

---

# KLASİK OSMANLI ADALET REJİMİ ve 1839 GÜLHANE KIRILMASI



*Nazım İREM\**

---

## ÖZET

Bu makalede klasik Osmanlı adalet anlayışının temelleri incelenecektir. Osmanlı adalet rejimi birçok Doğulu devlet geleneği ile İslam yasasının bir ürünüdür ve yüzyıllar içinde kendisine özgü bir hak ve sorumluluk rejimi yaratmıştır. Adalet Dairesi mecazının ima ettiği İmparatorluk güçlü bir adalet geleneğine sahiptir ve geleneksel Osmanlı adalet rejimi farklılıkların yönetimini amaçlamaktadır. Farklılıkları tanımlayan siyasî-hukukî kategori Millet sistemidir. Bu çerçevede 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu, getirmiş olduğu tebaanın eşitliği prensibi ile geleneksel millet sistemi ve adalet rejiminin köklü bir dönüşüm yaşamasının şartlarını yaratmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Adalet Dairesi, Osmanlı Hukuk Sisteminin Modernleşmesi, Gülhane Hatt-ı Hümayunu, Müslim-Gayri-Müslim İlişkileri, Osmanlı Hadd Rejimi

## Giriş

Osmanlı İmparatorluğu 600 yıllık köklü bir tarihe dayanmaktadır. Büyük bir coğrafyaya yayılmış 6 asırlık bir İmparatorluğun bütün dönemleri ve böl-

---

\* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İşletme Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü

geleri için genel geçer doğruluğa sahip tarihî-siyasal tespitler yapmak imkanı sınırlıdır. Esasen beylik devrinin siyasi organizasyon ilkelerini devletlilik halinin ortaya çıktığı imparatorluk dönemi ile karşılaştırdığımızda, birden fazla Osmanlı'dan bahsetmek bile mümkündür. Ulus-devlet öncesi tarihe ait diğer bütün imparatorluklar gibi Osmanlı rejimi de çok-etnili/milletli/dilli/dinli bir toplumsal yapı üzerine bina edilmiştir. Günümüzün ulus-devletlerinden farklı olarak imparatorlukların toplumla ilişkileri bir merkezin diğerleri üzerinde egemenliğini temin edecek siyasi yapılara dayanmaktadır. İmparatorluklar toplumu bütüncül bir ideoloji ve gelecekte elde edilecek mutlu günler idealine doğru seferber etme ve bu minvalde de var olan sosyal, siyasi ve ekonomik yapıları dönüştürücü maddi ve ideolojik aygıtlara sahip değillerdir Dolayısıyla imparatorlukların topluma nüfuz etme imkânları sınırlıdır. Toplumla nüfuz edip, kontrol, denetleme ve dönüştürme kapasitesine sahip olmayan imparatorlukların temel işlevi onu olduğu gibi tutmak ile sınırlıdır. Toplumla olduğu gibi tutmak tabii ki merkezin diğerleri üzerindeki egemenliğinin korunmasını da kapsayan siyasi bir idealdir.

Osmanlı imparatorluk/devlet yapılarına hâkim yönetim/hukuk anlayışı devletleşmenin çeşitli aşamalarında köklü değişiklikler yaşamıştır. 18'inci yüzyıla kadar dünya siyasetinin en kudretli devleti olan Osmanlı'da Fatih Kanunnamesi'nde tarif edilen kanun düzeninin yerleşmesi beylik düzeninden devletlilik hali olarak imparatorluğa geçişle ilgili bir husustur. Anadolu Selçuklularının Bizans İmparatorluğu'nun sınırına yerleştirdikleri 400 çadırdan oluşan küçük bir göçebe uç beyliğinden dünyaya hükmeden cihangir bir imparatorluğun nasıl ortaya çıktığı sorusu, Osmanlı araştırmacıları arasında yoğun tartışmalar yaratan bir sorudur. Beylik düzeninin siyasi örgütlenmesinden devletlilik haline geçişte, kan-kabile toplumuna özgünlüğünü veren asabiyet ilişkisi ortadan kalkmış ve tedricen kanun düzeni ortaya çıkmıştır. Uç siyasetinin zorlaması ile dar'ül harp alanı olarak tanımlanan Bizans'a yönelik akın siyasetinin yürütücüsü olan Osmanlı beyliği, fütüvvetten kaynaklanan ayrıcalıklarını diğerlerine kabul ettirdikçe hem kurumsal hem de siyasi olarak diğer Türkmen beyliklerinden farklı bir gelişmenin içine girmiştir. Gerçekten de gaza, sadakat ve ganimet alışverişine dayanan fetih siyaseti, Bizans'a doğru genişlemeyi zorlayan bir iç yayılma dinamiği yaratmıştır. Osmanlı fetihleri 14'üncü yüzyılda Balkanlara yayılmaya başlamış olsa da bu dönem yerleşik bir bürokratik yönetimden bahsetmek için erken bir tarihtir (Bkz., Hassan, 2001; 2000).

Bu büyük fetih imparatorluğu bir yandan kan-kabile geleneklerine diğer yandan örf-kanun ve şer'î hukuka dayalı özgün bir adalet rejimi oluştur-

muştur. En genel manada Osmanlı rejimi, zulmün olmamasını adil bir yönetimin ölçüsü olarak kabul etmiştir. Osmanlı dünyasına hâkim dünya görüşü adaleti önemseseyse de eşitlik düşüncesine yabancıdır. Esasen adalet, aynı olmadıkları için eşit de olmayacak olanların adil yönetimlerini mümkün kılacak bir prensiptir. Modern siyasal sistemlerin üzerine bina edildiği eşitlik idealinden ziyade bir tür hiyerarşi, statü ve ayrıcalık düzeni yaratan Osmanlı rejimi içinde adalet, farklılıktan kaynaklanan eşitsizliğin yönetilmesini mümkün kılan merkezî kavramlardan birisidir.

Bu çalışmada ilk önce Osmanlı adalet anlayışının temel nitelikleri ve tarihî kaynakları incelenerek, ideal Osmanlı düzeninin nasıl tanımlandığı araştırılacaktır. Bu çerçevede genel olarak Osmanlı rejiminin, örneğin oryantalist yazın içinde çokça üretilen bir tema olan despotik bir Doğu imparatorluğu olarak görülüp görülemeyeceği sorusuna cevap aranacaktır. Osmanlı yönetim mantığında meşruiyetin kaynağı nedir? Adalet ve zulüm kavramları neden Osmanlı kamu felsefesinde merkezî bir öneme sahiptirler gibi sorular üzerinde odaklanılacak ve Osmanlı adalet rejiminin modernleşme çabalarının başladığı 19'uncu yüzyıldan itibaren neden çözüldüğü üzerinde durulacaktır. Daha sonra, Osmanlı adalet rejiminin temel yapılarından olan millet sisteminin nitelikleri üzerinde durulacak ve eşitsizliğin kurumsallaşması olarak millet rejiminin 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun dayandığı yeni prensipler çerçevesinde nasıl bir değişim yaşadığı tartışılacaktır.

## **OSMANLI YÖNETİM MANTIĞI VE ZULÜMDEN KORUMAK OLARAK ADALET**

Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğu'na hâkim yönetici zümrenin bütün imparatorluk çapında merkezî devlet örgütünün uzantılarını kullanarak egemen kılmaya çalıştıkları bir dünya görüşü veya zihniyetin var olduğunu belirtmektedir (Ocak, 1999: 72). Ancak bütüncül ve topluma nüfuz eden kapsamlı bir ideolojiden ziyade modern devlet öncesi diğer bütün yapılar da olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da zor ve rızanın kısaca meşruiyetin koşullarını tarif eden ve yönetim kurumlarına hâkim kılınmaya çalışılan bir yönetim mantığından bahsedilebilir. Hâkimiyet arayan veya elde etmiş olduğu hâkimiyeti korumak gayretindeki her zümrenin yaptığı gibi Osmanlı hâkim zümresi de yönetimi zor ve rıza arasındaki özgün bir dengeye dayandırmıştır. Klasik dönem Osmanlı kamu felsefesinde zor ve rıza arasındaki dengeyi kuran merkezî kavram ise adalettir. Adalet bir yandan yönetici zümrenin kullandığı zoru meşrulaştırmakta diğer yandan

da hem devletli-askerî hem de yönetilen reaya tabakasının sultana neden boyun eğmesi gerektiğinin şartlarını tanımlamaktadır.

Yönetim olgusunun ortaya çıktığı ilk yerleşik medeniyetlerden itibaren gücün ve zorun meşrulaştırılması zorunluluğu da doğmuştur. Kadim siyasal örgütlenmelerde – bir dereceye kadar Yunan şehir devletleri arasında Atina hariç – ulu bir soy veya ilahî kaynaklar, iyi ve meşru yönetimin başlıca şartı sayılmıştır. Osmanlılık'ta vücut bulan soy ve hanedan kuramı, İmparatorlukta da kabul görmüştür. Dahası, ilahî bir düzen olarak nizam-ı âlemin korunması gereği Osmanlı kamu felsefesinde de meşruiyetin önemli şartları arasında sayılmıştır. Buna göre devletin varlık nedeni âlemin düzenini korumaktır. Bu düzen nasıldır, sorusuna verilecek cevap ise Osmanlı kamu felsefesinin temel kavramlarının neler olduğunu anlamamıza yardımcı olacaktır. Sultan düzenin ve otoritenin tesisi ile sorumludur. Esasen bizzat kendisi otorite ve düzeni temsil eder. Osmanlı anlayışına göre âlemin düzeninin bozulmasının en baş edilemez sonucu, kargaşa ve düzensizliğin ortaya çıkması ve toplumsal statülerin bozulmasıdır. Ayakların baş, başın da ayak olması hali olarak tanımlanan toplumsal statülerin bozulması ile zulmün yaygınlaşması arasında bir tür paralellik kurulmaktadır. Toplumsal mertebelerin yerli yerinde tutulması gayesine hizmet eden her türlü sultan iradesi adalete hizmet eder; aksi halde zulüm ortaya çıkar ki, bu bizzat yönetme hakkının sorgulanmasına yol açacak bir haldir. Âlemin nizamı güç ile tesis edilmektedir; ancak güç adalet ile ve adalet için kullanıldığında meşrudur. Teorik olarak sultanın gücü örf, adet ve şeriat tarafından muğlâk bir şekilde kısıtlanmış gibi görünse de uygulamada düzen ve asayişin temini için gücün kullanımı neredeyse sınırsızdır. Kabaca belirtmek gerekirse, Osmanlı yönetim mantığına göre gücün temel işlevi her zümreyi örfün ve şeriatın tanımladığı mertebede tutmaktır; nizam-ı âlem, bir tür mertebeler toplumunu tarif etmektedir. Bu toplumun temel kuralı eşitlik değildir; eşitlik, ancak ve ancak ümmetlerin ve zümrelerin içini tanzim eden bir ilkedir. Ümmetler ve zümreler arası ilişkilerde takip edilmesi gereken üstlük-altlık ilkesidir. Zümreler de temelde birbirlerinden dinî hatlar boyunca ayrılmaktadırlar. Bu açıdan adalet, herkese zümresi/ümmeti içinde hak ettiğinin verilmesini sağlayan bir yönetim kapasitesidir.

Kimi önemli farklılıklara rağmen Platonik bir adalet anlayışını çağrıştıran Osmanlı yönetim mantığı, Halis Çetin'in işaret ettiği gibi, çok çeşitli belgelerde ifadesini bulmuştur. İmparatorluğun en güçlü dönemi olarak sayılabilecek Fatih dönemi tarihçilerinden Tursun Bey, adaleti bir yönetimin sahip olması gereken en önemli prensipler arasında görmekte ve onu, "dünyanın kendine has nizamını elde tutmak, her bir ferdi kendi mevkiinde muhafaza

ve herkese sahip olduğu hakkı vermek ve nihayet tecavüz ve haksız müdahaleleri önlemek” olarak tarif etmektedir (Çetin, 2005: 64). Buna göre “insanlar arasındaki ayrılık ve düşmanlıktan kaynaklanacak olan kargaşayı ortadan kaldırarak nizamı alem için kendisine güç ihsan edilen, alacağı tedbirler yoluyla - ki buna siyaset denmektedir - doğaları gereği hayatlarını sürdürmek için birarada yaşamak zorunda olan insanlar arasında düzeni tesis etmektedir” (Çetin, 2005: 64). Osmanlı kamu felsefesine hâkim yasalar hiyerarşisini tarif eden Tursun Bey’in işaret ettiği gibi, “tedbir” (diğer bir deyişle siyaset, benim notum) “hikmet” esasına göre olursa ona “siyaset-i ilahî” denmektedir; “onu peygamber koymuştur ve şeriattan ibarettir”; tedbir akla dayanırsa, “siyaset-i sultanî ve yasag-ı padişahî denir ki ona da örf denir” (Çetin, 2005: 64). Çetin’in belirttiği gibi, “her iki tedbir de padişahın varlığına bağlıdır ve Tanrı, padişaha itaati büyük küçük herkese farz kılmıştır. Padişah yüce kimseleri alçaltır, alçaktakileri yükseltir, Tanrı’nın zatına mahsus sıfatlar onda tecelli etmektedir” (Çetin, 2005: 64). Çetin gibi klasik dönem devlet anlayışını özetleyen Tursun Bey’in değerlendirmelerine dikkat çeken Mehmet Öz de onun düzenin koruması için her insanın kendi mevkisinde tutulmasını zorunlu bulduğunu belirterek, insanlar arasında düşmanlıkların önlenmesi için mutlaka tedbire (siyasete) ihtiyaç duyulduğunu ve bu tedbirin de doğası gereği siyaset-i ilahî ve siyaset-i sultanî şeklinde tecelli ettiğinin altını çizmektedir (Öz, 2005: 59).

*Osmanlı Adaleti: Çatışan Yorumlar Üstüne (On Ottoman Justice: Interpretations in Conflict* başlıklı makalesinde Osmanlı adalet rejiminin temel varsayımlarını ufuk açıcı bir yaklaşımla inceleyen Boğaç A. Ergene, Osmanlı siyasasında adaletin farklı anlamlara sahip olduğuna dikkat çekmektedir. Benzer şekilde Mehmet Öz, Osmanlı toplumunun dört temel zümreye - ki bunlar *erkan-ı erba’a* bazen de *anasır-ı tebaa* olarak adlandırılan ilmiye, seyfiye (savaşçılar) tüccar-esnaf-zanaatkar ve çiftçilerdir – dayandığını ve bu zümrelerin adaleti farklı kavramlaştırdıklarına işaret etmektedir (Öz, 2005: 188). Zümrelerin farklı adalet anlayışlarına sahip olmaları, esasen adaletin kaynağı ve gücün merkezi olan sultan karşısındaki farklı konumlarından kaynaklanmaktadır. Üreticiler olarak reaya ile savaşçı tüketiciler olarak askeriye zümresi arasındaki asimetric güç yapılanması ve her birinin sultan karşısında değişen statüleri sultanın bu zümreler ile ilişkilerini tanzim eden adalet anlayışının içeriğinde de köklü bir farklılaşma yaratmıştır.

Adalet en başta dört temel zümre arasında dengenin bozulmamasını amaçlayan iyi yönetimin şartıdır. Her bir zümre toplumun düzeni için can alıcı sayılan işlevleri yerine getirmektedir. Bu işlevlerin yerine getirilmesinin devamını sağlayan yönetim adaletlidir. Her bir zümreyi yerli yerinde

tutmak adaletin ilk şartı ise her bir zümrenin de statüsünün gereklerine uygun ihtiyaçlarının karşılanması adaletin bir diğer şartıdır. Örneğin, vergi veren reaya sadakatle çalışacak ve üretecektir ama aşırı vergilendirme ve keyfi kararlar nedeniyle de zulme uğramayacaktır. Ya da ulema hariç, kul statüsündeki askerî devletli kesimden seyfiye ve kalemiye mensupları sultana sadakatle hizmet edeceklerdir ancak karşılığında zahirî de olsa liyakat kuralına riayet edilmesini bekleyeceklerdir. Bu arada gerek ümmetler gerekse de zümreler arasındaki dinî/siyasî/sosyal ve ekonomik sınırları belirleyen had/hudut kısıtlamaları sıkı bir şekilde takip edilecektir. Klasik Osmanlı rejimi her zümrenin “kendi mevkiinde tutulduğu ve herkesin kendi işiyle meşgul olup başkasının alanına geçmesinin engellendiği” karmaşık bir had rejimi yaratmıştır. Had/hudut siyasetinin mümkün olabilmesi için ümmetler ve zümreler arası sınırların iyice tayin edilmesi gerekmektedir. Bu tasnifler en genel olarak dinî ve meslekî ölçülere göre yapılmaktadır. İlk ve derin bölünme yatay olarak reaya ve askerî kul taifesi arasındadır; reaya ise dikey olarak gayr-i Müslim ve Müslim olarak bölünmektedir (Öz, 2005: 189). Osmanlı rejimine orijinalliğini kazandıran millet sistemi de işte bu dikey bölünme üzerine bina edilmiştir. Ümmet ve zümreleri birbirlerinden mümkün olduğunca yalıtma o kadar titizlikle uygulanmaya çalışılan bir kuraldı ki, Öz’ün belirttiği gibi, “herhangi bir meslek grubuna dahi kanuna aykırı bir şekilde *hariçten ecnebî* girmesi” sultanlara sunulan birçok arzlarda veya sultanların adaletnamelerinde engellenmesi gereken bir zulüm örneği olarak görülmüş ve “nizam-ı âlemin bozulmasının” göstergeleri arasında sayılmıştır (Öz, 2005: 189).

11’inci yüzyıla kadar geri gittiğimizde dahi çeşitli örnekleri ile karşılaştığımız adalet dairesi mecazı, sınırlı olarak adalet ile ilgili olmaktan ziyade genel olarak devlet (yöneten) reaya (yönetilen) ilişkisinin nasıl anlaşıldığı hakkında ipuçları vermektedir. Günümüze “adalet mülkün temelidir” özdeyişi ile taşınan Osmanlı yönetim mantığına göre devlet ve ülke esasen de devletin egemenliği altında olan ülkelerdeki her şeyi ima eden mülkün yönetimi için adaleti temel bir ilke haline getirmiştir (Öz, 2005: 186). Koçi Bey’in ifade ettiği gibi “küfür ile dünya durur, zulüm ile durmaz”; buna göre, “adaletli bir kâfir devlet bile varlığını sürdürebilecekken, Müslüman olsa bile zalim bir devletin ayakta duramayacağı” düşünülmektedir (Öz, 2005: 186). Osmanlı rejiminin benimsediği adalet dairesi anlayışına göre “dünyanın kurtuluşunun kaynağı adalettir; cihan bir bağdır; divarı devlettir; devleti şeriat düzenler; mülk (toprak) olmazsa şeriatın etkisi kalmaz; asker-siz mülk zapt edilemez; mal olmazsa asker toplanamaz; mal tebaa tarafın-

dan biriktirilir; adaletle hükmettiğinde tebaası cihan padişahına yürekten itaat eder” (Çetin, 2005: 65).

Zulüm ile yönetimin olmayacağını varsayan Osmanlı yönetim mantığı açısından adalet ile hükmetmeyi bilen sultanın kendisi düzenin de nedeni- dir. Adalet ile hükmetmek için herkese hak ettiğinin verilmesi gerekir. Zümrelerin taifelerin ve ümmetlerin birbirlerine karışmasının engellenmesi de zorunludur. Örneğin, “mansıp sahiplerinin tüccarlık ve esnaflık ile uğraşmamaları; aynı şekilde ata ve dededen sipahi olmayanların sipahi yapılmamaları” halinde erkan-ı erba’a yani toplumu oluşturan dört direğinin korunacağını iddia eden Lütü Paşa’nın değerlendirmelerine işaret eden Öz, klasik anlayışa göre nizam-ı âlemin ancak ve ancak “erkan-ı erba’a yani dört direğin – asker, ulema, tüccar ve esnaf ve reaya – kendi yerlerinde kalmaları” ile kurulabileceğinin düşünülüğünü belirtmektedir (Öz, 2005: 189). Zümreleri ve ümmetleri yerli yerinde tutma ideali bir tür organizmacı- işlevselci denebilecek toplum anlayışı yoluyla gerekçelendirilmektedir. Bu minvalde toplumsal tabakalar eski Yunan düşüncesinde de rastlandığı gibi tabiatın dört unsuru olarak kabul edilen su, ateş, toprak ve hava gibi düşünülmektedir. Kınalızade Ali’ye göre “ulema, kadılar, kâtipler, muha- sebeciler, tabibler, şairler, müneccimlerden vb. oluşan ehl-i kalem su karşı- lığıdır; çünkü vücudun hayatı için su nasıl gerekliyse ilim de insanların ruhu için öyle gereklidir; düşmanlara karşı ülkeyi koruyan kumandan ve asker- lerden oluşan kılıç erbabı ateş gibidir; tüccar ve zanaatkârlar insanların ihti- yaçlarını karşıladıkları için hava gibidirler ve insanların yiyeceklerini karşılayan çiftçiler de toprak gibidirler” (Öz, 2005: 190). “İnsan vücudunun sağlığı gibi sağlıklı bir toplum düzeninin kurulması için “bu dört unsurun dengeli bir şekilde bir arada” bulunması gerektiğine inanan Osmanlı yönetici zümreleri aksi takdirde toplumsal “hastalıkların zuhur edeceğine” inanmaktadırlar (Öz, 2005: 190). Adalet bu dört unsur arasında dengeyi kuracak olan sultan iradesinin bir niteliği olarak toplumsal düzenin de garantisidir.

Daha önce belirtmiş olduğum gibi klasik Osmanlı rejimi dikey olarak din farklılıklarına göre bölünmüş olan reayayı en temelde Müslim-gayri Müslim olarak ayırmaktadır. Askerî devletli zümreleri de yatay olarak reayadan ayırmaktadır. Reaya konu olduğunda adalet, ister Müslim ister gayr-i Müslim olsun vergi veren bu zümreye, devletli/yerel kudretli hiç kimsenin zulüm etmemesini sağlamaktır. Reaya için zulüm haksız vergiler, keyfî uygulamalar ile bir tutulmaktadır. Sultana kul statüsünde hizmet eden askerî devletli zümre ise adaleti, iş ve emanetlerin ehline verilmesi ve sultanların keyfî olarak müsademe uygulamalarına girişmemeleri ile

ilişkilendirmektedir. Devletli zümrelerin arasına ehil olmayan alt tabakadan kimselerin – ki bunlara edanî denir- karışması bir tür zulüm olarak tanımlanmaktadır. Liyakat kuralına aykırı davranarak hak edenin hak ettiğini alamaması, kul ile sultan arasında var olduğu varsayılan gayri-resmi bir sözleşmenin bozulmasına yol açtığı ölçüde adaleti zedelemektedir (Öz, 2005). Ergene, Kur'an, sünnet ve saygı duyulan dinî otoritelerin tavsiyelerine yapılan atıflara rağmen adil düzenin ne olduğu konusunda zümreler arasında tam bir fikir birliğine de ulaşılmamış olduğuna; ve en genel anlamı ile Osmanlı'da yönetilen ve yönetenlerin farklı adalet anlayışlarına bağlanmış olduklarına dikkat çekmektedir (Ergene, 2001 : 55).

*Kitab-ı Müstetab, Hırzû'l Mülük ve Usülü'l Hikem* gibi temel kitaplara yoğunlaşan Ergene, adaletin sosyal düzenin yapısal bir bileşeni olmaktan ziyade sultan iradesinin bir özelliği olarak yorumlandığını ileri sürmektedir (Ergene, 2001). Kadim rejimleri etkileyen Platonik ve Aristocu ideallerden farklı olarak Osmanlı rejimi altında adalet "nizam-ı âlemin yapısal bir özelliği değildir ve adalet dairesi tezleri her ne kadar mekanik-axiomatik ilkelere dayanıyorlarsa da adalet, erkan-ı erba'a sistemine dışsaldır; hiçbir zaman onun bir ürünü olarak görülemez" (Ergene, 2001: 57). Dahası, "siyasal adalet imparatorluk yönetiminde nispeten kısıtlı bir öneme sahiptir" ve her ne kadar adalete aşırı bir vurgu yapılsa da aslında adalet, "adalet dairesinin ancak bir kısmının yönetiminde önemlidir" diğer bir deyişle, adalet ancak "egemen yöneticinin vergi mükellefi reaya ile ilişkilerine hâkim olması" beklenen bir iradedir (Ergene, 2001: 57-58). Ergene'nin çözümlemesine göre rejim, "diğer ayrı değişkenler olmadan devam edemez; bu değişkenler, şeriat, sultanın gücü, askerî güç ve zenginliktir; bu açıdan adalet bütün sistemin meşruiyeti için tek başat nitelik olarak kabul edilmemekte hatta adalet çoğu zaman yöneticinin kişisel bir niteliği olarak görülmektedir" (Ergene, 2001: 58). Bu anlayışı *Usülü'l Hikem fi Nizamı'l Alem* adlı kitabında ifade eden Hasan Kafi "adaleti yöneticinin reayaya karşı kişisel inayeti" olarak tanımlamakta ve en son tahlilde, adaletin "reayayı aşırı vergilerden ve askerî seçkinlerin zulmünden korumakla tecelli ettiğini" ve "kudretli bir sultanın kendi yönetimine yansıtması gereken kişisel bir erdem olduğunu" belirtmektedir (Ergene, 2001: 58).

Ne var ki, gerek Bitlisî gerekse de Kınalızade temel bir yasa olarak şeriatın önemine vurgu yapmaktadırlar. Ergene'nin belirttiği gibi, 16'ncı yüzyıl yazarlarından Bitlisî, iyi yöneticinin erdemleri arasında adaletin yanı sıra "şefkat, sadakat, vefa ve hüsn-ü mükâfatı da" saymakta ve şeriat ile adalet arasında sert bir ayırım yaparak, temel yasanın şeriat olduğunu ileri sürmektedir (Ergene, 2001: 58, 86). Buna göre "Sünnî-Müslüman bir



siyasada, inananlar topluluğunun kolektif iradeleri ile belirledikleri kural ve ilkeler olarak şeriata Müslüman bir yöneticinin uyması gerektiğine inanan” Kınalızade dönemi açısından biraz da istisnâ sayılabilecek bir yaklaşımla, sultanî iradenin de şeriatın sınırlamalarına tabi olmasını adaletin vazgeçilmez şartları arasında görmektedir (Ergene, 2001: 86). Sultan iradesinin mutlaklığı ve sınır tanımazlığı karşısında meşruiyetin sınırlarını icma veya yasa yoluyla belirleme girişimleri genellikle “emperyal merkezin mutlakiyetçiliğine karşı mücadele eden Osmanlı muhaliflerinin izledikleri bir stratejidir” (Ergene, 2001: 86). Günümüzde Osmanlı siyasasında sultanî iradenin sınırlarının adalet ile çizildiği onun şartlarının da şeriat tarafından belirlendiği yönündeki görüşleri tarihî bağlamı içine yerleştirdiğimizde bu yaklaşımların, kendi dönemlerinde genellikle sarayın mutlakiyetçiliğine itiraz eden muhalifler tarafından dile getirildiği görülmektedir.

Örf hukuku ve kanun düzeni, sultanın şeriat dışı buyurmaları ile oluşan bir yaptırımlar rejimidir. Sultan adına güç kullanan yönetici askerî-devletli seçkinler, sultanın kendileri karşısına mutlak bir iradenin sahibi olarak çıkmasını engellemek için “şeriata araçsal bir vurgu yapmaktadırlar”; çünkü bu sayede “sultan karşısına güçsüz kullardan ziyade Tanrı yasası altında eşitler olarak çıkmak” imkânına kavuşacaklarını düşünmektedirler (Ergene, 2001: 86). Adaleti şeriatın sınırları içinde arayan muhalifler açısından sultan “mutlak bir sadakat objesi olmaktan ziyade” “Müslüman cemaatin kurallarına uymak ve diğer inananların haklarını ve meşru taleplerini dikkate almak zorunda olan bir diğer Müslüman’dır” (Ergene, 2001: 87). Dolayısıyla sultan ile kulları arasında kutsal yasadan kaynaklanan bir eşitlik olduğu ve adaletin ancak bu eşitliğin tanınması ile sağlanacağı düşüncesi yönetici merkezden ziyade kulların müracaat ettikleri bir tariftir.

Osmanlı siyasal düşüncesinde adaletin olmaması hali olarak zulüm kavramının önemi de bu noktada yatmaktadır. Sultan kullarının reayaya zulmetmesini önlediği oranda adaletli olmaktadır. Reayaya zulmetmek sultanın kullarına yasakladığı fiillerin başında gelmektedir. Sultan adaletsizlik olarak zulmün önüne geçmek ve reaya/askerî, zimmî/Müslüman bütün tebaa arasında ve içinde ortaya çıkabilecek ihtilafların çözümünde en son merci olmak üzere bütün kullarına “şikâyet için arz sunma hakkı tanımıştır” (İnalçık, 2005: 50). Osmanlı İmparatorluğu’nda çok çeşitli arz biçimlerinin varlığına dikkat çeken İnalçık, yaratılan bu mekanizmalar yoluyla sultanın, en yakınlarının bile karışabileceği keyfî girişimleri önleme imkânına kavuştuğunu belirtmektedir (İnalçık, 2005: 53).

## OSMANLI ADALETNAMESLERİNDE ADALET İDEALİ

Klasik dönem Osmanlı adalet rejiminin temel niteliklerinin tespit edileceği belgelerin başında adaletnameler gelmektedir (İnalçık, 2005: 75-128). “Devlet otoritesini temsil edenlerin, reayaya karşı bu otoriteyi kötüye kullanmalarını, kanun, hak ve adalete aykırı tutumlarını, olağanüstü tedbirlerle yasaklayan ve beyannameler şeklinde (ilan edilen) padişah hükümleri” olarak adaletnameler veya benzeri belgeler sadece Osmanlı’da değil İran ve diğer Orta Doğu hükümdarlıklarında da görülmektedir (İnalçık, 2005:75). İnalçık, bu belgelerin “hükümdarların kanun ve nizam üzerindeki mutlak otoritesini tescil ettiğini” ve “mutlak otorite ile adalet” arasında kurulan bu denklem çerçevesinde “padişaha adil olmak” gibi bir rol biçildiğini ileri sürmektedir (İnalçık, 2005: 75). Adaletnamelerde öne çıkan ve sıklıkla vurgulanan bir temalar çerçevesinde adalet, en genel anlamı ile “halkın üzerinden zulmü gidermek, kuvvetlinin zayıfı ezmesine fırsat vermemek ve tebaanın can ve malını emniyette bulundurmak” ile sağlanmaktadır (İnalçık, 2005: 75). Osmanlı adalet anlayışı “eski İran geleneğinde Pend-name, Siyaset-name ve Nasihatnamelerde tekrarlanan öğütlerden de ilham almıştır” (İnalçık, 2005: 75). Bu minvalde “hükümdarın kuvvet ve kudreti hazineye bağlanmış; hazineyi doldurmak için hükümdarın reayayı yumuşak ve adil bir idare altında tutması ve zulmü önlemesi” adalet için gerekli bir şart olarak tespit edilmiştir (İnalçık, 2005: 75).

Türk-Moğol geleneğinde adalet, Osmanlı’dan farklı olarak, “değişmez bir töre veya yasanın tarafsızlıkla uygulanmasıdır” ki bu yaklaşım, İran geleneği ile iç içe geçerek, Orta Doğu’da kurulmuş Türk-İslam devletlerinde hâkim adalet anlayışını şekillendirmiştir (İnalçık, 2005: 75). Kutadgu-bilik’te ifade edilen adalet dairesi bu yaygın ve köklü geleneklerin ifadesidir (İnalçık, 2005: 75). Bu çerçevede Osmanlı-Türk-İslam siyasasında da adaletin iki anlamı olduğundan söz etmek mümkündür. Adalet bir yandan töre/yasanın uygulanması diğer yandan da töre/yasayı olduğu gibi uygulayacak mutlak bir kuvvet olarak padişah iradesinin tanımlayıcı niteliğidir. Adalet tartışmaları bir yandan gücün kullanımının sınırsız olmadığını ancak diğer yandan da adil bir rejim içinde gücün sınırsız kullanımının caiz olduğunu ima eden söylemsel bir stratejinin parçasıdır. Adalet hadd/hudud rejiminin uygulanmasında iktidarı sınırlayan ancak siyaset/devlet meselesinde ise sınırsızlaştıran bir güç pratiğine dönüşmektedir.

Hükümdarın mutlak otoritesinin açığa vurulduğu bir an olarak adalet, iyi yönetimin belirtileri arasındadır. Orta Doğu devletleri ile Sasaniler gibi Osmanlılar da adaletin tecelli etmesi için çeşitli özel kurumlar oluşturul-

muştur. Örneğin, “Divan-ı Hümayun’un asli görevi şikâyet dinlemektir ve Osmanlı hükümdarları divanda başkanlık vazifesinden çekildikten sonra da davaları, Kasr-ı Adalet veya Adalet Köşkü denilen bir yerde ve divana açılan bir pencerenin arkasından dinlemeyi en önemli görevleri arasında” saymışlardır (İnalçık, 2005 : 77). Adaletin tecelli etmesi için adaletsizlik olarak zulümden şikâyet etme hakkı reayaya tanınmıştır. Osmanlı rejimi altında arz bir tür şikâyet kurumu olarak ortaya çıkmıştır. Genellikle şikâyetin sultana arz edilmesi ile başlayan süreçte sultan, adaletin tecelli edeceği en son makam olarak iradesini adaletnameler yoluyla ifade ettiğinde o konudaki son söz de söylenmiş olmaktadır (İnalçık, 2005: 78-79). Osmanlı adaletnameleri “bid’atı diğer bir deyişle haksız yenilikleri yani şer’e, ve örf ve emr-i padişahiye ve kanun-i kadime ve deftere” aykırı olan şeylerden kaynaklanan zulmü önlemek üzere “padişahın siyasî-idarî ve adlî konulardaki bağımsız iradesinin ifade edildiği vesikalardır” (İnalçık, 2005:80).

Temel prensipleri 14’üncü asır sonlarına doğru yerleşmiş olan Kanun-i Osmanî’nin başlıca kavramları Fatih Sultan Mehmet’in ilan ettiği Fatih Kanunnamesi’nde şekillenmiştir. Fatih Kanunnameleri Osmanlı’nın devletleşme tarihi açısından da çok önemli vesikalardır. Klasik Osmanlı rejiminin bir tasvirini yapan Fatih Kanunnamesi’nde sultanın tebaası, âdet olduğu üzere, reaya ve askerî olarak iki temel zümreye bölünmektedir (İnalçık, 2005: 82). Askerî sınıf vergiden muaftır; reaya ise vergi ve/veya hizmet yükümlülüğüne tabidir ve başta da belirttiğimiz gibi, Müslim ve gayr-i Müslim olarak iki büyük zümreye ayrılmaktadır (İnalçık, 2005: 82). İster Müslim ister gayr-i Müslim olsun “çiftçi olan reaya zümresi kulluk denen hizmetleri yerine getirmek mecburiyetindedir; ancak şehirli reaya bu kulluklardan af edilmiştir” (İnalçık, 2005: 82).

Reyanın şikâyet ettiği konularda sultanın öngördüğü son çözüm şeklini yerel yöneticilere tarif etmek üzere gönderilen adaletnameler, adaletin günlük yaşam içinde nasıl korunması gerektiğini tarif eden hüküm koyucu vesikalardır. Adaletnamelerde sultan, zulmü engelleyebilecek en son makam gibi davranmakta ve “her türlü yasadışı vergilendirme, şiddet, rüşvet veya yozlaşmış yönetime” sapan imparatorluk yöneticileri ile yerel güç sahiplerini uygun şekilde cezalandırabilecek mutlak bir iradenin sahibi gibi davranmaktadır (Ergene, 2001: 59). Ergene de adaletnamelerin esas olarak “vergi mükellefi üretken reaya ile sultanın ilişkilerini düzenlemeyi” hedeflediğini ve sultanın adaletinin şartlarını bu zümreye ilan ettiğini belirtmektedir (Ergene, 2001: 60).

Ergene'nin tespitlerine göre adaletnamelerde genel olarak iki farklı adil yönetici tipi tarif edilmektedir. Birinci tasvirde sultan "isteklerini Kur'an emirlerine, peygamberin sünneti, şariat ile kanuna dayandıran ve asıl vazifesini şariatın hükümlerini uygulayarak kendisine emanet edilen reayayı korumak olarak tanımlayan alçakgönüllü Müslüman bir yöneticidir" (Ergene, 2001: 60); ikinci tasvir ise birincisi ile taban tabana zıttır ve sultan "dinin emirlerinin ötesinde adil bir yönetim için kendi iradesini dayatarak, emirlerini uygulamayan ve ödevlerini yerine getirmeyen kullarını en acımasız şekilde cezalandıracağını bildiren mutlak bir yöneticidir"; ancak her iki tasvirde de kendi vazifesini, dinin de emri olan "adaleti tesis etmek ve vergi veren reayayı korumak" olarak tanımlamaktadır (Ergene, 2001: 61). Sultan yerel yöneticilerin reayaya yönelik her türlü baskı ve kanunsuz eylemini doğrudan kendi otoritesine yönelik bir tehdit ve adaletin ihlal edilmesi olarak görmektedir. Mutlak güç hâkimi olarak sultanın iradesi neredeyse sınırsızdır ve adalet prensibinin ihlal edildiğinin düşünüldüğü hallerde kul taifesinden sayılmadıkları için Osmanlı iktidar yapıları içinde nispeten güvenli bir konumda sahip olan ulema zümresinin mensupları olan kadılar ve mahkeme yetkilileri dahi sultanın hışmına uğrayarak siyasetin kılıcından kurtulamayabilirler (Ergene, 2001: 62).

Karl Polanyi'nin kapitalizm öncesi ekonomik yapıların işleyişine ait tespitlerine dikkat çeken Ergene, "kapitalizm-öncesi ekonomik yapıların açık bir şiddete dayanamayacağını çünkü açık şiddetin, Pierre Bourdieu'nun işaret ettiği gibi, sistemin işleyişi açısından üretken sonuçlar yaratmadığını" ileri sürmektedir (Ergene, 2001: 66). Dolayısıyla, "kapitalizm-öncesi forasyonlarda açık şiddet uygulamasından ziyade yöneten ve yönetilen arasında bir tür sembolik şiddet ve koruma ilişkisinin kurulmaktadır; çünkü adalet sorunu yöneticiler açısından aynı zamanda bir gelir sorunudur; çünkü adaletsizlik çift bozmalara neden olarak reayayı topraktan uzaklaştırmaktadır; bu da hazine gelirlerinin azalmasına yol açmaktadır" (Ergene, 2001:66). Esasen sultan, yönetilenler arasında askeriyeden ziyade vergi veren nüfusa karşı adil olmak yükümlülüğünü üstlenmektedir; çünkü onun iradesi ve otoritesi kullarına karşı adil olmak yükümlülüğü ile sınırlandırılmayacak kadar mutlaktır (Ergene, 2001: 65-66). Biraz abartılı bir değerlendirme ile adaletin vergi mükellefi reaya ile sultan arasında zımnî bir sözleşme olduğu dahi söylenebilir. Yerel eşraf, askeriye ve ulema zümresinin reaya üzerinde kanunsuz baskı ve şiddet uygulamasının engelleyerek adaleti tesis etmesi beklenen sultanın reayadan beklediği mutlak otoritesine itaattir. Merkezî otoritenin yerel yürütücülerinden korunmak üzere reyanın

meşru koruyucusu olarak görülen sultan sığınacak en son ve güçlü kapıdır. Bu kapı da sembolik olarak Arz Odası'na açılmaktadır.

Osmanlı rejiminin dayandığı geleneksel örf hukuku şer'î alan dışında sultan iradesinin kuvvetli bir şekilde kendisini belli etmesini sağlamıştır. İnalçık'ın belirttiği gibi "hükümdarın toplumun hayrına şeriatın dışında sırf kendi iradesine dayanarak çıkardığı kanunlar (*lex principis*)" örf hukukunun temelini oluşturmaktadır (İnalçık, 2005: 27). Hükümdarın kendi iradesine dayanarak çıkardığı kanunların ölçüsü de adalettir. "Siyasî otorite ve icra fikrini ifade eden örf-i sultanî ile örf-i âdet arasında da yakın ilişki olduğuna" dikkat çeken İnalçık, "sultanın örf-i âdete kendi iradesini katarak kanun haline getirebildiğini" belirtirken, bu tür bir yasalaştırma sisteminde "sultanın kanun koyan bağımsız iradesinin" esas olduğunu belirtmektedir (İnalçık, 2005: 27). Ne var ki "fakihlere göre örfü meşru kılan İslam cemaatinin hayır ve selameti ile adalettir" (İnalçık, 2005 :28). Siyasetname literatürünün de gösterdiği gibi "Türk-Müslüman ve daha sonra da Moğol devletlerinde devlet, siyasî ve icraî bir güç olarak mutlak ve üstün bir nitelik kazanmış ve yalnız devletin yarar ve gereksinimlerini göz önünde tutan bir örfî hukuk üstün gelmiştir" (İnalçık, 2005 : 28). Ancak İslam, Türk ve Doğu kaynaklarında "siyaset temelde hükümdarın otoritesini koruma ve kuvvetlendirme yoludur" ve hükümdara halkı huzursuzluğa sevk etmemek ve sonuçta fakirliğe yol açmamak için adil olması önerilmektedir (İnalçık, 2005: 14). Ne var ki iyi siyasetin amacı ve nedeni adalet olsa da o hala "hükümdarın moral niteliklerine dayanmaktadır; dolayısıyla, hükümdar, insafı, yumuşak ve af edici karakterde ise adil bir hükümet kurmak mümkündür; çünkü siyaset ahlaktan ayrılmaz" (İnalçık, 2005: 14).

İnalçık İslam âlemine kendi gelenekleri ile birlikte hâkimiyet için giren Türk hükümdarlarının mutlak iktidarları üzerinde hiçbir otorite tanıma eğilimi içinde olmadıklarından bahsetmektedir (İnalçık, 2005: 29). Devlet otoritesini her şeyin üzerinde tutan Türk hükümdarları, "hâkimiyet ve bağımsızlığı töre koymak olarak anlamışlardır" (İnalçık, 2005: 29). Yasaların kökeni gelenekler ve âdetler olsa da Cengiz Han'dan itibaren hakanlar kendi hanlık hukuklarını oluşturmaya gayret etmişlerdir. Töre ve yasa devlet örgütü ile hanlık hâkimiyetinin temellerini oluştururken, yerel kanunlar hanlık hukuku ile çatışmadığı ölçüde müsamaha görmüştür (İnalçık, 2005: 29). İnalçık'ın tespitine göre Osmanlı devletinde de devlet hukuku ile Şeriat arasında bir ayırım bulunmaktadır. Orhan Bey'den itibaren Şeriat'tan ziyade töre ve yasağın devletin esas prensiplerini oluşturduğu ve özellikle I. Beyazıt zamanında tamamlanan "örfî vergiler ve toprak tasarrufu hukukuna esas olan tahrir sistemi" ile "idarede kul sistemine geçişin" temel prensiple-

rinin yasa/töre tarafından konulduğu görülmektedir. Ulema karşısında askerî sınıfı güçlendiren I. Beyazıt için devletin yüksek çıkarları öteki kaygıların üstündedir. II. Murad döneminden Fatih'e kadar Osmanlı örfi hukuku kesin olarak yerleşmiştir (İnalçık, 2005: 31-32).

Paul Wittek *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu* adlı eserinde (Wittek, 1971) İmparatorluğa giden yolda gaza geleneğinin önemine vurgu yapmaktadır. Osmanlı'nın devletleşme sürecinde göçebe topluluğun eşitlikçi kan rejiminin içinden gelişen örf ve âdet hukuku, Fatih Kanunnamesi'nin başlattığı kanun döneminde dönüşüme uğramıştır. Soy hukukundan kanun hukukuna geçiş ile birlikte geleneğin gücü sınırlanmış ve devletleşme süreci hızlanmıştır. Özellikle Müslümanlar arasındaki medeni ilişkileri düzenleyen Şer'î hukukun dışında gayr-i Müslimleri de kapsayan bütün tebaanın düzen ve dirliğini sağlama zorunluluğu, kanun hukukunun gelişmesini zorunlu kılmıştır.

## OSMANLI TOPLUMSAL YAPISI VE ADALETİN İŞLEYİŞİ

Osmanlı siyasal düşüncesinin temel kavramları "nizam-ı âlem, adalet, erkan-ı erba'a, kanun-i kadim, emaneti ehline vermek ve reayadır." (Öz, 2005). Osmanlı toplum yapısı içinde nüfus askeriye ve reaya olarak yatay, reaya da Müslim ve gayr-i Müslim olarak dikey ekseninde ayrılmaktadır. İmparatorluk çok-dinli/etnili/dilli bir düzeni korumak üzere nev'i şahsına münhasır bir hukuk rejimi oluşturmuştur. Ulema haricinde sultana kul statüsünde hizmet veren askerî zümre klasik düzende Müslümanlardan oluşmaktadır. Heterojen olan asıl zümre reayadır. Bu zümre hem mekansal hem de mesleki hatlar boyunca da birbirlerinden ayrılmaktadır. Mekansal olarak reaya kentliler, köylüler ve göçebelere ayrılmaktadır. Kentli ve köylü reayada çeşitli meslek grupları ekseninde farklılaşmaktadır. Osmanlı devletine özgün niteliğini kazandıran en önemli hususların başında, dinî bloklar şeklinde birbirlerinden ayrılan Müslim ve gayr-i Müslimlerin oluşturdukları millet sistemi içinde farklılıkların temsiline dayanan bir adalet rejimi yaratmış olmasıdır. Millet rejimi topluluklar arasında eşitlik ilkesine dayanmaz. Müslüman ümmetinin egemenliği ve önceliği esastır. Buna rağmen, özellikle ehl-i kitap sahibi topluluklara tanınan örfî ve şer'î haklar dâhilinde onlara da adalet ile hükmetmek genel bir ilke olarak kabul edilmiştir (Bkz., Halaçoğlu, 1998: 101-128; Karpat, 1982: 141-169).

Ahmet Mumcu'nun *Osmanlı Hukukunda Zulüm Suçları* (1985) adlı kitabında tartıştığı gibi askerî zümrenin hukuk dışı vergilendirmesi, keyfî zor kullanması ve asileri desteklemesi gibi reayaya karşı işlediği zulüm suçlarının yaygınlaşması, adil yönetimin zedelendiğinin delilleri arasında

sayılmaktadır. Yaşama hakkının keyfi bir şekilde ihlal edilmesi özellikle de askerî sınıfın çok önem verdiği işin ehline verilmesi ilkesinin ihlalinin yaygınlaşması hem reaya hem de askerî zümreler arasında büyük bir güvensizliğin doğmasına neden olmuştur. Kanun ve şeriattan kaynaklanan ve Osmanlı yönetim mantığının dayandığı adalet prensibinin günlük pratikler içinde üretilmesini sağlayan eşit yargılama, aleniyet, tanıkların varlığı, zorlamasız sorgulama gibi yargılama ve cezalandırma ilkelerinin bozulması ile adalet mekanizması neredeyse çalışmaz bir hal almıştır (Tanör, 2005).

Adalet dairesinin kırılmaya başladığı 16'ncı yüzyıl sonundan itibaren Osmanlı toplum yapısı da köklü dönüşümler yaşamaya başlamıştır. Klasik rejime göre yepyeni bir sosyal ve siyasal unsur olan Âyanların güç kazanması ile sultanın taşradaki gücüne ortak olmak isteyen bir zümre doğmuştur. Âyan ve zengin bir yerel eşraf grubunun etkisini arttırması ile birlikte merkezî idarenin pek alışık olmadığı türden yeni siyasal ve hukukî talepler gündeme gelmiştir. 19'uncu yüzyılın başında reaya ve/veya askerî sınıf içinden bu iki tabakanın arasında bir ara tabaka olarak ortaya çıkan Âyan ve zengin yerel eşraf zümresinin taleplerini yazılı bir hale getirme imkanına da kavuşmuşlardır. Âyanların 1808 Sened-i İttifak belgesi ile engellemeye çalıştıkları "sadrzamların keyfi uygulamaları, suçsuz yere hanedanlara haksızlık edilmemesi" ile "kendi yönetimleri altındaki hanedanlara koruma haklarının tanınması ve bunların sürekliliğinin sağlanması" (Tanör, 2005: 47) gibi talepler, Osmanlı dünyasında zümrelerle ilişkilerin kökten değişmeye başladığının ve siyasal ve/veya dinî klasik hadd/hudud siyasetinin sona ermekte olduğunun işaretleridir.

#### *Eşitsizliğin Yönetimi Olarak Adalet ve Millet Sistemi*

Klasik Osmanlı rejimi altında meslekî zümreler arasında kurulmuş olan hudutlardan daha sıkısı dinî gruplar arasındadır. Osmanlı millet sistemi farklı dinî-etnik grupları başta açıklanan adalet prensibine dayanarak yönetmenin maddi alt yapısını oluşturmaktadır. Millet sisteminin esası eşitlikten ziyade hiyerarşiye dayanmaktadır. Osmanlı yönetim mantığı açısından eşitsizlik rejimi olarak millet sisteminin meşruiyetini sağlayan ise adaletli yönetimdir. Millet sistemi Osmanlı toplumunu oluşturan Müslim ve gayr-i Müslimler arasındaki güç ilişkilerini, sosyal, siyasal ve ekonomik ayrıcalıkları da tanımlamaktadır. Gayr-i Müslimlere yönelik tolerans siyaseti ile bu milletlere ait dinî kurumlara tanınan özerklik karşılığında örfî ve şer'î hudutlara riayet edilmesi beklenmektedir (Bkz., Eryılmaz, 1988). Klasik Osmanlı düzeni bütüncül ve kapsayıcı bir Osmanlı kimliği yaratmaktan

ziyade çok çeşitli etnik ve dinî topluluğu hiyerarşik bir düzen içinde ve birbirlerinden mümkün olduğunca kompartmantalize ederek bir arada yaşatmak prensibine dayanmaktadır. III. Selim'den itibaren başlayan ancak konumuz açısından daha açık örneklerine II. Mahmud döneminde rastladığımız topluluk hadlerinin ortadan kaldırılarak eşitlik prensibi dairesinde çeşitli hakların Osmanlı tebaasına ihsan edilmesi geleneksel düzenin temel prensiplerinin 19'uncu yüzyıldan itibaren köklü bir şekilde değişmeye başladığının delilleri arasında sayılabilir (Bkz., Karpas, 1982: 141-169).

Ali Bayram Soner'in vukufla izah ettiği üzere Osmanlı rejimine özgünlüğünü kazandıran millet sisteminin temelleri daha önceki İslamî Doğu devletlerinin de takip ettikleri çeşitli dinî prensiplere dayanmaktadır (Soner, 2007). Kişilerin bağlı oldukları inanç gruplarına tanınan haklar dairesinde bireysel hak ve sorumluluklara sahip kılındıkları, bu anlamda da siyaseten geçerli kimliğin başlıca kurucusunun din olduğu bir rejim içinde toplulukların dinî tasniflerine dayalı bir hak rejimi oluşturan Osmanlı Devleti, Soner'in belirttiği gibi, bir dizi müsamaha gösterilen hak karşılığında kısıtlamaların kabul edilmesi ilkesine dayanmaktadır (Soner, 2007). Benzer bir rejimin Bizans'ta da uygulandığına dikkat çeken Soner, "Bizans yönetiminin de Hıristiyanlıktan başka bir inanca geçişi yasakladığını; inancını terk etmesi için bir Hıristiyanı ikna eden Musevi'nin ölüm cezasına çarptırıldığını; ayrıca Musevilere fazladan kelle vergisi salındığını" belirtmektedir (Soner, 2007). Soner Osmanlı'da uygulanan millet sisteminin kökenlerinin ise ilk İslamî yayılma döneminde yattığına işaret etmektedir (Soner, 2007). İslamiyetin Arap yarımadası içindeki ancak özellikle de dışındaki daha büyük İslamî olmayan topluluklar ile karşılaşması sonrasında İslamî yasa-koyucuların uygulamaları "din kaynaklı bir azınlık hukukunun" oluşmasına neden olmuştur (Soner, 2007). İslamî anlayışın etnik-dilsel farklılıkları göz ardı ederek tanımladığı inananlar topluluğu olarak bütüncül ümmet anlayışı, topluluk içinde her türlü ayrımcı bölünmenin terk edilmesi ilkesine dayanmaktadır. Ancak Soner, "dinî birliğin hiçbir şekilde topluluksal türdeşlik" anlamına gelmediğini ifade etmektedir (Soner, 2007).

Soner gayr-i Müslimlerin "müsamaha edilen konumları dolayısıyla kimi hallerde aşağılayıcı uygulamalara da muhatab kaldıklarına" dikkat çekmektedir (Soner, 2007). Buna göre "kimi geleneklerini sürdürmelerine izin verilen ve müsamaha gören gayr-i Müslimler şer'î ve örfî hukukun tanımladığı hudutlar içinde hareket etmek zorundadırlar (Soner, 2007). Dolayısıyla "gayr-i Müslimler Müslimlerin otoritesini kesin olarak tanımalı ve otoriteye kesin bir sadakat göstermelidirler; yeni ibadet yeri yapmak üzere talepte bulunmamalı; ortalık yerde ibadet etmemeli; Müslüman



komşularına dinî simgelerini göstermemeli, Müslümanların olduğu ortamlarda yüksek sesle konuşmamalı, giyinmeleri, saç kesimleri veya isimleri Müslüman komşularına benzememelidir” (Soner, 2007). Gayr-i Müslimlere yönelik benzer kısıtlamaların varlığına dikkat çeken Yavuz Ercan da İslam hukukunda zımmîler ile Müslümanlar arasındaki zimmetin bazı temel kurallara dayandığını belirterek, bu kuralların bozulması halinde zimmet ilişkisinin de bozulduğunu belirtmektedir (Ercan, 2001; Ayrıca Bkz., Bozkurt, 1989). Buna göre “zımmîler, Müslümanlardan farklı kıyafetler giymeli; oturdukları binalar Müslümanlarınkinden yüksek olmamalı; çan çalmamalı ve yüksek sesle ibadet etmemelidirler; genel yerlerde şarap içmemeli, haç ve domuz göstermemeleri; ölülerini gizli gömmeleri ve arkalarından ağlamamaları; ata binmemeleri; saç biçimleri ile isimlerinin Müslümanlarınkine benzememesi; silah taşımamaları; binek hayvanlarında eğer kullanmamaları” gerekmektedir (Ercan, 2001: 9).

Zımmîlerin kişisel özgürlüklerinin sınırlandırılmasının Hz. Muhammed ve dört halife döneminde Arabistan’daki seyahat yasakları ile başladığına dikkat çeken Ercan, bu çerçevede “Ramazan ayında Müslümanların önünde yiyip içmenin, meclislerde başköşede oturmanın, yüksek sesle ve gruplar halinde birbirleriyle konuşmanın, hizmetçilerinin yol açıp uğurlamasının; tebrik edilmelerinin; bir Müslüman’la karşılaştığında ilk önce selam vermelerinin” yasaklandığını belirtmektedir (Ercan 2007: 9). Yüzyıllar içinde gelişen İslamî yönetim mantığı çeşitli dönem ve coğrafyalarda değişiklikler yaşamış kimi zaman ve mekanlarda sert uygulamalara ilham verirken, kimi durumlarda da karşılaştırmalı olarak müsamahanın en yüksek uygulamalarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak her durumda İslamî yönetim mantığı temelde müsamaha edilen zımmîler ile ümmetin tam üyesi olan Müslümanlar arasında ikincinin önceliğine ve ayrıcalıklarına dayanan hiyerarşik bir güç ilişkisinin korunması esasına dayanmaktadır Osmanlı rejiminin dayandığı adalet anlayışının temel prensibi olan her zümreye hak ettiğinin verilmesi ilkesi, toplumun bölündüğü dinî fay hatları dikkate alındığında, müsamaha edilen “farklılıkların yönetilmesi” (Soner, 2007) amacına hizmet ederken, modern siyasal ve hukukî rejimlerin dayandıkları eşitlik ve vazgeçilmez haklar ilkelerine yabancıdır.

Millet sisteminin sosyal ve dinî farklılıkları kurumlaştırıcı bir etkisi olduğundan bahsedilmiştir. Gerçekten de sistem özünde zımmî hukukundan kaynaklanan bir eşitsizlik hali içinde adaletin tesis edilebileceği varsayımına dayanmaktadır. Topluluklar arası dinî ve etnik hudutların korunması ve her zümrenin şer’î ve örfî hukukun tanımladığı statüleri tarafından sınırları çizilen hadlerinin gereğine uygun bir şekilde davranmasının sağlanması ile

adaletin yerine getirilmesi arasında da sıkı bir ilişki kurulmaktadır. İmparatorluk, yönetimi altındaki çok sayıdaki etnik ve dinî topluluğu “siyasal hukukî ve sosyal alanlarda birbirlerinden yalıtılmak üzere eşitlikçi olmayan bir adalet” anlayışına bağlanmıştır (Soner, 2007). Millet sisteminin kuralı bütünleştirme ve birleştirmekten ziyade her bir zümreyi yerinde tutarak birbirinden mümkün mertebe ayırmaktır. Bu zümreleri yerli yerinde tutmak da adaletin birinci işlevidir.

Soner Osmanlı yönetici askerî seçkinlerinin gayr-i Müslimlere yönelik müsamahalı politikalarının hiçbir şekilde eşitlikçi bir hak hukukuna atfen çözümlenemeyeceğini çünkü “Osmanlı adaletinin müsamaha ihsan etse de (Tanzimat Fermanına kadar, benim eklemem) bir Müslim ile gayr-i Müslim eşitliğini hiçbir zaman kabul etmediğini” belirtmektedir. Osmanlı adalet anlayışı “eşitsizliğin yönetimini temel bir prensip” haline getirmiştir (Soner 2007). Sosyal ve dinî farklılıkları tanımaktan kaynaklanan müsamahanın sınırları içinde hadlerine uygun davranışlar gösteren gayr-i Müslim topluluklar, şer’î ve örfî koruma altındadırlar; aksi davranışların ümmetin egemenlik hakları ile önceliklerinin ihlal edilmesine yol açacağı varsayılmaktadır. Ancak bu noktada da dikkatli değerlendirmelere ihtiyaç vardır. Milletler arası sosyal, siyasal ve hatta ekonomik hudutların korunmasına özel özen gösteren Osmanlı rejimi altındaki zımmîlerden nasıl ki ümmetin sınırlarına hürmet etmeleri bekleniyorsa; ümmetten de zımmî hukukunu ihlal etmemesi beklenmektedir. Hudutlara saygı gösteren zımmîlerin tanınmış haklarına tecavüzden Müslümanlar da katiyen men edilmişlerdir. Dolayısıyla, milletler arasındaki hiyerarşiden kaynaklanan birincil-ikincil konumları içinde Müslim ve gayr-i Müslimlerin birbirlerinin hukuklarına saygı göstererek, bir arada yaşatılmaları temel bir yönetim gayesidir. Dolayısıyla, klasik Osmanlı dünyası sosyal anlamda çoğulcu bir iklime sahiptir. Soner’in işaret ettiği gibi, “Osmanlı bireyleri, sistemin kuralları gereği farklı mahallelerde yaşamışlar; farklı yaşam biçimleri geliştirmişler; farklı inanç ve gelenekleri takip etmişler; farklı eğitimsel ve dinî kurumlara gitmişler; farklı yasaların altında yaşamışlar; farklı renklerde giyinmişler ve hatta farklı mezarlıklara gömülmüşlerdir” (Soner, 2007). Ancak Osmanlı rejimi ümmet içindeki farklılıklardan ziyade ümmetler arası farklılıkları tanımlamaktırlar. Sünnî anlayışa sahip yönetici askerî seçkinler, Müslüman ümmetin homojen; zımmîlerin ise gayet heterojen bir yapıya sahip oldukları varsayımına dayanarak, had/hudud siyasetini şekillendirmektedirler.

***Had/Hudud Rejimi Olarak Millet Sisteminin Çöküşü ve Tanzimat’ın Eşitlikçi Rejimine Geçiş İlanı olarak 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu***

19’uncu yüzyıl içinde klasik Osmanlı rejimi köklü değişiklikler yaşamıştır. İster Müslüman ister gayr-i Müslim olsun reaya arasında yoğun bir

huzursuzluk yaşanmaktadır. Reaya bir yandan askerî sınıfın taşra uzantılarının diğer yandan zenginleşen yerel esnafın neden olduğu bir zulüm düzeni altına girmiştir. İsyanlar, ekonomik istikrarsızlık, aşırı verdiler, keyfî cezai ve idarî uygulamalar Saray'ın reaya üzerindeki hakimiyetini zayıflatmaktadır. Aynı dönemde Saray siyasetinde de köklü bir dönüşüm yaşanmaktadır. Osmanlı sarayı azalan yönetme yeteneğini yeniden kazanmak üzere hem merkezî yapıyı kuvvetlendirmek hem de merkezin taşradaki güçlü zümreler ile ilişkilerini yeniden tanzim etmek üzere bir dizi reform uygulamasına başlamıştır.

III. Selim'in Nizam-ı Cedîd'inden II. Mahmud'un reformlarına ve 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu, 1856 Islahat Fermanı, 1858 Arazi Kanunnamesi, Birinci ve İkinci Meşrutiyet uygulamalarına kadar çeşitli aşamalardan geçen reform siyaseti, Osmanlı ülkesindeki adalet ve hak anlayışında köklü değişiklikler yaratmıştır. Bu değişimin temel yürütücüsü de yükselen taşra unsurlarına karşı toplum üzerindeki denetimini yeniden tesis etmek isteyen Saray ve onun oluşturduğu merkezî yönetim unsurlarıdır. Gerçekten de III. Selim ile birlikte İmparatorluğun askerî yönetim unsurlarından başlayarak reforma tabi tutulması isteği iktidara gelen neredeyse bütün sultanların ortak hedefi olmuştur. Yeni düzenini yerleştirmek isteyen III. Selim'in getirdiği en önemli yeniliklerin başında *meşveret usulünü* tesis etmek olmuştur (Tanör, 2005: 36). *Meclis-i Meşveret* adı altında oluşturulan bu yeni kurum, "karar almayı kişisellikten çıkararak kurumsallaştırmak" yönünde atılmış bir adımdır (Tanör, 2005:37). Tanör bu dönemdeki önemli reform kararlarını şu şekilde özetlemektedir: "Âyanların eskiden olduğu gibi yine seçimle işbaşına gelmeleri, bunların seçimine valilerin hiçbir şekilde karışmaması; şehir kethüdasının halk tarafından seçilmesi ve kadıların buna karışmaması; kadı ve naiplerin usulsüz işlemlerine son verilmesi; halktan alınan resimlerin (vergi) sınırlandırılması" (Tanör, 2005: 37). Tanör'ün sıraladığı yenilikler içinde özellikle son ikisi adaletin yeniden tesis edilmesi yolunda önemli adımlardır. Gerçekten de aşırı vergilendirme ve kul taifesinin usulsüz ve keyfî yönetiminin yol açtığı zulmü önleyerek reayaya özlediği güvenlik ve huzuru sunmak sarayın temel amaçları arasındadır.

Eski rejimin koruyucu rolünü üstlenen yeniçeriler ve ulemadan yükselen tepkiler karşısında gerilen Yeni Düzen siyaseti sonunda III. Selim'in tahtan indirilerek öldürülmesi ile sonuçlansa da Âyanların desteği ile tahta çıkan II. Mahmud çok daha köklü dönüşümlere neden olmuştur. Bu döneme damgasını vuran güçlerin başında Âyanlar gelmektedir. Âyanlar ve saray arasında imzalanan Sened-i İttifak, Osmanlı'da yeni bir adalet ve hak düzeni şekillendirmek isteyenlerin sosyal kuvvetlerin ilk ve cılız taleplerinin kayıt

altına alınmasına vesile olmuştur. 1808'de II. Mahmud'u tahta çıkaran ve kendisi de Ruşçuk Âyanı olan Alemdar Mustafa Paşa'nın sadareti sırasında onun başkanlığında toplanan Âyanlar ve devletin ileri gelenleri Kağıthane'de "meşveret-i amme" denilen bir toplantı yapmışlar ve varılan kararları Sened-i İttifak adı verilen bir belgede tespit etmişlerdir (Gözler, 2008).

Sened'i İttifak yerel güçler olarak Âyanlar ile sarayın isteklerini uzlaştırmayı amaçlasa da esasta sultanın gücünü sınırlama isteği olarak görüldüğü için Osmanlı sarayı için tahammül edilemez bir talepler silsilesini temsil etmektedir. Rumeli ve Anadolu'da neredeyse özerk idareler kurmuş olan Âyanların bu yönetimler üstündeki haklarının saray tarafından tanınması yönündeki istekleri geçici bir süre için anlayış ile karşılanmış olsa da son kertede II. Mahmud iktidarını pekiştirdikten sonra şartı yok saymıştır. Âyanların devlet adına asker toplamaları, padişahın kişiliği ve otoritesini kendi taahhüt ve güvenceleri altına almaları, devletin gelirlerinin toplanmasında etkin rol oynamak istekleri, sadaret makamına saygı duyulmayı taahhüt etmeleri ancak bu makam gücünü keyfî ve yasadışı kullandığı zaman topluca direnmek hakkına da vurgu yapmaları, merkezin askerî zümresi ile Âyanlar arasında güvenin tesis edilmesi gereğine işaret etmeleri; devlet veya taşra vezirlerinin taşraya yapacağı haksız saldırılar karşısında yerel hanedanların topluca hareket edeceklerini belirtmeleri; hanedanlık haklarının ölünce vekillerine geçmesi ve reayaya zulüm yapanların bizzat Âyanlarca cezalandırılacağı nevinden hükümler merkezî idarenin ve sarayın icatçılık olarak gördüğü taleplerdir (Tanör, 2004: 44-45). Dahası, adaletin tesisinde Âyanlar ve yerel hanedanlar bir tür vekil düzeyine yükselmektedirler ki geleneksel Osmanlı yönetim mantığı açısından adalet ancak ve ancak sultanın iradesi sonucunda tecelli edebilir. Dolayısıyla, örneğin Sened'in 7'nci maddesinde ifade edildiği biçimiyle "yoksulların ve reayanın korunması esas olduğundan, Âyan kendi yönetimindeki yerlerin asayişine ve vergilerin ezici olmamasına dikkat edecektir. Bunun için vükela ile hanedanlar arasındaki görüşmeler sonunda haksız vergiler kaldırılacak, zulüm yapanlar devlete bildirilecektir" (Tanör, 2005: 46) türünden iddialar Âyanları adalet dağıtıcı bir konuma yükseltmektedir ki bu da siyaset yapmak olarak padişahın mutlak iradesine ortak olmak girişimidir. Tanör'ün de iddia ettiği gibi sadrazama yönelik eleştiriler yoluyla asıl hedef alınan sultanın kendisidir. Sadrazamın "keyfî eylemlerinin önlenmesi, suçsuz yerel hanedanlara haksızlık edilmemesi, sürekliliklerinin korunması ve hanedan haklarının babadan oğla geçmesinin kabul edilmesi ve bunların kendilerine bağlı küçük Âyanlar üzerindeki egemenliklerinin onaylanması gibi" talepler ise sadece "fiilî feodal statülere süreklilik ve hukukîlik kazan-

dırmak" olarak görülemez (Tanör, 2005: 46-47). Sened'in Osmanlı siyasasına getirmiş olduğu en büyük yenilik, "keyfiliğin cezalandırması ya da kişi dokunulmazlığı, suçlarda ve cezalarda yasallık (kanunilik) ilkesinin aranmasıdır ki" bu da ilk kez Padişah'ın da tuğrasının basıldığı bir belge içinde şarta bağlanmıştır.

"Karşılıklılık ve iki taraflılık" gibi özellikler gösteren belgenin hukuksal ve idarî önemi hakkında çok çeşitli değerlendirmeler bulunmaktadır. Kimi yaklaşımlara göre belge sarayın mutlakiyetçiliğini sınırlandırdığı oranda demokratikleşme ve hukuk devletinin kuruluşuna doğru yaşanacak olan bir değişimin habercisidir; kimilerine göre ise modern devletin oluşumuna vesile olan merkezîleşme sürecinin zayıflatılmasına yönelik feodal gerici bir tepki. Ancak her iki yaklaşıma sahip yazarların da dikkat çektikleri husus Sened-i İttifak'ın "vergilerin saptanması ve cezalandırmada" (Tanör, 2005: 60) hukuka bağlılık gibi yeni bir ilkeyi geleneksel Osmanlı adalet ve hukuk anlayışına taşımış olmasıdır.

Yeni bir Osmanlı hukuk rejimi yaratma girişimleri özellikle II. Mahmud döneminde hızlı bir gelişme göstermiştir. Sened-i İttifak belgesini göz ardı eden genç padişah tedricen merkezî yönetimi taşra karşısında kuvvetlendirmeyi amaçlayan bir dizi idarî ve askerî reformu yürürlüğe sokmuştur. Bu dönem Osmanlı-İslam-Türk siyasasında yeni bir kanunlaşma evresinin başlangıcı olarak görülebilir. "Sürekli danışma ve karar organlarının kurulmasının" yanı sıra *Meclis-i Vâlâ-yı Ahkam-ı Adliye* ve *Dar-ı Şura-yı Babialî* gibi idarî-hukukî yapılar yoluyla da yeni bir hukuk reformunun ilk adımları atılmıştır. (Tanör, 2005: 67). Özellikle ikinci kurul "Tanzimat yeniliklerinin getireceği nizamnamelerin yanı sıra yasaların hazırlanmasıyla da görevlendirilmiştir" (Tanör, 2005: 67). Tanör'ün aktardığı gibi Niyazi Berkes gibi modernleşmeci araştırmacılar, "*Meclis-i Vâlâ-yı Ahkam-ı Adliye*'nin kurulması ile" Osmanlı rejimi içinde "Tanrı buyruğu ya da padişah iradesinin dışında insan düşüncüsü ile de kurallar konabileceğinin" kabul edilmeye başlandığını ileri sürmektedirler (Tanör, 2005:67). Berkes de Osmanlı rejimi içinde örfî bir kanunlaştırma alanının olduğunun farkında olsa da örfü meşrulaştıran şeriatın etkisinin zayıflamaya başladığına dikkat çekmektedir (Berkes, 1964: 8-19). II. Mahmud ile başlayan yasalaştırma faaliyeti Osmanlı hukuk rejiminde dünyevîleşmeye doğru hızlı bir ivme sağlamıştır. Diğer bir deyişle, artık yasalaştırma eşitlik ve özgürlük gibi dünyevî değerleri esas alan ve koruyan bir hukuk rejiminin oluşturulması amacına hizmet etmeye başlamıştır. Bu minvalde gerek Osmanlı yönetim mantığı gerekse de onun yarattığı en özgün siyasal-sosyal ve ekonomik kurumsallaşma biçimi olan millet sistemi köklü bir dönüşüm yaşamıştır.

Gerçekten de keyfî yönetimin ortadan kaldırılması ve kanun düzeninin yeniden tesis edilmesi için harekete geçen Osmanlı sarayının en dikkat çekici icraatlarından birisi kamu yönetimi mantığını değiştirmeye yönelik 1838 tarihli *Tarik-i İlmîyeye Dair Ceza Kanunnamesi'dir*. Bu kanunname ile “kadınların yetkilerini kötüye kullanmalarını önlemek ve rüşvetin ortadan kaldırılması amaçlanmaktadır” (Tanör, 2005: 68). Sonuçta 1838 tarihli *Memurine Mahsus Ceza Kanunu* memurların işleyebilecekleri suçları ve bunların cezalarını saymakla, kanunsuz ceza verilemeyeceğini ve keyfî cezaların kaldırıldığını ilan etmektedir (Tanör, 2005: 68). “Ceza adaletinin” oluşturulmasına yönelik ilk girişim olması açısından önemli olan bu kanun, geleneksel “zulüm suçu” ve siyaseten katl cezasının” kaldırılması yolunda da önemli bir adımdır (Tanör, 2005: 69). Böylelikle askerî-devletli sınıf saray karşısında daha korunaklı bir konuma yükselmektedir.

II. Mahmud’un kanunlaştırma hareketleri İmparatorluğun geleneksel adalet sisteminde yaşanacak olan köklü bir dönüşümünün habercisidir. Gerçekten de “mülkiyet hakkı, din ve vicdan özgürlüğü ve eşitlik gibi” (Tanör, 2005: 69) yeni prensipler merkezinde yeniden tanzim edilmeye başlanan devlet-toplum ve kişilerarası ilişkiler, millet sisteminden kaynaklanan eşitsizlik ve hiyerarşi sisteminin değişmesinin şartlarını da oluşturmaktadır. Din farkı olmadan bütün Osmanlı tebaasının eşit siyasal haklara sahip oldukları düşüncesi, II. Mahmud tarafından şöyle ifadelendirilmektedir:

Ben tebaamın Müslümanını camide, Hıristiyanını kilisede Musevisini havrada fark ederim. Aralarında başka guna (türlü) bir fark yoktur. Cümlesi hakkında muhabbet ve adaletim kavidir (sağlamdır) ve hepsi hakiki evladımdır (Tanör, 2005: 81).

Padişahın yasa önünde eşitlik düşüncesini ima eden bu yeni yaklaşım, esasta şer’î hukuka da aykırı yeni bir prensiptir ve takiben ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile hukukî şartları tarif edilen Osmanlılık ideolojisinin temel varsayımı olmuştur. II. Mahmud 1837 yılında Şumnu’da yapmış olduğu konuşmada esasen İmparatorluk’ta yaşanacak olan köklü değişikliklerin ipuçlarını veriyordu. Şöyle diyordu genç Padişah:

Siz Rumlar, siz Ermeniler, siz Yahudiler hepiniz Müslümanlar gibi Allah’ın kulu ve benim tebaamsınız; dinleriniz başka başkadır; fakat hepiniz kanunun ve irade-i şahanemin himayesindesiniz. Size tarh edilen vergileri ödeyin: bunların kullanılacakları maksatlar sizin emniyetiniz ve sizin refahınızdır (Tanör, 2005: 69).

Din ve vicdan özgürlüğünü diğer bir deyişle ehl-i kitap sahiplerinin dinlerini şer’î ve örfî düzenin tanıdığı sınırlar içinde uygulamalarına

müşamaha gösterilmesi Osmanlı adalet rejiminin temel bir özelliği olmuşsa da artık tebaa yeni yasalar karşısında eşit fertlerden oluşan bir topluluk olarak tanımlanmaya başlanmıştır.

Ne var ki II. Mahmud dönemi henüz Avrupa hukuk ve toplum felsefesinde vazgeçilmez doğal haklar olarak bilinen ve bugün evrensel insan hakları olarak formüle edilen temel hakların kanunî yaptırımlar haline dönüştüğü bir dönem değildir. Askerî devletli sınıflara hiçbir hak tanınmayan kulluk sistemi devam etmektedir. Buna karşılık geleneksel yönetim mantığının sürü-çoban mecazı ile tanımladığı reaya-padişah ilişkilerinde değişiklik gözlenmektedir. Reaya çeşitli haklarını koruyacağına söz veren bir padişahın tebaası konumuna yükselmiş ve reayanın çeşitli idarî/siyasî kurullar ve meclislerde temsili düşüncesi bu dönemde doğmuştur. Buna karşılık can güvenliği ve mülkiyet hakkı da henüz tam anlamı ile yasa koruması altına girmemiştir. Bu türden gelişmeler ancak II. Mahmud sonrasında tahta geçen Abdülmecit döneminde Gülhane’de ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayunu sonrasında ortaya çıkmıştır (Tanör, 2005: 83; Bkz, Akşin: 1988: 121-123)

Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nun ortaya çıkış şartları üzerinde özellikle yabancı devletlerin büyük etkisi olduğu tarihî bir vakiydir. Gerçekten de bu dönemde İmparatorluğun içine düşmüş olduğu ekonomik sorunlar ile yönetim krizleri dolayısıyla iç işlerine daha çok karışma imkanına kavuşan Batılı devletler, 1838 Ticaret Antlaşması örneğinde görüldüğü gibi, bir yandan eşî benzeri görülmedik ekonomik imtiyazlar koparıırken, diğer yandan da siyasî olarak hamiliklerine soyundukları çok çeşitli Hıristiyan azınlıkların, tebaanın eşitliği ilkesi çerçevesinde geleneksel rejim içinde tanımlanan ikincil konumlarının değiştirilmesini istemektedirler (Bkz. Bozkurt, 1989: 33-40).

1839 yılında Sadrazam Mustafa Reşit Paşa tarafından Gülhane’de okunan Hatt-ı Hümayun ferdî haklara yapmış olduğu vurgu ile yeni bir kanunlaştırma mantığına geçildiğini ilan etmektedir. İmparatorluğun dirlik ve düzeni için yeni yasaların yapılması gereğine dikkat çeken Hatt-ı Hümayun yasalaştırma sürecinde “danışma, tartışma ve oylama” (Tanör, 2005: 86) gibi yeni yöntemlerin oluşturulmasını öngörmektedir. Tebaanın “can, ırz, mal-mülk güvenliğinin sağlanması, insanların şeref ve haysiyetlerinin korunması” ile adaletsizliğin ortadan kalkacağını ilan eden Hatt’ta padişah, adaletsizliğe neden olan haksız vergilendirmenin de düzeltileceği hususunda da tebaasına söz vermektedir (Tanör, 2005: 87). Tanör “bu sınırlamayı yasa üstünlüğü ya da yasaya saygı” ilkesine geçişin ilk aşaması olarak görmektedir (Tanör, 2005: 87). Kamusal yaşamın “yöneticilerin keyfiliğinden ziyade yasanın öngördüğü kurallara göre yeniden düzenlen-

mesi; herkesin yasa önünde eşitliğinin sağlanması, memurların yasal çerçevede iş görmeleri ve buna uymayan memurların yine yasalarda belirtildiği gibi cezalandırılması, keyfî cezalara son verilmesi, mahkemelerde duruşmaların açıklığının sağlanması, vergi ve askerlik görevlerinin adil yasalarca yeniden düzenlenmesi" gibi önlemler ile "yasal yönetim" aşamasına geçilmiştir (Tanör, 2005:88).

Osmanlı yönetim mantığı açısından en can alıcı yenilik "eşitliğe saygı yükümlüğünün getirilmiş" olmasıdır (Tanör, 2005: 88). Böylelikle Müslüman tebaanın egemenliği ve önceliğine dayanan geleneksel rejimin temel düzen varsayımı da köklü bir dönüşüm yaşamaya başlamıştır. Millet sisteminin yarattığı örgütlü eşitsizlik rejimi altında herkesin haddine göre yerli yerinde tutulmasını idealleştiren geleneksel adalet rejimi sona ermiştir. İmparatorluk siyasasının bir parçası olan gayr-i Müslimlere yönelik ayrımcılık ile her zümre içinde zenginlik ve güçten kaynaklanan eşitsizliklerin yasa önünde geçersiz olacağını ilan eden Hatt-ı Hümayun'da Padişah "tebaay-ı saltanat-ı seniyemizden olan ehl-i İslam ve mileli saire (öbür milletler, cemaatler) bu müsaadati şahanemize bilaistisna mazhar olmak üzere can ve ırz ve namus ve mal maddelerinden (...) kaffei (tüm) memaliki mahrusamız ahalisine tarafı şahanemizden emniyet-i kamile (tam güvence) verilmiş..." diyerek yeni bir eşitlik rejimine geçildiğini ilan etmiştir; dahası, "çıkarılan ek fermanla da 'vezirden çobana kadar herkesin eşit olduğu bildirilmektedir'" (Tanör, 2005: 88-89). Böylelikle din ekseninde toplulukları birbirlerinden ayırarak müsamaha edilen farklılıklardan kaynaklanan eşitsizlikleri koruyan geleneksel adalet rejimi, tebaanın eşitliği ilkesine göre yeniden tanzim edilmeye başlanmıştır.

## SONUÇ

Avrupa siyasal ve sosyal yazınına 19'uncu yüzyıldan itibaren damgasını vuran genel geçer ve sıradan oryantalist tarih anlayışına göre Doğu İmparatorlukları – ki buna Osmanlılar da dahildir – adalet, hak ve hukuk kavramlarına yabancı despotik imparatorluklardır. Kökleri Montesquieu'nun Doğu ve Batı karşılaştırmalarına kadar geriye götürülebilecek bu yazın içinde egzotik despotik Doğu monarşilerini Batı'nın hak - hukuk rejimlerinden ayıran en önemli özellik özgür yurttaşın olmaması ise ikinci önemli fark adaletin her daim despotun iki dudağı arasında eğilen bükülen bir yönetim erki olmasıdır (Bkz., Bulut, 2004). Ancak Osmanlı örneği göstermektedir ki beylikten devlete geçişte âdet hukuku olarak örf kanunu, imparatorluk aşamasında da özellikle kanun kimi şer'î kısıtlamalara tabi olmuştur. Osmanlı sarayı gücü merkezîleştirmeye çalıştıkça çok çeşitli toplumsal



tabakalardan yükselen güçlü bir muhale-fetle de karşılaşmış ve bu zümrelerin adalet talepleri doğrultusunda da kimi zaman sultanın mutlak iradesi sınırlandırılmıştır.

Yöneten-yönetilen ilişkilerinin idealde nasıl olması gerektiğini tarif eden adalet dairesi prensibi yoluyla tarif edilen adalet, temelde yönetenlerin edimlerine bağlı bir yönetsel nitelik olarak tarif edilse de adaletin kaynaklarına bakıldığında özellikle şer'î hukuktan kaynaklanan kısıtlılıkların modern kanunlaştırma döneminin başladığı 19'uncu yüzyılda bile sultan iradesini kısıtlayıcı bir etki yaptığı görülmektedir. Geleneksel Osmanlı adalet rejimi genel olarak sultanın-reaya ile ilişkilerini düzenlemektedir. Diğer bir deyişle, sultan askerî-devletli kullarının herhangi bir hakkını tanımazken reayanın şeriattan ve örften kaynaklanan haklarını koruyan bir makam olarak ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık, devletli askerî zümreler de sultan ile aralarında sanki zahirî bir sözleşme varmışçasına onun adil davranışlarının ölçüsünü, işi ehline vermek olarak tanımlanan bir adalet anlayışı ile değerlendirmek eğilimindedirler. Sultan'dan bir yandan reayanın refah ve güvenliğini sağlayarak kanun ve şeriattan kaynaklanan haklarını güvence alması diğer yandan da askerî devletli kullarının liyakatlerinin gerektirdiği ayrıcalıkları vererek adil davranması beklenmektedir.

Osmanlı adalet rejimi modern hukuk anlayışından farklı olarak tebaanın eşitliği prensibine dayanmamaktadır. Aksine kural, eşitsizlik ve hiyerarşidir. Diğer bir deyişle, Osmanlı adalet rejimi eşitsizliği yönetmek üzere oluşturulmuştur. Ancak eşitsizlik doğrudan bir adaletsizlik hali de yaratmamaktadır. Modern siyasal teoride "farklı olana farklı davranmak" olarak tanımlanan adalet anlayışına daha yakın bir kamu felsefesini benimseyen Osmanlı rejiminde eşitsizliğin kaynağı millet sistemidir. Müsamaha edilen farklılıklar üzerinde bina edilen ve herkesin hak ettiğini almasına yönelik bir adalet anlayışından kaynaklanan ve Müslim tebaanın önceliklerine dayanan rejimdeki ilk büyük dönüşüm 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilanı ile başlamıştır.

## KAYNAKLAR

- Akşin Sina, (1988). "Siyasal Tarih," *Türkiye Tarihi III*. Sina Akşin (der.), İstanbul: Cem Yayınevi. s. 73-191.
- Berkes, Niyazi, (1964). *The Development of Secularism in Turkey*. London: Hurst&Company.
- Bozkurt, Gülnihal (1989). *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- Bulut, Yücel, (2004). *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Çetin, Halis (2005). "İktidar ve Meşruiyet," *Siyaset*. Mümtaz'er Türköne, Ankara: Lotus Yayınevi: 35-71.
- Ergene, Boğaç A. (2001). "On Ottoman Justice: Interpretations in Conflict (1600-1800)," *Islamic Law and Society* 8,1: 52-87. Eryılmaz, Bilal (1988). *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi*. İzmir: Güç Birliği Yayıncılık ve Ticaret.
- Gözler, Kemal, "*Sened-i İttifak*", [www.anayasa.gen.tr/senediittifak](http://www.anayasa.gen.tr/senediittifak); (erişim tarihi: 03.03.2008) .
- Halaçoğlu, Yusuf (1998). *XIV-XVII Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Hassan, Ümit, (2001). *Osmanlı: Örgüt - İnanç - Davranış'tan Hukuk - İdeoloji'ye*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Hassan, Ümit (2000), *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- İnalçık, Halil (2005). *Osmanlı'da Devlet, Hukuk Adalet*. (2'nci baskı), İstanbul: Eren Yayıncılık
- Karpat, Kemal (1982). "Millets and Nationality: the Roots of Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era," *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Cilt I, içinde, Benjamin Braude ve Bernard Lewis, (Der.), New York: Holmes & Meier Publishers Inc., s. 141-169.
- Mumcu, Ahmet (1985). *Osmanlı Hukukunda Zulüm Kaoramu*. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1999). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Öz, Mehmet, (2005). *Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Soner, Bayram Ali (2007). "At The Limits of Toleration: How Have Non-Muslim Minorities Been Constructed As 'Strangers in Turkey? *Minorities in Transition in Europe and the Middle East*, UCSIA International Workshop. Antwerp: Aralık 5-7. (Basılmamış Metin).
- Tanör, Bülent (2005). *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
- Witteck Paul (1971). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Güzin Yalter (çev.), İstanbul: Türkiye Yayınları.