

TUNUSLU İSLÂHATÇILAR VE YENİ OSMANLILAR HAREKETİNDE ANAYASACILIK*

*Doç.Dr. Ayhan CEYLAN***

I- Giriş

İç ve dış dinamikler XIX. yüzyılın ilk döneminde Osmanlı Devleti'ni zorunlu bir ıslâhat süreciyle karşı karşıya getirmiştir. İslâhatın gerekli görüldüğü ve yansıdığı alanlardan belki de en önemlisi tebaa ve siyasi iktidar ilişkisinin düzenlenmesiydi. Bu kapsamda ilan edilen Tanzimat ve İslâhât Fermanları, Osmanlı Devleti'nde modernleşme döneminde yürürlüğe konulan anayasacılıkla ilgili önemli belgelerin ilkleri olarak kabul edilmektedir.

1860 yılıyla birlikte Türkçe özel gazetelerin yayın hayatına başlaması, Osmanlı topraklarında düşüncelerin geniş kitleye ulaştırılmasında daha önce benzeri görülmedik bir imkân sunmuştur. Bu şartlarda ortaya çıkan Yeni Osmanlılar, gazeteci olmalarının da sağladığı imkânlarla fikirlerini kamuoyuna aktarmışlardır. Bir ıslâh projesi olarak Tanzimat'ı yeterli bulmayan hareket, yeni bir yönetim anlayışı bağlamında anayasacılıkla ilgili düşünceler ileri sürmüştür.

Osmanlı Devleti'nin Tanzimat projesini eyaletlerde uygulama çabası, buna ilave olarak eyaletlerin kendi dinamiklerinden kaynaklanan ıslâhat süreci, anayasacılık hakkındaki görüşlere ve tartışmalara belli ölçüde merkezin dışındaki Osmanlı coğrafyasını da dâhil etmiştir. Bu dönemde, hatta daha öncesinde, Osmanlı topraklarında İstanbul dışında anayasacılık düşüncesi ve hareketleri bakımından belki de en dikkat çekici saha Tunus olmalıdır. Zira, Tunus'ta 1857 yılında, Tanzimat ve İslâhât Fermanları'ndan yararlanılarak Ahdü'l-Emân adlı bir belge ilan edilmiş, 1861 yılında İslam-Osmanlı coğrafyasında ilk modern anayasa olarak kabul edilen Kanunu'd-Devle yürürlüğe konmuştur. Bu iki belgenin hazırlanmasında da önemli rol oynayan Tu-

* Bu makale, İrcica tarafından 7-10 Mayıs 2008'de İstanbul'da gerçekleştirilen "100. Yılında İkinci Meşrutiyet Milletlerarası Kongresi"nde bildiri olarak sunulmuştur.

** Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

nuslu ıslâhatçılar, anayasacılıkla alakalı düşüncelerini eserlerinde dile getirmişlerdir. Tunus bu yönleriyle anayasacılık bakımından ayırddedici bir özelliğe sahip görünmektedir.

Bu makalede, İmparatorluğun, biri merkezde, diğeri uzak eyaleti Tunus'ta yer alan iki farklı ıslâh grubunun anayasal düşünceleri incelenmeye çalışılacaktır.

II- Anayasacılık Kavramı

Anayasacılık (constitutionalism) veya anayasalandırma; siyasal iktidar ve onun kurumsallaşmış şekli olan devletin belli bir kuruluş ve işleyiş düzeyine, "statü"ye kavuşturulması, keyfilik yerine sınırlı bir iktidarın öngörülmesi olarak ifade edilmektedir¹. Flanz, anayasacılık teriminin XIX. yüzyılın başında ortaya çıktığını belirtmektedir². Bununla birlikte, modern anayasacılıkla ilişkisi tartışılmalı³, terminolojik anlamından öte bir anayasacılık geleneğinden bahsedilmekte ve kavram oldukça eskiye götürülmektedir. İlk Çağ'dan itibaren, farklı toplum ve devletlerin değişen özelliklerde bu anayasal gelişim sürecine katkısına işaret edilmiş⁴; Eski Yunan, Roma ve Ortaçağ'daki yönetim uygulamalarının ve tabii hukuk düşüncesinin Avrupa anayasacılığını beslediği ve desteklediği vurgulanmıştır⁵. Ancak, Eski Yunanlılar ve Romalılar, normal kanunlardan farklı olarak, bir devlet düzeni oluşturan "ana kanun" fikrine sahip olmakla birlikte, bu düzeni yazılı bir metin haline getirme seviyesine ulaşmamışlardı⁶. İktidarın hukuki statüsünü çizen ve kişilerin hak ve hürriyetlerini etkili bir şekilde güvence altına alan

1 Charles Howard McIlwain, *Constitutionalism Ancient and Modern*, Ithaca 1987, s. 21-22; Tarık Zafer Tunaya, *Siyasi Müesseseler ve Anayasa Hukuku*, İstanbul 1975, s. 52-55; Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, 4. Baskı, Ankara 2001, s. 7-8; Gisbert H. Flanz, *XIX. Asır Avrupasında Anayasa Hareketleri*, çev. N. Erder-Ş. Mardin-A. Sinanoğlu, Ankara 1956, s. 6; Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku*, İstanbul 1986, s. 135-136.

2 Flanz, s. 6.

3 Erdoğan, s. 5; Flanz, s. 9.

4 Ali Fuad Başgil, *Hukukun Ana Mesele ve Müesseseleri*, İstanbul 1946, s. 12; Hüseyin Nail Kubalı, *Anayasa Hukuku Dersleri*, İstanbul 1969, s. 1-2.

5 McIlwain, s. 23-121; Erdoğan, s. 4-7; Francis D. Wormuth, *The Origins of Modern Constitutionalism*, <http://www.constitution.org/cmt/wormuth/wormuth.htm>, 09.04.2008; Flanz, s. 8-17.

6 Kubalı, s. 2.

“constitution” (anayasa) adı verilen yazılı metinler, Batı’da ilk defa, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru, önce Amerika’da, sonra Fransa’da görülmeye başlanmıştır⁷.

Siyasal iktidar ve kurumlaşmanın kendine özgü nitelikler taşıdığı Türk-İslam devletleri ve toplumları bakımından tarihsel gelişim farklı olmuştur. İslam öncesi Türklerde görülen töre ve toy/kurultay geleneği iktidarı sınırlandırıcı bir mahiyet göstermiştir. Başlangıçtan itibaren nazarî dayanakları mevcut ve ilk dönemde uygulaması da görülmekle birlikte, iktidar yetkisinin çerçevesinin çizilmesi, kendi dinamiklerinden de kaynaklanan çeşitli nedenlerle⁸, İslam yönetim geleneğinde uzun dönem kurumsal bir mekanizmaya bağlanamamıştır⁹. Bu coğrafyada, anayasa, Medine Vesikası’nın kendine has özellikleri bir yana bırakılacak olursa¹⁰, 1861 yılında Tunus’ta ve de Batı’dan esinlenerek ilk yazılı örneğini ortaya koyabilmiştir¹¹. Kısa süreli bu deneyimin ardından, bir imparatorluk çatısı altında ve kesintiye uğramakla birlikte daha uzun soluklu bir uygulama, 1876 yılında Osmanlı Devleti’nde Kanun-i Esasî ile ortaya çıkmıştır.

Ancak anayasacılık, anayasal metinlerin varlığının ötesinde, siyasal iktidarın sınırlandırılmasına yönelik her türlü düşünce, araç, yöntem, kural ve kurumları da içermektedir¹². Buradan hareketle, modern anayasacılık öncesi anayasacılığın önemli görünümlerinden biri, nazarî ve pratik düşüncelerin dile getirildiği “siyâsetnâme” türü eserler olarak dikkat çekmektedir. Eski Hint-İran geleneğinde; Andarzname ve Pendnâme adı altındaki kitaplar, Eski Yunan’da; Platon’un “Politeia”, Aristo’nun “Politika”, modern Avrupa siyasal düşüncesinde; Machiavelli’nin “Prens”, Thomas Morus’un “Ütopya”, Hobbes’un “Leviathan”, Locke’un “Hükümet Üzerine İki Deneme” ve

⁷ Kubalı, s. 2; Teziç, s. 136; Erdoğan, s. 7.

⁸ Bu nedenler için bkz. M. Akif Aydın, “Anayasa”, md., *DİA*, c. 3, İstanbul 1991, s. 154-155; Salih Tuğ, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İstanbul 1969, s. 47 vd.

⁹ Ayhan Ceylan, “İslam’da Siyasal İktidar (Velâyet-i Âmme)”, *Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. VII, sy. 1-2, Erzincan 2003, s. 96 vd.

¹⁰ Medine Vesikası’nın hukuki niteliği üzerinde kesin bir birlik olmamakla birlikte; “maddi anlamda anayasa”, hatta, tespit edilebilen “ilk yazılı anayasa” olma özelliğinden bahsedilmiştir. Vesikanın metni ve bu çerçevedeki değerlendirme için bkz. Tuğ, s. 35-47; Aydın, s. 153.

¹¹ Tuğ, s. 20, 47, 55.

¹² Zühtü Arslan, *Anayasa Teorisi*, Ankara 2005, s. 21.

Montesquieu'nun "Yasaların Ruhu", Türk ve İslam geleneğinde; Yusuf Has Hâcib'in Kutadgu Bilig, Gazâlî'nin Nasihatü'l-Mülûk, Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme ve Koçi Bey'in Risâle adı altındaki nasihatnâme ve siyâsetnâme türündeki çalışmaları; devlet başkanı ve üst düzey devlet adamlarına yol gösterir veya siyasal yönetime ilişkin fikirler öne sürerken, esasında, buldukları şartlarda siyasal iktidarın çerçevesini belirlemeye çalışan anayasacılıkla ilgili düşünceler ortaya koymaktadırlar¹³. Yöneticilere nasihat ve pratik bilgiler sunan siyasî, ahlakî ve dinî bu eserler, XIX. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında, bir evrime işaretler; geleneksellik yanında, Batılı siyaset düşüncesi ve pratiklerini de yansıtmaktadırlar. Tunuslu ıslâhatçıların eserleri bu türün XIX. yüzyıldaki görünümüleri olarak nitelenebilir. Yeni Osmanlı Hareketi temsilcileri, bu tarz yerine düşüncelerini daha çok, Batılı görüşlerle sentez içinde, aydın-gazeteci kimliği altında muhalif bir dille gazetelerde ortaya koymuşlardır.

III-Tunus'ta İslâh Hareketi ve İslâhatçılar

XIX. yüzyılın ilk yarısında Tunus'un içerisinde bulunduğu sosyal, siyasal, hukukî, askerî ve ekonomik durum ıslâhat için uygun bir zemin oluşturmuştur. Buna dış dinamiklerin de katkısıyla, Tunus'ta ilk ıslâhat girişimi, Osmanlı Devleti ile bağlantılı ve işbirliği halinde askerî alanda gerçekleştirilmiştir. II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağının kaldırılmasından sonra oluşturduğu ve tüm Osmanlı coğrafyasında uygulamasına büyük önem verdiği yeni askerî nizam Tunus'ta da uygulamaya konulmuştur. Tunus valisi Hüseyin Bey (1824-1835) ve özellikle de Ahmed Bey (1837-1855) döneminde, II. Mahmud ve Mehmed Ali Paşa örnek alınarak askerî alanda ıslâhata ağırlık verilmiştir¹⁴.

Ahmed Bey'in ıslâhatları askerî alanla sınırlı kalmamıştır. Ahmediye Kütüphanesi'nin kurulması, Zeytun Camisi'nde geleneksel eğitimin ıslâhı, Hanefî ve Mâlikî uleması arasında eşitliğin sağlanması ve fabrikalar açılması gibi; eğitim, kültür ve iktisadî alanda da yenilikler yapılmıştır. Ancak, askerî

¹³ Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 5. baskı, İstanbul 1989, s. 17 vd.; Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyaset-Nâmeleri*, İstanbul 2001, s. 1-9; Zencânî, *Sultana Öğütler*, haz. H. Hüseyin Adalıoğlu, İstanbul 2005, s. 11-25.

¹⁴ BOA, H.H., 293/17472, 29 Zilhicce 1242; BOA, H.H., 298/17695, 29 Zilhicce 1242; BOA, H.H., 457/22541-A, 9 Recep 1247.

karakteri ile öne çıkan Ahmed Bey'in ıslâhatları, bekleneni veremediği gibi, mâli açıdan da eyalet bütçesine çok büyük yük getirmiştir¹⁵.

İstenen hedeflere ulaştıramasa da, Ahmed Bey'in bu girişimleri, ıslâhat fikrini ve ıslâhata taraftar seçkin bir zümreyi ortaya çıkarmıştır. Köken açısından Tunusta ıslâhat taraftarları iki temel grupta toplanabilir. Bunlardan ilki, İbrahim Reyyâhî, Mahmud Kâbâdo, Ebû Diyâf, IV. Muhammed Bayram ve Tayyib b. Selâme gibi Hammûda Paşa'nın ihya ettiği geleneksel medreseden yetişen ulemâdan oluşmaktadır. Bunlar dinî, ilmî ve kazâî önemli makamlarda bulunmaktaydılar¹⁶. İkincisi, Hayreddin Paşa, General Hüseyin ve Vezir Rüstem gibi Ahmed Bey'in kurduğu Bardo'daki modern harb okulu mezunları veya askerî eğitim alan asker ve devlet adamlarından meydana gelmektedir. Bu okuldan mezun olanlar da ileride önemli askerî ve siyasi makamlara yükseleceklerdir. Her iki gruptaki ıslâh fikrinin temelinde ve şekillenmesinde, Tunus beylerinin bazısının da fikirlerinden etkilendiği İbni Haldun'un etkisi görülmektedir¹⁷.

Tunuslular, iletişim halinde buldukları; İstanbul, Mısır ve Avrupa'da meydana gelen yenilikleri takip etmekteydiler. Kapı kethüdâsı gibi görevlilerin payitahttaki gelişmeleri eyalete bildirmeleri yanında, ulemâ ve devlet adamları İstanbul'u ziyaretleri esnasında yapılan ıslâhatları bizzat görmekteydiler. Tanzimât Fermanı ilan edildiğinde, ne anlam ifade ettiği ve neler getirdiği Tunus'ta kavranmıştı¹⁸. Mısır'daki gelişmeler yakından izlenmekte, Paris'e giden ve gözlemlerini aktaran Mısırlı ıslâhatçı Tahtâvî ve eseri¹⁹,

15 Şeybânî Binbelgîs, *Buhûs ve Dirâsât fî Târihi Tûnusi'l-Hadîs ve'l-Muâsır*, et-tabatü's-sânî, byy. 2003, s. 23-24; Habib el-Cinhânî, "Hareketü'l-İslâhiyye fî Tûnis Hilâle'n-Nisfi's-Sânî mine'l-Karnî't-Tâsia Aşer", *Havliyyât el-Câmiati't-Tûnisîyye*, el-adedü's-sâdis, 1969, s. 120-126; Ali es-Sülî, *ed-Dîn ve'd-Devle ve'l-Müctema' fî Mevâkıf ve Âsârı Muhammed Bayram el-Hâmîs*, Suriye 2003, s. 317.

16 Tunus'ta ulemâ hakkında geniş bilgi için bkz. Arnold H. Grien, *el-Ulemâü't-Tûnisîyyün*, trc. Hafnâvî Amâyiriyye-Esmâ Muallâ, Tûnis 1995.

17 Mustafa et-Tevâtî, *Tûnisu'n-Nâhida:mîne't-Teccdîd ila't-Tahtâs*, Tûnis 2002, s. 38, 51-52; Binbelgîs, *Buhûs*, s. 18-32; Cinhânî, s. 119.

18 Şeybânî Binbelgîs, *en-Nizamü'l-Kazâi fî Bilâdi't-Tûnisîyye 1857-1921*, Sfaks 2002, s. 77; Ahmed Tıveylî, *Dirâsât ve Vesâik anî'l-Hareketi'l-İslâhiyye bi Tûnis*, Tûnis 1992, s. 10 vd.

19 Rifâa Râfî et-Tahtâvî, *Tahlîsü'l-İbrîz fî Telhîsi Bâriz*, Bulak 1849. Eserin Türkçe neşri için bkz. Rifâ'a Râfî' Tahtâvî, *Paris Gözlemleri*, haz. Cemil Çiftçi, İstanbul 1992.

Tunuslu ıslâhatçılar tarafından bilinmekteydi²⁰. Başta Ahmed Bey olmak üzere, Avrupa'ya seyahat eden Ebu Diyâf, General Hüseyin ve Hayreddin Paşa gibi ıslâhatçılar gördükleri düzen, gelişme ve özgürlükten etkilendiler. Islâhatçıların önde gelen isimlerinden Hayreddin Paşa, görev dolayısıyla 1853-1857 yılları arasında uzunca bir dönem Fransa'da bulunmuş ve yenilikleri yakından görme fırsatı elde etmişti²¹. Islâhat taraftarı ulemâ ve devlet adamlarının Osmanlı başkentine, özellikle de Avrupa'ya yönelik seyahatleri, onları, modernizm fikrinin ve adaptasyonunun kendi toplumları lehine yararlar getireceği noktasına götürmüştü²².

IV- Tunuslu Islâhatçılarda Anayasacılık

Tunuslu ıslâhatçıların anayasal düşüncelerini belirlemede önde gelen iki ıslâhatçının bizzat kaleme aldıkları iki eser, temel kaynak niteliğindedir. Bunlardan ilki, Ebu Diyâf'a²³ ait; "İthâfu Ehli'z-Zamân bi Ahbâri Mülûki

²⁰ Tevâfi, s. 38; Krieken, s. 16-17.

²¹ Atilla Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 2. baskı, Ankara 1999, s. 40-46; Muhammed Salah Mzali-Jean Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, çev. Belma Aksun, İstanbul 1997, s. 22-24; Binbelgîs, *Nizamü'l-Kazâ*, s. 78; Tevâfi, s. 35; Ahmed Emîn, *Zuemâü'l-İslâh*, Beyrût, ts., s. 154.

²² Kenneth J. Perkins, *Tunisia*, Colorado 1986, s. 72.

²³ Ahmed b. Ebu Diyâf, 1217/1802-1803'de Tunus'da doğdu. İçerisinde tanınmış ehl-i mutasavvıfın bulunduğu saygı gören bir aileye mensuptu. Babası bürokraside baş katiplik görevine kadar yükselmiştir. Babası, ilimle meşgul olmasını teşvik etmiş ve Tunus'un tanınmış ulemasından ders aldirtmiştir. Dini ilimler, belagat ve tarih yanında, uygulamasında yer aldığı siyaset konusundaki bilgisiyle dikkat çekti. 1822'de Beylik bürokrasisinde göreve başlayan Ebu Diyaf, katip olmasıyla birlikte önemli yazışmaların ve hukukî metinlerin yazımında görev almakla kalmadı, kısa zamanda dini ve siyasî meselelerde Beylerin istişâre ettikleri önemli bir şahıs konuma yükseldi. 1830 ve 1842'de görevle İstanbul'a ve 1846'da Ahmed Bey'in seyahati dolayısıyla Fransa'ya gitti. 1857 Ahdü'l-Emân ve 1861 Anayasası'nın yazımında yer aldı. Anayasa döneminde (1861-1864) oluşturulan yeni kurumlarda görev üstlendi. 1861'de Meclis-i Ekber üyesi seçildi. Aynı yıl yabancılarla Tunuslular arasındaki davalara bakmak üzere kurulan Meclis-i Vaktî'nin başkanlığına atandı. Muhammed Sâdık Bey tarafından vezir payesi ve "emirü'l-ümerâ" rütbesine layık görüldü. 1864 İsyanı ve sonrasında Mustafa Haznedâr'ın yönetim üzerindeki etkisi dolayısıyla yıldızı sönmeye başlayınca görevinden istifa etti. 1874 yılında da vefat etti (Ahmed b. Ebi'd-Diyâf, *İthâfu Ehli'z-Zamân bi Ahbâri Mülûki Tûnis ve Ahdi'l-Emân*, Tûnis 1999, c. I/1, Giriş).

Tûnis ve Ahdi'l-Emân"²⁴, ikincisi; Tunuslu Hayreddin Paşa'nın²⁵ ünlü "Akvemü'l-Mesâlik fî Marifeti Ahvâli'l-Memâlik"²⁶ adlı eseridir.

- 24 Ebu Diyâf, İthâf'ın yazımına 1862 yılında başlar ve 1872'de tamamlar. Bu yıllar aynı zamanda 1864 isyanı sonrası Sâdık Bey'in Mustafa Haznedar'ı desteklediği, islâhatçı olduğu için ona mesafeli olduğu tedricen saraydan uzak kaldığı yaşlılık dönemine rastlar. İthâf'ın ilk basım girişimi XIX. yüzyılın başında Ebu Diyâf'ın siyaset düşüncesini dile getirdiği Mukaddime bölümünün neşriyle gerçekleşmiştir. Daha sonra kitabın kısmen veya tamamen pek çok defa basılmıştır. Mukaddime bölümü sonrası, eser, İslam fethinden 1872 yılına kadarki Tunus tarihini incelemesiyle oldukça önemli bir yere sahiptir. Bunun yanında Ebu Diyâf'ın; "Risâletü İbn Ebu'd-Diyâf fî'l-Mer'eh" ve "Resâilü İbn Ebu'd-Diyâf ilâ Hayreddin" gibi küçük çaplı eserleri de mevcuttur (*İthâf*, c. I/1, Giriş).
- 25 Hayreddin Paşa'nın; ailesi, doğum tarihi, çocukluk ve gençlik yılları hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Mevcut malumatın bir kısmı da ihtilâfıdır. Bununla birlikte, Paşa, muhtemelen 1822-1823 yıllarında Kafkasya'da doğmuş ve kendi verdiği bilgiye göre de Çerkes kökenlidir. Kafkasya'daki sosyal ve siyasal sıkıntılar sonrası İstanbul'a getirildi ve köle olarak Nâkibü'l-Eşraf Tahsin Bey'in konağına yerleştirildi. İlk eğitimi orada aldı. Daha sonra açıkça bilinmeyen bir sebeple 1839 yılında Tunus valisi Ahmed Bey'in sarayına köle olarak verildi. Sarayda İslâmî ilimleri tahsil etti. Orduda hizmeti uygun görülerek askeri eğitim aldı. Askerî rütbelerin en yükseği olan ferikliğe yükseltildi. Sonrasında sivil olarak devlet hizmetine devam etti. Tunus hükümetinin çıkarlarını savunmak için 1853-1857 yılları arasında Paris'de bulundu. Dönüşünde eyalet Bahriye Nazırlığı'na atandı. Anayasa çerçevesinde oluşturulan Meclis-i Kebir'in başkanlığına getirildi. Bu yıllarda, hukukî reformların hazırlanmasında ve çeşitli komisyonlarda görev aldı. 1862 yılında nazırlıktan ve meclis başkanlığı görevlerinden istifa etti. Israrlara rağmen uzunca bir dönem yönetimde görev üstlenmedi. Ancak bu dönemde geçici görevlerle pek çok Avrupa ülkesine ve İstanbul'a gönderildi. Meşhur eseri Akvemü'l-Mesâlik'i bu dönemde kaleme aldı. 1869-1878 yılları arasında Tunus yönetiminde sorumluluk üstlendi ve yönetimde ikinci adam olarak 1870'te Vezir-i Mübâşir tayin edildi. Bu esnada önemli islâhatlar gerçekleştirdi. 1877 yılında görevinden istifa etti. 1878 yılında II. Abdülhamid kendisini İstanbul'a davet etti ve vezir payesiyle âyân üyesi olarak atadı. 4 Aralık 1878-29 Temmuz 1879 yılları arasında Osmanlı sadrazamı olarak görev üstlendi. Sadarettten ayrılmasından sonra da padişah islâhatlar hakkında kendisinden layihalar istedi. 1890 yılında İstanbul'da vefat etti (G. S. Van Krieken, *Hayrüddin ve'l-Bilâdü't-Tûnisî (1850-1881)*, çev. Beşîr b. Selâme, Tûnis 1988, s. 10 vd.; Çetin, s. 19 vd.; Mzali-Pignon, s. 21 vd.).
- 26 1867 yılında yazımı tamamlanan eser, Muhammed Bey'e sunuldu. Bey'in muhtevasını uygun görmesiyle 1868 yılında Tunus'da resmi matbaada parça parça basılmaya başlandı. 18 Ağustos'da basımı tamamlanan kitap, mukaddime, birinci kitap, ikinci kitap ve ek'ten oluşmaktadır. Daha sonra yazılan takrizler de kitaba ilave olunmuştur. Uzun sayılabilecek Mukaddime bölümünde Paşa, Tunus'u da kapsayan Osmanlı İmparatorluğu yönetimi altındaki İslam coğrafyasının islâhına yönelik "siyaset düşüncesi"ni ortaya koymaktadır. Birinci kitapta, Osmanlı Devleti'ni de içine alan 20 Avrupa Devleti; siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik yönleriyle tek tek ele alınmaktadır. İkinci kitapta, dünyanın çeşitli bölümlerindeki coğrafya hakkında bilgiler verilmektedir. Ekte, milâdî ve hicrî takvimler arasında mukayeseli tarih cetveline, takrizlerde ise, dönemindeki tanınmış 27 kişinin eserle ilgili yazdıkları övgü yazılarına yer verilmiştir. Eser, Fransızca'ya, İngilizce'ye ve Türkçe'ye çevrilmiştir. Mukaddime bölümünün Türkçe tercümesinin baskısı

Tunuslu ıslâhatçılar, Ebû Diyaf'ta daha açık bir şekilde görüldüğü üzere, aklî ve dinî temellere dayandırarak siyasal bir iktidarın varlığını gerekli görürler. Ancak bu iktidar, zora, baskıya ve korku salarak yönetmeye dayalı hale gelmemelidir. Gerek akıl ve gerekse din “zulme” dayanan ve medeniyetleri tahrip eden böyle mutlak ve keyfi yönetime karşı çıkmaktadır. Bu şekilde, zulümle hakimiyet sağlayıp adaletten sapan, hak ve hürriyetlere yer vermeyen yönetimler keyfî ve mutlak yönetim olarak değerlendirilmiştir²⁷.

Tarih boyunca iyi yönetimin; Pers ülkesinde, Amerika ve Avrupa'da akla dayanan siyaset ve kanunlarla, İslam dünyasında ise hem şerî hem de aklî esaslara dayanan kanunlarla mümkün olduğu söyleyen Tunuslu ıslâhatçılar, yönetimlerin yöneticilerin kişisel özelliklerine bağlı olmaktan kurtarılarak hukukî bir çerçeveye kavuşturulmasını öngörmektedirler. Böylece, anayasa ile statüsü çizilmiş, kurumlaşarak teminat oluşturmuş bir iktidar anlayışına ulaşırlar. Bu yönetim, keyfi bir yönetime işaret eden “mutlak iktidar”ın zıddı, hukukla bağlı bir yönetimin mukabili olarak “el-mülkü'l-mukayyed bikanun” olarak isimlendirilmektedir²⁸. Hayreddin Paşa tarafından “siyasi tanzimat” olarak adlandırılan “konstitüsyon”un, yani anayasanın, ülkeleri uygarlıkta en yüksek noktalara taşıdığı bizzat gözlemlendiği Tunuslu ıslâhatçılarca ifade edilmiştir²⁹.

Yöneticileri ve yönetenleri bağlayan anayasal düzen, âdil bir yönetim tesis etmeye ve temel hak ve hürriyetleri teminat altına almaya yönelik bir sistem öngörmelidir. Avrupa'da aklî esaslara dayandırılan hukuk düzeni, Tunuslu ıslâhatçılarca, İslam ülkelerinde hem aklî hem de naklî esaslara dayandırılmıştır³⁰.

Anayasal meşrûfî bir düzen kurgulayan ıslâhatçılar, İslam siyaset düşüncesindeki ve Batıdaki kavram ve uygulamalardan hareket ederek sentezci bir

1296/1880 yılında yapılmıştır. Bkz. Hayreddin et-Tûnisî, *Akvemü'l-Mesâlik fî Marifeti Ahvâli'l-Memâlik*, Temhîd ve Tahkîk, Munsîf eş-Şennûfî, tab'atü's-sâniye, Tûnis 2000, c. I, s. 21-24; Krieken, s. 118; Çetin, s. 91-93; Mümtaz'er Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, 2. baskı, İstanbul 1994, s. 103; *Mukaddime-i Akvemü'l-Mesâlik fî Marifeti Ahvâli'l-Memâlik*, müt. Abdurrahman Efendi, İstanbul 1296.

²⁷ *İthâf*, c. I/1, s. 6-8; *Akvemü'l-Mesâlik* c. I, s. 107.

²⁸ *İthâf*, c. I/1, s. 8, 32 vd.; *Akvemü'l-Mesâlik*, c. I, s. 106, 116-118.

²⁹ *Akvemü'l-Mesâlik*, c. I, s. 194; *İthâf*, c. I/1, s. 46.

³⁰ *İthâf*, c. I/1, s. 44; *Akvemü'l-Mesâlik*, c. I, s. 205.

yapıya ulaşırlar. Bu anayasal düzen, üç temel üzerine oturtulmaktadır: 1-Hükümdar, 2-Ulema ve âyandan oluşan ehlü'l-hal ve'l-akdin yönetime katılımı, 3-Kanunlar çerçevesinde ve ülkenin şartları gözetilerek yönetimde hükümdara karşı sorumlu vüzeranın bulunması. Ehlü'l-hal ve'l-akd olarak isimlendirilen meclisin; oluşumu, seçim şekli, seçen ve seçilenlerin nitelikleri ve sayısının ülkelere göre değişebileceği vurgulanırken, muhtemelen Tunus'un yapısı dikkate alınarak düşünülen meclis yapısında halkın temsili öngörülmemiştir³¹.

İslam'da keyfi bir yönetim yerine, adalet ve istişâre gibi esaslara dayalı, hukuka bağlı sınırlı bir iktidara yer verildiği belirtilmiştir. Raşid halifeler ve onların izinden giden yöneticilerin bu esaslara uygun hareket ettiği, ancak zamanla yönetimin mutlak bir yönetime dönüştüğü dile getirilmiştir. Kanunî Sultan Süleyman'ın koyduğu kanunlarla adalete dayanan hukukî bir düzen oluşturarak keyfi yönetime son verdiği, Osmanlı Devleti'nin bundan dolayı güçlenerek uzun zamandır hükmettiği, ancak daha sonra Sultan Süleyman'ın kanun temelli düzeni geliştiremeyip zaafa uğrayınca tekrar keyfi yönetime döndüğü ifade edilmiştir. 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı ile boşluğun telafi edilmeye çalışıldığı, ancak bazı bölgelerde hareketlerine sınırlama getirmesi dolayısıyla yöneticilerin Tanzimat uygulamasına karşı çıktıkları vurgulanmıştır. Tanzimat'ın İslam'a aykırı olmadığı, hal ve zamanın onu gerektirdiği gerekçeleriyle ortaya konmuştur³².

Tunuslu ıslahatçılar, hükümdar ve vüzeranın sorumluluğu üzerinde de durmuşlardır. İktidarın kaynağını İslamî biat anlayışına ve akla dayandırmalarının bir sonucu olarak, hükümdara itaatin şerî ve siyasi kanunlara bağlı kaldığı müddetçe olabileceği, aksi halde 1861 tarihli Kanunu'd-Devle'de de düzenlendiği üzere; yönetici kasden hukuka aykırı hareket ederse kendisine biat yani uyma yükümlülüğü kalmayacağı ve Meclis'e karşı bundan sorumlu olacağı ifade edilmiştir (K.D. m. 9, 11). Vüzerâ, da hükümdarın izniyle tasarrufta bulunmakta, hükümdara ve Meclis'e karşı sorumlu tutulmaktadır (K.D. m. 20)³³.

31 *İthâf*, c. I/1, s. 67-68; *Akvemü'l-Mesâlik*, c. I, s. 109.

32 *İthâf*, c. I/1, s. 34 vd.; *Akvemü'l-Mesâlik*, c. I, s. 135 vd.

33 *İthâf*, c. I/1, s. 31, 44.

V- Yeni Osmanlılar Hareketi

Yeni Osmanlılar, birdenbire ve kendiliğinden ortaya çıkmış bir topluluk değil, XIX. yüzyıl ve öncesine kadar gidebilen bir sürecin sonucudur. Dağılmaya yüz tutmuş İmparatorluğun ayakta tutulması ve bu doğrultuda yönetimin ıslâh edilmesi hareketin ortak amacı olarak gözükmektedir.

Örgütlü muhalefetin ilk temsilcileri olarak ortaya çıkan Yeni Osmanlıların ortak doktrininden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü türdeş bir grup olamamışlardır. Bununla birlikte, Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi'den müteşekkil önde gelenleri içerisinde, hareketin tipik temsilcisi ve belki de en derinlikli olanı Namık Kemal'dir³⁴.

Yeni Osmanlılar siyaset nazariyelerini oluştururken İslâmî ve Batılı kaynaklardan yararlanmışlardır. Bununla birlikte, Yeni Osmanlılar, siyasi fikirlerini açıklamış oldukları yazılarında büyük ölçüde İslam siyaset nazariyesinin diline başvururlar. Adalet, biat, icma-i ümmet ve meşveret sıkça kullandıkları kavramlar arasındadır. Yeni Osmanlıların siyaset düşüncelerinin anlaşılabilmesi, öncelikle bu kavramların manasının bilinmesiyle ve daha sonra da, kullandıkları klasik İslâmî terminolojinin aslî anlamlarını koruyup korumadıklarıyla yakından ilgilidir³⁵.

Yeni Osmanlıların etkilenecek aktardıkları Batılı düşünce ve kurumların, Osmanlı bünyesinde ve geleneğinde çoğu zaman tam karşılıkları yoktur. Bu nedenle, İslam, bu yeni fikirlere meşrûiyet sağlayıcı bir dayanak olarak görülür. Yeni Osmanlılar, Batıdan gelse bile her yeni düşünceyi, İslâmî sınırlar çerçevesinde ifade edilmek ve bir yer bulmak şartıyla meşrû görmüşlerdir³⁶. Öte yandan, yenilikleri kabul ettirmek istedikleri bir topluma, meşrû gördükleri ve aşına oldukları kavramlarla hitap etmeleri mantıklı bir yol olarak gözükmektedir.

³⁴ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. M. Türköne/F. Unan/İ. Erdoğan, red. ve haz. Ömer Laçiner, İstanbul 1996, s. 315 vd.; Türköne, s. 95.

³⁵ Mardin, s. 95-96. Bunlar yanında, daha doğru bir değerlendirme için Yeni Osmanlıların siyaset teorilerinin kaynaklarının da bilinmesi gerekir. Batı etkisi yanında, İslâmî siyaset teorisi kaynakları: Müfessirler, İslam bilginlerinin siyasi felsefeleri, İslâmî siyasetname-lerin oluşturduğu pratik tavsiyeler, seküler kanunlar ve devletin yüceliği konusundaki Türk-İran-Moğol nazariyeleri olarak görülür. Bunlar içerisinde onlar daha çok, kendilerine destek sağlayan, müfessirlerin yorumları ve gelenekçi yazarlar tarafından şekillenen İslâmî yönetimle ilgili idealize edilmiş tasvirlerdeki örneklere dayandılar (age, s. 96).

³⁶ Türköne, s. 96 vd.

Yeni Osmanlıların tamamı gazetecidir. Fikirlerini daha çok gazetelerdeki yazılarında dile getirmişlerdir. O dönem için, gazetenin kamuoyunu etkileyen en önemli kitle iletişim aracı olduğu ve Yeni Osmanlıların bunu iyi kullandıkları görülmektedir. Kimi yurt içinde, kimi yurt dışında, bazıları bu gruba dahil bir kişi, bazıları da grup mensupları tarafından ortaklaşa çıkartılan pek çok gazete yayınladılar³⁷.

Düşüncelerini daha rahat ifade edebilecekleri ortamı yurt dışında bulan Yeni Osmanlılar, burada yaptıkları toplantı sonucunda bir gazete yayınlamayı kararlaştırdılar. 31 Ağustos 1867'de Londra'da, Yeni Osmanlılar adına Ali Suavi tarafından "Muhbir Gazetesi" çıkarıldı. Daha sonra, Londra'da Hürriyet, Paris'te Ulum ve İttihad, Lyon'da Muvakkaten Ulum Müşterilerine ve Cenevre'de de İnkılab gazeteleri yayımlandı. Bu gazetelerdeki yazılarda; Âli Paşa'ya karşı olmak, Osmanlı yönetiminin bozukluğu, meşrûtiyet ve meşveret yönetiminin kabul edilmesi, devlet harcamalarında yolsuzluğun önlenmesi, israfın önüne geçilmesi, vergi adaletinin sağlanması ve ayaklanmaların önüne geçilmesi gerektiği ele alınan ortak noktalar olarak göze çarpmaktadır³⁸. Yeni Osmanlı düşünürleri, karşı çıkarken ileri gitmemişler, eylemlerinin aracını da kılıç değil, söz oluşturmuştur³⁹. Burada, Yeni Osmanlılarca, padişahın şahsının hükümetten ayrı tutulduğu ve saygıdeğer bulunduğunu belirtmek gerekir.

Kendilerini devletin çöküş sürecini durdurmakla görevli sayan Yeni Osmanlılar, azınlıklar meselesinin gündemde olduğu dönem, İslamlık yanında daha geniş bir çatı olan Osmanlılık kavramı altında birliktelik aramışlardır⁴⁰.

VI- Yeni Osmanlılar Hareketi'nde Anayasacılık

Yeni Osmanlılar'ın anayasacılıkla ilgili düşüncelerini anlamada, geleneksel yönetimleri değerlendirmede de ölçü alınan "adalet" kavramından hareket etmek önemli bir başlangıç noktası olsa gerek. Onlara göre, adaletin

³⁷ M. Kaya Bilgegil, *Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I. Yeni Osmanlılar*, Ankara 1976, s. 106.

³⁸ M.Nuri İnuğur, *Basın ve Yayın Tarihi*, İstanbul 1978, s. 205; Hürriyet, No. 8, 17 Aout 1868.

³⁹ Mardin, s. 442-443.

⁴⁰ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul 1960, s. 66.

zıddı zulümdür ve kişisel veya siyasi hak ve hürriyetlerin tanınmadığı yönetim; zulüm yapan, keyfi davranan bir istibdat yönetimidir. Bu durumda, anayasacılık bakımından da önemli olan hürriyet-iktidar ilişkisinin Yeni Osmanlı hareketinde hangi temellere dayandığının anlaşılması gerekir. Yeni Osmanlılar bu kavramları izah ederken, Batılı ve İslamî kavram ve uygulamalara dayanarak bir sonuca ulaşmışlardır. İnsan, hürriyete doğuştan sahip bir varlıktır. Bu hürriyetin toplumdaki diğer fertlere karşı korunabilmesi için siyasi iktidara ihtiyaç vardır. Namık Kemal burada siyasal iktidarın kaynağı, elde edilişi ve meşrûyetine değinmektedir. İktidar, kendi ifadesiyle hakimiyet hakkı, topluma ait olup, toplumun ise bizzat bu hakkı icrası mümkün olmadığından siyasi iktidarın oluşturulması zaruridir. Bu ise, esasında toplumun yönetme yetkisini icraya başkasını “tevkil” etmesidir⁴¹. Nitekim buradan hareketle, Namık Kemal, Rousseau’nun toplum sözleşmesi ve İslam’daki biat sözleşmesinden yararlanarak sınırlı bir iktidar anlayışına ulaşmıştır. Sözleşmeye dayanan siyasal iktidar anlayışı bazı farklılıklarla Ziya Paşa’da da görülmektedir⁴². Yeni Osmanlılar, İslam siyaset nazariyesinde yönetme yetkisini karşılayan “velâyet” kavramından hareket eder gözükmektedirler. İslam siyaset nazariyesinde, velâyet yani siyasal iktidar yetkisi, velâyet-i âmmeye sahip en üst organ olan halife veya imama, toplum adına ve ona izafetle ehlü’l-hal ve’l-akd denilen temsilcileri tarafından akd-i imâmet ve beyatle verilmektedir⁴³. Bey’at, toplum adına ve ona vekaleten temsilcileri ile yönetici arasında yapılan ve karşılıklı yükümlülükler getiren bir sözleşmedir⁴⁴. Bey’at eden; kendisi ve müslümanlarla ilgili işleri görmede yet-

41 Namık Kemal, *Külliyât-ı Kemal, Birinci Tertip III, Makâlât-ı Siyâsiye ve Edebiye*, İstanbul 1327, s. 165-166.

42 Kâmuran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, Ankara 1955, s. 28-29; Mardin, s. 325-332, 380-384; Türköne, s. 116-117.

43 Velâyet ve velâyet-i âmme ile ilgili olarak bkz. Seyyid Bey, *Hilafetin Mahiyeti Şeriyesi*, Ankara ts., s. 35; Ali Himmət Berki, *Hukuk Tarihinden İslam Hukuku I*, Ankara 1955, s. 138; Abdurrezzâk Ahmed es-Senhûrî *Fıkhu’l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, Tahkik Tefvîk eş-Şâvî-Nâdiye es-Senhûrî, Beyrut 2001, s. 159; A. Selçuk Özçelik, “İslam Hukukuna Göre Ferd ve Devlet Münasebetleri”, *A. Samim Gönensay’a Armağan*, İstanbul 1955, s. 542-543; Hüseyin Nail Kubalı, *Esas Teşkilat Hukuku Dersleri*, İkinci cilt, 1950-1951 Ders Yılı Takrirleri, İstanbul ts., s. 12.

44 Bey’at akdi ile ilgili olarak bkz. Ahmed Fuâd Abdülcevâd, *el-Bey’a inde Müfekkiri Ehli’s-Sünne ve’l-Akdü’l-İçtimâi fi’l-Fikri’s-Siyasiyyi’l-Hadîs*, Kahire, 1998; Süleyman ed-Demîci, *el-İmâmetü’l-Uzma*, çev. İbrahim Cücük, İstanbul 1996, s. 189 vd; İbn-i Haldun, *el-Mukaddime, et-tab’atü’r-râbia*, Beyrut 1398/1978, s. 209; Muhammed Faruk en-

kili kılmak, bu işlerde kendisine karşı çıkmamak, zorla da olsa görevlendirildiği işlerde itaat etmek üzere emire söz vermektedir⁴⁵. İslam'da topluma ait iktidarın yöneticiye tevdi edildiği ve yöneticinin yetkisini aldığı kaynak olarak ifade edilen bey'at, halife ile temsilcileri aracılığıyla toplum arasında, halifenin iktidarı üstlenmesi hususunda yapılmış bir sözleşme olarak da ifade edilmektedir⁴⁶.

Topluma vekâleten yerine getirilen iktidar yetkisinin çerçevesi, topluma, zamana ve mekana göre değişebilecektir. Ancak bu yetki her halde hürriyetin en az sınırlanabileceği bir çerçevede kullanılmalıdır. Bu belirlenen iktidar statüsünün teminat altına alınması için, bir "Nizamnâme-i Esâsi", yani anayasa ilan edilmesi ve keyfî yönetimi sınırlayacak anayasal araçların oluşturulması gerekecektir. Bu araçların en önemlileri; ahalinin oyuyla seçilmiş bir Millet Meclisinin kurulması ve vükelanın bu Meclise karşı sorumlu tutulmasıdır⁴⁷. Yeni Osmanlılar'ın, üzerinde ittifak ettikleri en önemli husus, keyfî yönetimin sınırlandırılmasıdır. Tek bir kişinin veya dar bir grubun keyfî yönetimi, temsili bir Meclisin iktidara katılımı sağlanarak sınırlandırılacak, devlet işleri müzakere ve istişâre ile görülecektir. Yeni Osmanlılar, Batı'da örneklerini gördükleri ve Osmanlı Devleti için de öngördükleri meclis için geleneksel bir kavram ve uygulama olan meşvereti anahtar bir kavram olarak seçmişlerdir. Ancak meşveret kavramı, meşrûiyet sağlayıcı bir araç olarak, bazen meclis, bazen de iktidarın denetimi ve kontrolü gibi geleneksel anlamlarını aşan manalarda kullanılmıştır⁴⁸. Öte yandan, Namık Kemal, Montesquieu'dan esinlenerek adil bir yönetim için kuvvetler ayrılığı ilkesini gerekli görürken, Ali Suavi kuvvetler ayrılığı ilkesine karşı çıkmaktadır⁴⁹.

Siyasal iktidar hukuka aykırı davranışlara yönelir, hatta zulüm derecesine düşerse ne olacaktır? Namık Kemal, iktidar yetkisini halkın meşrû beyat

Nebhan, *İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, ter. Servet Armağan, İstanbul 1980, s. 415.

45 *Mukaddime*, s. 209; Muhammed Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku*, ed. Vecdi Akyüz, İstanbul 1998, s. 29.

46 Nebhan, s. 415; Fethi Osman, "İmama Biat", *İslami Siyaset Teorisi ve Sorunlar*, ed. Mümtaz Ahmet, çev. Halim Sırçancı, İstanbul 1997, s. 89.

47 *Külliyât-ı Kemâl*, s. 167; Birand, s. 36; Emil, s. 182-183.

48 Emil, s. 182-183; Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi*, İstanbul 1994, s. 568 vd.

49 Türköne, s. 121; Çelik, s. 588.

ile Âl-i Osman'a verdiğini belirtir. Biat iki tarafa sorumluluklar yükleyen bir akit olduğundan, padişah adaletin icrasından şer'an sorumlu tutulmaktadır. Bununla birlikte Yeni Osmanlılar padişahın şahsının sorumluluğuna oldukça ihtiyatlı yaklaşırlar. Namık Kemal, padişah kendi vazifesinden, vükela da kendi hareketlerinden sorumlu tutulsun der⁵⁰.

İslam siyaset nazaraiyesinde zulme sarak meşrûiyetini kaybeden iktidara karşı direnme veya itaatsizlik söz konusu olabilmektedir. Namık Kemal, zulme yönelen hükümete karşı tavırlarının kılıçla değil kalemle mücadele şeklinde olduğunu, ancak bazı ayak takımının itidalli hareket edemeyeceğini ve zora başvurabileceklerinden de çekinilmesi gerektiğini belirtir⁵¹. Ali Suavi direnme ve itaatsizlikte daha da ileri gitmekte ve zaman zaman bir ihtilalcî görünümü vermektedir. Ancak, Ali Suavi de, Çırağan Hadisesi'ndeki tavrına kadar sertlik yanlısı bir direnme yaklaşımı benimsese de, padişahın şahsını ayırık tutmaya çalışmıştır⁵².

VII- İki Hareketin Anayasacılık Görüşlerinin Karşılaştırılması

Osmanlı coğrafyasının iki farklı bölgesinde, hemen hemen aynı zamanda gün yüzüne çıkan bu iki ıslâhat hareketi, genel olarak, aynı sâiklerle yola çıkmaları ve aynı kaynaklara başvurmaları bakımından büyük benzerlikler taşırlar. Öncelikle, yaşadıkları toprakları ileri götürecek bir yönetim anlayışı üzerinde durmakta, siyaset düşüncelerini desteklemek üzere İslâmi kaynaklara ve Batılı -özellikle Fransız- yazarlara başvurmaktadırlar. Adalet ve kanun sisteminden övgüyle bahsedilen ve öngörülen anayasal sistemde önemli ölçüde model alınan Fransa, her iki ıslâhatçı grubun neredeyse tamamı tarafından bizzat görülmüştür.

Her iki grup birbirinden haberdardır. Özellikle, Hayreddin Paşa'nın Akvemü'l-Mesâlik adlı eserinin mukaddime bölümünün, yazımının tamamlanmasından kısa süre sonra Türkçe'ye çevirilmesi, Paşa'nın fikirlerinin Bâbîâli devlet adamları ve Yeni Osmanlılar tarafından bilinmesini sağlamıştır. İslâhatçı görüşleri ve terakki fikri Paşa'nın ilgi görmesinde ortak payda olmakla birlikte, Yeni Osmanlı temsilcileri, anayasal meşrûti bir yönetime,

⁵⁰ *Külliyât-ı Kemâl*, s. 178, 183.

⁵¹ *Külliyât-ı Kemâl*, s. 214-215.

⁵² Çelik, s. 557-562; Mardin, s. 408 vd.

özellikle de meşveret tezlerine kaynaklık ettiği için Paşa'nın eserine atıf yapmaktadırlar⁵³. Hayreddin Paşa da eserinde Yeni Osmanlılar'a işaret etmekte, çok milletli Osmanlı yapısını göz önüne alarak, onların Osmanlı Devleti için aşırı hürriyetçi taleplerine ve halkın temsiline dayanan meclis düşüncesine ihtiyatla yaklaşmaktadır⁵⁴. Paşa'nın, temsili meclis yapısına ihtiyatlı bakışı ve bunun gerekçelerini eserinde dile getirmesi, Âlî Paşa hükümeti nezdindeki itibarını arttırırken, muhtemelen Paşa'nın bu görüşleri Abdülhamid tarafından da okunmuş ve daha sonra Osmanlı sadrazamı olmasında belli ölçüde etkili olmuş olmalıdır. Ancak, Hayreddin Paşa'nın temsile dayanan meclis fikrine muhalefeti belli çekincelere dayanmakta, bunlar izale edildikten sonra temsile dayanan bir meclis için engel bulunmamaktadır. Nitekim Paşa, anayasal düzen askıya alındıktan sonra Sultan Abdülhamid'e sunduğu layihalarda, anayasal düzene dönüş ve Millet Meclisinin açılması gerektiğine vurgu yapmaktadır⁵⁵.

Her iki ıslâhatçı ekip, hemen hemen tamamen yönetici elitten oluşmaktadır. Somut gerçeklerden hareket eden her iki harekette, Yeni Osmanlılar anayasacılık düşüncesini Osmanlı etrafında kurmakta ve geliştirmekte iken, Tunus merkezli hareket anayasacılık düşüncesini belli bir somut örnekte şekillendirmemekte, ancak hilafet merkezi olduğu ve genel Tanzimat modelinde bir örnek olduğu için Osmanlı uygulamasına yer vermektedir.

Yeni Osmanlılar, düşüncelerini, gazeteci olmalarının etkisiyle olsa gerek, devraldıkları fikrî gelenekte yer almayan, merkezî iktidara karşı etkili bir muhalefet şeklinde dile getirmişlerdir. Tunuslu ıslâhatçılar, belki de iktidar içinde görev almalarının etkisiyle, yönetime karşı açıkça muhalefet göstermemişlerdir. Görev almadıkları esnada da bu konuda genel olarak suskun kalmayı tercih etmişlerdir. Yeni Osmanlılarda açık, Tunuslularda daha gizli bir şekilde hükümeti uygulamaları hedef alınmakta ise de, padişah ve beyin şahsına saygıyla yaklaşılmaktadır.

Her iki beldede ıslâhatçılar; Ziya Paşa ve Namık Kemal'in şahsında Yeni Osmanlılar'da, Ebu Diyâf ve Hayreddin Paşa örneklerinde Tunuslular'da,

⁵³ Mardin, s. 27, 435; Türköne, s. 103-105; Çelik, s. 513, 573.

⁵⁴ *Akvemü'l-Mesâlik*, c. I, s. 139-141.

⁵⁵ Çetin, s. 369 vd.

önde gelenleri aracılığıyla anayasa hazırlık komisyonlarında yer almak suretiyle anayasacılık düşüncelerini somuta aktarmak fırsatını elde edeceklerdir.

Yeni Osmanlılar, Batıdan kanun iktibasına olumlu yaklaşmayıp, şerî esaslara dayalı kanunlaştırma yapılması taraftarıyken⁵⁶, Tunuslu ıslâhatçılar belli şartlarla Batıdan iktibası mümkün görmektedirler.

Tunuslu ıslâhatçılar ile Yeni Osmanlılar arasındaki bir fark da Tunuslu ıslâhatçıların siyaset düşünceleri ve bunları dile getirdikleri temel eserleri, Ahdü'l-Emân ve Kanunu'd-Devle tecrübesi esnasında veya sonrasında kaleme almalarıdır. Siyaset düşünceleri ve anayasacılık fikirleri bu anlamda belli ölçüde uygulanan bir tecrübeyi yansıtmaktadır. Oysa, Yeni Osmanlılar'ın fikirleri, denenmişliğe, siyasi bir tecrübeye sahip olmayıp, ancak 1876 Anayasasında belli ölçüde uygulama imkanı bulabilecektir⁵⁷.

VIII- Sonuç

Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı bu iki bölgesindeki ıslâhatçıların anayasacılık düşüncelerine yön veren temel unsurlardan belki de en önemlisi, İslam esaslarına bağlı kalarak Batı ile İslam arasında bir senteze ulaşma fikridir. İslam aleminin içerisinde bulunduğu olumsuz durum temel olarak keyfi yönetime bağlanmış bunu izâle edecek çareler üzerinde durulmuş, araçlar ve yöntemler geliştirilmiştir. Çözüm, esas olarak, anayasaya bağlı, Meclise dayanan ve vüzeranın sorumluluğunu öngören bir yönetimdir. Her iki grupça, Batıdaki kavram ve kurumlar, siyasi geleneğin İslâmî değerler etrafında oluştuğu yetiştikleri ve yaşadıkları topluma; biat, meşveret, icmâ gibi İslâmî kavramlarla meşrûlaştırılarak sunulmuştur.

Her iki ıslâh grubunun anayasal düşünceleri belli ölçüde, hazırlık komisyonlarında da yer aldıkları anayasalara yansımıştır. Tunuslu ıslâhatçılar, ortaya koydukları fikirleri aynı zamanda 1861 Anayasası uygulamasıyla test etme imkanı bulmuşlardır. Fikirleri esasında bir anayasa deneyimini de yansıtmaktadır. Ancak, 3 yıl gibi kısa süren bu anayasa tecrübesi başarısız olmuş, belki de buna binaen Tunuslu ıslâhatçılar eserlerinde hiçbir şekilde bu uygulamadan bahsetmemişlerdir. Ancak, ortaya koydukları düşünceler ve

⁵⁶ Mardin, s. 184; İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", *Tanzimat* 2, İstanbul 1999, s. 778-801, 815.

⁵⁷ Türköne, s. 97.

anayasa uygulaması kendilerinden sonra Tunuslu aydınları etkilemiştir. Anayasa tecrübesi, daha sonra Tunuslu milliyetçilerin anayasal bir düzen taleplerinde önemli bir başlangıç oluşturmuştur.

Yeni Osmanlılar da kısa vadede, halkın seçtiği meclise dayanan ve vüzeranın sorumluluğunu öngören düşünceleriyle, kısmen şekillendirdikleri bir anayasanın ilan edilmesinde öncülük etmişler, uzun vadede ise, yaptıkları propagandalar sonucu, Kanun-i Esasî'yi yürürlükten kaldıran Abdülhamid'in müstebit bir padişah olarak algılanmasını sağlamışlardır⁵⁸.

58 Mardin, s. 448.