan etkileşimi üzerinde durmak gerekmektedir. Bilindiği üzere İslam Hilafeti kısa sürede kadim Sasanî İmparatorluğu'nu yıkmış, Doğu

²⁸³ Cabirî, *Arap Ahlakı Akli*, s.677-678.

²⁸⁴ Cabirî, *Arap Ahlakı Akli*, s.678-679.

²⁸⁵ Cabirî, *Arap Ahlakı Akli*, s.11.

Roma İmparatorluğu'nun Mısır ve Suriye eyaletlerini ele geçirmiştir. Müslümanlar, köklü medeniyet mirasları ile karşılaşmışlardır. Nitekim önceki bölümde de kısaca değindiğimiz gibi, İslam alimleri İslam inancının ahlaki-fıkhi tebliğini ilmi bir disiplin haline getirerek (medeni ilim) yeni bir toplum biçimi sunmuşlardır. Elbette bu yeni toplum biçiminin, daha önce var olmuş medeniyet birikiminden (hukuk, maliye ve askeri teşkilatlanma) yararlanmaması beklenemezdi. Fakat bizim ilgimizi çeken nokta, bu eski medeniyet birikimlerinin, hangi bağlam üzerinden İslam devletlerinde toplumun inşa edilmesinde etkili olduğu hususudur.

Suali cevaplamamız için öncelikle İslam nasihatname ve siyasetname geleneğine tesir eden Yunan ile Farisî siyaset düşünce ufuklarını şer'i ve örfi hukuk bağlamında ele almayı gerektirmektedir. Bunu yaparken yalnızca İslam devletlerinde tezahür eden örnekler seçilerek meselenin açıklığa kavuşturulması hedeflenmektedir. Nitekim amacımız, egemenliğin tesisinde meşrulaştırıcı olan kaynakların (şer'i-örfi) iyi bir şekilde anlaşılması ve devlet ricalinin kendi zamanlarında pratik siyasette eyleme geçirdikleri teamüllerin fikri zeminini görmeye çalışmaktır.

Nasihatname eserleri İslami malzeme kadar, İran ve Grek kaynaklı felsefi malzeme de içermiştir. Nasihat edilirken sağduyulu ve yararçı bir yaklaşım kullanılmıştır. Fakat İslam yazımında yaygın olarak görüldüğü gibi sadece bu dünya değil, aynı zamanda öteki dünya da göz önünde bulundurulmuştur. Bu eserlerde öğretilenler her zaman İslam'ın insan için sunmuş olduğu varlık ufkuyla bağlantı içerisinde olmuş ve insan ahlakı da bunun üzerinden tesis eden bir mahiyet arz etmiştir. Burada bilhassa siyasetnamelerin siyaset-ahlak ilişkisi bağlamındaki boyutunu düşündüğümüzde, İslami devlet yönetiminde İslam'ın ön görmüş olduğu adalet fikrinin²⁸⁶ tesisini başat bir değer olarak merkeze yerleştirmiştir. Dolayısıyla hükümdarın siyaseti organize etme mantığının, dini olandan bağımsız bir mantık içerisinde serpilip gelişmediği ifade edilebilir.

Buna karşın Tarih araştırmacıları 11. asırda Avrupa'da devletin oluşum sürecinde ruhani olan ile laik olan (auctoritas-potestas) arasında gerilimli bir sürecin yaşandığına dikkat çekmişlerdir. Nitekim bu ayrım üzerinden İslam siyaset düşüncesini okumanın da fiilen, pratikte olanı görmezden gelmek anlamına gelecektir. Buna karşılık vezir

²⁸⁶ Yunus Kaplan, "Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Adalet (1550-1650)", Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013, s.85-86.

Nizamülmülk (1018-1092) Selçuklu iktidarını tahkim ederken İran'a özgü idari özellikler ile İslamiyet'e has özellikleri ahenkli bir şekilde bir araya getirmiştir. Şer'i ve örfi kavramları birbirinden ayırmadığı gibi, karşılıklı olarak birbirlerini tahkim etmesini sağlamıştır. Nizamülmülk bu davranışı ile, zorbalığı meşrulaştırmak için değil, akli ve kalbi olarak hareketi tavsiye eden İslam söyleminin, ontolojik bakışını bizlere göstermektedir. Dolayısıyla Hristiyanlığı, devlet gücünü zayıflatmakla eleştiren Makyavelist düşünce, İslamiyet için geçerli değildir.²⁸⁷ Antony Black, bu farklılığı değerlendirirken, Avrupalı muadil eserlerin ideal olarak ortaya koyduğu şeylerin, Hristiyanlaştırılmış Stoik idealler olmalarına karşın, Nasihatname türü eserlerin böyle bir ideal taşımadığını düşünmektedir. Nasihatnameleri, İslam-Farisî geleneği içerisinde pratik siyasette tezahür eden bir yanı olduğunu iddia etmektedir. Eserlerin her ne kadar ahlâk kısmı, dünyevi fiiller olarak açıklansa da "Makyavelist" bir anlam taşımadığını, nasihatlerde her zaman ahlak ile pragmatizm birleştirilerek, siyasi gücün hiçbir zaman tek başına yeterli bir gaye görülmediğini söylemektedir. Buradaki sağduyulu ahlâkın, tektanrı ve ölümlerin dirilmesi öğretisi bağlamına dahil kılındığını belirterek, kader değişken, yaşam kısa olsa bile, yalnızca bundan dolayı erdemli ve adaletli olunmasına vurgu yapılmaktadır. Doğal olarak nasihatnameler, hükümdarın konumu ve otoritesi konusuyla ilgilenecek güçlü ve sağlam bir sultanın, İslam'ın savunulması için gerekli olduğu sonucuna varmaktadır. Bu bağlamda Farisî geleneğin "din ve devlet/iktidar ikiz kardeştir"²⁸⁸ söylemi, Müslüman devletlerin kendi coğrafyalarında siyasetlerini geliştirmede önemli bir söylem olmuştur. Nitekim bu nasihatnameler, 11. ve 12. Asırda Selçuklu idaresinde gelişen Sünni devlet değerlerini vurgulayarak Haçlılarla mücadelede önemli bir referans kaynağı olmuştur.²⁸⁹

Antik Yunan düşüncesi bağlamında şer'i ve örfi hukuku ele alacak olursak, Arapçaya geçerek İslam Kültürüne tesir etmiş Grekçe bir kavram çifti olan *nomos* ve *canon* üzerinde durmak gerekecektir. *Nomos* kavramı yasa olarak çevrilir ve klasik dönem İslam alimleri için şeriatı temsil etmektedir. *Canon* kavramı ise belirli bir sonuca ulaşmak için takip edilmesi gereken yol, usûl, metot, hatt-ı hareket ve düstûrul-amel gibi belirli bir işin yerine getirilmesiyle ilgili kabul görmüş pratik kaideler anlamına

²⁸⁷ Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Sevdâ-Hamit Çalışkan, Ankara: Dost Yayınları, 2001, s.143.

²⁸⁸ Bu söz eski Farisî hükümdarı Erdeşir'e mal edilmektedir. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyenay Yay., 2017, s.169.

²⁸⁹ Bu eserler Nizâmülmülk'ün *Siyasetnamesi* (nasihatü'l-mülûk) ile Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî'nin *Bahrü'l-fevâ'id*'dir. Bkz. Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, s.168.

gelmektedir. Uyulması gereken genel geçer normlar ile doğa yasaları “nomos”u temsil etmektedir. Protokol kaideleri gibi pratik kaideler veya teamüllerin uygulanma şekilleri ise “canon”dur. Örnek vermek gerekirse fertler ile sınıflar arasında adaletle riayet etme gerekliliği yasası veya kaidesi gibi görülebilir.²⁹⁰ Fakat Taşköprîzâde Ahmed Efendi’nin (1494-1561) adaleti sağlamayı hedefleyen bu şartların tatbik edilişinde, kabul görmüş akli ilkelere, pratik bilgeliğe riyeti tavsiye etmesi ile kamu hukukunun akla dayalı kurallarla tanzim edilmesini eleştirmesi arasında bir çelişki yoktur. Bilakis Taşköprîzâde’nin, siyasetin tatbikinde aklın önemini vurguluyor olsa da akla, siyaset alanında norm koyucu bir işlev vermediğine dikkat edilmelidir.²⁹¹ Taşköprîzâde’nin bu yaklaşımını takip etmek istersek, mesele bizi İslam devletlerinde kamu hukuku ile özel hukuk arasındaki farkı idrak etmeye götürecektir.

“Günümüzde kamu-özel hukuk ayrımının ölçütlerinden biri egemenlik ölçütüdür. Buna göre bir hukuki ilişkide, taraflar arasında bir eşitsizlik varsa, taraflardan biri kamu gücünü temsil ediyorsa, bu, kamu hukukunun alanıdır. ... Oysa İslam hukukunda devlet, kadir-i mutlak bir otorite değildir ve mutlak anlamda itaat edilmeyi gerektiren bir varlık değildir. Yönetenlerle yönetilenler arasındaki karşılıklı ilişkilerin temelini, birincinin kuvveti ile ikincinin zayıflığı değil, kamu yararının gerçekleşmesi oluşturur. Zira İslam devletinde siyasal otorite ile yönetilenler arasındaki ilişki, yönetilenlerle yöneticiler arasındaki imamet akdi’nden ortaya çıkan akdi bir ilişkidir.”²⁹²

İslam devletlerinde bu ayrım, devletin varlığının kamu hukukunda tecelli etmediğini göstermektedir. Dolayısıyla idareciler ve millet arasında imamet sözleşmesine dayanan siyasi ilişki, toplumun (kamu) yararına göre belirlenmekte ve dönüşmektedir. Bu durum bize devleti –emaneten- yönetenlerin iç teşkilatlanmalarına bakmayı gerektirmektedir.

Misal vermek gerekirse, 16. asır ile birlikte Devlet-i Aliyye, kendinden önceki Müslüman devletlerin teşkilat ve uygulamalarından istifade etmiş, uzun zaman önce teşkilatlanmış ilmiye sınıfının idari ve yargı yapısının bürokrasiye entegrasyonunu başarıyla sağlamıştır. Devlet-i Aliyye, Osmanlı klasik nizamında şer’i hukuk sisteminin

²⁹⁰ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset Osmanlılarda Siyaset-i Şer’iyye*, İstanbul: Klasik Yay., 2017, s.280.

²⁹¹ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s.282.

²⁹² Adnan Koşum, “İslam Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülâhazalar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2008), s.128; Akt. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s.14.

temelinde yer alan *ifta* ve *kazâ* gibi, şeyhülislamlık gibi kurumları kendine mahsus katkılarla geliştirmesi sonucunda, mevcut hukuki-siyasi sistemi bütünüyle kuşatarak, eksiksiz bir devlet ve anayasa teorisi niteliğinde bir birikim ortaya koymuştur. Asıl önemli olan, bu düzenin, toplumun nizam ve selametini temin etmeyi amaçlaması, İslam toplumunun fiilen lideri konumundaki padişaha itaat etmenin gerekliliğini vurgulaması ve ferdi maslahat karşısında kamu maslahatına ağırlık vererek ceza muhakemesi usulüne dair çalışmalar yapmasıyla devlete eşsiz bir teklif sunduğunun göstergesidir.²⁹³ Osmanlı nizamının bu bütünlüklü hukuk yapısı, toplumun idare edilmesindeki en ayırt edici özelliği olmuştur. Bununla birlikte, bütün hayatın ve siyasi yapının doğrudan doğruya naslarla ilişkili olmayan kimi karşılaşmalarda da siyasete içtihadî alanda hareket etme imkanını sağlamıştır.

Kamu otoritesinin, naslarla düzenlenmemiş ve Müslüman toplumun maslahatına bırakılmış ictihadî alanlarda, özel bir şer'i delile dayanmaksızın, şeriatın temel ilkelerine aykırı düşmeyecek, İslam hukukunun ruhuna ve genel gayelerine uygun bir şekilde gerçekleştirdiği yasa koyma faaliyeti, siyaset-i şer'iyeye çerçevesinde şekillenmiştir. Bu yasa koyma imkanı, yeni değer yargıları ve üst ilkeler vaz' etmemektedir. Bunun yanında söz konusu yasama faaliyeti, şer'i hukukun ana bünyesini teşkil eden yapıyı tamamlayan biçimsel kurallar şeklinde olabilmektedir. Bu boşluğu siyaset-i şer'iyeye tamamlamaktadır. Bu tür bir faaliyet İslam hukukunun açık bir hüküm koymadığı ve hakkında bağlayıcı bir nassın bulunmadığı durumlarda kıyas, maslahat-ı mürsele, istihsan gibi metodolojilerin yardımına dayanmaktadır. Gerçekleştirilen yasama faaliyetlerinin gayesi ise, her bir tekil olayın naslarda doğrudan karşılık bulamaması gerçeğinden hareketle, nasların ruhuna uygun bir biçimde meseleleri toplumun ihtiyaçlarını gidermek ya da bu ihtiyaçları o ruha uygun bir biçimde içtihadî yollarla temellendirmek olmuştur. Böylece İslam hukukunun maksatlarının gerçekleşmesi ve hukukun değişen sosyal şartlara uyumu sağlanabilmiştir.²⁹⁴

Yukarıdaki açıklamalardan devam edecek olursak, Osmanlı kanunnamelerinin siyaset-i şer'iyeye düşüncesi taşıdığını ifade edebiliriz. İbn Nüceym'in (ö.1596), hakimın karşılaştığı bir meseleyi çözümlerken gördüğü bir maslahat sebebiyle, hakkında cüz'i bir delil bulunmasına gerek olmaksızın, onu şer'i siyasete dayandırarak çözümleme

²⁹³ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s.22.

²⁹⁴ Adnan Koşum, "İslam Hukukunda "Siyaset-i Şer'iyeye" Kavramı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 16/3 (2003), s.352-353; Akt. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s.47.

çabası, Osmanlılardaki örfi hukuk tatbikinin ve bu çerçevede ortaya çıkan kanunnamelerin de siyaset-i şer'iyeye kapsamında değerlendirilip düşünülebileceğini gösteren bir örnektir.²⁹⁵ Siyaset-i şer'iyeye'nin sınırlarını ve neyi amaçladığını kısaca açıklamaya çalıştık. Bu bağlam üzerinden ilerlemeye çalışırsak, Osmanlı tarih araştırmalarında şer'i hukuk ve örfi hukuk ayrımından doğan siyaset düşüncesi tartışmalarına daha makul bir yerden bakmaya çalışabiliriz.

Osmanlılarda şer'i siyaset konusu Osmanlı hukukunun yapısını yakından ilgilendirmektedir. Bu sebepten şer'i siyasetle ilgili meselelere geçmeden önce, Osmanlı hukukunun şer'i mi yoksa seküler mi olduğu, Osmanlılarda şariat ve kanun ile şer'i hukuk-örfi hukuk ilişkisinin hangi boyutta olduğu gibi meselelerde ortaya konulan görüşleri kısaca ifade etmek gerekmektedir.²⁹⁶

Devlet-i Aliyye'nin hukuki özgünlüğünü ortaya koyan örneklerden birisi, önceki geleneksel uygulamaları düzenleyerek, örfi kanunlar (Sultani kanun, Kanun-i Osmani) çıkarması ve bu kanunları şariat ahkâmını göz ardı etmeyerek genişletip mahkemelerde uygulamasıdır. Kimi araştırmacılar bunun nedeninin Türk-Moğol geleneğinde var olan ve yasaya duyulan saygıyı ifade etmek için olduğunu söylemektedirler. Örfi kanunun ortaya çıkışı sebebinin Devlet-i Aliyye'deki dinsel çeşitliliğe bağlı olabileceğine, şariatın tersine, kanunun bütün Osmanlı uyrukları için geçerli olması gerektiği düşüncesine bağlamaktadırlar. Padişahların laik ceza kanunu ve kaidelerinin kapsamlı ve ayrıntılı düzenlenmesini istemelerinin İslamiyet'te bir benzeri olmadığı görüşündedirler. Hatta Sultan II. Mehmed'in İstanbul'u fethinden sonra *Kanunname* hazırlamasıyla 900 yıl önce Roma kanunlarının aynı şehirde derlenip çıkarılmasının tesadüfi olmadığı görüşündedirler. Bu kanunname 1501'de güncellenmiş ve ileriki zamanlarda Süleyman Kanunnameleri olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla araştırmacılar yerel kanunların fetih öncesi kanunlar ile bölgenin adetleri üzerine kurulduğunu söylemektedirler. Söz konusu Kanunnamenin kapsam alanı; millet için ceza hukuku, tımarlarla vergi toplanması, para dolaşımı, gümrük ve tekellerdir. Ayrıca devletin farklı müesseseleri, yönetim biçimi, ayan-padişah ilişkisi, unvan, terfiler ve

²⁹⁵ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s.48.

²⁹⁶ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s.97.

cezalandırmaları da içermektedir. Fakat kanunların gayesi şeriata uyumlu olmak ve bu bağlamda toplumdaki sınıfların faaliyet ve ilişkilerini düzenlemek olmuştur.²⁹⁷

Genellikle konuyla ilgili cumhuriyetin ilk yıllarında yayın yapan tarihçilerden ve oryantalistlerden bir bölümü, şariat ve örfü birbirinden tamamen ayrı iki sistem olarak görme eğiliminde olmuşlardır. Fuat Köprülü, “İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?” başlıklı çalışmasında, Osmanlılara kadar Müslüman Türk devletlerinde, amme hukuku sahasında şer’i hukuktan ayrı, bağımsız, eski Türk ananelerine dayalı ve seküler karakterli bir örfi hukukun hakim bulunduğunu ve bu iki sistem arasında yapısal bir alakanın mevcut olmadığı tezini savunmaktadır.²⁹⁸ Bu tez nerdeyse Avrupa siyasi tarihinde var olan *auctoritas potestas* (İki kılıç egemenliği) kavramı ile paralel bir manayı barındırmaktadır. Nitekim kavramları bu şekilde açıklama ihtiyacı, kavramların siyasete tesir eden doğal çatışmasının, Osmanlı tarihinde var olan çatışmaların kaynağı olma hatasına neden olmaktadır.

Diğer taraftan Ömer Lütfü Barkan, Osmanlılar döneminde bütün uygulamaların şer’i olduğu şeklindeki görüşü şu şekilde açıklar:

“İslam medeniyet ve hukukunun hükümran olduğu memleketlerde her şeye hakim olan Şeriattan ayrı bir teşrî kuvvet ve hukuk kaynağı bahis mevzuu edilemez. İslam amme hukukunda hakim olduğu iddia edilen prensibe göre, hükümdarlık selahiyet ve iradeleri Şeriatın ezeli ve değişmez hükümleriyle tayin ve tahdid edilmiş bulunan sultanlar için herhangi bir şekilde teşrî bir salahiyet yoktur. Bu sahada bütün kuvvet, din adamlarının fetvalarında ve şeyhülislam kapısında toplanmıştır. Ve oradan, kara kaplı kitaptan nakil ve istidlâl gibi İslam hukukuna has bir metod ve mantıkla hükümran olması lazım gelmektedir. Bu sebeple, Osmanlı Devleti kurucuları, bir İslam memleketi sultanı olarak meydana getirdikleri bu siyasi varlığın hayatında şeriatı bir esas teşkilat kanunu olarak kabul etmişler ve onun teşkilat ve idaresini tamamen şeriatın hüküm ve icaplarına tabi kılmışlardır”.²⁹⁹

²⁹⁷ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, s.298-299.

²⁹⁸ Fuat Köprülü, *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, İstanbul: Ötüken Yay., 1983, s.3-35; Akt. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s.111.

²⁹⁹ Ömer Lütfü Barkan, *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları: Birinci Cilt Kanunlar*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yay., 1943, s.xviii; Akt. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s.112.

Bu iddia, bahsettiğimiz siyaset-i şer’iyye meselesini açıklayan bir anlama gelmektedir. Devlet-i Aliyye’nin fetih devrinde Şeyhülislamlık makamının 16. asırda güçlü bir şekilde teşkilatlanması, zamanın siyasetinin getirdiği bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Diğer bir yönüyle Osmanlı hukuk sisteminin, örfi kanunu şeriatla entegre ederek, örfi kanun ile şeriatı tek bir hukuk birlikteliğine dönüştürmesi, İslam siyaset düşüncesi bağlamında önemli bir adımdır. Dolayısıyla kadılar Müslüman mahkemelerde hem örfi hukuku hem de şer’i hukuku bir arada uygulayabilmişlerdir. Ebusuud Efendi bir şeyhülislam olarak bu birlikteliği pratikte hem uygulamaya çalışmış hem de yayılması için çaba sarf etmiştir. Bu iki hukuk sisteminin birbiriyle rekabet etmesi mümkün değildir. Çünkü bu durum şeriatın toplumsal düzeni korumak için geniş bir yelpazesinin olmaması anlamına gelirdi. Nitekim toplum düzenini korumak İslamiyet’in temel gayelerinden biri olmuştur. Bu gaye doğrultusunda örfi hukuk ile dini hukuk, uyum içinde tutulmaya çalışılmıştır. Ebussud Efendi, bu iki hukuk arasında gerilim olduğu düşünüldüğünde bile birbirleriyle uyum içinde olduklarından ve şeriatla bağlılıklarından bahsetmiştir. Dede Cöngi eserinde ortaya koyduğu şer’i siyaset, bu uyuma örnek bir kavram olarak kamu düzenine (maslahat-ı ümmet) atıfta bulunur. Osmanlıda din-siyaset arasındaki uyum, zaferlerin olduğu zamanlarda artarken, zaferler azaldığında, gerilimler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu doğrultuda Devlet-i Aliyye 17. asırda gerilemeye başladığında, örfi-şer’i kanunların arasındaki sıkıntılar, şeriatla daha sıkı bağlanması gerektiği kaygısını gündeme getirmiştir.³⁰⁰ Örfi-şer’i kanunlar arasındaki ilişkide İlmîyye sınıfının bu noktadaki pozisyonu önemlidir.

Devlet-i Aliyye’de İlmîyye sınıfının idare sahasındaki önemini anlamak gerekmektedir. Misal vermek gerekirse; örfi hukukun şer’i esaslara uyumunu sağlayan önemli unsurlardan biri örfi hukuk ilkelerinin oluşumunda önemli rolleri olan ve “müftî-i kanun” denilen nişancıların genellikle medrese mezunu alimlerden seçilmesidir. Bir diğer örnek ise devletin en üst düzey hukukçuları olan Anadolu ve Rumeli kazaskerlerinin Divan-ı Hümayun âzâsı olmalarıdır. Böylece örfi hukuk ve şer’i hukuk uyumunun daha Osmanlı idari teşkilatlanmasında gerçekleştiğini görmüş oluruz.³⁰¹ Şer’i ve örfi hukukun birbirinden tamamen ayrı iki sistem gibi algılanmasına sebebiyet

³⁰⁰ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, s.300-304.

³⁰¹ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s.115.

veren göstergelerden birisi, yönetici sınıf için geçerli olan ehl-i şer' ve ehl-i örf ayrımı olmuştur. Halbuki klasik dönemde, Osmanlı toplumunu, yöneticiler (askeri) ve yönetilen halk (reaya) olmak üzere iki sınıf teşkil etmiş; askeri sınıf da kendi içinde ehl-i şer' ve ehl-i örf olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Ehl-i şer', medrese mezunu ulemayı, ehl-i örf ise ulema dışındaki genellikle kul kökenli, devletin icra kuvvetini temsil eden yöneticileri tanımlamıştır. Ehl-i örfün mevzumuz açısından önemi, örfi hukukun icracısı olmalarından ileri gelmektedir. Ehl-i şer' grubu içindeki hukuku temsil eden kadılar ile, icrayı temsil eden ehl-i örfün ilişkileri bu bakımdan kıymetlidir.³⁰² Meselenin ehl-i şer' grubunu temsil eden İlmiyye sınıfına odaklandığımızda Osmanlı siyaset düşüncesine katkılarını ifade etmemiz gerekmektedir.

Asım Cüneyd Köksal, Osmanlı alimlerinin 19. asır öncesi klasik dönemlerinde yazılan siyaset-i şer'iyye ve ahkam-ı sultaniyye türündeki eserlerin, kemiyet bakımından büyük bir yekün tutmasına rağmen, devlet yönetiminin fikhî esasları üzerinde ayrıntılı çalışmalar yapmadığını söylemektedir. Bununla birlikte öncelikle genel olarak Hanefî alimlerin ahkam-ı sultaniye ve siyaset-i şer'iyye tarzı eserleri kaleme almakta diğer mezhep mensupları kadar istekli olmadıklarını vurgulamaktadır. Bu bağlamda Hanefîlerin şer'i siyaset kavramına yükledikleri anlamın da diğer mezhep ulemasına nispetle dar olduğunu, bu kavramı ceza hukuku ile ceza muhakemesi usulüne inhisar ettiklerini iddia etmektedir.³⁰³ Nitekim Sultan III. Selim devrinde Nizam-ı Cedid siyasetinin vurgusu ve Tanzimat Fermanı ilan edildikten sonra ilk işin ceza kanunnamesinin ilanı olması hiç de tesadüfî bir vakıa değildir.

Osmanlı alimlerinin söz konusu ilgisizliğini devletle olan sıkı ilişkilerinde görmek pekala mümkündür. Ulema ve devlet arasındaki yakın ilişkinin nedeni, Osmanlılarda ulemanın devlet yapısına daha önceki hiçbir Müslüman devlette olmadığı kadar entegre edilmiş olmasında arayabiliriz. Devlet-i Aliyye'de ulemanın vakıfları kontrol ve şer'i hukuku temsil ettiğini unutmamak gerekmektedir. Bilhassa 17. ve 18. asırda ulemanın etkinliğinin yüksek olduğu zamanlarda bir nevi hukuk devletinin de bu yüzyıllarda tesis edildiğini söylemek fazla iddialı görülmemelidir. Fakat nihayetinde Devlet-i Aliyye'de merkeziyetçiliğin ve dolayısıyla ulema üzerindeki kontrolün, diğer Müslüman

³⁰² Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s.117.

³⁰³ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s.143.

devletlerden daha fazla olduğu da bir başka gerçektir.³⁰⁴ Bu durum, farklı gibi görünen iki sınıfın aynı yol üzerinde ilerleyen birlikteliğini göstermektedir.

Tespitimizi örneklendirecek olursak; Devlet-i Aliyye'nin fevkalade merkeziyetçi tutumu, bilhassa 16. asırdan itibaren dinin bekası ile devletin bekası arasında birbirinden ayrıştırılması mümkün olmayan türden bir irtibat kurulmasını sağlamıştır. Safevi Devleti'nin kurulmasından sonra Devlet-i Aliyye'nin, Sünni İslam'ın temsilcisi olma iddiası, anarşinin herhangi bir düzenden daha kötü olduğu şeklindeki klasik siyasi düşünceyi beslemiştir. Tarihi tecrübelerden hareketle devlet otoritesinin zaafa uğramasının temel insan hürriyetlerini de anlamsız kılacağı anlayışı, her şeyden önce istikrar üzerine yapılan vurguyu bir kere daha anlamlı kılmıştır.³⁰⁵ Burada yer alan toplum (kamu) yararı, siyaset üzerinden işletilmektedir. Fakat bu durumun toplum yararı için ferdin varlığına ve mülküne dokunmayı gerektirecek kadar keskin bir yönelime sahip olmadığını tekrar hatırlatmak icap etmektedir.

Mesela Ta'likizade Mehmed Subhi Efendi(ö.1606), Koca Sinan Paşa'nın 1593-1594 tarihli Yanıkkale seferine dair kaleme aldığı *Şehnâme-i Hümayun* isimli eserinin mukaddimesinde, Devlet-i Aliyye'yi diğer Müslüman devletlerden ayıran yirmi hususu sıralamıştır. Devlet-i Aliyye'de müsadere uygulamasının mevcut olmayışını da sonuncu madde olarak zikretmekte ve bu noktada Devlet-i Aliyye'nin, özel mülkiyet güvencesinin bulunmadığını iddia ettiği Safevi Devleti'nden farklı olduğunu söylemektedir. Subhi Efendi Devlet-i Aliyye'de herkesin, mülkiyet güvencesine sahip olup, mallarına devletin el koyması endişesinden uzak, salim olarak çalışma ve yaşama hakkına sahip olduğunu iddia eder.³⁰⁶ Burada kanaatimizce Subhi Efendi reaya'ya uygulanan düzenlemeleri konu ettiği için bunu müsadere sistemiyle ilişkili düşünmemek gerekir.

O halde Devlet-i Aliyye'nin gerek devlet teşkilatlanmasında gerekse kanunnamelerin ruhunda siyaset-i şer'iyye düşüncesinin etkili olduğunu görebiliriz. Bu nedenle siyaset-i şer'iyye düşüncesinin nasihatname ve siyasetname geleneği üzerinden Devlet-i Aliyye'ye intikali çalışmamız açısından önemlidir. Nitekim Avrupa'da başlayan ihtilalin (1789) getirdiği siyasi fikirlerin, Osmanlı düşünce ufkundan nasıl görüldüğünü

³⁰⁴ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s.144.

³⁰⁵ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s.226.

³⁰⁶ Christine Woodhead, *Ta'likizâde's Şehnâme-i Hümayûn: A History of the Ottoman Campaign into Hungary 1593-94*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983, s.130-131; Akt. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s.265.

anlamlandırabilmek için, Osmanlı düşünce dünyasının referansı olan İslam nasihatname ve siyasetname geleneğine dayalı siyasi egemenlik fikrinin anlaşılması son derece önemlidir.

Fransız İhtilali sonrası özgürlük ve eşitlik kavramları, siyasi bir talep olarak Avrupa siyasetinin yönünü tayin ederken, Osmanlı ricali gerek sefaretnamelerde gerekse layihalarda padişaha itaati ve tebaaya adaletli davranılması telkininde bulunmuştur. Burada itaat vurgusu başıboş özgürlüğün yol açtığı kaos haline (Fransa'nın Terör Dönemi göz önünde bulundurulursa) karşı geliştirilmiş bir nevi iç tepkidir. Fransa ile Devlet-i Aliyye'nin müşterek Avrupa menfaatleri düşünüldüğünde bu tepki anlamlıdır. 18. Asırdan beri Devlet-i Aliyye devlet düzenini istikrara kavuşturmak için Fransa merkezileşme politikalarına takdirle yaklaşmıştır. Fransa'da gerçekleşen bu ihtilal Osmanlı ricalini şaşırtmış ve düşünmeye itmiştir. Bu bağlamda Osmanlı ricali devlet düzenin tekrar sağlanmasında önemli bir siyasi kavram olan itaat kavramını tekrar gündeme getirmiştir. Osmanlı ricalinin eşitlik kavramına bakışı ise muhafazakar ve geleneksel kaidelere daha uyumlu bir yapıya sahiptir. Bu siyasi söyleme karşı adalet kavramını, yani her şeyin yerli yerinde kalması düsturunu benimseyerek askeri ve reaya arasındaki sınırı tekrar vurgulamaya başlamıştır. Hatta Osmanlı millet sistemi içindeki gayrimüslim-müslim ayrımının üzerinde tekrar durmaya başlamış, geleneksel toplum yapısının adaletli bir şekilde işleyebilmesine özen göstermişlerdir. Dolayısıyla Osmanlı zihninde siyasi kavramların nasihatnamelerde nasıl ele alındığını ortaya koymak, çalışmamız için kıymetli olacaktır. Bu bağlamda nasihatnamelerin adeta kökenini teşkil eden İbn'ul Mukaffa'nın *Risâletü's Sahâbe* adlı çalışması dikkat çekicidir.

2. İbnu'l Mukaffa (724-759) İmama İtaat (İbnu'l Mukaffa ve Risâletü's -Sahâbe)

İslam siyasetname ve nasihatname geleneği içerisinde İbnu'l Mukaffa'nın (724-749) eserlerinin yeri çok büyüktür. Yaşadığı asırda Emevi Hanedanlığının devrilmesi sonucu Abbasi iktidarının ortaya çıkmasıyla yeni bir siyasi egemenlik teşekkül etmiştir. İbnu'l Mukaffa, gerek Emeviler gerekse Abbasiler döneminde devlette katiplik görevini üstlenmiştir. İbnu'l Mukaffa'nın bu vazifesi onun aynı zamanda devlet siyasetini yakından tanıma imkanı elde etmesine sebep olmuştur. Abbasilerin iktidarı elde etmeleri sonucunda yeni bir siyaset belirlemeleri, Helen ve Farisî eserlerin yoğun bir

şekilde tercüme edilmesinin önünü açmıştır.³⁰⁷ İbnu'l Mukaffa Farisî fikir ve siyaset geleneğinden gelen bir şahsiyet olarak, bu siyasete dönük eserler kaleme almış ve Abbasiler üzerinden İslam siyasi düşünce geleneğine tesir ederek *edeb* külliyyatının oluşmasına vesile olmuştur.³⁰⁸

Burada *edeb* külliyyatından kastımızın ne olduğunu biraz açmak gerekmektedir. Devlet işlerinde görevli olan katip, defterdar veya nişancıların yetiştirilmesinde usta-çırak ilişkisi ön planda olmuştur. İntisap yolu ile vazife alan bu katipler, eğitim sürecinde güzel yazı yazma ve üslup öğrenerek yükselebilmişlerdir. Dolayısıyla *edeb* külliyyatının oluşmasında sultana/halifeye hizmet eden katip üyelerinin, fikirlerini doğru zamanda doğru yerde özgürce ifade edebilmek için güzel konuşma sanatını öğrenerek idareciyi yönlendirebilme imkanları olmuştur. *Edeb* külliyyatının teşekkülünde Farisi etkiyi de dikkate aldığımızda, bizleri İslam siyaset geleneğinin bir bölümünü oluşturan bu alanın beslendiği kaynakları idrak etmeye yöneltecektir.

Bu doğrultuda Farisî siyaset geleneği üzerinde biraz durmak gerekmektedir. Çünkü Sasani siyasi ahlak öğretilerinin İslam siyaset düşüncesine girmesinde ve “adalet dairesi” kavramının da ilk kaynağı olan “Ahd-i Erdeşir” (Erdeşir’in Vasiyetnamesi) en etkili eserdir. Erdeşir’in kendisinden sonra saltanata gelecek olan oğullarına devleti nasıl yönetmeleri gerektiğine dair nasihatlerini içeren eseri, Emeviler zamanında Emevi halifesi olan Hişam b. Abdülmelik (724-743) döneminde 731-732’de çevrilmiştir. Abbasiler döneminde Belâzürî (ö.893) tarafından biri manzum olmak üzere iki tercüme yapılmıştır. “Erdeşir” ve “Kelile ve Dimne” eserleri Abbasi halifeleri tarafından şehzadelere siyasi ahlak alanında ders olarak okutulmuştur.³⁰⁹

Nasihatname külliyyatına dönecek olursak, 8. Asırda İbn Mukaffa, Beydaba’nın eseri olan Kelile ve Dimne’yi Pehlevce’den Arapça’ya çevirmesi, ayrıca ahlak ve eğitim ile ilgili çeşitli eserler kaleme alması, “*Edeb*” külliyyatının oluşmasındaki en önemli isim olmasını sağlayacaktır. Müellifin iki *edeb* kitabı vardır; “Kitâbu Edebi’s-Sağır” (küçük *edeb*) diğeri ise “Kitâbu Edebi’l- Kebir” (Büyük *edeb*) eserleridir. Büyük *edeb* isimli eserin konusu, hükümdar ve onun vüzerasına doğru davranışa dair pratik tavsiyeler için

³⁰⁷ İlhan Kutluer, “İbnu'l Mukaffa”, *DİA*, c.21 (İstanbul: TDV. Yay., 2000), 134.

³⁰⁸ İslam siyaset düşüncesinde *edeb* külliyyatının oluşmasında Farisî geleneğin tesiri ettiği noktada ciddi iddialar vardır. Bkz. Cabirî, *Arap Ahlakı Akli*, s.159.

³⁰⁹ İlker Kömbe, “İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetname-Nasihatname Türünde Siyaset Tasavvuru”, *İslam Siyaset Düşüncesi*, Ed. Lütfü Sunar ve Özgür Kavak, Ankara: İlem Yay., 2019, s.209.

teorik temelin sağlanmasıdır. İçeriği İslami olup dini kavram ve görevleri vurgular. İnsanın amacını, her iki hayatta da iyi düzeni (salah) istemesinde görmektedir.³¹⁰

Antony Black, İbnü'l Mukaffa'nın basit gibi görünen eserlerinin aslında derin bir düşünce tecrübesinin neticesi olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer. Eserlerini, nasihatülmülk olarak tarif edilen yazı türü üzerinden İslam'da monarşi düşüncesinin başlangıcı olarak görmektedir. İbnü'l Mukaffa, önceki Emevi idaresinde edindiği tecrübeler doğrultusunda yaşadığı dönemdeki Abbasi idaresinin siyasal meşruiyet gereksinimini fark ederek meselenin özüne dokunmaya çalışmıştır.³¹¹

Bahsedilen siyasal meşruiyetin özünü biraz açmak gerekmektedir. İbnul Mukaffa, yönetim metodolojisinde hem milletin hem de seçkinlerin huzuru ve refahı için *İmamın** (Sultan veya Halife) yönetiminin gerekli olduğunu söylemekte, idarenin istikrarlı olabilmesi için bazı ahlaki ve kültürel ıslahatların yapılmasını telkin etmektedir. Halifenin tebaanın desteğini kazanabilmesi için, tebaanın doğru şekilde eğitilmesini ve adaletsizliklerin giderilmesini önermiştir. Memleketin her bölgesinde şeriatı, sünneti ve tarihi çok iyi bilen ilim sahibi insanların tebaaya rehberlik etmesini, onların meselelerini halledebilmesini ve olabilecek fitneyi engelleyebilmesini telkin etmektedir. Başka bir deyişle, dini eğitimin hükümetin gözetiminde gerçekleşmesini, bilginin halifeye akmasını sağlamayı tavsiye etmektedir.³¹² İbnü'l Mukaffa'nın bu teklifinde önceki konuda değindiğimiz siyaset-i şer'iyyenin sınırları dahilinde dolaşp dolaşmadığını anlamak için siyasal meşruiyetin sağlanmasında din-akıl ilişkisini nasıl değerlendirdiğini görmeliyiz:

“Allah, insanların kıvamını, dünya ve ahiretlerinin esenliğini, iki nitelikte, din ve akılda yaratmıştır. İnsanların akılları, -her ne kadar bu konuda Yüce Allah'ın nimeti onlara bolca verilmiş olsa bile- ancak onlar için tamamladığı nimetle, kendileri için meşru kıldığı ve onlar içinden hidayete erişmelerini istediklerinin gönüllerine yerleştirmesiyle hidayet bilgisine erişebilir ve akıl sahiplerini de Allah'ın rızasına eriştirebilir. Ayrıca din, hiçbir hüküm, görüş, durum, insanların başlarına gelecek olan ve Allah elçisini (s.a.) gönderdikten itibaren

³¹⁰ Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayınları, 1996, s.101.

³¹¹ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, s.53.

* Burada kullanılan imam kelimesi önemlidir. Bu kelimeyi imama itaat mevzuu üzerinden değinilecektir.

³¹² Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, s.52.

kendisine kavuşacakları güne kadar olacak olan bütün şeyleri terk etmeksizin Allah'tan azimet (birincil/kesin emirler) olarak gelseydi, güçlerinin ötesinde bir yükümlülükle sorumlu tutulmuş olurlardı. Dolayısıyla da dinleri konusunda çok sıkıntıya düşerlerdi; kulaklarının duyma, kalplerinin anlama yetilerini aşan şeyler onlara gelirdi; Allah'ın kendilerine nimet olarak verdiğini belirttiği akılları ve gönülleri şaşkınlığa düşerdi; akılları ve gönülleri, hiçbir şeyde ihtiyaç duymayacakları boş ve anlamsız şey olurdu; onları, ancak vahyin gelmiş olduğu bir şeyde kullanırlardı. Ancak Allah, düşüncelerinin yetmez olduğu dinlerini onlara bahşetmiştir. Nitekim, Allah'ın sakıngan kulları şöyle derler: “Şayet Allah bizi doğruyu eriştirmemiş olsaydı, biz asla doğru yolu bulmayacaktık”.³¹³ Böylece yönetim ve tedbir işini, akıl yürütmeye bırakmıştır. Akıl yürütmeyi ise, ülü'l emirlere havale etmiştir. İnsanların bu işte, danışma durumunda fikir verme, çağrı durumunda icabet, huzurda değilken bağlılık dışında bir hakkı yoktur. Yönetici bu itaati ancak temel görevleri (azâim) ve bu anlamdaki gelenekleri (töreyi/sünen) yerine getirerek hak eder”.³¹⁴

İbnu'l Mukaffa'nın yukarıdaki ifadeleri siyaset-i şer'iyye'nin teklifi ile paralellik göstermektedir. Ayrıca müellifin, aklın sınırını ortaya koyması, nübüvvet anlayışına ve oradan sünnet geleneğine olan bağlılığını göstermektedir. Siyasette akıl yürütmeyi idarecilere bırakmış ve tebaanın, yöneticilere itaat etmesi gerektiğini söylemiştir. Fakat özellikle dikkat çekmek istediğimiz nokta, İbnu'l Mukaffa'nın bu eseri yazarken katiplerin yöneticiye nasıl davranması ve kalemiyenin fiillerinin hangi gaye üzerine ilerlemesi gerektiğini telkin etmesidir. Bu telkinin en önemli teklifi itaattir. İslam akidesinin bilindiği üzere en önemli ilkesi Hz. Muhammed (S.A.V.)'e itaattir. Medine'de İslam Devleti'nin teşekkülü ile bu İslam akidesi siyasi meşruiyetin biricik kaynağı olmuştur. Aynı zamanda peygamberden sonra gelen halifelerin siyasi meşruiyetleri *biat*³¹⁵ akdi üzerine kuruludur. Biat akdi anlamında itaat üzerine kuruludur.

İbnu'l Mukaffa'nın itaat kavramına yaptığı vurgu siyasi meşruiyetin sınırları meselesini ve dolayısıyla itaatin sınırlarını nasıl belirlediğini gündeme getirmektedir:

³¹³ Kuranı Kerim, Araf Süresi, 7/43.

³¹⁴ İbnu'l Mukaffa, *İslam Siyaset Üslûbu*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergah Yay., 2018, s.105.

³¹⁵ Kavramı ayrıntılı bir şekilde bak; Cengiz Kallek, “Biat”, *DİA*, c.6 (İstanbul: TDV. Yay., 1992), s.120-126; Dilaver Selvi, “Biat Sünneti'nin Tasavvufta İhyası”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (Haziran 2015): s.1-28.

*“İmam bize Allah’a isyanı (günahı) emrederse, isyan edilmeye layık olur. İmam bize Allah’a itaat etmeyi emrederse, itaat edilmeyi hak eder. Günahta imama isyan edildiğinde, itaatte ise imam dışındakine itaat edildiğine göre, hem imam hem de onun dışındakiler, itaat hakkı konusunda eşit durumda olurlar. Bir başka görüş ise bütün işlerimizde imamımıza itaat ederiz; ne Allah’a itaati ne de isyanı ararız. Hiçbirimiz onların gözetmeni olmaz. Onlar, işleri yürütenler (ülü’l emr) ve bilgili kişilerdir. Bize düşen, yalnızca itaat etmek ve teslim olmaktır. Bu görüş de, sultanı zayıflatmakta ve itaati berbat etmekte, önceki görüşten daha az zararlı değildir. Çünkü Allah’a isyanı helâl sayma konusunda, çok aşırıya ve ileriye varır. Erdem ve doğru görüş sahipleri ise şöyle söylemiştir; Yaratan’a isyan konusunda yaratılana itaat yoktur diyenler isabet etmişlerdir; ama, imamlara itaati ortadan kaldırmakta ve küçümsemekte isabetli düşünmemişlerdir. Gerçeği kavradıklarından dolayı, imamlara itaati kabul edenler, isabetli düşünmüşlerdir; ancak, bütün belirsiz bıraktıkları işlerde ise isabet etmemişlerdir”.*³¹⁶

Yukarıdaki ifadelerden hareketle İbnu’l Mukaffa’nın imam’a itaat düşüncesinin sınırlarını ortaya koymaya çalışırsak, tamamen Allah’ın emirlerine uyan ve onun verdiği düşünce ile tedbir ve yönetim konusunda ehil olana itaati kastettiği görülür. Savaş ve barış, tahsil ve taksim, atama ve azletme, hadleri Kuran’a ve Sünnet’e göre uygulama, düşmanla savaşma ve antlaşma, bu gibi işler Allah’a karşı vacip olan itaatlerdir. Allah’ın emir ve yasakları dışındakileri akıl yürütmeye bırakmıştır. İbnu’l Mukaffa, akıl yürütme işini ilim sahiplerine havale etmiş ve insanların ise danışma durumunda fikir verme, çağrı durumunda icabet, huzurda değilken bağlılık göstermesini beklemiştir.³¹⁷ Siyasal meşruiyet sınırları içerisinde İbnu’l Mukaffa akla, İslam’ın şer’i hükümleri dairesi içerisinde yer vermeye çalışmıştır. Diğer bir mesele ise egemenliğin kurulmasında yönetenler ve yönetilenler arasında sözleşmeye dayalı ilişkinin varlığıdır. Bu varlığın en açık tezahürü itaat kavramında kendini göstermektedir.

İbnu’l Mukaffa’nın devlet başkanına itaati kastederken merkezi bir kalemiyye (bürokratik) teşkilatının kurulmasını önerdiğini görebiliriz. Fakat bu önerinin, Avrupa’da gerçekleşen modern bürokratik merkezileşmeden farklı olduğunu da göz ardı

³¹⁶ İbnu’l Mukaffa, *İslam Siyaset Üslubu*, s.103.

³¹⁷ İbnu’l Mukaffa, *İslam Siyaset Üslubu*, s.105.

edemeyiz. Nitekim devlet düzeninin sağlanması veya korunması için padişaha itaat etmek, kişiye bir nevi ahlaki sorumluluk yüklemektedir. Aynı zamanda bu gaye doğrultusunda fikirlerini ve eylemlerini özgürce beyan edebilir veya hareket edebilir. Bu bağlamda taraflar arasındaki ortak nokta, İslam emirleri doğrultusunda devlet düzeninin korunması için herkesin üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmesidir.

İslam nasihatname ve siyasetnameleri geleneğinin ilk eserlerini veren İbnu'l Mukaffa, egemenliğin teşekkülündeki itaat kavramına değindikten sonra iktidarı elinde bulunduran yöneticiye bir takım tavsiyelerde bulunmaktadır. *El-Edebü's Sagîr* adlı eserinde idarecinin dört niteliğini sıralarken, sultanın dayanması gereken vazgeçilmez şartları; adamlarını iyi seçme, tam yetkilendirme, sıkı takip/denetim ve sert ceza olarak sıralamaktadır. İbnu'l Mukaffa bu nitelikleri nizamın iyi bir şekilde işlemesine katkı sunduğunu ifade ederken, aynı zamanda bürokratik işleyişin mantığını ortaya koymaktadır. Sultan, itaati vezir ve yardımcıları (katipleri) vasıtasıyla sağlayabilmektedir. Sultan'ın görevi, vazifeyi bilen ve güvenilir kişiye vermektir. Böylece işlerin doğru gittiğinden gönül rahatlığı hissedebilir. Ayrıca vazifelendirdiği kişilerin işlerini sürekli takip etmeli ve denetlemelidir. İşini iyi yapanı ödüllendirmeli, kötü yapana kayıtsız kalmamasını nasihat etmektedir. Görüldüğü üzere İbnu'l Mukaffa, Sultan'ın idaresinde bir devlet kabinesinin oluşmasında aranan ahlaki-akli vasıfları önermektedir.

İbnu'l Mukaffa, egemenliğin türleri meselesine girerek yine Sultan'a ahlaki-akli tavsiyelerine devam etmektedir. *El-Edebu'l-Kebir* adlı eserinde mülkü (iktidar) üç şekilde tanımlar. “Dini Mülk”; tebaasının dinlerini ayakta tutan, tebaasına hak ettiğini veren tebaanın da rıza ve teslimiyet içinde yaşadığı iktidardır. “Tedbir Mülkü”; (hazm)? devlet işlerinde itidalden sapılmamasıdır. Çünkü yöneticinin koyduğu önlemlerde zayıfların ezilmesini engelleyen iktidardır. “Keyfi Mülk” (hevâ) bir saatlik oyun olan ve kısa sürede yıkılmaya mahkûm iktidardır.³¹⁸ Müellifin bu tavsiyeleri yaşadığı zamanda Abbasi Devleti'nin siyasal iktidarı bağlamında dikkat etmesi gerekli hususlara dair bir teklif olarak görülmektedir. Yaşadığı zamandaki siyasi vaziyet, onun bağlı bulunduğu Abbasi iktidarını korumaya ve kollamaya yöneltmiştir. Nitekim kendisi Abbasi hanedanlığına bağlı bir katiptir.

³¹⁸ Kömbe, “İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı”, s.218; İbnül Mukaffa, *İslam Siyaset Üslubu*, s.59-60.

İbnu'l Mukaffa, *Risaletü's-Sahâbe** isimli eserinde, askeri konulara değinerek, yaşadığı dönemde Abbasilere orduyu yeniden tesis etmeyi teklif ederken, Horasan bölgesinden faydalanılması gerektiğini ve İslam'da benzeri görülmemiş güçlü bir ordu yapısını tarif etmektedir. Bundan dolayı doğabilecek sıkıntılara karşı onlardan söz almaları (biat) ve onları koruyan bir aman (kanunname) yazılmasını müminlerin emirinden istemektedir.³¹⁹ Dikkat edilirse İbnu'l Mukaffa, devletin bekası için çok önemli gördüğü kılıç ehli için akit önerisini yinelemektedir.

Daha sonra İbnu'l-Mukaffa eserlerinde “toprak ve vergi (haraç) işleri” konusuna geçmektedir. Emeviler döneminde hakim olan mali ve toprak sistemi, merkeziyetçi olmayan (ademi merkeziyetçi) bir sistem görünümündedir. Vergi tahsildarlarının her şeye ulaşabileceği ve her şeyin hesabını yapabileceği düzenli bir mali disiplin oluşturulmamıştır. Hatta onlar vergi meselesinde çiftçilerin gösterdiği zirai ürünlere göre bir karar vermişlerdir. Vergi tahsildarları ekenden alıp, ekmeyeni bırakmışlar, hatta bazen bulduklarından zorbalıkla ve hakkını gasp ederek temin etmişlerdir. Bu yüzden İbnu'l-Mukaffa köylülere, çiftçilere, ekili araziler için belli vazifeler verilmesini, yani eksinler ya da ekmesinler bütün çiftçiler için sabit bir vergi konulmasını önermiştir. Ayrıca bununla ilgili divanlar hazırlanmasını ve bunun için sabit yöntemler belirlenmesini teklif etmiştir. Bu durum, merkeziyetçi idarenin zirvesi olmuştur.³²⁰ İbnu'l Mukkaffa'nın eserlerindeki bu teklifleri, İslam siyaset düşünce teorisinin oluşumunda ve nasihatnameler ve siyasetnameler üzerinden bir geleneğin teşekkülünde önemli bir kaynak olarak karşımızda durmaktadır.

İslam nasihatname ve siyasetname geleneğinin bir diğer önemli ismi *Tehzibu'l Ahlak* eserinin müellifi İbn Miskeveyh (940-1030)'dir. İbn Miskeveyh, İran coğrafyasında Büveyhiler Devleti (932-1062) idaresinde çeşitli katiplik görevlerinde bulunmuştur. Devlet idaresinde yüksek tecrübeler edinen İbn Miskeveyh, önemli eserler kaleme almıştır.³²¹ Fakat biz *Tehzibu'l Ahlak* eserinden hareketle İbn Miskeveyh'in ideal siyasete dair düşüncelerini ele almaya çalışacağız.

* İbn'ul Mukaffa'nın bu eseri İslam siyasi tarihinde ilk ıslahatname olarak geçmektedir.

³¹⁹ İbnül Mukaffa, *İslam Siyaset Üslûbu*, s.60.

³²⁰ Cabirî, *Arap Ahlakı Akli*, s.240.

³²¹ Bu eserler *Tehzibu'l Ahlak* ile *Risale fî Mâhiyeti'l-Adl*'dir. Bkz. Mehmet Bayrakdar, “İbn Miskeveyh”, *DİA*, c.20 (İstanbul: TDV. Yay., 1999), s.201-202; Hümeýra Karagözoğlu, “Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te “Adalet” Kavramının Siyasi Yansımaları”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, 14/27 (2009/2), s.93-118.

Eserinde öncelikle devleti idare eden kişinin vazifelerini öğüt üslubu ile açıklamaya çalışmaktadır:

*“İslam dini gelenekleri ve hukukun bütün yükümlülükleri –esaslardan ayrılmaması koşuluyla- korumakla görevli olan kimse, imamdır (halife) ve onun sanatı da hükümdarlıktır. Dini koruyan, onun saygınlığını, emir ve yasakları korumakla görevli olan kişiye hükümdar denir. Bu vazifelerden uzaklaşan kişiye ise zorba adı verilmektedir. Din ilahi bir kanundur, insanları kendi iradeleriyle yüce saadete götürür. Hükümdar ise bu ilahi kanunun bekçisi ve insanlara açıkça bildirilen tebliğin koruyucusudur. Fars hükümdarı ve hakim Erdeşir şöyle der; “Din ve hükümdar ikiz kardeştir, bunlar birbirlerini tamamlarlar. Din esastır, hükümdarda bekçidir. Esası olmayan her şey yıkılmaya mahkumdur. Bekçisi olmayan her şeyde kaybolur”.*³²²

İbn Miskeveyh’in açıklamalarında iktidarın meşru kaynağı olarak esasa bağımlılığını, ilahi kanuna dayandırması dikkat çekicidir. Diğer bir yönüyle hükümdarın yetkilerinin ölçüsünün, ilahi kanunların sınırları dahilinde olabileceğini söylemektedir. Bu söylemin, siyaset düşüncesindeki sözleşmecî toplum fikri ve siyaset-i şer’iyye kavramları ile yakından ilişkisi vardır. Misal vermek gerekirse, İbn Miskeveyh, hükümdar ile tebaa arasındaki ilişkiyi eserinde şu şekilde belirtir: *“Hükümdarın, tebaasına karşı tutumu babalık, tebaanın ona karşı durumu oğulluk ve tebaanın birbirine karşı olan durumu ise kardeşlik olarak tarif edilmelidir. Böylece idare işleri düzgün ve ahenkli işlemeye devam eder. Hükümdarın tebaasına karşı davranışı da babanın çocuklarına karşı olan davranışı gibidir”.*³²³

İbn Miskeveyh’in eserinde değinmek istediğimiz konulardan birisi ise, devletin varlığını devam ettirebilmesi için toplum içinde adaletin sağlanmasına yönelik önerileridir. İbn Miskeveyh’in siyaset düşüncesine göre adalet; ilahi, tabii, örfi (vaz’i) ve ihtiyari şeklinde dört kısma ayrılır. İlahi adalet; metafizik ve değişmeyen varlıklarda, tabii adalet ise müşahade aleminde karşımıza çıkmaktadır. İbn Miskeveyh, örfi adaleti, genel ve özel olarak ayırmış; genel adaleti, kavramın altında insanlığın tarihi tecrübeler yoluyla ittifak ettiği bir araç olarak görmüştür. Özel adalet; farklı coğrafyalarda farklı yönetim anlayışlarına göre toplumdan topluma göre değişmektedir. Dolayısıyla vaziyet

³²² İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l Ahlâk*, s.169-170.

³²³ İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l Ahlâk*, s.175.

ve şartlara göre hareket etmektir. İhtiyari adalet ise insanın kendine has ruhi özelliklerinin ahengi ile mümkündür. Fakat tek başına gerçekleşemez, bir cemiyete ihtiyaç duymaktadır.³²⁴ Müellifin adalet kavramını kategorik bir şekilde tanımlaması ve gözlemlediği toplumun bir arada yaşaması –aynı zamanda devletin varlığını devam ettirebilmesi- için yeni bir siyaset teorisi teklifi olarak değerlendirilebilir.

İbn Miskeveyh'in ortaya koyduğu bu siyaset teorisi, yaşadığı 11. asrın İran coğrafyasındaki siyasi kargaşalar düşünüldüğünde anlamlı bulunabilir. Diğer taraftan Maverdi (975-1058) ve İmam Gazzalî de toplum ve hükümdar (devlet) arasındaki ilişkiye yoğunlaşarak önemli siyasi düşünce teklifinde bulunmuşlardır. Bu iki ismin üzerinde özellikle yoğunlaştığı konu imamet anlayışında itaat kavramını vurgulamalarıdır. Bu şahısların söz konusu itaat anlayışları, 11. ve 12. asırda İran ve Irak coğrafyalarında yaşamalarından dolayı, Büyük Selçuklu Devleti'nin siyasi kargaşalara sahne olması ve Avrupa'da Haçlı Seferleri ile başlayıp, Doğu Akdeniz'de Haçlı devletlerinin kurulmasıyla ortaya çıkan istikrarsızlığa şahitlik etmelerinden çıkarılabilir. Maverdi ve İmam Gazzalî'nin siyasete dair yaklaşımları şer'i esasa bağlı maslahat üzerinden geliştirilen siyaset-i şer'iyye olduğu ifade edilebilir. Bu nazardan bakılırsa bahsettiğimiz şahsiyetlerin önerilerinin ne anlama geldiğini iyi idrak ederek Nizam-ı Cedid siyasetinin teklifini anlayabiliriz.

Rosenthal, İmam Gazzalî'nin imamet anlayışının önceki Müslüman fikir adamlarıyla benzerlik gösterse de “imamet gereklidir, çünkü yararlıdır ve bu dünyada zararı uzakta tutar”.³²⁵ Ümmet icmânının yeterli olmadığını, çünkü “*dinin nizamı*”nın yalnızca “itaat edilen bir imam” tarafından temin edileceğini düşünür. İmam Gazzalî sözlerine devam eder; “*dinin nizamı dünyanın nizamıyla mümkündür*” ve “*dünya nizamı itaat edilen bir imama bağlıdır*”. İmam kelimesi sultana (mülk) dönüşür. “Din ve iktidar ikiz kardeşir”. “Bundan dolayı denir ki, din temeldir ve sultan koruyucudur”.³²⁶ Bu yaklaşım dini-siyasi birliği ortaya koyan İslami bir kaideye dönüşmüştür.³²⁷

Rosenthal, Maverdi'nin imamet gerekliliği üzerindeki yaklaşımını örneklerle ifade ederken, imam ve cemaat arasındaki sözleşmeyi izah bağlamında; imamın etkili bir

³²⁴ Hızır Murat Köse, “İslam-Siyaset Düşüncesinin Temelleri”, *İslam Siyaset Düşüncesi*, Ed. Lütfü Sunar ve Özgür Kavak, Ankara: İlem Yay., 2019, s.37-38.

³²⁵ Ebu Hâmid al-Gazzalî, *İtikad'da Orta Yol (al-İktisad fi'l-İ'tikâd)*, Çev. Kemal Işık, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Yay., 1971, s.176.

³²⁶ Ebu Hâmid al-Gazzalî, *İtikad'da Orta Yol (al-İktisad fi'l-İ'tikâd)*, s.177.

³²⁷ Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, s.58.

şekilde dini savunabilmesi için, kendinde bulunması gereken yedi şart olduğunu belirtir. Bunlardan ilki ve hatta diğerlerine denk olabilecek haslet “adalettir”. İlim, Selâmet, Rey, Şecâat, Necdet ve son olarak Neseb’tir. Selâmet, bedenî uzuvlarının sağlam olması, Rey doğru karar vermesi, Şecâat ve Necdet, ülkenin savunulmasında ve seferlerde cesur olabilen kişi anlamına gelmektedir.³²⁸ İmam’ın vasıflarını sayarken Maverdi, aynı zamanda imam ile cemaat arasındaki sözleşmenin sınırlarını da çizmektedir. Dolayısıyla bu sözleşme, aynı zamanda tarafların birbirine olan mesuliyetini akla getirmektedir.

Söz konusu sınırın tesisi bağlamında, modern siyaset felsefesinden farklı olarak belirleyici kavramın mesuliyet ve buna bağlı olarak adalet kavramı olduğu söylenebilir. İslam siyaset düşüncesinin önemli ilkelerinden olan “mesuliyet” ilkesi bağlamında da; siyasi bir düzen varsa, siyasi otorite ve iktidara sorumlu olma, yoksa eğer, topluma ve fertlere karşı sorumluluğu teklif etmiştir. Kuşkusuz sorumluluk, mesul tutulan hususlarda karar verebilme ve eyleme geçme kudreti gerektirir. Diğer bir deyişle, özgür olmadan sorumluluklardan bahsedilemez. Fakat filozoflar mesuliyeti, insanın kuvvelerinden hareketle temellendirir ve şehvetten akla uzanan güçler hiyerarşisi, insanı bu dünyada sorumlu tutar. Bu bakımdan düşünce geleneğine göre çağdaş birey ve toplum iddialarının aksine, özgürlük ideal bir değer değildir. Toplum içinde bir takım mesuliyetleri bulunan insanın ideal hedefi adalettir. Adalet, *“bütün idarenin kendisini temin etmeye yöneldiği ufuk ve yine kendisine göre tenkit edildiği esastır”*.³²⁹

Müslüman mütefekkirlerin nasihatname ve siyasetnameler üzerinden ortaya koymaya çalıştıkları siyaset-i şer’iyye anlayışı, devletin içinde yaşayan Müslümanları, İslami esasa göre imam/hükümdar ile akit yapmalarını sağlarken; bu ilişkinin devamlılığı, tebaanın, mesuliyet fikrine göre itaati ve hükümdarın adaletiyle sağlanmaya çalışılmıştır. Müelliflerin dikkat çektiği diğer nokta ise Müslüman toplumun devletle ünsiyet ilişkisinin (kamu yararı) sağlanmasının gerekliliğidir. Nitekim bu vurguların önemi, Moğolların İslam memleketlerini teker teker istilasından sonra büyük bir anlam kazanmaya başlayacaktır. Bizim amacımız siyasi anlamda İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı tehlikeler karşısında reflekslerin mantığını göstermeye çalışmaktır.

³²⁸ Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, s.43-44.

³²⁹ Ömer Türker, “İslam Siyaset Düşüncesinin Yeniden İnşası Üzerine Bir Deneme”, *İslam Siyaset Düşüncesi*, Ed. Lütfü Sunar ve Özgür Kavak, Ankara: İlem Yayınları, 2019, s.55-56.

3. Moğol İstilası sonrası Müslüman Devletlerin hanedanlık etrafında merkezileşmesi

Bu noktada, başlıkta Moğolların İslam devletlerini istila etme süreci ile ilgili siyasi bir malumat verme niyetinde değiliz. Bölümdeki gayemiz, Moğolların Harzem, İran, Irak ve Anadolu coğrafyalarına yayılmaları neticesinde Moğolların idaresinde yaşayan Müslümanların nasihatname ve siyasetname geleneği bağlamında siyaset düşüncelerindeki bakışını genel olarak ifade etmeye çalışmaktır. Dolayısıyla Müslüman devletin ve toplumun esasını oluşturan şer'i kaidenin Moğol yasasına bakışı ve bu yasadan istifade edebilme kabiliyeti hangi bağlam üzerinden olmuştur? Bu gibi soruların cevaplarını vermeye çalışacağız.

Moğolların “Yasa”sı, Türkî askeri sınıfı oluşturan devletlerin, özellikle 1250’den sonra Mısır ve Suriye’de hüküm süren Memlük devletinin kendi yasalarını ortaya koyarken esin kaynağı olmuştur. Fakat Moğol Yasası, siyasal yönden canlı bir sistem olarak şeriatı takviye edecek ideal seviyeye gidememiştir. Moğolların mirası hanedan hukukunun meşrulaştırılması, devletin tek bir askeri güç olarak anlaşılması ve son olarak ekonomik ve kültürel kaynakların askeri beylerin tasarrufuna verilmesi olarak anlaşılmıştır. Moğol Yasası, İslam siyasi düşüncesi bakımından yeni bir meşrulaştırma ilkesini doğurmuştur. İslam toplum hukuku; şeriat, örf ve adeti kapsayan bir yekuna sahipken, Moğol yasasının tesiri ile son olarak hanedan hukuku da bu kapsama dahil olmuştur. Mutlakiyetçilik lehine gelişen bu netice, devletin egemenlik merkezinin hanedan üzerine kaymasına sebebiyet vermiştir. Böylece şeriat, yalnızca muhalefetin aracı olmayacak, mevcut iktidarı tahkim eden bir yapıya dönüşecektir. Dolayısıyla, ulemanın hanedanlık üzerindeki otoritesi önlenmiştir.³³⁰ Kuşkusuz bu yeni siyaset düşüncesinin hanedan merkezli teklifi, zamanın şartları düşünüldüğünde, merkezi iktidarı meşrulaştırmıştır. Fakat hanedan merkezli devlet tasavvurunun giderek meşruiyet kazanması, diğer Müslüman devletlerinin Moğollar ile mücadelelerinde de etkili bir silah olmasına yol açmıştır.

Misal vermek gerekirse Memlüklüler, 1250 yılında Mısır ve Suriye’de kurularak önemli bir devlet haline gelmişlerdir. 1260 yılında, Ayn Calut Zaferi ile Moğol ilerleyişini durdurarak İslam dünyasında önemli bir prestijleri olmuştur. Ayrıca Sultan Baybars liderliğinde Mekke ve Medine’nin muhafazası rolünü üstlenerek, en önemli Sünni güç

³³⁰ Marshall G. S. Hodgson, *İslam’ın Serüveni; Orta Dönemlerde İslam’ın Yayılışı II*, Çev. Berkay Ersöz, Ankara: Phoenix Yayınları, 2020, s.471.

olarak ortaya çıkmışlardır. Kendilerinden önceki Müslüman devletlerden daha uzun süre ayakta kalmışlardır. Bu sonucun, İslam siyaset düşüncesi bağlamındaki nedenini düşünecek olursak, bunu, İbn Haldun ile İbn Teymiye'nin fikirlerinin siyasi arka planında görebiliriz. Sultan Baybars 1261 yılında Abbasi soyundan Müstansır'ı Kahire'ye getirerek halifeliği tekrar ihya etmiştir. Fakat halife, Memluk sultanlarının dini-siyasi rolüne vurgu yaparak, bu rolü, yetkilerini genişletmesine vesile kılmıştır. Sultan, her şeyden önce savaşçı-hükümdardı ve dinin yayılmasının (cihad) merkezi haline gelmiştir.³³¹

Sultan Baybars, Bağdat halifeliğinin ortadan kaldırılmasından 3 yıl sonra, 1261 yılında Abbasi ailesinden Müstansır'ı Kahire'ye halife olarak getirmiştir. Halife Müstansır da Sultan Baybars'ı kutsal savaşçı ilan ederek, Hristiyan ve Moğollara karşı fetih faaliyetine canlılık kazandırmıştır. Ayrıca halifenin bütün Müslümanların çıkarlarını sultana emanet etmesi ve dini konularda da sultana yetki vermesi, Sultan Baybars'ın cihanşümül siyasetinin önünü açmıştır. Bu uygulama, Halifenin, dini ve hukuki fonksiyonlarını sultana devretmesi (çünkü uzun bir zamandır Abbasi halifelerin siyasi fonksiyonu kalmadığı düşünülürse) anlamına gelmektedir ki, bu da Memlüklerin, İslam birliğini sağlama iddialarını ve gayelerini güçlendirmektedir. Ayrıca İbn Cemaa'nın (1241-1333) önemli bir şafi fıkıh alimi olarak *Tahriru'l-Ahkam fî Tedbiri Ehli'l-İslam* isimli eserinde sultan-halife kavramına meşruiyet sağlamıştır. İbn Cemaa'nın bu önerisi hilafetin Kureyş kabilesinden olması gerektiği fikri düşünüldüğünde oldukça iddialıdır. Hatta İbn Cemaa hükümdarlık iktidarının güçle ele geçirilmesini bile savunmuştur. Maverdi bu terminolojiyi bölgesel hükümdarın filli gücü için kullanırken, İbn Cemaa imametın zorla ele geçirilmesi için kullanmıştır. Suyuti ise bu fikre muhalefet eden alimlerden birisi olarak kalmıştır.³³² Bu belirtilen görüşler, parçalanmış İslam memleketlerinin tek bir çatı altında düşmanlarına karşı kendisini savunabilmesi için geliştirilmiş önerilerdir. Söz konusu önerilerin tümünde, devletin idaresindeki düşünce esasının, siyaset-i şer'iyye bağlamından değerlendirildiğini gözlemleyebiliriz.³³³

Ekseriyetle Müslüman devletlerin siyasi olarak karşı karşıya kaldığı tehditler sonrası siyasi iktidar, hanedan etrafında tahkim edilmiştir. Dolayısıyla gerek Küçük Kaynarca

³³¹ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi*, s.209-211.

³³² Black, *Siyasal İslam Düşüncesi*, s.212-213.

³³³ Ayrıntılı bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, "Siyâset-i Şer'iyye", *DİA*, c. 37 (İstanbul: TDV. Yay., 2009), s.299-300.

Antlaşması gerekse Yaş Antlaşmaları sonrası Devlet-i Aliyye'nin Rusya Çarlığı karşısında kaldığı sıkıntılı durum, geçmişte yaşanmış benzer vakıalarla kıyaslanabilir. Sultan III. Selim'in Devlet-i Aliyye'yi tekrar eski ihtişamına kavuşturabilmek için Nizam-ı Cedid siyasetini ortaya koyması bu yönüyle anlamlıdır. Nitekim Sultan III. Selim'in Nizam-ı Cedid siyaseti ile Osmanlı toplumunu oluşturan sınıflardan (erkan-ı erbaa) itaat talep etmesi, merkezi iktidarın tekrar sultana/hanedana kaymasının önemli işaretlerinden birisidir. Sultan etrafında kurulan bu merkezi iktidarın, kavanin-i şer'iyye esaslı doğrultusunda zamanın şartlarına uygun yeni bir ahkâmın kurulmasını hedeflemesi, Nizam-ı Cedid hareketinin siyaset-i şer'iyye bağlamında değerlendirilmesini mümkün kılabilir. Bu doğrultuda geliştirilen siyasetin hedefi, devletin istikrarlı bir şekilde varlığını -şer'i esaslar doğrultusunda- devam ettirmesidir.

Moğollar sonrası parçalanmış İslam devletlerinin tek bir çatıda toplanma hamleleri ile Müslüman devletlerin istikrar problemleri siyaset çalışmalarında önemli mevzular olarak görülmüştür. İbni Haldun (1332-1406) tam da bu noktada çalışmalarıyla dikkat çekmektedir. Yaşadığı zamandaki Müslüman devletlerin içine düştükleri buhranın nedenlerinin peşine düşerek, devlet idaresindeki istikrarsızlığı anlamlandırma ihtiyacı hissetmiştir. İbni Haldun, *Dünya Tarihi* (Kitâbu'l-İber) ve *Mukaddimesinde* insanların kurmuş oldukları medeniyeti inceleme konusu yaparak –yani nesne haline getirerek– yeni bir siyaset yaklaşımı ortaya koymaya çalışmıştır. Müellifin siyaset teorisi, özellikle “umran” kavramına yoğunlaşmış ve medeniyetin doğuşunu bununla bağlantılı görmüştür. Ayrıca umran ile yönetme sanatı arasında ilişkinin yakınlığı açıkça görülmektedir. Medeniyet ve hadâra, yerleşik hayatın bir başka özdeş kavramlarını oluştururken, hadâra'nın “temeddün”e denk anlamının olması, şehirde bir arada yaşamak (medine) ve teşkilatlanmak manasına gelmektedir. İbni Haldun'un bu yeni bakış açısının, geleneksel ilim ve akidelerden ayrı olmaması, çeşitli Müslüman devletlerde devlet adamı olarak çalışmasının yanında, Maliki bir kadı olarak da görev yapması, onun gözlemlerini anlamlı kılmaktadır.³³⁴

İbni Haldun en genel haliyle *asabiyet* kavramını; aynı soydan gelenlerin bir araya toplanarak tek bir kuvvet, kudret ve üstünlük sahibi olmaları ve bir ideal etrafında birleşmeleri olarak açıklamaktadır. Devleti inşa etmek ve onun devamlılığını sağlamak, kuvvet ve cefa gerektirmektedir. Hem kendi tebaasına yardımcı olmak hem de

³³⁴ Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, s.125-126.

hasımlarını dize getirmek, boyun eğdirmekle mümkün olmaktadır. Galip olmak, asabiyyetin ve bir düşünce etrafında birleşerek onu gerçekleştirmeye azmetmek ve kalpleri birbirine ülfet ettirmekle olur. Kalpler ise, ancak Allah'ın dinini yaymak ve hakim kılma ideali çerçevesinde yakınlaşabilir.³³⁵ İbni Haldun'un çizdiği istikamet, şer'i hükümlere bağlı, güçlü Müslüman toplumla, güçlü devletin var olabileceği iddiasıdır. Her ne kadar bu süreçte asabiyyeti önemli bir motivasyon kaynağı olarak belirtse de gayesi, devletin istikrarını sürdürebilmesi için Müslümanların bir arada kalmasıdır. İbni Haldun'un önerilerine dikkat edildiğinde, Müslüman tebaanın devletin asli unsuru olduğu görülebilir. Dolayısıyla Müslüman Millet, kendi devletini muhafazada asli bir vazifeye davet edilmiştir.

İbni Haldun eserlerinde devleti idare eden/lere de toplumun bir arada yaşaması için lazım olan kanunun kaynağı ile alakalı önerilerde bulunur. İbni Haldun, "Kavânîn-i Siyâsiyye" kavramı ile hükümdarın, bencillik ve keyfiliğinin kontrol altına alınması ve tebaası ile arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi gerektiğini, otoritenin ancak bu şekilde tamam olacağını söylemektedir. İbn Haldun söz konusu kanunun kaynağını Allah'ın vahyedilmiş kanunu olan şeriata dayandırır ve bu yönetimi ise "siyâset-i dîniyye" olarak kavramlaştırır. Bunun dışında, kanunlar, insan aklıyla yapılan siyasi kanunlara dayanıyorsa, bu yönetime de "siyâset-i akliyye" demektir. Müellif, nebevî kanun koyuculuğunun koyduğu kanunları, beşeri aklın kanunlarından üstün görmektedir. İbni Haldun yukarıda bahsettiğimiz dünyevi ve dini hukuk arasındaki ayrımı birbirleriyle çatıştırmaz; aksine hiyerarşik bir düzen içinde bütünlüklü bir yapı oluşturmayı hedefler.³³⁶ Devletin varlığının önemli bir parçası olan hukuki temeller ile ilgili bilgiler verdikten sonra bu temeller üzerinden inşa edilecek devletin, siyaset düşüncesine tesir eden fikirleri sıralamaya çalışmaktadır.

İbni Haldun, idare ve gayelerine göre üç tür devlet bulunduğunu iddia eder; "Siyâset-i dîniyye", vahiy kanununa (şariat) dayanan yönetim, "Siyâset-i akliyye", insan aklına göre ortaya çıkmış kanuna dayalı idare, son olarak "siyâset-i medeniyye", filozofların ideal devlet yönetimi, *El-Medinetü'l-Fadıla* ya da *Eflatun'un Devleti*. İbni Haldun, hilafet biçimindeki İslam devletini, Allah-merkezli bir insan cemiyetinin en mükemmel ürünü olarak görmüş ve hilafeti, insanı hem bu dünyada hem öte dünyada mutluluğa

³³⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 2020, s.373; Niyazi Kahveci, *İslam Siyaset Düşüncesi*, Ankara: Sinemis Yay., 2012, s.170-171.

³³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, s.332-333; Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, s.147-149.

ulaştıran ideal bir yol olarak göstermiştir. Ayrıca güç üzerine kurulan ve tek bir hükümdarın idaresi altında kanun ve silah gücüyle korunan devletin, (yaşadığı zamanda Timur Devleti'nin gücü düşünöldüğünde) doğal ve zaruri olduğunu düşünmektedir.³³⁷ Bu düşünce, İbni Haldun'un siyasetin pratik gerçekliğini de göz ardı etmediğini göstermektedir.

İbni Haldun muhtemel üç rejim çeşidi ortaya koyar. Asabiyetten kaynaklanan “doğal egemenlik”, rasyonel şekilde örgütlenmiş devlettir. Hedefi, hükümdarın çıkarını, genelin refahına önceler. Böyle bir idare zorba, adaletsiz ve sürdürölemezdir. Akıllı ve kavrayış sahibi insanlar tarafından oluşturulmuş yasalara göre kurulan yönetim. Bu tür idare insanlara dayatılır ve onlar tarafından kabul edilir. Bu idarenin temel hedefi insanların refahını artırmaktır. Akıl üzerine kurulan devlettir (siyaset-i akliyye). Bu tarz yönetim, sadece görünen, dünyevi menfaatleri hedef alır; dolayısıyla kusurludur. Son olarak, din üzerine kurulmuş devlettir (siyaset-i diniyye). Bu yönetim, yasa koyucu tarafından, bu dünyanın, öteki dünya için araç olarak düzenlenmesi ve insan toplumunun sürdürölmesi amacındadır. Dolayısıyla İbn Haldun, şeriatın, bu dünyada insanların refahını sağlamayı, felsefi muhakemelerden bile iyi yapabildiğini düşünmektedir.³³⁸ İbni Haldun, egemenliğin türleri olarak ortaya koyduğu devlet idare tarzlarını sınıflandırırken, tecrübelerden yararlanmayı ihmal etmemiştir.

Yukarıda ifade edilen egemenlik türlerinin hepsi kendi tecrübesi bağlamında anlamlı olabilir veya olmayabilir. Fakat biz burada özellikle İşlam siyasetname ve nasihatname geleneğinde Müřlőman alimlerin, yaşadıkları zamanın devletin siyasetine yönelik fikir öne sürdüklerinde, ait oldukları medeniyet mirası içinde gaye edindikleri ideal yolun, siyaset-i řer'iyye olduğunu söyleyebiliriz. Bu doğrultuda Mođol istilasının, Abbasi Devletini yıktığı İşan ve Irak coğrafyasında yaşamış olan Nasırüddin Tūsı'nın Ahlak-ı Nâsırî'sini incelemek çalışmamız ağısından önemli olacaktır.

C. NASİRÜDDİN TŪSÎ VE AHLAK-I NÂSİRÎ

Nasırüddin Tūsı³³⁹ (1201-1274) İşlam nasihatname geleneği içerisinde önde gelen alimler arasında yer almaktadır. Yaşadığı 13. asrın siyasi dünyası düşünöldüğünde güçlü Harzemřahlar Devleti, Mođollar karşısında tutunamamış ve Müřlőman nüfusun

³³⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, s.204; Rosenthal, *Ortaçağda İşlam Siyaset Düşüncesi*, s.127-128.

³³⁸ Black, *Siyasal İşlam Düşüncesi*, s.253-254.

³³⁹ Agil řirinov, “Nasırüddin Tūsı”, *DİA*, c. 41 (İřstanbul: TDV. Yay., 2012), 437-442.

yoğun olduğu coğrafya, gayrimüslim Moğolların idaresine geçmiştir. Bu siyasi vaziyet karşısında Nasîruddin Tûsî'nin, felsefe ve ahlaka dair yazdığı eseri *Ahlak-ı Nâsırî*'de³⁴⁰ aynı zamanda devlet siyasetine yönelik fikirleri de bulunmaktadır. Dolayısıyla çalışmamızda bu eser bizim odağımızda olacaktır. Eserin içeriği ile alakalı genel malumattan sonra, devlet siyasetine yönelik fikirleri ele alınmaya çalışılacaktır.

Nasîruddin Tûsî, *Ahlak-ı Nâsırî*'de hikmet (felsefe) terimini ilim ve amel (eylem) olmak üzere iki kısımda değerlendirmektedir. Ayrıca varlıkları oldukları gibi idrak edebilmek için hikmet terimini, varlığı bilmenin, insan bireylerinin iradi eylemlerine bağlı olmayan yönü ile beşerin tasavvur ve iradesine bağlı olan yönü olduğunu vurgulamaktadır. Nasîruddin Tûsî, varlıklar hakkındaki ilimi de iki kısma ayırır; birincisi, nazarî hikmet (teorik felsefe), ikincisi ise amelî hikmet'dir (pratik felsefe). Nazarî hikmet; ilm-i mâba'de't-tabîa (metafizik), ilm-i riyazi (matematik) ve ilm-i tabîi (tabiat ilmi) olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Amelî hikmet ise tehzîbu'l ahlak (ahlak terbiyesi), tedbir-i menazil (ev idaresi) ve siyaset-i müdün (devlet yönetimi)'dür.³⁴¹

Tusi, *Ahlak-ı Nâsırî* isimli eserinde Amelî hikmeti kısımlara ayırdıktan sonra kavramı tanımlayıp incelemeye geçmiştir. Yazar insanların yaşayış durumlarına göre meşgalelerinde faydalı ve güzel eylemlerinin esasını, insanın tabiatına ve geleneğe bağlamaktadır. İnsan tabiatının özellikleri, hünerli insanların akli tecrübelerine uygun olup, zamanın ve yaşamın değişmesiyle farklılık göstermez. Tûsî, insanın yaşayış meşgalelerine göre esası gelenek olan eylem ve davranışları, toplumun fikriyle uyumlu ise âdâb ve âdet (örfi kanunlar) olarak tarif eder. Eğer kanunlar Peygamber veya imam gibi bir kişinin fikriyle örtüşüyorsa nevâmîs-i ilahi (ilahi kanunlar) demiştir. Özetleyecek olursak bu kanunlar; 1. İbadet ve hükümler; her kişiye ait olan, 2. Nikah ve diğer muamelat ev halkına ait olan, 3. Yönetim ve ceza gibi şehir ve ülke sakinlerine ait olan. Bunları fıkıh ilmi olarak tarif etmektedir.³⁴²

Tûsî, eserinde insanların toplumsallaşmasına vesile olan işlerinde hak ettikleri konuma (mesleki) razı olmaları ve haklarının idare tarafından teslim edilmesi, birbirlerinin

³⁴⁰ İsmâîlî emirlerinden Nâsîruddin Abdürrahîm b. Ebû Mansûr'un isteği üzerine muhtemelen 1236 yılında neşredilen eser, insanın ahlâkî şahsiyetini oluşturan alışkanlıkların, fazilet ve fenalıkların nasıl meydana geldiğini ve ne gibi sonuçlar doğurduğunu felsefî bakımdan tam bir titizlikle araştırmayı, faziletleri geliştirme ve fenalıklardan korunma yollarını göstermeyi gaye edinmiştir. Bkz. M. Nazif Şahinoğlu, "Ahlak-ı Nâsırî", *DİA*, c.2 (İstanbul: TDV. Yay., 1989), 17-18.

³⁴¹ Nasîruddin Tusi, *Ahlak-ı Nâsırî*, Çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov, İstanbul: Likra Yay., 2007, s.14-17.

³⁴² Nasîruddin Tusi, *Ahlak-ı Nâsırî*, s.17.

haklarına tecavüz etmemeleri ve sorumlusu oldukları yardımlaşma işlerine devam etmeleri gerektiğini söylemektedir. Bu idareye “siyaset” (yönetim) denir. Yönetim’de nâmus (kanun), hakîme (idareci) ve paraya ihtiyaç vardır. Eğer idare hikmet kaidesine uygun olup, bireylerde kuvveden yetkinliğe doğru ilerlerse buna siyaset-i ilahi (ilahi yönetim) denir. Tusî eserinde Aristoteles’in yönetim türlerini aktarmıştır. Buna göre; 1. Siyaset-i mülk (monarşi), 2. Siyaset-i galebe (tiranlık), 3. Siyaset-i keramet (Aristokrasi), 4. Siyaset-i cemâat (demokrasi). Siyaset-i mülk; bir topluluğu erdemli kılacak idare, erdemliler yönetimidir (siyaset-i fuzalâ). Siyaset-i Galebe, zorbalık ve nefsin yararına olan idare, siyaset-i hasâset’dir. Siyaset-i Keramet ise, asaleti ile tanınmış topluluğun idaresidir. Siyaset-i Cemâat ise, çeşitli fırkaların namus-u ilahinin (ilahi kanun) vazetmiş olduğu bir yasaya göre idaresidir. Tusî, siyaset-i cemâat’ın ilahi kanunlara uygun yetkin bir idare kurulmasının zor olduğundan bahseder. Bu nedenle Tusî, en uygun ve muteber yönetimi monarşide görmektedir.³⁴³

Tusî, *siyaset-i mülk* ve *siyaset-i cemâat* yönetimlerinin birbirleri ile olan ilişkisinde bazı idarelerin, sözleşmeler ve insan muameleleri gibi vazedilmiş yasalarla ilgili, bazılarının ise, mülk (ülke) idaresi ve şehir yapılanması gibi akli hükümlerle ilgili olduğunu belirtmektedir. Hiçbir şahıs, ayırt edilme özelliği ve bilgi yetkinliği olmadan bu iki türden herhangi birine kalkışmamalıdır. Çünkü onun bu kalkışması yukarıda ifade ettiğimiz özelliklerden mahrum olmasından dolayı çekişmeyi ve zıtlaşmayı getirmektedir. Bundan dolayı kaideleri belirlemede başkalarının da kendisine uyması için diğerlerinden ilahi ilhamla ayırt edilen bir kişiye ihtiyaç vardır. Bu kişiye kudemânın (eskilerin) tabiriyle “sahib-i namus” (kanun sahibi) ve onun kurallarına da ilahi kanun denilmektedir. Muhdesân’ın (yenilerin) tabiriyle ona *Şâri*’ (yasa koyan) ve onun kurallarına şariat denilmektedir.³⁴⁴

Hükümleri belirlemede, diğerlerinden ilahi bir teyitle (te’yîd-i ilahi) ayırt edilen bir şahsa ihtiyaç vardır. Bu kişiye, eskilerin tabiriyle “mutlak hükümdar” (melik ale’l-ıtlâk) ve onun hükümlerine hükümdarlık sanatı (sınâat-ı mülk) adı verilmiştir. Yenilerin tabiriyle ise ona imam ve onun fiiline “imamet” denilmiştir. Eflatun ona “müdebbir-i alem” (alemin idarecisi) der. Aristo ise, “insan-ı medeni” (devlet adamı) yani “devlet yönetiminin, onun ve onun gibilerinin varlığıyla gerçekleştiği insan olarak

³⁴³ Nasîruddin Tusî, *Ahlak-ı Nâsirî*, s.240-241.

³⁴⁴ Nasîruddin Tusî, *Ahlak-ı Nâsirî*, s.241.

tanımlamıştır. Fakat Tusî'ye göre, her devir ve asırda bir "sahib-i namusa" ihtiyaç olmaz, çünkü var olan kanun pek çok devrin milletine yetmektedir. Yine de her bir devirde âleme bir müdebbir (idareci) gerekmektedir. İdarecilerin silsilesi kesintiye uğrarsa düzen kalkar. Tusî idarecinin kanunu korumakla meşgul olması ve onun ilkelerini ayakta tutması ile vazifeli olduğunu söylemektedir. İdarecinin her vaktin ve devrin yararına uygun olarak kanunun tikelleri (fer'i hükümleri) üzerinde tasarruf yetkisi vardır.³⁴⁵ Görüldüğü üzere Tusî, devlet içinde düzenin tekrar sağlanabilmesi için, maslahata uygun yeni kaidelerin çıkarılmasının doğal olduğunu ama bu durumun kanunların ideallerini değiştirmedeğini, aksine tahkim edeceğini ifade etmektedir. Tusî'nin maslahata uygun yeni kaidelerin ortaya konulmasındaki işleyiş mantığı, Nizam-ı Cedid siyasetinin arka planında neyi temsil ettiği açıklanacaktır.

Tusî, erdemli olmayan devletleri tanımlarken, Farabi'nin (870-950) *El-Medinetü'l-Fazıla* eserinden yararlanarak, devleti cahil, fasık ve sapkın olarak ifade etmeyi uygun görmektedir. Cahil devletleri altı kısma ayırır ve altıncısına *ıçtima-i hürriyet** (özgürlük topluluğu) adını vermektedir. Tusî, bu devleti tanımlarken "medine-i cemaat" kavramını kullanmaktadır. Böyle bir toplumda bir şahıs, toplulukta kendi nefesine karşı kayıtsız ve serbest olur. Bu devletin insanı birbirleriyle eşit ve başka birisi üzerinde üstünlüğü olmayan özgür kimselerdir. Bu devlette sayıya gelemeyecek kadar çok farklılık, gaye ve arzu bulunur. Bundan dolayı ahalisi taifelere bölünür, kimisi birbirine benzer, kimisi ayrıdır. Her taifenin bir başkanı olur. Cumhûrun geneli bu başkanlar üzerinde baskın olur, çünkü başkanlarının onun istediklerini yapması gerekmektedir. Mesele iyice düşünülürse, onların arasında ne başkan vardır ne de başkanlık edilen. Cumhura göre, en övülen kimse topluluğun özgürlüğü için çalışan ve toplumu kendi haline bırakarak,

³⁴⁵ Nasîruddin Tusi, *Ahlak-ı Nâsirî*, s.241-242.

* Bu hürriyet kavrayışı Klasik dünyanın amaçlı, gayeli insanın gerçekleştirmesi gereken amaca tabi olması gerektiğinin bilhassa vurgulandığı Klasik varlık anlayışının ufkunda beliren insan oluş biçimiyle mukayese edildiği zaman insanın amaçsızlığını arzularıyla, içgüdüleriyle başıboş kaldığı bir anlamı ihtiva etmektedir. Bu bizim İslam siyaset geleneğinde hürriyetten ne anlaşıldığına dair ciddi bir ipucu sunmaktadır. Avrupa'da Fransa İhtilali sonrası çıkacak hürriyet tartışmalarının da İslam siyaset geleneğinin hürriyetle girmiş olduğu ilişki bağlamında nasıl bir alımlanış mantığını açığa çıkardığını gözler önüne serer niteliktedir. Her ne kadar hürriyet kavramı Avrupa'da kendi tarihsel serencamı içerisinde anlamlı olabilecek bir tepkinin ürünü olsa da, böyle bir tarihsel arka plana sahip olmamış ve o yüzdende bu tarz bir özgürlük anlayışını ihtiyaç olarak görmemiş Osmanlı siyasal pratiğinin alımlayış farkını da buradan hareketle okumak mümkündür. Tusî'nin bu vurgusu salt özgürlük üzerine toplumsal pratik mantığının genelde klasik dünya özelde de İslam siyaset geleneği içerisinde bir anlam ifade etmediğini göstermektedir. Burada amaçsız, gayesiz ve başıboş bir insan tanımına yer yoktur. Amaçlı bir varlığı gereklilikleri üzerine kurulmuş bir özgürlük telakkisi olabilir.

düşmanlardan koruyan, toplumun şehvetini doyuran kişidir.³⁴⁶ Tûsî'nin bu tespitleri aynı zamanda klasik dünyada demokrasiye nasıl bir değer atfedildiğini de gösterir. Eflatun, Aristoteles ve İslam siyaset düşüncesi demokrasiyi, retorik yoluyla çoğunluğun arzularıyla irtibatlı bir yönetim olarak telakki etmiştir.

Konunun devamında Nasîruddin Tusî, medine-i cemaat devletini, cahil devletlerin en şaşırtıcısı, işlemeli elbise gibi renkli resim ve boyalarla süslenmiş bir devlet olarak betimlemektedir. Herkes orada ikamet etmeyi sever, çünkü herkes orada kendi hevâ ve amacına ulaşabilir; bu sebepten milletler ve taifeler bu devlete yönelerek kısa sürede nüfusunun kalabalıklaşmasına vesile olurlar. Böylece fitrat ve yetiştirme bakımından farklı farklı nesiller ortaya çıkar. Bu devlette birbirinden ayırt edilemeyecek çok devlet çıkar; bu devlette yabancıyla yerleşik arasında bir fark olmaz. Zamanla erdemli olanlar sınıf olarak ortaya çıkabilir ve erdemli devletin parçaları olabilir. Fakat kötülük ve eksiklik sınıfı da her daim olur. Erdemli başkan, özgürler devletinde başkanlık yapamaz; yaparsa kısa zamanda indirilir ve öldürülür. Haz devletinin ahalisi tamahkârlığı ve hırsı daima artarak devam etmektedir.³⁴⁷

Tusî eserinde, Aristoteles'in siyaset felsefesinde ortaya koyduğu yönetim idaresini açıklamaya girişir; hükümdarlık, egemenlik, soyluluk ve halk idaresi. Hükümdarlığı, hepsini kapsayan ve idarelerin idaresi olarak tarif etmektedir. Tusî, hükümdarlık idaresinin zıttı olarak gördüğü halkın idaresini (topluluk yönetimini), idarenin dini olanıyla eleştirmekte veya onunla ilişkilendirilebileceğinden bahsetmektedir. Topluluk idaresinin kanunlar, sözleşmeler, teamüller ve entelektüel yargılarla ilgilendiğine katılmaktadır. Fakat Tusî, Aristoteles'in ortak çıkarlar için birden fazla insanın idaresine değinmesini, topluluk yönetiminin milletin eliyle idaresi anlamında okumamıştır. Tusî'ye göre, tanrısal esin sayesinde başkalarından ayrılan bir insanın gerektiği (masum insan), böylece diğerlerinin onu izleyeceğini düşünmüştür. Nitekim Antik Yunan'da doğru adam (sahib-i namus), modern Müslümanların da, dini yasa koyucu dedikleri kişi anlamına gelmektedir. Helen yasa koyucu ile Peygamberin bir tutulması Farabi ve İbn Sina'dan gelmektedir. Tusî ise burada yasa koyucu ile İmam'ları bir araya getirmektedir. Muhtemelen rızayı içerdiği için bunun adına halk yönetimi demiştir. Antony Black, Tusî'yi, topluluk idaresini erdemli yönetimin bir parçası olarak gören tek

³⁴⁶ Nasîruddin Tusî, *Ahlak-ı Nâsirî*, s.285.

³⁴⁷ Nasîruddin Tusî, *Ahlak-ı Nâsirî*, s.286-287.

İslam düşünürü görmektedir. Ayrıca Tusî'nin söyleminin müçtehitlerin idaresine de ters düşmediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Black, Tusî'nin topluluk yönetimi fikrini, daha sonraları Şii İmamiliğin de ilk İslam cumhuriyetinin kurulmasına yol açan bir gelişme olarak değerlendirmektedir.³⁴⁸

Bu bağlamdan devam edecek olursak Tusî, toplumu, dini kriterler ve iş bölümü olarak sınıflandırmaktadır. Toplum içindeki zihinsel çeşitlilik ve eşitsizliği, örften ve yaratılıştan gelmesi hasebiyle “düzenin nedeni” olarak görür. Yasa koyucunun, bütün topluluğu korumakla vazifeli olduğunu ve insanlara zekaları ölçüsünde hitap etmesi gerektiğini söylemektedir. Erdemli şehirlerde yaşayanlar, mükemmeliyete doğru ilerlerken, öğretileri ölçüsünde farklılık gösterebilirler ve hepsi aynı hedefe ulaşmaya çalışan farklı düşlere ve hayallere sahip olmalarından dolayı farklı topluluk olarak var olabilirler. Antony Black, Tusî'nin burada Bâtınîlerde ve İhvan-ı Safa düşüncesinde olduğu gibi, gayrimüslim tek tanrılı topluluklar da dahil olmak üzere, farklı dini toplulukların tesadüfi sebeplerle ortaya çıkabileceğini ve bu yüzden onlara hoşgörüyü bakılması gerektiğini söylemektedir.³⁴⁹ Bizce bu görüş fazla zorlamadır. Elbette hükümdarlığın işleyebilmesi için önce manevi birliğin sağlanması ve ardından devletlerin birliği sağlanarak toplumdaki fikirlerin uyum içinde olması devlet idaresi için gereklidir. Hatta Nâsırüddin Tusî, devletin gücünün, çok sayıda insanın sentezi ve birlik içinde olmasıyla yerine geleceğini söylemektedir. Fakat bu birliğin imkanının mesleki sınıflandırmayla gerçekleşebileceğini düşünmektedir.³⁵⁰ Dolayısıyla baskın olan din, ister istemez diğer dinleri yalıtacaktır. Ahlak-ı Nâsırî'nin geniş kitlelerce, özellikle de İran (Safevilerin yükselişi) ve Osmanlı dünyasında (Yavuz Sultan Selim'in hilafeti devralmasıyla) okunduğunu ve uygulanmaya çalışıldığını görebiliriz. Antony Black, Tusî'nin eserini Moğollar öncesi Avrasya kültürü ile erken modern dönem devletlerin saray-bürokrasi kültürü arasında önemli bir bağ olduğunu iddia etmektedir.³⁵¹

Nâsırüddin Tûsî'nin söz konusu siyaset nasihatnamesinde ortaya koyduğu siyaset telakkisine tezimiz bağlamında baktığımız zaman, özellikle karşımıza çıkan kavramın hürriyet, eşitlik, demokrasi ve iyi yönetim-kötü yönetim gibi ayrımlar olduğunu görmekteyiz. Bilhassa Devlet-i Aliyye'nin, Nizam-ı Cedid ile Avrupa'daki gelişmelere

³⁴⁸ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, s.221-222.

³⁴⁹ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, s.224.

³⁵⁰ Nasîruddin Tusi, *Ahlak-ı Nâsırî*, s.272.

³⁵¹ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, s.225.

karşı nasıl pozisyon aldığını ve kavramları nasıl alımladığına odaklandığımız zaman da, karşımıza çıkan temel kavramlarla bunlar arasında ilişki üzerine değerlendirme yapmak oldukça manidar olacaktır. Modern düşüncede eşitlik ve özgürlük, birbirlerinin mütemmim kavramları olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira modern varoluş koşulları açısından, aşkın varlık ve hakikat fikrinin (niteliksel alem fikri) yitirilmesi; niceliksel bir alem fikrini, dolayısıyla insanın varlığının tanımlanmasında da niteliksel ayrımların hesaba katılmadığı bir özgürlük telakkisini ve niceliksel ayrımlara bağlı bir eşitlik fikrini doğurmuştur. Fransız İhtilali sonrası kavramların siyaset terminolojisine girmesi, Avrupa toplumunu derinden dönüştürecektir.

Tûsî'nin yukarıdaki ifadeleri göz önüne alınırsa, aslında Osmanlı ricalinin Fransız İhtilali'ne karşı olumsuz bakışının bir nevi tercümesi gibi olduğu görülür. Fransa'da ortaya çıkan özgürlük kavramına karşı Osmanlı sefirlerinin eleştirisi, nefsi arzularını dizginleyemeyen bir sözcük olarak zihinlerinde yer bulmuştur. Bunun nedeni, Osmanlı ricalinin zihnini besleyen, erdemli toplum ve devletin gaye edinilmesidir. Osmanlı zihni, bu niteliksel alem anlayışı doğrultusunda erdemli devleti tahayyül etmektedir. Dolayısıyla bu gayeyi taşıyan ve o doğrultuda ıslahat yapan sultana itaat etmek, aynı zamanda özgürlük imkanını ortaya çıkarmaktadır. Eşitlik mevzuunda da durum böyledir. Niteliksel ayrımlara göre sınıflandırılan Osmanlı toplumu, (erkan-ı erbaa), *adalet* şuuruna göre düzenlenmiştir. Sultan III. Selim dönemi sefir ve layiha müelliflerinin Avrupa'da ortaya çıkan özgürlük ve eşitlik kavramlarına menfi bakışının altında yatan fikri sebebin bu olduğu söylenebilir. Niteliksel alem anlayışına sahip Sultan III. Selim ve Osmanlı ricali, bu anlayışı barındıran siyaset-i şer'iyye düşüncesi ile Nizam-ı Cedid siyasetini ortaya koymaya çalışmışlardır. Dolayısıyla Nizam-ı Cedid siyasetinde güdülen gayenin izlerini Tûsî'nin satırlarında aramak yanlış olmasa gerektir.

D. CELALEDDİN DEVVÂNİ (1427-1503) VE AHLAK-I CELALİ

İslam nasihatname geleneği içerisinde eser telif eden bir diğer isim, Celâleddîn Devvânî'dir (1427-1503).³⁵² Celâleddîn Devvânî'nin yaşadığı devirde İran coğrafyası Timur Devleti'nin taht kavgaları sonrası siyasi bütünlüğünü kaybetmiştir. Ardından Akkoyunlu Devleti hükümdarı Uzun Hasan (1423-1478) liderliğinde Doğu Anadolu ve İran coğrafyasında tekrar siyasi birliği sağlama gayretleri ortaya çıkmıştır. Akkoyunlu

³⁵² Harun Anay, "Devvânî", *DİA*, c.9 (İstanbul: TDV. Yay., 1994), 257-262.

hükümdarı Uzun Hasan'ın, devlet idaresi ile alakalı bir eser talep etmesi sonucunda Celâleddîn Devvânî, nasihatname geleneği içerisinde Ahlak-ı Celâlî eserini neşretmiştir.³⁵³ Celâleddîn Devvânî, Şafii mezhebine bağlı Sünni alimlerdenidir. Antony Black, Ahlak-ı Celâlî adlı eserin, Nasireddin Tusi'nin Ahlak-ı Nâsiri eserinde geçen hükümdarlar ve devlet adamları için hazırlanmış bir özetinden başka bir şey olmadığını iddia etmektedir. Fakat eserin Osmanlılar, Babür ve Safevi devletlerinin siyasi edeb külliyyatı üzerinde çok büyük bir etkisinin olduğunu, hatta klasik felsefe ile erken modern dönem devletleri arasındaki tek bağ olduğunu savunmaktadır. Black, eserin, özellikle Osmanlılar'da ve Babürlüler'de saray siyaset kültürünün başlangıcı olması ve toplumun üstündeki sınıflara vurgusu yüzünden böyle bir bağ olduğunu düşünmüş olabilir.³⁵⁴ Eserin toplumun üstündeki sınıflara vurgusu, Nasîruddin Tusî'nin, toplum düzeni için, eserinde değindiği mesleki sınıf (seyfiye, kalemiye, ilmiye ve reaya) teklifi ile aynıdır.³⁵⁵ Celâleddîn Devvânî, devletin zor durumda olduğu zamanlarda toplumun, tekrar İslami gaye doğrultusunda toparlanmasını ve herkesin kendi üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmesini hatırlatmaya çalışmıştır. Ayrıca Celâleddîn Devvânî'nin yaşadığı dönemin siyasi çalkantıları göz önünde bulundurulursa eserin yazılma nedeni şaşırtıcı olmayacaktır.

Diğer taraftan Rosenthal, Celâleddîn Devvânî'nin eseri olan Ahlak-ı Celâlî'yi orijinal bir düşüncenin eseri olmayıp, yalnızca Nasreddin Tusî'nin ortaya koymuş olduğu “pratik felsefe”nin ruhunu yansıttığını iddia etmektedir. Fakat Devvânî'nin farkı, Tusî'nin eserinde sunduğu felsefi düşüncüyü İslam öğretisiyle becerikli bir şekilde uzlaştırma başarısıdır. Devvânî, Tusî'nin Eflatun ve Aristoteles'e ait görüşlerini ve hukuk kavramını ele alışı, İslam'ın geleneksel kelimeler ve fıkıh silsilesinin içine dahil etmiştir. Bu durum İslam siyaset geleneği düşüncesinde bütünlüklü bir çerçeve ortaya koyabilmemiz için ahlaknamelerin farklı görüşlerden istifade edebilme kabiliyetini bize göstermektedir.³⁵⁶

Örnek vermek gerekirse Celâleddîn Devvânî eserinde, Aristoteles'in *Nikomakos'a Ahlak* kitabındaki adalet kavramını kendine özgü bir şekilde uyarlamıştır. Para (nomisma) kelimesinin gelenek (nomos) kelimesinden türediğini düşünerek, nomos'a

³⁵³ M. Nazif Şahinoğlu, “Ahlak-ı Celâlî”, *DİA*, c.2 (İstanbul: TDV. Yay., 1989), 16.

³⁵⁴ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, s.268.

³⁵⁵ Hülya Arıkan, “Ahlâk-I Nâsiri Ve Ahlâk-ı Alâî'nin Mukayeseli Kaynak Analizi”, *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (2021), s.90.

³⁵⁶ Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, s.305.

ölçüyü veya ayarı sağlayan bir “ilahi kanun” anlamını vermektedir. Adaletin sağlanması için araç gereklidir. Çünkü insan tabiatı gereği siyasi bir varlık olup ihtiyaçlarını karşılamak için diğer insanlarla bir arada yaşamak zorundadır. Adalet üç şeyle korunur; İlahi şeriat, adil yönetici ve para. Tusî’de ise ilahi kanun (namusu ilahi), beşeri yönetici ve paradır.³⁵⁷ Müelliflerin siyasi toplumda adaletin sağlanması için para kavramını da önemli bir kıstas olarak belirlemeleri dikkat çekicidir.

Celâleddîn Devvânî, İslam hukukunda “Allaha karşı yükümlülüklerimiz” (ibâdât) ile “insanlara karşı yükümlülüklerimiz” (muamelât) arasında dikkat çeken bir ayrım yapmaktadır. Devvânî, sosyal vazifeleri Aristoteles’in siyasi adaleti ayırması gibi ayırmaktadır. Dini yükümlülükleri Aristoteles’in ailevi (domestic) adaleti anlamında kavramaktadır. İnsanlara karşı yükümlülüklerimize siyasi adalet çerçevesinden bakmaktadır. Dini itaat, Aristoteles’de evladın babaya itaati şeklini alır. Yöneticiye itaat, yaşadığı şehre (polis) saygıyı ortaya koymaktadır.³⁵⁸ Yunan siyaset düşüncesinin İslam siyaset düşüncesine tesiri, görüldüğü üzere yine İslam akidesi bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır.

Celâleddîn Devvânî eserinin *ilm-i nefis* ile ilgili kısmında, tabiat felsefesi konuları çerçevesinde, insana ait düşünen nefsin, idrak ve hareket ettirici gücünün olduğunu vurgular. Bu iki güçten her birinin de kendi içinde ikişer şubesinin mevcut olduğunu söylemektedir. İdrak gücüne ait birinci şubeyi, yüksek ilkelere ilmi yansımalar almasından dolayı, teorik akıl olarak tarif etmektedir. Bu gücün diğer şubesi ise, fikir yoluyla cüz’i eylemlerin meydana gelmesinin uzak ilkesi olan pratik akıldır. Pratik akıl, öfke ve arzu güçleriyle ilgisi bakımından utanma, gülme ve ağlama gibi birkaç niteliğin fiili veya infiali sebebin meydana geliş ilkesidir. Adalet kavramı da bu şube üzerinden değerlendirilmektedir. Celâleddîn Devvânî’nin, tikel görüşü, vehim ve mütehayyilenin kullanılması ve sanatların ilkesinin teorik akılla ilişkisi ve birleşmesi bakımından, doğru sözlerin iyiliği ve yalancılığın kötülüğü gibi davranışlarla ilgili tümel düşüncelerin gerçekleşme sebebi görüp kategorileştirmektedir.³⁵⁹

Devvânî, ferdi aklın şubelerini belirledikten sonra, hükümdara bu düşüncelerin fiilleri noktasında adaletin temel fikriyatını anlatmaya girişmektedir;

³⁵⁷ Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, s.307-308.

³⁵⁸ Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, s.308-309.

³⁵⁹ Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, Çev. Ejder Okumuş, Ankara: Fecr Yay., 2020, s.47.

“Adalet, nefsin bir halidir ve nefiste gazabı, yani öfke ve şehveti yöneten bir kuvvettir. Nefis, adaleti hikmetin gereği olarak taşır, istirsal ve inkıbazda, bollukta ve darlıkta, bırakmada ve tutmada onu gereğince zapt eder: Üçlü melekenin gereği ve pratik aklın kemali olan basit bir iştir. Bu meleke, bir vecihle mutlak reistir, diğer melekeler ise onun hizmetkarları konumundadır. Zira kuvvetlerin kullanımı, her ne kadar teorik akıl olsa da, en uygun vecihle vakit, kemiyet ve keyfiyet bakımından bu güce bağlıdır. Bir başka vecihle mutlak reis, teorik güçtür ve bütün güçler, onun hâdimleridirler. Çünkü bu güçte nihai yetkinlik noktası, varlıkların hakikatlerine tecellidir, bu da se’âdet-i kusvâdır” (En yüksek Mutluluk).³⁶⁰

Bu bağlamdan devam edecek olursak, Celâleddîn Devvânî, adalet zemini üzerinden siyaseti tarif etmeye çalışır:

*“Erdemli siyaset sahibi, adalet kanununa bağlı olup tebaayı çocukları ve dostlarının yerine koyar, öyle bilir ve de mal hırsı ve sevgisini aklî kuvvetin gazabına uğratar. Nâkısa, yani eksik siyaset sahibi ise, zulüm kaidelerine tabi olur, halkı da kendisine nispetle kölelerin yerine, hatta yük hayvanları mesabesinde bilir. Kendisi de hırs ve hevanın kölesi olur. “İnsanlar, atalarından ziyade kendi zamanlarına benzerler. İnsanlar hükümdarların dini üzeredirler hükmü gereği insanlar, tutum ve davranışlarda zamanın sultanlarına uyarlar”.*³⁶¹

Devvânî yukarıda söz konusu edilen birliği adalet olarak tanımlamaktadır. Nitekim bu husus, daha önceleri de başka müelliflerce ele alınmıştır. O halde Sultan, adalet kanunu üzere devam ettiği sürece ve toplum sınıflarının her birinin, kendi mertebesinde kendi işleriyle meşgul olmasını temin ettikçe (İslam düşüncesinde ki adalet kavramı tam da bu şekilde anlaşılmaktadır) ve de onları zorbalık, zulüm, haddi aşma ve talepkârlıktan men ettikçe, devletin düzen içinde istikrara kavuşacağını düşünmektedir.³⁶² Devvânî, filozoflara ve bilgelere göre, devletin iki şeyle; muvafıklar arasında ülfet, kaynaşma, birlik ve bütünlük ile diğeri ise düşmanlar arasında çekişme ve ihtilafla korunduğunu belirtir.³⁶³ Devvânî’nin, Toplumda adaletin tesisinde hükümdara verdiği tavsiyeler,

³⁶⁰ Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s.50.

³⁶¹ Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s.209.

³⁶² Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s.211.

³⁶³ Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s.212.

görüldüğü üzere zorbalığa gitmemesi yönündedir. Ayrıca diğer taraftan, toplum sınıflarının kendi işleriyle meşgul olması ve haddi aşmaması yönünde devlet adamlarına tavsiyeler vermektedir. Bu bağlamda adalet kavramı her şeyin yerli yerinde, düzen içerisinde devam etmesi manasına gelmektedir. Nitekim bu düzenin merkezinde sultanlık makamı bulunmaktadır.

Devvânî, devletin istikrarının sağlanmasında en kıymetli gördüğü sultanlık mertebesini, ilahi nimetlerin büyüklerinden birisi olarak değerlendirmektedir. Devvânî eserinde sultanlık makamının önemini vurgulamıştır: “Hz. Mâlikü’l-Mülûk, namütenahi lütuflar hazinesini kullarından büyük fertlerinin bir kısmına ihsan etmiştir. Nitekim “Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; onun için insanlar arasında adaletle hükmet”³⁶⁴ ayeti kerimesinin anlamı, buna işaret olabilir”³⁶⁵

Devvânî, hükümdarlık makamının önemini vurguladıktan sonra siyasetin topluma tesirleri konularını değerlendirmeye girişir:

“Toplum tipoloji olarak erdemli ve erdemsiz toplum olarak iki kısma ayrıldığı gibi, hükümdarlık siyaseti de iki kısma ayrılır: Biri imamet denilen erdemli siyasettir. Erdemli siyaset, kulların meâş ve meâd, yani dünya ve ahiret işlerinde maslahatlarına olan şeyleri tanzim etmek demektir. Erdemli siyasetin amacı, kullardan her birinin layık olduğu yetkinliğe erişmesini sağlamak, gereği ise hakiki mutluluğa ulaşmasını temin etmektir. Bu mutluluğun sahibi hakikaten Halifetullah ve Zillullah’tır. Siyaseti icra ederken şeriata sahip çıkmada önderdir”.³⁶⁶

“İkinci siyaset türü, eksik siyasettir. Siyaset-i nâkısaya, yani eksik siyasete, tagallüp veya zorbalık denir. Zorbalık ehlinin maksadı, Allah’ın kullarını kendisine istihdam etmek ve Allah’ın beldelerini tahrip etmek, böylelikle onların devamlılığını engellemek, kısa bir zaman süresi için bile olsa ebedi şekavete bitişik dünyevi zillate müptela olmalarını sağlamaktır. Çünkü zalim padişah, kar üzerine kondurulmuş yüksek bir bina gibidir. Elbette bu binanın temeli İlâhi adalet güneşinin ışıyla erir ve böylece bina yıkılır, tarumar olur. Büyük nüktedanlar bilirler ki, yaşlı bir kadından alınan ufak tefek şeylerle, Hüsrevî bir

³⁶⁴ Kurânı Kerim, Sâd, 38/26.

³⁶⁵ Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s.206.

³⁶⁶ Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s.206.

*hazine mamur edilemez. Hakir bir karıncanın elinden kapılıp alınan bir çekirge ayağından Süleymanî sofraya tertip edilemez”.*³⁶⁷

Görüldüğü üzere Devvânî, Müslüman toplumun hükümdara itaat etmesini vurgularken aynı zamanda, hükümdarın devleti yönetirken erdemli siyaseti takip etmesiyle alakalı nasihatlerde bulunmaktadır. Böyle bir erdemli siyaset anlayışı I. Bölümde değindiğimiz Nizam-ı Alem düşüncesinin siyaset tasavvuru ile bire bir örtüşmektedir.³⁶⁸ Hatta Devvânî, İslami gaye doğrultusunda hareket eden sultana itaat edilmesinin, insanı hem dünyada hem de ahirette hakiki mutluluğa ve yetkinliğe ulaştıracağını düşünmektedir.

Ayrıca Devvânî, devletin siyaset gayesinin, şer’i siyaset bağlamında adaleti hedeflemesi gerektiği ile ilgili tezinden sonra, bu bağlam dahilinde devleti ayakta tutan toplumun sınıflandırılmasına geçmektedir. Yine Devvânî geleneksel ahlak üzerinden toplumu dört sınıf temelinde ele almaktadır.

*“İlim ehli, kılıç ehli, muamele ehli ve ziraat ehli. Bileşkelerdeki element veya unsurlardan birinin zorunlu olan adaletten sapması, nasıl ki itidal ve dengenin tarumar olmasına, çöküş ve fesada yol açarsa, aynı şekilde medeni toplumda da bu sınıflardan birinin diğer üç sınıfa galebe çalması, toplumda düzenin yok olmasına ve yıkılmaya sebep olur”.*³⁶⁹ *“Hak ve hakikat odur ki, bu işlerde hak şeriata tabi olmalıdır. Kesme ve katletmeye şer’i hudutlara uyup ona göre kendi mahallinde teşebbüs etmelidir. Bunun ötesine geçmekten sakınmalıdır. Çünkü şöyle buyrulur: “Kim Allah’ın sınırlarını aşarsa, kendisine zulmetmiş olur.”*³⁷⁰

Kuşkusuz Devvânî, eserinde toplumun sınıflandırılma gayesini, ilahi emre ve akli uygunluğa dayandırmaktadır. Diğer dikkat çekmek istediğimiz nokta ise devletin, içinde yaşayan insanları millet olmaya çağırmasıdır.* Devletin istikrarı ile insanların kendi huzurlarını bir görmeleri gerektiğini ve hatta İslam inancının bunu emrettiğini ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında insanların devletle ünsiyet kurarak millet idrakinde olmalarını önermiştir.

Devvânî devamında ise, bu sefer devlet düzeni siyasetine ruh ve fikir katacak olan bizzat hükümdarın şahsına seslenmeyi seçmiştir:

³⁶⁷ Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s.207.

³⁶⁸ Kaplan, “Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Adalet (1550-1650)”, s.118.

³⁶⁹ Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s.212-214.

³⁷⁰ Kurani Kerim, Talak, 65/1; Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s.216.

* Burada millettten kastımız ulus değil ümmettir.

*“O halde raiyyei, yani tebaayı adalet kanunlarına göre ve erdem kazanma temelinde sorumlu kılmalı ve onlara o şekilde davranmalıdır. Çünkü bedenın kıvamı tabiatla, tabiatın kıvamı nefis ve ruhla, nefis ve ruhun kıvamı akılla, şehir ve toplumun kıvamı mülk ile, mülkün kıvamı siyasetle ve siyasetin kıvamı şeriatın gözü olan hikmetledir. Cumhurun işleri şeriat yolunda olduğu sürece düzen olur. O sağlam yöntem ve usûlden sapıldığında, mülkün neşesi, güzelliği ve parlaklığı gider”.*³⁷¹

Celâleddîn Devvânî'nin hükümdarlara tavsiyesinde, devlet içinde yaşayan millete adaletli davranmanın aynı zamanda devletin de menfaatine uygun bir siyaset olacağını önermektedir. Ayrıca Devvânî'nin siyaset düşüncesi, siyaset-i şer'îye'nin sınırları dahilinde olup, tekliflerini bu bağlam üzerinden sunmuştur.

Devvânî'nin söz konusu ettiği adalet kavramı, niteliksel alem anlayışı ile yakından ilintilidir. Dolayısıyla Fransız İhtilali sonrası niceliksel anlayışa hitap eden eşitlik düşüncesinden çok farklıdır. Avrupa niceliksel ayrıma tabi tuttuğu toplumu, yine aynı düşünceden hareketle toplumu yeniden oluşturmaya (eşitlik ve özgürlük) çalışmıştır.³⁷² Bundan dolayı Nizam-ı Cedid dönemi müelliflerinin, eşitlik kavramına menfi bakmasındaki gerekçe, Osmanlı toplumunun bu esas üzerinden tanzim edilmemesinde aranmalıdır. Nitekim Osmanlı toplumu niteliksel varlık anlayışına yani erkan-ı erbaa'ya göre düzenlenmiş ve şer'i kurallar gereği müslim-gayrimüslim ayrımına dikkat etmiştir. Toplum hükümdarın adaleti (her şeyin yerli yerinde durması) ile düzen bulmuştur. Hükümdarın adaleti sağlaması, nasıl gayeli bir alem anlayışının getirdiği bir sorumluluksa, reayanın hükümdara itaat etmesi de aynı düşüncenin yüklediği sorumluluktur. Burada bahsedilen itaat, körü körüne tabi olmak demek değildir. Söz konusu itaat kavramı, ilahi olanla bağlantılı olarak tesis edilen nizama itaat etmek anlamındadır. Sultana düşen, adaleti ilahi nizama göre tertip etmek; reaya düşen de, ilahi olana göre düzenlenmiş nizama tabi olmak ve varlığını seferber etmekten ibarettir. Bu doğrultuda Sultan III. Selim, herkesi, hem bireysel (itaat), hem de toplumsal (adalet) bir gaye (Nizam-ı Cedid) istikametinde hareket etmeye çağırmaktadır. Bu nedenle Avrupa'nın özgürlük ve eşitlik kavramına dayandırdığı hasletleri, İslam siyaset düşüncesinde itaat ve adalet kavramında gözlemleyebiliriz.

³⁷¹ Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s.222.

³⁷² Wilhelm von Humboldt, *Devlet Faaliyetinin Sınırları*, Çev. Bahattin Seçilmişoğlu, Ankara: Liberte Yay., 2004, s.96-97.

Klasik ahlaknamelerin, gerek Tûsî'de gerekse Devvânî'de ve bahsettiğimiz ahlaknamelerde gözlemlediğimiz bir takım temel nosyonların, İslam siyaset düşüncesini beslediğini görebiliriz. Bu eserlerin, Osmanlı siyaset düşüncesinin reflekslerini temellendirme noktasında önemli bir referans kaynağı olduğu anlaşılmıştır. Böylece klasik ahlaknameler, İslam siyaset düşüncesini besleyen ve imkanlar dahilinde devlet içinde ne gibi ıslahatlara yöneleceğinin işaretlerini veren merkezi bir konuma sahip olmuştur.

E. AHLAKNAMELERİN OSMANLI SİYASET DÜŞÜNCESİNE TESİRİ

Osmanlı tarih yazımında devletin ve toplumun ele alınışı, Osmanlı tarihinin bütün dönemleri için, bugüne değin yapılan araştırmaların neredeyse tamamının çerçevesini oluşturan kritik bir rol oynamıştır. Bilhassa erken modern ve modern dönemler için Osmanlı tarihi üzerine yapılan akademik çalışmaları yönlendiren temel varsayımlar, bir kurum olarak devlete, özellikle onun bürokrasisine ve idari uygulamalarına ağırlıklı bir yer vermiştir. Bu uygulamalar, Devlet-i Aliyye'nin müesses bir nizam olarak dünyaya ne teklif ettiğini anlamamız için kıymetli bir alandır. Fakat yapılan araştırmalar Devlet-i Aliyye'nin ne teklif ettiğinden ziyade, araştırmacının Devlet-i Aliyye'de ne gördüğünü yansıtmaktadır.

20. Asırda Osmanlı'ya dair bilimsel literatürde³⁷³ devlet kavramı, kurumu ve anlam dünyası, zamanın akışı görmezden gelinerek, sanki devlet özünde hep aynı kalmışçasına ele alına gelmiştir. Devlet teriminin anlam ve çağrışımları bütün Osmanlı tarihi boyunca hep aynı kalmış, erken modern dönem ile modern dönem arasında bir ayrım yapılmamıştır. Böyle bir durum kendi başına yeterince olumsuzken, bir diğer mesele, gözden geçirilen bilimsel külliyatın neredeyse tamamının, erken modern dönemin siyasi serencamını değerlendirirken, ulus-devletin, modern kıymet hükümlerinin temel gerçekliği oluşturduğu yönünde sorgulanmayan, belki de bilinçdışı bir varsayım üzerine inşa edilmesidir. Erken modern dönemden neredeyse tamamen bağımsız ve modern kurumlaşma yönündeki tarihsel değişimi hesaba katmayan betimlemeler yapılmaktadır. Bilimsel literatür, erken modern Osmanlı devletini, liyakat, kamu hizmeti, hakkaniyet ve akılcı uygulamalar gibi sosyolojik olarak evrilmiş modern kriterlerle incelemektedir.

³⁷³ Halil İncalcık, *Rönesans Avrupası*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2014, s.306-307; Halil İncalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, İstanbul: Eren Yay., 2000, s.34; Fuat Köprülü, *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, İstanbul: Ötüken Yay., 1983, s.3-35; Barkan, XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin, s.xiii-xv.

Bu incelemeler, tam da özellikle 20. asrın modern sosyal bilimlerinin modern ulus-devletin etkinliğini değerlendirirken bilinçaltında tuttuğu kriterlerdir.³⁷⁴ Dolayısıyla Osmanlı devlet anlayışına dair sağlıklı bir perspektif ortaya konulabilmesi için, her ne kadar modern bir takım sosyolojik analizler önemli imkanlar sunuyor olsa da Osmanlı'yı kendi yapısı ve süreci içerisinde ele almak için yeterli değildir. Bu bağlamda biz Osmanlı devlet anlayışının nasıl algılanması gerektiğini açmaya çalışabilir ve bu doğrultuda ilk olarak, Osmanlı devlet tahayyülünü açıklamaya başlayabiliriz.

1. Osmanlı “devlet” Tahayyülünün İçerimi

Modern tarihçiler Osmanlıların kullandığı devlet kavramını neredeyse istisnasız yanlış anlamışlar ve ona günümüzün ulus-devlet anlamı ve çağrışımını yüklemişlerdir. Bu yanlış anlama çoğunlukla kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Zira ikincil kaynaklarda devlet terimiyle anlatılan tarihsel olgudaki somut değişmelerin kapsamlı bir tartışmasını bulmak güçtür. Devlet kavramının 17. asırda ne anlama geldiği konusunda en tatminkar tanımı ünlü Türkolog Andreas Tietze (1914-2003) getirmiştir. Konuyla ilgili ilk tartışmaların birinde devlet kavramını şu şekilde tanımlamıştır: “*devletin meşru başkanının ya da onu temsil edenlerin karar alma yetkisi, gücü.*” Ayrıca Tietze'ye göre, “*din ü devlet deyimi muhtemelen bu iktidarın toplum içinde varlığını sürdürme olgusu tarafından üretilen genel söyleme işaret etmektedir*”.³⁷⁵ Bu bağlamda kavrama atfedilen anlam şüphesiz o asrın anlam dünyasını yansıtmaktadır.

Modern tarihçiler Devlet-i Aliyye'nin devlet yapısını dinden bağımsız, pratik ve seküler bir mantıkla çözümlemeye çalışmışlardır. Oysa bu mesele seküler bir mantıkla değerlendirilemez.³⁷⁶ Nitekim Devlet-i Aliyye için, din ile iç içe geçmiş bir devlet mefkuresinin (Nizam-ı Alem) var olduğunu söyleyebiliriz. 16. ve 17. asırda kanun-i kadim, din ü devlet ve nizam terkinin benzeri kavramlar, tamamıyla dinden beslenmiş, ilahi olanla dünyevi olanı bir şekilde buluşturmuştur. Dünyevi olanın nizamını, ilahi olanla irtibatlı şekilde tesis etme idealleri; devlet kavramının içeriğini, dinin açtığı varlık ufku üzerinden şekillendirdikleri düşünüldüğünde, bu kavramları

³⁷⁴ Abdülhamid Kırmızı, “19. Yüzyılı Laiksizleştirmek: Osmanlı-Türk Laikleşme Anlatısının Sorunları, *Cogito*, 94 (2019), s.93-94; Rifa'at Ali Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, Çev. Oktay Özel ve Canay Şahin, Ankara: İmge Kitabevi, 2000, s.31.

³⁷⁵ Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası*, s.49.

³⁷⁶ Osmanlı Tarihinde sekülerleşme eğilimi özellikle örfi hukuk bağlamında ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla laiklik kavramı da 18. Asra kadar götürülmektedir. Bkz. Kırmızı, “19. Yüzyılı Laiksizleştirmek”, s.95.

seküler terimlerle çözümlmek, isabetli ve yeterli olmayacaktır. Bu yüzden devleti, dinden veya dini ideallerden büsbütün bağımsız, seküler bir kurum olarak ele almanın, belli ölçüde anlamlı olsa da yeterli olmadığı gerçeğini ifade etmek gerekmektedir.

Diğer taraftan, Devlet-i Aliyye'nin gündelik işleyişi içinde dinsel meşruiyete çok sık başvurulmamıştır. Osmanlı arşiv malzemesi, araştırmacıya, 16. ve 17. asır devlet memurlarının, uygulanacak siyasete yön veren genel ilkelerden çok, söz konusu siyasetin nasıl uygulanacağıyla (pratik) ilgili güçlüklerle karşılaştıkları izlenimi vermektedir. 16. ve 17. asır yazarlarının, devleti verili olarak görme eğilimi, günümüz tarihçilerini, daha açık bir tartışmanın ortaya çıkabileceği kaynaklardan mahrum bırakması nedeniyle güç duruma sokmaktadır. Bu güçlük, erken modern dönem Osmanlı devlet ve toplumunun doğası üzerine bugüne değin yapılan sistematik araştırma eksikliğini de açıklamaktadır. Dolayısıyla ikincil malzemenin olmadığı durumda, Devlet-i Aliyye'nin işleyişine merkezi bir yer veren 16. asırdan 18. asra kadarki dönem yazarlarının analizlerine başvurmak mümkündür. Bu bağlamda yararlı olacak ilk elden kaynaklardan birisi, hükümdarlara öğütler niteliğindeki nasihatname/ahlakname literatürüdür. Bunun dışında Naima'nın tarihinin iyi bir örneğini oluşturduğu tarihsel analizler de vardır. Her iki kaynak da doğal olarak yazarlarının siyasi eğilimleri yüzünden belli ölçülerde objektif olmayabilir; ancak buna rağmen, söz konusu metinler, 17. asır toplum ve devletine dair önemli ipuçları içermektedir. En önemlisi, nasihatnamelerin, hükümdarların özel ve kamusal alandaki faaliyetlerinin (ki, bazı dönemlerde bu ikisinin birbirinden ayıramayacağı düşünülmüştür) düzenlenmesi hususunda rehberlik vazifesini üstlenmesidir.³⁷⁷

Nasihatnameler arasında, 17. asrın ilk yarısında kaleme alınan Koçi Bey'in *Risalesi*, üç hususta öne çıkması bakımından örnek gösterilebilir. 1650'den önce kaleme alınmış, dolayısıyla kökenleri 16. Asra uzanan bazı toplumsal, siyasi ve iktisadi eğilimleri izlemeyi mümkün kılmıştır. Koçi Bey'in eserinin, bu geriye dönük boyutu özellikle önemlidir; çünkü 16. asırda meydana gelen değişimler, 17. asrın sonlarında iyice gözlenebilir hale gelen büyük dönüşümlere zemin hazırlamıştır. 1600 civarında meydana gelen değişimlerin en belirgin örneği, Koçi Bey devrindeki yazarların, hala Osmanlı haşmetinin simgesi olarak gördükleri tımar sisteminin giderek ortadan kaybolmasından yakınmalarıdır. Bununla beraber 20. asır tarihçileri, tımar sistemini,

³⁷⁷ Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası*, s.50-51.

akçenin kıt, ateşli silahların ise çoğunlukla toplardan ibaret olduğu Devlet-i Aliyye'nin ilk parladığı döneme özgü ortamın bir göstergesi olarak değerlendirmektedirler. Halbuki nüfus artışı, tüfek gibi ateşli silahların yayılması, yabancı gümüş akışı ve Avrupalı tüccarların mütecaviz ticari uygulamaları gibi gelişmeler, para dolaşımının artmasına ve temel maddelerde fiyat artışına yol açmıştır. Bunun sonucunda Osmanlı idaresi, giderek tımar sisteminin yerine iltizam sistemini getirmek durumunda kalmıştır. Koçi Bey, hüküm süren ekonomik ve siyasi istikrarsızlığın toplumsal sonuçları konusuna oldukça duyarlıdır. Kendisi ve diğer devlet görevlisi ulema, vergi ödeyenlerle yönetici zümre arasındaki keskin ayrımı, Osmanlı siyasi sisteminin temel bir prensibi olarak kabul ettikleri için, bu farklılaşmada meydana gelecek herhangi bir aşınmayı, ciddi bir siyasi bunalımın göstergesi olarak görmüşlerdir. Koçi Bey'in risalesinin sağladığı diğer bir imkan, yapısal boyutla ilgilidir. Nasihatname türü içinde, Koçi Bey'in eseri, Osmanlı toplum ve devletinin, hem önceden ne olduğu hem de kendi zamanında ne hale geldiğiyle ilgili ayrıntılar içeren tek metindir. Önceki yıllar için Koçi Bey, Osmanlı devlet ve toplumunun, idarenin en büyük başarılarının gerçekleştiği dönemin manzarasını çizer ve bunu yaparken de bir zamanlar değişik sınıflar (seyfiye, kalemiye, ilmiye ve reaya) için makul davranışları dikte eden kurallara, düzenlemelere ve simgelere başvurur. Koçi Bey, kendi devrinin devlet ve toplumunun oldukça kapsamlı bir görüntüsünü sunarken, anlatımına, döneminden ayrıntılar, belli tarihler, şahıslar ve olaylar da ekleyerek, modern tarihçinin işini bir başka açıdan daha kolaylaştırmaktadır. Koçi Bey'in bakış açısından kendi dönemi, risalesinin ilk bölümünde ana hatlarını verdiği uygulamaların ihlal edilmesi ve hatta bütünüyle bozulmasıyla karakterize edilmiştir. Koçi Bey, devlet mekanizmasında meydana gelen değişimler (seyfiye, kalemiye, ilmiye ve reaya) konusundaki değerlendirmelerini genellemeler şeklinde dile getirmiştir; onun dönemi, nizam-ı alemin bozulduğu bir devri temsil etmektedir.³⁷⁸ Bu bağlamda nasihatnameler, bozulan nizam-ı alemin veya devlet düzeninin tekrar işleyebilmesi için Osmanlı ricalinin ıslahat teşebbüslerinde asli bir başvuru kaynağı olma özelliğini koruyacaktır.

Koçi Bey risalesi örneğinde de gözlemlenebileceği üzere nasihatnamelere, ifade ettiği pratik tavsiyelerden çok, düşünce dünyasında temsil ettiği zemin üzerinden bakmak önemlidir. Devlet siyaset anlayışı ve nasihatnameler arasındaki ilişkinin anlaşılması

³⁷⁸ Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, Haz. Zuhuri Danışman, Ankara: MEB. Yay., 1972, s.68; Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğuşu*, s.51-53.

bakımından, nasihatnamelerin nasıl bir perspektif sunduğu veya nasıl anlaşılması gerektiği oldukça önemlidir.

Burada ele alınan nasihatname örneklerinin hemen tamamının ortak bir özelliği vardır. Hepsi adabı, yani “*nasil olmalı/yapmalı?*” sorularını, büyük ölçüde, gerek bireysel gerekse siyasal anlamda *ne yapılması* gerektiğini tavsiye eden metinler olmalarıdır. Nasihatnamelerin içlerinde, sultanların nasıl davranması gerektiğini öğreten *adab-ı selatin* adlı metinler vardır. Bu metinlerin yanında kanunların ve kuralların nasıl okunması, anlaşılması ve uygulanması gerektiğini ifade eden *adab-ı kavanin* metinleri de bulunmaktadır. Dolayısıyla bu metinlerin ortak özelliği, İslam düşüncesinin bir anlamda süzülerek, onun gerek bireysel ahlaki inkişafı gerekse siyasal pratikleri bütünlükten yontan yönünün olmasıdır.³⁷⁹ Açık ki, nasihatnameler esas itibarıyla herhangi bir tarihsel gerçeği ya da siyasi felsefeyi dile getirmenin yanında, bir hal ve hareket kılavuzu olarak kaleme alınmışlardır. Aynı zamanda, bu eserlerin yazarları muhtemelen Abbasi ve sonraki dönemlerin saray adabına dair literatüre de belli belirsiz göndermeler yapmışlardır. Nihayetinde, birçok nasihatname yazarı bizzat Osmanlı bürokrasisinin mensubuydu ve dolayısıyla muhtemelen ortaçağlardaki seleflerinin yazı kültürlerine de aşinaydılar.³⁸⁰

Nasihatname literatürünün, bir ikinci ve günümüz araştırmacılarını önemli bir yanlış anlamaya sevk eden boyutu, nasihatname yazarının ifadelerinin hakikat olarak algılanmasıdır. Bu metinleri yayınlayan ya da çeviren günümüz araştırmacılar, bu yazılarda dile getirilen iddiaların sadece lafzıyla ilgilenmişlerdir. Herhangi bir nasihatnamenin üretildiği özel bağlamı ortaya koyacak bir yorumcuya nadiren rastlanmaktadır. Sonuç olarak, bu zamana kadarki yaklaşım, nasihatnamelerin çoğunlukla bir kişinin sesi, düşüncesi ve siyasi görüşünü, hatta daha da önemlisi, yönetici elit içinde iktidar mücadelesini kaybeden bazı unsurların konumunu yansıttığını görememişlerdir. Bu sebepten günümüz akademik araştırmaları, okuyucuların, nasihatname literatürünü, dönemin hükümdarının politikalarına yol gösteren tasarılar olarak düşünmesine yol açıp, onları yanıltmışlardır. Bu literatür, ortaya çıkışına yol açan tarihsel bağlamı hesaba katmadan yeniden üretildiğinde; nasihatname yazarlarının,

³⁷⁹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yay., 2007; Gelibolulu Mustafa Ali, *Nushatü's Selâtin*, Der. Faris Çerçi, İstanbul: Büyüyenay Yay., 2015.

³⁸⁰ Coşkun Yılmaz, “Osmanlı Siyaset Düşüncesi İle İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islâhatnâmeler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1/2 (2003); s.300; Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası*, s.56.

tıpkı modern beş yıllık kalkınma planları gibi bir reform programı formüle etmek amacıyla eserlerini yazdığı iması hasıl olmaktadır. Nasihatnameleri, birer nasihat el kitabı ya da reform çağrısı olmalarının yanında, birer polemik, bazen de protesto risalesi olarak değerlendirmek gerekmektedir.³⁸¹

Rosenthal, Nasihatname geleneğinin, Osmanlı siyaset düşüncesinin gelişimine tesirini üç eser üzerinden ortaya koymaktadır. Bunlar, Koçibey Risalesi, 1640 tarihli müellifi bilinmeyen bir nasihatname ve Katip Çelebi'nin “*Düstûr'l Amel*” adlı eserlerdir. Diğer eserlerden kısaca bahsettikten sonra, Katip Çelebi üzerinde ısrarla durmaktadır. Onun eserini Devvânî ve İbni Haldun'a bağlayan felsefi üst yapısıyla dikkat çekici bulunmaktadır. Eserinde devleti, “*örgütlü insan cemiyeti*” olarak görmekte, teorik ve pratik felsefe üzerinden cemiyet ilişkilerinin, ferdi etkilediğini savunmaktadır. Bu yaklaşım siyasete uygulandığında; büyüme, duraklama ve gerileme gibi kavramları devletin yapısına organik bir bağlam olarak uygulamış olması yönüyle, İbn Haldun'dan beslendiğini iddia etmektedir. Devamında ise Rosenthal, Devvânî'nin etkisi üzerinden insan cemiyetini Erkan-ı Erbaa'dan oluşturur; Ulema, ordu, tüccar ve tebaa.³⁸² Görüldüğü üzere ahlaknameler, devlet ile toplum arasındaki bağa sürekli vurgu yaparak, taraflar arasında zayıflayan ünsiyeti tekrar kurma gayretlerine önemli bir kaynak olmuştur. Bu bağlamda Devlet-i Aliyye ile toplum arasındaki ilişkinin zayıflamasına neden olan gelişmelerden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

2. Erken Modern Dönemde Devlet-i Aliyye'de Siyasi İktidarın Merkezileşmesi

Erken modern zamanda Devlet-i Aliyye'nin doğası meselesine en doğru nasıl yaklaşılabilir? Meseleyi kısaca ortaya koymak gerekirse, bir erken modern devlet oluşumu söz konusudur. Bu oluşumun yıkılışı, iktidarın ademi merkezileşme süreci ve erken modern döneme özgü sınıf temelli “hizmet için liyakat” sisteminden vazgeçilmesiyle karakterize edilmektedir. Bu noktada, 17. asrın ikinci yarısına ait bulguların yakından incelenmesi, iki çelişkili yoruma yol açmaktadır. İlki, yanıltıcı bir şekilde modern ulus-devlet uygulamalarını çağrıştıran erken modern döneme özgü müesseselerin, yeni oluşum halinde bir merkezileşme gayreti görüşünü desteklemektedir. Halbuki bu merkezileşme eğilimi, 20. asır araştırmacılarının, genellikle merkezi otoritenin en zayıf dönemini yaşadığını ileri sürdükleri 18. asırda

³⁸¹ Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası*, s.57.

³⁸² Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, s.326, 330-331.

bile hala devam etmektedir. Yeni şekillenmekte olan erken modern dönem merkeziyetçiliği; kamu işlerinin, yöneticinin ve onun ailesinin şahsi işlerinden ayrılmasıyla, merkezi iktidarın kimi şubelerinde görülen bir işlevsel uzmanlaşmaya, ve nihayet, miri toprakların hızlı bir şekilde yarı özel mülkiyete dönüşmesine yol açmıştır. Hatta şeriatın, yani ilahi hukukun merkeziyetçi eğilimleri desteklemek amacıyla kullanıldığı bile ileri sürülebilir. Elimizdeki kanıtlar topluca değerlendirildiğinde, Devlet-i Aliyye'nin hem toplumdan hem de ekonomiden ayrışarak, hızla modern türde bir özerkliğe doğru gittiği ileri sürülebilir.³⁸³

Devlet-i Aliyye'nin, müesses nizam oluşumunun iki farklı aşamadan geçtiği açıktır. İlk aşama, 15. asrın ortalarından 16. asrın ortalarına kadar sürmüştür. Bu dönemde yönetici elit, sınırlı sayıda, liyakata dayalı kamu memuriyeti atanmasına imkan tanımıştır. Kamu hizmeti, yönetici sınıf mensuplarına münhasır kılınarak; teşkilatlanma, esas olarak bu sınıfa ait olup, o kültürün bir parçası olan insanların da yararlanması sağlanmıştır. Özerk kurumsal yapılar adına her ne varsa, bunlar, yönetici sınıfça maddi ve insani kaynakların sistemli ve meşru yollardan faydalanılmasını kolaylaştırmak amacıyla ihya edilmiştir. 16. asrın sonlarına doğru başlayıp 17. asır boyunca devam eden ikinci aşama ise, yönetici elit içinde mutabakatın bozulup diğer sınıfların (kalemiyye ve ilmiyye) yükselmesine sahne olmuştur. İlk dönemin devlet yapısı içinde, yönetici elitin, kendi arasında kaynaklara ve gelirlere erişim konusunda yoğunlaşan rekabet ortamı da değişime uğramıştır. Gelibolulu Mustafa Âli (1541-1600) ve Koçi Bey'in (?-1650) oldukça sempati duydukları, açık seçik bir şekilde tanımlanmış sıkı kurallı tabakalara bölünmüş Osmanlı toplumu -tabi ki, böyle bir tarihsel olgu, eğer hakikatte mevcut olmuşa- parçalanmış ve günün gerçek toplumsal oluşumlarına cevap veremez hale gelmiştir. 16. asrın ortalarından 18. Asra kadar olan ikinci dönemde ise, toplumsal hareketlilik, uygulamada esneklik ve servetlerin el değiştirmesi olarak tanımlanmıştır. Şeriatın uygulanmasında ve onun özel (keyfi, düzensiz) tatbikinde bile esnekliğe şahit olunmaktadır. Dinsel hukukun sınırlarının, zaman zaman yönetici sınıfın çıkarlarına göre aşındırılmaya çalışıldığı görülmüştür.³⁸⁴

Devletten ziyade sınıf üzerinde yoğunlaşma, bizlere erken modern dönemin Osmanlı devlet oluşumu ve toplumunu değerlendirmek için daha uygun yollar sunmaktadır. En

³⁸³ Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası*, s.95-96.

³⁸⁴ Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, s.4; Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası*, s.103.

azından, sosyopolitik ve sosyoekonomik sorunların araştırılmasına imkan vermektedir. Sınıfa vurgunun bir diğer yararı da, günümüz araştırmacısına, erken modern devlet oluşumunu modern muadillerinden ayırarak ve ulus-devletin yakın zamanlarda geliştirilen ve günümüzde iyice yerleşmiş kavram ve yapılarını, erken modern döneme yansıtma özgülüğü tanımasıdır. Ulus-devlet, oldukça gelişmiş ve açıkça tanımlanmış bürokratik ve liyakata dayalı uygulama ve teşkilat sürecini görünürde sunmuş olsada, iki devlet türünün birbirine karıştırılması, Osmanlı toplumunun bir bütün olarak işleyişinin tam anlamıyla değerlendirilmesini neredeyse imkansız hale getirmiştir. Son olarak sınıf kavramı üzerine vurgu, araştırmacıya erken modern Osmanlı tarihini, karşılaştırmalı bir çerçeveye oturtma imkânı verir. Çünkü anlamlı bir sonuca ulaşmak, ancak erken modern Osmanlı toplumsal ve siyasi oluşumlarını, diğer toplumlardaki benzerleriyle karşılaştırarak mümkündür.³⁸⁵

17. asrın ikinci yarısı ve 18. asrın başlarına gelindiğinde sarayın, sipahi sınıfının ve yeniçerilerin gücünün gerilemesi, erken modern zamanda Osmanlı toplumsal ve siyasal değişimine örnek gösterilebilir. Sarayın gücünün zayıflaması, 17. asrın ikinci yarısında Osmanlı tahtının varisinin belirlenme sürecinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim yüzyılın ikinci yarısında, hanedanla ya da saray çevresiyle ilişkisi olmayan sosyopolitik güçler tarafından üç sultan tahta geçirilmiş ve ikisi tahttan indirilmiştir (Sultan İbrahim, IV. Mehmed ve II. Süleyman). Dahası, artık sultanları sultan yapan ya da sultanlıktan edenler, geçmişte olduğu gibi sipahiler ya da genellikle askeri sınıf üyeleri olmayan güçlerdir. Hanedan önceden sahip olduğu gücün büyük bir kısmını kaybettiği için karizmatik liderlik modeli de anlamını kaybetmiştir. Dolayısıyla onun yerine sivil oligarşiye dayalı kolektif liderlik güç kazanmaya başlamıştır. 17. asrın ikinci yarısına gelindiğinde sultanların çoğu, eski uygulamaların sürekliliğinin göstergesi ve yeni uygulamaların meşrulaştırılmasında kendilerinden yararlanan birer simgesel lider konumuna indirgenmişlerdir. Bu olgu, o dönem Batı Avrupa'daki gelişmeler dikkate alındığında doğrudan bir tezat teşkil etmektedir. Batı Avrupa'da *auctoritas potestas* (iki kılıç kuramı) ayrımının uzlaştırma ideolojisiyle meşruiyet kazandırılmış mutlak monarşiler, iktidarlarını pekiştirmekte ve geleneksel toprak aristokrasisinin siyasi ve ekonomik imtiyazlarının kraliyet tarafından gaspını meşrulaştırmaktadır.³⁸⁶ Devlet-i

³⁸⁵ Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası*, s.104-107.

³⁸⁶ Avrupa'da egemenliğin meşruiyeti ile alakalı Auctoritas-Potestas kavramlarının uzlaştırılması Erken Modern zamanının en önemli sembollerinden birisi olmuştur. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Efe Baştürk,

Aliyye'nin tarihsel tecrübesinin farklı akışı, Osmanlı âyanlar döneminin daha yeni başlamakta olduğu gerçeğiyle izah edilebilir. Oysa aynı zamanlarda Avrupa aristokrasisi merkezîyetçi monarşiler karşısında çoğunlukla bir dizi dış veya iç savaş sonucunda gücünü kaybetmektedir.³⁸⁷

16. asrın ortalarında Devlet-i Aliyye'de kalemiyye sınıfını gözlemlersek, dini hizipten (ulema) kısmen bağımsız, ayrı bir idare merkezi olarak teşekkül etmeye başladığı söylenebilir. Devleti idare sanatını iyi bilen vezirler ve katipler, Devlet-i Aliyye'nin başarılı olmasında ve sivil bürokrasinin gelişmesinde pay sahibi olmuşlardır. 16. ve 17. asırda kalemiyye sınıfı giderek özerk bir güç haline (Köprülüler Devri) gelmiştir. Diğer taraftan Osmanlı'da kalemiyye sınıfı tarafından, zaman zaman kimi siyasi fikirler veya teklifler de dile getirilmiştir. Bu durumun oluşmasında kalemiyye sınıfının kültürel mazisi ve yönetimdeki mevkileri ile nasihatname edebiyatından beslenerek devlet geleneğinin mirasçıları olmaları etkili olmuştur. Kalemiyye sınıfı özellikle teknik alanlarda sınırlı olmak kaydıyla, Avrupai fikirlerden devlet düzeni bağlamında istifade edilmesinde mahzur görmemiştir. Bu yaklaşımı yönetimdeki tecrübesinden kaynaklanmış ve Osmanlı siyaset düşüncesinde pragmatik bir çizgi izlenmesine ve siyaset geliştirilmesine vesile olmuştur.³⁸⁸

Avrupalı gözlemciler, Osmanlı mutlakîyetinin gücünü “köle devleti” efsanesi üzerinden açıklamaya çalışmışlardır. Nitekim Osmanlı ricalinin birçok mensubunun hukuki açıdan kul statüsünde oluşu, benzerlikler kadar işleyiş farklılıklarının da anlaşılmasız hale gelmesine yol açmıştır. Mesela üst düzey bir Habsburg memurunun gözünde İmparatora hizmet etmek şüphesiz çok önemli bir prestij kaynağıdır. Fakat bu, hiçbir zaman 16. asır Devlet-i Aliyye'sinde olduğu gibi büyük bir dereceye ulaşmamıştır. Ne de olsa, Avrupa'nın soylu ailelerinin mensupları çoğunlukla doğrudan yerel yöneticinin kontrolü altında olmayan kaynaklara sahiptir. Halbuki Osmanlı memurları sahip oldukları her şeyi sultanın inayetine borçlu olmuşlardır. Bu farklılık başka kaynaklarca da teyit edildiği ölçüde tabii ki kayda değer bir inceleme konusu olmaktadır. Bütün tarihsel çözümlemeler, farklı siyasi ve kültürel sistemler arasındaki farklılıklara gösterilen

“Modern Egemenliğin “Nomos”u Olarak İstisna Hali”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 15 (2013); s.72-73.

³⁸⁷ Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası*, s.81.

³⁸⁸ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, s.283-284.

dikkat oranında geçerli olmaktadır.³⁸⁹ Dolayısıyla bu farklılıkta yatan sebep, Osmanlı katiplerinin özgürlük sınırları ile yakından ilgilidir. Bir katip gerek kabiliyeti doğrultusunda gerekse himaye yolu ile mevki elde edebilmektedir. Fakat bu ait olduğu kalemiye sınıfının devlete hizmet/kul olma gayesini değiştirmemektedir. Bu zihni anlam üzerinden hareket eden katip, eylemlerinin mesuliyetini her zaman üstlenmek durumunda kalmaktadır.

17. asır boyunca benzer imtiyazlar elde eden ve Osmanlı ordusunun omurgasını oluşturan yeniçerilerden farklı olarak ulema sınıfı, silah gücünün sağladığı tesirden mahrumdur. Ayrıca ulema, yeniçerilerin uzun süredir sahip olduğu sultanı değiştirme gücüne de sahip olmamıştır. Bunlara rağmen ulema sınıfının tahtla uzun bir ilişkisi ve geçmişi bulunmaktadır. Bu ilişkinin temelinde ulemanın şeriatı destekleyici rolü ve Osmanlı hanedanının, ahkam-ı ilahinin meşrulaştırıcı gücüne sahip olma iddiası yatmaktadır. 17. asırda gelişen olaylar (Kadızedeliler Meselesi) ilmiyeye sekte vurmuş ve iktidarla ilişki potansiyelinin tam olarak gerçekleşmesini engellemiştir. Ancak tam da geçici bir ıslahat düzenlemeleri getiren ve ulema için dezavantajlı olan bu koşullar, ulema sınıfının taht için öneminin artmasına hizmet etmiştir. Sonuçta ulema sınıfı, 17. asırdan güçlenerek çıkmayı başarmıştır.³⁹⁰ Aslında ulema sınıfının güçlenmesini, merkezi iktidarın tekrar tahkim edilmesi gayretlerinin bir sonucu olarak görmek gerekmektedir. Nitekim ulema sınıfı Osmanlı ricalinin yapacağı ıslahatların benimsenmesi bağlamında kıymetli bir vazife üstlenmiştir. Dolayısıyla devletin alacağı önlemlerin uygulanmasında engel çıkartma ihtimaline binaen ulema sınıfının parçalı yapısı, daha kapalı bir yapıya dönüştürülmüştür.

Ulemanın aristokrasi statüsü edinmesi, hemen hemen eş zamanlı ve birbiriyle ilişkili üç gelişmenin sonucudur. Bunlardan biri, 17. Asır boyunca giderek yoğunlaşan ve ulema sınıfı mensuplarının elde ettiği geleneksel getirilerden farklı bir ödül tasnifinin ortaya çıkışıdır. 17. asrın ürünü olan bir başka gelişme, bu ödüllerin nesnelleştirilmesidir. Bu gelişme biraz daha zor ortaya çıkmış ve belirli bir ulema rütbesine sahip herkesin, o rütbeye uygun bir payeyi doğal olarak elde etmesi sonucunu doğurmuştur. Yine, 17. asrın ve 18. asrın sonucu olan bir üçüncü gelişme de, ulemanın haklarının, çocuklarına intikalinin teminat altına alınmasıyla, aristokrasi statülerinin teyit edilmiş olmasıdır. 18.

³⁸⁹ Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası*, s.11-12.

³⁹⁰ Madeline C. Zilfi, *Osmanlı Uleması*, çev. Mehmet Faruk Özçınar, Ankara: Birleşik Yayınları, 2008, s.38.

asrın başlarında Sultan III. Ahmed (1703-1730), ilmiye kurumunun istikrarını artırmayı gündemine almıştır. Aslında bu hamlenin, aynı zamanda Devlet-i Aliyye'nin istikrarına da katkı sağlayacağı düşünülmüştür. Sultan III. Ahmed'in, iktidarının ortalarında başvurduğu bir dizi tedbir arasında, yeni aristokrasiye özel önem verilmesi ve ulema çocuklarına özel statüler tanınması bulunmaktadır. Alınan tedbirlerin her birinin kökenini daha önceki asırlarda bulmak mümkündür. Fakat bütün bu ulema çocuklarının haklarının, cüretkâr sayılacak bir şekilde tanınması, 18. asra özel bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yoldaki tedbirlerin ilki, Sultan III. Ahmed'in 1715'te şeyhülislama, eğitimsiz cahillerin, ulema mevkilerine hücumunu durdurma yetkisini vermesidir. Bu girişim, genel olarak sadece yolsuzluk uygulamalarını hedefleyen bir ıslahat görünümündedir. Aslında Sultan III. Ahmed'in, bu kararlar ile faydalanmasını hesapladığı hizip, İstanbul'un köklü ulema aileleri olmuştur. Dolayısıyla bu ailelerin servetleriyle mülâzemet uygulamasında yapılacak düzenlemeler çok daha önemlidir.³⁹¹ Ayrıca bu ailelerin İstanbul'da ikamet etmesi (vakıflarının veya mülklerinin de İstanbul'da oluşu), merkezi iktidara karşı girişilebilecek her türlü dini muhalefetin de önüne geçilmesini sağlamıştır.

Uzun süredir ulema sınıfı için devam etmekte olan iki hak, idamdan ve müsadereden muaflik, 18. asır ulema sınıfının imtiyazlarını genişletmede temel aldıkları bir kaide olmuştur. İdamla ve linç yoluyla ulemadan birini öldürmek, hiçbir asırda görülmemiş bir durumdur. Geleneksel olarak, askeriye ve kalemiye sınıfına gelmiş ve bu pozisyonunu kaybetmiş kişileri bekleyen idam ve müsadere cezası, ulema sınıfı için söz konusu olmamıştır. Genellikle, Osmanlı siyasi tarihinde ulema sınıfına tanınan dokunulmazlıklara özen gösterilirdi. Fakat 18. asırda gösterilen özeni, ulemanın yeni iktidarının ve bir önceki asırda yaşanan kargaşanın bir sonucu olarak görmek, pekâlâ mümkündür. 17. asır ve özellikle de Sultan IV. Murad (1623-1640) ve Sultan İbrahim (1640-1648) dönemleri, benzeri olmayan bir şekilde bütün rütbelerdeki ulema sınıfı için kanlı geçmiştir. Sultan II. Mustafa'yı (1695-1705) yönlendirmekten ve haledilmesinden sorumlu olan Şeyhülislam Erzurumlu Feyzullah Efendi ve talihsiz oğlu Fethullah da dahil olmak üzere, Feyzullah Efendi ailesinin mensuplarının hayatına mal olan genel bir kanlı ayaklanmadan sonra, ulemaya yönelik çok az fiziksel saldırı olmuştur. 18. asrın namus anlayışında ulema dokunulmazlığı o kadar kökleşmiştir ki, bu konuda herhangi

³⁹¹ Zilfi, *Osmanlı Uleması*, s.39-40.

bir cezaya maruz kalınması halinde, öncelikle mücerret statünün muhafazası maksadıyla, ulema sınıfından tecrit edilmesi yaklaşımı, düzenli olarak kullanılır hale gelmiştir. Padişah tarafından ulema sınıfının onuru gözetildiğinden, bu sınıfa mensup birinin sert cezalara maruz kalabilmesi ve vezirlerin infaz edildiği gibi idam edilebilmesi için, önce ulema statüsünden tecrit edilmesi (cübbe ve sarık ortadan kalkmış olarak) uygun görülmüştür.³⁹²

Devlet-i Aliyye'nin 16. asırdan 17. asra doğru, merkezi iktidar ve müesseselerinin adım adım dönüşümü, bize o zamanlarda yazılan nasihatnamelerin teklifini daha ciddiye almamız gerektiğini düşündürmektedir. Nitekim Devlet-i Aliyye'nin Avrupa'daki fetihleri yavaşlamış, mali buhranın ortaya çıkması ile toplum çözülmeye başlamıştır. Osmanlı toplumunu oluşturan sınıflar arasında usulsüzlükler baş göstermiş ve Celali isyanları ile idari istikrarsızlık ortaya çıkmıştır. Bu sıkıntılı durumu ilk defa Kanuni Sultan Süleyman devrinde hissedilen ve öngören Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlak-ı Alâî* eseri ile Devlet-i Aliyye'ye ıslahat önerilerinde bulunmuştur. Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlak-ı Alâî* adlı eseri Osmanlı siyaset düşüncesinin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Nitekim 17. ve 18. asır ıslahatname müellifleri hep *Ahlak-ı Alâî*'ye referansta bulunmuşlardır. Dolayısıyla Nizam-ı Cedid siyasetinin düşünce ufku idrak edebilmek açısından *Ahlak-ı Alâî* kıymetli bir öneme sahiptir.

F. KINALIZADE ALİ EFENDİ VE AHLAK-I ALÂÎ

Kınalızade Ali Efendi (1510-1572), ilmiye sınıfına mensup bir aileden gelmektedir. İlk öğrenimini Isparta'da yaptıktan sonra İstanbul'da çeşitli medreselerde eğitimine devam etmiştir. Fatih medresesinde görev yapan dönemin meşhur alimi Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin himayesine girerek Edirne, Bursa ve İstanbul'daki bazı medreselerde müderrislik vazifesini yapmıştır. Ardından kadılık makamına geçerek Şam, Halep, Kahire, Edirne, Bursa ve İstanbul kadılıklarında bulunmuştur. Son olarak Anadolu kazaskerliği vazifesini ifa ederken 1572 yılında vefat etmiştir.³⁹³

Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlak-ı Alâî* adlı eserini Şam'daki kadılık vazifesini yerine getirirken yazmıştır. Eserini o zamanın Suriye beylerbeyi olan Semiz Ali Paşa'ya ithaf

³⁹² Zilfi, *Osmanlı Uleması*, s.55-56.

³⁹³ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yay., 2007, s.1-6; Hasan Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi", *DİA*, c. 25 (Ankara: TDV. Yay., 2022), 416.

etmiştir. Eser bir mukaddime ve üç bölümden oluşmaktadır. Kınalızâde, eserin mukaddime kısmında ahlak felsefesi, ahlak ilminin faydaları, amelî ve nazarî ahlak anlayışını aktarmıştır. Geleneksel ahlak eserlerinde olduğu gibi, *Ahlâk-ı Alâî*'nin ilk bölümü de ferdi ahlak ve farklı mizaçların açıklamalarını içermektedir. Eserin ikinci bölümünde aile ahlakı, ev idaresinin nasıl olması gerektiği, aile terbiyesi ve sorumluluklarına değinen Kınalızade, üçüncü bölümde ise devlet idaresini, siyasi ahlak üzerinden ifade etmeye çalışmıştır.³⁹⁴ Siyasetle ilgilenmesi sebebiyle, çalışmamızda bilhassa üçüncü bölüme odaklanacağız. Nitekim Kınalızâde'nin devlet idaresi ile alakalı sunduğu siyasi ahlak, aynı zamanda Osmanlı siyaset düşüncesini idrak etmek için kıymetli bir kaynak olarak önümüzde durmaktadır.

Ahlâk-ı Alâî'nin ilk kısmında, evvelki ahlak eserlerinde olduğu gibi, insanın doğal olarak toplumsal ve medeni hayata doğru dönüşümü olağan görülmüştür. Fakat bu toplumsal hal, bazı zamanlarda insanların isteklerinin farklı farklı olmasından dolayı rekabeti doğurmuş ve çatışmayı kaçınılmaz hale getirmiştir. Dolayısıyla Kınalızâde, bu istikrarsız hali düzenlemek için üç şeye ihtiyaç olduğunu söyler; “kanun koyucunun yasası”, “caydırıcı hükümdar” ve “fayda sağlayan para”. Kınalızâde Ali Efendi, kanun koyucunun yasasını ilahi şariat olarak ifade etmiştir. Çünkü şariat sahibi (nebi) diğer insanlardan vahiy ve ilhamla ayrıcalıklı tutulduğu için, dünyada neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilen kimsedir. Fakat Kınalızâde Ali Efendi, siyaset koyucunun egemen bir sultan da olabileceğini ve siyasetini diğer memleketlerde de icra edebileceğini söylemiştir. Hatta Cengiz Hanın saltanatında uygulanan *Moğol Yasasını* buna örnek olarak göstermiştir. Cengiz Han'dan sonra ailesinin bu yasaya sadakatle bağlı kalıp senelerce farklı memleketleri idare edebildiğini belirtmiştir. Ancak hanedanın zamanla zayıflayıp devletin dağılmasıyla birlikte yasanın ortadan kalktığını ve düzeni sağlayamadığını vurgulamıştır.³⁹⁵ Kınalızâde bu örneği verirken şer'î kanunların önemine işaret etmekten de geri durmamıştır.

Kınalızâde, caydırıcı hükümdarı, şeriatı/ilahi esas alıp insanların nefislerini yetkinleştirebilme gücüne malik kişi, olarak tarif etmektedir. Dünya düzeninin (nizam-ı âlem) ve içtimai hayatın selameti, devlet sahibinin kifayetine verilmektedir. Kınalızâde, İslam halifelerini de bu bağlamda değerlendirmektedir. Halifelerden sonra saltanatın

³⁹⁴ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz. s.7-8; Ahmet Kahraman, “Ahlak-ı Alâî”, *DİA*, c.2 (İstanbul: TDV. Yay., 1989), 15-16.

³⁹⁵ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, Sad. Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yay., 2016, s.378.

başlamasıyla birlikte şeriatı uygulayacak, kanun koyucunun nassın bulunmadığı durumlarda, külli esaslardan çıkarımda bulunacak hükümdarların lazım geldiğini düşünmektedir. Dolayısıyla, yukarıda tartıştığımız örfi kanun ile şer'î kanun arasında ilişkinin hangi bağlam üzerine oturduğunu Kınalızâde eserinde açıkça belirtmektedir.³⁹⁶

Toplumsal birlikteliğin kanun ile oluşmasından sonra müellif, devletin türlerini açıklamaya girişir. Kınalızâde Ali Efendi, idarecilerin devleti hangi siyaset ile yönetmeleri gerektiğini ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda siyaseti iki kısma ayırır: Erdemli siyaset ve erdemsiz siyaset. Erdemli siyasetin esasını, ilahi emirler doğrultusunda adaletin tesis edilmesi olarak görür. Eserde mühim olan diğer mevzu ise, adaletin sağlanmasında gerekli olan şartları da ortaya koymasındır. Öncelikle adaletin tesisinin birinci şartı olarak, bütün yaratılmışları, yani insanlığı eşit tutmak gerektiğini öne sürmektedir. Devamında ise insan topluluğunun *erkan-ı erbaa*'ya nispetle dört tabakadan oluştuğunu söyler. Nitekim alemin düzeninin devamlılığının da *anasır-ı erbaa* gibi, dört unsurun eşitliği üzerinden sağlandığını düşünür. İnsan toplumu ile alem/tabiat düzeni arasında bir benzerlik kurması, klasik ahlakname eserlerinde geçen nizam-ı âlem düşüncesinin de ortak özelliklerinden birisi olmuştur. Kınalızade, alem düzeni için nasıl dört unsurun eşitliği/dengesi gerekiyorsa, insan topluluğunun eşitliği ve dengesi için de dört sınıfın/tabakanın varlığının önemine işaret etmiştir.³⁹⁷

İnsan topluluğunun eşitliği ve dengesi için gerekli olan dört sınıf içinde, ilk grubu oluşturan âlimler, kadılar, tabipler, şairler, müneccimler ve müderrisler “su” konumundadır. Suyun bedenlerin canlanmasına neden olması gibi, ilim de ruhların canlanmasına sebep olur. İkinci grubu oluşturanlar, din uğruna cihat eden ve memleketin muhafazasında saldırganlara karşı mücadele veren komutan ve askeriler, yani kılıç sahipleridir ki, bunlar da “ateş” konumundadır. Bu topluluğun kılıçları sayesinde dünya sapıklık karanlığına gömülmez. Memleketin huzur ve emniyetinin istikrarı askerlerin mücadeleleriyle devam eder. Üçüncü grup ise tacirler, meslek erbabı ve sanatkarlardır. Tacirler, memlekette geçim düzeni için uzak mesafelerden çetin yolculuklara çıkarak mal getirirler. Meslek sahipleri ise gece gündüz çalışarak sınai araç ve gereçleri üretirler. Böylece halkın ihtiyaçları karşılanır ve insanlar yaşadıkları memlekette kalır. Bu grup, eylemleriyle insanların faaliyetlerine yardımcı olmaları ve

³⁹⁶ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s.473; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, Sad. Murat Demirkol, s.379-380.

³⁹⁷ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s.478-479.

bedenlerin dinlenmesine vesile olmaları sebebiyle, “hava” konumundadır. Dördüncü grubu ise, tarlaları sürüp ekerek kaybolanı yaşatan, bahçe ve üzüm bağları kurmak suretiyle topraktan çeşitli tahıllar ve meyveler üreten çiftçiler ve ekinciler oluşturur. Bu grup da “toprak” gibidir. Herkes bu topluluktan faydalandığı gibi yine herkes onların üzerine basarak ayakta kalmaktadır.³⁹⁸

Kınalızâde, insan toplumunu meşgalelerine göre dört tabakaya ayırdıktan sonra devlet düzeninin devamlılığı için bu dört sınıfın arasında eşitliğin/dengenin kurulması gerektiğini söylemiştir. Dolayısıyla devlet içinde adaletin sağlanmasında, sınıflar arasında dengenin kurulması gerektiğine vurgu yapmıştır. Bu nedenle eşitlik kavramı, Osmanlı ricali tarafından, bireyin öne çıkarıldığı bir haktan ziyade, toplumu veya kamuyu önceleyen sınıflar arası bir dengenin tezahürü bağlamında ele alınmıştır. Nitekim Osmanlı ricalinin bu yaklaşımı, İslam siyaset düşüncesindeki adalet kavramı ile neredeyse birebir örtüşmektedir. Gerek klasik felsefe³⁹⁹ gerekse İslam siyaset düşüncesindeki adalet kavramı, eşitlik kavramıyla hemen hemen aynıdır.

Dünya ve devlet düzeninde kurtuluşun ve mutluluğun yegane nedeni olan adalet kavramının, aynı zamanda bir düşünce teklifi içeriyor olması, Osmanlı siyasi zihnini idrak etme açısından mühim bir mevzu olarak karşımızda durmaktadır. Ahlak-ı Alâî’de, dünya düzeninin sağlanması için gerekenler, bir daire/döngü metaforuyla belirtilerek, Osmanlı ricalinin siyasi, sosyal ve iktisadi bakışı bu çerçevede ortaya konulur. Dâire-i Adliyye (Adalet Dairesi) olarak isimlendirilen bu döngüde, dünya ve devlet düzeni şöyle bir silsilelerin içerisinde ele alınır;

“Adldir mûcib-i salâh-ı cihân

Cihân bir bâğdır dîvârı devlet

Devletin nâzımı şerî’attir

Şerî’ate olamaz hîç hâris illâ melik

Melik zabt eyleyemez illâ leşker

Leşkeri cem’ edemez illâ mâl

³⁹⁸ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s.479; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, Sad. Murat Demirkol, s.446-447.

³⁹⁹ Kasım Küçükalp ve Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi*, İstanbul: İsam Yay., 2018, s.102-103.

Mâlî kesb eyleyen ra'iyettir

Ra'iyeti kul eder pâdişâh-ı âleme adl.''⁴⁰⁰

Kınalızade'nin bu silsilesi içerisinde hükümdarın varlığı, bu toplumsal dengenin (adaletin) tesis edilmesinde asli bir rol oynar. Bu nedenle hükümdar dışındaki insanların, hükümdarın adaleti tesis edebilmesi için öncelikle itaat etmesi gerekir. Reayanın hükümdara itaat etmesi adaletin ve devlet düzeninin sağlanması için olmazsa olmaz şartlardan biri olarak önümüzde durmaktadır. Eğer hükümdar, devletin içinde yaşayanlara düzeni ve istikrarı sağlarsa, insanlar hayatlarını, kendi iradeleri doğrultusunda (özgürce) yönlendirebilme imkanına kavuşacaklardır. Dolayısıyla kamu yararının sağlanması için siyasi otoriteye karşı boyun eğme, beraberinde bireysel iradelerin kullanılabilmesi imkanını getirmiştir. Klasik siyaset anlayışı içerisinde serpilip gelişen Osmanlı siyaset düşüncesinde kamu yararı ile bireysel yarar arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Hatta çoğunlukla kamu yararının bireysel yararın üstünde tutulduğu (buna hükümdarlar da dahil), bireyin konumunun da toplumun içindeki yeriyle tesis edildiği ve buna göre siyasetin içeriklendirildiği ifade edilebilir. Kınalızâde'nin adalet dairesi kavramı siyasi bir düşüncenin yanında, siyasi bir millet tasavvurunun da tarifini ortaya koyar. Reayanın hükümdara biat etmesiyle gerçekleşen sözleşme, hükümdarı, adaleti devlet içinde tesis etmekle yükümlü kılar. Böylece reaya, hükümdara biat/itaat karşılığında siyasi otoriteye katılır.

Adalet dairesi kavramı, Osmanlı sınıfının ahlaki, siyasi ve sosyal değerlerini toparlayan ve kapsayıcı bir formülasyonla da anlaşılabilir. Bu anlayışın kullanımı bakımından, Jean Jacques Rousseau tarafından ortaya konan ve Avrupalı siyaset filozoflarının kullandıkları "tabiat durumu"na benzeyen yönleri bulunur.⁴⁰¹ Nitekim Kınalızâde Ali Efendi'nin, alemi oluşturan anasır-ı erbaa üzerinden insan topluluğunu dört kısma ayırdığından bahsetmiştik. Bu dört sınıfı, özelliklerine ve tabiatlarına göre sahip oldukları unsurlarla betimlemiş; ardından, alem ve devlet düzeninin arasında sıkı bir ilişkinin olduğundan bahsederek, nizam-ı alem düşüncesinin çerçevesini çizmiştir. Dolayısıyla Kınalızade Ali Efendi, alemin işleyişinin tabi/ilahi durumu üzerinden siyasi düzenin nasıl işlemesi gerektiğini ortaya koymaya çalışır.

⁴⁰⁰ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s.532.

⁴⁰¹ Norman Itzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslami Gelenek*, Çev. İsmet Özel, İstanbul: Cıdam Yay., 1989, s.128.

Ahlak-ı Alâî'nin, siyasete dair yaptığı ayrımlar, içerikler ve sunmuş olduğu perspektif nedeniyle klasik dönem Osmanlı siyaset düşüncesini tarif eden en önemli referans kaynaklarından biri olduğu ifade edilebilir. Eserin yazıldığı zaman, Kanuni Sultan Süleyman'ın iktidarında Devlet-i Aliyye'nin en güçlü olduğu ve aynı zamanda devletin sınırlarının genişlemesi sonrası bürokratik işlerin çoğalmasıyla birlikte kalemiyye sınıfına katılımın da arttığı bir dönemdir. Bu bağlamda yozlaşma ve bozulma, Osmanlı ricaline sirayet etmiş, devlet düzeninin zemininin de yavaş yavaş çürümmesine neden olmuştur. Kınalızâde Ali Efendi'nin eserini, devlet içinde düzenin yavaş yavaş bozulmaya başladığı bir döneme tanıklık ederek yazmış olması, ne kadar öngörülü bir devlet adamı olduğunun göstergelerinden biridir. Ayrıca eserinde dile getirdiği çözüm önerileri, Osmanlı ricali tarafından okunarak ve tartışılarak, yeni bir siyaset dili kurmada kullanılmaya çalışılacaktır.⁴⁰²

1. 17. asırdan 18. asra doğru Osmanlı Islahat Düşüncesinin Mahiyeti ve Seyri

Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlak-ı Alâî* eseri, 16. asırda Devlet-i Aliyye'nin bozulmaya başlayan teşkilat sistemi için bir ıslahat programı olarak pekâlâ görülebilirdi. Fakat Osmanlı ricali, Balkanlarda devam eden fetih hareketlerinden dolayı *Ahlak-ı Alâî'nin* dikkat çekmiş olduğu devlet içindeki bozulmanın ve yozlaşmanın üstüne ciddiyetle gitmemiştir. 17. asırda Devlet-i Aliyye'nin fetih siyasetinin yavaşlaması sonrası hazinenin iktisadi sıkıntıya düşmesi, devletin bozulan ve yozlaşan teşkilatının ıslah edilmesine yönelik fikirlerin ortaya atılmasına neden olmuştur. Bu süreçte, Kınalızâde'nin *Ahlak-ı Alâî* eseri, Osmanlı ricali için ıslahat siyasetine yön veren önemli bir kaynak olacak ve yeni risalelerin yazılmasında örnek teşkil edecektir. 17. asırda Koçi Bey ve Katip Çelebi ile 18. asırda Pîrîzâde Sâhib Efendi ve İbrahim Müteferrika yaşadıkları zamanda önemli ıslahatnameler yazmışlardır. Biz bu eserler ile çalışmamızı sınırlı tutarak, Nizam-ı Cedid siyasetine yön veren noktaları ifade etmeye çalışacağız. Bu çerçevede, Devlet-i Aliyye'nin ıslahat düşüncesinin kaynağı olan siyaset-i şer'iyye'nin teklifleri ifade edilecektir.

⁴⁰² Bu tesire örnek Osmanlı toplum modelini oluşturan Erkan-ı Erbaa'dır. Kınalızâde, Devlet-i Aliyye'de yaşanan sorunların Erkan-ı Erbaa'ya yeterince riayet edilmemesinde görmektedir. İşaret ettiği bu sorun Osmanlı düşünürleri tarafından daha da üzerine düşünülerek tartışılacaktır. Bkz. Kâtib Çelebi, *Düstûru'l Amel Li Islâhi'l-Halel*, haz. Ensar Köse, İstanbul: Büyüyenay Yay., 2020, s.184; Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, s.4; Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi, *Kitâbü's- Siyâse fî Etvâri'l- Hamse*, haz. Hilal Çifçi, İstanbul: Büyüyenay Yay., 2020, s.74-75.

*Bu bağlamda Koçi Bey risaleleri, ıslahat fikirlerinin bir devlet siyaseti olarak ele alınmasında önemli bir gelişmeyi temsil etmektedir. Nitekim Sultan IV. Murad'ın (1632-1640) iktidarı ele aldıktan sonra devlet düzeninin tekrar kurulması yönündeki çabaları, Koçi Bey'in risalelerinin Osmanlı siyaset pratiğine etkisini göstermektedir. Koçi Bey Risalesinin, devlet için sunduğu ıslahat önerilerinin genel bir değerlendirmesini yapacak olursak, başta tımar ve zeamet topraklarının sıkıntılarının çözülmesini önerdiği görülür. Koçi Bey bu sayede devlet hazinesinin gelir kaybının önüne geçileceğini düşünür. Kapıkulu ordusu ve tımarlı sipahiler arasında yaşanan çıkar çatışmasının engellenmesi ve kapıkulu ocağına kayıtlı insanların sınırlandırılması gerektiğini savunur. Ulema sınıfına rüşvet ve iltimasla giren kişilerin engellenmesi için Kanuni Sultan Süleyman dönemindeki müderris kaidelerinin uygulanmasını tavsiye eder. Koçi Bey'in diğer bir önerisi ise, vazife başında olan devlet ricalinin hemen azledilmemesidir. Koçi Bey'in eserinin, bu zamana kadar yazılan eserlerden farkı, ıslahat önerilerinin yanında uygulamaya dönük sayısal değerlere yer vermesidir. Bu keyfiyet, Osmanlı düşünürünün sadece tembihle yetinmediğinin, pratik siyasete yön verebilecek çözüm önerileri sunduğunun göstergesidir.⁴⁰³

Koçi Bey, risalelerinde nizam-ı alem düşüncesine geri dönülmesi gerektiği ile ilgili atıfta bulunarak, Osmanlı toplum modelini temsil eden *erkan-ı erbaa* sınırlarına riayet edilmesi gerektiğini vurgular. Bu vurgu bize ister istemez *Ahlak-ı Alâî*'nin siyasi düşünce teklifini hatırlatır. Dolayısıyla Osmanlı toplumunun yaşadığı siyasi ve sosyal çöküntü, Sultan IV. Murad ve Sultan İbrahim (1640-1647) devrinde gözle görünür bir hale gelmiştir. Osmanlı toplumunun düzenini oluşturan gayenin, Osmanlı ricali tarafından hatırlanması, zamanın şartlarına uygun yeni ahkâmın kurulması talebini beraberinde getirmiştir. Kuşkusuz bu yeni ahkâm, siyaset-i şer'iyye fikriyatı⁴⁰⁴ üzerinden kendini ıslah etmeye çalışacaktır.

⁴⁰³ Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, s.13,83; Ömer Faruk Akgün, "Koçi Bey", *DİA*, c.26 (Ankara: TDV. Yay., 2002),143-145.

⁴⁰⁴ Siyaset-i Şer'iyye kavramını biz siyaset alanı üzerinden ele alıyoruz. Bu bağlamda siyaset alanı şeriatın küllî ilke ve gayeleri arasında yer alır ve teorik olarak bu ilkeler ve gayelerle denetlenir. Bu alandaki düzenlemeler mesela Osmanlı örfi hukukunu ve kanunnamelerini seküler/laik diye nitelendirmek doğru olmaz. Çünkü siyaset her ne kadar şer'in cüz'î delillerinden hareketle düzenlenmiyorsa da din/şeriat bu tür düzenlemeler için bir üst ilke görevi görmekte, onun nihai sınırlarını belirlemekte ve onu denetlemektedir. Dinin dışsallaştırılmayıp bir üst ilke olarak kabul edildiği bir yapının bilenen anlamıyla seküler diye nitelendirilmesinin yanlış olacağı gibi siyaseti ülü'l-emrin şer'i cezaları infaz yetkisine hasretmek de eksiktir. Bkz. H. Yunus Apaydın, "Siyâset-i Şer'iyye", *DİA*, c.37 (İstanbul: TDV. Yay., 2009), 300.

Sultan IV. Murad'ın şahsi teşebbüsü ile başlayan ıslahat/merkezileşme hareketi, halefleri tarafından istikrarlı bir siyasete dönüşmemiştir. Bunun gerekçeleri, devlet içindeki bazı hiziplerin menfaatlerinin zedelenmesi veya merkezi iktidarın siyasi gücünün zayıflaması olarak değerlendirilebilir. Fakat merkezileşme siyaseti, Osmanlı ricalinin samimi üyelerinin zihninde daima yaşayacak ve uygun bir zamanda tekrar gündeme getirilecektir. Sultan IV. Mehmed devrinde Osmanlı maliyesinin ıslahı için kolları sıvayan sadrazam Tarhuncu Ahmet Paşa, bütçenin denkleşmesi için başdefterdar liderliğinde divan toplantısı gerçekleştirmiş; divanda hazır bulunanlardan, görüş ve teklifleri için rapor hazırlamaları kararlaştırılmıştır. Nitekim Katip Çelebi de (1609-1657) divanda hazır bulunduktan üç yıl sonra, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel* adlı eserini neşredecek ve divana sunacaktır.⁴⁰⁵

Eser, Katip Çelebi'nin devlet felsefesi görüşlerini açıklaması hasebiyle kıymetlidir. İbni Haldun'un siyaset felsefesi düşüncesinde yer bulan fertler gibi, devletlerin de büyüme, gelişme ve dağılma süreçleri yaşadığı görüşünü paylaşır. Katip Çelebi, devletin dağılma sürecinin uygun tedbirler alınrsa uzayacağı görüşündedir. İslam siyaset düşüncesinde ve Ahlak-ı Alâî'de geçen insan topluluğunun, *erkan-ı erbaa*'dan oluştuğunu belirterek, gruplar arası geçişin engellenmesini ve gayeleri doğrultusunda hareket etmeleri için ıslahatlara ciddiyetle sarılmasını önermektedir. Islahatın, hangi siyasi gaye doğrultusunda uygulamaya geçilmesini şu sözlerle açıklar:

*“Hazret-i Pâdişâh-ı cihân-penâhın tâl'i hümayûnları kuvvetde ve sa'âdetdedir. Söyle ki: Vükelâsı dîn ü devletullaha hidmet için ittifakla dâmen-der-meyan idüp ve şer'i şerîfi mi'yar ve mîzan ideler. Allahü te'âlâ nusret idüp, a'dâya galib ve mansur ve muzaffer olurlar. Ve gadrı koyup, kanûn-i şer'î ve aklî mücebince hüsn-i tedbîr iderlerse, bu Devlet-i Aliyye'yi gadrdan geçirüp madde-i kanûna ilerletirler. Allâhü te'âlâ müyesser eyleye. Âmîn.”*⁴⁰⁶

Katip Çelebi din ü devletin kuvvetlenmesi için şer'i emirlere ve zamanın ahkamına uygun kanunlar çıkarılmasını devletin ve milletin emniyetinin sağlanmasının şartı olarak görür. Katip Çelebi'nin ıslahatlar yoluyla toplumsal mutabakatın sağlanacağını ve bundan dolayı Devlet-i Aliyye'nin iç düzeninin merkezileştirilebileceğini öngördüğü

⁴⁰⁵ Eser bir mukaddime, üç fasıl, bir netice ve neticetü'n netice ile maliyenin ıslahına ilişkin başlıca tedbirlerden içeren tenbih ve tebşir bölümlerinden oluşmaktadır. Bkz. Orhan Şaik Gökyay, “Düstûrü'l-Amel”, *DİA*, c.10 (İstanbul: TDV. Yay.,1994), 50-51.

⁴⁰⁶ Kâtib Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, s.184.

düşünülebilir. Eğer bu ıslahatlar uygulanabilirse, Devlet-i Aliyye kısa sürede cihat faaliyetlerine kaldığı yerden devam edebilecektir.

Nitekim Katip Çelebi'nin eserinin ıslahat önerileri, yazıldığı zamanda ele alınmasa da 1656 yılında sadarete getirilen Köprülü Mehmed Paşa (1578-1661), Osmanlı ahlakname ve risale tekliflerine uygun birtakım ıslahatlara girişmiş ve devlet düzenini kısmi de olsa toparlamaya çalışmıştır. Osmanlı tarihine Köprülüler Devri (1656-1683) olarak geçen bu dönem, Devlet-i Aliyye'nin tekrar toparlanmaya başladığı bir aralığı kapsar. Bu dönem devlet içinde belirli ıslahatlar pratiğe dökülmüş olsa da bunlar köklü ve istikrarlı olabilecek bir sisteme dönüşmemiştir. Dolayısıyla sadrazamlar, Devlet-i Aliyye'nin ve ricalin ilgisini dışarıya yöneltmek hizipler arası çatışmayı engellemeye çalışmıştır. Bu bağlamda Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın Viyana seferi, içteki şiddetli muhalefeti susturmak için sembolik bir zafer kazanarak düzeni sağlamaya gayret etmiştir. Fakat sadrazamın niyeti zaferi getirmediği gibi, Devlet-i Aliyye'nin yaşadığı en büyük hezimet olacaktır. Devlet-i Aliyye, II. Viyana Kuşatması mağlubiyetinden sonra tam anlamıyla idari ve siyasi bir krizin içine girmiştir. 16 yıl süren savaşlar ve hezimetler, devlet kurumlarının bozukluğunu ve çürümüşlüğüne tam anlamıyla ortaya çıkarmıştır.

Siyasi bunalımlar, çoğu zaman bir felaketin yan ürünüdür. 17. asrın felaketleri Osmanlılar arasında birçok ıslah çabasını doğurmuştur. Devlet ricali, tarihçiler, edebiyatçılar ve saray politikacıları Osmanlı sistemine musallat olan ve onu böyle aşağılara çeken illeti teşhis etmeye hep birlikte uğraşmışlar ve duyarlı yüksek zevata hitaben hususi kitaplar yazmışlardır. Eserleri kaleme alırken dinlerine, devletlerine ve kendi hayat tarzlarına sadık kalmışlardır. Yazdıklarıyla Devlet-i Aliyye'nin talihinin terse dönüşünün nedenlerini bulmak ve daima toplumlarını iltihaplanmış yaralardan temizlemek ümidini muhafaza etmişlerdir. Eserleri, konuları itibarıyla üst İslami geleneği taşıyan yüksek nitelikli teliflerdir. Ayrıca müellifler, bu gelenek çerçevesinde yazdıkları tezlerini açıklamak üzere, edebi mecazlarla etkin kıldıkları çözümler üretmeye çalışmışlardır.⁴⁰⁷

Misal vermek gerekirse, 18. asrın önemli isimlerinden Pirizade Mehmed Sâhib Efendi (1674-1746) kıymetli bir şahsiyettir. Pirizade Sâhib Efendi, Sultan I. Mahmud (1730-1754) döneminin şeyhülislamlarından. Osmanlı tarihçileri genel olarak onu, İbni Haldun'un Mukaddime eserinin çevirisiyle tanısın da, Pirizade Mehmed Sâhib

⁴⁰⁷ Norman Itzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslami Gelenek*, s.127

Efendi'nin *Kitâbü's-Siyase fî Atvâri'l-Hamse* adıyla telif ettiği bir siyasi ahlak kitabı bulunmaktadır. Pîrîzâde, bu eserde Katib Çelebi'nin *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel* adlı eserini esas alarak ve İbn Haldun ile Makrizi'nin görüşlerinden de faydalanarak “etvar-ı hamse” adıyla beş başlık altında ahlaki, içtimai ve siyasi konulara yer vermiştir. Örnek vermek gerekirse Pirizade Sâhib Efendi, insanın toplumsal hâlini bireysel haline benzetir ve hatta çoğu durumda eşit olduğunu düşünür. Dolayısıyla bir insanın doğal ömrünü “gelişme yaşı”, “duraklama yaşı” ve “gerileme yaşı” olmak üzere üç aşamada takdir eder. Toplumun doğal ömrünü de “gelişme çağı”, “duraklama çağı” ve “gerileme çağı” olmak üzere dönemlere ayırır.⁴⁰⁸

Pirizade Mehmed Sâhib Efendi, eserin ilk kısmında devletin ve idarenin dayandığı temel siyasetten bahsetmektedir. Öncelikle devleti, örf ve kanunlar ile düzenlenmiş insan topluluğu olarak tanımlar. Devlet ise Müslümanların işlerini düzenlemesi için dini hükümleri uygulayacak hakime ihtiyaç duyar. Her devletin ortaya çıkma ve varlığını devam ettirmesinde siyaseti şart görür. Siyaset ise hükümlerden ibarettir. Bu hükümler iki türlü temele dayanır; akli olana, “ilm-i siyaseti mülûk” denir. Şer’i olan ise Kuran ve Sünnet’e dayanır. İslam devletleri “siyaset-i şer’iyyeyi” seçmişler ve böylece başarılarla ulaşmış, dünya ve ahiret saadetini bulmuşlardır. Buna karşılık, Hristiyan kralların, ilahi hükümlere göre değil, devlet ve toplumda sadece akli siyasetlere göre düzeni sağlayabildiklerini belirtir. Bununla birlikte, akıl insanlar, şer’i siyasette de, akli siyasette de ihmale yer olmadığı üzerinde görüş birliği içerisindedirler. Eğer ihmal olunursa, ihmalin derecesine göre devlet ve millet düzeni zarar görür. Şer’i hükümler dairesinden ve akli kanunlar çerçevesinden dışarı çıkan her hareket, şüphesiz bozulup sona yaklaşmaktadır.⁴⁰⁹

“Her devlet bekâsının şartı siyâsetdir bu dâhi akli olan hikmet-i ‘ameliyyeden bir kısım olan ilm-i siyâset-i mülûk gibi ya şer’î olan kitâbullah ve sünnet-i Resûlullahda vârid olan ahkâm-ı ilâhiyye gibi siyâset-i şer’iyye siyâset-i akliyyeden mu’tenâ olmağla mülûk-ı İslamiyeye düstûru’l-ameldir her padişah-ı dil-agâh ve vezir-i intibâh ki ânınla ‘âmil oldu. Te’yîd-i ilâhî ile mansûr olub sa’âdet-i dâreyne vusul buldu mi’yâr-ı şer’ ve adle i’tibâr itmeyüb dâ’iye-i nefis

⁴⁰⁸ Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi, *Kitâbü's- Siyâse fî Etvâri'l- Hamse*, s.21-22.

⁴⁰⁹ Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi, *Kitâbü's- Siyâse fî Etvâri'l- Hamse*, s.73-74.

ile zulm ve hevâ ve hevâsa ittibâ' idenlere gayret-i ilâhiyye zuhuru ile mücâzât olagelmıştır".⁴¹⁰

Pirizade Sâhib Efendi, şer'i kanunlar dairesi ile akıl dairesinin dışına çıkan her siyasi faaliyetin zararlı, zulme ve ihtilale sebep olacağını düşünmektedir. Bu nedenle devletlerde gerçekleşmesi elzem olan isabetli siyasete vurgu yapmaya çalışmaktadır:

"Ma'lûm ola ki 'âdetü'l- ilâhiyye ve irâdât-ı aliyye bu vechle cârî olagelmıştır ki her devlet ve cem'iyetin hâli dâ'imâ ber karar üzre müstekirr ve vetire-i vâhide üzre müstemirr olmayub her bâr etvâr-ı muhtelif ve hâlât-ı müteceddideye müntekill olmaktadır. Şöyle ki bir vaktin hâli asr-ı ahere muğâyir ve bir tavrın iktizâsı tavr-ı sâlife muhâlifdir. Ve ebnâ-yı asr bulundukları tavrın ahvâliyle mü'telif ve ricâl-i vakt muktezâ-yı zamâneleri keyfiyetiyle mütekeyyif olagelmıştır zirâ lâzime-i vakte imtisâl ve mümâşât ve mizâc-ı devlet-i asra ittiba' ve mürâ'ât tıbâ'-ı mahlûkâtda hükm-i hafiyeye mübtenî bir halk-ı cibilliyedir".⁴¹¹

Müellifin yukarıda vurguladığı en önemli nokta, zamanın şartlarına uygun ilahi nizam ve düzenin tesis edilmesidir. Öyle ki bazı devrin düzeni diğer devrin düzenine uymaz. O nedenle devrin devlet ricali, zamanın ahkamına uygun, lazım gelen siyaseti gözetmek durumunda olduğunu belirtmektedir. Dikkat edilirse Mehmed Sâhib Efendi artık Sultan Süleyman devrine öykünmemektedir. Altın Çağ söyleminden çıkarak daha gerçekçi bir siyaset diline yönelirken, şer'i siyaset sınırlarının içinden teklifini sunmaktadır.

18. asrın siyaset düşüncesi alanında eser veren diğer önemli ismi İbrahim Müteferrika (1670-1747)'dir. İbrahim Müteferrika mühtedi bir devlet adamıdır. Öncelikli olarak Kapıkulu ordusunda çeşitli mevkilerde görev almış, 1716'da dergah-ı âlî müteferrikalığına geçmiştir. Diğer taraftan Yunanca, Latince ve Macarcayı çok iyi bildiğinden çeşitli tercümanlık faaliyetlerinde bulunmuştur. 1737-1739 Osmanlı-Avusturya-Rus Harbinde Fransa Krallığının desteğini sağlamaya çalışmıştır. Ayrıca Macar askerlerinin Osmanlı ordusu ile birlikte Avusturya Devletine karşı mücadelesinde aracılık rolü üstlenmiştir. İbrahim Müteferrika, Osmanlı topçu ocağının

⁴¹⁰ Pirizâde Mehmed Sâhib Efendi, *Kitâbü's- Siyâse fî Etvârî'l- Hamse*, s.80.

⁴¹¹ Pirizâde Mehmed Sâhib Efendi, *Kitâbü's- Siyâse fî Etvârî'l- Hamse*, s.80-81.

ıslahı sürecinde önemli gözlemlerde bulunmuştur. Özellikle matbaanın kurulmasına öncülük ederek 1727’de Devlet-i Aliyye’nin himayesinde ilk matbaayı kurmuştur.⁴¹²

İbrahim Müteferrika, 1731 yılında Sultan I. Mahmud’a sunduğu *Usûlü’l-Hikem fi Nizâmi’l-Ümem* adlı eseri siyasetname türünde yazılmıştır. Eserin mukaddimesinde devlet düzeni ve askerlik sanatı ile alakalı bilgiler mevcuttur. Bu yönüyle İbrahim Müteferrika, idari ve siyasi bakımdan fikir öncülüğü yapmış isimlerden birisidir. O, Avrupa Devletlerinin siyasi, idari ve askeri durumlarının araştırılmasını, devlet ileri gelenlerinin asrın bilgileri ile mücehhez olmasını, böylece Avrupa’yı küçük bir topluluk iken, ileri ve kuvvetli bir duruma getiren müesseselerin ve teşkilatların yapısal dinamiklerinin öğrenilmesini önermiştir. Bu meyanda Rusya’nın inkişafını misal vererek, yeni tarz ordu teşkilinin, devletin hayatiyeti için zaruri olduğunu vurgulamıştır. İlk defa İbrahim Müteferrika tarafından “Nizam-ı Cedid” tabiriyle teklif edilen askerlik sanatının, müstakil bir ilim halinde, özenle talim ve terbiyesi meselesi, bilindiği üzere devletin umumi siyasetinin içine girmiştir.⁴¹³

İbrahim Müteferrika’nın, “*teceddüd-i ahkâm-ı din ü devlet*”⁴¹⁴ sözü bağlamında önerdiği yenilikler dikkate alındığında, ne kadar öngörülü ve zamanın şartlarını dikkate alan bir ufka sahip olduğu görülecektir. Örneğin, Avrupalı devletlerin muazzam sayıda insanlardan oluşan merkezi ordular kurmaları yanında, onların talim ve terbiyeleri sonrasında savaş meydanında başarılı olabildiklerini vurgular. Bu gerçek, İbrahim Müteferrika’nın gözünden kaçmamıştır. Bu vesile ile *din ü devlet*in selameti için insanların padişaha itaat ederek, merkezi orduya katılmalarını teklif etmektedir.⁴¹⁵

Son tahlilde İslam siyaset düşüncesi birikiminin, Osmanlı düşünürlerine ahlak ve siyasetname eserleri üzerinden miras kaldığı ifade edilebilir. Hatta Osmanlı düşünürleri, bu eserleri kaleme alarak daha da zenginleştirmişlerdir. Çalışmamızda önemsedığımız husus şu ki, Osmanlı ıslahat teşebbüsleri ve faaliyetleri incelendiğinde, ahlakname ve siyasetname eserlerinin, Osmanlı siyaset düşüncesine tesiri büyük olmuştur. Bu nedenle Sultan III. Selim devrinde ıslahat düşüncesinin Nizam-ı Cedid siyasetine dönüşmesindeki siyasi ve ilmi birikim yeterince anlaşılamamıştır. Avrupa krallıklarının 16. asırdan 18. asra doğru dönüşen siyasi faaliyetleri modern devlet olgusunun

⁴¹² Erhan Afyoncu, “İbrahim Müteferrika”, *DİA*, c.21 (İstanbul: TDV. Yay., 2000), 324-327.

⁴¹³ Adil Şen, *İbrahim Müteferrika ve Usûlü’l-Hikem fi Nizâmi’l-Ümem*, Ankara: TDV. Yay., 1995, s.45.

⁴¹⁴ Şen, *İbrahim Müteferrika*, s.125.

⁴¹⁵ Şen, *İbrahim Müteferrika*, s.126

temellerini atmıştır. Önce krallıklar/hanedanlar çevresinde gelişen merkezi bürokrasi ve ordu, zamanla modern kurumların kurulmasına vesile olmuştur. Dolayısıyla iktidar, arzu ettiği insan kaynağını yönettiği kitlelerden devşirerek ikame etmeye çalışmıştır. Devletle ilişki içine giren kitleler, siyaset sahnesinde özgürlük alanlarını genişletmeye çalışmış, ardından eşitlik talepleri ile geleneksel sınıf sisteminin çökmesine neden olmuşlardır. Böylece, toplum kendini millet olarak tanımlayıp, yaşadıkları coğrafyayı vatan olarak isimlendirmişlerdir.

Devlet-i Aliyye, Avrupa'da gelişen bu siyasi faaliyetler karşısında sessiz kalmamış, kendi düzenini sağlamak için, ahlak ve siyasetname eserlerinin düşünce ufkuna tesir eden teklifini (siyaset-i şer'iyye) ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda Sultan III. Selim'in Nizam-ı Cedid siyaseti, zamanın şartlarına göre devlet idaresinin yeniden tesisıyla, bu doğrultuda şer'i siyaset gayesine bağlı, merkezi bir bürokrasi ve ordu kurmak için kolları sıvamıştır. Osmanlı devlet ricali, Nizam-ı Cedid siyaseti ile merkezi bürokrasiyi tesis ederken, kalemiyye ve askeriyye sınıfının kul statüsünden çıkmasını bilinçli olarak göz ardı etmiştir. Ahlak ve siyasetname eserlerinin Nizam-ı Cedid siyasetine tesirini itaat mevzuunda da görebiliriz. Nitekim tüm sınıflar Sultan'a itaat ederse devlet idaresi düzen bulacak, insanlar huzur ve emniyet (özgürlük) içinde yaşayacaklardır. Ayrıca Osmanlı toplumunun erkan-ı erbaa anlayışına göre tanımlanması ve dengenin muhafazasıyla, adaletin tesis edilmiş olacağı düşünülmüştür. Devlet-i Aliyye'nin siyasi eşitlikten anladığı zemin budur. Böylece, kişi hangi toplumsal gruba dahil ise, o sınırlar dahilinde *din ü devlete* hizmet etmektedir. Bir diğer önemli konu ise Devlet-i Aliyye'nin reaya ile ilişkisindeki siyasi zemindir. 17. asırdan 18. asra doğru yazılan eserlerde reayaya (özellikle Müslümanlar) *din ü devletin* muhafazasında cihat sorumluluğu hatırlatılmıştır. Devlet-i Aliyye'nin savaşlarda mağlup olup toprak kaybetmesiyle birlikte daha çok Müslüman reayaya ihtiyaç duyulmaya başlamıştır. Bu nedenle ahlak ve siyasetname eserleri, eğer reayaya İslami sorumlulukları hatırlatılırsa Sultan'a yardımcı olabileceğini tavsiye etmektedir. Dolayısıyla bu tavsiyeler, ahlak ve siyasetnamelerin, Osmanlı toplumunu siyasi olarak Müslüman millet (ümme bilinci) bağlamında tanımlamaya çalıştıklarını gösterebilir.

Sultan III. Selim'in tahttan indirilmesi Nizam-ı Cedid siyasetinin vadettiği ıslahat hareketini belli bir süreliğine rafa kaldırmıştır. Sultan II. Mahmud'un tahta geçmesiyle ıslahat faaliyetleri tekrar güçlü bir şekilde başlamıştır. Fakat bu süreç daha keskin bir

şekilde yürütülmüştür. Sultan III. Selim geleneksel müesseseleri zamanın şartlarına uygun bir şekilde ıslah etmeye çalışırken, Sultan II. Mahmud daha radikal bir siyaset uygulayarak bu müesseseleri ortadan kaldırmıştır. Bu hamleler, merkezi hanedanlığı güçlendirmesi gerekirken aksine, yeni kurumların ihyası ile birlikte siyasi gücün parçalanmasına yol açmıştır. Bunun en önemli göstergesinin Tanzimat Fermanı olduğu söylenebilir.

Devlet-i Aliyye, Tanzimat Fermanı'nı ilan ederken siyasi dildeki en dikkat çekici değişiklik, devlet içinde yaşayan insanlar için tebaa (uyruk) kelimesinin kullanılmasıdır. Bu sözcük o zamana kadar kullanılan ve dine veya mesleğe dayalı kategorilerden (müslim, gayrimüslim, reaya) farklı olmuştur. Tanzimat Fermanı “tebaaya can, ırz, namus ve mal güvenliği” konusunda garantiler verilmesini beyan etmiştir. Ayrıca padişah, “uyruklar arasındaki din ve mezhep farklılığı” nı, sadece insanların şahsını ilgilendiren bir mevzu olarak görmüş ve onların yurttaşlık haklarını etkilemeyeceğini düşünmüştür. Herkes, aynı ülkede aynı yönetim altında yaşadığına göre, uyruklar arasında ayrımcılığa gerek olmadığını belirtmiştir. Bu durum geleneksel mesleğe dayalı dört sınıf kuramının tasfiyesi anlamına gelmektedir. Bu gelişmeler, kavramsal olarak büyük değişiklikler meydana getirmiştir. “Uyruk” devletin bir üyesi olarak hakları ve ödevleri olan sivil bir kişiye dönüşmüştür. Böyle bir ilişki hükümdar ile uyruk arasında dolaysız ilişki kurulmasını sağlamıştır. Dolayısıyla bu uygulamayı modern Avrupa devletçiliğinin temelleri olarak değerlendirmek yanlış olmaz. Böylece Avrupa’da olduğu gibi Osmanlıda da hanedan, bu uygulamayla, statü üzerine kurulu toplumdan, vatandaşlık üzerine kurulu bir topluma geçilmesini sağlayan kavramsal bir değişikliğe yol açacaktır.⁴¹⁶ Nitekim Osmanlı siyasi zihnini oluşturan şer’i siyaset aşındırılarak, modern Avrupa siyasi zihni üzerinden devlet ve toplum tekrar tanımlanarak ayağa kaldırılamaya çalışılmıştır.

⁴¹⁶ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi*, s.391-392.

III. BÖLÜM

TANZİMAT FERMANI'NA GİDEN SÜREÇTE OSMANLI SİYASİ ZİHNİYET YAPISININ DÖNÜŞMESİ

19. asır, Devlet-i Aliyye'nin topraklarını Avrupa saldırılarına karşı savunmaya çalıştığı bir devir olarak başlamıştır. Bu devrin başında yaşanan bir takım isyanlar, Osmanlı hanedanlığını aynı zamanda tükenme noktasına getirmiştir. Nizam-ı Cedid dönemi ile başlayan hanedan odaklı merkezileşme siyaseti, bazı âyan ve Yeniçeri grupları tarafından engellenmiştir. Daha sonra Nizam-ı Cedid ıslahatlarına taraftar olanlar, karşı saldırıya geçerek muhalefet edenleri yönetimden uzaklaştırmıştır.

Devlet-i Aliyye'de yaşanan bu siyasi iktidar mücadelesi, aynı zamanda devletin takip edeceği siyasetin mahiyeti ile de yakından ilişkilidir. Nitekim geleneksel İslam siyaset düşüncesinden beslenen Nizam-ı Cedid siyaseti, Sultan'a itaat karşılığında adaletli bir iç düzen vadetmiştir. Fakat Osmanlı toplumunun mevcut parçalı yapısı, kurulması hedeflenen nizamın yerleşmesine izin vermemiştir. Bu bölümde, Osmanlı toplumunun bu parçalı yapısının getirdiği siyasi gerçeklik doğrultusunda, Sultan II. Mahmud'un giriştiği ıslahat siyaseti ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Sultan II. Mahmud'un merkezileşme siyaseti, siyasi şartların vaziyetine göre uzlaşmacı veya gerilimli olmuştur. Ayrıca Avrupalı devletlerin desteği ile Rumların bağımsızlık kazanmaları, geleneksel millet sisteminin çökmesine neden olmuştur. Fransız İhtilali sonrası ortaya çıkan özgürlük ve eşitlik fikirleri, Devlet-i Aliyye'nin toprak bütünlüğünü doğrudan tehdit eden siyasete dönüşmüştür. Yaşanan bu olaylar, Sultan II. Mahmud'u merkezileştirme siyasetini uygulama hususunda daha da şiddetlendirecektir. Ayrıca bölüm içerisinde şiddetli merkezileştirme siyasetine Mısır valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın itirazı ve isyanı değerlendirilmeye çalışılacak; isyanın sonucunda ortaya çıkan krizin, Sultan II. Mahmud'un merkezileştirme siyasetini ve Mustafa Reşid ile Sadık Rıfat Paşaların siyasi düşüncelerini Avrupa siyasi düşüncesine doğru nasıl yönlendirdiği meselesi de mütalaa edilecektir.

Yine bu bölümde, Devlet bürokrasisinin siyasi düşüncelerinin yöneldiği Avrupa siyasetini anlayabilmek için, Avrupalı devletlerin siyasetine tesir eden ve liberal

düşüncenin tekliflerinin sahibi olan düşünürlerin eserleri ele alınmaya çalışılmıştır. Böylece özgürlük, eşitlik, millet ve vatan kavramlarının Avrupa düşünce siyasasında neyi temsil ettiği ortaya koyulmuş olacaktır. Son olarak, Tanzimat Fermanı'nın siyasi fikrini oluşturan Mustafa Reşid Paşa ve Sadık Rıfat Paşa'nın, bu kavramları Osmanlı merkezileşme siyasetinde nasıl tanımladıkları ve çözümledikleri değerlendirilecek; böylece, Tanzimat Fermanı'nın yeni ıslahat teklifinin, geleneksel İslam siyaset düşüncesinden kopuşu temsil ettiği ortaya çıkarılmış olacaktır.

A. Tanzimat Fermanı Öncesi Devlet-i Aliyye'nin Umumi Vaziyeti ve Islahat Siyaseti

Tanzimat Fermanı'nın siyasi teklifine geçmeden önce, Sultan II. Mahmud dönemi Devlet-i Aliyye'nin siyasi ve sosyal durumu hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Nitekim devletin içinde fiili gücü elinde bulunduran çeşitli gruplar, hem iktidarı yönlendirmiş hem de siyasetin belirlenmesinde etkide bulunmuştur. Dolayısıyla Sultan II. Mahmud'un tatbik mevkiine koyacağı merkezileşme siyaseti, bir nevi zamanın şartlarına göre ilerleyebilmiştir. Bu bağlamda Tanzimat Fermanı'na giden süreçte Devlet-i Aliyye'nin karşılaştığı siyasi olaylara değinmek, zihniyet dönüşümünün sebeplerini bize gösterebilir.

29 Mayıs 1807'de Kabakçı Mustafa isyanı sonrası Sultan III. Selim tahttan indirilmiş, Nizam-ı Cedid ordusu dağıtılmış ve sabık padişahın Devlet-i Aliyye ile ilgili ıslahat çabaları engellenmişti. Osmanlı yönetici sınıfı arasında Nizam-ı Cedid'in getirdiği uygulamalardan dolayı çıkarları zedelenenler iktidarı ele geçirmişti. Halefi Sultan IV. Mustafa'nın kısa süren hükümdarlığında (1807-1808) Yeniçeriler ve işbirlikçileri, eski düzene karşı çıkmak cüretinde bulunan herkesi ortadan kaldırmaya teşebbüs etseler de, bunda tam muvaffak olamadılar. Sultan III. Selim'i destekleyenlerden hayatta kalanlar ise Tuna ayanı Alemdar Mustafa Paşa'nın (1765-1808) liderliğinde toplanarak Sultan III. Selim'i kurtarmak ve ıslahatlarını yeniden uygulamaya koymak için birleştiler. Alemdar Mustafa Paşa, ordusunu İstanbul'a getirerek tekrar Sultan III. Selim'i tahta çıkarmaya çalışsa da, asker saraya giremeden, tahttan düşürülen sultan şehit edilmiştir. Alemdar Mustafa Paşa ve ıslahat siyasetini destekleyenler gayelerini gerçekleştirmek için, tahta Sultan III. Selim'in amcaoglu olan Sultan II. Mahmud'u (1808-1839) geçirdiler (28 Temmuz 1808). Sabık sultan ile birlikte sarayda kapalı kalmış bulunan

Şehzade Mahmud'un da ıslahat fikirlerini büyük ölçüde paylaştığı pekâlâ bilinmekteydi.⁴¹⁷

Sultan II. Mahmud'un saltanatı, kendisini iktidara getiren sadrazam Alemdar Mustafa Paşa'nın hâkimiyeti altında başlamıştır. Alemdar Mustafa Paşa, Devlet-i Aliyye'de iktidarın doruğuna yükselen ilk taşra âyanı olarak göze çarpmaktadır. Kendisi, geleneksel Osmanlı düzeninin yetiştirmiş olduğu bir devlet adamı olması hasebiyle, ıslahat anlayışı da bu kalıplar içerisinde kalmıştır. Bir taşra âyanı olmasına karşın, iktidara geldikten sonra, hiç olmazsa kendisinin ve arkadaşlarının Bulgaristan'daki fiili gücünün sürdürülmesinin tek yolunun, Devlet-i Aliye'nin, Rus yayılmacılığı karşısında direnmesine bağlı olduğunu kavramış ve böylece merkezi hükümetle bir menfaat birliği tesis etmeye çalışmıştır.⁴¹⁸ Bu yönüyle Sultan III. Selim'in Nizam-ı Cedid siyasetinin tesirlerini görebiliriz. Eğer eyaletlerde bulunan âyanlar kendi menfaatlerini Sultan'ın menfaatleri ile uyumlaştırırsa, devlet düzeninin sağlanabileceğini ve Rusya Çarlığına karşı başarılı savaşlar verilebileceğini düşünmüşlerdir. Dolayısıyla Nizam-ı Cedid siyaseti, yapısal bir değişiklikten ziyade, geleneksel İslam siyaset düşüncesinin, zamanın şartlarına göre tekrar dönüşmesinin bir örneğidir. Bu süreçte âyanlar, kuvvetleri ile birlikte Sultan'ın merkezi ordusuna katılarak seyfiye sınıfına dahil olacaktır. Nitekim âyan ve Sultan arasındaki ünsiyetin yegane düsturu, *din ü devletin* muhafazası için âyanların itaat etmesi karşılığında Sultan'ın, devlette adaleti tesis etmesidir.

Fakat Sultan II. Mahmud'un saltanatının ilk zamanlarında karşılaştığı vaziyet hanedanlığın gücünün neredeyse zayıfladığı bir dönemdir. Sultanlık makamı devlet içindeki kimi grupların çıkarlarına göre kullanılmakta ve siyasi güçten yoksun sembolik, kıymetli bir yadigar konumuna indirgenmiş durumdadır. Toplum içindeki grupların sınırları belirlenemediğinden merkezi iktidar kurulamamış, adalet temin edilmemiştir. Sultan II. Mahmud, öncelikli olarak merkezi iktidarı tekrardan kuvvetlendirebilmek için, Osmanlı toplumu içindeki kimi hiziplerin menfaat çatışmalarından da faydalanarak, selefi olan Sultan III. Selim'in Nizam-ı Cedid siyasetini devam ettirmiştir.

⁴¹⁷ Stanford J. Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye II*, Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: E Yayınları, 2008, s.25; Kemal Beydilli, "Mahmud II", *DİA*, c. 27 (Ankara: TDV Yay., 2003), 352.

⁴¹⁸ Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, s.26.

Meseleye İstanbul gözünden bakmaya çalışırsak, Alemdar Mustafa Paşa'nın yükselmesi, taşra âyanlarının gücünün görmezden gelinemeyeceğinin farkına varılmasına neden olmuştur. Nitekim menfaatleri zedelendiğinden kimi âyanların Nizam-ı Cedid'in tasfiye edilmesine katkıda bulunmuş olmaları, yeni bir ıslahat hareketine de tekrar muhalefet edebilecekleri ihtimalini akıllara getirmiş; dolayısıyla taşra âyanları ile İstanbul'un siyasi ve iktisadi menfaatlerinin uyumlaştırılması gerektiği görülmüştür. Bu güvensiz ortamda sadrazam Alemdar Mustafa Paşa inisiyatifi ele alarak, âyanların ıslahatları benimsemeleri için kendi kişisel prestijini kullanmak zorunda kalmıştır. Bu doğrultuda önde gelen bazı âyanları, Devlet-i Aliyye'nin sorunları üzerinde genel bir görüşme yapmak için İstanbul'a davet etmiştir. O dönemde büyük ölçüde bağımsız ve bölünmüş olan âyanları, güçlü ve nüfuzlu Alemdar Mustafa Paşa'dan başka muhtemelen hiç kimse başkente getiremezdi. Ama o bunu başarmış, Anadolu'dan Karaosmanoğlu ve Çapanoğlu gibi güçlü ailelerin liderlerini İstanbul'a getirmiştir. Sultan III. Selim'in en güçlü destekleyicilerinden olan Karaman valisi Kadı Abdurrahman Paşa da, hem toplantıya katılanlara hem de Nizam-ı Cedid muhaliflerine gözdağı vermek için, yeni düzene göre yetiştirilmiş 3000 askeri beraberinde getirmiştir. Rumeli âyanlarından da davete icabet edenler olmuştur.⁴¹⁹ Fakat bu birlikteliğe katılmak istemeyen Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa ile Arnavutluk ve Kuzey Yunanistan'ı elinde tutan Yanyalı Ali Paşa, bir temsilci önderliğinde küçük bir askeri birlik göndermiştir.⁴²⁰

Alemdar Mustafa Paşa'nın sadareti esnasında Sened-i İttifak'ın ilan edilmesi, bir nevi Nizam-ı Cedid ıslahatlarına dönme emaresi göstermektedir. Fakat bu kırılgan senet, gerek âyanların kendi aralarındaki çekişme sonucu, gerekse İstanbul'da bulunan kimi gruplar (Yeniçeri Ocağı) tarafından işlevsiz hale getirilmiştir. Nizam-ı Cedid ve Sened-i İttifak'ın başarısızlığa uğrama nedenlerini, tarafların devletin ıslah edilmesinden anladıklarının farklı olmasında aramak gerekmektedir. Sultan II. Mahmud'un ve kimi ıslahat taraftarlarının arada kaldığı nokta tam burasıdır. Geleneksel siyaset düşüncesine yönelik gerçekleştirilmeye çalışılan kimi hamleler, farklı yönetici sınıflar tarafından akamete uğratıldığından, iktidar bir türlü düzeni sağlayamamaktadır. Diğer yandan dışarıda girilen savaşlar sonucu devlet sürekli toprak kaybetmekte, sorunlar sürekli artmaya devam etmektedir. Nitekim tüm bu olumsuz gelişmeler, ıslahat siyasetini

⁴¹⁹ Ali Akyıldız, "Sened-i İttifak'ın İlk Tam Metni", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2 (1998), s.221-222.

⁴²⁰ Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, s.26.

oluşturmada Sultan II. Mahmud'un ve kimi devlet ricalinin bakışlarını Avrupa'ya kaydirmalarına ve Avrupa devletlerinin merkeziyetçi idarelerini gözlemlemeye itmiştir.

1. Sultan II. Mahmud'un Merkezileştirme Siyaseti

18. asırdan beri Avrupa devletleri, kaçınılmaz olarak merkeziyetçi bir dönüşüm geçirmektedirler. 19. asırda merkeziyetçilik siyaseti, devletlerin büyük ölçüde mali, idari, hukuki alanda standart ve bütüncül bir devlet kontrolü kurmalarıyla ortaya çıkan bir nitelik olmuştur. Merkeziyetçi devlet, uzmanlaşan ve kalabalıklaşan bir bürokrasiye ve toplumun üzerindeki güçlü kontrol nedeniyle mükemmelleşen bir bürokratik kayıt sistemine dayanmaktadır. Modern çağların merkeziyetçi devletinin, mutlaka otoriter ve totaliter olması da gerekmemektedir. Aksine, Avrupa devletleri merkeziyetçi siyaset aşamasına girdiklerinde İngiltere'de olduğu gibi evrimci, Fransa'daki gibi devrimci bir gelişimle parlamenter idareyi benimsemişlerdir. Merkeziyetçi devlette hükümdar, pekala var olabilmektedir. Fakat geniş tabanlı ve çoğulcu bir siyasal denetim mekanizması geliştirmesi, iktidarın bütüncül veya otoriter bir gücün eline geçmesini de önleyebilmektedir. Nitekim Avusturya İmparatorluğu'nun merkezileşme süreci bir nevi böyle olmuştur. Kısacası merkeziyetçilik, bir anlamda bürokrasinin gücünün yoğunlaşmasını gerektirmektedir. Bu güç mutlak bir iktidar tarafından kullanılabilceği gibi, denetlenen bir iktidarın emrinde de olabilmektedir. Fakat merkeziyetçi bürokrasinin gelişmiş teknolojiyi kullanarak kontrol gücünü artırması, evrensel bir gerçekliğe hitap etmektedir.⁴²¹

Meselenin Osmanlı bağlamını biraz daha açmaya çalışırsak, saltanatının ilk yıllarında Sultan II. Mahmud'un faaliyetleri, Devlet-i Aliyye'nin modernleşme adımları açısından bize kıymetli bir panorama çizmektedir. Bu bağlamda erken modern ve modern merkezileşme biçimleri arasındaki ortak özellikleri ve farklılıkları idrak etmek açısından, 19. asrın başları ve Sultan II. Mahmud dönemine (1808-1839) has çatışmalar, bize önemli misaller sunmaktadır. 18. asır sonlarından itibaren ve özellikle de 19. asır başında, Osmanlı yönetici sınıfı içindeki kimi hizipler, hanedanı yönetici sınıf içindeki eski sembolik konumuna geri döndürme çabası içinde olmuşlardır. Tanzimat'ın müstakbel *babası* olarak tarif edilen Sultan II. Mahmud, bu hizipler tarafından kuşatıldığında, kimi taşra âyanları ve özellikle de Alemdar Mustafa Paşa'nın yardımıyla

⁴²¹ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: Timaş Yay., 2010, s.139.

kurtarılmıştı. Üstelik bu zamana kadar Sultan ile yönetici elit arasındaki yakınlaşma hiçbir zaman bu kadar eşit ve dolaylı da olmamıştır. Bununla birlikte, söz konusu sınırlı ilişki çerçevesinde, kimi âyan ile merkezde gücü elinde bulunduran yöneticilerin bir kesimi, Osmanlı hanedanını tekrar güçlendirme konusunda işbirliği yapmaya istekli olmuşlardır. Bu durum Sultan III. Selim dönemi Nizamı Cedid ıslahatlarının uygulanma sürecini akla getirmektedir. Ademi merkeziyetçi eğilimlere son verilmesinin ve merkeziyetçi biçimler doğrultusunda hamleler yapılmasının bu bağlamda değerlendirilmesi gerekmektedir. Islahatları savunan kimi âyanlar, dolaylı yollardan da olsa, muhtemelen geleneksel tarz merkezileşmeyi kendi menfaatleri doğrultusunda kontrolleri altına alabileceklerini ummuşlardır. Fakat onların bu konudaki istekleri ve sonrasında yaşadıkları başarısızlıkları göz önünde bulundurularak, Sultan II. Mahmud'un tasavvurundaki ıslahat düşüncesi, kısmen başarıyla gerçekleştirdiği özerk bir devlet yaratma çabası içinde ele alınmalıdır. Misal vermek gerekirse, Nizam-Cedid'in, Anadolu'da uygulanmasında büyük bir gayreti olan Kadı Abdurrahman Paşa'nın, Sultan II. Mahmud'un saltanatının ilk zamanlardaki hizip çekişmeleri sonucu öldürülmesi ve Sultan'ın buna ses çıkarmaması hatırlanmalıdır. Son tahlilde Osmanlı yönetici mensupları arasında yaşanan çekişme de kuşkusuz sultanın bir bakıma beklenmedik zaferinin yolunu açacaktır.⁴²²

Sultan II. Mahmud'un kurumsallaştırmaya çalıştığı merkezileşme, 16. asırdaki erken modern dönem merkezileşmesinden farklı değerlendirilmelidir. Çünkü Sultan, sadece savunma ve dış dünyayla doğrudan rekabet gibi dış sorunlara eğilmemiş, aynı zamanda kısmen iktidarın parçalanmasından kısmen de Avrupa devletlerinin askeri ve ekonomik müdahalelerinden kaynaklanan büyük iç sorunlarla da uğraşacak bir devlet oluşumunun yolunu açmıştır. Bu gerçekliğin, Sultan III. Selim dönemi ıslahatları için geçerli olmadığını fark edebiliriz. Nitekim Sultan'ın Nizam-ı Cedid uygulamaları her zaman savunmayı öncelemiş, Avrupa ile olan ilişkilerini, geleneksel sınırlar dahilinde tutarak, hanedanın temsil gücünü artırmaya gayret etmiştir. Ayrıca Sultan III. Selim, Sultan II. Mahmud gibi iktidarını kalemiyye sınıfı üzerinden tahkim etmemiştir. Dolayısıyla bu tablo, iki padişahın merkezileşme siyasetinden anladıklarının farklı siyasetler olduğunu da gözler önüne sermektedir.

⁴²² Rifa'at Ali Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğuşu 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, Çev. Oktay Özel ve Canay Şahin, Ankara: İmge Yay., 2000, s.119-120.

Modern tarzda merkezileşmenin, dönemin Osmanlı yönetici sınıflarının ticari ve ekonomik çıkarları açısından içerdiği potansiyel yararlar (müsaderenin kalkması) malumdur. Merkezileşme, diğer birçok şeyin yanı sıra, iletişim, ulaşım ve koruyucu sağlık hizmetlerini güvence altına almayı da vaat etmiştir. Bu hizmetler bütün dünyada, kapitalist girişimcilerin karlarının azamileştirilmesini hedefleyen, rasyonalist-kapitalist devlet oluşumunun unsurlarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla Devlet-i Aliyye, 19. asır sonu ve 20. asır başlarında, müteakip hükümetler vasıtasıyla mahalli ürünleri ve pazarları dış rekabetten korumaya çalışmasıyla (kapitülasyonlar), bu tarz devlet modeline daha da yakınlaşmaya başlamıştır. Bu korumacı siyaset, taşra âyanın imtiyazlarından feragat etmelerini kısmen açıklamaktadır. 19. asırda Devlet-i Aliyye, modern devletin diğer fikri özelliklerini de benimsemiştir. Bunun örneği ise, eski Osmanlı kültürü ve İslam ideolojisi ile modern milliyetçiliğin sorunlu bir sentezi olan yeni Osmanlılık ideolojisi. Bu ideolojik serüven, 20. asrın başlarında Osmanlı kültürel unsurların, kimi İslami unsurlardan kimileri ise Türkçülük lehine feragat etmesiyle sonuçlanacaktır. Etnik kimlik üzerine kurulu ve dile dayalı bir milliyetçilik olan Türkçülük, daha etkin bir araç olarak taraftar bulacak ve modern Türkiye Cumhuriyetinin siyasi ideolojisini oluşturacaktır.⁴²³

Konumuza dönecek olursak, Sultan III. Selim'in ıslahat fikirlerine varis olan ama farklı bir ıslahat siyasetine yönelen Sultan II. Mahmud, hakimiyeti altındaki ahâlinin âdâb ve âdetlerine, insanların kültürel birikimlerinin belirlediği alışkanlıkların fikri temeline yön verebilme istikametinde tam anlamıyla başarılı olamasa da, memlekette ıslahatın tesis edilmesinin zarureti zihinlere yerleştirebilmiştir. Bundan dolayı ıslahat dönemini açmak veya ıslahatın esaslarını ahaliye kabul ettirebilmek imkanının kendisine nasip olmasını beklemek haksızlık olur. Nitekim Sultan II. Mahmud, dönemin devlet adamlarının yardım ve tavsiyeleri doğrultusunda takip ettiği ıslahat ve icraat yolunun hemen her adımında, çıkarları zedelenen hizipler tarafından duraklamaya mecbur bırakılmıştır. Ki bu durum, yukarıda bahsettiğimiz Sultan II. Mahmud'un tercih ettiği bürokrasi* üzerinden iktidarını tahkim etmesi açısından gayet anlaşılabilir bir durumdur. Sultan'ın bu yoğun mesaisinin semeresinin, mahdumunun (Sultan Abdülmecid) saltanatı zamanında ete kemiğe bürünmesi beklenirken, Osmanlı bürokrasisinin

⁴²³ Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası*, s.120-121.

* Devlet-i Aliyye'nin adım adım kurumsallaşmasıyla beraber kalemiyye sınıfını bürokrasi kelimesi yerine kullanmayı tercih ettik.

Tanzimat Fermanı'nı ilan etmesi, Osmanlı ve Türkiye modernleşmesinin yeni bir yolda ilerlemesinin bir nevi miladı olacaktır.⁴²⁴ O halde Sultan II. Mahmud devrinin ıslahat siyasetinin uygulanmasına yardımcı olan Osmanlı kalemiyye sınıfı hakkında genel bir tablo çizmek gerekmektedir.

Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılmasından önceki yıllarda Sultan II. Mahmud, neredeyse gizli denecek bir biçimde yönetici sınıfın yüksek mevkilerini kendisine bağlı, çalışkan ve ıslahatlarını uygulamada kararlı genç katiplerle doldurmaya başlamıştır. Saltanatının geriye kalan on üç yılında, bu gençlerden pek çoğu devlet kademelerinde önemli mevkilere gelerek kıymetli şahsiyetler olarak ortaya çıkmışlardır. Kendi aralarında sık sık rekabete girmelerine karşın, padişaha olan bağlılıklarından ayrılmamışlardır. Nitekim Sultan da Devlet-i Aliyye'yi merkezileştirme gayesi ile elinden geleni yapmıştır. Dolayısıyla Sultan II. Mahmud, merkezileştirme siyasetinin en önde gelen şahsiyeti olmuştur.

Diğer taraftan Sultan II. Mahmud dönemi ıslahatlarında, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması da dahil olmak üzere, önemli birkaç adımın başarılı olmasında ulema sınıfının da ciddi katkısı bulunmuştur. Sultan III. Selim'in ıslahatlarına istikrarlı bir şekilde devam etmesinde, Veli Efendizâde Mehmed Emin ve Tatarcık Abdullah gibi birçok kazasker ve şeyhülislamın desteği, Sultan II. Mahmud döneminde de aynı samimiyetle devam etmiştir. Mesela Şeyhülislamlardan Mehmed Tahir (1825-1828), Yasincizade Abdülvehhab (1821-22, 1828-33), Mustafa Âsım (1823-1825) ve yüksek rütbeli ilmiye mensuplarından Mehmed Esad, Mustafa Behçet, Şanizade Ataullah, Abdülhak Molla, Keçecizade İzzet Molla gibi zevat, sarayla işbirliği yaparak ıslahat çalışmalarına aktif destek vermişlerdir.⁴²⁵ Bu tablo, ise Sultan II. Mahmud'un ıslahatlarında ulema sınıfının desteğini göstermektedir.

Diğer taraftan eski ıslahatçılardan pek çoğu, Kalemiyye sınıfından ya azad edilmiş ya da iç çekişmeler nedeniyle vazifeleri yarıda kesilmiş haldedir. Sultan II. Mahmud, selefinin yetiştirdiği kadroları maharetle kendi çalışma ekibine dahil etmeyi başarmıştır. Bunlar arasında en önde geleni Mehmed Said Galip Paşa'nın himayesi altında yetişmiş olan

⁴²⁴ Eduard P. Engelhardt, *Türkiye ve Tanzimat*, Çev. Ali Reşad, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017, s.49-50.

⁴²⁵ Mehmet Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, İstanbul: Nizamiye Akademi Yay., 2015, s.135.

Mehmed Said Pertev Paşa'dır (1785-1837)⁴²⁶. Mehmet Said Pertev Paşa, önce reisül-küttap (1827-1830), sonra sadrazam kethüdası (1831-1836) olmuş ve bu makamı Umur-i Mülkiye Nâzırlığı'na (dahiliye nazırlığı) çevrilince de (Mart 1836) burada vazifesine devam etmiştir. Ancak rakibi Akif Paşa'nın (1787- 1845)⁴²⁷ tesiri sonucunda nazırlıktan atılmış ve kısa bir süre sonra da (Kasım 1837) öldürülmüştür. Akif Paşa, Pertev Paşa'nın ardından Kalemîyye'nin büyük makamlarını işgal etmiş; 1832-1835 yılları arasında reisülküttaplığa getirilmiş, makamın dışişleri nazırlığına çevrilmesi ile de ilk dışişleri nazırı olmuştur. Pertev Paşa'nın kendi ekibini oluşturmaya başlaması kendisine muhalif olanlar tarafından aleyhine kullanılarak, görevden alınmasına sebep olmuştur. Pertev Paşa'nın ölümünden sonra Dahiliye Nazırlığına Akif Paşa (1837) getirilmiştir. Akif Paşa bir süre sonra Pertev Paşa'nın yetiştirdiği bürokratlar tarafından bu görevden uzaklaştırılacaktır. Görüldüğü üzere, kalemîyye sınıfı içerisinde yaşanan rekabet, hanedanın siyasetteki etkisini arttırmıştır.

Başka bir örnek verecek olursak, Sultan III. Selim devrinde önemli vazifelerde bulunan ve Kabakçı Mustafa isyanı sırasında Kütahya'da olan (1808-1809) Halet Efendi, Sultan II. Mahmud'un tahta çıkması sonrası sarayla kurduğu bağlantıları vasıtasıyla, kısa sürede genç Sultan'ın gözüne girmeyi başarmıştır. Özellikle 1811'de gönderildiği Bağdat'ta bölgenin önemli bir gücü olan Bağdat'ın kölemen valisi Süleyman Paşa'yı idam ettirerek, Devlet-i Aliyye'nin hakimiyetini burada tesis etmeye muvaffak olmuştur. Onun bu kabiliyeti, Sultan II. Mahmud'un takdirini kazanmasına vesile olmuştur. Böylece Sultan, memleket içindeki düzeni sağlamak için kalemîyye sınıfına yaslanarak, merkezi iktidara karşı olan askeri güçleri teker teker tasfiye etmeye başlamıştır. Zikrettiğimiz bu isimler, Sultan II. Mahmud'un merkezileştirme siyasetini tahkim etmede önemli vazifeleri yerine getiren devlet adamları olmuşlardır.

Sultan II. Mahmud'un saltanatının ileriki yıllarında ise kalemîyye sınıfının önde gelen iki devlet adamının (Akif-Pertev) yerini, her iki devlet adamının da yetiştirmesi olan Mustafa Reşit Paşa (1800-1858) almıştır. Özellikle Pertev Paşa'nın yardımcılarıyla Kalemîyye'de yükselmiş, 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı sonrası Edirne Barış müzakerelerinde ve 1830'da Mısır'da Mehmet Ali Paşa ile görüşmesinde Pertev Paşa'nın yanında bulunarak padişahın takdirini kazanmıştır. 1832'de âmedi kaleminde

⁴²⁶ Carter V. Findley, "Pertev Mehmed Said Paşa", *DİA*, c. 34 (Ankara: TDV. Yay., 2007), 233-235.

⁴²⁷ Abdullah Uçman, "Akif Paşa", *DİA*, c. 2 (Ankara: TDV. Yay, 1989), 261-262.

bulunmuş, sonra Paris'te (1834-1835, 1835-1836) ve Londra'da sefirlik (1836- 1837) vazifelerini üstlenmiş ve sonunda da Hariciye Nazırı (1837-1839) olmuştur. Mustafa Reşit Paşa, Avrupa'nın büyük güçleriyle gayet ağır koşullar altında süren görüşmelerde Devlet-i Aliyye'yi temsil ederek, Osmanlı ıslahat hareketinin önemli bir ismi olarak sivrilmiştir. Bunun yanında önemli sayıda insan yetiştirmiş; yetiştirdiği kişiler ise (Âli ve Fuad Paşa) kalemiyye ve devlet ricalinin tam merkezinde yer almıştır. Bunda öyle başarılı olmuştur ki, yetiştirdiği devlet adamları hamilerinin ölümünden çok sonra bile, yüzyılın sonuna kadar iktidarda kalmayı başarmışlardır.⁴²⁸

Sultan II. Mahmud'un, merkezi iktidarını tahkim etmedeki arzusuna en büyük siyasi desteği kalemiyye sınıfı vermiştir. Sultan III. Selim'in uzlaşmacı Nizam-ı Cedid siyasetini yavaş yavaş terk eden Sultan II. Mahmud, siyasi gücünü dik başlı âyanları ortadan kaldırmaya yönelmiştir. Bu bağlamda Tepedelenli Ali Paşa (1744-1822) hadisesi kıymetli bir örnektir.* Yanya-Epir bölgesinde yarı bağımsız hareket eden Tepedelenli Ali Paşa, bölgede iktidarını sağlamlaştırmak ve yabancı devletlerin desteğini kazanmak için yeni bir millet siyaseti uygulamaya başlamıştı. Ali Paşa, Grek-Ortodoks ahali ile Türk-Müslüman ahaliye eşit muamelede bulunacağını vaat ederek yeni bir siyasi millet tanımlaması getirmişti. Bu siyasetin Avrupalı devletlerin desteğini kazanacağını düşünmesi, Avrupalı devletlerin Müslüman memleketlerde arzu ettiği siyaseti göstermesi bakımından ilginç bir konudur.⁴²⁹ Konumuza devam edecek olursak, Sultan II. Mahmud'un merkezi otoritenin sağlanması amacıyla mahalli güçleri ortadan kaldırma siyaseti, bu yarı bağımsız hale gelmiş ve egemenliğini daha da genişletmeye çalışan Tepedelenli Ali Paşa'nın tasfiye edilmesini zorunlu kılmıştır. Kalemiyye sınıfından Halet Efendi'nin kurnazca siyasi hamleleri sonucunda Tepedelenli Ali Paşa'nın üzerine bir ordu gönderilmiştir. Ali Paşa bu hamleye karşılık, Rumları silahlandırıp isyan etmelerini sağlayarak Babıali'nin dikkatini dağıtmaya çalışsa da, mukavemet edemeyip 1822 yılında bir oldu-bitti sonucu idam edilmiştir. Artık Osmanlı

⁴²⁸ Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, s.49-50.

* Tepedelenli Ali Paşa, Tepedelen mütesellimliğini elinde tutan Veli Paşa'nın oğludur. Güçlü kişiliği ile kısa sürede Yanya sancağını ele geçirerek bölgede egemenliğini pekiştirmiştir. 1787-1791 Avusturya harbine katılarak kıymetli başarılar elde etmiştir. Osmanlı-Rus savaşı sırasında Sırpların isyanını ve dağlı isyanlarını bastırarak şöhretini artırmıştır. 1798 yılında Vidin'de Pazvandoğlu'na karşı yapılan askeri harekate 15 bin askerle katılarak kendisine "Sultan'ın Aslanı" lakabı verilmiştir. Fakat Ali Paşa'nın, Balkanlarda nüfuzunu artırmak için sert müdahaleleri yöre halkının huzursuzluğuna neden olmuştur. Ayrıca Rusya ve Fransa devletleri ile irtibata geçerek elinde tuttuğu bölgeleri egemenliği altında muhafaza etmek için Devlet-i Aliyye aleyhinde siyaset geliştirmeye çalışmıştır.

⁴²⁹ Kemal Beydilli, "Tepedelenli Ali Paşa", *DİA*, c. 40 (Ankara: TDV. Yay., 2011), 476-477.

sultanı, mahalli güçlerle uzlaşmak yerine onları ortadan kaldırmayı tercih etmeye başlamıştır. Fakat Tepedelenli Ali Paşa hadisesi sonrası Sultan II. Mahmud ve Osmanlı ricalinin devlet düzenini sağlamaya yönelik giriştikleri bu keskin ıslahat hamleleri, çağın en önemli siyasi sorunlarından biriyle karşılaşmalarına zemin hazırlayacaktır. Rum isyanının ortaya çıkışı, Devlet-i Aliyye'nin Fransız İhtilali'nin yaydığı siyasi fikirlerin pratik tezahürüyle ilk kez tanışmasına ve karşılaşmasına sahne olacaktır.

2. Fransız İhtilali sonrası Devlet-i Aliyye'de geleneksel Millet Sisteminin Çöküşü ve Yunan İsyanı

Yunan İsyanına geçmeden önce, klasik dönem Devlet-i Aliyye'nin gayrimüslim reaya ile ne gibi siyasi ilişkileri olduğundan kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Ekseriyetle 14. Asırdan beri cihat ruhuyla genişleyen Osmanlı Beyliği'nin, müstakil bir güç olma süreci Balkan coğrafyasına doğru gerçekleşen genişlemesiyle tamamlanmıştır. İslam dünyasının serhat sınırı konumunda olan Balkan yarımadasında, Anadolu'dan getirilen Türk boylarının iskanı ile fetihler kalıcı hale getirilmeye çalışılmıştır. Bunun yanında bölgede ikamet eden yerel gayrimüslim toplumlar eman⁴³⁰ gereği din ve dillerini özgürce yaşayabilme imkanını elde edebilmişlerdir. Gayrimüslim toplumların siyasi iktidar ile olan ilişkileri, bağlı bulundukları kilise kurumları aracılığı ile olmuştur. Çoğunlukla Rum Patrikhanesi, Osmanlı ricalinin gayrimüslim toplumları muhatap aldığı dini-siyasi bir kurum olagelmıştır. Diğer taraftan Osmanlı toplumunun siyasi ve sosyal yapısının sınırlarını belirleyen cizye vergisi, aynı zamanda idareci Müslümanlarla, yönetilen gayrimüslim ilişkilerini belirleyen en önemli siyasi sözleşme olmuştur.⁴³¹

Devlet-i Aliyye'nin millet tasavvurunu ifade etmeye çalışırsak, II. Bölümde yer alan ahlaknameler ve siyasetnamelerde bahsettiğimiz gibi, toplum, Erkan-ı Erbaa üzerinden gruplara ayrılmıştır. Ümera ve ulema yönetici sınıfı oluştururken esnaf ve tüccarlar ile ziraatle uğraşanlar yönetilen grubu oluşturmuştur. Dolayısıyla Müslümanlar hemen her sınıfa dahil olabiliyorken gayrimüslimler yönetici sınıfa dahil olamamaktadır.* Bilindiği gibi, Devlet-i Aliyye'de ümera ile reaya arasındaki siyasi münasebetler, din esasına göre

⁴³⁰ Nebi Bozkurt, "Eman", *DİA*, c. 11 (Ankara: TDV. Yay., 1995), 75-77.

⁴³¹ Halil İnalçık, "Cizye", *DİA*, c. 8 (Ankara: TDV. Yay., 1993), 45-48.

* Gayrimüslimlerin yönetici sınıfa dahil olmaması tam anlamıyla doğru değildir. Nitekim Fenerli Rumların Eflak, Boğdan ve Erdel gibi Devlet-i Aliyye'ye bağlı memleketlerde mülki idarecilik yaptıkları malumdur.

düzenlenmiştir. Ön planda Müslüman ve Hristiyan reaya olmak üzere, iki bölüme ayrılmış olan millet, aşağıya doğru inildikçe cemaatler halinde teşkilatlanmıştır. Bu çok parçalı cemaat düzeni, devlet ile münasebetinde hak ve vazife bağlamında ortak bir millet meydana gelmesini imkansız kılmaktadır. Dolayısıyla, Devlet-i Aliyye’de Müslüman tebaa, Hristiyan tebaaya nazaran üstün kabul edilmiş ve buna göre de Hristiyan tebaa aşağıda tutulmuştur. Bu sosyal ve siyasi ayırım, Devlet-i Aliyye sınırları dışındaki Hristiyanların da aynı muameleyi görmesine neden teşkil etse de, onlar statü itibarıyla yerel gayrimüslimlerin altında yer almışlardır. Halbuki Devlet-i Aliyye ile çok yönlü temas ve münasebetleri gelişmekte olan Avrupalılar, hukuki (eman) seviyede ilişki kurmak istememişlerdir. Bu sebepten Osmanlı ricalinin bu siyasi zihniyeti terk etmelerini ve buna başlangıç olarak da Müslim-gayrimüslim eşitliği ilkesini kabul etmelerini gerekli görmüşlerdir.⁴³²

Diğer taraftan 17. ve 18. asırda Devlet-i Aliyye’nin eyaletlerde iktidarının zayıflaması, yerel âyanların ve mültezimlerin bölgelerini yarı bağımsız gibi yöneterek istikrarsızlık getirmeleri, gayrimüslimlerin hoşnutsuzluğuna neden olmuştur. Halbuki Devlet-i Aliyye, istikrarına önem verdiği Balkan coğrafyasında Türk nüfusunun yanında çeşitli ve yoğun gayrimüslim nüfusun da bulunduğu gerçeğini göz ardı etmemeye çalışmıştır. Nitekim bu gerçeği, Balkan halklarının çoğunun sadece Hristiyan dinlerini ve kültürel kimliklerini muhafaza etmekle kalmayarak, aynı zamanda iç işlerinde de geniş ölçüde özerk olmalarında gözlemleyebiliriz. Misal vermek gerekirse, Eflak ve Boğdan’ın statüsü bu şekildedir. Şer’i hukuk gereği kabul edilmiş milletler içinde yer alan Hristiyan reaya, idarenin asli unsuru sayılmadığı için Müslüman Devlet-i Aliyye ile kendisini hiçbir zaman özdeşleştirememiştir. Dolayısıyla Fransız Devrimi ile ortaya çıkan özgürlük ve eşitlik fikirlerinin Müslümanlardan çok daha önce bu milletleri etkilemesini ve Batılılaşma çabalarının da bu milletlerde başlamasını garipsememek gerekir. Bu fikirlerle tanışan gayrimüslimlerin kendi milli kimliklerini tanımlayıp milli bağımsızlıkları için isyan etmeye teşebbüs etmeleri ve bu mücadelelerinde Hristiyan güçler tarafından cesaretlendirilerek talepte bulunmaya başlamaları hiç şaşırtıcı gelmemelidir.⁴³³

⁴³² Enver Ziya Karal, “Gülhane Hattı Hümayunu’nda Batı’nın Etkisi”, *Tanzimat*, Der. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara: Phoenix Yay., 2006, s.76.

⁴³³ Uriel Heyd, *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine*, Der. Ferhat Koca, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2019, s.170.

Fransız İhtilali sonrası Avrupa siyasetinin geçirdiği dönüşüme kısaca değinmek gerekmektedir. Napolyon Savaşları nedeniyle Avrupa kıtası yangın yerine dönmüş fakat Avusturya başvekili Prens Metternich'in restorasyonu (Viyana Düzeni 1815) ile Avrupa'da ulusalcılık talepleri bir nebze olsun sindirilmiştir. Ancak diğer taraftan Osmanlı memleketlerinde, ulusalcı ayaklanmaların yabancı devletler tarafından desteklenmesinden dolayı parçalanma başlamıştır. Dolayısıyla Avrupa'da muhafazakar siyaset düşüncesini savunan Prens Metternich, Yunan ulusalcılarının ayrılıkçı taleplerini şiddetle reddederek, Rusya Çarlığını Balkanlarda giriştikleri siyaseti değiştirmeleri konusunda uyarmıştır. Şüphesiz Metternich'in uyarısı kendi imparatorluğu açısından haklı bir endişeye dayanmaktadır. Yunanlıların, Sırp'ların, Karadağlıların bağımsızlık elde ettiği bir Balkan coğrafyasında kültürel ve politik yönden daha gelişmiş ulusları, yani Macarları, Polonyalıları, Çekleri elde tutmak nasıl mümkün olacaktır? Bu bağlamda Prens Metternich, Devlet-i Aliyye'nin dağılışının eski Avrupa düzeninin de yıkımını hazırlayacağını düşünmüştür. Avusturya'nın mutlakiyetçi başvekilinin bu öngörüsü her ne kadar isabetli olsa da gidişatı engelleme imkânına sahip olamamıştır. Avusturya, Rusya ve Prusya kurdukları Kutsal İttifak (Mukaddes Liga) sayesinde, ulusalcı ve özgürlükçü hareketleri bastırmada birbirlerine yardım ederek başarılı olmuşlardır. Fakat Fransız İhtilali'nin getirdiği siyaset anlayışına karşı kurulan Kutsal İttifak'ın bu konudaki tutarlılık ve birlikteliği, Devlet-i Aliyye'deki ulusalcı ayaklanmalar için söz konusu olmayacaktır.⁴³⁴

Devlet-i Aliyye'nin Rumların yaşadığı yerlerdeki egemenliği, Yunan eğitiminin ve kültürünün yaşanmasında engelleyici bir rol oynamamıştır. Hatta 17. sırdan beri ticaretle zenginleşen Rumların sadece Mora ve Epir'de değil, Karadeniz kıyılarında ve Batı Anadolu'da da okullar açmasına müsaade edilmiştir. Osmanlı fethinden sonra Kıbrıs'ta ve Girit'te de süreç bu şekilde devam etmiştir. Yunan kimliğinin uyanmasında Avrupa'nın katkıları sadece yerel okullarla değil, erken dönemde Avrupa'da eğitim gören ticaret burjuvazisinin çocukları sayesinde mümkün olmuştur. Ayrıca İyon Adaları'nın Devlet-i Aliyye egemenliğinde olmaması, İtalya ve Fransa'nın kültürel etkisiyle bu yerlerde klasik Yunan kültürü ve yeniçağ hümanizminin yerli Rumlar üzerinde kültürel bir zemin bulmasına neden olmuştur. İyon Adalarında İtalyanca, Fransızca ve daha sonraları İngilizce dillerinin yanında klasik Yunanca da en iyi

⁴³⁴ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.56-57.

biçimde eğitim müfredatında yer almıştır. 18. asır başında Avusturya Devleti'nin, Adriyatik sahilleri ve Tuna boyunda ticari ve siyasi etkinliği artınca, gerek ticari gerekse kültürel amaçlarla Avusturya'nın önemli şehirlerine Epir, Makedonya ve İyon Adaları'ndan birçok Rum göç ederek, buralarda kiliselerini ve okullarını kurmuşlardır. Avrupa ile herkesten önce yoğun olarak temas eden Rumlar diğer Balkan ulusları üzerinde de kültürel ve ideolojik etkiler oluşturmada gecikmemişlerdir.⁴³⁵

Yunan İsyanı, 1814 yılında Rusya Çarlığı'nın önemli limanlarından olan Odessa'da Rum tüccar ve siyasetçileri tarafından Filiki Eteria (Dostluk Örgütü) adıyla kurulmuştur. Bu örgüt, Devlet-i Aliyye sınırları içinde yaşayan Rumların bağımsızlığını hedeflemiştir. Örgüt bu doğrultuda Devlet-i Aliyye'de önemli vazifeler alan Fenerli Rumlarla (Eflak ve Boğdan voyvodalıkları) irtibat kurarak önce Eflak ve Boğdan'da sonra ise Mora'da isyan etmiştir. Devlet-i Aliyye Tepedelenli Ali Paşa isyanı ile meşgul olduğundan ve Eflak ve Boğdan'daki isyanı kolayca bastırmasından dolayı meseleye ciddi yaklaşmamıştır. Fakat isyanın Mora'da yaşayan Müslümanların katliamına (1821 Tripoliçe katliamı) dönüşmesi ve ardından Yeniçerilerin başarısız hareketleri Sultan II. Mahmud'u telaşa düşürmüştür. Halet Efendi'nin, isyanı Fenerli Rumlarla kurduğu diplomatik girişimlerle çözme gayretinin akamete uğraması idamı ile sonuçlanmıştır.⁴³⁶ İsyanı şiddetli bastırmaktan başka çaresi kalmayan Sultan II. Mahmud, Mehmed Said Galip Paşa'nın tavsiyesi ile Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın ordusunu bölgeye çağırıştır. Girit Valiliği sözünü alan Mehmet Ali Paşa, Girit'teki isyanı bastırış, ardından oğlu İbrahim Paşa'yı Mora'ya göndererek orada düzeni şiddetli bir şekilde tesis etmiştir. Fakat Avrupa kamuoyunda güçlü bir akım olan Filhellenizm'in etkisiyle, Mora'da bir Rum özerkliğinin oluşması için, Britanya, Fransa ve Rusya Çarlığı Londra Protokolünü Babıali'ye ultimatome ile sunmuşlardır. Devlet-i Aliyye'nin bunu reddetmesi üzerine Avrupalı müttefik donanması, Osmanlı-Mısır donanmasını 20 Ekim 1827'de Navarin'de imha etmiştir. Ardından da Rusya Çarlığı Devlet-i Aliyye'ye savaş

⁴³⁵ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.74.

⁴³⁶ Kallimaki'nin katipliğini yaptığı esnada Fenerlilerin dünyasına giren Halet Efendi, bu dünyanın sadece tercümanlık veya voyvodalıkla sınırlı olmadığını öğrenmiştir. Bu ailelerin çok güçlü siyasi ve ekonomik bağları vardı. Üstelik bu bağlar sadece Avrupa devletleri ile değil, 19. Asırda devletin muhalif güç odakları olarak kendilerini iyiden iyiye hissettiren âyanlar ve yeniçerileri de kapsıyordu. Mavrozi, Kallimaki, Soço ve İpsilanti aileleriyle yakın olmak hem söz konusu muhalif odakları hem de Rusya ve Fransa'yı elde tutmak anlamına geliyordu. Çıkarı doğrultusunda hizipler arasında kolaylıkla geçiş yapan Halet Efendi, Feneriotları da sistemin bir parçası olarak görerek, devletin menfaati doğrultusunda hizipler arası çekişmeden faydalanarak usta bir siyasetçi olduğunu kanıtlayacaktır. Bkz. Süheyla Yenidünya Gürgeç, *Devletin Kahyası Sultanın Efendisi Mehmed Said Hâlet Efendi*, İstanbul: Dergah Yay., 2018, s.308.

ilan etmiştir. Savaşın sonucunda, 1829 yılında imzalanan Edirne Antlaşması bağımsız bir Yunanistan'ın kurulmasına neden olmuştur.⁴³⁷

Devlet-i Aliyye'nin içinde yaşayan Rumların Avrupa devletleri tarafından desteklenerek bağımsızlığını ilan etmesi büyük bir hadisedir. Bu hadise, Devlet-i Aliyye'nin kendi iç sorunlarını çözmekte yetersiz kaldığını ve devletin dağılabilecek kadar kırılgan bir yapıda olduğunu göstermektedir. Sultan II. Mahmud ve Osmanlı ricali devletin varlığını devam ettirebilmesi için Avrupalı bir gücün desteğine ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla bu desteğin sağlanabilmesi için devlet içinde köklü bir ıslahat hareketine girişeceklerdir.

3. Sultan II. Mahmud ile birlikte Islahat Siyasetinin dönüşmeye başlaması

Sultan II. Mahmud devrinde, Avrupalı devlet adamlarının zaman zaman barbar Müslümanlara karşı Hristiyan dayanışmasının gerekliliğine yaptıkları atıflar ve Ortodoks papazlarının Yunan isyanının çıkmasına öncülük etmedeki önemli rolü, her sınıftan insanın din temelli mücadelelere giriştiği kanaatini zihinlerde pekiştirmiştir. Özellikle İngiliz, Fransız ve Rus filolarının 1827'de Navarin'de Osmanlı donanmasına karşı gerçekleştirdikleri birleşik taarruzları, Müslümanlara bir kez daha “*küfrün tek bir millet olduğu*” şeklindeki kadim İslam anlatısını destekler gibi görünmüştür. Öyle ki, 1826'da Devlet-i Aliyye'nin ıslahatlar yönünden en güçlü adımı olan Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra, Sultan II. Mahmud bizzat zamanın şartlarına göre kurduğu yeni tarz orduyu *Asakir-i Mansûre-i Muhammediye* (Muhammed'in Muzaffer Ordusu) olarak isimlendirmiştir. Fakat 1828-29 Osmanlı-Rus Harbi'nde Rusların ezici bir üstünlük kazanması ve eski başşehir Edirne'yi işgal edip, İstanbul'u tehdit etmeleri Osmanlı idaresinde derin bir değişikliğe gidilmesine neden olmuştur. 1829 Edirne Barışı'yla birlikte Devlet-i Aliyye'nin Avrupa ile olan ilişkilerinde tamamen yeni bir dönem başlamıştır. Bu vaziyet karşısında devlet ricali, yaşanan vahametten ders çıkartarak, en azından bir büyük Hristiyan güçle çok yakın ilişkiler kurulmadığı takdirde devletin parçalanmaya gideceğini düşünmüşlerdir. 1828'de Reisülküttap Pertev Efendi bir konuşmasında, Osmanlı-Rus uyuşmazlığını halletmek üzere genel bir Avrupa kongresi toplama fikrini öne sürmüştür. İstanbul'daki Avusturya elçileri ise Pertev Efendi'nin bu söylemini, Devlet-i Aliyye'nin, Avrupa siyasi düzenine katılma ve düzenin bir parçası olarak toprak bütünlüğünün garanti altına alınma isteği olarak

⁴³⁷ Mehmet Hacısalihoğlu, “Yunanistan”, *DİA*, c.43 (İstanbul: TDV. Yay., 2013), 586-588.

anlamışlardır.⁴³⁸ Geline vazyette, bir bütün olarak Avrupa/Hıristiyan dünyasına karşı denk olmama siyasetinin sürdürülmesinin artık mümkün olamayacağı açıkça ortaya çıkmıştır. Zamanın eskitmediği Avrupa'ya karşı cihat tebliği, artık Avrupalılarla savaşlarda devlet ricalinin ana ya da en azından yegane siyaseti olmaktan çıkmıştır. Avrupa ile kurulan geleneksel ilişki sürdürülemez hale gelmiş ve bu yeni ilişkinin tesisi ile birlikte Osmanlı düşünce siyaseti Batılılaşmaya doğru evrilmeye başlamıştır. Bu zihni değişiklik, birkaç yıl sonra 1832-33'te ve tekrar 1839-1840'ta Devlet-i Aliyye, Müslüman ama asi olan Mısır valisi Mehmet Ali Paşa tarafından tehdit edildiğinde, - önce Ruslar, sonra da İngilizler ve onların müttefikleri olmak üzere- Avrupa'nın müdahalesiyle kurtulduğuunda, Osmanlıların şuuruna kalıcı olarak yerleşecektir.⁴³⁹

Sultan II. Mahmud'un saltanatı sırasında yaşanan vahim Rum isyanının bağımsızlıkla sonuçlanması, sultanı ve devlet ricalini diplomasi bağlamında yukarıda ifade ettiğimiz şekliyle dönüştürürken, devletin dağılmasını engellemek için de i düzenin sağlanması zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda Sultan II. Mahmud ve devlet ricali, bu meselenin çözümü için yönlerini tekrar Avrupa'ya dönerek zamanın gerekliklerine göre hareket etmeye çalışmışlardır. Devlet-i Aliyye gibi 18. asra kadar Batı Avrupa'nın gelişimine ayak uydurmamış devletlerin, bilinçli ve bağışık bir gelişme sürecine girdiği görülmektedir. Otokratik gelişme denilen bu ilerlemenin ilk çarpıcı örneğinin Rusya arlığı olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Osmanlı layihalarında Rus arı Petro'nun örnek gösterilmesi, Osmanlı ricalinin ıslahat güzergahını daha anlamlı kılmaktadır. Otokrasi kavramı, Batı Avrupalılar tarafından 18-19. asır Rusya'sındaki rejimi tanımlamak için kullanılan bir terim olagelmıştır. Rus arları *veliko samoderjetz* (büyük otokrat) unvanını, Bizans İmparatorlarının halefleri bağlamında kullanmışlardır. Bu unvan, ar ve kabinesinin geniş kitlelere, yönetime katılma ve siyasal kontrol hakkı vermeden ülkeyi yönetmeleri bağlamında anlaşılabilir. 18-19. asrın liberal siyasetçilerinin nefretini çekmiş olan otokrasi, bu nefret edilen sistemin bir nevi ismi olmuştur. Fakat otokrasinin Rusya'nın son üç yüzyıllık tarihinde dönüşümler geçirdiği de muhakkaktır. Rusya arlığı'nda Büyük Petro'dan beri otokratik modernleşmeden söz edilmektedir. Batı Avrupa'dakinin tersine, şehir özerkliğinin yerleşmesi, yönetim erkinin parçalanması, tüccar ve sanayici sınıflarının menfaat birliği içinde örgütlenip iktidarı kontrol etmesi gibi meclislerin görülmediği bir ülkede, Büyük Petro orduyu,

⁴³⁸ Heyd, *Türk Hukuk ve Kültür*, s.157.

⁴³⁹ Heyd, *Türk Hukuk ve Kültür*, s.157-158.

genel idareyi, maliyeyi modernleştirmiş; maarif sistemini genel olarak yeniden düzenleyerek iktisadi alanda da müteşebbis bir sınıf yaratmıştır.⁴⁴⁰

Otokratik düzenin, belli bir esnekliği ve idare hiyerarşisi arasında belli bir bağımsızlığının olması gerekmektedir. Bu düzen can ve mal güvenliğini hiçe sayan, müsadere anlayışlı idare şekli değildir. Otokratik idare eğitimi geliştirir, fakat eğitim sonucu genç kuşakların laik bir dünya görüşünü benimsemelerini ve özgür düşünceye sahip olmalarını istemediğinden tarih, felsefe ve hukuk alanında sansürlü bir eğitim uygular. Bir nevi aydın mutlakiyetçilik fikrinden tesirler taşımaktadır. Devlet bürokrasisi güçlenir, ihtisaslaşır ama en güçlü sahası polis ve askeri teşkilatlanmalardır. Otokratik idarede mevcut olmayan şey, özgürlükler, siyasal katılma ve çoğulcu siyasal meşruti meclis mekanizmasıdır. 19. asrın otokratik idaresi sanayi, tarım, ticaret ve maarifte güdümlü bir gelişme politikası izlemiştir. Egemenliği altında yaşayan tebaaya karşı 17-18. asır monarşileri gibi, bir sürü olarak değil, zapturapt altına alınması gereken, ama kanun ve düzenin güvencesi altında yaşamayı ve insanca muameleyi hak eden millet olarak bakmaktadır. Dolayısıyla Sultan II. Mahmud ve devlet ricali için otokratik idare şekli, Devlet-i Aliyye'nin hasmı ile mücadelesinde kıymetli bir tecrübe olarak önünde duracaktır. Hatta Sultan II. Mahmud'un şu sözleri bu bakımdan anlamlıdır: "Saltanatın millet için dehşet ve korku kaynağı değil, destek olmasını isterim." II. Mahmud'un bu sözü, 19. asrın başında otokratik siyaset sürecine katılan Devlet-i Aliyye'nin durumu için önemli bir fikir vermektedir.⁴⁴¹ Sultan II. Mahmud ve Osmanlı ricalinin ıslahat siyaseti, devletin giderek dağılmaya başlamasıyla birlikte daha hızlı ve daha katı bir şekilde uygulanmaya başlamıştır. Dolayısıyla Avrupa ile diplomatik ilişkiler kurulabilmek ve yeni bir siyaset geliştirebilmek için yoğun idari değişiklikler yapılma cihetine gidilmiştir.

Uzun bir aradan sonra Sultan II. Mahmud, bir kez daha Meclis-i Vükela toplantılarına katılmaya başlamış, yeri geldiğinde hemen fikrini belirtmiş ve giyim ve davranışlarıyla da bakanlarına örnek olmuştur. Sultan, devlet düzeninin şekli temsili olan kıyafet ile ilgili değişikliğe gidip, yeni kıyafetleri bizzat kendisi de giyerek kabinesine örnek olmaya çalışmıştır. Kısa bir süre sonra bakanlar, bürokratlar ve subaylar da redingot ya da Batı stili üniforma ve pantolon giymeye başlamışlardır. Daha önce Mansure

⁴⁴⁰ Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.46-47.

⁴⁴¹ Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.48.

Ordusu'nun şapkası olarak kabul edilen fes, modern Osmanlı erkeğinin şapkası olarak belirlenmiştir. Geleneksel Osmanlı toplumunda bir insanın dinini, rütbesini ve sınıfını belirleyen sarığın kalkması, önemli bir toplumsal kırılmaya işaret etmektedir. 1829'da, toplumun hemen her tabakasında kabul edildikten sonra modern giyim, askerler ve bürokratlar için olduğu gibi sivil erkekler için de yasayla zorunlu hale getirilmiş, sarık ve cübbe ancak çeşitli milletlerin din görevlilerinin giyebilecekleri bir eşyaya dönüşmüştür.⁴⁴² Böylece Sultan II. Mahmud ve Osmanlı ricalinin ıslahat siyaseti, yeni Osmanlı toplumunun hangi siyasi temeller üzerine kurulacağını Avrupa idarelerine bir nevi göstermeye çalışmıştır.

Sultan II. Mahmud'un ıslahat hamlelerinin, İslam memleketlerinin savunulması için gerekli olduğunu düşünen dönemin önemli layiha sahipleri bulunmaktadır. Bunların başında da İbnu'l Annabi gelmektedir. Cezayir'in Annâbe şehrinde Muhammed b. Mahmud b. Muhammed. Hüseyin el-Cezâirî el-Hanefî, 1775 tarihinde doğmuştur. 1829-1830'da Mısır'a gelerek Kahire'ye yerleşmiş ve İskenderiye müftülüğünde bulunmuştur. 1851 yılında aynı yerde vefat etmiştir. Eseri *Es-say'ul Mahmude Fi Nizami'l- Cunud*'dur. Eser iki maksad (bölüm) ve bir hâtimeden (sonuç) oluşmaktadır.⁴⁴³ İbnu'l Annabi'nin, Devlet-i Aliyye'nin tam da ıslahat programını hayata geçirmeye başladığı sıralarda yaşamış olması, onun gözlemlerini ve ıslahatlara bakışını kıymetli hale getirmektedir. Ayrıca Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'da ıslahatlarını gerçekleştirdiği ve bölgesel bir güç olarak ortaya çıktığı zamanda İskenderiye müftülüğü yapmış olması dikkat çekicidir. Eserin, devrin sultanı II. Mahmud'a ithaf edilmesi Mısır'daki siyasi hareketlenmeye karşı uyarıda bulunuyor gibi algılanabilir. Nitekim eserde yer alan ve geleneksel siyaset düşüncesini anımsatan Sultan'a itaat vurgusu bu bağlamda değerlendirilebilir.

Müellif, Sultan II. Mahmud'un devlet içinde gerçekleştirdiği ıslahatların dini meşruiyetini göstermeye çalışarak, bu uygulamalara muhalefet edenlere cevap vermeyi tercih etmektedir. Eserin mukaddime kısmında bu kaygıyı gözlemlemek mümkündür:

“Son asırlarda İslam'ı ve ona tâbi olan Müslümanları tuzağa düşürmek için ibdâ' ettikleri sağlam yöntemlere göre düzenledikleri ve ihtirâ' ettikleri fenlere

⁴⁴² Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, s.80.

⁴⁴³ İhsan Fazlıoğlu, “İbnu'l Annabi ve es-Sa'yul-Mahmûd fi nizami'l-cunûd adlı eser”, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1 (1996), s.165-166.

göre eğittikleri ordularla İslam ümmetinin birliğini parçalamak için kafir milletlerin baskıları artmıştır. Ancak Allah (c.c.) onların emellerini boşa çıkarmış zanlarını yalanlamış, eylemlerini iptal etmiştir. Çünkü onların ortaya koyduğu eğitim, sanayi (teknik) ve taktikleri öğrenmeyi şartla zorunlu kılınca, İslam askerleri buna uygun olarak yeni bir nizama (nizamı cedid) göre tekrar düzenlenmiştir. Bunun için Saltanat-ı Aliyye'den sadır olan kesin emir gereğince askerlerin elbiseleri daraltılmış, kısaltılmış ve renkleri çeşitlenmiştir. Birçok insan kulaklarına çalınan vesveselere uyarak buna karşı çıkmışlardır. Ben bu konulara cevap vermek için yazdım."⁴⁴⁴

Müellif, kafirlerin ibdâ' ettikleri ilkelere göre askeri nizamı iki konu üzerinden anlatmaya çalışmaktadır. Birincisi savaşla ilgili, ikincisi siyasetin konusuyla alakalıdır. İlkinde düşmana karşı savunmak için hissi ve akli güçler üretmek (İntâcu kuvve mahsuse ve ma'kûle) gerektiğinden bahseder. İslam'ın yüceltilmesi için de, (bir imâm'a itaat etmeden ölen kimse cahiliyye üzere ölmüştür) hadis-i şerifini öne sürer. İkincisinde ise Müellif, siyaseti, şeriatın menettiği "zalim siyaset" ve kendisi ile ulaşılan "adil siyaset" olarak ikiye ayırmaktadır. İbnu'l Annâbi, sultan, asker, mal, vergi, imaret ve adalet kavramlarını şer'î adalet ve İslami siyasetin, dünyevi ve dini istikamet doğrultusunda bütün maslahat türlerini kuşattığını ve gerekli sağlam tedbirler alınmasının zaruret olduğunu düşünmektedir. İbnu'l Annâbi, kitap ve sünnetin ilkeleri iyi bilinirse, kafir milletlerin akli siyasetine gerek kalmayacağını belirtmektedir.⁴⁴⁵ Burada İbnu'l Annâbi, Nizam-ı Cedid dönemi layiha sahipleriyle aynı yerde durmaktadır. O, Sultanın, İslami gaye doğrultusunda devletin düzen ve istikrarını sağlayabilmesi için zamanın araçlarını kullanmasını meşru görmektedir. Sultanın ve Osmanlı ricalinin bu gayretleri doğrultusunda yapmaya çalıştıkları uygulamalara muhalefet etmek yerine itaat edilmesi gerektiğini telkin etmektedir.

Bir diğer isim ise İstanbul'un ulema sınıfına mensup Yasincizade Abdulvehhab Efendi'dir (1758-1833). Gençliğinde Enderun-ı Hümayun'da Gelenbevî İsmail Efendi'den aklî ve naklî ilimler okumuştur. Müderrislik ruûsunu alarak Bayezid ve Yeni Cami'de öğrenciler yetiştirmiştir. Ardından kadılık vazifesine geçerek Selanik kadısı olmuştur. Anadolu Kazaskerliği ve nakîbüleşraflık görevlerinin ardından 1821 yılında

⁴⁴⁴ İhsan Fazlıoğlu, "İbnu'l Annabi", s.167.

⁴⁴⁵ İhsan Fazlıoğlu, "İbnu'l Annabi", s.169.

şeyhülislam olmuştur. Göreve geldikten bir buçuk yıl sonra makamdan azledilmiş olsa da, 1828 yılında tekrar geri gelerek 1833 yılına kadar görevini sürdürmüştür.⁴⁴⁶

Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi tarafından 1831’de yazılmış ve Sultan II. Mahmud’a takdim edilmiş olan eser *Hulasatü’l-Burhan fî Itâati’s-Sultan* isimli eserdir. Müellifin yaşadığı dönem itibarı ile şeyhülislamlık makamında bulunuyor olması önemlidir. Ayrıca eserinde, ayetler ve hadislerden örnekler vererek itaatin önemine vurgu yapmıştır. Abdülvehhâb Efendi, Osmanlı sultanlarının ve özellikle de Sultan II. Mahmud’un, dinin tebliği ve ümmetin selameti için önemli görevler üstlendiğini, bu noktada Müslümanların Sultan’a itaatle vazifeli olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴⁷ Görüldüğü üzere ulema sınıfı, devletin nizam bulması için ıslahatların gerekliliğini ve bunlara Müslümanların itaat etmesiyle dirlik ve birliğin (kamu yararının) ortaya çıkacağını düşünmektedir. Fakat bu birlik ve düzene karşı Müslümanlardan itaat beklentisi, Mısır valisi Mehmed Ali Paşa tarafından itiraz edilip, isyana dönüşecektir. Böylece Osmanlı ricali bir yandan Devlet-i Aliyye’de gerekli ıslahatları uygulamaya çalışırken, diğer yandan Mehmed Ali Paşa’nın modernize olmuş ordusuyla mücadele etmeye çalışacaktır.

4. Sultan II. Mahmud’un Yeni Islahat Siyasetine İtiraz: Kavalalı Mehmed Ali Paşa İsyanı

Kavalalı Mehmed Ali Paşa, 1769 yılında Kavala’nın bekçi başısı İbrahim Ağa’nın oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Babasını erken yaşta kaybetmesinden sonra Kavala mütesellimi olan amcası Tosun Ağa’nın himayesine girmiştir. Tosun Ağa’nın da hükümetin emri üzerine idam edilmesi sonrası Mehmed Ali, hamisiz ve kimsesiz kalmıştır. Kavala’da Leon isminde Fransız bir tüccarın yanına girerek ticaretle uğraşmıştır. Daha sonra da askerliğe katılarak kısa zamanda kıdem basamaklarında hızla yükselmiştir.⁴⁴⁸

Fransa Cumhuriyeti’nin Napolyon liderliğinde kurduğu ordunun, 1798’de Mısır’ı işgali sonrası Devlet-i Aliyye, Büyük Britanya ve Rusya ile birlikte II. Koalisyonu katılarak

⁴⁴⁶ Mehmet İpşirli, “Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi”, *DİA*, c.1 (İstanbul: TDV. Yay., 1988), s.285-286.

⁴⁴⁷ Uğur Baboğlu, “Yasincizade Abdulvehhab Efendi ve Hulâsatül-Burhan fî Itâati’s-Sultan Adlı Risalesi”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014, s.67.

⁴⁴⁸ Şinasi Altundağ, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı Mısır Meselesi 1831-1841*, Ankara: TTK. Yay., 1945, s.22.

savaşa dâhil olmuştu. Devlet-i Aliyye'nin savaşa girmesiyle birlikte Kavala hâkiminin hazırladığı askerler arasında yer alan Mehmed Ali, ordu ile birlikte Mısır'a hareket etmişti. Fransa ile Osmanlı ordularının karşılaşmasını bizzat tecrübe eden Mehmed Ali, Osmanlı askeri zafiyetini bizzat gözlemleme fırsatı bulmuştu. Diğer yandan Kavalalı, Fransızların Mısır'da yerel gücü ellerinde bulunduran Kölemenleri zayıflatmasıyla, ele geçirdiği fırsatı değerlendirerek, 1805 yılında Mısır valisi olup vezirlik rütbesini almıştı.⁴⁴⁹

Mehmed Ali Paşa'nın, Devlet-i Aliyye'nin dahili ve harici sıkıntılarının en yoğun olduğu dönemde Mısır valisi olmasına şaşmamak gerekir. Ayrıca kendisinin hırslı mizacı ve kararlılığı, Mısır'ın karmaşık nüfuz çekişmeleri arasından sıyrılmasına vesile olmuştur. Diğer taraftan Devlet-i Aliyye'nin her an dağılabilmek ihtimali, onun Mısır'da yeni bir siyasi teşekkülün kurulabileceğine olan inancını doğurmuştur. Nitekim bu düşünce sadece Kavalalı Mehmed Ali Paşa için değil, önceden sözünü ettiğimiz Tepedelenli Ali Paşa için de geçerlidir. Bu nedenledir ki Sultan II. Mahmud, devletin dağılmasını engellemek için yerel âyanların nüfuzlarını kırma siyasetine girişmiş, bu siyasetin icracısı da Babıali bürokratları olmuştur.

Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Tepedelenli Ali Paşa hadisesi sonrası, konumunu sağlamlaştırmak için, Mısır ordusunu ve bürokrasisini ivedilikle Avrupa düzenine göre yeniden şekillendirmeye başlamıştır. Mısır'da iktidarını pekiştirmek için siyasi, idari ve iktisadi adımlar atmıştır. Vakıf arazilerini vergiye bağlamış, iltizam sistemini kaldırarak kıymetli arazileri bizzat kendi kontrolüne almış ve Memlûk beylerini bir oldu-bitti ile ortadan kaldırmıştır. Kurmak istediği ordu için insan kaynağına yönelen Mehmed Ali Paşa, 1820 yılında Sudan'a sefer düzenleyerek buradan binlerce köle getirtmiştir. Diğer yandan Mısır çiftçilerini de zorunlu askere tabii tutarak ordusuna dahil etmiştir. Mısır ordusunun kurmay subay ihtiyacını karşılamak için ise Fransa ordusundan subay ve mühendisler getirtmiştir.⁴⁵⁰

Mısır'ın bu hırslı valisinin uğraşlarında en önemli desteği Fransa Cumhuriyeti'nin sağlaması, Fransa'nın, Devlet-i Aliyye'nin toprak bütünlüğüne bakışını da izah etmektedir.

⁴⁴⁹ Altundağ, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı*, s.21.

⁴⁵⁰ Hilal Görgün, "Mısır Vilayetinde Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemi", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, İstanbul, 1 (2008), s.160-161.

Napolyon'un Mısır'dan çıkarılması, Fransa'nın bölgedeki çıkarlarının bitmesi anlamına gelmemiş, bilakis menfaatlerini gerçekleştirmek için, kıymetli bir yerel aktör edinerek, Akdeniz'deki varlığını sağlamlaştırmaya çalışmıştır. Dolayısıyla Mısır meselesinin bir Avrupa meselesi haline gelmesi hiç şaşırtıcı değildir. Bu genel siyasi tablo karşısında Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın, gerek Mısır'ın savunulmasında gerekse müstakil bir egemenlik tesis etmesinde yardımcı olacak Suriye Valiliğini istemesi kaçınılmaz hale gelmiştir. Babıali de bu niyetleri görmede geç kalmamış, Akka'ya Abdullah Paşa namıyla genç ve dinamik bir vali atamıştır. Kavalalı Mehmed Ali Paşa ise hiç gecikmeden, 1831 yılında Suriye'ye saldırıya geçmiştir. Mahdumu İbrahim Paşa komutasındaki Mısır ordusu Akka kalesini kuşatarak, uzun mücadelelerden sonrası 27 Mayıs 1832 yılında şehri ele geçirmiştir. Vakit kaybetmeden yoluna devam eden İbrahim Paşa, Şam şehrini de ele geçirerek kuzeye yönelmiş ve İstanbul'dan gelecek Osmanlı ordusunu karşılamak için uygun bir mevzi kazanmaya çalışmıştır.⁴⁵¹

8 Temmuz 1832 tarihinde Humus önlerinde Osmanlı ordusunu yenen İbrahim Paşa, Hüseyin Paşa liderliğindeki bir diğer Osmanlı ordusunu 29 Temmuz 1832 yılında Beylan Muharebesinde mağlup etmiştir. Böylece İbrahim Paşa Anadolu içlerine girerek sırasıyla Adana, Urfa ve Maraş'ı ele geçirmiş ve Konya'ya doğru ilerlemeye başlamıştır. Sultan II. Mahmud, sadrazam Mehmed Reşid Paşa'yı Osmanlı ordusunun başına geçirerek Mısır kuvvetlerinin üzerine yollamıştır. Osmanlı ordusunun 21 Aralık 1832 yılında İbrahim Paşa'ya karşı ağır bir yenilgi almasıyla da Mısır ordusuna karşı mukavemet edecek bir kuvvet kalmamıştır. Osmanlı saltanatının tehlikeye girmesi sonrası Babıali bürokratları yabancı güçlerle irtibata geçerek meselenin diplomasiyle halledilmesine çalışmışlardır. İbrahim Paşa'nın Kütahya'ya doğru ilerlemesi ile Mustafa Reşid Paşa müzakereler için Kütahya'ya gönderilmiştir. 14 Mayıs 1833'te Kütahya Antlaşması imzalanarak Halep ve Şam'ın yanında Adana valiliği de Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın ailesine verilmiştir. Bu barışın, geçici bir çözüm getirmesinin yanında, Rus Çarlığı ile 8 Temmuz 1833'te Hünkâr İskelesi Antlaşması imzalanarak İstanbul'un muhafazası temin edilmeye çalışılmıştır. Devlet-i Aliyye'nin Rusya ile böyle bir anlaşma yapabilmesi, içinde bulunduğu çaresizliği özetler niteliktedir. Sultan II. Mahmud'un, âyanlarla giriştiği mücadelede başarılı olmasına karşılık, Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'yı mağlup edememesi, saltanatının sonuna dek devleti ve

⁴⁵¹ Altundağ, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı*, s.60.

orduyu modernleştirmek adına hızlı hareket etmesine vesile olacaktır.⁴⁵² Ayrıca Sultan II. Mahmud ve Osmanlı ricali, devletin dağılmasını engellemek için Avrupalı güçlerin desteğini kazanmanın zarureti anlamışlardır. Böylece Devlet-i Aliyye, zamanın şartlarına göre kendi idari düzenini ortaya koyabilme düşüncesini geriye iterek, zamanın idari düzenine ivedilikle adapte olma düşüncesi üzerinden ıslahatlara yönelmeyi tercih edecektir.

Mehmed Ali Paşa'nın, Fransa'nın desteği ile kuvvetlenip Osmanlı ordularını mağlup etmesi, Devlet-i Aliyye'yi harici desteğe muhtaç etmiştir. 1833 Hünkâr İskelesi Antlaşması ile Rusya Çarlığı'nın Boğazlara inme hakkı elde etmesi, özellikle Britanya İmparatorluğu'nu endişeye sevk etmiştir. Eğer Mehmed Ali Paşa yayılmacı siyasetine devam ederse, Devlet-i Aliyye'nin Rusya Çarlığı'nın nüfuzuna girme tehlikesi ortaya çıkmıştır. Nitekim Sultan II. Mahmud, Devlet-i Aliyye'nin Mısır valisi karşısında düştüğü bu vahim halden biran evvel kurtulmak için Mısır'a tekrar saldırmıştır. Osmanlı ordusunun 1839'da Nizip Meydan Muharebesinde İbrahim Paşa'ya yenilmesi, Britanya'nın öncülüğünde Avrupa'nın müdahalesini getirmiştir. Mustafa Reşid Paşa, bu müdahalenin sağlanabilmesi ve Avrupa devletlerinin desteğinin alınabilmesi için Avusturya, Fransa ve İngiltere'ye giderek oradaki devlet adamları ile meseleyi halletmeye çalışmıştır. Artık Osmanlı ricali, Avrupa devletlerinin arzuladıkları siyaseti devlet içinde gerçekleştirmek durumundadır. Sultan II. Mahmud'un ani vefatı sonrası 12 Ağustos 1839'da Londra büyükelçiliği vazifesini ifa eden Mustafa Reşid Paşa, Lord Palmerston'a bir muhtıra vermiştir. Muhtırada Devlet-i Aliyye'nin toprak bütünlüğünün desteklemesini istemiş ve bu doğrultuda Babıali'nin, hükümdarın hükümet kabinesine karışma yetkisini kısıtlayacak bir idareyi kuracağını belirtmiştir.⁴⁵³ Bu muhtıra doğrultusunda da 3 Kasım 1839'ta Tanzimat Fermanı ilan edilmiştir. Mustafa Reşid Paşa'nın, Avrupalı devlet adamlarının desteğini alarak Mısır meselesini halletme girişimi, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Adana ve Suriye vilayetini Devlet-i Aliyye'ye geri vermesi ve yalnızca Mısır valiliğinin ailesine bırakılması ile sonuçlanmıştır.

Osmanlı ricalinin ıslahat siyaseti, Mısır meselesi ile büyük bir kırılma yaşamıştır. Gerek Nizam-ı Cedid döneminde gerekse Sultan II. Mahmud döneminde devlet düzeninin ıslahı konusunda Osmanlı ricali hemfikir olmuşlardır. Hatta ıslahat siyasetini

⁴⁵² Altundağ, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı*, s.62-65.

⁴⁵³ Niyazi Berkes, *Türkiyede Çağdaşlaşma*, Çev. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2003, s.213-214; Akt. Hilal Görgün, "Mısır Vilayetinde Tanzimat", s164.

belirlemeye yönelik kaleme alınan layiha ve sefaretnamelerde çeşitli tavsiyeler ve teklifler sunulmuştur. Bu teklifler genellikle İslam siyaset düşüncesi gayesi doğrultusunda şekillenmiştir. Dolayısıyla Osmanlı ricali devrin şartlarına uygun siyasi bir ahkâm geliştirmeye çalışarak, Devlet-i Aliyye'nin temsil gücünü tahkim etmeye gayret etmişlerdir. Fakat bu ıslahat siyaseti süresince yaşanan siyasi krizler, Devlet-i Aliyye'nin varlığını tehdit etmenin yanında yok olmasına neden olacak büyüklüğe ulaştığında, ıslahat siyasetinin gayesinin bağlamından kopmasına sebep olmuştur. Devletin düzene ihtiyacı vardır ama bu düzen tesis edilene kadar Avrupalı bir gücün himayesine de ihtiyaç duyulmaktadır. Osmanlı ricalinin karşılaştığı bu siyasi gerçeklik, devletin muhafazasında Avrupalı bir devletin himayesini zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla Devlet-i Aliyye'nin toprak bütünlüğünü sağlayacak Avrupalı devletin, Osmanlı idaresine ıslahat siyaseti ile alakalı öneri ve tekliflerinin olmasına da şaşmamak gerekir.

Mesela dönemin İngiltere büyükelçisi olan Lord Stratford Canning (1786-1880), Mustafa Reşid Paşa'yla ilişkilerini ve ıslahat çalışmalarına etkisini ilginç bilgilerle aktarır; “... *Yeni politika vadisinde faal bir rol oynama kararında olduğu belliydi. Bana işin neresinden başlanması gerektiğine sormuştu. Ben de “ta baştan” diye cevap verdim... bu görüşmeler sonucu kabinede değişiklikler yapıldı. Reşid Paşa'nın her vesileyle dost, güçlü bir yardımcı olduğuna aklım yattı. Devrim meselelerinin çoğunda kafa birliği ettik*”.⁴⁵⁴ Devlet-i Aliyye'nin siyasi varlığının korunmasını temin maksadıyla, Osmanlı ricalinin Britanya İmparatorluğu'nu tercih etmesi önemli bir gelişmedir. Ayrıca Mustafa Reşid Paşa'nın, ıslahat siyaseti bağlamında İngiliz devlet adamlarının tavsiyelerini alması, zamanın şartları gereği anlamlıdır. Fakat bu tavsiyelerin geleneksel Osmanlı idaresini, gayesi itibarıyla kökten değiştirmesi dikkat çekici bir gelişmedir. Çünkü Mustafa Reşid Paşa liderliğindeki Osmanlı ricalinin, ıslahat siyasetindeki bu tercihi, aynı zamanda Müslümanların anlam dünyasının daha seküler açıklamalar doğrultusunda değişmesine neden olacaktır.

İngiliz devlet adamlarının Osmanlı ricaline ıslahat siyaseti ile alakalı önerileri üzerinde biraz durmak gerekmektedir. Britanya İmparatorluğu Hariciye Nazırı Lord Palmerston'a (1784-1865) göre, Devlet-i Aliyye'deki istikrarsızlığı düzeltecek en iyi çare anayasal hükümet değil, aydın despotizmdir. Palmerston'un liberal siyaseti temsil etmesinden

⁴⁵⁴ Mehmet Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma*, s.154; Stanley Lane Pool, *Lord Stratford Canning'in Türkiye Anıları*, Ankara: Yurt Yayınları, 1988, s.89.

dolayı Devlet-i Aliyye'deki ıslahatlara verdiği destek çelişkili görünmekle beraber anayasa meselesine de ilgisiz kalmıştır. Palmerston, anayasal hükümetin düzgün çalışabilmesi için aydın bir kamuoyunun oluşması ve anayasaya taraftar dürüst, korkusuz ve yetenekli liderlere ihtiyacın olduğunu, fakat bunların hiçbirinin Devlet-i Aliyye'de mevcut olmadığını düşünmektedir. Bu imkanlar hazırlanmazsa Devlet-i Aliyye'de anayasal hükümet idaresinin tehlikeli olacağını öngörmektedir. Diğer taraftan Palmerston'un, Devlet-i Aliyye'deki meşrutiyet meselesine gösterdiği ilgisizlik de aslında ilginç bir tutumdur. Ama Osmanlı ricalinin yüzyılın geri kalan yıllarında takip edeceği ıslahat ilkesini belirlemesi bakımından önemlidir. Liberal ya da muhafazakar olsun, Palmerston'un Dışişleri'ndeki halefleri, Disraeli, Lansdowne, Derby ve Salisbury de aynı siyaseti izlemişler; Gladstone gibi kimi muhafazakar siyasetçiler ise meşruti rejimin Hristiyanları Müslümanların merhametine daha çok muhtaç edeceğine inanmışlardır. Anayasal düzeni, Devlet-i Aliyye'nin istikrarsızlığını düzeltecek ve Avrupa düzenine uyumunu sağlayacak iyi bir yöntem olarak destekleyen ilk Dışişleri Sekreteri 1808 yılında Sir Edward Grey olmuştur.⁴⁵⁵

İngiliz siyasetçilerin Devlet-i Aliyye'ye'nin ıslahat siyasetine ve idari düzenlemelerine bakışı genel olarak bu şekildedir. Diğer bir önemli husus ise Britanya hükümeti'nin, Fransa'nın 1798 yılında Mısır'ı işgali sonrası, Devlet-i Aliyye'nin Doğu Akdeniz bölgesini savunamayacak kadar zayıf olduğunu fark etmesidir. Dolayısıyla Doğu Akdeniz bölgesinin ticari olarak zengin bir konumda olması, Britanya hükümetinin yabancı bir gücün burayı ele geçirmesini engellemeye yönelik siyaset geliştirmesine neden olmuştur. Bu bağlamda Britanya, bölgede ticari imtiyazlar elde ederse, diğer devletlerin, bölgedeki menfaatlerine karşı frenleyici bir güç konumunda olacağını düşünmüştür. Britanya devlet adamlarının bu siyaseti, Bab-ı Âli bürokratlarının dikkatinden kaçmamış; Devlet-i Aliyye'nin dağılmasını engellemeye yönelik Avrupalı bir devletin himayesini sağlama yönünde siyaset geliştirmeye başlamışlardır. Nitekim Kavalalı Mehmed Ali Paşa meselesi devletin varlığını tehdit eden bir noktaya ulaştığında, Hariciye nazırı Mustafa Reşid Paşa Britanya'nın desteğini sağlamak için 1838 yılında Baltalimanı Ticaret Antlaşması'nın imzalanmasını sağlamıştır.

⁴⁵⁵ Frank Edgar Bailey, "Palmerston ve Osmanlı Reformu", *Tanzimat*, Ankara: Phoenix Yay., 2006, s.220-221.

1830’larda, Devlet-i Aliyye, kendini dağılma raddesine getirmiş olan uzun ve bir o kadar yıpratıcı dış tehlikelerle karşı karşıya kalmıştır. Bab-ı Âli liderlerinin birinci kaygısı, bu tehlikelerin uzaklaştırılarak devletin varlığının devamını sağlamak olmuştur. Uzun vadeli tehlike, Devlet-i Aliyye’nin çökmek üzere olduğunu sezen Avrupa devletlerinin, başta Rusya Çarlığı olmak üzere, Osmanlı topraklarını paylaşmak üzere yaptıkları hazırlıklardır. Kısa vadeli tehlike ise, Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa’nın emrindeki Mısır Ordusunun, yeniçerilerin lağvından sonra yeniden teşkilatlandırılan zayıf Osmanlı ordusunu iki defa, 1833 ve 1839 yıllarında, mağlup ederek Devlet-i Aliyye’nin dağılmasına kıl payı yaklaşılmış olmasıdır. Bu şartlar altında Osmanlı liderlerinin, Mısır’dan gelen tehlikeyi defetmek için Batı Avrupa ülkeleri içinde, Devlet-i Aliyye’nin devamını isteyen ve üstelik dünyada en büyük donanma gücüne sahip bulunan Britanya’ya başvurmaları doğal bir durumdur. Fakat Britanya ile işbirliği yapılması, sanayi devriminden yeni çıkmış, sınai mamullerine pazar arayan bu ülke için, ticaret anlaşmasının imzalanmasından geçmiştir. Denize düşmüş olan Devlet-i Aliyye’nin, Mehmed Ali Paşa sorununu defetmek üzere, ekonomik bakımdan neticeleri pek açık olmayan bu İngiliz talebini kabul etmesi, günü kurtarmak için atılmış önemli bir adım olarak kabul edilebilir. Nitekim 1838 Baltalimanı Ticaret Antlaşması sonrası 1839-1840 yıllarında Britanya, Mehmed Ali Paşa’yı Suriye ve Filistin’den çekilmeye zorlayarak Devlet-i Aliyye’nin bütünlüğünü korumaya çalıştığını göstermiştir. Böylece Bab-ı Âli liderleri, kendilerini serbest ticaret anlaşması nedeniyle tenkit eden tarih tezinin sebeplerini, o esnada her şeyden önemli olan siyaset ortamının zaruretiyle görmezden gelmişlerdir.⁴⁵⁶ Dolayısıyla Bab-ı Âli bürokratlarının Avrupa siyasetini bu kadar yakından bilmeleri ve ona göre siyaset geliştirmeleri üzerinde durmak gerekmektedir.

5. Tanzimat Mimarları olan Mustafa Reşid ve Sadık Rıfat Paşaların Avrupa Siyasetine Yönelimi

Mısır hadisesi, Osmanlı ıslahat siyaseti bağlamında önemli bir kırılmayı temsil etmektedir. Sultan II. Mahmud, Avrupalı güçlerle ilişkilerini daha iyi geliştirerek, devletin, istikrar ve gücünü tekrar sağlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Osmanlı idari yapısında değişikliklere gitmiş, Sadrazamın uhdesinde olan yasama, yürütme ve yargı

⁴⁵⁶ Osman Okyar, “Tanzimat Ekonomisi Hakkındaki Karamsarlık Üzerine”, *Tanzimat’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara: TTK. Yay., 1994, s.250.

gücünü dağıtarak, Batı usulü kabine sistemine geçmiş ve nezaretler kurmuştur. Fakat ağırlık noktasını öncelikle dışişlerine vererek bu alanda bir takım düzenlemeler yapmıştır. Müslümanların uzun süre “Diyar-ı küfr”de oturmasının millet efkarınca hoş karşılanmayışı yüzünden, daimi elçiliklerin tekrar hayata geçirilmesinden sonra Avrupa’ya talebe gönderilmemiştir. Bu kararda ilk gönderilen talebelerin yollanmasının olumsuz neticeleri göz önüne alınmış olabilir. Gönderilen öğrencilerin ekseriyeti askeri mühendislik eğitimleri (topçuluk, topçu ve deniz inşaat mühendisliği) ve tıp eğitimi almışlardır.⁴⁵⁷

Reisülküttaplık makamı 1836’da Hariciye Nezareti’ne dönüştürülmüş, Mehmet Akif Efendi ilk hariciye nazırı olarak atanmıştır. Başlangıçta Avusturya’ya gönderilen Sadık Rıfat Paşa’nın konağının nezaretin çalışma yeri olarak belirlenmesi ise, o sıralar Viyana sefirinin öneminin anlaşılması bakımından çok mühim bir örnek oluşturmaktadır. Çünkü Prens Metternich’in hariciye siyaseti o sıralar Devlet-i Aliyye’nin menfaatleri ile örtüşmektedir. Diğer taraftan ise Hariciye Müsteşarlığı ihdas edilerek başına Mustafa Reşid Paşa getirilmiştir. Mustafa Reşid Paşa’nın o sıralar Mısır meselesini halletmek için Britanya’nın desteğini almaya çalışması dikkat çeken bir başka hadisedir. Böylece Devlet-i Aliyye’nin dış siyasetinin belirlenmesinde Sadık Rıfat Paşa ve Mustafa Reşid Paşa’nın önemli vazifelerde yer aldıkları göz önünde bulundurulmalıdır.⁴⁵⁸ Bu bağlamda Sultan II. Mahmud döneminde Avrupa’ya gönderilen sefirler hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

1834’ten 1841’e kadar, Hariciye Nezareti’nin yeniden kuruluş safhasında Mustafa Reşid Paşa ve Nuri Efendi, Paris ve Londra daimi elçiliklerinde bulunurken, Ahmed Fethi Paşa Paris’te, Sarım ve Şekib Efendiler Londra’da, Sadık Rıfat Paşa Viyana’da, Mehmed Kamil Paşa ise Berlin’de Devlet-i Aliyye’yi sefir sıfatıyla temsil etmişlerdir.⁴⁵⁹ Osmanlı siyasetinin belirlenmesi noktasında, Sultan III. Selim sonrası, yeniden, ikamet elçiliklerinin aktif bir şekilde seferber edilmesi, Nizam-ı Cedid siyasetinin devamlılığının işaretidir. Fakat Sultan II. Mahmud döneminde devlet düzeninin sağlanabilmesi için kalemiye sınıfının hızlı yükselişi ve Devlet-i Aliyye’nin siyasi krizlerde yabancı bir Avrupalı devlete ihtiyaç duyması siyaset merkezinin Hariciye

⁴⁵⁷ Ercüment Kuran, *Türkiye’nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Der. Mümtazer Türköne, Ankara: TDV Yay., 1994, s.16-17.

⁴⁵⁸ Resul Yavuz, “Modernleşme Döneminde Osmanlı Diplomasisinde Görülen Gelişmeler ve Bunun Osmanlı Hariciye Teşkilatı Üzerindeki Etkileri”, *Belgi Dergisi*, 2/18, (2019/2), s.1644.

⁴⁵⁹ Ercüment Kuran, *Türkiye’nin Batılılaşması*, s.14.

Nezaretî'ne kaymasına vesile olmuştur. Hariciye Nezaretî'nin merkezinde ise Mustafa Reşid Paşa ile Sadık Rıfat Paşa bulunmaktadır.⁴⁶⁰

Mustafa Reşid Paşa'nın, Hariciye Nezaretine gelip ardından Sadrazamlığa geçişi onun çok yakın arkadaşı olan Rıfat Paşa'nın da yükselişine tesir etmiştir. Şöyle ki Mustafa Reşid Paşa'nın Tanzimat'la başlayan devlet bürokrasisindeki etkinliği, çevresine de yansımıştır. Önemli görevlere samimi dost ve arkadaşlarını getirerek Tanzimat'ın uygulanmasını daha rahat kontrol edebilmiştir. Bundan dolayıdır ki çok eskilerden, Amedî odasından arkadaşı Rıfat Paşa'nın Viyana sefareti sonrası, siyasi önemi haiz Mısır meselesinde görev almasını temin etmiştir. Hatta Reşid Paşa, daha Hariciye Nazırı olduğu esnada onu Viyana Sefaretinde Hariciye Müsteşarlığına getirmek istemişse de muvaffak olamamış, akabinde Mısır'a göndermiştir.⁴⁶¹ Bu bağlamda önce Hariciye Nezaretî'nin, ardından Devlet-i Aliyye'nin siyasetinin belirlenmesinde Mustafa Reşid Paşa, merkezi bir aktör olarak karşımızda durmaktadır.

Mustafa Reşid Paşa 16 Şevval 1214'te (13 Mart 1800) İstanbul'da Davutpaşa mahallesinde doğmuştur. Babası Sultan II. Bayezid evkafı rûznâmçecisi olan Mustafa Efendi'dir. Bir süre mahalle mektebine devam etmekle birlikte düzenli bir öğrenim görmemiş ve kendi kendini yetiştirmiştir. Okuma ve yazmayı babasından öğrenmiş olsa da henüz on yaşına girmeden onu da kaybetmiştir. İlme ve öğrenmeye karşı alakası derin olmakla beraber, o devrin yüksek tahsilini bitirmeye muvaffak olamamıştır. Zamanının rağbet gören Arapça ve Farsça dillerinde bilgisi eksik kalmıştır. Eniştesi Ispartalı Seyyid Ali Paşa'nın itimad ve sevgisini kazandığından, Paşanın mühürdarlığına tayin edilerek ilk vazifesini ifaya başlamıştır. Mora'daki Rum İsyanını bastırmak gayesi ile 1822 (1237) yılında Mora seraskerliğine Sadr-ı esbak Seyyid Ali Paşa'nın tayin edilmesiyle, kayın biraderi Reşid Efendi'yi de yanına alarak Mora'ya gitmiştir. Ardından eniştesinin Hüdâvendigâr ve Kocaeli mutasarrıflığına tayin

⁴⁶⁰ Mustafa Reşid Paşa ve Sadık Rıfat Paşa arasındaki ilişki hamileri olan Pertev Paşa zamanında kesilmiştir. Pertev Paşa'nın Akif Paşa tarafından katledilmesi, bu iki şahsiyeti birbirine yakınlaştırmıştır. Dolayısıyla sefirlik vazifelerinde oldukları zamanda bile ıslahatlar konusunda birbirleriyle istişarede bulunmuşlardır. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yay., 1998, s.199-200; Ali Fuad, "Ricali Tanzimattan Sadık Rıfat Paşa", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, 2/1 (1926): s.2.

⁴⁶¹ Bekir Günay, "Sadık Rıfat Paşa'nın Hayatı Eserleri ve Görüşleri", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1992, s.24.

olmasıyla onun maiyetinde yer almıştır. Eniştesinin kısa süren sadâreti sırasında (1820-1821) mühürdarlık vazifesini üstlenip devlet memuriyetine girmiştir.⁴⁶²

Seyyid Ali Paşa'nın görevden alınmasından sonra Reşid Efendi, Davutpaşa mahallesindeki evine çekilmiş, geçim sıkıntısı içinde geçen bir dönem yaşamıştır. Ardından Beylikçi Âkif Efendi'ye intisap etmiş ve Bâbîâlî Mektûbî Kalemi'ne tayin edilmiştir. Mustafa Reşid Paşa, Sultan II. Mahmud dönemi Bâb-ı Ali kalemlerinin genç üyelerinden biri olmuştur. Akif Efendi'nin aracılığıyla 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşı esnasında orduyla hareket eden Sadrazam Sırrı Paşa'nın maiyetine mühürdar olarak vazifelendirilmiştir. Kaleme aldığı belgelerdeki yazı ve üslubu padişahın hoşuna gitmiş, koruyucusu Pertev Paşa tarafından padişaha övülmüştür. Böylece Mustafa Reşid, Sultan II. Mahmud'un dikkatini çekmiş ve 1829 yılı Edirne barış görüşmelerine başkâtip sıfatıyla katılma imkanını elde etmiştir.⁴⁶³

Sultan II. Mahmud bu yetenekli gencin Fransızca öğrenmesini istemiştir. Reşid Efendi ise padişahın bu emrini yerine getirdiğinde, artık yeni devir bürokrasisinin öncüsü olacak bir yöne doğru ilerlemektedir. Öğrendiği dille dış dünyayı tanımış, Bab-ı Ali'de süratle yükselerek 1834'de Paris sefiri, sonra Londra sefiri, ardından hariciye müsteşarı ve onun ardından da vezirlik rütbesiyle Hariciye nazırı olmuştur. Sultan II. Mahmud'un vefatı sırasında hariciye nazırlığı vazifesini Londra elçiliği ile bir arada yürütüyordu. 1857'de 61 yaşında ölene kadar beş kere Devlet-i Aliyye'nin sadrazamı olmuş; hariciye nazırlığı, valilik, Meclis-i Vâlâ, Meclis-i Tanzimat reislikleri gibi Bab-ı Âli'nin yüksek görevlerinde bulunmuştur. Tanzimat döneminin diğer isimleri de onun geçtiği yolu izlemişlerdir. Dolayısıyla Mustafa Reşid Paşa Tanzimat bürokrasisinin en önemli ismi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim 19. asrın yüksek bürokratları, bugün sadrazam, yarın nazır, öbür gün vali, sonra yine sadrazam olabilmıştır. Ama her vazifede devlet idaresi ile çok yakından ilgilenmişler ve idareyi etkilemişlerdir. Âli ve Fuat Paşalar ile daha sonra Midhat Paşa ve Ahmet Vefik Paşa'nın hayat çizgilerindeki bu paralellik, 19. asrın devlet adamlığının bir nevi imajını oluşturmuştur.⁴⁶⁴ Devlet-i Aliyye'nin merkezi siyaseti, Sultan II. Mahmud ile birlikte sarayda oluşturulmaya çalışılırken, vefatı sonrasında Bab-ı Âli'nin öne çıkmasıyla, onun üzerinden devam etmiştir. Mustafa Reşid

⁴⁶² Reşat Kaynar, *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat*, Ankara: TTK. Yay., 2010, s.41-42; Kemal Beydilli, "Mustafa Reşid Paşa", *DİA*, c.31 (Ankara: TDV Yay., 2020), 348

⁴⁶³ Kemal Beydilli, A.g.e., s.348.

⁴⁶⁴ İlber Ortaylı, "Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu", *Tanzimat*, Ankara: Phoenix Yay., 2006, s.285.

Paşa ise Bab-ı Âli'nin merkezi siyasette öne çıkmasında en önemli mimarlardan birisi olacaktır.

Bab-ı Âli bürokratları, sefirlik vazifeleri gereği Avrupa siyaseti ile tanışmaları sonrasında devlet içinde uygulanan ıslahat siyasetine farklı bakış açıları getirmiştir. Sadık Rıfat Paşa, Akif Paşa ile çekişmesinden sonra 1837 yılında Viyana'ya Ortaelçi olarak sürülmesini gayet itaatkar bir edayla “... *ne türlü mahal ve hidmetde istihdam olunmaklığıma emr u ferman-ı hümayun hazret-i şahane müteallik buyurulur ise bila-iftihar vusul-i acizanem mertebe-i say u gayret edeceğim..*”⁴⁶⁵ diye ifade etmiştir. Rıfat Paşa'ya bu sürgün, bir kahır değil, fikirlerini tekâmüle çıkaracağı bir mektep olmuştur.

Şöyle ki, Avusturya şansölyesi ve o devirde dünya siyasetinin baş belirleyicisi olan Prens Metternich, Rıfat Paşa üzerinde çok derin izler bırakmıştır. Bu izler Paşa'nın prensle olan yakın münasebeti ve protokol harici sık sık yaptığı açık görüşmeler ile İstanbul'da edindiği kuramsal görüşlerini yeni ve etkili yargılarla birleştirmesine neden olacaktır. Kısacası Viyana, Sadık Rıfat Paşa için her yönüyle bir mekteb-i siyaset olmuştur. Bununla beraber Prens Metternich'in, özellikle Tanzimat Fermanı öncesi ve sonrası Devlet-i Aliyye'nin yapısı konusundaki çarpıcı fikirleri, Sadık Rıfat Paşa aracılığıyla Devlet-i Aliyye'de hissedilmiştir. Böylesine çarpıcı bir şahsiyetin yanında Hoca-talebe ilişkisi şeklinde gerçekleşen Metternich-Sadık Rıfat görüşmeleri, hiç şüphesiz Paşa'nın siyasi bakışının oluşmasında en önemli amillerden biri olmuştur. Rıfat Paşa'nın, Prens Metternich ile yaptığı görüşmelerde kendisi için önemli gördüğü siyasi, idari, mali bütün fikirleri kaleme alarak teklif babında ilgililere sunması, Paşa'nın Bâb-ı Âli'deki itibarını artırmıştır. Bunlar içerisinde “Avrupa Ahvaline” başlığıyla kaleme aldığı gözleme dayalı risalesi önemlidir. Avrupa ülkelerinin iktisadi, ictimai ve siyasi yapısını inceleyen eser, çalışmamız açısından önemlidir.⁴⁶⁶ Bu esere ayrı bir başlıkta değinilecektir.

Sultan II. Mahmud'un ıslahat siyaseti, Mısır meselesi ile büyük bir kırılma yaşarken, Bab-ı Âli bürokrasisi Avrupalı devletlerle diplomatik temaslar kurma girişimiyle, devletin dağılmasını engellemeye çalışmıştır. Bu yeni ıslahat siyasetinin anlaşılmasında sefirlerin ön plana çıkışının da büyük önem taşıdığını söylemeliyiz. Şuna da dikkat etmek gerekir ki, sefirlerin gittikleri yerlere bağlı olarak gözlemleri de değişiklik

⁴⁶⁵ Mehmed Süreyya, *Sicili Osmanî*, C.II, s.406.

⁴⁶⁶ Bekir Günay, “Sadık Rıfat Paşa'nın Hayatı”, s.10-11.

göstermektedir. Mesela İngiltere'deki sefirler serbest ticaret, parlamenter idare ve garantili haklar konularıyla tanışmışlardır. Belki de bunlardan en mühimi “rule of law” ilkesi; keyfî idare veya istibdat yerine, kanunun tarafsız uygulanması manasına gelen siyaset düşüncesidir. İngiliz siyasi kültüründe büyük önem taşıyan iki başka kavram da “yerinden yönetim” [decentralization] ve “küçük devlet” [little government] ilkeleridir. Ancak bunlar Osmanlı tarafından içinde yaşadığı çok kimlikli coğrafya nedeniyle ilgi çekici veya işe yarar görülmemiştir. İngiltere'den farklı olarak Fransa siyasi düşünce ortamının esas özelliği, kuvvetli, merkeziyetçi devlet geleneği ile Fransız Devrim mirasının bir araya gelmiş olmasıdır. Fransız İhtilali'nin beraberinde getirdiği özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkeleriyle ihtilal sonrası tekrar ortaya çıkan her zamankinden güçlü ve merkeziyetçi Fransa Devleti, Devlet-i Aliyye'nin ilgisini celb etmiştir. Prusya ve Avusturya'da ise durum daha farklıdır. Liberal etkinin görülmesine rağmen, devlet-birey ilişkisinde devlet açık bir biçimde merkezde yer alır. Almanların siyasi düşüncesinde “Hukuk Devleti” (Rechtsstaat) en göze çarpan fikir olarak ortada durur. 18. asır aydın bürokratlar tarafından ortaya konmuş olan *Rechtsstaat* formülü, gerek bölgesel özgürlüklere, gerekse egemen gücün keyfî yönetimine karşı çok farklı anlamlar taşıyan bir kavramı temsil eder. Alman liberaller için Rechtsstaat İngilizlerin “rule of law” (yani hukukun üstünlüğü) fikrini çağrıştıırken, romantikler ve aşırı milliyetçiler için liberalizme çok aykırı anlamlar taşır.⁴⁶⁷ Zamanın bu siyasi idare düşünceleri, Bab-ı Âli bürokratlarının da zihninde dolaşır vaziyettedir.

Bu bağlamda Tanzimat devri devlet adamlarının Avrupa siyaseti ve idari modernleşmesi, Prens Metternich'in siyasi zihniyetiyle uyumlu olmuştur Metternich'in *imparatorluğun dış politikadaki gücü, içteki düzeninin sağlamlığına bağlıdır* sözü Bab-ı Âli bürokratlarının siyasi düsturu olmuştur. Prens Metternich'in politikasını benimseyenlerden bir diğeri ise Viyana sefirimiz Sadık Rıfat Paşa ile Ahmet Cevdet Paşa'dır (1822-1895). Ahmet Cevdet Paşa'nın tarifiyle; Yunan meselesinde Devlet-i Aliyye, Prens Metternich'in kişiliğinde pek iyi bir avukat bulmuştur. Ulusçuluğun ve ulusal hareketlerin düşmanı olan Prens Metternich, Osmanlı idari ve mali ıslahatlarını takdirdar bir bakışla takip eder. İlber Ortaylı, Tanzimat hadisesinin günümüz yorumlarından birinin nasıl bir muammaya dayandığına da dikkat çekmektedir. Nitekim Ortaylı, Mustafa Reşid Paşa'nın Londra elçiliği sırasında İngiliz devlet adamlarının

⁴⁶⁷ Carter Vaughn Findley, “Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Devlet ve Hukuk”, *Tanzimat*, Ankara: Phoenix Yay., 2006, s.336-337.

telkinlerinin tesiri ile Tanzimat Fermanı'nı ilan ettirildiğine şüpheci yaklaşıp da bunu kabul etmiştir. *Tanzimat Fermanı ve devamında izlenen ıslahatlar, Metternich gibi tutucu bir Avrupa liderinin mi, yoksa 1822'den beri İngiliz politikasına hükmeden Canning gibi liberallerin mi etkisiyle oluşturulmaktadır?* sorusunu soran Ortaylı, *Hem hepsinin, hem hiçbirisinin,* diye cevap vererek meseleyi geçiştirmiştir.⁴⁶⁸

Her ne kadar Avrupa arenasında muhafazakar siyasetin lideri olarak görülen Metternich ile liberal siyasetin lideri olarak görülen Canning'in düşünceleri farklı olsa da anayasal idare konusunda hemfikirdirler. Dolayısıyla Tanzimat Fermanı'nı ilan eden devlet adamları anayasal idarenin, Devlet-i Aliyye'de tesis edilmesi gerekliliğini siyaseten idrak etmiştir. Bu bağlamda Bab-ı Âli, Devlet-i Aliyye'nin gerçekleriyle, yabancı devlet adamlarının yorumlarını ve kendi görüşlerini tartarak hareket etmeye çalışmıştır.

Yukarıdaki bahsettiğimiz siyasi düşünceler üzerinden Devlet-i Aliyye'nin tavrını anlamaya çalışırsak, Sultan II. Mahmud, devletin idaresi için önce kabinenin kurulmasıyla işe başlamıştır. Mustafa Reşit Paşa Meclis-i Ahkam-ı Adliye'nin kuruluşuyla ilgilenmiş ve meclisin yetkilerinin daha sonra görüşülüp yayımlanması suretiyle, kuruluş karara bağlanmıştır. Mustafa Reşid Paşa, Meclis-i Ahkam-ı Adliye'nin Batılı bir hüviyet taşımasını önemli görmektedir. Çünkü devletin Avrupa düzenine katılması, toprak bütünlüğünü sağlayacak ve diplomaside yalnız kalmayacak olan Devlet-i Aliyye kendi menfaatlerine göre siyaset geliştirebilecektir. Bu nedenle Mustafa Reşid Paşa, Batı'daki meclisleri gözden geçirmiştir. İngiltere ve Fransa'daki meclisler Meşrutiyet ile idare edilen hükümetlere has oldukları için, onları beğenmemiştir. Buna karşılık, Avusturya ve Prusya'nın meclisleri, mutlak hükümet meclisleri idi. Onlara benzer bir meclisi, Devlet-i Aliyye için daha elverişli bulmuştur. Zira böyle bir meclisin üyeleri, Avusturya'da ve Prusya'da olduğu gibi, devlet başkanı tarafından tayin edilecek ve icabında da azledilebilme imkanı olacaktır. Mustafa Reşid Paşa'nın böyle bir meclisi tercih etmesinin sebeplerinden biri de, seçim yolu ile veya azledilmeme imtiyazı ile gelebilecek geleneksel idarecilerin, ıslahat hareketlerini sabote etmelerinden duyduğu kaygı olabilir.⁴⁶⁹ Bu uygulama Devlet-i Aliyye içindeki geleneksel siyaset düşüncesine bağlı kimi hizipleri yatıştırma hamlesi olarak

⁴⁶⁸ İlber Ortaylı, "Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu", s.291-292.

⁴⁶⁹ Enver Ziya Karal, "Gülhane Hattı Hümayunu'nda Batı'nın Etkisi", s.77-78.

değerlendirilebilir. Fakat zaman, Mustafa Reşid Paşa'nın arzuladığı şeyin ne olduğunu Tanzimat Fermanı ile ortaya çıkaracaktır.

Mustafa Reşid Paşa, Paris ve Londra sefirliklerinde bulunduğu sırada Avrupalı devletlerin Devlet-i Aliyye hakkındaki düşünce ve siyasetlerini öğrenmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda Paşa, Devlet-i Aliyye'nin geleneksel ıslahat kaidelerini bırakarak, yeni siyaset düzeni yoluna girmedikçe ve memleketlerin idaresini belirleyen hukuk kurallarına uymadıkça, şanını ve gücünü koruyamayacağına ve varlığının devamını sağlayamayacağına kesin kanaat getirmiş olduğundan, bu kanaatlerini devlete duyurmaktan da geri durmamıştır. Bu hususta Sadık Rıfat Paşa aracılığıyla Avusturya Başvekili Prens Metternich ile Britanya'nın Tori kabinesi de fırsat buldukça dostane tavsiyelerde bulunmuşlardır. Dolayısıyla Bab-ı Âli bürokratları, Sultan II. Mahmud'un saltanatının son yıllarında bazı ıslahat denemelerini tatbik etmiş ise de esasa ait kesin bir girişime yanaşmamıştır denilebilir.⁴⁷⁰

Mısır meselesi, Mustafa Reşid Paşa'ya Avrupalı devletlerin siyasi eğilimlerini gösterecek önemli ipuçları vermiştir. Fransa'da hükümet kabinesi açıktan açığa Kavalalı Mehmed Ali Paşa'ya taraftar olduğundan; basında çıkan yazılar ve parlamentoda geçen münakaşalar, Devlet-i Aliyye'nin şeref ve onuruna dokunmuş, İngiliz kamuoyunun ise esaslı bir ıslahat yapılmasının, devletin devamı için en büyük koşul olduğuna yönelik temayülü, Reşid Paşa'nın kanaatlerini doğrulamıştır. Reşid Paşa, Sultan Abdülmecid'in (1823-1861) padişah olmasından sonra İstanbul'a geldiğinde, Sadrazam Koca Hüseyin Paşa'nın haberi olmadan bir iki defa yeni padişahla görüşmüş ve mevcut vaziyetin gerçeklerini, inceliklerini ve ilerideki tehlikelerini etraflıca açıklamıştır. Sultan Abdülmecid ise mevcut vaziyet gereği Tanzimat-ı Hayriye'nin ilanına karar vermiştir. Amaç "Devlet-i Ebed-Müddet" in yakalandığı hastalığın hemen tedavisine başlamak ve ihtiyar bünyesini ölüm tehlikesine düşmekten kurtarmak olmuştur.⁴⁷¹

Bu doğrultuda Mustafa Reşid Paşa, Devlet-i Aliyye'nin dağılmasını engellemek için uzun süredir düşündüğü ıslahatların uygulanabilmesinde beklediği imkana, nihayet Sultan II. Mahmud'un vefatı sonrası tahta çıkan Sultan Abdülmecid saltanatında kavuşmuştur. Bu durum şu şekilde kaynaklara yansımıştır:

⁴⁷⁰ Abdurrahman Şeref Efendi, *Tarih Musahabeleri*, Sad. Enver Koray, Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yay., 1985, s.49.

⁴⁷¹ Abdurrahman Şeref Efendi, *Tarih Musahabeleri*, s.50.

“... Hazret-i Abdülmecid Han gibi salâbet-i dîniyye, metânet-i kalbiye, hamiyet-i fevkalâdesi icrâât-ı seniyye-i cihân-pesendâneleriyle müsbet bulunan bir padişah-ı nevcihân kemâl-i teessür ile devletin ahvâlini bast ve beyân ve çâre-i ıslâhı suâl ve ityân buyurdukları halde vükeladan hiçbirinin mebhûtâba nigâh, yahut ma'tûhâne serd-i âh etmekten başka bir şey yapmadıklarını gören ve on beş seneden beri istihsâl eylediği vukuf ve ma'lûmât-ı tecrübiye üzerine devletin ıslâh-ı ahvâlini müntec olacak çare-i yegâneyi takdir eden Reşid Paşa bir cür'et-i edîbâne ile metbû'-ı maksadına tevcih-i hitâb edip arz-ı efkâr ve mütâla'ât-ı hak-gûyâne eylemiş ve ferman buyurulduğu takdirde ıslâhât-ı esâsiyeye âid mülâhazât ve mütâla'ât-ı husûsiyesini tahriren dahi arz ve beyan edeceğini bildirmiştir. O yevm-i mes'ûdda Reşid Paşa senelerce müddet vicdanını bî-huzûr ve muztarib eden hakâyik-i ahvâli arz-ı atebe-i ulyâ edip bir bârgirân-ı hamiyetten kurtuldu. Sultan müşârunileyh hazretleri de müsteşar-ı mü'temen ittihâz etmek için arzu buyurdukları hamiyet-i mücessemeyi buldu. Cenâb-ı Reşid'in hazret-i padişaha takdimine memur olduğu lâyiha devlet için bir rehâ-nâme-i istikbal, kendisi için bir menşûr-ı mes'ûd-ı ikbâl idi.”⁴⁷²

Sultan Abdülmecid'in tahta çıkmasıyla, babası zamanından beri devletin ıslahı için uğraşan Mustafa Reşid Paşa'nın faaliyetlerine onay vermesi Paşa'yı rahatlatmıştır. Çünkü Mustafa Reşid Paşa, Devlet-i Aliyye'de yaşayan gayrimüslimleri Fransız İhtilali sonrası ortaya çıkan özgürlük, eşitlik ve milliyetçilik fikirlerinden korumak ve Avrupalı devletlerin Devlet-i Aliyye üzerindeki siyasi emellerini gerçekleştirmek için gayrimüslimleri kullanmalarını engellemek istemiştir. Bu bağlamda Reşid Paşa, Avrupalı devletlerin arzu ettikleri ve itiraz edemeyecekleri bir idari düzen kurmaya yönelik geliştireceği siyaseti, devletin geleneksel idaresiyle uyumlaştırma gayretinde olmuştur. Bu durum, Reşid Paşa'nın yeni idari düzeni İslamileştirme kaygısı taşıdığını gösterebilir.

“... Binâenaleyh Reşid Paşa cennet-mekan Abdülmecid Han hazretlerinin fermân-ı şâhâneleri üzerine tanzim ve atebe-i ulyâya arz ve takdim eylediği lâyiha-i mufasssalada devletin ahvâl-i hâzırasıyla esbâb-ı mümkin-i ıslâhı ve Avrupa Cem'iyet-i Düveliyesi'nin tarz-ı idareleriyle Türkiye'ye müteallik efkar-

⁴⁷² Mehmed Salahaddin, *Bir Türk Diplomatının Evrak-ı Siyasiyesi*, Haz. Meliha Nur Çerçinli, İstanbul: Yeditepe Akademi, 2021, s.34.

ı sahife ve niyyât-ı sakîmeler ve akvâm-ı Hristiyanîyyenin ilkâât-ı hâriciyyeden masûniyyeti hakkında izâhât ve mütâla'ât-ı kâfiye ve muknî'a serd ve temhîd eylemiş ve ıslâhât-ı mutasavverinin üssü'l-esâsı şer'at-ı mutahhara-i Ahmedîyye'nin ta'yin ve te'mîn eylediği vech ile kâffe-i tebaa ve zîr-i destân-ı devletin mâl ve can ve nâmusunu te'mîn yani kulûb-ı âmmeyi tatmin eylemek idüğünü söylemiştir."⁴⁷³

Viyana sefiri Sadık Rıfat Paşa ise Tanzimat Fermanı'nın ilanının getireceği düzeni *Müntehab-ı Asâr*'da şu şekilde açıklamaktadır;

*"...Tanzimat-ı Hayriye ünvanıyla vaz' olunan nizam-ı hasene ıslahat-ı mülkiye-i saltanat-ı seneviyeye doğrusu hayat-ı taze vermiş ve mebanı-i şaketi esasından koyulaştırmış idi ancak tamir ve tahkimi ve bazı müteferriat-ı nizamiyye-i bakiyesinin saye-i teshilan tevaye-i hazret-i şehin şahi de ikmal ve tetemmi ihtiyacat-ı zamaniye iktizasınca vacibat-ı umur-ı mülkiyeden görünmekle bu hususa dahi mütebadir ..."*⁴⁷⁴

Bab-ı Âli bürokrasinin iki güçlü ismi sefirlikleri müddetince Avrupa siyasetini yakından gözlemleyebilme fırsatı bulmuş ve bu görevleri onlara Avrupa'nın Devlet-i Aliyye'ye karşı menfaatlerinin ne olduğunu idrak edebilme imkanı tanımıştır. Avrupalı devletler arasındaki çekişmeden faydalanarak Avrupa diplomasisindeki yalnızlık siyasetini değiştirmeye çalışmışlardır. Bu yeni hariciye siyasetinin etkin olabilmesi için de, Devlet-i Aliyye içindeki gayrimüslimlerin idari statüsünü tekrar düzenleyerek, Avrupalı devlet adamlarına karşı müttefiklik kurulabilecek bir devlet imajı çizmeye gayret etmişlerdir.

Nitekim Sultan Abdülmecid, Bab-ı Âli'nin bu yeni siyasetine yakınlığını tahta çıktıktan (1839-1861) sonra, devletin büyük adamlarının tebrik ve ta'zimlerini kabul ederken nasihatlerine uyacağına, kendilerine itimat göstereceğine dair te'minat vererek göstermiştir. Devlet adamlarının yardımları ile bütün vakit ve mesaisini Müslüman ve Hristiyan bilcümle tebaasının saadetinin sağlanmasına ayıracağını belirtmiştir. Padişahı tebrik için saraya gelen yabancı sefirlere hitaben Reis Efendi: *"Zât-ı şevket-simat-ı hazret-i pâdişahî, pederlerinden ulvî bir miras olarak kendilerine intikal eden ıslahat*

⁴⁷³ Mehmed Salahaddin, *Bir Türk Diplomatının Evrak-ı Siyasiyesi*, s.38.

⁴⁷⁴ Sadık Rıfat Paşa, *Müntehabât-ı Asâr*, İstanbul: Ali Bekin Matbaası, 1292/1875, C.9, s.2; Bekir Günay, "Sadık Rıfat Paşa'nın Hayatı", s.53.

işlerine devam etmek emelindedir.”⁴⁷⁵diyerek, bu doğrultuda padişahın Bab-ı Âli bürokratlarına sözlü olarak belirttiği beyanını, aynı zamanda gerçekleştirdiği vurgusunu yapmıştır. Böylece Devlet-i Aliyye’nin ıslahat siyaseti, gayesi bağlamında bambaşka bir yola evrilmiştir.

Mustafa Reşid Paşa ve Sadık Rıfat Paşa, Devle-i Aliyye’nin dağılmasını engellemek için Avrupa siyasi düzenine katılmaya yönelik gerçekleştirdikleri ıslahatlar, geleneksel ıslahat düşüncesinden kopuşu beraberinde getirmiştir. Bu kopuşu idrak edebilmek için Bab-ı Âli bürokratlarının Devlet-i Aliyye’nin bu yeni siyasetini belirlerken, dönemin Avrupa siyasetçilerinin liberal zihniyetini tanımlayan özgürlük, eşitlik, millet ve vatan kavramlarını nasıl tetkik ettiklerini ifade etmek gerekmektedir. Bu yeni siyaseti idrak etmek için de Avrupa siyasetinin fikri zeminini oluşturan isimler üzerinde durmak icap etmektedir.

B. Avrupa’nın Liberal Siyasi Zihniyeti

19. asrın başlarında Avrupa’da liberal fikirlerin yayılmasına vesile olan bir takım kaynak eserler kaleme alınmıştır. William Godwin’in (1756-1836) “An Enquiry Concerning Political Justice” isimli eseri bu eserler içerisinde en başta gelenlerden biridir. Godwin, John Locke’un liberal fikirlerinden etkilenmiştir. Kaynak eserlerin Fransa’daki temsilcileri için ise Marquis de Condorcet’in “Esquisse D’un Tableau Historique Des Progres De L’esprit Humain” adlı eseri ve Volney’in “Les Ruines de Palmyre” adlı eseri gösterilebilir. Sadık Rıfat Paşa’nın, 1837 yılında Viyana sefiri iken devletin gerilemesinin ana nedenlerini, adaletin kaybolması ve zulmün yaygınlaşması olarak ifade etmesini Şerif Mardin, batılı bir bakış olarak görmekte ve C. F. Volney’in “Les Ruines de Palmyre” eserinden etkilendiğini ileri sürmektedir.⁴⁷⁶ Dolayısıyla Tanzimat Fermanı’nın hazırlanmasına yardımcı olan Bab-ı Âli bürokratlarının, Avrupa sefirlikleri sırasında karşılaştıkları Avrupalı devlet adamlarının siyaset düşüncesini oluşturan eserleri ele alarak bilgi vermeye çalışacağız. Böylece özgürlük, eşitlik, millet ve vatan gibi kavramların Osmanlı ıslahat siyasetinde nasıl ifade edildiğinin idrak edilebileceği kanaatindeyiz.

⁴⁷⁵ Eduard P. Engelhardt, *Türkiye ve Tanzimat*, s.51.

⁴⁷⁶ Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s.296,302.

1. William Godwin ve Anarşizmin Felsefi Temelleri (*An Inquiry Concerning Political Justice*-1793)

William Godwin, 3 Mart 1756'da İngiltere'de Cambridgeshire'da dünyaya geldi. Liberal bir eğitim alan Godwin, hayatını gazetecilik, siyaset felsefesi ve edebiyat gibi alanlarda çalışmalar yaparak geçirmiştir. Özellikle Locke'un felsefesinden, Newton'ın biliminden, Hutcheson'ın etiğinden ve Rousseau'nun özgürlük anlayışından etkilenmiştir. Eserlerinde özgürlük, ateizm ve anarşiye vurgu yapan Godwin, insanların doğuştan özgür olduğuna, toplumun ve kurumların bu çerçeve içerisinde şekillenmesi gerektiğine inanmıştır. Bu doğrultuda özgürlükçü-liberter düşünceye önemli katkılar sunarak, siyaset felsefesine büyük bir dinamizm katmıştır. Üretken bir yazar olan Godwin, elliden fazla edebi ve kuramsal eser ortaya koymuştur. *An Enquiry Concerning Political Justice ve Its Influence on Genereal Virtue and Happiness* (Politik Adalet Üzerine Bir İnceleme ve Bunun Genel Erdem ve Mutluluk Üzerindeki Etkisi) çalışmasında geleneksel hükümetlerin zorbaca yönetimleri ve yolsuzluk gösterişleri ile gücü manipüle ettiklerini iddia etmiştir. Eserinde, egemenliğin oluşturulmasında bireyin aklının yetkinliği, ilkesine dayanarak mükemmele ulaşabileceğini ifade etmiş, idealist liberalizm ile kendi kendine yeten küçük toplulukların yönetimi olan kültürel determinizmi birleştirerek yaşadığı dönemde büyük bir yankı uyandırmıştır.⁴⁷⁷

Eserin içeriği üzerinden devam edersek, öncelikle özgürlük kavramına atfettiği anlam yaşadığı dönemin filozofları ile benzerlikler taşımaktadır. Godwin, özgürlüğün iki türe ayrılması gerektiğini düşünmektedir; bunlardan biri doğal, diğeri ise ahlakidir. Doğal özgürlüğü, her türlü sınırlamalardan bağımsız olarak akıl sağlığı ve gelişimi için son derece önemli görür. Buna karşılık ahlaki özgürlüğü ise her daim zararlı kabul eder. Ahlaki özgürlüğü, toplumsal ahlakı yansıtmamasından dolayı, bireysel özgürlüğün gelişmemesine neden olduğu için eleştirir. Bu bağlamda, topluluğun ahlaki açıdan hiçbir sakınca teşkil etmeyen yapısı temel alındığında ortaya çıkan bağımlılık, belirli kurallar içerir ve şüphesiz bu kurallar mevcut insan bireyi için hiç de iyi değildir. Ahlaki

⁴⁷⁷ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, Çev. Deniz Uludağ, Ankara: Doğu Batı Yay., 2020, s.12-13; Encyclopedia Britannica, "William Godwin". Erişim: 21.04.2022, <https://www.britannica.com/biography/William-Godwin>

özgürlüğün takdir edilmemesinin sebebini, insanın hasletinde olan zayıflığı ve kötülüğü ortaya çıkarması olarak görür.⁴⁷⁸

Godwin, ferdi özgürlüğün ve derinlikli düşünme yetisinin sağlanabilmesi için dışsal hallere büyük vurgular yapmaz; bu düşünce yetisinin içsel bir tefekkür sonucu doğacağını iddia eder. Devamında özgürlük için değer teşkil eden yücelik, kuvvet ve metanet gibi şeyler olmaksızın insanların dışsal özgürlüğe sahip olduğunu varsaydığımız takdirde, özgürlüğün bir değerinin olamayacağını belirtir. Diğer taraftan eğer insan bu niteliklere sahipse, geriye arzu edeceği pek bir şey de kalmaz. Bu niteliklerin bilincinde olan kişi yozlaşmaz; kolay kolay işe yaramaz veya mutsuz bir kimse haline gelmez. Despotizmin acizliğine güler geçer; kendi varlığını büyük istek ve iyilikle idame ettirir. Godwin, sivil özgürlüğün temelde aklın bu özelliğini ortaya çıkardığı ve ebedileştirildiği için arzu edilebilir olduğunu iddia eder. Buradan şu sonucu çıkartır ki genellikle insanlar yanlış hedefle yola koyulurlar, onlar dünyadaki ezici gücü alaşağı etmek ve devirmek için acele ederler. İnsanların akıllarını iyi kullanmalarını öğütleyerek, ancak bu şekilde insanların özgürleşebileceğini düşündüğünü ifade eder. Dolayısıyla sivil özgürlük bunun bir sonucu olarak kendi kendine gelecektir. Bu fikri gücün karşısında hiçbir ezici gücün duramayacağını iddia eden Godwin, bu yüzden her şeyin bir düzen içerisinde ve belirli bir zamanda başarıya ulaşacağını öngörür. Godwin, insanların öfkelenerek vurup kırmaya bu kadar istekliken, aklın kullanılmasına bu kadar az sebat etmesini de büyük bir talihsizlik olarak değerlendirir.⁴⁷⁹

William Godwin çalışmasında, bireyselliğin toplum ile öğrenilebileceğini dile getirir. Toplumu sayısız hazzın kaynağı olarak tarif eder ve toplum olmadan insanın güç bela yaşayabileceğini düşünür. Fakat toplumun, kendi üyelerinin özgürlüğünü ve huzurunu birçok şekilde çiğneme potansiyeline sahip olduğunu da belirtir. İnsanın, hemcinsini kontrol etmekten ve kişilere düşüncelerini dayatmaktan zevk aldığını, insan denen varlığın, efendi olmaya ve otorite kurmaya meyilli olduğunu ifade eder. Yazar, toplumdaki sınıfsal ayrımlara da değinerek, bu ayrımlarla ilgili menfaatlerin bireylere öğretilerek çatışmaya neden olduğunu aktarır. Nitekim mülkiyet mevzuunu, insanın ziyadesiyle geliştirici ve hayranlık uyandırıcı faaliyetlerinin kaynağı olarak görürken; diğer yandan mülkiyetin insanlar üzerinde yarattığı olumsuz etkilere de değinir. Aynı

⁴⁷⁸ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.115-116.

⁴⁷⁹ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.116-117.

durumun insan koşullarındaki eşitsizlik için de geçerli olduğunu söyler. Godwin, kadim devletlerde yaşayan yurttaşların temel güdüsünün, kendi bireysel menfaatlerini devletin çıkarlarıyla birleştirmek suretiyle, vazifelerini kendi yaşamları için gerçekleştirmek olduğunu ifade eder. Kadim zamanda yaşayan insanların bu felsefi düşünce ile eğitildiklerini, erken yaşta aldıkları bu eğitimle de olgunluk yıllarındaki davranışlarını düzenlediklerini iddia eder.⁴⁸⁰

Bakışını iradenin önemine çeviren William Godwin, hayattaki en önemli ihtiyaçlardan birinin, mümkün olabildiğince kusursuz bir iradi kararın bilinçli öznesi olmak, olarak görür. Doğruluk ve dürüstlük gibi meziyetlerin, kişi tarafından idrak edilerek, bilincine sahip olduğunda, ihtiyaçların yanılmaksızın karşılanacağı gerçeğinin daima geçerliliğini koruyacağını iddia eder. Kişinin hakikat algısının, zihnin gerçekleri görmesini sağlayacak açık bir delil tarafından kaçınılmaz surette üretileceğini; ayrıca algıdaki sabitliğin, algılanan şeyle ilgili idrak edilen değerle paralel olacağını belirtmektedir. Dolayısıyla Godwin'in, akıl ve kanıyı, yine insanın eylemlerini düzenleyen en uygun ve elverişli araç olarak gördüğü ve özne merkezli bir hakikat anlayışını benimsediğini söyleyebiliriz.⁴⁸¹

William Godwin, insanın iradi kararları doğrultusunda bilinçli hareket etmesi gereken bir varlık anlayışına sahip olması gerektiğini belirledikten sonra, toplum içinde problemlerin neredeyse kaynağı olan mülkiyet mevzuunu yukarıda ifade ettiği anlayış üzerinden anlatmaya girişir. Mülkiyetle ilgili birtakım prensiplerin olduğunu ve bunların vazgeçilmez haklara dayandığını belirten şahsi kanılarını bu noktada anımsamamız gerekiyor. Bu doğrultuda, yönetimlerin ortaya çıkışını rasyonel biçimde gözler önüne serebilen yalnızca iki iddianın bulunduğunu öne çıkarır. Bunlardan ilki, bireylerin her durumda çıkarları doğrultusunda yönlendirilebileceği ve insanları büyük bir kesinlik içerisinde mutluluğa kavuşturacak bir kamu aklının, yönetim düşüncesinin oluşabileceği iddiasıdır. İkincisi ise, topluluk içerisinde bizzat hakem gibi hareket etmek yerine, kişisel hakları koruma amaçlı bir görev alanı oluşturan, bir insan başka bir insana büyük bir zarar vermedikçe asla müdahale etmeyen bir yönetim yapısının var olabileceği iddiasıdır. Dolayısıyla bireyin özgürlüğü toplumun çıkarına feda edilmeden, bireylerin özgürlükleri muhafaza edilerek yeni bir toplumun inşasına girilebileceğini

⁴⁸⁰ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.29-30.

⁴⁸¹ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.25.

söyler. Nitekim Godwin'in çalışmasındaki argümanların tamamı, ilk iddiayı değil, ikincisini ortaya koyarak sivil oluşumun gerçek amacını açıklar niteliktedir. O halde mülkiyetle ilgili ilk fikir, şahsi kanıda bulunma hakkıyla ortaya çıkmakta; yönetimin ilk hedefi ise bu hakkı korumaktır. Golwin'e göre, insanlara kendi akıllarını kullanma yetkisi verilmediği müddetçe bağımsızlıktan, gelişimden, erdemden ve mutluluktan söz etmek mümkün değildir. Bu yetkiyi ise en büyük ayrıcalık olarak görür. Bireyin kendi aklını kullanmasının gizli tutulmasına yönelik gösterilen güç ve özverinin iyi bir şey olmadığını düşünür. Dolayısıyla toplumun mülkiyet doktrini üzerine inşasını teklif eder. Mülkiyet mevzuunun insan için değerli olan toplumun bir arada yaşamasında önemli rol alması nedeniyle, bu meseleye katıyen korkuyla yaklaşılmaması gerektiğini ifade eder. Godwin, diğer taraftan bu prensibi aklımızdan çıkarmayı amaçlayan ve bizi düşüncesizce yaptırıma maruz bırakacak insanın, gayesi göz önünde bulundurulduğunda, toplumun düşmanı olduğunu ilan eder.⁴⁸²

Mülkiyet üzerinden yeni bir toplumun ihyasına girişen Godwin, mülkiyetin siyasi tezahürlerine girmeden önce adalet kavramına yoğunlaşarak, bireyin ahlaki sorumluluklarını da sıralayarak, metafizik düşüncesini ortaya koymaya çalışır. Kamu yararına hizmet eden insanın iyilikle yönetilen davranışlarının, en büyük ahlaki övgüyü hak ettiğini düşünür.⁴⁸³ Adalet mevzuunu, her insanın kendi mutluluğuyla ilgili konularda tarafsız bir davranış sergilemesi olarak görür. Dolayısıyla burada üzerinde durduğu nokta, "kişiler arasında ayırım gözetmemek" düsturudur. Godwin'in çalışmasına büyük ölçüde tesir eden şey adalettir. Adalet, politik incelemeden çekip çıkarıldığı takdirde, yalnızca bireyler arasında var olduğu şekliyle incelenebilir. Fakat adaleti, idrak sahibi bir varlıkla, bir diğerinin kurduğu ilişkiden ortaya çıkan bir davranış kuralı olarak görür. "Komşunu kendin gibi sev" sözü, konuyla ilgili Godwin'in kendi fikrini açıklamak için kullandığı vecizelerden biridir. Fakat bu vecizeyi, popüler bir prensip olarak önemli bir değere sahip olduğu halde, felsefi doğruluğun getirdiği bir mutlaklıkla biçimlendirmekten kaçınır. Açık ve genel bir bakışla, hem kişinin hem de komşusunun insan olduğunu, neticede eşit ilgi görmeyi hak ettiğini söyler. Fakat gerçek hayatta, birinin diğerinden daha fazla kıymet ve önem verilen bir varlık olması muhtemeldir. Buna göre insan, hayvana göre daha değerlidir; zira yüksek melekelerle sahip bir varlık olan insan, daha saf ve hakiki bir mutluluğa sahip olabilir. Fakat sadece

⁴⁸² William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.103-104.

⁴⁸³ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.33.

hayvan olma durumundan uzaklaşarak, bunlardan birini özel bir şekilde değerlendirmenin yanı sıra, başka bir tercih zeminin olduğunu da Godwin belirtmekten geri durmaz. Kişiyi, algı kabiliyeti olan yalnızca bir veya iki insanla değil, bir toplumla, ulusla ve bir nevi bütün insanlardan oluşan bir aile ilişkisi bütünlüğünde görür. Neticede kamu yararına en fazla vesile olacak şey, hayatın tercih edilmesinden yanadır.⁴⁸⁴

Yukarıda Godwin'in metafizik düşüncesine adalet kavramı dahilinde kısaca değindikten sonra mülkiyet meselesinin siyasi tezahürleri üzerinde durabiliriz. Müellif, mülkiyet meselesini politik adaletin tesisi açısından temel işlev olarak görür. Bununla ilgili sahip olunan -doğru veya yanlış- düşünceler, eğer insanlara zorluk çıkaran önyargılar ortadan kaldırılsa yönetimsiz, temel bir toplumsal yapının aydınlık bir geleceğe ulaşabileceği gibi iddialı bir önermeye bile varabilmektedir. Godwin düşünce ve değerlendirmeleriyle, mal-mülkle ilgili yalan yanlış bilgilerden daha fazla insanın ahlakını bozabilecek bir şeyin olmadığı uyarısında bulunur. Sonuç olarak, baskıyı bitirecek bir dönüm noktası ile verilmesi öngörülen cezaların, en nihayetinde eşit şartlara dayanan mülkiyet koşullarıyla ilintili olduğunu belirtir. Godwin, ulaşılması gereken nihai hedefin; eşit mülkiyet dağılımının gerektiği gibi kavranmadığı için, hem antik hem de modern dönemdeki bazı yazarların ve din adamlarının ortak bir dille temenni etmekten öteye gidemediği şeyin, mülkiyetin küçük bir grubun tekeline toplanmaması olduğunu eserinde vurgular.⁴⁸⁵

William Godwin, mülkiyeti küçük bir hizibin elinden alıp toplumun geneline yayma fikriyle, her insanın resmi anlamda bir şeye sahip olma hakkının olduğunu, insanın bir şeye sahip olma hakkı olduğu gibi adalet talep etme hakkının da bulunduğunu söylemeye çalışır. Bu gerçekliklerin insanı nasıl etkilediğine yoğunlaşan Godwin, insanları ortak doğanın birer parçası olarak görür. Bir insanın yararına ve mutluluğuna yol açan şeyin, diğer bir insanın da yararına ve mutluluğuna yol açması gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla eşit ve tarafsız adalet ilkelerine göre dünya malları ortaktır, bir insan için geçerli olan bir hak başka bir insan için de geçerlidir. Bu açıdan bakıldığında her insanın, komşusunun sahip olduğu alanın bittiği noktada benzer bir alanı mevcut olmalıdır. Kişi geçinmek için gerekli olan mülkiyete nasıl sahipse, komşusu da mülkiyete sahip olmak için aynı haklarla donatılmalıdır. Kişinin kendine veya

⁴⁸⁴ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.35-36.

⁴⁸⁵ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.100-101.

başkalarına zarar vermeden her şekilde mutlu olmaya hakkı varsa; bu bakımdan komşusun da aynı haklara sahip olması gerektiğini savunur.⁴⁸⁶

Mülkiyetin toplumsal tabana yayılması gerektiği ile ilgili tekliflerinden sonra Godwin'in, konumuzla ilintili eşitlik kavramına bakışını ele almak çalışmamız için önemlidir. Müellif, eşitlik kavramını fiziksel veya ahlaki olarak ele alır. Biz çalışmamızın kapsamı açısından ahlaki eşitlik üzerinde duracağız. Godwin, ahlaki eşitliği bedensel güçle veya zihinsel melekelerle ilişkilendirerek düşünür. İnsanlar arasındaki eşitlik zarara uğratılsa dahi, geriye yine de büyük ve mühim bir eşitlik olgusunun kalacağını belirtir. İnsan ırkları arasında bir kimsenin başka kimselere boyun eğdirmesi kadar büyük bir eşitsizliğin olmadığını savunur ve bütün devletlerin bu fikir doğrultusunda kurulduğunu beyan eder. İnsanlar hâlihazırda belirli habitatlarda yaşar, çünkü bunu yapmayı istediklerini düşünürler. Topluluk veya imparatorlukta yaşayan bir grup insana gerçekten zorla boyun da eğdirebilir. Fakat bu durum, onların sahip olduğu özel despotik bir güçten kaynaklanmaz. Godwin, bunu toplulukta yaşayan, otoriteyi desteklemenin kendi çıkarlarına olduğunu düşünen diğer gruptaki insanların gücüyle olduğunu iddia eder. Dolayısıyla bu düşünce yıkılırsa, bu yapının yerle bir olacağını ve böylece aslında tüm insanların özgür olabileceğini düşünür.⁴⁸⁷

Ahlaki eşitliği, makul istisnalara her zaman daha az açık olarak gören Godwin, ahlaki eşitliğin ortaya çıkabildiği her durumu, sabit bir adalet ilkesinin uygulanması olarak anlamaktadır.

*“Adalet, herhangi bir keyfi anayasadan bağımsız olarak, bu tür varlıkların doğasından kaynaklanır; haz hoştur, acı çirkin; haz, arzulanan şeydir, acı ise kabul görmeyen bir şey. İşte bu nedenle, bu varlıkların birbirlerinin hazzına ve faydasına ellerinden geldiğince katkı sağlamaları adil ve makuldür.”*⁴⁸⁸

Bu ilkelerle insanın ahlaki eşitliğe varabileceğini düşünen Godwin, insanlığı doğanın ortak bir parçası olarak görür; birinin yararına olan nedenler başka birinin yararına da aynı şekilde yol açabileceğini düşünür. Duyuların ve melekelerin aynı değere sahip olduğu insanlarda acının ve hazların da birbirine benzeyeceğini belirtir. İnsanlık doğuştan akıl sahibidir; mukayese edebilir, muhakeme edebilir ve çıkarsamada

⁴⁸⁶ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.102-103.

⁴⁸⁷ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.26.

⁴⁸⁸ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.27.

bulunabilir. Dolayısıyla birisi için arzulanan gelişimin başkası için de arzulaması gerektiğini ifade eder. Nitekim bunların eksikliğini eşitsizliğin temeli olarak gören Godwin, eşitsizlikte gördüğü en büyük etkinin yarattığı bağımlılık hissi olduğu kanısına varır. Hedefini hanedanlara çeviren yazar, hükümdarlıkları kötü niyetli, düzenbaz ve hakir yapılar olarak tarif eder. Hükümdarlıkların barındırdığı bu özelliklerin toplumun her bir tabakasına sirayet ettiğini ve her bir eve direkt olarak köleliğin geldiği, insanların boyun eğmek zorunda kaldığı genellemesini yapmaktan kendini alamaz.⁴⁸⁹

William Godwin, bireyler arasında özgürlük ve eşitliğin sağlanması sonrası inşa edilen yeni toplumda, siyasi yönetimin nasıl sağlanacağını ve idare edileceğini açıklamaya girişir. Düşüncelerinin gerisinde tanık olduğu Fransız İhtilali'nin siyasi tesirleri ve komşu devletlerin bu tesirlere karşı kaygıları mevcuttur. Bu nedenle meseleyi, ortaya koyduğu düşüncelerinden yola çıkarak anlamaya ve anlatmaya çalışır. Müellif, hiçbir siyasi tekele müsamaha gösterilmeyen bir ülkede, insanların eşitlik duygusunu tatması sonrası herhangi bir ulusal meclisin kurulmasının, devlet için çok büyük bir tehdit teşkil etmeyeceğini düşünür. Bunun nedenlerini açıklamaya girişen Godwin, irade sahibi bireylerin bir araya gelmesi halinde, zararlı meselelere karşı (kölelik ve zorbalık) mukavemet edeceğini söyler. Gücün paylaşılmasından dolayı, kamu huzurunu kolay ve ufak müdahalelerle bozacak araçlara sahip olunmayacağını düşünür. Konuyla alakalı şu veciz cümleyi kurar; *“Bize eşitlik ve adalet verin, anayasa değil. Doğrusu, bu eşitsizliği gidermenin yolu şiddet değil, akıldır”*.⁴⁹⁰

Hükümetin doğasına ilişkin en net ve kusursuz düşünceyi oluşturmaya girişen Godwin, her insanın, önceden de gözlemlendiği gibi, takdir yetkisine sahip olduğunu bir kere daha vurgular. Hiç kimsenin kendi görev sınırlarını aşmamasını ima eden bu sınırlandırmanın idamesini, hükümetin öncelikli vazifesi olarak görür. Bu bağlamda hükümetin yetkilerini, bireylerin birbirlerinin aşırılıklarını kontrol etmeleri için sahip oldukları güçlerin bir bileşimi olarak tanımlar. Böylece topluluk içerisindeki bireylerin kendileri veya temsilcileri aracılığıyla dolaylı bir yetki sağlayacağını ve bu kontrolün despotça uygulanma veya yersiz aşırılıklara izin vermeyeceğinden bahseder. Burada ortaya koyulan sözleşmeye göre insan, hiçbir şeye bağlı olmamaktadır. Biraz daha açarsak kişi, ortak müzakerelere katılır, çünkü kullanılacak birtakım yetkileri, kendi

⁴⁸⁹ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.101.

⁴⁹⁰ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.28.

anlayışını dile getirmek adına, yetkinin olabildiğince uygulanması için en büyük fırsat olarak görür. Fakat sözleşme bittiğinde, kendisi aynı şekilde bir başına kalabilmektedir. Otoritenin verdiği yetkiye bireyin riayet etmesindeki neden, istikrarsızlığın getirebileceği büyük bir kötülüğü -öngörü ilkesinden hareketle- önceden sezmesine dayanmaktadır.⁴⁹¹

Bireyin siyasi otoriteye verdiği yetki ile ilgili fikirler üzerinde çok durmuştur. Ekseriyetle büyük ve olağanüstü mitingler vesilesiyle, yüksek bürokratların bir ulusun kendi birtakım kamusal ilkelerine ve ortak sesle söylenen iddialara dayanır. Toplumun değerinin, en nihayetinde onların verdiği kararların taşıdığı niteliğe bağlı olması gerektiğini söyleyen Godwin, hakikatin, ona kendini adayanların sayısıyla daha doğru olmayacağını ifade ederek aydınlanmacı bir çizgiyi takip eder. Bir ulus, sahip olduğu ortak müzakere ve müktesebatını bizzat kendi arttırarak uygulamalıdır. Bunun bir adım öteye taşınmasını hedefleyen müellif; bu adımın, kaçınılmaz bir biçimde bireylerin niteliğini/idrakini geliştireceğini düşünür. Böylece insanların, erdeme bağlı delillerden yola çıkarak hakikat iddialarını kabul edebileceklerini söyler. Devamında ise bir birey, sınıf farkı gözetmeksizin, şahsi isteklerini topluluk adına yerine getirirse ve en azından temel ilkelerle ilgili nesnel kabuller üzerinde durursa, bu eylemin tüm kişisel düşünceler için ortak fayda getireceğini iddia eder.⁴⁹² William Godwin, kamu yararı ile bireysel özgürlükler arasındaki gerilimde daha çok bireysel özgürlükleri önceleyen bir fikre sahip olsa da, siyasetin Makyavelist ruhu onu kamu yararı ile bireysel özgürlükleri uzlaştırma gayretine düşürmüştür.

Siyasi otoriteye bireyin yetki verme nedenlerini sıralayarak Godwin, siyasi iktidara karşı itaatın sınırlarını belirlemeye çalışmıştır. İstikrarın getirdiği güvenlik durumundan feragat etmeyen müellif, tabi olma durumuyla ilgili verilebilecek en iyi tavsiyeyi şu şekilde açıklar:

“Razı olun, her nerede durum bunu gerektiriyorsa; fakat razı olurken eleştirin. Yöneticilerin adil olmayan emirlerine itaat edin; çünkü ortak güvenliği ilgilendiren mevcut öngörü ve düşünce bunu gerekli kılıyor olabilir; fakat yalandan şefkat göstererek onlarla müzakere etmeyin, onları müsamaha

⁴⁹¹ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.70-71.

⁴⁹² William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.71-72.

*göstermeden göz önünde bulundurun. İtaat etmek doğru olabilir, fakat hürmetten sakının. Hürmet bilgelik ve beceriden başka bir şey değildir”.*⁴⁹³

William Godwin'in bu gönülsüz itaat tavsiyesi, muhtemelen yaşadığı dönemde Fransa'da İhtilal sonrası Terör Döneminin getirdiği anarşi hali için olabilir. Bu yüzden devrimlere karşı ihtiyatlı yaklaşımını devam ettirir. Devrimin zorbalığa karşı beslenen öfkeyle ortaya çıkmasına karşılık, kendisinin ilelebet zorbalık yaydığını ve şiddetten yoksun olmadığını söyler. Fikirlerin kontrolsüzce aktarılmasına, her zaman baskıcı bir biçimde karşı gelinse de, devrim zamanında daha da tahammül edilemez noktaya ulaşır. Genellikle insanlar başka zamanlarda bunun etkilerinden çok fazla endişe duymaz. Fakat devrim zamanında, her şey kriz halindeyken, bir kelimenin etkisinin bile vahim bir neticeye dönüşebileceğini söyler. Ortadan kaldırılması istenen şeyle ilgili isabetli kanıtlara yer verilen fikrin, baskın gelen fikirlerle uyum içerisinde olmaya zorlanmayan herhangi bir yazı ya da argümanın olduğu bir devrimin nerede gerçekleştiğini soran Godwin, insanların düşüncelerini tetkik etmeye ve fikirlerini bastırmaya yönelik çabanın, her türlü despotluktan daha beter olduğunu ifade eder. Ama yaşanan gerçekliği göz önünde bulundurduğunda, böylesi bir çabayı herhangi bir devrim sürecinin niteliği olarak görür.⁴⁹⁴

Normalde bireysel özgürlük ve toplumsal eşitliğin sağlandığı siyasi bir sözleşmeye inanan Godwin, ulusal meclislerin mevcudiyetinin bu ideal doğrultusunda ilerlemediğini söyler. Bir meclis tarafından yönetilen halkın birlikte hareket etmesi beklenir, aksi halde meclis faydası olmayan toplumsal bir yük haline gelir. Fakat bu birlikteliğin gerçekten var olmasının imkansız olduğunu düşünür. Ulusu oluşturan kişilerin, meselelere farklı düşünce geliştirenlere saygıyla yaklaşmadığı ve önem teşkil eden türlü sorunlara dikkat kesilmediği kanaatini taşır. Meselenin özünü ise, meclisin önüne gelen tüm meselelere oy çokluğuyla karar verilmesinden dolayı, azınlığın belagat gücüyle bastırılarak bir anlamda yürütmeye yardıma zorlanmasında görür. Bu vaziyetin doğrudan insanın aklını ve karakterini bozduğunu ve insanlığı kaçınılmaz bir biçimde cesaretsiz kılarak, ikiyüzlü davranmaya itip yozlaştırdığını düşünür. Adil olmadığına inandığı bir meseleyi desteklemek adına kişisel uğraşlarına veya mal ve mülküne katkı

⁴⁹³ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.74.

⁴⁹⁴ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.94.

sağlayan insanın, aklın temel övünç kaynağı olan kesinlik ayrıcalığını ve ahlaki doğruluğun mükemmel hassasiyetini hızla kaybedeceğini öngörür.⁴⁹⁵

Ulusal meclislerin erdemlerini yitirdiğini düşünen Godwin, politik adaletin en temel ilkelerinin zıddına hareket eden vatanseverleri düzenbazlar olarak tarif eder. Toplumu ideal bir varlık olarak gören müellif, vatanseverlerin putlaşmış idealleri için bireyin hak ve özgürlüklerini feda edebilmelerine kesinkes karşı çıkarak, genel refahı ve kamu yararını tekrar tartışmaya açar. Bireysel olarak insanları mutlu ve erdemli kılmaya yönelik düşünceler dışında hiçbir şeye değer verilmemesini, nerede olursa olsun insana, şartların elverdiği şekliyle faydalarının dokunmasını tavsiye eder. Vatanseverlerin, bireyin şahsi olarak daha iyi olmadığı, toplumla birlikte maddi fayda sağladığı yönündeki aldattıcı düşüncelere kanmaması uyarısında bulunur. Toplumun, şan ve şeref için değil, tarih sayfasına görkemli satırlar eklemek için değil, kendine mensup bireylerin yararı için inşa edildiğini hatırlatma ihtiyacı hisseder. Müellif genel olarak vatan sevgisinin, düzenbazların kendi sahtekar tasarımları doğrultusunda birçok gizli amacı yerine getirmek adına yarattıkları algı yanılmalarından biri olduğunu söyleyerek, 1830 İhtilallerine göndermede bulunur.⁴⁹⁶

William Godwin'in ahlaki toplumu, kendini siyasi diplomaside de hissettirmiştir. Yaşadığı zamanda Avrupa'da yıllarca sürmüş olan Napolyon Savaşları göz önüne alındığında, evrensel değer yargıları üzerine kurulu bir siyasi düşünce teklifi sunmaktadır. Zamanın önemli meselelerinden güç dengesi konusunu ele alarak, savaşmanın gayesini ortaya koymaya çalışmaktadır. Güç dengesi için bazen savaş başlatmanın bir neden olarak ileri sürüldüğünü, bazen de hâlihazırda başlamış bir savaş için izlenmesi gereken bir hedef olabileceğini önermektedir. Güç dengesini korumak adına yapılan bir savaşı, ya ezilen bir halkı korumak için savunma, ya da yeni ilhaklara karşı koymak için önlem alma veyahut ta eskiden sahip olunan şeylerin büyüklüğünü azaltma odaklı olabileceğini belirtmektedir. Fakat Godwin, güç dengesini korumak adına yapılan savaşların külliye adaletsiz olduğu yargısına varmaz.

“Şayet bir halk zulüm görüyorsa, daha önce de söylenildiği gibi görevimiz, yakalayabileceğimiz en uygun fırsatta bu insanların imdadına koşmak olmalıdır. Ancak bu tür durumlarda, müdahalemizi adaletin salık verdiği şekilde

⁴⁹⁵ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.89.

⁴⁹⁶ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.77.

*açıklamamız ve iktidarla değil de zulümle savaşmamız iyi olacaktır. Güçlü olmalarından ötürü veya uygulamaya dökmedikleri kötü düşüncelere sahip olmakla itham ettiğimiz komşu bir halka karşı beslenen tüm düşmanlıklar hiçbir ahlaki ilkeyle bağdaşmaz”.*⁴⁹⁷

Nitekim bu siyasi söylem, Avrupa’da Mukaddes İttifak’a (Avusturya, Rusya ve Prusya) karşılık Batı İttifak’ının (Britanya, Fransa) 19. asır liberal diplomasisinin temelini oluşturacaktır.

Savaşın gayesini açıkladıktan sonra Godwin, barış siyasetinin sınırlarını çizmeye girişir. Güvenlik ve barışın, dünyayı ürkütmesi gereken ulusal bir görkemlilikten daha fazla arzu edilebilir bir şey olması gerektiğini söyler. İç huzurun sağlanması ve ortak bir düşmana karşı kendisini müdafaa edebilmek için insanlığın belirli bir bölge veya iklim altında ortaklık kurarak kardeş olması gerektiğini düşünür. Müellif, millet olarak kendi menfaatimizi ne kadar düşünüyorsak, komşumuzun huzurunu bozacak hareketlerden de o kadar kaçınmamız gerektiği uyarısında bulunarak, aynı prensibin komşularımız için de geçerli olduğunu hatırlatır. Bu sebeptendir ki, komşumuzun bilge olmasını arzulamalı, bilgelikten kastedilenin de zarar verme ve baskı değil, eşitlik ve bağımsızlığın gelişmesi olarak anlaşılması gerektiğini önerir. Dolayısıyla devlet veya millet olarak, komşularımızın bağımsız olmasını istememizi öğütler. “*Komşularımızın özgür olmasını arzulamalıyız; çünkü savaşlar uluslar tarafsız olduğu için değil, devletin entrikalarından ve devletlerin insanlara aşıladığı isteklerden kaynaklanmaktadır*”.⁴⁹⁸ Böylece William Godwin’in birey, toplum ve devlet konuları üzerinden siyaset düşüncesinin temelini irade sahibi insanın özgürlük ve eşitlik talepleri ile liberal bir siyaseti takip ettiği düşünülebilir.

Bu bağlamda Tanzimat Fermanı’nın hazırlanmasında Osmanlı hariciyesinin etkisini görmek mümkündür. Vergi veren ve yönetici sınıfa dahil olamayan reayadan, malını, mülkünü ve mirasını özgürce kullanabilen tebaaya geçilmiştir. Tanzimat ricali, Devlet-i Aliyye içerisinde yaşayanları *mülk ü millete* dahil ederek, ferdi menfaatler üzerinden toplum birlikteliğini kurmuşlardır. Müslim ve gayrimüslimlerin yaşadığı devletin eşit uyruğu olmasıyla birlikte yeni toplum modeli oluşmuştur. Dolayısıyla William Godwin’in işaret ettiği gibi Tanzimat ricalinin, devlet içinde yaşayan insanlara özgürlük

⁴⁹⁷ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.97.

⁴⁹⁸ William Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s.97-98.

ve eşitlik hakları vererek, bağılıkları artırılırsa onlarla beraber devletinde güçleneceğini ön gördüğü söylenebilir.

2. Marquis de Condorcet ve İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı

Maria Jean Antione Nicolas de Caritat (Marquis de Condorcet), 17 Eylül 1743 yılında Ribemont'ta dünyaya gelmiştir. Dört yaşındayken babasını kaybeden Condorcet, çok dindar olan annesi tarafından yetiştirilmiştir. Annesinin ve papaz olan amcasının isteğiyle 12 yaşında Cizvit okulunda okuması için Reims'e yatılı gönderilmiştir. Condorcet'in tabiatında olumsuz izler bırakan bu eğitimin hemen ardından 1758 yılında Sorbonne Üniversitesi'ne kaydolmuştur. Etik, metafizik bilimlerinin yanında özellikle mantık ve matematik tahsil etmek için Paris'teki Navarre Koleji'ne girmiştir. Fransa'da Newton fiziğinin ünlü temsilcisi Abbe Nolet'in ve meşhur matematikçi Georges Girault de Keroudon'un öğrencisi olmuştur. Condorcet, özellikle genç yaşında matematiğe olan ilgisi ve dehası nedeniyle Fransız Bilimler Akademisi üyeliğine seçilmiştir. Condorcet, başta Voltaire ve Turgot gibi önde gelen seçkinlerle dostluklar kurarak, Fransız entelektüel muhitlerde revaçta olan ihtilalci düşüncelerin yaygınlaşması için mücadele vermiştir. d'Alembert'in himayesi altında yazılmaya başlanan Ansiklopedi'nin hazırlanmasına da katkı sunmuştur. 1786 yılında bilimsel çalışmaları bir kenara bırakarak politik faaliyetlerin içerisine girmiştir. Nitekim Fransız İhtilali sonrası, Paris temsilcisi olarak yasama meclisine giren Condorcet, sonradan bu meclisin sekreterliğine getirilerek anayasa çalışmalarına başlamıştır. Condorcet'in, ihtilalin ılımlı kanadını temsil etmesinden dolayı anayasa tasarısı girişimi, Robbespierre önderliğindeki Jakobenler tarafından reddedilip, kendi tasarılarını geçirmeleri sonucunda kralın idam edilmesi ile sonuçlanmıştır. Kralın idamına karşı çıkan Condorcet, Jakobenlerin iktidara gelmesi sonucu hayatını kurtarmak için Paris'ten ayrılmıştır. Kaçtığı yerde yakalanan Condorcet, 27 Mart 1794 yılında hapisteyken intihar etmiştir.⁴⁹⁹

Condorcet'in matematik alanı dışında en önemli eseri *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı* (Esquisse d'un Tableau historique des progres de l'esprit humaine)'dır. Eserde, insan soyunun tam bir yetkinliğe doğru sürekli bir

⁴⁹⁹ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2017, s.354-356.

ilerleme içinde bulunduğunu ifade eder. Ayrıca ilerleme inancını örneklerken dönemlendirme usulünü takip eder. Condorcet'in bu yaklaşımı kimilerine göre Fransız İhtilali'ni haklılaştırma, kimilerine göre ise gelecekteki ilerlemeyle ilgili bir iddia olarak görülmektedir. Ahlak ve politika biliminin matematiksel bir tarzda ele alınması gerektiğini savunan Condorcet, öngördüğü yeni sosyal aritmetik ve matematiği, demokratik ve rasyonel bir politikanın olmazsa olmaz temelini sağlayacak bir davranış bilimi olarak ele alır. Böylece bireysel davranışlarda salt içgüdüsel alışkanlıklardan ziyade akla dayalı kesin değerlemeye imkân verecek sağlam bir temel kurmaya çalışmıştır. Böylece sosyal meselelerin, tutku ve zorbalıklardan tasfiye edilip, aklın hâkimiyeti doğrultusunda tesis edilmesi gerektiğini iddia eder. Nitekim eserindeki bu düşünceler üzerinde duracağız. Çünkü sosyal bilimlerin doğuşu ve serpilişi üzerinde kayda değer bir etki yaptığı, 19. asır siyasi ve sosyal tarih açısından malumdur.⁵⁰⁰ Bu sebepten dolayı biz de Condorcet'in bu eserini ele alarak çalışmamızı zenginleştirmeye çalışacağız.

Öncelikle Condorcet, insanın çevreye bakışının çerçevesini çizmektedir. Matematiksel bir tarzda insan davranışlarını ele alarak ve sosyal davranışları akli kaideler üzerine temellendirerek açıklamaya girişir. İlk olarak insanın, kanunlarını bildiği olayları hemen hemen tam bir güvenle kestirebilmesini, ya da kanunlarını bilmese bile, geçmişten alınan tecrübeye göre büyük bir olasılıkla öngörebilmesini hedeflemiştir. Böylece insan soyunun, gelecekteki alın yazısını, tarihten alınacak neticelere göre ve hakikate yakın bir şekilde çizmeye muktedir olacağını düşünür. Ardından iddiasını desteklemek için tabiat bilimlerinin işleyiş mantığından yararlanarak, evren olaylarını düzenleyen hareketlerin, bilinen veya bilinmeyen genel kanunların zorunlu, sabit olduğu fikrini paylaşır. Nitekim tabiatın genel, zorunlu ve sabit kanunları, diğer alanlarda (matematik, fizik) olduğu gibi, insanın zekâsı ve ahlâk yetilerinin gelişmesi yolunda da neden aynı derecede doğru olmasın sorusunu sorar. Devamında ise; *“mademki, geçmişten alınan tecrübeye göre, hep bir çeşit nesneler üzerine kurulan kanaatler pek bilge insanlarda biricik, gidiş kuralı oluyor, gözlemlerin sayısından, sabitliğinden, doğruluğundan daha*

⁵⁰⁰ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, s.357.

*üstün bir kesinlik vermedikçe tahminlerini aynı temel üzerine; dayandırmak feylesofa ne diye yasak edilsin?”*⁵⁰¹ kanaatini ortaya koyar.

Condercet, yukarıdaki sorusundan sonra felsefi bakış açısını temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre, zamanın fikir adamları bir sürü yanlışmalardan sonra, yarım yamalak veya boş teoriler içinde yollarını şaşırılmışlardır. İlerleyen süreç ile birlikte insanın gerçek haklarını tanımaya başladığı, bu hakların insanda hüküm verebilme ve ahlâki fikirler edinebilme kabiliyetini öğrettiğini düşünür. İnsanı ise bu hasletleri kendi hakikatinden çıkarabilen duygulu bir varlık olarak tarif eder. Condorcet, insanın bu bireysel hakları elde etme başarısı göstermesini, siyasi topluluklar halinde birleşmesinin tek amacı görmektedir. Böylece devleti idare sanatı da, bu hakları tam bir eşitlikle, çok geniş bir alana yayıp korumayı sağlama sanatına dönüşecektir. Her toplulukta ortak kurallara bağlı olması gereken her ferdin, haklarını sağlama vasıtalarının ve bu vasıtaları seçme, bu kuralları belirleme yetkisinin, yalnız ve yalnız o topluluğun üyelerinin çoğunluğuna ait olabileceğini söyler. Çünkü her ferdin kuralları belirlemede, diğer fertlerin düşüncelerini kendi düşüncesine uydurmadan yalnız kendi yolunda ilerleyemeyeceğini düşünür. Çoğunluğun dileğinin, eşitlik hakikatine zeval verilmeden herkesçe kabul edilebileceğini ifade eder.⁵⁰² Concordet, topluluğun yönetilmesi için yapılacak kanunlarda, Godwin'den farklı olarak kamu yararını bireye tercih etmektedir.

Fert hakları zemininde toplumu oluşturan Condorcet, fert menfaatleri ile toplum menfaatlerinin çatışmasını engellemek için uyumlaştırma yoluna gitmiştir. İnsanın ihtiyaçlarını, bu ihtiyaçlarını giderecek hasletlere sahip olduğunu ve bu hasletlerle mahsulü, bazen kendine saklayıp bazen ortak ihtiyaçları karşılamak için dağıtarak farklı zenginliklerin ortaya çıkmasına neden olduğunu düşünür. Concordet, bu zenginliklerin, hangi kanunlara göre meydana geldiğini veyahut nasıl paylaşıldığını sorgulamaktadır.

“Nasıl oluyor da emeklerle mahsullerin, ihtiyaçlarla gelir kaynaklarının bu şaşkınlık verici çeşitliliği ortasında, ayrı bir ferdin geçimini, refahını, toplulukların genel sistemine bağlayan, onu bütün tabiat hâdiseleri, bütün siyaset olayları emrine veren, gerek zevkleri tatma, gerek sıkıntılara katlanma

⁵⁰¹ Marquis de Condorcet, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı I*, Çev. Oğuz Peltek, İstanbul: MEB. Yayınları, 1990, s.66-67.

⁵⁰² Marquis de Condorcet, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde*, s.8.

yetisini hemen bütün yeryüzüne yayan menfaatlerin bu korkunç karmakarışıklığı, bu kaos görünürü içinde, nasıl oluyor da ahlâk dünyasının genel bir kanuniyle her insanın kendisi için harcadığı emekler, bütün insanların refahına yardım ediyor; aykırı menfaatlerin dıştan çarpışmalarına rağmen, ortak menfaat, her insanın öz menfaatini gözetmeyi bilmesini, ona hiçbir engelle karşılaşmadan boyun eğebilmesini gerektiriyor?”⁵⁰³

Condorcet, eğer imkan tanınırsa insanın tam bir hürriyetle yetilerini gösterebileceğini ve zenginliğini istediği gibi kullanıp ihtiyaçlarını giderebileceğini düşünür. Aynı şekilde her topluluğun genel çıkarları için ferdin hürriyet hareketini kısımaya çalışmaktansa, tam tersine ona asla dokunulmamasını emretmesini ve kamu düzeninin bu alanının, tabiattan aldığı hakları sağlama gayretini gösterebileceğini ifade eder. Her insan için tek işe yarar meselenin siyaset olduğu, sosyal hayatın işleyebilmesi için de genel iradenin fertler üzerinden kanuna dayanmasının kullanabilecek asli vazifesi olduğu inancını taşır.⁵⁰⁴ İnsanlığın gelişim serencamına önerdiği bu teklifler sonrasında tarihsel dönemlendirmeye giderek bakışını evrensel bir dil ile aktarmaya çalışmıştır.

Condorcet, Fransız İhtilali arifesinde insan zekâsının büyük devrimlerinden birinin zamanına ulaşmış olduğunu ifade eder. Daha önce gerçekleşmiş ve hazırlanan devrimlerin tablosundan başka, bulunduğu devirden neler beklememiz gerektiğiyle ilgili insanlığı aydınlatabilecek ve insanlığa yol gösterecek daha güvenilir bir kılavuza ihtiyaç duymaktadır. Mevcut zamanın bilgi birikimlerinin yaşadığı durumun ve devrin mutlu bir devir getireceğine inanmaktadır. Fakat bunun gerçekleşmesi için insanın bütün zihni kuvvetini kullanmayı bilmenin önemine dikkat çeker. Bu zamanın getirdiği bahtiyarlığın Fransızlara çok pahalıya mal olmaması için, devrin fikirlerinin büyük bir hızla çok geniş bir alana yayılması, sonuçlarının olgunlaşması için ise insan zekâsının tarihinde sakınacak ne gibi engeller kaldığını, onları aşmak için insanlığın elinde ne gibi vasıta bulunduğunu açıklar. Böylece Condorcet, insan zekası tarihi alanını dokuz büyük devre/döneme ayırır. Onuncu devirde de, insan soyunun gelecekteki alın yazısı üzerinde bazı tahminli hükümler vermeye çalışmıştır.⁵⁰⁵

⁵⁰³ Marquis de Condorcet, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde*, s.11-12.

⁵⁰⁴ Marquis de Condorcet, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde*, s.12.

⁵⁰⁵ Marquis de Condorcet, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde*, s.15-16.

Ortaya koymaya çalıştığı düşüncede evrensel bir dili özellikle korumaya çalışan Condorcet, öz haklarını adamakıllı öğrenmiş ve zihinlerinde hümanizmi benimsemiş olan Avrupalıların, başka milletlerin haklarıyla alay etmeyeceğini, serbest ticaret ilişkisine kanaat ederek şimdiye kadar büyük bir pervasızlıkla saldırdıkları milletlerin bağımsızlığına saygı göstereceklerini düşünür. Hatta tüccarların bir mevki, bir imtiyaza dayanarak Avrupa'ya döndükleri zaman Avrupa'nın, ünler, unvanlar satın almak için soygunculukla, hainlikle hazineler yıgmaya koşan hükümetlerin kayırdığı adamlarla değil, öz yurtlarında bulamadıkları kolaylığı bu mutlu iklimlerde aramaya giden çalışkan adamlarla dolacağını temenni eder. Hürriyetin, tüccarları oralarda alıkoyacağını, tutkularına kapılmaktan vazgeçeceklerini, böylece de bu soyguncu şirketlerin Afrika'da, Asya'da hürriyetin ilkelerini, örneklerini, Avrupa bilgisini, Avrupa kafasını yayan yurttaşların eline geçeceğini öngörmektedir. Tüccarların, yalnız yüz kızartıcı saçma inanışlar yüzünden, yeni bir egemenliğin korkusuyla onları çileden çıkaran keşişlerin peşinden değil, mutluluklarına yarayan hakikatleri yaymayı, haklar üzerinde olduğu gibi menfaatler üzerinde de aydınlatmayı iş edinen insanların peşinden de gidebileceğini temenni eder. Hakikat uğrunda çalışmanın bir tutku olduğunu düşünen Condorcet; artık Avrupalıların peşin yargılarla etrafında savaştıkları ve ortadan kaldıracak yüz kızartıcı yanılgılar (keşişlerin öğretileri) kalmadığı zaman, insan tutkusunun tesirlerini uzak ülkelere götüreceğinden emindir.⁵⁰⁶

Bu geniş ülkelerin milletlerinin, Avrupalıların tutkusu karşısında bir yerde medenileşmek için Avrupalılardan çeşitli araçlar isteyerek, dostları, talebeleri olmak için Avrupalılara kardeş gözüyle bakacaklarını düşünür. Burada Condorcet'in Aydınlanmacı bir zihinle meseleyi ele aldığı fark edilmektedir. Hatta bu düşüncesini Avrupalılara siyasi bir misyon kazandırmaya bile vardır. Bir yerde kutsal sayılan despotların veya anlayışsız istilâcılarının boyunduruğu altında köle gibi yaşayıp, bunca asırlardan beri kurtarıcı bekleyen milletlerin, Avrupalıların mükemmelleşen medeniyetinin nimetlerini tanımak isteyeceklerini ifade etmektedir. İklim sertliği yüzünden zorbalık ve soygunculuktan başka sanat bilmeyen istilâcı sürülerini geri itmeyi başaracağını, ama yine de iklim sertliği yüzünden bu gibi nimetlerden uzak kalan vahşi denecek kadar barbar toplumların da var olabileceğini düşünür. Milletlerin bu son iki sınıfındaki ilerlemeler çok ağır olsa bile birçok fırtınalarla birlikte gelecek, belki de

⁵⁰⁶ Marquis de Condorcet, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde*, s.71.

barbarların medeni milletler tarafından sürüle sürüle sayılarının azalacağını, en sonra fark edilmeksizin gözden kaybolacağını ve medeni milletlerin içinde eriyip gideceklerini öngörmektedir.⁵⁰⁷

Condorcet'in Avrupalılara bahsettiği bu siyasi misyonun gerçekleşmesi için Şarkın büyük dinlerinin çabuk çöküşünün hazırlandığını, hemen her yerde papazların itibar kaybetmesinin bütün sınıfların ortak görüşü olduğu kanaatindedir. Birçok memlekette güçlü insanların gözünde siyasi aletlerden başka bir değeri olmayan bu dinlerin, bundan böyle insan aklını amansız bir kölelik, sonsuz bir çocukluk içinde tutma korkusu vermeyeceklerini düşünür. Doğulu milletlerin yürüyüşünün, Avrupalılardan daha sağlam olacağını; çünkü Doğulu milletlerin, Avrupa'nın yeniden bulmak zorunda olduğu şeyi Avrupalıdan hazır olarak alacağını belirtir. Avrupalıların ancak uzun yanılmalar sonrası ulaştığı bu basit hakikatleri ve kesin metotları tanımak için, söylevlerinde ve eserlerinde bulup idrak etmenin Doğulu milletlere yeteceğini düşünür. Tarihte Yunanlıların ilerlemelerinin diğer milletler içinde kaybolup gitmesini, milletler arasındaki ilişkilerin noksanlığına ve Romalıların zorbaca egemenliğine yüklemektedir. Fakat milletler arası karşılıklı ihtiyaçlar bütün insanları birbirlerine yaklaştırdığı zaman; güçlü milletler, fertler arasındaki eşitliği sağladığı gibi, kendi aralarındaki eşitliği de, zayıf devletlerin bağımsızlıklarına gösterilen saygıyı da siyasi ilkelerinin arasına katacaklarını temenni eder.

*“Böylece artık yeryüzünde güneşin, akıllarından başka efendi tanımayan hür insanları, yalnız onları aydınlatacağı gün gelecektir. O gün zorbalar, esirler, papazlarla kalın kafalı, ikiyüzlü yordakçıları yalnız tarihin ve tiyatronun malı olacaktır. Bu alanda artık yalnız kurbanlarına veya aldattıklarına acımak, taşkınca hareketlerinin korkunçluğunu göstererek faydalı bir uyanıklık içinde bulunmak, tekrar ortaya çıkmaya yeltenilirse, hurafenin, tiranlığın ilk tohumlarını tanıyıp bunlardan korunmayı bilmek için onlar üzerinde durulacaktır”.*⁵⁰⁸

Condorcet, tarihten faydalanarak kanunların menşei hakkında bilgi vermeye girişir. Yunanlıların, kanunlarını Tanrı gücünden değil de, insan dehasından aldıklarına inanır.

⁵⁰⁷ Marquis de Condorcet, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde*, s.72.

⁵⁰⁸ Marquis de Condorcet, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde*, s.73-74.

İnsanların geliştirmiş olduğu kanunların, gökten indirilmediğini, akıldan ilham alınarak bilgilerden istifade edildiğini söyler⁵⁰⁹.

Condorcet'in insan idrakine atfettiğı önemi, Tanzimat Fermanı sonrası medreselerden ayrı olarak mekteplerin kurulmasında görebiliriz. Tanzimat ricali, tebaanın hak ve sorumluluklarını idrak edebilmesi için yoğun bir maarif faaliyetine girişmiştir. Aynı zamanda bu faaliyetlerin onların ufkunu geliştirirken memleketlerine olan bağlılıklarını da artırması beklenmiştir. Condorcet'in insan aklına atfettiğı merkezi anlam, Sadık Rıfat Paşa'nın kavanin-i akliyye-i siyasiyye kavramı ile nerdeyse birebir örtüşmektedir. Dolayısıyla kanunların esasını oluşturan temel dinamiğin, insan aklına dayanmasının tüm uyruklarca kabul göreceğı görüşü benimsenmiştir.

3. C. F. Volney ve Harabeler Eseri

Constantin François de Chasseboeuf 3 Şubat 1757'de Fransa'nın kuzey-batı bölgesi Anjou (Maine-et-Loire)'da bulunan Craon'da asil bir ailenin çocuğı olarak dünyaya gelmiştir. Annesini iki yaşında kaybeden Constantin François, babasından uzakta hizmetçiler ve mürebbiyeler tarafından büyütölmüştür. Boisgirais soyadı ile eğitime başlayan Constantin François, Doğı seyahatine çıkmadan önce çok beğendiğı filozof Voltaire'in isminin ilk üç harfi ile Voltaire'in yirmi yıl kadar yaşadığı Fransa'nın İsviçre sınırında bulunan Ferney'in son üç harfini alarak "Volney" takma adını kullanmıştır. Volney, Paris'te tıp, hukuku ve tarih eğitimi alsa da ilgisini filoloji ve doğı dilleri çalışmalarına yoğunlaştırarak eğitimini tamamlamaya çalışmıştır. Dönemin entelektüellerinden Benjamin Franklin (1706-1790), materyalist felsefeci Paul Henri Thiry Holbach (1723-1789) ve ansiklopedi yazarı Denis Diderot (1713-1784) ile dostluklar kurmuştur. 1803 yılında Fransız Akademisi üyesi olmuştur. Bilimsel faaliyetler dışında siyasette de aktif rol oynayan Volney, 26 Nisan 1820 yılında Paris'te ölmüştür.⁵¹⁰

İnsanın evrendeki haline odaklanan Volney, evrenin genel düzeni içinde insanın halini tabiatın sınırlarına bağlı olmasında dolayı, insanın hayatına tabiatın hükmettiğini düşünmektedir. Fakat tabiatın bu gücü ne bir kör kaderin buyrukları, ne de görölmedik,

⁵⁰⁹ Marquis de Condorcet, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde*, s.134-135.

⁵¹⁰ Fatma Uygur, "Constantin-François Volney'in Seyahatnamesinde Suriye", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 56/2 (2016), s.126-127.

acayip varlıkların nedeni olmayacağını belirtmektedir. Bir parçası olduğu dünya gibi insan da, gidişleri düzenli, neticeleri ve özleri değişmez tabii kanunların boyunduruğu altındadır. İyilikler ile kötülüklerin ortaklaşa kaynağı olan tabiat kanunları hiç de uzak *yıldızlarda yazılı* yahut *esrarlı kitaplarda* gizlenmediğini öne sürmektedir. Tabiatın ahenkli düzeni, yeryüzündeki varlıkların tabiatlarında, onların hayatları ile birleşmiş olarak, her zaman, her yerde insanın karşısındadır; İnsanın duyularına hükmeder, zekasına yol gösterirler, yaptığı her işin cezasını ve mükafatını görmektedir. Volney, insanın bu kanunları tanınması gerektiğini, kendisini çevreleyen varlıkların mahiyetini idrak ederek kendi öz mahiyetini anlamasını beklemektedir. Ancak o zaman insan, acıların sebeplerinin neler olduğunu, bunlara ne çareler bulabileceğini öğrenecektir.

Evrene can veren gizli kudret, insanın bulunduğu küreyi meydana getirince, onun parçaları olan varlıklara da temelli özellikler vermiştir. Bu özellikler varlıkların ferdi hareketlerinin kuralı ve karşılıklı münasebetlerinin bağı, yani bütündeki ahengin sebebi olmuştur.

“Gizli kudret, bunu yapmakla, sebepler ile neticelere, ilkeler ile sonuçlara dayanan sürekli bir ahenk kurmuştur. Bu düzen de, bir tesadüf görünüşü altında, evreni idare ediyor; dünyanın denkliliğini sağlıyor: O kudret, böylelikle etkinlik hareketini, havaya yoğunluğunu, maddeye ağırlık ile kesafeti vermiştir. Havayı sudan daha hafif, madeni topraktan daha ağır, tahtayı çelikten daha az sert yapmıştır. Alevin yükselmesini, taşın düşmesini, bitkinin büyümesini sağlamıştır. Hem bunca türlü varlıklarla çarpıştırmak, hem de çelimsiz hayatını korumak istediği insana duymak yetisini vermiştir. Bu yeti sayesinde hayatı için zararlı her hareket, insanda bir acı ve ıstırap duyumu; her uygun hareket de bir zevk ve rahatlık duyumu uyandırmıştır. Bu duyumlarla, ara sıra duyularını yaralayan şeyden uzaklaşan, ara sıra duyularını okşayan şeye sürüklenen insan, hayatını sevmek ve korumak zorunda kalmıştır. Böylelikle, ben sevgisi, rahatlık isteği, ıstıraptan bizzat nefret, tabiatın insanı bağladığı en önemli öz kanunlar olmuşlardır.”⁵¹¹

Volney, tabiatı başıboş bırakılan insana bir gaye gösterir; irade yetisi. İnsanın, alinyazısını kendi yazdığını ve kaderinin ara sıra gösterdiği başarıları yahut

⁵¹¹ C. F. Volney, *Harabeler*, Çev. Samim Kazım Akses, İstanbul: MEB. Yayınları, 1946, s.28-29.

başarısızlıkları kendi iradesi ile oluşturduğunu söylemektedir. İnsan, karşılaştığı bunca ıstırap ile hayatının acizliğine ve tedbirsizliğine ağlayıp inleyeceğine, hangi ilkelerden yola çıktığını ve ne kadar yükseğe ulaşabileceğini düşünerek kendi akli kuvvetini idrak edeceğini düşünmektedir.⁵¹² Buradan hareketle toplum kurallarının kökenine inerek kanunların nasıl olması gerektiğini açıklamaya girişmektedir.

Tabiat halinde insanın içgüdüleri ile hareket ettiğini düşünen Volney; insanın bozgunculuk ve kaosa sebep olacağını düşünmektedir. İnsanların birbirlerine yaptıkları kötülüklerden dolayı yorgun düşüp barışa susadıkları ve felaketlerinin nedenleri üzerinde iyice düşündükten sonra kanunları belirlemeye başlamışlardır.

“İhtiraslarımız yüzünden, birbirimize karşılıkla olarak, zarar vermekteyiz; herkesin her şeyi elde etmek istemesinden, hiç kimse bir şey elde edemiyor birisinin bugün yakaladığını, yarın başkası elinden alıyor; kendi hırslarımız, kendi üzerimize dönüyor. Davalarımızı yargılayacak, anlaşmazlıklarımızı uzlaştıracak hakemler koyalım. Kuvvetli, zayıfın karşısına çıkınca, hakem onun başını ezer; zorbalığı önlemek için de bizim kollarımızı kullanır. Her birimizin canı, mala ortaklaşa bir himaye ve güven altında bulunur; tabiatın bütün nimetlerinden faydalanırız. Topluluklarda ise fertlerin hareketlerine kural, haklarına ölçü, karşılıklı münasebetlerine kanun olan ara sıra gizli ara sıra açık anlaşmalar belirdi. Birkaç adam, bu anlaşmaları gözetmekle görevlendirildi. Halk, hakları tartacak teraziyi, tecavüzleri cezalandıracak kılıcı bu adamların eline verdi.”⁵¹³

Böylelikle Volney, insanın kendi tedbirsizliğinden çıkan düzensizliği, yine insan aklı ile onarmaya çalışmıştır. İnsanın bu bilgeliğini, yine kendi varlığının yapısındaki tabiat kanunlarının bir nedenine bağlamaktadır. İnsan kendi mallarını korumak için, başkasına saygı gösterdi; çünkü hırs, kişinin *ben sevgisi* tarafından baskılanmıştır. Böylelikle *ben sevgisini*, her fertteki bu amili, her topluluğun zaruri temeli olarak görür ve bütün milletlerin talihini de bu tabiat kanununun gözetilmesine bağlar. Volney, anlaşmalardan doğan suni kanunların, tabiat kanununun belirlediği amaca doğru yönelirse her insanın, kudretli bir içgüdü ile kalkınarak varlığının bütün yetilerini geliştirebileceğini, fert mutluluğunun çokluğundan ise genel mutluluğun ortaya çıkacağını öngörmektedir. Eğer kanunlar, tabiatın gayesine aykırı olursa insanın mutluluğa doğru atılışını aksatır ve

⁵¹² C. F. Volney, *Harabeler*, s.30.

⁵¹³ C. F. Volney, *Harabeler*, s.37.38.

gerçek amillerinden mahrum kalan insanın gönlü hareketsizlik içinde çökerek, genel zayıflığa neden olacağını düşünmektedir.⁵¹⁴

Antik medeniyetlerin tecrübelerini romantik bir bakış açısı ile sunan Volney, toplum ve devlet arasındaki ilişkinin ne olması gerektiğini hatırlatmaktadır. Eski devletlerde, insanın kendiliğinden, birçok refah ve kudret imkanlarından faydalanmasında, her insanın, rahatını kendi memleketinin sınırları içinde bulduğunu ve onu korumaya heyecan duyduğunu söyler. Bir yabancının memleketine saldırdığında ise savunulacak bir evi, bir tarlası bulunduğundan, savaşılar şahsi bir davanın verdiği ihtirasla atılmıştır. İnsanın kendisine olan bağlılığı, yurduna karşı da bağlılığa neden olmaktadır. Kamuya uygun olan her iş, kişinin saygısını ve minnetini kazandığı için, herkes faydalı olmaya bakıyor; onur duygusu da kişinin medeni kabiliyetlerini ve meziyetlerini çoğaltmıştır. Her yurttaş malı ve canı ile eşitçe birleştiği için, ordu ve hazine çok zengin olup, büyük kuvvetler ortaya çıkarabilmişlerdir. Toprağın serbestçe edinilmesi de kolay olduğu için, herkes mülk sahibi olabiliyor ve mülklerin bölünüşü de lüksü imkansızlaştırdığı için ahlakı muhafaza etmiştir.⁵¹⁵

Yukarıda Volney, meseleler üzerinden çıkarsamalarda bulunduktan sonra düşünce teklifinin temellerini ortaya koymaya girişmektedir. Evrensel ve kadim bir ilkenin ortaya çıkarılmasıyla insanlığa, bütün hukukun, bütün adaletin ilk temelini, tabii başlangıç olarak görmektedir.

*“Yapıcı kudret ne olursa olsun, evreni yöneten güdücü sebep, bütün insanlara aynı uzuvları, aynı duyumları, aynı ihtiyaçları vermiş olmakla lütuflarını kullanmak üzere de hepsine aynı hakları verdiğini, tabiat, düzeni içinde, bütün insanların eşit bulunduklarını ilan etmiştir. Bir ikincisi de, onun, her insana, yaşamasını sağlamağa yetecek imkanlar vermiş olmasından, açıkça, bütün insanları birbirine karşı bağımsız yaptığı, hür yarattığı, kimsenin bir başkasının buyruğu altında bulunmadığı, her ferdin kendi varlığının mutlak sahibi olduğu neticesi çıkar. Böylece, eşitlik ile hürriyet, insanın iki temelli özeliğidir; tıpkı unsurlardaki tabii özellikler gibi, yok edilemeyen iki kanunudur”.*⁵¹⁶

⁵¹⁴ C. F. Volney, *Harabeler*, s.39.

⁵¹⁵ C. F. Volney, *Harabeler*, s.44.

⁵¹⁶ C. F. Volney, *Harabeler*, s.100-101.

Bu bağlamda Volney, her ferdin kendisinin, mutlak sahibi olmasından dolayı topluma katıldığında gösterdiği rızadaki tam hürriyet, her sözleşme ve her sorumluluğun ayrılmaz bir parçası olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla bir ferdin, başka bir ferde eşit olmasından da şu çıkartılabilir; yapılan bir iş ile verilen karşılık birbirine denk gelmelidir. Hürriyet düşüncesi en başta, eşitlikten doğan adalet fikrinden neşet etmiştir. Nitekim eşitlik ile hürriyet, topluluk halindeki her insanın değişmez haklarıdır. Bu hakların tabii temelleri olursa, her kanunun ve her düzenli hükümet sisteminin de zaruri ve yapıcı ilkesi olacağını belirtmektedir.

Tabiat halindeki insanın, akli melekesini kullanarak kendisini ve çevresini tanımlamaya başlaması sonrasında tabiat yasalarına (evrensel ve değişmez) benzer bir yasama iddiasında bulunabileceğini düşünmektedir. Fakat Volney, bunu yalnız bir millete ya da kıtaya mâl etmeyerek istisnasız herkes için geçerli saymaktadır. Tıpkı tabiatın insan alemi için tek olmasından dolayı bu iddiaya kimsenin itiraz etmeyeceğini düşünen Volney, bu gerçekliği hakikat olarak tarif edip, bu yeni inanca herkesi davet etmektedir.⁵¹⁷

Volney'in toplumların kanunlarının oluşturulmasında tabiat yasalarının evrensel ve kuşatıcı teklifi doğrultusunda Sadık Rıfat Paşa'nın *tabiat-ı beşeriyye* teklifi anlamlıdır. Sadık Rıfat Paşa, Devlet-i Aliyye'nin içinde yalnızca Müslümanların yaşamadığını, gayrimüslim nüfusun da fazla olduğunu bilmektedir. Dolayısıyla şer'î kanunlar yalnızca Müslümanları bağlamaktadır. Gayrimüslimlerin devlet ile olan ilişkisinin düzeltilmesi ve bağlılıklarını artırabilmek için onların da ilgisini çekebilecek kanunların yapılması gerekir. Bu bağlamda devletin idare edilmesinin esasını oluşturacak evrensel bir değer taşıması için tabiat-ı beşeriyye'ye uygun bir siyaset ve idare tarzının gerekliliğine vurgu yapmıştır.⁵¹⁸

“... *Efkâr-ı umumiye ve temayülât-ı nas cuş ve huruşa gelmiş bir nehre şebihtir ve cihanda def-i izalesi muhal olan ahvalden biri itikat ve diğeri efkâr-ı âmmedir. Bunlara muhalefet müte'asser ve vahim olmağla efkâr-ı âmmenin galeyan ve heyecanında devletlerin cereyan-ı tabiata göre davranmaları ensebdir...*”⁵¹⁹ Sadık Rıfat Paşa', devleti adaletle yönetme zorunluluğunu ahlaki bir sorumluluğa değil, bir tabiat kanuna,

⁵¹⁷ C. F. Volney, *Harabeler*, s.240.

⁵¹⁸ Sadık Rıfat Paşa, *Müntehabât-ı Âsâr*, İstanbul: Ali Bekin Matbaası, c.11, 1294/1877, s.46

⁵¹⁹ Sadık Rıfat Paşa, *Müntehabât-ı Âsâr*, İstanbul: Ali Bekin Matbaası, c.11, 1294/1877, s.47.

yani âmme efkarına bağlamaktadır. Dolayısıyla Sadık Rıfat Paşa millete hizmet etmeyi, Allah'ın emirlerinin doğurduğu bir sorumluluktan ziyade, eşyanın tabiatının doğurduğu bir mecburiyet üzerinden değerlendirdiği söylenebilir.⁵²⁰ Bu durum Sadık Rıfat Paşa'nın gayeli bir varlık veya toplum anlayışından çok, niceliksel bir varlık ve toplum anlayışının tesirinde kaldığını göstermektedir. Görüldüğü üzere Bab-ı Âli bürokratlarının Avrupa başkentlerindeki sefirlik vazifeleri, aynı zamanda devrin Avrupa siyaset düşüncesini oluşturan fikirlerden haberdar olduklarını bize göstermektedir. Ayrıca Tanzimat Fermanı'nın fikri altyapısını oluşturan değerlerin bize ne olduğunu da gösterebilir.

C. Yeni bir Islahat Teklifi: Tanzimat Fermanı

Tanzimat Fermanı, büyük siyasi krizlerin art arda gelmesi sonucu 3 Kasım 1839 yılında ilan edilmiştir. Balkanlarda Sırp'ların özerklik kazanmalarının (1805-1815) ardından Yunanlıların bağımsızlıklarını ilan etmeleri (1821-1830), ayrıca Mısır'da Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Osmanlı ordusunu yenmesinden dolayı Osmanlı saltanatının korunması telaşına düştüğü için, ferman, atılmış önemli bir adımdır. Osmanlı, saltanatın mukadderatını başka ellere teslim etmeye mecbur olduğu bir sırada, artık bütün tereddütler de bırakılmıştır. "*Mücerret din ve Devlet ve Mülk ve Milleti ihya için*" ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayunu, her şeyden önce Avrupai bir devlet düşüncesi barındırmaktadır. İhtiva ettiği esas haklar, siyasi, mali, askeri tedbirler, o zamanın Avrupa devletlerinin idari düzeni göz önünde bulundurularak ileri sürülmüştür.⁵²¹

Hiç şüphesiz Tanzimat Fermanı, çok mühim değişikliklerin bir temel taşı görülüyorsa, bu değişikliklerin nelerden ibaret olduklarını ve niçin değişiklik sayıldıklarını araştırmak çalışmamızın iddiasının temel meselelerinden biridir. Şunu da belirtmek gerekir ki, bu hususiyetleri açıklamak maksadıyla Gülhane Hattı'nın ehemmiyetinin bir izahını yapmaya çalışmış olanlar yok değildir. Fakat bu tahlillerde bile, çoğu zaman, Tanzimat Fermanı'nın siyasi tefekkür tarihimize getirdiği yenilik, layıkıyla belirtilmemiştir. Özellikle Şerif Mardin'in "*Tanzimat Fermanı nasıl bir tefekkür*

⁵²⁰ Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s.301.

⁵²¹ Halil İnalcık, "Tanzimat Nedir?", *Tanzimat*, Der. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara: Phonix Yay., 2006, s.28.

tarzının izlerini gösteriyor?” Sualini Osmanlı siyaset tarihi düşüncesi bağlamında ele almaya gayret edeceğiz.⁵²²

Bu bağlamda Tanzimat ricalinden Sadık Rıfat Paşa’nın *Müntehabât-ı Âsâr* adlı eserinin bazı risalelerinde, Mustafa Reşid Paşa’nın tatbik mevkiine koyduğu ıslahatın nazariyesini bulmak mümkündür. Sadık Rıfat Paşa’nın bu teorilerinde, Reşit Paşa’nın tutumunun arkasında saklı kalan ve ortaya çıkarmaya niyet ettiğimiz Avrupa düşüncesi izlerini görebiliriz. Şimdi de bu bağı kurmaya ve Sadık Rıfat Paşa’nın fikirlerini inceleyerek Reşid Paşa’nın fikirleriyle irtibat noktalarını, Avrupalı görüşleri hatırlatan veçhelerini ve Tanzimat’ın siyasi tekliflerinin izah edici yönlerini belirtmek gerekmektedir.⁵²³ Meseleyi ele alırken özgürlük, eşitlik, millet ve vatan gibi Batılı siyaset kavramlarının, Tanzimat’ın mimarları olan Mustafa Reşit Paşa ve Sadık Rıfat Paşa tarafından nasıl alımlandığını ortaya koymaya çalışacağız.

1. Mustafa Reşid Paşa ve Sadık Rıfat Paşa’nın Beşeri Değerlere Dayanan Devlet Siyaseti

Mustafa Reşid Paşa’nın “*değişmez müesseselere*” gösterdiği alaka ve devlet idaresine verdiği yüksek kıymet dikkat çekicidir. Bu tutum, klasik Osmanlı kültüründe devlet hakkında beslenen kanaat ve inançlardan ayrılan bir yol izlemiştir. Hiç şüphesiz bundan önce de devlet işlerinin bir düzene konmasını tavsiye eden layihalar yazılmıştı. Hatta ıslahat fikri Osmanlı siyasi tasavvur ve ideallerine yabancı da değildir. Fakat padişahlık müessesesinin bu kadar küçümsendiği, hatta Devlet-i Aliyye’nin inkırazının sebepleri arasında zikredildiği ve teşkilatların değişikliği ile devletin kaderinin değiştirilebileceği veya gerilemesinin durdurulacağı o zamana kadar hiç ifade edilmemiştir. Mesela Mustafa Reşid Paşa’nın fikirlerini, 18. asırda yazılmış meşhur bir Osmanlı ıslahat layihasıyla mukayese edersek bu zihni kırılmayı görebiliriz. Bahis konusu layiha Sarı Mehmet Paşa’nın *Nesâiyhü’l-Vüzerâ ve’l-Ümerâ*’sıdır.⁵²⁴ Sarı Mehmet Paşa Devlet-i Aliyye’nin gerilemesine mani olma arzusu ile eserini kaleme almıştır. Fakat Sarı Mehmet Paşa, bu işin “iyi hükümdar”ı yetiştirmek suretiyle yapılacağını düşünür.

⁵²² Şerif Mardin, “Tanzimat Fermanı’nın Manası Yeni Bir İzah Denemesi”, *Tanzimat*, Der. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara: Phoenix Yay., 2006, s.91.

⁵²³ Şerif Mardin, “Tanzimat Fermanı’nın Manası Yeni Bir İzah Denemesi”, s.99.

⁵²⁴ *Nesâiyhü’l-vüzerâ* eseri Defterdar Sarı Mehmet Paşa tarafından siyasetname türüne göre yazılmıştır. Eser, dokuz bölüm ve iki zeylden ibarettir. Genel olarak değindiği mevzular kurumlar içinde baş gösteren ahlaki çöküntüdür. Devletin sistemini değil işleyiş tarzı ile ilgili eleştirileri bulunmaktadır. Bkz. Abdülkadir Özcan, “Defterdar Sarı Mehmet Paşa”, *DİA*, c.9 (İstanbul: TDV. Yay., 1994), 100.

Buradaki gaye, Eflatun'un ve daha sonra Farabi'nin güttüğü gayenin aynı, yani "iyi hükümdar"ı yetiştirip onun şahsiyeti vasıtasıyla devlet işlerini bir düzene sokmaktır. *Nesâiyhü'l-Vüzerâ*'da müesseselerin kendi başlarına başat bir rol oynadıkları ve devletin muvazenesini temin eden unsurlar arasında başta geldikleri inancını ifade eden kısımlar hemen hemen yoktur. Bunun aksine, Mustafa Reşid Paşa, ideal devleti elde etmek için en doğru yolun "iyi hükümdar" yetiştirmek olduğu kaziyesini göz ardı eder. Mustafa Reşid Paşa'ya göre devlet idaresinde, muvazeneyi temin edecek olan şeyler, maddi varlıklar ve müesseselerdir. Ayrıca Reşid Paşa'nın tutumu, Avrupa'da 18. ve 19. asırlarda yayılan liberalizm cereyanının arkasında yatan ideoloji ve dünya görüşüne tamamıyla uygunluk göstermektedir.⁵²⁵

Mustafa Reşit Paşa'nın oluşturmaya çalıştığı ıslahatın siyasi teklifi, 19. Asrın başlarındaki Avrupa devlet düşüncesiyle olan irtibatını ve büyük devlet adamlarının siyasi tefekkürünün liberalizm ile olan temas noktalarını başka bir yönden de tespit etmek mümkündür. Reşit Paşa'nın amacının, Devlet-i Aliyye içinde hükümdarın yetkilerine sınırlama getirecek bazı müesseselerin kurulmasını sağlama düşüncesini bu bağlamda değerlendirebiliriz. Dolayısıyla 19. asır başlangıcı liberalizm ve hümanizm fikirlerinin en mühim özelliklerini veren anayasacılık faaliyetinin güttüğü gayelerle örtüşmektedir. Bu anayasacılık hareketiyle elde edilmek istenen haklarla, Mustafa Reşit Paşa'nın kuracağı yeni müesseselerin hedefi arasında tam bir mutabakat söz konusudur. Anayasal faaliyetlerin gayeleri hükümdarın kanunlara tabi oldukları fikrinde ısrar etmeleri değildir. Nitekim Orta Çağ Avrupa siyasi tarihinde de *charte* beyanları da bu bağlamda değerlendirilebilir. Hatta İslam devlet teorisinde de bu ilkelere rastlamak mümkündür. Modern anayasacılık hareketinin en önemli ayırıcı vasfı, kanunların hakimiyetini temin edecek güçlü siyasi kontrolleri kurumlaştırarak tesis etmeye çalışmış olmasıdır. Bu bağlamda Mustafa Reşit Paşa'nın, geleneksel meşveret meclislerini gündem haline getirmesi Avrupa düşüncesinin fikri izlerini taşımaktadır.⁵²⁶ Misal vermek gerekirse, Sultan II. Mahmud döneminde kurulan Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye, Tanzimat Fermanı ilan edildikten sonra yüksek idari yargı organına dönüştürülerek, Tanzimat'ın bütün eyaletlerde uygulanmasını sağlamıştır. Böylece

⁵²⁵ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Nesâiyhü'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ*, Der. Hüseyin Ragıp Uğural, Ankara: TTK. Yay., 1969, s.8; Şerif Mardin, "Tanzimat Fermanı'nın Manası Yeni Bir İzah Denemesi", s.95.

⁵²⁶ Şerif Mardin, "Tanzimat Fermanı'nın Manası Yeni Bir İzah Denemesi", s.97.

hanedanlık merkezli siyaset yavaş yavaş yeni kurulan kurumlara kayarak, Devlet-i Aliyye'nin siyasetini belirleyen en önemli güç olacaktır.

Tanzimat'ı ilan eden devlet adamları için Avrupa'nın siyasi düşüncesinin tesirini biraz açmak icap etmektedir. Tanzimat Fermanı, medeniyet ve terakkinin en önemli esaslarından biri olan temel/tabii ferdi hakların teminat altına alındığı, iktidarın keyfi yönetiminin sınırlandığı ve kanun hakimiyetinin sağlandığı bir hukuk devletine imkan tanımıştır. Muntazam devlet olarak adlandırılan bu sistem, Avrupa siyasi düzeninin (medeniyet) bir gereği olarak düşünülmüştür. Böylece bir kanun devleti kurularak, sihirli bir el gibi, devleti kurtarmanın (gayrimüslim milliyetçiliğini ve dolayısıyla dış müdahaleyi önlemenin) bir çaresi olarak görülmektedir. Mustafa Reşit Paşa'nın Tanzimat ilanından kısa bir süre önce Lord Palmerston'a söylediği gibi, kafasında “değişmez esaslara müstenit iyi işleyen bir iç idare (hüsn-i idare) kurmak fikri bu iddiayı desteklemektedir. Dolayısıyla Tanzimat Fermanı'na göre tesis edilmesi elzem olan yeni siyasi müesseseler, akl-ı selimin ve idrakin emrettiği şekilde idare edildikleri takdirde, herkesin, değişmeyen bir sistemin hakiki nimetlerinden faydalanacağı düşünülmüştür.⁵²⁷ Mesela Sadık Rıfat Paşa da müesseseler üzerinde durmaktadır; “*bir devletin kavam ve devamı yalnız hükümdarının hüsn-ü idare-i zatiyesiyle hâsıl olmayub, sa'adet-i hal, memleketin ba'de'l-vefat istismarını da'i olacak nizamât-ı nâfi'anın bi'l-müşavere vaz' ve tesisine muvafık olmağa menuttur*”.⁵²⁸

Aslında Mustafa Reşit Paşa, sistemli bir siyasetin Devlet-i Aliyye'de uygulanamamasından şikayetçi olması, kabul edilebilir bir durumdur. Nitekim Osmanlı tarihinde ıslahat hareketleri düşünüldüğünde hep bireysel gayretlerin ürünü olmuş ve devam ettirilememiştir. En son Nizam-ı Cedid'in akıbeti de böyle olmuştur. Fakat sistemli bir siyasetin belirlenmesinde merkezi rol sahibi olan sultanların değil, Bab-ı Âli'nin olması ilginç ve bir o kadar da yenidir. Diğer taraftan padişahın kalemiyye sınıfı içerisindeki hiziplerden önce birini sonra diğerini tercih etmesi, aynı zamanda şartlara göre takip edilecek siyaseti de belirlemektedir. Avrupalı devletlerin Devlet-i Aliyye'nin bu idari şekline güven duymayıp Doğu despotluğu olarak tarif etmeleri bundan ileri

⁵²⁷ Gökhan Çetinsaya, “Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti”, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Murat Gültekin, Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, c.1, 2006, s.59.

⁵²⁸ Sadık Rıfat Paşa, *Müntehabât-ı Âsâr*. İstanbul: Ali Bekin Matbaası, c.11, 1294/1877, s. 45.

gelebilir. Dolayısıyla siyasi iktidarın kurumlara dağıtılması Devlet-i Aliyye'nin, - Avrupalılara göre- daha tutarlı idare ve siyaset takip edeceklerini düşündürmüştür.

Tanzimat Fermanı'nda değişmez esaslara uygun bir iç idare kurulmasını hedefleyen Mustafa Reşid Paşa'nın, bu değerlerden şu şekilde bahsetmektedir;

“... dünyada candan ve ırz u namustan eazz (aziz) bir şey olmadığından, bir adam onları tehlikede gördükçe, hilkat-i zâtiye ve cibilliyet-i fitriyesinden hıyanete meyil olmasa bile, muhafaza-i can ü namusu için elbette bazı suretlere teşebbüs edeceği ve bu dahi devlet ve memlekete muzır olageldiği müsellemler olduğu misilli, bilakis, can ve namusundan emin olduğu halde dahi sıdku istikametten ayrılamayacağı ve işi ve gücü hemen devlet ve milletine hüsn-i hizmetten olacağı dahi bedihi ve zâhirdir ve emniyet-i mal kaziyesinin fıkdanı halinde ise, herkes ne devlet ve ne milletine ısınmayıp ve ne imlir-ı mülke bakmayıp endişe ve ızdıraptan hali olmadığı misillu aksi takdirinde, yani emval ve emlakinden emniyet-i kemilesi olduğu halde dahi, kendi işi ile tevsi-i daire-i taayyüşle uğraşıp ve kendisinde gün-be-gün devlet ve millet gayreti ve vatan muhabbeti artıp, ona göre hüsn-i hareketle çalışacağı şübheden azadedir.”⁵²⁹

Görüldüğü üzere Mustafa Reşid Paşa bu cümlelerinde vatandaşın devlet ile olan münasebetini ferdi ve beşeri değerlere dayandırmıştır. Böylece devlet, fertlerin en aziz bildiği değerleri korumak suretiyle kendi varlığını da kuvvetlendirmiş olacaktır. Siyaset düşüncesinde ağırlık noktasının devletten ferde kayması ve ferdin temel kıymetlerine önem verilmesi çok önemli bir zihni değişimin habercisidir.⁵³⁰ Bu ferdi özgürlük, önce tepeden aşağıya doğru yaygınlaşmaya başlayacaktır. Ama öncelik, tarih boyunca padişahın en yakın öfkesine muhatap olan kalemiyye sınıfı, şimdilerde Bab-ı Âli bürokratları sonra ise Osmanlı toplumunun asırlardan beri siyasi ve idari itibarı olmayan gayrimüslimler olacaktır.

Bab-ı Âli bürokratların, zihni değişime tesir eden Avrupa Medeniyet (siyasi düzen) düşüncesini nasıl tanımlamaya çalıştıkları önemlidir. 1830'larda ilk kullanılmaya başlandığında henüz civilisation/sivilizasyon kelimesine Türkçe bir karşılık

⁵²⁹ Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I (1839-1865)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1982, s.1-2.

⁵³⁰ Mehmet Kaplan, “Mustafa Reşid Paşa ve Yeni Aydın Tipi”, *Tanzimat*, Der. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara: Phoenix Yay., 2006, s.319-320.

bulunamamıştır. İlerleyen zamanda Mustafa Reşid Paşa ve Sadık Rıfat Paşa gibi devlet adamlarının bu kavramı ilk kez kullanarak yazdıkları metinlerde, *sivilizasyon usulü*'nü yani terbiyeyi nas ve icrayı nizâmât olarak belirtmişlerdir. *sivilizasyon usûl-i mergûbesi* “*Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonu yani usûl-i me'nûsiyet ve medeniyeti*” gibi çeşitli karşılıklarla ifade edilmeye çalışılan kavram, 1850'lerde kesin anlamını bulacak ve günümüzde kullandığımız *medeniyet* kavramı yerini alacaktır. Tanzimat dönemi kullanılışında medeniyet kavramının zıttını bedeviyet olarak da ortaya koydukları gözden kaçmamalıdır.⁵³¹

Sadık Rıfat Paşa, eserinde Tanzimat düşüncesine kazandırdığı “civilization” olgusuna değinmiştir. Alışılmış usul ve medeniyet iktizasınca menfaat getirecek mülkiyenin ilerlemesi de milletin nüfusunun çokluğu ve imarının yanında devletin asayiş ve halkın rahatlığı ile gerçekleşebileceğini söylemektedir. Rıfat Paşa'nın üzerinde özellikle durduğu şey milletin can, mal ve ırzının devlet tarafından emniyet altına alınmasıdır. Dolayısıyla hürriyetin hukuk tarafından korunması gerekmektedir. Burada ilginç bir noktaya değinen paşa, *hukuk hürriyetini* can, mal v.s. emniyeti fert için söz konusu olduğu kadar, hükümetler için de geçerli olduğunu öne sürmesidir. Hükümette bulunanların hiçbir zaman millet hukuku ve kanunlar üstünde hareket etmeyeceğini söylemektedir. Bu bağlamda kanunlar uygulanırken devlet işlerinde hiçbir zaman itaatsizlik, usulsüzlük meydana gelmeyeceğini, bütün işlerin kanunlar çerçevesinde yapılacağını, hiçbir hükümdar veya vükelanın kanuna aykırı hareket etmeyeceğini belirtmektedir. Sadık Rıfat Paşa, bu cihette toplumda yapılan bütün ıslahatların kanuna aykırı değil, tam tersine meşru olduğunu savunmaktadır. Böylelikle, bu yeni idare, cemiyetteki kötü huyları dizginleyerek, fertlerin rahatlık yönetilmesini sağlayacaktır. Sadık Rıfat Paşa'nın, kanunlar üzerinde bu kadar durmasından sonra, yapılması gerektiğini düşündüğü şey, kanunların meşruiyetini sağlamaya çalışmaktır. Kanunlara uygun davranışları İslam inancı ile tahkim edersek, toplumda ne rüşvetle iş görüleceğini ne de ehliyetli olanların herhangi bir makama gelebileceğini ifade eder. Ayrıca bu düzenleme ile, mevkilere liyakatli kişiler gelmesi ile sık sık değiştirilmeyecek ve bürokratlar, birbirlerini düşürmeye kalkmayacaktır. Paşa, bundan böyle verilen

⁵³¹ Gökhan Çetinsaya, “Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti”, s.56.

emeklerin, harcanan zamanların boşa gitmeyeceğini, olur olmaz Avrupa müdahaleleriyle herhangi bir memurun görevinden alınmayacağını ön görmüştür.⁵³²

Sadık Rıfat Paşa'nın, kanunların öneminden bahsettikten sonra kalemiyye sınıfı içindeki çekişmelere değinmesi son derece ilginçtir. Akif ve Pertev Paşa arasında geçen hadisesinin Pertev Paşa'nın katli ile sonuçlanması Bab-ı Âli bürokratlarının kaygılarını halen ortadan kaldırmamıştır. Bu tablo, Sadık Rıfat Paşa'nın kanun üzerindeki vurgusunu da anlaşılır hale getirmektedir. Nitekim yüzyıllar boyu sultanın kul taifesinden olan katipler, hukuki özgürlük kazanarak devlet siyasetine yön veren asli bir konuma ulaşmışlardır.

Devlet-i Aliyye'nin Viyana sefiri Sadık Rıfat Paşa, 1837 veya 1838'de yazdığı lâyhada, Avrupa'da her şahsa tanınan "insan hakları"ndan müsbet bir şekilde bahseder. Bu lâyhada "hükümdârân-i cihan... idâre-i emr-i hükümette hukuk-i millet ve kanun-i devlet üzere hareket" ettiklerini vurgular. Paşa, lâyihasında şariat yerine, Avrupa'da olduğu gibi, laik kanunun uygulanmasını zımnen teklif eder. Mustafa Reşid Paşa, 1839'da Gülhane Hattı Hümayunu'nu ilan ederken Rıfat Paşa'nın fikirlerinden ilham almış ve Osmanlı tebaasında din, dil ve ırk farkı gözetilmeden can, mal ve namuslarının korunacağını belirtmesi dikkat çekicidir.⁵³³ Böylece toplumun her kesiminde, ilan edilen ferman yükümlülüklerini kabul etmesi beklenerek, devlette adaletin tesis edilmiş olacağını ilan etmiştir.

Sadık Rıfat Paşa'nın, 1837 yılında Viyana sefiri iken kaleme aldığı düşüncelerinde Avrupa'da uygulanan can, mal, ırz ve namusun devlet güvencesine alınmasının Osmanlı idaresinin kötü uygulamalarını değiştireceğini ve "adalet esas-ı devlet" anlayışının memlekette zemin bulacağını dile getirir. Bu sebeple kanunların üstünlüğü, müsaderenin yasaklanması, vergi ıslahı ve adaletli davranılması gibi hususların Tanzimat Fermanı'nda yer alması, hiç şaşırtıcı gelmemelidir.⁵³⁴ Ayrıca kalemiyye sınıfının geleneksel konumu göz önünde (kul sistemi) bulundurulursa, Bab-ı Âli bürokratlarının bu hakları Devlet-i Aliyye'de yerleşmesini arzu etmeleri anlamlıdır. Devlet siyasetinde kritik bir mevkide olmaları ve yanlış bir icraat yaptıklarında padişah

⁵³² Bekir Günay, "Sadık Rıfat Paşa'nın Hayatı Eserleri ve Görüşleri", s.42; Sadık Rıfat Paşa, *Müntehabât-ı Âsâr*, İstanbul: Tatyos Divitciyan Matbaası, c.6, 1291/1874, s.4-5.

⁵³³ Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması*, s.101; Sadık Rıfat Paşa, *Müntehabât-ı Âsâr*, İstanbul: Tatyos Divitciyan Matbaası, c.2, 1290/1873, s.5.

⁵³⁴ Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a Islahat Düşünceleri", *İlmi Araştırmalar Dergisi*, 8 (1999), s.63.

tarafından müsadere veya idamla cezalandırılmaları -hamileri Pertev Paşa'nın akıbeti düşünüldüğünde- meseleye neden hassasiyet gösterdiklerini açıklamaktadır.

Sadık Rıfat Paşa'nın hukuki bir ıslahatı öncelemesindeki bir diğer yön ise, Devlet-i Aliyye'nin çok uluslu toplum yapısını dikkate almasıdır. Hem Sadık Rıfat Paşa hem de Prens Metternich için, bağdaşması gerekenler sadece devletin ve bireyin değil, ayrıca bu çok uluslu devletin içinde yaşayan milletlerin de çıkarlarıdır. Sadık Rıfat Paşa'nın başka bir raporunda vurguladığı gibi, büyük bir devlet hem içeriye hem de dışarıya karşı bir düzene ihtiyaç duyar. Bir zamandan beri Osmanlı'nın girdiği savaşların saldırgan nitelikten çok savunmacı olmasına rağmen, yine de bu savaşlar büyük kayıplara neden olmuştur. Sadık Rıfat Paşa, bu durumun tek çaresinin ise Avrupa devletleri arasında “*cari olan hukuk-ı düveliyeye dahil olmaktır*” demiştir.⁵³⁵

Bu bağlamda Sadık Rıfat Paşa, Napolyon savaşları sonrası 1815 yılındaki “*musallah-ı umumiye*”den beri, her Avrupa ülkesinin diğerinin toprak bütünlüğü için kefil olduğuna dikkat çeker. Yaşadığı dönemde ise Avrupa’da iki “*hukuk-ı hükümet’in*” farz olduğunu vurgular. Biri özel, “*hükümet-i müstakille-i hususiye*” (özgür hükümet); diğeri ise genel, “*hükümet-i müştereke-i umumiye*”dir (ortak hükümet). Burada Sadık Rıfat Paşa'nın idare türlerinden kastının kamu idaresini belirleyen hukuk olduğu anlaşılmaktadır.⁵³⁶

“İşte Devlet-i Aliye dahi işbu hukuka dahil ... olmak elzemdir”. Sadık Rıfat Paşa’ya göre Devlet-i Aliyye'nin artık bu kamu hukuk sisteminin bir üyesi olması gerektiğini düşünür. Din farkının da buna bir engel oluşturmayacağını, çünkü Avrupa devletlerinin çok mezhepli olması nedeniyle inancın siyasete tesir eden bir yanının kalmadığını düşünür. Sadık Rıfat Paşa “*Usul-ı sivilizasyon*” fikrinin Devlet-i Aliyye’de yerleştikçe “*Devlet-i Aliye de bu hukuka dahil olup*” dışişlerinde çıkabilecek krizleri savaşmadan, büyük güçlere danışarak çözebileceğini ve ardından yirmi sene içinde Devlet-i Aliyye’de “harp kapısı”nın kapanmış olabileceğini ön görmektedir.⁵³⁷

Görüldüğü üzere Sadık Rıfat Paşa, Viyana sefiri olarak bulunduğu Avusturya’da, Devlet-i Aliyye'nin içinde bulunduğu sorunları halledebilmek için Avrupa idare sistemlerini yakından incelemiştir. Ayrıca Devlet-i Aliyye'nin kendine has idari

⁵³⁵ Sadık Rıfat Paşa, *Müntehabât-ı Âsâr*, İstanbul: Ali Bekin Matbaası, c.8, 1292/1875, s.38.

⁵³⁶ Sadık Rıfat Paşa, *Müntehabât-ı Âsâr*, İstanbul: Ali Bekin Matbaası, c.8, 1292/1875, s.38.

⁵³⁷ Carter Vaughn Findley, “Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Devlet ve Hukuk”, s.341-342.

düzeninin Avrupa devlet adamlarınca menfî görülmesi, Osmanlı sefirlerinin diplomatik manevra kabiliyetini sınırlamaktadır. Bu doğrultuda Osmanlı ricali hem devletin idari düzeninin ıslahı için hem de Avrupalı devlet adamlarının siyasi desteğini alabilmek için Devlet-i Aliyye'nin ıslahat siyasetinde köklü bir değişikliğe gitmiştir. Sadık Rıfat Paşa fikri çalışmalarıyla, Mustafa Reşid Paşa ise siyasi faaliyetleri ile ıslahat siyasetinin yeni yönünü belirlemişlerdir.

2. Ferdi Özgürlük Üzerine kurulan Osmanlı Toplumu

Sadık Rıfat Paşa'nın hukuk hürriyetindeki fert özgürlüğü ile içtimai hayat arasındaki gerilimi görmek gerekmektedir. Meseleye geniş bir açıdan bakmaya çalışırsak, yurttaş veya devlet faaliyet alanlarının düzenlenmesinde ve belirlenmesinde, bir taraftan ferdi varlığa, diğer yandan toplumsal bütüne mutlak değer tanıyan iki zıt düşüncenin bütün tarih boyunca mücadelesini görebiliriz. Ferde, cemiyetten üstün kıymet izafe eden düşüncenin zaferi, tatbikatta yurttaşın hareket serbestisi lehine dengenin bozulmasına ve siyasi hayatta anarşiye kadar genişleme potansiyelini haiz bir istikrarsızlığı davet etmiştir. Eğer tersi durumunda hareket edildiğinde varılacak netice ise ferdi varlığın, siyasi bütün içerisinde tamamen eriyip kaybolması, yani hakiki gaye haline yükselmiş olan cemiyetin emrinde basit bir vasıta veya alet derecesine düşmesidir. Daima eksikliğin hasretiyle hareket eden insan, ruhunda birinci prensibin zaferinden doğan neticelerle karşılaşılması halinde “nizam ve inzibatı” önemseyecek; diğerini tercih ettiğinde ise “hürriyet” arzusunun, içinde yanmasına neden olacaktır.⁵³⁸

Bu minval üzerinden meseleye devam edersek, Tanzimat Fermanı'nın muhtevası düşünüldüğünde, yukarıda işaret ettiğimiz çelişkiler bir arada bulunmaktadır. Mesela şer'î hükümlere bağlı kalarak, yeni hükümlerin vaz'ı nasıl mümkün olabilir? Avrupa'daki gelişim ve ihtilallerin toplumsal ve iktisadi şartlarda yarattığı yenilikleri karşılayacak ve bu değişikliklerden olumsuz tesirlerle karşılaşan Osmanlı cemiyeti, bünyesinin ihtiyaçlarına uyacak yeni esasları, dini hükümlerden çıkarmamıştır. O halde Tanzimat Fermanı, daha başlangıcında ilkesizliği göstermektedir. Tanzimat Fermanı'nı hazırlayan devlet adamlarının bunu düşünüp düşünmediklerini tayin etmek ne kadar güç ise, meseleyi anlamak için de o kadar mühimdir. Zira bütün Tanzimat Fermanı'nda

⁵³⁸ Yavuz Abadan, “Tanzimat Fermanının Tahlili”, *Tanzimat*, Der. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara: Phoenix Yay., 2006, s.37.

teşkilat ilkelerinin mahiyetine ait yegane hükümler, bu çelişkili düşünce kıskacı arasına sıkışmış görünmektedir. Devlet faaliyetlerinin fertlerle münasebetine ait müstakbel nizam, dini esaslar üzerine mi kurulacaktır, yoksa hayatın icaplarına uygun yeni ilkeler üzerine mi? Bu soruları soran Yavuz Abadan, cevabı Tanzimat'ın başarısızlığında görmektedir.⁵³⁹ Biz bu konuda daha itidalli durursak, Tanzimat'ı ilan eden devlet adamlarının düşündükleri fikirlerin, geleneksel Osmanlı düşüncesi arasındaki farklılıklardan ileri geldiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla, Yavuz Abadan'ın Tanzimat Fermanı'nın muhtevasının çelişikliği ile ilgili iddiasının, Bab-ı Âli bürokratlarının kararsızlığından ileri geldiğini önerebiliriz.

Avrupa siyasi düşüncesinde şahsi emniyet, ferdi ve toplumsal mutluluğun ve refahın esası olarak ifade edilmektedir. Bu noktada Tanzimat Fermanı, toplumsal fikri ve hukuku, tekamüle bağlayan düşünceyi yakalamış bulunmaktadır. Eskiçağ, Yunan ve Roma düşüncesi ile başlayıp, ilk defa 17. asırda Grotius'la birlikte bir sistem haline giren tabii haklar fikri, insanla birlikte doğan tıpkı tabiat kanunları gibi değişmez ve bozulmaz haklardan bahsetmiştir. İnsanı diğer canlılardan ayıran akli kimliği özelliğine bağlı bir hukuk düşüncesinin merkezi sıkketi şahsiyettir. İnsanın, şahıs olması itibarıyla kendisine teveccüh eden sorumlulukların yani menfaatlerin (sübjektif haklar) objektif hukuk tarafından korunması lazımdır. Fertlere ait bu sübjektif haklar, devlete karşı da 'hükmü' ifade etmektedir. Öyleyse devletin gücü insan şahsiyeti karşısında durmaktadır. Her şahıs, varlığı ve insan olmasının icabı gereği, huzurlu ve emniyette olmak şartıyla özgürdür. Bu koşulu devlet, iptal etmek şöyle dursun, bilakis teşvik etmek vaziyetindedir. Devlet, bizatihi kendisi gaye olmayıp fertlerden tereküp etmesi itibarıyla, insanların refah ve huzurunun temini, esas vazifesidir.⁵⁴⁰

Toplumun refahının da esası olan ferdi mutluluk ve emniyetin çıkış noktası ise, insanın özgürlüğünün temin edilmesidir. Tabii hukuk, bu özgürlük inkişafına esas teşkil etmek üzere kişiler arası hakları ve düzeni korumaktadır. Christian Thomasius'a (1655-1728) göre doğuştan gelen bu hasletler hiçbir suretle başkasına devredilemez. Bu hakları dört esasta toplamak mümkündür; hayat, hürriyet, şeref ve mülkiyet. Bütün diğer haklar, bu dört esastan neşet etmiştir. Bu tabii hukuk felsefesi doktrini, hukuk bilimi sahasına geçmek suretiyle, hemen bugünkü esas teşkilat kanunlarının bir kısmını teşkil eden

⁵³⁹ Yavuz Abadan, "Tanzimat Fermanının Tahlili", s.53-54.

⁵⁴⁰ Yavuz Abadan, "Tanzimat Fermanının Tahlili", s.57.

“amme hakları” veya “esas haklar” olmak üzere vücut bulmuştur. İşte Tanzimat Fermanı da esasında –Avrupa’ya nazaran sınırlı olmak kaydıyla- böyle bir haklar sistemini ihtiva etmektedir. Fakat Tanzimat Fermanı, sınırlarını o kadar dar tutmuştur ki, içerisinde hukuki teklifin vaat ettiği haklar, açık bir şekilde vuzuh kazanmamıştır. Yavuz Abadan, Gülhane Hattı’nın, hukuk bilimine ait esasları getirme düşüncesiyle o zamanki hukuki kültürün de vaziyetine uygun olarak, somut tabirleri tercih ettiğini düşünmektedir. *Emniyet-i can* kavramı, hayat hakkı karşılığı olarak *mahfuziyet-i ırz ve namustan* bahsedilmesi, geniş ve genel manasıyla haysiyetli bir şahsiyetin *şeref* hakkına zeval gelmeyeceği, şeklinde fermana yer bulmuştur.⁵⁴¹ Böylece nizamın esasının hangi ilkeler üzerine kurulu olduğunun cevabı kısmen verilmiş olmaktadır.

Mevzuu, Sadık Rıfat Paşa, Avrupalı toplumların kalkınması ve refaha kavuşmasında ferdi özgürlüğün kanunla korunmasına bağlamaktır. *Avrupa Ahvaline Dair* yazdığı risalesinde bunun nedenlerini teker teker anlatmaktadır.

“...Avrupa’nın şimdiki sivilizasyonu ya’ni usûl-i me’nûsiyyet ve medeniyyeti iktizâsınca menâfî-i mülkiyye-i lâzımelerinin ilerülemesini ancak teksîr-i efrâd-ı millet ve i’mâr-ı memâlik ve devlet ve istihsâl-i âsâyiş ve rahat esbâb-ı adîdesiyle icrâ ve istihsâl itmekde ve bu misüllü menfaat-i külliyye ile ilerüleyüb yek-diğer üzerine halen ve i’tibâren kesb-i meziyyet eylemektedirler. Bu mâdde-i lâzımelerin üss-i esâsı dahî her bir akvam ve milletin can ve mal ve ırz ve i’tibârı hakkında emniyyet-i kâmile sinin istihsâline ya’ni millet-i tâhire-i islamiyye dahî mer’î ve ale’l-husûs bi- tevfikihi tealâ şimdiki asr-ı mehâsin-hasr-ı hazret-i şehinşâhîde memâlik-i mahrûse-i Devlet-i Aliyye’de dahî cârî olduğu üzere hukûk-ı lâzime-i hürriyyetin kemâ-yenbagî (gerektiği gibi) icrâsına merbût (bağlı) olduğundan Avrupa devletlerinde dahî bu makule (gibi) emniyyet ve hukûk-ı hürriyyet be-gayet m’utenâ ve m’uteber tutulub ya’ni efrâd-ı ibâd ve bunca bilâd yalnız devletler için halk ve icâd olunmayub belki hikmet-i baliga-i hazret-i mâlikü’l-mülk iktizâsınca bunca hükümdârân-ı cihan ancak hıfz-ı ibâd ve i’mâr-ı bilâda hâmi ve nâzır olmak üzere nâ’il-i lutf-ı yezdân olduklarından idâre-i emr-i hükümetde hukûk-ı millet ve kanûn-ı devlet üzere hareket idüb bir güne bi-vech gadr ü cebr muamelesi vuku’ bulmaz ve bu müsâadât ile bir güne

⁵⁴¹ Yavuz Abadan, “Tanzimat Fermanının Tahlili”, s.57-58.

*itaatsizlik ve serbestiyet ile dahî i'tibârât-ı diüveliyeye ve t'azîmât-ı lâzimeye hâlel (zarar) gelmez".*⁵⁴²

Dolayısıyla Sadık Rıfat Paşa, Avrupa devletlerinin insanların can emniyetine ve haklarına verdiği ehemmiyete değinmektedir. Ona göre, millet ve memleket, devlet için yaratılmış olmayıp, belki de tersine, *Malik'ül-Mülk*'ün hikmetiyle alemin hükümdarları tebaalarını korumak ve memleketlerini imar etmek üzere Allah'ın lütfuna nail olduklarını düşünmektedir. Bu bağlamda padişahlara *hukuk-ı millet ve kanun-ı devlet üzere hareket* etmelerini önermektedir. Tebaasının kıymetli özelliklerini geliştirmek ve en olumlu tepkilerini sağlamak için *hukuk-ı insaniye*'ye riayet etmek lazım geldiğini ileri sürmektedir.⁵⁴³

Sadık Rıfat Paşa, hürriyetin, Devlet-i Aliyye'de yaşayan insanların zihninde yerleşmesinin bir o kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır:

*"Terbiye-i millete ihtimam etmeyen devletlerde (...) ahlak ve âdâb-ı hasene" bozulur. (...) Ahlak ve âdâb-ı hasenesi olan kavim ve millet serbestiyet ve hürriyete müstahak olurlar ki, esbâb-ı serbestiyi umûr-ı hayriye ve nâfi'aya bezl ve sarf ederler ve bilakis ahlak-ı redîesi olan millet serbestiyete layık ve müstahak olmaz. Çünkü serbestiyete mazhar olsalar, serbestiyetin esbâb-ı hayriyesini umûr-ı redîeye ve muzırraya sarf ve ifna ederler."*⁵⁴⁴

Millette özgürlük anlayışının zemin bulması için eğitime de önem atfeden Sadık Rıfat Paşa, eğitim ile birlikte herkesin, hürriyetin idrakine varıp kendisi ve dolaylı olarak memleketi için refaha kavuşmayı hedefleyeceğini düşünmektedir. Bu önerilerinin devamında milletin bu hakları benimsemesi için dini meşruiyet ile çelişmemesi gerektiğini öneren Sadık Rıfat Paşa; "... hükümet-i istiklaliyenin idaresi kavanin-i şer'iyye ve siyasiye mutabık olmalı ahkam-ı vakı'ası usul-i şer'iyye ve kavanin-i akliyye-i siyasiyeden hariç olur ise hükümet-i cebriyeden mağ'dudur tabiat-i beşeriye ye muhalif olan hüküm ve madde daima cari ve payidar olamaz ..." demiştir.⁵⁴⁵ Fakat

⁵⁴² Sadık Rıfat Paşa, *Müntehabât-ı Âsâr*, İstanbul: Tatyos Divitciyan Matbaası, c.2, 1291/1874, s.4-5; Mehmet Seyitdanlıoğlu, "Sadık Rıfat Paşa ve Avrupa Ahvaline Dair Risalesi", *Liberal Düşünce Dergisi*, 1/3 (1996), s.118; Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.213.

⁵⁴³ Carter Vaughn Findley, "Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Devlet ve Hukuk", s.341.

⁵⁴⁴ Gökhan Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", s.67.

⁵⁴⁵ Sadık Rıfat Paşa, *Müntehabât-ı Âsâr*, İstanbul: Ali Bekin Matbaası, C.11, 1294/1877, s.46; Bekir Günay, "Sadık Rıfat Paşa'nın Hayatı Eserleri ve Görüşleri", s.68.

burada kanunların usul-i şer’iyyeye uygunluğundan bahsetse de zamanın icabı olarak, tabiat-ı beşeriyyeye dair hükümlerin ve maddelerin zaruretini bir kere daha dile getirerek, kanunların esasını oluşturan siyaseti şer’iyye değil, tabiat-ı beşeriyyedir. Şer’i siyaset, amaç olmaktan çıkarılıp tabiat-ı beşeriyye düşüncesini tahkim eden bir araç konumuna indirgenmiştir.

*“Efrad-ı ibâd ve bunca bilâd yalnız devletler için halk ve icad olunmayup... bunca hükümdaran-ı cihan ancak hıfz-ı ibâd ve imar-ı bilâda hâmi ve nâzır olmak üzere... idare-i emr-i hükûmetde hukuk-ı millet ve kanun-ı devlet üzere hareket”*⁵⁴⁶ etmek zorunda olduklarını yazması, Sadık Rıfat Paşa’nın, İslam siyaset nazariyesinden farklı bir düşünceye yöneldiğinin işareti sayılabilir. Çünkü, İslam siyaset nazariyesinde hükümdarlar *“hukuku millet”*e değil, *şeriat-ı garra*’ya uygun davranmak ve idari düzen getirmek mecburiyetinde olmuşlardır. Fakat Sadık Rıfat Paşa, geleneksel ıslahat düşüncesini takip etmeyerek, Avrupa gözlemleri zamanla fikirlerini değiştirecek ve olgunlaştıracaktır. *Avrupa Ahvaline Dair* risalesinde *“hükümetler halk için mevzu’* olup yoksa hükümetler için mahlûk değildir” manasına gelen bir hükme varacaktır.⁵⁴⁷ Böylece Tanzimat ricalinden Sadık Rıfat Paşa’nın, liberal siyaseti ıslahta düşüncesinin rengini belirlerken, Yeni Osmanlılar’ın, Batı Aydınlanma devri devlet felsefesinden ilham alarak 1860’larda geliştirecekleri siyaset nazariyesine zemin hazırlamış olacaktır.

Yeni aydınlanma havasını yansıtan bu düşüncelerle birlikte Sadık Rıfat Paşa, Osmanlı siyasal düşüncesinde, ilk defa olarak *“hükümdar”*ın da *“hukuk-ı millete tabi olmasından* söz etmektedir. İslam siyaset nazariyesinde böyle bir prensibe rastlanmaz; hükümdar, klasik dönemde ancak *“şeriat-i garra”*ya tabi olmaktadır. Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız üzere Tanzimat dönemi bürokratları idari, mali konular ve ceza hukuku alanında Avrupa hukuk mevzuatını kabule hazır bir zihniyete sahip olmuşlardır.⁵⁴⁸ Dolayısıyla Tanzimat Fermanı’yla birlikte Devlet-i Aliyye’nin, İslam siyaset düşüncesinden koptuğunun önemli bir göstergesi olacaktır.

Eğer Tanzimat Fermanı’nı, Nizam-ı Cedid dönemi siyaset düşüncesi bağlamında değerlendirmeye çalışırsak, Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nun, üslubu ve dayandığı gelenek açısından, Osmanlı devlet hayatında önemli bir zihni değişimi yansıttığı

⁵⁴⁶ Sadık Rıfat Paşa, *Müntehabât-ı Âsâr*, İstanbul: Tatyos Divitciyan Matbaası, C.2, 1291/1874, s.4.

⁵⁴⁷ Ercüment Kuran, *Türkiye’nin Batılılaşması*, s.139-140.

⁵⁴⁸ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.109.

söylenebilir. Nitekim her hükümdarın tahta çıktığında ülkede yaygınlaşan adaletsiz uygulamalar ve kötü idareyi önlemek için adaletnameler çıkarmıştır. Fakat Tanzimat Fermanı, içeriğindeki yeni siyasi teklifle yeni bir düzeni vaat etmiştir. Diğer taraftan Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nu öncekilerden ayıran bir başka özellik ise, Babîâlî bürokratlarının düşüncesini ve tasarılarını yansıtmaması ve bizzat onlar tarafından kaleme alınmış olmasıdır. Bu görüş ve tasarılar, zamanın liberal iktisadi anlayışına ve ona bağlı yeni bir yönetim düzenin teşekkülüne dayanmaktadır. Mustafa Reşid Paşa ve Sadık Rıfat Paşa, sefirlikleri döneminde çağdaş Avrupa’nın devlet ve toplum sisteminden etkilendikleri için bu görüşlere sahip olmuşlardır. Fakat bu durum ne yalnız İngiliz telkinine ne de yalnız Avusturya başvekilinin nasihatlerine dayanmıştır. Tanzimat Fermanı’nın hazırlanmasında dış tesirin kuşkusuz etkisi bulunmaktadır. Hatta Avrupa devletlerinin büyüyen gücüne karşı, Devlet-i Aliyye’yi ayakta tutma endişesinin varlığı, belki de en önemli nedenlerden birisidir. Bu sebeple, Tanzimat Fermanı’nın öngördüğü haklar ve getirmek istediği düzenin kaynağının, Avrupa dünyası olduğu görülebilmektedir. Dolayısıyla, devlet adamlarının bu teşebbüsü (Tanzimat Fermanı), kendi birikimleri üzerinden Devlet-i Aliyye’nin dağılmasını önlemeye çalışmak olmuştur. Nitekim Tanzimat Fermanı’nın gayesi, 150 yıldır devletin eski kuvvet ve zenginliğinin güçsüzlük ve fakirliğe dönüştüğünü belirterek, yeni bir gelecek düzen tesis etme iddiasıdır. Osmanlı tarihinde ilk defadır ki, böyle bir ferman, tarihe bakarak geleceği planlayan yöneticilerin görüşünü yansıtmıştır. Bu açıdan Ferman, klasik ıslahatçıların tersine, bir restorasyonu değil, yeni bir düzenlemeyi öngörmüştür.⁵⁴⁹ Dolayısıyla bu idari düzenleme, Devlet-i Aliyye’nin varlığını devam ettirebilmesi için yeni bir toplumun inşasına girişecektir.

3. Müsavat ile inşa edilen Osmanlı Milleti

Devlet-i Aliyye’nin yeni bir toplum inşa etme gayesi, Tanzimat Fermanı ile ete kemiğe bürünmüştür. Ferman’da bütün esaslar sayıldıktan sonra “*Ehl-i İslam ve milel-i saire bu müsaadati şahanemize bila istisna mahzar olmak üzere*” sözü ile Devlet-i Aliyye’ye esas oluşturan millet sisteminin yeniden tanımlanması bakımından önemli bir inkılabın temeli atılmıştır. Artık siyaseti şer’iyye, devletin ıslahat politikasının yegane esası olmaktan çıkmıştır. Bundan böyle bütün kanunlarda ve hükümet icraatında “*her sınıf*

⁵⁴⁹ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.113-114.

tebaanın müsavâtı” değişmez bir esas sayılmıştır. Devlet-i Aliyye’nin birliğinin korunması itibariyle büyük bir ehemmiyet kazanan bu prensip, Osmanlılık siyasetine temel teşkil edecek ve bütün Tanzimat devri boyunca en esasi fikri role sahip olacaktır.⁵⁵⁰ Nitekim Fransız İhtilali’nin tesirleri sonucu, Devlet-i Aliyye’de çıkması muhtemel ihtilaller, Osmanlı ricalini ürkütmüştür. Sadık Rıfat Paşa memlekette çıkması muhtemel ihtilallerin önüne geçebilmek için adaletin eşit bir şekilde tesis etmesini öne sürmektedir; “... *Kâffe-i hukuk-i tabîyede milel-i muhtelifeyi müsavi tutmak muktezâ-yı adalettir. İdare-i mülk-i teb’a iki suretin biriyle hasıl ve müessir olur. Biri teb’ayı hoşnud etmek ve diğeri halkı ihafe ederek taht-ı cebirde tutmak usulüdür. O emr ü ahkam-ı zulmiyye tohum-ı adaveti ekib isyan ve tuğyan anı biçer...*”.⁵⁵¹

Her sınıf tebaanın müsavâtı teklifini, diğer bir yönüyle (millet sistemi dışında) değerlendirecek, Erkan-ı Erbaa üzerine kurulmuş toplumun da tasfiyesi anlamına gelmektedir. Bu düşünce devleti ayrı bir varlık olarak tanımlayıp, toplumun sınıfları ile olan organik bağını koparmış, bağımsız üst bir otorite konumuna koymuş ve diğer sınıflara eşit mesafede kalacağını belirtmiştir. Böylece gayelerine göre kurulmuş sınıfların ahlaki sorumlulukları da kalkmıştır. Bütün sorumluluklar Tanzimat Fermanı’yla birlikte devlet tarafından belirlenip, tayin edilecektir. Mesela, ulema sınıfının yapacağı çalışmalar devletin toplum siyaseti ile çelişmeyecek şekilde düzenlenecek, seyyiye sınıfına mensup bir seraskerin de bölgesinde yaşanan sorunları İstanbul’a bildirip onay gelmeden sefere girililmeyecektir. Bahsettiğimiz tüm örnekler, geleneksel Osmanlı toplum yapısının tümünden değişmesi anlamına gelmektedir.

Dolayısıyla 1840’da Gülhane Hattı’ndan sonra neşrolunan Ceza Kanunnamesi’nin mukaddemesinde de bu müsavat esası teyit edilerek; “*ber mukteza-yı hürriyet-i şer’iyye huzur-ı şer’ ve kanunda ve mevadd-i hukukiyede herkesin yeksan ve seyyarı olması umur-ı tabiyeden*”dir. Görüldüğü üzere Bab-ı Âli bürokratlarının özellikle üzerinde durdukları mesele gayrimüslimlerin devlet ile olan ilişkisini tesis etmeye çalışmaktır. Tanzimatçılara göre, bu müsavat esası sayesinde bütün tebaanın birbiriyle kaynaşması ve Devlet-i Aliyye’nin geleceğine herkesin müştereken hizmet etmesi beklenmiştir. Balkan reayası arasında hoşnutsuzluk ve kımıldanmalar arttıkça hukuk eşitliğine

⁵⁵⁰ Eşitlik ile birlikte millet teriminin kullanımında da bir değişim yaşanmıştır. Şerif Mardin millet teriminin içeriğinin İslami karakterinden uzaklaşmasını, Sultan II. Mahmud’un saltanatının son zamanlarında olduğunu düşünür. Bkz. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.196-197; Halil İnalcık, “Tanzimat Nedir?”, s.29.

⁵⁵¹ Sadık Rıfat Paşa. *Müntehabât-ı Âsâr*. İstanbul: Ali Bekin Matbaası, c.11, 1294/1877, s.47.

dayanan Osmanlı birliği düşüncesi gittikçe kuvvetlenmiş ve devletin siyaseti olmuştur.⁵⁵²

Tanzimat Fermanı ile devletin yeni nizamlarla yapılması hedeflenen liberal ıslahatları, Fransızcadan çevrilen birçok idarî kanunun tatbik edilmesine neden olmuştur. Bu ıslahatlar, aslında, Batı-Avrupa krallıkları modeline göre merkezî bir bürokratik devlet sistemine benzemektedir. Dolayısıyla Avrupalı kapitalist milletler tarafından tavsiye ve dayatılan Osmanlı ıslahatları, Avrupalı devletlerin genişleyen pazar ihtiyaçlarını karşılamaya da yarayacaktır. Böylece devlette iç düzen sağlanmaya çalışılırken, dışarda Avrupalı devletlerle diplomatik temas kurularak dış güvenliğin de sağlanmasına gayret edilmiştir. Tanzimat ıslahatlarının, belki de en önemli yönü, Avrupalılar ile Devlet-i Aliyye'nin gayrimüslim tebaasına, yarı laik bir hükümet sistemi içerisinde geniş garantiler veren ticarî, idarî ve hukukî teminatlarla liberal bir düzeni tesis etmesidir.⁵⁵³ Böylece Avrupa siyasetinde Devlet-i Aliyye'nin, şark despotluğu imajı değiştirilerek Avrupa siyasi düzenine uygun bir devlet imajı oluşturulmaya çalışılmıştır.

Tanzimat Fermanı'nın Avrupa genel siyasetine ifade etmek istediği maksadı biraz daha açarsak, Devlet-i Aliyye içinde asırlarca dini ve hukuki olarak ayrı yaşamış olan Müslümanlar ile gayrimüslimleri bir araya getirmeye çalışmıştır. Nitekim Rum İsyanı ve bağımsızlığı Osmanlı devlet ricalinin gördüğü acı bir tecrübe olmuştur. Böyle bir teşebbüsün iç siyasetteki zorluğunu burada tekrar ifade etmeye gerek yoktur. Fransız İhtilali'nin getirdiği fikirler, güçsüz olan Devlet-i Aliyye'nin içinde yaşayan gayrimüslimlerin bağımsızlık ideallerine kapılmalarına neden olmuştur. Ayrıca Devlet-i Aliyye'nin mevcut idari düzeni, Avrupa siyaset meydanında yalnız kalmasını getirmektedir. Şüphesiz bu yalnız kalışın nedeni Devlet-i Aliyye'nin şer'i ve örfi kanunlarından dolayı yabancı devletlerin menfaatlerine kapalı olması idi. Dolayısıyla Rusya tehlikesine karşı tek başına mücadele edemeyen Devlet-i Aliyye, yabancı devletlerle ittifak kurmakta sorun yaşamıştır. Bu bağlamda, iç düzenini dini ayrımlar üzerinden temellendirmeyi bırakıp kanunlarını daha tabiat-ı beşeriyyeye göre yeniden düzenlerse (müslim-gayrimüslim eşitliği) devletin dağılmasının önüne geçilecektir.

Tanzimat Fermanı, yukarıda bahsettiğimiz sorunlara köklü çözümler üretmeye çalışmıştır. Bu vesile ile tebaasına yeni bir siyaset dili kurmaya çalışarak memleketteki

⁵⁵² Halil İnalçık, "Tanzimat Nedir?", s.29.

⁵⁵³ Halil İnalçık, *Osmanlı Devletinde İslamiyet ve Devlet*, İstanbul: İş Bankası Yay., 2016, s.140-141.

düzeni tesis etmeye gayret etmiştir. 1881 yılında Fransa sefiri olarak gelen Engelhardt, eserinde Tanzimat'ın hedefini şu şekilde açıklamıştır:

*“Avrupa'nın yorulmak bilmeyen faaliyeti ile sağdan soldan sıkıştırılan ve son derece vahim bir mevkide bulunan bir hükümet tarafından kabul edilen Tanzimat, her şeyden evvel Avrupa'yı memnun etmek ve Türkiye'ye karşı daha mülayim ve müsaadekar davrandırmak maksadına dayandırılmıştı; bu mübrem (vazgeçilmez) ihtiyaç karşısında kalan Türkiye Avrupa'nın teveccühünü kazanmak için reâyâyâ iâde-i hukuk etmek, galip millet ile mağlup millet, yani İslamlar ile Hristiyanlar arasında müsâvât (eşitlik) kaidesini kabul ve tedricen tatbik eylemek mecburiyetinde idi.”*⁵⁵⁴

Dolayısıyla Devlet-i Aliyye, yeni bir Rum isyanı ile karşılaşmamak için asırlardan beri sürdürdüğü millet sistemini terk ederek, gayrimüslimlere yeni haklar tanımıştır. Bu hakları Patrikhane aracılığı ile gayrimüslimlere sunmaması meselenin bir diğer ilginç noktasıdır. Bab-ı Âli bürokratları, gayrimüslimlerle siyasi iletişim kurmada geleneksel kurumları aradan çıkartarak bizzat kendisi muhatap olmuş, devlet ile gayrimüslim toplum arasında doğrudan bir bağ temin etmeye çalışmıştır. Böylece gayrimüslimlerin devlet ile bağlarının kuvvetlenmesi beklenerek eşitliğe dayalı yeni bir milletin inşasına girişilmiştir.

1839 yılı ilan edilen Gülhane Hattı Hümayun ile 1856 yılı ilan edilen Islahat Fermanı'nın asıl ağırlık noktaları, Müslim ve gayrimüslim tebaa arasında eşitliği sağlamaya yönelik hükümlerdir. Bu dönüşüm, o zamanki toplumda haliyle büyük infial koparmış, bugün de her görüşten tarihçiler arasında farklı yaklaşımlara konu olmuştur. Eşitlik mevzuunun Avrupa devletleri tarafından telkin edildiği, bazı 19. asır diplomatlarının notlarına (yukarıda Engelhardt'a değinmiştik) dayandırılmıştır. Avrupa devletleri için bütün gayrimüslimlere eşitlik statüsünün verilmesi Osmanlı coğrafyasında iktisadi ve siyasi menfaatleri için önemlidir. Her dinden tebaanın eşitliği ilkesi, sadece Avrupa'nın bu konudaki ısrarının değil, en azından o derecede ısrarlı yenilikçi Tanzimat bürokratlarının izlediği siyasetin bir sonucu olduğunu da gözden çıkarmamamız gerekmektedir. Osmanlı devlet adamları, eşitlik ilkesinin gerçekleştirilmesini Devlet-i Aliyye'nin geleceği açısından hayati bir zaruret görmüştür.

⁵⁵⁴ Eduard P. Engelhardt, *Türkiye ve Tanzimat*, s.24-25.

Tanzimat düzeni, bu alanda Türkiye modernleşme tarihi bağlamında keskin bir adım atarak, laik bir düzeni başlatmıştır. Bu tablonun yaşandığı bir başka örnek ise, aynı dinden uyruklar arasında eşitliği sağlamaya yönelik başarısız bir denemeye girişen ilk Müslüman memleket olan Kırım Hanlığı'nın son hanı Şahin Giray'ın, 18. asır sonundaki yönetimi sırasında olmuştur. Şimdi ise, Devlet-i Aliyye bu alanda, İslam dünyasında Müslümanların yönettiği bir ülke olarak böyle kökten bir düzenlemeye doğru ilerlemiştir.⁵⁵⁵

Tanzimat bürokratlarının gayrimüslimlere eşitlik hakkı tanınmasının bir gerekçesi de Avrupalı Devletlerin kapitülasyonlar nedeniyle Devlet-i Aliyye'nin farklı bölgelerinde ticari konsolosluklar açarak, bölgedeki gayrimüslimleri kendi vatandaşlıklarına almasını engellemeye yöneliktir. Nitekim Avrupalılar, ticari faaliyetlerini daha geniş yerlere yayabilmek için, yerel gayrimüslimlerden faydalanmakta, bunun yanında yerel gayrimüslimler ise zenginleşmek için Avrupa devletlerinin uyruğuna geçerek hem vergiden hem de ticari imtiyazdan faydalanabilmekte ve siyasi dokunulmazlık kazanmaktadır. Dolayısıyla Tanzimat bürokratları Devlet-i Aliyye'ye karşı bağlılığı zayıflayan gayrimüslimlere eşitlik hakkı vererek bu gidişatın önüne geçmeye çalışmıştır.

Tanzimat Fermanı'nda; “...tebaa-i saltanat-ı seniyemizden olan ehl-i İslam ve milel-i sâire bu müsaadât-ı şâhânemize bilâ-istisnâ mazhar olmak üzere can ve ırz ve nâmus ve mal maddelerinden hükm-i şer’î iktizâsınca kâffe-i memalik-i mahrûsemiz ahalisine taraf-ı şâhânemizden emniyet-i kâmile verilmiş ...” beyanı ile bu eşitlik bir nevi kaideye oturtularak gayrimüslimlere güvence verilmiştir.⁵⁵⁶ Tebaa kelimesinin, din farkı gözetilmeksizin bütün idare edilen insanları ifade etmek üzere kullanılışı da fermanda görülmektedir. Ayrıca Sadık Rıfat Paşa, eserinde o zamana kadar dini cemaatleri çağrıştıran millet kelimesini, *milletin menfaatleri*, *milletin hizmetçileri* ve *millete hizmet* gibi kavramlarla ifade etmiştir.⁵⁵⁷ Sadık Rıfat Paşa'nın millet kelimesini, Devlet-i Aliyye'de yaşayan bütün insanları kastederek söylemesi, Fransızcadaki nation kavramının anlamını hatırlatmaktadır.⁵⁵⁸

⁵⁵⁵ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.106-109.

⁵⁵⁶ BOA, MFB. No:48. Müzehheb Ferman ve Beratlar

⁵⁵⁷ Sadık Rıfat Paşa, Sadık Rıfat Paşa, *Müntehabât-ı Âsâr*, İstanbul: Ali Bekin Matbaası, c.11, 1293/1876, s.42, 61.

⁵⁵⁸ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.214.

Diğer taraftan Tanzimat Fermanı'nın yukarıda zikredilen teklifi, birçok Müslümanın, bunun şer'î hükümlere aykırı olduğunu beyan edip isyan etmesine neden olmuştur.⁵⁵⁹ Fermanda, küffara Müslümanların hâiz oldukları aynı hukuku bahşetmesi, Sultan II. Mahmud'un bile uygulamaya koymadığı söz konusu kanunun ilan edilmesi, tepkiye yol açmıştır. Avrupa devletleri ile mukayese edilirse, Devlet-i Aliyye'de aristokrasi sınıfı olmadığı için Müslüman toplumu amme hakimiyeti üzerine kurulmuştur. Fakat şeriat, devletin içinde yaşayan Müslümanları devletin asıl sahibi görmesinden dolayı, Hristiyanlara, Müslümanlarla eşit bir hukuki statüye izin vermemektedir. Sultan II. Mahmud'un fiil ve hareketleri İslam kaidelerine uygun olsa da ve hatta Tanzimat Fermanı dahi şer'î hükümlerden asla sapılmayacağını zikr ve beyan etmiş olsa bile, Ferman'ın getirdiği teklif, toplumu oluşturan geleneksel yapının, eşitlik ve özgürlük gibi esaslı kaidelerle alt üst edilme imkanını doğurmuştur. Bu durum Osmanlı modernleşme tarihinin aynı zamanda başlangıcı manasına gelmektedir.⁵⁶⁰

Osmanlı geleneksel hukukunun esas niteliği konusunda araştırmacılar arasında iki farklı görüş olduğunu söyleyebiliriz. Bazı müelliflere göre, Osmanlı'da hukuk düalist bir karaktere sahiptir. Kaynağı İslam olan şer'î hukuk ile kaynağı padişahın iradesi olan *laik*/örfi hukuku birbirinden bağımsız görmektedirler. Diğer bazı müelliflere göre ise, Osmanlı'da şer'î hukuk esas olup, örfi hukukun, şeriatın yönetime tanıdığı yetki çerçevesinde ve onun denetiminde oluşan bir bütünü kapsadığını düşünmektedir.⁵⁶¹ Önceki bölümlerde açıkladığımız gibi bizce ikinci görüş Devlet-i Aliyye'nin tarihi gerçekliğine daha uygun görünmektedir.

15-17. asır Osmanlı idaresinde o çağın Avrupa devletleri idarelerine göre bir dini tolerans ve Osmanlı hukuk düzeninde bazı örfi uygulamaların yaygınlığı görülmekle beraber, Osmanlı devlet ve toplum düzeni laik olarak tanımlanamaz. Bunun başlıca nedeni, resmen din esasına dayanan milletin, tanımı gereği hiziplere bölünmesi, vergilerin bu hiziplere göre salınıp toplanması, yargı düzeninin ve eğitimin bu anlayış içinde dini cemaat liderleri tarafından örgütlendirilip yürütülmesinden ileri gelmektedir. Bu ise adli ve idari örgütlenmede dine dayalı bir tür adem-i merkeziyetçilik ve çeşitlilik demektir. Bununla birlikte Millet ayrımında dil ve ırk ayrımı gözetilmemiştir. Aynı dili konuşan Ermeniler, mensup oldukları kiliseye göre, Ermeni, Ermeni-Katolik olarak,

⁵⁵⁹ Ali Akyıldız, "Tanzimat", *DİA*, c.40 (İstanbul: TDV. Yay., 2011), 1-10.

⁵⁶⁰ Eduard P. Engelhardt, *Türkiye ve Tanzimat*, s.52-53.

⁵⁶¹ Mehmet Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, s.88.

hatta 19. asırda bir kısım Ermeniler de Protestan milletler olarak tanımlanmıştır. Buna karşılık Bulgarlar ve Rumlar Rum kilisesine bağlı olmaları hasebiyle aynı millet sayılmıştır. Türkler, Arnavutlar, Araplar Müslüman milleti veya ümmetini oluşturmuştur. Devlet-i Aliyye dağılana kadar, nüfus sayımında bile etnik ayırım değil, dinsel farklılık esas alınmıştır. Dini cemaat liderleri, yargı, eğitim, maliye, beledi hizmet alanlarında sorumlu ve yükümlü tutulmuştur. Bundan başka gayrimüslimlere gösterilen tolerans, Sünni olmayan Müslümanlara, özellikle Safevi tehlikesinden dolayı hiç gösterilmemiştir. Bu nedenledir ki, böyle bir düzeni laik olarak nitelemek mümkün gözükmemektedir.⁵⁶²

Bazı araştırmacılar, laiklikten, her din ve inanca mensup hiziplerin tolere edilmesini, bazıları da toplum hayatının düzenlenmesinde dindışı kaynaklara dayanan hukuk normlarının egemen olduğu bir hukuk düzenini kastetmektedir. Ortaylı, bu iki koşulu laik bir toplumda bulunması gerekli, ama yeterli nitelikler olarak görmemektedir. Ortaylı;

“Laik toplum standart ve monist (tekli) bir yönetim düzeninin ve farklı din ve cinsiyette insanların eşit koşullarla bağlı olduğu bir hukuk mevzuatının bulunduğu toplum düzeni demektir. Yani bir toplumda dini hoşgörü olabilir (Eski Roma, ortaçağ İslam ve Osmanlı imparatorluklarında olduğu gibi), dindışı kaynaklardan esinlenen veya bu gibi kaynakların ağırlık kazandığı bir hukuk mevzuatı (Osmanlı, Eski Roma, Bizans ve Cengiz İmparatorlukları gibi) uygulanabilir. Fakat toplumda her dini cemaat aynı yasalarla yönetilmiyorsa, kadın ve erkek için dini inanca dayalı farklı düzenleme ve normlar varsa (mirasta eşitsizlik, toplum hayatına katılımda kısıtlama ve farklılık gibi), hatta sadece belirli bir sınıf için, örneğin ruhban için imtiyazlar tanınmış ve yönetici elitin imtiyazlarının meşruiyeti Tanrısal bir kaynağa dayandırılarak açıklanıyorsa, orada laiklikten söz edilemez” demektedir.⁵⁶³

Bu yaklaşım, Tanzimat Fermanı sürecine kadarki durumu açıklamaktadır. 20. asrın laik hukuk düzenini geçmiş çağlarda aramanın yanlış bir tarih yaklaşımı doğuracağı görülmektedir. Kısacası tüm toplumsal sınıflar için hukuki mevzuatın uygulanması, hiç kimseye dinsel ayrıcalık ve üstünlük tanımayan bir toplum düzeni diye tanımlanan

⁵⁶² İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.202.

⁵⁶³ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.199.

laikliğin, tamda Tanzimat Fermanı'nın öngördüğü merkeziyetçi modern toplum yapısıyla özdeş olabileceği görüşü de yabana atılmamalıdır.

Nitekim Tanzimat adamları, pragmatik, zamana, zemine göre karar vermeye ve yeni kanunlar koymaya çalışmıştır. Ancak yargı, tebaanın eşitliği ve gayrimüslimlere daha fazla kamusal hak ve ödevler verilmesi (askerlik ve memuriyet), Fermanın belirgin, bir o kadar ayırıcı özelliği olmuştur. Görünürdeki şer'i karakterine rağmen, Ferman sayesinde Avrupa hukukunun bazı temel kuralları (eşitlik) ilk defadır ki İslam toplumunun içine girmiş ve sözü edilen düalist yapı gelişmeye başlamıştır.⁵⁶⁴

Misal vermek gerekirse, 19. asırdan önceki devirde, kadı mahkemesi, adlî mahkemeden fazla bir şey ifade etmektedir. Bu mahkeme aynı zamanda âyânın, esnaf kethüdalarının ve mahalle imamlarının, avârız vergisi gibi bazı vergileri yerel halk arasında paylaştırmak, sultana gönderilecek arz ve şikâyetleri kaleme almak veya fiyat tespit etmek gibi çeşitli görevleri yerine getirmek için bir araya geldikleri bir meclis olmuştur. Tanzimat döneminde bu tür cemaat faaliyetleri, daha kapsamlı idarî sorumluluklar içeren taşra meclislerine kendisini devredecektir. Aynı zamanda, şer'î mahkemelerin yetkileri giderek kısıtlanmakta ve şer'îatın borçlar ve vecibeleri içeren bölümü, *nizâmîyye* denilen laik mahkemelerin yetkisi altına verilmekteydi. Yeni mahkemelere duyulan ihtiyacın ilk önce, 18. asır iktisat devriminin etkisi altında, giderek karmaşık şekillere bürünen ticarî muameleler alanında ortaya çıkmış olması, meselenin Avrupa etkisini açıklar niteliktedir. Belki de Devlet-i Aliyye'ye en çok baskının yapıldığı mevzu da bu olmuştur. 18. asrın sonunda devlet, tacirlerin kendi aralarında çıkan anlaşmazlıklara çözüm getirmek için müslim ve gayrimüslim, yerli ve yabancılar arasında laik bir mahkemenin kurulmasını onaylamıştır. Tanzimat Fermanı'ndan sonra 1850'de Fransa ticaret kanununa dayalı yeni bir ticaret kanununda ilan edilecektir. Nihayet 1860'ta kurulan yeni *nizâmîyye* mahkemeleri, devlet tarafından tayin edilen ve tüccar cemaatinin seçtiği üyelerden oluşan karma bir yargı organı olarak karşımıza çıkacaktır. Bundan sonra *nizâmî* sıfatı, devlete ait laik nizamlar için kullanılacaktır.⁵⁶⁵

Devlet-i Aliyye içinde yaşayan müslim ve gayrimüslim arasında eşitliğin sağlanmasından sonra Tanzimat devlet adamları, bu eşitlik zemininden yeni bir millet oluşturmaya çalışmışlardır. Bu milletin adı *Osmanlı* milleti, siyaseti ise Osmanlıcılık

⁵⁶⁴ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.210.

⁵⁶⁵ Halil İnalcık, *Osmanlı Devletinde İslamiyet ve Devlet*, s.141-142.

politikası olacaktır. Osmanlılık politikası, Avusturya İmparatorluğu'nun "Kaiserreich nationalismus"u gibi kullanılacaktır. Bütün tebaanın eşitliği prensibi, yeni bir Osmanlı devlet milliyetçiliği veya vatanseverliği yaratmaya yönelik önemli bir adım olacaktır. Tanzimat Fermanı, Osmanlılık düşüncesini Fransız Devrimi'nin tesirinden daha çok, ona tepki olarak düşünülüp geliştirilmeye çalışılan bir düşünce olarak sunmaya gayret edecektir. Özünde muhafazakar ve liberal düşünceleri barındıran bir siyasetin adı olan Osmanlılık düşüncesi, kozmopolit bir yapıdan oluşan Devlet-i Aliyye'de o zamanlar için gerçekçi bir siyaset görünmüştür.⁵⁶⁶ Fakat Osmanlı milleti oluşturma fikri, Meşrutiyet'in ilan edilmesine zemin hazırlasa da yalnızca idareciler tarafından benimsenen, toplum nazarında zemin bulan bir ideolojiye dönüşemeyecektir. Devlet-vatandaş ilişkisini de düzenlemeye çalışan Osmanlılık siyaseti, devletin vazifeleri arasında öncelikle devlete hizmet edenleri ödüllendirmek, onlara öldükten sonra mal, maaşını almayıp (müsadere) tevarüs yoluyla çocuklarına bırakmanın imkanını açmıştır. Bu fikrin imkan sınırları açısından Osmanlı kalemiye sınıfı için önemi büyük olmuştur. Zira geleneksel kul sistemi üzere olan vükela'nın gelirleri ve mülkü devlete kalmaktadır.⁵⁶⁷ Böylece devlet mevkileri, mülk biriktirme ve zenginleşme için kıymetli fırsat kapılarına dönecektir.

Bütün bu yeni düzenlemelerin getirdiği toplumsal değişim açısından İlmiyye (ulema) sınıfının konumu da önemlidir. Tanzimat Fermanı ile bu değişim ve dönüşüm sürecinde Mustafa Reşit Paşa'nın himayesinde Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) ilginç bir hayat çizgisine sahiptir. Yüzyıl önce yaşasa, ilmiyye sınıfının en önde gelen üyelerinden biri olarak kalacak Ahmet Cevdet Paşa, İlmiyye sınıfındaki yüksek rütbesinden, yani kazaskerlikten mülkiyye sınıfına geçiş yapmış ve vezir olmuştur. Osmanlı tarihinde İlmiyye sınıfından mülkiyye sınıfına geçiş yapanlar az da olsa var olmakla birlikte, böyle yüksek bir rütbeden geçiş tek olaydır. Tanzimat ıslahatlarının İlmiyye sınıfının gücü ve dünya görüşü aleyhine geliştiğini, laik bürokrasi ve dünya görüşünün ötekilerin önüne geçtiğinin canlı bir örneği olmuştur. Genellikle Ahmet Cevdet Paşa, Tanzimat döneminin yenilikçi heyecanını veya dış dünyaya dönüklüğünü değil, muhafazakarlığın ılımlılığını temsil etmektedir. Nitekim yazılarında ve düşüncelerinde Sünni-Hanefi akidelerine bağlı olduğu açıktır. İslamiyet'in, hiçbir ıslahatı gerektirmeyecek kadar üstün bir düzen getirdiğine inanmıştır; hatta ilk müderrisliğinde, Süleymaniye

⁵⁶⁶ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.128.

⁵⁶⁷ Bekir Günay, "Sadık Rıfat Paşa'nın Hayatı Eserleri ve Görüşleri", s.74.

Medreselerinin saldırgan ve ağzı kalabalık hocalarını susturup saygılarını kazanacak kadar bilgisi güçlüdür.⁵⁶⁸ Fakat Ahmet Cevdet Paşa'nın Tanzimat Fermanı'nın teklifi ile geleneksel ıslahat siyaseti arasındaki gerilimde, uzlaştırıcı bir konuma sahip olduğu görülse de Bab-ı Âli siyasetinin merkezinde yer alması araştırılmaya değer bir konu olmaktadır.

Konumuza devam edecek olursak, Tanzimat ıslahatlarının, İlmiyye sınıfının gücünün sınırlanmasına vesile olmasının yanında, zihni etkisinin ve devlet ile olan bağlantısının da tasfiye edilmesine sebep olduğu görülmektedir. Nitekim Tanzimat dönemiyle birlikte, Osmanlı dünyası içinde hayatın, ilimden koparak siyasi-idari kararlara bağlı hale gelmesi, hatta diğer taraftan, devletin doğrudan hayatın yerine geçerek, artık nizam-ı âlem yerine “nizam-ı devlet” fikrinin yerleşme sürecinin tamamlandığı ileri sürülebilir. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye (1868-1876) ve temsil ettiği diğer gelişmeler, hayatın mutlakten koparılma sürecini birlikte getirmiştir. Hayat ile mutlak arasında ulum-u diniyye tarafından sağlanan ilişkinin koparılması ile beraber, hayat ve mutlak, yerlerini devlet ve memurluğa bırakmıştır. Böylece, bürokrasi ve bürokratik kararlar hem hayatın hem mutlağın hem de ilmin yerini alır hale gelmesine neden olmuştur. Artık Devlet-i Aliyye'nin, âlime de kendisini sorumlu hissettiği bir halka da ihtiyacı kalmamıştır.⁵⁶⁹ İslam siyaset geleneğinde değerlerin üzerine bina edilen devlet felsefesi, kurumların mutlaklaşması sonrası ete kemiğe bürünerek kendini ifade etmeye başlamıştır.

D. Tanzimat'ın Hedefi

1700'lerden beri gelen ıslahat hareketlerinin geçirdiği aşamaların bir muhasebesini yapmaya çalışırsak, devletin iç ve dış problemleri karşısında ne yapılması gerektiği hakkında, hemen hemen Tanzimat adamlarının eski usullerden vazgeçilmesi fikrinde buluştuklarını söyleyebiliriz. Tanzimat Fermanı, “usûl-i atıkayı bütün bütün tağyir ve tecdîd” etmekten bahsederken, daha sonra Fuat Paşa'ya göre geçmiş ile ilgiyi keserek yeni gelişme ufuklarına yönelme zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Devlet-i Aliyye'nin buna yönelik potansiyelinin mevcut olduğunu, ama bunun için bütün siyasi ve idari

⁵⁶⁸ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.285.

⁵⁶⁹ Tahsin Görgün, *Osmanlı Düşüncesi*, İstanbul: Tirekitap Yay., 2020, s.69.

kurumların değişmesi gerektiğinden bahsetmektedir.⁵⁷⁰ Dolayısıyla Devlet-i Aliyye'nin Tanzimat idarecileri, vatan, millet, hürriyet ve eşitlik kavramlarını Avrupa'dan alarak, bu kavramlar çerçevesinde milleti ve vatani pozitif bir bilimle tanımlayarak parlamenter düzeni savunacaklardır. Artık devlet denilince akla sultan ve rical değil, tebaa ve insan gelecek; devletten tebaaya, sultandan ferde doğru Osmanlı siyaset düşüncesi sıklet merkezini değiştirecektir.⁵⁷¹

Tanzimat Fermanı'nın ilanı sonrası Tanzimat ricali, Müslümanlar kadar gayrimüslimleri de kapsayan bir Osmanlılık kimliğini resmi ideoloji olarak benimsemişlerdir. Devlet-i Aliyye'nin bürokrasisinde Avrupa dilleri kadar, Türkçeyi de düzgün yazan ve konuşan gayrimüslimler, her kademe ve rütbeye katılmaya başlamışlardır. Osmanlılık yeni bir yurtseverlik fikri doğurmuş ve gayrimüslimlerin içinde hükümdara ve devlete sadakatle hizmet eden, Osmanlılık kimliğini benimseyenlerin parlak temsilcileri yetişmiştir. Zamanla Osmanlı bürokrati Tercüme Odası dışında Mekteb-i Sultani (Galatasaray) Mekteb-i Mülkiyye, Tıbbiye gibi okullardan da yetismeye başlayacaktır. Devletin dağılmasına doğru giden süreçte bu eğitim ortamının, Osmanlı yurtseverliğini yeterince yayamadığını görebiliriz. Fakat Devlet-i Aliyye ortadan kalktıktan sonra da uzun bir süre Balkanlar ve Ortadoğu ülkelerinde Türk dilini konuşup yazan, Osmanlı diye betimlenen entelektüel bir kültür ve yaşam tarzını sürdüren gruplara rastlamak mümkündür. Osmanlılık kimliği, aslında devletin son asrının bir millet teklifidir. Bu nedenle geniş halk kitlelerine hiçbir zaman yayılamadı; en önemlisi de bu kimliği tümüyle Müslümanların benimsemesi beklenemezdi. Fakat Osmanlılık düşüncesi, Devlet-i Aliyye'nin son asrında siyaset düşüncesini biçimlendirip yeni bir millet kimliği oluşturabilme kabiliyetini göstermiştir.⁵⁷²

İlber Ortaylı, Müslüman idarecilerin Avrupa'ya ilgisini şu şekilde açıklamaktadır:

“Tanzimat İnsanı yüzyıllar boyu küçümsenerek bakılan Beyoğlu'na adım atmıştı. Lamartine'nin taşra kasabalarına benzettiği sözde şık semt Beyoğlu, taş binalarıyla İstanbul'un ahşap mahallelerine tepeden bakardı. Avrupa'ya özenen aydınların buluştuğu yabancı kitapçıları. Avrupa mamulâtı satılan mağazalarıyla Beyoğlu. İstanbullu Türk'ün yaşamında Avrupa 'ya aralanan bir

⁵⁷⁰ Gökhan Çetinsaya, “Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti”, s.55.

⁵⁷¹ İbrahim Şirin, “Seyahatnamelerin Sosyo-Ekonomik, Sosyo-Kültür ve Düşünce Tarihi Yazımındaki Yeri ve Önemi”, *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 7/14 (2012), s.105.

⁵⁷² İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.292.

*kapıydı. Cafeleri, restoranları ve otelleriyle nihayet apartman hayatıyla İstanbullu Beyoğlu'na çok sonraları taşınmaya başladı. Taşınma artıp. Beyoğlu'na ayrılan saatler ve günler çoğaldıkça; Beyoğlu da tiyatrosuyla, tüketim zevkiyle, sefahatiyle Avrupa taşrası olmaktan çıkıp Osmanlılaştı”.*⁵⁷³

Tanzimat Dönemi boyunca devletin hariciye siyasetinin temel dayanağı olarak İslam inancına oldukça az vurgu yapılmaya başlanmıştır. Oysa önceki dönemlerde, Osmanlı sefirleri tarafından İslami söylem sık sık tekrarlanmaktadır. 1807 yılında re’isü'l küttab, Devlet-i Aliyye’nin dayandığı temelın şeriat olduğunu, 1806-1812 Osmanlı-Rus Harbi’nin ortaya çıkmasıyla birlikte İslami hukuktan kaynaklanan sorumluluk nedeniyle Rusya’ya mukavemet edilmesini dile getirmiştir. İslami vurguya dönük bu tip referansların dış politikanın temel dayanağı olması şeklindeki yaklaşımın, Tanzimat Fermanı ve ardından Kırım Savaşı nedeniyle Avrupalı güçlerle yapılan ittifakla birlikte, Osmanlı sefirlerinin kullandıkları bir argüman olmaktan çıkma yoluna girdiği, yukarıda bahsettiğimiz nedenlerden (Osmanlıcılık düşüncesi) dolayı anlaşılır bir durumdur. Bunun yerine, Osmanlı tebaasının eşitliğine dönük vurgular daha ön plana çıkmaya başlayacaktır. Örneğin, Kırım Savaşı (1853-1856) sırasında Paris’teki Osmanlı sefiri Mehmed Cemil Paşa, Sultan Abdülmecid’den “Müslümanların İmparatoru [Empereur des Musulmans]” yerine “tüm tebaaya eşit uzaklıktaki Sultan” diye bahsetmektedir. Mehmed Cemil Paşa, bunun “Osmanlıların İmparatoru [Empereur des Ottomans]” veya “Türkiye’nin İmparatoru [Empereur de Titrquie]” ya da “Majeste İmparator [Sa Majeste Imperiale]” şeklinde anlaşılması gerektiğinin altını çizmektedir.⁵⁷⁴

Bu durum Devlet-i Aliyye’nin Avrupa’daki önemli devletlere benzer biçimde, uluslararası ilişkilerde seküler bir monarşi gibi hareket etmeye başlaması anlamına gelmektedir. İslam inancı, Osmanlı hariciye siyasetinde bir araç olarak -modern bir şekilde- devam etmiştir. Osmanlı sefirleri, İslam dinine, tıpkı Avrupa’nın diğer devletlerinin yaptığı gibi, modern bir anlayış olan kamuoyu inancı kavramına dayandırılarak yer vermeye başlamıştır. Artık, İslam hukuku değil, ancak İslami bakış açısı Osmanlı hariciyesinin kullandığı diplomatik bir enstrüman olacaktır. Örnek vermek gerekirse, 1878 Berlin Kongresi’nden sonra Teselya ve Yenişehir’in Yunan Krallığı’na bırakılması teklif edildiğinde Osmanlı sefirleri, bölgede Müslüman nüfusun

⁵⁷³ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.292.

⁵⁷⁴ Roderic Davison, “Tanzimat Döneminde Osmanlı Diplomasinin Modernleşmesi”, *Tanzimat*, Der. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara: Phoenix Yay., 2006, s.190.

yoğun olarak bulunması nedeniyle Müslüman kamuoyunun bunu kabul etmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Temel vurgu, Devlet-i Aliyye'nin içinde tüm tebaanın eşit şekilde yaşadığı modern bir devlet olduğu yönündedir.⁵⁷⁵

Meseleyi biraz daha anlamlandırmaya çalışırsak, 1868-69 yılında ilan edilen Tabiyet-i Osmaniyye Kanunnâmesi'nin yapılmasında amacın, Devlet-i Aliyye'ye bağlı uyrukların sorunlarıyla ilgili olarak, devletlerarası düzeyde karşılaştığı zorlukların önüne geçmek olduğunu söyleyebiliriz. Osmanlı'da gayrimüslim vatandaşların, başta kapitülasyonlar olmak üzere, birtakım ayrıcalıklardan istifade edebilmek gayesiyle yabancı devlet vatandaşlığına geçmelerine ve bunu devlete karşı kullanmalarına, diğer yandan yabancı konsolosların bu konuda teşvik edici tavırlarına karşı, Devlet-i Aliyye bu kanunu hazırlamıştır. Böylece birtakım yolsuzlukların ve sıkıntıların önüne geçmeye çalışmıştır. Fransız vatandaşlık kanunundan esinlenerek hazırlanan bu kanun, Tanzimat'tan bu yana atılan ve Müslüman olup olmamanın vatandaşlık bakımından önem taşımasına son veren adımların önemli bir halkasını teşkil etmesi bakımından önemlidir. Böylece gayrimüslimler vatandaşlık bakımından Müslümanlarla eşitlenmiş olmaktadır. İhtiva ettiği hükümler bakımından zamanına göre oldukça liberal bir kanun sayılmakta ve vatandaşlık hukuku alanında İslam dünyasında bir dönüm noktası olarak görülmektedir. Ana babası veya yalnız babası Osmanlı olanın Osmanlı vatandaşı kabul edilerek vatandaşlıkta kan esaslı kabul edilmektedir (madde 1). İstisnai olarak da toprak esasına yer verilerek, Osmanlı Devleti'nde doğan çocuklar reşit olmalarını müteakip üç sene zarfında Osmanlı vatandaşlığını talep edebilir (madde 2). Osmanlı topraklarında ikamet edenlerin vatandaş sayılacağı, aksini iddia edenin bunu usulünce ispat etmesi hususu (madde 9) düzenlenmektedir.⁵⁷⁶

Osmanlı hukuku, Tanzimat sonrası mevzuatını yenilerken Avrupa'dan çokça istifade etmiş olmakla beraber şer'î hukuka bağlı örfi hukuk geleneğini genel olarak korumuştur. Esas farklılaşma, önceki dönemde olmayan yeni adli teşkilatlanmadadır. Önceleri şer'î-örfi hukuk mevzuatını tek yetkili merci olarak şer'iyeye mahkemeleri uygularken, yeni yapıda şer'iyeye mahkemelerinin yanında *laik* nitelikte yeni mahkemeler ihdas edilmiştir. Bu yeni durum, Osmanlı adlî yapısında ve uygulanmada hayli problemler çıkarmıştır. Osmanlı'da laik yapının mevzuatla birlikte daha çok bu

⁵⁷⁵ Roderic Davison, "Tanzimat Döneminde Osmanlı Diplomasisinin Modernleşmesi", s.191.

⁵⁷⁶ Mehmet Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, s.162-164; Takvîm-i Vekâyi, 10 Şevval 1285/24 Ocak 1869, nr.1044.

mahkemelere baēlı olarak ortaya ıktıēını söylemek mümkündür. Çünkü yeni mahkemelerin baēlıca kurulma amacı, geleneksel şer'iyye mahkemelerine gitmek istemeyen gayrimüslim unsurları da kapsayacak yeni bir yapının oluēturulmak istenmesidir. Bu yapı, geleneksel hukuk yerine yeni yapıya uygun yeni bir mevzuat doēurmuē ve uygulanmıētır. şer'iyye mahkemelerinin ıslahı tercih edilip, yeni mahkemeler kurulmamıē olsaydı, belki de hukuk ve idare alanlarındaki ıslahatların Avrupalı mevzuattan bu kadar çok etkilenmesi ve geleneksel yapının daha fazla bozulması söz konusu olmayacaktı.⁵⁷⁷



⁵⁷⁷ Mehmet Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaētırma alıēmaları*, s.204.

SONUÇ

18. asırda Devlet-i Aliyye'nin yaşadığı siyasi krizler ve askeri başarısızlıklar, büyük toprak kayıplarına neden olmuştur. Özellikle nüfusunun çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu Kırım Hanlığı'nın Rusya Çarlığı tarafından ilhakı gerek Osmanlı idaresinde gerekse Osmanlı toplumunda büyük infiale neden olmuştur. Bu durum karşısında Osmanlı ricali, ordunun ıslahını en önemli gündem maddesi yaparak, siyasi gerileyişin önüne geçmeye çalışmıştır. Fakat hayata geçirilen ıslahatlar istikrarlı sürdürülememiş gayretli devlet adamlarının ömürleriyle sınırlı kalmıştır. 1787-1792 Osmanlı-Avusturya-Rusya Savaşlarının mağlubiyetle sonuçlanması, ıslahatların yalnızca askeriyeye inhisar edilemeyeceğini göstermiştir. O zamanlar tahta çıkan Sultan III. Selim, ıslahatları bir devlet siyasetine dönüştürerek devletin bütün idari alanlarına yaymıştır. Bu ıslahat hareketinin önceki ıslahat teşebbüslerinden farkı, devletin içine düştüğü sorunları zamanın şartlarına uygun bir bakışla ele alınmasıdır. Dolayısıyla bu ıslahat hareketi devlete düzen verilme gayesiyle Nizam-ı Cedid ismiyle ilan edilmiştir. Osmanlı siyaset düşüncesinde başat bir ilke olan Nizam-ı Alem düşüncesinin kendini Nizam-ı Cedid düşüncesine bırakması, aynı zamanda Devlet-i Aliyye'nin aleme nizam veren iddiasından ödün verdiğinin göstergelerinden biridir. Bu doğrultuda Sultan III. Selim, yaşadığı zamanın şartlarının gerçekliğini idrak etmiş ve Devlet-i Aliyye'yi bu istikamette düzen vermeyi gaye edinmiştir. Bu vesile ile Avrupa Devletleriyle olan ilişkileri tekrar gözden geçirmeye ve doğrudan siyasi temas kurmaya çalışmıştır.

Nizam-ı Cedid hareketini önceki ıslahat girişimleri ile değerlendirdiğimizde Devlet-i Aliyye'de köklü bir ıslahatı önermiştir. Nitekim Devlet-i Aliyye'nin, Rusya ve Avusturya saldırılarına karşı kendini koruyabilmesi için zamanın şartlarına uygun ıslahatlara yönelmiştir. Bu ıslahatlar Avrupa'da gelişen teknik bilimlerin öğrenilerek askeri kurumların düzenlenmesini ve merkezileşmesini hedeflemiştir. Ayrıca bu uygulamalar için gereken mali ihtiyaçların giderilmesi için ise Avrupa devletlerinin iktisat politikaları incelenerek tatbik edilmesi hedeflenmiştir. Bu doğrultuda Sultan III. Selim, Avusturya ve Rusya kışkıracıdan kurtulmak ıslahatlar için gereken desteği Fransa'dan sağlamayı düşünmüştür. Fakat tahta çıktığı yıl Fransa'da patlak veren ihtilal Sultan III. Selim'in Fransa'nın desteğini kazanma gayesini sekteye uğratmıştır. Ayrıca ihtilalin getirdiği yeni fikirler, çok uluslu imparatorlukların ve Devlet-i Aliyye'nin

aleyhine sonuçlar doğurmuştur. Dolayısıyla Sultan III. Selim, Devlet-i Aliyye'nin tekrar ayağa kalkması için Avusturya ve Lehistan gibi ülkelerin yapmış oldukları idari ıslahatlarını kendine has bir yorumla "Nizam-ı Cedid" ismiyle ilan etmiştir. Nizam-ı Cedid uygulamaları yalnız Sultan'ın kendi inisiyatifiyle çıkarılan program olmamış, önemli devlet ricalinden ve ulema sınıfından destekleyen şahsiyetlerin oluşturduğu çekirdek bir kadro (atabekân-ı saltanat) tarafından tanzim edilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla dönemin uleması Nizam-ı Cedid uygulamalarını topluma anlatmak için layihalar neşrederek hem tepkileri azaltmaya hem de taraftar toplamaya çalışmışlardır. Diğer taraftan devlet ricalinden seçilen isimler, Avrupa'ya elçi olarak gönderilerek ilk ikamet sefarethanelerin açılmasına vesile olmuştur. Sefirler, Nizam-ı Cedid ıslahatları için farklı ülkelerden gözlemledikleri uygulamaları sefaretnameler aracılığıyla Sultan'a sunmuşlardır.

Osmanlı siyaset düşüncesi bağlamında çalışmamıza veri oluşturan sefaretnameler, Devlet-i Aliyye'nin tekrar eski gücüne kavuşması için sefirlerin Avrupa'da gördükleri uygulamalara karşı ilk izlenimlerini ve bakış açılarını yansıtmaktadır. Sultan III. Selim döneminde gönderilen sefirlerin gittikleri Avrupa başkentlerinde karşılaştıkları siyasi ve içtimai olaylar karşısında gösterdikleri reflekslerin kaynağı, İslam siyaset geleneğinin düşünce mirasıdır. Bu miras amaçlı bir âlem anlayışı üzerinden varlığı ve toplumu tanımlamaktadır. Buradan hareketle ilk daimi sefirlerin Sultan III. Selim tarafından seçilmesinin sebeplerinden birisi ise, sefirlerin içinde yaşadıkları medeniyetin düşünce ufkunu temsil edebileceğini düşünmesidir. Öyleyse Avrupa başkentlerinde görevlendirilen ilk daimi sefirlerin Avrupa düşüncesi ile karşılaşmalarında hangi düşünceden istifade edip hangisinden istifade edilemeyeceğinin kararını verme bilincinde olmaları, sefirlerin kendi düşünce ufkunun sınırlarını oluşturmuştur. Sefaretnameler ise bu ufukların kaynaşmasını gözlemleyebilmemiz ve idrak edebilmemiz açısından değerli malumatlar vermiştir.

Fransız İhtilali sonrası modern siyaset anlayışının ana fikriyatını ortaya koyan özgürlük, eşitlik, millet ve vatan kavramlarının Avrupa'daki tarihi gelişimi ortaya koyulmuştur. Kavramlarla sınırlı olarak, Erken Modern dönem Avrupa filozoflarından Aydınlanma filozoflarına kadar kimi düşünürlerin fikirleri mekanik ve natüralist bir zemin üzerinden ilerlemiştir. Bu doğrultuda özgürlük ve eşitlik kavramları nicelikli bir âlem anlayışı üzerinden Avrupa toplumunu biçimlendirmiştir. Fransız İhtilali ile burjuva siyasi

özgürlüğünü kazanırken, salt eşitlik talepleriyle toplumların geleneksel ayrımlarını ortadan kaldırmıştır. Böylece ulus kimlikli milletler oluşmaya başlamıştır. Ulus kimlikli milletlerin oluşmasıyla asırlardır imparatorluklarda yaşayan azınlıklar, bağımsızlık kazanmaya çalışmıştır. Dolayısıyla Osmanlı sefirlerinin Avrupa başkentlerine gittiklerinde karşılaştıkları kavramların düşünsel birikimi karşısında ki olumsuz yaklaşımları, varlık-âlem anlayışlarının farklı olmasında aranmalıdır.

Düşünsel imkan aşan bir diğer önemli kaynak ise Nizam-ı Cedid dönemi yazılan layihalardır. Çalışmamızda belirlediğimiz kavramları, Devlet-i Aliyye içinde yaşayan kalemîyye ve ilmiyye sınıfına mensup şahsiyetlerin nasıl ele aldığı önemlidir. Görüldüğü üzere gerek sefaretnameler olsun gerekse layihalardaki ortak düşünce, kavramları siyaset-i şer'îyye bağlamında ele almalarıdır. Fransız İhtilali sonrası özgürlük kavramının siyasallaşması, toplum içinde farklı dine ve mezheplere gösterilen toleransın yegane ifadesi olurken, Nizam-ı Cedid dönemi devlet ricalinin ve ulema sınıfının bakışı ekseriyetle menfî olmuştur. Osmanlı ıslahatçılarının Avrupalıların özgürlük anlayışına bakışı; genellikle başı boşluk, kendini bilmez veya kanunlara asilik yapma şeklinde olmuştur. Bu durum bize Osmanlı ıslahatçılarının özgürlük konusunu anlayamadıkları intibahını gösterse de, meselenin siyasi boyutundan çok düzen ve istikrarı öncelediklerini göstermektedir. Osmanlılar özgürlüğü veya hürlüğü; Tanrı-âlem anlayışı üzerinden padişaha itaat etme koşuluyla, içtimai hayatta dilediği gibi yaşayabileceğini düşünmesidir. Dolayısıyla sefaretnamelerde ve layihalarda itaat kavramı üzerindeki vurgu iki anlama sahiptir. Birinci anlam, İslam inancı üzerinden ontolojik bir zemini teklif ederken diğer anlam ise padişaha itaat ederek siyasi düzenin kurulmasını hedeflemiştir. Bu bağlamda özgürlük, Osmanlı siyasi düşüncesinde nitelikli âlem anlayışı üzerinden idrak edilmiştir.

Eşitlik kavramı ise Avrupa düşüncesinde din, dil veya iktisadi sınıflar arasındaki ayrımın kaldırılarak herkesin herkes ile kanun ve hukuk önünde siyasi eşitliğin sağlanması olarak ifade edilirken, Nizam-ı Cedid dönemi devlet ricali geleneksel Osmanlı millet sistemi bağlamında değerlendirmiştir. Nitekim sefaretname ve layihalar da eşitlik kavramı adalet anlayışı üzerinden okunmaktadır. Burada da eşitlik kavramına iki anlamda bir itiraz söz konusudur. Birincisi Osmanlı ricali, toplumu Erkan-ı Erbaa nazariyesi üzerinden yönetilen ile yönetici arasındaki ayrıma dikkat etmiş ve herkesin mesleki gayesine göre yerli yerinde hizmet etmesini telkin etmiştir. Osmanlı ricalinin

ikinci itiraz ise Osmanlı millet sisteminde Müslim-gayrimüslim arasında hukuki ve idari ayrımıdır. Bu ayrımın temelinde siyaset-i şer'iyye düşüncesinin tesiri bulunmaktadır. İslam inancı gayesine göre kurulu olan Devlet-i Aliyye'de, Müslümanların gayrimüslimlerden daha imtiyazlı konumda olmaları da buradan ileri gelmektedir. Dolayısıyla Osmanlı ricalinin Avrupa'daki müsavat kavramına bakışlarının olumlu olması beklenemez.

Fransız İhtilali sırasında ortaya çıkan siyasi özgürlük ve eşitlik kavramları üzerine kurulan millet fikri, geleneksel Fransız toplum yapısını kökten değiştirmiştir. Fransız soyluları, burjuva sınıfı ve halk tabanı arasındaki idari, hukuki ve ekonomik ayrımlar kaldırılmış, Fransız kimliği üzerinden bir millet inşa edilmiştir. Avrupa'daki bu durumun hanedanlar ve imparatorluklar tarafından tepkiyle karşılanması doğaldır. Nitekim Devlet-i Aliyye'nin bu meseleye yukarıda ifade ettiğimiz gayeli varlık anlayışından dolayı olumlu bakması beklenemez. Fakat Osmanlı toplumunda Avrupa'daki gibi aristokrasinin olmaması meseleye panik havasında bakılmamasına neden olmuştur. Hatta sefirler bu fikirlerin Avusturya ve Rusya gibi devletlere sirayet ederse güçten düşeceklerini ve böylece Devlet-i Aliyye'nin üstündeki baskının azalacağını ümit etmişlerdir. Böylece Lehlilerin Rusya Çarlığına, Macarların ise Avusturya devletine isyan edeceklerini düşünmüşlerdir.

Fransız İhtilali sonrası kurulan hükümetler, Fransız kimliği üzerinden millet anlayışını benimsemiştir. Fransa Cumhuriyeti'nin kurmuş olduğu bu yeni toplum modeli, Avrupalı mutlak monarşilerin ülkeye saldırımlarına neden olmuştur. Dolayısıyla Fransa'da kurulan ihtilal hükümeti toprakların savunulması için Fransızları, vatan düşüncesinde birleştirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda sefirler, vatan kavramı üzerine çok değinmese de, Fransızların ülkelerini savunmak için vatan sevgisi ve gayreti göstermelerini takdirle karşılamaktadır. Hatta Nizam-ı Cedid siyasetinin devlete getireceği düzenle birlikte Müslümanların da cihat duygusu ile savaşlarda muzaffer olacaklarını, bu duygunun Fransızların vatan gayretinden daha üstün olacağını düşünmüşlerdir. Dolayısıyla müellifler layihalarda halifeye itaat edilmesini ve düşmanlara karşı mücadeleyi mukabele-i bi'l-misl kavramlarıyla ifade etmişlerdir. Ehl-i İslam'ın topraklarının muhafazası için Müslümanların İslam'ın emirlerine uymasını önermişlerdir.

Belirlemiş olduğumuz siyaset kavramlarının Osmanlı siyaset düşüncesi tarafından alımlanışı, amaçlı/gayeli bir varlık anlayışı üzerinden olmuştur. Bu varlık anlayışının

siyasetteki pratik teklifi siyaset-i şer'iyye düşüncesidir. Nizam-ı Cedid ıslahatları bir Batılılaşma hareketi olarak değil, İslam siyaset düşüncesi bağlamında yaşadığı çağa bir teklif sunmuştur. Bu doğrultuda II. Bölümü, İslam siyaset düşüncesini ve siyaset-i şer'iyye'yi oluşturan geleneksel ahlak ve siyasetnamelerin tarihsel gelişimi ve dönüşümü hakkında bilgi vermek için ayırdık. Öncelikli olarak akademik araştırmalarda şer'î ve örfî hukuk ayrımlarının sekülerleşmenin veya laikleşmenin tarihsel bir arka plan oluşturmadığını açıkladık. Hatta söz konusu şer'î ve örfî hukuk arasında bahsedildiği gibi keskin bir farklılığın olmadığını ortaya koymaya çalıştık. Kanunun uygulanışı hakkında zaman göre farklı pratikler olsa da gayesi itibariyle şer'î teklifi göz ardı etmediğini izah ettik. Diğer bir konu ise siyaset-i şer'iyye'nin, şer'î hükümlerle çelişmeyecek şekilde bir düzenlemeyi ön gördüğünü değerlendirdik. Zamanın şartlarına göre siyaset-i şer'iyye'nin uygulanışında da farklılıkların bulunduğunu ve toplumu da ona göre biçimlendirdiğini söyleyebiliriz.

İslam siyaset düşüncesinde ahlak ve siyasetnamelere tesir eden ve biçimlendiren İbn'ul Mukaffa ve İbn-i Haldun'un katkılarını II. Bölümde açıkladık. Erkan-ı Erbaa ve Unsurlar Nazariyesinin ahlak ve siyasetname eserlerinin vazgeçilmez konusu olmasını bu şekilde kavramış olduk. Ayrıca İslam dünyasının tehdit edildiği Moğol istilası zamanında Müslüman devletlerin nasıl tecrübe kazanıp refleks gösterdiğini aktarmaya çalıştık. Bu bağlamda Nasîruddin Tûsî'nin Ahlak-ı Nâsırî eseri ile Celaleddin Devvânî'nin Ahlak-ı Celâlî'si eseri hakkında malumatlar verdik.

Bahsettiğimiz bu klasik ahlaknameleri özgürlük, eşitlik, millet ve vatan bağlamında ele almaya çalıştık. Bu doğrultuda özgürlüğün, İslam inancına olan iman/itaat bağlamında özgürlük imkanı açtığını görebiliriz. Diğer taraftan eşitlik kavramına karşı adalet anlayışını önermeleri gayet önemli bir noktadır. Ahlaknameler deki adalet anlayışı herkesin herkesle eşit olduğu anlamında değil, farklı dini grupların ve mesleklerine göre sınıfların kendi bulundukları cemaat veya topluluğa göre adil yönetimini kapsamaktadır. Ahlaknamelerin amaçlı/gayeli bir âlem anlayışı üzerinden varlığı tanımlaması niceliksel bir eşitliği değil, niteliksel bir adaleti gaye edindiğini göstermektedir. Dolayısıyla adalet herkesi tek bir torbaya doldurmak değil, herkesi farklılığının getirdiği tabiata göre, adil bir muameleye tabi tutmaktır. Böylece devlet adaleti tesis ederek, toplumun huzurunu sağlamayı hedeflemiştir. Diğer bir önemli nokta ise devlette düzenin sağlanabilmesi için kralın veya sultanın iyi yetiştirilmesi gerektiğidir. Ahlaknameler değişmez müesseselerin

kurulmasını değil, daha organik (iyi hükümdar yetiştirme) bir siyasal düzeni tavsiye etmiştir. Bu durum geleneksel devlet ve toplum anlayışını açıklayan önemli bir söylemdir.

Klasik ahlaknamelerin, amaçlı/gayeli âlem ve varlık anlayışı üzerinden Osmanlı siyaset düşüncesinin idrak edilebileceğini ortaya koymaya çalıştık. Osmanlı Modernleşme tarihi adı altında bu zamana kadar yapılan akademik literatürün ekseriyetle odak noktası ise modern kurumların teşekkülü bağlamında olmuştur. Fakat meselenin siyasi düşünce tarihi açısından baktığımızda yapılan çalışmaların yetersiz hatta ahlak ve siyasetnameleri göz ardı ettiği açıktır. Elbette millet, özgürlük ve eşitlik kavramlarının fikri teklifi modern kurumların oluşturulmasında en önemli itici kuvvet olmuştur. Fakat söz konusu kavramların 1789-1814 yıllarında dünya siyasi terminolojisine katılıp, mevcut siyasi iktidar düzenlerine meydan okumaya başladığında, o dönem Avrupa'ya gönderilen Osmanlı sefirlerinin olayları hangi siyasi düşünce müktesebatı üzerinden ele aldığı sorusunun cevabı hala verilememiştir.

Bu bağlamda sefaretnameler ve layihaların devletin tekrar ayağa kalkması için hükümete yönelik verdiği tavsiyelerde geleneksel ahlak risalelerinin varlık anlayışını yansıtmaları, çalışmamızın II. bölümünü oluşturan ahlaknamelerin Osmanlı siyaset düşüncesine etkisini ortaya koymuştur. Nitekim daha öncede bahsettiğimiz gibi Nasreddin Tusi'nin Ahlak-ı Nasiri'si, Celaleddin Devvani'nin Ahlak-ı Celali'si ve Kınalızade Ali Efendi'nin Ahlak-ı Alai eserleri Osmanlı siyaset bilimi düşüncesine önemli katkılar sunan başlıca kaynaklardır. Dolayısıyla ahlaknamelerin oluşturduğu varlık anlayışının idrak edilmesiyle, Devlet-i Aliyye'nin Avrupa ile karşılaşmasında gösterdiği reflekslerin nedenleri daha iyi anlaşılmıştır.

Kınalızade Ali Efendi'nin Ahlak-ı Alâî'si Osmanlı siyaset düşüncesine tesir eden önemli eserlerin başında gelmektedir. Eserde çalışmamızın konusu olan siyaset kavramlarını önceki ahlakname eserleri üzerinden ele alınmıştır. Fakat Kınalızade Ali Efendi, diğerlerinden farklı olarak Adalet Dairesi teklifi, Osmanlı idari ve toplumsal birlikteliğin dayanması gereken temelleri gerçekçi bir şekilde ifade etmiştir. Teklifinde hiyerarşik bir sistemden çok birbirine bağlı döngüsel bir nedenler örgüsü sunması, bütünlüklü bir idari, sosyal ve iktisadi çerçeve çizmektedir. Bu alanların hepsini ise adalet/âlem merkezli bir anlayıştan görmüştür.

Kınalızade Ali Efendi'nin Ahlak-ı Alâî'si 17. asır ve ardından 18. asır Osmanlı ricali ve uleması tarafından okunmuş ve yeni eserler üreterek ıslahat düşüncesine katkıda bulunmuşlardır. Koçi Bey Risalesi ve Katip Çelebi'nin Düstûru'l-amel li Islâhi'l-halel adlı eserler 17. asır Osmanlı ıslahat ve siyaset düşüncesi için aynı varlık ufkunu göstermektedir. Tımar sisteminin bozulmasıyla birlikte mali buhran yaşayan Osmanlı idaresi, mali kaynak sağlamak için iltizam sistemini getirmiş, bundan dolayı eyaletlerde yerel ayanlar kuvvetlenerek merkezi iktidar ile ilişkileri zayıflamıştır. Yeniçeri Ocağı'nın dışarıdan alımlarla sayısı çoğalmış ve niteliği zayıflayarak Osmanlı maliyesine ağır yük olmaya başlamıştır. Medreselere dışarıdan kimseler istihdam edilmiş ve nitelsiz kimselerle İlmîyye sınıfı yozlaşmaya başlamıştır.

Bütün bu durumlar Katip Çelebi'nin Erkan-ı Erbaa'nın önemine vurgu yapmasına neden olmuş ve mesleki gayelerine göre oluşan sınıfların birbirleriyle etkileşiminin kısıtlanmasını tavsiye etmiştir. Koçi Bey Risalesinde ise güçlü, muktedir bir padişahın düzeni sağlamak için güç kullanmasını Osmanlı toplumunu oluşturan millet sisteminin daha sıkı bir şekilde uygulanmasını önermiştir. Bu bağlamda 18. asırda Pirizade Mehmed Sâhib Efendi'nin Kitâbü's Siyase fi atvâri'l-hamse adıyla aynı gayeyi taşıyan, siyasi ahlak kitabı bulunmaktadır. Eser, İbn Haldun'un Tavırlar nazariyesini ele alarak toplum ve siyaset düşüncesine önemli katkılar sunmuştur. İbrahim Müteferrika'nın Usûlü'l-Hikem fi Nizâmî'l-Ümem adlı eserinde ise zamanın şartların göre Avrupalılar ile mücadele edilmesi gerektiğini önermiştir. Bu bağlamda mukabele-i bi'l-misl kavramı üzerinden düşmana düşmanın silahlarıyla karşılık verilmesi gerektiğini, İslam cihat anlayışının bunu gerektiğini öne sürmüştür.

Söz konusu ettiğimiz ahlak ve siyasetnameler Nizam-ı Cedid siyasetinin oluşumunda önemli ontolojik tesirleri bulunmaktadır. Bu nedenle sefirlerin ve layiha sahiplerinin, Avrupa'daki siyasi olaylara yaklaşımı, gayeli varlık anlayışını esas alan siyaset-i şer'îyye bağlamı üzerinden değerlendirilmiştir. Nitekim Sultan III. Selim'in tahttan indirilmesi sonucu Osmanlı iktidarında yaşanan siyasi kriz, Sultan II. Mahmud'un tahta çıkmasıyla son bulmuştur. Sultan II. Mahmud selefini takip ederek ıslahat siyasetine kaldığı yerden devam etmiştir. Fakat Devlet-i Aliyye'nin Rum isyanı sonrası karşılaştığı savaşlar ve Mısır valisinin devletin varlığını neredeyse tehdit eder hale gelmesi, Sultan II. Mahmud'un ıslahat siyasetinde daha radikal hareket etmesine neden olmuştur. Islahatlardaki bu radikalleşme aynı zamanda siyaset-i şer'îyye hassasiyetinin göz ardı

edilmesine neden olmuş, Bab-ı Âli bürokratları ile Avrupa siyasi düşüncesine yönelim başlamıştır. III. Bölümde bu duruma yoğunlaşarak Tanzimat Fermanı'nın siyasi teklifi ortaya koyulmuştur.

Doktora çalışmamızın bu bölümünde Tanzimat Dönemi'nin başlamasına vesile olan Sultan II. Mahmud dönemi ıslahat hareketlerine ve genel siyasi olaylara değinilmiştir. 19. asrın başında Devlet-i Aliyye'nin karşılaştığı siyasi krizlerin devleti dağılmaya götürmesi karşısında Sultan II. Mahmud, daha radikal bir şekilde ıslahatlara girişmesinin nedenleri değerlendirilmiştir. Sultan'ın devleti tekrar kendi şahsında merkezileştirme siyasetinin tahkim edilmesinde kalemiyye sınıfının neden yardımcı olduğu belirtilmiştir. Kalemiyye sınıfı içerisinde bulunan bürokratların arasında farklı ıslahat bakışlarının var olması doğal olarak çekişmeyi de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu yeni merkezileşme siyasetinin Yunan bağımsızlığı ve Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın isyanı ile farklı bir evreye yani Avrupa siyasi düşüncesine geçmek durumunda kalmasının nedenleri izah edilmiştir.

Bu bağlamda çalışmamızın odak noktası olan Mustafa Reşid Paşa'nın meselelere bakışı ve olayları değerlendirışı metinde aktarılmıştır. Avrupa devlet adamlarının tavsiyeleri ve önerileri de eklenerek konu zenginleştirilmiştir. Buradaki gaye Avrupa devlet adamlarının siyasetine yön veren düşünürlerin özgürlük, eşitlik, millet ve vatan kavramlarına atfettikleri anlamı idrak etmektir. Dolayısıyla Mustafa Reşid Paşa'nın gerek Paris sefirliği gerekse Londra sefirliği bu etkileşimi görmek için önemli bir tecrübedir. Diğer taraftan Sadık Rıfat Paşa'nın Viyana sefiri iken Prens Metternich ile görüşmeleri ve siyasi düşüncelerini kaleme aldığı hatıratları olarak bilinen *Müntehabat-ı Asâr* isimli eser çalışmamız açısından kıymetli bilgiler sunmuştur.

Özgürlük ve eşitlik kavramlarını tabiat-ı beşeriyeye olarak değerlendiren Sadık Rıfat Paşa, Devlet-i Aliyye'nin içinde bulunduğu buhrandan kurtulabilmesi için bu fikre uygun siyasetin geliştirilmesini savunmuştur. Tanzimat Fermanı'nın siyaset düşüncesini oluşturan Sadık Rıfat Paşa kavramlarla alakalı önemli malumatlar vermiştir. Mesela özgürlük kavramını hukuk hürriyeti bağlamında ele alarak tebaanın can, mal ve ırz emniyetinin fertler için nasıl önemseniyorsa hükümetler içinde önemsenmesi gerektiğini belirtmiştir. Eğer insanlara iktisadi kalkınmaları için izin verilirse (müsaderenin kalkması) kendileri için çalışırken aynı zamanda toplum içinde çalışabileceklerini, böylece devletin kalkınacağını düşünmektedir. Nitekim Mustafa Reşid Paşa'da liberal

siyasetini Devlet-i Aliyye’de tesis etmek için, Avrupalı devletlerle ticaret antlaşmaları imzalayarak bu gaye doğrultusunda hareket etmiştir.

Tanzimat Fermanı’nın da Müslim-gayrimüslim arasında müsavat teklifi dikkat çekicidir. Devlet içinde yaşayan gayrimüslimler ile Müslümanlar arasında eşitlik sağlanarak, gayrimüslimlerin ayrılıkçı girişimlerinin sonlanacağı düşünülmüştür. Tanzimat Fermanı’nın bu teklifi geleneksel Osmanlı millet sisteminden kopuşun en önemli göstergelerinden birisi olmuştur. Ayrıca imtiyazlı konumda olan Müslümanların tepkisini çeken bu durum Tanzimat uygulamalarına karşı muhalefeti de tetikleyecektir. Diğer taraftan Avrupa Devletlerinin, Devlet-i Aliyye içinde yaşayan gayrimüslimleri himaye edilmesinin önüne geçilmek istenmiş, böylece yeni bir Rum isyanı ile karşılaşmak istenmemiştir.

Tanzimat Fermanı’nın eşitlik üzerine kuracağı yeni millet, Osmanlı ricali tarafından Osmanlıcılık kimliği etrafında şekillenmeye başlamıştır. Siyaset-i şer’iyye düşüncesinden uzaklaşan ve tabiat-i beşeriyye düşüncesine doğru kayan bu yeni millet kimliği Fransa İhtilali sonrası ulusçuluk taleplerini engellemeye çalışmıştır. Hukuki düzenlemelerle daha laik bir idare tarzına geçen Devlet-i Aliyye, anayasal hükümet sistemine geçerek saray iktidarını Bab-ı Âli’ye taşımıştır. Böylece geleneksel ıslahat düşüncesinde merkezi konumda olan padişahlar, Tanzimat Fermanı ile birlikte yerlerini değişmez müesseselere bırakmışlardır. Böylece Devlet-i Aliyye içindeki siyasi iktidar kurumlara dağıtılarak siyasi katılımın artacağı Meşrutiyet idaresine doğru evrilmiştir.

Bu sebeple Tanzimat sonrası özgürlük kavramının sınırları ve mahiyeti noktasında mukayese edilebilme imkanı doğmuştur. Diğer bir kavramımız olan eşitlik konusu ile geleneksel Osmanlı toplumunun sonu olan Müslim-gayrimüslim eşitliğinin neden ve ne gaye ile yapıldığı soruları cevaplanmaya çalışılmıştır. Tanzimat Fermanı’nın Osmanlıcılık düşüncesi ile seküler bir millet tanımlaması yaparak geleneksel millet ayrımlarından nasıl koptuğu izah edilmiştir. Ayrıca Sultan II. Mahmud dönemi itibari ile yazılmış bazı geleneksel layihalar eklenerek farklı bir bakışa yer açılmıştır.

Son tahlilde çalışmamız Nizam-ı Cedid dönemi siyaset düşüncesi ile Tanzimat Fermanı’nın siyaset düşüncesi arasında benzerlikler ve ayrımlar ifade edilmeye çalışmıştır. Devlet-i Aliyye’nin askeri teşkilatlanmaları ve kurmay subay yetiştirme gayreti her iki dönemde de devam ettirilmiştir. Fakat Nizam-ı Cedid siyaseti, padişah

merkezli idari, mali ve askeri kurumlara yeni bir düzen getirmek isterken esası gayeli varlık anlayışı olan siyaset-i şer'îyye sınırları dahilinde hareket etmiştir. Hukuki bir değişimden söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla yeni bir toplumsal tanımlamaya da gidilmemiştir. Zamanın şartlarına uygun yeni bir ahkâmın kurulmasını hedeflemiştir. Halbuki Tanzimat Fermanı, daha radikal bir ıslahat sürecine girerek, Avrupa siyaset düşüncesinde var olan tabiat-ı beşeriyye, yani nicelikli bir varlık/âlem anlayışı üzerinden anayasal bir düzen ve yeni bir toplum kimliği kurulmuştur. Dolayısıyla geleneksel Osmanlı siyaset düşüncesinden kopuşu temsil etmektedir. Bu durum siyaset düşüncesi bağlamında Devlet-i Aliyye'nin modernleşme/Batılılaşma macerasının, Tanzimat Fermanı ile birlikte başladığı sonucuna varabiliriz.



KAYNAKÇA

(BOA) 1579: *Amedi Kalemi Mühimme Defterleri* (A.{DVNSMHM.d}): Gömlek No. 40-116.

BOA, MFB. No:48. *Müzehheb Ferman Ve Beratlar*

(BOA), TSMA, E, 4766.

Abadan, Yavuz. “Tanzimat Fermanın Tahlili”. *Tanzimat*. Der. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu. Ankara: Phoenix Yay., 2006.

Abdurrahman Muhib Efendi. *Paris Risalesi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Kısım, No:4890.

Abdurrahman Şeref Efendi. *Tarih Musahabeleri*. Sad. Enver Koray. Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yay., 1985.

Abou-El-Haj, Rifa’at Ali. *Modern Devletin Doğası 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*. Çev. Oktay Özel ve Canay Şahin. Ankara: İmge Yay., 2000.

Afyoncu, Erhan. “İbrahim Müteferrika”. *DİA*. 21: 324-327. İstanbul: TDV. Yay., 2000.

Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Kral Devletten Ulus Devlete*. Ankara: İmge Kitabevi, 2009.

_____. *Sokrattan Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yay., 2015.

_____. *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*. Ankara: İmge Yay., 2010.

Ahmed Azmi Efendi. *Prusya Sefaretnamesi*. İstanbul: Matbaa-ı Ebüzziya, 1303.

Ahmet Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*, İstanbul: Tasvir-i Efkâr Matbaası. c.6 (1286) 1869, s.311-312.

Ahmet Refik Altınay. “Moralı Ali Efendi’nin Paris Sefareti (1797-1802)”. *Tarihi Osmanî Encümeni Mecmuası (TOEM)*, 21 (1331)1913, s.1382.

Ahmet Resmi Efendi. *Sefaretname-i Ahmet Resmi*. (İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1303)

_____. *Viyana ve Berlin Sefaretnameleri*. Sad. Bedriye Atsız, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Yay., 1980.

Ahmet Vasıf Efendi, *İspanya Sefaretnamesi*, Topkapı Sarayı Ktp., Emanet, nr. 3379,

Akgün, Ömer Faruk. “Koçi Bey”, *DİA*, 26: 143-145. Ankara: TDV. Yay., 2002.

Aksan, Virginia H. *Kuşatılmış Bir İmparatorluk Osmanlı Harpleri 1700-1870*. Çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2017.

- _____. *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı Ahmed Resmi Efendi (1700-1783)*. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1997.
- _____. “Ottoman Political Writing 1768-1808”. *International Journal of Middle East Studies*. 25/1 (1993): 53-69.
- Aktepe, M. Münir. “Abdülhamid I”. *DİA*, 1: 213-215. İstanbul: TDV. Yay., 1988.
- _____. “AHMED III”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2: 34-38. İstanbul: TDV. Yay., 1989.
- Aksoy, Hasan. “Kınalızâde Ali Efendi”. *DİA*. 25: 416-417. Ankara: TDV. Yay., 2022.
- Aktepe, M. Münir. “Hocazade Esat Efendi”. *DİA*. 11: 340-341. İstanbul: TDV. Yay., 1995. Akyıldız, Ali. “Sened-i İttifak’ın İlk Tam Metni” *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1998): 209-222.
- _____. “Tanzimat”. *DİA*. 40: 1-10. İstanbul: TDV. Yay., 2011.
- Ali Fuad, “Ricali Tanzimattan Sadık Rıfat Paşa”, *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, 2/1 (1926): 1-15.
- Altundağ, Şinasi. *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı Mısır Meselesi 1831-1841*. Ankara: TTK. Yay., 1945.
- Anay, Harun. “Devvânî”. *DİA*. 9: 257-262. İstanbul: TDV. Yay., 1994.
- Apaydın, H. Yunus. “Siyâset-i Şer’iyye”. *DİA*. 37: 299-300. İstanbul: TDV. Yay., 2009.
- Aracı, Emre. *Yusuf Agah Efendi: 18. Yüzyıl Londra’sında İlk Türk Büyükelçi*. Çev. Çiğdem Öztürk. İstanbul: Pera Müzesi Yayınları, 2013.
- Arıkan, Hülya. “Ahlâk-I Nâsirî Ve Ahlâk-ı Alâî’nin Mukayeseli Kaynak Analizi”. *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 2 (2021): 89-125.
- Arıkan, Sema. “Nizam-ı Cedid’in Kaynaklarından Ebubekir Ratib Efendi’nin Büyük Layihası”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1996.
- _____. *III. Selim’in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme*. Ankara: TTK. Yay., 1993.
- Armağan, Mustafa. *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak Gerileme Paradigmasının Sonu*. Haz. Mustafa Armağan. Timaş Yayınları, 2011.
- Aydiner, Mesut. “Koca Ragıp Paşa”, *DİA*. 34: 403-406. İstanbul: TDV Yay., 2016.
- _____. *Koca Râgıb Mehmed Paşa-Hayatı Ve Dönemi (1699-1763)*. Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2005.
- Baboğlu, Uğur. “Yasincizade Abdulvehhab Efendi ve Hulâsatül-Burhan fi İtâati’s-Sultan Adlı Risalesi” Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, 2014.

- Bailey, Frank Edgar. "Palmerston ve Osmanlı Reformu". *Tanzimat*. Ankara: Phoenix Yay., 2006.
- Barkan, Ömer Lütfü. *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları: Birinci Cilt Kanunlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yay., 1943.
- Baron de Tott. *18.yy.'da Türkler*. çev. Mehmet R. Üzmen. İstanbul: 1001 Temel Eser Tercüman Yay., 1970.
- Baştürk, Efe. "Modern Egemenliğin "Nomos"u Olarak İstisna Hali", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 15 (2013): 71-83.
- Bayrakdar, Mehmet. "İbn Miskeveyh". *DİA*. 20: 201-202. İstanbul: TDV. Yay., 1999.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Beydilli, Kemal. "1790 Osmanlı-Prusya İttifakı". Doçentlik Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1981.
- _____. "Dış Politika ve Siyasi Ahlak". *İlmi Araştırmalar Dergisi*. 7 (1999): 47-56.
- _____. "Evreka, Evreka veya Errare Humanum Est". *İlmî Araştırmalar Dergisi*. 9 (2000): 45-66.
- _____. "Halil Hamid Paşa". *DİA*. 15: 316-318. İstanbul: TDV. Yay., 1997.
- _____. "İlk Mühendislerimizden Seyyid Mustafa ve Nizam-ı Cedid'e Dair Risalesi". *Türk Enstitüsü Dergisi*. 13 (1987): 387-443.
- _____. "Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a Islahat Düşünceleri". *İlmi Araştırmalar Dergisi*. 8 (1999): 25-64.
- _____. "Nizam-ı Cedid". *DİA*. 33: 175-178. İstanbul: TDV. Yay., 2007.
- _____. "Mahmud II". *DİA*. 27: 352-357. Ankara: TDV Yay., 2003.
- _____. "Mustafa Reşid Paşa". *DİA*. 31: 348-350. Ankara: TDV Yay., 2020.
- _____. "Sefaret ve Sefaretname Hakkında Yeni Bir Değerlendirme". *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*. 30 (2007): 8-30.
- _____. "Sefaretname", *DİA*. 36: 289-294. İstanbul: TDV. Yay. 2006.
- _____. "Selim III.". *DİA* 36: 420-425. İstanbul: TDV. Yay., 2009.
- _____. "Şehzâde Elçisi Safiyesultanzâde İshâk Bey". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 3 (1999): 73-81.

- _____. “Tepedelenli Ali Paşa”. *DİA*. 40: 476-479. Ankara: TDV. Yay., 2011.
- Birinci, Ali. “Koca Sekbanbaşı Risalesinin Müellifi Tokatlı Mustafa Ağa (1131-1219)”. *Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı*, (1999): 105-120.
- Bişgin, Osman Nihat. “Seyyid Ali Efendi’nin Fransa Sefareti (1797-1802)”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.
- Black, Antony. *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*. Çev. Sevda-Hamit Çalışkan. Ankara: Dost Yayınları, 2001.
- Bozkurt, Nebi. “Eman”. *DİA*. 11: 75-77. Ankara: TDV. Yay., 1995.
- Cabirî, Muhammed El. *Arap Ahlakı Akli*. Çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yay., 2016.
- Celâleddîn Devvânî. *Ahlâk-ı Celâlî*. Çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yay., 2020.
- Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Condorcet, Marquis. *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı I*. Çev. Oğuz Peltek. İstanbul: MEB. Yayınları, 1990.
- Çağman, Ergin. *III. Selim’e Sunulan Islahat Layihaları*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2010.
- Çetin, Atilla. “Mehmed Emin Vahid Efendi”. *DİA*. 28: 468-469. İstanbul: TDV. Yay., 2003.
- Çetinsaya, Gökhan. “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”. *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*. Ed. Murat Gültekin ve Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, c.1, 2006.
- Çınar, Ali Osman. “Es-Seyyid Mehmed Emin Behic’in Sevânihü’l Levâyihi ve Değerlendirmesi”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1992.
- Davies, Norman. *Avrupa Tarihi*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Yayınları, 2011.
- Davison, Roderic. “Tanzimat Döneminde Osmanlı Diplomasisinin Modernleşmesi”. *Tanzimat*. Der. Halil İncik ve Mehmet Seyitdanlıoğlu. Ankara: Phoenix Yay., 2006.
- Davutoğlu, Ahmet. *Medeniyetlerin Ben-idraki Medeniyet Teorisine Mukaddime*. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Defterdar Sarı Mehmet Paşa. *Nesâyihü’l-Vüzerâ ve’l-Ümerâ*. Der. Hüseyin Ragıp Uğural. Ankara: TTK. Yay., 1969.
- Demir, Uğur. *Humabaracı Ahmed Paşa Osmanlı Hizmetinde Bir Mühtedi*. İstanbul: Yeditepe Yay., 2016.

- Diderot, Denis ve D'Almbert. *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*. Çev. Selahattin Hillav. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2000.
- Dilçin, Cem. "Şeyh Galip'in Şiirlerinde III. Selim ve Nizam-ı Cedit". *Türkoloji Dergisi*. 11/1 (1993): 209-219.
- Durgun, Sezgi. *Memalik-i Şahane'den Vatan'a*. İstanbul: İletişim Yay., 2011.
- Ebu Hâmid al-Gazzalî. *İtikad'da Orta Yol (al-İktisad fî'l-İ'tikâd)*. Çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Yay., 1971.
- Ebubekir Ratib Efendi *Büyük Layiha*. Fatih Millet Ktp., Ali Emiri Kitapları, no: 845.
- _____. *Nemçe Sefaretnamesi*. Haz. Abdullah Uçman. İstanbul: Kitabevi Yay., 2012.
- _____. *Viyana Sefaretnamesi*. (İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1304).
- Encyclopedia Britannica, "William Godwin". Erişim: 21.04.2022, <https://www.britannica.com/biography/William-Godwin>
- Engelhardt, Eduard P. *Türkiye ve Tanzimat*. Çev. Ali Reşad. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.
- Ercan, Yavuz. "Seyyid Mehmed Emin Vahid Efendi'nin Fransa Sefaretnâmesi". *AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM*. 2 (1991): 73-125.
- Es-Seyyid Mehmed Emin Behic. *Sevânihü'l Levâiyh*. Topkapı Sarayı Ktp., Emanet, no:4776.
- Fazlıoğlu, İhsan. "İbnu'l Annabi ve es-Sa'yul-Mahmûd fî nizami'l-cunûd adlı eser". *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*. 1 (1996): 165-174.
- Findley, Carter Vaughn. "Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Devlet ve Hukuk". *Tanzimat*. Ankara: Phoenix Yay., 2006.
- _____. "Pertev Mehmed Said Paşa". *DİA*. 34: 233-235. Ankara: TDV. Yay., 2007.
- Fulbrook, Mary. *Almanya'nın Kısa Tarihi*. çev. Sabri Gürses. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2014.
- Gayretli, Mehmet. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yay., 2015.
- Gelibolulu Mustafa Ali. *Nushatü's Selâtîn*. Der. Faris Çerçiş İstanbul: Büyüyenay Yay., 2015.

- Gellner, Ernest. *Uluslar ve Ulusçuluk*. Çev. Büşra Ersanlı Behar ve Günay Göksu Özdoğan. İstanbul: İnsan Yay., 1992.
- Gencer, Ali İhsan. “Abdurrahim Muhib Efendi”. *DİA*. 1: 292-293. İstanbul: TDV. Yayınları, 1988.
- Gölcük, Şerafettin ve Metin Yurdağür. “Gelenbevi”. *DİA*. 13: 552-555. İstanbul: TDV. Yay., 1996.
- Godwin, William. *Anarşizmin Felsefi Temelleri*. Çev. Deniz Uludağ. Ankara: Doğu Batı Yay., 2020.
- Görgün, Hilal. “Mısır Vilayetinde Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemi”. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 1 (2008): 157-183.
- Görgün, Tahsin. “İbn Haldun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 543-555. İstanbul: TDV. Yayınları, 1999.
- _____. *Osmanlı Düşüncesi*. İstanbul: Tirekitap Yay., 2020.
- _____. “Osmanlı’da Nizam-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar”. *İslami Araştırmalar Dergisi*. 13/12 (2000): 180-188.
- _____. “Tecdid”. *DİA*. 40: 234-239. İstanbul: TDV. Yay., 2011.
- _____. *İslam ve Batı Çerçevesinde Medeniyet Meselesi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Gökyay, Orhan Şaik. “Düstûrî’l-Amel”. *DİA*. 10: 50-51. İstanbul: TDV. Yay., 1994.
- Günay, Bekir. “Sadık Rıfat Paşa’nın Hayatı Eserleri ve Görüşleri”. Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 1992.
- _____. *Paris’te Bir Osmanlı*. İstanbul: Kitabevi Yay., 2009.
- Gürgen, Süheyla Yenidünya. *Devletin Kahyası Sultanın Efendisi Mehmed Said Halet Efendi*. İstanbul: Dergah Yay., 2018.
- Habsbawm, Eric. *Devrim Çağı*, Çev. Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Yayınları, 2013.
- Hacısalıhoğlu, Mehmet. “Yunanistan”. *DİA*. 43: 586-595. İstanbul: TDV. Yay., 2013.
- Hanioğlu, Şükrü. “Batılılaşma”. *DİA*, c.5: 148. İstanbul: TDV. Yay., 1992.
- Herbette, Maurice. *Fransa’da İlk Daimi Türk Elçisi Morali Esseyit Ali Efendi*. Çev. Erol Üyepazarcı. İstanbul: Ötüken Yay., 2019.
- Heyd, Uriel. *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine*. Der. Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2019.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*, Çev. Semih Lim. İstanbul: Kazım Taşkent Serisi Yapı Kredi Yay., 2007.

- Hobsbawm, Eric J. *Milletler ve Milliyetçilik*. Çev. Osman Akınbay. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2017.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni; Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılışı II*. Çev. Berkay Ersöz. Ankara: Phoenix Yayınları, 2020.
- _____. *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*. Çev. Ahmet Kanlıdere ve Ahmet Aydoğan. İstanbul: Vadi Yay., 2018.
- Humboldt, Wilhelm. *Devlet Faaliyetinin Sınırları*. Çev. Bahattin Seçilmişoğlu. Ankara: Liberte Yay., 2004.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çev. Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yay., 2009.
- Itzkowitz, Norman. *Osmanlı İmparatorluğu ve İslami Gelenek*. Çev. İsmet Özel. İstanbul: Çıdam Yay., 1989.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yay., 2020.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbu'l Ahlâk*. Çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç. İstanbul: Büyüyenay Yay., 2017.
- İbnu'l Mukaffa. *İslam Siyaset Üslûbu*. Çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergah Yay., 2018.
- İnalcık, Halil. "Cizye". *DİA*. 8: 45-48. Ankara: TDV. Yay., 1993.
- _____. "Tanzimat Nedir?". *Tanzimat*. Der. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu. Ankara: Phonix Yay., 2006.
- _____. *Osmanlı Devletinde İslamiyet ve Devlet*. İstanbul: İş Bankası Yay., 2016.
- _____. *Osmanlı ve Avrupa*. İstanbul: Kronik Yay., 2021.
- _____. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren Yay., 2000.
- _____. *Rönesans Avrupası*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2014.
- İnalcık, Halil ve Danold Quataert. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi II*. çev. Ayşe Berktaş. İstanbul: Eren Yay., 2007.
- İpşirli, Mehmet "Emân", *DİA*. 11: 77-79. İstanbul: TDV. Yay., 1995.
- _____. "Osmanlı Devleti'nde Eman Sistemi". *Çağdaş Türk Diplomasisi: 200 Yıllık Süreç*. Ankara: TTK. Yay., 1999.
- _____. "Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi". *DİA*. 1: 285-286. İstanbul: TDV. Yay., 1988.
- İşbilir, Ömer. "Dihkanîzâde Ubeydullah Kuşmanî". *DİA*. 9: 290-291. İstanbul: TDV. Yay., 1994.

- _____. “Ubeydullah-ı Kuşmanî Zebire-i Kuşmani Fi Tarif-i Nizami İlhamî”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1989.
- Kahraman, Ahmet. “Ahlak-ı Alâî”. *DİA*. 2: 15-16. İstanbul: TDV. Yay., 1989.
- Kahveci, Niyazi. *İslam Siyaset Düşüncesi*. Ankara: Sinemis Yay., 2012.
- Kallek, Cengiz. “Biat”. *DİA*. 6:120-126. İstanbul: TDV. Yay., 1992.
- Kanar, Yüksel. *İktidar ve Adalet İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasetnameler*, İstanbul: Mahya Yayınları, 2019.
- Kaplan, Mehmet ve İnci Enginün ve Birol Emil. *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I (1839-1865)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1982.
- Kaplan, Mehmet. “Mustafa Reşid Paşa ve Yeni Aydın Tipi”. *Tanzimat*. Der. Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu. Ankara: Phoenix Yay., 2006.
- Kaplan, Yunus. “Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Adalet (1550-1650)”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.
- Karagözoğlu, Hümeýra. “Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh’te “Adalet” Kavramının Siyasi Yansımaları”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*. 14/27 (2009/2): 93-118.
- Karal, Enver Ziya. “Gülhane Hattı Hümayunu’nda Batı’nın Etkisi”. *Tanzimat*. Der. Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu. Ankara: Phoenix Yay., 2006.
- _____. “Nizam-ı Cedid’e Dair Layihalar”. *Tarih Vesikaları*. I (1942): 414-425.
- _____. “Tanzimat’tan Evvel Garplılaşıma Hareketleri”. *Tanzimat I*, (1940): 16.
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*. çev. Dilek Özdemir. Ankara: İmge Kitabevi, 2006.
- Kasaba, Reşat. *Dünya, İmparatorluk ve Toplum*. Çev. Banu Büyükkal. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Kâtib Çelebi. *Düstûru’l-Amel Li Islâhi’l-Halel*, Haz. Ensar Köse, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020.
- Kavak, Özgür. “Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdid Meseleleri: Suyuti’nin Et Tenbie’si Çerçevesinde Bir İnceleme”. *Marife Dergisi*. 9/3 (2009):157-172.
- _____. *Siyasi Tecdid ve Osmanlılar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Kaynar, Reşat. *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*. Ankara: TTK. Yay., 2010.
- Keskintaş, Orhan. *Ahlak, Adalet ve Nizam*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. Haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yay., 2007.

- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. Sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yay., 2016.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. “Tecdid’e Evet; Lakin Ortada Tecdid Edilecek Bir Din Kalırsa!”. *Milel ve Nihal Dergisi*. 5/2 (2008): 75-86.
- Kırmızı, Abdülhamid. “19. Yüzyılı Laiksizleştirmek: Osmanlı-Türk Laikleşme Anlatısının Sorunları”. *Cogito*. 94 (2019): 93-109.
- Kocasekbanbaşı Risalesi*. Haz. Abdullah Uçman. İstanbul: Büyüyenay Yay., 2017.
- Koçi Bey. *Koçi Bey Risalesi*, Haz. Zuhuri Danışman, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972.
- Koloğlu, Orhan. “Fransız Devriminin Osmanlı Diplomasisinde Yaratdığı Hareketlilik”. *Çağdaş Türk Diplomasisi: 200 Yıllık Süreç*. Ankara: TTK. Yay., 1999.
- Korkut, Hasan. *Osmanlı Elçileri Gözü ile Avrupa*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2018.
- Koşum, Adnan. “İslam Hukukunda “Siyaset-i Şer’iyye” Kavramı”. *İslami Araştırmalar Dergisi*. 16/3 (2003): 350-358.
- _____. “İslam Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülâhazalar”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18 (2008): 123-131.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh ve Siyaset Osmanlılarda Siyaset-i Şer’iyye*. İstanbul: Klasik Yay., 2017.
- Kömbe, İlker. “İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetname-Nasihatname Türünde Siyaset Tasavvuru”. *İslam Siyaset Düşüncesi*. Ed. Lütfü Sunar ve Özgür Kavak. Ankara: İlem Yay., 2019.
- Köprülü, Fuat. *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Ötüken Yay., 1983.
- Köse, Hızır Murat. “İslam-Siyaset Düşüncesinin Temelleri”. *İslam Siyaset Düşüncesi*. Ed. Lütfü Sunar ve Özgür Kavak. Ankara: İlem Yay., 2019.
- Kuran, Ercüment. *Avrupa’da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasi Faaliyetleri 1793-1821*, Ankara: TTK. Yay., 1968.
- _____. “Fransız İnkılabı’nın Türk Düşünörlere Etkisi 1789-1922”. *Erdem Dergisi*. 9/26, (1996): 737-742.
- _____. *Türkiye’nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*. Ankara: TDV. Yay., 1994,
- Kuranı Kerim, Araf Süresi, 7/43.
- Kuranı Kerim, Sâd, 38/26.
- Kuranı Kerim, Talak, 65/1.

- Kurat, Akdes Nimet. *Başlangıcından 1917'ye Kadar Rusya Tarihi*. Ankara: TTK. Yay., 1997.
- Kutluer, İlhan. "İbnu'l Mukaffa". *DİA*. 21: 134-137. İstanbul: TDV. Yay., 2000.
- Kuzucu, Serhat. "1787-1792 Osmanlı-Rus Savaşı". Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, 2012.
- _____. "XVIII. Yüzyıl Son Çeyreğinde Osmanlı Avusturya Siyasi İlişkileri ve Zıştovi Antlaşması (II. Josef ve II. Leopold Dönemi)". *History Studies*. (2012): 251-261.
- Küçükalp, Kasım ve Ahmet Cevizci. *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Küçükalp, Kasım. "Edward W. Said'in Şarkiyatçılık Düşüncesinin Arka Planı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003): 269-278.
- _____. "Klasikten Moderne ve Çağdaş Zamanlara İnsan Tasavvurunun Dönüşümü". *Gerçekliğe Yeni Bir Çağrı*. Ed. İbrahim Halil Üçer. İlem Yay., İstanbul, 2021.
- _____. "Varlık Problemi Bağlamında Düşünmenin İmkânı" İLEM Eğitim Programı 2014-2015 Açılış Konferansı, İstanbul, 2014.
- Kürelî, İbrahim. "Abdurrahman Muhib Efendi'nin Paris Risalesi". *İlmi Araştırmalar Dergisi*. 5 (1997): 177-197.
- Lewis, Bernard. "The Impact of the French Revolution on Turkey". *Cahires d'Historie Mondiale*. 1/1 (1953): 57-65.
- _____. *İslam ve Batı*. Çev. Çağdaş Sümer. İstanbul: Akıçelen Kitaplar Yay., 2016.
- _____. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Çev. Boğaç Babür Tuna. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2015.
- _____. *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*. çev. Nimet Yıldırım. Ankara: Birey Yay., 2020.
- Lewis, Gwynne. "Fransız Devrimi 1789-99". *Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991*. Der. David Parker, Çev. Kemal İnal, Ankara: Dost Yay., 2000: 118-142.
- Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. Çev. Fahri Bakırcı. Ankara: Ebabil Yay., 2012.
- Mardin, Şerif. "Tanzimat Fermanı'nın Manası Yeni Bir İzah Denemesi". *Tanzimat*. Der. Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu. Ankara: Phoenix Yay., 2006.
- _____. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

- _____. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- _____. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- Mehmed Salahaddin. *Bir Türk Diplomatının Evrak-ı Siyasiyesi*. Haz. Meliha Nur Çerçinli. İstanbul: Yeditepe Akademi, 2021.
- Mehmed Süreyya, *Sicili Osmanî*, c.2, s.406.
- Menchinger, Ethan L. *İlk Modern Osmanlı Ahmed Vasıf'ın Fikri Gelişimi*. Çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2022.
- Montesquieu. *Kanunların Ruhu Üzerine*. Çev. Fehmi Baldaş. İstanbul: Hiperlink Yay., 2014.
- Mustafa Naima Efendi. *Naima Tarihi*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1280/1863.
- Nasîruddin Tusi. *Ahlak-ı Nâsirî*. Çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov. İstanbul: Likra Yay., 2007.
- Okyar, Osman. “Tanzimat Ekonomisi Hakkındaki Karamsarlık Üzerine”. *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*. Ankara: TTK. Yay., 1994.
- Ortaylı, İlber. “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu”. *Tanzimat*. Ankara: Phoenix Yay., 2006.
- _____. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Timaş Yay., 2010.
- Öğreten, Ahmet. “Nizam-ı Cedide Dair Islahat Layihaları”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1989.
- _____. *Mustafa Kesbî İbretnümâ-yı Devlet*. Ankara: TTK Yay., 2002.
- Öz, Mehmet. “Kanun-ı Kadim: Osmanlı Gelenekçi Söyleminin Dayanağı mı, Islahat Girişimlerinin Meşrulaştırma Aracı mı?”. *III. Selim ve Dönemi*. Ed. Seyfi Kenan. İstanbul: İsam Yayınları, 2010: 59-79.
- Öz, Tahsin. “Fransa Kralı Louis XVI'nın Selim III.'e namesi”. *Tarih Vesikaları*, i/3 (1941): 198-202.
- Özcan, Abdülkadir. “Defterdar Sarı Mehmet Paşa”. *DİA*. 9: 98-100. İstanbul: TDV. Yay., 1994.
- Özcan, Besim. “Tatarcık Abdullah Efendi ve Islahatla İlgili Layihası”. *Türk Kültür Araştırmaları Dergisi*. 25/1 (1987): 55-64.
- Özkaya, Yücel. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Dağlı İsyanları 1791-1808*. Ankara: TTK. Yay., 2020.
- Özkul, Osman. “Osmanlı İlmiye Sistemine İçerden Bir Eleştiri: Kazasker Tatarcık Molla'nın Layihasının Analizi”. *Tarih Okulu Dergisi*. 11/43 (2018): 233-246.

- Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi. *Kitâbü's- Siyâse fî Etvârî'l- Hamse*, Haz. Hilal Çifçi, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020.
- Pool, Stanley Lane. *Lord Stradfort Canning'in Türkiye Anıları*. Ankara: Yurt Yayınları, 1988.
- Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*. Çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- Rosenthal, Franz. *İslam'da Özgürlük Kavramı*. Çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığı Kitapları Yay., 2000.
- Rousseau, Jean Jacques. *Emile*. Çev. Ülkü Akagündüz. İstanbul: Selis Yay., 2009.
- _____. *Toplum Sözleşmesi*. Çev. Vedat Günyol. İstanbul: Hasan Ali Yücel Klasikleri İş Bankası Yay., 2012.
- Sadık Rıfat Paşa. *Müntehabât-ı Âsar*. İstanbul: Ali Bekin Matbaası, c.9, 1292/1875.
- _____. *Müntehabât-ı Âsar*. İstanbul: Ali Bekin Matbaası, c.11, 1294/1877.
- _____. *Müntehabât-ı Âsar*. İstanbul: Ali Bekin Matbaası, c.8, 1292/1875.
- _____. *Müntehabât-ı Âsar*. İstanbul: Ali Bekin Matbaası, c.11, 1294/1877.
- _____. *Müntehabât-ı Âsar*. İstanbul: Tatyos Divitciyan Matbaası, c.6, 1291/1874.
- _____. *Müntehabât-ı Âsar*. İstanbul: Tatyos Divitciyan Matbaası, c.2, 1290/1873.
- _____. *Müntehabât-ı Âsar*. İstanbul: Tatyos Divitciyan Matbaası, c.2, 1291/1874.
- _____. *Müntehabât-ı Âsar*. İstanbul: Tatyos Divitciyan Matbaası, c.2, 1291/1874.
- _____. "Louis XVI Et Le Sultan Sélim III". *Revue D'histoire Diplomatique*. 26 (1912): 516-548.
- Sander, Oral. *Anka'nın Yükselişi ve Düşüşü*. Ankara: İmge Yay., 2016.
- Savaş, Ali İbrahim. "Osmanlı Diplomasisinde El-Kâdim-u Yüzâru Kaidesi". Prof. Dr. Münir Aktepe'ye Armağan Tarih Enstitüsü Dergisi, (1997): 431-456.
- _____. *Osmanlı Diplomasisi*. İstanbul: 3F Yayınları, 2007.
- Selvi, Dilaver. "Biat Sünneti'nin Tasavvufta İhyası". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*. 1/1 (Haziran 2015): 1-28.
- Seyitdanlıoğlu, Mehmet. "Sadık Rıfat Paşa ve Avrupa Ahvaline Dair Risalesi". *Liberal Düşünce Dergisi*. 1/3 (1996): 115-124.
- Shaw, Stanford J. *Eski ve Yeni Arasında Sultan III. Selim*. çev. Hür Güldü. İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.

- _____. *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye I.* Çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: E Yay., 2008.
- _____. *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye II.* Çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: E Yayınları, 2008.
- Sieyes, Emmanuel-Joseph. *Üçüncü Sınıf Nedir?*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2005.
- Spinoza, Benedictus. *Etika*. Çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Yay., 2011.
- Stoye, John. *The Siege Vienna*. New York: New York Holt Reinhart and Winston, 1964.
- Sunar, Lütfü. “Patrimonyalizmin Gölgesinde İslam Siyasal Sisteminin Anlaşılması Sorunu”. *İslam Siyaset Düşüncesi*. Ed. Lütfü Sunar ve Özgür Kavak. Ankara: İlem Yayınları, 2019.
- Şahinoğlu, M. Nazif. “Ahlak-ı Celâlî”. *DİA*. 2: 16. İstanbul: TDV. Yay., 1989.
- _____. “Ahlak-ı Nâsırî”. *DİA*. 2: 17-18. İstanbul: TDV. Yay., 1989.
- Şakul, Kahraman. “Nizam-ı Cedid düşüncesinde Batılılaşma ve İslami Modernleşme”. *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*. 19/2 (2005): 117-150.
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2010.
- Şen, Adil. *İbrahim Müteferrika ve Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-Ümem*. Ankara: TDV. Yay., 1995.
- Şeyh Galib. *Divan-ı Şeyh Galib*. Der. Naci Okcu. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Şirin, İbrahim. “Seyahatnamelerin Sosyo-Ekonomik, Sosyo-Kültür ve Düşünce Tarihi Yazımındaki Yeri ve Önemi”. *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*. 7/14 (2012): 101-112.
- _____. *Osmanlı İmgeleminde Avrupa*. Ankara: Lotus Yayınları, 2006.
- Şirinov, Agil. “Nasîrüddin Tûsî”. *DİA*. 41: 437-442. İstanbul: TDV. Yay., 2012.
- Takvîm-i Vekâyî, 10 Şevval 1285/24 Ocak 1869, nr.1044.
- Tansel, Selahattin. “1768 Seferi Hakkında Bir Araştırma”. *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*. 8/4 (1950): 69-84.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*. Ankara: Ötüken Yayınları, 2021.
- Türker, Ömer. “İslam Siyaset Düşüncesinin Yeniden İnşası Üzerine Bir Deneme”. *İslam Siyaset Düşüncesi*. Ed. Lütfü Sunar ve Özgür Kavak. Ankara: İlem Yayınları, 2019.

- Uçman, Abdullah. “Akif Paşa”. *DİA*. 2: 261-262. Ankara: TDV. Yay, 1989.
- Unat, Faik Reşit. “Ahmet III. Devrine Ait bir Islahat Takriri”. *Tarih Dergisi*. 1 (1941):107-121.
- _____. *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*. Ankara: TTK. Yayınları, 1968.
- Usta, Sefa ve Abdolvahap Akıncı. “Bir Alman Yönetim Yaklaşımı Olarak Kameralizm”. *Journal of Political Administrative and Local Studie*. 1/1 (2018): 67-86.
- Uygur, Fatma. “Constantin-François Volney’in Seyahatnamesinde Suriye”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. 56/2 (2016): 124-141.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. “Selim III’ün Veliht iken Fransa Kralı Lûi XVI İle Muhabereleleri”. *Belleten*. 5-6 (1938), 191-246.
- _____. *Meşhur Rumeli Âyanlarından Tirsinkli İsmail, Yıllıkoğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa*. İstanbul: TTK. Yay., 1942.
- Volney, C. F. *Harabeler*. Çev. Samim Kazım Akses. İstanbul: MEB. Yayınları, 1946.
- Voltaire. *Felsefe Sözlüğü II*. Çev. Lütfü Ay. İstanbul: MEB. Yay., 1995.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum*. Çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.
- _____. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Çev. Emir Aktan. Ankara: Alter Yay., 2011.
- Wiesner-Hanks, Merry E. *Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789*. Çev. Hamit Çalışkan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2014.
- Woodhead, Christine. *Ta’likîzâde’s Şehnâme-i Hümâyûn: A History of the Ottoman Campaign into Hungary 1593-94*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983.
- Yalçinkaya, M. Alaaddin. “Osmanlı Zihniyetindeki Değişimin Göstergesi olarak Sefaretnamelerin Kaynak Değeri”. *OTAM Dergisi*. 7 (1996): 319-338.
- _____. “XVIII. yüzyıl: Islahat, Değişim ve Diplomasi Dönemi (1703-1789)”. *TÜRKLER*. 12 (2002): 470-502.
- Yavuz, Resul. “Modernleşme Döneminde Osmanlı Diplomasisinde Görülen Gelişmeler ve Bunun Osmanlı Hariciye Teşkilatı Üzerindeki Etkileri”. *Belgi Dergisi*. 2/18 (2019): 1625-1649.
- Yeşil, Fatih. “III. Selim Devri Siyasi Literatürüne Bir Katkı: Yeni Bir Layiha Üzerine Notlar”. *Belleten*. 76 (2012): 75-146.
- _____. *Aydınlanma Çağı’nda Bir Osmanlı Katibi Ebubekir Ratib Efendi (1750-1799)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2011.

Yıldız, Aysel. “Osmanlı Tarihinde Bir Ordu Boykotu: Maçin Bozgunu (1791) Akabinde Yaşanan Tartışmalar”. *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*. 2 (2016): 123-162

_____. *Kenar Adamları ve Bendeleri Tirsinikli İsmail Ağa ve Alemdar Mustafa Paşa'nın Adamları, Manuk Mirzayan ve Köse Ahmed Efendi*. İstanbul: Kitap Yay., 2018.

Yılmaz, Çoşkun. “Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 2 (2003): 299-338.

Yurdakul, İlhami. *İktidarın Ruhu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.

Zilfi, Madeline C. *Osmanlı Uleması*. Çev. Mehmet Faruk Özçınar. Ankara: Birleşik Yayınları, 2008.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Mustafa Enes		Aktürkoğlu
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce, Arapça (Başlangıç), Almanca (Başlangıç)		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme		Kurum Adı
Lise	2007	2011	Yalova Açıköğretim Lisesi
Lisans	2011	2015	İstanbul Üniversitesi
Yüksek Lisans	2016	2018	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Doktora	2018	2022	Bursa Uludağ Üniversitesi
Çalıştığı Kurum	Başlama - Ayrılma		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2017	2018	İstanbul Şehir Üniversitesi
2.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar	Uluslararası Fuat Sezgin Sempozyumu, Ulusal Genç Tarihçiler Sempozyumu		
Yayınlar:	Makale: Aktürkoğlu, M. E. (Haziran, 2021). Gustave Le Bon'nun Kitleler Ve Devrim Psikolojisindeki Düşünce Yapısı. <i>BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> 8 (1): 339-354. Doi: https://doi.org/10.33460/beuifd.901360 . Bildiri: Aktürkoğlu, M. E. (2020, Ekim, 22). <i>Tarih İlminde Akıl-Nefs Çifyönlülüğün İnşası</i> (Online Sunum). Ulusal VII. Genç Tarihçiler Öğrenci Sempozyumu, Aksaray, Türkiye.		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih:		11.11.2022	
İmza:			
Adı-Soyadı:		Mustafa Enes Aktürkoğlu	