

İslam Siyaset Düşüncesinde Devlet Yönetiminin Teo-Politiği

Sefa Mertek, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

ORCID: 0000-0002-4046-2248

E-Posta: sefamertek@gmail.com

Öz

Yöneticilerin sınırlanması, zorba yönetimlerin ortaya çıkmasını engelleyen bir yönetim pratiğidir ve hemen hemen tüm toplumların en azından belirli bir tarihsel dönemde ele aldığı siyasal meselelerden birisidir. Bu makale, yöneticileri sınırlama çabasının İslam toplumlarında nasıl geliştiğini ve uygulandığını incelemeyi amaçlar. Batı toplumlarında güçler ayrılığı ilkesi, Montesquieu'nün katkılarıyla en belirgin ifadesini bulsa da, kökeni Antik Yunan ve Roma'ya dayanır. Aristoteles, yasama, yürütme ve yargı olarak tanımladığı üç erk ile anayasayı tanımlamış; Polybius, Roma'da karma yönetim sisteminin bu üç gücü dengeleme işlevi gördüğünü belirtmiştir. Modern dönemde John Locke, yasama, yürütme ve federatif güçleri ayırmış; Montesquieu ise yasama, yürütme ve yargı güçlerinin ayrılığını yöneticileri sınırlayan yapı olarak görmüştür. Güçler ayrılığı ile denetleme ve denge sistemi kurulmuş ve yönetim tek bir elde toplanmamıştır. İslam siyaset düşüncesinde ise yöneticilerin sınırlandırılması tartışmalıdır. Doğu despotizmi kavramını savunan düşünürler, İslam toplumlarında despotik yönetimlerin yaygın olduğunu öne sürerler. Aristoteles, Machiavelli, Montesquieu, Adam Ferguson, Adam Smith, Karl Marx ve Max Weber gibi düşünürler, doğu toplumlarını genellikle despotizmle ilişkilendirir. Bu görüşe göre, özel mülkiyetin zayıflığı, sivil toplumun yokluğu ve merkezi otoritenin güçlü oluşu, despotizmin temel nedenleridir. Ancak İslam toplumlarında yöneticilerin sınırlandırılmasına yönelik pratiklerin varlığını savunan çalışmalar da mevcuttur. John Esposito ve John Voll, şura, icma ve danışma mekanizmalarını öne çıkararak İslam siyaset düşüncesinde çeşitlilik ve sınırlamanın varlığına dikkat çekerler. Wael Hallaq, Batı devlet anlayışının İslam devletiyle kıyaslanmasının sorunlu olduğunu belirtir. H. Bahadır Türk, siyasetname geleneği üzerinden yöneticilerin denetimini örnekler. Bu çalışmalar, İslam toplumlarında da yöneticileri sınırlama çabalarının mevcut olduğunu gösterir. Makalenin ana araştırma sorusu, İslam siyaset düşüncesinde modern öncesi döneme ait güçler ayrılığı gibi olmasa da yöneticileri sınırlama çabalarının var olup olmadığıdır. Bu bağlamda ilk olarak yönetimin teo-politiği üzerinde durulacaktır. Ardından bu teo-politiğin aşamaları olarak görülen otorite ve nizam, hukuksal yapı ve ulema, adalet ve ahlâk konularına ayrıntılı olarak değinilecektir. Sonuç olarak İslam siyaset düşüncesinin klasik döneminde otorite, nizam, itaat, şura, hukuk, ulema, siyasetname ve adalet ilkesine dayanan bir yönetim teo-politiği olduğu ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Siyaset Düşüncesi, Yönetim Teo-politiği, Yönetici, Güçler Ayrılığı, Doğu Despotizmi

Theo-Politics of State Governance in Islamic Political Thought

Abstract

The restraint of rulers is a practice of governance that prevents the emergence of tyrannical rule and is one of the political issues that almost all societies have dealt with at least in some historical period. This article aims to examine how the effort to limit rulers has developed and been practiced in Islamic societies. Although the principle of separation of powers in Western societies found its most prominent expression in the contributions of Montesquieu, its origins go back to Ancient Greece and Rome. Aristotle defined the constitution with the three powers of legislature, executive and judiciary; Polybius stated that the mixed system of government in Rome functioned to balance these three powers. In the modern period, John Locke separated legislative, executive and federal powers; Montesquieu saw the separation of legislative, executive and judicial powers as a structure that limits the rulers. With the separation of powers, a system of checks and balances was established and the administration was not concentrated in a single hand. In Islamic political thought, the limitation of rulers is controversial. Thinkers who defend the concept of Eastern despotism argue that despotic governments are common in Islamic societies. Thinkers such as Aristotle, Machiavelli, Montesquieu, Adam Ferguson, Adam Smith, Karl Marx and Max Weber generally associate eastern societies with despotism. According to this view, the weakness of private property, the absence of civil society and the strong centralized authority are the main causes of despotism. However, there are also studies that argue for the existence of practices to limit rulers in Islamic societies. John Esposito and John Voll draw attention to the existence of diversity and limitation in Islamic political thought by emphasizing the mechanisms of shura, ijma and consultation. Wael Hallaq states that comparing the Western understanding of the state with the Islamic state is problematic. H. Bahadır Türk exemplifies the control of rulers through the political tradition. These studies show that there are also efforts to limit rulers in Islamic societies. The main research question of the article is whether there are efforts to limit rulers in Islamic political thought, even if not like the separation of powers of the pre-modern period. In this context, the theo-politics of governance will be discussed first. Then, the issues of authority and order, legal structure and ulema, justice and morality, which are seen as the stages of this theo-politics, will be discussed in detail. As a result, it will be argued that in the classical period of Islamic political thought, there was a theo-politics of governance based on authority, order, obedience, shura, law, ulema, political writings and the principle of justice.

Keywords: Islamic Political Thought, Theo-politics of Government, Ruler, Separation of Powers, Eastern Despotism

Giriş

Yöneticilerin sınırlandırılması, devlet ortaya çıktıktan sonra insanların yönetim pratikleri arasına dâhil ettiği en önemli ilkelerden birisi olagelmıştır. Çoğu toplum, bir şekilde devlet yöneticilerinin kuşatıcılığına, baskısına, zorlamalarına, tahakkümüne kendi yönetim pratiğine göre bir sınırlandırmaya gitme yolunu seçmiştir. Burada bir ikilik üzerinden hareket etmek konuyu daha anlaşılır kılabılır: bir yanda yöneticiler diğer yanda toplum. İlerleyen süreçte yöneticiler kendi içerisinde en üst yönetici ve diğer yöneticiler şeklinde ayrılmıştır. Başka şekilde ifade etmek gerekirse, seçkinler seçkini ve seçkinler (havas) tarzı bir ayırım da söz konusudur. Seçkinler ve toplum dikotomisinde yönetici hükmünü devam ettirmek isterken toplum ve onu oluşturan insanlar özgür ve müreffeh bir toplum düzeninde yaşamayı tercih eder. Ancak iki kutbun istekleri her zaman paralel bir şekilde ilerlemez. Devlet yöneticisi, keyfi bir şekilde hükmünü sürdürmek isteyip zorbalık yolunu seçebilmektedir. Tabi vurgulamak gerekir ki iktidarın olduğu her yerde güçlü veya zayıf fark etmeksizin bir direniş vardır (Foucault, 2007: 73). Tarihsel süreç göstermiştir ki yöneticilerin karşısında toplum, onu bir şekilde sınırlamak için mücadele etmiştir. Tam bu noktada yöneticileri sınırlandırmaya yönelik uygulamalar siyasal yönetimlerin içerisinde yerleştirilmeye başlanmıştır.

Yöneticilerin sınırlandırılması, çağa, topluma, coğrafyaya, kültüre, dini yapıya göre değişiklik göstererek ilerlemiştir. Batı toplumları için yöneticileri sınırlayan bir hat çokça üzerinde durulmuş ve çalışılmıştır. Bu konuda en önemli örnek, Batı toplumlarında ortaya çıkan güçler ayrılığı ilkesidir. Güçler ayrılığı, Montesquieu ile zirve noktasına ulaşsa da Antik Yunan'dan itibaren bir hat üzerinden ilerlediği ileri sürülebilir. İlk olarak Antik Yunan üzerinden ilerlemek gerekirse Aristoteles, anayasayı her ülkenin yasama, yürütme ve yargı olmak üzere üç erkin dağılımını sağlayan metin olarak ele almıştır (Aristoteles, 2004: 161). Burada *politeia* olarak adlandırılan yönetimler anayasanın bu üç özelliğini ortaya çıkarma gücüne sahiptir. Dahası yöneticilerin zorba bir karaktere sahip olmaması için kamu görevlerine kura ile gelmesi ve *ostrakismos* uygulamasının benimsenmesi Antik Yunan'ın oldukça özgün yanlarını oluşturur. Kuranın önemi, kamu görevlerinin vatandaşların ortak meselesi olarak görülmesi ve vatandaşların hepsinin üstleniyor olması yönetimin belirli kişi ve gruplarda toplanmasını engellerken yönetim pratiğine tehlikeli olarak görülen kişilerin on yıl şehirden sürgün edilmesi yine yöneticilerin zorba ve kötü kişinin eline geçmesini engellemeyi amaç edinir. Antik Yunan'dan sonra Roma döneminde güçler ayrılığı karma yönetim şeklinde yansıma bulmuştur. Ünlü tarihçi Polybius'a göre Roma'da karma yönetim, Cumhuriyet döneminden imparatorluk dönemine kadar konsül, senato ve

halk meclisinin birbirini denetleme ve dengeleme işlevini üstlenen bir şekilde dizayn edilmiştir (Polybius, 2002: 357-358). Benzer şekilde meşhur devlet adamı Cicero da karma yönetimin birçok yönden en iyisi olduğunu savunmuştur. Roma'nın uyguladığı karma yönetim belki de denetleme ve denge mekanizmasının kurum olarak en net ifadelerinden birisidir. Burada konsül, senato ve halk birbirlerini bir şekilde dengeleyip denetleme imkânına sahip olabilmıştır. Dahası Roma'nın benimsediği çift yönetici usulü, yönetimin tek elde toplanıp zorbalaşmasını da engelleyen bir pratik olmuştur. Modern döneme geçildiğinde ise ilk olarak John Locke, yasama, yürütme ve federatif güç olarak güçler ayrılığını formüle eder (Locke, 2016: 153-156). Günümüz güçler ayrılığı düşüncesinin temelini atan Montesquieu, her devletin yasama, yürütme ve yargı güçlerinden oluşan üç çeşit güce sahip olduğundan bahseder (Montesquieu, 1989: 156-166). Güçler ayrılığı ilkesi, Montesquieu ile zirve noktasına ulaşırken günümüze kadar Batı demokrasilerinin benimsediği merkezi yönetim pratiklerinden birisi olagelmıştır. Denetleme ve denge işlevi, dolayısıyla yöneticilerin sınırlandırılması, güçlerin ayrı ellerde toplanmasıyla sağlanmaya çalışılmaktadır.

Yönetimin sınırlandırılması konusunda Batı toplumlarında böyle bir hat yaşanmışken İslam siyaset düşüncesinde klasik dönemde/modern öncesi dönemde yöneticilerin sınırlandırılmasına dair herhangi bir hattın ya da belirli pratiklerin olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. İslam toplumlarında böyle bir gelişmenin olmadığını savunan düşünürler, genellikle doğu despotizmi söylemi üzerinden bir yaklaşım benimsemişlerdir. Buna göre İslam toplumlarında zorba yöneticiler vardır ve tebaaya zulmetmektedir. Bu açıdan Aristoteles *Politika*'da Asyalıların yönetim pratiğinin Avrupalılardan farklı olarak despotizme daha yakın olduğunu (Aristoteles, 2004: 97), Niccolo Machiavelli *Hükümdar*'da Türkler ve Mısırlılar üzerinden yöneticilerin despot olduğunu (Machiavelli, 2016: 181), Montesquieu *Kanunların Ruhu*'nda Aristoteles'in iklim ve coğrafya üzerinden ele aldığı Doğu toplumlarının despot bir karakterinin olduğunu (Montesquieu, 1989: 264-278), klasik ekonomi politikçilerden Adam Ferguson'un sivil toplumlar üzerine olan yazılarında Batı toplumlarında sivil toplumun varlığı üzerinde dururken Doğu toplumlarında sivil toplumun olmadığını ve böylece despotizm tehlikesinin olduğunu (Ferguson, 1996: 71-73) ve Adam Smith'in *Milletlerin Zenginliği*'nde Ferguson'a benzer şekilde Doğu toplumlarında özel mülkiyetin gelişmemesi ve baraj ve kanallar dâhil çoğu mülkün devlete ait olmasından dolayı despot bir yönetimin olduğunu (Smith, 1977: 35-40), teorik olarak klasik ekonomi politikçilere karşı olsa da Karl Marx'ın da benzer düşüncelerle özel mülkiyetin zayıflığından dolayı vergi ve ranta dayalı sistemde Doğu toplumlarının

ister istemez despot olduğunu (Marx, 1997: 695) ve bu hattın son halkası olarak Max Weber'in patrimonyalizm altında incelediği sultanizmin de despotizmin bir türü ve merkezi ordulara sahip Doğu'ya özgü olduğunu (Weber, 2019: 361) belirtmesinden bahsedilebilir.

Doğu despotizmi bakış açısının aksini savunan çalışmalar ise İslam toplumlarındaki pratiklerin bir yönüne odaklanmaktadır. Buna göre daire-i adalet pratiğine, siyasetname geleneğine, siyaset-i şeriyeye, şuraya odaklanan müstakil çalışmalar mevcuttur. John Esposito ve John Voll şura, icma ve danışmayı öne çıkararak İslam düşüncesinde çeşitliliği ve sınırlanmayı dolaylı olarak ele alır (Esposito ve Voll, 1996: 27, 92). Wael Hallaq, Batı devlet anlayışının İslami devlet anlayışından oldukça farklı olduğunu ve bu nedenle Batılı devlet nosyonu ile İslam devletine yaklaşılmamasının modern kavramlarla tarihi gelişmelerin yanlış değerlendirilmesine yol açacağını belirtir (Hallaq, 2009: 163-170). Dahası Rousseaucu egemenlik anlayışından hareketle yaptığı analizinde Hallaq, modern anlamda bir İslami devletin günümüz şartlarında imkânsız olduğundan bahseder (Hallaq, 2019). Dolayısıyla modern kavram ve yapılar yerine kendi tarihselliği içerisinde İslami devlete yaklaşımını savunur. H. Bahadır Türk ise *Nushatü's-Selatin* isimli makalesinde siyasetname üzerinden yöneticinin denetimini örneklendirmeye çalışır (Türk, 2017). Ancak güçler ayrılığı gibi yöneticileri sınırlandıran bir hattın varlığından bahsedebilmek için bu alandaki pratiklere bir bütün olarak yaklaşmak gerekmektedir.

Doğu'nun despot karakterli olarak işaretlenmesinin oryantalist bir yaklaşım olduğu vurgulanmalıdır. Oryantalizm, en genel anlamıyla, Batı'nın kendini hakim özne ve Doğu'yu bir inceleme nesnesi olarak konumlandırması, Doğu hakkında hakikat ve bilgi üretmesi anlamına gelir (Said, 2013: 13; Mutman, 2002: 190-193). Oryantalist düşünce tarzında Batılı ve Doğuluyu merkez ve çevre şeklinde ikiliklerden hareket eden ideolojik bir süreç olarak görmek gerekir (Keyman vd., 1996: 14). Tabii ki oryantalizme dikkat çekmek ayrıca oksidentalizm üzerine eğilmeyi de gerektirir. Oksidentalizm, en genel anlamıyla ters oryantalizm olarak değerlendirilebilir (Buruma ve Margalit, 2004: 10). Burada Doğu'yu merkeze alma ve Batı'yı tanımlama, Batı'nın uygulamalarını reddetme, ona hınçla ve tepkisel yaklaşıma söz konusudur (Hanefi, 2004: 276; Buruma, 2004: 281). Edward Said bir söyleşisinde Doğu'nun durgunluğunun ve dünyaya eşiti olarak bakmamanın bir mağduriyet duygusuna yol açtığını vurgulayarak bu oksidentalist tavrı aşmak gerektiğini söyler (Barsamian, 2003: 284). Dolayısıyla yukarıda Doğu hakkında söylenen tavırlar oryantalizm içerisinde ele alınırken Doğu'nun da bu tanımlama içerisinde

hareket ederek ona cevap verme, ‘sizde olan bizde de var’ gibi savunma kaygısı yerine kendinde olanı kendi özgünlüğü içerisinde ele alma çabasına girmesi gerekir. Bu çalışmanın amacı, Batı’daki yönetimin ve yöneticinin sınırlandırılmasına karşı aynıysından Doğu’da da var demek değildir. İslam toplumları özelinde klasik döneme özgü Doğu yönetimlerinin teo-politiğini ortaya koymaktır.

Literatürdeki sorun, İslam siyaset düşüncesinde yöneticiler ve toplum arasındaki ilişkinin karakterinin despotik olup olmadığı konusundaki belirsizliktir. Burada bir dönemselleştirme yapmak gerekir. Ancak belirtmek gerekir ki literatürde üzerinde uzlaşılmış net bir dönemselleştirme mevcut değildir. İslam siyaset düşüncesi, yaklaşık 1400 yıllık bir süreci kapsar. Klasik dönem ise siyasal açıdan ele alındığında 650’li yıllardan 1600’lü yıllar arasını niteler. 1600’lü yıllar gibi net bir tarih olmasa da bir zaman periyodunun üzerinde durulmasının nedeni, Dünya tarihinde modern döneme özgü anlayış ve mefhumların Rönesans ve reform hareketleri ile başlayıp devrimlerle devam eden süreçte cereyan etmesidir. Bu bakımdan çalışma, klasik döneme odaklanacaktır. Çalışmanın sorusu: İslam siyaset düşüncesinde klasik dönemde devlet yönetiminin teo-politiği nedir? Bu sebeple ilk olarak yönetimin teo-politiği üzerinde durulacaktır. Ardından bu teo-politiği oluşturan aşamalar olarak otorite ve nizam, hukuksal yapı ve ulema ve adalet ve ahlâk konuları üzerinde durulacaktır. Sonuç olarak İslam siyaset düşüncesinin kendine özgü yönetim teo-politiği olduğu ve bu teo-politik neticesinde yönetimin yapısı ve sınırlandırılmasının mümkün olduğu savunulmaktadır.

Yönetimin Teo-politiği Üzerine

Her toplumun, çağın, coğrafyanın tarihsel süreç içerisinde benimsediği bir yönetim pratiği vardır. Bu yönetim pratiklerini kendi dönemsel şartları içerisinde değerlendirmek gerekirken anakronizme düşülüp günümüz epistemesiyle ele alınması yanlış değerlendirmelere neden olur. Yukarıda kısaca ele alınan oryantalist ve oksidentalit bakış açıları en somut örnekler olarak belirir. Batı ve Doğu dikotomisi üzerinden ilerleyen bu bakış açıları birinin iyi diğerinin kötü olarak tanımlanması ile başlar ve o şekilde devam eder. Ancak Doğu toplumları üzerinden hareket edildiğinde İslam dininin etkisi oldukça belirgindir.

Oryantalit ve oksidentalit bakış açısının dışında Karatani, dünya ekonomik düzenini alternatif bir tarzda yeniden yorumlar. O, ekonomiyi üretim tarzlarına göre değil, mübadele tarzlarına göre şekillendirir. Döngüsel şekilde tasavvur ettiği dört mübadele tarzı söz konusudur. A tipi mübadele tarzı, karşılıklı armağanlaşmaya dayalı; B tipi mübadele tarzı, yönetim ve himaye-

ye dayalı; C tipi mübadele tarzı, meta mübadelesine dayalı ve D tipi mübadele tarzı, üçünün aşılmasıyla tekrar A tipi mübadele tarzının benimsenmesine dayalıdır (Karatani, 2017: 10). A tipi ve B tipi mübadele tarzları kapitalizm öncesi toplumların ekonomik ilişkilerini ele alması bakımından önemlidir. A tipi mübadele tarzı, arkaik toplumlara özgü, yerleşik hayatla birlikte karşılıklılığın baskın olduğu bir yapı olarak ortaya çıkmıştır. B tipi mübadele tarzında ise barış ve güvenliğin tesis edilerek nizamın sağlanması baskın karakter olmuştur.

İslam dini üzerinden teolojik bir özellik edinen Doğu toplumları ve devletleri, kendi kültürel özelliklerinden ayrı çoğunlukla İslam dini altında değerlendirilmeye tabi tutulur. Teolojik bakış açısına tabi tutulma, indirgemeci bir tarzda ilerler. Zira İslam dini her şey hakkında konuşmaz. Toplamların ve devletlerin benimsediğı dünyaya dönük özellikler vardır. Bamyeh'in vurgusuyla ifade etmek gerekirse İslam toplumlarının benimsediğı sistemlerin yanı sıra yaşam dünyaları da (*lifeworlds*) vardır. Yaşam dünyası, belirli kaideler şeklinde insanlara dayatılan kuralları değil insanların geçmişten beri benimsediğı gönüllü eylem ve pratikleri ifade eder (Bamyeh, 2019: 6). Bamyeh'e göre İslam toplumlarının asıl başarısı, tam anlamıyla her açıdan birbiriyle uyumlu bir toplum oluşturmak değil, tüm toplumsal çatışmaların herkes için geçerli aynı ilkeler etrafında şekillendirmesidir. Dolayısıyla diğer tüm dinlerde olduğu gibi patolojik demogoglar, kurtuluş teolojisi, baskıcı yönetimler, demokratik girişimler, ataerkillik başta olmak üzere aynı fenomenleri içerisinde barındırır. Burada İslam toplumlarını öne çıkaran husus, genel ortaklaşmanın (*plenum*) olmasıdır (Bamyeh, 2019: 7-8). Thomas Bauer (2019: 12), İslam toplumundaki farklılıkların ona zenginlik katan bir müphemlik kültürü olduğunu vurgular. Esasen bu durumun özellikle Sünniliğin hâkim olduğu 9. ve 13. yüzyıllar arasındaki her şeye kucak açma, hoşgörü gösterme kültürüyle geliştiğı söylenebilir (Hodgson, 1995: 279-320).

Teo-politik içerisinde şehirlerin oldukça farklı bir yeri olmuştur. Zira İslam'ın yayılması ile birlikte tarım aristokrasisi oldukça zayıflamıştır (Hodgson, 1995: 87-91). Ümmet düşüncesi ile daha eşitlikçi ve hoşgörü ile farklılıklara kucak açma, müphemliği beraberinde getirmiştir. Bu durum şehirleşmeye ve ticarete yansımıştır. Şam, Bağdat, Kahire, Kurtuba gibi şehirlerin merkez olması sosyolojik gerçeğin bir yansımasıdır. İbn Haldun'un kırsal bölgede yaşayan insanları bedevi ve şehirlerde yaşayan insanları hadari şeklinde ayrıma tabi tutması burada anlam bulur. Bedevi ve hadari insanların mizaçları da yaşadığı ortam ve şartlara göre şekillenir. Bedevi sert, kaba ve savaşçı iken hadari yumuşak, ince ve barışçıldır (İbn Haldun, 2016: 323-6). Cabiri'ye göre

toplumun hükümdar, seçkinler ve halk şeklindeki ayrımı şehirleşmenin ve ticaretin bir sonucu olarak ortaya çıkar (Cabiri, 1997: 671).

Doğu içerisinde değerlendirilebilecek İslam toplumlarına bakıldığında İslam dinini merkeze alan bir yönetim pratiğinin olduğu ifade edilmelidir. Özellikle klasik dönemde kurulan devletlerin temel karakterlerinden birisinin, İslam dini olduğu vurgulanmalıdır. Dolayısıyla teoloji ve politika bir arada ele alınmış ve birbirini tamamlayıcı şekilde olmuştur. İlk dönemlerde halifenin hem devlet başkanı hem dini lider olması, din ve siyaset arasındaki gerilimin başlıca nedeni olmuştur (Lapidus, 2013: 155). Ardından halifelik ve hükümdar arasındaki geçiş başka bir sorunun gerçekleşmesine yol açmıştır. Muaviye ile birlikte halifelğin kâğıt üzerinde varken realitede saltanata dönüşümün gerçekleştiği sıkça vurgulanır (Akyüz, 1991). Bir başka açıklama ise halifelğin Abbasîlerin ikinci dönemiyle birlikte gücünü kaybederek başka devletlerin himayesi altında varlığını sürdürmesi neticesinde sadece dini alanda başvurulmuş bir makam olmasıdır. Bunun karşısında ise güce hâkim olan hükümdarın, padişahın baskın olması söz konusudur. İbn Haldun da siyaseti ikiye ayırarak akli siyaseti saltanata dayanarak dünya üzerindeki maslahatın gerçekleşmesi olarak nitelerken dini siyaseti halifelik üzerinden dini hayatın düzenlenmesi olarak ele alır (İbn Haldun, 2016: 420-1).

Her ne kadar İslam dini Arabistan'da ortaya çıksa da fetihleri merkeze alan bir tarzda yayılması onun diğer toplum ve kültürlerden etkilenmesini de beraberinde getirmiştir. Türkler, Sasaniler, Hintliler kendi kültürlerini bir şekilde İslami inançlarla birleştirmişlerdir. Bu birleştirme yönetim pratiklerine de yansımıştır. Aşağıda ayrıntılı inceleneceği üzere siyasetnameler, nihai şeklini Türk ve İran yönetim gelenekleriyle karşılaştığında edinmiştir. Osmanlı üzerinden bir örnek vermek gerekirse hukukun tek kaynağı şeriat olmamıştır. Şeriat daha çok özel hukuk alanı ile ilgiliyken devlet yönetimini de içeren kamu alanı örfi hukuk tarafından şekillendirilmiştir. Keskintaş, Osmanlı siyasetnameleri üzerine olan eserinde epistemeyi adalet, ahlâk ve nizam üzerine inşa eder (Keskintaş, 2017). Sadece Osmanlı dönemi ve siyasetname üzerinden hareket etmeyen bu çalışma için teo-politik olarak adlandırılan episteme, otorite ve nizam, hukuksal yapı ve ulema, adalet ve ahlâk üzerinde yükselir. Zira devletler özelinde farklı pratikler olduğu kadar tarihsel süreçteki devletlerin birçoğunda görülen ortak bazı özellikler vardır. Bu ortak özellikler, kaos ve kargaşa yerine güçlü bir otoritenin ve nizamın tercih edilmesi, ilkel de olsa bir hukuksal yapının varlığı ve bağlayıcı olmasa da hükümdarı ve yöneticileri iyiliğe yöneltmesi açısından siyasetnameler ve daire-i adalet ile siyasetin ahlâkileştirilmesi söz konusudur. Dolayısıyla bunlar, İslam

siyaset düşüncesinin teo-politiğini oluşturan başlıca unsurlardır.

Otorite ve Nizam

Karatani'nin B tipi mübadele tarzının hâkim olduğu toplumlarda ortaya çıkan devlet şekli, İslam toplumlarının klasik dönemindeki devletlere benzer özelliklere sahiptir. Bu devlet tipinde şiddet tekeli sadece devlete aittir. Devlet, sadece kendisinin şiddet kullanabileceğini öne sürerek karşılığında halktan itaat bekler. Burada eşkıyalara karşı ya da üstünlük kurmak isteyen diğer topluluklara karşı devlet halkı koruma işlevini üstlenir. Himaye bu dönemdeki toplumlar için hayati niteliktedir. Başka şekilde ifade etmek gerekirse yönetilenlere itaatleri karşılığında nizamın sağlanarak barış ve güvenliğin sağlanması söz konusudur (Karatani, 2017: 33). Mübadele edilen şey, itaate karşılık nizamdır.

İslam siyaset düşüncesinde nizam düşüncesinin kökeni özellikle Hariciler'in Osman'ı şehit etmesiyle başlayan ve Ali ile Muaviye arasındaki halifelik kavgasında zirve noktasına ulaşan kaos ve kargaşa dönemine dayanır. Muaviye'nin tekrar düzeni sağlamasıyla kaos sona ermiş ve nizam sağlanmıştır. Ancak Abbasiler dönemindeki halifelik üzerinden yaşanan Sünni-Şii çatışmaları ve Moğolların yaptıkları saldırılar neticesinde nizam tekrar bozulmuştur. Dolayısıyla tarihsel süreçte insanların başta hayatları olmak üzere sahip oldukları şeyleri kaos yüzünden kaybedebilecekleri düşüncesi, baskıcı bile olsa nizamı sağlayan yöneticilere karşı sessiz olunmasını beraberinde getirmiştir.

İslam düşünürlerinin kaosa karşı nizamı öne çıkarmaları sıkça görülür. Birkaç örnek vermek gerekirse Turtuşî'ye göre "bir saatlik bu karmaşa düzen, bir senelik baskıcı ve otoriter düzenden daha kötüdür, daha ağırdır" (Turtuşî, 1995: 124), İbn Cemaa "sultanın kırk yıllık zulmünü, halkın bir anlık sultansız kalmasına yeğler" (İbn Cemaa, 2010: 33), Taftazani'ye göre "işlediği fısk Allah'a itaatten çıkmak ve zulüm Allah'ın kullarına haksız muamele etmek sebebiyle halifenin yetkisinin düşmez" (Taftazani, 2011: 291). Dolayısıyla düşünürler, kaos karşısında itaatin benimsenmesi gerektiğini ve nizamın çok önemli olduğunu şiddetli bir şekilde savunmuşlardır. Cabiri düşünürlerin itaati ve nizamı önceleyen tutumlarını "iktidar ideolojisi" (Cabiri, 1997: 712), Abdulhalık (2001) "sabır ekolü" ve Evkuran (2012) "istikrar teolojisi" olarak adlandırır.

Nizamı bozan unsurlardan birisi, şehirleşme ile birlikte insanların mizaçlarında olan yumuşamadır. İbn Halduncu bir şekilde ifade etmek gerekirse, asabiyeti güçlü olan bedevilerin asabiyeti zayıf olan hadarileri yenmesi döngüsel olarak tekrar etmektedir (İbn Haldun, 2016: 323-326, 348). Bu döngüsellik

kaosa düşme halinin varlığını devamlı kılar. Dolayısıyla güçlü bir otoritenin varlığı nizamın sağlanması için en temel ilke olarak belirir.

İlk dönemlerde yöneticinin otoritesi, halifenin şahsında vücut bulmuştur. Gardet'e göre klasik dönemdeki otorite, fıkının türediği Kur'an, Arabistan'daki kabile töreleri ve sırasıyla Bizans, İran ve Türklerden gelen Doğu etkisi üzerinden inşa edilmiştir (Gardet, 2014: 55). Bu otoritenin en tepedeki kaynağı pastoral iktidar anlayışı ile Tanrı'ya doğru gider. Emeviler'den itibaren halife için kullanılan *zıllullah* (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) unvanı bunun ifadesi niteliğindedir. Ancak itaat vurgusu oldukça baskın olsa da arkasından şura vurgusu daha sönük bir şekilde varlığını hissettirir (Gardet, 2014: 57-58).

Devletin itaat karşısında güvenliği sağlamasının bir diğer uzantısı ekonomik alanda belirir. Devlet, Ömer'den itibaren fethedilen toprakların sahibi olmaktadır. Topraklar üzerinden ilerleyen bu hâkimiyet üretim ilişkilerinin merkezinde yer alır. Üretim ilişkileri devlet aygıtından ayrı gerçekleşmez. Devlet başkanı ve bürokrasi sadece siyasi ilişkiler kurmaz, ekonomik ilişkilere de yön verir. Dolayısıyla siyasi yapı ve ekonomik yapı aynı mekanizmanın birer parçalarıdır. Bu ise Asyatik üretim tarzının tipik özelliklerindendir. Sulama kanalları, sosyal yardımlar ve asayiş kamu politikaları olarak devlet tarafından halka sunulur ve böylece devlet, meşru otorite halini alır (Karatani, 2017: 30-34). Ancak burada bir parantez açmak gerekir. Yönetim ve himayenin baskın olduğu bu tarzda ister istemez şiddet tekeli elinde bulunduran devlet, barajlar, sulama kanalları, çiftlikler gibi büyük yapıların sahibi olmak zorundadır. Özellikle göçebe topluluklar kaynakları yağmalamış ve vergi gibi yükümlülüklerden kaçmışlardır. Tarımla geçimini sağlayan insanların salahiyeti için onlara karşı koyacak bir otoritenin varlığı elzemdir. Aksi halde devlet, itaat karşılığında vaat ettiği barış ve güveni sağlayamaz. Zira su gibi temel bir ihtiyacı insanlara sağlayamayan bir devlet, nizamı da sağlayamaz. Bu mübadele tarzında doğası itibarıyla devlet, her şeyin içerisinde olmak zorundadır.

Mülkiyet konusunda vakıfların özel bir yeri vardır. Mal varlığını bir vakfa bağışlayan kişi, onun üzerindeki tasarruf hakkını kimsenin dokunamayacağı şekilde devreder. Son kertede her şeyin hâkimi olan devlet bile vakıf mallarına dokunamaz. Vakıf mallarına yönelik üç ilke söz konusudur. İlki, vakıf mallarının devredilemez ve dokunulamaz olması, ikincisi bağışın ancak kamu yararını önemesini gerektirmesi ve üçüncüsü basit bir irade beyanının varlığıdır (Gardet, 2014: 114-115). Bu üç ilkeye aykırı bir durum olmadığı sürece vakıf mallarının mülkiyeti korunur. Dolayısıyla devlet aygıtının ekonominin de içerisinde olduğu Asyatik üretim tarzı, gerekli şartlar oluştuğunda kamu yararını önceleyecek şekilde aşılmaktadır.

Otorite ve nizam, sadece güç ile sağlanmaz. Yönetim pratiği üzerinden en azından seçkinlerin rızasına başvurmak, şura kurumuyla başvuru bir pratik olmuştur. Şura, genel anlamıyla, bir siyasal yönetimin kararları alırken bir heyet halinde toplanarak fikir alışverişinde bulunduğu yönetim pratiğidir. En genel kullanımı şura olsa da müşavere, meşveret, istişare, meclis, danışma heyeti gibi kullanımları görülmektedir. Hatta İslamiyet'ten önceki Arap kabilelerinin bile uyguladığı bir yönetim pratiği olagelmıştır (Kelpetin, 2016: 32-33, 41, 69, 130). Türk devletlerinde ise toy ve kurultay şeklinde yansıma bulmuştur (Turan, 2002: 591-592). En genel anlamıyla hükümdarın devlet işleriyle ilgili nihai kararını vermeden önce bir meclis bünyesinde meselelerin tartışılması açısından benzer işlevlere sahip olduğunu vurgulamak gerekir. Zira bir meclis şeklinde toplanma ve bağlayıcı olmasa bile devlet işlerinin görüşülmesi söz konusu olagelmıştır.

Şuranın İslami toplumlardaki belirgin olarak görüldüğü yer, halifenin göreve gelebilmesi için halkın vereceği bey'attır. Buna göre halkın onayını almak göreve gelmek için şarttır ve bu şart, halkın bir araya gelerek tartıştığı şura ile gerçekleşmiştir. Bey'at konusunda halkın tamamının görüşünün Osman'ın halife seçilirken görüldüğü üzere bir gruba devredildiği zamanlar da olmuştur. Hatta şura, halkın tamamının görüşü yerine sadece seçkin bir zümre olan Ehlü'l-Hall ve'l-Akd'in bağlayıcılığı olmayan görüşlerinin ele alındığı yerler olmuştur (Katip, 2016: 150). Dahası ilerleyen zamanlarda şura meclisinde bulunanların eşit söz hakkına sahip olması, yönetici yanlılarının meclisteki sayısı bilerek üstün tutularak yok edilmeye dahi çalışılmıştır. Bu bağlamda Cüveyni, bey'at alırken şura meclisinde istenilen kararın alınabilmesi için güçlü ve karşı tarafı bastırarak yeterli sayıda kişinin olması gerektiğini vurgular (Cüveyni, 2020: 289).

Şuranın kullanılması sadece bey'at ile ilgili değildir. Zira halifeye ve yöneticiye itaat mutlak olmayıp görev esnasında yapıp ettiklerine de bağlıdır (Katip, 2016: 48-49). Bu açıdan halife ya da yönetici toplumun görüşünü dikkate almak için yönetimlerinin merkezine şurayı koymak zorunda kalmıştır. Bu açıdan şurayı yönetimin zorunlu bir ilkesi olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Şura, toplumun tümünü ilgilendiren meselelerle ilgili olduğu için siyasal katılımı sağlayan bir yönü de vardır.

Zamanla -özellikle Emeviler ile birlikte- şuranın önemi zayıflamaya başlamıştır. Şura başlangıçta İslam geleneğinde pratik olarak anayasa ve idare hukukunun temel ilkelerinden birisi olarak görülürken ilerleyen süreçte pratik önemi yitirilmiş ve sadece teorik olarak yapılması gereken bir şart olarak ele alınmaya başlanmıştır. Şura ile birlikte ilerleyen bey'at başlangıçta pra-

tik olarak meşruiyet kaynağı olarak ele alınırken, yerine getirilmesi gereken şekli bir şarta evrilmiştir (Yaman, 2004: 21-22). Özellikle Muaviye ile birlikte halifeliğin saltanata dönüşmesi sonucu, şura önemini kaybetmeye başlamış ve sadece şekli bir şarta indirgendiği zamanlar olmuştur (Hodgson, 2017: 278). Şuranın şekli bir şarta indirgenmesi, bağlayıcılık özelliğini kaybettiğini de gösterir. Önceki zamanlarda şura heyetinde bulunan güçlü şahsiyetlerin sözlerinin öyle ya da böyle dikkate alınması ve böylece yöneticilerin bir bakıma sınırlandırılması mümkün olmuşken şekli bir yapıya bürünen şura ile yöneticilerin sınırlandırılması da zorlaşmıştır. Halifeliğin saltanata dönüşmesiyle zorla bey'at alma pratiği oldukça yaygın kullanılmıştır. Dahası bey'atın halkın onayını almaktan çıkarak şekli olarak el ve ayak öpme gibi pratikler üzerinden uygulandığı zamanlar dahi olmuştur (İbn Haldun, 2016: 449).

Bey'atten ayrı olarak devlet yönetimi için önemli kararlar alırken halifenin ya da sultanın, şura meclisleri vasıtasıyla devlet adamlarının ya da ulemanın görüşlerini dikkate aldığı uygulamalar söz konusudur. Ancak belirtmek gerekir ki bu uygulamalar, halifenin ya da sultanın çizdiği sınırlar içerisinde gerçekleşmiştir. Halife ya da sultan isterse verilen görüşleri dikkate alır, istemezse almaz. Böylece yine bağlayıcı olmayan bir uygulama ile karşılaşılır. Zira nasihat verirken bile oldukça dikkatli olunmalıdır. Aksi takdirde sultanın gazabıyla karşılaşmak olasıdır. Bu bağlamda İbn Abdırabbih, sultana nasihat verirken onun öfkesine ve gazabına uğramamak için dolaylı anlatımlar kullanılmasını savunur (Abdirabbih, 2020: 23). Böylece nasihatler üzerinden yöneticiler sınırlandırılmaya çalışılır.

Her ne kadar Emeviler ile birlikte şuranın etkisi ve dikkate alınmasının azaldığı zamanlar olsa da devlet yapısı içerisinde devamlı var olagelmıştır. Bu bağlamda Emeviler ve Abbasiler döneminde halifelere gelen yazışmaların vezirlerin başkanlığında ele alındığı Divan-ı İnşa, kadıların vermiş olduğu hükme itiraz etmek ve diğer yüksek yöneticilerin uygulamalarını şikâyet etmek için Divan-ı Mezalim, haberleşmeyi sağlamak ve gizli bilgilerin iletilmesi için Divan-ı Berid, savaş durumuna karar vermek için Divan-ı Cünd adında şura uygulamasını gerçekleştirildiği meclisler veya kurullar vardır (Nusair, 1985: 107-112). Ancak bu meclislerde şura uygulaması gerçekleştirilse de yöneticilerin ne derece dengelendiği ya da denetlendiği meselesi net değildir.

Selçuklular bir yönüyle Türk toy ve kurultay geleneğini takip ederken diğer yönüyle Emeviler ve Abbasilerin divan geleneğinden oldukça etkilenmişlerdir. Zira Selçuklu sultanları otoritelerini belirli ölçülerde halife ile ilişkilendirme gayreti içerisinde olmuştur. Bu bağlamda Selçuklu sultanlarının hutbe okuturken adlarının halife adından sonra okunması ve bastırdıkları paraların

üzerine halifelerin isimlerini de yazdırmaları en belirgin örneklerdir (Turan, 2002: 154). Selçuklularda en yüksek divan, devletin önemli ve büyük işlerinin görüşüldüğü Divan-ı A'la'dır. Divan-ı A'la'da ele alınan meseleler oldukça derin ve incelikli bir şekilde tartışılrsa da nihayetinde meclisteki tartışmalar sultana bir fikir vermesi açısından istişari niteliktedir (Solakoğlu, 1994: 86). Köprülü, Oğuz töresine göre sultanın Türk aşiretleriyle müşavere ettiğini ve beylerin kemal-i serbesti içerisinde fikirlerini dile getirdiğini ama nihayetinde son kararın yine sultana ait olduğunu belirtir (Köprülü, 2011: 208). Divan-ı A'la dışındaki divanlar, Emeviler ve Abbasîlerin oluşturdukları divanların farklı isimlerdeki devamı niteliğindedir.

Emeviler ve Abbasiler ile başlayan İslami divan geleneği Selçuklularla birlikte geliştirilmiş ve bu gelenek Osmanlı'da da devam etmiştir. Osmanlılarda öne çıkan en önemli divan, padişahın atadığı kişilerden oluşan ve onun adına karar alan Divan-ı Hümayun'dur (Ünal, 1997: 36-37). Divan-ı Hümayun, herkesin başvurusuna açık bir kuruldur ancak ele alınan meseleler, şer'i hukuk alanında değil örfi hukuk alanındadır. Böylece Osmanlılar da adaleti sağlayabilmek için şura ilkesini yönetimlerinin merkezine yerleştirmişlerdir. Genel açıdan bakıldığında bey'at ile başlayan sonrasında bir yönetim pratiği olarak uygulanan şuranın otorite ve nizamın karşısında zaman zaman çeşitli yöneticiler tarafından şekli bir tarzda varlığını göstermiş olsa da devletin kurumlar düzeyinde temsil edilmesi ve o kurullara göre hareket eden yöneticiler sayesinde denetleme ve denge işlevini belirli ölçülerde gerçekleştirdiği ileri sürülebilir.

Hukuksal Yapı ve Ulema

İslam toplumlarında devletin hukuksal yapısı iki başlı şekilde ilerler: şer'i ve örfi hukuk. Şer'i ve örfi hukukun birbirinden ayrı olup olmadığı tartışılmalı bir konudur. Emeviler, Abbasiler, Memlûkler, Selçuklular ve Osmanlılar üzerinden ilerleyen hat içerisinde her ne kadar şeriat tek hukuk kaynağı olarak değerlendirilse de özellikle Osmanlı'da net bir şekilde görüldüğü üzere şer'i hukuktan ayrı olarak örfi hukukun varlığı söz konusudur. Osmanlı'dan önceki -özellikle halifeliği barındıran ya da onun hamiliğini üstlenen- devletlerde net bir şekilde örfi hukukun kurumsallaşması görülmesi de yönetim pratiklerinde fiili olarak şer'i hukuktan ayrıldıkları hususlar olmuştur. Bu bağlamda Selçuklular şer'i hukuka ek olarak devlet yönetimini ilgilendiren meselelerde emirnameler yayınlarak örfi kurallar koymaya çalışmışlardır (Köprülü, 1943: 407).

Öne çıkan tartışmalardan birisi, şer'i hukukun özel ilişkiler sahasında kaldığı ve kamusal işlerde kullanılıp kullanılmadığıdır. Ömer Lütfi Barkan (1946: XII, 1975: 49), şer'i hukuku ilk iki asırdan sonra gelişimini tamamlamış, kamu

hukuku alanında çok fazla bilgi içermeyen, daha sonraki süreçte insanların takip etmesi gereken değişmez kurallar olarak değerlendirir. Halil İnalcık (1959: 575, 1998: 135-136, 2016: 57-58) ise, Fatih Sultan Mehmet'e kadar şer'i hukukun kamu alanı dâhil, hayatın birçok yönünde etkili olduğuna ama Fatih'in şeriatı bağımsız şekilde devlet yönetimine dair kanunname çıkarması ile şer'i hukuktan ayrılan ve devlet yönetimini merkeze alan bir örfi hukuk alanının geliştiğini söyler. Bunun karşısında teolojik bir bakışı savunan Ali Bardakoğlu ise şer'i hukuku sadece Kur'an, sünnet, icma ve kıyas üzerinden toplumun özel ilişkilerini konu alan ve donuk bir tarza bürünen bir sistemi değil, Kur'an ve sünnette yer alan ilkelerden hareket eden daha geniş bir hukuk sistemini anlamak gerektiğini söyler (Bardakoğlu, 1999: 412-413). Bardakoğlu'nun bakış açısı şeriatı bağımsız bir örfi hukukun düzenlenemeyeceğini, ister istemez ilkel düzeyde bile olsa örfi hukukun şeriatın ilkelerini dikkate alarak ilerleyeceğini savunur. Gardet de benzer şekilde tüm yasa ve hukuksal düzenlemelerin bir açıdan Kur'an ve sünnete dayanması gerektiğini vurgular (Gardet, 2014: 139). Dolayısıyla şer'i ve örfi hukuk ayrılmazdan evvel başlayan maslahata uygun hareket etme ayrıldıktan sonra da devam etmiştir. Örfi hukuk ayrı bir hukuk dalı olsa da maslahata uygun nasıl hareket edileceğine dair ilkeler öyle ya da böyle şer'i hukukun tabi olduğu ilkelere türemiştir. Ahmet Akgündüz'ün II. Beyazıt dönemine dair incelediği kanunnamelerden birisinde defalarca hırsızlık yapanın asılması gerektiğini belirtmiştir (Akgündüz, 1990: 43): "Ve esir uğurlayanı ve ayardanı ve dükkân açanı ve birkaç kez hırsızlığı zahir olmuş kimesneyi asalar." Akgündüz'ün açıklamasına göre burada amme nizamını zedeleyen suçları işleyenlerin siyaseten katli düzenlenmektedir. Böylece şeriatın devlet nizamını ilgilendiren ceza alanında başvurulması söz konusudur.

Ulemanın faaliyet gösterdiği fıkıh alanı, kamu hukukunu içeren siyaset-i şeriye ile yakından ilgilidir. Siyaset-i şeriye ile fıkıh üzerinden ele alınmayan idare, ceza, anayasa, vergi gibi kamu hukuku yöneticiler tarafından düzenlenmeye çalışılmıştır (Köksal, 2016: 33). Bu açıdan kamu hukuku düşüncesinin ilk olarak Müslüman toplumlarında ortaya çıktığını ileri sürenler vardır (Güler, 2019). Ancak daha sonra yeterince gelişmediği ve oldukça cılız bir alan olarak kabul edildiği de bir gerçektir (Köksal, 2011: 68). Kamu hukukunun yeterince gelişmemesinin bir nedeni, devlet otoritesini mutlak bir otorite olarak görmeyip tüzel kişiliği kabul etmemesi ve fertler üzerinden ilerlemesidir (Köksal, 2016: 14). İkinci olarak Emeviler ile birlikte yöneticilerin otoriter bir yapıya bürünmesi ve böylece fukahanın kamu hukuku alanından uzaklaştırılarak özel alana itilmesidir (Koşum, 2008: 129). Üçüncü olarak ise Hz. Ömer ile birlikte devletin fethedilen toprakların mülkiyetine sahip olmasıyla güçlenmesi ve kamu

hukuku alanına hükmetmesidir (Güler, 2019). Dolayısıyla siyaset-i şeriyye ile ulemanın güçsüzleştirilmesi ve kamu hukukunun yeterince gelişememesi, devletin sınırlandırmasını zayıflatan bir gelişme olmuştur.

Şer'i ve örfi hukuk ayırımına ek olarak hukuksal yapıda ulemanın konumu oldukça önem arz eder. Öncelikle ulema, hukuksal düzenlemelerle devlet yöneticilerini şer'i ilkeler doğrultusunda sınırlandırmaya çalışmıştır. Tabii ki ulemanın bu tarz sınırlandırma çabaları, daha çok fıkıh alanında cereyan etmiştir. Ancak ulema; kadı, dini öğretici, öğretmen gibi alanlarda da faaliyet göstererek toplum için faydalı olmaya çalışmıştır (Lapidus, 1975: 364).

Ulemanın ilk dönemlerde devlet aygıtı ile arasına mesafe koyması, bağımsız hareket etmeleri için bilinçli olarak tercih ettikleri bir yöntemdir. Bu bakımdan ulema, ilk dönemlerde geçimlerini sağlayabilmek için devlet mekanizmasından uzak özel işlerle meşgul olmuştur.

Tablo 1. Hicri 1-470 (Miladi 622-1092) Yılları Arasında Müslüman Din Âlimlerinin Yüzde Olarak Mesleklere Göre Dağılımı

Meslek	7. Yüzyıl	8. Yüzyıl	9. Yüzyıl	10. Yüzyıl	11. Yüzyıl
Tekstil	2,3	18,2	22,3	20,3	24,1
Gıda	2,6	11	14	12,6	13,1
Tekstil ya da Gıda	1	1,4	1,4	0,9	0,4
Süs Eşyası ya da Parfüm	1,3	6,6	8,5	7,8	7,2
Kâğıt, Kitap ve Kopyalama	0,7	2,6	4,7	5,6	2,1
Deri, Metaller, Ahşap ve Kil	1,6	7,6	10,4	8,8	5,2
Çeşitli Ticaret	1	7,2	9,1	8,6	4,8
Genel Tüccarlar	5,3	3,7	2,4	2	4,5
Bankacılar ve Aracılar	0,6	2,3	5,1	5,2	7,9
Ticaret ve Sanayi Toplamı	16,4	60,4	77,9	71,8	69,3
Öğretmen	4,9	9,8	6,1	5,1	3,8
Hem Ticaret hem de Öğretmenlik yapan	0,3	1,1	1,2	2,3	2,4
Yöneticiler ve Memurlar	71,2	20,8	5,5	6,5	6,9
Sorgu Müfettişi	-	0,6	1,4	5,4	7,2
Diğerleri	7,2	7,1	7,9	8,9	10,4
Toplam Kişi Sayısı	305	654	1567	1378	290
Kaynak: (Cohen, 1970: 36)					

Bu tabloda Cohen'in 7-11. yüzyıllar arasında 4.194 ulema arasındaki araştırmasına göre ulemanın yaklaşık %70'i ticaretle geçimini sağlar. Ulemanın ekonomik yönden devlete bağımlı olmaması, özgür kararlar vermesine olanak

tanımıştır. Devlet yöneticileri, ulemaya maddi destekte bulunmak istemişse de 11. yüzyıla kadar birçok ulema, bu desteği reddetmiştir (Kuru, 2019: 73). Ancak 11. yüzyılla birlikte ulemanın devlete yaklaşması ve bağımsızlığını belirli ölçülerde yitirmesi söz konusu olmuştur (Lapidus, 1996: 12-13). Ayrıca belirtilmesi gerekir ki ekonomik ilişkiye ek olarak ilk dönem ulema, dünya görüşü olarak devlet yöneticileri ile yan yana bulunmaktan bilinçli olarak uzak durmuştur. Devlet yöneticileri ile aralarına mesafe koymak istemelerinin ana nedeni, bağımsızlıklarını yitirecekleri düşüncesi ve devlet yöneticileri ile ilişkiye girmenin iş ve eylemlerinde onlara meşruiyet kazandıracakları düşüncesidir. Bu bakımdan yöneticilerin tüm ısrarına rağmen onlarla yan yana görünmekten imtina eden Ebu Hanife, Şafii, Malik, Hanbeli, Cafer Sadık gibi zamanın önden gelen uleması, zamanın yöneticileri tarafından kırbaçlanmak ve hapsedilmek dâhil çeşitli eylemlere maruz kalmıştır (Afsaruddin, 2008: 98-103, 137-141).

Din ve devletin yakın bir ilişkide olması gerektiği düşüncesi, esasen, Sasani pratiğinden kaynaklanır. Meşhur Fars hükümdarı Erdeşir b. Babek, din ve devletin organik bir ilişkiye sahip olduğunu ve hatta “ikiz kardeş” olarak görülmesi gerektiğini vurgular. Zira ikisi de varlığını tek başına sürdürmekte zorlanır. Din bir devletin temelini oluştururken devlet de bu temelini koruyuculuğunu üstlenir (Maverdi, 2019: 64). Dolayısıyla teoloji ve politika bir şekilde bir arada varlığını sürdürür.

Ulemanın devlet aygıtı ile yakın ilişkiye girmesi, zamanla bağımsızlığını kaybetmesine yol açmıştır. Bu bakımdan 11.yüzyılda başlayan süreç, sonraki yüzyıllarda artarak devam etmiştir. Bu ilişkinin en ünlü örneği, ulemanın bir devlet görevlisi konumuna geldiği Nizamiye medreseleridir. Devletin bir görevlisi olan ve bunun karşılığında maaş alan ulema, dini alanın düzenlenmesi için oldukça elverişli bir grup olarak değerlendirilmiştir (Shatzmiller, 1993: 312). Maaş üzerinden kurulan ulema ile ilişkiler, vakıflar aracılığıyla ulemanın toprak sahibi olması ile devam etmiştir (Hodgson, 1995: 53-54). Dahası, ilerleyen zamanlarda farklı coğrafyalara yayılarak bu işbirliği geliştirilmiştir (Lapidus, 1996: 16): “Bağdat ve İran’da geliştirilen, ‘ulema’ ve devlet arasındaki Selçuklu ilişkiler sistemi, Selçukluların Suriye ve Mısır’ı fetihleriyle batıya taşınmış ve daha sonra Osmanlı İmparatorluğu tarafından Anadolu, Balkanlar ve Bereketli Hilal’in batı kısımlarında benimsenmiştir”. Burada devlet yöneticisinin ulema üzerindeki müdahalesi onu ancak görevden alma ile sınırlıydı. Görevden alma, geçimlerini başka mesleklerden sağladıkları zamanlarda etkili bir araç değilken, kamu görevlisi olduktan sonra onların kararlarını etkileyen bir faktör olmuştur.

Adalet ve Ahlâk: Siyaseti Ehlileştirmek

Ulemanın yöneticiler karşısında etkisini kaybetmesi neticesinde onu sınırlandıracak, adaletli yönetmesini sağlayacak alternatif bir literatürün gelişmesine ihtiyaç duyulmuştur. Hâlihazırda siyaset düşüncesinde var olan nasihatname geleneği, böyle bir düşünceyle oldukça gelişmeye başlamıştır. Bernard Lewis'e göre de bu dönemde hukukun geri plana itilmesi ile nasihatler üzerinden yöneticilere ve topluma yön vermeye çalışılmış ve dahası nasihat üzerinden ilerleyen bir sistemde hukukçular da geri plana itilerek devlet adamları, tarihçiler ve felsefeciler bu alanda aktif rol almaya başlamıştır (Lewis, 1992: 154-155). Buradaki asıl amaç, nasihatler üzerinden yöneticileri ve toplumu adaletli bir yönetim çerçevesinde buluşturmak olmuştur. Siyasetin esas itibarıyla ahlâka dayandığı düşüncesi, eserlerin merkezini oluşturur (İnalçık, 2005: 18).

Siyasetnameler, nasihatname geleneği içerisinde yer alır ve daha çok yöneticilerin —özellikle sultan ve devlet adamlarının— adaletli bir şekilde hüküm sürmesini sağlamak için yazılan nasihatlerden oluşur (Adalıoğlu, 2009). Örneğin Nizamülmülk'e göre yazdığı *Siyasetname*, peygamber, evliyalar ve padişahların geçmişte yaptığı iyi davranış ve yönetim örneklerinin yanı sıra geleceğe yönelik tavsiye ve nasihatleri barındıran bir eserdir (Nizamülmülk, 2010: 345). İbn Abdırabbih (2020: 23), Gazzali (2020: 35) ve İbn Mukaffa (2018: 53) da benzer söylemlerde bulunarak nasihat yönünü öne çıkarır. Aslında literatürde nasihatname, siyasetname ve edep türü arasında bir ayrım da yapılır. Buna göre nasihatname, toplumun tüm kesimlerini ilgilendiren siyasi, iktisadi ve toplumsal alanlarla; siyasetnameler, ağırlıklı olarak yöneticilerle ve edep türü ise görgü ve adap kuralları ile ilgilidir (Kömbe, 2018: 203). Bunlara ek olarak devlet adamlarına yazılmış raporları ve risaleleri islahatname olarak ayrı bir alanda ele alan çalışmalar da mevcuttur (Köse, 2018: 42).

Siyasetnamelerin kökeni ahlâki bir yönetim tarzı arayışlarının olduğu Mezopotamya ve İran-Sasani bölgeleridir (Kömbe, 2018: 205). *Kutadgu Bilig* üzerinde yaptığı incelemede İnalçık (2005: 19) da siyasetnamelerdeki siyaset ve ahlâk kaidelerinin Hint-İran kaynaklarına dayandığı net bir şekilde ifade eder. Ancak Hint-İran siyasetnameleri ile Türk siyasetnameleri arasında oldukça önemli farklılıklar vardır. İran devletlerinde hükümdarın mutlak otoritesi vardır ve bu otorite sadece adalet ile sınırlandırılabilir. Bu sınırlama ise bağlayıcılığı olmayan şekilde hükümdarın ihtiyari isteği neticesinde gerçekleşebilir. Başka ifadeyle adalet ile sınırlama ancak hükümdarın lütfuyla karşılık bulabilir. Türk siyasetnamelerinde ise hakimiyetin kaynağı, törü (kanun ve nizam) ve kuttur. Törü hükümdarı bağlayıcı ve objektif hukuk kaidelerinden

oluşur. Bu hukuk kaidelerinin özünde ise örfi hukuk vardır. Dolayısıyla Türk hükümdarlarının yönetimle ilgili şeriattan farklı örfi hukuka yönelmesi ve kanunname çıkarması tesadüfi olarak gerçekleşmez. “Adalet, hükümdarın bir bağışlama fiili değil, törünün doğru ve tarafsız bir şekilde uygulanmasıdır” (İnalçık, 2005: 20-23). Vurgulamak gerekir ki Türk ve İran geleneklerinin birleşmesi, siyasetnamelere esas özelliğini katmıştır.

Emeviler zamanında fetihlerin artması ile bu bölgelerle daha yoğun etkileşimler gerçekleşmiş ve İslam siyaset düşüncesine de bu tür girmiştir. Emevîler için oldukça elverişli bir araç olarak görülmüştür. Zira siyasetnamelerde yöneticinin adil olması savunulurken düzen ve istikrarın son derece önemli olduğu belirtilmektedir (Levend, 1962: 168). Düzen ve istikrar vurgusu sonraki çalışmalarda da etkisini devamlı hissettirmiştir. Örneğin Turtuşi, adaletli bir yönetimin devam edebilmesi için düzen ve istikrarın son derece önemli olduğunu vurgular (Turtuşi, 1995: 29-31).

Siyasetnamelerin birkaç yazılma sebebi olduğu ileri sürülebilir. İlk olarak sultan ve yöneticilere siyasi, askeri ve toplumsal meselelerle ilgili yol göstermek istenir. İkinci olarak geçmişte iyi davranış ve yönetim sergilemiş peygamber, evliya, sultan ve yöneticilerden ders alınması amaçlanır. Üçüncü olarak yöneten ve yönetilen ilişkisine dair genel örf ve adetleri belirler. Dördüncü olarak herhangi bir sorunla karşılaşıldığında üstesinden nasıl gelineceğine dair nasihatlerde bulunmaktadır (Kömbe, 2018: 203-204). Bu nedenleri artırmak mümkündür ama genel hatlarıyla nasihatlerin bu amaçlar doğrultusunda kaleme alındıklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

Siyasetnameler, nasihatlerden oluştuğu için hukuksal ya da siyasal yanı karşısında ahlâki ve inançsal yanının ağır basması söz konusudur. Ahlâki ve inançsal yanının ağır basması ise bağlayıcı olmayan bir yapısı olmasına yol açmıştır (İnalçık, 2005: 14). Bağlayıcı olmadığı için ise sultanın ya da devlet adamının siyasetnamelerde yazılanlara uyup uymaması sadece kendi iradesine göre şekillenmiştir. Zira uymadığı takdirde herhangi bir yaptırımla karşılaşmayacaktır. Siyasetnamelerdeki iyi yönetim tavsiyelerine uyulmadığını düşünen ulema bu konuda oldukça sitemkâr olmuştur. Yusuf Has Hacib (2018: 475) *Kutadgu Bilig* eserinde Tanrı'nın buyruklarına uyulmadığından, örf ve âdete aykırı davranışların engellenmediğinden ve nasihatlerin dikkate alınmadığından yakınır. Benzer şekilde Koçi Bey de zamanın askerlerinin tüm ihtiyaçları eksiksiz karşılanırsa ve padişahın emrine aykırı hareket etmenin kendilerini dinden çıkaracağı söylene dahi onların bunu hiç dikkate almayacaklarını söyleyerek sitemini askerler üzerinden ifade eder (Koçi Bey, 1972: 51).

Siyasetnameler ilk olarak İslam dininin kutsal kaynakları olan Kur'an ve sünnet üzerinden hareket eder. Ardından Hz. Peygamber'den yazıldığı döneme kadar yöneticilerin iyi ve adaletli pratiklerine yer verir. Böylece sultanın ya da devlet adamının geçmişteki önemli şahısların buradaki pratikleri devam ettirmesi amaçlanır. Her ne kadar siyasetnamelerin bağlayıcı olmasa da din ve geçmişteki önemli yöneticiler üzerinden kurulan "iyi ve adil yönetim pratikleri" ister istemez sultanı ya da devlet adamını zorlayan bir yanı da vardır. Zira sultanın meşruiyet kaynağı çoğu zaman din ve geçmişteki yönetim geleneğidir. Geçmişin mirasından yararlanarak aynı hataların tekrarlanmaması ve hatta daha iyi pratiklerin sergilenmesi hedeflenir (Yavari, 2014: 7). Din ve geçmiş yönetimler üzerinden kurulan meşruiyet, Yaratıcı ile de kurulmaya çalışılır. Bu açıdan nasıl Tanrı evrendeki düzeni ve işleyişi sağlıyorsa, bu dünyada düzeni ve işleyişi de sultan sağlamaktadır (Bıçak, 2008: 102). Aslında Kur'an ve sünnetten başlanmasının altında yatan düşünce de Yaratıcı ile kurulmak istenen bağ ile ilgilidir.

Her ne kadar dini yönü fazla olsa da siyasetnamelerde verilen nasihatler, yöneticilerle ilgilidir. Dolayısıyla dini yönü yerine dünyevi yönü daha ağır basan eserlerdir. Zira yöneticilerin nasihatlerle sınırlanmaya çalışılması söz konusudur. Dahası, siyasetnamelerde sadece Müslümanlara yönelik söylemler yer almaz. Gayrimüslimlerin varlığı göz önünde bulundurularak reaya, raiyye, vergi mükellefi gibi kavramlar da kullanılır (Kömbe, 2018: 229).

Bağlayıcılığı olan hukuksal alandan koptuktan sonra reel politik neticesinde yöneticileri sınırlama işlevi bağlayıcılığı olmayan siyasetname geleneği doğrultusunda sağlanmaya çalışılmıştır. Burada öne çıkan özellikler, başta sultan olmak üzere yöneticilerin ahlâki yönlerinin dini kaidelerle şekillendirilmesi ve onların vicdanlarının geliştirilmesiyle adil bir yönetimin tesis edilmeye çalışılmasıdır. Böylece ahlâk ile yöneticilerin sınırlandırılması amaçlanmıştır. Bu literatürün bağlayıcı olmamasından dolayı tam anlamıyla yöneticileri sınırlandırmakta yetersiz ve işlevsiz olduğunu söylemek doğru olmaz. Zira buradaki öğütlere göre yönetim prensiplerini düzenleyen sultan ve yöneticiler zamanında —örneğin Harun Reşid, Fatih Sultan Mehmed dönemlerinde— oldukça adil, refah düzeyi yüksek devletlerin olduğu rahatlıkla görülebilir.

Siyasetnamelerin içerisinde ve kurum düzeyinde asıl oluşturulmak istenen, adaletin sağlanmasıdır. İslam siyaset düşüncesi adaleti, ulaşılması gereken temel ilkelerden biri olarak görür. Hatta birçok İslam düşünürü için adalet ulaşılması gereken en üst değerdir. Şankitî'ye göre (2021: 91-92) adalet, diğer tüm değer ve erdemlerin kökü ve temelidir. Adalet olmadan diğer erdemlerin yaşaması mümkün değildir.

İslam siyaset düşüncesinde adalet vurgusu, kelim, fıkıh, felsefe ve siyasetnamelerin tümünde yer alır. Dolayısıyla adalet kavramı, oldukça geniş bir külliyat içerisinde ele alınır. Bu geniş külliyat içerisinde öne çıkan kavramsallaştırma da adalet dairesi (daire-i adalet) olarak belirir. Adaletin dairesel olarak temsil edilmesi, İslam felsefesine has bir durumdur. İslam felsefesinde doğrusal ve dairesel hareketler arasında birbirine zıt iki anlam yüklemesi söz konusudur. Buna göre doğrusal hareket, başlangıcı ve sonunun farklı olduklarından dolayı kemale, yetkinliğe ermeyen, eksik ve süreksiz hareketler olarak olumsuz bir şekilde ele alınmıştır (Cündioğlu, 2010: 30). Zira başlangıç noktası belli iken bitiş noktası belirsizdir. Dairesel hareketler ise Antik çağdan beri göksel cisimlerle bir ilişki kurularak küre üzerinden ele alınmıştır. Özellikle Aristoteles'in evreni iç içe geçmiş küreler üzerinden ele alması İslam düşünürleri tarafından benimsenen bir anlayış olmuştur. Küre, üç boyutlu olmasından dolayı bir derinliğe de sahiptir. Hareketsel olarak ele alındığında kürenin iki boyutlu kâğıtlara yansması daire şeklinde olmuştur ve böylece ikisinin birbirinin yerine kullanılması da söz konusudur (Cündioğlu, 2010: 14). Dairesel hareketin başlangıcı ve sonu bellidir. Böylece bir süreklilik ve bu süreklilikle birlikte yetkinliğin açığa çıkması mümkün olur. Dolayısıyla dairesel hareketler neticesinde yetkinliğe eren, tam ve sürekli hareketler açığa çıkar ve böylece mükemmele oldukça yaklaşırlar. Adaletin daire şeklinde tasavvur edilmesi de buradan gelir.

Adalet dairesi, literatürde kısa ve uzun form olarak iki şekilde ele alınır. Kısa form, dört ile yedi maddeden oluşurken uzun form sekiz maddeden oluşur. Adalet dairesinin kökeni oldukça eskiye gitmektedir. Adalet dairesine benzer ilk örnekler, Sasanilerden de önce vardır (Darling, 2013: 15-49). Zira kavramın kökeni Antik Yunan'dan Sasanilere kadar çeşitli medeniyetlere dayanmaktadır. Her ne kadar kökeni çok eskiye dayansa ve ilksel örnekleri barındırsa da adalet dairesi literatürü genellikle Sasaniler ile başlatılır.

Adalet dairesinin kısa formuna örnek vermek gerekirse, İbn Cema'a *Adl'e Boyun Eğmek* eserinde kısa formun bir örneğini şu şekilde ele alır: "Sultan ancak ordusuyla sultandır. Ordunun varlığı mala bağlıdır. Mal, [ülkenin] mamurluğuyla elde edilir. Mamurluk ise yalnızca adaletle mümkündür" (İbn Cema'a, 2010: 58). Burada sultan, ordu, mülk, imamet, adalet olmak üzere beş aşamadan oluşan bir adalet dairesi görmek mümkündür.

Adalet dairesinin uzun formunun kökeni yazarı belli olmayan ama bazıları tarafından Aristoteles'e atfedilen *Sırrü'l Esrar* kitabına da dayanır. Çok sayıda âlimin eserlerinde yansıma bulmuştur. Bir örnek olması açısından Osmanlı âlimi Kınalızade Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Ala'i* eserindeki şekline bakılabilir (Kınalızade Ali Efendi, 2012: 532):

Addir mûcib-i salâh-ı cihân (Cihanın düzenini sağlayan adalettir)
Cihân bir bâğdır dîvârı devlet (Cihan bir bağdır koruyucusu devlettir)
Devletin nâzımı şerîattır (Devletin nizamı şeriattır)
Şerîate olamaz hiç hâris illâ melik (Şeriatı ancak melik korur)
Melik zabt eylemez illâ leşker (Melik ordusuz düzeni sağlayamaz)
Leşkeri cem edemez illâ mâl (Ordu mülksüz toplanamaz)
Mâlî kesb eyleyen raiyyettir (Mülkü kazanan halktır)
Raiyyeti kul eder pâdişâh-ı âleme adl (Halkı kul eden padişahın adaletidir)¹

Hem kısa hem uzun formla ilgili adalet dairesinin üzerinde durduğu konulara ayrı ayrı değinilebilir. Ancak uzun form, kısa formu da içinde barındırdığından uzun formu ana hatlarıyla ele almak dairesel hareketteki durakları çözümlemek için yeterlidir.² Dairesel hareketin başlangıç noktası, devletin düzenini sağlayanın adalet olduğu vurgusudur. Buna göre adalet ilkesinden hareket etmeyen herhangi bir eylemin doğru olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. İkinci durak noktası, adaletin sağlayıcısının devlet olduğu düşüncesidir. Devlet, hükmetme ve yaptırım gücüyle adaletin sağlanması için olmazsa olmaz koşuldur. Bu açıdan Thomas Hobbes'un *Leviathan*'ına benzetmek çok da yanlış olmayacaktır. Üçüncü durak noktası, devletin hangi ilke üzerine bina edileceğini belirten hukuk ilkesidir. Buna göre devlet, zor-balaşmaması için hukuksal ilkeler çerçevesinde hareket etmelidir. Dördüncü durak noktası, hukuk düzeninin bir sağlayıcısının olması gerektiğidir. Bir sultanın, yöneticinin varlığı burada ortaya çıkar. Hukuk düzenini sürdürebilmek ancak bir yönetici sayesinde mümkün olur. Beşinci durak noktası, sultanın ya da devletin gücü ile ilgilidir. Zira hukuksal düzeni sürdürebilmek için bir orduya ihtiyaç vardır. Ancak bir ordu sayesinde düzenin sağlanması ve korunması mümkün olabilir. Altıncı durak noktası, orduya sahip olabilmek için maddi anlamda bir gücün olması gerektiğidir. Mülk ile ordunun ihtiyaçları karşılanır. Yedinci durak noktası, maddi gücün ve servetin sağlayıcısının halk olduğu vurgusudur. Zira halk, üretici kesimi içerisinde barındırır ve yapıp ettikleri ile devletin refah düzeyini artırır. Son durak noktası ise yine adalettir. Zira halkın devlet içinde korunabilmesi ancak adil bir yönetimle mümkündür. Dairesel hareket adaletle başlar ve adaletle sonlanır. Böylece adalet üzerinden yetkinliği sağlama, kemale erme, mükemmele yaklaşma söz konusudur.

Sistem içinde yaşanabilecek aksaklıklar göz önünde bulundurularak yönetim pratiğinde "*Darü'l adl, Divanü'l-mezalim, Divan-i a'la, teftiş-i memalik ve adaletname* ilan" (İnalcık, 1993: 49) gibi uygulamalara yer verilmiştir. Bu uygulamaların özünde adaleti sağlama düşüncesi yatar. Adalet dairesinde meydana gelebilecek hareketler, dairesel hareketi bozacağından bu uygulamalarla bozulmanın önüne geçmeye çalışılır. Sultanın, yöneticinin adaleti

sağlamadaki aktif rolü siyasetnameler içerisinde açıkça vurgulanmıştır. Örneğin Nizamülmülk, padişahın halkın şikâyetlerini haftada en az iki kez dinlemesini, zorunlu bir yönetim şartı olarak değerlendirir (Nizamülmülk, 2010: 17). Buna göre padişahın haftada iki gün doğrudan tebaayı dinleyip daha net bir hükme varması gerekir. Padişahın bu şekilde zulme uğrayanları doğrudan dinlemesi, aradaki yöneticilerin ve zalimlerin kendi eylemlerine dikkat etmesine de yol açar. Zira herkesin yaptığı padişahın kulağına gidecek olursa bedel ödemeleri söz konusu olacaktır. Dolayısıyla padişahın Divan-ı mezalime katılması son derece önemlidir. Dahası İnalcık'a göre (2005: 17), "yüksek divan, hükümdarın adalet ve hakimiyetinin en yüksek derecede tecelli ettiği bir yerdir ve Doğu devletinin mahiyetini en belirli şekilde ortaya koyan bir müessesedir". Böylece adalet dairesinin bozulmasını engelleyecek pratikler ile yöneticinin belirli ilkeler üzerinden hareket etmesi ve dolayısıyla sınırlandırılması söz konusu olur.

Sonuç

Yöneticilerin sınırlandırılması, çoğu toplumun tarihlerinde ister istemez en azından bir dönem yoğunlaştığı başlıca siyasal meselelerden biridir. Kimi toplumlar geliştirdikleri pratiklerle yöneticileri bir şekilde sınırlandırmada başarılı olmuşken, kimi toplumlar bunu başaramamışlardır. Dahası, bir toplumun belirli dönemlerde yöneticileri sınırlandırması sağlanmışken, başka zamanlarda sağlanamadığı olmuştur. Dolayısıyla yöneticilerin sınırlandırılması meselesi, toplumdan topluma, zamandan zamana değişen çok boyutlu bir meseledir.

Yöneticiler ve toplum, mücadele içerisine girerek birbiri ile var olan organik bir bütün gibidir. Ancak yöneticilerin zamanla bu bütünü kuşatmak istediği anlar olur. Dolayısıyla toplumu olabildiğince kısıtlamak ve kontrol altında tutmak ister. Bunun karşısında toplum, yöneticileri sınırlandırmak için mücadele eder. Böylece kurulan ikilik, çekişmeli bir şekilde ilerler. Yöneticilerin sınırlandırılması, bu yönüyle, toplumlar için hayati bir konudur. Zira insanlar, baskı ve zorbalıkla yönetilmeyi çok da tercih etmezler.

Yöneticilerin sınırlandırılması konusunda ikircikli bir tutum olduğunun bir kez daha altı çizilmelidir. Zira her kültürün, zamanın, coğrafyanın kendine özgü yönetsel pratikleri doğrultusunda sınırlandırma mekanizmalarında değişiklikler görülür. Bu yönüyle çalışmanın odak noktası, klasik dönem İslam siyaset düşüncesinde yönetimin teo-politiğine odaklanırken Batı toplumlarındaki duruma da değinmek gerektiğidir. Çünkü siyasal düşünce tarihinde Batı üzerinden gerçekleşen bir okuma hâkimdir. Bu okumanın merkeze alınması İslam toplumları gibi diğer toplumların kendi içerisinde inşa ettikleri pratiklerin göz ardı edilmesine yol açar.

Günümüzde Batı toplumlarının sağladığı yöneticileri sınırlama pratikleri ya-sama, yürütme ve yargı erklerinin birbirini denetlemesi üzerine inşa edilmiştir. Bu inşanın kökeni Antik Yunan'a dayanır. Özellikle Aristoteles'in anayasalar üzerine söyledikleri açıkça, erklerin önemini ortaya koymuştur. Buna ek olarak kamu görevlerine kura ile gelinmesi ve *ostrakismos* gibi uygulamaların benimsenmesi yöneticilerin zorbalaşmasını, gücün tek elde toplanmasını önleyen pratiklerdendir. Roma'nın Cumhuriyet döneminde ise karma yönetim şeklinde vücut bulmuştur. Bu yönetim pratiğinde konsül, senato ve halk üç meclis halinde belirli alanlarda birbirlerini dengelemiştir. İki başkanlı bir yönetimin benimsenmesi de yönetimin yine tek elde toplanmasına karşı koyulan bir uygulamadır. Orta Çağ'da Locke'un güçler ayrılığının bir formülasyonu, Montesquieu ile bugünkü halini almıştır. Montesquieu'nün güçler ayrılığı olarak formüle ettiği yasama, yargı ve yürütme kuvvetlerinin birbirinden ayrı ve birbirini denetleyecek ve dengeleyecek bir şekilde formüle edilmesi, yöneticilerin erkler üzerine yayılmasını ve sınırlandırılmasını amaçlar.

İslam toplumları açısından yöneticilerin sınırlandırılması meselesi ele alındığında oryantalist yazarlar daha çok doğu despotizmi düşüncesi üzerinden yorumlarını geliştirmişlerdir. Bu bağlamda Aristoteles, Machiavelli, Montesquieu, Adam Ferguson, Adam Smith, Karl Marx, Max Weber üzerinden çizilen hat nispeten eski olsa da felsefi argümanları günümüze de sirayet etmektedir. Bu bakış açısının devam ettirilmesi, genelleştirilmiş bir şekilde, İslam toplumlarının kendine özgü yönetsel pratiklerinin olmadığı gibi oryantalist yaklaşımın devam ettirilmesine yol açar. Oysa herhangi bir toplumun yöneticileri sınırlama gibi bir meseleyi ele almamış ya da buna özgü belirli pratikler geliştirmemiş olması mümkün müdür?

İslam siyaset düşüncesinde özellikle modern öncesi döneme odaklanan birçok çalışma, literatüre ve tarihsel süreçte uygulanan pratiklere parçacı bir şekilde yaklaşmıştır. Bu çalışma açısından yöneticileri sınırlandırma çabası olarak siyasetnameler ya da daire-i adalet düşüncesinden birisine odaklanan çalışmalar mevcuttur. Oysa denetleme ve denge sistemi niteliğinde Batı'da gelişen güçler ayrılığı gibi bir hattın yöneticiler üzerinden ele alınması, bütüncül bir yaklaşımı gerektirmektedir. Bu bağlamda İslam siyaset düşüncesinde -özellikle modern öncesi dönemde- erkler ayırımı ve erklerin birbirini denetlemesi ve dengelemesi şeklinde, yöneticileri sınırlandırma pratiği görülmesi de otorite ve nizam, hukuksal yapı ve ulema, adalet ve ahlâk alanlarını içeren bir yönetim teo-politiği vardır. Bu teo-politik içerisinde bir otoritenin varlığı ilk şart olarak belirir. Otorite, insanlardan aldığı itaat karşılığında nizamı, barışı sağlar. Şura ilkesiyle de en azından seçkinleri kendi

yönetimine ortak etmeye çalışır. İkinci olarak şeriatla başlayan ancak sonradan emirnameler, kanunnameler ile birlikte örfi hukukun da baskın olmasıyla ikili bir hukuk sisteminin mevcudiyeti söz konusudur. Örfi hukukla devlet yönetimi ile ilgili kamusal meseleler düzenlenirken şeriatın uzantısı olarak fıkıh ile özel meseleler ele alınmıştır. Burada ulemanın konumu özellikle Nizamiye medreselerinde aktif rol almaya başlamasıyla toplumdan yöneticilere kaymıştır. Son olarak, siyaseti ahlâk ile iç içe gören bir yönetim pratiği vardır. Ahlâk ve adalet düşünceleri ile siyasetin ehlileştirilmesi söz konusudur. Gerek siyasetnameler gerek daire-i adalet düşünceleri gerek mezalim mahkemeleri bu pratiğin bir yansıması niteliğindedir. Dolayısıyla İslam siyaset düşüncesinde devletin kendine özgü bir yönetim teo-politiği vardır ve bunun aksini iddia etmek, indirgemeci bir şekilde doğu despotizmi şeklinde adlandırmak hatalı yorumlara neden olur. Yönetim teo-politiğindeki bu problem, bağlayıcılık meselesinde düğümlenmektedir. Her İslam toplumu birebir aynı pratiği benimsemediği için bağlayıcılık vurguları değişebilmektedir. Örneğin yukarıda vurgulandığı üzere, Türkler törü ile hükümdarı sınırlayabilirken İranlılar adaletin sağlanmasını hükümdarın iradesine bırakmıştır. Ancak bu pratikler dikkate alındığı zamanlarda yüksek refah düzeyine sahip devlet ortaya çıkmışken, alınmadığı zamanlarda nispeten düşük refah düzeyine ve baskıcı yönetimlere tanık olunmuştur. Pratikte bağlayıcı özelliğe sahip olabilselerdi dört başı mamur bir denetleme ve denge sisteminden bahsedilebilirdi. Zira Foucault'nun (2007: 106) söylediği gibi “yasa, hep kılıçtan söz eder”. Başka deyişle, günümüz toplumlarında yasayı güçlü kılan en önemli özellik, yaptırım gücüne sahip olması ve dolayısıyla bağlayıcı olmasıdır.

Sonuç olarak Batı toplumlarından farklı olarak İslam siyaset düşüncesinde modern öncesi döneme ait dört başı mamur olmasa da denetleme ve denge sistemini de içeren bir yönetim teo-politiği vardır. Bu yönetim teo-politiği otorite, nizam, itaat, şura, hukuk, ulema, siyasetname ve adalet ilkesi üzerinden ilerleyerek yöneticileri sınırlandırmaya çalışmıştır. Bağlayıcı özelliklerinin olmaması, dikkate alınıp alınmamaları yöneticilerin inisiyatifine bırakılsa da, metin içerisinde verilen örnekler üzerinden görülebileceği gibi, tarihsel süreçte yöneticileri sınırlandıran araçlar olduğu zamanlar olmuştur.

Sonnottlar

1) Günümüz Türkçesi ile yazılmış italik ifadeler yazara aittir.

2) Adalet dairesinin uzun ve kısa formu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bakınız: (Kömbe, 2013, 2021).

Kaynakça

- Adalıoğlu H H (2009). Siyasetname. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/siyasetname#1>. Son erişim tarihi, 15.03.2025.
- Afsaruddin A (2008). *The First Muslims: History and Memory*. Oxford: Oneworld.
- Akgündüz A (1990). *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*. Cilt II. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları.
- Akyüz V (1991). *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi: Emevilerin Kuruluş Devrinde İslam Kamu Hukuku*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Aristoteles (2004). *Politika*. Çev. M Tunçay, Ankara: Remzi Kitabevi.
- Bamyeh M A (2019). *Lifeworlds of Islam: The Pragmatics of a Religion*. USA: Oxford University Press.
- Bardakoğlu A (1999). Osmanlı Hukukunun Şer'îliği Üzerine. İçinde: G Eren (der), *Osmanlı: Teşkilat*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 412-417.
- Barkan Ö L (1946). XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları: Kanunlar. İstanbul: İÜ Yayınları.
- Barkan Ö L (1975). Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi. *Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri*, 49-97, Ankara: TTK.
- Barsamian D (2003). Ötekine Bir Yer Vermenin Bir Yolu Olmalı. *Cogito*, 37, 276-287.
- Bauer T (2019). *Müphemlik Kültürü ve İslam: Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*. Çev. T Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bıçak A (2008). Siyasetnameler ve Siyaset Felsefeleri. İçinde: C Çakmak (der), *Teoman Duralı'ya Armağan*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 100-129.
- Buruma I (2004). Oksidentalizmin Kökenleri. *Cogito*, 40, 278-285.
- Buruma I ve Margalit A (2004). *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. New York: The Penguin Press.
- Cabiri M A (1997). İslam'da Siyasal Akıl. Çev. V Akyüz, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Cohen H J (1970). The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (Until the Middle of the Eleventh Century). *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 13(1), 16-61.
- Cündioğlu D (2010). *Daire'ye Dair*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Cüveyni (2020). *Zor Zamanda Siyaset: İmamü'l-Harameyn Cüveyni ve Gıyasü'l-ümem fi İltiyası'z-zulem Adlı Eseri*. Ö Kavak ve Ö Türker (der.), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Darling L T (2013). *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East*:
- Mertek S (2025). İslam Siyaset Düşüncesinde Devlet Yönetiminin Teo-Politiği. *Mülkiye Dergisi*, 49(1), 75-103.

The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization. USA and Canada: Routledge.

Esposito J L ve Voll J O (1996). *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press.

Evkuran M (2012) . *Sünni Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu.

Ferguson A (1996). *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault M (2007). *Cinselliğin Tarihi*. Çev. H U Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gazzali (2020). İmam-ı Gazali'den Yönetim Sırları. Çev. İ Doğu, İstanbul: Çelik Yayınevi.

Gardet L (2014). *Müslüman Site: Toplumsal ve Siyasi Hayat*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Güler İ (2019). Türkiye'de Zayıf Kamu Bilincinin Teolojik Kökleri Üzerine. *Karar*. 18 Ekim.

Hallaq W B (2009). *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Hallaq W B (2019). İmkansız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?. Çev. A Hikmet, İstanbul: Babil Kitap.

Hanefi H (2004). İslam ve Batı: Çatışma mı Diyalog mu?, *Cogito*, 40, 269-277.

Hodgson M G S (1995). İslam'ın Serüveni 2: Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılışı. Çev. A Eker vd., İstanbul: İz Yayıncılık.

Hodgson M G S (2017). İslam'ın Serüveni: İslam'ın Klasik Çağı. Çev. B Ersöz, Ankara: Phoenix.

İbn Abdırabbih İ (2020). *Hükümdar ve Siyaset*. Çev. E Avşar, İstanbul: Karbon Kitaplar.

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

İbn Haldun (2016). *Mukaddime*. Çev. S Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.

İbn Mukaffa (2018). İslam Siyaset Üslubu. Çev. V Akyüz, İstanbul: Dergâh Yayınları.

İnalcık H (1959). Osmanlılar'da Raiyyet Rüsumu. *Belleten*, 23 (92), 575-610.

İnalcık H (1993). Adaletnameler. İçinde: *Belgeler*, Cilt 3-4, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 49-142.

İnalcık H (1998). Şariat ve Kanun, Din ve Devlet. *İslamiyat*, 1 (4), 135-142.

İnalcık H (2005). *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren Yayıncılık.

İnalcık H (2016). *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Karatani K (2017). *Dünya Tarihinin Yapısı: Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına*. Çev. A Karatay, İstanbul: Metis Yayınları.
- Katip A (2016). *Demokratik Hilafete Doğru*. Çev. M Coşkun, İstanbul: Mana Yayınları.
- Kelpetin M (2016). *İslam Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*. İstanbul: Kuramer Yayınları.
- Keskintaş O (2017). *Adalet, Ahlak ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keyman F vd. (1996). Giriş: Dünya Nasıl 'Dünya' Oldu?. İçinde: F Keyman vd. (der), *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, İstanbul: İletişim Yayınları, 7-23.
- Kınalızade Ali Efendi (2012). *Ahlak-ı Ala'i*. Çev. M Koç, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Koçi Bey (1972). *Koçi Bey Risalesi*. Çev. Z Danışman, İstanbul: MEB Yayınları.
- Koşum A (2008). İslam Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülâhazalar. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18, 123-131.
- Köksal A C (2011). Siyaset ve Hukuk Arasında Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Fıkıh Düşüncesi. İslâm Araştırmaları Dergisi, (26), 49-79.
- Köksal A C (2016). *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kömbe İ (2013). Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 8(35), 139-198.
- Kömbe İ (2018). İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetname-Nasihatname Türünde Siyaset Tasavvuru. İçinde: L Sunar ve Ö Kavak (der), *İslam Siyaset Düşüncesi*, Ankara: İlem Kitaplığı, 203-237.
- Kömbe İ (2021). Tarihsel ve Teorik Açından Adalet Dairesinin Uzun Formu. *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 6(1), 13-26.
- Köprülü M F (1943). Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları. *Belleten*, 7(27), 379-522.
- Köprülü F (2011). Selçukîler Zamanında Anadolu'da Türk Medeniyeti. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 26(1), 201-233.
- Köse H M (2018). İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri: Bir Giriş Denemesi. İçinde: L Sunar ve Ö Kavak (der), *İslam Siyaset Düşüncesi*, Ankara: İlem Kitaplığı, 27-50.
- Kuru A T (2019). *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lapidus I M (1975). The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society. *International Journal of Middle East Studies*, 6(4), 363-385.
- Lapidus I M (1996). State and Religion in Islamic Societies. *Past and Present*, 151, 3-27.

Lapidus I M (2013). İslam Toplamları Tarihi Cilt 1: Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla. Çev. Y Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları.

Levend A S (1962). Siyaset-nameler. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 10, 167-194.

Lewis B (1992). İslam'ın Siyasal Dili. Çev. F Taşar, İstanbul: Rey Yayıncılık.

Locke J (2016). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. Çev. F Bakırcı, Ankara: Eksi Kitaplar.

Machiavelli N (2016). *Hükümdar*. Çev. N Adabağ, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Marx K (1997). *Kapital*, Cilt 3. Çev. A Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.

Maverdi (2019). *Dürerü's-Sülûk Fî Siyâseti'l-Mülûk*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Montesquieu C d (1989). *Montesquieu: The Spirit of the Laws*. A M Cohler vd. (der), Cambridge: Cambridge University Press.

Mustafa N A (2001). İslam Düşüncesinde Muhalefet. Çev. V Akyüz, İstanbul: Ayışığı Kitapları.

Mutman M (2002). Şarkiyatçılık-Oryantalizm. İçinde: T Bora (der), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 189-211.

Nizamülmülk (2010). *Siyasetname*. Çev. M T Ayar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Nusair N (1985). The Islamic External Critics of Public Administration: A Comparative Perspective. *American Journal of Islam and Society*, 2(1), 105-114.

Polybius (2002). *The Histories of Polybius: Book Six*. Çev. E S Shuckburgh, Cambridge: In Paratheses Publications.

Said E W (2013). Şarkiyatçılık. Çev. B Ülner, İstanbul: Metis Yayınları.

Shatzmiller M (1993). *Labour in the Medieval Islamic World*. Leiden: Brill.

Smith A (1977). *The Wealth of Nations: An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago: University Of Chicago Press.

Solakoğlu G B (1994). Osmanlı Devlet Örgütünün Weberian Açından İncelenmesi. *Amme İdaresi Dergisi*, 27(3), 83-100.

Şankı M M (2021). İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz: Büyük Fitneden Arap Baharına. Çev. M Çelik, İstanbul: Mana Yayınları.

Taftâzânî S (2011). *Şerhu'l-Akâid*. Çev. T H Alp, İstanbul: Rihle Kitap.

Turan R (2002). Türkiye Selçukluları ve Anadolu Beyliklerinde Teşkilat. İçinde: H C Güzel vd. (der), *Türkler Ansiklopedisi*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 151-168.

- Turtuşı M B (1995). *Siracu'l-Müluk: Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair*. Çev. S Aykut, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Türk H B (2017). Siyasetname Geleneğinde İktidarın Denetimi Sorunu: Nushatü's-Selâtin Örneği. *Amme İdaresi Dergisi*, 50(3), 127-151.
- Ünal M A (1997). *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*. Isparta: Kardelen Kitabevi.
- Weber M (2019). *Economy and Society*. Çev. K Tribe, İngiltere: Harvard University Press.
- Yaman A (2004). İslam Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyaset Hukuk İlişkisi. *Konya: Yediveren Kitap*.
- Yavari N (2014). *Advice for the Sultan: Prophetic Voices and Secular Politics in Medieval Islam*. London: Hurst & Company.
- Yusuf Has Hacib (2018). *Kutadgu Bilig*. Çev. A Çakan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.