

## “Adalet” Toplumundan “Özgürlük” Toplumuna(!) Teleolojik Bir Sıçrama Olarak Türk Modernleşmesinin Kavramsal Çözümlemesine Katkı

Hikmet KIRIK\*

### Giriş

Ve “Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti. Sonra onları meleklerle arz edip, ‘Eğer siz sözünüzde sâdık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin’ dedi.” Melekler, bizim bilgimiz ancak senin bize öğrettiklerin kadardır deyince Allah, ‘Ey Âdem! Eşyanın isimlerini meleklerle anlat’ dedi.” Âdem eşyanın isimlerini onlara anlatınca: ‘Ben size, muhakkak semâvât ve arzda gaybı/görülmeyenleri (oralardaki sırları) bilirim. Gizli ve açık yapmakta olduklarımızı da bilirim, dememiş miydim?’ dedi.” (Bakara, 2/30-33).

İsimleri bilen ve isim koyabilen varlık olarak insanevladı kıyamete dek yeryüzünde Allah’ın halifesi olarak görevlendirildi. Kutsal bir miras olarak ismin gücüne ve gizemine inanılarak isim koyma/ad verme insanın bu dünyadaki özerkliğinin başlangıcı ve bekasının kaynağı olarak görüldü. İsim koymak, dil üzerinden gerçekleştirilebilen eylemlerin en basitidir. Somut ya da soyut, bir “şeye” isim koyduğumuzda en görünür hallerinden hareketle o “şeyi” işaret ederiz. Bu nedenle, isim işaret ettiği şeyin gerçeğe en yakın hali olarak kabul edilir. İsim koymak, bir yanı sıra davranışlarımızı öğrenme örüntülerini dönüştürür ve onları yeniden düzenler. Böylece düşüncelerimizi yeniden yönlendirmemize sebep olur. *Estetiğin Sessizliği*’nde Susan Sontag (1967) ne yalnızca bir “kukla” ne de “melek” olan insanın içinde barındığı “dil krallığında” çeşitli nedenlerle içine yuvarlandığı “düşkünlük” halinden kurtuluşu için dilin en basit dilsel eylem olarak “isim koyma” ile sınırlandırılması gerektiğini söyler. Sontag’ın tespitinden hareketle söyleyecek olursak, insan yaşamı büyük ölçüde soyutlukları adlandıran kavramlar içinde geçmektedir. Böyle de olmak zorundadır, çünkü tecrübelerimiz bizi son derece zengin ama bir o kadar da karmaşık durumlar içinde bıraktığından ne olup bittiğini anlayabilmek, bize neyin gerekli olduğunu veya hangilerinin işimize yarar olduğunu fark edebilmek, yani kısaca hayatta kalabilmek için isimlere

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, İstanbul, Türkiye, hikmet.kirik@gmail.com.

ve kavramlara muhtacdır. Genellemelerimizi ve her biri diğerinden daha yüksek soyutlamaları yapabilmemize imkan tanıyan da kavramlaştırmalardır. Kavramlar sayesinde kavırıyor ve idrak edebiliyoruz.

Aksini düşünenler de vardır. Kökleri Antik Yunan'daki Sofist düşünceye kadar uzanan bir görüşe göre "isim", nesnelere gerçek anlamlarını sarıp sarmalar ve onları örter. Sofistlere göre iyilik, adalet, cesaret, züht, takva veya güzellik gibi kavramlar en nihayetinde sadece birer sözcük ve mevcut insan eğilimlerine verilen birer isim olmaktan öte bir şey değildirler. Benzer görüşler bugün de geçerliliğini koruyor. Örneğin Virginia Woolf'a atfedilen bir düşünceye göre sözcükler gerçeği ifade etmekten çok "birbirlerine aittirler ... bu nedenle işaret ettikleri şeylerin adlandırılmaz özlerinden daha çok birbirlerine hesap verirler" (akt. Macdonald, 2016). Aldous Huxley daha da ileri gidip sözcüklerin işaret ettikleri şeylerin özüne dair yaratacağı kafa karışıklığı tuzağına düşme ihtimaline karşı bizleri uyarır (akt. Del Castillo, 2012). Sokrates bu iki görüş arasında uzlaştırıcı rolü oynar. Sözcüklerin sağlam temellerden yoksun oldukları halde sanki hakikatı yansıtmış izlenimi vermeleri çarpıtıcı ve yanıltıcıdır. Ancak nadiren de olsa, sözcüklerin hakiki ve kalıcı olan bazı şeyleri işaret edebilen gizemli taraflarının olduğu da kabul edilmelidir. Filozofların görevi tam da sözcüklerdeki bu gizemli potansiyeli ortaya çıkarmaktır.<sup>1</sup>

Hiç şüphe yok ki, gerek adaletin gerekse özgürlüğün işaret ettiği soyut gerçeklikler, velev ki bunlar en yüce insani erdemler olsun, evrensel ve öze ilişkin hakikatlerinin bilinemediği isimlendirmeler, hatta ortaya çıktıkları toplumun kendine özgü yapısı tarafından oluşturulmuş şifrelerdir. Dolayısıyla sosyal yapıya böylesine bağlı olan şifreyi çözebilmek için zaman ve mekanda geniş bir çerçeveden ele alınmaları gerekir (Back, s. 19-23, 52).

Özgürlükler sorunu Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar Türk siyasal modernleşmesinin belki de en netameli konusu olmuştur. Bu çalışma, bu sorunun isim ve ismin işaret ettiği gerçeklik arasındaki farkla ilişkili olduğunu varsayıyor. Toplumsal modernleşme düzeyindeki artışa paralel olarak bu fark giderek kapanıyor olsa da, gerçek temellerden yoksun, sadece gerçeklik sanısı veren ismin gerçek olanı bozup yanıltmasının etkisindeki süreklilik bu farkın tamamıyla ortadan kalkmamasına sebep oluyor. Diğer bir deyişle özgürlüğün anlamı, içeriği ve kapsamı zamana, koşullara ve bakış açılara göre az ya da çok farklılaşmaktan kurtulamaz. Bu yüzden de gerilim ve çatışma potansiyeli daha çok öne çıkan bir olgu olarak dün olduğu gibi bugün de Türk siyasal hayatına damgasını vurmaya devam ediyor. Başta Cumhurbaşkanlığı hükümet sistemi tartışmaları olmak üzere modern siyasal tarihimiz bunun örnekleriyle doludur. Cumhuriyet dönemi anayasalarının hep istisnai siyasal koşullar altında yapılabilmesinin temel sebeplerinin başında da özgürlükler meselesi yer almaktadır. Türkiye-AB ilişkileri açısından da en tartışmalı konuların başında temel hak ve özgürlükler meselesi olagelmıştır.

Bu cümleden olmak üzere, herhangi bir açıklayıcılık iddiasının ve özgürlük olgusunun Türk siyasal modernleşmesindeki yaklaşık iki yüz yıllık tarihsel serüveni içinde geçirdiği

1 Erdemlere dair konuşurken Sokrates, gerçek erdemi bilebilmek için tüm erdemli davranışlara içkin olan şeyi, yani onun özünün bilinmesi gerektiğini ileri sürer. Yoksa erdeme dair genellenebilir tek bir hayati özelliği içermediği halde herhangi bir erdemli davranışa dair örneklerden hareketle erdem budur diye iddia edilemez. Sokrates'e göre filozofların görevi tam da sözcüklerdeki bu gizemli özelliği ortaya çıkarmaktır. (akt. Tarnas, 1991, s. 34).

değişikliklerin bütünüyle ele alındığı kapsamlı bir incelemeyi gerekli kıldığına şüphe yoktur. Öte yandan, sınırlılıklarının farkında olarak “bir yerden başlanması” gerekçesiyle meseleye el atılması da anlamlı gelmektedir. Bu noktadan hareketle bu makale, Osmanlı yönetim felsefesi (Daire-i Adalet) ve dönemin hakim ideolojik söylemi (Kınalızade’nin yorumu) çerçevesinde “hürriyet” kavramını incelemeyi hedefliyor. Yazının kalanında önce Batı siyasal düşünce geleneğinde özgürlük ve adalet ilişkisini kuran yaklaşımların özet bir değerlendirmesini yapacağım. Ardından Kınalızade’nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseri üzerinden bir devlet kuramı olarak “Adalet Dairesi”nin genel olarak toplumsal iktidar, özelde de özgürlük meselesini nasıl anlamlandırdığını ele alacağım.

İncelemeye temel oluşturacak varsayıma göre; Türk modernleşmesinin karakteristik özelliği “adalet” toplumundan “özgürlük” toplumuna teleolojik bir sıçrama olmasıdır. Dolayısıyla “özgürlük” ve “adalet” sözcükleri analiz birimi olarak kullanılacaktır. Özgürlük ve adalet kavramlarının analitik kullanılışılığını beş madde altında toplamak mümkündür:

- Her birinin ele aldığımız iki farklı tarihsel tecrübenin ideal toplum kurgularının merkezi kavramları olmaları;
- Özgürlük kavramının Batı siyasal düşünce geleneğinde adalet kavramıyla ilişkili konumlanması;
- Özgürlük kavramının Batı dışı moderniteler için de merkezi kavram işlevi görmesi,
- Adalet kavramının Türk siyasal düşüncesinde özgürlük konusunu içerip içermediği, içeriyorsa bunun modern Batı düşüncesindeki özgürlük anlayışıyla yakınlık veya uzaklığının ölçülmesine olanak tanınması;
- Böylece bir yandan özgürlük kavramı üzerinde farklı toplumsal kesimlerde mevcut farklı önyargıların kırılarak olası toplumsal uzlaşya kuramsal bir zemin oluşturmak ve buna bağlı olarak da Batılı özgürlük anlayışıyla kavramsal bir yakınsama kurulup kurulamayacağını gösterebilme imkanı sunması.

## **Batı Modernitesi ve Özgür Toplumda Adalet**

Özgürlüğün Batı toplumsal tarihindeki gelişim seyri esas itibarıyla iki farklı güç odağı arasındaki gerilim üzerinden şekillenmiştir: devlet ve özel mülkiyet. Modern Batı’nın kaynağını oluşturan Antik Yunan-Roma toplumsal kurgusunda mülkiyetin özel bir yeri vardır. Bu kendine özgü ortaya çıkaran Roma’nın bir şehir devletinden imparatorluğa büyük toprak sahibi arisokratların önderliğinde dönüşmesinin sonucu mülkiyete tanınan özerkliktir. Dolayısıyla Roma İmparatorluğu, güçlü bir özel mülkiyetin güçlü bir devlet yapısıyla birlikte var olduğu ilk örnektir. Bu güçlü ama zaman zaman sıkıntılara da yol açan işbirliğini en iyi yansıtan, Roma siyasi literatürünün iki temel kavramı *imperium* ve *dominium* sözcükleridir. Özel mülkiyet bağlamında kullanıldığında *dominium*, şüpheye yer bırakmayacak açıklıkta olmak üzere özel ve münhasır şahsi mülkün içerdiği tüm keyfi tasarruf gücü anlamlarını içerir. Diğer yandan *imperium*, yüksek kamu otoritesini kullanmayı, nihayet imparatorun bizatihi kendisini ifade etmekteydi. Batılı hukuk ve siyasal düşüncesi açısından özel mülkiyet ve kamu hukuku arasındaki fark, pek belirgin olmamakla beraber Romalıların devletin kamusal gücü ile mülkiyet kaynaklı şahsi iktidar

arasında gerek kuramsal gerekse uygulamada net bir farklılık ortaya koymayı başarmalarından gelir. Üreticiler ile üretimden yararlananlar arasındaki ilişki, her şeyden önce siyasal düzlemde bir ilişki değildi. Yani, bir yöneten-yönetilen ilişkisi değil; mülk sahibiyle farklı biçim ve statülerde köle ve köylü, kiracı veya yarıcı olan emekçiler arasındaki ilişkidir. Birincil konumdaki bu ilişki biçimi, Roma İmparatorluğu dağıldıktan yüzyıllar sonra bile Avrupa'da toplumsal düzenin temeli olarak varlığını sürdürdü. Bir yanda devlet, diğer yanda güçlü mülkiyet olarak bu iki toplumsal güç odağının varlığı, toplumsal iktidarın güçlü yerel iktidar odakları olarak mülk sahibi sınıflara dayanan bir emperyal idare biçimi şeklinde biçimlenmesine sebep olmuştur.

Tarihsel olgu, modern devlete evrilirken en önemli dönüşümün kral, prens veya imparator, tepedeki yönetici ile yönetim aygıtı olarak devlet arasındaki ilişki biçiminin farklılaşması olduğudur. Modern öncesi dönemde devletteki devamlılık, kral veya hanedanının devamlılığı ile eş anlamlıdır. Anayasal monarşilerde ise kralın görevi artık farklı bir hukuksal ve anayasal nitelik kazanmış olan devletin sürekliliğini güvence altına almaktır. Bu dönüşümün sonuçları, Weber'in (2003) ortaya koyduğu gibi, hükümetin temeli, yasanın yegane kaynağı ve ülkenin meşru gücü olarak modern devletin vatandaşların bağlılıklarının nesnesi olarak ortaya çıkmıştır. Wood'un aktardığına göre ise, nevi şahsına münhasır bir merkezileşme örneği olarak modern devlette evrensel hukuk, toplumsal iktidar ilişkilerini yeni bir forma sokarak iki düzeyli toplumsal iktidar ilişkisi ortaya çıkarmıştı. Bu süreçte, toprak sahipleri kendi mülkleri üzerinden hala ciddi bir yerel güç konumunu sürdürüyor olsalar da, mülkün dışında kalan ve sadece krala bağlı "özgür birey" yeni bir kategori olarak tarih sahnesinde yerini almaktaydı (Wood, 2012).

Isaiah Berlin (1969), Batı düşünce geleneğinde siyasal özgürlük modeli olarak iki ana akımdan söz eder. İlki klasik liberalizme atfedilen ve yalın olarak bireyin kişisel mutluluk arayışında, başta devlet olmak üzere, toplumsal müdahaleye maruz kalmadan temel haklarını kullanabildiği "negatif özgürlük" anlayışdır. Diğerisi ise, vatandaş bireyi bir kısım kamusal sorumluluklarla donatan, kamusal işlere katılmasını zorunlu kılan cumhuriyetçi "pozitif özgürlük" anlayışdır. Pozitif özgürlük modeli, kökleri hümanizmin babası sayılan Petrarch'a kadar dayandırılan, Rönesans dönemi şehir devletlerinin siyasal özerkliğine kaynaklık etmiş olması dolayısıyla aynı zamanda cumhuriyetçi özgürlük anlayışı olarak da anılır ("Civic Humanism", 2018). Genel hatlarıyla söyleyecek olursak, cumhuriyetçilerin özgürlük anlayışı, adalet kavramına çok fazla referans vermeden "kendi kendini yönetme" ilkesi ile tanımlanabilecek ve temelinde tahakkümü dışlayan bir ideal üzerinden siyasal katılım başta olmak üzere vatandaşların medeni ve siyasal hak ve özgürlüklerinin, kurumsal bir takım mekanizmalar yoluyla korunmasını amaçlar. En az bunun kadar önemli bir diğer husus ise, cumhuriyetin korunması amacıyla vatandaşların eğitilmesinin öngörülmesidir. Bundaki amaç, bireyi toplumsal bağların yanı sıra kendi toplumu için neyin iyi olduğu bilgisiyle donatmaktır (Petit, 1997, s. 51-79).

Diğer yandan negatif özgürlük anlayışı, geleneksel toplumun hiyerarşik bağlarından özgürleşmiş bireylerden oluşan toplum ideali; yani liberal siyasal düzende "hak temelli" devlet olarak tanımlanır. Böyle bir devlette ifade özgürlüğü, toplanma özgürlüğü, düşünce ve vicdan özgürlüğü gibi temel haklar anayasal şekillenmeler yoluyla belirginlik kazanır. Thomas Paine'e (1970) kulak verecek olursak hak temelli anlayış, insanın erdemlerinin yansıması olarak toplumu,

zaaflarının bir sonucu olarak da devleti görür. Tam da bu nedenle toplum özgürleştirici, devlet ise yasaklayıcı ve cezalandırıcıdır. Nihayet hak temelli devlet, her türden kamusal gücün ülkede geçerli olan hukuk düzenine tabii olması anlamına gelmez sadece; aynı zamanda yasaların kendilerinin de temel hak ve özgürlüklerin tanınmasından kaynaklanan sınırlamalara tabii olmasını gerektirir.

Hukukun üstünlüğü, siyasal yansızlık ile bireysel hak ve özgürlüklere saygıya yapılan vurgularla birlikte düşünüldüğünde hak temelli siyasal kuramda, “bireysel hak” “toplumsal iyiyi” öncelediğinden bu yaklaşıma “Kantçı” veya “deontolojik” liberalizm denilmektedir (Sandel, 1982, s. 1). Deontoloji için “adalet”, hem sistemin bütünü hem de alt sistemler açısından mihenk taşı vazifesi görür. *Bir Adalet Kuramı (A Theory of Justice)* başlıklı eserinde Rawls (1971), toplumsal kurumlar için en yüce erdem “adalet” olduğunu söyler. Hakkaniyet olarak adalet (*justice as fairness*), anlayışında ifadesini bulduğu haliyle adalet ilkesi; hak ilkesi ile kamusal akıl ve meşruiyet ilkesi esasen aynı kaynaktan neşet eder. Çalışmada ana fikir olarak nitelenen haliyle adalet ilkeleri, sadece sezgisel olamayacağı gibi, yararcı ilkelere kaynaklanmaz. Hatta herhangi bir teleolojik kuram tarafından belirlenen bir “iyi” arayışı veya var olan “iyiyi” en üst düzeye çıkarma amacına dayandırılmaz. Bu ana fikirden hareketle adaletin genelleşmiş kavramı, özgürlüğün eşit dağılımı anlamına gelir. Rawls, bu ilkelerin, neler olabileceğinin “orijinal duruş” altında belirlenebileceğini varsayar. Orijinal duruş “fikretmenin (*reflection*) akılcı noktası” olup adil siyasetin bu kökten ilkelerine gönderme yapar. Rawls’un “cehalet perdesi” kişilerin bireysel, maddi, fiziksel ve moral koşullarına bakmaksızın adalet ilkelerinin her durumda seçileceği anlamına gelir. Özgürlük ilk ilke olup, her bir kişi, herkes için özgürlük garanti eden bir sistemle uyumlu olacak şekilde en yaygın eşit temel haklar sistemi içinde eşit haklara sahip olmalıdır (s. 3-7, 60). Toplumsal kaynakların ve yüklerin dağıtılmasının temeli olarak adalet anlayışı, aynı zamanda toplumsal sözleşmenin de nihai hedefi olan iki temel ilke üzerinden anlaşılır. Bu ilkelerin ilki her bir şahıs diğerleri için de geçerli olan mümkün olduğu kadar geniş temel özgürlüklere sahip olma konusunda diğerleri ile eşit haklara sahip olmalıdır. İkincisi de, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler düzenleme altına alınmalıdır (Rawls, 1971).

Rawls’dan hareketle Dworkin (2000) “kaynakların eşitliği” temelinde geliştirdiği kuramıyla adaleti, liberal kuramın merkezine yerleştirir. Kısaca özetlemek gerekirse Dworkin’in kuramına göre, adalet kavramı temel alınarak liberal siyasi ve ekonomik düzen oluşturulmalı ve siyasal meşruiyet sağlanmalıdır. Dworkin’e göre liberalizm eşitlik ilkesini merkezi değer olarak belirlemekle aynı zamanda eşitlik ve özgürlük değerlerinin birliğini de savunmuş oluyor. Özgürlük söz konusu olduğunda eşitlik öncelikli değerdir. Çünkü her yaşam eşit derecede saygıya değer ve her birey kendi yaşamından sorumlu olduğuna göre eşitlik her bireyde ve bireyler arası ilişkilerin her biçiminde içkindir. Dolayısıyla adalet, toplumsal iktidar üzerinde bağlayıcı egemen erdem konumundadır. Ayrıca her birey de kendi bencil arzu ve isteklerinin yanısıra bir ortak iyi anlayışına da sahip olduğundan, adalet aynı zamanda bireysel etiğin de parametresini oluşturur.<sup>2</sup>

2 Daha fazla bilgi için bkz. Kırık, H. (2005). Türban sorunu: kamusal alan ve demokrasi. İstanbul: Salyangoz Yayınları, ss.27-48. Dworkin’in bu konudaki yazılarının tümü için bkz. Dworkin, R. (2000). *Sovereign virtue – the theory and practice of equality*. Cambridge: Harvard University Press.

## Türk Modernleşmesi: Adil Toplumda Hürriyet

Osmanlı Devleti, yetkesini ve meşruiyetini sultanın ihtiyari yasa yapma ve bununla ilgili olarak hukuki anlamda yaptırım uygulama kapasitesinden alan “aşırı derecede aşkın bir devlet” olarak gerçek bir siyasal güçtür. Devletin bu merkezi konumundan hareketle Osmanlı, toplumsal tabakaların mevcut konumlarının sürdürülmesinin devletin temel işlevi olarak görüldüğü “devlet etrafında örgütlenmiş toplum” olarak tanımlanabilir (Habermas’tan akt. Kırık, 2005. s. 99-120, 165). Osmanlı hikmet-i hükümetinin siyasal dildeki ifadesi, sadece devlet eliyle sağlanabilecek olan “toplumsal düzen” fikriyle “adil siyasetin” aynı anlama geldiği kadim “daire-i adalet” kavramıdır (İnalçık, 1973, s. 65-90). Adaleti düzenle, düzeni de devletle ilişkilendiren Osmanlı siyasal kültüründe bu üç kavramın tarihsel süreçte birbirleriyle eş anlamlı hale gelmesine şaşırılmamak gerek.

Osmanlı yaşam dünyası, *reaya* denen üreticiler ve vergi mükelleflerinden oluşan, önceden belirlenmiş rollerine uygun davranmaları karşılığında her biri hukuksal ve yönetsel özerkliğe sahip çok etnikli, çok dinli heterojen bir yapıdır. Buna karşı sistem dünyası, tepesinde yetkesini ne bir kişi ne de bir kurumla paylaşmak durumunda olan sultan, idari askeri ve hukuki görevleri yerine getiren vezir-i azamın temsil ettiği “kul”-bürokrasi ve nihayet geleneğin ve hukukun devamlılığını sağlamakla yükümlü ulemanın oluşturduğu üçlü bir hiyerarşi düzeninde oldukça güçlü ve homojen bir karaktere sahipti.

Toplumsal tabakalaşmanın ayırıcı özelliği, kişinin üretim süreçlerindeki yeri ve konumu ile siyasal tahakkümde aranmalıdır. Şöyle ki, Osmanlı toplumsal düzeninde siyaset ve üretim birbirlerinden kalın çizgilerle ayrılmış iki farklı faaliyet alanıdır. Halbuki Batı tarihsel tecrübesinde ayrılaşma *oikos ve bios politikos* veya *citoyen ve homme* sözcüklerinde ifadesini bulan “özgür” bireyin “özel” ve “kamusal” varoluş alanları üzerinden gerçekleşir. Özel ve kamusal ayrımı Batı geleneğini anlamak için hayati öneme sahiptir. İlki, “toplumsal” olanda “ihtiyaçlar” alanına karşılık gelirken ikincisi “siyasal” olanı yani “özgürlük” alanını işaret eder. Buna karşın Osmanlı’da durum farklıdır. Genel anlamda devlet-reaya, avam-havas ayrımlarının dışında, devlet özel ve kamusal/siyasal alanı birlikte içerir. Patrimonyel yapıda saray, tüm yönetici sınıfın hanedanın başı sultanın mülkünü idare eden ve gerekli görüldüğünde haklarında *siyaseten katl* uygulaması yapılabilen kul taifesini de içeren büyük bir *oikostur*. Uygulamanın da yansıttığı gibi siyaset özel olarak eğitilmiş bu kul-bürokrasinin sorumluluğundadır. Devlet işlerinin yerine getirilmesi aynı zamanda “ihtiyaçların” gerektirdiği, “akla” uygun bir “siyasal hukuk düzeni” oluşturmayı da amaçlayan gelenek hukukuna (*örf-i sultani*) dayanırdı (Mardin, 1962, s. 114)<sup>3</sup>

Üretim faaliyetine katılmak zorunda olmayan yönetici seçkinler, kamu ve özel alanların birbiri içine geçtiği bu yapıda işgal ettikleri makamların kendilerine sağladığı yetke üzerinden tahakküm ayrıcalığını kullanırlardı. *Devlet-i Aliyye* tebanın birliği ve adil toplumsal düzenin sembolü olarak sultanın şahsının ötesinde nesnel bir varoluşa sahiptir. Soylu sınıfların olmadığı Osmanlı toplumunda, “devletli” olmak en yüksek onur kaynağıdır. Siyaseti devlet alanıyla

3 Sultanlık Hukuk ve Şeriat arasındaki ilişki ve onun evrimini görmek için: Mardin, S. (1961). Some Explanatory Notes on the Origins of Mecelle’ in *The Muslim World*, 51(3), pp.189-196.

sınırlayan bu toplumsal yapıda devlet alanı, “evrensel” fakat sınırlı bir *polis* olabilir. Sultan dahil, herkesi ve her şeyi temsil etmesi bakımından evrensel, buna karşın siyaseti üretim ilişkilerinin dışında bırakılmış kul-bürokrasisinin tekeline bırakması anlamında ise sınırlandırılmıştır. Buna karşın, kişinin ait olduğu dinin kolektif koruyuculuğu altında hür bireyler (*reaya veya avam*) üretim faaliyetini yerine getirmekte ancak bu “yüksek” siyasetten dışlanmaktadır.

Osmanlı siyasal düzeninde devletin muhatabı birey (*ferd*) değil, kolektif yapılardır. Paylaşılan değerler ve normlar, her bir “milletin” kendi dini inaçlarından kaynaklanırdı. Sonuç olarak bünyesinde barındırdığı farklı topluluklara oldukça hoşgörülü olmasına rağmen bireysel vicdan özgürlüğü değerli bulunan bir şey değildi (Kymlicka, 1995, s.157). Diğer bir deyişle, Kantçı düşüncedeki “kendisi bir amaç olan onurlu birey”, İslam ümmetinin cemaatçi (Tönniesçi anlamında) evrenselliğinde kendine bir karşılık bulamaz. Bir ideal olarak Batılı anlamda bireysel özgürlük veya doğal haklar anlayışından söz edilemeyeceğinden, hürriyet sözcüğü siyasi bir konotasyona sahip olmamıştır.<sup>4</sup> Şerif Mardin’e (2016) göre dinsel hukuk devletin keyfi uygulamalarına karşı sağladığı güvence oranında bir *polis* veya *res publica* olarak görülebilir. Dolayısıyla, Batılı bireysel özgürlüğe en çok yaklaşıldığı an, kanımca İslam dininin kendine has siyasi/sosyal eşitlikçiliğinde bulunabilir. Adalet kavramına yüklenen anlam, bu harici bedensel hürriyet kavrayışının sınırlarını da belirlemektedir.

Modernleşmeyle yüzleşmek durumunda kaldıklarında Sadık Rifat Paşa, Şinasi, Namık Kemal gibi Osmanlı aydınları, kendilerinininkiden çok farklı olan modern toplumun karmaşık yapısındaki gerçeklikleri işaret eden kavramları isimlendirdiler. Böylece, hem ne olup bittiğini anlayabilecek hem de bu tehdide karşı hayatta kalabilme reçeteleri oluşturabileceklerdi. Gerçekten de bir isim olarak “hürriyet”, modern özgürlük anlayışına içkin olan esaret, kölelik, mahpusluk gibi dışsalıkların fiziki durum, toplumsal statü veya hukuk yollarından biri üzerinden kişiyi sınırlaması anlamında *freedom* sözcüğünü karşılıyordu. Ancak bu koşullardan herhangi biriyle sınırlandırılmadan iradesi doğrultusunda söz ve eylemde bulunma gücüne karşılık gelen *liberty* Osmanlı aydınlarının düşüncesine yabancı bir kavramdı.<sup>5</sup> Yabancıydı, çünkü Osmanlı-Türk toplumunun o an içinde bulunduğu maddi koşulları yansıtan bir kavram olmayıp, kavranıp

4 F. Rosenthal Klasik İslam toplumlarında Hürriyet (*hurr*) sözcüğünün köle olmamak anlamında kullanıldığını tespit ediyor. Konuyla ilgili ayrıntılı bir analiz için bkz. Rosenthal, F. (2014). *Man versus Society in Medieval İslam 1914-2003*. Gutas, D. (der.), Boston: Brill-Leiden, s. 21-130. Serbestiyet sözcüğünü ilk olarak Osmanlı'nın Avrupaya gönderdiği ilk elçi olan Yirmisekiz Mehmet Celebi'nin Fransız şehirleri Toulouse and Bordeaux'dan “serbest şehirler” olarak söz ediyor. Uçman, A. (t.y.). (ed.), Paris Sefaretnamesi, İstanbul: Tercuman 1001 Temel Eser. s. 28 ve devamı.

5 Genel olarak yapılacak kısa bir sözlük taramasında *liberty* sözcüğü “bir kişinin herhangi bir sınırlamaya tabi olmadan seçme hakkına sahip olarak dilediği şeye inanma (inanç özgürlüğü), bu doğrultuda dilediği eylemde bulunma, fikir ve düşüncelerini dile getirme hakkı ve gücünü (ifade özgürlüğü)”, yani herhangi bir sınırlamaya tabi olmadan söz söyleme ve eylemde bulunabilme gücünü mümkün kılan koşullar olarak tanımlanıyor. Bu anlamda *liberty* kişilerin davranışlarını kendi iradeleri doğrultusunda belirledikleri, kendileri hakkındaki kararları kendilerinin verdikleri ve yanısıra bu eylem ve davranışlarının sorumluklarını üstlendikleri hal olarak anlaşılmalıdır. Elbette bu durum kişilerin etik dışı veya ahlaki değerlere aykırı hareket edebilecekleri anlamına da gelmiyor. Öte yandan “*freedom*” kişinin siyasi, toplumsal ve medeni (civil) özgürlüklerinin harici sınırlamalardan yada mahpusluk türü kapatılmalara maruz kalmadan yararlanabilme halidir.

Bkz. <http://www.differencebetween.net/miscellaneous/politics/difference-between-liberty-and-freedom/>



gerçekleştirilmek istenen başka bir toplumsal gerçekliğe verilmiş bir isimdi. Diğer bir deyişle, somut olandan hareketle soyutlama değil, tersine soyutlamadan hareketle gerçekleştirme, var olanı anlama amaçlı olmaktan öte önce ismini koyup sonra bu isme göre kurma-kurgulamadır. Modernizmin kendini yöneten toplum idealinin merkezi kavramı olan özgürlük önce bir isim-kavram olarak siyasal dile dahil olmuş, anlam arkasından gelmiştir. Bu aydınların genel olarak içinden çıktıkları toplumun siyaset felsefesi ve özel olarak Kınalızade Ali Efendi gibi yazarların eserleri hakkında yeterli bilgiye sahip olduklarını varsayarsak neden kavramsallaştırmak yerine isimlendirmeyi seçtikleri hakkında bir takım spekülatif varsayımlarda bulunmak mümkün.<sup>6</sup> Ancak bu ayrı bir yazı konusu olacağından burada sadece dile getirmekle yetinip Kınalızade'yi incelemeye geçebiliriz.

### Kınalızade Ali Efendi ve Adalet Dairesi

Ahlâk-ı Alâî adlı eserinde Kınalızade Ali Efendi adalet kavramını insan doğasından hareketle insan ve toplum ilişkisi bağlamında açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre insanevladı, doğası gereği iyi (*hayır*), kötü (*şer*), ne iyi ne kötü ve hem iyi hem kötü (*mutavassıt*) olabilir. Bu dört insan kategorisinden sadece iyi olanların sayısı azdır; aynı şekilde kötü olanların sayısı iyilere oranla daha fazla olsa da onlar da azınlıktadır. Üçüncü grup (ne iyi ne kötü), insanlar arasında çoğunluğu oluşturur. Bu çoğunluğun yaşam süreleri boyunca iyi ya da kötü birer insan olmaları, iyilerle mi yoksa kötülerle mi birlikte olduklarına bağlı olarak değişir. Bu kavramlaştırmaya göre insan doğası hakkında, evrensel nitelikte bir “kötü” (Hobbes) ya da “iyi” (Locke) olma halinden söz edilemeyeceğinden, değişmez bir özü olduğu da iddia edilemez.

İnsan ruhuna etki eden iki kuvvetten biri olarak gördüğü harekete geçirici kuvvet (*kuvvet-i muharrike*) iki yönlüdür. İlki, insan evladının her türlü arzu ve isteklerini elde etmeye yönelten “shevi kuvvet”tir. Diğeri ise, bu arzu ve istekler elde edilirken ortaya çıkması muhtemel güç kullanımı, riskler, tehlikeler, zarar verme-zarar görme, cesaret, özgüven gibi halleri ortaya çıkaran “gazap kuvveti”dir. İnsanın iyi mi kötü mü olacağı, en nihayetinde insanın kendi seçimine bağlıdır. Gerçekte insanı özgün yapan, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ve güzeli çirkinden ayırabilme ve bunlar arasında tercih yapabilme (*temyiz kuvveti*) yeteneğidir. İnsan, temyiz kuvvetinin yanısıra shevi kuvvet sayesinde neyin faydalı olduğunu anlar. İnsandaki temyiz kuvvetinin gerçek anlamda işlevsellik kazanması, toplumsal düzlemde gerçekleşir. Kınalızade'ye göre “yaradılıştan medeni tabiatlı” olan insan buna uygun olarak diğer insanlarla karışmak, işlerinin yürütmesinde bazılarını yardım etmek ve bazılarını yardım görmek ihtiyacını duyar. Çünkü arzularını gerçekleştirmek ve ihtiyaçlarını karşılayabilmek için işbölümü temelinde dayanışma içinde bir toplumsal yaşamın parçası olmalıdır. Ancak bu aidiyet durumu gerçekleştiğinde, fert arzu ettiği mutluluğa kavuşabilecektir. Diğer yandan her insanda iştiha duyduğu ve menfaat gördüğü şeyi elde etmek isteği vardır. Bu durumda birisinin iştiyakla yöneldiği faydayı kazanmaya başkaları da yönelecek, hatta zaman zaman başkasının hakkını almak için “cebir” ve “zulüm” yoluna başvuran

6 Benzer bir bakış açısından Kamu ve onunla ilişkili kavramlar olarak kamusal alan ve kamuoyu kavramları için bkz. Kırık, H. (2004). Türkiye'de Kamu Kavramının Kökenleri. Selçuk İletişim.



zalim kişiler olacaktır. Diğerleri bunlara karşı haklarını savunmaya kalkacağından toplum hiç arzu edilmeyen bir karmaşa haline sürüklenecektir (Kınalızade, s. 135-137).

Burası, Kınalızade'nin düzen kavramı üzerinden ortak iyinin bireysel mutluluğu öncelediği bir toplum tasavvuruna varış noktasıdır. Ortak iyiye ulaşmanın Kınalızade'ye göre birbiriyle neredeyse iç içe geçmiş iki yolu vardır. İlki, ahlaki diğeri ise toplumsal olup esas itibarıyla “adalet” kavramının iki farklı düzlemde ele alınmasıdır.

Ahlaki düzlemde adalet, her şeyden önce “erdemli bir huy” olarak bireysel ve toplumsal düzlemde en erdemli varoluş biçimidir.<sup>7</sup> Çünkü akla dayalı eylem gücünün erdemli ve ölçülülük ilkesine bağlı kalmasını sağlar. Bir huy olma özelliği dolayısıyla erdemli olmak bir tercih, hatta gayret meselesidir. Hiçbir insan iyiyi, doğruyu, ahlâk güzelliğini elde etmek için çalışmanın dışında kalmaz. Kendi ifadesiyle, “ahlâki güzelleştirmek ve fazileti kazanmak, san'at işidir ... insanın kendi tedbiri ile olur. Hiçbir ferde fazilet kendiliğinden gelmez ve hiçbir kişi çalışma, öğrenme, kazanma ve amel etmeden fazilete sahip olamaz.” En yüce erdem olarak adalet aynı zamanda bir huy olarak bireysel düzeyde ferdin çaba ve gayretini gerektiriyorsa, toplumsal planda kendi haline bırakılmıyacak kadar önemli demektir. Diğer bir deyişle, huyların değişmesi mümkün olduğuna göre bir toplum yeni kuşakların sosyalleşmesinde “terbiyenin” faydasının bilincinde olmalı. Aksi takdirde,

[E]vlât ve çocukları öğretmek ve eğitmekte tenbellik gösterilse ya da ihmal edilse o zaman herkes kendi tabiatına yerleşmiş olan huyla başbaşa kalır, Halkın ekserisi noksanlık ve kötülüğün içinde fısk ve fesada esir olur, kimi de gazap ve inada müptelâ olurdu. Cemiyet, hırs ve açgözlülüğe düşüp, bir zümre kibre, bir zümre zillete (küçüklüğe) yuvarlanırdı. (s. 44)

Toplumun fertlerinde adalet duygusunun yerleşmesi hususuna verilen önem, genelde toplumsal düzen kurgusunu ve özel olarak da bu kurgunun içinde adaletle yüklenen anlamın toplumsal düzen açısından belirleyiciliğini ortaya koymaktadır. Bireyin mutluluğu ile toplumsal iyi, iki düzlemli adalet kavrayışı üzerinden karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içinde gerçeklik kazanıyor. Bireyin mutluluğu erdemli bir yaşam sürmesine bağlıdır; kendisi ve kendisini çevreleyen herşeyle, en yüce erdem olarak görülen adalet üzerinden ilişkilenebilir beklenmekle kalınmıyor bunun için teşvik/müdahale de öngörülüyor. Adil bireyler arası ilişki, adil toplumsal düzen telosunun gerçekleşmesini güvence altına alıyor.

Kınalızade'nin erdemli devlet kavrayışını, *polis* veya *res publica* anlamında siyasal yapı ve toplumsal entegrasyonu içeren siyasal toplum olarak anlamak gerektiğini düşünüyorum. Kınalızade'nin ifadesiyle erdemli siyasal toplum, iyi ve faydalı şeyleri başarmak (*iktisab-ı hayat-ı umur*) ve boş ve faydasız kötü işlerden sakınmak için bir araya gelmiş kişilerden oluşmuştur. Bu insanlar iki konuda ortaklırlar (*müşterek*). İlki fikir ve düşüncede birlik (*ara vü efkar*) diğeri ise gelenekler, tutum ve davranışlardır (*atvar*). Her ne kadar açıkça belirtilmese de bu müşterekelerin kaynakları sembolik/kültürel olduğu gibi siyasaldır da. Önceki düzeyde ortak inanç ve buna bağlı

Bu çalışmada Kınalızade'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sine yapılan atıfların tümü kitabın Klasik Yayınları tarafından yayımlanan 2017 tarihli baskısından yapılmıştır.

verili normlar ve değerlerdir. İkinci düzeyde ise kısmen verili olanın yeniden üretildiği kısmen de değişen koşulların gerektirdiği yeni değer ve normların toplumsal ve siyasal düzlemlerde yeniden üretilmesidir.

Kınalızade'nin adil toplumsal düzen kurgusunun tamamlanabilmesi için birey-toplum etkileşimine toplumsal iktidarın da eklenmesi gerekir. Bunun mekanizmasını sağlayan ise, meşhur *Daire-i Adalet* formülasyonudur. Daire-i adalet, bir devlet kuramı olarak Osmanlı toplumsal ve siyasal düzeninin biçimlenmesinde temel belirleyicidir. Aynı zamanda yöneten-yönetilen ilişkisini açıklayan anahtar kavram olma özelliğine de sahip olan adalet çemberini Kınalızade şöyle formüle eder: “Dünyanın kurtuluşu adalettir/Dünya bahçesinin duvarı devlettir/Devletin düzeni yasayla kurulu/Yasanın korunması saltanatla olur/Saltanatı asker korur/Asker beslemek için hazine gerekir/Hazineyi reaya doldurur/Adalet reayayı sultana bağlar”<sup>8</sup>

Bir devlet kuramı olarak adalet dairesinin yöneten-yönetilen ilişkisine dair kurgusu acaba toplum sözleşmesi temelinde irdelenebilir mi? Böyle bir çabanın içerdiği risklerin farkında olmakla birlikte, içerdiği potansiyel özgünlük dolayısıyla spekülative bir girişimde bulunmanın hoş görülebilir bir yanı da yok değil. Bilindiği gibi sözleşmecî gelenek, en basit haliyle toplum sözleşmesini, insanevladının medeni bir toplumsal yaşamın sağladığı güvenlik ve özgürlüklerden yararlanabilmek için doğal durumda sahip olduğu bazı haklarından feragat etmesi olarak tanımlıyor (Rousseau, 2018). Sözleşmecî geleneğin kurucu babalarından John Locke'a (2016) göre hukuk, temel hak ve özgürlükleri korur ve genişletir. Doğa durumunda kişiye başkalarından gelmesi muhtemel şiddet ve sınırlamalar, hukuk yoluyla güvence altına alınır. Böylece birey her türlü özgürlüğünün potansiyel risk altında olduğu bir toplumda yaşamaktansa bazılarının feragat ederek pek çoğunu muhafaza edebilir. Özgürlük bu muhtemel sınırlamalara karşı hürriyettir. Dolayısıyla hukukun olmadığı yerde hürriyet de yoktur.

Toplum sözleşmesinin temeli, özgürlüklerin hukuksal güvence altına alındığı bir toplumsal iktidar düzeninin başarılması ise, adalet merkezli toplumsal düzen kurgusunda özgürlük ve hukuk ilişkisi nedir ve bu ilişkinin siyasal mekanizmaya yansımaları bir sözleşme olarak nitelenebilir mi? Bu sorulara cevap verebilmek için, önce Kınalızade'nin hürriyet tanımı ve kavramın adalet erdemiyle ilişkisini göstermeye çalışacağım. Ardından toplumsal iktidar kurgusuna yansımaları siyasal felsefe olarak adalet dairesinin sözleşme olgusuyla ilişkisine bakacağım.

Ahlâk-ı Alâî'de ele alındığı şekliyle adalet denilen huy; hikmet, iffet ve şecaatin birleşmesinden meydana gelir. Zira bu üç huyun birleşip kaynaşmasından bir hal ortaya çıkar ki; bu, faziletlerin kemâli ve tamamı olup buna adalet derler. Hürriyet, insandaki bu üç “huy” veya “hal”den iffetin türevlerinden biridir. Konumu ve içeriği daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle bir erdem olarak iffetin anlamını irdeleyelim.

Kınalızade'ye göre insanevladında mevcut olan üç kuvvet (ya da *üç nefis*) temyiz ve idrâk kuvvetinin kaynağı olan *nefs-i melekî*; makam, üstünlük, tasallût, intikam ve gazab kuvvetlerinin

8 Adldir mucib-i salâh-ı cihan /Cihan bir bağıdır dıvarı devlet /Devletin nâzımı şeriattır /Şeriate olamaz hiç hâris illa mülk/Mülk zabt eylemez illa leşker /Leşkeri cem' idemez illa mal/Malı cem' eyleyen raiyyettir/Raiyyeti kul ider padişah-ı aleme adl. Kınalızade Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî.

kaynağı olan *nefs-i seb’i* ve nihayet iştihaya veren lezzetlere sürükleyen yeme, içme ve cinsiyet gibi hususlara meyletme aracı olan *nefs-i behîmidir*. İnsan bu üç kuvvetin her arzu edilene gerçekleştirme doğrultusundaki çekimi ile (*ifrat*) bu çekimlere karşı direnme, yoksun bırakma (*tefrît*) arasındaki gerilimli ilişkiden orta yolu (*itidal*) tercih ederek kurtulabilir. Dolayısıyla insan bu üç kuvvetin etkisi altındayken hep orta yolu seçmesiyle erdemli bir yaşayışa sahip olur. *Nefs-i melekî*’nin orta yolu “hikmete”; *Nefs-i seb’î*’nin “şecaat” yani yiğitlik ve cesarete ve *nefs-i behîmî*’nin ise “iffete” yani meşru ve yararlı olanı tercihe götürür. (s. 95-96)

Hürriyet, “iffet” erdeminin tezahürlerinden biri olup “meşrû serbestlik” anlamına gelir. Burada hürriyet, İslami terminolojideki “köle olmayan kişi” anlamının ötesinde göndermelere sahiptir. Her şeyden önce meşru serbestlik, kişinin eylem, tutum ve davranışlarını verili bir hukuk çerçevesi içinde belirlemesidir. Şöyle diyor Kınalızade’ye göre,

Nefsin güzel bir yoldan kazanılmış olan mal ve mülkü iyi yollara sarfetmeye kâdir olup, pis yollardan kazanıp kötü yollarda harcamaktan kaçınmasıdır. Buna güç yetiren insan hürriyete sahiptir. Bunun aksi olan yani nefsin heva ve hevesinin peşine takıp, bunları gerçek hayra kullanmaya kâdir olamadığı için *gerçek* hürriyetine de sahip olamaz. (s. 108)<sup>9</sup>

Kınalızade’nin hürriyet kavramlaştırmasının toplumsalın her alanındaki ilişkiler düzenini kapsadığına şüphe yoktur. Ancak, özellikle dikkati çekmek istediğim “gerçek hürriyet” vurgusudur. Bu niteleme zımni olarak gerçek olmayan bir hürriyet durumunun da olduğunu kabulü anlamına gelir. Kınalızade açısından böylesi bir durum pekala adaletin yeryüzünden silindiği zülmün abad olduğu bir doğa durumuna karşılık geldiği ileri sürülebilir. Öte yandan, “gerçek” hürriyet nitelemesi ile Locke’un, hukukun sınırları dahilinde hürriyet olarak tanımladığı özgürlük anlayışı arasındaki benzerlik, Kınalızade’nin hürriyet anlayışını doğal hukuk ve doğal haklar kuramları çerçevesinde anladığını düşündürmektedir.

Doğal haklar kuramında hürriyet ve eşitlik kavramları siyasi bir nitelik kazanır. Tanrısallığı kategorik olarak dışlamıyor olsa da sınır, Tanrısal hükümlerin akıl yoluyla keşfedilebilir olmasıdır. Locke’un kuramına göre hürriyet ve eşitliğe dair nakli hükümler akılla da bilinebildiği takdirde ilahi hukuk ve doğal hukuk içerik itibarıyla birbirleriyle örtüşebilir ve bunlar arasında bir tutarlık da olabilir. Ancak eşit kapsayıcılığa (*coextensive*) sahip olamazlar. Bu, şu anlama gelir: kutsal metinler herhangi bir ahlaki kodu, doğal hukukun vaz ettiğinden daha bir katılıkla zikredebilir. Bunda bir sakınca yoktur. Ancak doğal hukuka aykırı bir öğretiyi vaz etmesi asla kabul edilemez bir durumdur.<sup>10</sup>

Kınalızade’nin hürriyeti, meşru hukuk dairesinde kalıp, zarar verecek şeylerden sakınarak başarılabilecek erdemli bir davranış olarak tanımlamasından hareketle haklardan çok ödev vurgusu yaptığı görülmektedir. Ek olarak, kişinin ifrat ve tefride düşmekten hukuk (*şer’in*) ve akıl dairesinde kalarak sakınabileceğinin kabulü, haklar ve ödevler arasında akla uygun bir denge

9 Vurgu bu metnin yazarına aittir.

10 Locke’un doğal haklar kuramı çerçevesinde bireyin hakları ve ödevleri arasındaki öncelik sırası ile ilgili farklı görüşler mevcut. Bkz. “Locke’s Political Philosophy”. Stanford Encyclopedia of Philosophy <https://plato.stanford.edu/entries/locke-political/>.

arayışının göstergesi olarak alınabilir. Adalet erdemi, ferdin topluma karşı yükümlülüklerini yerine getirebilmesi için hürriyetinin olmasını gerekli görür.<sup>11</sup>

Adalet dairesi, esas itibarıyla sürdürülebilir bir toplumsal dirlik (*dünya bir bağdır*) arayışında, bir ucunda “iyilik/düzen/ diğer ucunda kötülük/bozgunculuk ve çıktısı adalet/zulüm olan bir denklem kurar. İyilik ve kötülük toplumda birlikte varolduğuna göre devlet, arzu edilen çıktıyı güvence altına almak amacıyla denkleme bir müdahale aracıdır. Devlet ve toplum karşıtlığını kuran bu yeni denklemde devlet, toplumsalda mevcut potansiyel fitne ve zulmü engelleme işlevini yerine getirecek olan gerekli bir yapıdır. Devleti “gerekli kötü” olarak gören Batı liberal geleneğine karşı adalet dairesi açısından devlet, en iyi halinde hukuka bağlı adil yapı en kötü halinde tahammül edilmesi gereken zulüm aygıtıdır.

Adalet dairesi terminolojisi açısından bakarsak bu ikinci denklemin bir yanında sultan, asker, hazine, yasa ve diğer yanında reaya bulunur. Üç farklı düzeyde ilişki tespit edilebilir. Birisi devletin iç unsurlarının arasındaki ilişkidir. Burada *Devlet-i Aliye*, tebanın dirliği, birliği ve adil toplumsal düzenin sembolü olarak (*duvarı devlet*) kavramsallaşırken eşzamanlı olarak sultan ile asker (yönetici sınıflar) arasında “yasa” (*gelenek hukuku*) temelinde (*yasanın korunması saltanatla olur/Saltanatı asker korur*) bir ilişki kurulur. İkinci düzeyde, ilişkisellik sultan ile reaya arasında yine “yasa” (*şer’i hukuk*) temelinde ilişki (*adalet reayayı padişaha bağlar*) doğmuş olur. Adalet tüm bu maddi unsurlar ve aralarındaki ilişkilere anlamlarını veren bir çatı kavram ve telostur. Hazine ise toplumsal refahın sembolü ve maddi gerçekleşmesinin temeli, (*asker beslemek için hazine gerekir/hazineyi reaya doldurur*) olarak kısmen üretim biçimi ve daha çok da üretim ilişkileri üzerinde belirleyicidir.

İlişki biçimlerine yakından bakacak olursak adalet dairesi gerek sultan-asker ve gerekse de sultan-reaya arasında hukuk temelinde sınırlamalar ve ayrıcalıklar içeren bir ittifak sözleşmesi öngörür. Cülüs ve biat törenlerinin sembolik bir okuması bu sözleşmenin doğası ve içeriğine dair fikir vermektedir. Askerlerin sultana biat yeminine karşılık sultanın ulufelerin dağıtılacağı sözü taraflar arasında bir sözleşme ve karşılıklı saygı ifadesidir (Kafadar, 1991, s. 30-31).<sup>12</sup> Asker ile sultan arasındaki ilişkinin karşılıklı bir sözleşme olduğunu gösteren bir diğer önemli rituel şehzadelerin sancağa çıkarken kılıç kuşanma merasimleridir. Merasim sırasında şehzadenin okuduğu Bismişah duasının içeriği, saltanat kurumu ile asker arasındaki ilişkiyi sembolik düzeyde yenileyen bir söz-leşme özelliği gösterir.<sup>13</sup>

İkincisi, sultan ile reaya arasında akdedilen ve gerek sembolizmi gerekse de içeriği bakımından ilkinden farklı olan sözleşmedir. Sembolik düzeyde halka açık kılıç kuşanma

11 Doğru ve yanlışın belirlenmesi hakkında İslam felsefesinde akılcı ve nakilci ekollerin cebir ve ihtiyar kavramları üzerinden yürüttükleri tartışmalar en çetrefilli konuların başında gelmektedir. Dolayısıyla metinde ileri sürülen hüküm konunun uzmanlarınca tartışılmasına kapı aralasa dahi işlevini yerine getirmiş sayılacaktır. Genel bir kanaat oluşumu için bkz. İslam Ansiklopedisi Türkiye Diyanet Vakfı, cilt. 22.s.184 <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=220384>.

12 Konuyu İslam siyasi tarihi bağlamında daha genel ele alan bir metin için bkz. Mottahedeh R. (2001). *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. London and New York: I. B. Tauris, ss. 50-54.

13 Yolum yolunuz/kolum kolunuz/dolum dolunuz/dinim dininiz/başım yolunuzda/canım uğrunuzda/malım törenizde kurban. Dilim tercüman/Erenlerden ferman/Tuz,su,ekmek gördüm/Yoldan ayrılırsam tuttuğunuz kılıç boynuma doğrak, mürdüm.

merasimi ile görünürlük ve tanınma sağlanır. Doğası gereği bu sözleşme, hak ve sorumluklar düzeni *şer'i hukuk* tarafından önceden belirlenmiş iki taraf için de verili bir sözleşmedir. Adalet, sultan ile reaya arasındaki bu zımni sözleşmenin mütemmim cüzüdür. Toplumsal iktidarın gerçek anlamda kurucu ilkesi, yöneten-yönetilen ilişkisini meşru zeminde başlatan (*reayayı kul eder*) sembolik ifadesidir. Kınalızade için sultan, zulmü defedip, haksızlığı önleyecek, eşitlik ve hürriyetleri ortadan kaldıracak cebir ve zulüm uygulamalarını hakkıyla bertaraf edecek otoriter bir hâkim olarak görür (Kınalızade, t.y, s. 135-138).

Özetlemek gerekirse, Osmanlı siyasal siteminde adalet en yüce erdem olarak; adil bir siyasal erkin yönetiminde, adil bireylerden oluşmuş adil bir toplum idealidir. Adalet dairesi her bir ferdi, fertler (veya ait oldukları kolektif yapılar) arası ilişkileri ve devlet-toplum ilişkilerini kuşatır ve içerir. Dairenin dışında kalan tek şey adaletsizlik olarak zulümdür. Dolayısıyla Osmanlı-Türk yönetim felsefesi Batılı birey-toplum ve birey-devlet karşıtlığı yerine adalet-zulüm karşıtlığını koyar. Kanımca bu, Osmanlı-Türk siyasal düşüncesinin en özgün yanını oluşturur. Adaletin açıklayıcı kavramlarının başta gelenleri “hak” ve “eşitlik” ile aynı inancın bağlıları arasındaki “kardeşlik” duygusudur. Nihayet “hürriyet”, fertlerin aşırıya kaçan arzu ve isteklerini özenetimden geçirerek meşru sınırlar içinde söz ve eylemlerde bulunma halidir. Dolayısıyla hürriyet adaletin yapı taşlarından biridir.

Bu makalenin sınırları, Osmanlı-Türk toplumunda adalet kavramının modernleşme süreci boyunca geçirdiği evrimi – bu çok gerekli ve işlevsel bir çalışma olurdu – ele almaya izin vermemektedir. Ancak, “hürriyetin ilanı” olarak da adlandırılan Birinci Meşrutiyet dönemi dönüşümün ilk izlerini taşıması bakımından önemlidir. Kutlamalar sırasında dile getirilen *Hürriyet, Müsavat (Eşitlik), Uhuvvet (Kardeşlik) ve Adalet* yeni düzenin dikkate çeken sloganlarıdır. Bu sloganlarda bakış açısına bağlı olarak 1789 Burjuva Devriminin Eşitlik, Özgürlük, Kardeşlik (*Liberté, égalité, fraternité*) ilkelerinin izdüşümleri görülebilir. Öte yandan bu sloganları dönemin koşullarını yansıtan Adalet Dairesi'nin yeni bir yorumu olarak okumak da mümkündür. Bu sloganlarda yeni olan, kavramlar arası ilişkinin dairesel olmaktan çıkıp doğrusal hale gelmesi ve aralarındaki hiyerarşide hürriyetin adaletin önüne geçmesidir.

Diğer bir açıdan bakıldığında, kavram-isim-slogan zincirinde modern özgürlük kavramı Osmanlı siyaset dilinin kullanımı için hürriyet olarak ismlendirilmiş ve nihayet politik bir slogan olarak halkın zihnine kazınmıştır. Burada olan şey birbiri ile ilişkili iki düzeyli eylem üzerinden “pragmatik yöntemle” toplumsal dönüşümü yönetme gayretidir (Kırık ve Morva, 2016). Birer konuşma eylemi (*speech act*) olarak isimlendirmeler yoluyla başka bir gerçeklik, tarif edilerek benimsenmeye (slogan etkisi) çalışılmış. Eş zamanlı olarak da siyasal süreçler işletilerek (siyasi eylemler, yasal düzenlemeler, kurumsal dönüşümler, vs.) amaç gerçekleştirilmek isteniyor.

## Sonuç

Makale, Türk siyasal modernleşmesini teleolojik bir sıçrama olarak “adalet” merkezli toplumsal kurgudan, merkezine “özgürlüğü” alan toplumsal yapı doğrultusunda bir dönüşüm olduğu saptamasını ele alıyor. Esasen çok daha geniş bir coğrafya ve çok daha uzun bir tarihsel

arkaplandan miras alınan “adalet dairesi”, Osmanlı İmparatorluğu’nun yönetim felsefesi olarak işlev görmüştür. Görüldüğü üzere bu felsefeye göre “adalet”, iktidar ilişkileri dahil, toplumsal kurgunun her düzeyine damgasını vurmuş olan bir nihai amaç, yani *telos* mahiyetini taşır. Dolayısıyla modernleşme ile yaşanan toplumsal dönüşümün her şeyden önce toplum felsefesindeki bir değişim anlamına gelmesi gerektiği göz ardı edilmemelidir. Gerek adalet, gerekse özgürlük birer isim olmalarının ötesinde bir yandan var oldukları toplumsal yapıların gerçekliklerinden beslenerek anlam kazanırlarken aynı zamanda toplumsal gerçekliği kuran kavramlardır. Dolayısıyla içinden çıktıkları toplumsal gerçekliği yansıtmaya kapasitelerinden hareketle, bu kavramların içerik çözümlemesi toplumsal dönüşümü doğru anlayabilmek için faydalı birer araçlardır. Kanımca özgürlük meselesinin geçmişte olduğu gibi bugün de Türk siyasi modernleşmesinin en netameli konusu olmasında adalet ve özgürlük kavramlarının bu çerçevede sistematik bir çözümlenmesinin yapılamamış olmasının payı var.

Daha spesifik olmak gerekirse, Batılılaşma anlamında Osmanlı-Türk modernleşmesinin bir yabancılaşma olduğu genel kabulünden söz edilebilir. Dönüşümü olumlayan yaklaşımlar için, bu bir yabancılaşmadan çok yeni bir toplumsal var oluş biçimi ve onun başarılı olabilmesi açısından gerekli ve arzu edilir bir şeydir. Öte yandan meseleye din ve gelenek ekseninde bakan yaklaşımlar açısından bu yabancılaşma, zaman zaman hiç de hayırhah olmayan bir proje, hatta komplo olarak siyasi-ideolojik boyutuyla algılanmaktadır. Derinlemesine ve sistematik kavramsal çözümlemelerin eksikliği, isimlendirmenin gölgesinde kalmanın yarattığı belirsizlikleri örneğin “ilerici” ve “gerici” türünden yeni isimlendirmelerle gölgelemeye devam eder. İsimlendirmeler üzerinden üretilen toplumsal karşıtlıklar isimlendirme katmanları arttıkça derinleşen gölgeleme etkisiyle toplumsal uzlaşma olanaklarını zayıflatıp kutuplaşmayı arttıran bir işlev görür. Yanısıra toplumsal karşıtlıklar, üzerinde müzakere edilebilir çıkar çatışmaları olmaktan çıkıp, dokunulmazlık düzeyi yüksek katı ideolojik ve sembolik farklılıklar olarak karşımıza çıkarlar.

Bu çalışma adalet dairesinin öngördüğü toplumsal iktidar kurgusundan, kendi kendini yöneten özgür toplum idealine geçiş olarak siyasi modernleşmeyi bir metamorfoz olarak anlamının imkanını sorunsallaştırıyor. Bunu da adalet ve özgürlük gibi evrensel insani değerleri ifade eden iki kavramın birbirleriyle olan muhtemel yakınlıklarını içinden çıktıkları tarihsel ve toplumsal koşullar bağlamında karşılaştırmalı olarak ele alarak yapmaya çalışıyor. Öyle geliyor ki, yerel yorumlar evrensel olandan bazı farklılıkları ön plana çıkarsa bile evrenseldeki özsellik dolayısıyla esas olan, kalıcı olan benzerliklerdir. Yoksa evrensel, evrensel olma niteliğini yitir. Bunun başarılması halinde Türk siyasi modernleşmesinin en eski ve derin fay hattını oluşturan din/gelenek/yerli/gerici karşısında modern/seküler/yabancılaşmış/Batılı/ilerici gibi isimlendirme katmanları yerine toplumsal gerçekliği temsil düzeyi daha yüksek kavram setleri oluşturulması mümkün hale gelebilir. İsimlendirmelerin gölgeleri dağıldıkça anlama ve anlaşılma düzeyi artacak bu da toplumsal kutuplaşma yerine uzlaşma imkanlarını arttıracaktır.

Böylesi bir girişimin tarihsel bir çözümleme olmasının ötesinde bir anlamı da vardır. Cumhurbaşkanlığı hükümet sisteminin gerektirdiği uyum yasalarının önümüzdeki birkaç yılda Türkiye’nin gündemini meşgul edeceği düşünülürse, bu tür çalışmaların güncel karşılığı olan somut bir çıktı üretme kapasitesine sahip olduğu düşünülebilir. Cumhurbaşkanlığı hükümet

sisteminin, varsayıldığı gibi rejimin kriz üreten yapısal arızalarını ortadan kaldırabilmesi, toplumsal uzlaşma üretip üretmemesi ile yakından ilgilidir. Çünkü parlamenter sistem ile cumhurbaşkanlığı sistemi arasındaki en önemli fark, siyasal karar alma süreçlerinde etkinlik ve meşruiyet dengesini yeniden kurmaktır. Parlamenter sistemde karar almak, güç ve karmaşık olsa da sonucu itibarıyla meşruiyet katsayısının daha yüksek olduğu varsayılır. Buna karşın cumhurbaşkanlığı sisteminde karar almak ve alınan kararların uygulanmasında hız ve etkinlik öne çıkarken karar sürecindeki meşruiyet boyutu ikincil önemde görülür. Olası meşruiyet zafiyetinin Durkheimcı demokrasi anlayışıyla çözülebileceği varsayılır. Bu tür çalışmalar toplumun kendini anlama kapasitesine yapacağı katkı ile ihtiyaç duyulan uzlaşma ulaşılabilmesinde kolaylaştırıcı bir rol oynayabilir. Nihayet bu tür kavramsal çalışmalar, siyasal modernleşmemizin nitelik ve nicelik açısından oldukça zengin eylem dağarcığına düşünsel ve felsefi bir yetkinlik kazandıracaktır. Elinizdeki çalışma, bu sorunlara dikkat çekmeyi ve böylece de eksiklik ve yanlışlıklarını gidermek amacıyla kaleme alınmış entelektüel bir diyalog arayışı olarak görülmelidir.



## Kaynakça

- Back, K. W. (1988). Metaphors for public opinion in literature. *Public Opinion Quarterly*, 52(3), 278-288.
- Berlin, I. (1969). *Four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Del Castillo, J. M. (2012). Aldous Huxley's concern for language: an analysis of words and their meanings in the light of eugenio coseriu's philosophy of language. B. Nugel ve J. Meckier (ed.), *Aldous Huxley annual: A journal of twentieth century thought and beyond vol. 10/11* içinde (253-284).
- Diyabet İşleri Başkanlığı. *Kur'an-ı Kerim*. 21.09.2018 tarihinde <http://kuran.diyabet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/bakara-suresi-2/ayet-31/diyabet-isleri-baskanligi-meali-1> adresinden edinilmiştir.
- Dworkin, R. (2000). *Sovereign virtue: The theory and practice of equality*. Cambridge: Harvard University Press.
- İnalçık, H. (1973). *The Ottoman Empire: The classical age 1300-1600*. C. Imber ve N. Itzkowitz (çev.). London: Wiedenfield and Nicolson.
- Kafadar, C. (1991). On the purity and corruption of the Janissaries. *Turkish Studies Association Bulletin*, 15(2), 273-279.
- Kınalızade Ali Çelebi. (2017). *Ahlak-ı Ala'i*. M. Koç (Haz.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kınalızade Ali Efendi (t.y.) *Ahlak-i Alai, Ahlak İlmi*. H. Algül (Haz.). Tercüman 1001 Temel Eser, No: 30.
- Kırık, H. (2005). *Türban sorunu: Kamusal alan ve demokrasi*. İstanbul: Salyangoz Yayınları.
- Kırık, H. ve Morva, O. (2016). *Cumhuriyet ve pragmatizm*. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship: A liberal theory of rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Locke, J. (2016). *Yönetim üzerine ikinci inceleme*. İstanbul: Eksi Kitaplar.
- Macdonald, F. (2016). The only surviving recording of Virginia Woolf. *BBC.com*. 13.07.2018 tarihinde <http://www.bbc.com/culture/story/20160324-the-only-surviving-recording-of-virginia-woolf> adresinden edinilmiştir.
- Mardin, S. (1962). *The genesis of young Ottoman thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Mardin, Ş. (2016). *Türkiye'de toplum ve siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moulakis, A. (2011). Civic humanism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 17.07.2018 tarihinde <https://plato.stanford.edu/entries/humanism-civic/> adresinden edinilmiştir.
- Paine, T. (1970). *Common sense, the rights of man and other writings*. London: Heron Books.
- Petit, P. (1997). *Republicanism: A theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rosenthal, F. (2014). *Man versus society in Medieval Islam 1914-2003*. D. Gutas (ed.), Boston: Brill-Leiden.
- Rousseau, J. J. (2018). *Toplum Sözleşmesi*. V. Günyol (çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sontag, S. (1967). *Aesthetic of silence*. 13.07.2018 tarihinde <https://interrelevant.wordpress.com/2013/12/15/aesthetics-of-silence/> adresinden edinilmiştir.
- Tarnas, R. (1991). *The passion of the Western mind*. London: Pimlico.
- Weber, M. (2003). *Sosyoloji Yazıları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Wood, E. M. (2012). *Liberty and property*. London: Verso.