

T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI
DOKTORA TEZİ
İSLAM HUKUK DÜŞÜNCESİNDE
İKTİDAR-GÜÇ İLİŞKİSİ
(11. YÜZYILDAN 19. YÜZYILA KADAR)

Abdurrahim ŞEN

2502130354

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Necmettin KIZILKAYA

İSTANBUL, 2018



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : ABDURRAHİM ŞEN Numarası : 2502130354
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : DOÇ.DR.NECMETTİN KIZILKAYA
Tez Savunma Tarihi : 17.08.2018 Saati : 11:00
Tez Başlığı : İSLAM HUKUK DÜŞÜNCESİNDE İKTİDAR-GÜÇ İLİŞKİSİ (11.YÜZYILDAN
19.YÜZYILA KADAR)

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF.DR. ŞÜKRÜ ÖZEN		
2- DOÇ.DR.NECMETTİN KIZILKAYA		KABUL
3- DOÇ.DR.A.CÜNEYD KÖKSAL		KABUL
4- DOÇ.DR.AHMET HAMDİ FURAT		KABUL
5- DOÇ.DR.ÖZGÜR KAVAK		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DR.ÖĞR.ÜYESİ.AHMET TEMEL		KABUL
2- DR.ÖĞR.ÜYESİ.NAİL OKUYUCU		

ÖZ

İSLAM HUKUK DÜŞÜNCESİNDE İKTİDAR-GÜÇ İLİŞKİSİ

(11. YÜZYILDAN 19. YÜZYILA KADAR)

ABDURRAHİM ŞEN

İslam hukukunda imamet akdinin “hiçbir baskı ve zorlamanın ilişmediği karşılıklı rıza ve seçim akdi” şeklinde ifade edilen bir özelliği meşru iktidar olan otorite ile kaba güç olarak ifade edilebilecek otoriterlik arasında bir ayrım yapmamıza imkan verirken, ehl-ü hal ve’l-akdin imamet akdinin velileri olarak görülmesi ise, iktidarın gücünü nereden aldığına dair bir fikir vermektedir. Gerçekte akdin kurucu unsuru olarak görülen ümmet iradesinin temsilinin neresi olduğu, gücün toplumda nerede temerküz ettiği, özetle iktidar gücünün kaynağının ne ya da nerede, kim ya da kimler olduğu konusu iktidarın meşruiyeti bağlamında cevabı aranan en önemli sorular olmaktadır. Bununla birlikte her iktidar uygulamalarının bağlayıcı, yaptırımlarının geçerli olması, içeriden veya dışarıdan gelen tehditler karşısında varlığı ve bekasını koruması için güç kullanımına ihtiyaç duymaktadır. Karşılıklı rızaya dayalı bey‘at ile iktidarın güç kullanımı teoriyle pratiğin uyumsuzluğu mı? Ya da bu teorik meşruiyet çerçevesine bağlı kalarak İslam tarihinde iktidarların kuruluş pratiklerini değerlendirmek mümkün mü? Bu konular 11. Yüzyıldan itibaren güç olgusuna eserlerinde özenle vurgu yapmış olan İslam hukukçularının görüşleri çerçevesinde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Meşruiyet, Siyaset, Devlet, İktidar, Güç.

ABSTRACT

**ISLAMIC LEGAL OPINION ON GOVERNANCE-POWER
RELATION**

(FROM 11th TO 19th CENTURY)

ABDURRAHİM ŞEN

The contract of governance (Contract of Imamate) under Islamic law is defined as "the contract out of mutual consent and election, without any force and coercion". This definition allows us to differentiate between the features of a legitimate authority and despotism. And the fact that those, who are qualified to appoint or depose a caliph or another leader on behalf of the Ummah, the so-called "Ahl al-hall wal-aqd", are regarded as the protectors of/guardians over the Contract of Imamate, gives an idea of where the governance derives its power from. In fact, the most important questions that need to be answered within the context of the legitimacy of the leadership are the following: Who represents the political will of the Ummah, which is the constituent element of the contract? Which section of the society holds the power? Or briefly; what, where, or who is the source of the leadership's power? Nonetheless; every form of governance depends on the exercise of power in order to gain authoritativeness for its implementations, validity for its sanctions, and to ensure its continued existence in the face of internal and external threats. Do the mutual pledge of allegiance (Bey'at) and the exercise of power by the governance constitute the incompatibility of theory and practice? Or; is it possible to evaluate the practical organization of governance in the history of Islam while adhering to this framework of theoretical legitimacy? These issues will be examined carefully with reference to the opinions of Islamic jurists, who diligently emphasized the fact of power in their works, since the 11th century.

Key Words: Legitimacy, Politics, State, Governance, Power.

ÖNSÖZ

İktidar olgusu erken dönemlerden itibaren İslam hukukçuları ve siyaset teorisyenlerinin inceledikleri bir konu olmuştur. Fakih ve teorisyenler bu alana özgü klasikleşmiş el-Akhâmü's-sultâniyye ve es-Siyâsetü's-şer'îyye tarzı eserlerde ve onlardan önce fıkıh ve kelam kitaplarında imamet, bey'at, akid, velayet vb. konular çerçevesinde iktidar olgusunu incelemişlerdir. Meşru bir iktidarın kurulması için gerekli görülen bey'at akdinde, akdin tarafları olan devlet başkanı (imam) ve seçici kurulda (ehlü'l-hal ve'l-akd) bir takım şartlar aramışlardır. İlk dönemlerde devlet başkanı ve seçici kurulda şer'î herhangi bir hükmün yerine getirilmesi için mükellefte aranan akıl, ergenlik vb. şartlar aranırken özellikle 11. Yüzyıldan itibaren iktidara uygulama imkanı veren güç, kudret, şevket (nüfuz gücü) ve menea (caydırıcı güç) sahibi olma niteliklerinin arandığı görülmektedir.

Teorisyenlerin güçlü ve şevketli bir devlet başkanı arayışının zamansal olarak denk düştüğü bu dönem, Abbasi devletinin merkezi Bağdat'ta Büveyhî, Mısır'da Fatimî ve Endülüs'te sultanlıkların, kısaca parçalı yapıların ortaya çıktığı bir dönemdir. Emeviler döneminde Endülüs'ten Türkistan'a, Kafkaslardan Hint Okyanusu'na kadar uzanan İslam toprakları Abbasi devletinin başlangıç yıllarından itibaren birbirinden farklı zaman aralıklarında ve bölgelerde de-facto egemen pozisyonlar elde eden emirlikler ve hanedanlıklara sahne oldu. Gücün periyodik olarak merkezden çevreye dağılmasına neden olan bu durum Kureyş asabiyetinin zaafa uğradığı Abbasi devletinin sonlarında ise, sosyo-politik açıdan toplum içi güç dengelerini belirleyici role sahip bazı unsurların iktidar üzerinde etkinlik oluşturmasıyla gücü daha da zayıflayan hilafet kurumu sembolik bir makama dönüştü. Bunun yanında birde Moğol istilaları ve Haçlı seferleri gibi İslam topraklarının karşı karşıya kaldığı iki büyük meydan okuma devlet ve toplumu beka endişesi içine sürükledi. Bunun doğal bir sonucu olarak bu dönemlerin fakih ve teorisyemleri iktidar yetkisini kullanan imamda veya ona uygulama yetkisini veren seçici kurulda aranan şartlar bağlamında güç ve kudret niteliğine vurgu yapmışlardır. Fakih ve teorisyenlerin içinde bulunulan bu duruma çözüm niteliğinde ortaya koymuş oldukları görüşleri inceleyen bu çalışma 11. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar geçen dönemi kapsamaktadır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında birçok kişinin desteği ve yardımı oldu. Bunların başında babam ve annem gelmektedir. Her daim ilim yolunda gayret ve himmetimi artıran dua ve desteklerinden dolayı kendilerine sonsuz hürmet ve şükranlarımı sunuyorum. Hayatın gailisi içinde böylesine zorlu bir çalışmanın sıkıntılarına keyifle tahammül eden eşime ve çocuklarıma minnet borçluyum.

Böyle bir konunun seçiminde bana yol gösteren ve çalışmamın her bir safhasında notlarımı özenle okuyarak son derece nazik bir üslupla eksikliklerimi gösteren, görüş ve önerilerini benimle paylaşan danışmanım Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya Bey’e ne kadar teşekkür etsem azdır. İşlam siyaset düşüncesi alanındaki bilgi ve birikimleri ile tezimin zenginleşmesi noktasında katkıda bulunan Prof. Dr. şükrü Özen, Doç. Dr. Cüneyd Köksal ve Doç. Dr. Özgür Kavak beylere, bulduğumuz her fırsatta usanmadan zaman ayırdıkları ve ufuk açıcı sohbetleri için teşekkür ediyorum. Ayrıca tez jürisinde yer alan ve bazı eksiklikleri fark etmemde önemli katkılar sunmuş olan Doç. Dr. Ahmet Hamdi Furat ve Dr. Öğretim Üyesi Ahmet Temel beylere de müteşekkirim. Bunun dışında bu tezin hazırlanmasında kaynak desteği sunan İstanbul Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi (BAP)’ne minnettarım. Ayrıca tezin kaynaklarının toplanması ve yazımı sürecinde büyük ölçüde istifade ettiğim İSAM kütüphane personeline de misafirperverliklerinden dolayı teşekkür ediyorum.

Abdurrahim şEN

İstanbul, 2018

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
GİRİŞ	1
I. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Kapsamı	1
II. Araştırmanın Amacı, Yöntemi ve Kaynakları.....	4
III. Literatür Değerlendirmesi	9

BİRİNCİ BÖLÜM

MEŞRUIYET VE İKTİDAR

1. 1. Meşruiyet	14
1. 2. İktidar / Velayet-i Amme	21
1. 3. İktidarın Meşruiyeti.....	23
1. 3. 1. Bey‘at Akdi	28
1. 3. 1. 1. Veliahtlık ve Meşruiyet.....	29
1. 3. 1. 2. Veliahtlığın Mahiyeti	34
1. 3. 2. Bey‘at Akdinin Rükünleri	37
1. 3. 3. Bey‘at Akdinin Tarafları.....	37
1. 3. 3. 1. Devlet Başkanı	38
1. 3. 3. 2. Ehlü’l-hal ve’l-akd	39
1. 3. 4. Bey‘at Akdinin Konusu	41
1. 4. İktidarın Meşruiyet Kaynağı: Dini ve Dünyevi	43
1.5. Sonuç.....	66

İKİNCİ BÖLÜM

İKTİDAR GÜÇ İLİŞKİSİ

2. 1. İktidar Gücü	69
2. 1. 1. Şevket Kavramı.....	73
2. 1. 2. Sosyal Güç	81
2. 1. 3. Fiziksel Güç	89
2. 1. 3. 1. Olgusal Bir Durum Olarak Güç	91
2. 1. 3. 2. Normatif Bir Kurum Olarak İktidar	100
2. 1. 3. 2. 1. Menea Kavramı.....	101
2. 1. 3. 3. Osmanlı Hilafeti Meselesi.....	116
2. 1. 3. 4. Osmanlı Hilafetinin Meşruiyeti	124
2. 1. 3. 5. Kureyşlilik-Güç İlişkisi.....	129
2. 2. Meşruiyet-Güç İlişkisi	137
2. 3. Sonuç.....	146

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İKTİDARIN MEŞRUIYET KRİZİ

3. 1. İstîlâ: İktidarın Güçle Ele Geçirilmesi ve Şartları.....	149
3. 1. 1. Bey‘at Alma	150
3. 1. 2. Zaruret İktidarı Olma	154
3. 1. 3. Siyasi Boşlukta Olma.....	156
3. 1. 4. İstikrar ve Güvenliği Sağlama.....	158
3. 1. 5. Meşru İktidara Karşı Olmama.....	160
3. 2. İstîlâ/İktidarın Gaspı	163
3. 3. İktidarın Meşru Müdafaası.....	168
3. 4. Sonuç.....	173

SONUÇ.....	174
KAYNAKÇA	176
ÖZGEÇMİŞ.....	212



KISALTMALAR LİSTESİ

a.s.	: Aleyhi's-selâm
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
b.	: bin / ibn (oğlu)
böl.	: Bölüm
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
ter.	: Tercüme eden
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
H.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
nşr.	: Neşreden
r.a.	: Radiyallâhu Anh
SBF	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
s.a.v	: Sallallâhu Aleyhi Vesellem
thk.	: Tahkik Eden
tsh.	: Tashih Eden
t.y.	: Tarihsiz
TDVY.	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Kapsamı

Fıkhî terminolojide, rızası olup olmadığına bakılmaksızın başkası hakkında hukuki sonuç doğuracak şekilde söz sahibi olma yetkisi olarak tanımlanan velayet kelimesi¹ güç ve kudret anlamlarını da içermektedir. Bu manasından dolayı İbnü'l-Esîr (v. 630/1233) kudret niteliğine sahip olmayan kimse için vali isminin kullanılamayacağını öne sürmektedir.² İktidarın meşruiyeti de esasında bu gücün kaynağı ile ilgili bir meseledir. Bir başka ifadeyle iktidar yetkisini kullananların tümü başkaları hakkında bağlayıcı kararlar aldıklarına göre iktidarı elinde bulunduranların yaptıkları şey, başkalarının davranış ve eğilimlerini yönlendirme anlamında bir güç kullanımıdır. İktidar ve güç olgularının arasında öze dair bu ilişkiden dolayı İngiliz siyaset bilimcisi Andrew Heywood “*siyaset esasında güç hakkındadır*” der. Ona göre siyasi uygulamalar bu gücün kullanımı, siyaseti inceleyen akademik çalışmalar da aslında gücün sahasının incelenmesinden başka bir şey değildir.³

İslam hukukçularının meşru bir yönetim için belirledikleri şartlar incelendiğinde bunların bir akid olarak formüle edildikleri ve bey'at akdi, akdin tarafları (Devlet Başkanı-Ehlü'l-hal ve'l-akd)⁴ veya akdin konusu ile ilgili olduğu görülecektir. İmamet akdinin “*hiçbir baskı ve zorlamanın ilişmediği karşılıklı rıza ve seçim akdi*”⁵ şeklinde ifade edilen bir özelliği meşru iktidar olan otorite ile kaba güç olarak ifade edilebilecek otoriterlik arasında bir ayrım yapmamıza imkan verirken, ehlü'l-hal ve'l-akdin imamet akdinin velileri olarak görülmesi ise, otoritenin gücünü nereden aldığına dair bir fikir

¹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, III, 192; İbn-i Âbidîn, *Redd'ül Muhtâr*, IX, 342.

² İbnü'l-Esîr, *Nihâye fî garibi'l-hadis ve'l-eser*, V, 227.

³ Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 147.

⁴ İslam hukukçuları devlet başkanını belirleyecek olan seçici kurul için ehlü'l-hal ve'l-akd (Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 21; Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 221; İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 368; İbn Âbidîn, *Redd'ül-muhtâr*, II, 278); Ehlü'l-ihtiyâr (Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 17; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 19; İbn Âbidîn, *Redd'ül-muhtâr*, II, 279) Ehlü'l-ictihad (el-Bağdâdî, *Usulü'd-din*, s. 279; Hey'etü't-tefvîz, *Gazâlî, el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, s. 171) Fudalâü'l-ümme (Bâkılânî, *et-Temdid*, s. 467; İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-mîlel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, s. IV, 13); Ehlü'r-re'yi ve't-tedbir (İbn Âbidîn, *Haşiyetü Redd'ül-muhtâr*, II, 273) vb. kavramlar kullanmışlardır. Bazen bir fakihin seçici kurulu ifade etmek için bu kavramlardan bir kaçını birden kullandığı görülmektedir.

⁵ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 26.

vermektedir. Gerçekte akdin kurucu unsuru olarak görülen ümmet iradesinin temsilinin neresi olduğu, gücün toplumda nerede temerküz ettiği, o gücü kimin temsil ettiği, özetle iktidar gücünün kaynağının ne ya da nerede, kim ya da kimler olduğu konusu iktidarın meşruiyeti bağlamında cevabı aranan en önemli sorular olmaktadır. Bununla birlikte Ebû Hanife (v. 150/767) gibi fakihlerin dâru'l-İslam (İslam ülkesi) için gerekli gördükleri güvenlik kriteri⁶ iktidarın koruyucu bir güce ihtiyacının olduğuna işaret sayılabilir. Güvenliği sağlayacak gücün Müslümanlara dayanmasının zorunlu görülmesi meşruiyet açısından zihinlerdeki soruyu cevaplandırmak için yeterli olmakla birlikte tarihi süreç içerisinde İslam devletlerinin koruyucu gücünün kimler olduğu, bunların hangi meşru zemine dayandıkları, kısaca kurucu ve koruyucu gücün hukuki açıdan incelenmesi bir ihtiyaç olmaktadır. Bu nedenle bu tez iktidar-güç ilişkisine odaklanacaktır.

Tezin yoğunlaştığı alan itibariyle konu ve kaynaklar açısından sınırlandırmaya gidilmiştir. İktidar-güç ilişkisi temelde bir meşruiyet problemi olduğundan birinci bölümde meşruiyet ve iktidar kavramları, iktidarın meşru bir şekilde kurulmasının şartları ve iktidarın meşruiyet kaynağı fıkıh ilmi açısından incelenmektedir. İktidar-güç ilişkisinin incelendiği ikinci bölümde, güç olgusuna eserlerinde özenle vurgu yapmış olan Cüveynî (v. 478/1085), Gazâlî (v. 505-1111), İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve İbn Haldun (v. 808/1406) gibi İslam siyaset teorisyenlerinin görüşlerine ağırlık verildi. Bunun sebebi, söz konusu teorisyenlere kadar gerek fıkıh gerek *el-Ahkâmu's-sultâniyye* türü eserlerde, şer'î herhangi bir hükmün yerine getirilmesi için mükellefte aranan akıl, ergenlik vb. şartların dışında, iktidara uygulama imkanı veren güç unsuru anlamında iktidarın doğasına uygun bir incelemeye rastlanmamış olmasıdır. Devlet işlerini yürütme ve raiyyenin maslahatlarını tedbir etme yeterliliğine sahip olma, toplumun birlik ve dirliğini sağlayabilme gibi kifayet şartlarının yanında spesifik olarak iktidar ve güç olgusunun incelenmesi *şevket* (sosyal güç) ve *asabiyet* (birlik ve dayanışma ruhu) kavramları çerçevesinde olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla literatüre ilk defa Cüveynî ile girmiş olan *şevket* kavramı öğrencisi Gazâlî ve daha sonra da İbn Teymiyye gibi teorisyenler tarafından sıklıkla kullanılmış ve *asabiyet*

⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 114; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, VII, 130, 131.

teorisiyle İbn Haldun tarafından sistemleştirilmiştir. Örneğin Cüveynî ‘güç sahibi ve sözü geçen kimse’ olarak tanımladığı *şevket* vasfını devlet başkanını seçecek ehlü’l-hal ve’l-akdin önemli bir niteliği olarak zikretmektedir.⁷ Gazâlî iktidarın belirlenmesinde en isabetli yolun (ekvâ meslek) *şevket* vasfını dikkate almak olduğunu ifade eder.⁸ İbn Teymiyye gücü imametın iki rüknünden (emanet ve kudret) birisi olarak kabul etmektedir.⁹ İbn Haldun ise imamın ancak *şevket* ehlinin tensibi ile nasb edilebileceğini ifade etmektedir.¹⁰

Şevket kavramına özellikle vurgu yapılmış olmasının muhtemel nedeni, dönemin siyaset teorisyenlerinin Kureyş asabiyetinin zaafa uğradığı Abbasi devletinin sonlarında, sosyo-politik açıdan toplum içi güç dengelerini belirleyici role sahip Arap olmayan bazı unsurların iktidar üzerindeki etkisine bizzat tanık olmalarıdır. Bu döneme kadar iktidarın güç/kudreti Kureyşî olmanın nüfuz ve gücüne dayanmaktaydı; bu zayıfladığında Kureyşliliğin gerçekleştirmeye çalıştığı güç/kudretin bizzat kendisinin üzerinde durulmaya başlandı. Bu sebeple bu dönem ve sonrasında *şevket* kavramının devlet başkanında aranan şartlar arasında sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. İbn Haldun’un Kureyşlilik meselesiyle ilgili yapmış olduğu değerlendirmelerden¹¹ de güç olgusuna bu denli vurgu yapılmasının nedeninin, iktidarın sosyo-politik zemininde oluşan boşluğu doldurma arayışı olduğu anlaşılmaktadır.

Özellikle XIII. Yüzyılın ikinci yarısından sonra Memlûkler himayesinde yaşayan Abbasi hilafetinin Osmanlıya intikali (1517) ile birlikte Osmanlı hilafetinin meşruiyeti de *şevket* niteliğine sahip olmasıyla izah edilmeye çalışılmıştır. Hilafetin

⁷ Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, s. 252.

⁸ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtınıyye*, s. 173.

⁹ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye*, s. 16.

¹⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 368, 405, 487.

¹¹ İbn Haldun, şer’î hükümlerin muhakkak teşri gerekçeleri, hikmet ve maksatlarının olduğunu, Şâriin Kureyş/nesep şartını getirmesini salt, Rasulullah’ın (s.a.v) akrabalarına teberrüken vaz’ edilmiş bir şart olarak anlamamak gerektiğini, bunun Kureyş’in o gün için Araplar arasında güçlü bir itibar ve nüfuza sahip olmasıyla ilgili olduğunu ifade eder. İbn Haldun’un “*Şayet (yönetim) onların dışında başkalarına verilmiş olsaydı ona karşı çıkmaları ve bağlılık göstermemeleri söz konusu olabilirdi, dolayısıyla birlikleri dağılırdı*” sözü bu şartı ararken görüşünü, Kureyş’in etkin olduğu yarım adanın sosyo-politik vakıası ve güç dengeleri üzerine yaptığı analize dayandığı anlaşılmaktadır. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 370, 371.

Abbasilerden Osmanlı'ya intikal ettiği dönemde yaşamış I. Selim ve Kanûnî dönemlerinde vezir ve veziriazamlık yapmış devlet adamı ve aynı zamanda bir ilim adamı olan Lütî Paşa (v. 970/1563), son dönem Osmanlı alimlerinden Abdüllatif Harpûî (v. 1916) ve İskilipli M. Atıf (v. 1926) da Osmanlı hilafetinin meşruiyetini Osmanlının hilafet görevini üslenmeye muktedir olan yegane güç olması bağlamında değerlendirmişlerdir. İkinci bölümde “Kureyşlilik-Güç İlişkisi” ve “Osmanlı Hilafetinin Meşruiyeti” başlıkları altında Osmanlı ulehasının konuyla ilgili görüşleri incelenmiştir.

İktidarın güçle ele geçirilmesinin incelendiği üçüncü bölümde ise, Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerin görüşlerine yer verildi. İktidarın meşruiyeti konusu incelenirken kelam kitaplarında, devlet başkanının nassla belirlenmesi konusunda yapılmış teorik tartışmalardan kaçınılarak konu fikhî/amelî çerçeveye sınırlandırıldı.

II. Araştırmanın Amacı, Yöntemi ve Kaynakları

Ortaçağ İslam siyaset düşüncesinin tamamen güce dayanan bir meşrulaştırma faaliyeti olduğu şeklinde bir iddia mevcuttur. Gibb,¹² Rosenthal,¹³ Lewis,¹⁴ Crone,¹⁵ ve Black¹⁶ gibi Batılı düşünürlerce dile getirilen bu iddia, modern çağ öncesi Avrupa merkezli deneyimlerin biçimlendirdiği düşüncelerden besleniyor. İslam siyaset teorisinin gücü kutsayan bir meşruiyet anlayışına sahip olduğunu iddia etmek İslam siyaset düşünürlerinin kaba güce dayanan bir devlet öngördüğü anlamına geliyor. Şayet gücü elinde bulunduran herkes iktidarı ele geçirebiliyor ve sadece güce sahip olmasından ötürü meşruiyet kazanabiliyorsa bir teoriye ihtiyaç duyulmuyor demektir. Zira güç olgusal bir durumdur ve kendisini dayatır, iktidar ise normatif bir kurumdur. Bir iktidarı var etmek için normatif değerlere sahip olmak gerekirken sadece kaba güç üzerine kurulu olan iktidarın bir değere ihtiyacı yoktur. Böyle bir teoriye ihtiyaç duyulursa da bu, gücü meşrulaştırmak üzere üretilmiştir. Özünde İslam'ın normatif bir

¹² Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 159.

¹³ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 62.

¹⁴ Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, s. 48, 49.

¹⁵ Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasi Düşünce*, s. 364.

¹⁶ Black, *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi* s. 128.

kurum olarak iktidarı var edebilecek bir siyaset teorisinin olmadığı savını taşıyan bu yaklaşım hassaten İslam siyaset teorisine ait telifâtın yapıldığı dönem olan Ortaçağ'a atıfta bulunmaktadır.

Bu sebeple bu tezin amaçlarından birisi fakih ve siyaset teorisyenlerinin düşüncesinde iktidarın kaba güce mi, yoksa şer'î esaslara mı dayandığını incelemektir. Diğer bir ifade ile iktidarın kökeni ve kaynağı kaba güç müdür yoksa dini esaslar ve düşünceler midir? Bu, herhangi bir toplum, ilişkilerini tanzim edecek kuşatıcı ve kapsamlı bir düşünce sistematiğini benimsediğinde o düşünceye uygun ve ondan kaynaklanan hükümleri uygulayabilecek bir iktidarı var etmek durumunda olacağından hareketle iktidarın temelini toplum tarafından kabul edilmiş değerler olduğu önermesini içermektedir. Dolayısıyla İslam toplumlarının, *el-Akhâmü's-sultâniyye* ve *es-Siyâsetü's-şer'iyye* eserlerinin ve onlardan önce klasik fıkıh ve kelam kitaplarının konusu olmuş olan imamet, bey'at, akid, velayet vb. konular çerçevesinde, ilişkilerini düzenleyen iktidarların meşruiyeti konusunu tartıştıklarının ortaya konulması bu tezin ikinci amacıdır. Bununla birlikte iktidar, her ne kadar toplumun benimsemiş olduğu fikir ve hükümlerin icra organı olsa da kararlarının geçerli olması, uymayanlar üzerinde yaptırımının olması ya da dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı varlığını ve bekasını koruyabilmesi için güce ihtiyaç duymaktadır. Bundan dolayı bu tezin üçüncü amacı da tarihi pratikler göz önünde bulundurularak iktidar-güç ilişkileri bağlamında iktidarın meşruiyetini incelemektir.

Bu tez üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde iktidar/velayet-i amme ve meşruiyet kavramlarının mahiyeti ele alınmış, iktidarın meşruiyeti akid teorisi çerçevesinde incelenmiştir. Meşru bir iktidarın kurulması için gerekli şartlar; bey'at akdi, akdin tarafları ve konusu bağlamında fıkıh ve kelam alimlerinin görüşleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Max Weber'in geleneksel-karizmatik-rasyonel meşruiyet tipolojileri İslam hukuku ve siyaset düşüncesi ile karşılaştırılmış, fıkıh ilmi açısından meşruiyetin kaynakları 'dini ve 'dünyevi' olmak üzere iki açıdan tasnif edilmiştir. Fıkhi açıdan iktidarın kurulması için gerekli görülen bey'at akdinin çerçevesi ve rükünleri ile yöneten-yönetilen tarafları bağlayıcı şer'î hükümler içeren bir akid olmasından hareketle iktidarın meşruiyet kaynağının dini; iktidarın kurucu tarafı olan ehlü'l-hal ve'l-akd'in toplum adına bu seçimi yapıyor olmalarından hareketle dünyevi olduğu şeklinde bir tasnif yapılmıştır. Bu tasnif, bir sonraki bölümde

incelenen iktidar güç ilişkisi açısından önemli bir zemin oluşturmaktadır. Zira iktidarın ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından kuruluyor olması kaçınılmaz olarak içerisinden çıkmış olduğu toplumun sosyal ve fiziksel güç dengelerine dayanıyor olması anlamına gelmektedir. Bu, güç dengelerinin dönemsel olarak ve Müslüman toplumlar arasında değişmesiyle birlikte iktidarın da el değiştirdiği fakat gücün her halükarda şer'î hukukun belirlemiş olduğu meşru sınırlar içerisinde konumlandığını tespit açısından önemli idi.

İkinci bölümde bu tezin ana konusunu oluşturan iktidar-güç ilişkisi sosyal ve fiziksel gücü ifade etmek üzere fıkıh literatüründe kullanılan *şevket* ve *menea* kavramları tespit edilerek incelenmiştir. *Şevket* ve *meneanın* mahiyeti, kavramsal analizi ve meşruiyet konusuyla ilişkisi incelendikten sonra Ortaçağ İslam siyaset teorisyenlerinin meşruiyet anlayışlarını ortaya koymak amacıyla iktidar-güç ilişkilerine nasıl baktıkları, gücü nasıl konumlandıkları dair görüşleri analiz edilmiştir. Teorisyenlerin gücü, iktidarı belirleyici ve koruyucu olmak üzere iki kategoride değerlendirdikleri ve bu her iki kategorinin de toplumun benimsemiş olduğu meşruiyet ölçütlerine uygun şekilde konumlandırılmış olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İktidar, velayetini üstlendiği insanların, yaşadıkları beldelerin, can ve mallarının kendisiyle korunabildiği muktedir bir güç olmalıdır. Tarihte Büveyhîlerin ve Haçlıların saldırıları karşısında bir dönem Abbasi hilafet merkezini koruyucu kalkan görevi üstlenen Selçuklular, Moğol saldırıları karşısında bu misyonu üstlenen Memlükler ve coğrafi keşiflerle birlikte dönemin dünyasında güç dengelerinin lehine geliştiği Avrupa merkezli saldırılar karşısında İslam'ın iktidarını ve beldelerini koruyucu kalkan, caydırıcı güç Osmanlılardı. Bütün bu süreçlerde caydırıcı güç olma, çalışmamızda *menea* kavramıyla ifade edilmiştir.

Şevket kavramı toplum içi güç dengelerini ifade eden bir kavram olarak, *menea* kavramı ise toplumlar arası güç dengelerini ifade eden bir kavram olarak kullanılmıştır. Bu sebeple sosyal güç *şevket*, fiziksel ve caydırıcı güç *menea* kavramı ile karşılandı. *Şevket* kavramına, literatürde her iki kategoriyi kapsayan daha şümüllü bir kavram olarak rastlamak mümkün ise de biz iki sebeple *menea* kavramını da kullanmayı tercih ettik. Bu tercihte Ahmet Yaman'ın *menea* kavramının dâru'l-İslam için gerekli şartlardan birisi olan güvenlik şartının bir kriteri olduğu şeklindeki tespiti

etkili oldu. İkinci olarak *menea* kavramı, bey‘at akdi ile kurulmuş meşru bir iktidarın yönetmekle yükümlü olduğu toplum, iktidar ve iktidarın üzerinde kurulu olduğu toprakların güvenliğini temin eden caydırıcı gücü ifade ettiği için bir ayırma gitme ihtiyacı doğdu. İslam tarihi incelendiğinde devletlerin, belirli bir dönem merkezi iktidarın görece egemenlik, kontrol ve koruma olanaklarını kaybettiği bölgelerde palazlanıp çevresindeki emirliklerin ve sultanlıkların kendisini tanıma noktasına gelinceye kadar birbirini takip eden süreçler yaşadıkları görülmektedir. Siyasi, sosyal, kültürel veya askeri bütün yönleriyle gücün tedarik edildiği bu süreçler bu çalışmada *menea* özelliğine sahip olma süreçleri olarak tanımlanmaktadır. Bir başka ifadeyle bu devletleşme aşamaları, mevcut meşru bir iktidarın varlığı ve bekasını korumaktan acze düştüğü bir konjonktürde ahkamı tatbik ve güvenliği temin etme ehliyetini haiz olma yani otoritenin sahibi olan ümmet nezdinde meşrulaşmaya doğru gitme süreçleridir. Bu bölümde tarihi süreç içinde İslam ülkesinin güvenliğini temin eden güçler, “Menea” başlığı altında Hz. Peygamber’in (s.a.v) siyasi iktidarını kurucu bir güç olan Ensar bağlamında ve Hz. Ebû Bekir’in iktidarını kurucu bir güç olan Kureyşlilik bağlamında “Kureyşlilik-Güç İlişkisi” başlığı altında incelenmiştir. Kureyşlilik, Osmanlıya kadar Emevi ve Abbasi dönemlerinde meşruiyet kaynağı olduğu için bunun öncesinde “Osmanlı Hilafetinin Meşruiyeti” başlığı altında Osmanlı hilafetinin meşruiyet tartışmalarını inceledik. Zira hilafetin Osmanlıya intikalinin ardından Kureyşli olmadığı için Osmanlı hilafetinin meşruiyeti tartışmalı bir durum almıştır.

Üçüncü bölümde ise olağanüstü koşullarda belirli şartlarla iktidara geliş yöntemlerinden birisi olarak kabul edilmiş olan istîlâ konusu incelenmiştir. Meşru iktidarın emrinde konumlandırılmış olan fiziksel gücün, korumak ve güvenliğini sağlamak için var olduğu iktidarı ele geçirmesi anlamına gelen *istîlâ* ‘meşruiyet krizi’ bağlamında değerlendirilmiştir. Diğer bir ifadeyle iktidarın gasp edilmesi anlamına gelen bu durumun meşruiyet kazanabilmesinin şartları, konuyla ilgili fakihlerin görüşleri analiz edilerek ortaya konulmuştur.

Cüveynî, İcî (v. 756/1355), Teftâzânî (v. 792/1390) ve Cürcânî (v. 816/1413) gibi kalamcılarının¹⁷ vurgulu bir şekilde ifade ettikleri gibi imamet itikadî değil, fikhî

¹⁷ Cüveynî, *İrşâd*, s. 410. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, s. 232, 234. İcî *Mevâkıf*, s. 395; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 376.

ameli çerçevede incelenmesi gereken bir konudur. Şia imameti ameli düzlemde çıkartıp itikadî bir düzleme taşıdığı için kelamcılar Şia'ya reddiye sadedinde meseleyi kelam kitaplarında incelemişlerdir. Esasen fıkıhın konusu olmasından dolayı bölümler ve başlıklar oluşturulurken fıkıh ve kelamcılara göre şeklinde kategorik bir ayrım yapılmamış fakat gerekli görüldüğü yerlerde her iki ekolün düşünceleri vurgulu bir şekilde yansıtılmıştır.

Kaynakların kullanımında takip edilen yöntem tezin her bir bölümüyle uygun olacak şekilde çeşitlilik arz etmektedir. İktidar ve meşruiyet kavramlarının incelendiği birinci bölümde fıkıh ve fıkıh usulü ve kelam eserlerinin yanında İslam siyaset teorisi alanında telif edilmiş güncel kaynaklar kullanılmıştır. Siyasal iktidarın meşruiyeti konusu genel fıkıh eserlerinde velayet ve vekalet akdi, akdin tarafları ve taraflarda aranan şartlar bağlamında; *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, *es-Siyaset-i şer'iyye* türü eserlerde ve kelam kitaplarında; bey'at, imamet, hilafet başlıkları altında incelendiği için bu bölümlerin yazılmasında bu eserlerden yararlanılmıştır.

İslam kamu hukukuna dair eserlerin sayıca azlığı, furû fıkıh kitaplarının diğer bölümlerde olduğu gibi bu konuların, bütün boyutlarıyla bir sistematik içerisinde incelenmemiş olması, iktidar-güç ilişkisi gibi daha özel bir konuyu çalışırken karşılaşılan önemli zorluklardan birisi oldu.¹⁸ Bundan dolayı özellikle iktidar-güç ilişkisinin incelendiği ikinci bölümün yazımında XI ila XIX. yüzyıllarda yaşamış ve güç olgusuna özenle vurgu yapmış olan alimlerin görüşleri dikkate alındı. Cüveynî ve Gazâlî gibi Abbasî hilafetinin zaafa uğradığı; İbn Teymiyye, İbn Cemâa, (v. 733/1333) ve Tefâtânî gibi Moğol istilaları ve sonrasında yaşamış olan fakihlerin eserlerine başvuruldu. Bununla birlikte XVII. yüzyıldan itibaren devletin zayıflamaya başladığı dönemlere tanıklık etmiş olan, 'adalet dairesi' ve 'erkânı erbaa' teorileri çerçevesinde güç olgusuna vurgu yapmış olan Kınalızade Ali Çelebi (v. 979/1572), Hasan es-Semerkandî, Hasan Kâfî Akhisârî (v. 1024/1615) ve Kâtip Çelebi (v. 1067/1657) gibi Osmanlı alimlerinin düşüncelerine yer verildi.

¹⁸ İslam kamu hukukunun özel hukuk kadar gelişmediği şeklinde modern çalışmalarda yaygın hal almış olan kanaatin nedenleri hakkında değerlendirme için bkz. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 14-23; Kavak, "Bir Osmanlı Kadısı Gözüyle Siyaset: Letâifu'l-efkâr ve kâşifü'l-esrâr Yahut Osmanlı Saltanatını Fıkıh Diliyle Temellendirmek", *Marmara Üniversitesi Dergisi*, s. 95, 96.

Üçüncü bölümde ise, meşru iktidara karşı kalkışmayı ve güç kullanarak onu ele geçirmeyi ifade eden bağy ve istilâ konusu *el-Ahkâmü's-sultâniyye, es-Siyasetü's-ser'iyye* ve özellikle klasik fıkıh eserlerinin ele aldığı bir konu olması sebebiyle bu bölümde gerek siyaset gerekse fıkıh eserlerinin her iki türüne başvurulmuştur. Ayrıca son devir İslam hukukçuları tarafından yazılmış olan *ed-Devletü'l-İslâmiyye, Nizâmü'l-hüküm ve en-Nazariyyâtü's-Siyâsiyye fi'l-İslâm* tarzı eserlerden de yararlanılmıştır.

III. Literatür Değerlendirmesi

Modern dönemde İslam siyaset teorisi alanında yapılmış birçok çalışma mevcuttur. 'en-Nizâmu'l-İslâmî' veya 'en-Nazariyyetü's-siyâsiyyetü fi'l-İslâm' adlarıyla klasikleşen bu çalışmaların büyük bir çoğunluğu devletin gerekli olup olmadığı, devletin unsurları, idari organları, devlet başkanında aranan şartlar, devlet başkanının seçim şekli gibi yönetim olgusunu daha çok şekli olarak incelemektedirler. Bazıları da klasik literatürde yer alan bu konuları modern kamu hukuku formunda tasnif ederek inceleyen çalışmalardır. Bunların yanında İslam siyaset düşüncesinin belli başlı konularını modern meşruiyet tartışmaları bağlamında inceleyen çalışmalar da olmuştur. 1970'li yıllardan itibaren Arap dünyasında yoğunluk kazanan bu türün ilk örneklerinden birisi Ali Cüreyşe'nin *el-Meşruiyyetü'l-İslâmiyyetü'l-'ulyâ* başlıklı eseridir. 1975 yılında Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde doktora tezi olarak sunulmuş olan bu çalışma 1986'da basılmıştır. Yazarın bundan önce *el-Erkânü's-ser'iyye* ve *Şeriatu'llâhi hâkime* adlarıyla meşruiyet konusunda başka eserleri de yayınlanmıştır. Fakat bunlar doktora tezinin belirli bölümlerini içerdiği ve *el-Meşruiyyetü'l-İslâmiyyetü'l-'ulyâ* başlıklı eseri yazarın görüşlerini bütünlüğü içinde sunduğu için bu eser değerlendirilecektir.

Ali Cüreyşe *el-Meşruiyyetü'l-İslâmiyyetü'l-'ulyâ* başlıklı eserinde meşruiyet kavramını tanımladıktan sonra kapsam ve kaynaklarını fıkıh usulü ilminde şer'î hükmün aslî ve fer'î delilleri bağlamında incelemektedir. İslam hukukunda meşruiyet anlayışının öznel (ilahi-sabit-kuşatıcı) ve nesnel (adalet-denge-işlevsel) özelliklerini tespit eden müellif yer yer günümüz hukukunun meşruiyet anlayışıyla karşılaştırmalar yapmaktadır. Meşruiyet konusunu devletin ümmet, ülke ve siyasal iktidar unsurları

çerçevesinde değerlendiren müellif son olarak ihlali durumunda meşruiyetin müdafaa yöntemlerini ele almaktadır. Meşruiyet konusunun teorik açıdan incelendiği ve kendisinden sonraki çalışmalara örnek teşkil etmiş olan bu çalışmada iktidar güç ilişkisi üzerinde durulmamıştır.

Bu alanda yazılmış eserlerden birisi de Fuâd Nâdî'nin *Mebdeü'l-meşruiyyeti ve davâbitu hudû'i'd-devleti li'l-kânûn fi'l-fıkhi'l-İslamî* başlıklı eseridir. Eserine yöneten ve yönetilen her iki tarafın da bağlı kalmak durumunda olduğu hakimiyet teorisini inceleyerek başlayan Fuâd Nâdî konuyu büyük ölçüde Ali Cüreyşe'nin eserindeki yönteme benzer bir şekilde ele almaktadır. Meşruiyetin kaynaklarını inceledikten sonra İslam hukuku açısından kamu otoritesinin meşruiyet çerçevesine bağlı kalmasını sağlayacak teorik ilkeleri ve pratik mekanizmaları belirlemektedir. Ardından meşruiyet ilkelerinin dışına çıkan; fiske ve fücra yönelen idarecinin hükmünün incelendiği eser meşru otoritenin güçle ele geçirilmesi ve ilgili konulara genişçe yer vermesiyle bu alana önemli katkı sunmuştur.

Meşruiyet konusunu genel teorik çerçevede inceleyen yukarıdaki eserlerin dışında 2000'li yılların başlarından itibaren nadir de olsa bu konunun iktidar ve güç ilişkisi özelinde incelendiği çalışmalara rastlanmaktadır. Burada iktidar ve güç olgularına müstakil bir şekilde yer veren literatür değerlendirilecektir.

Muhammed Âbid el-Câbirî'nin *Fikratü İbn Haldun/el-Asabiyyetü ve'd-Devle* adlı eseri iktidar ve güç olgularını İbn Haldun'un asabiyet teorisi özelinde incelemektedir. Câbirî eserinde İbn Haldun'un mesele edindiği şeyin gerçekte asabiyet değil, ondan öte devletin kökeni; nasıl var olduğu, yükselme ve yıkılma sebeplerinin neler olduğu gibi tümüyle devlet olgusu olduğunu tespit etmektedir. Câbirî'ye göre gerçekte mülkü/iktidarı incelemeyi amaç edinmiş olan İbn Haldun devletin doğuşu ve gelişimini tefsir etmede elverişli bir olgu olarak gördüğü için asabiyyeti incelemiştir. Câbirî'nin önemli bir diğer tespiti de, Sünni siyaset teorisinde Gazâlî ile birlikte kırılma yaşandığı şeklindedir. Abbasi devletinin inkırazına kadar geçen süre içerisinde İslami siyasi literatürün öncekilerin sonrakilerden tevarüs ettiği (halifenin şahsını merkeze alan) konularla şekillendiğini, ancak Gazâlî ile birlikte hilafet veya iktidar olgusunun kökenine ilişkin sırrın/*şevketin* açığa çıkarılmış olduğunu ifade etmektedir.

Gazâlî'ye göre tüm iktidarların sırrı *şevket* ya da İbn Haldun'un deyimiyle *asabiyyet*ti. Muhammed Âbid el-Câbirî *Fikratü İbn Haldun/el-Asabiyyetü ve 'd-Devle* adlı eserinde Gazâlî'nin imamet akdinin kurulmasında *şevket* sahibi olma zaruretiyle ısrarla vurgu yapmasını, hilafet konusunda Sünnî teorisinin yeni bir sürece girmesi olarak değerlendirmektedir.¹⁹ Câbirî buradan hareketle Gazâlî'yle başlayan bu sürecin literatürde esaslı bir değişime neden olduğunu; İslam siyaset düşüncesinin yönetimin nasıl olması gerektiği değil geçmişte bu yönetimin nasıl var olduğu hususuna odaklandığını iddia eder. Bu dönemden sonra siyaset teorisinin cevabını aradığı soruların ideal bir yönetimin nasıl olması gerektiği, hilafetin rükün ve şartlarının neler olduğu konularından daha çok yönetim olgusunun tarihte nasıl ortaya çıktığı veya iktidarın nereden doğduğu vb. sorular olmuştur. İbn Haldun'un asabiyyet fikrini devletin doğuşu, gelişimi ve yıkılışını açıklayıcı mahiyette incelemesi bakımından Câbirî'nin bu eseri çağdaş İslami siyasi literatüre önemli bir katkı sunmaktadır. Fakat Câbirî'nin *şevket* kavramı çerçevesinde İslam siyaset düşüncesinde yaşanan kırılmayı Gazâlî ile başlatmış olması anlaşılamamaktadır. Zira Gazâlî'den önce hocası Cüveynî bu kavram üzerinde ısrarla durmakta hatta *el-Giyâsî* adlı eserinde bazı konuları bizatihi bu kavramın içinde bulunduğu başlıklar altında işlemektedir. *El-Giyâsî* iki kitaptan oluşmaktadır. "*Zamanın imamsız kalması*" adını verdiği ikinci kitabının ikinci alt başlığı şu şekildedir: *el-kavlü fî zuhûri müsta'din bi 'ş-şevketi müstevlin* (Güçle İktidarı Ele Geçiren Müstevlî Hakkında).²⁰

İbn Haldun'un asabiyyet teorisi çerçevesinde iktidar güç ilişkisinin incelendiği kıymetli çalışmalardan bir diğeri de Akif Kayapınar'ın "İbn Haldûn'un Asabiyyet Kavramı Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım" başlıklı makalesidir. Akif Kayapınar bu çalışmada asabiyyeti tarihsel ve sosyolojik değişimi tanımlamaya yarayan anahtar bir kavram olarak ele almaktadır. İbn Haldun'un siyaset felsefesinin odağında yer alan asabiyyet kavramını akrabalık bağı veya basitçe dayanışma ruhu şeklindeki anlamının çok ötesinde insanların tabiatları ve toplumların sosyal ve siyasi yapılarını dönüştürücü ve buna uygun devletler kurucu fonksiyonel yönleriyle incelemektedir. Nihai gayesi mülk/iktidar olan asabiyyet teorisinin devletleri vücuda getiren sosyo-

¹⁹ Câbirî, *el-Asabiyyetü ve 'd-Devle*, s 134.

²⁰ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 421.

kültürel ve sosyo-politik süreçleri belirleyici güç olarak sunulduğu bu çalışma iktidar güç ilişkilerinin açıklanması hususunda kıymetli bilgi ve analizler içermektedir.

Emânî Abdurrahman Salih'in *eş-Şer'iyye beyne fıkhi'l-hilâfe ve vâkı'ihâ* adlı eseri İslam'da yönetimin meşruiyetini teorik ve pratik çerçevede inceleyen önemli bir çalışmadır. 2006 yılında ilk baskısı yapılan eser iki ciltten oluşmaktadır. Birinci cildinde yazar, İslam siyaset teorisinin idealize etmiş olduğu hilafet modelinin meşruiyet kriterlerini incelemektedir. İkinci cildinde hilafet modeliyle onun mülke evrilmiş şekli olan saltanat modelini karşılaştırmaktadır. Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer dönemini Râşid hilafet modelinin tesis edildiği dönem olarak gören yazar Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerini bu model açısından meşruiyet krizinin ve buna bağlı olarak çöküş emarelerinin baş gösterdiği dönemler olarak değerlendirmektedir. Daha sonra Muâviye ile başlayan saltanat modelini inceleyen yazar bu dönemin meşruiyet kriterlerini, Ömer b. Abdülaziz, Me'mûn ve Mu'temed dönemlerini inceleyerek belirlemektedir. Yazarın özellikle seçmiş olduğu bu isimlerden birincisi saltanat döneminin halifesi olmasına rağmen alimlerin ittifakıyla beşinci Râşid halife olarak kabul görmüştür. İkincisi salah ve fesadın karıştığı Abbasi hilafetinin orta dönemlerinde idarede bulunmuştur. Üçüncüsü ise Abbasi hilafetinin çöküş sürecinin başladığı dönemde yöneticilik yapmıştır. Bu üç dönemi iktidarın belirlenme şekli, mali politikaları, asker ve sivil ilişkileri açısından inceleyen eserin iktidar-güç ilişkilerinin tarihi seyrini ortaya koyması bakımından literatüre önemli katkısı olmuştur.

Özgür Kavak'ın "Oryantalist Gözüyle İslam Siyaset Düşüncesi: İbn Cemaa'nın Siyaset Anlayışı ya da Şeriata Karşı Fıkıh", "Siyasi-Fıkıhî Ahkâmın Fıkıh Usulü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinde Kat'ıyyât-Zanniyyât Ayrımı ve Modern Yorumları", "İki Alim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizamülmülk'ü, Gazzali'nin Müstazhir'i" başlıklı makaleleri iktidar ve güç olgularını konu edinen önemli çalışmalardandır. Kavak'ın makaleleri, İslami Orta Çağda siyaset teorisinin gücü esas alan bir meşruiyet anlayışının olduğuna dair Oryantalist tezlere reddiye niteliği taşımaktadır. Fakihlerin, Abbasi devletinin zaafa düştüğü dönemlerde dirayet ve kifayet sahibi devlet adamı arayışının bir sonucu olarak güç ve kudret niteliklerine sıklıkla vurgu yapmalarını veya Moğol istilasından sonra halifesiz kalan

Müslümanların, tarumar edilen İslam beldelerinin güvenliğini temin edecek bir imamın zorunluluğunu anlatmak için kullandıkları ıstılahların bağlamından koparılarak ve ait oldukları disiplinlerden bağımsız kalınarak değerdendirmenin onları yanılığa düşürdüğünü tespit etmektedir. Fakihlerin, tamamıyla siyasi realiteyi fıkhi bir esasa bağlama çabasından ibaret olan bu faaliyetleri sosyal bilimlerin yöntemlerini esas alan bu yazarlarca realitenin meşrulaştırılması şeklinde tersinden bir okumaya tabi tutulduğunu örnekleriyle ortaya koyan Kavak'ın makaleleri, İslam siyaset tarihine ilişkin negatif algının kaynağı olan oryantalist zihin kodlarını deşifre etmesi yönüyle literatüre önemli katkıları sunmaktadır.

Konu ile ilgili literatürde yer verilen bu eserler, belirli bir müelliften ya da belirli bir yaklaşımdan hareketle iktidar-güç olgusunu sınırlı olarak incelemektedir. Bu çalışma ise Cüveynî, Gazâlî ve İbn Teymiyye gibi siyaset teorisyelerinin ve konuyu incelemiş olan Osmanlı müelliflerinin iktidar-güç ilişkisi bağlamında ortaya koymuş oldukları görüşleri; tartışmaların etrafında döndüğü temel kavramları tespit ederek ve İslam tarihinde güç dengelerinin değişimini gösteren pratik süreçleri inceleyerek ele almaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MEŞRUIYET VE İKTİDAR

Her iktidar yönettiği insanlar hakkında bağlayıcı kararlar almakta ve insanlardan bu kararlarına uymalarını beklemektedir. Bu nedenle tüm iktidarlar varlıklarını ve uygulamalarını yönetilenler nezdinde kabul görmüş bir nedene ve ilkeye dayandırma ihtiyacı hissetmişlerdir. İktidarlara karar alma hakkını, yönetilenlere de bu kararlara uyma görevini kim, neden ve nasıl vermektedir? Bu ve benzeri soruların cevabı meşruiyet kavramı çerçevesinde aranmaktadır. Bu sebeple bu bölümde önce meşruiyet kavramı, ardından fıkıh literatüründe hükümet yetkisini ifade eden bir kavram olarak velayet-i amme kavramı ve iktidarın meşru şekilde kurulmasının yöntemleri ele alınacaktır.

1. 1. Meşruiyet

Meşruiyet kavramı siyaset biliminin merkezi konularından biridir. Öyle ki, meşruiyete atıf yapılmadan devlet, siyaset, egemenlik, iktidar, otorite gibi siyaset biliminin önemli kavramlarını ele almak neredeyse mümkün görünmemektedir. Din, ahlâk, hukuk, gelenek ve görenek gibi toplumun benimsemiş olduğu değerler sistemine uygunluğu ifade eden meşruiyet kavramı İslami literatürde dini kaynaklara dayalı hükümleri veya dine ve ilkelerine uygun olan söz, eylem ve işlemleri ifade eden meşru kelimesinden türemiştir.²¹

İslam hukukçularının şer‘î hükmü “*Şâriin kulların davranışları ile ilgili hitabı*”²² ya da “*hitabın muktezâsı*”²³ şeklindeki tanımlamaları kulların davranışlarında meşruiyetin ancak Şâriin hitabına veya hitabın muktezasına uygun olması halinde gerçekleşmiş olacağını ifade eder. Haddizatında fıkıh ilminin tanımında geçen şer‘î ifadesi de, ilahi iradeye nispet edilen hükümleri ifade etmekte ve mükellefin her bir fiilinin meşruiyet zeminine işaret etmektedir.²⁴ Fıkıh ilminde ef‘âl-i mükellefin terkihi

²¹ Aybakan, Dönmez, “Meşru”, *DİA*, XXIX, 378.

²² Âmidî, *el-İhkâm*, I, 135; Râzî, *el-Mahsul*, I, 107; Karâfî, *Nefâisü’l-usul fî şerhi’l-Mahsul*, I, 214;

²³ İbn Nüceym, *Resâil*, s. 507; Hallâf, *İlmü usulî’l-fıkh*, s. 100.

²⁴ Türcan, “Şeriat”, *DİA*, XXXVIII, 572; Şer’ kelimesinin etimolojisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Türcan, “İslâm Hukuk Biliminde Şer’îlik Kavramı”, *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları*, III/ 5-6, s. 69-88.

mükelleflerin fiillerinin ilahi irade açısından meşruiyetini ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Ayrıca vacip (farz), mendup, haram, mekruh ve mubah kavramları ef'âli mükellef'in ilahi irade açısından meşruiyet derecelerini ifade etmektedir.²⁵

Klasik literatürde şer'î nitelemesinin üç temel işlevinden birinci ve en önceliklisi herhangi bir meseleyle ilgili yargı ya da değerlendirmenin kaynağına ilişkin vurgudur.²⁶ Fıkıh usûlü eserlerinde şer'î hükümlerin kaynaklarını ifade etmek için kullanılan 'edille-i şer'îyye' terkihi de mükellef'in sözlü veya fiili eylemlerinin dayanağı olan meşruiyet kaynaklarına vurgu yapmaktadır. Şer'î delil ya da şer'î hüküm denildiğinde bu, nitelenen delil ya da hükmün ilahi iradeyle ilişkisini belirtmektedir. Bir İslam hukuku terimi olan Şâri' şer'î hüküm koyucu anlamına gelir ve hakiki manada Allah'ı mecazi manada Rasulü'nü ifade etmek için kullanılır.²⁷ Bu sebeple fıkıh usûlü ilminde şer'î hükmün temelde iki kaynağının olduğu belirtilir. Bunlar Kur'an ve Sünnet'tir. İcma, kıyas, örf, adet vb. diğer kaynaklar bu iki temel kaynağın belirlediği çerçevenin dışına çıkamaz. İctihad gibi beşeri bir gayret ve akıl yürütmenin (istinbât) ürünü olan hükümler ancak bu asılların ortaya koymuş olduğu ilahi irade ışığında oluşturulduğunda meşruiyet kazanmaktadır.²⁸ Bu anlamda şer'îlik aklî olmayan yani sırf akıl yoluyla bilinemeyecek bir niteliktir.²⁹

Şer'îlik kelimesinin bir diğer işlevi de daha dar anlamıyla siyaset alanıyla ilgilidir. Kamu otoritesinin dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisini ifade eden siyaset-i şer'îyye³⁰ terkihiinde siyaseti niteleyen şer'îyye kavramı tam da konumuzla ilgili yani siyasal alanın fıkıh ilmi açısından meşruiyet sınırlarını belirlemektedir. Günümüz hukukunun tasnifine göre anayasa, idare, devlet umumi ve hususi, usul ve maliye hukuku alanlarıyla ilgili

²⁵ Aybakan, Dönmez, "Meşru" *DİA*, XXIX, 381.

²⁶ Talip Türcan Şer'îlik kavramının üç farklı anlamının olduğu tespitini yapmaktadır. Bu tespiti göre şer'îlikle kastedilen birinci ve temel anlam nitelenen hususun ilahi iradeye aidiyetini ifade etmektedir. İkinci anlam ise nitelemeye konu olan yargının normatif bir karakter taşıdığı, yalnızca bildirim (ihbâr) değil, olması gerekene ilişkin bir talebi temsil etmektedir. Üçüncü anlam ise nitelenen hususun norm koyan iradeye uygun düştüğünü ifade etmektedir. Türcan, "İslâm Hukuk Biliminde Şer'îlik Kavramı", *Araştırmalar*, s. 88.

²⁷ Zuhaylî, *el-Veciz fî'l-fikhi'l-İslâmî*, II, 448; Apaydın, "Siyasal Hayat- Sosyal Hayat", *İlmihal (İslam ve Toplum)*, TDVY., s. 289.

²⁸ Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, s. 43.

²⁹ Türcan, "Şeriat", *DİA*, XXXVIII, 573.

³⁰ Apaydın, "Siyaset-i şer'îyye", *DİA*, XXXVII, 299.

şer‘î hüküm ve uygulamaların bütünü siyaset-i şer‘iyye kapsamında değerlendirilmektedir.³¹

Siyaset-i şer‘iyye adıyla bu alanda müstakil bir eser telif eden İbn Teymiyye’ye göre siyaset-i şer‘iyye, şer‘î kurallar ve hükümlerin fiilen uygulanıyor olması anlamında siyasal sistemin bütünüdür şer‘iliğini ifade eder.³² Siyaset-i şer‘iyye alanının klasikleşmiş eserlerinin konu edindiği gibi siyasal iktidarın başında bulunan kişide aranan şartlar ve iktidara gelmede aranan usülleri hiç konu edinmeyen İbn Teymiyye’nin düşüncesinde şer‘ilik, şeriat merkezlidir ve siyasal iktidara meşruiyet kazandıran şeriatın kendisidir.³³ Cüneyd Köksal’ın tespitiyle siyaset-i şer‘iyye kavramı onu bir terim haline getiren İbn Teymiyye’den sonra semantik bir daralma yaşayarak, “devlet idaresinin bütün unsurlarıyla şeriata uygun olarak işletilmesi anlamından, mevcut ya da muhtemel fesadın önlenmesi, bu bağlamda ceza ve bilhassa ağırlaştırılmış ceza ve nihayet ölüm cezası şeklinde bir anlam kazanmıştır.”³⁴ Genelde Hanefilerin özelde Osmanlı fakihlerinin ceza hukuku bağlamında tazir ve ölüm cezalarını kapsamına alan bu özel anlamıyla siyaset³⁵ bu çalışmada incelenmeyecektir. Burada siyaset-i şer‘iyye terimini oluşturan siyaset ile şer‘îlik kavramları arasında bir ikilik olup olmadığı üzerinde durulacaktır.

Bu bağlamda İbn Kayyim el-Cevziyye’nin, (v. 751/1350) *et-Turuku’l-Hükmiyye fi’s-siyâseti’s-şer‘iyye* adlı eserinde nakletmiş olduğu ve İbn Akîl ile Şâfiî bir fakih arasında geçen münazara şeriat-siyaset ilişkisi konusunda önemli bir değerlendirme içermektedir. Bu münazarada siyaseti “hakkında vahiy inmemiş ve Hz. Peygamber’in (s.a.v) uygulaması olmamış dahi olsa insanları salaha ulaştıran ve fesattan uzaklaştıran işleri yapmak” şeklinde tanımlayan ve siyaset-i şer‘iyye ile amel etmenin caiz olmasının ötesinde hiçbir devlet başkanının bundan uzak kalamayacağını savunan

³¹ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 33.

³² Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 19.

³³ Ko Nakata, *Nazariyyetü’s-siyâse inde İbn Teymiyye*, s. 181.

³⁴ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 33-36.

³⁵ “Siyaset, fesadın önünü almak için hakkında şer‘î bir hüküm bulunan bir suçun cezasının ağırlaştırılmasıdır.” Bâbertî’nin el-İnâye’sinden naklen Dede Cöngi, *es-Siyâsetü’s-şer‘iyye*, s. 73; “Siyaset, ağırlaştırılmış şeriattır”, Trablüsî, *Müînü’l-hükkâm*, s. 169; “Hakimin (yöneticinin), gördüğü bir maslahat dolayısıyla, hakkında cüz‘î bir delil bulunmadığı halde bir şeyi yapmasıdır.” İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, V/18; “Şer‘î hükmü bulunan bir suçun cezasını fesadı ortadan kaldırmak amacıyla ağırlaştırmak” İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, VI, 19, 20.

İbn Akîl'e Şâfiî fakih 'şeriata muvafık olandan başka siyaset olamayacağını' söyler. İbn Akîl muarızına 'şeriata muvafık olandan başka siyaset olmaz' sözüyle şeriata muhalif olmamayı kastediyorsa bu yaklaşımın doğru olduğunu fakat şer'î nassların doğrudan belirlediğinden başka siyaset olmayacağını kastediyorsa bunun yanlış olduğunu söyler.³⁶ Bu münazarada Şâfiî fakihin siyasal alanın meşruiyetini nasslarda doğrudan ifade edilenin kapsamı içinde anladığı, İbn Akîl'in ise naslarda ifade edilene, yani nasların genel hükümlerine aykırı olmamak şeklinde daha geniş bir perspektifte değerlendirdiği anlaşılmaktadır.³⁷

Burada kullanılan 'şeriata uygun olma' ile 'şeriata aykırı olmama' birbirine zıt iki farklı durumu ifade etmemektedir. Şeriata uygun olma şeriatın cüz'î delillerine, yani herhangi bir konuda özel düzenleme yapmak üzere gelmiş olan naslara veya bu tür naslardan istinbat edilerek -kıyas yoluyla- ulaşılan hükümlere uygun olmayı ifade etmektedir. Şeriata aykırı olmama ise şeriatın küllî delillerine uygun olmayı ifade etmektedir.³⁸ Fıkıh usulü ilmiyle ilgili bu ayrımın fukaha titizliğinden kaynaklandığına dikkati çeken Yunus Apaydın buradan hareketle fıkıhın kapsamadığı bir siyaset alanı tasavvur etmenin mümkün olmadığını özellikle vurgulamaktadır.

Şeriatın cüz'î delillerinden hareketle yapılmadığı için siyaset kapsamındaki düzenlemelerin şeriatın doğrudan düzenlediği alanlardan ayrı tutulmasına özen gösterilmiştir. Fukaha titizliğinden kaynaklanan bu ayrı tutma tercihi siyasetin seküler / laik / din dışı olarak nitelendirilmesini ve alternatif bir hukuk gibi görülmesini haklı kılmaz. Çünkü siyaset yoluyla yapılan düzenlemeler teorik olarak şeriatın küllî ilkelerine aykırı olmamak, mevcut özel düzenlemelerle doğrudan çelişmemek zorundadır.³⁹

Siyasetin dini ve aslını bilmekle ilgili bir alan olduğunu ve bu alanda ihtiyaç duyulabilecek her tür düzenlemenin Kitap, Sünnet ve bunların işaret ettiği kaynaklarda muhakkak var olduğunu söylerken Mâverdî şeriatın dışında bir siyaset alanı tasavvur edilemeyeceğine işaret etmektedir:

³⁶ “لا سياسة الا ما وافق الشرع” İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turukü'l-hükmiyye*, I. 29-31.

³⁷ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 79.

³⁸ Apaydın, “Siyaset-i şer'îyye”, *DİA*, XXXVII, 300.

³⁹ Apaydın, “Siyaset-i şer'îyye”, *DİA*, XXXVII, 301.

Mülûk ve reâyânın, rüesâ ve merûsînin (yöneten ve yönetilenlerin) din ve dünyaları hususunda ihtiyaç duyduğu hiçbir şey yoktur ki, o şey hakkında ya Allah'ın kitabı ya da Rasulü'nün sünnetinde, siyerinde ve ondan gelen haberlerde, herhangi bir muhalefet ve şüpheyi mahal vermeyecek muhkem bir nass veya açık bir haber ya da istihracı kolay olan bir delalet veyahut da tefsiri mümkün olan mücmel bir nass muhakkak vardır.⁴⁰

Dini nasların siyasetin meselelerini şumûlüne alacak özelliklere sahip olduğu ve her bakımdan meşru bir siyasetin ancak şer'î hukuk çerçevesinde gerçekleştirilebileceğini düşünen fakihler siyaset ile şer'îliğin birbirine karşıt değil birbirinden farklı kategoriler olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.⁴¹

Siyaset şer'îlik ilişkisinin doğru bir şekilde kurulmasının zorluğuna bizatihi bu alanda eser telif etmiş ulema tarafından dikkat çekilmiştir. Siyaset-i şer'îye alanını çetin bir cenk meydanına benzeten İbn Kayyim el-Cevziyye birçok kimsenin bu alanda zihin karışıklığı yaşadığı ve ayakların kaydığını ifade etmektedir. İbn Kayyim siyaset-şeriat arasındaki ilişkiyi doğru kuramamaktan dolayı ifrat ve tefrite varan iki aşırı grubun ortaya çıktığından söz eder. Tefrit erbabı dediği birinci grup şeriatın ilkelerine aykırı olduğu düşüncesiyle siyaseti (haklıyı haksızdan ayırt edecek delilleri) işletmeyerek hakikatin ortaya çıkmasının yollarını tıkamış, böylece hakları zayi etmiş ve sayısız mağduriyetlere neden olmuştur. Bu durum insanlarda şeriatın, maslahatlarını temin etme hususunda yetersiz olduğu şeklinde yanlış bir kanaatin oluşmasına sebep olmuştur. Bu kanaat bazı insanları ifrat çizgisine vardırılmıştır. Bunlar da siyaset alanını olabildiğine genişleterek maslahatlarını temin etmede yetersiz olduğunu düşündükleri şeriatın hükümlerini ihlal etmişler, Allah ve Rasûlünün hükümlerine aykırı hükümler uygulamada beis görmemişlerdir. Bunların ifrat ve tefrite düşmelerinin nedeni hem şeriatı hem de vakıayı hakkıyla anlayamamaları ve şeriatla vakıa arasındaki bağı kuramamalarıdır.⁴²

Hanefî fakihi Trablusî (v. 849/1445) de siyaset-şeriat ilişkisinde aynı soruna işaret etmekte, ifrat ve tefrit erbabının dışında doğru yolu tutmuş olan üçüncü yolu

⁴⁰ Mâverîdî, *Nasihatü'l-mülûk*, s. 31.

⁴¹ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 69.

⁴² İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turukü'l-hükmiyye*, I. 30, 31.

tarif etmektedir. Bunlar siyaset ile şer'î birleştirmiş, hakikate ulaştıran delilleri ve karineleri dikkate alarak batılın başını ezmiş, delillerini çürütmüş, şer'î her şeyin üstünde tutmuş ve ona nusret vermiş olan taifedir. Şeriatın siyaset alanını daraltarak insanların maslahatlarına çözüm üretmede yetersiz olduğu düşüncesini eleştiren Trablusî şeriatın bütün işlerde başvurulması gereken bir kaynak ve hukukun üzerine bina edilmesi gereken bir dayanak olduğunu belirtir. Kur'ân'ın "*Bugün dininizi kemale erdirdim...*" mealindeki ayetine⁴³ ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) "*Size iki şey bırakıyorum. Bunlara sımsıkı sarıldığınızda asla sapmazsınız: Allah'ın kitabı ve Rasulü'nün sünnetir.*"⁴⁴ hadisine atıfta bulunarak dinin kemale erdirildiğini ifade eder. Dinin kemale ermesi demek kulların dini ve dünyevi bütün maslahatlarını kuşatacak şekilde eksiksiz olması demektir.⁴⁵

Osmanlıda hususen siyaseten katil gibi hükümdarın kullandığı yetkilerin şeriatın çerçevesinin dışına çıktığını düşünen ve sultanların bu alana olabildiğince işlerlik kazandırmalarına eleştirel yaklaşan alimler de olmuştur. Bunlardan birisi Taşköprîzâde (v. 968/1561)'dir. Allah'ın hükmü geldiğinde akla dayanan siyasetin hükmünün iptal olduğunu söyleyen Taşköprîzâde, şeriatın siyasi meselelerde yeterli düzenlemelerde bulunmadığını, aklî siyasetin şeriatın boş bıraktığı alanları doldurması gerektiği şeklindeki düşüncüyü şiddetle eleştirir. Bu düşünceye sığınarak siyaseten katil başta olmak üzere birçok caiz olmayan işlerin yapıldığını ve bir de bunlara siyaset dendiğini ifade eden Taşköprîzâde şeriatın asla akıl ürünü bir siyasete ihtiyaç duymadığını, insanoğlunun ihtiyacını karşılayacak her türlü maslahatı temin için peygamberlerin getirmiş olduğu kuralların yeterli olacağını, tüm akıl sahipleri bir olsalar, bütün filozofların fikirleri bir araya gelse dahi son peygamberin getirmiş olduğu değerlere milyonda bir cüzî bir katkıda bulunamayacaklarını vurgular.⁴⁶ İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201) *Telbîsü İblîs* (Şeytanın Aldatmaları) adlı eserinde şeytanın yöneticileri yanılttığı hususlardan birisinin siyaset alanıyla ilgili olduğunu söylemektedir. İbnü'l-Cevzî şeriatın eksik olduğu, kendi düşünceleri ile bu eksiklikleri

⁴³ Mâide, 5/3.

⁴⁴ İbn Mâlik, *el-Muvatta*, Kader, 3.

⁴⁵ Trablusî, *Mu'inü'l-hükkâm*, s. 169.

⁴⁶ Taşköprîzâde, *Miftâhu's-saâde ve Misbâhu's-siyâde*, I, 382. Osmanlı döneminde şeriatın sınırlarını aşan siyasi uygulamalara yönelik ulemeden gelen eleştiriler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 237-298.

tamamladıklarını ileri sürerek sultanların keyfi uygulamalarını siyaset zannettiklerini ifade ettikten sonra bunun, şeytanın en çirkin yanıltmalarından birisi olduğunu söyler. “Çünkü şeriat ilahi bir siyasettir. Ve ilahi siyasette herhangi bir eksikliğin olması ve insanların siyasetiyle bu eksikliğin giderilmesi muhaldir.” İbnü’l-Cevzî “Biz Kitap’ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık”⁴⁷ ve “Bugün dininizi kemale erdirdim”⁴⁸ mealindeki ayetleri delil göstererek böyle bir siyaset iddiasının şeriatla eksiklik iddiası olduğundan bunun küfür sayılacağını savunur.⁴⁹

Sonuç itibarıyla fakihler siyaset-şeriat ilişkisinde bütünüyle şeriatla bağımsız bir siyaset düşünmemektedirler. Siyaset-i şer’iyye hakkında cüzî bir delilin bulunmadığı hususlarda kamu otoritesinin ümmetin maslahatına düzenlemeler yapmasıdır. Fakat bu yukarıda ifade edildiği gibi şeriatın küllî kurallarına ve açık hüküm içeren delillerine aykırı olmamalıdır. Aksi takdirde siyaset, kendisini niteleyici şer’iyye kavramından bağımsız düşünülmüş olur. Bu durumda siyaset şer’î hükümlere bağlı olmaksızın devlet adamlarının akli mülahazalarına, kişisel bilgi ve deneyimlerine bağlı olarak devlet idaresiyle ilgili uygulamalarını da içine alan bir kavram olmaktadır. Bu anlamıyla siyaset meşru görülmemektedir.⁵⁰ Bu bağlamda siyaseti şer’î ve aklî olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutan İbn Haldun, kaynağını vahiyden alan siyaseti şer’î, kaynağını akıldan alan siyaseti aklî siyaset olarak nitelendirmektedir. Bu tasnife göre şer’î siyaset insanın hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğunu sağlayan siyaset iken aklî siyasetin faydası sadece bu dünya ile sınırlı kalmaktadır.⁵¹ Bu tasnifte siyasetin nispet edildiği şer’îlik nitelemesinden siyasal iktidarın, ancak şer’î hükümlere muvafık olarak kurulduğunda meşruiyet kazanabileceği ve uygulamalarında bu hükümlere muhalif olmamak kaydıyla meşruiyetini koruyabileceği anlaşılmaktadır.

⁴⁷ Enam, 6/38.

⁴⁸ Miade, 5/3.

⁴⁹ İbnü’l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 128, 129. Siyaset-şeriat ilişkisinde ayrıntılı bir inceleme için bkz. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 61-93.

⁵⁰ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 33.

⁵¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 111. Siyasetin Nebvî-Istîlâhî (Turtuşî), Dinî-Hissî (Hasrî), Adil-Zalim (İbn Kayyim el-Cevziyye, Trablusî, Dede Cöngi) şeklindeki diğer tasnif ve ayrıntılı değerlendirmeleri için bkz. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 68-79.

1. 2. İktidar / Velayet-i Amme

Sözlükte yakınlık, sevgi ve arkadaşlık anlamlarına gelen ‘vely’ isminden türemiş olan ‘velayet’ kelimesi bir işin sorumluluğunu üstlenmek anlamına gelmektedir. Amme terimi ile birlikte kullanıldığında kamunun işlerini yönetme sorumluluğunu üstlenen kurum manasına gelir. Kelimenin ‘vilâyet’ biçimindeki versiyonu ise siyasi otoritenin kurulu olduğu belde veya merkeze bağlı bölge anlamına gelmektedir.⁵² Fıkhi terminolojide velayet, kişinin rızası olup olmadığına bakılmaksızın başkası hakkında hukuki sonuç doğuracak şekilde söz sahibi olmak demektir.⁵³

İslam Hukuku’nda velayet özel (hâs) ve genel (âm) bir yetkiyi ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Özel velayet, ehliyetli bir kimsenin ehliyeti olmayan veya kâsır⁵⁴ (eksik) ehliyete sahip olan kimsenin mali ve kişisel işlerini idare etme sorumluluğuna ve yetkisine sahip olmasıdır. Babanın çocuğu üzerindeki velayeti yani çocuğun şahsi hakları ve mali işleri konusunda hukuki tasarruf hakkı özel velayet kapsamına girmektedir. Bununla birlikte her toplumda hukukun uygulanması, kamu hizmetlerinin sağlanması, kamu görevlerinin deruhte edilmesi gibi şahısların fert olarak yerine getiremeyeceği görevler de vardır. Toplum adına bu görevleri üstlenmek velayet-i amme olarak adlandırılmaktadır.⁵⁵ Buna göre velayet-i amme, “*toplumun bütününe kapsamak üzere onların umuru amme ve müşterekesinde tasarruf yetkisine sahip olmaktır.*”⁵⁶ Diğer bir ifadeyle amme velayeti, bir ülke içinde yaşayan insanlar üzerinde ve onları temsilen ülke dışında devlet işlerini idare etme yetkisidir.⁵⁷

El-Ahkâmu’s-sultâniyye ve *es-siyâsetü’ş-şer’iyye* kitaplarında fıkıh ve kelim eserlerinin imamet bahislerinde devlet başkanı ve başkanda bulunması gereken şartlar bağlamında velayet kavramına vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu kaynaklarda devlet

⁵² İbrâhim Mustafa v.d., *el-Mu’cemü’l-vasît*, II, 1058; Firûzebâdî, *Kâmûs’ul-muhît*, s. 1732; Zebidî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*. XXXX, 242; İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, XV, 405.

⁵³ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, III, 192; İbn-i Âbidîn, *Redd’ül Muhtâr*, IX, 342.

⁵⁴ Kâsır İslâm hukukunda tam edâ ehliyeti bulunmayan kişiyi ifade eder. Yaş küçüklüğü, akıl hastalığı ve akıl zayıflığı, bunaklık, uyku, yaşlılık, ölümcül hastalık, sarhoşluk, sefeh gibi kişinin aklı melekelerini tam kullanmasını olumsuz yönde etkileyen durumlar sebebiyle edâ ehliyeti kısıtlanan kişi demektir. Erbay, “Kâsır”, *DİA*, XXIV, 559.

⁵⁵ Ekşiçioğlu. “Ammе Velayeti”, *Dokuz Eylül ÜniverSitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 418; Berki, *Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku*, s.138.

⁵⁶ Ayhan, “İslâm’da Siyasal İktidar (Velayet-i Amme)”, *Atatürk ÜniverSitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, VII, 91.

⁵⁷ Berki, *Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku*, s. 139; Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, s. 204.

başkanı için imam ve halife kavramı ile birlikte Müslümanların –işlerinin- velayetini üstlenmiş kimse anlamında ‘veliyü’l-emr’ tabiri kullanılmaktadır.⁵⁸ İmamda aranan akıl, ergenlik ve hür olma şartlarıyla ilgili olarak köle, mecnun ve çocuğun tasarruflarında veliye ihtiyaç duyduğundan hareketle; kendisi hakkında velayet yetkisi bulunmayan kimsenin başkası üzerinde velayet sahibi olamayacağı söylenmektedir.⁵⁹ İktidar görevini yürüten imamın konumu başkaları hakkında tasarrufta bulunmayı gerektiren bir görev olduğu için bu kimsenin önce kendisi hakkında tam bir velayet sahibi olması gerektiği; çocuk, mecnun ve kölenin bu yetkiye sahip olmadıklarından dolayı imam olamayacakları hükmü verilmiştir. Yine devlet başkanına itaatin ülemanın üzerinde icmâ ettiği hususlardan birisi olduğu ifade edilirken velayet kavramının merkezi iktidar/devlet başkanlığı anlamına işaret edilmektedir. “İster rıza ister galebe yoluyla olsun Müslümanların işlerini idare etmek üzere ‘velayet’ görevini yürüten kimselere, iyinin ve kötünün itaatini aldıktan sonra, ister adil ister facir olsun kılıçla (güçle) karşı konulmaz.”⁶⁰ Fıkıh kitaplarının “Buğât” bahislerinde bu suç tanımlanırken ve ilgili konular incelenirken velayet kelimesi iktidar görevi anlamında kullanılmaktadır. Bâğy suçunun sabit olması için meşru yönetime karşı isyanın velayet-i elde etme kastı taşınması gerektiği belirtilmektedir.⁶¹

Bununla birlikte klasik dönem İslam siyaset düşünürlerinin devlet ile iktidarı birbirinden ayırt eden modern terminolojiyi kullanmadıkları bilinmektedir. Onların terminolojisinde iktidar halife veya imamın şahsında temsil edilen siyasi bir kurum olup,⁶² din ve dünyanın muhafazası görevini yürüten üst düzey başkanlık ve velayet-i amme, halife ise sözü edilen işleri deruhte eden kişi olarak tanımlanmaktadır.⁶³

Velayet-i amme kavramı çoğunlukla merkezi otoriteyi veya eyaletlerde merkezi otoriteyi temsil eden valileri ifade etmek için kullanılırken, velayet-i hâssa devlet başkanının zekat toplamak gibi mali ya da başka özel işlerle görevlendirdiği devlet

⁵⁸ Gazâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, s. 200, 201; İbn Teymiyye, *es-siyâsetü’ş-şer’iyye*, 9.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâ’*, V, 58; İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâmere*, s. 275.

⁶⁰ Eş’ari, *Risâletün ilâ ehli’s-süğür*, s. 295, 296.

⁶¹ İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, III, 265.

⁶² Gardet, *Müslüman Site*, s. 55.

⁶³ Kettânî, *et-Teratîbü’l-İdâriyye*, I, 79.

memurlarını ifade etmek için de kullanılmaktadır.⁶⁴ Velayet-i ammeye göre vilâyetlerdeki valiler ve kadılar velayet-i hâssa hükmündedir. Umumi velayet görevini yürüten devlet başkanı velayet yetkisini ümmetin umumundan alırken hususi velayet görevini yürütenler yetkilerini devlet başkanından almaktadırlar.⁶⁵ Kaynaklarda tenfiz, tefvîz, kazâ, ordu komutanlığı, eyaletlerde valilik gibi görevler için de velayet-i amme kavramının kullanıldığı görülmekle birlikte devlet başkanlığı kurumunu ifade etmek ve onu diğer amme velayetini üstlenen kurumlardan ayırt etmek üzere özellikle halife ve imameti uzmâ/kübrâ kavramları kullanılmaktadır.⁶⁶

1. 3. İktidarın Meşruiyeti

Siyasal iktidar bir toprak parçası üzerinde yaşayan insanlara emretme, emirlerini yürütme ve uymayanlara yaptırım uygulama yetkisini nereden almaktadır? İslam hukuk terminolojisinde, rızası olup olmadığına bakılmaksızın başkası hakkında hukuki sonuç doğuracak şekilde söz sahibi olmak anlamına gelen velayet yetkisinin tüm ammenin işlerini kapsayacak şekilde kullanılması nasıl mümkün olmaktadır? Amme velayetinin kaynağı nedir? Diğer ifadesiyle siyasi iktidarın meşruiyeti nereden kaynaklanmaktadır? Siyasi iktidar bu ve benzeri sorulara verilecek cevaplar çerçevesinde meşru görülmektedir.

Fıkıh ilminde velayetin aslî ve niyâbî şeklindeki ayrımı İslam hukukçuları açısından iktidarın meşruiyetini nereden aldığı sorusunu cevaplandırmak için bir kapı aralamaktadır. İslam Hukukunda velayet zâtî/aslî ve gayri zâtî/niyâbî olmak üzere ikiye ayrılır. Örneğin kişinin kendisi üzerindeki velayeti zâtîdir. Tam edâ ehliyetine sahip olan kişi şahsi işlerinde tam velayet sahibidir. Yaptığı akid ve tasarruflar kendisi hakkında nafizdir. Velayet sahibi olmak, babalık gibi Şâriin belirlediği aslî sebeplerden dolayı olabildiği gibi⁶⁷ bazen vekil ve vasî tayin etmede olduğu gibi, şahsın kendi isteği ya da mahkeme kararıyla gerçekleşebilir. İster başkasının vekalet

⁶⁴ Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 28; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâ'î*, V, 58; Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 244.

⁶⁵ Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe*, s. 147, 159.

⁶⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 366; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, II, 276; Ebû Ceyb, *el-Kamusü'l-fikh*, s. 24.

⁶⁷ Baba çocuğu adına tasarruf hakkına sahip velidir. Baba istemese de bu velayet görevinden kaçamaz. Babalıktan kaynaklanan velayet/sorumluluğunu yerine getirmek mecburiyetindedir.

vermesi ister mahkemenin vasî tayin etmesi ile olsun bunlarda velayet niyâbîdir. Devlet başkanının görevi de bir tür niyâbî vekalet görevidir.⁶⁸ Çünkü Devlet başkanlığı, özünde başkası adına tasarrufta bulunma makamı olan nâiblik görevidir. Bâkillânî (v. 403/1013) imamın “*ümmetin vekili ve nâibi*”⁶⁹ olduğunu ifade etmektedir. Cüveynî ise “*İmam, ahkâmın tenfizi hususunda nâib kılınmıştır*” der.⁷⁰ İktidarın amme adına yürütülen nâiblik görevi olması meşruiyetinin kaynağının amme olduğuna işaret etmektedir.

İslam mezhep ve fırkaları arasında -Mûtezilî Abdurrahman b. Keysan (Ebû Bekir el-Esam) hariç- bir imamın vacip olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf olmamakla birlikte⁷¹ iktidarın temellendirilmesi hususunda farklı eğilimler mevcuttur. Gazâlî, İbn Teymiyye ve İbn Haldun gibi alimler imametini zarureti toplumsal bir varlık olan insanın, başkaları ile bir araya geldiğinde ilişkilerini düzenleyecek bir düzenleyiciye olan ihtiyaçla açıklarken;⁷² Bağdâdî (v. 429/1037), Ferrâ (v. 458/1066), Cüveynî, İbn Cemâa, Teftâzânî, ve İbn Âbidîn gibi alimler şer‘î hükümleri tatbik edecek kamu otoritesine olan ihtiyaçla açıklamaktadırlar.⁷³

İbn Teymiyye, insanların işlerinin idaresinin dinin en azim işlerinden olduğunu ifade ettikten sonra bunu şu şekilde temellendirir: “*İnsanlar, birbirlerine muhtaç olduklarından dolayı ancak bir arada yaşayarak maslahatlarını gerçekleştirebilirler. Bir arada yaşadıklarında ise onlara bir reis gereklidir.*” İbn Teymiyye “*Üç kişi sefere çıktığında birini emir tayin etsinler*” hadis-i şerifine atıfta bulunarak üç kişilik bir topluluğun dahi içlerinden birini başkan seçmeleri istenirken buna daha çok ihtiyacı olan toplumun kendisine bir başkan seçmesinin evla olduğuna işaret etmektedir.⁷⁴ İktidarı toplum olmanın zarureti ile temellendirme düşüncesi İbn Haldun’la birlikte daha sistematik bir çerçeve kazanmıştır. İbn Haldun’a göre mülk/iktidar, toplum

⁶⁸ Hafif, *İslâm Hukukuna Göre Hukuki İşlemler ve Hükümleri*, s. 321, 322; Zerka, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, I, 843, 844.

⁶⁹ “وكيل الأمة وناوب عنها” Bâkillânî, *et-Temdîd*, s. 184.

⁷⁰ “مستتاب في تنفيذ الأحكام” Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 391.

⁷¹ Mâverî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 15; Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 170.

⁷² Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 200, 201; İbn Teymiyye, *es-siyâsetü's-şer'iyye*, 139; *el-Hisbe fi'l-İslâm*, s. 7; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 138, 272.

⁷³ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s. 271; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 19; Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 453; İbn Cemâa, *Tahrîru'l-ahkâm*, s. 48,49; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 235; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 278-279.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *es-siyâsetü's-şer'iyye*, s. 139.

üyelerini herhangi bir düşman saldırısından korumaktan daha çok, bizzat onları birbirlerinin saldırılarından korumak için gereklidir. O vâzi‘ dediği düzenleyicinin gerekliliğini şu şekilde temellendirir:

Hayvanlardan korunmak için alet olarak kullanılan silah insanları birbirlerinin saldırısından korumaya kâfi değildir. Çünkü o hepsinde mevcuttur. Onları birbirlerinin saldırısından korumaya kâfi bir başka şey gerekir, diğer hayvanatın sahip olmadığı bir şey. İnsanlardan birisi düzenleyici olur. Kudretli el/yetki, ona ait olur. Böylece birbirlerine düşmanlıkları ilişmez. İşte mülkün [siyasal iktidar] manası budur.⁷⁵

İbn Haldun’un bu düşüncesinin etkisini Osmanlı siyaset düşünürleri üzerinde de görmek mümkündür. Örneğin Kınalızâde Ali Çelebi iktidarı şu şekilde temellendirir: *“Pes bir tedbir gerek ki, hem efradı insan mütemedin ü müctemi‘ ve hem ol fesâdlar müntefi‘ vü mürtefi‘ olalar... Bu siyâset-i uzmâdır ki bununla ictimâ‘ mümkünü, fesâd mündefi‘ olur... Ulemanın halîfetullah dedikleri bu sahibi devlettir.”*⁷⁶

Çoğunluğunu fakihlerin oluşturduğu İslam alimleri açısından ise iktidar şer‘î delillerle temellendirilmektedir. Konuyla ilgili değerlendirmelerde dört delil öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatının ardından sahabenin, hiçbir zamanda halifesiz kalınamayacağına dair icmâ etmiş olmasıdır. İkincisi farklı bakış açılarına, arzu ve isteklere sahip olan insanların bir düzenleyici olmadığında birbirlerine zarar vermeleri kaçınılmaz olur. Hz. Peygamber’in (s.a.v) buyurduğu üzere İslam’da ne zarar verme ne de zarara uğrama men edilmiştir. Şâri‘ muamelata dair hükümlerini kamu düzenini sağlayarak insanların birbirlerine zarar vermelerini engellemek maksadıyla göndermiştir. Bu hükümler de ancak bir imam tarafından uygulanabilmektedir. Üçüncüsü kendisine itaat edilecek bir üli’l-emrin gerekliliği. Dördüncüsü ise şer‘î hükümlerin uygulanmasıdır.⁷⁷

İktidarın temellendirilmesinde İslam hukukçularının dayandıkları önemli delillerden birisi de şer‘î hükümlerden olan farzların aynî ve kifaî olmak üzere ikili

⁷⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 138.

⁷⁶ Kınalızâde, *Âhlâk-ı Alâi*, s. 413, 415.

⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 235-238; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 377, 378. Süruri, *Taşköprüzade’nin el-Mealim’i ve Kelami Görüşleri*. Tez (Doktora), s. 409; Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, II, 278.

taksime tabi tutulmasıdır. Çünkü aynî farzlar fert fert mükelleflerin yerine getirmesi istenen yükümlülüklerken kifâî farzlar toplumun yerine getirmesi istenen yükümlülüklerdir. Şâriin ancak bir kamu otoritesinin varlığıyla yerine getirilebilecek türden; siyasi, iktisadi, kazâî vb. toplumsal ilişkilere (muamelât) dair ahkâmı vaz etmiş olması bunları deruhte edecek siyasal iktidarı zorunlu kılmaktadır. Emanete riayet etmeyi, adaletle hükmetmeyi, hadleri ve cezaları uygulamayı emreden birçok ayette⁷⁸ Şâriin, hitabı doğrudan topluma yönelttiği görülmektedir. Bu ve benzeri birçok nassdan dini ikame etmek ve gerekliliklerini yerine getirmekle mükellef olanın Müslüman toplum olduğu anlaşılmaktadır. Cüveynî devlet başkanı için “*Allah’ın, Müslümanların işlerini kendisine bağladığı kimse*” ifadesini kullanır.⁷⁹ Buna göre Şâriin, emirlerini yerine getirmekle mükellef kıldığı müminler topluluğu bu emirlerin uygulanmasının kendisine bağlandığı siyasi iktidarı belirlemekle de mükellef kılınmış olmaktadır. Bu, bir mükellefiyet olmanın yanında aynı zamanda bir haktır (yetkidir). Kendi kendisini yönetmesi imkansız olduğu için toplum bunu, kendisi adına deruhte edecek bir kamu idaresi aracılığıyla gerçekleştirecektir. Nitekim fıkıh usûlü alimleri bir vacibi tamamen erdiren şeyin de vacip olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁰ Bu sebeple Müslüman topluma niyabeten kamu düzenini sağlayacak, bunun için ilgili ahkâmı tatbik edecek yönetim kifâî hükümlerden sayılmaktadır.⁸¹

Kelamcılar da iktidarın meşruiyetini temellendirirken benzer bir yöntem kullanmışlardır. Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210) kelamcılarının, hadlerle ilgili ayetleri, ahkâmı tenfiz edecek bir imamı belirleme yükümlülüğünün Müslümanlar üzerine farz olduğuna delil olarak kullandıklarını⁸² naklettikten sonra şöyle söyler. “*Şayet hadleri uygulamak farz ise, bunları da fertler uygulayamayacak ise, bu farzları uygulayacak bir muhatap, bir imam nasb etmek de Müslümanlara farzdır.*”⁸³ Ömer en-Nesefî (v. 537/1142) de “*Müslümanlar için muhakkak bir imam gereklidir*” dedikten sonra bunu hadlerin uygulanması, sınırların korunması, orduların teçhiz edilmesi, zekâtın

⁷⁸ Mâide, 5/1, 2, 8; Nisa, 4/58; Bakara, 179; Nûr, 24/4.

⁷⁹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 453.

⁸⁰ “ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب” Âmidî, *el-İhkam*, I, 152; Gazâlî, *Mustasfâ fî ilmi'l-usûl*, I, 138; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 378.

⁸¹ Aybakan, Dönmez, “Meşru” *DİA*, XXIX, 582.

⁸² Örneğin Bağdâdî iktidarı, şeriatın ancak bir imamın ya da hakimin uygulayabileceği hükümler getirmiş olmasıyla temellendirir. Bkz. *Usulü'd-Dîn*, s. 272.

⁸³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XI, 235.

toplanması, yol kesici, hırsız ve asilerin zaptu rapt altına alınması, Cuma ve bayramların eda edilmesi, insanlar arasında vuku bulan anlaşmazlıkların giderilmesi, şahitliklerin kabul edilebilmesi, velisi olmayanların evlendirilmesi, ganimetlerin taksim edilmesi gibi Müslümanların mükellef olduğu hükümlerle gerekçelendirilmektedir. Neseî'nin değerlendirmesi üzerine bu hükümlerin ümmet içinde herhangi bir ferdin yerine getiremeyeceği –kifâî- hükümler olduğu şerhini düşen Teftâzânî, bu sebeple ümmetin, Nebi (s.a.v) vefat ettikten sonra bir imam nasp etmeyi *ehemmü'l-mühimmât*/en mühim mesele gördüklerini, hatta imam seçimini Hz. Peygamber (s.a.v) ve ardından gelen bütün imamlar vefat ettiklerinde defin işlemlerinin önüne geçirdiklerini söylemektedir.⁸⁴ Seyyid Şerif Cürcânî ise Şâr'ın kifâî hükümleri vaz etmesindeki maksadın insanların dünya ve ahiretteki maslahatlarını temin etmek olduğunu, bu maksadın ise ancak bir imam ile tamam olabileceğini ifade ettikten sonra “*Bir imam nasp etmek Müslümanların maslahatlarını tamama erdiren maslahatların en büyüğü ve dinin maksatlarını yerine getiren maksatlarının en büyüğüdür*” demektedir.⁸⁵

Görüldüğü gibi kelim alimleri de İslam hukukçularının *makâsîdû's-şeria* terimiyle ifade ettikleri can, mal, ırz, akıl ve dinin korunması gibi gayelere ulaşılmasını, bunun için vaz edilmiş hükümlerin uygulanmasıyla mümkün görmektedirler. Bu da bir siyasi otoriteyi zorunlu kılmaktadır.⁸⁶ Dolayısıyla siyasi iktidar, toplum olmanın zorunlu kıldığı olgusal bir durum olmanın ötesinde bir yönüyle Allah hakkı sayılan kamu haklarının güvence altına alınmasını, toplumun dirlik ve düzeninin sağlanmasını talep eden Şâriin talebi gereği şer'îlik/meşruiyet kazanmaktadır.⁸⁷

Bütün bu sebeplerle iktidar ya da devlet başkanlığı şer'î ilke ve prensipler çerçevesinde, işlerinin idaresi ve ilişkilerinin düzenlenmesi noktasında topluma vekalet görevidir. Bundan dolayı meşru iktidar vekalet yetkisini toplumdan alan

⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu Akâidi'n-Neseîyye*, 97. Ayrıca bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 377.

⁸⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 378. İbnü'l-Hümâm bütün meselelerin en önemli olanı anlamında “*ehemmü'l-mühimmât*” tabirini kullanır. Bkz. *el-Müsâmere*, s. 254.

⁸⁶ Yaman, “Hilafet-Saltanat Dönüşümü Bağlamında Klasik Dönem Müslümanlarının Reel Siyaset Anlayışlarının Seyri Üzerine”, *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji*, s. 47.

⁸⁷ Buradaki şer'îlik ilahi iradeye uygunluğun da ötesinde ilahi iradenin talep ettiği ve mükelleflerin yerine getirmeye mecbur oldukları bir yükümlülüğü ifade etmektedir.

iktidardır. İslam hukuk literatüründe bir akit olarak görülen bey‘at, toplumun velayet yetkisini verdiği bir sözleşmedir.⁸⁸ Toplum, içlerinden yönetime talip olan kimselere bey‘at sözleşmesi çerçevesinde iktidar yetkisini tam bir rıza içinde verir. Bu bağlamda bey‘at akdi iktidarın meşru bir şekilde kurulması için zorunluluktur.

1. 3. 1. Bey‘at Akdi

İslam hukukunda siyasal iktidarın sübut yolunu ifade eden bey‘at kavramı sözlükte bir şeyi satmak; satın almak anlamına gelmektedir.⁸⁹ Bir tarafında ammenin, diğer tarafında velayeti üstlenecek devlet başkanının yer aldığı bu akid, alma satma işlemini ifade eden bey‘ kelimesi ile aynı kökten gelmektedir. Bu akde bey‘at akdi denilmesinin nedeni, yönetici ve yönetilen taraflar arasında -alma ve satma işlemi olduğu gibi- karşılıklı rıza ile gerçekleşen bir sözleşmeyi içeriyor olmasıdır.⁹⁰ Bey‘ mastarına bağlı olarak “*birine yöneticilik tevdi etmek ve onun yöneticiliğini kabul etmek*” manasını içeren bey‘at devlet başkanını seçme, belirleme ve İslam hukuku çerçevesinde ona bağlılık gösterme anlamına gelmektedir.⁹¹

İslam hukukçuları siyasal iktidarın kurulması ve yürütme yetkisine sahip olması hususunda belli bazı yöntemler belirlemişlerdir. Bu bağlamda kaynaklarda bey‘at, ahd/istihlâf ve kahr/isti‘lâ olmak üzere çeşitli yöntemler zikredilmektedir.⁹² Ehli Sünnet alimleri arasında devlet başkanının ihtiyar/seçim ile tensip edilmesi hususunda hiçbir ihtilaf yoktur. Devlet başkanının belirlenmesi fakihlerin, Hadis Ehlinin, Mutezile, Eşarî ve diğer kelimcilerin da bulunduğu ulemanın cumhuruna göre seçim ile gerçekleşir.⁹³ Ferrâ *el-Mutemedinde* “Hilafetin Sübut Yolu” başlıklı bölümde

⁸⁸ Musa, *Nizâmü’l-Hükm fî’l-İslâm* s. 100.

⁸⁹ Râzi, *Muhtârü’s-Sıhah*, s. 71.

⁹⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 390. Kettânî, *et-Teratîbü’l-idâriyye*, I, 221.

⁹¹ Kallek, “Biat” *DİA*, VI, 120, 121. Bey‘at kavramının farklı anlamları ve tarihçesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Başoğlu, “Hilafetin Sübut Şartı Olarak Bey‘at”, *İLAM Araştırma Dergisi*, I, 83.

⁹² İslâm hukukçuları kahr ve galebe yoluyla iktidarın kurulmasını zaruret çerçevesinde değerlendirerek meşruiyet kazanabilmesini, sonradan da olsa bey‘at alma şartına bağlamışlardır. Ferrâ, *el-Mu‘temed*, s. 223; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 233. Bu sebeple tezimizde meşruiyet konusu iktidarın kurulmasının tek meşru yöntemi olan bey‘at akdi çerçevesinde değerlendirilecek, kahr ve galebe konusu ise üçüncü bölümde ‘Meşruiyet Krizi’ başlığı altında incelenecektir.

⁹³ Bağdadî, *Usûlü’l-Din*, s. 279; Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 26; Ferrâ, *el-Mu‘temed*, s. 223; Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, s. 240; İbn Teymiyye, *el-Hilâfe ve’l-mülk*, s. 55; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 368. İcî, *el-Mevâkıf*, s. 400.

seçimi meşru tek yol olarak zikretmektedir.⁹⁴ Hilafetin sübut yollarını bir başka bağlamda, ‘nass’ ve ‘seçim’ başlıkları altında inceleyen hukukçuların, Şia’nın nass teorisinin iptali bağlamında görüşlerini serdederken, “*nass teorisi iptal olduğuna göre halifenin nasb edilmesinin tek yolu ihtiyardır*”⁹⁵ şeklindeki değerlendirmeleri bunu teyit etmektedir. Bey‘atı devlet başkanı ve toplum arasında gerçekleştirilen siyasal bir sözleşme olarak tanımlayan çağdaş hukukçulardan Muhammed Rayyis İslam fırkalarının ve müçtehitlerin tümünün -Şia hariç- imamet belirlenmesinin yolunun nass ya da tayin ile değil seçim ile olması gerektiği noktasında ittifak ettiklerini ifade etmektedir.⁹⁶

1. 3. 1. 1. Veliahtlık ve Meşruiyet

Devlet başkanını belirlemenin yöntemlerinden birisi olarak kabul edilen ‘ahid’ veya ‘istihlâf’ın meşru bir yöntem olup olmadığı fakihler arasında tartışma konusu olmuştur. Fakihlerin bir kısmı ve çağdaş hukukçuların çoğu istihlâfın tek başına yeterli sayılmadığı, devlet başkanını belirleme yetkisinin esas itibariyle İslam toplumunda olduğu, bu sebeple istihlâfın ardından ehlü’l-hal ve’l-akdin onayının da (bey‘at) gerekli olduğu görüşündedirler. Abdürrezzak es-Senhûrî, Muhammed Rayyis, Abdülkadir Üdeh ve Abdulkadir Zeydân gibi çağdaş hukukçulara göre, istihlâf ve veliaht tayini imamet akdi değildir. Çünkü bu yöntemle imamet akdinin kurulmuş olduğu kabul edildiğinde aynı anda iki devlet başkanı olacağından bu sadece aday göstermekten ibarettir. Buna göre istihlâf başlı başına bir halef bırakma işlemi değil devlet başkanlığı makamına aday gösterme olmaktadır.⁹⁷

⁹⁴ Ferrâ, *el-Mu’temed*, s. 223,225.

⁹⁵ Bâkılânî *et-Temdid*, s. 467, el-Bağdâdî, *Usulü’l-din*, s. 279; Ferrâ, *el-Mu’temed*, s. 225; Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, s. 221, 239-240; Gazâlî, *el-İktisâd fî’l-i’tikâd*, s. 205; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 252.

⁹⁶ Rayyis, *en-Nazariyyâtü’s-siyâsiyyetü’l-İslâmiyye*, s. 212.

⁹⁷ Senhûrî, *Fıkhu’l-hilâfe*, 130,135; Rayyis, *en-Nazariyyâtü’s-Siyâsiyyetü’l-İslâmiyye*, s. 212; Demici, *İmametü’l-uzmâ*, s. 192; Üdeh, *İslâm’da Siyasi Durumumuz*, 157. Zeydân, *Mecmûatü buhûsi fıkhiyye*, s. 98, 99; Abdulcevad, *el-Bey‘atü inde ehli’s-sünne*, s. 60; Nebhân, *İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, s. 137, 138.

Klasik İslam hukukçularından Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ da veliaht tayinini imamet akdi olarak görmemektedir.⁹⁸ Ferrâ devlet başkanının ahid fermanı seçici kurulu bağlar mı sorusu üzerinden konuyla ilgili olarak şunları söyler: “Bizim mezhebimizde bu, iki nedenden dolayı caiz değildir. Birincisi hilafet, ehli’l-hal ve’l-akdin çoğunluğu ile mün‘akid olur. İkincisi veliahd, mevcut halifenin vefatının ardından ‘vaktin ehli’nin seçimiyle in‘ikâd eder.”⁹⁹ Çünkü ona göre bu, aynı anda iki devlet başkanının bulunması demektir ki, böyle bir akid geçerli değildir. Bu sebeple Ferrâ ve Cüveynî vasiyete benzettikleri bu yöntemle ancak mevcut devlet başkanının vefat etmesinin ardından akdin kurulabileceğini ileri sürmektedirler.¹⁰⁰ Mûsîn (vasiyet eden) ancak kendi mülkünde tasarruf yetkisine sahip olduğu düşünüldüğünde¹⁰¹ istihlâf edenin veya veliaht tayin edenin kimin mülkünde tasarrufta bulunduğu sorusu gündeme gelmektedir. Bu mahzurdan dolayı Abdülkâhir el-Bağdâdî imamın vasiyet etme hakkı olmakla birlikte bu vasiyetin ümmeti ilzam edici bir vasiyet olmadığı, ancak şûra sonrasında uygulanabileceğini kaydederek bu müşkil durumu telîf etme yönüne gitmiştir.¹⁰²

Mûte Gazvesi’nde Hz. Peygamber’in (s.a.v) sancağı sırasıyla Zeyd b. Harise, Cafer b. Ebi Talib, Abdullah b. Revâha’nın alması yönündeki talebi istihlâfın delili olarak gösterilmektedir.¹⁰³ Fakat sebr ve taksim¹⁰⁴ yöntemi açısından ya da hükmün

⁹⁸ “ولأن عهده إلى غيره ليس بعقد للإمامة” Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 25. Hz. Ömer’in halife seçmeleri için oluşturduğu heyetin çalışmalarına kendisinin vefatının ardından başlamalarını telkin etmesi mevcut başkan varken ikincisinin seçiminin caiz olmadığına delil olmaktadır.

⁹⁹ Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 26.

¹⁰⁰ Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 25; Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümme*, s. 300.

¹⁰¹ “بيع ما لا يملك” “Bey’u mâlâ yemlik” kişinin mülk edinmeden önce sahibi olmadığı bir şeyi satması anlamına gelmektedir. Hukukçuların ittifakıyla bu tür bir satış caiz değildir. Ebû Haris, *Mevsuatü’l-kavâ’idi’l-fikhiyye*, VIII, 827. Kaide Hz. Peygamber’den (s.a.v) rivayet edilen “Nebi mülkiyetinde olmayan şeyin satışını nehyetti” hadisine dayandırılmaktadır. Taberânî, *Mu’cemü’l-evsat*, V, 65.

¹⁰² el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, s. 285.

¹⁰³ İbn Cemâa, *Tahrîru’l-ahkâm*, s. 55.

¹⁰⁴ “Mantık ve kelim ilminde akıl yürütme ve cedel usûllerinden birisi olarak kullanılan sebr ve taksim bir konuda muhtemel seçenekleri belirledikten sonra tek bir seçenek kalıncaya kadar seçenekleri birer birer eleme yöntemini ifade eder. Fıkıh usulünde ise hükmün üzerine bina edildiği illetin tesbiti için kullanılan sebr ve taksim, aslın illet olması muhtemel vasıflarının tamamının belirlenmesinden sonra bunların birer birer elenerek tek bir vasfın bırakılması ve kalan vasfın illet olduğunun kabul edilmesi işlemidir. Meselâ şarabın haramlık hükmünün illeti belirlenirken sivilik, kırmızılık, köpük atma, sarhoş edicilik gibi vasıfların her biri ele alınmakta, ardından sarhoş edicilik dışındaki vasıfların illet olamayacağı tesbit edilmektedir.” Bkz. Başoğlu, “Sebr ve Taksim”, *DİA*, XXXVI, 256.

kendisine bağlandığı vasıf/menât¹⁰⁵ incelendiğinde verilen örneğin devlet başkanlığına delil olamayacağı anlaşılmaktadır. Zira amme velayetini yürüten Hz. Peygamber (s.a.v) hususi bir işte velayet görevi vermektedir. Devlet başkanının valiler, kadılar vb. devlet görevlileri ataması, bey‘at akdiyle ammenin uhdesine verdiği yetki dahilinde yaptığı tasarruflardır. Eyaletlerde yürütmeyi temsil etmek, yargı faaliyetini deruhte etmek veya savaş emirliği/sancaktarlığı gibi hususi alanlarda görevlileri tayin etmek umumi velayet yetkisine sahip bir kişi olarak devlet başkanının tabii yetkilerindendir. Lakin velayeti gayri zâtî/niyâbî olan birinin zâtî velayet sahibi gibi kendisini toplumun yerine koyup ardından gelecek birine veya hayattayken başka birine bu görevi verme yetkisini kullanabileceği anlamına gelmemelidir. Nitekim aynı hukukçular devlet başkanının hususi velayet görevi verdiği kimsenin başka bir görev alanıyla ilgili yetkili olamayacağını ifade ederek velayet-i hâssa ve velayet-i amme arasında bir ayrımı gözetmektedirler.¹⁰⁶ O halde ammenin verdiği velayet de sadece devlet başkanının şahsiyle ilgili olup yaşamıyla sınırlıdır. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in (s.a.v) kendisinden sonra bir devlet başkanı bırakmadığı bilinmektedir.¹⁰⁷ Bu sebeple istihlâf ile ilgili hükmün kendisine bağlanması gereken vasıf Hz. Peygamber’in (s.a.v) sancağı sırasıyla zikredilen sahabilere vermesi değil devlet başkanı olarak ardından herhangi birini bırakmamış olması olmalıdır.

Ahd ve istihlaf Hz. Ebû Bekir’in (r.a.) Hz. Ömer’i (r.a.) ve Hz. Ömer’in (r.a.) altı kişilik şûra heyetini belirlemesi örneklerine atıf yapılarak bu hususta sahabe icmâına dayandırılmaktadır.¹⁰⁸ Fakat bu süreçlerde yaşanan diyaloglar incelendiğinde her ikisinin de sahabenin ileri gelenleri ile istişare ettiği, hatta bu talebin bizzat onlardan geldiği, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in bundan kaçındıkları, sahabenin ısrarları sonucu kabul ettikleri, sonunda adayı açıklarken onların rızalarının olup olmadığını sordukları görülmektedir.¹⁰⁹ İbn Teymiyye Hz. Ömer’in, Hz. Ebû Bekir’in

¹⁰⁵ “Hükmün kendisine bağlandığı vasıf, illet anlamında usûl-i fıkıh terimi.” Detaylı bilgi için bkz. Koca, “Menât” *DİA*, XXIX, 119-121.

¹⁰⁶ İbn Cemâaa, *Tahrîru’l-ahkâm*, s. 60.

¹⁰⁷ Ayrıntılar için bkz. Suyûtî’nin Hz. Peygamber’in (s.a.v) herhangi bir halife bırakmadığı noktasında delilleri topladığı “Faslün fî Beyâni Kevnihî Lem Yestahlif” başlığı altındaki bölüm. Suyûtî, *Târîhu’l-Hulefâ*, s. 7.

¹⁰⁸ Kalkaşendî, *Meâsirü’l-inâge*, 48, 49.

¹⁰⁹ Hz. Ömer’in bizzat kendisinin “Kim Müslümanlarla meşveret etmeksizin birisine biat ederse, ne ona ne de biat ettiği kimseye tabi olunmaz (biat edilmez) ve her ikisi de öldürülür” ve “Meşveretsiz

ahdi ile devlet başkanı olmadığını, bilakis vefatının ardından sahabenin kendisine bey'at etmesiyle devlet başkanı olduklarını ifade eder. “*Şayet şevket sahibi insanlar ona bey'at etmeselerdi imam olamazdı. Hz. Osman da böyledir. Örneğin Hz. Ali şevket sahibi olarak bey'at etmemiş olsaydı Hz. Osman otorite sahibi olamayacaktı.*”¹¹⁰ Bununla birlikte İslam tarihinde ilk defa veliaht tayinine kalkıştığında Hüseyin b. Ali ve Abdullah b. Zübeyr isyanı ve Muğire b. Şu'be ayaklanmalarında görüldüğü üzere sahabe içerisinde bazıları veliahtlık sistemine karşı olmuşlardır.

Dikkat çekici diğer bir husus fakihler istihlâf meselesinde görüşlerini serdederken genellikle, bu yöntemle devlet başkanlığına tayin edilecek kimsenin rızasının olması gerektiğini, reddederse imamet akdinin gerçekleşmeyeceğini ifade etmeleridir.¹¹¹ Halbuki akdin taraflarından biri reddettiğinde gerçekleşmiyorsa diğer taraf reddettiğinde de gerçekleşmemelidir. İmamet akdinin seçim ve karşılıklı rızaya dayalı bir akid olarak tanımlanması,¹¹² sadece kişinin devlet başkanı olması için

hilafet olmaz” sözleri (Bkz. *Buhârî*, Hudud, 31.) göz önünde bulundurulduğunda onun Müslümanların rızasını almaksızın, toplumun iradesini gözetmeksizin devlet başkanlığı görevini üstlenmesi imkansız görünmektedir. Hz. Ömer'in devlet başkanlığı Hz. Ebû Bekir'in kendisini tayin etmesi ile değil, vefatının ardından Müslümanların kendisine bey'at etmeleri ile gerçekleşmiştir. Ayrıca Hz. Ebû Bekir'in sahabe toplumunun talep etmesi ile onlar adına halife seçimini sadece koordine ettiği, bu koordinasyon sırasında sürekli olarak sahabe toplumu ile istişare ettiği meşhur rivayetler arasında yer almaktadır. Hz. Ebû Bekir sahabe toplumunun bütün kesimleri ile istişarelerini tamamladıktan sonra herkesin ret ya da kabul şeklinde görüşünü bildirebileceği bir ortamda “*Ey insanlar! Ben size halifenizi seçsem razı olur musunuz?*” şeklinde bir soruyla insanların rızasının olup olmadığını tespit etmeye çalıştığı rivayet edilmektedir. Bkz. Taberî, *Tarih*, III, 428. Burada Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i sahabe toplumuna arz etmiş olması, onun önerdiği isme sahabe toplumundan hiçbir itirazın çıkmamış olması, mevcut halifenin bir sonraki halifeyi tayininin toplumu bağlayıcı olduğuna ilişkin görüşünün yanlış bir tahlile dayandığı anlaşılmaktadır. Hz. Ebû Bekir'in Ömer'i, Hz. Ömer'in kendisinden sonraki halifeyi seçmek üzere altı kişilik şûra heyetini belirlemesi tamamen Müslümanların rıza ve onayları ile gerçekleşmiştir. Zira bu noktada talep bizzat kendilerinden gelmiştir. Müslim'in Abdullah b. Ömer'den rivayet ettiğine göre yaralandığında insanlar Hz. Ömer'e gelerek “*Bize bir halife bırakmayacak mısın?*” dediler. Hz. Ömer (r.a.) “*Yaşarken işinizi üstlendiğim yetmiyormuş gibi ölürken de mi üstleneyim, şayet bir halife bırakacak olsam benden daha hayırlı olanın (Ebû Bekir'in) yaptığını yapmış olurum, bırakmayacak olsam da ondan daha hayırlı olanın (Peygamber'in) yaptığını yapmış olurum*” dedi. Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 204. Hz. Ömer (r.a.) ve Hz. Osman (r.a.)'ın seçilme süreçlerine bakıldığında devlet başkanının, kendisinden sonra devlet başkanlığına aday olacak bir isim belirlemesinin caiz olduğu ancak bunun Müslümanları bağlayıcı bir seçim olmadığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı devlet başkanının kendisinden sonra bu göreve gelecek kişiyi belirlemesinin sadece ve sadece aday önermesi anlamına geldiği, imamet akdi anlamına gelmediği görülmektedir. Konuyla ilgili detaylı inceleme için bkz. Şen, *Hulefâ-i Râşidîn Örneğinde İslâm'da Devlet Başkanı Seçimi*, s. 107-112.

¹¹⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, 531.

¹¹¹ Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 26; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 24. İbn Cemâa, *Tahriru'l-ahkâm*, s. 55.

¹¹² “*عقد مراضات لا يدخله اكراه ولا اجبار*” Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 26.

zorlanamayacağını değil toplumun da herhangi bir kimseye bey‘at etmeye zorlanamayacağını ifade eder. Bir alışveriş akdinde alıcı ve satıcı taraflar, satma ya da alma hususunda zorlanamayacağı gibi bey‘at akdinde de zorlanamaz. Anlaşıldığı kadarıyla bu görüşü savunan hukukçular istihlâfı Allah ve kul hakkının ortak olduğu müşterek haklardan¹¹³ kabul ettikleri için önceki ve sonraki devlet başkanı arasında yapılan bir akid şeklinde değerlendirmektedir. Ancak böyle bir durum teselsül halinde süresiz olarak nâibin aslını, vekilin müvekkilini; velayet akdinin tarafı olan ammenin iradesini devre dışı bırakacak şekilde devlet otoritesinin sadece belirli bir hanedanın kendi içinde deveran etmesine neden olmaktadır.

Kişinin devlet başkanlığına rızanın umumi olması ve siyasi otoritesine icmâen teslim olunması için imamet akdinin ancak tüm beldelerden ehlü’l-hal ve’l-akdin çoğunluğunun bey‘atı ile gerçekleşmesi gerektiği¹¹⁴ görüşünde olan Mâverî gibi fakihlerin, ahid ve istihlâf yöntemini meşru görmeleri, bey‘at akdinin geçerli olması için gerekli gördükleri hal ve akd ehlinin örf halini almış genel kabulüne dayandırmış oldukları anlaşılmaktadır. Bir anlamda genel örf halini almış olan bu uygulama toplumun zımni kabulüne mazhar olmuş ve böylece meşruiyet kazanmıştır. Nitekim çağdaş hukukçulardan Abdülkerim Zeydan da bey‘at akdinin sarahaten olabildiği gibi zımnen de olabileceğini ifade etmektedir.¹¹⁵ Bundan dolayı veliahtlık sisteminde bey‘atın salt prosedürden ibaret olduğu söylenemeyeceği için bu durum gerçek bir meşruiyet krizi olarak da adlandırılmaz.¹¹⁶ Nihayetinde veliaht toplumun bağlı bulunduğu normlara uygun olarak bey‘at almak zorunda idi.¹¹⁷ Oğlu Yezid’i veliaht tayin eden Hz. Muâviye dahi bunu şehirlerden gelen vufûd/heyetler ve toplumun ileri gelenlerinin görüşünü almadan yapamamıştır.¹¹⁸

¹¹³ Mâverî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 28.

¹¹⁴ Mâverî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 23. Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 26.

¹¹⁵ Zeydân, *Mecmûatu buhûsi fıkhiyye*, s. 98. Konu ileri de daha detaylı incelenecektir.

¹¹⁶ “Prosedürel anlamdaki meşruiyet toplumun inanç ve bağlı olduğu değerlere zorunlu atıfta bulunma ihtiyacı hissetmezken, babasından sonra yönetime gelen sultan kimilerine göre şekli olduğu iddia edilse de toplumun bağlı olduğu değer olan bey‘ata atıfta bulunur.” Bkz. Aybakan-Dönmez, “Meşru”, *DİA*, XXIX, 378.

¹¹⁷ Özcan, “Cülûs”, *DİA*, VIII, 108-114.

¹¹⁸ Akyüz, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, s. 152.

1. 3. 1. 2. Veliahtlığın Mahiyeti

İslam alimleri ahid ya da istihlâf yöntemine bizatihi bey‘at alma koşuluyla cevaz vermişlerdir.¹¹⁹ Ümmetin rıza ve onayını sükût ederek de olsa ortaya koymuş olduğu düşünüldüğünde tecviz edilen bu yöntem hakkında fakihlerin bazıları ve çağdaş İslam hukukçuların bütününe ‘aday önerme’ değerlendirmesinde bulunduklarını ve bu kimsenin iktidarının ehlü’l-hal ve’l-akdin onayı alınmadan meşru olmayacağını ifade ettiklerini yukarıda belirtmiştik.¹²⁰ Bundan dolayı veliahtlık sisteminin uygulandığı dönemlerde tahta yeni çıkan kimsenin devlet başkanlığının meşru olabilmesi için resmi ve sivil ayan ve eşraftan oluşan kimselerin bey‘at etmesi bir zorunluluktur.¹²¹ Çağdaş hukukçulardan Muhammed Musa mevcut devlet başkanının vefat etmesinin ardından veliahda bey‘atın tazeleniyor olmasını, veliahd olan kişinin, iktidarına ancak bey‘at alarak meşruiyet kazandırabileceğine ilişkin şer‘î hükme bağlılıktan kaynaklandığını aktarmaktadır.¹²²

Merkeze yakın olup olmamasına bakmaksızın devlet başkanını seçme konusunda herkesin eşit haklara sahip olduğu ve merkezde yaşayanların herhangi bir imtiyaza sahip olmadığını ifade eden Maverdî, merkez sakinlerinin devlet başkanının seçiminde diğer bölgelere göre öncelikli olmasını dini gerekçelerle değil, toplumun örfüyle açıklamaktadır.¹²³ Devlet başkanının yaşadığı Medine’nin ileri gelenlerinin seçimini diğer beldelerde yaşayan Müslümanların da kabul ettikleri hakim bir örfün olduğunun en güçlü delili, Hz. Osman’ı öldürdükten sonra Mısır’dan, Kufe’den, Şam’dan gelen ayaklanmacıların bile Medine’nin ileri gelenlerine gidip “*Siz şûra ehlisiniz, imamet sizinle gerçekleşir...*” demeleridir.¹²⁴ Orta Asya’nın uzak bozkırlarından Afrika’nın ortalarına, Çin Seddinden Malay adalarına kadar geniş bir alana yayılmış olan İslam coğrafyasında bütün şehirlerde bulunan ehlü’l-hal ve’l-akd

¹¹⁹ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 66; Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümmem*, s. 428; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, V, 152. Düsûkî, *Hâşiyetü’l-d-Düsûkî*, IV, 298; Kurtûbî, *el-Câmî li Ahkâmi’l-Kurân*, I, 269; İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, II, 283, VI, 414.

¹²⁰ Senhûrî, *Fıkhu’l-hilâfe*, s. 130, 135; Rayyis, *en-Nazariyyâtü’s-Siyâsiyyetü’l-İslâmiyye*, s. 212; Demici, *İmametü’l-uzmâ*, s. 192; Üdeh, *İslâm’da Siyasi Durumumuz*, 157. Zeydân, *Mecmûatü buhûsi fikiyye*, s. 98, 99; Abdulcevad, *el-Bey‘atü inde ehli’s-sünne*, s. 60; Nebhân, *İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, s. 137, 138.

¹²¹ Özcan, “Cülûs”, *DİA*, VIII, 108-114.

¹²² Musa, *Nizâmü’l-hükm fi’l-İslâm*, s. 95.

¹²³ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 6.

¹²⁴ Ceberûn, *Mefhumu’d-devleti’l-İslâmiyye*, s. 193.

niteliğine sahip namzetlerin toplanmasının imkansız olduğundan hareketle fakihler sadece merkezde yaşayanların bey‘atını yeterli görmüşlerdir. İbn Hazm (v. 456/1064), imamet akdinin ancak bütün bölgelerde ümmetin faziletliilerinin bey‘atıyla gerçekleşebileceği iddiasının batıl ve delili olmayan bir söz olduğunu söyler. Ona göre bu ‘teklîf-i mâlâ yutâk/güç yetirilemez, zor bir iştir. Allah da hiç kimseye güç yetiremeyeceği bir teklifte bulunmaz.¹²⁵ İbn Hazm Multan¹²⁶ ve Mansûra’dan¹²⁷ Mihre,¹²⁸ Aden,¹²⁹ Musâmida,¹³⁰ Tanca,¹³¹ Eşbune,¹³² Bilâdü’ş-Şam sahilleri, Ermenistan, Fergana, Eşrûsene,¹³³ Horasan’ın ücra köy ve kasabaları, Cürcan,¹³⁴ Kabil ve bu geniş mesafe içinde yer alan, köy ve kasabalara kadar bütün bu yerleşim birimlerinin faziletliileri toplanıncaya kadar Müslümanların işlerinin zayi olacağını ileri sürer. Ona göre bu mümkün olsa bile zorunlu değildir. Zira bu, delili olmayan bir iddiadır.¹³⁵ Gazâlî de benzer gerekçelerle buna karşı çıkar. Şayet yeryüzündeki ehlü’l-hal ve’l-akdin tümünün bey‘at etmesi beklenecek olsa bunun belki de imamın ömrünü aşan bir zamana ihtiyaç duyuracağını ve bu sürede yönetimde ihmallerin olacağını ifade eder.¹³⁶ Ferrâ merkezde oturan halkın, devlet başkanının ölüm haberini uzak beldelere göre daha erken almaları, ümmetin işlerinin idaresinde aksama olmadan imamet akdini gerçekleştirme imkanına sahip olmaları ve devlet başkanlığına ehil insanların genellikle merkezde bulunuyor olmaları gibi durumları zikretmektedir.¹³⁷ Görüldüğü gibi burada imkan ve şartlar açısından bir vakıa tespiti yapılmıştır.

Râşid Halifelerin başkentte bulunan sahabenin ileri gelenlerince seçilmiş olması ve sahabenin buna itiraz etmemeleri de fakihlerin görüşlerini dayandırdıkları deliller

¹²⁵ Hac, 22/78.

¹²⁶ Multan, Pakistan’da Pencap eyaletinin güneybatısında yer alan bir şehirdir.

¹²⁷ Mansûra, Hindistan’da bir dönem Müslüman Sind Eyaleti’ne başkentlik yapmış önemli bir şehir.

¹²⁸ Bugün Türkmenistan sınırları içinde tarihi kalan tarihi ipek yolu güzergahı üzerinde kurulmuş Merv şehrinin kasabalarından biri.

¹²⁹ Yemen’de Aden Körfezi’nin kıyısında bulun bir şehir.

¹³⁰ Mağrip’te bir bölge.

¹³¹ Fas’ın kuzeyinde, Cebelitarık kıyısında bir şehir.

¹³² Endülüs’te, Gırnâta’nın batısında bir bölge.

¹³³ Bugün Tacikistan’nın antik Hücent (ya da Hocent) şehri ile Özbekistan’nın doğusunda Fergana şehri arasında bir şehir.

¹³⁴ Taberistan ve Horasan arasında bir bölge.

¹³⁵ İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*, V, 13, 14.

¹³⁶ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 175.

¹³⁷ Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 19.

arasında yer almaktadır.¹³⁸ Şevkânî (v. 1250/1834), Hz. Ebû Bekir'e bey'atın, Sakîfe toplantısında bulunanların icmâ ile gerçekleştiğini ifade ederken sahabe içinde henüz Hz. Peygamber (s.a.v) vefat etmeden önce çeşitli beldelere dağılanlar olduğu gibi Medine'de bulunanlar, Medine'de bulunup da Sakîfe toplantısına katılmayanların bulunduğunu nazara alır. Hz. Ebû Bekir'in seçimine sahabenin büyük bir çoğunluğunun katılmamasıyla bunda bir beis görülmediği üzerine icmân oluştuğunu söyler.¹³⁹ Bey'at akdinin sıhhati için toplumun tüm fertlerinin katılımı bir yana ehli'l-hal ve'l-akdin bütününe bey'at etmeleri dahi şart koşulmamıştır. Sadece alimler, liderler ve insanların sözüne itibar ettiği kimselerden bir araya gelmeleri kolay olan kimselerin bey'atı yeterli görülmüştür.¹⁴⁰

İmamet akdini karşılıklı rıza ve seçim akdi olarak tanımlayan İslam hukukçularının “*Ebû Bekir'e (r.a.) bey'at edildiğinde bölgelerin haberi yoktu, kimse de buna karşı gelmemiştir*”¹⁴¹ şeklindeki görüşlerini sadece vakıadan (olanı) haber verme sadedinde okumak gerekir. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin “*Ehli Sünnet vakıayı (olanı) haber verir vacibi (olması gerekeni) telkin eder*”¹⁴² sözü teorisyenlerin siyasi meselelere ilişkin yöntem ve usulünü veciz bir şekilde ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak İslam siyaset tarihinin büyük bir bölümünde mevzu bahis olan veliahtlık, bey'at akdinin tarafı olan Müslüman toplumlarca kabul edilen bir örf halini almış olması sebebiyle en azından hukuki açıdan meşruiyet sorunu olarak görülmemiştir. Nitekim Ömer b. Abdülaziz amcasının oğlu Süleyman b. Abdülmelik'in veliaht tayin etmesi ile devlet başkanı olduğu halde bu durum, onun devlet başkanlığının meşruiyeti konusunda herhangi bir tereddüte yol açmamış aksine beşinci Râşid Halife olarak kabul edilmiştir. Fakat yine de bu tarihi olgunun sosyoloji ve siyaset sosyolojisi bağlamında incelenmesi gereken yönleri vardır. Bununla ilgili değerlendirme siyasal iktidar ve güç ilişkisi başlığı altında yapılacaktır.

Ehli'l-hal ve'l-akdin rıza ve onayının olması durumuyla makbul görülen ahd ve istihlâfın meşru bey'at akdi kapsamında değerlendirildiği gerçeği göz önünde

¹³⁸ Bâkılânî, *et-Temdid*, s. 467, 468.

¹³⁹ Şevkânî, *İrşâd*, I, 418.

¹⁴⁰ Nevevî, *el-Minhac*, XII, 77; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 254.

¹⁴¹ Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 254.

¹⁴² İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, 547.

bulundurulduğunda İslam hukukçularına göre iktidarın tek sübut yolunun bey‘at olduğu söylenebilir. Örneğin İbn Cema’nın, imametın sübut yolunu önce ‘ihtiyârî’ ve ‘kahrî’ olmak üzere ikiye, sonra ‘ihtiyârî’ yolu ehlü’l-hal ve’l-akdin bey‘atı ve devlet başkanının veliaht tayin etmesi şeklinde iki yönleme taksim etmesinden,¹⁴³ onun ahid ve istihlâf yöntemini ihtiyari yöntem kapsamında değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

1. 3. 2. Bey‘at Akdinin Rükünleri

Bey‘at din ve dünya işlerinin idaresi noktasında Müslüman toplum ile devlet başkanı arasında seçim işlemini içeren bir akiddir.¹⁴⁴ Klasikte imamet akdi¹⁴⁵ tesmiye edilen bu akdin hukukçuların literatüründe özel bir anlam ve mahiyeti vardır. Bütün akidlerde olduğu gibi bey‘at akdinde de akdin vücut bulması için taraflar (icâb-kabul) ve akdin konusu gibi rükünlerin yerine gelmiş olması gerekir. Bir başka ifadeyle İslam’da siyasal iktidarın meşruiyeti hukuken geçerli olan bir bey‘at akdi ile kurulmuş olmasıyla mümkün olabilmektedir.

1. 3. 3. Bey‘at Akdinin Tarafları

İslam hukukunda tüm akidlerde olduğu gibi vekalet akdinin de rükünü icâb ve kabuldür.¹⁴⁶ Karşılığı bulunan (ivazlı) akidlerde olduğu gibi bey‘at akdinde akdin mevzusu siyasal iktidardır. Adeta satıcının, satış akdiyle, sahibi olduğu malın mülkiyetinden alıcı lehine feragat etmesinde olduğu gibi toplum da sahibi olduğu otoriteyi bey‘at akdiyle devlet başkanına devreder. Alış verişte satın aldığı mal karşılığında müşterinin bedel ödemesi gibi amme de bey‘at akdinin karşılığı olarak devlet başkanına itaat eder.¹⁴⁷ “Her kim de bir imama bey‘at edip bey‘at ettiğini ifade etmek üzere onunla tokalaşır ve kalbi bir tasdikle bir imama bey‘at ederse ona gücü yettiği kadar itaat etsin”¹⁴⁸ hadisinde bu mübadeleye işaret edilmiştir.

¹⁴³ İbn Cemâa, *Tahriru’l-ahkâm*, s. 51-53.

¹⁴⁴ Zagzuk, *Mevsûatü’l-İslâmiyyeti’l-Amme*, “Bey‘at” md. s. 314. Rayyis, *en-Nazariyyâtü’s-Siyâsiyyetü’l-İslâmiyye*, s. 212.

¹⁴⁵ Mâverdi, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 28.

¹⁴⁶ Hafif, *İslâm Hukukuna Göre Hukuki İşlemler ve Hükümleri*, s. 339.

¹⁴⁷ Heykel, *el-Cihâd ve’l-kutâl fi’s-siyâseti’s-şer‘iyye*, I, 167.

¹⁴⁸ Müslim, *Bâbu’l-Emri Bi’l-Vefâ Bi-bey‘atı’l-Hulefâ*, 46.

İslam hukukuna göre bir tarafında devlet başkanı diğer tarafında velayetin/iktidarın sahibi olan ammenin velileri¹⁴⁹ kabul edilen ehlü'l-hal ve'l-akdin bulunduğu imamet akdi,¹⁵⁰ akdin taraflarında ve konusunda gerekli görülen birtakım şartlar çerçevesinde değerlendirilmektedir. Meşru iktidar söz konusu şartları haiz olan akdin sonucunda kurulan iktidardır.

1. 3. 3. 1. Devlet Başkanı

İslam hukukçuları devlet başkanında zorunlu ve tercih sebebi olabilecek birçok şart aramışlardır. Bunlar: Müslüman ve erkek olmak, akıllı, baliğ, adil, hür ve devlet başkanlığı görevini deruhte edebilecek dirayete sahip olmak gibi zorunluluk; Kureyşli olmak, müçtehit olmak gibi efdaliyet (tercih sebebi) şartlarıdır.¹⁵¹

Müslüman olma şartı velayet görevini deruhte ederken devlet başkanının İslam hukukuna bağlı kalmasını ve siyasetini meşru (şer'î ahkâma uygun) icra etmesini temin eden önemli bir güvencedir. Zira ancak Müslüman olan kimse kendisini şer'î ahkâmı tenfizle mükellef hisseder. Bundan dolayı kâfirlerin Müslümanlar hakkında umumi velayet ehliyetine sahip olmadıklarını belirten Kâsânî, (v. 587/1191) Şirbînî (v. 977/1570) ve İbn Âbidîn (v. 1252/1836) gibi hukukçular küfrü nikah ve veraset ehliyetine mâni bir sebep olarak görmüşlerdir.¹⁵² Hür olma şartı ise, devlet başkanının, bağımsız; siyasi otoritesinin yabancı bir ülkenin veya herhangi bir güç odağının nüfuzu altına girmemesini temin eden şartlardan birisidir. Bundan dolayı Mâverdî gibi fakihler, Müslümanların işlerini idare etmekten acze düşmesi ile gerekçelendirerek, imamın kurtuluş umudunun olmadığı bir düşman elinde esir düşmesinin imamet akdini geçersiz kılacağını ifade etmişlerdir. Böyle bir durumda ehlü'l-hal ve'l-akdin bir başka imam seçmesi gerekir.¹⁵³ Cüveynî “*İmamda aranan şartlar içerisinde en önde gelen şart kifâyet ve kararlarında bağımsız olmasıdır*”¹⁵⁴ der. Müslümanların işlerini idare etmekten acze düşmek sadece fiziken düşman elinde esir düşmekle olmaz. Vekalet

¹⁴⁹ Bâkılânî, *et-Temdid*, s. 467, 468.

¹⁵⁰ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 28.

¹⁵¹ Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 20, İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm*, s. 51.

¹⁵² Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, II, 253; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 168; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 548, IV, 205.

¹⁵³ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 47.

¹⁵⁴ Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 418.

ettiği toplum otoritesinin dışında yabancı bir toplumun veya devletin vesayeti altında kalmak da işlerin idaresinde acze düşmek demektir. Dolayısıyla velayet görevini yürütürken velisi olduğu toplumun dışında bir başka toplumun veya yabancı bir devletin üstü örtülü ya da açık şekilde nüfuzu altına girmiş bir kimsenin ammenin velayetini üzerinde taşıması mümkün olmaz.¹⁵⁵

Görüldüğü gibi devlet başkanının Müslüman olma şartı, iktidarın meşruiyeti için zorunlu olan şer'î ahkâmı tenfîz işlevini temin ederken, hür olma şartı iktidarı başka bir güç odağının etkisine karşı güvence altına almaktadır. Cüveynî ve öğrencisi Gazâlî ile literatüre giren 'şevket ehli olma' veya 'menea sahibi olma' şartlarını siyasal iktidarın otoritesini sadece kendisini var eden topluma dayandırması için gerekli olan şartlar bağlamında değerlendirmek gerekir. Hatta bu dönemin hukukçularının eserlerinde devlet başkanında aranan en önemli şartın iktidarı muktedir kılacak şevket olduğu görülmektedir. Bu tezin ana konusunu teşkil eden bu mesele "İktidar Güç İlişkisi" başlığı altında incelenecektir.

1. 3. 3. 2. Ehlü'l-hal ve'l-akd

Hukuk içerisinde ancak bir kamu otoritesi tarafından icra edilebilecek hükümler vardır. Bunları şahıslar icra edemez. Örneğin hadleri şahıslar uygulayamaz. Muamelata dair teklifi hitabın umuma yöneltilmiş olması, Müslümanların bu mükellefiyetleri yerine getirmek üzere kendilerine niyabet edecek iktidarı var etmekten umumen sorumlu olduklarına işaret etmektedir.¹⁵⁶ Otoritenin topluma ait olmasının ya da akdın kurucu tarafının ümmet olmasının manası budur: Toplum, şeriatın üzerine yüklediği bu yükümlülükleri yerine getirmesi için kendisine vekalet edecek iktidarın kurucu unsuru olmaktadır. Buna göre meşru iktidar, kendisi adına iktidara ihtiyaç duyulan ümmetin kurucu taraf olarak bulunduğu sözleşmeyle kurulmuş bir iktidardır. Cumhur-u ulemanın üzerinde ittifak ettiği görüşün bu olduğunu söyleyen Kalkaşendî (v. 821/1418) bu görüşünü, kendisini görevlendiren

¹⁵⁵ Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe*, s. 154.

¹⁵⁶ "Kim bir imama bey'at etmeden ölürse cahiliyye ölümüyle ölür" (Müslim, İmâre, 46.) vb. hadisler bütün Müslümanlara biat etme noktasında sorumluluk yükleyen umumî bir lafızla gelmiştir. Keza "...Sizden olan ulî'l-emre itaat edin..." (Nisa, 4/59) ayeti itaat emrini yerine getirebilecekleri bir otoriteyi var etme hususunda Müslümanları mükellef kılmaktadır. Diğer örnekler için bkz. Bakara, 2/267; Nisa, 4/59; Enfal, 60; Maide, 5/38; Tevbe, 9/41.

olmadığı sürece bir vali ya da kadının hususi velayete sahip olamayacağına kıyas ederek kendisini umumi velayetle görevlendiren amme olmadan da kimsenin amme velayetine sahip olamayacağını ifade etmektedir.¹⁵⁷

Muamelata dair hükümler içeren nasslarda, Müslüman toplumun umumunu muhatap alan bir hitap dili kullanması Şâriin, bu tür nassların delaletiyle devlet başkanını belirleme sorumluluk ve yetkisinin Müslüman topluma ait olduğuna işaret etmiş olmaktadır. Devlet başkanının seçilme keyfiyetine ise Medine toplumundan bey‘at alarak iktidarını kurmuş olan Hz. Peygamber’in (s.a.v) fiili sünnetiyle işaret edilmiştir. İkinci Akabe Bey‘atı sırasında Hz. Peygamber’in (s.a.v) “*İçinizden on iki nakîb/delege çıkartın*” buyruğu Ensar topluluğuna temsilcilerini kendilerinin belirlemesini salık veren bir uygulama olarak son derece önemlidir. Bu sözleşmede Benî Neccar’ın delegesi Esad b. Zürâre, Benî Seleme’nin delegeleri Berâ b. Ma‘rûr ve Abdullah b. Amr b. Haram, Benî Sâide’nin delegeleri Sa’d b. Ubâde ve Münzir b. Amr, Benî Zerîk’in delegesi Râfî‘ b. Mâlik b. Aclân, Benî Hâris b. el-Hazrec’in delegeleri Abdullah b. Revâha ve Sa’d b. Rebi‘, Benî Avf b. Hazrec’in delegesi Ubâde b. Sâmid, Benî Abdi’l-eşhel’in delegeleri Üseyd b. Hudayr ve Ebû Heysem b. et-Teyyihân, Benî Amr b. Avf’ın delegesi Sa’d b. Heyseme idi. Dokuzu Hazrec üçü Evs kabilelerinin önderlerinden oluşan bu delegeler kabilelerinin doğal temsilcisi durumundaydılar. Medine toplumunun temsilcileri Hz. Peygamber’e (s.a.v) bey‘at ettiğinde insanlar da bey‘at ettiler.¹⁵⁸ Hz. Peygamber’in (s.a.v) nakîblerden bey‘at alması, imamet akdinin, veliler aracılığıyla kurulabilmesinin meşru zeminini oluşturmuştur.

Ehlü’l-hal ve’l-akd, imamet akdinin farzı kifâye olması hükmüne dayanmaktadır. İlim öğrenme, kazâ görevlerini üstlenme, i‘lâ-yi kelimetullah için cihad etme, cenaze namazını eda etme, sağlık, ziraat, sanayi gibi toplumun ihtiyaçlarını karşılamak için var olan mesleki alanlardan her birini eda etmek adına bütün bir ümmetin seferber olması durumunda bunlardan hiçbirini yerine getirilemeyecektir. Müslüman toplum içinden bazılarının yerine getirmesi ile bu görevler diğerlerinden sakıt olur. Bir amme velayeti görevi olan devlet başkanını

¹⁵⁷ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-inâge*, I, 48.

¹⁵⁸ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, XIX, 90.

seçme, amme adına onun rıza ve onayını almış kimselerin gerçekleştirmesiyle diğerlerinin üzerinden kalkacağı kifâî bir mükellefiyettir. Bundan dolayı ehlü'l-hal ve'l-akd ümmetin velileri olma vasfıyla bey'at akdinin tarafıdır. Ehlü'l-hal ve'l-akdin seçmesi devlet başkanının belirlenmesi ve imametın akdedilmesi için kâfi görülmekle birlikte¹⁵⁹ buna, 'herhangi bir muhalefet olmaması' kaydının konulması¹⁶⁰ bu akdin asıl tarafının ümmet olduğuna önemli bir gönderme yapar.

İslam hukukçuları devlet başkanını seçecek ehlü'l-hal ve'l-akd için bazı şartlar belirlemişlerdir. Müslüman, akıllı ve baliğ olması gibi genel şartlara ilave olarak adil olmak, bilgi sahibi olmak, re'y ve tedbir ehlinden olmak gibi özel şartlar aramışlardır. Mâverdi ile çağdaşı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya göre buradaki ilimden maksat ictihad derecesindeki bir fıkıh ilmi değil devlet başkanlığına kimin layık olduğunu tespit etmek için gerekli olan bilgidir.¹⁶¹ Ancak âlimler içerisinde buradaki ilmi, ictihada ehil olma manasında anlayıp müctehid olma niteliğini arayanlar da olmuştur. Abdülkâhir el-Bağdâdî bu niteliği arayan alimlerden biridir ve bundan dolayı o ehlü'l-hal ve'l-akd için 'ehlü'l-ictihâd' terribini kullanmaktadır.¹⁶² Cüveynî gibi İslam alimlerinin bir kısmı ve çağdaş İslam hukukçularının büyük bir çoğunluğu bu niteliklerden ziyade seçici kurulun toplum nezdinde güç ve saygınlığı olan, diğer insanlar üzerinde nüfuzu bulunan kimseler olması şartı üzerinde durur ve Râşid halifelerin seçimlerine ümmet içinden ciddi itirazların olmayışını da bu özellikleri ile açıklar.¹⁶³

1. 3. 4. Bey'at Akdinin Konusu

Tüm akidlerde olduğu gibi velayet akdinin de sahih olarak kurulabilmesi için mevzusunun şer'î şartlara uygun olması gerekmektedir.¹⁶⁴ İmametın 'dinin korunması

¹⁵⁹ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 17. Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 19; Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümmem*, s. 221; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 368; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 279.

¹⁶⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 77.

¹⁶¹ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 17, 18; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 19.

¹⁶² Bağdadi, *Usulü'd-din*, s. 279. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ensârî, "Ehlü'l-hal ve'l-akd", *DİA*, X, 539-541.

¹⁶³ Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümmem*, s. 250, 251.

¹⁶⁴ Çeşitli açılardan incelenen akid konusu meşru olup olmaması açısından da inceleme konusu olmuştur. Hukuki tasarrufa konu olmalarında kanunun (dinin, şeriâtın) sakınca görmediği nesneler üzerinde, usulüne uygun olarak yapılan akidler meşru, doğmamış hayvanı satmak, fuhuş için kadını, suç işlemek üzere bir insanı kiralamak gibi kanunun yasakladığı, cevaz vermediği akidler gayri meşru akidlerdir. Bkz. Karaman, "Akid", *DİA*, II, 252.

ve dünyanın idaresi' biçimindeki tanımı ve bey'at akdinin "*Allah'ın kitabı ve Rasul'ünün sünneti üzerine, imametın farzlarını yerine getirmen ve adaleti ikame etmen koşuluyla razı olarak sana bey'at ediyoruz.*"¹⁶⁵ şeklindeki sığası akdin konusu ve mahiyeti dolayısıyla meşruiyeti hakkında hukuki bir çerçeve sunmaktadır.

Bey'at akdinin sığası incelendiğinde siyasi iktidar ilişkisinin her iki tarafına da mükellefiyetler yüklediği görülür. Allah'ın kitabı ve Rasul'ünün sünneti ile hükmetme üzerine gerçekleşen akid, Şeriatı uygulamayı yöneticiye, bu şart ve koşulla itaati yönetilenlere mükellefiyet olarak yüklemektedir. Ayrıca dini nasslarda daima üli'l-emre itaatin Allah'a ve Rasulüne itaattan sonra ve bu ikisiyle kayıtlı olarak gelmesi¹⁶⁶ iktidarın şer'î hükümlere uygun olduğu sürece meşru olacağını ifade eder.

Hanefi fakîhi Cessâs (v. 370/981) ümmetin işlerinin siyaseti Allah'ın emir ve yasaklarıyla ilgili olduğu için, idarede kafir ve fasık kimselerin imam edinilemeyeceğini; "*Allah'ın ahdi zalimlere erişmez.*"¹⁶⁷ ayeti gereği bu niteliklere sahip kimselerin müminleri siyaset etmelerinin caiz olmadığını söyler.¹⁶⁸ Çünkü İslam dininden çıkıp küfre girme ümmet ve devlet başkanı arasında yapılan bey'at akdini bozan sebepler arasında sayılmaktadır.¹⁶⁹ Böyle bir durumda meşruiyet kaybı doğar. Zira taraflar arasında akid, İslam'ı tatbik etmek ve uygulamalarında şer'î hükümlere bağlı kalmak üzere yapılmıştır. Devlet başkanının dinden çıkması sözleşmenin gereklerini yerine getiremeyeceği bir durum meydana getirmektedir. İbnü'l-Hümâm "*Allah kâfirlere müminler aleyhine asla bir yol vermeyecektir.*"¹⁷⁰ ayetinden hareketle kafir olan birinin Müslümanlar üzerinde söz (velayet) sahibi olmasının caiz olmadığını söylemektedir.¹⁷¹

¹⁶⁵ Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 25. İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm*, s. 57.

¹⁶⁶ "Sizden olan emir sahiplerine de itaat edin" (Nisa, 4/59) ayetinde emir sahiplerine itaat Allah'a ve Rasulüne itaatle birlikte zikredilerek yöneticiye itaat Allah ve Rasulü'ne itaatle koşullandırılmıştır. "*Hoşuna gitsin ya da gitmesin Allah'a isyan ile emir olunmadığı müddetçe müslümana dinleyip itaat etmek düşer. Şayet Allah'a isyanla emredilirse ne dinlenir ne de itaat edilir.*" Bkz. Buhârî, *Ahkâm*, 4.

¹⁶⁷ Bakara, 2/124.

¹⁶⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 288.

¹⁶⁹ İrtidat, nikah akdi vb. bir çok akdi bozucu sebep kabul edilmektedir. Ayrıntılar için bkz. Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edi'l-letuhû*, VII, 120.

¹⁷⁰ Nisa, 4/141.

¹⁷¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere*, s 275. Ayrıca bkz. Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, II, 253; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 168; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 548, IV, 205.

İktidar, yetkilerini, varoluş gerekçesi olan hukuku ortadan kaldıracak şekilde kullanamaz. Yöneticiye itaati emreden dini nasslarda mutlak olarak gelen lafızlar “Allah’ın kitabını ikame ettikleri sürece”¹⁷² veya “Masiyeti emretmedikleri sürece”¹⁷³ biçiminde naslarla takyid edilerek yöneten ve yönetilen arasındaki meşruiyet ilişkisi şeriat ile sınırlandırılmıştır. Ferrâ, imamın uygulamaları dini ahkâmın ve adaletin muktezasının dışına çıkmışsa kabul etmenin caiz olmadığını söyler.¹⁷⁴ İbn Hacer (v. 852/1449) “Dini ikame ettikleri sürece itaat edin”¹⁷⁵ hadisinden hareketle, dini ikame etmediklerinde iktidarın onlardan çıkmış olacağını,¹⁷⁶ Bedreddin el-Aynî (v. 855/1451) ise imamın iktidar müddetinin dini ahkâmın tatbikine bağlı olduğunu belirtmektedirler.¹⁷⁷ Literatürde devlet başkanında bulunması gereken şartlardan biri olarak aranan ‘adalet’ kriterinin “Şâriin emirlerine riayet etmek”¹⁷⁸ şeklinde tanımlanmış olması veya görevlerini yürütürken şer‘î hükümlerin hilafına hareket etmemenin devlet başkanının görevleri arasında zikredilmesi¹⁷⁹ akdin konusuna bağlı kalmanın iktidarın meşruiyetini belirleyici bir şart olduğu anlamına gelmektedir. Ümmete vekalet etmek üzere var olan iktidar, bu yetkisini vekalet akdiyle çelişen bir şekilde kullanamaz.¹⁸⁰

1. 4. İktidarın Meşruiyet Kaynağı: Dini ve Dünyevi

Fakih ve siyaset teorisyenlerinin bir tür sözleşme olarak gördükleri bey‘at akdi;¹⁸¹ çerçevesi, rükünleri ve sığası ile yöneten-yönetilen tarafları bağlayıcı şer‘î hükümler içermektedir. Bu hükümlere uygun olmak kaydıyla ‘yönetilenler’, iktidar görevini kimin üstleneceğine karar verebilir. İslami teorinin kendine özgü bu

¹⁷² Tirmizî, Cihad, 28.

¹⁷³ Tirmizî, Cihad, 28.

¹⁷⁴ Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 22.

¹⁷⁵ Buhârî, Menâkıb, 2.

¹⁷⁶ Askalânî, *Fethu’l-bârî*, XIII, 116.

¹⁷⁷ el-Aynî, *Umdetü’l-kari şerhi Sahihi’l-Buhârî*, XVI, 103.

¹⁷⁸ Mâverî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s.42; İbn Ebü’r-Rebi, *Sülukü’l-mâlik fî tedbiri’l-memâlik*, s. 149; Seyzerî, *Menhecü’l-meslûk fî siyâseti’l-mülûk*, s. 238; Taşköprizâde, *Miftâhu’s-siyâde*, I, 381.

¹⁷⁹ Ferrâ, *el-Mu’temed*, s. 223; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 233; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, II, 283; VI, 414.

¹⁸⁰ Zeydân, *Mecmuatü buhûsi fıkhiyye*, s. 93, 94.

¹⁸¹ Bağdadî, *Usûlü’l-d-Din*, s. 279; Ferrâ, *el-Mu’temed*, s. 223; Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, s. 240; İbn Teymiyye, *el-Hilâfe ve’l-mülk*, s. 55; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 400; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 368.

meşruiyet anlayışı onu Batılı klasik (teokratik, karizmatik) ve modern (sözleşmeci) meşruiyet kaynaklarından farklı kılmaktadır.

İslam hukukunda iktidarın bey‘at akdiyle kuruluyor olması İslami teoriyi teokratik teoriden ayırt etmektedir.¹⁸² Fransız Katolik bir rahip olan Louis Gardet’in de ifade ettiği üzere Hristiyan düşüncesinde Papa’yı seçen kardinaller Hristiyan halkın temsilcisini değil, Tanrı’yı temsil edecek iktidarı belirlemek için seçim yapmaktadırlar.¹⁸³ İslam siyaset düşünürlerine göre ise devlet başkanını seçen ehlü’l-hal ve’l-akd, Allah’a ait olduğu varsayılan iktidarı değil, ammeye ait olduğu düşünülen velayet görevini yürütecek kişiyi belirlemek üzere seçim yaparlar. İktidar görevini yürüten halife Allah’ın değil ammenin nâibi/vekili olduğundan siyasi otoritenin kaynağı ilahi değil, beşeri olmaktadır. Çünkü halifeyi Allah ya da Allah adına yetkili bir kurul değil ehlü’l-hal ve’l-akd seçer. Ehlü’l-hal ve’l-akd amme adına seçimi yapan veli/vekillerdir.¹⁸⁴

¹⁸² Siyasal iktidarın meşruluk kaynağını tanrısal iradede, insanların oluşturmadığı ve etkili olmadığı doğa kanunlarında, kutsal geleneklerde ve dinde arayan meşruluk teorilerine teokratik teoriler denir. Teokratik teorilerin özünde varsaydığı şey, yönetme yetkisinin ve devletin kaynağının tanrısal iradede olduğudur. Bkz. Demirhan, *Siyaset Teorisinde Devletin Meşruluğu Sorunu*, s. 60. Bu teori kralın Tanrı olarak kabul gördüğü en ilkel türlerinden iktidar sahiplerini Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcileri olarak gören türlerine kadar çeşitlenme ve evrilme süreci geçirmiştir. İlk ilkel teokratik düşünce doğrudan kralın Tanrılığı üzerinde odaklanıyordu. Tanrının krallığı, eski çağda firavunların tanrı ya da tanrının oğlu olduklarına ilişkin kabulü ifade ediyordu. Örneğin, İngiliz Kralı I. James tahta geçecek varisine şöyle diyordu: “*Tanrı seni, tahtında oturman ve insanları yönetmen için küçük bir ilah yaptı.*” Fransız Piskopos Jacques Benigne Louvre’de vaaz verirken kraliyet ailesi için şunları söylüyor: “*Fani olmanıza rağmen, sizler ilahlarsınız ve sizin otoriteniz ölümsüzdür.*” Avrupa’da mutlak monarşilerin kurulmasıyla birlikte hükümdarların iktidatlarını meşru bir kaynağa dayandırma zorunluluğu kendini göstermiştir. İsa (a.s.)’ın havarilerinden olan Saint Paul bütün iktidatların Tanrı’dan geldiğini söylemişti. O halde krallar iktidatlarını doğrudan doğruya Tanrı’dan, onun kutsal iradesinden almalıydı. Bkz. Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 69; Ortaçağ Hristiyan-Roma Krallığı ile birlikte Tanrı-Kral anlayışı Tanrının onayladığı Kral anlayışına evrilmiştir. Fransa Kralı XVI. Louis’in en büyük oğluna verdiği direktif bu evrilmenin çarpıcı örnekliğini sunuyor: “*Dünyayı krallara veren Yüce Varlık, Kendi temsilcisi olarak hürmet görmeni istedi.*” Bkz. Jouvene, *İktidarın Temelleri*, s. 53; Bizanslılarda yönetim “*Tanrının onayladığı fiili bir durum*”, “*Tanrı’nın kutsal iradesi ile krallara bağışladığı erk*” olarak kabul görüyordu. Bkz. Ağaoğulları, vd., *Batıda Siyasal Düşünceler*, s. 248-258, 289-315; Ortaçağ öncesine ait kralın tanrısal niteliklerinin olduğuna ilişkin ilkel teokratik inanış zamanla yerini kaynağı Tanrı’ya fakat kullanımı krallara ait olan iktidar düşüncesi/iki kılıç teorisine bıraktı. Krallara, meşruiyetlerinin tescili anlamında tacı kilise giydirdiyordu. I. Henry, İngiltere tahtına getirildiğinde Yves de Chartres ona şöyle bir mektup gönderdi: “*Kral, şunu hiçbir zaman unutma ki, siz Allah’ın hizmetkarlarının hizmetkarlarısınız...*” Bkz. Jouvene, *İktidarın Temelleri*, s. 55; Farklı örnekler için bkz. Duguít, “Egemenlik ve Özgürlük”, (Der.) Akal, *Devlet Kuramı*, s. 388-391.

¹⁸³ Daha fazla bilgi için bkz. Gardet, *Müslüman Site*, s. 218.

¹⁸⁴ Bâkılânî, *et-Temdid*, s. 467, 468.

İktidarın meşruiyet kaynağının ilahi mi beşeri mi, diğer bir ifadeyle dini mi dünyevi mi olduğu meselesinde özellikle kelimcilerin görüşlerini önemli ölçüde yansıtan husus, bir imam nasb etmenin kimin üzerine vacip olduğu çerçevesinde yürütülen tartışmalardır. Bir imam nasb etmenin vacip olduğu hususunda ümmetin alimleri arasında icmâ olmakla birlikte bunun Allah mı yoksa insanlar üzerine mi vacip olduğunda ihtilaf edilmiştir. Bağdâdî, İcî, Teftâzânî ve Cürçânî gibi kelimcilerin eserlerinde tartıştıkları bu konuda Ehl-i Sünnetin ve Mûtezilenin genelinin görüşü imam nasb etmenin halk/insanlar üzerine vacip olduğu şeklindedir. İmam nasb etmenin Allah üzerine vacip olduğu düşüncesinde olan Şia'nın bu görüşünü reddeden kelimcılara göre, Allah üzerine vacip olsaydı, hiçbir zamanda insanları, şartlarına sahip bir imamdan yoksun bırakmazdı.¹⁸⁵

Haddizatında Cüveynî, Teftâzânî, İcî ve Cürçânî gibi kelimcilerin¹⁸⁶ vurgulu bir şekilde imametın itikadî değil, fikhî ameli çerçevede incelenmesi gereken bir konu olduğunu ifade etmeleri de iktidarın meşruiyetinin beşeri ameli çerçevede anlaşıldığını gösterir. Fakat Şia imameti beşeri ameli düzlemde çıkartıp ilahi/metafizik bir düzleme taşıdığı için kelimciler Şia'ya reddiye sadedinde meseleyi kelim kitaplarında incelemişlerdir. Şia'nın imamet anlayışında imamın nassla belirlenmesi gerektiği ve imamın masum olduğu inancı bu makama aşkın bir veçhe kazandıran sonuçlar doğurmuştur.¹⁸⁷ Sünî siyaset teorisinde ise imametın gerekliliği naklî delillerle açıklanırken kimin halife olacağının ise nassla değil seçimle belirlenmesi meşruiyetin dini ve dünyevi iki yönüne işaret eder. Şer'î hükümleri uygulayacak bir kamu otoritesinin var edilmesi dini bir zorunluluk iken bu görevi kimin deruhte edeceğinin ihtiyari olması bu yönüyle meşruiyet kaynağının dünyevi olduğunu gösterir.

İktidarın meşruiyet kaynağı meselesine klasik literatürde, halifenin kimin halifesi olduğu konusunda yürütülen tartışmalar bağlamında da işaret edilmiştir.

¹⁸⁵ Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s. 222; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, s. 235; İsfahânî, *Metâli'u'l-enzâr*, s. 228; *Teşvîdü'l-kavâ'id fî şerhî Tecrîdî'l-'akâ'id*, s. 1055, 1056; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 395; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 96,97; *Şerhu'l-makâsid*, V, 235-240. Sünî kelamının önemli isimlerinin bu çizgisini sürdüren Osmanlı kelim alimi Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin görüşleri için bkz. Süruri, *Taşköprizâde'nin el-Mealim'i ve Kelâmî Görüşleri*, Tez (Doktora), s. 409.

¹⁸⁶ Cüveynî, *İrşâd*, s. 410. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, s. 232, 234. İcî *Mevâkıf*, s. 395; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 376.

¹⁸⁷ Fazhoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasî Metin' Olarak Kelâm Kitapları" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, s. 383.

Kalkaşendî, devlet başkanının kimin halifesi olduğu hususunda alimler arasında üç farklı görüş olduğunu nakletmektedir. Bunlardan birincisi devlet başkanının *Halîfetüllâh*/Allah'ın halifesi olduğu görüşüdür. İkincisi *Halîfetü Rasûlillâh*/Rasûllâh'ın halifesi olduğu düşüncesidir. Üçüncüsü ise bir önceki devlet başkanının ardından geldiği için *Halîfetülhalîfe*/halifenin halifesi olduğu şeklindeki düşüncedir.¹⁸⁸

Devlet başkanının Allah'ın halifesi ya da nâibi olduğunu düşünen İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201) ve Fahreddin er-Râzî gibi alimler bunu, devlet başkanının Allah'ın hükümlerini uygulama makamında olmasıyla gerekçelendirmişlerdir. İbnü'l-Cevzî hilafet kurumu hakkında “*Allah'ın kulları ve beldeleri üzerinde onun hüküm ve emirlerini uygulama hususunda Allah'tan niyabettir.*” demektedir.¹⁸⁹ Râzî Yüce Allah'ın yeryüzünde bir halife yaratma iradesini beyan ettiği Bakara süresinin otuzuncu ayetiyle ilgili İbn Abbas'dan aktardığı bir rivayete dayanarak devlet başkanına, kullarından mükellef olanlar arasında Allah'ın hükümlerini uygulaması sebebiyle Allah'ın halifesi dendiğini söyler.¹⁹⁰ Osmanlı alimi İsmail Hakkı Bursevî (v. 1137/1725) de benzer bir gerekçeyle devlet başkanının Allah'ın halifesi olduğunu söylemektedir. “*Sultan, Allah'ın halifesidir. Yani adaleti yerine getirmede Allah'ın nâibidir. Onun için sultanlara “halîfetullah fî'l-âlem” de denmiştir. Bunun için bir kimse “Kur'anla bitmeyen iş hükümdarla biter” derse caizdir. Zira sultanın hükmedici gücü olmazsa şer'i ahkam tatbik edilemez.*”¹⁹¹

Devlet başkanının Rasûlün halifesi olduğu şeklindeki ikinci yaklaşımı Mâverdî, Ferrâ, ve İbn Haldun gibi bu alanda klasikleşmiş eserler veren alimlerin hilafet tanımlarında görmek mümkündür.¹⁹² Bunlar da devlet başkanlarını, ümmetinin idaresine Rasûlün ardından gelmiş olmalarından dolayı *Rasûlüllâh'ın halifesi* şeklinde nitelemektedirler.

¹⁸⁸ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-inâge*, 14-17. Ayrıntılar için bkz. Beyâtî, *en-Nizâmü's-siyâyyi'l-İslâmî*, s. 230-237.

¹⁸⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Misbâhu'l-mudî fî hilâfeti'l-Müstazî*, s. 89.

¹⁹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 389.

¹⁹¹ Kazıcı, “Bursevî'ye Göre Osmanlı Müesseseleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* s. 208, 209.

¹⁹² Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 15; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 27; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 395; Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsıd*, V, 232; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 365.

Bu konuda üçüncü yaklaşım devlet başkanının ümmetin nâibi ve vekili olduğu şeklindeki düşüncedir. Mâverî devlet başkanının vefatı ile tayin etmiş olduğu kadıların görevinin devam edeceğine fakat vezir öldüğünde tayin etmiş olduğu kadının görevinin sona ereceğine dair düşüncesini gerekçelendirirken “*Çünkü halifenin tayin etmesi Müslümanlar adınadır/Niyâbeten anî'l-müslimîn. Vezirin tayini ise kendi adınadır/Niyâbeten an nefsihî*” demektedir.¹⁹³ Aynı konuda Remlî (v. 1004/1596), kadının kendisini tayin eden devlet başkanı öldüğünde azlolmayacağı hükmünü devlet başkanının tayini Müslümanlar adına yapmış olmasıyla gerekçelendirir.¹⁹⁴ İbn Abdisselâm (v. 660/1262) devlet başkanı ya da hakimin Müslümanların menfaatine olan bir iş icra ederken maddi zarara neden olsa bunun beytûlmalden ödeneceğine dair görüşünü imam ve hakimin Müslümanlar adına tasarruflarda bulunmalarıyla açıklamaktadır.¹⁹⁵ Benzer bir konuda Hanefî fakihî Merğînânî (v. 593/1197)'nin imamın had ya da ta'zir cezası verdiği kimsenin ölmesi durumunda diyetin beytûlmalden ödeneceğine dair görüşü de devlet başkanının tasarruflarının Müslümanlar adına yapılmış tasarruflar olduğuna işaret etmektedir.¹⁹⁶

Birbirinden farklı gibi görünen bu üç yaklaşım arasında esas itibarıyla bir çelişki söz konusu değildir. Konuyla ilgili görüşlerden de anlaşılacağı üzere her bir yaklaşım meseleyi bir diğerinden farklı açılardan ele almaktadırlar. Fakat gerekçelerine bakıldığında bu yaklaşımların telif edilmesinin mümkün olduğu görülür. Yukarıda da aktarıldığı gibi devlet başkanının *Allah'ın nâibi* olduğu biçimindeki görüşler, Allah'ın ahkâmını uygulama makamında olması; *Rasûlün nâibi* olduğu şeklindeki görüşler de dinin uygulanması ve dünyanın idaresi hususlarında Rasûlün ardından gelmiş olması; *ümmeitin nâibi* olduğu şeklindeki görüş ise devlet başkanının, esasta ümmetin genelini muhatap alan dini emirleri uygulama hususunda ümmete vekalet etme makamı olması gibi devlet başkanlığını farklı özellikleriyle öne çıkartan görüşlerdir. O halde bu üç yaklaşımı da câmî olan bir niteleme şu şekilde olabilir: Allah'ın hükümlerini uygulama

¹⁹³ Mâverî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 64.

¹⁹⁴ Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VIII, 246.

¹⁹⁵ İbn Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, II, 195.

¹⁹⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 361.

makamında olan devlet başkanı kendisinden önce bu görevi yürütmüş Rasûl (s.a.v) gibi, bey‘at alarak velayet görevini yürütmekte olan ümmetin nâibi veya vekilidir.¹⁹⁷

Dini nasslarda Allah’ın halifesi biçimindeki insana yönelik atıflar insanın, Allah’ın hükümlerini idrak edebilecek akılla donatılmış olması ve bu hükümleri yeryüzünde icra etmek için mükellef kılınmış olmasından dolayıdır. ‘Allah’ın halifesi’ belirli bir dönemde belirli bir şahsın siyasi otoritesinin Allah tarafından onanmış olduğu manasına gelmemektedir.¹⁹⁸ Bundan dolayı ‘Allah’ın halifesi’ ifadesi doğru görülmemiştir. Ebû Ya’lâ el-Ferrâ ‘Allah’ın halifesi’ terkinin kullanımını, mahlukatı üzerinde Allah hakkı olan hükümleri icra ettiğinden dolayı caiz görenler olduğu gibi, ancak ölen ve kaybolanın halefi olunabileceği, Allah için kaybolma ve ölüm söz konusu edilemeyeceğinden bu kullanımın doğru olmadığını söyleyenler olduğunu nakletmektedir.¹⁹⁹

Sünnî siyaset kuramında teorik açıdan uygun görülmemekle birlikte Allah’ın halifesi şeklindeki söylemlerin pratikte, özellikle Emevîler döneminde iktidarı meşrulaştırıcı bir işlev gördüğü bilinmektedir.²⁰⁰ Ancak buna rağmen İslam geleneğinde *Halifetullah* ifadesi, Batı’da, kralı yarı tanrı kabul eden teokratik anlayıştan farklı; tanrısal özellikler taşıyan kutsal yönetici imgesinden çok, işlevsellik açısından dolaylı yollarla kutsanmış bir yönetici imgesi taşıdığı,²⁰¹ böyle bir imgenin oluşmasına halifenin, toplumun değil Hz. Peygamber’in (s.a.v) vekili olarak görülmesinin neden olduğu, bu sebeple siyasi iktidarın yanlış konumlandırıldığı şeklinde bazı değerlendirmeler mevcuttur.²⁰² Klasik ve çağdaş fıkıh eserlerinde iktidarın velayet bahsiyle irtibatlı incelenmesi ve bu kurumun toplumun vekilliği (velayetü’l-amme, naibü’l-ümme) biçimde tanımlanmış olması dikkate alındığında bu değerlendirmelerin en azından fıkıh ilmi açısından isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca yukarıda da işaret edildiği üzere bu alana özgü yazılmış *el-Ahkâmu’s-Sultaniyye* tarzı eserlerde yer verilen hilafet tanımı bunu nakzetmektedir. Örneğin

¹⁹⁷ Beyyümi, *en-Nizâmü’s-siyâyyi’l-İslâmî*, 230-237.

¹⁹⁸ Mevdudi, *Nazariyyetu’l-İslâm*, s. 50

¹⁹⁹ Ferra, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*, s. 27; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 366.

²⁰⁰ Evkuran, *Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısal Sorunları*, s. 234.

²⁰¹ Evkuran, *Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısal Sorunları*, s. 110, 207.

²⁰² Evkuran, *Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısal Sorunları*, s. 121.

Mâverî hilafeti tarif ederken “Nübüvvetin yerine konulmuş”²⁰³ bir kurum olduğunu söylemektedir. Fakih ve teorisyenlerin halef olmayı, nübüvvet görevinde değil, dünyanın idaresi görevinde Hz. Peygamber’e (s.a.v) halef olma şeklinde tahdid etmeleri, halifenin makamının dünyevi bir makam olduğuna dair hususi bir işaret taşımaktadır.

İslam hukukunda devlet başkanının halife olarak isimlendirilmesi, şer’î hükümleri uygulama ve İslam toplumuna başkanlık etme gibi dünyevi işler hususunda Hz. Peygamber’in (s.a.v) ardından gelmiş olması sebebiyledir.²⁰⁴ Seyyid Şerif Cürcânî bir imamın zorunluluğunu temellendirirken Hz. Peygamber’in (s.a.v) vefatının ardından Hz. Ebû Bekir’in verdiği meşhur hutbeye atıfta bulunur. Söz konusu hutbede Hz. Ebû Bekir “*Biliniz ki, Muhammed öldü ve bu dini ikame edecek biri gereklidir.*” demiştir. Bu meselede Hz. Ebû Bekir’in dikkat çektiği ve sahabenin hiçbirinin itiraz etmediği şey bir imamın gerekli olduğudur.²⁰⁵ Görüldüğü gibi Hz. Ebû Bekir’in düşüncesinde iktidar, dini hükümleri uygulamak için gereklidir. O halde iktidar, Peygamberin ‘risalet’ görevine değil, ‘riyaset’ görevine halef olmaktır. Bu sebeple Hz. Peygamber’e (s.a.v) riyaset görevinde halef olan bir kimsenin herhangi bir şekilde kutsanmış otoritesinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Kaldı ki hilafetin bu anlamıyla yani dünyanın idaresinde nübüvvete halef olan bir kurum olduğu şeklindeki değerlendirme bizatihi Hz. Peygamber’in (s.a.v) hadislerinde geçmektedir. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.v), İsrailoğullarını peygamberlerin idare ettiğini, bir peygamber öldüğünde ardından bir peygamber geldiğini ancak kendisinden sonra peygamber gelmeyeceğini, halifeler olacağını haber verdiği bir hadiste,²⁰⁶ halifelerin kendisinin yerini alacağını bildirmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v) bu hadisinde peygamberlerin, İsrailoğullarını idare etmek üzere birbirinin ardından geldiğine atıfta bulunarak, ardından gelecek olan halifelerin de dünyanın idaresinde kendisine halef olacaklarını

²⁰³ Mâverî, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*, s. 15. Benzer bir yaklaşımı İbn Haldun’da görmek mümkündür. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 365.

²⁰⁴ Ebû İd, *Nizâmü’l-Hükûm fi’l-İslâm*, s. 76.

²⁰⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 377.

²⁰⁶ “İsrailoğullarını peygamberler idare ediyordu. Bir peygamber öldü mü yerine başka bir peygamber geçiyordu. Gerçek şu ki, benden sonra peygamber olmayacaktır. Halifeler olacak ve çoğalacaklardır.” Aşhab: “Bize neyi emredersin?” diye sorunca, Peygamber şöyle buyurdu: “Önce kime bey’at ettiyseniz onun be’atına bağlı kalınız. Sonra onlara haklarını veriniz, şüphesiz Allah onları yönetimleri altına verdiği kimselerden dolayı sorgulayacaktır.” Müslim, İmâre, 44.

ifade etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'den (s.a.v) sonra İslam toplumunun işlerinin idaresini üstlenen halifelerin konumu nübüvvet görevine halef olma anlamına gelmemektedir. Talip Türcan peygamberlerin Allah tarafından imkana kavuşturulduklarında, yeryüzünde kötülüğü ortadan kaldırıp adaleti ikame etmekle yükümlü olmalarından hareketle bunun, onlara inananlar açısından da bir mükellefiyet olduğunu ifade etmektedir. Yeryüzünde iyiliğin ve adaletin ikame edilmesi dini öğretileri, prensip ve kuralları pratikte uygulanabilir ve sürdürülebilir kılan siyasal iktidardan bağımsız düşünülemeyeceği için meşru bir otoritenin kurulması kaçınılmazdır.²⁰⁷ Bu yükümlülük, siyasal iktidarın nübüvvet görevinde değil, dünyanın idaresi görevinde Nebiye halef olma misyonuna işaret etmektedir.

Halife kavramının bizzat Allah'a nispet edildiği veya Allah'ın seçtiği şeklindeki ifadeleri Kur'an'ı Kerim'de de bulmak mümkündür. Hz. Musa'nın (a.s.) *"Ey kavmim! Allah'ın sizin üzerinizdeki nimetini, içinizden peygamberler kıldığını ve sizi hükümdarlar yaptığını ve âlemlerden hiç birine vermediği şeyi size verdiğini hatırlayın."*²⁰⁸ veya Hz. Yusuf'un (a.s.) *"Rabbim! Bana mülk verdin..."*²⁰⁹ ifadelerinde veya Allah'ın Davud (a.s.) hakkında *"... Biz seni halife kıldık..."*²¹⁰ buyruğunda olduğu gibi Kur'an bizatihi bu dili kullanmaktadır. Bu türden lafızların zahirine bakıldığında Yüce Allah'ın, hilafeti/iktidarı bizatihi kendisinin verdiği gibi bir mana anlaşılmaktadır. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.v) dinini himaye edecek bir yurt ararken görüştüğü Benî Âmir kabilesinin reisinin *"Sana bey'at edersek, Allah da seni düşmanlarına karşı galip getirirse senden sonra mülk/iktidar kimin olacak"* sorusuna cevaben *"Mülk/iktidar Allah'a aittir, onu dilediğine verir"*²¹¹ ifadelerinin de teokratik bir sistemi ima ettiği düşünülebilir. Lakin burada mülkün Allah'a ait olması, Allah'ın mutlak yetki ve hükümlanlığına delalet eder.²¹² Onu dilediğine vermesi ise kendisine halef olmak değil, mülkün gelecekte kimin olacağının belli olmaması, bu bilginin

²⁰⁷ Türcan, *İslâm Hukukunda Devletin Egemenlik Unsuru*, s. 31, 32.

²⁰⁸ Maide, 5/20.

²⁰⁹ Yusuf, 12/101.

²¹⁰ Sâ'd, 38/26.

²¹¹ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, I-II, 424, 425.

²¹² Allah'ın hakimiyetinin mutlaklığına vurgu yapan ayetlerden birisi şu şekildedir: *"De ki: "Ey mülkün sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayır senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetersin."* Âli-İmran, 3/26.

ezelde Allah'ın katında mahfuz (kader) olduğuna dair bir işaret olarak anlaşılması daha doğru olur. Nitekim Gazâlî, Allah'ın insanlar içinden iki grubu (Peygamberler ve Melikler) seçtiğini; kullara, kendisine kulluğu açıklayıcı bir delil olması için peygamberleri; kulların birbirlerine taşkınlıklarına mani olması için melikleri seçtiğini ifade eder.²¹³ Gazâlî, “*mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin.*”²¹⁴ mealindeki ayeti zikrederek burada Allah'ın mutlak iradesine atıfta bulunmaktadır. Gazâlî aynı bağlamda Hz. Peygamber'e (s.a.v) isnad ettiği “*Mülk küfürle baki olur ama zulümle baki olmaz.*” sözüne atıfta bulunarak, Allah'ın mülkünü elinden almasına, zulmetmesi dolayısıyla sultanın bizzat kendisinin sebep olacağını söyler.²¹⁵ Bu sebeplerle halifenin “*Allah'ın yeryüzündeki gölgesi*”²¹⁶ vb. sıfatlarla anılması Batılı anlamda teokratik bir düşüncüyü ifade etmez. Zira Ebü'l-Hayr et-Tebrîzî'nin (v. 636/1238) de ifade ettiği gibi, makamı ne kadar yüce olursa olsun sultana olan muhabbet hiçbir mümini Allah'a isyana sevketmemelidir.²¹⁷

Genellikle *Nasîhatü'l-Mülûk* tarzı eserlerde karşılaşılan ‘Allah'ın yeryüzündeki gölgesi’ ifadesiyle sultanın/iktidarın Allah'ın hükümlerini yeryüzünde uygulayıcı ve kamu güvenliğini sağlayıcı fonksiyonlarına işaret edildiği anlaşılmaktadır.²¹⁸ Örneğin Serahsî (v. 483/1090) “*Sultan Allah'ın gölgesidir, sözüyle güvenlik kastedilmiştir*” demektedir.²¹⁹ Mâverîdî sultana, Allah'ın arzında [Allah'ın] halifesi, kulları üzerinde emîni; insanlar üzerinde hükümlerinin uygulayıcısı olduğundan dolayı böyle denildiğini söylemektedir.²²⁰ Benzer bir yaklaşımla Turtûşî, (v. 520/1126) Allah, insanların birbirlerine taşkınlık yapmalarına ve hak ihlallerine mani olması sultan

²¹³ Gazâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk*, s. 43.

²¹⁴ Âli-İmrân, 3/26.

²¹⁵ Gazâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk*, s. 43, 44.

²¹⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 281. Elbânî hadis hakkında hasen demektedir. Bkz. Elbânî, *Kitâbü's-sünne*, II, 492.

²¹⁷ Tebrîzî, *en-Nasihatü li'r-râ'î ve'r-ra'îyye*, s. 65.

²¹⁸ Bu bağlamdaki değerlendirmeler için bkz. Gazâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk*, s. 43; Tebrîzî, *en-Nasihatü li'r-râ'î ve'r-ra'îyye*, s. 65; Kala'î, *Tehzîbü'r-riyâse ve tertîbü's-siyâse*, s. 95; İbnü'l-Mibred, *Îzâhu turukî'l-istikâme fî beyâni ahkâmi'l-velâye ve'l-imâme*, s. 140

²¹⁹ السلطان ظل الله في الأرض. Serahsî, *Şerhü's-Siyerî'l-kebîr*, I, 14.

²²⁰ Mâverîdî, *Nasihatü'l-mülûk*, s. 51. Ebû Ya'îlâ el-Ferrâ ve İbn Haldun da benzer bir değerlendirmede bulunarak halifenin, mahlukat üzerinde Allah hakkı olan hükümleri icra ettiğinden dolayı ‘Allah'ın halifesi’ ifadesinin kullanımının caiz görüldüğünü belirtmektedirler. Bkz. Ferra, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 27; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 366.

sayesinde mani olduğu için sultanın güveni tesis eden fonksiyonuna işaret etmektedir. “Şayet Allah onların bazılarını diğerk bazıları ile def etmemiş olsaydı muhakkak yeryüzü fesada uğrardı.”²²¹ ayeti bağlamında Turtûşî şunları söylemektedir:

Şayet Allah yeryüzünde güçlüye karşı zayıfı koruyan, zalimden mazlumun hakkını alan bir sultan ikame etmemiş olsaydı güçlü zayıfı helak eder, insanlar birbirlerinin haklarına tecavüz eder ve böylelikle işleri düzene girmez, hayatlarında istikrar olmaz, arz ve üzerindikiler zayi olurdu. “Ancak Allah, bütün âlemlere karşı lütuf sahibidir.”²²² Allah yeryüzünde kendisiyle insanların güven ortamına kavuşacağı bir sultan ikame etmeyi diledi. Böylece sultan sayesinde Allah’ın zalime olan lütfu onun zulmüne mani olmak, mazluma olan lütfu ise zalimin zulmünden onu korumak şeklinde tecelli eder.²²³

İbn Teymiyye ‘Allah’ın yeryüzündeki gölgesi’ olma deyiminin, gölgenin kendisine sığınan insanları güneşin eziyetinden koruduğı gibi, halifenin de kendisine sığınan (yönetimi altında bulunan) insanları, zulmü bertaraf edip adaleti ikame ederek koruyup kollama görevine işaret ettiğini söyler.²²⁴ Endülüs ulemasından İbnü’l-Ezrak el-Gırnâfî, (v. 896/1491) *Bedâiü's-silk fî tabâii'l-mülk* adlı eserinde sultanın varlığının hikmetlerini on başlıkta sıralar. Bunlardan dokuzuncu hikmet şudur:

Sultan yeryüzündeki gölge, sağlığı koruyan ve hastalığı iyileştiren devadır ki, Aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın “Sultan Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir. Her mazlum ona sığınır” sözünün manası budur. Hem bu hikmetin ikmal edilmesiyle bir nimet ortaya çıkar. Bu nimet, zalimi, zulmünü engelleyerek, mazlumu da zalimden koruyarak ve onu güven içinde yaşatarak hem mazlumu hem de zalimi kuşatır. İnsanlar bu nimeti kaybettiklerinde -Turtûşî’nin de dediğı gibi- büyüğün küçüğü yuttuğı sudaki balık gibi olurlar.²²⁵

Bu anlayışın Osmanlı siyaset düşünürleri arasında da kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Osmanlı devlet adamı ve alimi olan Lutfi Paşa, Osmanlı hilafetinin

²²¹ Bakara, 2/251.

²²² Bakara, 2/251.

²²³ Turtûşî, *Sirâcü'l-mülk*, s. 44.

²²⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetava*, XXXV, 45, 46.

²²⁵ İbnü’l-Ezrak, *Bedâiü's-silk fî tabâii'l-mülk*, I, 105.

meşruiyetine dair telif etmiş olduğu *Halâsü'l-ümme fî ma'rifeti'l-e'imme* adlı eserinde *Şir'atu'l-İslâm* şerhinden²²⁶ konuyla ilgili şunları aktarmaktadır:

Gölge nimettir. Bazılarına göre muhafazadır. Bazılarına göre heybettir. Bazıları şöyle demiştir: [Burada] Gölge istiâredir (bir benzetmedir), benzetmenin yönü ise, bir şeyin gölgesi genelde ona uygun olup onu hatırlatan şeydir. Sultan da öyledir. Çünkü onun varlığıyla memleket işleri düzene girer. Tıpkı Hak Teâlâ'nın varlığıyla mümkünât zincirinin düzene girdiği gibi. Zira, gölgeden istifâde edilir ve hararet derecesi yükseldiğinde ona sığınılır. Aynı şekilde sultandan da istifâde edilir ve şer kıvılcımları ortaya çıktığında ona sığınılır. Rasûlüllâh'ın “*Her mazlum ona sığınır*” kavlinin münâsibi budur.²²⁷

Yine XVIII. yüzyıl Osmanlı alimi olan İsmail Hakkı Bursevî de sultanın gölgeye benzetilmesini zulme uğrayan her insanın ona yani onun adaleti uygulamak için bulunduğu makama sığınmalarıyla açıklamaktadır:

Zıllullah (sultan, hükümdar) olan celâleden maksad sırr-ı kutb'dur ki mazhar-ı hakikat-ı ilahiyedir. Mazlumlar, padişahın adaleti sayesinde rahat ve huzurlu, bir hayat sürerler. Çünkü sultanın dergâhı öyle bir divandır ki “şecere-i a'lâ”daki sultanlar sultanının (Allah) divanının bir örneğidir. Sultânü's-selâtinin kapısında da “Rabbin, kullarına asla zulmedici değildir.”²²⁸ buyrulduğu için zerre kadar bir zulüm söz konusu değildir. Bunun için zulüm olmaması gerekir. Zira, Kur'an'da “Adaletle hükmedin ki o, takvaya daha yakındır.”²²⁹ buyrulmaktadır. Gerçekten Padişahların divanında adaletle hükmedilmesi gerekir. Zira onlar, gölge olduklarına göre neyin gölgeleri ise onun aslına benzemeliler. Gerçekten gölge, gölgesi olduğu şeyin benzeridir.²³⁰

²²⁶ İmamzâde künyesiyle bilinen Hanefî fakîhi Ebü'l-Mehâsin Rüknu'l-İslâm Sedîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm eş-Şargî el-Buhârî (v. 573/1177)'nin *Şir'atu'l-İslâm* adlı eseri üzerine Yakup b. es-Seyyid Ali'nin (v. 931/1525) *Mefâtîhu'l-cinân fî şerhi Şir'atu'l-İslâm* adıyla yazmış olduğu şerh.

²²⁷ Lütî Paşa, *Halâsü'l-ümme*, s. 69.

²²⁸ Fussilet, 41/46.

²²⁹ Mâide, 5/8.

²³⁰ Kazıcı, “Bursevî'ye Göre Osmanlı Müesseseleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* s. 208, 209. Ayrıca son dönem Osmanlı alimi Nazîf Sürurî Bey'in hadiste geçen ‘gölge’ kelimesiyle ilgili “mazlumların sığınağı” değerlendirmesi için bkz. Sürurî, *Hilâfet-i muazzama-i İslâmiyye*, s. 8, 13.

Fakih ve teorisyenlerin Allah'ın gölgesi şeklindeki nitelemelerinin yapıldığı bağlam dikkate alındığında bu tür kullanımların teokratik bir iktidar anlayışını ifade etmediği anlaşılmaktadır. Fakihler iktidarların meşruiyetine, sultanlara bey'at edilmiş olmasına istinaden hüküm vermişlerdir. Örneğin bu tür imgelerin kullanıldığı erken bir dönem olan Hz. Muâviye'nin iktidarının meşruiyeti Hz. Hasan'ın kendisi lehine iktidardan çekilmesi ve kendisine bey'at edilmiş olmasıyla temellendirilmiştir.²³¹ Kaldı ki kendisine Allah'ın halifesi yakıştırmasında bulunan sultanlar döneminde dahi yöneticiler teokratik anlamda Tanrısal bir yetkilendirmeyi kastetmiyorlardı.²³²

Batılı siyaset düşüncesinde geleneksel meşruiyet kaynakları içinde zikredilen karizmatik meşruiyetin de İslam siyaset düşüncesi açısından mutlak anlamda meşruiyet kaynağı olarak görülmemektedir. Weber'in 'karizmatik meşruiyet' şeklinde isimlendirdiği bu teoriye göre iktidarı elinde bulunduran yönetici, hiçbir kuralı veya ilkeyi kendisi için bağlayıcı kabul etmez, karizmanın iradesi mutlaktır. Herhangi bir kurala bağlı olmadığı için uygulamaları hiçbir şekilde sınırlandırılmaz ve denetlenemez. Meşruiyetinin ölçütü toplumsal birlik ve bütünlüğün yegane güvencesi olan zatıdır. Meşruiyet onun karizmatik liderliğinde mündemiçtir.²³³

İslam hukukunda devlet başkanını belirlemek için yapılan bey'at akdi, yöneten ve yönetilen şeklindeki her iki tarafın da mükellef olduğu şer'î ahkâmı tenfiz etmek üzere yapılmış bir sözleşmedir.²³⁴ Bu nedenle siyasal iktidar mutlak olmayıp Allah'ın mutlak otoritesi; fert ve toplum için vaz' ettiği şeriatın egemenliği ile kayıtlıdır. Siyasal iktidar hukuku tenfiz/yürütme ve hukuka aykırılıkların çözüme kavuşturulduğu yargı ile ilgili olup 'hukuk yapma' anlamında yasama ile ilgili değildir.²³⁵ Hukukun genel ilkelerini koyma ve bir çerçeve getirme anlamında 'hukuk yapma' klasik literatürde "eş-şer'" terimi ile ifade edilmektedir ve bu yetki Allah'a ve Rasulü Muhammed'e (s.a.v.) aittir. Yeni karşılaşılan meselelerle ilgili müçtehitlerin icthadları 'hüküm

²³¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere*, s. 273. Benzer bir değerlendirme için bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VIII, 122.

²³² Halifeyi Allah'ın seçtiği, Allah'ın gölgesi olduğu vb. hicri beşinci yüzyıl şiir edebiyatında geçen ifadelerin ayrıntılı analizleri için bkz. Ammara, *Ma'reketü'l-İslâm ve usulü'l-hükûm*, s. 225.

²³³ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, I, 335. Ayrıca bkz. Çetin, "Demokratik Meşruiyet Versus Karizmatik Meşruiyet", *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, XXVII, 68, 69, 98, 99.

²³⁴ Hallâf, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, s. 58; Musa, *Nizâmü'l-hükûm fi'l-İslâm*, s. 100.

²³⁵ Zeydân, *Mecmûatu buhûsi fikhîyye*, s. 93; Emânî, *eş-Şer'iyye*, II, 762.

koyma' değil, mevcut olduğu düşünülen hükümlerin bulunup açığa çıkartılması anlamında 'hüküm çıkartma' (istinbat) ameliyesidir. Bu yönüyle İslam hukuk düşüncesinin “nev‘-i şahsına münhasır” bir yasama modeli vardır.²³⁶

Siyasal iktidar, şer‘î hukuka aykırı düzenlemeler yapması durumunda bey‘at akdinin gereğini esastan ihlal etmiş olacağından bu akdin yönetilenlere yüklediği itaat yükümlülüğü de kalkmış olmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'den (s.a.v) yaratana isyan durumunda hiçbir yaratılana itaat edilmeyeceğine dair birçok hadis nakledilmiştir.²³⁷ Bu sebeple devlet başkanının otoritesi mutlak değildir. Ebû Yûsuf'un (v. 182/798) Harûn er-Reşîd'in (v. 193/809) isteği üzerine yazmış olduğu “el-Harâc” adlı eserinin mukaddimesinde halifeye yönelik tavsiyeleri arasında geçen şu yaklaşım fakihlerin devlet başkanının konumuna bakışına işaret eden dikkat çekici bir örnek olabilir. “Çobanların efendilerine hesap vermesi gibi, yöneticiler de rablerine hesap verirler. O halde Allah'ın seni tayin ettiği bu işte hakkı hakim kıl. Zira kıyamet gününde Allah'ın karşısında en bahtiyar çoban, halkını mutlu eden çobandır.”²³⁸ Burada çoban olarak görülen devlet başkanının üstünde, onun da sorumlu olduğu bir efendinin (Rab) olduğuna vurgu yapılıyor. Ayrıca devlet başkanı, efendisinin emri altında çalışan ve kendisine teslim edilen sürülere belirli bir ücret karşılığında bakan bir ücretli mesabesinde görülüyor.²³⁹

Bununla birlikte hilafet tanımlarında bu kuruma ‘dini koruma/hirâsetü’ d-dîn’ ya da ‘dini ikame etme/ikâmetü’ d-dîn’ misyonu yükleyen Mâverîdî,²⁴⁰ İbn Haldun,²⁴¹ Tehânevî, (v. 1158/1745),²⁴² Kettânî (v. 1382/1962)²⁴³ gibi fakih ve teorisyenler herkesten önce siyasi iktidarın, dini koruma mükellefiyetinin olduğuna dikkat çekmişlerdir. İktidarını -meşruiyetini- koruyabilmesi dini koruması ve uygulaması koşuluna bağlanmış bir halifenin karizmasının ona mutlak bir yetki vermediği açıktır. Ayrıca tanımda geçen ‘Hz. Peygamber’e (s.a.v) halef olma’ ifadesi, sadece Rabbinden

²³⁶ Apaydın, “Siyasal Hayat- Sosyal Hayat”, *İlmihal (İslam ve Toplum)*, TDVY., s. 292.

²³⁷ Buhari, Ahkâm, 4; Müslim, İmare, 8, 39; Ebû Davud, Cihad, 95.

²³⁸ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 13, 14.

²³⁹ Tâbiinden Ebû Müslim el-Havlânî'nin (v. 62/681-82) benzer bir yaklaşımını içeren ve Muâviye ile arasında geçen bir diyalog için bkz. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, s. 13, 14.

²⁴⁰ Mâverîdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 15;

²⁴¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 365.

²⁴² Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn*, I, 259.

²⁴³ Kettânî, *et-Teratîbü'l-İdâriyye* I, 79.

kendisine indirilene tabi olması emredilen²⁴⁴ Rasule halef değildir. Rasulün halifesi olan birinin Rasulün sahip olmadığı mutlak bir yetkiye sahip olması düşünülemez. Bu sebeple Hz. Peygamber'in (s.a.v) ilk halefi ve Müslüman toplumun ilk halifesi Hz. Ebû Bekir'in "*En hayırlınız olmama rağmen yönetici seçildim. Allah'a taat ettiğim sürece bana itaat edin. Ona isyan ettiğimde bana itaat yükümlülüğünüz yoktur.*"²⁴⁵ şeklindeki ifadeleri karizmanın veya yönetenin meşruiyetini kendinden türetemeyeceği bir mükellefiyetin, yöneticiyi de bağlayan bir meşruiyet çerçevesinin mevcut olduğuna işaret etmektedir. Bernard Lewis bu bağlamda şu tespitleri yapmaktadır:

Siyasi otoritenin mutlak olmayışı iktidarı elinde bulunduranlar dahil olmak üzere tüm Müslümanların her türlü davranışlarını İslam hukukunun ilkelerine uygun yapma zorunluluğundan gelmektedir. Buna göre devlet ve iktidar hukuku yaratamaz; bizzat devletin ve iktidarın kendisi de hukukun var ettiği, görev ve yetkilerini belirlediği kurumlardır. Bu hukuk ise, Allah'tan kaynaklanır, sıradan bir insan kadar yönetici de bu hukuk karşısında sorumludur. Onun görevi sadece hukuku korumak, hâkim kılmak, uygulamak ve sürdürmektir. Aksi durumda meşruiyetini kaybeder ve siyasi otoritesi sorgulanır hale gelir.²⁴⁶

Devlet başkanının otoritesinin mutlak olmadığını ortaya koyan bir diğer örnek de Osmanlı hukukçusu ve Şeyhu'l-İslamı Ebussuud Efendi'nin bir fetvasında yer alan "*nâ meşru nesneye emr-i sultani olmaz*"²⁴⁷ ibaresidir. Bu ibare sultanın şer'î hukuka aykırı düzenlemeler yapamayacağını; hanedanın karizmasının hukukun üstünde meşruiyet kaynağı olmadığını ifade etmektedir. Osmanlı münevverlerinden Ömer Lütfi'nin *Nazar-ı İslam'da Makam-ı Hilafet* adlı eserinde devlet başkanının otoritesiyle ilgili değerlendirmeleri bunu doğrulamaktadır. Ömer Lütfi devlet başkanının otoritesinin edille-i şer'îye ile sabit olan hükümlerle sınırlı olduğu, şer'î hükümlerle sabit olan emirlerine itaatin devlet başkanına değil dolaylı olarak Allah ve Rasulüne itaat olduğunu, devlet başkanının otoritesinin mutlak olmadığını hususunda İslam ümmeti nezdinde icmâ bulunduğunu söylemektedir.

²⁴⁴ Araf, 7/203.

²⁴⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü 'n-Nebeviyye*, III-IV, 661.

²⁴⁶ Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, s. 41.

²⁴⁷ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, IV, 53.

Ümera ile salâtine itaat ancak hak ve savâba makruniyetleri edille-i şer'iyye ile sabit bulunan evâmîr ve ahkâmı caizdir. Ve illa itaatleri haramdır. Bu keyfiyet ümmeti İslamiye nezdinde evvel ve âhir bir emri mücmaun aleyhdir. Şu halde ümera ile selâtînin meşruiyetleri an delil sabit bulunan emir ve hükümlerine itaat etmekle onların zatlarına değil, verdikleri emir ve hükümlerin meşruiyetlerini tayin eden Kitabullah'a ve sünneti Rasulüllaha itaat etmiş olurlar.²⁴⁸

Bu bağlamda “Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye” konulu kitabında Cüneyd Köksal, devlet başkanının hukukun üreticisi değil uygulayıcısı olduğuna özellikle vurgu yapar. “Şayet devlet başkanı müctehidse, tıpkı diğer müctehidler gibi ictehad ederek hukuk üretimine katılabilir. Fakat bunu yapabilmesi hükümdar olması değil, müctehid olması dolayısıyladır.”²⁴⁹ Köksal Osmanlı hükümdarının otoritesi ve şer'î hukukla ilişkisi hususunda şunları söylemektedir:

İslam hukukunu uygulayan diğer bütün devletlerde olduğu gibi Osmanlı devletinde de şer'î hukuk, devletin vaz' ettiği ve devletle kaim bir hukuk olmayıp, devletler üstü ve devleti önceleyen bir hukuktur. Fıkıh ilminin konu edindiği şer'î ilkeler tüm Müslüman devletler gibi Osmanlılar tarafından da bağlayıcı kabul edilmiştir. Osmanlı hükümdarının, Avrupa'da ortaya çıkan mutlakiyet rejimlerinde olduğu gibi yasaya bağlı olmayan ve yasanın üstünde bir konumunun olmadığını söylemek gerekir.²⁵⁰

Weber'in tipolojisinde bir üçüncü meşruiyet kaynağı rasyonel meşruiyettir. Bu tipolojide meşruiyet yasa haline getirilmiş kurallara dayanmakta, siyasal iktidar bu kurallara göre meşru otorite konumuna yükselmekte ve bu konumuna dayanarak yönetilenler hakkında bağlayıcı kararlar alabilmektedir.²⁵¹ Weber rasyonel tiplemesi ile yönetenlerin güç kullanımını -kutsal-mutlak-karizmatik- kişisellikten ve keyfilikten kurtarmayı, yönetilenlerin ise itaatlerini yasal olarak kurulmuş kişiler üstü düzene bağlamayı hedeflemektedir. Weber'in meşruiyet tipolojisinde sadece rasyonel olan modern devlete uygun kabul edilmektedir. Zira modern devleti, öncesindeki teokratik veya karizmatik siyasal iktidar biçimlerinden keskin çizgilerle ayıran şey yasa-

²⁴⁸ Lütfi, *Nazar-ı İslâm'da Makam-ı Hilafet*, s. 29.

²⁴⁹ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 146.

²⁵⁰ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 145.

²⁵¹ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, I, 334, 335.

uygulama arasındaki ilişkinin salt dünyevi bir düzlemde kurgulanması gereken bir ilişki olarak görülmesidir.²⁵² Modern dönemle birlikte Ortaçağ meşruiyet anlayışında büyük bir kırılma gerçekleşmiş; yasa/uygulama ilişkisi tamamen dünyevi düzlemde ve ulusun uhdesinde düşünülmesi gereken bir ilişki halini almıştır.²⁵³

Modern dönemin siyaset düşünürlerinin Ortaçağ siyasal yapılarını devlet olarak tanımlamamalarının ya da meşru iktidar olarak görmemelerinin nedeni egemenlik niteliğine sahip olmadıklarını düşünmeleridir.²⁵⁴ Buna göre modern devleti kurabilmesi insanın, tanrıdan özerk irade sahibi olmayan bir birey olarak görüldüğü teokratik düşünceden sıyrılıp kolektif irade ortaya koyabilmesi ile mümkün olmuştur. Modern devlet kurabilmek için halk olmak, halk olabilmek için ise tanrının iradesinden bağımsız olmak gerekir. İradesini -tanrı da olsa- başka birine endekslemiş olan toplumlar devletli toplumlar olamazlar.²⁵⁵ Bu sebeple ‘İslam devleti’ kavramı Wael

²⁵² Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 326.

²⁵³ Akal, “Bir Devlet kuramı İçin Giriş”, ed. Akal, *Devlet Kuramı*, s. 19-22.

²⁵⁴ Egemenlik kavramının mücidi olarak kabul edilen Fransız düşünür Jean Bodin (v. 1596)’dır. Bodin egemenliği “*yurttaşlar üzerindeki en yüksek, en mutlak ve sürekli güç*” şeklinde tanımlamaktadır Bodin’in düşüncesinde ‘en yüksek buyurma-yönetme’ erki olan egemenlik mutlak bir yetkiyi ifade eder ve süreklilik özelliğine sahiptir. Bodin’in egemenlik kavramının mücidi olarak kabul edilmesinin nedeni bu kavrama süreklilik manasını katmış olmasıdır. İktidarın bir ilkesi olarak egemenlik (auctoritas) iktidarın kullanımından (potestas) ayrı düşünüldüğünde (egemen ile egemenlik) devlete süreklilik kazandıran bir yol açılmaktadır. İktidarda bulunan (prens) ölümlü olduğundan süreklilik onunla sağlanamaz. Bu şekilde Bodin devlete ölümlü bir varlığa indirgenemeyecek bir ilke kazandırmış olmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ağaoğulları, vd., *Batıda Siyasal Düşünceler*, s. 409, 410.

²⁵⁵ Yasal meşruiyet tipolojisinde siyasal iktidar bizzat yönetilenlerin kendi iradeleriyle oluştuğu için rasyonel taleplere bağlanmıştır. Bu iktidar tipinde yönetilenler yöneticinin karizmasının veya geleneksel bir inancın belirlediği iktidar ilişkisinin değil, beşeri iradeleriyle belirlenen normlara bağlı olan bir iktidar ilişkisinin tarafıdır. Geleneksel meşruiyet anlayışında yönetilenler geleneğin doğru kabul ettiği kişiye itaat ederler. Bu onlardan önceki nesillerin benimsemiş olduğu geleneksel inançlara ve kabullere dayandığı için mevcut nesiller için bir rasyonalitesi yoktur. Karizmatik meşrulukta da güç, kuvvet, başarı vb. nitelikler kişiseldir ve yönetilenlerin neden itaat etmeleri gerektiği konusunda rasyonel bir izahat oluşturmazlar. Demirhan, *Siyaset Teorisinde Devletin Meşruluğu Sorunu*, s. 59, 60. Bunlardan dolayı Weber’in meşruiyet tipolojisinde sadece rasyonel olan, modern devlete uygun kabul edilmektedir. Buna göre meşruiyet, devletin anayasasında öngörülen usule uygun olarak belirlenen genel kurallara uygunluğu ifade eder ve yöneten veya yönetilenler buna uygun davrandıklarında meşru davranmış olurlar. Poggi, *Modern Devletin Gelişimi*, s. 123. Ancak Poggi gibi bazı düşünürler böyle bir durumda modern devletin, kendi yapımı olan hukukla kendini mutlaklaştıran; doğasındaki sınırsızlığı onaylayan, dahası kendi meşruiyetinin kaynağı haline gelmiş olacağını ifade etmektedirler. Poggi, *Devlet*, s. 112.

Burada modern devlet ya da siyasal iktidarın meşruiyetini, kendisinin yaptığı yasalarla temellendirdiği totolojik bir durumla karşılaşıyoruz. Poggi’nin ifadesiyle devlet iktidarının uygulamalarına yine devletin kendi yaptığı yasaların sınırlama getirmesi beklenmektedir. Poggi, *Devlet*, s. 111. Bununla birlikte tüm pozitif hukuk değiştirilebilir olduğundan meşruiyetin sabit değişken olmayan üst bir anlamlandırılmadan yoksun olduğu görülmektedir. Bu durum anayasal düzenlemelerle daha yüksek koruyucu temel hukuksal ilkelerle aşılmaya çalışılsa da anayasa da

Hallaq'ın düşüncesinde imkansız bir duruma denk düşmektedir. Modern devletle İslami yönetimi birbirinden kesin çizgilerle ayıran Hallaq “*Bir İslam devleti asla olmamıştır*”²⁵⁶ derken ya da ‘İslam devletinin imkansızlığı’ tezini ileri sürerken bunu, yasayı halk iradesine endeksleyen egemenlik anlayışının İslami yönetimde olmadığı düşüncesine dayandırmaktadır. Zira bu anlamda egemenlik modern bir olgudur. İslami yönetimde “*İlahi egemenlik olmaksızın ya da onun dışında böyle bir ahlak düzeni gerçekleşemez ve aynı zamanda, kendi egemenliği ve egemen iradesi olmadan modern devlet olamaz.*”²⁵⁷

Siyaset biliminde egemenlik “*Asli ve en yüksek emir ve kumanda ehliyet veya yetkisi.*”²⁵⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. Bir başka ifadeyle “*Hakimiyet alanı içinde tüm iradelere üstün bir irade sahibi olmaktır.*”²⁵⁹ Egemenlik hakim olduğu toprak parçası üzerinde buyurma yetkisi ve en üstün irade olarak tanımlandığına göre ister teokratik ister karizmatik olsun modern öncesi siyasal yapılanmalarda da üstün bir irade ve buyurma yetkisine sahip bir odak muhakkak mevcuttu. Bu sebeple Talip Türcan, egemenlik kavramının XVI. yüzyılda ortaya çıkmış bir kavram olduğu düşüncesini doğru bulmamaktadır. Ona göre modern öncesi ya da sonrası fark etmeksizin yöneten-yönetilen ilişkisinin bulunduğu bütün siyasal toplumlarda muhakkak bir egemen vardır.

pozitif hukukun bir parçası olup değiştirilebilir niteliktedir. Bundan dolayı devletin ya da siyasal iktidarın meşruiyet kaynağı; iktidarı keyfilikten yönetilenleri de gücü kullanana boyun eğmekten kurtaracak olan şey mutlak olarak hukuk olamaz. Weber'in meşruiyet tipolojisinde modern devlete uygun olduğu düşünülen yasalar ve üzerine bina edildikleri anayasalar Carl Schmitt'in tespiti ile biçimseldir ve içsel bir doğruluk dolayısıyla da özgün bir meşruiyet içermez. Bu kurallar, üzerine bina edilen buyruklara/yasalara haklılık kazandırmaz. Schmitt, *Kanunilik ve Meşruiyet*, s. 32-36; Poggi, *Modern Devletin Gelişimi*, s. 128. Bu sebeple siyasal iktidarın meşruiyetini salt kendisinin yaptığı hukuka ya da yasalara uygunluğuyla tanımlamak eksik bir tanım olacaktır. Meşruiyet bir düşünce veya davranışın, kural veya yasanın kendisinin üstünde bir norma uygunluğunu ifade eder. Aybakan, Dönmez, “Meşru”, *DİA*, XXIX, 378. Bu norm ve değerleri benimseyen toplum ya da tersinden ifade edilecekse toplumun benimsediği norm ve değerler söz konusu uygulamalara, hukuka ve yasalara meşruiyet kazandırmış olur. Dolayısıyla meşruiyetin, yetkili organlar tarafından konulmuş olan bir kanuna uygun olmayı belirten hukukilik kavramından ayırılması gerekir. Atay, “Hukukta Meşruiyet Kavramı”, *Gazi ÜniverSitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, s. 4. Hukuki olanı aynı zamanda meşru kabul eden pozitivist hukuk anlayışına göre iradesi ve emirlerinin kanun şeklini aldığı diktatörlükler de meşru kabul edilmektedir. Fakat dikta rejimlerin, halkları nezdinde meşru bir iktidar olarak kabul edildikleri söylenemez. Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 81.

²⁵⁶ Hallaq, *ed-Devletü'l-müstehele*, s. 105.

²⁵⁷ Hallaq, *ed-Devletü'l-müstehele*, s. 110.

²⁵⁸ Kubalı, *Anayasa Hukuku Dersleri*, s. 40.

²⁵⁹ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 330.

XVI. yüzyıl öncesiyle sonrası arasında sadece egemenin niteliği ve kaynağı açısından değişiklik söz konusu olmuştur. Modern devlet olgusu ortaya çıkıncaya kadar egemenlik teokratik bir niteliğe sahipken modern devletle birlikte bu halk egemenliği şeklinde değişmiştir.²⁶⁰

Eski çağlardan modern döneme kadar tüm insan toplumları belirli kurallar manzumesiyle ilişkilerini düzenlediğine göre burada mühim olan bu kurallara neyin kaynaklık ettiği. O halde egemenlik, varlığı ve yokluğu açısından değil niteliği, kaynağı ve kullanılma biçimleri açısından modern dönemin öncesi ve sonrasını ayırt edici bir işlev görmektedir. Bu ayrımı yapan modern siyaset düşünürlerince egemenliğin modern dönemde kazanmış olduğu dünyevi nitelik ve beşer iradesinin yasaya kaynaklık etmesi, iktidarın meşruiyetini belirleyici bir ilke olmaktadır. Fransız siyaset felsefecisi Gérard Mairet modern dönemin egemenlik anlayışının belirgin niteliğinin sekülerleştirilmiş ve dinin yerine ulusu referans alan bir iktidar anlayışı olduğunu belirtir. Bu, yasanın kaynağının dışarıdan içeriye alınması; iktidarın uygulamalarını yani otorite kullanımını kendisinden başka hiçbir kaynağa dayandırmaması anlamına gelmektedir. Buna göre egemenlik sadece uygulama değil kuramsal anlamda da mutlak özerk olmayı ifade etmektedir ve bundan dolayı kutsal olan veya kutsalı referans alan geleneksel iktidar biçimleri meşru görülmemektedir.²⁶¹

Modern öncesi ya da sonrasında olsun tüm toplumlar ilişkilerini düzenleyecek bir düzene/yasaya bir de uygulayıcıya/iktidara ihtiyaç duymuşlardır. Bu, her toplumda uygulamanın yanına bir de, onu keyfilikten koruyacak ya da işleyişini belirleyecek bir yasa koyulması anlamına gelir. Tanrı, kral, ya da ulus ne şekilde olursa olsun tarih boyunca insanlar uygulamanın karşısına yasaya kaynaklık edecek bir ilke yerleştirmişlerdir. Ancak bütün bu toplumları birbirinden ayıran ‘düzen/yasa’ ve ‘düzenleme/uygulama’ arasındaki ilişkinin niteliğine dair yaklaşımlarındaki farklılıktır.

İslam hukuk düşüncesi açısından değerlendirildiğinde bu düşüncenin temelini oluşturan inanç sitemine göre, yöneten ya da yönetilen hangi kategoride bulunursa

²⁶⁰ Türcan, *İslâm Hukukunda Devletin Egemenlik Unsuru*, s. 81, 82.

²⁶¹ Mairet, “Padovalı Marsilius’dan Louis XIV’e Laik Devletin Doğuşu”, ed. Akal, *Devlet Kuramı*, s. 219.

bulunsun insan ve içinde yaşadığı evren yaratılmış varlıklardır. Buna göre kozmik alemin bir parçası olan insanın kendisi, hemcinsleri ve diğer tüm varlıklarla ilişkisi - önce yaratan-yaratılan düzleminde değerlendirilir. Siyasal iktidar ilişkisi de bunun bir parçasıdır. Bir kamu otoritesine ihtiyacı doğuracak muamelata dair hükümleri vaz' eden Şâri' olduğundan siyaset ve iktidar ilişkisi birincil olarak yaratan-yaratılan düzleminde, ikincil olarak yöneten-yönetilen düzleminde konumlandırılmaktadır. Buna göre yöneten-yönetilen düzlemi yaratılan kategorisi içinde konumlanmış olur. Düzlem bu olunca her iki kategorinin meşruiyeti de öncelikle 'Yaratan'la ilişkisine irca edilmektedir.

İslam hukuk düşüncesi açısından bu düzlem usûl alimlerinin şer'î hükmün vâzı, konusu ve muhatabını "Hâkim", "Mahkûmun fih" ve "Mahkûmun aleyh" başlıkları altında incelemelerinde görülmektedir.²⁶² Usûl alimlerinin bu tasnifi, meşruiyet açısından ikili bir sarkacı ifade eden klasik bir taksimdir. Bu meşruiyet sarkacının bir tarafında yegane hâkim olarak telakki edilen Allah vardır. Onun dışında insanlar mahkûmdur ve sarkacın diğer tarafında mükellef olarak bulunurlar. Siyasal iktidar ilişkisinde ister yöneten ister yönetilen olsun taraflar Allah'a göre mahkum kategorisindedir. Bu sebeple yönetenler meşruiyetlerini mükellef oldukları şer'î hukuku uygulamalarından almakta, yönetilenler ise bu şart ve koşulda itaat etmektedirler. Çünkü mutlak hakim Allah'tır. Allah'ın mutlak hakimiyeti karşısında diğer tüm otoritelerin hakimiyeti dolaylıdır. Gazâlî, genel anlamda Rasule veya sivil iktidar ilişkilerinde baba, koca gibi kimselere itaatin ya da siyasal iktidar ilişkisinde yönetilenlerin yönetene itaatının mutlak hâkim olan Allah dolayısıyla vacip olduğunu şu şekilde açıklar:

El-Hâkim hitâbın sahibidir. Hükmün geçerli olma hakkı Yaratıcı ve emir sahibinden başkasına ait değildir. İnsan, Mâlik'in mülkünde O'nun hükmünün uygulayıcısıdır. Yaratıcıdan başka Mâlik yoktur; hüküm ve emir verme ancak O'na aittir. Nebî (s.a.v), sultan (devlet başkanı), (ailede) baba ve koca bir şeyi emrettiklerinde, Allah'ın kendilerine itaati vacip kılmış olması dolayısıyla vacip kılıcı olabilmektedirler. Şayet böyle olmasaydı, her insan bir başkasına herhangi bir şeyi vacib kılabilirdi. Bu durumda kendisine vacib kılınan şahıs, icabı geri

²⁶² İbnü's-Sââtî, *Bedâiu'n-nizâm*, I, 127.

çevirerek, bunu kendisine vacib kılan kişiye vacib kılma hakkı olurdu. Çünkü vacib kılmaya, biri diğerinden daha hak sahibi değildir. Öyleyse vacib, Allah'a itaat ve Allah'ın kendilerine itaat etmeyi vacib kıldığı kişilere itaattir.²⁶³

Bu sebeple İslam hukuk düşüncesinde egemenlik iki farklı şekilde değerlendirilmiştir. Birincisi, yasalara kaynaklık etmesi itibariyle hâkimiyetin ilahi iradeye nispet edildiği anlayıştır. İkinci anlayış ise ilahi iradenin kaynaklık ettiği hükümleri uygulama yetkisine sahip olması itibariyle hâkimiyeti toplum iradesine dayandıran anlayıştır.²⁶⁴ Yasama anlamında hâkimiyet tamamen insan iradesinin dışında ve üstünde Allah'a ait olmakla birlikte, Allah, yarattığı (vaz' ettiği) yasaları uygulamayı insana bırakmıştır.²⁶⁵ Bey'at akdi çerçevesinde iktidarı kullanma yetkisinin alındığı toplum, hakimiyetin kullanımı açısından (iktidarın) kaynağı olmaktadır. Buna göre hâkimiyetin kaynağı ve kullanımı açısından iki farklı şekilde temellendirildiği; kaynağı açısından Allah'a, kullanımı açısından topluma ait bir hak olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Yunus Apaydın mutlak hakimiyetin kaynağının Allah'a ait olmasıyla siyasal iktidarın kaynağının halka ait olmasının birbiriyle çelişmediğini ifade etmektedir. Allah'ın halifesi olması vasfıyla insanın hakimiyeti dünyevi düzlemde ve yönetme anlamındadır. Halktan alınan yetkiyle kurulan yönetimin/dünyevi hakimiyetin kullanımı şer'î ilke ve kurallar çerçevesinde olmaktadır. Bu anlamda 'hakimiyet Allah'a aittir' ilkesi, beşeri iradenin külli iradeye ve İslam'ın temel esaslarına tabi olacağını anlatmaktadır.²⁶⁶

Rasulullah'ın (s.a.v), Allah'ın indirdiklerinin bir kısmından dahi vazgeçmemesi konusunda uyarılması,²⁶⁷ birçok ayette ancak kendisine indirilene tabi olduğu vurgusu,²⁶⁸ yasanın meşruiyet kaynağının 'dini' olduğunu gösterirken, aynı Rasul'ün kendisinden sonra kimin devlet başkanı olacağına dair bir beyanda bulunmaması, iktidarın vahiyle belirlenemeyeceği, dolayısıyla uygulamanın meşruiyet kaynağının 'dünyevi' olduğunu göstermektedir. Suyûtî (v. 911/1505) *Târihu'l-Hulefâ* adlı

²⁶³ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 157.

²⁶⁴ Türkan, *İslâm Hukukunda Devletin Egemenlik Unsuru*, s. 165, 166.

²⁶⁵ Türkan, *İslâm Hukukunda Devletin Egemenlik Unsuru*, s. 133, 134, 147.

²⁶⁶ Apaydın, "Siyasal Hayat- Sosyal Hayat", *İlmihal (İslam ve Toplum)*, TDVY., s. 289.

²⁶⁷ Maide, 5/49.

²⁶⁸ Enam, 6/50.

eserinde “Faslün fi beyâni kevnihî lem yestahlif” başlığıyla hususi bir bölüm ayırarak Hz. Peygamber’in (s.a.v) herhangi bir halife bırakmadığı ile ilgili varid olan delilleri toplamıştır.²⁶⁹ Söz konusu deliller arasında Suyûtî şu hadisi şerifi zikretmektedir. İnsanlar Hz. Peygamber’e (s.a.v) “*Bize bir halife bırakmayacak mısınız?*” diye sorduklarında, Hz. Peygamber (s.a.v) “*Şayet bir halife bırakırsam ona isyan ettiğinizde size –Allah’ın- azabı iner.*”²⁷⁰ şeklinde cevap vermiştir. Suyûtî naklettiği bu hadisle, Hz. Peygamber’in (s.a.v) belirlemesi halinde iktidarın, Peygamberin otoritesinde olduğu gibi dini bir otorite olacağı ve ona isyan durumunda masiyet işlenmiş olunacağını ifade etmektedir. Klasik²⁷¹ ve çağdaş hukukçuların,²⁷² devlet başkanının ehlü’l-hal ve’l-akd’in bey‘atı ile seçileceği hususundaki görüşleri de siyasal hakimiyet anlamında iktidarın meşruiyetinin dini değil dünyevi kaynaklı olduğuna işaret etmektedir.

İslam hukuk düşüncesindeki bu ayırım, yönetilenlerin onayını almış iktidar olarak tanımlanan otoritenin meşru olabilmesi için salt yöneten-yönetilen arasında gerekli görülen onayın yeterli olmayacağı anlamına gelmektedir. Zira bey‘at akdiyle meşruiyet kazanan yönetme yetkisi ahkâmın tenfizi hususundadır.²⁷³ Bu açıdan bakıldığında modern meşruiyet kaynaklarından genel irade mutlak meşruiyet kaynağı olmamaktadır. Çünkü bey‘at akdi ile kurulan iktidarın görevi sadece ‘dünyanın idaresi’ değildir. İbn Haldun’un hilafet tanımında işaret ettiği üzere “*dinin bekçisi olmak*” ve “*din ile dünyanın idaresinde*”²⁷⁴ Hz. Peygamber’e (s.a.v) halef olmaktadır. İslam siyaset teorisi alanında temel kaynaklardan birini kaleme alan Mâverdî de hilafeti tarif ederken “*Nübüvvetin yerine konulmuş*”²⁷⁵ şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Mâverdî böyle bir ifadeyle iktidarın meşruiyetiyle ilgili önemli bir hususa işaret etmektedir. Ona göre iktidar meşruiyetini nübüvve halef olmasından

²⁶⁹ Suyûtî, *Târihu’l-Hulefâ*, s. 7.

²⁷⁰ Suyûtî, *Târihu’l-Hulefâ*, s. 7; Bezzâr, *Müsnedü’l-Bezzâr*, VII, 299.

²⁷¹ Bağdadî, *Usûlü’l-Din*, s. 279; Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 26. Ferrâ, *el-Mu’temed*, s. 223; Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, s. 240; İbn Teymiyye, *el-Hilâfe ve’l-mülk*, s. 55; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 368. İcî, *el-Mevâkıf*, s. 400; İbn Kudame, *Muğnî*, XII/ 243.

²⁷² Senhûrî, *Fıkhü’l-hilâfe*, s. 140; Demicî, *İmâmetü’l-uzmâ*, s. 192; Rayyis, *en-Nazariyyâtü’s-Siyâsiyyetü’l-İslâmiyye*, s. 217-219; Üdeh, *el-İslâmu ve evdâuna’s-siyâsiyye*, s. 146; Zeydan, *Mecmûatü buhûsi fıkhiyye*, s. 91; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve edilletühâ*, VI, 683.

²⁷³ Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, s. 391.

²⁷⁴ “حراسة الدين وسياسة الدنيا به” İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 365.

²⁷⁵ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*, s. 15.

almaktadır ve herhangi bir kimse siyasi iktidara “*dini koruma*”²⁷⁶ ve “*dünyayı dinle idare etme*”²⁷⁷ koşuluyla halef olabilir. Bu nedenle bey‘at sözleşmesi taraflardan herhangi birine, yasanın kaynağı olma yetkisini vermemektedir. Bey‘at akdinin yöneticiye, kaynağı ilahi olan şer‘î hukuku uygulama görevi yüklemesi, onu sözleşmecî teorilerden ayırt etmektedir. Louis Gardet, halifeliğin kurucu sözleşmesinin tanrısal hukuktan kaynaklanan ‘iradeci bir sözleşme’ olduğunu söyler. Gardet’in ifadesiyle “*Bey‘at sözleşmesi nihai garantisi her zaman Tanrı’nın oluşturulamaz iradesi olarak kalan bir sözleşmedir.*”²⁷⁸

Modern dönemin meşruiyet kaynağı olarak görülen egemenlik olgusunu inceleyen teorisyenlerden birisi Mevdûdî’dir. Mevdûdî’ye göre İslam hukuku açısından hâkimiyeti hiçbir şekilde sınırlanamayan ve mutlak emretme yetkisine sahip bir tek Hâkim vardır ki o da Allah’tır. Hukuku vaz eden, vazettiği hukuka kendisi bağlı olmayan fakat yarattıklarını da bu hukuka itaatle mükellef kılan üstün irade Allah iradesidir. Böyle bir irade herhangi bir insan ya da toplumda herhangi bir sınıf veya zümre için söz konusu edilemeyeceğinden Allah’ın hâkimiyeti bölünmez, paylaşılmaz ve devredilemez.²⁷⁹ “Hükm” ve “emr” kelimelerinin ve türevlerinin yer aldığı ayetleri dikkate alarak mutlak manada hakimiyetin Allah’a ait olduğu düşüncesini ileri sürerken Mevdûdî bununla teokratik bir yönetimi kastetmediğini de belirtmektedir. Mevdûdî’in yürütme otoritesinin Müslümanların iradelerinin dışında hiçbir zümre ve tabaka tarafından oluşturulamayacağına dair düşüncelerinden,²⁸⁰ siyasi hakimiyet anlamında iktidara Müslüman toplumun kaynaklık etmesi gerektiğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Abdülkadir Udeh de benzer şekilde hakimiyetin mutlak anlamda Allah’a ait olduğu düşüncesindedir. Fakat Udeh’in, siyasi otoritenin ümmetten alındığı ve devlet başkanının uygulamalarının yargı denetimine tabi, toplumun muhalefetine de açık olduğu şeklindeki görüşleri²⁸¹ siyasi hakimiyet anlamında egemenliğin topluma ait olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla konuyu gündemine alan çağdaş hukukçular hakimiyet ile siyasi egemenlik arasında bir ayırım

²⁷⁶ Mâverdi, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*, s. 15.

²⁷⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 365.

²⁷⁸ Gardet, *Müslüman Site*, s. 218, 219.

²⁷⁹ Mevdudi, *Nazariyyetu’l-İslâm*, s. 33, 250, 251.

²⁸⁰ Mevdudi, *Nazariyyetu’l-İslâm*, s. 35.

²⁸¹ Udeh, *el-İslâmu ve evdâuna’s-siyâsiyye*, s. 81.

yapmaktadır. Buna göre Allah'ın hakimiyeti mutlak, iktidarın kullandığı egemenlik ise mutlak hakimiyete izafe edilmiş göreceli bir egemenliktir. Allah'ın mutlak hakimiyeti hem tekvini (kozmosa ilişkin) hem de teşriîdir (yasamaya ilişkin).²⁸² Ancak şer'î hükmü ilgili naslardan istinbât ederek açığa çıkaran ve onu yürütme görevini üstlenen insan olması anlamında egemenlik (siyasal hakimiyet) beşeri bir fonksiyondur.

Wael Hallaq'a göre modern devletle İslami yönetim arasında var olan en önemli yapısal farklılık budur. Modern devletin unsurlarından birisi olarak kabul edilen halk, kendi iradesinin ve kaderinin tek belirleyicisi olan topluluktur. Yasa ve uygulama her iki otoritede ulusun şahsında temsilcilerine aittir. Bu, İslami yönetimde ümmet biçiminde karşılık bulur fakat ümmet, iradesini ilahi iradeye endekslemiş bir topluluktur. *“Hâkim olan yalnızca Allah olduğuna göre, bu ima halkın kendisinin ne egemenliğe ne de (modern devlet anlamında) bağımsız bir siyasi ve yasal iradeye sahip olmadığı anlamına gelir.”*²⁸³ Bu nedenle modern devletin halkı ile İslami yönetimin ümmeti farklıdır. *“Modern devletin egemenliği öz yapının iç diyalektiğini temsil ederken, İslami yönetim kendi dışında ve kendisinden daha yüksek bir egemen iradeye bağlıdır.”*²⁸⁴

Bey'at akdinin tarafları olan imam ve ümmet her iki kategoride mükellef olduklarından iradelerini Şâriin hitabına bağlamış taraflardır ve meşrulukları kendilerinin dışında şer'î hükümleri uygulamalarıyla kazanacakları bir değer olmaktadır. Şer'î hükümleri uygulamak üzere kamu otoritesini kuran; iktidarı belirleyen ümmettir. Diğer bir ifadeyle ümmet siyasi otoritenin kaynağıdır fakat yasamanın kaynağı şer'î hükümlerdir. Bu hükümler ya doğrudan ya da icthad usulüyle naslardan istinbat edilmektedir.²⁸⁵ Dolayısıyla siyaset biliminde ülke içinde 'en üstün

²⁸² Ayrıntılı değerlendirme için bkz. İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi İle Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, s. 146, 147.

²⁸³ Hallaq, *ed-Devletü'l-müstehile*, s. 105, 106.

²⁸⁴ Hallaq, *ed-Devletü'l-müstehile*, s. 279.

²⁸⁵ İslam hukuk düşüncesinde yasama otoritesinin fonksiyonuna işaret eden Abdülvahhab Hallaf şunları söylemektedir. *“Günümüz anayasal hükümetlerinde yasama otoritesini millet meclisi üyeleri üstlenmektedir. Bu üyeler zamanın ve insanların maslahatlarının gerektirdiği hükümleri belirler, kanunları benimser ve denetlerler. İslam devletinde ise yasama faaliyetlerini müctehidler ve fetva ehli kimseler icra etmektedir. Yasama otoritesinin fonksiyonu şu iki şekildedir: Nassın bulunduğu hususlarda nassın anlayıp delalet ettiği hükmü beyan etmek. Nassın bulunmadığı hususları, hakkında herhangi bir nassın bulunduğu hususlara kıyas etmek; illetlerini tahrir edip icthad yoluyla yeni*

irade' olarak tanımlanan iktidar,²⁸⁶ kendisinin de üstünde bir iradenin belirlediği normlar çerçevesinde meşruiyet kazanmaktadır. Meşruiyeti, toplum ve iktidarın birlikte bağlı olduğu üstün irade olarak tanımlayan Ali Cüreyşe'ye göre İslami teorinin hususiliği buradan kaynaklanmaktadır. Böylece bey'at akdinin tarafları olan yöneten ve yönetilenler, kendilerinden üstün bir kaynaktan gelen kurallara boyun eğmiş olmaktadırlar.²⁸⁷

Buraya kadar yapılan değerlendirmelerden hareketle İslam hukuk düşüncesinde meşruiyetin 'dini ve 'dünyevi' olmak üzere iki yönünün olduğu tespit edilebilir. Dinidir; yasanın/hükmün kaynağı şer'îdir. Dünyevidir; uygulamanın/velayetin kaynağı ammedir. Ümmet bu görevi, kendisine vekalet etmek üzere dilediği kişiye verebilir. Böylece 'yasa' ve 'uygulama', yönetimin her iki unsuru da kendine özgü biçimde meşru bir zeminde konumlanmış olmaktadır.

1.5. Sonuç

İslam hukuk düşüncesinde meşruiyet, mükelleflerin bütün fiillerinin ilahi iradeye uygunluğunu ifade eden şer'î hükümle irtibatlı düşünülen bir kavramdır. Bir iktidar ilişkisinde yöneten ya da yönetilen tarafların fiilleri de bu üst normlar çerçevesinde meşruiyet kazanmaktadır. Bu meşruiyet çerçevesine bağlı kalarak devlet başkanının seçilmesi toplumun hakkı olarak görülmektedir. Bu sebeple İslam hukukçuları ve siyaset teorisyenleri açısından meşruiyetin hem dini hem de dünyevi iki yönünün olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. İktidarın kurulması için gerekli görülen bey'at akdi ve rükünlerinin yöneten-yönetilen tarafları bağlayıcı şer'î hükümler içeren bir akid olması yönüyle iktidarın meşruiyet kaynağı dini; iktidarın kurucu tarafı olan ehlü'l-hal ve'l-akd'in toplum adına bu seçimi yapıyor olmaları yönüyle dünyevidir. Bu ayırım, bir sonraki bölümde incelenecek olan iktidar-güç ilişkisi açısından önemli bir zemin oluşturmaktadır. Zira iktidarın ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından kuruluyor olması kaçınılmaz olarak içerisinden çıkmış olduğu toplumun sosyal ve fiziksel güç dengelerine dayanıyor olması anlamına gelmektedir. Bu, güç

hükümler istinbat ederek bunu yeni hususlara uygulamaktır. Çünkü İslam devletinin kendine özgü bir temel yasası vardır ki, bu ilahidir." Hallaf, *es-Siyâsetü's-şer'îyye*, s. 40, 41.

²⁸⁶ Çetin, *Siyaset Bilimi*, s. 33.

²⁸⁷ Cüreyşe, *el-Meşruiyyetü'l-İslâmiyyetü'l-ulyâ*, s. 19.

dengelerinin dönemsel olarak ve Müslüman toplumlar arasında değişmesiyle birlikte iktidarın da el değiştirdiği fakat gücün her halükarda şer i hukukun belirlemiş olduğu meşru sınırlar içerisinde konumlandığını tespit açısından önem taşımaktadır.



İKİNCİ BÖLÜM

İKTİDAR GÜÇ İLİŞKİSİ

İslam hukuk düşüncesinde iktidar karşılıklı rızaya dayalı bey'at akdi ile kurulmaktadır. Bununla birlikte her iktidar uygulamalarının bağlayıcı ve yaptırımlarının geçerli olması için güç kullanımına ihtiyaç duymaktadır. Karşılıklı rızaya dayalı bey'at ile iktidarın güç kullanımı teoriyle pratiğin uyuşmazlığı mı? Diğer bir ifadeyle bu teorik meşruiyet çerçevesine bağlı kalarak iktidarların kuruluş pratiklerini değerlendirmek mümkün mü? Bu bölümde *şevket* ve *menea* kavramları bağlamında bu konular ınelecektir.

Ammenin bir kimseye velayet vermesi rızası olup olmadığına bakılmaksızın kendisi hakkında hukuki sonuç doğuracak karar alma yetkisini vermesi demektir. Bu sebeple velayet hükümleri gereği İslam hukukunda iktidar gücünün kaynağı toplum olmaktadır. Buna göre meşru iktidar, gücünü içinden çıktığı toplumdan alan iktidardır. Bundan dolayı bu çalışmada *şevket* kavramı (nüfuz sahibi kimseler) iktidara uygulama gücünü veren sosyal güç anlamında kullanılmaktadır. Bununla birlikte her devlet meşru siyasi otoritesine karşı isyan, kalkışma vb. şekillerde gerek içeriden gerek egemenlik haklarının ihlali ya da doğrudan varlığını ortadan kaldırmaya yönelik dışarıdan gelebilecek tehditlerden kendisini koruyabilmesi için maddi güce de ihtiyaç duyar. Geçmişte kabilenin avcılarının/savaşçıların üstlendikleri bu rolü modern zamanlarda devlet yapılanması içinde ordu ve emniyet (dış-iç güvenlik) birimleri üstlenmektedir. Bu çalışmada *menea* kavramı (caydırıcı güç) iktidarın bekasına yönelik dışarıdan gelen tehditlere veya meşru otoritesine yönelik içeriden gelen isyanlara ya da hukuk ihlallerine karşı görevini icra edebilmesi için gerekli olan 'fiziksel güç' anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda fiziki güç, yönetilenlerin iktidarı belirleyerek onun kullanımına verdikleri güçtür. Böylece fiziki güç ancak meşru bir iktidarın gücü olmuş olur. Meşru olmayan iktidarın gücü ise kaba güçtür. Meşruiyet krizi başlığı ile üçüncü bölümde incelenecek olan bu kavram, iktidarın velayet yetkisini velisi olduğu ammeden değil de fiziki gücünden almış olmasını yani gücün kaba güce dönüşmesi, otoritenin sahibi olan toplumun rıza ve onayını baypas ederek oluşturduğu 'de-facto' iktidarı (gücün iktidarını) ifade etmektedir.

2. 1. İktidar Gücü

İktidar gücü fıkıh ve kelim kitaplarında imamet görevleri ve imamda aranan şartlar bağlamında konu edinilmektedir. İmamın vazifeleri arasında dinin ikamesi, ahkâmın uygulanması, hadlerin tatbik edilmesi, sınırların korunması, orduların donatılması, ganimetlerin taksim edilmesi, zorba, hırsız ve yol kesicilerin bertaraf edilmeleri, insanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıkların çözüme kavuşturulması, raiyyenin idaresi, İslam davetinin delil ve kılıçla taşınması, ihtilafların çözülmesi, mazlumların haklarının zalimlerden alınması ve hakların sahiplerine teslim edilmesi, buna mani olanların bertaraf edilmeleri²⁸⁸ gibi görevler yer almaktadır. Bu görevler incelendiğinde bunların ancak güç ve kudret sahibi birisi tarafından yerine getirilebilecek görevler olduğu anlaşılmaktadır.

Hiz. Peygamber'in (s.a.v) Ebu Zerr'e "*Sen zayıfsın, iki kişi üzerine emirlik edemezsin, yetim malına velilik edemezsin*" sözüne ve Allah'ın borcunu yazmaya güç yetiremeyen kimseler için "*Şayet borçlu sefih veya akli zayıf veya kendisi söyleyip yazdıramayacak durumda ise, velisi adaletle yazdırsın*"²⁸⁹ ayetine istinaden emri nefaz olmayan; güçsüz bir kimsenin amme velayetini üzerine almasının mümkün olmadığı dolayısıyla devlet başkanlığının kudret niteliğine sahip olmayı gerektirdiği belirtilmektedir.²⁹⁰ Bundan dolayı bazı alimler güç olgusuna imamda aranan şartlar bağlamında açıkça işaret etmişlerdir. Sünnî kelâmın kurucularından İmam Mâtürîdî (v. 333/944) imametın din işi olmakla birlikte siyaset ve hükümlanlık olduğunu, dolayısıyla bu görevi üstlenecek kimsede takva özelliğiyle birlikte kudret ve celalet vasıflarının da aranması gerektiği görüşündedir. Ona göre mülk ve siyaset bu işe en çok muktedir olan, insanlar arasında celaletiyle bilinen bir kavimde olması gerekir.²⁹¹ Ömer Nesefî kudret sıfatını, imamın ahkâmı uygulama, İslam ülkesinin sınırlarını koruma ve mazlumun hakkını zalimden alma gibi görevleri icra etmek için gerekli şartlardan birisi olarak sayar.²⁹²

²⁸⁸ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 40; Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 217; en-Nesefî, *Tebsiretü'l-edille*, 1103; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere*, 255, 256; İbn Cemâaa, *Tahriru'l-enâm fi tedbiri ehli'l-İslâm*, s. 48.

²⁸⁹ Bakara, 2/282.

²⁹⁰ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, V, 11.

²⁹¹ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 1108.

²⁹² Teftâzânî, *Şerhu Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 100.

Bir imam nasb etmenin dini bir zorunluluk olduğu temellendirilirken bu görevlerin güçlü ve kendisine itaat edilen bir devlet başkanını gerektirdiği vurgusu yapılmaktadır. İktidara, insanların din ve dünyalarına dair her türlü zararı engelleme görevi yüklenir.²⁹³ Kadı Beyzâvî (685/1286)'nin ifadesiyle “*Beldelerde taati emreden masiyetleri men eden, mazlumin hakkını zalimden alan kahir [güçlü] bir başkan olmasaydı şeytan onları dilediği gibi yönlendirir, aralarında fıska ve günahı yaygınlaştırır, kaos ve karışıklığı hakim kılar.*”²⁹⁴ Bir imam nasb etmede sayılamayacak kadar büyük faydaların ve göz ardı edilemeyecek ölçüde giderdiği zararların olduğunu ifade eden Teftâzânî bu öneminden dolayı sultan hakkında “*Kurân'ın engelleyemediğini sultan engeller*” dendiğini söylemektedir. Ona göre; maslahatları koruyacak ve mefsedetlerin önünü alacak, hem dünya hem ahiret hayatının ıslahını sağlayacak birliktelik [toplumsal yaşam] ancak kahir [güçlü] bir sultan ile mümkün olabilir. Toplumda dirlik ve düzeni sağlayan güçlü bir sultanın ölmesinin ardından baş gösteren fitneler, dıkar olunan bela ve musibetler güçlü bir sultanın gereğini idrak etmek için yeterince kanıt sunmaktadır.²⁹⁵ Böyle durumlarda ancak kendisine itaat edilen ve birbirine zıt görüşleri birleştirebilen kahir [güç sahibi] bir sultan fitnelerle baş edebilir ve toplumun parçalanmasını engelleyebilir.²⁹⁶

Özellikle Moğol istilaları ve Haçlı seferleri gibi İslam dünyasını tehdit eden iki büyük meydan okumanın yaşandığı yıllara tanık olmuş müellifler, güç olgusuna daha çok vurgu yapmışlardır. Örneğin İbn Teymiyye imametinin farziyeti sadedinde görüşlerini serdederken, Allah'ın farz kıldığı emri bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker, hadler, cihad, adalet, mazluma nusret, hac, bayram, cuma namazları gibi farzların ancak imaret ve güç ile uygulanabileceğini ifade etmektedir.²⁹⁷ Şuayb (a.s.)'ın kızlarından birinin Musa (a.s.) ile ilgili olarak söylediği “*Hem güçlü hem de emindir*”²⁹⁸ ifadesinden hareketle yönetimin güç ve emanet²⁹⁹ olmak üzere iki rûknünün olduğunu; velayet görevinde gücün kitap ve sünnetin işaret ettiği hükümleri

²⁹³ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 396.

²⁹⁴ Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-envâr*, s. 235.

²⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsıd*, V, 237.

²⁹⁶ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 201-203.

²⁹⁷ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, s. 139.

²⁹⁸ “Kızlardan biri, “Babacığım, bunu çoban olarak tut. Herhâlde ücretle tuttuklarının en hayırlısı; güçlü ve emin olan bu adam olacaktır” dedi.” Kasas, 28/26.

²⁹⁹ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, s. 16.

bilmek ve bu hükümleri tenfiz kudretine sahip olmak olduğunu söyler. “*Gücünüz yettiği ölçüde Allah’a karşı gelmekten sakının*”³⁰⁰ ayeti ve “*Size bir şeyi emrettiğimde güç yetirebildiğiniz kadarıyla onu yerine getirin*”³⁰¹ hadisinden velayet görevinin illetinin güç yetirebilme olduğu tespitinde bulunur ve iktidarı ancak ahkâmı tenfize güç yetirebilenlerin üstlenmesi gerektiği sonucuna varır.³⁰² Ona göre dinin de iktidarın da özü emretme ve yasaklamadır; emretme ve yasaklama da ancak kudret sahibi olan kimseler için mümkün olduğundan yönetme sorumluluğu da onlarda olmalıdır.³⁰³

Yine Moğol istilasası sonrası XIV. yüzyıl alimlerinden, Sünnî kelamın önemli bir temsilcisi ve Osmanlı düşünce yapısının şekillenmesinde etkisi bulunan Teftâzânî güç meselesine Kureyşlilik bağlamında değinmektedir. Kureyşlilik şartını nefyedenlerin naklî ve aklî delillere dayandıklarını söyledikten sonra mülk (iktidar) ve dinin maslahatlarının ikame edilmesinde nesebin bir öneminin olmadığı bilakis önemli olanın yönetim işlerinde malumat, hidayet, basiret üzere olma ve maslahatları idare etme becerisi, korkulara karşı güçlü olma ve benzeri niteliklerdir. Neseplerin saygınlığının görüşleri bir noktada birleştirme, duyguları kaynaştırma, itaat ve bağlılığı temin ederek inancın semerelerini açığa çıkarmada insanlar üzerinde büyük etkisi vardır. Bu sebeple o asırlarda mülk ve siyasetin belirli bir kabile ve belirli bir aileye mahsus olması (düşüncesi) yaygınlık kazanmıştır.³⁰⁴

Güç dengelerinin Osmanlı lehine geliştiği ve hilafetin Osmanlıya intikal ettiği XVI. ve XVII. yüzyıllarda yaşamış olan Osmanlı ulemasının da güçlü imam/sultan vurgusu yaptıkları görülmektedir. Hükümünü ancak Memlûklerin himayesinde sürdürebilen ve tamamen sembolik bir makama dönüşmüş olan hilafet kurumunun Osmanlıya intikaliyle birlikte bu makamın saltanatla birleştirilerek güçlenişine fiilen tanık olmuş olan dönemin alimleri bu hususa işaret etmektedirler. Örneğin Zeynüddîn İbn Nüceym (v. 970/1563) kendisine bey‘at edilmiş olsa dahi halk üzerinde hükümünü geçerli kılamayan kimsenin sultan olamayacağını söylemektedir.³⁰⁵ Devletin gücünü

³⁰⁰ Teğâbun, 64/16.

³⁰¹ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, IV, 423.

³⁰² İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’s-şer‘iyye*, 15, 16; *Minhâcü’s-sünne*, I, 530

³⁰³ İbn Teymiyye, *el-Hisbetü fi’l-İslâm*, s. 6.

³⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-mekâsıd*, V, 245.

³⁰⁵ İbn Nüceym, *Bahru’r-râik*, V, 236.

kaybetme emareleri gösterdiği XVI. yüzyılın sonlarında yaşamış olan Osmanlı âlimi ve devlet adamı Kınalızâde Ali Çelebi (979/1572)'nin, bu problemin çözümü için telif etmiş olduğu “Ahlâki Alâî” adlı eserinde ‘üç unsur teorisi’ iktidar gücüne işaret etmesi bakımından önemlidir. Kınalızâde'nin toplumda düzenin sağlanması için gerekli olan üç unsurdan birisi hâkim-i mânidir³⁰⁶ ve şu şekilde tanımlar: “*Hâkim-i mâni‘ ol kimsedir ki te’yîdi ilâhî ile mümtâz ve tevfîk-i nâ-mütenâhî ile ser-efrâz ola ki hem tanzim-i mesâlih-i bilâd ve hem tekmi'l-i nüfûs-i ibâd etmeğe kâdir ola.*” Her devirde alemin nizamını ancak kudret sahibi bir sultan sıhhat ve itidal üzere devam ettirebilir. İslam alimlerinin ‘zıllullâh’ ve ‘halifetullah’ dedikleri işte bu sahib-i devlettir.³⁰⁷ Osmanlı ülemasının bu görüşleri aynı zamanda Osmanlı hilafetinin meşruiyetini açıklayıcı nitelikte görüşlerdir. Bu sebeple başta Lütî Paşa olmak üzere bu dönemin fakih ve kelamcılarının iktidar gücü bağlamındaki görüşleri “Osmanlı Hilafetinin Meşruiyeti” ve “Kureyşlilik-Güç İlişkisi” başlıkları altında incelenecektir.

Yukarıdaki değerlendirmelerde görüldüğü gibi iktidar gücü imamet görevleri ve imamda aranan şartlar bağlamında konu edinilmiştir. İktidar gücü literatürde, devlet başkanının şahsında aranan şartlar bağlamında doğrudan bu anlama gelen kudret ve kahr kavramlarıyla ifade edildiği gibi kifayet kavramıyla da ifade edilmektedir. İmamın göreviyle ilgili işlerde şeriat açısından en doğru kararı alabilme ve kararlarını uygulayabilme yeterliliği³⁰⁸ şeklinde tanımlanan bu nitelik sınırları muhafaza etmeye ve orduları teçhiz etmeye muktedir olmayı ifade ettiği gibi savaş ve barış kararlarını almada dirayet sahibi olmayı da ifade etmektedir.³⁰⁹ Teftâzânî, Nesefî'nin ahkamı uygulamak, sınırları muhafaza etmek ve mazlûmun hakkını zalimden almak gibi imamet görevlerini icra için aradığı kudret niteliğini “*İlim, adalet, kifayet ve şecaat*” vasıflarıyla güçlü olmak şeklinde açıklamaktadır.³¹⁰

İmamet görevlerini yerini getirme hususunda kudret ve kifayet şartlarının yanında iktidar gücünü ifade etmek üzere kullanılan bir başka kavram *şevket*

³⁰⁶ Diğer iki unsur ise nâmus-u şârî (ilahi kurallar) ve dinâr-ı nâfidir.(Faydalı para, kazanç).

³⁰⁷ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 413-415.

³⁰⁸ Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 264. Halkı idare etme ve gayelerine ulaştırabilme ehliyeti.. Gazâlî, *İktisad*, s. 202.

³⁰⁹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere*, 273, 274.

³¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 100.

kavramıdır. *Şevket* kavramının diğerlerinden ayrı bir özelliği hem imamda hem de imamet akdinin bir tarafı olan seçici kurulda bulunması gereken şartlar arasında zikredilmesidir. Bir amme velayeti olan iktidarda aynı zamanda iktidarın kurucu velilerinde birlikte aranan bu nitelik iktidarın meşruiyeti açısından önem arz etmektedir. Bu sebeple bu çalışmada iktidar gücü *şevket* kavramı bağlamında incelenecektir.

2. 1. 1. Şevket Kavramı

Şevket sözcüğü diken, akrep iğnesi, hastalık, eza, cefa, güç ve silah manasına geldiği gibi silah gücünü ya da silahın keskinliğini ifade etmek için de kullanılmaktadır. Falan *şevket* sahibidir denildiğinde kişinin düşmanı yenme, zapt etme ve onun hakkından gelme kudretine sahip olduğu kastedilir.³¹¹ *Şevket* kelimesinin bu anlamıyla Kur'an'ı Kerîm'de kullanımı mevcuttur. “*Hani Allah size iki taifeden birini, o sizindir diye vadediyordu. Siz de güçsüz (عَيَّرَ ذَاتِ الشُّوْكَةِ) olanın sizin olmasını istiyordunuz.*”³¹² Allah Rasulü'nün (s.a.v) “*Güç-kuvvet ve kahramanlık istemeyen cihada, hacca gel, katıl*”³¹³ mealindeki hadisi şeriflerinde de kelimenin güç ve kuvvet anlamında kullanımını görmek mümkündür. İbnü'l-Esir, (606/1210) Hz. Ömer'in Hürmüzan hakkında söylediği “*Ardımda büyük bir düşman ve şiddetli bir şevket bıraktım*” sözündeki *şevket* kelimesine “*güç/kuvvet*” “*قُوَّةٌ ظَاهِرَةٌ /baskın, ezici güç*” manası vermektedir.³¹⁴

İslam hukukçuları ve siyaset teorisyenlerinin ıstılahında ise *şevket* kavramı; kendileri ile birlikte belirgin bir gücün ve ezici bir nüfuzun elde edildiği, muhalefet edenler olsa dahi onların muhalefetine –zannı galiple- etki edemeyeceği ölçüde güçlü nüfuza sahip kimseleri ifade etmektedir.³¹⁵ Bu kimseler herhangi bir tercihte bulunduğu cemâhîrin (geniş kitlelerin) peşinden gittiği ve kimsenin muhalefet

³¹¹ Zebidî, *Tâcû'l-arûs*, XXVII, 236; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, X, 454; Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, V, 389; Râzî, *Muhtârü's-Sihah*, s. 354; İbn Side, *Muhkem ve'l-muhitü'l-a'zam fî'l-luga*, VII, 120.

³¹² Enfal, 8/7.

³¹³ Taberânî, *Mu'cemü'l-evsat*, IV, 309; Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, V, 5; San'ânî, *Tenvîr şerhü'l-Câmii's-sagîr*, XI, 24.

³¹⁴ İbnü'l-Esir, *Nihâye fî garibi'l-hadis ve'l-eser*, II, 510.

³¹⁵ Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 250-253

etmediği, kendisine bağlı olunan ve itaat edilen, tüm zamanların muteber kişileri,³¹⁶ fitne çıkmasından emin olunacak ölçüde kendisine itaat edilen, görüşüne itibar edilen,³¹⁷ itaat etmeleri/bağlılık göstermeleri ile imametın maksadı olan mülk ve sultanın tesis edildiği,³¹⁸ velayetin maksadı olan insanların çekişmeleri ve birbirlerine zulmetmelerine engel olabilecek,³¹⁹ herhangi bir toplumda asalet ve prestij sahibi³²⁰ kimselerdir.

Klasik kaynaklarda müellefe-i kulûbtan söz ederken bunların, Arapların nüfuz sahibi ileri gelenleri, Kureyş'in reisleri olmalarından bahisle *şevket* sahibi oldukları ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) onlara yakınlık göstermekle gerçekte onlara bağlılık gösteren geniş kitlelerin kalplerini İslam'a ısındırmayı amaçladığına vurgu yapılmış olması³²¹ da toplumların sosyolojik bir gerçekliği olan güç odağının dikkate alınması gerekliliğinin açık ifadesi olmaktadır.

Şevket kavramının fıkıh literatüründe kullanımının zamansal olarak denk düştüğü siyasi konjonktür İslam coğrafyasının dağınıklık sürecidir. Bu dönem, Abbasi devletinin merkezi Bağdat'ta Büveyhî, Mısır'da Fatımî ve Endülüs'te sultanlıkların, kısaca parçalı yapıların ortaya çıktığı bir dönemdir. Emeviler döneminde Endülüs'ten Türkistan'a, Kafkaslardan Hint Okyanusu'na kadar uzanan İslam toprakları Abbasi devletinin başlangıç yıllarından itibaren birbirinden farklı zaman aralıklarında ve bölgelerde de-facto egemen pozisyonlar elde eden emirlikler ve hanedanlıklara sahne oldu. Horosan-Mâverâünnehir'de Samanîler (819-1005) ile Tâhirîler (821-873), Mısır ve Suriye'de Türk Tolunoğulları (868-905) ile İhşidîler (935-969), Suriye ve Arap Yarımadasında Hamdânîler (905-1004)³²² bu hanedanlıklardan bazılarıdır.

³¹⁶ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 176, 177, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, s. 202, 203.

³¹⁷ Kalkaşendî, *Meâsiru'l-inâğa*, s. 44.

³¹⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*. I, 527.

³¹⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 405.

³²⁰ İbn Haldun'da *şevket* sözcüğünün bu anlamdaki kullanımı için bkz. Hassan. *İbn Haldun'un Metodu Ve Siyaset Teorisi*, s. 255.

³²¹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, II, 45.

³²² Yıldız, "Abbasiler" *DİA*, I, 36.

Bu olumsuz koşullar Cüveynî gibi bir fakîhi, “*Zamanın imamsız kalması*”³²³ gibi bir konuya özel bir fasıl açmaya mecbur etmiştir. Cüveynî, Abbasi devletinin inkırazını görmüş, iktidarı elinde bulunduran ama muktedir olamayan halifelerin zamanında yaşamıştır. Bu dönemde Abbasi devletinin başkenti Bağdat’ta hâkimiyet kuran Büveyhîler, sultanlıklarına meşruiyet payesi yüklemek için hilafet makamının varlığını muhafaza etmekle birlikte minberden Abbasi halifeleri yerine Fatımiler adına hutbe okutmaya başlamışlardı.³²⁴ Cüveynî, Bağdat’ta tekrar halifeye itibarını iade eden ve adına hutbeler okunmasını sağlayan (1055) Selçuklu gücünü gördü. Anadolu’nun kapılarını İslam’a açan, Bizans ordusunu bozguna uğratan Büyük Selçuklu Sultanı Alparslan gibi Sultanları ve onun muktedir veziri olan Nizâmülmülk gibi ‘şevketli’ devlet adamlarına şahit oldu. Hatta *el-Giyâsî* adlı eserinde Kureyşli olmadığı halde fakat muktedir bir halife adayı olarak gördüğü Nizâmülmülk’ü açıkça iktidara teşvik etti.³²⁵ İslam toplumunun içinde bulunduğu bu siyasi boşluk Cüveynî’de şiddetli bir duyarlılığın oluşmasına neden oldu. Öyle ki Cüveynî, Nizâmülmülk’ün hacca gideceğini öğrendiğinde bir otorite boşluğu doğma ihtimali üzerine hacca gitmesinin haram olduğu fetvasını vermiş, hatta devlet ricalinin hacca gidip gidemeyecekleri ve gitmelerinin neden olacağı mahzurları kitabında özel bir bölümde incelemiştir.³²⁶ Bu durum dönemin bazı fakih ve teorisyenlerini iktidarın sırrının ne olduğu, iktidarı doğuran ve insanları bir arada yaşatacak güç odağının ne olduğu hususunu incelemeye yöneltmiştir. Örneğin İbn Haldun, teorisyeni olduğu asabiyet³²⁷ için, “*ayrılma ve dağılma hâline karşı konulan vâzi*”³²⁸ ve müeyyidenin sırrı, birleşme ve anlaşmanın

³²³ Cüveynî’nin eserinde, “*Zamanın imamsız kalması*” gibi *el-Ahkâmu’s-sultâniyye* edebiyatı içinde hiç yer verilmemiş olan bir başlığa yer vermiş olması bile içinde bulunulan konjonktürün ne ölçüde kritik olduğunu göstermesi için yeterli olmaktadır. Cüveynî, *Giyâsü’l-ümem*, s. 413.

³²⁴ Yıldız, “Abbâsiler” *DİA*, I, 35.

³²⁵ Özen, “*Giyâsü’l-ümem*”, *DİA*, XIV, 61-63; Ayrıntılar için bkz. Kavak, “İki Alim, İki Halife Adayı: Cüveynî’nin Nizâmülmülk’ü, Gazâlî’nin Müstazhir’i”, *Divan*, XXVI, 37, 38.

³²⁶ Cüveynî, *Giyâsü’l-ümem*, s. 452.

³²⁷ “*Arap toplumunda, aralarında baba tarafından kan bağı bulunan akrabaların oluşturduğu topluluğa asabe; bu topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir tehlikeye karşı savunma refleksini harekete geçiren birlik ve dayanışma ruhuna da “asabiyet” denilmekteydi.*” Çağrı, “Asabiyet” *DİA*, III, 453.

³²⁸ İbn Haldun’a göre tabiatı gereği ictimai varlık olan insan bir araya geldiğinde ihtiyaçlarını karşılamak için sahip olma yönünde şiddetli eğilim gösterir. Her insan bu eğilimi gösterdiğinde ayrılma ve dağılma ile sonuçlanan bir çatışma hali doğar. Bunun olmaması için insanın tabiatından kaynaklanan eğilimlerini sınırlayıcı ve kısıtlayıcı, ilişkilerini düzenleyici bir otorite gerekir. İşte vâzi bu otoritedir.

menşei, şer'î maksat ve hükümlerin teminatıdır” der.³²⁹ Onun her türlü dağılma ve ayrılma haline karşı birleştirici işlev yüklediği iktidar asabiyete dayanır.

Literatüre kavramın sonradan girmiş olmasının muhtemel nedeni, dönemin fakihleri ve siyaset teorisyenlerinin Kureyş asabiyetinin zaafa uğradığı Abbasi devletinin sonlarında, sosyo-politik açıdan toplum içi güç dengelerini belirleyici role sahip bazı unsurların iktidar üzerindeki etkisine bizzat tanık olmalarıdır. Kureyş asabiyetinin gücü, kuvveti yerinde iken devlet başkanında aranan şartlar arasında Müslüman, akıllı, ergen olma gibi teklifi herhangi bir hükmün yerine getirilmesi için mükellefte aranan şartlar literatürde konu edinilmişken, sosyo-politik anlamda iktidarın dayandığı ve onu ayakta tutan Kureyş asabiyetinin zayıfladığı bu dönemde güç/kudret ve *şevket* kavramları sıklıkla kullanılmaya başlanmıştır. İbn Haldun’un Kureyşlilik meselesiyle ilgili yapmış olduğu değerlendirmelerden de güç olgusuna bu denli vurgu yapılmasının nedeninin, iktidarın sosyo-politik zemininde oluşan boşluğu doldurma arayışı olduğu anlaşılmaktadır. Benzer şekilde Gazâlî ve İbn Teymiyye gibi Moğol istilasına karşısında devletin beka sorunu ile yüzleştiği dönemleri yaşamış müelliflerin *şevket* ehlini “*İmametinin maksadının kendisi ile tamamlanacağı*”³³⁰ kimseler olarak nitelemeleri de tespit edebildiğimiz kadarıyla böyle bir gereksinimden kaynaklanmaktadır. İslam devletinin beka sorunu yaşadığı bu dönemin müellifleri fıkıh ve ahkâmı’s-sultâniyye türü eserlerin konu edinmiş olduğu şekliyle devlet başkanında ya da seçici kurulda aranan malum şartları geri plana itecek ölçüde güç olgusuna vurgu yapmaktadırlar.³³¹ Örneğin Cüveynî ‘güç ve nüfuz sahibi olma’ şeklinde tanımladığı *şevket* vasfını devlet başkanını seçecek ehli’l-hal ve’l-akdin en önemli niteliği olarak zikretmektedir.³³² Gazâlî iktidarın belirlenmesinde en isabetli yolun (ekvâ meslek) *şevket* vasfını dikkate almak olduğunu;³³³ İbn Teymiyye ise gücün

³²⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 394

³³⁰ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 176, 177; *İktisâd fi’l-i’tikâd*, s. 202, 203. İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, I, 527.

³³¹ Muhammed Âbid el-Câbirî İbn Haldun’a kadar ‘yönetimin nasıl olması gerektiğini’ konu edinen İslâm siyaset teorisinin hassaten İbn Haldun’la birlikte ‘yönetimin fiilen nasıl var olduğu/oluştugu’ üzerine yoğunlaştığını, bir başka ifadeyle devletin tarihte nasıl oluştuğu ve kökenin ne olduğu konusunu incelemeye evrildiğini tespit etmektedir. Bkz. Câbirî, *el-Asabiyyetü ve’d-Devle*, s. 138.

³³² Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, s. 252.

³³³ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 173.

imametini iki rüknünden (emanet ve kudret) birisi olduğunu ifade eder.³³⁴ İbn Haldun da imamın ancak *şevket* ehlinin tensibi ile nasb edilebileceğini belirtir.³³⁵

Esasında güç her iktidarın doğasında olan bir şeydir; Doğuda ya da Batı’da iktidarın olduğu her yerde, *şevket* ve asabiyet kavramlarının literatürde yer aldığı dönemlerin öncesinde ve sonrasında, iktidarın olduğu tüm zamanlarda vardır.³³⁶ Ehlü’l-hal ve’l-akd kavramının serencamı hakkında geçerli olan *şevket* kavramı için de geçerlidir. Abbasiler döneminde literatüre girmiş olan ehlü’l-hal ve’l-akd kavramı³³⁷ hakkında Hz. Peygamber (s.a.v), Râşid halifeler ve Emevi sultanları döneminde böyle bir seçici kurulun varlığından söz edilemez denemeyeceği gibi güç olgusu da sadece Abbasi iktidarının zaafa düştüğü bir süreçle ilişkilendirilmemelidir. Bütün dönemlerde ve bütün iktidarların doğasında güç olgusu vardır. Nitekim Gazâlî,³³⁸ İbn Haldun’dan yüzyıllar önce asabiyet kavramını, ‘herhangi bir topluluğun aralarında destek ve dayanışma içinde olmalarını sağlayan derin taraftarlık duygusu’ anlamında kullanmıştır.³³⁹ Fakat Abbasi devletinin sonları ve emirlikler dönemi gibi bir iktidarın dağınıklık ve zaafiyet dönemlerinde oluşan siyasi boşluğun, güç olgusu üzerinde düşünmeyi mümkün kılan vasatı oluşturduğunu söylemek daha isabetli olur. Cüveynî, Gazâlî, İbn Teymiyye ve İbn Haldun’la birlikte literatürde kullanılan *şevket* kavramına önceki dönem fıkıh eserlerinde ehlü’l-hal ve’l-akdde aranan şartlar içinde

³³⁴ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye*, s. 16.

³³⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 368, 405, 487.

³³⁶ “Sosyal ve siyasal hayattaki bütün gelenekler Doğudan Batıya evrensel nitelikler gösterir” derken Ümit Hassan tüm insan toplumlarında iktidarın doğasının bir asabiyete yaslandığını ifade etmeye çalışmaktadır. *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 29, 220.

³³⁷ Ehlü’l-hal ve’l-akd kavramı V. (XI.) yüzyıldan itibaren kelâm ve *el-ahkâmü’s-sultâniyye* türünde fıkıh kitaplarında görülmeye başlanmıştır. Ensârî, “Ehlü’l-hal ve’l-akd”, *DİA*, X, 539.

³³⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî Gazâlî’nin imamet akdinin kurulmasında *şevket* sahibi olma zaruretine ısrarla vurgu yapmasını, hilafet konusunda Sünnî teorisinin yeni bir gelişme sürecine girmesi şeklinde değerlendirmektedir. Câbirî, *el-Asabiyyetü ve’l-Devle*, s. 134.

³³⁹ Gazâlî, insanın içinde büyüdüğü sosyo-kültürel ortamın asabiyetin şekillenmesinde nasıl etki oluşturduğunu mezhep düzleminde şu cümlelerle aktarmaktadır. “Eş’arî veya Hanefî bir çevrede doğup büyüyen kimsenin benliğinde adı geçen mezhebin kök salması ve kişinin başka mezheplere karşı ilgisiz kalması tabiidir. Halk arasında filan kişi Eş’arî, Mu’tezilî ya da Şâfiî’dir dendiğinde bu sözün manası, o kimsenin mensup olduğu mezhebi üstün ve yaygın olması için bütün taraftarlık gücüyle destekleyip her fırsatta savunmasıdır. Bu tutkunluk/asabiyet, herhangi bir kabilenin üyelerinin yabancı kabileye karşı birbirlerini destekleyip savunmaları gibi derinlerde yatan taraftarlık duygusuna dayanır.” Gazâlî, *Mizânü’l-amel*, s. 124; İbn Haldun Hz. Peygamber’in (s.a.v) “Neseplerinizi, sizi birbirinize bağlayacak derecede öğrenin” (İbn Hanbel, *Müsned*, XIV, 456) sözünden asabiyetten hedeflenen şeyin ‘birliktelik/bağlılık’ olduğunu söyler. Bu bağlamda topluluk üyelerinin kan ve nesep asabiyetinin (bağının) dışında da birbirlerine bağlı hareket etmelerini sağlayacak her türlü unsuru asabiyet (sebeb asabiyeti) olarak değerlendirir. Bkz. *Mukaddime*, I, 256.

yer verilmemiş olmasının sebebi muhtemelen iktidarın doğasında olan *asabiyet* ve *şevket* olgusuna ihtiyacı doğuracak konjonktürün olmayışdır. Bu durum da öncekilerin kurulu iktidar döneminin fakihleri olmalarından kaynaklı olabilir. İbn Haldun bu durumu, “*Nesiller geçtikçe ümrani var eden şevket ve asabiyet unutulur*”³⁴⁰ ya da “*İlâf veya hilf sebebiyle diğer asabiyetlerle kaynaşma sonucunda asabiyet unutulur*”³⁴¹ sözüyle açıklar.

Gibb, Rosenthal, Lewis, Black ve Crone gibi oryantalistler *şevket* kavramının salt askeri gücü ifade ettiğinden hareketle Ortaçağ İslam siyaset düşüncesinin kaba gücü esas alan bir meşruiyet anlayışının olduğunu iddia etmektedirler.³⁴² Oryantalistlerin bu iddiaları bölümün sonunda “Meşruiyet-Güç İlişkisi” başlığı altında incelenecektir. Fakat bunlar içerisinde *şevket* kavramının askeri güç anlamına geldiğine ilişkin doğrudan bir tanımlama içerdiği için Bernard Lewis’in iddiası değerlendirilecektir. Bernard Lewis imam, halife, emir, sultan gibi İslam siyasi tarihinde devlet başkanlığı için kullanılan unvanları incelediği bölümde *şevket* kavramı hakkında şunları söylemektedir. “Şevket sözcüğü özellikle meşruiyeti ya da dinsel bir değerliliği söz konusu olmayan askeri güç ve iktidar anlamında kullanılmaktadır.”³⁴³ Bu değerlendirmesinde özellikle Gazâlî’yi odağına alan Lewis’in iddiasına göre o, *şevket* kavramını kaba güç anlamında meşru iktidardan ayrı bir anlamı ifade etmek için kullanmaktadır.

Ortaçağ İslam siyaset teorisyenlerinin, imamın *şevkete*, karşılıklı rıza ve onaya dayanan bey’at akdi ile sahip olabileceğine dair değerlendirmeleriyle kavramın fiziksel güçten farklı, toplumun sosyolojik güç dengeleri içinde bir iktidara uygulama imkanı veren kitle desteğini organize edebilecek nüfuz sahibi kimseleri ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Özellikle bu iddiaların odağında yer alan Gazâlî “*Şevket ancak*

³⁴⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 394.

³⁴¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 480.

³⁴² Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 159; Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 62; Lewis, *İslâm’ın Siyasal Söylemi*, s. 48, 49; Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasi Düşünce*, s. 364-368.

³⁴³ Lewis, *İslâm’ın Siyasal Söylemi*, s. 48, 49. Lewis, her hangi bir meşruiyeti olmayan askeri gücü ifade eden bu kavramın Osmanlı döneminde doğrudan devlet başkanının makamının yüceliği ve görkemini ifade etmek üzere kullanıldığına işaret ederek kavramın anlam değişikliği yaşadığını kaydetmektedir.

*mubâye'a ile gerçekleşir*³⁴⁴ der. Mubâyeya yöneten ve yönetilen tarafların karşılıklı bey'atlaşmasıdır. Yani *şevket* onların literatüründe kaba gücü ifade etmemektedir. Şayet imamda aranan şartlardan birinin kaba gücü ifade ettiği iddia edilecekse bu necdet niteliği hakkında söylenebilir. Çünkü necdet askeri yönden caydırıcı nitelikte güçlü olma anlamına gelir.³⁴⁵ Hukuki açıdan bir iktidara meşruiyet kazandıran şey ise iktidarın kaba gücü değil, seçici kurulun bey'at ederek toplum içi güç dengelerini o kimsenin iktidarına rıza ve onay verecek biçimde sirküle etmesidir. Necdet Gazâlî'nin imamda aradığı şartlardan sadece bir tanesidir. Askeri yönden güçlü olmak kafirlerle cihad etme, bâğîleri bastırma, fitne ateşini söndürme ve kaos durumlarıyla baş edebilme imkanı verecek ölçüde *şevket* yani halk desteğine sahip olmadan bir anlam ifade etmez.³⁴⁶ Örneğin Gazâlî, Abbasi halifesi karşısında Bâtınilerin hilafet iddiasının mesnedsizliğini onların *şevketinin* yetersiz olmasıyla gerekçelendirmektedir. Bunu izah ederken de her iki zümreyi destekleyen kitlelerin sayısal oranlarını karşılaştırmakta, Bâtınileri destekleyenlerin Abbasi devletini destekleyen kitlelerin onda birini dahi oluşturmadığı şeklinde tafsilatlı analizlerde bulunmaktadır.³⁴⁷ Gazâlî, *şevketin* bağlılık, dayanışma, taraftar kitlenin çokluğu; ittifak ve içtima ehlinin yardımı ile kuvvet bulacağını söyledikten sonra iktidarın belirlenmesinde en güçlü yolun (ekvâ meslek) bu olduğunu ifade eder.³⁴⁸ Yani tek başına askeri güç/necdetle kuvvetli olunmaz. Onun literatüründe *şevket* bağlılık ve taraftar kitlenin desteğini kazanmakla elde edilen güçtür. Gazâlî, "*Hilafet şevketle in'ikad eder, şevket mubâyeya ile gerçekleşir. Mubâyeya ise kalplerin itaat ve dostluğa meyletmesi ile olur ki, buna Allah'tan başka hiçbir beşerin gücü yetmez*"³⁴⁹ derken iktidarlara ayakta tutan gerçek gücün insanların dostluk duyması ve destek sunmasıyla elde edildiğini, insanların desteğinin ise salt kaba güçle elde edilemeyeceğini anlatmaktadır. Gazâlî'nin, yaşadığı dönemin halifesi üzerinden yapmış olduğu şu değerlendirme *şevket* kavramını daha doğru ve anlaşılır kılmaktadır:

³⁴⁴ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 177.

³⁴⁵ Necdet, yiğitlik ve savaşma (caydırıcı nitelikte askeri yönden güçlü olma) manasına gelen bir terim. Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 182; Ayrıca bkz. Zebidi, *Tâcü'l-arûs*, IX, 208; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 413.

³⁴⁶ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 182

³⁴⁷ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 173.

³⁴⁸ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 173.

³⁴⁹ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 179.

Farz edelim ki, sayıları hesap edilemeyecek ölçüde çok kimseler, insanların Abbasi hilafetine ve Müstazhir'e olan desteğini çektirmek için bir araya gelseler bunun için ömürlerini tüketirler de hayal kırıklığı ve hüsrandan başka bir şey elde edemezler.³⁵⁰

Şevket kavramına en sık vurgu yapanlardan birisi olan İbn Haldun'un siyaset teorisi üzerine çalışması bulunan Ümit Hassan'a göre İbn Haldun *şevket* kavramını kandaş toplumun bir özelliği olarak kullanmaktadır. "*Şevket kavramını bu toplumların yapısı içinde kazanılmış bir prestij olarak irdelemek mümkündür.*"³⁵¹

Buna ilaveten fakih ve teorisyenlerin bir tek kişinin bey'atıyla meşru bir iktidarın kurulup kurulamayacağı tartışmalarında zikrettikleri örnek Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekir'e bey'atı hadisesidir.³⁵² Söz konusu teorisyenlerin '*şevket* sahibi olarak bey'at ettiğinde Ebû Bekir halife oldu' şeklindeki ifadelerinde geçen Ömer silahlı güç sahibi değildi ama Ebû Bekir'in halife olması hususunda sahabe toplumunu razı edebilecek şekilde onlar üzerinde itibar ve nüfuz sahibiydi. Şayet fakihler *şevket* kavramıyla sadece kaba gücü kastetmiş olsalardı Halid b. Velid gibi sahabe içinde ordulara komuta etmiş namzetleri zikretmiş olmaları gerekirdi. Ya da düşmanlarına karşı Peygamberi himaye etmiş, o güne kadar onlarca gazvede muzafferiyetler elde etmiş ve bu yüzden ilk halife seçimi sırasında Ebû Bekir'in de ifade ettiği gibi Müslümanları koruyup kollayan ve himaye eden güç sahipleri, Ensar'dı. Saideoğulları avlusunda kendilerinin de halife adayı bulunan Ensar'dan birinin yerine oraya muhacir olarak katılmış Ömer'in, fakihler tarafından *şevket* sahibi olarak tanımlanması da *şevketin* silahlı gücü ifade ettiği şeklindeki değerlendirmelerin doğru olmadığını ortaya koymaktadır. *Şevket* kavramının bu anlamda kullanımları görülse de 'silah' ve 'asker' üstünlüğüne sahip caydırıcı güç anlamında daha çok *menea* kelimesi kullanılmaktadır. Örneğin İbn Hazm ilk halife seçimi sırasında Ensar'ın, Kureyşlilikle ilgili hadis zikredildiğinde halife olma iddiasını terk ettiklerinden söz ederken onlarla ilgili şu tespiti yapmaktadır: "*Halbuki dâr [yurt] ve menea sahibi olmalarına; silah ve sayı gücü onlarda olmasına rağmen...*"³⁵³ Bu sebeple İbn Hazm örneğinde görüldüğü gibi fakihlerin de fiziksel

³⁵⁰ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtınyye*, s. 179.

³⁵¹ Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 255.

³⁵² Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 250.

³⁵³ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, IV, 152.

gücü tanımlamak üzere kullandıkları *menea* kelimesi ileride ayrı bir başlık altında incelenecektir.

Şevketin salt fiziksel gücü ifade etmediğini ayırt etmemize yardımcı olabilecek bir diğer hadise de Hz. Ömer'in şu uygulamasıdır: Hz. Ömer'in devlet başkanını seçmeleri için belirlediği altı kişi, bizzat kendi deyimiyle 'insanların görüşlerine muhalefet etmedikleri' *şevket* ehli insanlardı. Toplum üzerinde etki gücüne sahip bu insanların yanında bir de elli kişiden oluşan silahlı birlik görevlendirmişti.³⁵⁴ Bunların görevi seçim işleminin güven ortamında gerçekleştirilmesini sağlamaktı. Bu örnek siyasal iktidara onay verecek *şevket* sahibi insanlar ile gücün konumlanması veya fiziksel gücün iktidarı belirleme sürecinde üstlendiği role ışık tutması bakımından son derece önemlidir. Burada gücün, iktidarı belirlemek için değil *şevket* sahibi kimselerin seçiminin güvenliğini sağlamak için konumlandırıldığı açık bir şekilde görülebilmektedir.

2. 1. 2. Sosyal Güç

Müslüman, âkil, bâliğ, âdil ve âlim³⁵⁵ olmak gibi seçici kurul için belirlenen şartların³⁵⁶ ötesinde bunların kimler olduğuna ilişkin İslam hukukçularınca yapılmış olan değerlendirmeler incelendiğinde toplumun sosyolojik gerçekliğine denk düşen bir güç odağına işaret edildiği görülmektedir. Fakih ve kelimcılar ehlü'l-hal ve'l-akdi âlimler, önderler ve insanların sözüne itibar ettiği ve görüşü dikkate alınan ve danışılan kimseler olarak tanımlarlar ve bunu insanların onlara tabi olmaları ve nihayetinde toplumun işlerinin onlarla istikrar bulması, denge ve düzenin onlarla sağlanmasıyla gerekçelendirirler.³⁵⁷ *Şevket* kavramıyla anlatmak istenilen de; kendileriyle velayetin (iktidarın) maksadının elde edildiği alimler, insanların önde gelenleri oldukları anlaşılmaktadır. Klasik literatürde bu duruma, bey'at etmesi gerekli görülen sayının kaç olması gerektiği hususunda yaşanan tartışmalarda işaret edilmiştir. Birden kırka kadar çeşitli rakamların zikredildiği bu meselede cuma namazı için gerekli olan kişi

³⁵⁴ Taberî, *Tarih*, IV, 209.

³⁵⁵ Devlet başkanlığına kimin layık olduğunu tespit etmek için gerekli olan- bilgi sahibi olmak.

³⁵⁶ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 17, 18; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 19.

³⁵⁷ Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 251. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV/169; Remlî, *Nihayetü'l-Muhtâc*, VII/410; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II/283.

sayısı, Hz. Ebû Bekir'e ilk bey'at edenlerin sayısı, Hz. Ömer'in devlet başkanını seçimi için belirlediği heyeti oluşturan sayı, nikah akdinde veli ile birlikte gerekli görülen şahit sayısı ve nihayetinde Abbas b. Abdulmuttalib'in Hz. Ali'ye bey'at etme girişimi emsal gösterilerek bir, üç, beş, altı ve kırk rakamları tespit edilmiştir.³⁵⁸

Mâverdî gibi fakihlere göre kişinin devlet başkanlığına rızanın umumi olması ve siyasi otoritesine icmâen teslim olunması için imamet akdi tüm beldelerden ehlü'l-hal ve'l-akdin çoğunluğunun bey'atı ile gerçekleşmesi gerekir.³⁵⁹ O halde doktrinde yer alan -birden kırka- sayıların anlamı nedir? Buradaki rakam salt sayısal bir değer mi yoksa akdi tanımlayıcı rıza ve onayın göstergesi bir kişi ya da kişiler mi? Bir kişinin bey'atı ile imamet akdi gerçekleşir diyenler nasıl bir kişi ve kişilikten söz ediyorlar? Burada bu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Konuyla ilgili klasik kaynaklarda sıkça verilen örnek Hz. Ebû Bekir'in devlet başkanı seçilmesi ile ilgilidir. Ferrâ ve Cüveynî Hz. Ebû Bekir'in imamet akdinin meşruiyeti bir tek kişinin (Hz. Ömer) kendisine bey'at etmesiyle değil, genel eğilimi etkileyecek düzeyde bir muhalefetin çıkmamış olmasıyla gerekçelendirmişlerdir.³⁶⁰ Fakihler bu görüşlerini, insanların kendisine tabi olduğu, görüşünü benimsedikleri ve toplum adına bey'at velayetine sahip kimseler olmalarını göz önünde bulundurarak ileri sürmüşlerdir.³⁶¹

Cüveynî imamet akdinin kurulacağı sayıyla ilgili görüşünü zikretmeden önce Cuma namazı için gerekli olan kişi sayısına, Hz. Ebû Bekir'e ilk bey'at edenlerin sayısına, Hz. Ömer'in devlet başkanı seçimi için belirlediği heyeti oluşturan sayıya, nikah akdinde veli ile birlikte gerekli görülen şahit sayısına ve nihayetinde Abbas b. Abdulmuttalib'in Hz. Ali'ye bey'at etme girişimine bakılarak yapılan böyle bir kıyasın muteber olmadığını ifade eder ve şu değerlendirmede bulunur:

Hz. Ömer Ebû Bekir'e bey'at ettiğinde buna karşı olanlar çıksaydı, bir muhalefet oluşsaydı ve insanlar bu bey'ata rıza göstermeselerdi imamet sadece bir tek kişinin bey'atı ile gerçekleşebileceği değerlendirilmesinde bulunmazdım. İki veya

³⁵⁸ Eş'ari, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, II, 149; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 23, 24.

³⁵⁹ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 23. Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 23.

³⁶⁰ Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 24. Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 250.

³⁶¹ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 251; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere*, s. 282; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV/169; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, VII/410.

dört ya da daha fazla sayıda kişinin bey‘atına muhalif olanların [rıza göstermeyip] karşı çıktıklarını varsay, bu durumda bey‘at edenlerin sayısına delil olarak kıymet vermez, önemsemezdim. Fakat Ömer bey‘at edince insanlar da sıraya girdiler, peşi sıra bey‘at ettiler, itaat eğilimi gösterdiler ve böylece insanlar Hz. Ebû Bekir’e bağlılıklarını göstermiş oldu. Benim görüşüm, bey‘at meselesinde esas itibar edilmesi gereken husus, kendileri ile birlikte belirgin bir gücün ve ezici *meneanın*; taraftar ve destekçi kitlelerin desteğinin elde edilmesidir. Şöyle ki, muhalefet edenler olsa dahi onların karşı çıkışlarının -zannı galiple- etkisiz hale getiremeyeceği ölçüde güçlü bir nüfuza sahip olmasıdır. Bey‘at gerçekleşip imamet *şevket* ve sayı ile sabitleştiğinde, kökleşip *menea* ile desteklendiğinde ve istila ile üstün geldiğinde işte o durumda imamet istikrar bulur. Velayet güçlenir ve devamlılık kazanır. Ömer bey‘at ettiğinde insanlar muvafakat ve mutabakat gösterdiler. Hiç kimse buna itiraz etmedi ve ellerinden geldiği ölçüde itaat edeceklerine dair desteklerini verdiler.³⁶²

Cüveynî bir, iki, dört veya kırk kişinin bey‘at etmesi gerektiğine dair sayı eksenli tartışmalara farklı bir bakış açısı sunarak, aslında burada aranması gereken şartın toplumsal desteğin kendisi ile birlikte olan kimseler olduğunu tespit etmektedir. Ona göre Hz. Ömer bey‘at ettiğinde diğer insanlar bey‘at etmemiş olsaydı veya muhalefet edenler olsaydı bu bey‘at gerçekleşmezdi. Bundan dolayı mesele bir ya da daha fazla sayıda kişinin bey‘atı meselesi değildir. Cüveynî bu konuyu sayı eksenli inceleyenlere itiraz etmekte ve onlara şunu sormaktadır. Şayet Ömer Ebû Bekir’e bey‘at ettiğinde insanlar buna muhalefet etselerdi, bu bir tek kişinin bey‘atıyla devlet başkanı olunur muydu? Cüveynî bu soruya hayır cevabını vermekte ve iktidarın doğasında bulunan güç ve nüfuz meselesine dikkat çekmektedir.³⁶³

Her toplumun tabii sosyolojik örüntüsünün sonucu olarak toplum içinde güç dengelerini elinde tutan fertler veya topluluklar vardır. Toplumda her fert bir kişidir. Lakin her kişi toplum üzerinde nüfuz sahibi değildir. Muâviye’nin, hakkında, “Kızdığına kendisiyle beraber Temîm kabilesinden tam yüz bin kişi kızar”³⁶⁴ dediği

³⁶² Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, s. 249-251.

³⁶³ Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, s. 250.

³⁶⁴ İktidarı elde ettikten sonra Muaviye’nin huzuruna giren Ahnef b. Kays ile Muaviye arasında şöyle bir diyalogun yaşandığı rivayet edilir. Muaviye: “Allah’a andolsun ki, Sıffin’da yaşananları hatırladığımda, kıyamete kadar kalbimde kalacak bir yürek acısı birikiyor.” Ahnef: “Vallahi

Ahnef b. Kays gibi. Veya Useyd b. Hudayr'ın iman ettikten sonra Mus'ab'a (r.a.) söylediği “*Ben size öyle bir kimse göndereceğim ki, o size tabi olursa, kavmi içinde herkes ona tabi olarak İslamiyet'e girer*”³⁶⁵ sözüyle işaret ettiği gibi her toplum içinde güç dengelerini elinde tutan nüfuz sahibi kişiler muhakkak vardır. Useyd b. Hudayr'ın kastettiği kişi Evs kabilesinin lideri Sa'd b. Muâz'dı ve dediği gibi oldu. Sa'd'ın Müslüman olmasıyla peşinden bütün kavmi de Müslüman oldu. İslam'ın devletinin temellerinin atıldığı İkinci Akabe'de Hz. Peygamber'in (s.a.v), “*Aranızdan on iki nakîb (delege) çıkartın*” talebi üzerine öne çıkan Evs ve Hazrec'in ileri gelenlerine “*Sizler kavminizin kefillerisiniz*”³⁶⁶ şeklindeki ifadesi de Medine toplumu içinde mevcut olan Sa'd gibi şevket sahibi kimselere işaret etmektedir. Arap toplumunun sosyolojik yapısını bilen Hz. Peygamber (s.a.v), siyasal iktidarını toplum üzerinde nüfuz sahibi kimselerden aldığı bey'atla kurmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.v) “*Cahiliyyede seçkinleriniz (dini tefekkuh ettiklerinde) İslam'da da seçkinlerinizdir*”³⁶⁷ buyruğu toplumun sosyolojik yapısında mevcut olan güç dengelerini göz önünde bulunduran önemli bir tespittir.

Bir kişinin bey'atı ile iktidarın kurulup kurulamayacağıyla ilgili en çarpıcı tespitleri yapanlardan birisi Cüveynî'nin öğrencisi Gazâlî'dir. Gazâlî belirtilen sayıların mesnetsiz iddialar olduğunu, herhangi bir tercihte bulunduğu geniş kitlelerin peşinden gittiği ve kimsenin muhalefet etmediği, kendisine bağlı olunan ve itaat edilen, şevket sahibi, bir tek şahsın bey'atı ile akdin gerçekleşebileceğini söyler ve bunu şu şekilde gerekçelendirir:

Çünkü böyle bir insan onayladığında tüm geniş kitleler de onaylar. Hz. Ömer Ebû Bekir'e bey'at ettiğinde insanlar buna karşı çıkmış olsalardı veya ikiye bölünüp

Muaviye, sana kızdığımız yüreklerimiz hala göğsümüzde, sana karşı savaştığımız kılıçlarımız hala kınlarında. Sen savaşa bir fitir (bir parmak) yaklaşırsan biz koşarak geliriz, şayet savaşa yürüyerek gelersen biz de koşarak geliriz.” Ahnef Muaviye'nin huzurundan çıktığında, örtünün arkasından bu konuşmayı işiten kız kardeşi çıkar ve “Ey Müminlerin emiri! Bu tehditler savuran adam da kim?” diye sorar. Muaviye cevaben şunu söyler: “Bu adam, kızdığında kendisiyle beraber Temim kabilesinden yüz bin kişi kızar.” Safedî, Vafi bi'l-vefeyât, XVI, 206.

³⁶⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I-II, 436.

³⁶⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I-II, 443; Ebû Zehra. *Hatemu'n-Nebiyyin*, I, 641.

³⁶⁷ Buhârî, “Enbiyâ” 16. İbn Hacer hadiste geçen “dini tefekkuh ettiklerinde” kaydını dikkate alarak dörtlü bir efdaliyet taksimi yapar. Bu kategorilerin en üstünde cahiliye döneminde nesep ve takdir edilen meziyetlerle Müslüman olduktan sonra dini tefekkuh/derin anlayış meziyetini mezceden kimseler yer alır. Askalânî, *Fethü'l-bâri*, VI, 415.

ağırlıklı olan tarafın ayırt edilemeyeceği denklik durumu oluşsaydı imamet akdi gerçekleşmemiş olurdu. Çünkü imametten gayemiz tüm görüşlerin bir noktada toplanmasıdır. Birbirine zıt iradeler, ihtiraslar, ancak ve ancak insanların benliklerinde şanı yüce ve heybeti köklü *şevket* sahibi kimseler ortaya çıktığında bir arada toplanabilir. Bundan dolayı in‘ikâd bey‘atının şartı *şevket*’dir. *Şevket* ise tüm zamanların muteber kişilerinin çoğunluğunun muvafakati ile gerçekleşir.³⁶⁸

Devlet başkanını belirleyecek kişilerin sayılarıyla ilgili görüşleri tenkit eden İbn Teymiyye de birden kırka mezkur sayıların rakamsal değerinin ötesinde bir anlamı olması gerektiğine dikkat çektikten sonra, bir kişinin ancak *şevket* ehlinin muvafakati ile imam olabileceği tespitinde bulunur. *Şevket* ehli ona göre itaat etmeleri ile imametnin maksadı olan otorite ve kudreti sağlayabilecek kimselerdir.³⁶⁹ İbn Teymiyye “*Güç ve kudret sahibi olmayan bir, iki veya dört kişinin bey‘atı ile kişinin imam olabileceğini söyleyen de bir, iki veya on kişinin bey‘at etmemesinin kişinin imametine halel getireceğini söyleyen de hata içerisinde*”³⁷⁰ derken meselenin sayı ile ilgili olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre önemli olan iktidarın uygulamalarını icra edebileceği toplum içi güç dengelerine sahip olmasıdır. Bu teorisini Hz. Ebû Bekir’in devlet başkanı seçilmesi ile ilgili yaptığı şu tespitle desteklemektedir:

Eğer Hz. Ömer ve onunla birlikte bir grup Ebû Bekir’e bey‘at ettikleri halde, diğer sahabiler bey‘attan kaçınırsalardı, bir tek Ömer’in bey‘atıyla halife seçimi gerçekleşmiş olmazdı. Ancak Hz. Ebû Bekir kudret ve *şevket* sahibi sahabilerin çoğunluğunun (cumhurun) bey‘atıyla velayeti almıştır.³⁷¹

Râşid halifelerin, özellikle Hz. Ömer’in şura heyeti için belirlediği sayıya bakarak altı sayısı üzerinde olduğu iddia edilen icmâ gerçekten sayı üzerinde oluşmuş bir icmâ mıydı, yoksa toplum üzerinde nüfuz sahibi kimseler olarak rıza ve onaylarının toplum tarafından kabul edileceği ve imametnin maksadının böylece gerçekleşeceği *şevket* sahibi kimseler olmaları üzerine oluşmuş bir icmâ mıydı sorusu üzerinde durulması gereken bir durumdur. İktidarın vakıasıyla örtüşen, onun mana ve makâsıdır uygun düşen seçicilerin sayıca çokluğu değil seçilene rıza, onay ve itaatın

³⁶⁸ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 176, 177; *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, s. 202, 203.

³⁶⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, I, 527.

³⁷⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, I, 532, 533.

³⁷¹ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, I, 530.

gerçekleşmesidir.³⁷² *Şevket*te ölçü, zannı galiple muhalif bir topluluk karşı çıktığında *şevket* sahibine galip gelemeyeceği ölçüde nüfuz sahibi olma, isyanları bastırabilme gücüdür.

Bâkillânî Hz. Ömer'in seçici kurulu oluştururken herhangi bir sayı belirleme kastını taşımadığı, o isimleri imamet akdinin velileri olarak gördüğü için belirlediğini söyler.³⁷³ Hz. Ömer'in, yaralandığında, halefini seçecek heyeti belirlerken bunlara hiç kimsenin itiraz etmeyeceğini ve seçtikleri kişiye kimsenin muhalefet etmeyeceğini bildiği için o isimleri seçtiğini ifade etmesi,³⁷⁴ sahabe icmâının hukuki gerekçesini açıklaması bakımından son derece önemlidir. Bu kişiler nüfuz ve etki bakımından toplum içi güç dengelerinin merkezinde bulunan kişilerdi.³⁷⁵

Bir tek kişinin bey'atıyla akdin gerçekleşebileceğine dair İmam Şâfi'ye (v. 204/820) dayandırılan görüş mezhebinin fakihlerince, toplumun önderleri ve nüfuz sahiplerinin onaylaması kaydıyla mümkün olabileceği şeklinde değerlendirilmiştir. Kalkaşendî mezhebinin konuyla ilgili görüşünü açıklarken bu hususa şöyle işaret eder:

Bizim mezhebimize göre şahitte aranan niteliklere sahip, âlim, önder ve insanların görüşüne itibar ettiği kimselerden bey'at sırasında hazır bulunabilenlerin bey'atı ile akid gerçekleşir. Bu, kendisine itaat edilen biri olduğu sürece tek kişi de olabilir. Görüş sahibi (görüşüne itibar edilen) bir kimse olmadığında fitne çıkmasından emin olunamaz.³⁷⁶

Hanefi fakihi İbnü'l-Hümâm da Eşarî'ye dayandırdığı bir kişinin beyatının, sonradan inkar edebilecekleri bir durum oluşmaması için şura ehlinin de bulunduğu ve onların tanık olabilecekleri açık bir mecliste olması şartıyla kabul edilebileceği kaydını getirmektedir.³⁷⁷

Ehlü'l-hal ve'l-akdin sayısı ile ilgili görüşlerden anlaşıldığı üzere öncelikle mesele zannî yani içtihadı açık bir meseledir. İkinci olarak itibar sayıya değil *şevket*

³⁷² Naîm, *Fikrî's-siyâsî inde'l-İmâm el-Cüveynî*, s. 163.

³⁷³ Bâkillânî, *et-Temdid*, s. 468.

³⁷⁴ Hz. Ömer Hz. Osman'a "Sizin, insanların önderleri ve liderleri olmanız hasebiyle bu işin ancak sizin aranızda çözüme bağlanacağını düşündüm" demiştir. Bkz. Taberî, *Tarih*, IV, 228; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târik*, II, 460.

³⁷⁵ Yücesoy, *Tetavvürü'l-fikri's-siyâsî inde ehli's-sünne*, s. 40.

³⁷⁶ Kalkaşendî, *Meâsiru'l-inâka*, s. 44.

³⁷⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere*, s. 282.

ve nüfuzadır. Yani az ya da çok seçici kurulun ümmeti temsil etme niteliğine sahip olmasıdır. Bu temsiliyetin zaman, toplum, sayı ve sosyo-politik koşulları ise ictihâdî bir meseledir. Takiyüddîn en-Nebhânî konuyla ilgili şunları söylemektedir:

Burada önemli olan topluma görüşlerini tam bir şekilde ifade etme imkanı verilmiş olmasıdır. Halifeyi seçecek olan topluluğun ehl-i hal ve'l-akidden olması, sayılarının dört ya da dört yüz olması, başkent ya da bölge halkından olmaları bey'at akdiyle ilgili şer'î hükmün menâtı değildir. Bilakis ilgili hükümlerin menâtı, görüşlerini tam bir şekilde bildirme imkanı verilmekle birlikte bu topluluğun yapacağı bey'atta herhangi bir emare ile Müslümanların rızasının gerçekleşecek olmasıdır.³⁷⁸

Bundan dolayı toplumda rıza ve onayın nerede ve nasıl bulunduğu hususu titiz bir çalışmayı gerektirmektedir. Akdin rüknü olan icâb ve kabulün, vekaletle delalet eden herhangi bir lafız ve fiille geçerli olduğu³⁷⁹ düşünüldüğünde bey'at akdine itiraz olmaması ammenin seçici kurulun bey'atını zımnen kabul ettiği anlamına gelir. Toplum, ehlü'l-hal ve'l-akdin yapmış olduğu seçime sükût ederek veya itaat/bağlılık eğilimi içine girerek herhangi bir şekilde razı olduğuna dair bir emare göstermiş olur. Bu sebeple ehlü's-şevkeden birinin başkan adaylarından birine bey'at etmesiyle imamet akdinin tamam olduğu görüşü dile getirilirken diğerlerinin buna sükût etme şartından söz edilmektedir.³⁸⁰ Günümüz İslam hukukçularından Abdülkerim Zeydan'a göre vekalet sarahaten ve zımnen gerçekleşebilir; Râşid halifeleri seçen sahabe, Müslüman toplumun rızasının kendileriyle temsil olduğu hiç tereddüt edilmeyecek kadar sarihti. Öyle ki, Râşid halifeleri seçen ashab, bir seçim yapılacak olsa vekil olarak seçilebilecek, toplumun rıza ve güvenini kazanmış kimselerdi.³⁸¹ Râşid halifeler döneminde ehlü'l-hal ve'l-akdin seçimine toplumun sükût etmesini zımni bir vekalet saymakla birlikte Zeydan, günümüzde Müslümanların sayıca çoğalmış ve geniş bir coğrafyaya yayılmış olması, rıza ve kabule işaret eden adet ve geleneklerinin çeşitlenmiş olması gibi nedenlerden dolayı zımni vekaleti doğru bulmaz. Aksine böyle bir uygulama kaos ve karışıklığa neden olacaktır. Geniş bir coğrafyaya yayılmış

³⁷⁸ Nebhânî, *eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye*, II, s. 49.

³⁷⁹ Hafif, *İslâm Hukukuna Göre Hukuki İşlemler*, s. 339.

³⁸⁰ İsnevî, *et-Temdid fî tahrîci'l-furu' ale'l-usul*, s. 455.

³⁸¹ Zeydân *Mecmûatu buhûsi fikhîyye*, s. 97.

olmasına rağmen iletişim ve ulaşım imkanları Müslümanların onay ve rızasını sarahaten beyan edebileceği bir seçimin yapılabilmesini mümkün kılmaktadır.³⁸² Mevdudî de ümmetin görüşünü ve güvenini kazanmış kimselerin kimler olduğunun belirlenmesi için mubah olan yöntemlerden en işlevsel olan hangisi ise onun uygulanabileceği görüşündedir.³⁸³

Klasik ve çağdaş İslam hukukçularının bu değerlendirmelerinden anlaşıldığına göre mesele sayı değil belirli bir halk kitlesini temsil etme niteliğine sahip olan insanların, iktidara uygulama gücünü verecek şekilde eğilim göstermesidir. İslam tarihinde devlet başkanını seçen ehl-i hal ve akd, günümüzde olduğu gibi seçim süreçlerinin işletilmesine ihtiyaç hissedilmeden kendi iç dinamikleri ve sosyolojik katmanlarını aşarak toplumu temsil etme statüsünü tabii yollarla kazanmış kimselerdi. Meşruiyet konusunda çalışmaları ile bilinen Mısırlı hukukçu Mustafa Vasfi'nin ifadesiyle “İslam tarihinde devlet başkanını seçen ehlü'l-hal ve'l-akd'in mescitten saraya, çevreden siyasetin merkezine ulaşan temsilciliği, doğal bir temsilciliktir.”³⁸⁴

Görüldüğü üzere fakihler imamet akdinin kendisiyle kurulacağı bir kişi derken sayısal değerinin ötesinde toplumun desteğini kazanarak liderliğini elde etmiş *şevket* sahibi/güçlü bir kimseden söz etmektedirler. Gazâlî, değil bir kişinin bey'atı ile imamet akdinin gerçekleşmesini, toplumun birbirine denk oranlarda ikiye bölünmesi halinde bile imamet akdinin gerçekleşmiş olmayacağını söylemektedir.³⁸⁵ Anlaşıldığı kadarıyla burada, bey'at etmesiyle akdin gerçekleşeceği tek kişi derken toplumun yönelimlerini ağırlıklı olarak bir noktaya yöneltebilecek karizmatik bir kişiye işaret ediliyor. Bu kişi bir taş kemerin orta yerinde bulunan denge taşı gibi toplumun denge noktasında duran, kararlarıyla toplumun eğilimlerini yönlendirebilen nüfuz sahibi bir namzettir. Me'mûn'un, devlet başkanlığına Hz. Ali'nin soyunun daha layık olduğunu düşünerek Ali er-Rıza'yı veliaht tayin ettiğinde Bağdat'ta yer yerinden oynaması³⁸⁶

³⁸² Zeydân, *Mecmûatu buhûsi fıkhiyye*, s. 98.

³⁸³ Mevdudî, *Nazariyyetü'l-İslâm ve hediyye fi's-siyâse ve'l-kânun ve'd-düstûr*, s. 290.

³⁸⁴ Vasfi, *el-Meşru'iyytü fi'n-nizâmi'l-islâmî*, s. 62-66.

³⁸⁵ Bundan dolayı Bâtınilerin Abbasi halifesi karşısında hilafet iddiasının mesnedsizliğini delillendirirken onların *şevket* ve asabiyesinin yetersiz olduğu, destekçi topluluğun Abbasi devletini destekleyen kitlelerin onda birini dahi oluşturamayacağı iddiasını içeren tespitlerde bulunmaktadır. Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtınıyye*, s. 173.

³⁸⁶ Kapar, *İslâm'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi*, s. 108.

Abbasi nüfuzunun toplum içi dengeler üzerinde ne ölçüde belirleyici güce sahip olduğunu göstermektedir. Vefat ettiğinde, cenazesine katılan insanların çokluğunu görünce Sultan Baybars'ın İzz b. Abdüsselam hakkında yakınlarına söylediği “*İşte şimdi iktidarım istikrar buldu. Zira bu âlim insanlardan iktidarına karşı çıkmalarını isteseydi mülkümü/iktidarımı benden alırdı*”³⁸⁷ sözleri, burada tespit etmeye çalıştığımız, iktidarlara ayakta tutan toplum içi güç dengesi gerçeğini bariz bir şekilde ortaya koymaktadır.

2. 1. 3. Fiziksel Güç

Siyasal iktidar meşruiyetini, kendisini var eden toplumdan ve bu toplumun bağlı olduğu değerler sisteminden almaktadır. Dünyada mevcut toplumların hepsi aynı değerler sistemine, hayat felsefesine sahip olmadıkları için zaman zaman egemen bir toplumun meşruiyet payesi verdiği bir iktidarı başka bir toplum egemenliğini tehdit eden bir varlık olarak görebilmektedir. Bundan dolayı hiçbir siyasi iktidar güç araçlarına ve gücü kullanan kurumlara sahip olmadan bekasını sürdüremez.³⁸⁸ “*Her devletin, kimliğine meydan okuyarak, uygulama yetkilerinden kendisini de-facto yoksun bırakma girişimlerini savmak için güce başvurmak durumunda kalacağı muhakkaktır.*”³⁸⁹ Fiziksel güç ve şiddet kullanımıyla meşruluk birbirine zıt kavramlar³⁹⁰ olmakla birlikte devletin meşru otoritesine karşı isyan, kalkışma vb. şekillerde içeriden, egemenlik haklarının ihlali ya da doğrudan varlığını ortadan kaldırmaya yönelik dışarıdan gelebilecek tehditlerden kendisini koruyabilmesi için güç kaçınılmaz bir olgudur.³⁹¹

İbn Teymiyye din ve iktidar arasındaki ilişkiyi ‘kitap’ ve ‘demir’ ikilisinin birlikte indirildiğini ifade eden şu ayetle açıklamaktadır. “*Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri*

³⁸⁷ Sübkî, *Tabakatü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. V/84.

³⁸⁸ Pogge, *Devlet*, s. 6.

³⁸⁹ Poggi, *Devlet*, s. 30.

³⁹⁰ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 85

³⁹¹ Modern politika biliminde ‘Ulusal Güvenlik Politikası’ biçiminde tanımlanan bu durum ‘askeri’ ve ‘iç güvenlik’ politikaları olmak üzere iki veçhesiyle değerlendirilmektedir. Askeri güvenlik politikası, toprak sınırları dışında faaliyet gösteren herhangi bir silahlı kuvvetin, söz konusu ulusu yok etme veya devletini zayıflatma çabalarını minimize etmek veya tümünden ortadan kaldırmak için geliştirilen güvenlik politikalarıdır. İç güvenlik politikası ise, kendi toprak sınırları içerisinde devlete karşı yıkıcı tehdit içeren faaliyetlere karşı geliştirilen politikalar. Bkz. Huntington, *Asker ve Devlet*, s. 3.

*için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik. Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir güç ve insanlar için faydalar vardır...*³⁹² Ayette geçen kitabı Allah'ın emir ve yasaklarını açıklayıcı, demiri (kılıç) ise kitabı destekleyen ona yardım eden tamamlayıcı unsur olarak nitelendirmektedir.³⁹³ İbn Kesir (v. 774/1373) bu ayette indirildiği ifade edilen demirin kılıç, aslında kılıcı tutan devlet/iktidar gücü olduğunu ifade eder. On üç yıl boyunca Hz. Peygamber'in (s.a.v) tevhide çağırdığı fakat bu çağrıya; indirilen Kitâb'taki apaçık delillere inatla direnen Mekke müşrikleri hakkında Allah, “*Demiri indirdik ki onda büyük bir güç ve insanlar için faydalar vardır*” buyurarak hicreti emretmiştir.³⁹⁴ Râzî, buradaki Kitabı hakla batılı ayırt edici teorik güç (itikâdî hükümler), mizanı adaleti yerine getiren pratik güç (muamelat hükümleri), demiri ise şer'î hükümleri ihlal edenleri caydırıcı/def edici güç manasında tefsir etmektedir.³⁹⁵

Özünde koruma, kollama ve yardımcı olma manalarını taşıyan velayet yetkisinin verildiği kimseler yani veliler, velisi bulundukları fert ve toplumun işlerini yürütmek, ilişkilerini tanzim etmek, içeriden gelebilecek taşkınlıklara ve dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı onları himaye etmek, bey'at sözleşmesinden doğan hak ve menfaatlerini korumak durumundadır. Bu durum da ancak kudretle mümkündür. Velayet kelimesinin tedbir, kudret, fiil anlamlarını içerdiğini, bunları kendisinde toplamayan kimse için vali isminin kullanılamayacağını öne sürerken İbnü'l-Esîr de bu gerçeğe dikkat çekmiştir.³⁹⁶ İbn Haldun'un koruma, savunma ve hak arama imkanı veren olgu olarak nitelediği asabiyet,³⁹⁷ işlevleri açısından incelendiğinde siyasal iktidara yüklenen bu görevlere denk düşmektedir.³⁹⁸

İmamet ve hilafet tanımları bu kurumun iki misyonunu öne çıkarır niteliktedir; dinin korunması ve dünyanın idaresi. Buna göre siyasal iktidar ahkâmı tenfîz için olduğu kadar ahkâmı korumak için de vardır. Tenfîz toplumun rıza ve onayına, koruma

³⁹² Hadid, 57/25.

³⁹³ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, 532.

³⁹⁴ İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm*, VIII, 28.

³⁹⁵ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXIX, 242. Zuhaylî ayetteki demiri ahkâmı himaye edici güç anlamında değerlendirir. Bkz. Zuhaylî, *Tefsirü'l-münîr*, XXVII, 331.

³⁹⁶ İbnü'l-Esîr, *Nihâye fî garibi'l-hadis ve'l-eser*, V, 227.

³⁹⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 272.

³⁹⁸ Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 247, 248.

ise güce ihtiyaç duyar. İktidarın yetki ve güç sahibi olmasını bey‘at akdinin in‘ikad şartları bağlamında zikreden Tuncay Başoğlu gücün hem yeni bir devletin kurulması hem de kurulu iktidarın idamesi için gerekli olduğunu söylemektedir:

Yönetimin esasının insanlar üzerinde ikna edici etki ve zorlayıcı güç sahibi olma olduğu, bunun da somut olarak idari-askeri bir teşkilatın varlığıyla ortaya çıktığı kabul edilirse, bey‘at edilen veya edenlerin ya da her iki tarafın, ülkede diğer güçler üzerinde hakimiyet kurmuş böyle bir teşkilatlı gücün desteğine sahip olması gerekeceği açıktır. Geçmişte alimlerin kifayet, muta' (itaat edilen) olmak gibi zikrettikleri vasıflar bu şartı ifade etmektedir. Kuvvet, hem yeni bir devletin kurulması için, hem de mevcut bir yönetimin idamesi için gereklidir ve her iki durumda da fıkhi hükümlere uygun olarak kullanılmalıdır.³⁹⁹

Dolayısıyla olgusal güç, içinden çıktığı toplumun normatif değerlerinin konumlandığı sınırlar içinde bulunduğu meşru bir güç yani normatif bir kurum olan iktidara dönüşür. Bu itibarla ilerleyen başlıklar altında İslam’ın siyasi tarihinde, önce olgusal bir durum olan gücün temerküz ettiği sosyo-politik süreçler kısaca incelenecek ardından bunun meşruiyetle ilişkisi değerlendirilecektir.

2. 1. 3. 1. Olgusal Bir Durum Olarak Güç

İlk İslam devletlerinin kurulduğu erken dönemlerde sosyolojik yapının, maddi güç ile nüfuzun aynı kişide toplanabildiği aşiret tipi yapılar olduğu görülür. Aralarında kan bağı (neseb asabiyeti) olan kabile üyeleri asabiyet sarmalının en tepesinde bulunan kimseye barış durumunda teb‘a, savaş durumunda asker olan kimselerdi.⁴⁰⁰ Sosyal ve fiziksel tüm güçler kabilenin ileri gelenlerinde toplanmıştı. Hayatın çok sade ve basit olduğu bu dönemde kabile içi hiyerarşiyi, yetki ve sorumluluğu, sosyal statü ve nüfuz sahibi olmayı belirleyen şey, kişinin içinde doğup büyüdüğü kabilenin gelenekleriydi. Kısaca siyasi ve askeri güçlerin kabile şefi elinde toplandığı dönemlerde şef, barış halinde kabilesinin işlerini idare eden bir siyasi iken savaş halinde bir çağrısı ile savaşçıları meydana sürükleyen ve savaşı idare eden askeri bir kimlikti. İbn Haldun geleneksel toplumlarda kabile liderlerinin medeni toplumlarda kale surları ve

³⁹⁹ Tuncay Başoğlu, “Hilafetin Sübut Şartı Olarak Bey‘at”, *İLAM Araştırma Dergisi*, I, 91.

⁴⁰⁰ Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, s. 20.

askerlerin işlevi olan koruma ve anlaşmazlıkları giderme görevini yerine getirdiğini ifade eder.⁴⁰¹ Devlet organlarının modern zamanlarda olduğu gibi kurumsal, birbirinden ayrı yapılara henüz kavuşmadığı bu tür geleneksel toplumlarda topluma liderlik yapan kimseler iktidarı koruyucu fiziksel güce sahip insanlar olmakla birlikte toplum üzerinde nüfuz ve temsil niteliğine sahip güçler, şahsiyetler, kanaat önderleridirler ve siyasal iktidarı belirlemektedirler.

Hiz. Peygamber'in (s.a.v) Medine'de kurduğu devletin kurucu gücü Ensar'dı. Siyasi bir yapıyı muktedir kılabilmek potansiyeline sahip olmalarına rağmen, yüzlerce yıl süregelen Buâs savaşları gibi konjonktürel nedenlerden dolayı buna imkan bulamamış ve parçalı halde bulunan güç odağı (Evs-Hazrec), dini daveti kabul etmeleri ile birlikte güçlendi.⁴⁰² Böylece Medine'de İslam'ın siyasal iktidarını var edebilecek bir güce sahip oldular. Medinelilerin *"Ardımızda [Medine'de] paramparça bir kavim bıraktık. Aralarında düşmanlık ve kötülüğün olduğu kavmimizi şayet Allah senin sayende birleştirirse senden güçlü kimse olmaz"*⁴⁰³ sözleri, Hiz. Peygamber'in (s.a.v) aralarındaki ilişkileri düzeltmesi durumunda Evs ve Hazrec'in, mevcut güç ilişkileri içinde yeni bir siyasal iktidarı var edebilecek etkin bir konuma kavuşacaklarını öngörmüş olduklarına işaret etmektedir.

Daha sonra zaman ve mekanın değişimi, toplumların sosyolojik yapısının evrilmesi ile birlikte bu güç odağı farklı biçimlere ve formlara bürünebilir. Hiz. Ebû Bekir'in seçimi sırasında da görüldüğü üzere bu güç odağı Kureyş merkezli evrilmiştir. Zira İslam artık Medine'nin dışına taşmış, tüm Arap Yarımadasını egemenlik alanı içine almıştı. Tüm Yarımada üzerinde nüfuza sahip, toparlayıcı etkin güç odağı olarak Kureyşin, iktidarın kurucu gücü olarak gündeme gelmesi böyle bir değişimin sonucu olmuştur.

Benzer biçimde Asrısaaadet boyunca başkent Medine'nin ileri gelenlerinin seçimini diğer beldelerde yaşayan Müslümanların da meşru kabul ettiğinin ve iktidarın böylece normatif bir durum kazandığının en güçlü delili, çevreden (Mısır, Kûfe, Şam)

⁴⁰¹ Câbirî, *el-Asabiyyetü ve 'd-Devle*, s. 173.

⁴⁰² İbn Haldun'un, dinin asabiyyeti güçlendiren etkisi hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. *Mukaddime*, I, 269.

⁴⁰³ İbn Hişâm, *es-Sîretü 'n-nebeviyye*, I, 429.

gelip Hz. Osman'ı öldüren asilerin bile Medine'nin ileri gelenlerine “*Siz şûra ehlindeyiniz, sözünüz ümmet üzerinde geçerlidir. Haydi, halife seçmek için birini araştırın. Biz de sizin seçtiğinize tabi olacağız*” demeleridir.⁴⁰⁴ Ayrıca Hz. Hasan çevrenin bey‘at etmesini beklemesini önerdiğinde Hz. Ali’nin “*Bu iş Medine ehlinin işidir*”⁴⁰⁵ ifadesi de Râşid halifeler döneminde güç ve şevketin Medine’nin ileri gelenlerinde olduğunu göstermektedir. Hz. Ömer’in (r.a.) sahabenin Medine’den çıkmalarını yasaklamasını da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Lakin Doğu’dan Batıya, Arap Yarımadasını çevreleyen Fars ve Rum İmparatorluklarının geniş coğrafyasına yayılmış fetih hareketleri, merkezde yaşayan ve çevrenin de bağlı kaldığı sahabenin ileri gelenlerinin oluşturduğu *şevket*/nüfuzun dağılmasına neden oldu. Medine’nin demografik yapısının değişimi, iktidarın merkezinde zeminin boşalmasıyla neticelendi. Sahabenin Medine dışına çıkmalarına izin veren Hz. Osman döneminde en ufak bir istikrarsızlığın, toplumu savaş meydanlarında karşı karşıya getiren, önü alınmaz süreçleri tetiklemesine bakıldığında bu durum daha iyi anlaşılacaktır.

Hz. Osman döneminde baş gösteren ve Hz. Ali döneminde iç savaşa dönüşen fitneden uzak durmayı tercih eden *şevket* sahibi sahabilerin Medine’yi terk etmeleri siyasal iktidarın merkezinin demografik ve sosyolojik yapısında ciddi değişimler meydana getirirken merkez ile çevre arasındaki güç dengelerini alt üst ediyordu. Öyle ki, Hz. Ali çok arzulamasına rağmen Hz. Osman’ın katillerinin cezalandırılması beklentilerini, onların güçlü destekçileri olduğu gerekçesiyle geri çeviriyordu. Bu nedenle Hayrettin Yücesoy Hz. Osman’ın katledilmesi hadisesini çevre gücünün merkezin gücüne karşı ilk reaksiyonu olarak değerlendirmektedir.⁴⁰⁶

Yeni şekillenen bu sosyo-politik konjonktürde krizin taraflarının; güç desteği için Hz. Ali’nin Kûfe’ye, Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr’in Basra’ya yönelmeleri ve Hz. Muâviye’nin uzun yıllar valilik yaptığı Şam’ı sığınak edinmesi güç dengelerinin merkezden çevreye doğru yayılmakta olduğu anlamına geliyordu. Güçlerin dağıldığı çevreler içinde görecelikli olarak şartların en çok lehine geliştiği kişi Hz. Muâviye’ydi.

⁴⁰⁴ Taberî, *Tarih*, IV, 434; İbn Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, III, 83.

⁴⁰⁵ Taberî, *Tarih*, IV, 434; İbn Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, III, 11.

⁴⁰⁶ Yücesoy, *Tetavvurü'l-fikri's-siyâsi*, s. 43.

Mısır valisi Muhammed b. Ebû Bekir'in, Mısır'ı zapt etmek için harekete geçen Amr b. As ordusuna karşı Hz. Ali'den destek istediğinde çağrısına karşılık bulamayınca Hz. Ali'nin Kûfe halkına söylediği sitem dolu şu sözler güç dengelerinin Muâviye lehine evrildiğinin en çarpıcı işareti niteliğindedir:

Size bir şey emrettiğimde itaat etmiyorsunuz... Muâviye hoyrat ve kaba kimseleri çağırduğında karşılık beklemezsiniz ona itaat ediyorlar. Fakat ben sizi destek olmanız için çağırıldığında yüz çeviriyor, emrime karşı geliyor ve bana isyan ediyorsunuz.⁴⁰⁷

Hz. Hasan'ın ümmetin birliğini muhafaza etmek düşüncesiyle Muâviye lehine devlet başkanlığından çekilmesi de⁴⁰⁸ değişen güç dengelerine ilişkin böyle bir okuma sonucunda olmuştur. Nitekim aynı mülahazalarla Kûfelilerin daveti üzerine buraya giden Hz. Hüseyin'e Abdullah b. Abbas “*Babanı katletmiş, kardeşine azgınlık yapmış bir kavme nasıl gidersin?*” diyerek mani olmaya çalışmıştır. Abdullah b. Abbas'ın Hz. Hüseyin'i engelleme girişimlerinden onun güç dengelerinin Yezid'in lehine geliştiğini idrak etmiş olduğu dolayısıyla karşı çıkmanın sonuç vermeyeceğini düşünüyor olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple başlangıçta Hz. Hüseyin'i kalkışmama konusunda ikna etmeye çalışan İbn Abbas bunu başaramayınca en azından Emevilerin nüfuzu altında olan bölgelerden uzak durması bilakis Ali taraftarlarının çok olduğu Yemen'e gitmesi, oradan yazışmalarla diğer şehirlerde taraftarlarını çoğaltması telkinlerinde bulunmuştur.⁴⁰⁹ Benzer şekilde Yezid'in iktidarını meşru kabul etmeyerek ayaklanacak olan Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'ye yönelmesi de mevcut güç dengelerini gözeterik atılmış stratejik adımlardı. Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'yi tercih etmesinin sebeplerine bakıldığında onun da iktidarını kurarken güç dengelerini gözettiği anlaşılmaktadır. Muhammed Sallâbî'ye göre Abdullah b. Zübeyr Emevi yönetimine karşı kendisini destekleyen Medine'ye yakın olması, hac mevsiminde çeşitli bölgelerden gelen yüzbinlerce Müslümana haklılığını anlatabileceği uygun bir platform olması, gölgesinde hiç kimsenin masum bir cana kıyamayacağı mukaddes bir belde olduğu için kötü senaryoya göre hayatına kastedilmesi durumunda en korunaklı

⁴⁰⁷ Taberî, *Tarih*, V, 107.

⁴⁰⁸ Ferrâ, *el-Mu'temed*, s. 237.

⁴⁰⁹ Taberî, *Tarih*, III, 295.

yer (harem bölgesi) olması, lojistik ve stratejik diğer sebeplerle Mekke'yi tercih etmişti.⁴¹⁰

İslam toplumunda büyük değişimlere neden olan bu gelişmeler en vahim sonuçlarını siyasi alanda göstermiş; hilafet mülke evrilmiştir.⁴¹¹ İktidarı ayakta tutan sosyal ve fiziki güç dengelerinin bu şekilde merkez aleyhine dağılması kaçınılmaz olarak toplumu bir tek seçeneğe; birliğini sağlamak, siyasal iktidarın varlığı ve bekasını korumak adına asabiyeti ve nüfuzu en güçlü olanın meşruiyetini kabule zorlamıştır. Artık Asrısaaadet döneminde olduğu gibi iktidar, gerekli şartları taşıyan adaylar arasından değil belirli bir hanedanın mensubu olan adaylar arasından seçilmeye başlanmıştır.⁴¹²

Güçlerin dağıldığı çevre içerisinde görece üstün olan Şam'ı merkez edinmiş Emeviler iktidarlarını bölgenin en güçlü iki kabilesi olan Yemenî ve Mudarî kabilelerine dayandırdılar. Muâviye Şam'a vali olarak atandığı günden beri Yemenilerle iyi ilişkiler geliştirerek iktidarını onlara dayandırmıştı. İslam öncesinde Şam'ın Arap nüfusunun büyük bir çoğunluğunu oluşturan Yemeniler yöneticilerine bağlılıklarıyla bilinen Ezd ve Kelb kabilelerinden müteşekkil güçlü ve nüfuz sahibi kabilelerdi.⁴¹³ Güç dengelerini oluşturan bu iki kabile ile ilişki iktidarın ve dolayısıyla Emevi iktidarının kaderini belirliyordu. Lakin Emevi sultanlarının İslam'la tanışmadan önce birbirlerine hasım olan bu iki kabileden birini diğerine tercih eden yanlış politikaları, iktidarın dayandığı güç dengelerinin bölünme ve hasımlık ekseninde biçimlenmesine neden oldu. Muâviye b. Ebû Süfyan örneğinde olduğu gibi başlangıçta Emevi iktidarı Yemenîler üzerine kurulduğunda eski hasmane tutumlar yeniden baş gösterdi. Siyasi boşluk olduğu zamanlarda iktidara karşı ayaklanmaların Mudarîler içinden çıkması bunu göstermektedir. Kimi tarihçilere göre Suriye'deki Mudarîlerin en güçlü kabilesi Kayslıların Muâviye b. Yezid ve Mervan'a değil de Mekke'de bulunan Abdullah b. Zübeyr'e bey'at etmesi başlangıç dönemi sultanlarının

⁴¹⁰ Sallâbî, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, I, 540, 541.

⁴¹¹ Hilafetin saltanata dönüşüm süreci bu tezin konusu olmadığından bu konu incelenmeyecektir. Detaylı bilgi için bkz. Akyüz, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, s. 152-177.

⁴¹² Ceberûn, *Mefhumu'd-devleti'l-İslâmiyye*, s. 191-197.

⁴¹³ Desûkî, *Kabâilü'l-Arabiyye fî Bilâdi's-Şam*, s. 355, 356.

Yemenîlere yakın olup Mudarîleri uzaklaştırmalarından dolayıdır.⁴¹⁴ Bazen güç dengeleri Mudarîler lehine de değişim gösteriyordu. Özellikle Abdülmelik ve sonrasında gelen sultanlar döneminde Mudarîler iktidarda daha etkin hale geldiler. Emevi sultanlarının bu iki güç dengesi arasında birini ötekine tercih eden ve diğerini dışlayan politikaları iktidarın zemininin kaymasına ve dolayısıyla istikrarın bozulmasına neden oldu. İki kabile arasında zaman zaman savaflara yol açan bu çatışma hali, iktidarın muhaliflere ve mevaliye karşı yanlış uygulamaları, sosyo-kültürel anlamda ve özellikle siyasi meselelerde toplumun konsensüs içinde hareket etmesini imkansız kılan itikâdî ve siyasi bir çok fay hattının hareketlenmesi Emevi iktidarının *şevketinin* dağılmasına, gücünü kaybetmesine ve sonunda yıkılmasına yol açtı.⁴¹⁵

Emevi iktidarının yıkılmasına neden olan olumsuzlukları fırsata çevirmek isteyen Abbasiler Emevi iktidarına en büyük desteği veren Yemenîlerle yakınlaştılar ve onları saflarına çekmeyi başardılar. Bu bağlamda Abbasilerin ilk liderlerinden İbrahim b. Muhammed'in Ebû Müslim'e, Yemenîlerle iyi geçinmesi, onlarla kaynaşmasını öğütlemesi ve dikkati calip bir ifadeyle "*Allah'ın bu işi [Abbasi iktidarını] ancak onlarla [Yemenîlerin vereceği destekle] tamamlayacağı*"⁴¹⁶ yönünde ihtarda bulunması Yemenîlerin sahip olduğu *şevketin* iktidarlara belirleyecek düzeyde olduğunun açık bir ifadesidir. Yemenîlerin ve Muadirîlerin desteğini arkalayan Abbasiler, Emevilerin Hz. Ali aleyhtarlığı ve mevaliye karşı tutumlarından rahatsızlık duyan muhalif geniş kitleleri de hedefleri doğrultusunda sirküle etmeyi başardılar.⁴¹⁷ Böylece Şii, Arap ve mevalinin oluşturduğu kolektif muhalif dalga Abbasileri iktidara taşıyan gücü oluşturmuştur. Emevi iktidarına karşı Abbasi ayaklanmasının üssünün Horasan bölgesi olması tesadüf değildir. Bu bölge Emevi iktidarına muhalif olan mevalinin çoğunlukla yaşadığı bölgeydi. Nihayetinde Abbasiler iktidarlarını dayandıracakları nesep ve sebep asabiyetlerini güçlendirerek *şevket* sahibi oldular. Zira *şevket*, bazen toplumda nüfuz sahibi etkin bir kişiliği değil birbirini tetikleyen

⁴¹⁴ Algül, *İslâm Tarihi*, III, 160.

⁴¹⁵ Algül, *İslâm Tarihi*, III, 160; Ceberûn, *Mefhumu'd-devleti'l-İslâmiyye*, s. 208-211.

⁴¹⁶ Taberî, *Tarih*, VII, 344.

⁴¹⁷ Bu dönemde Şiiilerin en büyük otoritesi kabul edilen Hz. Ali'nin oğlu Abdullah b. Hanefiyye'nin oğlu Ebû Haşim Abbasilerle ilişki kurmuş, vefat etmeden önce de imametini Muhammed b. Ali b. Abdullah'a vasiyet etmiştir. Yıldız, "Abbasiler" *DİA*, I, 32.

olaylar zincirinin, dağınık ve parçalı halde toplum içinde var olan güç dengelerini sekronize etmesi ve bu güçleri ortak bir paydada bir araya getirmesiyle oluşabilir. İçinde bulunulan konjonktürü siyasi hedefleri doğrultusunda yönlendirmek için toplumda güçlü bir dalga oluşturmak toplum içinde bazılarını *şevket* sahibi kılabilir ve bir iktidarı vücuda getirebilir.

Bu şekilde iktidarı elde eden Abbasiler Harun Reşid dönemine kadar istikrarlı bir yapı oluşturabildiler. Harun Reşid sonrası Abbasi iktidarı açısından önemli siyasi olayların yaşandığı dönem oldu. İki oğlu Emin ve Me'mûn arasındaki mücadele aslında iktidarın dayandığı güç odakları (Arap, Acem ve mevali) arasında bir mücadeleydi. Acemler ve mevali anne tarafından Şii bir cariyenin oğlu olan Me'mûn'u, Araplar ise anne ve baba tarafından Arap olan Emin'i destekliyorlardı. Me'mûn'un hakkı iken teamüllere aykırı bir şekilde Emin'in, oğlu Musa'yı veliaht tayin etmesiyle başlayan mücadele Me'mûn'un üstünlüğü ile sonuçlanınca, Şiiler ve mevali iktidarın önemli etkin gücü haline geldi.⁴¹⁸ Me'mûn'un, Şia'nın sekizinci imamı Ali b. Rıza'yı veliaht tayin etmesinde bu etkiyi açık bir şekilde görmek mümkündür. Me'mûn, içinde yetiştiği sosyo-kültürel ortamın etkisiyle iktidarın Ali b. Ebi Talib'in oğullarının hakkı olduğuna inanıyordu. Abbasi Devleti'nin siyasi geleceği açısından çok tehlikeli bir kırılmaya işaret eden bu olay mezhebi fay hatlarını da harekete geçirmiştir. Emevi döneminin meşruiyet anlayışını tevarüs ettiren Abbasiler de Abbasoğullarının hakkı olduğuna inandıkları iktidarın ve güç dengelerinin Şii ve mevali lehine dönüşmesinin önünü almak için Bağdat'ta ayaklanarak İbrahim b. Mehdi'ye bey'at ettiler. Devam eden süreç içerisinde Şiilerin iktidarın etkin unsuru olmasının aleyhine gelişeceğini⁴¹⁹ fark eden Me'mûn durumu düzeltmek için iktidar merkezini Horasan'dan Bağdat'a taşıdı. Me'mûn Bağdat'a geldiğinde ordu komutanları ve ulema İbrahim b. Mehdi'yi azlederek kendisine bey'at etti. Bundan sonra Me'mûn Şiilere ve mezkûr hadiseler dolayısıyla güvenlerini kaybettiği Araplara

⁴¹⁸ Emânî, *eş-Şer'îyye*, II, 639-641.

⁴¹⁹ Me'mûn'un Şii ve Farsî olan veziri Fadl b. Sehl'in yanlış yönlendirmesiyle alınan kararlar (örneğin Bağdat'a Fars asıllı Hasan b. Sehl'in vali olarak atanması) Arapların öfkesini kabarttığı gibi eyaletlerde yaşanan hoşnutsuzluklar hakkında Me'mûn'a bilgi akışının kasıtlı olarak engellenmesi, Me'mûn'un önceden veliaht atadığı Ali b. Rıza'nın samimi itiraflarıyla anlaşılınca Me'mûn aldatıldığını ve olayların aleyhine geliştiğini anlamıştır. Algül, *İslâm Tarihi*, III, 295.

karşı iktidarını tahkim edebileceği yeni bir güç teşekkül ettirdi.⁴²⁰ Ardından gelen Mu'tasım Billah, askeri ve sivil bürokrasi içindeki Arap ve Fars unsurlarına karşı güç dengesi oluşturmak için Türklerden özel bir ordu kurdu.⁴²¹ Siyasi ve askeri bürokrasi içinde yükselen Türkler halifeyi ve devlet üst bürokrasisini belirleyecek ölçüde güçlü nüfuza sahip olmaları, özellikle Mütevekkil sonrasında olduğu gibi diledikleri halifeyi atayıp dilediklerini azledecek güç kazanmaları⁴²² iktidarın zemininin bir kez daha değiştiğinin işareti sayılır.

Harun Reşîd'in devlet topraklarını Irak, Horasan ve Kuzey Afrika olmak üzere bölgelere ayırması ve buraların yönetimini geniş yetkiler verdiği üç ayrı oğluna bırakması, vefatının ardından oğulları arasında meydana gelen çatışmalar Abbasi devletinin istikrarsızlığa düşmesine neden oldu. Eyaletlerde valilere geniş yetkiler veren; valileri merkezden görece bağımsız hale getiren idare anlayışı hassaten yeni ihtida eden unsurlar tarafından devlet merkezine uzak bölgelerde İdrisîler,⁴²³ Ağlibîler,⁴²⁴ Tahirîler,⁴²⁵ Samanîler,⁴²⁶ Tolunoğulları,⁴²⁷ Hamdanîler,⁴²⁸ İhşidîler,⁴²⁹ gibi emirlikler ve Fatımiler gibi merkezden tamamen bağımsız devletlerin kurulmasına yol açtı. Bu ve benzeri hadiseler zamanla Abbasilerin *şevketinin* dağılmasına ve iktidarlarının sadece merkezle sınırlı sembolik bir varlığa dönüşmesine neden oldu. Bir de Bağdat'ın Büveyhîler (932-1062) tarafından istila edilmesi Abbasi iktidarını inkırazın eşiğine getirdi.⁴³⁰ Sonunda Bağdat'ın Moğollar tarafından ele geçirilerek son Abbasi halifesi Musta'sım Billah'ın katledilmesinin ardından Abbasi

⁴²⁰ Yıldız, "Abbasiler" *DİA*, I, 34.

⁴²¹ Samarra kenti, Türklerden oluşan orduya iktâ edilerek burada onlar için karargah oluşturulmasıyla kurulmuş bir şehirdir.

⁴²² Askerin bu şekilde iktidarı belirlemek üzere siyasete müdahalesi devlet geleneğinde görülmüş bir şey değildi. Ordu daha sonra Me'mun'un kardeşi Mu'tasım (Ebû İshak Muhammed)'in tahta çıkma sürecinde olduğu gibi halifeyi belirlemeye (ısrarla Mu'atısım'ın yeğeni Abbas b. Me'mun'u halife yapmaya) kalkıştıysa da Abbas'ın amcasına bey'at etmesiyle kriz çözülmüş oldu. Algül, *İslâm Tarihi*, III, 313, 330, IV, 29.

⁴²³ Fas'ta hüküm süren ilk İslâm Hanedanı (789-985).

⁴²⁴ Cezayir ve Sicilya'da hüküm süren bir İslâm Hanedanı (800-909).

⁴²⁵ Mâverâü'n-nehir ve Horasan'da hüküm süren bir İslâm Hanedanı (821-873).

⁴²⁶ Mâverâü'n-nehir ve Horasan'da hüküm süren bir İslâm Hanedanı (819-1005).

⁴²⁷ Mısır ve Suriye'de hüküm süren Türk-İslâm Hanedanı (868-905).

⁴²⁸ Musul ve çevresiyle Kuzey Suriye'de hüküm süren bir Arap Hanedanı (905-1004).

⁴²⁹ Mısır, Suriye ve Filistin'de hüküm süren bir Türk hanedanı (935-969).

⁴³⁰ Emânî, *eş-Şer'îyye*, II, 740, 741.

iktidarı, Aynı Calut'ta Moğolları mağlup eden yeni bir güç olarak tarih sahnesine çıkmış olan Memlûkler himayesinde (1258-1517) yaşatılmıştır.⁴³¹

XIII. yüzyılın ilk yarısında Cengiz Han öncülüğünde Çin'i istilâ eden Moğol ordusu Türkistan'a yöneldi. Horasan'ın kuzeyinde 70.000 çadırdan oluşan yarım milyon civarında Müslüman Türk yaşıyordu. Moğol saldırılarından dolayı göç etmek zorunda kalan Türkmen boylarının bir kısmı Irak'ın kuzeyine, bir kısmı İran'ın batısına yerleştiler. Göç eden Türkmen boylarının içinde yer alan Kayı boyu ise Anadolu'ya kadar ulaştı. Alaeddin Keykubat'ın Bizans sınırı üzerinde (Eskişehir-Kütahya) kendilerine iktâ vermesiyle göçebelikten kurtulan Kayı boyu, Ertuğrul, Osman ve Orhan Gazi dönemlerinde Bizans'ın en önemli iki büyük şehrini (İznik ve Bursa) fethedecek bir güce erişti.⁴³² Devam eden süreçte Doğu Roma İmparatorluğunun başkenti Konstantiniyye'yi fethederek yeni bir çağı aralayan Osmanlı, İslam aleminin birliğini sağlamak üzere hilafeti Kahire'den İstanbul'a taşıyarak dünya çapında bir güce dönüşmüş oldu. Bütün bu süreçler, hareket ettikçe güzergahı üzerindeki kar tanelerini bünyesine katarak büyüyen kar topu gibi, küçük bir kabileden dünya çapında bir devlet olma hacmine erişinceye kadar çevresinde olan, oluşan ve belirli bir strateji dahilinde, bilinçle oluşturulmuş olan sosyal, siyasi, askeri, kültürel vb. birçok bileşeni sirküle ederek şekillenen gücün serencamını anlatır. Bu bileşenlerin biri, ikisi bir araya gelir ve bir topluluğu güç dengeleri içinde önemli bir yere taşır. Hz. Peygamber'i (s.a.v) ilk tanıdıklarında, evvelce Yahudilerin haber verdiği Nebi olduğunu anlayarak birbirlerine “*Yahudiler ona iman etmede sizin önünüze geçmesinler! [onlardan önce daveti kabul edelim]... Umulur ki Allah senin sayende kavmimiz arasındaki ihtilafları giderir.*”⁴³³ diyen altı kişinin iman etmesiyle on yıl içinde Arap Yarımadasına tamamıyla hükmeden Nübüvvet devletinden Emevilerin Horasan valisi Nasr b. Seyyar'ın satın aldığı bin kölemen Türkten⁴³⁴ Moğolları mağlup eden Memlûklere, kendisine barınacak bir yurt aramak üzere Anadolu'ya gelmiş olan dört yüz çadırlık bir boydan cihan devleti Osmanlı'ya, bütün bu süreçlerde devletleri var eden güç unsurlarını kolektif olarak aktive eden stratejik

⁴³¹ Ayaz, Memlûkler, s. 21; Black, *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi*, s. 209.

⁴³² Harb, *Osmâniyyûn fi't-tarih ve'l-hadâre*, s. 10, 11.

⁴³³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 429.

⁴³⁴ Sallâbî, *Sultan Seyfû'd-din Kuduz*, s. 21.

süreçler yaşanıyor. Bütün bunlar bir sonraki başlık altında tespit etmeye çalışacağımız gibi *mene* kavramını; bir iktidara uygulamaları için güvenliği sağlama, egemenlik alanı açma; tanınma, devletleşme, aslında meşrulaşmayı ifade eden sosyo-politik süreçlerdir.

2. 1. 3. 2. Normatif Bir Kurum Olarak İktidar

Normatif bir kurum olarak iktidar ile olgusal bir durum olarak gücün her ikisi de itaat ve boyun eğmeyi sağlayan araçlar olmakla birlikte ilki meşru ikincisi meşru olmayan bir durumu ifade eder. Güç, diğerlerinin davranışlarını etkileme becerisi olarak tanımlanırken iktidar bunu meşru yolla yapma anlamına gelir. Bu anlamda iktidar, diğerlerinin davranışlarını yönetme hakkına sahip olmayı ifade eder ve rızaya dayanırken ‘kaba güç’ bunu şiddet, baskı, zorlama ve tehdit ile yapmaktır.⁴³⁵ Bundan dolayı yönetme hakkına sahip olan ve yönetilenlerin rıza ve onayına dayanan iktidarın gücü meşru bir etkidir/güçtür.⁴³⁶ Bu sebeple güç ve etki kavramları olgusal bir durumu ifade ederken iktidar kavramı normatif bir durumu anlatır. İktidar, içinden çıktığı toplumun norm ve değerler sistemine uygun olarak kurulduğunda buyrukları zorlama ve baskı olarak değil aksine boyun eğilmesi gereken kurallar olarak görülecektir. Güç ise, fiziksel veya birçok unsurdan kaynaklanan eşitsiz bir duruma boyun eğmeyi ifade eder. Dolayısıyla gücün neden olduğu eşitsizliğin ‘zorbalık’ ve ‘kaba güç’ olmaması için toplumca kabul edilebilir ilkeler ve değerler sistemine dayanması gerekir. Bir başka ifadeyle iktidarın dayandığı güç ancak topluma dayandığında ve toplumun sahip olduğu normatif değerler ile donandığında meşruiyet kazanır.⁴³⁷ Böylece iktidar uygulamalarına bağlı kalınmasını, iç ve dış tehditlere karşı varlığının korunmasını sağlayacak fiziksel gücünü, ona meşruiyet kazandıran, yönetilenlerin rızasını sağlayan otoritesiyle birleştirmiş olur.⁴³⁸

Siyasal iktidarı koruma ve uygulamasını güvence altına alma durumu İslam hukuk literatüründe ‘eman/güvenlik’ kavramıyla açıklanmıştır. Bir beldenin dâru’l-İslam olarak tanımlanabilmesi için aranan kriterlerden birisi, devletin siyasal iktidar,

⁴³⁵ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 52, 53; Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 158.

⁴³⁶ Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 125.

⁴³⁷ Çetin, *Siyaset Bilimi*, s. 35.

⁴³⁸ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 328.

ülke ve vatandaş unsurlarıyla birlikte varlığını koruyacak güvenliğinin olmasıdır. İslam hukukçuları dâru'l-İslam'ı güvenlik, ahkâmın tatbiki veya her ikisini de merkeze alacak şekilde tanımlamışlardır. Hanefî fakihî Kâsânî İslam ülkesini “*İslam ahkâmının uygulandığı ülke*”⁴³⁹ olarak tanımlar. Bu tanım İslam hükümlerinin uygulanmasını merkeze alırken, İbn Âbidîn'e ait olan “*Bir idarecinin fiili egemenliği ile kayıtlanmış bölge*”,⁴⁴⁰ ve Zuhaylî'nin “*Kendine ait özel koruması/güvenliği ve kendisine ait bağımsız bir egemenlik alanı olan ülke*”⁴⁴¹ tanımı güvenliği merkeze almaktadır. Serahsî'nin “*Müslümanların idare ve hâkimiyeti altındaki bir yerdir ki, bunun alameti, Müslümanların o bölgede emniyet içinde yaşamalarıdır*”⁴⁴² biçimindeki tanımı ise her iki yaklaşımı da içine almaktadır. Bu konunun bu çalışmayla ilgili olan veçhesi ise tanımlarda geçen ‘şer’î ahkâmın uygulanması’ ve ‘güvenliğinin olması’ hususunun herhangi bir dârin İslam dârı/ülkesi statüsünü alabilmesi ve iktidarının meşruiyet kazabilmesi için gerekli görülmüş olmasıdır. Normal şartlarda imam tayin etmeyi zorunluluk olarak görmeyen Hariciler’in dahi, güvenlik sıkıntısı ve fitne durumu baş gösterdiğinde imam tayinini zaruri görmeleri,⁴⁴³ iktidar-güvenlik arasındaki ilişkinin ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

İslam hukukçuları dâru'l-İslam için gerekli gördükleri güvenlik kriterini tanımlarken *menea* kavramını ölçü almışlardır.⁴⁴⁴ Hukukçuların ölçü aldıkları bu kavram velayet görevini yerine getirebilmesi için iktidarın yönettiği toprakların ve yönetilenlerin güvenliğini sağlayabilme ve caydırıcılık niteliğini ifade etmektedir.

2. 1. 3. 2. 1. Menea Kavramı

Me-ne-a kelimesinin mastarı olan *menea* (منع) “izzet ve güç” manalarına gelmektedir. Düşmanlarına karşı kendisini koruyup kollayan bir kavmin içinde

⁴³⁹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VII, 130.

⁴⁴⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, IV, 166.

⁴⁴¹ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edi'l-letuhû*, X, 393.

⁴⁴² Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, IV, 1253; *Mebûsûr*, X, 114.

⁴⁴³ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 395.

⁴⁴⁴ Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, s. 98. Şevket ve *menea* kavramları, İslam ceza hukuku literatüründe, meşru otoriteye karşı ayaklanma (bağy) suçunun sabit olması için aranan şartlar bağlamında da zikredilir. Bkz. Serahsî, *el-Mebûsûr*, IX, 195; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VII, 140. Bağy suçunun tespit edilebilmesi için bu kişilerin şevket ve meneasının, mevcut iktidarın şevket ve meneasını bertaraf edebilecek düzeyde olma niteliği söz konusu edilmiştir. Ceza hukukunda mevzu edilen bu durum zımnen iktidarda şevket ve *menea* niteliğinin arandığını gösterir.

bulunan bir kimse ‘menea sahibi’ olarak nitelendirilir.⁴⁴⁵ Menî‘ (منع) bedensel/fiziksel olarak güçlü adam,⁴⁴⁶ menû‘ (منوع) kişi ile ulaşmak istediği şeyin arasına bir engelin girmesi manasında kullanılır. Bir de menî‘ (منع) kendisini, menü‘ (منوع) başkasını koruyan⁴⁴⁷ manasına gelir. Kelime ‘min’ veya ‘an’ harfi cerleri ile birlikte kullanıldığında hakkını korumak ve birisini himaye etmek manalarını ihtiva eder. Burada kişinin hakkı olan bir şey ile onu gasp etmek isteyen arasına engel olarak girme manası vardır.⁴⁴⁸ Allah’ın isimlerinden biri olan el-Mâni‘ (مانع) kişi ile nimet arasına engel koyan, onu nimetten mahrum eden manasına gelir.⁴⁴⁹ Menea (منع) kalıbında olduğunda “kimsenin aleyhine bir şey yapmaya güç yetiremeyeceği ölçüde kavminin içinde güçlü ve korunaklı olmayı”⁴⁵⁰ ifade eder.

Menea kelimesinin Kur’anı Kerim’de ve hadisi şeriflerde de koruma manalarında kullanımı mevcuttur. Hayber Yahudilerinden söz edilirken “kalelerinin koruyucu olduğunu zannettiler”⁴⁵¹ buyrulmaktadır. Yani onlar kaleleri ile örülmüş güçlü ve sağlam bir sığınak içinde bulunuyorlardı.⁴⁵² Kâbe’de namaz kılarken Hz. Peygamber’in (s.a.v) sırtına işkembe konulduğu malum hadiseye tanık olan İbn Mesud’un (r.a.) “Ah ne olaydı da o zaman bunu engelleyici gücüm olsaydı!”⁴⁵³ ifadesinde geçen مَنَعَة kelimesini Nevevî (v. 676-1278), ‘güç’ şeklinde açıklamıştır.⁴⁵⁴

Hiz. Peygamber’in (s.a.v), “Allah kavminden koruma (منعة) desteği olmayan hiçbir peygamber göndermemiştir”⁴⁵⁵ sözü, himaye edici güç olmadan Peygamberlerin dinlerini yaşama ve gereklerini yerine getirme imkanı olmadığı gerçeğine atıfta bulunur. Nitekim Allah’ın Hiz. Peygamber’in (s.a.v) davetini Medineli Ensar ile

⁴⁴⁵ Neccar, *Mu’cemü’l-vasit*, II, 888.

⁴⁴⁶ Zebidî, *Tâcü’l-arûs*, XXII, 221.

⁴⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, VIII, 343.

⁴⁴⁸ Zebidî, *Tâcü’l-arûs*, XXII, 221; İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, VIII, 343.

⁴⁴⁹ Ahmed Muhtar, *Mu’cemi’l-lugati’l-arabiyyeti’l-muasira*, III, 2128.

⁴⁵⁰ Feyyûmî, *Misbâhü’l-münîr*, II, 581.

⁴⁵¹ Haşr, 59/2. “مانعتهم حصونهم”.

⁴⁵² Kutup, *Fizilâli’l-Kur’ân*, IX, 588.

⁴⁵³ “فلو كانت لي منعة طرخته عن ظهر رسول الله”

⁴⁵⁴ Nevevî, *el-Minhac fi şerhi Sahihi Müslim*, XII, 152.

⁴⁵⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, XVI, 524. Ebû Hureyre’nin rivayet ettiği hadiste Hiz. Peygamber (s.a.v) Lût (a.s.)’ın kavminden çok fenalık gördüğünü, bunun üzerine Kur’an’da yer alan “Keşke size karşı (koyacak) bir gücüm olsaydı, ya da sağlam bir desteğe dayanabilseydim” (Hûd-11/80) temennisinde bulunduktan sonra kavminden koruma desteği olmayan hiçbir peygamberin gönderilmediğini haber vermektedir. “ما بعث الله عز وجل نبيا بعده إلا في منعة من قومه”

desteklemesi bunun göstergesi olmaktadır. Mekke yönetimi ellerinde bulundurdukları fiziki ve sosyal tüm güçlerini dinin önüne engel olarak koyduklarında Hz. Peygamber (s.a.v) de dini davetin önünde duran engeli (mâniayı) kaldırmak ve dini hükümleri uygulamak için başka bir ‘dâr/ülke’ arayışı içine girdi. Taberî’nin (v. 310/923) Katâde’den (v. 117/735) naklettiğine göre Allah’ın elçisi güç olmadan bu işin üstesinden gelemeyeceğini idrak etti ve Allah’tan kitabını, hadlerini, farzlarını ve dinini ikame etmek için destekleyici güç isteğinde bulundu.⁴⁵⁶ Hz. Peygamber’in (s.a.v) dinini yaşayabileceği bir yurt aradığı sırada inen “*Bana kendi katından destekleyici bir güç ver*”⁴⁵⁷ ayeti böyle bir güç talebini ifade etmektedir. Taberî ayette geçen سُلْطَانًا نَصِيرًا /sultâne’n-nasîrâ ifadesini bazı tevîl ehlinin, düşmanlık edenlere karşı bana yardım edecek “mülk/iktidar”, “*senin dinini ikame edebileceğim güç*”, “dinin hakkında fenalık düşünenlerin fenalıklarını def edebileceğim güç” manasında yorumladıklarını nakleder.⁴⁵⁸ Nevevî devlet başkanının bir korunma aleti ve güç unsuru olan kalkana benzetildiği “*İmam kalkandır, Ancak onunla korunulabilir ve ardında savaşılabılır*”⁴⁵⁹ hadisini şerh ederken, iktidarın meneâ; iç ve dış tehditlere karşı caydırıcı ve koruyucu işlevlerine dikkat çeker:

İmam kalkandır. Çünkü düşmanı, Müslümanlara eziyet etmekten men eder. Aynı şekilde insanları birbirlerine eziyet etmekten men eder ve Müslümanların birliğini korur. Onunla korunmak bu demektir. Onunla savaşılar ifadesinin manası ise; kafirler, bâğîler, hariciler ve mutlak anlamda fesad ve zulüm ehli ile onun liderliğinde savaşılabılır demektir.⁴⁶⁰

Egemen olduğu topraklar üzerinde siyasal iktidara hukuku uygulama imkanı veren; toprakların ve üzerinde yaşayan toplumun güvenliğini temin eden caydırıcı güç anlamıyla meneâ kavramının İslam hukuk literatüründe kullanıldığı görülmektedir. Cüveynî meneâyı şevket sahibi kimselerin bey’at etmesiyle bir yönetimin istikrarı

⁴⁵⁶ Taberî, *Câmiü’l-beyân fî tefsiri’l-Kur’an*, XVII, 533.

⁴⁵⁷ İsrâ, 80; Taberî, ayetin sebebi nüzulünün İbn Abbas’tan gelen şu rivayet olduğunu nakletmektedir: “Peygamber Mekke’de idi. Sonra hicretle emredildi. Allah “Rabbim! (Gireceğim yere) doğruluk ve esenlik içinde girmemi sağla. (Çıkacağım yerden de) beni doğruluk ve esenlik içinde çıkar. Katından bana yardımcı bir kuvvet ver” ayetini indirdi. *Câmiü’l-beyân fî tefsiri’l-Kur’an*, XVII, 533.

⁴⁵⁸ Taberî, *Câmiü’l-beyân fî tefsiri’l-Kur’an*, XVII, 533-536.

⁴⁵⁹ Buhârî, Cihad, 109.

⁴⁶⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 230; Benzer bir yaklaşım için bkz. Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî li-şerhi Sahihî’l-Buhârî*, X, 119.

sağlayacak biçimde idareyi elinde tutabilmesi manasında kullanmaktadır. Cüveynî “*Menea ve şevket sahibi olmayan kimselerin bey’at etmesi ile kurulan imamette istikrar görmüyorum*”⁴⁶¹ derken iktidarın, görevini yürütebilmesi için gerekli olan caydırıcı güce işaret eder. Bu sebeple sadece imamet akdi imama *menea* ve *şevket* niteliğini temin edebilenlerle kurulabilir. Çünkü bu niteliklere sahip bir imam kendisine karşı direnen, muhalefet eden ve düşmanlık gösterenlere rağmen iktidar görevini sürdürebilir. İmam nasb etmede gecikmenin bir takım sıkıntılar doğurabileceğini, ümmetleri helake sürükleyecek fitnelerin ve istikrarsızlıkların baş göstereceğini, İslam’ın koruyucusu olan orduların kötürüm hale geleceğini ifade eden Cüveynî, bu durumda bir takım meziyetlerinden dolayı illa da efdal olan adayı nasb edelim düşüncesinin hiçbir faydasının olmayacağını söylemektedir. İlkesel olarak efdal olanın öne çıkarılmasını savunmakla birlikte Cüveynî mefdul olan aday üzerinde ittifak oluşmuşsa, kitlelerin ve bağlılarının desteğiyle sağlanan *meneay*ı temin eden bir seçim gerçekleşmişse imametın güvenliği ve istikrarı sağlayabilecek niteliğine kavuştuğunu düşünmektedir.⁴⁶²

Gazâlî’nin “*Din, binanın temelidir, Sultan da din binasının bekçisidir; temeli olmayan bina yıkılmaya, bekçisi olmayan bina da yok olmaya mahkûmdur*”⁴⁶³ şeklindeki meşhur benzetmesi iktidara, ancak kendisinde tam anlamıyla koruma niteliği bulunması halinde deruhte edebileceği dinin bekçiliği görevini yükler. Egemen olduğu toprağın ve yönettiği toplumun güvenliğini sağlaması; sınırları ve toplumun maslahatlarını koruması siyasal iktidarın önemli görevleri arasındadır. Gazâlî’nin bekçiye benzettiği sultan bu görevini *menea* niteliğine sahip olması halinde yerine getirebilir. Gazâlî imametın gerekliliğini izah ederken de bunu güvenlik ihtiyacı ile temellendirir:

Dinin nizamı marifet ve ibadetledir. Bunlara ancak beden sağlığı, yaşamın sürdürülebilir olması, giyim, barınma, beslenme gibi ihtiyaçların temin edilebilir olması ve tehlikelere engel olabilecek güvenlikle ulaşılabilir. (...) İnsan ruhu, bedeni, malı, yiyeceği ve meskeni hususlarında bütün zamanlar veya bazı

⁴⁶¹ Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, s. 250, 251.

⁴⁶² Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, s. 318.

⁴⁶³ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtınıyye*, s. 201.

zamanlarda güvende olmakla birlikte dinin düzenli bir şekilde yürütülmesi de ancak bu zaruri ihtiyaçların güvenliğinin sağlanması ile olur. Yoksa bütün vaktini zalimlerin kılıçlarına karşı kendisini korumakla ve yiyeceğini zorbalardan istemekle geçiren kimse ahiret saadetinin vesileleri olan ilim ve amele ne zaman vakit ayırabilir?⁴⁶⁴

Din işlerinin düzene koyulmasının ancak dünya işlerinin düzene koyulması ile gerçekleşeceği ve dünya işlerinin düzene koyulmasının ise ancak kendisine itaat edilen bir imamın varlığı ile mümkün olabileceğini ifade eden Gazâlî'yi bu mantıksal sonuca ulaştıran öncül güvenlik unsurudur: “*Dünya işlerinin düzene koyulması, can ve mal güvenliğinin temin edilmesi ancak kendisine itaat edilen bir sultanla gerçekleşir*”⁴⁶⁵

İbn Teymiyye, Ali b. Ma'bed'in (v. 218/833) *et-Tâ'a ve'l-ma'siye* adlı kitabından Hz. Ali'yle ilgili şöyle bir anekdot aktarmaktadır. Hz. Ali'nin “*İyi olsun kötü olsun insanların muhakkak bir idareye ihtiyacı vardır*” demesi üzerine birtakım insanlar ona “*iyiyi anladık da kötü idareci neden olsun?*” sorusunu yöneltmişler. Hz. Ali'nin bu soruya verdiği cevapta imamın güvenliği sağlama görevine işaret edilmiştir: “*Yollar onun sayesinde güvende olur, hadler uygulanır, düşmana karşı savaşılır, ganimetler taksim edilir.*”⁴⁶⁶

Güvenlik ya da caydırıcı güç vurgusunu klasik İslam düşünce geleneğini tevarüs ettirmiş olan Osmanlı siyaset düşüncesinde de görmek mümkündür. Bir Osmanlı kadısı olan Hasan es-Semerkindî 935/1529 yılında kaleme aldığı *Letâifü'l-efkâr ve kâşifü'l-esrâr* adlı eserinde imamet görevlerinden ve semerelerinden bahseder. Bu alanda klasikleşmiş eserlerde ‘dinin muhafazası’ ve ‘dünyanın idaresi’ şeklinde formüle edilen görevlere Semerkindî ‘ri‘âyetü ibâdillâh’/Allah’ın kullarının yönetilmesi ve ‘hıfzu ahkâmillâh’/Allah’ın hükümlerinin korunması şeklinde işaret etmektedir. Bu görevlerin yerine getirilmesi sonucunda elde edilecek olan semerelerin

⁴⁶⁴ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 201. Bir Osmanlı alimi İsmail Hakkı Bursevî de Gazâlî'nin düşüncesine benzer bir yaklaşımla sultanın varlığını güvenlik gerekçesiyle temellendirir: “*Malum ola ki, mü'minin, dinin emirlerini yerine getirmesi gerekir. Ancak eman bulunmadıkça ikamet-i din mümkün olmadığından her zaman bir imamın bulunması gerekir. Çünkü büyük bir ordu ile düşmana karşı gelecek ve adalet sancağını kaldırabilecek olan odur. Ancak bundan sonra halk kendi evlerinde huzurlu bir şekilde ve dünya işleri ile meşgul olabilir.*” Bkz. Kazıcı, “Bursevî'ye Göre Osmanlı Müesseseleri”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, s. 209.

⁴⁶⁵ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 201.

⁴⁶⁶ İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünneti'n-Nebeviyye*, I, 548.

başında memleketlerin korunması, insanların ve yolların güvenliğinin sağlanması gelmektedir.⁴⁶⁷ Aynı zamanda memlekette adaletin sağlanıp sağlanmadığının ölçüsü olan bu semereler, ‘adalet dâiresi’nin sağlıklı işletilmesi ile mümkün olmaktadır. Osmanlı siyaset düşünürlerinin eserlerinde vurgulu bir şekilde ifade ettikleri ‘adalet dairesi’ devlet, asker, mal, reâya ve adalet unsurlarından oluşan bir döngüdür.⁴⁶⁸ Bu döngü içerisinde asker, sultânın görevlerini yerine getirebilmesi; memleketin korunması ve insanların güvenliğinin sağlanması gibi semerelerin elde edilebilmesi için lazım görülen bir unsurdur.

Osmanlı düşünürlerinin eserlerinde adalet dairesi içerisinde güvenliği sağlama fonksiyonu yüklenen askerin görevine ‘erkân-ı erbaa’ diye bilinen organizmacı toplum kuramıyla da işaret edilmiştir. Erkân-ı erbaa klasik İslam siyaset felsefesinin toplumu oluşturduğu düşünülen sınıfları, bu sınıfların görevlerini ve birbirleri ile ilişkilerini açıklayan bir kavramdır.⁴⁶⁹ Antik Yunan’a kadar kökleri uzanan bu düşüncenin⁴⁷⁰ klasik İslam düşünce geleneğindeki önemli temsilcilerinden birisi İranlı âlim ve filozof Nasrettin Tûsî (v. 672/1274)’dir. Tûsî’nin düşüncesinde toplumu oluşturan beş kategorinin başında yöneticiler gelmektedir.⁴⁷¹ Tûsî erdemli şehre yani ideal topluma ulaşılabilmesi için yöneticide hikmet, tam akıllılık, gözü açıklık niteliklerinin yanında bir de savunma ve taarruz için gerekli olan asker gücüne sahip olma niteliğini aramaktadır.⁴⁷²

Organizmacı teoride güvenliği sağlayıcı güce başka bir bağlamda vurgu yapılmaktadır. Şöyle ki, erkân-ı erbaa teorisinde toplum insan vücuduna, toplumu

⁴⁶⁷ Kanûnî Sultan Süleyman devri vezir-i azamî İbrahim Paşa’ya ithaf edilmiş olan risale ile ilgili bir inceleme için bkz. Kavak, “Bir Osmanlı Kadısı Gözüyle Siyaset: Letâifü’l-efkâr ve kâşifü’l-esrâr Yahut Osmanlı Saltanatını Fıkıh Diliyle Temellendirmek”, *Marmara Üniversitesi Dergisi*, s. 95-120.

⁴⁶⁸ Kâtip Çelebi, *Düstûru’l-amel li islahi’l-halel*, s. 111.

⁴⁶⁹ Öz, “Klasik Dönem Osmanlı Siyasî Düşüncesi-Tarihî Temeller ve Ana İlkeler”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, s. 31.

⁴⁷⁰ Erkanî erbaa yada organizmacı teorisinin Antik Yunan kökleri hakkında bir inceleme için bkz.. Doğan, “16. Ve 17. Yüzyıl Osmanlı Siyasetnâme Ve Ahlâknâmelerinde İbn Haldûnizm: Kınalızâde Ali Efendi, Kâtip Çelebi Ve Na’imâ Örnekleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 197-214.

⁴⁷¹ Tûsî’nin toplumsal sınıflaması şu şekildedir: 1. Yöneticiler. Bular diğerlerine göre daha erdemli ve hikmet sahibidirler. 2. Zü’l-elsine. İnsanların bilgi ve görgülerini artırarak erdemlilerin seviyesine yakınlaştırmaya çalışan fakih ve edip kişiler. 3. Mukadderân. Adaleti ve maddi gelişmeyi sağlamakla görevli olanlar. 4. Mücahitler. İdeal şehrin güvenliği sağlayanlar. 5. Maliyeciler. İnsanların beslenme ihtiyaçlarını tedarik eden kişiler. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 277.

⁴⁷² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 277, 278.

oluşturan kategoriler de insan vücudundaki organlara benzetilerek açıklanmaktadır. İnsanın sağlıklı olması vücudun organlarının uyumla çalışmasına bağlı olduğu gibi toplumun sağlıklı olması da, toplum içindeki şu dört kategorinin birbiriyle uyumla çalışmasına bağlıdır. Bunlar: Kalem ehli (alimler). Kılıç ehli (askerler). Muamele ehli (memur ve bürokratlar). Ziraat ehli (çiftçiler). Aynı zamanda bu kategorilerin her biri tabiatla yaşamın mümkün olması için gerekli olan elementler mesabesindedir. Aydınlar suyun, askerler ateşin, memur ve bürokratlar havanın, çiftçiler ise toprağın yerini tutarlar. Bu dört unsurun birbirleri ile uyumu bozulduğunda ya da biri diğerlerine baskın çıkıp aradaki denge kaybolduğunda toplumda bozulma baş göstereceğinden erdemli toplumdan uzaklaşılır.⁴⁷³

Organizmacı teori Tûsî'den sonra gelen birçok düşünür tarafından da toplumsal meseleleri açıklamak üzere kullanılmıştır. Özellikle XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı devletinin zayıflama sürecine girdiği, devlet organları arasında uyumsuzluğun baş gösterdiği yıllarda yaşamış olan Osmanlı siyaset düşünürleri mevcut durumu ve çözüm noktasındaki düşüncelerini organizmacı toplum teorisi bağlamında açıklamaya çalışmışlardır. Örneğin Kınalızâde Ali Çelebi (v. 979/1572) toplumsal kategorileri tabiatla var olan su, ateş, toprak ve havaya benzetir. Canlı türünün yaşaması için bu elementler nasıl zaruri ise topluma ilmi taşıyan alimler ve hükümleri uygulayan kadılardan oluşan kalem ehli; güvenliği sağlayan askerlerin oluşturduğu kılıç ehli; ihtiyaçları karşılayan ticaret ehli ve besin kaynaklarını temin eden ziraat ehli de zaruridir.⁴⁷⁴ Benzer bir yaklaşıma sahip olan XVII. yüzyıl Osmanlı bilgini ve devlet adamı olan Kâtip Çelebi de bu kategoriler tabiatdaki elementlerle değil insan vücudundaki belli başlı organlara (kan, balgam, safra gibi) benzetilerek anlatılmaktadır.⁴⁷⁵ Erkân-ı erbaa teorisinde kılıç ehline güvenliği sağlama görevi verilmiştir. Bir Osmanlı fakihi ve düşünürü olan Hasan Kâfî Akhisârî (v. 1024/1615) toplumun bünyesinde var olan bu unsurları ve görevlerini beyan ederken askerlerin

⁴⁷³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 296, 298.

⁴⁷⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 457.

⁴⁷⁵ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-amel li ıslahi'l-halel*, s. 112, 117-119.

vazifesinin düşmanları def etmek olduğunu söyler.⁴⁷⁶ Ona göre imamet asker, ulema, bilginler, edipler ve fakirlere dayanır.⁴⁷⁷

Osmanlı siyaset düşünürlerinin ‘adalet dairesi’, ‘erkân-ı erbaa’ veya organizmacı toplum sınıflamalarında düzenin sağlanması için güçlü bir yönetici, düşmanları def etmek, reâyânın güvenliğini sağlamak için asker veya kılıç ehli şeklinde tabir ettikleri bir güce vurgu yaptıkları görülmektedir. Bu, imamet görevlerinin yerine getirilebilmesi için gerekli olan *şevket* ve *menea* sahibi imam vurgusunu yapan klasik İslam düşüncesinin devamı niteliğindedir.

Klasik İslam düşüncesinde *menea* kavramının dâru’l-İslam’ın güvenlik kriterini belirleyen bir ölçü olarak kullanıldığına daha önce değinilmişti.⁴⁷⁸ Hatta bu kelimenin Hz. Peygamber’in (s.a.v), hicret öncesi Mekke’yi çevreleyen yerleşkelerde bulunan ya da hac ve panayır mevsiminde Mekke’ye dışarıdan gelen Arap kabileleri ile gerçekleştirdiği görüşmelerde kullanıldığını görmek mümkündür.⁴⁷⁹ Bu görüşmelerde me-ne-a kelimesinin -şimdiki ve geniş zaman ve mastar kipleri ile-⁴⁸⁰ siyasal iktidara uygulama imkanı veren ve hakim olduğu ülke sınırları içinde onu düşmanlarına karşı koruyan caydırıcı güç manasında kullanıldığı görülmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.v) İkinci Akabe’de Medinelilerle gerçekleştirdiği görüşmede onlardan savunma ve koruma talebinde bulunmuş Medineliler de kendilerini ve ailelerini savunup korudukları şeylerden Hz. Peygamber’i (s.a.v) de savunup koruyacaklarına dair söz vermişlerdir. Bu görüşmede Medinelilerin, Hz. Peygamber’in (s.a.v) aradığı güvenliği temin etme imkanının kendilerinde olduğuna

⁴⁷⁶ Akhisârî, *Usûlü’l-hikem fi nizâmi’l-âlem*, s. 20.

⁴⁷⁷ Akhisârî, *Usûlü’l-hikem fi nizâmi’l-âlem*, s. 25.

⁴⁷⁸ Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, s. 98.

⁴⁷⁹ İslâm’ın geldiği dönemde Arap Yarımadasına kabileler ve aşiretlerden oluşan sosyolojik bir yapı hakimdi. Toplumun işleri aşiretin ve kabilenin ileri gelenlerinin oluşturduğu senato tarafından yönetiliyordu. Hz. Peygamber’i (s.a.v) Mekke’de dinine davet ederken himaye eden Ebû Talib veya Taif’ten döndüğünde Mekke’ye girişini temin eden ve orada onu himaye eden Mutim İbn Adiyy bir kişi de olsalar o günün toplumunda menea/caydırıcı güç sahibi kimselerdi. Hz. Peygamber’in (s.a.v) bu süreçte kabilelerin liderleri ile yaptığı görüşmeler için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihaye*, IV, 344-364.

⁴⁸⁰ Bu görüşmede geçen savunma ve koruma kelimeleri me-ne-a kelimesinin şimdi ve geniş zaman kipi olan muzârî kalıbında تمنعوني مما تمنعون şeklinde geçmektedir. İbn Hacer, *Fethü’l-bâri*, VII, 223. Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VIII, 146; İbn Hanbel, *Müsned*, XXII, 23; Ayrıca Peygamberimiz muhataplarına şu soruyu yöneltmektedir. “كيف المنعة فيكم” / “Sizde mene’a (koruma, kollama) nasıl?” İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihaye*, IV, 348-350.

dair yaptıkları vurgu dikkat çekicidir. Şöyle söylemişlerdi: “*Biz, vallahi, savaşmasını iyi bilen kimseleriz. Bu bize atalarımızdan miras kalmıştır.*”⁴⁸¹ Siyer kaynaklarına göre Hz. Peygamber (s.a.v) Medineli Müslümanlardan önce, yaklaşık otuza yakın kabile ile görüşme yapmış⁴⁸² lakin taleplerinin karşılanmamasından dolayı onların beldesine hicret etmeyi düşünmemiştir. Örneğin, Benî Şeybân kabilesiyle yaptığı görüşmede dinini koruyup kollamak konusunda güvenliği tam olarak sağlayamayacaklarını anladığında görüşmeyi sonlandırmıştı. Toprakları bir taraftan Arap Yarımadası diğer taraftan Fars İmparatorluğuna komşu olan Beni Şeybân Hz. Peygamber’i (s.a.v) Arap Yarımadası taraflarında bulunan topraklarında koruyabilecekleri, ancak -daha önceden aralarında anlaşma bulunduğu ve bu anlaşmayı bozamayacakları gerekçesiyle- Fars İmparatorluğuna komşu olan topraklarında koruyamayacaklarını söylediklerinde Hz. Peygamber (s.a.v) “*Şüphesiz, her tarafını emin kılmaya gücü yetmeyen kimseler Allah’ın dinine yardım edemezler*” buyurarak onlarla görüşmeyi sonlandırmıştır.⁴⁸³ Bu örnekten de anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber (s.a.v), bir siyasi iktidar için gerekli güç desteğini sunamayan; egemen bir güç olarak yönettiği toprakların ve üzerinde yaşayan insanların güvenliğini sağlamaya muktedir olmayan hiçbir yurda hicret etmeyi

⁴⁸¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, I-II, 441-446. İbn Hanbel, *Müsned*, XXXVII, 429; İbn Hacer, *Fethü’l-bâri*, VII, 223; Ebû Zehra, *Hatemi’n-nebiyyin*, I, 638-641.

⁴⁸² Şen, *Paradigmatik Dönüşümün Öncüsü Hz. Muhammed*, s. 105, 106. Siyer kaynaklarında “Rasulullah’ın (s.a.v) kendisini kabilelere arz etmesi” başlığı altında nakledilen hadiseler bu süreçte otuza yakın kabile ile görüşmenin yapıldığını ortaya koymaktadır. Bu kabileler şunlardır: Beni Gassan, Beni Fezara, Beni Üzra, Beni Mira, Beni Hanife, Beni Süleym, Beni Seleme, Beni Şeybân, Beni Sa’lebe, Beni Hemezan, Beni Abs, Beni Nasr, Beni Kinde, Beni Kelb, Beni Kays b. Hutaym, Beni Amr b. Avf, Beni Haris b. Ka’b, Beni Amir b. Sa’sa’a, Beni Nadr b. Hevezan, Beni Bıkr b. Vail, Beni Muharib b. Hasfe, Beni Büka, Ehli Yesrip, Evs ve Hazrec İbni Hişâm. *es-Sîyertü’n-Nebeviyye*, I-II, 422; İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihaye*, IV, 344, 362; Ebû Zehra, *Hatemu’n-nebiyyin*, I, 615.

⁴⁸³ Beni Şeybân’ın ileri gelenlerinden Müsenna b. Harise ile Rasul (s.a.v) arasında geçen görüşme Rasûlullah’ın (s.a.v) aradığı güvenliği temin etmelerine imkan vermeyen uluslararası nüfuz ve taahhüt altına girdiklerini ve bundan hicret etmek için elverişli olmadığı anlaşılmaktadır. “*Biz, iki bulanık su arasında otururuz. Bunlardan birisi Yamame, diğeri ise Semave’dir... Onlardan biri; Irak kasabalarına yüksekte bakan Arap topraklarındadır ve o bölgeye bu ad verilir. Diğeri ise; Farisi ırmaklarının ağızları ve Kisra’nın ırmaklarının olduğu bölgededir ve oraya da o ad verilir. Kisra, orada herhangi bir olay çıkarmamak ve olay çıkaranları bastırmak şartı ile bizim orada yerleşmemize izin verdi. Fakat senin bizi davet ettiğin şey hükümdarların hoşuna gitmez. Araplar sınırlarında işlenen suçtan dolayı sahibini bağışlayabilir ve ömrünü kabul edebilirler ama Farisiler kendi sınırlarında işlenen suçtan dolayı sahibini affetmez ve ömrünü kabul etmezler. Senin bizden istediğin şey; sana Arap topraklarına yakın olan yerlerde yardım etmek ise bunu üzerimize alırsın.*” dedi. Bunun üzerine Rasûlullah: “*Sizler kötü cevap vermediniz. Doğru olanı açıkça dile getirdiniz. Şüphesiz, her tarafını emin kılmaya gücü yetmeyen kimseler Allah’ın dinine yardım edemezler.*” buyurdu ve kalktı. Ebû Bekir’in kolundan tutup onların yanından ayrıldı. İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihaye*, IV, 358, 359.

düşünmemiştir.⁴⁸⁴ Bu durum, benzer bir talep karşısında Ensar'ın güvenliği sağlayabileceklerine dair söz vermelerinin ardından hicret kararının alınmış olmasından da anlaşılmaktadır. Halbuki onların da Medine içinde ve çevreleyen yerleşkelerde yaşayan Yahudilerle sözleşmeleri vardı. Lakin Ensar bu sözleşmelerin tümünü feshedebilecekleri sözünü verebildi. Hatta bizzat kendi ifadeleriyle “*Siyahı ve beyazı ile bütün insanlarla savaşmayı göze almak üzere*” bey‘at ettiler.⁴⁸⁵ Bu sözler Medine’de güç unsurlarının, İslam’ın siyasi iktidarının kurulması için gerekli olan güvenliği sağlama ehliyetine sahip olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.v) ashabına hicret emri verirken söylemiş olduğu “*Allah, size kardeşler ve güven içinde olacağınız bir dâr [yurt] verdi*”⁴⁸⁶ şeklindeki sözüyle iktidarın kurulacağı beldenin güvenlik kriterine sahip olduğuna vurgu yaptığı görülmektedir. İbn Hazm ilk halife seçimi sırasında, Kureyşlilikle ilgili hadis zikredildiğinde Ensar’ın, imamette ısrar etmekten vaz geçtiklerinden söz ederken “*Halbuki dâr (yurd) ve menea sahibi olmalarına; silah ve sayı gücü onlarda olmasına rağmen*”⁴⁸⁷ der. Devlet başkanının Kureyş’ten olması gerektiğini ispat sadedinde yapılan bu değerlendirme konumuz bağlamında çok önemli bir tespiti de içermektedir. İbn Hazm Ensar’ın hem ülkenin sahibi hem de güvenliği sağlayan güç odağı olmalarına vurgu yapmaktadır.

⁴⁸⁴ Hz. Peygamber’in (s.a.v) kabilelerle görüşmesinde ilginç ve bir o kadarda önemli detaylar dikkatimizi çekmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v) veya çoğu zaman bu görüşmemelerde kendisine eşlik eden Ebû Bekir’in muhataplarının güçlerini test eden seçici sorular yönelttikleri görülmektedir. Örneğin sayılarının kaç olduğunu soruyor. Onlardan kimileri bu soruya “*kum gibi çoktur*” derken kimleri de “*binden fazlayız, bin kişi azlıktan dolayı mağlup olmaz*” cevaplarını veriyor. Hemen peşinden koruma potansiyeli ile ilgili “*peki sizde menea nasıldır*” sorusu takip ediyor. Örneğin Benî Şeybân’ın lideri Mefrûk bu soruya “*Tabii ki, her kavmin kuvvetinin bir sınırı vardır, ama biz var gücümüzle onu korumaya çalışırız*” cevabını veriyor. Güçlerini test edici “*Peki, düşmanlarınızla savaşmakta nasılsınız*” şeklindeki bir başka soruya şöyle cevap geliyor: “*Biz düşmanla mülaki olduğumuz zaman çok öfkeleniriz. Biz çok öfkelendiğimiz zaman da çok şiddetli bir şekilde çarpışırız. Biz süratli koşan atları çocuklara, silahları çok süt veren develere tercih ederiz. Yardım Allah’ın katından gelir. Bazen biz galip geliriz, bazen bizi mağlup ederler.*” Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihaye*, IV, 349, 357.

⁴⁸⁵ Ensar adına Ebû Heysem b. Tayyihan bu güvenceyi verebilmişti: “*Ya Resulüllah, bizimle bazı adamlar (Yahudiler) arasında sözleşmeler/bağlar vardır. Biz o sözleşmeleri feshedeceğiz. Eğer bunu yaparsak sonra Allah seni galib kılar sa kavmine dönmeyi ve bizi terk etmeyi düşünür müsün?*” Bunun üzerine Resulüllah tebessüm etti ve sonra şöyle dedi: “*Hayır. Bilâkis, kanınız kanımdır. Ben sizdenim siz de bendensiniz. Düşmanlarınızla savaşır barış yaptıklarınızla barış yaparım.*” İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, I-II, 441-446. Ebû Zehra, *Hatemü’n-nebiyyin*, I, 638-641.

⁴⁸⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye* I-II, 468. (إن الله قد جعل لكم إخواناً و داراً تأمنون بها)

⁴⁸⁷ İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*, IV, 152.

Tuncay Başoğlu Hz. Peygamber'i (s.a.v) koruma ve gerektiğinde harp etme şartlarının koşulması nedeniyle İkinci Akabe Bey'atını diğer bey'atlardan farklı olarak siyasal iktidarın kurucu mahiyette görmektedir:

İkinci Akabe Biatının diğer biatlardan farkı devlet kurucu mahiyette olmasıdır. Her ne kadar devlet fiilen hicretle birlikte başlamışsa da, buradaki ahitleşme ile temel atılmış, ayrıca nakîblerin seçilişiyile siyasi organizasyona ilk adım atılmıştır. Dikkat edilmesi gereken bir nokta da yalnızca İslam'ı, dolayısıyla peygamberlik makamını kabulün, siyasi yükümlülükler için yeterli görülmeyip ayrıca (koruma ve gerektiğinde harp etmeyi içeren) böyle bir anlaşmaya ihtiyaç duyulmasıdır.⁴⁸⁸

Hz. Peygamber'in (s.a.v) iktidarını dayandırdığı güç Evs-Hazrec'in bir olgu olarak sahip oldukları fiziksel güçleri değildi. Arap kabileleriyle görüşmesi sırasında kendisini koruyup kollamalarını talep etmeden önce onlardan, Allah'tan başka hiçbir ilah olmadığına, kendisinin Allah'ın Rasulü olduğuna ve Allah'tan getirdiklerinin tümüne iman etmelerini istemiş onlar da buna iman etmişti.⁴⁸⁹ Hatta bundan önce Birinci Akabe'de inanç üzere zaten bir bey'at gerçekleşmişti.⁴⁹⁰ Bu bey'at İslam'a giriş sözleşmesiydi.⁴⁹¹ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v) siyasal iktidarını dayandırdığı güçler onun getirmiş olduğu değerlere teslim olmuş güçlerdi. Böylece siyasal iktidarın uygulamalarına destek verecek, bekasını temin edecek ve tehditlere karşı onu koruyacak olgusal güç Allah'a ve Rasulü'ne iman etmesi ve bunun gereği olan şer'î hükümleri benimsemiş olmasıyla normatif bir kurum olan iktidara dönüşmüştür. Dabaşı'nın tespit ettiği gibi İkinci Akabe Bey'atı, mevcut güç ilişkilerini o güne kadar

⁴⁸⁸ Başoğlu, "Hilafetin Sübut Şartı Olarak Bey'at", *İLAM Araştırma Dergisi*, I, 85, 86.

⁴⁸⁹ İbn Kesir, *el-Bidâye ve 'n-nihaye*, IV, 344.

⁴⁹⁰ Kaynaklarda Birinci Akabe Bey'atı 'Kadınlar Bey'atı', İkinci Akabe Bey'atı 'Harp Bey'atı' olarak geçer. Bkz. Muhammed Ebû Zehra. *Hâtemü'n-Nebiyyin*, I, 493. Katılımcılar içerisinde bir tek kadın olmadığı halde Birinci Akabe Bey'atının kadınlar bey'atı, katılımcılar içinde kadınların olduğu ikinci Akabe bey'atının ise harp bey'atı olarak tanımlanmış olmasının nedeni, darlıkta ve genişlikte dinleyip itaat etmek ve Peygamber'i (dolayısıyla siyasal iktidarını) koruyup kollamak üzere bir sözleşmenin yapılmış olmasıdır. Birinci Akabe Bey'atı sırasında Peygamber ve Medineli Müslümanlar arasında koruma ve savunmaya işaret eden bir diyalog hiç yaşanmamıştır. Aksine sadece Allah'tan başka hiçbir şeye kulluk yapmayacakları, zina etmeyecekleri vb. fakat ikinci Akabe bey'atı güç ehlinin ve *şevket* sahiplerinin koruma ve savunma üzerine destek sözü verdikleri bey'at olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şen, *İslam'da Devlet Başkanı Seçimi*, s. 39.

⁴⁹¹ Demicî, *İmâmetü'l-uzmâ*, s. 190.

olandan farklı bir inançla temellenen yeni bir emir-itaat düzeni içine yerleştirmiştir.⁴⁹² Bu durum, mevcut güç ilişkilerinin yeni inancın ürettiği normatif değerlerle meşruiyet kazanmasıdır.

Hız. Peygamber (s.a.v) henüz vefat etmeden, egemenlik alanı Arap Yarımadasını içine alacak şekilde genişleyen bu iktidar, bir site devletin güvenliğini sağlayan Evs-Hazrec'in sunduğundan daha geniş bir güvenlik şemsiyesine, tüm yarımada da etkin olabilecek nüfuza sahip bir güce ihtiyaç duydu. İlk halife seçimi sırasında Arap Yarımadasında mevcut olan güç dengelerinin derin ve gerçekçi bir tahlili sonucu olarak Hız. Ebû Bekir'in gündeme getirdiği “*Araplar Kureyş'ten başkasına tabi olmazlar*”⁴⁹³ sözünün sahabe arasındaki tartışmayı nihayete erdiren son söz olması, genişleyen egemenlik alanına paralel iktidarın tüm yarımada ölçeğinde etki alanı geniş bir *meneaya* dayanmasının zorunluluk olduğunun herkesçe anlaşılmış olduğunun işaretidir.

Kureyş'in nüfuzu Emevi ve Abbasi dönemleri de dahil olmak üzere uzun yıllar devam etti. Zira Kureyş Araplar'ın dört ana kolundan biri olan Mudarîlerin en güçlü koluydu. Daha önce belirtildiği üzere Emevi ve Abbasi iktidarlara da yarımada nın en güçlü kabilesi olan Mudarîlere dayanıyordu. İslam'ın ilk fetih hareketlerinde ön saflarda görev alan Mudarîler Suriye, Irak, İran, Mısır, Filistin, Kuzey Afrika, Horasan ve Endülüs gibi bu geniş coğrafyaya göç etme imkanı buldular. Özellikle Kûfe, Basra ve Kahire gibi yeni kurulan şehirlere yerleşerek burada kendi adlarına mahalleler oluşturdular.⁴⁹⁴ İslam'ın yayılmasına paralel olarak nüfuzlarını artırmış olan Mudariler uzun yıllar Şam ve Bağdat merkezli kurulan iktidarlara için güvenliği sağlayan güç odağı olmaya devam etmişlerdir. Abbasi devlet merkezi Bağdat'ı yağmalayan ve halifeyi katleden Moğolları mağlup etmiş büyük bir güç olmasına rağmen Memlûklerin dahi, ancak bir Abbasi halifesinin liderliğinde iktidarlara meşruiyet kazandırabileceklerine inanmaları, bu gücün farkında olduklarını göstermektedir. Bu

⁴⁹² Dabaşı, *İslâm'da Otorite*, s. 83.

⁴⁹³ İbni Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, IV, 312; Belâzurî, *Ensâb'ul-eşraf*, I, 582-583.

⁴⁹⁴ Küçükbaşçı, “Mudar” *DİA*, XXX, 358.

sebeple devletin kurucusu Baybars Moğol istilasından sağ kurtulan Abbasi halifesini Mısır'a getirerek (1261) ona bey'at etmiştir.⁴⁹⁵

Bundan sonra Osmanlılar tarih sahnesine çıkıncaya kadar Memlükler merkezi iktidarın korunması ve Müslüman beldelerin güvenliğini temin eden caydırıcılık görevini üstlendiler. Özellikle Moğolların Mısır ve Şam'ı hedef alan saldırılarını defaatle püskürten, Mekke-Medine'nin de içinde bulunduğu İslam'ın bu merkezi bölgesini Portekiz ve İspanyol güçler karşısında koruyan *menea* sahibi güç Memlüklerdi. 1517'de Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinin ardından İstanbul'a intikal edinceye kadar hilafet Memlüklerin himayesinde kaldı. Kendileri Kureyşli olmamalarına rağmen bir Abbasi halifesini başlarında bulundurmaları, Mekke ve Medine gibi kutsal beldeleri himaye etmeleri ve hac yollarının güvenliğini sağlamaları gibi sebeplerle meşruiyet kazanmış olan Memlükler XVI. yüzyılın başlarına gelindiğinde zayıflama sürecine girdi. Öyle ki, Portekizliler 1509'da Hint Okyanusu'nda Memlük donanmasını yok edip Kızıl Deniz'e saldırdıklarında ve Mekke-Medine'nin güvenliğini tehdit ettiklerinde Memlükler Osmanlı'ya sığınmış; ondan yardım istemiş, Osmanlı da onlara donanma göndermişti.⁴⁹⁶ Özellikle Coğrafi Keşiflerin ardından stratejik olarak güç dengelerinin lehine geliştiği Osmanlı, Avrupa merkezli saldırılar karşısında aciz kaldığında Memlüklerin bıraktığı siyasi boşluğu doldurmuştur. Batı'dan gelen bütün tehditler karşısında İslam beldelerinin güvenliğini temin eden *menea* sahibi yeni güç artık Osmanlıydı ve o da meşruiyetini aynı sebeplere dayandırıyordu.⁴⁹⁷

1300'lü yıllardan beri devletin siyasetine yön veren gaza ideolojisiyle daha çok Hristiyan memleketlere karşı uç beyleri tarafından İslam'ı yayma amacıyla düzenlenen akınlarla Osmanlı'nın sınırları balkanlara kadar ulaşmıştı.⁴⁹⁸ XV. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde Doğru Roma İmparatorluğunun merkezini (Konstantin) fethederek Yeni Çağ başlatan Osmanlı, mevcut devletlerarası dengeleri lehine

⁴⁹⁵ Baybars, Abbasilerden Halife Zahir'in oğlu olan ve Moğolların Bağdat'ı yağmalaması sırasında canını kurtararak Dimaşk'a gitmiş bulunan Ahmed'i Kahire'ye getirerek halifeliğini ilan etmiş ve ona bey'at etmiştir. (9 Receb 659/ 9 Haziran 1261). Bkz. İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere*, s. 283; Yıldız, "Abbasiler", *DİA*, I, 38.

⁴⁹⁶ İnalcık, *Kuruluş ve İmparatorluk: Osmanlı*, s. 81.

⁴⁹⁷ Osmanlı hilafetinin meşruiyeti ileride müstakil bir başlık altında incelenecektir.

⁴⁹⁸ İnalcık, *Kuruluş ve İmparatorluk: Osmanlı*, s. 111.

dönüştürecek önemli bir güç, bir dünya devleti oldu. Osmanlının hakimiyet alanını içlerine kadar genişlettiği Avrupa bu süreçte, güç dengelerini lehine dönüştürecek farklı stratejik rekabet alanları açmaya yönelmiştir. XVI. yüzyılda gerçekleşen Coğrafi Keşifler özellikle Kızıl Deniz, Basra Körfezi ve Hint Okyanusu ekseninde yer alan, bir dönem Memlükler, sonrasında Osmanlı Portekiz ve İspanyol güçleri arasında jeostratejik rekabetin sahnelendiği yeni alanlar olmuştur.⁴⁹⁹ Lütü Paşa gibi bir ilim ve bir devlet adamının, güç dengelerinin deniz hakimiyet mücadelesi üzerine şekillendiğini; gücün karadan denizlere kaymakta olduğunu fark etmiş olması ve Kanuni'ye Avrupa'nın bu alanda Osmanlı'dan daha üstün bir konumda olduğunu bildirerek sultanın dikkatini gücün kaydığı bu alana çekmiş olması son derece önemlidir.⁵⁰⁰

Ekonomik, siyasi ve dini birçok etkenin olduğu bu güç mücadelesinin nihai hedefi Endülüs'ten sonra Müslümanları Kuzey Afrika'dan temizleyerek onları geldikleri Arap Yarımadasına göndermekti. Yeniden İslami doğuya saldırı ruhunun bizatihi Papalık makamınca diriltilmeye çalışıldığı bu dönemin en büyük motivasyon araçları Mekke ve Medine gibi kutsal beldelerin işgali, Peygamber'in kabrinden çıkartılması, Kâbe'nin yıkılması vb. haclı emelleriydi.⁵⁰¹ Vasco de Gama öncülüğünde Ümit Burnu'ndan geçen Portekizliler Afrika'yı dolanarak Hindistan kıyılarına ulaştılar ve zamanla deniz yolunu kontrol altına almayı başardılar. Mekke-Medine gibi İslam'ın kutsal mekanlarını ele geçirmek üzere Arabistan kıyısında Aden, Hürmüz ve Perim adasını ele geçirdiler. Hacıları taşıyan gemiler dahi Portekizlilerin izni olmadan Hint okyanusundan geçemiyordu. Portekizlerin Kızıldeniz ve kutsal toprakları, Doğu Akdeniz'de güçlü bir donanmaya sahip olan Aziz Yuhanna (Hospitalier) Şövalyeleri'nin Kudüs'ü ele geçirme girişimleri Osmanlı'nın desteği ile Akdeniz'de hareket eden (Süleyman, Oruç ve Hayrettin Paşa) deniz güçlerinin mücadelesi ile durdurulabilmiştir. Bu kritik süreçte Hint Müslümanlarının Portekizlilere karşı

⁴⁹⁹ Bu rekabetin yakın ve uzun vadede ekonomik, siyasi ve toplumsal önemli sonuçları olduğu hatta içinde yaşadığımız dünyanın şekillenmesine kadar günümüze uzanan etkisinin olduğu konunun uzmanları tarafından genel kabul gören bir yaklaşımdır. Ayrıntılı bir inceleme için bkz. Küçükkalay, *Coğrafi Keşifler ve Ekonomiler*, s. 204-218; Münis, *eş-Şarkü'l-İslâmî fi'l-asri'l-hadis*, s. 36-44; Beyyûmî, *Kirâe cedîde fi târihi 'l-Osmâniyye*, s. 60.

⁵⁰⁰ Lütü Paşa, *Âsafnâme*, s. 24.

⁵⁰¹ Beyyûmî, *Kirâe cedîde fi târihi 'l-Osmâniyye*, s. 57.

koruyucu güç olarak gördükleri Osmanlı'ydı. Hatta dönemin Memlûk Sultanı Kansu Gavri'nin dahi Portekiz ve İspanyol istilaları karşısında Osmanlı'dan yardım istemesi⁵⁰² Osmanlı'nın İslam beldelerinin ve kutsal toprakların fiili koruyucusu olduğunun resmen tanınması manasına gelmektedir.

Esasında I. Selim'den de önce Fatih ve Beyazıt dönemlerinde Cezayir Müslümanları İspanyol istilaları karşısında Osmanlı sultanlarından yardım istemişlerdi. Osmanlı sultanları da özellikle Fatih'ten itibaren İslam beldelerini koruma ve müdafaa etme (gaza kılıcını elinde tutma) vazifesini üstlenmiş olmalarından dolayı bütün Müslümanların halifesi olma iddiasını taşıyor, Arap Yarımadasından Sumatra adasına (Açe), Kuzey Afrika'dan Orta Asya'ya kadar Müslüman milletlere yardım ediyorlardı.⁵⁰³ Osmanlı'nın, Portekiz saldırısına uğrayan Sumatra'da Sultan Alâeddin'e kale, top ve gemi yapması için ustalar göndermesi (1547), Kazan'ı istila eden Moskof Çarına karşı, Orta Asya Müslümanlarını korumak üzere bölgeye sefer düzenlemesi (1569) bunlardan sadece bir kaçıdır. Rus Çarına karşı koruma talep eden Harezmi Hanına gönderilen nâmede Osmanlı kapısı 'melâz-i selâtîn/Sultanların sığınağı' şeklinde anılmaktadır. Bu örnekler hilafetin Memlûk sultanları himayesinde olduğu son zamanlardan başlayarak, Müslümanlar nezdinde Osmanlı'nın güvenliği sağlayan güç olarak görüldüğü anlamına gelmektedir. Süleymaniye Camii kapılarından birinde Ebussuûd'un kaleme aldığı kitabede yazılı olduğu gibi, Kanûnî Sultan Süleyman dönemine gelindiğinde Osmanlı Sultanları "Halife... zıllullâh-i alâ kâffeti'l- ümem" şeklinde vasıflandırılıyor, fiilen İslam dünyasının hatta diğer ümmetlerin de koruyucusu olarak görülüyordu.⁵⁰⁴ Zira sadece Osmanlı, Batı'dan gelen Haçlı Seferleri karşısında İslam beldelerinin güvenliğini

⁵⁰² Emecen, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 220; Beyyûmî, *Kırâe cedîde fî târîhi'l-Osmâniyye*, s. 57-59; Nedvî, Seyyid Süleyman, "Makâlâtü Süleyman", *Hilafet Risaleleri*, V, 155-157.

⁵⁰³ Özellikle Fatih Sultan Mehmet'ten itibaren bazı Osmanlı sultanlarının Memlûk ve diğer hanlıklara yazdıkları resmi yazışmalarda bu iddianın örneklerini görmek mümkündür. Bkz. Feridun Ahmed Bey, *Münşeat*, s. 236, 438.

⁵⁰⁴ İnalcık, *Osmanlılar*, s. 119, 120. Roma-Germen İmparatorluğu ile Fransa Krallığı arasında Kuzey İtalya'da meydana gelen Pavia Savaşında (1525) Fransuva, Şarlken elinde esir düştüğünde Fransızların sığındığı kapı da Osmanlı'ydı. O dönem Osmanlı Sultanı Kanûnî'nin Fransuva'ya gönderdiği fermanda Osmanlı'nın "hükümdarların sığındığı kapı" olarak zikredilmesi gücünün boyutlarını tasvir bakımından dikkat çekicidir.

sağlayabilecek *mene*a/caydırıcılık niteliğine sahip gücü ve meşruiyetini de bu niteliğinden alıyordu.

2. 1. 3. 3. Osmanlı Hilafeti Meselesi

Osmanlı hükümdarlarının meşruiyeti sadece hilafet görevlerini yerine getirebilecek yegane güç olmalarıyla ilgili değildir. Henüz hilafet Osmanlıya intikal etmeden önce Mısır ve Şam uleması, ayan ve eşrafı dört mezhebin kadıları Yavuz Sultan Selim’e bey‘at etme, Mısır ve Şam beldelerini Osmanlıya ilhak etme taleplerini defaten sultana arz etmişlerdir. Abdullah b. Rıdvan’ın (v. 1049/1639) *Târîhu Mısır* adlı eserinde aktardığına göre Mısır uleması Mısır’a gelen her Osmanlı elçisiyle gizlice görüşür, Memlûk Sultanı Kansu Gavri’nin cevri cefasından ve Memlûk idarecilerinin şer-i şerife itibar etmediklerinden, Çerkez askerlerin yol kesicilik yaparak (Kuttâu’t-turuk) Müslümanların mallarını haksız yere müsadere ettiklerinden şikayet ederek Mısır’ı ilhak etmesi için Osmanlı sultanına ricada bulunmuşlardır.⁵⁰⁵ Halep halkının Memlûk Sultanına olan nefreti o boyutlara varmıştı ki, Memlûk ordusu Osmanlı ordusuyla çarpışmak üzere Mısır’dan Şam’a doğru ilerlerken Halep’ten geçtikleri sırada halkın “*Yensurekallahu’l-Azîm, Padişah Selim/Allah sana zafer versin, Sultan Selim*”⁵⁰⁶ şeklinde destekleyici tepkisiyle karşılaşmışlardı.

Dönemin Mısırlı tarihçisi İbn İyâs (v. 930/1524) Sultan Selim Halep’i aldıktan sonra Abbasi halifesi III. Mütevekkil-Alellah’ın, beraberinde Şafii, Maliki ve Hanbeli mezheplerinin baş kadıları olduğu halde Sultanın huzuruna getirildiği ve Sultanın halifeye tazimde bulunduğunu nakletmektedir.⁵⁰⁷ İbn İyâs’ın aktardıkları içinde dikkat çekici olan ise Sultan Selim Kahire’ye hareket etmeden önce Mısır Sultanı Tomanbay’a gönderdiği mektupta, Abbasi halifesi Mütevekkil-Alellah, Şafii, Maliki ve Hanbeli mezheplerinin baş kadılarından hilafeti aldığını haber veren şu ifadedir: “*Mülkü, halife ve şer‘î kadıların ahdi ile tevellî ettim... Ve ben memleketi, hakkında ölüm hükmünün verilmesinin ardından Sultan Gavri’den kılıçla aldım. Ben Allah’ın yeryüzündeki halifesiyim. Ve Hameyn-i Şerif’e hizmet etme hususunda senden daha*

⁵⁰⁵ Abdullah b. Rıdvan, *Târîhu Mısır*, Beyazıt Beyazıt ktp., 4971 vrk. 145, 153, 156.

⁵⁰⁶ Abdullah b. Rıdvan, *Târîhu Mısır*, Beyazıt ktp., 4971 vrk.156.

⁵⁰⁷ İbn İyâs, *Bedâiu’z-zuhûr fî vekâii’d-duhûr*, V, 74.

*layıgım.*⁵⁰⁸ Mektupta adına para bastırması ve hutbe okutması yani meşru bir halife olarak kendisini tanıması halinde Tomanbay'ı Mısır valisi yapmak istediğini bildirmektedir.⁵⁰⁹ Bu çağrısına olumsuz yanıt aldıktan sonra Yavuz Sultan Selim Kahire'yi zapt etmiştir. İbn İyâs'ın aktardığına göre Yavuz Sultan Selim Kahire'ye, Abbasi halifesi Mütevekkil-Alellah ve beraberindeki üç mezhebin kadılarıyla birlikte girmiştir. Cuma günü adına okutulan hutbede Yavuz Sultan Selim 'Kara ve Denizin Maliki', 'İki Irak'ın Sultanı' ve 'Mekke-Medine'nin Hadimi' sıfatlarıyla anılmıştır.⁵¹⁰ Yine bu dönemin tarihçilerinden Bosnalı Şeyh Alâuddîn ez-Zigetvârî (v. 1007/1598), İslam kültür ve siyasi tarihinde birçok önemli hadisenin ilkleri ve sonlarını tasnif ettiği "Muhâdaratü'l-evâil ve musâmeretü'l-evâhir" adlı eserinde, hilafet kurumunun Osmanlı sultanı Selim Han zamanında İstanbul'a intikal ettiğini kaydetmektedir.⁵¹¹

Dönemin tarihçileri İbn İyâs, Abdullah b. Rıdvan ve Alâuddîn Ali Dede ez-Zigetvârî'nin ve İsmail Hami Danişmend, İsmail Hakkı Uzunçarşılı gibi⁵¹² son dönem Osmanlı tarihçilerinin iddialarının aksine böyle bir intikalin olmadığını iddia edenler de vardır. Arnold Toynbee, Bernard Lewis, Vasilij Barthold, Sabahattin Tansel ve Feridun Emecen gibi müelliflere göre böyle bir intikal olmamıştır. Bu görüş sahipleri iddialarını, intikal sırasında resmi bir merasimin düzenlendiğine dair her hangi bir tarihi vesikanın bulunmamış olmasına dayandırmaktadırlar. Onlara göre Osmanlı'nın hilafet vasfı ilk defa Küçük Kaynarca (1774) anlaşmasıyla gündeme gelmiştir. Bu anlaşma Osmanlı'yı, Kırım Müslümanlarının 'dini işlerinden' sorumlu taraf olarak tanıdığı için Osmanlı hilafeti siyasi değil manevi bir liderliktir. Aynı müelliflere göre

⁵⁰⁸ İbn İyâs, *Bedâiu'z-zuhûr fî vekâii'd-duhûr*, V, 125. "وقد توليت الملك بعهد من الخليفة ومن قضاة الشرع... وأنا أخذت المملكة بالسيف بحكم الوفاة عن السلطان الغوري... أنا خليفة الله في أرضه وأنا أولي منك بخدمة الحرمين الشريفين"

⁵⁰⁹ İbn İyâs, *Bedâiu'z-zuhûr fî vekâii'd-duhûr*, V, 125.

⁵¹⁰ İbn İyâs, *Bedâiu'z-zuhûr fî vekâii'd-duhûr*, V, 147, 148.

⁵¹¹ Eserinde Osmanlı'yı hilafete sahip son İslam devleti olarak zikreden Zigetvârî zamanının padişahı III. Murad'dan (v. 1003/1595) halife namıyla söz etmektedir. ez-Zigetvârî, *Muhâdaratü'l-evâil ve musâmeretü'l-evâhir*, s. 52, 165.

⁵¹² İbn İyâs, *Bedâiu'z-zuhûr fî vekâii'd-duhûr*, V, 147-158; ez-Zigetvârî, *Muhâdaratü'l-evâil ve musâmeretü'l-evâhir*, s. 52, 165; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 280; Danişmend, *Kronoloji*, II, 37; Danişmend'e göre III. Mütevekkil-Alellah'ın da katıldığı resmi törenle Eyüp Sultan'da hilafet Osmanlıya intikal etmiştir.

Osmanlı, hilafet makamını özellikle zayıflama dönemlerinde nüfuzunu artırmak gayesiyle politik amaçlı kullanmıştır.⁵¹³

Tomanbay'a yazılan mektupta Sultan Selim'in idareyi halife ve şer'î kadıların ahdi ile tevelli ettiğine dair dönemin Mısırlı tarihçisi İbn İyâs'ın naklettiği bilginin dışında resmi bir tören olduğuna dair her hangi bir belge yoktur.⁵¹⁴ Ancak Haydar Çelebi'nin Ruznâme'sinde aktardığına göre Mısır'ın fethinden sonra Sultan Selim şehzade Süleyman'a göndermiş olduğu fetihnâmede Mekke ve Medine gibi kutsal topraklar başta olmak üzere birçok beldenin Osmanlı'ya ilhak olduğunu haber vermektedir:

Alemlerin rabbi olan Allah'a hamdolsun ki, şimdi bütün Mısır memleketi, Malatya, Halep, Şam-ı Şerif, Kahire, Habeş, Yemen, Hicaz, Mekke, Medine, Kuds-i Şerif Allah'ın şeref ve azameti ziyade olsun ki, tamamen Osmanlı mülküne dahil olmuştur... Şerif Ebu'l-Berekat İbn Şerif Muhammed'in oğlu (Seyyid Ebu Nümei el-Hüsni), Arap şeyhleri ve kabileleri gelip itaat etmektedir.⁵¹⁵

Osmanlı devlet adamı ve aynı zamanda Osmanlı tarihçisi olan Koca Ragıp Paşa (v. 1176/1763) Osmanlı padişahının halife unvanıyla anılmasının Mekke ve Medine gibi kutsal beldelerin Osmanlı'nın hakimiyetine girmiş olması sebebiyle olduğunu ifade etmektedir.⁵¹⁶ Ayrıca malum olduğu üzere Mısır'ın Osmanlı hakimiyetine girmesinin ardından kutsal emanetler İstanbul'a getirtilmiştir. Osmanlı tarihçisi Cevdet Paşa'ya göre kutsal emanetler hilafetin belgesi niteliğindedir ve bunların İstanbul'a getirilmesi hilafet merkezinin İstanbul'a taşınması anlamına gelmektedir.⁵¹⁷

⁵¹³ Arnold J. Toynbee, *1920'lerde Türkiye, Hilafetin İlgası*, s. 53; Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, s. 60, 61; Barthold, *Halife ve Sultan*, s. 103-106; İnalcık, "Osmanlı Padişahı", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, s. 70; Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, s. 260, 261; Feridun Emecen, hilafetin devredildiği bir tören yapılmış olsaydı, bizzat Sultan Selim adına yazılmış Selimnâme adı verilen tarih literatüründe ve resmi belgelerde muhakkak bahsedilmiş olması gerektiğinden böyle bir devir hadisesinin gerçekleşmediğini söylemektedir. Emecen, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 228.

⁵¹⁴ Konuyla ilgili rivayetler ve değerlendirme için bkz. Sümer, "Yavuz Selim Halifelîği Devraldı mı?", *Belleten*, LVI, 675-701; Asrar, "Hilafetin Osmanlılara Geçişi İle İlgili Rivayetler", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 91-100.

⁵¹⁵ Haydar Çelebi, *Ruznâme*, s. 129.

⁵¹⁶ Ragıp Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, s. 115, 149.

⁵¹⁷ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I, 39.

Kaldı ki bu meselenin resmi bir tören ve kayıtlı bir belge gerektirip gerektirmediği hususu uzmanlar arasında tartışma konusu olmuştur. Günümüz tarihçilerinden Hulusi Yavuz “Sadriâzam Lütî Paşa ve Osmanlı Hilafeti” başlıklı makalesinin takdiminde hilafet makamının intikalini Osmanlı ve Abbasiler arasında gerçekleşmiş yazılı bir muahede metni, arkeolojik bir araştırma meselesine indirgeyen ve Osmanlı hilafeti meselesini Küçük Kaynarca anlaşmasıyla ilişkilendiren bu yaklaşımı doğru bulmamaktadır. Meseleye dini, hukuki, siyasi ve ilmi açılardan bakmak gerektiğini ifade eden Hulusi Yavuz bu iddiayı üç farklı açıdan reddetmektedir. Birincisi: İslam hukukunun halife Mütevekkil’in yazılı ya da sözlü böyle bir beyanda bulunmasını zorunlu kılan bir şartı bulunmamaktadır. İkincisi: Onlara göre Halife Mütevekkil Sultan Selim’e bir merasimle halifeliği devretmesi gerekiyordu. Ancak hilafet ne Emevilere ne de Abbasilere geçerken böyle bir merasim olmamıştır. Üçüncüsü: 3 Mart 1924’te ilga edilen makamın hilafet makamı olmasıdır. Hulusi Yavuz’a göre şayet en son İstanbul’da ilga edilen makam hilafet makamı olmasaydı ‘Hilafetin İlgâsına ve Hânedân-ı Osmaniyye’nin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun’un esbabı mûcibesinde, söz konusu gerekçelere dayanarak zaten hilafetin Osmanlı’ya hiç intikal etmediği zikredilmesi gerekirdi. Halbuki bizatihi ilgili kanunun birinci maddesinde hal edilen, hükümet ve cumhuriyetin mana ve mefhumunda mündemiç olduğu ifade edilen makam hilafet makamıydı. Bu üç nedenden dolayı Hulusi Yavuz Osmanlı hilafetinin dini, siyasi ve hukuki yönden inkar edilemeyecek bir vakıa olduğunu ifade etmektedir.⁵¹⁸

Hilafet konusunda çalışmalarıyla bilinen İsmail Kara’ya göre ise dönemin kaynaklarında resmi bir belge arayışı tarih okuma biçiminden kaynaklanan bir yöntem sorunudur. Bu, Müslüman toplumlar arasında halifelik makamının el değiştirmesiyle ilgili tarihi tecrübe ve teamülleri, bu kurumun meşruiyeti ile ilgili gelişen teorik-dini çerçeveyi göz ardı eden farklı bir okuma biçiminden kaynaklanmaktadır ve sahiplerini anakronizme düşürmektedir:

Batılı ve Doğulu müelliflerin, Osmanlı hilâfeti aleyhtarı İngiliz politikalarına muvafık olarak XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren anakronik fakat vurgulu

⁵¹⁸ Yavuz, “Sadriâzam Lütî Paşa ve Osmanlı Hilafeti”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 28.

bir şekilde gündeme getirdikleri, Mısır'da ikamet eden son Abbâsî halifesi Mütevekkil-Alellah'ın kendisine ait olan hilâfet hakkını ve halifelik levazımını (emânât-ı mukaddese) resmî bir merasimle Yavuz Sultan Selim'e devretmesine dair eski kaynaklarda mâlûmat olmadığı, bunun geç bir tarihte, XVIII. yüzyılın sonlarında bir Osmanlı Ermenisi olan diplomat ve tarihçi d'Ohsson [Tosun] tarafından kurgulandığı meselesi elbette câlib-i dikkattir. O devrin kaynaklarında Osmanlı sultanlarının halifelik haklarının kaynağı olan hadise, Hicaz'daki Şerif Bereket'in küçük yaştaki oğlu ve veliahdı Cemâleddin'in, Kahire'de Yavuz Sultan Selim'e biat etme merasimi olarak geçmektedir. Yalnız kaynakları okuma ve değerlendirme açısından burada dikkat çekici bir diğer hadise daha vardır. O da Yavuz Sultan Selim'in ve peşisıra Osmanlı sultanlarının halifeliklerini anlamaya, şerhetmeye çalışırken o zamana kadar gelen tecrübe, temayül ve teamüllerin tabiatını, tarih telifi tarzını hatta teorik çerçevenin değişmesini göz önüne almayarak değerlendirmeler yapılmış olmasıdır. Yukarıda da işaret edildiği üzere Muâviye'den itibaren yaşanan süreç, İslâm dünyasında biri diğeriyle hemen irtibatlandırılacak şekilde hilâfetle siyasî iktidarı birbirine yaklaştırmıştı. Bir başka şekilde söylersek müslüman hâfızada hâkim siyasî iktidar halifeliği tabii olarak davet ettiği için bunun “halifeliğin intikali” gibi ayrı bir bahis altında ve bizim bugün istediğimiz şekilde hususen zikredilmesini gerekli kılmıyordu. Nitekim kaynaklarda yer alan bilgilere göre ulemâ, sultanın hilâfet hakkı için Mütevekkil-Alellah'ın tasdikine ihtiyacı olmadığını kendisine söylemişlerdi. Çünkü o “bi'l-irs ve'l-istihkak” halife ve sultandı; soy itibarıyla rüşdünü her bakımdan ispat etmiş bir hânedana mensuptu, fetihleri ve icraatıyla halifeliği “hak” etmişti. Mekke ve Medine'nin hâdimi konumuna yükselen, yeni fethedilen beldeler olarak Halep ve Kahire'de okunan hutbelerde “hâdimü'l-Haremeyni's-şerîfeyn” şeklinde zikredilen, Mekke şerifleri tarafından tanınan, devrin kaynaklarında hilâfetle ilgili bütün unvanlar kendisi için kullanılan Yavuz Sultan Selim, bu sebeplerden ötürü artık meşru, “ehliyet” ve “liyakat” sahibi (müstehik) bir halife idi. Tarihçiler basta olmak üzere birçok müellif Yavuz Sultan Selim için, IX. asrın “müceddid-i din”i dahil olmak üzere “dünyada Allah'ın halifesi”, “halîfetü'r-rahmânların en iyisi”, “muazzam hilâfet tahtının

sahibi” “devrin kara ve denizdeki halifesi”, “Allah’ın yeryüzündeki halifesi” gibi sıfatlar, unvanlar kullandılar.⁵¹⁹

Bununla birlikte Casim Avcı’nın da tesbit ettiği gibi Osmanlı hilafetini siyasi değil manevi bir liderlik ve politik bir nüfuz aracı olarak gören bu anlayış yanlış bir yoruma dayanmaktadır. Küçük Kaynarca Antlaşmasının Batılı bir devletin Osmanlı padişahlarını bütün Müslümanların halifesi sıfatıyla tanıdığını gösteren ilk resmi belge olması bakımından önemli olduğunu ifade eden Avcı, ancak bu durumun zamanla ilk hilafet iddiası şeklinde yorumlandığını söylemektedir.⁵²⁰ Bu anlaşma Osmanlının, sadece hakimiyeti olmayan bölgelerde uluslararası hukuk tarafından, en azından dini iktidarının tanınması, meşru görülmesi ve bir şekilde sürdürülmesi açısından önemliydi.⁵²¹ Küçük Kaynarca anlaşmasından hatta Sultan Selim’den önce Osmanlı sultanlarının hilafet unvanını kullandıklarına dair tarihi kayıtlar bu yorumu teyit etmektedir.⁵²² Osmanlı sultanları Küçük Kaynarca anlaşmasının çok öncesinde

⁵¹⁹ Kara, “Hilâfet Merkezi Olarak İstanbul Yahut Şehir, Din, Siyaset,” *Akademik Araştırmalar Dergisi*, s. 163, 164.

⁵²⁰ Avcı, “Hilâfet”, *DİA*, XVII, 546.

⁵²¹ Kara, “Hilâfet Merkezi Olarak İstanbul Yahut Şehir, Din, Siyaset,” *Akademik Araştırmalar Dergisi*, s. 164, 165.

⁵²² I. Murat’ın (1359-1389) Edirne’yi fethetmesinin ardından Anadolu’da çeşitli beyliklerden aldığı tebrik mektubunda padişah halife unvanıyla zikredilmekte, gönderilen cevabi mektupta Osmanlı için *Şeref-i Hilafet* tabirinin kullanıldığı görülmektedir. Edirne’nin başkent yapılması Hilafet Merkezi “*Makarru Hilafet*” olarak anılarak takdir ve tebrik konusu olup bütün Müslümanlar için hayırlı ve mübarek olması temennilerinde bulunulmuştur. Feridun Ahmed Bey, *Münşeatü’s-selâtîn*, I, 95-97. Diğer başka örnekler için bkz. *Münşeatü’s-selâtîn*, I, 103, 235, 236, 438, 500, 501.

Haneî fakihi, usulcü ve felsefeci olan Alâüddîn Alî b. Muhammed el-Betârekânî et-Tûsî (v. 887/1482) II. Murat’ın talebi üzerine kaleme aldığı “*Tehâfütü’l-felâsife*” adlı eserin girişinde Sultan Murat hakkında “*Rahman’ın halifesi, zamanın hakimi*” ifadesiyle makamının hilafet makamı olduğunu vurgular ve “*Allah onun hilafet sancağını saadetle ebedileştirsin*” diye duada bulunur. Bu duanın “*ayakta, rükûda ve secdede bütün Müslümanların duası*” olduğunu ifade ederek dönemin Müslüman toplumlarının ona olan teveccühlerini anlatır. Tûsî, *Tehâfütü’l-felâsife*, s. 60.

Osmanlı şeyhülislâmı ve tarihçisi İbn Kemal (v. 940/1534) henüz fethedilmeden önce İstanbul’un *Dâru’l-Hilâfe* olmağa munasip bir yer olduğundan söz edildiğini aktarmaktadır. İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osmân*: VII. Defter, s. 97.

Teşkilat Kanunnamesinin girişinde Fatih Sultan Mehmet hakkında Hilafet tahtının sahibi, en büyük sultan ve Allah’ın yeryüzündeki halifesi namıyla kullanılmıştır: “*Mâliki serîri’l-hilafeti bi’l-istiḥkak, kahramanı zaman, sahibü’l-emni ve’l-eman, es-sultanu’l-A’zam, Halifetü’llahi fi’l-âlem, es-sultan ibnû’s-sultan Muhammed Han.*” Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnameleri*, I, 317.

Sidrekapı Maden Kanunnamesinin girişinde Fatih Sultan Mehmet hakkında “*Hullidet hilâfetühû/Hilafeti kalıcı olsun*” ibareleri özellikle fetih sonrası hilafet unvanının Osmanlı padişahları tarafından kullanıldığını göstermektedir. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnameleri*, I, 518.

İdris Bitlisî *Selimnâmesinde* Mısır seferinden önce Sultan Bayezid’in saltanatı Şehzade Yavuz Sultan Selim’e devredişini “Sultan Bayezid tarafından Sultan Selim’e saltanat hilafetinin Verilişi”

Avrupalı devletlerle yazışmalarında Mekke, Medine, Kudüs, Şam, Halep, Yemen ve daha nice Acem ve Arap diyarı zikredilerek bütün bu memleketlerin sultanı olduklarına dair beyanda bulunmuşlardır.⁵²³ Çünkü Osmanlı sultanları kendilerini İslam aleminin halifesi görüyorlardı. Bu beldeleri halife sıfatıyla yönetiyor ve beldelerin insanları da onları öyle kabul ediyorlardı. Hatta bu bir kabulün ötesinde - Mısır ve Halep ulemasının Osmanlı'ya ilhak olmayı talep etmelerinde görüldüğü gibi- birçok yerli aşiret ve şeyhleri bu bölgenin idaresi için Osmanlı'yı bizzat kendileri davet ediyorlardı.⁵²⁴ Şayet Osmanlı hilafetini meşru kabul etmemiş olsalardı, bütün bu geniş coğrafyada yaşayan insanların mensup oldukları fikhî mezhepler ve kelâmî fırkalarca zarureti tartışmasız kabul edilen hilafet makamının uzunca bir dönem boş bırakılması ve böyle bir duruma ulemanın sessiz kalması düşünülebilir miydi?⁵²⁵ Osmanlı

şeklinde arz etmekte ve bu devir teslim hakkında “*Yıldızların işaret ettiği saatte, takvimin övündüğü talihle kutlu sultan kendi hilafet makamını ve tahtını emanet etmek ve yerini ve mevkiini devretmek amacıyla kıymetli oğlunu İstanbul'daki devlethaneye çağırdı*” denmektedir. Bitlisi, *Selim Şah-nâme*, s. 98, 99.

Şehzade Korkud'un gönderdiği mektupta Sultan Selim “*Hilafet kaidelerini kuvvetlendirmiş olan ufukların sultanlarının sultanı..., Allah'ın arz üzerindeki gölgesi, din ve dünya saltanatının azizi...*” şeklinde anılmaktadır. Çelebi, *Ruznâme*, s. 37.

Sultan Selim'in Şehzade Süleyman'a yazdığı Çaldıran fetihnâmesinde makamını hilafet makamı olarak anmaktadır: “*Keşver küşayı nev hadika-i hilafet/Saltanat bahçemin nuru, hilafet bahçemin genç askeri.*” Çelebi, *Ruznâme*, s. 50.

Mısır fethi sırasında Bursa müftüsünün yazmış olduğu bir mektubuda Sultan Selim hilafet sahibi olarak niteleniyor: “*Dünya padişahının hilafeti ebedi olsun.*” Çelebi, *Ruznâme*, s. 132.

Hilafet makamı sadece Osmanlı sultanlarının kendileri için yakıştırdıkları bir unvan değil İslam beldelerinde çeşitli emirliklerinde kabulüne mazhar olmuş bir durumdu. Yavuz Sultan Selim'in Semerkand Hânî Âbid'e yazdığı mektuba cevaben yazılmış mektupta Sultan hakkında “*Hilafetin en yüksek hizmetlisi*” Çelebi, *Ruznâme*, s. 41.

Mekke şerifi kanununin cülusu münasebetiyle gönderdiği mektupta şu sıfatlar kullanılmaktadır: “*Mesnedi Hilafeti'l-kübra/Büyük Hilafetin Dayanağı.*” Feridun Ahmed Bey, *Münşeâtü's-selâtîn*, I, 501.

⁵²³ Günümüz Osmanlı tarihçilerinden Ahmet Akgündüz'ün “Osmanlı Kanunnameleri” adlı eserinde Osmanlı sultanlarının hilafet unvanını resmi yazışmalarında kullandıklarına dair birçok belge bulunmaktadır. Bu belgelerden birisi Kanuni Sultan Süleyman döneminde Budin eyaletine gönderilen ve Şeyh'ul-İslam Ebussuud Efendi'nin kaleme aldığı kanunnamedir. Söz konusu belgede Sultan Süleyman'a “*Halife-i Rasûli Rabbi'l-alemin/Alemlerin Rabbinin Rasulünün halifesi, Zillullahi'z-zalili alâ kâffeti'l-ümem/Bütün ümmetler üzerinde Allah'ın gölgesi, Hâizü'l-İmâmeti'l-Uzmâ/Büyük imametinin sahibi, Vârisü'l-Hilâfeti'l-Kubrâ/Büyük imametinin varisi*” gibi unvanlarla hitap edilmektedir. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Kanuni Sultan Süleyman Devri Kanunnameleri*, V, 268.

Kanuni Sultan Süleyman'ın Portekiz kralına, 25 Ağustos 1565 tarihli nâme-i hümayununda şöyle denmektedir: “*Hak Teâlâ hazretlerinin uluvv-i inayetiyle şimdiki halde Hilâfet-i rüy-i zemîn kaza-i tasarruf ve iktidarımızda olup Şarg ve Garbin ra'âyâsı cenâb-ı devletimizle mustazıl olmuş bulunmaktadır.*” Yavuz, *Osmanlı Devleti ve İslamiyet*, s. 23.

⁵²⁴ Yavuz, *Osmanlı Devleti ve İslamiyet*, s. 24, 25.

⁵²⁵ Gümüsoğlu, *İntikalden İlgasına Osmanlı'da Hilafet*, s. 58, 59.

Sultanlarının iç işlerinde valiler ve kadılar atayarak, dış işlerinde ise kendisi adına barış ve savaş kararları alarak yönettiği bu geniş coğrafyada hiçbir Müslüman topluluk buna itiraz etmemiş, sükût ederek rıza göstermiş dahası hakimiyet kurduğu dönem boyunca hilafet iddiasıyla ortaya çıkan bir tek millet olmamıştır.

Memlûklerin İslam beldelerini, özellikle Mekke Medine gibi kutsal toprakları koruyamamaları, hac yolunun emniyetini sağlayamıyor olmaları ve İslam beldelerini birleştirecek gücü kendilerinde bulamamaları hilafetin maksadı olan görevleri ifa etmekten acze düşmeleri anlamına geldiği için Osmanlı fiilen bu görevi üstlenmiştir. Bu sebeple bir mukaveleye gerek yoktu.⁵²⁶ Diğer taraftan siyasi ve dini birçok sebepten dolayı ise tarih, İstanbul'u (Osmanlıyı) hilafet makamının merkezi olmaya zorluyordu. Her ne kadar hilafetin fiili olarak Osmanlılara intikali Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinin ardından gerçekleşmiş olsa da Fatih Sultan Mehmed zamanında, Kostantiniye'nin fethedilmesi zaten Osmanlı'nın *şevkesini* bütün Müslümanlar nezdinde artırmıştı. Zira Kostantiniye'nin fethi tüm İslam beldelerinde Müslümanların en yüksek ideali idi. Bu ideale ulaşmak için sahabe döneminden başlayarak İslam orduları birçok seferler düzenlemiş fakat muvaffak olamamışlardı. Ayrıca İstanbul'u fethetmek peygamberin açıkça işaret ettiği ve övgüsüne mazhar komutan ve ordu olmak demektir. Buna ilaveten uzunca bir zamandan beri küffara karşı cihad vazifesini sürdüren yani İslam beldelerini koruyucu ve caydırıcı bir güç olması da Osmanlı'nın Müslümanlar nezdinde *şevkesini* artıran en önemli sebeplerden olmuştur. XV. asra gelindiğinde hilâfet makamını ancak Osmanlı gibi güçlü bir devletin taşıyabileceği noktasında teorik-dini çerçevede olgunlaşmıştı. Bu tezin ana konusunu oluşturan ve Mâverdî, Cüveynî, Gazzâlî, İbn Teymiyye ve İbn Haldun gibi etkili fakih ve teorisyenlerin, erken dönemde halifede aranan şartlara ilaveten giderek ve artan bir düzeyde Müslümanları ve kutsal beldeleri koruyacak, istikrarı ve güvenliği sağlayabilecek güç ve kudret şartına ağırlık vermiş olmaları da Müslüman mâşeri vicdanında hilafetin Osmanlıya intikaline meşruiyet zemini hazırlamıştır.⁵²⁷

⁵²⁶ Gümüsoğlu, *İntikalden İlğasına Osmanlı'da Hilafet* s. 42.

⁵²⁷ Kara, "Hilâfet Merkezi Olarak İstanbul Yahut Şehir, Din, Siyaset," *Akademik Araştırmalar Dergisi*, s. 161,162.

Dönemin kaynaklarında yer almamış olmasından hareketle hilafetin devredilmediğini iddia edenlerin, Sultan Selim henüz sefere çıkmadan Mısır ulemasının, Mısır'a giden her Osmanlı elçisiyle gizlice görüştükleri, şeriata aykırı davranmalarından ve halka zulmetmelerinden dolayı Memlûkleri şikayet ederek Sultanı Mısır'ı almaya davet ettiklerine ve Sultanla mektuplaştıklarına dair rivayetleri doğru kabul ettikleri görülmektedir. Örneğin Sabahattin Tansel'in "*cidden enteresan*" dediği bir mektup Hanefî, Şafîî, Maliki ve Hanbeli mezhebinin kadıları tarafından Sultan Selim'e gönderilmiştir. Mektup, Tansel'in şer'î kadılar hakkında "*Halep halkı adına hareket ettikleri kabul edilebilecek olan kadılar*" yorumunu yapmasına neden olacak bir girizgâh ile başlamaktadır. Bu girizgâhta mektubun "*Halep halkının ileri gelenlerinin izniyle*" yazıldığı belirtilmekte ve açıkça Padişah Mısır'ı almaya davet edilmektedir.⁵²⁸ Bu durumda dört mezhebin kaza derecesinde ehliyeteye sahip ilim erbabının bu talepte bulunurken, bir İslam beldesinin diğerine ilhak edilmesi ve hakimiyeti altına alınmasının siyaset ilmi ve kamu hukuku prensiplerine göre ne ifade ettiği, meseleyi şer'î açıdan mütala edip etmedikleri cevaplanması gereken önemli bir soru olmaktadır. Diğer mühim bir soru da Mısır ve Halep gibi hilafet merkezinin ülema ve eşrafının Osmanlı hakimiyetine girmeyi istemiş olmalarının hilafet makamını Osmanlıya layık görmeleri anlamına gelip gelmediği sorusudur. Zekeriya Süleyman Beyyûmî ve Muhammed Süheyl Taguş gibi günümüz Arap tarihçilerinin Osmanlı'nın Batı'ya yönelik seferlerini gaza, fakat Mısır ve Arap topraklarına yönelik seferlerini ise ilhak⁵²⁹ ve Osmanlıları Arap beldelerini ilhak etmeye zorlayan şeyin dahili ve harici koşullar ile Arap halklarının Memlûk idaresini Osmanlı idaresiyle değiştirme yönündeki şiddetli arzularının bileşkesi şeklinde değerlendirmeleri⁵³⁰ Osmanlı hilafetinin meşruiyeti tartışmalarına önemli bir katkı sunabilir.

2. 1. 3. 4. Osmanlı Hilafetinin Meşruiyeti

Osmanlı hilafeti meselesi buraya kadar fiili durum açısından değerlendirildi. Bu mesele bir de İslam hukukunun ilkeleri açısından önemli tartışmalara konu olmuştur. Cüneyd Köksal'ın tespitiyle bu mesele her şeyden önce bütün hukuki muameleleri

⁵²⁸ Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, s. 144, 145.

⁵²⁹ Beyyûmî, *Kırâe cedîde fî târihi'l-Osmâniyye*, s. 72; Taguş, *Târihu'l-Osmâniyyîn*, s. 161.

⁵³⁰ Taguş, *Târihu'l-Osmâniyyîn*, s. 161.

meşru ve şer‘î kılan temel ‘anayasal’ bir probleme işaret eder. Yani fıkıh ilmi açısından bu mesele “*Osmanlı hükümdarının şeriatı muhafaza etmeye, kadılar tayin etmeye, halkın dini ve dünyevi maslahatı ile ilgili kararlar vermeye şer‘an yetkili olup olmadığı meselesidir.*”⁵³¹

Osmanlı hilafetinin meşruiyeti etrafındaki tartışmalar bu kurumun Osmanlı’ya intikalinin hemen akabinde erken dönemden itibaren başlamaktadır. Konuyla ilgili ilk eser telif eden Lütfi Paşa’dır. Hilafetin Abbasilerden Osmanlı’ya intikal ettiği dönemde yaşamış olması, I. Selim ve Kanûnî dönemlerinde vezir ve veziriazamlık yapmış bir devlet adamı olmasının yanı sıra fıkıh tahsili görmüş bir ilim adamı olması gibi özellikler Lütfi Paşa’nın görüşlerini önemli kılmaktadır.⁵³² Lütfi Paşa’nın *Halâsü’l-ümme fi ma’rifeti’l-e’imme* adını verdiği eseri Osmanlı hilafetinin meşruiyetini, Kureyşlilik meselesi bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre:

İmamdan maksat dini ikame etmesi ve İslam ülkesini adaletle idare etmesidir. Bir de “İmamet Kureyş’tendir” denilmiştir. Halbuki imamet, herhangi bir kimsenin umumi riyaset sıfatıyla, şer‘î kanunları nebevî ölçülere göre uygulamada Allah’ın Rasulü’ne (s.a.v) niyabet/vekalet etmekten ibarettir. Hilafetten maksat iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamaktır. Bu itibarla iyiliği emredebilme, kötülüğü yasaklayabilme, güç-kudretine ve umumi riyaset şartlarına sahip olan kimse imam, halife, vali ve emir unvanlarını hak eden bir sultandır.⁵³³

Lütfi Paşa, Hanefî mezhebinin özellikle nevâzil ve fetâvâ literatürüne atıfta bulunarak kişinin imam olabilmesinin, kendisine bey‘at edilmesi veya hükmünün geçerli olması olmak üzere iki yolunun olduğunu ifade eder. Söz konusu kaynaklarda alimlerin bu iki şartın dışında “*halife Kureyş’ten veya Haşimoğullarından olur ya da Abbasoğullarından veya bir başka birisinden izinli olması gerekir*” gibi herhangi bir hüküm vermemiş olduklarını belirterek Kureyşlilik şartını tamamen nefyetmektedir.⁵³⁴ Ona göre en büyük imam “*imâmü’l-a‘zam*” Rum, Arap, Hicaz, Umman, Yemen, Irak,

⁵³¹ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 147.

⁵³² Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 148.

⁵³³ Lütfi Paşa, *Halâsü’l-ümme*, s. 5.

⁵³⁴ Lütfi Paşa, *Halâsü’l-ümme*, s. 7, 8. Lütfi Paşa bu eserinden altı yıl önce yazdığı “Zübdetü’l-mesâil” adlı kitabında kureyşlilik şartını halfife aranan şartlardan birisi olarak zikretmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Lütfi Paşa konuyla ilgili görüşünü sonradan değiştirmiştir. Ayrıntılar için bkz. Köksal, “Bir İslam Alimi Olarak Lütfi Paşa”, *Osmanlı Araştırmaları*, s. 45. 2017, 29-72

Diyârbekir, Mağrip gibi İslam beldelerinin büyük bir kısmının idaresi altında bulunduğu, ihtilafların kararlarıyla çözüme kavuşturulduğu, dini ikame etme ve İslam beldelerini koruma gibi şartları haiz kimsedir. Kimin halife olması gerektiği hususunda “*asıl itibar edilmesi gereken şartlar*” bunlardır ve bunlar sadece Sultan Süleyman Han’da bulunduğu için ümmetin meşru halifesi odur.⁵³⁵ Lütü Paşa bunu şu şekilde açıklamaktadır:

Sultan Süleyman vekilleri ve emirleri ile birlikte şeriatın koruyucusudur. Zamanın alimleri, Arap, Türk, Kürt ve Acem sultanları onun hizmetindedir. İslam beldelerinin büyük bir kısmı onun yönetimi altındadır. Bu sebeple dinin ikamesi hususunda Rasulullah’ın (s.a.v) yerine geçen manasındaki imam tarifi ona uygun düşmektedir. Dolayısıyla bütün milletlerin ona ittiba etmesi vaciptir. Ona tabi olmanın vacip olmasının delili nedir diye bir soru sorulacak olursa cevaben derim ki; eğer ona ve onun vasıflarında birine tabi olunmaz ise dünya ve ahiret işleri düzen bulmaz.⁵³⁶

Lütü Paşa din ve ahiret işlerinin Osmanlıların dışında kimse ile düzene girmeyeceğini belirttikten sonra yaşadığı dönemin sosyo-pskolojisi üzerinde yaptığı önemli bir tespitle bunu şu şekilde gerekçelendirmektedir: “*Çünkü insanlar Osmanlının dışından hiç kimse için birbirleri ile dayanışma içine girmez. Osmanlıların dini ikame etmek, adaletle hükmetmek ve cihad etmekte herkesin kabul ettiği konumları vardır.*”⁵³⁷ Bu ifadeler ilk halife seçiminde Hz. Ebû Bekir’in gündeme getirdiği “*Araplar Kureyş’ten başkasına tabi olmazlar*”⁵³⁸ şeklindeki tespitiyle benzerlik taşımaktadır. Lütü Paşa için sadece ilk halife seçiminde Kureyşliliğin muteber bir şart olarak görülmesinin nedeni, Arapların ancak Kureyş gibi güçlü nüfuza sahip bir yöneticiye tabi olması ise bu durum şimdi Osmanlı sultanları için geçerlidir.⁵³⁹ Bundan dolayı ümmetin meşru halifeleri onlardır. Sonuç itibarıyla Lütü Paşa’ya göre hilafetin meşruiyeti hususunda asıl itibar edilmesi gereken şartlar İslam beldelerinde hükmünün geçerli olması ve üzerinde yaşayan insanlarıyla birlikte bu

⁵³⁵ Lütü Paşa, *Halâsü’l-ümme*, s. 28.

⁵³⁶ Lütü Paşa, *Halâsü’l-ümme*, s. 28.

⁵³⁷ Lütü Paşa, *Halâsü’l-ümme*, s. 28.

⁵³⁸ İbni Hişam, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, IV, 312; Belâzurî, *Ensâb’ul-eşrâf*, I, 582-583.

⁵³⁹ Lütü Paşa, *Halâsü’l-ümme*, s. 8.

beldelerin güvenliğini sağlıyor olmasıdır. Kuşkusuz onun döneminde ve devam eden asırlarda bu şartlara sahip olan Osmanlı sultanlarıydı.

Osmanlı son dönemi alimlerinden Abdüllatif Harpûtî de Kureyşlilik şartının Osmanlı sultanlarının meşruiyeti açısından müşkil bir durum olduğunu kabul etmekle birlikte, Kureyşli olanların hilafetin görevlerini yerine getirmede acziyet içine düşmeleri fakat Osmanlının İslam beldelerinde yaşayan çok sayıda Müslümanın bey'atını alarak *şevketinin* artmış olması sebebiyle bunu bir meşruiyet problemi olarak görmemektedir.

İmâm-ı Müslimînin Kureyşî olması şartı Abbasilerden sonra umûr-i âmme-i İslamiyeyi deruhte eden selâtin-i Osmâniyyenin imametlerinin ve emr-i hilâfetlerinin sıhhatini işkal ederse de hilâfet hakikatte, Allah Teâlâ'dan bir hilâfet olması, yed-i kudret-i ilahiyye beraberlerinde olan cemaatin bey'atıyla mün'akid bulunması ve selâtin-i Osmâniyyenin de imamet ve hilâfetleri İslam'daki fütûhât-ı azîmeleriyle müslimînden lâ-yu'add ve lâ-yuhsâ cemâ'âtın bey'atlarıyla tahakkuk etmesi ve mezkûr olan imamet ve hilafet ve *şevket*leriyle de muâsırları bulunan bütün Kureyşîlerin emr-i hilâfette aczleri, 'ademi kifayetleri, 'ademi iktidarlarının zâhir olması selâtin-i Osmâniyyenin imamet ve hilâfetlerinin sıhhatle in'ikadları hakkında hiçbir işkal bırakmaz.⁵⁴⁰

Son Osmanlı ulemasından İskilipli M. Atıf *Beyânü'l-hak* mecmuasında, "Hilafette Neseb-i Kureyşinin Şart Kılınmasında Hükümet ve Keyfiyeti Sükutu" başlığıyla yayınlanan makalesine şu şekilde bir takdim ile başlar: "*Hilafetin maksadı aslı olan tenfîz-i ahkâm-ı şariat ve tanzimi masalihi ümmet kuvvet ve iktidara mütevakkıf olduğundan şerait-i hilafetin asıl ve akdemi kuvvet ve kudrettir.*"⁵⁴¹ Kureyşlilik şartının İbn Haldun'un değerlendirmesine benzer biçimde tamamıyla nüfuz meselesi ve konjonktürel bir durum olduğunu ifade eden İskilipli Atıf, Abbasilerin ahkâmı uygulama ve ümmetin maslahatlarını gözetme ve koruma gibi hilafetin aslî görevlerini yerine getirmek için lazım olan güç ve kuvvetten yoksun

⁵⁴⁰ Harpûtî, *Tenkihu'l-kelâm*, s. 367.

⁵⁴¹ İskilipli M. Atıf, "Hilafette Neseb-i Kureyşinin Şart Kılınmasında Hükümet ve Keyfiyet Sükutu", *Beyanülhak*, VI, 2556.

kalmış olmaları ve bu kudretin Osmanlı'da olması sebebiyle Osmanlı sultanlarının ümmetin meşru halifeleri olduğu görüşündedir.⁵⁴²

XIX. yüzyılın başında İngiliz işgaline ilk maruz kalan Hint Altkıtasından ve hilafet hareketi öncülerinden Ebû'l-Kelâm Âzad'ın (v. 1958) Osmanlı hilafetinin meşruiyeti bağlamında söyledikleri meseleyi daha anlaşılır kılmaktadır. Âzad şer'î açıdan hilafet üzerinde hak iddia etmek için dönemin en büyük İslam devleti olma; şeriat ile milleti koruma açısından en büyük güce sahip iktidar olma şartlarından söz eder. Zira ona göre ancak böyle bir iktidarla İslam dünyada hükümlan olabilir ve bütün insanlara ulaştırılabilir. Dört yüz yıl boyunca İslam'ı ve İslam beldelerini koruyan kılıç (iktidar) Osmanlılarda olması ve bu süre içerisinde hilafet iddiasıyla Osmanlı'nın karşısına bir tek kimsenin dahi çıkmamış olması Osmanlı hilafetinin meşru olduğunun delili sayılmaktadır. Âzad İslam'ın hiçbir koruyucusunun kalmadığı, bütün kılıçların kırıldığı bu uzun süreçte İslam'ı korumak için Avrupa ve Asya'nın en büyük toprak parçasının onların kanlarıyla boyandığını, İslam'ın siyasal iktidarının (hilafet) tamamen ortadan kalkmasına izin vermeyenlerin Osmanlılar olduğunu, bu sebeple Osmanlıların bütün dünya Müslümanlarının halifesi olduğunu ifade eder.⁵⁴³ Bir başka Hint hilafet hareketi lideri ve siyaset adamı Seyyid Mahmud (v. 1961), döneminin sultanlarının en güçlüsü olmasından dolayı Yavuz Sultan Selim'i İslam dininin yegane müdafii olarak görmektedir.⁵⁴⁴

XVI. yüzyılın başlarından Osmanlı devletinin tarih sahnesinden çekildiği XIX. yüzyılın başlarına kadar mevcut güç dengeleri içerisinde başta kutsal mekanlar olmak üzere İslam beldelerinin ve gerek Müslüman gerek muâhid (İslam ülkesine cizye ödeyen ve bunun karşılığında temel hakları güvence altına alınan gayri müslim) olsun bu beldelerde yaşayan toplulukların güvenliği *menea* kriterine sahip Osmanlı devleti tarafından temin ediliyordu. Osmanlı hilafeti güvenliği temin ve ahkâmı tenfiz görevini yerine getirmiş olması, sembolik bir makama dönüşen hilafeti yeniden ihya ederek sultanlıkların gölgesinde parçalı halde olan sosyal ve siyasi yapıyı birleştirmiş

⁵⁴² İskilipli M. Atıf, "Hilafetde Neseb-i Kureyşinin Şart Kılınmasında Hükümet ve Keyfiyet Sükutu", *Beyanülhak*, VI, 2556, 2557.

⁵⁴³ Âzad, "Hilafet Meselesi-Osmanlı Hilafeti", *Hilafet Risaleleri*, V, 103, 104, 113-115.

⁵⁴⁴ Mahmud, Seyyid, "Hilafet ve İngiltere", *Hilafet Risaleleri*, V, 183.

olması, hümketdiği altı yüzyıllık dönem boyunca hilafet iddiasıyla hiçbir topluluğun çıkmamış olması vb. sebeplerden dolayı meşru bir güç idi.

2. 1. 3. 5. Kureyşlilik-Güç İlişkisi

Daha önce değinildiği gibi Abbasi halifesinin Büveyhîlerin esaretinden Tuğrul Bey'in sayesinde kurtulduğu 1055'ten, hilafet merkezinin Moğollar tarafından istilâ edildiği 1258'e bu sıkıntılı süreçler ve özellikle hilafetin Osmanlılara intikal ettiği 1517'yi takip eden yıllar meşruiyet tartışmalarında bir kırılma noktasını oluşturmuştur. Çünkü 1055'ten itibaren hilafet fiilen Kureyşli olmayan toplulukların ya himayesinde ya da uhdesinde varlığını sürdürebilmiştir. Dolayısıyla fıkıh ve ahkâmü's-sultaniye eserlerinin konu edindiği teorik birtakım şartları içeren meşruiyet anlayışı artık yerini Mekke-Medine'nin, hac yolunun, kutsal mekanların ve genel olarak İslam beldeleri ve buralarda yaşayan toplulukların güvenliğini sağlama gibi güvenlik öncelikli bir meşruiyet anlayışına bırakmıştır. Bu bağlamda yapılan tartışmaların en önemlisi Kureyşlilik etrafında yaşanmaktadır.

Kureyşlilik meselesi iktidarın meşruiyeti bağlamında yapılan tartışmaların en yoğun yaşandığı konulardan birisi olmuştur. İslam hukukçularının önemli bir kısmı ilgili hadislere⁵⁴⁵ dayanarak devlet başkanında Kureyşlilik niteliğini in'ikad şartı

⁵⁴⁵ Konuyla ilgili hadisler değişik varyantları ile birçok kaynakta yer almaktadır. “*Muhakkak ki bu iş (yönetim) Kureyş'tedir. Onlar dini ikame ettikleri sürece kim onlara düşmanlık ederse Allah onu yüzüstü süründürür.*” Bkz. Buhârî, *Sahih*, Menâkıb, 2; Nesâî, *Sünen*, V, 228; İbn Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 65, XIX, 446; “*Kureyş'ten iki kişi kaldığı sürece bu iş (yönetim) onlardadır.*” Buhârî, Menâkıb, 2; Müslim'in rivayetinde “*İnsanlardan iki kişi kaldığı sürece bu iş (yönetim) onlardadır.*” şeklindedir. Müslim, İmare, 4; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 141; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IX, 438; İbn Esir, *el-Câmiu'l-usûl fi'ehâdisi'r-Rasûl*, IV, 43.

İbn Hibbân, “*Kureyş'ten iki kişi kaldığı sürece bu iş (yönetim) onlardadır.*” hadisinin senedinin Şeyhayn'ın şartlarına göre sahih olduğunu zikretmektedir. Bkz. İbn Hibbân, *Sahih*, XIV, 162; Heysemî “*İmamlar Kureyş'tendir...*” hadisi hakkında “*ricali sikadır*” değerlendirmesi yapmaktadır. Bkz. *Mecmeu'z-Zevâid*, V, 348; İbn Recep el-Hanbelî ise hadisinin isnadı hakkında “*ceyyidtir*” demiştir. Bkz. *Câmiul-ulûm ve'l-hüküm*, s. 263. İbn Hazm hadisin tevatür yoluyla geldiğini kaydetmektedir. Bkz. *el-Fasl fi'l-milel*, IV, 152; Aclûnî, hasen bir hadis olduğunun anlaşıldığını ifade etmektedir. Bkz. *Keşfu'l-Hafâ*, II, 54; Ayrıca Taberânî, Tayâlisî, Bezzâr, Ebû Ya'lâ, İbn Ebî Şeybe, vb. muhaddisler bu hadisi tahrir etmişlerdir. Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, IV, 26; Tayâlisî, *Müsned*, II, 240; Bezzâr, *Müsned* X, 154, Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VII, 94; Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XVII, 286. “*Emirler Kureyş'tendir*” hadisi şerifi ile ilgili olarak ise İbn Hacer'in dikkati calip bir değerlendirmesi şu şekildedir. “*Zamanımızda pek kıymetli bazı insanların, Ebû Bekir dışı başka bir sahabe tarafından rivayet edilmediği iddiaları bana ulaştığında bu hadisin tariklerini 40 sahabe rivayet sayısına ulaştırarak bir kitapta topladım.*” Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 114; İbn Hacer sözünü ettiği hadisleri *Lezzetü'l-ayş fi turuki hadisi e'immeti min kureyş* adlı kitapta topladığını ifade etmektedir. *Fethu'l-bârî*, VI, 530.

olarak kabul etmişken⁵⁴⁶ diğer bir kısmı⁵⁴⁷ ve çağdaş hukukçuların büyük bir çoğunluğu⁵⁴⁸ efdaliyet şartı olarak kabul etmemişlerdir.

Kureyşliliğin efdaliyet şartı olduğu görüşüne sahip olan fakihler konuyla ilgili nassların bütünlüğünden hareketle bunun bir zorunluluk olamayacağını ifade etmektedirler. Onlara göre Hz. Peygamber'in (s.a.v) *"Başı kuru üzüm tanesi gibi Habeşli bir köle dahi yönetici tayin edilse dinleyin ve itaat edin."*⁵⁴⁹ *"Başınıza, sizi Allah'ın kitabı ile yöneten burnu kesik siyah bir köle emir tayin edilse bile onu dinleyin ve itaat edin"*⁵⁵⁰ şeklindeki sözleri, Allah'ın kitabı ile yönettiği sürece herhangi bir yöneticiye itaat etmeyi emretmekte ve devlet başkanının Kureyş'ten olmasının şart olmadığı hususunda karine olmaktadır. Kureyşliliğin şart olduğuna delil olarak ileri sürülen *"İnsanlar hayırda ve şerde Kureyş'e tabidir"* veya *"Müslümanları Müslümanlarına kafirleri kafirlerine tabidir"*⁵⁵¹ şeklindeki hadisler ise talep içermemekte bilakis geleceğe dair bir durum bildirmektedir. İbn Âbidîn, buradaki ifade biçiminin Hz. Peygamber'in (s.a.v) *"Çağların en hayırlısı benim içinde bulunduğum çağdır, sonra benim ardından gelen sonra onların ardından gelen..."* hadisinde geçen ve gelecekte haber veren dolayısıyla emir ve talep içermeyen bir ifade olduğunu söylemektedir.⁵⁵² Buradaki 'tabidir' ifadesi talep içeren bir emir olarak değerlendirilecek olsa bile *"dini ikame ettikleri sürece"* şeklindeki ifadelerle takyîd edilmiştir. Bu sebeple İbn Âbidîn'e göre ilgili hadisler Kureyş'in dışında kimsenin yönetici olamayacağı manasına gelmemektedir.⁵⁵³ Hz. Peygamber'in (s.a.v) *"dini ikame ettikleri sürece"* biçimindeki ifadelerinde iktidar görevi dini ikame etme

⁵⁴⁶ Mâverdi, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, s. 7; Ebû Ya'la, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, s. 3-4; Gazâli, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 180; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s. 275; Kasânî, *Bedâiü's-sanâi'*, II, 319; Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 200; Teftâzânî, *Şerhu Akâidi'n-Nesefiyye*, 98; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 398.

⁵⁴⁷ Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 415, 416; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, IV, 152; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 335; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, III, 89; Cevdet Paşa, *Kıssı enbiyâ ve tevârih-i hulefâ*, I, 282; Hallâf, *es-Siyasetü's-şer'iyye*, s. 27.

⁵⁴⁸ Rayyis, *en-Nazarayyâtü's-siyâsiyye*, s. 302, 303; Hâlidî, *el-İslâm ve Usûlü'l-hükm*, s. 376; Vecdi Akyüz, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, s. 125; Kureyşlilik konusunda eleştirel bir inceleme için bkz. M. Said Hatipoğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*.

⁵⁴⁹ Buhârî, *Ahkâm*, 4.

⁵⁵⁰ Müslim, *Hac*, 52.

⁵⁵¹ Buhârî, *Menâkıb*, 1, 2; Müslim, *İmare*, 1. Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, V, 348; Ebî Şeybe, *Musannef*, XXI, 49; Hâkim *Müstedrek*, IV, 501; İbn Hibbân, *Sahih*, X, 445; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 144; İbn Hanbel, *Müsned*, XXXIII, 26; *"Kureyş hayırda ve şerde, kıyamete kadar insanların işlerini idare edecektir."* Bkz. Tirmizî, *Sünen*, IV, 503; İbn Hanbel, *Müsned*, XXIX, 342.

⁵⁵² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, II, 281.

⁵⁵³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, II, 281.

koşuluna bağlanmaktadır. Bu kayıt Kureyş'in ancak bir süreye kadar dini ikame etme ehliyetine sahip olma konumunu koruyabileceğine dair “*Peygamberâne bir öngörü*”⁵⁵⁴ olmakla birlikte dini kim ikame ederse iktidarın onda olabileceğine dair bir işaret taşımaktadır.

Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v) çeşitli toplumsal görevleri farklı kabile ve topluluklara uygun gördüğü bazı örnekler de vardır. Bunlardan birisinde şöyle buyrulmaktadır: “*Mülk (idare) Kureyş'te, kazâ (yargı) Ensar'da, Ezan Habeş'te, emanet Ezd'de yani Yemen'dedir.*”⁵⁵⁵ Hadiste geçtiği gibi yargı görevini icra etmesi için Ensar'dan biri, ezan okutmak için Habeşli biri, bir emanet bırakmak için Yemenli biri aranmadığı gibi pekala devlet başkanı olması için Kureyşli biri aranmayabilir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) bu sözleriyle Ezan'ı Habeş'le irtibatlandırmasında olduğu gibi muhtemelen farklı sosyal grupların eğilimleri, ilgi ve kabiliyet alanlarına işaret ettiği, bu nassların talep içermediği anlaşılabılır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.v) fiili uygulamaları Kureyşli olmayanların yönetime getirilebileceğini göstermektedir. Zira Kureyşli olmadığı halde Abdullah b. Revâha, Zeyd b. Hârise ve Usâme b. Zeyd ve Muâz b. Cebel gibi sahabilere emirlik, valilik gibi görevler vermiştir. Hz. Ömer'den bir halife adayı önermelerini istediklerinde sahabeye, “*Eğer sağ olsaydı, şüphesiz onu tayin ederdim*” dediği Huzeyfe'nin azatlısı Salim Kureyşli değildi.⁵⁵⁶ Hz. Peygamber'in (s.a.v) -değişik varyantları ile- “*Emirler/İmamlar Kureyş'tendir*” hadislerini bildikleri ve Kureyşli olmadıkları halde Ensar'ın, Sakife toplantısında, halifenin kendilerinden olması gerektiği tezini ileri sürmeleri Kureyşli olmayandan da devlet başkanı olabileceğinin delili olmaktadır. Muhacirlerin karşı çıkmalarının nedeni onların Kureyşli olmamaları değil, Arapların Kureyş'ten başkasına tabi olmayacak olmalarıydı. Nitekim Hz. Ebû Bekir ilk halife seçimi sırasında bizatihi bu şekilde gerekçelendirmiştir. “*Siz bu işe ehilsiniz. Lakin Araplar bu işin Kureyş'in bu boyundan başkasının hakkı olduğunu düşünmezler. Onlar nesep bakımından Arapların orta kesimini oluştururlar.*”⁵⁵⁷

⁵⁵⁴ Mahmud, “Hilafet ve İngiltere”, *Hilafet Risaleleri*, V, 189.

⁵⁵⁵ Tirmizi, *Sünen*, V, 727; İbn Hanbel, *Müsned*, XIV, 368; Ebû Şeybe, *Musannef*, XVII, 291; Heysemî, “*Hadisin ricali sıkadır*” demektedir. *Mecmeu'z-Zevâid*, IV, 344.

⁵⁵⁶ Taberî, *Tarih*, IV, 228.

⁵⁵⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, III-IV, 659.

Cessâs'ın Ebû Hanife'den aktardığı bir anekdota göre Horasanlı muhaddis ve fakih İbrahim es-Sâig (v. 131/748) Ebû Hanife'ye bey'at etmek istemiş. Bu teklif karşısında dünyasının karardığını söyleyen Ebû Hanife 'azim bir iş' dediği böyle bir göreve tek başına değil, kendisine yeterli derecede sadakatle bağlı destekçiler ve onlara öncülük edecek güvenilir kimseler olması halinde kalkışılabilceği cevabını vermiştir.⁵⁵⁸ Şükrü Özen Ebû Hanife'nin bu ifadelerine dayanarak onun "Arap (ve dahası Kureyşli) olmadığı halde kendisini hilafete ehil gördüğü, ancak konjonktürün elverişli olmamasından dolayı kabul etmediği" değerlendirmesinde bulunmaktadır.⁵⁵⁹ Ayrıca Ebû Hanife'nin hilafet gibi bir görevin ancak sadık destekçi kitlelerin olması halinde üstlenileceğine dair ifadeleri tam da konumuz bağlamında iktidarın sosyo-politik olarak toplum içi güç dengelerine dayanmakta olduğuna ve Kureyşlilik şartının aranmasındaki hikmetin de bu olduğuna işaret etmesi bakımından önemlidir.

İbn Haldun, şer'î hükümlerin muhakkak teşri gerekçeleri, hikmet ve maksatları olması gerektiğinden hareketle, Şâriin Kureyş/nesep şartını getirmesini, Rasulullah'ın (s.a.v) akrabalarına teberrüken vaz' edilmiş bir şart olarak anlamamak gerektiğini, Kureyş'in o gün için Araplar arasında güçlü bir itibar ve nüfuza sahip olmasıyla ilgili olduğunu ifade eder.⁵⁶⁰ İbn Haldun'un "Şayet (yönetim) onların dışında başkalarına verilmiş olsaydı ona karşı çıkmaları ve bağlılık göstermemeleri söz konusu olabilirdi, dolayısıyla birlikleri dağılırdı"⁵⁶¹ sözü bu şartı ararken görüşünü, Kureyş'in etkin olduğu yarımada'nın sosyo-politik vakıası ve güç dengeleri üzerine yaptığı analize dayandırdığı anlaşılmaktadır.

Esasında devlet başkanında Kureyşliliği zorunluluk şartı olarak ileri süren fakihlerin de Kureyş'in, güç dengeleri içinde etkin konumuna işaret ettikleri görülmektedir. Örneğin Nevevî "İnsanlar hayırda ve şerde Kureyş'e tabidir" hadisini şerh sadedinde bu olguya atıfta bulunarak Arapların Kureyş'in İslam'a girmesini beklediklerini, onların İslam'a girmesiyle Arapların da Müslüman olduğunu, Mekke'nin fethedilmesinin ardından da insanların Kureyşe tabi olduklarını söyler:

⁵⁵⁸ Cessâs, *Ahkâm*, II, 319.

⁵⁵⁹ Özen, "Matürîdi ve Siyaset: Hilafetin Kureyşliliği Meselesi", *İFAV*, s. 537.

⁵⁶⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 370.

⁵⁶¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 371.

“Tüm cihetten Arap elçiler geldiler ve insanlar fevç fevç Allah’ın dinine girdiler. Aynı şekilde İslam’da da onlar hilafet ashabıdır. İnsanlar onlara tabidir.”⁵⁶² İbn Hacer, cahiliye döneminde Kureyş’e tazim eden Arapların birçoğunun Allah Rasulü (s.a.v) gönderildiğinde, kavminin nasıl tepki vereceklerini bekleyip görmek istediklerini, Hz. Peygamber’in (s.a.v) Mekke’yi fethedip Kureyş’in Müslüman olmasının ardından Arapların da onlara tabi olarak fevç fevç Allah’ın dinine girdiklerini söylemektedir. Bu sebeple “*Nebevî hilafet de Kureyş’te kalmaya devam etti. Böylece Müslümanlarının Müslümanlarına kâfirlerinin de kâfirlerine tabi olacağı sözü gerçekleşmiş oldu.*”⁵⁶³ İslam henüz gelmeden Kâbe hizmetlerinin yürütülmesi, hac ve panayır merkezi olması nedeniyle tüm yarımadası insanlarının geldiği Mekke’nin ticarî ve kültürel açıdan sahip olduğu imtiyazlar Kureyş’e özel bir statü kazandırmıştı. İçlerinden bir peygamberin çıkmasıyla birlikte itibarları daha da artan Kureyş’in bütün Arap Yarımadasında siyasi, sosyal, ekonomik ve dini yönden gücüne denk bir güç yoktu.⁵⁶⁴ Nitekim ilk halife seçiminden sonra halifelerin seçim süreçlerinde meselesinin gündeme dahi gelmemiş olması, Kureyş’in hilafsız Arap Yarımadasında etkin bir güç odağı olduğunun herkesçe kabul gördüğü anlamına gelmektedir. Cevdet Paşa’nın ifadeleriyle “*Cumhur-u sahabenin hilafeti Kureyş’e tahsis etmeleri mücerret sülâle-i Nebeviyyenin karâbet-i nesebiyye ile bilintisab teberrük ve teyemmün için olmayıp Kureyş’in o zaman satvet ve kuvveti ve beyne’l-kabâil nüfuz ve itibarına mebni idi.*”⁵⁶⁵

İktidarın sosyolojik zemininde yaşanan bu değişim İbn Haldun’a göre, Kureyşin hilafet görevlerini yerine getirme ve muhafaza etmede yetersiz kaldığında gerçekleşmiştir. Kureyş’in yerini Arap olmayan unsurların alması, onların, imametın maksadı olan ahkâmın tatbiki, ümmetin birliği ve bunları temin edecek olan hilafetin bekası ve güvenliğini sağlama gücüne sahip olmalarıyla olmuştur. Ona göre “*kudreti olmayanın ne hal etme ne de akdetme imkanı yoktur.*” İmamet akdi kurabilme ya da mevcut akdi hal edebilme kudreti de ancak asabiyete sahip olmakla mümkün olduğu için değişen durum gereği imamet akdini yapmak Arap olmayan unsurların hakkı

⁵⁶² Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 199.

⁵⁶³ İbn Hacer, *Fethü’l-bâri*, VI, 530.

⁵⁶⁴ Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasi Tarihindeki Etkileri*, s. 103.

⁵⁶⁵ Cevdet Paşa, *Kıssı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, I, 282.

olmaktadır.⁵⁶⁶ İbn Haldun, İslam beldelerinde sözünü etmiş olduğumuz güç dengelerinin değişimine tanıklık etmiş olan fakihlerin, “*Başı kuru üzüm tanesi gibi Habeşli bir köle dahi yönetici olsa işitip itaat edin*”⁵⁶⁷ mealindeki hadisleri dikkate alarak Kureyşlilik şartını nefyettiklerini söyler. Örneğin Bâkîllânî, Kureyş kabilesinin nüfuz ve etkinliğinin maruz kaldığı parçalanma ve çöküntüyü ve Arap olmayanların yönetimin çeşitli kademelerini ellerinde bulundurmalarını görünce, halifenin Kureyş’ten olma şartını ıskat etmiştir.⁵⁶⁸

Benzer bir durum Abbasi devletinin *şevket ve meneasının* zayıfladığı dönemlere tanıklık etmiş olan Cüveynî’de de görülmektedir. Cüveynî Kureyşe mensup olmanın hilafet makamı için dikkate alınması gerektiğini düşünmekle beraber,⁵⁶⁹ hilafet kurumuyla amaçlanan şeylerin hiçbirinin -Müslümanların ve İslam ahkâmının düzen bulmasının- neseple bir ilişkisinin bulunmadığını ifade eder:⁵⁷⁰

İnsanlar tehlikelerle dolu uçurumlara yuvarlanırken ve memleket içinde perişan bir vaziyette iken, biz imamet için Kureyş’e mensup birini bekleyemeyiz. Nesebin olmaması kifayetli birinin tayin edilmesine engel değildir. Kureyşli birinin hükümleri geçerli olduğu gibi böyle bir kişinin de hükümleri geçerlidir.⁵⁷¹

Abbassiler döneminde Türklerin ordu içinde önemli kademelere geldikleri yıllarda yaşamış olan Câhiz’in (v. 255/869) *Menâkıbü cündi’l-hilâfe ve fezâilü’l-etrâk* (Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkleri’in Faziletleri) adlı risalesinde naklettiği bilgiler,⁵⁷² Türklerin o dönemde dâru’l-İslam’ın güvenliğini sağlayan *menea* ehli olduklarına tanıklık etmektedir. Dikkati calip olan daha önemli bir husus ise Câhiz’in, burada görüşlerini zikrettiğimiz teorisyenlerden de önce Kureyşli olmanın hilafetin şartlarından olmadığı görüşünü dile getirmiş olmasıdır.⁵⁷³

⁵⁶⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 405.

⁵⁶⁷ Buhârî, *Ahkâm*, 7142.

⁵⁶⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 369, 370.

⁵⁶⁹ Cüveynî’ye göre icmâ oluşmuş olmasından dolayı devlet başkanında aranan şartlar içerisinde sayıya da Kureyşlilikle ilgili nasslar zan içerdiğinden en azından ihtilaflıdır. Bkz. *İrşâd*, 427-429.

⁵⁷⁰ Benzer bir değerlendirmeler için bkz. Tefâtânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, s. 244, 245; Hallâf, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye*, s. 55.56.

⁵⁷¹ Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, s. 415, 416. Benzer bir yaklaşım için bkz. Tefâtânî, *Şerhu’l-mekâsıd*, V, 245.

⁵⁷² Câhiz, *Resâilü’l-Câhiz*, I, 54, 86.

⁵⁷³ Câhiz, *el-Osmâniyye*, s. 201, 202.

Hilafet kurumunun Kureyşli olmayan toplumların himayesinde olduğu Memlûk ve Osmanlı dönemlerinde yaşamış olan fakih ve kelamcılarının da bu şartı zarureten iskat ettikleri görülmektedir. Hanefî fakihî Sadru'ş-şerîa (v. 747/1346) İslam dünyasının fiilen Kureyşli olmayan sultanlar tarafından idare edildiği gerekçesine dayanarak kendi devirlerinde Kureyşlilik şartının zaruret gereği sakıt olduğunu belirtmektedir.⁵⁷⁴ Taşköprîzade Ahmed Efendi (1495-1561) Kureyşlilik üzerine alimlerin icmâ olduğunu belirttikten sonra bunun soylu bir kabilenin birliği ve dirliği sağlayabilme niteliğiyle gerekçelendirildiğini söylemekte ve imameti Kureyşten başkası için zarureten tecviz etme durumunda kalındığını ifade etmektedir.⁵⁷⁵ Memlûkler dönemi Hanefî fakihlerinden Necmeddin Tarsûsî ise (v. 758/1357) *Tuhfetü't-türk* adlı eserinde tamamen bu konuya özel, “Beyânü sıhhati saltanali't-Türk” (Türk'ün saltanatının geçerliliği) başlığı altında, devlet başkanında Kureyşli olma şartının bulunmadığına dair görüşlerine yer verir. Kureyşliliği zorunluluk şartı kabul edenlerin görüşlerini şu şekilde tenkit eder:

Bu (şart) ne Türk'te, ne Acem'de bulunmadığı için onlara göre Türk'ün saltanatı sahih olmaz ve onların mezheplerine göre bir Türk'ten kadılık görevi almak da sahih olmaz. Zira sultan olmaya ehil olmayandan nasıl görev kabul edilebilir ki? Bu anlayışın içerdiği fesad aşikârdır.⁵⁷⁶

Tarsûsî bu anlayışın, “*Raiyyenin kendisinden yüz çevirtilmesi, ordunun kendisine bey'at etmesinin engellenmesi vs. gibi sultana sayısız sıkıntı verecek*” bir anlayış olduğunu ifade ederek iktidarın bekasını koruyacak gücün çözülmesi ve *menea* niteliğini kaybaetmesi sonucunda meydana gelebilecek tehlikelere dikkat çekmektedir.⁵⁷⁷ Müteahhir dönem Hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn de Kureyşlilik şartından maksadın iktidarı koruma (*menea*) olduğuna işaret eder ve bu özelliğin değişkenliğine dikkat çeker.

Hiz. Peygamber (s.a.v) hilafetin Kureyş'e ait olduğunu söylerken Müslümanların birliğini sağlaması, garîb olarak başlayan bu dini koruma ve dünyanın dört bir yanına yayma gibi halifenin görevlerini bihakkın yerine getirebilme gücü olduğu

⁵⁷⁴ Sadru'ş-şerîa, *Ta'dilü'l-ulûm*, vr. 146.

⁵⁷⁵ Taşköprîzade, *el-Meâlim*, s. 411.

⁵⁷⁶ Tarsûsî, *Tuhfetü't-türk fî mâ yecibü en yu'mele fi'l-mülk*, s. 65.

⁵⁷⁷ Tarsûsî, *Tuhfetü't-türk fî mâ yecibü en yu'mele fi'l-mülk*, s. 65.

için bunu emretmiştir. Nitekim öyle de olmuştur. Diğer Araplar onlara boyun eğmiş, birçok toplum İslam şeriatının hükümlerine bağlı kalmışlardır. Kureyşliliğin şart koşulması bu kabilenin o gün için sahip olduğu güç ve izzet/itibar dolayısıyladır. Bu sebeple Kureyş'te var olan kuvvet ve izzet gibi özellikler hangi şahısta olursa Kureyş'ten olmasa da o kişi halife olabilir.⁵⁷⁸

İbn Haldun'un asabiyet teorisini tam da bu bağlamda dinamik ve değişkenliği olan bir süreç olarak görmek gerekir. Onun mülk ve umrana vücut veren olgu olarak asabiyet dediği şey sosyo-kültürel ve politik değişkenlere göre toplumdan topluma zamandan zamana farklılık gösterebilir. Esasında İbn Haldun asabiyeti sadece kan bağı ile oluşan bir olgu olarak da ele almamıştır. Ona göre 'velayet' ve 'ittifak' da asabiyeti doğuran sebeplerdendir. Bâdiye'de yaşayanlar şehir hayatına taşındıklarında asabiyetleri dışında farklı asabiyetlerle kaynaşma sonucunda, ibtidaen kan bağı ile şekillenen koruma ve yardımlaşma refleksleri, yerini diğerleri ile yazılı olmayan ortak bir sözleşmeye bırakabilir. Bundan dolayı asabiyeti vehmî (varsayımsal) bir olgu olarak değerlendiren İbn Haldun'un 'hîlf' şeklinde tanımladığı sözleşmeye dayalı 'iltihâm' da (birliktelik) asabiyetin oluşmasına sebep olabilir.⁵⁷⁹ Bu sebeple asabiyeti toplumların sosyo-kültürel durumuna göre değişkenlik arz edebilecek dinamik bir olgu olarak değerlendirmek ve sosyo-politik sistemleri anlamaya çalışırken, dönemlerin değişmesiyle birlikte toplumların tabiatının da değişebileceğini göz önünde bulundurmak gerekir.⁵⁸⁰ Asabiyeti kolektif aksiyom olarak tanımlayan ve onu toplumun yapısını karan harca benzeten Ümit Hassan'a göre bu aksiyom statik değil değişkendir, sosyal ilişkileri etkilerken aynı zamanda etkilenir. Buna bağlı olarak siyasal gelişmeler için katalizörlük işlevi görür.⁵⁸¹ Dolayısıyla katalizörlük işlevini yitirdiği zamanlarda Kureyş ya da herhangi bir asabiyetin iktidar için zorunluluk olarak değerlendirilmemesi gerektiği anlaşılmış olacaktır.

⁵⁷⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 281.

⁵⁷⁹ İbn Haldun teorisini temellendirirken Hz. Peygamber'in (s.a.v) "*Neseplerinizi, sizi birbirinize bağlayacak derecede öğrenin*" (İbn Hanbel, *Müsned*, XIV, 456) sözüne atıfta bulunarak asabiyetten hedeflenen şeyin "*birliktelik/bağlılık*" olduğunu söyler ve bir toplumun fertlerinin kan bağıının (nesep asabiyeti) dışında birbirlerine bağlı hareket etmelerini sağlayacak her türlü unsur asabiyet (sebeb asabiyeti) olarak değerlendirir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 256.

⁵⁸⁰ Hasan, İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, s. 215, 247, 248.

⁵⁸¹ Kayapınar "İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 85.

İktidarı sadece Kureş'in hakkı olarak gören fakihler, Büveyhîler'in, adını hutbelerden kaldırdıklarında Abbasi halifesinin itibarını iade eden Selçuklu dönemine, Haçlı ve Moğol istilaları gibi İslam toplumunun tarihte karşı karşıya kaldığı iki büyük meydan okumayı defetmiş olan Memlûk ve Osmanlı dönemine tanıklık etmiş olsalardı yine de hilafetin Kureş'e ait olması gerektiğinde ısrarcı olurlar mıydı? Çağdaş tarihçilerden İmaduddin Halil'in deyişiyle, “*tarihin çağrısına icabet eden genç ve dinamik bir aktör olarak ortaya çıkan*”⁵⁸² Memlûkler ve Osmanlılar var olma ve yok olma tehdidi karşısında Müslümanların ve beldelerinin güvenliğini sağlamak ve ahkâm-ı şeriyeyi tatbik etmek üzere tarih sahnesine çıkmış olan aktörlerdir. Bu aktörler İslam hukukçularının, bir dârin dâru'l-İslam olabilmesi için gerekli gördükleri güvenliği sağlayıcı *menea* sahibi güçlerdir. Dâru'l-İslam için gerekli görülen şer'î ahkâmın tatbiki ancak bir iktidarla mümkün olabilmektedir. Bir iktidarın uygulamalarının bağlayıcı olabilmesi ve egemen olduğu alanda kendisini bu yetkisinden de-facto yoksun bırakmak isteyen iç veya dış meydan okumalar karşısında bekasını koruması ise ancak ‘güvenlik’ kriterine sahip olmasıyla mümkün olabilmektedir. Kaldı ki, İslam tarihinde devletlerin ortaya çıkışı, merkezi iktidarın içeride ve dışarıda egemenliğini fiilen yitirmesi sonucu oluşan siyasi boşluğun bir başka topluluk tarafından doldurulması şeklinde olmuştur. Egemen olduğu toprak üzerinde merkezi iktidarın görece egemenlik, kontrol ve koruma olanaklarını kaybettiği bölgelerde palazlanıp çevresindeki devletlerin kendisini tanıma noktasına gelinceye kadar birbirini takip eden süreçler yaşanmıştır. Siyasi, sosyal, kültürel veya askeri bütün yönleriyle gücün tedarik edildiği bu süreçler bu tezde *menea* özelliğine sahip olma süreçleri olarak tanımlanmaktadır. Bir başka ifadeyle bu devletleşme aşamaları, mevcut meşru bir iktidarın varlığı ve bekasını korumaktan acze düştüğü bir konjonktürde ahkâmı tatbik ve güvenliği temin etme ehliyetini haiz olma yani otoritenin sahibi olan ümmet nezdinde meşrulaşmaya doğru gitme süreçleridir.

2. 2. Meşruiyet-Güç İlişkisi

Meşru bir iktidarın elindeki fiziksel güç ve araçları daha çok kendisini düşmana karşı korumak için vardır. “*Kur'an'da fiziksel güç kullanımına ilişkin mevcut atıflar*

⁵⁸² Halil, *İslâm Tarihine Giriş*, s. 96.

*genellikle cihad ve kıtal sözcükleri ile birlikte yapılmıştır.”*⁵⁸³ Bu, fiziksel gücün ancak düşmana ya da meşru otoriteye düşmanca karşı duran bâğîlere karşı kullanılabileceğine işaret etmektedir. Bu sebeple siyasal iktidar sadece güç kullandığı için gayri meşru sayılamaz. Bütün iktidarlar egemen oldukları toprak parçası üzerinde haklarını korumak amacıyla hukukun belirlediği sınırlar içinde güç araçlarına ve kurumlarına sahiptirler ve gerektiğinde bu gücü kullanırlar. Şer‘î şartlarına uygun olarak kurulan meşru bir iktidarın fiziksel güce sahip olması şer‘î hükümlerin zorunlu kıldığı bir mükellefiyettir.⁵⁸⁴ Muhammed Ammara güç ve araçlarını “*Meşru otoriteye başkaldırarak hukuku çiğneyen bâğî ve düşmanlarla mücadele etmek, isyancıların kirli emellerinden şeriatı himaye etmek*” şeklinde amaçlandırır.⁵⁸⁵ Siyasal iktidar böylece iç güvenliği ve istikrarı tehdit eden odağı ortadan kaldırır, dış güvenliği tehdit eden saldırgan düşmandan korunmuş olur.⁵⁸⁶

Gibb, Rosenthal, Lewis, Crone, ve Black gibi oryantalistlere ait olan ve özü itibariyle İslam siyaset düşüncesinin meşruiyet anlayışının olgusal bir durum olarak kaba güce dayandığı, normatif kurallara tabi olmadığını ileri süren bir iddia mevcuttur.⁵⁸⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu iddialara kaynaklık eden İngiliz şarkiyatçısı Hamilton Gibb’in özellikle Gazâlî’yle başladığını iddia ettiği değişiklik, gücü meşrulaştıran yeni bir teorik çerçeve sunmaktadır. Hamilton Gibb, Gazâlî’nin “*Günümüzde yönetim sadece askeri gücün sonucudur ve askeri güce sahip olan kime bağlılık sunarsa artık o kişi halifedir*”⁵⁸⁸ şeklindeki görüşünü kamu otoritesinin cebirle elde edilmesini meşrulaştırma örneği olarak sunmaktadır. Halbuki Gibb, iddiasını ileri sürdüğü aynı paragrafta bu değerlendirmenin hemen ardından siyasal iktidarın bekasının tehdit altında olduğu bir konjonktüre işaret etmektedir: “*Bağdat hilafeti 1258’de Moğollar tarafından ortadan kaldırıldığında sadece son adımı atmak ve;*

⁵⁸³ Dabaşî, *İslâm’da Otorite*, s. 75.

⁵⁸⁴ Enfal, 8/60. ayette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın. Onlarla Allah’ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve bunlardan başka sizin bilmediğiniz fakat Allah’ın bildiği diğer düşmanları korkutursunuz.*”

⁵⁸⁵ Ammara, *Ma’reketü’l-İslâm ve usulü’l-hükm*, s. 271.

⁵⁸⁶ Ammara, *Ma’reketü’l-İslâm ve usulü’l-hükm*, s. 272.

⁵⁸⁷ Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 159; Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 62; Lewis, *İslâm’ın Siyasal Söylemi*, s. 48, 49; Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasi Düşünce*, s. 364; Black, *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi*, s. 128.

⁵⁸⁸ Gazâlî, *İhyâ*, II, 141.

kuvvet kullanılarak kazanılan hakların kendiliğinden meşru olduğu, askeri gücün geçerli bir imam oluşturduğunu ilan etmek kalmıştı.”⁵⁸⁹ O halde hüküm olağanüstü koşullarla ilgili verilmiş bir hükümdür. Nitekim Gazâlî ve bu dönemin fakihlerinin güce bu ölçüde vurgu yapmalarının nedeni, Gibb’in kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere İslam ülkesinin güvenliğini sağlayabilmek ve siyasal iktidarın bekasını temin edebilmektir.

Oryantalistlerin gücü meşrulaştırma iddialarını destekleyici mahiyette sundukları bir diğer örnek İbn Cemâa’dır. Gibb güç ve kudret sahibi birinin imameti ele geçirmesinin meşru olduğuna dair ifadelerinden hareketle İbn Cemâa’yı “*İmameti şeriattan ayırmak ve hukukun üstünlüğünü bütünüyle inkar etmek*”⁵⁹⁰ ile suçlamaktadır. Rosenthal ise İbn Cemâa’nın bu görüşünü “*yürütme otoritesinin gaspını meşrulaştırma*” olarak nitелеmektedir.⁵⁹¹ Özgür Kavak’ın tespitine göre bu şekilde İbn Cemâa’nın ifadesi açıkça çarpıtılmaktadır. Çünkü İbn Cemâa sözü edilen bölümde, meşru bir halifenin olmadığı yani iktidar boşluğunun olduğu bir durumda iktidarı, zaten güçle elde etmiş bir kimseden bir başkasının yine güçle almasından bahsetmektedir. Ayrıca “*Moğol istilası sonrasında Abbasi devletini kaybetmiş, üç yıl halifesiz kalmış (1258-1261) Müslümanların muhakkak bir halifelerinin olması gerektiğini ifade etmeye çalışan İbn Cemâa’nın bu çabası siyasi realiteyi fıkhi bir esasa dayandırma çabasıdır.*”⁵⁹²

Antony Black hilafet merkezinin zaafa uğradığı XI. yüzyılda askeri güce sahip hanedanlıkların hüküm sürdüğü bir döneme girildiğini ifade ederken bunu “*Askeri gücün toplumsal düzenin ve meşru siyasi otoritenin temelini oluşturduğu bir dini-siyasi model*” şeklinde tasvir etmektedir. Ona göre bu modelin gelişmesinde söz konusu teorisyenler askeri-siyasi gücün meşrulaştırıcı ortağıydılar.⁵⁹³ Crone bu iddiayı daha da ileri taşıyarak Gazâlî gibi meşrulaştırıcı teorisyenler sayesinde dini ve dünyevi birbirinden ayrı iki farklı otoritenin doğduğunu iddia etmektedir. Askeri güç (*şevket*)

⁵⁸⁹ Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 159.

⁵⁹⁰ Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 159.

⁵⁹¹ Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 76.

⁵⁹² Kavak, “Oryantalist Gözüyle İslam Siyaset Düşüncesi: İbn Cemâa’nın Siyaset Anlayışı ya da Şeriata Karşı Fıkıh”, *İslam ve Klasik*, s. 163.

⁵⁹³ Black, *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi* s. 128.

sahibi sultanlıkları Ortaçağ Avrupa'sındaki krallıklara (dünyevi iktidar), halifeyi ise ahlaki gayeleri sağlayan papalık makamına (dini iktidar) benzeten Crone buradan hareketle dini otorite ile dünyevi otoritenin farklılaştığını ve seküler bir devlet yapısının ortaya çıktığını iddia etmektedir.⁵⁹⁴

Abbasi devletinin zaafiyet içine düştüğü dönemin fakihlerinin iktidar-güç ilişkileri bağlamında güvenlik öncelikli bir siyaset teorisi geliştirdikleri söylenebilir. Hususen bu bölümde görüşlerine sıkça başvurulanan teorisyenlerden birisi olan Cüveynî *“dinin kökünün kurumasıyla”*⁵⁹⁵ eşdeğer gördüğü merkezi iktidarın güvenliği için güçlü ve dirayetli bir aday arayışında olmuştur. İçinde yaşadığı siyasi konjonktürde İslam'ın (Abbasi halifesinin) durumunu, kendi ihtiyaçlarını karşılamak için başkasından destek almak zorunda kalan kötürüm bir adamın haline benzeten Cüveynî: *“Zor bir durumda olan kimsenin imdat çağrısına icabet etmek ve onu kurtarmak vacib ise İslam'ın korunması evleviyetle böyledir”*⁵⁹⁶ demektedir. Cüveynî içinde bulunulan siyasi konjonktüre uygun olarak imamet için adaylardan en ehliyetli olanını tespit etmeye çalışır. Örneğin kâfirlerin İslam beldelerinden bir bölümünü işgal etmeleri gibi askeri müdahale gerektiren olağanüstü bir durumla karşılaşıldığında Cüveynî, askeri sevk edebilecek ve işgali def edebilecek kişinin fâsık da olsa imamete atanabileceğini söyler. Bu görüşünü, askerin ancak kendisine itaat edilen önemli birinin emir komutası altında sevk edilebilmesiyle gerekçelendirir. Ayrıca böyle birini bütün seçeneklerin değerlendirilmiş olmasına rağmen daha ehliyetli olanın bulunamadığı koşullarda zarureten uygun görür: *“Bu felaket bizi iyice endişelendirmişse, zaruret durumuna düştük demektir. Bu durumda fâsık bir kimsenin bu felaketi def etmek ve asker sevkini yapabilmek için atanması gereği ortaya çıkar.”*⁵⁹⁷

Müslüman teorisyenlerin meşruiyet ve güç ilişkisi bağlamında ortaya koymuş oldukları görüşler yaşadıkları dönemde ehliyeti haiz bir devlet başkanı arayışıdır. Tercih yapmaya mecbur eden bir konjonktürde, Kureyşli, müctehid, takva ve ver'a⁵⁹⁸ sahibi gibi niteliklerden hangisinin imametın maksadı olan ahkâmın tatbiki, ümmetin

⁵⁹⁴ Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasi Düşünce*, s. 363, 370.

⁵⁹⁵ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 433.

⁵⁹⁶ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 433.

⁵⁹⁷ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 417, 418.

⁵⁹⁸ Takvânın ileri derecesini ifade eden tasavvuf terimi. Bkz. Uludağ, “Ver'a”, *DİA*, XXXXIII, 49.

birliğin sağlanması ve İslam beldelerinin korunmasını temin etmeye uygun olduğuna ilişkin öncelikleri belirleme çabasıdır. Örneğin Cüveynî, yaşadığı dönemde imametin işlevlerini yerine getirmede kifayetsiz gördüğü Abbasi halifesi yerine, onu Büveyhîler'in vesayetinden kurtaran, dolayısıyla güvenliği sağlamak için gerekli olan caydırıcılık (menea) niteliğine sahip bir güç olarak gördüğü Selçukluları tercih etmektedir. Hatta ona göre Selçuklu iktidarını genç yaşta tahta çıktığı için Melikşah değil, Vezir Nizâmülmülk yönettiğinden Nizâmülmülk, o dönemde devlet başkanlığına ehil olan kişidir. Gazâlî'nin eserini yazdığı döneme gelindiğinde ise kifayet sahibi Melikşah ve Nizâmülmülk'ün ölümünün ardından baş gösteren taht kavgaları Selçukluları siyasi ve askeri açıdan zayıflatmış, buna mukabil Mısır merkezli ve İsmâilî kökenli Fatımilerin hilafet iddiası İslam coğrafyasında etkisini güçlü bir şekilde hissettirmeye başlamıştır. Bu sebeple Gazâlî için mevcut hanedanlıklar içinde en uygun halife adayı Abbasi hanedanına mensup Müstazhir'dir. Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye* adlı kitabında, dokuzuncu bâba 'Çağımızda hak üzere kaim olan ve insanların itaat etmesi vacip olan imamın Müstazhir olduğuna dair şer'î delillerin ikamesi hakkındadır' takdimiyle başlamaktadır.⁵⁹⁹ Gazâlî'ye göre devlet başkanlığı için gerekli şartları önemli ölçüde taşıyan yegane kişi Müstazhir olduğundan "*Allah'ın mahlukat üzerindeki halifesi odur ve ona itaat etmek tüm mahlukat üzerine farzdır.*"⁶⁰⁰

Ahkâmın tatbikini ve ümmetin birliğini sağlayacak, içeriden ve dışarıdan gelen meydan okumalar karşısında devletin varlığı ve bekasını koruyacak güçlü bir başkanı zorunlu kılan koşullarla istikrarlı, süregiden bir düzenin olduğu koşullarda siyaset teorisinin gündemine aldığı konular aynı olmayacaktır. Bu değişiklik dini meşruiyet çerçevesinden sapma olmadığı gibi gücün meşrulaştırılması da değildir. Hızır Murat Köse İslam siyaset teorisi alanında yapılmış bazı oryantalist çalışmaların, zannî meseleleri kati gibi algılayıp zanniyyât sahasında ortaya çıkan farklı uygulama ve içtihatları İslami meşru çerçeveden çıkma olarak değerlendirme hatasına düştüklerini ifade eder.⁶⁰¹ Nassların katî ve zannî biçimindeki ayrımı teorisyenlere hiçbir koşulda değişmeyecek olan ve koşulların değişimi ile değişebilecek olan iki farklı çerçeve

⁵⁹⁹ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 169. Detaylı tartışma için bkz. Kavak, "İki Alim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizamülmülk'ü, Gazzalî'nin Müstazhir'i" *Divan*, XXVI, 63, 64.

⁶⁰⁰ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 182.

⁶⁰¹ Köse, "Siyaset", *DİA*, XXXVII, 296.

sunmaktadır. Buradan hareketle teorisyenler ahkâmın tatbiki, ümmetin birliğinin ve güvenliğinin sağlanması gibi konuları meşru bir iktidar için değişmez çerçeve içinde düşünmüşler devlet başkanının seçimi ve seçimin yöntemi gibi konuları da –değişmez çerçeveye bağlı kalmak kaydıyla- değişebilir çerçeve içinde değerlendirmişlerdir. Örneğin Cüveynî devlet başkanının belirlenmesiyle ilgili tartışılan konuları katiyyât ve zanniyyât biçiminde temel bir ayrıma tabii tutmakta ve ilgili konuların çoğunun zaniyyâtta olduğu tespitini yapmaktadır.⁶⁰² Kamuran Gökdağ'ın 'pratik açıklık' şeklinde tanımladığı bu durum dönemin sosyo-kültürel, entelektüel, siyasi ve toplumsal şartları ile paralellik içinde teorik alt yapıya ve kurucu ilkelerine uygun biçimde şekillenmektedir:

Bu açıklık katiyyât alanına giren kurucu ilkelere bağlı kalarak insani toplumsal oluşumları sürekli güncelleme imkanı sunmaktadır. Dönemsel olarak teorisyenlerin birbirinden farklı veya genelde teorisyenlerin idealize edilen teoriye aykırılık gibi görülen görüşleri bu gerçeklik zemininde anlam bulur. Zira teorisyenler bu değişikliklerin olduğu alanı katiyyât alanına giren epistemolojik-teolojik arka plana bağlı kalarak tarihi ve toplumsal koşullara göre güncelleme imkanı bulmuşlardır.⁶⁰³

Teorisyenlerin, devlet başkanlığına ehil olan fakat birisinin daha bilgili diğerinin daha cesur ve güçlü olduğu adaylardan hangisinin tercih edileceği meselesindeki görüşleri de güç dengelerini gözetken ve pratik bir durumu çözümlemek açısından önemli bir yaklaşımdır. Örneğin düşman tehlikesinin var olduğu ve sınırların güvenliğinin sağlanamadığı bir durumda günahkar da olsa cesur ve güçlü olanın takva sahibi de olsa aciz ve zayıf olana,⁶⁰⁴ düşman tehlikesinin izale edildiği, bidatlerin zuhur ettiği ve ilmin azaldığı dönemlerde ise bilgili olanın cahil olana tercih edilmesi gerektiği söylenmiştir.⁶⁰⁵ Devlet başkanında aranan bazı niteliklere konjonktüre göre öncelik verilmesi iç ve dış güç dengeleri ile ilgili mülahazalara dayanmaktadır.

⁶⁰² Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 253.

⁶⁰³ Gökdağ, "İslâm Siyaset Düşüncesinde Siyasal Otoritenin Teorik ile Pratik Uyuşmazlığı Sorunu: Uzlaştırma Teorisi ve İbn Haldûn", *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, Bildirimler Kitabı*, s. 571.

⁶⁰⁴ İbn Teymiyye, *es-Siyasetü's-şer'iyye*, s. 19.

⁶⁰⁵ İbn Cemâa, *et-Tahrîru'l-ahkâm*, s. 36,

Aynı teorisyenlerin söz konusu olağanüstü koşullarda dahi şer'î hükümlere titizlikle bağlı kalmayı katiyyât/değişmeyen kategoride incelemeleri gücün her halükarda meşru çerçeve içinde tutulma çabasını ifade eder. Örneğin Cüveynî imamda aranması gereken en önemli şartın kifâyet ve kararlarında bağımsız olma şartı⁶⁰⁶ olduğunu söylemekle birlikte tüm hayırların başı ve tüm meziyetlerin esası olarak nitelediği “ver'a⁶⁰⁷ olmadan diğer tüm meziyetler şerre ulaştıran yollar olur”⁶⁰⁸ demektedir:

Kifâyet ve ver'a sahibi muttaki birini bulamazsak, bunun yerine kudretli kifâyet sahibi olmakla birlikte hayasızlığa ve fık yollarına eğilimli olan birini bulursak, eğer bu kişi haramları ihlal ediyor ve münkeratı işlemeye cüret ediyorsa ve biz bu yaptıklarının yol açacağı felaketlerden emin olamıyorsak böyle bir kimsenin tayin edilmesi doğru değildir. Zira eğer bu kişi silaha başvurup gücüne (güvenerek) bir işe kalkışırsa kötülüğü iyiliğinden çok olur. İslam'ın (Müslümanların) birliğini korumak için hazırlanmış olan silah ve asker gücü fesad ve doğru yoldan sapma vesileleri olur ki, bu, imamların nasp edilmesiyle amaçlanan gayenin tam zıddı olan bir durumdur.⁶⁰⁹

Gücün, velayet görevinin olmazsa olmaz iki rüknünden birisi olduğunu ifade eden İbn Teymiyye'ye göre diğer rükün emanettir. İnsanlardan yana olan korku ve kaygıyı terk ederek sadece ve sadece Allah'tan korkmak olarak tanımladığı emanet velayetin iki rüknünden biridir.⁶¹⁰ Ver'anın eşlik etmediği kifâyeti şerre ulaştıran yol

⁶⁰⁶ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 418.

⁶⁰⁷ Takvânın ileri derecesini ifade eden tasavvuf terimi. Bkz. Uludağ, “Ver'a”, *DİA*, XXXXIII, 49.

⁶⁰⁸ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 307.

⁶⁰⁹ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 417.

⁶¹⁰ İbn Teymiyye, *es-Siyasetü's-şer'iyye*, s. 16. İbn Teymiyye'nin velayetin bir rüknü olarak zikrettiği güç kaba güç değildir. O, gücü, siyaset (emir ve yasakları tenfîz) edebilme/yönetebilme kudreti olarak tanımlar ve bunun iki şekilde olabileceğini tespit eder: “*Siyaset etme kudreti insanların kendisine itaat etmeleri veya bir şekilde boyun eğmeleri ile olur. Bu iki yoldan herhangi birisi ile itaat ederlerse o zaman Allah'ın emirlerine bağlı olmak kaydıyla kendisine itaat edilen bir otorite olmuş olur.*” İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, 528, 529. Bundan dolayı Hz. Ebû Bekir'in güç ve kudret ehli olan sahabenin cumhurunun bey'atı ile imam olduğunu, Sa'd b. Ubâde, Hz. Fatıma ve ilk altı ayında Hz. Ali gibi isimlerin bey'at etmemiş olmasının onun otoritesinin meşruiyetine bir hâlel getirmediğini ifade etmektedir. Çünkü onların bey'at etmemiş olması velayetin maksadına hâlel getirecek bir şey değildi. Mekke müşriklerini mağlup ederek, yarımada İslam'ın mührünü vuran ve İslam'a güç kazandırmış olan Ensar ve Muhacir topluluğu bey'at ettiğinde imamet gereklisinin kendisi ile gerçekleştiği iki unsur; otorite ve kudret yeterince hâsıl olmuştur. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, 531. Müslümanların büyük bir çoğunluğu bey'at ederek itaat etmişler, bir kısmı da bey'at etmediği halde itaat ederek siyasi otoritesine boyun eğmişlerdir. Örneğin bey'at etmediği söylenen Hz. Ali'nin riddet hadiselerinde bir komutan olarak emri altında

olarak tanımlayan, tüm velayet görevlerinin aslı, özü ve kökeninde Allah’a has kılınması, en üstün sözün Onun olması gerektiği,⁶¹¹ mülkün esasının din olduğu, sütunlarının ancak şer‘î hükümlere ittiba ve şeriata sınıksız sınırlar olarak sabit olacağı⁶¹² prensiplerini sürekli vurgulayan teorisyenler salt gücü elinde bulundurduğu için herhangi bir iktidarın meşruiyet kazanamayacağını ifade etmiş olmaktadır.

Osmanlı siyaset düşüncesinde öne çıkan “adalet dairesi” meşruiyet güç ilişkisinin nasıl bir denklem içinde değerlendirildiği konusunda bir fikir sunmaktadır. Bu döngü içerisinde güç ve adalet birbirinden bağımsız iki farklı olgu olarak değil birbiriyle insicam içinde olan ve birbirini tamamlayıcı unsurlar olarak değerlendirilir. Güç adalet için olduğu gibi adalet de güç içindir. Keyfi güç kullanımı adaleti ortadan kaldırır. Buna bağlı olarak hükümdarı güçsüz ve zayıf hale getirir. Adaletin gözetilmesi ise hükümdarın gücünü takviye eder. Adalet dairesi içinde güç ve meşruiyeti sağlayan adalet birbirini tamamlayan ve takviye eden bir döngü halinde işlemektedir.⁶¹³

Bu değerlendirmelerden sonra teorisyenlerin, olağanüstü koşullarda güvenlik riskini def etmek üzere devlet başkanında kudret ve kuvvet niteliklerini öncelikli şart olarak gözetmelerine dayanarak, iktidarı elde etme yollarından birisi olan gücü meşru saydıklarını söylemek mümkün görünmemektedir. Yukarıda bazı örnekleri zikredilen bu iddia Hızır Murat Köse’nin tespit etmiş olduğu ‘Disipliner yanılsama’nın bir sonucudur.⁶¹⁴ Ortaçağda imparatorun hakim olduğu topraklarda modern ulus devletlerin doğuşuna imkan vermeyen Roma hukukunun, de-facto otoritelerin tanınmasına (meşrulaştırılmasına) imkan verecek biçimde, olguyu olması gerekene önceleyen bir hukuk tecrübesini yaşamış olan Batılı teorisyenler, bu tecrübeden

savaşmış olması Hz. Ebû Bekir’in siyasi otoritesine boyun eğdiğini gösterir. Rayyis, *en-Nazariyyâtü’s-Siyâsiyyetü’l-İslâmiyye*, s. 178, 179. Hamidullah Hz. Fatıma ve Hz. Ali Hz. Ebû Bekir’in halifeliğini tanımamış olsalardı, ondan Hz. Peygamber’in (s.a.v) mirasını istememiş olmaları gerektiğini ifade eder. Miras taksimi siyasi otoriteyi ilgilendiren bir konu olduğuna göre Hz. Fatıma ve Hz. Ali’nin Hz. Ebû Bekir’e başvurmaları onun siyasi otoritesinin meşruiyetini tanıdıklarını göstermektedir. Bkz. Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, s. 28.

⁶¹¹ İbn Teymiyye, *el-Hisbetü fi’l-İslâm*, s. 6.

⁶¹² Şeyzerî, *Menhecü’l-mesluk fi siyaseti’l-müluk*, s. 238.

⁶¹³ Öz, “Klasik Dönem Osmanlı Siyasî Düşüncesi-Tarihî Temeller ve Ana İlkeler”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, s. 204,205

⁶¹⁴ “Disipliner yanılsama” hakkında ayrıntılı inceleme için bkz. Köse, “İslâm Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak”, *Divan*, XIV, 16.

hareketle oluşturulan ilmi disiplinle Ortaçağ İslam siyaset tarihini okumaya çalışmaktadırlar. Bundan dolayı fakihlerin meseleleri incelerken dikkate aldıkları ilmi disiplini görmezden gelmektedirler. Halbuki fıkıh ilmi, Şâriin hitabını içeren Kitap, Sünnet ve İcmâ delilleri içinde, sübutu ve delaleti katî olan nassların belirlediği katî, sübutu ve delaleti zannî nassların belirlediği zannî hükümlerden oluştuğu için böyle bir tecrübeyi yaşamamıştır.⁶¹⁵ Fakihlerin siyasi meseleri değerlendirirken dayandıkları şer‘î deliller görmezden gelinerek görüşleri, sadece mevcut siyasi duruma karşı reaksiyoner bir tutum geliştirmelerinden kaynaklandığı şeklinde yorumlanmaktadır. Ayrıca fıkıh ilminde, hükmün istinbat edilmesi için her ne kadar vakıa ve onunla ilgili naslar üzerinde akıl yürütme gerekiyor ve bu da belirli bir tecrübeyi gerektiriyorsa da olgu hükmün kaynağı olarak değerlendirilmez. Konumuz bağlamında ifade edilecek olursa fakih, herhangi bir olgu veya olayı şer‘î hükmün kaynağı değil konusu olarak inceleyen bir disipline bağlı olduğundan olgusal bir durum olarak sadece güç hiçbir şekilde meşruiyetin kaynağı olmamaktadır.

Özgür Kavak’a göre sosyal bilimler ve fıkıh disiplinleri arasındaki bu metodoloji farklılığı oryantalistlerin yanıltıcı sonuçlara ulaşmalarına neden olmaktadır. Sosyal bilimlerden farklı bir ilmi disiplin olarak fıkıh, mükelleflerin fiilleri ile ilgili şer‘î hükümleri tespit eder. Esasında birer fakih olan teorisyenler bağlı oldukları ilmi disiplinin gereği olarak fıkıh ilminin kavramları ve metodolojisi çerçevesinde siyasi konulara çözüm üretmeye çalışmaktadırlar. Bundan dolayı eserlerinde siyasi meseleleri tüzel bir kurum olarak devlet/iktidar düzleminde değil mükellef bir kişi olarak halife düzleminde incelemişlerdir. Dolayısıyla fiziksel gücü, tüzel bir kurum olan iktidarın uhdesinde tekelleşmiş bir olgu olarak inceleyen sosyal bilimlerin penceresinden bakıldığında, kifâyet ve necdet sahibi olmayı imam(ın şahsın)da arayan fıkıh disiplini anlaşılamamakta dahası gücü olanın iktidarına meşruiyet kazandırıldığı zannedilmektedir.⁶¹⁶ Halbuki Cüneyd Köksal’ın da tespit ettiği gibi “*Fakihler, tüzel kişilik olarak devlet kavramı ve soyut siyasi kurumlar yerine, devletin iktidar aygıtını yöneten (râ‘î) ve yönetilen (ra‘iyye) gerçek şahısları fikhın mükellef anlayışı içinde*

⁶¹⁵ Köse, “İslâm Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak”, *Divan*, XIV, 5.

⁶¹⁶ Kavak, “Siyasi-Fıkhi Ahkâmın Fıkıh Usulü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî’nin el-Gıyâsî’inde Kat‘iyyât-Zanniyyât Ayrımı ve Modern Yorumları” *Divan*, s. 43.

muhatap almışlardır.” Batı’da modern devletin gelişimine paralel gelişen kamu hukukunun ilkeleri esas alındığında farklı gelişim süreçlerinden geçmiş hukuk sistemlerinin ürünü olan meseleler anlaşılamamaktadır.⁶¹⁷ Örneğin fakihlerin meşru bir imamda aradıkları şartlardan birisi olan ve askeri yönden caydırıcı nitelikte güçlü olma anlamına gelen necdet,⁶¹⁸ meşru iktidarı güçle ele geçirmeye kalkışan, istikrar ve güven ortamını bozan veya kafirlere karşı mücadele imkanı veren bir niteliktir.⁶¹⁹ Fakihlerin meşru otoriteye yönelik dahili ve harici tehditler karşısında devletin bekası ve İslam beldelerinin güvenliğini sağlamak için gerekli gördükleri bu güç, imamın şahsında aranan kriterler olarak inceleme konusu edinildiği için meşruiyet açısından problemli bir durum olduğu düşünülmektedir.

2. 3. Sonuç

İslam hukukunda siyasal iktidarın amme adına yürütülen bir vekalet görevi olması otoritesinin kaynağının toplum olduğu anlamına gelmektedir. Otoritenin ümmete ait olması, iradesi üzerinde hiçbir vesayetin olmaması demektir. Bey’at alarak velayet görevini üstlenen iktidar toplumun hak ve menfaatlerini korumak için caydırıcı güce ihtiyaç duyar. O halde güç, toplumun benimsemiş olduğu normlarla ilişkilerinin tanzim edilmesinin güvencesi olmaktadır. Bu, topluma bir şeyi dayatmak değil tersine toplumun iradesini güvence altına almak, iradesine içeriden ya da dışarıdan yönelebilecek tehdit, baskı ya da vesayet kurma çabaları karşısında onu korumak ve güvenliğini sağlamaktır. Güvenliği sağlayan güç, iktidarın içinden çıktığı toplumun norm ve değerler sistemiyle örtüşüyorsa bu meşru iktidarın gücüdür. Şayet güvenliği sağlayan güç toplumun norm ve değerlerine yabancı bir güç ise bu meşru ve doğal bir güç değildir.⁶²⁰

⁶¹⁷ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 14, 15.

⁶¹⁸ Necdet, yiğitlik ve savaşma (caydırıcı nitelikte askeri yönden güçlü olma) manasına gelen bir terim. Bkz. Zebidi, *Tâcü'l-arûs*, IX, 208; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, III, 413.

⁶¹⁹ Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 20; Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtınıyye*, s. 182.

⁶²⁰ Şam Eyyûbî Sultanı İmâdüddin’in Mısır Eyyûbî Sultanı Necmeddin Eyyûb’a karşı Haçlılardan yardım istemesi, bazı kaleleri onlara bırakması, Şam’a girerek silâh satın almalarına imkan tanınması dönemin alimi İbn Abdüsselâm tarafından şiddetle eleştirilmiştir. İbn Abdüsselâm Sultan İmâdüddin’in iktidarını bir anlamda yabancı bir güce dayandırması anlamına gelen bu hareketini meşruiyet kaybı olarak değerlendirerek o günden itibaren cuma hutbelerinde ona dua etmemiştir. Bkz. Apaydın, “İbn Abdüsselâm”, *DİA*, XIX, 284.

Güç ve iktidar kavramlarının tanımları göz önünde bulundurulduğunda iktidarı, olgusal bir durum olan güçten ayıran şey onun normatifliği ise bu, siyasal iktidarın kökeninin, içinden çıktığı toplumun fikirleri olduğu anlamına gelmektedir. Siyasal iktidarla meşru bir hüviyete bürünen güç, kullanması için onu iktidarın tekeline veren toplum içi dengelerle ilgili olgusal bir durumdur. *Şevket* ve *menea* kavramları iktidarlar için mevcut siyasi dengeler içinde vücut bulma ve bekalarını temin etme açısından toplum içi güçleri ifade eder. Fakat bunlar toplumun sahip olduğu meşruiyet kriterlerine tabi olan güçlerdir. İslam tarihinde iktidarlar meşruiyetlerini varlık ve bekalarını tehdit eden meydan okumaların canlı tanıkları olan ümmetin rıza ve onayı biçiminde tezahür etmiş olan eğilimlerinden almışlardır. Müslüman toplumlar kendilerini bir ümmet yapan ve diğer toplumlardan ayıran şeriatın, ilişkilerini tanzim eden bir hukuk düzeni olarak tatbik edilmesini ve İslam ülkesinin güvenliğini temin ederek tarih sahnesinde kendilerini var edecek unsurlar olarak gördükleri için bu devletlere itaat etmişlerdir. Bir başka ifadeyle onların meşru kabul ederek itaat ettikleri güç bu devletlerin sahip olduğu olgusal güç değil, şer'î ahkâmı tatbik ve ümmetin birliğini temin etmek için kifayet sahibi olması nedeniyle meşruiyet kazanmış iktidardır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İKTİDARIN MEŞRUIYET KRİZİ

Meşruiyet kaybı ya da krizi herhangi bir iktidarın kuruluşunda veya meşru bir şekilde kurulduktan sonra uygulamalarında toplum tarafından benimsenmiş normlara aykırılık olarak tanımlanır.⁶²¹ İktidarın kuruluşu açısından meşruiyet krizi toplumun rızasını veya kabul ettiği yönetim ilkelerini ihlal ederek otoriteyi gasp etme, zor kullanarak iktidarı elde etme vb. şekillerde meydana gelebilir. İktidarın uygulamaları açısından ise toplumun benimsediği hukuk kurallarına uymamak, onlara aykırı uygulamalarda bulunmak ve sistematik bir şekilde yasaları ihlal etmek şeklinde açığa çıkar.⁶²²

İslam hukuku açısından siyasal iktidarın meşruiyet krizi, bey‘at akdinin tarafları olan devlet başkanı ve seçici kurulda gerekli görülen şart ve niteliklerin kaybedilmiş olması, iktidarın uygulamalarında akdin konusu olan Kitap ve Sünnet’e bağlı kalınmaması gibi durumlarda meydana gelmektedir.⁶²³ Başka bir ifadeyle genelde tüm mükelleflerin özelde siyasal iktidarın meşruiyeti, uygulamalarında şer‘î hükümlere ve bunların dayandığı inanç esaslarına bağlı kalmakla sağlandığı için inanç değişikliği veya sistematik bir şekilde şer‘î hükümlere aykırı uygulamalar meşruiyet krizini doğurmaktadır. Bu sebeple normal şartlarda imama itaat vacip iken şeriata muhalefet etme ve açık küfre düşme durumunda itaat dini bir zorunluluk olmaktan çıkmaktadır.⁶²⁴

İktidarı elde etme yönteminin, klasik deyiimiyle imametın sübut yolunun şer‘î ölçülere aykırı olması da meşruiyet krizi olarak görölmektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.v) “Yöneticilik ne kötü şeydir!” diyen bir kimseye söylediğı “Meşru şekilde ve hakkı olarak elde eden kişi için yöneticilik ne iyi şeydir! Hakkı olmadığı halde elde eden kişi için de yöneticilik ne kötü şeydir! Böyle biri için yöneticilik, kıyamet günü pişmanlık olur”⁶²⁵ sözü haksız/hukuksuz yollarla elde edilmesi durumunda iktidarın

⁶²¹ Tunaya, *Siyasi Müesseseler ve Anayasa Hukuku*, s. 55.

⁶²² Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 84; Okumuş, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, s. 45.

⁶²³ Bağdadî, *Usûlü’l-Dîn*, s. 278; İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, II, 282.

⁶²⁴ İbnü’l-Hümâm, *Müsâmere*, s. 283; Şevkânî, *el-Edilletü’r-rasine*, s. 340; Dihlevî, *Hüccetu’l-İlahi’l-bâliğa*, II, 232.

⁶²⁵ Heysemî, *Mecmaü’z-zevâid*, V, 200.

kötü (gayri meşru) olduğunu ifade eder. Bu tezde “İktidar Güç İlişkisi” meşruiyet bağlamında incelendiği için bu bölümde iktidarın güçle elde edilmesinin meşru olup olmadığı, hangi şartlarda meşruiyet kazanabileceği, haksız ve hukuksuz bir şekilde elde edilmesi durumunda hangi hükümlerin uygulanacağı konuları üzerinde durulacaktır. Bir önceki bölümde gücün, iktidar ve halk unsurlarıyla birlikte İslam ülkesinin güvenliğini temin etmek üzere iktidarın emrinde konumlandığında meşru bir güç olduğu tespit edilmişti. Bunun tersi yani gücün sistem içinde konumlandığı meşru alanının dışına çıkarak, bizatihi güvenliğini temin etmek için var olduğu iktidarı gasp eden bir güce dönüşmesi ise meşruiyet krizidir. Velayet hükümleri gereğince ammenin uhdesinde bir hak olarak görülen iktidarı belirleme yetkisinin ihlal edilmesi anlamına gelen bu durum fıkıh eserlerinde istîlâ kavramı bağlamında tartışılmıştır. Bu sebeple bu bölümde istîlâ kavramı çerçevesinde “İktidarın Meşruiyet Krizi” incelenecektir.

3. 1. İstîlâ: İktidarın Güçle Ele Geçirilmesi ve Şartları

İstîlâ kahr (zorla) ve galebe (kuvvet) yoluyla iktidarın ele geçirilmesi anlamına gelir. Devlet başkanlığını bu yolla ele geçiren kimse için *müstevlî* ve *mütegalib* kelimeleri kullanılmaktadır.⁶²⁶ *İstîlâ*, *kahr* ve *galebe* kelimeleri iktidarı güçle ele geçirmek anlamında kullanılan müradif kelimelerdir. Teftâzânî imametinde elde etmenin yollarını açıklarken “Üçüncüsü *istîlâ ve kahr*dir. *İmamet kahr ve galebe yoluyla sabit olduğunda...*” demektedir.⁶²⁷ Bir başka yerde “*Zalimlerin, kafirlerin ve fâcirlerin ‘istîlâsı’ ve şerir zorbaların musallat olmaları sonucunda dünyevi başkanlık ‘tegallüb’ yoluyla gerçekleşmiş olur*”⁶²⁸ derken istîlâyı iktidarı ele geçirme eylemini, tegallübü ise bu yöntemi tanımlayıcı bir kavram olarak kullanmaktadır.

Muâviye b. Ebî Süfyan’ın kılıç zoruyla oğlu Yezid’e bey’at alması, Abdülmelik b. Mervan’ın Abdullah b. Zübeyr iktidarını ve Abbasiler’in Emevi iktidarını ele geçirmesi İslam siyaset tarihinde iktidarın güçle elde edildiği vakalardır. Tarihi

⁶²⁶ Mâverî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 66. Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümme*, s. 421; Eş’ari, *Risâletün ilâ ehli’s-süğü*, s. 296; Kalkaşendî, *Meâsirü’l-inâge*, s. 217; Vizâretü’l-evkâf ve’s-suûnî’l-İslâmiyye, *Mevsûatü’l-fikhiyyeti’l-kuveytiyye*, IV, 157.

⁶²⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 233. Benzer kullanımlar için bkz. Eş’arî, *Risâletün ilâ ehli’s-süğü*, s. 295, 296; İbn Cemâa, *Tahrîrü’l-ahkâm*, s. 55, 61, 72; Kalkaşendî, *Meâsirü’l-inâge*, s. 58; İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâmere*, s. 283.

⁶²⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 245.

kaynakların kaydettiğine göre Yezid b. Muâviye'nin ardından Hicaz, Yemen, Mısır, Irak, Horasan ve Şam halkları Abdullah b. Zübeyr'e bey'at etmişlerdi ancak Abdülmelik iktidarı kuvvet yoluyla ele geçirdi. Bu sebeple bazı kaynaklarda Abdülmelik b. Mervan ve oğlu Hişâm 'sultan *mütegallib*' şeklinde zikredilmektedir.⁶²⁹ Klasik literatürde imamın nasb edilmesinin yollarından birisi olarak zikredilen *istîlâ* ve *tegallübün* Serahsî ve Mâverdî gibi fakihlerce, devlet başkanı tarafından tayin edilmiş olan yerel bir yöneticinin, bulunduğu makamı zorla ele geçirmesini (imâratü'l-istîlâ) ifade etmek için kullanıldığı da görülmektedir.⁶³⁰

Ulemanın cumhuruna göre iktidarın sübut yolunun bey'at olduğu daha önce zikredilmişti. Bey'at ve istihlâfın yanında üçüncü bir yol olarak zikredilen istîlâ yöntemi Sünni mezheplere göre ancak belirli şart ve koşullara bağlı olarak kabul edilmiştir.⁶³¹ Bu şartlar bey'at alma, zaruret halinde ve siyasi boşluğun olduğu bir konjonktürde gerçekleşme, gerçekleştiğinde istikrar ve güvenliği sağlamış olma ve meşru bir iktidara karşı olmama şeklinde tasnif edilebilir. Bunlara biraz daha yakından bakmak faydalı olacaktır.

3. 1. 1. Bey'at Alma

Meşru bir iktidarın kurulması ancak bey'at akdiyle mümkün olabilmektedir. İslam tarihinde iktidarın güçle elde edilmesinin ilk örneği olarak bilinen Hz. Muâviye'nin, oğlu Yezid'e bey'at alma girişimi de bunu göstermektedir. Zira Muâviye bey'at almadan Yezid'e iktidarı teslim edemeyeceğini bildiği için henüz hayattayken Irak, Mısır ve Hicaz'da bulunan sahabenin ileri gelenlerinden bey'at almıştır.⁶³² Müslümanların müstevliye bey'at etmesi, iktidarını tanıdıklarına dair bir karine anlamı taşımaktadır.⁶³³

⁶²⁹ Zehebî, *Siyeri a'lâmi'n-nübelâ*, III, 364; Suyûtî, *Târihu'l-hulefâ*, s. 212; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhit*, I, 549; Üdeh, *et-Tesrîu'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, II, 677.

⁶³⁰ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 66; Serahsî, *el-Mebhut*, IX, 59. Bu bölümde 'imameti uzma' ya da 'imameti kübrâ' şeklinde ifade edilen merkezi iktidarın güçle elde edilmesi konu edinildiği için bu mesele incelenmeyecektir.

⁶³¹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, V, 152. İbn Kudâme, *el-Müğnî*, XII, 243; İbn Cemâaa, *Tahrîru'l-ehkâm*, s. 55; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin*, X, 46; Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî*, IV, 426. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 283, VI, 414.

⁶³² Akyüz, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, s. 156-162.

⁶³³ Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe*, s. 230.

Fıkıh eserlerinde *müstevlî*nin imametinin meşruiyetine delil olarak sıklıkla İbn Hanbel'in bir görüşüne atıfta bulunulur. Ferrâ'nın naklettiğine göre İbn Hanbel şöyle der: *"Kim onlara kılıçla galebe olursa ve bu kişi emiru'l-müminin olarak isimlendirilirse, Allah'a ve ahiret gününe inanmış hiç kimsenin -iyi olsun kötü olsun- bu kişiyi imam olarak tanımaması helal olmaz."*⁶³⁴ Bu cümlede İbn Hanbel'in güçle ele geçirilmiş olan iktidarı mutlak anlamda değil, insanlar tarafından 'tanınma' yani kabul edilme koşuluna bağlı olarak meşru gördüğü anlaşılmaktadır. Zira bu cümlede geçen *"kılıçla galebe olursa ve bu kişi emiru'l-müminin olarak isimlendirilirse"* kaydı bunu ifade etmektedir. Mezhebin diğer bir fakîhi İbn Kudâme'nin (v. 620/1223) konuyla ilgili yaklaşımı bunu teyid eder niteliktedir. O *müstevlî*nin iktidarının, gönüllü ya da gönülsüz insanların bir şekilde otoritesine boyun eğmeleri ve bunun göstergesi olarak ona itaat etmeleri koşuluyla meşruiyet kazanabileceğini söyler. Zira ona göre *"Bir kimsenin imameti Müslümanların üzerinde ittifak etmeleri ve kendisine bey'at etmeleri ile in'ikad eder."* İbn Kudâme, Abdullah b. Zübeyr'in iktidarına başkaldırmış bir *müstevlî* olarak nitelediği Abdülmelik b. Mervan'ın imam olduğunu söylerken de bunu, nihayetinde kendisine bey'at edilmiş olmasıyla açıklamaktadır.⁶³⁵

Hanefî, Şafîi ve Maliki hukukçular da imametın sübut yollarından birisi olarak kahr ve galebe yolunu -zaruret, mefsedetlerin defedilmesi ve iki zarardan en hafif olanın tercih edilmesi kaideleriyle temellendirmekle birlikte- bey'at alma koşuluyla meşru görmüşlerdir.⁶³⁶ Örneğin Cüveynî, bey'at almaksızın bu iş için kendisini öne çıkaran *müstevlî*nin ancak bozgunculuk yoluyla yeryüzünde üstünlük kurmaya çalışan bir fâsık olabileceğini, imamet akdinin ise fâsıkla yapılmasının caiz olmadığını ifade eder: *"Şiddetli ihtiyaç bulunmaksızın ve ani bir zaruret oluşmaksızın bir de bey'at almaksızın bu iş için kendisini öne çıkaran kişi cüretini açığa vurmuş, istîlâsında taşkınlığını ve üstünlük arzusunu hissettirmiş olur."*⁶³⁷

⁶³⁴ Ferrâ, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, s. 22, 23.

⁶³⁵ İbn Kudâme, *el-Müğnî*, XII, 243.

⁶³⁶ Mâverdi, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, s. 66; Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 428; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, V, 152. Düsûkî, *Hâşiyetü'd-Düsûkî*, IV, 298; Kurtûbî, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kurân*, I, 269; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, II, 283, VI, 414.

⁶³⁷ Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 428.

*Müstevlî*nin bey'at alma işleminin şekli bir uygulama olduğu düşünülse de fakihlerin burada önemsedikleri husus insanların böyle bir iktidarı kabul ettiklerine dair karine oluşturacak biçimde itaat eğilimi içine girmeleridir. İbn Kudâme ve Sâvî (v. 1241/1825) gibi fakihler “*İnsanların umumu itaati altına girmeden mütegalibin imametini sabit olmaz*”⁶³⁸ derken bunu ifade etmektedirler. Aynı fakihler bu sebebe dayalı olarak, insanların geneli iktidarına boyun eğmediği için Yezid’e karşı ayaklanmış olan Hz. Hüseyin’i bâğî olarak nitelemezler. Diğer taraftan Abdullah b. Zübeyr’in iktidarı güçle ele geçirmiş olmasına rağmen insanlardan bey'at almış olması, toplumun genelinin iktidarına boyun eğmiş ve itaat eğilimi içine girmiş olmasından dolayı Abdülmelik b. Mervan’ı meşru imam olarak görmektedirler.⁶³⁹ Abdullah b. Ömer’in Abdülmelik b. Mervan’a bey'at etmesinin sebebine bakıldığında da aynı gerekçeyi görmek mümkündür. Babası Hz. Ömer’in (r.a.) devlet başkanlığı döneminden beri siyasi hayatın merkezinde bulunan, güçlü bir karizmatik liderliğe sahip ve bazı Emevi sultanlarına karşı direnmiş olan⁶⁴⁰ Abdullah b. Ömer’in Abdülmelik b. Mervan’a bey'at etmesinin sebebi insanların itaat eğilimi içine girerek ona bey'at etmiş olmasıydı. Bunu kendisinin Abdülmelik b. Mervan’a yazdığı mektupta görmek mümkündür. İbn Ömer mektubunda bey'at etme gerekçesini şu

⁶³⁸ İbn Kudâme, *el-Müğnî*, XII, 243; Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî*, IV, 427.

⁶³⁹ İbn Kudâme, *el-Müğnî*, XII, 243.

⁶⁴⁰ İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında yer alan şu nakiller İbn Ömer'in siyasi otorite karşısındaki ilkeli duruşunu, bey'at konusundaki titizliğini dikkatlerimize sunan örneklerden sadece bir kaçıdır. Evzaî İbn Ömer'in şöyle bir sözünü nakleder: “*Allah'ın Rasulü'ne (s.a.v) bey'at ettim. O gün bugün bey'atımı bozmadım, ahdimi değiştirmedim. Ne fitne sahibi birine bey'at ettim ne de bir mümini yatağından uyandırdım.*” Yine Meymûn'dan nakledildiğin göre bir gün Muâviye, kendisine karşı herhangi bir art niyetinin olup olmadığını, iktidarına karşı savaşıma fikri taşıyıp taşımadığını öğrenmek için Amr b. el-Âs'ı İbn Ömer'e gönderir. Amr b. el-Âs İbn Ömer'e “*Ey Abdurrahman'ın babası! Seni (Muâviye'nin yönetimine karşı) kalkışmaktan alıkoyan nedir? Sen kalkışsan biz de sana bey'at ederiz. Sen Rasulullah'ın (s.a.v) arkadaşı, müminlerin emiri (Ömer)'nin oğlusun. İnsanlar içinde bu işi en çok hak eden sensin*” dediğinde İbn Ömer “*İnsanların hepsi bu senin dediğin şey üzerinde hem fikir midir?*” diye sorar. Amr “*Kayda değer olmayan az bir topluluk hariç ever*” der. İbn Ömer bunun üzerine şu cevabı verir: “*Bundan uzak duran üç yiğit savaşçı bile kalmış olsa ben böyle bir işe ihtiyaç duyamam/soyunmam.*” Bu sözlerden sonra İbn Ömer'in kesinlikle savaşıma fikrinin olmadığını anlayınca Amr “*Neredeyse insanların tümünün (yönetimi) üzerine birleştiği kişi (Muâviye)'ye bey'at etsen, o da senin ve ailenin ihtiyaç duyduğu mallar ve araziler bahşetse olmaz mı (?)*” deyince İbn Ömer öfkelenerek “*Sana yazıklar olsun! Defol ve bir daha yöreme uğrama! Benim dinim sizin dirhemleriniz ve dinarlarınıza bağlı değildir. Ben sadece bu dünyadan elim tertemiz olarak göç etmek isterim*” demiştir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 153, 154.

şekilde açıklıyor: “Müslümanların sana bey‘at ederek birleştikleri haberi bana ulaştı. Ben de Müslümanların girdiği [bey‘at altına] girdim.”⁶⁴¹

Bu örnek hadisede görüldüğü üzere İbn Ömer, insanların bey‘at etmiş olması şartını aramış, bu şartın yerine gelmesiyle birlikte kendisi de Abdülmelik b. Mervan’ın iktidarını tanımıştır. Böylece onun iktidarı meşru çerçeve içine alınmış olmaktadır. Burada işaret edilmesi gereken önemli bir nokta şudur: Bu konunun başlığının taşıdığı vurgudan da anlaşılacağı üzere ‘Bey‘at Alma’ insanların bey‘at etme zorunda olduklarını değil, *müstevlî*’nin insanları razı edip onların bey‘atını alma zorunda olduğunu ifade eder. Bu bağlamda düşünüldüğünde bey‘at *müstevlî*’nin iktidarını dayandığı gücü meşrulaştırmak değil, *müstevlî*’nin iktidarını güce dayandırmaktan vazgeçip Müslüman toplumun onayı ve kabulüne dayandırmasıdır. *Müstevlî*’nin hilafetini ‘fasit hilafet’ olarak tanımlayan Senhûrî’ye göre ancak bu şartla *müstevlî* fasit olan hilafetini sahih hilafete dönüştürebilir.⁶⁴² Tabii ki bu bey‘at, iktidarı ele geçirmede *müstevlî*’ye yardım eden bâği bir zümrenin, kendilerine öncülük eden kimseyle yaptıkları bey‘at şeklinde olmaması gerekir. Zira icap ve kabulün aynı taraf olduğu böyle bir akdin geçerliliğinin olmadığı açıktır. Bey‘at, Abdullah b. Ömer (r.a.) örneğinde olduğu gibi *müstevlî* zümrenin dışında, otoritenin sahibi olan ümmetin ya da önde gelen şahsiyetlerinin herhangi bir zorlama ve baskı altında olmaksızın bey‘at etmesi ya da bu anlama gelen bir itaat eğilimi içerisine girmesi şeklinde olduğunda şer‘î bir kıymet ifade eder. İkinci Akabe’de bey‘at eden tarafın, Hz. Peygamber’in (s.a.v) Mekke’de on üç yıl kendilerine liderlik ettiği muhacirler değil de, iktidarın kurulacağı beldenin (Medine) yerlileri olması, meşru bir bey‘at uygulaması hakkında önemli bir çerçeve sunmaktadır.

Sonuç olarak doktrine aykırı olmakla birlikte zaruret gerekçesiyle cevaz verilen *müstevlî*’nin iktidarı bu şekilde hukuki çerçeve içine alınmak istenmiştir.⁶⁴³ Bey‘at alma şartının koşulmasıyla *müstevlî*, insanların rıza ve onayını almaya mecbur edilmiştir. Şayet *müstevlî* bunu temin edebilirse ‘geçici hükümet’ statüsündeki iktidarını ‘geçerli hükümet’ statüsüne taşımış olmaktadır.

⁶⁴¹ İbn Sa’d, *Tabakât*, IV, 143

⁶⁴² Senhûrî, *Fıkhu’l-hilâfe*, s. 251.

⁶⁴³ Debûs, *el-Halife tevliyetuhû ve azluhû*, s. 170, 171.

3. 1. 2. Zaruret İktidarı Olma

Klasik ve çağdaş hukukçular güç kullanarak ele geçirilen iktidarı ‘zaruret imameti’ biçiminde isimlendirmişlerdir.⁶⁴⁴ *Müstevlî*nin imametinin bu şekilde isimlendirilmesi ve ancak karşı konulamayacak bir fitneden korkulması durumuyla caiz görülmüş olması olağan durumlarda bu yöntemin meşru görülmediği anlamına gelmektedir. Teftâzânî konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

Acizlik ve zaruret durumunda, zalimlerin, kafirlerin ve fâcirlerin istilâsı ve şerir zorbaların musallat olması sonucunda dünyevi başkanlık *tegallüb* yoluyla gerçekleşmiş olur. Bu durumda imametle ilgili dini ahkâm zaruret [prensibi] üzerine bina olunur.⁶⁴⁵

Hanefî, Şafîi, Hanbelî ve Maliki hukukçular istilâ yöntemini zaruret, mefsedetlerin defedilmesi ve iki zarardan en hafif olanın tercih edilmesi kaideleriyle temellendirerek Müslümanların birlik ve bütünlüğünün dağılması, kanlarının akıtılması ve servetlerinin heder edilmesine neden olabilecek; neticesi kestirilemeyen bir iç savaştan daha tercih edilebilir görmüşlerdir.⁶⁴⁶ Hanefî fakîhi İbnü'l-Hümâm “*Fâsık yada dini ahkâmı bilmeyen bir cahil tegallüb yoluyla imameti ele geçirir, bu kimseyi imametten uzaklaştırmak mümkün değilse ve onu uzaklaştırmak üstesinden gelinemeyecek daha büyük fitneler doğuracaksa imametinin in'kâdına hükmederiz*” der. Böyle bir imama karşı çıkmayı, “*saray inşa etmek için memleketini yıkan*” kimsenin haline benzeten İbnü'l-Hümâm bu duruma düşmemek gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁴⁷

İmametın sübut yolları konusunda ihtilaf etmiş olsalar da tüm mezhepler bir imamın gerekliliğini zaruri gördükleri için,⁶⁴⁸ istilâyâ zaruret durumlarında cevaz vermişlerdir. Cüveynî ve İbn Teymiyye gibi fakihler bunu hiçbir zaman ve zeminin, dini hükümleri deruhte edecek ve Müslümanların birliğini koruyacak yöneticiden hali

⁶⁴⁴ Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 66; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, II, 283; Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe*, s. 225; Üdeh, *el-İslâm ve evzâune's-siyâsiyye*, s. 169.

⁶⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 245.

⁶⁴⁶ Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 66; Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 428; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, V, 152. Düsûkî, *Hâşiyetü'd-Düsûkî*, IV, 298; Kurtubî, *el-Câmî li Ahkâmî'l-Kurân*, I, 269; İbn Kudâme, *el-Müğnî*, XII, 243; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, II, 283, VI, 414.

⁶⁴⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere*, s. 283.

⁶⁴⁸ Gazâlî Mûtezilî olan Abdurrahman b. Keysan (Ebû Bekir el-Esam) dışında imamın vacip olmadığını söyleyen bir tek kimsenin dahi olmadığını söylemektedir. Bkz. Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 170.

olamayacağı hükmüyle gerekçelendirmişlerdir.⁶⁴⁹ Ferrâ ve Teftâzânî'ye göre de dini hükümleri tatbik, ra'îyyenin haklarını temin, haksızlıkların izale ve sınırların muhafaza edilmesi gibi zarûrât-ı dîniyyeden olan ahkâmın icrasının sağlanması⁶⁵⁰ ve ümmetin fesadına neden olacak dini akidlerin durmaması⁶⁵¹ güç ile ele geçirilen iktidarın meşru görülmesi için hukuki bir gerekçe kabul edilmiştir. Fakat bu kabul -açlık durumunda ölmeyecek kadar murdar ya da eti haram kılınmış hayvanların etlerinin yenmesinin meşruiyetinde olduğu gibi- tamamen zaruret icabıdır, imkan bulunduğu izale edilmesi için çalışmak vaciptir.⁶⁵² Gazâlî'nin şer'î hükümlerin tümünden atıl kalması olarak tasvir ettiği böyle bir durumda tüm velayetler, kadıların verdikleri hükümler, Allah haklarının ve hadlerin işlevsiz kalması, can, namus ve mal güvenliğinin ortadan kalkması, nikahların batıl, nesillerin ifsâd edilmesi tehlikesi söz konusudur. Bütün bunların şeriata uygun olması kadıların hüküm vermesine, kadıların hüküm vermesi atanmalarına, atanmaları da onları atayacak devlet başkanını gerektirmektedir.⁶⁵³ Günümüz hukukçularından Vehbe Zühaylî'nin şu tespitleri ihtiyari yöntemin dışında istihlâf ve istîlâ yöntemlerini tecviz eden çaresizliği özetlemektedir:

Diğer bütün yöntemler nassların tevilinde zorlamaya veya gerçekte olmayan vehmi naslara, şahsi arzulara, Müslümanların kaosu ve kanların akıtılmasını önlemek konusundaki yüksek duyarlılıkları, iç ve dış dengeleri gözetmeleri ya da veraset gibi gayri meşru yöntemlerle otoriteyi elinde tutan kimselerden korkuları sebebiyle başkaldırma ve varlığını ortadan kaldırma noktasında herhangi bir hikmet ve maslahat bulamadıkları mevcut statükonun onaylanmasına yarayan yorumlara dayanmaktadır.⁶⁵⁴

Şimdiye kadar arz edilen görüşlerden de anlaşılacağı üzere güçle ele geçirilen iktidarın meşru görülmesi 'zaruret' ve 'iki zarardan birini tercih' gibi gerekçelere dayanıyordu. Bu durum, istîlâ sonucu kurulan hükümetin 'geçici hükümet' statüsünde

⁶⁴⁹ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 321.

⁶⁵⁰ Ferrâ, *el-Mu'temed*, s. 223; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 233.

⁶⁵¹ Ferrâ, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, s. 22.

⁶⁵² Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 169; Üdeh, *el-İslâm ve evzâune's-siyâsiyye*, s. 170; Cüreyşe, *Erkânu's-şer'iyyetü'l-İslâmiyye*, s. 41; Abdullatif, *ed-Devletü'l-İslâmiyye ve sultatuhu't-teşriyye*, s. 182.

⁶⁵³ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 169.

⁶⁵⁴ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edi'l-letuhû*, VI, 683.

görüldüğü anlamına gelmektedir. Çünkü zaruret üzerine bina edilen hükümler zaruret durumunun ortadan kalkmasıyla ortadan kalkacak geçici hükümlerdir. Buradan hareketle istisnasız hukukçuların tümünün olağan durumlarda istîlâyı meşru bir yöntem olarak görmedikleri anlaşılmaktadır. Zira buna cevaz verenler böyle bir iktidara karşı çıkmanın fitne ve kaosa neden olacağı, dolayısıyla istikrar ve güven ortamının bozulacağı endişesiyle cevaz vermişlerdir. Fakihlerin burada inceledikleri husus iktidarın güçle ele geçirilmesi değil, iktidarı güçle ele geçiren kimseye karşı ayaklanmanın caiz olup olmadığı hususudur. Zaten fakihlerin iki zarardan birini tercih ilkesini burada işletmeleri, karşı çıkma durumunda insanların kanlarının heder edilmesi vb. zararların doğmaması için daha hafif olan zararı tercih etmek amacıyla. O halde fakihlerin verdikleri hüküm güç kullanarak iktidarın ele geçirilmesiyle ilgili değil iktidarın ele geçirilmesi sonrasında çıkabilecek karışıklık durumuyla ilgilidir. Muhtemel riskler göz önünde bulundurularak *müstevlî*nin iktidarı meşru görülmüştür.

3. 1. 3. Siyasi Boşlukta Olma

Bazı alimler güçle ele geçirilen iktidarın meşru görülebilmesi için mevcut devlet başkanının vefat etmesinin ardından ve yeni bir devlet başkanı seçilmeden önce oluşan siyasi boşluk esnasında olma şartını aramışlardır. Örneğin Cüveynî iktidarın güçle ele geçirilmesi meselesini “*Zamanın imamsız kalması*” şeklinde tamamen bağımsız bir bölüm başlığı altında incelemektedir.⁶⁵⁵ İbn Cemâa ise iktidarı elde etmenin üçüncü bir yolu olarak istîlâyı tanımlarken “*Zaman imamsız kaldığında*”⁶⁵⁶ ifadesini kullanır. Teftâzânî de aynı bağlamda istîlâdan söz ederken “*İmam öldüğünde gerekli şartları taşıyan bir kişi, istihlâf veya bey‘at olmaksızın imamet için öne çıkar ve insanlara gücüyle üstün gelirse*” demektedir.⁶⁵⁷ Kanaatimize göre Teftâzânî’nin bu ifadeleri alimlerin hangi koşullarda istîlâyı üçüncü bir yol olarak meşru gördükleri hususundaki düşüncelerini daha somutlaştırmaktadır. Bu koşullar görevini sürdüren imamın vefat ettiği ve henüz bir imam tayininin yapılmadığı siyasi bir boşluk durumuna işaret

⁶⁵⁵ Cüveynî, *Gıyâsü'l-îm*, s. 421.

⁶⁵⁶ İbn Cemâa, *Tahriru'l-enâm fî tedbiri ehli'l-İslâm*, s. 55. Benzer bir kullanım için bkz. Nevevî, *Ravzatü't-talibîn*, X, 46.

⁶⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 233.

etmektedir. *Müstevlî* böyle bir boşluk durumunda kendisini öne çıkaran ve gücüyle imametini insanlara zorla kabul ettirmiş kimsedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla fakih ve teorisyenler içerisinde istilâ konusunu en detaylı şekilde incelemiş olan Cüveynî'dir. Cüveynî "*Zamanın imamsız kalması*" başlığı altında iktidarın güçle ele geçirilmesine ilişkin muhtemel senaryolar tasavvur etmekte ve bunların her biriyle ilgili çözümlemeler yapmaktadır. Öncelikle Cüveynî'nin "*Şayet ehl-i ihtiyar velayete layık birinin seçiminde gevşek davranır, aradan da zaman geçer, sıkıntı artıp memlekete yayılır ve başıboşluk zuhur ederse*" ifadeleriyle somutlaştırdığı bu durumun tam anlamıyla siyasi bir boşluk hali olduğu belirtilmelidir. Bu, "*İktidarı ele geçirenin bu makama liyakatte tek kaldığı yahut kendisi dışındaki liyakat sahiplerinin varlığına rağmen bu yola başvurmayı gerektiren geciktirilemez acil veya zorunlu bir durum olması*" gibi olağanüstü şartların hüküm sürdüğü bir konjonktürde "*(dağınıklığı) toparlayıcı olmak ve tehlike amillerini bertaraf etmek üzere layık olan bir kişinin kendisini imamet için öne çıkardığı durumdur.*" Böyle bir durumda iktidarı ele geçirmek kamu otoritesini gasp etmek olmadığı için fasıklık olmaz. Böylesine olağanüstü halde bile iktidarı *müstevliye* uygun görmede tereddütte kalan Cüveynî, "*ondan yüz çevirip yerine başkasını getirmek fitneye ve tehlikeli meselelere sebep olarsa, yapılması gereken ona muvafakat etmek, ona barış eli uzatmak ve bey'at etmek üzere onunla tokalaşmaktır*" der. Cüveynî fitne ve tehlikeli dediği meseleleri de somutlaştırarak tamamen devlet otoritesini başsız bırakmamak için öne çıkan böyle birine karşı birtakım toplulukların kalkışması ve bu kişinin, (kalkışan) topluluklarla savaşmak istememesine rağmen buna engel olamadığı bir durumu tasvir etmektedir. "*Böyle bir teşebbüsün ona ve insanlara katlanılmaz bir fitneye ve dayanılmaz bir sıkıntıya yol açması, buna mukabil onun iktidarda kalması düzen ve intizama, ehl-i İslam'ın refahına sebep olarsa, onu (iktidarını) ikrar etmek vaciptir.*"⁶⁵⁸ Ancak böylesine olağanüstü bir durumda bile Cüveynî *müstevliye* bey'at alma şartını koşmakta, "*İmametini ikrar etmek vacip olsa bile bey'at gerçekleşmeden bu kişi imam olmaz*" demektedir.⁶⁵⁹

⁶⁵⁸ Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 428.

⁶⁵⁹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 428.

Güç ve kifayet kavramlarından hareketle, emirlerini insanlar üzerinde uygulama olanağına sahip olmasından ötürü *mütegallib*in imametinin meşru olduğu görüşünde olan İbn Teymiyye de bunu, ümmet içerisinde bu yükümlülüğü yerine getirebilecek hiçbir kimsenin bulunmayışıyla gerekçelendirir.⁶⁶⁰ Onun tasvir ettiği durum da devletin merkezinde otorite boşluğunun oluştuğu ve insanların yöneticisiz kaldığı bir durumdur.

3. 1. 4. İstikrar ve Güvenliği Sağlama

Fakihlerin istilâyı kabul etmelerinin bir diğer gerekçesi de Müslümanların birlik ve bütünlüğünün korunması, kanlarının akıtılmaması gibi İslam toplumunu istikrar ve güven ortamına kavuşturma düşüncesidir.⁶⁶¹ İmam Eş'arî alimlerin icma ettiği konuları incelediği “Risâletün ilâ ehli's-süğür” adlı eserinde kırk beşinci icma konusu olarak bu konuyu zikretmektedir: “*Müslümanların imamlarına itaat etmek üzerine icma ettiler. İster rıza ister galebe yoluyla olsun onların işlerini idare etmek üzere velayet görevini yürüten kimselere, iyinin ve kötünün itaatini aldıktan sonra, ister adil ister facir olsun karşı çıkmak gerekmez.*”⁶⁶² Bu icmanın gerekçesi kanların akıtılmasına engel olma ve insanları sükûnete kavuşturup istikrarı sağlamaktır.⁶⁶³ Bey'at alarak meşru şekilde kurulmuş adil bir yönetimin sonradan zulme ve birtakım haksız uygulamalara yönelmesi durumunda -insanlar onun sayesinde sükûnete kavuşup birbirlerine taşkınlık yapmaktan beri oldukları sürece- onlara karşı ayaklanmanın doğru olmayacağı noktasındaki Sünni mezheplerin genel tutumu *mütegallib* yönetimler için de geçerli görülmüştür.⁶⁶⁴ Çünkü böyle bir durum güven ortamının zedelenmesi, kaygının hakim olması, kanların akması, çatışmaların ve

⁶⁶⁰ Ko Nakata, *en-Nazariyyetü's-siyâsiyyetü inde İbn Teymiyye*, s. 106-107.

⁶⁶¹ Nevevî, *Ravzatü't-talibîn*, X, 46; İbn Kudâme, *el-Müğnî*, XII, 243; İbn Cemâa, *Tahriru'l-ahkâm*, s. 55, 56.

⁶⁶² Eş'arî, *Risâletün ilâ ehli's-süğür*, s. 295, 296.

⁶⁶³ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, XIII, 7.

⁶⁶⁴ Eş'ari, *Risâletün ilâ ehli's-süğür*, s. 296, 297. Adalet sıfatının imamet akdinin in'ikâd edebilmesi için zorunluluk şartı olarak aranmasında ve bu niteliğini kaybettiğinde azledilmesi hususunda Sünni fakihlerin bütünü ittifak etmişlerdir. Fakat böyle bir talep kan dökülmesine ve daha büyük bir fitnenin çıkmasına neden olacaksa bu değişimin güç kullanarak olup olmayacağı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Facir ve zalim imamlara karşı sünni ve diğer mezheplerin tutumlarına ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Rayyis, *en-Nazariyyâtü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye*, s. 350-352; Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, s. 187, 229, 275. Rayyis mezheplerinin tutumunu Devrimci ve Sabır ekolü olmak üzere iki kategoride, Nevin Mustafa ise Devrimci-Sabır-Temekkün Ekolleri şeklinde üçlü kategoride incelemektedir.

yeryüzünde fesadın fitilinin ateşlenmesi gibi ağır sonuçları beraberinde getirmektedir. Bu ise zalim yöneticinin zulmüne ve fiskına sabretmekten daha kötü bir durumdur.⁶⁶⁵

Fakihlerin dayandıkları gerekçelere bakıldığında *mütegallib*in imametinin kabul edilebilirliği ile ilgili, bizatihi bu konuya ait bir delilin bulunmadığı görülmektedir. Fakihler ‘iki zarardan biri’, ‘iki mefsedetten en hafif olanı tercih edip daha büyüğünü defetme’ kaidelerinden hareketle istikrar ve güven ortamını önceleyerek bir hükme varmak istemişlerdir. Örneğin olağan durumda meşru görmediği *mütegallibe* karşı, istikrarı sağladıktan sonra kalkışmanın caiz olmayacağını söyleyen İbn Âbidîn kontrolü tamamen ele geçirinceye kadar mevcut devlet başkanını müdafaa etmek gerektiğini ifade eder.⁶⁶⁶ O halde fıkıh literatüründe *mütegallib* teriminin, iktidarı ele geçirmek üzere kalkışan kimseyi tanımlamak üzere kullanılan bir kavram olmadığı, bilakis siyasi iktidara karşı ayaklanmış, onu tamamen ele geçirmiş, ülkeyi zapturapt altına almış, toplumda istikrar ve güven ortamını sağlamış kimse için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mesela İbnü’l-Hümâm merkezi iktidarın kendisine isyan eden bölgesel bir yöneticinin otoritesinin “*İnsanlar güvende (eman) ve yollar güvenli (êmine) ise*” tanınabileceğinden söz etmektedir.⁶⁶⁷ Bu kişi (mütegallib) iktidarı tamamen ele geçirinceye, kontrolü sağlayıncaya, toplumda istikrar ve güveni tesis edinceye kadar isyancı (bâğî) hükmündedir. Mevcut iktidarın, otoritesine boyun eğdirinceye kadar bu isyancılarla savaşıması, Müslümanların da isyancılar karşısında devlet başkanının otoritesini korumaları ve gerekirse onun emri altında savaşmaları gerekir. İbn Âbidîn “*Şayet velayet iddiasıyla imama karşı ayaklanmışlarsa, gücü yeten herkesin, Müslümanların imamına karşı ayaklananlarla savaşmaları vaciptir*”⁶⁶⁸ der. Bu konuda mezhepler arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Hanbeli hukukçu Hırakî (v. 334/946) konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “*Müslümanlar bir imam üzerinde ittifak ettiklerinde Müslümanlardan kim onun makamını elde etmek maksadıyla*

⁶⁶⁵ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâmere*, s 283; İbnü’l-Vezîr, *el-Avasım ve’l-kavâsim*, VIII, 18; İbn Battâl, *Şerhu Sahih-i Buhârî*, VI, 126.

⁶⁶⁶ İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, VI, 411

⁶⁶⁷ İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, VI, 101.

⁶⁶⁸ İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, VI, 411, 412.

*ayaklanırsa onunla savaşılr. Def edilmesi en kolay yolla imam müdafaa edilir. İmamı savunurken ölen şehittir.”*⁶⁶⁹

Hız. Ali meşru bir devlet başkanı olarak Hız. Muâviye'nin başlattığı kalkışmayı def etmek için savaşımıştır. Hız. Ali vefat edinceye ve halefi Hız. Hasan devlet başkanlığı görevinden feragat edinceye kadar Muâviye devlet başkanı sıfatını haiz olamamıştır. Hız. Hasan'ı böyle bir karar almaya iten sebep ise ordusunda yaşanan bölünmeler ve destekçi kitlesinde yaşanan çözümlerdir. Hız. Muâviye'nin *meneası* ve *şevketi* karşısında gücünü görece daha zayıf hale getiren bir dizi olay Hız. Hasan'ın güvenlik ve istikrarı sağlayabileceğine dair ümitlerinin tükenmesine neden olmuştur. Hız. Hasan daha fazla kan akmasın, ümmetin birliği bozulmasın düşüncesiyle Muâviye lehine devlet başkanlığından feragat etmiştir. Bunun ardından sahabenin kendisine bey'at etmesiyle Muâviye meşru iktidar vasfını kazanabilmiştir. Benzer şekilde Abdullah b. Zübeyr'in iktidarına karşı kalkışmış olan Abdülmelik b. Mervan Şam, Mısır, Irak ve Arap Yarımadasında kontrolü tamamen sağladıktan sonra 'mütegallib iktidar' olarak tanınmıştır. Bu örneklerde olduğu gibi, hukukçular devletin kurumlarının çözüldüğü, insanların bu kalkışmayı def edemez hale düştüğü ve otoritesine teslim olmaktan başka yapabilecekleri bir şey kalmayıp *mütegallibe* itaat eğilimi içine girdikleri bir konjonktür tasvir etmektedirler.⁶⁷⁰ *İstîlâ* meselesinde atıfta bulunulan Ahmet b. Hanbel'in şu sözlerinde de böyle bir durum tasvir edilmektedir. “Bir kimse mülk talebiyle imama isyan eder ve insanlar fitneye düşerek, bir kısmı birinin, diğer kısmı da ötekinin tarafına geçerse, Cuma galip olanla kılınır.”⁶⁷¹ Mütegallibe itaat eğilimi içine girildiği böyle bir konjonktürün, toplumun istikrar ve güvene kavuşturulmasına en uygun ortam olduğu düşünülmektedir.

3. 1. 5. Meşru İktidara Karşı Olmama

Buraya kadar yapılan değerlendirmelerden meşru bir iktidarı güçle ele geçirmenin hiçbir şekilde meşru olmadığı anlaşılmaktadır. Teftâzânî'nin daha öncede

⁶⁶⁹ Hırakî, *Muhtasarul-Hırakî*, I, 188.

⁶⁷⁰ Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe*, s. 229.

⁶⁷¹ Ferrâ, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, s. 22. İmam Hanbel'in bu görüşü Hurre olayları sırasında İbn Ömer'in söylediği “Biz galip olanla beraberiz” sözünden ihticac ettiği rivayet edilmektedir. Bkz. Ferrâ, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, s. 23.

belirtildiği üzere mevcut imamın ölümüyle meydana gelen siyasi boşluk durumunda güçle iktidarı ele geçirmiş olan bir kimse hakkında “*Bir başkası gelir de oda ona üstün gelir; kahr yoluyla imamet alırsa üstün gelen imam olur*” değerlendirmelerinde bu yolla imamet almış birinden tekrar güçle alınmasından bahsedilmektedir. O halde birinci durumda siyasi boşluk, ikinci durumda zaten güçle iktidarı ele geçirmiş yani meşru olmayan bir iktidar söz konusu edinilmektedir.⁶⁷²

Hiz. Peygamber’in (s.a.v) kendisinden sonra halifelerin çoğalacağını, iktidara talip olan birçok kimsenin olacağını bildirdiği bir hadisinde sahabenin “*Bize neyi emredersiniz*” sorusu üzerine, Hiz. Peygamber (s.a.v) “*Önce kime bey’at ettiyseniz onun bey’atına bağlı kalınız ve onlara haklarını veriniz*”⁶⁷³ buyurmuştur. Hiz. Peygamber’in (s.a.v) bu cevabı ilk bey’at edilen iktidarın meşru olduğunu ifade etmektedir. Yine Hiz. Peygamber’in (s.a.v) “*Kim bir imama bey’at eder, onun elini sıkarak, kalbinin meyvesini ona verirse (gönül rızası ile ona bağlanırsa) güç yetirdiği ölçüde itaat etsin. Şayet bir başkası onunla çekişmek için çıkarsa o sonradan çıkanın boynunu vurun*”⁶⁷⁴ sözleri iktidara karşı ayaklanma eylemine verilecek cezanın idam olduğunu bildirmektedir. Bu ve benzeri hadislerden hareketle fıkıh bilginleri imama bağlılığı terk ederek sahip olduğu haklardan onu men eden ve siyasi otoritesine karşı ayaklananların bāğı olduklarını ve ayaklananlar karşısında meşru otoriteyi müdafaa etmenin tüm Müslümanlar üzerine vacip olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁷⁵ Bağy, meşru iktidara karşı silahlı bir güçle ayaklanma suçudur.⁶⁷⁶ Bazı Hanefî hukukçular bağyı “*Haksız olduğu halde, hak üzere olan imama karşı ayaklanmak*”,⁶⁷⁷ Hanbeliler “*İmamet ele geçirmek amacıyla kalkışmak*”,⁶⁷⁸ Malikiler “*Masiyet işlemediği halde*

⁶⁷² Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 233.

⁶⁷³ Müslim, “İmâre”, 44.

⁶⁷⁴ Müslim, İmâre, 46. Hadisin bir başka varyantı şu şekildedir. “*İşiniz (yönetimle ilgili işleriniz) bir adam (Halife) üzerinde karar kılınmışken birisi gelip sizin birliğinizi parçalamak ve cemaatınızı bölmek isterse onu öldürün.*” Müslim, İmâre, 14.

⁶⁷⁵ İbn Arabî, *Ahkâmü’l-Kurân*, IV, 153, 154; Nevevî, *Sahîhi Müslim bi Şerhi’n-Nevevî*, IV, 123; Sâvî, *Hâşiyetü’s-Sâvî*, IV, 426; İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, VI, 412.

⁶⁷⁶ Şafak, “Bağy”, *DİA*, IV, 451.

⁶⁷⁷ İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, VI, 411.

⁶⁷⁸ Hırakî, *Muhtasaru Hırakî*, s. 188.

*imameti sabit olmuş kimseye itaatten geri durmak*⁶⁷⁹ Şafiiler “*Bir gerekçeye bağlı olarak imama muhalefet etmek*”⁶⁸⁰ şeklinde tanımlamışlardır.

İktidarın güçle ele geçirilmesi ile ilgili muhtemel durumları değerlendiren Cüveynî bu durumlara ilişkin bazı senaryolar oluşturmuş ve bunların her birine ilişkin çözümlemelerde bulunmuştur. Bu senaryoların ilki herhangi bir ihtiyaç ve zaruret halinin oluşmadığı olağan durum senaryosudur. Böyle bir ‘olağan durumda’ iktidarı ele geçiren kimsenin hiçbir şekilde meşruiyeti söz konusu değildir. “*Şiddetli ihtiyaç bulunmaksızın ve acil bir zaruret oluşmaksızın bir de bey‘at almaksızın bu iş için kendisini öne çıkaran kişi cüretini açığa vurmuş, istilâsında taşkınlığını ve üstünlük arzusunu hissettirmiş olur.*” Bozgunculuk yoluyla yeryüzünde üstünlük kurmak anlamına gelen bu tür eğilimlerin ancak bir fâsıkta bulunabileceğini ifade eden Cüveynî imamet akdinin ise fâsıkla kurulmasının caiz olmadığını söyler.⁶⁸¹

Cüveynî’nin tasvir ettiği ikinci senaryo ‘geçici durum’ senaryosu olup bir ihtiyaca binaen iktidarın ele geçirilmesini anlatır. Mûte savaşında sancağı taşımakla görevlendirilen sahabenin üçünün de şehit olmasının ardından, herhangi bir görevlendirme olmadığı halde, İslam ordusunun dağılıp hezimete uğrayacağı endişesiyle Halid b. Velid’in sancağı almasına ve olay sonrası durumdan haberdar olan Hz. Peygamber’in (s.a.v) de buna rıza göstermiş olmasına kıyas edilerek, sultanın otoritesini tümünden kaybettiği bir durumda, seçici kurulun bir imam seçebileceği ifade edilmiştir. Böyle bir durumda iktidarı ele geçiren kişi söz konusu “*İhtiyacın giderilmesine rağmen ehl-i hal ve’l-akdi kendisine bey‘at etmeye zorlayacak şekilde dizginleri tutmuşsa, keza buda bir nevi (iktidar ve bey‘at için) hırs gösterip savaşımaya kalkışmak ve ehl-i ihtiyarı zaruret hükmüne binaen akde zorlamaktır.*” Cüveynî’ye göre bu, şahsi iktidar hırsından kaynaklanan zulüm ve haksızlık olduğu için o kişinin fasıklığını göstermektedir. Bundan dolayı böyle bir kimseye de bey‘at edilmesi caiz değildir.⁶⁸²

⁶⁷⁹ Sâvî, *Haşiyetü’s-Sâvî*, IV, 426.

⁶⁸⁰ Kazvînî, *el-Aziz Şerhi’l-vecîz*, XI, 77.

⁶⁸¹ Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, s. 428.

⁶⁸² Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, s. 428.

3. 2. İstîlâ/İktidarın Gaspı

Güçle iktidarın ele geçirilmesi klasik ve çağdaş hukukçularca farklı tanımlanmaktadır. Klasik hukukçular bu olguyu ‘kahr ve galebe yoluyla istîlâ’ biçiminde tanımlarken çağdaş hukukçular ‘kahr ve galebe yoluyla gasp’⁶⁸³ biçiminde tanımlamaktadırlar. Klasik ve çağdaş hukukçuların tanımlarındaki farklılık güçle iktidarın ele geçirilmesini temellendirmedeki farklılıktan kaynaklanmaktadır.

Fıkıh ilminde istîlâ kavramı sahipsiz bir malın ilkten mülkiyetinin kazanılmasını ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır.⁶⁸⁴ Fakih ve siyaset teorisyenlerinin ‘zamanın imamsız kalması’ gibi kamu otoritesinin sahipsizlik (siyasi boşluk) durumunda uygun gördükleri istîlâ, fıkıh ilmindeki manasıyla uygunluk arz etmektedir. İhya etmek için sahipsiz bir araziye sahip olunabileceğine ilişkin naslara⁶⁸⁵ dayandırılarak, sahipsiz bırakıldığı durumlarda kamu görevlerini ihya ve ikame etmek için siyasi iktidara sahip olunabileceğine dair bir kıyasa gidilmektedir. Bu çerçevede bakıldığında klasikte güçle iktidarı ele geçirmeyi ifade etmek üzere gasp değil de istîlâ kavramının neden tercih edildiği anlaşılmaktadır. Fakat doktrinde de ifade edildiği üzere iktidarın amme adına yürütülen bir kamu otoritesi olduğu yani sahipsiz olmadığı, bununla birlikte mülk edinme yolu olan istîlânın özel ve kamu mülkiyetinden sayılan malları kapsamadığı dikkate alındığında, kamuya ait olan otoritenin güçle ele geçirilmesinin istîlâ kavramıyla tanımlanması uygun görünmemektedir. Velayetin nâiblik ve vekalet görevi olduğu, bey‘at akdinin muhakkak taraflarının olması gerektiği, ümmet olmadan kurulamayacağına dair doktrinde yer alan tüm ilke ve prensipler açık bir şekilde iktidarın sahipsiz bir mülk olmadığı; mülkiyetinin ümmete ait olduğunu ifade etmektedir.

İstîlâyı iktidarın gasp edilmesi olarak gören günümüz hukukçuları ise, bu yolla elde edilen iktidarı, meşruiyeti için gerekli görülen şartları taşıyıp taşımadığına

⁶⁸³ Reşid Rıza, *Hilafet*, s. 87, 88; Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe*, s. 222; Nebhânî, *eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye*, II, 23; Mevdûdî, *el-Hilafe ve'l-melik*, s. 101; Nâdî, *Mebdeü'l-meşrûiyye*, s. 360; Abdullatif, *ed-Devletü'l-İslâmiyye ve sultatuhu't-teşrîiyye*, s. 180; Hâlidî, *el-İslâm ve usulü'l-hüküm*, s.320; Bedrî, *el-İslâm beyne'l-ulema' ve'l-hükkâm*, s. 21; Kâsımî, *Nizâmü'l-hüküm fi'ş-şeria ve't-tarihi'l-İslâmî*, s. 244.

⁶⁸⁴ Bardakoğlu, “İstîlâ”, *DİA*, 2001, XXIII, 359.

⁶⁸⁵ “Henüz hiç kimsenin eline geçmemiş bulunan bir şeyi kim ilk önce ele geçirirse o şey, o kimsenin olur.” Bkz. Ebû Dâvud, “İmâre”, 36; “Kim ölü bir toprağı ihyâ ederse, o toprak onundur.” Bkz. Ebû Dâvud, İmâre, 37.

bakmaksızın gayri meşru kabul etmektedirler.⁶⁸⁶ Onların gerekçeleri klasik hukukçuların da ifade ettiği gibi bey‘at akdinin ivazlı akidlere benzetilmiş olmasıdır. İvazlı (bedelli) alış-verişlerde müşteri satıcının mülkiyetinde olan malı semen karşılığında temlik ederken satıcı da müşterinin mülkiyetinde olan semeni temlik eder. Böylece akid sonucunda bedeller (mal-semen) karşılıklı olarak temlik edilmiş olur. Bey‘at akdinde de ümmet, sahip olduğu otoritesini Allah’ın kitabı ve Rasulü’nün sünneti ile yönetmesi karşılığında devlet başkanına verir. Devlet başkanı da bunun gereğini yerine getirme koşuluyla kararlarına itaat edilme, hoşuna gitsin gitmesin emirlerine uyulma hakkını elde etmiş olur. Akdin konusu otoritedir. Alış-veriş akdinin konusu olabilecek herhangi bir mal, sahibinin izni olmadan nasıl temlik edilemiyorsa otorite de sahibinin izni olmadan temlik edilemez. Bir kimse herhangi bir kişinin velayetini veya vekaletini veli ve vekil tayin edilmeksizin üstlenemeyeceği gibi amme velayeti olan iktidar da ammenin tayini olmaksızın üstlenilemez. Bundan dolayı bir kimsenin elinde bulundurduğu güçle iktidarı ümmetin rıza ve onayı olmaksızın ele geçirmesi meşru görülmemiştir. Otoritenin maliki ümmet olduğundan iktidarı belirleme de ümmete ait bir haktır. Bu sebeple herhangi bir kimsenin maddi gücünü iktidarı ele geçirmek için kullanması bir gasp eylemi olarak değerlendirilmiştir.⁶⁸⁷

Hz. Ömer ile ilgili nakledilen meşhur bir anekdot onun, iktidarı oldubitti ile belirleme eğilimini dahi ‘gasp’ olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Adamın birinin “*Ömer ölürse falana bey‘at edeceğim. Ebû Bekir’in bey‘atı da oldubitti ile tamamlanmıştı*” dediği kendisine ulaştığında Hz. Ömer kızarak “*Ben insanların işlerini onlardan ‘gasp’ etmeye çalışan bu kimseleri bir uyarayım*” demiştir.⁶⁸⁸

Hanefî fakîhi İbn Âbidîn, haklı bir gerekçeye sahip olmadan iktidarı ele geçirenleri hırsızlar olarak niteler.⁶⁸⁹ İktidarın güçle ele geçirilmesi hırsızlık veya gasp kapsamında değerlendirildiğinde bu haksız temlik olmakta ve buna karşı belirlenecek tutumlar açısından farklı hükümler terettüp etmektedir. Evvela “*Aranızda birbirinizin*

⁶⁸⁶ Reşid Rıza, *Hilafet*, s. 87, 88; Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe*, s. 183; Nebhânî, *eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye*, II, 23; Mevdûdî, *el-Hilafe ve'l-melik*, s. 101; Abdullatif, *ed-Devletü'l-İslâmiyye ve sultatuhu't-teşriyye*, s. 180; Hâlidî, *el-İslâm ve usulü'l-hükm*, s. 320; Bedrî, *el-İslâm beyne'l-ulema' ve'l-hükkâm*, s. 21; Kâsımî, *Nizâmü'l-hükm fi'ş-şeria ve't-tarihi'l-İslâmî*, s. 244.

⁶⁸⁷ Hâlidî, *el-İslâm ve usulü'l-hükm*, s.320; Bedrî, *el-İslâm beyne'l-ulema' ve'l-hükkâm*, s. 21.

⁶⁸⁸ Buhârî, *Hudûd*, 31.

⁶⁸⁹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, VI, 411

*mallarını haksız yere yemeyin*⁶⁹⁰ ayeti haksız bir yöntemle mülkün edinilmesini yasaklamaktadır. “Her kim haksız bir şekilde bir karış arazi alırsa kıyamet günü onunla birlikte yedi kat yere gömülecektir”⁶⁹¹ hadisi şerifi gasp eyleminin şer‘an büyük bir günah olduğuna dair karine oluşturmaktadır. Sonra böyle bir günahı telafi etmenin yolunun söz konusu mülkü hak sahibine iade etmek olduğu bildirilmiştir. “Sizden biriniz, arkadaşının eşyasını ne şakacıktan, ne de ciddî olarak almasın. Sizden biriniz, arkadaşının değneğini bulduğu zaman, onu kendisine iade etsin.”⁶⁹² Değneğin bulunması durumunda iadesi talep ediliyorsa onu cebren ele geçirmenin hiçbir şekilde meşru olmayacağı açıktır. “Aldığını geri verinceye kadar el üzerinde hak vardır”⁶⁹³ hadisi şerifleri de gâsıbın haksız temlik yoluyla elde ettiği malı sahibine verinceye kadar mal üzerindeki mülkiyetin, sahibi nezdinde mahfuz olduğunu ifade eder.⁶⁹⁴ Benzer şekilde gâsıp mülkü/iktidarı sahibine iade edinceye ya da mülk sahibi bu hakkından gâsıp lehine vaz geçinceye kadar meşruiyet kazanmaz. İbn Hanbel’in “Emiru’l-müminin olarak isimlendirilirse” ifadesi insanların ihtiyar/seçme haklarından gâsıp lehine feragat etme ve onu tanıma durumunu ifade eder. İbn Kudâme’nin iktidarı güçle ele geçiren Abdülmelik’i ‘imam’⁶⁹⁵ olarak nitelemesinin nedeni de insanların bey‘at ederek ve ona itaat eğilimi içine girerek otoriteyi belirleme haklarından feragat etmiş olmalarıdır.

Fakih ve kelamcıların önemli bir kısmının istîlâ karşısındaki muameleyi zalim ve fâcir imama karşı muameleyle ilgili naslara dayanarak değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. İbtidâen fâsığın imametinin caiz olmadığı hususunda ittifak halinde olmakla birlikte, sonradan fâsıklık eğilimleri gösteren yöneticinin azledilmeyeceği ya da böyle bir kimsenin iktidarına başkaldırının caiz olmadığı⁶⁹⁶ görüşünde olan fakih ve kelamcılar meseleyi farklı bir bağlamda ele aldıkları için müstevlîye karşı ayaklanmanın gerekmediği görüşündedirler. Sünnî fakihler “Masiyetle emrolunmadığı sürece, Müslüman kişiye, hoşlandığı ve hoşlanmadığı hususlarda dinleyip itaat etmesi

⁶⁹⁰ Bakara, 2/188.

⁶⁹¹ Buhârî, Bed’ü’l-halk, 2.

⁶⁹² İbn Hanbel, *Müsned*, XXIX, 460.

⁶⁹³ İbn Mace, *Sadakât*, 5-6.

⁶⁹⁴ Serahsî, *Mebûsât*, XI, 49.

⁶⁹⁵ İbn Kudâme, *el-Müğnî*, XII, 243.

⁶⁹⁶ Tefâtânî, *Şerhu’l-Makâsîd* V. 257; İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, II, 282.

*vaciptir*⁶⁹⁷ biçimindeki hadisleri delil alarak, ister fâsık ister adil olsun her imama itaatin vacip olduğunu,⁶⁹⁸ toplumun parçalanmasına neden olacak bir fitnenin çıkma gerekçesiyle de imamın azledilmeyeceğini söylemişlerdir.⁶⁹⁹ İbn Vezir (v. 840/1436) fıkıh ehlinin ittifak üzere olduğunu söylediği şu görüşü nakleder:

Cihad, cuma ve bayram gibi görevleri ikame ettikleri ve insanlar onun sayesinde sükûnete kavuşup birbirlerine taşkınlık yapmaktan beri oldukları sürece onlara başkaldırmak gerekmez. Çünkü başkaldırıda güven ortamı yerine kaygının hakim olması, kanın akması, çatışmaların ve yeryüzünde fesadın fitilinin ateşlenmesi söz konusudur. Bu ise zalim yöneticinin zulmüne ve fiskına sabretmekten daha büyüktür.⁷⁰⁰

Görüldüğü gibi fakihler iktidarı güçle ele geçiren kişiyi, sonradan fisk ve fücür alametleri zuhur eden imama ilişkin tutumu belirleyen nassların⁷⁰¹ kapsamına ilhak ederek *müstevlîye* itaat edilmesi, ona karşı konulmaması gerektiğini söylemektedirler. Bir başka ifadeyle fakihler hali hazırda yönetici olan bir imamın bazı haksız uygulamalarıyla, yönetimin haksız bir şekilde ele geçilmesini aynı kategoride değerlendirmişlerdir. Kahr ve galebe yoluyla iktidarı ele geçirmeyi gasp olarak tanımlayanlara göre ise böyle bir iktidar esastan kurulmamış kabul edilmektedir. Nebhânî konuyla ilgili şunları söylemektedir:

Güçle iktidarı ele geçiren kimse kendisini Müslümanların halifesi ilan etse bile halife olmaz. Çünkü Müslümanlar tarafından onunla bir akid kurulmamıştır. Bu kişi Müslümanlardan cebir ve ikrah ile bey‘at alsa insanlar da ona bey‘at etmiş olsalar dahi halife olmaz. Çünkü baskı ve zorlamayla yapılan bey‘at geçerli

⁶⁹⁷ Buhârî, Ahkâm, 4.

⁶⁹⁸ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere*, s. 283; Şevkânî, *el-Edilletü'r-rasine*, s. 340; Dihlevî, *Hüccetu'l-llahi'l-bâliğa*, II, 232.

⁶⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 100, 101; İbn Arefe, *Hâşiyetü'd-Dusûkî ale's-Şerhi'l-kebir*, 4/298-9; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 160; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 282; Dihlevî, *Hüccetu'l-llahi'l-bâliğa*, II, 232.

⁷⁰⁰ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, VIII, 17, 18; Benzer bir değerlendirme için bkz. İbn Battâl, *Şerhu Sahih-i Buhârî*, II, 328.

⁷⁰¹ “Kim emirinde hoşlanmadığı bir şey görürse ona sabretsin. Kuşkusuz cemaatten bir karış ayrılmış olduğu halde ölen kimse cahiliye ölümüyle ölmüş olur.” (Buhârî, Fiten, 2.); “...malın alınsa, sırtına vurulsa da sen işit ve itaat et.” (Müslim, İmâre 52.)

değildir ve böyle bir bey'atla hilafet in'ikad etmez. Zira imamet akdi karşılıklı rıza ve seçim akdidir.⁷⁰²

Masiyeti emretmediği sürece itaati emreden söz konusu nasslar, meşru yöneticiye kalkışmanın caiz olmadığını ifade etmektedir. Bu sebeple bu nasslar henüz meşru yönetici vasfı kazanmamış olan *müstevlî*'nin iktidarını meşrulaştırıcı bir delil olmamalıdır. Bu türden nasslar aslında itaat etmedikleri ve başkaldırdıkları için *müstevlî* ve onunla birlikte olanların aleyhine delil olmaktadır. Dolayısıyla bu nasslar iktidarı gasp ederek kamu düzenini bozan, toplumu fitne içine düşüren ve birliğini parçalayan kimseyle ilgilidir. Genellikle fitneye, hatta iç savaflara neden olacağı gerekçesiyle *müstevliye* karşı durmanın maslahattan çok mefsedeye yol açtığını ifade eden bu yaklaşıma göre itaat ve boyun eğme, fitne ve kaosu izale etmenin güvencesi gibi telakki edilmektedir. Halbuki bizatihi istîlânın kendisi çoğu zaman fitne ve kaosun asıl nedeni olmuştur. Esasen güçle iktidarı ele geçirmekle *müstevlî*, Müslümanların birliğini sağlayan imama itaatten ayrılarak siyasi otoritenin kurumsal kimliğini zaafa uğratmış olmakta; istikrarsızlık, fitne ve kaos ortamına zemin hazırlamaktadır. Ayrıca haksız uygulamaları olsa dahi meşru bir yöneticiye karşı güç kullandığı için *müstevlî*, itaat ile ilgili nassları ihlal etmiş bir fâsıktır. *Müstevlî* fâsık olduğundan dolayı imametten men edilmeli ve ona şiddetle karşı durulmalıdır.⁷⁰³ Tefâtânî'nin Cüveynî'den naklettiğine göre zalim imam sözle uyarıldığı halde zulmünden vazgeçmezse ehl-i hal ve'l akdin kuvvet kullanmak da dahil olmak üzere onu zulmünden men etmesi gerekir.⁷⁰⁴ Ayrıca *müstevlî* idareye itaatin temellendirildiği fitne ve kaos endişeleri, mevcut yönetimin korunmasıyla giderilebileceğinden mevcut iktidarın korunmasını zaruri kılar. Doktrinde, mevcut yönetimin müdafaa süreci devam ederken güçle iktidarı ele geçirmeye kalkışan kimsenin *müstevlî* kavramıyla tanımlanmayıp bâğî kavramıyla tanımlanması da bu sebeptir. Dolayısıyla istilâ hareketine kalkışan henüz *mütegalib* hükmünü almaz. Aksine onun hükmü meşru yönetime karşı isyan durumunda olan kişilerle ilgili olan bağı hükmüdür. Böyle

⁷⁰² Nebhânî, *eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye*, II, 23.

⁷⁰³ Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 428; Heytemî, *es-Savâikü'l-muhrika*, II, 627.

⁷⁰⁴ Tefâtânî, *Şerhu Akâidi'n-Nesefiyye* s. 233, 234.

olunca meşru iktidarın yanında *müstevlîye* karşı savaşmak tüm Müslümanların üzerine vacip olmaktadır.⁷⁰⁵

3. 3. İktidarın Meşru Müdafası

İktidarı güçle ele geçirme durumunu gasp kategorisinde değerlendirenlere göre bu kişiye, gasıba uygulanan hükümler uygulanır. Öncelikle gasp mülkiyetin el değiştirdiği meşru yollardan birisi olmadığı için, söz konusu malın mülkiyeti bu kişiye geçmez. Bu yaklaşıma göre istîlâyı belirli şartlarla meşru gören klasik hukukçuların ileri sürdüğü ‘siyasi boşluk’ hala devam etmektedir. Dolayısıyla ammenin gasp edilen mülkünü/iktidarını gâsıptan alıncaya kadar meşru müdafaa hakkı da mahfuz kalmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v) malını almak isteyen birine karşı ne yapması gerektiğini soran bir sahabiye, malını ona vermemesi, savaşırsa savaşmasını, öldürülürse şehid, öldürdüğü kişinin ise cehennemde olduğunu söylemiştir.⁷⁰⁶ Bir başka hadislerinde “*Bir adamın hakkını müdafaa ederken ölmesi ne güzel bir ölümdür*”⁷⁰⁷ buyurarak meşru müdafaa şartları içinde ölenin şehid mertebesinde olduğunu bildirmiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v) insanların canları, malları ve ırzlarının dokunulmazlığını Kâbe’nin, Mekke’nin, özel gün ve ayların kutsiyetine benzeterek anlattığı ve bunların her türlü tecavüzden korunmuş olduğuna dair Veda Hutbesi’nde vermiş olduğu mesajlar, İslam hukukunda meşru müdafaa hakkının temelini oluşturur. Bu gibi nasslar canı, malı, ırz ve namusu haksız saldırıya uğrayan kişiye meşru müdafaa hakkı vermektedir.⁷⁰⁸ Bu meşru müdafaa gâsıba karşı tutumla ilgili hadisler muvacehesinde fiziksel güç kullanma hakkı da baki olmak üzere otoritesine tekrar malik oluncaya kadar her türlü meşru müdafaa.

İslam tarihinde siyasal iktidarın ilk defa gasp edilme hadisesi olan Hz. Muâviye’nin oğlu Yezid’e kılıç zoruyla bey‘at alma hadisesi karşısında Hüseyin b. Ali ve Abdullah b. Zübeyr isyanları, iktidarı müdafaa etmek için başlatılmış isyanlardır. Muâviye toplum üzerinde nüfuzu bulunan Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Cafer, Abdullah b. Zübeyr, Abdurrahman b. Ebû Bekir ve Hüseyin b. Ali

⁷⁰⁵ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, VI, 412.

⁷⁰⁶ Müslim, İman, 62.

⁷⁰⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, III, 154.

⁷⁰⁸ Hacak, “Mülkiyet”, *DİA*, XXXI, 543.

gibi önemli isimlerle bu meseleyi görüştüğünde her birinden şiddetli tepkiler aldı.⁷⁰⁹ Bey‘at etmeyeceklerini anlayınca bu sahabileri Şam’a götürdü. Ancak öncesinde onları kılıçla tehdit etti: “*Şam halkına sizin bey‘at ettiğinizi haber vereceğim. Eğer sizlerden biri, beni tasdik ya da tekzip edici bir söz söylerse konuşması bitmeden kılıç başını alacaktır.*”⁷¹⁰

Muâviye’nin güç kullanarak insanlardan bey‘at alma girişimi karşısında ona en sert tepki veren sahabilerden birisi Ahnef b. Kays’tır. Ahnef kendisinden sonra yönetimi devretme sözü verdiği Hz. Hasan’la yapılan anlaşmaya sadık kalmazsa ona karşı kılıçla mücadele edeceklerini açıkça ifade etmiştir. Hasan’ın arkasında soylu atların, güçlü bileklerin ve keskin kılıçların olduğunu söyleyen Ahnef “*Eğer bir karış hıyanetle ona yaklaşırsan, onun arkasında güçlü bir desteğin olduğunu görürsün. (...) Sıffin günü sana çektikleri kılıçlar elbette omuzlarındadır ve sana buğz ettikleri kalpler hala göğüslerindedir*”⁷¹¹ sözleriyle böyle bir girişimin karşısında kılıçla müdafaa haklarını sonuna kadar kullanacaklarını ifade etmiştir.

Öncelikle o güne kadar Muâviye ya da başka yöneticilerin olumsuz bazı uygulamalarına tanık olan sahabilerin, hiç göstermedikleri tepkiyi böyle bir mesele karşısında göstermiş olmaları, kılıç zoruyla iktidarın ele geçirilmesine sıradan bir durum olarak bakmadıklarını göstermektedir. Hz. Ömer’in “*Her kim Müslümanlarla istişare etmeksizin şahsının ya da bir başkasının emir olması için çağrıda bulunursa onu öldürmekten başka bir şey size helal olmaz*”⁷¹² sözleri, zorbalıkla iktidarı ele geçirmek bir yana, Müslümanlarla istişare etmeden buna davette bile bulunulamayacağını ifade eder. Ayrıca bu, iktidarı gasp edenin öldürüleceği üzerine sahabe icmânının oluştuğu anlamına gelir. Zira Hz. Ömer (r.a.) bu konuşmayı hutbede sahabe toplumunun önünde yapmış, sahabenin buna bir itirazı olmamıştır. Tüm sahabe toplumu tarafından adalet sıfatını taşıdığı konusunda ittifak edilen Hz. Ömer’in verdiği bu hükme, sahabe toplumunun sukût etmesi bu konuda bir icmânın oluştuğu anlamına gelmektedir.

⁷⁰⁹ Bu görüşmelerin ayrıntıları için bkz. İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-tarih*, III, 349-354.

⁷¹⁰ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-tarih*, III, 354; İbn Hayyât, *Tarihu Halife*, s. 216.

⁷¹¹ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-tarih*, III, 353.

⁷¹² Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef‘âl*, V, 778.

İbn Hazm zalim ve fâcir imama karşı tutumlar hususunda iki ana ekolden söz etmektedir. Bunlardan birisi, çoğunlukla hadis ehlinin ve müteahhir ulemanın mezhebi olan sabırla birlikte ‘nasihat ve öğüt’ ekolü. Bunlar Cemel ve Sıffin hadiselerinde tarafsız kalan sahabeye dayanmaktadır. Diğeri ise, münker başka türlü izale edilemiyorsa ve sonuç alma ümidi varsa maddi güç kullanmanın vacip olduğunu düşünen ‘kılıç ekolü’dür. Ehli Sünnetin bir kısmı, Mutezile, Harici ve Zeydiyye'nin tümü bu grupta yer almaktadır. Bunlar da Hz. Ali, Hz. Aişe, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer, Said b. Cübeyr gibi sahabe, tabiin ve tebe-i tabiin çizgisine dayanmaktadırlar. İbn Hazm özellikle Ebû Hanife, Malik, Şafii, Davûd gibi içlerinde mezhep imamlarının da bulunduğu bu kimselerin ya sözleri ya da bizatihi eylemlerinden, münkeri güç kullanarak değiştirme taraftarı olduklarının anlaşıldığını ifade etmektedir.⁷¹³ Ebû Hanife'nin Hişâm b. Abdülmelik'in iktidarına karşı Zeyd b. Ali'nin başlattığı ayaklanmaya maddi ve manevi destek verdiği bilinmektedir. Ebû Hanife “Çıkışı, Rasulullah’ın Bedir günündeki çıkışına benziyor” diyerek Zeyd b. Ali’ye desteğini ifade etmiş fakat fiilen onun yanında yer almamıştır. Bunun nedeni sorulduğunda şu şekilde cevap vermiştir. “İnsanların, dedelerini yalnız bıraktıkları gibi onu da yalnız bırakmayacaklarından emin olsaydım mutlaka onunla birlikte cihad ederdim. Çünkü o, müminlerin gerçek imamıdır. Fiili olarak olmasa da malımla ona yardım ettim.”⁷¹⁴ Ebû Hanife'nin özellikle “İnsanların, dedelerini yalnız bıraktıkları gibi onu da yalnız bırakmayacaklarından emin olsaydım mutlaka onunla birlikte cihad ederdim” şeklindeki mütalası, insanların Zeyd b. Ali’ye sonuna kadar desteklerini sürdürmeyeceklerine dolayısıyla bu işin sonucunda istikrar ve güven ortamını sağlayamayacağına dair kanatini ifade etmektedir.

Hanefi fakîhi Cessâs bir kimsenin, herhangi bir adamın kendisini veya başkasını öldürmeyi ya da malına el koymayı veya bir kadının ırzına dokunmayı kastettiğine dair kesin kanaat getirmesi durumunda Rasulullah’ın (s.a.v) “Sizden biriniz bir kötülük

⁷¹³ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, V, 19-23.

⁷¹⁴ Ebû Hanife bir elçiyle Zeyd b. Ali’ye on bin dirhem göndererek maddi olarak destek verdiği nakledilmektedir. Ebû Zehre, *Tarihü'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 348. Ebû Hanife'nin Zeyd b. Ali ayaklanmasına neden katılmadığı sorusuna verdiği cevaplardan birisi de şudur: “Yanımda insanlara ait emanetler vardı. İbn Ebi Leyla’ya onları almasını teklif ettim, fakat kabul etmedi. O halde bilinmeyen bir yerde ölüp emanetlerin zayi olmasından korktum.” Ancak yukarıda zikredilen gerekçe, Ebû Hanife gibi verâ sahibi bir fakihin, müminlerin gerçek imamı olarak gördüğü Zeyd b. Ali’ye fiili destek vermemesinin gerçek nedenini açıklamaktadır.

gördüğünde onu eliyle değiştirsin” hadisi mucibince onu öldürmesinin farz olduğunu söyler. Şayet söz konusu münkeri o adamı öldürmeksizin def edebileceğine dair zannı galip olursa bu durumda öldürmesi caiz olmaz. Cessâs konuyla ilgili kendi görüşünü zikrettikten sonra Ebû Hanife’nin bir hırsızlık hadisesiyle ilgili şu sözlerini nakletmektedir. “*Hırsız, bir adamın malını çalsa, adamın da eşyasını geri alması onu öldürmeden mümkün değilse onu öldürebilir.*” Cessâs, verilen bu hükümlerin, Allah’ın “*Eğer biri barışa yanaşmaz ve diğerine saldırıda bulunursa, artık o taife Allah’ın bu emrine boyun eğinceye kadar onunla savaşın*” ayetinin işaret ettiği mana gereği olduğunu ifade eder. Bir münker olması hasebiyle hırsızlıkla ilgili şer‘î hükmü ortaya koyduktan sonra Cessâs bâğîlerle ilgili görüşünü beyan eder. Ona göre istitâat durumunda bâğîlerle savaşılması gerekmektedir.⁷¹⁵

Şâfiî fakihî İbnü’l-Münzir (v. 318/930) kişinin malına, canına ve ırzına saldırı olduğunda müdafaa hakkının olduğu hususunda alimlerin ittifak ettiklerini söylemektedir. Fakat ona göre aynı alimler, özellikle muhaddisler sultanın zulmüne sabrı ve ona itaat etmeyi emreden hadislerin, malına ve canına kastedilmiş kişiye müdafaa hakkı veren nasların umumundan yöneticiyi müstesna kılmışlardır.⁷¹⁶ Bu şekilde yöneticinin istisna edildiğini düşünenler ondan gelen zulüm ve haksızlıklara sabredilmesi gerektiği ve başkaldırmanın caiz olmadığı görüşündedirler. Ancak buradaki tahsis ‘yönetici’ olan kimse içindir. Örneğin istilâyı gasp olarak değerlendiren Nebhânî’ye göre *müstevlî*, iktidarı ele geçirdiğinde ‘henüz’ yönetici statüsüne sahip olamadığından bu istisna onu şümulüne almaz. Bir iktidar kurulmadığı için de *müstevlî* bu suçu yönetici olmadan işlemiştir. Gasp bir yöntem olarak onu yönetici yapmayacağı için yöneticiye her ne olursa olsun işitip itaat etmeyi telkin eden nasslar *müstevlî* hakkında geçerli olmamaktadır. Henüz bey‘at alarak meşruiyet kazanmadığı için onunla Müslümanlar arasında yöneten-yönetilen ilişkisi kurulmamış, dolayısıyla emir-itaat bağı oluşmamıştır. Bu yaklaşıma göre mesele onun zalim ya da fâcir olması meselesi değildir ki, *müstevlî*’nin zulmü ve fücüruna rağmen ona itaat edilsin; *müstevlî* yönetici değildir. Bu sebeple yöneticinin uygulamalarındaki

⁷¹⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, II, 317, 318.

⁷¹⁶ Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve edi’l-letuhû*, VI, 682.

haksızlıklara sabretmeyi emreden nassların *müstevlî* için geçerli olmadığı açıktır.⁷¹⁷ Gasp edilen herhangi bir mülk gâsıbın zilyetliğinde olmasıyla onun mülkü haline dönüşmediği için, iktidarı fiilen ele geçirmiş olsa bile *müstevlî*nin bâğîlik suçu devam etmektedir. İbn Âbidîn'in iktidarı ele geçirmek davasıyla ayaklanmış olan kimseler hakkında “*Ehlü'l-bağy'dirler ve gücü yeten herkesin onlara karşı savaşta Müslümanların imamına yardım etmesi vaciptir*”⁷¹⁸ değerlendirmesi savaşmak da dahil olmak üzere, iktidarı ele geçirme girişimlerine karşı meşru müdafaanın dini bir görev olduğuna işaret etmektedir. Bu durumda meşru olan gâsıp değil, iktidarı gasp edilen imamdır. Bundan dolayı iktidarını korumak için gereken desteği vermek meşru imamın teb'a üzerindeki haklarındanır.⁷¹⁹

Cessâs ayak takımı ve hadis ehlinin cahilleri olmakla itham ettiği bir kesimin dışında, ümmetin halef ve selef ulemasından bâğîlere kılıçla karşı çıkmanın vacip olduğunu reddeden hiç kimsenin olmadığını söyler. Ona göre bu kimseler:

Bâğîlerle savaşmayı ve onlara karşı silah kullanarak marufu emredip münkerden sakındırmayı kabul etmedikleri gibi bir de silah taşıma ve bâğî olan taifeyle savaşma ihtiyacı olduğunda bunu fitne diye adlandırmaktadırlar. Halbuki onlar “isyankar grupla Allah'ın emrine gelinceye kadar savaşın” ayetinin, açık lafızlarla bâğîlerle savaşmanın vacip olduğu hükmünü içerdiğini bilmektedirler. Buna rağmen sultanın zulüm ve haksızlıklarının düzeltilmeyeceği, Allah'ın haram kıldığı canın katledilmeyeceği ve sultan dışındakilerin kötülüklerinin dille ve silah olmaksızın elle düzeltileceğini söylüyorlar. Onlar bâğîlere karşı savaşmaktan ve sultanın zulmüne ve haksızlıklarına karşı çıkmaktan insanları alıkoyarak aslında ümmete, düşmanlarından daha zararlı oluyorlar. Halbuki zulüm bunun sonucunda yaygınlaşır, fâcirler iktidarı güçle ele geçirir ve ülke harap olur. Bütün bunların sebebi, marufu emredip münkerden nehyetme görevini yapmayışları ve sultanın zulmüne karşı çıkmayışlarıdır.⁷²⁰

Görüldüğü gibi Cessâs *müstevlî*ye karşı çıkmanın caiz olmadığı hususunda sıklıkla kullanılan zarar kavramına da farklı açıdan yaklaşarak asıl zararın bâğîlere ve

⁷¹⁷ Muhammed Hayr Heykel, bu görüşü Nebhânî'den nakletmektedir. Bkz. Heykel, *el-Cihâd ve'l-kutâl fi's-siyâseti's-şer'iyye*, I, 176.

⁷¹⁸ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, VI, 412.

⁷¹⁹ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 171; Ensârî, *Esna'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*, IV, 110.

⁷²⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 320, 321.

sultanların zulümlerine karşı gelmemekten kaynaklandığını söylemektedir. Hatta ona göre fâcirlerin iktidarı güçle ele geçirmeleri ve ülkenin harap olması tamamen bu sebeptedir. İktidarı güçle elde etme girişimleri zaruret ya da fitne gerekçesiyle tecviz edildiğinde iktidar teselsül halinde, arkası gelmeyen darbelere açık hale gelmektedir ve istikrar gerekçesi ile meşru görülen böyle bir girişimin kendisi istikrarsızlığın nedeni olmaktadır.

3. 4. Sonuç

Güçle ele geçirilmiş iktidarlar de-facto hükümetlerdir. Fıkıhçıların belirttikleri şartlarla birlikte iktidarın güçle ele geçirilmesini bir meşruiyet krizi olarak değerlendirmek mümkündür. Zira güçle iktidarı ele geçirme olağanüstü koşullarda fıkıh literatürüne sonradan girmiş bir konudur.

Seçilmiş ve şeriatın kendisine yüklediği temel görevleri yerine getiren meşru bir iktidara karşı ayaklanma kesinlikle caiz değildir. İslam hukukçularının Müslümanların birliğini tehdit eden ve kaos çıkmayacağından emin olunan bir durumda *müstevlî* iktidarın izale edilmesini vacip görmeleri hatta sözle uyarmanın kifayet etmediği zalim sultana karşı ehlü'l-hal ve'l-akde güç kullanma yetkisini vermiş olmaları böyle bir iktidarı ilkesel olarak kabul etmediklerini göstermektedir. *Müstevlî*nin iktidarına karşı çıkmanın muhtemel sonuçları, mevcut durumdan daha kötü bir duruma sürükleyecek olması gibi nedenlerle domuz eti yeme gibi olağanüstü durumlara benzetilerek tecviz edilmesi, böyle bir iktidarın ancak geçici hükümet statüsünde kabul edildiğini gösterir. Toplum tam bir rıza ile bey'at etmediği sürece *müstevlî* gâsıp hükmündedir. Ümmet, sahibi olduğu otoriteyi gasp edenden alma hakkını mahfuz tutmakla beraber ona bey'at edip otoritesini kabul ederse zaten iktidarı tanınmış/meşru iktidar olur. Gaspa uğrayan kişinin malını gâsıba hibe etmesiyle haksız temlik sorununun giderilmesinde olduğu gibi Müslümanlar bey'at ederek mülklerini/iktidarlarını teslim ettiklerinde artık bu kişi *müstevlî* olmaktan çıkmış ve meşruiyet kazanmış olur.

SONUÇ

İslam hukuku açısından en genel anlamıyla mükelleflerin her türlü düşünce ve davranışlarının meşruiyet kriteri bunların şer‘î hükümlere uygun olmasıdır. Bir amme velayeti olarak görülen siyasal iktidarın meşruiyeti ise tarafları ümmet ve devlet başkanı adayları olan ve konusu şer‘î hükümleri icra etmek olan bey‘at akdi ile gerçekleşir. Bu teorik çerçeve ile birlikte pratikte iktidarlara var eden ve ayakta tutan güç dengeleridir. Bey‘at akdinin tarafı olarak görülen ehlü’l-hal ve’l-akdin kimler olduğu, ümmet adına iktidarı belirleme yetkisine nasıl sahip oldukları, hangi niteliklerinin onlara, -doktrinde ifade edildiği üzere- ‘ümmetin velileri’ olma hakkını verdiği bu çalışmanın cevabını aradığı sorulardan biri oldu.

Özellikle Cüveynî ve Gazâlî gibi Abbasi iktidarının zaafa düştüğü dönemlere tanıklık etmiş fakihlerce seçici kurulun bir niteliği olarak kullanılan *şevket* kavramı iktidarı kuran, ona onay veren etkin namzetleri ifade etmektedir. Teorisyenlerce iktidarı belirleme potansiyeline sahip; geniş kitle desteğini arkasına almış ve onlar üzerinde nüfuz sahibi olan karizmatik liderler ve kanaat önderlerine işaret etmek üzere kullanıldığı tespit edilen *şevket* kavramı, herhangi bir toplumun sosyolojik yapısında mevcut olan ve iktidarlara belirleyen toplum içi güç dengelerini ifade etmektedir. Bu dengeleri elinde bulunduran kimseler ümmetin velileri olmakta ve bu vasıflarıyla gerçekleştirdikleri akidle meşru iktidarı kurmaktadır. Bununla birlikte herhangi bir iktidarı uygulama yetkilerinden de-facto yoksun bırakma girişimlerini savma, varlığını ve yönettiği topraklarda egemenlik haklarını güvence altına alma potansiyelini ifade etmek üzere literatürde *menea* kavramının kullanıldığı tespit edilmiştir. Dâru’l-İslam için gerekli görülen güvenlik kriterini tanımlarken İslam hukukçularının ölçü aldıkları *menea* kavramı devletin meşru otoritesine karşı isyan, kalkışma vb. şekillerde içeriden, egemenlik haklarının ihlali ya da doğrudan varlığını ortadan kaldırmaya yönelik dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı caydırıcı gücü ifade etmektedir. Fiziksel güç manasını da içine almakla birlikte *menea* kavramı bir devleti, mevcut güç dengeleri içerisinde var edecek, varlığını koruyacak jeopolitik, jeostratejik, demografik vb. imkanları ifade eden şümullü bir kavramdır.

İktidar, kendisini var eden ve varlığını güvence altına alan sosyal ve fiziksel güç unsurları ile birlikte böylece meşru bir zemine oturmaktadır. Başkalarının

davranışlarını belirleme yetkisi anlamında bir güç kullanımı olarak görülen iktidarın bu gücünü, bey‘at akdinden; akdin velileri olan *şevket* ehlinde alıyor olması iktidarın meşruiyetinin olgusal güç olmadığını ifade eder. Doktrinde fiziksel gücün, İslam’ı tatbik etme görevi yüklenmiş olan iktidarın, İslam ülkesinin ve ülkede yaşayan insanların güvenliğini temin etmek üzere sistemin içinde konumlanmış olması, meşru iktidarın emrinde bir güç olduğu anlamına gelir. Meşru olmayan, kaba güçle iktidarın ele geçirilmesidir ki, bu, gücün sistem içinde konumlandırıldığı yerden çıkıp, bekasını temin etmek için var olduğu meşru iktidarı gasp eden bir güce dönüşmesidir. Velayet hükümleri gereğince ammenin uhdesinde bir hak olarak görülen iktidarı belirleme yetkisinin ihlal edilmesi anlamına gelen bu durum bu çalışmada meşruiyet krizi olarak tespit edilmiştir. İktidarın güçle ele geçirilmesi, ammeye ait bir mülkün gasp edilmesi demek olduğu için *müstevlî*nin iktidarı meşru olmamaktadır. Zira gasp mülkün el değiştirdiği meşru yollardan birisi değildir. Ancak siyasi bir boşluğun oluşması gibi olağanüstü koşullarda bey‘at alması, istikrar ve güven ortamını temin etmesi gibi şartlarla cevaz verilen bu iktidar tipi İslam hukuk literatüründe ‘zaruret imameti’ olarak tesmiye edilmektedir. Bu durum, normal şartlarda istilânın iktidarı elde etme yöntemlerinden birisi olmadığı anlamına gelmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdulfettah, İsmail: Seyfuddin: **en-Nazariyyetü's-siyâsiyyetü min menzûrin hadâriyyin İslamiyyin**, Merkezü'l-ilmî li'd-dirasati's-siyasiyyeti, 1. bs. Amman, 2002.
- Abdullatif, Hasan Subhi: **ed-Devletü'l-İslamiyye ve sultatuhû't-teşrîiyye**, nşr. Müessesetü şebâbi'l-câmia, İskenderiye, t.y.
- Abdûlmecid, Ahmed Fuad Abdülcevad: **el-Bey'atü inde müfekkirî ehli's-sünne ve'l-akdü'l-ictimâi fî'l-fikri's-siyâsiyyi'l-hadis**: dirâse mukârene fî'l-felsefeti's-siyâsiyye, Daru Kuba, Kahire, 1998.
- Aclûnî, Ebû'l-Fida İsmail b. Muhammed: **Keşfü'l-hafa ve müzilü'l-ilbas**: amma iştehere mine'l-ehâdis [ala elsineti'n-nas], I-II, Dâru'l-kutûbi'l-ilmîyye, 3. bs. Beyrut, 1988.
- Ağaoğulları, M. Ali, vd.: **Batıda Siyasal Düşünceler**, İletişim Yayıncılık, 5. bs, İstanbul, 2014.
- Ahmed Muhtar, Abdulhamid Ömer: **Mu'cemi'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra**, 1. bs. Alemü'l-Kütüb, 2008.
- Ahmed Bey, Feridun: **Münşeâtü's-selâtin**, 2. bs. Dâru't-tibâati'l-âmire, İstanbul, 1274.
- Akal, Cemal Bali: Ed. **Devlet Kuramı**, Dost Kitabevi, 3. bs. Ankara, 2011.
- _____: **İktidarın Üç Yüzü**, Dost Kitabevi, 6. bs. Ankara, 2013.

Akgündüz, Ahmet:

Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Kanuni Sultan Süleyman Devri Kanunnameleri, C. IV, Fey Vakfı, İstanbul, 1992.

_____:

Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri : Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnameleri, İstanbul, Fey Vakfı, 1990.

Ammara, Muhammed:

Ma'reketü'l-İslam ve usulü'l-hükm. Dârü's-Şürûk, Kahire, 1989.

Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin
Ali b. Muhammed b. Salim:

el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, I-IV, thk. Seyyid el-Cümeily, 1. bs. Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut, H. 1404.

_____:

“Siyaset-i şer'îyye”, **DİA**, İstanbul, 2009, C. XXXVII, 299-304.

_____:

İbn Abdüsselâm, **DİA**, İstanbul, 1999, C. XIX, 284-287.

Apaydın, Yunus:

“Siyasi Hayat-Sosyal Hayat”, **İlmihal, İslam ve Toplum**. İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn
Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn
Hacer:

Fethü'l-bârî, bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî, I-XIII, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Baz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbuddin el-Hatîb. Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, H. 1379.

Asrar, N. Ahmet:

“Hilâfetin Osmanlılara Geçiş İle İlgili Rivayetler”, çev. Süleyman Tülücü, **Türk Dünyası Araştırmaları**, sayı, 22, s. 91-100, İstanbul, 1983.

- Atay, E. Ethem: “Hukukta Meşruiyet Kavramı”, **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.II, Sayı: 2, Aralık, 1997, 121-166.
- Avcı, Casim: “Hilâfet”, **DİA**, yıl: 1998, cilt: XVII, sayfa: 539-546.
- Ayaz, Fatih Yahya: **Memlûkler**, , İsam Yayınları, İstanbul, 2015.
- Aybakan, Bilal – Dönmez, İbrahim Kafî: “Meşru” **DİA**, İstanbul, 2004, C. XXIX, 378-383.
- Ayhan, Ceylan: “İslam’da Siyasal İktidar (Velayet-i Amme)”, **Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. VII, Sayı: 1-2 Haziran-2003, 89-104.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Musa el-Hanefî: **Umdetü'l-kârî şerhi Sahhi'l-Buhârî**, I-XXV, tsh. Abdullah mahmud Muhammed Ömer, 1. bs. Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Lübnan, 2001.
- Âzad, Ebü'l-Kelâm: “Hilafet Meselesi-Osmanlı Hilafeti” , çev. Ahmed Asrar, Haz. İsmail Kara, **Hilafet Risaleleri**, Cilt: V, 97-139.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdu'l-Kâhir et-Temîmî: **Usûlü'd-Dîn**, Matbaatü'd-Devle, İstanbul, 1928.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî: **Temhidü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil**, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiye, 1986.
- Bal, Hüseyin: “Siyaset Teorisinde Otorite Kavramı”, **Turkish Studeis**, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or

Turkic Volume 9/2 Winter 2014, p. 247-255,
Ankara-Turkey, t.y.

Bardakoğlu, Ali: “Delâlet”, **DİA**, İstanbul, 1994, C. IX, 119-121.

_____: “İstîlâ”, **DİA**, İstanbul, 2001, C. XXXIII, 359-361.

Barthold, Vasilij Viladimiroviç: **Halife ve Sultan**, çev. İlyas Kamalov, İstanbul, Yeditepe Yayınevi, 2006.

Başoğlu, Tuncay: “Hilafetin Sübut Şartı Olarak Bey’at”, **İLAM Araştırma Dergisi**, Sayı: 2, Temmuz-Aralık, 1996, C. I, 81-112.

_____: “Sebr ve Taksim”, **DİA**, İstanbul, 2009, C. XXXVI, 255-256.

Bedrî, Abdülaziz: **el-İslam beyne'l-ulemâ' ve'l-hükkâm**, Mektebetü'l-ilmiyye, Medine, t.y.

Berki, Ali Himmet: **Hukuk Tarihinden İslam Hukuku**, Baysan Yayınları, Ankara, 1955.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali: **es-Sünenü'l-kübrâ**, thk, Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmiye, 3.bs. Beyrut, 2003.

Beyâtî, Münîr Hamîd: **en-Nizâmü's-siyâyyi'l-İslâmî, mukârinen bi'd-devleti'l-kânûniyyeti**, 4. bs, Dâru'n-nefâis, Amman, 2013. 230-237.

Beyyûmî, Zekeriya Süleyman: **Kırâe cedide fî târîhi'l-Osmâniyye**, 1. bs. Âlemü'l-ma'rife, Cidde, 1991.

Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd
(Ebû Muhammed) Abdullâh b.
Ömer b. Muhammed:

Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b.
Amr b. Abdülhâlık el-Atîki:

Black, Antony:

Bitlisî, İdrîs-i:

Buhârî, Ebû Abdillâh
Muhammed b. İsmail b. İbrahim
b. el-Muğîra el-Cu'fî:

el-Câbirî, Muhammed Âbid:

Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr
b. Mahbub el-Kinânî el-Leysî:

_____:

Ceberûn, Ahmed:

Tevâliü'l-envâr min Metâli'l-enzâr, thk.
Abbas Süleyman, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü
li't-türâs, Kahire, 1. bs., 1991.

Müsnedü'l-Bezzâr, I-XV, thk. Mahfuz er-
Rahman Zeynullah, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-
Hikem, Medine, 1995.

Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi:
Peygamberden Bugüne. çev. Sevdâ Çalışkan,
Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yayınları,
Ankara, 2010.

Selim Şah-nâme. haz. Hicabi Kırlangıç.
Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı, 2001.

el-Camiû's-Sahîh, I-IX, Dâru Tavki'n-Necât,
1. bs. Beyrut, H. 1422.

**Fikratü İbn Haldun/el-Asabiyyetü ve'd-
Devle**, Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-arabiyye, 6.
bs. Beyrut, 1994.

Resâilü'l-Câhiz, I-IV, thk. Abdüsselam
Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hanci, Kahire,
1964.

el-Osmâniyye, thk. Abdüsselam Muhammed
Harun, Dâru'l-Ceyl, 1. bs. Beyrut, 1991.

**Mefhumu'd-devleti'l-İslamiyye, Ezmetü'l-
üsüs ve hatmiyyetü'l-hadase**, 1. bs. Merkezü'l-
arabiyyi li'l-ebhas ve diraseti's-siyasat, Beyrut,
2014.

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî: **Ahkâmü'l-Kur'ân**, I-V, thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi. Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, 1996.
- Cevdet Paşa, Ahmet: **Kısa Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ**, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1966.
- _____ : **Tarih-i Cevdet**, I-XII, Dersaadet Matbaa-i Osmaniye [1891] tertib-i cedid.
- Crone, Patricia: **Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce** çev. Hakan Köni, Kapı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Cöngi, Dede (İbrahim Yahya el-Halife): **es-Siyaseti's-şer'iiye**, thk. Fuad Abdülmün'im, Müessesetü Şebâbi'l-Câmiyye, İskenderiye,
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî: **Şerhu'l-Mevâkıf**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut,
- Cüreyşe, Ali: **el-Meşruuiyyetü'l-İslamiyyetü'l-ulyâ**, Daru'l-vefa li't-tıbaa ve't-tevzi ve'n-neşr, Mansura, 1986.
- _____ : **Erkânü's-şer'iiyyetü'l-İslamiyye**, Dâru ğarîb, 1. bs. Kahire, 1979.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf: **el-Gıyâsî = Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem**, thk. Abdülazim ed-Dib, Dâru'l-minhâc, 4. bs. Beyrut, 2014.
- Çağrıcı, Mustafa: "Asabiyyet" **DİA**, İstanbul, 1991, C. III, 453-455.
- Çelebi, Haydar: **Ruznâme**, haz. Yavuz Senemoğlu, İstanbul, Tercüman Gazetesi.

- Çetin, Halis (Ed.): **Siyaset Bilimi**, Orion Kitabevi, İstanbul, 2012.
- _____: “Demokratik Meşruiyet Versus Karizmatik Meşruiyet”, **C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi**, No:1, Mayıs, 2003 C. XXVII, 91-108.
- Dabaşî, Hamid: **İslam’da Otorite, Peygamber’in Gelişinden Emevi İdaresine Kadar**, çev. Süleyman E. Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Danişmend, İsmail Hami: **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi: m. 1574-1703: h. 987-1115**, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1972.
- Debûs, Selahaddin: **el-Halife, tevliyetuhû ve azluhû**. Müessesetü's-Sekâfeti'l-Câmiyye, İskenderiye, t.y.
- Demîcî, Abdullah b. Ömer b. Süleyman: **el-İmâmetü'l-Uzmâ**, Dâru Tayyibe, 2. bs. Riyad t.y.
- Demirhan, Barış: **Siyaset Teorisinde Devletin Meşruluğu Sorunu**, (Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Bilim Dalı, Doktora Tezi), Ankara, 2009.
- Desûkî, Muhammed Azeb: **el-Kabâilü'l-Arabiyye fî Biladi's-Şam**: münzü zuhûri'l-İslam ilâ nihâyeti'l-asri'l-Ümevî, Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire, 1998.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah İbn Abdurrahim: **Hüccetu'l-İlahi'l-bâliğa**, thk, Seyyid Sabık, Dâru'l-ciyl, 1. bs. Kahire, 2005.

- Doğan, Mehmet: **Büyük Türkçe Sözlük**, Pınar Yayınları, 4. bs. İstanbul, 2008.
- Doğan, Cem: “16. Ve 17. Yüzyıl Osmanlı Siyasetnâme Ve Ahlâknâmelerinde İbn Haldûnizm: Kınalızâde Ali Efendi, Kâtip Çelebi Ve Na’îmâ Örnekleri”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 6 Sayı: 27, Yaz 2013. 197-214.
- Düsûkî, Ebû Abdullah
Şemseddin Muhammed b.
Ahmed b. Arafe: **Hâşiyetü’l-Düsûkî ale’ş-Şerhi’l-kebir**, I-IV, thk. Muhammed Allîş, Dâru ihyâi’l-kutubi’l-arabiyye, Beyrut, t.y.
- Duverger, Maurice: **Siyaset Sosyolojisi**, çev. Şirin Tekeli, Varlık Yayınları İstanbul, t.y.
- Ebû Ceyb, Sa’dî: **el-Kamûsü’l-fıkh lugaten ve istîlâhen**, Dâru’l-Fıkr, 2. bs. Dimaşk, 1998.
- Ebû Hayyân Muhammed b.
Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân
Endelüsî Ebû Hayyân Endelüsî: **Tefsirü’l-Bahri’l-muhit**, I-VIII, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvad, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1. bs. Beyrut, 2001.
- Ebû İd, Ârif Halîl: **Nizâmü’l-Hükm fi’l-İslam**, Dâru’n-Nefâis, Amman, 1996.
- Ebü’l-Ulâ, Muhammed
Abdurrahman b. Abdürrahim
Mübarekfuri: **Tuhfetü’l-ahvezî bi-şerhi Câmi’i’t-Tirmizî**, I-X, tsh. Abdurrahman Muhammed Osman, Dâru’l-fıkr. Beyrut, t.y.
- Ebû Hâris Gazzi, Muhammed
Sıdkî b. Ahmed b. Muhammed
Bornu: **Mevsuatü’l-kavâ’idi’l-fıkhiyye**, I-XII, Mektebetü’r-Risâle, 2. bs. Beyrut, 2003.

- Ebû Ya'la el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyin:
_____: **el-Ahkâmu's-Sultâniyye**, tsh. Muhammed H. el-Fegî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- _____: **el-Mu'temed fî usuli'd-dîn**, thk. Vadi Zeydan Haddâd, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1974.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî: **el-Harâc**, Mektebetü'l-ezheriyyeti li't-türâs, thk. Tahâ Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hasan Muhammed, Kahire.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed: **Hâtemu'n-Nebiyyîn**, I-III, Daru't-Türas. Beyrut, t.y.
- _____: **Tarihü'l-mezahibi'l-İslamiyye**: fi's-siyâse ve'l-akâid ve târihi'l-mezhebi'l-fıkhiyye, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, t.y.
- Ekşiçioğlu, Osman: “Amme Velayet”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: VI, İzmir, 1989, s. 415-447.
- Elbânî, Ebû Bekr İbnü'n-Nebil Ahmed b. Amr b. Dahhak İbn Ebû Asım: **Kitâbü's-sünne**, el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut, 1980.
- Emecen, Feridun M.: **Osmanlı İmparatorluğu/Kuruluş ve Yükseliş Tarihi** (1300-1600), 1. bs. İş Bankası Yayınları, 2015.
- Ensârî, Ebû Yahya Zeynüddin Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed Zekerîyyâ: **Esna'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib**, I-IV, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs. Beyrut, 2000.
- Ensârî, Abdülhamîd İsmâil: “Ehlü'l-Hal ve'l-Akd”, **DİA**, İstanbul, 1994, C. X, 539-541.
- Erbay, Celal: “Kâsır”, **DİA**, İstanbul, 2001, C. XXIV, 559.

Erdoğan, Mehmet:

Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, Ensar Neşriyat, 4. bs. İstanbul, 2013.

Eş'ari, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr
Ali b. İsmail b. İshak:

Makâltü'l-İslamiyyin ve ihtilaâfü'l-musallîn, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, 1990.

_____:

Risâletün ilâ ehli's-süğür, thk. Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneyrî, Mektebetü'l-ulûmi ve'l-hikem, 2. bs. Medine, 2002.

Evkuran, Mehmet:

Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Kelam), Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara-2003.

Fazlıoğlu, İhsan:

“Osmanlı Düşünce Geleneğinde ‘Siyasî Metin’ Olarak Kelâm Kitapları” s. 383. **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 1, Sayı 2, 2003, 379-398.

Ferâhidî, Ebû Abdurrahman
Halil b. Ahmed b. Amr Halil b.
Ahmed:

Kitâbü'l-ayn, I-VIII, thk. Mehdi Mahzûmî, İbrâhim Samerrâî, Mektebetü'l-hilâl, Beyrut, 1988.

Feyyûmî, Ebü'l-Abbas Ahmed
b. Muhammed b. Ali el-Hamevî:

el-Misbâhü'l-münîr fî garîbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfiî, I-II, Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut, t.y.

Firûzebâdî, Mecdüddin
Muhammed b. Yakub:

Kâmûs'ul-Muhît, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1994.

Gardet, Louis:

Müslüman Site: Toplumsal ve Siyasi Hayat, çev. Ahmet Arslan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.

Gazâlî, Ebû Hâmid, Muhammed
b. Muhammed:

el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl, thk. Muhammed
Süleyman Eşgar, Müessesetü'r-risâle, 1. bs.
Beyrut, 1997.

_____:

İktisâd fî'l-i'tikâd, thk. İnsaf Ramazan, Dâru'l-
Kuteybe, 1. bs. Beyrut, 2003.

_____:

Fedâihu'Bâtıniyye, thk. Abdurrahman Bedevi,
Dâru'l-Kutübi's-sekâfiyye, Kuveyt, 1964.

_____:

Mîzânü'l-amel, nşr. Muhammed Ali Sabih ve
Evlâduhû, Mısır, 1963.

_____:

İhyâu ulûmi'd-Dîn, I-IV, Dâru'l-ma'rife,
Beyrut.

_____:

et-Tibrü'l-mesbûk fî nasîhati'l-mülûk, tsh.
Ahmed Şemsüddin, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1.
bs. Beyrut, 1988.

Gibb, Sir Hamilton Alexander
Roskeen:

İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar, çev.
Kadir Durak. İstanbul, Endülüs Yayınları, 1991.

Gümüšoğlu, Hasan:

İntikalden İlğasına Osmanlı'da Hilafet,
İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2011.

Gürbüz, Ahmet:

Hukuk ve Meşruluk (Evrensel Erdem Üzerine
Bir Deneme), Beta Basım Yayım, 2. bs.
İstanbul, 2004.

Gökdağ, Kamuran:

“İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Otoritenin
Teorik ile Pratik Uyuşmazlığı Sorunu:
Uzlaştırma Teorisi ve İbn Haldûn”, **Türkiye
Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, Bildirimler
Kitabı**, s. 567-575.

- Gözler, Kemal: **Devletin Genel Teorisi**, Ekin Basım Yayın Dağıtım, 5. bs. Bursa, 2014.
- Hacak, Hasan: “Mülkiyet”, **DİA**, İstanbul, 2006, C. XXXI, 543-548.
- Hafif, Ali: **İslam Hukukuna Göre Hukuki İşlemler ve Hükümleri** (Borçlar Hukuku ve Eşya Hukuku), çev. Rahmi Yaran, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed en-Nîsâbü'rî: **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, I-IV, yhk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Ma'rife, 1. bs. Beyrut, 1990.
- Hallâf, Abdu'l-Vehhâb: **İlmu usûli'l-fıkıh**, Mektebetü'd-Da'va, 8. bs. t.y.
- _____: **es-Siyâsetü's-Şerîyye**, Matbaatü's-Selefiyye ve Mektebetühâ, Kahire t.y.
- Hallag, Wael: **ed-Devletü'l-müstehîle; el-İslam ve's-siyâseti ve Me'zegi'l-hadâseti'l-ahlâkî**, çev. Amr Osman, Merkezi'l-arabî, li'l-ebhâsi ve dirâseti's-siyâseti, Beyrut, 2014.
- Hâlidî, Mahmûd: **el-İslam ve usulü'l-hükm**, Alemü'l-Kütübi'l-Hadis (Modern Books World), 1. bs. İrbid, 2005.
- Hamidullah, Muhammed: **Anayasa Hukuku**, çev. Vecdi Akyüz, Beyan Yayınları, İstanbul, 2012.
- Hañçerlioğlu, Orhan: **Felsefe Ansiklopedisi**,. Remzi Kitapevi, 1. bs. İstanbul, 1993.

- Harb, Muhammed, Abdülhamid: **el-Osmaniyyun fi't-tarih ve'l-hadâre**, Merkezü'l-Mısırî li'd-dirâsâti'l-Osmâniyye ve buhûsi'l-âlemi't-Türkî, Kahire, 1994.
- Harpûtî, Abdüllatif: **Tenkîhü'l-keîâm fî akâidi ehli'l-İslâm**, 2. bs. Necm-i İstikbal Matbaası, Dersaâdet, 1330.
- el-Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed: **ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebsâr ve câmiu'l-bihâr**, thk. Abdülmun'im Halil İbrahim, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. bs, 2002.
- Hassan, Ümit: **İbn Haldun'un Metodu Ve Siyaset Teorisi**, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2. bs. İstanbul, 1998.
- Hatipoğlu, M. Said: **Hilafetin Kureyşliliği**, 3. bs, OTTO Yayınları, Ankara, 2012.
- Heywood, Andrew: **Siyasetin Temel Kavramları**, çev. Hızır Murat Köse, Küre Yayınları, İstanbul, 2014.
- Heysemî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman: **Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid**. I-X, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- Heytemî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer: **es-Savâikü'l-muhrika alâ ehli'r-Rafzi ve'd-dalâlü'z-zendeka**, thk. Abdurrahman b. Abdullah Türki, Kamil Muhammed Harrat, 1. bs. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1997.
- Heykel, Muhammed Hayr: **el-Cihâd ve'l-kıtâl fî's-siyâseti's-şer'îyye**, I-III, Dâru'l-Beyarık, 1. bs. Beyrut, 1993.
- el-Hırakî, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh el-Hırakî el-Bağdâdî: **Muhtasaru'l-Hırakî**, nşr. Muhammed Züheyr eş-Şaviş, 1. bs. 1993.

- Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttakî: **Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl**, I-XVIII, nşr. Bekri Hayyani, Saffet Sakka, 5. bs. Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Hizmetli, Sabri: “Kitabu'l Osmanîyye'ye Göre Cahız'ın İmamet Anlayışı”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: I, Ankara, 1984, C. XXVI, 681-716.
- Huntington, Samuel P.: **Asker ve Devlet: Sivil Asker İlişkilerinin Kuram ve Siyaseti**, çev. Kazım Uğur Kızılaslan, Salyangoz Yayınları, İstanbul, 2004.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki: **Reddü'l-muhtâr 'aled-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebşâr**, I-VIII, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Özel baskı. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Riyad, 2003.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafiri: **Ahkâmü'l-Kurân**, I-IV, thr. Muhammed Abdülkadir Ata, Dâru'l-kutübi'l-ilmiyye, 3. bs. Beyrut, 2003.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik el-Kurtubî: **Şerhu Sahih-i Bûhârî**, I-X, i'dâd; Ebû Temim Yasir b. İbrâhim. Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003.
- İbn Abdisselâm, b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî: **İkavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm**, I-II, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahite, 1991.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî: **Tebîsü İblîs**, Dâru'l-kalem, Beyrut, h. 1403.

_____:

el-Misbâhu'l-muğî fî hilâfeti'l-Müstazî, 1. bs. Şirketü'l-matbûât li't-tevzî ve'n-neşr, Beyrut, 2000.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr
Abdullah b. Muhammed b.
İbrahim:

el-Musannef, I-XXVI, thk. Muhammed
Avvame. Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslamiyye,
1. bs. Cidde, 2006.

İbn Ebü'r-Rebi, Şehabeddin
Ahmed b. Muhammed:

Sülukü'l-malik fî tedbiri'l-memalik, thk.
Abdulaziz b. Fehd b. Abdulaziz b. ali Suud,
Dâru'lâzeriyye, 1. bs. Riyad, 2010.

İbn Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b.
Ebi'l-Kerem Muhammed b.
Muhammed b Abdülkerim b.
Abdülvahid eş-Şeybânî:

el-Kâmil fî't-Tarih, I-XI, thk. Ebû'l-Fidâ
Abdullah el-Kâdi, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye,
Beyrut, 1987.

İbn Esîr, Ebü's-Saadat
Mecdüddin Mübarek b.
Muhammed:

en-Nihaye fî garibi'l-hadis ve'l-eser, I-V, thk.
Tahir Ahmed Zavi, Mahmûd Muhammed
Tanahi, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1979.

İbnü'l-Ezrak, Ebû Abdullah
Muhammed b. Ali el-Gırnatî:

Bedaiü's-silk fî tabâii'l-mülk. thk. Ali Sâmi
en-Neşşâr, Dâru's-selam, 1. bs. Mısır. 2008.

İbn Hayyât, Ebû Amr Halîfe b.
Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-
Basrî:

Tarih, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Daru Taybe,
Riyad, 2. bs. 1985.

İbn Hibbân, Ebû Hâtım
Muhammed b. Hibban b.
Ahmed et-Temîmî:

Sahîhu İbn Hibbân, I-XVIII, thk. Şuayb el-
Arnaut, Hüseyin Esed, Müessesetü'r-Risâle,
Beyrut, 1984.

İbn Hişâm, İbn Hişâm, Ebû
Muhammed Cemâlüddîn
Abdûlmelik b. Hişâm b.
Eyyûbel-Himyerî el-Meâfirî:

es-Sîretü'n-Nebeviyye, I-IV, thk. Mutaafa es-
Segâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Şiblî,
Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty

İbn Cema, Ebû Abdullah
Bedreddîn Muhammed b.
İbrahîm b. Sadullah Kinani
Hamevi:

et-Tahrîru'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslam,
thk. Fuâd Abdülmünim Ahmed, nşr. Riâsetü'l-
mehâkimü's-şer'îyyeti ve'd-dîniyye, 1. bs.
Katar, 1985.

İbn Haldun, Ebû Zeyd
Veliyyüddin Abdurrahman b.
Muhammed:

Mukaddimetu İbn Haldun, thk. Abdullah
Muhammed Derviş, Dâru Ya'rub, 1. bs. 2004.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah
Ahmed b. Muhammed eş-
Şeybani:

Müsned, I-XXXXV-V, thk. Şuayb el-Arnaut,
Muhammed Naîm el-Araksûsî, İbrâhim ez-
Zeybek, Adil Mürşid. Müessesetü'r-Risâle,
Beyrut, 1999.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b.
Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri:

el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal. I-V, thk.
Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman
Umeyre. Dâru'l-ceyl, 2. bs. Beyrut, 1996.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin
Muhammed b. Abdülvahid b.
Abdülhamid:

el-Müsâmere bi-şerhi'l-müsâyere,
Matbaatü'l-kübrâ'l-emiriyye, 1. bs. Mısır, H.
1317.

_____:

Fethü'l-kadîr, I-X, Dâru'l-fikr, ty.

İbn İyâs, Ebû'l-Berekat
Zeynüddin Muhammed b.
Ahmed:

Bedâiu'z-zuhûr fî vekâin'd-duhûr, I-V, thk.
Muhammed Mustafa. el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-
Amme li'l-Kitâb, Kahire, 1984.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû
Abdillâh Şemsüddîn
Muhammed b. Ebî Bekr b.
Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-
Hanbelî:

et-Turuku'l-Hükmiyye fî siyaseti's-şer'îyye,
I-II, thk. Nâif b. Ahmed el-Hamede, Dâru
âlemi'l-fevâid, h. 1428.

- _____:
- Zadü'l-meâd fî hedyi hayri'l-'ibâd**, I-VI, thk. Abdulkadir İrfân el-Aşâ' Hassûne, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1995.
- İbn Kemal, Ahmed Şemseddin Kemalpaşazâde:
- Tevârîh-i Âl-i Osmân**: VII. Defter, haz. Şerafettin Turan, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1954.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer:
- Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm**, I-VIII, thk. Sami b. Muhammed es-Selame, Daru Taybe, 2. bs. Riyad, 1999.
- _____:
- el-Bidâye ve'n-nihaye**, I-XXI, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Dâru hicr, 1. bs. Kahire, 1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed:
- el-Müğnî**, I-XV, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulvi, Dâru Âlemi'l-kütüb, 3. bs. Riyad, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvînî:
- Sünenu İbn Mâce**, I-II, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Daru İhyâi kutübi'l-Arabiyye, Kahire, t.y.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî:
- el-Muvatta**, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî:
- Lisânü'l-Arab**, I-XV, Dâru Sadır, 3. bs. Beyrut, t.y.
- İbnü'l-Mibred, Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf b. Hasan b. Ahmed:
- Îzâhu turuki'l-istikâme fi beyâni ahkâmi'l-velâye ve'l-imâme**. Beyrut, Dârü'n-Nevâdir, 2011/1432.

- İbn Mukaffa, Ebû Muhammed Abdullah b. Mukaffa: **Âsâr İbn Mukaffa**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. bs. Beyrut, 1989.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefi: **el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, t.y.
- _____ : **Resâilu İbn Nüceym el-iktisadiyye-er-Resailü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye**. thk. yay. haz. Muhammed Ahmed es-Serrac, Ali Cum'a Muhammed, Kahire, Dâru's-Selam, 1998.
- İbn Sa'd Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. İbn Sa'd: **Tabakâtü'l-kübrâ**, I-VIII, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hanci, 1. bs. Kahire, 2001.
- İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin Ahmed b. Ali: **Bedâiu'n-nizâm**, thk. Sa'd b. Ğarîr b. Mehdi b. es-Sülemî, Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1985.
- İbn Side, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail: **el-Muhkem ve'l-muhitü'l-a'zam fî'l-luga**, I-XI, thk. Abdulhamid el-Hindevî, Dâru'kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2000.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim: **es-Siyâsetü's-şer'iyye fî islâhi'r-râ'î ve'r-raiyye**, thk. Lecnetü ihyâü't-türâsi'l-arabî, Dâru'l-âfâgi'l-cedîde, 1. bs. Beyrut, 1983.
- _____ : **el-Hisbe fî'l-İslam: Vazifetü'l-hükümeti'l-İslamiyye**, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut,
- _____ : **Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye** I-VIII, thk. Muhammed Reşad Salim, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, Riyad, 1986.

- _____:
- Mecmûatü'l-fetava**, I-XXXV, haz. Amir Cezzar-Enver Baz, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad, 1997.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî Yemanî:
- el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb an sünneti Ebi'l-Kasım**, I-IX, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, 3. bs. Beyrut, 1994.
- İbrâhim Mustafa v.dğr.:
- el-Mu'cemü'l-vasît**, I-II, Mektebetü's-şarki'd-düveliyye, 4. bs. Kahire, 2004.
- İcî, Abdurrahman b. Ahmed:
- el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm**, Âlemü'l-Kütüb Beyrut, t.y.
- İnalcık, Halil:
- Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.
- _____:
- Osmanlılar, Fütühat, İmparatorluk, Avrupa İle İlişkiler**, 1. bs, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.
- _____:
- “Osmanlı Padişahı”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Yıl, 1958, Cilt, 13, sayı, 4, sayfa, 68-79.
- İnan, Ahmet:
- Çağdaş Egemenlik Teorisi İle Kur'ân'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması: Yeni Bir İslam Siyaset Teorisine Giriş**. Ankara, Se-Ba Ofset, 1999.
- İskilipli, M. Atıf:
- “Hilafetde Neseb-i Kureyşinin Şart Kılınmasında Hükümet ve Keyfiyet Sükutu” **Beyanülhak**, Cilt: VI, sayı: 143, sayfa: 2556-2557 Cem'iyet-i İlmiye-i İslamiye, 2 Kanunusani İstanbul, 1327.

- İsnevi, Ebû Muhammed
Cemaleddin Abdürrahim b. el-
Hasan:
et-Temhîd fî tahrîci'l-furu' ale'l-usul, thk. Muhammed Hasan Hayto, Müessesetü'r-Risâle, 1. bs. Beyrut, H. 1400.
- Jouvenel, Bertrand de:
İktidarın Temelleri, İktidarın Mahiyeti ve Tarihi Gelişimi, çev. Nejat Muallimoğlu. Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Kala'î, Ebû Abdullah
Muhammed b. Ali:
Tehzîbü'r-riyâse ve tertîbü's-siyâse, thk. İbrâhim Yusuf Mustafa Accu, Mektebetü'l-Menar, Zerka, 1985.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas
Şehabeddin Ahmed b. Ali b.
Ahmed:
Meâsirü'l-inâge fî meâlimi'l-hilâfe, I-III, thk. Abdüssettar Ahmed Ferrâc. Âlemü'l-Kütüb, 2. bs. Beyrut, 1985.
- Kallek, Cengiz:
"Biat" **DİA**, İstanbul, 1992, C. VI.120-124.
- Kapani, Münci:
Politika Bilimine Giriş, Bilgi Yayınevi, 9. bs. Ankara, 1997.
- Kapar, Mehmet Ali:
İslam'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi, Beyan Yayınları, İstanbul, 1998.
- Kara, İsmail:
"Hilâfet Merkezi Olarak İstanbul Yahut Şehir, Din, Siyaset," **Akademik Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 47-48 Kasım 2010-Nisan 2011, s. 161-175.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin
Ahmed b. İdris b. Abdürrahim:
Nefâisü'l-usul fî şerhi'l-Mahsûl, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1. bs. Mekke, 1995.
- Karaman, Hayreddin:
"Akid" **DİA**, İstanbul, 1989, C. II, 251-256.

_____:

Ana Hatlarıyla İslam Hukuku, 12. bs. Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.

Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi:

Bedâiü's-sanâî' fî tertîbi's-şerâî', I-V, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2. bs. Beyrut, 1986.

Kâsımî, Zâfir:

Nizâmü'l-hükm fi's-şeria ve't-tarihi'l-İslamî, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, t.y.

Kastallânî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed:

İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahihi'l-Buhârî, I-X, 7. bs. Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, Mısır, H. 1323.

Katip Çelebi:

Siyaset nazariyesi/Düsturu'l-amel li ıslahî'l-halel: karşılaştırmalı özgün metin, haz. Ensar Köse, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2016.

Kavak, Özgür:

“Siyasi-Fıkhi Ahkâmın Fıkıh Usulü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinde Kat'ıyyât-Zanniyyât Ayırımı ve Modern Yorumları” **Divan**, C. XIV, Sayı: XXVI, İstanbul, (2009/2), s. 21-55.

_____:

“İki Alim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizamülmülk'ü, Gazzalî'nin Müstazhir'i” **Divan**, C. XVI, Sayı: XXXI, İstanbul, (2011/2), s. 35-66.

_____:

“Oryantalist Gözüyle İslam Siyaset Düşüncesi: İbn Cemaa'nın Siyaset Anlayışı ya da Şeriata Karşı Fıkıh”, **İSLAM ve KLASİK**, İstanbul, 2008, s. 146-171.

_____:

“Bir Osmanlı Kadısı Gözüyle Siyaset: Letâifü'l-efkâr ve kâşifü'l-esrâr Yahut Osmanlı

Saltanatını Fıkıh Diliyle Temellendirmek”,
Marmara Üniversitesi Dergisi, sayı 42,
2012/1, 95-120.

Kayapınar, Akif:

“İbn Haldûn’un Asabiyet Kavramı: Siyaset
Teorisinde Yeni Bir Açılım”, **İslami
Araştırmalar Dergisi**, Sayı: XV, İstanbul,
2006, 83-114.

Kazıcı, Ziya:

İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi,
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
Yayınları, İstanbul 2009.

_____:

“Bursevî’ye Göre Osmanlı Müesseseleri”,
**Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
Dergisi**, 1989-1992, sayı: 7-8-9-10, s. 207-222.

Kazvînî, Ebü'l-Kasım
Abdülkerîm b. Muhammed b.
Abdülkerîm Râfî:

el-Aziz Şerhi'l-vecîz, I-XIII, thk. Adil Ahmed
Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz.
Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

Kettânî, Muhammed Abdulhay:

et-Terâtübü'l-İdâriyye I-II, thk. Abdullah
Hâlidî, Dâru'l-Erkam İbn Ebi'l-Erkam, 2. bs.
Beyrut, t.y.

Koca, Ferhat:

“Menât” **DİA**, İstanbul, 2004, C. XXIX, 119-
121.

Ko Nakata, Hasan:

**en-Nazariyyetü's-siyâsiyyetü inde İbn
Teymiyye**, Dâru'l-Ehillâ, 1. bs. Dumam, 1994.

Köksal, Asım Cüneyd:

Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i
şer'îyye, Klasik, İstanbul, 2016.

- _____:
- “Bir İslam Alimi Olarak Lütü Paşa”, **Osmanlı Araştırmaları**, The Journal of Ottoman Studies, L (2017), 29-72.
- Köse, Hızır Murat:
- “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak”, **Divan**, C. XIV, sy, 27, İstanbul, (2009/2), s. 1-19.
- Kubalı, Hüseyin Nail:
- Anayasa Hukuku Dersleri Genel Esaslar Ve Siyasi Rejimler**, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 1969.
- Kurtubî, Ebû Abdullah
Muhammed İbn Ahmed İbn Ebî
Bekr İbn Farh el-Kurtubî:
- el-Câmî li Ahkâmî'l-Kurân**, I-XX/X, thk. Ahmed el-Beredûnî, İbrahim Âtfîş, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. bs. Kahire, 1964.
- Kutup, Seyyid:
- Fizilali'l-Kur'ân**, I-X, çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce, Dünya Yayınları İstanbul, t.y.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri:
- “Mudar” **DİA**, 2005, C. XXX, 358-359.
- Küçükcalay, Abdullah Mesud:
- Coğrafi Keşifler ve Ekonomiler/Avrupa ve Osmanlı Devleti**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2001.
- Lewis, Bernard:
- İslam'ın Siyasal Söylemi**, çev. Ünsal Oskay, 1. bs. Cep Kitapları, İstanbul, 1993
- Lewis, Bernard:
- Modern Türkiye'nin Doğuşu** çev. Metin Kırıatlı, 5. bs. Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1993.
- Lipset, Seymour Martin:
- Siyasal İnsan**, çev. Mete Tunçay, Teori Yayınları, Ankara, 1986.
- Lütü, Ömer:
- Nazar-ı İslam'da Makam-ı Hilafet**, Asır Matbaası, Selânik, 1330.

Lütfi Paşa, Abdülmuin
Abdülhay:

_____:

Mahmud, Seyyid:

Makdisi, George:

Mairet, Gérard:

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b.
Muhammed b. Habîb Basrî:

_____:

Merkezü'd-düvelî li'l-ebhâs:

el-Mergînânî, Ebü'l-Hasen
Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b.
Abdilcelîl el-Fergânî:

Âsafnâme. Haz. Ahmet Uğur, Ankara, Kültür
ve Turizm Bakanlığı, 1982.

Halâsü'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-e'imme, thk.
Muharrem Rahja, Marmara Üniversitesi, Sosyal
Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,
İstanbul, 2003.

“Hilafet ve İngiltere”, çev. Azmi Özcan, Haz.
İsmail Kara, **Hilafet Risaleleri**, V, 173-271.

“Authority in the Islamic Community”, La
Nation d'Autoritéau Moyen-Age, Islam,
Byzance, Occident P.U.F, çev. İsmet Kayaoğlu,
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
C. VII, Konya, 1997, s. 109-121.

“Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e Laik
Devletin Doğuşu”, ed. C. Bali Akal, **Devlet
Kuramı**, Dost Kitabevi, 3. bs. Ankara, 2011.

**el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-
Dîniyye**, thk. Ahmed Câd, Dâru'l-hadîs, Kahire,
2006.

Nasîhatü'l-mülûk, thk. Hıdır Muhammed
Hıdır. Mektebetü'l-Felah, 1. bs. Kuveyt,
1983/1403.

**ed-Devletü fi'l-İslam ed-düstûr ve'n-
nizâmü's-siyâsî**, e-kutub, Londra, 2011.

el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî, I-IV,
thk. Tallâl Yusuf, Dâru ihyâ-i't-türâsi'l-arabî,
Beyrut.

- Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'la: **Nazariyyetü'l-İslam ve hediye fi's-siyâse ve'l-kânûn ve'd-düstûr**. Dârü'l-Fikr, 1979.
- _____: **el-Hilafe ve'l-melik**, çev. Ta'rib Ahmed İdris, Dârü'l-Kalem, 1. bs. Kuveyt, 1978.
- Musa, Muhammed Y: **Nizâmü'l-Hükm fi'l-İslam**, thk. Hüseyin Y. Musa, Dârü'l-Fikri'l-Arâbî, Kahire t.y.
- _____: **İbn Teymiyye**, Mektebetu Mısır, Kahire, 1962.
- Mücahid, Huriye Tevfik: **Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce**, çev. Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali: **Feyzü'l-kadîr şerhi'l-Câmi's-sagîr**, I-VI, Dârü'l-ma'rife, 2. bs. Beyrut, 1972.
- Mûnis, Hüseyin: **eş-Şarkü'l-İslamî fi'l-asri'l-hadis**, 3. bs. Matbaatu Hicazi, Kahire, 1938.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac: **Sahih-i Müslim**, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1955.
- Nâdî, Fuâd: **Mebdeü'l-meşru'iyyeti ve davabitü hudûi'd-devleti li'l-kânûn fi'l-fıkhi'l-İslamî**, Dârü'l-kitâbu'l-câmiî, 2. bs. Kahire, 1980.
- Naîm, Râif Muhammed Abdülaziz: **el-Fikrû's-siyasi inde'l-İmam el-Cüveynî**, Darü'l-Besair, Cezâir, 2008.
- Nebhân, Muhammed Faruk: **İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları**, çev. Servet Armağan, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1980.

- Nebhânî, Takiyüddin: **eş-Şahsiyyetü'l-İslamiyye**, I-III, Dâru'l-Ümmeh, Beyrut, 2003.
- Neccâr, Mahmud: **el-Mu'cemü'l-vasit**, I-II, Mektebetü's-şurûkî'd-düveliyye, 4. bs. Mısır, 2004.
- Nedvî, Seyyid Süleyman: "Makâlâtü Süleyman", çev. Ahmed Asrar, tsh. Mehmet Özşenel, Kara, **Hilafet Risaleleri**, haz. İsmail Kara, 5. bs, Klasik, İstanbul, 2005.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb: **Süneni'l-kübrâ**, I-XII, thk. Hasan Abdülmün'im eş-Şelbî, Müessesetü'r-risâle, 1. bs. Beyrut, 2001.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed: **Tebisiretü'l-edille fi usuli'd-dîn**, thk, Muhammed el-Enver Hamid İsa, 1. bs, el-Mektebetü'l-cheriyyetü li't-türâs, Kahire, 2011.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri: **el-Minhâc fi şerhi Sahihi Müslim b. Haccâc**, I-XVIII, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2. bs. Beyrut, 1969.
- _____ : **Ravzatü't-tâlibin**, I-XII, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.
- Nevin, Mustafa A: **İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet**: Hazreti Muhammed Devrinden Abbasilerin İkinci Yüzyılına Kadar, (H.1-232/M.622-846), çev. Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990.
- Okandan, Recai: **Umumi Amme Hukuku Dersleri**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları İstanbul, 1952.

- Okumuş, Ejder: **Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet**, Pınar Yayınları 1. bs. İstanbul, 2003.
- Okumuş, Ejder: “Din-Toplum İlişkilerinde Dini Meşruiyet ve Dini Meşruiyet Bağlamında Geçen Yüzyılın Sosyal Görünümü”, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2001, C. III, 81-94.
- Öz, Mehmet: “Klasik Dönem Osmanlı Siyasî Düşüncesi-Tarihî Temeller ve Ana İlkeler”, **İslamî Araştırmalar Dergisi**, (XII/1, 1999, ss. 27-33)
- Özaydın, Abdülkerim: “Unvan”, **DİA**, İstanbul, 2012, C. XXXXII, 163-166.
- Özcan, Abdülkadir: “Cülûs”, **DİA**, İstanbul, 1993, C. VIII, 108-114.
- Özen, Şükrü: “Gıyâsî”, **DİA**, İstanbul, 1996, C. XIV, 61-63.
- _____: “Matüridi ve Siyaset: Hilafetin Kureyşiliği Meselesi”, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-, 22-24 Mayıs 2009 – **İFAV**, İstanbul, 2012, s. 524-548.
- Öztürk, Mustafa: “Sultan”, **DİA**, İstanbul, 2009, C. XXXVII, 495-496.
- Poggi, Gianfranco: **Devlet** (Doğuşu, Gelişimi ve Geleceği), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 6. bs. İstanbul, 2012.
- Poggi, Gianfranco: **Modern Devletin Gelişimi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 6. bs. İstanbul, 2012.

Ragıb Paşa, Koca Ragıb
Mehmed:

Tahkik ve Tevfik: Osmanlı-İran Diplomatik
Münasebetlerinde Mezhep Tartışmaları, haz.
Ahmet Zeki İzgöer, Kitabevi, İstanbul, 2003.

Rayyis, Ziyâeddin M:

en-Nazariyyâtü's-Siyâsiyyetü'l-İslamiyye,
Dâru't-Türâs, Kahire, 1972.

Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddin
Muhammed b. Ebî Bekr b.
Abdilkadir:

Muhtârü's-Sıhah, thk. Muhammed Hatır,
Mektebetü Lübnan, 1. bs. Beyrut, 1995.

_____:

Mefâtihu'l-gayb, I-XXXII, Darulfikr, 1. bs.
Beyrut, 1981.

_____:

el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh, I-VI, thk. Taha
Câbir Feyyaz el-Alvâni, Câmiatü'l-İmam
Muhammed b. Suud el-İslamiyye, Riyad, 1979.

Remlî, Şemseddin Muhammed
b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî:

Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc, I-
VIII, Daru'l-fikr, Beyrut, 1984.

Reşid Rıza, Muhammed:

Tefsirü'l-menâr, I-XII, Dârü'l-
Menar, 4. bs. Kahire, 1954.

_____:

Hilafet: En Büyük Önderlik, çev. Mehmet
Çelen, Mana Yayınları, İstanbul, 2010.

Rosenthal, Erwin I. J.:

Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, çev. Ali
Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Sabit, Adil Fethi:

Şeri'yyetü's-sulta fî'l-İslam. Dâru'l-
câmiatü'l-cedîde, İskenderiye, 1996.

Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn
Halîl b. İzziddîn Aybeg b.
Abdillâh:

el-Vâfî bi'l-vefeyât, I-XXIX, thk. Ahmed el-
Arnavut-Türkî Mustafa, Dâru ihyâi't-türâs,
Beyrut, 2000.

Sadruşşeria, Ubeydullah b.
Mes'ûd el-Mahbûbî:

Ta'dîlû'l-ulûm, Süleymaniye Ktp. Carullah
Efendi, nr. 1350.

Salih, Emanî Abdurrahman:

eş-Şer'iyye beyne fıkhi'l-hilafe ve vakıha. I-II, The International Institute of Islamic Thought [el-Ma'hedü'l-İlmi li'l-Fikri'l-İslami], Herndon, Kahire, 2006.

Sallâbî, Ali Muhammed
Muhammed:

ed-Devletü'l-Ümeviyye: Avâmilü'l-İzdihâr ve Tedâiyâtü'l-İnhiyâr, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 2008.

_____:

Sultan Seyfü'd-din Kuduz ve Ma'raketü Aynü Câlût, 1. bs. Kahire, 2009.

Sem'anî, Ebü'l-Muzaffer
Mansûr b. Muhammed b.
Abdilcebbâr Temîmî Mervezî:

Kavâtü'l-edille fi'l-usûl, I-II, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfî, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. bs. Berut, 1997.

San'anî, Ebû İbrâhim İzzeddin
Muhammed b. İsmail Emir:

et-Tenvîr şerhü'l-Câmî's-sagîr, XI, thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim, Dârü's-selam, Riyad, 2011.

Sâvî, Ahmed b. Muhammed
Maliki Halvetî:

Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhi's-sagîr, I-IV, Dârü'l-meârif, Kahire, t.y.

Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed:

Fıkhü'l-hilafe ve tetavvuruhâ, thk. Tevfik Muhammed eş-Şâvî, Nadiye Abdürrezzâk Senhûrî, Müessesetü'r-risâle, t.y.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme
Muhammed b. Ahmed b. Sehl:

Usûlü's-Serahsî, I-II, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1. bs. Beyrut, 1993.

- _____:
- Şerhu's-Siyeri'-kebîr**, I-V, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. bs. Beyrut, 1997.
- _____:
- el-Mebsût**, I-XXXI, Dâru'l-fikr, thk. Halil Muhiddin el-Meyyis, 1. bs. Beyrut, 2000.
- Suyûtî, Celâdü'd-Dîn
Abdurrahman b. Ebi Bekir:
- Târihu'l-Hulefâ**, Mektebetü'l-Eser, İstanbul t.y.
- Sübkî, Ebû Nasr Taceddin
İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b.
Ali b. Abdilkafi:
- Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ**. I-X, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, Kahire, 1964.
- _____:
- el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc: şerh alâ Minhâci'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl li'l-Kâdî el-Beyzâvî**, thk. Şa'bân Muhammed İsmail, Kahire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1981.
- Sümer, Faruk:
- “Yavuz Selim Halifelîği Devraldı mı?”, **Belleten**, Cilt, LVI, sayı: 217, s. 675-701, Ankara, 1992.
- Sürurî, Nazif:
- Hilâfet-i Muazzama-i İslamiyye**, Kostantiniye, Malumat Gazeteleri ve Tahir Bey Matbaası, 1315.
- Schmitt, Carl:
- Kanunilik ve Meşruiyet**, çev. Mehmet Cemil Ozansü, İthaki Yayınları, 1. bs. İstanbul, 2012.
- Şaban, Zekiyyüddin:
- İslam Hukuk İlminin Esasları**: Usulü'l-Fıkh, ter. İbrahim Kafi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2007.
- Şafak, Ali:
- “Bağy”, **DİA**, İstanbul, 1991, C. IV, 451-452

- Şeltût, Mahmut: **el-İslamü el-akîde ve's-şerîa**, Dâru's-şurûk, 18. bs. Kahire, 2001.
- Şen, Abdurrahim: **Hulefâ-i Râşidîn Örneğinde İslam'da Devlet Başkanı Seçimi**, (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi), Pınar Yayınları, İstanbul, 2015.
- _____: **Paradigmatik Dönüşümün Öncüsü Hz. Muhammed (s.a.v)**, Ravza Yayınları, İstanbul, 2012.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali: **İrşâdü'l-Fühûl İlâ Tahkîki'l-Hakki Min İlmi'l-Usul**, I-II, thk. Sâmî b. el-Arabî el-Eşerî, Dâru'l-Fazile, Riyad, 2000.
- _____: Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani **el-Edilletü'r-rasine: li-metni'd-Düreri'l-behiyye fi'l-mesaili'l-fıkhiyye**, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallak. Dârü'l-Hicre, 1. bs. San'a, 1991.
- Şeyzerî, Ebü'n-Necib Celaledin Abdurrahman b. Nasr b. Abdullah: **Menhecü'l-meslûk fî siyâseti'l-mülûk**, thk. Ali Abdullah Musa, Mektebetü'l-menâr, 1. bs. Ürdün, 1987.
- Şirbînî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafii: **Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc**, I-IV, Dâru'l-marife, Beyrut, 1997.
- Süruri, Ahmet: **Taşköprüzade'nin el-Mealim'i ve kelami görüşleri**. (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, 2011.

- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: **Osmanlı Tarihi, İstanbul'un Fethinden Kanuni Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar**, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1949.
- Ûdeh, Abdulkadir: **İslam ve evzâune's-siyâsiyye**, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1981.
- _____: **Teşrîu'l-cinâiyyi'l-İslamî mukârinen bi'l-kânûni'l-vazî**, I-II, Müessesetü'r-risâle, 12. bs. Beyrut, 1993.
- Uludağ, Süleyman: "Ver'a" **DİA**, İstanbul, 2013, C. XXXXIII, 49-50.
- Vasfi, Mustafa: **el-Meşru'iyytü fi'n-nizâmi'l-İslamî**, Matbaatü'l-emane, 1. bs. Mısır, 1970.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım
Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b.
Ahmed b. Eyyûb: **Mu'cemü'l-evsat**, I-X, thk. Tarık b. İvadillah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dâru'l-harameyn, Kahire, H. 1415.
- _____: **el-Mu'cemü'l-kebîr**, I-XX, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, 2. bs. Kahire, 1983.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir
Muhammed b. Cerir b. Yezid: **Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an**, I-XXIV, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetü İbn Teymiyye, 2.bs. Kahire, 2000.
- _____: **Târîhü'r-rusûl ve'l-mülûk**, I-X, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-meârif, 2. bs. Mısır, t.y.
- Taguş, Muhammed, Süheyl: **Târihu'l-Osmâniyyîn**, 3. bs., Dâru'n-nefâis, Beyrut, 2012.

- Tansel, Selahattin: **Yavuz Sultan Selim**, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1969.
- Tarsûsî, Necmeddin İbrahim b. Ali: **Tuḥfetü't-türk fîmâ yecibü en yu'mele fî'l-mülk**, thk. Rıdvan es-Seyyid, Dârü't-Talia, 1. bs. Beyrut, 1992.
- Turtûşî, Muhammed bin el-Velîd bin Muhammed bin Halef bin Süleymân: **Sirâcü'l-mülûk**, Muhammed Fethi Ebû Bekir, 1. bs. Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübnaniyye, Kahire, 1994.
- Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa Taşköprizade: **Miftâhu's-saâde ve Misbâhu's-siyâde fî mevzûâati'l-ulûm**, 1. bs. Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1985.
- Tayâlisî, Ebû Davud Süleyman b. Davud b. el-Carud el-Farisi: **Müsnedu Ebî Davud et-Tayâlisî**, I-IV, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki, Dârü Hicre, 1. bs. 1999.
- Tebrîzî, Ebû'l-Hayr Bedel b. Ebi'l-Muammir b. İsmail: **en-Nasihâtü li'r-râ'î ve'r-ra'îyye**. thk. Ebû'z-Zehra Abdullah el-Eserî, Tanta, Darü's-Sahabe li't-Tûras, 1991.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah: **Şerhu Akâidi'n-Nesefiyye**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1. bs. Kahire, 1987.
- _____ : **Şerhu'l-Makâsîd fî ilmi'l-Kelâm**, I-V, thk. Abdurrahman Umeyre. Âlemü'l-Kütüb, 2. bs. Beyrut, 1998.
- Tehânevî, Muhammed A'la b. Ali b. Muhammed Hamid: **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn**. ed. Refik el-Acem ; thk. Ali Dahruc, 1. Bs. Beyrut : Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b.
İsa b. Sevre es-Sülemi:

Sünenü't-Tirmizî, I-V, thk. İbrâhim Atve İvaz,
Mustafa el-Babi el-Halebi, 1. bs. Kahire, 1962.

Topaloğlu, Bekir:

Kelam İlmi/Giriş, Damla Yayınevi, İstanbul,
2007.

Toynbee, Arnold J.:

1920'lerde Türkiye, Hilafetin İlgası, çev.
Hasan Aktaş, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1998.

Tunaya, Tarık Zafer:

Siyasi Müesseseler ve Anayasa Hukuku,
Sulhi Garan Matbaası, 2. bs, İstanbul, 1969.

Tûsî, Alaeddin Ali b.
Muhammed:

Tehâfütü'l-felâsife, thk. Rıza Saade, Beyrut,
Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1990.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn
Muhammed b. Muhammed b.
el-Hasen:

Ahlâk-ı Nâsirî, çev. Rahim Sultanov; aktaran
A. Vahap Taştan, Hâbil Nazlıgöl, Fecr
Yayınları, Ankara, 2005.

Türcan, Talip:

**Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten
Kaynaklanan Yetkileri**/İslam ve Batı Hukuk
Düşüncesi Bağlamında Bir İnceleme. Ankara
Okulu Yayınları, 2001.

_____:

“Şeriat”, **DİA**, İstanbul, 2010, C. XXXVIII,
571-574

_____:

“İslam Hukuk Biliminde Şer'îlik Kavramı”,
Araştırmalar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-, III/ 5-
6, Isparta, 2001, s. 69-88.

_____:

“el-Mâverî ve Ebû Ya'lâ'da Siyasal İktidarın
Meşruiyeti Sorunu” **Süleyman Demirel
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:
3, Isparta, 1996, s. 293-303

- Trablusî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn
Alî b. Halîl: **Mu'înü'l-hükkam fîmâ yetereddedu beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm**, Dâru'l-fikr, ty.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: **Osmanlı Tarihi**, İstanbul'un Fethinden Kanuni Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1949.
- Weber, Max: **Ekonomi ve Toplum**, I-II, Yarın Yayınları, 1. bs. İstanbul, 2012.
- Yaman, Ahmet: **İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler**, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998.
- _____: "Hilafet-Saltanat Dönüşümü Bağlamında Klasik Dönem Müslümanlarının Reel Siyaset Anlayışlarının Seyri Üzerine", **Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji**, 2002, cilt: II, sayı: 4, s. 45-62.
- Yavuz, Yusuf Şevki: "Ehl-i Sünnet" **DİA**, İstanbul, 1994, C. X, 525-530.
- Yavuz, Hulûsi: **Osmanlı Devleti ve İslamiyet**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1991.
- _____: "Sadırîâzam Lütî Paşa ve Osmanlı Hılâfeti", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1987-1988, sayı: 5-6, s. 27-54.
- Yıldız, Hakkı Dursun: "Abbasiler" **DİA**, İstanbul, 1988, C. I, 31-48.
- Yücesoy, Hayrettin: **Tetavvurü'l-fikri's-siyasi inde ehli's-sünne**, Dârü'l-Beşir, Amman, 1993.
- Zagzuk, Mahmud Hamdi: **Mevsûatü'l-İslamiyyeti'l-Amme**, "Bey'at", Kahire, 2001.

- Zebdânî, Ömer Enver: **es-Siyâsetü's-şer'iyye inde'l-Cüveynî: Kavâiduhâ ve mekâsıduhâ**, Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut, 2011.
- Zebidî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed: **Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs**. I-XXXX, thk. Tâhi Abdülbaki. Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1. bs. Kuveyt, 2001.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman: **Siyeri a'lâmi'n-nübelâ**, I-XVI, thk. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Naîm el-Araksûsî, Me'mûn es-Sâgırcî, Müessesetü'r-Risâle, 2. bs. Beyrut, 1982.
- Zerka, Mustafa Ahmed: **el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-âm**, I-III, Dâru'l-Kalem, 1. bs. Dımaşk, 1998.
- Zeydan, Abdülkerim: **Mecmûatü buhûsi fıkhiyye**, Mektebetü'l-Kuds, Beyrut, 1986.
- ez-Zigetvârî, Bosnevi Ali Dede: **Muhâdaratü'l-evâil ve Musâmeretü'l-evâhir**, 1. bs. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, 1978/1398.
- Zuhaylî, Vehbe: **el-Fıkhu'l-İslamî ve edilletühâ**, I-VIII, Dâru'l-fıkr, 2. Bs. Dımaşk, 1985.
- _____: **Tefsirü'l-münîr**, I-XXX, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 1991.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa: **el-Veciz fı'l-fıkhi'l-İslamî**, I-II, Dâru'l-Hayr, Dımaşk, 2006/1426.

ÖZGEÇMİŞ

Abdurrahim Şen 1977 yılında Kastamonu’da doğdu. İlk ve orta öğrenimini İstanbul’da tamamladıktan sonra 1999’da Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Anabilim Dalı’nda “Hulefâi Râşidîn’in Halife Seçilme Şekilleri” başlıklı teziyle 2013 yılında Yüksek Lisansını tamamladı. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Anabilim Dalı’nda “İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar Güç İlişkisi (11. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Kadar)” başlığıyla hazırladığı doktora tezini 2018’de bitirdi. İstanbul Recep Tayyip Erdoğan Anadolu İmam Hatip Lisesi’nde öğretmen olarak çalışan Abdurrahim ŞEN’in farklı alanlarda sekiz tercüme ve iki telif eseri bulunmaktadır. Evli ve üç çocuk babasıdır.