

SWIMMING AGAINST THE TIDE: THE POLITICAL THOUGHT OF SAID HALİM PAŞA

FURKAN ACERBAŞ

Yüksek lisans öğrencisi. İbn Haldun Üniversitesi, Medeniyetler İttifakı Enstitüsü,
Medeniyet Araştırmaları Programı
Mail: furkan.acerbas@gmail.com

 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2141-7828>

ABSTRACT

Disrupted order and instabilities stimulate political thinkers to reflect on problems. Likewise, as an Ottoman statesman and thinker, Said Halim Pasha penned his texts while the Ottoman Empire was withering away. He wrote his political treatise İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiye, which is the focus of this study, as a former grand vizier, when he was in exile in Malta afterward the World War I in which the Ottoman Empire was defeated. As a statesman who studied political sciences, he was also heavily experienced in daily politics. Undoubtedly, his practical experiences influenced his political ideas. Considering all these, it becomes clear why it is important to examine his political thought.

Because legitimacy, as one of the key concepts in political theory, explains the *raison d'être* of politics, focusing on the notion of legitimacy would be proper to grasp his political thought. Therefore, firstly, I examine the legitimate ground for politics and then, political concepts and institutions like freedom, equality, parliament, and political parties. In doing this, I draw on both modern Western, Islamic, and Ottoman political perspectives. Thus, I try to explore where his political understanding stands. Finally, I conclude that he swims against the tide of modern political thought.

Keywords: Said Halim Pasha, Islamic political thought, politics, legitimacy, power, freedom, equality.

Makaleye Ait Bilgiler

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi: 14.08.2021
Kabul Tarihi: 09.09.2021
Yayın Tarihi: 02.01.2022
Yayın Sezonu: Ocak-Haziran

Makaleye Atıf Bilgisi

ACERBAŞ Furkan (2022). "Akıntıya Karşı Kürek Çekmek: Said Halim Paşa'nın Siyaset Düşüncesi". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. Yıl: 18 Sayı: 62. (172-199).

muhafazakârdüşünce • yıl:18 - sayı:62 • ocak-haziran 2022

AKINTIYA KARŞI KÜREK ÇEKMEK: SAİD HALİM PAŞA'NIN SİYASET DÜŞÜNCESİ

FURKAN ACERBAŞ

ÖZ

İstikrarlı zamanlardan ziyade mevcut düzen ve yapıların sarsıldığı veya yıkıldığı istikrarsız kriz dönemleri, siyaset düşünürlerini problemler üzerine kafa yormaya sevk eder. Bir Osmanlı devlet adamı ve düşünürü olarak Said Halim Paşa da eserlerini Osmanlı Devleti'nin çözümlüő döneminde yazmıştır. Müellif, bu çalışmada merkeze aldığımız İslam'da Teşkilât-ı Siyâsiye metinini Osmanlı Devleti'nin yenik çıktığı ve kendisinin de sadrazamlık yaptığı I. Dünya Savaşı sonrasında Malta'da sürgündeyken yazmıştır. Ayrıca siyasal bilimler tahsil etmiş bir devlet adamı olarak siyaset sahnesinde edindiğı tecrübe de fikirlerinin teőekköl etmesinde önemli bir rol oynamıştır. Tüm bunlar gözetildiğinde, Paşa'nın siyaset düşüncesini incelemenin önemi ortaya çıkmaktadır.

Siyasetin ana kavramlarından biri olan meşruiyet devletin varlığını izah ettiğinden, onun siyaset düşüncesini anlamak için meşruiyet kavramına odaklanmak isabetli olacaktır. Dolayısıyla onun düşüncesinde öncelikle siyasetin meşru zeminini sorguluyoruz. Ardından, Tanzimat sonrasında Osmanlı siyaset düşüncesine giren özgürlük, eşitlik ve parlamento gibi Batılı kavram ve kurumları ele alıyoruz. Bu incelemeyi yaparken hem modern Batı, hem İslam, hem de Osmanlı siyaset perspektiflerinden faydalanıyoruz. Böylece bir yandan Said Halim Paşa'nın düşüncesinin özgün yanlarını keőfederken diğer yandan onun modern ve İslam siyaset perspektifleri içerisinde nerede durduğunu görmeye çalışıyoruz. Nihayetinde, modern siyaset düşüncesinin tersi bir yönde kürek çektiğı sonucuna varıyoruz

Anahtar Kelimeler: Said Halim Paşa, İslam siyaset düşüncesi, siyaset, meşruiyet, iktidar, özgürlük, eşitlik.

Giriş

Batı-dışı perspektifin, Avrupa'nın yenilmezlik mitini yıkan 1905 Rus-Japon savaşında Japonların Rusları yenilgiye uğratmasıyla ya da I. Dünya Savaşı'nın vahşetinin Avrupa'nın kalıcı kültürel üstünlüğü inancını sarsmasıyla başladığı söylenebilir (Parekh, 2005, s. 553). Her ne kadar “Batı-dışı” kavramı Batı merkezci olsa da bu başlık altında ele alınan siyasal düşünce moderniteye nasıl cevap verileceğini, Batı'ya karşı koyacak kapasitenin nasıl elde edileceğini ve geleneksel toplumların nasıl tekrar kurulacağını araştırır (Parekh, 2005, s. 556). Said Halim Paşa da bu gayeyle eser veren bir düşünür ve devlet adamıdır. Yaşadığı dönemde İslam dünyası Avrupalı büyük güçlerin meydan okumalarına karşı cevap arayışı içerisindeydi. Bu arayışlar döneminde¹ (Üçer, 2017), Said Halim Paşa İslam dünyasının vaziyetine dair fikirlerini kaleme alan ve Osmanlı'nın “büyük sorusu” olarak adlandırılacak nasıl kurtuluruz sorusuna (Işık, 2020, s. 35) cevap arayan düşünürler arasındaydı. Bir Osmanlı devlet adamı olarak siyasetin pratik boyutunu birçok veçheden tecrübe etmişti. II. Abdülhamid devrini yaşamış, Jön Türklerle ve İttihat ve Terakki Cemiyeti ile ilişki içerisinde olmuş, II. Meşrutiyet'in ilanını ve Balkan Harbini görmüş, I. Dünya Savaşı'nda sadrazam olarak görev yapmıştı. Şüphesiz onun bu tecrübesi siyasete dair düşüncelerini besleyecek bir müktesebatı beraberinde getirmiş ve edindiği pratik tecrübeyi siyaset düşüncesine aktarma imkânı vermiştir.

Siyaset düşüncesi ancak meşruiyetin tartışmalı olduğu, olmadığı yahut meydan okunduğu yerlerde ve zamanlarda gelişebilir. İstikrarlı zamanlardan ziyade düzenin bozulduğu istikrarsızlık dönemleri entelektüelleri mevcut sorunlar üzerinde düşünmeye zorlar (Beetham, 1991, s. 39). Said Halim Paşa da Müslümanların Batı'nın meydan okumasıyla karşı karşıya kaldığı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun ihtilâl-i nizâm yaşadığı 19.yüzyıl sonu ve 20.yüzyıl başında yaşamış ve bu şartlar altında siyasi meseleler üzerine düşünmüş ve eserler vermiştir. Osmanlılar 19.yüzyılda sadece askeri ve siyasi değil, düşünsel anlamda da Avrupa'nın meydan okumasıyla karşı karşıyaydılar. Berger ve Luckman'ın deyimiyle başka bir medeniyetin teorik ve kurumsal gelenekler bütününe ihtiva eden “sembolik evren”iyle (symbolic universe) karşılaşmışlardır. Bir toplumun büyük ölçüde farklı bir tarihe sahip başka bir toplumun sembolik evreni ile karşılaşması kendi sembolik evrenini

1 19.yüzyılda İslam coğrafyasının neredeyse bütünüyle işgali, İslam dünyasını tarh boyunca karşılaşmadığı ölçüde ciddi bir buhranla karşı karşıya bırakmıştır. 19.ve 20.yüzyıllar, bu büyük krizin nasıl aşılabileceği yönündeki arayışlarla temsil edilir ve İlmi Etüdler Derneği'nin (İLEM) İslam Düşünce Tarihi dönemlendirme önersinde bu dönem “arayışlar dönemi” olarak adlandırılır.

koruyup devam ettirebilmek için birtakım yeni kavramsallaştırmalar geliştirmesine (universe-maintaining conceptualization) neden olur (Berger & Luckmann, 1991, s. 113–114, 125–127). Said Halim Paşa da Avrupa siyaset düşüncesi ve kavramlarının Osmanlı siyaset düşüncesine nüfuz ettiğini fark etmiş ve buna cevaben İslami çerçeve içerisinde modern Avrupa siyaset düşüncesi ve kavramlarını geleneksel Osmanlı ve İslam siyaset düşüncesiyle bağdaştırmaya çalışmıştır. Bunu yaparken tutarlı ve bütünlüklü bir düşünce ortaya koymaya da özen göstermiştir. Normalde kriz dönemlerinde hiyerarşi, usul, mantiki silsile ve bütünlük meselesi bilerek yahut bilmeyerek ihmal edilir, görünmez hale gelir ve zayıflar. Bunu biraz da zaruretler, acil ve pratik çözüm arayışları gerektirir ve meşrulaştırır. Ancak onun eserlerinde bütünlük ve tutarlılık arayışı görülür (Kara, 2017, s. 401). Şüphesiz bu onun siyaset düşüncesini dikkate değer kılmaktadır.

Onun siyaset düşüncesini incelemeye değer kılan bir diğer husus ise siyasetin bağımsız bir bilim dalı olarak teşekkül etmeye başladığı bir dönemde, onun gelişen modern siyasal akımlardan farklı bir siyaset düşüncesi ve yorumu ortaya koymuş olmasıdır.

Fred Dallmayr, Batı haricindeki toplumların ve düşünürlerin siyaset düşüncesini incelemenin sadece geçmişe yönelik nostaljik bir geri dönüş değil, zamanlar-arası ve kültürler-arası bir sorgulama içinde olmaya yönelik bir istek olduğunu ifade eder (Dallmayr, 2004, s. 105). Ayrıca, bu tarz sorgulamalar siyaset bilimcilere insan davranışının evrensel ilkelerini veya ölçütlerini bulmayı; insanlıkta farklılıklardan ziyade ortak ve paylaşılan hususları bulmaya yönelik bir bakış açısı edinmeyi sağlayabilir (Dallmayr, 2009, s. 18–19). Bu anlayışı benimseyerek Said Halim Paşa'nın siyaset düşüncesini keşfetmenin, insanlığın mevcut sorunlarını yeniden düşünmeye ve bunlara dair çözüm yolları bulmaya katkı sunabileceğini düşünmekteyim. Bu amaçla *İslam'da Teşkilat-ı Siyâsiye* eseri merkezde olmak üzere diğer eserlerinden de istifade ederek onun siyaset düşüncesini; egemenlik, hükümet, iktidarın meşruiyeti, gayrimeşruluk, özgürlük, eşitlik, dayanışma ve parlamento meselelerine odaklanarak ele alıyorum.

Siyasetin Meşru Zemini

Siyaset düşüncesinin başlıca kavramlarından biri olan meşruiyet, devletin varlık sebebini izah eder ve siyasetin zeminini kurar. Meşruiyet, siyasi düzeni birtakım değer ve bilgi setlerine atıfta bulunarak haklılaştırmaya çalışır. Dolayısıyla Said Halim Paşa'da siyaseti, iktidarın meşruiyetini, adalet,

özgürlük, eşitlik, dayanışma, gibi siyasal kavramaları doğru bir şekilde anlamayı istiyorsak öncelikle onun zihinde meşru siyasetin hangi unsurlara dayandığını ve ne anlama geldiğini keşfetmemiz gerekmektedir.

İlahi Teklifin Muhatabı Olarak İnsan

Bir düşünceyi ya da teoriyi kavrayabilmek için evvela o düşünce geleneğinin insan doğasına dair görüşüne bakmak gerekir. Zira insan doğasına dair teoriler meşruiyete dair felsefi tartışmalarda önemli rol oynamaktadır (Betham, 1991, s. 73). Said Halim Paşa'nın siyaset düşüncesini kavrayabilmek için de İslam düşüncesinin insan tanımına bakmalıyız.

Ömer Türker'e göre İslam siyaset düşüncesi iki ilke üzerine kuruludur: insanın sorumluluğu (teklif, mesuliyet) ve ilahi desteğe muhtaçlık ilkeleri. Bu iki ilke İslam siyaset düşüncesinin meselelerini, ufkunu ve sınırlarını belirlemektedir. Müslüman düşünürler metafizik anlamda bir sorumluluğun hayatı anlamlandırdığını düşünürler. Teklif ilkesi Tanrı ile insan arasında hayatın her alanını kapsayan bir ahitleşme inancına dayanır. Maddi boyutunun ötesinde insanın manevi bir boyutu olduğuna işaret ederek insanı yeryüzünde ilahi misyonu üstlenmiş mükellef varlık olarak tanımlar. Teklif ilkesi beraberinde ilahi desteğe muhtaçlık ilkesini getirmektedir. Teklif ilkesi sorumluluğun temelini oluşturan özgürlük meselesini siyasetin bir parçası haline getirirken, ilahi desteğe muhtaçlık ilkesi toplumda adaleti temin etmek için ihtiyaç duyulan yasanın bir peygamberi zorunlu kıldığını ifade eder (Türker, 2018). Bu anlayışa göre, insan Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak (Kur'an, 2:30) ilahi emaneti yüklenmiştir (Kur'an, 33:72). Lakin bu insanın haddini bilmez bir şekilde kendisini Allah'ın şeriki olarak gördüğü anlamına gelmemektedir (El-Attâs, 2019, s. 62). İlahi sorumluluk insanın Allah'a itaatini ve yeryüzünde O'nun emirlerini yerine getirmesini iktiza eder ki bu insanın varlık sebebidir (Faruki, 2018, s. 19–20, 23).

Said Halim Paşa da eserini bu insan anlayışına binaen kaleme almıştır. *İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiye'de* (Said Halim Paşa, 2019, s. 409):

“...Peygamber-i zî-Şân tarafından ızhâr ve irâe edilmemiş olsaydı, saadet-i beşeriyenin menşei ve masdan olan kavânin-i tabî'ye, ahlâkiye ve ictimâiyeyi, insanlar bizzat keşf u tefahhusa muvaffak olamazlardı. Beşer, tabiatın hafâyâsına nüfuz ile onun kanunlarını bizzat idrak eylemek hususunda beşerin acz-i tabî'isidir ki, delalet-i risâlet-penâhiyi icab ettirmiş ve Resul-i Ekrem bir düstûr-ı mahsus ile kavânin-i mezkûreyi benî-nev'imize talim eyleyerek, diğer kavânin-i tabî'iyenin keşfini insanların sa'y-i zâtî ve şahsisine bırakmıştır.”

derken toplumsal düzenin kurulmasında insanın ilahi desteğe muhtaçlığını dile getirir. Dolayısıyla onun siyaset düşüncesini ve kullandığı kavramları deşifre ederken İslami arka planı ve mevzubahis ilki ilkeyi daima hatırd tutmamız gerekmektedir.

Siyasi İktidarın Meşruiyeti

İktidar en geniş anlamıyla istenen bir şeyi elde etmek için gereken kapasitedir. Siyaset düşüncesinde ise iktidar, başkalarının davranışlarını onların tasarrufunda olmayacak bir şekilde değiştirme kabiliyetini içeren bir ilişki olarak tanımlanır. Bu şekilde tanımlanan iktidar ile siyasi otorite arasında ise genellikle bir ayırım yapılmaktadır. Birincisi başkalarını etkileyebilme “kabiliyeti” anlamında güce dayanırken ikincisi bunu yapabilme “hakki”na dayanmaktadır (Heywood, 2000, s. 35–36). İktidarı bir hak olarak inşa edebilmek içinse meşrulaştırma ihtiyacı duyulur. Yani, meşruiyet gücü anlamlı kılar ve onu meşru bir otoriteye dönüştürür. Böylece meşruiyet, iktidar gücünü makul, uygun, izah edilebilir ve haklılaştırılabilir kılar ki yönetilenler iktidara tabi olmayı hukuki veya ahlaki bir zorunluluk addetsinler. Meşruiyetin en temelde yaptığı budur: var olan bir durumun gerçekliğini toplum nezdinde geçerli kılmak, izah etmek ve haklılaştırmak (Okumuş, 2010, s. 14). Böylece iktidar saf güç ve kaba kuvvetten ayrıştırılır. Olgusal ve kendini dayatan bir durum olarak güç birtakım değerler yoluyla meşrulaştırılarak normatif bir kurum olan iktidara dönüşmüş olur (Şen, 2020, s. 13, 111).

Modern siyaset teorisinde iktidar karar alma süreçlerini etkileme, gündem belirleme (Heywood, 2000, s. 35–36); karar almayı engelleme (nondecision-making) ve itaati sağlamak için insanların düşüncelerine ve tercihlerine etki etmek kabiliyeti olarak tahakküm (Lukes, 2005, s. 12–29, 85–88); ya da kaynakların paylaşılması (Zelditch Jr., 2006, s. 324–325) gibi farklı şekillerde tanımlanmaktadır.

İslam siyaset düşüncesinde ise iktidar kavramı Arapça kökenli velayet, hükümet, hilafet, imamet, tedbir, siyaset ve saltanat gibi kelimelerle ifade edilmiştir. Klasik Arapçada yargılama, ilim, hikmet, hüküm verme ve arabuluculuk gibi anlamları ihtiva eden *hükümet kavramı* klasik siyaset metinlerinde; adaleti sağlamak, emr-i bi'l-maruf ve nehy-i 'ani'l-münker görevini yerine getirmek, dini korumak, inananların dini vecibelerini yerine getirebilmeleri ve hayatlarını idame ettirebilmeleri için düzeni devam ettirmek ve kamu yararını (maslahat) sağlamak anlamlarına gelir (Shahin, 2015, s. 68–69). Böylece siyasi otorite dini bir zeminde gerçekleştirilmektedir.

Fıkıh literatüründe ise gücün hukuki boyutunu ifade etmek üzere velayet iktidarı ifade etmek için en çok kullanılan kavramdır (Lewis, 1992, s. 25). Velayet, “arkadaş olmak”, “sorumlu olmak” ve “yönetimi üstlenmek” gibi anlamlara gelir. (Wehr & Cowan, 1976, s. 1099–1100) Böylece siyasi otoriteye yakınlık anlamındaki velayet, İslam’da iktidar ilişkilerinin Batı siyaset düşüncesinden farklı şekilde dikey olmaktan ziyade yatay olarak algılandığını gösterir. Bu ilke ve uygulama bazında hiyerarşi ve ayrımcılığı reddeden bir toplum anlayışına işaret etmektedir. Bu düşüncede soylu bir aileden gelmek veya sınıf farklılıkları pek bir şey ifade etmez (Lewis, 1992, s. 41). Bu yatay perspektif Said Halim Paşa’da eşitlik ve parlamento bahislerinde görülür.

İslam siyaset düşüncesinde iktidarı ifade eden diğer kavramlar *şevket* ve *meneadır*. Şen’e göre şevket toplum-içi güç dengelerini ifade ederken menea devletler arası güç dengelerini ifade eder. Yani, sosyal güç şevketle, caydırıcı fiziksel güç ise *meneayla* karşılanmaktadır. Siyasi açıdan ise şevket, iktidara uygulama gücünü veren sosyal gücü ve zor zamanlarda kitleleri peşlerinden sürükleyebilen, kimsenin muhalefet edemediği, otorite sahibi, nüfuzlu kişileri; *menea* ise iktidarın bekasına yönelik içeriden gelen isyanlar ve hukuk ihlalleri ile özellikle dışarıdan gelen tehditlere karşı fiziksel gücü ifade eder (Şen, 2020, s. 15, 79–100, 113–127).

İslam siyaset düşüncesinin iktidar tanımlarından anlaşılmaktadır ki siyaset dinden ayrı düşünülemez. Said Halim Paşa da siyaset düşüncelerini bu çerçevede serdedir. Bu siyasi iktidarın muhtevasının sadece tarihi ve sosyal şartlar tarafından değil, bunların ötesinde aşkın ilahi bir otorite tarafından belirlendiğini göstermektedir. Gazzâli’nin meşhur sözünde belirttiği gibi din ve devlet ikiz kardeştir. İslam’da ontolojik aşkınlık ve siyaset arasındaki bu birliktelik ayet ve hadislere dayandırılır. Müslümanları Allah’a, peygambere ve “içinizden otorite sahiplerine” (Kur’an, 4:59) itaate çağırın ayet sadece ontoloji ile siyaset arasındaki ilişki için değil, siyasi iktidarın meşrulaştırılması için de zemin teşkil etmektedir. Siyasetin bu ontolojik boyut çerçevesinde gerekçelendirilmesi, iktidar kavramı açısından İslam’ı diğer siyasi düşünce geleneklerinden ayırır (Davutoğlu, 2018, s. 249). Said Halim Paşa, “İslamiyet’in vücuda getirdiği bütün eser-i ictimâî şeriatın hâkimiyet-i esası üzerine ibtinâ eder” (Said Halim Paşa, 2019, s. 405) derken buna işaret etmektedir.

Siyaseti, ilahi olana nispetle gerekçelendirmek meşruiyet açısından iktidara ahlaki bir çerçeve çizildiğini gösterir. Bu ahlaki boyut siyasi iktidarın sınırlarını, amaçlarını ve görevlerini belirler. Zaten şeriat ahlaki boyutu olmadan ne anlaşılabilir ne de herhangi bir toplumsal bağlamda işler; buna

karşılık, modern devlet ise ne ahlaki bir zemin üzerine inşa edilebilir ne de ontolojik olarak tayin edilmiş ahlaki bir yapı olarak çalışabilir (Hallaq, 2012, s. 93, 118). Bu İslam ve Batı siyaset perspektiflerinin ana ayrım noktasıdır; dolayısıyla siyasi otoritenin meşrulaştırılmasının da.

Modern siyaset düşüncesinden farklı olarak Said Halim Paşa'da siyaset kurucu bir unsur değil, sonuçtur. Zira o "İslamiyet'in kendine has itikâ-diyâtı, o itikâdiyât üzerine müesses ahlâkiyâtı, o ahlâkiyâttan mütevellid ic-timâiyâtı, el-hâsıl o ictimâiyâttan doğan siyâsiyâtı" (Said Halim Paşa, 2019b, s. 327) olduğunu söylerken siyasetin itikat, ahlak ve bunlara dayalı bir sos-yolojinin sonucu olduğunu belirtmektedir. Böylece siyaset başat ve müstakil değil bağımlı; yani tek başına anlaşılacak ve yürümecek bir hadise, bir alan haline getirilerek sıralamanın en altına indirilir (Kara, 2017, s. 402). Said Halim Paşa'yı döneminin siyaset düşüncesinden farklılaştıran unsur siyaseti sadece sonuca indirgemesi değil, aynı zamanda onu din ve ahlak zemininde temellendirmesidir. Bunu "siyasetin pratik ve pragmatik veçhelerinin öne çıktığı ve mubahlık sahasını genişleterek inançtan, ahlaktan giderek uzaklaş-tığı bir dönemde" (Kara, 2017, s. 403) yapıyordu. Böylece siyasetin meşru-iyetini dine ve dinin ahlaki ilkelerine dayandırıyor.

Modern siyaset düşüncesinde siyasetin metafizikle bağının kesilmesiyle siyasetin normatif değerlerden ve ahlaktan boşanması beraberinde *olan* (is) ile *olması gereken* (ought) arasında bir ayrımı getirmiştir. Siyasetin meşrulaştırılmasına ciddi etkileri olan bu ayrım Said Halim Paşa'nın düşüncesine uymaz. Modern siyaset düşüncesinde bu ayrım siyaseti kuran ve toplumu inşa eden ilke ve kavramların ontolojik alanı (metafizik, soyut) ile günübir-lik siyasi pratiklerin ontik alanı (somut) arasında bir ayrımı neden olmuştur: siyasal (the political) ve siyaset (politics) ayrımı (Marchart, 2007, s. 57). Bu ayrımla Tanrı-merkezli ontolojiyi yerinden edilmekte, siyaset toplumsal alandan (ontik) ibaret sayılmaktadır. Bu yaklaşım sadece olan ve olması gerekeni değil, ahlak ve siyaseti de birbirinden ayırır ki bu klasik siyaset felsefesinin çöküşü demektir (Jean-Marc Coicaud, 2004, s. 77). Oysa Said Halim Paşa'nın dayandığı tevhid anlayışı böyle bir parçalanmaya izin vermez. Tevhid ilkesi gereğince ideal ile reel, olan ile olması gereken, ontolojik ile ontik arasında bir ayrım yoktur. Çünkü ideal ile gerçek olan birbiriyle uzlaştırılmaz iki karşıt güç değildir. İdeal olanla gerçek olanın teması kabul edilir (İkbal, 2017, s. 40). Zira ideal de realite de tek bir kaynaktan (Tanrı) sadır olmaktadır (İzzeti, 2014, s. 148–149). Benzer şekilde Said Halim Paşa da İslam'ın ne tamamıyla idealizm ne de tamamıyla pozitivizm olmayıp her

ikisi birden olduğunu söyler. İslam'ı ikisinden birine indirgemek onun mevcudiyetini inkâr etmektir (Said Halim Paşa, 2019b, s. 329). Buna binaen, onun düşüncesinde değer ile vakıa (fact), maddi ile manevi olan ve siyasi ile siyaset arasında ayrıma yer yoktur. Doğal olarak meşruiyet dini-ahlaki ilkelere başvurmadan tesis edilemez.

Egemenlik genelde iki şekilde meşrulaştırılmaktadır: dini meşrulaştırma ya da dünyevi meşrulaştırma. Said Halim Paşa ise siyasi otoritenin yönetme hakkını dine dayanarak açıklar. İslam'da tüm mahlûkat üzerinde tek kâdir-i mutlak egemen, mülkü dilediğine verip dileğinden alan *mâlikü'l-mülk* Allah'tır (Kur'an, 3:26).² Bunun tabii bir sonucu olarak hâkimiyet hakkı ilahi kökenlidir. Şeriatla sınırlandırıldığından, siyasi düzen ya da hükümdar mutlak bir egemenliğe sahip değildir. Tarihte ne bir fakih ne de bir Müslüman siyaset düşünürü hükümdara mutlak bir hâkimiyet atfetmiştir (Lewis, 1992, s. 52). Said Halim Paşa da benzer şekilde mutlak egemenliğin Allah'a ait olduğunu ve toplumsal yapının şeriatın egemenliği üzerine inşa edildiğini söyler (Said Halim Paşa, 2019a, s. 405).

Zaten Sünni düşüncede de pek çok fakih hilafet makamının varlığını Allah iradesiyle açıklamakla birlikte bu egemenliğin yeryüzünde gerçekleştirilmesini İslam ümmetinin ileri gelenlerinin biatına dayandırmıştır (Uslu, 2017, s. 24). Bir diğer ifadeyle ilahi iradeyi yeryüzünde gerçekleştirme teklif ilkesi gereğince Allah'ın yeryüzünde halifesi olan insanın vazifesidir. Teklif ilkesi gereğince ilahi iradenin gerçekleştirilmesi için Allah ile insan arasında yapılan ahitleşme siyasi bir ahitleşmeyi doğurur. Yönetme hakkı bu siyasi ahitleşmeyle, yani biatle, ümmetin özgür iradesi sonucu siyasi otoriteye devredilir (Davutoğlu, 2018, s. 169–170; Okumuş, 2003, s. 185; Türcan, 2001, s. 123, 148, 151, 237).

İktidarın meşruiyetine dair modern dönemde ortaya çıkan en önemli ilkelere birisi halk egemenliği ilkesidir. 19.yüzyılda Batı siyaset düşüncesi ve kavramlarının Osmanlı düşünce dünyasına girmesiyle halk egemenliği ilkesi Osmanlı aydınları tarafından İslami çerçevede yorumlanmıştır.³ Said Halim Paşa da halk egemenliğini İslami çerçevede yorumlayan Osmanlı düşünürlerindedir. Halk egemenliğine (*hâkimiyet-i milliye*) ihtiyatlı bir şekilde yaklaşan Said Halim Paşa, Batı'da halk egemenliği ilkesinin hikmetli bir akla

2 Kur'an'da Allah'ın mutlak hâkimiyetine dair diğer ayetler: (Kur'an, 5:17, 50; Kur'an, 7:54; Kur'an, 12:40; Kur'an, 18:26.)

3 Bu çerçevede ilk denemeleri Osmanlı'da ilk modern entelektüel hareket olan Yeni Osmanlılar vermiştir. Onlar *usul-i meşveret kavramı üzerinden halk egemenliği fikrini vurgulamışlardır*.

dayanmadığını, çoğunluğun istibdadına yol açtığını ve toplumun tamamını kapsayıcı bir yapısı olmadığını düşünmektedir. Ona göre halk egemenliği, modern dönem öncesinde Avrupa'daki soyluların ve Kilise ruhbanlarının hâkimiyetinin dönüşmüş halidir. Soylu ve ruhban sınıfına karşı halkın intikamını almasının sonucunda ortaya çıkmıştır ve bu intikam alma hissiyatı bu ilkedeki hala mündemiçtir. Buna rağmen halk iradesini görmezden gelmediğini belirtir. Zihnini meşgul eden husus ise sınıflar arası çatışmaya mahal vermeden makul ve meşru dairede halk egemenliğinin tahakkuk etmesidir. Yani denge sağlayacak bir unsur gerekmektedir. Modern siyaset düşüncesinde denge güçler ayrımı üzerinden tesis edilirken o, bu mekanizmacı anlayıştan farklı bir denge unsuru ileri sürmektedir: ahlak. Bu denge, içtimai ve ahlaki müesseselerin tabiat kanunlarıyla (*kavânîn-i kevnîye*) ahenk içinde olmasıyla temin edilir ki bunun için şeriatın hâkimiyeti kabul edilmelidir (Said Halim Paşa, 2019a, s. 411). Bu yöndeki fikirlerini detaylandırmasa da iktidarın meşruiyeti hususunda halk egemenliğini, temsili ve parlamento gibi kurum ve mekanizmaları görmezden gelememektedir ki bu mesele ilerleyen sayfalarda ele alınmaktadır.

Parlamente yapıyı kabul etse de halk egemenliğini modern siyaset düşüncesinin mekanizmacı anlayışının aksine, süreçlerden çok insan unsurunu merkeze alan ahlak üzerinden inşa etmesi, onun salt bir Batı düşüncesi taklidi yapmadığına ve orijinal bir düşünce ortaya koymaya çalıştığına işaret etmektedir. Zaten her milletin kendi tarihi ve toplumsal koşullarına mahsus efkâr ve ihtiyaçlarının farkında olarak sosyo-politik meselelerde diğer toplumları taklit etmenin güç ve yanlış olduğunu ifade eder (Said Halim Paşa, 2019c, s. 83–85). Aksi halde, Köse'nin ifade ettiği gibi (Köse, 2009) Avrupa'nın tarihi tecrübesini genelleştirip başka bir toplumda aynen yaşanması gerektiğini varsaymak "tarihi yanılısama" olacaktır.⁴

Said Halim Paşa hâkimiyet kavramını yönetme hakkının kaynağı anlamının yanında siyasi iktidar anlamında da kullanmaktadır. Onun düşüncesinde toplumun siyasi örgütlenmesi olan devlet hem inananların dini vecibelerini yerine getirebilmesi için hem de toplumu dış tehditlerden korumak amacıyla teşekkül eder. Böylece siyasi iktidarı dini zeminde gerekçelendirmeye

4 Hızır Murat Köse'ye göre Avrupa'nın modern döneme geçişte yaşadığı tarihî tecrübeyi genelleştirerek benzer bir tecrübenin İslam tarihinde de yaşandığı varsayımı "tarihî yanılısama"ya neden olur. Bir diğer yanılısama ise modern sosyal bilimlerin kendi aralarındaki bölünmeden dolayı ortaya çıkan sınırlı bakış açısıyla İslam siyaset düşüncesini ele alırken seçici davranmaktan kaynaklanan ve bu nedenle düşüncenin iç bütünlüğünün gözden kaçırılmasına sebebiyet veren "disipliner yanılısama"dır. Bu iki yanılısamaya düşmek İslam siyaset düşüncesinin kavranamamasına neden olmaktadır.

devam ederken toplumsal yaşamın temel ihtiyaçlarından biri olan güvenlik gibi olgusal zeminde gerekçelendirmeyi ihmal etmez ki bu klasik düşüncedeki *menea* kavramı çerçevesinde düşünülebilir. Elbette bunlar birbirlerini dışlayan unsurlar değildir. Karateke'nin kavramsallaştırmasına başvurursak (Karateke, 2005); onun düşüncesinde normatif değerlere, kavramlara ve ideolojilere atıfta bulunarak meşruiyetin soyut, felsefi ve teorik zemini izah eden normatif meşruiyet (normative legitimacy) ile vakıada gözlemlenebilir ve halkın taleplerine cevap veren *de facto* eylemler üzerinden meşruiyetin somut zeminini izah eden olgusal meşruiyet (factual legitimacy) bir arada bulunmaktadır. Meşrulaştırımın bu iki boyutu birbirini beslediğinden meşruiyet kazanmanın ideal yolu her iki yöntemle başurmaktan geçer. Said Halim Paşa'da meşruiyetin bu iki boyutu görülmektedir.

Bu çerçevede dini değerler üzerinden iktidarı normatif olarak meşrulaştırmayı sürdürür ve insan zihninin mahsulü olan iktidarın (hâkimiyet), objektif sabit ilkelere (şeriat) yaslanmayan temelsiz bir iktidar olduğunu söyler (*hâkimiyet-i itibâri*). İlahi aşkın bir otoriteye dayanmayan iktidar ise ancak muktedirlerin çıkarlarına hizmet etmek amacıyla işlemektedir ve dolayısıyla muktedirlerin menfaatleri değişikçe iktidarın istikameti de değişip durmaktadır, kamusal ortak çıkara hizmet etmekten sapmaktadır. Halbuki ona göre İslam'da devlet toplumun karşılıklı yardımlaşmasından (*müsâne, teâvün*) doğar. Zira İslam toplumu insan aklının muttali olamayacağı ve bir peygamber tarafından getirilen objektif ilahi ahlaki ilkeler üzerinde neşet etmektedir (Said Halim Paşa, 2019a, s. 405–407). Böylece ilahi destek ilkesi iktidarın meşrulaştırılmasında kendini gösterir.

Said Halim Paşa, insan doğasına dair görüşün tüm siyasal teoriyi inşa etmedeki öneminin farkında görünmektedir. İnsanın değişmez bir tabiatı olduğu kanaatindedir. Bugüne kadar insanlar arasında nasıl benciller, kıskançlar, mütevazılar, faziletli ve insanıyetperveler olduysa bundan sonra da iyiler ve kötüler olacaktır derken insanın iyi ve kötü yanları olduğuna işaret eder. Ancak, insanın kötü yanlarının olduğunu kabulle birlikte, insanın kötülüklerden gelecek zararları mümkün olduğunca azaltarak faziletli tarafından kaynaklanan insani meziyetlerin getireceği menfaatlerden istifade etmeye meyyal olduğunu söyler (Said Halim Paşa, 2019d, s. 307–309). İnsanın iyiliğe meyyal olduğu kanaati, toplumsal yaşamda insanların birbirleriyle yardımlaşmadan yana olduğu düşüncesiyle uyumludur. Böylece onun sosyo-politik yapıyı gerekçelendirmede insan doğasına dair görüşün teori açısından öneminin farkında olduğunu söyleyebiliriz. Zira karşılıklı

yardımlaşma üzerine kurulu bir toplumdan bahsedebilmek için insanın doğası gereği iyiden yana tercihte bulunacağını kabul etmek gerekir. Bu sebeple onun İslam düşüncesinden kaynaklanan mükellef insan anlayışının meşru siyasi düzene dair fikirlerini etkilediğini söylemek mümkündür.

Modern dönemde siyasetin metafizikle bağlarının kopmasıyla meşruiyet açısından vurgu değerlerden rasyonaliteye kaymış ve bunun sonucunda meşruiyetin yasallıkla eş tutulmasına dair düşünce ön plana çıkmıştır. Böyle bir anlayışı Said Halim Paşa'nın düşüncesinde görmek güçtür. Halbuki Aydınlanma sonrasında rasyonalitenin yükselişiyle birlikte siyaset düşüncesinde meşruiyet ahlaki muhtevadan boşandırılmış ve ahlak yerine metot, prosedür ve mekanizmalara olan vurgu artmış, formel süreçler muhtevanın önüne geçmeye başlamıştır. Meşruiyet açısından sosyo-politik birer inşa olan mekanizmalar normatif içeriğin aleyhine genişlemiştir (A. Okumuş, 2000, s. 108–116). Dolayısıyla yasallığın ahlaki olanla bağı kopmuştur. Meşruiyet birtakım hukuksal süreçlere uygun olmakla eş tutulmuştur. Örneğin Weber'in yasal-ussal otoritesi meşruluğu yasalara ve hukuki prosedürlere uygunlukla tanımlarken meşruiyetin ahlaki değerlere ilişkin boyutunu ihmal eder. Oysa İslam hukukunun *lingua franca*sı Arapça, “yasal” ve “ahlaki” olanı ifade etmek için farklı kavramsallaştırmalar yapmamıştır. Bu yasal olanın aynı zamanda ahlaki olması gerektiği anlamına gelmektedir (Hallaq, 2009, s. 19–20). Bu sebeple meşruluk ahlaki muhtevadan arındırılmış prosedürel süreçlere uygunlukla eş tutulamaz. Said Halim Paşa'nın İslam itikad ve ahlakını önceleyen düşüncesinde meşruiyet sadece yasal süreçlere uygunluğa indirgenemez.

Meşruiyetin yönetme hakkını izah ettiğini ve haklılaştırdığını ifade etmiştik. Meşruiyetin bu iki veçhesi meşrulaştırmanın birtakım bilgi ve değerlere atıf yaptığını gösterir. Said Halim Paşa da meşrulaştırımı bilgi ve değer üzerine kurulmaktadır. Berger ve Luckman'a göre meşruiyetin hem izah (explanation) hem de haklılaştırma (justification) olması meşrulaştırımın bilişsel (cognitive) ve normatif boyutları olduğuna işaret eder. Bilgi ve değer bir aradadır. Hatta “bilgi”, “değer”den önce gelmektedir (Berger & Luckmann, 1991, s. 111). Çünkü bir değer doğruluğunu ya da yanlışlığını izah eden bir bilgi gerekir. Said Halim Paşa İslam'ın itikada (bilgi) dayalı bir ahlaki (değer) olduğunu söylerken benzer bir anlayışı ortaya koymaktadır. Zira İslam'da eptistemolojik-aksiyolojik boyut iktidarın geçerli kılınmasında temel bir meseledir (Davutoğlu, 2018, s. 187).

Meşruiyetin temel unsurlarından biri de siyasi otoritenin temin etmekle yükümlü olduğu adalettir. Said Halim Paşa da adaletin ehemmiyetini vurgular. İslam siyaset düşüncesinin temel kavramlarından biri olan adalet Osmanlı siyaset düşüncesinde yönetimin meşruiyeti bakımından önemli bir yer işgal eder. Osmanlı siyaset düşüncesi ve pratiğinde adalet, hükümdarın reyayı resmi devlet görevlileri veya gayr-i resmi güç odakları tarafından uygulanan baskı ve zulümlerden koruması (Yılmaz, 2013, s. 528); toplumdaki her topluluk ve bireyin başkalarının haklarını ihlal etmeden yerinde (*hudûd*) tutulması (Zürcher, 2004, s. 13) ve böylece *nizâm-ı âlemin* sağlanması (Sarıyannis, 2019, s. 446, 449) anlamlarına geliyordu. Said Halim Paşa'nın düşüncesinde ise adalet, insanlar arasında İslam'ın ahlak ölçülerinden saydığı özgürlük, eşitlik ve dayanışma ilkelerini toplumda tesis etmek demektir. Bu ilkelere karşı gelenler Allah'ın cezalandırmasına duçar olacaktır (Said Halim Paşa, 2019b, s. 341, 389, 397). Böylece onun düşüncesinde siyasetin temel meşrulaştırıcı unsurlarından adalet yine dini-ahlaki bir zeminde temellendirilir ancak yeni olan bir şey vardır: özgürlük, eşitlik gibi Fransız devriminin iki mottosuyla birlikte dayanışmanın adaletin bileşenleri olması.

Said Halim Paşa'nın meşrulaştırıcı bir kavram olarak adalet tanımı klasik İslam ve Osmanlı siyaset düşüncesinden farklılık arz etmektedir. Klasik dönemde hükümdarın şahsına bağlı olan bir adalet anlayışı vardı. Oysa Tanzimat döneminde bu anlayış değişmiş, adalet padişahın şahsına bağlı olmayan kendi başına anlamlı bir kavram haline gelmiştir (Mardin, 2003, s. 47). Said Halim Paşa da adaleti özgürlük ve eşitlik gibi haklar çerçevesinde ele almış ve padişahın şahsından ayrı tek başına anlamlı bir kavram olarak ortaya koymuştur. Böylece Tanzimat sonrasında adalet kavramının zemininin toplumdaki dengeyi sağlamaktan haklar ve özgürlükleri temin etmeye doğru kayışı (Topal, 2017, s. 176) onun düşüncesinde de kendini gösterir. Siyasi otorite bu hakları sağladığı müddetçe adil ve meşrudur.

Said Halim Paşa'nın siyaset düşüncesinde gelenek bir diğer meşrulaştırıcı unsurdur. Gelenek; meşruiyete bir tarihsellik ve süreklilik kazandırır, geçmişini bugüne getirerek geleceğin de aynı süreklilik ile korunmasını sağlar (Çetin, 2001, s. 107–108). Said Halim Paşa'nın düşüncesinde ise gelenek toplumsal ve siyasi yapı açısından vazgeçilmezdir. Ona göre geçmişten gelen birlikte yaşama kültürü ile önceki nesillerin manevi ve fikri mirası olan gelenek (an'anât ve teamulât) toplumsal bağları (revâbit-ı ictimâiye) kurar. Bu bağın yerini başka hiçbir bağ alamaz (Said Halim Paşa, 2019e, s. 175). Gelenek bir milletin üzerinde yaşadığı topraktan daha kıymetli olan *vatan-ı*

*manevi*yi teşkil eder; alelade bir insan topluluğunu millet haline getirir. Vatanın manevi coğrafyası olarak adlandırabileceğimiz bu değerlerin kaybı bir milletin istiklalinin kaybidir (Said Halim Paşa, 2019c, s. 145). Böylece, geleceğin meşrulaştırıcı gücünü vurgular. Bu toplumsal meşruiyetle de yakından alakalıdır. Kendisinin ifade ettiği gibi en iyi siyasi idare içinde bulunduğu toplumun ihtiyaçlarına en uygun olan ve milli mirasını temsil edendir (Said Halim Paşa, 2019a, s. 421, 2019e, s. 169).

Yönetme hakkını neden elinde bulundurduğunu izah etmek isteyen siyasi otorite, bunun için yönetilenleri ya itaatın bir yükümlülük olduğuna ikna ile razı eder ya da güç kullanarak itaate zorlar. Said Halim Paşa bu konuda tercihini rızadan yana yapmaktadır. Tanzimat sonrası birçok Osmanlı düşünürü gibi keyfi güç kullanımı, yani istibdad eleştirisi yapar. Ona göre despotizmin tek gayesi iktidara sahip olmaktır. Bu tür bir idare ancak zor (*kuvve-i cebbâre*) ve gaspla iktidara geldiği ve hükmettiği için adil ve makbul değildir. Zira sınırlandırılmamış güç insan zihninin ürünü olduğundan çıkar odaklıdır. Şer'i hükümlerle sınırlandırılmamış güç ancak despotik bir iktidar (*kudret-i müstebidde ve gâsibe*) husule getirir (Said Halim Paşa, 2019a, s. 405, 411). Zora dayanan istibdadî idare İslam toplumunun yönetim şekli olamaz. Çünkü İslam toplumları adalet ve hakkaniyetin temini ile mükellef olduğundan Müslüman toplumlarda şahsi veya sınıfsal hiçbir imtiyaz istibdad ve tegallüb sebebi olmamalıdır. Dolayısıyla İslam ülkelerinde keyfiyete dayalı şahsi bir yönetim olan istibdad ne hukuki ne de meşrudur (Said Halim Paşa, 2019f, s. 59–61). Buradan meşruiyetin zora değil rızaya dayanması gerektiği anlaşılabilir.

Buraya kadar daha çok normatif meşruiyet unsurlarından bahsettik. Ancak meşrulaştırım çok boyutlu bir süreçtir. Said Halim Paşa normatif meşruiyetin yanında olgusal meşruiyetten de bahsetmektedir. Normatif meşruiyetin soyut doğası halkı sınırlı derecede ilgilendirir. Halk daha ziyade iktidarın fiili somut tedbirlerinden etkilendiği için olgusal meşruiyete daha fazla önem vermektedir (Karateke, 2005, s. 18). Said Halim Paşa; olgusal meşruiyet hususunda sadece ahlaki ve içtimai kanunların temin edeceği saadetin yeterli olmayacağını, tabiat kanunlarına uyarak elde edilen terakkiyât-ı medeniyenin toplumsal refahı temin etmede gerekli olduğunu söyler. Yani, iktidarın fiili icraatları önemlidir. Lakin diğer taraftan maddi unsurların tek başına toplumsal barış ve huzurunu sağlamaya yetmediği şerhini düşer (Said Halim Paşa, 2019a, s. 409). Onun bu söylemi meşrulaştırmada normatif ve olgusal boyutların bir arada olması gerektiğine işaret eder.

Meşruyet Krizi

Meşru olmak; kurallara, yaşlara, toplumda kabul görmüş norm ve değerlere uygun olmak demektir. Öyleyse, gayrimeşru olma süreci siyasi iktidarın bu ilkelerden uzaklaşmasıyla başlar (Beetham, 1991, s. 28). Toplumda hâkim olan meşruluk anlayışının zamanla değişmesiyle mevcut düzenin dayandığı temellerinin açıkta kalması ya da toplumun büyük çoğunluğu tarafından paylaşılan bir meşruyet anlayışı yerine birden fazla meşruluk inancı arasında bir çatışma başladığı zaman da meşruyet krizi ortaya çıkabilir (Kapani, 2007, s. 90, 95). Bu çatışmayı toplumlararası seviyede düşünerek Berger ve Luckman'a başvurursak, bir toplumun diğer bir toplumun sembolik meşruyet evreni ile karşılaşmasının da meşruyet krizine yol açabileceğini söyleyebiliriz ki Said Halim Paşa böyle bir dönemde yaşamıştır.

Said Halim Paşa'nın düşüncesinde meşruyet krizine değinecek olursak, ilk olarak, siyaseti dini zeminde tasavvur etmesinden dolayı dini değer ve ilkelere ayrılmak meşruyet krizine yol açacaktır. Zira siyaseti kuran dindir. Bu noktada iktidarın dini dış tehditlere karşı koruma ve inanların dini yaşamasını sağlama görevi de hatırlanmalıdır. Doğal olarak şeriata riayet etmemek teorisinin bizzat altını oyduğundan sistemin meşruyetini erozyona uğratmaktadır. İkinci olarak, bir hukuk düzeni tarafından sınırlandırılmamış, hukukun üstünlüğünü ihlal eden, zora ve baskıya dayanan istibdadî yönetim gayrimeşrudur ve meşruyet krizine yol açar. Son olarak, milli ve manevi değerleri oluşturan örf, adet ve gelenekleri terk edip başka bir toplumun değerlerini benimsemek sosyo-politik yapının çöküşüne yol açar. Dolayısıyla gelenekten kopmak meşruyet krizin, hatta bunun ötesinde var oluş krizine yol açar.

Siyasi Organizasyonun Nihai Gayesi: Mutluluk

Mutluluk (saadet) insan amellerinin gayesidir ve insanı çalışmaya teşvik eder (Said Halim Paşa, 2019g, s. 243). Mutluluğun siyasetin gayesi olması meşrulaştırıcı bir unsur olduğuna işarettir. Mutluluk "İslam'ın itikadiyatını, ahlakiyatını, içtimaiyatını, siyasiyatını, daima zaman ve muhitin ihtiyacâtına en muvafık bir surette tefsir ederek bunlara gereği gibi tevfik-i hareket etmekten ibaret" olan İslamlaşmakla gerçekleşir (Said Halim Paşa, 2019b, s. 329). Bu çerçevede mutluluk ahlakla alakalıdır. Bu esasa göre hareket edildiği takdirde toplumsal mutluluk elde edilebilir. Böylece saadetin sadece maddi değil manevi anlamda da bir mutluluğa işaret ettiği ortaya çıkar.

Mutluluğun elde edilmesi toplumsal vazife ilkesiyle ilişkilidir. Vazife sahibi insan toplum içerisindeki görevini yerine getirmelidir. Organizmacı toplum görüşünü anımsatan bu düşünce kadim dönemlerden beri ileri

sürülmüş, Osmanlı siyaset düşüncesinde ise erkân-ı erba'a olarak vücut bulmuştur.⁵ Herkesin vazifesini yerine getirmesiyle toplum, dolayısıyla siyasi organizasyon etkili şekilde işlemektedir. Herkes vazifesini isteyerek yerine getirmelidir. Said Halim Paşa'nın muasırı Elmalılı Hamdi Efendi'nin kavramlarıyla konuşacak olursak hubb-ı vazife (vazife aşkı) gerekmektedir. Dolayısıyla bireyci bir anlayış değil, cemaat bilinciyle hareket edildiği takdirde mutluluk elde edilebilir. Toplumun mutluluğu için çalışmanın yolu toplum yararı için fedakârlık yapan fazilet sahibi bireylerden geçer. Böylece mutluluğun toplumsal dayanışma ruhu içerisinde hâsil olduğu anlaşılır. Fedakârlık faziletin yegâne zâmini ise vazife, yani mesuliyet ve mükâfat hissidir (Yazır, 2011, s. 262, 264). Bu hissini harekete geçiren ise dindir. Böylece tevhide dayalı din ve siyaset birlikteliği ilkesi mutluluk konusunda da karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Said Halim Paşanın, *erkân-ı erba'ası* olarak adlandırabileceğimiz itikad, ahlak, ictima ve siyaset bütünlüğünü yansıtmaktadır.

Anlaşılabacağı üzere mutluluk modern rasyonel bireyin kendi çıkar ve iyisinden ibaret değildir. Zira burada fayda fazilet zemininde temellendirilmektedir. Said Halim Paşa mutluluğu bireyin, toplumun ve siyasetin gayesi yaparak modern siyasi tahayyülden farklılaşır.

Özgürlük

Yaklaşık 18.yüzyıldan itibaren Batılı olmayan toplumlarda siyaset düşüncesi Batı'ya atıfta bulunmadan ele alınamaz hale gelmiştir. (Black, 2009, s. 34). 19.yüzyılda Batı düşüncesiyle tanışan Osmanlı aydını da Batılı kavramları görmezden gelememiştir.

Fransız Devrimi'nin üç mottosundan biri olan özgürlük en geniş anlamıyla birinin dilediği gibi düşünmesi ve hareket etmesi demektir (Heywood, 2000, s. 129). Siyasi terminolojide ise baskı ve zorlama olmadan özgür bir şekilde düşünmek, düşüncelerini ifade etmek ya da dilediği şekilde hareket etmek manasına gelir. Siyasi özgürlük bireylerin siyasi karar alma mekanizmalarını katılımını sağlar.

Said Halim Paşa'da özgürlük (hürriyet) anlayışı en temelde dine dayanması bakımından çağdaş siyasal düşünceden ayrılmaktadır. Özgürlük dinin Müslümanlara yüklemiş olduğu en eski ve en kutsal vazifelerdendir. Bu sebeple özgürlük istenildiğinde kullanılan veya feragat edilen bir hak da

5 Osmanlı siyaset düşüncesinde toplum ile dört element ya da vücudun dört salgısı arasında analogi kurulur ve bu analogi erkân-ı erba'a yahut ahlât-ı erba'a şeklinde kavramsallaştırılır. Düşüncülere göre bazı farklılıklar göstermekle birlikte toplumsal yapının bu dört sütünü genellikle ulema, asker, tüccar ve reayadan oluşmaktadır. Bkz: (Sariyannis, 2019, s. 89, 92).

değildir. Bu kapsamda özgürlük devletin kanunlarla verdiği ve istediği zaman kısıtlayabileceği bir hak değildir. Dolayısıyla özgürlük siyasi bir hak olarak görülmemektedir. Ayrıca özgürlük kişinin dinini yaşayabilmesi için şarttır. Çünkü kişinin hakikati araması ve tatbik etmesi, akli kuvvetlerini kullanabilmesi önünde hiçbir engel olmadan hareket edip gelişmesiyle olur Hakikati bilmek ve tatbik etmek mükellefiyeti tüm Müslümanların görevi olduğu için her Müslüman elinden geldiği kadar özgür olmaya çalışmakla mükelleftir (Said Halim Paşa, 2019b, s. 337–339). Hakikati aramak ve tatbik etmek ise dinin ahlaki bir misyonudur. Zaten yukarıda belirtildiği üzere siyaset İslam itikadiyatına dayalı bir ahlakın sonucu olarak teşekkül etmektedir. Böyle bir özgürlük anlayışı modern siyasal ideolojilerin, özellikle liberalizmin savunduğu, kendi çıkarımının peşinde koşması ve mülk edinmesi için insanın özgür olması gerektiği anlayışından farklıdır. Zira İslami siyaset tarihte şeriat temelli öznellikler üretmiştir ve bu özneler modern devletin öznelerinden büyük ölçüde farklıdır (Hallaq, 2012, s. 111).

Buna ilaveten, Said Halim Paşa'da modern ideolojilerin iddia ettiği gibi birey doğduğu andan itibaren birtakım haklara sahip olmaz. Burada kastedilen bireylerin özgür ve eşit olmadığı düşüncesi değildir. Zaten İslam böyle bir anlayışı kabul etmemektedir. İnsan olmak bakımından herkes eşittir. Ancak Said Halim Paşa'ya göre özgürlüğün doğuştan gelen bir hak olduğunu düşünmek bir hatadır. Ona göre insanın doğuştan sahip olduğu bir hak varsa o da insanın içine doğmuş olduğu muhite uyum sağlama (*intibak*) kabiliyetidir. Yani, maddi ve manevi olarak bireyi etkisi altında bulunduran çevreyi müşahede ve idrak etmek ve çevre şartlarının gerektirdiği şekilde hareket etme gücüne sahip olma durumudur.

Said Halim Paşa'yı özgürlük konusunda özgün kılan ve modern siyaset düşüncesinden ayıran husus özgürlüğün kesp edilen bir hak olmasıdır. Said Halim Paşa, insanın bir toplum içerisinde yaşadığını ve toplum içerisinde birtakım vazifelere (görev, ödev) sahip olduğunu söylemektedir. Kişi toplumsal vazifesini yerine getirdiği oranda özgür olur. Peki, özgürlük ve vazife arasındaki ilişkiden kastedilen nedir? İnsan toplum içerisinde yaşamaktadır ve liberallerin iddia ettiği üzere toplumdan bağımsız birey olarak tahayyül edilemez. Toplum içerisinde yaşayan bireyin birtakım ahlaki ve toplumsal vazifeleri vardır. İnsan bu vazifeleri yerine getirdikçe topluma ve kamusal hayata katkı yapar. Birey vazifesini yerine getirerek topluma yaptığı katkı nispetinde toplumun üyeleri nezdinde saygın ve itibar sahibi bir şahıs olur. Dolayısıyla bireyin toplumsal hayata katkısı arttıkça toplumsal meselelerde söz

söyleme ve faaliyette bulunma gücü ve iktidarı artar. Kişi vazifesini yerine getirdikçe ve toplumsal meselelerde inisiyatif aldıkça muktedir olur. Böylece özgürlük bireyin belirli bir iktidar alanına sahip olması olarak karşımıza çıkmaktadır (Said Halim Paşa, 2019a, s. 411). Lakin bu iktidar zora dayanmaz, iktidar sahibi olmaktan kasıt kapasitedir. Kişi ahlaki ve toplumsal vazifelerini öğrenip bilgi sahibi oldukça ve vazifelerini yerine getirdikçe kapasitesini arttırmış olur. Kapasitesi arttıkça toplum içerisinde hareket alanı, dolayısıyla özgürlüğü genişler.⁶ Bu çerçevede özgürlük doğuştan gelen verili bir hak olmaktan ziyade kesp edilen bir hak olarak karşımıza çıkar.

Özgürlük tartışmalarına önemli meselelerden biri de özgürlüğün engellenmesi ve sınırlandırılması konusudur. Said Halim Paşa bu konuda da döneminin siyaset düşüncesinden ayrılmaktadır. Özgürlüğün kısıtlanması konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Modern siyaset düşüncesinde kimileri özgürlüğü sadece fiziki ve hukuki engeller çerçevesinde ele alırken, kimilerine göre ise maddi kaynaklardan yoksunluk, sosyal mahrumiyet ve eğitim yetersizliği özgür olmamaya neden olabilir (Heywood, 2014, s. 311). Özgürlük siyasi bir hak olarak düşünüldüğünden özgürlüğü kısıtlama yetkisi devletin elindedir. Ancak Said Halim Paşa'da özgürlük siyasi bir hak değildir. Dolayısıyla devlet tarafından ne sınırlandırılabilir ne de alınabilir. Özgürlük, Allah'ın Müslümanlara yüklemiş olduğu dini bir vazifedir ve kişi vazifesini yerine getirdiği takdirde özgürlüğünü genişletir. Eğer bu hakkın önünde sınırlandırıcı bir kuvvet varsa o bizzat kişinin kendisidir. Özgürlük ancak kişinin vazifesini yerine getirmedeki kayıtsızlığı ve ataleti neticesinde kısıtlanmış olur. Bu modern siyaset düşüncesinden oldukça farklı bir perspektiftir.

Eşitlik

Siyasi bir kavram olarak eşitlik, bir bireyin ya da grubun diğerlerinin aleyhine olacak şekilde imtiyazlı olmaması demektir (Gaus, 2016, s. 228). Eşitlik düşüncesi çeşitli şekillerde temellendirilir. Gaus'a göre eşitlik; tüm insanların eşit yaratıldığını, dolayısıyla Tanrı'nın her bir insanı eşit derecede sevdiğini söyleyen temel eşitlik anlayışında olduğu gibi teolojik ifadelerle açıklanabilir. İnsanların ortak doğasına ve benzerliklerine işaret eden temel insan

⁶ İktidar konusunda bahsettiğimiz *şevket* kavramını hatırlarsak, *şevket* toplum içerisinde halkın desteğini almış nüfuz sahibi kişilerin toplumda sahip oldukları güç ve iktidarı belirten bir kavramdır. *Şevket* kavramından esinlenerek, Said Halim Paşa'nın düşüncesinde, özgürlüğünü gayretleriyle genişleten bireyi de kendi çapında toplumda *şevket* sahibi birisi olarak düşünebiliriz. Ona toplum içerisinde itibar ve özgürlük kazandıran şeyi kesp ettiği *şevketi* olarak tahayyül edebilir, kişinin ne kadar *şevket* sahibiyse o kadar özgür olduğunu söyleyebiliriz.

eşitliğiye bu benzerlikler bakımından bir insanı diğerinden üstün tutmanın mantıklı olmadığını söyler. Bunların yanında insanın özünü oluşturan birtakım ortak özellikler olduğunu söyleyen seküler yaklaşımlar da bulunmaktadır (Gaus, 2016, s. 244–251).

Eşitlik, Osmanlı düşünce dünyasına Avrupa siyaset düşüncesinden ithal edilmiş ve Osmanlı entelektüelleri eşitlik kavramını İslami kisveye büründürmeye çalışmıştır. İslami sosyo-politik ve sosyo-ekonomik eşitlikçiliğin ayırt edici vasfı ise ontolojik boyutunun aksiyolojik bir sonucu olması ve buna binaen tüm insanların aynı ontolojik alanda olduğunu söylemesidir (Davutoğlu, 2018, s. 249–250). İslami eşitlikçi anlayış tek bir yaratıcı ile din, ırk, cinsiyet ve toplumsal konum fark etmeksizin tüm insanların eşit bir doğası olduğu inanca dayanır (Shahin, 2015, s. 80). Bu bakımdan yukarıda bahsedilen teolojik ve insan doğasındaki benzerliğe dikkat çeken eşitlik anlayışlarına benzemektedir. Ancak bunlardan farklı olarak Müslüman düşünürler eşitlik kavramını ayet ve hadislerle temellendirmeye çalışır.⁷ Lakin İslam'da insanlar arasında akıl, bilgi, görev ve inançtan kaynaklanan ayrımların kaçınılmaz olduğunun düşünüldüğü de unutulmamalıdır (Shahin, 2015, s. 71).

Özgürlük ve eşitlik birbirlerini destekleyen kavramlardır. Rousseau'nun belirttiği gibi özgürlük eşitlik olmadan var olamaz (Rousseau, 2014, s. 48). Said Halim Paşa da modern siyaset düşünürlerine benzer şekilde eşitliği özgürlükle ilişkilendirmiş, herkesin özgür olmasının herkesin eşit olması anlamına geldiğini söyleyerek özgürlük ve eşitliği denk görmüş, umumu kapsayan özgürlüğün eşitlik (*müsavat*) ile eş anlamlı olduğunu ifade etmiştir (Said Halim Paşa, 2019b, s. 339).

Said Halim Paşa eşitliği izah ederken teolojik açıklama getiren temel eşitlik anlayışına yaklaşır. Ona göre “Ahlâk-ı İslamiye hak, hikmet, adalet namına insanlar arasında *hürriyet, müsavat, te'âzzud* düsturlarını tesis etmek”tedir ve bu düsturlara karşı gelenler Allah'ın cezasına uğrayacaktır (Said Halim Paşa, 2019b, s. 341). İslamiyet'in meydana getirdiği toplumsal yapı özgürlük ve eşitlik esasları üzerine kuruludur. Eşitlik sayesinde insanlar hakiki ve samimi bir yardımlaşma fikrini idrak eder ve Müslümanlar arasında kardeşlik tesis edilir (Said Halim Paşa, 2019a, s. 413).

7 Bu hususta “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilen yayan rabbinize itaatsizlikten sakının. Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah'a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir” (Kur'an, 4:1) ayeti ile Hz. Muhammed'in veda hutbesinde tüm insanlığın Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın çocukları olduğu ve dolayısıyla Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın da Arap olana bir üstünlüğü olmadığı gibi bir siyahın kızıl tenliye, kızıl tenlinin de siyah üzerinde bir üstünlüğü olmadığını; üstünlüğün ancak takvada aranması gerektiğini ifade ettiği hadise atıfta bulunulur.

Öte yandan, Said Halim Paşa insanlar arasındaki benzerlik ve insanın ortak doğasına atıfta bulunarak da eşitliği açıklar. Ona göre insan olmak bakımından herkes eşittir ve herhangi birinin bir diğeri üstünde hâkimiyet kurması, onu buyruğu altına alması kabul edilmez. Eşitlik herkese kendi istidadına göre serbestçe gelişme ve *tekemmül* etme imkânı verir. Bu noktada Said Halim Paşa'nın eşitliği, pozitif özgürlük düşüncesine dayanan, ferdin şahsi gelişimini gerçekleştirmesine imkân sağlayan fırsat eşitliğini hatırlatır. Ancak pozitif özgürlükten farklı olarak Said Halim Paşa'da yetkinleşme ve gelişme manasında kullanılan *tekemmülün* maddi boyutun yanında manevi boyutu vardır. Çünkü özgürlük nasıl kişinin dini *tekemmülüne* imkân tanıyor, eşitlik de fertlere İslam'ın ortak gayesine hizmet etme hakkını sunar (Said Halim Paşa, 2019b, s. 339–341). Böylece manevi boyutu haiz eşitlik anlayışı ahlakla alakalı hale gelir ve burada eşitliğin teolojik gerekçelendirilmesi tezahür eder.

Modern siyaset düşüncesinde eşitsizliklerin nasıl giderilebileceği ve eşitliğin adil bir şekilde sağlanıp sağlanamayacağı bir tartışma konusudur. Modern siyaset düşüncesi tam anlamıyla bir eşitliğin yolunu ararken Said Halim Paşa toplumdaki eşitsizlikleri kabul eder. Hukuk önünde herkes eşittir ancak bireylerin yetenekleri, meslekler, aile ve muhit gibi farklılıkların eşitsizlikler ortaya çıkardığı vakidir.⁸ Ayrıca “eşitlikten doğan eşitsizliğin” toplumsal dayanışmayı güçlendirdiğini ifade eder. (Said Halim Paşa, 2019b, s. 341). Anlaşılması güç bu ifadenin temelinde Batı siyaset düşüncesinden farklı bir anlayış yatmaktadır.

Bu çerçevede ilk olarak işaret edilmesi gereken husus tarihi-sosyolojik bağlamdır. Batı'da eşitlik talebi sınıfsal farklılığa dayalı mücadelenin olduğu eşitsiz bir toplumda meydana gelmiştir. Müslüman toplumlarda farklı tabakalar bulunmakla beraber bunlar Batı'daki aristokratlar gibi soya veya burjuva sınıfı gibi mülkiyet ve kapitalist sermaye birikimine dayanmaz. Dolayısıyla İslam toplumunda *havasın* (üst tabaka) meşruiyeti soya, mülkiyete yahut Marksist yaklaşımın deyimiyle üretim araçlarının mülkiyetine değil, liyakate ve ahlaka dayanmaktadır. Buradan hareketle Said Halim Paşa'nın bahsetmiş olduğu eşitsizlik durumunun İslam'da soya dayalı veya sınıfsal bir ayırım bulunmadığından verili bir eşitsizlik olmadığı sonucuna ulaşılır. Ayrıca liyakat ve ahlaka dayalı bu üstünlüğü vazife kavramı çerçevesinde değerlendiresek bireyin çabası sonucunda bu eşitsizliğin ortadan kalkabileceğini

8 Onun bu eşitlik anlayışı Ziya Paşa'yı hatırlatmaktadır. Ziya Paşa'ya göre eşitlik ikiye ayrılmaktadır: hukuk önünde eşitlik (*müsavat fi'l-hukuk*) ile insanların doğa, şeref ve itibarları açısından bir fark gözetilmeyip hepsinin aynı seviyede görülmesi olan şerefte eşitlik (*müsavat fi'ş-şeref*) Bkz:(Ziya, 1868)

söyleyebiliriz. Böylece Said Halim Paşa'da İslam toplumunda tabakalı yapının dikey hareketliliğe müsaade etmesi sebebiyle geçişken bir niteliğe sahip olduğu ortaya çıkar. Bu geçişken yapı İslam toplumundaki dayanışma ruhu hesaba katılarak düşünülürse eşitsizliğin neden faydalı ve teşvik edici (Said Halim Paşa, 2019b, s. 341) bir husus olduğu dahi iyi anlaşılır. Zira sınıf mücadelesi ve buna istinaden sınıflar arası düşmanlığın oluşmadığı dayanışma ve yardımlaşma ruhuna sahip toplumda, *avamdan* (alt tabaka) biri, *havastan* (üst tabaka) birisine husumet gütmek yerine, liyakat ve ahlak sahibi olmasından ötürü havasa hürmet eder. Ancak eşitsizlik bireysel gelişimin ve *tekemmülünün* önünde engel çıkaracak adaletsiz bir noktaya gelirse toplumsal bir felakete yol açar (Said Halim Paşa, 2019e, s. 187).

Islahat Fermanı'nın ilanıyla (1856) gayrimüslim tebaanın eşitliği tanınmış; eşitlik, devlet-tebaa ilişkisini pekiştirmek ve İmparatorluğun toplumsal meşruiyetini güçlendirecek Osmanlılık ideolojisi çerçevesinde yorumlanmıştır. Lakin Said Halim Paşa gayrimüslimlerden bahsetmez. Bu Osmanlılık politikasının iflas etmiş ve İmparatorluğun dağılmış olmasındandır. Ayrıca, İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiye'yi hem eskimiş ve bitmiş olanı sürdürmeyecek hem de Batı taklidi olmayacak yeni bir siyasi düşünce ve sistem ortaya koymak için, Osmanlı ve Türkiye merkezli olmaktan ziyade İslam coğrafyaları ve milletleri için kaleme almıştır (Kara, 2019, s. 56). Bu, gayrimüslimlerden bahsedilmemesinin bir diğer sebebidir.

Dayanışma

Modern Batı siyaset düşüncesi bireysel hakları vurgularken bireysel görevleri ve kamu hizmetini vurgulamaz. Bunları inkâr da etmez, ancak bireysel görev ve kamu hizmetini temel değerler olarak değil, daha ziyade ikincil düşünceler olarak görür (Black, 2009, s. 37–38). Said Halim Paşa ise aksine bunları temel değerler olarak addederek vazife ve dayanışma (*te'azzud*) kavramlarını ileri sürer.

Özgürlük ve eşitlik beraberinde dayanışmayı getirmektedir. Dayanışma, özgürlük ve eşitliğin aksine bireyden ziyade topluma işaret etmektedir. Bu dayanışma anlayışı, toplumu iktisadi zeminde temellendiren liberalizm ve onun rasyonel ve çıkarının peşinde koşan bireyinin menfaatleri doğrultusunda yaptığı işbirliğinden farklıdır. Çünkü İslam itikad ve ahlakına dayalı toplum ve siyaset anlayışı, liberalizmin rekabet anlayışının neden olduğu sınıflar arası çatışmayı/düşmanlığı tasdik etmez.

Şeriatın tatbikiyle mükellef iktidar (*serîr-i hâkimiyet*), özgürlük ve eşitliklere azami derecede saygı duymak zorunluluğunda bulunduğu gibi toplumsal dayanışmayı (*te'azzud-u ictimâiye*) da sağlamakla mükelleftir. Bu iktidara meşruiyet kazandırır. Bunda kusur eden bir iktidar hem üstünlüğünü hem de meşruiyetini kaybeder. (Said Halim Paşa, 2019b, s. 351).

Parlamento

Klasik dönem Osmanlı siyaset düşüncesinde neredeyse siyaset metinlerinin tümü meşvereti hükümdarlığın olmazsa olmaz gerekleri arasında görmektedir (H. Yılmaz, 2008, s. 25). Klasik dönemde meşveret veya şura kavramı siyaseti de içerecek şekilde daha ziyade ahlaki bir kavramdı; zorunlu ve bağlayıcı olmaktan ziyade tavsiye edilen (sünnet, müstehab) bir ilke olarak yorumlanmıştı (Kara, 2003, s. 258, 2019b, s. 50). Tanzimat sonrasında ise *meşveret*, klasik dönemden farklı olarak kuvvetler ayrılığı, anayasa ve parlamento gibi mekanizma ve prosedürler üzerinden yorumlanmıştır. İslahatlar ve Batı siyaset düşüncesinin tesiriyle Osmanlı aydınları *meşveret* kavramı üzerinden meşruti bir sistem talep etmiştir.

Kara'ya göre İslam dünyasında meclisin kimi temsil edeceği ve ana fonksiyonlarını hangi temsile dayanarak meşru ve etkin bir şekilde yürüteceği sorusu yeteri kadar ele alınıp tartışılmamıştır. Ancak Said Halim Paşa bu meselenin ehemmiyetinin farkındadır ve *İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiye*'de bu konuya bir miktar değinmektedir (Kara, 2019a, s. 40).

Said Halim Paşa'nın halk egemenliğini İslami çerçevede yorumladığına değinmiştik. Ona göre hâkimiyet milletindir. İslam'ın esasında temsili ve meşruti bir sistem vardır. Lakin İslam toplumunda zümre, ırk ve sınıf ayrımı olmadığından meşruti yönetimin uygulanması Batı'dakinden farklı bir usule dayanmalı ve farklı bir amacı takip etmelidir. Bu amaç, halkın seçtiği temsilcilerden oluşan parlamentonun dini bir vazife olarak şeriatın tatbik edilmediğine halk adına nezaret etmesidir (*murâkabe, teftiş*) (Said Halim Paşa, 2019a, s. 421).

Egemenliğin bir boyutu yasallıktır. Siyasi iktidar adaleti sağlamak için kanun yapma hakkını kurucu egemen otoriteden alır. Hukuki egemenlik modern devlete, hükmettiği ülkede yargı alanında tartışmasız bir üstünlük verir (Heywood, 2000, s. 37). İslam siyaset düşüncesinde ise hükümet yasama yetkisine sahip değildir. Zira şeriat, devleti ve hükümeti hiyerarşide önceleğinden siyasi otorite kanun yapma gücünden yoksundur. Devletin görevi yeni kanunlar yapmak değil şeriatın tatbik edilmesini sağlamaktır (Shahin,

2015, s. 72–73). Ancak Kur'an ve sünnet zemininde kalmak şartıyla yeni kanunlar yapılabilir. Ayet ve hadislerin dilinin müphem ve şerhin gerektiği durumlarda karşılaşılan yeni fıkhi meseleler hakkında müçtehitler içtihatla bulunabilir (Hallaq, 2009, s. 19, 173). Benzer şekilde, kanunlar şeriat tarafından belirlendiğinden Said Halim Paşa'da meclis Batı'daki gibi yasama yapmaz. Ancak zamanın değişimiyle doğan ihtiyaçlara yönelik zannî alanda kanun yapma yetkisi vardır. Bu yetki meclisteki azınlık veya çoğunluğun değil, şeriata hâkim âlimlerin ve fıkıhçıların uhdesindedir.

Meclis-i Ayan seçkinlerin hak ve çıkarlarını koruduğu ve halkın çıkarlarının gerçekleşmesini engellediğinden (Said Halim Paşa, 2019a, s. 423), onun eşitlik ve adalet vurgusu hatırlanırsa, bu tarz bir meclisin İslam siyasetinde var olamaz. Böylece dikey değil yatay anlamda bir toplum yapısı ve güç ilişkisi tasavvur ettiği ortaya çıkar.

Siyasi Partiler

Çağdaş siyasal düşüncede erken dönem liberallerin partilerin çatışma üretmek toplumsal birliği yok edeceği endişesi ve partilerin özü itibarıyla elitist olduğu eleştirilerine (Heywood, 2000, s. 219) benzer şekilde Said Halim Paşa da partileri eleştirir; sınıfsal yapı ve mücadeleye dayanan bir sistemi tasvip etmez. Zira her sınıf toplumsal iyiden çok kendi çıkarına yönelik yasalar çıkarır. Hâlbuki ona göre, parlamento aynı düşüncede olan (*vifak*) ve birbirine muhabbet besleyen (*muhâdenet*) temsilcilerden müteşekkildir, çıkar ve sınıf mücadelesinin ürünü olan siyasi partilerden değil (Said Halim Paşa, 2019a, s. 421–423). Eğer bu sistem içerisinde partiler varsa hepsi aynı ilke ve gayenin peşinden gider. İhtilaflar sadece bu hedefe giden yol ve yöntemler üzerindedir. Böylece toplumun bölünmesi ve kutuplaşması engellenir.

Modern siyasal düşüncede Mouffe'a başvurursak, Said Halim Paşa'nın düşüncesinde siyaseti biz-onlar çatışmasına dayalı bir antagonizma kurmaz. Bu siyasi tahayyül antagonizmanın düşmanlığı husumete dayalı cepheleşmeye dönüştüren agonistik siyasetle bağdaşmaz. Bunun sebebi agonistik yaklaşımın toplumun her zaman siyaseten kurulduğunu kabul etmesi; siyasalın ahlaki ve terimlerle ifade edilmesine karşı olması (Mouffe, 2010, s. 11, 43); partizan bir karakteri kabul etmesidir. Partizanlıkla alakalı olarak Said Halim Paşa aşırı parti disiplininin hükümet üyelerini en ufak hareket özgürlüğünden mahrum bıraktığını ve inisiyatiflerini ellerinden aldığını söyler (Şeyhun, 2010, s. 202). Bu sebeple siyasi partilere karşıdır.

Hükümet Başkanı

Devlet başkanı halk tarafından seçilmektedir ve İslam toplumlarında yürütme gücünün görevi şeriatın tatbik edilmesini temin etmektir. Zira hükümet her türlü maddi ve manevi toplumsal aracı mücehhez şekilde dini olası tüm saldırıdan korumak için çalışır. Dinin en etkili şekilde himaye ise hâkimiyet ve iktidarın tek bir elde temerküz etmesiyle tahakkuk eder. Bu kapsamda, hükümet başkanının başlıca görevi siyasi sistemi tanzim ve şeriatı tatbik etmektir (Said Halim Paşa, 2019a, s. 421–423). Böylece, devlet başkanının klasik deyimle menea sahibi olmasının meşrulaştırıcı bir unsur olduğunu söyleyebiliriz.

Said Halim Paşa'nın düşüncesinde çelişkili bir husus hükümet başkanının konumu ve yetkilerinde ortaya çıkmaktadır. Ona göre hükümet başkanı görevini başarılı bir şekilde yerine getirebilmesi için güç tek bir kişide toplanmalıdır. Halbuki güçler ayrılığı ilkesi bir gücün diğerlerine karşı güçlenip özgürlükleri tehdit ederek baskıcı bir yönetim kurma ihtimalini olabildiğince uzakta tutmak ve bir denge ve denetleme mekanizması kurmak içindir (Heywood, 2000, s. 229–230). Ancak o, güçlü bir yürütme karşısına zayıf bir yasama gücü koyar ki bu düşüncesi içerisinde bir çelişki oluşturur. Zira bir taraftan zora, istibdada ve keyfiyete dayalı bir iktidarı gayrimeşru sayarak baskıcı ve denetlenemeyen bir iktidara karşı halk denetimini savunurken, diğer taraftan yasamayı yürütme karşısında daha zayıf bir konuma yerleştirir.

Sonuç

Yaşadığı dönem itibarıyla Said Halim Paşa bâğ-ı dehrin baharından ziyade hazanını görmüş bir Osmanlı devlet adamı ve düşünürüydü. Siyaset risalesini Osmanlı İmparatorluğu'nun inhitatında, siyaset sahnesinden solum gittiği bir dönemde Malta'da sürgündeyken kaleme almıştı. Onu siyasal meseleler üzerine düşünmeye iten de bu zorlu kriz dönemi idi. Yazdığı eserle 20. yüzyılda İslam dünyasında yeni bir siyasal düzen öneren ilk düşünür oldu. Siyasetin metafizikle bağlarının kopardığı, felsefeden ziyade gözlemlenebilir olana yöneldiği ve bilim olarak teşekkül ettiği bir dönemde, İsviçre'de modern siyaset düşüncesi, felsefe ve hukuk öğrenimi görmüş ve Batılı kurum ve kavramları yakından tanıyan biri olarak (Işık, 2020, s. 130) siyaseti dini ve ahlaki değerler zemininde ele aldı. Meşru siyasetin ve siyasal düzenin İslam'ın ontolojisine dayanan bir epistemoloji (*itikâdiyât*), aksiyoloji (ahlâkiyât) ve bunlardan hâsıl olan bir sosyolojiye (*ictimâiyât*) dayanması gerektiğini söylerken dönemin bilimsel anlayışına zıt bir siyasi tahayyül ortaya koyuyordu. Zira Montesquieu'nün ideolojik yapı ve tarihi-toplumsal

koşulları dikkate almasına (Zabcı, 2015, s. 547–548) benzer şekilde her milletin kendine mahsus efkâr ve ihtiyacı olduğundan siyasi ve sosyolojik meselelerde diğer toplumlara taklit etmenin yanlış olduğunu düşünüyordu. Bir milletin müesseseleri ihraç maddesi olamayacağı gibi bunların ithali söz konusu olmamalıydı (Said Halim Paşa, 2019c, s. 84–85, 113). İşte böyle bir anlayış çerçevesinde Said Halim Paşa siyaseti dini ve ahlaki zeminde almış ve böylece modern siyaset düşüncesinin gelişiminin tersi bir yönde akıntıya karşı kürek çekmiştir.

Kaynaklar

- Beetham, D. (1991). *The Legitimation of Power*. London: Macmillan.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1991). Legitimation. P. L. Berger & T. Luckmann (Ed.), *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* içinde (s. 110–146). London: Penguin Books.
- Black, A. (2009). "Toward a Global History of Political Thought". T. Shoigmen & C. J. Nederman (Ed.), *Western Political Thought in Dialogue with Asia* içinde (s. 25–42). Lanham: Lexington Books.
- Çetin, H. (2001). *Siyasal İktidar ve Meşruiyet: Meşruiyetin Tipolojisi, Fonksiyonları ve Araçları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Dallmayr, F. (2004). "Monoloğun Ötesinde: Karşılaştırmalı Bir Siyaset Teorisine Doğru". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 18(35), 87–108. Erişim adresi <https://www.divandergisi.com/tr/Dergi/Makale/37/252> (eriş. tar. 5 Kasım, 2019).
- Dallmayr, F. (2009). "Comparative Political Theory: What is it Good For". T. Shogimen & C. J. Nederman (Ed.), *Western Political Thought in Dialogue with Asia* içinde (s. 13–25). Lanham: Lexington Books.
- Davutoğlu, A. (2018). *Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi*. (Çev. M. Cüneyd Kaya). İstanbul: Küre Yayınları.
- El-Attâs, M. N. (2019). *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. (Çev. Mahmud Erol Kılıç). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Faruki, İ. R. (2018). *Tevhid: Düşünce ve Hayata Yansımaları*. (Çev. Ejder Okumuş) İstanbul: Mahya.
- Gaus, G. F. (2016). *Siyaset Kavramları ve Siyaset Kuramları*. (Çev. Nihal Akdere). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Hallaq, W. B. (2009). *An Introduction to Islamic Law*. New York: Cambridge University Press.
- Hallaq, W. B. (2012). *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press.
- Heywood, A. (2000). *Key Concepts in Politics*. New York: Palgrave Macmillan.
- Heywood, A. (2014). *Siyaset Teorisine Giriş*. (Çev. Hızır Murat Köse). İstanbul: Küre Yayınları.
- İkbal, M. (2017). *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*. (Çev. Rahim Acar). İstanbul: Timaş Yayınları.

- Işık, V. (2020). *Türk Düşüncesinde İstikamet Arayışı*. İstanbul: Mahya.
- İzzeti, E. (2014). *İslâm'da Siyaset Teorisi*. (Çev. Yasin Demirkıran). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Jean-Marc Coicaud. (2004). *Legitimacy and Politics: A Contribution to the Study of Political Right and Political Responsibility*. (Çev. David Ames Curtis). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kapani, M. (2007). *Politika Bilimine Giriş*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Kara, İ. (2003). "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Batılılaşım Hem Müslüman Kalalım". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde (s. 234–264). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kara, İ. (2017). "Bazı Sesler Niçin Duyulmuyor? Said Halim Paşa ve Fikriyatına Yeni Bir Nazar". *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din, Siyaset, Tarih, Medeniyet* (s. 379–382). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kara, İ. (2019a). "Hilafetten İslam Devletine Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesinin Ana İstikametleri ve Problemleri". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 24(47), 1–109.
- Kara, İ. (2019b). *İslâmcıların Siyasî Görüşleri 2*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karateke, H. T. (2005). "Legitimizing The Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis". S. Faroqi & H. İncalcık (Ed.), *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power* içinde (s. 13–52). Leiden and Boston: Brill.
- Köse, H. M. (2009). "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (27), 1–19. Erişim adresi <https://www.divandergisi.com/tr/Dergi/Makale/28/287> (eriş. tar. 13 Kasım, 2019).
- Lewis, B. (1992). *İslâm'ın Siyasal Dili*. (Çev. Fatih Taşar). Kayseri: Rey Yayıncılık.
- Lukes, S. (2005). *Power: A Radical View*. New York: Palgrave Macmillan.
- Marchart, O. (2007). *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mardin, Ş. (2003). "Yeni Osmanlı Düşüncesi". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* (s. 42–53). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mouffe, C. (2010). *Siyasal Üzerine*. (Çev. Mehmet Ratip). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Okumuş, A. (2000). "Modern Siyaset Düşüncesinde Meşrutiyet Fikrinin Serencamı", 1(8), 105–122. Erişim adresi <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/254360> (eriş. tar. 15 Eylül, 2020).
- Okumuş, E. (2003). *Meşrutiyet Ekseninde Din ve Devlet*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Okumuş, E. (2010). "Meşruluğun Sosyolojisi". E. Okumuş (Ed.), *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği* içinde (s. 13–34). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Parekh, B. (2005). "Non-Western Political Thought". T. Ball & R. Bellamy (Ed.), *The Cambridge History of Twentieth Century Political Thought* içinde (s. 553–578). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, J.-J. (2014). *Toplum Sözleşmesi*. (Çev. Vedat Günyol). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sariyannis, M. (2019). *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*. Leiden and Boston: Brill.

- S. H., Paşa. (2019a). "İslâm'da Teşkilat-ı Siyâsiye". V. Işık (Ed.), *Said Halim Paşa Külliyyâtı* içinde (s. 399–423). İstanbul: Ketebe.
- S. H., Paşa. (2019b). "İslâmlaşmak". V. Işık (Ed.), *Said Halim Paşa Külliyyâtı* içinde (s. 320–397). İstanbul: Ketebe.
- S. H., Paşa. (2019c). "Mukallidliklerimiz". V. Işık (Ed.), *Said Halim Paşa Külliyyâtı* içinde (s. 78–115). İstanbul: Ketebe.
- S. H., Paşa. (2019d). "İnhitât-ı İslâm Hakkında". V. Işık (Ed.), *Said Halim Paşa Külliyyâtı* içinde (s. 261–317). İstanbul: Ketebe.
- S. H., Paşa. (2019e). "Buhrân-ı İctimâ'imiz". V. Işık (Ed.), *Said Halim Paşa Külliyyâtı* içinde (s. 153–227). İstanbul: Ketebe.
- S. H., Paşa. (2019f). "Meşrûtiyet". V. Işık (Ed.), *Said Halim Paşa Külliyyâtı* içinde (s. 26–75). İstanbul: Ketebe.
- S. H., Paşa. (2019g). "Ta'assub". V. Işık (Ed.), *Said Halim Paşa Külliyyâtı* içinde (s. 228–257). İstanbul: Ketebe.
- Şen, A. (2020). *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*. İstanbul: Klasik.
- Şeyhun, A. (2010). *Said Halim Paşa*. (Çev. Derya Göçer). İstanbul: Everest.
- Shahin, E. E.-D. (2015). "Government". G. Bowering (Ed.), *Islamic Political Thought: An Introduction* içinde (s. 68–85). New Jersey and Oxfordshire: Princeton University Press.
- Topal, A. E. (2017). *From Decline to Progress: Ottoman Concepts of Reform 1600-1876*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Türcan, T. (2001). *Devletin Egemenlik unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*. Ankara: Ankara Okulu.
- Türker, Ö. (2018). "İslam Siyaset Düşüncesinin Yeniden İnşası Üzerine Bir Deneme". L. Sunar & Ö. Kavak (Ed.), *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan* içinde (s. 51–91). Ankara: İlem Kitaplığı.
- Üçer, İ. H. (2017). *İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi*. İstanbul: İlem.
- Uslu, A. (2017). *Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş; Tarihyazımı, Temel Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Wehr, H., & Cowan, J. M. (1976). Walâya. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. (3.bs., s. 1099–1100) Spoken Language Service Inc.
- Yazır, E. M. H. (2011). "Müslümanlık Mâni'-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkîdir". A. C. Köksal & M. Kaya (Ed.), *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler* içinde (s. 261–282). İstanbul: Klasik.
- Yılmaz, C. (2013). "Osmanlı Siyaset Düşüncesinin İlkeleri". F. M. Emecen, İ. Keskin, & A. Ahmetbeyoğlu (Ed.), *Osmanlı'nın İzinde Prof. Dr. Mehmet İspirli Armağanı* içinde (s. 517–532). İstanbul: TİMAŞ Yayınları.
- Yılmaz, H. (2008). "Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma Öncesi Meşrutiyetçi Gelişmeler". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 24, 1–30. Erişim adresi <https://www.divandergisi.com/tr/Dergi/Makale/25/267> (eriş. tar. 2 Nisan, 2020).

- Zabcı, F. (2015). "Montesquieu: Yasaların Ruhu ve Siyasal Özgürlük". Mehmet Ali Ağaoğulları (Ed.), *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* içinde (s. 541–567). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zelditch Jr., M. (2006). "Legitimacy Theory". P. J. Burke (Ed.), *Contemporary Social Psychological Theories* içinde (s. 324–352). Stanford: Stanford University Press.
- Ziya. (8 Cemaziyelahir 1285/5 Ekim 1868.). Mesele-i müsâvât. *Hürriyet* 15.
- Zürcher, E. J. (2004). *Turkey: A Modern History*. New York: I.B. Tauris.