



**BİR KOZMOLOJİ OLARAK 'ADALET DAİRESİ' TEORİSİ VE KLASİK DÖNEM
OSMANLI TOPLUMUNDAKİ YANSIMALARI**
'CIRCLE OF JUSTICE' THEORY AS A COSMOLOGY AND IT'S REFLECTIONS ON
OTTOMANS CLASSICAL ERA

*M. Tolga Uslu**

Öz

Bu çalışmada, doğu¹ toplumlarının kadim devlet felsefesinin pratik bir formülasyonunu içeren ve genel olarak Adalet Dairesi (daire-yi adl) olarak isimlendirilen teorinin kültürel ve bilişsel altyapısına dair tarihsel antropoloji çerçevesinde bir tartışma amaçlanmaktadır. Kısaca bu teorinin ve bu teoriye dayanan devlet uygulamalarının genel olarak paylaşılan ve kabul edilen bir dünya görüşünden, kültürel altyapıdan yani zihinsel çerçeveden kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Çalışmada bu kavram "kozmoji" olarak isimlendirilmiştir. Kozmojiyi ortaya koymak amacıyla önce bu teori alt bileşenleriyle kısaca açıklanmış, pratikteki görüntüsünden kısaca bahsedilmiş daha sonra da sonuç bölümünde çalışmanın amacı olan kozmoji bu 'yapı' üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır. Gündelik dilde 'dünya görüşü,' 'mentalite' gibi terimlerle ifade edilen, antropoloji yazınında 'Dünya tasavvuru' veya en genel isimlendirmeye 'kozmoji' olarak geçen kavramın Osmanlı dünyasında izini sürerken tarih çalışmalarında geçerli olan yöntemle uyularak keskin bir dönemselleştirmeye gidilememiştir; ancak kadim geleneğin kuruluş döneminde devlet yapısının şekillenmesinde en büyük âmillerden biri olması dolayısıyla 'Klasik Çağ' Osmanlı dünyası, yazıda ortaya koymaya çalıştığım içeriğin en belirgin olduğu dönem olarak kabul edilebilir. Zira kısaca 16.-17 yy'lardan sonra devlet yapılanmasında artık reform çabaları baş gösterdiği için bu kadim teorinin yapısal etkilerinin de tedrici olarak azaldığı açıktır. Ancak bir taraftan da kültürel unsurların devamlılığı doğrultusunda Osmanlı

* Dr. Öğr. Üyesi, *Yeditepe Üniversitesi*, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul/TÜRKİYE; ORCID: 0000-0002-2294-6337

¹ Çalışma da birçok yerde 'doğulu' kavramı kullanılmıştır. Burada ifade edilen 'doğu', kısaca bugünkü Ortadoğu coğrafyasına ve Türk, İranlı, Arap, İslam kültürlerine karşılık gelir.

yöneticisi ve teb'asının 'devlet' ve 'yönetim' algılarında (hatta bugün dahi) hala bu teorinin temelindeki kozmolojinin etkilerinin görülüyor olması dikkatten uzak tutulmamalıdır.

Anahtar Kelimeler: *Adalet Dairesi, Kozmoloji, Osmanlı Sosyo-Ekonomik Sistemi.*

Abstract

In this article, an argument on cultural and cognitive background of a practical formulation of Eastern² state philosophy, the "circle of justice" is introduced. Briefly it is stated that this theory and state applications standing on this theory emanates from a cultural domain, world view or an intellectual framework shared by these societies. This is called as 'cosmology' in the paper. In order to specify the cosmology, the constitutive parts of the theory are described, their appearances in practice in Ottoman system are mentioned and, in the conclusion, the cosmology is stated on these explanations. While tracing the 'world view' or 'cosmology', a far-reaching anthropological concept, in the Ottoman world, a sharp periodization, basic methodological strategy in historical studies could not taken into account. But the 'Classical Age' Ottoman world can be regarded as the period in which the content I try to put forward in the article is the most prominent, since it was one of the greatest figures in shaping the state structure during the establishment period of the ancient tradition. But it is not all surprising to witness the influence of this mental position on the individuals and cultures of the region even today, since cultural domains are not subject to quick transitions.

Keywords: Circle of Justice, Cosmology, Ottoman Socio-economic System.

Giriş: Daire-i Adl (Adalet)

Tarihsel süreçte doğu toplumları batılı sosyal yapılardan çok farklı yapılar ortaya çıkarmış,³ bu yapılara uygun ve batıdan farklı sosyal dinamikler oluşturmuştur. 'daire-yi adl' de bu farklı sosyal ve kültürel dinamikler sonucu ortaya çıkan bir kavramsal çerçeveyi ifade etmektedir. Çalışmada esas itibarıyla bu çerçevenin Osmanlı örneğinde sosyo-ekonomik ve yönetsel yapılardaki izleri sürülecektir. 'Adalet dairesi' olarak isimlendirilmiş bu teoriyi ele almaktaki amaç, bu teorinin derinden derine bize hissettirdiği özel bir 'dünya', hatta 'evren' algısıdır ki bu, 'kozmooloji' terimi ile ifade edilmiş ve tartışmalar kısmında değinilmiştir.

Basit bir şekilde tanımlamak gerekirse Daire-i adl, 'adalet' kavramı çerçevesinde bir hükümdarın başarılı bir yönetim gerçekleştirmek için uygulaması gereken temel düsturların kısaca ve döngüsel bir biçimde formülasyonudur. Bu formülasyonun tüm Osmanlı yönetimi boyunca formel ve metodik biçimde uygulandığını ya da bu fomülasyona sık sık atıf yapıldığını söylemek doğru değildir. Ancak Osmanlı'da yapıların ve uygulamaların bu teorideki düsturlarla paralel gittiği söylenebilir. Yani bu teori, normatif bir kurallar bütünü değil bir anlamsal bütün (*cognitive domain*)'ün ifadesidir ki bunu 'kozmooloji' terimiyle karşılamak uygun görünmektedir.

² In the study, the term "eastern" is used to mention the middle east region geographically or the old Turkish, Iranian, Arabian Cultural region

³ Bozkurt Güvenç (2000, 71), makalede 'doğu toplumları' olarak isimlendirdiğimiz yönetim felsefesinin Bizans'daki varlığından bahseder.

Daire-i adl, orijininde bir siyasi tavsiye çerçevesidir. Temel olarak hükümdara yönetim ile ilgili akıl vermek üzere kurgulanmıştır. Ancak bu tavsiyenin doğu devlet anlayışında karşılık bulduğu yeri, genel toplumsal kültürden etkilenme ve onu etkileme düzeyini, bu kültürel yapının üzerine oturduğu kozmolojiyi ifade etme gücü ve en nihayet Osmanlı toplumu gibi modern zamanlara erişmiş bir klasik devlet yapılanmasında devlet uygulamaları üzerindeki son döneme kadar bir derece varlığını sürdürmesi bu teoriyi ilginç kılan unsurlardır.

Yönetim için bir çerçeve oluşturan –ama bizim göstermeye çalışacağımız gibi aslında bir ‘evren düzeni’ anlayışını yansıtan- Daire-yi Adl, lafzî biçimde şöyle özetlenir⁴

- *Adldir mucib-i salâh-ı cihan*: Adâlet Dünyanın esenliği için gereklidir. (DA1)⁵
- *Cihan bir bağıdır dıvârı Devlet*: Dünya bir bağıdır ki onun duvarı Devlettir (DA2)
- *Devletin yatımı şeriattır*: Devletin işlerliğini sağlayan şeriattır (DA3)
- *Şeriata olamaz hiç hâri illa Melik*: Şeriati yürütecek olan padişaktır. (DA4)
- *Melik zapteyleyemez illa leşker*: Padişah askersiz ülke zaptedemez. (DA5)
- *Leşkeri cem’ edemez illa mal*: Askerin hükümdarın yanında toplanmasını sağlayan maldır. (DA6)
- *Malı cem’ eden raiyettir*: Malı üreten reayadır. (DA7)
- *Raiyeti kul eder Padişah-ı Aleme adl*: Reayayı padişaha bağlı kılan adalettir. (DA8)

Son madde ile birlikte adâlet kavramına geri dönülür ve çember tamamlanır. Yukarıda bahsi geçen ‘döngüsel formülasyon’ dan kasıt budur. Bu çerçeve İbn Haldun tarafından şöyle açıklanır (Haldun, 1954: 101)

“Mamur olan dünyalar, güller ve çiçeklerle dolu bir bahçe gibidir. (DA1) Bu bahçenin duvarı devlettir ki bu duvar onu düşmanların ve yabancıların saldırmamasından korur (DA2) Devlet padişahdan ibaret olup (DA4). onların fikr, tedbir ve kudretleri ile sünnetler ihya olunur. Bu sünnetler devlet ve hükümet onunla kaim olan iktidar ve siyasettir (DA3) Devlet ve saltanat bir nizam olup, asker ona kuvvet verir (DA5). Askerler devletin yardımcıları olup para ve servet onların beslenmesini temin eder (DA6). Mal ve para bir geçinme vasıtasıdır. Onu teb’a toplar (DA7), teb’a köleler olup onları adalet korur (DA8). Adalet ülfet edilen bir şeydir, alem onunla kaim olur. Alem ise bir bağıdır (tekrar başa, DA1).”

Yukarıdaki maddeleri Adâlet, Devlet, Şeriat (Kanun), Padişah, Asker, Mal, Reayâ, Adâlet diye özetleyip her birini tek tek ele alabiliriz.

4 Adâlet dairesi formülasyonu, literatürde çok sık biçimde değinilen çerçeve olması dolayısıyla kadim metinlerde çok sık ele alınmıştır. Örnek olarak (Yusuf Has Hacib. Akt. İnalçık, 1996; Kınalızade, 2010)

5 Maddelerin başındaki (DA) ile ifade edilen kısaltmalar “daire-i adl” ın kısaltması olarak düşünülmüş ve başında bulunduğu maddeyi kodlamak için kullanılmıştır. Makale içerisinde maddelerdeki ifadelerle atıflar, bu kodlar vasıtasıyla yapılacaktır.

Adâlet

İlk madde ve dairesel yapıdan dolayı aynı zamanda son madde olan adâlet, tüm teorinin temel yapı taşıdır. Daire’de ilk ve son madde olmasının da ifade ettiği gibi her şey adâlet ile başlar ve adaletle biter. Dolayısıyla adâlet teriminin anlamını tartışmak çok önemlidir.

Buradaki kapsamı dolayısıyla Adalet ile ilgili ilk tespit, bunun batıda bugün kullanılan terim olan ‘*justice*’in karşılığı olmadığını söylemek olmalıdır. Kabaca “hakkaniyet prensibi çerçevesinde tarafların birey-birey ve birey-devlet ilişkilerinde karşılıklı olarak sahip oldukları haklara riayet ve bu anlayışla oluşan sosyal düzen” gibi bir anlamdan çok uzaktır⁶. Burada geçtiği şekliyle adalet insanların huzur ve barış içinde yaşayacakları, karışıklık ve kargaşanın olmadığı bir durumu ifade eder. Ön planda olan ‘hak’ değil ‘düzen’dir. Bu düzen önce sağlanmalı, sonra korunmalıdır. Düzenin korunması ve sürdürülmesi ise maddi ve yönetsel temellidir: “Tüm teokrasilerde ve mutlaki yönetimlerde adalet maddi yönelimlidir; bürokrasilerde biçimsel-yasal olmasının aksine olarak” (Weber, 2003: 342). Bu da bizi adâlet maddesinin (DA1), refah ile (DA5) ile bağlantısına götürür. Yani düzen bozulmamalı ve düzenin geçerli olduğu topraklar (*cihan*) genişlemelidir. Aşıkpaşazade’de ifade edildiği gibi (2003, 136) fetihlerde birçok hisarın güç kullanılmadan padişahın ‘adaletine’ güvenilerek teslim edilmesi bunu ifade eder: Toprakları ellerinden gitmiştir –padişaha geçmiştir- ama yeni dâhil oldukları düzen, onlara alternatiflerine oranla daha çekici gelmektedir. Ayrıca siyasetnamelerin hemen hepsinde ‘adalet dağıtmak’ şeklinde bir ifade geçer ki bu Weber’in ifade ettiği ‘maddi temelli’ olma keyfiyetine güzel bir örnektir. Buna aşağıda detaylıca değinilecektir.

Korunması ve genişletilmesi gereken bu düzende her toplumsal aktörün belli bir sınıf (ya da meslek, uğraş, coğrafya) içerisinde tanımlanmış fonksiyonlar çerçevesinde varlığını devam ettirmesi gerekir. İsyân ya da devlete sırt çevirme olmaması gerektiği gibi –ki bu da Osmanlı tarihinin genel motifidir- sınıflar arasında çatışma da olmamalıdır. “Osmanlı sisteminde sınıf ayrımı ve çatışmasının olmadığı, devletin adaletinin toplumu düzenlediği ve buna imkan bırakmadığı şeklinde ‘kerim devlet’ düşünceleri etkili olmaktadır” (Berkes, Akt. Makal, 1997).

Çalışma boyunca alıntılar yapılan siyaset üzerine döneminde yazılmış tüm teori kitapları aşağı yukarı aynı prensipleri kollar; adâlet teorisinde ifade edilen de küçük nüanslar dışında bu anlayıştır. Kısaca devlet-asker-ürün-köylü-devlet döngüsünün sürekli çevrimde tutulması prensibine dayanan bu yaklaşım “iktisadi yeniden üretimin ideolojik yeniden üretime, artığın üretilmesinin adalet ve siyasi düzenin otoriteler tarafından adil bir biçimde idare edilmesine bağlı olduğunu telkin ederdi” (Keyder, 2003: 41).

Burada hemen adaletin maddi temelleri üzerine düşünecek olursak, zenginlik, Batıda olduğu gibi kişilerin kendi çabaları, ilişkileri, ortaklıkları vs. sonucu ortaya çıkan bir ‘sonuç’

6 Berkes’in şu ifadesi bununla ilgilidir. “Ortaçağ düzeninde adalet düzen ve istikrarı sağlama doğrultusunda herkese payını vermek demektir. Herkesin ortak bir hukuk önünde eşitliğini ifade etmez. (çeviri bana ait) (Berkes, 1998: 95)

değil devlet tarafından bir durumun sürekli kılınması için kullanılan ‘araç’tır. Birinci anlamıyla servetin toplanması gereken tek el padişah olmalıdır ve siyasetnamelerde sıkça ifade edildiği gibi son tahlilde bu servet de tekrar dağıtımına tabi tutulmalıdır. Yani düzen ‘sürdürülmeli’dir, kendi akışına bırakılamaz. Sugar (Akt. Faroqhi, 2001: 249) bu anlayış neticesinde ortaya çıkan yapıyı aşırı yönetim olarak isimlendirir.

Bu anlayışın tarihsel uygulamaları çalışmanın boyutunu çok aşar ancak şu belirtilmeli ki sözkonusu düzen ve bu düzeni sürdürme doğrultusunda uygulanan politikalar ilk bakışta zannedilebileceği kadar katı da değildir. Düzeni sağlamak adına Osmanlı, isyancılarla uzlaşmak, onlara statü sağlamak, çok farklı kesimlerden destek sağlamaya çalışmak vs. gibi bugün çok aykırı gelebilecek önlemleri defalarca almıştır⁷.

Daire-i adalet’de anlatım şekli ‘daire’ de olsa aslında bu bir ağ gibi de düşünülebilir. Sistemin tüm unsurları aynı anda etkindir. Osmanlı’nın çözülme döneminde gerçekte olan bu ağdaki yırtıklardır. Bu ağın bozulmasının mı çözülmeye yol açtığı –ki genellikle Osmanlı münevverleri bunu savunmuştur, (Bkz. Berkes, 1998: 53)- yoksa bu ağın ifade ettiği yapının mı zamana uyum gösteremediği başka bir çalışmanın konusudur⁸; ama bu yapıdan sapmanın erken dönemde başladığı da bir gerçektir. Bir anlamda bu yapı bir ideali ifade eder.

Adalet kavramı, kültürel arkaplanı anlaşılmadığı için sık sık yanlış analizlere de konu olmuştur. Örneğin Baron de Tott, Türklerdeki toplum düzeninin ezilenlerin bir gün ezme ümidini korumalarına bağlı olduğunu iddia eder (Akt. Çırakman, 2001). İlginç olmasına rağmen bu görüş doğu toplumları ile ilgili hatalı bir kavramsallaştırmadan kaynaklanır. Doğu despotizmi kavramsallaştırması Batı’da oldukça –önyargılı değilse de- eksik bir kavramsallaştırmadır ve bu, makalede de dikkat çekmeye çalıştığımız dinamikleri hesaba katmadan ileri sürülürse bizi oldukça mekanik ve basit açıklamalara götürür.

Devlet

Yukarıdaki maddede ele alınan ‘Cihan’ aslen sınırları çizilmemiş, tanımlanmamış bir büyüklüktür. Devlet, ‘cihan’ kelimesiyle ifade edilen tüm sosyo-ekonomik evrene ihtiyaç duyduğu limitleri kazandırır ve dolayısıyla bu sistemleri tanımlar. Devlet şemsiyesinin dışında kalan her unsur tanım dışıdır; sistemi rahatsız eder ve sistem içerisine çekilmeye çalışılır. ‘Devlet,’ kavramı, sınıfların çatışması ya da karşılıklı pozisyon almalarının zaman içerisinde ortaya çıkardığı bir yapıyı değil, baştan beri kollarılması gereken bir kurumu hatta bir ideal durumu ifade eder.⁹ Bu sebeple tüm toplumu kapsayıcı bir özellik gösterir. Öyle ki

7 Bu konuda 16. Ve 17. Yy’larda Osmanlı ile Fransız devleti arasındaki anlayış farkı için Bkz. (Faroqhi, 2003: 280) ayrıca “isyancılarla uzlaşma”nın birçok örneği için Bkz. (Freely, 1999) merkezi yönetimin “muhakeme” den ziyade “arabuluculuk” geleneği için Bkz. (Faroqhi, 2003: 243)

8 Kısaca ikincisini benimsediğimizi söyleyelim

9 “Devlet” kelimesinin “barış, saadet, refah, düzen” vs. gibi anlamlarda kullanılması dönemin metinlerinde sıkça karşılaşılan bir durumdur. Yerasimos (2001, 308) “Osmanlı imparatorluğunda yönetim cihazı bir sınıf değil bir geçiş olarak belirir.” derken yukarıda kastettiğimiz duruma işaret ediyordu; ancak bir araç olmanın ötesinde daha bilişsel bir niteliğe sahip olduğu açıktır.

Devlete organik olarak bağlı ya da onun doğrudan kontrolü altında olmayan sosyal yapılar da devletin bu asli faaliyetine zararları ve yararları doğrultusunda itibar görüyor ya da cezalandırılıyorlardı. Loncalar birincilere, göçebeler ikincilere örnek olarak gösterilebilir. Dolayısıyla Osmanlı için “kuvvetli ve ağırlığını her an hissettiren” bir devlete karşılık “oldukça edilgen bir toplum” un varlığından rahatlıkla bahsedebiliriz (Faroqhi, 2000: 371)

Osmanlı’da devlet, “bir hanedana mensup olan, egemenliğini tanrıdan aldığına inanılan karizmatik bir liderin önderliğinde kurulmuş, reaya ve toprağa¹⁰ dayanan bir örgütlenmedir.” Devletin fonksiyonu o kadar merkezidir ki: toplumsal sistemin tüm unsurları devlete yakınlık ölçüsüne göre konumlanır.

“Merkezi şehirlerin devletin feyzinden istifadeleri ırmak, çay ve genel olarak suların kendilerine yakın olan yerleri yeşillendirmelerine benzer, sulardan uzaklaşma nispetinde derece derece kuraklık husule geldiği gibi şehirlerin de devlet merkezinden uzaklaşmaları nispetinde devletin feyzinden istifadeleri azalır”. (Haldun, 1954: 319)

Devlete yakın olmak yukarıdaki gibi sadece coğrafi bağlamda değil toplumsal bağlamda da önemlidir ki bunun toplumsal sonuçları çok daha baskındır. “Devletin arzu ettiği bir hüner ve sanatın talibi bulunur. Devletin arzu etmediği fakat şehir ahalsininin rağbet gösterdiği hüner ve sanat devletin arzu ettiği hüner ve sanat derecesinde gelişmez.” (Haldun, 1954: 409) Devlet bu çalışmanın en önemli maddesi olmasına rağmen bu kısımda bu kadar açıklama ile yetinilmiştir. Bunu sebebi de gayet açıktır: Diğer maddelerde yapılan açıklamalar aslında bu maddenin bileşenlerini oluşturur. Zira örneğin ‘adalet’ terimini ‘devlet’ olarak okumak çok yanlış olmayacaktır. Öyle ki “Anlatmaya çalıştığımız kozmoloji’nin görünür hali devlettir” diyebiliriz. Bu sebeple doğu toplumlarında devlet oldukça soyut bir kavrama karşılık gelir; asla “toplumun ihtiyaçlarını karşılamak için kurulmuş bir örgüt bütünü” gibi pratik, dünyevi, profan bir örgütlenmeyi ifade etmez.

Şeriat (Kanun)

(DA1) ve (DA2)’de ifade edilen felsefe, (DA3) ile birlikte uygulama sahasına dökülmektedir. Devlet her şeyden önce bir düzenlemedir. Her düzenleme gibi belirli kaidelerin konulmasını gerektirir. (DA3)’de ifade edilen ‘şeriat’ geniş anlamda ‘kural’ a karşılık gelir.

Osmanlı’da padişah, kendinden önceki Türk devletlerinde olduğu gibi pratik olarak yönetsel faaliyetlerde ve kararlarda kendisini dini kurallarla bağlı hissetmemiştir. Yönetim meselelerinde padişahın iradesi şeriatın sınırlamalarından bağımsızdır.¹¹ Örneğin Fatih’in kanunnamesinde şeriata referans yoktur (Zubaida, 2003: 108). Padişahın emri altındaki herhangi bir başka aktör, dini kurallar bağlamında bile olsa padişahu sınırlandıramaz. Bu o

10 “Padişahların devleti ve hörmeti nöker, il ve memleket ilemdir. Eğer nöker ve il ve raiyyet olmayacak olursa padişahlık mümkün değildir” (alındığı yer İnalçık, 2006: 137)

11 Bu literatürde genel olarak konsensus konusudur, bu çalışmadaki referansların hepsi örnek olarak gösterilebilir.

kadar tipiktir ki padişahın şahsı bir tarafa, ona bağlı olan devlet mensupları bile kadılar tarafından değil kazasker (kadıasker) tarafından yargılanır (İnalçık, 2006: 310).

Bu temel yaklaşım en başından itibaren padişahların çıkardığı kanunnamelerle kurumsallaşma aşamasına girmiştir. Yıldırım Bayezid döneminde (1389-1402) vergi ve tahrir faaliyetlerini düzenleyen kanunlar olduğuna dair kanıtlar bulunmaktadır (İnalçık, 1996; 325).¹² Ulemanın yürüttüğü dini ve hukuki pratikler bu şekilde tamamen yönetim pratiğinden ayrı tutulmuştur. Devlet işlerinde (yönetim pratiğinde) padişahlar, kendi iktidarlarının üzerinde bir otoriteyi kesin olarak tanımamışlardır. Dine bağlılığı en yüksek olan padişahlar bile bu prensipten uzaklaşmamışlardır (İnalçık, 1996: 322). “Dini kısıtlamalardan bu bağımsızlık” düsturunun pratikte görünürlüğü Padişahın yürürlüğe koyduğu kanunlardır. Kanun, ‘yasağ, örf’ gibi kadim Türk devlet geleneğinden gelen seküler kural koyma nosyonunun Osmanlı örneğindeki karşılığıdır.

İnalçık’ın belirttiği gibi (1996, 322) Fatih’in kanunnamesinde bu kuralların ileride gerek duyulursa değiştirilebileceğini belirtmesi, Kanun’un dünyevi niteliğini göstermesi açısından ilginçtir. Ancak tüm bu dünyevi karakterine rağmen kanun –daha doğrusu kanun koyucu-şeriat’a açıkça meydan okumaz. Lindner’in ifadesiyle Kanun aslen “süreç içinde çıkan belli sorunlara yönelik *ad hoc* çözümdü. Elbette bütün *ad hoc* düzenlemelerin İslam şeriatına uygun olduğu masalı geçerli kılındı ve bu yolla Osmanlı hukuk bilginleri “sağduyulu *realpolitik*’in ajanları” durumlarına indirgendiler”¹³ (Lindner, 2000: 89). Aşağıdaki alıntı, Padişahın dini otoritelere üstünlüğünü ve dini mülahazaları dikkate almadan karar verme fonksiyonunu gösteren ilginç bir pasajdır.

“Sultan Bayezid “kadıları getirin” diye emredince harama ve haksızlığa başlamış pek çok kadıyı toplayıp getirdiler. Padişah bunları Yenişehir de bir eve koydurdu. Ve “gidin o evi ateşe verin, içinde ne kadar kadı¹⁴ varsa hep birlikte yansın” dedi” (Aşık Paşazâde, 2003: 133).

Padişahın Devlet uygulamalarının bu dünyevi niteliği çalışmamız açısından özellikle önemlidir. Bu önem sadece teoride geçen ‘şeriat’ terimi’nin ‘kanun’u da kapsayan daha geniş anlamını ortaya koymasından kaynaklanmaz; aynı zamanda daire’de ‘devlet (DA2)’ ile ‘padişah (DA4)’ı birbirine bağlaması açısından önemlidir. Padişah, kendisinden üstün bir otoritenin kurallarının uygulayıcısı değildir. Her ne kadar teori kitaplarında (örn. Kınalızade, 2010; Nizamülmülk, 1999; Keykavus) padişahın rolü ısrarla bu şekilde yansıtılıyorsa da padişah fiiliyatta otoritenin sahibidir. Ancak diğer taraftan ‘Doğu Despotizmi’ ifadesinde belirtildiği şekilde herhangi bir sorumluluktan bağımsız da değildir. Padişah sorumludur; ancak sorumluluğun kriteri belli metinlerin dayattığı uygulamalar değil, bu çalışmada ileri sürülen kozmolojiye uygun olarak ‘düzeni sürdürme’ fonksiyonudur. Bu

12 Colin Imber (2004, 56), genel bir Osmanlı kanunnamesi düzenlemeye yönelik bilinen en eski çabayı yaklaşık olarak 1490’ların başında yazılmış bir yazmaya dayandırır.

13 Şeyhülislam’ın bu fonksiyonu ile ilgili (Imber, 2004) önemli bir kaynaktır.

14 Kadı bilindiği gibi Osmanlı’da şeriatı uygulayan yargıç statüsündeki din görevlisidir.

fonksiyonu icra ederken padişah ‘şeriat ile bağlı’ değil ‘adaleti gözetmek’ ile sorumludur. ‘Adalet,’ hukukun üzerinde ve onu da kapsayan bir içeriğe sahiptir. ‘şeriat’ (DA3) başlığının tüm adalet dairesinin bir maddesinden ibaret olarak gösterilmesi bunu ifade eder.

Padişahın hiçbir hukuki metnin yaptırımına tabi olmadığı gerçeği popüler yazın bir tarafa ilgili akademik metinlerde dahi çoğu kez yanlış biçimde ‘kural tanımaz bir despotizm’ olarak nitelendirilmiştir. Oysa padişah yukarıda bahsedilen fonksiyon icabı her şeyden önce belli güç dengelerini kollamak durumundadır. Otoritesini devam ettirmesi, kendine tabi olanlarca dile getirilmese bile –ki bu, dile getirilmemesine rağmen birçok ritüel tarafından ifade edilir¹⁵- güç dengelerini ve kendine tabi olanların kabullerini sağlamak durumundadır. Bu kabul için de kısaca ‘adaleti temin etmek’ olarak nitelenen kendi fonksiyonunu hakkıyla ifa etmelidir. Kısaca padişah-teb’a ilişkisi, bir taraftan da her an yıkılabilecek simbiyotik bir ilişkidir. Dolayısıyla dış görünüşe aldanıp padişahı, koşulsuz, tek taraflı mutlak bir otorite sahibi gibi algılamak yanlıştır. Şimdi bu otoritenin niteliklerine daha detaylıca değinelim.

Padişah

Her yönetsel sistemde olduğu gibi kuralların uygulanabilmesi için bir yaptırım mekanizmasının olması, bir ‘otorite’nin bu yaptırımları sağlaması gerekir. Ancak padişahın bunun ötesinde Osmanlı için merkezi bir anlamı vardır. Kuhrt’un (Akt. Cannadine ve Price, 1992: 53) eski Pers yönetim modeli için yaptığı tespit, yönetsel düsturlarını büyük oranda İran kültüründen miras alan Osmanlı sistemi için de geçerlidir: Yönetici (padişah) her türlü kaos ve yanlışlık (*chaos and falsehood*) karşısında düzen ve gerçekliğin (*order and truth*) ana motifidir; sistemin kilit noktasıdır. “Devlet içinde ve toplumda bir imtiyaz elde etmek isteyen herkes önce hükümdara mutlak bağlılığını kanıtlamak, onun kulu olmak ve bunu göstermek zorundaydı. Bütün sosyal kademelerde de patron-kul sistemi hâkimdi. Rejimin vazgeçilmez ilkeleri, tabiiyet, sadakat ve itaattir.” (İnalçık, 2006: 238). Sistemin dağıtım mekanizmasının başında olması ve bu dağıtım ilişkilerinin karşılıklı hak-sorumluluk tanımlarına sahip olmaması temel bir yönetsel aracı gerekli kılıyordu: Güç... Padişah mutlak surette güçlü olmalıydı. O kadar güçlü olmalıydı ki güç, onun iktidara gelişini de–yani bir anlamda padişah olarak varlığını –tanımlamalıydı. Kadim Türk devlet geleneğinden alınan Osmanlı uygulamasında, padişah herhangi bir sebeple iktidardan düşünce oğulları arasından fiilen yönetimi eline geçiren, meşru padişah sayılırdı. “Kadıhana ve diğer hukuk teorisyenlerine göre Osmanlı’da nihai anlamda tek vazgeçilmez özellik güç kullanımınıdır. Yönetimi meşrulaştıran hak değil güçtür”. (İmber, 2004: 75)

Bu noktada farklı bir akademik disiplinden, yönetim biliminin stratejik yönetim konusundan ödünç alınacak bir kavram yukarıdaki dinamiği anlamak bakımından faydalı görünmektedir. Buna göre bir işletme, pazara girerken belli stratejik durumları gözetmek

15 Bu semboller ve ritüeller konumuzla çok yakından alakalı olmasına rağmen çalışmanın sınırlarını fazla genişletmemek amacıyla dâhil edilmemişlerdir. Bu konuda çok özgün ve etnografik çalışmalar yapılmasını gerektirecek geniş bir alan bulunmaktadır. Bu konuda örnekler için Bkz. (Necipoglu, 1991; Deringil 1998)

durumundadır; bu koşullara dayanarak bir ‘pazara giriş stratejisi’ oluşturur. Burada kısaca göz önüne alınan, sektör için geçerli olan pazara giriş engelinin kendisi için geçerli olup olmadığıdır. Pazara girişte engel olmalı ama bu engel kendisi için geçerli olmamalıdır ya da kendi kontrolü altında olmalıdır vs. Kısaca örnek vermek gerekirse bilişim sektörü için pazara giriş engeli teknik bilgidir; yeterli teknik bilgi birikimine sahip bir örgüt, rakipleri için geçerli olan ama kendisi için geçerli olmayan bir stratejik silaha sahip demektir: Kendisinin geçebileceği, başkalarını tutan bir engel. Örneğin çimento sektörü için bu engel sermayedir vs.

Yukarıdaki paragrafta ele alınan çerçeveyi Osmanlı yönetim pratiğine uygulamak ilginç çıkarımlar sağlayabilir. Osmanlı yönetim biçiminin şekillenmeye başladığı erken dönemi göz önüne alalım. Bir adayın ‘Bey’ olma yolunda diğer aşiret ileri gelenlerinden –giriş engeli- farkı nedir? Hemen hemen hiçbir şey! Beyi bey yapan hiçbir fiili ya da -belki biraz yanlış bir tanımlama ile ‘reel’- üstünlük yoktur. Başlangıçta bey’in ne silah teknolojisine ait bilgi bakımından, ne askerliğe ait teorik bilgi bakımından, ne zamanla oluşturduğu yönetim bilgi ve görgüsü bakımından aşiretin diğer ileri gelenlerinden bir üstünlüğü yoktur. Zaten özellikle kuruluş dönemi safhasında beyin sahip olduğu varlıklar bunlar değil bambaşka bir husustur: İnsan kaynağı. Beyi bey yapan, kendisine bağlı (tâbi) insan kaynağıdır (*teb’a*). Teb’aaya sahip olmadan Bey, de Padişah da olunmaz. Yukarıda alıntıladığımız “Padişahların devleti ve hürmeti nöker iledir” ifadesi bunu gösterir.

Burada daha ileri gitmeden önce bir hususa değinmek gerekir: Acaba ‘Asalet’ bir giriş engeli sayılmaz mı? Yani daha önceki bey’in soyundan gelmemiş olmak rakipler için bir engel değil midir? Bu doğru olabilir; ancak bir rakibin başka bir ‘beylik’ kurmasına engel değildir. Ya da Osmanlı’nın kuruluş döneminde sayıları çok olan mevcut beyliklerin teb’a üzerinde nüfuz oluşturup onu kendi saflarına çekmesine engel değildir. Görüldüğü gibi teb’a Bey için temel unsurdur. Sürekli bağlı (tâbi) kılınmalıdır.

Şimdi, Beylik bir kere elde edildikten sonra rakiplerin giremeyeceği ‘giriş engelleri’ oluşturulmalıdır. Bu engelleri şu şekilde sıralayıp açıklayabiliriz

Her şeyden önce doğal rakipler yol edilmelidir. Hükümdarın ülkesinin oğulları arasında paylaşılması (*ülüş*) sisteminden vazgeçilmesi, Osmanlı’da kadim Türk geleneklerinden önemli bir kopuşu ifade eder. Tek bir ülke tek bir hanedan,¹⁶ hatta tek bir hükümdar var olmalıdır. “Şeref ve ululuğu tek şahısta toplamak devletin tabiatındandır.” (Haldun, 1954: 447). İktidara kimin geçmesi gerektiğinin tespiti ise çok kolaydır: Kim geçmeyi başarırsa...

“Her asabiyet sahibi devlet kurarak hükümdar olamaz. Ancak tebaayı kendisine boyun eğdiren, vergiler toplayan, delegeler gönderen ve sınırları koruyan hükümdar olabilir. Yurtta onun kuvvetinden üstün diğer bir kuvvet bulunmaz. Hükümdarlığın manası işte budur.”
(Haldun, 1954: 501)

16 Ibn Haldun, (1954, 444) birden fazla asabiyetin (patrimonyal sülale) olduğu yerlerde devlet kurmanın hem zor olacağını hem de kurulan devletin zayıf olacağını söyler.

Devlet “makinasını” eline geçirebilen, bu gücü ya da becerisi dolayısıyla meşru hükümdardır. Bu çok basit ama çok etkin bir kuraldır; İki padişah adayı problemdir. Sistemin esenliği, düzenin sürmesi, kaosun yok edilmesi bakımından tahtta ikilik olmamalıdır. Tahta rakip olacak kardeşler ortadan kaldırılmalıdır. Bu, Fatih kanunnamesiyle kurumsallaştırılmıştır. Fatih kanunnamesinde kardeş katlini ‘vacib’ kılan hükmün ifadesi bunu çok açık şekilde ortaya koyar: “...karındaşların nizam-ı alem için katl etmek münasibdir. Ekser ulema dahi tecviz etmiştir.”¹⁷ (Akt. İnalçık, 1996: 322) Bu hükümle birlikte amaç çok açık bir şekilde ortaya konmuştur: Devletin varlığını ve bütünlüğünü korumak ve bu yolla teb’a’nın zulüm görmesinin önüne geçmek. Bu kapsayıcı amaç doğrultusunda bu radikal fiil meşru hale gelmektedir¹⁸. Bu kaide’nin genel kural olarak teb’a tarafından kabulü¹⁹ bu şekilde anlaşılmalıdır

Ancak diğer taraftan rakiplerin önüne geçme ‘stratejisi’ bağlamında bu uygulamanın padişah adayları için önemi büyüktür. Doğal rakiplerin önüne geçmek için sistem padişah adaylarına çok faydalı bir araç sunmuş ve bu araç sayesinde kendisine meşrutiyet sağlamıştır. Kısaca padişah ile teb’a arasında çıkar birliğine dayalı bir kültürel paylaşım ortaya çıkmıştır.

Rakiplerin ulaşamayacağı bir maddi zenginlik seviyesine ulaşılmalıdır. Maddi zenginlik ve bunun Osmanlı terminolojisiyle karşılığı olan (hazine), hükümdarlık için en önemli araçlardan biridir; adeta hükümdarlık alametidir: Hazinesiz hükümdar olmaz. Hazinenin ifade ettiği bu zenginlik hem gelecekte ihtiyaç duyulması halinde kullanılmak üzere saklanmalı, hem bir kısmı sürekli dağıtılmalı ve sürekli yeniden toplanmalıdır. Bu, hükümdarın kaynak dağıtım (ve tabii toplama) mekanizmasının merkezinde olmasını ifade eder. Toprak ve hazine padişaha aittir; onlardan dilediğini dilediği gibi faydalandırır. Hükümdarın verme ve alma edimlerinin hiçbir kaydı, şartı olmamalıdır. Örneğin İslam hukukuna göre padişah vakıf varlıklarına el koyamazken Osmanlı’da bunun örnekleri görülmüştür (Yerasimos, 2001: 379; Imber, 2004:171). Osmanlı toprak yönetim sistemi, vergi sistemi ve genel ekonomik sistem tamamen padişahın bu fonksiyonu doğrultusunda oluşmuştur.

Kaynak dağıtım mekanizmasının başında olmak teb’ayı fiili (ekonomik) olarak hükümdara bağladığı gibi ayrıca –hatta bu bağın çekirdeğinde olmak üzere- zihinsel bir bağlılık ya da tab’iyet daha oluşturmaktadır: Padişahın sahip olduğu muazzam zenginlik insanlar üzerinde bir ‘ulaşmazlık’ algısı uyandırmaktadır. Padişah diğer insanlar gibi değildir; o başka bir yerdedir, bambaşka nitelikleri haizdir. O Allah’ın yeryüzündeki gölgesi

17 “ekser ulema dahi tecviz etmiştir” ifadesi dünyevi karakterli kanunun meşru gösterilmesine ilişkin yukarıdaki açıklamalara da bir örnektir.

18 Burada sistemin işleyişi kısaca açıklanmaya çalışılmaktadır. Gerçekte meşrutiyet bu dinamiklerin bir neticesi olmakla birlikte ulema (Bkz. Imber, 2004 muhtelif bölümler) ve bürokrasiden (Faroqhi, 2003: 268) gelen birçok yorum ile ideolojik olarak da sürekli desteklenmiştir.

19 Bu kuralın teb’a tarafından kabul edilmemesi gibi bir husus söz konusu olamazdı ama burada ifade edilmek istenen kabul edilebilir bir uygulama biçimi olarak geçerli sayılmasıdır. Tarihsel olarak bu uygulamaya neredeyse hiçbir itirazın gelmemesi teb’anın kültürel kodlarını anlamak bakımından önemlidir.

(*Zillullah fi'l ard*)'dir vs. Ancak bu ifadelerdeki yüceltmeleri padişahın kişiliğine atfederken dikkatli olunmalıdır. Makale boyunca ele aldığımız gibi padişahın konumu kişisel değil sistemik niteliktedir. O anki padişah oldukça kırılğan bir otorite sahibi olabilir, hatta taht sık sık el değiştirebilir (ki Osmanlı için bunun geçerli olduğu dönemler olmuştur), ancak bu dinamiklere rağmen padişahın Tanrı tarafından korunması imgesi sürekli yürürlüktedir ve yönetsel ritüeller yoluyla pekiştirilir (Bkz. Cannadine ve Price, 1992). Bu şekilde, hükümdarlığın alameti olan 'görmek' fonksiyonel bir anlam kazanır:

Bizim taraflarda hükümdarın debdebesinin, etrafındaki büyükler ve kudretlilerin şaşaaşı ile daha da parlaklık kazanmasına alışılmıştır. Burada ise yalnız bir efendi var. Geri kalanların hepsi kul. Ben de onun gecelik hırkasından başka bir şey giymek zahmetine neden katlandığımı anlayamıyorum. (Moltke, 1969: 100)

İhtişam, potansiyel rakipler olan 'diğer insanlar' için bir zihinsel giriş engeli yaratmaktadır. Padişahın zaman içerisinde halkla ilişkisini birkaç ritüel hariç tamamen kesmesi bu şekilde açıklanabilir. 17.yy'da sarayda bulunmuş olan Tavernier'in (1984) anılarını içeren kitabında pek çok kez yazdığı gibi padişahın saray içerisinde sürekli birilerine altın ihsan etmesi de yine bu zenginlik, zenginliğin sergilenmesi, dağıtılması fonksiyonlarına örnektir.

"Hazineyi aç ve servet dağıt, adamlarını sevindir. Onlar senin her arzunu yerine getirirler....Adamların çok ve kalabalık olsun. Asker çok olunca gaza yapar hazineni doldurursun.... Beyler cömert olunca adları dünyaya yayılır. Etraflarına üşüşerek asker toplanır ve ordu olur. Asker ve ordu ile insan dileğine kavuşur. Cömert ol, başışla, yedir, içir...dünya hâkimi bey niçin hazine toplar, asker nerede ise orada hazır hazine alır." Uluğ-kent beyi der ki "halk mutlu olmalıdır, halkın mutlu olması için karnının doyması lazımdır" zira "kara budunun kaygısı hep karnıdır... onların yiyecek ve içeceklerini eksik etme" (Yusuf Has Hacib, Akt. İnalçık, 1966:75)

Görüldüğü gibi hükümdarlık almak (kaynak toplamak), vermek (kaynağı yeniden dağıtmak), bu yolla teb'ayı bağlı kılmak ve rakipler karşısında ulaşılmaz kalmakla mümkündür (yeniden dağıtım için Bkz. Polanyi, 2003). "*Üç yılda babasının yanında almak, vermek yani hüküm ve hükümet onundu.*" (Aşık Paşazâde, 2003: 311)

Nihai (ya da tek) karar mercii olarak kalınmalıdır. Padişah, karar verme mekanizmasının mutlak olarak merkezindedir. Kuşkusuz bu, her kararı onun verdiği anlamına gelmez; -örneğin Fatih'ten itibaren padişahlar divan toplantılarına fiilen katılmaz olmuşlardır²⁰-. Ancak iki hususu ifade eder:

- Kararlar padişah adına alınır
- Padişah yetki verdiği kimselerin kararlarını her zaman geçersiz kılabilir ve yetki verdiklerinin yetkisini geri alabilir.

20 Fatih'in katılmaktan vazgeçmesine sebep olan ilginç olay için Bkz. (Freely, 1999: 58)

Osmanlı resmi kayıtları o kadar padişah adına yazılmıştır ki padişaha hitap ediyor ya da padişah tarafından yazılmış sanılabilir. Şöyle bir önerme sanırım yanlış olmayacaktır: “Aslen tüm kararları padişah alır ancak bu mümkün olmadığı için başka kişiler de karar almak durumundadır ama kararlar padişah tarafından alınmış gibi hüküm ifade ederler.” Kararların doğru ya da geçerli olmaması durumunun sonuçları bu anlamda önemlidir ve bizi ikinci maddeye götürür.

Padişah adına karar alanlar yanlış karar aldıklarında²¹ hangi süreçler doğrultusunda bu kararı aldıkları hiç önemli değildir. Belli durumlarda alınagelen belli kararların zaman içerisinde “kanun hükmüymüş gibi” geçerli hale gelmesi gibi bir durum Osmanlı yönetim evreninde söz konusu değildir (olmamalıdır); bu padişah otoritesine sınır koymak anlamına gelir. İkinci olarak kişinin isabetsizliği ya da kendi çıkarını kollaması şeklinde yanlış karar alması sadece ‘kararı’ değil (tabii ki belli oranda ve belli kararlar için ama kural olarak) ‘kişiyi’ geçersiz kılar/kılabilir. Bu sebeple karar mekanizmasından dışlanan kişi ‘yok hükmünde’dir. Yüksek makamlarda ve erken dönemde bu genellikle kişinin idamı demektir; idam edilmese bile iktidardan uzaklaşan bürokrat, resmi statüsü ile birlikte hemen her şeyini kaybeder²². Sultanın değişmesi durumunda da tüm etiketler ve ünvanlar geçersiz hale gelir. Bunların tekrar geçerli olması için yeni padişah tarafından onaylanması gerekir (İnalçık, 1994: 137).

Pratikte tüm yürütme erkinin başında olan vezir-i azam bile mevkiini, statüsünü hatta canını padişaha teslim etmiş konumda idi; bu anlamda basit bir yeniçeri askerinden hiç farkı yoktu (Yerasimos, 2001: 306). Bu sebeple Osmanlı’da batılı örnekler benzeri bir yönetim aristokrasisi oluşmamıştır. (Bkz. Berkes, 1998: 16)²³ Yönetim gücünü elinde bulunduranlar, bu gücü hukuki zemine oturan bir otoriteye dayanarak yürütmezler; bu fiili (*de facto*) bir güçtür ve bu sebeple keyfi uygulamalara çok açıktır. Bu anlamda yönetim aristokrasisi bir tarafa Weber’in tanımladığı “bürokrasi” bağlamında bir ‘Osmanlı bürokrasisi’nin varlığı da tartışılmalıdır.²⁴

Hükümdara tam olarak bağlı bir askeri güç oluşturulmalıdır. Hükümdarın tam olarak güvenebileceği, kendisinden başka herhangi bir kişi ya da kuruma bağlı olmayan, yaşamını idame ettirebilmek için “padişahın yarattıklarından başka” herhangi bir kaynak bilmeyen, üstün bir askeri-yönetimsel personele ihtiyacı vardır (Bkz. Berkes, 1998: 13). Osmanlı için bu kaynak, hem bürokrasi kadrolarının hem yeniçerilerin kaynağı olan kapıkulu grubudur.²⁵

21 “Osmanlı topraklarında mevcut karışıklığın padişahdan değil vezir ve yöneticilerin hatalarından kaynaklandığı düşüncesi yaygındı.” (Faroqhi, 2003: 269) yani alınan karardaki hata kural olarak kararı almış olan kişide (agent)’dir Sultan ideal biçimde hata’dan bağımsızdır.

22 Moltke (1969) mektuplarında 19. Yy gibi geç bir tarihte bile ünvanını kaybeden bir kişi’nin neredeyse tüm sosyal yapılardan dışlandığına dair çok ilginç birkaç örnek verir.

23 Son dönemde aristokrasinin erken örneklerine rastlanabilmesine rağmen hiçbir zaman gerçek anlamda bir sınıf oluşumunu tamamlamamıştır.

24 Weberin gerçek bir bürokrasi için saydığı beş şart Osmanlı “bürokrasi”sinde mevcut değildir Bkz. (Weber, 1947: 343)

25 Kapıkulu sistemi’nin detaylı incelemesi bu çalışmanın amacını aşar. Burada kapıkulu kadrosu ile ilgili değinilecek içerik, çalışmanın kapsamıyla sınırlıdır.

Dar-ül harb’den devşirilen gayrimüslim çocuklar Türk-Müslüman adetlerine göre eğitilmekte ve -erken dönemde- çok nitelikli bir kurumsal eğitim verilmekteydi. Eğitimleri sonrası yetenek ve ilgilerine göre gerekli hizmetlere atanmaktaydı. Bir kapıkulunun niteliği buradaki açıklamalar bağlamında önemlidir. O hem köle, hem padişahın evlatlığıdır. Önce geçmişi sıfırlanmış ve sonra tüm varlığıyla padişaha bağlanmıştır²⁶. Padişahın çok yakınındadır. Kapıkulunun yetiştirildiği Enderun’un, Topkapı sarayında padişahın özel evi sayılabilecek olan ve aile efradı ve zorunlu hizmetliler hariç kimsenin giremediği üçüncü kısımda bulunması bu anlamda çok semboliktir (Necipoğlu, 1991) ve kapıkullarının padişahın ‘evlatlığı’ statüsünü gösterir.²⁷ Padişah ile kapıkulu personeli arasındaki bu ilişki sistemin Weber (1947) tarafından “patri-monyal” olarak tanımlanmasının sebebidir. Teorik olarak ve -uzunca bir süre için pratikte- devlet görevlileri padişahın evlatlıklarıdır. Bu husus, padişahın sistemi içerisindeki konumunu göstermesi bakımından önemlidir. Kapıkulu sistemi kuşkusuz Osmanlı’nın geliştirdiği, bir sistem değildir; temeli Platona kadar dayanan²⁸, Memlükler, Selçuklular (Gulam), Moğollar (Nöker) gibi pek çok doğu devletinde geçerlidir. Ancak Osmanlı bu sistemi çok geliştirmiş ve klasik dönemde devlet mekanizmasının merkezi haline getirmiştir. Bu da yönetim teorisi açısından şaşırtıcı olmasa gerek: Gerçek ve güçlü bir askeri devlet olan Osmanlı’da bu sistem doğal olarak diğer devletlerde olduğundan daha ileri seviyeye taşınacaktır. Ayrıca bürokrat ve asker sınıfının birbiriyle iç içe geçmiş bir sınıf olması ve bu sınıfın da kaynağının kapıkulu olması bu ‘güçlü askeri devlet’ niteliğini ifade eder. Kısaca padişaha bu şekilde mutlak olarak bağlı bir kadro, rakipler için önemi bir giriş engelidir.²⁹ *“Birbirinin saldırılarından kendilerini korumak için insanlar yasakçıya (hükümet ve hâkime) muhtaçtır. O yasakçı onlara galebe çalmış, iktidarı eline almış onları kendine itaat ettirmiş olduğu için kimse diğerlerine tecavüz edemez. Devlet ve hükümetin manası işte budur”*³⁰. (Haldun, 1954: 110)

Kadim dönemden gelen bu anlayış, Osmanlı’da pratikle de birleşmiş ve kişilerin (kuşakların) zihniyet yapısını şekillendirmiştir. Padişahlar birbirlerinin rakibi olabilmiş ama ‘sistem’ rakipsiz kalmıştır. Bunun çalışmamız için anlamı padişahın ‘şeriatı’ –burada artık ‘düzen’ olarak okuyabiliriz- geçerli kılmadaki temel fonksiyonudur. Teb’a bu ‘zihin durumunda’ olduğu için tâbidir. Modern dönemin akımlarından etkilenen Osmanlıda, gelişen

26 Burada bahsedilen sistemin teorik işleyişi ve daha ziyade erken dönem uygulamasıdır. 17. Yy’da başlayan uygulama farkları ve genel çözümler burada ele alınmamıştır.

27 Geleneksel yönetim sistemlerinin akrabalık ilişkilerine dayalı olduğu genel bir kabuldür (Bkz. Summers, 2005)

28 Kapıkulu sistemi’nin Platoncu kökenleri için Bkz. (Gellner, 1995: 186). Ayrıca Osmanlı toplum sisteminin genel olarak Platoncu kökenleri için Bkz. (Unan, 2004)

29 İlginç ve anlamlıdır ki bu strateji sonuç vermiş ve Osmanlı’da farklı hanedanların saltanatı oluşmamış; ancak sistemin çözülmesinin önemli bir sebebi-sonucu kapıkulu sisteminin çözülmesi olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı gerileme döneminde bu yapıdaki dejenerasyon sistemin tüm hücrelerine sızmış ve yeniçerileri bir kabus haline getirmiştir Yeniçeriler her defasında “yeni bir padişah”ı başa getirmişlerdir: sistem en güçlü yerinden ve kendi niteliklerine koşut olarak çözülmüştür.

30 Ibn Haldun’un burada düzeni sağlamak üzere hukukçulardan vs. değil bir “yasakçı” yani hükümdardan bahsetmesi çok anlamlıdır. Ayrıca Bkz. Aynı eser s. 340

anayasa hareketleri ile oluşan modern devlet-birey ilişkisi bu kapsamın dışında, son dönemin meseleleridir.

Yukarıdaki maddelere ait açıklamalardan görüldüğü gibi her şey padişahın tek, merkezde,³¹ rakipsiz şekilde var olmasına bağlıdır. Birçok kadim doğu devleti geleneğinde bu kuralların ifadesi mevcut olmakla birlikte Osmanlı, bu düsturları tamamen içselleştirmiş ve tüm kurumsal ve kültürel yapılarını bu düsturlar doğrultusunda oluşturmuştur. Bu düsturlar ve ifade ettikleri içerik Osmanlı için dışsal değil aslî (*essential*)’dir. Kısaca padişahın fonksiyonu adalet dairesinin (temel kozmolojinin) varlığı için hayati önemdedir.

Asker

Teoride ‘asker’ olarak geçmesine rağmen bu çalışmada hükümdarın dayandığı sınıf askerleri de kapsayan yönetici sınıf olarak ele alınacaktır. Zaten Ortodoks Osmanlı rejiminde her iki (asker-bürokrat) sınıf ortak bir havuzdan (kapıkulları) eleman almaktadır³². Bu başlık altında incelenecek olan da genel olarak bu sınıf ve bu sınıfın adalet teorisi içerisindeki fonksiyonudur.

Osmanlı yönetiminin tek taraflı olarak yukarıdan empoze edilen güce dayalı bir yönetim tarzı olduğu literatürde sıkça yer bulan bir iddiadır (bu konudaki bir tartışma için Bkz. Çırakman 2001) Oysa gerçek bu görüntüye pek uymaz. Vatandaşlık anlayışının tartışıldığı hatta kabul edildiği, modern yönetim uygulamalarının başladığı özellikle son iki yüzyılı bir tarafa bırakalım (Bkz. Berkes 1998), Osmanlı Ortodoks yönetim anlayışının en güçlü olduğu dönemlerde bile (özellikle Fatih sonrası) hükümdar-teb’a ilişkisi asla tek taraflı, keyfi, bir “doğu despotluğu” şeklinde yürümemiştir. Bu hususa yukarıda değinilmişti.

Teb’a hükümdar ilişkisini tek taraflı yaptırıma dayanan basit bir modelden ziyade iki kesim arasında bir “güç ilişkisi” olarak anlamak gerçeğe daha yaklaşmak demek olacaktır. Bu özgün ilişki başka bir bağlamda Gellner (1994, 183) tarafından tartışılmıştır. Gellner, Ortadoğu kabileleri için grup içinde bir ‘güç dengesi (*balance of power*),’ diğer gruplara karşı ise ‘gücün liderde yoğunlaştırılması’ gerekliliğinden bahseder. Osmanlı örneğinde bu güç imgesi devletin kurumlaşmasını takiben *dar-ül harb* başta olmak üzere dışarıya karşı bir ‘yekpare güç’ algısı uyandırma şekline dönmüştür. Bunun en tipik performatif göstergesi yabancı ülkelerin elçilerine uygulanan protokol kurallarıdır.³³

İçeride ise, bu güç ilişkileri bağlamında geçerli olan temel kural, hükümdarın hükümdarlık yapması için askeri güce sahip olmasıdır (Haldun, 1954: 360) Karşılıklı

31 “Merkez ruh hükmünde olup her tarafa tesir eder ve hayat merkezi kalbe benzer. Kalb yenilgiye uğrayarak ele geçirildiği takdirde bunun etrafı yenilgiye uğrar ve merkez yıkılır. Bir devlet merkezinde yenilgiye uğratılır ise etrafının ve sınırlarının elde kalması fayda vermez.” (Haldun, 1954: 437)

32 “Mülk, amiller ile ve ordunun büyükleriyle düzene konur”. (Nizamülmülk, 1999: 124)

33 Bu konu, çalışmanın kapsamının dışına çıkmakla birlikte oldukça ilginç bir konudur. Galebe Divanı adlı bu Osmanlı protokolünü gören elçilerin ve seyyahların ifadelerinden hem bu ‘güçlü hükümdar’ algısını yerleştirme konusuna verilen önemi, hem de bu kişilerin bu protokolden ne kadar etkilendiklerini anlamak mümkündür. (birçok örnek için Bkz. Necipoğlu, 1991 ayrıca özellikle Tavernier)

bağımlılık eşitlikçi bir yapı ortaya çıkarmak zorunda değildir. Zaten çoğu durumda karşılıklı bağımlılık ilişkisi karşındaki üzerinde yaptırım gücümüzü artırmayı gerektirdiğinden aslında bir güç ilişkisidir (Pfeffer, 1992: 38). Askeri gücü olmadan padişahın hukuki şahsiyeti, ya da kadim yönetsel kurallar –ki ikisi birlikte Weber’in (1947, 341'den itibaren) ifade ettiği hukuki-geleneksel otoritesine karşılık gelir- tek başına iktidarı elde tutmaya yeterli değildir. Gellner, (1995, 186) bu sistemin temel unsurlarını şu şekilde sayar:

- Sosyal çözülme ve gerileme önlenmelidir
- Yönetici elitin varisleri, küçüklüklerinden itibaren sistematik olarak askeri ve yönetsel becerileri edinecek biçimde eğitilmelidir.
- Hizmet ettikleri devlete içtenlikle bağlılık içerisinde olmalıdırlar.
- Kendilerini politik görevlerinden uzaklaştıracak akraba bağlılıkları ve refah kaynaklarından uzak tutulmalıdırlar.

Osmanlı Ortodoks idari sistemi de bu temel kriterler doğrultusunda ortaya çıkmıştır. Aşağıda özelliklerine değinilecek olan ‘kul’ sınıfı bu ortodoksinin henüz yerleşemediği kuruluş devresinde çok belirgin değildir. Weber’in (2003, 45) belirttiği gibi aşiret seviyesindeki yönetimlerde hükümdar (*bey*), aslen temel statüsüne sahiptir. Devletin ortaya çıktığı gelişme döneminde temel yönetim mekanizması da oluşumunu gerçekleştirmiştir. Aşıkpaşazâde, (2003, 113) beylik döneminde beyin diğer gaziler gibi atının üzerinde savaşa katılmasını anlatı (erken dönem için Bkz. Lindner 2001, 31) Ancak bu ilk evreden kul sistemine dayanan klasik sisteme geçiş yine de erken başlamış ve hızlı gerçekleşmiştir. 1360’larda 1000 kişi olan Yeniçeri nüfusu I. Bayezid (1389-1402) döneminde yaklaşık 5000 kişiye ulaşmıştır (İnalçık, 1994: 16).

Yukarıda da değinildiği gibi padişahın dayandığı askeri güç temel olarak kendi köle- evlatları (kapıkulu sınıfı) idi³⁴. Bu sınıf, padişahla özel ilişkileri dolayısıyla toplum içerisinde ayrıcalıklı bir sınıfı temsil ediyordu ve asker-bürokrat doğası sebebiyle devlet mekanizmasının çekirdeğini oluşturuyordu. Toplum “askeri sınıf mensupları” ve “diğerleri” şeklinde bir ayrıma tabi idi. Bu ayrım Imber tarafından bir hukuki kişilik oluşturma olarak ifade edilmiştir. Imber, Osmanlı’nın, Hanefi hukukun temel uygulamasına göre Müslüman-Gayrimüslim ayrımına bağlı olarak değil, yukarıdaki kriter doğrultusunda bölümlendiğini bildirir (2004, 88). Osmanlı terminolojisinde bu yönetici sınıfın pek çok isminden biri de ‘ricâl-i devlet’ tir. Bu sınıf, sistem içerisinde vergi ödemeyen tek sınıf idi. Bu sınıfın mensupları geçimlerini maaş ya da tımar gelirlerinden sağlamaktaydılar. Yargılanmaları da kadılar tarafından değil kazaskerler (kadı-asker) tarafından yapılırdı (İnalçık, 2006: 83). Bu ayrıcalıklı

34 Diğer bir askeri sınıf, eyaletlerden toplanan sipahilerdir. Kapıkullarının ‘evlatlık’ konumlarını yukarıda görmüştük. Tüm teb’anın aslen kul statüsünde olması ve tüm zenginliğin kaynağı olması şeklindeki temel zihinsel durumu not etmekle birlikte sipahileri kira sözleşmesi gibi bir hukuki çerçeveye devlete bağlayan temsilci/ajanlar (agent) olarak görebiliriz. Tımarlı sipahilerin sistem içindeki durumları ile ilgili klasik bir kaynak için Bkz. (İnalçık, 1994)

sınıfa mensup olmak için kişinin soy-soptan ziyade sahip olması gereken nitelikler şunlardır (Shaw, 1977: 113):

- İnanç ve pratiklerde Müslüman inanç sistemine ait olmak
- Sultan'a ve devlete sadık biçimde ondan kaynaklanan hükümlerlik görevlerini yürütmek ve onun gelirlerini artırmak
- 'Osmanlı tarzı'nı yaratan gelenek, uygulama, davranış ve dil biçimlerini benimsemek ve uygulamak

Hükümdarın ihtiyaç duyduğu personeli bu şekilde sağlaması, kabile sisteminden ciddi bir sapmayı ve alternatif bir devlet biçimini ifade eder (Gellner, 1995: 287). Bu sistemin çekirdeğindeki *devşirme* uygulaması aslen şeriata aykırı olmasına rağmen ulema tarafından çeşitli yorumlarla yasaya uygun hale getirilmiştir (Zubaida, 2003: 115).

Askeri güç, refahın temel kaynağı olması dolayısıyla Osmanlı-İran devlet geleneğinin temelini oluşturmaktadır. (İnalçık, 1994: 44). Bir yeri askeri güç kullanarak almak o bölge üzerinde hâkimiyetin temel unsuru idi (*kılıç hakkı*). Bu sebeple asker Osmanlı için temel unsur idi. Bu fiili durum, o bölge ve o bölge üzerindeki hâkimiyetin temel dayanağını oluşturmaktaydı (İnalçık, 1994: 104); "devlet ancak kuvvet, kudret ve galebe çalmak sonunda kurulur" (Haldun, 1954: 424). Bu sebeple askeri güç, mümkün olan en üst seviyeye çıkarılması gereken bir unsurdur (Lindner, 2000: 73).

Askeri sınıfın ayrıcalığı, kölesi oldukları padişahın ileri gelir. Ibn-i Haldun kölenin asaletinin sahibinden kaynaklandığını ifade etmektedir (Haldun, 1954s. 38, ikinci cild s. 335). Geçmişlerinde herhangi bir aile bağı, ya da hükümdara tabi olmaktan başka herhangi bir bağılıkları olmaması onları ideal devlet görevlileri haline getirmiştir. Padişah ile bir 'görev sözleşmesi'ne bağlı olarak iş görmezler; padişahın 'evladı-kölesi' olmaları sebebiyle doğrudan doğruya padişah adına faaliyette bulunurlar: "Siz hükümdarlar için iştirme vasıtaları olan kulak ve görme vasıtaları olan göz hükümdaresiniz. Siz onların konuşmakta oldukları dilleri ve şiddetle yakalamakta olan ellerisiniz." (Haldun, 1954: 669) Asker, padişaha sadece iktidarını elde tutmak için gerekli değildir. Gaza dinamiği uyarınca askerin yardımıyla, padişahın vaadettiği refah imkânı artar, ve sistem bu sayede büyür. Aşıkpaşazâde'nin şu sözleri hem bu süreci hem de bunun 'oluşturulmuş akraba'lık bağı yoluyla gerçekleştirildiğini ifade etmesi bakımından çok anlamlıdır: "Refah artınca yönetici sülalenin taraftarları da artar ve bu yönetimi güçlendirir" (Haldun, 1954: 468). Diğer taraftan sadece askeri ganimet değil fetih ile elde edilen toprak sayesinde devletin vergi gelirleri de artar ve bu da yine tımar sistemi vasıtasıyla bir servet dağıtım inisiyatifi sağlayarak devletin gücünü artırır. Devlet toprak fetihlerini sürdürdüğü sürece bu sistem hayatini borçlu olduğu bu dinamikleri sürdürebilmiştir. Fetihler çeşitli sebeplerle sekteye uğradığında sistem çözülmeye başlamıştır.

Madde'nin başında geçen 'zaptetmek' fiili, fetih gibi yollarla yeni ülkeler 'ele geçirmeyi' ifade etmekle birlikte yukarıdaki açıklamalar ışığında aslen 'elde tutma' ya karşılık gelir.

Teb'anın bağlı kalmasını sağlayacak olan refah da yine bu sınıf vasıtasıyla mümkündür: "bütün memurlar memuriyette bulunurlarsa memleket mamur kalır" (Nizamülmülk, 1999: 124). Keykâvus'un yönetici (vezir) adaylarına hitaben kaleme aldığı aşağıdaki nasihatler hem yönetim kademesindekilerden beklenen uygulamaları hem askerin sistem içerisindeki kilit önemini yansıtması bakımından oldukça önemlidir

Vezirlikte sen de adil ve yapıcı olmalısın, yani gönüller yapmalısın ta ki senin sözün hepsinden üstün olsun ve korkusuz bir hayat süresin. Ama eğer kendi yararın için çeri halkını incitecek olursan bir süre tahammül ettikten sonra çaresiz kalınca bir ayaklanma sırasında senin aleyhinde bulunurlar, padişahın kulağına gidince elbette senin elini sipahinin yakasından kısaltsa gerektir ta ki kendisine el uzatmasınlar ve onun elini mülkten kısmasınlar. Öyleyse zulmü sen sana etmiş olursun, çeri halkına değil. (Keykavus, 109)

Hükümdar-teb'a arasındaki tâbiyet ilişkisi özgün (*sui generis*) bir ilişki olup çalışmanın çerçevesi içerisindeki kimi özelliklerine aşağıda daha ayrıntılı olarak değinilecektir.

Mal

Bu maddede geçen 'Mal' kelimesi ile ifade edilmek istenen, askerin kendi fonksiyonu karşılığında beklediği her türlü maddi kaynaktır. Osmanlı'nın sahip olduğu sosyo-ekonomik sistem uyarınca maddi kaynağın temeli tarımsal çıktıdır. Tarımsal çıktı, teb'anın iaşesi için aynen isti'mal edilebileceği gibi vergi şeklinde devlet tarafından toplanıp muhtelif amaçlarla yeniden dağıtımına tabi tutulabilir. Ticaret, tarımsal çıktının yanında ikincil bir fonksiyona sahiptir. Üretimin (mal ve hizmet üretimi) ise Osmanlı sosyo-ekonomik sistemi için belirleyici bir unsur olmadığı söylenebilir. Hem (DA4)'de ifade edilen 'giriş engelleri'ni yüksek tutmak için, hem de teb'anın kendisine bağlı kalmasını sağlamak için padişahın 'refah'a ihtiyacı vardır (bu çifte işlev için Bkz. İnalçık 1994, 132). Teori asker toplamaktan bahsettiği için açıklamalarımızı bu çerçevede tutalım ancak şurası açıktır ki asker toplamak için getirilecek açıklamalar geniş anlamda teb'anın bağlılığını sağlamak için de geçerlidir.

Kuruluş dönemi gaza faaliyetinin temel niteliği dar-ül harb'e doğru yapılan seferlerle elde edilen ganimet vasıtasıyla yeni asker çekmek ve böylece seferleri sürdürebilmektir. Bu sebeple gaza, taşıdığı kutsallık ifadesine rağmen büyük oranda dünyevi bir faaliyetti (örn. Bkz. Divitçioğlu, 1967: 58). Bu gelirin dağıtımını konusunda belli teamüller olsa da beyin belirleyici olması yukarıda (DA3) belirtilen dinamikler uyarınca beyin otoritesini sağlamlaştırmaya yaramaktaydı. Bunun adalet dairesi teorisiyle çakıştığı noktada Weber'in bir saptaması büyük önem kazanmaktadır. Weber'den yaptığımız, yukarıda geçen teokrasi ve mutlaki yönetimlerde adaletin maddi temelli olduğu saptamasını tekrar hatırlamalıyız (Weber, 2003: 342). Yani kısaca hükümdar gelir dağıtımına tekeline dayanarak düzenin sürdürülmesini³⁵ sağlar. Bu ekonomik sistem literatürde "geleneksel," "kapitalist-öncesi," hatta "doğal" gibi

35 Ibn Miskeveyh, Nasırüddin-i Tusi ve celaleddin-i devvani gibi Kınalızade'den önce yaşamış olan yazar ve düşünürler, parayı, "adaleti sessizce sağlayacak bir güç olarak görmek suretiyle 'adil-i samit' (sessiz adl, sessiz adalet sahibi veya tesis edicisi) olarak isimlendirmişlerdir (Unan, 2004: 118).

isimlerle anılsa da iaşecilik (*provisionism*) bunu tanımlamak için en uygun karşılık gibi görünmektedir (Bkz. Genç, 2014). Merkantilizm, refah ekonomisi gibi ekonomik sistemlerden farklı olan bu sistemi kısaca şöyle tanımlayabiliriz: Belli dengeleri gözeterek teb'a'nın geçimini sağlamayı gözetleyen güçlü bir merkezi devletin mali hareketlerinin belirleyici olduğu ekonomik düzen. Bu sistemin niteliklerine aşağıda, gaza'nın ekonomik fonksiyonlarına değindikten sonra dönelim.

Aşıkpaşazade (2003), aşağıdaki alıntılarda Osmanlı kuruluş dönemi refah artışına, bu artışın yarattığı çekim gücüne ve bu gücü oluşturmak ve sürdürmek üzere uygulanan politikalara çok iyi örnekler verir: *“Maksadınız benim bu elimdeki ormanları almaksa imdi gelip alınız ve tımar ediniz. Ben de yüz sürüyerek devletli padişahın eşiğine gideyim. Padişah sağ olsun bana da fazlasıyla dirlik vereceğini umarım.”* (s.186)

“Sonra Murat Han Gazinin de neler yaptığına bak. Evrenoz Gazi'nin getirdiği köle ve cariyeleri gelen elçilere paylaştırdı. Ayrıca altın gümüş avadanlıklardan da verdi. Sonra elçilerin getirdiği atların hepsini kendi adamı olan Evrenoz'a verdi. Ayrıca bir kısım filori de başıladı. Gerisini bilginler ve fakirler arasında bölüştürdü. Kendi için hiçbir şey bırakmadı. Pek çok kimse fakir gelip zengin gitti ve padişaha dualar etti.” (s. 118)

“Çok ganimetlere kavuştular. Ganimetin çokluğundan bir çizmeye bir güzel cariye almabilirdi.” (s. 198) *“Sultan Mehmet Han Gazi, İstanbul'u fethettiğinde bütün vilayetlerine “isteyen gelsin. İstanbul'da evler, bağlar, ve bahçeleri mülküyle veriyorum. Dileyen gelsin alsın.” diye haber gönderdi”* (s. 219)

“Hükmetmek” ve “vermek” arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından tekrar pahasına yukarıda değindiğimiz alıntıyı tekrar hatırlamak yerinde olacaktır: *“Üç yılda babasının yanında almak vermek yani hüküm ve hükümet onundu”* (s. 311) İbn Batuta'da da bu dönemde Osmanlı toplumundaki ucuzluk ve refahı anlatan pek çok bölüm vardır (Batuta, 1983: 220). Kuruluş devrine ait bu özellik devam etmiş ve büyük miktarda³⁶ profesyonel asker besleme zorunluluğu Osmanlı ekonomisinin tarih boyunca en büyük meselelerinden biri olmuştur (Faroqhi, 2003: 38). Osmanlı asker-bürokrat sınıfı Osmanlı tarihi boyunca toplumun gelir seviyesi en yüksek sınıfını oluşturmuştur. Bu, sistemin temel özelliği uyarınca çok normaldir: *“Her çeşidin yüksek ve pahalısını ancak zenginler ve devlet memurları satın alırlar.”* (Haldun 1954, 2. cild 390). Bu temel anlayış³⁷ son döneme kadar sürmüştür. Örneğin *“19.yy sonları itibarıyla İzmir'deki İngiliz konsolosunun yıllık ücreti 20.000 kuruş iken Bursa valisi yılda 200.000 kuruş alıyordu.”* (Makal, 1997: 294) (ayrıca Bkz. İnalçık 1994, 85)

Asker besleme sadece devletin askeri kesime aktardığı gelir olarak düşünülmemelidir. Patrimonyal devletin özelliği itibarıyla devlet 'gelir sağlamanın' ötesinde 'iaşesini garanti

36 1526-1563 yıllarında maaşlı ordunun tümü 41.479b kişi idi. Ve bunlar yolda 122.300.000 akçe tutarında maaş aluyorlardı. 1546 yılında bu rakamlar 48.316 kişi ve 126.400.000 akçeye; 1588-1589 yılında 64.425 kişi ve 178.200.000 akçeye 1595 yılında 81.870 kişi ve 251.000.000 akçeye 1609 yılında 91.203 kişi ve 310.833.000 akçeye ulaştı. (Yerasimos, 2001: 44-8 arası)

37 Aslında bunu, bu anlayışın sürmesi olarak değil zenginliği elinde tutan sınıfın bunu koruma dürtüsüyle açıklamak çok daha doğru olacaktır

altına almak’ fonksiyonunu üstleniyordu. Bunun pratikteki anlamı ise ‘gelir transferi’nden ziyade ‘tüketeceği malı temin’ politikasıdır. Devlet fonksiyonunu icra edecek kişilerin sadece yüksek gelirli olmaları değil aradıkları malı da bulmaları gerekir. Bu Osmanlı’da çok tipik politikaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Aşağıda teorik çerçevesine kısaca değinilecek bu politikalar başta İstanbul olmak üzere büyük şehirlerin et, tahıl ve diğer ürün gereksinimleri için zorlayıcı önlemler olarak tanımlanabilir.

Bunların içerisinde et en kritik maddedir. Tedarik politikasının tüm karakteristiklerini taşıması dolayısıyla örnek olarak biraz daha detaylı ele alınması faydalı olacaktır. İstanbul’un et ihtiyacını³⁸ karşılamak yönetimin her zaman en önemli ekonomik- ve tabii yönetsel³⁹- önceliklerinden birisi olmuştur. Bu sebeple literatür –ve arşiv- buna ait örneklerle doludur. Kaynaklara yüzeysel bir bakış bile gösterir ki İstanbul’un et gereksinimi iktisadi dinamiklerin doğal işleyişi ile sağlanmamakta idi; yani kısaca bu iş ekonomik değildir çünkü yönetim şehrin ihtiyacını ucuz şekilde sağlamak için harici yaptırımlarla arz miktarını artırmaya, ya da narh uygulaması gibi önlemlerle fiyatı düşük tutmaya çalışmaktadır (örn. Bkz. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi DH.MKT.1750.39). Bu fiyatın ekonomik olmaması sebebiyle koyun transfer etmek (*celeblik*) ve kasaplık tercih edilen mesleklerden değildir. Devlet de bu ihtiyacı karşılamak için yine zorlayıcı uygulamalarda bulunur. Bunların arasında iktisadi olmayan kasaplığı mali olarak desteklemek için başka ekonomik faaliyetler üzerine özel vergi (*resm-i kassabiye*) uygulamaktan (Faroqhi, 2000: 157), kişileri zorla kasap yapmaya (283), başka bölgelerde kesimi yasaklamaktan (271) fiyatı artırmak amacıyla arzı kesmediği ve devlete yardımcı olduğu için⁴⁰ göçebe reislerini ödüllendirmeye kadar birçok politika sayılabilir.

Et gibi diğer bir temel madde tahıldır⁴¹ ve et için geçerli olan tahıl için de geçerlidir. Osmanlı’nın temel sistemlerinden biri olan tımar sistemi, toprak kullanımını kontrol etmek yoluyla tahıl arzını kontrolü altında tutar ki bu sistemin temel amaçlarından birisi de budur (Bkz. İnalçık, 1994: 185)⁴². Tarla mahsulü olması ve denetlenebilmesi dolayısıyla tahılın et kadar uğraştırıcı bir problem yaratmadığı söylenebilir. Kısaca et, tahıl ve diğer tüketim maddeleri için her zaman öncelik devletin askerinin, bürokratının önceliklerini tam olarak ve ucuz biçimde giderilmesidir. Askeri ihtiyaçların temini dolayısıyla bir malın ihracının ve başka bölgelerde satılmasının yasaklanması, bedelini düşük ödemek bir tarafa –çok ender de olsa- bazı durumlarda ödeme yapmadan almak gibi birçok uygulama sık rastlanan örneklerdendir.

38 Tavernier, (1984, 58) 1630’larda sadece Topkapı sarayının et ihtiyacı için günlük 500 koyunun gerektiğini söyler.

39 Ekonomik alanın yönetsel alanla kesişmesi iase ekonomisi’nin temel özelliğidir.

40 Çünkü uzak eyaletlerden gelen koyunlar, yolda daha yüksek fiyat veren başka kişilerce alınıyordu; bu da İstanbul’da et kıtlığı yaratıyordu. Ayrıca kasaplar sürekli etin fiyatının düşüklüğünden şikayet etmekte ve artırılmasını istemekteydiler 1913’e ait geç bir dönem için örneğin Bkz. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı arşivi DH. İD.108-2.10 no’lu belge.

41 18. Yy’ın başlarında İstanbul’un günlük tahıl ihtiyacı 200 tondur (İnalçık, 1994: 180)

42 Bu sistemin hukuki yönüyle ilgili Bkz. (Imber, 2004: 125). Çok daha geniş bir Uygurluk tarihi perspektifinden tahıl çıktısı ile Devlet arasındaki ilişki için Bkz. (Scott, 2019)

Asker ve devlet görevlisi besleme zorunluluğu Osmanlı için o kadar büyük bir mesele idi ki tüm ekonomik yapı bu amaç doğrultusunda şekillenmiştir denebilir.

Kitleleri doyurma gereksinimi doğrultusunda Osmanlı ekonomisi için tarımsal üretim temel üretim biçimi haline gelmiştir.⁴³ Ayrıca devletin vergi gelirlerinin çok önemli bir kısmı da tarımsal üretim üzerinden toplanmaktaydı. Bu yüzden üretim birimleri olan kırsal kesim, tüketim merkezleri (başta İstanbul olmak üzere yönetim merkezleri-garnizonlar vs.) olan kentleri beslemişlerdir.

Sonuç olarak ekonominin asıl amacının işeyi sağlamak olmasından dolayı merkantilizmin tam tersi bir ekonomik politika izlenmiş ve ithalat serbest bırakılırken ihracat yasaklanmıştır. Zira asıl amaç yerel üreticiyi korumak değil teb'anın ihtiyaç duyacağı mal girdisini sağlamaktır. Bu öncelikler doğrultusunda ekonomik düzen, üretici kesimi korumaktan ziyade tüketici kesimi koruma önceliğine göre şekillenmiştir (Keyder, 2003: 46), (Yerasimos, 2001: 324). Bugün için oldukça garip görünen bu politika büyük ölçüde adalet dairesi teorisinde bahsi geçen anlayış neticesinde ortaya çıkmıştır. Ibn Haldun, (1954, 2. Cild: 301), insanların zengin kişilerin etrafında toplandığını bildirip bunu ekmek kırıntısına koşan karıncalara benzeter. Yine aynı eserde (S. 82) “dünya bayındırlığının maddi kaynağı devlettir” der. Özetlersek tüm refahın (mülk olması şart değil), ve her türlü gelirin devlete (sultana) ait olması gerekir; sultanın bunu tamamen keyfi şekilde tasarruf ettiği düşüncesi geçersizdir. Padişah padişahlığını sürdürebilmek için bu geliri yeniden dağıtımına tabi tutmalıdır ancak bu dağıtım fonksiyonu üzerinde hiçbir karar ortağı olmamalıdır. Yani devlet vermek zorundadır ama daha da önemlisi verenin sadece ‘devlet’ olması gerekir. Ancak bu sayede kargaşa önlenir ve düzen korunur. Bu, iktisadi antropolojinin ‘yeniden dağıtımcı sistem’ olarak sınıflandırdığı sosyo-ekonomik türün özgün bir örneğidir (Bkz. Polanyi, 1971).

Reaya

(DA6)'da adı geçen malın temel olarak et ve tahıl olduğu belirtilmişti. Eti biraz daha üst sınıfın tüketeceği en azından toplumun tüm kesiminin yoğun biçimde et tüketemeyeceği dikkate alınırsa tahıl başlıca gıda maddesi olarak ortaya çıkmaktadır. Büyük kitleleri doyurması gereken bir yönetimin (Osmanlı merkezi yönetimi) en önem vermesi gereken maddenin tahıl ürünleri olması çok doğaldır. Tahıl üretimi sistemin motoru durumundadır. Dolayısıyla Yaşam standardı, fiilen kullanabildiği haklar vs. açısından diğer sınıfların oldukça altında bulunan reaya, buna rağmen gelir kaynaklarının büyük kısmını yaratmaktadır. Toplum vergi verenler (reaya) ve vermeyenler (askeri) olarak kesin biçimde ikiye ayrılmış ve bu ikisi arasında geçiş önlenmiştir (Faroqhi, 2003: 285). Öneminden dolayı ve nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu için herhangi bir ayaklanma durumunda sistem için tehlikeli olabileceğinden dolayı bu kesimin faaliyetleri çok sıkı kontrol altında tutulmalı idi. Tabi köylünün ayaklanma tehlikesinin yanında – ve ondan daha önemli olarak- dikkat edilmesi

43 Askeri devletin gereksinimleriyle tarım sektörü arasındaki ilişkilere dair açıklamalar için Bkz. (Summers, 2005), ayrıca tarımsal üretim biçiminde yenilikçiliğe ve gelişmeye yer olmadığına dair Bkz. (Gellner, 1995: 161)

gereken sipahinin ayaklanmasıdır. Yönetim köylüyü sipahiye karşı kollarken sipahi’yi de memnun etmenin yollarını bulmalıdır: “Sipahilere bu dediğim iyilikleri etmezsen gönülden düşmanın olurlar şöyle ki eğer o sırada seni aldatmazlarsa düşmanın bulunduğu zaman yolunda canlarıyla oynamazlar. Belki düşmanınla dost olup canına kastederler.” (Keykavus, 127). Bu kontrol temel olarak Toprak rejimi vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. İnalçık (1996, 114), tımar sistemi ile birlikte kul sistemi ve İslami öğretilen gelen devlet geleneğinin Osmanlı’nın uzun süre hayatta kalmasını sağlayan üç temel sistem olduğunu ve bu sistemler sayesinde yönetim uygulamalarının Osmanlı coğrafyasının en ücra köşesine kadar yayılabildiğini belirtti. Burada bu rejimin detaylı olarak açıklamasına girilmeyecek, kısaca belirtildikten sonra daire-yi adl teorisi için ifade ettiği anlam üzerinde durulacaktır.

Verginin temeli toprak gelirleridir (Keyder, 2003: 21). Topraklar fethedilmeli, tahriri yapılmalı, sipahilere dağıtılmalı ve belirlenmiş kurallar doğrultusunda sipahiler tarafından işlenmeli, artık ürün devlete intikal etmelidir. İntensif teknikler uygulanarak mevcut arazinin verimliliğinin artırılması, endüstri ve ticaret yoluyla yeni vergi imkânları aranması yoluna gidilmemiştir (İnalçık, 1994: 51). Bunlar sistem için gereksiz çabalardır; çevrimin devam etmesi açısından fetihlerin devam etmesinin sağlayacağı gelir artışının yanına dahi yaklaşamazlar.

Toprak üzerinde kontrolün sağlanması için belki de birinci madde mülkiyetin padişahın elinde tutulmasıdır.⁴⁴ Sistem, kişilerin işledikleri toprak üzerinde mülkiyetten doğan hakları iddia etmesine dayanamazdı. Aynı şekilde toprakların gitgide belli şahısların elinde toplanmasına tahammül edemezdi. Nitekim Osmanlı tarımında büyük toprak mülkiyeti oluşmamıştır (Keyder, 2003: 10). Ayrıca yine bu sebeple özellikle tarımsal arazi (tarla) kesin biçimde devlete ait olmalıydı.⁴⁵ Kentsel bölgelerdeki araziler üzerinde hatta bağ-bahçe arazileri üzerinde özel şahısların mülkiyet hakları bir dereceye kadar ve fiili olarak kabul edilmiş iken tahıl üretilen kırsal topraklar üzerinde özel mülkiyete asla izin verilmemiştir. Kırsal arazi vakıf mülkü haline de getirilemezdi⁴⁶ (Imber, 2004: 140). Bunu enerji çevrimlerinde kritik unsur olan ‘tahıl’ın kontrol altında tutulması ile açıklamak doğru olacaktır. Kısaca kanunnamelerde sık geçen bir ibare olarak “saban girip ziraat yapılan yer mülk olmaz” (Divitçioğlu, 1967: 56).(ayrıca Bkz. İnalçık 1994,106) (özellikle Bkz. İnalçık 1996, 4’den itibaren) Bu kaide üzerine oturan toprak sisteminin tarihi öncülleri olsa da⁴⁷ Osmanlı yönetim anlayışı

44 Asyatik toplumlarda geçerli olan bu ilke Marksist literatürde ‘Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT)’ teorisiyle açıklanmaktadır. Bu teorinin ayrıntıları için literatürde Bkz. (ATÜT) maddesi. Bu teorinin Osmanlı toplumuna uygulanması hususunda Bkz. (Yerasimos, 2001; İnalçık, 1994; özellikle Divitçioğlu, 1967)

45 “Sağlam ayak basmamaları, yerleşmemeleri ve sıkıntı vermemeleri için her 1-2 yıla kadar amiller ve ikta sahipleri (vergi toplayanlar ve tımar sahipleri) değiştirilmelidir. Reaya karşı dürüst ve iyi davranmalıdırlar ki vilayet mamur kalsın.” (Nizamülmülk, 1999: 29)

46 Mülkün vakıf arazisi durumuna getirilebildiği durumlarda bile devlet toprak ve reaya üzerinde kontrol hakkından vazgeçmemiştir (İnalçık, 1996: 9).

47 Geç Roma imparatorluğunda “Colon”, Galya’da “Mansus”, Bizans İmparatorluğunda “Zeugarion (İnalçık, 1996, s. 9) bunlara örnektir (Keyder, 2003: 20) Bizansın son dönemlerinde feodalleşmenin emareleri’nin görüldüğünü ama Osmanlı’ların iktidarı ile birlikte bu gelişmenin durduğunu bildirir.

ile bire-bir uyuşmaktadır; temel olarak mülkiyet hakkını tanıyan İslami doktrine ise aykırıdır. Devlet önceliklerinin dini önceliklerden önce gelmesine (*raison d'état*) iyi bir örnektir

Kısaca mülkiyetin olmaması ama üretimin de aksamaması gerekliliği bu toprakların kiraya verilmesi sonucunu doğurmuştur. Osmanlı terminolojisinde bunun adı 'tumar'dır. Fethedilen toprakların kadastro (*tahrir*) yapılır ve kullanım hakkı belirli süreler için bir görevliye (*sipahi*) devredilirdi. Sipahi köylünün ürettiği ürünün bir kısmını köylüye verir, bir kısmını kendi alır, artık kısmını da devlete vergi olarak verirdi. Toprak üzerinde mülkiyet olmaması yanında sipahi toprağı alt kullanıcılar da dâhil herhangi bir kişiye devredemezdi. Toprak devletin mali denetimi altında idi. Bundan başka sipahi herhangi bir asalet de taşımazdı. Köylü (*reaya*) bu üretimin temel aktörüydü. Üretim birimi köylü bireyler değil haneler olarak kabul edilmişti ve evlenmiş erkek kişi, haneyi temsil etmekteydi. İnalçık (1996, 7) bunu "çift-hane" sistemi olarak isimlendirir. Köylü, tımarlı sipahiye karşı devletin koruması altında idi. İşlemekle sorumlu olduğu araziye işlediği sürece –en azından teorik olarak- herhangi bir korku taşınmasına gerek yoktu. Yani bu devlet-reaya ilişkisi her iki kesim için de bir güvence mekanizması oluşturmuyordu (Keyder, 2003: 136).

Kontrolün sağlanması için iki temel unsur da köylünün işlediği toprağı terk edip başka bölgelere gitmemesi ve bölgelerin birbirlerinden bağımsız olmalarıdır. Osmanlı köylüsünün statüsü oldukça kendine hastır. Mülkiyet hakkı yoktur ama varmışçasına serbest şekilde üretim yapardı. (bu sistemin hukuki zemini için Bkz. Imber 2004, 134) Başlarındaki tımarlı sipahiye bağılıdır ama onun haksızlıkları karşısında padişah tarafından korunmaktadırlar.⁴⁸ Bu korumanın sebebi padişahın teorik olarak tek tek her bireyin selametinden sorumlu olmasıdır. Bunun karşılığında köylü -feodal serfin aksine- serbest üretici olmasına rağmen toprağını terk edemez. Bu durum Osmanlıda 'çift bozan' olarak isimlendirilir ve gerçekleşmesi durumunda çeşitli müeyyideleri vardır (Faroqhi, 2003: 302). Toprağı terk edememenin bir sonucu ve aynı zamanda başlı başına bir kural olarak öne çıkan bir husus da bölgelerin birbirlerinden bağımsız üretim yapmalarıdır. Bu, bölgelerin birbirlerinden ayrı tutularak merkezi yönetim karşısında alternatif bir güç oluşmasını önlemek amacıyla geliştirilen bir politikadır. 16. Ve 17 yüzyıllarda kazalar arasında tahıl ticareti, merkezden özel izinle gerçekleştiriliyordu (Faroqhi, 2000: 235). Bu sayede uzun bir dönem boyunca siyasi kontrol sağlanmış ise de üretim hacimlerinin artmaması, üretim tekniklerinin gelişmemesi, sosyal mobilizasyonun oluşmaması gibi birçok negatif sonuca yol açmıştır.

Belki de yukarıdaki açıklamaların tümünü tek bir amaç ile açıklayabiliriz: Feodalleşmenin oluşumunu engellemek. Nitekim Osmanlı'da Batıdaki gibi bir feodalite yoktur.⁴⁹ (İnalçık, 1996: 116; Keyder, 2003:14; İnalçık, 1994:115). Köylünün başında üretimine el koyan bir sipahi

48 Padişah tarafından korunma başlangıçta fiili bir koruma iken gerileme ve çöküş dönemlerinde azalmış olmasına rağmen hemen hemen tüm devrelerde teorik olarak önemsenmiştir; yıkıma giden süreçlerden birisi de bu korumanın fiilen mümkün olamamasının yol açtığı karmaşadır. Imber (2004, 81), 'vergi toplama' ile 'koruma' ilişkisinin Hanefi hukukundaki yerinden bahseder.

49 Feodal rejim ile Osmanlı toprak rejiminin etraflıca bir karşılaştırmasını yapmak için Bkz. (Bloch, 1961) ve (İnalçık, 1996)

bulunmasına rağmen sipahi bu ürünü kendisi için değil devlet için toplar (bu özelliğin Osmanlı toplumundaki ilginç sonuçları için Bkz. Divitçioğlu, 1967: 126). Hukuki bakımdan sipahinin reayadan hiçbir farkı yoktur; her ikisi de padişahın kulu statüsündedir. Sipahilikten raiyyete düşmek ve raiyyetten sipahiliğe çıkmak her zaman mümkündür (Divitçioğlu, 1967: 74); yani yönetim aristokrasisinin olmaması gibi toprak aristokrasisi de yoktur ve oluşmamasına gayret edilmiştir⁵⁰. Her bir köylü sipahiden şikâyetini merkezi yönetime bildirme hakkına sahiptir. İmparatorluğun geniş toprakları göz önünde bulundurulduğunda ‘teorik’ gibi görünen bu hak özellikle erken dönemlerde belli ölçüde fiilen uygulanabilmiştir ve Osmanlı arşivi bu gibi şikâyetleri içeren dilekçelerle doludur.⁵¹ Merkezi devlet otoritesinin sürdürülebilmesi için önemli olan eyaletlerdeki halkın hoşnutsuzluğunun giderilmesi ve yerel yöneticilerin etki çevrelerinin sınırlı tutulmasıdır ki her ikisi de feodaliteden farklı olan Osmanlı toprak rejimi ile mümkün olmuştur.

Daire-yi adl teorisinde ‘reaya’ olarak tanımlanan madde ile ilgili açıklamalar ‘toprak rejimi’ üzerinde yoğunlaştı ancak bu Osmanlı örneği için kaçınılmazdır. Yukarıda anlatılan özellikler dolayısıyla reayayı topraktan ayrı olarak düşünmek mümkün olmamaktadır. Zaten teoride reayadan bahsederken kastedilen, tek tek köylü bireyler değil onların oluşturduğu kitledir. Memnun tutulması halinde gelir sağlayacak olan da, rencide olması durumunda ayaklanacak olan da yine bu kitledir. Bu toprak rejimi ile sıkı şekilde kontrol altında tutulan reayâ, zamanla batıdaki örneklerin aksine ne kırsalda serf, ne de şehirde ‘işçi’ durumuna dönüşmüştür (İnalçık, 1985: 106). Devlet reayayı bu dönüşümlerden ‘korumuş’tur.

Adalet

Son olarak raiyyetin padişaha bağlı kalması için gereken yine adalettir. Padişahın adaleti sağlaması gerekir. Artık burada geçen ‘adâlet’ teriminin bugünkü anlamı ile “reayanın doğal haklarına ya da sözleşmeden doğan haklarına riayet” gibi bir kavrama karşılık gelmediği açıktır. Dikkat edilirse bu anlama yakın bir terim olan şeriat (DA3) bütün adalet teorisinin (dairesinin) bir maddesinden ibarettir; ‘adalet’ ile kastedilen bundan daha geniş bir kavram olmalıdır. Daire’nin maddeleri tek tek ele alındığında bu farkı anlamada bir adım ileri gidebiliriz. Burada ifade edilmek istenen kısaca padişahın “düzeni sağlamasıdır”. Bu ‘düzen’ de sonuç kısmında ele alınacak temel bir kozmoloji üzerine oturur. Buna geçmeden önce bu maddeyi (DA8) biraz daha yakından ele alalım.

50 Çalışmanın tümünde olduğu gibi burada da teorik çerçeve’den bahsedilmektedir. 17. Yy ortaları gibi erken bir tarihten itibaren sipahiler toprak üzerinde kendi adlarına faaliyetlerde bulunmaya başlamışlardır. Sened-i ittifak ile bu haklar belli ölçüde de merkez tarafından kabul edilmiştir. Ancak literatürde “malikane sistemi” olarak isimlendirilen bu oluşuma burada değinilmeyecektir. Bu konuda bilgi için Bkz. (Berktaş, 1992: 68).

51 Padişaha direk olarak ulaşma (kuşkusuz yerel devlet dairelerine müracaat da mümkündür) konusunda ilginç bir kurum “rikâb-ı humayun” kayıtlarıdır. “padişahın üzengisi” demek olan bu uygulama beylik döneminden kalma kadim bir uygulamadır. Teb’a’dan her bir birey, herhangi bir konudaki şikâyetini bir dilekçeye yazıp beyin atının üzengisine sıkıştırabilir. Bu uygulama nüfusun artmasıyla kurumsallaşmış ve bir devlet dairesi tarafından yürütülür hale gelmiştir.

İnalçık (1996, 4), Osmanlı belgelerinde köylüler için sık sık ‘fakir’, ‘yoksul’ sıfatlarının kullanıldığına dikkat çeker ve bu kesimin ‘ekâbir’ e karşı korunması gerekliliğinden bahseder. Buradan hareketle de Osmanlı imparatorluğunu (Bizans ile birlikte) ‘köylü imparatorluğu’ olarak nitelendirir. Osmanlı, reaya olmadan arazinin hiçbir işe yaramayacağını çok derin bir şekilde kavramıştır:

“Sipahiye raiyyet üzerine havale kılma, yani güç etmeye bırakma, ta ki ilin şen olsun. Çerinin işini nasıl gözlersen raiyyetin işini de öyle gözlemek gereksin. Gerçi raiyyete çeriyle boyun eğdirilir ama çeri de raiyyetle kaimdir çünkü raiyyetten tahıl elde edilir, sipahi (onu) harcar. Raiyyetin şenliği ise yerinde adaletten olur.” (Keykavus, 126)

Bu fonksiyon yerine getirilemezse ortaya çıkacaklar yine Keykâvus tarafından “adalet” çerçevesinde ele alınmaktadır: (içki düşkününü olup devlet işlerinden el çekmiş bir padişahı anlatırken) “her biri kendi başına buyruk oldu, sipahiler raiyyete kimseden korkmadan zulmetmeğe başladılar. Ülke tedirgin oldu, **adalet dağıtacak** kimse olmadığı için halkın işleri bağlandı”. (Keykavus, 125)

Osmanlı belgelerinde merkezden taşraya giden emirlerde en sık geçen klişe ifadeler devlet görevlisi ya da sipahinin ‘dahl, ta’addi, rencide’ gibi köylüyü ezen fiillerden sakınması konusundaki emirlerdir. Böyle bir durumun ortaya çıkması halinde muhabata “özümlü makbul olmaz” şeklinde ifadelerle sonucuna katlanacağı uyarısı yapılır. Gellner (1995, 183), ince bir saptama ile savunmasız çiftçiler ve hırçın hayvancılar arasında birbirlerini tamamlayıcı ve iktisadi olarak simbiyotik ilişkiye değinir. Savaşçı bir sınıfın tarımcı bir sınıfı ezmesi neredeyse evrensel bir temadır. Hayvancı göçebeler yerine devleti koyarsak Devlet, kendi unsurları (*agent*) yoluyla oluşacak benzer bir baskıyı önleyerek ve köylüye kontrollü ve insafli bir şekilde vergi uygulayarak bu baskının yaratacağı ‘kaos’u ‘düzen’e çevirmelidir. İşte buradaki ‘kontrollü ve insafli’ tanımları ‘adâlet’e belki en çok yaklaşan tanımlardır. İbn Haldun’dan yapılan aşağıdaki alıntıda insaf (adâlet) ve düzen kavramlarına yaklaşan sıfatlar çok belirgindir:

“Bir devlette tebaaya yükletilen vergilerin miktarı az olursa, tebaa çalışarak para ve servet kazanmaya heves ve rağbet eder, yurt bayındırlanır. Vergiler azalınca istihsal artar mal ve para kazanmanın yolları çoğalır bir yurdun bayındırlığı artar, vergileri çoğalır. Bir yurdun bayındırlığı artar vergileri azalır o devletin hakimiyeti devamlı ve istikrarlı olur.” (Haldun, 1954: 65)

Köylü üzerinde zulmü önleyen devletin her şeyden önce kendisinin zulüm yapmaması gerekir: “Devlet zulümlerinin her biri, maruz olanların iş ve çalışma kabiliyet ve kudretlerini azaltmaktadır” (Haldun, 1954: 89). Temel üretim birimi olan ama eğitimsiz, güç kaynağı olan ama kendi güçsüz, herhangi bir küçük askeri sınıfa karşı büyük ama savunmasız, hoşnut tutulursa köyünde problemsiz ve dışarıdan kaynak gerektirmeyen bir biçimde yaşamını sürdürebilecek, ama hoşnut tutulmazsa her an isyan edebilecek olan, kalabalık olduğu için isyanı tehlikeli olabilen, bilinçsiz olduğu için ‘devlet’ ya da diğerleri’ tarafından kolay harekete geçebilen köylü, bu kritik özellikleri sebebiyle çok önemli bir unsurdur. Şefkat-güç-düzen

algısını hiç kaybetmemesi gerekir ki belki de ‘adalet’ terimini bu üç terimin bileşimi şeklinde anlayabiliriz.

Sonuç: Bir kozmoloji olarak “Adalet” kavramı

Daire-yi adl teorisinin tüm bileşenlerine ait yukarıdaki açıklamalar bir kozmolojinin varlığını iddia etmemize yarayacak veriler sağlıyor gibidir.⁵² Tüm maddeler açık bir şekilde çok temel bir anlayışa atıf yapıyor ki bu anlayışı ‘kozmojoloji’ terimi ile karşılamak uygun görünmektedir. Temel unsurları alt başlıklar şeklinde açıklanan bu kozmolojiji kısaca bir dikotomi şeklinde düşünebiliriz. İkili zıtlıklar (*binary opposition*) temel bir antropolojik çerçevedir ve hem sayılamayacak kadar çok saha örneği hem de yazında ciddi bir ağırlığı vardır (ikili zıtlıklar ve kozmoloji için Bkz. Lévi-Strauss 1986, Douglas 1996) Bu çalışmada adalet-zulüm ikilisini bir ikili zıtlık olarak ele alabilir ve kaos-düzen olarak da okuyabiliriz. Eski metinlerde belki de en sık geçen terimlerden ikisi olan adalet-zulüm ikiliğini bu perspektif çerçevesinde yeniden ele almak uygun görünmektedir. ‘Adalet,’ dairenin başlangıç (DA1) ve bitiş (DA8) kısımlarında detaylıca açıklandığı için biraz zulüm’den bahsetmek uygun görünmektedir.

Metinlerde bazen zulüm kelimesinin maddi temelli bir ifadesiyle karşılaşılır. Örneğin:

“Bil ki insanların mallarını zulüm yoluyla ellerinden almak, onların mal ve servet kazanmak hususundaki emel ve ümitlerini karar. Çünkü mal ve kazançları ellerinden alınan bu adamlar, sonunda mallarının yağma yoluyla ellerinden alınacağını bildikleri için para kazanmak ve servet elde etmek üzere çalışmayı bırakırlar” (Haldun, 1954: 84).

Ancak terim (hemen tüm örneklerde maddi bir gönderme olmakla birlikte) genellikle bugün ‘kaos’ olarak niteleyebileceğimiz bir anlam taşır ve bu kullanımı ‘fesad’ kelimesi ile eşanlam kazanır. Zulmün bu iki anlamı, çelişki ifade etmekten ziyade birbirleriyle uyum içerisindedirler. Çok genel anlamda düzenin olduğu yerde (artık bunu adalet olarak okuyabiliriz) insanlar maddi fayda elde ederler ya da insanların maddi fayda elde ettiği ortamda düzeni oluşturmak mümkündür:

“ey hâkim, memlekette uzun müddet hüküm sürmek istersen kanunu doğru yürütmeli ve halkı korumalısın. Kanun ile ülke genişler ve dünya düzene girer. Zulüm ile ülke eksilir ve dünya bozulur. Zalim, zulm ile birçok saraylar harap etmiş ve sonunda kendisi açlıktan ölmüştür” (Yusuf Has Hacib. Akt. İnalçık, 1966)

Bu soyut anlamının yanında daha somut emniyet ve asayiş kavramları da adâlet teriminin anlam sahası içerisindedir.

“(Padişah) Kanallar açmak, belli başlı ırmaklara yataklar kazmak, büyük sulardan geçiş için köprüler kurmak, köyleri ve tarım alanlarını mamur kılmak surlar inşa etmek, yeni şehirler kurmak gibi cihanın imarı ile ilgili şeyler yapsın; güzel oturulacak yerler vücuda getirsin; ana

52 Bu çalışmada kozmoloji’nin yansımalarına değinilmiştir. Aynı anlayışın felsefi temelleri için kadim siyaset teori kitapları (siyasetnameler) incelenerek tarihsel arka planı da dâhil olmak üzere konunun teorik çerçevesi gelecek çalışmalar için çekici bir konudur.

yollar üzerinde ribatlar, ilim talipleri için medreseler yapılmasını emretsin; ta ki adı daim kalsın; bu işlerin sevabı öteki dünyada onu bulsun reaya daima hayır dualar etsin.”
(Nizamülmülk, 1999: 7)

Son olarak, adâlet terimi en alt basamakta materyal temelli ‘geçim imkânı’ olarak da tanımlanabilecek bir sahayı kapsar. Yukarıda çeşitli defalar gösterildiği gibi padişah, teb’anın geçiminden sorumludur.

Adalet teriminin farklı basamaklarda farklı anlamları böylece gözden geçirildikten sonra artık kozmoloji’nin tasvirine geçilebilir. Adalet-zulüm karşıtlığı, yani çalışma boyunca bahsi geçen kozmoloji, temel ve derin bir “düzen-kaos” çerçevesine oturur.⁵³ Düzen-kaos ikiliğine dair çeşitli toplumlardan örnekler ve felsefi-antropolojik açıklamalar için Levi-Strauss’un ‘mitoloji’ isimli eseri (Lévi-Strauss, 1986) klasik bir başvuru kaynağıdır. Burada Levi-Strauss, yiyeceklerin ‘çiğ’ olmasının yerli kozmolojide kültürel çerçevenin geçerli olmadığı doğal-vahşi bir düzene, ‘pişmiş’ olma durumunu ise terbiye edilmiş, işlenmiş, kabul edilebilir bir duruma karşılık geldiğini gösterir. Dolayısıyla bu ikilik evrensel bir ikili karşıtlık olarak insan zihninin temel bir izleğini oluşturur. Yeryüzü, ve üzerinde yaşayan toplumlar ya düzen içerisinde yaşayacaklar ya da kaos içerisinde yaşayacaklardır. Sürekli düzene ulaşılmaya çalışılacak ve sürekli kaostan kaçınılacaktır. Bu iyi-kötü kadar kesin bir ayrımıdır.

Bizim ele aldığımız örnekte düzene dahil olmayanlar tıpkı sürüden ayrılmış koyun gibidir. Reaya kelimesinin ‘sürü’ anlamına gelmesi bu noktada önemlidir. Bu durumdaki kişilerin ya da daha çok grupların yaşam hakkı da dâhil olmak üzere hiçbir hakkı garanti edilemez. Oysa ‘sürüye’ dâhil olan ‘koyun’, ‘çoban’ın (hükümdar, padişah) şahsi ve mutlak sorumluluğu altındadır. Bu düzene kabaca ‘Devlet’ denir. Burada önemli olan nokta, bu düzene dâhil olma ya da olmama noktasında şahsi tercihe yer bırakılmamasıdır. Reayadan hiç kimse bu korunmadan bağımsız olmak hakkına sahip değildir. Doğal olarak hiç kimse farklı bir kozmoloji de öneremez⁵⁴ “(padişahlar) Reayadan nimet hakkını tanımayanları, emniyet içinde olmanın ve rahatlık (içinde yaşama)ın kadrini bilmeyen, kalplerinde hıyanet düşünen ve inat eden, kendi rütbelerinin dışına ayak basan kimselere günahları ölçüsünde hitap etsinler;” (Nizamülmülk, 1999: 7) Toplumun bu düzenliliği kaçınılmaz olarak topluluğun üzerinde yaşadığı yeryüzü parçasının düzenliliğine bağlıdır. Devletin hüküm sürdüğü bölgeler (mülk) düzenli ve bayındır (ma’mur) olmalıdır.

“şöyle söylerler deylemlilerden hiçbir padişah ahudu’d devle’den daha uyanık, daha zeki ve daha iler görücü değildi. O çok imar-sever ve siyasetçi idi.” (Nizamülmülk, 1999: 54) *“İmdi padişahın yararına çalışayım, malımı artırayım dersen memleketin viran yerlerini bayındır hale getirmeye çalış, ta ki on katı gelir elde edersin. Çünkü gelir, bayındır hale getirilmiş yerde olur.”* (Keykavus, 107)

53 Salah-fesad, adalet-zulm, gibi orijinal kelimeler bu düzen-kaos’a karşılık gelen kavramsal ikilemelerdir.

54 Farklı bir kozmolojiye sahip olan göçerler Osmanlıların en çok uğraştığı sosyal kesim olmuştur.

İşlenebilir topraklar mutlaka işlenmeli, atıl (*hali*) kalmamalıdır. İnsan, bir arada yaşamaya bağımlı, birbirlerinin faaliyetlerine ihtiyaç duyan bir varlıktır. Dolayısıyla birbiri ile bir şekilde ilişki içerisine girmesi kaçınılmazdır. Bu da toplu olarak yaşamaları, şehir kurmaları, işbölümünde bulunmalarını vs. gerektirir. Buna bugünkü terminolojiyle ‘şehirleşme’ deriz ki orijinal karşılığı da buna yakın olan temeddün (Medine-şehir’den⁵⁵) terimidir. Bugünkü ‘yönetim’ ya da ‘siyaset’ kavramlarının karşılığı olarak ise ‘Medine’ kelimesinden türeyen ‘tedbir-i müdün’ kavramı ortaya çıkıyor ki aynı zamanda ‘şehir yönetimi’ gibi bir anlama da gelir.

“Halk zenginleşti ve memleket nizama girdi; halk hükümdara dualar etti halk kurtuldu ve zahmet denilen şey ortadan kalktı kuzu ile kurt birlikte yaşamaya başladı... Bir müddet böyle huzur ve asayiş içinde geçti, halkın ve memleketin her işi yoluna girdi. Memlekette yeni şehir ve kasabalar çoğaldı. Hükümdarın hazinesi altın ve gümüş ile doldu hükümdar rahat etti ve huzura kavuştu; şöhreti ve nüfuzu dünyaya yayıldı” (Yusuf Has Hacib. Akt. İnalçık, 2006: 69)

Yukarıdaki alıntıda geçen “Kuzu ile kurdun birlikte yaşaması” Hobbes ve Jean-Jacques Rousseau gibi birçok düşünürde gördüğümüz ‘doğal durum’un tam aksini ifade ediyor. Doğal durum, tüm canlıların (ve en önemlisi insanın) doğal dürtüleriyle yaşadıkları toplum-öncesi bir durumdur. Bu temanın Levi-Strauss’un ‘çiğ-pişmiş’ çerçevesine yakınlığı çok açıktır.

Dolayısıyla bu kozmolojide geçen ‘devlet’, sınırları belirlenmiş profan bir kurallar-kurumlar manzumesini ifade etmez. Diğer taraftan bu düzenin potansiyel mekânı da tüm yeryüzüdür. Temel ifadelerden biri olan ‘nizam-ı alem’ bunu ifade eder. Düzenin tersi olan kaos ise, belgelerde sık sık “nizam-ı aleme ihtilal ve reaya ve beraya’ya infi’al gelmesi” gibi ifadelerle betimlenir. Bugün için bu düzene dâhil olmayan bölgeler bir gün ‘kurtarılacak’ ve bu düzene dahil edileceklerdir. Askeri seferler sonucu ele geçen topraklar için kullanılan ‘fetih-açmak’ kelimesi bunu sembolize eder. O kapalı bölge açılmış ve düzene dâhil olmuş, bir anlamda tanımsızlıktan kurtulmuştur. Tüm askeri faaliyetler (ve diğer devlet uygulamaları) bu anlamda ‘dünyevi’ olmaktan çıkar, ‘uhrevî’ bir mahiyet kazanır. Bu düzenin kurucusu ve sürdürücüsü hükümdardır. Bu anlamda tüm sistemden sorumludur. Devletin uhreviliği içerisinde hükümdar da uhrevi bir rol üstlenmiştir: “Allahın takdiri ile bendelerden birine saadet ve devlet ‘hasıl’ olur, yüce Allah ona çapına göre bir ikbal ihsan eder, akıl ve bilgi verir ki o bu akıl ve bilgi ile astlarının her birini kendi rütbesinde tutar, her birini gücü ölçüsünde rütbe ve makama yükseltir.” (Nizamülmülk, 1999: 7) Devletin ve padişahın uhrevîliği ile ilgili söylenmesi gereken şudur ki Devlet’e uhrevîliğini veren, dini (İslami)-ideolojik temelli mülahazalar değil, bu kozmolojinin tanımladığı uhreviliktir. İslam, gerek kavramlar, gerek yaklaşımlar

55 Unan, (2004, 87) bu terimin Farabî’den geldiğini söyledikten sonra Farabî’nin aynı kavramı Aristo ve Platon’un eserlerinden aldığını bildiriyor. Bugünkü ‘yönetim’ ya da ‘siyaset’ kavramlarının karşılığı olarak ise ‘Medine’ kelimesinden türeyen ‘tedbir-i müdün’ kavramı ortaya çıkıyor ki aynı zamanda ‘şehir yönetimi’ gibi bir anlama da gelir. burada ‘Medine’ kelimesi’nin ‘şehir’den daha fazla olmak üzere ‘devlet’i tanımladığını Kınalızade ifade etmektedir (Bkz. Unan, 2004: 147).

doğrultusunda önemli bir bilişsel altyapı sağlamıştır ancak Ortodoks İslami doktrin –en azından Osmanlılar için- mutlak anlamda koşulsuz takip edilmesi gereken bir doktrin değildir: “*mülk, küfürle devam eder, zulümle⁵⁶ devam etmez*” (Nizamülmülk, 1999: 8) Aynı sebepten dolayı padişahın da şahsı değil ama ifâ ettiği fonksiyon önemlidir. “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi (*zillullah fi’l ard*), (*halifetü’l fi’l arz*) gibi ünvanlarla yüceltilen padişahlar kolayca tahttan indirilebilmekte ve hatta idam edilebilmekteydiler. Ancak buna rağmen hanedanın meşruiyeti Osmanlı döneminin sonuna kadar sorgulanmamıştır.

Son olarak bu ikili karşıtlığın karşı tarafında en sık ifade edilen (diğerleri *fesad* ve *ihtilal*) durum olan ‘zulüm’ kavramına değinelim. Zulüm kelimesi Türkçe’de ‘eziyet’, ‘baskı’, hatta ‘işkence’ gibi karşılıkları çağrıştırır. Zulüm görmüş kişi (*mazlum*) tipik olarak baskı görmüş kişidir. Günlük kullanımda kelimenin zihinlerde uyandırdığı ilk izlenim baskı yapan (zalim)’dir. Bir kişiye baskı uygulamak için ondan daha güçlü olmak gerekir. Zulüm kelimesi’nin Türk Dil Kurumu sözlüğündeki bugünkü karşılığı buna birebir uyar: “*zulüm: Güçlü bir kimsenin yasaya veya vicdana aykırı olarak başkasını uğrattığı kötü durum, kıyğı, eziyet, cefa.*” Kelimenin bugün sahip olduğu bu güç imgesinin tarihsel arkaplanında ‘zalim hükümdar’ imgesi vardır ki literatürde bunun binlerce örneğini bulmak mümkündür.

Oysa eğer adalet kabaca bir ‘düzen’e gönderme yapıyorsa tersi olan zulüm bir ‘düzensizliğe’ gönderme yapmalıdır. Bu, zulüm kelimesinin bugün yanlış kullanıldığı ya da anlamını değiştirdiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Tersine kelimenin bu güç imgesi ile birlikte kullanılması çok anlamlıdır: Adalet nasıl güç (hükümdar) ile sağlanıyorsa tersi olan zulüm de yine hükümdar ile ilgili bir meseledir; şu farkla ki ‘düzenin (adalet)’ sağlanamaması gibi bir zıdıktan ziyade sağlanmaması durumunu ifade eder. Tek bir güç merkezinin varlığı mutlaktır. Bu merkez adaleti (düzen) sağlar veya sağlamaz (zulmü sağlar). Sağlayamaz ise ne olur? Bir başkası rol alır ve bu sefer o sağlar veya sağlamaz. Dolayısıyla zulüm bir yetersizlikten ziyade bir tercih meselesidir. Bu kelime çiftinin ‘güç’ ile bu yakın bağı adalet dairesi teorisinde ele aldığımız birçok hususu da açıklar: Hükümdarın merkezi rolü (DA4), adaletin materyal temelleri (DA6), gücün aracı olan askerin rolü (DA5) gibi.

56 Aynı anlama gelen orjinal bir alıntı “padişahlık bâki olur küfr ile adl olucak, ve illâ bâki olmaz iman ile zulm olucak” (Şeyhoğlu Mustafa Bkz. Unan, 2004: 58) . Zulüm kelimesinin “adaletin geçerli olmaması” şeklindeki anlamını burada göz önünde bulundurmak gerekir. Terimin anlamı daha geniş biçimde aşağıda ele alınacaktır.

Kaynakça

- Aşık Paşazâde, Yavuz, K. & Saraç, Y. (Ed.). 2003. *Osmanoğullarının Tarihi*. İstanbul: Koç Kültür Sanat Tanıtım A. Ş.
- Batuta, İbn. 1983. *İbn-i Batuta Seyahatnamesi I-II. Cild* İstanbul: Üç Dal neşriyat.
- Berkes, Niyazi. 1998. *The development of secularism in Turkey*. London: Hurst & Co.
- Berktaş, Halil & Faroqhi, S. (Ed.) 1992. *New Approaches to State And Peasantry in Ottoman History*. London: Frank Cass and Company Limited.
- Bloch, Marc. 1961. *Feudal Society*. Vol. 1: The Growth of Ties of Dependence. Chicago: University of Chicago Press.
- Cannadine, David, and S. R. F Price. 1992. *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*. New York: Cambridge University Press.
- Çırakman, Aslı. 2001. "From Tyranny to Despotism: The Enlightenment's Unenlightened Image of the Turks." *International Journal of Middle East Studies* no. 33 (1):19.
- Deringil, Selim. 1998. *The Well-Protected Domains : Ideology And The Legitimation Of Power In The Ottoman Empire, 1876-1909*. London ; New York: I.B. Tauris.
- Divitçioğlu, Sencer. 1967. *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Douglas, Mary. 1996. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology: With a New Introduction*. London: Routledge.
- Faroqhi, Suraiya. 2000. *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*. İstanbul: Tarih vakfı Yurt Yayınları.
- Faroqhi, Suraiya. 2001. *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Faroqhi, Suraiya. 2003. *Osmanlı Dünyasında Üretmek, Pazarlamak, Yaşamak*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Freely, John 1999. *Osmanlı Sarayı, bir Hanedanlığın öyküsü*. İstanbul Remzi Kitabevi.
- Gellner, Ernest. 1995. *Anthropology and Politics*. Cambridge: Blackwell.
- Genç, Mehmet. 2014. *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken.
- Güvenç, Bozkurt. 2000. *Türk Kimliği: Kültür Tarihi'nin Kaynakları*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Haldun, İbn-i. 1954. *Mukaddime*. İstanbul: Maarif Basımevi.
- Imber, Colin. 2004. *Şeriatın kanuna: Ebussuud ve Osmanlı'da İslami Hukuk*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- İnalçık, Halil. 1966. "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri." *Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yay. no. A 2 (1)*.
- İnalçık, Halil. 1985. *Studies in Ottoman Social and Economic History*. London: Variorum Reprints.
- İnalçık, Halil. 1996. *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi Üzerine Arşiv Çalışmaları İncelemeler*. İstanbul: Eren Yayıncılık ve Kitapçılık.
- İnalçık, Halil. 2006. *Doğu-Batı Makaleler I*. Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- İnalçık, Halil & Quartaert, Donald (Ed.). 1994. *An Economic and Social History of The Ottoman Empire, 1300-1914*. Vol. 1 & 2. Cambridge: University of Cambridge Pres. .
- Keyder, Çağlar. 2003. *Türkiyede Devlet ve Sınıflar*. İstanbul: İletişim
- Keykavus. *Kabusname*. Vol. 2: Tercüman 1001 temel eser.
- Kınalızade. 2010. *Devlet ve aile ahlâkı*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat.
- Lévi Strauss, Claude. 1986. *The raw and the cooked*. Harmondsworth Penguin.
- Lindner, Rudi Paul. 2000. *Ortaçağ Anadolusunda Göçebeler ve Osmanlılar*. Ankara: İmge Yayınevi.
- Makal, Ahmet. 1997. *Osmanlı İmparatorluğunda çalışma ilişkileri: 1850-1920*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Moltke, Helmut von. 1969. *Moltke'nin Türkiye Mektupları*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Necipoglu, Gülru. 1991. *Architecture, Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the fifteenth and sixteenth centuries*. Cambridge: MIT Press.
- Nizamülmülk. 1999. *Siyasetname*. Ankara Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Pfeffer, Jeffrey. 1992. *Managing With Power. Politics And Influence In Organizations*. Boston: Harvard Business School Pres.

- Polanyi, Karl. 1971. *Primitive, Archaic, and Modern Economies; Essays of Karl Polanyi*. Boston: Beacon Press.
- Polanyi, Karl. 2003. *Büyük dönüşüm : çağımızın siyasi ve ekonomik kökenleri* İstanbul İletişim
- Scott, James C. 2019. *Tahıla Karşı: İlk Devletlerin Derin Tarihi*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Shaw, S. 1977. *The History of Ottoman Empire and Modern Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Summers, Kyle. 2005. "The Evolutionary Ecology of Despotism." *Evolution and Human Behavior* no. 26 (1):29.
- Tavernier, Jean Babtista 1984. *Topkapı sarayında yaşam*. İstanbul: Çağdaş Yayınları.
- Unan, Fahri. 2004. *İdeal cemiyet, hükümdar, ideal devlet: Kınalı-zade'nin Medine-yi Fazılası*. Ankara: Lotus yayınları.
- Weber, Max. 1947. *The Theory of Social And Economic Organization*. New York: Oxford University Press.
- Weber, Max. 2003. *General economic history*. New York: Dover Publications Inc.
- Yerasimos, Stefanos. 2001. *Az gelişmişlik sürecinde Türkiye* Vol. 2. İstanbul: Belge Yayınları.
- Zubaida, Sami. 2003. *Law And Power In the Islamic World*. London, New York: London, New York.