

Türk-İslam Varlık Düşüncesinin Osmanlı Siyasal Düşüncesine Etkileri: Dualiteler ve Mütemmim Cüzler

Orhan KESKİNTAŞ¹

ÖZ

Bu çalışmada Türk-İslam varlık düşüncesinin Osmanlı siyasal düşüncesinde oluşturduğu dualiteler ve mütemmim cüzlerin incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu dualiteler ve mütemmim cüzler, bilincin yaşamı ve siyasal alanı anlama, sembolleştirme, karşıt yapıları dengeleme etkinlikleridir. Dualite ve mütemmim cüzler insanın varlığının ne olduğu ile ilgili verilen kökensel cevaplara dayanmaktadır. Çalışma boyunca iki tez iç içe geçmiş bir şekilde savunulmaktadır: İlk olarak ontolojik ve epistemolojik çokluğa dayanan varlık düşüncesinin kendi içinde hukuki, toplumsal ve bölgesel farklılaşmayı esas alan siyasal çoğulculuğa neden olduğu; ikinci olarak, dualiteler ve mütemmim cüzlerin siyasal yapıyı sürekli dinamik bir denge noktasına zorladığı tezleri savunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam, Dualiteler, Mütemmim Cüzler, Çokluk, Şeriat, Kanun, Nizâm-ı Âlem, Adalet, Âlem, Muhabbet

The Effects of the Thought of Turkish-Islamic Ontology on Ottoman Political Thought: Dualities and Component Part

ABSTRACT

The analyze of dualities and component parts formed within the Ottoman political thought by the ontological reasoning is aimed in this study. These dualities and component parts are the activities of consciousness to comprehend the life and political domain, symbolize as well as balance the opposing structures. Duality and component parts depend on the root answers given owing to what the origin of human beings is. Throughout the study, two closely intertwined theses are proposed. Firstly, the ontology based on the ontological and epistemological majority leads to legal, social and political pluralism aiming regional differentiation. Secondly, dualities and component parts constantly force the political structure to a dynamic balance point.

Keywords: Turk-İslam, Dualities and Component Part, Multitude, Shari'ah Law, Justice, Love, Universal Order

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Alparslan Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bil. Fak. Kamu Yönetimi ve Siyaset Bil. Böl. 49250. Muş/Türkiye

GİRİŞ

Türk-İslam varlık dünyasının siyasal alana yansımalarını analiz etmeyi amaçlayan çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, çalışmanın temellerini oluşturma amacıyla varlık, kuvvet, çokluk, birlik ve mekân kavramları etrafında bir çerçeve çizmeyi çabalamaktadır. İkinci bölümde ise bu çerçevenin etkisi altında, tarihsel ve kültürel bağlamları içinde gelişen dualiteler ve mütemmim cüzleri oluşturan kavramlar analiz edilmektedir. Bu kavramların bir kısmı kalem-kılıç, şariat-kanun gibi farklı alanlardaki ilişki ve çıkarları temsil etmeleri açısından birbirleri ile çatışmaktadır. Diğer taraftan bu kavramlar, adalet-devlet, âlem-nizam, adalet-muhabbet, çokluk-âlem gibi birbirini tamamlayan mütemmim cüzlerden oluşmaktadır. Osmanlı dünyası, tamamlayıcı veya farklı çıkarları, işlevleri temsil eden yapıları, sentezleme ve bütünleştirme konusunda başarılı bir örnektir.

1. Türk-İslam Varlık Düşüncesinin Kökleri ve Siyasal Bilince Yansıması

1.1. Varlık, Beden ve Nizam

Varlık

Allah, varlığı yaratırken, hiçbir sebebe tevessül ve tenezzül etmeden “ol” demiş, varlık bilenenin bilgisinde olduğu gibi oluvermiştir. Ol emri ile birlikte varlık, ahval ve sıfatıyla nakşedilmiş olarak var olur (İbn Arabî, 2017: 90; Cîlî, 2015: 78). Ol emri ile her şeyi belli ölçüde ve kemâl düzeyinde yaratan Allah, varlığı vücuda kavuşturmuştur. Kenz-i mahfi olan Hakk’ın bilinme arzusu sonucu ehli tasavvufa göre ikinci taayyünde varlık batından zahire çıkmıştır (Dâvût El Kayserî, 2012: 140, 215 ; Konuk, 2017:16-18; Izutsu, 1998: 120-124). Allah’ın ilminde var olanlar, ayrılmış, eşya zuhur etmiştir. Bu, eşyanın çokluk olarak ortaya çıkmasıdır. Bu çokluğun çıktığı mertebeye, bütün külli ve tikel anlamlar onda ortaya çıktığı için manalar âlemi; çokluğun gerçek oluşundan dolayı da irtisam/resmolma mertebesi de denir (Kâşanî, 2004: 137-138). Tecelliyatında daim olan Allah’ın her bir tecellisi, kemâlde bir terakkidir. Her nefeste âlemin tamamı sürekli olarak bir kemâle ulaşma hareketinin içindedir. Allah’ın âlemlerle

ilişkisinde sürekli bir zuhur/oluş olduğundan varlığın kendisi Allah'ın emri ile sürekli bir terakkidedir (Cîlî, 2015: 68). Allah'ın rahmeti, hakikat mertebesinde zuhur ettiğinde, mahlûkatın oluşuna neden olur. Hakk'ın mevcudata rahmetinin önemli bir özelliği mevcuda sıfat/hal ve isim vermesi, diğer bir açıdan ise âlemi kendi nefinden icat etmesidir.

Vûcud, bizzatihi Rahman'ın nefesi ve emri ile kemâl bulmuştur. Âlem, ilahi nefesten başka bir şey değildir. Hak kendisinde gizlenmiş olan eşyaların suretlerine ilahi nefesiyle üflemiş ve nefes Rahman'a nispet edilmiştir. Allah zahirdeki suretlere Rahman ismiyle rahmet etti. Tabiatta Rahman'ın nefesidir (İbn Arabi,1992: 192,135, 334). “Rahman Arş'a istiva etti.” ayeti de Allah'ın kudreti ve ilmiyle bütün varlıkları kuşattığı anlamına gelmektedir. Allah'ın Rahman vasfının “istivanın/oturma”nın temel amacını ve hükümünü belirlediğine inanılır. İbn Arabi, (1992: 337) “Arş her şeyi kaplamıştır. Onda hüküm ve saltanatı kurmuş olan da Rahman'dır.” der. Varlığa hayat veren Rahman nefesi, Varlığın bizzat kendisinin mükemmel olmasından dolayı hiçbir şeyinde eksiklik ve eğrilik olmaz. Yanlışlık, doğruluk, eğrilik, hüküm olarak eşyaya taalluk eder ancak varlığın oluş ve biçimi açısından eşyanın konusu değildir. Sufi deyişte olduğu gibi “Allah eğriye eğri nazarla baksaydı, eğriyi yaratmazdı.” ilkesi, eğrilik nazarla olduğunu söyler. Nâkısılık olarak eğrilik, varlığın bulunuşuna ve mahiyetine dâhil değildir. Gazali de (1994: 73) hüsn/güzel ve kubh/çirkin tartışmalarını değerlendirirken çirkinliğin zati bir vasıf olmadığını, aklın bunu kendiliğinden bilemeyeceğini, şeriatın varlığa hüküm taalluk etmesinden önce fiillerde güzel ve çirkinin olmayacağını ifade eder. İbn Arabi de (1992: 338) varlığın hepsinin ilahi nefesten kaynaklanmasından dolayı iyi ve güzel olduğunu ancak beğeni, hoşagitmeme açısından iyi ve fena olarak ayrıldığını ileri sürer. Peygamberin sarımsağın kendisini değil, kokusunu sevmediğini söylemesinde olduğu gibi bir şeyin aynının değil, ondan zahir olan şeyin mekruh olduğunu savunur. Bundan dolayı, kerih görmenin, örfe göre veya şeyin kendi doğasına uygun olmamasından, bir maksatla ya da ilahi yasa tarafından öyle görülmesi, bir şeyin

kemal derecesinden noksan olması ile mümkün olacağını söylemektedir. Cîlî de (2015:92, 96) nimet ve nıkmetin/sıkıntı yer değiştirebileceğini, bazen nimet sayılanın nıkmetsi olduğu, her ikisinin de Zat'ın sıfatında ve eserlerinde zuhuru itibarıyla olduğunu vurgular. Şeriat hükmüne göre su ve karın ayrı olduğu, fakat karın erimesi sonucu, karın değil, su hükmünün geçerli olduğunu iddia eder.

İbn Arabî, (2017: 107-108) Allah'ın dışındaki her şeyi var etmeye yönelik şey, hükümleri, nispetleri ve izafiyetleriyle ulûhiyet olduğunu iddia eder, ona göre, Allah'ın isimler kendi eserlerini talep etmektedir. Ulûhiyet âlemde bela, afiyetin olmasını gerektirir, Allah'ın herhangi bir isminin işlevsiz olmaması için bu gereklidir. Varlığın kemâl derecesi, onun olması gerektiği gibi olmasını ifade eder. Nefs-i ilahî kendi içinde parçalanma kabul etmediğinden “âlemde ne varsa kemâliyle o” olduğu, düşünülür (Cîlî, 2015: 95- 97). Varlığın hakkı da “ol” emrinin tahakkuk etmesidir. Ulûhiyet'in mazharı ilahî ve yaratılmış olan bütün varlıklara, vücut mertebesinde hakkinin verilmesidir (Cîlî, 2015: 80,92). Ol emri aynı zamanda varlığın yoklukta sabrının sona ermesi, aşîkâr olmasıdır. Şükür, mahiyet ve surete bakmadan olmanın bizzat vurgulanmasını ifade eder. Varlığın Allah'ın bilgisinde olduğu gibi olması İbn Arabî açısından adalet olarak tarif edilir (Suad El Hakim, 2005:47). Bu da varlığın kâmil, estetik ve adil bir düzeyde yaratıldığını gösterir.

Beden

Nizamın ilk tecrübe edildiği yer, ferdin kendi bedenidir. Beden, varlığın anlaşılmasında bilincin kendisi ve âlemdeki düzeni anladığı ilk yerdir. Beden sahip olduğu özellikleri ve işlevleri açısından bir bütün olarak bilincin ben düşüncesinde yer alır. Bilinç, ben derken, kastettiği bedenin içinin ve dışının birliğidir. Bilinç, kesretin içinde bulunuşu ile kendini âlemde temaşa eder, kendi bilincine varır. Varlık, sadece bulunuş açısından değil, düşünce düzenine ve anlamlar düzeyine de ait ve konu olarak var olur, bulunur. Bu açıdan, bilinç, baştan itibaren, kendisinin, insanın ve yaratıcının sahip olduğu düzen içinde

kendini tanır. Bu bizzat varlığın kendi başına dünyada bulunuşunun kesret düzeyinde temaşa etmesidir.

Beden, ölçü açısından kullanılan bir birim olarak mimariden, tarım arazilerinin ölçümüne kadar geniş bir çerçevede sadece mukayese aracı değil, varlığın anlamının biçim ve ölçü olarak kavranılmasında² da temel alınmaktadır. Beden zihnin evi olarak değil, aynı zamanda zihnin varlığa açılan ve ona katılan kısmıdır. İnsanın özü, varlıkla ilişkisinden, bütüne doğru hareketinden, birlik kavrayışı yoluyla elde edilir. Beden, âlemi anlamak için bizzat ölçünün kendisi olarak zihin ve eylem tarafından üretilir. Umberto Eco'nun (2009:10) ileri sürdüğü gibi öküz ve atlar Tanrı'nın suretini çizebilseydi, Tanrı'yı kendilerine benzetirdi. Benzer bir biçimde Feuerbach, (2015:302) “insan, insani varlığı tanrısal olarak tasarladığı için Tanrı'ları insan gibi tasarlar” diye savunur. Ayrıca Feuerbach (2008:52) “Eğer Tanrı’ kuş için nesne olsaydı, Tanrı kuş için kanatlı bir öz olarak nesne olurdu: Kuş kanatlı varlıklardan daha yüce, daha kutsal hiçbir şey tanımaz.” olduğunu ileri sürer. Bu düşünceler, insanın varlığı anlamada kendi bedenini sınırlılıkları içinde düşündüğünü gösterir. Varlığın otantik anlamı, bu sınırların kavrayışı içinde vücut bulur.

²Baumann, (2012: 33-34) tarımda insanın bedenini esas olan ölçü yerine metrenin kullanılmasını kapitalizmin mesafe, nesnel ve piyasa kavramı ile değerlendirir. “Artık, mesafeyi “nesnel” diye adlandırmaya ve insan bedeninin bazı kısımlarının uzunluğu, bedensel marifetler ya da insanların birbirine duyduğu sempati/antipatıyla değil de ekvatorun uzunluğuyla kıyaslayarak ölçmeye meyilliyiz. Oysa ki kişilik ve bedensellikten kurtuluşun somut ifadesi olan o metre denen metal çubuk, herkes saygı duysun ve itaat etsin diye Sevres’e emanet edilmeden çok önceleri, mesafe insan bedenleri ve insan ilişkileri ile ölçülüyordu...Tarihleri boyunca ve daha yakın tarihlere, modernitenin gelip çatmasına kadar insanlar dünyayı bedenleriyle (ayak, karış, avuç, kol), ürünlerini kendi yaptıkları eşyalarla (sepet, kova), tarlalarını etkinlikleriyle (örneğin, tarlalarını “Morgen”lara, yani bir insanın şafaktan alacakaranlığa kadar belleyebileceği büyüklükte parçalara bölerek) ölçüyorlardı. Gelgelelim, gücü elinde bulunduranlar, ne zaman uyruklarına tek tip muamele yapmak isteseler, onlardan “aynı” vergi ya da harcı talep etseler, sorun çıkıyordu. Çeşitliliğin ve olumsuzluğun etkisinden kaçınmak ve onu yok etmek için bir yol bulunmalıydı ve bulundu da.”

Nizam

Varlığın mükemmel bir şekilde yaratılma biçimi varlığın nizamını oluşturur. Nizam, varlığın korunması gereken kemâl halidir. Varlığın kemâl biçimde yaratılmasını koruyan eylemler estetik eylemlerdir, ancak etik bir şekilde ifade edilir. Varlığın yaratıldığı gibi korunması, siyasal ve hukuki bir eylemin değil, estetiğin konusudur. Estetik bir eylem, kendi içinde varlığın yaratıldığı gibi korunmasını amaçladığı için etik bir özelliği kendi içinde barındırır. Varlığın ol'duğu ilk hale ve biçime tekrar kavuşmasını sağlayan eylem, estetik bir eylemdir. Bir başka açıdan estetik eylem, ol'un ilk kökensel oluşuna tekrar kavuşturulmasıdır. Bu estetik eylem, insanlar tarafından yaşamda icat edilen zulmün ve çirkinliğin ortadan kaldırılmasını amaçlar. Estetik eylemin etik biçimde ifadesi Kur'an-ı Kerim'de görülür. Kökü güzel (hsn) anlamına gelen ama Kur'an-ı Kerim'in iyi ve iyilik anlamında kullanılan ihsan, muhsin kavramlarında estetik kavramların, etik içeriklerle kullanıldığı görülür (İsfâhanî, 2012: 399).

Varlığı hüsnün bir açılımı olarak düşünen İslam sanatında, hakikat güzele bir seyir ve bir temaşa olarak tanımlanabilir. İslam sanatı, anlamı/değeri biçimin içinden geçirerek yeniden ele alan, anlamı biçimle sentezleyerek varlığın sadece güzel değil, aynı zamanda güzele işaret eden bir işaretler topluluğu olduğunu ifade eder. Hakikat, ol demekle olan varlığın estetik özelliğinin ve işaretlerinin bir seyridir, bu açıdan amaç bulmak değil temaşa etmek ve aramaktır. Hakikat güzele bir seyirdir. Sanat, güzele bir seyir olan hakikatle temas kurmaya, formun kalıcı olmadığından hareketle bir işarete ve işaretler sistemine dâhil olmaya çalışır. Hakikat dediğimiz güzele giden yolun bulunması, sefere çıkılması ve seyre dalınmasıdır. Hakikati sefer ve seyirden ayrı ele almak mümkün değildir. Hakikat'ten bulunan ve bulunacak bir şey yoktur, tek bulunan ona ilişkin yolların keşfi ve bunun için salık olma ve yola koyulmadır. Bu kavrayış, çokluğu, yolun ve tezahürün kendisini güzel ve nizamla ilişkilendirmektir.

Varlığın kökenine dönüşünün biçimsel ifadesi Kâbe'dir. Kâbe her şeyi tohum olarak ihtiva etmektedir. İnananlar için merkez ve kökendir (Burckhardt, 2013: 23). Estetik eylem bu kökene dair ol emrinin sürekli hatırlanmasıdır. Kâbe'nin etrafında tavaf yapılması, kökene olan bu özlemle ilgilidir. Dairesel hareketin her bir noktası başlangıç ve bitişi ifade edebilir, bu açıdan, tavaf her hacı/yolcuya her an ve sürekli ol emrinin içinde olduğu bilincini verir. Varlığın kesintisiz bir yaratımı kadar varlığın ol emrindeki gibi zamansız bir anını da ifade eder. Kâbe, karar anını, köşeli bir cismi ifade eder, onu kuşatan daireysel hareket karar anına dönüşü ve zamansallığı aşma çabasını sembolize eder. Sonuç olarak varlığın hikâyesi içinde Allah'ın eylemi/emri, estetik bir eylemdir. Estetik eylem, varlığın Allah'ın bilgisinde bulunuşa kavuşmasının tezahürüdür. Nizam ise bu ol emri ile olan varlığın halidir. Nizamın ontolojisi, etikten daha çok estetik eylemle ilgilidir, güzel eylemin en kâmil biçimi olan rahmet ve muhabbet nizamın ontolojisidir.

1.2. Tanrı, Çokluk ve Nizam

İslam, Allah'ın tek/ehad, varlığın ise çok olduğuna inanır. Allah tekliği, varlık ise çokluğu ifade eder. Çokluk/kesret, yaratılmış olanların temel özelliği ve Allah'ın isimlerinin tecellisidir. Bu açıdan her bir varlıkta Allah'ın bir ismi tecelli etmektedir. İbn Arabi,(2017: 274) “Âlemdeki şeylerin sayısı ilâhî isimlerin sayısı kadardır ya da bunun tersi” geçerlidir, der. Varlığın vücut bulması, gizli hazine olan Allah'ın hazinelerinin açılması anlamına gelir. İbn Arabi (2017:122) “İyilik varlıkta, kötülük yokluktur.” sözünü, Allah, hiçbir kötülüğün olmadığı mutlak varlık, iyiliktir. Hakk'ın zıddı ise hiçbir iyiliğin bulunmadığı sırf kötülük olan mutlak yokluktur, diye açıklar. Bu durumda, var olma, mutlak iyinin eyleminin sonucu olduğundan varlık iyidir. Çokluk olarak var olanlar, iyiliğin birçok çeşidini kendinde taşır.

Âlem, varlıkların tümünü oluşturur, ol emriyle varlıklar âlemde vücuda kavuşmuştur. Bu çalışmada, varlıkların bulunuş ve vücuda kavuşması arasında ayırım yapılmaktadır. Vücuda kavuşma, varlığın tek tek Allah'ın emrinin konusu

olması ve mahiyet ve suretten bağımsız olarak kendi bilincinin farkına varmasıdır. Bu düzey tasavvuf erbabı tarafından (Cîlî, 2006: 38) tecelli-i evvel ya da ehadiyet mertebesi olarak isimlendirilir. Bu mertebede, varlıkta zatın taayyünü tahakkuk etmiştir ve varlıklar için tanımlar, nispetler ve karşılaştırmalar olmadığından mahiyet, ancak bütünün birliğinden (ehadiyet’ul-cem) ibarettir. Tanrı’nın varlığı birinci yönelmesi, tenezzüldür. Vûcuda kavuşma, bütünlüğün birliği düzeyidir, burada mukayese edilecek hiçbir şey yoktur. Her bir şey, salt kendi başına bütün içindeki varlığını bilir, sertlik, yumuşaklık, akıl, makul gibi hissiyat ve makulat sınıflandırmaları bilmez.

Vûcudun yolculuğu, hakikate seyir anlamına gelir, bu yolculukta diğer varlıklarla karşılaşır. Onlarla karşılaştığı yer varlığın bulunuşudur. Bulunuş ise, kendinde oluşu aşmak, nefsin mahiyet ve suretle kendini bulduğu kesret düzeyinde, bilincin, mensubiyet çerçevesi ve mahiyetine göre kendini varlık mertebelerinde görmesi, kavramasıdır. Bulunuş, benin kendini kesret içinde kavraması, dışındaki varlıklar sayesinde kendinde bilkuvve olarak var olan mahiyetin açığa çıkmasıdır. Kesret bu anlamda, benin kendini tanıma sürecinin başladığı ve bittiği yerdir. Bulunuş, mahiyetin başlangıcı bir açıdan da sonudur. Çünkü bulunuş, değişen nefsin mahiyetinin diğer varlıkların nazarına sunmaktır. Sufilerin (Cîlî, 2005: 39-40)) literatüründe bu anlatım, uluhiyet ve rahmaniyet mertebelerine karşılık gelir. Uluhiyet mertebelerinde varlık, var olma hakkını alır, tecelli eder. Böylece kesret taayyün olur, ortaya çıkar. Ulûhiyet düzeyinde her bir varlık diğerinden ayrılır, aynılık sona erer. Rahmaniyet mertebesinde ise çoklu yaratılış ve çokluğun tamamen ortaya çıkması gerçekleşir. Allah’ın rahmeti bütün çokluğu kaplamıştır, rahmet, varlığın mahiyetini oluşturan isim ve etkilerin oluşması ile tahakkuk eder. Rahmet mertebesinde, eşyanın vûcudu âdeme/yokluğa tercih edilmiş, eşya mevcut olmuştur.

Bulunuş ile birlikte nefis kendini, kesret içinde görür, bilinç ancak bu kesret içinde kendisinin mahiyetini anlar. Kesret/çokluk sadece sayısal bir nicelik değil, her bir

varlığın diğeri ile irtibat ve ilişkisinde kendinde olanın farkına vardığı, mahiyeti ortaya çıkaran nitelikli bir mensubiyettir. İnsan kendisinin ne olduğunu ancak âleme ait olduğunu fark ettiğinde ve âlemin içindeki varlıkların mahiyetini anladığında kavrar. Âlem sadece insanın kesretle karşılaştığı yer değil, aynı zamanda kendinde olanın farkına vardığı bir karşılaşma ve bulunuş yeridir.

Yaratılmakta olan varlık, ol emrini sürekli kendinde duyar, bulunuş kesret içinde gerçekleştiğinden insanın kendini anlaması sürekli değişmektedir. Çünkü kesret değişmektedir. İbn Arabi, (1992: 158,160-213) Allah'ın her nefeste tecelli ettiğini, oysa tecellinin tekrar etmediğini bu durumda her tecellinin yeni bir yaratılış getirdiğini ve eski varlığı giderdiğini savunur. Ona göre Allah âlemin varlığını her nefeste yok edip yeniden tazeler, yeniler, fakat bedenler, nefesler bunun şuurunda değildir. “Her nefeste eşyanın yok olması zamanı, onun var olması zamanının aynıdır.”

Kesretin mahiyeti çıkarması iki biçimde olmaktadır. İlk olarak Peygamberin “Mümin müminin aynasıdır.” sözünde olduğu gibi ferdin başka bir gözde/aynada nasıl görüldüğünü öğrenmesi gibidir. Başkasında kendini görmek ile başkasında nasıl görüldüğünü görmek arasında fark vardır. Aynanın görevi, başkasının gördüğünde, kendini görmektir. Mahiyetin açığa çıkması da buna benzer. Kendinde ne olduğunu bilmez, ancak başkasında görüldüğünü gördüğünde kendini görür, mahiyetinin bilincine varır. İkinci olarak da varlığın söze konu olması ile birlikte görmek kadar işitme ve konuşmanın da varlığın keşfini tarihsel kesitlere uygun olarak da icadını mümkün kılar.

İslam düşüncesinde nizam, birçok kelamcı tarafından Tanrı'nın varlığına delil olarak sunulmuştur. Burada, varlığın gaye ve düzen fikrinden hareket edilerek Tanrı'nın ispatına dair bir muhakeme çalışmaktadır. Varlık bir düzen içinde bulunuşundan dolayı tanrısal varlığın gerekliliğini ifade eder. Nizam, sebep ve fail kavramları etrafında geliştirilen bu delil, Tanrı'yı akli bir muhakemenin sonucu olarak kabul eder. Bu muhakemede sebep/varlık sonuç/Tanrı üzerinde

tesir gösterdiğinden Tanrı'nın varlığı ancak mevcudatın kendisine bağlı olarak anlaşılır/çıkarlanır. Burada Tanrısal varlık mevcudattan ayrı düşünülemez. Bu açıdan salt anlamda kalındığında gaye delili, Tanrı'nın varlığa olan bağlılığının muhakemesi gibidir. İbn Arabi, (2017: 82-84) kelamcılarının Tanrı'yı delille bilme yöntemlerini bu açıdan eleştirir.

Gazali (2013:404) Leyse fil imkân olarak ifade edilen âlemin mümkünler içinde en mümkünü olduğunu ileri sürer. Ona göre Allah varlığı en kâmil bir şekilde yaratmıştır. İbn Arabi de (2017: 90-93) Allah'ın âlemi örneksiz en güzel ve mükemmel şekilde yarattığını savunur. Gazali, âlemin mümkün varlıklar içinde en iyi olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ona göre Allah en kâmil yaratmada aciz, insana bunu ihsan etmede ise cimri değildir.

Kelamın aksine, İslam felsefesi ise varlıktan Tanrı'ya varmayı tercih etmemektedir. Bu yaklaşımda, Yunan düşüncesindeki historia ve theoria arasındaki zıtlık etkili olmuştur. Tanık bilgisi anlamına gelen historia, çokluğun bilgisi olarak ifade edilmiş ve logostan ayrı düşünülmüştür. Felsefi açıdan istorik bilginin niteliğini, ilk olarak Herakleitos belirlemeye çalışmıştır. O, istorai'yı hakiki bilgi, akıl bilgisi olan logos'tan ayırır, istorik bilgiye çokluk bilgisi der. Herakleitos, felsefenin konusunun çokluk değil, çokluk içindeki birlik bilgisi olan logos'un olduğunu ileri sürer. Aristoteles ise ilk olarak doğal olayların bilgisi olarak istoria'yı empeiria'yı içerecek biçimde, ikinci olarak da istoria'ya tarih yazıcılığı olarak şiir sanatının alt dalı olarak kabul eder. Her iki düşünürde genel olanla uğraşan 'theoria' ile bireysel, rastlantısal olanla ilgili 'istoria' arasında kapatılmaz bir karşıtlık kabul eder. Aristoteles'e göre doğal/empeiria ve toplumsal/istoria olana ait bilgi, hiçbir genellemeye varamaz (Özlem, 2017: 25). Historia, varlığın çokluk hali ve kurala tabi olmayacak varoluş durumlarıdır. Historia'da genel, tümel bilgiler elde edilmemektedir. Bu koşulda, doğru düşünme biçimi, aklın kabul ettiği tümel/külli kaideler üzerinden gerçekleşir. Tümelin alanı olan theoria, tekilin/çokluğun alanı olan historia'ya tercih edilir.

İslam felsefesi de Tanrı'yı, tekilden/çokluktan değil, külli bir kavram olan Tanrı'dan hareket ederek anlamaya çalışmaktadır. Bu akıl yürütme, İbn Sina'da Tanrı'yı bütün varlığa iyilik yayan mutlak iyilik olarak kabul ederek başlar (Kaya, 2004: 241). Ayrıca çokluğa dönük bu mesafeli tutum, Farabi'nin Medinetü'l Fazıla eserinin rasyonel yapısında ve "nevabit" denilen farklı kesimlere yönelik düşüncelerinde kendini göstermektedir. Felsefi rasyonalite, hakikat tanımının teklifinden dolayı, tasavvuf geleneğinin aksine çokluğu değersiz görmüştür (Keskintaş, 2017:125-127). Felsefecilerin istoria ve empeiria kavramlarına mesafeli yaklaşımlarına karşıt Yunus Emre, Mevlana, Hacı Bayram Veli, Niyazi Mısri gibi 'Anadolu mayası'nı oluşturan düşünürlerin kesrete bakış açıları mahiyetin açığa çıkması, kendini tanıma, hakikati temaşa etme, hayran ve hayret makamına varma aracı şeklindedir. Daha sonra bu makamlardan sonra, çokluk, Bir'in karşısında ol emrinden önceki haline döner. Sonuç olarak, kesret, Osmanlı varlık düşüncesinde ontolojik ve epistemolojik olarak bilmenin imkânı olarak düşünülmüştür.

1.3. Kudret ve Nizam ya da Gücün Teorileştirilmesi

İslam dini, kuvveti, akidenin sahihliği ile irtibatlı olarak görmektedir. Gücün kaynağı/auctoritas ve kullanımı/potestas arasında ayırım yapmayan bu inanç, gücü hakikatle irtibatlı olarak değerlendirmiştir. Ayrıca, kuvvetin ontolojik olarak da sadece Allah'a ait olduğu, varlıkların sadece bundan onun iradesi ile pay sahibi olduklarına inanılmaktadır.

Fıkhın içine dâhil edilmiş, genelde ceza hukuku ile irtibatlı şiddetten bahsetmek mümkündür. Bu şiddet elbette hukuk düzeni kurma adına, toplumun güvenliği için fıkhın kullanma yetkisine verilmiş. Fıkhın içinde, hukuk düzenini koruyan bu şiddet, devletin düzenini koruyan kanun ya da yasanın sahip olduğu şiddetten ayrılmaktadır. Fıkhın içindeki şiddet, siyasaldan daha çok sivil amaçlara hizmet amacı taşıyan medeni kanunun uygulamalarıyla irtibatlıdır. Fıkhın ceza adaleti ile ilgili şiddeti devlete değil, ümmetin varlığına içkindir. Devlet, bir "davar" ve

“muhafız” olarak bunu infaz eder. Ümmetin kendi bulunuşuna ait olan kuvvet, siyasal forma ihtiyacı duymadan hukuku kuran şiddete dönüşmektedir (Hallaq, 2017:64-65). Emevi ve Abbasi döneminde, Müslümanlar, kuvveti, devletin içinde ve onun işleyişinde görmeye başladılar. Fetihlerle birlikte Müslümanlarda devletin görünürlüğü ve gücü artmaya başladığında ümmet yerine devlet bu hukuk içi şiddeti devraldı.

Devletin düzeni içinde hukuki formu üretmenin gerekliliği devletin kendi doğasıyla ilgilidir. Daha önceden tanrısal iradenin gündelik hayata açılmasını ifade eden ve camilerde oluşturulan fıkıh (Hallaq, 2017: 59) kuvvetini inananların iradesi ve teslimiyetinden almaktaydı. Devlete içkin olan kuvvet, fıkıh kendisinin sahip olmadığı başka türlü kuvvettir. Bu kuvvetin kontrol edilebilmesi için bir teorisinin geliştirilmesi gerekmektedir. Böylece Müslümanlar, kuvveti ehlileştirme amacıyla birçok muhakeme biçimi geliştirdi: Def-i mefsedet cem’i menâfiden evlâdır, din esas devlet muhafızdır (Gazali), adaleti ve nizamı korudukça mütegalib hükümdara itaat zorunludur (İbn Cema), vacibi tamamlayan unsurlar da vaciptir, gibi (Keskintaş, 2017: 67-70). Bu muhakeme biçimleri, iktidara gelmeyle ilgili *prosedürel adalet ve meşruiyetin* koşullarını belirlemek yerine, yönetimin *sorumluluk ve nasıllığını, özcü, sonuca odaklı adalet anlayışını* öne çıkarmaktadır. Temel sorun, devletin adil ve hakkaniyetli bir düzen oluşturması gerektiğidir, bunun karşılığında prosedürel adalet, iktidarı alma biçimi ve iktidarın kimliği tali bir konu olarak düşünülmüştür. Bu muhakeme, halkın nizamını şeriatın/hukukun korunması ve uygulanmasında arayan, hükümdarın halkla ilgili tasarrufunu şeriatın kuralları ile sınırlamaya çalışan, tarihsel olarak imam olma kimin hakkıdır sorusu yerine adil hükümdarlık imgesi etrafında siyasal bir teori geliştirmeyi amaçlamaktadır.

Sünni İslami düşüncede, egemen ve egemenlik temsil ve vekâlet kavramaları ile anlaşılmamaktadır. Geliştirilmek istenen nizam düşüncesi, tarihsel olarak ortaya çıkan kimin yöneteceği ile ilgili *temsil, vekâlet, imam* gibi kavramlarla

hükümler alanının teorileştirilmesini engellemiştir. Ontolojik olarak tenzih edilen varlık, temsil edilemez. Hatta daha ileri gidilerek, “idrak edememeyi idrak, idraktır” “marifetini bilememekten başka yol yaratmayan Allah” (İbn Arabi, 2017: 358) gibi düşüncelerle tenzih nefiy yoluyla anlamının imkânını sağlamaktadır. Tenzih, benzeşmezliği esas aldığı ve benzerliği baştan itibaren ortadan kaldırdığı için siyasal açıdan tanrısal temsil ilişkisini yok sayar. Yani, Allah’ın tenzih edilmesi temsili ortadan kaldırır. “Adına” ne olursa olsun kabul edilmez. Allah adına hükümdar ya da halk tahta oturamaz. İslami düşüncede temsilin yokluğunun siyasal önemini anlamak için Batı’daki varlığına ve bunun etkisine bakmak gerekir. Tanrı’nın temsilcisi olan Kilise, Tanrı adına auctoritas’ı temsil etmektedir. Potestas’ı elinde tutan krallar, egemenliğin kaynağı olarak Tanrısal iradeyi kabul etmektedir. Daha sonra, 1648 Westfalya düzeni ile birlikte, hükümdarlar, tahta kendi adlarına oturmaya diğer bir deyişle auctoritas ve potestas arasındaki bağı koparmaya çalıştı. Bununla birlikte dönemin Aydınlanma düşünürleri, kralın dinsel iktidar kaynağından özerk olmasını savunuyordu. Kralın, bu özerkliği, kilisenin auctoritas kaybetmesine “auctoritas ve potestas”ın tek elde, hükümdarda birleşmesine neden oldu. Sonuçta siyasal alan seküler bir niteliğe kavuştu, egemenlik ve meşruiyet ilişki ve atıflardan arındırıldı (Ağaoğulları, 1991: 21-30). Halkın doğrudan yönetemeyeceğinden dolayı siyasal alan ile Kilisenin ayrışması temsili bu kez de halkın bedeni üzerinden inşa etti.³ Böylece, temsil, halk imgesi içinde sözleşme teorileri ile tekrar siyasal alanda hayatîyet buldu. Tanrı’nın yerine halkın auctoritas olarak kabul edilmesi, tahtı ortadan kaldırmadı, bilakis tahtın varlığını güvenceye aldı.

Batıdaki bu gelişmeler İslam dünyasında ayrı bir yol takip etti. Kuvveti elinde tutan hükümdarların serbest davranmalarını önlemek ve siyasal alanın dilinin

³ Hobbes’un Leviathan adlı eserinin 1651 yılındaki kitabının kapak resmine bakıldığında, kilise yerine halk hükümdarın bedenini oluşturmaktadır. Asayı/tanrısal ve kılıcı/seküler iktidarı elinde tutan hükümdar, binlerce insanın bedeninin bir araya gelmesi ile tek bir beden olmaktadır.

tamamen kuvvet tarafından oluşturulacak özerk, kontrolsüz bir alana dönüştürmemek adına, hükümdarda biriken devlet kuvveti ulema tarafından teorileştirilmeye çalışıldı. Bu teori, yani nizamın sağlandığı sürece hükümdara itaat edilmesi, siyasal alanı sınırlandırdığı gibi meşruluk kriterlerinin de güç tarafından kabul edilmesini sağladı. Temsilin ve vekâletin olmadığı, kilise ve halkın, egemenliğin kaynağı olarak düşünülmediği bir din dilinin siyasal alana ilişkin yaklaşımının daha dünyevi olması gerekmektedir: Nizam kavramı bu durumda gücün doğasına uygun geliştirilen dünyevi bir siyasal meşruiyet dilidir. Din bu dünyevi dilin oluşturulmasında temel belirleyicidir. Gazali'nin bizzat kendisi din ve devlet arasındaki işlevselliğe dikkat çekmiş, dinin esas olduğunu vurgulamıştır. Bu açıdan nizam, dünyevi gücün meşrulaştırılmasında kullanılan hukuki ve metafizik bir rol oynamaktadır. İbn Cema'a örneğinde de de nizam, adalet kahr ve tegallüble hükümdarlığı ele geçiren sultanı meşrulaştıran bir işlevle tanımlanmıştır. Nizamın ve birliği sağlayan kudret, yani iç savaşı ve kargaşayı ortadan kaldıran güç oldukça önemlidir. Sünnilerin Muaviye'ye olumsuz bakışlarına rağmen iç savaşı ortadan kaldırmasından dolayı ondan memnun oldukları bilinen bir şeydir. Moğol işgallerinden sonra kaba kuvvetin devlette kendini göstermesi siyasal alanı yeniden düşünmeye zorlamıştır (Hodgson,1993: 446-448). Moğol işgalleri teorik ve teolojik tartışmalar yerine siyasal alanın nizam ve reel politik açıdan inşa edilmesinin yolunu açmıştır. İbn Teymiye de (1999) devleti emanet olarak görmüş, bunun dağılımını da ehliyeteye bağlamak istemiştir. Dahası, ulemayı da ümeraya ortak etme çabasını potestası sınırlama gayreti olarak okunabilir.

Siyasal gerekliliklerinin dışında nizamın devletin sınırlarının aşılmasını imkân veren, sosyo-kültürel işlevleri de bulunmaktadır. Bu açıdan nizam, Müslüman gündelik yaşamın üretmiş olduğu sosyo-kültürel ünitelerin siyasal sınırları aşmasına ve ortak bir aidiyet duygusunun oluşmasına da imkân sağlamıştır. Nizam, Orta Asya'nın derinliklerinden Endonezya adalarına, oradan İspanya'ya ve Anadolu'ya kadar sosyo-kültürel ünitelerle birleştirilen coğrafyada, sadece

mümin olarak seyahati, ticareti, eğitim ve konaklamayı, serbest dolaşımı mümkün kılan güven ilkesidir. Doğrusu aranan bu nizamdır. Tursun Bey, (1977: 12) devlet, nizâm-ı âlem içindir derken, kastettiği bu siyasal sınırları aşan genişleyen dünya kavrayışıdır.

1.4. Mekân ve Hüküm/İktidar İlişkisi

Hükümün konusu olan nizam, Osmanlı dünya görüşünün mekâna bakış açısı ile ilgilidir. Mekân, zamanı içeren bir özelliği ile kişinin bu dünyada bulunuşunun zeminini teşkil etmektedir. Nizam, bulunuşun zamansal ve mekânsal anlamlarını da işaretlemektedir. Mekân, toplumsal formasyonların kurulduğu yer olarak, ferde nitel ve duygusal bir bakış açısı kazandırır. Mekân, üzerinde akan ve sürekli yer değiştiren yaşam formu ile birlikte değişmektedir. Türklerde at ve okta kendini gösteren hız düşüncesi, göçebe kültürün devingenliği ve İslam inancının merkeziz mekân düşüncesi, mekânın sürekli kat edilen bir yer olarak anlaşılmasını sağlar.

Osmanlı döneminde mekân ve coğrafyanın tanımı ve kavrayışı Roma'nın emperyal vizyonundan ve modern düşünceden oldukça farklıdır. Roma'da kentler geometrinin cetvelinden/ruler ve imgelerinden faydalanılarak, simetri, özellikle iki yönlü simetri kurallarını takip ederek inşa edildi. Hâkimiyet/rule, bedenler, tapınaklar ve şehirler gibi hatları iyi düzenlenmiş bir toplumun ilkelerini dışa vurmaktadır (Sennet, 2011: 78). Rule/hâkimiyet ve ruler/cetvel arasındaki etimolojik ilişki, mekânın üzerinde doğrusal ve köşegen, simetrik yapılar vasıtasıyla hâkimiyet kurma çabasının işaretidir. Roma'daki Pantheon, insan bedeninin simetrisini çağrıştırmaktadır. Romalılar insan bedeninde keşfettikleri simetriyle, emperyal fetihler sırasında kurmuş olduğu şehirlerde, bütün dünyaya düzen getirmeye çalıştı. İmparatorluğun “görsel şehvet”e, diğer bir deyişle taş ihtiyacı vardı. “Bak ve itaat et.” mimaride temel bir ilkeydi. Görsel düzen ile imparatorluğun iktidarı birbirinden ayrılmaz şeylerdi. İmparator iktidarını anıtlar ve kamu binalarında görülmesini sağlamak zorundaydı. Buna karşılık ilk dönem

Hristiyanları, devasa nitelikli yapıların kendilerini dünyaya bağlayacağı endişesiyle ‘gözlerin şehveti’nden kendilerini korumaya çalıştılar (Sennett, 2013: 76-92).

Mekânın bilinçte görünümünü ya da yansımasını resim sanatında görebiliriz. Resim, Platon’un (2007:106-109) Yasalar adlı eserinde, idea, natural ve mimesis arasındaki ilişkiden doğan bir sanat olarak değerlendirilmektedir. Taklit, yansıma, dönüştürme, son olarak da kübizimde görülen fiziksel sınırlardan ayırma işlemi Batı’nın birçok resim akımında farkı bir tarzda görünmektedir. İslam’ın resim sanatına bakışı sadece perspektifin yokluğu ve şeylerin bir bakış açısına yerleştirmesinden kaçınma ile ilgili değildir. Bilakis, İslam’ın resim sanatında yaklaşımında, tuvale yansıyan biçimin, Allah’ın sürekli yaratma eylemindeki varlığın seyrine dayalı dünya kavrayışının yerini alma endişesi; canlı ve değişen varlık telakkisi yerine katı ve perspektifle sınırlandırılmış varlık kavrayışına mesafeli tutumun etkili olduğu iddia edilebilir. Resim, varlığa seyri, anlık ve perspektifsel anlara yönelir. Resim sanatında, insan eylemini, tanrısal eylemin ihtişamına yaklaşması olarak değerlendirmek de mümkündür. Rönesans döneminde bedenin ideal ölçülerini tespit etmek isteyen çalışmalarda Platon’un idea dünyası da etkili olmuştur. Platon’un idea dünyasının dışında, ‘tanrısal oran’, ‘bedenin sabitleri’ çerçevesinde güzellik sayısal bir şekilde ifade edilmeye çalışıldı. Leonardo D. Vinci ve A. Durer’in çabalarında amaç, bedende organların birbirlerine oranlarından hareketle güzellikle ilgili takvim kesinliğinde bir sayıya ulaşmaktı. Örneğin, başın yüksekliği bedensel yüksekliğin sekizde biri, alın ve çenenin bütünlüğü, gövdenin üçte biri gibi mükemmel modellemeler, göksel dengenin somutluğu olarak değerlendirilirdi. Oranlar kuramının itibarını kozmik dangeden aldığı düşünülürdü. “Bu denge fiziksel güzelliğin matematiksel kuralları içindeki tanrısal işaretin, tümüyle mutlak bir sayıdan elde edilen kökenini ortaya koyar.” (Vigarello, 2013: 47-48). İdeal güzellik ölçülerine oran ve sayısal değerlerle ulaşma isteği, güzelliğin varlığın bir formu ve ölçülebilir olduğuna dair kavrayışla ilgilidir. Bu kavrayış, Roma kentleri ile beden arasındaki ilişkide

kendini göstermektedir. Oysa, İslami varlık düşüncesinde ol emri ile oluşan her bir varlıkta olduğu biçim onun hakkı ve kâmil halidir (Cili, 2015: 80,92). İslam'da eğrilik bakanın nazarındadır, bu açıdan her yaratılan kendinde güzel ve hakkıyla var olmuştur.

Modern dönemlerde mekân, fiziksel ve siyasal belli işaretler sistemi çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Mekân bu açıdan harita üzerinden ve insanların nicel bakışlarından etkilenecek kavramsallaştırılır. Haritada gösterilen, gösterilmeye değer olan olarak işaretlenir. Haritada insan algısı ve perspektifi belirleyici olduğundan, mekân nicel olarak insan algısında oluşur. Z. Bauman, (2012: 36-37) modern dünyada “Bakanın kim olduğu artık önemini yitirmişti; tek önemli koşul, bakan gözlerin verili gözlem noktasına yerleşmiş olmasıydı.” demektedir. Şeylerin mekânsal düzenlenişine bundan böyle karar verecek olan, bakan gözün nitelikleri değil, gözlem noktasının tamamıyla nicel olan konumu; yani, soyut ve boş, insansız, toplumsal/kültürel bakımdan tarafsız (!) ve kişisel olmayan bir mekân içinde tespit edilebilir olan konumdur.

D. Harvey, (2010) modern mimari'de bütün şehirleri master planları çerçevesinde doğrusal ve köşegen olarak biçimlendirme, ilerlemeye dayalı hakikat iddiasının mekânı kuşatma ve onu işgal etme çabası olarak okumaktadır. Siyasal bilince konu olan sınır ve haritalandırılmış mekân, egemenlik bilincini geliştirecek şekilde mekânın gösterimini ve gösterenini de değiştirmiştir. Mekân üzerinde gelişen bilinç, bir soyutlama olarak haritanın sınırlarının içinde kendini yuvada hissetmiştir. Milletlerin, bulunduğu yer ve tarihsel bilinci, harita koordinatları arasında sayısal bir işlemin konusu olmuştur. Dünya üzerinde tarihsel bilince koordinatlar verildiğinden, bilinç tarihsel varlığını, uzay zaman boyutunda tasarlayabilmiştir. Harita, tarihin sağlamış olduğu ardışık olaylarla birikmiş bir bilinç yerine, sürekli eş zaman içinde üretilen bir bilinç verir. Taylor'a (2006: 154) göre eşzamanlık, seküler bir zaman biçimi olarak kendini kurar. Bir soyutlama olan haritanın içinde birey kendi varoluşsal kimliğini elde etmeye çalışır.

Mekânın nicel konumu, nizam düşüncesinin ayak bastığı âlem kavramından oldukça farklıdır. Nizâmın yanlış yorumlanmasının nedenlerinden biri de modern haritaların sınırları belirgin coğrafya kavrayışı ve mekânın nicel niteliği eşliğinde Osmanlının mekân anlayışının düşünülmesidir. Âlem, coğrafyanın nitel konumuyla ilgilidir. Sayılamayacak nimetlere sahip, tesbih eden varlıkların üzerinde durduğu zorunlu bir yüzeydir. Mekân, bedenin yaşlanmasının koşullarını hazırlayan, nefes veren âleme ev sahipliği yapar. Mekân her zaman tarihsel bakış açısının izlerini kendinde taşıdığı gibi bakan da tarihin yükünü de taşır. Mekânın niteliği, ona bakan kişinin bakışında oluşur. Mekânın göğe karşılık konumundan dolayı sürekli genişleyebileceği fikri, mekânın işgalini imkânsız kılmakta ve onu fethe (açma) yöneltmektedir. Fetih, mekânın insanın eylem, sembol ve anlam dünyasına açılmasıdır. Bu açıdan üzerinde, mutlak egemenlik iddia edilemez. Doğu/Batı ayrımındaki gibi mekân “dünyanın katı bir imgeler hiyerarşi”si içinde düşünülmesine olanak tanımaz. “İki doğu ve iki batının Rahman’a ait olması” ayetinde olduğu gibi mekân ile hakikat arasındaki bütün nedensellik bağı ortadan kalkar. Anlatılanlardan hareketle, Osmanlı dünyasında mekân kavrayışı için şunlar söylenebilir.

- Mekâna, matematiğin uzay ve zaman diliminde elde edilen bilinç ile yaklaşılmaz. Nicelden daha çok nitel özellikleri baskındır.
- Mekânın üzerindeki varlıklar, ne olmaları gerekiyorsa öyledirler, “Eğriye eğri nazarla baksaydı eğriyi yaratmazdı” diye inanılan Rahman’ın ol emriyle varlıklar bulunuşa kavuşmuşlardır.
- Bu nedenle, resimde ideal ölçüler aranması, Yunus Emre’nin dergâha her gün odunun düzünü getirmesinden dolayı kınanmasında olduğu gibi İslami varlık telakkisi açısından doğru değildir.
- Nizâm-ı âlemde mekân kavrayışı modern düşünce ve mimarinin bakışından tamamen farklıdır. Mekânın, modern mimaride olduğu gibi geometrik bir şekilde doğrusal ya da köşegen çizgilerle üretilmesi kesret düşüncesine aykırıdır. 20. yüzyılda mimari düşüncüyü radikal bir şekilde etkileyen Le Corbusier’in mimariye bakışını özetlersek konuyu daha iyi

kavramış oluruz. Le Corbusier, Paris'i yeniden biçimlendiren Haussmann gibi *düz çizginin istibdatına* inanmaktaydı, yaşamı da buna uydurmak istiyordu. Le Corbusier bireysel özgürlüğe ve kurtuluşa giden yolun çok iyi düzenlenmiş ve rasyonel hale getirilmiş mekânın oluşturulmasından geçtiğini ileri sürmekteydi, bu açıdan projesi de enternasyonalist bir nitelik taşıyordu. Le Corbusier'ın temel sloganı, "düzenin tesisi yoluyla özgürlük yaratmak"tı; çağdaş metropolde özgürlüğün ve hürriyetin, rasyonel bir düzenin kurulmasıyla vazgeçilmez bir bağ içinde olduğunu vurguluyordu. Mantıksal pozitivism, modernist mimari ile bu açıdan bağdaşıyordu. Modernizmin havarisi kılığında dolaşan Le Corbusier, Mussolini ve sonrasında Fransa'da Vichy rejimi gibi otoriter rejimlerle içli dışlıydı (Harvey, 2010: 231, 303, 64, 150). Le Corbusier'in *düz çizginin istibdadına* yönelik düşünceleriyle otoriter rejimlerle diyalogunu düşünsel tutarlılık olarak değerlendirmek gerekir. Rasyonel hale getirilmiş mekân ile mantıkçı pozitivism arasındaki bağı, anlamlı önermenin koşulları ve hakikat-kendine kapanan mekân üzerinde egemenlik iddiası açısından değerlendirilebilir. Mekânsal düzen ve özgürlük arasındaki ilişki aydınlanmanın ilerleme inancına bağlılığını ifade eder.

- Mekân insana ne aşkın ne de içkin, o zamana içkindir.
- Mekânla aramızda bir mesafe yoktur, bir katılım vardır.
- Mekânın sembolleri ve gösterimleri hiyerarşik bir dille ifade edilemez, mekânın bütün gösterimleri ontolojik eşitlik ve çokluk bağlamında yorumlanır.
- Sorun, mekân üzerinde işgal değil, mekânın fethidir.
- Mekân üzerindeki insani etkinlikler, özellikle mimari insanın egemenliğini ve bekasını değil, faniliğin, var olma ile yok olma arasındaki sarkacın etrafında gelişen yaşamın sembol dünyasında anlam bulur.

- Mekânın tanziminde, kalabalık ve seslilik yerine sadelik ve sessizlik tercih edilir.
- Mekân ile yapı arasında temel kaygı, ayrılık ve fark değil, bütünleşmedir.
- Mekân, bulunuşu sınırla/teritoryal daraltılmaz, kubbelerde görüldüğü gökle genişletilir.
- Mekân, varlığın bulunuşu kadar, yokluğun varlığına⁴ delildir.
- Mekân, kesinlik yerine, hakikatin hesaplanmaz oluşuna ve hakikatin çokluğuna dayanır⁵
- Mekân, “mekânın üretiminde” olduğu gibi iktidar stratejisinin bir parçası (Lefebvre, 2014; Harvey, 2011) olarak değil, bizzat kendisi, insanın karşısında bulunarak şahit olan ve olunan bir ilişkinin parçası olarak tasavvur edilir.
- Mekân bu açıdan Roma Devleti’nde daha sonra ise Konstantinus tarafından yapılan Lateranus Bazilikası’nda olduğu gibi toplumsal hiyerarşinin egemen olduğu ve tanrısal iktidarın üretildiği bir araç değildir. Konstantinus Hristiyan olduktan sonra, kendini Tanrı’nın yeryüzündeki elçisi olarak görüyordu. Tanrı’yı da Gökların İmparatoru olarak bakılmaya başlandı. Roma’da inşa edilen bazilikanın çizgisel ve eksensel düzeni, gösterişli ve pahalı dekoru artık emperyal bir İsa vizyonunu inşa ediyordu (Sennett, 2011: 125-126).

⁴ Özellikle İslami geometrik sanatlarda, işlenen figürün açığa çıkması için boş alanların oyulması ile figürün zemini oluşturulur. Yok edilen diğer bir deyişle yokluğun varlığı, kalanın kendini göstermesini sağlar. Ortadan kaldırılan kısım, yani, yokluğun varlığı, var olanları açığa çıkarır. Bitmiş bir yapıda, kazılan yerler sayesinde biçimlenen kalanlar görülür. Özellikle minberlerin ağaç ve mermer işlemesinde görülen figürler, bu yokluk üzerinde ancak vücut bulur. Varlık ve fanilik arasındaki ilişki, yokluğun varlığı kavramıyla bitimsiz bir sürece ve yer değiştirmeye tabi olmaktadır.

⁵ Benzer bir ayrım, Hassan, I. (1985): "The Culture of Postmodernism", Theory, Culture and Society, 2 (3), 1 1 9-32 adlı eserinden aktarma yapan David Harvey’in modern ve postmodern mimari arasındaki sınıflandırmasında görülür. Farklı ontolojik yaklaşımlara rağmen postmodern mimarinin ve İslam’ın mekâna bakış açısı birbirine yakın olduğu ileri sürülebilir.

- Bu açıdan, mekânın üretiminde tanrısal varlığın gücü ve temsilcilerinin iktidarı zuhura kavuşmaz.
- Mekân, çeşitliliği ile nizama içsel bir bolluk ve genişlik katar.

Sonuç olarak varlığın kesret içinde yaratılması ve benliğinin kendini bu kesret içinde tanıması, bilmenin ve anlamının koşullarını oluşturmaktadır. Tanrı ve âlem arasındaki tek ve çokluk ilişkisi sonucu oluşan ulûhiyetin mazharı mahlûkat bizzat var olması açısından iyidir. Bu durumda varlığın hem kendisi hem de kesret hali bizzat iyidir. Devlet, gücün temerküzü olduğundan âlimler, buna duyarsız kalmak yerine onu işlevsel olarak tanımlamaya çalıştılar. İktidarın ele geçirilmesinden daha çok iktidarın kullanımına yoğunlaşan bu düşünce özellikle Fars, Türk ve İslam geleneğinin karşılıklı sentezlenmesi sonucunda adil hükümdar imgesi etrafında yeni bir meşruiyet dili oluşturmuştur.

2. Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Dualiteler ve Mütemmim Cüzler

Osmanlı siyasal kültüründe birbirini tamamlayan unsurlar ve bazı dualiteler bulunmaktadır. Bunlar check and balance gibi siyasal sistemin denge noktalarını sağlayan ve biri olmadığı zaman diğerinin temel işlevlerinde sorunların olduğu, ikilikler ve tamamlayıcı cüzlerdir. Osmanlının dengeli dünyasında, bu dualiteler ve mütemmim cüzler, sistemin meşruiyetini sağlamakta ve sistemin denge noktasından savrulmasını önlemektedir.

Bu dualiteler ve mütemmim cüzler, Osmanlı Devleti'nin patrimonial tabiatıyla da bütünleşmiştir. Bunlar aracılığıyla, devlet ve toplum ilişkilerinde, karşılıklı koruma, sadakate ve çokluğun birlik içinde bütünleştirilmesine dayalı bir yapı oluşmuştur. Barkey de (2015,10) bu bütünleşmeyi merkezi iktidar üzerinden okumaktadır.

Türk-İslam geleneğinde devlet teorik bir kavram ya da kurgu yerine etkinlik alanları ve kudretin işlevi açısından tanımlanmaktadır. Yunan felsefesinde monarşi, aristokrasi gibi kavram üzerinden ideal yönetim modelleri yerine, temel işlevi esas alınarak devlet tanımlanmıştır. Kavram yerine kudret, alan ve işlevi üzerine yoğunlaşan düşünce biçimi adil hükümdar imgesi etrafında devletin

temellerini belirlemeye çalışmıştır. Devlet, kudretin temerküzüdür, ancak bu temerküzün devlet haline gelmesi için devletin tarihsel koşullarla sınırlı temel işlevlerini kapsayan alanlarda kendi varlığını örgütlemesi gerekir. Kudret, hükümlanlık alanını oluştururken bu alanın temel işlevlerini yüklenmektedir.

P. Bourdieu (2015:37) devleti, bir blok değil, alan olarak tanımlamaktadır. İktidar alanının özel bir dalı olarak idari alan; farklı çıkar biçimlerine bağlı karşıtıklara göre yapılandırılmış bir uzamdır. “Söz konusu uzamda cereyan eden bu antagonizmalar, ilgili zümrelerle bağlantılı örgütsel işlevlerin dağılımıyla alakalıdır.” Bu araştırma, hükümlanlık alanını devletin temel alanı olarak belirlemektedir. Devletin varlığını açığa çıkaran hükümlanlık alanında devlet belli işlevleri yüklenmiştir. Hükümlanlık alanına içkin olan çatışma, gerilimleri, antagonizmaları, egemen olan irade sentezleyerek, bütünleştirerek veya karara bağlayarak aşmaya çalışır. Osmanlı Devleti farklı alanlarda oluşan tabakaların talepleri doğrultusunda oluşan bu gerilimi, Türk-İslam geleneği etkisi altında dualiteler ve mütemmim cüzler olarak üretebilmiştir.

2.1. Dualiteler

Dualiteler ile devlet ve toplum içinde farklı görevlere sahip olan birbiriyle irtibatlı, zaman zaman çekişen ikili güç kaynaklarını ve sınıflarını/tabakalarını ifade etmekteyiz. Bu ikili yapı, kendi alanları ile ilgili devletin denge noktasını, dış şartalar, savaşlar, kurulma ve bozulma koşulları etrafında birbirleriyle gerilimli bir şekilde oluşturmaktadır. Modern dönemde güvenlik ve özgürlük arasında dengeli bir noktanın oluşturulması sırasında açığa çıkan gerilimi hatırlatırcasına bu dualiteler devleti belli bir uyum ve denge noktasında tutmaya çalışmaktadır. Bu dualiteler hakkında şunlar söylenebilir:

- Devletin kuruluş, genişleme ve bozulma dönemlerinde bu ikililiklerden biri daha egemen hale gelmektedir.
- İlgili dönemlerde erdem kataloğu yeniden biçimlenmekte, yeni erdem düzeni oluşturmaktadır. Örneğin devletin kuruluş döneminde erdem kataloğunun hiyerarşisi, cesaret ve yiğitlik gibi bedensel erdemlerle irtibatlı oluşturulurken

gelişme döneminde ise düzenleyici işlemlerle ilgili olmak üzere akıl ve imar faaliyetleri esas alınarak erdem hiyerarşisi oluşturulmaktadır. Ertuğrul *Gazi*, *Kanuni* Sultan Süleyman, *Gazi* Mustafa Kemal *Paşa* örneklerinde olduğu gibi kahramanların anılma biçimleri ile dönemin koşullarının üretmiş olduğu erdem düzeyi arasında ilişki bulunmaktadır.

- Tarihsel durumda toplumsal eylemin türüne duyulan ihtiyaç erdem hiyerarşisini yeniden belirlemektedir.
- Bu dualiteler kendi aralarında ilmiye ve seyfiye gibi sınıfsal bir örgütlenmeye ve devletin denge noktasını oluşturmada kendi aralarında gerilimli bir ilişkiye sahiptir.

2.1.1. Kâlem ve Kılıç

Osmanlı dünyasının dualitelerinin başlıcası kalem ve kılıçtır. Kılıç ve kalem, beden-zihin, kudret-yasa, kudret-akıl⁶, yıkma-inşa gibi birçok açıdan analiz edilebilir. Bu ifade çoğulculuğu Osmanlı dünyasında dünyalar arasında bir denge noktasına ulaşma çabası olduğunu gösterir. Kılıç, eli, kudreti ve yayılmayı, savaşta kendi içinde taşır, erkeksi bir anlam dünyasına aittir. Yıkma, yaratma, kırmak, kesmek onun temel işlevidir. Erdem kataloğu da bu anlam dünyasında inşa edilir: Cesur, kararlı, gözüpek, kahraman, yiğit. Kâlem ise kılıcın koruyucusu ve denetleyicisidir. Kâlemlerle yasa yazılmasına rağmen, kâlemin temel görevi, kılıcın dışında kalan dünyayı düzene sokmaktır, inşa etmektir. Bu açıdan kâlemin dünyasını rey, altın, hazine, bolluk, şenlik, imar oluşturur. Osmanlı devlet teşkilatında kalemiye ve seyfiye sınıfı olarak bürokratik yapının ayrılması, farklı görevleri olan iki yapının sistem içindeki rollerinin önemini ifade eder.

⁶ Batı düşüncesinde kılıç ve yasa çifti genelde kullanılır. Bkz. Cemal Baki Akal “İktidarın Üç Yüzü Kudret” (2013) Şiddet ve hukuk olarak da ifade edilen bu çift yapı Türk-İslam geleneğinde kâlemin dinsel ve kültürel anlam dünyasından dolayı kâlem-kılıç olarak düşünülmüştür. Kâlem, ilk yaratılan olarak kabul edilmiştir. Kutadgu Bilig’te ise kâlem, inşa etme, hazinleri çoğaltma, kanun yapma, bereket anlamlarını içine alacak şekilde geniş bir anlamda kullanılmıştır.

Osmanlı Devleti gibi güçlü devletler için defterdarlık önemli bir kurumdur. Bu kurum belli bir takvim etrafında vergileri toplar. Bu nedenle, kalem, düzenin zamansal düzenlenmesini ve zamansal düzenin muhafazasını sağlamaya çalışır. Bürokrat yapının kalemiye olarak tesmiye edilmesi, yönetimin ilk anlamının düzenleme olduğunu gösterir. Bourdieu (2015: 24-26) devletin yazıyla ilişkili olduğunu vurgular. Devletler, takvimler aracılığıyla toplumsal yapının düzgün işletilebilmesi için eşzamanlılık üretir. Ona göre devletle istatistik arasındaki ilişki tesadüf eseri ortaya çıkmış değildir. Tarihçiler, devletin, nüfus sayımları ve vergi amaçlı mal mülk tahkikatları ile başladığını söyler.

Kutadgu Bilig de (b.2711) kılıç ve kâlem ikilisine yer verir. “Kılıç ile memleket tutulur, kâlem ile hükmedilir. Kılıç memleket zapteder ve zafer kazanır; kâlem de memleket tanzim eder ve hazine toplar. Kılıç kan damlatırsa, memleket alır; kâlemden mürekkep damlarsa, altın gelir.”

Naima, İbn Haldun’dan hareketle kâlem ve kılıç ilişkisini devletin doğasıyla irtibatlı olarak okur. Ona göre devletler kurulurken kılıca fakat olgunlaşmaya ve büyümeye başlayınca kâleme daha çok ihtiyaç duyar. Çökmeye başlayınca yine kılıç daha değerli olur. Naima’nın kâlem ve kılıcı devletin doğasının değişmesi ile irtibatlandırması etik alanda da geçerli olan erdem hiyerarşisini belirler. İlk dönemde erdem hiyerarşisi kılıç etrafında biçimlenir. Kahraman ve kılıç ehli toplumun kaderini temsil etmektedir. Bu nedenle padişahlar gazi ve fatih ismiyle tesmiye edilir. Meratib-i devlet oluştuktan sonra ise temel erdem dünyası kalemin temsil ettiği etkili yönetimdir. Bu açıdan hükümdarların kanun faaliyeti ile daha fazla meşgul olduğu dönemlerde egemen, ilmiye sınıfıdır.

Kılıç, hukuk içindeki şiddeti de mümkün kılan bir araçtır. Böylece düşmana gösterilen kılıç, içerde suçluyu cezalandırmaktadır. Kılıç tutan el için, dış düşman ile içerdeki suçlu aynıdır. Kâlem ise öncelikle içeri ile ilgilidir, kanun yapma başta olmak üzere şehirleri bayındır kılan, huzur sağlayan bütün faaliyetler kâlemin

konusudur. Nizâm-ı âlemde hem kılıca hem de kâleme ihtiyaç vardır. Birbirlerini dengeledikleri gibi aynı zamanda devleti de belli bir denge noktasında karar kılmasına zorlarlar. Gücün ve inşanın dünyasında, kılıç iktidarın kudretli elini güçlendirirken kâlem ise kudreti meşru faaliyetlere yönlendirir.

Nişancı Celalzâde (Özdemir, 2013: 145-146) ise kâlemlerle kılıç bulunabilir, kılıçla kâlem bulunmaz, çünkü kılıç yok eder, kâlemin işi şenlik ve imardır.” der. Kitâb-ı Müstetâb müelifi (1974: 34) “Rey-i sedid dest-i şedidden evladır. Muhkem reyi, güçlü kuvvetli elden değerli bil.” der. Akhisârî (2011: 209) “Kılıç gedük itdüğünü re’y sedd ider, amma re’y gedük itdüğünü kılıç sedd idemez.” der. Kalemin ve kılıcın sembolize ettiği dünya arasında düşünürler kalemi seçmektedir. Kitâb-ı Müstetâb (1974: 26) nizâm-ı âlemin kendisiyle oluştuğunu söylediği âlimleri âlemin bedeni, hükümdarı da âlemin ruhu olarak kabul eder. İ. Müteferrika (ö. 1745) ise toplumsal sınıflar arasında en değerli sınıfın ehli seyf/kılıç olduğunu söyler. Kitâb-ı Müstetâb’tan Müteferrika’ya kadar geçen süre, nizâm-ı devletin temelinde bir değişim olduğunu göstermektedir. Kalemden kılıca bu geçiş, Osmanlı modernleşmesinin baştan itibaren güç ve kudrete sahip olma mecrasından akmasının tarihsel köklerini gösterir. Kalemin, neşe, imar, hazine, bolluk, kanun/adalet gösterdiği anlam dünyasının modernleşme sürecinde kudretin gölgesi altında değerlendirilmesi, modernleşme sürecini Batılılaşmaktan kurtaramamıştır.

2.1.2. Şeriat ve Kanun

Diğer önemli dualite şeriat ve kanundur. Kutadgu Bilig (b.1963) kanunu/töreysi “Zulum yanar ateştir, yaklaşanı yakar, kanun sudur, akarsa nimet yetişir.” diye tasvir eder. Kanun, Osmanlı toplumunda düzeni, hükümlerlik alanının özerkliğini, hükümdarın iradesini, örfün geçerliliğini, hükümdarın adalet vaadini taşır (Keskintas, 2017: 180). Osmanlı devlet adamı ve düşünürler, bozulmadan bahsettikleri durumda kanun-ı kadime uyulmadığından yakınmışlardır (Kitâb-ı Müstetâb, 1974: Koçi Bey,1997). Kanunun etrafında gelişen bozulma tartışmaları

Osmanlı devlet düzeninin temel niteliğini ve kanunun kurucu gücünü gösterir. Karizmatik hükümdar ve hükümdara yönelik vurgu yerine kanunun öne çıkması Osmanlı Devleti'nin hükümdardan ayrı olarak özerk gelişen bürokratik bir yapıya ve sisteme sahip olduğunu işaretidir. Kanunun bu öneminden dolayı, nizami ayakta tutan hükümdarın varlığı değil, tahttır. Adaletnâmelerde geçerli olan kanunlar hem töre hem de şeriatın adalet vaadini kendi içinde taşımaktadır.

Osmanlı'nın kuruluş dönemlerinde kanun ve şeriat arasında gerginlikten bahsetmek mümkündür. Fatih'in Kanunnâmesi'nde şeriata muhalif ceza adaleti ile ilgili düzenlemeler olması (Üçok, 1946: 131-136; Üçok, 1947:48-73) kanunun özerk ve şeriattan bağımsız bir alanda geçerli olduğunu gösterir. Fakat sonrasında özellikle Ebu Suud ve Nişancı Celalzâde döneminde şeriat ve kanun arasındaki orta yol bulunduğu ileri sürülür (Zubaida, 2008: 174). Ebu Suud'un "Na meşru olan nesneye emri sultani olmaz." içtihadı, sultanın şeriat tarafından sınırlandırıldığını, Osmanlı adalet sisteminde şeriat ile kanunun zaman içinde yetki alanları açısından uzlaştırıldığını göstermektedir. Şeriat ve kanunun ikili doğasına rağmen mahkemelerde kadıların yargıç olarak bulunması sistemin tek elden ve uzlaşmacı bir şekilde yürütüldüğünü göstermektedir. Ayrıca, örfi hukukun en üst birimini ifade eden nişancının ilmiye sınıfından yer alması da örf hukukun şer'i hukukun kaygılarıyla bütünleştirildiğinin önemli bir işaretidir.

Veysi Efendi (2008: 143-146) Habnâme adlı eserinde Osmanlı Devleti'nin önceki devletlerden farkını kanun ve şeriatın hakkaniyetli uygulanmasına bağlar. Âdem'den beri tarihte bozulma olduğuna inanan Veysi Efendi, Osmanlı'daki bozulmanın onun geleceğini tehlikeye atmayacağını ileri sürer. Ona göre, genelde hukukun uygulanmasında özellikle gayri Müslimlerin cezalarının infazında gösterilen titizlik devletin kıyamete kadar yaşayacağını delilidir. Osmanlı Devleti'nin tarihsel süreç içerisinde istisnai bir yeri vardır. Veysi Efendi'nin iddiaları bir tarafa, onun devletin ebediliği ve hukuk arasındaki kurduğu ilişki, devletin kurucu temellerinin Osmanlı aydınları tarafından bilindiğini

göstermektedir. Adalet ve devletin bekası arasında kurulan bu ilişki Osmanlı münevverlerin zihinlerindeki devlet teorisinin nerede aranması gerektiğinin ifadesidir. Bunu destekleyen bir şekilde, C. Fleischer, 2013:304) şeriat, kanun ve padişah eksenli etrafında bir meşruiyet düşüncesi olduğunu vurgular. Osmanlı tahayyülündeki adil hükümdar ve onun kanuni düzenine olan güven, meşruiyeti sağlayan inançlar etrafında şekillenmektedir. Adil hükümdar imgesi, devletin teorik temellerini ve meşruiyet anlayışlarını kendi içinde taşıyan, her adaletnâme ile toplumda tekrar inşa edilen önemli bir siyasal tahayyüldür.

2.2. Mütemmim Cüzler

Osmanlı dünyasında mütemmim cüzler, birbiri ile irtibatlı, biri olmadan diğeri düşünülmeyecek, birbirini tamamlayan ilişkileri var eden, bütünü oluşturan tamamlayıcı parçalar olarak değerlendirilmektedir. Osmanlı siyasal düşüncesini de kendine has kılan da bu mütemmim cüzlerdir. Örneğin, kudreti devlet şeklinde düşünmemizi sağlayan diğer koşulların da bulunduğu ortamda adalettir. Adalet devletin bir sıfatı değil, onu var kılan ve varlığını devam ettiren temel tamamlayıcı bir parçasıdır. Adaletten uzak olan devlet elbette devlettir, bozuk araba gibi temel işlevlerini yerine getiremediği için bu yapı makul sürede tarih sahnesinden sönümlenir.

Hukuk dilinde helal ve haram, haklı ve haksız şekilde ifade edilen legalize edilen bir dünya tasavvuru oldukça kuru ve yalındır. Varlığın çoşkunluğunu sabitlemeye çalışan hukuk ilkeleri, Allah'a ve insana dair aşk olmadan gerekçesiz kalır. Kuralın dayanağı, neden haklı ve haksızlığa dair ayırımı gerekliliğini belirleyen, haklılaştıran (justification) insana ve Allah'a yönelik muhabbet ve aşk düşüncesidir. Bu nedenle muhabbet ve merhamet şeriatı aşmaya çalışmış, ölç almak yerine af yolu; adalet yerine ihsan tavsiye edilmiştir. Osmanlı varlık kavrayışında adalet birliğe yönelik bir tutku ve hareket olarak (Keskintaş, 2017: 136) tanımlanır, bu nedenle adalet, birliği içkin olarak kendinde barındıramaz. Birlik ancak adalet sağlandıktan sonra, onu da aşan hatta adalet ilkelerini de

geçersiz kılan muhabbet ve merhamet toplumu ile mümkündür. Sufilerin “şeriat der bu senin bu benim, tarikat der hem senin hem benim, hakikatte ne senin ne benim” dedikleri hakikat düzeyinde bilincin eşyayı ol emri ile kavraması ile birlikte muhabbet ve merhamet toplumu ortaya çıkar. Muhabbet ve merhamet Allah’a duyulan sonsuz sevginin ve tutkunun, mahiyetini kesrette bulan insanın, tanrısal iradeyi ilk menzil olarak insanda görmesi sonucu sevginin tecessüm etmesidir. Bu açıdan adaletin varlık sebebi ve ontolojisi merhamet ve muhabbettir.

2.2.1. Adalet ve Devlet ya da Sentezlenmiş Biçimiyle Adil Hükümdar İmgesi

Adalet ve devlet kaynak itibarıyla birbirinden ayrılır. Adaletin temel kaynağı etikdir, devletin ise güç-kudrettir. Etiğin ve kudretin doğası birbirinden farklıdır. Etik, toplumsal ilişkileri eşitlik ve hakkaniyet çerçevesinde normatif bir dille biçimlendirmeye çalışırken devlet ise kendi varlığının gereği olarak kudrete dayalı hiyerarşi oluşturur.

Kudret ve şiddet, etik temelli hukuk ve yasa olmadan kendi varlığını devlet olarak oluşturamaz. Kudreti devlet yapan unsur, hükümlerlik alanlarının işlevlerini yüklenmesi ve toplumsal sorunları çözebilecek aletleri geliştirmesidir. Bu koşulda, adalet, hükümdar ile yönetilen arasındaki nispet ilişkisini oluşturan temel erdemdir. Osmanlı siyasal düşüncesinde devleti tamamlayan en temel kavram adalettir. Osmanlı toplumu farklı din ve inançtan oluşmaktadır. Bu çeşitli ve geniş katmanlı toplumsal yapıyı yönetmek amacıyla Osmanlı sosyolojisi adil hükümdar vurgusunu öne çıkartmaktaydı. Adil hükümdar imgesi, Nuşirevan’da olduğu gibi bütün toplum kesimlerini kuşatmaktadır (Gazali, 2016).

Şeriatın bağımsız herkese hitap eden ya da mahalli düzeyde bireylerin adalet hissiyatlarını karşılayan birçok adalet pratiği bulunmaktadır. Ontolojik olarak adalet, belli bir dinsel kurallar ve pratikler tarafından eşitlenemez. Varlığın adalet tutkusu ve ona olan hareketi bir dinin kuralları tarafında tüketilemez. Dört kitabın

farklılığı da bunu göstermektedir. Çünkü emir/tümel ile olgu/tekil, yasa ile adalet arasında kapatılmaz bir mesafe her zaman bulunmaktadır (Derrida, 2010: 70-75). Varlık ile yasa arasında tekilin eşsizliği yüzünden sürekli bir adalet açığı bulunmaktadır.

Gazali (2016:103-104) Rum Kayseri, Çin Fağfur'u, Hind Meliki ve Nuşirevan'ı aynı ziyafet sofrası başında adil ve erdemli sultanlar olarak Müslümanlar yöneticilere örnek gösterir. İbn Haldun 'a (2013:420-421) göre İslami gelenekte şeriatın dışında dünyayı mamur hale getirmek, hükümdarı zulümden uzaklaştırmak amacıyla İslam'dan önce, İran ve diğer birçok ülkede kanunlar yapılmıştır. Bu amaçla siyaseti akli ve ilahi olarak ayırarak her bir siyasetle dünyevi nizama ulaşabileceğini söyler. Akli siyasetin dünyevi; dini siyasetin ise hem dünyevi hem de uhrevi faydaları gözetmesiyle birbirinden ayrıldığını savunur. Kınalızâde, (2014: 455) siyaseti fazılâ ve nâkıs olarak ikiye ayırmaktadır. Fâzıl siyasetin amacı Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak ve saadeti amaç edinmektir. Bu siyasete sahip/sâysis, “adalete temessük idüp re'âyâsını ahibba vü asdikâ 'add eyler.” Bu sayis, halkı toplayıp halka siz benim büyüğüm, validem, büyüğünüz abim, küçüğünüz evladımdır, der kendi şehvetinin maliki olur. Nâkıs siyaseti ise cevre/zulme temessük eder, ahalisini kul ve hizmetçi görür. Kınalızade'de görüleceği gibi siyaset, dinsel açıdan değil; erdem ve amaç açısından tasnife tabi tutulur. Siyaseti fazılâ ve nâkıs kılan temel faktör, dinden bağımsız bir şekilde güçlünün/iktidarın adalet ve zulüm arasındaki tercihidir. Tursun Bey de siyaseti (1977: 12) yasağ-ı sultanı ve siyaset-i ilahi olmak üzere ikiye ayırır. Sultanın siyasetinin ve ona ait kanunun temel amacı, “nizâm-ı âlem”in görünen kısmın sağlamaktır. Nizâm-ı âlem”in bir de batın kısmı vardır, sultanın siyaseti “nizâm-ı âlemin zahir kısmı”nı, batın kısmını da siyaset-i ilahi düzenlemektedir. Nizam, laik ve dinsel yerine, batın ve zahir kısmı ile ifade edilmiş, dünyevi ve uhrevi siyaset dünyanın görünen bu iki biçimi açısından taksim edilmiştir. Her iki nizâm-ı âlem için devletin araçsallığından bahsetmekte, devletin varlığını nizâm-ı âlem'i korumak olarak değerlendirmektedir.

Siyasetin bu biçimlerde tasnifi, adaletin varlığın kendisine içkin bir idea olarak kavranabileceğine dayanmaktadır. Bu adalet ideası birçok şekilde açığa çıkmaktadır. Siyasetnamelerde Nuşirevan'ın adil hükümdar olarak anılması, adaletin ontolojisinin dinsel emirlerden farklı olarak değerlendirildiğinin önemli bir kanıtıdır. Adil hükümdar imgesi bu durumda, dinsel farklılıkları aşan ve onları kuşatan, kendisi tek; ama zuhuru/araçları çok olan bir adalet ideası içinde anlam kazanmaktadır. Adil hükümdar imgesi, kanunlarda, soyut adalet ideasının taşıdığına dair halka güven vermektedir. Osmanlı Devleti'nde farklı din ve coğrafya için çıkarılan kanunnâmelerde temel amacın adalet olması, ahalinin zulme maruz kalmasını engellemeye çalışan hükümdar iradesi (İnalçık, 2015) Osmanlı hükümdarlığının temelinde adalet imgeli padişah olduğunu göstermektedir. Osmanlı'da, akli siyasetin bir ürünü olarak da işleyen divanlar adil hükümdarın temel koşullarından olan *haberdar olma ve ulaşılabilme özelliklerini* güçlendirmektedir.

Taşköprizâde Ahmed Efendi, (2016: 50) hükümdarın üç konuda fertlere vaatte bulunduğu ileri sürer: Adalet, merhamet ve şefkat. Bu üç temel unsur hükümdarın görevlerini ve meşruiyet kriterlerini belirlemektedir. Ona göre, adil hükümdar, kılıç, mal ve kırbaçla temel görevlerini yerine getirmektedir. Kılıç, iki anlamda değerlendirilebilir. Hükümdarlık alanını koruyan hukuk dışındaki ve cürüm işleyenler için hukukun içindeki şiddeti sembolize eder. Egemenin hukukun dışındaki şiddeti, hukuk dışı düzeni sağlar, adalet pratiği olarak hukukun içine dâhil edilen şiddet ise adalet ideasına içkin bir şiddet çeşididir. Bu nedenle, adalet pratiği olarak hukukun içindeki şiddet, bütün şiddet biçimlerini meşrulaştıran bir egemenlik teorisine de kaynaklık eder. Benzer bir biçimde mal, hükümdarın temerküz ve dağıtma işlemlerini haklılaştıran bir araç niteliğindedir. Biriktirme ve dağıtma hükümdarın temel işlevidir. Kırbaç ise kılıçtan farkı olarak, öldürme ve yaşama bırakma dışında, küçük cürümlerin de denetim altında tutulduğu hükümdarlık düzenini (tazirle) korumayı sembolize eder.

Adil hükümdar imgesi yönetim stratejisinin bir parçası olarak da işlev görür. “Adl ile mâlik-i kulüb olunur.” İlkesi, adaletin devlet aklındaki teknik işlevini de ifade eder. Şeyhoğlu, (1991: 66-67) birçok siyasetname yazarı gibi adaleti, yönetim bağlamında hükümdarın kişisel olgunlaşmanın bir parçası ve daha üst bir olgunlaşmaya geçişi sağlayan bir süreç olarak değerlendirir.

Türk-İslam geleneğinde devlet, felsefede olduğu gibi kavramsal olarak düşünülen bir varlık değildir. Devlet, belli işlevlere sahip alanların hükümranlığını ve bu alanlarla ilgili kural koyucu işlemi gerçekleştiren bir yapıdır. Devlet kendini kavramsal düzeyde değil, eylem halinde ortaya çıkarır. Devlet, soyut ve kavranamaz olandan daha çok eylem halinde anlaşılabilir ve kavranandır. Bourdieu da (2015: 26) devlet kavramından ziyade devletin edimlerine odaklanmak gerektiğini savunur. Devletin eylem halinde bulunması Kur’an-ı Kerim’in aklı ifade etmesine benzer. Bilindiği üzere Kur’an-ı Kerim, aklı tanımlamaz ama akletmenin amacını ve alanını belirler. Devletin farklı alanlardaki eylemlerine geçerlilik kazandıran adil hükümdar imgesidir.

2.2.2. Adalet ve Muhabbet, İhsan, Merhamet ilişkisi

Adalet, şiddeti ve kudreti devlet olarak düşünmemizin koşuludur. Adaletten bağımsız bir devlet sadece şiddetin belli ellerde yoğunlaşmasını ifade etmektedir. Adaletin devletin mütemmim cüzzi olmasına karşın, hukukun içindeki şiddet, toplumu bir arada tutmak amacıyla tümel bir amaca sahip olmasına rağmen yargılamanın sonucunda fertleri haklı ve haksız olarak ayırır. Hukukun bu özelliğinden dolayı, muhabbetin adaletten daha erdemli olduğu ileri sürülmüştür (Kınalızâde, 2012: 414; Amâsî, 1998: 107). Çağdaş tartışmalarda bu temanın izini sürmek mümkündür. Levinas ve Derrida’nın ileri sürdüğü etik ile hukuk arasında, hukuk ile adalet arasındaki gerilimi (Levinas, 2010: 241-259; Derrida, 2010: 51-62) ortadan kaldıran temel koşul, adaletin tekrar etik temelde düşünülmesidir. Levinas’a göre hukukun içindeki şiddetin olumsuz sonuçlarından kurtulabilmek için hukuku var eden etik temele tekrar dönmek gerekir. Levinas, (2010: 245)

adalet ve merhametin birbirini izleyen aşamalar değil, bunların gerçekte ayrılmaz ve eşzamanlı olduklarını söyler. Bu kavramsal yapı, hem tümelin tikel olguyu kapsamaktaki yetersizliğini, hem de hukuk içindeki şiddetin varlığının telafisini amaçlamaktadır.⁷ Bu legalize edilen eylemlerin tekrar etik bir dile çevrilmesi ile bu mümkündür. Türk-İslam geleneğinde bunu sağlayan yapılar ihsan, merhamet, af ve muhabbettir.

Muhabbet düşüncesi, varlığın kanun ve şariat dilindeki hak, haklı, haksız gibi ayrımlara sarf-ı nazar edip adaletin eşitlik temelinde sağladığı birliği daha üst bir birliğe taşımaya çalışır. Adalet birliğe olan tutku, hareket olmasına rağmen temelde haksız ve haklı olarak ayırt eden bir özelliği de vardır. Nitekim adaletin eş anlamlısı olan insafın kökeni nisfıtır, yarım demektir (Kınalızâde, 2012: 491). Adalet, tahakkuk ettikten sonra toplumda birlik oluşturur ancak tarafları haklı ve haksız olarak ayırır. Bu açıdan adaletin külli hedefi ile cüzzi hedefi arasındaki fark oluşur. Adaletin kendisinde birlik gizliken sonucunda ise ayırma/furkan vardır.⁸ Nitekim, adalet için kılıç gereklidir. Adaletin sembollerinin atıflarında kudret merkezi bir yer işgal eder. Bu konuda Derrida (2010: 55) Pascal'ın görüşlerini eleştirel bir şekilde aktarır. "İktidarsız bir adalet hukuksal anlamda adalet olmadığını ifade eder. Adalet ile gücü bir araya getirmek gerekir, bunun için ya adil olanın güçlü olması ya da güçlü olanın adil olması gerekir." diyerek farklı bir tutum takınır.

Adil hükümdar, güneşe benzetilir. "Adalet güneşi, sinede doğar, eve yayılır halka halka." (Katibî, 2010:251). Güneş nasıl ışığıyla bütün karanlıkları çekip alırsa, hükümdar da adaletiyle mülkünden zulmü söküp atar. Karanlık anlamına da gelen

⁷ Adalet, şiddet, yasa ve devlet tartışmalarının ufkunu geliştirebilmek ancak bu konuda etiğin temel kavramlarını yeniden düşünmek ve tartışmanın temel zeminin yeniden belirlemekle mümkündür. Bu konuda Levinas'ın görüşleri oldukça değerli ve çığır açıcıdır. Bkz. Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık (2010); Duygu Türk, Öteki, Düşman, Olay syf.62-78

⁸ Hz. Ömer'in lakabıdır. Furkan, doğru ile yanlış ayırma anlamlarına gelir.

zulüm, hak ve adaletin aksine her zaman açık ve görünür değildir. Bu yüzden hükümdarın basireti de iki gözü gibi açık olmalıdır. Adil hükümdar, adaletin çerağıyla görür ve fark eder (Kadı Fadlullah, 2008:181). Birçok eski kadim topluluklarda adaletin koruyucusu güneştir. Adalet ile güneş arasındaki ilişki tamamen görme, şahit olma, karanlıktan zulmü çıkarıp açığa çıkarmadır, divanın görünürlüğü de bu etkiyi oluşturmaya dönüktür.

Nizâm-ı âlem'in oluşmasında adalet kadar muhabbet, ihsan de önemlidir. Kalp, maşuka/sebebe tevessül ederek bütün bir varlığı içine alan muhabbeti açığa çıkarır. Muhabbet olmazsa elbette ne ölçü, oran, renk, perspektif, bir şeyi değerli kılmaz. Muhabbet, estetiğin güzel/çirkin kategorilerinin tümünde varlığı değerli gören bakışın ve dokunuşun kaynağıdır. Levinas'ta (2010:246) "Adalet aşktan çıkar." görüşünü savunur. Muhabbet bütün bir varlığa dönük olduğunda kendinden geçiş/aşk ile fena bulur. Sadece ol sözüne muhatap olmanın övüncünü "kendinde yaşayan varlığın" "kün" anına olan tutkusunun ve borcunun sonucu olarak şükür, bütün varlık türlerine karşı muhabbet duymakla ifade edilir. Açığa çıkanın borcu ve şükürü, birlikte açığa çıkanlara muhabbet duymasıdır. Onun için muhabbet hakikati seyrin tek kapısıdır. Adalet, akli ve şer'i olarak ayrılır, ama muhabbet mecazi ve hakiki olarak kendini ayırır. Adaletin külli (vahdet) ve cüzzi (tefrik) amaçları arasında çelişki vardır. Birisini haksız olarak niteler, birleştirirken ayırır. Muhabbet ise mecazdan hakikiye doğru bir seyir, sefer olarak varlığı görür. Son aşamada, gösteren ve gösterilen kaybolur.

İslam ahlakı açısından "Mürüvvet şeriatı yener." (Tursun Bey, 1977: 20) düsturu, ahlaki alanı hukuki yargılama işleminden daha değerli görür. Haklı/mazlum ve haksız/zalim çiftlerle çalışan şeriatın uygulanması, diğergamlığı ve hesapsız verme ve alma işlemini öngören ahlak karşısında ikincil bir değere sahiptir. Aması "Hukema demiştir ki kıvam-ı mevcudat ve nizâm-ı kainat mahabbettir. Halk muhabbet kayb olduğu için adalet erdemini kesb etmeğe muhtaç ve zorunludur." der. Bunun anlamı, muhabbetin varlıkta asıl olduğu, muhabbetin hâkim olduğu

toplumlarda hâkime ihtiyaç olmadığı gereğidir. “Mahkemeye düşmek” tabirinde, ihtilafı bir konuda taraf olmanın “düşmek” fiili ile ifade edilmesi, yaşamda asıl olanın nizasız, diğergamlı yaşamak olduğunu gösterir.

Kınalızâde’ye göre (2014: 490-491) intizâm-ı ahval, tahsil-i saadet ve kemâl birlikte yaşamakla mümkün olmasına rağmen birlikte yaşam birçok sorunun kaynağıdır, ona göre bu sorunları iki yolla aşmak mümkündür: Adalet ve muhabbet ile. Adalet ona göre bütün varlıklar, yani havas ve avam içindir. Muhabbet ise havasa mahsustur. Muhabbet adaletten üstündür, çünkü muhabbetin birliği tabii, adaletin birliği ise (sınâ’iyye) üretilmiştir. Bundan dolayı muhabbet olduğunda adaletle ihtiyaç olmaz. Muhabbet usul, adalet ise fer’i/dal niteliğe sahiptir. Varlığın kıvamı ve bekası, hatta bitki ve hayvanlarda dâhil, bütün nesneyi kuşatan muhabbetir. Dünyadaki kemâl ve noksanlık tamamen muhabbetle ilgilidir. Görüldüğü gibi muhabbet adaleti tamamlayıcı bir unsur ve sonraki aşama ve kemâl derecesidir.

Farklı bağlamda, hukuk ve adalet arasında ayrım yapan Derrida,(2010: 62-78) adaletin hesaplanmaz olmasına karşın hukukun ise hesabın ögesi olduğunu savunur. Buna rağmen, “hukukun olması adildir, hesap edilmez olanla hesap edilmesini talep eder.” “Fakat hesaplanamaz adalet, hesaplamayı emreder.” Adalet, bize göre idea olarak tekilin tümele hareketinde kendini gösterir, ancak hukuk açısından ise tümel/yasa ile tekil/olgu arasındaki hesaplanamayan boşluğu kabul eder. Kapsam ve genişliğine rağmen tümelin tüketemeyeceği benzersiz tekile karşı oluşan kararsızlık halini, muhabbet hükmü erteleyerek değil, onu iptal ederek aşmaktadır. Muhabbet insan eylemlerinde hukukun yasal içeriğine sığmayan başka bir halin varlığını işaret eder. Hukukun tümel, soyut dil ve buyurgan yasasına; tekilin ve olgunun yasayı aşan niteliklerinden dolayı, tümel ile tekil, yasa ile olgu arasında kapatılmayacak adalet boşluğunu muhabbet doldurur. Bundan dolayı, Kur’an’da affetmek övülmüştür. Affetmek, kısas ayetinde olduğu gibi adaletin insaf ve affetme ile birlikte düşünülmesi gerektiğini,

siyasal iradenin ceza adalet pratiğinin infazında yetkili değil, yetkilendirilmiş olduğunu gösterir. Maktulün yakınlarına af/hayatta bırakma veya öldürülmesini isteme yetkisinin verilmesi hukuktaki şiddetin uzlaşma yoluyla aşılma çabasıdır. İslam hukukunun temel işlevinden birinin de uzlaştırma olması (Hallaq, 2017:95) insan eylemlerinde mutlak ölçülerinin geliştirmesinin zorluğunu gösterir. *Kıssasta olduğu gibi hukukun gözettiği amaçtan affetmek daha önemlidir.* Affetme yetkininin siyasal bir konu olmaması da sorunun hükümlerlik meselesi değil, öldürme eylemine karşılık alternatif eylemlerin sunulmasını, yaşama dair kararın ölümden daha iyi kabul edilerek ayrılmasını ifade eder. Muhabbet, varlığın ol emrinden itibaren ihtilafa neden olacak şeyleri talileştirmesini, kendinde varlığın şen'nini ve sevincini yaşayan benliğin, diğerine karşı "borcunu" ifade eder. Bu borç, yukarıda ileri sürdüğümüz gibi kesret içinde benin kendi mahiyetini bilmesi ve Allah'ın isimlerinin tecellisi ve taayyünü olan varlığın ontolojik eşitliğinden kaynaklanır.

Muhabbetin içinde merhamet, ihsan vardır. İhsan adaletten farklı olarak, misli ile karşılık verme yerine, iyiliğe karşı daha fazla iyilik, kötülüğe karşılık ise iyilik olarak tanımlanır. İhsan, bu açıdan hukukta olduğu gibi sözleşme ve alacak-vereceğin konusu değildir. Kur'an da ihsan, iyi kavramı karşılında kullanılmakla birlikte kelime kökensel olarak estetik bir dünyaya aittir. Muhabbet, ihsanı var eden bir unsur olarak güzeli açığa çıkarandır. Muhabbet, ol emrinin sürekli kemâl ve terakki derecesinde zuhur ettiğini anlayan bilincin, varlığın ol'an doğasına saygıyı ve ihtimamı ifade eder.

2.2.3. Âlem ve Çokluk

Âlem daha önceden coğrafya ve mekân üzerine söylendiği gibi hesaplanabilir, ölçülebilir gibi nicel özelliklerinden daha çok insanın yaşadığı ve diğer varlıklarla paylaştığı, kendisi gibi canlı ve tesbih eden, insanla birlikte etik bir oluşun parçası olan varlıkların bütünü olarak düşünülür. Yerin gökle irtibatlı düşünülüğünde mekâna sınır çizmek göğün ufkunu daraltmak olurdu.

Âlemde bulunma, insanın kendi doğası ve bilinci hakkında bilgi edinmesidir. Çünkü insan kendini ancak bu kesret içinde görebilmektedir. Kesret değiştiği ölçüde insan da değişmektedir. Bu açıdan insanın sabit temel bir doğasından da bahsetmek mümkün değildir. Çünkü yaratılış sürekli yenilenmekte, yinelenmekte, kesretteki değişimler bu yenilenmeyi de etkilemektedir.

Âlemde insan topluluklarına cemaat denilmektedir. Osmanlı siyasi kültüründe Hristiyan ve Yahudi gruplarına azınlık denilmemiş, onların da Müslümanlar gibi bir cemaat olduğu düşünülmüştür (Akdağ, 2013: 408). Böylece, kesret algısı, özerklik ve birlik inancıyla kendini var kılmaktadır.

Âlemin doğası kesrettir. Âlemin kesretle yaratılması, varlıkların ontolojik eşit olarak yaratıldıklarını ifade eder. Âlem ile insan arasında ortak etik bir oluş birlikteliği bulunmaktadır. Bu ortak etik oluş, âlemin insanın etkinliklerinden etkilenmesi ve değişmesidir. Örneğin Koçi Bey, kadılığın akçe ile satılmasından dolayı Kâbe duvarının yıkıldığını ileri sürer. Fiziksel nedenselliği yerine etik var oluşu yerleştiren bu bilince göre, âlemin işleyişine adalet ve iyilik içkindir. Âlem bu bilinçle hareket etmektedir. Benzer bir şekilde hükümdar adil olunca hurma danelerinin bereketi artar (Katibi, 2010:131). Adil sultan, hısb-ı (bolluk-ucuzluk) zamandan yeğdir ve sultan-adil matar (yağmur) u ibilden (dişi deve) enfadır.” (Kınalızade, 2007:531). Akhisârî (2011: 295) kavim tartıları eksik yaparsa ot çıkmaz ekin bitmez, zenginler zekatlarını vermezse yağmurun bereketi kalkar, der. İbn Firuz (2012:243) peygamberin, padişah halkına zulmederse yağmur kesilir, yağmur yağsa bile faydası olmaz, sözünü aktarır. Rivayete göre, Nuşirevan, kendi yılıyla, diğer on yılı karşılaştırır, gelirin geçmiş on yıldan fazla olduğunu görür ve “adl fidanı ne kadar yemiş virür” der. Nuşirevan, halkın mallarının çok olması, hükümdarın zenginliğidir, bize düşen adalet etmektir, mala ihtiyacımız ola adaletin bereketiyle elde ederiz, der (Katibi, 2010: 449, 470).

2.2.4. Nizam ve Âlem

Nizam, insanın bulunuşunun emniyet ve güvence altına alınmasını ifade eder. Nizamın temel koşulları, fertlerin can ve mal emniyetinin sağlanması ve hakkaniyet düzenin oluşturulmasıdır. Toplumsal ve hukuki düzenin tesis edilmesidir. Ferdin kendi yuvasında, emniyette olma ve kendi varoluşunu herhangi bir tehdit altında görmeme hali olan nizam devletin temelidir. Tabiri caizse, nizam ferdin emniyetli bir şekilde “evinde” yaşaması sonucu hükümlerlik sarayının inşa edilmesi anlamına gelir. Hükümlerlik, ferdin emniyeti inşa eder. Görgün’ün (2000: 185) Taftazani’ye yorumuna göre nizam, varlığını kendinden alan, başkasına borçlu olmayan bir düzen fikridir, diğer bir deyişle İslam ve şeriat demektir.

Nizâm-ı âlem terkihi ise hukuk, merhamet, devlet, kudret, ihsan, muhabbet kavramları ile inşa edilebilecek ufuksal ama yaşanabilir bir dünyanın gerekliliğini, varlığını ifade eder. Doğrusu siyasal alan ile epistemolojik alanı kesiştirir, çünkü varlık ancak kesret içinde anlaşılabilir. Kesretin düzene konulması siyasal eylemden önce bilme eylemini ve araçlarını gerekli kılar. Bilme eylemi, varlıkların mahiyetine göre sembol, dil ve anlam dünyalarında yerleştirilmelerini ifade etmektedir. Bilme eylemi ancak kesret içinde mümkündür. Bulunuşla birlikte kesretin etik bir oluşa sahip olması, sayılma işlemi ile mümkündür. Sayma ya da sayılma, neyin sayılmaya değerli olduğunu gösteren karar anıdır. Etik elbette, neyin sayılmaya yani bilinmeye değerli olduğunu ifade eden önemli bir kriterdir.

Nizâm-ı âlem, zorunlu bir dışa açılımı ifade eder. Çünkü yere karşılık âlem sınırsız olarak insanın karşısında durur. Âlem, genişlik, ölçülemezlik ve sayılamazdır. Derrida’nın adalet ve hukuk kavramına yüklediği anlamda sayılamaz olan âlemdir, hukuk ise sayılabilen nizamdır. Âlemin düşünülme biçimi, İslami dünya görüşü ve göçebe kültürün devingenliğinden kaynaklanır. Bu açıdan, güçlü bir inanca ve seyyal bir mekân kavrayışına sahip olan göçebe

kavimlerde cihan hâkimiyeti bulunması doğaldır. İslam etik ve hakkaniyet düzeni inancını kendinde taşır ve bunları yeryüzünde herhangi bir mekân ile sınırlamazken göçebe kültürün gezginci yapısı sınırları düzenli olarak aşındırır.

Tursun Bey, (1977: 12) devlet nizâm-ı âlem içindir, der. Bu düşünce de nizâm-ı âlemin asıl ve amaç, devletin bunu gerçekleştirmede araç olduğunu ifade eder. Kevni olan âlemin nizamına dâhil olma eylemi, siyasal bir biçim alıyorsa buna devlet, eğer ibadetle katılım sağlanıyorsa İslam denir. Nizâm-ı âlem, Kitab-ı Müstetab (1974:2-7) yazarı, siyasal alanla ilişkili ama onu aşan hakkaniyetli toplum ve onun işleyişi anlamında da kullanılır. Bu kullanım, dar anlamdaki siyasal alandaki nizâm-ı âlem kavramının toplumsal kökenli olduğunu da gösterir. Âlem kavramının ilk gösterimi insanlar ve eylemleri son gösterimi siyasal aygıttır. İl gider, töre kalır, sözü de hukuki ve etik değerlerin siyasal aygıttan daha sürekli olduğunun ifadesidir. Kitab-ı Müstetab hükümdarın yanına âlemin bedeni olan âlimleri yerleştirerek nizâm-ı âlemi, bilmeye ve yaşamla irtibatlı olarak görmektedir. Âlim, bilginin kaynağı ve aktarıcısı olarak kâlemin düzenleyici işlemlerinin sahibidir.

Akhisarî'ye (2011: 279, 281, 295) göre zafer, zayıf, fakir ve zaiflerin duası ile mümkündür. “Kafirlerin Müslümanlara musallat olmaları, inhizam ve inkisar’ın sebebi zulumdür.” “Asker halka zulmederse mağlup olurlar. Zulm ile zafer olmaz.” “Aklın nazarı bu söze delalet eder.” “Günah ve zulm dinde hainliktir. Hain olan kimse korkak olur. Korkak hezimete uğrar. Rum diyarında zulm ortaya çıktı. Askerler, halka her türlü zulmü reva gördüler.” Akhisarî'nin kullanımında etik kavramı, toplumsal ilişkileri aşmakta âlemdeki bütün varlıkları kapsamaktadır. Bu etik kavramı, insan eylemleri ile canlı olan âlem arasındaki göksel ve yersel ilişkileri düzenlemektedir. Akhisarî'nin kudret, zafer, bereket, tartı gibi konuları etik bir temelle ifade etmesi, kâlemin sadece bilme değil, aynı zamanda hakkaniyetli bir düzeni sağlama görevlerinin olduğunu gösterir. Etik, sadece sembolik sermayeye, ahlaki üstünlüğe ve doğru olana işaret etmez, aynı

zamanda bir fail olarak sonucu belirler. Akhisarî, (2011: 235) âlemde nedensellik yasaının geçerli olduğu varlık algısına da sahiptir. Ona göre yeni silahlar alınmalıdır, “çünkü İslam dini kuvvet üzerinedir” düşüncesini savunur. Zafer, mağlubiyet nedensellik dünyasının çerçevesi içinde daha çok belirlense bile hakiki anlamlarına ancak etik bir temele uygunluk sırasında kavuşabilirler. Galip gelmeyi zafer olarak niteleyen kılıç değil, etik bir mücadeledir. Savaşta hileyi/taktik-manevrayı kabul eden ama gadri (zulmü) kabul etmeyen bu anlayıştır (Kınalızâde, 2012: 498).

İbrahim Müteferrika, nizâm-ı âlemi farklı düşünür. Nizâm-ı ümem/milletler tabirini nizâm-ı âlem kavramının yerine kullanır. Artık, kesret, ferdiyetin mahiyetini açığa çıkarmaz, yerine milletin diğer ümmetlerle/milletlerle kıyas içinde kendi bilincini oluşturması söz konusudur. Kendini bilme ümem/milletler içinde ve onların mukayeseli konumlarında gerçekleşmektedir. Ümem’in âlemin yerine geçmesi, bilincin toprakla teması ile sonuçlanmıştır.⁹ Bu Osmanlı kimliğini uluslararası düzen açıdan yeniden tanımlama çabasıdır. Diğer açıdan bu çaba, bilincin, sınırları belli bir mekânın içinde biçimlenmesidir.

Müteferrika (1995: 153) için erkân-ı erbaa içinde en önemli sınıf kılıç ehlidir. Kılıç ve milletler çifti, Akhisarî’nin kalem ve âlem çifti yerine kullanılır. Milletlerin konumu, artık kılıç ve uluslararası düzen tarafından belirlenir. Müteferrika’ya göre galibiyeti sağlayan hüsn-i nizamdır. Müteferrika’nın çağında Batı, yerleştirme, düzenleme, sınıflandırma teknikleri ile disiplin toplumunu kurmayı amaçlamaktadır (Foucault, 2013: 215-253) disiplin bizzat kuvvet olarak düşünölmeye başlanmıştır. Nizam, disiplin anlamında, kışla, okul, hapishane ve imalathanede kendini göstermektedir. Toplumda, üretim ilişkilerinin değışmesi, kışla, okul ve hapishane örgütlenme biçimin imalathane kriteri açısından

⁹ Modernlik öncesi, Müslümanın kendini âlemin kesreti içinde tanınmasının sağlanmış olduğu derin ve geniş perspektife günümüzde ancak astrofizik ile ulaşılmıştır.

biçimlenmesi anlamına gelmektedir. Bedenin biçimi ve duruşu, insan eylemlerinin düzenlenmesi ve bedenin gözetlenebilir mekân içine yerleştirilmesi disiplin toplumunun kuruluşunu ifade etmektedir. Yeni bir siyasal anatomi oluşmaktadır. Müteferrika'nın başka bağlamlarda da olsa, nizam ile ilgili düşüncesi Avrupa'daki disiplin pratikleriyle çağdaştır. Bu zamandaşlık, Macar bir mühtedi olan İ. Müteferrika düşüncesini yeniden değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.

Müteferrika'nın kudretin kaynağını, birliği sağlayan eylem olarak nizamda görmektedir. Hüsn-i nizam sahibi ülkelerde zulüm ve tuğyanın olmayacağına dair iddiası, özünde toplumu ve devleti kuran yeni bir teorik çerçeve üretmektedir. Devlet ve toplum kavramlarının içerikleri de yeni nizam anlayışını çerçevesinde yeniden üretilmiştir. *Âlemle nizam arasında kurulan varlık algısına dayalı ilişki yerine, nizam insan eylemleri ile sınırlandırılmıştır.* Nizama dayalı Osmanlı dünyasında, barışı ve başarıyı sağlayan temel unsur, dualiteler ve mütemmim cüzler, kanun, kanun-ı kadim diğer bir deyişle adalet ve adil hükümdar imgesiydi. Ancak, Müteferrika, başarıyı ve zaferi, kanundan ve adil hükümdar imgesinden nizama, disipline çevirmiştir. Elbette, kanunun uzun vadeli amacı nizama sağlamaktır, ancak kanunun temeli ise adalet pratiği üretme iddiasıdır. Adalet olmadan nizam olmaz, düşüncesi, kudreti ve galibiyeti baştan itibaren adaletle mümkün kılmaktadır. Kanunnâmelerde açığa çıkan adil hükümdar imgesi nizama kaynaklık etmekte ve âlem ve mekân düşüncesi nizamın içeriğini belirlemektedir. Müteferrika'nın düşüncesinde nizam direk kudretin kaynağı olarak kendini göstermektedir. *Oysa, nizâm-ı âlem ve adil hükümdar imgesinde kudretin kaynağı adalettir.* Nizamın böyle düşünülmesi, Osmanlı modernleşmesinin de temel sorunun, kudretli bir devlet ve toplum yaratma isteği olmasıyla sonuçlanmıştır. Tanzimat, Nizamiye Mahkemeleri'nin isimlerindeki nizam lafzı, kudretle irtibatlı ve gerilemeyi tersine çevirmeyi amaç edinen bir zihniyetin ürünüdür. Nizamda, adaletten kudrete kayış, Osmanlı geleneksel dünyasında bir yırtılmaya yol açmıştır. Adil topluma mensubiyet ve adil yönetim talebi, savaşlardaki yenilginin

temel sebepleri karşısında anlamını ne yazık ki yitirmiş, başkalaşan yeni bilinçle, kudret amaçlı yeni bir nizam/düzen fikri etkili olmuştur. Böylece Osmanlı modernleşmesi, ferdin ait olduğu toplumun adil olması gerektiği düşüncesi yerine ordu ve devleti merkeze alan düzenlemelerle irtibatlı yeni bir mensubiyet ilişkisi geliştirilmiştir. İ. Müteferrika'nın kullandığı nizam ve onun devlet ve toplumun yeniden biçimlendirme işlevini daha sonra terakki kavramı devralacak, kudret ile terakki arasındaki kurulan ilişki modernleşme sürecinin yönünü tayin edecekti. Sonuç olarak, nizâm-ı âlem Osmanlı toplumun ufki dünyasının coğrafyasını vermektedir. Bu coğrafya içinde topografik yapılar adalet, kanun, kalem, kılıç, devlet, şeriat, muhabbet, ihsan ve merhamettir. Nizâm-ı âlem, ferde âlem içinde edindiği konumunun olumlu bir yargısını vermekte, kanunun muhabbetle, kılıcın kalemle, hakkın muhabbetle bağını vurgulamakta ve bu ilişkiler ağları içinde mekân üzerinde hüküm sürülmesini amaç edinmektedir.

SONUÇ

Osmanlı dünyasının siyasal yapıları Türk-İslam varlık algısı ile birlikte şekillenmiştir. Kesrete dayalı varlık algısı, Osmanlı dünyasında belli dualiteler ve mütemmim cüzler inşa etmiştir. Bu dualiteler ve mütemmim cüzler aracılığıyla kesret tekrar birlik olarak düşünülmüştür. Nitekim Osmanlı dünyası kesretin birliği, birliğin kesretidir.

Osmanlı dünyasında, dualiteler, iki farklı dünyayı oluşturmaktadır. Bu dualiteler insan eylemlerini farklı biçimde düzenlemektedir. Farklı düzenleme, sınıflandırma, stratejiye sahip bu dualist yapılar Osmanlı dünyasında sentezlenerek bütünleşebilmiştir. Böylece, Osmanlı dünyası kendi içinde dinamik bir denge noktası oluşturarak toplumsal yapıyı bir arada tutabilmiştir. Ayrıca, mütemmim cüzler, Osmanlı dünyasını oluşturan yapılara tekrar bakmamız gerektiğini varsayar. Çünkü devleti sadece bir kudret *aygıtı* olarak ve onu belli alanlardaki *işlevleriyle* tanımlamak doğru ama eksik kalmaktadır. Devletin ontolojisine en azından adalet beklentisini yerleştirmek gerekmektedir. Adalet,

kudretin doğasını değiştirmekte onu nizamla ilişkilendirip devletin bir unsuru haline getirmektedir.

Osmanlı siyasal düşüncesindeki adalet, muhabbet, ihsan kavramlarını, mütemmim cüzler kapsamında tekrar ele almak gerekmektedir. Yasanın adaletinin tahakkuku etmesi için yasanının temel yapısına muhabbeti yerleştirmenin gerekliliği yanında, adil olan ile olmayanın belirleyicisi insan merkezli metafiziği-aksiyomu yeniden değerlendirmeliyiz. “Kuş yuvasın yıkmak ile pâdişâh tahtın harab eylemenün farkı yoktur” (Kadı Fadlullah, 2008: 157) ilkesi çerçevesinde varlık algımızı yeniden inşa etmeliyiz. Bununla birlikte yasanın kendisinde adalet vaadini taşıdığına dair bir iddia olmasına rağmen Derrida’nın dediği gibi adaletin hesaplanamaz olduğundan dolayı sürekli bir karar vermezlik durumu oluşmaktadır. Ayrıca hukuk içindeki şiddetin yeniden değerlendirilmesine ve yaşamın legal dünyanın sınırlarına kapatılmaması için yasanın temeli olan etik ilkeye tekrar dönüğe ihtiyaç duyulmaktadır. Bu da adaletin yeniden muhabbet, ihsan ve merhamet kavramları etrafında düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Adalet, ihtilafları ortadan kaldırmayı amaçladığı için varmak istediği şeyin birlik olduğu söylenebilir. Bu birlik hak düzeyindedir, muhabbet ise hak/haksız kavramlarını bıraktığı için varlıktaki bütün mülkiyet ilişkilerini seyrelten bir birlik düzenini ifade etmesi, özellikle kapitalizmin etkili olduğu bu dönemde, çok önemlidir.

Tasavvuf, Osmanlı dünyasını şekillendiren en temel entelektüel havzadır. Tasavvufta kesret, varlığın ilk olarak oluşuna, dünyada bulunuşuna ve oluş-bulunuşun insan idrakinde çokluğuna işaret eder. Kesreti, tenezzülât/yönelme, rahmaniyet ile izah eden varlık bilinci, siyasal eylemin amacında aynılığı dışlar. Siyasal eylemde çokluğun tercihi zorunlu olarak varlık algısıyladır. Siyasal eylemin amacı bu kesreti korumaktır. Çünkü Allah varlığı çokluk olarak yaratmış, aynılık sadece varlıkta *bütünlüğün birliği* düzeyinde onun zatının tezahürü olarak kavranmıştır. Ontoloji ve epistemolojinin temellerini oluşturan kesret düşüncesi

siyasal alanın amaçlarını da belirlemiştir. Çokluk/kesret içinde var olan âlemde bulunma ile Müslüman bilinci kendi mahiyetini kavrar. Kesretin varlığı, kendimizi tanımamızın koşuludur. Çokluk, tekilin mahiyetinin yuvasıdır, onun aynasıdır. Çokluk olmadan tekil, mahiyetinin zuhurunu göremez. Ayrıca, âlem, Allah'ın *ol emrinin mahiyetini* açığa çıkaran ve tezekkürü kendinde taşıyan bir bütünlüktür.

Osmanlı'nın egemenlik anlayışı Türk-İslam inancıyla üretilen mekân düşüncesine bağlı olarak geliştirilmiştir. Mekân, düşüncesi, âlemin çok boyutlu düşünülmesini sağlamaktadır. Gökle barışık adil bir dünya kurma fikrini içinde taşıyan nizam bu açıdan belli sınırlar, mekânın gösterimini sağlayan işaretlerle çerçevelemez. Kendilik ve katılımın temel olduğu bir nizam duygusu hâkimdir. Nizam kaosa karşıdır ama amaçladığı düzen, modern dünyanın mekân kavramı içinde geliştirilen düzen değildir. Nizam, bir ahlakçının normatif düzeni ya da geometrinin biçimselliğine ve mekânın gösterimine dair siyasal ve coğrafi işaretlerle anlaşılmaz.

Osmanlı dünyası, statik bir dünya kavrayışı üzerine oturmaz. Çünkü, ölüm ve yaşamın sürekli yer değiştirmesinde olduğu gibi dünyada şeylerin hareketi ve şeylerin düzeni sürekli değişmektedir. Allah sürekli bir işte ve yaratmadadır. Eşyanın sürekli yaratılması terakkidir. Binaenaleyh, nizam sürekli bir kuruluş, bütünleşme ve birlik; kaostan kaçışı ifade eden hareketin kavrayışıdır. Nizam, kesret içinde yaşayan benlik idrakinin birliğe ulaşma arzusunu ifade eder. Nizam salt biçimsel ve yasaya tabi değildir, sürekli işleyen, birliğinin zuhuru her zaman değişen ama bir olarak kalan evren anlayışımızdır. Bu bağlamda, nizâm-ı âlem, sadece adaletle değil, siyasal yapıyı da içine alan ihsan, muhabbet, merhametin sosyal ünitelerde ve adaletin pratiğinde de etkili olduğu bir dünyanın ufkunu temsil eder.

Sonuç olarak çalışmamız, Osmanlı övgüsünü yapma amacı asla taşımamaktadır. Bizim açımızdan yeni bir siyasal teori üretme konusunda sahip oldukları imkânlar açısından Osmanlı tecrübesini önemsemekteyiz. Osmanlı siyasal düşüncesi ve devlet aklı, bölgemizde yaşayan farkı din, dil ve etnik yapının bir arada yaşaması için önemli bir tarihsel tecrübe sunmaktadır. Günümüzde ulus devlet ve halk egemenliği düşüncesi, nüfusu ve kültürü homojenleştirme çabasına yönelmekte farklı etnik yapıları ortadan kaldırmaktadır. Farklı din, dil, etnik yapıya sahip olan Ortadoğu'da ulus temelli demokrasi çabaları, binlerce yıldır yaşayan halklar açısından çatışmayla sonuçlanmaktadır. Farklılığı/kesreti kuşatabilmek ancak bütünlüklü bir bakış açısı ile mümkündür. Bu bölgemizdeki çeşitlik, kesret içinde kendi varlığımızı tanıdığımızı dair bilinçle çatışmanın değil, barışın kaynağı olabilir. Ortadoğu coğrafyası ulus devlet temelli demokrasiler tarafından yönetilmeyecek kadar hukuki çoğulculuğa, kültürel farklılığa, dinsel çeşitliliğe sahiptir. Bölgenin sorunlarına çözüm bulmak amacıyla insan haklarını temel alarak ve demokratik tecrübeyi muhafaza ederek, Osmanlı devlet aklı, dualiteleri ve mütemmim cüzleri ile yeniden verimli bir diyaloga girmek durumundayız.

Kaynakça

Ağaoğulları, M. A., (1991), Demokratik Mitoslar: Halk-Ulus Egemenliği ve Siyasal Temsil, Ankara; **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt 46 s.1 syf.21-30, Ahmed bin Husâme'd-din el Amâsî, (1998), **Kitâb-i Mir'ât'ü-l Mülûk** (Haz. M.Ş. Yılmaz), Yayınlanmamış Yük. Lis. Tez. Ankara: Bilkent Üniv. Ekonomi ve Sosyal Bil.Enst.

Akdağ, M., (2013), **Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası “Celali İsyânları”** 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Akdağ, M., (2014), **Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi**, İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Barkey, K., (2015), **Eşkıyalar ve Devlet, Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi**, (Çev. Z. Altok), İstanbul: Tarih Vakfı Yay.

Bourdieu, P. (2015) **Devlet Üzerine College de France Dersleri (1989-1992)** (Çev. A. Sümer), İletişim Yayınları, İstanbul.

Burckhardt, T. (2013), **İslam Sanatı Dil ve Anlam**, (Çev. T. Koç), İstanbul: Klasik Yay.

Cîlî, A., (2006), **Meratib-i Vûcud ve Beyan-ı Hakikat-i İhtida-i Küll-i Mevcud** (Çev. A. M. Tosun), İstanbul: Furkan Kitaplığı.

Cîlî, A., (2015), **İnsân-ı Kâmil**, (Çev. A. M. Tosun), İstanbul: İz Yayıncılık.

Dâvûd el Kayserî (2012) **Vahdet- Vûcud Felsefesi-Felsefî ve Tasavvufî Risâleler** (Çev. M.Bayraktar) İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fak. Vak. Yay.

Derrida, J., (2010), “Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli”, (Haz. A. Çelebi), **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** içinde (Çev. Z. Direk), s.43-133. İstanbul: Metis Yay.

Eco, Umberto, (2009) **Çirkinliğin Tarihi**, (Çev. A. Ergün, Ö. Çelik, A. Uysal, M. Barsbey, K. Akbulut, D. Arslan, B. Yılmazcan,), İstanbul: Doğan Kitap,

Feuerbach, Ludwig (2008) **Hristiyanlığın Özü**, (Çev. O. Özügül), İstanbul: Say Yayınları.

Feuerbach, Ludwig (2015) **Tanrıların Doğuşu**, (Çev. O. Özügül), İstanbul: Say Yayınları.

Fleischer, C. H., (2013), **Tarihçi Mustafa Ali Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati**
4. Baskı (Çev. A. Ortaç), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.

Foucault, M. (2013), **Hapishanenin Doğuşu**, (Çev. M. A. Kılıçbay), İstanbul:
İmge Kit.

Gazali (2016), **Nasihatü'l Mülûk** (Çev. O. Şekerci), İstanbul: Büyüyen Ay.

Gazali, (1994), **El Mustasfa İslam Hukukunda Deliller ve Yorum**
Metodolojisi C. 2 (Çev. Y. Apaydın), Kayseri: Rey Yay.

Görgün, T., (2000), Osmanlı'da Nizâm-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı
Notlar, İstanbul: **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt 13, Sayı 2 syf. 180-187

Hallaq, B.W., (2017), **İslam Hukukuna Giriş**, (Çev.N. Kızılkaya), İstanbul:
Pınar Yay.

Harvey, D. (2010) **Postmodernliğin Durumu**, (Çev. S. Savran), İstanbul: Metis
Yay.

Hasan Kâfi el Akhisârî, (2011), **Usûlü'l Hikem Fî Nizâmi'l Âlem**, (Haz. K.
Z.Taş), İstanbul: Doğu Kit.

Hodgson, M. G.S., (1993b), **İslam'ın Serüveni Orta Dönemlerde İslam'ın**
Yayılışı .C. II. İstanbul: İz Yay.

Izutsu, T. (1998) **İbn Arabî'nin Fusûs'ndaki Anahtar Kavramlar** (Çev. A.Y.
Özemre) İstanbul: Kaknüs Yayınları.

İbn Arabi (2017) **Fütûhât-ı Mekkiyye** Cilt 1 (Çev. E. Demirli), İstanbul: Litera
Yay.

İbn Arabi (1992) **Fûsus ÜL Hikem** (Çev. N. Gençosman), İstanbul: Milli E. Bak.
Yay.

İbn Cema, (2010), **Adl'e Boyun Eğmek** (Çev. Ö. Kavak), İstanbul: Klasik Yay.

İbn Haldun, (2013), **Mukaddime C.I-II**.(Haz. S. Uludağ), İstanbul: Dergah Yay.

İbn-i Firüz, (2012), **Gürretü'l Beyzâ**, (Haz. M. Kaçar), İstanbul: Büyüyenay Yay.

İbni Teymiye, (1999), **Siyasetü'ş Şeriyye**, (Çev. V. Akyüz), İstanbul: Dergah
Yay.

Zubaida, S., (2008), **İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar** (Çev. B. K. Birinci;
H. Hacak), İstanbul: İstanbul Bil. Üniv. Yay.

- İbrahim, Müteferrika, (1995), **Usûlül'î Hikem fî Nizâmî'î Ümem** (Haz. A. Şen), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İnalçık, H., (2005), **Osmanlı'da Devlet, Hukuk Adalet**, İstanbul: Eren Yay.
- İsfahânî, R.,(2012), **Müfredât** (Çev.Y. Türker), İstanbul: Pınar Yay.
- Kadı Fadlullah, (2008) **Düstürü'î Mülk Vezirü'î Melik**, (Haz. A. Altay), Yayınlanmamış Yük. Lis. Tezi , Konya: Selçuk Üniv. Sos.Bil. Enst.
- Kâşânî, A., (2004), **Tasavvuf Sözlüğü** (Çev. E. Demirli), İstanbul: İz Yay.
- Kâtibî, (2010), Gencine-i Adalet, (Haz. Ö. K. Aydemir) **Gencine-i Adalet Üzerinde Dilbilgisi İncelemesi ve İktidar Felsefesi Açısından Söylem Çözümlemesi** adlı Yayınlanmamış Doktora Tezi içinde s.126-516, Denizli: Pamukkale Üniv. Sos. Bil. Enst.
- Keskintaş, O (2017) **Adalet Ahlak Nizam Osmanlı Siyasetnameleri**, İstanbul: İletişim Yay.
- Kıralızâde Âlî Çelebi, (2012) **Ahlâk-ı Alâî**, (Haz. M. Koç), İstanbul: Klasik Yay.
- Kitâb-ı Müstetâb**, (1974), (Haz. Y. Yücel) Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Metinler, Ankara: Ankara Üniv. Dil ve Tar. Coğ. Fak. Yay.
- Koçi Bey, (1997), **Koçi Bey Risalesi** (Haz. M. Şimşekçakan) İstanbul: Yeni Zamanlar Yay.
- Konuk, A. A. (2017) **Fususu'î Hikem Tercüme ve Şerhi Cilt 1**,(Yay H. Çev. M. Tarhalı; S. Eraydın; M. N. Tan; E. Alkan) İstanbul: Türkiye Yazma Kur. Başk. Yay.
- Lefebvre, H.,(2014), **Mekânın Üretimi**, (Çev. I. Ergüden), 2. Baskı, İstanbul: Sel Yay
- Levinas, E. (2010)**Sonsuzluğa Tanıklık** (Çev. M. Atıcı, M. Başaran, G. Çankaya, Z. Direk, E. Gökyaran, Ö. Gözel, C. Haşimi, U. Öksüzan, C. Uslu, H. Yücefer), İstanbul: Metis Yayınları.
- Naîmâ, H. M., (1997), “**Naîmâ Tarihi'nin Giriş Kısmı**”, (Sad. Z. Danışman), Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı adlı kitabın içinde, s. 129-155, İstanbul: Ayışığı Kit.
- Özlem, D., (2017) **Tarih Felsefesi**, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi,

- Sennett, R. (2011) **Ten ve Taş Batı Uygarlığında Beden ve Şehir**, (Çev. T. Birkan), İstanbul: Metis
- Suad el Hakim (2005), **İbnü'l Arabî Sözlüğü** (Çev. E. Demirli), İstanbul: Kabcacı Yay Şen, Adil, (1995),
- Şeyhoğlu, (1991), **Kenzü'l Küberâ Mehekkü'l Ulemâ**, (Haz. K. Yavuz), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, (2016), **Ahlak ve Siyaset Risaleleri**, (Tahkik ve Tercüme M. Arıcı), İstanbul: İstanbul Medeniyet Ün. Yayınları.
- Taylor, C., (2006), **Modern Toplumsal Tahayyüller**,(Çev. H. Koyukan), İstanbul: Metis Yay.
- Tursun Bey, (1977), **Târîh-i Ebü'l Feth** (Haz. M. Tulum) İstanbul: İstanbul Fetih Cem. Yay.
- Üçok, Ç., (1946), “Osmanlı Kanunnamelerinde İslam Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler” Ankara: **Ankara Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.3 s.131-136,
- Üçok, Ç., (1947),“Osmanlı Kanunnamelerinde İslam Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler” Ankara: **Ankara Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.3 ve 4, s.48-73,
- Veysi Efendi, (2008) **Habnâme** (Haz. A.T. Şen) Yayınlanmamış Yük. Lis. Tezi, İstanbul: Sabancı Ün.
- Vigarello, G. (2013) **Güzelliğin Tarihi**, (Çev. E. Ataçay), Ankara: Dost Yayınları