

# Egemenlik öncesi İslami Meşrutiyetçilik: 1861 Tunus Anayasası'nın İki Müdafaası<sup>\*</sup> [1]

*Andrew F. March*<sup>\*\*</sup>

## Özet

Bu makale Tunus'un 1857-1861 yılları arasında anayasa yapım sürecini tetikleyen siyasi ve toplumsal olayları ele almaktadır. Amaç, yirminci yüzyılda halifelik sonrası İslamcı düşünceyle bir karşıtlık oluşturan İslami modernite için önemli bir dönemi keşfetmektir. On dokuzuncu yüzyıl İslami anayasal düşüncede görünen başat temalar hem bağlayıcı hem de yol gösterici olan, ancak zorunlu olarak kanun koymanın münhasır kaynağı olmayan ilahi bir kanunun politik öncesi varlığına güçlü bir vurgu yapan egemen kurucu iktidarın “zayıflaması” anlayışıdır. 1860'lardaki tartışmalar ve daha genel olarak

\* March, A. (2020). “Egemenlik öncesi İslami Meşrutiyetçilik: 1861 Tunus Anayasası'nın İki Müdafaası”. (Çev. Muhammed Halid Alboğa). *İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Amerika*, Sayı 1, 85–121. <https://doi.org/10.35632/ajis.v37i1-2.609>.

\*\* Doç. Dr. Andrew March, Massachusetts Üniversitesi, Amherst'te Siyaset Bilimi bölümünde görev yapmaktadır.

[1] Bu makale, Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü'nün beni cömertçe desteklediği uzun vadeli bir hibe desteğiyle yazılmıştır. Burada teşekkürlerimi ifade etmek istiyorum. Bu makale, *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Belknap / Harvard University Press, 2019) başlıklı kitabımdan son revizyonlar sırasında çıkarıldı. Bu nedenle, orijinalinde daha büyük bir çalışmanın parçası olarak yazılmış olmanın bazı özelliklerini taşıyor. Okurların bağımsız bir çalışma olarak bu makaleye ilgi duyacağını umuyorum.

Osmanlı anayasacılığı<sup>[2]</sup>, doğrudan egemenlikçi olmayan bir siyasi vizyona yol açmaz. Ancak bunlar kamu yararını, siyasi yargı türlerini ve farklı türdeki uzmanlıkların kutsal olmayan bir otorite ile uyumluluğunu merkeze alan sömürge öncesi (ve dolayısıyla bir dereceye kadar savunmacı tavır öncesi) İslami düşüncenin temsilcileridir. Bu dönem [deki yaklaşım], yirminci yüzyılın hem ilahi hem de popüler egemenlik ideallerinin siyasi hayata dair İslami (ve İslamcı) yaklaşımlara hâkim olmadığı günümüz içinde anlamlı olabilir.

On dokuzuncu yüzyıl, geleneksel Müslüman monarşilerinde anayasa hazırlama yönündeki ilk çabalara sahne oldu.<sup>[3]</sup> Devrim şöyle dursun halk baskısının dahi mümkün olmadığı bu süreçte, bu belgelerin arkasında yatan motivasyon büyük ölçüde yöneticilerin ve baş danışmanlarının, hem içeride merkezi devlet kontrolünü güçlendirmek hem de bilhassa mali ve iktisadi konularda artan Avrupa baskısıyla başa çıkmak için devletin yasal ve bürokratik otoritesini rasyonelleştirme arzusundan kaynaklanıyordu.<sup>[4]</sup> Bununla birlikte, bu metinler, popüler kitle siyasetinin ve buna bağlı olarak İslâm siyaset düşüncesinin ideolojik dönüşümünün yükselişinden önceki biçimiyle, büyük ölçüde geleneksel İslami anayasa teorisinin bir yansıması olan yetki ve anayasal dilini yansıtmaktadır.<sup>[5]</sup> Bu anayasal belgeler arasında (hülasa) Tunus (1857 “*Ahdü'l Emân*” ve ardından 1861 anayasası), Osmanlı İmparatorluğu (1876) ve Mısır’da (1882) kabul edilen belgeler bulunmaktadır.

Bu dış baskı ve iç anayasal reform dönemi, sıklıkla Bâb-ı Âlî’nin Avrupalı diplomatların yanı sıra vükelâ ve ricâlin huzurunda Tanzimat Fermanını (*Gülhane Hatt-ı Şerifi* veya “*Gülhane Hatt-ı Hümayûnu*”) yayınladığı 1839 yılına

[2] Makalenin konuyu İngilizcedeki modern kavramlarla tartışmasıyla uyumlu olması için temel kavramların genellikle güncel Türkçe karşılıkları tercih edilmiştir. *Constitutionalism* kavramı literatürdeki “meşrutiyet/meşrutiyetçilik” ve “anayasacılık” anlamlarına geldiğinden, tarihsel bağlamda “Meşrutiyetçilik” kavramı tercih edilmiş, teorik tartışma kısımlarındaysa “anayasacılık” olarak çevirilmişdir. (ed. n.)

[3] Kısa ve öz genel bir bakış için bkz. Saïd Amir Arjomand, “Islamic Constitutionalism,” *Annual Review of Law and Social Science* 3 (2007): 115–40. Ayrıca bkz. Nathan J. Brown, *Constitutions in a Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government* (Albany, NY: SUNY Press, 2002), bölüm 1, “Early Constitutional Documents in the Middle East,” 15-34.

[4] Bkz. Roger Owen, *The Middle East in the World Economy 1800-1914* (London: IB Tauris, 1981).

[5] Sünni meşru yönetim teorileri, hükümdarların otoritesinin kaynağı ve hükümdar, ulema ve diğer elitlerin arasındaki yetki dağılımı hakkında bkz. Ovamir Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment* (New York: Cambridge University Press, 2012). İdeal “geleneksel” İslami anayasal anlayışım için bkz. *The Caliphate of Man*, bölüm 2, “The Question of Sovereignty in Classical Islamic Political Thought,” 17-37.

tekabül etmektedir.<sup>[6]</sup> Gülhane Hatt-ı Şerifi<sup>[7]</sup>, esasen şu üç ana vaatle ilgili olan Tanzimat reformlarını başlattı: (1) “Tebaamızın can emniyeti, ırz/namus ve malının korunması,” (2) “düzenli bir vergi tayin sistemi” ve (3) “askerlerin nasıl çağırılacağı ve askerliğin süresi belirleyen eşit derecede düzenli bir sistem.” Tanzimat Fermanı, bir dereceye kadar Osmanlı İslam siyaset teorisinin belirli varsayımlarının çağdaş bir kaydıdır.<sup>[8]</sup> Sultan’ın “Hilafet bize miras ve hak yoluyla intikal etmiştir”<sup>[9]</sup> görüşüne uygun olarak metin, devletin *şeriat*a ve aynı zamanda Sultan’ın mutlak yasama hakimiyetine kadim sadakatini ilan etmekteydi. “Allah’ın yardım ve inayetine güvenerek ve Cenab-ı Peygamberin ruhaniyetinin yardımını aracı kılıp, ona bağlanarak,” otorite ve gücünü Sultan’ın şahsi kararından almış olan yasa metninde, “bundan böyle Devlet-i Aliyye ve Osmanlı ülkesinin iyi idaresinde bazı yeni kanunlar konulması gerekli ve önemli görülmüştür.” Tüm vatandaşlar için (dini mensubiyete bakılmaksızın) yasal eşitlik ve nizam yönündeki bu adım, Sultan’ın iradesine bağlı olarak sunuldu. Belgenin sonundaki taahhütte, -Sultan’ın (üst düzey *ulema* ve devlet görevlileri ile) kutsal emanetler dairesi hükümlerine aykırı davranmayacağına dair ant içmesi (bir Osmanlı padişahı için eşi görülmemiş bir söz olsa dahi)- henüz tam bir anayasal monarşi kurma ve bir yasal ve siyasi egemenlik teorisi geliştirme hamlesi değildi.

Bu makale, söz konusu Tanzimat Fermanı yerine Hüseyini Hanedanlığı himayesindeki Tunus’ta (1857-1861) anayasa yapım sürecini tetikleyen kısa süreli siyasi ve toplumsal olaylara odaklanmaktadır. Modern İslam siyaset-anayasa düşüncesinin ortaya çıkışı ve egemenlik sorununun araştırılması için iki önemli kaynağı inceliyorum. İlki, mevcut rejimler ve hanedanlar için yazılı anayasalar oluşturmaya yönelik ilk girişimlerdir. İkincisi, gerek geleneksel İslami ilimler gelenek ekolünden gelen gerekse “Avrupa” modellerine göre eğitim almış yeni seçkinler sınıfından olan önemli reformist entelektüellerin resmi, yazılı anayasalar için entelektüel ve doktrinel gerekçeler sağlamaya çalışılan yazılarıdır.

[6] Tanzimat Fermanı, Sultan Abdülmecid I (1839-1861) döneminde çıkarılmış, ancak esas olarak dönemin Hariciye Nâzırı Mustafa Reşid Paşa tarafından kaleme alınmıştır. Osmanlı reformu hakkında bkz. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2000), ve M. Şükru Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008).

[7] Eksik kalan İngilizce çevirisi için J.C. Hurewitz (ed.), *The Middle East and North Africa in World Politics* (New York: Columbia University Press, 1975), 269-271.

[8] Bu konuda bkz. Butrus Abu-Manneh, “The Islamic Roots of the Gulhane Rescript,” *Die Welt des Islams* 34 (1994): 173-203.

[9] Abdülmecid’in tahta çıkışından kısa bir süre sonra Sadrazamına hitaben ilan ettiği “Hatt-ı Hümayun” (alıntı: Abu-Manneh, “Islamic Roots,” 189)

Bu makalenin amacı, yirminci yüzyılda halifelik sonrası İslamcı düşünceye karşıtlık oluşturan, İslami modernite için çok önemli olan bir safhayı incelemektir. Kanaatimce, on dokuzuncu yüzyılda İslami anayasal düşüncede görünen başat temalar hem bağlayıcı hem de yol gösterici olan, ancak zorunlu olarak kanun koymanın münhasır kaynağı olmayan ilahi bir kanunun politik öncesi varlığına güçlü bir vurgu yapan egemen kurucu iktidarın, “zayıflaması [*descending*]” anlayışıdır. Siyasi otoritenin sözde “zayıflama” yakıştırması başlıca iki şekilde görülmektedir: İlki, belirli makamların (en önemlisi Hilafet) Allah tarafından takdir edildiği ve bu makamların kurucusu olmasalar da Müslüman topluluk için bağlayıcı kılındığı kabulüdür. İkincisi, iktidarın herhangi bir arabulucu ya da halkın yetkisi olmaksızın doğrudan yöneticilere verildiği yönündeki yaygın kanaattir. Hükümdarın yetkisini insanların atamasından, yetkilendirmesinden veya takdirinden alması söz konusu olduğunda, bu umumiyetle –temsil edilmesi gereken kişiler tarafından seçilmeksizin– (ister epistemik ister toplumsal tanınma ile temellendirilmiş olsun) kendi yetkilerine dayanan “*Ehlü'l-hal ve'l-akd*” (devlet başkanını seçen ve azleden kişiler) veya başka toplumca tanınmış figürler tarafından yapılır. Son olarak, Allah’ın yasaının yetkisinin geçerliliği hep bir ağızdan savunulurken, söz konusu metinler -anayasalardan bilimsel çalışmalara kadar- “egemenlik [*sovereignty*]” kavramı ve onun kesin konumu ile ilgilenme eğiliminde değildir. On dokuzuncu yüzyıl meşrutiyet hareketleri, büyük ölçüde elitlerin yönlendirdiği, siyasi ve ekonomik modernleşmeye giden bir yol olarak sınırlı, yasal olarak kısıtlanmış bir yönetim peşinde koşmuş ve mobilize edici bir ideoloji olarak İslami söylemi kullanan kitle hareketlerinin muhalefetiyle henüz karşı karşıya kalmamıştır. Bilakis muhalefet, henüz tutarlı bir karşı-devrimci dil formüle etmemiş yerleşik seçkinlerden (geleneksel İslami dini otoriteler dahil) çıkmıştır.

### **Tunus’ta Anayasal Belgeler: 1857 ve 1861**

1573 yılından beri Osmanlı padişahının hükümdarlığı altında bir vilayet olan, kabaca günümüz Tunus’una tekabül eden topraklar, on dokuzuncu yüzyıla kadar önce Murâdîler (1613-1705), ardından Hüseyiniler olmak üzere yerel hanedanlar tarafından yönetiliyordu. Siyasi ve ekonomik olarak Osmanlı himayesindeki Tunus, on dokuzuncu yüzyıl Mısır’ına benzer bir yol izledi. Tunus, Batılılaşma amaçlarına sahip güçlü bir hükümdar (Ahmed Bey, 1837-55), ardından bir irticacı (Muhammed Bey, 1855-59) ve daha sonra başka bir ıslahatçı (Muhammed Sadık Bey, 1859-82) tarafından yönetildi. Her iki ülke de Avrupalı güçlerden fahiş krediler aldı ve aynı sıralarda iflas etti. Her ikisi de bir yıl arayla sömürge yönetimine girdi. Tunus’ta, Hüseyini Hanedanı’na karşı kırsal bir

ayaklanmanın ardından askıya alınan kısa süreli bir anayasal yönetim dönemi (1861-1864) yaşandı. Bu olayı önemli şahsiyet Hayreddin Paşa'nın önderlik ettiği ıslahat dönemi (1873-77) izledi.<sup>[10]</sup> Hayreddin Paşa'nın Tunus'taki vezîr-i ekber döneminden sonra, 1881'de Fransız himayesinin başlamasından önce Beylik otokrasisi geri döndü.

Siyasi modernleşmenin bu karışık geçmişine rağmen, Tunus hala Müslüman bir ülkede ilk yazılı anayasaya sahip olmak konusunda hak iddia edebilir. Bu gelişmeye yol açan süreç, ayrılmaz bir şekilde Afrika ve Orta Doğu'daki artan Avrupa müdahalesi ile bağlantılıydı. 1857'de Tunus hükümdarı Muhammed Bey, pazardaki bir tartışmanın ardından Tunuslu bir Yahudiyi küfür nedeniyle idam ettirdi. Bu olay üzerine, Fransız ve İngiliz makamlarının diplomatik baskıları, Hüseyini hükümdarının resmi bir "Güvenlik Paktı" (*Ahdü'l Emân*) yürürlüğe koymasını zorunlu kıldı.<sup>[11]</sup> 10 Eylül 1857'de yayımlanan bu belge, esasen Bey'e dayatıldı ve henüz tam bir anayasa değildi.<sup>[12]</sup> 1839 Tanzimat Fermanı gibi, Güvenlik Paktı da temelde "din, dil veya renk farkı gözetmeksizin ülkemizin tüm tebaası ve sakinleri" için fiziksel güvenlik, kanun önünde eşitlik ve yargı süreçlerini koruma vaatlerinden oluşuyordu. Ayrıca bu belgede bulunan on bir temel ilke ve kaide (*kavâid*) vergilendirme, din özgürlüğü, askere alma, ceza mahkemelerinde azınlık temsili, ticaret hukuku ve Tunus'taki yabancılar için mülkiyet hakları alanlarında gelecek için eşitlik ve yasal süreçlerin korunması hususlarını Bey'in teminatı altına alıyordu. Antlaşmanın yasal eşitlik ve idari düzenlemeye odaklanması yalnızca yabancı sömürge baskısı bağlamında değil, aynı zamanda yerel elitlerin devletin modernleşmesindeki çıkarları açısından da görülmelidir. Nathan Brown'un da belirttiği gibi, bu tür on dokuzuncu yüzyıl anayasal süreçleri "Avrupa kamuoyunu memnun etmekten ziyade devleti

[10] Abhazy'a da Çerkes bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Hayreddin Paşa (1820-1890), on dokuzuncu yüzyılın en önemli Osmanlı devlet adamlarından biriydi ve Müslüman bir ülkede kabul edilen ilk anayasaya göre Tunus Yüksek Meclisi (*al-Majlis al-Akbar*) Başkanı, Vezirü'l-Ekber (Başbakan) ve kısa bir süre için Osmanlı İmparatorluğu Sadrazamlığı (1878-79) görevlerini yerine getirmişti. Avrupa devletlerinin tarihi, yapısı ve gücü hakkında bilgiler ihtiva eden *Akvemü'l-mesâlik fi ma'rifeti ahvâli'l-memâlik* [*Devletlerin Durumunu Öğrenmek için en Doğru Yol*] (1867) başlıklı eseri kaleme almıştır. Müellif, eserin mukaddimesinde, amacının Müslümanları gayrimüslimlerden öğrenmenin gerekli ve caiz olduğu konusunda ikna etmek olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

[11] Üç sayfalık Arapça metne erişmek için bkz. <http://www.e-justice.tn/index.php?id=432>. Çeviriler bu kaynaktan alınmıştır ve bana aittir. Bu metnin İngilizce çevirisi için Ahmad ibn Abi Diyâf, *Consult Them in the Matter: A Nineteenth-Century Islamic Argument for Constitutional Government*, çev. L. Carl Brown (Fayetteville: The University of Arkansas Press, 2005).

[12] İngiliz ve Fransız avukatlar, Tunus hükümetine, belgenin yayınlanmasından dört gün önce tavsiyeler öneren mektuplar gönderdiler (Brown, *Consult them in the Matter*, 131).

içerden kuvvetlendirmek için tertip edilirdi.”<sup>[13]</sup>

Ancak, imalı bir dille kaleme alınmış olan Antlaşma, hukuki ve siyasi ege- menlik meselelerinde belli başlı noktaları yansıtır. Metin, hamd ve salavat kalıp- larıyla başlar ve şu bildiriyle devam eder; “Allah’ın, bize bu topraklarda halkının işlerini emanet ederek vermiş olduğu emir, zorunlu haklar ve bağlayıcı görevler koydu. O’nun yardımı olmadan bunlar yerine getirilemez, biz o yardıma da- yanıyoruz.” Böylece bu Pakt, on dokuzuncu yüzyılda mevcut olan, yönetme yetkisinin insanlar tarafından önceden herhangi atama olmaksızın bir şekilde doğrudan Tanrı’dan hükümdara devredildiği görüşünü yansıtır. Hükümdarın hukuka uygunluk ve adalet gibi katı ahlaki yükümlülükleri vardır. Ancak yetki- sini, yönetilenlerin daha temel kurucu ve hatta yetkilendirici otoritesinden veya rızasından alma yükümlülüğü yoktur.

Güvenlik Paktı, “hükümleri yürürlükte olan ve itaat edilen” bir Şeriat Meclisi’nin varlığına atıfta bulunur<sup>[14]</sup> ve hükümdarı sorumlu tutabilecek yeni yasal kurumların ihdas edilmesini vaat eder. Ancak bu kurumların kurulması, hükümdarın şahsı adına bir yükümlülük olarak görülmez. Bu, kendi adına ser- best bir yetkilendirme eylemidir. Antlaşma, Muhammed Bey’in “Bu topluluğun önde gelen âlimlerine ve bazı ileri gelenlere, cezai ve ticari işleri denetlemek üzere topluluğumuzun destekçilerinden oluşan konseyler kurma kararlılıkları hakkında yazdığını” bildirmektedir. Hükümdarın üzerindeki ilkesel kısıtlama- lar (Paktın atıfta bulunduğu “dostlarımız, büyük devletler”in baskısı dışında) yalnızca ilahidir ve bu sebeple tam manasıyla ahlakidir. Bey, hükümdardan ziyade Allah tarafından vazedilen “[halkın] haklarını tam olarak savunmada hiçbir şeyi ihmal etmeyeceğimizi” ve “Allah’ın izniyle, biz bu siyasi alanlarda buyurulmuş ilahi kurullarla (*kavâid el-şerriyye*) çatışmayacak şekilde yasama yapmış olduğumuzu” vaat ediyor.

Aynı zamanda, *şeriat* yalnızca katı bir nizamname veya hatta sabit ilkeler olarak nitelendirilmez. *Ayrık* bir hukuk veya ahlak sistemi olarak da tasvir edilmez. Antlaşma, “İslam beldelerinin hükümdarlarının ve büyük güçlerin hem akıl hem de doğanın tasdik ettiği tanınmış haklar arasında gördükleri

[13] Brown, *Constitutions in a Nonconstitutional World*, 16.

[14] Paktın mevcut metni bir “Şeriat Meclisi”ne atıfta bulunuyor. Hüseyini idaresindeki Tunus’ta, o dönemde Tunus’ta etkin olan iki mezhebin (Maliki ve Hanefi) tüm baş dini hakimleri (*kadılar*) ve üst düzey müftülerinden oluşan toplam on üyeli bir “Şeriat Meclisi” vardı. Bu grup “adaleti sağla- mak için her Pazar Bey ile buluşurdu” (L. Carl Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey: 1837-1855* (Prin- ceton, NJ: Princeton University Press, 1974), 149). *Şeriat*, sırf *şeriatın* sıfat halinden daha geniş bir anlam taşıyabileceğinden ve vahyedilen yasada anlaşıldığı üzere, belirli bir meşruiyet imasıyla, “meşru” gibi bir şeye atıfta bulunabileceğinden, adalet dağıtırken Bey’e danışmanlık veren din görevlileri topluluğuna atıfta “Şeriat Meclisi” demek bence burada adildir.

tebaalarının güvenliğini garanti altına aldıklarını gördük” der. “Eğer bunda bir miktar dünyevi fayda (*maslahat*) varsa, o zaman vahiy (*şer’i*) de buna tanıklık eder, çünkü şeriat ahlaki olarak sorumlu insanı sebatsızlık dürtüsünden çıkarmak için indirilmiştir. Kendini adayan ve adalete yemin eden, takvaya en yakın olanıdır ve kalpler ancak adalet ve takva ile teskin olur.” İlahi kanuna ilişkin bu görüş, Allah tarafından emredilen bir kurallar dizisi olarak işlev gören vahiy edilmiş yasa ile belirli bir ilahi emri deneyimlemiş olsun ya da olmasın tüm insanların kabul ettiği doğal ihtiyaçlar ve çıkarlarla uyumlu olan vahiy edilmiş yasa arasındaki çizgiyi bulanıklaştırır.

Teolojik bir perspektiften bakıldığında daha ilginç olan ise, *Ahdü’l Emân’ın* üçüncü kuralı ya da ilkesinde (*kaide*) yer alan “bu topraklardaki Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında adalet ve hakkaniyet hakları bakımından eşitliğin, adalet hakkının başka bir özelliğe değil, yalnızca insan olma niteliğine dayanması” iddiasıdır. Böyle bir iddianın, yalnızca Müslümanların ve gayrimüslimlerin İslam hukuku usulünde (örneğin, tanıklık ve iddialarda bulunma hakkında) sahip oldukları haklar arasındaki geleneksel ayrımı değil, aynı zamanda haklar açısından klasik teolojik temeli de sorguladığı görülebilir. *Zimmi* (koruma) antlaşmasının tüm önermesi, gayrimüslimlerin İslami bir düzen içinde, doğal haklardan ziyade kendi koşulları ve hükümleri olan belirli bir sözleşme temelinde hak ve korumaya sahip olmalarıdır.<sup>[15]</sup> Paktın dördüncü maddesinde belirtildiği gibi: “*Ehl-i zimme*’nin güvenlik sözleşmesi (*zimmet*), bizimle aynı haklara ve aynı yükümlülüklerle sahip olmasını gerektirir”, gerçekten de en önemli medeni haklar ve yükümlülükler hem ahlaki bir ilke hem de pozitif hukuk açısından ortak tutulmuşsa, paktın ve daha sonra anayasanın neden “*zimmi*” kategorisini korumaya ihtiyacı olduğu sorulabilir.

*Ahdü’l Emân’ın* ilanına yol açan anlaşma şartları, anayasal monarşi ile sonuçlanacak yeni bir temel kanun (*Kanun-u Siyasi*) hazırlamakla görevli bir konseyin kurulmasını zorunlu kılıyordu. Bey, paktta kendi meşruiyetini ve haleflerinin meşruiyetini mevcut pakta sadakatle şartlandırıyor. Bu durumda siyasi antlaşma, kesin bir biçimde doğrudan Bey ile Allah arasındaydı: “Ben ve haleflerimin ancak çabalarımı adadığım bu Güvenlik Paktı’na riayet edeceklerine yemin etmeleri durumunda hükmetme hakkına sahip olacağına, Allah ve bu büyük ve yüce meclis huzurunda yemin ederim.” Bu taahhüt yalnızca

[15] Bkz. Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003); Anver M. Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law* (New York: Oxford University Press, 2012); ve Andrew F. March, “Sources of Moral Obligation to Non-Muslims in the ‘Jurisprudence of Muslim Minorities’ (*Fiqh al-aqalliyat*) Discourse,” *Islamic Law and Society* 16, no. 1 (February 2009): 34–94.



Allah'a adanmıştı ve ihlali söz konusu olduğunda, Allah'tan başka kimseye karşı bir sorumluluktan bahsedilmiyordu. Kur'an'a atıfta bulunan pakt (Kur'an 16:91): "Antlaşma yaptığınız zaman Allah'a verdiğiniz sözü yerine getirin; Allah'ı kendinize kefil tutarak kesinliğe kavuşturduktan sonra yeminlerinizi bozmayın. Unutmayın ki yaptıklarınızı Allah bilmektedir."<sup>[16]</sup>, yeminler ve bozulmaz vaatler verir, ancak mevcut veya gelecekteki Bey'in yeminini yenisiyle değiştirmesine mâni olmaz. Görüldüğü gibi, kurucu iktidar, Bey'in kendisidir. İstanbul'daki Halifenin sözde egemenliğinden üstünkörü bir şekilde dahi bahsedilmez. Aslında Pakt, Allah'ın yeryüzünde bir halife veya vekil (Davud Peygamber, Kur'an 38:26) tayin etmesine atıfta bulunan – bununla birlikte ahlaki bir sorumluluk olarak "insanlar arasında adaletle hükmet", "hevâ ve hevese uyma" veya "Allah'ın yolundan sapma" gibi önemli Kur'an ayetlerini, Bey'in kendi kişisel otoritesini onaylama bağlamında aktarır.

Tam bir anayasa, dört yıldan daha az bir süre sonra, 26 Nisan 1861'de, yeni bir "Bey" tarafından kabul edilmiştir (Muhammed Sadık Bey, r. 1859-82)<sup>[17]</sup>. Anayasa, başlangıçta dört alimden (*ulema*) oluşan küçük bir komite tarafından hazırlanmış ancak ilk görüşmeden sonra bu tür "siyasi" faaliyetlerin Bey ve maiyetine ait olduğu gerekçesiyle bu alimler istifa etmişlerdir. Bu alimlerin etkilerinin hesaba katılmayabileceğini hissetmeleri ve dini açıdan (Osmanlı İmparatorluğu ve İran'daki ilk anayasal süreçlerde olduğu gibi) sapkın olarak görülebilecek bir belgeden kendilerini uzaklaştırmak isteyip istemedikleri ya da Bey'e riayet etmelerinin geleneksel İslami anayasa teorisine (*siyâset-i şer'îyye*) - buna göre "laik" hükümdarlar, politika veya idare alanlarında takdir yetkisi için geniş bir serbestliğe sahipti - dayanıp dayanmadığı sadece bir spekülasyon meselesi olabilir. Bey'in, belgeye onayını almak için 1860'ta Cezayir'de III. Napolyon ile bir anayasa taslağı üzerine görüşmesi, yukarıda belirtilen spekülasyonu güçlendirmekten başka bir şey yapmaz<sup>[18]</sup>.

1861 Anayasası, "Tunus Devlet Hukuku" (*Kanun el-devle el-tunisiyye*) resmi başlığını taşır ve 13 bölüm ve 114 maddeden oluşur. Anayasa, aşağıda belirtilen yönetim kurumlarını tanıyarak ihdas eder: Devlet başkanı (anayasada "melik" olarak resmileştirilmiştir ve aynı zamanda anayasal statüye sahip olan Hüseyin Hanedanı'nın da başkanıdır), Yüksek Meclis (*Meclisü'l-Ekber*), Şeriat Meclisi

[16] Tercüme *The Study Quran*'dan alınmıştır [Türkçe tercümesi *Türkiye Diyanet Vakfı* tercümesinden alınmıştır, ç.n.].

[17] 1861 anayasasının Arapça metni için bkz. <http://www.e-justice.tn/index.php?id=434>.

[18] Brown, *Consult Them in the Matter*, 9.



(*el-Meclis el-Şeri'a*<sup>[19]</sup>) ve polis, ordu, ticaret işlerini denetlemek için çeşitli konseylerin yanı sıra alışımlı bakanlıkların tamamlanmasını sağlar. Belge, bu konseyler tarafından önerilen tüm idari işler için yasal yönergeler belirlemeyi amaçlamaktadır. Anayasanın bölümleri bakanlıkların tesisi ve düzenlenmesi, bütçe tahsisleri ve hem vatandaşların hem de yabancıların hakları olarak bölümlendirilmiştir.<sup>[20]</sup> Ancak, hükümdarın otoritesini yasal olarak kısıtlama açısından anayasanın en önemli yönleri, Yüksek Meclis oluşumunu ve işlevlerini ana hatlarıyla ortaya koyan maddelerdir.

Anayasa (Hüseyini Hanedanı'nın statüsünü ve yönetimini özetleyen ilk bölümden sonra) Melikin hak ve sorumluluklarının tartışılmasıyla başlar. *Ahdü'l Emân*'da ima edilen Melikin yetkisinin sözleşme niteliği, anayasanın 9. (II.1) maddesinde kuvvetlendirilmiştir:

Melik, tahta çıkmasıyla (*vilaye*) birlikte, ülkesinin sınırlarını korumak için *Ahdü'l Emân* 'nın herhangi bir kaidesini veya buna dayanan herhangi bir yasayı ihlal etmemekle yükümlü olduğuna, Allah ve O'nun akdi üzerine yemin eder. Bu yemin, Yüksek Meclis ve Şeriat Konseyi üyelerinden oluşan *Ehlü'l-hal ve'l-akd*'in huzurunda beyan edilmelidir. Ancak yemin ettikten sonra sadakat yemini (*biat*) alır. İktidarı devraldıktan sonra (*vilaye*) kasıtlı olarak yasayı ihlal ederse, ona karşı olan sadakat sözleşmesi (*biat akdi*) geri çekilir.

Geleneksel İslami anayasa teorisi perspektifinden burada şaşırtıcı olan pek bir şey yoktur. Bununla birlikte, bazı hususlar dikkat çeker. Birincisi, kurucu otorite sorunu neredeyse tamamen ihmal edilmektedir. Melikin biat talep etme hakkı, belirli yükümlülükleri yerine getirmesine bağlıdır, ancak daha en başta tahta çıkma hakkı herhangi bir seçimden ya da adaylıktan elde edilmemiştir. İlk madde şunu açıkça belirtir: "Hüseyini ailesinin en büyüğü, selefinin ölümü üzerine iktidara (*yetekaddem lil vilaye*) geçen kişidir." Bu ailenin iktidarla ilgili iddiasının kökenine dair bir tartışma veya anayasanın, adına ilan edildiği bir otorite yoktur. Tahta çıkan Melik, kamusal bir vaat olarak Allah'a yemin eder,

[19] Bu Meclisin adının tercümesi ile ilgili tartışma için yukarıya bakınız. Bu topluluktan, "*Ehlü'l-hal ve'l-akd*" dan önce hükümdarın yemini bağlamında belgede bir kez bahsedilmiştir. Bir daha bahsedilmemiş ve açık bir anayasal yetki verilmemiştir.

[20] Yine, (uzun süredir hizmet veren Başbakan ve Ahmed Bey'in damadı, Memlüklü Rum Hazineci Mustafa Paşa ve Hayrettin Paşa gibi) mahkeme etrafındaki elitlerin daha etraflı siyasi motivasyonları odakta tutulmalıdır. "[O dönemde anayasa yazan seçkinlerin] en temel kaygısı, ülke yönetimindeki rasyonelleşmeyi. Emir komuta zincirlerine, sorumlulukların tanımlarına ve uygun prosedürlere çok dikkat edildi. "Anayasa, özellikle kamu fonlarının kullanımına yönelik yazarları tarafından olası bir endişeyi ortaya koyan, hesap verebilir ve değerli prosedürler içeren mali uygulamalar konusunda oldukça ayrıntılıdır" (*Constitutions in a Nonconstitutional World*, 19).

ancak metinde ne Hüseyini ailesinin yönetme hakkının doğrudan ilahi kaynaklı olduğu ne de Melikin ilahi yasayı uygulaması gerektiğine dair bir iddia vardır. Belge, neredeyse tüm kamusal konuşma biçimlerini başlatan geleneksel *besmeleden* (“Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla”) bile yoksundur. Şaşırtıcı bir şekilde yöneticinin kendi otoritesi adına yayınlanan *Ahdü’l Emân’a* yasalara uygunluk ve meşruiyetin önceki kaynağı olarak atıfta bulunulur. Bu nedenle Pakt, ahlaki bir *Grundnorm* (*şeriatın* kendisini tasvir edebileceği biçim veya yaygın olarak söylendiği gibi Lincoln için Anayasanın yerine Bağımsızlık Bildirgesi’nin yaptığı şekilde) olarak değil daha çok somut, tarihsel yasallığın temel bir metni olarak ele alınır.<sup>[21]</sup>

Ve ikinci dikkat çekici husus, Melikin vaadini yöneltiyor gibi görüldüğü otorite olan *Ehlü’l-hal ve’l-akd*’ın somut meclisidir. İslami anayasa teorisinde (*Ehlü’l-hal ve’l-akd*), yöneticinin *gerçekte* kabul ettiği veya onaylamaya karar verdiği kişilerdir) normalde belirsiz ve işlevsel bir kavram olarak görülen şey, burada belirli kriterlere göre tanımlanmaktadır. Metin, Melikin biat isteme hakkını kaybedebileceği konusunda kesindir, ancak bu durumun hangi koşullar ve şartlar altında gerçekleşeceği tam olarak belli değildir. Koşullar, Melikin “kanunu” ihlal etmesi durumundan bahseder. Ancak kastedilen mevcut anayasa ya da temel kanunun kendisi olduğu varsayılsa da bu dil bakımından çok net değildir. (Örneğin, metin “bu kanun” demiş olabilir.) Dahası, *biat*’ın hükümsüz kılınmasını hak edecek ne tür fiillerin kanun ihlali teşkil edeceğini de ifade etmiyor. Yemin şahitleri (muhatap olmayan) olarak zikredilen iki konseyin, *biat*’ın hükümsüz olduğunu ilan edebilecek makamlar olacağı varsayılabilirken, buna ilişkin hiçbir prosedür kanunlaştırılmamıştır. Metnin bu yönde en ileri gittiği Madde 11 (II.3)’dir: “Melik, kanunu ihlal etmesi durumunda Yüksek Meclis’e karşı eylemlerinden sorumludur.”

Dolayısıyla anayasa, oldukça monarşik bir egemenlik anlayışını temsil eder. Melik, egemenliğin klasik alametlerinin çoğunu elinde tutmaktadır: Melik, “suç bir başkasının haklarına ilişkin değilse, dilediği kişiyi affetme hakkına sahiptir” (Madde 15 (II.7)); tüm kara ve deniz kuvvetlerinin komutanıdır, savaş ve barışla ilgili tüm kararları alır (Madde 13 (II.5)); ve Yüksek Meclis’in kurucu üyeliği dahil olmak üzere, devletin çoğu bakanını ve memurunu (Madde 14 (II.6)) doğrudan atar. Ancak Yüksek Konsey’in yetkisi ve dolayısıyla egemen güçlerin belirli temel özelliklerinin dağılımı hiçbir şekilde küçümsenmemelidir.

En dikkat çekici husus, Yüksek Meclis’in “antlaşmaların ve kanunların muhafızı ve tüm sakinlerin haklarının koruyucusu” olarak ilan edilmesidir.

[21] Bakanlar ve diğer görevlilerin de anayasaya göre, Madde 10 (II.2)’den doğan kanunlara sadakat yemininde bulunmaları gerekmektedir.

“Yasaların ilkelerine karşı çıkan veya zayıflatan veya idarenin önünde kişilerin eşitsizliğine yol açacak olan eylemlerin kabul edilmesini yasaklar (Madde 60 (VII.1)).” Ancak Meclisin yetkileri yalnızca doğası gereği tepkisel değildir. Madde 62 (VII.3) şunu belirtmektedir: “Yüksek Meclis, devletin ve krallığın menfaatine (*maslahat*) olduğu görülen politikaları belirleyip bunları Melik’e önerebilir. Öneri Melik tarafından Bakanlar Kurulu’nda kabul edilirse kanun olur.” Daha da önemlisi, 63. Madde, Yüksek Meclis’in çoğunluğu tarafından onaylanmadan önce kanunlaştırılmayacak çok çeşitli konuları belirlemiştir: Herhangi bir kanunun kabul edilmesi veya yürürlükten kaldırılması, ithalat vergileri ve harçlarının artırılması veya azaltılması, askerlerin rütbelerinin yükseltilmesi, bir kamu görevlisinin görevden alınması ve yeni endüstrilerin piyasaya sürülmesi. Tüm kanunlar meclis binasında kaydedilecek ve arşivlenecektir (Madde 69 (VII.10)). Yüksek Meclis ayrıca, alt mahkemelerin itirazlarını dinlemek, hatta “anlamı konusunda bir anlaşmazlık varsa kanunların dilini yorumlamak” gibi son derece önemli bir görev de dahil olmak üzere, belirli adli ve idari yetkileri üstlenmiştir.

Yüksek Meclis biraz hakkaniyetle yaklaşırsa; yasama, yürütme, yargısal ve idari işlevleri birleştiren, parlamentoyu oluşturan her iki kamaranın iptidai bir eşdeğeri olarak görülebilir. Avam, lordlar ve kraldan oluşan tek egemen “Parlamento” benzetmesi, sadece anayasanın itici gücü değil, aynı zamanda kralın atanmasında söz sahibi olan ve fiilen konsey üyelerini seçen Hazinedar Mustafa Paşa ve Hayreddin Paşa gibi bakanların hem hükümdar hem de meclis üzerindeki olağanüstü etkisini hesaba katarsak daha da genişletilebilir. Çeşitli taraflar arasında dağıtılmış, ancak yine de üniter olan tek bir egemen devlet organı oluşturma girişimini görmek abartı değildir.

Elbette, 1861 Tunus Anayasası’nın en dikkate değer yanı – yetkileri metinde tartışılmayan bir “Şeriat Konseyi”nden bir kez bahsedilmesi dışında – hüküm süren hükümdarları İslam ya da *şeriat*tan açıkça bahsetmeden hukukun üstünlüğüne bağlamayı amaçlamasıdır. Resmi bir dinden veya “İslam”a karşı herhangi bir yükümlülükten söz edilmemektedir. Bu, *şeriat*a bağlı kavramların var olmadığı anlamına gelmez.<sup>[22]</sup> Politik dilin ekseriyeti teamül gereği İslami

[22] Nathan Brown’un “Tunus anayasası İslami olan ancak demokratik olmayan anayasacı bir sistem geliştirme girişimi gibi görünüyor. Önemli olan, otoriteyi *şeriat*a ve toplumun çıkarlarını dikkate alan elit bir zümreye karşı sorumlu kılmaktır.” derken biraz abarttığını düşünüyorum (*Constitutions in a Nonconstitutional World*, 20). Tüm yasaların *şeriat*la uyumlu olacağını garanti etme niyetinin bir şekilde beyan edilmesini beklemek tamamiyle anakronizm değildir. Gördüğümüz gibi, *Ahdü’l-Emân* bu yönde açık bir dil içeriyordu ve bunun 1876 Osmanlı Anayasası için de geçerli olduğunu göreceğiz. Bu nedenle, 1861 anayasasının İslam ve *şeriat*a atıfta bulunmamasını, neredeyse gösterişli bir şekilde dikkate değer buluyorum.

veya gelenekseldir: tebaa *reâyâ* olarak adlandırılır; kralın tahta çıkışı taç giyme töreniyle değil, *Ehlü'l-hal ve'l-akd* tarafından verilen *biat* ile başlar ve Yüksek Meclis üyelerine “*Müsteşar*” (Kur’an’da istişare için geçen *şura* kavramından) adı verilir. Daha da ilginci, Tunus tebaasının hakları ve sorumlulukları ile ilgili bölüm, belirgin bir şekilde *şer’i* garantilerle başlar, “onların şahsiyetleri, namusları ve servetleri için güvenlik” (Madde 86 (XII.1)). Ancak, siyasi haklar ve görevleri ana hatlarıyla açıklayan geri kalan maddelerin ekseriyeti, yasal süreç, yasal temyiz, askerlik, vergi ve ticaret ve sanayi serbestliği konularını ele alır. Bu endişelerin hiçbirini İslam’a yabancı olarak görmemize ya da anayasayı yabancı bir dayatma (ki böyle değildi) olarak reddetmemize, ona İslami anayasal teori ve pratiğinden türetilen ilke ve kavramların bir tanzimi olarak başvurmakta tereddüt etmemize gerek yoktur.

Anayasal dönem sadece birkaç yıl sürdü ve vergi artışlarıyla ilişkilendirildiği vilayetlerde sevilmedi. 1864’te kırsal illerde mutlakiyetçi bir tepkiye yol açan bir isyan çıktı. Bey iktidarda kaldı, ancak anayasa tecrübesine son verildi. İslahatçı devlet adamı Hayreddin Paşa, 1873-1877 yılları arasında Vezirü'l-Ekber olarak döndüğünde, doğrudan yürütme nüfuzuyla siyasi ve idari reformlara devam edecekti. Bununla birlikte, Tunus anayasa süreci sadece sembolik bir ilgi uyandırmaz. Mahkeme ve anayasal sürece yakın olan görevlilerin iki önemli eseri kaleme almalarına vesile olması açısından da mühimdir: Ahmed b. Ebu Diyâf ve Hayreddin Paşa’nın kendisi. Bu düşünürlerin her birini sırayla inceleyeceğim.

### Ahmed b. Ebu Diyâf’ın Siyaset Teorisi

Ahmed b. Ebu Diyâf (Bin Diyâf; 1804-1874), 1827 ile 1872 arasındaki dönemin büyük bölümünde Hüseyini Beylerin sekreterliği ve danışmanlığını yaptı. Ancak Bin Diyâf, 1864’te anayasanın askıya alınmasından sonra bir nebze olsun Muhammed Sadık Bey’in gözünden düştü. Bu olay Bin Diyâf’a çok hacimli bir Tunus tarihi olan *Ithâfu Ehli’z-Zamân bi Ahbâri Mülûki Tûnis ve Ahdü’l-Emân*’ı yazması için zaman ve serbestlik sağladı. Bizi burada ilgilendiren, bu çalışmanın giriş kısmıdır<sup>[23]</sup>. Eserin üslubu, büyük Tunuslu selefi İbn Haldun’un (1332-1406) *Kitâbü’l-İber*’inden esinlenmedir. Bin Diyâf giriş bölümünde (“*Mukaddime*”), İbn Haldun’un eserinin kaleme alınışından yüzyıllar sonra dahi bu eserin

[23] Ahmad Ibn Abi al-Diyâf, *Ithâf ahl al-zamân bi-akhbâr mulûk Tûnis wa-’ahd al-amân* (Tûnis: al-Dâr al-Tûnisiyya, 1976), cilt. 1. L. Carl Brown’un *Consult them in the Matter*, bu giriş bölümünün İngilizce çevirisidir.

en çok okunan kısmına saygılarını sunar<sup>[24]</sup>. Kendisi ile İbn Haldun arasındaki karşılaştırma bariz bir biçimde kasıtlıdır ve L. Carl Brown gibi akademisyenlerin Bin Diyâf okumalarını çerçevelemiştir. Siyasetin gündelik baskılarından arınmış, zamanını siyaset üzerine teorik düşüncelerini oluşturmak için kullanan büyük bir saray mensubunun imajı yalnızca Machiavelli gibi düşünürleri ve hatta Cicero gibi devlet adamlarını akla getirmekle kalmaz. Bin Diyâf'ın eseri, belki de İbn Haldun'un çalışmasından ziyade bu son örneklerle mukayeseye daha uygundur. Bu eser, hanedanların yükseliş ve düşüşüne dair sosyolojik bir teoriden ziyade hükümetin amaçları ve Tunus hükümdarı üzerindeki anayasal kısıtlamaların gerekçesiyle ilgili teorik bir bildiridir.

Bu, Bin Diyâf'ın eserinin pratik sosyolojik kaygılar içermeyen soyut bir siyaset teorisi çalışması olduğu anlamına gelmez. Başlıca tezi, "Müslüman hükümdarların despotik yönetiminin, Müslüman devletlerin mevcut zayıflığının ve savunmasızlığının nedeni olması" iddiasıdır. Ancak çalışmasının aldığı biçim, despotik olmayan anayasal yönetimin sadece zamanın bir gereksinimi olarak talep edilmediğini, aynı zamanda şeriat tarafından emredildiğini göstermek için İslami yönetimin doğasına ilişkin normatif bir incelemeden ziyade, siyasi rejimlerin güçlülüğü ve zayıflığının nedenlerinin bilimsel bir incelemesidir. Bunu başarmak için Bin Diyâf, İslam'ın iki ana alternatiften- (bazı Müslüman yöneticilerin dine aykırı ve haksız yere kurban edildiği) mutlakiyetçilik ve tam cumhuriyetçilik- farklı bir yönetim sistemi öngördüğünü kabul ettirmeye çalışmaktadır. Böyle bir incelemenin bu makalenin amaçlarıyla ilgisi, yalnızca modern İslam dünyasının erken anayasal gelişmelerine ilişkin sağladığı anlayış değil, aynı zamanda fikirleri ve kavramları oturtmaktır. Bin Diyâf'ın çalışması, geleneksel İslam mirası olarak kabul edilenler hakkında bir rapor olduğu kadar, o mirasın ıslahında bir hamledir. Bunun gibi metinler, sonraki eserlerin yeniliğini ve farklılığını takdir etmek için çok önemlidir.

Bin Diyâf, hem akıl hem de vahiy yoluyla kesin olarak bilinen, insan için gerekli bir koşul olan yönetimi (*mülk, hüküm*) muhafazakar bir duruşla tasdik ederek başlar.<sup>[25]</sup> Buradaki argümanlar tanıdık: ilk Müslümanlar, hükümetin gerekliliği konusunda bir görüş birliğine (*icma*) vardılar; insanlar bir araya gelmeden ve ihtiyaçlarını güvence altına almak için işbirliği yapmadan varlıklarını koruyamazlar; insanlar gıda tedariklerini güvence altına almak gibi en temel hedeflere bile ulaşmak için sosyal hayata ihtiyaç duyarlar ve bu nedenle "doğaları gereği politiktirler"; aynı zamanda insanlar, baskıyı önlemek için cebri bir

[24] Franz Rosenthal'in *Mukaddime*'nin İngilizce çevirisine bkz: *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 3 cilt (Princeton: Princeton University Press, 1967).

[25] Maverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sinin tamamen aynı dille başladığını hatırlamak lazım. Burada ve sonraki paragraflarda yürütülen tartışma, Bin Diyâf, *Ithâfahl al-zamân*, 7-9'dan alınmıştır.

“kısıtlayıcı” (*vazi*) gerektiren bir tür “sosyal olmayan sosyallık”ten mustarıptır – işbirliği amacıyla birbirlerine yakınlaşırlar, ama aynı zamanda toplum içinde bencilce kendi nefsanî arzularının peşinden giderler, bu da ihtilafa ve güçlü olanların zayıf olanlar üzerinde tahakkümüne yol açar – çünkü sadece birkaç insan kendini aklın veya dinin rehberliğiyle sınırlayabilir. Geri kalanlar cebren zorlanmalıdır. Ne Hobbes ne de Kant kendini bu açıklamaya yabancı hissetmezdi.

Bir hükümet kurmak, tüm toplum için kat’i bir dini yükümlülüktür; gerçekten de bu, Allah’ın merhameti veya lütfü (*fazl*) olarak kabul edilir. Ancak birçok toplumsal yükümlülükte olduğu gibi, bu konuda da *ümme*tin bir kısmı geri kalanı için yükümlülüğü yerine getirebilir. Bu durumda Bin Diyâf, hükümet kurma yükümlülüğünün “*Ehlü’l-hal ve’l-akd* tarafından yapılan seçimle ilgili” olduğunu yazar. Dolayısıyla, halkın en başından beri geleneksel olarak radikal bir kurucu otoriteye razı olmak durumunda olduğunu gözlemliyoruz. Halkın kendi kendilerini yönetmek konusunda *hiçbir* hakkı olmadığı gibi kendi yöneticilerinin ve hatta hükümdarı seçen veya onaylayan temsilcilerin (*Ehlü’l-hal ve’l-akd*) seçimine katılma hakkı da yoktur.

Ancak tesis etme yetkisi tamamen yok sayılamaz. Çok dar bir bakış açısı, elzem olan belirli bir makamda (hilafet) bulunacak temsilci kişiyi tanımanın *ümme*tin yetki kapsamında olduğunu söyleyebilir. Ancak Bin Diyâf, halifeliğin varlığına dar bir bakış açısıyla yaklaşarak bunu biraz gevşetmektedir. Hz. Peygamber’in, gerçek halifeliğin kendisinden sonra sadece otuz yıl süreceğini haber verdiği bir *hadis*-rivayeti aktardıktan sonra hilafetin sona ermesini, Hz. Ali’nin oğlu Hz. Hasan’ın ilk Emevi halifesi Muaviye tarafından yenilgiye uğratılmasına tarihlendirir. Bununla birlikte Müslümanların yönetim biçimi *mülk*’e dönüşmüştür. Böylelikle (potansiyel popüler bir siyasi aktör olan) *ümme*t, ilahi olarak oluşturulmuş tek bir makamda bulunan kişiyi takip etmekle sıkı sıkıya sınırlandırılmamıştır. Dahası, dar ve kendi kendini tanımış bir yapısı olan *Ehlü’l-hal ve’l-akd* tarafından seçilen (veya sadece onaylanan ya da ilan edilen) hükümdarlar meşru iken, halkın daha geniş bir kısmının (mevcut, oluşturulmuş makamlara bile atamanın egemen iktidar idealinin bir yansıması olduğunu göz önünde bulundurursak) bu atama sürecine katılmasını engelleyen hiçbir şey yoktur, ancak bu konu üzerinde fazla durulmamıştır.

Bin Diyâf bununla, *mülke* ilişkin ortaya koyduğu üç türün tartışmasına döner: mutlak, cumhuriyetçi ve “ilahi kanun (*şer’i kanun*) veya siyasi akılla sınırlı olan.” İlk iki form tartışılır ve üçüncünün lehine reddedilir. Bununla birlikte Bin Diyâf, İslami siyasi pratikte hem mutlakiyetçilik hem de cumhuriyetçilik formlarının varlığını kabul eder ve bu yüzden bunları yalnızca soyut bir biçimde ele almaz. Üç yaklaşımdan hiçbirinin kavramsal kesinliği veya sistematik

kapsamlılığını kamilen ortaya koymayı amaçlamaz. Bu nedenle, egemenlik ve otorite hakkındaki görüşü, genele ilişkin yürüttüğü tartışmalardan toplanıp bir araya getirilmek durumundadır.

Mutlak yönetim, herhangi genel bir egemenlik teorisi olarak tanımlanmaktan ziyade, uygulamaları açısından olarak tarif edilmektedir. Normatif bir ideal olarak yeryüzünde egemenlik fikri doğrudan reddedilir, zira “yaratmak da emretmek de yalnız O’na mahsustur”.<sup>[26]</sup> Yanılmaz olmayan ve diğer insanlarla aynı kısıtlamalara tabi olan fani bir kralın elinde hüküm ancak “en yararlı olanın ne olduğuna dair kendi yargılarına dayanarak, insanları güç kullanmak suretiyle istediği yönde harekete geçirme” şeklinde ortaya çıkabilir. Bin Diyâf için bu yönetim biçiminin İslam’ın öngördüğü ideal bir form olmadığı açıktır. Normatif bir açıdan daha önemli olan, yönetilenlerin İslam’ın tayin ettiği keyfi yönetime karşı verebilecekleri tepkidir. İtaatin sınırları nelerdir ve yönetilenlerin zalim bir hükümdarı düzeltmede kullanması caiz olan araçlar nelerdir?

Bu bağlamda kafa karışıklığı, kısmen Müslüman hükümdarların tebaalarının geliştirdiği teslimiyet ve itaat alışkanlıklarından kaynaklanmaktadır. Bir sultanın muhafızlarının saldırdığı korku o kadar ezicidir ki; “kimilerinin ruhları öyle bir hapsedilme ve boyun eğme biçimi geliştirir ki, sultana karşı muhalif düşünce içten içe dahi akıllarına gelmez. Dayatma ve baskı yollu aşağılanmak onları öyle bir şekillendirmiştir ki itaatten çıkmak üzere vicdanları hareket bile etmez.” Daha da öncelikli olarak Bin Diyâf, yaygın fakat yanlış olan, “iktidara (*ulul emr*) karşı herhangi bir başkaldırı veya itaatsizlik (*huruc*) şeriat tarafından yasaklanmıştır” görüşüne karşı çıkar ve bu görüşü sonraki dönem Müslümanlara atfeder.

Bu görüşün Kutsal Kitap temeli - Romalılar 13:1’e benzer şekilde- şu aye-te dayandırılır: Kur’an-ı Kerim 4:59: “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de.” ve daha doğrudan *hadiste* geçen öngörü “zalim idareciler gelecektir (*ye-sifun*)” ve onlara karşı “sabırla dayanın (*aleykum el-sabr*)” emridir, çünkü yöneticiler Allah tarafından ödüllendirilecek veya cezalandırılacaktır. Bununla birlikte, bu emir, bir yöneticinin yalnızca inancaşsızlığı (*küfrü*) değil, aynı zamanda günahı (*masiyet*) da emretmesi durumunda hükmünü yitirir, çünkü “Yaradan’a itaatsizlik içinde olan bir mahluka itaat edilmez.” Bu nedenle, Bin Diyâf için itaat sorunu, Müslümanlar için emredilen “sabrın” öngörülen kapsamı ve yöneticinin günah emrinin doğasıyla ilgilidir ve bu, itaat yükümlülüğünü ortadan kaldırır.

Bin Diyâf, geçmişte tanınmış birçok İslam aliminin sadece isyana değil, aynı

[26] Bin Diyâf, *Ithâf ahl al-zamân*, 11.



zamanda adaletsiz yöneticilere karşı pasif direnişe yol gösterdiğini gözlemlemek konusunda kayıtsız değildir. İsyanın kan dökülmesine yol açma olasılığı göz önüne alındığında, sabırla zorbalığa dayanmanın gerçekten de yeğlenen ya da üstün (*evla*) bir eylem olabileceğini inkâr etmez. Bununla birlikte, bir hükümdara itaat veya yardım etme yükümlülüğünü nitelendiren bazı tanınmış âlimlere atıfta bulunarak, bunun ilahi yasa uyarınca kesinlikle gerekli olduğu fikrini reddeder. Bin Diyâf göre, adaletsiz bir hükümdara itaat etme sorunuyla ilgili *şeriat* içindeki yasal hüküm, bunun sadece tavsiye (*mendup*) niteliğinde olmasıdır ve bir hükümdara pasif veya aktif bir şekilde direnmeye karar verirken hem vicdan hem de siyasi yargıya açık alan bırakır. Bunu dayandırdığı temel ise şudur; “Adalet ve saldırganlığın önlenmesi olan temel amaç ihlal edildiğinde, imamet anlaşmasını elinde tutan *ümme*tin mütedeyyin atalarının (*selef*) çoğunluğu dağılır. Ve [bir hükümdar] tayin edilme nedenine aykırı davranır ve karşı çıkarsa, o zaman imamlar arasında sayılmaz.”<sup>[27]</sup>

Bu tartışma, itaatsizliğin veya sadakatin hiçbir koşulda geri çekilmesine izin vermeyen teorilerin istisna olmadığı durumlar dışında oldukça sıradan görünebilir. Ancak bu soru İslam siyaset düşüncesinde egemenlik sorununun biraz daha derin bir boyutuna açılır. Çünkü soru yalnızca bir hükümdara itaat etmenin sınırları ile ilgili değil, aynı zamanda Allah’tan ödünç alınmış egemen otoriteye hak iddiasında bulunanların tam olarak tanımlanmasıyla da ilgilidir. Bin Diyâf’ın bu bağlamda belirttiği gibi, İslam geleneğindeki alimler, “sizden olan ulu’l-emre (idarecilere)” ayetinin (Kur’an, 4:59) sınırsız ve koşulsuz itaati gerektirmediğini ve hatta cebrî güç sahiplerinden münhasıran bahsetmeyeceğini iddia etmişlerdir.

Bin Diyâf, büyük âlim İbn-i Abdül-Barr’ın (ö. 463/1071) “ulu’l-emre” ifadesinin anlamı konusunda âlimler arasında bir anlaşmazlık olduğunu ve bazılarının “otorite sahipleri; adalet, iyilikseverlik, erdem ve dindarlık ve onları koruma kapasitesi olan insanlardır” görüşünü alıntılar. Teokratik bir çerçevede egemenlik kavramı, ilahi hukukun yorumlanması ve uygulanması konusundaki anlaşmazlıklarda epistemik ve yargılayıcı otoriteye sahip olanların tanımlanmasını içerdiği ölçüde, Sünnilerin bu yetkiyi formel olarak tanımlanmamış alimler sınıfına dağıtma eğilimi, egemenliğin önemli bir işaretinin veya yönünün yayılmasından daha az değildir. En azından, Bin Diyâf’ın onaylayarak alıntı yaptığı İbn Abdül-Barr’ın yorumu, hem (a) dünyevi yöneticilerin otoritesinin yalnızca iktidara yükselişlerinin yasallığına değil, aynı zamanda bazı kişisel erdemli niteliklerine de bağlı olduğunu, hem de (b) bu erdemlerin takdirinin (neler içereceği ve yönetici adayının bunlara sahip olup olmadığı) kendilerine bırakılma-

[27] A.g.e., 14.

yacağını söyler; tabiri caizse, yöneticiler kendi davalarının yargıcı olamazlar.

Bin Diyâf bu nedenle, gerçek isyan (*huruc*) ve aktif itaatsizliğe karşı güçlü bir varsayımın, yöneticilerin kamuoyunda kınanmasını hiçbir şekilde engellemeyeceğini vurgulamaktadır. Burada, meşhur *hadise* başvurur: “En büyük *cihat*, zalim hükümdarın yüzüne karşı söylenmiş doğru bir sözdür” (aynı zamanda iktidara hakikati dile getirmenin gerekliliğini ifade eden benzer birkaç hükme de başvurur). Bununla birlikte, daha önemli olan mefhum bu yükümlülüğün doğrudan İslami siyasal etiğin belki de temel ilkesi olan tüm inananların “iyiliği tavsiye etmek ve kötülükten menetmek” yükümlülüğünden hasıl olduğudur. Yargılamanın epistemik yönünde olduğu gibi, Allah’ın yargısı olarak kabul edilen şeylerin *uygulanması* ve *yürürlüğe konması* egemenliğin çok önemli bir boyutu olarak görülmelidir. Egemenliği tek bir iktidarın tekeline (bir hükümdara) bırakmayı amaçlayan siyasi yükümlülük teorileri, genellikle neyin adil olduğunu söyleme ve bundan kaynaklanan yargıları uygulama hakkından bahseder. Dolayısıyla, neyin doğru olduğu hakkında kamu adına yargılama tekelini reddeden siyasi otorite teorilerinin ve bu yargıya göre politik olarak hareket etme yetkisinin, egemen gücün belirleyici özelliklerini sağlamlaştırmaktan çok dağıttıklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

Eğer sadece adalet üzerine umumi yargıda bulunmakla kalmayıp alenen doğruyu emredip yanlışı belli yollarla yasaklama yetkisi, Sünni Müslüman alimler tarafından hâkim sultanın tekelinde görülüyorsa, o zaman hangi kurumlara paylaştırılmıştır? Kontrolsüz mutlak güce karşı ilk savunma hattı, elbette, alimlerdir. Pek çok erken dönem aliminin (en dikkat çekeni Ahmed bin Hanbel, Hanbeli mezhebinin imamı) yarı-karizmatik otoritesi, yalnızca üstün bilgilerinden, analitik zekalarından veya kişisel erdemlerinden değil, aynı zamanda adaletsiz yöneticilere karşı koyan ve çoğu zaman bedelini ödeyen hikayelerinden de kaynaklanmaktadır. Teokratik bir muhayyilede egemenliğin birçok yönünün – yasanın ne anlama geldiğine karar vermek, onu mahkemelerde uygulamak, hükümdarı atamak ve nihayetinde hükümdarın otoritesinin sınırlarını karara bağlamak ve bunu uygulamaya çalışmak – geleneksel olarak hem Sünni hem de İmamet sonrası Şii (*Gaybet* sonrası) alimlerde vücut bulduğu görülmektedir. Dahası, Sünnilikte bu gövde serbest bir şekilde tanımlanır ve hatta daha serbestçe düzenlenir, bu da aslında egemen otoritenin belirli unsurlarını her zaman tekelden kurtarır.<sup>[28]</sup>

Ancak bu emretme ve yasaklama yükümlülüğünün asıl ilginç yanı, nihayetinde tüm Müslümanlara düşmesidir. Bin Diyâf, geleneksel otoriteler silsilesine, özellikle de büyük Ebu Hamid el-Gazali’ye (ö. 505/1111) dayanarak, bütün

[28] A.g.e., 17.

Müslümanların ahlaksızlık ya da adaletsizliğin uyarısız kalmasına izin verdiklerinde günah işlediklerini ileri sürer. Bu aşamada, bu popüler otorite kavramı yalnızca aşgari düzeyde kullanılır. Bin Diyâf sadece İslam'daki dünyevi hükümdarın mutlak güce sahip olduğu ve bu gücün altındaki tebaanın sabırlı ve itaatkâr olma konusunda mutlak bir görevi olduğu görüşüne karşı çıkar (uygulama her ne olursa olsun, bu görüş çok az kişi tarafından normatif bir ideal olarak kabul edilir). Burada Bin Diyâf gücün sınırlı olduğunu, yasal ve ahlaki sınırlarla kontrol edilmesi gerekliliğini ilkesel olarak tesis etmeye çalışır.

Bin Diyâf bu amaçla hem *şeriat* otoritesine hem de akla dayalı olarak münaakaşa eder. “Mutlak hüküm yetkisi, Allah’ın kullarına ve O’nun topraklarına bireysel heva ve heveslerine uyarak muamele ettiği için ilahi kanunu (*el-şara*) ihlal eder, oysa tüm ilahi kanunlar (*el-şerî*) ahlaki açıdan sorumlu kişiyi heva ve heveslerinin etkisinden kurtarmak için gönderilmiştir.” görüşünü savunur. Kur’an-ı Kerim 38:26<sup>[29]</sup>, Hz. Davud’u Allah’ın vekili veya temsilcisi (*halife*) olarak tayin eden ayette Allah’ın Hz. Davud’a halk arasında adaletle hükmetmesini (veya yönetmesini) ve kendi kişisel heveslerine uymaması emredilmiştir, “yoksa seni Allah’ın yolundan saptırır”.<sup>[30]</sup> Ancak mutlak yönetim “akla da karşı koyar, çünkü bu tahakküm ve baskıdır ve bunlar öfkenin ve insanın hayvani yetisinin etkileridir”<sup>[31]</sup> Bir sınırlayıcı [*al-vazî*] yerleştirmenin amacı eşitliği sağlamak, saldırganlığı ortadan kaldırmak, kamu refahını sağlamak ve yolsuzluğu önlemektir. Adaletsizliği ortadan kaldırmak için görevlendirilen kişi bununla nasıl iştigal eder? ”<sup>[32]</sup>

On dokuzuncu yüzyıl anayasacılarının amacı, *ümme*tin nihai kurucu otoritesi temelinde halk devrimini haklı çıkarmak değil, devletin gücünü içeriden düzenlemek ve rasyonelleştirmektir. Bin Diyâf’ın kitabındaki ana temalardan biri, İbn Haldun’un eseri gibi modern öncesi çalışmaları canlandıran şu elzem sosyolojik sorudur: rejimleri kalıcı kılan ve istikrara mazhar kılan şey nedir? Nitekim, siyasi adalete olan ilgisi yalnızca ahlaki kaygılardan kaynaklanmıyordu.

[29] “Ey Davud! Gerçekten biz seni yeryüzünde *halife* yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah’ın yolundan saptırır. Allah’ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır.” [Türkçe tercümesi *Türkiye Diyanet Vakfı* tercümesinden alınmıştır, ç.n.]

[30] Bin Diyâf, *Ithâf ahl al-zamân*, 19.

[31] “Öfke” (*gazap*) kelimesi aynı zamanda modern öncesi İslam felsefesi ve teolojik ahlakta, *thumos* manasında canlı arzu için kullanılan kelimedir. Böylece, “gazap ve kuvve-i hayvaniyye” nin yan yana gelmesini tek bir fikrin retorik bir kopyası olarak değil, ruhun iki alt-akılsal parçasının birleşimi olarak görebiliriz. Sadece Arap felsefesine değil, aynı zamanda İslam teolojik ahlakına da giren bir psikoloji teorisisidir. Bin Diyâf, hiç olmazsa İbn Haldun okumalarında bununla karşılaşmış olmalıdır.

[32] Bin Diyâf, *Ithâf ahl al-zamân*, 19-20.

İsyan ve sivil kargaşadan ahlaki nedenlerden dolayı kaçınmak gerekir, ancak işe kargaşanın sebepleri açıklanarak başlanmalıdır. Burada isyanda hem doğal hem de asil bir şey görür: “Bu türden krallara karşı çok sayıda isyancı olmasının arkasındaki neden budur... itaatsizlik, doğası gereği insanların ruhlarında gizlidir, en ufak bir hareketle tutuşan çıra gibi, çünkü insan fitratı zararları ve yaraları dayanılmaz bulur ve onlardan kurtulmak için fırsat kollar.”<sup>[33]</sup> Baskıya sabırla dayanma talebi hem dini açıdan sağlıklı hem de doğal olarak mantıksız olduğundan, kargaşa ve isyan tehdidinin çözümü yöneticinin adaletinde yatmalıdır. Burada Bin Diyâf, İbn Haldun’un *Mukaddime*’sinin “adaletsizlik umranın çöküşüne ve devletin yıkılmasına neden olur” başlıklı açıklamaya ihtiyaç duymayacak kadar ortada olan bölümünden birçok sayfayı doğrudan alıntılar.

Bin Diyâf aynı zamanda, İslam medeniyetinde varlığını sürdüren mutlak yönetimin kalıntıları gördüğü örneklerin dikkatli bir gözlemcisidir. Örneğin, dikkatini yerel Hüseyini hamisi yerine Fes ve Marakeş’teki (Fas) Haseni Aleviye saltanatına çevirir.<sup>[34]</sup> Bin Diyâf, bu bağlamda mutlak monarşik yönetimin şu niteliklerini tanımlar: Padişah, idare ve vergi konularında kendi bağımsız muhakemesine (*içtihad*) dayanarak hüküm verir ve her hafta, askeri üniforma giyerek “*mişvâr*” (danışma yeri) adı verilen özel bir yerde kendi hükmüne göre suçlulara yönelik cezalara (*ta’zîr*) karar verir.<sup>[35]</sup> Tahta çıkan her hükümdar tarafından alınan biatın, imamete (*el-imame eş şeriyye*) ehliyet oluşturduğu kabul edilir ve hanedanın kurucusunun (Mevlâ İdris, Hz. Ali ve Hz. Hasan’ın neslinde olup soyu Hz. Peygambere dayanır) kabrinin başında devralınır. Bin Diyâf, tüm Faslıların bu soyun şahsi asaletini veya manevi kuvvetini (*keramet*) kabul ettiğini ve hatta halkın bir kısmının Mevlâ İdris’i ülkenin gerçek hükümdarı olarak gördüğünü iddia eder.

Aynı zamanda, bu tür yarı karizmatik kişisel egemenlik rejimi bile yasal kısıtlamalarla etkisi azaltılmış olarak tasvir edilmektedir. Sultan, şer’i cezaların (kasten adam öldürme durumunda *kısas* ve Allah’a karşı işlenen suçlarda *hudûd*) uygulanmasına ve İslam medeni kanununun diğer alanlarına doğrudan müdahale etmez. Bu müeyyideler, padişahın tüm adalet sistemi üzerinde nihai bir denetleyici rol oynamasına rağmen, din alimleri tarafından denetlenen *şeriat* hakimleri tarafından kararlaştırılır. Daha da önemlisi, *biatın* hüküm ve koşulları, padişah imzaladıktan sonra Mevlâ İdris’in türbesinde yazılır, tevdi edilir ve toplanan tüm âlimlerin, soyluların ve *Ehlü’l-hal ve’l-akd*’i teşkil eden diğer ileri gelenlerin önünde Allah’a yemin eder. Bin Diyâf, aynı seçmenlerin,

[33] A.g.e., 20.

[34] A.g.e., 30.

[35] A.g.e., 31.

sultanın *biat* kapsamındaki yükümlülüklerini ihlal ettiğini düşündükleri takdirde, kabirde toplanıp onu görevden almanın ilk adımı olarak kendisini düzeltmeye davet ettiklerini gözlemler. Eğer reform yaparsa, itaat etme yükümlülüğü geri gelir; aksi takdirde, meclis görevden alındığını resmen ilan edebilir. Bin Diyâf'ın çıkardığı netice şudur: “Bu soylu saltanatın bu yazılı belgeye göre durduğu bir sınırı vardır. Birçoğu dindarlıkları, Allah’a teslimiyetleri, Allah’ın kanunlarına uyulmasını sağlamaları ve öğüt ve nasihatlerine önem vermelerinden ötürü takdire şayandırlar.”<sup>[36]</sup>

Mutlakiyetçiliğin meydan okumasını uzun uzadıya tartışmış ve ilahî hukukun zalim, kanunsuz yöneticiler karşısında Müslümanlardan sınırsız sabır ve hoşgörü gerektirdiği iddiasını şiddetle reddetmiş olan Bin Diyâf, halkın mutlak egemenliğini ya da cumhuriyetçi yönetim (*mülk cumhuri*) alternatiflerini hızlıca reddetmiştir. Amerika ve diğer ülkelerde gördüğü sistemi hukuka saygısı, seçilmiş yöneticilere tanınan şatafat ve ayrıcalıkların sınırlandırılması ve müşavere uygulamaları nedeniyle över ve tüm bunlardan hem kitleler hem de elitler için hasıl olan dünyevi faydayı (*nafa’ dünyevi*) takdir eder. Bunu İslami bir bakış açısıyla reddetmesi oldukça anlaşılırdır. “Çünkü imamet, dini hukuka göre *ümme*tin gereğidir. Yanlışlarla yüzleşme ve düzeltme yükümlülüğünden vazgeçme durumunda olduğu gibi onu terk ederek günah işlerler. Dini hukukun birçok hükmü, ibadet ve diğer konularla ilgili imametın varlığı üzerine inşa edilmiştir.”<sup>[37]</sup>

1729’da Tunuslu yetkililerle imzalanan bir Fransız anlaşmasının, bir komutanın çeşitli yerel subaylar ve diğer yetkililer arasında bir istişare toplantısına tanık olmasının ardından, Tunus yönetim sistemini “cumhuriyetçi” olarak adlandırdığını bildirir. Yerel gerçekliğin bu şeklide yanlış tanınması, Bin Diyâf’ı Emevi döneminden bu yana Tunus yönetimini özetle anlatmaya iter. Bu tarihin amacı sadece istenmeyen bir suçlamayı çürütmek değil, aynı zamanda bir rahatsızlığı teşhis etmektir. Bin Diyâf, Tunus’un her zaman monarşi ile yönetildiğini ileri sürer. Tunus halihazırda 1573’ten beri, yarı özerk bir bölge (*eyalet*) olmuştur ve valiler (Murâdiler ve daha sonra Hüseyiniler), Osmanlı padişahının meşru *yetki verilmiş* otoritesine (*vilayet el-tefvid el-şer’iyye*) sahip olmuştur.<sup>[38]</sup>

[36] A.g.e., 32.

[37] A.g.e., 37.

[38] Muhammed Bey dönemine kadar, Cuma hutbeleri sadece Osmanlı padişahı adına okunur, sikkeler de onun adına basılırdı, yerel Hüseyini Beyi adına değil. (Bunlar, Müslüman hükümdarlar için dünyevi hakimiyetin iki geleneksel alametidir: Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey*, 32.) Dahası, fiili halefiyet ve meşruiyet her zaman önce hanedanın yakın üyelerinin ve önde gelen bakanların biatı (*bay’a khāssa*) ve ardından daha geniş bir grup önde gelen ulemanın, rütbeli ordu subaylarının ve diğer seçkin kişilerin biatıyla (*bay’a ‘amma*) sağlanırdı. Birbirini takip eden bu iki aşamayı

Bin Diyâf'ın anlatımındaki bu yetkilendirilmiş otoritenin kapsamı, hem Maverdî'nin klasik anayasal kaideleri (*el-Ahkâmü's-sultâniyye*) hem de *siyâset-i şer'iyye* teorisinin izinden gider. Yerel Beylerin, diğer imtiyazların yanı sıra, kendi takdirine bağlı olarak kamu yararına (*maslahat*) hareket etme ve "insanları Hz. Muhammed'in dinine çekmek için *cihat* yükümlülüğünü yerine getirme" iznine sahip olduklarını kaydeder.<sup>[39]</sup> Tunus yönetim sistemi ve Osmanlı padişahıyla ilişkisinin tam anlamıyla *şeriat* ilkelerine uygun olarak tanımlanmış olmasına rağmen, Bin Diyâf bu duruma Tunus'un gerilemesi (*taracu*) ve durgunluğunun (*vukuf*) sorumluluğunu atfeder. "Ufukta ilk şafak belirtileri", tam da 25 Nisan 1861'de Tunus Anayasası'nın yürürlüğe girmesiyle ortaya çıkar. Ona göre bu, "kanunla sınırlandırılmış yönetim"in ortaya çıkışıdır ki bunun İslam'ın emrettiği gerçek siyasi doktrin olduğunu düşünmektedir.

"Kanunla sınırlandırılmış yönetim" nedir ve egemenlik yetkilerini nasıl tasnif eder? Onun cumhuriyetçi halk egemenliğini reddetme gerekçeleri göz önünde tutulursa, ilk can alıcı nokta, kanunla sınırlandırılan yönetimin ideal halifelikten veya imametten ayırt edilmesi gerektiğidir. Hilafetten *sonra* en iyi hükümet şeklidir. Bin Diyâf'a göre muasır Tunusluların kendilerini mevcut bir hilafetin – aslında, Bin Diyâf ve benzer düşünen çağdaşları tarafından tercih edilen çizgide reform yapan ve modernleşen bir hilafet – uzak tebaası olarak görmeleri, bu durumu daha da dikkate değer kılar. Dahası, cumhuriyetçi yönetim ilkesini, halifelik makamını doldurma konusunda İslami bir yükümlülüğü dışladığı gerekçesiyle "meşru" bir zeminde reddettikten kısa bir süre sonra, Bin Diyâf, Müslümanlarla sınırlı olmayan bir ilke olduğu için hukukla sınırlı yönetimi kısmen över; Persler ve "Roma halkının" belirli bir kısmı, mutlak krallığın zorbalığına karşı en dirençli duranlar oldukları için övülürler.<sup>[40]</sup>

Fakat belli ki Bin Diyâf bu bağlamda genel bir anayasal yönetim biçimi kura-ramlaştırmaz. İslami normların öngördüğü türden yasal sınırlamaları detaylandırmaya ilgi duyar. Burada iki konu öne çıkar. Birincisi, her zaman belirli bir politik düzenden önce var olan, tamamen politik öncesi, bağlayıcı bir yasal çerçeve fikridir. Siyasi rejimler, meşruiyetlerini veya otoritelerini herhangi bir somut kuruluş veya kurucu ana dayandırmazlar (her ne kadar belirli emirlerin yasal uygulamaları ve sözleşmeleri geçerli normları içerebilse de). Daha ziyade yasal kısıtlamalar, erken dönem İslami siyasi pratikler tarafından tedvin edilmiş veya örneklenmiş olarak görülür ve bu nedenle tarihsel olarak somut herhangi

her zaman İstanbul'dan talep edilen bir atama fermanı (*ferman*) takip ederdi ki bunun gelmesi elbette haftalarca ya da aylarca sürerdi (Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey*, 105-107).

[39] Bin Diyâf, *Ithâf ahl al-zamân*, 40.

[40] A.g.e., 43-45.

bir anayasaya göre öncelikli ve daha temeldir. İkincisi ve öncekiyle biraz çatışma içinde olan ise, kalıcı, yarı doğal bir adalet anlayışı ile bir siyasi rejimin uyum sağlaması gereken kaçınılmaz tarihsel değişiklikler arasındaki karşıtlıktır. Bin Diyâf şöyle yazar “Hukuk (*kanun*), zamanın gereksinimlerine ve siyasi duruma dayanmaktadır, tıpkı gözlerin ve kulakların açıldığı ve adaletsizliğe antipati duymanın doğal olduğu bu çağın şartları gibi. Her şey tersine çevrilebilir ama doğa ve insanlar kendi çağdaşlarına babalarına benzediklerinden daha çok benzerler. Her kim ki çağından kaçmaya çalışırsa sendeleyecektir.”<sup>[41]</sup> Birlikte ele alındığında, iki baskın tema hem adaletin hem de yasal kısıtlamanın herhangi bir siyasi düzenden önce gelen (ve dolayısıyla siyaset tarafından tesis veya tayin edilmeyen) ilkeler olduğunu vurgular. Bu aynı zamanda, belirli bir orijinal siyasi biçimi eski haline getirme çağrısından ziyade her zaman ve her yere uygun, yine de değişmeyen adalet standartlarıyla uyumlu olan belirli müspet yasaları kabul etme çağrısıdır.

İki temanın uyumu, Müslüman yöneticileri kısıtlayan yasanın soyut ve yazılı olmayan doğası ile mümkün kılınmıştır. Bin Diyâf’ın klasik İslami anayasa hukukuna dair eserleri ayrıntılı olarak tartışmasını bekleyeceğimiz noktada, bunun yerine “İslami yönetim hukuku (*mülk*) Azim olan Kur’an ve Resulün sözleridir... ve sonra büyük âlimlerin – peygamberlerin varisleri – Kur’an ve Sünnetten içtihat ve kıyas yoluyla insanlığı ilahi yasanın hedeflerine (*makasidü’ş-şeria*) bağlı kılmak için çıkarımlarıdır (*istinbat*).”<sup>[42]</sup> notunu düşer. Hz. Peygamber’in ilk haleflerinin deneyimi, orijinal bir kurumsal modelden ziyade yöneticiler adına bir kişisel erdem modeli oluşturmak için kullanılır. Erken dönem yöneticiler Allah’tan korkar, halka danışır ve din adamlarının kendilerini uyardıklarına izin verirlerdi. Daha sonraki bazı (Abbasi) yöneticiler, müstesna dini bilgiler veya tekâmül etmiş akla dayalı olarak bireysel yargılama veya yönetme özgürlüklerini genişletmişlerdi; ancak bu daha sonraki hükümdarlarda yolsuzluk ve adaletsizliğin alameti haline geldi. Hukukun üstünlüğünün ortadan kaldırmaya çalıştığı kötülük, tam da krallar ve padişahların oranısız kişisel yargılama ve yönetme yetkisidir.

Bu nedenle İslami yönetimin anayasal düzeyde “kanunla sınırlı” olması dendiğinde bu, yöneticilerin *dindarlıklarıyla* sınırlandırılmış olması anlamına gelir. Bin Diyâf’ın anayasal tanzimde modern gelişmeleri hevesle onaylamasını çerçeveleyen, kendi kendini sınırlama erdemine keyfi otokrasinin kötülüğü arasındaki *ahlaki* bir diyalektiktir. Elbette, yönetme otoritesinde ilave bir alan varsa bunun yalnızca alimlerle paylaşılması amaçlanmıştır. Bin Diyâf,

[41] A.g.e., 45.

[42] A.g.e.



Sultan Süleyman'a ("Muhteşem"; 1520-66) atfedilen bir Osmanlı tarih yazımı çalışmasından şevkle alıntı yapar: "Benim için en sağlam ve en doğru eylem, meseleyi [soyundan gelenlerin *şeriatı* ihlal etmesini veya dini görevleri ihmal etmesini engellemek için] hüküm vermekle görevli *ulemanın* ellerine teslim etmektir. Yöneticilerin herhangi birinde, bu meselelerin herhangi bir yönünde bir eksiklik veya kusur görürlerse ... onların ihlal etmesini önleyecek ve engelleyeceklerdir."<sup>[43]</sup> Hukukun siyasal iktidarın üstünde olduğu bir rejimde, hukukun koruyucuları olarak alimler siyasi egemenliğin hak sahibi ortaklarıdır. Ordu -"dini ve halkı sultanın baskısından korumak için oluşturulmuştur"<sup>[44]</sup>, yalnızca ilmî ihtar ve ikna yolları başarısız olduğunda, yürütmenin ihlallerine karşı başvurulacak son çare görevi görür.

Bu, en çok alimlerin kendi mahkemeleri (yani, olağan hukuk ve ceza mahkemeleri, bunlar hükümdarın maiyetindeki askerleri veya diğerlerini yargılamak için doğrudan yürütme veya özel mahkemelere başvuran "şikâyet mahkemelerinden" (*mezâlim*) ayırt edilmelidir) içinde özerkliği ve hükümdara kamusal yetkiyle tavsiyede ve ikazda bulunma durumlarında görülür. Dolayısıyla "hukuk", Müslümanlar arasında uygulanması gereken yürütme erkinin tedvin veya değiştirme yetkisine sahip olmadığı mevcut bir yasalar bütünü kapsamı ile sınırlıdır.

Ama burada bile Bin Diyâf esneklik ve soyutlamaya başvurur. Anayasal düzenlemelerin temel değişkenliğine ek olarak, ki "tek gereklilik adalet olduğu ve tüm kanunlar bunun için bir araç olduğundan milletlere, koşullara, bölgelere, zamanlara ve geleneklere göre çeşitlilik kabul edilir", pozitif medeni kanunların bile "[vahiy niteliğinde] metne dayanarak veya vahyedilen kanunun kökeni olarak kabul edilen şeyin dini olarak meşru" olabileceğini yazarak, zamanının Avrupa ülkelerinin kanunlarının hem adaleti (ve dolayısıyla siyasi istikrarı) hem de geleneksel İslami kanunları güvence altına alabileceğinden bahseder.<sup>[45]</sup>

Bin Diyâf'ın anayasacılığı savunması, özellikle vergilendirme ve kamu varlıklarının kullanılması alanında yöneticilerin keyfi gücüne karşı "can, servet ve onur güvenliğini sağlayan"<sup>[46]</sup> yasaların tahmil edilmesi olarak özetlenebilir. Bin Diyâf için "kanunla sınırlı yönetimi" tanımlayan belirli bir yasal kuruma veya makama (hilafet gibi) sadakat veya bir görev üstlenilmesinde veya kanunların kabul edilmesinde usule ilişkin yasallıktan öte, günlük yaşamda öngörülebilirlik

[43] A.g.e., 48. Söz konusu metin *Bashâ'ir ahl al-îmân bi-futuhât Âl 'Uthmân*, Abû 'Abd Allâh usayn Khûjâ tarafından telif edilmiştir.

[44] A.g.e., 51.

[45] A.g.e., 59.

[46] A.g.e., 66.

ve tutarlılık vaadi önemlidir. İstikrara karşı bu pragmatik öncelik, örneğin, temel İslami bir ilke olan istişarenin (*şura*) ehemmiyeti hakkındaki açıklamasında görülür. Yasalara ilişkin geniş tabanlı katılım (daha iyi yasalar oluşturmak için) epistemik amaçlar açısından değerlidir, ancak şura prosedürlerinin tanıtımı belki daha önemlidir. Özellikle yasalar vergilendirme ve harcamalarla ilgili olduğunda, bir istişare süreci olmaksızın, kitlelerin kamu yararına dayalı yasalara boyun eğmediklerini yazar. Yönetimdeki aşırı otokrasi, endişe ve korku içinde olan bir hükümdarı korumak ve kişisel debdebe ve ihtişamını yansıtmak için aşırı harcamalara da yol açar. Bu nedenle, hukukun üstünlüğü ve istişare usullerine ilişkin bir argüman, devlet kararlarını kişisellikten çıkarmalı ve yöneticinin bireysel şan ve şöhret zevkinden kaynaklanan borçlanma nedenlerini azaltmalarınıdır. Vergilendirme, borçlanma ve harcamalar ile ilgili kararlar “istişare heyetine” devredilirse, tutku ve heveslerin yerini uzmanlık alır ve kamu yararına hizmet eder.<sup>[47]</sup> Benzer şekilde, Bin Diyâf'ın zamanında Tunus veya İstanbul'da var olan ancak Akdeniz'in kuzeyinde gözlemlenen daha geniş temsil veya istişare meclisleri bile, hükümdar çok ileri gittiğinde onu uyarmak suretiyle isyan çıkmasını önlemesini sağladıkları için büyük ölçüde övülür.

Şunu belirtmek gerekir ki, modern İslami siyasal ve anayasal düşüncenin gelişiminin bu noktasında egemenliğin geleneksel iktidar ve nişanlarının birçoğunu elinde tutan tek bir hükümdar ya da yürütücü idealinin hâlâ varsayıldığını belirtmek gerekir. Kendini yasal teamüllere göre sınırlayan bir yönetici, geleneksel terimlerle “Allah'ın yeryüzündeki gölgesi” (*zill Allah fi'l-ard*) olarak görülmelidir.<sup>[48]</sup> Adil bir padişah Allah'ın ve kullarının malını bizatihi emniyette (*emânet*) tutan bir padişah olarak kabul edilir, “sevilir ve itaat edilir, dini ve devleti koruma gücünü elinde tutar”, sivil ve dini makamlara atama konusunda tam yetkiye sahiptir; savaş ve barış ilan eder, kendi halefini atar, orduyu yönetir, toplumsal dini yükümlülüklerin yerine getirilmesini garanti eder, nihai cezalandırma ve affetme yetkisine sahiptir ve yüceltmeye ve korunmaya değerdir.<sup>[49]</sup> Bin Diyâf, yalnızca Osmanlı halifesinin egemen otoritesinden çıkan (mevcut metinde tamamını yazıya döktüğü) *Hatt-ı Şerif*'te tasvir edilen Osmanlı'daki gelişmelere mübalağalı övgüde bulunur.

Bin Diyâf'ın siyasal teorisi bu nedenle hem temkinli hem de zamanının endişelerine sıkı sıkıya bağlıdır. Dini bağlılık ya da popüler meşruiyet teorisi olmaktan ziyade bir devlet sağlama ve istikrar teorisidir. O halde on dokuzuncu yüzyıla ait bu eserden ne öğrenebiliriz? Bu soruyu birkaç açıdan ele

[47] A.g.e., 69-70.

[48] A.g.e., 43.

[49] A.g.e., 56-58.

alabiliriz.

Birincisi, Bin Diyâf açık bir şekilde bir egemenlik teorisinin ayrıntılarına girmez. Yüksek yasama otoritesine veya kumanda yetkisine dair tek bir kelime etmez. Bu, egemenliğin yetki ve niteliklerinin göz ardı edildiği anlamına gelmez. Kanun yapma ve yargılama yetkilerini gönüllü olarak paylaşan bir tür monarşik egemenlik varsaydığı doğrudur. Ve ilahi hukukun otoritesi (ister bir metinler bütünü ister bir ilkeler bütünü olarak anlaşılsın) sorgulanmaz. Ancak “egemenlik” henüz ideolojik bir *sorun* değildir. Tanzim edilmiş bir anayasanın veya İslami olmayan kanunlardan ödünç almanın Allah’ın egemenliğini ihlal edebileceğine dair bir endişe yoktur. Cumhuriyetçilik kavramı reddedilir ancak meşru olmayan bir halk egemenliği ilkesine dayandığı gerekçesiyle değil. Benzer şekilde, tüm istişare ve kamu yararı bahsine rağmen, yöneticinin statüsünün halkın bir temsilcisi olarak halkın öncelikli egemen otoritesine dayandırmak için özel bir ilgi gösterilmemiştir. Metnin temel sorunları adalet, istikrar, düzen ve ılımlı bir ilerleme biçimidir.

İkincisi, klasik *siyâset-i şer’iyye* doktrininin etkisi, iki ana tartışma alanının önerdiği gibi, çok açıktır. Birincisi, daha az teknik olanı, basitçe, dünyevi yönetimin yönetilenlerin refahını ve çıkarlarını (*maslahat*) gaye edinmesi gerektiği anlayışıdır. Biraz daha teknik olarak, vahye dayanan metinsel temele sahip dini yasalarla öngörülme politikası ve karar alma alanına atıfta bulunur. İlâhi hukukun, din alimleri tarafından anlaşıldığı ve uygulandığı biçimde toplumun tüm yönlerini yönetme kabiliyetine sahip olduğu fikri üzerinde hemen hemen hiç durulmamıştır. Bu nedenle, kamu refahını amaç edinmiş, kamusal veya medeni kanunların temeli hakkında çok az vurgu vardır. Kamusal meseleler alanında Avrupa yasalarına yönelik bilinçsiz bir övgü vardır ve bu İslami *dini* kural ve hedeflerin detaylandırılması bağlamında açıkça dile getirilir.

Üçüncüsü, halk otoritesi veya siyasete katılım konusunda çok sınırlı alaka olmasıdır. Bununla bağlantılı olarak, Allah’ın halifeliği (hilafet) kavramı hiçbir zaman genel halkın (*ümme*) statüsüyle bağlantılı değildir. Allah’ın vekil tayiniyle ilgili Kur’an ayetleri, tam tersi netice için kullanılmıştır: bir tür monarşik (ancak sınırlı) hükümetin gerekliliğini tesis etmek için.

### Hayreddin Paşa’nın Siyaset Teorisi

Hayreddin Paşa (1822–1890, adının Türkçe karşılığı olan [Tunuslu] Hayrettin Paşa olarak bilinir) on dokuzuncu yüzyılın en büyük Osmanlı devlet adamlarından biridir. Abhazy’a doğmuş ve Çerkes kökenlidir. Kendisi Türkiye’de saygın birine köle olarak satıldıktan sonra İslami ilimlerde üst sınıf bir eğitim

almıştır. On yedi yaşında, Tunus'taki Ahmed Bey'in sarayına satılmıştır. Burada ve Bardo Askeri Okulunda çalışmalarına devam ederek geleneksel Arapça ve İslami eğitimini modern askeri bilimlerle geliştirmiştir. Olağanüstü yetenekleri onu hem 1873-1877 yılları arasında Sadrazamlık yaptığı Tunus'ta hem de 1878-1879 arasında yalnızca sekiz ay boyunca aynı görevi sürdürdüğü İstanbul'da siyasi iktidarın zirvelerine taşımıştır. Tunus Anayasası'nın çıkarılmasının arkasındaki birincil güçlerden biridir ve kendi oluşturduğu Yüksek Meclis'in başkanını olarak görev yapmıştır. Sadrazam olarak, finans, idare ve tarım alanlarındaki modernleşme reformlarının mimarıdır.

Hayreddin Paşa, Tunus ve Osmanlı Devleti'ndeki modernleşme ve anayasal hareketlerin arkasındaki siyasi liderliğin çoğunu üstlenmiştir. Ayrıca hukukun üstünlüğü ile siyasi istikrar ve ilerleme arasındaki ilişkiye dair bir teori sunmaya çalışırken, aynı zamanda şeriat ve yöneticinin üniter egemenliğine karşı resmi anayasacılığa yönelik dini itirazları çürütmeye çalışmıştır. 1867 tarihli büyük eseri *Akvemü'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-mâlik (Devletlerin Durumunu Öğrenmek için en Doğru Yol)* Bin Diyâf'ın kaleme aldığı ciltleri güzel bir şekilde tamamlar. Her iki metin de tarih ve şeriatı göz önünde bulundurarak İslam'da meşru yönetim sorununa teorik bir giriş ihtiva eder ve her ikisi de İbn Haldun'un siyasi refah için adaletin gerekliliği konusundaki görüşlerinin mirasını ve otoritesini hatırlatır. Bin Diyâf'ın metni, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sini kapsamlı ve çok ciltli bir Tunus tarihi ile devam ettirir. Hayreddin Paşa'nın giriş bölümü, Avrupa'nın çeşitli ülkelerinin (zamanın görece küçük Cermen prensliklerini bile dahil etmeyi başarır) siyasi bir analizini ve ardından dünyanın farklı kıtalarındaki siyasi gelişmelerin daha veciz bir incelemesini içerir. Hayreddin Paşa'nın "Avrupa devletlerinin bugünkü yenilmezliklerine ve dünyevi güçlerine nasıl ulaştıklarından bahsetmesindeki aşikâr amacı, bu araçlardan şu anki durumumuz için neyin uygun olduğunu ve *şeriatımızı* destekleyen ve uyumlu olanı seçmemizi sağlamaktır."<sup>[50]</sup>

Hayreddin Paşa'nın telif ettiği giriş bölümü, Tanzimat programının araştırılması ve müdafaası, Avrupa medeniyetinin hülasası ve kendi keşif ve sonuçlarının bir özeti olarak bölümlenir. Bu bölümlere birkaç ana fikir hakimdir. Birincisi, Hayreddin Paşa, Tanzimat'ın modernleşme reformlarına karşı başat direniş kaynağı olarak "din adamlarını" ve genel olarak belirli bir dini bilinci tanımlar. İkinci olarak, adaletin (kanunla sınırlandırılmış yönetim şeklinde)

[50] Khayr al-Din al-Tünisi, *Aqwam al-masâlik fi ma'rifat ahwâl al-mamâlik* (Kahire: Dâr al-Kitâb al-Misri, 2012), 6. Bu metnin girişinin İngilizce çevirisi Khayr al-Din Tunisi, *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth-Century Muslim Statesman*, çev. Leon Carl Brown, Harvard Middle Eastern monographs, 16 (Cambridge, MA: Center for Middle Eastern Studies of Harvard University, 1967) olarak yayımlandı.

ilk etapta medeniyetler için *araçsal* olarak faydalı olduğunu savunur. Klasik “Daire-i Adalet”<sup>[51]</sup> mecazını yansıtan aşırı vergilendirme, keyfilik ve baskı, yalnızca hak ihlallerine değil, toplumun yoksullaşmasına da yol açar.<sup>[52]</sup> Üçüncüsü, Hayreddin Paşa, adaletli bir şekilde yönetilecek ve sosyal olarak zenginleşecekse, tüm toplumların bir şekilde *koruyuculardan kim koruyacak* sorununu (ya da İbn Haldun’un izinden giderek, başkalarını sınırlayanlar üzerinde bir sınırlayıcıya ihtiyaç duyulması, [wazi‘ al-wazi‘]) çözmesi gerektiğini göstermeye çalışır. Fakat, Müslümanlar aslında diğer tüm medeniyetlere göre avantajlıdır çünkü *şeriatları* hâlihazırda yöneticilere sınırlar koyan politik-öncesi hukuk devleti ilkesine göre yapılandırılmıştır. Dördüncüsü, hükümdarlar üzerinde yasal olarak tesis edilmiş kısıtlamalar ve yöneticinin uzmanların ve alimlerin tavsiyelerini alması için yasal şartlar, Müslüman siyaset teorisyenleri tarafından geleneksel olarak öngörülen “komuta birliğini” (*vahdet el emr*) bozmaz.

Metnin başından itibaren Hayreddin Paşa’nın Tanzimat reformlarına ve yazılı anayasalara yönelik dini itirazları, başarının önündeki en önemli engel olarak gördüğü açıktır. İslam *şeriatının* her iki “mekânda” da (bu ve öteki dünya) insanın refahı ile ilgilendiğini takdir eden herkesin “hüküm verirken çağın koşullarını göz önünde bulundurmakla görevli olan bazı İslam alimlerinin iç olayları araştırmaya direndiğini ve zihinlerinin [tamamen] yabancı şeyler hakkındaki bilgiden yoksun olduğunu görmekten çok rahatsız olacağını” söyler.<sup>[53]</sup> Bu direniş, Hayreddin Paşa’nın ortadan kaldırmaya çalıştığı iki farklı yanlış anlamaya dayanmaktadır. İlk olarak, “ne kadar] ilahi kanunumuzla uyumlu olsa da başkalarının davranışlarından övgüye değer herhangi bir şeye karşı

[51] “Cihan bir bağdır divârı devlet/ Devletin nâzımı şeriatır/ Şeriata olamaz hiç haris illa mülk/ Mülkü zapt eyleyemez illa leşker/ Leşkери cem edemez illa mal/ Malı cem eyleyen raiyettir/ Raiyeti kul eder âlem-i padişaha adl/ Adldir mücib-i sâlah-ı cihan.” Bkz. Linda Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mezopotamia to Globalization* (New York: Routledge, 2012) ve Jennifer London, “Circle of Justice,” *History of Political Thought* 32, no. 3 (2011): 425-447.

[52] Bunlar Tanzimat döneminin ıslahatçı bürokrat ve devlet adamlarının baskın fikirleriydi. Örneğin bkz. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, böl. 6: “Sadık Rifat Pasa: The Introduction of New Ideas at the Governmental Level.” Sadık Rifat Paşa, Tanzimat reformlarının mimarı ve akıl hocası olan Mustafa Reşid Paşa’nın yakın işbirlikçisiydi. Şerif Mardin’e göre, Rifat Paşa’nın ideolojisinin özü, “tebaalarına, günlük emeklerinin karşılığını en geniş kapsamda alma fırsatı verilen her yerde bir devletin geliştiği” varsayımına dayanıyordu. Bu da ancak bireyin keyfi kuralların ortadan kaldırılmasından yararlandığı durumlarda mümkündü. İnsanlara öngörülen koşulların hayatlarına müdahale etmeyeceğine ve tarım ve ticaretin korunduğuna dair güvence verildiği her yerde, devlet de gelişirdi”. Rifat Paşa’nın “klasik İslami-Osmanlı ‘daire-i adalet’ [fikri] ile donandığını, devletin refahını tebaasının refahı ve memnuniyetiyle ilişkilendirdiğini” (180) kaydeder.

[53] Khayr al-Din al-Tünisî, *Aqwam al-masalik*, 4.

çıkmadaki ısrardan” duyduğu hayal kırıklığını ifade eder. “Sırf Gayrimüslimlerin herhangi bir davranışı veya örgütünden vazgeçilmesi gerektiği fikri akıllarına yerleştirildiği için, kitapları reddedilmeli ve bahsedilmemeli ve onlarla ilgili herhangi bir şeyi öven herkes reddedilmelidir.<sup>[54]</sup> İkincisi ve karşılaştırılmalı anayasal amaçlar açısından daha ilginç olanı, politikanın formülasyonuna uzman veya dini danışmanların görüşlerini dahil etmenin, İmam’ın yargı yetkisi veya yürütme yetkileri açısından bir kısıtlama oluşturacağı görüşünü çürütmeye çalışmasıdır.<sup>[55]</sup>

Hayreddin Paşa, döneminin Avrupası’nda *şeriat* ile uyumlu olan her şeyin Müslüman devletler tarafından (aslında *zorunlu* bir şekilde) benimsenebileceğini saptamak için birkaç bölüm tahsis eder. Avrupalılardan bir şey iktibas etmeye yönelik antipatinin psikolojik yönleri, burada Hayreddin Paşa’nın “siyasi *şeriatın*” ne olduğuna ilişkin açıklamaları kadar önemli değildir. “Başkalarında kutsal yasamızın şartlarına aykırı olmayan şeyleri taklit etmemiz bize yasaklanmamıştır” pozisyonunu savunmak için klasik ilmi otoriteler bulmakta pek zorlanmaz.<sup>[56]</sup> Ancak önemli olan nokta, Müslüman toplumların çağdaş siyasi ve ekonomik zayıflığının dini yönünün olmasıdır, çünkü İslam, Müslüman *ümme*tin dünyevi başarısına ve bağımsızlığına kayıtsız değildir. Nitekim, Avrupa devletlerinin mevcut gücü ve bağımsızlığı, daha önceki siyasi “Tanzimat”larına bağlıken, Müslümanların böyle bir başarı için kurumsal koşulları araştırması gerekmektedir.

Ancak Hayreddin Paşa için bunlar dini bağlantıları görmezden gelinerek basitçe transfer edilebilecek teknik veya idari reformlar değildir. Bunun yerine, modern siyasi reformları “şeriatımızın temel ilkelerinden iki tanesi olan adalet ve özgürlükle” bağlantılı olarak değerlendirir.<sup>[57]</sup> Adalet ve özgürlük, Allah’ın yasasının iki yönden parçasıdır: Vahyedilen normatif yasanın emredilmiş

[54] A.g.e., 11-12.

[55] Tanzimat reformlarına yönelik din adamları ve muhafazakarların muhalefeti, genellikle geleneksel din ve *şeriat* otoritesine atıfta bulunurken (örneğin, Tanzimat döneminde hazırlanan yeni ticaret kanununun, *şeriat* kararlarının yürürlükte kalacak kadar ayrıntılı ve kesin olduğu bir yaşam alanıyla ilgilendiğini iddia ederek uygulanmasını başarıyla geciktirdiler), bu pozisyonla bağlantılı pratik talep, padişahın veya hükümdarın emir verme hakkına getirilen kısıtlamalara direnme hakkını ve tebaasını bu dünyada mutluluğa doğru yönlendirme sorumluluğunu ileri sürme şeklini aldı. Örneğin Şerif Mardin şöyle ifade ediyor “On dokuzuncu yüzyılda İslami-Osmanlı siyasi ideallerinin bekasına yeni bir anlam eklendi. Çünkü gerici ulema, Osmanlıların reformist sultan ve devlet adamlarının iradesine boyun eğmeme ‘hakkı’ konusunda ısrar ederek, artık İslami “doğal hakların” savunucusu ve otokrasinin idealist muhalifleri olarak bir duruş sergileyebilirdi” (*The Genesis of Young Ottoman Thought*, 199).

[56] Khayr al-Din al-Tünisi, *Aqwam al-masalik*, 13.

[57] A.g.e., 16.

ilkeleridirler ve Allah'ın doğal ve toplumsal nedensellik planının bir parçasıdır. "Mülkiyetin, nüfusun ve refahın büyümesinin nedenleri arasında adaletin ve iyi idarenin; Allah'ın yeryüzündeki sünneti (*adet*)" olduğunu yazar.<sup>[58]</sup> Avrupa'nın bu denli ilerlemesini Hıristiyanlığa hiçbir şey borçlu değilmiş gibi tasvir etmenin on dokuzuncu yüzyıl Müslüman düşünürlerinin amaçlarına yardımcı olduğunu belirtmekte fayda vardır. Gayrimüslimler faydalı reformlara kalkıştırsa, bu dinlerine rağmen olmuştur ("Hıristiyan dini, evlenme yemini ve riyazet üzerine kurulu olduğu için siyasete karışmaz"<sup>[59]</sup>). Buna karşılık, Müslümanlar için, siyasi adaleti kolaylaştıran, tam olarak onların her şeyi kapsayan dini hukukudur. Dini itirazlar karşısında bazı siyasi reformları uygulamaya çalışan bir metinde bu şaşırtıcı değildir. Yine de dini otoriteye ve özgüvene tehdit olarak görülen Batı mirası laiklik ile günümüz endişeleri karşılaştırılmaya değebilir.

Dolayısıyla, adil ve hukuki-politik bir düzen tesis etmek, her şeyden önce, bir toplumun gelişmesi ve refahı için gerekli koşul olarak araçsal faydaları açısından haklı gösterilir. Her zaman olduğu gibi, buradaki kilit rol İbn Haldun'undur, özellikle *Mukaddime*'sinin alışıla geldiği üzere "adaletsizlik umranın yıkımına yol açar" şeklinde adlandırılan bölümü. İbn Haldun'dan alınan ilgili pasajlar, esasen mülkiyet haklarının kötüye kullanılması ve aşırı vergilendirmenin, krallıkların refahının dayandığı üretken faaliyette bulunma teşviki üzerindeki etkileriyle ilgilidir:

İnsanlara karşı kendi mülklerinde saldırganlığın, onu elde etme ve sürdürme umutlarını ortadan kaldırdığını bilin. İnsanlar o zaman mülkiyetin amacının ve kaderinin onun ellerinden alınması olduğu fikrine kapılırlar. ... Ve eğer bu tür bir saldırganlık genel ve kapsamlı ise, tüm geçim kaynaklarını etkiliyorsa, o zaman kar elde etmekten kaçınma, umutlar ve beklentiler üzerindeki etkisi nedeniyle de mutlak hale gelir. ... Medeniyetin refahı ve pazarlarının gelişmesi, yalnızca kendi refahını ve kârını aramaya ısrar eden insanların çabalarıyla elde edilir. Ancak insanlar bu tür ticari faaliyetlerden vazgeçer ve ellerini kâr peşinde koştuktan çekerse, o zaman piyasalar durgunlaşır ve her şey çöker.<sup>[60]</sup>

"İnsan doğası öyledir ki kralların elindeki mutlak otorite, bugün İslam'ın bazı topraklarında olduğu gibi, her türlü zulüm ve gaddarlığı beraberinde getirir" görüşü Hayreddin Paşa'ya göre İbn Haldun'un ferasetinin en mühim dışavuru-

[58] A.g.e., 18.

[59] A.g.e., 17.

[60] İbn Khaldūn, *al-Muqaddima: al-juz' al-awwalmin Kitābal-'ibar* (Beirut: Dāral-Qalam, 1977), 227.



rumlarındandır. Bunu, iyi yönetimde Orta Çağ'daki Avrupalı muadillerini geride bırakan Müslüman rejimlerin modern öncesi pratiğiyle karşılaştırır. Bu “dikkatlice korunmuş temel ilkeler arasında olan hem dini hem de dünyevi meselelerle ilgili *şeriat* yasalarının yöneticileri kısıtlaması, insanların tutkularının zorlamasından kurtulmaları, Müslüman ya da diğer tüm insanların haklarının korunması, kamu yararının zaman ve mekâna uygun şekilde değerlendirilmesi, fayda arayışından ziyade zararların ortadan kaldırılmasına öncelik verilmesi, iki zarardan daha azını seçmek vb. ilkelerden kaynaklanır.”<sup>[61]</sup>

Oysa erken Modern Dönem Avrupası'nda güçlü, merkezi yönetim organlarını meşrulaştırma gereksinimi, zaman zaman görece mutlakiyetçi hâkim otorite teorilerinin (Bodin veya Hobbes'da olduğu gibi) ortaya çıkmasına yol açarken, aynı zorunluluk, on dokuzuncu yüzyılda bu modernleşme öncüsüne biraz farklı bir zemin hazırlamıştır. Hayreddin Paşa'ya göre öncelikli mesele, İslami istişare normlarını (*şura*) ve hükümdar tarafından kendi vekili olarak görev yapan uzmanlara devredilen yetkinin meşruiyetini vurgulayarak prensin bireysel keyfi gücünü tahdit etmektir. Bunu tarihsel olarak açıklamak zor değildir. Hakim devlet iktidarının erken modern Avrupalı savunucuları için mesele, tek bir yüksek otoritenin yetkisini feodal kazalar/vilayetler, kilise ve tüzel kişilikler ağı üzerinde meşrulaştırmaktı ise; on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı modernistleri için mesele, bir yandan mevcut merkezi devlet gücünü kuvvetlendirirken, bir yandan hem yöneticilerin mülkiyet ve vergilendirme üzerindeki keyfi gücünün sınırlandırılması hem de Güney Akdeniz toprakları üzerindeki egemenliği artan Avrupa'nın başarısından ders çıkarma potansiyeline sahip küçük ama yükselemlen teknokratik uzmanlar sınıfına politika üzerindeki etkinin aktarılmasını haklı çıkarmaktı.

Dolayısıyla, Hayreddin Paşa'nın takdirine göre, medeni refahı tehdit eden adaletsizlik; yerel aşiret seçkinleri ya da devlet dışında emanette (*vakıf*) tutulan geniş toprak ve mülklerden ziyade uzmanlarla istişare etmeyi veya yetkili bakanlara yetki devretmeyi reddeden hükümdarın şahsıdır. Hz. Peygamber'in *hadislerinden* Orta Çağ eserlerine kadar hükümdarların istişare etme ve tebaanın sadık eleştiri sunma yükümlülüğüne dair kanonik kaynak metinlere atıfta bulunan Hayreddin Paşa, “danışılanların [yöneticileri] düzeltmeye çalışması [hakkı] olmasaydı, krallık insanlık için doğru olmazdı. Bunun nedeni, insan türünün korunması için bir kısıtlayıcıya (*al-wāzi'*) ihtiyaç duyulmasıdır. Ancak eğer böyle bir kısıtlayıcı, istediği gibi hareket edip, istediği gibi yönetmeye bırakılsaydı, *ümmetin* onu atamaktan elde edeceği varsayılan faydalar ortaya çıkmazdı. Bu durumda, kısıtlayıcının, ya ilahi olarak vahyedilmiş bir yasa ya

[61] Khayr al-Din al-Tünisi, *Aqwam al-masalik*, 18-19.

da rasyonel türetilmiş bir kanun formunda kendisini kısıtlayacak birine sahip olması gerekir.”<sup>[62]</sup>

*Şeriat* burada, keyfi, otokratik bir egemenlik üzerinde önceden var olan, miras alınan bir yasal kısıtlama olarak görülür. Ancak yasanın kendileri için her derde deva nitelikte olduğu yirminci yüzyıl ütopyik İslamcılarının aksine, Hayreddin Paşa'nın amacı, *şeriat* yönetimi için kapsamlı bir mazeret üretmekten ziyade sorumlu makamların denetim ve danışma rollerini yerine getirme ihtiyacını vurgulamaktır. Vahyî veya rasyonel yasalar, koruyucuyu korumaya hizmet edebilirken, hiçbiri kendisini ihlal edecek bir yöneticinin iradesine üstün gelemez ve bu nedenle “yasadışı eylemlerle yüzleşmek ve onları engellemek *ümme*tin âlimlerinin veya ileri gelenlerinin üzerine vaciptir.”<sup>[63]</sup> Buradaki ideali, yürütme erkine karşı bir kontrol olarak Avrupa’da ortaya çıkan konseyler, parlamentolar ve serbest matbaalara karşılık gelmektedir. İslam geleneğinde Hayreddin Paşa'nın işaret edebileceği bariz bir geleneksel kurumsal benzerlik yoktur. Öyleyse, iyi niyetli kralların bile karşılaşılabileceği erdem, adalet, bilgi veya kapasitedeki kaçınılmaz boşlukları telafi etmeye çağırıldığı genel ulema sınıfı ve belirli bir yapısı olmayan “*Ehlü'l-hal ve'l-akd*” topluluğudur.

Danışmanlar (*ehlü's-şûrâ*), bakanlar (*vüzerâ*) ve ulema, hükümdarların tek bir kişiye kâmilten bulunması nadir görülen iyi hükümdarlığın üç şartını yerine getirmeleri için gereklidirler: Halkın refahına neyin hizmet ettiğine dair *bilgi*, insanlara fayda sağlayan şeylere karşı *sevgi*; ve bu tür politikaları hayata geçirme *kapasitesi*. Genel olarak, yürütme politikaları veya yasaları iki zahiri standart ile sınırlandırılmalıdır: İlahi yasaya uyup uymadıkları ve kamu yararına olup olmadıkları, yani meşruiyetleri (*şer'iyye*) ve faydaları (*maslahat*). Bunlar, aslında, hukuk ve politikanın düzenlenmesi üzerindeki kapsamlı kısıtlamalardır. Hayreddin Paşa, bakanların kamu refahını desteklemeyen yasaları uygulamayı reddetmeleri gerektiği ve hükümdarın emriyle bile olsa zararlı yürütme politikalarına rıza göstermelerinin vatana ihanet olduğu konusunda nettir.<sup>[64]</sup>

Bu noktada, bu eserde tasvir edilen egemenlik anlayışı ile ilgili mevzumuza dönebiliriz. Bin Diyâf'ta olduğu gibi dikkat edilmesi gereken ilk husus, yasayı veya insanları (ulema, uzmanlar veya diğer muteber kimseleri) temsil ettiğini iddia eden bireyler veya grupların sahip olduğu her türlü yetki, halkın kurucu veya yetkilendirici bir eylemine gerek olmaksızın, doğrudan kendi statü veya konumlarına dayanmaktadır. Alternatif olarak, Sultan Süleyman'ın koyduğu *kanunda* vazedilen Osmanlı anayasal sisteminde olduğu gibi; hükümdar,

[62] A.g.e., 20.

[63] A.g.e., 21.

[64] A.g.e., 25.

alimleri, bakanları ve muteber kimseleri kendi davranışlarının kontrol mekanizması olarak kabul eder.<sup>[65]</sup> Bu kurumlar şehzadeyi kontrol altında tutar ve insanların rızası veya iştiraki olmaksızın halkın çıkarlarını geliştirirler. Ancak bu, Hayreddin Paşa için kaygı duyduğu belirli bir mesele değildir. Kurucu iktidar, halkın rızası veya kitlesel katılım sorunu dahi metinde tartışılmaz. İslami hukuk geleneğinin, bazı yetkin elitlere, hükümdarın egemenliğini sınırlandırma girişiminde bulunma yetkisi verdiği kabul edilir.

Bunun yerine asıl kaygısı aksi yöndeki endişeleri çürütmektir: Danışmanların, bakanların veya diğer temsilcilerin aktif iştiraki, *hükümdarın* egemen birliğini zayıflatacaktır. Uzun bir bölüm, “*Ehlü'l-hal ve'l-akd*”ın şehzadelerle tüm genel yönetim alanlarına katılımının, imamın kapsam alanını veya genel icra yetkisini sınırladığı” şeklindeki itirazı çürütmeyi amaçlamaktadır.<sup>[66]</sup> Bu endişeyi gidermek için, Maverdî'nin “yetki verilmiş bakanlık otoritesi” (tefviz vezareti) teorisi ve Kur'an'dan Musa peygamberin bir “yardımcı” (*vezir*) istediği ayet de dahil olmak üzere bir dizi otorite takdim edilir. Ancak bu tür bir idari karar alma sürecinden ortaya çıkan tüzel kişilik hakkında yürüttüğü tartışma, amaçlarımız açısından çok daha ilgi çekicidir.

Yetki temelinde, yürütme erkinin bakanlara veya temsilcilere yetki devretmesine izin verilebileceğini tespit eden Hayreddin Paşa, daha sonra *Ehlü'l-hal ve'l-akd* arasından daha fazla sayıda kişiyle yetki paylaşımının *a fortiori*<sup>[67]</sup> caiz olduğunu savunur çünkü “birçok görüşün bir araya gelmesi doğru cevaba daha çok yaklaştırır.”<sup>[68]</sup> Bu tür epistemik argüman için Aristoteles'ten (*Politika*, III. 11) Condorcet'e alışlagelmiş grup tartışmasına uygun birkaç olası ima üzerinde düşünür. Birincisi, İmametın bizatihi, politika oluşturmaya katılan tüm yetkililerden oluşan bir tür “üniter yönetici” entite, bileşik bir varlık olarak tasavvur edilebileceği fikridir. Bir diğer fikir ise, tek bir İmamın bireysel, kişisel hükmünün, bakanlarının bilgeliği veya uzmanlığı tarafından kategorik olarak sınırlandırılmış olmasıdır.

Hayreddin Paşa, tüm yürütme eylemlerinin veya yetkilerinin (*imamet tasarrufu*) paylaşılmasına izin veren, benim “üniter yönetici [*unitary executive*]” dediğim fikri, on dördüncü yüzyıl fakih-mütekellimi Sa'düddin el-Teftâzânî'den (ö. 793/1390) almıştır. Teftâzânî, iktidarda yasak olan tek “çoğulculuğun” yolsuzluğa neden olanı olduğunu savunmuştur, örneğin, her biri itaat hakkı iddia

[65] Age., 49. Burada Osmanlı devletinin âlim ve bakanlarının statüsünü Avrupa'da kurulmuş olan temsili meclislerle karşılaştırmaktadır.

[66] A.g.e., 25.

[67] daha ziyade anlamına gelir (ed.n.)

[68] A.g.e., 26.

eden iki ayrı imam olması durumu. Ancak bu -emir birliği ve katiyetin (*vahdet el-emr*), emirlerin ilan edilmesinde İmam'ın kendine özgü söz hakkının korunması anlamında sabitlendiği sürece- kanunların veya politikaların oluşumunda geniş kapsamlı siyasi katılımı yasaklamaz. Nitekim, “genel politika” ya da yönetim (*külliyet el-siyasa*) meselelerinde seçme ve azletmeye hak kazananların katkısı göz önünde bulundurulunca, Hayreddin Paşa, Teftâzânî'yi, *Ehlü'l-hal ve'l-akd*'in verdiği öğüdün İmam'ın görüşüne karşılık geldiğini ileri sürerek yorumlamaktadır (*bi-manzalât nazar el-imam*).<sup>[69]</sup>

Bunu, bir meyve bahçesi sahibi hakkında bir kıssayla izah eder. Ev sahibi, bahçe uzmanları da dahil olmak üzere çalışanların yardımı olmadan meyve bahçesini idare etmekten acizdir. Meyve bahçesi sahibinin uzman yardımcıları veya çalışanları, istediği zaman budama veya biçme emirlerini yerine getirmeyi reddederse – çünkü (a) bu aslında istediği amaca ulaşmayacaktır ya da (b) *şeriatın* bazı yönlerini ihlal edecektir (çünkü ağaçların gerçek sahibi Allah'tır ve insan mülkiyeti yalnızca bir tür emanetçiliktir) – o zaman mal sahibinin emirlerine karşı gelmek veya onları geçersiz kılmak “kendi bahçesi üzerindeki gözetim kapsamının veya genel yetkisinin sınırlandırılması olarak değerlendirilemez ... [çünkü] iyi bilinmektedir ki, İmam'ın tebaanın (*reâyâ*) işlerinde icra yetkisi, refahlarının (*maslahat*) kapsamını aşmaz... bu nedenle, İmam'ın bu kapsamın dışına çıktığında iradesine mani olmak aslında onu desteklemek anlamına gelir” [*musawwigh lah*].<sup>[70]</sup>

Yüksek otoriteye dair bu açıklama, Hayreddin Paşa'nın egemenlik teorisine dair bazı ilginç sonuçlar içerir. Bu görüşe göre önemli olan, İmam'ın şahsi meşruiyetinden ve hatta *hukukun* üstünlüğünden ziyade sorumlulukları açısından tanımlanan ve iştirak eden herkesin topluca oluşturduğu müşterek *makam* olarak imamet mefhumudur. Bu nedenle, imamın, danışmanları, seçme ve azletmeye yetkin tüm insanların yanı sıra, bileşik, *kişi(sel) olmayan* bir yönetici egemen kurumdan söz edebiliriz.

Nihai hukuk otoritesi – ister *şeriat* ister herhangi bir pozitif yasal düzen olsun – burada biraz belirsizdir. Bir yandan Hayreddin Paşa'nın tüm eseri, keyfi kişisel heveslere karşı hukukun üstünlüğüne bir çağrıdır. “İnsanın doğal olarak özgürlüğü sevmeye yatkın olduğuna” inanır ve hukukun üstünlüğünün yerine insanın üstünlüğünü koymak için “kişisel iradesine göre hareket eden birinin hukukun (*şeriatın*) yerini almasının ciddi bir hata”<sup>[71]</sup> olduğunu “Aristoteles'in hikmetinden” aktarır. Osmanlıların *ümme*ti nasıl yeniden tesis ve ihya

[69] A.g.e., 27.

[70] A.g.e., 28.

[71] A.g.e., 32.

ettiğine ilişkin getirdiği açıklama, büyük ölçüde *şeriat*a bağlılıkları ve Sultan Süleyman'ın tedvin ettiği tamamlayıcı pozitif yasal kod (*kanun*) ile ilgilidir. “İslam’da siyasal otoritenin (*mülk*) ilahi kanuna (*şer*) dayandığını”<sup>[72]</sup> ve “İslam *ümmetinin* dini ve dünyevi eylemlerinde, ilahi *şer*’ ve tüm ölçeklere göre en adil şekilde vahyolunan ilahî sınırlar tarafından sınırlandırıldığını ve her iki yurttan da refahı garanti altına aldığını” bildirir.<sup>[73]</sup> Benzer şekilde, Osmanlı'nın gerilemesi, yalnızca kutsal ve pozitif hukukun şartlarına uygun yönetim şeklinden ayrılmalarına bağlanır.

Ancak bu yasal egemenlik, bir tür katı yasal şekilcilikle karıştırılmamalıdır. Hayreddin Paşa'nın taahhütleri tam tersini işaret eder. Kural-olarak-hukukun (metin veya yorumlama geleneklerinden türetilen) bittiği ve ilke-olarak-hukukun başladığı noktayı vurgulamak ister. Vahiyle sabit yasanın [*asl khass min al-shar'*] hiçbir belirli hükmünün açıkça belirtmediği ya da reddetmediği, ancak hukukun genel ilkelerinin (*usul el şeria*) şart koştuğu bazı hayati menfaatler varsa, *ümmetin* menfaatleri açısından, bu menfaatlerin gözetilmesini zorunlu kılar. Ancak bu görüşe göre ilginç olan, dini hukukun, metin geleneğindeki sınırlamalarının ötesinde bir politika alanına müsaade etmesinden ziyade, kaide-olarak-şeriatı savunanlarla ilke-olarak-*şeriatla* uyumlu politikalar önerenlerin iradesini birleştirmeye çalışmasıdır, yani alimleri ve teknokratları. Hayreddin Paşa, *ümmetin* menfaatlerinin ilerleme yönünde desteklenmesindeki başarının, sadece verimli iş birliği veya fiili yeterlilik sınırlarının tanınması açısından değil, “hepsi birlikte tek bir kişi olacak şekilde” bu iki grubun birliğine bağlı olduğunu ifade eder.<sup>[74]</sup>

Egemenlik çalışması açısından burada ilginç olan, sadece alimlerin ve uzmanların epistemik yeterliliklerine veya hükümdar tarafından yetkilendirilmelerine dayanarak hem hukuk hem de *ümmet* adına konuşabilmeleri hakkında defalarca kaydedilenler değildir. Hayreddin Paşa'nın hukukun kendi kendine yeterliliğiyle ilgili teorisinde hukukun otoritesine bağlılıkla ilgili bu tür ifadelerde bir belirsizlik vardır. Hayreddin Paşa'ya göre Müslüman toplumlar için adaletin, modernleşmenin ve ilerlemenin anahtarı bir tür hukukun üstünlüğüdür. Ancak bu ne esasen sabit *şeriat* kuralları ne de sistematik olarak düzenlenmiş pozitif hukuk meselesi olarak anlaşılmalıdır, çünkü ikisi de *ümmetin* refahını hedefleyen kamu politikalarıyla doldurulacak yönetim alanını tam olarak kapsamaz. Asıl soru, bir devlet yönetimi teorisi olarak *siyâset-i şer'iyye* fikrini nasıl anlamamız gerektiğiyle ilgilidir. “Toplumun refahını ve zararın kaynaklarını

[72] A.g.e., 49.

[73] A.g.e., 61.

[74] A.g.e., vurgu eklendi.

fark eden devlet adamları ile bu tür çalışmaların *şeriat* ilkelerine uygun olduğunu garanti eden alimlerin<sup>[75]</sup> iş birliği, sonuç olarak herhangi bir şekilde hukuka dönüşüyor mu, yoksa bu mesele bir bakıma hukuktan daha önemli olan (Weberci manada) bir sorumluluk etiği ile mi ilgilidir?

Eğer seçeneklerden hukuk kavramı söz konusu edilecekse, *siyâset-i şer'iyye* doktrinine göre yasayla yönetilmeyi en nihayetinde temsilci kolektif bir yürütme mekanizmasının (hükümdar, alim, uzman) ortak refah arayışı olarak anlamalıyız. Yasa, kamu yararı dışında hiçbir şeyi amaç edinmediğinden, Müslüman bir hükümdar ister geleneksel *fıkıh* hükümlerini uyguluyor olsun, ister topluma fayda sağlamayı amaçlayan politikaları resmen benimsiyor olsun, “*şeriat*”ı uyguladığı söylenebilir. Böylelikle, alimlerin ve uzmanların katılımını kapsayan, hükümdar veya İmam'ın *makamı* şeklinde icra yetkisi olan üniter bir “kişiyeye” değil, aynı zamanda hükümdar tarafından uygulanan tüm yasaların ortak bir dini meşruiyet (*şer'iyye*) statüsüne sahip olduğu, bir tür üniter *şeriat*-ımız olacaktır. Tüm *fıkıh* hükümlerinin hem adil hem de faydalı olduğu ve tüm kamu politikalarının *şeriat* ilkeleri ile uyumlu olduğu ölçüde, bu kavram uygulanabilir ve tutarlı olacaktır. *Fıkıh* ile *siyaset* arasındaki uçurum, yok olmanın eşiğine gelecek kadar bulanıklaşır.

Ayrıca Hayrettin Paşa'nın; muhakeme, ihtiyat ve basiretin, tarihin herhangi bir devrinde *ümme*t için en iyi olanını seçmedeki (bunu bir noktada, bir vasinin müşfik himayesi altındaki olgunlaşmamış vesayete muhtaç bir kimseyle karşılaştırır<sup>[76]</sup>) rolünü vurguladığı inkâr edilemez. Alimlerin buna katılmaya çağrılmış olması, sosyal ve ekonomik ilerleme arayışının hukukun üstünlüğüne indirgenmediği anlamına gelmez. Bu tür bir metnin koşulları, Hayreddin Paşa'nın bu tür karmaşıklıkları yani kamu politikasının *şeriat* ilkelerine uygun olması neler gerektirdiği (ve buna kimin karar vereceği), adalet ve amaca uygunluk yoluyla icra hakkına sahip olabilmeleri için geleneksel *şeriat* hükümlerinden tam olarak ne bekleneceği (ve kimin karar vereceği) konularını derinlemesine incelemesine yer vermemiştir. Bu metin anayasal bir incelemeden çok, tüm seçkin aktörlerin, alimlerin ve modernleşme yanlısı siyaset uzmanlarının siyasi iradelerinin birliği için bir taleptir. Böyle bir saik, *şeriat* uyumluluğunun sınırlarını ciddi anlamda keşfetmek amacı için yeterli alan açmamıştır.

### **Sonuç: Egemenlikten Önce, Egemenlikten Sonra?**

Egemenlik sorunu, yirminci yüzyıl İslam siyaset düşüncesinde hâkim bir me-

[75] A.g.e., 62.

[76] A.g.e., 67.

sele olmuştur. İlahi egemenlik ilkesini öne çıkarma talebi, bir tür popüler egemenliğe yönelik daha yeni İslamcı taahhütlerle çelişir gibi görünse de egemenlik kavramı siyaset teorisi için ana çerçeve aracı olduğunda ortak bir paydada buluşurlar. Egemenlik çağrısı, tüm meşruiyet ve yasallığın yegâne kaynağı olarak hizmet edebilecek üniter bir irade çağrısıdır. Hukuk, anlam ve özgürlüğün kapsamı üzerindeki siyasi çatışmanın potansiyel olarak sona erdirilmesi arzusunu yansıtır. İlahi egemenliğin talep edilmesi durumunda bu hayal, ilahi iradenin siyasi yaşam üzerindeki sınırlarını, açıklarını ve belirsizliklerini açık edemez. Halk egemenliğine müracaat edilmesi durumunda ise, her siyasi yapının irade ve arzularının çoğulculuğunu ve kolektif eylemin sonuçları üzerindeki hakimiyet eksikliğini göz ardı eder.

Çağdaş İslam düşüncesinin büyük bir kısmı temelde İslam'ın şu ya da bu şekilde egemenlikçi olması gerektiğini kabul etmiştir. Ancak, İslam siyaset düşüncesinin "egemenlik" fikri etrafında örgütlenmesinin yenilikçi bir görüş olduğunu iddia etmeden<sup>[77]</sup>, egemenlik dilinin her zaman İslami yasal-siyasal düşünceyi yönlendirmediğini söyleyebiliriz. Klasik İslam hukuku, bazı önemli yönlerden egemenlikçi değildir. Metinler çok çeşitlidir, tutarlı bir kanun olarak düzenlenmemiştir ve yorumlama ve tartışma hakkı hiçbir zaman tekele alınmamıştır. Modern öncesi İslam hukuku, hukuku uygulamaktan ziyade kanun koyucudur. Bu tartışılabilir fakat modern öncesi İslami *siyaset* teorisi daha egemenlikçidir. Yegâne bir kanun ihtiyacına odaklanmak ve yöneticinin emirlerinin bütünlüğünü ve kesinliğini korumak, önceki tartışmaların bazılarında gösterildiği gibi, on dokuzuncu yüzyıla kadar süregelen bir mirastır. Ancak yine de söylenmelidir ki, hükümdarın kamu işlerinde takdir yetkisinde olan belirli yükümlülükler ilan edilirken, modern öncesi tartışmalar, teorik ve kavramsal bir soru olan "egemenliğin" nereye konumlandırılması gerektiği ve kesin sınırlarının ve şartlarının ne olduğu meseleleri üzerine düzenlenme yapma eğiliminde değildir.

Muhtemelen [tartışmaya açık bir argüman olarak] çağdaş İslam düşüncesi bir geçiş dönemindedir: ne temel ilahi hakimiyet ideali ne de ahlaki açıdan birleşmiş dindar bir halkın egemenlik ümidi siyasi yaşam için bir öneri sunar. Ancak bu dönemin siyasi çözümlemesine ek olarak bir adım geri atıp bazı teorik sorular sorabiliriz. İslamcı siyaset teorisyenleri, hükümetin rızaya dayalı, yükselen ve sözleşmeye dayalı temellerini vurgulayarak ve hem kurucu iktidar anlamında hem de olağan yaşamaya katılım anlamında bir tür popüler egemenlik olduğunu iddia ederek İslami anayasa teorisini demokratikleştirmeye çalışmışlardır. Fakat bu fikirler ile Müslümanlar için bağlayıcı olan ve siyasi

[77] Örneğin bkz. Muhammad Qasim Zaman, "The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought," *Journal of the Royal Asiatic Society* 25, no. 3 (2015): 389-418.



hayatın sınırlarını çizen İslam'ın temel siyaset öncesi hukuk tasavvuru arasında kolay bir uzlaşma sağlanamaz. İslam siyaset teorisini bu çıkmaza zorlayan “egemenlik” kavramının ta kendisidir. İslamcı düşünürlerin, modern koşulların kendilerinden bir alternatif talep ettiği yönündeki varsayımları yanlış değildir. Bu, ancak makul ahlaki çoğulculuğun bazı versiyonlarını kabul ederek (ve ilahi egemenlikten vazgeçerek) veya modern devletin ufkunu terk ederek (ve halk egemenliğinden vazgeçerek) çözülebilir.

Bu gerçekten de modern devleti hem demokratikleştirme hem de İslamileştirme vizyonunun yerini nihayet başka ufuklara ve olasılıklara bıraktığı nokta olabilir. Hukuku İslamileştirmek, daha az elzem ya da asgari bir meşruiyet koşulu gibi görüldüğünde, siyasi olarak yaşamak ve hareket etmek, belki de onu teorileştirmekten daha önemsiz bir meseleye dönüşür. İslami normlar, İslamcı idealizmi hatta ütopyacılığı aradan çıkarmanın ve politik gerçekliğe uyum sağlamanın ötesinde siyasete ne katar?

Bugün İslam siyaset düşüncesi için en önemli ufuk, post-devletçi, hatta post-egemenlikçi bir açı olabilir. “Post-İslamizm”e veya “Müslüman demokrasi”ye geçildiği iddialarının yanı sıra, “devlet sonrası” İslam ve siyasal olan üzerine yeni belirmeye başlayan bir söylem mevcuttur.<sup>[78]</sup> Benim görüşüme göre, bu potansiyel olarak yeni bir zeminde İslami bir siyasi düşünceyi müjdelemektedir. Kendi çoğulculuk ve yenilikçilik alanına dayanan siyasete ve aynı zamanda İslamcılarının birikmiş tarihsel siyasi eylem tecrübeleriyle ilgili düşüncelerine dayanan *politik* bir İslam siyaset düşüncesi. Bu (liberal, teokratik veya başka türlü) düşünce zemini için önceden belirlenmiş bir metne gerek yoktur, egemenlik fantezisi olmadan gerçekleşecektir. Ayrıca İslam devletinin, kamu hukukunun ve otoritenin yeni şecerelerine de ihtiyaç duyulabilir. 1860'lar ve Osmanlı meşrutiyetçiliği tartışmaları genellikle doğrudan post-devletçi veya post-egemenlikçi bir tasavvura yol açmaz. Ancak bunlar, kamu yararını, siyasi yargı çeşitlerini ve farklı türdeki uzmanlıkların kutsallığı kalmamış bir merkezi otorite ile uyumluluğunu merkeze alan, sömürge öncesi (ve bu nedenle bir dereceye kadar apojetiklik öncesi) İslam düşüncesinin temsilcileridir.

[78] Örneğin bkz. Hiba Ra'uf 'Izzat, *al-Khiyāl al-siyāsī li'l-İslāmiyyīn: mā qabl al-dawla wa mā ba'duhā* (al-Shabaka al-'arabiyya, 2015), devletten önce ve sonra “İslamcı siyaset tasavvuru” üzerine bir çalışmadır. Daha önce aktarılan Jāsir 'Awda, *al-Dawla al-madaniyya*, İslam devletinin sivil bir devlet olduğu konusunda geleneksel bir iddiadan ziyade otoriter olmayan sivil bir devletin, toplumu İslam ahlakının gelişimi için emin hale getireceğini önerir.