

Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Çark-ı Felek (*La Fortuna*) Anlayışı

Geleneksel dönem Osmanlı siyasi düşüncesi, yayın hayatında ve üniversite çalışmalarında yeteri kadar ilgi görmüş değildir. Bunun başlıca nedenlerinden biri, siyaset metinlerinin hemen tamamının birbirinin tekrarı olmasıdır. Üslup farklılıklarına rağmen, metinlerin sürekli benzer konuları işlemeleri bıktırıcı görülmüş olabilir. Oysa çok daha farklı bir açıdan ele alındığında, bu özellikleri, gerek Osmanlı siyasi hayatını gerek modernleşme döneminin siyasi hayatını yorumlama konusunda yeni ufuklar açan çalışmaları tahrik edebilirdi. Geleneksel döneme ilişkin siyaset metinleri, bilindiği gibi genel bir adlandırmayla Siyasetnâme diye anılırlar. Siyasetnâme genel adı altında mütalaa edilebilecek her metin, aslında özgün başlıklar taşır.¹ Siyasetnâme metinlerinin arasında adaletnâmeleri,² bazı vakanüvis metinlerinin girişlerinde değinilen siyasete ilişkin görüşleri³ ve zaman zaman gündeme gelen ıslahat

1 Bazı örnekler şunlardır: Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Nushatü's-Selâtin*; Lütü Paşa'nın *Asafnâme*; Kınalızade'nin *Ahlâk-i Âlâî*; Tursun Bey'in *Tarih-i Ebu'l-Feth*; Yusuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig*; Hezarfen Hüseyin'in *Kavanin-i Âli Osman*; Nizam'ül Mülk'ün, *Siyasetnâme*; Koçi Bey'in 4. Murad'a sunduğu *Risale'si*; Akhisârî'nin *Usulü'l-Hikem fî Nizâmî'l-Âlem*; Yazarı bilinmeyen *Kitâb-i Müstetâb*; *Mesâlib'ül Müslimîn*; *Hırzû'l-Mülûk*. Bu son üç metin Prof. Dr. Yaşar Yücel'in özenli çalışmalarıyla Latin harfleri ve orijinal örnekleriyle basılmıştır. Bkz. Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988. Yücel'in çalışması, bu makalemizde yararlandığımız başlıca kaynaklardan biridir.

2 Adaletnâmeler hakkında en özenli çalışma Prof. Dr. Halil İnalcık tarafından gerçekleştirildi. Bkz. "Adâletnâmeler", *Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, Cilt 2, Sayı 3-4, 1965.

3 Örneğin *Naima Tarihi* gibi. Özellikle birinci cildin girişi. Bkz. *Naima Tarihi*, Zuhuri Danişman Yayınevi, 1967. Birinci dipnotta zikredilen Tursun Bey'in *Tarih'i* de başka bir örnektir.

layihalarını⁴ da saymak gerekir.

Tüm bu metinler incelendiğinde, mükerrer olma özelliklerinin dışında, asıl dikkate alınması gereken yönlerinin *zaman ve mekân* kavramlarına ilişkin anlayışları olduğu görülür. Ne zaman ne de mekân, bu metinlerde homojendir. Bu anlayış, eğer Kant'ın idrakin işleyişi üzerindeki tespitlerinden itibaren değerlendirilirse, siyasete bakışı derinliğine belirlemektedir. Kant, bilindiği gibi idrakin *a priori* çerçeveleri arasında mekâna ve zamana yönelik ön kabulleri işaret eder.⁵ Söylemek istediği husus şudur: İdrak, herhangi bir şeyi algımlarken, algıladığı nesneyi veya olguyu belirli bir mekân ve zaman boyutu içinde algılar. Dolayısıyla, mekân ve zaman hakkında daha önce var olan anlayış, önce idrak üzerinde, ardından anlam dünyasında etkili olur. Böylece anlamlar, zaman-mekân çerçevesinde farklı yerlere yerleştirilirler. Yerleştirildikleri yerin *a priori* tanımı, idrak üzerinden hayata bakışı ve hayatın yaşanma üslubunu da derinliğine biçimlendirir.

Tüm geleneksel toplumlarda zamana ve mekâna ilişkin anlayışlar mitsel özellikler gösterir. Geleneksel dönem Osmanlı siyasi düşüncesi de bu alanda âdeta bir okuldur. Osmanlı siyasi düşüncesinde, tüm mitsel anlatımlarda olduğu gibi ne zaman ne de mekân, birörnektir; homojendir. Örneğin zamanın bütün dilimleri aynı anlamı taşımaz. Kutsal, örnek alınması gereken ve bir bakıma olağanüstü zaman vardır; bir de bu kutsal zamanın dışında akıp giden ve hiçbir kutsallık içermeyen sıradan zaman vardır. Aynı anlayış, mekâna yönelik olarak da söz konusudur. Bazı mekânlar kutsaldır; bazıları değildir. Mekân Öklitvâri ve her parçası bir diğeriyle eş değerde, bu anlamda da ussal bir mekân olarak algılanmaz. Örneğin İstanbul, gerek Bizans döneminde olsun gerek Osmanlı döneminde olsun hep kutsal bir kent olarak tanımlanmıştır. İlk kurulması sırasında yeri, Ortodoks anlayışa göre, Cebrail tarafından işaret edilmiştir. Osmanlılar ise bu kentin fethini bir hadise bağlarlar. Coğrafi mekân, doğa unsurlarının tümüyle birlikte âdeta “toplumların albümü”dür.⁶ Mekân ve üzerinde yaşayanlar arasında bir tür akrabalık söz konusudur. Arunta yerlileri örneğinde olduğu gibi bazı insanbilimciler, buna “mekân akrabalığı” derler. Gerçekten de Arunta yerlilerinin inanışlarında ya-

4 III. Selim'e takdim edilen Islahat Layihaları en ünlüleridir. Bkz. Enver Ziya Karal, “Nizam-ı Cedide Dair Layihalar”, *Tarih Vesikaları*, N. 6-8. Keza bkz. Ergin Çağman, *III. Selim'e Sunulan Islahat Lâyiğaları*, Kitabevi, 2010. Sened-i İttifak, Tanzimat Fermanı hatta Birinci Meclis-i Mebusan'ın açılışında okunan Nutk-u Humâyûn metinleri de başvuru kaynakları arasında sayılabilir.

5 İmmanuel Kant, *La Raison Pure, textes choisis*, PUF, 1971, s. 72.

6 Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, Alcan, 1922, s. 20.

şadıkları yerlerin dağı-bayırı, ovası, su yatakları, kurdu-kuşu ve bitki örtüsü, kısacası bunların her biri akrabadır. Bu unsurlarla ilişki akraba sıfatıyla kurulur. Akraba mekân, aynı zamanda kutsallık içeren bir mekândır; tanıdık bir mekândır. Sadece Arunta yerlilerine de özgü değildir. Kadim Yunanlıların ve Romalıların kendilerine ait coğrafyanın dışındaki alana “barbarlar” coğrafyası diye bakmaları malûmdur. Keza, genellikle İslâm anlayışında ve oradan kaynaklanarak Osmanlı dünyasında kendi coğrafyalarının ötesi *dar’ül-harp* olarak, başka bir ifadeyle kutsallık içermeyen bir alan olarak tanımlanır. İspanyol fatihleri, Güney Amerika kıtasının her yerine haç dikerek, yeni coğrafyalarıyla akrabalık oluşturdular. Bu aynı zamanda coğrafyaya mühür vurmak anlamına geliyordu. Hilâl, İslâm kültürünün; haç da Hristiyan kültürünün mührüydü. Mekân ile üzerinde yaşayanlar arasındaki benimsemeyi, aidiyeti ve daha önemlisi kutsamayı ifade ediyordu. Toplumun albümü coğrafya, bir noktasından bir başka noktasına kayıtsızca gidilip gelinen yansız, renksiz ve kokusuz bir mekân değil, *sılasından (patria’dan) gurbetine (terra aliena’ya)* gidilen, *gurbetinde sila hasreti* çekilen, anlam yüklü, tarih yüklü bir *arz-ı mevut* diye algılanır. Ne ölçüsü vardır, ne de tartısı... Coğrafya ve arazi, alabildiğine evliyaların, yatırların, şehitlerin, dedelerin ve tüm bir tarihin efsanelerle birlikte doldurduğu; hem ölçüsüyle, hem fizik nitelikleriyle, hem –itiraf edelim– mülkiyet yönüyle hesaba kitaba gelmeyen; fakat tümüyle hayata hükmeden temel unsurdur. Pierre Nora’nın tanımlamasıyla “toplumsal hafızanın saklandığı yerleri” barındırır.⁷ Sanayi toplumunun ortaya çıkışıyla devrilen, önce kral başı, evliyalar hatırı değil; onlardan önce ve tabii arkasından onları da sürükleyerek toprağın hükümranlılığı olacaktır. Akrabalık duyulan, dolayısıyla albüm içeriğinden sayılabilecek mekân konusunda Mithat Cemal’in Mehmet Akif’in İstanbul örneği, Türk yazınındaki en ilginç örneklerden biridir. Mithat Cemal’in kaleminden izleyelim:

Düyunu Umumiye binası ve Alman İmparatoru’nun çeşmesi... İşte önünden geçerken Akif’in başını çevirdiği iki bina...

Galata ve Beyoğlu... İşte Akif’in İstanbul’una dâhil olmayan iki yer.

Akif’in İstanbul’u Haliç’in sırtındaki Sultan Selim Camii’nden başlar, Marmara’nın yanındaki Kazasker Feyzullah Efendi Camii’nde biter.

Köprü’den Sarıgözel’deki evine giderken Akif beş camii’nin maneviyatında yürüdü. Yeni Camii’nin kutsiyetine dalarak Mercan yokuşunu çıkar, Beyazıt ve Süleymaniye camilerinin iki kanadına bürünür. Şehzade Camii’nin nurunda uçar, Fatih Camii’nin şumulünde evine inerdi. Zaten Fatih Camii

7 Pierre Nora, *Les Lieux de Mémoire*, Gallimard, 1984-1992.

ve Akif'in evi birbirinin müstemilâtı idi; [...] cami evin selâmlık dairesiydi, ev de caminin harem tarafı.

Asrın demirinden ve dumanından kaçan Akif, minarelerin dibinde cücelikleri artan dükkânlarla ve evlere bakmayarak bankasız, borsasız manevi bir İstanbul'da yürür, caddelerde kendi kendinden ibaret kalarak programlı bir dalgınlıkla sokaklardan geçerd; bu dalgınlık yalnız bir minareler hiyabanından [ormanından] geçtiğini zannetmek içindi. O kadar dalgın olacak ki bunlardan başka bir şey görmeyecekti.⁸

Mitsel zaman anlayışına gelince, bu, zaman dilimi olarak çok eskilerde kalmış, ideal olanı ifade eden bir zamandır. Doğurgan, yaratıcı, kurucu unsurlar içeren, ilklerin yaşandığı, tekrar edilebilir ve örnek olarak alınan zaman oluyor.⁹ Çok yaygın adlandırılmasıyla bu zaman, bir tür “altın çağ”ı işaret eder; veya “asr-ı saadet”tir. En önemlisi, altın çağ her şeyin başında meşruiyet kaynağıdır. Yaşanan zamanın vazettiği sorunların çözülmesinde, altın çağa bakılır. Bu mitsel dönemin sürdürülmesi meşruiyeti sağlamanın bir yöntemidir. Dolayısıyla meşru olmak ve meşru kalmak için sürekli altın çağ mitine dönülür. Dolayısıyla siyaset, doğrusal bir zaman boyutunda değil, daha çok ve özellikle *döngüsel* bir zaman boyutunda cereyan eder.¹⁰ Mitsel anlatım her şeyden önce, bir yorumlama, yaşamın içinden çıkan sorunların çözümünde gayri ihtiyari kullanılan bir kalıptır. Gerçekten de mitsel söylemin yapısı, “alabildiğine zengin ve akışkan çeşitli durumların er geç içine yerleştikleri bir tür kalıbı” işaret eder.¹¹ Mitlerin toplumsal eylemlerde gayri ihtiyari kullanılması, tıpkı dilin kurallarının söze dökülmesindeki gibi görülebilir. Ferdinand de Saussure, dili ikiye ayırıyordu. Dilin tarihsel olmayan, ses uyumlarından ve gramer kurallarından oluşan bir yönü vardı; yanı sıra söze dönüştüğünde ortaya çıkan tümüyle tarihsel ikinci bir yönü vardı.

⁸ Mithat Cemal, *Mehmet Akif*, İş Bankası Kültür Yayınları, 1986, s. 220.

⁹ Mitsel zaman anlayışı konusunda bkz. Mircea Eliade, *Aspects du Mythe*, Gallimard, 1963, Bölüm 2. Aynı yazarın *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Gallimard, 1969, Bölüm 1 ve 2. Aynı yazarın *Le Sacré et Le Profane*, Gallimard, 1965, s. 73-89. Aynı yazarın, *La Nostalgie des Origines*, Gallimard, 1987. Keza bkz. Emile Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, PUF, 4. Basım, 1960, s. 12-13. Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, Flammarion, 1984, s. 114, 117, 123. Ernst Cassirer, *La Pensée Mythique*, Minuit, 1972, s. 133-134, 136-137, 144, 139.

¹⁰ Gerek Roma'da, gerek İslâm coğrafyasında terakki, geçmişe dönerek ulaşılabilir bir hedeftir. Hannah Arendt'in ifadesiyle “Biz modernlere göre olgunlaşmak, geleceğe yönelik bir harekettir. Romalılara göre ise, olgunlaşmanın adı geçmişe dönmektir”. Bkz. H. Arendt, *La Crise de la Culture*, Gallimard, 1972, s. 163. İslâm kültürüne ilişkin olarak Henri Laoust'un tespiti ise şöyledir: “İslâmın terakki fikri çok özel bir anlam taşır. İslâm terakkiden Asr-ı Saadet'e dönmeyi anlar”. Bkz. H. Laoust, *Les Schismes dans L'Islam*, Payot, 1965.

¹¹ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Plon, 1974, s. 225.

Dilbiliminin tayin ettiği söz ve dil düzeylerine bir yeni düzey eklenmektedir. Bu üçüncüsü mitlere ilişkin bir düzeydir. Mit, ne anlattığı ile değil daha çok ve özellikle nasıl anlattığıyla ilgili olarak hem dile hem söze bağlıdır. Dil, zamana yayılan bir özellik taşır; söz ise, muayyen bir zamanın ürünüdür. “Oysa mit, hem söz gibi tekrar yaşanamaz bir zamanın içindedir; hem dili andıran bir şekilde zamana yayılabilir. Bu, onun ikili doğasının sonucudur.”¹² “Bir zamanlarda” veya “hatırlanamayacak kadar eskilerde” telaffuz edilmiş bir söz olan mit, yaratıldığı ve seslendirildiği zamanın dışında da anlam taşır. Dolayısıyla geçmiş, hâl ve gelecek ortaklaşa kullandığı zamansal dilimlerdir. Mitin bu ikili özelliği, miti tarihin içine yerleştirdiği kadar, tarihin dışında bir tür tarihsizliğin düzleminde işleyen yeni bir dil hâline getirir. Bu şekilde mitler, dile dönüşebilen daha doğrusu dönüşmüş sözlerdir. Dolayısıyla, yaşanan zaman içinde ifade edilen toplumsal eylemleri yönlendirirler; bu eylemleri içerdikleri kalıba dökerler. Somut olarak ifade edilecek olursa, denebilir ki, söz mertebesindeki toplumsal eylemin dili mitlerdir. Mitlerin vazettiği gramer kuralları ki bunlara söylem kalıpları da denebilir; tarih, bu kalıplar kullanılarak yaşanır. Mitlerin üslubuna uymayan, mitlerin kalıpları içine girmeyen eylemler ve siyasetler, meşruiyetlerini kazanamazlar. Cassirer’in hükmünü hatırlayalım:

Mitoloji-tarih ilişkisinde, mitoloji birincil ve asıl; tarih ise ikincil ve türev bir unsurdur. Örneğin, halkların tarihini mitolojileri tayin eder; tarihleri mitolojilerini değil. Daha doğrusu, bir halkın tarihini tayin etmenin ötesinde, mitoloji, o halkın kaderinin ve akıbetinin ta kendisidir.¹³

Osmanlı siyaset metinlerinin zamana yönelik mitsel anlayışı değerlendirildiğinde açıkça görülür ki, gerek Tanzimat öncesi geleneksel dönemde, gerek modernleşme dönemlerinde, kamusal eylemler sürekli mitsel altın çağ anlayışının kalıpları çerçevesinde hayata geçirilmişlerdir. Siyaset, meşruluğunu altın çağ modeline uygun olduğunu ileri sürerek meşruiyet sınırları çerçevesinde kaldığını göstermeye çalışmıştır.

Bir bakıma mitler, toplumsal akitler gibidir. Akit, anlam kaynakları üzerinde toplumun anlaştığı bir akit gibi görülebilir. Bu, birlikte var olmanın akdidir; başka bir anlatımla aidiyet ve paylaşma akdidir. Toplum, mitsel akitlerin oluşturduğu zemin üzerinde eylemlerini gerçekleştirir. Özellikle geleneksel tarım toplumları açısından bakıldığında, üzerinde ittifak edilen anlamlar

¹² A.g.e., s. 230.

¹³ Ernst Cassirer, *La Pensée Mythique*, Minuit, 1972, s. 20.

kaynağına atıfsız hiçbir siyaset meşru görülmez. Max Weber'in bu konudaki ünlü tespitini tekrar hatırlamak gerekiyor. Weber, şöyle yazıyordu:

Saf geleneksel egemenlikte, isteyerek, belli bir iradeyi kullanarak, kanun yoluyla ne yeni bir hukuk, ne de yeni yönetim ilkeleri oluşturmak imkânı vardır. Yeni ilkeler, yeni bir hukuk oluşturmuş olsa bile, bunların hayata geçirilmesi, öteden beri süregelen hukuk tarafından meşru olarak tanınmasıyla mümkün olur. Hukuk yaratmanın vasıtalarını harekete geçirmek söz konusu olduğunda, geleneklere göre, öteden beri sürdürülen belgelerden, yargılardan ve alışkanlıklardan başkaca bir kaynağa itibar edilmez.¹⁴

Toplumbilimcinin yargısından hareketle denebilir ki, *yeni* bağımlıdır. Benimsenmesi ancak *alışılmış olana* uygunluğunun tanınmasıyla olur. Varlığını ve ilk oluşumunu (*ab origin*) yaşanan zamanın dışında kanıtlanmış kuralları, o kuralların üzerine bina edildikleri anlamlar zemini, akıp giden hayatın dirik doğasının üstüne çıkar ve onu, yani *yeni olanı* belirler. Güncel yaşamın yaratıcı olmak, dolayısıyla kabul edilebilir olmak gibi bir niteliği yoktur; muhtar değildir. Adem-i muhtariyet, geleneksel meşruiyet anlayışında, yenin en çarpıcı özelliğidir. Yeni kurallar, öteden beri geçerli geleneklerden mezuniyet almaksızın toplum tarafından benimsenemez. *Yeni*'nin *mezun* olması, geleneğin iznine tabidir. Kendiliğinden değil atfen meşrudur. Atıf kaynağı da mitsel zamanın içinde barınır. Asıl uyulması ve sürdürülmesi gereken değerler oradadır. Mitsel zamanın değerlerine atıfta bulunmak, yaşanan zamanın üzerine bir tür sihir serper ve bu yolla onu meşrulaştırır. Yukarıda belirtildiği gibi Osmanlı metinleri ve siyasi uygulamaları, bu bakımdan örnek teşkil ederler.

Mitsel zamanın başlangıcı ve sonu kronolojide kesin olarak tayin edilemez. Sıklıkla, Osmanlı kurucu ataları, Kadim Yunan kültürünün Aristoteles, Platon, Büyük İskender gibi isimlerinin yanı sıra, İslâmiyet'in *asr-ı saadet* döneminden Ali ve Ömer örnekleri ve İslâm öncesinin Cemşit, Nûşîrevân, Af-rasiyap, Keyhüsrev gibi İranî ve Türkî kahramanlar ve tabîî kadim kanunlar ve örf, âdeta aynı sahnede ve mitsel zamanın içinde bir aradadırlar. Her biri kendine özgü vasıflarıyla örnek alınması gereken, yaşanan hayata hükmedebilecek figürlerdir. Onların zamanlarında vazedilen kurallar, içinde bulunulan ve yaşanan zaman için de geçerlidir. Ducelier'nin tespitlerine göre, Bizans'ta da aynı anlayış söz konusuydu.¹⁵ Bu türden anlayışlar, geleneksel ta-

¹⁴ Max Weber, *Economie et Société*, Cilt 1, Plon, 1971, s. 233.

¹⁵ Alain Ducelier, *Le Drame de Byzance*, Hachette, 1997, s. 102 vd.

rim toplumlarının ortak yönlerini oluştuyordu. Osmanlı Siyasetnâme metinlerinde mitsel zamandan söz eden ifadeler verilebilecek örnekler şöyle:

Kanun-ı kadim cârî ve bu tarikle âlem nizâm ve intizâmda... Zaman-ı sa'âdetlerinde da'îma işler adâlet tarîkine sâ'î ve sâlik... Şer'-i şerif-i nebeviyyeyi icrâ etmeye münselik... Âl-i Osmanî gözetmek[te özenli]... Bu sayede fetih, zapt ve kabz [mümkün]... Ahvâl-i âlem nizâm ve intizâmda... Re'âya ve berâyâ ve fûkarâ ve zu'âfa ve ulemâ ve suleha ve müsafir ve mücavir âsûdehâl[de]... Evvelki zamanın askeri, az idi; lâkin uz idi; düşman önünde mansûr ve muzaffer [idi]... Sadra gelenler, icra-ı hakk iderler idi; her şeyden haberdar idi; cümlesin bilmiş ve görmüş idi; Haremeyn-i şerifeyne mâlik, yedi iklimde hükmü geçer idi... Azla yetinen yeniçeri [vardı]... İbtida zuhurda mazhar olunan... fütuh, galibiyet, şan-ı şevket, ittihad ve ittifaq ve ref'-i nefsanîyet ve şikak [söz konusuydu].¹⁶

Tüm bu ifadeler ve benzerleri, *Kitab-ı Müstetab*'ın 17. yüzyıl başında kadim ve mitsel dönemlerden söz ederken kullandığı ifadelerdir. Aşağı yukarı aynı zamana denk gelen ünlü *Koçi Bey Risalesi* de bu yoldadır.

Saltanatta fevk-el-hadd nizâm ve intizâm [vardı]... Memleket mâmur ve âbâdan[dı]... Sahn-ı cihan per âmen ü âman idi... âdab ve erkân dışına [çıkmazdı]... Padişah uğruna bezl-i can-ı şirin eden [askerler]... Zaman-ı sabıkda “asker-i islâm az ve öz pak ve mazbut iken... Ecdad-ı izâmları zamanında hiçbir devlette olmayacak kadar ilme ve erbabına hürmet ve izzet [gösterilirdi]... Zaman-ı meymenette [yani kutlu ve uğurlu zamanlarda], mukaddema şeyh-ül islâm olan kimesneler, menba-ı fazl-ı kemâl olduğundan ve intizam-ı dîn ve devlete sâî ve ahvâl-i ibâd-ullah ve mukayyed... Şevket-i islâmda terakki [kaydedilirdi]...Nereye teveccüh olursa orada feth ve zafer nümayan...¹⁷

Hızrî'l-Mülûk yazarının “parlak geçmiş”te gördükleri de farklı değildir. Onun kaleminde mitsel zamana verilen niteliklere gelince benzer sözcüklerle, benzer cümlelerle karşılaşılır. Nitelemeler tam bir mutabakat hâlinindedir. “Parlak geçmiş”ten övgüyle ve marazi bir özlem duygusuyla söz edilir.

Padişahlar, sahib-i tedbir kulları ile müşavere[dedir]... [İş başında] âlim, fâzıl ve ârif ve kâmiller [vardır]... Vezirler, ham tamâdan bürâ[dır]... Kitâbet fenninde mâhir[dir]... Salâh ve diyânetle vasıflanmış[tır]... Felâh ve adâletle tanınmış[tır]... hüsn-ü tedbir[lidir]... hod rey [değildir]... [Asker ise],

¹⁶ Burada nakledilen ifadeler, 1 nolu dipnotunda işaret edilen metinlerden derlenmiştir.

¹⁷ 1 nolu dipnotunda işaret edilen metinlerden derlenmiştir.

Mansur ve muzaffer[dir]... [Yönetimde ve sorumluluk makamında bulunanlar], Âli siret; Ömer haslet[liyidiler]...¹⁸

Keza değişik metinlerde Büyük İskender muzaffer olmanın yanı sıra öfkelerini sınırlayabilen ve bağışlayıcı bir hükümdar örneği olarak gösterilir. Vezirlerin mürâi olmamaları gereği de yine İskender'e atfedilir. Nûşirevân adalet abidesidir. Cemşit de benzer sıfatlarla anılır. Afrasiyap zenginliği, haşmeti ve düşmanına bile sevgisiyle örnek alınması gereken biridir. Süleyman peygamberin veziri Âsaf mükemmel vezirliğin bizzat örneği olarak algılanır. Nitekim Lütî Paşa'nın ünlü metni, *Âsafnâme* başlığını taşır. Aristoteles, meşaiyyun (*péripatétiques*) geleneği izlenerek *muallim-i evvel* diye adlandırılır. Malûm metninde Kınalızâde Âli, Platon'a "Eflatun-i ilâhî" sıfatını yakıştırır. 18. yüzyıl ortalarının ünlü şairesi Fıtnat Hanım –ki şeyh-ül-islâm kızı ve şeyh-ül islâm gelinidir–, zamanının büyük Sadrazamlarından Koca Ragıp Paşa'ya yazdığı kasidesinde Paşa'nın Devlet-i Âliye'nin "Aristu"su (Aristo) olduğunu söyler. Tüm bu isimler ve benzeri birçokları, efsaneleştirilmiş ve dinin süzgecinden geçmiş kadim dönemlerin iklimini soluturlar. Osmanlı ideal *imagine*'inin (tahayyülünün) yapboz parçalarıdır. Meşruiyeti sağlanacak olan siyasetlere gerekçe aranırken, efsaneleştirilmiş kadim kültür külliyyatından seçilerek bir araya getirilirler.

Yaşanan zamanın, içinde bulunulan dönemin nitelenmesine gelince, kullanılan ifadeler tümüyle olumsuz ve şikâyet belirten ifadelerdir. Sürekli olarak bozulmayı ve altın çağdan uzaklaşmayı dillendirirler.¹⁹ Müşteki bir söylem bu edebiyatın özünü oluşturur. Farklı metinlerden derlenen şu örnekler yeterince aydınlatıcıdır:

Âleme belâ olan rüşvet... Hazine berbat... Kul ta'ifesi herc ü merc... Para kesik... dâ'imâ sû-i tedbîr... Kanun-u kadîm gözetilmez... Zorbalar ve fitne ve fesad zuhûru... Memleket ve re'âyâ ahvâlleri muhtel ve müşevveş... Üslûb-i sabıktan çıkup... Âlem'de ihtilâl... Adâletliklerinde kusûr... Kurâ ve mezârî' harâb... Re'âyâ ve berâyâ perâkende [dağınık]... Vükelâ-i devlette hased... Kul tâ'ifesi, arasına yabancı karışmakla saflığını [ve hasletlerini] kaybetmiş... Garez ve intikamla hareket... Keç tarike sâlik [eğri büğrü tavırlı]... Kanun-ı Âl-i Osman bozulmağla... Ahvâl-i âlem herc ü merc... Vükelâ, âyin ve erkân bilmez; padişah ekmeğiyle perverde olmamış; Devlet-i Âliye-yi kayırmaz... Hazinede kılet [kıtlık]... Kuzâtda rüşvet... canib-i düşmen-de fırsat... Kurbiyette hıyânet... Ulemâda tama' ve hamâkat... Hâlâ tarik-i

¹⁸ A.g.e.

¹⁹ Bkz. Bernard Lewis, "Ottoman Observes of Ottoman Decline", *Islamic Studies*, 1962, s. 71-87.

ilm fevk-al-hadd mütegayyir... Ra'iiyetde zirâ'at-i bî-bereket ve kasâvet [tasa, kaygı]... Kûşe be-kûşe bid'at... Taraf taraf hacâlet [utanmazlık, sıkıl-mazlık]... Âyîn-i Saltanat-ı Osmânî muhtel... Kanûn-ı kadim tenezzül bul-muş... Şiraze-i ecza-i nizâm perişan... Merkezde ve taşrada nefsaniyet ve şi-kak hâlâtı [yaygın]... Saltanat teşettütle mübeddel [dağılmaya ve parçalan-maya hazır]... Tedbir yok; ilâc sorulmaz... Revnak ve hüsnü yok olan Ocak... Âyîn ve erkân bozuk... Âleme tohum-ı fesad ekildi... Maslahat gö-rülmez... Hakk sözü söylemekten kal[mış]... Hazine zâyî ve telef... Mema-lîk-i İslâm elden gidiyor... Hod-rey ve hod-pesend vezirler... Âlim ve nâdan hep yeksân... Semaniyye'de ehl-i ilm kimesne [kalmamış]... Vâkî' olan ha-lel ve züllel [bozukluk, alçaklık, fesad]... Şol vaktde ki, âlemün nizâmında fesâd ve bozgunluk müşahede eyledim... Tağyir ve tagayyûrat var... Âdâlet-de ihmâl ve tekâsül... Hüsn-i siyasette ihmâl... Müşaverede ve re'y ü tedbir-de terk vâkî'... Ekâbir ve a'yânda kibir... Halk, bî-kesb ü bî-kâr [kazançsız ve kârsız]... Âlem müşevveş... Temeli kazılan devlet... Padişahı vebale koy-ma... Hilâf-ı şer'; katl-i nefis; hilâf-ı kânûn... İrâd masrafa kifâyet itmez... Mukabeleci ve rûznâmeciler, İsâ takyesin Mûsâ'ya giydürür düzenbaz... Öksüz oğlanın kaftanın arkasından alup, dul avrata geydürme [düzenbaz-lıkları yaygın]... Dokuzyüz seksen tarihinden beru v'âkî olan ihtilâl ve te-şevvüş [bozulma ve düzensizlik]... Kadimden olmayan usuller yüzünden re'âyâ ekisiz... Vilâyetde kaht u galâ ve envâ'î belâ... Şimdi ise, ol tarik-i sa-adet-refik bozuldu.²⁰

Özetle ve Siyasetnâmelerin sık kullandığı dile atfen; “Âlem harâb; re'âyâ perişân; hazine noksan”dır. Keza, “[şimdilerde] tarik-i saadet-refik bozul[muştur]”. Tüm bu olumsuzluklar, yaşanan ve kutsallık içermeyen za-manın getirdikleri diye yorumlanır. Bu bozulma, her yönüyle mükemmel ve ideal olan geçmişin düzeninden, kadim yasalardan uzaklaşmanın sonucu ola-rak gösterilir. Ünlü *Daire-i Adalet* döngüsünün alt üst olması diye düşünülür. Kutsal ve mitsel zamanın dışında yaşanan dönem de, bir Osmanlı kaleminin ucuna gayri ihtiyari düşüverdiği gibi “gerdiş-i çerh-i gerdân”ın, günümüz di-liyle *çark-ı feleğin* işlediği dönemdir.²¹ Çark-ı feleğin her dönüşü, her oyunu, toplum düzenini ideal geçmişten uzaklaştırır. Daire-i Adliyye'de idealleştiri-len toplumsal ve siyasi denge, denetimden çıkar. Toplum, kutsallık ve ideal olan dışında karanlık bir alana düşmüş gibidir. Yaşanan zamanla ideal olan dönem arasındaki “uçurum”, siyasette bir gerginliğin tezahürüdür. Çark-ı fe-

20 1 nolu dipnotunda işaret edilen metinlerden derlenmiştir.

21 Deyim, Sened-i İttifak'ın ilk paragrafında geçer ve şöyledir: “[...] Devlet-i Âliye-i Osmaniye[...], ib-tida zuhûrunda ilâ-yevminâ hâzâ mazhâr olduğu fûtuḥ ve galibiyet ve şân u şevket ittihâd ve itti-fak ve ref'i nefsaniyet ve şikâk ile hâsıl olduğu vareste-i kayd-ı işaret iken bir müddetten beru ikti-za-i *gerdiş-i çerh-i gerdân* ile şiraze-i ecza-i nizâm perişan [...] Saltanat-ı Seniye'nin kuvveti sûret-i teşettütle mübeddel[...]

lek de bu gerginliği yaratan unsurdur. Siyaset, her şeyin başında bu gerginliği ortadan kaldırmaya yönelik bir faaliyet olarak işler. Adalet Dairesi'ni tekrar kendi olağan ve dengeli döngüsüne oturtmak gerekir. Aksi takdirde “âlemi zapt u rapt altında tutmak” zorlaşır. “Re’y-ü tedbirde terk vaki” olur ki, bu da siyasetin işlevsiz kalması demektir. Dolayısıyla Saltanata emanet olarak kabul edilen re’âyâ sınıfına adalet sağlamak olanaksızlaşır.²² Siyaset, gerginliği giderecek ve ideal olanı tekrar “ihya” edecektir. Bu amaçla *ab origin* usullere ve örneklerle dönülecektir. Bu geçmiş örnek ve kurallara dönüş, ifade edelim ki, güncel yaşamdan kopuş anlamına gelmez. Güncel yaşamın dayattığı sorunlar vardır ve bu sorunların istimâletle, metinlerin kullandığı deyişi tekrarlarsak, *hüsn-ü siyasetle* çözüme ulaştırılması amaçlanır. Bâki'nin vezinli ifadesiyle “Devlet âheste gerektir...” Hüsn-ü siyaset, siyasi otoritenin *müdebir* ve *itidal* üzere hareketini gerektirir. Vasatta seyretmek, ifrat ve tefritten kaçınarak siyaset etmek, tercih edilen, genellikle kabul gören bir siyaset oluyor.²³ Hüsn-ü siyaseti bulmanın yöntemi olarak genellikle meşveret usulü gösterilir. Meşveret, Taşlıcalı Yahya'nın terimleriyle “makul”ü bulmak için gereklidir. Bizans, bu türden uygulamalarını *oikonomia* siyaseti diye adlandırıyordu.²⁴ *Oikonomia* siyaseti, kırıp dökmeden hem ideal olana bağlı kalma, hem günün gereği sorunları ölçülü kalarak çözme becerisini işaret ediyordu.²⁵ Bir tür bunalıma veya yeni durumlara ustaca tedbirlerle uyma yönetimi diyelim... Ancak çözüm, özellikle de çözüme yönelik *tedbirler*, her ne kadar güncel ihtiyaçların gerektirdiği *tedbirler* bile olsa, mutlaka ideal olana uygun olmak zorundadır. Osmanlı hukuk ve siyaset uygulaması, bu nedenledir ki, zaruret hâliyle ideal arasına sıkıştırılır. Bu amaçla fıkıh hep *hile-i şeriye* yöntemiyle ve “âheste” davranarak eğilip bükülmüştür. Önce zarurete uygun karar ve çözümler, ardından ideal çerçeveye uygun gerekçeler gelir. Siyasi otoritelerin katında âlim fakih, iyi hukukçu, kara kaplı kitaba uydurmasını bilen fakihtir. Kanun da, ilkeler de esnetilebilir veya çevresinden ustalıkla dönülebilir şeylerdir. Dolayısıyla hukuk, *a priori* değil, hep *a posteriori* işler. Bu alışkanlıkların modernleşme dönemlerinde de sürdürüldüğünü unutmamak gerekiyor. Örneğin, günümüzde bile yasalar, tüm yurttaşları ve kamu otoritele-

22 “Zabt-ı memâlik ve muhâfaza-i re’âyâ onlara [yöneticilere] vedî’a olmağla”. Unutmamak gerekir ki, Mustafa Âli'nin kendine yakıştırdığı sıfatlardan biri “hadim’ül-ahali”dir. Keza III. Selim'in dilinde “halka hizmet, [kendisi için] mahz-ı safa”dır. Yani tam bir mutluluktur.

23 Cemil Oktay, “...Ve bunun Gibi Tedbire Siyaset Dirlir”; Tursun Bey'in Siyaset Tanımı Üzerine Notlar”, *İ.Ü., Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, N. 40, Mart 2009, s. 43-51.

24 Hélène Ahreweiler, *L'Idéologie Politique de L'Empire Byzantin*, PUF, 1975, s. 142.

25 Alain Ducelier, *Les Byzantins, Histoire et Culture*, Seuil, 1988, s.51.

rini bağlayan ciddi kurallar olarak görülmezler. Kanımca bu, Türk siyasi hayatının öteden beri süregelen müzmin rahatsızlıklarından biridir. Yasalar, hiçbir zaman iktidarların üstüne çıkamamıştır. Yasalar, iktidar gücünün beğenisine uygun düştüğü ölçüde uygulanırlar. Dolayısıyla yasalar, iktidarın işine geldiği ölçüde yasadır. Bu açıdan da yasa olmaktan çıkar. Her kurum ve kişinin üstünde evrensel anlam içeren yasa düşüncesi, ciddi ölçülerde cılız kalmaktadır. Bağımsız yargı, yargıç teminatı, idarenin yansızlığı türünden sorunların çözüme ulaştırılamamasının gerisinde yatan temel nedenleri bu açılardan da düşünmek gerekir.

Çark-ı felek anlayışını sadece Osmanlı kültürüne ilişkin bir anlayış gibi görmemek gerekiyor. Ünlü Ortaçağ tarihçisi Jacques Le Goff'un tespitlerini izlersek, *La roue de fortune*, orta zamanların yaygın anlayışları arasındadır.²⁶ Zamana hükmeden güç, *La roue de fortune*, Türçesiyle *Çark-ı felek*'tir. Çark-ı felek, denetimimiz dışında cereyan eden hayatı işaret eder. Bu denetim dışındaki döngüyle amel etme zorunluluğu vardır. Bir bakıma çark-ı felek zamana ve zamanın getirdiklerine katlanma hâlidir. Faal, hayata katlanmayıp hayatın üzerine yürüyen, bu anlayışıyla hayata hükmeden bir birey ve bu türden bireylerden oluşan toplum söz konusu değildir. Organcı denge anlayışının yaygın kabul gördüğü, değerler ve statülerin hiyerarşik bir hat izlediği geleneksel tarım toplumlarını tamamlar. Osmanlı değerler sistemi hiyerarşisini belki en iyi anlatan tespitleri Üstad Şekip Tunç'a borçluyuz. Tunç, Osmanlı divan edebiyatını işaretler der ki,

Divanlarda evvela Allah'ın tazimi, sonra Peygamber ve evliyaların tebcil edilmesi ve bundan sonra kaside denilen şövalye methiyelerinin gelmesi, şahsi his ve heyecanların terennümü olan gazellerin en sonraya bırakılması, ideal kıymetlerin ne suretle mertebelendirildiğini gösterir. Sıra ve sıraya göre saygı, orta zamanların en kuvvetli içtimai disiplini teşkil ettiği için umumiyetle riayet edilmiştir.²⁷

Toplumsal yapısı ve içerdiği statüler de hiyerarşıktır. Bu yapı, Ortaçağ organcı anlayışının dillendirdiği hâliyle aynı zamanda "insan vücudu" gibidir ve dengede olduğu zaman düzen yerindedir; sorun yoktur. Toplum, üç sınıftan, sırasıyla *ulema*, *leşker* ve nihayet *reaya*'dan oluşur. Naima, bunlara bir de esnafı katar. Bu sınıflar, orta zamanlar Batı Avrupa siyasi düzenlerinde de aynıdır. Hiyerarşik dizinde, *oratores*, *bellatores* ve *laboratores* sınıfları var-

²⁶ Jacques Le Goff, *La Civilisation de L'Occident Médiévale*, Flammarion, 1982, s. 140.

²⁷ Şekip Tunç, "Sanat Meselesi", *Güzel Sanatlar Mecmuası*, N. 1, s. 30.

dır. Wessex Krallığı, çok farklı değildir. Orada da, toplum ve siyasi düzen benzer üç sınıf üzerine bina edilmiştir. Bunlar, *gebedmen*; *fyrðmen* ve *weorcmen*’den oluşur.²⁸ Charles Loyseau’nun 17. yüzyıl başındaki sözcükleriyle “Tanrının evi [yeryüzü beşeri düzeni] tek gibi görünse de aslında üç gözden [toplumsal sınıflardan] oluşur.”²⁹ Loyseau’nun sözcüklerine dikkat edilirse, toplum tanrısal bir yapıdır; başka bir deyimle yaratılmıştır; oluşan bir şey değildir. Kınalızâde Âli de toplumu ilâhi varlığın yeryüzündeki bir yansıması gibi görür ve peygamberlik dâhil her sıfat adalet gereğidir.³⁰ Bu konuda Âli’nin toplum anlayışı Bizans’ın entelektüel imparatoru Porfirogenetis ile benzeşir. Erguvani imparator, yazılarında “yeryüzünün semavî olanı aynen yansıttığını” savunuyordu.³¹ Toplum yapısı da, toplumu yöneten imparator da Tanrı iradesiyle oluşmuştu; değiştirilemezdi; sonsuza kadar kalıcıydı. Bireylerin toplum içindeki yerlerini itirazsız kabullenmeleri âdeta ibadet hükmünde görülmüştür. İşaret edilen bu üç sınıfın oynadığı “kutsal” oyun, Batı coğrafyalarında Le Goff’un ifadesiyle bir oyunbozan tarafından bozulmuştur. Oyunbozan aktör, burjuvazidir.³² Oyunun bozulması, toplumun tanrısal değil insani, dolayısıyla değişebilir olması gerçeği sonucudur. Oyun biraz da rönesansla ve rönesansın zihniyet düzleminde getirdiği yeniliklerle bozulmuştur.

Rönesans kalemlerinden Machiavelli’nin orta zamanların *la roue de fortune* anlayışından hareketle *la fortuna* kavramını üretmesi yeni zamanların da habercisidir. Aynı kalemin “yeni düzen” arayışlarını tamamlar.³³ Floransalı yazarın *la fortuna*’sı, biraz eskinin uzantısıdır; biraz da yeniyi anlamaya ve yeniyi kurgulamaya çalışır. Ortaçağ’ın Kuzey Afrikalı usta tarihçisi İbn-i Haldun da *la fortuna* anlayışını *baht* sözcüğüyle nitelendiriyordu.³⁴ *Baht* da, hayatın içinde ve irademiz dışında önümüze gelen beklenmeyen koşulları tanımlıyordu. İradeyle birlikte insani eylemlerin sonuçlarını tayin ediyordu. *Baht* veya *La fortuna*, sadece siyasi eylemlerin önüne çıkan engelleri değil, aynı zamanda fırsatları da işaret eder. Siyasi eylem, *La vertu*’nün *La fortuna*’yı değerlendirerek kamusal alanda başarılı olmasına yönelikti. *La vertu*, ahlâki bir değeri değil, daha çok ve özellikle siyasi bir değeri ifade eder. Cesaret, ka-

28 Geroges Duby, *Les Trois Ordres ou L’Imaginaire du Féodalisme*, Gallimard, 1976, s. 127, 128.

29 Georges Duby, *a.g.e.*, s. 11.

30 Kınalızâde Âli, *Ahlâk-i Âlâi*, Bulak baskısı, 1833, s. 47.

31 Ahreweiler, *a.g.e.*, s. 142, 147.

32 Le Goff, *a.g.e.*, s. 240.

33 Nicolas Machiavelli, *Le Prince*, Gallimard, 1962, s. 49, 107.

34 Ibn Khaldûn, “Discours sur L’Histoire Universelle”, *AL MUQADDIMA*, (Fransızcası: Vincent Monteil), Sinbad, Paris, 1997, s. 431. Türkçesi Cevdet Paşa tercümesi olarak mevcuttur. Başkaca çevriler de vardır.

rar alma ve önünü görebilme gibi yetenekleri içerir. Aynı zamanda *müdebbir*, Yunanca dilinin sözcükleriyle, *phronimos* kişiliği betimler.

Osmanlı yöneticilerinin, önlerine gelen koşullar çerçevesinde ve geçmişten beri süregelen mitlerini de kullanarak yeni bir sistem oluşturmak veya modernleşme döneminde itibar ettikleri hedefi anlatan söylemleriyle “âlem-i medeniyetin terakkiyat-ı hazırasına ulaşmak” için belli bir *La virtu* örneği sergilediklerini söyleyebiliriz. Tanzimat’la birlikte, eskinin *temeddün* kavramından hareketle ve geçmişin *altın çağ* kalıbını geleceğe yansıtarak, yeni siyasetleri meşrulaştırma becerisini gösterdiler. Cumhuriyetin kurucu kuşakları, böyle bir iklimin içinde yetiştiler ve yetiştikleri iklimin gereği yeniliklere tereddütsüz açıldılar. Dünün mitsel kalıpları, onların tarih içindeki amellerini önceki kuşaklarda hep olageldiği gibi alttan alta belirledi. Bu tespit yerinde bir tespit ise, Cumhuriyetin başlangıç dönemlerindeki yenilikleri *kopuş* diye adlandırmak, kaba ve yüzeysel bir tahlil olmaktan öteye geçemez.