

Modern Devletin Oluşum Süreci: Osmanlı Siyasi Düşüncesi Perspektifinden Bazı Tespitler

Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN
(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Mesele

Bugün biz, hem bölge, hem toplum, hem de genel olarak yerkürenin bütün sakinleri olarak olağanüstü şartlarda yaşıyor olsak da, -belki olağanüstü şartlarda yaşadığımız için-, bu olağanüstü şartları kalıcı hale getirmeyecek, kalıcı çözümleri aramak zorundayız.

Bunun için bir hususun farkında olmak gerekmektedir: eğer insanlığın geçmişinde bir yeriniz yoksa geleceğinde nasıl bir yeriniz olacağı hususunda makul bir beklentiniz de olamaz; en azından böylesi bir beklentinin makuliyetinden söz edilemez. Eğer insanlığın geçmişinde bir yeriniz var ve fakat siz o yerden haberdar değilseniz, o zaman makul beklentileriniz yerine, kendinizi makul olmayan tasarrufların oyuncağı olarak bulursunuz. Türklerin insanlığın geleceğinde bir yeri olacaksa, bu onların geçmişteki yerine denk olacaktır; bu sebeple geçmişteki yerin gerçekçi bir şekilde tespit edilmesi, gerçekçi bir gelecek beklentisi ve planlamasının ön şartıdır.

Batılılar, insanlığın geçmişinde herhangi bir yerleri olmadığı halde, kendilerine bir geçmiş icat ederek, bu icat üzerinden bütün bir insanlığın geleceği ile ilgili beklentilerini yönetmeye çalışırken, hakiki olmayan ve hakikate rağmen bir tavır sergilediler. Hakiki olmayan ve

hakikate rağmen geliştirilen tavır, insanlığın aleyhine bir durum oluşturduğu ve oluşturacağı için, hakiki zemini olmayan söylemler insanlığın önüne, üstesinden gelemeyecekleri problemler çıkardı.

Bizim buradaki konumumuz, insanlığın geçmişini en az bin yıl belirlemiş bir medeniyetin mensubu olarak, bu konunun keşfi ile birlikte, insanlığın geleceği hususundaki beklentilerdeki yerimizin yeniden düşünülmesi hususunda, idrakimiz üzerine örtülen perdelerin kaldırılarak, hakiki bir geçmişten hareketle, hakiki bir gelecek ile ilgili makul beklentiler oluşturarak, bunları gerçekleştirilebilir bir mefkurenin muhtevası haline getirebilmek noktasında ortaya çıkmaktadır. Bu noktada bizim, Batı Avrupalıların çığırından çıkardığı (bu insanlığın “olağanüstü hal”e geçişi demektir) tarihin akışını yine normal çığırına (tarihi ve insanlığı tabii haline) getirmenin esas mercii olduğumuzun farkına vararak, sorumluluğumuzun gereğini yapmak için çalışmamız icap etmektedir. Durum bize bu vazifeyi yüklemektedir.

Her ne kadar olağanüstü şartlar Türkiye’de yeni gibi gözükse de, hakikatte olağanüstü şartlar 1774 Küçük Kaynarca antlaşması ile başlayan süreç içerisinde, Kırım’ın Ruslar tarafından ilhakı, Fransızların Mısır’ı işgali ve az veya çok bu zamanlarda İngilizlerin Hindistan’ı askeri ve siyasi olarak yönetmeye başlamaları ile birlikte zuhur etmeye başladı.

Olağanüstü şartların İslam dünyasının sömürgeleştirilmeye maruz kaldığı sürece denk düşmesi, sömürgecilikten kurtulma yönünde gayretlerin artması çerçevesinde, böylesi bir adımı anlamsızlaştırmak için yapılan son teşebbüsün, 15 Temmuz 2016’ya denk düşmesi, hiç te tesadüfi değildir.

Tabii ki herkes kendi üzerine düşeni yapmak için uğraşacaktır. Varlık nedeni fesat olan bir şeyden ifsat yerine ıslah beklemek anlamsız olduğu gibi ifsat ettiği için ondan şikayet etmenin bir anlamı yoktur.

Biz yaşadığımız sorunları teşhis edip, kalıcı çözümler üretmeye çalışmakla yükümlüyüz ve benim bu tebliğimde üzerinde duracağım hususlar, bir cihetten mesele, başka bir cihetten de çözümün nerede bulunabileceğini işaret ile alakalı olacaktır.

Bunun için önce modern dönemde yeni bir “varlık ve varoluş formu” olarak zuhur ettiği kabul edilen “modern devlet” ile ilgili yaygın yaklaşım şeklini hatırladıktan (1) sonra, bu “yeni” formun oluşumundaki muhtemel dahlimizi keşfederek, sapmanın nereden kaynaklandığı

hususunda bir fikir oluşturduktan sonra (2) devletin mümtaz varlığının yeniden makuliyet çerçevesinde inkişafı için küçük ve kısaca ifade edeceğim bir teklifim olacaktır (3).

1. Bir Mesele Olarak Modern Devlet

Modern devlet, Batı Avrupa'da 17. Yüzyılda teşekkül etmeye başlamıştır. Bunun ön şartı Katolik kilisesinin mutlak gücünün kırılması idi ki, bu durum Protestan hareketinin başlaması ile gerçekleşmişti. 17. Yüzyıl genel olarak batı Hıristiyanlığında, Katolik düşünce ve hayat tarzı karşısında inanç ve güvenin sarsıldığı, her şeyin sorgulanmaya başlandığı ve bu anlamda “şüphencilğin” yaygınlaşmaya başladığı 16. Yüzyılın bir devamı olarak görülmesi gereken bir dönemdir.

Modern devletin/teorisinin tarihini yazanlar genellikle bunu Machiavelli ile başlatırlar; aslında bunda yanlış olan bir şey olmamakla birlikte, bu yönelişin önemli bir boyutu eksiktir. **Bir taraftan** Machiavelli “kiliseden bağımsız kendi ayakları üstünde durmayı ve kendi varlığını muhafaza etmeyi” üst ilke olarak ifade eden ilk batılı düşünürdür. Kendi ayakları üzerinde durabilmek, kendi kendisiyle ve kendisi için varolmak anlamına geldiği için, varlık sebebi ile varlığın gayesi aynileşmekte; bunun neticesinde kendi varlığını muhafaza etmek için tedbir almak, makul bir hale gelmektedir. Bu dili konuşanların dilinde akıl anlamına gelen *raison* bu üç tabirde, yani sebep-i vücud (*raison d'être*), hikmet-i hükümet (*raison d'état*) ve akıl (*raison*), aynı olduğu için, varlığın sebebi, devletin yönetim ilkesi ve bunlar arasında irtibat kurma faaliyeti, hep aynı terim ile, yani *raison/akıl*, sebep, hikmet ifade edilebiliyordu. Varlığını kendine borçlu olma cihetinden kilise ile ortak olmakla birlikte, bu tavır, **diğer taraftan**, kiliseden bağımsız olarak, bir bölgede “mülk sahibi” olanların, kendi mülkleri ile ilişkisine bir ufuk sunan bir yaklaşım olarak, o güne kadar Katolik düşünme tarzına tamamen yabancıdır. Daha farklı bir ifade ile Machiavelli'nin düşüncesinin formu Katolik olmakla birlikte, muhtevası, içeriği Katolikliğe yabancıdır. Machiavelli'nin yaklaşımının tarihini yazanların yazılarında eksik bıraktıkları kısım, tam da burada, içeriğin kökeni konusunda karşımıza çıkmaktadır. Asıl soru Katolik dünyada kiliseden bağımsız bir düzenin imkanının fark edilmesi ile alakalıdır. Akla ilk gelen cevap, Katolik dünyanın Roma gibi “muhteşem” bir devlete

ve böylesi bir “hafızaya” sahip olduğu; dolayısı ile Katolik düşünme ve yaşama düzeninin alternatifinin, Hıristiyanlık öncesi düşünme ve yaşama şekillerinde bulunacağını/bulunabileceğinin fark edilmesi ile ve bu irtibatın kurulması ile sorunun cevaplanmış olacağı şeklindedir. Bu sorunun cevabının böyle verilmemiş olduğunun en önemli belgesi, 16. ve 17. asır düşünürlerinin Grek ve Roma dinine dönmek yerine, tabii din, tabii teoloji, tabii hukuk yanında, bunlara destek olacak bir şekilde tabiat felsefesine yönelmiş olmalarıdır. Bu hususta onlara insan tabiatı ile problemi olmayan bir inanç ve hayat tarzı ise onların gözleri önünde, Osmanlı toplumunda bulunmaktaydı. Burada sadece şu kadarını söyleyebiliriz: bu yönelişin bir adım gerisinde Grek veya Roma düşüncesi ve inancı değil, Osmanlı toplumunda tecessüm ettiği şekliyle dönemin İslam medeniyeti bulunmaktadır. Bunu fark etmek için bir taraftan Protestanlığın temel tezlerinin, diğer taraftan bu dönemde ortaya çıkan “seküler” ahlak arayışının sebepleri ve ortaya konulan “yeni” ahlak anlayışının hareket noktasına yakından bakılması bir fikir verecektir. Fert ve aile kadar toplum ve siyaseti de ihtiva eden bu seküler ahlakın içeriği daha yakından incelendiğinde, **batı için oldukça yeni** olan bu ahlakın, Osmanlı dönemi ve öncesindeki İslam düşüncesi ve medeniyetindeki ahlak düşüncesi ile irtibatını açığa çıkarmak mümkündür.¹ Bu hususta özellikle Pierre Charron (1541-1603) ve eseri, *De la Sagesse* (ilk baskısı 1601) yeterince fikir verebilir. Bu mevzu kendi başına önemli olduğu için ahlak konusunda bu kadarla iktifa ederek, meselenin diğer tarafına, yani hukuk ve siyaset tarafına daha yakından bakarak bazı hususlara işaret etmek söz konusu olacaktır. Buradaki işaret, bu konuda yapılması gereken araştırmalara yol açarsa, amacına ulaşmış sayılır.

Modern devletin tarihini yazanlardan birisi olan Wolfgang Reinhard, Batı Avrupalıların devleti icat ettiğini (Europa hat den Staat erfunden)²söylemektedir. Ancak Batı Avrupalıların devletle 17. Yüzyıla

1 Bu konuda bazı hususları daha önce yayınlanmış bir yazıda ana hatları ile ele almıştım. Bak., Tahsin Görgün, “Avrupa'nın Sosyo-Politik Oluşumunda bir Faktör Olarak Osmanlı Devleti”, *Osmanlı*, cilt 7, ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları: Ankara 1999, s. 134-145 ve buradaki literatür.

2 Wolfgang Reinhard, *Geschichte des modernen Staates*, Beck: München 2007, s. 7; ayrıca bak: a.g.m., *Geschichte der Staatsgewalt, Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Beck: München 2000, 2. Auflage, s. 15

birlikte tanışmış olduklarını söylemek daha doğru olacak gibi gözükmektedir. Reinhard'ın Almandada modern devlet ile ilgili olarak kullandığı “erfinden” tabiri, belirli bir çok anlamlılık içerir. Nitekim İngilizcede iki anlama gelmektedir: discovery/keşif ve invention/icat. Modern devletle batı Avrupalıların tanışmaları ile coğrafi keşifler, aynı döneme denk düşmektedir ve hemen hemen aynı şekilde, benzer bir dil ile anlatılmaktadır. Yerküre üzerindeki farklı kıtalar kadar insan hayatında yeni organizasyon formlarını da batı Avrupalılar aynı dönemden “erfinden” yapmışlardır. Buradaki “erfinden” ile keşfin mi, icadın mı kast edildiği genellikle belirsizdir ve genellikle de her ikisi de birlikte anlaşılır. Yani icat ederek keşfettikleri gibi keşf ederek de icat etmişlerdir. Aynı durum devlet için de geçerlidir: Bu konularda son zamanlarda yazıları ile ön plana çıkan Wolfgang Reinhard'ın ifadesi bu cihetten gayet açıktır: “Avrupa devleti icat/keşf etti” (Europa hat den Staat erfunden).

Genel olarak Avrupa merkezilik olarak bilinen tavır, açık bir şekilde dünya tarihini Avrupa tarihi olarak gördüğü gibi bütün bir insanlığı da, nihai olarak, üst ve en ileri/gelişmiş örneğini Batı Avrupalıların temsil ettiği, farklı gelişmişlik aşamalarından oluşan, bir bütün olarak kavrar ve anlatır. Bu anlamda tarih yazarlığının tam anlamı ile bir “Erfindung”, yani “icat” olarak kurgulanması, tarihin, tarih yazarlığı üzerinden araçsallaştırılması anlamına gelmektedir. Batı Avrupalıların 19. Yüzyıldaki muhtemelen en önemli “icadı”, Avrupa-merkezciliktir. Batı Avrupalılar Avrupa merkeziliği 19. Yüzyılda icat ettiler. Bu hususta da sözü fazla uzatmamak için son zamanlarda yazılan ve bu yaklaşımı teşhir eden bir çalışmaya atıfta bulunarak, bununla iktifa etmek uygun olacaktır: J.M. Blaut'un “Sömürgeciliğin Dünya Modeli”¹ isimli eseri Avrupa merkeziliğin muhtevasını yeterince açık bir şekilde ortaya koyduğu için, biz burada bu konunun üzerinde durmayacağız. Diğer bütün alanlarda olduğu gibi Devlet konusunda da Avrupa merkezci tavır, devletin batı Avrupalılar tarafından “icat edildiğini” gayet “tabii” bir durum olarak, yani eşyanın tabiatına uygun olarak söylemektedirler.

1J. M. Blaut, *Sömürgeciliğin Dünya Modeli. Coğrafi Yayılmacılık ve Avrupa-Merkezci Tarih*, çev. Serbun Behçet, Dergah Yay: İstanbul, 2012 (ikinci baskı 2015). Orjinali: J. M. Blaut, *The Colonizer's Model of the World. Geographical Diffusionism and eurocentric History*, The Guilford Press: New York/London 1993.

Ancak Avrupa merkeziliğin 19. Yüzyıl öncesinde bir tarihinin olmadığı; 19. Yüzyıl öncesinde, 18. yüzyılda Batı Avrupa'da yaşayan insanların kendilerini en iyi ihtimalle dünyanın diğer bölgelerinde yaşayan insanlar gibi normal ölümlüler olduklarına inandıkları ve kendilerine olduğu kadar kendi dışındaki diğer toplumlara da eşdeğer insanlar olarak bakmaya çalıştıkları; 17. Yüzyılda ise durumun daha da farklı olduğu: kendi hallerinden şikayet etmek için her türlü gerekçeye sahip olan batı Avrupalıların¹ İslam medeniyetine, ama özellikle Osmanlı dünyasına, bir gelecek ufku olarak baktıklarını gösteren yeterince belge ve bilgi bulunmaktadır (Bu çalışmada bunların bir kısmını bulmak mümkün olacaktır). Bu bakış şekli bütün alanlar için geçerli olmakla birlikte, bu çalışmada devlet meselesi üzerinden bazı hususlar kısaca müzakere edilecektir. 16. Yüzyıla gidildiğinde ise Batı Avrupa'da yaşayanların kendilerini, özellikle Osmanlı devleti ve Müslümanlarla mukayese ettiklerinde, aşağı ve değersiz kabul ettiklerine dair söylemlerin yaygınlığını belgeleyen yazıların çokluğu dikkat çekmektedir. Kısaca Batı Avrupa'da 19. Yüzyılda teşekkül eden Avrupa merkezci tavrın görünmez hale getirdiği geçmişin keşfedilmesi, hem bugünü hem de geleceği düşünürken ihmal edilemeyecek kadar önem arz etmektedir.

2. Modern Devletin Teşekkülü veya Batı Avrupa'nın Devletle Tanışması: İdeal Düzen Olarak Osmanlı Devleti

2.1. Dünya Tarihçisi Marshall G. S. Hodgson 16. yüzyıldaki durumu yeterince açık ve mucez bir şekilde şöylece özetlemektedir:

“Eğer on altıncı yüzyılda Mars'tan bir ziyaretçi gelmiş olsaydı, bütün dünyanın Müslüman olmanın eşliğinde olduğuna hükmedecekti. Böyle bir kanaate varmasının sebebini ise, kısmen Müslümanların stratejik ve siyasi avantajlarına ve aynı zamanda onların genel kültürünün canlılığına dayandıracaktı.”²

Hodgson devam eden satırlarında Müslümanların bu dönemdeki “sosyal ve siyasi üstünlüğünün hemen göze çarptığını”, özellikle

1 Bu konuda oldukça açıklayıcı bir çalışma için bak: J. A. Maravall, *Culture of Baroque. Analysis of a Historical Structure*, tr. Terry Cochran, University of Minnesota Press: Minneapolis 1986

2 M. Hodgson, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*, çev. A. Kanlıdere-A. Aydoğan, Yöneliş yay.: İstanbul 2001, s. 168 (Orjinali: Hodgson, *Rethinking World History*, CUP:Cambridge 1993, s. 97-98)

“insanlığın onda dokuzunun yaşadığı doğu yarımküresinde İslam'a bağlı” olanların hem sayı olarak “daha yaygın” olduğunu ifade ederken, aynı zamanda o dönemde müslümanların hem hayat kalitesi olarak, hem de bilgi ve kültür olarak çok daha iyi durumda olduklarını vurgulamaktadır.¹

On altıncı yüzyılda genel görüntünün böyle olduğu dikkate alındığında, bu durumun o dönemdeki hayatı ve düşünceyi etkilememiş olduğunu varsaymanın makul olmadığı açıktır. Bu tespiti yapan Hodgson bile, bu tespit üzerinde daha fazla durmaz. Sadece İslam medeniyetinin zirve döneminin 16. ve 17. yüzyıllar olduğunu ifade ederek, bu medeniyetin Moğol istilası ile yıkıldığını nakarat olarak kullanılan yaygın söylemlerden tamamen farklı bir vakıyı tespit eder. Bizi burada ilgilendiren cihet, İslam medeniyetinin bu kadar güçlü ve etkin olduğu 16. ve 17. yüzyıllardaki hayatı ve düşünceyi ele alırken, İslam Medeniyetinin etkin konumu ciddiye alma durumunda, -en azından devlet ve modern devletin oluşumu yanında, bu oluşuma refakat eden düşüncenin gelişiminin ele alınışında- nelerin değişebileceğinin bir misalini sunmak olacaktır.

2.2. Genel olarak Batı Avrupa'da devlet ile ilgili temel fikirlerin 16. Yüzyılda ortaya çıktığı; ancak devletin “kurulması” için 17. yüzyılın beklenmesi gerektiği söylenir. Devlet ile ilgili temel fikir, öncelikle “hikmet-i hükümet”/raison d’etat fikri Machiavelli (1469-1527, eseri *Hükümdar/Prens*'i 1532 yılında neşrediyor) tarafından; hakimiyet/suverainite fikrinin ise Jean Bodin (1530-1596) tarafından dile getirildiği; buna karşılık modern mutlakiyetçi devletin önce Fransa'da meşhur Kardinal Richelieu (yönetimde bulunduğu tarihler 1624-1642) tarafından kurulduğu; daha sonra adım adım Batı Avrupa'daki memleketler tarafından taklit edilerek üstlenildiği kabul edilir. Modern devletin ilk gerçek teorisyeni ise genellikle Thomas Hobbes (1588-1679) ve meşhur eseri *Leviathan* olarak kabul edilir. Bu çerçevede burada biz, bu konuda hemen her siyasi düşünce tarihi kitabında malumat bulunduğu için², bu sürecin teferruatı üzerinde durmadan, genellikle ihmal

1 Bu konuda son zamanlarda yapılmış bir toplantı için bak: *15. ve 16. Asrı Türk Asrı Yapan Değerler*, İSAV: İstanbul 1997

2 Mesela bak: Jeffrey Abramson, *Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim yıldız, Dipnot Yay.: Ankara 2012 ve bu konunun Batı felsefesi içinde nasıl değerlendirildiğinin bir misali olarak: Nigel

edilen ve karanlık bırakılan bir cihet üzerinde duracağız. Bu dönemde Osmanlı devletinin ve düzeninin nasıl algılandığı ve bu algının yapılan düzenlemelerde muhtemel bir tesirinin olup olmadığı sorusu, ihmal edilen cihetin ele almasında bize yol gösterecektir.

2.3. Mevzuyu biraz daha netleştirmek için temel kavramın **hikmet-i hükümet** olduğunu dikkate alarak, bu cihetten Osmanlı devletinin nasıl algılandığı ile ilgili bir metne biraz daha yakından bakmamız gerekmektedir. Bu metin Michel Febvre tarafından telif edilerek 1675 tarihinde neşredilmiş, “*L'état présent de la Turquie*” isimli eserdir.¹

Febvre kitabın başında Türkleri anlatırken önce devlet yönetim şekli ve bununla ilgili ilkeleri ele alacağını ve daha sonra din ve diğer konuları ele alacağını söyleyerek, bunun gerekçelerini şöyle dile getiriyor. Normal olarak din ile başlayıp, sonra siyaset gibi konuları ele almak gerekirken, burada:

*“Mais en cela je n'agis que conformément a leur genie, dont la principale maxime est de considerer sur toutes choses les interests de l'Etat: Outre que j'ay cru devoir mettre d'abord en avant ce qu'ils ont de plus considerable, qui est sans doute leur politique, qu'on peut dire tres avantageuse pour établir une domination despotique, mais detestable, & contraire a la Loy Divine.”*² “Fakat burada ben, tam onların, devletin çıkarlarını her şeyin üstünde mülahaza eden dehasına uygun bir şekilde davramyorum: İnandığımın aksine onların en fazla değer verdikleriyle, yani kendilerine hâkimiyet alan oluşturma hususunda imkânlar açan, ama kötü olduğu kadar ilahi yasaya da aykırı olan, siyasetlerini öne alacağım.”

Bu metin üzerinde biraz durmamız gerekmektedir. Her şeyden önce Febvre'in gözünde Türklerin en temel siyaset ilkesi “Devletin çıkarlarını her şeyin üstünde tutmak”tır. Daha farklı bir ifade ile Türkler, Febvre'in algısında, “söz konusu devlet ise gerisi teferruattır” olarak bilinen tavrın gerçekten de o dönemde, dışardan bakanların dikkatini çekecek kadar önemli bir ilke olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. “Her şeyin devlet için” olduğu düşüncesi, dikkatlice bakılacak olursa, Machiavelli'nin siyasete temel ilke olarak düşündüğü “raison d'état”/hikmet-i hükümet anlayışı ile örtüşmektedir. Febvre'in burada

Warburton, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Güçlü Ateşoğlu, 29. Baskı, Alfa: İstanbul 2017;

1 Michel Febvre, *L'état présent de la Turquie*, Paris 1675

2 Febvre, *a.g.e.*, s. 1-2

ifade ettiği daha başka bir unsur da önemlidir: Türklerin en fazla önem verdikleri bu ilke, onlara hükümlerlik alanlarını genişletmek cihetinden yeni imkanlar/avantajlar sağlamaktadır ve bu durum ilahi yasaya aykırıdır. Burada önemli bir incelik söz konusudur: **ilahi yasaya uymayan bir ilke dünyevi başarıyı sağlamaktadır**. İlahi yasaya uymayan, yani Katolik öğretileri ile uyuşmayan bu tavır, dünyevi başarının anahtarıdır.

Febvre'in devam eden ifadeleri de oldukça ilginç olduğu kadar anlamlıdır da: “Benim vazifem bu ilkeyi başka milletlerin yönetim ilkelelerine tercih etmek veya hatta bu ilkenin Hristiyan prensler tarafından taklit edilmesi gerektiğini söylemek değildir”. Bu ifadeler çok yönlü yoruma açıktır. Bu müellifin ifadelerini, mesela o dönemde Hristiyan prenslerin, müellifin arzusu hilafına bu siyaseti taklit etmeye yönelmeye başladıklarının dolaylı bir kaydı olarak anlamak mümkündür. Ancak bundan sonra gelen ifadeler, Osmanlı siyaset düşüncesinin ve bu düşünceye dayalı düzenin nasıl anlaşıldığının daha açık bir belgesi niteliğindedir:

“Hristiyan prenslerin siyaseti, Türklerin gaddar, tiranca ve vicdanın kurları dışında, Devletlerini iyi veya kötü her vasıtayı kullanarak muhafaza etmeyi gaye olarak kabul eden (n’ayant point d’autre fin que la conservation de leur Etat, qu’ils taschen de maintenir par toutes sortes de moyens bons ou mauvais) siyasetlerinden farklı olarak insani ve Rableri misalinde olduğu gibi mülayim olmalıdır.”

Bu ifadelerde özellikle “Devletlerini iyi veya kötü her vasıtayı kullanarak muhafaza etmeyi gaye olarak kabul eden” kısım, “amaca ulaşmak için her türlü yol meşrudur” şeklinde bilinen ve modern siyasetin ilkesi olarak ve Makyavelizm olarak bilinen ilkedен başka bir şey değildir.¹

Febvre bundan sonra Türklerin “Devletlerini iyi veya kötü her vasıtayı kullanarak muhafaza etmeyi gaye” olarak kabul eden ilkelerinin açıklamasını, 11 maksim olarak yapmaktadır (a.g.e., s. 2-14). Bu maksimlerin neler olduğu ve nasıl açıkladığı biraz daha geniş bir çalışmayı gerektirdiği için bu kadarla iktifa etmemiz uygun olacaktır.

2.4. Burada bir hususun özellikle vurgulanması gerekmektedir: Bu yazıda bizim konumuz ve meselemiz Osmanlı Devletinin yönetim şeklinin ve bu yönetimin gerçek ilkelerinin ne olduğu değildir; mesele

¹ Febvre, a.g.e., s. 2

dışardan bakanların, özellikle Batı Avrupa'da yaşayanların bu yönetimi nasıl algıladıkları ve nasıl gördükleridir. Onlar, gerçeği değil, gerçeğe uygun olup olmadığını kontrol etme imkanına sahip olamadıkları bir algı ve görüşü dikkate alarak, kendi hayatlarına çekidüzen veriyorlardı. Bu sebeple burada bizi ilgilendiren “ne olduğu” değil, “nasıl algılandığı” ve “bu algının tesirinin izlerini sürmek”ten ibaret olacaktır. Bu izi sürebilmek için bazı Osmanlı müelliflerinin bu cihetten önem arzeden bazı ifadelerinin kısa bir müzakeresini yapmak gerekecektir.

Bu konuda ilk olarak Mercimek Ahmed'in *Kabusname* tercemesine (tercümenin yapıldığı tarih 1431-32) yazdığı girişte kullandığı bir ibareye bakmamız gerekmektedir. Mercimek Ahmed şöyle diyor:

“Bu padişah-ı cihanın medh ü senasiyle ki özü alemin mürde cismine ruhtur ve sözü merhem-i sine-i mecruhtur, vücudu âlem halkına hazayin-i fütuhtur.”¹

İlk bakışta bu ibareler Padişahı “övmek” için söylenmiş; dolayısı ile bir hakikati ifade etmekten daha çok, muhatabı, onun -muhtemelen sahip olmadığı halde/için- hoşuna gidecek ifadelerle “ihvan” için ikna etmek amacı cihetinden anlaşılması uygun gözükken, edebi sözler olarak algılanabilir. Bu algıyı destekleyen önemli unsurlardan birisini metnin kendisi de ihtiva etmektedir. Nitekim cümlenin hemen başında yaptığı tercümeyle “padişah-ı cihanın medh ü senasiyle” tezyin etmekten, “donayıp bezemek”ten bahsetmektedir. İlk bakışta bu ifadelerin tam da bu anlamda, yani medh ü sena maksadıyla yazıldığının anlaşılması için bütün bunlar yeterli gerekçelerdir.

Ancak biraz dikkatlice bakıldığında, “medh ü sena” kısmının, hemen sonra geldiği ve “fi medh-i padişah-ı islam” ile başlayan satırlardan sonra yazılan “nakşebend-i ezel nukuş izhar” mısraı ile başlayan nazmın, bu medh ü senanın muhtevasını teşkil ettiği fark edilebilir. Bu durumda padişah hakkında söylenen “özü alemin mürde cismine ruhtur ve sözü merhem-i sine-i mecruhtur, vücudu âlem halkına hazayin-i fütuhtur” ifadesi övgü, yani medh ü sena olmayıp, doğrudan doğruya Padişah ve Padişahlık hakkındaki bir düşüncüyü, bir kavrayışı dile getiren “ihbarî” bir ifade olduğu fark edilir. Yani bu ifade olması arzu edilen ve bu anlamda bir “dua” niteliğinde inşâî ifade olmayıp,

¹ Keykavus, *Kabusname*, terc. Mercimek Ahmet, neşr. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 1966, s. 4

padişah ve padişahlık makamının mahiyeti hususunda bir “haber”, bir “tanım” anlamına gelmektedir. Bu durumda bizim bu ibareye yeniden bu gözle bakarak, Padişah ve Padişahlık hakkındaki kavrayışın bir formu ve formülü ile karşı karşıya olduğumuzu anlayarak, bir form ve formül nasıl anlaşılıyorsa, öylece anlamak üzere müzakere etmemiz gerekmektedir.

Şimdi ibareye yeniden bakacak olursak: “Padişah-ı cihan... ki özü âlemin mürde cisminde ruhtur”, ifadesi, âlem hakkında bir düşünceyi dile getirdiği gibi, aynı zamanda bu âlemin nasıl varolduğu hususunda da bir kavrayışı temsil ediyor. Buna göre âlem, -hangi anlamda kullanıldığını ayrıca incelemek gerekmektedir- kendinde ve kendisiyle varolan bir mevcut değil, bu anlamda canlı değil, “ölü” iken, padişah ile ruhlanır/canlanır. Kısaca “Padişah, âlemin ruhudur”.¹ Padişah tabirini müellifin ne manada kullandığına da daha yakından bakınca, iki ayrı kullanım şeklinin mümkün olduğunu söyleyebiliriz: Padişah kelimesinin manasını/masadakını biz önce bir şahıs ve bu şahsın bir anlık “fonksiyonu” olarak düşünebiliriz. Bu durumda bu ifade şu anlama gelir: şu andaki **padişah**, yani II. Murad, **âlemin ruhudur**. Âlemin ne olduğu sorusunu burada müzakere etmek bizi amacımızdan uzaklaştıracağı için, burada kast edilenin herşeyi ile “toplumsal düzen” (“nizam-ı âlem” tabirinde olduğu gibi) olduğunu söyleyerek, toplumsal düzenin varlığını devam ettirebilmesi için ne gerekiyorsa, ona, onun ruhu diyeceğimizi hatırd tutarak, toplumsal düzenin varlığının bu padişahın, padişah olarak varlığına bağlı olduğunu; padişah olmazsa

1 Padişahın âlemin ruhu olduğunu söyleyebilmek için, bir âlem kavramına sahip olmak ve bunun farkında olarak konuşmak gerekir. Aksi taktirde biz bu ifadeyi ne söylediğini bilmeyen birisinin sözü olarak kabul etmiş oluruz ki, bu, bu müellife ve benzerlerine yapılacak en büyük haksızlıktır. Ancak bunu ortaya çıkarmak için, bu dönemde yaygın olan varlık anlayışını keşfetmek gerekir. Bununla ilgili olarak biz, sadece şu kadarını söyleyebiliriz: bu dönemde İslam düşüncesinde yaygın bir varlık tasnifi ve bunu temellendiren bir varlık felsefesi mevcuttu. Buna göre varlıklar iki kısma ayrılıyordu: doğrudan insan fiilinin dahilinde bulunmadığı, Allah'ın kudretinin müteallak olan varlıklar ile varlığı insanların irade ve kudretine bağlı olan, dolayısı ile insan fiillerinden oluşan varlıklar. İşte bu ikinci kısma genel olarak âlem denildiği gibi, bu âlemin düzenine de “nizam-ı âlem” denilmekteydi. Bu konuda bak: Tahsin Görgün, “Osmanlı’da Nizam-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar”, *İslami Araştırmalar*, c. 13, sayı 2 (2000), s. 180-188.

toplumsal düzenin hemen bozulabileceğinin farkında olduğunu, açıkça söyleyebiliriz. Yani bu ibare kısaca insanların birlikte yaşamasının gerekli şartının padişahın vücudu olduğunu ifade etmektedir.

İkinci olarak biz buradaki “Padişah-ı cihan” ifadesini bir makam olarak da düşünebiliriz. Bu durumda yukarıda söylediğimiz şeyler, sadece bir şahıs, mesela II. Murad için geçerli olmayıp, Padişahlık makamı (biz buna “sulta” ve “sultanlık” da diyebiliriz) için geçerli hale gelir. Buradan anlaşılan ise açık bir şekilde insanların birlikte, bir düzen, bir nizam içerisinde yaşayabilmelerinin gerekli şartının padişahlık/sultanlık makamı olduğudur. Bu durumu biz şöyle ifade edebiliriz: Bütün muktezasıyla Padişahlık makamının vücudu, nizam-ı aleme ruhtur. Bütün muktezasıyla padişahlık makamı, devlet demektir. Yani Mercimek Ahmed'in bu sözü, Padişahın ve padişahlık makamının devleti temsil etmesi cihetinden, devletin insanların oluşturduğu alem içindeki konumu konusundaki bir tefriki, bir farkındalığı göstermektedir.

Mercimek Ahmed ibarenin devamında, “sözü merhem-i sine-i mecruhtur” derken, padişahın sözünün, başka insanların sözüne benzemediğini de ifade etmektedir. Padişahın varlığı toplumun ruhu ise, sözünün de, düzenleyici bir manasının olması anlaşılabilir bir durumdur. Padişah-ı cihan tabirini burada da iki manası ile düşünebiliriz. Birinci manası ile padişah, II. Murad'ı ifade ederken, ikinci manası ile Padişahlık makamını ifade etmektedir. Bu durumda birisi devletin mevcut ve bilfiil halini temsil ederken, diğer alelîtlak devleti temsil etmektedir. Alelîtlak devlette işleri yürüten sözlere, kısaca “kanun” denir. “Sözü merhem-i sine-i mecruhtur” demek, insanların hayat düzeninin kanunlarla sağlandığını ve bir şekilde haksızlığa uğramış, bu cihetten “sineleri yaralanmış” olanların, padişah sözü olan kanun sayesinde, ihkak-ı hakk imkanına kavuştuklarını ifade etmektedir. Kısaca devlet ve devlet düzeninin taşıyıcısı olan padişahın sözü, haksızlığa uğrayarak yaralanmış olanların yaralarını saran bir merhemdir. Burada yine kısaca “merhem” tabiri üzerinde de durmak gerekmektedir. Bilindiği gibi merhem, “bir yarayı iyileştiren ilaç” anlamında bugün de kullanılmaktadır. Ancak merheme niçin merhem denildiğini biraz araştırdığımızda, yine bunun da varlık meselesi ile alakalı olduğunu görürüz. Nitekim merhem, Arapça'da “ra-hi-me”, kökünden gelir ve “rahmet” ve “merhamet” de aynı anlam alanına dahildir. Kısaca rahmet, varlık vermek ve varlığı korumak anlamına geldiği için, merhem

de, daha önce sıhhatli olmakla birlikte, bir sebeple sıhhatini kaybetmiş, bütün ve tam iken “yarılarak, yaralanmış” olan bir organın, asli haline döndürülmesini sağlayan şeyi isimlendirmiştir. Diğer taraftan söz de, Arapça'da kelime ile karşılanmakta ve Arapça'da kelm ve kelime, tam da bu mana cihetine muvafık bir şekilde “yaralamak” anlamına gelmektedir. Bu haliyle muhatapta bir “eser” ve “tesir” bırakan sese, kelime denilmektedir. Burada sözü daha fazla uzatmadan şunu söyleyebiliriz: Mercimek Ahmed'e göre Devlet, insanların birlikte yaşamasını mümkün kılarak, onların aralarında, birbirlerini destekleyerek, varlıklarını sürdürmelerini sağlar.

Mercimek Ahmed'in ibaresinin son kısmı da benzer bir şümul ve derinliğe sahiptir. Padişahın “vücutu âlem halkına hazayin-i fütühtur”. Burada yine Padişah kelimesinin hem birinci hem de ikinci manasını dikkate alarak bakacak olursak, Padişahın, padişahlık makamında bulunan ve bu fonksiyonu icra eden bir insanın “vücutu”, “âlem halkına” “hazayin-i fütuh” olarak takdim ediliyor. İlk bakışta padişahın vücudunun nasıl olup ta âlem halkına fetih hazineleri olduğunu anlamak kolay değildir. Bu sebeple olsa gerektir ki, merhum Orhan Şaik Gökyay bu ifadeyi “vücutu, âlem halkına ledün ilmindeki keşiflerin hazinesidir” şeklinde açıklarken, aynı zamanda bu dönemdeki varlık felsefesini bilmenin, bu ibareleri anlamak için ne kadar gerekli olduğunun da bir örneğini sunmaktadır. Zaman olarak biraz daha geç bir dönemde yaşamış olmakla birlikte, bu gibi ibarelerin anlaşılmasında, bu havzadaki düşünme tarzının bir misalini sunması hasebiyle, daha farklı müelliflerin eserlerinden de istifade etmek gerekmektedir. Bu çerçevede 1572 yılında vefat etmiş olan büyük Türk filozofu Kınalızade Ali Çelebi'nin devlet konusundaki şu ifadesini dikkate alacak olursak, meselenin Gökyay'ın işaret etmeye çalıştığı yorumdan daha farklı bir boyutu olduğunu görebiliriz. Kınalızade şöyle diyor:

“Zira mukarrerdür ki, her devletün ibtidası bir tayifenün ittifak idüp tezahür ü te'avününde beden-i vahidün azası ve cesed-i mu'ayyenün eczası gibi olmağla olur. Zira her şahsun bir mikdar-ı mu'ayyen üzre kuvveti vardır. Amma mecmu' olup bir yire gelecek her biri kuvvetinden ziyade olur. Pes tayife-i kalile ittifak itmekle tavayif-i kesire-i gayr-i müttefikaya galib olur.”¹

¹ Kınalızade Ali Çelebi , *Ahlak-ı Alâi*, haz. Fahri Unan, TTK: Ankara 2014, s. 569-570

Burada bulunan, insanların bir araya geldiklerinde, ortaya çıkan yeni mevcudun her birinin ayrı ayrı sahip oldukları kuvvetin aritmetik toplamından daha büyük bir gücü ortaya çıkardıkları ifade eden **“Amma mecmu’ olup bir yire gelicek her biri kuvvetinden ziyade olur”** ifadesi, bu mecmuun adı olan devlet ile birlikte insanların önüne, daha önce tahayyül edemeyecekleri imkanların zuhur ettiğinin farkında olduğunu göstermektedir. Yani padişah ve onun varlığının muktezası olan devlet ile birlikte insanların önüne fethedilecek hazineler çıkar; bu hazinelerin vücudu, padişahın ve devletin vücuduna bağlıdır; “alem halkı”, yani davranışlarını koordine ederek birlikte varolmaya kararlı olan ve bunu istikrar içerisinde sürdüren insanlar devlet içinde ve devletin belirleyici bir konumda bulunduğu bir düzenin hem mevzuu hem mahmulü, hem faili hem de mefulü olarak, yepyeni imkanların kapılarını da açarlar.

Bütün bu ifadeleri dikkate aldığımızda 15. yüzyıl başında Anadolu'da devlet hakkındaki düşünce ile ilgili kaba bir tasavvur oluşturmamız mümkün olabilmektedir. Mercimek Ahmet ile ilgili olarak bu kadarla iktifa ederek, ondan yaklaşık elli yıl sonra eserini telif etmiş olan başka bir müellifin eserine de, benzer bir şekilde bakmamız uygun olacaktır.

2.5. Tursun Bey'in “*Tarih-i Ebül-Feth*” isimli eseri benzer bir şekilde o dönemdeki devlet ve siyaset düşüncesi hakkında bir fikir edinmek için oldukça önemli ibareler ve ifadeler ihtiva etmektedir.

Tursun Bey, eserine şöyle başlamaktadır:

“Hamd-ı bi-hadd ol Ehad mâlikül-mülk sultana yaraşur ki hitâb-ı innî câ’ilün fi’l-arzı halîfe” hükümünün istimrân isbâtında her karn u her rûzgârda bir pâdişah-ı nâmdar vücûdın burhân-ı kâh’ gösterür. Ve sipâs-ı bi-kıyâs ol pâdişâh-ı bâhirül-bürhâna münhasırdur ki bakây-ı nizâm-ı âlem için nev’-i insandan ulüvv-i şâm beyyin ve tefevvuku zahir ü müteayyin bir kuhm cünd-i inayetiyle mücenned ü müeyyed buyurup, tîğ-i hün-bârnm ve şemşir-i âbdârnm ye’cüc-i fitne-i rûzgâra seddi ider, ve bâb-ı cevri ve tarik-ı zulm anunla muğlak ve münsed.”

Her cihetten derin ve ince bir tahlili hak eden bu metnin gereği gibi bir müzakeresini yapmak yerine, burada bizi ilgilendiren tarafı kısaca işaret etmemiz söz konusu olacaktır. Tursun Bey, “bir padişah-ı

nâmdar vücûdın” ilahi irade ile belirlendiğini ve bunun “nizâm-ı âlem”in bekası ile alakalı olduğunu, bu padişahı diğer insanlardan ayıran cihetin, “müçened ve müeyyed” olması olduğunu ve bu sayede “fitne-i rüzgara sedd”, “bâb-ı cevri ve tarik-i zulmü anunla muğlak ve münsedd” etme imkanını elinde bulundurması olduğunu ifade eder. Burada ilk husus, nizâm-ı âlem ile padişahın varlığı arasında kurulan irtibat iken, ikincisi verdiği kararları uygulayacak bir güce, açıkça askeri bir güce sahip olması, üçüncüsü bu güçle “fitne, cevri ve zulmü” engellemesidir.

Burada biz fitne, cevri ve zulmün ne olduğu ve bunun hangi yollarla engelleneceğini müzakere etmeyeceğiz. Sadece vurgulamak istediğimiz husus, Tursun Bey'in eserinin daha “hamdele”sinde, bir devlet ve siyaset teorisini iktiza ve ihtiva eden, formül gibi bir ifade ile temel yaklaşımını ortaya koymasındır.

Bir iki sayfa sonra Tursun Bey fikirlerini daha açık bir şekilde ifade etmektedir. Ki bu ifadeler, aynı zamanda, yukarıda kısaca ele aldığımız Mercimek Ahmed'in ibarelerinin şerhi gibidir. Hamdele ve salvele'den sonra kitabına “halkın, Allah'ın gölgesi olan Padişahın şerefli vücuduna ihtiyacını zikir” ederek başlar. Bu ifade, Tursun Bey'in farsça olarak yazdığı başlığının tercümesidir. Bu ifadede önce “halkın padişahın şerefli varlığına ihtiyacı” olduğunu söylerken, aynı zamanda başka bir sıfatı da ekliyor: “padişah zıllullah”tır, yani Allah'ın gölgesidir. Padişah'ın zıllullah olması, varlık düşüncesi cihetinden ele alınacak olursa, zannedildiği gibi bir “varlık” iddiasından çok, aslında, bir “yokluk”, daha doğru bir ifade ile, bir “itibarilik” iddiasıdır. Kısaca şu kadarını söyleyebiliriz: gölge bir mevcudu, bir var'ı değil, bir eksikliği gösterir: ışığın eksikliği. Işığın eksik olduğu yer, karanlıktır ve bu durum, genellikle bir şeyin ışığın başka bir yere ulaşmasını engellediğinde zuhur eder, ki bu zuhur eden şeyi –gerçekte mevcut olmadığı halde- idrak ederek, ona gölge deriz. Demek oluyor ki gölgenin “varlığı” hakiki değil itibaridir ve bu da, neyin gölgesi ise, ona itibarla tahakkuk eder. Padişah bu anlamda zıllullahtır. Padişahın vücuduna halkın ihtiyacı ile ne kasdedildiğini Tursun Bey, nazım şeklinde yazdığı cümlelerde açıklıyor:

“Vücûb-ı zât-ı şeh isbâti mümkin

Beyân-ı kühn-i na'ti mümteni'dür

*Husûmât-ı benî nev'ün fesâdı
Anun tedbiri birle munkat'dür.*

*Vücûd-ı şâh bes bir ni'met oldı
Ki her bir nefis anunla müntefi'dür.*

*Anun şükri du'â-yı hayrdur çün
Du'âsın kılmayan dil mübtedi'dür.”¹*

Bu mısralarda ve bunları açıklayan diğer ibarelerde Tursun Bey, açık bir şekilde Padişahın varlığının niçin “vâcib” olduğunu; ve onun varlığının niçin bir “nimet” olduğunu ve her bir nefis'in nasıl olup ta onun varlığından “müntefi” olduğunu anlattıktan sonra, şükrün “hayr-ı du'â ve ihlâs ile hüsn-i inkıyâd” olarak ifa edileceğini söylemektedir.² Bunların her birisi kendi başına üzerinde durulması gereken temel fikirlerdir ve bu fikirlerden, mesela padişahın varlığının vacib olduğunu, yani padişahın, dolayısı ile devletin “vacibü'l-vücûd” olduğunu söylemenin, ne demek olduğunu açıklamaya çalışmak, kendi başına bir kitap konusudur. Bu mısralarda özellikle vurgulanan bir hususun altını çizmek gerekir: insan türü arasındaki husumetten/düşmanlıktan kaynaklanan fesat, padişahın/yani devletin tedbiri ile engellenir. Bu temel fikir, özellikle batı Avrupa'da devlet hakkında düşünerek eser telif etmiş olanların eserlerinde karşımıza çıkacaktır.

2.6. 1490'lı yıllarda, yani, hem Machiavelli'den hem Jean Bodin'den hem de Hobbes'tan duruma göre 50, 100 ve 150 yıl önce telif edilmiş olan bu eserlerdeki temel fikirleri dikkate alarak, Machiavelli, Bodin ve Hobbes'in eserlerine daha yakından bakacak olursak, batılı düşünürlerin eserlerinde gördüğümüz “modern devlet”e doğru evrilecek olan fikirlerin kaynağı konusunun -şimdiye kadar anlatılanlardan, yapılmaya çalışılan açıklama gayretlerinden- daha başka bir zeminde ele alınması gerektiğini görebiliriz.

Şimdi sözü fazla uzatmadan Hobbes'un (1588-1679) fikirlerine kısaca bir göz attıktan sonra, batıda “suveren” bir yapı olarak devlet teşekkül ettikten sonra neler oldu, ona biraz daha yakından bakabiliriz. Hobbes modern devleti temellendirdiği meşhur *Leviathan* isimli eserinde şöyle diyor:

1 Tarih-i Ebü'l-Feth, s. 10

2 Tarih-i Ebü'l-Feth, s. 13

“Sanat iledir ki, yapay bir insandan başka bir şey olmayan, Latince’de CIVITAS denilen, DEVLET adlı o büyük EJDERHA yaratılır; bu, doğal insanın korunması ve savunulması için tasarlanmış olup ondan daha büyük bir cesamete ve kudrete sahiptir ve onda, **egemenlik** bütün gövdeye canlılık ve hareket veren yapay bir **ruhtur**; **yargıçlar** ve diğer yargı ve yürütme görevlileri, yapay eklemeler; egemenlik makamına bağlı her eklem ve organa kendi görevini yaptıran ödül ve ceza, doğal gövdede aym işi yapan sinirlerdir; tek tek organların/üyelerin servet ve zenginlikleri ise kuvvettir; **salus populi** halkın esenliği onun görevidir; bilmesi gereken her şeyi ona bildiren hukukçular, hafızadır; adalet ve yasalar yapay bir akıl ve iradedir; uyum sağlıktır, nifak hastalıktır; iç savaş ise ölüm. Son olarak bu siyasi varlığı en başta kuran, bir araya getiren ve birleştiren sözleşmeler ve ahitler, Tanrı’nın yaratışta buyurduğu Fiat, yani insanı yaratacak emrine benzer.”

Hobbes'un bu metninde dikkatimizi çeken birkaç husus önem arz etmektedir: Bunlardan birisi, devletin insanlar tarafından oluşturulmuş bir “mekanizma” olduğu düşüncesidir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, bu fikir, Osmanlı düşünürlerinin eserlerinde oldukça yaygın olarak bulunduğumuz temel bir fikirdir. İkinci husus devletin ruhu vardır ve bu da “egemenlik”tir ki, egemenlik, bir “egemen” tarafından temsil ve icra edilir. Buradaki egemen yerine, padişah ve egemenlik yerine padişahlık veya sultanlık yazabilirsiniz. O zaman egemenliğin bu sanal varlığın, Leviathan’ın, yani devletin ruhu olduğu ifadesi ve bu fikrin muhtemel kaynağı hususunda farklı bir perspektif ortaya çıkar. Üçüncü olarak Hobbes, devletin görevini “salus populi”, halkın esenliği olarak belirliyor ve nihayet, devletin varlığını bir ittifaka bağlıyor: bir tür sözleşme.

Hobbes'un bu ifadelerini, Kınalızade'nin yukarıda iktibas ettiğimiz şu ifadeleri ile birlikte okuyacak olursak, ilginç benzerlikler bulabiliriz:

“Her devletün ibtidası bir tayifenün ittifak idüp tezahür ü te’aviününde beden-i vahidün azası ve cesed-i mu’ayyenün eczası gibi olmağla olur.”

Hobbes'un bütün ifadeleri, bu mucez ibarenin şerhi gibi durmaktadır.

2.7. Bu konuyla alakalı olarak son bir husus, modern absolutist devletin kurucusu olarak bilinen Kardinal Richelieu'nün (1624-1642) kütüphanesi ile alakalı bir tespit olacaktır. Bilindiği gibi Richelieu, Batı

Avrupa'da ilk defa üç şeyi tahakkuk ettirmiştir. Bunlardan birincisi bürokrasi, ikincisi düzenli bir vergi sistemi ve üçüncü olarak da düzenli bir ordu. Modern absolutist devletin teşekkülü denildiğinde kast edilen, teferruattaki bütün hikayeler bir tarafa, bu üç alanda oluşturulan düzendir. Bu düzeni kuran Richelieu'nün kütüphanesinde, Türkçe, Arapça ve az da olsa Farsça hukuk, ahlak, siyasetnamelerin ağırlıklı olarak bulunduğu çok sayıda eserin mevcut olduğu dikkate alındığında, o zaman, sadece şu soruyu sormak anlamlı hale gelmektedir: Acaba Richelieu bu kitaplarla ne yaptı? Bu soruyu haklı olarak sorabiliriz; cevabını bulmak için biraz daha çalışmak gerekecek gibi gözüküyor.

2.8. Modern siyasi düşünce tarihleri arasında bu süreci en iyi görmüş olan ve özetleyen isim, büyük Alman tarihçisi Friedrich Meinecke'dir. Meinecke modern devlet teorisinin tarihini yazdığı "*Die Idee der Staatsräson*" isimli eserinde, 16. ve 17. Yüzyıl siyaset düşüncesi için, bu dönemin önemli isimlerinden birisi olan Boccacini'nin (1556-1613) eserini ve fikirlerini incelerken, şu tespiti yapıyor:

"In der Türkei schien werwirklicht, wonach das politische Denken der Renaissance immer strebte: Ein Kunstwerk bewusster zweckvoller Architektur, ein Staatsmechanismus, der wie eine Uhr aufgezogen wurde und die verschiedenen Gattungen, Kraefte und Eigenschaften der Menschen als seine Federn und Raeder benutzte." "Rönesans siyasi düşüncesinin mütemadi ulaşmak istediği (ideal), Türkiye'de (Osmanlı Devleti) gerçekleşmiş gözüküyordu: şuurlu ve amaçlı bir mimarlık eseri, saat gibi kurulmuş ve insanların farklı cinslerini, güçlerini ve vasıflarını yayları ve çarkları gibi kullanan bir devlet mekanizması."¹

Gerçekten de Boccacini'nin eserini² yakından incelediğimizde açık bir şekilde Osmanlı devletinin yapısı ve işleyişini, tamamen dünyevi, ama herkese örnek teşkil edecek kadar mükemmel bir sistem olarak tasvir ettiğini görebiliriz. Boccacini'nin bütün fikirlerini burada ele almak yerine, bütün yaklaşımını özetleyen şu ifadeleri iktibas etmek yeterli gözüküyor:

1 Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München und Berlin 1924, s. 108

2 Traiano Bocalini, *Ragguagli di Parnasso, Venetia 1617; İngilizce tercümesi: Advertisements from Parnassus: In Two Centuries with the Politick Touchstone*, çev. Henry Earl of Monmouth, London 1656; Almanca Tercümesi: *Relation aus Parnasso, Erster/ Zweiter und Dritter Teil*, Frankfurt 1657;

“Ne mülhid Bodin'i ne de mücrim Machiavelli'yi okumuş olan Türk, buna rağmen mükemmel bir siyasetçidir. Bu barbar krallar ve ilimler ve sanatların ezeli düşmanları dünyayı mükemmel bir şekilde yönetmeyi ve hikmet-i hükümeti/ragion di stato/raison d'etat kullanmayı bütün incelikleriyle biliyorlar.” Hatta Almanca tercümesine şöyle bir de ek bulunuyor: “bildlich für die Könige unter den Menschen können gehalten werden/¹ **insanlar arasında krallara numune-i imtisal olarak verilebilirler.**”

Burada Meinecke'nin özellikle dikkat çektiği husus, Batı Avrupa'daki düşünürlerin Osmanlı devlet sistemini algılama tarzlarıdır. Buna göre Osmanlı devlet düzeni tamamen dünyevi, ama çok siyasi bir sistem teşkil etmektedir. Osmanlı toplumunda geçerli olan bütün ilkelere, şarap içilmesinden, çok evliliğe müsaade edilmesi ve hatta Türkçe aslı ile verdiği “kısmet” anlayışı tamamen dünyevi bir çerçevede yorumlanarak, bir anlamda dünyevi bir sistemin dünyayı yönetme ve hakimiyet tesisinde Hristiyan inancına dayalı, yani kilisenin öğretilerini esas alan yaklaşımdan daha avantajlı olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Meinecke, Boccacini'yi **Hikmet-i hükümet/raison d'etat/ragion di stato** fikrinden başka bir üst ilke tanımayan dünyevi sistemin içinde taşıdığı çok yönlü gerilimleri, bu sistemi mükemmel bir şekilde tecesüm ettiren bir -o dönemde yegâne- devlet olarak gördüğü Osmanlı Devleti üzerinden hem hisseden, hem de açıkça ifade eden ilk düşünür olarak takdim eder.²

2.9. 17. ve 18. Yüzyıllarda gerçekleşen dönüşümlerle birlikte modern absolutist devletin teşekkül ederek Katolik Kilisesi, karşısında muzaffer olması, sadece Kilise karşısında bir başarı olarak kalmamış, bunun ötesinde, Kilisenin yerini alarak, bütün ferdi özgürlük söylemlerine rağmen, ferdi hürriyeti anlamsızlaştıran bir süreci ortaya çıkarmıştır. 20. Yüzyılda görülecek olan modern totaliter seküler ideolojik devletlerin anlaşılabilmesi için, bütünlerin ortaya çıkarak cüzleri, daha başka bir ifade ile, ulus devletlerin ortaya çıkarak fertleri daha önce Kilise'nin tahakküm döneminde olduğu gibi anlamsızlaştırdığının nasıl fark edilerek, dile getirildiğini görmemiz gerekmektedir. Bu aynı zamanda sömürgeleştirme sürecini ve bu süreç neticesinde teşekkül eden sömürge yapılarının anlaşılmasının da anahtarını bize verebilecektir.

1 *Relation aus Parnasso*, s. 69

2 Meinecke, *Die Idee der Staatsräson*, s. 110-111

Biz burada bütün bir Batı siyaset hayatını ve düşüncesini ele almayacağımız için, modern devletin nihai teorisyeni olan Hegel ve Anglo-Saxon düşüncesinin 19. Yüzyıldaki en önemli düşünürü olan John Stuart Mill'in birer ifadesi üzerinde durduktan sonra, günümüze geleceğiz.

2.9.1. Bir çok felsefeci ve felsefe tarihçisi tarafından modernitenin filozofu olarak kabul edilen Hegel, sistemini ana hatları ile ortaya koyduğu *Phanomenologie des Geistes* isimli eserinde Ruhun Genel cihetinin/Genelliğinin (*Allgemeinheit des Geistes*) bu kadar güçlendiği ve tikelliğin/teferruatın (*Einzelheit*), tam da olması gerektiği gibi, önemsizleştiği bir zamanda, ortaya çıkan zenginlikte/refahta **ferdin** payının da bu oranda azaldığı tespitini yapmaktadır. Hegel'e göre bunun böyle olduğunu bilim de göstermektedir. Bu durumda fertler, ellerinden geldiği kadar etkin olmaya çalışabilirler; ama bu sebeple fertlerden fert olarak daha fazla bir şey beklenemeyeceği gibi, fert de kendisinden fazlasını talep etmemelidir.¹ Burada Hegel'in özellikle Fransız Devrimi sonrasında aristokrasi ve kilise dışında bir insan grubunun kendi kendilerini yönetmek üzere bir düzen oluşturabildiğini fark etmesi ile birlikte, ortaya çıkan yeni düzenin fertleri aşan bir üst varlık oluşturduğu ve bu üst varlığın, yani kamunun, Hegel'in ifadesi ile *Allgemeinheit*'in, artık her şeyin sahibi ve hakiki manası ile "egemen" olduğunu göstermesi ile, yepyeni bir dönemin başladığı kanaatine ulaşmıştır. İşte bu yeni dönemde kendisi için, kendi kendine ve kendisiyle varolan, yaptığından hesap vermeyen ve herkesi hesaba çekecek olan bir varlık olarak modern devletin en üst ve üstün varlık olarak, Mutlak Ruh'un yerküre üzerinde tecessüm etmiş hali olarak zuhur ettiğini ilan edecektir. Bu anlamda modern devlet Fransa ve modern devleti temsil eden zat da, Napolyon olarak algılanacak ve Hegel evinden Napolyon'un 13 Ekim 1806 günü Jena'ya girişini seyrederken, arkadaşı Niethammer'e bir atın sırtında "**Alemin Ruhunu**" (**Weltseele**) gördüğünü yazacaktır.²

2.9.2. Liberal düşüncenin ve İngiliz liberalizminin önde gelen düşünürlerinden John Stuart Mill de, ilginç bir şekilde, Hegel'in fikrine iştirak ederek, o da, ferdin gittikçe önemini yitirdiğini; kamunun

1 Hegel, Werke, c. 2, *Phanomenologie des Geistes*, Hrsg. von Johann Schulze, Berlin 1841, s. 56

2 Hegel, Werke, c. 187, Erster Teil., (*Briefe von und an Hegel*, Hrsg. von Karl

gücünün giderek arttığını kabul edecek, eğitim kurumlarının fertleri, bu yeni şartlara uyacak şekilde yetiştirmeleri gerektiğini söyleyecektir. Zaten irade hürriyetinin metafizik bir iddia olarak anlamsız olduğunu; onun yerine, insanların diğer insanlarla, bir devlet içinde yaşarken paylarına ne düşerse o kadar hak sahibi olabileceklerini savunarak, İngiltere şartlarında, aristokrasinin özel mülküne dokunmamak kaydıyla, insanların bir devlet içinde ne kadar olunabilirse o kadar “liberte”ye sahip olabileceğini iddia edecekti. Mill, 1836 yılında, *London and Westminster Review*'de neşrettiği “Civilization” başlıklı bir yazıda, aynen şunu söyleyecektir:

“Our position, therefore, is established, that by the natural growth of civilization, power passes from individuals to masses, and the weight and importance of an individual, as compared with the mass, sink into greater and greater insignificance.” “Medeniyetin tabii bir şekilde büyümesi/gelişmesi ile birlikte güç fertlerden kitlelere geçiyor, ve bir ferdin ehemmiyeti ve ağırlığı kitlelerle mukayese edildiğinde, artarak anlamsızlığa/önemsizliğe batıyor/anlamsızlaşıyor/ gittikçe anlamını/önemini kaybediyor.”¹

Bütün bunlardan sonra artık şunu söyleyebiliriz: Batı düşüncesinde, iki-üç asır öncesinde Türklere/Osmanlı Devletine ait olduğu kabul edilen “**considerer sur toutes choses les interests de l’Etat**” / “**devletin ilgi ve çıkarlarını her şeyin üstünde tutma**”, artık bir varlık ilkesi haline gelmiştir ve bunu varlık ilkesi haline getiren modern devlet zuhur etmiştir. Ancak bu modern devletin Osmanlı devleti olmadığı ve Osmanlı devleti gibi davranmadığını biliyoruz. Esas mesele işte tam da bu devletin, ulus devlet adı altında, sadece Avrupa’da değil bütün dünyada ortaya çıkardığı fesadın alternatifi, buna farkında olmadan öncelik, öncülük ve örneklik eden hakiki devletin yeniden keşf edilerek, inkişaf ettirilmesi gibi gözükmektedir.

3. Sonuç ve kısa bir değerlendirme:

Önceleri zaman üstü kaidelere bağlı olma fikri tabii hukuk kavramı üzerinden ön planda iken, siyasi fazilet (la vertu politique) kavramı (Montesquieu) üzerinden kendisinde (en soi/an sich), kendisiyle ve kendi için (pour soi/für sich) mevcut en üst varlık olarak

¹ John Stuart Mill, “Civilization”, (Mill, *Dissertation and Discussions*, I, London 1859, içinde, ss. 160-205) s. 171-172

kurgulanarak, pozitif hukuku/çıkarlarını esas alarak kanun koymayı en üst ilke haline getirince (Hegel), yeryüzünde, daha öncesinde Tanrı için kullanılan vasıfları taşıma konumuna getirildi (Carl Schmitt ve Hans Kelsen).¹ Modern ideolojilerin tamamı, nasyonal sosyalizmden, faşizme, komünizmden liberalizme kadar, bütün söylemler, nihai olarak ulus devletin mutlak hakimiyet iddiasının alternatifsiz olduğu varsayımına dayanmakta olduğu gibi, mutlak hakimiyet de, sadece batılı devletler için mümkün bir hak olarak tanınmakta idi.

Birinci dünya savaşı ile birlikte mutlak hakimiyet iddiasına sahip devletlerin, nihai ve asli düşmanlarının en yakınlarındaki diğer devletler olduğu ve bu iddialarla varolan, kendi çıkarı dışında bir değer tanımayan yapıların insanlığın geleceği için en büyük tehdidi oluşturduğu fark edilmekle birlikte, yine de, sınıf hakimiyeti dışında başka bir alternatifin düşünülmediği bir kısır döngü içine düşüldü. İkinci dünya savaşı, bir taraftan ulusal sosyalizmlerin ve liberalizmlerin, görünüşteki uluslararası sosyalizmlerle yaptığı bir hakimiyet mücadelesi olarak kayıtlara geçti; savaşa katılanlar yerküre üzerindeki egemenliklerini devam ettiremeyecek duruma düşerken, insanlığın önüne daha farklı imkanlar açılmaya başladı.

İkinci dünya harbi sonrası söylem olarak insan haklarını, bir tür tabii hukuk olarak, kabule yönelmekle birlikte (Radbruch), pratikte en iyi ihtimalle insan haklarını vatandaşlık haklarından sonra/vatandaşların çıkarları ile çelişmeme şartına bağlı olarak uyguladı (Rawls)².

Bugün devlet, modern devlet, bütün yerkürede belirleyici üst organizasyon formu olarak, mutlak egemenlik iddiasını, her devletin gücü yettiği kadar uyguladığı bir düzenin en etkin faili/aktörüdür. Her ne kadar devletin etkinliğine uluslararası şirketler, duruma göre, bir vasıta ve işbirlikçi, duruma göre de engel olarak katılsa da, yerküre üzerinde güç, hala modern devlettedir.

Modern devletin kendisine tanıdığı sınırsız güç, ciddi kaygılara sebep olmakla birlikte, modern düşünce ya hep ha hiç mantığı içinde,

1 Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, 2. Baskı, Dost: Ankara 2005; Hans Kelsen, "Gott und Staat", *Logos*, 11 (1922-23), ss. 261-284

2 John Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, 2. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.: İstanbul 2006

bir alternatif üretmemektedir. Mevcut şartlarda sadece Klasik Türk Düşünce ve Devlet geleneği, devletin vazgeçilmez önemini ve konumunu muhafaza etmekle birlikte, onu da aşarak imkanlarını ve sınırlarını hakîmâne bir şekilde belirleyecek bir alternatifin hareket zeminini teşkil edebilecek hususiyetler taşımaktadır. Bunun keşf edilerek inkişaf ettirilmesi, günümüz siyaset düşüncesinin önemli vazifelerinden birisi, belki en önemlisidir.