

# KLASİK DÖNEM OSMANLI SİYASİ DÜŞÜNCESİ\*

MEHMET ÖZ

On üçüncü yüzyılın son çeyreğinde, Anadolu Selçuklu Devleti'nin Moğol tahakkümü altında otoritesinin iyice zayıfladığı bir ortamda ortaya çıkan beyliklerin en mütevezzalarından birisi olan ve fakat, gerek tarihî ve coğrafi şartların uygunluğu gerekse ilk Osmanlı beylerinin mahir siyasetleri sonucunda, tedricen bir cihan imparatorluğuna dönüşecek olan Osmanlı Beyliği'nin hangi tarihî şartlarda kurulup büyüdüğü, oluşturduğu siyasî, sosyal ve kültürel yapıların tarihî temelleri vb. hususlar yüzyılımızın başından beri araştırmacıların ilgisini çekmekte ve çeşitli tartışmalara konu olmaktadır.<sup>1</sup> Bu vesile ile Osmanlı kültürünün çeşitli veçheleri de tartışma gündemine girmektedir. Bu konferansta Osmanlıların siyasî düşüncelerinin kaynakları ve bu düşüncenin niteliği hususunu incelemeye çalışacağız.

İlk olarak şunu belirtmekte fayda var: Osmanlıların esas itibariyle tevarüs ettikleri tarihî mirası yeni şartlarda sürdürmenin dışında, İslam kültür ve düşüncesine orijinal katkılar yapmadıkları, sadece şerh ve haşiye niteliği taşıyan eserler kaleme aldıkları Osmanlılara yöneltilen tenkitlerin başında gelir. Bu konuda hakkaniyetli bir değerlendirme olarak Engin Akarlı'nın şu ifadesini hatırlatalım:

“[15. Ve 16. Yüzyılların] başarılarını anlayabilmek için, bunların İslam kültür geleneklerinin dingin çerçevesi içinde gerçekleştiğini, yani çoktandır belli bir olgunluğa erişmiş bir kültürün yeni bir parıltısı olduğunu görmemiz gerekir. Çağın hedefi yeni bir sosyo-kültürel gelişme başlatmak değil, yaşayan ve üstünlüğü sorgulanmayan bir geleneği daha da olgunlaştırmaktır. Dönemin tanık olduğu sosyo-politik yeniden-örgütlenmelerin de, kültürel gelişmelerin de rehberi, İslam uygarlığının uzun mirasıydı.”<sup>2</sup>

Osmanlı siyasî düşüncesini de bu çerçevede mütalaa etmek mümkün ve uygun görünüyor. Aşağıda önce bu düşüncenin dayandığı tarihî temelleri irdeleyeceğiz; sonra da, temel kavram ve ilkelerinden hareketle bu düşüncenin mahiyetini ortaya koymaya çalışacağız. Hiç şüphesiz siyasî düşüncenin pratikteki yansımaları, pratikle ne derece örtüştüğü gibi meseleler de tartışılmalıdır ancak biz burada kendimizi yukarıda çizilen amaçla sınırlayacağız. İdeal olanı, olması gerekeni tanımlayan siyasî düşüncenin, gerçekte uygulanan politikalar veya uygulamalar ile, yere ve zamana göre şu veya bu ölçüde örtüşmediği ve hatta tezat teşkil ettiği belki de ifade edilmesi dahi zait addedilebilecek bir bedahettir.

Osmanlı idarî uygulamaları gibi siyasî düşüncesi de tarihî olarak büyük ölçüde İslam geleneğine dayandırılabilir. Tabii ki bu İslam geleneği, İslam dininin evrensel ilkeleri temel olmak üzere, değişen oranlarda, bir yandan eski Hint-İran geleneklerini, öte yandan kadim Yunan siyasî felsefesi ve Bizans pratiklerini özümsemiş bir gelenektir.<sup>3</sup> İslâm medeniyetinin

\* Bu makale ilk olarak, “Klasik Dönem Osmanlı Siyasî Düşüncesi-Tarihî Temeller ve Ana İlkeler” adıyla *İslami Araştırmalar* Dergisinde (XII/1, 1999, ss. 27-33) yayımlandı. Burada, orijinal makaleye bazı ilaveler yapılmak suretiyle yeniden yayınlanmaktadır.

<sup>1</sup> Osmanlı Devletinin kuruluşu meselesi üzerinde pek çok tartışma yapılmıştır. Bütün bu tartışmaları tahlil eden ve dönemin kaynaklarını ele alarak meseleyi yeni baştan ve toplu bir biçimde gündeme getiren yeni bir çalışma için bkz. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds-The Construction of the Ottoman State*, (University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1995). Konuya ilişkin literatür için bu esere bakılabilir.

<sup>2</sup> 16. Yy.dan 18. Yy.a Çağdaş Kültürün Oluşumu, haz. Engin Akarlı ve başkaları, İstanbul 1986, s. 19.

<sup>3</sup> İslam siyasî düşüncesi hakkındaki literatürü bu makale çerçevesinde layıkıyla ele almamız mümkün değildir; bu düşüncenin genel bir değerlendirmesi için bkz. E.I.J. Rosenthal, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çoksu, İstanbul 1996. .

siyaset anlayış ve pratiğine son önemli katkı bozkırdan gelecektir. Türklerin İslamlaşması sürecinde Orta Asya Türk-Moğol devlet anlayışı ve uygulamalarının katkısıyla yeni bir sentezin doğduğu söylenebilir.<sup>4</sup>

Osmanlı Devleti bir uc beyliği olarak tarih sahnesine çıktıktan sonra ve özellikle Orhan Gazi döneminden itibaren Türk- İslâm devlet geleneği doğrultusunda kurumlarını oluşturmağa başlamıştır. Osmanlıların kuruluş döneminde Bizans'ın tesirinin mahiyeti tartışmalıdır; ancak Osmanlı Devleti'nin Türk-İslam devlet geleneğine dayandığını söylemekle Bizans'ın dolaylı ya da doğrudan tesirlerini göz ardı ediyor değiliz. Esasen Bizans ve Sasanî geleneklerinin dolaylı etkileri, doğrudan Bizans tesirlerini pek önemsemeyen F. Köprülü tarafından da dile getirilmiştir.<sup>5</sup> Sonuç olarak, Osmanlı devlet ve hükümlerlik anlayışını ele alırken, bu anlayışın temelde bir yanıla Orta Asya Türk geleneğine, diğer yanıla da Yakındoğu devlet anlayışını özümsemiş İslâm devlet geleneğine dayandığını söyleyebiliriz.

Büyüyen İslam cemaatinin siyasî ve idarî meseleleri başlangıçtan itibaren Kur'an ve sünnet esas alınarak çözümlenmeye çalışıldı; tabiatıyla yeni fethedilen ülkelerin şartları ve pratikleri de İslamî çerçevede yeni yorumlara tâbi tutuldu. İslam siyasî literatürü ise, İbn Mukaffa'nın meşhur **Kelile ve Dimne**'yi Pehlevî dilinden Arapça'ya çevirmesinin ardından büyük ölçüde eski İran siyaset ve nasihat literatürü ve bir ölçüde de eski Yunan siyaset eserlerinin etkisiyle gelişmiştir. Fârâbî, Maverdî, Gazzalî gibi düşünürler ideal bir yönetimin temel ilkelerini belirlerken bir yandan da yaşanan gerçekliği göze almak zorunda idiler.<sup>6</sup>

Türklerin merkezî İslâm dünyasına nüfuzları sonunda kurulan Büyük Selçuklu İmparatorluğu döneminde İran kültür ve geleneklerinin etkisi, Karahanlılar'a oranla çok daha belirgin bir şekilde hissedildi. İslâm tarihinin en önemli *siyaset-nâmelerinden* birisi, bu dönemde Büyük Selçuklu vezirliği yapan İran asıllı Nizamülmülk tarafından kaleme alınmıştır. Bu gelenek ve anlayış Anadolu Selçukluları devrinde de sürdürüldü.

Beylikler döneminden başlayarak Anadolu sahasında başlangıçta tercüme veya telif-tercüme karışımı eserler yoluyla bir takım siyaset-nâmeler yazılmaya başlandı. Eski Anadolu Türkçesinin örneklerinden birisi olan ve telifi bir tercüme karakterindeki **Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ**<sup>7</sup> adlı eserde klasik İslam siyasî düşüncesinin tipik bir örneğini görmekteyiz. **Marzuban-nâme**'nin yanında yine İslam siyasî literatürünün iyi bilinen örneklerinden biri olan **Kabus-nâme** de bu dönemde birkaç kez Türkçeye çevrilmiştir ve bunlardan birisi Mercimek Ahmed tarafından II. Murad'a sunulmuştur.<sup>8</sup> Bu eserler, klasik İslam siyasî düşüncesinin Osmanlı topraklarında tanınmasında muhakkak etkili olmuşlardır. **Kenzü'l-Küberâ**'da devletin gerekliliği, padişahların Allah'ın yeryüzündeki gölgesi oluşu, taşınmaları gereken nitelikler, reâyâyâ iyi davranmak gerektiği, toplumu oluşturan unsurların kendi yerlerinde bulunması gerektiği gibi temaları örnek gösterebiliriz. Ancak biz doğrudan

---

İslam siyasî düşüncesinin oluşumu için ayrıca bkz. Harun Han Şirvanî, *İslamda Siyasî Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, çev. Kemal Kuşçu, Ankara 1965; W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968.

<sup>4</sup> B.Lewis, "İslâm devlet müessesesi ve telakkileri üzerinde bozkır ahalisinin tesiri", çev. Salih Tuğ, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, II/2-4 (1960), ss.209-230; J. Fletcher, "Turco-Mongolian Monarchic Tradition in the Ottoman Empire", *Harvard Ukrainian Studies*, III-IV (1979-80), ss.236-251. Konu hakkında **Kutadgu Bilig** esas alınarak yapılan bir değerlendirme için bkz. H. İnalcık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşit Rahmeti Arat İçin*, Ankara 1966, ss.259-271. Ayrıca bkz. H. İnalcık, "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usûlü ve Türk Hakimiyet Telâkkisiyle İlgisi", *A.Ü Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XIV/1 (1959), ss. 69-95.

<sup>5</sup> *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Te'siri Hakkında Bazı Mülâhazalar*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1981.

<sup>6</sup> Bkz. 3 numaralı dipnottaki eserler.

<sup>7</sup> Kemal Yavuz, *Şeyhoğlu Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ (İnceleme-Metin-İndeks)*, Ankara 1991.

<sup>8</sup> İlyasoğlu Mercimek Ahmed, *Kabusnâme*, 2 cilt, haz. Attila Özkırmı, Tercüman 1001 Temel Eser dizisi.

doğruya Osmanlı hizmetinde bulunan ve Osmanlı devletinin klasik döneminde yazılan eserler vasıtasıyla Osmanlı siyasî düşüncesini değerlendirmeyi daha uygun buluyoruz.

## Temel İlke ve Kavramlar:

### Devletin ve Saltanatın Gereklilik ve Mahiyeti

Halil İnalçık Tursun Bey'in fikirleri çerçevesinde Osmanlı siyaset ve toplum anlayışını gayet özlü bir biçimde ortaya koymuştu.<sup>9</sup> Tursun Bey'in yanısıra Lütü Paşa, Kınalızâde Ali, Gelibolulu Mustafa Alî ve Kâtip Çelebi gibi önde gelen Osmanlı yazarlarının eserlerinden de yararlanarak meseleyi daha etraflıca irdelemeye çalışacağız.<sup>10</sup>

Tursun Bey devletin kökenine dair fikirlerini, Hâce Nâsıruddin Tûsî, (öl. 1273)'nin **Ahlâk-ı Nâsırî**<sup>11</sup> ve Fârâbî (öl. 950)'nin **el-Medinetü'l-Fâzıla**<sup>12</sup> adlı eserlerinden naklen ortaya koymuştur. Yine Celaleddin Devvanî'nin **Ahlâk-ı Celalî** adlı eseri de Osmanlı siyasî düşünce eserlerinin en yoğun biçimde yararlandığı kaynaklardan birisidir.<sup>13</sup> Tursun Bey, devrinin telâkkilerine uygun olarak insanlar arasındaki nizamı korumak ve her insanı kendi kabiliyetine uygun bir mevkide tutmak için bir padişahın şart olduğu görüşünden hareket eder:

“Ve bu nev'-i şerif, bunca kemâlât ile, Fâil-i muhtâr ihtiyâriyle müdeni bi't-tab vâkı' olmuştur; ya'ni emr-i inti'âşında ve ahkâm-ı ma'âşında ictimâ'î –ki ana temeddün dirler ki, örfümüzce ana şeh'r ve köy ve oba dinilür-. Anı tabi'atten ister, ve nice istemeye ki yardımlaşmak için birbirine muhtâcdur.”<sup>14</sup>

Kısaca, insanlar medenî tabiatlıdır ve topluluk halinde yaşamaları gereklidir; bu topluluğun düzenini sağlayacak bir otoriteye ihtiyaç vardır. Zira, eğer insanlar tabiatları gereği bırakılsalar pek çok düşmanlıklar meydana gelir ve düzenin devamının şartı olan yardımlaşma gerçekleşemez.<sup>15</sup> Benzer ifadeler aynı kaynaklara (Tusi-Devvani) dayanan Kınalızade'de daha ayrıntılı olarak mevcuttur. Esasen hayvanlar arasında da (arılar, kuşlar) yardımlaşma vardır ama insanların bir arada yaşamaları şuur ve tefekküre, hayvanlarıki içgüdüye dayanır. İnsanların yardımlaşma ihtiyacı bir araya toplanmayı gerektirir ki temeddün de budur. İdeal düzen yardımlaşmayı gerektirdiğine göre de herkes en iyi yaptığı işle sınırlandırılmalı, başka alan/mesleklere müdahale etmesi engellenmelidir.

<sup>9</sup> H. İnalçık, “Osmanlı Hukukuna Giriş-Örfî Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları” *A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XIII/2 (1958), ss.102-126, daha ziyade ss.125-126; aynı yazar, “Osmanlı Padişahı”, *Sbfd*, XIII/4 (1958), ss.68-79; aynı yazar, “Tursun Beğ, Historian of Mehmed the Conqueror's Time”, *WZKM*, 69,1977, ss.55-71. Tursun Bey'in *Tarih-i Ebu'l-Feth* adlı eserinin Mertol Tulum neşrinden yararlandık (İstanbul 1977).Siyasetnâmelerin niteliği ve bonlarda yer alan konularla Osmanlı Siyasetnâmeleri hakkında bkz. A. Sırrı Levend" Siyaset-nameler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 1962, Ankara 1963, ss. 167-194; Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyâsetnâmeleri*, Kayseri 1988. Osmanlı siyasî düşüncesinin temelleri, ana konuları ve meseleleri hakkında özlü bir değerlendirme şurada bulunabilir: A. Yaşar Ocak, “Düşünce Hayatı (XIV.-XVII. Yüzyıllar)”, *Osmanlı devleti ve Medeniyeti Tarihi*, (editör) E. İhsanoğlu, 2. Cilt, İstanbul 1998, ss.164-173.

<sup>10</sup> Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî*, Kahire 1248, 3. cilt; Lütü Paşa, “Asâf-nâme-i Vezir Lütü Paşa”, yay. Ahmet Uğur, İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV (1980), ss. 243-258; Andreas Tietze (yay.), Mustafa Ali's Counsel for Sultans of 1581, 2 cilt, Viyana 1979-1982; Kâtip Çelebi, “Düsturü'l-amel li Islahî'l-halel”, *Kavânin-i Al-i Osman*(Ayn Ali Efendi) ile birlikte, İstanbul 1280, ss.119-139.

<sup>11</sup> Tûsî ve eseri için bkz. H. Z. Ülken, *İslam Felsefesi*, Ankara 1967, ss. 131-138.

<sup>12</sup> Fârâbî için bkz. A. Adnan Adıvar, “Fârâbî”, *İslam Ansik-lopedisi. El-Medinetü'l-Fazıla*'nın çevirisi için bkz. Ahmet Arslan, (çev.), *Ebu Nasr el-Fârâbî, el-Medinetü'l-Fazıla*, Kültür Bakanlığı Ankara 1990.

<sup>13</sup> Bu düşünürlerin fikirlerinin genel bir değerlendirmesi ve İslam siyasî düşünce geleneğindeki yerleri için Rosenthal'in yukarıda anılan eserine bakılmalıdır.

<sup>14</sup> Tursun Beğ, *Tarih-i Ebu'l-Feth*, haz. Mertol Tulum, İstanbul 1977, s. 12. Krş. Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, yay. M. A. Köymen, Ankara 1982, s.11; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. S. Uludağ, c. I, İstanbul 1982, s. 271 vd.

<sup>15</sup> Tursun Beğ, aynı yer.

İşte bu yüzden *tedbîr* gereklidir; *tedbîr* ise kaynağı itibarıyla *siyâset-i ilahî* (şeriat) ve *siyâset-i sultânî*(*ayasağ-ı padişâhî* veya *örf*) olmak üzere iki çeşittir: Tursun Bey'in ifadesiyle, "Ve eğer şöyle ki bu *tedbîr* ber-vefk-i vücûb ve kâ'ide-i hikmet olursa...-ana ehl-i hikmet *siyâset-i ilâhî* dirler ve vâzı'na nâmûs dirler. Ve ehl-i şer' ana şerî'at dirler, ve vâzı'na şâri' itlak iderler ki, peygamberdür. Ve illâ, ya'ni bu *tedbîr* ol mertebede olmazsa belki mücerred tavr-ı akl üzere nizâm-ı âlem-i zâhir için, meselâ tavr-ı Cengiz Han gibi olursa, sebebine izâfet iderler, *siyâset-i sultânî* ve *ayasağ-ı pâdişâhî* dirler ki, örfümüzce ana örf dirler."

Esasen her devirde bir peygambere gerek yoktur, çünkü bir peygamber ilahî mesajı getirdikten sonra o mesaj geçerliliğini sürdürür; ancak insanların düzenli bir hayat sürmesi için her zaman bir padişahın vücuduna ihtiyaç vardır.<sup>16</sup> Yine Tursun Bey'in *siyaset-i sultânî* veya *ayasağ-ı padişahî* kavramına yaptığı vurgu da önemlidir; bu bağlamda Cengiz Han'a atıfta bulunması ise, örfî hukukun seküler kaynaklara dayandığının farkında olduğunu göstermesi bakımından, bu önemi bir kat daha arttırmaktadır

Tursun Bey ve Kınalızade gibi Osmanlı yazarlarının bu fikirleri esas itibarıyla Tusi ve Devvani'den alınmıştır. Kınalızade de toplumsal düzen açısından *tedbirin* gerekliliğini ifade eder: "(bu) *siyaset-i uzmadur* ki bununla içtima mümkün ve fesad mündefî olur."<sup>17</sup> Bunu gerçekleştirmek için üç şeye ihtiyaç vardır:

1-**Namus-ı Şari**. Bu Kınalızade'ye göre şeriat-ı ilahidir. Ancak o insan yapısı kanunları da tamamen göz ardı etmez. Tursun Beyden farklı olarak bu konuda çekinceleri vardır. Vâzı-ı *siyaset* olan bir hükümdar ve onun evladı onun koyduğu hükümleri icra edebilir (Cengiz Han örneğini o da verir). "amma âdet-i rüzgar ve kanun-ı havadis leyl ü nehar" değişmektedir. Halbuki, "şeriat-ı mutahhara ve kavaid-i ahkam-ı münevver-i din-i Ahmedî ve şer'-i Muhammedî .. ruy-ı alemlî münevver... ideli bin yıla karib" olmuştur.

2-**Hâkim-i Mani**: Önleyici hakim, Allah tarafından desteklenmiş olmalıdır. Bu kişiyi filozoflar hakim, sonradan gelen ulema halife Şiiler ise imam demişlerdir. Daha sonra bir hadise atfen hilafetin 30 yıl süreceği zikredilir. İdeal devlet yöneticisi (Hükümdar, melik, sultan) üzerinde durulur. Tursun Bey gibi o da her devirde bir peygambere gerek olmadığını ama hükümdara gerek olduğunu vurgular (sahib-i kudret). İslam alimlerinin zıllullah ve halifetullah dedikleri işte bu sahib-i devlettir. Böyle bir hakim Allah'ın ahlakıyla ahlâklanmalıdır, işte o zaman nizâm-ı alemlî sıhhat ve itidal üzere devam ettirebilir.

3- **Dinar-ı nafi**: faydalı para, kazanç. İnsanların bir araya gelmeleri, karşılıklı alışverişi gerektirir. Bu ilişkiler ise adalet üzere olmalıdır. Bu noktada paranın düzen açısından rolü de vurgulanmış olmaktadır. Daire -i adalet formülündeki gibi...Tusi ve Devvani gibi Kınalızade de parayı adil-i sâmit (adaleti sessizce sağlayan güç) olarak görür.<sup>18</sup>

Padişahların düzendeki merkezî rolü bütün yazarlarca vurgulanır. Meselâ Kınalızadeye göre kalb nasıl vücüt ülkesinin hakimi ve merkez organı ise hakim-i mani de devletin merkezinde yer alır (Unan 114)Mustafa Âlî, sultanların işleri ehil ve layık olanlara vermesi ve vekillerin halinden haberdar olmamanın sual gününde özür kabul edilmeyeceğini belirtir. 19 Kadı ve şair Veysi de **Hâb-nâme** adlı eserinde padişahın önemini şöyle belirtir: "*pâdişahlar âlemin kalbidir, kalb ki müstakimü'l-ahval olmayub hadd-i itidalden münharif ola, beher-hal beden ihtilâl-pezîr olur.*"<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Tursun Beğ, ss. 12-13.

<sup>17</sup> Fahri Unan, *İdeal Cemiyet İdeal Hükümdar İdeal Devlet- Kınalızade Ali'nin Medîne-i Fâzıla'sı*, Ankara 2004, s. 101.

<sup>18</sup> A.g.e., s. 118

<sup>19</sup> *Counsel for Sultans(Nushatü's-Selatin)*, s.91 vd.

<sup>20</sup> Veysi, *Hâb-nâme*, Kahire 1252, s.5.

Bütün bu fikirler her toplumda mutlak otoriteye sahip bir idarecinin varlığı gereğini ispata yöneliktir ve bu yönüyle klâsik İslam yazarlarının görüşleri doğrultusundadır. Bu idarecinin koruduğu değerler ise sosyal nizam ve adâlet altında emniyetin sağlanması idi.<sup>21</sup>

## Nizâm-ı âlem

Devlet düzeni ve padişahın vücudu kavramlarını birlikte mütalaa etmemiz gereken bir kavram da *nizâm-ı âlem* tabiridir. Dünyanın düzeni anlamındaki bu kavram ile Osmanlılar esas itibariyle kendi ülkelerindeki kamu düzenini kastetmişlerdir. 16. Yüzyıl sonlarından itibaren gözlemlenen değişiklikleri, bozulma ve karışıklık olarak yorumlayan Osmanlı yazarları bu hususu “nizâm-ı âleme ihtilâl ve reâyâ ve berâyâyâ infial gelmesi” biçiminde ifade ettiler.<sup>22</sup> Fatih Kanun-nâmesinde saltanat makamına geçen hanedan mensubunun “nizâm-ı âlem” için kardeşlerini katletmesinin meşru sayılması da burada kastedilen düzenin Osmanlı ülkesinin düzeni olduğunu açıkça gösterir. Bu kavram gerek yukarıda bahsedilen devlet(veya mülk) ve padişahlık kurumları ile gerekse aşağıda ele alacağımız dört unsura dayalı toplum düzeni ile birlikte değerlendirilmiştir. Dünyanın düzeninin sağlanması açısından hükümdarın âdil olması, emanetlerin ehline verilmesi birinci derecede önemli faktörler addedilir.<sup>23</sup>

Düzendeki değişikliklerin kargaşa, bozulma veya çürüme (Osmanlıların tâbirleriyle *fetret* ve *ihtilâl*) olarak değerlendirilmesi de Osmanlı siyasî düşüncesindeki temel bir anlayışı yansıtmaktadır. Burada âlemin ezeli ve ebedî yani değişmez bir düzeni olduğu en azından zımnen varsayılıyor gibidir. Geçmişte var olduğu sanılan ideal bir düzende-bu ister batılıların altın çağı, ister Müslümanların asr-ı saadeti, isterse Osmanlıların selâtin-i maziye devri olsun-meydana gelen değişimleri olumlu görmek mümkün olamazdı. Osmanlı yazarlarının bu tür bağlamlarda Kur'an-ı Kerim'deki “Bir kavim kendi halet-i ruhiyesini değiştirmedikçe Allah onların halini değiştirip bozmaz” mealindeki ayete (Ra'd, 13/11) atıfta bulunmaları da bunun bir göstergesidir. Mesela Mustafa âli de bu ayeti zikrettiği kısımda Sultanların bu ayetin hikmetine göre davranmaları halinde Allah'ın onların “mülklerine zeval ve memlektlerine fetret ü ihtilali reva” görmeyeceğini belirtir. Ancak bazı yazarların değişiklikleri olağan karşıladığını ve toplumdaki bozulma ve karışıklıkların her devirde görülebildiğini yazdığını da eklemeliyiz. Bu bakımdan Veysi çarpıcı bir örnektir. Aşağıda ele alacağımız *kanun-i kadim* kavramına atfedilen ehemmiyeti de *nizâm-ı âlemin* bu niteliği ışığında doğru değerlendirebiliriz.

## Adalet

Osmanlı yönetim felsefesinin temel kavramlarından biri ve belki de en önemlisi *adalet* kavramıdır. Tabî bu Osmanlı'ya özgü bir kavram değil, gelenekten alınan bir kavramdır. Bugün ‘Adalet mülkün temelidir’ şeklinde özellikle mahkemelerde görüyoruz ama mahkemelere has bir özdeyiş değildir bu; bir yönetim felsefesidir. Esasen *nizâm-ı âlem* de ancak adaletle sağlanabilirdi. Bu temel kavram bir daire biçiminde izah edilir. Buna Osmanlı literatüründe ‘daire-i adliye’ denir, yani ‘adalet dairesi’, ‘adalet çemberi’. Adalet olursa *mülk* ayakta durur. Bunun zıddı ise zulümdür. Koçi bey’in de zikrettiği bir vecize bunu şöyle

<sup>21</sup> Tursun Bey, s. 15-18. Bu görüşleri Fârâbî, Tusî, Devvanî gibi klasik yazarlarda işlenmiş bir biçimde görmekteyiz. Bkz. Rosenthal, *aymî eser*.

<sup>22</sup> Mehmet Öz, *Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları*, İstanbul 1997, çeşitli sayfalar.

<sup>23</sup> Bkz. M. İpşirli, “Hasan Kâfi el-Akhisarî ve Devlet Düzenine Ait eseri: Usûlü'l-Hikem fi Nizâm'l-Âlem”, *İÜEF Tarih Dergisi*, 10-11 (1979-80), 251 vd.

belirtir<sup>24</sup>: “Küfr ile dünya durur, zulmile durmaz.” Yani, kafir bir devlet bile varlığını sürdürebilir yeter ki adaletli olsun; ama zalim bir devlet Müslüman da olsa ayakta duramaz. 14. yüzyılda Şeyhoğlu Mustafa’da da benzer bir ifade var: “padişahlık baki olur küfr ile-adl olacak ve illa baki olmaz iman ile-zulm olacak”.(Unan 58)

Tursun Bey adaletin öneminden bahsederken adaletin eşkıya arasında dahi gerekli bir ilke olduğuna şu sözlerle değiniyor:

“Ve dimişlerdür ki, temâmet-i tavâyif-i muhtelif adle muhtacdur. Meselâ, uğrılar ve yol basıcılar ve erbâb-ı müşâtarat ve gayrühum aralarında bir mümtâz şahs olup, “**eddi külle zî-hakkın hakkahû**” [Her hak sâhibine hakkını ver.] emrini ikâmet etmeyince bir gün işleri muntazam olmaz.”<sup>25</sup>

**Kelile ve Dimne**’nin Arapça’ya çevrilmesinden sonra İslamî dönem siyaset-nâmelerinde de görülen ve *daire-i adliye* olarak adlandırılan bu formülü, onu Aristo’ya atfeden Kınalızâde’nin **Ahlâk-ı Alâî**’sinde şu şekilde buluyoruz:<sup>26</sup>

Adldir mücib-i salah-ı cihan; cihan bir bağıdır dıvarı devlet; devletin nâzımı şeriattır; şeriata hâris olamaz illâ melik; melik zaptylemez illâ leşker; leşkeri cem’ edemez illâ mal; malı cem’ eyleyen reâyâdır; reâyâyı kul eder padişah-ı âleme adl.

Özetle şu ifade edilmektedir: Adalet dünyanın kurtuluşunu sağlar; dünya, duvarı devlet olan bir bağıdır; devleti düzenleyen şeriattır; hükümdar olmadan şariat korunamaz; askersiz hükümdar duruma hakim olamaz; mal olmadan hükümdar asker toplayamaz; malı toplayacak olan halktır; halkı padişaha kul eden ise adalettir. Daha özet versiyonlarından hareketle adalet dairesinin birbirine bağlı temel kavramlarını şöyle ifade etmek gerekir: Mülk[devlet, egemenlik, hükümdarlık]-Asker-Hazine-Reâyâ-Adalet. Bu bağlamda, iktidar ile adâlet arasında karşılıklı bir bağımlılık mevcuttu ve iktidarın keyfî bir şekilde kullanılması gayrı meşru addedilirdi.<sup>27</sup>

Adalet kavramının Osmanlı siyasi düşüncesi yeri ve farklı toplum katmanlarınca algılanış biçimleri konusunu irdeleyen makalesinde Boğaç Ergene, bu kavramın problemsiz ve çelişkisiz olmadığını ileri sürer. Yönetici elitin bazı kesimlerinin bu kavramı sadece halkın suiistimallere karşı korunması olarak algılamadığını, sultan ve hizmetkarlarının karşılıklı hak ve hükümlülüklerini de ifade ettiğini belirtir. Öte yandan Osmanlı siyasi düşünce yazarları açısından adaletin sosyal düzenin meşruiyet temeli olarak algılanmadığını, sosyal düzenin yapısal bir niteliği olmaktan ziyade harici bir değişken vasfını taşıdığını ekler. Adaleti sürdürmek sosyal uyumu ve hiyerarşik sınıf dengesini korumanın yolu olarak düşünülmüşse de Platoncu ve Aristocu anlayışlarda olduğu gibi hiçbir zaman bu ideallerle açık biçimde özdeşleştirilmemiştir.<sup>28</sup> Ergene’nin iki farklı adalet tanımı yani reayanın korunması ve kişilerin/şeylerin ait oldukları yere konması anlamları, aslında biraz abartılı bir yorum gibime geliyor. Zaten kendisi de bir yerde bunların aslında çelişkili olmadığını ama mesela Osmanlı’nın 17. yy. krizi gibi sosyal değişikliklerin bunları çelişkili hale getirdiğini ifade ediyor.(s. 80 vd.).

### **Erkân-ı Erbaa (Dört Direk)**

<sup>24</sup> Koçi Bey Risalesi, yay. A.K.Aksüt, İstanbul 1939, s. 42.

<sup>25</sup> Tursun bey, s.18.

<sup>26</sup> C. III, s.49.

<sup>27</sup> Bkz.H. İnalçık, “State and Ideology under Sultan Süleyman I”, *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire-Essays on Economy and Society*, Bloomington 1993, s.71.

<sup>28</sup> Boğaç A. Ergene, “On Ottoman Justice: Interpretations in Conflict (1600-1800)”, *Islamic Law and Society*,

Klasik İslâm siyaset felsefesinin temel kavramlarından birisi de toplumu oluşturduğu varsayılan dört ana sınıfın temel fonksiyonlarını ve bunların birbirleri ile münasebetini izah eden *erkân-ı erbaa* (bazen *anasır-ı erbaa*) kavramıdır. Meselâ Devvânî bedenî mizacın dört unsuruna karşılık toplumda mevcut dört sınıftan, yani ilim ehli, savaşçılar, tüccar-esnaf-zanaatkârlar ve çiftçilerden bahseder. Ancak bu dört sınıfın karşılıklı yardımlaşması ile oluşan denge siyasî hayatın güvenliğini sağlayabilir.<sup>29</sup>

Böyle bir toplum tasavvuru her sınıfın kendi mevkiinde tutulmasını, herkesin kendi işiyle meşgul olup başkasının alanına geçmemesini gerektiriyordu; herhangi bir meslek gurubuna kanuna aykırı bir şekilde *hariçten ecnebi* girmesi *nizâm-ı âlemin* bozulmasının sebepleri arasında sayılırdı. Meselâ, Lütî Paşa'ya göre, mansıp sahipleri tüccarlık ve esnaflık ile uğraşmamalıdır. Aynı şekilde ata ve dededen sipahizâde olmayanlar sipahi yapılmamalıdır. Çünkü bu yol açılırsa herkes sipahi olmak ister ve *raiyyet* kalmaz. Bu ise toplumun nizamının altüst olmasına yol açar(s.248). Açıkça görülüyor ki Paşa toplum düzeni için, *erkân-ı erbaa* yani dört direk olarak adlandırılan sınıf mensuplarının (asker, ulemâ, tüccar ve esnaf ve reâyâ) kendi yerlerinde kalmalarını savunmuştur.<sup>30</sup> Osmanlı siyaset düşüncesinde temel bir ilke olarak ifade edilen bu hususun çokça vurgulanması pratikte buna aykırı durumların sıklıkla vuku bulduğunun da bir işareti sayılmak lazımdır. Nitekim Osmanlı siyasi düşünce ve pratiğinde bu durumun çarpıcı bir örneği Metin Kunt tarafından zamanında ortaya konmuştu. Çeşitli vilayetlerde valilik (Şam, Halep, Anadolu, Bosna, Bağdat) yapan ve kısa bir süre de veziriazamlık görevinde bulunan paşanın ticari faaliyetleri ve bu faaliyetlerden elde ettiği servet çok dikkat çekicidir. Ona atfedilen ve fakat İbn Haldun'dan alıp tersyüz ettiği anlaşılan fikirleri incelendiğinde paşanın o dönemin şartlarında kapısını güçlü tutabilmek için kendi tarikhinin dışında iktisadi faaliyetlere girişmesinin mantığı temellere dayandığı söylenebilir.

Tekrar ideal toplum tasavvuruna dönersek, *Erkân-ı erbaa* teorisinin bir özelliği de, tabiiatta var olan dört temel unsur olan su, ateş, toprak ve havanın toplumu oluşturan unsurlara benzetilmesidir. Devvânî ve benzerlerini izleyen Kınalızade Ali bunları şöyle eşleştirir: 1) Ulema, kadılar, kâtipler, muhasebeciler, tabibler, şairler, müneccimler vb. den oluşan ehl-i kalem su karşılığıdır. Su vücudun hayatı için nasıl gerekiyorsa ilim de insanların ruhu için öyle gereklidir; 2) Düşmanlara karşı ülkeyi koruyan kumandan ve askerlerin oluşturduğu kılıç erbabı ise ateş gibidir; 3) Tüccar ve zanaatkârlar hava gibidir, halkın ihtiyaçlarını karşılarlar; 4) İnsanların yiyeceklerini karşılayan çiftçiler ise toprak gibidir, cümlelerin menfaati bunlardan hasıl olur. İnsan vücudunun sağlığı açısından da toplum açısından da dört unsur dengeli bir şekilde bir arada bulunmalıdır, aksi takdirde hastalıklar zuhur eder.<sup>31</sup>

Kâtip Çelebi ise devleti insana benzeterek devletlerin ömrü ile insanların ömürleri arasında paralellik kurar ve İbn Haldun etkisinin açıkça görüldüğü bu yorumunda güçlü bedene sahip kişilerin olgunluk ve yaşlılık çağının uzun sürmesine benzer bir şekilde güçlü devletlerin olgunluk ve çöküş dönemlerinin uzun olduğundan bahseder<sup>32</sup>; yazar ayrıca dört sınıfı insan vücudunda bulunan dört unsura benzetir. Ulema bedendeki kana, asker balgama, tüccar safraya ve reâyâ ise sevdaya denktir. Bunların fonksiyonlarını ayrıntılı bir şekilde açıklayan Kâtip Çelebi bedendeki dört hıltın birbirinden yararlanması gibi dört toplum sınıfının da birbirinden yararlanmasıyla toplum ve devlet düzeninin sağlık bulduğunu ve bu unsurların dengeli bir şekilde bulunması gerektiğini belirtir:

“Bu ahlât-ı erbaa kesr ü inkisar ile biri birinden müntefi’ olub mizac-ı beden sıhhat bulduğu gibi esnâf-ı erbaa dahi medenî bi’t-tab olmak hasebiyle biri birinden müntefi’ olub nizâm-ı cem’iyet ve

<sup>29</sup> Rosenthal, s.318.

<sup>30</sup> Köprülü bu anlayışın Sâsânîlerden miras kaldığına işaret eder: Bizans Müesseselerinin..., s.168-170, not 308.

<sup>31</sup> *Ahlâk-ı Alaî*, c.III, s.7-8. Ayrıca bkz. Tadaşi Suzuki, “Osmanlılarda Organik Bir Yapı Olarak Toplum Görüşünün Gelişmesi-Osmanlı Sosyal Düşünce Tarihinin Bir Yönü” *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 14(4), 1987, ss.374-377.

<sup>32</sup> *Düstur*, ss.122-123. Kâtip Çelebi'nin bu konudaki görüşleri Suzuki'nin önceki notta anılan makalesinde etraflıca incelenmiştir.

mizâc-ı devlet sıhhat bulmuşdur. Ve ahlât-ı erbaa itidal üzere olmak vâcibdir ta ki mizâc-ı beden muhtell olmya.”<sup>33</sup>

## Kanun-i kadim

Bir başka temel kavram *kanun-i kadim* kavramıdır. Osmanlı yönetim sisteminde iki temel kavram çok merkezî bir yer tutar: Şeriat ve kanun. Burada söz konusu olan kanun hükümdarın yasama hakkının bir ürünüdür, fakat bunun kökeni geleneğe dayanır. Bir başka deyişle bu, öteden beri, uygulanan kuralların kanunlaştırılmasıdır. Buna şartlara göre yeni bir şekil veriliyor ama bu temelde gelenekten gelir, örften gelir. Buna da kanun-i kadim denir ve Osmanlı literatüründe şöyle açıklanır: Kadim oldur ki ne zaman başladığını kimse hatırlamaz.<sup>34</sup>

Gelibolulu Mustafa Âlî hakkındaki monografisinde C.H. Fleischer, 16. Yüzyılda Osmanlı bürokrat-aydınları arasında yaygın ve kuvvetli bir kanun bilincinin varlığına işaret etmektedir. Bu kişiler özellikle değersiz veya hak sahibi olmayan kişilerin bir takım görevlere getirilmesini eleştirirken sık sık kanun-i kadim kavramına baş vururlar.<sup>35</sup> Mustafa Âli'nin *Nushatü's-Selâtin* adlı eserinin ikinci babı “*fî zamanına hilâf-ı kavânîn zuhûr iden ihtilâl-i mevfûr*”a hasredilmiştir.<sup>36</sup> Burada yazar kanuna aykırı gördüğü uygulamaları somut örneklerle açıklar. 17. Yüzyılda yazılan Koçi Bey Risalesi ve benzeri eserlerde de kadim kanunların ihmalinin ne gibi bozukluklara yol açtığı uzun uzun anlatılır. Bu eserler arasında yalnızca *Kitâbu Mesâlihi'l-Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mü'minîn*'de bu kavrama itiraz edilmekte ve zamanın geçmesiyle kanunlarda da değişiklikler olabileceği belirtilmektedir:

“Evvelden olıgelmemişdir demek fâide virmez, ol zamân bu zamâna uymaz(...)her husus zamânına göre olmak evlâdır.”<sup>37</sup>

Esasen yukarıda da belirttiğimiz gibi, örfî kanunlar sultanların yasama hakkının bir tezahürüdür ve Yavuz Sultan Selim'in bir ifadesi buna işaret etmek suretiyle **Kitâbu Mesâlih** yazarının fikirlerinin Osmanlı tarihinin gerçekliği bağlamındaki yerini de ortaya koymaktadır. Çaldıran seferi için izin istemesi üzerine ulemânın meseleyi kanunlara göre inceleme talebi karşısında şu itirazı yapar.<sup>38</sup>

Kim bu kanun-u kavâid-ü sübül  
Gökten inmiş Hak kelâmı hod değül  
Ne Rasûlün sünnetidir bi-hilaf  
Ne bu guft-ü-gûde vardur ihtilâf  
Kendi devrinde ne ihdâs etse şâh  
Ol anun kanunıdır bi-iştibah

Burada açık bir şekilde, bu bahsedilen kanunların ne Tanrı kelâmı ne de Peygamberin sünneti olduğu, padişahın kendi devrinde ihdas ettiği şeylerin kanun olduğu vurgulanmaktadır. Bu da gösteriyor ki, Osmanlı sultanları geleneklere, kanun-i kadime önem vermekle beraber şartlara göre bu gelenek ve kanunlarda değişiklikler yapmaktan geri kalmamışlardır. 17. yüzyıl nasihat-nâme yazarlarının kanun-i kadim kavramına gereğinden fazla ehemmiyet atfetmeleri ise sadece onların gelenekçiliğine atfedilebilecek bir husus değildir; bu konuda yapılan bazı araştırmalarda da dikkat çekildiği üzere, bu tutum bir ölçüde,

<sup>33</sup> *Düstur*, ss. 125-126.

<sup>34</sup> Kavram, özellikle 17. Asır nasihat literatürünün geçmişin bozukluklarını yorumlarken kullandığı merkezî bir kavramdır. Bozulmalar hep kanun-i kadimin ihmal veya terk edilmesine bağlanır. Krş. Öz, *Osmanlı'da Çözülme*, çeşitli yerler.

<sup>35</sup> *Tarihçi Mustafa Âli-Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, çev. Ayla Ortaç, İstanbul 1996, ss.199 vd.

<sup>36</sup> *Counsel(Nushat)*, s.163(transliterasyon).

<sup>37</sup> Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, Ankara 1988, ss.46-47.

<sup>38</sup> A. Uğur, *Osmanlı Siyâset-nâmeleri*, s. 106, not 49.



bazı elit guruplarının kanun-i kadimden sapılması yüzünden menfaat ve imtiyazlarının haleldâr olmasından kaynaklanmış olmalıdır.<sup>39</sup>

### **Emanetleri Ehline Vermek**

Osmanlı yönetim felsefesinin bir başka önemli ilkesi de emanetlerin ehline verilmesidir. Adalet ilkesi gibi emanetlerin ehline verilmesi de evrensel bir ilkedir; bunlar aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'den kaynaklanan ilkelerdir. Kur'an'ı Kerim'de bunların ikisiyle de alâkalı ayetler vardır.(Mealen 'Gerçekten Allah, size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hüküm vermenizi emreder' (Nisa, 4/58) Emanetin ehline verilmesi, devletin yükseliş ve gelişmesi bakımından çok önemli bir kavramdır.

Lütfi Paşa'ya göre, Veziriâzam kul taifesine tedbirli ve zâbit kimseleri ağa, akıl ve idrâk ehli olanları kâtip tayin etmelidir; çünkü kul mazbut olamayınca vezir rahat edemez.<sup>40</sup> Devlet idaresinde bulunanlar için rüşvetin "marâz-ı bî-ilac" olduğunu belirten Paşa, buna karşı kanaatkârlığı tavsiye eder. Bir başka husus da veziriâzâmın gerek ehl-i divanın gerekse ulamânın meseleleriyle yakından ilgilenmesi ve *erbâb-ı menâsıb*'ın, yani devlet görevlilerinin hiyerarşisini bilmesi gereğidir.<sup>41</sup>

Mustafa Âlî de bu mesele üstünde özellikle durur. Ona göre düzendeki bozulmanın en önemli sebebi aşağı kimselerin (*edanî*) yüksek makamlara getirilmesidir. Liyakat ve ehliyet esas alınmalı, rüşvet ve kayırma ile hak etmeyen kişiler mansıplara getirilmemelidir. Yazar, kanuna aykırı bozulmaların birkaç yolla vuku bulduğunu belirttikten sonra ilk olarak bir çok kişinin ehliyet ve liyakatlerinin çok üzerinde mevki ve mansıplara göz dikmesini gösterir ve bunun sonucunda hak sahiplerinde yani layık kişilerde huzurun kalmadığını, değersiz kişilerin ise mal ve para saçarak zorbalığa başladığını belirtir.<sup>42</sup>

Yukarıda belirtildiği üzere, padişahlığın düzenini sağlayan temel unsurlar olarak adalet ve emanetlerin ehline verilmesini ön plana çıkaran Bosna Akhisarlı Hasan Kâfi de, bozulmaların temelinde mansıpların ehil olmayanlara verilmesinin yattığını belirtir.<sup>43</sup>

### **Reâyâ**

Adalet kavramında reâyâyâ adil davranmanın devlet düzeninin temelini teşkil ettiği yeterince vurgulanmıştır. Esasen halk padişaha Tanrının bir emanetidir. Ancak reâyâyâ bakışı sadece adâlet kavramının ışığında değil aynı zamanda erkân-ı erbaa anlayışı çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında reâyâyâ kendi görevi olan üretimle uğraşmalı ve yönetici sınıfa geçmeye çalışmamalıdır; yani toplum düzenindeki yerini bilmeli ve ona göre davranmalıdır. Bu davranış tarzı, yöneten-yönetilen ilişkisinde statüye ve onun göstergelerine büyük önem atfeden Osmanlı siyaset anlayışına göre giyim-kuşama da yansımalıdır.

Meselâ, Lütfi Paşa'ya göre, reâyâyâ kaldıramayacağından fazla yük yüklenmemelidir; Paşa, ayrıca, reâyâdan biri hizmetleri karşılığında sipahi veya danışmend olsa bile akrabasının

<sup>39</sup> R. Murphey, "Mustafa Ali and the Politics of Cultural Despair" *International Journal of Middle east Studies*, 21(1989), ss.243-255; R. Abou Hadj, "The Ottoman Nasihatname as a Discourse over Morality", *Mélanges Professeur Robert Mantran-Revue D'Histoire Magrebhine*, 47-48(1987), ss.17-30. Ancak, çöküş teorisini tamamen imparatorluğun özellikle kâtipler sınıfının-veya başka gurupların- kendi kendini koruma güdüsüyle açıklamak doğru değildir. Bkz. D.A. Howard, "Ottoman Historiography and the Literature of 'Decline' of the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Journal of Asian History*, 22(1988), s.54.

<sup>40</sup> Uğur, "Âsaf-nâme-i...", s.245.

<sup>41</sup> A.g.m., ss. 246-47.

<sup>42</sup> *Counsel (Nushat)*, c. I, s.96-97, 163 vd.

<sup>43</sup> İpşirli, ss. 255-256.

yine raiyyet kalması gerektiğini savunur. Aslında reâyâyâya fazla yüz vermemelidir. Malı çok olabilir, buna bir şey denemez; ancak “*libâsda ve esbâbda ve atda ve emlâkde sipahi gibi tezyin ettirmemek*” gerekir.<sup>44</sup> Görülüyor ki bu görüşler tamamen statüye önem veren bir anlayışın yansımalarıdır.

Burada esas aldığımız eserin girişinden sonraki ilk faslını reâyâyâya Kâtip Çelebi, insan organizması ile toplum sınıfları arasında kurduğu benzerlikte hazineyi mideye benzetir. Mide hazımdan bir müddet sonra karın açlık hissetmesin diye sevda denilen bir madde salgılar; sevda makamında olan reâyâyâ da, hazinenin gıdası olan mal hazineye ulaşmadığı zaman malını dökerek hazinenin boş kalmaması için çalışır. Özellikle rüşvetin ve Celâli zulmünün halk üzerindeki olumsuz etkileri üstünde duran Kâtip Çelebi oluşan ortamda reâyânın hazinenin ihtiyacını karşılayamayacak derecede takatten düştüğü kanaatindedir<sup>45</sup>.

## Sonuç

Sonuç olarak şunlar söylenebilir: Osmanlı siyasî düşüncesinin ürünlerinin, yararlandıkları İslam siyaset kitapları kadar parlak bir felsefî derinliğe sahip olmadıkları genelde kabul edilen bir husustur. Bu, Osmanlı siyasî düşüncesinin felsefî olmaktan ziyade pratik ve pragmatik olmasına bağlanabilir.<sup>46</sup>

Osmanlı devlet anlayışı temelde toplum nizamının devamı için bir padişahın gerekliliği ve bu padişahın ülkeyi, İslam dininin esaslarına ve-en azından teorik olarak- bu çerçeveye uygun olarak tedvin edilen örfî kanunlara uygun olarak, adâletle yönetmesi fikrine dayanır. Yine nizamın devamı için toplum tabakalarının kendi işleriyle meşgul olması ve tabakalar arasında kanun ve kurallara aykırı geçişlerin olmaması şarttı. Tabiatıyla bu teorik görüşlerin uygulanmaya aynen yansıtıp yansımaması bir başka meselesidir.

Siyasî düşünce ile ilgili olarak söylenebilecek bir başka husus ise bu konuda yazarların eserlerini belirli ideolojik ve meslekî kaygılardan arınmış olarak yazmadıklarıdır. Özellikle 17. Yüzyılda yazılan ıslahata yönelik eserlerde bu durum daha belirgin bir şekilde tezahür eder. Ancak bu konu ayrıca değerlendirilmesi gereken bir husustur.

---

<sup>44</sup> Uğur, “Âsaf-nâme-i “, s.252.

<sup>45</sup> *Düstur*, s.126.

<sup>46</sup> A.Y.Ocak, “Düşünce Hayatı”, s.164.