



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

İSLAM HUKUKUNDA SİYASAL İKTİDARIN MEŞRUIYET TEMELLERİ

DOKTORA TEZİ

Fatih Mehmet ALBAYRAK

BURSA- 2023



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

İSLAM HUKUKUNDA SİYASAL İKTİDARIN MEŞRUIYET TEMELLERİ

DOKTORA TEZİ

Fatih Mehmet ALBAYRAK

Danışman:
Prof. Dr. Ali KAYA

BURSA- 2023

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim, İslam Hukuku Bilim Dalı'nda **711323001** numaralı **Fatih Mehmet ALBAYRAK**'ın hazırladığı "**İslam Hukukunda Siyasal İktidarın Meşruiyet Temelleri**" konulu Doktora Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı ... / ... / 2023 günü-
..... saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin
..... (başarılı / başarısız) olduğuna (oybirliği / oyçokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye
(Tez Danışmanı ve Sınav
Komisyonu Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Prof. Dr. Ali KAYA
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Prof. Dr. H. İbrahim ACAR
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Prof. Dr. Adem APAK
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Prof. Dr. Şamil DAĞCI
Ankara Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÖZKAN
Balıkesir Üniversitesi

... / ... / 2023

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum "İslam Hukukunda Siyasal İktidarın Meşruiyet Temelleri" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntuların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Fatih Mehmet ALBAYRAK

Öğrenci No: 711323001

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: İlahiyat

Tezin Türü: Doktora



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 13/07/2023

Tez Başlığı / Konusu: İSLAM HUKUKUNDA SİYASAL İKTİDARIN MEŞRUIYET TEMELLERİ

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam sayfalık kısmına ilişkin, 13/07/2023 tarihinde şahsım tarafından adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 5'tir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dâhil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Fatih Mehmet ALBAYRAK

Öğrenci No: 711323001

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: İlahiyat

Statüsü: Y. Lisans Doktora

Danışman

Prof. Dr. Ali KAYA

Tarih ve İmza

* Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.

ÖZET

Yazar adı soyadı:	Fatih Mehmet ALBAYRAK
Üniversite:	Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü:	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim dalı:	Temel İslam Bilimleri
Bilim dalı:	İslam Hukuku
Tezin niteliği:	Doktora
Mezuniyet tarihi:	... / ... / 2023
Tez danışmanı:	Prof. Dr. Ali KAYA

İslam Hukukunda Siyasal İktidarın Meşruiyet Temelleri

Devletin ortaya çıkışıyla birlikte gündeme gelen siyasal iktidarın meşruiyeti problemi, devlet aygıtının iyice büyüüp karmaşık hale geldiği günümüzde geçmişe göre daha fazla önem kazanmıştır. Emir-itaat ilişkisi olarak ortaya çıkan siyasal iktidarın hangi ilkeye dayanarak niçin yönetme hakkına sahip olduğu sorusu, meşruiyetin doğasını ortaya çıkarmaya yöneliktir. Bu soruya verilecek yanıt, meşruiyetin mahiyetini ortaya koyacaktır. Siyasal iktidarın, kendisini haklılaştırma aracı olarak her zaman kullanmaya çalıştığı meşruiyet “olması gereken” ile “olan” arasında bocalayıp durmaktadır. Modern çağın İslam ülkeleri, özellikle “Arap Baharı” sürecinde yaşanan iktidarın meşruiyetine ilişkin siyasal krizlerle boğuşmaktadır. Bu bağlamda, ilahi vahye muhatap olan İslam toplumunun meşruiyet anlayışının belirlenerek gündeme getirilmesi büyük bir önem taşımaktadır. Araştırmada sadece siyasal meşruiyet konusu incelenmiş ve bu çerçevede Hz. Peygamber ve Raşit Halifeler dönemindeki tarihsel veriler esas alınmıştır. İslam hukukunun siyasal yönetime ilişkin öğretileri doğrultusunda bir meşruiyet tanımı geliştirilerek siyasal iktidarın meşruiyet temellerinin belirlenmesi ve İslam’ın kurucu dönemindeki meşruiyet tipinin ortaya konulması amacı doğrultusunda yapılan araştırmanın sonucunda, İslam’ın kurucu döneminde yasal-ussal meşruiyet tipinin hâkim olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Siyasal İktidar, Meşruiyet, Hukuksal Meşruiyet, Sosyo-Politik Meşruiyet, Yasal-Ussal Meşruiyet, Emir, İtaat.

ABSTRACT

Name & surname:	Fatih Mehmet ALBAYRAK
University:	Bursa Uludag University
Institute:	Institute of Social Sciences
Field:	Basic Islamic Sciences
Subfield:	Islamic Law
Degree awarded:	PhD.
Date of degree awarded:	... / ... / 2023
Supervisor:	Prof. Dr. Ali KAYA

Legitimacy Foundations of Political Power in Islamic Law

The problem of legitimacy of political power, which came to the fore with the emergence of the state, has gained more importance than in the past, as the state apparatus has grown and become more complex. The question of why the political power, which emerged as an order-obedience relationship, has the right to rule based on which principle, is aimed at revealing the nature of legitimacy. The answer to this question will reveal the nature of legitimacy. Legitimacy, which the political power always tries to use as a means of justifying itself, vacillates between "what should be" and "what is". The Islamic countries of the modern age are struggling with political crises regarding the legitimacy of power, especially during the "Arab Spring" process. In this context, it is of great importance that the understanding of legitimacy of the Islamic society, which is the addressee of divine revelation, is determined and brought to the agenda. In the research, only the subject of political legitimacy will be examined and for this purpose, Hz. Historical data in the period of the Prophet and Rashid Caliphs will be taken as a basis. The aim of the research is to develop a definition of legitimacy in line with the teachings of Islamic law on political administration, to determine the basis of legitimacy of political power and to reveal the type of legitimacy in the founding period of Islam. As a result of the research, it was understood that the legal-rational legitimacy type was dominant in the founding period of Islam.

Keywords: Political Power, Legitimacy, Legal Legitimacy, Sociopolitical Legitimacy, Legal-Rational Legitimacy, Order, Obedience.

ÖNSÖZ

Devletin üç unsurundan biri olan egemenlik, diğer bir deyişle yetki anlamındaki siyasal iktidarı kullanan siyasal iktidar organı olmaksızın örgütlü bir toplumdaki söz edilemez. Bilinen tarih boyunca devlet kurmuş bütün toplumların, siyasal eylemi doğuran emir-itaat ilişkisini kuran bir yönetim düzenekleri olmuştur. İlişki biçiminde beliren bir yönetim sisteminde, yöneten ile yönetilen arasındaki bağın gücünü, söz konusu ilişkinin baskın bileşeni olan itaati sağlayacak meşruiyet algısı belirlemektedir. Siyasal iktidarlar açısından, geçmişten günümüze dek öneminden hiçbir şey kaybetmemiş olan meşruiyet, İslam dünyasının başat sorunlarından biri olarak varlığını sürdürmektedir. Bu araştırma, İslam'ın ilk dönemindeki meşruiyet anlayışına ışık tutmak ve bu alandaki açığın kapanmasına katkı vermek amacıyla yapılmıştır.

Bu vesileyle, başta yüksek lisans ve doktora aşamalarında danışmanım olmasından kıvanç duyduğum, yönlendirici ve cesaretlendirici tavsiyeleriyle araştırmamın başarısında en büyük katkının sahibi olan muhterem hocam Prof. Dr. Ali KAYA olmak üzere, tezin hazırlanması sürecinde gerekli kaynaklara ulaşmada ve teknik konularda değerli yardımlarını aldığım, görüşlerine başvurduğum Prof. Dr. Mehmet YALAR, Prof. Dr. H. İbrahim ACAR, Prof. Dr. Adem APAK, Prof. Dr. Vejdi BİLGİN, Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ, Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP, Prof. Dr. Hüseyin GÜNDAY, Prof. Dr. Şener ŞAHİN, Doç. Dr. M. Salih KUMAŞ, Dr. Yusuf BULUTLU, Mehmet TEMELLİ, Hüseyin SEYMEN ve Said ÇOŞGUN beyefendilere derin şükranlarımı sunarım.

Ayrıca, beni yetiştirip büyüten, bugüne kadar himmet ve dualarını benden esirgemeyen sevgili anneme, rahmetli babama, manevi rehberim Mustafa UTKU hocaefendiye, araştırmam boyunca sabırla, özveriyle bana destek olan hayat arkadaşım Zeynep hanıma, bu süreçte kendileriyle yakından ilgilenemediğim sevgili çocuklarım Sacide Meryem ve Ahmet Sacit'e teşekkürü bir borç bilirim.

Fatih Mehmet ALBAYRAK

Bursa - Temmuz 2023

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SİYASAL İKTİDAR VE MEŞRUIYET

I. SİYASAL İKTİDAR.....	7
A. MODERN HUKUKTA İKTİDAR VE OTORİTE.....	8
1. İktidar Kavramı ve İktidar Tipleri	8
a. İktidar Kavramı	8
b. İktidar Tipleri	10
(1) Sosyal iktidar	11
(2) Siyasal iktidar	12
(a) Kurucu iktidar	16
(b) Kurulu iktidar	18
2. Otorite Kavramı ve Otorite Tipleri	19
a. Otorite Kavramı.....	19
b. Otorite Tipleri.....	21
(1) Geleneksel otorite.....	22
(2) Yasal-ussal otorite	23
(3) Karizmatik otorite.....	24
B. İSLAM HUKUKUNDA SİYASAL İKTİDAR VE OTORİTE.....	25
1. İslam'dan Önce Arap Toplumunda Siyasal İktidar	26
a. Göçebe Araplarda Siyasal İktidar.....	27

b. Yerleşik Araplarda Siyasal İktidar	29
c. İslam'dan Önce Mekke'de Siyasal İktidar	31
2. Kur'ân ve Sünnette Siyasal İktidar.....	33
a. Kur'ân'da Siyasal İktidar	34
(1) Mele'/aristokratlar	35
(2) Melik/kral	36
(3) Ülü'l-emr/siyasal otoriteler.....	37
b. Sünnette Siyasal İktidar.....	39
(1) Emîr/ümerâ/emr/imra/imâra	42
(2) İmâm/eimme	42
(3) Halîfe/hulefâ/hılâfe	42
(4) Sultân	43
(5) Melik/mülûk	43
(6) Vâli/veliyü'l-emr/vülâtü'l-emr/vilâye	44
3. Hz. Muhammed'in İktidar ve Otoritesi	44
a. Mekke Dönemi	46
b. Medine Dönemi	49
4. Hilâfet ve İmâmet.....	53
a. Hilâfet Kavramı.....	54
(1) Kur'ân'da halîfe.....	58
(2) Sünnette halîfe	59
(3) Raşit halifeler döneminde halîfe	60
(4) Emevîler ve Abbâsîler döneminde halîfe	61
b. İmâmet Kavramı.....	65
(1) Kur'ân'da imâm.....	66
(2) Sünnette imâm	67
(3) Raşit halifeler döneminde imâm	67
(4) Emevîler ve Abbâsîler döneminde imâm	68
5. İslam Hukuku Kaynaklarında Siyasal İktidar	69
a. İslam Hukukunda Âmme Velâyeti Kavramı	71
b. Siyasal İktidar Bağlamında Velâyet-Vekâlet İlişkisi	74
c. Emredici Vekâlet-Temsilî Vekâlet Ayrımı	76

II. MEŞRUIYET	79
A. MODERN HUKUKTA MEŞRUIYET	82
1. Meşruiyetin Etimolojisi ve Tanımı	87
a. Meşruiyetin Etimolojisi	87
b. Meşruiyetin Tanımı	87
(1) İnançlara ve algılara dayalı sosyo-politik meşruiyet tanımları.....	89
(2) Evrensel ahlâki değerlere ve ilkelere dayalı hukuksal meşruiyet tanımları	92
2. Meşruiyet ve Hukukilik	94
3. Meşruiyet-Egemenlik İlişkisi.....	97
a. Egemenlik Kavramı.....	97
b. Egemenliğin Kaynağı ve Sahibi	102
(1) Patrimonyal egemenlik kuramı.....	103
(2) Millet egemenliği kuramı	103
(3) Devlet egemenliği kuramı.....	104
c. Meşruiyetin Egemen İradeye Dayanması.....	105
4. Meşruiyet-Temsil İlişkisi.....	106
a. Temsil Kavramı	107
b. Siyasal Temsil ve Meşruiyet	108
5. Meşruiyet ve Siyasal Kültür	108
6. Meşruiyetin Kaynakları	110
a. Klasik Meşruiyet Kaynakları.....	110
(1) Din	110
(2) Gelenek.....	111
(3) Karizma.....	113
b. Modern Meşruiyet Kaynakları	113
(1) Sosyal sözleşme kuramı.....	113
(2) Sınırlı devlet düşüncesi.....	114
7. Meşruiyet Türleri	115
a. Hukuksal Meşruiyet.....	116
(1) Hukuksal meşruiyet kavramı	116
(2) Hukuksal meşruiyetin dayanakları	117

(a)	İnsan hakları	118
(b)	Hukukun üstünlüğü ilkesi	121
(c)	Kamu yararı	122
(d)	Çoğunluk yönetimi	123
(e)	Çoğulculuk.....	123
b.	Sosyo-Politik Meşruiyet	124
(1)	Sosyo-politik meşruiyet kavramı	124
(2)	Sosyo-politik meşruiyetin dayanakları	125
(a)	Seçim	126
(b)	Sosyal adalet	126
(c)	Siyasal katılım ve temsil	127
(d)	Liyakat	128
(e)	Şeffaflık ve hesap verebilirlik.....	129
(f)	Muhalefet	129
(g)	Siyasal kültürle uyumluluk.....	130
B.	İSLAM HUKUKUNDA MEŞRUIYET	131
1.	İslam'dan Önce Arap Toplumunda Meşruiyet	132
a.	Kabilenin Ekonomik ve Sosyal Düzenine İlişkin Meşruiyet Dayanakları	133
b.	Kabilenin Siyasal Birliğine ve Güvenliğine İlişkin Meşruiyet Dayanakları	135
2.	İslam Hukuku Kaynaklarında Meşruiyet Kavramı	136
a.	İslam Hukukunda Meşruiyetin Tanımı.....	141
b.	İslam Hukukunda Kaynağı Açısından Meşruiyet Türleri	143
(1)	Nübüvveti hilâfet: hukuksal meşruiyet	143
(2)	Müslümanlara niyâbet: sosyo-politik meşruiyet.....	146

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKUKUNDA SİYASAL İKTİDARIN HUKUKSAL MEŞRUIYET TEMELLERİ

I.	GÜVENLİK VE DÜZEN.....	149
----	------------------------	-----

A. İÇ GÜVENLİK	151
B. DIŞ GÜVENLİK/SAVUNMA	156
II. ÇOĞUNLUK VE YAYGIN DESTEK	159
A. ÇOĞUNLUK VE İKTİDAR.....	161
B. SİYASAL İKTİDARIN KURULMASI BAKIMINDAN ÇOĞUNLUK.....	163
C. ÇOĞUNLUK İLKESİ AÇISINDAN HALİFENİN KUREYŞLİLİĞİ.....	167
III. SINIRLI İKTİDAR	174
A. HUKUKUN ÜSTÜNLÜĞÜ	176
1. Kuvvetler Ayrılığı.....	179
a. Yasama	182
b. Yürütme.....	184
c. Yargı 186	
2. Siyasal İktidarın Yasama Yetkisinin Sınırlanması	187
3. Siyasal İktidarın Yürütme Yetkisinin Sınırlanması	189
B. İNSAN HAKLARI.....	191
1. Yaşama Hakkı.....	193
2. Mülkiyet Hakkı	195
a. Mülkiyet Hakkı-Vergi İlişkisi	198
b. Mülkiyet Hakkı-Enflasyon İlişkisi	202
3. Eşitlik 205	
4. Özgürlük	207
a. İnanç Özgürlüğü	209
b. Düşünce ve İfade Özgürlüğü	212
5. İnsan Onuru.....	217
6. Soyun Korunarak Sürdürülmesi Hakkı.....	221
7. Akıl Sağlığının Korunması Hakkı	224
C. ORTAK YARAR	226
IV. BAĞIMSIZ VE TARAFSIZ YARGI	234
A. YARGININ BAĞIMSIZLIĞI.....	236
1. Maddi ya da Kurumsal Bağımsızlık	237
2. Kişisel Bağımsızlık ya da Hâkim Güvencesi.....	239
B. YARGININ TARAFSIZLIĞI	240

V. ÇOĞULCU YÖNETİM	242
A. SİYASAL ÇOĞULCULUK	243
B.HUKUKSAL ÇOĞULCULUK	251

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM HUKUKUNDA SİYASAL İKTİDARIN SOSYO-POLİTİK MEŞRUIYET TEMELLERİ

I. ŞÛRÂ: SİYASAL KATILIM	254
A. SEÇİM.....	255
1. Oy Vermenin Hukuksal Niteliği	259
2. Seçme ve Seçilme Hakkı	260
a. Seçmenlik	262
b. Adaylık	265
3. Seçim Sistemi, Türü ve İktidara Gelme Biçimi	269
4. Bir Seçim Türü ve İtaat Biçimi Olarak Biat	272
B.KARAR ALMA SÜREÇLERİNE KATILIM	275
1. Katılımın Hukuksal Niteliği ve Alanı	276
2. Katılımın Türü ve Yöntemi.....	277
3. Karar Alma Sürecinde Çoğunluk İlkesi.....	279
II. İDEOLOJİ: SİYASAL KÜLTÜRLE UYUMLULUK	281
1. İdeoloji-İtaat İlişkisi.....	285
2. İdeolojinin Siyasal Kültürü Dönüştürmesi	286
III. SOSYAL ADALET: REFAH DEVLETİ	288
1. Sosyal Adalet-Maslahat İlişkisi: İhtiyaç ve Refah Ödemeleri.....	297
2. Vergilendirmede Sosyal Adalet	304
IV. LİYAKAT	308
1. Sosyal Kayırmacılık: Nepotizm ve Kronizm.....	312
2. Siyasal Kayırmacılık: Patronaj	314
V. SİYASAL MUHALEFET	316
1. Bireysel Muhalefet.....	322
2. Örgütlü Muhalefet: Partiler.....	324

VI. YÖNETİMDE HESAP VEREBİLİRLİK.....	332
1. Şeffaflık	337
2. Denetim	340
a. İdari Denetim.....	342
b. Yasal Denetim	343
c. Mali Denetim.....	345
SONUÇ.....	348
KAYNAKÇA.....	357
ÖZGEÇMİŞ	398

KISALTMALAR

A.Ü.	Ankara Üniversitesi
A.Ü.İ.F.D.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bk.	Bak
bnt.	Bint (kızı)
b.y.	Basım yeri yok
çev.	Çeviren
drl.	Derleyen
ed.	Editör
EÜHFD	Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
F.Ü.	Fırat Üniversitesi
haz.	Hazırlayan
H	Hicrî
İLAM	İlmi Araştırmalar Merkezi
İ.Ü.	İstanbul Üniversitesi
MHB	Milletlerarası Hukuk Bülteni
nşr.	Neşreden
OMÜİFD	On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
öl.	Ölümü
Rom.	Romalılara Mektup
SBF	Siyasal Bilgiler Fakültesi
SOBİAD	Sosyal Bilimler Araştırmaları Derneği
TAAD	Türkiye Adalet Akademisi Dergisi
TBB	Türkiye Barolar Birliği
TMMOB	Türk Mühendis ve Mimar Odaları Birliği
trans.	Translator/çeviren
ts.	Tarihsiz
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve diğerleri
vd.	Ve devamı
yay. haz.	Yayına hazırlayan
y.y.	Yayıncı yok

GİRİŞ

İnsanların güven ve özgürlük içinde yaşayacakları bir devletin kurulabilmesinin asgari koşulu, yöneten ile yönetilen arasında emir-itaat ilişkisinin bulunmasıdır. Emir-itaat ikilisinin başrol oyuncusu olan itaatın varlığı ise emir verme hakkının tanınmasına, yani yönetenin meşruluğuna bağlıdır. Toplumsal bir olgu olan meşruluk rızayı devşirdiği için yöneten ile yönetilen arasında bir siyasal iktidar ilişkisi, bir etkileşim oluşmaktadır. Kaba güç kullanılarak tek taraflı bir yönetim kurulabilirse de varlığını sürdürebilmesi ancak iki taraflı, etkileşimli bir ilişkiye evrilmesiyle mümkündür. Bu yönetim sistemini kuramayan iktidarlar kısa sürede yok olup gitmeye mahkûmdur. Nitekim dünya, meşruluğunu kaybedip tarih sahnesinden silinmiş bir devletler mezarlığıdır.

Siyasal iktidarın, bağlı olarak meşruiyetin tanımlanması bir ideoloji ve zihniyet sorunudur. Günlük hayatta kullanılan sözcükler, düşüncelerin yanısıra duyguları ve sezgileri de barındıran toplumsal belleğin ürünü olduklarından toplumun zihniyetini ortaya koyarlar.¹ “İslam’ın kurucu dönemi” olarak da adlandırılabilir zaman diliminde yaygın olan *emîr* yerine, sonradan ikame edilen *imâm* sözcüğünün kullanılmaya başlanması, iktidarın siyasal alanda konumlandığı yerin egemen zihniyetle birlikte nasıl değiştiğini göstermektedir. İlk zamanın toplumsal rızaya dayalı, özgürlükçü ve eşitlikçi meşruiyet anlayışı yerine tepeden inme, mutlak itaate dayanan, sorgulanamayan, kutsallaştırılmış, patriyarkal bir meşruiyet paradigması yerleşmiştir.

Kurucu dönemin yönetim sisteminde devletin, dolayısıyla da iktidarın meşruiyeti toplumun rızasına dayanmaktaydı. Oysa Orta Çağ devletinin Tanrı kaynaklı meşruiyet anlayışında, devlete dışsal ve statik bir meşruluk dayanağı (ilahi hak) icat edilmesiyle toplumsal değişimlerden etkilenmemesi ve istikrarlı olması amaçlanan iktidarın işi kolaylaştırılmıştır.² Bu durum, devingen bir yapısı olan siyaset alanında rasyonel çözümlerin ortaya çıkmasını zorlaştırmıştır. Çözüm, siyasal iktidarın var oluş dayanağı olan içsel dinamiklerinde aranmalıdır. Bunların başında, devletin kurucu unsuru olan

¹ Bk. Jan Assmann, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 73, 74.

² Bk. Mehmet Ali Ağaoğulları - Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine Siyasal Düşünceler* (Ankara: İmge Kitabevi, 1991), 110, 120; Vecdi Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 73, 74.

toplumun rızasının ürünü meşruiyet gelmektedir. Günümüzde çokça gündeme gelen meşruiyet bunalımlarını aşmanın en kestirme yolu iki şeyin varlığına bağlıdır: İktidarın eylemlerini hiçbir şeyden korkmadan sorgulayan özgür bireyler ve şeffaf biçimde onları yanıtlayan açık ve dürüst bir yönetim.

Meşruiyet kavramının, üzerinde anlaşılmış bir tanımı mevcut değildir. “Olması gerekeni” önceleyen siyaset felsefesi ile “olanı” esas alan siyaset biliminin meşruiyet tanımları farklılık göstermektedir. Siyaset felsefesi açısından meşruiyet; iktidarın, yurttaşlardan itaat istemesini haklı kılan ahlâki bir değer veya rasyonel bir ilkedir. Bu tanımda meşruiyetin “niçinliği” itaatten daha önemlidir. Siyaset bilimine göre meşruiyet ise nasıl gerçekleştiğine bakılmaksızın bir kurallar sistemine itaat etme isteğidir. Burada, bir siyasal otoriteye niçin itaat edildiğine değil, toplumun bu yöndeki inancı ve algısına vurgu yapılmaktadır. Meşruiyetin türlerine ilişkin en çok kabul gören tanımlama Max Weber’e (öl. 1920) aittir. Otorite ile meşruiyeti aynı anlamda kullanan Weber’e göre üç tür meşruiyet vardır: Geleneksel, yasal-ussal ve karizmatik meşruiyet.³ Siyaset felsefesi ekseninde düşünüldüğünde, tarihin bir yerinde herhangi bir toplum tarafından uygulanmış bir yönetim biçimini ve meşruiyet anlayışını esas alıp ona öykünmek yerine, evrensel etik değerlere dayanan meşru yönetim üzerinde kafa yorup model geliştirmek gerekmektedir.

Meşruiyet, her zaman güncelliğini koruyan ve bütün iktidarların ihtiyaç duyduğu bir “yönetimi haklılaştırma” dayanağıdır. Batı’daki uzun süreli ve çoğu zaman kanlı biten meşruiyet serüveninde “ilahi hak” anlayışı terk edilerek demokratik değerlere ve insan haklarına dayanan hukukun üstünlüğü ilkesi özümsemiş, meşruiyet halkta aranmaya başlanmıştır. İslam’ın meşruiyet macerası ise bunun aksi bir gelişme göstererek başlangıçta evrensel değerlere ve halkın rızasına dayalıyken “ilahi hak” anlayışına doğru evrilerek ilahi vahyin getirdiği evrensel değerlerden bir sapma göstermiştir. 20. yüzyılda hilâfetin resmen ortadan kaldırılmasıyla birlikte başlayan siyasal iktidarın meşruiyeti tartışmaları, İslam dünyasındaki pek çok ülkede öneminden bir şey kaybetmeksizin halen sürmektedir. Meşruiyete ilişkin tartışmaları sonlandırmaya bile en azından alana bir katkı sağlaması umuduyla, İslam siyaset düşüncesindeki meşruiyet algısının hangi düzleme oturduğunun belirlenmesi önemli görülmüş ve bu nedenle konu seçilmiştir.

³ Bk. Andrew Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, çev. Hayrettin Özler (Ankara: Adres Yayınları, 2012), 49, 52, 53.

İslam dünyasında kamu hukuku ve siyaset bilimi alanlarına ilişkin yapılan çalışma ve araştırmalarda, genellikle klasik kaynaklarda yönetim biçimi ve araçlarına dair verilen bilgilerin, epistemolojik arka planı incelenip analiz edilmeden ihtiyaç oranında günümüze aynen aktarıldığı görülmektedir.⁴ Oysa yapılması istenen, başta tarih ve sosyoloji olmak üzere çağımızdaki sosyal bilimlerinin ulaştığı veriler, yöntemler ve kuramlardan yararlanarak geçmişin bilgilerini yeni bir anlayışla günümüze taşımaktır. Fıkıhın temel işlevi, özellikle siyaset alanında olmak üzere geçmişin çözümlerini aktarmak yerine, güncel problemlere çözüm bulmaya çalışarak çağa tanıklık etmek olmalıdır. Kurucu dönemin idealist siyaseti ve özgürlükçü meşruiyet düşüncesinin değişerek farklılaştığı, “olan” ile “olması gereken”in pek çok yerde çeliştiği bir dönemde oluşan Kelam ve Fıkıh yazını, doğal olarak kendi çağının izlerini ve düşünsel çelişkilerini taşımaktadır. Bununla birlikte, İslam bilginleri idealist bir yaklaşımla ve bilimsel etiğin bir gereği olarak çoğu zaman “olması gerekene” vurgu yapmışlar, bazen de tartışmaya açık olacak biçimde ortak yararı göz önüne alarak “olani” kerhen de olsa kabul etmişlerdir.⁵ Olması gereken açısından bakıldığında, araştırmanın kurucu dönemin meşruiyet algısını göstermeye yönelik farklı bir değerlendirme sunduğu söylenmelidir.

Araştırmanın ana problemi, İslam’ın kurucu dönemindeki siyasal iktidarın meşruiyet temellerinin neler olduğunun belirlenmesidir. Bunun için, İslam siyaset yazınında önemli bir yeri olan Mâverdî’nin (öl. 450/1058) siyasal yönetimi betimlediği *imâmet* tanımı çözümlenerek geçmişe yönelik bileşenleri incelenmiştir. Kurucu dönemin toplumu ve başta Hz. Peygamber olmak üzere yöneticileri, siyasal iktidar ilişkisini nasıl anlamışlar ve hangi meşru yönetim ilkelerini benimsemişlerdir? Araştırmanın cevabını arayacağı temel soru budur.

Meşruiyet kavramına ilişkin yapılan literatür taraması sonucunda, doğrudan siyasal meşruiyeti ele almayan veya konu hakkında çok sınırlı bilgiler veren birkaç

⁴ Bu konuda bk. Muhammed Reşid Rızâ, *el-Hilâfe* (Kahire: Müessesetü Hindâvî li’t-Ta’lîm ve’s-Sekâfe, 2013); Abdürrezzak Ahmed es-Senhûrî, *Fıkhu’l-hilâfe ve tetavvuruhâ li tusbiha ‘usbeta ümemin şarkıyye*, thk. Tevfik Muhammed eş-Şâvî - Nâdiye Abdürrezzak es-Senhûrî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000); Muhammed es-Sâdik ‘Afîfî, *el-Müctema ‘u’l-islâmî ve usûlü’l-hukm* (Kahire: Dâru’l-İ’tisâm, 1980).

⁵ Örneğin, dönemin şartları gereği seçimde oluşabilecek bir kargaşayı veya toplumsal güç dengelerinin bozulmasıyla çıkacak bir iç çatışmayı önlemek amacıyla olsa gerek, İslam bilginleri velihtlik yöntemine ve *de facto* darbe yönetimine olur vermişlerdir. [Bk. Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye ve’l-vilâyâtü’d-dîniyye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 11, 12, 39; el-Kâdî Ebu’l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Esedâbâdî, *el-Mugnî fi ebvâbi’t-tevhîdi ve’l-‘adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsim (Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, ts.), 20(1)/253, 254].

çalışmadan başkası tespit edilememiştir.⁶ Söz konusu çalışmalar da hukuk normlarının meşruiyetini anlatan “hukukilik” çerçevesini aşmayan, siyasal meşruiyetin dayanaklarını olması gerektiği gibi tanımlayıp kavramsal olarak ortaya koymayan veya tarihsel bağlamdan soyutlanamayıp kaynaklardaki bilgileri yeterince analiz etmeden aktarıp yeni bir şey sunmayan araştırmalardır. İslam kamu hukukunda bu alana ilişkin yapılan çalışmalarda gelinen noktanın yeterli olmayıp multidisipliner bir anlayışla geliştirilmesi gerektiği düşünüldüğünden elinizdeki çalışmaya ihtiyaç duyulmuştur. Siyasal meşruiyet tanımlarına yeni bir bakış açısı getiren ve kurucu dönemi farklı bir yönden analiz eden bu araştırma, özgünlük iddiasıyla alana ve literatüre bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Su, kaynağına ne kadar yakın olursa o kadar saf ve temiz olacağından, araştırma konusu zaman dilimi açısından “kurucu dönem” olarak adlandırılabilir olan Hz. Peygamber ve Raşit Halifeler dönemiyle, konu açısından ise yönetimin ya da siyasal iktidarın meşruiyetini deyimleyen siyasal meşruiyetle sınırlandırılmıştır.

Araştırmanın problemini çözmek için yararlanılan kaynaklar öncelikle, İslam tarihi ve siyer kitapları olmak üzere Kur’ân, tefsir, hadis, Arapça divanlar, sözlükler ve biyografik eserlerdir. Döneme ilişkin tarih ve hadis kaynakları, sözlü kültürden yazılı kültüre geçildikten sonra yazıldığı ve bu arada bazı değişikliklere uğradığı için verdikleri bilgiler içerik analizi ve yorumlamaya tabi tutulmuştur. Öte yandan, İslam siyaset teorisine ilişkin konuların ve kavramların temellendirilmesi amacıyla Mâverdi’nin *el-Ahkâmü’s-sultâniyyesi* başta olmak üzere, Cüveynî’nin (öl. 478/1085) *Gıyâsü’l-ümem*, İbn Teymiyye’nin (öl. 728/1328) *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye*, İslam vergi hukukunu ve kamu maliyesini ele alan Ebû Yûsuf’un (öl. 182/798) *Kitâbü’l-Harâc*, Ebû ‘Ubeyd’in (öl. 224/838) *Kitâbü’l-Emvâl* adlı eserlerinden, *siyasetnâmelerden*, kelam, fıkıh, fıkıh usulü ve edebiyata dair kitaplardan büyük ölçüde yararlanılmış, yeri geldiğinde tasavvuf felsefesine ilişkin çalışmalara da başvurulmuştur. Bunun yanında, İslam’da yönetim ve hilâfet konularını işleyen modern dönem araştırmacılarından Senhûrî’nin *Fıkhu’l-hilâfe*,

⁶ Bu konuda bk. Ali Cüreyşe, *Usûlü’ş-şer’iyyeti’l-islâmiyye* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1979); Ali Cüreyşe, *el-Meşrû’iyyetü’l-islâmiyyetü’l-‘ulyâ* (Mensûra: Dâru’l-Vefâ, 2007); Kamber Çakır, *Maverdi’nin Siyasal Düşüncesinde Meşruiyet Sorunu* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Mehmet Nazım Uygur, *İslam’da Siyasal İktidarın Meşruiyet Kaynakları: Dinsel-Teorik Temeller ve Tarihsel Uygulama Örnekleri* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Abdürrahim Şen, *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020).

Rayyis'in *en-Nazariyyâtü's-siyâsiyye*, 'Amâra'nın *el-İslâm ve felsefetü'l-hukm* adlı çalışmaları başta olmak üzere pek çok Arapça eserden de istifade edilmiştir.

Çok disiplinli bir araştırma özelliği taşıyan bu çalışmanın hipotezine dair kuramsal çerçevenin oluşturulabilmesi amacıyla modern sosyoloji, siyaset sosyolojisi, siyaset felsefesi, siyaset bilimi, siyasal antropoloji, hukuk, hukuk felsefesi, kamu hukuku, ekonomi, vergi hukuku, tarih felsefesi vb. alanlara ait pek çok kaynak incelenmiştir. Fıkıh ve Kelam yazınında meşruiyet konusuna dair bir kavram bulunmadığından, iktidarın meşruiyet temellerine ilişkin veriler satır aralarından ayıklanarak ortaya konulmaya ve ilk dönemin meşruiyet algısı tarihsel bilgilerin de yardımıyla belirlenmeye gayret edilmiştir. Araştırmada yorumlayıcı nitel araştırma yöntemi kullanılarak tarihsel veriler ve bilgiler, belge inceleme tekniğiyle doğal ortamları içinde bütüncül biçimde çözümlenerek, bazen de eleştirilerek yorumlanmıştır. Kurucu dönemin meşruiyet biçimini yansıtan sosyal olgular ve olaylar tümevarım ilkesiyle anlamlandırılıp sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın amacı, ilk İslam toplumu ve yöneticilerinin siyasal iktidar ilişkisi ve meşru yönetim anlayışlarını esas alarak İslam siyaset teorisi çerçevesinde bir meşruiyet tanımı geliştirmek ve bunun üzerinden siyasal iktidarın meşruiyet temellerini belirleyip kurucu dönemin otorite ya da meşruiyet tipini ortaya koymaktır. Bu hedefe yönelik olarak, çalışmada şu sorulara yanıt bulmaya gayret edilmiştir: İlahi vahyin siyasal meşruiyete ilişkin getirdiği ilkeler nelerdir, Hz. Peygamber ve onun dürüst takipçileri olan Raşit Halifeler söz konusu ilkeleri nasıl uygulamışlardır, ilk dönem İslam toplumunun siyasal iktidara yönelik meşruiyet inancı hangi nitelikleri taşımaktadır ve evrensel etik değerlerin dönemin meşruiyet algısındaki yeri nedir?

Araştırma bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Tezin omurgasını oluşturan ve temel tanımların verildiği birinci bölümde siyasal iktidar ve meşruiyet kavramları, herbiri iki ana başlık altında olmak üzere modern hukuk ve İslam hukuku açısından ele alınmıştır. Bu bölümde, öncelikle İslam'ın ortaya çıktığı coğrafyadaki dilbilimsel ve sosyo-kültürel kanıtlara dayanılarak ilk İslam toplumundaki siyasal iktidarın türü veya biçimi ortaya konulmaya çalışılmış, sonra da Mâverdi'nin *imâmet* tanımından hareketle "olması gereken" ile "olan" ya da ilkesel ile olgusalı birleştiren yeni bir meşruiyet tanımlaması yapılmıştır. Söz konusu tanımdan yola çıkılarak meşruiyetin hukuksal ve sosyo-politik olmak üzere iki bileşeni tespit edilmiştir. İkinci bölümde, İslam hukukuna

göre siyasal iktidarın ilkeseli deyimleyen evrensel değerlere dayalı hukuksal meşruiyet temellerinden sırasıyla; güvenlik ve düzen, çoğunluk ve yaygın destek, sınırlı iktidar, bağımsız ve tarafsız yargı ve çoğulcu yönetim ilkeleri ana başlıklar halinde incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise siyasal iktidarın olgusalı anlatan halkın rızasına dayalı sosyo-politik meşruiyet temellerinden; şûrâ, ideoloji, sosyal adalet, liyakat, siyasal muhalefet ve yönetimde hesap verebilirlik ilkeleri ana başlıklar halinde ele alınmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

SİYASAL İKTİDAR VE MEŞRUIYET

Zamanın bilinmeyen bir yerinde beliren ilk devletle birlikte tarih sahnesine çıkan ve toplumsal iktidarın üç biçiminden biri olan siyasal iktidarın⁷ meşruiyeti problemi, çağlar boyunca düşünürlerin ve siyaset teorisi üzerine kafa yoranların üzerinde durdukları öncelikli konulardan biri olmuştur. Bir zor kullanma biçimini ve tekeli deyimleyen siyasal iktidarın, niçin emir verme ve itaat isteme hakkına sahip olduğu, bunun hangi hukuksal ve toplumsal ilkelere dayandığı sorunu meşruiyetin ana çerçevesini çizmektedir.

Siyasal iktidar ile meşruiyet arasında çok sıkı bir ilişki söz konusudur. Meşruiyet, siyasal iktidar için bir varlık ya da yokluk nedenidir. İstisnasız her iktidar, toplumu yönetme ve emir verip düzenleme yapma hakkı olduğunu ispatlayıp halktan destek almak için bir takım meşruiyet söylemlerine ve eylemlerine başvurur. İktidarın kurulmasından öte, sürdürülebilmesi açısından yaşamsal derecede önemli olan meşruiyet feda edilemeyecek bir niteliktir. Siyasal yönetimin birbirini tamamlayan iki bileşeni olduğunu söylemek herhalde yanlış olmaz: İktidarı belirleyen temsil ve onu yönetme hakkıyla donatan meşruiyet.

I. SİYASAL İKTİDAR

Siyasal iktidar bir toplumdaki bireyler arasında eşit olmayan güç ilişkilerinin zamanla ortaya çıkarmış olduğu bir olgudur. İnsanlar ağırlıklı olarak korunma ve güvende olma içgüdüsüyle hareket ederek bir takım haklarından ödün verip içlerinden birini topluluğu yönetmesi için yetkilendirmişlerdir. Bu yetkiyle donatılan kişi veya kişiler, yetki aldıkları topluluğun ortak çıkarları doğrultusunda onlar hakkında karar alma, emir verme ve bunları uygulama araçlarına sahip olma hakkını elde etmişlerdir. Böylece bir yönetenler sınıfı, yani siyasal iktidar ortaya çıkmıştır.

⁷ Toplumsal iktidar; ekonomik, ideolojik ve siyasal iktidar olmak üzere üç biçimde ortaya çıkmaktadır. [Bk. Gianfranco Poggi, *Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, çev. Aysun Babacan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 4, 5].

Siyaset bilimiyle uğraşan yazarların, her ne kadar aralarında bazı farklar olsa da siyasal iktidar ile siyasal otorite terimlerini çoğu zaman aynı anlamda kullandıkları görülmektedir. Bununla birlikte, otoritenin ne anlama geldiği ve iktidardan farklı bir kavramı ifade edip etmediği konusunda siyaset bilimciler arasında bir görüş birliği bulunmamaktadır.⁸ Bu yüzden, siyasal iktidarın ne anlama geldiği konusuna geçmeden önce iktidar ve otorite kavramlarının neyi ifade ettiğinin açıklanması yerinde olacaktır.

A. MODERN HUKUKTA İKTİDAR VE OTORİTE

Normal olarak insanlar otorite ilişkilerini meşruluk ve haklılık, iktidar ilişkilerini ise bir kişi veya grubun başkalarının eylemlerini belirlemesini sağlayan nedensel faktörlerle tanımlamak isterler. Ancak polis veya hükümetin iktidarından/gücünden söz edilmesinin uygun olacağı bazı durumlarda bunların otoritesinden söz edilir. Görüldüğü üzere hem iktidar hem de otorite birer nedensel etki/nüfuz türü olarak ortaya çıkmaktadır.⁹

Günümüz siyaset bilimi ve kamu hukuku yazınında bu iki kavramın yoğun biçimde birbirinin yerine kullanılıyor olması, iktidar ve otorite kavramlarının nerede konumlandırılacağı konusunda adı geçen bilim dallarında bir görüş birliğinin ve uzlaşmanın olmadığı anlamına gelmektedir.¹⁰ Şimdi, asıl konuya bir giriş olması amacıyla genel anlamda sosyolojinin araştırma alanına giren “iktidar” ve “otorite” kavramları kısaca tanımlanmaya çalışılacaktır.

1. İktidar Kavramı ve İktidar Tipleri

a. İktidar Kavramı

İktidar sözcüğünün etimolojisine bakıldığında dilimize Arapçadan geçmiş olduğu ve على harfiyle kullanıldığında bir şeye güç yetirme, onu yapabilme, üzerinde hâkimiyet

⁸ Bk. Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Varlık Yayınları, 2011), 124, 125; Münici Kapani, *Politika Bilimine Giriş* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2014), 56; Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, çev. Mustafa Erdoğan - Yusuf Şahin (Ankara: Liberte Yayınları, 2012), 159-183; Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 52, 53.

⁹ Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 160.

¹⁰ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 49; Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 161; Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 46.

kurma anlamlarına gelen ر د ق kökünden türediği görülür.¹¹ İngilizce ve Fransızcada iktidar anlamında kullanılan *power* ve *pouvoir* sözcükleri de yetki, güç, hâkimiyet anlamına gelen Latince *potere/potestas* kökünden türemiştir. İngilizcedeki *power* sözcüğü güç, kudret, etki, yapabilme gücü, erk, yetenek vb. anlamlarda kullanılmaktadır.¹²

Güç/power sözcüğü, etkisi bakımından doğrudan ve hazır olan bir şeyi, iktidardan daha dolaysız bir biçimde zorlayıcı bir şeyi akla getirir. Güç, ona zaman tanındığında iktidara dönüşür. İktidar daha geneldir ve güçten daha geniş bir düzlemde işler. İktidar güçten çok daha fazlasını içerir, ancak ondan daha az dinamiktir.¹³

Bir bireyin, bir başkasını, o olmasa yapmayacağı bir şeyi yapmaya zorlayabilmesi olgusuna *etki/influence* adı verilir. Eşitliğin olmadığı her insan ilişkisinde *etki* vardır. İktidar özel bir etki ya da güç kategorisidir.¹⁴ Soyut olarak iktidar kavramından söz edildiğinde, toplumdaki sosyal etkileşimin her düzeyinde görülen bir ilişki biçimi akla gelir.¹⁵ Bu iktidar, toplumsal ilişkilerdeki eşitsizlikten kaynaklanır. İktidar sahibi olabilmek için somut veya soyut bazı araçlara sahip olmak gerekir. İktidar sahibi olmak isteyen bireylerin amaç ve araçlar konusundaki farklı düşünceleri, kişilerin veya topluluğun kendi amaç ve araçları doğrultusunda iktidar kurmasını zorunlu kılar. Bir topluluğun var olabilmesi, asgari düzeyde de olsa bir düzen ve uyum gerektirdiğinden bunu sağlayacak bir araç olan iktidara gerek duyulur.¹⁶

İktidar genel olarak “alınması düşünülen sonuçların bir ürünü” olarak tanımlanabilir. Örneğin, aynı isteklere sahip iki kişiden biri, ötekini gerçekleştirdiği bütün istekleri ve bunun yanında daha başka istekleri de gerçekleştirirse diğerinden daha

¹¹ Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990), “kdr”, 5/76; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1986), “k-d-r”, 219.

¹² Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), “Power”, 727; Roger Scruton, *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), “Power”, 543; Jeffrey Isaac, “Conceptions of Power”, *Encyclopedia of Government and Politics*, ed. Mary Hawkesworth - Maurice Kogan (London: Routledge, 1992), 1/56.

¹³ Elias Canetti, *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 283.

¹⁴ Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 21; Scruton, “Influence”, 331; Steven Lukes, *Power: A Radical View* (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 17.

¹⁵ Ali Yaşar Sarıbay - Süleyman Seyfi Öğün, *Politikbilim* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 184.

¹⁶ Esat Çam, *Siyasal Bilime Giriş* (İstanbul: Der Yayınları, 2002), 318.

iktidarlı olduğu söylenebilir.¹⁷ Robert Dahl'a göre iktidar; A'nın B'ye, B'nin o olmasa yapmayacağı bir şeyi yaptırma gücüdür.¹⁸

İktidar, toplumun zayıf üyelerinin güçlülere bağımlı olması noktasında kendisini gösterir. Weber'in "bir toplumsal ilişki içindeki bir aktörün, hangi temele dayandığına bakılmaksızın direnmeye rağmen kendi iradesini gerçekleştirme konumunda olması imkânı"¹⁹ diye nitelediği iktidar, asimetrik bir ilişki biçimi olarak görülmektedir.²⁰

Bir toplumsal ilişki biçimi olarak iktidar; başkalarının davranışlarını, onların kendi tercihlerinden farklı bir yöne doğru etkileme becerisidir. Bu ise ötekiler üzerinde güç sahibi olmak/*power over* demektir. Başkalarını etkileme "becerisi" olarak iktidar, sıklıkla başkalarını etkileme "hakkı" olan otoriteden ayrılır.²¹

İnsanlar üzerindeki iktidar, bireyin etki altına alınış tarzına göre sınıflandırılabilir. Hapsetmek ve öldürmek gibi bedene doğrudan bir güç uygulamak; iş vermek veya işten atmak; kandırma ve istenilen yöne yönlendirme aracı olarak ödül veya ceza vermek; propagandayla düşüncelerini etki altına almakla bir bireyin üzerinde iktidar kurulabilir.²²

b. İktidar Tipleri

Bir ilişki biçimi olarak iktidar farklı tiplerde ortaya çıkabilir. Bireyler veya gruplar arasındaki bu ilişki; birer sosyal iktidar biçimi olarak fiziksel güç ve şiddete başvurarak iktidar kurma şeklinde ortaya çıkabileceği gibi, ekonomik güç kullanarak istenilen sonuca ulaşma şeklinde de olabilir. Öte yandan, bireylerin ve grupların iktidarını aşan, onlar hakkında karar alma ve alınan kararları yürütme mekanizmasına sahip olan bir üstün iktidar vardır ki o da siyasal iktidardır. Görüldüğü üzere, bir ilişki biçimi olan iktidarın, sosyal ve siyasal olmak üzere temelde iki tipi olduğu söylenebilir.

¹⁷ Bertrand Russell, *İktidar*, çev. Mete Ergin (İstanbul: Cem Yayınevi, 2002), 33.

¹⁸ Lukes, *Power*, 16; Gianfranco Pasquino, *International Encyclopedia of Political Science*, ed. Bertrand Badie vd. (Los Angeles: Sage Publications, 2011), "Power", 7/2100.

¹⁹ Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 1/163.

²⁰ Tom Bottomore - Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, yay. haz. Mete Tunçay - Aydın Uğur (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2002), 633.

²¹ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 44.

²² Russell, *İktidar*, 34.

(1) Sosyal iktidar

Toplum, temelde bir etkileşim sisteminden oluşur. Sistemi oluşturan etkileşimler, bir veya birden çok bireyin bir başka bireyi ya da bireyleri ilgilendiren veya onlardan etkilenen eylemleridir. Eylemler, önceden yerleşmiş statü ve roller çerçevesinde oluşur. Roller, rol sahiplerinin belli tarzda davranmalarına yol açar. Farklı statüler ve roller bir senaryo ile birbirlerine bağlanır. Bu senaryolar, topyekûn bir senaryo içerisinde karşılıklı ilişki halinde bulunurlar. Topyekûn senaryo ise global bir etkileşim sistemini oluşturur.²³

Yukarıda sözü edilen global etkileşim sisteminin ana dinamiği iktidar olgusudur. İktidar, etkileşim sisteminde fizikteki enerji gibi iş görür. İktidar da enerji gibi bir biçimden başka bir biçime dönüşür. İktidarın da ekonomik güç, silah gücü, bürokratik makamlar, propaganda yoluyla düşüncüyü değiştirme gibi pek çok biçimi vardır.²⁴

Genel anlamıyla sosyal iktidar; başkalarının davranışlarını etkileyebilme ve kontrol edebilme imkânı olarak tanımlanabilir. Bir kişi, başkasını kendi istediği yönde davranmaya yönlendirebildiği takdirde onun üzerinde bir iktidarı var demektir ki bu, iktidarın en geniş anlamı olan sosyal iktidardır.²⁵

Sosyal iktidarın; para, ideoloji, bürokrasi ve silah olmak üzere dört kaynağının olduğu söylenebilir. Bunlar, bir birey ya da grup üzerinde etkili olmaya ve onlar üzerinde iktidar kurmaya yarayan aletlerdir.²⁶

Bir bireyin herhangi bir gruba aidiyeti, grubun o insan üzerinde iktidar kurmasını, yani onu belirli işlevleri yerine getirmeye, kurallara ve kararlara uymaya zorlamasını beraberinde getirir. Babanın aile, komutanın asker, patronun işçi, kabilenin veya örgütün mensubu üzerindeki iktidarı genel anlamda sosyal iktidar olarak tanımlanır.²⁷

İnsanoğlu iktidar hırsı başat olan bir varlıktır. İnsan hemcinsleri üzerinde etkili olmak ister, bu uğurda hem fiziksel gücünü hem de ekonomik ve sosyal konumunun sağladığı gücü kullanır. Örgütler de kendilerine bağlı olan bireyler üzerinde iktidar

²³ Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 23.

²⁴ Russell, *İktidar*, 36.

²⁵ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 49, 50.

²⁶ Perry Anderson, *Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*, çev. Simten Coşar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 119.

²⁷ Çam, *Siyasal Bilime Giriş*, 321.

sahibidir. Günümüzde en örgütlü yapı sayılan devlet, eski zamanlara göre çok daha fazla iktidara sahip bulunmaktadır. Bütün bu sayılanlar sosyal iktidarın çeşitli biçimleridir.

(2) *Siyasal iktidar*

Bir iktidar türü olarak siyasal iktidar, teknik anlamda ülkenin ve o ülke üzerinde yaşayan örgütlenmiş toplumun bütünü üzerinde geçerli olan makro iktidar anlamına gelir. Siyasal iktidar, kapsam bakımından diğer sosyal iktidarlardan çok daha geniş bir alanı kaplayan, toplumun tümünü etkileyen, onların kaderiyle ilgili temel kararları alabilen genel ve merkezileşmiş bir iktidardır. Siyasal iktidarla diğer iktidarlar arasında bir eşitlik ilişkisi değil, hiyerarşik bir ilişki vardır. Siyasal iktidar ülke içindeki en üstün iktidardır, maddi güç ve zor kullanma yetkisine sahiptir. Onun zor kullanma yetkisine sahip olmasının nedeni, toplum hayatının düzen içerisinde sürmesini sağlamaktır.²⁸

Siyasal iktidar, belirli bir ölçüde yönetilenlerin rızasına/*consensus* dayanmak zorundadır. Buna göre, siyasal iktidarın maddi unsuru *cebir tekeli/potestas* ve manevi unsuru *meşruiyet/auctoritas*, yani rızaya dayanmasıdır. Bu iki unsur, siyasal iktidarın

²⁸ Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksekokulu Yayınları, 1987), 90, 91; Çam, *Siyasal Bilime Giriş*, 332. Clastres'e göre siyasal iktidarın bu şekilde tanımlanması efendi-köle, yönetici-halk ayrımı üzerine kurulu bölünmüş toplumların temsil ettiği egemen Batı kültürünün bir ürünüdür. Bölünmüş toplumlarda siyasal iktidar bir veya birkaç kişinin elinde toplanmış ve topluluktan koparılmıştır. Oysa siyasal iktidar evrensel bir olgudur ve başlıca iki şekilde belirir: Zorlayıcı olmayan iktidar ve zorlayıcı iktidar. Devletli toplumlarda görülen zorlayıcı, yani emir-itaat ilişkisine dayanan siyasal iktidar gerçek iktidarın modeli olamaz. Bu olsa olsa Batı'da görüldüğü gibi, siyasal iktidarın bazı kültürlerde aldığı somut biçimdir. Zorlayıcı siyasal iktidar toplumsal değişimden kaynaklanır. Fakat bu, toplumsal değişimin ve zorlamanın olmadığı yerde siyasal iktidarın bulunmadığı anlamına gelmez. Zorlayıcı iktidar tarihsel toplumların, yani yenilik ve değişimi özümsemiş toplumların belirleyici özelliğidir. Öte yandan, zorlayıcı olmayan siyasal iktidar devletsiz toplumlarda görülen demokratik ve eşitlikçi bir olgudur. Devletsiz kabile toplumunda iktidarın gerçek sahibi şef değil, topluluktur. Bu toplumlarda zorlamaya değil, konsensusa dayanan barışçıl bir siyasal iktidar vardır. Şefin görevi, toplulukta barış ve uyumun egemen olmasını sağlamaktır. Bunu yaparken aslen sahip olmadığı bir iktidar gücüne dayanmaz; cömertliğine, adillğine ve belagatine güvenir. Şef bir yargıç değildir, yalnızca bir hakemdir. Asıl görevini unutup emir vermeye kalkan şefin emrine uyulmaz, bir süre sonra şefliği de biter. Mutlak iktidar ve otoritesinin olduğu savaş durumu dışında, kabile şefinin hiçbir zorlayıcı iktidarı yoktur. Zorlayıcı iktidar ancak olağanüstü durumlarda, topluluğun dış tehditle karşı karşıya geldiği hallerde geçerlidir. Bunun dışında, iktidar ile zorlama birbirinden ayrılır. Kabile toplumu, şiddet ve zorlamanın iktidarın kaynağı olduğunu bildiği için iktidar ile iktidar kurumunu, yani emretme gücü (egemenlik) ile şefliği birbirinden ayırmıştır. [Bk. Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert - Nedim Demirtaş (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991), 22-29, 124-127; Pierre Clastres, *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu: Siyasal Antropoloji Araştırmaları*, çev. Alev Türker - Mehmet Sert (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1992), 140, 141].

varlığını devam ettirebilmesinin temel sebebidir. Bunlardan biri olmaksızın iktidar süreklilik sağlayamaz.²⁹

Siyasal iktidar, toplumlar halinde yaşayan insanların kendi korunma içgüdülerini kurumsallaştırmalarından doğmuştur.³⁰ Toplumda yaşayan bireyler, kendilerini aynı toplum içinde yaşayan ötekilerden veya başka toplumlardan gelecek saldırılardan koruma ihtiyacı hissedip içlerinden seçtikleri birine özel yetkiler vererek özgürlüklerinin sınırlanması pahasına siyasal iktidarı ortaya çıkarmışlardır. Burada her birey, korunma ve düzenin sağlanması amacıyla kendi özgürlüğünden ödün vermiştir. İlk siyasal iktidar, toplumun konfederatif çimentosu mahiyetinde olan ve klan başkanlarından oluşan yaşlılar meclisi/*senato* ile topluluğun askerî sembolü olan kraldan ibaretti.³¹

Siyasal iktidar asla tek bir bireyin mülkü değildir; bir topluluğa aittir ve o toplum bir arada bulunduğu sürece varlığını sürdürebilir. İktidarın kaynağı olan toplum ortadan kalktığında iktidar da gider.³²

Siyasal iktidar, üzerinde kullanıldığı toplumun normlarına, inançlarına ve değerlerine uygun şekilde oluşan bir güç/etki biçimidir. İktidarın temelinde yatan olgu, toplumu oluşturan tüm grupların açık ya da kapalı biçimde yöneticilerin varlığını kabullenmiş ve onları diğer grupların üyelerine “o” olmasaydı yapmayacakları bir şeyi yaptırmak üzere emir verme hakkıyla donatmış olmalarıdır.³³

Siyasal iktidar normatif bir kavramdır. Toplumsal bir ilişki içerisinde bulunan bir kişinin, başkalarından emirlerine uymalarını isteme hakkına sahip olduğu durumdur. Söz konusu hakkı ortaya çıkaran ve ondan yararlanacak olan kişiye veren ise bu ilişkinin içerisinde kurulduğu toplumun norm ve değerler sistemidir.³⁴

Toplumsal düzenin kurulması ve devamı için kuvvet tek başına yeterli değildir, siyasal iktidara ihtiyaç vardır. Siyasal iktidar ise kuvvete rızanın eklenmesinden ibarettir.

²⁹ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 51-53; Mustafa Erdoğan, *Anayasa Hukukuna Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2004), 5.

³⁰ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 8 (I. 2); Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 127; Leslie Lipson, *Politika Biliminin Temel Sorunları*, çev. Tuncer Karamustafaoğlu (Ankara: Birlik Yayıncılık, 1986), 68.

³¹ Bertrand de Jouvenel, *İktidarın Temelleri*, çev. Nejat Muallimoğlu (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1997), 111.

³² Arendt, *Şiddet Üzerine*, 50.

³³ Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 125.

³⁴ Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 129, 131.

Dünyadaki iktidarların hepsi de belli ölçüde rızaya dayanır. Toplum, istediği düzeni kuracak olan kurallar bütününe, kurallara aykırı hareket edecek olanlara yaptırım uygulanmasına ve ceza verilmesine rıza gösterir. İşte, kuvvet ile rıza arasındaki ilişki buradan doğar. İktidar bir taraf tutma, destekleme eyleminin ürünüdür ve yönetilenler ile onların temsilcileri olan yönetenler arasında bir ilişkinin varlığını gerektirir.³⁵

Siyasal iktidar, tek taraflı emir verme kudretini ifade eder. Emir ise bütünüyle özneler arasında gerçekleşen bir işlemdir. Bir özne, emirler aracılığıyla bir başka özneye herhangi bir eylem yaptırmayı ya da eylemini kontrol etmeyi amaçlar. Her emir, üstü örtülü de olsa kendisine itaat edilmesini belli şartlara bağlar. Emrin hem doğru anlaşılması hem de yöneltildiği kişinin itaat etmeye istekli olması gerekir.³⁶

Buna göre, iktidar ilişkisi karşılıklı, iki taraflı bir ilişkidir ve çoğu zaman yönetenlerin yönetilenleri etkilemesi kadar, yönetilenlerin de tutum ve davranışlarıyla yönetenleri etkilemesi söz konusudur. Bu yüzden, günümüzde tek taraflı emir verme kudretini ifade eden “iktidar” terimi yerine, karşılıklı rolleri ve etkileşimi anlatan “iktidar ilişkileri” terimi kullanılmaya başlanmıştır.³⁷

Cebir veya zorlama yetkisi siyasal iktidarın maddi ögesi ve en önemli temellerinden biri olmakla birlikte, cebirin kendisi iktidarla aynı şey değildir. Cebir, itaati sağlamak için en son çare olarak kullanılır.³⁸ İtaatin de iktidarın aşamayacağı belirli sınırları vardır. Bu sınırlar, o toplumun tarihi boyunca statik ve değişmez şeyler değildir. Buna göre, itaatin sebeplerini bilen iktidarın mahiyetini de bilir.³⁹

Siyasal iktidar; A'nın, B'nin kendisine itaat etmesini sağlayabileceği gerçek bir sosyal ilişkiye işaret eder. Bu itaat, ezici yaptırımlar sayesinde elde edilebilirse de bir tür rızaya dayanmalıdır. Siyasal iktidarı ortaya çıkaran şey tek başına cebir olmayıp aynı zamanda insanların “gönüllü” olarak itaat etmeye -korku marifetiyle de olsa- motive edilmeleridir. Siyasal iktidar, döngüsel veya ilişkiyel bir kavramdır ve onun varlığı çatışma halindeki taraflar arasında bir etkileşimi gerektirir. Fiziksel iktidar ise itaat etmeme durumunda “şiddet/güç” kullanmaktır. Güç kullanmak, istenilen şeyin elde

³⁵ Lipson, *Politika Bilimi*, 84-86.

³⁶ Poggi, *Devlet*, 8.

³⁷ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 54.

³⁸ Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 169; Çam, *Siyasal Bilime Giriş*, 323, 324.

³⁹ Jouvenel, *İktidarın Temelleri*, 42.

edilmesini mümkün kılabilir ama bunun iktidarla hiçbir ilişkisi yoktur.⁴⁰ Yaptırım ve zor korkusu, iktidara itaat etmede ikinci derecede bir rol oynar. İktidar ancak olağandışı hallerde zora başvurur.⁴¹

Siyasal toplum aslen yönetenler ve yönetilenlerden oluşur. Burada yöneten ile yönetilen arasındaki ayrımı netleştirmek gerekir. Gerçekte, yönetilenler kendi içlerinde “yönetenden yana olanlar” ve ona karşı çıkan “muhalifler” olmak üzere ikiye ayrılır. Buna göre devlet üç gruptan oluşur: Yöneticiler, onları destekleyenler ve muhalifler. Devleti yöneten siyasal iktidar birinci ve ikinci grubun birleşmesiyle ortaya çıkar. Burada iktidardan yana bir destek bulunduğu için iktidar cebir/kuvvet unsuruna sahip olur.⁴²

Siyasal iktidarın manevi ögesi ise rıza veya muvafakattir. Sözü edilen rıza meşruiyetin temelidir. Bir siyasal iktidar hukuk kurallarıyla, ortak inançlara uyumuyla ve geçerliliğinin rızaya bağlı oluşuyla meşrulaştırılabilir.⁴³ Bu temellere uygun olmayan bir iktidar eninde sonunda yok olmaya mahkûmdur.

Siyasal iktidar bir başka açıdan iki anlamda kullanılır. Birincisi; siyasal iktidar, emirler verme, bu emirleri yürütme ve yaptırım uygulama araçlarına sahip olma yetkisidir. İkincisi ise bu yetkiyi kullanan organ ya da organlardır.⁴⁴ Organsal/uzvî bağlam açısından yürütme geniş anlamda hem icrayı, yani yürütme alanının siyasal nitelikli üst yönetimini hem de idareyi, yani teknik nitelikli alt yönetimini içine alır. Yürütme terimiyle, aslen organ anlamından daha öncelikli biçimde devletin bir tür işlevi, dolayısıyla o işlevi yerine getirme yetkisi kastedilir.⁴⁵

Siyasal iktidar bir yetki-araç bütünüdür. Sadece emretme yetkisi iktidara varlık kazandırmaya yetmez.⁴⁶ İslam hukukçuları da siyasal iktidarın bu yönüne, yani emirlere itaat ettirme konusunda bir zorunluluk olarak ortaya çıkan somut yönüne “Allah, Kur’ân ile engel olunamayanlara sultan/iktidar yoluyla engel olur” sözüyle işaret etmişlerdir.⁴⁷

⁴⁰ Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 170, 171.

⁴¹ Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 124.

⁴² Lipson, *Politika Bilimi*, 87.

⁴³ Çam, *Siyasal Bilime Giriş*, 324; Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 167.

⁴⁴ Tarık Zafer Tunaya, *Siyasi Müesseseler ve Anayasa Hukuku* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1980), 55.

⁴⁵ Server Tanilli, *Devlet ve Demokrasi: Anayasa Hukukuna Giriş* (İstanbul: Say Yayınları, 1982), 401.

⁴⁶ Tunaya, *Siyasi Müesseseler*, 156.

⁴⁷ Takıyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye el-Harrânî, *el-Hısbte fi'l-İslâm ev vazîfetü'l-hukûmeti'l-islâmiyye* (Mekke: Müessesetü Mekke li't-Tibâ'ati ve'l-İ'lâm, ts.), 46.

Yukarıda ifade edildiği gibi, siyasal iktidarın; emir verme, söz konusu emri yürütme ve yaptırım uygulama araçlarına sahip olma yetkisi olarak işlevsel bir soyut yönü, bir de bu yetkiyi kullanan organ veya organlar olarak somut yönü vardır. Siyasal iktidarın soyut yönüne kurucu iktidar, somut yönüne ise kurulu iktidar denilir.

(a) Kurucu iktidar

Kurucu iktidar gerçek üstün iktidar; anayasayı yapan iktidardır. Egemenlik ancak ona aittir. Temel hukuk düzenini kuran, siyasal iktidar yetkisinin hangi organlar tarafından, nasıl ve hangi sınırlar içinde kullanılacağını belirleyen ve herkesi bağlayan üstün anayasa normlarını koyan kurucu iktidardır.⁴⁸

Kurucu iktidar kısaca; anayasayı yapma, değiştirme ve devletin temel siyasal yapısını belirleme iktidarı olarak tanımlanabilir.⁴⁹ Kurucu iktidar, devleti hukuksal ve siyasal bir kurum olarak kuran iktidardır.⁵⁰ Bu tanım iki ayrı unsurdan oluşmaktadır. Birincisi anayasa yapma, diğeri ise anayasayı değiştirmedir. Buna bağlı olarak kurucu iktidarın asli kurucu iktidar ve tali kurucu iktidar olarak ikiye ayrıldığı görülmektedir.⁵¹

Kurucu iktidar devletin dışındadır, devlete ihtiyaç duymaz ve devletin kaynağıdır. Kurucu iktidar sadece devletin dışında değildir, aynı zamanda devleti o kurar ve siyasal iktidar yetkisinin nasıl kullanılacağını o belirler.⁵²

Kurucu iktidar, devletin temel hukuk düzenini kurarken iradesini sınırlayan üstün pozitif hukuk kurallarıyla bağlı değildir. Bu bakımdan, en azından teorik olarak tamamen bağımsız ve sınırsız bir iradeye sahip olduğu söylenebilir.⁵³

Yeni bir anayasa yapmak gerektiğinde, kurucu iktidar gerçekten asli ve kayıtsız şartsız bir iktidar durumundadır. Yani, bu durumdaki bir kurucu iktidar hiçbir pozitif hukuk kuralıyla sınırlı değildir. Hukuksal bakımdan hâl böyle olmakla birlikte, sosyolojik

⁴⁸ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 67.

⁴⁹ Ergun Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku* (Ankara: Yetkin Yayınları, 1993), 121; Kemal Gözler, *Kurucu İktidar* (Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 1998), 10; Tanilli, *Devlet ve Demokrasi*, 129.

⁵⁰ Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku* (İstanbul: Beta Basım Yayın Dağıtım A.Ş., 1991), 146.

⁵¹ Kemal Gözler, *Anayasa Hukukuna Giriş* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2010), 29; Gözler, *Kurucu İktidar*, 11.

⁵² Gözler, *Kurucu İktidar*, 14.

⁵³ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 68.

açından kurucu iktidar temsil etmiş olduğu sosyal sınıfın dünya görüşü ve değerleriyle bağlı bir iktidardır.⁵⁴

Kurucu iktidar gerçekte bir sosyal çevre içinde çalışır ve o çevreyi etkilediği gibi, aynı zamanda ondan etkilenir. Hukuksal bakımdan sınırsız olan kurucu iktidarın sosyolojik anlamda, topluma egemen olan temel siyasal değerler, inançlar ve içinde bulunulan zaman diliminde mevcut olan siyasal güç dengesi gibi pek çok etkenle sınırlı olduğu söylenebilir.⁵⁵

Kurucu iktidar iki şekilde ortaya çıkabilir ve buna bağlı olarak asli ve tali kurucu iktidar olmak üzere iki tür kurucu iktidardan söz edilebilir. Asli kurucu iktidar bir ülkenin siyasal rejiminde; ihtilâl, hükümet darbesi, ülkenin parçalanması veya ülkedeki yabancı işgaline son verilerek bağımsızlığın kazanılması gibi kesintiler nedeniyle bir hukuk boşluğunun doğması hallerinde ortaya çıkar. Bu durumda, fiili iktidarı ellerinde bulunduran sosyal güçler, yeni devletin veya yeni rejimin anayasasını oluştururken kendilerini bağlayan hiçbir pozitif hukuk normu yoktur. Bu anlamda asli kurucu iktidar sınırsızdır ve hukuk dışı bir olgudur.⁵⁶

Asli kurucu iktidar hukuk dışıdır, çünkü bu iktidar devrim ve hükümet darbesi gibi bir hukuk boşluğu ortamında ortaya çıkmış bir iktidardır. Söz konusu iktidar mevcut anayasayı ortadan kaldırdığı için bir hukuk boşluğu oluşur. Bu durumda asli kurucu iktidarı bağlayacak bir hukuk kuralı yoktur. Asli kurucu iktidarın hukuk dışı oluşu, onun toplum tarafından benimsenen yeni ve meşru bir anayasa düzeni kuramayacağını değil, sadece asli kurucu iktidar olgusunun hukuk çerçevesi dışında olduğunu ve bu olgunun hukukla açıklanmasının mümkün olmadığını ifade eder. Bu iktidarın sınırsızlığı da sosyolojik anlamda değil, sadece hukuksal anlamdadır. Her asli kurucu iktidar, sosyolojik anlamda toplumun temel siyasal değerleri, inançları ve o andaki siyasal güç dengesi gibi sosyolojik etkenlerle sınırlıdır.⁵⁷

Bir iktidar hukuksal ise zorunlu olarak sınırlı olacaktır. Bunun aksi düşünülemez. Çünkü hem hukuksal olup; yani bir takım kurallara bağlı olup hem de sınırsız olduğunu söylemek bir çelişkidir. Aynı şey hukuk dışı bir iktidarın sınırsızlığı için de geçerlidir.

⁵⁴ Tanilli, *Devlet ve Demokrasi*, 130.

⁵⁵ Gözler, *Kurucu İktidar*, 60.

⁵⁶ Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku*, 121; Çam, *Siyasal Bilime Giriş*, 372; Teziç, *Anayasa Hukuku*, 147.

⁵⁷ Gözler, *Anayasa Hukukuna Giriş*, 31-32; Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku*, 121.

Buna göre, asli kurucu iktidarın sınırlılık-sınırsızlık niteliğinin, onun hukuksallık-hukuk dışılık niteliğinin zorunlu bir sonucu olduğu söylenebilir.⁵⁸

Asli kurucu iktidar hukuk dışı bir iktidar olduğuna göre, onun bürüneceği biçim hukuk dışı bir biçim ve izleyeceği yöntem de hukuk dışı bir yöntem olacaktır. Bu bakımdan, kurucu iktidarın anayasa yaparken uyacağı yöntem ve usullerin hukuken belirlenemeyeceği söylenebilir. Asli kurucu iktidar hukuk dışı bir iktidar olduğuna göre, onun sahibinin kim olduğu sorusuna da hukuksal açıdan cevap verilemez. Buna göre, asli kurucu iktidarın bir monarka ya da millete ait olması arasında hukuksal bakımdan hiçbir fark yoktur. Asli kurucu iktidarın sadece halka ait olacağını savunanlar varsa da ona kimin sahip olacağı sorusuna önceden hukuken cevap verilemez. Devrim, hükümet darbesi gibi olağanüstü şartlarda ortaya çıkan bu iktidarın sahibi fiilî duruma göre belirlenecektir. Fiilen kim veya kimler en güçlüyse asli kurucu iktidarın sahibi de onlar olacaktır.⁵⁹

Tali kurucu iktidar ise var olan bir anayasayı yine o anayasada öngörülen usullerle değiştiren iktidardır. Bu yöntemle, anayasanın -eğer varsa değiştirilemeyecek maddeleri hariç- bütün maddeleri değiştirilebilir. Tali kurucu iktidar, hukuksal niteliğe sahip bir iktidardır ve sınırlıdır. Bu iktidarın sahibinin kim olduğu da anayasada belirtilir. Anayasa, kendisini değiştirme yetkisini genellikle yasama organının nitelikli çoğunluğuna vermektedir. Bu açıdan bakıldığında tali kurucu iktidar kurulmuş bir organ niteliği taşır.⁶⁰

(b) Kurulu iktidar

Kurulu/kurulmuş iktidar, kurucu iktidarın anayasada belirlediği sınırlar içinde devletin; yasama, yürütme, yargı gibi çeşitli hukuksal yetkilerini kullanma iktidarındır.⁶¹ Bir başka ifadeyle kurulu iktidar, kurucu iktidar tarafından yapılan anayasayla kurulmuş olan devlet organlarıdır.⁶²

Söz konusu devlet organları, kurucu iktidarın iradesi doğrultusunda devlet yetkilerini kullanmakla sorumlu olan bir siyasal otorite tarafından kurulur ve işletilir. İşte asıl kurulu/kurulmuş iktidar, bu araştırmanın konusunu teşkil eden ve uzvî bakımdan

⁵⁸ Gözler, *Kurucu İktidar*, 59.

⁵⁹ Gözler, *Kurucu İktidar*, 64, 74; Gözler, *Anayasa Hukukuna Giriş*, 31.

⁶⁰ Teziç, *Anayasa Hukuku*, 159; Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku*, 122; Gözler, *Anayasa Hukukuna Giriş*, 35-38.

⁶¹ Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku*, 121; Gözler, *Kurucu İktidar*, 14.

⁶² Gözler, *Anayasa Hukukuna Giriş*, 29.

yürütmenin siyasal nitelikli üst yönetimi anlamına gelen siyasal iktidardır. Bu iktidar, yetki anlamındaki siyasal iktidarı kurucu iktidarın belirlemiş olduğu ilkeler ve sınırlar çerçevesinde kullanmakla yükümlüdür.

Kurulu iktidar, kaynağını ve yetkilerini anayasadan alır ve söz konusu yetkileri yine anayasa tarafından çizilmiş olan sınırlar çerçevesinde kullanır. Kurulu iktidar, toplumdaki diğer sosyal iktidarlardan daha üstün olmakla ve hem bireyler hem de bütün sosyal gruplar için uyulması zorunlu olan kararları alma yetkisine sahip bulunmakla birlikte hukuksal bakımdan en üstün iktidar değildir. Kurulu iktidar her istediği kararı alamaz, her istediği kanunu çıkaramaz, her istediği emri veremez. Çünkü onu bağlayan hukuk (anayasa) kuralları buna engel olur.⁶³

2. Otorite Kavramı ve Otorite Tipleri

a. Otorite Kavramı

Siyaset bilimciler ve sosyologlar arasında tanımı üzerinde uzlaşma sağlanamamış kavramlardan biri olan otorite genel anlamda iktidar koşullarını yorumlama, bir güç imgesi tanımlamak sùretiyle denetim ve etki koşullarına bir anlam verme çabasıdır.⁶⁴

Otorite bağı güçlülük ve zayıflık imgelerinden oluşur. Bu, iktidarın duygusal ifadesidir. Otorite bir toplumsal duygudur, eşit olmayan insanlar arasındaki bir bağıdır. Sadakat, otorite ve kardeşlik bağları olmaksızın hiçbir toplum ve o toplumun hiçbir kurumu uzun süre işlevselliğini koruyamaz. Bu nedenle, duygusal bağların siyasal sonuçları vardır. Bu bağlar, insanları genellikle kendi çıkarları pahasına birleştirir.⁶⁵

Otorite; ebeveyn-çocuk ya da öğretmen-öğrenci ilişkisinde görüldüğü üzere kişilere ait olabileceği gibi, parlamento veya kilisede olduğu gibi bir makama da ait olabilir. Otoritenin asıl belirtisi baskıya veya iknaya gerek olmaksızın, itaati istenenlerin verilen kararı sorgulamadan kabul etmeleridir. Örgütlü topluluklarda, kurumsallaşmış iktidar çoğu zaman otorite şeklinde ortaya çıkar ve hemen sorgusuz sualsiz kabul görmek ister. Kurumsallaşmış bir iktidar olmaksızın hiçbir toplum ayakta kalamaz.⁶⁶

⁶³ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 67.

⁶⁴ Richard Sennett, *Otorite*, çev. Kamil Durand (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 29.

⁶⁵ Sennett, *Otorite*, 13, 14, 20.

⁶⁶ Arendt, *Şiddet Üzerine*, 51, 52.

Görüldüğü gibi, otorite kavramı iktidarla eş anlamlıdır. Otorite, kendi iradesini topluluğun diğer üyelerine benimsetirken onlar da meşru saydıkları için bu iradeye gönüllü olarak itaat ederler.⁶⁷ Bir iktidarın var olabilmesi için herhangi bir topluluğun kültür sistemi tarafından “otoriteler” denilen bazı kişilere itaat etme zorunluluğunun yüklenmiş ve böylece eşitlikçi olmayan ilişkilerin resmen kurulmuş olması gerekir. İktidar sahibinin bu niteliği otoritedir. Yani, elinde iktidar bulunana “otorite” denilir.⁶⁸

Otorite; belirli bir toplulukta genellikle bazı kişilere, onlara itaat meşru sayıldığı için başka statülerde olanlardan itaat görme hakkını veren statülerin ve bunlarla örtüşen bir roller sisteminin bulunması olgusudur. Bu anlamda bütün otoriteler kurumsaldır.⁶⁹

Emir veren ile itaat eden arasındaki otorite ilişkisi ne ortak bir akla ne de emir verenin gücüne dayalıdır. Onların ortak paydası, her iki tarafın da haklı ve meşru saydığı, iki tarafa da önceden belirlenmiş sabit roller biçim hiyerarşinin kendisidir. Otorite her zaman kendisine itaat edilmesini istediğinden genelde belirli iktidar veya şiddet biçimleriyle karıştırılmaktadır. Fakat otorite, özünde dışsal zorlayıcı araçlar kullanılmasına izin vermez. Çünkü zorun geçerli olduğu yerde otorite iflas etmiştir.⁷⁰

Otoriteyi tanımlamada kullanılan dil tamamen gereklilik dilidir. Bir kişinin “A olsun!” demesinden A’nın olması gerektiği sonucu çıkıyorsa o kişi otoriteye sahiptir.⁷¹ Otorite ile sağlanan itaat, tehditle sağlanan itaatle aynı olmasa da otorite karşısındaki kişinin kendi kararından vazgeçmesini gerektirir.⁷²

Otoriteyi temsil eden kişi hem güç hem de bilgiye sahip olandır. Otoritenin temeli kendine güvendir. Güven, üstün bir yargılama gücü, disipline sokma yeteneği ve korku uyandırabilme kapasitesi otoritede bulunan niteliklerdir. Bu yüzden de otorite başkalarını koruyabilir. Korunma, istikrar ve düzen ihtiyacında olan topluluk tam da bu nedenle otoriteye itaat eder.⁷³

⁶⁷ Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 135, 136.

⁶⁸ Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 131.

⁶⁹ Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 136, 137.

⁷⁰ Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 129.

⁷¹ Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 160.

⁷² Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 176.

⁷³ Sennett, *Otorite*, 26, 27, 28, 158.

Max Weber'e göre otorite; belirli özgül emirlere, belirli bir grup tarafından itaat edilmesi ihtimalidir. Otorite bu anlamda basit alışkanlıktan, avantajın neredeyse tamamen rasyonel olarak hesaplanmasına kadar itaatın çok çeşitli nedenlerine dayandırılabilir.⁷⁴

Bir kişi ya da grup tarafından dayatılan bir düzene itaat etme isteği sadece korkudan veya çıkar duygusundan kaynaklanmadığı sürece, her zaman onu dayatan kaynağın meşru otoritesine duyulan inancı gösterir. Bir düzene itaat; hemen hemen her zaman çeşitli çıkarlar, geleneğe bağlılık ve yasallığa inanma karışımı tarafından belirlenir. Düzene itaat eden aktörler, büyük oranda bunun ne kadar gelenek, teamül ya da yasa meselesi olduğunun farkında bile olmazlar.⁷⁵

Otorite, hem normatif hem de deskriptif bir terim olarak kullanılabilir. Normatif bir terim olarak felsefede otorite "hükmetme hakkı" demektir ki bu da otoriteye itaat gerektiği anlamına gelir. Öte yandan, siyaset bilimciler ve sosyologlar otoriteyi deskriptif bir terim olarak ele alırlar. Örneğin, Weber otoriteyi insanların onun meşruluğuna dair inançlarıyla ilgili olan ama o inancın nereden kaynaklandığı veya ahlâki olarak haklı görülüp görülemeyeceğiyle ilgisi bulunmayan bir kavram olarak tanımlar.⁷⁶

Weber'in otorite algısının en önemli özelliği, otoriteyi meşruiyetle özdeşleştirmiş olmasıdır. Ona göre, insanlar yetkisinin meşru olmadığını düşündükleri kişilere itaat etmezler. İnsanlar yöneticilerine gönüllü olarak itaat ettiklerinde o toplumda otorite duygusu var demektir. İnsanlar otoriteye itaat etmeye zorlanıyorlarsa bunun nedeni yöneticinin meşruiyetine inanmamalarıdır.⁷⁷

b. Otorite Tipleri

Bir emir verme hakkı ve yetkisi olarak tanımlanabilecek olan otorite, tıpkı iktidar kavramında olduğu gibi çeşitli toplumsal ilişkilerde ortaya çıkmaktadır. Bazen bir din adamının, bazen bir yazarın, bazen de bir patronun otoritesinden söz edilir. Bütün bu otorite çeşitleri, sosyal yaşamda karşılaşılan eşitliksiz ilişki biçimleridir ve herbiri farklı temellere dayanır. Bu yüzden, bunlar sosyal otorite biçimleri olarak tanımlanabilir.

⁷⁴ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/331.

⁷⁵ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/147.

⁷⁶ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 52.

⁷⁷ Sennett, *Otorite*, 32.

Sayılanlardan başka bir de toplumun bütününe ilgilendiren ve genelin itaatine konu olan bir otorite vardır. Bu da güncel deyimle siyasal otoritedir. Otorite tipleri konusunda şimdiye kadar yapılan en kapsamlı çözümleme Max Weber'e aittir. Weber otoriteyi, meşruiyet kaynaklarına göre saf tipler şeklinde çözümlenmeye çalışmıştır. Bunu yaparken belirli bir siyasal düzenin geçerliliği, düzene itaat ve bu itaati sağlayan temel sebeplerin neler olduğunu açıklamaya çalışmıştır.

Weber geleneksel, yasal-ussal ve karizmatik otorite olmak üzere üç saf otorite tipolojisi tanımlamıştır. Söz konusu üç otorite tipi incelendiğinde, bunların meşruiyet kazanma biçimlerine göre sınıflandırılmış olduğu anlaşılır.⁷⁸

Geleneksel ve karizmatik otoritede; bir kabile şefi veya peygamberde olduğu gibi kişiye itaat edilir. Bu itaatin temelinde yatan şey çok eski geleneklerin, karizma sahibinin veya onun tarafından verilen emirlerin ve kurulan düzenin kutsallığına duyulan inançtır. Yasal-ussal otoritede ise itaat kişisel çıkarlardan tamamen uzak bir şekilde, yasal olarak kurulmuş düzenedir. Bunun temelinde ise yasalaştırılmış kuralların ve bu kurallara göre otorite konumuna gelmiş olanların emir verme hakkının yasallığına olan inanç vardır.⁷⁹

(1) Geleneksel otorite

Geleneksel otorite, asırlık kuralların ve yetkilerin kutsallığına dayanarak meşruiyet talep eden ve bu yüzden ona inanılan otoritedir. Burada, otoriteyi uygulayan kişi amir değil, efendidir. Geleneksel otoritenin kadrosu, genelde yöneticiye sadakatıyla bağlı olanlardan, akrabalardan, kölelerden, azatlılardan ve bağlılardan oluşur. Bu otorite tipinde, yönetilenler yöneticinin yoldaşları veya tebası konumundadır.⁸⁰

Geleneksel otoritede, geçmiş gelenek aracılığıyla kutsanır. Gelenek; geçmişi, kutsal kuruluşu gerçekleştirmiş ve ona tanıklık etmiş olan ataların vasiyetinin nesilden nesle aktarılmasıyla ve onların yüzyıllar boyunca otoriteleriyle bu vasiyete yaptıkları eklemelerle korunur. Çünkü *auctoritas/otorite* sözcüğü Latince de çoğaltmak, eklemek anlamına gelen *augere* fiilinden türemiştir. Otoritenin veya otorite sahibinin durmadan

⁷⁸ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 52, 53.

⁷⁹ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/335; Robert C. Peabody, *International Encyclopedia of The Social Sciences*, ed. David L. Sills (New York: Crowell Collier and Macmillan, 1968), "Authority", 1/474.

⁸⁰ Raymond Aron, *Toplumbilim Düşüncesinde Ana Akımlar: Durkheim-Pareto-Weber*, çev. Fevzi Yalım (Ankara: b.y., 1973), 61; Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/346, 347.

çoğaltıp ekleme yaptığı şey kutsal kuruluştur. Yaşayanların otoriteleri, artık onların arasında bulunmayan ölmüş kurucuların otoritesine dayanır. Gelenek kesintiye uğramadığı sürece otoritede bir eksiklik olmaz.⁸¹

Geleneksel otoritede siyasal iktidarın emirlerine uymanın temelinde gelenekler vardır. Burada, onaylanmış kurallara değil, gelenekten dolayı otorite konumunda bulunan kişiye itaat edilir.⁸² Emirlerle uyulmasının sebebi, eski zamandan beri öyle yapılmasıdır. Emirlerle uyma, aileden ve atalardan kalan bir mirası sürdürme işidir. Bu aynı zamanda dinsel ve kutsal bir ritüeldir. Emirlerle uyan geleneklere uymaktadır ve bu onun açısından bir ibadettir. İster bir kurala, ister bir kuruma veya kişiye uyulsun, uyulan şey kutsaldır.⁸³

Geleneksel otoritenin saf tipinde, hukukun ya da yönetim kuralının yasa tarafından oluşturulması mümkün değildir. Yasal bulma sıfatıyla alınan kararlar sadece geleneğin belgelerine, yani emsallere ve eski kararlara atfedilebilir.⁸⁴

Geleneksel otoritenin temsilcisi bir kral ya da sultan olabilir ve bulunduğu makama seçimle değil, geleneklere dayanarak gelir. Geleneksel otoritede, yönetilenler yurttaş kimliğine sahip değildirler. Burada, göreve gelme konusunda liyakat kuralı yerine, geleneksel otoriteye veya bir üst yetkiliye gösterilen bağlılık öne çıkar. Bu türden bir otoritede yönetme hakkı bir baba mirası olarak kabul görür. Bu da mülk devleti anlamına gelen Patrimonyalizmdir.⁸⁵

(2) *Yasal-ussal otorite*

Yasal-ussal otorite; düzenin ve otorite sahibinin unvanının yasal olduğu inancına dayanan, yöneticinin kişiler üstü rasyonel kurallara bağlı olduğu otorite tipidir.⁸⁶ Yasal otorite sahibi olan kişi eylemde bulunurken tamamen üstün hukuk normlarına bağlıdır. Burada, otoriteye itaat eden kimse sadece örgütlü toplumun bir üyesi olması sıfatıyla bu şekilde davranır, onun itaat ettiği şey aslında hukuktur. Kendisine verilen ve rasyonel olarak sınırlandırılmış yetki alanı içinde, yasal otoriteye itaat etmek zorunludur.⁸⁷

⁸¹ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 167, 170.

⁸² Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/346.

⁸³ Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 20, 21, 22.

⁸⁴ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/347.

⁸⁵ Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 36, 37, 39; Sennett, *Otorite*, 31.

⁸⁶ Aron, *Toplumbilim Düşüncesinde Ana Akımlar*, 61.

⁸⁷ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/337.

Bu otorite tipinin en açık biçimde ifadesini bulduğu yer bürokrasilerdir. Bürokratik sistemde kişiler özgür olup buldukları makamın yasalar tarafından belirlenmiş olan görevlerini yerine getirmekle yükümlüdürler. Bu otorite tipinde kulluk ve hizmetkârlık yoktur. Bir göreve gelme ve görevden ayrılma keyfi olarak değil, yasaların öngördüğü kurallara ve yetkinlik niteliklerine göre olur.⁸⁸

Yasal otoritede, makamların örgütlenmesi hiyerarşiyi oluşturur. Yani, her bir alt makam bir üst makamın denetimi altındadır. Her makamın nasıl davranması gerektiğini düzenleyen kurallar veya normlar vardır. Bu otorite tipinde, yönetici kadronun üretim ya da yönetim araçlarının sahipliğinden ayrılması gerekir. Burada, toplumsal örgüt olan devletin mülkü ile memurun kişisel mülkü tamamen birbirinden ayrıdır.⁸⁹

Yasal otoritenin doğasında değişim vardır. Bu otorite tipinde, içinde yaşanılan durumun gereklerine önem vermek başattır. Burada, ussal/rasyonel bir süreç gereği kabul edilmiş yasalara ve kurumlara itaat edilir. İtaat eden kişi, toplumun ürünü olan genel kurallara itaat eder. Kurallar kutsaldan kaynaklanmaz. Kuralın sürdürülmesi değil, ihtiyacı karşılaması önemlidir. İhtiyaca cevap veremez hale gelen kurallar değiştirilir.⁹⁰

Yasal otoritenin temel özellikleri; yönetici kadronun yetki ve sorumluluk alanının belirlenmiş olması, önceden tespit edilmiş işlevleri yerine getirme zorunluluğu, görevli kişiye gerekli gücün sağlanması ve gereken zorlama araçlarının açıkça tanımlanarak bunların kullanımının kesin koşullara bağlanması şeklinde sayılabilir. Bu şekilde örgütlenen bir otoriteyi uygulayan birim “idari araç” ya da “temsilci” olarak tanımlanır.⁹¹

(3) *Karizmatik otorite*

Karizmatik otorite; bir kişinin kutsal niteliğine, kahramanlık gücüne ya da örnek kişiliğine ve onun kurduğu düzene gösterilen olağanüstü bağlılığa dayalı otorite tipidir.⁹² Bir kişinin olağanüstülüğüne inanılmasını sağlayan şey, doğaüstü ve istisnai güçlerle

⁸⁸ Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 54, 55.

⁸⁹ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/338.

⁹⁰ Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 51.

⁹¹ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/337.

⁹² Aron, *Toplumbilim Düşüncesinde Ana Akımlar*, 61.

donatılmış olduğu inancıdır. Karizmatik otoritenin taşıdığı nitelikler sıradan bir insan için ulaşılabilir değildir. Bu nedenle, söz konusu niteliklere sahip olan kişi lider sayılır.⁹³

Karizmanın geçerliliğini belirleyen şey, otoriteye uyanlarca kabul görmesidir. Bu kabullenme, özgürce verilen bir kararın sonucudur. Burada, kabullenmenin kanıtı olarak kabul edilen şey başlangıçta her zaman bir mucize tarafından garanti altına alınır.⁹⁴

Karizmatik otoritenin en belirgin özelliği istisnai yönüdür. Bu otorite tamamen sıradışı, irrasyonel, alışılmadık ve kuraldışıdır. Kendi iddialarının alanında geçmişi reddeder ki bu anlamda devrimci bir güçtür. Karizmatik otorite kişiseldir, burada kesin olarak kişiye itaat edilir. Karizma sahibine uyanlar, onda doğüstü nitelikler görürler. İtaat edenler, ona körmüşçesine bağlanırlar ve ne kişiliğini ne de sihirli gücünü sorgularlar.⁹⁵

Saf karizmatik otorite, günlük rutine özellikle yabancı karakterdedir. Sosyal ilişkiler tam anlamıyla kişiseldir. Bu otorite tipi, geçici bir olgu olarak kalmayıp kalıcı bir ilişkiye, takipçilerinin cemaatine ya da partisine veya dinsel bir örgütlenmeye dönüşürse temelden değişmesi kaçınılmaz olur. Karizmatik otorite asla durağan kalmaz; ya geleneksel hale gelir, ya yasallaşır, ya da ikisinin karışımına dönüşür.⁹⁶

Her ne kadar Weber sadece yukarıda sayılan otorite tiplerini tanımlamış olsa da onun bir dördüncü otorite tipine daha değindiği görülmektedir. Bu da değer-ussallığa dayanan otorite tipi olan doğal hukuktur. Weber, doğal hukukun mantıksal önermelerinin insan davranışı üzerindeki etkisinin idealin çok gerisinde kalmakla birlikte yine de belirli bir etkisinin olduğunu inkâr etmez. Bununla birlikte, Weber doğal veya evrensel hukuku dördüncü bir otorite tipi ve meşruiyet biçimi olarak tanımlamamıştır.⁹⁷

B. İSLAM HUKUKUNDA SİYASAL İKTİDAR VE OTORİTE

İslam hukukunun siyasal iktidar ve otorite ilişkilerine nasıl baktığının ve bunları nasıl kavramsallaştırdığının anlaşılabilmesi için Kur'ân vahyi ve onun ilk muhataplarının dili olan Arapçada bu kavramlara hangi sözcüklerle işaret edildiğinin bilinmesi gereklidir.

⁹³ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/362.

⁹⁴ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/362.

⁹⁵ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/364; Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 58, 59.

⁹⁶ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/366.

⁹⁷ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/146.

Çünkü dil, toplumsal bir üründür ve bir araç olarak topluma kendisini ifade etme imkânı sağlar. Bu bakımdan dil, bir topluluğun düşünme biçimini ve kültürünü ortaya koyan temel bir simgesel araçtır. Siyasal kültürün⁹⁸ ve onun izdüşümü olan siyasal davranışın işaretleri dilde gizlidir.⁹⁹ İslam'ın ve onun getirdiği hukukun gereğince kavranabilmesi, "Cahiliye" adı verilen dönemin incelenmesine ve dilsel özelliklerinin iyi bilinmesine bağlıdır. Aksi halde, Kur'ân ve Sünnet doğru bir şekilde anlaşılabilir.

Araştırma, iktidar ve otoritenin siyasal türünü ele aldığı ve siyaset bilimciler arasında iki terimin anlamı ve kullanım alanları üzerinde bir uzlaşma bulunmadığı için "siyasal iktidar" ve "siyasal otorite" terimleri burada aynı anlamda kullanılacaktır.

1. İslam'dan Önce Arap Toplumunda Siyasal İktidar

Bilindiği üzere, İslam dini Kur'ân'ın ifadesiyle "*daha önce kendilerine bir uyarıcı gelmemiş*"¹⁰⁰ olan bir toplumun içerisinde ortaya çıkmış, onların diliyle, onların akıllarına ve kalplerine seslenmiştir. İlahi mesaj, muhataplarının yakından tanıdıkları ve aşına oldukları kelimelerle onlara hitap etmiş, içinde yaşadıkları sosyo-kültürel ve sosyo-politik çevrenin yansımalarını gözeterek onlara örnekler vermiş ve gerçeğe yönlendirmiştir.

Sanıldığı aksine, İslam öncesi Araplar çevreden izole yaşayan bir toplum değildi. Araplar, zamanın önde gelen iki uygarlığı olan Roma ve Pers uygarlıklarına komşu olmaları nedeniyle onlarla etkileşim içerisindeydiler. Eski dünyanın ticaret yollarının kesişme noktasında bulunan Arap yarımadasında yaşayan topluluklar, içinde yaşadıkları coğrafyaya bağlı olarak çeşitli siyasal örgütlenme biçimlerine sahiptiler.

İslam öncesi Arap toplumu, göçebeler ve yerleşik topluluklar olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Her toplulukta olduğu gibi, Arapların yönetim biçimi de yaşadıkları çevre ve coğrafyaya uygun olarak şekillenmiştir. Bu yüzden, göçebe yaşayan Arapların yönetim

⁹⁸ Siyasal kültür; bir toplumun siyasal sistem, siyasal kurumlar, siyasal semboller ve siyasal değerlere ilişkin düşünce, inanç, kanaat ve davranış biçimlerinin bütünüdür. [Bk. Atilla Yayla, *Siyaset Bilimi* (Ankara: Adres Yayınları, 2015), 345].

⁹⁹ Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 213.

¹⁰⁰ el-Kasas 28/46; es-Secde 32/3.

biçimi genel olarak seyyidlik, reislik, şeyhlik ve emirlik olurken, yerleşik olan şehirli Araplar meliklik/krallık yönetimini benimsemişlerdir.¹⁰¹

a. Göçebe Araplarda Siyasal İktidar

Genellikle çölde veya şehir kırsalında yaşayan göçebe Araplar *seyyid*, *reîs*, *şeyh* veya *emîr* denilen kabile şeflerinin yönetimi altındaydılar. Büyük devletlerin sınır bölgelerine yakın olan kabileler, belirli bir meblağ karşılığında onlarla saldırmazlık antlaşması yaparlardı. Böylece, büyük devletler ticaret yollarını güvenceye alırken kabileler de acımasız çölde yaşamlarına destek olacak yardımı elde ederlerdi.¹⁰²

Cahiliye Arapları tarafından “yönetici lider” anlamında en çok kullanılan “rab, mâlik, şerîf, kerîm, reîs vb.” anlamlara gelen *seyyid* sözcüğüydü. Kabilenin seyyidi, onun reisiydi. Hicaz, Necd, Irak ve Şam bölgelerinde yaşayan Araplar *seyyid* kelimesini reisle aynı anlamda kullanıyorlardı. Hicaz Araplarının bu bağlamda sıkça kullandıkları *emîr* sözcüğü ise “emreden reis” anlamına geliyordu.¹⁰³ Evs kabilesinin şövalye şairi Kays b. Hatîm’in (öl. 612) aşağıdaki beyti bunu teyit eder niteliktedir:

و لما هبطنا السهل قال أميرنا
حرام علينا الخمر ما لم نضارب

“Düzlüğe indiğimizde dedi emîrimiz:

Vuruşmadıkça haramdır bize şarap!”¹⁰⁴

Onlara göre seyyidlik, kabilenin yönetilmesi ve yükünün taşınmasından ibaretti. Arapların gözünde seyyid ya da reis, kabile üyelerinin babası gibiydi. Bu nedenle ona çok saygı gösterirlerdi.¹⁰⁵ Arapların ünlü şövalye şairlerinden ‘Antera b. Şeddâd (öl. 615) bu konuda şu beyitleri söylemiştir:

¹⁰¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arabi kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmi‘atü Bağdâd, 1993), 5/186; Mahmûd ‘Ukkâşe, *Târihu'l-hukmi fi'l-İslâm: dirâsetün fi mefhûmi'l-hukmi ve tetavvurih* (Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2002), 73.

¹⁰² Ali, *Mufasssal*, 2/600, 601, 5/313.

¹⁰³ ‘Ukkâşe, *Târihu'l-hukm*, 66. Seyyidin emir vermesi söz konusu değilken, savaş durumunda emire topluluk tarafından emir verme yetkisi verildiği anlaşılıyor.

¹⁰⁴ Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb el-Kuraşî, *Cemheratü eş‘âri'l-'Arabi fi'l-câhiliyyeti ve'l-İslâm*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (b.y.: Nahdatü Mısır, 1981), 510.

¹⁰⁵ Ali, *Mufasssal*, 4/343, 5/198; ‘Ukkâşe, *Târihu'l-hukm*, 66; Muhammed Süheyl Takkûş, *Târihu'l-'Arabi kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2009), 160.

و لولا سيد فينا مطاع
عظيم القدر مرتفع العماد
أقمت الحق بالهندي رغما
و أظهرت الضلال من الرشاد

“Bir seyyid bulunmasaydı içimizde itaat edilen,
Kadri büyük, direği (reisliği) yüksek olan,
Hint kılıcımla hakkı zorla yerine getirirdim,
Doğru ile yanlışı onlara gösterirdim.”¹⁰⁶

Araplarda *siyâdet* veya *riyâset* adı verilen yönetim şekli çoğunlukla verasete dayanmakla birlikte seçim yöntemi de kullanılmıştır. Çoğu kez kabile reisliği babadan en büyük oğluna geçmekle beraber tam bir veraset şeklini almamış, bazen kabile ileri gelenlerinin isteğine bağlı olarak başka ailelerden de reis seçilmiştir.¹⁰⁷ Bunun yanında, liderliği veraset yoluyla elde etmeyi asla kabul etmeyen ve bu yolla “seyyid” olmaktan hoşlanmayan Araplar da vardı. Bu durumun en anlamlı örneği, ‘Âmir oğulları kabilesinin seyyidi olan ünlü cahiliye şairi ‘Âmir b. Tufeyl’in (öl. 631) aşağıdaki şiiridir:

إني و إن كنت ابن سيد عامر
و فارسها المنسوب في كل موكب
فما سؤدتني عامر عن قرابة
أبي الله أن أسمو بأمر و لا أب

“Her ne kadar olsam da ‘Âmir’in seyyidinin oğlu
Ve onun her törende görevlendirilen kahramanı,
Akrabalıktan dolayı beni seyyid yapmadı ‘Âmir,
Ne anne ne de babayla yücelmeyi kabullenmem asla!”¹⁰⁸

¹⁰⁶ Yahyâ b. Ali b. Muhammed el-Hatîbü’t-Tebrîzî, *Şerhu divâni ‘Antera* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1992), 58.

¹⁰⁷ Ali, *Mufasssal*, 4/348, 349; Takkûş, *Târîhu’l-‘Arab*, 66; Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Mars T. ve S.A.Ş. Matbaası, 1957), 88. Takkûş, Arapların yönetimde veraseti kabul etmedikleri, kabile şefinin seçimle belirlendiği görüşünü ileri sürmektedir. (Bk. Takkûş, *Târîhu’l-‘Arab*, 160).

¹⁰⁸ ‘Âmir b. Tufeyl, *Dîvânü ‘Âmir b. Tufeyl* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1979), 13.

Ölen reisin yerine geçecek oğlu olmaması veya oğulları arasında bir çekişme ve kin bulunması hallerinde, kabilenin bölünmesi ihtimali ortaya çıktığı için seçim ve istişare devreye girerdi. Böyle bir durumda, ölen reisin bir yakını veya o göreve uygun başka bir kişi yaşlılar meclisi tarafından seçilirdi.¹⁰⁹ Kabile reisi seçiminde görüş birliği sağlanamazsa, kendi içlerinden birisini reis seçmesi için kabilenin krallara başvurması kaçınılmaz hale gelirdi. Örneğin, Maad kabileleri genelde aralarındaki husumetten dolayı reis seçiminde Yemen krallarına başvururlardı.¹¹⁰

Kabile reisi veya seyyidi olacak kişide şu altı özellik aranırdı: Cömertlik, cesaret, sabır, yumuşaklık, tevazu ve etkili konuşma yeteneği. Bir kimsenin reis seçilebilmesi için kabilenin en şerefliyelerinden, en soylularından, en zenginlerinden, en yaşlılarından ve en nüfuzlularından olması şartları aranırdı. Bir kabile reisine, hangi özelliği sayesinde onlara lider olduğu sorulunca şöyle cevap vermiştir: “Vallahi, ben onların cahilce ve kaba davranışlarını affederim, onlar karşısında tenni ile hareket eder sabırlı olurum, ihtiyacı olanların ihtiyaçlarını gideririm, isteyenlerine veririm...”¹¹¹

Kabilenin yönetimle ilgili örflerinden biri de reisin görüşünü, kabilesinin önde gelenleriyle istişare ederek oluşturmasıydı. Söz konusu istişare, kabile reisine çoğunluğun rızasını alacak şekilde kabilesini yönetmesinde büyük bir destek sağlıyordu.¹¹²

b. Yerleşik Araplarda Siyasal İktidar

Hint Yarımadasından daha büyük yüzölçümüne sahip olan Arap Yarımadasında coğrafyanın ve iklim koşullarının uygun olduğu yerlerde bulunan kabileler şehirlerde yaşıyorlardı. Yarımadanın yaşamaya en uygun iklimi ise Hint Okyanusundan gelen bulutların bereket taşıdığı güney bölgesindeydi. Bu yüzden Yemen, Hadramut ve Umman bölgelerinde gelişmiş sulama sistemleri sayesinde tarım oldukça ilerlemişti.¹¹³

Krallık yönetiminin istikrar, yerleşiklik ve tarımla sıkı bir ilişkisi vardır. Krallıklar ancak istikrarlı, suyun bol olduğu ve tarımın kolayca yapılabildiği yerlerde, şehirlerde

¹⁰⁹ Ali, *Mufassal*, 4/349, 5/198; Takkûş, *Târîhu'l-'Arab*, 160.

¹¹⁰ Ali, *Mufassal*, 4/350.

¹¹¹ Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Bülûgu'l-erab fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî (b.y.: y.y., ts.), 2/187; Ali, *Mufassal*, 4/350; Takkûş, *Târîhu'l-'Arab*, 160.

¹¹² Ali, *Mufassal*, 4/351.

¹¹³ Hanna el-Fâhûrî, *el-Câmi'u fi târihi'l-edebi'l-'arabî: el-edebü'l-kadîm* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1986), 76, 77.

gelişebilir. Önceleri nispeten küçük olan şehir krallıkları, daha sonraları üretimin artması ve savaş araçlarının gelişmesiyle birlikte büyük krallıklara dönüşmüştür.¹¹⁴

Araplarda *melik*/kral toplumdaki en büyük reis ve en yüce insandı. *Melik*, bütün Arap lehçelerinde ve Sami dillerinde kullanılan kadim ve yaygın bir sözcüktür. Kabile reisleri ve seyyidleri bile bu lâkabı kullanmada çok istekli olmuşlardır. Bu husus dikkate alındığında, *melik* lâkabını kullanan yöneticilerin pek çoğunun yetki alanlarının, bir kabile reisinin yetki alanını aşmadığı görülür. Bu nedenle, Arap yarımadasının her yanında buna benzer dar yetki alanları olan onlarca *melik* bulunabilir. Oysa bunlar gerçekte birer kabile şeyhi veya reisi olmaktan öte bir şey ifade etmezler.¹¹⁵

MÖ 853-854 yıllarına ait Asur yazıtlarında adı geçen ilk Arap kralı Cündeb'dir. Yine, söz konusu yazıtlar MÖ 700'lü yıllarda Zibi (Zebibe) adlı bir Arap kraliçesinin Asurlulara cizye ödediğini göstermektedir.¹¹⁶

Şehirli Araplar, Yemen bölgesinde Mina, Kataban, Seba, Hadramut, Himyer; Şam topraklarında Tedmür, Nabat, Gassan; Irak'ta Hire; güney Necd bölgesinde Kinde krallıklarını kurmuşlardır. Bunlar, yöneticilerine taç giydirerek *melik* adını vermişlerdir. Söz konusu taç giydirmeye ilgili olarak, henüz on beş yaşlarında kabilesinin reisi olan şövalye şair 'Amr b. Külsûm'un (öl. 584), Hire krallarından 'Amr b. Münzir'e (öl. 578?) söylediği ve kendi şerefli duruşlarını anlatan şu beyitleri örnek verilebilir:

و أيام لنا غر طوال

عصينا الملك فيها أن ندينا

و سيد معشر قد توجه

بتاج الملك يحمي المحجريننا

“...Ve öyle onurlu, uzun süren çarpışmalarımız var ki bizim,

İsyan ettik o çarpışmalarda krala, boyun eğmemek için,

¹¹⁴ Ali, *Mufasssal*, 5/187; Alâeddin Şenel, *İlkel Topluluktan Uygur Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi* (Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982), 244.

¹¹⁵ Ali, *Mufasssal*, 5/191, 192, 201.

¹¹⁶ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 1/62, 63; Ali, *Mufasssal*, 1/576, 577.

Ve bir topluluğun seyyidi ki giydirdiler ona

Hükümranlık tacını, koruyor ona sığınanları...’’¹¹⁷

Söz konusu krallıkların en eskisi, kuruluşu MÖ 1300-1400 yıllarına tarihlenen Mina devletidir.¹¹⁸ Meclislerinin ve kurullarının çeşitliliğine ve yaptıkları görevlere bakıldığında Mina ve Seba gibi güney krallıklarındaki yönetim sisteminin, MS 2. yüzyıla kadar meşrutî monarşiye benzediği söylenebilir. Söz konusu krallıklarda, kralın yetkisi sınırlı olup kral ancak halkın önde gelenlerinden oluşan özel meclislerin ve kurulların görüşlerini aldıktan sonra yasa çıkarabiliyordu. Hatta yeni bulunan bazı yazıtlarda, Yemen krallarının kendileriyle ilgili bir kanun çıkaracakları zaman bazı cemiyetlerin ve meslek birliklerinin görüşlerini aldıklarına dair ifadeler bulunmaktadır.¹¹⁹ Mina krallığından sonra kurulan Seba krallığını yöneten kraliçeden söz eden âyette bu husus şöyle anlatılmaktadır: “(Kraliçe) *dedi ki ey ileri gelenler, işim konusunda bana görüş bildirin! Ben hiçbir işi sizler şahitlik etmedikçe karara bağlamam.*’’¹²⁰

Yukarıda belirtildiği üzere, Arabistan Yarımadasındaki birden fazla şehri içine alan krallıklar kuzey, güney ve doğu Arabistan bölgelerinde yoğunlaşmıştır. Bunun nedeni, söz konusu bölgelerin nispeten daha sulak ve verimli topraklara sahip olmasıdır. Öte yandan, Arabistan’ın Hicaz, Tihame ve Necd gibi çok kurak, tarımın zorlukla ve sınırlı olarak yapılabildiği bölgelerinde daha çok site devleti denilebilecek, daha doğrusu Sartori’nin Yunan polisleriyle ilgili olarak dile getirip *kent topluluğu/koinoia* diye nitelendirdiği¹²¹ Mekke, Taif, Yesrib, Necran, Hayber gibi şehir yönetimleri oluşmuştur.

c. İslam’dan Önce Mekke’de Siyasal İktidar

Doğuda Necd platosu ile batıda Kızıldeniz’e doğru alçalan Tihame düzlüğü arasında kalan, etrafı engebeli dağlar, susuz çöller ve kum tepeleriyle sarılmış olan Mekke

¹¹⁷ ‘Amr b. Külsûm, *Dîvânü ‘Amr b. Külsûm*, thk. İmîl Bedî‘ Ya‘kûb (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1991), 71; Kuraşî, *Cemheratü eş ‘âri’l-‘Arab*, 281.

¹¹⁸ Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 9; Takkûş, *Târîhu’l-‘Arab*, 286; Ali, *Mufasssal*, 2/73.

¹¹⁹ Ali, *Mufasssal*, 5/213, 214, 215, 230.

¹²⁰ en-Neml 27/32.

¹²¹ Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Tunçer Karamustafaoğlu - Mehmet Turhan (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014), 340.

hiçbir devletin egemenliği altına girmemiştir. Bu yüzden, Kureyşliler şehirlerinin hiçbir kralın gücüne boyun eğmemiş ve hiçbirine cizye ödememiş olmasıyla gurur duyarlardı.¹²²

Mekke her aşiretin bir mahallede oturduğu, mahallelerden oluşan bir şehirdi. Bu yönüyle Mekke henüz kabile kültüründen kurtulamamıştı. Mekke'nin kabul etmiş olduğu kabile düzeni, çevreyi birbirine bağlayacak merkezî, yerel bir siyasal otoritenin oluşmasına izin vermiyordu. Her mahallenin yönetimi orada oturan aşiretin reisine aitti. Sadece mahalle reisleri, orada yasaklama ve cezalandırma yetkisine sahipti. Mekke'de yönetim, şehir meclisi sistemine çok benziyordu. Şehirde bütün siyasal iktidarı elinde tutan bir yönetici bulunmuyordu. Şehir meclisi; önde gelen, akıllı ve bilge, Kureyş'in farklı klanlarını temsil eden nüfuzlu ve zengin yaşlı seçkinlerden oluşuyordu. Şehrin geleceğiyle ilgili kararları bu seçkinler meclisi alıyordu. Sözü edilen şehir meclisini kuran ve *Dâru'n-Nedve* adı verilen binada toplayan, Hz. Peygamberin beşinci kuşaktan dedesi Kusayy b. Kilâb (öl. 480?) olmuştur.¹²³

Hicaz bölgesinin diğer şehirleri olan Taif, Yesrib, Necran ve Vadilkura'da da yönetim bu şekilde olmakla birlikte, söz konusu şehirlerde Mekke'deki *Dâru'n-Nedve*'ye benzer bir yapı yoktu. Kureyş'in Mekke'deki yönetimi, şûrâya ve önde gelenlerin görüşlerini almaya dayanıyordu. Şehrin geleceğiyle ilgili bir karar alınması gerektiğinde aralarında istişare ediyorlardı. Diğer şehirlerde yaşayanlar da önde gelenlerle, '*akd ve hall sahipleri*' ile istişare ediyorlardı, kabileler de böyle yapıyordu. Kabile reisleri de önemli konularda kabilenin ileri gelenlerinin görüşlerini alıyordu.¹²⁴

Dâru'n-Nedve, Mekke'nin ileri gelenlerinden oluşan bir parlamento niteliğini taşıyordu. Parlamento oluşuranlara *mele* /ملا deniliyordu.¹²⁵ Bunlar Mekke'nin önde gelen seyyidleri ve *emir sahipleri/ülü'l-emr* idiler. Aynı zamanda bunlara '*akd ve hall sahipleri*' adı veriliyordu. Bu kurum, bir parlamento olmaktan çok danışma meclisi niteliği taşıyordu. Kureyş töresine göre, aşiret içindeki anlaşmazlıklar aşirette çözülür, dışarıdan bir yabancıya işlerine karışması asla kabul edilmezdi. Bu yüzden, *mele* sadece aşireti ve oturduğu mahalleyi aşan ve herkesi ilgilendiren önemli durumlarda toplanarak görüş

¹²² Takkûş, *Târîhu'l-'Arab*, 434.

¹²³ Ali, *Mufasssal*, 4/49, 91, 5/18, 236, 246; Takkûş, *Târîhu'l-'Arab*, 445; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 79.

¹²⁴ Ali, *Mufasssal*, 5/236, 246.

¹²⁵ *Mele* sözcüğü, Fransızca'da toplumun omurgasını teşkil eden rahipler, asiller ve burjuvalardan oluşan toplumsal statü grupları anlamına gelen *état* sözcüğüyle neredeyse birebir örtüşmektedir.

bildirir, aldığı karar herkesi bağlardı. 'Akd ve hall sahibi denilen kişiler, toplumda konumu yüksek, akıllı ve yaşlı reislerdi. Bunların emirleri, savaşta ve barışta yerine getirilirdi.¹²⁶

Dâru'n-Nedve, kırk yaşına girmiş aile ve kabile reislerinden oluşan bir yaşlılar senatosu gibi çalışıyordu. Bu meclis, Eski Atina'da *ecclesia* denilen senatoya çok benziyordu. Yaşlılar, karar alma yetkisine ve doğru seçimi yapma yetisine sahip olan kimselerdi. Her ne kadar durum böyle olsa da senatoya katılma yaşı konusunda bazen istisnalar da oluyordu. Keskin zekâlı ve ileri görüşlü bazı kişiler kırk yaşında olmasalar da oradaki toplantılara katılabiliyordu. Örneğin, Ebû Cehil (öl. 2/624) otuz yaşında olmasına rağmen akli ve zekâsıyla *Dâru'n-Nedve*'deki toplantılara kabul edilmişti.¹²⁷

Özetle söylemek gerekirse, Mekke'de merkezî bir yönetim yerine, konum ve nüfuz sahibi olanların yönetiminden, bir aristokrasiden söz edilebilir. Şehirde, alınan kararlara itaat edilmesinin ve emirlerin uygulanmasının asıl nedeni güçlü, merkezî ve Mekkeliler üzerinde etkili olan bir yönetimin bulunması değildi. Aksine, bunun nedeni söz konusu emirlerin önde gelenlerin, yaşlıların, reislerin emirleri olmasıydı. Bu kişilerin aldıkları kararlara ve verdikleri emirlere, Mekkelilerin ve Arap yarımadasında yaşayanların töresine göre itaat edilirdi. Çünkü bu coğrafyada yaşayanların kanunu olan örf ve âdet bunu gerekli kılıyordu. Geleneklere uymamak kanunu çiğnemek demektir. Bunu yapanlar, doğruyu görüp kabulleninceye kadar cezalandırılırlardı.¹²⁸ Buna göre, Mekke'de modern anlamda bir devlet yapısının bulunmadığı ve zorlayıcı olmayan gevşek bir konfederal siyasal iktidar tarafından yönetildiği söylenebilir.

2. Kur'ân ve Sünnette Siyasal İktidar

Kur'ân'ın inmeye başladığı dönem Cahiliye dönemiymiş ve hitap ettiği kimseler Cahiliye Araplarıydı. Bu bağlamda, Kur'ân ve Sünnet Cahiliye insanlarına, onların içinde yaşadıkları, alışık oldukları ve her gün duyup gördükleri şeylerden örnekler vererek seslendi. Hem Hz. Peygamber hem de ilk müslümanlar Cahiliyenin siyasal kültürü

¹²⁶ Ali, *Mufassal*, 4/48, 5/235, 480.

¹²⁷ Ali, *Mufassal*, 4/47.

¹²⁸ Ali, *Mufassal*, 4/49, 50, 5/180.

içerisinde yaşamış ve yoğrulmuşlardı. Bu nedenle, Kur'ân ve Sünnetin mesajlarında söz konusu siyasal kültürün izleri açıkça görülür.

Bir keresinde Hz. Ömer (öl. 23/644) insanlara şöyle hitap eder: “Divanınıza sınımsıkı sarılın ki yoldan çıkmayasınız!” Dinleyenler sorarlar: “Bizim divanımız nedir?” Onlara şöyle cevap verir: “Cahiliye şiiiridir. Çünkü kitabınızın tefsiri ve kelamınızın anlamı ondadır.”¹²⁹

Bu kısımda, Kur'ân ve Sünnette siyasal iktidarı tanımlayan sözcükler dilbilim açısından incelenecek ve siyasal iktidarın mahiyeti meşruiyet konusuyla birlikte ele alınacaktır.

a. Kur'ân'da Siyasal İktidar

Kur'ân mesajının inmeye başladığı miladî 7. yüzyılın başlarında Arap Yarımadasının belirli yerlerinde, devrin iki büyük imparatorluğuna yakın ve onların işbaşına geçirip bir takım unvanlar bahsettikleri kralların yönetiminde olan bazı küçük krallıklar bulunmaktaydı. Fakat yarımadanın merkezi, söz konusu krallıkların etkisinden uzaktı. Bu bölgede, uçsuz bucaksız çöllerde dağınık halde yaşayan göçebe kabileler ve Mekke, Yesrib, Taif, Hayber, Necran gibi bazı şehirlerde yerleşmiş olanlar bulunuyordu.

Kur'ân-ı Kerim, insan topluluklarının tarih boyunca geçirdikleri sosyo-politik değişimlere göre şekillenmiş siyasal iktidar türlerine değinmiştir. Bu açıdan bakılacak olursa, ilahi vahyin hem göçebe, hem de yerleşik Arapların siyasal kültür belleğinde yer etmiş olan sözcükleri kullandığı söylenebilir. Kur'ân'da siyasal iktidar türlerinin doğrudan tanımlanmamış olduğu, bununla birlikte söz konusu iktidar türlerine sahip olanların *mele'*,¹³⁰ *melik*¹³¹ ve *ülü'l-emr*¹³² sözcükleriyle ifade edildiği anlaşılmaktadır.

¹²⁹ Nâsiruddin Esed, *Mesâdiru 'ş-şî'ri'l-câhili ve kıymetüha't-târîhiyye* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996), 152.

¹³⁰ Bk. el-Bakara 2/246, el-A'râf 7/60, 66, 75, 88, 90, 103, 109, 127, Yûnus 10/75, 83, 88, Hüd 11/27, 38, 97, Yûsuf 12/43, el-Mü'minûn 23/24, 33, 46, eş-Şu'arâ 26/34, en-Neml 27/29, 32, 38, el-Kasas 28/20, 32, 38, Sâd, 38/6, ez-Zuhruf 43/46.

¹³¹ Bk. el-Bakara 2/246, 247, el-Mâide 5/20, Yûsuf 12/43, 50, 54, 72, 76, el-Kehf 18/79, en-Neml 27/34, en-Nâs 114/2.

¹³² Bk. en-Nisâ 4/59, 83.

(1) Mele'aristokratlar

Mele' sözcüğü dolmak, danışmak, yardım etmek anlamına gelen م ل ج kökünden türemiş bir isim olup toplumun ileri gelenleri, reisler, eşraf, seçkinler, sözü dinlenenler, kendilerine danışılan kimseler, belirli bir amaç için bir araya gelenler ve görünüşleriyle göz doldurup onlara bakanlarda heybet uyandıranlar anlamında kullanılır.¹³³ Bu sözcük, Kur'ân'da otuz yerde geçmektedir.¹³⁴ Yine, ilahi vahiyde; lüks ve bolluk içinde yaşayan seçkinleri, toplumun önde gelenlerini ve büyüklerini gösteren *mütref*,¹³⁵ *sâdet*¹³⁶ ve *küberâ*¹³⁷ sözcükleri de buna yakın bir anlamda kullanılmıştır.

Söz konusu kelimenin işaret ettiği kimseler, Kur'ân'da genel olarak inkârcı, kibirli, zalim, insanları küçümseyen, şımarık, azgın, inatçı ve alaycı sıfatlarıyla nitelenmiştir.¹³⁸ Kur'ân vahyinde geçen peygamber kıssalarına bakıldığında, elçileri yalanlayanların, küçümseyenlerin ve onlara eziyet edenlerin genellikle halkın, düzenlerinin bozulmasını istemeyen ve süregelen yerleşik yapının korunmasından yana olan zenginleri ve eşrafı olduğu görülür. Bu sözcüğün kök anlamlarından birinin “midenin dolu olmasından dolayı duyulan ağırlık ve şişkinlik hissi”¹³⁹ olması da söz konusu kişilerin “karnı tok, sırtı pek” insanlar olduğu izlenimini vermektedir. Belki de bu yüzden Hz. Peygamberi ilk yalanlayan ve ona ilk eziyet edenler Mekke'nin eşrafı ve zenginleri olmuştur.

¹³³ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn: müretteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), “mle”, 4/162; İbn Manzûr, “mle”, 1/158, 159; Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), “mle”, 66; er-Râgîb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2009), “mle”, 776.

¹³⁴ Bk. Muhammed Fuâd Abdülbakî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), “mle”, 672.

¹³⁵ Bk. el-İsrâ 17/16, el-Mü'minûn 23/64, Sebe 34/34, ez-Zuhruf 43/23, el-Vâkıa 56/45.

¹³⁶ Bk. el-Ahzâb 33/67.

¹³⁷ Bk. el-Ahzâb 33/67.

¹³⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Beşşâr 'Avâz Ma'rûf - 'İsâm Fâris el-Huristânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 2/106, 4/232, 234, 236, 276, 360, 5/359, 362, 504, 558, 6/24, 26, 335; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerikandî, *Bahru'l-'ulûm*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/218, 549, 2/108, 123, 126, 412, 473, 495, 513, 3/130; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-'uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye - Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.), 2/445; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 2(3)/159, 4(7)/149; İbrahim Çelik, “Mele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2004), 29/36.

¹³⁹ Ferâhîdî, “mle”, 4/162; İbn Manzûr, “mle”, 1/158.

Toplumun sosyal, siyasal, ekonomik ve askerî güç odaklarını temsil eden bu seçkin grup geleneksel otoritenin sıkı takipçisidir. Öteden beri sürdürdükleri müreffeh ve bolluk içerisindeki yaşantılarının kesintiye uğramasını istemediklerinden, Allah'ın gönderdiği elçileri hep yalanlama ve karalama yoluna gitmişlerdir. Servetleri, sosyal ve siyasal konumları onları halkı küçük görmeye,¹⁴⁰ onlara zulüm ve haksızlık yapmaya¹⁴¹ ve kendi kendilerine yeterli oldukları düşüncesine¹⁴² sürüklemiştir. İşte, onların hidâyet önderleri olan elçileri yalanlamalarının en önemli sebebi budur.

İlahi mesajın geldiği coğrafya olan Mekke'ye bakıldığında, burada merkezî bir yönetimin olmadığı, şehrin başlarında reisleri bulunan bir kabileler konfederasyonundan oluştuğu, hayati kararların alındığı seçkinlerden oluşan bir meclisinin bulunduğu, şehrin yönetimiyle ilgili bir takım önemli görevlerin (*hicâbe, sikâye, rifâde, nedve, livâ* vb.) yerine getirilmesi işinin önde gelen kabilelere verildiği anlaşılmaktadır.¹⁴³ Bütün bunlar göz önüne alındığında Mekke'de siyasal iktidarın, kabile reislerinin ve eşrafın temsil ettiği seçkinlerden oluşan bir aristokrat yönetiminden oluştuğu anlaşılmaktadır.

(2) *Melik/kral*

Melik sözcüğü sahip olmak, akıl sahibi canlılara emretme ve yasaklama sûretiyle hükmetmek, zorla elde etmek, güç, kuvvet anlamına gelen ك ل م kökünden türemiş bir isim olup kral, seyyid, rab,¹⁴⁴ efendi ve en büyük reis anlamında kullanılır.¹⁴⁵ Bu sözcüğün türevleri, Kur'ân'da yüce Allah'ın sıfatları olarak *Melik*, *Melîk* ve *Mâlik* kelimelerinin geçtiği sekiz yer¹⁴⁶ dışında, on yerde kral anlamında kullanılmıştır.¹⁴⁷ Bu yerlerden biri dışında, kralların uygulamaları hakkında olumsuz bir ifade geçmemektedir. Diğer taraftan, bazı tefsirlerde; kendisine hizmet edilene, evi, hizmetkârı ve karısı olana,

¹⁴⁰ Bk. Hûd 11/31.

¹⁴¹ Bk. Yûnus 10/83, el-A'râf 7/88.

¹⁴² Bk. Abese, 80/5.

¹⁴³ Ali, *Mufasssal*, 4/48-50; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 70-110; Takkûş, *Târîhu'l-'Arab*, 443-450.

¹⁴⁴ Topluluğun itaat ettiği kimse olan reise ve krala Kur'ân'da "rab" adı verilmiştir: "*Rabbine şarap sunuyordu.* (Yûsuf 12/41); "*Hahamlarını ve ruhbanlarını Allah'tan başka rabler edindiler.*" (et-Tevbe 9/31).

¹⁴⁵ Ferâhîdî, "mlk", 4/166; İbn Manzûr, "mlk", 10/492; Fîrûzâbâdî, "mlk", 1232; Seyyid Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs* (Kahire: Matba'atü'l-Hayriyye, H 1306), "mlk", 7/180; Isfahânî, "mlk", 774; Ahmet Güner, "Melik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2004), 29/51.

¹⁴⁶ Bk. el-Fâtîha 1/4, Âl-i İmrân 3/26, Tâhâ 20/114, el-Mü'minûn 23/116, el-Kamer 54/55, el-Haşr 59/23, el-Cuma 62/1, en-Nâs 114/2.

¹⁴⁷ Bk. el-Bakara 2/246, 247, el-Mâide 5/20, Yûsuf 12/43, 50, 54, 72, 76, el-Kehf 18/79, en-Neml 27/34,

izni olmaksızın evine kimsenin giremediği ve emrine itaat edilen kişiye de *melik* denildiği ifade edilmektedir.¹⁴⁸

Arapçada köleye *mamlûk* denildiği¹⁴⁹ göz önüne alındığında *melik* sözcüğünün; kendi tercihleri dışında insanlar üzerinde mutlak bir egemenlik kuran, onları kölesi sayan, malları ve canları hakkında dilediği gibi karar veren bir yönetici tipi olarak algılandığı söylenebilir. Araplar arasında bu sözcük dile getirildiğinde, korkuyla karışık bir saygı hissi uyandırıyor. Halkını zulümle, akılsızca, zorbalık ve despotlukla yöneten krallar olduğu gibi¹⁵⁰ az da olsa adaletle, hikmetle, yumuşaklıkla ve şûrâ ile yöneten krallar¹⁵¹ da vardı.

İlahi vahyin Mekke'yi aydınlatmaya başladığı yıllarda bölgede yaşayan göçebe ve yerleşik Arap kabileleri, Sami dillerinde çok yaygın bir şekilde kullanılan bu sözcüğü yakından tanıyorlardı. Arap Yarımadasında kurulan krallıklar, çevredeki Asur, Babil, Pers ve Mısır krallıkları gibi mutlak monarşiyle yönetilmiyorlardı. Buradaki krallar, istisnalar olmakla birlikte genellikle alacakları herhangi bir karar konusunda bölge valileri, kabile liderleri, önde gelen din adamları ve halkın değer verip sözünü dinlediği insanlarla istişare ediyorlardı. Ayrıca, yetkileri de bir takım meclisler tarafından az da olsa sınırlandırılmıştı. Bu yönüyle, söz konusu krallıkların mutlak monarşi olmadıkları söylenebilir. Görüldüğü gibi, bu bölgede yaşayan halkın ve yöneticilerin siyasal kültür kodlarında şûrânın önemli bir yeri vardı.¹⁵²

(3) *Ülü'l-emr/siyasal otoriteler*

Ülü'l-emr iki sözcükten oluşan bir tamlamadır. Tamlamanın birinci kısmını oluşturan *أول* edatı dönmek, yönetmek anlamındaki *أول* kökünden türemiş olup sahip olmayı ifade eder.¹⁵³ Tamlamanın ikinci kısmını oluşturan *أمر* sözcüğü ise yönetmek, emretmek, yetkilendirmek, danışmak, çoğalmak, bereket anlamına gelen *أمر* kökünden

¹⁴⁸ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/65; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 1/218, 426, 3/528.

¹⁴⁹ İbn Manzûr, “mlk”, 10/493; Zebîdî, “mlk”, 7/181.

¹⁵⁰ Bk. en-Neml 27/34, el-Kehf 18/79.

¹⁵¹ Bk. en-Neml 27/32.

¹⁵² Ali, *Mufasssal*, 5/212-214.

¹⁵³ Fîrûzâbâdî, “evl”, 1244.

türemiş olup iş, oluş, yönetim, emir ve yetkiyi ifade eder.¹⁵⁴ Buna göre, tamlamanın anlamı “yönetim/emir/yetki sahipleri” olur ki bu nitelikte olan kişilere siyaset bilminde “siyasal otoriteler” denilir. Söz konusu otoriteler halk tarafından veya halkın seçmiş olduğu siyasal iktidar tarafından yetkilendirilmiş olan kimselerdir.

Emr sözcüğünün bu tamlama dışında tek başına kullanıldığı yerler dikkate alındığında, iki âyette yetki anlamındaki siyasal iktidarı ifade ettiği anlaşılmaktadır.¹⁵⁵ Çünkü bu iki âyette geçen *emr* sözcüğü siyasal bir terim olan şûrâ ile ilişkilendirilmiştir. Bağlam karinesi göz önüne alındığında, sözcüğün yönetim işini, yani siyasal iktidarı ifade ettiği açıktır.¹⁵⁶

Arap dilindeki ر م أ maddesinin anlamlarından biri de çoğalmaktır. İnsanlar çoğalınca korunmak, aralarında çıkan anlaşmazlıkları çözmek ve düzeni sağlamak için içlerinden birisini gönüllü olarak itaat edilmek üzere emir verme yetkisiyle donatırlar.¹⁵⁷ Bu şekilde eşitlikçi olmayan bir otorite ilişkisi kurulunca emir ve itaat gündeme gelir. Çünkü emir verme ve verilen emre itaat edilmesi siyasal iktidarın temelini oluşturur.¹⁵⁸

Kur’ân vahyinin inmeye başladığı çağda ve coğrafyada yaşayan Araplar arasında yaygın olarak kullanılan *emîr* sözcüğü “emir vermek üzere yetkilendirilmiş kişi” anlamına geliyordu. Bu sözcüğün etimolojisine bakıldığında, hem emir veren anlamında mübalağalı ism-i fâil, hem de emir alan anlamında ism-i mef’ûl olduğu görülür.¹⁵⁹

Müşrikler Allah’ın elçisine “Mekke emîri, Hicaz emîri” diyorlardı. Hz. Peygamberin ve Raşit Halifelerin görevlendirdiği ordu komutanlarına da “ordu emîri” denilmekteydi. İslam’da ilk kez hicretin ikinci yılında Nahle vadisine gönderilen sekiz kişilik birliğe komuta eden Abdullah b. Cahş’a (öl. 3/625) ve daha sonraları Kadisiye savaşına komuta eden Sa’d b. Ebî Vakkâs’a (öl. 55/675) “müminlerin emîri” lâkâbı

¹⁵⁴ Ferâhîdî, “emr”, 1/85, 86; İbn Manzûr, “emr”, 4/29, 30; Zebîdî, “emr”, 3/17-19; Fîrûzâbâdî, “emr”, 439; Ebu’l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-lüga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru’l-Fikr, 1979), “emr”, 1/137, 138; İsfahânî, “emr”, 89.

¹⁵⁵ Bk. Âl-i İmrân 3/159; eş-Şûrâ 42/38.

¹⁵⁶ Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm*, 1/311, 3/198; Mâverîdî, *Nüket*, 1/433, 5/206; Kurtubî, *Câmi’*, 8(15)/25; Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâfû ‘an hakâiki’t-tenzîli ve ‘uyûni’l-ekâvili fi vücûhi’t-te’vil* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 3/408; Cemîle Zıyyân, *Mefhûmü’l-emr fi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2010), 81, 596-598.

¹⁵⁷ İbn Fâris, “emr”, 1/138; İsfahânî, “emr”, 89; Mecdüddin Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi’t-temyîz fi letâifi’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Meclisü’l-A‘lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye Lecnetü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, 1996), 2/40.

¹⁵⁸ Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 131, 135, 137.

¹⁵⁹ İbn Manzûr, “emr”, 4/31, 32; Zebîdî, “emr”, 3/18.

verilmişti.¹⁶⁰ Anlaşıldığı kadarıyla, bu sözcük ister tek başına, ister izafetle kullanılmış olsun yetkilendirilmiş iktidar sahiplerini, yani siyasal otoriteleri ifade etmektedir.

Bu bilgiler ışığında, *ülü'l-emr* teriminin; emir ve otorite sahiplerini, yani insanların yönetimle ilgili işlerini yükledikleri, aralarında çıkan uyuşmazlıklarda müracaat ettikleri ve gönüllü olarak emirlerine uydukları yetki sahibi siyasal otoriteleri anlattığı söylenebilir. Kur'ân'da iki âyette geçen¹⁶¹ bu terimin ne anlama geldiği hakkında tefsircilerin sözbirliği yoktur. Bazılarına göre, bu otoritelerden kasıt sadece siyasal otoriteler, bazılarına göre alimler, diğer bazılarına göre ise her iki gruptur.¹⁶² Söz konusu iki âyetin bağlamında otoritenin unsurlarından biri olan itaatten söz edildiğine göre, *ülü'l-emr* terimiyle siyasal otoritelerin kastedilmiş olması daha doğru görünmektedir.¹⁶³

b. Sünnette Siyasal İktidar

Resûlullah'ın yaşadığı zaman diliminde ve coğrafyada siyasal iktidarı ve onu kullanan kişiyi tanımlayan sözcüklerin, doğal olarak önceki bölümde ifade edildiği üzere Cahiliye Araplarının kullandıkları sözcükler olması gerekir. Çünkü henüz İslam Arabistan Yarımadasının dışına taşmamış, Arap kabileleri çok farklı kültürler ve dillerle karşılaşmamış ve buna bağlı olarak da siyasal kültürlerinde ve dillerinde herhangi bir değişiklik olmamıştı. Durum böyleyken, Sünneti nakleden hadis kitapları incelendiğinde Hz. Peygamber döneminde yaşayan insanların, siyasal iktidar ve onu kullanan kişiye ilişkin olarak hiç duymadıkları ve aşına olmadıkları bir takım kelimelerin var olduğu görülür. Bunun nedeni araştırıldığında rivâyet sorunuyla karşılaşmaktadır.

¹⁶⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1984), 13, 19; Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbni Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk: Dâru Ya'reb, 2004), 1/409.

¹⁶¹ Bk. en-Nisâ 4/59, 83.

¹⁶² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/493, 514; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/275; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 1/363, 1/372; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986), 2/210-215; Kurtubî, *Câmi'*, 3(5)/168, 169; İsfahânî, "emr", 90; Talip Türcan, "Ülü'l-emr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2012), 42/295, 296.

¹⁶³ İbn Teymiyye'nin, Nisâ sûresinin 59. âyetini "ümerâ âyeti" olarak nitelendirmesi bu savı destekler niteliktedir. [Bk. Takıyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî islâhi'r-râ'î ve'r-ra'iyye*, thk. Ali b. Muhammed el-'Imrân (Cidde: Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, ts.), 5; Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn, *Şerhu kitâbi's-siyâseti's-şer'iyye li şeyhi'l-İslâm İbni Teymiyye* (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2004), 17].

Okuma yazma bilenlerin çok az olduğu, yazı araçlarının nadir olarak bulunduğu ve çok sınırlı sayıda insanın bunlara erişebildiği bir ortamda hadislerin sözlü olarak aktarımı kaçınılmazdır. İnsan, doğası gereği işittiğini unutmaya meyillidir. Bunun bir sonucu olarak raviler, Hz. Peygamberden işittiklerini çoğu zaman aynı kelimelerle nakletmemişler, hadislerde geçen bazı lafızları kendi sosyo-kültürel çevrelerinin ve belleklerinin etkisinde kalarak değiştirmişlerdir.

Hz. Peygamberin vefatından sonra yoğun bir şekilde farklı coğrafyalara ve kültür havzalarına doğru fetihlerin başlaması, bunun sonucunda İslam toplumunun içinde yaşamış olduğu sosyo-kültürel çevrenin görece hızlı bir şekilde değişime uğraması siyasal kültürü de etkilemiştir. Söz konusu değişim insanların bir zamanlar yaşamış oldukları çevreye dair anılarını unutmalarına yol açmıştır.¹⁶⁴ Doğal olarak bu olgunun dilde de yansımaları görülmüş, toplumun siyasal kültür dilinde siyasal iktidarı anlatan sözcüklerin anlamları değişime uğramış veya yerlerini yeni sözcüklere bırakmışlardır.¹⁶⁵

Sünnetin naklinde, ravilerin hadisleri mânâ olarak nakletmeleri oldukça yaygın bir uygulamaydı. Bu yüzden hadislerin çok büyük bir bölümü lafzıyla değil, mânâsıyla rivâyet edilmiştir. İslam dinine yeni girmiş Arap olmayan veya onların çoğunlukta oldukları coğrafyalarda yaşayan Arap olan raviler, söz konusu hadisleri naklederken bir takım ekleme ve çıkarmalar yapmışlar ve bazı sözcüklerin yerine başka sözcükleri kullanarak rivâyet etmişlerdir. Çünkü söz konusu raviler Arap dilinin gramerinden ve inceliklerinden haberdar değillerdi. Durum böyle olunca, aynı olayı anlatan bir hadis, anlam bakımından birbirine benzeyen farklı sözcüklerle aktarılmıştır. İşte tam da bu nedenle, Sahabeden ve onlardan sonraki nesilden pek çok ravi hadisi bu şekilde naklederken “Hz. Peygamber bunun gibi, buna yakın, bu anlama gelen bir söz söyledi” ifadesini cümlelerinin sonuna ekler ve böylelikle hadisten anlamış oldukları şeyi bu ihtiyat kaydıyla rivâyet ederlerdi.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Assmann, *Kültürel Bellek*, 73.

¹⁶⁵ Hilmi Halil, *el-Müvelled fi'l-'arabiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1985), 37, 38. Çünkü birinci hicrî yüzyılın ilk yarısında İslam fetihlerinin büyük bir kısmı tamamlanmış, bunun sonucunda Arabistan Yarımadasında yaşayan kabileler önemli oranda fethedilen coğrafyalara dağılmış, yeni kurulan şehirlere yerleşmiş ve aşına olmadıkları sayısız diller ve farklı kültürlerle karşılaşarak geçmiş çevrelerine dair anılarını unutmaya başlamışlardır. Elbette bundan ilk etkilenen şey de dil olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Halil, *Müvelled*, 239-250; Fâhûrî, *Câmi'*, 308, 309.

¹⁶⁶ Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2003), 2/125; Ebû 'Amr Osmân b. Abdirrahmân İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-Hadîs* (şerhi *et-Takyîd ve'l-îzâh* ile birlikte) (Kahire:

Yukarıda anlatılan olguyu ortaya koyan pek çok örnekten biri de aynı anlamdaki iki hadisin lafızlarının farklılığıdır. Söz konusu hadislerden biri *imâm*,¹⁶⁷ diğeri *emîr*¹⁶⁸ sözcüğü kullanılarak rivâyet edilmiştir. *Emîr* sözcüğü, Hz. Peygamberin yaşadığı devrin siyasal kültüründe yöneticiyi, yani siyasal iktidar sahibini anlatan yaygın ifade biçimiyken¹⁶⁹ *imâm* sözcüğü Hz. Ali (öl. 40/661) döneminden sonra, hicrî birinci asrın ikinci yarısında halkın siyasal kültürüne girmeye başlamış bir ifade biçimidir.¹⁷⁰ Anlaşıldığı kadarıyla hadisleri rivâyet edenler, bunu yaparken doğal olarak içinde yaşadıkları sosyo-kültürel çevrenin tedavül ettiği kelimeleri kullanmışlardır.

Buraya kadar verilen bilgilerin ışığında, Sünnette geçen ve siyasal iktidar veya onu elinde bulunduran yönetici anlamında kullanılan kavramlara bakıldığında şu sözcüklerin yaygın olduğu görülmektedir:

Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.), 189; Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İktirâh fi usûli'n-nahv*, thk. Abdülhakîm 'Atıyye (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 43, 44. İşte bu yüzden, Arapçanın genel gramer kurallarını ispat konusunda Ebû 'Amr b. 'Alâ, İsa b. 'Amr, Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh, Kesâî ve Ferrâ gibi önde gelen dilbilimciler hadisleri delil göstermekten kaçınmışlardır. Bunu yapmalarının bir sebebi, rivâyet edilen lafzın Hz. Peygamber'in bizatihi kendi lafzı olduğuna dair duydukları güvensizlikti. Çünkü raviler mânâ rivâyetine cevaz veriyorlar, bunun sonucunda bir olayı anlatan hadis farklı lafızlarla naklediliyordu. Hatta bir keresinde Süfyân es-Sevrî söyle söylemiştir: “Ben size, hadisleri işittiğim gibi aktardığımı söylersem sakın bana inanmayın, aktardığım sadece mânâdır!” Bir diğer sebep de nakledilen hadislerde sıklıkla dilbilgisi hatalarının bulunmasıdır. Çünkü doğal olarak ravilerin çoğu Arap değildi ve Arap dilinin gramerini iyi bilmiyorlardı. Bunun sonucunda ortaya fasih olmayan pek çok rivâyet çıkıyordu. Ayrıntılı bilgi için bk. Süyûtî, *İktirâh*, 44-46.

¹⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002), “Cuma”, 11].

¹⁶⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002), “Cuma”, 11].

¹⁶⁹ Ebû Ahmed Hamîd b. Zenceveyh, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Şâkir Zeyb Feyyâz (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1986), 77, 80, 84; Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemir Mühennâ (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 2010), 1/383, 387, 397, 2/7, 19; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnü'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 2/234, 242, 253; Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Düheys (b.y.: Mektebetü'l-Esedî, 2003), 277, 433, 636, 693, 827, 904; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-'Arabî, *el-'Avâsim mine'l-kavâsim*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb (Kahire: Mektebetü's-Sünne, H 1412), 61; Ebu'l-Kâsim Abdurrahman b. Abdillâh b. Ahmed b. Ebî'l-Hasen es-Süheylî, *er-Ravzu'l-ünûf fi tefsîri's-sîreti'n-nebeviyye li İbni Hişâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/377, 415, 449; Muhammed Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987), 48, 193, 539; Fâhûrî, *Câmi'*, 116, 299.

¹⁷⁰ İbn Zenceveyh, *Emvâl*, 69, 76, 80; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/77, 101, 104, 108, 118; İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, 2/236, 257; Muhammed 'Amâra, *el-İslâm ve felsefetü'l-hukm* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1989), 35.

(1) *Emîr/ümerâ/emr/imra/imâra*

Resûlullah'ın yaşamış olduğu dönem sosyo-kültürel açıdan Cahiliye çağının bir devamıdır. Çünkü günlük yaşam tarzında, sosyal ilişki biçimlerinde, olayları algılama ve düşünüş şekillerinde henüz köklü değişimler olmamış, kadim Arap kültürü egemenliğini sürdürmüştür. Siyasal kültür açısından da durum bundan pek farklı değildir.

Döneme ışık tutan hadisler incelendiğinde, müslümanların siyasal kültüründe yönetim işini ve yöneticileri ifade etmek için Hicaz, Tihame ve Necd bölgelerinde yaşayan Arapların aşına oldukları *إمارة / إمرة / أمر / أمراء / أمير* kökünden türemiş olan *ر م أ* kökünden türemiş olan sözcüklerinin sıkça kullandıkları görülür.¹⁷¹

Söz konusu coğrafyada, mutlak olarak söylendiğinde *emr* sözcüğü yönetim işini, siyasal iktidarı ifade ediyordu. Kur'ân da müslümanların yönetiminde şûrâdan söz ederken bu sözcüğü kullanmıştır.¹⁷² Buradan hareketle, Sünnette yönetimle ilgili kullanılan en yaygın ifade biçiminin bu sözcük ve türevleri olduğu söylenebilir.

(2) *İmâm/eimme*

Önder anlamına gelen *imâm* kelimesinin¹⁷³ tarihsel süreç içerisinde geçirmiş olduğu anlam değişikliği göz önüne alındığında, Resûlullah döneminde siyasal iktidar sahibini temsil etmediği söylenebilir. Bu kelimenin ve türevlerinin geçtiği hadislere bakıldığında çoğunun sözlük anlamına uygun olarak namazda öne geçen kişiyi ifade ettiği görülür.¹⁷⁴ Siyasal iktidarı ifade edenlerin ise¹⁷⁵ ravilerin marifetiyle *emîr* kelimesi yerine kullanılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

(3) *Halîfe/hulefâ/hulâfe*

Uzaklarda bulunması, ölmüş olması, işini yapmaktan aciz olması veya öncekinin yerine geçen kişiyi şereflendirme gibi nedenlerden birine bağlı olarak bir kimsenin yerine

¹⁷¹ Buhârî, “Fezailü’s-Sahâbe”, 5, “Hudûd”, 4, “Ahkâm”, 7; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fazl ed-Dârimî, *el-Müsnedü'l-câmi'* (Mekke: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2013), “Mukaddime”, 34.

¹⁷² Bk. eş-Şûrâ 42/38.

¹⁷³ Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Huseynî el-Kefevî, *el-Külliyât: mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-fürûkâ'l-lügaviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), “İmâm”, 176, 186.

¹⁷⁴ Bk. A. J. Wensinck vd., *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1988), “İmâm/Eimme”, 1/88-92.

¹⁷⁵ Buhârî, “Ahkâm”, 48, “İ'tisâm”, 28.

geçen, onun ardılı ve nâibi anlamında kullanılan *halîfe* kelimesi ve türevleri,¹⁷⁶ Cahiliye devrinde olduğu gibi Saadet Asrında da aynı anlamda kullanılmaya devam etmiştir. Kelime ve türevlerinin kullanıldığı hadisler incelendiğinde, bir kısmının sözlük anlamına uygun olarak kişinin yokluğunda onun yerine geçen ardılını ve vekilini,¹⁷⁷ diğer kısmının ise siyasal iktidarı temsil eden yöneticiyi ifade ettiği anlaşılır.¹⁷⁸ *Halîfe/hulefâ* kelimesinin yönetici anlamında kullanıldığı hadislerde, ravilerin asıl lafzı (*emîr*), kendi dönemlerinde aynı anlama gelen bir başkasıyla (*halîfe*) değiştirmiş olmaları ihtimali yüksektir.¹⁷⁹

İleride gelecek olan Hilâfet ve İmâmet bölümünde *imâm* ve *halîfe* kavramları ayrıntılı olarak ele alınacağı için buradaki açıklamalar sınırlı tutulmuştur.

(4) *Sultân*

Bir şey üzerinde güç ve baskı uygulamak, zor kullanmak, bir kimseye yetki vermek anlamına gelen ط س ل ط kökünden türemiş olan *sultân* kelimesi kuvvetli delil, yetki, zor kullanma gücü, egemenlik vb. anlamlara gelir.¹⁸⁰ Sünnete bakıldığında, söz konusu kelimenin hadislerin çoğunda sözlük anlamında kullanılmış olduğu görülür. Kelimenin siyasal iktidar anlamında kullanıldığı az sayıdaki hadiste ise yukarıda ifade edildiği gibi, ravilerin asıl kelimeleri başkalarıyla değiştirmiş olmaları ihtimalinden söz edilebilir.¹⁸¹

(5) *Melik/mülûk*

Arapların ve Sami dilini konuşan diğer halkların, siyasal iktidarı elinde tutan ve ülke üzerindeki her şeye malik olan yönetici, kral, hükümdar anlamında çokça

¹⁷⁶ Kefevî, “Halîfe”, 427.

¹⁷⁷ Bk. Buhârî, “Cenâiz”, 96, “Ahkâm”, 51; Müslim, “Fiten”, 110; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), “Cihâd”, 72; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi’u’l-kebîr*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1996), “De’avât”, 41; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şu’ayb en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmün’im Şelebî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), “İsti’âze”, 43.

¹⁷⁸ Buhârî, “Enbiyâ”, 50; Müslim, “İmâre”, 5, 7, 10, 44; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 8.

¹⁷⁹ Bu ihtimali destekleyen delillerden biri de Hz. Ebû Bekir’e “Resûlullah’ın halifesi” denildiği halde Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali için “müminlerin emiri” ifadesinin kullanılmasıdır. [Bk. Muhammed Abdülhây el-Kettânî, *Nizâmü’l-hukûmeti’n-nebeviyye: et-terâtîbü’l-idâriyye*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Şeriketü Dâri’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, ts.), 1/80, 81].

¹⁸⁰ Ferâhîdî, “slt”, 2/264; İbn Fâris, “slt”, 3/95; İsfahânî, “slt”, 420.

¹⁸¹ Buhârî, “Fiten”, 3; Müslim, “İmâre”, 56; Tirmizî, “Fiten”, 13, 69; İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbni Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1918), “Fiten”, 20; Nesâî, “Kasâme”, 25.

kullandıkları *melik/mülûk* sözcüğü buna bağlı olarak Sünnette de sıkça geçmektedir.¹⁸² Çoğu formuyla birlikte araştırıldığında, sözcüğün hadislerde geçtiği her yerde bu anlamda kullanılmış olduğu görülecektir.¹⁸³

(6) *Vâli/veliyü 'l-emr/vülâtü 'l-emr/vilâye*

Yakın olmak, bitişmek, izlemek, sorumlu olmak, bir işi üstlenmek anlamına gelen و ل و kökünden türemiş olan *vâli/veliyü 'l-emr/vülâtü 'l-emr/vilâye* kelimeleri yönetim işini ve onu üstlenmiş olan yöneticileri ifade etmektedir.¹⁸⁴

Resûlullah döneminde *velî* kelimesi genel olarak bir işi üstlenen, bir kişinin işlerini yürüten, onun yakını, yardımcısı ve destekçisi anlamında olmak üzere bir başka kelimeye izafe edilerek “kızın velisi, maktulün velisi, yetimin velisi” şeklinde kullanılmıştır.¹⁸⁵ Bu sözcüğün, yönetimi/siyasal iktidarı betimleyen *emr* sözcüğüne izafe edilerek *veliyü 'l-emr/vülâtü 'l-emr* şeklinde “yönetimi üstlenen kişi/kişiler” anlamındaki kullanımı hadislerden anlaşıldığı kadarıyla oldukça nadir olup ravilerin kendi çağlarının siyasal kültür kodlarına göre söz konusu hadislerdeki lafızları değiştirmiş olmaları ihtimalini akla getirmektedir.¹⁸⁶

3. Hz. Muhammed'in İktidar ve Otoritesi

Hz. Muhammed'in iktidar ve otoritesinden söz etmeden önce, onun asıl kimliğini oluşturan peygamberlik niteliğinin mahiyeti ele alınmalıdır. Peygamber; yüce Allah'tan melek vasıtasıyla aldığı vahiyle, kalbine gelen ilhamla veya gördüğü salih rüya ile ahirete dair olacakları insanlara haber verip onları uyan, müjdeleyen ve dünya hayatında Allah'ın ahkâmına göre nasıl yaşamaları gerektiğini öğreten kimsedir.¹⁸⁷ Peygamber,

¹⁸² İbn Mâce, “Et'ime”, 30, “Zühd”, 4.

¹⁸³ Bk. Wensinck, “mlk”, 6/258-260.

¹⁸⁴ İbn Fâris, “vly”, 6/141; Isfahânî, “vly”, 885-887; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtü 'l-fünûn ve 'l-ülûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), “Veliyy”, 1806-1808.

¹⁸⁵ Bk. Wensinck, “vly”, 7/329-331.

¹⁸⁶ Buhârî, “Ahkâm”, 8; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, şrh. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995), 1/5, 6, 4/80.

¹⁸⁷ Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru's-Sürûr, ts.), “Resûl”, 49; Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh et-Teftâzânî, *Şerhu 'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman 'Umeyra (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998), 5/5; İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Lüma' u 'l-edille fî kavâ'idi 'akâidi Ehli's-Sünne ve 'l-Cema'a*, thk. Fevkiyye Huseyn Mahmûd (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1987), 123.

yüce Allah tarafından yetkilendirilmiş, mucizelerle desteklenmiş ve itaat edilmesi istenerek otorite kılınmış bir insandır. Peygamber, dinin üç temel bileşeni olan inanç, ibadet ve ahlâk ilkelerini öğretmek üzere gönderilmiştir.¹⁸⁸ Buna göre, bir peygamberi sıradan insanlardan ayıran en önemli özelliği, onun Allah'tan vahiy alıp gaipten haber vermesi ve mucize denilen doğaüstü olaylarla desteklenmesidir.

Bu yönüyle, peygamberin karizmatik bir önder olduğu söylenebilir. Söz konusu kişiliğine bağlı olarak, ona inanan insanlar peygamberi bir önder olarak görürler ve dinsel otoritesine boyun eğip ona itaat ederler.¹⁸⁹ Burada peygamberin iktidarı değil, otoritesi söz konusudur. Çünkü bir peygamber, kendisine inanmadıkları veya emrine uymadıkları için insanlara cebir uygulamaz, zora başvurmaz.¹⁹⁰ Her ne kadar sıklıkla kullanılsa da iktidarda içkin olan cebir ve zorlama otoritede söz konusu değildir.¹⁹¹

Abdullah'ın oğlu Muhammed'in dünyaya geldiği coğrafyada devlet iktidarını bilmeyen, özgürlüklerine son derece düşkün bireylerden oluşan kabilelerin meydana getirdiği gevşek bir konfederasyon yapısı vardı. Mekke, her biri belirli bir mahallede yerleşik, kendi iç işlerine kendileri bakan ve ancak savaş ve barış gibi önemli konularda toplanan kent konseyinin oybirliği ile aldığı kararlara uyan bağımsız denilebilecek kabilelerden oluşuyordu. Söz konusu kabileler o zamana kadar hiçbir kralın yönetimine boyun eğmemiş, hiçbirine haraç ödememişti. Siyasal otoriteye boyun eğmeye, ona itaat etmeye, bu uğurda özgürlüklerinden ödün vermeye hiç alışık değillerdi. Hatta “eşitler arasında birinci/*pimus inter pores*” kabul edilen kabile reislerinin otoritesi bile oldukça gevşekti ve yaptırım gücünden yoksundu. Bu nedenle, İslam gelinceye kadar Arabistan

¹⁸⁸ Bk. Âl-i İmrân 3/32, 50, en-Nisâ 4/59, 80, el-Mâide 5/92, el-Enfâl 8/1, 20, 46, en-Nûr 24/54, 56. Peygambere itaat edilmesini emreden âyetler onun mutlak dinsel otoritesinin göstergesidir. Peygamber, Allah tarafından yetkilendirilmiştir. (Bk. el-A'râf 7/158). Peygamberin otoritesi vahye dayanır, vahyi getiren peygambere mutlak itaat gerekir. Buna göre, nübüvvet sadece dinsel ve karizmatik otoritenin kaynağıdır.

¹⁸⁹ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/362, 2/565; Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 138; Oktay, *Siyaset Bilimi*, 58-61. Karizma; bir kişinin olağanüstü olduğunun düşünülmesini sağlayan, insanüstü ve istisnai güçler ve niteliklerle donatılmış sayıldığı durumdur. Bu niteliklere sahip olan kişi önder sayılır, kişiliği ve emirleri sorgulama konusu yapılmaz. Burada karizmatik otorite ile önder kavramları aynı anlama gelmektedir. (Bk. Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/362; Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 136-138; Oktay, *Siyaset Bilimi*, 59).

¹⁹⁰ Bk. Kâf 50/45.

¹⁹¹ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 129.

Yarımadasında yaşayan tüm kabileleri tek bir otorite altında birleştiren herhangi bir devlet kurulamamıştır.¹⁹²

Hız. Muhammed'in çağrısını ve buna bağlı olarak iktidar ve otoritesini Mekke ve Medine dönemi olarak iki bölümde incelemek gerekir. Mekke döneminde Hız. Muhammed'in dinsel ve karizmatik otoritesinden, Medine döneminde ise buna ek olarak siyasal iktidarından söz etmek yerinde olacaktır.

a. Mekke Dönemi

Yeni bir düzenin kurulmasında, bilinçli olarak gelenekten kopmalar neredeyse tamamen bir peygamberin getirdiği vahiyle gerçekleşir.¹⁹³ Mekke'de oluşmaya başlayan ilk mümin topluluk siyasal bir topluluk olmadığı gibi, siyasal bir amaçları da yoktu.¹⁹⁴ Bununla birlikte, Hız. Peygamberin aklında Mekke'nin müşrik toplumundan ayrılma ve İslam davetini sürdürebileceği bir toprak parçası bulma düşüncesinin olduğunu gösteren kanıtlar bulmak olasıdır.¹⁹⁵ Hatta Medine'ye hicretten çok önceki bir dönemde, yaklaşık olarak peygamberliğin beşinci yılı civarında bunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Çünkü kalbine, kelimesinin (mesaj) hicret sayesinde yücelip egemen olacağı ilham edilmişti.¹⁹⁶

Allah'ın elçisinin, üzerinde tebliğ görevini rahatlıkla yürütebileceği bir toprak parçası/ülke bulmak istediğinin bir göstergesi, Mekke topraklarında siyasal iktidardan yoksun olduğu için kendisinin bizzat yardım edemediği, yeni dinin destekçilerini ve gelecekteki İslam devletinin "halk" unsurunu oluşturan baskı altındaki zayıf ve korunmasız müminlere Habeşistan'a hicret etmelerini tavsiye etmesidir. Hız. Peygamber onlara bunu söylerken şu cümleyi kullanmıştır: "*Yüce Allah size, içinde bulunduğunuz*

¹⁹² Ali, *Mufasssal*, 4/48, 49; Âlûsî, *Bülûgu'l-erab*, 1/242; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 862.

¹⁹³ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/146.

¹⁹⁴ Çünkü siyasal topluluk, belirli bir bölgeyi yabancılara karşı güç kullanarak savunmaya hazır insanlardan oluşur. (Bk. Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/73). Mekke'de yaşayan müminler topluluğu ise güç kullanarak savunacakları bir toprak parçasına sahip değillerdi. Onlar tamamen Mekkeli müşriklerin egemen olduğu site devletinin topraklarında yaşıyorlardı.

¹⁹⁵ Bk. Süheylî, *Ravz*, 2/240; Tayyib Bergûs, *Menhecû'n-Nebiyi fi himâyeti'd-da' ve ve'l-muhâfazati 'alâ müncezâtihâ hılâle'l-fetreti'l-mekkiyye* (Herndon/Virginia/USA: el-Ma'hedü'l-'Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1996), 267, 268.

¹⁹⁶ Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahim ed-Dehlevî, *Huccetullahi'l-bâliga*, thk. Seyyid Sâbık (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005), 2/320. Anlaşıldığı kadarıyla buradaki "kelime", tevhidi ifade eden "lâ ilâhe illallah" sözüdür. (Bk. Tirmizî, "Tefsîr", 38).

*durumdan bir çıkış yolu gösterene kadar yanında hiç kimseye haksızlık edilmeyen bir kralın bulunduğu Habeşistan topraklarına gitseniz iyi olur!”*¹⁹⁷

“Yüce Allah size, içinde bulunduğunuz durumdan bir kurtuluş yolu gösterene kadar...” ifadesi, söz konusu hicretin müminlerin belirli bir süreye kadar Kureyş’in işkencesinden korunmaları amacına yönelik olduğunu göstermektedir.¹⁹⁸

Müminlerin bu ilk hicreti onların tercihleriyle olmaması, bunu belki de bir siyasal strateji gereği onlardan Hz. Peygamber istemiştir. Habeşistan’a yapılan hicretin siyasal sonuçlar doğuran bir eylem olduğunu gösteren en önemli delillerden birisi, uluslararası hukukta “suçluların iadesi/extradition”¹⁹⁹ adı verilen bir girişimle, Mekkeli müşriklerin bir heyet göndererek bu ülkeye sığınmış olan siyasi mültecilerin geri verilmesini istemeleridir.²⁰⁰ Bu da Kureyş liderlerinin söz konusu hicretin siyasal niteliğinin farkında ve bilincinde olduklarını göstermektedir.

Amcası Ebû Tâlib’in vefatından sonra Hâşim oğullarının başına geçen müşrik amcası Ebû Leheb tarafından *toplumdışı/tarîd* ilan edilen²⁰¹ Hz. Peygamberin,

¹⁹⁷ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr et-Taberî, *Târîhu’t-Taberî: târihu’r-rusûl ve’l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, ts.), 2/329-331; İbnü’l-Esîr Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvâhid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi’t-târîh*, thk. Ebu’l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1987), 1/596; Süheylî, *Ravz*, 2/90. Allah’ın elçisi, Habeşistan’a giden müminlere Necâşî’ye iletilmesi için şu mektubu vermişti: “... Amcamın oğlu Ca’fer’i bir grup müslümanla sana gönderdim. Sana geldiklerinde onları ağırla!” (Bk. Hamidullah, *Mecmû’atü’l-vesâik*, 43).

¹⁹⁸ Zayıf ve korunmasız müminlerin böylece hayatta kalmalarının sağlanması, belki de yakında kurulacak devletin üç unsurundan (ülke-halk-iktidar) biri olan halkın korunmasını amaçlıyordu! Çünkü halk olmadan bir devletin kurulması veya hayatta kalması imkânsızdır. Resûlullah’ın, hicretten hemen sonra şehirdeki müslüman sayısını öğrenmek için yaptırdığı nüfus sayımının da bu amaca yönelik olduğu anlaşılmaktadır. [Bk. Buhârî, “Cihâd”, 181; Müslim, “İmân”, 67; Hamidullah, *Mecmû’atü’l-vesâik*, 65; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 162; Tayyib Okiç, “İslamiyette İlk Nüfus Sayımı”, *A.Ü.İ.F.D.* 7/1 (1958), 11-20].

¹⁹⁹ Bk. Hüseyin Pazarıcı, *Uluslararası Hukuk Dersleri: II. Kitap* (Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1989), 31.

²⁰⁰ Ya’kübî, *Târîh*, 1/348; İbnü’l-Esîr, *Kâmil*, 1/598, 599; Süheylî, *Ravz*, 2/108-114; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. ‘Abdilberr b. ‘Asım en-Nemerî, *ed-Dürer fi ihtisâri’l-megâzi ve’s-siyer*, thk. Şevkî Dayf (Kâhire: el-Meclisü’l-A’lâ li’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 1966), 54; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 851. Heyetin başında, Sehm kabilesinden ‘Amr b. el-‘Âs bulunuyordu. Mekke site devletinin elçilik/sifâret görevi, Ömer b. el-Hattâb’ın o sırada müslüman olması üzerine Sehm oğulları kabilesine verilmişti. (Bk. Süheylî, *Ravz*, 2/108, 124).

²⁰¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 719. Toplumun töresine karşı çıkan veya kabile reisinin kararına uymayanlar cezaların en ağırına maruz kalarak topluluktan dışlanırlar, kabilenin korumasından mahrum bırakılırlar, bir çeşit vatandaşlıktan çıkartılırlardı. (Bk. Ali, *Mufassal*, 4/410-413).

Kureyşlilere karşı korunmak ve davetini rahatça yapabilmek amacıyla Taif'e giderek kentin önde gelenlerinden yardım istemesi de bu amaçla ilgili görünmektedir.²⁰²

Yine, Hz. Peygamberin hac mevsiminde kendisini Mekke'ye gelen yabancı hacılara tanıtarak çağrısını kabul etmelerini, onu korumalarını ve düşmanlarına karşı yanında yer almalarını istemesi bu bağlamda düşünülmelidir. Onun korunma ve düşmanlarına karşı yardım talebinin, daveti için güvenli bir üs ve egemenlik alanı oluşturmayı hedeflediği görülmektedir.²⁰³

Allah'ın elçisinin, üzerinde tebliğ görevini rahatça yerine getirebileceği güvenli bir toprak parçası bulma çabaları İkinci Akabe Biati ile sonuç vermiştir.²⁰⁴ Söz konusu biatte Medineli müminler Resûlullah'a; Allah'a ve elçisine iman, *ma'rûfta* ona itaat edip kadınlarını ve çocuklarını korudukları gibi korumak, hatta bir rivâyete göre "bu uğurda herkese karşı savaşmak" üzere biat etmişlerdi.²⁰⁵ Savaş ise ancak siyasal bir düzeni olan toplulukların girişeceği siyasal bir eylem türüdür ve devletin ilk belirtisidir.²⁰⁶ Böylece, henüz Medine'ye hicretten önce müminlerin güvende olacakları bir devletin temelleri atılmış oluyordu.

Buraya kadar anlatılanlar, müminlerin Mekke döneminde siyasal bir topluluk oluşturmadıklarını ve Hz. Peygamberin siyasal bir liderlik görevi icra etmediğini göstermektedir. Allah'ın elçisi Kureyşlilerden ümidini kestikten sonra, yaklaşık olarak Mekke devrinin ortalarından itibaren tebliğ görevini hiçbir engelle karşılaşmadan

²⁰² Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990), 2/67, 68.

²⁰³ Taberî, *Târîh*, 2/344, 348-353; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 1/606-609; Süheylî, *Ravz*, 2/229-241; Bergûs, *Menhec*, 326; Abdülkadir Hâmid et-Ticânî, *Usûlü'l-fikri's-siyâsî fi'l-Kur'âni'l-mekki* (Herndon/Virginia/USA: el-Ma'hedü'l-'Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995), 173.

²⁰⁴ Sosyo-politik bir temeli olan biat, yöneticiyi seçme ve ona itaat etme anlamı taşıyan bir akitten ibarettir. Biat, yönetim ile itaat arasındaki hiyerarşiyi kurar ve böylece meşruiyetin temellerinden birini oluşturur. Hz. Peygamber, kendisini Allah'ın elçisi olarak kabul edenlerden "biat" istemiştir. Bir insanı peygamber tayin eden Allah'tır. Fakat dinsel/siyasal bir topluluğu oluşturan, insanların öndere yaptıkları bağlılık ve itaat yemindir. Bu biat, Medine yönetiminin temelini oluşturan bir tür toplumsal sözleşmedir. (Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 731).

²⁰⁵ Ya'kûbî, *Târîh*, 1/358; Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 1/188-190; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 1/613, 614; Nûruddin Ali b. Ahmed es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi ahabâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1984), 1/229, 230; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 142, 143. Biat sırasında, Ensâr'dan Ebu'l-Heysem'in bir sorusu üzerine Resûlullah şöyle buyurmuştu: "Kanım kanınız, saygınlığım saygınlığınızdır! Savaşıklarınız ile savaşır, barışıklarınız ile barışırum!" (Bk. Süheylî, *Ravz*, 2/268).

²⁰⁶ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/74.

yapabileceği güvenli bir toprak parçası arayışına girmişti. Bu arayış, ancak İkinci Akabe Biati sonucunda Medine'ye hicret edip müminlerin bir toprak parçası/ülke üzerinde egemenlik kurarak siyasal karar mekanizmalarını ele geçirmeleriyle gerçekleşmiştir.

b. Medine Dönemi

Hız. Peygamber Medine'ye yerleştiğinde İslam toplumu devletleşme aşamasına girmiş, müminlerin dinlerini rahatça yaşayabilecekleri, baskı ve işkenceden korunabilecekleri bir ülkeleri olmuştur. Allah'ın elçisi Medine'ye gelir gelmez önce İslam devletinin çekirdeğini oluşturan Muhacirler ile Ensâr arasında, birbirlerine varis olacak şekilde kardeşlik bağı kurarak Mekke'den gelen müminlerin yeni topluma uyum sağlamaları, onlarla kaynaşmaları ve kısa zamanda ekonomik bağımsızlıklarını kazanarak kendi başlarına ayakta durabilmeleri için gerekli tedbiri almıştır.²⁰⁷

Resûlullah, çok kısa bir zaman içinde şehirde yaşayan ve sürekli olarak aralarında çatışma çıkan toplulukların dışarıdan, özellikle de Mekkeli müşriklerden gelebilecek saldırılara karşı birlikte hareket etmelerini sağlamak amacıyla şehirdeki müslüman, gayrimüslim herkesin görüşünü almıştır. Sonra da sözleşme şeklinde bir anayasa belgesi/*kitâb/sahîfe* hazırlanarak Enes b. Mâlik'in (öl. 93/711) evinde taraflarca kabul edilmiştir.²⁰⁸ Bu anayasa sayesinde müminler ve o zamana kadar dağınık bir halde yaşayan Medineliler siyasal bir iktidara kavuşmuş oldular.²⁰⁹ Bu ise modern siyaset bilimine göre bütün unsurlarıyla bir devletin kurulmasıydı.²¹⁰

²⁰⁷ İbn Hişâm, *Sîret*, 2/146, 147; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Muhabber* (Haydarabad/Dekken: Matba'atü Cem'iyeti Dâirati'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1942), 71-75; İbn 'Abdilberr, *Dürer*, 96-100; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâz Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/318; Muhammed b. Muhammed b. Seyyidinnâs el-Ya'merî, *Uyûnü'l-eser fî fûnüni'l-megâzî ve's-şemâilî ve's-siyer* (Medine - Dimaşk - Beyrut: Dâru't-Türâs - Dâru İbni Kesîr, ts.), 1/321-326.

²⁰⁸ Vâkidî, *Megâzî*, 176; İbn Zenceveyh, *Emvâl*, 466-470; İbn Hişâm, *Sîret*, 2/143; Belâzürî, *Ensâb*, 1/341; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1/318-320; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 167, 168. Cahiliye Arapları antlaşmalarını sağlama almak için onları *sahîfelere* yazarlardı. *Kitâb* kelimesi de *sahîfe* ile eşanlamlı olarak "yazılı belge" anlamında kullanılırdı. (Bk. İbn Fâris, "shf", 3/334; Isfahânî, "shf", "ktb", 476, 699; Ali, *Mufasssal*, 8/268, 273).

²⁰⁹ Çok önceleri, büyük dedesi Kusayy b. Kilâb'ın dağınık bir şekilde yaşayan Kureyş oymaklarını Mekke vadisine toplayıp onları oraya yerleştirdiği için "mücemmi/birleştirici" lâkabını aldığı gibi, Hız. Peygamber de Medinelileri bu anayasa sayesinde bir araya getirip birleştirmiştir. [Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, *el-Münemmak fî ahbâri Kureyş*, thk. Hurşîd Ahmed Fârik (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985), 83].

²¹⁰ Muhammed Faruk en-Nebhân, *İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, çev. Servet Armağan (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1980), 4, 5, 63; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul:

Medine Anayasasına göre, artık geleneksel kabile anlayışından vazgeçilerek kişinin özgür iradesine dayanan ve bireyi öne çıkaran yeni bir yönetim biçimine geçilmiştir. Böylece Araplar ve Arap olmayanlar, müslümanlar ve gayrimüslimler eşit bir statüye, Medine vatandaşlığına kavuşarak tek bir “ümme/siyasal topluluk/devlet” olmuşlardı.²¹¹

Medine’de yeni oluşan bu siyasal topluluk; müminler, müşrik Araplar ve yahudilerden oluşan bir devlet organizasyonu/ümme meydana getiriyordu.²¹² Bu organizasyonun, onu oluşturan toplulukların özerkliğine dayanan bir konfederasyon olduğu söylenebilir.²¹³ Çünkü Medine’de yerleşik olan halk; müslümanlar, müşrikler ve yahudilerden oluşuyordu ve bu topluluklardan her biri anayasaya göre kendi iç işlerinde serbest hareket etme hakkına sahipti.

Hız. Peygamber, İslam’ı kabul eden kabilelere, aralarında kendisine vekâlet etmek üzere onların da onayıyla birer başkan veya temsilci/*nakîb* atıyordu. Her kabile yönetiminde özerk olsa da merkezî yönetim gerekli gördüğü konularda müdahale ediyordu. Kabile başkanını atama yetkisi merkezî yönetimin elinde bulunuyor ve çoğu zaman bu başkana Resûlullah tarafından iktidarının işareti olarak bir bayrak veriliyordu. Adı geçen başkan, yetki alanına ilişkin tüm iktidarı elinde tutacak şekilde tam bir özerkliğe sahipti.²¹⁴

Allah’ın elçisi, Medine şehrinde yaşayan bütün toplulukların gündelik ve siyasal yaşantılarına yön veren kararlar alıyor, bunları uyguluyor, siyasal ve ekonomik bir takım anlaşmalara imza atıyordu. Bunun yanında, komşu ülkelere elçiler gönderiyor, vergi

İz Yayıncılık, 2013), 1/71-76; Bülent Nuri Esen, *Anayasa Hukuku: Genel Esaslar* (Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1963), 62; Yayla, *Siyaset Bilimi*, 123, 124; Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 10-13; Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 29-32.

²¹¹ Medine Anayasasının 1. ve 2. maddeleri. (Bk. Hamidullah, *Mecmû’atü’l-vesâik*, 59).

²¹² Hamidullah’ın belirttiği gibi, yahudilerin anayasa belgesini imzalamaları muhtemelen Bedir’den sonra, hicretin üçüncü yılında önde gelen yahudi şairi Ka’b b. Eşref’in bir suikasta kurban gitmesinden sonra gerçekleşmiş olmalıdır. Çünkü yahudiler bu olaydan korkuya kapılıp Resûlullah’a şikâyetinde bulununca, o da onları aralarında son sözü söyleyecek bir anlaşma/*kitâb* imzalamaya çağırılmış ve Ramle binti Hâris’in evinde anlaşma yazılıp imzalanmıştı. Anlaşıldığına göre, Medine vesikasının yahudilerle ilgili bölümü metne sonradan eklenmiştir. (Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 167-173; Vâkîdî, *Megâzî*, 192).

²¹³ Bk. Erich Pritsch, “İslam’da Devlet Fikri”, çev. Sabri Şakir Ansay, *A.Ü.S.B.F.D.* 1/2 (1952), 250, 253. Sözü edilen konfederasyonun kurulmasında etkili olan sebebin dış tehdit olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Mekke müşrikleri hicretten sonra Medinelilerden Hız. Peygamberin öldürülmesini veya şehirden çıkarılmasını istemişler, aksi halde yurtlarını istila edecekleri tehdidinde bulunmuşlardı. (Bk. İbn Habîb, *Muhabber*, 271; Semhûdî, *Vefâü’l-vefâ*, 1/298; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 183; Hamidullah, *Mecmû’atü’l-vesâik*, 66.

²¹⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 759, 760.

memurları tayin edip vergi topluyor, vergi gelirlerini gerekli yerlere harcıyor, başkomutan olarak yirmi yedi kez sefere çıkıyor, savaş ve barış yapıyor, görevlendirdiği kişileri hesaba çekiyordu.²¹⁵ Kısacası, Hz. Peygamber bir siyasal iktidarın yetki alanına giren her çeşit işlevi yerine getiriyor, ülke ve onun üzerinde yaşayan vatandaşlar hakkında onlara vekâleten tasarrufta bulunuyordu.²¹⁶

Hz. Peygamber, bütün bunları İkinci Akabe Biati ve Hicretten sonra kabul edilen Medine Anayasasıyla kendisine verilen siyasal iktidarı kullanma yetkisine dayanarak yapmaktaydı. O da tıpkı beşinci kuşaktan dedesi olan Kusayy b. Kilâb gibi, Medine’de yaşayan dağınık toplulukları sadece on yılda örgütlü bir toplum haline getirmiş, bütün Arabistan Yarımadasını tek bir yönetim altında birleştirmeyi başarmıştır.

Hz. Peygamberin en önemli özelliklerinden biri, hem vahiy alan bir peygamber hem de bir devlet başkanı olarak dinsel ve siyasal otoriteyi aynı anda kendi zatında toplamasıydı. Dünyevi işlerle ilgili olan siyasal otoritesini kullanırken ashabıyla istişareye çok önem veriyordu.²¹⁷ Hatta onları, kendi huzurunda bir olay hakkında hüküm vermek üzere teşvik ediyor, verdikleri hükümde doğruyu bulmuşlarsa iki, bulamamışlarsa bir ecir alacaklarını söylüyor ve onları geleceğe hazırlıyordu.²¹⁸

Resûlullah’ın arkadaşları, onun kendilerine sağlamış olduğu ifade özgürlüğü ortamında rahatlıkla görüşlerini dile getiriyorlar ve tanrısal olan vahiy ile dünyevi olanı

²¹⁵ Bk. Ebû ‘Ubeyd el-Kâsim b. Sellâm, *Kitâbü’l-Emvâl*, thk. Muhammed ‘Amâra (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1989), 280-289; İbn Zenceveyh, *Emvâl*, 156, 449, 759; Taberî, *Târîh*, 3/96-125; İbn Habîb, *Muhabber*, 110-116; Ebu’l-Hasen Ali b. el-Huseyn b. Ali el-Mes’ûdî, *Murûcü’z-zeheb ve me’âdinü’l-cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1973), 2/294-298; Ali b. Burhânüddin el-Halebî, *İnsânü’l-‘uyûn fi sîreti’l-Emîni’l-Me’mûn* (Kahire: Matba‘atü’l-Ezheriyye, 1932), 2/288.

²¹⁶ Bk. Nebhân, *İslam Anayasa ve İdare Hukuku*, 65, 66. Hz. Peygamberin tebliğ hayatında inanç, ibadet, ahlâk ve siyaset gibi hususlar içiçe girmiş haldeydi. Bu yüzden hadis ve fıkıh bilgileri, onun tasarruflarının yaptırım ve bağlayıcılık açısından belirlenmesi için önemli çalışmalarda bulunmuşlardır. Bu çalışmaların hedefi, Resûlullah’ın davranışlarının ve sözlerinin hangi alanda olduğunu tespit edip ümmeti için bağlayıcı olup olmadığını ortaya koymaktır. [Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. ‘Uceyl Câsim en-Neşmî (Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1994), 3/215-228; Şihâbüddin Ebu’l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahman es-Sanhâcî el-Karâfî, *el-Fürûk* (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, ts.), 1(1)/206; Ali b. Muhammed İbn Su‘ûd el-Huzâ‘î, *Tahrîcü’d-delâlati’s-sem‘iyye ‘alâ mâ kâne fi ‘ahdi Rasûlillahi sallallahu ‘aleyhi ve sellem mine’l-hırafi ve’s-sanâi’i ve’l-‘amâlâti’ş-şeriyye*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1985), 22; Kettânî, *Terâtîb*, 1/11, 42].

²¹⁷ Senhûrî, *Fıkhu’l-hilâfe*, 277, 278. İstişare örnekleri için bk. Vâkîdî, *Megâzi*, 48, 53; Belâzürî, *Ensâb*, 1/323; Halebî, *İnsânü’l-‘uyûn*, 2/325, 326; ‘Afîfî, *Müctema*, 73-77; Hasen es-Seyyid Besyûnî, *ed-Devletü ve nizâmü’l-hukmi fi’l-İslâm* (Kahire: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1985), 77.

²¹⁸ Bk. Buhârî, “İ’tisâm”, 13, 21, “Ahkâm”, 3; Müslim, “Akziye”, 6; Ebû Dâvûd, “Akziye”, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/27; Kettânî, *Terâtîb*, 1/112, 113, 222-226; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 768; Nebhân, *İslam Anayasa ve İdare Hukuku*, 304-306.

birbirinden ayırıyorlardı. Hz. Peygamber döneminde, müslümanlar onun vahye dayalı olmayan kararlarını serbestçe tartışabiliyorlardı.²¹⁹ Böyle bir özgür eleştiri alışkanlığına sahip olan Ashabın, Emevîler döneminde belirmeye başlayıp Abbâsîler’de doruğa çıkan “siyasal iktidara ilahi bir kimlik yakıştırma” yanılığısına düşmeleri mümkün değildi.²²⁰ Meşruiyeti biatle oluşan bir siyasal iktidarın; Allah’ı temsil, mutlak itaat ve yanılmazlık gibi iddiaları elbette olamazdı.²²¹

Hz. Peygamber, yaşadığı süre içerisinde asla maddi/dünyevi bir iktidar arayışında olmamış, bir devlet kurmaktan öte inananları örgütlemek istemiştir. O, hiçbir zaman hükümdar olmaktan hoşlanmamıştır.²²² Hatta bir keresinde, Habeşistan’dan gelen ve aralarında kral Necâşî’nin (öl. 9/630) oğlunun da bulunduğu bir heyete bizzat kendisi hizmet etmişti.²²³ Allah’ın elçisi, her şeyden önce bir peygamber ve bütün peygamberler gibi bir öğretmendi. Ona göre devlet asla bir amaç değil, insanların dünya hayatında mutlu ve adaletli bir ortamda yaşamlarını sürdürmelerini, böylece ahiretlerini daha kolay bir şekilde kazanmalarını sağlayan bir araçtı.²²⁴

²¹⁹ Bunun en güzel örneği, Hubâb b. el-Münzir’in Bedir savaşından önce ordunun konumlandığı yerle ilgili olarak Allah’ın elçisine sorduğu “ey Allah’ın elçisi, burası Allah’ın seni konumlandığı ve dolayısıyla bizim için bağlayıcı olan bir yer mi yoksa senin görüşün olan bir savaş hilesi mi?” şeklindeki sorudur. Hubâb bunun vahye dayanmadığı cevabını alınca, başka bir yerde konum almanın savaş stratejisi açısından daha doğru olacağını söylemiş, bunun üzerine Hz. Peygamber de onun görüşünü uygulamıştır. (Bk. İbnü’l-Esîr, *Kâmil*, 2/19, 20; İbn Hişâm, *Sîret*, 2/263).

²²⁰ Bk. İbnü’l-Esîr, *Kâmil*, 3/306, 352; Taberî, *Târîh*, 5/220, 8/89; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve’s-siyâse*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru’l-‘Azvâ, 1990), 1/225; İbn Kuteybe, *‘Uyûnü’l-ahbâr*, 2/251; ‘Afîfî, *Müctema*, 428; Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*, 94, 95; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklu*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 2001), 305, 333, 334.

²²¹ Takıyyüddin Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye el-Harrânî, *el-Hilâfetü ve’l-mülk*, thk. Hammâd Selâme (Zerkâ - Ürdün: Mektebetü’l-Menâr, 1994), 20, 21, 26, 53, 82.

²²² Bir keresinde, Resûlullah’ın yanına gelen bir adam onunla konuşurken korkudan titremeye başlamış, bunun üzerine Resûlullah onu sakinleştirmek için şöyle buyurmuştu: “*Sakin ol, ben bir kral değilim! Ben sadece kurutulmuş et yiyen bir kadının oğluyum!*” (Bk. İbn Mâce, “Et’ime”, 30). Yine, Allah’ın elçisi Mekke fethinde şehre girerken bir kral ve muzaffer bir komutan edasıyla değil, bir kul gibi sakalı devesinin semer tahtasına degecek şekilde öne eğilmiş olarak girmişti. Şehirde hiçbir taşkınlığa izin vermemiş, oranın önde gelen ailelerini zelil hale getirmemiş, onlara çok vefalı davranmıştır. (Bk. Vâkîdî, *Megâzî*, 824; İbn Hişâm, *Sîret*, 4/46-56).

²²³ Hamidullah, *Mecmû’atü’l-vesâik*, 104, 105; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 256. Mekke’nin fethi sırasında Ebû Süfyân’ın Hz. Abbâs’a “kardeşinin oğlunun mülkü ne kadar da büyümüş!” demesi üzerine, onun verdiği “bu mülk değil, nübüvvettir” cevabı konuyu özetlemektedir. (Bk. Vâkîdî, *Megâzî*, 822; İbn ‘Abdilberr, *Dürer*, 231). Bu söz, müslümanların Hz. Peygamberin otoritesine bakış açılarını yansıtmaktadır. Aslında Kur’ân’ın da belirttiği üzere, Allah’ın elçisinin sahip olduğu otorite “mülkiyet” ile değil, “hüküm” ile nitelenebilir. (Bk. el-En’âm 6/89; Yûsuf 12/22; Kasas 28/14). O; her şeyin sahibi, kibirli ve zorba bir kral/melik değildi. Aksine, insanlar arasında hakemlik eden, mütevazı, gönüllü olarak itaat edilen hüküm sahibi bir peygamberdi.

²²⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 722.

Buraya kadar anlatılanlar özetlenecek olursa, Hz. Peygamberin bir “siyasal otorite olma” iddiasından söz edilemez.²²⁵ Peygamberliğin ona yüklemiş olduğu rol ve müminler topluluğunun tartışmasız karizmatik önderi olması, kaçınılmaz olarak onu siyasal iktidarın sahibi konumuna getirmiştir. Onun, ümmeti adına almış olduğu bütün siyasal kararlar tarihsel şartların ve toplumsal ihtiyaçların bir sonucu olmuştur.

4. Hilâfet ve İmâmet

İslam toplumunun, Hz. Peygamberin vefatından sonra ilk kez ihtilafa düştüğü ve Şehristânî'nin (öl. 548/1153) deyimiyle “başka hiçbir dinî kural uğrunda savaşmadıkları şekilde birbirlerine karşı savaştıkları şey” yönetim/hilâfet/imâmet meselesidir.²²⁶ Resûlullah'ın, kendisinden sonra yönetim işini herhangi bir kişiye bırakıp bırakmadığı sorunu ekseninde pek çok tartışma yapılmış, köklü görüş ayrılıkları belirmiş, sonuçta ortaya “hilâfet” ve “imâmet” terimlerinin de gösterdiği gibi, günümüze kadar varlığını sürdüren iki ana müslüman grup; Ehli Sünnet ve Şîa çıkmıştır.²²⁷

İlk Ehli Sünnet kelmacıları, dinin itikat alanına girmeyip fıkın konusu olmasına rağmen, bidat ehlinin dinî esasları ihlâl eden bozuk inançları sebebiyle Şîa'nın kullandığı “imâmet” terimini kitaplarında kullanır olmuşlar, sonraki kelmacılar da Âmidî'nin (öl. 631/1233) tabiriyle “âdet olduğu için” aynı yolu izlemişlerdir.²²⁸ Buna bağlı olarak, İslam hukukçuları da genelde siyasal iktidarı ifade etmek için aynı terimi kullanmışlardır.²²⁹

²²⁵ Bir keresinde, yüce Allah ondan “kul peygamber” olmakla “kral peygamber” olmak arasında bir tercih yapmasını isteyince Resûlullah “kul peygamber” olmayı yeğlemiştir. [Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/231; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Minhâcü'l-kâsîdîn ve müfîdü's-sâdikîn*, thk. Kâmil Muhammed el-Harrât, çev. Fatih Mehmet Albayrak (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2014), 2/121].

²²⁶ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1990), 1/39, 47; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 13. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde İslam toplumunda din, itikat ve siyaset bakımından hiçbir ihtilaf söz konusu olmamıştır.

²²⁷ Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru'l-kelem*, thk. Veliyyüddin Muhammed Sâlih el-Farfûr (Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Farfûr, 2000), 262.

²²⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 5/232, 233; Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelem*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 309.

²²⁹ Oysa İbn Teymiyye'nin belirttiği gibi, siyasal iktidar yetkisini kullanan devlet başkanlığı makamının “imâmet” terimi yerine “imâret” veya “vilâyet/velâyet” terimleriyle karşılanması, siyaset bilimi terminolojisi ve hukuk tekniği bakımından daha doğrudur. [Bk. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 10-19; Hasen Kûnâkâtâ, *en-Nazariyyetü's-siyâsiyye 'inde İbni Teymiyye* (Demmâm - Riyad: Dâru'l-Ehillâ - Merkezü'd-Dirâsât ve'l-İ'lâm bi Dâri İşbîliyyâ, 1994), 215].

Her iki kavram, öncelikle etimolojik kökenlerine inilerek, sonra da semantik analizleri yapılarak açıklanmaya çalışılacaktır.

a. Hilâfet Kavramı

Sözlüğe bakıldığında, Arapçada *hilâfet* kelimesinin; değiştirmek, bir şeyin yerine başkasını koymak, öncekinin yerine geçmek, bir şeyin ardından gelmek, onun yerine geçmek, arkasında bulunmak anlamına gelen ف ل خ kökünden türemiş bir mastar olduğu görülür.²³⁰ Aynı kökten türeyen *halîfe* sözcüğü ise bir kişinin yerine geçen, onun ardılı, halefi ve nâibi anlamına gelen bir isim olup çoğulu *halâif* şeklinde gelir.²³¹

Cahiliye dönemi Arap şiirinde *halîfe* sözcüğü, bir kişinin yerine geçen ve onun yaptığı şeyi yapan halefi, ardılı, nâibi anlamında kullanılmıştır.²³² Bu sözcüğün Cahiliye devrinde “yönetici yokken ona vekâlet eden nâibi” anlamında da kullanıldığı iddia edilmiştir.²³³ Böyle olsa bile bu tamamen sözlük anlamıyla sınırlı olmalıdır. Çünkü bu sözcük ancak hicrî birinci asrın ortalarından sonra terimleşme sürecine girmiş ve hicrî üçüncü asrın ortalarına kadar da “müminlerin emiri” terimiyle birlikte kullanılmıştır.²³⁴

²³⁰ Ferâhîdî, “hlf”, 1/437; İbn Fâris, “hlf”, 2/210, 211; Isfahânî, “hlf”, 293-295; İbn Manzûr, “hlf”, 9/82-84; Fîrûzâbâdî, “hlf”, 1042.

²³¹ Ferâhîdî, “hlf”, 1/436, 437; Isfahânî, “hlf”, 294; İbn Manzûr, “hlf”, 9/83. Ferâhîdî “halîfe” sözcüğünün anlamından söz ederken, insandan önce dünyada cinlerin yaşadığını, yüce Allah’ın Hz. Âdem’i ve neslini yaratıp cinlerin halifesi yaptığını, onların yerine geçirdiğini söylemektedir. Arapçada خلف fiilinin iki ayrı anlamda kullanıldığını gösteren iki ayrı mastarı vardır. Örneğin; خلفته خلفاً denildiğinde, bir kişinin yerine onun isteği ve tercihiyle geçip tam olarak onun yerini doldurmak anlaşılır ve bunun ismi faili خليف ve خليفة şeklinde gelir. Ancak خلفته خلفاً denildiğinde, bir kişinin yerine onun isteği ve tercihiyle değil de kendiliğinden ve doğal yollarla geçmek, onun yerini tam olarak dolduramamak anlaşılır ve bunun ismi faili de خالف ve خلفه şeklinde kullanılır. (Bk. Ferâhîdî, “hlf”, 1/436, 437; İbn Manzûr, “hlf”, 9/90).

²³² Bk. Lebîd b. Rebî’a, *Dîvânü Lebîd b. Rebî’a* (Tûsî şerhi) (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1993), 92; Meymûn b. Kays el-A’sâ, *Dîvânü’l-A’sâ’l-Kebîr* (Mekke: el-Matba’atü’n-Nemûzeciyye, ts.), 69; Evs b. Huçr, *Dîvânü Evs b. Huçr*, thk. Muhammed Yûsuf Necm (Beyrut: Dâru Beyrût, 1980), 25; Müleyke b. Evs el-Hutay’e, *Dîvânü’l-Hutay’e* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1993), 153; Küseyyir ‘Azze, *Dîvânü Küseyyir ‘Azze* (Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, 1971), 336.

²³³ Bk. Bernard Lewis, *İslam’ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992), 70. Lewis kitabında bu iddiasına dair bir kaynak göstermemiştir.

²³⁴ el-Ahvas b. Muhammed el-Ensârî, *Şi’ru’l-Ahvâs’l-Ensârî*, thk. İbrahim es-Sâmerrâî (Necef: Matba’atü’n-Nu’mân, 1969), 193; el-Ahtal Gayyâs b. Gavs b. Târîka, *Dîvânü’l-Ahtal*, thk. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1994), 33, 103; Cerîr b. ‘Atiyye, *Dîvânü Cerîr* (Beyrut: Dâru Beyrût, 1986), 10, 21, 34, 38, 77, 150; Hemmâm b. Gâlib el-Ferazdak, *Dîvânü’l-Ferazdak* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1987), 23, 26, 35, 129, 211, 231, 245, 344; Leylâ el-Uhayliyye binti Abdillâh b. er-Rahhâl, *Dîvânü Leylâ’l-Uhayliyye*, thk. Halîl İbrahim el-‘Atiyye - Celîl el-‘Atiyye (Kuveyt: Vizâratü’s-Sekâfeti ve’l-İrşâd, 1966), 92, 113; Nâbigatü benî Şeybân Abdullâh b. el-Muhârik, *Dîvânü Nâbigati benî Şeybân* (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 2000), 28, 51, 115; er-Râ’î n-Nümeyrî Ubeyd b. Husayn, *Dîvânü’r-Râ’î n-Nümeyrî* (Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1995), 207, 250; el-Hakem b. Hakîm et-Tirmâh, *Dîvânü’t-Tirmâh*, thk. ‘İzzet Hasen, (Beyrut: Dâru’ş-Şarki’l-‘Arabî, 1994),

Sosyo-kültürel açıdan Cahiliye döneminin devamı sayılan Saadet Asrında ise Hz. Peygamber Medine dışındayken yerine vekâlet eden kişiyi atama işini ifade etmek üzere ل م ع kökünden türeyen *ista'mele/استعمل* filinin yanında خ ل ف kökünden türeyen *istahlefe/استخلف* ve *hallefe/خلف* fiilleri ile türevleri de halk tarafından kullanılıyordu.²³⁵

Halîfe sözcüğü, Cahiliye döneminde olduğu gibi Saadet Asrında da aynı anlamda kullanılmaya devam etmiş olmakla beraber Resûlullah'ın yokluğunda Medine'de onun yerine vekâlet eden kişiye hiçbir zaman *halîfe* denilmemiştir.²³⁶

Bununla birlikte, Hz. Peygamber vefat edince onun halktan biatle almış olduğu yetkiye dayanarak kullandığı siyasal iktidarı, yerine geçen Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) yine biatle kullanmaya başladığında, ona tam da sözlük anlamına uygun olarak Hz. Peygamberin ardılı anlamında “Resûlullah'ın halifesi” denilmiştir.²³⁷ Böylece, bu sözcüğün sözlük anlamından uzaklaşarak “dinsel otoriteyi ve siyasal iktidarı elinde tutan yönetici” anlamına gelecek şekilde bir terime dönüşme serüveni başlamıştır.

Burada yeri gelmişken konuyu açıklayıcı bir olayın anlatılması faydalı olacaktır. İbn Abbâs'ın (öl. 68/687) naklettiğine göre, bir keresinde bedevi Araplardan biri Hz. Ebû Bekir'e “sen Resûlullah'ın halifesi misin?” diye sorunca “hayır” diye cevap vermiştir.

163; Zü'r-Rumme Gaylân b. 'Ukbe b. Mes'ûd, *Dîvânü Zi'r-Rumme* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 113.

²³⁵ Bk. Buhârî, “Ahkâm”, 42, 51, “Menâkıbü'l-Ensâr”, 37; Müslim, “İmâre”, 11, 12, “Fezâilü's-Sahâbe”, 4, 9; Tirmizî, “Menâkıb”, 20, “Fiten”, 26, 75; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11; Vâkîdî, *Megâzî*, 537, 538; Huzâ'î, *Tahrîc*, 334-337; Kettânî, *Terâtîb*, 1/261-263.

²³⁶ Bk. Buhârî, “Cenâiz”, 96, Fezâilü's-Sahâbe”, 8, “Ahkâm”, 51; Müslim, “Hac”, 75, “Fiten”, 110; Tirmizî, “De'avât”, 41, 46, “Fiten”, 59; Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 14; İbn Mâce, “Fiten”, 33; Huzâ'î, *Tahrîc*, 48. Hz. Peygamber sefere çıktığı sırada Medine'de namazları kıldırmak ve yönetime vekâlet etmek üzere görevlendirdiği hiç kimseye “Resûlullah'ın halifesi” denilmemiştir. Bu tabir ancak onun vefatından sonra Hz. Ebû Bekir hakkında kullanılmış, ondan sonra da hiçbir yönetici hakkında kullanılmamıştır. (Bk. Kettânî, *Terâtîb*, 1/81; Kefevî, “Halîfe”, 427).

²³⁷ Huzâ'î, *Tahrîc*, 48; Ahmed b. Abdillâh el-Kalkaşendî, *Meâsiru'l-inâfe fî me'alimi'l-hulâfe*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Beirut: 'Âlemü'l-Kütüb, 2006), 14; Kettânî, *Terâtîb*, 1/80. Adamın biri Hz. Ebû Bekir'e “ey Allah'ın halifesi” diye seslenince o da ona “ben Allah'ın değil, Resûlullah'ın halifesiyim” demişti. [Bk. Huzâ'î, *Tahrîc*, 49; Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ* (Devletü Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2013), 162; Kalkaşendî, *Meâsir*, 16; Kettânî, *Terâtîb*, 1/82]. Burada onun *halîfe* kelimesini “ardıl” anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Çünkü göreve getirildiği gün yapmış olduğu konuşmada “hiçbir zaman imâret konusunda istekli olmadım” demiştir. (Bk. Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 154). Bu da o dönemde siyasal iktidarı anlatmak için “hilâfet” değil, “imâret” kavramının kullanıldığının en açık delilidir. Yine, söz konusu kelimenin sözlük anlamında kullanıldığını gösteren delillerden biri de Hz. Ömer'e önceleri “Resûlullah'ın halifesinin halifesi” denilmesi ve yazışmalarda bu ifadenin kullanılmış olmasıdır. (Bk. Kalkaşendî, *Meâsir*, 16; Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 246).

Bunun üzerine bedevi ona “öyleyse sen nesin?” diye sormuş, o da “ben ondan sonra gelenim/خالفه” cevabını vermiştir.²³⁸

Rivâyet doğruysa, Hz. Ebû Bekir bu ifadesiyle İbnü'l-Esîr'in (öl. 630/1233) belirttiği gibi ya Hz. Peygamberin yerini tam olarak dolduramadığını ve bu konuda yetersiz olduğunu itiraf ederek tevazu göstermiş veya خليفة ve خالفه sözcüklerinin konunun başında sözü edilen anlam farkının bilincinde olarak bu sözü söylemiştir.²³⁹

*Kırtâs Hadisinin*²⁴⁰ ortaya koyduğu gibi, her ne kadar Hz. Peygamber siyasi iktidar konusunda yerine bir halef tayin etmemiş olsa da dinsel bir makam olan namaz imamlığında Hz. Ebû Bekir'i halefi olarak tayin etmiştir.²⁴¹

Görüldüğü gibi, *halife/hilâfet* sözcükleri gündelik konuşma diline Hz. Ebû Bekir'in yönetimiyle birlikte girmiş ve o tarihten itibaren dönemin medyası işlevini gören şairlerin ve vaizlerin dillerinde yeni anlamlar yüklenerek ve toplumsal değişime ayak uydurarak terim haline gelinceye kadar tarihteki yolculuğuna devam etmiştir. *Halife* sözcüğü önceki anlamında kalmayıp çağlar boyu yeni anlamlar yüklenerek günümüze kadar gelmiştir. Bu anlamlardan bazıları şöyle sıralanabilir: Başkentte oturan ve dinsel

²³⁸ İbn Manzûr, “hlf”, 9/89; Kalkaşendî, *Meâsir*, 15.

²³⁹ Çünkü daha önce ifade edildiği gibi خالفه sözcüğü, yerine geçtiği kişinin makamını dolduramayan ve o makama onun seçimiyle gelmemiş kişi anlamındadır. Gerçekten de Hz. Ebû Bekir'in, Resûlullah'ın hem nübüvvetin gerektirdiği dinsel otoritesini ve hem de halkın iradesinden aldığı siyasi otoritesini temsil etmesi mümkün değildi. Çünkü nübüvvet artık sona ermişti. Hz. Ebû Bekir'in bu makama Resûlullah'ın tercihiyle (nasla) değil, ümmetin seçimiyle geldiği hususunda ise Ehli Sünnet görüş birliğine varmıştır. [Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/144; Ebu'l-Yûsuf Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Pieter Lens (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 183-187; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 320-323; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 5/254].

²⁴⁰ Kaynaklarda anlatıldığına göre, hadisin konusu olan olay şöyle gelişmiştir: Hicretin on birinci yılının Safer ayının son günlerinde Hz. Peygamber rahatsızlanır. Vefatından önceki Perşembe günü hastalığı şiddetlenir. O gün kendisine yazı gereçlerinin getirilmesini isteyerek şöyle buyurur: “*Bana bir kalem ve kâğıt getirin de sizin için bir yazı yazayım, böylece benden sonra bir daha hiç yanılıya düşmezsiniz!*” Etrafında bulunanlar onun sayıkladığını düşünerek bu isteğini yerine getirip getirmeme hususunda birbirleriyle tartışmaya başlayınca, Allah'ın elçisi kendisini yalnız bırakmalarını ister ve bir daha böyle bir istekte bulunmaz. (Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/213-215; Taberî, *Târih*, 3/192, 193; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 2/185; Belâzürî, *Ensâb*, 2/209, 210).

²⁴¹ Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/191-197; İbn Hişâm, *Sîret*, 4/302, 303; Süheylî, *Ravz*, 4/438. Kendisine “Resûlullah'ın halifesi” denilmesinin sebebi budur. (Bk. Nesefî, *Bahrü'l-kelem*, 263). Belki de İbn Hazm'ın, Resûlullah'ın Hz. Ebû Bekir'i namaz imamlığında istihlâf etmesinden dolayı ona “hâlif” yerine “halife” denildiğine dair görüşü buna dayanmaktadır. Çünkü ona göre, Arapçada bir kişiye “halife” denilebilmesi için makamın sahibi tarafından yerine geçirilmiş olmalıdır. Kendiliğinden o makama gelenler için bu ifade kullanılmaz. [Bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Faslü fi'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (b.y.: Mektebetü's-Selâmi'l-Âlemiyye, ts.), 4/88; Münîr 'Aclânî, *'Abkariyyetü'l-İslâm fi usûli'l-hukm* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1985), 62].

otorite ile siyasal iktidarı elinde tutan hükümdar, tasavvufta tarikat şeyhinin vekili, vali vekili, hükümdarın sarayında cariyelerden sorumlu kadın...²⁴²

Yıllar içinde “dinsel otoriteyle birlikte siyasal iktidarı elinde tutan hükümdar” anlamına gelecek şekilde değişikliğe uğrayan *halîfe* sözcüğünün bu değişim süreci, yönetim biçiminin Resûlullah’a hilâfet etmekten çıkıp krallık rejimine dönüşmesinden sonra başlamıştır.²⁴³ Çünkü bu uzun süreç içerisinde toplumun siyasal kültürü, iktidarın ve ona bağlı medya araçlarının en etkili olan şairlerin tesiriyle yavaş yavaş değişikliğe uğramıştır.²⁴⁴ Zihniyetlerin değişmesiyle birlikte onları ifade etmeye yarayan sözcüklere yüklenen anlamlar da değişmiştir.

Halîfe sözcüğünün ifade ettiği anlamı tam olarak ortaya koyabilmek için onun Kur’ân ve Sünnette neyi ifade ettiğini, Raşit Halifeler döneminde hangi anlamda kullanıldığını ve sonraki dönemlerde nasıl bir değişime uğradığını incelemek gerekir.

²⁴² Kefevî, “Halîfe”, 427; Halil, *Müvelled*, 354, 355. Bir toplumun düşünce kalıplarının, toplumsal ilişki biçimlerinin ve diğer komşu dillerle olan yakın ilişkisinin, bir sözcüğün tarihsel süreç içerisinde geçirmiş olduğu anlam değişiklikleri ve yeni anlam yüklemeleri üzerinde doğrudan ve kesin etkileri vardır. (Bk. Halil, *Müvelled*, 20).

²⁴³ Hz. Peygamber bu hususa işaret ederek şöyle buyurmuştur: “*Ümmetimde hilâfet otuz sene olacak, ondan sonra krallık gelecek.*” (Bk. Tirmizî, “Fiten”, 48).

²⁴⁴ Düşünce ve zihniyet ile onları ifade etmeye yarayan dış dünyadaki uzantıları kelimeler arasında doğrudan bir etkileşim söz konusudur. Bunlar birbirini etkiler ve birbirinden etkilenir. (Bk. Halil, *Müvelled*, 26, 27, 37). Cahiliye döneminde olduğu gibi, hicretin ilk asırlarında da şairlerin kamuoyu oluşturmada etkileri çok büyüktü. Bu etkiyi anlatması bakımından çok çarpıcı olan bir olayı burada anlatmakta yarar var. Bedir savaşından sonra Kureyş liderlerinin başına gelen ölüm ve esaret ünlü yahudi şairi Ka‘b b. Eşref’i çok üzer. Bedir’de ölenler için yaktığı ağıtları ve söylediği şiirleriyle Kureyş’i müslümanlara karşı kışkırtıp harekete geçirmek için Mekke’ye gider. Onun bu planını haber alan Hz. Peygamber hemen Hazreç kabilesinin büyük şairi Hassân b. Sâbit’i çağırıp Ka‘b b. Eşref’e cevap vermesini ve onun yanında olanları hicvetmesini emreder. Ka‘b b. Eşref kimin yanında konaklasa, hangi kabileye konuk olsa Hassân b. Sâbit’in onları ağır bir şekilde hicvetmesinden dolayı barınacak bir yer bulamaz ve sonunda Medine’ye eli boş döner! (Bk. Vâkîdî, *Megâzî*, 186, 187).

(1) Kur'ân'da halîfe

Kur'ân'da iki yerde *halîfe*,²⁴⁵ dört yerde onun çoğulu olan *halâif*,²⁴⁶ üç yerde de *halîf* sözcüğünün çoğulu olan *hulefâ*²⁴⁷ kelimeleri geçmektedir.

Halîfe kelimesinin geçtiği ilk âyette, bir yoruma göre kendisinden önce dünyada yaşayan cinlerin yerine geçtiği, diğer bir yoruma göre de Allah'ın yeryüzündeki nâibi olduğu için Hz. Âdem'in bu şekilde adlandırıldığı ifade edilmiştir. Çünkü bütün peygamberler bu ikinci yorum bağlamında Allah'ın halifesidirler.²⁴⁸ Her iki yorumun da kelimenin sözcük anlamını esas aldığı görülmektedir.

İkinci âyette ise bir yoruma göre Hz. Dâvud'un yüce Allah tarafından İsrailoğullarının önceki krallarının yerine geçirildiği, ikinci bir yoruma göre de kendisinden önce gelen peygamberlere ardıl yapıldığı için *halîfe* olarak nitelendirildiği ifade edilmektedir²⁴⁹ ki bu da kelimenin sözlük anlamında kullanıldığını göstermektedir.

Kelimenin *halâif* ve *hulefâ* şeklindeki çoğul formları da geçtiği bütün âyetlerde bir nesli takip eden, öncekinin yerine geçen nesil ve ardıl anlamında kullanılmıştır.²⁵⁰ Görüldüğü gibi, Kur'ân'da geçen *halîfe* kelimesi ve çoğul formları, teknik anlamda siyasal iktidarı ve dinsel otoriteyi elinde bulunduran yönetici anlamına gelmemektedir. Bu da sözü edilen hilâfetin bir siyasal görev değil, yeryüzünü imar etme konusunda yüce Allah'ın insanoğluna vermiş olduğu bir insanlık görevi olduğunu göstermektedir.

²⁴⁵ “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.” (el-Bakara 2/30); “Ey Davud biz seni yeryüzünde bir halife yaptık.” (Sâd 38/26).

²⁴⁶ “Yeryüzünde sizi halifeler yapan O'dur.” (el-En'âm 6/165); “Sonra da ne yapacağınızı görmek için sizi onlardan sonra yeryüzünde halifeler yaptık.” (Yûnus 10/14); “Onu yalanladılar. Biz de onu ve gemide onunla birlikte olanları kurtardık, onları halifeler yaptık.” (Yûnus 10/73); “Yeryüzünde sizi halifeler yapan O'dur.” (Fâtır 35/39).

²⁴⁷ “Hatırlayın, hani sizi Nûh kavminden sonra halifeler yapmıştı.” (el-A'râf 7/69); “Hatırlayın, hani sizi Âd kavminden sonra halifeler yapmıştı.” (el-A'râf 7/74); “Dua ettiğinde darda kalmış olana kim yardım ediyor da kötülüğü ondan uzaklaştırıyor ve sizi yeryüzünün halifeleri yapıyor.” (en-Neml 27/62).

²⁴⁸ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/162; Firûzâbâdî, *Besâir*, 6/22; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/61; Kurtubî, *Câmi'*, 1(1)/182; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/ 93; Kefevî, “Halîfe”, 427.

²⁴⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/344, 345; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 3/134; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/326; İsfahânî, “hlf”, 294; Kurtubî, *Câmi'*, 8(15)/124; Kefevî, “Halîfe”, 427.

²⁵⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/394, 395, 457, 460, 4/193, 230, 5/575, 6/259; Mâverdî, *Nüket*, 2/196, 197, 443, 4/223.

(2) *Sünnette halife*

Sünnet incelendiğinde, pek çok yerde *halife* sözcüğü ile çoğul formlarının geçtiği ve bunların neredeyse hepsinin sözlük anlamında kullanıldığı anlaşılır.²⁵¹ Aşağıdaki hadis buna örnek gösterilebilir:

*“İsrailoğullarını peygamberler yönetiyordu. Bir peygamber öldüğünde onun yerine başka bir peygamber geçiyordu. Ancak benden sonra bir peygamber gelmeyecek! (Yönetim işini yerine getirmek üzere) çok sayıda halife olacak. Dediler ki bu durumda bize ne yapmamızı emredersin? Şöyle buyurdu: İlk önce biat edilene karşı görevinizi yerine getirin! Onların haklarını yerine getirin! Kuşkusuz Allah, gözetmelerini istediği şeylerden onları sorguya çekecektir.”*²⁵²

Hadiste ifade edildiği gibi, İsrailoğulları peygamberleri tarafından yönetiliyor, dinsel otorite ile siyasal iktidar onlarda bulunuyordu. Kendisinden sonra bir peygamber gelmeyeceğini belirten Hz. Peygamber ise yönetim işinin, dinsel otoriteden bağımsız olarak siyasal iktidarı temsil eden çok sayıda “halife/ardıl” tarafından üstlenileceğini söylemektedir. Hadiste geçen *hulefâ* kelimesinin “ardıl” anlamında olduğunu gösteren en anlamlı kanıt “*yerine başka bir peygamber geçiyordu*” cümlesidir. Çünkü cümlenin devamında Hz. Peygamber, vefatından sonra yerine bir peygamber geçmeyeceğini ve buna bağlı olarak da hiçbir siyasal iktidarın dinsel otoriteyi temsil ettiği iddiasında bulunamayacağını, kendisinden sonra insanları yönetmek üzere kimi doğru, kimi yanlış yolda çok sayıda ardıl geleceğini belirtmektedir.

Pek az hadiste ise sözcüğün siyasal iktidarı anlatan bir terim olarak geçtiği görülür. Ancak bu hadisler dikkatle gözden geçirildiğinde aslında söz konusu kelimenin raviler tarafından değiştirilerek dönemin ve o coğrafyanın en yaygın siyasal iktidar terimi olan *emîr* yerine kullanılmış olduğu fark edilir.²⁵³ Daha önce ifade edildiği gibi, Kur’ân terminolojisinde de siyasal iktidarı anlatmak için *emr* sözcüğü kullanılmıştır.

²⁵¹ Bk. Buhârî, “Enbiyâ”, 50; Müslim, “İmâre”, 1, 44, “Hac”, 425, “Fiten”, 110; Tirmizî, “De’avât”, 41, 46, “Fiten”, 59, “İlim”, 16; Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 14; İbn Mâce, “Mukaddime”, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/10, 11, 398, 406, 5/86, 90, 182, 189.

²⁵² Buhârî, “Enbiyâ”, 50; Müslim, “İmâre”, 9.

²⁵³ Aynı anlama gelen aşağıdaki iki hadisten birinin *halife*, diğersinin ise *emîr* sözcüğüyle rivayet edilmesi bu olgunun güzel bir örneğidir: *“إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش”* “*Kuşkusuz onların içinden, hepsi de Kureyş kabilesinden olan on iki halife çıkmadıkça bu iş sona ermez.*” (Müslim, “İmâre”, 1); *“يكون اثنا عشر أميراً كلهم من قريش”* “*Hepsi de Kureyş kabilesinden olan on iki emir olacak.*” (Buhârî, “Ahkâm”, 51).

Görüldüğü gibi, *halife* sözcüğü Kur’ân’ın bir açıklaması konumunda olan Sünnette de aynı şekilde sözlük anlamında kullanılmıştır.

(3) Raşit halifeler döneminde halife

Hakkında *halife* sözcüğünün kullanıldığı ilk müslüman yönetici Hz. Ebû Bekir’dir. Göreve gelince halk ona “Resûlullah’ın halifesi” diye hitap etmeye başlamış, o da bütün resmi yazışmalarında bu tabiri kullanmıştır.²⁵⁴ Bir keresinde ona “ey Allah’ın halifesi” diyen birine “ben Allah’ın değil, Resûlullah’ın halifesiyim!” diyerek hükümdarın Allah’ın yeryüzündeki vekili olduğu düşüncesini reddetmiştir.²⁵⁵

Hz. Ömer göreve gelince, ilkin ona da kelimenin sözlük anlamına uygun olarak “Resûlullah’ın halifesinin halifesi” veya “Ebû Bekir’in halifesi” denilmiştir.²⁵⁶ Fakat daha sonra tamlamadan oluşan bu lâkabın uzayıp gideceğini ve zamanla yanlış anlamlar yüküneceğini gören Hz. Ömer, aralarındaki anlam farkının bilincinde olarak “müminlerin emiri” lâkabını kullanmayı yeğlemiştir.²⁵⁷ Onun vefatından sonra yerine geçen Hz. Osman (öl. 35/656) ve Hz. Ali de aynı lâkabı kullanmışlardır.²⁵⁸

Görüldüğü gibi, Raşit Halifeler devrinde ilk halife dışındakiler de dönemin yaygın siyasal iktidar terimi olan ve Kur’ân terminolojisiyle örtüşen “müminlerin emiri” lâkabını kullanmışlardır. O dönemde, halifenin kendi arzusuna göre hareket etmesine engel olan

²⁵⁴ Bk. Ya’kûbî, *Târîh*, 2/18; Taberî, *Târîh*, 3/226; İbn Sa’d, *Tabakât*, 3/169, 171; Huzâ’î, *Tahrîc*, 49; Kalkaşendî, *Meâsir*, 14; Süyûtî, *Târîhu’l-hulefâ*, 164; Hamidullah, *Mecmû’atü’l-vesâik*, 372, 374, 392, 400; Ali et-Tantâvî, *Ebû Bekr es-Siddîk* (Cidde: Dâru’l-Menâra, 1986), 217. Hz. Ebû Bekir de Medîne’ye gelen Büzâha kabilesi heyetine yaptığı bir konuşmada kendisini tanımlamak için “Allah’ın nebisinin halifesi” ifadesini kullanmıştır. (Bk. Buhârî, “Ahkâm”, 51).

²⁵⁵ Huzâ’î, *Tahrîc*, 49; Süyûtî, *Târîhu’l-hulefâ*, 162; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/366. Kralın, “ilahi hak” inancına göre Tanrı’nın yeryüzündeki vekili olduğuna dair Orta Çağ düşüncesi hakkında bk. Aġaoġulları - Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 120; ‘Amâra, *el-İslâm ve felsefetü’l-hukm*, 50.

²⁵⁶ Huzâ’î, *Tahrîc*, 50; Kalkaşendî, *Meâsir*, 16, 20; Süyûtî, *Târîhu’l-hulefâ*, 246; Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Menâkıbü emîri’l-mü’minîn ‘Umer b. el-Hattâb*, thk. ‘Âmir Hasen Sabrî et-Temîmî (Bahreyn: el-Meclisü’l-A’lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 2013), 296.

²⁵⁷ İbnü’l-Esîr, *Kâmil*, 2/454; Huzâ’î, *Tahrîc*, 50; Kalkaşendî, *Meâsir*, 20, 49, 245; İbnü’l-Cevzî, *Menâkıb*, 297. “Müminlerin emiri” lâkabı, siyasal iktidarın “dünyevi” doğasını ifade etme konusunda çok daha belirleyicidir. Oysa “Resûlullah’ın halifesi” denildiğinde, siyasal iktidar sahibinin aynı zamanda dinsel otoriteyi de elinde bulundurduğu zannı uyanmaktadır. Hz. Ömer’in bunun farkında olduğunu gösteren delillerden biri de onun tüm yazışmalarında “müminlerin emiri” lâkabından önce “Allah’ın kulu/abdullah” ifadesini kullanmış olmasıdır. Kendisinden sonraki bütün yöneticiler bu uygulamayı devam ettirmişlerdir. Hatta Abbâsî halifesi Me’mûn, adı Abdullah olduğu için yazışmalarında birisi kendi adı, diğeri lâkabı olmak üzere bu kelimeyi yanyana iki kez kullanıyordu. (Bk. Taberî, *Târîh*, 8/645; Kalkaşendî, *Meâsir*, 18; Hamidullah, *Mecmû’atü’l-vesâik*, 427, 440, 448).

²⁵⁸ Bk. Taberî, *Târîh*, 4/554, 555; Belâzürî, *Ensâb*, 2/908, 3/153; Hamidullah, *Mecmû’atü’l-vesâik*, 532.

şey dindi. Onlar, helâk olma pahasına dini dünya işlerine tercih ediyorlardı.²⁵⁹ Aslında Raşit Halifelerin herbiri kendisini Sahabeden biri olarak görüyor, en iyileri olmadıkları halde bu makama onların seçimiyle getirildiğini söylüyor ve böylece, bir bakıma “eşitler arasında birinci” olmuş oluyordu ki bu durum kabile reisinin daha önce ifade edilen statüsüyle örtüşmekteydi.

(4) *Emevîler ve Abbâsîler döneminde halife*

Aslında sosyal yapıdaki değişim ve buna bağlı olarak siyasal kültürü oluşturan zihniyetin dönüşümü Pers ve Doğu Roma İmparatorluklarının fethiyle başlamıştı. Müslümanlar, Hz. Ömer devrinde çok hızlı bir şekilde Irak, İran, Suriye, Filistin ve Mısır’ı ele geçirmişler, Mezopotamya’nın ve Nil vadisinin verimli toprakları sayesinde o zamana kadar görülmemiş bir zenginliğe kavuşmuşlardı.²⁶⁰ Pers ve Roma kültürleri, İslam toplumunun sosyal yapısı üzerinde yavaş yavaş etkisini göstermiş²⁶¹ ve zamanla siyasal iktidarın doğasını belirleyen siyasal kültür dönüşüme uğrayarak hükümdarın

²⁵⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/388. Raşit Halifelerin yönettiği İslam devleti, bir dünya devletinden çok nübüvvet ve ahiret devletine benziyordu. Raşit Halifeler zorlu ve sade bir hayat yaşıyorlar, az bir yiyecek ve giysiyle geçiniyorlar, ellerinde kamçı çarşılarında yaya olarak ve baldırlarının yarısına kadar gelen yamalı elbiselerle dolaşıyorlar, hak edenleri cezalandırıyorlardı. Onlar, halkın en fakirinin yediğini yiyorlardı. Yoksul veya iyi yaşamaktan aciz olduklarından değil, yoksul vatandaşları teselli etmek ve arzularına gem vurmak için böyle yapıyorlardı. Oysa onların büyük servetleri, değerli hurma bahçeleri ve geniş arazileri vardı. Ellerindekini yoksul ve zayıflara harcıyor, kendileri kaba elbiseler giyip arpa ekmeğiyle yetiniyorlardı. Hz. Ali’nin bu hususta söylediği şu söz çok anlamlıdır: “Dileseydim en iyi süzme baldan ve beyaz un ekmeğinden yerdim!” [Bk. Muhammed b. Ali b. Tabâtâbâ, *el-Fahrî fi’l-âdâbi’s-sultâniyye ve’d-düveli’l-islâmiyye* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 73; Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Ali b. Hamdûn, *et-Tezkiratü’l-hamdüniyye*, thk. İhsân Abbâs - Bekr Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1996), 1/139].

²⁶⁰ Kadisiye savaşında ele geçirilen ganimetlerden piyade başına 7100, süvariye ise 14.000 dirhem düşmüştü. Savaşa katılanların sayısı göz önüne alındığında Medine’deki devlet hazinesine gönderilen beşte birlik payın en az 10.000.000, en çok 60.000.000 dirhem olduğu anlaşılır. (Bk. Ya’kûbî, *Târîh*, 2/34; Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 221). Elbette bu miktar sadece bir tek savaşta hazineye aktarılan miktar olup bunun gibi pek çok savaş daha olmuştur. Örneğin, İran’ın başkenti Medain’in ele geçirildiği savaşta hepsi de süvarilerden oluşan asker başına düşen ortalama ganimet 12.000 dirhemdi ve ordu 60.000 süvariden oluşuyordu. Bu sayılara bakıldığında hazineye yaklaşık 180.000.000 dirhem gönderildiği anlaşılır. (Bk. İbnü’l-Esîr, *Kâmil*, 2/362). Ayrıca, ele geçirilen verimli topraklardan alınan haraç ve gayrimüslimlerden alınan cizye vergilerinin gelirleri de vardı. Bunlar, eskiden çoğu zaman karınlarını doyuramayan, buldukları akrepleri ve böcekleri yemek zorunda kalan Arabistan halkı bakımından hayatlarında hiç göremeyecekleri çok büyük servetlerdi. Hz. Ebû Bekir’in devlet hazinesinden günlük 2 veya 3 dirhem maaş aldığı ve gelen ganimetlerin bekletilmeden dağıtıldığı düşünüldüğünde, Hz. Ömer döneminden itibaren nasıl hızlı ve astronomik bir zenginleşmenin yaşandığı kolayca anlaşılabilir. (Bk. Ya’kûbî, *Târîh*, 2/24; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/384).

²⁶¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/340; Fâhûrî, *Câmi’*, 522-526; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 1/266, 267.

“Allah’ın vekili” olup Onun tarafından iktidar yapıldığını ve bu yüzden itaati hak ettiğini ileri süren “ilahi hak” düşüncesi yaygınlaşmıştır.²⁶²

Bu düşünüş biçimi birden ortaya çıkmamıştır. İslam devletinin çok geniş bir coğrafyaya yayılması ve farklı kültürlere ait insanların müslüman olmaları, kaçınılmaz olarak ait oldukları kültürlerin düşünce sistemlerinin İslam toplumunun siyasal kültürüne eklemlenmesi sonucunu doğurmuştur. Söz konusu düşünüş biçiminin izleri öncelikle Emevîler döneminde belirmeye başlamıştır.²⁶³

Emevîlerle birlikte, yöneticinin seçimle işbaşına gelmesi geleneği ortadan kalkmış ve rejim mülk devletine, krallığa dönüşmüştür.²⁶⁴ Bununla beraber, Emevî hükümdarlarının durumu Raşit Halifelerde olduğu gibi “eşitler arasında birinci” sayılan kabile reisinin durumuna benzemeye devam etmiştir. Çünkü Emevîler, mülklerini koruma ve devam ettirmede kabile asabiyetine bağlıydılar. Bu yüzden, Emevî devletinde bütün kamu görevlerine Araplar atanmış, hanedanı destekleyen Arap kabilelerinin öncelikleri gözetilmiş ve devlet yönetiminde yabancı unsurlara yer verilmemiştir. Emevî hükümdarı, kendisine hiçbir kutsanma izlenimi vermeksizin insanların saygısını kazanmaya çalışır, seçkinlerle ve halkla görüşür, hatta onların en kaba sözlerini sabırla

²⁶² Ağaoğulları - Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 116; Alâeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1995), 231, 232. Hristiyan *Patrisien* felsefesinin ilk düşünürlerinden Antakyalı Thomas’a göre, Sezar Tanrı olmamakla birlikte Onun eliyle seçilip iktidara getirildiği için meşruydu ve itaati hak etmekteydi. Sonraki düşünürlerden Origenes de iktidarla ilgili görüşlerinde Platoncu geleneği izleyerek iktidarın krala Tanrı tarafından verildiğini, kötü de olsa ona itaat edilmesi gerektiğini söylemiştir. (Bk. Ağaoğulları - Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 111-119). Adı geçen filozofların bu görüşleri Pavlus’a dayanmaktaydı. Çünkü Pavlus, bütün iktidarların Tanrı’dan kaynaklandığını ve yöneticilerin Onun hizmetkârı olduklarını söylemiştir. Ona göre, her iktidarın ardında bir kutsal irade vardı ve kötü yönetici “günahkârlığın” bir cezasıydı. Bundan dolayı ona itaat edilmesi gerekliydi. [Bk. *Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997), Rom. 13:1-8].

²⁶³ “Allah’ın halifesi/vekili” ifadesi ilk defa Hz. Ebû Bekir döneminde duyulmuş olmakla birlikte, Emevîler döneminde önce şairler, sonra da yöneticiler tarafından sıklıkla dillendirilmiştir. Bu olgu, dönemin sosyo-politik açıdan bir kırılmaya sahne olduğunu göstermektedir. Gerçekten de hızla gelen zenginlikle ve farklı kültürlerle tanışmayla birlikte, yaşam tarzı ve buna bağlı olarak düşünüş biçimi değişime uğrayan İslam toplumunda yöneticinin Allah’ın vekili ve temsilcisi olduğu görüşü kolaylıkla benimsenmeye başlamıştır. Bunun en açık örneği, *emînullah/Allah’ın temsilcisi, halîfetullah/Allah’ın vekili ve halîfeturrahman/Rahmân’ın vekili* gibi ifadelerin, toplumsal belleği derinden etkileyen ve onu dönüştüren şairlerin dillerinde dolaşıyor olmasıdır. (Bk. Taberî, *Târîh*, 8/634; İbn Kuteybe, *İmâme*, 1/190; Ferazdak, *Dîvân*, 206; Cerîr, *Dîvân*, 193, 195, 210; Ahtal, *Dîvân*, 33; Nâbigatü benî Şeybân, *Dîvân*, 123; Leylâ el-Uhayliyye, *Dîvân*, 92).

²⁶⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/389; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 1/282; Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*, 92, 102. Sa’d b. Mâlik bir keresinde Mu’âviye’nin huzuruna çıktığında kendisine “Ey kral!” diye hitap eder. Mu’âviye ona “ey müminlerin emiri, diye hitap etsen olmaz mıydı?” diyerek serzenişte bulununca Sa’d şu anlamlı cevabı verir: “Seni biz emirliğe getirmiş olsaydık dediğin gibi olurdu ama sen (iktidarı zorla ele geçiren) bir gaspçısın!” (Bk. Ya’kûbî, *Târîh*, 2/124).

dinlemek zorunda kalırdı. Bu veriler değerlendirildiğinde, Emevîlerin eski bedevi geleneklerine sıkı sıkıya bağlı tam bir Arap devleti olduğu söylenebilir.²⁶⁵

Emevîlerin sosyo-politik ve ekonomik uygulamalarından hoşlanmayanların yardımıyla yönetimi ele geçiren Abbâsîlerin iktidarıyla birlikte siyasi kültürdeki değişim kendisini göstermeye başlamıştır. Abbâsî devrimini ortaya çıkaran güç, ortak çıkarlar ve aynı amaç etrafında birleşmiş olan farklı ideoloji ve etnisiteye sahip toplum kesimleriydi. Aslında Abbâsîler, Araplardan çok kadim Arap örfüne göre *mevâlî* diye adlandırılan farklı etnik kökene sahip ve Ehli Beyti seven müslümanların, özellikle de çoğu Pers kökenli olan Horasanlıların desteğiyle bu devrimi yapabilmişlerdi.²⁶⁶

İlk Abbâsî çağının sonlarına, yani hicrî 3. yüzyılın ilk yarısına kadar halifelik Emevîlerdeki şeklini korumuş; *halife*, *halîfetullah*, *halîfeturrahman* ve *emînullah* ifadelerinin yanında *emîru'l-mü'minin* terimi de kullanılmıştır.²⁶⁷ Çünkü söz konusu tarihe kadar Abbâsî hükümdarları, Emevîlerde olduğu gibi seçkinlerle aynı statüde, yani “eşitler arasında birinci” konumdayken, hanedanın sekizinci hükümdarı Mu‘tasım’dan (öl. 227/842) itibaren Arap asabiyetinin ortadan kalkması ve o zamana kadar devleti ayakta tutan Arap kabilelerinin yerini İranlıların ve Türklerin almasıyla seçkinlerden ayrılarak onların üzerinde bir konuma yerleşmişlerdir.²⁶⁸

²⁶⁵ Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 324. Emevîler çağında, devleti bir profesyonel ordu değil de aynı inanç ve çıkarlar üzerinde birleşmiş olan bir Arap kabileleri konfederasyonu kurduğu için hükümdar kabile geleneklerine göre hareket ediyor, yeri geldiğinde kabile reislerinin ağır sözlerine muhatap oluyor ve bu yüzden de konumu kabile reisinin konumuna benziyordu. (Bk. Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 319).

²⁶⁶ İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 5/27-32; İbn Kuteybe, *İmâme*, 2/148-163; Carl Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964), 1/93-97; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 2/436, 441. Ebü Ca‘fer el-Mansûr’un, Kûfe’de Horasanlılara hitaben yaptığı konuşma ve oğlu Mehdi’ye *mevâlîye* iyi davranması, onları yanında bulundurması ve çoğalmalarını sağlamasına dair vasiyeti manidardır. [Bk. Taberî, *Târîh*, 8/103; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 5/216; Ahmed Zeki Safvet, *Cemheratü hutabi'l-'Arab* (Kahire: Mektebetü Mustafa'l-Bâbi'l-Halebî ve Evlâdüh, 1933), 3/23, 24].

²⁶⁷ Bk. İsmail b. el-Kâsim Ebu'l-'Atâhiye, *Dîvânü Ebi'l-'Atâhiye* (Beyrut: Dâru Beyrût, 1986), 212, 214, 233, 377, 406; Yahyâ b. Ali b. Muhammed el-Hatîbü't-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânü Ebî Temmâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994), 1/48, 2/166; Abdullah İbnü'l-Mu‘tezz, *Dîvânü İbni'l-Mu‘tezz* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 431; Halife b. Hayyât, *Halife b. Hayyât Tarihi*, çev. Abdülhalık Bakır (Ankara: Bizim Büro Basımevi Yayın Dağıtım Sanayi Ticaret Limited Şirketi, 2001), 501; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/409.

²⁶⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/309; Brockelmann, *İslam Milletleri*, 1/120; Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, 33. Mu‘tasım’dan itibaren Abbâsî halifeleri; Mu‘tasım billah, Mütevekkil ‘alellah, Muktedir billah, Kâhir billah gibi sonu “Allah” ile biten bir çeşit kutsama ünvanı kullanmaya başlamışlardır. (Bk. Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 520-820; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 2/488). Zenginliğin getirdiği yaşam tarzına ve baskın Pers etkisine bağlı olarak siyasi kültürün değişime uğramasının yanında, 750’den itibaren yüz yıl içerisinde Grek, Helen, Pers ve Hint kültürlerine ait çok sayıda eserin tercüme

Sonuçta, toplumsal hiyerarşi; halife, seçkinler ve halk olmak üzere üç tabakalı bir piramit şeklinde belirmiştir. En üstte halife, ortada onun ailesinden, vezirlerden, kâtiplerden, komutanlardan, bilginlerden, kabile reislerinden ve büyük zenginlerden oluşan seçkinler, en altta ise toplumun kalan kısmını oluşturan halk vardı. Seçkinler, halifeye halk arasında iletişimi sağlıyor ve halkın halifeye “gönüllü” olarak itaat etmesine zemin hazırlıyorlardı. Çünkü halk olmadan ne halife ne de seçkinler olabilirdi.²⁶⁹

Halifenin toplumsal piramidin zirvesine yerleşmesi sürecinde halkı yönlendiren seçkinlerin rolü elbette görmezden gelinemez. Abbâsîlerin ilk yıllarından itibaren devlet mekanizması içerisinde etkin görevler almış olan vezirlerin ve kâtiplerin önemli bir kısmının Pers asıllı olması,²⁷⁰ öte yandan tercüme hareketiyle Farsçadan Arapçaya çok sayıda kitabın çevrilmesi²⁷¹ yönetim anlayışına eski İran kültürünün sızmasına ve geleneksel Arap yönetim zihniyetinde köklü değişikliklere yol açmıştır.

edilmesinin, halifenin yarı kutsal bir yöneticiye dönüşerek toplumsal pramidin zirvesinde konumlanmasına yol açtığı anlaşılmaktadır.

²⁶⁹ Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 425, 426; Charles E. Butterworth, *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 319. Pers imparatorlarını izleyen Abbâsî halifeleri, saray hiyerarşisi ve debdebesiyle halktan kopmuş, yönetim düzenli askeri birliklere dayanır hale gelmiş ve iktidar vezirler eliyle bürokrasiye devredilmişti. Halife seçkinleri, onlar da halifeyi hoş tutmaya çalışıyor ve halkın, iktidarın gerçek sahibi olan halifeye ulaşması mümkün olmuyordu. Halkın gözünde halife uzaklarda, perdelerin arkasında bulunan yarı kutsal bir imaja dönüşmüştü.

²⁷⁰ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1934), 1/68. İslam devletleri içinde vezirlik makamını ihdas eden Abbâsîlerin ilk vezirlerinden olan Ebû Seleme el-Hallâl, halife Mansur'un veziri Ebû Eyyûb el-Mûriyânî, Mehdi'nin veziri Ya'kûb b. Dâvûd, Hârûn Reşîd'in veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî Pers asıllıydı. Me'mûn da eski Pers krallarının soyundan gelen Sehl sülalesinden; önce Fazl b. Sehl, sonra da Hasen b. Sehl'i vezir olarak atamıştı. O dönemde vezirler hükümdarın bütün yetkilerini üstlenmiş bulunuyorlardı. Vezirlerin ve eyalet valilerinin en büyük yardımcıları da çok geniş ve zengin bir kültür birikimine sahip çoğunluğu Pers asıllı olan kâtiplerdi. Örneğin, Me'mûn'un kâtibi 'Amr b. Mes'ade, vezir Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin kâtibi Abdullah b. Sevvâr ve Kirman valisi İbn Hübeyre'nin kâtibi İbn Mukaffa birer İranlıydı. Me'mûn devrinin ünlü tercüme merkezi olan Beytül-Hikme'nin müdürü ve tam bir Arap karşıtı olan Sehl b. Hârûn da Pers kökenliydi. Bunlar, dış görünüşleri ve görevlerini yapma biçimlerinde bile ataları olan Perslerin geleneklerini uyguluyorlardı. [Bk. Ebu'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1978), 1/45, 3/475; Ahmed Emin vd., *Fecru'l-İslâm* (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, ts.), 1/332; Emin, *Duha'l-İslâm*, 1/68, 165-169; Maurice Lombard, *İlk Zafer Yıllarında İslam*, çev. Nezih Uzel (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983), 38, 39].

²⁷¹ Söz konusu tercümeleri yapanların başında İbn Mukaffa, Nevbaht sülalesi, Hasen b. Sehl, Cebele b. Salim, Belâzürî, İshak b. Yezîd ve Muhammed b. el-Cehm el-Bermekî geliyordu. Bunlar genellikle Pers tarihi ve kralları, dinsel inanışları ve edebiyatları hakkında pek çok çeviri yapmışlardır. Abbâsîlerin ilk döneminde Pers kültürü o kadar yaygın hale gelmiştir ki halk Nevruz gününü bayram olarak kutluyor, kadınlar ve devlet büyükleri *kalensüve* (uzun bir şapka) giyiyorlardı. Hatta Me'mûn, veziri Fazl b. Sehl'in tavsiyesiyle devlet görevlilerinin kullandığı sancak ve şapkalarda geçerli renk olan siyah yerine, eski

İlk Abbâsî çağının 9. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sona ermesiyle birlikte, siyasal otoritesi erozyona uğrayıp azalmaya başlayan halifenin buna karşılık dinsel otoritesi artmaya başlamış, bunun sonucunda halifelik kurumlaşarak konumu Orta Çağ Avrupasındaki Papalığın konumuna benzeyen bir hilâfet kurumu ortaya çıkmıştır.²⁷²

b. İmâmet Kavramı

Sözlüklere bakıldığında, *imâmet* kelimesinin; herhangi bir konuda öne geçmek, uyulan konumunda olmak, birleştirmek, toplamak, bir şeye kastetmek, ona niyetlenmek ve onu hedeflemek anlamına gelen م م ا kökünden türemiş bir mastar olduğu görülür.²⁷³

Aynı kökten türemiş olan *imâm* sözcüğü de ister doğru yolda, ister yanlış yolda olsun “bir halkın uyduğu, önder kabul ettiği, onları bir araya getiren, önde ve örnek olan” kişi anlamında olup çoğulu *eimme* şeklinde gelir. Bir şeyin imamı “onu koruyup gözeten, düzeltip işlerliğini sağlayan” nesne demektir ki bu anlamda Kur’ân müslümanların, halife halkın, komutan da ordunun imamıdır. Araplar, bina yaparken duvarın düz olması için kullanılan çekül ipine ve yola da *imâm* derler. Rehber de kılavuzluk yaptığı kişilerin önünde bulunduğu için *imâm* sözcüğüyle nitelenmiştir.²⁷⁴

Cahiliye dönemi Arap şiirinde *imâm* sözcüğü; önde olan, reis, insanları bir araya getiren lider, örnek davranış, apaçık yol anlamında kullanılmıştır.²⁷⁵ Bu sözcük, Cahiliye devrinde “siyasal iktidarın sahibi” anlamında kullanılmadığı gibi, Saadet Asrında ve ilk

Pers imparatorlarının ve Mecusilerin kullandığı yeşil rengin kullanılmasını kabul etmişti. (Bk. Emin, *Duha'l-İslâm*, 1/178-182).

²⁷² Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 2/488; Erwin I. J. Rosenthal, *Orta Çağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 46. Söz konusu dönemde halifenin dinsel otoritesinin arttığı en açık göstergelerinden biri de kendilerine “Allah’ın halifesi”, “Allah’ın gölgesi”, “Allah’ın temsilcisi” gibi kutsallık ifade eden bir takım ünvanlarla hitap edilmesidir. (Bk. Ebu'l-‘Atâhiye, *Dîvân*, 212, 214, 233, 377, 406; Hatîbü't-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni Ebî Temmâm*, 1/48, 2/166; İbnü'l-Mu'tezz, *Dîvân*, 431). Orta Çağ Avrupasında geçerli olan “İki Kılıç” kuramına uygun olarak Papanın kralı kutsaması örneğinde olduğu gibi, o dönemde bir hükümdarın meşruiyeti saltanatının halife tarafından onaylanmasına bağlıydı. [Bk. Casim Avcı, “Halife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1998), 17/543; Ağaogulları - Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 174-184].

²⁷³ Ferâhîdî, “emm”, 1/87-89; İbn Fâris, “emm”, 1/30; İbn Manzûr, “emm”, 12/22-35.

²⁷⁴ İbn Fâris, “emm”, 1/28, 30; İsfahânî, “emm”, 87; İbn Manzûr, “emm”, 12/25, 26; Kefevî, “İmâm”, 176, 186; Tehânevî, “İmâm”, 259.

²⁷⁵ Bk. Lebid, *Dîvân*, 135, 238, 260; Ziyâd b. Mu'âviye Nâbigatü'z-Zübeyânî, *Dîvânü Nâbigati'z-Zübeyânî*, thk. Kerem el-Büstânî (Beyrut: Dâru Sâdır - Dâru Beyrut, 1963), 115, 117; Ebû Tâlib Abdümenâf b. Abdilmuttalib b. Hâşim, *Dîvânü Ebî Tâlib* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994), 88, 89; Hâtem b. Abdillâh b. Sa'd b. el-Haşrec et-Tâî, *Dîvânü Hâtemi't-Tâî* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1981), 34, 39, 81.

iki Raşit Halife döneminde de bu anlamda kullanılmamıştır.²⁷⁶ Kadı Abdülcebbâr'ın (öl. 415/1025), *imâmet* sözcüğünün “devlet başkanlığı” anlamında kullanılmasının doğru olmadığına dair sözleri bu hususu destekler niteliktedir:

“Dilbilim açısından ‘imâmet’ sözcüğünde umumi örf olduğu söylenemez. Çünkü lügatta, bu sözcüğün ‘imama/devlet başkanı’ mahsus olan işlerin yerine getirilmesini ifade ettiği düşünülemez. Aynı zamanda, bu sözcükte şer’î örf olduğu da öne sürülemez. Bu sözcükle ilgili olarak ortaya çıkan umumi örf, çeşitli fırkalara mensup olanların kullandıkları bir terim olmasından kaynaklanmıştır. Bu yüzden, Sahabenin ‘imâmet’ sözcüğünü kullandıklarına dair bir rivâyet yoktur. Onlar sadece ‘emîr’ ve ‘halife’ sözcüklerini kullanmışlardır. Onlar, içlerinden hiç kimseye ‘imam’ dememişlerdir.”²⁷⁷

(1) *Kur’ân’da imâm*

Imâm sözcüğü Kur’ân’da yedi,²⁷⁸ çoğulu olan *eimme* ise beş yerde²⁷⁹ geçer. Sözcük, tekil olarak geçtiği ilk âyette “yol”, ikinci âyette “uyulan konumunda olan apaçık kitap/*Levh-i Mahfûz*”, diğer beş âyette “önder”; çoğul formunun geçtiği beş âyetin hepsinde ise “önderler” anlamında kullanılmıştır. Bütün bunlar, *imâm* sözcüğünün sözlük anlamıyla örtüşmekte olup hiçbirinin siyasal bir çağrışımı yoktur.

Kur’ân *imâm* sözcüğünü siyasal değil, genellikle dinsel sorumluluklar bağlamında kullanmakta olup onu nübüvvete, takvaya ve önderliğe tahsis etmektedir. Bu yönüyle, sözcüğün Kur’ân açısından siyasal bir anlam taşımadığı söylenebilir.²⁸⁰

²⁷⁶ Bk. Küseyyir, *Dîvân*, 252, 266, 342; Safvet, *Cemhera*, 1/97, 128, 130; ‘Amâra, *el-İslâm ve felsefetü'l-hukm*, 33.

²⁷⁷ Abdülcebbâr, *Mugnî*, 20(1)/129.

²⁷⁸ “*Onlardan da intikam aldık. Her ikisi de (Sodom ve Eyke) apaçık yol üzerinde durmaktadır.*” (el-Hicr 15/79); “*Biz her şeyi apaçık bir kitapta sayıp kaydettik.*” (Yâsin 36/12); “*Ben, seni insanlara önder yapacağım!*” (el-Bakara 2/124); “*Ondan önce de bir önder ve rahmet olarak Mûsa'nın kitabı var.*” (Hûd 11/17); “*Bizleri takva sahiplerine önder yap!*” (el-Furkân 25/74); “*Ondan önce de bir önder ve rahmet olarak Mûsa'nın kitabı var.*” (el-Ahkâf 46/12); “*Her milletin önderini çağırdığımız gün...*” (el-İsrâ 17/71).

²⁷⁹ “*Küfrün önderleriyle savaşın!*” (et-Tevbe 9/12); “*Onları, emrimizle doğru yolu gösteren önderler yaptık.*” (el-Enbiyâ 21/73); “*Biz de yeryüzünde zayıf olanlara lütfedip onları önderler yapmayı istiyorduk.*” (el-Kasas 28/5); “*Biz onları ateşe çağıran önderler yaptık.*” (el-Kasas 28/41); “*Onların içinden emrimizle doğru yola ileten önderler çıkardık.*” (es-Secde 32/24).

²⁸⁰ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/373, 5/491; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 2/373, 509; Mâverdi, *Nüket*, 1/185; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3/456; Firûzâbâdî, *Besâir*, 2/110; ‘Amâra, *el-İslâm ve felsefetü'l-hukm*, 34-36.

(2) *Sünnette imâm*

Hadis kitaplarında pek çok yerde *imâm/eimme* sözcüğü geçmekte ve bunların önemli kısmının sözlük anlamında olduğu anlaşılmaktadır. İslam'ın gelişiyle *imâm* sözcüğü yeni bir anlam kazanarak namazda müslümanların önüne geçip bu ibadette onlara önderlik eden kişiyi ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Hadislerde geçen *imâm/eimme* kelimelerinin büyük bir kısmı “namazda öne geçen kimse” anlamındadır.²⁸¹

Geçtiği hadislerin pek azında ise *imâm* sözcüğüyle siyasal iktidarın sahibi olan kişinin kastedildiği görülür.²⁸² Fakat söz konusu hadisler dikkatle incelendiğinde, bu sözcüğün raviler tarafından değiştirilerek *emîr* yerine kullanılmış olduğu anlaşılır ki Kur'ân'ın siyasal iktidar bağlamında kullandığı temel terim de budur.²⁸³

(3) *Raşit halifeler döneminde imâm*

Yukarıda belirtildiği gibi, ilk iki halife döneminde *imâm* sözcüğünün sözlük ve namaz imamlığı anlamı dışında siyasal iktidarın sahibini anlatacak şekilde kullanıldığını gösteren kesin bir delil yoktur. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in yazışmalarında devlet başkanı hakkında *imâm* sözcüğünün kullanıldığını gösteren herhangi bir belge yoktur.²⁸⁴

Bununla birlikte, Hz. Osman'ın halife olduğunda yaptığı konuşmada *âdil imâm* ve valilerine gönderdiği bir yazıda *imâmlar* sözcüğünü “yönetici/devlet başkanı”

²⁸¹ Bk. Buhârî, “Ezan”, 56, 111, 113, “Cuma”, 6, 19, “Megâzî”, 31, “Salât”, 18, “İstiskâ”, 22; Müslim, “Salât”, 72, 112, “Cuma”, 16, 24, 25, “Mesâcid”, 106, “İman”, 242, “Cihâd”, 58; Tirmizî, “Salât”, 39, 71, 83, 151, “Cuma”, 6, 20, “Cenâiz”, 45, “Hac”, 57, “Menâkıb”, 1, “Fiten”, 51; Ebû Dâvûd, “Salât”, 32, 43, 140, 185, “Sefer”, 12, “Tahâret”, 127, “Cenâiz”, 53, “İstiskâ”, 8, 18, “Ramazân”, 1, “Akziye”, 13, “Menâsik”, 75; Nesâî, “Tatbîk”, 23, “İftitâh”, 33, 34, “Cuma”, 14, 15, “Ezan”, 42, “İstiskâ”, 4, “Sehv”, 99, “Tahâret”, 87, “İmâmet”, 38; İbn Mâce, “İmâmet”, 30, “Sıyâm”, 48, “İkâmet”, 13, 78, “Cenâiz”, 21, “Fiten”, 33, “Ruhûn”, 5.

²⁸² Bk. Buhârî, “Ezan”, 4, “Cihâd”, 108, “Müsâkât”, 5, “Ahkâm”, 48, “İtisâm”, 28; Müslim, “İman”, 173, “İmâre”, 46, 52, “Fiten”, 1; Tirmizî, “Fiten”, 9; Nesâî, “Bey'at”, 25; İbn Mâce, “Fiten”, 9, “Cihâd”, 42; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/129, 183.

²⁸³ Bu olgunun en güzel örneklerinden biri de Buhârî'nin “İtk” bölümünde geçen ve aynı anlamda olmakla birlikte farklı lafızlarla rivâyet edilen şu iki hadistir: *عَلَى النَّاسِ فَهُوَ رَاعٍ وَكَلَّمُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ فَهُوَ رَاعٍ وَكَلَّمُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ* “Her biriniz bir çobansınız ve güttüğünüzden sorumlusunuz. İnsanların başında olan emîr (yönetici) onların çobanıdır ve onlardan sorumludur.” (Buhârî, “İtk”, 17); *عَلَى النَّاسِ فَهُوَ رَاعٍ وَكَلَّمُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ* “Her biriniz bir çobansınız ve güttüğünüzden sorumlusunuz. İmâm (yönetici) bir çobandır ve güttüğünden sorumludur.” (Buhârî, “İtk”, 19). Ebû Dâvûd da aynı hadisi “İmamın Halkın Haklarına Dair Yerine Getirmesi Gerekenler” başlığı altında ve “emîr” lafızıyla nakletmiştir ki koyduğu başlık onun kendi çağında “emîr” yerine “imâm” kelimesinin siyasal kültürde yaygın ve revaçta olduğunun en açık göstergesidir. (Bk. Ebû Dâvûd, “İmâre”, 1).

²⁸⁴ Bk. Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâik*, 371-531.

anlamına gelecek şekilde kullandığı, hicrî 31 yılında Nubyalılarla²⁸⁵ yapılan antlaşmada geçen *imâm* sözcüğünün “devlet başkanı” anlamında olduğu görülmektedir.²⁸⁶ Sözcüğün, Hz. Osman devrinde siyasal iktidarın sahibi anlamında kullanıldığını gösteren bu rivâyetlerin tedvin döneminde geçerli olan siyasal kültür koduna uygun olarak yazıya geçirilirken değiştirildiği veya değiştirilmediyse “müslümanların önderi” anlamında kullanıldığı söylenebilir.

Beş yıldan daha az süren Hz. Ali devrinde de *imâm* sözcüğü önceden olduğu gibi “önder” anlamında kullanılmaya devam etmiş, fırkaların henüz belirmeye başlaması sebebiyle o devirde terime dönüşmemiş, devlet başkanı anlamında kullanılmamıştır.²⁸⁷

(4) *Emevîler ve Abbâsîler döneminde imâm*

Emevîler dönemi fetihlerin hızlandığı, yabancı kültürlerle dair inanç ve düşüncelerin İslam toplumuna sızdığı ve fırkaların belirginleştiği bir zaman dilimidir. Hz. Ali zamanında ortaya çıkan Hâricîler ve Şîa, Emevîler devrinde kökleşmeye ve düşünce sistemlerini oluşturmaya başladılar. Kişilerden bağımsız olarak ilke düzeyinde devlet başkanlığı sorununu ilk defa ortaya atan Hâricîler olmuştur.²⁸⁸

İmâm ve *imâmet* sözcükleri, esas itibarıyla Şîa düşüncesinin sistematik hale gelmesini sağlayan kitapların Abbâsîlerin ilk yıllarından itibaren ortaya çıkmasıyla terime dönüşmüştür.²⁸⁹ Bununla birlikte, Şîa'nın kitaplarında sözü edilen “imam” siyasal iktidarı temsil eden devlet başkanından daha kapsamlı bir kişiliği ifade etmekteydi. Onların düşüncesindeki “imam”, siyasal otoriteyi elinde tutan bir devlet başkanından çok dinsel ve ruhsal otoritenin sahibi, geleceği bilmek gibi çeşitli ilahi özelliklere mazhar olan

²⁸⁵ O dönemde, güney Mısır ve Sudan topraklarının bulunduğu yukarı Nil vadisinde yaşayanlar.

²⁸⁶ Bk. Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâik*, 528, 531. Büyük bir ihtimalle, raviler “emîr” yerine kendi zamanlarının siyasal kültüründe kullanımı yaygınlaşmış olan “imâm” sözcüğünü kullanmayı yeğlemişler veya sözcük “müslümanların önderi” anlamında kullanılmış olmalıdır.

²⁸⁷ Taberî, *Târîh*, 4/461; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 3/100, 104, 111; Safvet, *Cemhera*, 1/132, 137; ‘Amâra, *el-İslâm ve felsefetü'l-hukm*, 37.

²⁸⁸ Ya'kübî, *Târîh*, 2/92, 93; Taberî, *Târîh*, 5/65, 66; Safvet, *Cemhera*, 218-230.

²⁸⁹ İmâmet düşüncesini işleyen ilk Şîa müelliflerinden bazıları ve eserleri şöyle sıralanabilir: Ali b. İsmail b. Mîsem et-Temmâr, *Kitâbü'l-İmâme*; Hişâm b. el-Hakem, *Kitâbü'l-İmâme*, *Kitâbü'r-Redd 'alâ men kâle bi imâmeti'l-mefdûl*; Muhammed b. en-Nu'mân Şeytânü't-Tâk, *Kitâbü'l-İmâme*, *Kitâbü'r-Redd 'ale'l-Mu'tezile fi imâmeti'l-mefdûl*; Ebû Sehl en-Nevbahtî, *Kitâbü'l-İstîfâ fi'l-imâme*, *Kitâbü'r-Redd 'ale't-Tâtârî fi'l-imâme*. [Bk. Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 249-251; Muhammed Dıyâuddin er-Rayyis, *en-Nazariyyâtü's-siyâsiyyetü'l-islâmiyye* (Kahire: Dâru't-Türâs, ts.), 91-95].

günâhsız bir önderdi.²⁹⁰ Bundan dolayı Şîa, siyasal otoriteyi ele geçirip devlet başkanı olan imamlarına Abbâsîler ve Fatımîler’de olduğu gibi “müminlerin emiri” veya “halife” lâkabıyla hitap etmişlerdir.²⁹¹

Hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren başlayıp yaklaşık bir asır süren tedvin dönemiyle birlikte fırkaların düşünce sistemleri belirgin hale gelmiş, baskın imâmet kültürünün etkisiyle Ehli Sünnet kelamcıları bu terimi Şîa’dan ödünç alarak siyasal iktidarın sahibini *imâm* olarak nitelendirmeye başlamışlardır.²⁹² Ehli Sünnet Kelam ve Fıkıh alimlerinin siyasal iktidarı betimlemek üzere birleştiriciliğe, derleyip toplamaya ve düzene vurgu yapan *imâm* sözcüğünü yeğlemelerinin sebebi, belki de o dönemde İslam toplumunu parçalanmanın eşiğine getiren isyanları ve bölünmüşlüğü önleme çabasıdır.

5. İslam Hukuku Kaynaklarında Siyasal İktidar

Bu bölümde kurulu iktidar, yani uzvî/organsal bakımdan yürütmenin siyasal nitelikli üst yönetimi anlamına gelen siyasal iktidar incelenecektir. İslam hukukuna göre, bu iktidar yetki anlamındaki siyasal iktidarı/âmme velâyeti, asli kurucu iktidarın kaynağı olarak nitelendirilebilecek olan yüce Allah’ın ve Resûlünün belirlemiş olduğu üstün ilkeler ve değer yargıları çerçevesinde²⁹³ milletten aldığı vekâletle kullanır.²⁹⁴ İslam’a

²⁹⁰ Bk. Sa’d b. Abdillâh Ebî Halef el-Eş’arî el-Kummî, *Kitâbü’l-Makâlât ve’l-fırak*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Tahran: Matba’atü Haydarî, 1331), 15-17; Muhammed b. Ya’kûb el-Küleynî, *Usûlü’l-Kâfi* (Beyrut: Menşûrâtü’l-Fecr, 2007), 1/97 vd.; Ahmed Emin, *Fecru’l-İslâm*, 1/319; Hüseyin Atay, *Ehli Sünnet ve Şîa* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 102, 103; Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Akâidü’l-İmâmiyye* (Kum: Merkezü’l-Ebhâsi’l-Akâidiyye, H. 1422), 73-80.

²⁹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/409, 410; ‘Amâra, *el-İslâm ve felsefetü’l-hukm*, 37, 38; ‘Aclânî, *Abkariyyetü’l-İslâm*, 129.

²⁹² Şîa düşüncesine göre, “imam” devlet başkanlığında meşru hak sahibini (*de jure*) ifade ederken “halife” fiilen yönetimi elinde bulundurana (*de facto*) anlatır. (Bk. Kummî, *Makâlât*, 17). Ehli Sünnet Kelam ve Fıkıh doktrininde siyasal iktidar, Şîa kaynaklı olmasından dolayı dinsel ve ruhsal otorite anlamı baskın olan *imâmet* kavramı ile karşılaşırken fiilen devlet başkanı olana tarihsel olarak *halife* denilmiştir. Ehli Sünnetin Şîa’dan etkilenerek teoride niteliklerini ve şartlarını saydıkları ideal imam tipinin tedvin dönemi sonrasında pratikte ortaya çıkmadığı, çıkana da imam yerine halife denildiği anlaşılmaktadır.

²⁹³ Yüce Allah bu bağlamda şöyle buyurmaktadır: “Allah ve Resûlü bir konuda hüküm verdikleri zaman hiçbir inanan erkek ve kadın için işleri hususunda tercihte bulunma hakkı yoktur.” (el-Ahzâb 33/36). Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfi’î, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Matba’atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1938), 78-85; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bendârî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 8/427; Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Keşfü’l-esrâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 2/165; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/165.

²⁹⁴ Mâverdi, *Ahkâm*, 17, 25; Ebu’l-Kâsim Ali b. Muhammed b. Ahmed es-Simmânî, *Ravdatü’l-kudât ve tarîku’n-necât*, thk. Salâhuddin en-Nâhî (Amman - Beyrut: Dâru’l-Furkân - Müessesetü’r-Risâle, 1984), 152; Tefâtânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, 5/256; Mansûr b. Yûnus b. İdris el-Buhûtî, *Keşşâfü’l-kınâ’ ‘an metni’l-İknâ’* (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1983), 6/160; Muhammed b. Ebi’l-Abbâs Ahmed b. Hamza b.

göre, kurulu iktidar hukuksal bakımdan en üstün iktidar değildir, her istediği kararı alamaz, dilediği kanunu çıkaramaz, uyması gereken hukuk ilkeleri vardır.²⁹⁵ Buradan da İslam hukukunda nitelikleri ortaya konulmuş olan söz konusu iktidarın, bütün yetkilerini Kur’ân ve Sünnet hükümlerinin temsil ettiği hukukun/şeriatın üstünlüğü prensibine göre kullanması gereken sınırlı bir iktidar olduğu anlaşılmaktadır.

İslam hukuku yazını incelendiğinde, yukarıda açıklanan anlamdaki bir siyasal iktidarın çoğunlukla “imâm/imâmet” bazen de “halîfe/hilâfet” terimleriyle karşılandığı, söz konusu imâmeti namaz imamlığından ayırmak için fıkıh ve fıkıh usulü kitaplarında sıklıkla *imâmetü’l-kübrâ/imâmetü’l-‘uzmâ* tabirinin kullanıldığı görülür.²⁹⁶

Hukuk tekniği açısından bakıldığında “imâmet” ve “hilâfet” terimlerinin siyasal iktidarın doğasını ortaya koymaktan uzak oldukları söylenebilir. Çünkü bu iki terimde “otorite olma” anlamı baskındır. Otoritede ise tek taraflılık söz konusu olup otorite sahibinin kişiliği ve emirleri tartışma konusu yapılmaz.²⁹⁷ Oysa siyasal iktidar, iki taraf arasında yapılan emir verme-itaat etme sözleşmesini anlatan ilişkisel bir kavramdır ve toplum ile onun temsilcileri arasında kurulan bir hukuksal ilişkiyi gerekli kılar.²⁹⁸

Şihâbiddin er-Ramlî, *Nihâyetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-Minhâc* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2003), 8/246.

²⁹⁵ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfi‘î, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, ts.), 6/199, 201; Ebû Yûsuf Ya‘kûb b. İbrahim, *Kitâbü’l-Harâc* (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, ts.), 58, 65, 66; Ebû Ya‘lâ Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2000), 155, 282; Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku’l-hukmiyye fi’s-siyâseti’s-şer’iyye*, thk. Beşîr Muhammed ‘Uyûn (Beyrut: Mektebetü’l-Müeyyed, 1989), 12; Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nazâir*, thk. Muhammed Mutî‘ el-Hâfiz (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1983), 138, 139, 186; Nebhân, *İslam Anayasa ve İdare Hukuku*, 123, 124, 134, 135, 354; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü’l-fikhiyyü’l-‘âmm* (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1998), 1/137; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/67, 98; Halis Demir, *Devlet Gücünün Sınırlanması: Raşit Halifeler Dönemi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 49, 79.

²⁹⁶ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfi‘î, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, haz. Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Mûsa el-Beyhakî (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1994), 2/77, 78; Ferrâ, *Ahkâm*, 19, 20; Ebû Ya‘lâ Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ, *el-Mu‘temed fi usûli’d-dîn*, thk. Vedî Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1974), 223, 237; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi’s-Siyeri’l-Kebîr*, thk. Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfi‘î (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.), 1/45, 2/108, 3/155; Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Lahmî eş-Şâtûbî, *el-İ’tisâm* (b.y.: Mektebetü’t-Tevhîd, ts.), 3/42-46.

²⁹⁷ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/362; Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 137; Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 176.

²⁹⁸ Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 170; Hanna Fenichel Pitkin, *Temsil Kavramı*, çev. Seda Erkoç (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2014), 218. Bu yüzden, siyasal iktidarın verdiği emirler ve aldığı kararlar tartışmaya ve muhalefete açıktır. (Bk. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/117). Örneğin, Hz. Ebû Bekir halife olduktan sonra yaptığı ilk konuşmada izleyeceği politikayı açıklarken şöyle söylemiştir: “İyi işler yaparsam bana yardımcı olun, kötü işler yaparsam beni düzeltin! Allah’a ve Resûlüne itaat ettiğim sürece bana itaat edin! [Bk. Ya‘kûbî, *Târîh*, 2/12; Taberî, *Târîh*, 3/224; İbn Hamdûn, *Tezkira*, 1/122; Huzâ‘î, *Tahrîc*, 42; Safvet, *Cemhera*, 1/67, 68; Tantâvî, *Ebû Bekr*, 276; Vecdi Akyüz, *Asr-ı Saadette Siyasi Konuşmalar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 110, 111; Hadi Sağlam,

Siyasal iktidar; emirler verme, emirleri yürütme ve yaptırım uygulama araçlarına sahip olma yetkisini toplumdan “emanet”²⁹⁹ olarak alıp kullanan organdır. İşte, İslam hukukçuları halk ile onun temsilcileri olan yöneticiler arasındaki söz konusu hukuksal ilişkiyi esas alarak halkın siyasal iktidara verdiği yetkiyi “âmme velâyeti/kamu yetkisi”, yetkinin verilme işlemini ise “vekâlet” kavramlarıyla ifade etmişlerdir.³⁰⁰

a. İslam Hukukunda Âmme Velâyeti Kavramı

Arapçada *velâyet/vilâyet* sözcüğü; “yakın ve yanında olmak, bir sorumluluğu ve görevi üzerine almak, yönetmek, yardım etmek” anlamlarına gelen و ل ي kökünden türemiş bir mastar olup her çeşit iktidar biçimi için kullanılan genel bir ifadedir.³⁰¹

İslam hukukunda velâyet; başkasıyla ilgili bir konuda, o istesin veya istemesin ona söz geçirme, onun hakkında karar verme ve kararı uygulama yetkisidir.³⁰² Buna göre velâyet; bir başkası hakkında tasarrufta bulunmayı geçerli kılan temsil yetkisidir. Temsilin özü, bir temsilciye yetki vermek, adına tasarrufta bulunması için bir başkasını

“Hz. Ebû Bekir’in Devlet Başkanı Olarak Yaptığı İlk Konuşmasının İslam İdare Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *Kesit Akademi Dergisi* 7 (2017), 100, 106].

²⁹⁹ Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/491; İbnü’l-‘Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/572; Kurtubî, *Câmi’*, 3(5)/166, 167; Müslim, “İmâre”, 4; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye*, 5.

³⁰⁰ Bk. Mâverdi, *Ahkâm*, 24, 25, 97; Burhanüddin Ebu’l-Hasen Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye* (Karaçi: İdâratü’l-Kur’ân ve’l-‘Ulûmi’l-İslâmiyye, H. 1417), 8/19; Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Mugnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 1997), 14/83, 89; ‘İzzüddin Abdülaziz b. Abdisselam es-Sülemî, *Kavâ’idü’l-ahkâm fi mesâlihü’l-enâm* (Kahire: Mektebetü’l-Külliyyâti’l-Ezheriyye, 1991), 1/80, 85; Buhûtî, *Keşşâfü’l-kanâ’*, 6/292, 293; Ali Haydar Muhammed Emin Efendizâde, *Dürerü’l-hukkâm şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, Arapçaya çev. Fehmi el-Huseynî (Riyad: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 2003), 4/597; Muhammed Bahît el-Muti’î, *Hakikatü’l-İslâm ve usûlü’l-hukm* (Kahire: el-Matba’atü’s-Selefiyye ve Mektebetühâ, H. 1344), 5, 24; Abdülkadir ‘Üdeh, *el-İslâm ve evdâ’una’s-siyâsiyye* (b.y.: y.y., ts.), 95; ‘Afifi, *Müctema’*, 146; Muhammed ‘Amâra, *Me’alimü’l-menheci’l-islâmî* (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 2009), 136, 137; Rayyis, *Nazarîyyât*, 217-222; Zâfir el-Kâsimî, *Nizâmü’l-hukm fi’ş-şer’ati ve’t-târîhi’l-islâmî* (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1974), 434; Abdülvehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye ev nizâmü’d-devleti’l-islâmîyye fi’ş-şuûni’d-düstüriyye ve’l-hâriciyye ve’l-mâliyye* (Kahire: el-Matba’atü’s-Selefiyye ve Mektebetühâ, H 1350), 58, 59; Me’mûn Hammûş, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye ‘alâ menheci’l-vahyeyn el-Kur’ân ve’s-Sünneti’s-sahîha* (Dimaşk: y.y., 2005), 223.

³⁰¹ Ferâhîdî, “vly”, 4/400; Isfahânî, “vly”, 885, 886; İbn Fâris, “vly”, 6/141; İbn Manzûr, “vly”, 15/406-408; Tehânevî, “Veliyy”, 1806, 1807; Wilhelm Heffening, “Vilâyet”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 13/316. Dilbilimciler arasında sözcüğün okunuş biçimine göre (vilâyet/velâyet) anlamının değişip değişmeyeceği tartışmalı olduğundan burada Türkiye’de geçerli olan “velâyet” okunuşu tercih edilmiştir.

³⁰² Cürçânî, “Velâyet”, 112; Ali Haydar, *Dürerü’l-hukkâm*, 1/58; Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyyet-i Şer’iyyesi* (Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası, 1340/1924), 35, 41; H. Yunus Apaydın, “Velâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2013), 43/16.

yetkilendirmektir.³⁰³ Adına hareket edip tasarrufta bulunmak için başkasının yerine geçerek onu temsil etmek anlamına gelen niyâbetin bir türü olan velâyet, tıpkı niyâbet gibi kaynağı bakımından *ihtiyarî/tefvîz velâyeti* (iradî temsil) ve *icbarî/zatî velâyet* (yasal temsil) olmak üzere ikiye ayrılır.³⁰⁴

Bir temsil yetkisi olan velâyeti, hukuk veya kanun verebileceği gibi, velâyetin sahibi olan temsil edilen kişi veya topluluk da verebilir.³⁰⁵ Hukukun verdiği velâyet icbarî/zatîdir. Bu velâyet türü sahibinin zatından kaynaklanır. Bir babanın velâyeti böyle olup ondan istifa edilemez, çünkü icbarîdir.³⁰⁶

Velâyeti hukuk veya kanun değil de bir kişi veya topluluk veriyorsa ihtiyarî velâyet, yani *tefvîz* velâyeti söz konusudur. Bu yetki türü, hukuki bir işlemde ve karşılıklı rıza ile yapılan bir sözleşmeden kaynaklanır. Genel olarak bu yetki vekâlet işlemiyle verilir. Vekil, müteveli, hakem ve devlet başkanının yetkileri bu türdendir.³⁰⁷

Diğer yandan, velâyet kapsamı bakımından da hususi/özel ve umumi/genel olmak üzere ikiye ayrılır.³⁰⁸ Özel velâyet adından da anlaşılacağı üzere özel hukuk alanını, yani tek tek bireyleri ilgilendirir ve tasarruf ehliyeti bulunmayan çocuk, akıl hastası, bunak gibi kişiler üzerinde geçerli olan bir temsil yetkisidir. Genel velâyet ise kamu hukuku alanına ilişkin olup siyasal iktidarın ve onun yetkilendirdiği kamu görevlilerinin bütün toplum üzerinde kullandıkları temsil yetkisini ifade eder.³⁰⁹

³⁰³ Pitkin, *Temsil*, 43.

³⁰⁴ Seyyid Bey, *Hilâfet*, 36, 37, 39; Zerkâ, *Medhal*, 2/844; Osman Eskicioğlu, “Âmme Velâyeti”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 420. İslam hukukçuları genel olarak Cürcânî'nin sadece icbarî velâyeti açıklayan bu tanımını kabul etmişlerdir. Klasik dönem fıkıh kaynakları incelendiğinde, âmme velâyetinin temelini oluşturan ihtiyarî velâyete dair herhangi bir hukuki tanımın mevcut olmadığı anlaşılır. Bunun nedeni, bir ihtiyarî velâyet türü olan ve özel hukukun kapsamına giren vekâletin, kaynaklarda ayrıntılı olarak tanımlanmış olmasıdır. Çünkü icbarî velâyet tek taraflı bir hukuki işlem olduğu halde ihtiyarî velâyet, vekâlet gibi iki taraflı bir sözleşmedir. Bu yüzden, kamu hukukunu ilgilendiren ve toplum ile yönetici arasında yapılmış iki taraflı bir sözleşme olan âmme velâyetine kaynaklık eden ihtiyarî velâyet vekâlet kapsamında incelenmiştir.

³⁰⁵ Turgut Akıntürk - Derya Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku* (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., 2011), 76, 77.

³⁰⁶ Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî (Dimaşk, Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâru's-Şâmiyye, 1992), 4/125-127; Muhammed b. Ali b. Abdirrahman el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-Ebsâr*, thk. Abdülmün'im Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 183; Seyyid Bey, *Hilâfet*, 36; Eskicioğlu, “Âmme Velâyeti”, 420.

³⁰⁷ Haskefi, *Dürr*, 183; Seyyid Bey, *Hilâfet*, 39; Eskicioğlu, “Âmme Velâyeti”, 420.

³⁰⁸ Seyyid Bey, *Hilâfet*, 41; Eskicioğlu, “Âmme Velâyeti”, 419, 420.

³⁰⁹ Eskicioğlu, “Âmme Velâyeti”, 419, 420.

Bir tür hukuki temsil olan velâyet, yukarıda görüldüğü gibi özel hukukta olduğu kadar kamu hukukunda da geçerli olan bir terimdir.³¹⁰ Çünkü bireyler gibi toplumun da hukuk alanında temsil edilmesi kaçınılmaz bir gerekliliktir. Toplum yaşamında işbölümü esas olduğu için topluluk iç ve dış güvenlik, yargılama vb. kamusal görevleri yürütecek bir kişi veya organa kendisini temsil yetkisi vermek zorundadır.³¹¹

Toplumdan vekâlet yoluyla temsil yetkisi alıp onun yerine kamu görevlerini yürüten, umumi tasarrufta bulunan³¹² kişi veya organ halkın velisidir.³¹³ İster özel, ister kamu hukuku alanında olsun, temsilin amacı temsil edilenin haklarını ve menfaatlerini korumak, onun yararına olacak işlemleri yapmak olduğundan, bir velinin yetime karşı yetki ve sorumluluğu ne ise topluluk tarafından yetkilendirilmiş olan kişi veya organın da halka karşı yetki ve sorumluluğu odur. Kamu yararı/maslahat, toplumun vekili konumunda bulunan ve onun vermiş olduğu yetkiyi kullanan siyasal iktidarın yürüttüğü bütün iş ve işlemlerin temel ölçütüdür.³¹⁴

Buna göre, toplum adına yetkilendirilen kişi veya organın vatandaşlar ve malları üzerinde karar verme ve o kararı uygulama yetkisine “âmme velâyeti” adı verilir.³¹⁵ Söz konusu temsil yetkisi, yönetilenler ile yönetici arasında karşılıklı rızayla yapılan bir vekâlet sözleşmesiyle devredilir.³¹⁶ Sonuçta, yönetilenler müvekkil, yönetici ise

³¹⁰ Mehmet Şener, “İslam Hukukunda Velâyet (I)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 203, 204.

³¹¹ Bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2013), 220, 222; Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 5/124; Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Adil Ahmed Abdülmevcüd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 5/417, 418.

³¹² İbnü'l-Hümâm, imâmeti/siyasal otorite “müslümanlar üzerinde umumi tasarrufa hak kazanmak” olarak tanımlamıştır. Onun bu tanımı, Kelam kitaplarındaki tanımların aksine hukuk tekniğine daha uygundur. (Bk. Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyeratü fî 'ilmi'l-kelami ve'l-'akâidi't-tevhîdiyyeti'l-münciyeti fî'l-âhıra* (Kahire: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyyetü't-Ticâriyye, ts.), 155, 156; Seyyid Bey, *Hilâfet*, 35).

³¹³ Bk. Şîrâzî, *Mühezzeb*, 5/470, 471.

³¹⁴ Pitkin, *Temsil*, 25, 211. Bu husustaki *Mecelle* kuralı (madde 58) şöyledir: “Ra'ıyye üzerinde tasarruf maslahata menûttur.” (Bk. Ali Haydar, *Dürrü'l-hukkâm*, 1/57).

³¹⁵ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Adil Ahmed Abdülmevcüd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 16/8, 10; Seyyid Bey, *Hilâfet*, 35, 39.

³¹⁶ Kelam ve İslam hukuku yazını incelendiğinde, toplum ile yönetici arasında karşılıklı rızayla gerçekleşen bu yetki devrinin 'akd/sözleşme sözcüğü ve türevleriyle ifade edildiği görülür. [Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/148; İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavân'i'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmün'im Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1950), 424; Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matba'atü'd-Devle, 1928), 274; Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut:

vekilidir.³¹⁷ Toplumun, işlerini yürütmesi için bir kişiye veya gruba vermiş olduğu bu kamusal temsil yetkisi/siyasal iktidar, yukarıda belirtildiği gibi tefvîzî nitelik taşıdığından, verilmiş olan bir emanet gibi her zaman geri alınabilir. Bu da İslam hukuku açısından, yetki anlamındaki siyasal iktidarın yöneticilerin kişiliklerinden kaynaklanmadığını ve onlara toplum tarafından vekâlet yoluyla verilen bir emanet olduğunu göstermektedir.³¹⁸

b. Siyasal İktidar Bağlamında Velâyet-Vekâlet İlişkisi

İşlevsel bakımdan siyasal iktidarın topluma ait bir yetki/velâyet olduğu anlaşılınca, bunun toplum tarafından nasıl ve hangi şartlarda kullanılacağı konusu gündeme gelmektedir.

Sosyolojik açıdan bakıldığında, toplumu oluşturan bireylerin farklı istekleri ve ihtiyaçları olduğu görülür. Fakat herkesin dilediği şeyi yaptığı bir toplumda güvenlik ve düzen olmaz, anarşi ve kaos doğar. İşte bu yüzden topluluk, bireylerden oluşan kolektif bütünü, yani soyut bir varlık olan *kamusal insanı* temsil etmek üzere güvenliği ve düzeni sağlaması, aralarında çıkabilecek anlaşmazlıkları adil bir şekilde çözmesi için içlerinden birini ya da bir grubu meşru güç kullanma araçlarıyla donatır ve ona siyasal iktidar yetkisini devreder. Bunu yapan topluluk elbette bir takım haklarından ödün vermiş ve kısıtlanmış olmaktadır.³¹⁹

Yetki anlamındaki bu siyasal iktidarın bir bireye veya gruba devredilmesi için söz konusu yetkinin sahibi olan toplum ile yetkiyi üstlenecek olan taraf arasında bir sözleşme³²⁰ yapılmasının gerekli olduğu görülmektedir. Çünkü tarafların hak ve

Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 8/383; Tefâtânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 5/233, 234; İbnü'l-Hümâm, *Müsâyera*, 171; Mâverdî, *Ahkâm*, 7-11; Mâverdî, *Hâvî*, 16/9; Ferrâ, *Ahkâm*, 19, 22, 23; Şihâbüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahman es-Sanhâcî el-Karâfî, *ez-Zehîra*, Muhammed Bû Hubze (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 10/25, 26].

³¹⁷ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *el-İstihrâc li ahkâmi'l-harâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 145, 146; Seyyid Bey, *Hilâfet*, 34, 39.

³¹⁸ Karâfî, *Zehîra*, 10/129; Ruşdî 'Ulyân, *el-İslâm ve'l-hılâfe* (Bağdat: Matba'atü Dâri's-Selâm, 1976), 63, 65.

³¹⁹ Léon Duguit, *Kamu Hukuku Dersleri*, çev. Süheyp Derbil (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1954), 54-64; Lipson, *Politika Bilimi*, 75; Oya Araslı, *Adaylık Kavramı ve Türkiye'de Milletvekili Adaylığı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1972), 10.

³²⁰ Bu sözleşmenin, yetki anlamındaki kurucu siyasal iktidarı ortaya çıkaran ve toplumu oluşturan bireylerin kendi aralarında yaptıkları var sayılan hayâl ürünü bir toplum sözleşmesi/*social contract* olmayıp söz konusu yetkiyi kullanan kurulu iktidarı/yöneticiyi belirleyen gerçek bir yönetim sözleşmesi/*government contract* olduğunun vurgulanması hukukun ilkeleri açısından daha doğru olacaktır.

sorumlulukları ancak bir sözleşmeyle belirlenebilir. Bu bağlamda, iki taraflı bir iradî temsil türü olan vekâlet gündeme gelmektedir.

İslam hukuku kaynaklarında yöneticinin sahip olduğu siyasal iktidar yetkisinin esasen ümmete ait olduğu ve ümmetin bu temsil yetkisini, her iki tarafa da belirli edimler yükleyen bir vekâlet sözleşmesiyle yöneticiye devrettiği açıkça ifade edilmiştir.³²¹

Yetki devrinin borç doğuran bir vekâlet sözleşmesiyle gerçekleşmesi ve taraflar arasındaki hak ve sorumlulukların bu sözleşmeye göre belirlenmesi nedeniyle İslam hukukçuları organ anlamındaki siyasal iktidar/imam ile ilgili bütün işlemleri genelde akit, özelde ise temsilin bir çeşidi olan vekâlet hükümleri bağlamında incelemişlerdir.³²²

Toplum ile yönetici arasında yapılan bu vekâlet sözleşmesi, özel hukukun konusu olan vekâletten bazı yönlerden farklılık göstermektedir. Öncelikle, siyasal iktidar yetkisini yöneticiye devreden birey değil, toplumdur. Diğer taraftan, yetki anlamındaki siyasal iktidar ancak ortak çıkarları olan bireylerden oluşan *universitas*³²³ ile var olur ve iktidarın sahibi odur. Tek tek bireylerin böyle bir iktidarı olamaz.³²⁴ Öte yandan, toplumu oluşturan bireylerin iradeleri kendi çıkarları ve istekleri yönünde farklılık gösterir. Bununla birlikte, söz konusu bireysel iradelerin toplumsal yararı, ortak çıkarı sağlamak üzere bir araya gelmesiyle soyut bir varlık olan ve toplumsal bütünü temsil eden *kamusal insan/millet/devlet* ortaya çıkar. İşte, bu kamusal insanın iradesi olan milli irade, kendisini temsil etmesi için yöneticiye vekâlet verir.³²⁵ Vekâletin, toplumsal bütünü temsil eden *kamusal insan* tarafından verilmesi, onu özel hukuktaki vekâletten ayırmaktadır.

Buna bağlı olarak, İslam hukukçuları şartları korunmakta olan bir kamusal vekâletin geri alınamayacağını, yöneticinin sebepsiz yere ve her istendiği zaman

³²¹ Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 37; Buhûtî, *Keşşâfî'l-kınâ*, 6/287-289; Reşîd Rızâ, *Hilâfe*, 19; Pritsch, “İslam’da Devlet Fikri”, 254; Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe*, 68, 69; Mutî’î, *Hakikatü'l-İslâm*, 12, 23, 24; ‘Ulyân, *el-İslâm ve'l-hilâfe*, 66.

³²² Bk. Mâverdî, *Hâvî*, 6/376; Mansûr b. Yûnus b. İdris el-Buhûtî, *er-Ravzu'l-mürbi’ şerhu Zâdi'l-Müstakni* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 384; Seyyid Bey, *Hilâfet*, 34, 39, 43; Mutî’î, *Hakikatü'l-İslâm*, 24; Rayyis, *Nazariyyât*, 212, 213.

³²³ *Universitas*; Hristiyanlık’ın Orta Çağ’da oluşturduğu bir kavram olup tek tek bireylerden oluştuğu için kamu gücünü temsil eden “kalabalık” ve bir beden/*corpus* oluşturduğu için de “Bir” olan kamusal insandır. Böylece, *universitas* sayesinde, kendisini oluşturan üyelerin bedensel varlıklarından bağımsız ve onlardan üstün olan soyut bütünü düşünmek mümkün hale gelmiştir. [Bk. Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü* (Ankara: Dost Kitabevi, 1998), 80].

³²⁴ Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 132; Yayla, *Siyaset Bilimi*, 29; Birsen Örs, “Siyasal Temsil”, *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 35 (2006), 3.

³²⁵ Esen, *Anayasa Hukuku*, 156, 157; Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 77, 78; Örs, “Siyasal Temsil”, 3; Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 460, 474; Pitkin, *Temsil*, 43-47.

azledilemeyeceğini ifade etmişlerdir.³²⁶ İslam hukukçularının, bir bütün olarak ümmetin kendisine ait olan bir siyasal iktidar yetkisine, yani kamusal alanda tasarrufta bulunma hakkına sahip olduğunu fakat bu yetkiyi bizzat kullanması pratikte imkânsız olduğundan onu karşılıklı rızayla yöneticiye devrettiğini kabul ettikleri görülmektedir.³²⁷

Diğer taraftan, İslam hukukçuları söz konusu vekâlet sözleşmesini, bir kamusal vekâletin varlığını kabul ettiklerini gösterecek şekilde özel hukuktaki vekâletten ayırmışlardır. Tam da burada, siyasal iktidara toplumu temsil etmek üzere hangi türden bir vekâletin verildiği konusu gündeme gelmektedir.

c. Emredici Vekâlet-Temsilî Vekâlet Ayrımı

İslam hukukuna göre, sözleşmeden kaynaklanan iradî bir temsil türü olan vekâlet; tasarruf ehliyetine sahip olan bir kişinin/müvekkil, yasal olarak izin verilmiş bir işlemi yapmak üzere rızasını alarak bir başkasına/vekil yetki vermesidir. Özel hukukun bu temsil kuramına göre, temsilcinin/vekil irade açıklaması, temsil edilenden/müvekkil çıkmış gibi sonuç doğurur. Kendisine verilen yetkinin sınırları içerisinde kalması şartıyla, temsilcinin yapmış olduğu bir işlem temsil edilen tarafından yapılmış sayılır ve o işlemin normatif sonuçları kendisine atfedilir.³²⁸

Siyaset biliminde *emredici vekâlet/delegate* adıyla anılan özel hukukun bu klasik temsil türünde vekil/delege, kamusal kararlar alma konusunda kendisini yetkilendiren, adına hareket etmiş olduğu müvekkilin/millet iradesi dışına çıkamaz. Bu yüzden, vekil her zaman onu seçenlerin denetimi altındadır. Emredici vekâlette temsilci, seçildiği sırada görevini yaptığı süre içerisinde uyması gereken kurallar ve yapacağı işlemler hakkında

³²⁶ Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 9; İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümmem fi'l-tiyâsi'z-zulem*, thk. Mustafa Hilmî - Fuâd Abdülmün'im (İskenderiye: Dâru'd-Da've, ts.), 97; Kalkaşendî, *Meâsir*, 38; Simnânî, *Ravdatü'l-kudât*, 152.

³²⁷ Toplumun kamusal alanda kendisini temsil edecek bir temsilciye duyduğu ihtiyaç açıktır. Bir insan olmamasına rağmen, toplum bir kişi/*persona repraesentata* gibi görülür. Yani, toplum gerçek bir kişi olmadığı halde temsil edildiğinde "kişi" olan bir yapıdır. Çünkü toplum denilen bütün, tek tek bireylerden oluşur ve onların kamu alanındaki iş ve işlemler bağlamında tek bir irade ortaya koymaları imkânsızdır. Toplum ancak adına hareket etme yetkisi verdiği bir temsilci sayesinde kimlik kazanarak eylemde bulunabilir. (Bk. Esen, *Anayasa Hukuku*, 157; Pitkin, *Temsil*, 144).

³²⁸ Mâverdî, *Hâvî*, 6/495; Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 6/20, 21; Karâfî, *Zehîra*, 8/5, 6; Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, 3/493-495.

seçmenlerinden talimat alır. Vekil bu talimatların dışına çıkarsa onu seçenler tarafından azledilebilir.³²⁹

Emredici vekâlette, vekil ile seçmen arasındaki ilişkinin niteliği, seçilen vekili “delege” olarak tanımlamayı gerektirir. Çünkü seçilen vekil bütün iş ve işlemlerinde tamamen seçmenlerin emri altındadır. Emredici vekâlet, uzun bir süre Batı’da geçerli olmuş bir siyasal temsil türüdür.³³⁰

Emredici vekâletin uygulamada yol açtığı güçlükler, Batı dünyasında *temsilî vekâlet/trustee* adı verilen yeni bir siyasal temsil türünü ortaya çıkarmıştır. Bu temsil teorisine göre, toplumun iradesi değil, çıkarları temsil edilmektedir. Çıkarlar ise öznel olan ve kişiye göre değişen iradelerin aksine nesneldir. Gerçek temsil, siyasal iktidarın temsil edilenlerin çıkarları yönünde kullanılmasını gerektirir. Önemli olan, temsil edilenlerin iradeleri değil, onların ortak çıkarlarını oluşturan kamu yararadır. Temsilî vekâlette, temsilcinin bir delegeden çok vasiye benzediği söylenebilir. Çünkü vasi, delege gibi temsil edilenlerin iradesini olduğu gibi yansıtmak yerine, onlar adına en yararlı olanı kendi yargısına dayanarak yapar.³³¹ Temsilî vekâlet anlayışında vekil bütün milletin temsilcisidir. Yapacağı bütün işlemlerde kamu yararını gözetir ve kendi düşüncesine göre karar verir. Seçmenleri ona emir veremez ve onu azledemez.³³²

Weber’e göre, çoğunluk tarafından seçilen temsilci halkın temsilcisidir. O, kendi kararlarını alacak konumdadır ve sadece kendi görüşlerini açıklamakla yükümlü olup

³²⁹ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/414.

³³⁰ Araslı, *Adaylık Kavramı*, 12. Batı’da ilk olarak temsili rejim, 13. yüzyılda İngiltere’de *Magnum Cocilium* adı verilen ve davetli Kilise büyükleri ile senyörlerden oluşan kralın danışma meclisine, idari bölgeler olan kontluklardan seçimle belirlenmiş “şövalye” denilen ikişer temsilcinin katılmasına karar verilmesiyle başlamıştır. 1295 yılında toplanan parlamentoda İngiliz halkı neredeyse tamamen temsil edilebilmiştir. Bu temsil türünde, temsilciler temsil edilenlerin yetki mektubuyla birlikte kendilerine vermiş oldukları emirlere uymak zorundaydılar. Temsilciler, görev süreleri sonunda seçmenlerine hesap veriyorlar ve yaptıkları görevin karşılığı olarak onlardan bir ücret alıyorlardı. Temsilci, kendisine verilen talimata aykırı davrandığında seçmen tarafından azledilebiliyor, hatta ücret de alamıyordu. [Bk. Murat Sarıca, *Fransa ve İngiltere’de Emredici Vekâletten Yeni Temsil Anlayışına Geçiş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1969), 51].

³³¹ Örs, “Siyasal Temsil”, 16; Samet Gürleyen, *Siyasî Temsil Teorisi: Kavram, Tarih, Felsefe* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 124, 126, 134. Parlamento yetkilerinin genişlemesiyle İngiltere’de temsilciler, seçmenlerin önceden talimat hazırlamakla başedemeyecekleri kadar çok ve farklı konularla uğraşmak zorunda kalınca 1658’den itibaren seçmenlerinden talimat ve ücret almayı bırakmışlardır. Uygulamadan doğan bu yeni temsil türünde artık seçmenlerin yerine parlamentonun iradesi hâkim olmaya başlamıştır. (Bk. Esen, *Anayasa Hukuku*, 156, 157; Araslı, *Adaylık Kavramı*, 17).

³³² Araslı, *Adaylık Kavramı*, 13.

kendisini seçenlerin tek tek çıkarlarını gözetmekle yükümlü değildir. Temsilci, kendisini seçenlerin değil, bütün halkın vekili olduğundan özel bir vekâletle sınırlandırılmaz.³³³

Bu açıklamalar göz önüne alındığında, siyasal temsile ilişkin iki kuramın öne çıktığı anlaşılmaktadır. Bunlardan biri *vekâlet* ya da *delegelik*, diğeri ise *vasilik kuramı* olarak adlandırılabilir. Pitkin tarafından *vekâlet kuramı* olarak ifade edilen delege temsil modeli, genel olarak temsilcinin sadece seçmenlerinin talimatları doğrultusunda hareket etmesi esasına dayanmaktadır. Vekâlet kuramına göre, gerçek temsil ancak temsilcinin, seçmenlerin açık talimatlarına göre hareket etmesi halinde ortaya çıkmaktadır.³³⁴

Vasilik kuramında ise bir temsilci, işini yapması için yalnız bırakılması gereken özgür bir vekildir. Vasilik kavramı, genelde hak sahibinin kendi adına hareket etmekten aciz olması veya vasinin ondan daha yetkin olmasıyla ilintilidir. Siyasal sorunlar zor ve karmaşık olduğundan sıradan insanların kapasitesini aşar. Temsilci, kendi bağımsız değerlendirmesine göre karar vermede özgür değilse, bu bir temsil olamaz.³³⁵ Bir vasi diğer bireyler adına hareket etmez, belirli bir süreliğine ona devredilen bir yetki çerçevesinde hareket eder. Bu yüzden, yetkiyi veren yetkilendirdiği kişinin eylemlerinin sonuçlarına katlanır. Çünkü yetkiyi alan, yetki süresince asıl hak sahibi gibi hareket edecektir. Yani, vasinin de bir kişiliği vardır.³³⁶

İslam hukukuna göre, toplumun temsilcileri olan “nitelikli seçmenler kurulu” olarak anılabilecek atama ve azletme yetkisini elinde bulunduranlar (ehlü’l-‘akd ve’l-hall/ehlü’l-ihdiyâr) ile yönetici arasında yapılan sözleşmeyle yönetici, toplumu hukuk içinde kalarak yönetme konusunda onun vekili olmaktadır. Buradaki vekâlet genel olup³³⁷ özel hukuktaki vekâletten ayrıdır. İmâmet akdiyle toplum tarafından yöneticiye verilen vekâletin kamusal yönü olduğundan, gerekli koşulları taşıdığı sürece geri alınamaz.³³⁸

³³³ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/415, 416.

³³⁴ Bk. Pitkin, *Temsil*, 123-145.

³³⁵ Pitkin, *Temsil*, 125, 147. Pitkin’e göre temsili yönetim doğası gereği bir vasilik olup parlamento da halkın kendi adına hareket etmek üzere yetkilendirmiş olduğu vasidir. (Bk. Pitkin, *Temsil*, 123, 127).

³³⁶ Pitkin, *Temsil*, 144; Gürleyen, *Siyasî Temsil*, 136.

³³⁷ Genel vekâletle vekil olan kişi, yerine bir başkasını vekil atayıp yetkilendirebildiği halde özel vekâlette müvekkilin bu yönde bir irade açıklaması olmadıkça bunu yapamaz. (Bk. Kâsânî, *Bedâi’*, 6/25).

³³⁸ Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 9; Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, 5/233; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/368; Şîrbînî, *Mugni*, 5/426. Vekâlet sözleşmesi bağlayıcı olmamasına rağmen (bk. Kâsânî, *Bedâi’*, 6/37, 38) İslam hukukçuları yasal koşulları taşıyan yöneticinin görevine son verilemeyeceğini kabul etmişler, bunun gerekçesi olarak da imâmet akdinin müslümanların hukukuna/kamu hakkına ilişkin olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü “müslümanlar” denildiğinde, vekâlete pek çok iradede oluşan üçüncü kişilerin hakkı karışmaktadır. (Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 89).

İslam hukuku kaynakları incelendiğinde, toplumun siyasal anlamda temsilinin emredici değil, temsili vekâlet türünden olduğu anlaşılır.³³⁹ Çünkü İslam hukukuna göre, yönetici toplumdaki aldığı yetki uyarınca kamu yararını gözetmek şartıyla içtihat ederek kendi görüşü doğrultusunda eylemde bulunur.³⁴⁰ Dolayısıyla, doğası gereği emredici özellik taşıyan hukuki temsilin³⁴¹ aksine, yaptığı iş ve işlemlerde her seferinde seçmenlerine hesap vermek zorunda değildir. Diğer bir nokta da yöneticinin yaptığı kamu görevi karşılığında alacağı ücretin devlet hazinesi tarafından ödenmesidir.³⁴²

İslam hukukunda yöneticinin yerine getirdiği görevin temsili vekâlet türünden olduğunu gösteren bir başka delil de devlet başkanının, vezirin atadığı kişiyi görevden alma hakkı olduğu halde vezirin buna hakkının olmamasıdır.³⁴³ Çünkü devlet başkanının vekâleti temsili, vezirinki ise emredici vekâlettir. Bu da İslam hukukçularının, yöneticinin sahip olduğu yetkinin temsili vekâlete dayandığını, seçilmiş ve atanmış kişilerin yetkileri arasındaki ayrımı kabul ettiklerini göstermektedir.³⁴⁴

Son olarak, İbn Haldûn'un (öl. 808/1406) da belirttiği gibi, İslam hukukunda siyasal iktidar yetkisini kullanan devlet başkanının atama yoluyla toplumun çıkarlarını temsil etmek üzere görevlendirilmiş bir vasi veya veli olduğunu söylemek mümkündür.³⁴⁵

II. MEŞRUIYET

Siyasal iktidar, toplumsal eşitsizlik ortamında doğan ve gelişen bir güç kullanımı olduğundan bu gücün kim tarafından, hangi ilkelere göre, nasıl ve niçin kullanılacağı konusu eski çağlardan bu yana siyaset bilimcileri düşündürmüştür. Siyasal iktidar

³³⁹ Bk. Abdülcebbâr, *Mugnî*, 20(1)/52; Mâverdî, *Ahkâm*, 9, 10.

³⁴⁰ Mâverdî, *Ahkâm*, 236, 237, 266. Bu özellik, söz konusu vekâleti hukuki temsilden ayırmaktadır. Çünkü hukuki temsilde vekil, müvekkilinin isteği ve emri doğrultusunda hareket eder.

³⁴¹ Kâsânî, *Bedâi'*, 6/30.

³⁴² Bk. Ya'kûbî, *Târih*, 2/24. Yöneticinin, kendisini seçenler yerine devlet hazinesinden ücret alması da onun sahip olduğu vekâletin temsili olduğunu göstermektedir.

³⁴³ Mâverdî, *Ahkâm*, 28.

³⁴⁴ Bunu gösteren bir başka delil de hâkim öldüğünde onun atanmış olduğu vekilleri azloldukları halde devlet başkanının atadığı hâkimlerin onun ölümüyle görevlerinde kalmalarıdır. (Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 96). Çünkü temsili vekâletle atanan ve varlığı devam eden toplumu temsil eden devlet başkanının görevlilerinin aksine, hâkim tarafından atananlar emredici vekâletle göreve gelmişlerdir.

³⁴⁵ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/391.

yetkisinin kim tarafından ve nasıl kullanılacağı bir temsil, hangi ilkelere göre ve niçin kullanılacağı ise bir meşruiyet sorunu olarak algılanmıştır.³⁴⁶

Siyasal iktidarın meşruiyeti, siyaset biliminin günümüzde en çok tartışılan ve üzerinde görüş birliğine varılamamış pek çok boyutu olan konularından biridir. Siyasal iktidarın varlık sebebinin “güç” olduğu kabul edilirse onun sürekliliğini sağlayan biricik güvencenin de “yönetme hakkı”, yani meşruiyet olduğu söylenebilir.

İnsanlar, adil ve faydalı olduğuna inandıkları bir düzene değer ve destek verirler.³⁴⁷ Toplumun, kendisine adil davranıldığına veya alınan kararların ve yürütülen işlemlerin faydasına inandırılmadığı bir durumda, topluluğun korunması görevini yerine getirmek amacıyla kurulmuş olan bir siyasal sistemde iktidara itaat belki sağlanır ama meşruiyetin esası olan bağlılık ve muvafakat/rıza sağlanamaz.³⁴⁸

Doğası gereği her siyasal iktidar yönetme hakkının kendisinde olduğunu ve meşruluğunu iddia eder. İktidarın meşruiyet arayışı; kendi konumunu haklılaştırma, mevcut durumun yaygın kabul görmesini sağlama ve kurulu düzeni güvence altına alma sürecidir. Her siyasal iktidar, haklılığına dair ölçütleri ve akılcı gerekçeleri ortaya koymaya çalışır. Kendisine yöneltilen eleştirilere ve muhtemel rakiplerine karşı her zaman kendi meşruiyetini savunur. Meşruiyet söylemini toplumsal alana yayarak ötekinin meşruiyet arayışını siyasanın dışına itecek bir gayrimeşruluk alanı üretmeye çalışır.³⁴⁹ Bir

³⁴⁶ Bk. Halis Çetin, “Demokratik Meşruiyet Versus Karizmatik Meşruiyet”, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/1 (2003), 94.

³⁴⁷ David Hume’a göre, hukuk düzeni ve devletin devamı “fayda” ilkesine dayanır. İnsanların devlete boyun eğmesi “sosyal sözleşme” veya “*pacta sunt servanda*/söze bağlılık” ilkesine değil fayda, alışkanlık ve inanca dayanır. Yönetimin faydalı olduğu inancı çoğunluğu itaate yöneltir. Hume’a göre, siyasal iktidar meşruiyetini faydalı olmasından almaktadır. [Bk. Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014), 239, 244].

³⁴⁸ Lipson, *Politika Bilimi*, 79. Böyle bir durumda siyasal iktidara duyulan güven zedelenmiş olduğundan insanlar ona “gönüllü” olarak itaat etmezler. Gönülsüzce gerçekleşen bir itaat ise bu ilişkide karşı tarafı temsil eden iktidar açısından itaatın hayati unsuru olan “rıza” ve onun ayrılmaz sonucu olan “desteği” kaybetmek anlamına gelir. Bu durum, iktidarın sürdürülebilir olmasını zora sokar ve bunu sağlamak için güç/cebir kullanmaya başlar ki bu bir iktidar açısından sonun başlangıcıdır.

³⁴⁹ Abbâsîlerin ilk kuruluş yıllarında dillendirdikleri söylem bunun en güzel örneklerinden biridir. Hz. Ali’nin torunlarından Muhammed b. Abdillâh b. el-Hasen, Abbâsîlerin ikinci hükümdarı Ebû Ca’fer el-Mansûr döneminde Medine’de isyan edip biat aldığı günlerde aralarında mektuplaşmalar olur. Ebû Ca’fer, mektuplarından birinde Abbâs oğullarının iktidara Ali oğullarından daha lâayık olduğunu temellendirme ve Abbâsîlerin kurucu meşruiyet söylemini inşa etme bağlamında şunları söyler: “Sizler Resûlullah’ın kızının çocuklarıdır. Elbette o yakın akrabadır ancak mirası alamaz, velâyete mirasçı olamaz, imâmeti geçerli değildir. Müslümanlar arasında ihtilafsız bir şekilde yerleşmiş olan geleneğe göre, annenin babası olan dede, dayı ve teyze mirasçı olamazlar... Hz. Peygamberden sonra Abdülmuttalib oğullarından geriye amcası Abbâs’dan başkası kalmadı ve amcası olduğundan dolayı onun varisi o oldu.” (Bk. Taberî, *Târîh*, 7/568-571).

meşruiyet kaynağına gönderme yapmayan, yürüttüğü iş ve işlemlerin haklılığını bir ilkeye dayandırmayan hiçbir iktidar varlığını sürdürmez.

Meşruiyet ve siyasal iktidar arasındaki ilişki, iktidarın kurulması ve sürdürülmesi kadar, iktidarın tekelinde bulunan güç ve imkânların nasıl kullanıldığı ve dağıtıldığıyla yakından ilgilidir. Karar alma süreçlerini yönetme, varlık ve değer dağıtma işlemlerini yürütme durumunda bulunan siyasal iktidar her zaman bir meşruiyet temeline dayanmak zorundadır. Meşruiyet, geçmişten günümüze kadar güncelliğini korumuş olan ve siyasetçilerin neredeyse her konuşmada kullandıkları bir sözcük olagelmıştır. Orta Çağ ve öncesinde çoğu kez tanrısal güçlere, dine veya geleneklere dayandırılan meşruiyet,³⁵⁰ Batı’da Aydınlanma Çağı ile birlikte “toplumsal sözleşme” kuramıyla, halk egemenliği ve kuvvetler ayrılığı kavramlarıyla ilişkilendirilerek anılmaya başlanmıştır.³⁵¹

Modern iktidarın seküler yapısı gereği rasyonellik, bürokrasi ve teknokrasi meşruiyet alanını siyasal iktidarın “ne olduğu” ve “niçin olduğu” sorunundan öte “nasıl olduğu” ve “nasıl dağıtıldığı” eksenine kaydırmış, varlığının kaçınılmazlığı *a priori* olarak kabul edilen siyasal iktidarın artık varlığını nasıl sürdürdüğü tartışma konusu olmaya başlamıştır. Böylece siyasal iktidarın varlık sebebi yerine, eylemlerinin sebepleri meşruiyetin konusu haline gelmiştir.³⁵² Günümüzün modern siyaset biliminde demokrasi, insan hakları ve hukukun üstünlüğü ilkeleri meşruiyetin dayanakları olarak ifade edilmeye başlanmıştır.³⁵³

³⁵⁰ Bk. Hobbes, *Leviathan*, 131; Duguit, *Kamu Hukuku*, 65; Russell, *İktidar*, 83, 84, 99; Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 111, 114; Clastres, *Vahşi Savaşçı*, 150, 151; Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 51, 52. Maddi iktidarın manevi otoriteye bağımlı oluşu, hükümdarlığın kutsanmasında kendini gösterir. Hükümdarlar işlerini tam olarak yapabilmek için gerekli olan bir çeşit “manevi güç” intikalini de içeren ünvanı ve takdisi ruhanî otoritelerden alamadıklarında hiçbir şekilde meşrulaşamazlardı. Söz konusu manevi güç Arapça’da *bereket* sözcüğüyle ifade edilir. Ellerin üstüste konulması ritüeli (biatleşme) söz konusu bereketin iletilmesinde en alışlagelmiş yöntemlerden biridir. [Bk. René Guénon, *Maddi İktidar Manevi Otorite*, çev. Birsal Uzma (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 60, 61].

³⁵¹ Bk. Hobbes, *Leviathan*, 130, 131; Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Adam Yayınları, 1987), 25-29; John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı (Ankara: Ebabil Yayınları, 2012), 16; Duguit, *Kamu Hukuku*, 64, 65; Cassirer, *Devlet Efsanesi*, 174, 175; Esen, *Anayasa Hukuku*, 56.

³⁵² Halis Çetin, *Siyasal İktidar ve Meşruiyet: Meşruiyetin Tipolojisi, Fonksiyonları ve Araçları* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 41, 44.

³⁵³ Bk. Russell, *İktidar*, 242, 243; Lipson, *Politika Bilimi*, 290-302; Esen, *Anayasa Hukuku*, 125-127.

A. MODERN HUKUKTA MEŞRUIYET

Meşruiyet kavramının tarihte nasıl algılandığı araştırıldığında, genellikle siyasal iktidarla ilgili görüldüğü, iktidarın yönetimde hakkı olduğu iddiasını taşımasının yanında, yönetilenlerin de bir şekilde söz konusu hakkı tanımalarını ifade ettiği anlaşılır. Batı’da, Orta Çağ’dan günümüze kadar gelen süreçte yönetim bağlamında “meşruiyet/*legitimacy*” kavramı, “haksız bir şekilde yönetimi ele geçirme/*usurpation*” kavramının karşıtı olarak anlaşılmıştır. Tarihsel süreç içerisinde, çeşitli gerekçelerle hem siyasal iktidar hem de muhalefet tarafından pek çok meşruiyet savı dillendirilmiştir. Çağımızdaki bütün anayasal sistemler siyasal iktidarın dayanağı açısından “yönetilenlerin onayı” anlamına gelen bir sivil meşruiyet temeline dayanma durumundadırlar. Bunun için bir sözleşme varsayılmıştır. Söz konusu sözleşmeyle iktidarın, bireyin ve toplumun haklarını koruması ve ortak yararı amaçlaması güvence altına alınarak kendisine devredilmiş olan yönetme yetkisini emanet olarak kullandığı vurgulanmış olmaktadır.³⁵⁴

Siyasal iktidarın meşruiyeti konusunda Aristo’nun (öl. MÖ 322) yaptığı “kral” ve “tiran” ayrımı özellikle Orta Çağ’da önem kazanmış,³⁵⁵ Thomas Aquinas (öl. 1274) söz konusu ayrımı daha da belirginleştirip zorba yönetimi temsil eden tiranın çıkardığı yasaların yasa sayılmayacağını ve onu öldürmeksizin karşı koymanın sadece bir hak değil, aynı zamanda bir görev olduğunu söyleyerek meşru-meşru olmayan yönetim ayrımına ortam hazırlamıştır.³⁵⁶

Siyasal iktidarın, çıkardığı yasaların, verdiği emirlerin ve yaptığı eylemlerin bireyler ve toplum tarafından kabul görüp bunlara gönüllü olarak uyulmasının tek dayanağı meşruiyettir. Aslında meşruiyet, olgusal anlamıyla siyasal iktidarın kendisini ve eylemlerini topluma kabul ettirme sorunudur. Bu nedenle, bütün iktidarların temel sorunu bireysel onama ve toplumsal rıza arayışıdır. Siyasal düşünceler tarihi incelendiğinde, iktidarların kendilerini toplumun gözünde haklılaştırma ve rasyonelleştirme çabasının her zaman ve zeminde varlığını hissettiren bir olgu olduğu görülür.

³⁵⁴ Ahmet Gürbüz, *Hukuk ve Meşruluk: Meşru Hukukun Temel Unsurları* (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2013), 8.

³⁵⁵ Bk. Aristoteles, *Politika*, 72 (III. 3). Aristo’nun söz konusu ayrımının bir benzerini, Hz. Ömer’in halifeliği sırasında Selmân-ı Fârisî’ye sorduğu “Ben melik (zorba kral) miyim yoksa halife miyim?” şeklindeki anlamlı soruda görmekteyiz. Selmân soruyu şöyle yanıtlamıştır: “Müslümanların topraklarından bir dirhem, bir dirhemden daha az veya daha çok bir vergi alır da sonra onu hakkı olmayan yerlere harcarsan melik olursun, halife değil!” (Bk. Süyûtî, *Târîhu’l-hulefâ*, 249).

³⁵⁶ Bk. Şenel, *Siyasal Düşünceler*, 259, 260.

Meşruiyet; herhangi bir düşünce, eylem ve iddianın toplum tarafından onaylanan hukuksal, rasyonel ve makul gerekçelere dayandırılması anlamına gelen bir kavramdır.³⁵⁷ Bu, siyasal iktidar bakımından temel bir ilkeye göre hareket etmek ve onunla sınırlanmak demektir. Öte yandan, toplum bakımından meşruiyet; uyrukların bir siyasal iktidara niçin onay verdikleri, ona neden itaat edip rıza gösterdikleri meselesidir. Bir siyasal iktidara emredici ve bağlayıcı olma karakterini veren meşruiyet, iktidarı otoriteye dönüştürür.³⁵⁸

İktidar nasıl ilişkisel bir kavramsa, meşruiyet de toplum ile siyasal iktidar arasındaki etkileşimi, karşılıklı rızayla yaptıkları sınırlı sözleşmenin³⁵⁹ özünü anlatan ilişkisel bir kavramdır. Siyasal iktidar ilişkisinin bir ayağı cebir kullanma tekeli ise diğer ayağı da rızanın bir sonucu olan itaat etme arzusunu ortaya çıkararak meşruiyettir.³⁶⁰

İktidarı yalın bir güç, cebir ve şiddet odağı olmaktan çıkarıp otoriteye, yani meşru siyasal iktidara dönüştüren biricik unsur, yönetilenlerin rızasından doğan meşruiyettir. Yönetilenlerin, kendilerinden istenen itaati baskı yoluyla yerine getirdikleri bir durumda iktidar ilişkisi söz konusu olamaz. Sadece hükmetme-itaat ilişkisi üzerine kurulan bir iktidar kendisini güvence altına alabilmek için yönetilenlerin hiçbir baskı altında olmaksızın gönüllü onayını almak, yani uzlaşmayı/*consensus* sağlamak zorundadır. Bunun yolu da bir şekilde meşruluğunu kabul ettirmesidir.³⁶¹ Genel olarak, bir siyasal iktidarın yönetme hakkına sahip ve itaat edilmeye lâyık olduğuna dair toplumda yaygın bir uzlaşma bulunduğu sürece meşru olduğu söylenebilir.

Meşruiyet kavramı, genelde siyasal iktidarın temellerinin değerlendirilmesi konusunda gündeme gelmiş olmakla birlikte, meşruiyetin sadece iktidarın eylemleriyle sınırlı bir kavram olmadığı, çok daha kapsamlı bir biçimde hukukun temel dayanaklarıyla ilgili olduğunun altı çizilmelidir. Bu kavramın hukukla kesin biçimde ilişkili oluşunun nedeni, bir kişinin kendisine ya da başkalarına karşı kendisinin veya başkalarının eylemlerinin doğruluğunu ve geçerli gerekçelere dayanılarak yapılmış olumlu ya da olumsuz bir eylemin yerindeliliğini benimsenebilir bir şekilde göstermek amacına yönelik olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle, meşruiyet “haklı olmak” iddiasını içermektedir. Haklı

³⁵⁷ Bk. Çetin, “Demokratik Meşruiyet”, 92.

³⁵⁸ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 49.

³⁵⁹ Bk. Aristoteles, *Politika*, 97 (III. 14); Cassirer, *Devlet Efsanesi*, 176.

³⁶⁰ Bk. Georges Balandier, *Siyasal Antropoloji*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 35.

³⁶¹ Bk. Etienne de la Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları (Ankara: İmge Kitabevi, 2011), 108; Mehmet Ali Ağaoğulları vd., *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı* (Ankara: İmge Kitabevi, 1994), 274.

olmak, bir açıdan bireysel anlamda bir hakkın herkesi bağlayan bir hukuk düzeninde tartışılmaz temeli olan bir hukuk kavramına dayandığı inancını kapsar.³⁶²

Meşruiyet kavramının alışılmış olan anlamı “yürürlükte olan bir hukuk normuna uygunluk” olmakla birlikte, böyle bir tanımlamanın yeterli ölçütü sağlamaktan yoksun olduğunu belirtmek gerekir. Yürürlükte bulunan her normun varlığının meşruluğu belirli bir ölçüte dayanılarak kanıtlanmak zorundadır. Örneğin, işkenceyi emreden bir yasa, sadece konulmuş bir hukuk normu olmakla meşru sayılamaz. O halde, meşruiyet kavramının yukarıda sözü edilenden başka bir anlamı olmalıdır. Buna göre, meşruiyetin öncelikle genel bağlayıcı olarak benimsenen normların ya da olguların bir özelliği olduğu ortaya çıkmaktadır. Meşruiyet, hukuksal bir normun veya toplumsal bir olgunun “olması gereken” biçimde gerçekleşip gerçekleşmediğinin sorgulanmasında gündeme gelen bir kavramdır. Daha açık bir ifadeyle, meşruiyet hukuksal bir olgunun ya da normun objektif ve evrensel olarak benimsenebilir bir temele dayanıp dayanmadığıyla ilgilidir.³⁶³

Meşruiyet sorununa olgusal ve ilkesel olmak üzere iki açıdan yaklaşılabilir. Meşruiyet, olgusal yönünü oluşturan sosyo-politik bakımdan ele alındığında genel olarak siyasal iktidarın meşruluğu, içinden çıktığı toplumun geleneklerine ve inançlarına uygun olmasıyla ölçülür. Öte yandan, köklü toplumsal değişimlerin ve kültürel dönüşümlerin yaşandığı olağanüstü durumlarda meşruiyet paradigması değişebilmektedir. Toplumda böyle bir değişim olmasa bile bazen siyasal erki elinde tutanlar iktidarlarına meşruiyet “devşirmek” amacıyla bir takım eylemlere yönelebilmektedirler. Bu durum ise olgusal düzlemde meşruiyetin, siyasal iktidarın halkın rızasını almak ve itaatini sağlamak amacıyla giriştiği eylemler anlamına gelecek şekilde “meşrulaştırma”³⁶⁴ denilen olumsuz

³⁶² Gürbüz, *Hukuk ve Meşruluk*, 9, 10.

³⁶³ Gürbüz, *Hukuk ve Meşruluk*, 10, 11.

³⁶⁴ Bundan kasıt, siyasal bilimde meşruiyet devşirme, siyasal kültür oluşturma, siyasal sosyalizasyon olarak tanımlanan ve bir toplumun siyasal sisteme, kurumlara, sembollere ve değerlere ilişkin düşünce, inanç ve tavırlarına siyasal iktidar tarafından yön verilmesi olgusudur. Bunun başlıca amacı eğitim, ideolojik ve kültürel koşullandırma gibi yöntemlerle toplumun meşruiyet anlayışını zaman içinde değiştirerek dönüştürmektir. (Bk. Boétie, *Gönüllü Kulluk*, 88; Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 207; Yayla, *Siyaset Bilimi*, 345, 351; Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 230). Örneğin, Platon Yunan filozofları tarafından yüceltilen yurttaşlık erdemine sahip uyruklar yetiştirmek için “balmumu gibi biçimlendirilebilecek çocuklar”dan söz etmekte [bk. Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür (İstanbul: Kabcı Yayınevi, 2007), 260 (VII.789e)] ve “bu insanlar hiçbir yasamızı kendi istekleriyle kabul etmezler. Fakat eğer onların çocuklarının sindire sindire yapılmış ortak bir eğitim sonunda yasalarımızı anlayıp benimseyecekleri kadar beklersek... Şahsen ben bu dönem atlatıldıktan sonra bu biçimde yönetilen devletin uzun yıllar süreceğinden en ufak bir kuşku duymuyorum” diyerek siyasal kültür oluşturma olgusuna çağlar öncesinden vurgu yapmaktadır. [Bk. Platon, *Yasalar*, 215 (VI.752c)]. Görüldüğü gibi, ideoloji siyasal iktidarı elinde tutan sınıfın iktidarının toplumsal kabul görmesi için hem dikey ilişkiler (iktidarın toplumsal ve ekonomik imtiyaz dağıtımı) hem de yatay ilişkiler ağını (kültür ve kimlik

bir yanının olduğunu göstermektedir. Sonuçta, olgusal anlamdaki meşruiyetin bazı toplumlarda meşruiyetin algılanış ya da gerçekleşme biçimi olarak belirdiği söylenebilir.

Meşruiyet, ilkesel yönünü oluşturan hukuksal açıdan incelendiğinde, siyasal iktidarın meşruluğu genel bağlayıcı bir biçimde benimsenen hukuksal normlara uygun olmasına bağlıdır. Bu bağlamdaki meşruiyet, siyasal iktidarın objektif ve evrensel olarak benimsenebilir bir dayanağının olup olmadığıyla ilgilidir. Evrensel meşruiyet ilkesi, evrensel geçerliliği olan mutlak temel değerlere dayanmalıdır. Bir siyasal iktidarın ve eylemlerinin meşruluğunun ya da halktan itaat isteminin haklılığının ölçütü, evrensel değer ve ilkelere uygunluktur. Sonuç olarak, temelde hukuk alanına ait olan meşruiyet kavramının ahlâki ve evrensel bir ölçüte göre açıklanması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu ise ancak “olan” ile “olması gereken” arasındaki ilişkinin aydınlatılmasıyla yapılabilir.³⁶⁵

Mantık açısından bakıldığında “olandan” hareketle “olması gerekene” ulaşmanın mümkün olmadığı açıktır. Belirli bir temel ahlâki değere dayanmadan herhangi bir olgu karşısında belli bir davranış şekli kendiliğinden oluşamaz. Bunun nedeni, herhangi bir dış olguya birçok şekilde tepki verilmesinin mümkün olmasıdır. Tepkilerin hiçbiri olgunun bizatihi kendisinden kaynaklanmaz. Dış olgular karşısında verilebilecek çeşitli tepkiler arasından birini seçmek ise tamamen “değerlendirme” kavramıyla ilişkilidir ki bu da olgunun değerlerden ayırt edilmesini zorunlu kılar. Bütün bunlar, değerler alanını oluşturan “olması gerekenin” “olandan” çıkarsanamayacağını kanıtlamaktadır.³⁶⁶

Burada atlanmaması gereken önemli bir husus da “olan” ile “olması gereken” arasında bir etkileşimin olabileceği, hatta bazı koşullar altında olması gerektiğidir. Diğer bir anlatımla, hukuksal normların içeriği sosyal gerçeklik tarafından belirlenmektedir.³⁶⁷ Fakat bu durum, hukukun sosyal gerçekliği doğa bilimlerinde olduğu gibi aynıysa

oluşturma) düzenleyen bir meşruiyet aracı olarak belirlemektedir. (Bk. Çetin, *Siyasal İktidar ve Meşruiyet*, 43, 44).

³⁶⁵ Gürbüz, *Hukuk ve Meşruluk*, 18-25.

³⁶⁶ Gürbüz, *Hukuk ve Meşruluk*, 25-27.

³⁶⁷ Bunun en çarpıcı örneklerinden biri de Kur’ân vahyinin iniş sebepleri bağlamında aktarılan bir olaydır. Anlatıldığına göre, Hilâl b. Ümeyye Resûlullah’a gelerek karısının Şerik b. Sehmâ ile zina ettiğini söyler. Resûlullah, kendisine buna dair şahit getirmesi gerektiğini, aksi halde ona zina iftirası cezası uygulayacağını bildirir. Bunu duyan Hilâl şöyle söyler: “Ey Allah’ın elçisi, bizden biri karısını bir adamla birlikte gördüğünde delil mi arayacak! Seni hak ile gönderen Allah’a yemin ederim ki ben doğru söylüyorum! Allah, beni bu cezadan kurtaracak hükmü mutlaka indirecektir!” Bu olaydan kısa bir süre sonra “normun/olması gereken” “sosyal gerçeklik/olan” ile etkileşim içinde olduğunu gösteren şu âyetler iner: “Eşlerinin zina ettiğini söyleyip de kendilerinden başka şahitleri olmayanların şahitliği, doğru söylediğine dair dört defa Allah’a yemin etmesi ve beşinci defada eğer yalancıysa Allah’ın lânetinin üzerine olmasını söylemesidir.” [Bk. Kurtubî, *Câmi*, 6(12)/122].

yansıtacağı anlamına gelmez. Toplumda geçerli olan değer yargılarının toplumsal ilişki ve gerçekliğin tek ölçütü olarak kabul edilmesi, “olandan” “olması gerekeni” çıkarsamak gibi değerler mantığına aykırı bir yol izlenmesi anlamına gelir. Elbette sosyal olgu açısından “olan” ile “olması gereken” arasında olabildiğince bir uyumun sağlanması gereklidir. Ancak olgusal alana ait gerçekliklerin norma dönüştürülmesi sürecinde, bunların tüm insanlığın malı olan evrensel hukuk değerleri ve ilkeleri süzgecinden geçirilmesi şarttır. Olgusalın normatif gücü, ancak evrensel hukuk değerleri ve ilkelerine uygunluğunun gözetilmesi koşuluyla söz konusu olabilir. Aksi durumda, yani evrensel hukuk değerlerine uygunluğun bulunmadığı koşullarda oluşan olgusal bir gerçekliğin, yalnızca olgusallığı nedeniyle hukuksal olarak korunan bir duruma dönüştürülmesi gerektiğini savunan bir görüş asla benimsenemez.³⁶⁸

Meşruiyet, “olan” ve “olması gereken” eksenindeki bu ikircikli yapısından dolayı, bazı durumlar dışında temelde siyasal iktidarın tekelinde olan ve onun iradesine bağlı bir olgu değildir. Bu yüzden de yeri asla doldurulamayacak derecede önemlidir. Güç/cebiri kullanma siyasal iktidara içkin olmasına rağmen meşruiyet aşkın olup dışsaldır ve iktidara dışarıdan destek vererek onu berkitir. Onun sayesinde siyasal iktidara itaat bir görev ve yükümlülük haline gelir.³⁶⁹

Özetle söylemek gerekirse, bir siyasal iktidarın varlığı ve devamlılığı yöneticinin değil, yönetilenlerin iradesine bağlıdır. İşte, iktidarın her zaman ihtiyaç duyduğu aktif desteği ve gönüllü itaati sağlayan, onu sürdürülebilir kılan meşruiyetin sihirli yanı ya da büyüsü bu özelliğidir.³⁷⁰ Bu destekten yoksun bir siyasal iktidar çökmeye mahkûmdur.³⁷¹

³⁶⁸ Gürbüz, *Hukuk ve Meşruluk*, 38.

³⁶⁹ Bk. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 17.

³⁷⁰ Machiavelli’yi, halkın desteğini sağlamak için çeşitli yöntemlerden yararlanan siyasal iktidarın modern meşruiyet anlayışının öncüsü yapan belki de şu sözleridir: “Prens her zaman aynı halkla yaşamak zorundadır. Bu yüzden, kendisine büyüklerden (feodal beylerden) gelecek düşmanlığa karşı halkın desteğini hep sürdürmeye çalışmalıdır. Prens hiçbir zaman kaypaklığını şirin göstermek için haklı gerekçeler bulmakta zorlanmamıştır. Prens tüm iyi ve mükemmel meziyetlere sahip olması gerekmez. Onlara sahipmiş gibi gözükmesi yeter...” [Niccolo Machiavelli, *Prens*, çev. Nazım Güvenç (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1994), 77, 110].

³⁷¹ Boétie bu olguyu şöyle anlatmaktadır: “(Tirana) Kulluk etmemeye karar verdiğiniz an özgürsünüz demektir. Onu itmenizi ya da dengesini bozmanızı istemiyorum. Fakat yalnızca onu desteklemeyin; işte o zaman onun, altından kaidesi çekilmiş bir Colosse (Rodos adasında bulunan devasa Helios heykeli) gibi tüm ağırlığıyla düşüp parçalandığını göreceksiniz...” (Bk. Boétie, *Gönüllü Kulluk*, 26).

1. Meşruiyetin Etimolojisi ve Tanımı

a. Meşruiyetin Etimolojisi

Arapçada, *meşruiyet* sözcüğü; amaca ulaştırıran yola girmek, bir işe başlamak, açıklamak, doğrultmak, kaldırmak, ilke ve kural koymak anlamına gelen ع ر ع kökünden türemiş bir mastar olup şeriata, yasaya, yerleşik kurallara veya geleneklere uygun olmayı ifade eder.³⁷² Türkçede bir düşünceyi, işi veya eylemi nitelemek üzere “meşru” sıfatı kullanıldığında onun hukuka, yasaya veya toplumun gelenek ve göreneklerine uygun olduğu anlaşılır.³⁷³

Latince “meşru” anlamında *lex* kökünden türemiş olan *legitimus* sözcüğü kullanılır.³⁷⁴ İngilizce ve Fransızcada aynı anlamda kullanılan *legitimate* ve *légitimité* sözcükleri de bu kökten türemiştir. Latince, bu kök sözcük ile türevi arasındaki ilişki Arapçadaki gibidir ve yasaya veya temel bir ilkeye uygun, haklı ve doğru olma anlamlarında birleşirler. Bir kurum ya da kuralın meşruiyeti ise onun üzerinde olan bir hukuk veya ahlâk normuna uygun olmasını ifade eder.³⁷⁵

b. Meşruiyetin Tanımı

Kavramla ilgili tanımlara gözetmeden önce, meşruiyetin içerisinde olduğu siyasal sistemin nasıl işlediğinin kavranılması önemlidir. Otoriteye dayanarak değer dağıtma işlevi gören siyasal sistem; yönetenler/siyasal iktidar, yönetilenler/halk ve bunlar arasında süregiden cebir-itaat ilişkilerinden oluşan bir etkileşim sistemidir. Bu sistemin belirleyici unsuru, yönetilen toplumun rızasının ürünü olan itaattir. İtaatin, dolayısıyla da rızanın belirleyicisi ise meşruiyettir. Aşağıda, konunun daha iyi anlaşılması bakımından bir siyasal sistemin çalışma biçimine ilişkin bazı sistem çözümlerine değinilecektir.

Easton’a göre, bir siyasal sistem ile çevresinin ilişkisini iki tür unsur sağlar. Bunlardan birincisi, çevreden kaynaklanan ve sisteme itici bir güç veren girdiler/*inputs*, ikincisi ise sistemin söz konusu girdilere bir yanıt olarak çevreye gösterdiği tepkiyi ifade

³⁷² Ferâhîdî, “şr‘a”, 2/323, 324; İbn Fâris, “şr‘a”, 3/262; Isfahânî, “şr‘a”, 450.

³⁷³ Mehmet Doğan, *Temel Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1994), “Meşrû”, 545.

³⁷⁴ Ch. T. Lewis - Ch. Short, *Oxford Latin Dictionary* (Oxford: The Clarendon Press, 1968), “Legitimus”, 1014.

³⁷⁵ Bilal Aybakan - İbrahim Kâfi Dönmez, “Meşrû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2004), 29/378.

eden çıktılardır/*outputs*. Çıktılar çevrede bir tepkime oluşturur ve yeni girdilerin doğmasını sağlar. Sistem bunlara yeni çıktılarla yanıt verir ve böylece sürüp gider. Easton, “talepler” ve “destekler” olmak üzere iki tür girdiden söz eder. Talep, sistemden bir değer tahsis etmesini istemektir. Siyasa, değerlerin emredici yoldan dağıtımını anlamına geldiğinden taleplerin karşılanması siyasal sistemin temel sorunudur. Her talep ek bir yük getirdiğinden sistemi zayıflatır. Destekler ise taleplerin getirdiği yükü hafifletir ve aşırı talep yüklenmesinin yol açabileceği sistemin çökme tehlikesini önler.³⁷⁶

Easton modelinden anlaşıldığı kadarıyla, girdilerin bir bölümünü oluşturan ve yönetilenler tarafından yönetenlere sağlanan “destekler” siyasal sistem açısından hayati öneme sahiptir. Söz konusu “destekler” doğrudan sistemin meşruiyetine duyulan inançla ilgilidir ve bu olmadan siyasal iktidar sürdürülemez.

Parsons ise yapmış olduğu sistem çözümlemesinde siyasetin temeli olan iktidarı, sistem içinde ekonomideki para gibi bir değiş tokuş aracı ve değer simgesi olarak tanımlar. Otoriteyi elinde bulunduran kişi, yönettiği toplumun ihtiyacı olan mal ve hizmetleri satın almak üzere, kullanması gereken iktidarı bir tür iktidar deposundan (otorite) çeker. İktidarın miktarı önceden belirlenmiş ve değişmez değildir. Dolaşımdaki iktidar miktarı, ekonomideki para gibi artar ve azalır. Para gibi, iktidar da tek başına hiçbir anlam taşımaz, sadece simgesel bir değeri vardır. İktidar ve para, kendilerine verilen değer (meşruiyet) kadar değer taşırlar. İktidar, aslında bazı ortak amaçlar belirlemeye ve bunları gerçekleştirmek için kaynakları seferber edip elde edilen değerleri adaletle dağıtmaya yarayan bir araçtır. İktidarın taşıdığı değer ölçütü de bu alandaki etkinliğidir. Bu açıdan bakıldığında, iktidar yönünden fiziksel zorlamaya/cebir başvurma, ekonomide para yerine altın kullanmaya benzer. Bu, (paranın simgesel değerini bir meşruiyet kriziyle kaybettiği) ekonomik kriz dönemlerinde sığınılan son çaredir ve altın stokuna ancak böyle bir durumda başvurulur. Normal zamanlarda ise paranın değerini belirleyen şey satınalma gücüdür. Benzer şekilde, iktidar da zorlamaya ancak topluluk üyelerinin normal

³⁷⁶ David Easton, “An Approach to the Analysis of Political Systems”, *World Politics*, 9/3 (April 1957), 384-386. Easton bir siyasal sistemin; rejim, yönetenler ve yönetilenler olmak üzere üç unsurdan oluştuğunu söylemektedir. Ona göre rejim, bir siyasal sistemde rol alan aktörler arasındaki iktidar ilişkilerini düzenleyen kurallar bütünüdür. (Bk. Easton, “An Approach to the Analysis of Political Systems”, 384, 385).

zamanlarda yaptıkları gibi uygun biçimde davranmalarını sağlayamadığında (meşruiyet krizi yaşadığında) gerek duyar.³⁷⁷

Parsons sisteminde siyasal iktidar organının kullanmış olduğu iktidarın, miktarı toplumun ona verdiği değer oranında değişebilen simgesel bir güç olup bu gücün kaynağının, onu meşruluğuna dayanarak otoriteye dönüştüren halk olduğu görülmektedir. Siyasal iktidarın yerine getirmesi gereken temel işlev, yönetimini üstlenmiş olduğu toplumun ortak çıkarları doğrultusunda hareket ederek kamunun yararına değerler üretmek ve bunları adilce dağıtmaktır. Toplumun siyasal iktidarı desteklemesi ve ona itaat etmesi, yani onu cebir ve güç kullanmak zorunda bırakmaması için gereken şey ise meşruiyet inancından doğan rızadır. Böylelikle, iktidar iş ve eylemleri konusunda sorgulanmayan bir otoriteye dönüşerek konumunu sağlamlaştırmış olur.

Siyaset felsefesi ve siyaset biliminde meşruiyet tanımları birbirinden farklıdır. Siyaset felsefesine göre meşruiyet, siyasal iktidarın uyruklarından itaat talep etmesini haklılaştıran ahlâki bir değer veya rasyonel/ussal bir ilkedir. Bu bakımdan meşruiyet söylemi, yani meşruiyetin niçinliği itaat gerçeğinden daha önemlidir. Empirik düşünen siyaset bilimcilere göre ise meşruiyet, nasıl sağlandığına bakılmaksızın bir kurallar sistemine itaat etme isteğidir. Weber’i izleyen bu görüş bağlamında meşruiyet; “meşruiyet inancı” ya da bir başka deyişle yönetme hakkına duyulan inanç anlamında algılanmıştır.³⁷⁸

Buradan hareketle konu hakkındaki tanımlar iki başlık altında incelenebilir:

(1) İnançlara ve algılara dayalı sosyo-politik meşruiyet tanımları

Toplumsal sistemin ve güncel siyasetin doğasından kaynaklanan bir takım inançlara ve algılara dayanan bu meşruiyet anlayışında asıl olan, toplumsal bir eylem olan itaatın bir şekilde gerçekleşmesidir. Bu bakış açısına göre, siyasal iktidara niçin itaat

³⁷⁷ Guy Rocher, *Talcott Parsons et la Sociologie Américaine* (Paris: Les Presses Universitaires de France, 1972), 73.

³⁷⁸ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 49. Görüldüğü üzere, siyaset bilimi meşruiyeti sosyolojik verilerden ve toplumun algısından oluşan değişken bir ölçüte göre tanımladığı halde, siyaset felsefesi bunu üstün ahlâki normlar ve rasyonel hukuk ilkeleri gibi değişmeyen evrensel değerlere göre yapmaktadır. Bu ise siyaset biliminin deneysel ve görgül bir yaklaşımla “olan” üzerinden, siyaset felsefesinin ise kuramsal ve rasyonel bir yaklaşımla “olması gereken” açısından meşruiyeti konu edinmesinin bir sonucudur.

edilmesi gerektiğinin bir önemi yoktur. Önemli olan, iktidar ilişkisinde belirleyici rol oynayan toplumun bir biçimde yönetene itaat etmesi, onunla uyum içerisinde olmasıdır. Toplumun inancına ve algısına bağlı olan bu olgusal meşruiyet anlayışı genellikle toplumbilim ve siyaset bilimi çevrelerinde yaygınlık göstermektedir.

Bazı araştırmacıların “kurucu meşruiyet”³⁷⁹ olarak tanımladıkları bu meşruiyet anlayışının en iyi tanınan temsilcisi Weber’dir. Her ne kadar onun “değer bilinci”³⁸⁰ diye niteleyip ayrıntısına girmediği ve kimi bilimadamları tarafından dördüncü tip otorite olarak tanımlanabileceği söylenen bir otorite kategorisi daha olsa da Weber; geleneksel, yasal-ussal ve karizmatik olarak tanımladığı üç saf otorite tipinden söz ederek toplumların doğasına bağlı olarak meşruiyet ölçütlerini ortaya koymuştur.³⁸¹

Weber bu ölçütleri belirlerken elbette tarihsel ve kendi çağındaki toplumlar üzerinde yaptığı gözlemlere ve karşılaştırmalara dayanmıştır. Söz konusu saf tipler tarihte hiçbir zaman zihinsel bağlamda belirlediği şekliyle katışıksız ideal tip olarak ortaya çıkmamış, aksine her zaman birbiriyle karışmış halde bulunmuştur. Bu yüzden, bunların “olması gereken” anlamında birer ideal tipten ziyade “olanın” nasıl olduğunu anlamayı kolaylaştıran birer araç olduğunu bilmekte yarar vardır.³⁸²

Buraya kadar kısaca açıklanmaya çalışılan inanç temelli sosyo-politik meşruiyet anlayışı bağlamında yapılmış olan bazı meşruiyet tanımları aşağıda özetle verilecektir.

Weber siyasal iktidarın meşruiyetini, sosyolojik anlamda “otoriteye tabi olanlarca beslenen inanç” olarak tanımlamıştır. Ona göre, bir siyasal iktidar yönetilenler tarafından

³⁷⁹ Söz konusu tanımlama için bk. Çetin, *Siyasal İktidar ve Meşruiyet*, 66-72.

³⁸⁰ “Değer rasyonalitesi” olarak da ifade edilen bu otorite ya da meşruiyet tipi, doğal hukuk ilkelerine bağlı geçerliliği temsil etmektedir. Bu da Weber’in empirik meşruiyet anlayışının yanısıra normatif ve felsefi bir meşruiyet anlayışına da sahip olduğunu göstermektedir. Weber’in bu tipolojiyi geliştirmemiş olmasının nedeni, belki de yaşadığı yüzyılı tabiri caizse her bakımdan kasıp kavuran Pozitivizmin etkisi altında kalmış olmasıdır. Çünkü onun çağında doğal hukuku ve değerler sistemini norma ve somut olguya indirgeyen “Hukuksal Pozitivizm” anlayışı yaygınlaşmıştı. [Bk. Niyazi Öktem, “Hukuksal Pozitivizm”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 43/1-4 (1977), 273, 279].

³⁸¹ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/335-347. Weber’in dört itaat güdüsüne karşılık sadece üç otorite ya da egemenlik tipi belirlemiş olması, onun çeşitli sınıflandırmalar arasında tereddüt ettiğini göstermektedir. [Bk. Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010), 394].

³⁸² Bk. Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 17-19.

ahlâki açıdan kendisine itaat edilmesi gerektiğinin haklılığını kabul ettirdiği andan itibaren meşruluk niteliğini kazanmış olur.³⁸³

Linz, meşruiyeti “aksaklıkları ve başarısızlıkları olsa da siyasal kurumların başka herhangi bir devlettekenden daha iyi olduğuna ve itaat talep edebileceğine duyulan inanç” olarak tanımlamaktadır.³⁸⁴

Amerikalı siyasetbilimci Lipset’in siyasal bilimde yaygın kabul gören tanımlamasına göre meşruiyet; bir siyasal sistemin ve bu sistemin kurumlarının, içinde buldukları toplum için en ideal sistem ve kurumlar olduğuna dair inancı yaratma ve sürdürme kapasitesidir.³⁸⁵

Yukarıda verilen ve konuyu sosyolojik açıdan ele alan meşruiyet tanımları, siyasal iktidarın kurulduğu toplumun, yönetenlerin itaati hak ettiğine dair beslediği inancını esas almıştır. İşlevselci-pozitivist anlayış ekseninde bulunduğu anlaşılan bu tanımların, hangi araçlarla sağlandığına bakılmaksızın davranış düzeyinde siyasal sisteme verilen onayla/itaat ilgilendiği görülmektedir. Burada, meşruiyet siyasal sisteme verilen toplumsal destek ve bireysel itaate indirgenmiştir.³⁸⁶

Meşruiyet ilişkisinde kurucu unsurun siyasal iktidar değil, toplum ve onun rızası olduğu açıktır. Fakat tam da burada bir ikilem ortaya çıkmaktadır. Devasa devlet aygıtını

³⁸³ Bk. Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/334, 335; Ender Ethem Atay, “Hukukta Meşruiyet Kavramı”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/2 (1997), 160, 161. Weber’in meşruiyet kuramının en dikkat çeken özelliği, meşruiyet düşüncesini modern öncesi siyasal düşüncedeki “nesnel ve dışsal bir ilkeye uygunluk” anlayışından sıyrarak “meşruiyet inancına” indirgemiş olmasıdır. [Bk. Alev Özkazanç, *Türkiye’de Siyasal İktidar ve Meşruiyet Sorunu: 1980’li Yıllarda Yeni Sağ* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 16-18].

³⁸⁴ Doğan, “Meşrû”, 117.

³⁸⁵ Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics* (New York: Doubleday & Company Inc., 1960), 77. Lipset, burada meşruiyetin siyasal iktidardan kaynaklandığı anlayışını ifade eden ve öncülüğünü Machiavelli ile Hobbes’un yaptığı devletin mutlak iktidarına dayalı “kurucu meşruiyet” görüşü yönünde bir tanım yapmaktadır. Kurucu meşruiyet, siyasal iktidarın egemenliğinin yanında toplumsal düşüncenin ve inancın da kurulup bir üst kimlik oluşturulmasına vurgu yapar. Bu anlayışa göre iktidar, hakkında konsensus sağlanması için toplum ikna edilerek veya zorla yeniden kurulur. Buna göre meşruiyet, var olandan daha iyi bir siyasal sistemin olamayacağına inanmaktır. Böylece, siyasal iktidar her durumda kendisine itaati garantilemiş olmaktadır. [Bk. Maurice Duverger, *Batı’nın İki Yüzü*, çev. Cem Eroğul - Fazıl Sağlam (Ankara: Doğan Yayınları, 1977), 95; Çetin, *Siyasal İktidar ve Meşruiyet*, 67, 68].

³⁸⁶ Easton’a göre ise meşruiyet, siyasal sistemin herhangi bir unsuruna yönelen bir çeşit “destek” duygusunu ifade eder. Easton burada Weber, Linz ve Lipset’in aksine inanç unsurunu değil, destek unsurunu temel almaktadır. Destek ise inancın somut bir sonucudur. Destek unsurunu meşruiyet tanımı içine sokan Easton, kavramın gözlemlenmesini kolaylaştırmış ve böylelikle meşruiyetin minimalist tanımlarını tamamlama çabasına katkıda bulunmuştur. [Bk. David Easton, “A Re-Assessment of the Concept of Political Support”, *British Journal of Political Science* 5/4 (October 1975), 451].

elinde tutan siyasal iktidar, toplumun meşruiyet algısını bir takım siyasal sosyalizasyon araçlarını kullanarak değiştirdiğinde hangi meşruiyetten söz edilecektir?

Modern çağda artık tamamen kurumlaşmış ve neredeyse her şeye hâkim olan bir devlet gücünü kontrol eden iktidarın, siyasal kültür oluşturma yöntemleriyle toplumun dışsal etkilere açık meşruiyet inancını değiştirip “meşruiyet devşirmesi” oldukça kolay hale gelmiştir. Bu nedenle, sadece “meşruiyet inancı” gibi sübjektif ve değişebilir bir ölçüt ekseninde meşruiyet tanımlaması yapmak, bir kavramın tanımında bulunması gereken “ölçülebilir olma” niteliğine uygun değildir.

Meşruiyete olan inanç, gerçekliğe içkin bir ilişki olmaksızın sadece empirik bir olgu olarak düşünüldüğünde dayandığı temellerin yalnızca psikolojik bir önemi olduğu, meşruiyet inancı gerçekliğe içkin bir ilişki olarak kabul edildiğinde ise meşruiyetin psikolojik etkilerden bağımsız olarak test edilebilen ve eleştirilebilen rasyonel geçerlilik iddiası taşıdığı söylenebilir.

(2) Evrensel ahlâki değerlere ve ilkelere dayalı hukuksal meşruiyet tanımları

Kimi siyasetbilimcilerin “özgürlükçü meşruiyet” olarak niteledikleri,³⁸⁷ kimileri tarafından da “demokratik meşruiyet” denilen³⁸⁸ ve hukukun üstünlüğü ilkesine dayalı bu meşruiyet anlayışı, toplumsal algılarla bağlantılı olan ve bu nedenle sübjektifliği ağır basan ilişkisel boyutundan daha çok, meşruiyetin objektif boyutunu oluşturan ve olması gerekene vurgu yapan normatif yönünü temel almaktadır.

Söz konusu meşruiyet anlayışında, siyasal iktidar organının çıkardığı bütün yasaların, aldığı kararların ve yürüttüğü işlemlerin meşruiyeti toplumun rızasına dayanır dayanmasına ancak söz konusu rıza doğallığı bozulmamış, siyasal kültür oluşturma yöntemlerine maruz kalmamış, saflığını koruyan bir zihnin ürünü olan rızadır. Bu anlayışta can alıcı nokta, siyasal iktidarın kitlesel bir desteğinin olup olmadığından veya sistemin istikrarından çok, evrensel değerlere ve ilkelere uygun işleyip işlemediğidir. Burada, devlet bir amaç olarak değil, evrensel değerleri ve hukuk ilkelerini uygulayan bir araç olarak görülmektedir. Buna göre, siyasal iktidarın asıl görevi toplum bireylerinin özgürlüklerini korumak olmalıdır.³⁸⁹

³⁸⁷ Bk. Çetin, *Siyasal İktidar ve Meşruiyet*, 56-62.

³⁸⁸ Bk. Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003), 40.

³⁸⁹ Bk. Çetin, *Siyasal İktidar ve Meşruiyet*, 56, 61.

Bu meşruiyet anlayışı çerçevesinde, çağdaş bir sosyobilimci olan Cipriani'nin yaptığı tanıma göre meşruiyet; herhangi bir eylemin bir ilk sebepten, ana ilkedden hareketle haklılığının ispatlanmasıdır.³⁹⁰

Sorokin de meşruiyeti “bir düşünce veya eylemin haklı bir ilkeye dayandırılıp rasyonel olduğunun ispatlanması” olarak tanımlar.³⁹¹

Sami Selçuk ise meşruiyeti “bir kurum, yasa ya da iktidarın arkasında bilinen ve benimsenen kurallara göre oluşmuş, özgür rızaya dayalı bir çoğunluğun varlığı” olarak tanımlamıştır.³⁹²

Görüldüğü gibi, aslında mutlak ve evrensel geçerliliği olan soyut bir meşruiyet tanımı yapmak neredeyse imkânsız gibidir. Çünkü meşruiyet, somut şartlar çerçevesinde zaman ve zemine göre değişen bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Meşruiyeti, siyasal iktidara niçin itaat edildiğine bakmadan sadece “meşruiyet inancı” şeklinde tanımlayıp toplum eksenli, sübjektif, değişken bir ölçüte bağlayarak “olması gerekeni” değil de “olanı” esas almak tanımın bir ayağını eksik bırakmaktadır. Oysa, meşruiyet inancının yanısıra, tanıma siyaset felsefecilerinin yaptıkları gibi siyasal iktidarın itaat talebini haklılaştıran etik normlardan, evrensel hukuk ilkelerinden oluşan iktidar eksenli, objektif, değişmeyen bir ölçüt ekleyerek iki ayağı da yere basan evrensel bir tanıma varmak daha doğru olacaktır. Böylece tanım, birisi toplum açısından değişen, diğeri ise iktidar açısından değişmeyen olmak üzere iki ölçüte bağlanarak kendi içinde dengeye kavuşacak ve meşruiyetin ilişkisel özelliği dikkate alınmış olacaktır.³⁹³

Buraya kadar açıklanan hususlar göz önüne alındığında, meşruiyeti aşağıdaki gibi tanımlamanın hukuksal ve siyasal açıdan daha doğru olacağı söylenebilir. Meşruiyet; herhangi bir siyasal kurumun varlığının, çıkardığı yasaların, yürüttüğü işlemlerin bilinen

³⁹⁰ Bk. Halis Çetin, “Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 58/3 (2003), 66.

³⁹¹ Pitirim A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics* (New York: American Book Company, 1937), 481.

³⁹² Bk. Abdulvahap Coşkun, *Ulus-Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 22.

³⁹³ Böyle bir tanımın hukuksal bakımdan daha kapsamlı olmasının nedeni, yönetme hakkının siyasal iktidara devredildiği bir sözleşme olan temsili vekâlette, yönetenin hakkı ve yönetilenlerin görevi olan itaatin, çeşitli yöntemlerle devşirilebilecek sübjektif bir meşruiyet inancına dayandırılmamış olmasıdır. Böylece ölçülebilir, objektif, herkes tarafından bilinen ve benimsenen evrensel etik değerler, meşruiyet ölçütü olarak tanımın bir unsuru sayılmakla yetinilmeyip meşruiyet inancını ölçülebilir hale getiren, özgür iradeyle verilmiş yaygın destek unsurlarıyla tanımın iki ayağının yere basması sağlanmıştır.

ve benimsenen evrensel etik değerlere (ma‘rûf) uygunluğu ve yönetilenlerin de bunların itaati hak ettiğine inanarak özgür rızalarıyla verdikleri yaygın destektir.³⁹⁴

2. Meşruiyet ve Hukukilik

Meşruiyet genelde hukukilik/yasallık anlamına gelmekle birlikte hukukilikten ayrı ve farklı bir kavramdır. Hukukilik ya da yasallık, esas olarak hukuka veya kanunlara uygunluğu anlatmaktadır. Meşruiyeti yasallıktan ayıran şey ise yasallığın, meşruiyetin aksine siyasal iktidara saygı duyulmasını veya yurttaşların itaat etme görevini garanti altına almıyor olmasıdır.³⁹⁵

Meşruiyetin, genelde yasaya uygunluk olarak anlaşılması nedeniyle bu iki kavram çoğu kez birbiriyle karıştırılmıştır. Meşruiyet, yasallığın dar anlamına hapsedilemeyecek kadar derin ve kapsamlı bir kavramdır. Pozitif hukuk kuralları, doğrudan meşruiyetin ölçütü olamaz. Yetkili organlar tarafından konulmuş hukuk normları, varlıklarının meşruluğunu “amaca uygunluk” ve “adalet” değerlerine dayalı olarak ispat etmek durumundadır.³⁹⁶

Hukukilik; yetkili organlar tarafından hukuka uygun biçimde konulmuş pozitif bir hukuk kuralına uygun olma durumudur. Meşruiyet ise bir kurum veya kuralın, kendisinin üstünde bulunan hukuksal veya etik bir norma uygun olmasıdır. Yani hukuka, ahlâka ve geçerliliği olan bir değere dayanan kurum veya kural meşrudur.³⁹⁷

Siyasal iktidarın anayasa ve kanunlara uyması, onun yönetilenler tarafından meşru görüldüğü anlamına gelmez. Yani, bir siyasal iktidar karar alırken veya emir verirken pozitif hukuka uygun davranabilir ancak buna rağmen yönetilenlerin çoğunluğu ya da bir kısmı iktidarın yönetme hakkını tanımayabilir veya onu meşru saymayabilirler. Bazen bunun tersi de olabilir; hukuka uygun davranmayan bir yönetim halk tarafından meşru

³⁹⁴ Hz. Peygamber, siyasal iktidara itaatin ancak “ma‘rûf/bilinen ve benimsenen evrensel değerler” kapsamında geçerli olacağını açıkça ifade etmiştir. (Bk. Buhârî, “Ahkâm”, 4).

³⁹⁵ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 49.

³⁹⁶ Atay, “Hukukta Meşruiyet Kavramı”, 122; Yayla, *Siyaset Bilimi*, 32; Coşkun, *Ulus-Devletin Dönüşümü*, 111.

³⁹⁷ Atay, “Hukukta Meşruiyet Kavramı”, 122.

görülebilmektedir. Her ne kadar hukukilik meşruiyet derecesinin artmasına katkı sağlasa da hukuka uygun bir yönetimin her zaman meşru olduğu söylenemez.³⁹⁸

Meşru olan ile hukuki/yasal olan arasındaki fark “yasaya uygun olan hukuki, hakkâniyete uygun olan meşrudur” şeklinde açıklanabilir. Yasayı ihlâl eden bir fiil hiçbir zaman hukuki olamaz ama bazı şartlar gereğince meşru olabilir. Hukuka uygun olarak kurulmuş bir siyasal iktidar, doğal hukukun gereklerini yerine getirmediği oranda meşruiyetini kaybedebilir. Meşruiyet kavramı, yürürlükteki hukuka uygun olmanın dışında başka anlamları da ifade etmektedir. Meşruiyetin dayandığı esaslardan biri de adalettir. Meşruiyet kavramı ile konsensus/temel anlaşma arasında yakın bir ilişki vardır. Hukukilik; yaptırım altında bulunan ve kamu güçleri tarafından güvence altına alınmış olan anayasal düzene saygıyı sağlamayı amaçlayan zorlayıcı etkiyi ifade eder. Meşruiyet ise oybirliğiyle veya en azından yönetilenlerin büyük çoğunluğunun oluşturduğu bir katılmanın konusunu oluşturan erkin başvuru kıstaslarına, ilham kaynaklarına ve ideolojilerine bağlı olmayı ifade eden bir niteliktir. Bir başka deyişle, belirtilen bu husus hukukilik ile meşruiyet kavramları arasında derecelendirilmeden dolayı değil, ancak doğası gereği olan bir farklılıktan kaynaklanır. Özlerinden doğan bir farkla birbirinden ayrılan bu kavramlar hiçbir şekilde birbirinin karşıtı değildir. Hukukilik özellikle pozitif bir kurala uyumluluğu ifade ederken meşruiyet başka bağlamdaki üstün bir kurala uygun olmayı açıklar.³⁹⁹

Siyasal iktidar açısından bakıldığında, meşruiyet yöneticiye yönetme hakkını verirken, hukukilik onun görev ve yetkilerini belirler. Yönetilenler açısından ise siyasal iktidarın meşruiyeti ona itaat etme görevinin temelini oluşturur. İktidarın hukukiliği ise yönetilenler açısından hak ve özgürlükleri konusunda baskı ve zorlamaya uğramamanın temel güvencesidir.

Hukuksal Pozitivizm savunucuları, meşruiyet ile dar anlamdaki pozitif hukuk normuna uygunluğu özdeşleştirirler. Buna göre, temel ölçüt eylemsel olarak varolan konulmuş hukuk normuna uygunluktur. Bu görüş, sadece “yasal olma” durumunu yansıtır. Pozitif hukuka uygun olduğu gerekçesiyle, örneğin işkence uygulayan bir siyasal

³⁹⁸ Levent Gönenç, “Meşruiyet Kavramı ve Anayasaların Meşruiyeti Problemi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 50/1 (2001), 134, 135. Bunun en güzel örneği, hukuka uygun olmayan işlemler yapan Hitler yönetiminin, Alman halkının çoğunluğu tarafından meşru görülmesidir.

³⁹⁹ Atay, “Hukukta Meşruiyet Kavramı”, 135, 136.

iktidarın yasallığı değil, meşruluğu tartışılır. Çünkü eylem yasaya uygun olduğundan ona karşı çıkılmasının dayanağı yasallık ölçütü olamaz. Yasallık meşruiyetin kaynağı olmayıp bizatihi kendisi bir meşruiyet dayanağına ihtiyaç duyar. Bir toplumda uygulanan pozitif hukuk normlarının ve bunlara dayanan eylem, işlem ve kararların yasallığı pek çok durumda yadsınabiliyorsa bunun nedeni söz konusu normların temelinde yatan düşüncenin toplumun büyük çoğunluğu tarafından meşru kabul edilmeyip haklı görülmemesidir.⁴⁰⁰

Kapani'nin belirttiği gibi, konuya dar ve katı bir pozitivist açıdan bakılınca hukukilik ile meşruiyeti birbirinden ayırmak mümkün olmaz. Pozitivist anlayışa göre bunlar aynı şeylerdir. Fakat gerçekte bunlar aynı şeyler olmayıp hukukilik her zaman toplumda iktidarın meşruiyet temelini sağlamak için yeterli değildir. Hukukilik ya da şekli meşruiyet, her zaman geniş anlamda sosyo-politik meşruiyete dayanak olmak bakımından yeterli olmamakla birlikte genellikle onun karinesi sayılabilir.⁴⁰¹

Habermas'a göre, demokratik bir devlet meşruiyetini sadece yasallığa dayandırmadığı için yurttaşlarından mutlak değil, yalnızca ilkesel bir itaat bekleyebilir. Yasaya bağlılık, her hukuk düzeninin kendisiyle ilgili ortaya attığı normatif adalet iddiasının rasyonelliği nedeniyle gönüllü biçimde benimsenmesinin sonucu olmalıdır. Pozitif geçerliliği olan normların legal biçimde oluşturulması çok da önemli değildir. Bunların, geçerlilikleri pozitif hukuka uygunluklarına bağımlı olmayan ilkelerle olumlanabilmesi gerekir. Bir siyasal iktidar, yurttaşlarından sadece benimsenebilecek değerlerde ilkelere dayalı olarak kurulmuş olması koşuluyla ve o ölçüde yasalara itaat bekleyebilir. Sonuçta, ancak bu söz konusu ilkeler ışığında yasal olan meşru olarak haklı gösterilebilir ya da gayri meşru olarak reddedilebilir.⁴⁰²

Görüldüğü üzere, bir siyasal iktidarın veya onun yaptığı iş ve işlemlerin hukukilikleri, bir başka anlatımla yürürlükteki pozitif hukuk normlarına uygunlukları her zaman için meşru oldukları anlamına gelmemektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, hukukiliğin meşruiyetin gerekli ancak yeterli şartı olmadığı söylenebilir.

⁴⁰⁰ Gürbüz, *Hukuk ve Meşruluk*, 89, 90.

⁴⁰¹ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 88, 89.

⁴⁰² Jürgen Habermas, "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı", çev. Yakup Coşar, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, haz. Ender Ateşman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 123, 124.

3. Meşruiyet-Egemenlik İlişkisi

Siyasal iktidar organının meşruiyeti ile Batı'nın tarihsel ve sosyo-kültürel dinamikleri tarafından şekillendirilip kurgulanan egemenlik kavramı arasında güçlü bir ilişki vardır. Çünkü siyasal iktidara üstün emretme gücünü veren, aslında verdiği emirlere ve aldığı kararlara gönüllü olarak itaat edilmesidir. İtaatin olmadığı yerde emrin hiçbir anlamı yoktur. Söz konusu itaat ise siyasal iktidarın, egemenliğin sahibi olan halkın iradesiyle uyum içinde olması anlamına gelen meşruiyetin bir sonucudur.

a. Egemenlik Kavramı

Egemenlik; siyasallaşmış toplumun, yani devletin ortaya çıktığı andan itibaren hukuksal olmaktan ziyade fiilî bir gereklilik olarak vardır⁴⁰³ ve onun temel niteliklerinden biri olup devlete içkindir. Buna bağlı olarak teorisyenlerince devletin üstün, emredici ve sınırsız kudreti olarak nitelenen egemenliğin, 16. yüzyıl Avrupasında kurgulanmasını gerekli hale getiren gelişmelerden bağımsız olarak devletin bulunduğu her zaman ve zeminde var olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Batı'da egemenlik kavramının doğmasına yol açan tarihsel süreç incelendiğinde, karanlık Orta Çağ Avrupasında yüzyıllar boyunca yaşanmış olan sosyal, siyasal ve ekonomik koşulların, deyim yerindeyse çeşitli iktidar mücadelelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olduğu görülür. Aslında söz konusu yüzyıllarda görülen parçalanmış ve dağınık siyasal yapıların tek ve merkeziyetçi bir devlete, modern devlete doğru geçirmiş olduğu evrim, devlet iktidarının bu yeni konumunun rasyonel ve hukuksal dayanaklarını bulmayı zorunlu hale getirmiştir.⁴⁰⁴

⁴⁰³ Egemenliğin, hukuk dışı kurgusal bir kavram olduğunu savunan Duguit'ye göre "egemenlik" ve "egemen güç" gibi kavramlar devlet içinde kendilerini kabul ettirmeye çalışanların meşruluk dayanağıdır. Bu kavramların hiçbir hukuksal niteliği olmayıp tamamen kurgu ürünüdürler. Ona göre, egemenlik kuramı üzerinde teokratik öğretinin doğrudan etkisi vardır ve bu kuram kralın tanrısal hakkı yerine, halkın tanrısal hakkını koyar. Egemen güç, varlığını gerçekte iradesini azınlığa dayatan çoğunluğu oluşturan bireylerin iradelerinde bulmaktadır. Oysa, böyle bir çoğunluğu oluşturan bireylerin iradelerini üstün kabul etme gücüne hukuken nasıl sahip oldukları ispatlanamamıştır. Bu yüzden, çoğunluğa tanınan emretme gücünün gerçekte ancak bir fiilî gereklilik olabileceği söylenebilir. Böyle bir güce hukuksal nitelik tanımak mümkün değildir. [Bk. Aydan Ömür Surlu, "Léon Duguit'in Devlet ve Hukuk Anlayışı", *EÜHFD* 13/3-4 (2009), 119, 120].

⁴⁰⁴ H. Emrah Beriş, "Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Geleceği Üzerine Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 63/1, 56, 57.

16. yüzyılda Fransız hukukçu Jean Bodin (öl. 1596) tarafından kralın Kilise ve imparatorluk karşısında üstünlük sağlaması amacıyla kurgulanan egemenlik/*souveraineté* kavramı “bir devletin mutlak, bölünemez ve sürekli gücü” anlamına gelmekteydi. Laik modern devlet öğretileri hep bu kurucu kavramı eksen almışlardır. Machiavelli’den (öl. 1527) önce tanrısal olmakla meşrulaştırılan, Machiavelli’de tanrısallıktan soyutlanarak hiçbir şey tarafından meşrulaştırılmayan bir siyasal iktidar ilişkisi düşüncesi yerine, Yeni Çağ’da Bodin’in egemenlik kuramı sayesinde tanrısallıktan bağımsız olarak süreklilik kazanan ve meşruiyetini doğrudan doğruya bu süreklilikten alan bir siyasal iktidar ilişkisi düşüncesi gündeme oturmuştur.⁴⁰⁵

Akal, egemenlik kavramının bu canalcı özelliğini şöyle dile getirmektedir:

“Egemenlik, siyasi gücün kullanımını meşrulaştırmak için yeni bir dışsallık oluştururken yeni bir siyasal iktidar tipi düşüncesini mümkün kılacaktır: Devlet ya da kurumsallaşmış siyasal iktidar. Ve egemen devlet Bir’dir. Machiavelli de hükümdarın siyasi gücünü Bir olarak düşünmüştür. Ama Machiavelli ötesinde, söz konusu olan dışsallığın farklı bir biçimde yeniden kurulması, tanrısallıktan bağımsızlaşmış bir siyasal güç düşüncesinin hükümdarın bedensel varlığına bağlı kalmaktan kurtarılması, egemenlik denen ve soyut niteliğini zamandışıktan, süreklilikten alan kavramın oluşturulmasıdır. Bölünmezlik, siyasi gücün kullanılmasına ilişkindir, somuttur. Süreklilik, ilkeye ilişkindir, kavrama dışsal anlamını kazandırır, soyuttur. Bu yüzden, egemenliği egemenlik yapan özellik sürekliliktir. Modern siyasal/hukuki kavramların en belirsizi, en kapalı olan egemenlik, süreklilik sayesinde tanrısallık dışı gizemliliğe kavuşmuştur. Laikleşme diye adlandırılan süreç ya da her siyasal iktidar düşüncesinin vazgeçilmez meşrulaştırıcı unsuru dışsallığın ya da kutsallığın Batı düşüncesinde bu kez tanrısallık dışında oluşturulması, süreklilikle beslenen egemenlik kavramıyla başlar.”⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 69, 70.

⁴⁰⁶ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 72. Laikliğin temel aldığı ruhani-cismani ayrımı aslında sahte bir ayrımdır. Kutsal kitaplar başka bir dünyayı değil, bu dünyayı düzenleyen metinlerdir. Batılı düşünce laikleşmeyi, gerçek anlamını gizleyerek cismani alanla ruhani alanın, yani devletle Kilise’nin kesin biçimde birbirinden ayrılması olarak sunmuştur. Oysa laikleşme, yeni siyasal iktidar ilişkisinin mantığı gereği monarşinin devlete giden yolda hem cismani hem ruhani alanı sahiplenmesi, Kilise’yi devlet içinde eritmesinden başka bir şey değildir. (Bk. Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 90).

Bodin'in egemenlik kuramı, Fransa krallarının dışta Papalık, içte ise feodaliteye karşı mücadelelerinde krallığı güçlendirme kaygısının ürünüydü. Bodin'in düşüncesini biçimlendiren siyasal misyon, Fransa kralını Papa ve feodal beyler karşısında bağımsız kılmaktı. Bodin, bir yandan egemenliği siyasal iktidarı kullanan bağımsızlaştırırken öte yandan çelişkiye düşerek kralı egemenlikle özdeşleştirmiştir. Bu kurama göre, egemen kral Orta Çağ düşüncesindeki gibi hâlâ Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüsüdür. Egemenlik her şeyden önce yasa yapma ve yasayı iptal etme gücü olduğundan, Bodin düşüncesinde kral hukukun kaynağıdır. Kuralları koyan ve onlara uyulması için zora başvuran odur. Koyduğu kurallara ise uymak zorunda değildir. Egemen kral Tanrı'nın temsilcisidir ve yalnızca Ona karşı sorumludur. Kral sadece doğa yasalarına uymak zorundadır. Uyruklar krala, kral da doğa yasalarına itaat eder. Özetle söylemek gerekirse, Bodin ne egemenliği yöneticiden, ne de yöneticiyi Tanrı'dan bütünüyle bağımsız hale getirebilmiştir.⁴⁰⁷

Daha sonraları, uluslararası hukukun kurucularından ünlü İspanyol Cizvit düşünür Francisco Suárez'in (öl. 1617) kurguladığı toplum sözleşmesi kuramının⁴⁰⁸ yardımıyla Bodin'in eksik olan egemenlik kuramından eksiksiz egemenliğe geçilmiştir. Bodin'de egemenlik tam olarak tanrısallıktan soyutlanamadığı için eksik unsurlu bir güç olarak tanımlanmış, toplum sözleşmesi kuramı egemen gücü Tanrı yerine topluma bağlayarak toplumsal rıza/*consensus populi* ile eksiksiz hale getirmiştir. Böylece, ulus egemenliğine giden yol açılmıştır.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 74, 75.

⁴⁰⁸ Aslında toplum sözleşmesi kuramı denildiğinde ilk olarak akla Hobbes gelse de gerçekte söz konusu kuramı onun kullanabileceği kavramsal olgunluğa eriştiren Suárez olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü ona göre siyasal birlik, aile ve bireyleri toplumun yöneticisine ya da üstün bir otoriteye bağlayan ve bu topluluğun varlık koşulu olan açık ya da gizli bir anlaşmadan doğar. İnsanlar, toplumsal yazgılarını bağımsız iradeleriyle belirleyerek bir toplumsal birlik sözleşmesi, topluluğun ortak ve üstün bir otoriteye boyun eğmesi anlamına gelen bir bağımlılık anlaşması yaparlar. Böylece *kalabalık*, toplumsal sözleşmeyle siyasal-ahlâki bir kurgusal kişilik/*persona ficta* kazanır. Bu toplumsal bütün, kişisel amaçların ötesinde ortak bir amaca ve ortak yarara yöneliktir. Ortak yarar için düzende birliği gerçekleştiren bu bütüne Suárez "mistik siyasal beden/*corpus politicum mysticum*" adını vermiştir. Suárez'in kuramının önemli özelliği, siyasal iktidarın ilkesi ile kullanımını, otorite ile iktidar arasındaki bağın kuruluş biçimidir. Siyasal iktidar Tanrı'dan gelir ama onu kullanan kimseye topluluk tarafından verilir. Hiçbir yönetici, kendiliğinden başkalarını yönetme hakkına sahip olamaz. Tanrı, siyasal iktidarı ortak yararın sağlanması için topluma vermiştir. Açık ya da gizli bir onayla bu iktidarı kullandıran toplumdur. Böylece Suárez, toplumsal sözleşme kavramına dayanarak egemenlik kuramını tamamlamış, egemenliğin topluma ait olduğunu, yönetenlerin siyasal iktidarın sahipleri olmayıp siyasal topluluğa hizmet edenlerden, delegasyonla siyasal iktidarı kullananlardan ibaret olduğunu ortaya koymuştur. (Bk. Ağaoğulları vd., *Kral Devlet*, 141, 142).

⁴⁰⁹ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 77.

Suárez, modern devletin oluşma sürecinde Kilise'nin çökmekte olan iktidarını korumaya çalışmış ancak kralın iktidarını sınırlamaya yönelik çabası içinde kralı da aşan modern siyasal iktidar tipini tanımlayarak Aquinas ve Aristoteles'in düşüncelerini yeni bir düzlemde birleştirip *Leviathan*'ın resmini çizmiştir. Suárez, güncel siyaset hedefini aşan bir biçimde Bodin'den aldığı "egemenliğin sürekliliği" kavramını, "siyasal bütünün sürekliliği"ne dönüştürmüştür. Suárez'den önce Bodin'in ortaya koyduğu tacı, Suárez'den sonra *Leviathan*'nın başına koyup kılıç ile asayı eline vererek "işte devlet" diyen Hobbes (öl. 1679) olmuştur.⁴¹⁰

Hobbes'a göre, siyasal iktidarın sahnelendiği modern tiyatrodaki izleyiciler oyunun yazarları, senaristlerdir. Oyunu onlar sahneye rolleri aktörlere onlar dağıtır. Topluluğu oluşturan bireyler oyunun yapımcıları olarak toplum sözleşmesi kurgusuyla yapay insan olan *Leviathan*'ı üretilen sahneye koyarlar. Sanatçının, yapıtına baktığında kendisini onda görmesi gibi, bireyler de kendilerini ortaya çıkardıkları devletle özdeşleştirirler. *Leviathan*'ı siyaset sahnesinde canlandıracak olan kanlı canlı bir insana (kral) ya da insanlardan oluşan bir kurula (meclis) ihtiyaç vardır. İşte, *Leviathan*'ın soyut "Bir" oluşunu kendi somut birliğiyle yansıtan insan veya kurul gerçekte kurgusal kişiliği taşıyan kişidir, yani halkın temsilcisi olan egemendir.⁴¹¹

Egemen, bütün bireylerden aldığı yetkiyle onlar adına konuşup eylemde bulunur. Devletin oluşmasıyla yurttaşlara dönüşen bireyler, yetkilendirme işlemiyle "aktöre" otorite verirler, yani ona herhangi bir eylemi yerine getirme hakkı tanır. Aynı zamanda "yapımcı" olmaları sıfatıyla yurttaşlar egemenin bütün sözlerinin ve eylemlerinin sorumluluğunu üstlenirler. Bunun anlamı, egemenin/temsilci kararlarının, yurttaşların kararlarıymış gibi algılanmasıdır.⁴¹²

Hobbes'un düşüncesinde bölünemez ve devredilemez bir erk olarak nitelenen egemenlik⁴¹³ temsilin gerçekleşmesinden önce değil, sonradır; yani bunun sonucudur.

⁴¹⁰ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 148.

⁴¹¹ Hobbes, çok sayıda insanın nasıl tek bir kişilik oluşturabileceğini şöyle anlatmaktadır: "Çok sayıda insan, onlardan her birinin rızasıyla tek bir insan tarafından temsil edildiğinde tek bir kişilik haline gelir. Çünkü kişiliği tek yapan temsil edilenlerin birliği değil, temsil edenin birliğidir. Kişiliği ve ancak tek bir kişiliği taşıyan temsilcidir. Yoksa çokluk içinde birlik başka türlü anlaşılabilir... Tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk bir devlet, Latince *civitas* olarak adlandırılır." (Bk. Hobbes, *Leviathan*, 119, 130).

⁴¹² Hobbes, *Leviathan*, 131; Ağaoğulları vd., *Kral Devlet*, 216, 217.

⁴¹³ Bk. Hobbes, *Leviathan*, 136.

Çünkü bireylerden oluşan “kalabalık” tek bir irade ortaya koyabilecek bir kişi değildir. Bu yüzden, kalabalığın egemenliği olmaz. Bireyler, bir kişi tarafından temsil edildikleri için “bir” olurlar ve yapımcıları olduklarını varsaydıkları bu birliğe aidiyetlerini kabul ederler. Bir başka deyişle, bireyler temsille birlikte kendilerini temsilci sayesinde yeniden var ederler.⁴¹⁴ Yurttaşlar arasında ne bir uzlaşma ne bir dostluk ne de bağlılık bulunmadığı halde, siyasal toplumun çok güçlü bir birlik olarak ortaya çıkması bu olgunun en çarpıcı göstergesidir. Bireyler, meşru temsilcileri olarak kabul edip itaat ettikleri egemene bağlı olan durumları bakımından bir birlik oluştururlar. Buna göre, tek tek bireylerin birlik olup “halk/ulus” haline gelmeleri tamamen onların dışında gerçekleşen bir şeydir. Buradan çıkan sonuç ise egemenin iradesinin halkın iradesi anlamına gelmesidir. Çünkü herkesin kişiliğini temsil eden egemen farklı bireysel iradeleri tek bir iradeye; halkın iradesine dönüştürmüştür.⁴¹⁵

Hobbes’un tasarladığı devlet, bireylerin onayı üzerine kurulup demokratik meşruiyetle donanmış olmasına rağmen hâlâ kral-devletti. Halkı var eden kraldı; üstelik kral siyasal bedeniyle halkı içerse de somut bedeniyle halktan ayrılmakta ve egemenliğin tek sahibi olarak belirlemekteydi. Halkın, temsilcisinin dışında bir birliğe ve kişiliğe sahip olduğu kabul edildiğinde egemenliğin de doğrudan halka ya da ulusa ait olduğu sonucuna varılacaktı. Bu ise Hobbes’un kuramsal çerçevesinden bir adım öteye gidilmesi, yani kral-devletten ulus-devlete ulaşılması anlamına geliyordu.⁴¹⁶

J. J. Rousseau’nun (öl. 1778) kurguladığı *Le Contrat Social/Toplum Sözleşmesi* kavramı sayesinde, ulus-devlete giden süreçte çok önemli bir kilometre taşı olan “genel irade” kavramı belirlemiştir. Ulusun iradesi olarak “ortak yararı” gözetilen genel irade, herkesin iradesi olmaktan çıkmış ve kendine özgü kolektif kamusal bir kişiliğe, yani siyasal bütüne dönüşmüştür. Rousseau’nun egemeni, genel iradeyi oluşturan yurttaşlar bütünüdür.⁴¹⁷ Böylece, Rousseau ulusu egemenle özdeşleştirerek “ulusal egemenlik” kuramına ulaşmıştır.

Ulusal ya da milli egemenlik kuramına göre, egemenlik birer birey olarak yurttaşlara veya onların toplamına değil, soyut bir varlık olan millete aittir. Bundan dolayı

⁴¹⁴ Gerçekten de temsil, var olmadığı halde bir şeyi var etmek demektir. (Bk. Pitkin, *Temsil*, 141).

⁴¹⁵ Ağaoğulları vd., *Kral Devlet*, 218, 219.

⁴¹⁶ Ağaoğulları vd., *Kral Devlet*, 279.

⁴¹⁷ Bk. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 26.

yurttaşların oy kullanmaları bir hak değil, görevdir. Bu, milletin temsilcilerini seçme görevidir. Soyut bir varlık olan milletin, yetkisini doğrudan kullanması mümkün olmadığı için kendisini temsil edecek kişileri seçmesi bu kuramın doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Temsilî demokrasinin temel kurumu olan seçim ise milli egemenlik kuramının ayrılmaz bir parçasıdır. Artık yetki anlamındaki siyasal iktidar, halkın iradesi doğrultusunda geri alınıp değiştirilebilir hale gelmiştir.

Milli egemenlik kuramı, aslında egemenlik anlayışı bakımından herhangi bir yenilik getirmemiş, önceki geleneksel niteliklerinde bir değişiklik olmamıştır. Egemenlik hükümdara ait olduğu zaman nasıl üstün, mutlak ve sınırsız bir irade idiyse yine öyle kalmıştır. Söz konusu mutlak, sınırsız ve üstün irade tektir, bölünemez ve başkasına devredilemez. Rousseau'nun tanımlamış olduğu egemenlik kavramında değişen tek şey egemenliğin sahibidir. Önceden kralın sahip olduğu egemenlik, ondan alınarak millete ya da ulusa verilmiştir. Bu haliyle milli egemenlik, demokratik meşruluğun başlıca temeli olarak kabul edilen bir kuram olmaya devam etmekle birlikte mutlak üstünlük, sınırsızlık ve bölünmezlik niteliklerini taşıyan klasik egemenlik kavramının günümüzde artık değişmiş olan devlet ve iktidar anlayışı karşısında savunulması mümkün değildir.⁴¹⁸

b. Egemenliğin Kaynağı ve Sahibi

Egemenliğin kaynağı ve kime ait olduğu sorunu, siyasal iktidarın dayanağı ve meşruluğuyla yakından ilgilidir. Çünkü iktidarın bir hakka dayandığı düşüncesinin kabulü ölçüsünde iktidar meşruluk kazanır ve ancak o zaman halktan itaat isteyebilir. Egemenliğin sübjektif bir hak olduğu kabul edildiğinde, bu hakkın bir sahibinin bulunması gerekir. Çünkü sahibi olmayan bir haktan söz edilmesi doğru olmaz. Egemenliğin sahibinin kim olduğu konusunda şimdiye kadar doktrinde bir uzlaşma olduğunu söylemek mümkün değildir.⁴¹⁹

⁴¹⁸ Bk. Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 77-79. Örneğin, günümüzde geçerli olan “sınırlı devlet” ve “hukukun üstünlüğü” anlayışı klasik egemenliğin sınırsızlık ilkesiyle çelişmektedir. Ayrıca, pek çok federe devletten oluşan federal devlet örneğinde, bölünmezlik ve başkasına devredilmezlik nitelikleriyle egemenlik devletin bir ölçütü olarak kabul edildiğinde federe devletlerin “devlet” kabul edilmesi imkânsız hale gelmektedir. Öte yandan, kuvvetler ayrılığı ilkesinin egemenliğin bölünmezliği ile uzlaştırılması mümkün değildir. (Bk. Duguit, *Kamu Hukuku*, 58, 59).

⁴¹⁹ Duguit, *Kamu Hukuku*, 57. Duguit böyle bir uzlaşmanın olmayışını, egemenlik kavramının teorik ve pratik açıdan kabul edilemez bir kavram olduğunun delili saymaktadır. (Bk. Duguit, *Kamu Hukuku*, 59, 60).

Egemenliğin sahibine ilişkin kuramlar aşağıdaki gibi özetlenebilir:

(1) Patrimonyal egemenlik kuramı

Romalılar, babanın *vitae necisque potestatis*⁴²⁰ ile yöneticinin *imperium*⁴²¹ arasında temel bir yakınlık olduğunu düşünüyorlardı. Baba hukuku ile egemen iktidarın sicilleri sıkıca birbirine bağlanmıştı. Her çağda, egemenlik yetkisiyle donatılmış olan yöneticileri yüceltmek için kullanılan “halkın babası” deyişi bu anlayışın en güzel göstergesidir. Aslında yöneticinin elindeki *imperium*, babanın sahip olduğu *vitae necisque potestatis*ın bütün uyruklara yayılmış halinden başka bir şey değildir. Egemenlik ile kutsal alan arasındaki yakınlığı gösteren bu anlayış, yüzyıllar boyunca siyasal iktidarların dinsel karakterli olduğu düşüncesinin temelini oluşturmuştur.⁴²²

Söz konusu düşünceye göre, egemenliğin sahibi; kral, hükümdar vb. adlarla anılan yöneticidir. Yönetici, kişisel olarak egemenliğin sahibi olup mülkiyet hakkına benzer bir hakkı vardır. Burada, egemenlik hukuksal açıdan *dominium*⁴²³ modeline göre kurulmuş olup bütün yurttaşlar ve ülke, adı geçen hakkın konusunu oluşturur. Egemen kral, Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüsü ve Onun temsilcidir. Bu yüzden de yurttaşlar egemene itaat etmek zorundadır. İtaatsizlik aynı zamanda büyük bir günahtır.⁴²⁴

(2) Millet egemenliği kuramı

Karşı-Reform hareketi içinde yer alan Cizvit tarikatına bağlı teorisyenlerin, millet egemenliği düşüncesinin öncülü sayılabilecek ilginç bir kuramları vardı. Fikir babalığını “her türlü iktidar halk vasıtasıyla Tanrı'dan gelir” diyen Aquinas'ın yaptığı bu kurama göre, kral iktidarını doğrudan Tanrı'dan değil, bir tür sözleşme/*pactum* ile halk aracılığıyla Tanrı'dan alıyordu. Böylece iktidarın kendisine delegasyonla/vekâlet verildiği kral, eylemleri açısından belirli bir sorumluluk yüklenmiş oluyordu.⁴²⁵

⁴²⁰ Hem yaşatma hem de öldürme gücü. Bu, babanın/*pater* oğulları üzerindeki mutlak yetkisi anlamına geliyordu. Baba, oğlu kendisinin eseri olduğundan dolayı oğlunun hayatı ve ölümü üzerinde mutlak yetki sahibi oluyordu. [Bk. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 109].

⁴²¹ En yüksek yönetim erki. (Bk. Lewis - Short, “İmperium”, 843).

⁴²² Agamben, *Kutsal İnsan*, 108-110.

⁴²³ Sahiplik, mülkiyet, hükmetme hakkı. (Bk. Lewis - Short, “Dominium”, 571).

⁴²⁴ Duguit, *Kamu Hukuku*, 60; Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 75.

⁴²⁵ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 79.

Aslında egemenliğin toplumdaki kaynaklandığı düşüncesinin teorik temellerinin, uluslararası hukukun önde gelen kurucularından Hollandalı hukukçu Grotius (öl. 1645) tarafından atıldığı söylenebilir. Ona göre, egemenlik “baş” olduğu için kralın elinde olsa bile aslında gövdeyi oluşturan halkındır. Baş, gövdenin bir parçasıdır. Seçimle başa geçmiş olan bir kral öldüğünde egemenlik tekrar halka döner.⁴²⁶

Benzer görüşleri paylaşan Hobbes, egemenliğin devletin doğuşuyla birlikte ortaya çıktığını savunmuştur. Hobbes’a göre, devleti var eden toplumdur. Devlet egemenliğinin kaynağı, toplumu oluşturan bireylerin kendi güvenliklerini sağlama düşüncesinin sonucunda beliren bir toplumsal sözleşmedir. Buna bağlı olarak, Hobbes’un kuramında egemenliğin kaynağı Tanrı değil, toplum olarak belirlemektedir.⁴²⁷

Millet egemenliği kuramı, Rousseau’nun ortaya attığı “genel irade” kavramıyla birlikte gelişerek son şeklini almış, Fransız Devrimi sonrasında 1791’de yapılan ve hiçbir kurul ya da kişinin açıkça millettan kaynaklanmayan bir otoriteyi kullanamayacağını hükme bağlayan anayasayla uygulamaya konulmuştur.⁴²⁸

(3) Devlet egemenliği kuramı

“Hukuk devlet içindir, devlet hukuk için değil” diyen Jellinek tarafından geliştirilen ve genellikle Alman hukukçuların benimsediği bu kurama göre egemenliğin sahibi devlettir. Burada *a priori* olarak devletin varlığı kabul edilmiş ve devletin devlet olduğu için egemenliğin sahibi olduğu öne sürülmüştür. Bu kuram bağlamında millet, tıpkı parlamento gibi devletin bir organı olarak düşünülmüştür.⁴²⁹

Söz konusu kurama göre, egemenliğin millete veya halka ait olması düşünülemez. Çünkü milletin veya halkın, bireyleri bir şeye zorlama konusunda herhangi bir yetkisi yoktur. Sayı çokluğu, söz konusu zorlamayı haklı kılamaz ve hiçbir güç üstün emretme sıfatını taşıyamaz. Egemenlik adı verilen üstün emretme gücü, ancak örgütlenmiş siyasal topluluk olan devlettir. İşte bu nedenle devlet, doğası gereği egemendir.⁴³⁰

⁴²⁶ Bk. Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, çev. Seha L. Meray (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1967), 91.

⁴²⁷ Bk. Hobbes, *Leviathan*, 131, 139.

⁴²⁸ Beriş, “Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi”, 59.

⁴²⁹ Bk. Duguit, *Kamu Hukuku*, 61, 69.

⁴³⁰ Esen, *Anayasa Hukuku*, 84.

Egemenliğin kaynağı ve kime ait olduğuna ilişkin bütün bu anlatılanlardan sonra, aslında kurgusal bir kavram olduğu ortaya çıkan egemenlik yerine, yetki anlamındaki siyasal iktidardan söz etmenin daha doğru olacağı görülmektedir. Önceden ifade edildiği gibi, siyasal iktidarın; emir verme, söz konusu emri yürütme ve yaptırım uygulama araçlarına sahip olma yetkisi olarak işlevsel bir soyut yönü, bir de bu yetkiyi kullanan organ veya organlar olarak somut yönü vardır. Siyasal iktidarın soyut yönüne “kurucu iktidar”, somut yönüne ise “kurulu iktidar” denilir. Siyasal iktidarın yetki anlamındaki işlevsel yönü egemenliktir, sahibi kurucu iktidar olan millettir ve onu delegasyon yoluyla organ anlamındaki siyasal iktidara kullandırmaktadır. Buna göre, egemenlik milletin bir hakkı ve hukuksal bir yetkisidir.

Organ anlamındaki siyasal iktidar, egemen bir iktidar olmayıp sınırlı olduğuna göre, salt hukuksal açıdan bakıldığında hiçbir şekilde sınırlanamayan, anayasayı yaparak pozitif hukuk normlarını koyan ve devletin kaynağı olan asli kurucu iktidarın egemenliğin sahibi olması gerekir. Çünkü devletin temel hukuk düzenini kuran, yetki anlamındaki siyasal iktidarın nasıl ve hangi sınırlar içerisinde kullanılacağını belirleyen üstün anayasa normlarını koyan asli kurucu iktidardır.⁴³¹

c. Meşruiyetin Egemen İradeye Dayanması

Yukarıda özetlenen egemenlik kuramlarından anlaşıldığı üzere, bütün egemenlik anlayışları, aslında siyasal iktidara itaati rasyonel olarak meşru göstermek için üretilmiş düşünsel kurgulardır.⁴³² Meşruiyet, uygulamayı temsil eden siyasal iktidar organının yasaya, yani bir ilkeye bağlanması anlamına gelir.⁴³³ Yasayı veya ilkeyi koyan ise egemen iradedir. Buna göre, konunun can alıcı noktasını esasen egemen iradenin kimliği sorunu teşkil etmektedir. Egemenliğin sahibi kim ise meşruiyetin ilkelerini belirleyen o olacaktır.

⁴³¹ Bk. Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 67, 69. Egemenlik kavramının gereksiz olduğunu düşünen Kapani’ye göre, soyut hukuk mantığı bakımından kurucu iktidar her ne kadar egemen sayılsa da sosyo-politik açıdan egemen değildir. Tüm iktidarlar gibi, kurucu iktidar da sosyal çevreyi etkilediği kadar çevreden gelen istek ve beklentilerden etkilenir. Kurucu iktidar, toplumun değer yargılarına ve meşruiyet anlayışına saygı göstermek zorundadır. Görüldüğü gibi, egemenlik kurucu iktidar olarak hukuk açısından bir anlam ifade etse de siyasal açıdan pek bir anlamı yoktur. Çünkü sosyal gerçeklik alanında her zaman her istediğini yapabilen, mutlak ve tamamen bağımsız egemen bir iktidar yoktur. (Bk. Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 70, 71).

⁴³² Bk. Esen, *Anayasa Hukuku*, 87.

⁴³³ Bk. Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 71.

Egemenlik gerçekte yetki anlamındaki siyasal iktidar olduğuna göre, söz konusu yetkinin sahibi olan milletin onun nasıl kullanılacağına ilişkin koymuş olduğu ilkelere, organ anlamındaki siyasal iktidarın ne kadar uyup uymadığı onun meşruluğunun ve dolayısıyla göreceği itaatın derecesini ortaya koyacaktır.

Egemenlik; en üstün emretme, karar alma ve yasaya uyulmaması halinde yaptırım uygulama gücüdür. Bu gücü delegasyon yoluyla kullanan siyasal iktidar organı, egemenliğin sahibi olan milleti bağlayıcı kararları neye göre ve nasıl alacaktır, millet söz konusu kararlara neden uymak zorunda olacaktır? Siyasal iktidar organı bakımından egemenliği kullanma yetkisinin sınırı var mıdır? Egemenliği bir emanet olarak geçici süreliğine elinde bulunduran iktidar her istediğini yapma hakkına sahip midir? İşte, bütün bu sorulara yanıt verecek olan biricik ilke meşruiyettir.

Meşruiyetin, egemenliğin sahibi olan milletin iradesine dayanması aslında siyasal iktidara gönüllü bir şekilde itaatın temelini oluşturur. Hukuki bakımdan, siyasal iktidar organı aslen kendisine ait olmayan bir yetkiyi vekâlet yoluyla kullanarak millet hakkında savaş ve barış gibi hayati kararlar almaktadır. Bu durumda siyasal iktidarın meşruluğu, söz konusu egemenlik yetkisini kullanırken onun sahibi olan milletin iradesini ne oranda gözetip gözetmediğiyle değerlendirilmelidir.

4. Meşruiyet-Temsil İlişkisi

Siyasal iktidar organının verdiği emirlerin ve aldığı kararların meşruiyeti, onun egemen iradeyi ne kadar temsil ettiğiyle doğru orantılıdır. Çünkü siyasal iktidar yetkisini veren halk ile vekâlet yoluyla onu kullanan siyasal iktidar organı arasında meşruiyet kavramına içkin olan uyumun bulunması zorunludur. Söz konusu uyumun ve dolayısıyla meşruiyetin varlığı veya derecesi ise üstün emretme yetkisini bir temsil türü olan vekâletle kullanan iktidarın, egemenliğin sahibi olan halkı ne kadar temsil edip etmediğine bağlıdır. Günümüz demokrasilerinin dayanmış olduğu millet egemenliği anlayışının öne çıkardığı ve üzerinde en çok tartışılan konu temsil sorunudur.

a. Temsil Kavramı

Etimolojik açıdan bakıldığında Arapça kökenli bir mastar olan *temsil* sözcüğü; herhangi bir şeyin veya kişinin başka bir şey veya kişi tarafından herhangi bir şekilde canlandırılması, yerine geçilmesi, simgelenmesi anlamına gelmektedir.⁴³⁴

Görüldüğü üzere, temsil aslında bir “yerine geçme” eylemidir. Söz konusu eylem genellikle bir zorunluluk ve ihtiyaçtan dolayı ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir nedenle olması gereken yerde ya da konumda olamayan birinin yerine geçerek onu orada “var etme” anlamına gelen temsil kavramının tam olarak neyi ifade ettiği, nasıl gerçekleştiği ve içeriği konusunda görüşbirliği bulunmamaktadır.⁴³⁵

Temsil, genel olarak hukuksal ve siyasal temsil olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Özel hukuktaki hukuksal temsil her ne kadar siyasal temsile kaynaklık etse de ondan farklı özellikler taşıdığı için burada söz konusu edilmeyecektir. Kamu hukukunu ilgilendiren bir kavram olan siyasal temsilin, özel hukuktaki hukuksal temsil gibi çerçevesi tam olarak çizilmiş, belirli ve net bir tanımının olduğu söylenemez. Temsil kavramının ikircikli ve çok boyutlu yapısından kaynaklanan bu durum nedeniyle, siyasal temsile ilişkin pek çok tartışmalı kuram geliştirilmiştir.⁴³⁶

Halkın doğrudan katılımının, eşyanın doğası gereği mümkün olmadığı her yerde siyasal temsil düşüncesi zorunlu olarak ortaya çıkar. Siyasal temsil; halkın sahip olduğu egemenlik hakkının, halkın seçtiği temsilciler tarafından halk adına kullanılmasıdır. Temsil edilen halkın, temsilci olan yöneticiye vermiş olduğu “adına hareket etme” yetkisi siyasal temsilin temelini oluşturur.⁴³⁷ Günümüzde bu temsil türünün geçerli olduğu sistemlere “temsîlî demokrasi” denilmektedir. Söz konusu rejimde pek çok teorik ve pratik sorun bulunmaktadır. Örneğin, halk ile yönetici arasındaki irade uyumu nasıl sağlanacaktır? Her bireyin kendi özel çıkarları söz konusuken toplumun çıkarlarını kim, nasıl koruyup temsil edecektir?

⁴³⁴ Bk. İbn Manzûr, “msl”, 11/613.

⁴³⁵ Bk. Pitkin, *Temsil*, 7, 8.

⁴³⁶ Bk. Pitkin, *Temsil*, 203-231.

⁴³⁷ Araslı, *Adaylık Kavramı*, 10.

b. Siyasal Temsil ve Meşruiyet

İster Hobbes’da olduğu gibi monarşinin meşruiyetini, ister günümüzde olduğu gibi demokrasinin meşruiyetini savunan ideolojik savlar olsun, hep temsil kavramını esas almışlardır. Aydınlanma çağıyla birlikte somut “Bir” olan kralın egemenliğinden soyut “Bir” olan milletin egemenliği düşüncesine geçildiğinde gerçekte eski bir kavram olan siyasal temsil yeniden formüle edilmiştir. Çünkü soyut bir kavram olan milletin bir iradesi yoktur. Devlet organlarında bulunan gerçek kişilerin, bir irade açıklamaları ve milletin de o iradeyi kendi iradesi olarak kabul etmesi gereklidir. İşte, genel iradenin böylece el değiştirmesi siyasal temsille gerçekleşmiş olur.⁴³⁸

Halkın yöneticiye itaat etmesi için yönetimde temsil edildiği inancını taşıması gereklidir. Meşruiyetin en açık göstergesi olan itaat ancak bu yolla sağlanabilir. Halkın, temsil edildiğine inanması ancak somut ve rasyonel bir biçimde temsil edilmesiyle mümkündür. Öte yandan, temsilci olan yöneticinin gerçekleştireceği eylemlerin sınırı, ona verilen yetki çerçevesinde belirlenir. Temsilcinin yetkisini aşan eylemlerde bulunması, ona yetki verenleri temsil etmediği anlamına gelir. Çünkü iyi veya kötü temsil olmaz, temsil ya vardır ya da yoktur.⁴³⁹

Temsilin olmadığı yerde meşruiyetten söz etmek doğru değildir. Çünkü siyasal iktidarın yönetme hakkı ancak temsil yetkisiyle tanınır ve yönetilenler de bu hakkı temsil sayesinde tanıyarak ona saygı gösterirler. Görüldüğü gibi, yönetilenlerin rızasından doğan meşruiyetin varlığından söz edebilmek için temsil edilenler ile temsilciler arasında bir uyumun bulunması gerekmektedir. Bu uyumun, yani meşruiyetin varlığı ise temsilin gerçekleşip gerçekleşmediğiyle ilgilidir.

5. Meşruiyet ve Siyasal Kültür

Sosyo-politik meşruiyet tanımlarının en zayıf ve kırılgan yanını oluşturan “inanç” unsuru, bir insan topluluğundan beklenen davranışları belirleyen rolleri oluşturan koordine edilmiş bir davranış biçimleri, düşünceler ve duyular bütünü olan kültürün etkisiyle değişikliğe uğrayabilir. Aslında bir topluluktan söz edildiğinde, bir takım rolleri

⁴³⁸ Bk. Mehmet Ali Ağaoğulları, “Demokratik Mitoslar: Halk-Ulus Egemenliği ve Siyasal Temsil”, *II. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi*, (İstanbul: y.y., 1989), 25.

⁴³⁹ Örs, “Siyasal Temsil”, 8.

oyunayan insanlar, oyuncular anlaşılır. Kültür denildiğinde ise doğrudan bu roller ve onların sistemleşmiş niteliği akla gelir.⁴⁴⁰

Yeni bir meşruiyet anlayışından bahsedildiğinde kültürü, özellikle de siyasal kültürü ele almak gerekir. Siyasal kültür, bireylerin siyaset alanındaki algılarını oluşturan ve bu yolla yönetilenlerin iktidar karşısındaki itaat davranışını belirleyen, onların siyasal hayata katılım sürecindeki üslubunu oluşturan bir değişkendir. Siyasal tavırların bilinçli bir şekilde yönlendirilmesi oldukça eskiye dayanan bir yöntemdir.⁴⁴¹ Kültür siyasetleri, sadece yerleşik değerlerin bir sonraki nesile aktarılmasıyla yetinmeyip yeni davranış biçimleri, yeni kalıplar üreterek bunları benimsetmeyi amaçlar. Son zamanlarda oldukça gelişen iletişim araçları, amaçlanan siyasal kültürü oluşturmada çok önemli başarılar sağlamaktadır. Siyasal kültürün sadece “belirleyen” bir değişken olmayıp aynı zamanda “belirlenen” bir değişken olduğu söylenebilir.⁴⁴²

Siyasal kültürün oluşturulması ya da belirlenmesi denildiğinde akla ilk gelen ideolojidir. Bir insanın ya da topluluğun zihninde egemen olan⁴⁴³ ve onun nasıl eylemde bulunması gerektiğini gösteren bir düşünceler ve tasarımlar kuramı olan ideolojinin nesnesi toplumdur. İdeoloji, nesnesi üzerinde egemenlik kurarak resmi ve yaygın eğitim kurumları,⁴⁴⁴ radyo, televizyon, tiyatro, sinema, gazete vb. araçlar sayesinde toplumun inançlarını istenilen yönde değiştirip itaatini sağlar.⁴⁴⁵ Bütün bunlar, belirli bir siyasal kültürün aşılmasının başlıca amacının, varolan meşruiyet sistemini koruyarak daha sağlam hale getirmek olduğunu göstermektedir.⁴⁴⁶

⁴⁴⁰ Bk. Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 74, 75.

⁴⁴¹ Bk. Aristoteles, *Politika*, 162 (V. 10); Platon, *Yasalar*, 215, 216, 260 (VI.752c, VII.789e).

⁴⁴² Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 223, 229, 232.

⁴⁴³ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp - Mahmut Özışık (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 47; Hugues Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, çev. Kenan Somer (Ankara: Savaş Yayınları, 1982), 21, 22.

⁴⁴⁴ Duverger’in dediği gibi, eğitim sistemi temel eylem biçimlerini belirleyen “kültürel grameri” öğretmek sürekli bir kültür aşları. (Bk. Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 106).

⁴⁴⁵ Bk. Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 124, 130. Düşünceleri, insan eyleminin nedeni olarak tanımlayan bu kurama göre, inançlar toplumsal bütünleşmenin asal unsurlarıdır. Yöneticinin yönetme hakkının, entelektüel biçimde dile getirilmesi anlamına gelen meşrulaştırma ya da meşruiyet devşirme, halkın iktidara itaat etmesini sağlayan, tek olmasa da asal unsurdur. İktidar ancak bilgiyle mümkün olduğundan toplum üzerinde egemenlik kurmanın yolunun onu ayrıntısına kadar bilmekten geçtiğini gören ideologlara, sosyoloji bu konuda gereken malzemeyi sağlamıştır. (Bk. Bauman, *Yasa Koyucular*, 130).

⁴⁴⁶ Bk. Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 105.

Siyasal iktidarın, kurulduktan sonra sürekli olabilmesi ancak meşruiyet sayesinde mümkündür. Bundan dolayı her iktidar, meşruiyetine inanılmasını sağlamak ve bu inancı sürdürmek için sürekli bir çaba içindedir. İdeolojiler, siyasal iktidarı bilimsel ve rasyonel biçimde haklılaştırma işlevi görerek bir takım sistematik düşünceleri ve ilkeleri üretip topluma dayatarak meşruiyet devşirmesine yardımcı olurlar.⁴⁴⁷

6. Meşruiyetin Kaynakları

Meşruiyetin kaynağı denildiğinde, tarih boyunca siyasal iktidarların toplumca kabul edilmesini ve yönetme hakkının tanınmasını sağlayan bir takım inançlar, duygular ve kurallar akla gelir. Batı’da modern devlet öncesi klasik dönemde siyasal iktidarın meşruiyetine ilişkin inançlar din, gelenek veya liderin karizmasından kaynaklanırken modern devletle birlikte artık toplum sözleşmesi ve sınırlı devlet düşüncesine dayalı hale gelmiştir.⁴⁴⁸

a. Klasik Meşruiyet Kaynakları

(1) Din

Tarihte, şehir devletleri ve krallıkların ortaya çıkışları incelendiğinde çoğunda yönetici veya kralın önceleri dinî ve dünyevi otoriteyi elinde tutan bir rahip ya da kâhin olduğu görülür. Bir süre sonra, siyasal kültürün değişmesinin bir sonucu olarak çoğu coğrafyada söz konusu rahip kralların yerini tanrı-krallar almış, hatta Mısır kralları ve Roma imparatorları gibi pek çoklarına tanrı diye tapılmıştır.⁴⁴⁹

Öteden beri kral, Tanrı’nın benzeri ve vekili olarak algılandığından, siyasal erkin kaynağı büyü ve din olmuştur. Kral ile Tanrı arasındaki ilişki, insanların krala ve Tanrı’ya olan çift taraflı bağımlılığını ortaya koyar. İktidarın kutsallığı, kral ile uyruklarını birbirine bağlayan bağda belirir. Bu, aklın asla gerekçe bulamadığı mutlak bir itaat ve

⁴⁴⁷ Çetin, “Siyasetin Evrensel Sorunu”, 70, 71.

⁴⁴⁸ Çetin, “Siyasetin Evrensel Sorunu”, 72; Ağaoğulları vd., *Kral Devlet*, 274.

⁴⁴⁹ Bk. James G. Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Payel Yayınevi, 2004), 111-120; Şenel, *Siyasal Düşünceler*, 70, 73, 74; Agamben, *Kutsal İnsan*, 115; Ali, *Mufassal*, 5/186-191. Örneğin, kutsal Japon imparatoru Mikado, bütün evreni yöneten güneş tanrıçasının bedenlenmiş hali olarak kabul ediliyordu. Öte yandan, devlet başkanının sıradan insanlar gibi yargılanamayacağını öngören modern anayasalarda bu anlayışın izlerini görmek mümkündür. (Bk. Frazer, *Altın Dal*, 112; Agamben, *Kutsal İnsan*, 126).

itaatsizlikten büyük bir suç ve küfürmüşçesine korkmaktan ibarettir. İktidar ile kutsal arasında beliren bu bağın toplumca kabul edilmesi, dini meşruiyetin en etkin dayanağı yapmıştır.⁴⁵⁰

Orta Çağ, bütün dünyada gözlemlenen “kralların tanrısallıkları” düşüncesinin, mutlak monarşinin temel meşruiyet ilkesi haline geldiği dönem olarak kabul edilir. Örneğin, bir bilgin olan İngiltere kralı I. James (öl. 1623) *Özgür Monarşilerin Gerçek Yasası* adlı kitabında, kralları Tanrı'nın yeryüzünde yaşayan simgeleri olarak betimlemiş, monarşinin dünyada en yüce kurum olduğunu ve Tanrı'nın bile krallara “tanrılar” diye hitap ettiğini ileri sürmüştür! Ona göre, kral toplumu yönetme hakkını Tanrı'dan alıyordu, kralı olmayan bir toplum başıboş bir yığından ibaretti. Bu yüzden insanlar ya krala mutlak bir şekilde itaat edecekler ya da anarşinin ve kaosun sonuçlarına katlanacaklardı.⁴⁵¹

Görüldüğü üzere, bu anlayış biçiminde iktidar evrene hükmeden güçlerle özdeş bir egemen erk olarak algılanır. Kutsal alanda ayinler tanrısallık düzeninin bekasını sağladığı gibi, siyasal alanda da iktidar toplumsal düzeni sürdürmeye yarar. Kutsal olan ile siyasal olan arasındaki bu dayanışma, sonuçta iktidara karşı çıkan her eylemi “küfür” haline getirerek dışlanmasını sağlar. Böylelikle, iktidar konumunu sağlamlaştırırken güçlü bir meşruluk kaynağı bulmuş olur.⁴⁵²

Meşruiyetin dine dayandırılması, hem siyasal iktidara, hem de onun yasalarına kutsallık kazandırır. Toplum ile siyasal iktidarı kullanan yönetici arasındaki ilişki, her iki tarafın da kabullendiği ortak bir dinsel anlayışa göre düzenlendiğinden şiddeti dışlayan bir meşruiyet kendiliğinden oluşur. Yöneticinin istediği şey de yönetilenlerin ona ve verdiği emirlere şiddet kullanmaya gerek bırakmayacak şekilde itaat etmeleridir.⁴⁵³

(2) Gelenek

Gelenek; geçmişin kural ve davranış biçimlerinin hayata geçirilmesi olarak tanımlanabilir. Gelenek, bir toplumun nesilden nesile aktardığı bir “sosyal sermaye” niteliği taşıdığından sonradan gelenler öncekilere “borçlu” olarak doğarlar. Bu borcun

⁴⁵⁰ Bk. Balandier, *Siyasal Antropoloji*, 99, 255, 256.

⁴⁵¹ Şenel, *Siyasal Düşünceler*, 330.

⁴⁵² Bk. Balandier, *Siyasal Antropoloji*, 106.

⁴⁵³ Bk. Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 22. Sir John Eliot bu konuda şunları söylemiştir: “Uyrukları itaat altında tutan dindir.” [Bk. Christopher Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714*, çev. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 103].

ödenmesinin tek yolu sermayenin getirdiği birikimlere sadakat göstermektir. Geleneğin günümüzde yaşayanlar ve onların toplumsal değerleri tarafından meşrulaştırılmaya ihtiyaç duymaması ona güçlü bir konum sağlar. Gelenek, kendi kendini meşrulaştırabilen tek iktidar kaynağı olduğu, müdahale edilemeyen sebep-sonuç ilişkilerinin kurallarını kendisi koyduğu, insanların farkına varmadan uyup kutsal ve üstün saydığı yasalara, sembollere ve mitlere sahip olduğu için güçlüdür.⁴⁵⁴

Geleneksellik *hétéronome* bir anlayış, yani kendi kendine yeterli olmama düşüncesi üzerine kurulmuş bir yapıdır. Bundan dolayı gelenekte aşkınlık esastır, zaman ve mekân efsanevi olarak algılanır. Gelenek, ilk zamanlarda kurucu atalar tarafından bir kereye mahsus konulmuş kutsal kurallardan oluştuğundan dolayı ihtiyacı karşılayıp karşılamadığına bakılmaksızın sürdürülmesi ve uygulanması zorunludur. Bu yönüyle gelenek dinsel nitelikler taşır.⁴⁵⁵

Geleneksel toplumun başat unsuru olan atalar kültü, siyasal iktidara kimin nasıl sahip olacağını belirler. Geçmişin ataları mutlak güce sahiptirler ve onlara ölümüne itaat edilmelidir. Bu durumda, atalar toplum içindeki temsilcilerinin iktidarını temellendirerek onlara meşruluk bahşederler. Her yeni iktidar ancak atalara referansla kurulabilir.⁴⁵⁶

Görüldüğü gibi, burada siyasal iktidarın emirlerine itaatin bir görev olarak kabul edilmesi, dolayısıyla iktidarın meşruluğu gelenekten kaynaklanmaktadır. Geleneğin dünyasında, kutsalın egemen olduğu bir ontoloji anlayışı vardır. İktidar ile kutsal arasındaki ilişki, toplumsal bir yasa haline dönüşmüş ve geleneğin bir parçası haline gelmiş olan mitlerde açıkça kendisini gösterir. Mitler, bir yandan var olan siyasal düzeni tarihsel terimlerle açıklarlar, öte yandan onu hakça kurulmuş bir düzen gibi sunarak etik temele kavuşturup meşrulaştırırlar.⁴⁵⁷

Gelenek sayesinde, siyasal iktidarın kendisini sürekli kılacak olan bir meşruiyet zemini bularak halkın itaatini sağladığı, böylece toplum ile iktidar arasında, meşruiyetin olmazsa olmaz koşulu olan senkronize uyumun gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

⁴⁵⁴ Halis Çetin, “Ezelden Ebede Kadim Bilgeliliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek”, *Muhafazakâr Düşünce* 1/3 (2005), 155.

⁴⁵⁵ Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 33, 34, 51.

⁴⁵⁶ Balandier, *Siyasal Antropoloji*, 117.

⁴⁵⁷ Balandier, *Siyasal Antropoloji*, 117, 149.

(3) *Karizma*

Tanrı tarafından bahşedilen bir güç, yetenek veya inâyet olarak tanımlanan “karizma” sözcüğü, mucizeler gerçekleştiren doğaüstü bir gücü anlatır. Bu durum karizma kavramının kutsal ve aşkın olanla ne denli yakın bir ilişkisi olduğunu göstermektedir. Karizmayı sosyal bilimlerde kavramsallaştırarak ilk kez kullanan Weber olmuştur. Ona göre karizma; bir kişinin olağanüstü olduğunun düşünülmesini, doğaüstü güçlerle ya da sıradışı özelliklerle donatılmış sayılmasını sağlayıp onu lider yapan ilahi bir niteliktir.⁴⁵⁸

Burada itaat, karizma sahibi olan lidere karşı duyulan ve lider ile kitleyi tek bir bütün haline getiren güçlü ve yoğun duyguların bir sonucudur. Karizmadan kaynaklanan meşruiyette, uyulan şey ne bir gelenek ne de rasyonel bir kural ya da kurumdur. Karizmanın sahibi olan lidere uyulur; çünkü uyan kitle, onda insanüstü özellikler görürler ve ona ölesiye bağlanırlar. Lider, toplumsal birliğin ve dayanışmanın özü olarak görülür. Karizmatik meşruiyet anlayışı, genellikle eski meşruiyet anlayışının çöktüğü toplumsal krizlerin ve devrimlerin sonucunda belirir.⁴⁵⁹

Karizmatik lider sayesinde siyasal iktidar ve onun meşruiyeti ete kemiğe bürünür ve iktidarın bütün gücü bir kişide toplanır. Lider, devlet aklının yegâne kullanıcısı haline gelir. Karizma sahibi lider, sihirli gücünü kullanarak kabul edilemez gibi görünen tercih ve çözümleri meşrulaştırıp geçerliliğini kendi şahsında garanti eder. Böylelikle, toplum onun şahsında ortak bir ideale ve geleceğe yönelir. Karizmatik iktidar, gerek geleneksel gerekse rasyonel olsun genel normlara göre işlemez; ilkesel olarak somut vahiylerle ve ilhamlara göre işler ki bu açıdan irrasyoneldir.⁴⁶⁰

b. Modern Meşruiyet Kaynakları

(1) *Sosyal sözleşme kuramı*

Temelini Suárez’in atmış olduğu “sosyal sözleşme” kuramına göre, siyasal birlik bireyleri toplumun yöneticisine bağlayan ve o toplumun varlık koşulu olan açık ya da gizli bir anlaşmadan doğmuştur. Bireylerin bir araya gelmesiyle oluşan sosyal bütün,

⁴⁵⁸ Bk. Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/362.

⁴⁵⁹ Bk. Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 58; Çetin, “Demokratik Meşruiyet”, 95, 96.

⁴⁶⁰ Çetin, “Demokratik Meşruiyet”, 96, 97.

kişisel amaçları aşan ortak bir amaca ve yarara yönelmiştir. Hiçbir yönetici, kendiliğinden başkalarını yönetme hakkına sahip olamayacağına göre, Tanrı siyasal iktidar yetkisini ortak yararın sağlanması için topluma vermiştir. Tanrı'nın, siyasal birliği kurma yetkisi verdiği insanlar sözleşmeyle aralarında siyasal bir bağ kurup otoriteyi oluşturur, sonra da belirli bir yönetim biçimi seçerek siyasal iktidar yetkisini kullanırlar. Siyasal birlik herkesin rızasıyla oluştuğuna göre, iktidarın kaynağı da rızadır. Bu durumda, iktidar yetkisinin sahibi olmayıp onu belirli bir süreye ve koşullara bağlı olarak vekâleten kullanan yöneticinin meşruiyeti söz konusu rızaya bağlı olmaktadır.⁴⁶¹

Yöneticinin yönetme hakkının esası, yönetilecek bireylerin onay ya da rızalarıdır. Yönetilenler, sosyal sözleşmeyle temsilcileri olarak onaylayıp yetki verdikleri yöneticinin meşruiyetini tanımış olurlar. Sosyal sözleşme, yöneticinin şahsında somutlaşan devlete hem demokratik, hem de rasyonel bir meşruiyet kazandırır. Bununla birlikte, yöneticinin yönetme erkini kullanabilmesi için söz konusu onayın yansıması olan itaatın sürekliliği gereklidir. İtaat, sosyal sözleşmenin uğrunda yapıldığı güvenlik ve barışın güvencesidir. Barışın ve güvenliğin sürdürülmesi itaate bağlıdır. Halkın itaati, yöneticinin kullandığı erkin aynı zamanda sınırlı oluşunu belirler. Çünkü halkın, siyasal birliği kurup yöneticiye itaat etmeyi kabul etmesinin sebebi, barış içinde güvenli bir yaşam sürmektir. Elbette siyasal yükümlülük koşulsuz olamaz.⁴⁶² Siyasal erkin aldığı kararların ve verdiği emirlerin itaatle karşılanması sosyal sözleşmenin koşullarına uygun olmalarına, yani meşruluklarına bağlıdır. O halde itaatın altın anahtarı meşruiyettir.

(2) Sınırlı devlet düşüncesi

Devletin hukukla sınırlı olduğunu, yönetenlerin yasalarından ve kararlarından üstün bir doğal hukukun varlığını kabul eden modern düşünce, aslında siyasal iktidarın yetkilerini, kendi lehine olacak şekilde sınırlandırmak amacıyla Kilise tarafından ortaya atılmış olan görüşün bir yansımasıdır.⁴⁶³

Sınırlı devlet düşüncesinin amacı, devleti kendisinden önce gelen ve ondan üstün olan normatif kurallarla sınırlamak, toplumsal organizasyonun temel ilkeleriyle kayıt

⁴⁶¹ Bk. Cemal Bali Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı* (Ankara: Dost Kitabevi, 1997), 206-208; Yayla, *Siyaset Bilimi*, 127, 128.

⁴⁶² Bk. Ağaoğulları vd., *Kral Devlet*, 274-276.

⁴⁶³ Duverger, *Batı'nın İki Yüzü*, 29.

altına almaktır. Bu anlayışta öncelik, toplumun amaçlarıyla birlikte evrensel değer ve ilkelere verilmiştir.⁴⁶⁴

Toplum ile siyasal iktidar arasındaki ilişki, sadece bir sözleşme ilişkisi değildir. Bu aynı zamanda toplum açısından bir güven, siyasal iktidar bakımından ise bir sorumluluk ilişkisidir. Böylelikle, toplumu oluşturan bireyler belirli haklarını siyasal iktidara güven duyarak ona emanet etmişler, siyasal iktidar da bu konuda görev ve sorumluluk yüklenmiştir.⁴⁶⁵ O halde, siyasal iktidarın meşruluğu, kendisine sorumluluk yüklemiş olan sözleşmenin ve hukukun gereğini yerine getirerek yasama ve yürütme yetkisini devraldığı toplumun güvenini kazanmasına, onu özgürleştirmesine bağlıdır.

7. Meşruiyet Türleri

Meşruiyet türlerinin, yöneticilerin davranışlarını belirleyen ve meşruiyetin değişmeyen nesnel bileşenini oluşturan evrensel hukuk değerleri ile onun değişken, öznel bileşeni rızayı belirleyen sosyo-politik gerçekliklerden bağımsız olarak Weber'in yaptığı gibi, sadece yönetilenlerin itaatini sağlayan inanç temelli empirik olgulara göre sınıflandırılmasının eksik olduğunu söylemek gerekir. Bunu, ideolojik ve psikolojik bir yaklaşım olarak değerlendirmek isabetli olacaktır. Çünkü Habermas'ın da belirttiği gibi, siyasal iktidarın meşruiyetinin, bir takım psikolojik etkenlerden ayrı olarak sınanabilen ve eleştirilebilen rasyonel bir geçerliliği bulunmalıdır.⁴⁶⁶ Weber'in meşruiyet tanımlamasının, metodolojik açıdan etik boyuttan yoksun bir yaklaşım olduğunu söylemek gerekir. Yoksa her siyasal iktidarın kendi meşruiyet zeminini kendisi hazırlayarak meşru olduğu inancını devşirmek ve toplumsal rızayı sağlamak uğruna elindeki bütün imkânları kullanacağı açıktır.

Bu yüzden, meşruiyet türlerinin; temsilî vekâlet sözleşmesinde vekil konumunda olan siyasal iktidar bakımından pozitif hukuk normları yanında evrensel hukuk ilkelerini, müvekkil konumunda olan toplum bakımından ise gönüllü itaati sağlayan rızayı oluşturan

⁴⁶⁴ Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 74.

⁴⁶⁵ Mehmet Ali Ağaoğulları vd., *Kral-Devletten Ulus-Devlete* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2009), 196.

⁴⁶⁶ Bk. Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, trans. Thomas McCarthy (Cambridge: Polity Press, 1988), 97, 98.

sosyo-politik gerçeklikleri esas alan ikili bir ölçüte göre sınıflandırılması daha doğru bir yaklaşım olacaktır.⁴⁶⁷

a. Hukuksal Meşruiyet

(1) Hukuksal meşruiyet kavramı

Burada, hukuksal meşruiyet kavramı, belirli bir hukuk sisteminin veya onun içerdiği yasama faaliyetine konu olan normların meşruiyeti değil, herhangi bir toplumda kurulmuş olan siyasal iktidarın, pozitif hukuk normlarıyla birlikte, evrensel hukuk ilkelerine ve değerlerine göre meşruluğunun belirlenmesi anlamında kullanılmıştır. Çünkü bu çalışmanın amacı, pozitif hukuk normlarının meşruluk dayanaklarının tespit edilmesi değil, siyasal iktidarın kurulmasına ve sürdürülmesine ilişkin meşruiyet temellerinin belirlenmesidir.

Meşruiyetin nesnel ve değişmez bileşeni olan evrensel hukuk ilkeleri ile farklı hukuk sistemlerine göre değişiklik gösteren ve varlığının meşruluğunu belirli bir değere göre ispatlaması gereken pozitif hukuk normları, siyasal iktidarın kurulması, sürdürülmesi ve işleyişinin meşruluğunu belirleyen etkenlerdir. Evrensel hukuk ilkeleri, zamana ve mekâna göre değişkenlik göstermeyen, bütün toplumların siyasal iktidarlarını bağlayan ve insanlığın ortak malı olan temel değerler olduğundan, söz konusu ilkelere göre yapılacak bir meşruluk tanımlaması kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde siyasal iktidarın meşruiyet derecesini ortaya koyacaktır.

Aslında hukuksal meşruiyet siyasal iktidarın yönetme, emir verme, zor kullanma hakkına sahip ve itaate lâyık olup olmadığını gösteren ilkesel, nesnel bir ölçüttür. Burada esas olan, siyasal iktidarın objektif ve evrensel olarak herkes tarafından kabul gören bir

⁴⁶⁷ Çünkü vekâlet sözleşmesinde asıl olan müvekkilin hak ve kazanımlarının korunmasıdır. Milletın vekili olan siyasal iktidarın meşruiyet tanımlamasının, sadece hukuki geçerliliğe ve nasıl gerçekleştiğine bakılmaksızın toplumsal rızaya bağlanıp etik boyuttan yoksun bırakılması, zor kullanma araçlarını ve bütün devlet imkânlarını elinde bulunduran iktidara müvekkil aleyhine verilmiş bir destek sayılır. Oysa asıl olan millettir ve meşruiyet tanımlaması onun lehine olacak şekilde esasa ve amaca yönelik unsurları içermelidir. Modern siyaset biliminin içerikten yoksun teknik, şekilsel, empirik meşruluk anlayışından vazgeçilerek evrensel değerlerin ve etik ilkelerin hâkim olduğu bir kavramsallaştırmanın gündeme getirilmesi kaçınılmaz bir gerekliliktir. Bu bağlamda, siyasetin teknik bir edim değil, esasen pratik bir insan eylemi, kamusal bir katılım pratiği/*praksis* olduğu ve meşruiyetin evrensel değerlerden bağımsız olarak düşünülmemeyeceği unutulmamalıdır. [Bk. Ahmet Okumuş, “Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı”, *Divan* 5/8 (2000/1), 119, 120; Semih Eker, *John Dewey’in Pragmatik Politik Düşüncesi ve Politikada Pratik Meşruiyet Sorunu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 198-201].

dayanağının bulunup bulunmadığı, yani halktan itaat talep etmesini haklı kılan etik bir değere ya da rasyonel bir ilkeye dayanıp dayanmadığıdır. Bir siyasal iktidarın ve eylemlerinin meşruluğunda veya halktan itaat talebinin haklılığında, halkın iradesi ve inancından tamamen bağımsız olan evrensel değerlere ve ilkelere uygunluk belirleyici unsurdur. Siyaset felsefesi açısından bakıldığında, siyasal iktidarın niçin meşru olduğu konusu, tamamen olgusal ve öznel bir unsur olan itaat eyleminden daha önemlidir.

Hukuksal meşruiyet, siyasal iktidarın hangi ilkelere göre kurulup hareket etmesi gerektiğini belirleyen ve eylemlerinin sınırlarını çizen bir meşruiyet tanımlamasıdır. Bu bağlamda bir siyasal iktidarın, pek çok etkenin şekillendirip belirleyebileceği halkın bu yöndeki inancından bağımsız biçimde nesnel olarak meşruiyeti, evrensel hukuk ilkeleriyle doğrudan ilintilidir. Bunun yanında, siyasal iktidarın nasıl kurulacağını ve hangi sınırlar içinde hareket edeceğini belirleyen teknik ya da araçsal normların da meşruiyeti ölçmede göreceli bir önemi vardır. Bu türden pozitif hukuk normlarının meşruiyet bakımından göreceli bir önemi olmasının nedeni, her toplumun sosyal, kültürel ve ekonomik koşullarına uygun olarak belirli bir amaca ulaşmak üzere konulmuş olgusal normlar olmaları ve etik ya da evrensel bir hukuk ilkesi ölçüt alınarak oluşturulmaları gerekliliğidir.⁴⁶⁸

Toplumlara, çağlara ve sosyo-kültürel çevreye göre dekişkenlik gösteren pozitif hukuk normları, iktidarın meşruiyeti açısından taşımış oldukları göreceli önemden ve bunların evrensel hukuk ilkelerine uygun olarak düzenlenmiş olmaları gerektiğinden dolayı bu başlık altında inceleme konusu yapılmayacaktır.

(2) *Hukuksal meşruiyetin dayanakları*

Yukarıda belirtildiği gibi, bu başlık altında siyasal iktidarın yönetme, emir verme ve zor kullanma hakkı anlamına gelen meşruiyete ne derece sahip olduğunu gösteren, aynı zamanda üstün, aşkın ve soyut bir kavram olan adalet idesinin de içeriğini oluşturan evrensel hukuk değerlerinin neler olduğu irdelenecektir.

⁴⁶⁸ Etik norm-teknik norm ayrımı için bk. Ahmet Gürbüz, “Evrensel Hukuk Değerleri ve İlkelerinin Somut Hukuk Disiplinleri Bağlamında Detaylandırılması Sorunu”, *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15-16/22-23-24-25 (2010-2011), 3, 4.

(a) *İnsan hakları*

İnsan hakları; insanın insan olması nedeniyle doğuştan sahip olduğu haklardır. Söz konusu haklar, doğal ve etik haklar türünden olup herhangi bir pozitif hukuk sistemi tarafından insana verilmiş değillerdir.⁴⁶⁹ Bunlar, insanın varlığından kaynaklanan dokunulmaz ve vazgeçilmez haklar olduğundan diğer insanlara ve devlete karşı ileri sürülebilirler. İnsan hakları, aslında devletin insanlara nasıl davranması gerektiğini gösteren siyasal normlardır. Devlet, söz konusu hakları hem anayasal hem de yasal düzeyde tanımak zorundadır, tanımaması halinde meşruiyeti ortadan kalkar.⁴⁷⁰

İnsan hakları, insanın sadece hayatını sürdürmesi için değil, onuruyla yaşaması için de gereklidir. İnsan haklarının pozitif hukuktaki yansıması, bireyin siyasal iktidara karşı korunmasını ve insanlık onuruna yaraşır biçimde yaşamasını amaçlayan bireysel hak ve özgürlüklerdir ki bunlara “negatif statü hakları” adı verilmektedir.⁴⁷¹

En üstün etik hak olması nedeniyle, insan hakkı temelindeki bütün talepler diğer hak iddialarına göre ahlâki öncelik taşıdığından insan hakları meşruluğun temel ölçütü sayılmıştır.⁴⁷² Söz konusu hakların başlıcaları kısaca şöyle sıralanabilir:

Yaşam hakkı; bireyin, varlığını korumak ve hayatını sürdürmek için kendi iradesi doğrultusunda hareket edebilme hakkıdır. İnsanın beden bütünlüğüne zarar gelmeden kişisel güvenliği sağlanmış olarak yaşamını sürdürmesi, varlığını koruması kapsamında düşünülmelidir. Yaşam hakkı, bir insanın diğerleri veya devlet tarafından haksız biçimde öldürülmemesi, beden bütünlüğüne zarar verecek veya onurunu kıracak şekilde işkence görmemesi anlamına da gelir.⁴⁷³

Özgürlük; dış engellerin veya zorlamanın bulunmaması demektir ve yaşam hakkının ayrılmaz bir parçası olarak ortaya çıkar.⁴⁷⁴ Lock’un belirttiği gibi, bir insanın kendi güvenliğinden ve yaşamından ödün vermeden özgürlüğünden vazgeçmesi imkânsızdır. Özgürlük, herkesin istediği her şeyi yapması, dilediği gibi yaşaması ve

⁴⁶⁹ Bk. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 384.

⁴⁷⁰ Cennet Uslu, “İnsan Hakları”, *Siyaset Bilimi*, ed. Halis Çetin (Ankara: Orion Kitabevi, 2014), 363, 368, 372, 373.

⁴⁷¹ Bk. Münci Kapani, *Kamu Hürriyetleri* (Ankara: Yetkin Yayınları, 1993), 6, 7.

⁴⁷² Mustafa Erdoğan, “İnsan Hakları Öğretisine Giriş”, *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 32.

⁴⁷³ Nigel Ashford, *Özgür Toplumun İlkeleri*, çev. Can Madenci (Ankara: Liberte Yayınları, 2011), 64.

⁴⁷⁴ Hobbes, *Leviathan*, 154.

herhangi bir kurala bağılı olmaması özgürlüğü değildir. Gerçek özgürlük, toplumun kurduğu yasama erki tarafından koyulan bir kurala sahip olmaktır. Kuralın ya da yasanın amacı ise özgürlüğü yok etmek veya sınırlamak değil, onu korumak ve genişletmektir.⁴⁷⁵ Bununla birlikte, özgürlük bireylerin hiçbir sınırlama olmaksızın istediklerini yapmaları anlamına gelmez. Özgür bir sivil toplumda sınırlama kaçınılmaz olmakla beraber, özgürlük öncelikli konumda olmalıdır. Öte yandan, bir özgürlük sınırlanacaksa haklı bir gerekçesi bulunmalı ve bu gerekçenin haklılığı da insan haklarına dayandırılmalıdır.⁴⁷⁶

Mülkiyet hakkı; insanın yaşamını devam ettirmek için ihtiyaç duyduğu şeylerden güvenlik içerisinde faydalanma, yani onları mülk edinerek kullanma hakkı olup yaşama hakkının doğal bir sonucudur.⁴⁷⁷ İnsanların elde edip kullandıkları, idare ettikleri veya elden çıkardıkları her şey birer mülk olup mülkiyet hakkı; bir nesneyi elde etme, kullanma, idare etme ya da elden çıkarma özgürlüğü anlamına gelmektedir. Öte yandan, bir kişinin kendi emeğini ve emeğinin ürünlerini satabilmesi de bir mülkiyet hakkıdır.⁴⁷⁸ Özgür bir toplumda mülkiyet hakkı; bireyin mülkiyeti serbesçe edinmesine, elden çıkarmasına ve herhangi bir kısıtlama olmaksızın kullanmasına izin vermek demektir.⁴⁷⁹

Eşitlik; insan hakları bakımından, bütün insanların hiçbir ayrıma tabi tutulmadan birbirine eşit olmaları, yani herkese eşit davranılması gerektiği anlamına gelir. İnsanların pek çok yönden birbirlerinden farklı oluşları ahlâki olarak onları eşit görmeye aykırı değildir. Çünkü insanların bu farklılığı, insan hakları ile korunmak istenen eşitliği zorunlu kılmaktadır. Buna göre, eşitlik; insanların ekonomik durum, statü, cinsiyet, etnik köken,

⁴⁷⁵ Locke, *Yönetim Üzerine*, 21, 40.

⁴⁷⁶ Bk. Uslu, “İnsan Hakları”, 383. Düşünce ve düşündüğünü ifade etme özgürlüğü, inanç özgürlüğü, barışçıl biçimde toplanma özgürlüğü bu bağlamda kabul edilmiş olan bazı özgürlükler olarak sayılabilir.

⁴⁷⁷ Bk. Ağaoğulları vd., *Kral Devlet*, 91. Locke, mülkiyeti biri dar, diğeri geniş anlamda olmak üzere iki kategoride değerlendirmektedir. Geniş anlamdaki mülkiyet; yaşamı, özgürlükleri ve malları kapsar. Dar anlamdaki mülkiyet ise kişinin sahip olduğu mallardır. Ona göre, sivil yönetim geniş anlamdaki mülkiyeti koruma isteğinden doğmuştur. (Bk. Ağaoğulları vd., *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, 174, 175).

⁴⁷⁸ Emeğin ve onunla elde edilen ürünün değerinde satılması, bunun karşılığında alınan paranın değerinin korunması da mülkiyet hakkı kapsamında değerlendirilmelidir. Çünkü emek karşılığında alınan paranın devalüasyonla reel değerinin düşmesi ve bunun sonucunda ortaya çıkan ve bir çeşit dolaylı haksız vergi olan enflasyon, aslında bireyin mülkiyetinde bulunan ekonomik değerlerin çalınması anlamına gelir ki bu durum siyasal iktidarın meşruiyetini ciddi ölçüde zedeler. Para sistemi üzerinde de incelemeleri bulunan Kopernik, paranın satınalma gücünün düşmesi anlamındaki devalüasyonun krallıkların çökmesine yol açan etkenlerden biri olduğunu vurgulamıştır. [Bk. Leo Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Murat Belge (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 101].

⁴⁷⁹ Ashford, *Özgür Toplumun İlkeleri*, 68, 100.

din, mezhep gibi farklılıklar nedeniyle ayrımcılığa uğramamaları ve yasalar karşısında eşit olmaları demektir.⁴⁸⁰

Güvenlik; yaşamın, organların ve sahip olunan malların her türlü haksız saldırıdan ve tehditten güvende olmasıdır. Bu konuda insanlar öncelikle kendilerine güvendiklerinden tarihin her çağında ve yeryüzünün her yerinde evlerinde silah bulundurmuş, bir yere giderken yanlarına silahlarını almışlardır. Fakat bazı durumlarda insanın kendine güvenmesi yeterli olmaz. Özellikle, saldırının sürekli olduğu ve kalabalık bir gruptan geldiği olaylarda kişi kendisini veya mallarını savunamaz. İnsanlar, en etkili güvenliğin birleşerek grup haline gelmekle sağlanacağını deneyimleri sayesinde öğrendiklerinde bu ihtiyaçlarını karşılamak üzere devlet örgütünü kurmuşlardır.⁴⁸¹

Bu yüzden, devletin somut biçimi olan siyasal iktidarın öncelikli görevi, Hobbes'un da belirttiği üzere, canlarını ve bütün kazanımlarını korumak için uyruklarının güvenliğini sağlamaktır.⁴⁸² Toplumun içinden veya dışından gelebilecek saldırılara karşı yurttaşlarının güvenliğini sağlayamayan bir siyasal iktidarın temelleri yerinden oynar ve meşruiyeti ortadan kalkar.⁴⁸³

İnsan onuru; insan olmak açısından her bireyin doğuştan sahip olduğu bir niteliktir. İnsanın, özerkliğinin ve varlık nedeninin esası olan onuru vazgeçilemez ve devredilemez özelliktedir. Bu bakımdan, her insan ötekinin onuruna saygı göstermekle yükümlüdür. İnsanı bir araç olarak değil de amaç olarak görmek aslında etik bir yükümlülük olup hukuksal ve siyasal tüm eylemlerin ussal ve moral dayanağı, aynı

⁴⁸⁰ Uslu, "İnsan Hakları", 388, 389.

⁴⁸¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Aristoteles, *Politika*, 8 (I. 2); Lipson, *Politika Bilimi*, 68, 69; Ağaogulları vd., *Kral Devlet*, 29. Güvenliğin, siyasal iktidarın kurulması ve işleyişinin meşruluğu bağlamında taşıdığı önemin en anlamlı göstergelerinden birisi de Birleşik Devletler örneğidir. Avrupalı göçmenler Amerika'ya yerleştiklerinde hem kendi içlerinden hem de yerlilerden gelen tehditlerle karşılaştılar. Göçmenlerin yaşadıkları topraklardaki hayat, tıpkı Hobbes'un tanımladığı "doğa hali" gibiydi; yalnızlık, yoksulluk, kötülük, kıyım ve baskı doluydu. Ormanda dolaşırken bir yabancıyla karşılaşan kimse ona güvenip güvenemeyeceğini bilemiyor, ikisi de silahlarını çekmeye hazırlanıyordu. Suyun yokluğunda, onu elde etmek için insanlar birbirlerine giriyorlardı. Çiftçiler, ürünlerini ve hayvanlarını koruyabilmek için silahlı adamlar tutuyorlardı. Oysa bu kıtaya yerleşmek ve orada çalışmak niyetiyle gelenler, düzenli ve güvenli bir yaşam istiyorlardı. Bu yüzden, aralarında herhangi bir bağ bulunmayan bu dağınık bireyler topluluğu, hukuku ve düzeni sağlayacak bir devlet kurmak için harekete geçtiler. Siyasal kurumlar kurulmadan, toplumun yumuşak ve biçimsiz dokusu ayakta duramazdı. Sonunda, söz konusu dağınık bireyler birleşerek *Sherifflik* (kolluk) kurumunu kurdular ve böylece devletin temellerini atmış oldular. Bununla birlikte, toplumun tüm bireyleri *Sheriffin* otoritesine boyun eğinceye dek devlet gelişmemiş, ancak söz konusu itaat sağlandıktan sonra ekonomi, din, eğitim vb. alanlardaki kurumlar devlet örgütündeki işlevlerini yerine getirmeye başlayabilmiştir. (Bk. Lipson, *Politika Bilimi*, 76, 77).

⁴⁸² Bk. Hobbes, *Leviathan*, 127-130.

⁴⁸³ Ayrıntılı bilgi için bk. Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 94-96.

zamanda evrenselliğinin kaynağıdır.⁴⁸⁴ Aslında insan haklarına yaşamak için değil, onurlu bir biçimde yaşamak için gereksinim duyulur. İnsan hakları, kişinin özündeki onurdan kaynaklanmaktadır.⁴⁸⁵ İlk kez 1944’de *Philedelphia Bildirgesi*’nde beliren söz konusu kavram 1948’de kabul edilen *Evrensel Bildirge ve Birleşmiş Milletler Kurucu Sözleşmesi*’nde genişçe yer bulmuştur.⁴⁸⁶

(b) Hukukun üstünlüğü ilkesi

Batı’da 18. yüzyılda beliren anayasacılık düşüncesinin bir ürünü olan “hukukun üstünlüğü” kavramı, aslında siyasal iktidarın bütün iş ve işlemlerinde hukukun içinde kalması gerektiğini ifade etmektedir. Bunun bir sonucu olarak, Batı’da siyasal iktidarın sahip olduğu zor kullanma araçları ve üstün güç karşısında toplumu korumak amacıyla “kuvvetler ayrılığı” ilkesi kabul edilerek “sınırlı devlet” düşüncesi ortaya çıkmıştır.

Siyasal iktidar, insanların kendi doğal haklarının daha iyi korunacağını düşünerek ve buna güvenerek kurdukları bir yapıdır. Bu haklar ise doğal hukuk çerçevesinde belirlenmiştir. Toplum, kendi rızasıyla bireylerin korunması için yasama yetkisini siyasal iktidara devretmiştir. Bu yüzden, yasama yetkisi açısından siyasal iktidar, anlaşmadan doğan hukukun üstünlüğü ilkesiyle sınırlandırılmıştır.⁴⁸⁷

İnsan doğa halinde bir takım haklara sahiptir ve toplum haline, yani devlete geçerken bu haklar ortadan kalkmaz. Devlet bu haklarla beraber kurulmuştur. Bu yüzden onları göz önüne almak zorundadır. Birey, her zaman bu haklarını devlete karşı ileri sürebilir. Bu haklar, devlet faaliyetinin sınırlarını belirler. Hukukun üstünlüğü ilkesi, özgür toplumun temel değerlerine dayanır. Özgür toplum, üyelerinden her birinin özgür düşüncesini tam olarak ifade edebildiği bir ortamdır. Özgür toplum, insanın kişiliğini en üstün değer kabul eden ve başta devlet olmak üzere tüm sosyal kurumları bireyin hâkimi değil, hizmetkârı sayan toplumdur.⁴⁸⁸

⁴⁸⁴ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 48, 49, 51. Ayrıca bk. Murat Satıcı, “Hak ve Özgürlük Ütopyası Olarak İnsan Hakları: Felsefesi ve Eleştirisi”, *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2015), 15, 16.

⁴⁸⁵ Erdoğan, “İnsan Hakları Öğretisi”, 37.

⁴⁸⁶ Bk. Elif Çelik, “İnsan Hakları Hukukunda İnsan Onurunun Yeri ve Rolü”, *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi* 9/2 (2019), 291.

⁴⁸⁷ Ağaoğulları vd., *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, 206, 212, 213.

⁴⁸⁸ Esen, *Anayasa Hukuku*, 125, 126, 165, 166.

Hukukun üstünlüğü ilkesine göre, devlet siyasal iktidar yetkisini kullanmayı sağlayan bir araçtır. Burada en üstün değer insandır, insan hakları ve temel özgürlükler kanunun üstündedir. Gerçek iktidar halkın olduğundan, birey siyasal iktidarı kullananları kontrol eder. Hukukun üstünlüğü ilkesinin uygulandığı bir devlette kuvvetler ayrılığı vardır, yargı bağımsız ve aynı zamanda tarafsızdır. Bu ilkenin iki ana düşünceye dayandığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, devlet içinde kullanılan bütün iktidarların hukuktan kaynaklanması ve hukuka uygun biçimde kullanılması, ikincisi ise insanın kişiliğine saygıdır.⁴⁸⁹

(c) **Kamu yararı**

“Kamu” denildiğinde, tek tek bireylerden oluşan kolektif bütün, aslında soyut ve kurgusal bir varlık, metafizik ve organik bir kavram olan *kamusal insan* kastedilir.⁴⁹⁰ Kamusal insanın siyasal alanda temsili için onun sahip olduğu siyasal iktidar yetkisinin bir yöneticiye devredilmesi gerekir. Söz konusu yetki devri vekâlet sözleşmesi yoluyla gerçekleşir. Buna göre, vekil konumunda bulunan yöneticinin, işlerini görmesi için ona yetki veren müvekkili kamusal insanın, yani bir bütün olarak toplumun çıkarlarını/ortak yarar gözetmesi, yapılan sözleşmenin hukuksal ve etik açıdan bir gereğidir. Bu bakımdan kamu yararı, siyasal iktidarın iş ve işlemlerinin hukuka uygunluğunun bir ölçütüdür.

Toplumunu oluşturan bireylerin farklı subjektif istekleri, buna karşılık gözetilmesi gereken çıkarları vardır. İstekler ve çıkarlar kategorik olarak birbirinden farklıdır. Birey kendi çıkarı konusunda yanılabilir ve tam da bu yüzden kendi çıkarlarını koruması için uzman kişileri görevlendirir.⁴⁹¹ Bu durumda, bir uzman olarak siyasal iktidar tamamen subjektif olan bireysel istekler kategorisi yerine, bir bütün olarak toplumun çıkarlarını yerine getirmelidir. Çünkü bireylerin teker teker verdikleri vekâlet sonucunda bir *kamusal insan* oluşmuştur ve artık bireylerin değil, onun çıkarı/ortak yarar söz konusudur.⁴⁹² Bu açıdan bakılınca, siyasal otoritenin bir bireyin veya grubun çıkarını gözetken kararlar alması veya bu yönde bir eylemde bulunması yaptığı sözleşmeyi çiğnemesi anlamına gelir ve meşruiyetini kaybetmesine yol açar.

⁴⁸⁹ Esen, *Anayasa Hukuku*, 167, 168. Ayrıca bk. Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 202-205.

⁴⁹⁰ Bk. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 463.

⁴⁹¹ Bk. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 462.

⁴⁹² Bu durumda, kamusal insanı oluşturan her birey bu ortak yarardan payına düşeni alacaktır.

(d) *Çoğunluk yönetimi*

Çoğunluğun yönetme hakkı, aslında demokrasinin pratik bir ilkesi olup karar alma süreçlerine işlerlik kazandırmayı amaçlar. Yoksa bundan, çoğunluğun aldığı kararların ahlâki üstünlüğe sahip ve doğru olduğu sonucu çıkarılamaz. Çoğunluğun hakkı, çoğunluğun haklılığı demek değildir.⁴⁹³ Çoğunluk yönetimi dinamik bir ilkedir. Halk çoğunluğu durağan bir gerçeklik değildir ve duruma göre değişir. Bu yüzden, bugün çoğunluk olan yarın azınlığa düşebilir ve roller değişebilir. Halkın çoğunluğunda meydana gelen söz konusu değişim, siyasal iktidarın değişebilmesi demektir ki bu da sürekli azınlıkta kalma sorununu önemli ölçüde çözen bir etkidir. Bu ise demokratik sistemin meşruiyetini berkiten bir durumdur.⁴⁹⁴

Her ne kadar çoğunluk yönetimi bir gereklilik olsa bile bu, koşulsuz ve sınırsız bir çoğunluk yönetimi anlamına gelmemelidir. Sınırlı çoğunluk yönetimi, demokrasinin temel bir özelliğidir. Burada kastedilen, azınlık haklarıyla sınırlandırılmış bir çoğunluk egemenliğidir. Azınlığın hakkı olan muhalefet engellenir veya ezilirse o zaman siyasal iktidarın meşruiyetini ortadan kaldıran bir çoğunluk zorbalığı ortaya çıkmış olur.⁴⁹⁵

(e) *Çoğulculuk*

Demokrasideki “çoğunluk” ilkesi, temelde insan haklarıyla çelişmemekle birlikte çoğunluk görüşünün hiçbir ölçüte bağlanmadan geçerli olması gerektiği önkabulü sorun çıkarmaktadır. Bu önkabule göre, bir devlette çoğunluğu elde eden herhangi bir etnik, dinsel veya ideolojik grubun, azınlığın aleyhine olacak şekilde dilediği düzenlemeyi yapması ve yasayı çıkarması meşru sayılmaktadır. Çoğunluğu elinde tutanlar, böylece kendi değerlerini ve çıkarlarını kamusal güç sayesinde başat hale getirebilirler. Oysa, çoğunluğun aldığı bir karar “adil” ve “ahlâki” olma gibi ölçütlerden bağımsız olamaz.⁴⁹⁶

⁴⁹³ Çoğunluk ilkesi, mantıksal olarak oy eşitliğinin zorunlu bir ögesi olarak yorumlanabilir ve bu önermeye dayanılarak bir araya toplanmış olan iradelerin sayıları büyüdükçe kolektif değer ağırlıklarının da büyüyeceği söylenebilir. Fakat bunu söyleyenlere sayıların hak değil, kuvvet oluşturduğu şeklinde ikna edici bir cevap verilebilir. Çünkü çoğunluk bir niceliktir, nicelik ise nitelik doğurmaz. (Bk. Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 178).

⁴⁹⁴ Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 138, 139; Yayla, *Siyaset Bilimi*, 157, 158.

⁴⁹⁵ Bk. Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 51-53, 172.

⁴⁹⁶ Bk. Uslu, “İnsan Hakları”, 411, 412.

İşte, çoğulcu demokrasi kavramı tam da bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Çünkü demokrasi bir “üst dil/*métalangue*” olup farklılıkların katılığını çoğulculuk sayesinde eritir.⁴⁹⁷ Böylece, çoğunluk dışında kalan farklı azınlık gruplarının da karar alma süreçlerine katılmasıyla ahlâki ve siyasi akıl yürütmenin farklı bir tarzı olan çoğulculuk sağlanmış olur.⁴⁹⁸ Çoğulcu demokraside önemli olan, yönetilen halk içindeki azınlığın ve muhalefetin hak ve özgürlüklerinin çoğunluk yönetimi tarafından tanınmasıdır. Günümüzde, çoğulcu demokrasinin vazgeçilmez ayağının insan hakları olduğunu söylemek yanlış olmaz.

İnsan haklarının korunması bakımından önemli olan, siyasal iktidarın kaynağı ve kim tarafından kullanıldığı değil, nasıl kullanıldığıdır. Siyasal iktidar yetkisinin mutlak olması düşüncesi, insan hakları açısından sorunludur. Bu yönden bakıldığında söz konusu yetkinin bir kralda olması, veraset yoluyla elde edilmesi veya demokratik yolla seçilmiş bir parlamento tarafından kullanılıyor olması arasında hiçbir fark yoktur. Siyasal iktidar yetkisi kim tarafından ve kimin adına kullanılıyor olursa olsun, insan hakları ayaklar altına alınıyor, özgürlükler yok ediliyor ve insanlar haksızca öldürülüyorsa onu kullanan yönetim meşru değildir.⁴⁹⁹

b. Sosyo-Politik Meşruiyet

(1) Sosyo-politik meşruiyet kavramı

Önceki bölümde, meşruiyet sorununun “ilkesel” yönünü oluşturan hukuksal meşruiyet incelenmişti. Burada ise meşruiyetin “olgusal” yönü olan sosyo-politik meşruiyet ele alınacaktır. Bu açıdan bakıldığında, siyasal iktidarın meşruluğu siyasal sistemin değer dağıtma işini adil bir biçimde yapması ve içinden çıktığı toplumun gelenekleriyle ve inançlarıyla örtüşen iş ve eylemlerde bulunması ile yakından ilişkilidir.

Siyasal iktidarı halkın gözünde meşru kılan sosyo-politik meşruiyet, sosyal yapıyla ve bir değer dağıtma eylemi olan politikayla ilgili olduğundan⁵⁰⁰ yere ve zamana göre değişkenlik gösterir. Burada belirleyici olan, halkın siyasal iktidarın meşruluğuna inanması ve bunun bir işareti olarak da gönüllü rıza gösterip ona itaat etmesidir. Aslında

⁴⁹⁷ Sami Selçuk, “1999-2000 Adli Yıl Açılış Konuşması”, *Yargıtay Dergisi* 25/4 (1999), 448.

⁴⁹⁸ Bk. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 205.

⁴⁹⁹ Bk. Uslu, “İnsan Hakları”, 411.

⁵⁰⁰ Bk. Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 20.

sosyo-politik meşruiyet, uyrukların bir siyasal iktidara niçin onay verdiklerini, ona neden itaat edip rıza gösterdiklerini anlatır.

Öte yandan, toplumun siyasal iktidar yetkisini kendisine devretmiş olduğu yönetimden bir takım sosyal ve siyasal ihtiyaçlarını gidermesine yönelik istekleri olacaktır. Çünkü ihmal edilebilir olanlar gözardı edildiğinde, bütün toplumsal sistemlerde dört temel değişken vardır ve yönetilenler bu değişkenler çerçevesinde iktidardan bazı taleplerde bulunurlar. Bunlardan ilki ve belki de en belirleyici olanı, üretim güçleri ve ekonomik gelişmişlik düzeyinden oluşan “ekonomi” değişkenidir. İkincisi, toplum içindeki göreceli eşitsizlikler ve bunların kalıtım yoluyla süreklilik kazanması sonucunda oluşan alt topluluklarla örtüşen “sosyal sınıflar” değişkenidir. Üçüncüsü, siyasal iktidarın kurulduğu toplumun tabanındaki açık ya da örtülü temel değerler sisteminden oluşan “ideoloji” değişkenidir. Dördüncüsü ise hukuk aygıtını da içine alacak şekilde otorite rollerini belirleyen bütün kurumlarla örtüşen “siyasal örgütlenme” değişkenidir.⁵⁰¹

Bir siyasal sistemin dinamiklerini oluşturan bu dört değişkene bağlı olarak yönetilenlerin yönetenlere yönelik, otorite aracılığıyla değerlerin dağıtılmasını istedikleri bazı talepleri, buna karşılık yönetenlerin de söz konusu talepleri yeni yasalar, tedbirler, kamuyu bilgilendirme vb. araçlarla cevaplaması söz konusudur.⁵⁰²

İşte, yönetenler ile yönetilenler arasındaki bu ilişkide siyasal iktidarın sosyo-politik meşruiyet derecesini belirleyen şey, siyasal sistemdeki taleplere nasıl ve ne oranda cevap verdiği dir.

(2) Sosyo-politik meşruiyetin dayanakları

Bu başlık altında, siyasal iktidarı siyasal sistemin ana bileşenlerinden birisi olan toplumun gözünde ve gönlünde meşru gösteren, gönüllü rızayı sağlayan ve iktidarın asıl görevi olan değer dağıtma işini adil bir şekilde yaptığını kanıtlayan siyasal araçlar ve yöntemler kısaca incelenecektir.

⁵⁰¹ Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 264, 265.

⁵⁰² Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 207.

(a) Seçim

Seçim; yönetimin kurulması ve yetki anlamındaki siyasal iktidarın yöneticilere devredilmesinde kullanılan, sosyal sınıfların yönetimde eşit biçimde temsilini amaçlayan bir araç olup siyasal temsilin güvencesidir.⁵⁰³ Seçim, genellikle toplumun yönetenlerde kendini görüp tanıdığını simgesel biçimde anlatan bir çeşit görüş birliği töreni olup tıpkı kralın takdis edilmesinde olduğu gibi otoriteleri meşrulaştırır.⁵⁰⁴

Özgür bir ortamda yapılan seçim; yönetilenlerin verdikleri oylarla temsil edilmesi, yönetme yetkisinin çoğunluk oyuyla oluşan temsilî yönetim tarafından kullanılması, seçmenlerin verdikleri oylarla ve seçtikleri temsilcilerle siyasal karar alma süreçlerine katılmaları işlevlerini yerine getirir.⁵⁰⁵

Siyasal iktidara verilen yönetme yetkisinin kaynağı olması bakımından, seçim aynı zamanda yönetenlerin yönetilenler tarafından denetlenmesi anlamına da geldiğinden hukuksal olduğu kadar bir siyasal sınırlama aracı sayılabilir. Belirli bir süre iktidarda bulunan yönetim, söz konusu süre bittiğinde kendisine bu yetkiyi veren halka hesap vermek zorundadır.⁵⁰⁶ Buna göre, seçimin zamanında, özgür ve serbest bir şekilde yapılması veya hiç yapılmaması siyasal iktidarın meşruiyetini etkiler.

(b) Sosyal adalet

Piyasa ekonomisi eşitsizliğe dayandığından eşitsizlik üretir ve bu durum da gelir dağılımında dengesizliğe yol açar. Sosyal sınıflar arasında ortaya çıkan bu dengesizliğin en zayıflar lehine olacak şekilde düzeltilmesi, böylece sosyal adaletin sağlanarak refah devletinin kurulması siyasal iktidarın görevlerinden biridir.⁵⁰⁷

Sosyal adaletin ölçütü, tatmin edilmemeleri halinde bireyin doğrudan zarar göreceği “temel ihtiyaçlar” kategorisidir. Piyasanın, halkın yiyecek, giyecek ve barınak gibi objektif ihtiyaçlarını temsil eden hayatın temel gereksinimlerini karşılayamadığı

⁵⁰³ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 299.

⁵⁰⁴ Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 143.

⁵⁰⁵ Bk. Yılmaz Aliefendioğlu, “Temsili Demokrasinin Seçim Ayağı”, *TBB Dergisi* 60 (2005), 74.

⁵⁰⁶ Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 281, 282.

⁵⁰⁷ Bk. Yayla, *Siyaset Bilimi*, 392.

durumlarda, yönetimin bunları sağlayacak tedbirleri alması sosyal devletin başlıca özelliklerinden biridir.⁵⁰⁸

Öte yandan, sosyal adaletin bir başka görüntüsü de ihtiyaçların aksine subjektif özellik gösteren ve tatmin edilmemeleri halinde bireyin doğrudan zarar görmeyeceği “istekler” kategorisinin yeterince yerine getirildiği refah devletidir. Yeniden dağıtma ile ilişkili olan refah devleti, güçlü bir devletin kendi halinde işleyen bir piyasadan daha etkili bir şekilde refah sağlayabileceği düşüncesine dayanır. Aslında refah devleti, hayatın çeşitli zorlukları ve öngörülemeyen olayları karşısında bütün yurttaşların faydalanacağı bir “toplumsal sigorta” işlevi görür.⁵⁰⁹

Refah devletine giden yolda, devletin yerine getirmekle yükümlü olduğu görevler zamanla genişleyerek başlangıçtaki koruma ve güvenlik ödevinden adalete, oradan da insanın insanla ve eşya ile olan ilişkilerini kapsayacak şekilde toplumda istikrar ve düzenin sağlanmasına doğru evrilmiştir. Toplumun tüm kaynaklarını işletebilecek bir güce sahip olan devlet, önceleri hayır kurumlarının ve özel kişilerin yerine getirdikleri okul ve hastane yapımı, yoksullara ve yaşlılara yardım gibi ekonomik düzene ahlâki boyut katan eylemleri üstlenerek adaletten refah devletine geçilmiştir. Gerçekte refah, adaletin insan onuruna yaraşır bir duruma getirilmesinden başka bir şey değildir.⁵¹⁰

(c) Siyasal katılım ve temsil

Katılımcılık demokratik ilkelere biridir. Bu, halkın siyasal iktidar yetkisini kullanacak olan yönetimi seçtikten sonra, kurmuş olduğu çeşitli sivil toplum örgütleri aracılığıyla yönetim tarafından alınacak kararlara katılabilmesi, onları etkileyebilmesi ve gerekirse değiştirebilmesi anlamına gelir.⁵¹¹

Altan denetimi ve karar alma süreçlerine katılımı sağlayan bir kamusal iletişim imkânının varlığı, toplum ile devlet arasında kurulacak demokratik bir yönetim için gerekli bir koşuldur. Diğer bir söyleyişle rasyonel yasal otoriteyi hayata geçiren modern devlet iktidarının meşruiyeti sadece yasalarla değil, aynı zamanda diyalog ve iletişime dayalı bir rasyonelliği esas alan normatif ilkeler yoluyla da değerlendirilmelidir. Halk,

⁵⁰⁸ Bk. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 269, 270.

⁵⁰⁹ Bk. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 426-436.

⁵¹⁰ Lipson, *Politika Bilimi*, 78, 244, 245.

⁵¹¹ Bk. Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, 355.

hukuksal ve siyasal bakımdan kendisini yönetimde ifade edebilmelidir. Halkın yöneticiyi seçmekle yetinip başka bir şeye karışmaması gerektiğini düşünmek, kabul edilemeyecek seçkin bir görüştür. Adil bir yönetimin temel amaçlarından biri de yaygın siyasal katılım ve temsil olmalıdır.⁵¹²

Siyasal katılım ve temsilin amacı her türlü düşüncenin siyasal yönetim alanında yer alabilmesi, sesini duyurabilmesi, haklarını ve çıkarlarını her alanda savunabilmesidir. Yönetilenlerin yöneticiye itaat etmeleri için karar alma süreçlerinde temsil edildikleri inancını taşımaları gereklidir. Siyasal iktidarın temel bileşeni ve rızanın göstergesi olan itaat ancak bu yolla sağlanabilir. Toplumun temsil edildiğine inanması, ancak somut ve rasyonel bir biçimde temsil edilmesiyle mümkündür.

(d) Liyakat

Adına devlet denilen devasa hizmet örgütünü, uğruna kurulmuş olduğu kamusal yararı gerçekleştirme amacına ulaştıracak olan kamu görevlileridir. Liyakat; kamu görevlerine, söz konusu amacın gerçekleşmesine katkıda bulunacak en uygun kişilerin atanması anlamına gelir. Meritokrasi de denilen liyakat sisteminin iki temel koşulu; yerine getirilmesi istenen hizmete uygunluk ve tarafsızlıktır. Burada tarafsızlıktan maksat, kamu görevlilerini seçen idarenin ve siyasal iradenin seçme işini yaparken tarafsız olmasıdır. Kamu görevlerine yeterliliklerine bakmaksızın sadakatlerinin bir ödülü olarak kendisi gibi düşünenleri getiren bir siyasal iradenin uyguladığı sisteme liyakat sistemi değil, olsa olsa “yağma sistemi/*spoils system*” denilir.⁵¹³

Liyakat sisteminde, kamu görevine atama yapılırken toplumun bütün kesimlerinin temsil edilmesini sağlama yaklaşımı öncelenir, atanacak kişilerin üstün karakterli ve kamu yararı bilincine sahip olmaları gözetilir, atanmanın yapılacağı görev için gerekli olan yeterliliğe ve niteliklere sahip olmaları önemsenir.⁵¹⁴ Kamudaki idari görevlere bütün bu özellikler göz önüne alınarak yapılan atamaların, toplumun siyasal iktidarın meşruluğuna duyduğu inancı güçlendireceğini söylemek hiç de yanlış olmaz.

⁵¹² Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, 356.

⁵¹³ Bk. Sait Güran, *Memur Hukukunda Kayırma ve Liyakat Sistemleri* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1980), 85, 86, 123; Selma Karatepe - Salim Kurnaz, “Kamu Yönetiminde Liyakat İlkesi: İngiltere Örneği Üzerinden Türkiye İçin Bir Değerlendirme”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XLVI/1 (2019), 81, 82.

⁵¹⁴ Güran, *Memur Hukukunda Kayırma*, 132, 136.

(e) Şeffaflık ve hesap verebilirlik

Kamu yönetiminde şeffaflık/açıklık, yönetilenlere bilgi edinme hakkının tanınmasıyla gündeme gelmiş bir konudur. Sözü edilen hakkın kabulüyle, geleneksel yönetim şekli köklü bir değişim geçirerek siyasal iktidarın bütün iş ve işlemleri şeffaflık sayesinde denetlenebilir hale gelmiştir. Bu mekanizma sayesinde, siyasal iktidarın halktan topladığı vergileri gereksiz yerlere harcaması veya yolsuzluk yapması engellenmiş, devletin elindeki bilgi ve belgelere erişim hakkı gündeme getirilerek yönetimin hesap verebilirliği sağlanmış olur. Şeffaflık ve onun bir sonucu olan hesap verebilirlik, kamu kaynaklarının etkin ve verimli bir şekilde kullanılmasına, böylece vergisini ödeyen yurttaşların siyasal itidara duydukları güvenin artmasına yol açar.⁵¹⁵

Hesap verebilirlik; bir yetki sahibinin, sorumluluklarını nasıl yerine getirdiğini açıklaması veya ispat etmesi zorunluluğu olarak tanımlanabilir. Kamu yönetiminin temel unsurlarından biri olan hesap verebilirliğin birincil işlevi demokratik kontroldür. Böylece, halkın siyasal iktidara devretmiş olduğu yetkinin kötüye kullanılıp kullanılmadığı kontrol edilerek olası rüşvet, yolsuzluk ve kayırmacılık gibi istenmeyen durumlara karşı bir güvence sağlanmış olur. Yönetimde hesap verebilirliğin iki önemli amacı vardır. Birincisi, yetkinin yanlış veya kötüye kullanılmasına engel olmak, ikincisi ise kamu kaynaklarının hukuka ve kamu değerlerine uygun biçimde kullanılmasını teminat altına almaktır.

(f) Muhalefet

Muhalefet, iktidardan farklı bir kamusal ifadelendirme imkânının somutlaşmış halidir. Çeşitli toplumsal sınıfların farklı çıkarlarını ve taleplerini kamusal alanda ifade etmeleri, ancak örgütlenmiş bir muhalefet sayesinde gerçekleşebilir. Siyasal alanda temsil edilemeyen her çıkar veya görüş, uzlaşma dışı kalacağından toplumsal huzursuzluklara ve siyasal istikrarsızlıklara neden olur. Çıkarlar ve görüşler arasında bir denge kurulmadan sosyal ve siyasal barış sağlanamaz. Demokratik siyasal sistemler bakımından

⁵¹⁵ Ramazan Şengül, “Kamu Yönetiminde Şeffaflık Dönüşümü”, *Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Dergisi* 4/5 (2018), 156.

bir normatif meşruiyet ilkesi olan çoğulculuğun gerçekleşebilmesi ve sahici siyaset alternatiflerinin ortaya konulabilmesi için muhalefetin varlığı zorunludur.⁵¹⁶

Liberal demokrasinin yaşamsal bir bileşeni olan muhalefetin üç temel işlevi vardır. Öncelikle sınırlı yönetimin sağlanmasını kolaylaştırarak siyaset üzerinde biçimsel bir denetim görevi görür. İkinci olarak denetleme ve gözetimi garanti etmekle kamu politikasının kalitesini artırır ve kusurlarından dolayı siyaseti iktidara sorumluluk yükler. Üçüncü olarak da seçmenleri bilgilendirmekle daha nitelikli parti hükümetleri arasında onlara seçme şansı vererek demokratik hesap verebilirliği güçlendirir.⁵¹⁷

Muhalefetin bir siyaset sistemde gördüğü işlev göz önüne alındığında, farklı sosyal sınıfların siyaset alanında kendilerini ifade edebilmesi, alınan kararları eleştirebilmesi ve farklı bakış açıları ortaya koyarak alternatif siyasetler üretebilmesi, çoğulculuğun getirdiği bir zenginlik olup istikrarın güvencesidir. Toplumun “biz” ve “onlar” şeklinde Schmittyen bir yaklaşımla ayrıştırılıp kutuplaştırılmasının, iktidarın meşruluğunu önemli ölçüde zedeleyen bir siyaset tercih olduğu açıktır.⁵¹⁸

(g) Siyaset kültürle uyumluluk

Bir toplumun siyaset sistemle, siyaset kurumlarla, siyaset semboller ve değerlerle ilgili düşünce, inanç, algılama ve davranış biçimlerinin bütününe “siyaset kültür” denilir. Siyaset kültürün uzun bir geçmişe dayanan sosyo-ekonomik, psikolojik, dinsel ve tarihsel kökenleri vardır. Her toplumun yaşamış olduğu coğrafyanın, uzak geçmişten beri başından geçen olayların ve dinî inançların şekillendirmiş olduğu bir “ruh hali/zihniyeti” vardır. Söz konusu ruh hali, derinden çalışarak siyaset düzeni besler, bireylerin siyaset rollerine ve davranışlarına yön verir.⁵¹⁹

⁵¹⁶ Bk. Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, 247; Levent Köker, “Seçim Sistemleri ve Siyasî Çoğulculuk: Demokratik Meşruluk Açısından Bir Değerlendirme”, *Anayasa Yargısı* 23 (2006), 201, 202, 204.

⁵¹⁷ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 290, 291.

⁵¹⁸ Carl Schmitt’in “dost-düşman” kavramsallaştırması çerçevesinde ortaya çıkan “biz-onlar” düalistesinde, “düşman” ya da “onlar” politik birlik tarafından dışlanan alanda bulunur. Politik birliğin sağlanması için “ötekinin” dışlanması gerekir. Ona göre, toplum homojen bir birliğe sahip olmalıdır, farklılıklar olabildiğince törpülenmelidir. Politik birlik ancak dost-düşman karşıtlığı üzerinden kurulabilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bünyamin Bezci, *Carl Schmitt’in Politik Felsefesi* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006), 43-57.

⁵¹⁹ Yayla, *Siyaset Bilimi*, 345; Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 173.

Toplumsal sistemlerin dört temel değişkeninden birisi olan “ideoloji” değişkenini oluşturan siyasal kültür, iktidarın meşruluğunun ve egemenliğini sürdürmesinin belirleyici bir unsurudur.⁵²⁰ Siyasal kültür, bireylerin siyasal olayları nasıl yorumlayacağını ve onlara nasıl tepki vereceğini, dolayısıyla iktidarın bir toplum içerisindeki konumunu ve meşruluk derecesini belirleyen zihniyeti gösterir.⁵²¹

Siyasal kültürün, meşruluğu belirleyen bu özelliği yanında onun negatif tarafını oluşturan bir özelliği daha vardır. İktidarı elinde tutanlar eğitim kurumları, kitle iletişim araçları vb. siyasal sosyalizasyon vasıtalarını kullanarak yeni bir siyasal kültür kodu oluşturup “olgusal” anlamdaki meşruiyeti devşirmeye çalışabilirler. Özellikle, çağdaş devlet aygıtının bütün toplumsal alanlara nüfuz etmiş olan ideolojik hegemonyası, halkın siyasal kültür kodlarını istenen yönde değiştirerek iktidarın sürdürülmesi için ona gerekli olan meşruluğu sağlayabilmektedir. Özetlemek gerekirse, bir siyasal iktidarın zora başvurmadan sürdürülebilmesi, onun halkın siyasal kültürüyle uyum içerisinde bulunmasına bağlıdır.

B. İSLAM HUKUKUNDA MEŞRUIYET

Orta Çağ’da, siyasal düzenin evrendeki hiyerarşinin bir yansıması olduğu kabulüne dayalı olan geleneksel meşruiyet anlayışı nedeniyle iktidarın meşruluğu konusu gündeme gelmemiştir. Batı’da, modern devletin ilkelerinin ortaya konulmaya ve sistematize edilmeye başlandığı 16. yüzyıldan itibaren meşruiyet kavramı ortaya çıkmış ve siyasal iktidarın meşruluğu sorgulanmaya başlamıştır. Buna bağlı olarak, meşruiyet kavramının modern zamanın bir ürünü olduğu söylenebilir.

Kur’ân, Sünnet ve klasik dönem İslam yazını incelendiğinde, iktidarın manevi unsurunu oluşturan ve bir topluluğu yönetme hakkı anlamına gelen meşruiyet kavramını doğrudan karşılayan bir sözcüğün bulunmadığı anlaşılır. Bununla birlikte, meşruiyetin belirleyici ve temel ölçütü olan rızaya dayalı “itaat”, siyasal iktidarın sivil meşruiyet dayanağı ve yönetilenlerin onayı anlamına gelen “biat”, iktidarın değer dağıtma eyleminde ve diğer tüm iş ve işlemlerinde meşruluğunun ölçütü olan “adalet”, siyasal

⁵²⁰ Bk. Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 105.

⁵²¹ Ahmet N. Yücekök, *Siyasetin Toplumsal Tabanı* (Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1987), 17.

temsilin ve yönetime katılımın göstergesi olan “şûrâ” kavramları hem Cahiliye döneminde hem de Kur’ân ve Sünnette sıklıkla kullanılmıştır.

Bu bölümde, meşruiyetin bileşenleri ve temel meşruiyet dayanakları göz önüne alınarak Cahiliye dönemi siyasal kültüründe ve İslam hukukunun temel kaynaklarında geçerli meşruluk kodları satır aralarından ayıklanıp ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. İslam’dan Önce Arap Toplumunda Meşruiyet

İslam öncesi dönemin Arap toplumunun meşruiyet algısının izini sürmek üzere, Mekke ve çevresinden oluşan coğrafyada yaşayan topluluklar ve bunların siyasal sistemleri esas alınacaktır. Hatırlanacağı üzere, söz konusu bölgede yerleşik ve göçebe olmak üzere iki tür topluluk yaşamasına rağmen, her ikisinde de dışsal bir egemenliği asla kabul etmeyen, soy birliğine dayalı bir kabile kültürünün baskın olduğu söylenmiştir.

Yaşayan bir organizma olan kabilenin, temsil ettiği toplumsal eylem sisteminde temelde dört işlevin yerine getirilmesi gerekir. Bunlardan birincisi, sistemin ihtiyaç duyduğu kaynakları başka sistemlerden sağlayarak bunları iç tüketime uyarlaması ve kendi ürettiklerini diğer sistemlere sunmasını anlatan “uyum” işlevidir. İkincisi, sistemin hedeflerinin belirlenerek bunları gerçekleştirmek için kaynak ve enerji kullanılması anlamına gelen “amaç kovalama”dır. Üçüncüsü, sistemin hızlı değişimlere ve ağır çalkantılara karşı korunması ve yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan denge halinin sağlanması demek olan “bütünleşme”dir. Dördüncüsü ise sistemin eyleme geçebilmesi için gereken gücü ona sağlayan değerler sistemini ve ideolojiyi gösteren “kültür”dür.⁵²²

Siyaset olgusu göz önüne alındığında bu işlevler ikiye indirgenebilir. Birincisi, topluluk içindeki işbirliğini düzenleyerek sosyal düzeni kuran ve destekleyen, ikincisi ise siyasal birliğin savunulmasını sağlayarak güvenliği garantileyen işlevlerdir. Kısaca söylemek gerekirse, siyasal örgütlenme içe dönük işbirliğinin ve dışa dönük bağımsızlığın kurulup korunmasını sağlayan bütüncül örgütlenmenin bir şeklidir.⁵²³

Bir kabileden/tribü yönetici konumunda olmakla birlikte, aslında “yoğunlaşmış” ya da “farklılaşmış” zorlayıcı siyasal iktidardan yoksun olan bir reisin veya şefin, topluluğun

⁵²² Bk. Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 241, 242.

⁵²³ Bk. Balandier, *Siyasal Antropoloji*, 15, 25.

varlığını koruyup sürdürmesini sağlayan söz konusu işlevleri yerine getiren ve doğrudan bunlarla örtüşen niteliklere ve yeteneklere sahip olması gerekir. Doğal olarak, bu nitelikler ne kadar üstün ve yetkinse reisin meşruluk derecesi de o kadar yüksek olacaktır.

İslam'ın ortaya çıktığı coğrafyada, topluluğun ihtiyaç duyduğu; hırsızlığın cezalandırılması, cinayetlerin öcünün alınması, öldürülenlerin diyetlerinin veya esirlerin fidyelerinin ödenmesi, bireyler arasındaki uyuşmazlıkların çözümlenmesi, iç huzurun sağlanması, savaş etkinliklerinin düzenlenmesi, yiyeceklerin ve zenginliklerin dağıtımı gibi yönetsel işlevler, henüz siyasal iktidarı farklılaşmamış olan “bölünmemiş toplumun” yaygın sosyal denetimi altında gerçekleştiriliyordu.⁵²⁴

Topluluğun reiste bulunması gerektiğine inandığı özellikler ve yetenekler, aslında onu nerede konumlandığının bir göstergesidir. Kabilenin, kendi bütünlüğünü koruyarak varlığını sürdürebilmesi için ihtiyaç duyduğu her şey, liderleri olan reisin şahsında somutlaşır. Kabile kendisini onda bulur, onunla var veya yok olur, hatta Arapça'da “reis” ile “baş” sözcükleri aynı kökten türemiştir.⁵²⁵

Bir Arap kabilesinde, siyasal iktidarı temsil eden reisin seçiminde topluluğun yukarıda tanımlanan siyasal işlevler çerçevesinde esas aldığı meşruiyet dayanakları iki başlık altında incelenebilir:

a. Kabilenin Ekonomik ve Sosyal Düzenine İlişkin Meşruiyet Dayanakları

Bir kabilenin sınırlı ekonomik değerlerinin üretilmesi ve dağıtımı önemli bir siyasal işlev olup reisin sorumluluğu altındaydı. Cahiliye Araplarının reis seçiminde önem verdikleri niteliklerin başında cömertlik geliyordu. Aslında kabile reisi, topluluk tarafından kendisine tanınmış olan bazı ekonomik ayrıcalıkların bir bakıma bedelini cömertliğiyle ödemek zorundaydı. Siyasal iktidar ilişkisi “mübadele/dağıtım” üzerine kurulmuştu ve reis mübadele koşullarına uyduğu sürece meşruiyetini koruyordu. Ünlü Arap hatiplerinden biri olan Ahnef b. Kays'a (öl. 67/687) seyyidin kim olduğu sorulunca, bu durumu özetler biçimde şöyle söylemiştir: “Nefsinde zelil, malında ahmak olan ve

⁵²⁴ Bk. Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 182; Ali, *Mufassal*, 5/248-265, 488-506, 604-607.

⁵²⁵ Bk. Ferâhîdî, “res”, 2/82. Araplardaki reislik ölçütleri, kabilenin siyasal kültür kodlarına ve zamanın ruhuna uygun ihtiyaçlarına göre değişkenlik gösteriyordu. Örneğin, Mudar kabilesi reislik konusunda içlerindeki en zeki olana öncelik verirken, Rebi'a kabilesi en çok yemek yedireni, Yemen kabileleri ise en soylu olanı bu göreve getiriyordu. (Bk. Âlûsî, *Bülûgu'l-erab*, 2/187).

halkının işiyle ilgilenen kişidir.”⁵²⁶ Bir başkası da şöyle demiştir: “Biz ancak evini bize açan, onurunu ayaklarımızın altına seren ve malını bize veren kimseyi seyyid yaparız.”⁵²⁷

Bu sözler irdelendiğinde, adı geçen mübadele/dağıtım ilişkisi daha iyi anlaşılır. Kabile reisi, topluluk ona izzet ve onur bağışlamış olduğu için alçak gönüllü ve mütevazı olmalı; topluluk ona bazı sosyo-ekonomik ayrıcalıklar sağladığı için elinde ne varsa delicesine dağıtmalı; topluluk ona güvenerek bu göreve getirdiği için evini herkese açık tutup kendi işinden önce kabilenin işleriyle ilgilenmelidir. Görüldüğü üzere, kabile toplumunun yoğunlaşmamış siyasal iktidar yapısı “karşılıklılık” ilkesine dayanmaktadır.

Arap toplumunda, kabile reisine bazı sosyo-ekonomik ayrıcalıklar tanınıyordu. Bunlar; savaşa giderken yolda ele geçirilen ganimeti/*neşîta*, savaştan sonra elde edilen ganimetin dörtte birini/*mirbâ‘* ve bölünme imkânı olmayan ganimeti/*fudûl* alma, ganimet pay edilmeden önce içinden dilediği değerli şeyi seçme/*safiyy*, belirli bir araziye başkalarının izinsiz yararlanamayacağı şekilde kendisi için çitleme, çok sayıda kadınla evlenme olarak sayılabilir.⁵²⁸

Öte yandan, sözü edilen mübadelenin bir gereği ve bu ayrıcalıkların bir karşılığı olarak reisin de bazı yükümlülükleri vardı. Kabile üyelerine ve gelen konuklara evini açıp onları kendi cebinden ağırlamak, kabile üyelerinin durumlarını kontrol etmek, esir düşen olursa kurtuluş fidyelerini vermek, topluluk üyelerinin ödeyemediği ağır diyetlere ortak olmak vb. bu yükümlülüklerden bazılarıdır. Bir kabile üyesinin işlediği her suçun ondan sorulması, onun başına sarılması yüzünden Araplar kabile reisine *سید معمم*⁵²⁹ derlerdi.

Kabilenin, sosyal düzeninin ve geleneklerinin korunmasına ilişkin olarak reiste aradığı nitelikler ise sabırlı olması, halkının eziyetine katlanması, çabucak kızmaması, arabulucu olması, kalbini herkese açması, aceleyle karar vermeden teenniyle hareket

⁵²⁶ İbn Hamdûn, *Tezkira*, 2/19.

⁵²⁷ İbn Kuteybe, *‘Uyûnü’l-ahbâr*, 1/226. Dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi, Yeni Gine’nin doğusunda bulunan Trobriand takımadaları halkını yöneten şefin de sınırlı bir iktidarı vardı ve bu iktidarı koruması, elinde ne varsa dağıtmasını ve topluluğa bağışlamasını öngören “büyük sağlayıcı” ya da “dağıtım şefi” rolünü iyi oynamasına bağlıydı. [Bk. Marvin Harris, *Yamyamlar ve Krallar: Kültürlerin Kökenleri*, çev. M. Fatih Gümüş (Ankara: İmge Kitabevi, 1994), 115, 119; Bronislaw Malinowski, *İlkel Toplum*, çev. Hüseyin Portakal (Ankara: Öteki Yayınevi, 1998), 36, 66].

⁵²⁸ Ali, *Mufassal*, 4/348, 5/264, 266.

⁵²⁹ “Sarı giydirilmiş seyyid.” Çünkü bütün bunlar, bir sarığın başa dolanması gibi, gelip kabile reisinin başına dolanıyordu. (Bk. Ali, *Mufassal*, 4/348, 584).

etmesi ve topluluk üyeleri karşısında büyüklük taslamayıp onlardan birisi gibi olmasıydı. Bütün bu nitelikler, onun kabile üyelerinin gözünde meşruluğunu sağlıyordu.⁵³⁰

Topluluğun, sistemin bir parçası olan reise tanıdığı olduğu bütün bu ayrıcalıkların işlevsel bir geri dönüşü/*feed-back* vardır. Siyasal ve sosyo-ekonomik değerlerin emredici yoldan dağıtılması anlamına gelen siyasetin bir gereği olarak, toplumsal taleplerin yapısal ve kültürel açıdan ayarlanması/*regulation* işlevi burada devreye girerek reisin toplumdan aldıklarını yine topluma sunmasını, meşruiyetinin bir göstergesi haline getirmektedir.⁵³¹

b. Kabilenin Siyasal Birliğine ve Güvenliğine İlişkin Meşruiyet Dayanakları

Topluluğun iç bütünlüğünün korunması ve dış saldırılar karşısında güvenliğinin sağlanması da reisin yerine getirmesi istenen siyasal işlevler arasındaydı. Cahiliye Arapları reis seçiminde bu konuyu da gözetmişler ve liderlerinde cesaret, hatiplik ve istişare ile karar verme niteliklerini aramışlardır. Bütün bu niteliklerin, kabilenin siyasal bütünlüğü ve güvenliğine dair işlevlerle örtüştüğü söylenebilir.

Kabile üyeleri özgürlüklerine son derece düşkün olduklarından mutlak itaatleri söz konusu değildi ve buna bağlı olarak kabile reisinin mutlak bir otoritesi yoktu. Çünkü topluluğun yazılı olmayan anayasasına göre özgürlük, eşitlik ve kardeşlik kabilenin en temel ilkelerini oluşturuyordu.⁵³²

Kabilenin siyasal sistemi danışmaya dayanır, görüş sahibi olanlar veya bilgelikleriyle sivrilenler danışma kurullarında bulunmaya hak kazanırlardı. Kabilenin siyasal kültürüne göre, reis karar alma sürecinde aşiret başkanlarından oluşan kabile meclisinin görüşünü alarak kararını oluşturur ve böylece topluluğun bir çeşit temsil yoluyla karar süreçlerine katılımı sağlanarak rızası alınırdı. Reisin bu görevde

⁵³⁰ Bk. Ali, *Mufassal*, 4/344, 345.

⁵³¹ Bk. Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 208, 235.

⁵³² Emin, *Fecru'l-İslâm*, 1/44; Lewis Henry Morgan, *Eski Toplum*, çev. Ünsal Oskay (İstanbul: Payel Yayınevi, 1994), 1/177. Sosyal tabakalaşmanın ve dolayısıyla da eşitsizliğin hâkim olmadığı toplumlarda “asil şefin/*seyyid*” temel özelliği, iktidar gücünü tam olarak kullanamaması, yasa yapma yetkisi bulunmayıp örfü ve âdetleri devam ettirmekle yükümlü olması ve yürütme gücünün tek sahibi olmamasıdır. Zorlama yetkisiyle öne çıkan “güçlü şefin/*kral/melik*” aksine, asil şef uzlaştırma yeteneği, cömertliği ve ikna kabiliyetinin göstergesi olan hitabetiyle öne çıkmaktadır. (Bk. Balandier, *Siyasal Antropoloji*, 47). Clastres’in belirttiğine göre, Eski Dünya’dan uzakta Amerika kıtasında yaşayan kabilelerde de şefin meşruluğunu belirleyen üç ölçüt vardı. Şef öncelikle barışın mimarı ve uzman bir arabulucu olmalı, ikinci olarak cömert olmalı ve insanların isteklerini geri çevirmemeli, üçüncü olarak da iyi bir hatip olmalıydı. (Bk. Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, 28).

kalabilmesi, kendisini seçenlerin ona rıza gösterip meşruluğuna inanmalarına bağlıydı. Başına buyruk hareket edip kendini kayıran, topluluğun haklarına saygı göstermeyen reisin sonu ölüm olabilirdi.⁵³³

Diğer yandan, topluluğun siyasal birliğini koruyup parçalanmasına engel olmak üzere reiste aradığı en önemli yeteneklerden biri de hitabetti.⁵³⁴ Kabile, “yaygın” bir siyasal iktidar alanı olan reisi “güçsüz” bir şekilde hizmetinde tutuyordu. Onun en önemli özelliği, iyi konuşma yeteneğinden doğan sözüydü. Aslında teknik bir üstünlük olan iyi konuşma yeteneği, reise birliğin, barışın ve törelere saygının erdemlerini dile getirerek toplum içinde ortaya çıkıp kısa sürede çatışmaya dönüşebilecek uyuşmazlıkları çözmeye hakem olma görevi yüklemekteydi. Çünkü kabile bütünlüğünün korunması esastı.⁵³⁵

Topluluğun dış saldırılara karşı güvenliğinin sağlanması en önemli siyasal işlevlerden biriydi. Bu yüzden, kabile akli reiste cesaret ve atılganlık niteliği arıyordu. Reis, savaşta halkının önünde olmalı, ölümden korkmamalı ve savaş planı yapmalıydı. Kabilenin ruhu ve sembolü olan reis savaşta yaralanır, korkaklık gösterir veya öldürülürse çoğunlukla kabilesi kaçıp dağılırdı. Bu da kabile bütünlüğünün parçalanması demekti.⁵³⁶

Bu bilgilerden hareketle, kabile dinamiklerinin hüküm sürdüğü İslam öncesi Arap toplumunda geçerli olan ve “asil şefin/*seyyid/reis*” şahsında temsil edilen yoğunlaşmamış veya zorlayıcı olmayan siyasal iktidarın meşruiyet dayanaklarının, topluluğun sosyo-ekonomik ve sosyo-politik ihtiyaçlarını gidermeye dönük işlevlerin gerçekleştirilmesine yönelik nitelik ve yeteneklerden oluştuğu söylenebilir. Söz konusu meşruiyet dayanakları, her kabilenin siyasal kültür koduna göre az çok değişiklik gösterse de temelde özdeştir.

2. İslam Hukuku Kaynaklarında Meşruiyet Kavramı

Meşruiyet sözcüğü İslam hukukunun temel kaynakları olan Kur’ân ve Sünnette geçmemekle birlikte günümüzdeki *iktidar* kavramının iki bileşeni olan *emir* ve *itaat*

⁵³³ Ali, *Mufassal*, 4/352. Örneğin, yönetimde keyfilik sergileyip zorbalık yaparak verimli bir araziye kendine ayıran ve izin almaksızın orada kimsenin hayvan otlatmayacağını söyleyen Rebi’a kabilesinin reisi Küleyb b. Vâil bir kabile üyesi tarafından öldürülmüştür. (Bk. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 1/52; Ali, *Mufassal*, 4/352).

⁵³⁴ Ali, *Mufassal*, 4/350.

⁵³⁵ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 191.

⁵³⁶ Ali, *Mufassal*, 4/345; Morgan, *Eski Toplum*, 1/161, 256.

sözcüklerinin sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Burada siyasal iktidar ilişkisinin belirleyeni, emir verme ve zor kullanma hakkının onaylanması anlamına gelen itaattir. İtaat, siyasal bir eylem olup birleşmeyi sağlar ve kamusal insanı oluşturur. Emir, itaat sayesinde varlık kazanır ve işlevsel hale gelir. Meşruiyet, bu ikisi arasındaki ilişkiyi düzenler; emreden veya yasaklayanın bu yetkiyi kimden ve nasıl aldığını, ona niçin itaat edileceğini söyler.

Kabile kültürünün yaygın biçimde yaşandığı ve içselleştirildiği bir coğrafyada inmeye başlayan ilahi vahiy, İslam devletinin temelini atacak siyasal toplumu oluşturmak amacıyla muhataplarından alışkın olmadıkları bir şeyi, aynı kabilede olmayan tek bir otoriteye itaat etmelerini istemiştir. Çünkü devletin koruması olmadan, dinin varlığını ve işlerliğini sürdürmesi, Allah'ın mesajını insanlığa ulaştırması imkânsız gibidir.⁵³⁷

Tevhit inancının siyasal alana bir yansıması olarak dağınıklığın kaosundan kurtulan kabileler birleşip kamusal insanı meydana getirmiş ve böylece ilahi iradeyi gerçekleştirecek olan devleti kurmuşlardır. Sonuçta omurgasız, gevşek bedenli, güçsüz bir topluluk, aynı zamanda siyasal liderleri olan Hz. Peygambere itaatleri sayesinde dimdik ayakta duran, omurgalı ve tarih yazan güçlü bir yapıya dönüşmüştür.⁵³⁸

Hız. Peygamber, insanlara dini tebliğ etmekle görevli olmakla beraber yaptığı işin gereği olarak, ona inananlar siyasal bir birlik meydana getirdiler. Her ne kadar boyun eğip itaat etme anlamına gelen “din” Allah ile insan arasındaki bir ilişki biçimi olsa da ortak inanç paydasında birleşen inananlar sosyal bir grup oluştururlar. Mucizelerin veya mutlak bir inancın getirdiği meşruiyet algısı sonucu peygamberlerine itaat bağıyla bağlanmış olan bu insanların bir araya gelişleri doğal olarak siyasal iktidarı doğurmuştur. Çünkü

⁵³⁷ Bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Dürrü's-sülûk fî siyâseti'l-mülûk*, thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed (Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1997), 90; Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* (Kahire: Dâru'l-Basâir, 2009), 504-506.

⁵³⁸ “*Ey iman edenler, Allah'a itaat edin! Peygambere ve sizden olan yöneticilere de itaat edin!*” (en-Nisâ 4/59). İlahi irade, özgürlüğe düşkünlükleri ve otoriteye boyun eğmemeleriyle tanınan Arapların tek bir otoriteye itaat etmelerini emrederek, dini koruyacak ve dünyaya yayıp tanıtacak bir devletin kurulmasını sağlamıştır. Gönüllü itaat sihirli bir eylemdir, hatta zamanla alışkanlık ve âdete dönüştüğü için itaate “din” de denilmiştir. [Bk. Ebû Hilâl el-'Askerî, *el-Fürûku'l-lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selîm (Kahire: Dâru'l-'İlm ve's-Sekâfe, 1998), 221]. Bir ürünün ortaya çıkması için evrendeki her şeyin çift yaratılmış olmasında gözlendiği gibi; otoritenin, dolayısıyla da toplumsal düzenin oluşması ve böylece devlet aygıtının işlemeye başlaması “ürünü” ancak “emir” ve “itaat” evliliğiyle belirlemektedir. İtaat olmaksızın bir emrin sonuç ve ürün vermesi, eyleme geçilmesi mümkün değildir.

aynı amaçla bir araya gelmiş olan insanlar, dünya işlerinin düzenlenmesi için otoriteye ihtiyaç duyarlar ve bunun kaçınılmaz sonucu siyasal iktidarın belirmesidir.⁵³⁹

Bir toplumsal iktidar biçimi olan devlette, meşruiyetin göstergesi emir ile itaat arasındaki ilişkidir. Korkudan dolayı emre itaat ediliyorsa meşruiyetin temel ölçütü olan itaat eylemi zayıf olacağından siyasal iktidar ilişkisi her an bozulabilir.⁵⁴⁰ Aksine, emri verenin itaate hakkı olduğuna inanılarak ve ahlâken bunun zorunlu olduğu kabul edilerek verilen emre gönülden itaat ediliyorsa söz konusu ilişki güçlü, siyasal iktidar meşrudur. Burada, kime ve niçin itaat edileceği önemlidir. Bu yüzden, meşruiyetin belirleyicisi olan itaatin muhatapları ve sınırları Kur'ân⁵⁴¹ ve Sünnet⁵⁴² tarafından özenle açıklanmıştır.

Siyasal iktidar yetkisini kullananlara itaat, Kur'ân ve Sünnet tarafından *ma'rûf* kavramıyla sınırlandırılmıştır. İlahi vahiy, Hz. Peygamberi⁵⁴³ ve ona inananları⁵⁴⁴ tanımlarken çoğu kez “ma'rûfu emretme” ve “münkere engel olma” vasıflarını öne çıkarmaktadır. Hz. Peygamberin, kadınlardan nasıl biat alacağından söz eden âyette

⁵³⁹ Dağınık iradelerin, bir liderin etrafında birleşerek devlet egemenliğini oluşturmasının en güzel ifadesi Hz. Peygamberin Huneyn savaşından sonra Medinelilere söylediği şu sözdür: “Sizler dağınık haldeyken Allah benim sayemde sizi birleştirmede mi?” (Bk. Müslim, “Zekât”, 46).

⁵⁴⁰ İtaatin dışsal değil, içsel bir eylem olduğu anlaşılmaktadır. İtaatin, kalbin bir fiili olduğunu gösteren en güzel delil münafıklar hakkındaki şu âyettir: “İtaat ediyoruz, derler. Fakat yanından ayrıldıklarında onların bir kısmı söylemiş olduğunun tersini geceleyin kurar.” (en-Nisâ 4/81). Onların “itaat ediyoruz” sözü anlamsızdır. Çünkü itaati içselleştirmemiş, özünde itaat inancı olmayan kimse gerçekte itaat etmiş değildir. Bunun göstergesi, Allah'ın onları dışsal eylemleri sebebiyle itaatkâr saymamış olmasıdır. Özde olmayan, dışsal bir itaat eylemi gerçekten itaat olsaydı Allah onları itaatkâr olarak nitelendirirdi. [Bk. Kurtubî, *Câmi'*, 3(5)/186].

⁵⁴¹ “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygambere ve sizden olan yöneticilere de itaat edin!” (en-Nisâ 4/59); “Eğer yeryüzündekilerin çoğuna itaat edersen seni Allah yolundan saptırırlar.” (el-En'âm 6/116); “Kalbini bizi anmaktan gafil kaldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi aşırılık olan kimseye itaat etme!” (el-Kehf 18/28); “Bozguncuların emrine itaat etmeyin!” (eş-Şuarâ 26/151); “Ey Peygamber! Allah'tan kork, kâfirlere ve münafıklara itaat etme!” (el-Ahzâb 33/1); “Gücünüz yettiğince Allah'tan korkun, dinleyin ve itaat edin!” (et-Tegâbün 64/16); “Yalanlayanlara itaat etme!” (el-Kalem 68/8).

⁵⁴² “Bana itaat eden Allah'a itaat etmiş, bana isyan eden Allah'a isyan etmiştir. Birlik komutanına itaat eden bana itaat etmiş, birlik komutanına isyan eden bana isyan etmiştir.” (Buhâri, “Cihâd”, 109); “Allah'a isyan edene itaat yoktur.” [Mâlik b. Enes, *el-Muvatta* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1985), “Cihâd”, 40]; “İtaat ancak ma'rûfıdır.” (Buhâri, “Ahkâm”, 4).

⁵⁴³ “O peygamber onlara ma'rûfu emreder, münkere engel olur.” (el-A'râf 7/157).

⁵⁴⁴ “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; ma'rûfu emreder münkere engel olursunuz.” (Âl-i İmrân 3/110); “İnanan erkekler ve inanan kadınlar birbirlerinin velisidirler; ma'rûfu emrederler, münkere engel olurlar.” (et-Tevbe 9/71).

geçen şartlardan biri de *ma'rûfta* kendisine itaatsizlik etmemeleridir.⁵⁴⁵ Diğer taraftan, *ma'rûfu* emretmek Kur'ân tarafından siyasal iktidarın görevlerinden biri sayılmıştır.⁵⁴⁶

O halde *ma'rûf* nedir? Bir terim olarak *ma'rûf*; şeriat, akıl ve örf tarafından iyi ve güzel olarak bilinen, tanınan, bu yüzden insan ruhunun hoşlanıp benimsediği şeydir.⁵⁴⁷ Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, *ma'rûf* herkes tarafından bilinen ve benimsenen üstün insanlık değerlerini, etik ilkeleri tanımlamaktadır. Buradan hareketle, siyasal iktidarın itaat talep etme ve meşruluk ölçütünün söz konusu üstün değerler olduğu söylenebilir.

Emir-itaat ilişkisine farklı bir açıdan bakan Muhyiddin İbn 'Arabî (öl. 638/1240), "emir veren" yöneticinin/halife, halkın taleplerini yerine getirmesi bakımından aynı anda "itaat eden" konumunda bulunduğunu söylemektedir. Ona göre, bir yönetici halkın ihtiyaç duyup istediği şeyleri karşılamalı ve mertebesinin gereğini yapmalıdır. Aksi halde meşruiyetini kaybeder, halife olma vasfını yitirir.⁵⁴⁸

Birbiriyle etkileşim içerisinde bulunan yöneten ve yönetilenlerden oluşan siyasal sistemin işleyişi için gereken enerjiyi sağlayan ve aktörleri arasındaki iktidar ilişkilerini regüle eden en önemli şey Easton'un "rejim" olarak nitelediği meşruiyettir.⁵⁴⁹ Yöneten,

⁵⁴⁵ "Ey Peygamber, inanmış kadınlar; Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, *ma'rûfta* sana isyan etmemek hususunda sana biat etmeye geldiklerinde biatlerini kabul et!" (el-Mümtehine 60/12).

⁵⁴⁶ "Onlar ki kendilerine yeryüzünde iktidar verirsek namazı gerektiği gibi kılarlar, zekâtı verirler, *ma'rûfu* emreder, münkere engel olurlar." (el-Hac 22/41).

⁵⁴⁷ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 4/57; İbn Manzûr, "arF", 9/239, 240; Cürcânî, "Ma'rûf", 97; Nâsirüddin Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 2/124; Kefevî, "Ma'rûf", 804. Kavram, Cahiliye şiirinde de benzer anlamlarda kullanılmıştır. [Bk. Hâtemü't-Tâî, *Dîvân*, 48; Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân*, 179; Tarafe b. el-'Abd, *Dîvânü Tarafe b. el-'Abd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 32; Züheyr b. Ebî Sülmâ, *Dîvânü Züheyr b. Ebî Sülmâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 110, 111].

⁵⁴⁸ Bk. Su'âd el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-sûfî: el-hikme fi hudûdi'l-keleme* (Beyrut: Dendera li't-Tîbâ'ati ve'n-Neşr, 1981), "el-Hılâfe-Halife" 417, 418. İbn 'Arabî, burada evrensel halifeden/kutb söz ediyor olsa da onun sisteminde siyasal yönetici/zâhir halife için de aynı şey geçerlidir. İbn 'Arabî, Hakk'ın "istidat" diliyle kendisinden istek ve talepte bulunan yaratıklarının isteklerini yerine getirmek sûretiyle onlara "müsahtar" olup "itaat ettiğini" ifade etmektedir. Çünkü Allah her an bir iştedir, kullarının ihtiyaçlarını gidermektedir. [Bk. Ebû Bekr Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/375, 7/411; Ebu'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 427; Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 267, 268, 333]. İbn 'Arabî'nin kozmolojik hiyerarşiye ilişkin bu görüşü, Easton'un yöneten-yönetilen-rejim üçlüsünden oluşan siyasal sistemiyle örtüşür gözükmektedir. (Bk. Easton, "An Approach to the Analysis of Political Systems", 391). Merkez ile çevre, sosyal gerçekliğe uyarak etkileşim içinde bulunmaktadır. Etkinin tek taraflı olması, yani meşruiyetin ortadan kalkması durumunda, merkezle çevreyi birbirine bağlayan bağ kopar ve sistem kaçınılmaz olarak dağılır.

⁵⁴⁹ Bk. Easton, "An Approach to the Analysis of Political Systems", 392.

yönetilenler olmaksızın bir hiç olduğu gibi, yönetilenler de yöneten olmaksızın bir varlığa sahip olamazlar.⁵⁵⁰ Siyasal sistemin birbirine muhtaç olan bu iki aktörü, ancak iktidarın ruhu olan meşruiyet sayesinde birleşir ve Allah'ın evren için koymuş olduğu kurallara uygun olarak düzeni sağlayıp kaosa engel olacak devleti oluşturabilirler.

Siyasal iktidar yetkisini kullanmanın bir ilkeye ya da yasaya bağlanması anlamına gelen meşruiyete bu açıdan bakıldığında *din*, *şer'* ve *şeriat* kavramları öne çıkmaktadır. Özlerinin aynı olmasıyla birbirinin yerine kullanılabilen bu kavramların ortak özelliği, insanların dünyada ve ahirette mutlu olmaları için Allah tarafından konulmuş tevhide ve amele ilişkin bağlayıcı hükümleri ifade etmeleridir.⁵⁵¹

İbn Teymiyye'nin tanımladığı Kitap ve Sünnet ile temsil edilen *indirilmiş şeriat/eş-şerî'atü'l-münezzele* ile müçtehitlerin bu kaynaklardaki hükümleri yorumlaması faaliyeti sonucu ortaya çıkan *yorumlanmış şeriat/eş-şerî'atü'l-müevvele*⁵⁵² kavramları arasındaki fark önemlidir. Kitap ve Sünnetin getirdiği “din/bağlayıcı evrensel etik ilke” anlamındaki bütün değişmeyen, üstün ve aşkın değerleri ifade eden “indirilmiş şeriat” kavramı zaman ve mekândan bağımsız evrensel etik normları anlatmaktadır.⁵⁵³

Öte yandan, şer'î deliller kullanılarak üretilen yorumlar bütünü olan, değişmezlik ve mutlaklık özelliği taşımayan, fıkıh ve ona bağlı olarak oluşturulan normatif kurallar bütünü “yorumlanmış şeriat” kapsamında değerlendirilmelidir. Bu ayrıma göre, müçtehitlerin yorumlarından herhangi birine uymak caiz olup herkesin tek bir mezhebe uyması vacip değilken, her müslümanın Kur'ân ve Sünnetin kesin hükümlerine uyması vaciptir. Çünkü “yorumlanan şeriat” tarafından getirilen bir kuralın meşruiyeti “etik

⁵⁵⁰ Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbü's-Siyâse* (Dimâşk: Bidâyât li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, 2007), 57.

⁵⁵¹ Bk. Tehânevî, “Dîn”, 814, “Şer’”, 1018, 1019; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 2/615.

⁵⁵² İbn Teymiyye'ye göre, siyasal iktidarın meşruluğu *es-Siyâsetü's-şer'iyye* adlı kitabının başlığından da anlaşılacağı gibi, yöneticinin ve yönetilenlerin üzerinde olan “indirilmiş şeriate” uymasına, evrensel değerlere dayalı ilkesel bir siyasetin uygulanmasına bağlıdır. (Bk. Kûnâkâtâ, *en-Nazariyyetü's-siyâsiyye inde İbni Teymiyye*, 152, 153).

⁵⁵³ “Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin diyerek Nûh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Mûsa'ya ve İsâ'ya tavsiye ettiğimizi Allah size din kıldı.” (eş-Şûrâ 42/13). Arapçada çok anlamlı müşterek lafızlardan olan “din” sözcüğü; itaat, boyun eğme, isyan, alışkanlık, bağlayıcı kural, güç, yetki, iktidar, sahip olma, yönetme, ödüllendirme, cezalandırma, hesaba çekme vb. anlamlara gelmektedir. (Bk. İbn Manzûr, “dyn”, 13/167-171). Bütün bunlar, siyasal çağrışımları olan, devletin ve iktidarın zorunluluğunu anlatan etimolojik kanıtlardır. Belki de devlet, evrendeki düzen ve hiyerarşinin ya da Augustinus'un “Tanrı Devleti”nin yeryüzündeki bir yansımasıdır. (Bk. Ağaoğulları - Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 132, 133). Âyetteki “indirilmiş şeriat” anlamına gelen “din” kavramı, bütün peygamberlerin ümmetlerine tebliğ etmekle görevli oldukları, değişmeyen evrensel etik değerleri ifade etmektedir. (Bk. İbn Manzûr, “dyn”, 13/171; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 3/310).

normun” ve “iyi” ile “kötü” olanın tek belirleyicisi konumundaki “indirilmiş şeriata” uygunluğuna bağlıdır.

Siyasal iktidar yetkisini kullanan organın meşruluğu, üstün bir ilkeye/yasa bağlı olarak eylemde bulunması anlamına geldiğine göre, meşruiyet kavramı bağlayıcı evrensel etik değerleri temsil eden “indirilmiş şeriat/din”⁵⁵⁴ ekseninde düşünülmelidir.

Sonuçta, yöneticinin hangi hakla halkı yönettiği, halkın niçin yönetime itaat ettiği, varlık/değer dağıtımının kim tarafından, hangi kritere göre ve nasıl yapılacağı vb. bütün soruların yanıtını oluşturan, iktidara itaatın sınırını belirleyen ve dolayısıyla da iktidarı, yönetilenlerin mutlu olarak yaşamaları ve birey yerine toplumun çıkarının gözetilmesi için sınırlandıran temel meşruiyet ölçütü dinin öngördüğü evrensel etik değerlerdir.⁵⁵⁵

a. İslam Hukukunda Meşruiyetin Tanımı

Modern çağın ürünü olan meşruiyet kavramını, İslam hukuku yazınında bulmaya çalışmak yersiz bir çaba olmakla birlikte İslam bilginlerinin, özellikle de kelamcılarının “imâmet” tanımlarında ve İmamın görevlerini açıkladıkları cümlelerde meşruiyete ilişkin ipuçları bulmak, kavramsal bir çerçeve çizmek olasıdır. Siyasal itaatın, halkın yöneticinin emir ve yasaklarına uymasının haklı bir nedeni olmalıdır. İşte, İslam bilginleri siyasal iktidar ilişkisindeki itaat unsurunun hangi meşruluk temellerine dayanması gerektiğini ve yöneticiye niçin itaat edileceğini imâmete ilişkin yorumlarında dile getirmişlerdir.

Buna göre, siyasal iktidar; din ve dünya işlerini düzenlemek, *had*⁵⁵⁶ cezalarını uygulamak, iç ve dış güvenliği sağlayıp ülke bütünlüğünü korumak, haksızlığa engel olmak, haksızlığa uğrayanların haklarını geri vermek, ülkeyi kırsalıyla kentlele bayındır kılmak, ekonomik ve sosyo-politik değerleri dağıtma görevini adilce yerine getirmek için

⁵⁵⁴ Bk. Kurtubî, *Câmi'*, 8(16), 8, 9. Zaman ve mekâna göre değişkenlik gösteren ve evrensel hukuk ilkelerine uygun olarak düzenlenmiş olmaları gereken pozitif hukuk normları da birer yasa olarak iktidarın meşruiyeti açısından önemli olmakla birlikte bu araştırmanın konusu değildir.

⁵⁵⁵ Hz. Ebû Bekir, göreve geldiği sırada yaptığı konuşmada iktidarının ve kendisine itaatın sınırını şöyle belirtmiştir: “Allah’a ve Resûlüne itaat ettiğim sürece bana itaat edin, Allah’a ve Resûlüne isyan edersem bana itaat borcunuz yoktur!” (Bk. Taberî, *Târih*, 3/210).

⁵⁵⁶ *Had*; Allah’ın (toplum) hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, miktar ve keyfiyeti nasla belirlenmiş olan ceza yaptırımıdır. [Bk. Ali Bardakoğlu, “Had”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1996), 14/547].

halkın gönüllü onayı/biat ile Hz. Peygambere hilâfet ve müslümanlara niyâbet yoluyla yapılan genel başkanlık ve liderlik olup ülke içindeki en üstün iktidardır.⁵⁵⁷

Pek çok bilginin imâmet tarifinden derlenerek yapılan bu siyasal iktidar tanımında emir-itaat ilişkisini düzenleyen meşruiyetin izleri rahatlıkla görülebilir. Emir veren yöneticinin, emretme ve yasaklama yetkisini nereden ve nasıl aldığı, kamu adına verdiği kararların ve çıkardığı yasaların hangi haklı gerekçeye dayanması, iş ve işlemlerinin sınırının ne olması gerektiği bu tanımdan çıkarılabilir. Bununla birlikte, imâmeti kelam tartışmalarına konu olmaktan çıkartıp hukuk tekniğine uygun biçimde kavramlaştıran Mâverdî'nin tanımı burada inceleme konusu yapılacaktır. Ona göre imâmet; dini koruma ve dünya işlerini düzene koymada nübüvvete hilâfet⁵⁵⁸ve müslümanlara niyâbet etmek için konulmuş bir akittir.⁵⁵⁹

Mâverdî'nin tanımı açısından, siyasal iktidar ve onun eylemleri “nübüvvete hilâfet” ve “müslümanlara/toplum niyâbet” kavramsallaştırması çerçevesinde meşruluk kazanmaktadır. Onun düşüncesinde, meşruiyetin hukuksal ayağını oluşturan “nübüvvete hilâfet” kavramı, siyasal iktidarın misyonunu veya ideolojisini açıklar niteliktedir.⁵⁶⁰ Buna bağlı olarak, siyasal iktidar/halife Hz. Peygamberin İslam diniyle getirmiş olduğu evrensel ahlâki değerleri koruma görevini üstlenmiştir. Bu yönüyle “nübüvvete hilâfet” kavramı, siyasal iktidarın yapacağı iş ve işlemlerin, alacağı kararların sınırlarını çizen ve verdiği emirlerin haklılığını kanıtlayan hukuksal meşruiyet temellerini göstermektedir.

Öte yandan, meşruiyetin sosyo-politik ayağını oluşturan “müslümanlara niyâbet” kavramı, siyasal iktidarın emir verme hakkının ve yetkisinin kaynağını temellendirmekte, haklarını korumak ve hesap vermekle yükümlü olduğu makamı belirtmektedir. Siyasal

⁵⁵⁷ Bk. Abdullah İbnü'l-Mukaffa, *Âsâru İbni'l-Mukaffa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989), 328; Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed İbni Ebi'r-Rebî', *Sülûkü'l-mâlik fi tedbîri'l-memâlik*, thk. Abdülaziz b. Fehd b. Abdilaziz Âli Su'ûd (Riyad: Dâru'l-Âziriyeye, 2010), 136, 147, 151-153; el-Kâdi Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Esedâbâdî, *Şerhu Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 750; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 271; Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, 15; Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyeye, 1986), 2/267; Sülemî, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 2/89; Bedruddin İbn Cemâ'a, *Tahrîru'l-ahkâm fi tedbîri ehli'l-İslâm*, thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed (Katar: Riâsetü'l-Mehâkimi's-Şer'iyye ve's-Şuûni'd-Diniyye, 1985), 48; Tefâtânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 5/232; Ramlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 8/246. Ali b. Sultan Muhammed el-Kâri, *Minahu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhi'l-ekber* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998), 410.

⁵⁵⁸ Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 5.

⁵⁵⁹ Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 37; Mâverdî, *Hâvî*, 16/334.

⁵⁶⁰ Bk. Mehmet Birsin, *Mâverdî'nin Devlet Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 232.

iktidar/yönetim yetkisi, halk tarafından niyâbet/vekâlet yoluyla ve bir sözleşmeyle yöneticiye devredilmiş olduğu için onu kullanan iktidar halka karşı sorumludur, tüm eylemleri kamu yararına ve temsil kurallarına uygun olmalıdır.⁵⁶¹

b. İslam Hukukunda Kaynağı Açısından Meşruiyet Türleri

Mâverdi'nin tanımından yola çıkılarak kaynağı açısından meşruiyet; siyasal iktidarın Allah'a karşı sorumlu olduğu, nübüvvet ve dinle temsil edilen evrensel etik değerlere dayalı hukuksal meşruiyet ile yönetme yetkisini devraldığı halka karşı sorumlu olduğu temsilî vekâlet kurallarına dayalı sosyo-politik meşruiyet olmak üzere iki başlık altında incelenebilir.⁵⁶²

(1) Nübüvvet hilâfet: hukuksal meşruiyet

Hz. Peygamberin temsil ettiği nübüvvet makamına hilâfet etmenin, vefatıyla sona ermiş olan elçilik görevinin ardılı olmak anlamına gelmediği açıktır. Çünkü Hz. Muhammed'den sonra bir peygamber gelmeyeceği nasla sabittir.⁵⁶³ Mâverdi'nin tanımında anlatılmak istenen, Hz. Peygamberin siyasal önderlik veya dünyevi otorite niteliğine -onun tarafından bir yetkilendirme olmaksızın- hilâfet etmek olup yöneticinin, nübüvvetin getirdiği dinsel değerlere bağlı kalarak sınırlı bir siyasal iktidar yetkisi kullanmasıdır.⁵⁶⁴

⁵⁶¹ 11. yüzyılda Mâverdi bunları söylerken, 17. yüzyıl düşünürü Hobbes'a göre kral/siyasal iktidar halka değil, Tanrı'ya karşı sorumluydu. Ona göre, siyasal iktidarın halka karşı sorumlu olması için, toplum bireylerinin kendi aralarında yaptığı sosyal sözleşmeden farklı olarak aralarında bir yönetsel antlaşma/*government contract* olması gereklidir ve ortada böyle bir şey yoktur. Bu durumda, iktidar doğal olarak halk yerine Tanrı'ya hesap verir ve sadece Ona karşı sorumludur. (Bk. Hobbes, *Leviathan*, 130, 132; Pitkin, *Temsil*, 33, 250).

⁵⁶² Siyasal iktidarın bu iki yönlü sorumluluğu; bağlayıcı evrensel etik değerlerin kaynağının ilahi irade, buna karşılık söz konusu değerlere uygun olması gereken pozitif hukuk normlarını koyma veya üstün emretme hakkı anlamındaki egemenliğin sahibinin halk olmasından doğmaktadır. [Bk. Talip Türkan, *İslam Hukukunda Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 161-166].

⁵⁶³ “*Benden sonra peygamber yoktur.*” (Buhârî, “Megâzi”, 78; İbn Mâce, “Cihâd”, 42).

⁵⁶⁴ Ehli Sünnetin çoğunluğunun görüşüne göre, -gizli veya açık bir yetkilendirmenin olduğunu savunanların aksine- Hz. Ebû Bekir bir yetkilendirmeyle “halife” olmamıştır. (Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 5/258). Yetkilendirme olmaksızın, Raşit Halifelerin bu şekilde adlandırılmalarının nedeni, Hz. Peygamberin Allah'ın elçisi/halifesi olma misyonuna hilâfet etmiş olmaları olabilir. Bu durum, İbn Arabî'nin; ilk dört halifenin hem “bâtın halife/kutb” hem de “zâhir halife/müminlerin emiri” olduklarını, sonradan hilâfetin velâyet mertebesini temsil eden “bâtın hilâfet” ve siyaset mertebesini gösteren “zâhir hilâfet” olmak üzere ikiye ayrıldığını anlatan hilâfet teorisiyle örtüşmektedir. (Bk. Hakîm, “el-Hilâfe-Halife”, 413-421). O halde, Mâverdi'nin bu kavramı, siyasal iktidarın Allah tarafından elçisi Hz.

“Nübüvvete hilâfet” kavramında irdelenmesi gereken bir başka şey de nübüvvetin amacıdır. İslam kaynakları incelendiğinde nübüvvetin amacının, insanların dünyada düzen içinde mutlu bir yaşam sürmelerini ve ahirette sonsuz mutluluğa kavuşmalarını sağlayacak olan ilkelerin ve değerlerin insanlığa öğretilmesi olduğu anlaşılır.⁵⁶⁵ “Nübüvvet” kavramıyla, üstün ve aşkın değerlere gönderme yaparak siyasal iktidarın meşruluğunu “olması gereken” ilkesel bir temele oturtan Mâverdî’nin bu kavramı özenle seçtiği görülmektedir. Ayrıca, bu tanımdan hareketle siyasal iktidarın yegâne amacının “insanların dünya hayatında mutlu olmalarını sağlamak” şeklinde belirttiği modern devlet anlayışının eksik ve yetersiz olduğunu söylemek gerekir. Çünkü insan sadece bedenden ibaret bir varlık olmayıp sonsuzluk özlemiyle yanan bir ruha sahiptir. İnsanın ebedi hayatında mutlu olmasını sağlayacak erdemli yaşamın gereklerini bütün yurttaşlarına sunmak, devletin başlıca görevleri arasında olmalıdır.

Kur’ân’da açıklanan itikat ve ibadete ilişkin olanlar dışındaki dinsel değerlerin tümünü içeren ve öncelikli olarak siyasal otoriteyi ilgilendiren en kapsamlı kavram adalettir. Hukukun belirleyici unsuru olan adalet toplumun birincil erdemidir. Evrensel değerlerin tümü adalet kavramının içinde yer alır. Adalet, ödül ve cezanın bireylere dağıtılma biçimiyle ilgilidir. Söz konusu dağıtım, sadece maddi değerlerle sınırlı olmayıp özgürlük ve haklar gibi dağıtılması mümkün olan her şeyi kapsar.⁵⁶⁶

Bu konudaki kural; eşitlere eşit, eşit olmayanlara ise eşitsizlikle orantılı olacak şekilde farklı davranmaktır. Adaletin temel kavramları “hak ediş” ve “ihtiyaç” olarak nitelendirilebilir. Bu yönüyle adalet; özgürlük, haklar, iktidar, refah vb. toplumsal faydaların dağıtımına uygulanabilir bir kavramdır.⁵⁶⁷ Adalet, bütün eşitsiz eylemlerin avantajı en düşük olanın yararına olmasını gerektirir.⁵⁶⁸ Adaletin toplum içerisinde gerçekleşme şartı, pozitif hukuk kurallarının varlığıdır. Adalet hukuk sistemi sayesinde

Muhammed vasıtasıyla insanlığa ulaştırılan evrensel etik değerleri önceleyen bir yönetimi gerçekleştirmesi amacıyla “olması gereken” üzerinden giderek bilinçli şekilde kullandığı, yönetimin ideolojisinin ne olması gerektiğini vurguladığı söylenebilir.

⁵⁶⁵ Bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, 5/19-21. Ehli Sünnet inancına göre, insan aklı Allah katında övülen ve yerilen şeyleri bilme konusunda yetkin olmadığı gibi, dünya ve ahiret hayatında kendisine yarar veya zarar getirecek şeyleri vahiy olmaksızın kendi başına bilemez. (Bk. Gazzâlî, *İktisâd*, 467, 471; İbn Hazm, *Fasl*, 1/64, 65; Şâtıbî, *İ’tisâm*, 1/57-59).

⁵⁶⁶ Ashford, *Özgür Toplumun İlkeleri*, 75.

⁵⁶⁷ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 163.

⁵⁶⁸ Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 245, 252, 280.

uygulanır ve bu sistem adalete aykırı sayılan haksızlıklara verilen cezalar ile başkasına verilen hasar veya zararlara karşılık öngörülen tazminatları dağıtma işlevi görür.⁵⁶⁹

Bütün semavî dinlerde olduğu gibi, İslam'ın hedefi de dünya üzerinde adaletin gerçekleştirilmesidir.⁵⁷⁰ İncanın özü tevhit ise şeriatın özü de adalettir. Yüce Allah pek çok âyette adalet vurgusu yaparak⁵⁷¹ ödül veya ceza anlamındaki bütün hakların siyasal iktidar yetkisini kullanan yöneticiler tarafından müslüman olsun veya olmasın sahiplerine eksiksiz bir şekilde verilmesini, hiç kimseye haksızlık yapılmamasını emretmektedir.⁵⁷²

Cahiliye döneminde, Mekke'de meydana gelen haksızlıklara karşı adaleti ayakta tutmak üzere kurulan "Erdemliler İttifakı"nın bir üyesi olmakla gurur duyan⁵⁷³ Hz. Peygamber de bir sözünde, İslam ülkesinde sürekli ikamet eden veya izinle geçici süreliğine bulunan hiçbir yabancıya haksızlık edilemeyeceğini, adalet ilkesinin herkes için geçerli olduğunu vurgulamıştır.⁵⁷⁴

Hukukun temel etik değeri olan soyut adalet idesi; insan hakları, hukuk devleti, eşitlik, özgürlük, demokrasi vb. "evrensel hukuk değerleri/*ma'rûf*" denilebilecek temel değerlerle somut hale gelmektedir.⁵⁷⁵ Bu yüzden, siyasal iktidarın "olması gerekeni" gösteren hukuksal meşruiyet temelleri, söz konusu değerler kapsamında görülmelidir.⁵⁷⁶

⁵⁶⁹ Ashford, *Özgür Toplumun İlkeleri*, 78; Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 70.

⁵⁷⁰ "Andolsun biz elçilerimizi açık delillerle gönderdik ve onlarla beraber Kitabı ve ölçüyü indirdik ki insanlar adaleti yerine getirsinler." (el-Hadîd 57/25).

⁵⁷¹ "Allah size emanetleri ehline vermenizi, insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emreder." (en-Nisâ 4/58); "Ey inananlar, adaleti tam olarak yerine getirip Allah için şahitlik edenler olun." (en-Nisâ 4/135); "Ey inananlar, Allah için adaletle şahitlik edenler olun! Bir topluluğa karşı duyduğunuz kin sizi adaletten alıkoymasın, adil olun!" (el-Mâide 5/8); "Hüküm verdiğinizde aralarında adaletle hüküm ver! Çünkü Allah adil olanları sever." (el-Mâide 5/42); "Ölçüyü ve tartıyı adil yapın! Söz söylediğiniz zaman akrabanız da olsa adaletli olun!" (el-En'âm 6/152); "De ki: Rabbim bana adaleti emretti." (el-A'râf 7/29); "Allah adaleti, iyiliği, akrabaya vermeyi emreder." (en-Nahl 16/90); "Ben Allah'ın indirdiği her kitaba inandım ve aranızda adaleti yerine getirmekle emrolundum." (eş-Şûrâ 42/15).

⁵⁷² Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/491; Mâverdî, *Nüket*, 1/498; Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîmi ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 5/64.

⁵⁷³ İbn Habîb, *Münemmak*, 53.

⁵⁷⁴ "Kim bir zimmîye veya ahit sahibine eziyet, haksızlık ederse kıyamet gününde ben onun hasmıyım." [Bk. Zeynüddin Muhammed el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-Sagîr* (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, H. 1356), 6/19].

⁵⁷⁵ Ahmet Gürbüz, "Evrensel Hukuk Değerleri", 5.

⁵⁷⁶ Saint Augustinus, adaletsiz yönetimi şöyle tanımlamaktadır: "Krallık dediğimiz, büyük ölçekli bir soygunculuktan başka nedir ki?" Burada kastedilen, adaleti uygulamayan yönetimdir. Çünkü soyguncu da devlet de fiziksel şiddet kullanma durumundadır. Soyguncu, silah zoruyla az sayıda insanı etkileyip sınırlı ve dar kapsamlı eylemlere zorlayabilirken, devlet topyekûn bir halkı çok uzun bir zaman diliminde çok sayıda eyleme zorlayabilir. (Bk. Poggi, *Devlet*, 4-7). Yine, Augustinus ilginç bir öykü

(2) Müslümanlara niyâbet: sosyo-politik meşruiyet

Mâverdî'nin tanımına göre "imâmet" terimiyle anlatılan siyasal iktidar, müslüman toplumunun dünya işlerini düzenlemede ona niyâbet/vekâlet etmektedir. Siyasal iktidar yetkisinin sahibi toplumdur ve bu yetki karşılıklı rıza ile yapılan bir sözleşmeyle belirli kurallar çerçevesinde yöneticiye devredilmiştir.

Tanımda, her ikisi de birer temsil türü olan "vekâlet" yerine "niyâbet" kavramının kullanılmış olması, toplum ile iktidar arasında "temsîlî vekâlet/siyasal temsil" türünde bir yetki devri ilişkisinin olduğunu göstermektedir.⁵⁷⁷ Çünkü "niyâbet" daha çok yönetsel alanda geçerli olan ve bir kişinin veya kişilerin değil, toplum sözleşmesiyle bir araya gelmiş insanlardan oluşan ve Mâverdî'nin "müslümanlar" olarak tanımladığı, varlığı sürekli, kurucu egemen güç olan kamunun/*siyasal corpus* haklarına ilişkin bir temsil türüdür.⁵⁷⁸

Yönetim yetkisi, siyasal iktidara toplum tarafından "niyâbet" kavramının işaret ettiği temsîlî vekâletle verilmiş olduğundan, tarafların hak ve sorumlulukları genel olarak vekâlet hükümlerine göre belirlenir. İslam hukukçuları, yönetme yetkisinin toplum ile siyasal iktidar arasında yapılan bir sözleşmeyle iktidara devredildiğini kabul etmişlerdir.

anlatır: "Büyük İskender yakaladığı bir korsana, denizi neden kötü amaçlar için tuttuğunu sorunca şu yanıtı almış: Ya sen niçin bütün dünyayı eline geçiriyorsun? Ben bu işi küçük bir gemiyle yaptığım için bana haydut deniyor, sen aynı işi büyük bir filoyla yapınca imparator diye anılıyorsun!" Augustinus, toplumu adalete ve dine göre yönetmeyen krallıkların örgütlenmiş büyük haydut çeteleri olduğunu anlatmak istemektedir. (Bk. Şenel, *Siyasal Düşünceler*, 243, 244).

⁵⁷⁷ Yetkilendirme, siyasal iktidar için bir yükümlülük ve sorumluluk kaynağıdır. İktidarın kendi iradesini halkın iradesiymiş gibi kullanmasına olanak sağlayan şey yetkilendirmedir. Fakat halk bunu yapmakla iktidarı eleştirme, yargılama ve hesaba çekme hakkından feragat etmiş değildir. Halkın kabul ettiği tek şey, iktidarın kendi adına karar vermesidir.

⁵⁷⁸ Bk. İbn Manzûr, "nvb", 1/774, 775; Mâverdî, *Ahkâm*, 89. Tanımda "niyâbet" kavramının seçilmiş olması anlamlıdır. Çünkü vekâlet; kendisi de yapabilecek olduğu halde bilgisizlik, yetersizlik, zayıflık vb. nedenlerden dolayı işlerini yapamayan bir kimse tarafından yetkilendirilerek "onun adına hareket etmek" anlamına gelir. Bu bakımdan, vekâlet türü temsilde "hareket" ve "eylemlilik" anlamı baskındır. (Bk. İbn Fâris, "vkl", 136; İbn Manzûr, "vkl", 11/734-736). Oysa niyâbet; bulunması zor veya imkânsız olduğu için belirli bir makam veya konumda bulunamayan bir kişi tarafından yetkilendirilerek "onun yerine geçmek" demektir ve bu temsil türünde "simgeleme" anlamı baskındır. (Bk. Ferâhîdî, "nvb", 4/275; İbn Manzûr, "nvb", 1/774-777). Her ikisi de bir temsil türü olmasına karşın, vekâlette temsilci/vekil, temsil ettiği müvekkilinin isteğine göre hareket etmek zorundadır. Oysa niyâbette, temsilci pek çok iradenin bir araya gelerek oluşturduğu ve egemenliğin sahibi olan kurgusal varlık *siyasal corpus*un yerine geçmekte, onun temsilcisi ve vekili olmaktadır. Siyasal iktidar, tek tek bireyleri temsil edemez. Bunun yerine, kendisini asıl yetkilendiren kamusal insanın iradesini, yani milli iradeyi temsil eder. Bu yüzden, temsilci toplum bireylerinin tek tek isteklerini yerine getirmek zorunda değildir, kamunun yararını gözetmek koşuluyla kendi iradesine göre hareket edebilir.

Bu yetki devri sözleşmesi, hukuksal açıdan bir vekâlet akdi olduğundan her iki taraf için de bir takım hak ve sorumluluklar doğurmaktadır.⁵⁷⁹

İslam bilginleri, kişinin malında tasarruf etme yetkisiyle donatılmış bir vekilin, vakıftan sorumlu mütevellinin veya yetimin vasisinin, kendisini bunların yerine koyarak haklarında en doğrusunu yapmakla yükümlü olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.⁵⁸⁰ Buna bağlı olarak, kamusal alanda eylemde bulunma imkânı olmayan halkın velisi veya vasisi konumundaki siyasal iktidar, onlara karşı iyi niyetli, güvenilir ve şefkatli olmalıdır. Siyasal iktidar ile halk arasındaki ilişki, yardımlaşma ve himaye etme esasına dayalı olup yönetilen halkın ortak yararlar çatışmayan bireysel ve ekonomik tüm çıkarlarının gözetilmesini ve garanti altına alınmasını gerektirir.⁵⁸¹

O halde, “yönetim sözleşmesi” ile halkı yönetme yetkisini devralmış olan siyasal iktidar, sözleşmenin taraflarından biri olarak topluma karşı sorumluluklarını yerine getirdiği sürece sosyo-politik meşruiyetini korumuş olur. Sosyo-politik meşruiyet, müslümanlara/*siyasal corpus* niyâbet temelinde belirlediği için siyasal iktidarın, toplumun sosyal ve politik çıkarları doğrultusunda kararlar alması beklenir. Bir toplumsal sistemde, halk temel olarak ekonomi, sosyal sınıflar, ideoloji ve siyasal örgütlenme değişkenlerine göre siyasal iktidardan otoritesini kullanarak değerleri dağıtmasını ister. İktidarın söz konusu istekleri karşılama kapasitesi, onun sosyo-politik meşruiyetinin derecesini belirler.

İlahi vahyin, sosyo-politik meşruiyete ilişkin olarak getirdiği en önemli değer, halkın siyasal alanda ve karar alma süreçlerinde temsilini sağlayan şûrâ/istişare, bir diğer deyişle siyasal katılımdır. Toplum ile devlet arasında iletişimin sürekli olabilmesi için halkın yönetimde kendisini ifade edebilmesi ön koşuldur. Halkın görevi, sadece belirli zaman dilimlerinde önüne gelen sandıkla siyasal iktidarı seçmek değildir. Halk yönetimin her kademesinde bulunmalı, sesi kısılmamalı ve bütün siyasal alanda temsil edildiği inancını taşımalıdır. Aksi halde, siyasal iktidarın manevi unsurunu oluşturan itaatın

⁵⁷⁹ İslam hukukçularına göre, söz konusu vekâlet akdinde toplumu temsil eden “nitelikli seçmenler kurulu” müvekkil, iktidar yetkisini kullanan organ vekil, halkın ihtiyaçlarını görüp kamu düzenini sağlamak vb. eylemler ise genel anlamda akdin konusudur. Bu akit uyarınca halka düşen sorumluluk, *ma'rûf* ekseninde eylemde bulunduğu sürece siyasal iktidara itaat edip yardımcı olmaktır. (Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 35-37, 51-53; Mâverdî, *Hâvî*, 6/495-497; Besyûnî, *Devlet*, 168).

⁵⁸⁰ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'îyye*, 13.

⁵⁸¹ Şâfi'î, *Ümm*, 3/232; Kâsânî, *Bedâi'*, 4/160; İbn Kudâme, *Mugnî*, 2/350. Pitkin'e göre, temsili yönetim doğası gereği bir vasiliktir. (Bk. Pitkin, *Temsil*, 123, 127).

sağlanması düşünülemez. Halkın, iktidarın aldığı kararların ve yaptığı eylemlerin sonuçlarına razı olabilmesi için bunları kendisi yapmış gibi hissetmelidir. Bu da ancak siyasal katılımı, istişare ile gerçekleşir.

Kur'ân, sosyo-politik meşruiyetin bu can alıcı ilkesi üzerinde durarak ve tarihten örnekler vererek⁵⁸² öteden beri istişareye alışkın olan bir coğrafyada⁵⁸³ Hz. Peygambere ve müslümanlara her işte, özellikle de alınan kararların tüm toplumu etkilediği siyaset alanında İslam dininin temel davranış biçimi ve felsefesi olan şûrâyı emretmektedir.⁵⁸⁴

Hz. Peygamber de toplumun kaynaşmasını ve bütünleşmesini sağlayan bu ilkeyi hayatında sıkı bir şekilde uygulamış; savaşlarda,⁵⁸⁵ vahyin düzenlemediği bazı dinî konularda,⁵⁸⁶ hatta ailesiyle ilgili hususlarda⁵⁸⁷ arkadaşlarıyla istişare etmiş ve kendi görüşü üzerinde ısrarcı olmamıştır.⁵⁸⁸

Sosyo-politik meşruiyet, halkın vekâlet sözleşmesiyle yöneticiye devrettiği kendisi adına işlerini görme ve haklarına sahip çıkma yetkisi ve yükümlülüğü kapsamında yapılması gerekenler bağlamında ortaya çıkmaktadır. Siyasal iktidarın sözleşmeden doğan sorumluluklarını, halkın en yaygın ve sağlıklı biçimde karar alma süreçlerine katılımını sağlayıp onlar için en iyi ve yararlı olanı yaparak yerine getirmesi sosyo-politik meşruiyetinin güvencesidir.

⁵⁸² “(Kraliçe Belkıs) *Dedi ki ey ulular, bu işimde bana bir fikir verin! Bilirsiniz sizin tanıklığınız olmadan hiçbir işi sonuçlandırmam.*” (en-Neml 27/32); “*Firavun kavminin uluları dediler ki gerçekten bu çok bilgili bir büyüctür, sizi yurdunuzdan çıkarmak istiyor!* (Bunun üzerine Firavun dedi ki) *O halde ne buyurursunuz?*” (el-A'râf 7/109, 110).

⁵⁸³ Arap uluları, karar alma süreçlerinde kendileriyle istişare edilmediğinde bu durum ağırlarına gider, kinlenirdi. [Bk. Kurtubî, *Câmi'*, 2(4), 161].

⁵⁸⁴ “*İş konusunda onlara danış!*” (Âl-i İmrân 3/159); “*Onların işleri aralarında danışma iledir.*” (eş-Şûrâ 42/38). Her ne kadar şûrânın mendup olduğunu kabul edenler olsa da pek çok İslam bilgini vacipliği üzerinde görüş birliği etmişlerdir. [Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/41; Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 274, 275; Reşîd Rızâ, *Hilâfe*, 16, 33; Üdeh, *el-İslâm ve evdâ'una's-siyâsiyye*, 144, 145; Amâra, *el-İslâm ve felsefetü'l-hukm*, 54, 55; Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Demîcî, *el-İmâmetü'l-uzmâ 'inde Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâ'a* (Riyad: Dâru Taybe, 1987), 441, 442]. İbn 'Atıyye'ye göre, bilginlerle ve din ehliyle istişare etmeyen görevinden azledilmesi vaciptir, bunda hiçbir ihtilaf yoktur. [Bk. Kurtubî, *Câmi'*, 2(4), 161].

⁵⁸⁵ Bk. Buhârî, “İ'tisâm”, 28; Müslim, “Cihâd”, 30.

⁵⁸⁶ Bk. İbn Mâce, “Ezân”, 1.

⁵⁸⁷ Bk. Buhârî, “Tefsir Sûre 24”, 11, “Şehâdât”, 15.

⁵⁸⁸ Ebû Hureyre şöyle söylemiştir: “*Arkadaşlarıyla Resûlullah'tan daha çok istişare eden hiç kimseyi görmedim.*” (Tirmizî, “Cihâd”, 35). 'Amâra'nın belirttiğine göre, Hz. Peygamber devrinde Medine'de yetmiş kişilik bir şûrâ heyetinin yanında, ilk dört halifenin içinde olduğu “İlk Muhâcirler” diye bilinen, tamamına yakını ilk müslümanlardan oluşan ve hükümet üyeleri denilebilecek on kişilik özel bir heyet daha vardı. (Bk. 'Amâra, *el-İslâm ve felsefetü'l-hukm*, 56, 57, 60, 61).

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKUKUNDA SİYASAL İKTİDARIN HUKUKSAL MEŞRUIYET TEMELLERİ

Toplum içindeki en üstün emretme ve zor kullanma gücüne sahip olan siyasi iktidar, alacağı kararların her birey için kesin ve bağlayıcı olmasından dolayı hayati öneme sahip bir organdır. İktidarın, kuvveti hak ve itaati de görev haline getirebilmesi⁵⁸⁹ ve böylelikle otoriteye dönüşebilmesi için mutlaka halkın rızasına dayanması, onayını alması gereklidir. Bunun için de insanoğlunun, Allah tarafından gönderilen elçiler sayesinde tanıyıp benimsediği evrensel etik değerler, bir kurum olarak siyasi iktidar üzerinde ve eylemlerinde görünür olmalıdır. Meşruluk temelinden yoksun, sadece güce dayalı bir siyasi iktidarın uzun soluklu olamayacağı açıktır.⁵⁹⁰

Mâverdî'nin ahlâksallaştırılmış siyasi yönetimi ve onun ideolojisini kastederek yaptığı “nübüvveti hilâfet” tanımındaki nübüvvetin içeriğini ve siyasi iktidar yetkisini kullanan organın statik hukuksal meşruiyet temellerini oluşturan evrensel etik değerlerden başka nesnel bir meşruluk ölçütü mevcut değildir. İslam hukukçularının *ma'rûf* olarak ifade ettikleri ve bir siyasi iktidarın hem kurulması hem de sürdürülmesi bakımından sahip olması gereken hukuksal meşruluk temelleri bu bölümde incelenmeye çalışılacaktır.

I. GÜVENLİK VE DÜZEN

Yöneten ile yönetilenlerin bir araya gelip devleti oluşturmalarındaki ortak amaç güvenliğin sağlanmasıdır.⁵⁹¹ İnsanın ihtiyaçları kategorisinde güvenlik, yaşamını sürdürmesi için zorunlu olan fizyolojik ihtiyaçlarından sonra ikinci sırada yer alır.⁵⁹² Devletin merkezinde olan siyasi iktidar organı, en önemli toplumsal ihtiyaçlardan biri olan güvenliği; yasa, yargı, kolluk güçleri, ordu ve istihbaratla sağlamak zorundadır.

⁵⁸⁹ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 17.

⁵⁹⁰ Boétie, *Gönüllü Kulluk*, 88.

⁵⁹¹ Aristoteles, *Politika*, 8 (I. 2); Lipson, *Politika Bilimi*, 67.

⁵⁹² İrfan Paçacı, *Yeni Nesil Kamu Yönetiminde Güvenlik: Hukuk Devleti Odaklı Bir Analiz* (İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2013), 13.

Yurttaşların siyasal iktidar karşısındaki itaat yükümlülüğü, korunma devam ettiği sürece varlığını sürdürür. Çünkü itaatin amacı korunmadır. Aksi halde, herkes kendisini kendi gücüyle koruma hakkını yeniden elde eder ki bu tam bir savaş durumu ve kaostur.⁵⁹³ Eski çağlardan bu yana, insanlar korunmak için yanlarında silah taşımışlar, devleti kurunca korunma işini ona yüklemişlerdir. Bu arada, kimi yönetimler iktidarı ellerinde tutabilmek için halklarını silahsızlandırırken kimileri bunu yapmamıştır.⁵⁹⁴

Diğer yandan, bir araya gelen insanlar sadece güvenliklerini düşünmekle kalmayıp toplu yaşamdan daha fazlasını beklemişler, karşılıklı güvene dayalı bir istikrarı gerekli görmüşlerdir. İnsanoğlu, nice emek harcayarak kazandığı malları korumak istemiştir. Böylece, hayatı ve organları koruma görevi, insanın insanla ve eşya ile ilişkilerini içine alacak biçimde evrilerek güvenlik çerçevesi genişlemiştir. Bu sistemi en iyi tanımlayan “düzen” sözcüğüdür. Düzen ancak koruma görevi iyice yerleştikten sonra gelişebilir ve devlet de gerçekte düzene dayanan bir yaşam şeklini geliştirmek için vardır. Çoğu kez devletle birlikte anılan “hukuk ve düzen” ya da “barış ve düzen” deyimleriyle anlatılmak istenen şey de budur.⁵⁹⁵

Topluluk içinden veya dışından gelebilecek olan saldırılara karşı insanın can ve mal güvenliğinin sağlanması, devlet örgütünün temel varlık nedenidir. İlahi vahiy “güvenli belde, güvenli harem” ifadelerini kullanarak insanlar için güvenliğin ne derece önemli bir ihtiyaç olduğunu ortaya koymuştur.⁵⁹⁶ Kur’ân; öncelikli olarak korunması gereken haklara karşı işlenen suçlara verilmesi gereken cezaları belirleyerek,⁵⁹⁷ *ma’rûf*un uygulanıp *münkerin* yasaklanmasını isteyerek,⁵⁹⁸ yargılamanın adil olmasını emrederek,⁵⁹⁹ düşmana karşı savaşmayı farz kılarak⁶⁰⁰ aslında bireylerin canlarına ve mallarına yöneltilebilecek saldırılara karşı iç ve dış güvenliği temin edecek, böylelikle toplum düzenini ve bütünlüğünü koruyacak bir devletin kurulmasını amaçlamıştır.

Hz. Peygamber Medine’ye geldiğinde, hem dış hem de iç güvenliği temin etmek için şehirde yaşayan farklı toplulukları ortak çıkarlar çerçevesinde konfederal bir devlet

⁵⁹³ Hobbes, *Leviathan*, 127, 135, 162, 186, 213. Ayrıca bk. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 8/378.

⁵⁹⁴ Bk. Machiavelli, *Prens*, 122; Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 58.

⁵⁹⁵ Lipson, *Politika Bilimi*, 78.

⁵⁹⁶ Bk. el-Bakara 2/126; Âl-i İmrân 3/97; en-Nahl 16/112; el-Kasas 28/57.

⁵⁹⁷ el-Bakara 2/178; el-Mâide 5/33, 38; en-Nûr 24/2, 4.

⁵⁹⁸ Âl-i İmrân 3/104.

⁵⁹⁹ en-Nisâ 4/58.

⁶⁰⁰ el-Bakara 2/190, 216.

çatısı altında birleştiren ve bir anayasa niteliği taşıyan Medine Sözleşmesini hazırlayarak yürürlüğe koymuş,⁶⁰¹ buna bağlı olarak gerektiğinde savunma amacıyla askeri birlikler ve ordu oluşturulmuştur.⁶⁰² Öte yandan, içeride can ve mal güvenliğinin sağlanması için gereken tedbirler alınarak olası bir suça veya yasa ihlaline engel olmak ve suçluları cezalandırmak için bazı kişiler görevlendirilmiş,⁶⁰³ Medine vadisi, hukukun uygulandığı güvenli bir toprak parçası haline getirilmiştir.⁶⁰⁴

İslam bilginleri de devleti temsil eden siyasi iktidarın öncelikli görevinin; canları ve malları korumak, suçluları cezalandırmak, haksızlığı önlemek, yol güvenliğini temin edip sınırları savunmak, böylece halkın güvenliğini, toplum düzenini ve barışını sağlamak olduğu, toplumda fitne/kaos oluşmasına izin verilemeyeceği konusunda anlaşmışlardır.⁶⁰⁵

A. İÇ GÜVENLİK

Bir devletin yapmak zorunda olduğu ve aynı derecede önemli iki görevden biri halkı yurttan barış içinde korumak, diğeri ise onları yabancı işgaline karşı savunmaktır.⁶⁰⁶ O halde, devletin yürütme organı olan siyasi iktidar öncelikle yurttaşların hem birbirlerine hem devlete karşı can ve mal güvenliklerini güvence altına almak, sosyal düzeni kurmak ve sözleşmeden doğan haklarını korumak zorundadır. Hiçbir devlet, polis gücü veya ona eşdeğer bir silahlı güç olmadan var olamaz.⁶⁰⁷

Emir-itaat ilişkisi, yani siyasi iktidar zorlama araçları sayesinde kurulur ve yürütülür. Çünkü tavsiyenin aksine, emrin yerine getirilmemesi halinde itaate zorlayacak araçlar gereklidir. Zorlama ve itaat, kabile toplulukları dışında her zaman siyasi iktidarın özünü oluşturur. Yetki/*velâyet* ancak insanlar kendilerine bir yönetici seçtiklerinde ve onu zorlama araçlarıyla donattıklarında ortaya çıkar. Kamusal insan ya da devlet olmadan yetkiden söz edilemez. Yasanın uygulanması işi, zorlayıcı iktidarı gerekli kılar.

⁶⁰¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 167-169.

⁶⁰² Medine Sözleşmesinin 18, 24, 36-38. maddeleri. (Bk. Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâik*, 60-62).

⁶⁰³ Buhârî, "Ahkâm", 12; Ahmed 'Acâc el-Kermî, *el-İdâra fî 'asri'r-Rasûl: dirâsetün târihiyyetün li'n-nuzumi'l-idâriyyeti fî'd-devleti'l-islâmiyyeti'l-ülâ* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 233, 234.

⁶⁰⁴ Medine Sözleşmesinin 39. ve 47. maddeleri. (Bk. Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâik*, 62).

⁶⁰⁵ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 6; Mâverdî, *Ahkâm*, 5, 43, 300; Mâverdî, *Edeb*, 219-222; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 26/59; Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, 148-165; Fahrudin Osman b. Ali ez-Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2(3)/294.

⁶⁰⁶ Hobbes, *Leviathan*, 186.

⁶⁰⁷ Poggi, *Devlet*, 6.

Güvenlik ihtiyacının önemini çok iyi kavramış olan Hz. Peygamber, henüz bir devlete sahip olmadığı Mekke döneminde, bağlısı olan müminlerin can güvenliklerini sağlamak için onları Habeşistan'a göndermiştir. Hicretten sonra, Medine'de bir hukuk devletinin ve düzenin kurulması için ön koşul olan anayasa, toplumu oluşturan sosyal grupların rızası ve onayı alınarak Hz. Peygamber öncülüğünde hazırlanmıştır. Medine Sözleşmesi adıyla anılan bu anayasa sayesinde, sınırları belirlenmiş bir ülke/harem⁶⁰⁸ içinde yaşayan bütün yurttaşların can ve mal güvenlikleri, iç ve dış saldırılara karşı koruma altına alınmıştır.⁶⁰⁹

Sınırları belirlenmiş olan Medine site devletinde yaşayan yurttaşların hakları, ülke içinde başlarına gelebilecek herhangi bir saldırıya karşı söz konusu anayasayla korunmuş olduğuna göre, acaba kentte devletin özünü oluşturan egemenlik anlamında bir zorlayıcı iktidar var mıydı?⁶¹⁰ Hz. Peygamber, fiziksel zor kullanma araçlarına sahip miydi?⁶¹¹

Bu soruyu yanıtlayabilmek için iç güvenliğin vazgeçilmez aracı olan kolluk gücünün/şurta Medine site devletinde var olup olmadığı incelenmelidir. Öncelikle

⁶⁰⁸ Ka'b b. Mâlik şöyle anlatıyor: "Resûlullah, kutsal/haram Medine arazisinin yüksek yerlerine işaretler (sınır taşları) dikmek üzere beni görevlendirdi. Ben de onları Zâtü'l-Ceyş ve Mahîd tepelerine, Müşeyrib, Hufeyyâ, 'Uşeyre ve Teym'e diktim." (Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 171).

⁶⁰⁹ Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 167, 168.

⁶¹⁰ Devlet iktidarının niteliğini anlatan egemenlik, somuta indirgenmiş olarak iki biçimde ortaya çıkar: İç egemenlik ve dış egemenlik ya da siyasal bağımsızlık. Her iki tür egemenliğin de var olabilmesi için içte kolluk güçleri, dışta ordu olmak üzere zor kullanma araçlarına, dolayısıyla zorlayıcı iktidara ihtiyaç vardır. Bir ülkede, karşı gelinemez maddi bir güç yoksa orada devlet de yoktur. (Bk. Duguit, *Kamu Hukuku*, 55, 71-75; Nebhân, *İslam Anayasa ve İdare Hukuku*, 6, 128, 129; Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 61, 62).

⁶¹¹ İslam hukukçularının, modern devlet tanımlarının vazgeçilmez bir bileşeni olan ve egemenliğin göstergesi olarak ortaya çıkan "zor kullanma araçları" ve "zorlayıcı iktidar" kavramlarının içeriğine aşına olduklarını söylemek gerekir. Onlara göre, bir siyasal iktidar/*imâmet* iki şekilde kurulur: Ya *de jure* veya zor kullanmasından korkulduğu için aldığı kararların halk tarafından itaatle karşılanıp uygulanmasıyla (*de facto*). Zorlama araçlarından/*sevket/mene'a* yoksun olduğu için aldığı kararları yürütemeyen bir siyasal iktidar, biat almış olsa bile iktidar olamaz. [Bk. Abdullah b. Muhammed b. Süleyman Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-Ebhur* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/699, 700; Muhammed Emin İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr* (Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1984), 4/284]. İslam hukukçularına göre, isyancıların kendilerine bir yönetici seçerek üzerinde egemen oldukları toprak parçası, zorlayıcı iktidara sahip olduklarından bir devlet sayılmıştır. Buna göre, isyancılar/*bugât* bir '*âdilîn* (meşru otoritenin yanında olan) malına veya beden bütünlüğüne zarar verseler veya onu öldürseler, sonra da meşru otorite tarafından yenilip yakalansalar *tevil*leri dayanaktan yoksun bile olsa suçun işlenmesi anında zorlayıcı iktidarlara bulunduğu için dâruharbde olduğu gibi tazmin yükümlülüğü veya kısas ortadan kalkar. Çünkü meşru otoritenin, suçun işlendiği sırada onlar üzerinde zorlayıcı bir iktidarı ve dolayısıyla da cezalandırma yetkisi yoktur. Yine aynı nedenle, meşru otorite yeniden üstünlük sağladığında isyancıların hâkim oldukları topraklardan aldıkları vergiler ikinci kez alınmaz. [Bk. Serahsî, *Mebûsât*, 10/127, 128; Kâsânî, *Bedâi'*, 7/141; Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/105, 106; Ramlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 7/402, 403; Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşcu (Ankara: Nur Yayınları, 1979), 284, 285].

söylemek gerekir ki Cahiliye Arapları, devletin olmadığı Hicaz bölgesinde bulunmayan ancak Roma ve Pers imparatorluklarında kullanılan ve siyasal iktidarın iç güvenlik birimi anlamına gelen *şurta* kavramını biliyorlardı.⁶¹²

Hicretten sonra toplum hayatını düzenleyen Medine Sözleşmesi ile kurulan site devleti içerisinde yaşayan yurttaşların güvenliği, haklarının korunması ve suçluların yakalanarak cezalandırılması, tarafların onayladığı belgede güvence altına alınmıştı.⁶¹³ Bu işlerin yapılabilmesi için her zaman olmasa da bazen gerekebilen zor kullanma araçlarına sözleşmede değinilmemekle birlikte, haksız bir fiil veya suç işleyenlerin şehirde güvende olmayacakları,⁶¹⁴ bundan zarar görecekları,⁶¹⁵ haksızlığa uğrayanlara yardım edileceği⁶¹⁶ ifadelerinden anlaşıldığına göre, bir takım zor kullanma araçları söz konusudur.⁶¹⁷

Her ne kadar Hz. Peygamber, kamu düzenini korumak için bireysel ölçekte ve çoğu kez gönüllülüğe dayalı zor kullanma araçlarına sahip olsa da henüz devletin iç güvenlik işlevi kurumsallaşmamış ve *şurta* adını almamıştı. Hz. Ebû Bekir döneminde İbn Mes'ûd'a (öl. 32/653) *ases* denilen bir tür gece bekçiliği görevi verilmiş, Hz. Ömer döneminde ise bu görevi bazen azatlı kölesi Eslem, bazen de Abdurrahman b. 'Avf (öl. 32/653) ile birlikte elinde kamçısıyla bizzat kendisi yapmıştır.⁶¹⁸

⁶¹² Bk. Taberî, *Târîh*, 2/647, 657.

⁶¹³ Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 179-182.

⁶¹⁴ Medine Sözleşmesinin 47. maddesi. (Bk. Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâik*, 62). Örneğin, Hz. Peygamber köylülerin Medine'ye getirdikleri gıda maddelerini pazara gelmeden yolda satın alıp orada satanları bundan men etmek için bazı adamlar görevlendirmiştir. (Bk. Kettânî, *Terâtîb*, 1/239, 240).

⁶¹⁵ Medine Sözleşmesinin 46. maddesi. (Bk. Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâik*, 62).

⁶¹⁶ Medine Sözleşmesinin 37b maddesi. (Bk. Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâik*, 62).

⁶¹⁷ “Bir yahudi, bir cariye'nin başını iki taş arasında ezip yaralamıştı. Ona; bunu sana kim yaptı, filanca mı filanca mı diye sorarak sonunda o yahudinin adını söylediler. Cariye de başıyla onaylayarak o olduğunu ima etti. Yahudi yakalanıp suçunu itiraf edince Hz. Peygamber emir verdi ve başı iki taş arasında ezilip berelendi.” (Buhârî, “Husûmât”, 1); “Hz. Peygamber, Necd tarafına bir atlı birlik gönderdi ve o birlik Hanîfe oğulları kabilesinden Sümâme b. Üsâl adlı bir adamı getirip mescidin direklerinden birine bağladılar.” (Buhârî, “Husûmât”, 8); “Kays b. Sa'd, Hz. Peygamberin yanında emirin sahib-i şurtası (emniyet müdürü veya içişleri bakanı) konumundaydı.” (Buhârî, “Ahkâm”, 12). Birinci hadiste bir suçun cezalandırılması, ikincisinde suçlunun yakalanıp hapsedilmesi için Hz. Peygamber tarafından birilerinin görevlendirildiği görülmektedir. Üçüncü hadiste ise zekâsı, kurnazlığı ve cesaretiyle ünlenen, eşeğe bindiğinde ayakları yere değecek kadar uzun boylu, iriyarı ve Arapların beş dâhisinden biri sayılan Kays'ın Medine'nin güvenliği ve asayişinden sorumlu bir görevli olduğu anlaşılmaktadır. [Bk. İbnü'l-Esir Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdilvâhid eş-Şeybânî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-Sahâbe* (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2012), 1017, 1018; Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-'Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-Sahâbe*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hecl li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyyeti ve'l-İslâmiyye, 2008), 9/110, 111). Bütün bunlar, Hz. Peygamber hayattayken Medine'de zor kullanma araçlarına sahip bir siyasal iktidarın varlığını kanıtlamaktadır.

⁶¹⁸ Kettânî, *Terâtîb*, 1/244, 245. Hatta bir keresinde, Hz. Ömer gece vakti Abdurrahman b. 'Avf'ın evine gelerek ondan Medine çarşısının bir kenarında konaklamış olan kervanı hırsızlardan korumak için

İlk kez *sâhib-i şurta* kullanan Hz. Osman olmuş, bu göreve Teym kabilesinden Abdullah b. Kunfûz'ü atamıştır.⁶¹⁹ Onun döneminde, kolluk gücü başkent Medine dışında Kûfe ve Basra gibi tüm büyük kentlerde yaygınlaşmıştır.⁶²⁰

Raşit Halifeler zamanında devlet, bireylerin güvenliğini sağlayan insan odaklı bir araç olarak görülürken⁶²¹ meşruiyet sıkıntısının baş gösterdiği Emevîler döneminde, Ömer b. Abdülaziz'in (öl. 101/720) yaklaşık iki buçuk yıllık halifeliği dışında,⁶²² iktidarın güvenliği amaç haline gelmiş, artık tamamen kurumsallaşmış olan kolluk gücü çoğunlukla despot yönetimlerini halka karşı koruyan bir güvenlik kalkanı, etik değerlerden yoksun bir işkence ve sindirme aracı olarak kullanılmıştır.⁶²³

kendisine eşlik etmesini istemiş, birlikte yüksekçe bir yerde oturup sabaha kadar etrafı kollamışlardır. (Bk. Taberî, *Târîh*, 4/205).

⁶¹⁹ İbn Habîb, *Muhabber*, 373; Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 280. Hz. Osman döneminde *şurta* o kadar etkili bir hale gelmiştir ki Hz. Abbâs'ın cenazesi, o güne kadar görülmemiş bir kalabalık nedeniyle kabrine konulamayınca insanları dağıtmak için kolluk gücüne başvurulmuştur. (Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/29).

⁶²⁰ Bk. Taberî, *Târîh*, 4/323; Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât ve'l-kudât* (Beyrut: Matba'atü'l-Âbâ li'l-Yesû'ıyyîn, 1908), 10.

⁶²¹ Hz. Ömer, bir valiyi tayin ederken ona şöyle derdi: "Seni, ne müslümanların kanlarını dökmen ne de onurlarını kırmaları için görevlendirdim. Aksine, seni onlara namaz kıldırman, gelirleri aralarında paylaşırman ve adaletle hükmetmen için görevlendirdim." [Bk. Ali et-Tantâvî - Nâcî et-Tantâvî, *Ahbâru 'Umer* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 130]. Hz. Ali de kendisine itaat etmeyeceğini, arkasında namaz kılmayacağını ve ona karşı harekete geçeceğini söyleyen Hâricilerin liderlerinden birini ne yakalayıp hapsedmiş, ne de ona işkence yapmıştır. Bunları yapmasını salık verenlere ise şöyle söylemiştir: "Doğruyu görmesini bekleyelim, eğer diretirse o zaman yakalayıp hapsederiz. Her zanlıyı hapse atarsak cezaevini insanlarla doldurmuş oluruz. Açıkça eyleme geçip bize karşı çıkmadıkları sürece böyle bir şey yapmanın doğru olmadığını düşünüyorum." (Bk. Taberî, *Târîh*, 5/115). Öte yandan, Hz. Ali bir gün mescitte vaaz ederken dinleyenler arasında bulunan İbn Mülcem'in onu öldürme kastıyla kısık bir sesle söylediği "halkı senden kurtaracağım" sözünü işitenler onu yakalayıp Hz. Ali'ye getirirler ve durumu haber verirler. Hz. Ali ise onlara "beni henüz öldürmedi!" diye cevap verir. Bunun üzerine İbn Mülcem'i serbest bırakırlar. [Bk. Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmilü fi'l-lügati ve'l-edeb* (Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, ts.), 1(2)/147].

⁶²² Medine valisiyken istişareyi çok önemseyen, icraatlarının Kitap ve Sünnete uygun olması için alimlerden on kişilik bir şûrâ kurulu oluşturan Ömer b. Abdülaziz, halife olunca haksız yere hapsedilmiş hükümlülerin serbest bırakılmasını emretmiş, cezaevinde kalanların yiyeceklerini, yazlık ve kışlık giysilerini devlet hazinesinden karşılamış, işkenceyi yasaklamıştır. (Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/328, 349).

⁶²³ Emevîlerin Irak valisi Haccâc Kûfe'ye geldiğinde, kentlin ileri gelenlerini toplayıp onlara kendisinden önceki valilerin isyancıları nasıl cezalandırdıklarını sorar. Onlar da isyancıların dövülerek ve hapsedilerek cezalandırıldığını söylerler. Haccâc, kendisinin onları sadece kılıçla cezalandıracağını söyledikten sonra, isyancılıktan dönmeleri için halka üç gün süre tanıyıp kolluk gücünün başındaki görevliye şu talimatı verir: "Kamçı yerine kılıcını kullan, üçüncü günden sonra gördüğün isyancıyı öldür!" (Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 7/275, 276). Öte yandan, aynı Haccâc aralarında ilk dönem tefsir bilginlerinden 'Atâ, Mücâhid ve Sa'îd b. Cübeyr'in de bulunduğu bir grup alimi, Emevîlerin muhalifi İbnü'l-Eş'as'ın yanında yer aldıkları gerekçesiyle Mekke'de tutuklatıp içlerinden Mücâhid ve Sa'îd b. Cübeyr'i Irak'a getirterek hapseder. Ağır bir şekilde işkence ettiği Sa'îd b. Cübeyr'i ise öldürür. (Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 7/367-369). Yine, Emevîlerin Kûfe valisi İbn Hübeyre, kendisine teklif edilen kadılık görevini kabul etmediği için Ebû Hanîfe'yi günde on kırbaç olmak üzere on gün boyunca kırbaçlatmıştır. [Bk. Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibbeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî - Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye, H. 1408), 24].

Zor kullanma araçlarına sahip olan bir iktidarın bunları yerinde kullanması, halkın haklı talepleri karşısında zora yönelmeyip insan haklarına ve hukuka saygılı olması, onlara kulak verip dinlemesi ve polis gücünü, muhalifleri sindirme aracı olarak kullanmaması meşruiyetinin göstergelerinden biridir. Sıkça zora başvuran bir siyasal iktidarın meşruluk temelleri sarsılmış ve halkın ona olan güveni örselenmiş demektir. Zora ihtiyaç duymadan itaati sağlayan bir iktidar, meşruluğunu kanıtlamış sayılır.⁶²⁴

Aslında siyasal iktidarı en iyi betimleyen şey, siyasal işlevleri yerine getirirken zorlama yerine çatışan siyasal talepleri uzlaştırma yeteneği olmalıdır.⁶²⁵ Raşit Halifeler dönemi bu durumun en güzel örneklerini sunmaktadır. Özellikle de Hz. Ali'nin, Hâricîlerin isyanı karşısında sergilediği tavır her zaman uzlaşma çabası olmuş, mecbur kalmadıkça asla zora ve şiddete yönelmemiş, hatta kendisini öldürmeye yemin etmiş biri hakkında hiçbir işlem yapmamıştır.⁶²⁶

İslam hukukçuları, suçluların gerektiği şekilde cezalandırılarak yurttaşların mal, can ve yol güvenliğinin sağlanması ve kamu düzeninin korunmasını siyasal iktidarın kurulması ve sürdürülmesinin başta gelen koşulu saymışlardır.⁶²⁷ Buna bağlı olarak, siyasal iktidarın devleti devlet yapan “zor kullanma araçlarına/mene ‘a/şevket/necdet” sahip olması, yönetme yetkisinin kullanılabilmesi için bunun gerekliliği kabul edilmiştir.⁶²⁸

Diğer yandan, zorlama aracı olarak kullanılan kolluk güçlerinin tüm eylemlerinin, siyasal iktidarın üzerinde bulunan ve devlet içerisinde kullanılan bütün yetkilerin asıl sahibi olan halkın temel hak ve özgürlüklerini koruyacak şekilde hukukla sınırlı olması gerektiği İslam hukukunun temel ilkelerinden biri sayılmıştır.⁶²⁹

⁶²⁴ Bk. Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 92.

⁶²⁵ Cem Eroğul, *Devlet Nedir* (Ankara: İmge Kitabevi, 1990), 23; Zeyla‘î, *Tebyîn*, 2(3)/294.

⁶²⁶ Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 3/133, 134, 177; Abdülcebbar, *Mugnî*, 20(1)/97, 98; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/100.

⁶²⁷ Bk. Mâverdi, *Ahkâm*, 18; Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 15; Kalkaşendî, *Meâsir*, 35.

⁶²⁸ Bk. İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me‘âlî Abdümelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007), 17/126, 127; Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtuniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Müessesetü Dâri'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1964), 182, 183; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/99, 100, 106; Burhanüddin İbrahim b. Ali b. Muhammed b. Ferhûn, *Tebîratü'l-hukkâm fi usûli'l-akziyye ve menâhici'l-ahkâm* (Riyad: Dâru ‘Âlemi'l-Kütüb, 2003), 2/134; İbn ‘Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 4/284, 285.

⁶²⁹ Bk. Mâverdi, *Ahkâm*, 80, 101, 273, 274; Şîrâzî, *Mühezzeb*, 5/393, 394; Sülemî, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 2/89; Hallâf, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 31, 32.

B. DIŞ GÜVENLİK/SAVUNMA

Ülke ya da devlet, siyasal iktidarın yürütme ve yargı yetkisini kullandığı, sınırları olan bir toprak parçasıdır. Devlet, korunma ihtiyacından doğan bir kurum olduğuna göre, bu amacı gerçekleştirebilmesi için elinde uygun araçlar bulunmalıdır. Ülkenin bir başka siyasal iktidar tarafından işgal edilmek istenmesi durumunda, topluluğun düzeninin, siyasal birliğinin ve ürettiği değerlerin korunabilmesi için sınır güvenliğinin sağlanması gerekir ve bazen de savaş kaçınılmaz hale gelir. Bu durumda, ülke sınırlarını dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı savunmak ve bağımsızlığı korumak üzere etkin biçimde silahlanmış bir orduya ve savaş araçlarına gereksinim duyulur.⁶³⁰

Kur'ân, dış saldırılardan korunabilmeleri için inananlar topluluğuna, güçleri yettiğince caydırıcı savunma araçları hazırlamalarını ve düşmana karşı savaşmalarını emretmektedir.⁶³¹ Vahyi uygulayan Hz. Peygamber de inananları ülke savunmasında rol almaya özendiren sözler söylemiş,⁶³² hicretten kısa bir süre sonra hazırlanan anayasa metnine sınırların tespiti, güvenliği ve ülke topraklarının dış saldırılara karşı konfederasyon üyeleri tarafından ortaklaşa savunulmasında gerekli olan insan gücü, savaş araçları ve bunların finansmanının temini için çeşitli maddeler konulmuştur.⁶³³

Hz. Peygamber döneminde, savunma ve bağımsızlığın korunması amacıyla sadece yakın savaş durumunda oluşturulan ordu gönüllülük esasına dayanıyor, askerler savaş bitince yaşadıkları yerlere dönüp günlük işleriyle uğraşıyorlardı.⁶³⁴ Askerler, savaş araç-gereçlerini,⁶³⁵ bineklerini⁶³⁶ ve yiyeceklerini çoğu zaman kendileri sağlıyorlar,

⁶³⁰ Bk. Aristoteles, *Politika*, 116, 192 (IV.4, VI.8); Machiavelli, *Prens*, 86; Lipson, *Politika Bilimi*, 80.

⁶³¹ “Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın ki onunla Allah'ın düşmanını, kendi düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilemediğiniz, sadece Allah'ın bildiği diğerlerini korkutasınız.” (el-Enfâl 8/60); “Fitne ortadan kalkıp din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın!” (el-Bakara 2/193); “Artık Allah yolunda savaş! Sen sadece kendinden sorumlusun. İnananları da savaşa teşvik et! Umulur ki Allah inkârcıların gücünü kırar.” (en-Nisâ 4/84).

⁶³² “Allah yolunda bir gün nöbet tutmak dünyadan ve dünya üzerindeki her şeyden daha hayırlıdır.” (Buhârî, “Cihâd”, 73); “Allah yolunda nöbet tutarken ölen dışında her ölenin ameli mühürlenir. Onun ameli ise kıyamet gününe kadar nemalandırılır ve kabir azabından güvende olur.” (Tirmizî, “Fezâilü'l-Cihâd”, 2); “Allah yolunda bir gece nöbet tutmak, ailesinin yanındaki bir adamın bin yıl oruç tutup namaz kılmasından daha faziletlidir.” (İbn Mâce, “Cihâd”, 8).

⁶³³ Medine Sözleşmesinin 18, 24, 36, 37, 38, 39, 44, 45. maddeleri. (Bk. Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâik*, 60-62).

⁶³⁴ İsmet Kayaoğlu, *İslam Kurumları Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 45, 46; Nebhân, *İslam Anayasa ve İdare Hukuku*, 528.

⁶³⁵ Bk. Vâkıdî, *Megâzî*, 13.

⁶³⁶ Bedir savaşına çıkarken Hz. Peygamber şu emri vermiştir: “Kimin bineği hazırsa bizimle gelsin!” (Müslim, “İmâre”, 41). Maddi imkânsızlıktan dolayı, askerler bazen yaya olarak bazen de bir deveye ikişer, üçer, hatta dörder kişi sırayla binerek savaşa gidiyorlardı. (Bk. Vâkıdî, *Megâzî*, 11, 17, 26).

ganimet dışında bir şey almıyorlardı.⁶³⁷ Bazen de Hz. Peygamber ordunun ihtiyaçları için ödünç para ve silah alıyordu.⁶³⁸ İlk zamanlarda pek çok müslümanın savaşa katılmak için gerekli olan donanımı bulunmadığından zenginler onları donatmaya teşvik edilmiştir.⁶³⁹

Savunmayı ve orduyu geliştirmeyi çok önemseyen Hz. Peygamber, ilk yıllarda kılıç, mızrak, ok, binecek hayvan ve giyecek zırh bulmakta sıkıntı çeken İslam ordusunu, atlara ve develere binmiş, sadece gözleri görünecek şekilde tepeden tırnağa zırhlara bürünmüş ve tamamen silahlanmış bir biçimde Mekke'yi fethedecek hale getirmiştir.⁶⁴⁰

Hz. Ömer'in hilafetinde devlet arşivinin/*dîvân* oluşturulmasıyla birlikte, maaşlı sürekli bir ordu kurulmuş ve zorunlu askerlik sistemine geçilmiştir.⁶⁴¹ Onun döneminde Basra, Kûfe ve Fustât gibi *emsâr* adı verilen ve askerlerin aileleriyle birlikte kabilelerine göre yerleştikleri nüfusu yüz binleri bulan garnizon kentler kurulmuştur.⁶⁴²

Konuya işlevselci açıdan yaklaşan İslam bilginleri, ülke savunmasının siyasal iktidarın kurulması ve sürdürülmesi açısından en önemli meşruluk temellerinden biri olduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre, dış saldırılara karşı halkın soyut tezahürü olan devletin bağımsızlığını korumak, iç ve dış düşmana karşı zor kullanma araçlarından biri olan orduyu gerekli savaş aletleriyle donatıp askerlerin ihtiyaçlarını karşılamak ve sınır güvenliğini sağlamak bir siyasal iktidarın meşruiyetini belirleyen görevlerdendir.⁶⁴³

⁶³⁷ Savaşta ele geçirilen ganimetler, maddi imkânı olmayan savaşçıları donatmak için kullanılmıştır. Örneğin, Bedir yolunda bir deveye üç dört kişi nöbetleşe binerken, dönüşte herkesin payına ganimet olarak birer ikişer deve, bunun yanında pek çok silah, giyecek ve yiyecek düşmüştür. Daha da önemlisi, her garibanı zengin edecek kadar yüklü esir fidyesi alınmıştır. (Bk. Vâkıdî, *Megâzî*, 26, 100, 129). Diğer yandan, Hayber savaşında ele geçen tonlarca buğday, arpa, hurma ve diğer hububat çeşitleri ihtiyaç sahiplerine ihtiyaçları oranında dağıtılmıştır. (Bk. İbn Hişâm, *Sîret*, 3/299, 300).

⁶³⁸ Örneğin, Huneyn savaşına çıkarken Safvân b. Ümeyye'den 100 zırh, çeşitli silahlar ve 50.000 dirhem, Abdullah b. Ebî Rebi'a'dan ise 40.000 dirhem ödünç alınmıştır. (Bk. Taberî, *Târîh*, 3/73; Kermî, *el-İdâra fi 'asri'r-Rasûl*, 188).

⁶³⁹ “Kim Allah yolundaki bir savaşçıyı donatırsa o da savaşmış gibidir. Kim Allah yolundaki bir savaşçının ailesine güzelce yardımcı olursa o da savaşmış gibidir.” (Buhârî, “Cihâd”, 38). İnananlar bu çağrıya gönülden uymuşlardır. Örneğin, Hz. Osman Tebük seferinde orduya 1000 dinar bağışlayıp tam donanımlı 300 deve, Abdurrahman b. 'Avf malının yarısı olan 4000 dinarı bağışlayıp ayrıca 500 at vermiş, Hz. Ebû Bekir 4000 dirhemden ibaret olan bütün parasını, Hz. Ömer de malının yarısını ordunun donatılması için vermiştir. Öte yandan, pek çok kadın zinet eşyasını ordu için bağışlamıştır. (Bk. Vâkıdî, *Megâzî*, 991, 992; İbn Hişâm, *Sîret*, 4/157; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 780; İbn Hacer, *İsâbe*, 818).

⁶⁴⁰ Bk. İbn 'Abdîberr, *Dürer*, 231. Öyle ki Hz. Peygamber, dönemin en büyük savaş araçlarından biri olan debbâbe (ahşap savaş kulesi) ve mancınık gibi ağır savaş aletlerinin yapımını öğrenmeleri için iki kişiyi Cüreş kentine göndermiş, Taif kuşatmasında bu araçlardan yararlanmışlardır. (Bk. Vâkıdî, *Megâzî*, 927; İbn Hişâm, *Sîret*, 4/117, 118).

⁶⁴¹ Nebhân, *İslam Anayasa ve İdare Hukuku*, 528, 529. Söz konusu sistemle, her ordu mensubuna savaş ganimeti dışında aylık *rızk* ve yıllık *'atıyye* adı altında iki ayrı ödeme yapılmıştır. (Bk. Taberî, *Târîh*, 3/614, 615, 4/209, 210; Kettânî, *Terâtîb*, 2/111-114; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 1/263, 264).

⁶⁴² Kayaoğlu, *İslam Kurumları Tarihi*, 48.

⁶⁴³ İşlevselliği öne çıkaran imâmet tanımlarında, halkın yaşadığı ülkenin sınırlarını ve düzenini korumak iktidarın birincil görevleri arasında sayılmıştır. (Bk. Neseî, *Bahru'l-kelem*, 261; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*,

Siyasal iktidarın bir emir-itaat ilişkisi olduğu söylenmişti. Emir ve yasakların uygulanıp itaatın sağlanabilmesi ancak halkın yaşadığı toprak parçası üzerinde emretme ve yasaklama yetkisiyle donatılmış, emrini ve yasağını yürütebilmesi için zor kullanma araçları bulunan ve kullandığı yetkinin sahibi olan halkın siyasal birliğini iç ve dış düşmanlara karşı koruyabilmek için ordu bulunduran bir siyasal iktidarla mümkündür. Bir topluluğu halka dönüştüren devlet organizasyonunun sınırlarını dış düşmana karşı koruyamayan bir siyasal iktidarın ne kurulması ne de sürdürülmesi düşünülemez.⁶⁴⁴

İslam hukukçularına göre, bir topluluğun adına devlet denilen siyasal birliği sağlayıp “halk/ümme/cemaat”⁶⁴⁵ haline gelmesi ancak siyasal iktidarla gerçekleşir.⁶⁴⁶ Söz konusu siyasal birliğin, deyim yerindeyse “tılsımı” konumunda olan siyasal iktidarın meşruluğunu kanıtlaması, birliğin maddi unsurunu oluşturan ülkeyi ve halkını tüm düşmanlara karşı savunabilmesine bağlıdır. İslam hukukçuları, siyasal iktidar için ülke savunmasını ve bunun için alınması gereken bütün tedbirleri vacip saymışlar, savunma politikasının nasıl olması gerektiğini ayrıntısıyla açıklamışlardır.⁶⁴⁷

5/121; Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 5/235, 237; Kârî, *Minah*, 410). Yine, devlet başkanı olabilmek için ittifakla kabul edilen şartlardan biri de savaş stratejileri, ordu düzenleme ve sınırları koruma konularında yetkin olmasıdır. (Bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 5/191).

⁶⁴⁴ Bk. Poggi, *Devlet*, 29, 30. Çünkü siyasal iktidarın dağınık insanları bir araya getirip tek bir bedene, soyut bir bütün olan halka dönüştürmesi ve egemenliğin kurulması, “korunma” amacının gerçekleşmesine bağlıdır. Sınırları korunamayan bir devlette, bütünlüğü saldırıya açık hale gelmiş olan halk artık siyasal birliği bulunmadığı için yönetim yetkisine sahip egemen bir halk olmaktan çıkar ve bir yığına dönüşür.

⁶⁴⁵ Medine Sözleşmesinin 2. maddesi, ortak yararı amaçlayan siyasal birliğe *ümme* adını vermektedir: “İşte bunlar diğer insanlardan ayrı bir ümme oluştururlar.” (Bk. Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâik*, 59). Buhârî’de geçen şu hadiste ise siyasal birlik *cemaat* sözcüğüyle tanımlanmıştır: “... Müslümanların *cemaatine* ve *imamına* bağlı kalırsın...” (Buhârî, “Fiten”, 11). Bazı hadislerde ise siyasal birlik kinaye yoluyla Mısır firavunlarında krallığın alâmeti olan “değnek/*asâ*” sözcüğüyle ifade edilmiştir. (Bk. Müslim, “İmâre”, 14). Tespih tanelerinin “imame” sayesinde bir araya gelerek tespih denilen bütünü oluşturmaları gibi, tek tek bireyler de “imam” sayesinde bir araya gelerek “ümme” veya “cemaat” denilen siyasal birliği meydana getirirler. Bütün devlet yetkilerinin kaynağı, işte bu siyasal birlik ya da kamusal insandır.

⁶⁴⁶ Bk. Serahsî, *Mebûsât*, 10/124, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, 2/225, 226; Mâverdî, *Hâvî*, 13/102, 113-119; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 17/126; Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2005), 499. İsyancılara isyan hükümlerinin uygulanabilmesi için gerekli görülen şartlardan biri de egemenlik işareti olan siyasal birliğe ve dolayısıyla da zor kullanma araçlarına sahip olduklarını gösteren, yönetme yetkisini verdikleri, yargıçları ve valileri atayan bir imamlarının bulunmasıdır. (Bk. Şâfi'î, *Ümm*, 4/217, 218; Ferrâ, *Ahkâm*, 23; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 17/126).

⁶⁴⁷ Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 43-65; Ferrâ, *Ahkâm*, 27; Şirâzî, *Mühezzeb*, 5/236; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 17/126, 398, 18/36, *Gıyâsü'l-ümmem*, 15, 148, 156-158; Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, 5/113; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafer fi ahlâkı'l-melik ve siyâseti'l-mülk*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân - Hasen es-Sâ'âtî (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1981), 168-176; Mâverdî, *Edeb*, 222, 223; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 6/105; Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 6/160. Siyasal iktidarın zorlama araçlarıyla donatılması, tamamen siyasal birliğin bir sonucudur. Aslında burada bir iktidar alışverişi söz konusudur; siyasal iktidar insan kalabalığına siyasal birliği

Siyasal iktidar, yaşamsal önemi olan bu görevi başarabildiği oranda meşrudur ve yönetme hakkına sahiptir. Ülkeyi ve halkını savunamayan, saldırganların işgaline yol açan bir iktidarın yönetme yetkisi ortadan kalkar. Çünkü işgal halinde siyasi birlik çözülür, tilsim bozulur ve yetkilendirmenin kaynağı olan halk bir kalabalığa ve yığına dönüşür.

İslam bilginleri, insanın en önemli ihtiyaçlarından biri olan güvenliği sağlamanın, devletin ve dolayısıyla siyasi iktidar organının başta gelen ödevlerinden olduğunu açıkça ortaya koymuşlardır. Bir insanın mutlu ve huzurlu bir yaşam sürebilmesi, güven içinde olmasına, canı ve malı hakkında hiçbir korku duymamasına bağlıdır. Güvenliğini temin edebilmek için siyasi iktidarı yetkilendirmiş olan halkın, doğal olarak birincil hakkı güvenliğinin sağlanmasıdır. Halkın güvenlik ihtiyacını giderebilen, onları iç ve dış saldırganlara karşı koruyabilen bir iktidar meşruluğunu kanıtlamış olur.

II. ÇOĞUNLUK VE YAYGIN DESTEK

Bir siyasi birlik içindeki çoğunluğun, diğerleri adına eylemde bulunma ve karar verme hakkının meşru olduğu söylenebilir. Çünkü belirli sayıda insan, tek tek bireylerin onayıyla bir topluluk oluşturduklarında, onu tek başına eylemde bulunma iktidarıyla donatarak tek beden haline getirirler. Tek beden olarak eylemde bulunmak ise sadece çoğunluğun iradesi ve kararıyla olur. Bundan dolayı, her insan diğerleriyle birlikte tek yönetim altında bir siyasi birlik oluşturduğunda, çoğunluğun belirleyiciliğine itaat etme ve onun adına çoğunluğun karar vermesi konusunda kendisini yükümlülük altına sokmuş olur. Çoğunluğun diğerleri adına karar veremediği bir durumda, siyasi birlik tek vücut olarak hareket edemez ve dağılır.⁶⁴⁸

Siyasal iktidar yetkisi kaynağı açısından incelendiğinde, halkın iktidardan önce geldiği açıkça görülür. Halk türdeş bir yapıda olmadığından siyasi iktidar organının halkın çoğunluğunun/*major pars* onayını alması, göreve başlaması için yeterlidir. Burada

bahşederek onu “halk” yapmakta, bunun karşılığında halk da siyasi iktidara emretme ve yasaklama yetkisi verip onu zorlama araçlarıyla donatmaktadır.

⁶⁴⁸ Locke, *Yönetim Üzerine*, 64-66; Russell, *İktidar*, 375. Çoğunluğa uymaya ilişkin bir hadiste şu ifade geçmektedir: “*Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez. Bir görüş ayrılığı/ihtilaf gördüğünüzde çoğunluğa uyunuz!*” (İbn Mâce, “Fiten”, 8). İbn Ömer, Mekke’den dönerken yolda rastladığı İbn Zübeyr ve Hz. Hüseyin’e Allah’tan korkmalarını ve müslümanların siyasi birliğini/*cemaat* bölmemelerini tavsiye etmiş, Medine’ye varıp eyaletlerin biat ettiği haberini aldıktan sonra çoğunluğa uyararak Yezid’e biat etmiştir. (Bk. Taberî, *Târîh*, 5/343).

oybirliğinin aranması içinden çıkılmaz sorunlara yol açacağından işlevsel ve tamamen nicel bir araç olan çoğunluk ilkesinin uygulanması kaçınılmazdır. Siyasal iktidarın meşruiyeti, yönetilenlerin büyük parçasının, yani çoğunluğun genel ve yaygın desteğine bağlıdır. Easton modelinde yer alan ve çoğunluk tarafından üretilen “destekler” siyasal sistemin meşruluğunun göstergesi olup onlarsız iktidar kurulup sürdürülemez.⁶⁴⁹

Çoğunluk; siyasal iktidarın kurulması, sürdürülmesi ve karar alma süreçlerinin sağlıklı işlenmesi açısından gerekli olan, bütün oyların/*opinion/re* eşit olduğunu söyleyen, siyasal eşitlikten doğmuş pratik bir demokrasi ilkesidir. Bu ilke, toplum içerisindeki uyuşmazlıkların nasıl çözüleceğini belirler ve olası iç çatışmaları önler. Sağlıklı işlenmesi istenen bir rejimin olmazsa olmazı, herkes tarafından onaylanması gereken çoğunluk kuralıdır. Siyasal iktidar yetkisini kullanma hakkı çoğunluğa ait olmakla birlikte, bunun azınlık haklarına saygılı, insan haklarıyla sınırlı bir çoğunluk yönetimi olması gerektiği vurgulanmalıdır. Çünkü halk, çoğunluk ve azınlığın toplamından ibarettir. Burada önemli olan, çoğunluk zorbalığı yapılmadan azınlıklara siyasal alanda kendilerini özgürce ve korkmadan ifade etme hakkı verilmiş olmasıdır.⁶⁵⁰

Çoğunluk ilkesi, gerekli olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. Karar alma sürecinde çoğunluk ilkesinin yanında kamuoyu oluşturan, gerçeği arayıp bulmayı amaçlayan, yeterli iletişime ve herkesin düşüncesini açıklamasına izin veren çoğulcu bir diyalog mekanizması olmalıdır. Çünkü çoğunluğun kararı gerçeğin kanıtı olmadığı gibi, çoğunluk her zaman haklı da değildir.⁶⁵¹ Bazen çoğunluğun katılmadığı bir görüş, tek kişinin görüşü de olsa kamu yararına, genel iradeye uygun olabilir.

Yönetme eyleminin teknik bir aracı olan çoğunluk ilkesinin hem bir seçim, hem de karar verme aracı olarak kullanıldığı göz önüne alınarak siyasal iktidar kurulduktan

⁶⁴⁹ Bk. Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 207, 236.

⁶⁵⁰ Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 51-53, 122, 123, 172; Ashford, *Özgür Toplumun İlkeleri*, 22, 25; Ağaoğulları - Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 47. Aristo, *politeia* adını verdiği yönetim biçimi ile onun bozulmuş hali olan demokrasiyi birbirinden ayırır. Ona göre, demokrasi tiranın ayrıcalıklarının çoğunluk tarafından kullanıldığı düzendir. *Politeia* ise çağımızın anayasal çoğulcu siyasal sistemini anlatmaktadır. Her iki düzende de halk iktidarı olmakla birlikte, demokrasinin aksine *politeiada* halkın iktidarı sınırlıdır. *Politeia* sisteminde, iktidar üyesi olan toplum bireylerinin herbiri çoğunluğun hırçınlığına ve aşırılığına karşı güvencededir. [Bk. Aristoteles, *Politika*, 111, 117, 118 (IV. 2, IV. 4, IV. 4); Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 69].

⁶⁵¹ Bk. Selçuk, “1999-2000 Adli Yıl Açılış Konuşması”, 451; Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 138.

sonra sürdürülmesi aşamasında, çoğunluk ilkesinin karar alma süreçlerindeki işleyişi ileride inceleneceği için burada konu edilmeyecektir.

A. ÇOĞUNLUK VE İKTİDAR

Bir yönetim sisteminin dayanağı ülkede yaşayan nüfustur ve siyasal iktidarı söz konusu nüfusun çoğunluğu belirler.⁶⁵² Çoğunluğun, kendi rızalarıyla gerçek veya tüzel bir kişide topladıkları iktidar gücü güçlerin en büyüğüdür. Bu öyle bir güçtür ki ona sahip olan kişi, bütün bireysel güçlerin toplamını kendi iradesi doğrultusunda kullanabilir.⁶⁵³ Sayı çokluğunun bir güç ve iktidar ögesi olduğunu kabul eden Aristo, siyasal iktidarın azınlıktansa çoğunluğun iradesine dayanmasının daha doğru olacağını söylemektedir.⁶⁵⁴

Siyasal iktidar yetkisini kimin kullanacağını belirlemede, teknik bir seçim aracı olan çoğunluk ilkesinden yararlanır. Çünkü çoğunluk, bir siyasal iktidarın oluşabilmesi ve yönetimde kalabilmesinin pratik nedeni olan fiziksel güce ve zorlama araçlarına sahip olmayı sağlar.⁶⁵⁵

Klasik İslam hukuku ve Kelam yazını incelendiğinde, siyasal iktidarı temsil eden imamın seçimi ve imâmet akdinin kurulması söz konusu olduğunda *şevket*, *necd* ve *mene'a* sözcüklerinin öne çıktığı görülmektedir. Bu üç sözcük de güvenliği ve düzeni sağlayan “güç, kuvvet, yardım, destek ve korunma” anlamlarında birleşmektedir.⁶⁵⁶

İslam bilginleri, siyasal iktidarın ortaya çıkmasının en önemli nedeni olan güvenlik ve düzen talebine ancak çoğunluğun itaat ve desteğiyle cevap verilebileceğini, yetkinin ve gücün çoğunluk sayesinde elde edileceğini ifade etmişlerdir.⁶⁵⁷ Çoğunluğun saygı göstermediği bir yasa işlevsiz kalacağı gibi, çoğunluğun desteklemediği bir iktidar

⁶⁵² Poggi, *Devlet*, 36.

⁶⁵³ Hobbes, *Leviathan*, 68.

⁶⁵⁴ Aristoteles, *Politika*, 86, 155, 162 (III. 11, V. 7, V. 10).

⁶⁵⁵ Henry David Thoreau, “Devlete Karşı İtaatsizlik Görevi Üzerine”, çev. Yakup Coşar, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, haz. Ender Ateşman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 32.

⁶⁵⁶ Bk. Ferâhîdî, “şvk”, “mn’a”, “ncd”, 2/367, 4/168, 192; İbn Fâris, “şvk”, “mn’a”, “ncd”, 3/230, 5/278, 391.

⁶⁵⁷ Mâverîdî, *Ahkâm*, 8; Ferrâ, *Ahkâm*, 23, 25; Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtuniyye*, 182; Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 3/246, 247; İbn Emîri'l-Hâc el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 3/121; Muhammed Emin Emir Padişah, *Teyşîru't-Tahrîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/236-238. Gazzâlî, *şevketi* sayı çokluğuyla ilişkilendirerek Bâtınîlerin Abbâsî Devletini destekleyen toplumsal gücün yüzde birini bile oluşturmadıklarını, *şevketin* ise yardım, destek ve taraftarların çokluğuyla güçleneceğini ifade etmektedir. (Bk. Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtuniyye*, 173).

da yürütme gücünü kullanamaz. Çünkü bir siyasal iktidarın, politikalarını uygularken kullanacağı yürütme gücünü ona sağlayacak olan şey çoğunluğun siyasal desteğidir.

İbn Haldûn'un sıklıkla sözünü ettiği ve bir çeşit aidiyet bağı/kimlik anlamına gelen *asabiyyet*, siyasal iktidarın en çok ihtiyaç duyduğu yaygın desteğin ve zorlama araçlarının garanti edilmesi demektir.⁶⁵⁸ Ona göre, *asabiyyet* çok sayıda kolektif ya da alt kimlikten oluşur ve bunlardan biri güçlenip diğerlerine üstünlük sağlayarak üst kimlik haline geldiğinde toplumun siyasal birliğini oluşturur, devleti kurar. *Asabiyyet*, siyasal iktidar için yürütme yetkisini rahatça kullanmasına olanak veren “tarafhtarlar” ve “destekçiler” anlamına gelmektedir. Hukukun ancak *asabiyyet* ve *şevket* sayesinde uygulanabileceğini söyleyen İbn Haldûn, siyasal iktidarı koruyan, yürütme gücünü kullanmasını sağlayan ve siyasal birliğin çözülmesini engelleyen şeyin *asabiyyet* olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵⁹

Öte yandan, İbn Haldûn insanların ilk devletin kurulduğu dönemi unuttuklarını ve sürekli olarak devlet idaresi altında yaşadıkları için sonraki nesillerin zamanla “itaat dinine” inanmaya başladıklarını söylemektedir. Devlet ilk kurulduğunda, çoğunluğun sağladığı zorlama araçları sayesinde kurulmuş, sonraları insanlar otoriteye alıştıklarından itaat kültürü baskın hale gelmiştir.⁶⁶⁰

İbnü'l-Ezrak'ın (öl. 896/1491) aşağıdaki sözleri de İbn Haldûn'un kuramını açıklar niteliktedir:

⁶⁵⁸ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/138, 139, 308.

⁶⁵⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/329, 353, 371, 487.

⁶⁶⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/309. İbn Haldûn'dan 140 yıl sonra Fransız düşünür Boétie “itaat dinini” neredeyse aynı ifadelerle “gönüllü kulluk/itaat” biçiminde niteleyerek şöyle söylemiştir: “Halk bir kere kul olmaya görsün, özgürlüğü öylesine unutup ki artık uyanıp yeniden özgürlüğünü ele geçirmesi olanaksız oluyor. Üstelik halk çok içten ve istekli bir biçimde kulluk ediyor. İlk başlarda kuvvetle alt edilmişlikten ve zorlamadan dolayı kulluk edildiği bir gerçek. Fakat bundan sonra gelen kuşak özgürlüğü hiç görmediği ve tanımadığından dolayı pişmanlık duymadan kulluk eder ve öncekilerin zor altında yaptıklarını seve seve yerine getirir. Boyunduruk altında doğan insanlar kulluk, kölelik içinde büyütülüp eğitilirler.” (Bk. Boétie, *Gönüllü Kulluk*, 32, 33). Bu olguyu anlatan en güzel örneklerden biri de Hz. Ali ile Mu'âviye arasındaki savaşlarda yaşananlardır. Öteden beri herhangi bir otoriteye boyun eğmemiş Arap kabilelerinden insanların barındığı yeni kurulan Basra ve Kûfe gibi Irak kentlerinin askeri desteğine ihtiyaç duyan Hz. Ali, pek çok kez onlardan itaat yerine isyan görmüş ve bu durumdan şikâyet etmiştir. Oysa Doğu Roma İmparatorluğunun bir eyaleti olan Şam'ın halkı, itaat kültürünü özümsemiş olduklarından Mu'âviye'ye sonuna kadar itaat etmişler ve o da Şamlıların gücü sayesinde sonunda iktidarı ele geçirmiştir. (Bk. İbn Kuteybe, *İmâme*, 1/172; Taberî, *Târîh*, 5/50, 51, 97, 134; Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtıniyye*, 183, 184; Brockelmann, *İslam Milletleri*, 1/66).

“Siyasal iktidar güç ve kudret temeline dayanır. Emir ve yasaklarını uygulatma araçlarından yoksun bir yönetici düşünülemez. Mülk ve devlet *asabiyyet* ve *şevket* ile elde edilir. Bazen de ikisinin yerine geçtiği için buna *cünd*/ordu denilir. Çünkü iktidarın elde edilmesi öncelikle rakiplere galip gelmeye bağlıdır. Söz konusu galibiyet ise bünyesinde dayanışmayı, birbirine destek olmayı ve iktidar uğrunda savaşmaya yol açan gururu barındıran *asabiyyet* sayesinde gerçekleşir. Çünkü insanları emir ve yasaklara uymaya zorlamak için kılıç ve mızrak (fiziksel güç) gereklidir.”⁶⁶¹

B. SİYASAL İKTİDARIN KURULMASI BAKIMINDAN ÇOĞUNLUK

İslam hukukçuları ve kelamcılarının imâmeti bir “akit” olarak adlandırmış olmaları, siyasal iktidar yetkisinin devrinde sözleşme kurallarının geçerli olduğunu gösterir.⁶⁶² Buna göre, yöneticinin sözleşmenin diğer tarafını oluşturan halkın çoğunluğunun onayıyla seçilmesi gerekir.⁶⁶³ Çünkü çoğunluğu oluşturan her bireyin özgür iradesi birleşerek iktidar lehine karşı konulamayacak büyük bir siyasal güç ve destek oluşturmaktadır. İşte, siyasal iktidarın emir ve yasaklarını yürütebilmesi için gerekli olan şey de budur. İlk üç halifenin görevlendirilme işleminde izlenen yöntem, aday seçiminde halk çoğunluğunun desteğini sağlayacak ve siyasal birliği koruyacak birinin aday gösterilmesi amacının güdüldüğünü açıkça ortaya koymaktadır.⁶⁶⁴

⁶⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Kâsim b. Mes'ûd İbnü'l-Ezrak, *Bedâi' u's-silk fî tabâi' l-mülk*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr (Bağdat: Menşûrâtü Vezâreti'l-İ'lâm el-Cumhûriyyetü'l-İrâkiyye, 1977), 1/75, 111, 112. Yazarın burada anlatmaya çalıştığı şey, ortak köken inancını paylaşan ve birbirlerini aynı topluluğun üyeleri olarak gören kişilerde bulunduğu varsayılan soy birliğine ve kültürel kimliğe dayalı “biz” bilincinin, kendisinden olanın yanında yer almaya ve onun uğrunda savaşmaya yol açtığı olgusudur. (Bk. Jürgen Habermas, *Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak*, çev. İlknur Aka (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, 38).

⁶⁶² Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/148; Mâverdî, *Ahkâm*, 9.

⁶⁶³ Hz. Hasan, babası Hz. Ali ile yaptığı bir tartışmada onun görüşüne karşı çıkmış ve bütün büyük şehirlerin temsilcileri gelip biat edinceye kadar kimseden biat kabul etmemesini söyleyerek halife seçiminde Medinelilerin değil, müslümanların çoğunluğunun onayını geçerli saymıştır. (Bk. Taberî, *Târih*, 4/456). Öte yandan, Mu'tezile bilginlerinden Ebû Bekir el-Esamm, halifenin ancak müslümanların icmâsıyla seçilebileceğini söylemiştir. (Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/149).

⁶⁶⁴ Hz. Ebû Bekir, toplumsal ve dinsel konumu bakımından tartışmasız biçimde müslümanların onayını alabilecek ve üzerinde görüşbirliği sağlanabilecek bir kişilikti. Bununla birlikte, Ensâr tarafından gelebilecek olası bir muhalefeti ortadan kaldırmak ve o sırada bütün Arabistan yarımadasını içine alan siyasal birliği korumak için tamamen siyasal gerçekliğe uygun olarak halifenin Kureyşli olması gerektiği öne sürüldü ve birkaç önemsiz itiraz dışında öneri kabul edildi. Hz. Ömer'in aday gösterilmesinde, halkın onayını alıp alamayacağı konusunda uzun süreli ve yaygın bir kamuoyu yoklaması yapılmıştı. Hz. Osman'ın seçiminde ise altı kişilik şûrâ heyetinin başkanı olan Abdurrahman b. 'Avf'ın açıklamalarına göre, siyasal birliğin korunması ve aday resminin net olarak belirmesi

Bu durumun farkına varmış olan İslam bilginleri, bir siyasal iktidarın oluşabilmesi ve zorlama araçlarıyla hukuksal yaptırıma bağlanmış bir hukuk düzeninin kurulabilmesi için⁶⁶⁵ çoğunluğun onayının ya da rızasının göstergesi olan genel ve yaygın desteğin bulunmasını gerekli görmüşlerdir. Çünkü Kelam ve Fıkıh ekollerinin oluştuğu ve genellikle herkesin silah taşıdığı bir çağda çoğunluk güç, kuvvet anlamına geliyordu.⁶⁶⁶

İslam hukukuna göre, siyasal iktidarı belirleyen çoğunluktur. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer'in ona biat etmesiyle değil, ertesi gün müslümanların çoğunluğunun biatıyla halife olmuş ve ancak bu genel seçimle yönetme yetkisini kullanmaya başlamıştır.⁶⁶⁷ Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) belirttiği gibi, asıl olan biat edenlerin kimlikleri değil, destekçiler ve taraftarlar sayesinde imamın *şevket* sahibi olmasıdır. Hz. Ebû Bekir'e biat eden Hz. Ömer, bu eylemiyle başkalarının da biat etmesine yol açtığından imâmet akdi kurulmuştur. Hz. Ömer'den başkası ona biat etmeseydi veya galip ve mağlup belli olmayacak şekilde ikiye bölünmüş olsaydılar imâmet akdi kurulamazdı. Çünkü akdin kurulmasının şartı *şevketin* varlığıdır.⁶⁶⁸

Kuvvet ve güç, onaylama anlamına gelen biat akdinden kaynaklanır ve biat edenlerin çokluğuyla doğru orantılıdır. Halkı temsil eden yöneticinin kullandığı yetki,

amacıyla neredeyse herkesin görüşüne başvurulmuş, günümüz deyimiyle “anket” yapılmış ve sonuçta çoğunluğun isteğine uyulmuştu. [Bk. Taberî, *Târîh*, 3/205, 428, 4/231, 233, 234; Ebû Bekr b. et-Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), 62; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 2/189-191, 272, 273, 461, 462].

⁶⁶⁵ Bk. Talip Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 126-128.

⁶⁶⁶ Bk. Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümme*, 55, 56; Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*, 73. Mâverdî, nitelikli seçmenler kurulunun imâmete ehil olan adayı seçerken gözetmesi gerekenleri sayarken “insanların hemen itaat edip biatten kaçınmayacakları birini” seçmeleri gerektiğini söylemektedir. Bu ifadede geçen “insanlar” sözcüğü doğal olarak halkın tümü değil, çoğunluğu anlamına gelmektedir. (Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 8). Öte yandan, seçici kurul bir aday üzerinde oybirliği sağlayamazsa çoğunluğun seçtiği aday göreve getirilir, azınlıkta kalanların ise çoğunluk ilkesi gereğince çoğunluğa uyarak seçilen yöneticiye itaat etmeleri gerekir. [Bk. Yûsuf b. Hasen b. Abdilhâdî el-Makdisî el-Hanbelî, *İzâhu turukî'l-istikâme fi beyâni ahkâmi'l-vilâyeti ve'l-imâme* (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2011), 84].

⁶⁶⁷ Bk. İbn Kudâme, *Mugnî*, 12/243; Kâsimî, *Nizâmü'l-hukm*, 213, 234. Çünkü Hz. Ömer'in yaptığı şey, bir aday gösterme işlemidir. Gösterilen adayın iktidar yetkisini devralabilmesi için bütün sözleşmelerde olduğu gibi, tarafların kendi rızalarıyla yetki devrine onay vermeleri gereklidir. Siyasal iktidar yetkisinin devri işleminde ise taraflar halk ve yönetici adaydır. Hz. Ömer'in, genel biatin alındığı gün mescide giden bütün yolları dolduran Eslem kabilesini gördüğü anda söylediği şu söz durumu çok güzel özetlemektedir: “Eslemlileri görür görmez (seçime ilişkin) zaferin kesinleştiğini anladım!” (Bk. Taberî, *Târîh*, 3/222).

⁶⁶⁸ Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtuniyye*, 177.

çoğunluğun onayına dayalı sahih ve şaibesiz bir akitten doğmuş olmalıdır.⁶⁶⁹ Azınlıkta kalanların ise muhalefet etme veya pasif direniş gösterip itaat etmeme hakkı vardır.⁶⁷⁰

Müslüman bilginlerin *cumhur/el-ekser/el-ekall* vb. kavramları kitaplarında kullanmış olmaları, onların çoğunluk ve azınlık sistemine aşına olduklarını, iktidar gücünün çoğunluğu oluşturan iradelerin toplamından kaynaklandığını, yöneticilerin seçimi ve karar alma süreçlerinde çoğunluğun görüşünün azınlığı bağladığını kabul ettiklerini göstermektedir.⁶⁷¹

Siyasal iktidar organı, ancak çoğunluğun onayı ve desteğiyle yürütme yetkisini kullanmayı hak etmiş olur. Çoğunluğun gücü ve desteği olmaksızın hiçbir siyasal yönetim kurulamaz.⁶⁷² Cüveynî, siyasal iktidarın kurulabilmesi için gereken koşulun, onayları sayesinde toplumsal gücün/*mene'a/şevket* ortaya çıkacağı çoğunluğun desteği olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷³ Ona göre, imâmetin üç şartından biri destek/*necdet* sahibi olmaktır.⁶⁷⁴

İslam hukukçularının, halkın seçici kurul tarafından temsil edildiği görüşü açısından bakıldığında, siyasal iktidarın söz konusu kurulun çoğunluğunun onayıyla seçilmesi gerekir. Oysa Mâverdî, imâmet akdinin kaç kişinin oyuyla gerçekleşeceğini anlatırken, genel rızanın sağlanabilmesi için her beldenin temsilcilerinden oluşan seçici kurulun çoğunluğunun onayını gerekli gören bir görüşü nakledip bunun Hz. Ebû Bekir'in biatıyla çeliştiğini, onun sadece orada bulunanların onayıyla seçildiğini söylemektedir.⁶⁷⁵

⁶⁶⁹ Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe*, 121-123.

⁶⁷⁰ Çünkü İslam siyaset düşüncesinde, siyasal iktidarın emrine itaat edimi, emrin konu ve kapsam bakımından üstün evrensel hukuk değerlerini tanımlayan *ma'rûfa* uygunluğuyla sınırlandırılmıştır. (Bk. Buhârî, "Ahkâm", 4; Müslim, "İmâre", 38, 39).

⁶⁷¹ Bk. Cessâs, *Fusûl*, 3/303; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 4/201; Âmidî, *İhkâm*, 1/266, 299; Kâsimî, *Nizâmü'l-hukm*, 276, 277.

⁶⁷² Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, 279; Takıyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye el-Harrânî, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî nakzı kelami's-Şî'ati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Salim (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'üd el-İslâmiyye, 1986), 1/85, 86.

⁶⁷³ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, 124.

⁶⁷⁴ Cüveynî, *Lüma'*, 130. Gazzâlî de *necdet* terimini açıklarken güçten, sayı çokluğundan, taraftar ve destekçilerin bol olmasından söz etmektedir. (Bk. Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtıniyye*, 182).

⁶⁷⁵ Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 7. Mâverdî böyle söylemesine rağmen, bir başka yerde imâmet adayları arasında bütün şartları taşıyan biri/*efdal* varken seçici kurulun, şartların bazılarını taşımayan bir adaya/*mevdül* biat etmeleri halinde duruma bakılacağını, biat edilen *mevdül*ün insanların en çok itaat ettikleri ve en çok sevdikleri kişi olması halinde imâmet akdinin kurulmuş olacağını kabul etmektedir. Bu da aslında onun, çoğunluğun gücünü üstü kapalı da olsa onaylamış olduğunu göstermektedir. (Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 8).

Aslında *Sakîfe* toplantısında gerçekleşen biat bir aday gösterme işlemi olup siyasal iktidarı kuran asıl yetkilendirici biat, ertesi gün imâmet akdinin tarafı ve yetkinin sahibi olan halkın katılımıyla mescitte gerçekleşendir.⁶⁷⁶ Çünkü düzeni getiren zorlayıcı iktidarı sağlayacak olan şey, çoğunluğun onayı sayesinde gelen genel ve yaygın destektir. Bu durumu dikkate alan Hanefiler, diğer hukuk ekollerinden farklı olarak siyasal iktidarın yasal ve meşru yollardan kurulması aşamasında seçim anlamına gelen biatin yanında bir de zor kullanma araçlarına sahip olma koşulunu öne sürmüşlerdir.⁶⁷⁷

Diğer yandan, halkın yönetimini üstlenen yönetici ücretli işçiye benzetilmiştir.⁶⁷⁸ Kur'ân, ücretle tutulan işçide iki niteliğin bulunması gerektiğini göstermektedir.⁶⁷⁹ Buna bağlı olarak, tüm velâyetlerde biri “kuvvet” diğeri de onu dengeleyip sınırlayan “güvenilirlik” olmak üzere iki temel bileşen olduğunu kabul eden İbn Teymiyye, yönetim işinde kuvvetin, emir ve yasaklardan oluşan hükümleri yürütme iktidarına dayandığını, gönüllü ya da gönülsüz olsun itaatin ancak bu şekilde sağlanacağını belirtmektedir. Söz konusu iktidar ise ancak çoğunluğun genel ve yaygın desteğiyle kazanılabilir.⁶⁸⁰

Görüldüğü gibi, İslam bilginleri siyasal iktidarın hem yetkilendirilip kurulması, hem de emir ve yasaklarını yürütebilmesi açısından halkın çoğunluğunun genel ve yaygın desteğine, yani bir konsensusa ihtiyacı olduğunu kabul etmişlerdir. Adı geçen konsensus, aynı zamanda iktidarın meşruiyetinin de göstergesidir. Çoğunluk dinamik bir kavram

⁶⁷⁶ Bk. Senhûrî, *Fıkhü'l-hilâfe*, 123, 124.

⁶⁷⁷ Bk. İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 4/284, 285. Cessâs'ın belirttiğine göre, yöneticileri bulunmayan bir topluluk kendi rızalarıyla aralarından adaletli birisini yargıç olarak atama konusunda birleşerek verdiği kararları uygulamada ona destek olup kendisine zorlayıcı iktidar sağlarsa söz konusu yargıç herhangi bir yönetici tarafından yetkilendirilmemiş olsa bile verdiği kararlar geçerli olur. (Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/71; Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1981), 4/47).

⁶⁷⁸ Bk. 'Useymîn, *Şerhu kitâbi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, 34, 35; Kâsimî, *Nizâmü'l-hukm*, 475. Bir keresinde, Hz. Ömer zekât develerinden birine katran sürerken onu gören Irak heyetinden bir adam der ki ey müminlerin emiri, kölelerden birine emretsen de bu işi o yapsa olmaz mı? Hz. Ömer şöyle cevaplar: “Benden daha iyi köle mi olur! Müslümanların yöneticisi olan kişi onların kölesidir!” (Bk. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, 325).

⁶⁷⁹ “Bugün sen yanımızda kuvvet sahibi ve güvenilir birisin.” (Yûsuf 12/54); “Ücretle çalıştıracağın en iyi kimse bu kuvvetli ve güvenilir adamdır.” (el-Kasas 28/26).

⁶⁸⁰ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, 17, 18, 37, *Minhâc*, 1/90. İbn Teymiyye'ye göre, nübüvete hilâfet etmeye en uygun siyasal iktidar, Hz. Peygamberin emrettiklerini emretmeye ve yasakladıklarını yasaklamaya gücü yeten iktidardır. Bu ise insanları itaate zorlayacak bir kudret ve güçle gerçekleşebilir. Siyasal iktidar ancak emir ve yasaklarını uygulayıp yürüten destekçiler sayesinde iktidar olur. Hz. Peygamber Medine'de *şevket* sahibi olduğunda, risaletin yanında siyasal iktidara da sahip olmuştur. (Bk. İbn Teymiyye, *Minhâc*, 1/84-86).

olduğundan, bugün çoğunluk olanlar yarın azınlık haline gelebilir, iktidarı kaybedebilirler. Böylece iktidar/devlet halkın farklı kesimleri arasında el değiştirir durur.

C. ÇOĞUNLUK İLKESİ AÇISINDAN HALİFENİN KUREYŞLİLİĞİ

Hilâfette Kureyşlilik şartı konusunu çoğunluk ilkesi ışığında incelemeden önce, Kureyş üst kimliğinin nasıl oluştuğunun ortaya konulması gerekmektedir. Her ne kadar soy bilginleri arasında ihtilaf olsa da genel olarak Fihri b. Mâlik b. Nadr b. Kinâne adlı kişinin soyundan gelenlere “Kureyş” denilmiştir.⁶⁸¹ Kusayy b. Kilâb’dan itibaren Kureyşliler Mekke’ye sahip olmuşlardır.⁶⁸² Mekke’nin konumu ve coğrafi koşulları gereği, Kureyşliler ticaretle uğraşmışlar ve Hint alt kıtasından daha büyük bir alanı kaplayan Arap Yarımadasının her tarafında kervan ticareti yapmışlardır. Hâşim b. Abdi Menâf (öl. 524?) ve kardeşlerinin liderliğinde başta Doğu Roma İmparatorluğu olmak üzere, çevre ülkeler ve yol üzerindeki kabilelerle yaptıkları antlaşmalar sayesinde güvenlik içerisinde ticaretlerini geliştirmişler ve tüm yarımada “Tüccar Kureyşliler” olarak tanınmışlardır.⁶⁸³

Arabistan’ın her tarafına düzenledikleri ticari seferler, Kureyşlilerin dillerini geliştirmelerini sağlamış ve şairlerin, şiirlerini onların eleştirisine sunmak istemelerine neden olacak derecede Arapların en fasih konuşanları haline gelmişlerdir.⁶⁸⁴ Ticaretle geçinmeleri sakin, barışçıl, sabırlı ve yardımsever insanlar olmalarını sağlamıştır. Arap kabile kültüründe reis seçiminde öne çıkan barışseverlik, arabuluculuk, tatlıdillilik ve cömertlik özelliklerine sahip olmaları, Kureyş kabilesini bütün Arabistan’da sevilir ve sözü dinlenir hale getirmiştir.⁶⁸⁵ Kureyşliler, dokunulmazlığı olan Kâbe’nin hizmetkârları olduklarından “Allah’ın ehli” ve “Allah’ın komşuları” olarak tanınmışlardır. Bu yüzden, çevredeki Araplar en basit nedenlerle kaçırılıp öldürülürken onlara kimse ilişmez, saygı duyardı. Kâbe’yi yıkmak üzere Mekke’ye saldıran Ebrehe’nin ordusu, Allah tarafından bir mucizeyle yenilip perişan olunca Kureyşlilere duyulan saygı daha da artmıştır.

⁶⁸¹ Ali, *Mufassal*, 4/18.

⁶⁸² İbn Habîb, *Münemmak*, 28; Ali, *Mufassal*, 4/19.

⁶⁸³ Âlûsî, *Bülûgu’l-erab*, 3/385-387.

⁶⁸⁴ Hatta Araplar, Kureyşli şair Ömer b. Ebî Rebî’a’ya kadar şiir dışındaki her şeyde Kureyş’in kendilerinden önde olduğunu kabul ediyorlardı. [Bk. Ebu’l-Ferec Ali b. el-Huseyn el-İsfahânî, *Kitâbü’l-Eğânî*, thk. İhsan Abbas vd. (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), 1/69].

⁶⁸⁵ Fâhûrî, *Câmi’*, 52; Ali, *Mufassal*, 4/20, 36.

Böylece, bütün Araplar bu merkezî konumu ve diğer üstün nitelikleri nedeniyle Kureyş'e boyun eğip liderliğini benimseyerek onlara “şeref ve riyâset ehli” adını vermişlerdir.⁶⁸⁶

Görüldüğü gibi, Kureyş kabilesinin dinsel, dilsel ve siyasal üstünlüğü, genelde ona bütün Araplar tarafından kabul edilen bir üst kimlik/*asabiyyet* ve siyasal destek kazandırmıştır. Yönetim işinde ise ilkesel olarak çoğunluğun desteğini alabilme kapasitesi öne çıktığından neredeyse bütün Kalam ve Fıkıh bilginlerinin üzerinde ittifak etmiş oldukları şey, siyasal iktidarın kurulması ve yürütme yetkisini kullanabilmesi için gücün ve zorlama araçlarının var olması koşuludur. Bu da o dönemde ancak Kureyş'in temsil ettiği çoğunluğun onay ve desteğiyle sağlanabilirdi.

Hız. Peygamberin vefatından sonra, yönetici seçiminde sadece Medine'nin değil, tüm Arabistan'ın göz önüne alınması gerekiyordu. Medine'de çoğunluk Ensâr'da olmakla birlikte, yönetimin Medine ile sınırlı olmayıp bütün yarımada'yı kuşattığı ve siyasal birliğin neredeyse Arap kabilelerinin tümünü kapsadığı düşünülürse *Sakîfe* toplantısında⁶⁸⁷ dile getirilen Kureyşlilik şartının bu siyasal olguyla ilişkilendirilmesi daha doğru olacaktır. Çünkü Kureyş, sahip olduğu üst kimliği sayesinde genel ve yaygın desteği sağlayabilecek konumdaydı.⁶⁸⁸

İlk dönem İslam bilginlerinin çoğu, imâmetin şartlarını sayarken hem hadis ve icmâ deliline dayanarak hem de yaşadıkları dönemin şahitleri olarak yöneticinin Kureyşli olması gerektiği üzerinde önemle durmuşlar,⁶⁸⁹ sonradan gelenlerin bir kısmı ise yine

⁶⁸⁶ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 726, 727; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/104; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 2/4; Ahmed b. Abdillâh el-Kalkaşendî, *Kalâidü'l-cümân fi't-ta'rîfi bi kabâili 'Arabi'z-zemân*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 1982), 9; Ali, *Mufasssal*, 4/25.

⁶⁸⁷ *Sakîfe* toplantısında, Hız. Ebû Bekir Kureyş'in konumunu ortaya koyacak şekilde şöyle söylemiştir: “Araplar yönetim işini Kureyş'in bu kolundan (İlk Muhâcirler) başkası için tanımazlar.” (Bk. Taberî, *Târîh*, 3/205, 206). Adı geçen toplantıda, yöneticilerin Kureyşli olması gerektiğine dair herhangi bir hadis dile getirilmemiş, sadece siyasal gerekçeler ileri sürülmüştür. [Bk. Ethem Ruhi Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 72, 73; Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 77]. Dönemin bu siyasal gerçekliğini ortaya koyan çarpıcı olaylardan biri de Mu'âviye'nin ölümü üzerine oğlu Yezîd'e biat alma işidir. Bu amaçla vali Velîd b. Utbe Medinelilere seslendiği sırada halkın isteksizce ağırdan aldığını gören Ravh b. Zinbâ şöyle söylemiştir: “Ey insanlar! Biz sizleri Lahm, Cüzâm, Kelb kabilelerine değil, Kureyş'e ve Allah'ın yönetim işini kendisine tahsis etmiş olduğu kişiye davet ediyoruz!” [Bk. Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 1/392].

⁶⁸⁸ Bk. Abdurrahim Şen, “Halifede Aranan Şartlardan Biri Olarak Kureyşliliğin Kavmiyetçilik İle İlişkilendirilmesine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 200-203.

⁶⁸⁹ Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/151; Bâkîllânî, *İnsâf*, 66; Abdülcebbar, *Mugnî*, 20(1)/235, 239; Mâverdî, *Ahkâm*, 6, 7; Ferrâ, *Ahkâm*, 20; Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 5/243, 244. Hâriciler ve Dirâr b. 'Amr el-

yaşadıkları tarihsel sürece tanıklık ederek Kureyşli olmayı gereklilikten ziyade bir yeterlilik şartı olarak görmüşlerdir.⁶⁹⁰ Örneğin, Abdülcebbâr'a (öl. 415/1025) göre insanların Kureyş'in önderliğini benimsedikleri ve onlara başkalarından daha çok itaat edecekleri bilindiği için Hz. Peygamber böyle söylemiştir. Kureyşli olma şartı yeterlilik ve öncelik şartıdır.⁶⁹¹

İlk dönem Mu'tezile bilginlerinden Câhız (öl. 255/869), *Sakîfe* toplantısında Hz. Ebû Bekir'in söylediği sözün Kureyş'i diğerlerinden üstün sayma anlamına gelmediğini, soyun dinle ilgisi bulunmadığını, başkanlığın ancak salih amelle hak edilebileceğini ifade etmiş olmasına rağmen,⁶⁹² sonradan gelen Mu'tezile bilginleri hicrî üçüncü asrın ortalarından itibaren Kureyşlilik şartını imâmete dâhil etmişlerdir.⁶⁹³

Sakîfe toplantısında dillendirilmemiş olmasına rağmen öncekilerin bir ön kabulü haline gelen "İmamlar Kureyştendir" sözü, yaşadıkları çağın gerçeklerine uymadığından sonradan gelen İslam bilginlerini zorlama yorumlar yapmaya itmiştir.⁶⁹⁴ Burada, İslam'ın temel kurallarıyla ve evrensel etik değerlerle örtüşmeyen, Hz. Peygamberin liyakat ve

Gatafânî'nin de içerisinde bulunduğu Mu'tezilenin çoğunluğu, soyuna bakılmaksızın herhangi bir kişinin imâmete aday olabileceğini kabul etmişlerdir. (Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/151, 153).

⁶⁹⁰ "İmamlar Kureyştendir" sözünü tevatür sayısına ulaşmayan ravilerin naklettiğini belirten Cüveynî şöyle söylemektedir: "Diğer ahad haberlerde olduğu gibi, bu hususta da içimizde gönlümüzü rahatlatacak ve bizi kesin bilgiye ulaştıracak bir ışık göremiyoruz. O halde bu hadis, imâmette soyun şart olduğuna dair bir bilgiyi gerekli kılmaz. İmâmet tanımında soya ihtiyaç duyulmasını akla uygun bulmuyoruz. İmam seçiminde, kifayetsiz olan kişinin soyuna bakılmaz. (Bk. Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 63, 64, 229). İbn Haldûn da imamın Kureyşli olması gerektiği şartının çekişmeyi önlemek amacıyla getirildiğini, çünkü o dönemde *asabiyyet* ve üstünlüğün onlarda olduğunu söylemektedir. Ona göre, bu şartın getirilmesinde şartın meşruluğunu gösteren bir maslahat bulunmalıdır. Söz konusu maslahat ise *asabiyyet*dir. Onun sayesinde, iktidar sahibi hakkında ihtilaf ve ayrılık ortadan kalkar. Bu maslahat herhangi bir nesil veya asırla sınırlı değildir. Halkın yönetimini üstlenen kişinin *asabiyyeti* varsa iktidara o geçer. (Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/370, 371).

⁶⁹¹ Abdülcebbâr, *Mugnî*, 20(1)/235, 239, 20(2)/168.

⁶⁹² Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhız, *Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 200, 201. Câhız'a göre, Hz. Peygamber bu konuda bir söz söylemiş olsaydı bunu Ensâr'dan daha iyi bilen olmazdı ve "bizden bir emir, sizden bir emir" demezlerdi. [Bk. Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 290, 291]. Diğer yandan, o toplantıda bu hadisin ileri sürüldüğü kabul edilirse, Sa'd b. 'Ubâde'nin neden biat etmediğini açıklamak zorlaşır.

⁶⁹³ Arap olmayan unsurların o dönemde birçok bölgede küçük devletler ve emirlikler kurmaları, belki de onların İslam devletinin yönetimini Arap unsurunun elinden alacakları korkusuna yol açarak imâmette Kureyşlilik şartının getirilmesine zemin hazırlamıştır. (Bk. 'Amâra, *el-İslâm ve felsefetü'l-hukm*, 398, 399). Aslında bu şartın gerekçesine bakıldığında "insanlar Kureyş'e daha çok itaat ederler" [bk. Abdülcebbâr, *Mugnî*, 20(1)/235] ifadesi öne çıkmaktadır ki bu da gerekçenin ne soyla ne de Hz. Peygambere yakınlıkla bir ilgisi bulunmadığını, aksine tamamen siyasal olduğunu göstermektedir.

⁶⁹⁴ Bk. Ali Bakkal, "Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde 'İmamlar Kureyş'tendir' Hadisinin Rolü Üzerine", *İstem* 6 (2005), 87-90; İsrail Balcı, "İmamlar/Halifeler Kureyş'tendir' İddiasının Kritiği", *OMÜİFD* 40 (2016), 9, 10.

ehliyeti önceleyen uygulamasında var olmayan bir soy şartının neden kabul edildiği sorusu gündeme gelmektedir.⁶⁹⁵

Bu sorunun yanıtı, Abbâsîlerin ilk yıllarına uzanan, ilimlerin sistematik biçimde yazıya geçirildiği tedvin döneminin sosyo-politik ve sosyo-kültürel ortamında aranmalıdır. Daha önce ifade edildiği üzere, bu kritik dönemde imâmet sorunu sosyo-politik alanda Şîa tarafından sistemleştirildiği, terminoloji onlar tarafından belirlendiği ve geçmişin siyasetini onlar eleştirdiği için Ehli Sünnet kelimcileri Şîa'nın savlarına yanıt vermek ve terimlerini kullanmak durumunda kalmışlardır.⁶⁹⁶ Bu olgunun doğal bir izdüşümü olarak imâmetin nasla gerçekleşeceğini, bunun sadece Hz. Ali ve soyunun hakkı olduğunu ileri süren Şîa⁶⁹⁷ karşısında, Ehli Sünnet kelimcileri de bunun Kureyş soyundan gelenlerin hakkı olduğunu ifade etmişlerdir. Bu durumda Ehli Sünnetin, Şîa'nın daralttığı soy çerçevesini, onların yaptığından pek de farklı olmayacak biçimde bir başka nasla genişletip onların teolojik tekniklerini kullandığı söylenebilir.⁶⁹⁸

Bu bağlamda, ikinci ve daha kritik bir soru akla gelmektedir: İlk kelimcilerin imâmet söyleminde kullandıkları malzemenin ana bileşenlerinden biri olan ve imamın Kureyş'ten olacağını söyleyen söz hadis edebiyatına nasıl ve neden girmiştir?

İlk dönemde, Arapların sayıca üstünlüğü ve Kureyş'in özel konumu nedeniyle yöneticinin onlardan olmasının bir meşruiyeti vardı. Ancak sonradan Arap olmayan müslümanların sayısı artınca yöneticinin Kureyşli olmasının bir meşruluğu kalmamıştır. Çünkü Kureyş'in otoritesi yalnızca Araplar tarafından tanınıyordu. Merkezi temsil eden Kureyş zayıflayıp çevre güçlenince otoritesi zayıflayan Kureyşli iktidar seçkinleri,

⁶⁹⁵ Kur'ân ve Sünnet, soyun Allah katında hiçbir değerinin olmadığı gerçeğini şöyle ifade etmektedir: “Allah katında en değerliniz takvâ bakımından en önde olanınızdır.” (el-Hucurât 49/13); “Amelinin geri bıraktığı kişiyi soyu öne geçiremez.” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/230). Diğer taraftan, Hz. Peygamberin Medine dışına çıktığında yerine bıraktığı vekillere ve atadığı valilere bakıldığında, soyu öncelediğine dair hiçbir kanıt bulunamaz. (Bk. Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 54-58). Hatta Hz. Peygamberin, kendisi hakkında “İstişare etmeden birisini emir tayin edecek olsaydım İbn Ümmi ‘Abd’i tayin ederdim” (bk. Tirmizî, “Menâkıb”, 37) dediği İbn Mes‘ûd el-Hüzelî de Kureyşli değildi.

⁶⁹⁶ Muhammed ‘Âbid el-Câbirî, *Tekvinü'l-'akli'l-'arabî* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2009), 108.

⁶⁹⁷ Bk. Kummî, *Makâlât*, 15, 16; Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 1/172-176.

⁶⁹⁸ Bk. Balcı, “İmamlar/Halifeler Kureyş'tendir”, 12, 19, 21. Tefâzânî, dönemin soya önem veren zihniyeti nedeniyle soyun oyların birleşmesi, isteklerin aynı potada erimesi, itaat ve boyun eğmenin sağlanması yönünde bütüncül bir etkisi olduğunu söyleyerek kendi çağının sosyo-kültürel kodlarını açıklamaktadır. (Bk. Tefâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 5/245).

meşruluk kazanmak amacıyla kabile kültürüne uygun biçimde daha çok parayla adam devşirmeye, kadere ilişkin dinsel söylemlere, baskıya ve zor kullanmaya yöneldiler.⁶⁹⁹

Kureyş'in meşruiyet ve otoritesinin iyiden iyiye örselendiği Emevîler döneminin şairi, halifeliğin Kureyş kabilesine ait olduğunu savunan İbn Kays er-Rukayyât (öl. 75/694) biraz da tehdit kokan dizelerinde şöyle söyler:

Ey Kureyş'in ortadan kalkmasını isteyen

Onun varlığı da yokluğu da Allah'ın elindedir

Veda edip giderse eğer Kureyş beldelere

Hiçbir kabile kalmaz geriye onlardan sonra

Kureyş yok edilip insanlar bırakılırsa kendi hallerine

*Çobanı kaybolmuş sürü gibi yem olurlar kurda.*⁷⁰⁰

Kevserî'nin (öl. 1952) adı geçen rivâyetteki "imamlar" sözcüğüne ilişkin aşağıdaki açıklaması oldukça anlamlıdır:

"Hz. Peygamber devrinde *imâm* kelimesi mutlak anlamda kendisine uyulan kişi veya namazda halife ya da imam mânâsına geliyordu. Bu kelimenin özellikle zannî olan içtihadî konularda "kendisine uyulan kişi" mânâsında kullanılması sonradan ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, Hz. Peygamberin sözünü sonradan çıkan bu mânâyâ hamledip kullanmak doğru değildir."⁷⁰¹

Kevserî, hadisin senedi ve ravisi İbrahim b. Sa'd ez-Zührî (öl. 183/799) hakkında cerh ve tadîl bağlamında olumsuz bilgiler verip rivayet hakkında şu sonuca varmıştır:

⁶⁹⁹ Dirâr b. 'Amr, dönemin sosyo-politik panoramasını şöyle betimlemiştir: "Aynı şartları taşıyan bir Kureyşli ile Nabatlı arasında tercih yapılacak olsa Nabatlıyı imam yaparız. Çünkü onun aşireti ve destekçisi azdır. Nabatlı Allah'a asi olur da onu azletmek istersek *şevketi* daha az ve önemsiz olur, kolaylıkla azledilebilir." (Bk. Kummî, *Makâlât*, 9). İbnü'l-Ezrak da aynı sözü naklederek Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî'nin imâmette Kureyşlilik şartını kabul etmediğini söylemektedir. (Bk. İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'*, 1/75).

⁷⁰⁰ Müberred, *Kâmil*, 1(2)/153.

⁷⁰¹ Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî, *İhkâku'l-hakk bi ibtâli'l-bâtıl fi mugîsi'l-halk* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 19. Hz. Ali ile Mu'âviye arasında geçen "Tahkim" olayında hazırlanan belgede siyasal yönetimin "imâretü'l-mü'minîn" biçiminde tanımlanıp "imâmetü'l-mü'minîn" denilmemiş olması da Kevserî'nin bu görüşünü desteklemektedir. [Bk. Ya'kûbî, *Târih*, 2/89; Taberî, *Târih*, 5/52].

“Bu hadis sahih olsaydı *Sakîfe* toplantısında Hz. Ebû Bekir onu kullanırdı. Çünkü böyle bir hadisin kullanılması, tartışma anında delil üstünlüğü sağlar. Hadis tenkitçilerinin çoğuna göre, rivayetin sahih olmadığını gösteren hususlardan biri de hiçbir Sahabenin tartıştıkları konuda onu delil göstermemiş olmasıdır.”⁷⁰²

Hâricîler, Hz. Ali'nin halifeliği döneminde kendilerine Kureyşli olmayan bir yönetici seçmiş oldukları halde, ne Hz. Ali ne de İbn Abbâs onlarla yaptıkları tartışmalarda “imamlar Kureyşlidir” rivâyetini kanıt göstermemiştir. Kureyş'e ilişkin bu ve benzeri rivâyetlerin, dönemin yaygın siyasal anlayışını ve Kureyş kabilesinin Arap toplumdaki sosyo-politik konumunu yansıttığını söylemek yanlış olmayacaktır.⁷⁰³

Diğer taraftan, bazı bilginlerin⁷⁰⁴ Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) söz konusu hadisi kabul ettiğine ilişkin iddialarının da gerçeği yansıtmadığı vurgulanmalıdır. Cessâs'ın (öl. 370/981) aktardığı rivâyet, onun bu konuya ilişkin görüşünü açıklar niteliktedir:

“İbnü'l-Mübârek anlatıyor: İbrahim es-Sâîğ'in⁷⁰⁵ öldürüldüğü haberi gelince, Ebû Hanîfe o kadar ağladı ki öleceğini zannettik... Sonra bize dedi ki bir ziyaretinde İbrahim, *ma'rûfu* emredip *münkeri* yasaklamak için bana “uzat elini biat edeyim sana” demişti. Ne zaman görüşsek bu teklifi yapıp beni Allah'ın haklarından birini yerine getirmeye çağırıyordu. Bense bu isteğini kabul etmeyip ona şöyle dedim: Bu işi tek başına bir adam üstlenirse öldürülür ve insanların

⁷⁰² Kevserî, *İhkâku'l-hakk*, 34-36. Benzer bir görüş için bk. Enbiya Yıldırım (ed.), *Hadis Tartışmalarına Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2020), 440, 441. Kevserî, söz konusu rivâyetin İbn Hacer tarafından Ebû Bekir ve Ebû Hureyre'nin müsnedlerine dayandırılmasının dikkatsizlik ve ihmalkârlık olduğunu ifade etmektedir. (Bk. Kevserî, *İhkâku'l-hakk*, 37). Öte yandan, hadisçilerin sahih hadis olarak kabul ettikleri bir sözün kesin hadis olma şartı yoktur. Çünkü bazı sahih hadisleri bir kişi rivâyet ettiğinden, bunlar ümmetin icmâ ile kabul ettiği haberlerden değildir. Yine, hadisçiler bir hadisin sahih olmadığını söylediklerinde bu da onun kesin biçimde yalan haber olduğunu göstermez. Bu sadece onun, adı geçen şartlara göre sahih olmadığını gösterir. [Bk. Zeynüddin Abdürrahim b. el-Huseyn el-'Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh* (Halep: Muhammed Râgıb et-Tabbâh el-Halebî, 1931), 10]. Bir başka yoruma göre de yöneticinin, çoğunluğu ve dolayısıyla gücü sağlayacak unsurlar içinden seçilmesi “genel maksat” olup söz konusu rivâyet maksadı gerçekleştirecek bir “vesile” hükümdür. Çünkü dönemin en güçlü asabiyeti Kureyş kabilesidir. Zamanla durum değişip Kureyş bu özelliğini kaybettiğinde maksadı gerçekleştirmek için söz konusu vesile hüküm değişecektir. [Bk. Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994), 104, 105].

⁷⁰³ Bk. 'Amâra, *el-İslâm ve felsefetü'l-hukm*, 392. Hz. Ali'nin, Mekke fethinden sonra müslüman olan Kureyşlilerin/*tulekâ* yönetim işinde paylarının olamayacağını söylemesi “imamlar Kureyşlidir” sözüyle çelişmektedir. Çünkü *tulekâ* da Kureyşlidir. O halde, bunun Hz. Ebû Bekir'in sözüne öykünerek uydurulmuş bir rivâyet olması uzak bir ihtimal değildir. (Bk. İbn Kuteybe, *İmâme*, 1/114).

⁷⁰⁴ Bk. Kummî, *Makâlât*, 8; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 275.

⁷⁰⁵ İbrahim b. Meymûn es-Sâîğ, arkadaşı olan ancak bazı gayrimeşru hareketleri nedeniyle kendisine öğüt verip ağır sözlerle eleştirdiği Abbâsîlerin Horasan'daki propaganda lideri ve en kudretli komutanı Ebû Müslim el-Horasânî tarafından haksız yere öldürülmüştür. (Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 9/374).

hiçbir sorunu çözülmez. Fakat bunu yapabilecek salih destekçiler ve onların başına geçecek Allah'ın dini konusunda güvenilir bir adam bulunursa sorun kalmaz. Bu, tek kişinin üstesinden gelebileceği bir şey değil! Gökten yardım alıncaya kadar peygamberlerin dahi buna güçleri yetmedi. Bu, diğer farzlara benzemez. Çünkü diğer farzları kişi tek başına yerine getirebilirken bunu bir kişi tek başına yapmaya kalksa öldürülme tehlikesiyle karşılaşır ve bu durumda da onun, kendi canına kıymış (intihar) olmasından korkarım! O tek kişi öldürülürse başkası bir daha aynı işi üstlenmek için meydana çıkmaya cesaret edemez.”⁷⁰⁶

Görüldüğü üzere, Ebû Hanîfe adaleti yerine getirecek bir devlet başkanı olması için kendisine yapılan ısrarlı teklifi Kureyşli olmadığı gerekçesini ileri sürerek geri çevirmiş değildir. Aksine, yöneticinin ancak destekçiler sayesinde emir verme ve yasaklama iktidarını kullanabileceğini söyleyerek çoğunluk ilkesini benimsediğini ve halifenin Kureyşliliği şartını tanımadığını ifade etmiştir.

Yaklaşık olarak hicrî 2. yüzyılın ilk yarısında başlayan tedvin çağında devletin gölgesinde yaşayan veya ona yakın olup yöneticilerin vereceği ödüllerden yararlanmak isteyen çok sayıda bilgin; halife veya emirlerin önerdikleri, hoşlandıkları veya arzularına uygun düşen konularda eser yazmışlardır.⁷⁰⁷ Abbâsîlerin ilk yıllarında, hakkında eser yazılan en önemli konulardan biri de halifelerin kabilesi Kureyş'in soyu ve tarihidir.⁷⁰⁸

Arap ve İslam kültürü mirasının yeniden inşası sürecinde, Abbâsîler dini ve yönetim işini kendi tekellerine almak istemişlerdir. Onlar tarafından, eşzamanlı olarak İslam coğrafyasının birbirine uzak büyük kentlerinde/*emsâr* başlatılan tedvin hareketi sürecinde, Hz. Ebû Bekir'in “Araplar yönetim işini Kureyş'in bu kolundan (İlk Muhâcirler) başkası için tanımazlar” sözü yerine, bazı siyasal amaçlar güdülerek “imamlar Kureyştendir” rivâyetinin ikame edilmiş olması büyük bir olasılıktır.⁷⁰⁹

⁷⁰⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/33.

⁷⁰⁷ İlk Abbâsî hükümdarlarının öncelikli işi, tarihçileri etki altına alıp Emevîleri karalamak için onlara bir proje çizmek olmuş, bazı tarihçiler de bu projeyi uygulamışlardır. (Bk. Emin, *Duha'l-İslâm*, 2/26-28).

⁷⁰⁸ İbn Habîb, *Münemmak*, 8.

⁷⁰⁹ Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 178; Osman Oral, “Siyasal İçerikli Rivâyetlerin Sünnî Algıyı Yönlendirmesi Üzerine”, *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016), 381. “İmamlar Kureyştendir” sözünün bazı rivâyetlere sonradan eklenildiği anlaşılıyor. Çünkü bu ifadenin, çoğunluğu oluşturan diğer rivâyetlerde neden bulunmadığı sorusunun rasyonel bir yanıtı yoktur. Rivâyette yapılan söz konusu değişikliğin, Emevîler döneminde gerçekleştiğini ileri süren benzer bir görüş için bk. Balcı, “İmamlar/Halifeler Kureyş'tendir”, 15, 16.

Çünkü bir rivâyetin içinde bulunan geçmişin izlerine ait kanıtlar, tarihçilerin anlatsal yorumları aracılığıyla olgulara dönüşür ve bunlar inandırıcı bir öykünün parçaları olarak örgütlenip tarihsel yorum haline geldiklerinde yeni bir anlam kazanmış olurlar. Anlam oluşturma eylemi, içinde doğup büyüdüğü kültür havzasının belirli bir düşünüş biçimini kendisine dayatmış olduğu tarihçinin yorumundan ayrı düşünülemez.⁷¹⁰

Tedvin döneminde, eldeki rivâyet malzemesinin derlenip sınıflandırılarak olgulara dönüştürülmesi sırasında *rey*/akıl kullanılmıştır. Ham istatistik verilerin bile anlatı içinde yorumlanması zorunluluğu bulunurken, söz konusu ham malzemenin derlenmesi sırasında bazılarını seçmek, elemek, düzeltmek, öncelik sırasına göre düzenlemek gibi eylemlerin yapılması gereklidir ve bu da *rey* olmadan mümkün değildir. Çünkü rivâyeti kabul veya reddetme ya da zayıf sayma eylemi ve bu eyleme dayanak olan şartlar *reyin* ürünüdür.⁷¹¹

Özetle söylemek gerekirse, Kureyş sınırlı bir zaman aralığında çoğunluğu temsil etmiştir. Dönemin koşulları gereği, geçici olarak öne çıkmış olan Kureyş'in bu durumunun, bir takım rivâyetlerle desteklenerek ebedileştirilmek istenmesi tarihsel olayları asla değiştirememiştir. Tarihin belirli bir kesitinde öne çıkmış olan bir siyasal gerçekliğin bütün zamanlar için geçerli olacağını iddia etmek ve bunu siyasal iktidarın niteliklerinden biri olarak görmek dinamik bir olgu olan siyasetin doğasıyla örtüşmez.

III. SINIRLI İKTİDAR

Antikçağ filozoflarından İslam bilginlerine kadar pek çok düşünür siyasetin amacının insanın mutluluğu ve iyiliği olduğunu ifade etmiştir.⁷¹² Yöneten ile yönetilen ayrışmasına gidilerek uyrukların bir takım doğal haklarından gönüllü biçimde vazgeçip

⁷¹⁰ Bk. Alun Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 18-20.

⁷¹¹ Câbirî, *Tekvînü'l-'akli'l-'arabî*, 64, 65, 67.

⁷¹² “Bizim yaptığımız şey mutluluk sağlayıcı bir devlet tasarlamak olduğuna göre, birkaç kişiyi veya bir sosyal öbeği değil, bütün herkesi mutlu eden bir devlet nasıl olmalı, onu bulmaya çalışmalıyız.” [Platon, *Devlet*, çev. Cenk Saraçoğlu - Veysel Atayman (İstanbul: BS Yayın Basım, ts.), IV. 420c]; “Siyasetin amacı en iyidir ve onun sayesinde daha iyi insanlar ortaya çıkarmaya ve insanların daha iyi davranmalarını sağlamaya çalışıyoruz.” [Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 33, 34 (I. 1099b, 1100)]; “Siyaset; şehir halklarını siyasal birlik sayesinde mutluluğa ulaştıran şeylerin ilmidir.” (Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü Tahsîli's-sa'âde* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995), 46); “Kıyamet günü Allah katında yöneticilerin en mutlusu kuşkusuz halkını mutlu edendir.” (Ebû Yûsuf, *Harâc*, 3).

siyasal toplumu oluşturmalarının nedeni söz konusu mutluluğa ulaşmak olunca, iktidarın eylemlerinin sınırlandırılması gündeme gelmiştir. Yöneticilerin kullanmış olduğu siyasal iktidar yetkisini sınırlandırma ölçütlerinin neler olması gerektiğine ilişkin siyaset felsefesi tarihindeki görüşler araştırıldığında, bunların soyut adalet idesinin siyasal alandaki somut yansımaları olan temel yasa, kamu yararı ve doğal haklar ekseninde döndüğü görülür.⁷¹³

Hukukun belirleyici unsuru olan adalet kavramı toplumun birincil erdemidir. Adalet, ödül ve cezanın bireylere dağıtılma biçimiyle ilgilidir. Söz konusu dağıtım maddi değerlerle sınırlı olmayıp özgürlük ve haklar gibi dağıtılması mümkün olan her şeyi kapsar.⁷¹⁴ Dağıtımın kuralı; eşitlere eşit, eşit olmayanlara ise eşitsizlikle orantılı olacak şekilde farklı davranılmasını gerektirir. Adaletin temel kavramları “hak ediş” ve “ihtiyaç” olarak nitelendirilebilir. Bu bakımdan adalet; özgürlük, haklar, iktidar, refah gibi toplumsal faydaların dağıtımına uygulanabilir bir kavramdır.⁷¹⁵ Adalet, bütün eşitsiz davranışların avantajı en düşük olanın yararına olmasını gerektirir.⁷¹⁶

Aristo’ya göre, adalet ötekiyle olan ilişkide ortaya çıkan bir durum olduğundan tamamen toplum ve devletle ilgilidir. Öte yandan, adalet “ortada olma”, adaletsizlik ise “uçlarda olma” halidir.⁷¹⁷ Onun düşüncesinde, adaletin ne olduğu sorusunu yanıtlarken “kim için” sorusu dikkate alınmazsa yanlış bir sonuca varılır.⁷¹⁸

Adaletin toplum içerisinde gerçekleşme şartı, pozitif hukuk kurallarının varlığıdır. Adalet hukuk sistemi sayesinde uygulanır ve bu sistem yapılan haksızlıklara verilen cezalar ile başkasına verilen zararlar için öngörülen tazminatları dağıtma işlevi görür.⁷¹⁹

Bütün semavi dinler gibi, İslam da dünya üzerinde adaletin gerçekleştirilmesini amaçlamıştır.⁷²⁰ Yüce Allah, pek çok âyette adalet vurgusu yaparak⁷²¹ ödül veya ceza

⁷¹³ Bk. Adil Şahin, “Siyasal Düşünceler Tarihinde Sınırlı Devlet Fikrinin Kadimliği ya da Genel Kamu Hukuku Bağlamında İnsan, Özgürlük ve Devlet İktidarı Algısındaki Evrilme”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15/3 (2011), 349.

⁷¹⁴ Ashford, *Özgür Toplumun İlkeleri*, 75.

⁷¹⁵ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 163.

⁷¹⁶ Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 245, 252, 280.

⁷¹⁷ Bk. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 116 (V. 1133b, 1134).

⁷¹⁸ Bk. Aristoteles, *Politika*, 83 (III. 9). Aristo’nun, burada dağıtıcı adalet-denkleştirici adalet ayırımına vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 64-70.

⁷¹⁹ Ashford, *Özgür Toplumun İlkeleri*, 78; Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 70.

⁷²⁰ “Andolsun biz elçilerimizi açık delillerle gönderdik ve onlarla beraber Kitabı ve ölçüyü indirdik ki insanlar adaleti yerine getirsinler.” (el-Hadîd 57/25).

⁷²¹ “Allah size emanetleri ehline vermenizi, insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emreder.” (en-Nisâ 4/58); “Ey inananlar, adaleti tam olarak yerine getirip Allah için şahitlik edenler olun.” (en-Nisâ 4/135); “Ey inananlar, Allah için adaletle şahitlik edenler olun! Bir topluluğa karşı

anlamındaki bütün hakların, siyasal iktidar yetkisini kullanan yöneticiler tarafından müslüman olsun veya olmasın sahiplerine eksiksiz bir şekilde verilmesini, hiç kimseye haksızlık yapılmamasını emretmektedir.⁷²²

İslam hukukunda, siyasal iktidar yetkisinin *ma'rûf* kavramıyla tanımlanan ve aslında soyut adalet idesinin somutlaşmış biçimi olan “bilinen ve benimsenen evrensel hukuk değerleri” olarak nitelenebilecek bir takım üstün ilkelerle sınırlı olması gerektiği kabul edilmiştir.⁷²³ İslam hukuku edebiyatı incelendiğinde, siyasal iktidarın bütün eylemlerinin üstün evrensel hukuk değerleriyle sınırlandırılmış olduğu anlaşılır.⁷²⁴

A. HUKUKUN ÜSTÜNLÜĞÜ

Siyasal iktidarın birincil görevi, güvenliği ve düzeni sağlayacak emir ve yasalar koyan yasaları çıkarmak ve onları uygulayarak adalet dağıtmaktır. Bunları yaparken, iktidar gücünün nasıl kullanılacağı sorunu belirlemekte, iktidarın iş ve işlemlerini yürütmek için kullandığı mutlak zorlayıcı gücün, yönetilenler tarafından meşru sayılarak rızayla itaat edilmesini temin edecek şekilde sınırlandırılması zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü güç ve iktidar ateşe benzer; denetimden çıkarsa her şeyi yok eder. Bu yüzden, yurttaşların temel özgürlüklerini güvenceye almak amacıyla siyasal iktidara devredilmiş yasama, yürütme ve yargıyı içeren yönetsel yetkilere, evrensel hukuk değerlerine dayalı bir üstün

duyduğunuz kin sizi adaletten alıkoymasın, adil olun!” (el-Mâide 5/8); “*Hüküm verdiğinde aralarında adaletle hüküm ver! Çünkü Allah adil olanları sever.*” (el-Mâide 5/42); “*Ölçüyü ve tartıyı adil yapın! Söz söylediğiniz zaman akrabanız da olsa adaletli olun!*” (el-En’âm 6/152); “*De ki: Rabbin bana adaleti emretti.*” (el-A’râf 7/29); “*Allah adaleti, iyiliği, akrabaya vermeyi emreder.*” (en-Nahl 16/90); “*Ben Allah’ın indirdiği her kitaba inandım ve aranızda adaleti yerine getirmekle emrolundum.*” (eş-Şûrâ 42/15).

⁷²² Bk. Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 2/491; Mâverdi, *Nüket*, 1/498; Âlûsî, *Rûhu l-me’ânî*, 5/64.

⁷²³ Allah şöyle buyurmaktadır: “*Allah kullarına rızık bol bol verseydi yeryüzünde azarlardı. Fakat onu dilediği kadar indiriyor.*” (eş-Şûrâ 42/27). İktidar bir rızıktır ve ona sahip olanın istediği gibi hareket edip otoriterleşmemesi için sınırlandırılması gereklidir. İslam siyaset teorisinde iktidar yetkisinin sınırlı olduğunu gösteren kanıtlardan biri de Hz. Ebû Bekir’in göreve geldiğinde yapmış olduğu konuşmada söyledikleridir. (Bk. Taberî, *Târîh*, 3/210; Sağlam, “Hz. Ebû Bekir’in Devlet Başkanı Olarak Yaptığı İlk Konuşması”, 106, 107).

⁷²⁴ Örneğin, mülkiyetin dokunulmazlığı ilkesine göre, kesin ve bilinen bir hakka dayanmaksızın siyasal iktidar/imam hiç kimsenin malına el koyamaz. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 65, 66) Yine, siyasal iktidar isyancıların işgal etmiş oldukları bölgelerden topladıkları vergileri ikinci bir kez halktan toplayamaz. Çünkü vergi toplama yetkisi halkın güvenliğinin ve düzenin sağlanmasına bağlıdır, iktidar ise bunu sağlayamamıştır. Görüldüğü gibi, siyasal iktidarın vergi toplama yetkisi halkın güvenliğinin ve düzenin sağlanması yükümlülüğüyle sınırlandırılmıştır. (Bk. Mergînânî, *Hidâye*, 4/357; Hamidullah, *Mecmû’atü l-vesâik*, 470, 472). Öte yandan, yargının bağımsızlığı ilkesi uyarınca siyasal iktidar haklı bir gerekçe olmaksızın bir yargı görevden alamaz. (Bk. Ramlî, *Nihâyetü l-muhtâc*, 8/445).

yasayla sınır getirilmesi gerekmektedir. Bu amaçla hazırlanan anayasalar, işlevsel açıdan devlet iktidarını kullananları sınırlandıran hukuksal bir araç konumundadır.⁷²⁵

Evrensel hukuk değerlerinden biri olan hukukun üstünlüğü ilkesi; siyasal iktidarın hukuka bağlı adil bir yönetim sergilemesi, yaygın bir hukuksal öngörülebilirlik, yasama ve yargı erkleri arasında kesin bir ayrılık anlamına gelmektedir.⁷²⁶ Yasalar genel ve herkese uygulanabilir olmalıdır. Hukukun üstünlüğü ilkesinin dayanağı olan temel düşünce, siyasal iktidarın kullanmış olduğu bütün yetkilerin hukuktan kaynaklanması ve hukuka uygun bir şekilde kullanılmasıdır. Bunun da tek bir anlamı vardır, o da iktidarın sınırlı olmasıdır. Hukukun bulunmadığı yerde halk “sürü” ve insan “köle” sayılır.⁷²⁷

Hukukun üstünlüğü, ahlâki değerlere ve adalet duygusuna sahip olup olmadığı bilinmeyen bir yöneticinin insafına bırakılmadan halkın anayasal bir rejimle yönetilmesi anlamına gelir. Bu, kişilerin veya grupların yerine “kuralların yönetimi” sistemidir. Söz konusu sistemde önemli olan gelip geçici yöneticiler değil, kurumsallaşmış anayasal sistemdir ve her iktidar bu sistemin sınırları içinde hareket etmek zorundadır.

İlahi vahiy, siyasal iktidar yetkisini kullanan yöneticilerin hukuk ilkeleriyle sınırlı olduklarını, hiçbir yöneticinin mutlak yetkiye sahip olamayacağını ve keyfine göre karar veremeyeceğini açık bir şekilde ifade etmektedir.⁷²⁸ Yöneticiler de dâhil olmak üzere, hukuk herkesin üstündedir ve hiç kimsenin yasalar karşısında sorumsuzluğu yoktur. İslam’ın öğretisinde, siyasal iktidarı ellerinde tutanlar yargıya müdahale edemezler,

⁷²⁵ Locke, siyasal iktidarın sınırlanmasına ilişkin şunları söylemiştir: “Bir siyasal topluluk içindeki en üstün iktidar olan siyasal iktidar, halkı oluşturan bireylerin yaşamları ve mülkiyetleri üzerinde başına buyruk hareket edemez. İktidarın ‘koruma’ dışında bir amacı olmadığı gibi, hiçbir zaman yurttaşları yok etme, köleleştirme veya planlı biçimde yoksullaştırma hakkı da yoktur. (Bk. Locke, *Yönetim Üzerine*, 88, 89). Dehlevî de mutlak iktidarın çoğu zaman zulme ve haksızlığı yol açtığını belirterek bir bütün olarak yönetme yetkisinin, arzularına ve kişisel çıkarlarına yenik düşecek bir kişinin elinde toplanmasının doğru olmayacağını, herkesin üzerinde uzlaşacağı ilkelerin belirlenerek yöneticinin yetki kullanımının sınırlanması gerektiğini ifade etmektedir. (Bk. Dehlevî, *Huccetullahi'l-bâliga*, 2/229, 230).

⁷²⁶ Michel Rosenfeld, “Hukukun Üstünlüğü ve Anayasal Demokrasinin Meşruiyeti”, çev. Volkan Aslan, *Hukuk Kuramı* 1/2 (2014), 35.

⁷²⁷ Selçuk, “1999-2000 Adli Yıl Açılış Konuşması”, 453.

⁷²⁸ “*Ey Dâvud, biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlara arasında adaletle hükmet, arzuna uyma! Yoksa bu seni Allah’ın yolundan saptırır. Allah’ın yolundan sapanlara, hesap gününü unutmalarından dolayı çetin bir azap vardır.*” (Sâd 38/26). Yüce Allah burada, kendi arzusuna uyup adaletle hüküm vermediği, hukuka uymadığı takdirde Hz. Dâvud’u çetin bir azapla tehdit etmektedir. “*Allah size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğinizde adaletle hüküm vermenizi emreder.*” (en-Nisâ 4/58). “Yöneticiler âyeti” olarak da adlandırılan bu âyet, hukukun üstünlüğünü önceleyen siyasetin temel ilkelerini ve şeriatın nihai amacının adil bir yönetimi gerçekleştirmek olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. (Bk. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye*, 4-6).

yönetenler ve yönetilenler, zenginler ve fakirler, istisnasız tüm yurttaşlar hukuk karşısında eşittirler, hukukun dışına çıkamazlar, ayrıcalıklı olamazlar.⁷²⁹

Hukukun üstünlüğü ilkesinin Hz. Peygamber tarafından dile getirildiği⁷³⁰ ve sıkı bir biçimde uygulandığı görülmektedir. İçeriği bir yana,⁷³¹ Medine Sözleşmesinin bir anayasal metin olarak varlığı bile bu ilkenin ne derece önemsendiğinin göstergesidir.⁷³²

Kıta Avrupası ve Anglo-Sakson hukuk geleneklerinde, siyasal kültürün etkisiyle hukukun üstünlüğü ilkesi farklı biçimlerde yorumlanmış ve uygulanmıştır.⁷³³ Daha çok Anglo-Sakson anlayışına yakın olan İslam hukuk geleneğindeyse hukuk özü bakımından devletten veya siyasal iktidardan bağımsız ve onların üstündedir. Siyasal iktidarın bir vekâlet sözleşmesiyle halktan aldığı yönetme yetkisini dilediği gibi kullanamayacağını ve eylemlerinin adalet idesini oluşturan evrensel hukuk değerleriyle sınırlı olması gerektiğini gösteren pek çok kanıt Kur'ân⁷³⁴ ve Sünnet⁷³⁵ nasları arasında yer almaktadır.

⁷²⁹ Abdülkerim Zeydân, *Nizâmü'l-kazâ fi ş-şerî'ati'l-islâmiyye* (Beirut - Amman: Müessesetü'r-Risâle - Mektebetü'l-Beşâir, 1989), 71-73; Besyûnî, *Devlet*, 39, 40; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/68.

⁷³⁰ “İtaat ancak ma'rûftadır.” (Buhârî, “Ahkâm”, 4). Buna göre, yürütme yetkisini kullanan siyasal iktidara itaat, iş ve işlemlerinin Kitap ve Sünnetin açıkladığı evrensel hukuk değerlerine uygunluğuna bağlıdır. [Bk. Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *el-Hilâfetü ve'l-mülk*, Arapçaya çev. Ahmed İdris (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1978), 21].

⁷³¹ Sözelimi 37/b maddesi, modern ceza hukukunun en başta gelen ilkelerinden birisi olan “cezaların şahsiliği” prensibini getirirken 39. ve 47. maddeleri Medine kentinin sözleşmeye taraf olanlar için bir hukuk devleti olduğunu ilan etmiştir. (Bk. Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâik*, 62).

⁷³² Çünkü normlar hiyerarşisinin en üstünde bulunan anayasa, bir devletin hukuk düzenini kuran ve siyasal iktidarın kullanacağı yetkiler ile bireylerin hak ve özgürlüklerini belirleyen temel belgedir. Anayasanın amacı, siyasal iktidarın gücünü sınırlayıp dilediğini yapmasına engel olarak bireysel özgürlükleri güvence altına alan bir hukuk devletinin kurulmasıdır. Bu ise ancak toplumu oluşturan bireylerin ve grupların birlikte hazırladıkları, onların beklentilerini karşılayan, dolayısıyla da itaatlerini sağlayan bir metinle gerçekleşebilir. (Bk. Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 33; Gönenç, “Meşruyet Kavramı”, 139).

⁷³³ Esen, *Anayasa Hukuku*, 164, 165. Kıta Avrupası ile Anglo-Sakson siyasal kültürü arasındaki farklar için bk. Duverger, *Batı'nın İki Yüzyü*, 19-25; Yasemin Işıқтаç - Sevtap Metin, *Hukuk Metodolojisi* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2013), 189.

⁷³⁴ “Birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin! İnsanların bir kısım mallarını bilerek günaha girip yemek için onları hâkimlere aktarmayın!” (el-Bakara 2/188); “Allah size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğinizde adaletle hükmetmenizi emreder.” (en-Nisâ 4/58); “Ey iman edenler, sözleşmeleri yerine getirin!” (el-Mâide 5/1); “Ben ancak Rabbimin bana vahyettiğine uyarım.” (el-A'râf 7/203); “Zekâtlar Allah'tan bir farz olarak ancak yoksullara, düşkünlere, onu toplayan memurlara, kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlara, kölelere, borçlulara, Allah yolunda cihat edenlere ve yolcuya mahsustur.” (et-Tevbe 9/60); “Onların işleri aralarında danışma iledir.” (eş-Şûrâ 42/38).

⁷³⁵ “İtaat ancak ma'rûftadır.” (Buhârî, “Ahkâm”, 4); “Allah ve Resûlünden başkası adına arazi çitlemek yoktur.” (Ebû Dâvûd, “Harâc”, 39); “Resûlullah, kendisine zekât malından pay vermesini isteyen bir adama şöyle söyledi: Allah ne bir peygamberin ne de bir başkasının zekât malları hakkında hüküm vermesine razı olmayıp hükmü bizzat kendisi vermiş ve onları sekiz kısma ayırmıştır. Sen bu kısımlardan birindeysen o zaman hakkını veririm!” (Ebû Dâvûd, “Zekât”, 23).

İslam'da siyasal iktidarın temel görevlerinden biri hak sahibine hakkını verip adil dağıtımını sağlamaksa⁷³⁶ bir diğeri de adil yönetimin gereği olan *ma'rûfu* emretmek ve *münkeri* yasaklamaktır.⁷³⁷ İslam hukukuna göre, siyasal iktidarın yürütme yetkisine dayanarak yaptığı düzenlemeler şeriat hükümleriyle temsil edilen temel yasayla ve kamu yararıyla sınırlıdır. İktidar, yetkisini aşmamak ve kötüye kullanmamak şartıyla evrensel hukuk değerlerini uygulamakla ve bunlara aykırı eylemlere engel olmakla yükümlüdür.⁷³⁸

Siyasal iktidarın iş ve işlemlerinin hukukun üstünlüğü ilkesi bağlamında sınırlanması konusu, bağımsız olarak kullanılan yargılama yetkisi dışında, kuvvetler ayrılığı ilkesiyle birlikte doğrudan siyasal iktidar organını ilgilendirmesi açısından yasama ve yürütme erklerini kullanma yetkisi çerçevesinde incelenebilir.

1. Kuvvetler Ayrılığı

Kuvvetler ayrılığı; teknik bir organizasyon olarak devletin üç temel erki olan yasama, yürütme ve yargının yatay veya işlevsel biçimde ayrılmasıdır. Bir anayasa ilkesi olan kuvvetler ayrılığının asıl amacı, hak ve özgürlükleri teminat altına alarak hukuk devletini gerçekleştirmek ve siyasal iktidar yetkisini kullananları sınırlandırmaktır. Bu sistemde, egemenliği kullanan bir kişi veya organ değil, herbiri eşit ve bağımsız olan üç organdır. Egemenliğin farklı organlara dağıtılması, kullandıkları yetkinin meşru sınırlarda kalmasını ve birbirlerini dengelemelerini sağlar.⁷³⁹

⁷³⁶ Varlık ve değer dağıtım görevini adaletle yerine getirmesi gereken iktidar, mal sahibinin yaptığı gibi dilediği şekilde varlık dağıtamaz, birilerini kayırıp diğerlerini mahrum edemez. Çünkü iktidar mal ve değerlerin sahibi değil, sadece emanetçisidir. Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuştur: “*Ben sadece bir dağıtıcıyım; geleni, bana emredildiği yerlere dağıtırım.*” (Buhârî, “Farzu'l-Humüs”, 7).

⁷³⁷ “*Sizden iyiliğe çağıran, ma'rûfu emredip münkeri yasaklayan bir topluluk bulunsun.*” (Âl-i İmrân 3/104); “*Siz insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; ma'rûfu emreder, münkeri yasaklar ve Allah'a inanırsınız.*” (Âl-i İmrân 3/110); “*O peygamber onlara ma'rûfu emreder, münkeri yasaklar, temiz ve güzel şeyleri onlara helâl, pis ve zararlı şeyleri ise haram kılar.*” (el-A'râf 7/157).

⁷³⁸ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 80, 92, 106, 107; Mâverîdî, *Ahkâm*, 236, 237, 274, 295; Senhûrî, *Fıkhü'l-hulâfe*, 187, 188; Mevdûdî, *Hilâfe*, 25; H. Yunus Apaydın, “İslam-Devlet İlişkisi”, *Üçüncü 1000'e Girenken İslam* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 135.

⁷³⁹ Cemil Oktay, “Kuvvetler Ayrılığı İlkesinin Yargı Açısından Anlamı ve Türkiye Örneği”, *Anayasa Yargısı Dergisi* 1 (1984), 215, 220, 222; Türker Ertaş, *Kuvvetler Ayrılığı İlkesi Bağlamında Yasama, Yürütme ve Yargı Organları Arasındaki Modern İlişkiler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 51. Kuvvetler ayrılığı ilkesinin en eski izlerine Aristo'da rastlamak mümkündür. Ona göre, devletin üç işlevini karşılayan üç organı vardır. Birincisi görüşüp karar verir (yasama), ikincisi uygular (yürütme) ve üçüncüsü de yargılar (yargı). Geniş bilgi için bk. Aristoteles, *Politika*, 132-140 (IV. 14-16).

Özgürlüklerin korunabilmesi için bir siyasal sistemde kuvvetlerin birbirinden ayrılması gereklidir.⁷⁴⁰ Burada amaç, devlet gücünün tek elde toplanmasını önlemektir. Devletin iyiden iyiye büyüdüğü ve siyasal gücü yasamanın veya yürütmenin elinde toplayan parlamenter sistemin yaygın olduğu 21. yüzyılda kuvvetlerin ayrılması ve böylece onları kullanan organların birbirini dengelemesi, siyasal özgürlüklerin güvence altına alınması bakımından çok daha önemli hale gelmiştir.⁷⁴¹ Burada kuvvetlerin birbirini durdurmasından öte, yumuşak bir ayrılık ve işbirliği olgusu ağır basmaktadır. Kuvvetler arasında bir üstünlük yoktur, yegâne üstünlük hukuk kurallarınıdır.⁷⁴²

Kuvvetler ayrılığı siyasal bir ilke olduğundan sadece siyasal işlevlerde uygulanır. Hukuksal gerçeği ortaya çıkarma işlevi olan yargı siyasal bir nitelik taşımadığı için kuvvetler arası ilişkilerde yasama-yürütme ilişkisi esas alınmıştır.⁷⁴³

İlahi vahyin, siyasal iktidar yetkisini bir kişinin veya grubun tekeline değil de topluma vermiş olması ve söz konusu yetkinin danışma yöntemiyle kullanılmasını emretmesi, İslam siyaset anlayışında kuvvetler ayrılığı ilkesinin varlığını kanıtlar niteliktedir.⁷⁴⁴ İbn Teymiyye, el-Hadîd suresi 25. âyeti yorumlarken siyasal birliğin esası olan dinin/itaat; yolu gösteren kitap/yasa, yasayı uygulayan hadîd/zorlama araçları ve mîzan/yargı ile gerçekleşeceğini söyleyerek devlet iktidarının yasama, yürütme ve yargı işlevlerini yerine getiren birbirinden ayrı ve bağımsız organlara işaret etmektedir.⁷⁴⁵

İslam dininin devlete kavuştuğu Medine dönemi boyunca, Hz. Peygamber vahyin temas etmediği yönetime ilişkin konularda arkadaşlarına danışmış ve çoğunluğun kararını uygulamıştır.⁷⁴⁶ Çünkü ilahi vahiy “yönetim” işinde danışmayı emrediyordu. Yönetim ise

⁷⁴⁰ Yayla, *Siyaset Bilimi*, 154, 266.

⁷⁴¹ Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 77.

⁷⁴² Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 19; Yüksel Metin, “Türkiye’de Yargı Bağımsızlığına İlişkin Kimi Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *Anayasa Yargısı* 27 (2010), 218.

⁷⁴³ Zafer Gören, “Erkler Ayrılığı İlkesi ve 2017 Anayasa Değişikliği İle Benimsenen Hükümet Sistemi”, *İzmir Barosu Dergisi* (Eylül 2019), 472.

⁷⁴⁴ Bk. Âl-i İmrân 3/159; eş-Şûrâ 42/38. Hz. Ali, halife olması için yapılan bazı ısrarlı tekliflere karşılık herkese açık ve halkın rızasına dayalı bir biati kabul edeceğini, halkın izni olmadan devlet hazinesinden bir dirhem dahi alma hakkının bulunmadığını söylemiştir. (Bk. Taberî, *Târîh*, 4/427, 428). Bu da siyasal iktidar yetkisinin topluma ait olup asla keyfi ve sınırsız biçimde kullanılmayacağını, devlet iktidarını oluşturan erklerin birbirini dengeleyecek ve denetleyecek şekilde ayrılması gerektiğini göstermektedir.

⁷⁴⁵ Bk. İbn Teymiyye, *Hilâfe*, 41.

⁷⁴⁶ Vecdi Akyüz, “Devlet Başkanı, Hukuk Adamı ve Bir Medeniyet Kurucusu Olarak Hz. Muhammed”, *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu*, ed. Ahmet Yaman (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 214. Hz. Peygamber devrinde Medine’de yetmiş kişiden oluşan genel bir danışma kurulunun yanında, dört halifenin dâhil olduğu ve “İlk Muhâcirler” diye bilinen on kişilik özel bir kurul daha vardı. (Bk. ‘Amâra, *el-İslâm ve felsefetü’l-hukm*, 56, 57). Bu durum, tıpkı Mekke site devletinde

siyasal bir işlevi bulunmayan yargı bir tarafa bırakılacak olursa, devletin yasama ve yürütme işlevlerini kapsamaktadır. Dönemin basit ve sade yaşam koşulları göz önüne alındığında devletin yasama, yürütme ve yargı erklerinin ayrı organlar biçiminde kurumsallaşmasını beklemek elbette doğru olmaz. Bununla birlikte, söz konusu erkleri kendi şahsında toplamış olan Hz. Peygamberin yönetim işlevlerini yerine getirirken danışmaya öncelik vermesi, İslam'da kuvvetler ayrılığının göstergesi sayılabilir.⁷⁴⁷

Hız. Ebû Bekir, yönetici seçildiğinde yaptığı konuşmada insan olarak bazı zaafırları olabileceğini ileri sürerek halktan kendisini kontrol edip gerektiğinde düzeltmelerini istemiştir.⁷⁴⁸ Yönetimde her zaman Raşit Halifeler gibi erdemli insanların olamayacağı gerçeği esas alındığında, yöneticinin ihtiraslarını gemleyecek ve kötülüğe kaymasını bir takım araçlarla engelleyecek kuvvetler ayrılığı sisteminin bulunması gereklidir.⁷⁴⁹

İslam hukukunda, egemenliğin ve yasamanın kaynağı ilahi irade olmakla birlikte, pozitif hukuk normu koyma anlamındaki yasama erki ümmete aittir⁷⁵⁰ ve yürütmeden ayrıdır. Yasama; Kitap, Sünnet, icmâ veya içtihadattan kaynaklanır. Bu haliyle yasama, yürütmeden bağımsız ve ondan üstündür. Yürütme, yasamayla bağılı ve sınırlıdır. Yöneticilik, gerçekte sadece yürütme yetkisini kullanmaktan ibarettir. Uyuşmazlıkları yasaya göre çözümleyen teknik bir erk olan yargı da bağımsızdır. Çünkü yargı kararları yöneticinin görüşüne göre değil, yasaya göre verilir. Bütün bunlar değerlendirildiğinde, İslam siyaset teorisinde kuvvetler ayrılığının ilkesel olarak varlığı ortaya çıkmaktadır.⁷⁵¹

olduğu gibi, Medine'de de iki kanattan oluşan parlamentoya benzer bir yasama organının varlığını düşündürmektedir. (Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 701).

⁷⁴⁷ Batı'da ilk yasama organı olan parlamentonun ortaya çıkış serüveni incelendiğinde, krallara danışma işlevi gören meclislerden evrildiği anlaşılır. Orta Çağ Avrupasında, birbirlerinin güçlerini sınırlamaya çalışan soylular ile krallar arasında yaşanan bu serüven, dört yüzyıl gibi uzun bir sürece yayılmış olmasına rağmen, zaman içinde değişen sosyo-politik ve sosyo-ekonomik etkenlere bağılı olarak sonunda yasama işlevi gören modern parlamentoların doğmasıyla sonuçlanmıştır. (Bk. Lipson, *Politika Bilimi*, 286-289; Ağaoğulları - Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 173).

⁷⁴⁸ Bk. Akyüz, *Asr-ı Saadette Siyasi Konuşmalar*, 110, 111, 116.

⁷⁴⁹ Amerikan başkanlık sistemindeki kuvvetler ayrılığı mekanizmasının da yöneticilere güvenilemeyeceği düşüncesine göre kurgulandığı unutulmamalıdır. (Bk. Ertaş, *Kuvvetler Ayrılığı*, 26).

⁷⁵⁰ Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 732.

⁷⁵¹ İslam'da kuvvetler ayrılığı ilkesinin varlığının en güzel örneği, belki de Semerkand'ın fethi olayıdır. Uluslararası hukuka/siyer ait bir terim olan "ülmatom/münâbeze 'ala sevâ" kuralı gereği, müslümanların önceden haber verip üç gün süre tanımadan düşmana saldırması haramdır ve hıyanettir. Savaşın meşruluğu bu ilkeye bağılıdır. Semerkandlılar, bir süre birlikte yaşadıkları müslümanlardan şehirlerinin İslam şeriati kurallarına aykırı olarak fethedildiğini ve komutan Kuteybe'nin söz konusu kurala uymadığını öğrenirler. Bu arada, adaletiyle diğer Emevî hükümdarlarından farklı olan Ömer b. Abdülaziz'in halife olduğunu duyunca haklarını alacaklarına inanarak ona bir heyet gönderip durumu anlatırlar. Kuvvetler ayrılığı ilkesinin farkında olan Ömer b. Abdülaziz, müslümanların halifesi olarak

a. Yasama

Yasama, düzenleme yapma yetkisine ve belirli kurallara dayanarak yaptırma bağlanmış genellik, soyutluk, objektiflik ve süreklilik niteliklerini taşıyan pozitif hukuk normu koyma işlemidir.⁷⁵² Devlet iktidarını oluşturan üç kuvvetin içerisinde en üstün olanı, devlet düzenini biçimlendirip ona can veren yasamadır. Çünkü meşruluğun kaynağı yasadır. Yürütme ve yargı organı yasaya uymak zorundadır. Olağanüstü hallerde dahi yürütme yasamaya hesap vermek durumundadır. Bu yüzden, ilk önce sınırlandırılması gereken, üstün yasama erkidir. Bu sınırlar ise öncelikle ve özellikle toplumun ortak çıkarı, çıkarılan yasaların genel olması ve mülkiyet hakkının dokunulmazlığıdır.⁷⁵³

İslam hukukunda, toplumsal yaşamda bireyler arasındaki ilişkileri düzenleme işlevi gören yasaları koymak anlamındaki yasamanın/*teşri'* asıl kaynağı Kur'ân ve Sünnettir.⁷⁵⁴ Sahabe döneminde, bir tür fetvâ niteliğindeki *teşri'* ya da hukuk oluşturma işlevini bireysel içtihatlarıyla yerine getirenler, bu hakkı siyasal otoritenin yetki vermesi veya halkın seçimiyle değil, Kur'ân ve Sünnete dair derin bilgileriyle temayüz etmeleri ve toplum tarafından kabul görmeleriyle elde etmişlerdir.⁷⁵⁵

İslam hukuk tarihinde, pozitif hukuk normu koyma anlamında yasama işlevini gören bir devlet organının bulunmayışının nedeni, bölge Araplarının siyasal kültüründe aranmalıdır. Gelenek ve göreneklerden başka yasanın olmadığı söz konusu kültürde, insanlar aralarındaki uyuşmazlıkları çözmesi için yetkin bilgileriyle toplumda öne çıkmış

söz konusu haksızlığı bizzat çözüme kavuşturabilecekken ne kendisi bunu üstlenir, ne de yürütmenin Semerkand'daki temsilcisi olan valisini görevlendirir. Konuyu doğrudan bağımsız yargıya havale eder. Dava delillerini inceleyen bağımsız yargıç, müslümanların aleyhine olarak ordunun şehirden çıkmasına ve meşru olmayan işgalin sonlandırılmasına karar verir. (Bk. Kâsimî, *Nizâmü'l-hukm*, 405-407).

⁷⁵² Işıқтаç - Metin, *Hukuk Metodolojisi*, 118-120; Fatih Bilgili - Ertan Demirkapı, *Hukukun Temel Kavramları* (Bursa: Dora Yayınları, 2014), 62.

⁷⁵³ Bk. Locke, *Yönetim Üzerine*, 87-91; Ayşe Özkan Duvan, "Devlet Teorisinde Kuvvetler Ayrılığının Doğuşu: Locke ve Montesquieu", *YBHD* 1 (2019), 41, 44, 45. Locke, toplumla birebir aynı olan yasamanın, yürütmeyi veya yöneticiyi atayacağı görüşündedir. Egemenliğin sahibi olan toplum, süresini sınırlamadıkça veya egemenliğini herhangi bir biçimde kaybetmedikçe siyasal iktidar yetkisini sonsuza dek yasama organına devretmiştir. (Bk. Locke, *Yönetim Üzerine*, 59, 156).

⁷⁵⁴ Bk. İbn Teymiyye, *Hilâfe*, 10; Mevdûdî, *Hilâfe*, 18. İlahi vahiy, en üstün yasanın Allah'ın koyduğu ve Resûlünün uyduğu yasa olduğunu şöyle açıklamaktadır: "Kim Allah'ın indirdikleriyle hükmetmezse işte onlar kâfirlerdir." (el-Mâide 5/44); "Allah ve Resûlü bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadın için o işlerinde tercih hakkı yoktur." (el-Ahzâb 33/36); "Sonra seni din konusunda bir şeriat üzere kıldık. Sen ona uy, bilmeyenlerin arzularına uyma!" (el-Câsiye 45/18); "Resûl size neyi verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan sakının!" (el-Haşr 59/7).

⁷⁵⁵ Hallâf, *es-Sulutâtü's-selâs*, 37, 38, 58.

bir çeşit arabulucu veya fetvacı niteliğindeki yaptırım gücü olmayan bağımsız *hâkimlere* giderlerdi. İslam döneminde de aynı şey devam etmiş ve hukuk oluşturma işlevini müçtehit bilginler görmüşlerdir.⁷⁵⁶

Kabile toplumu özellikleri gösteren ilk İslam devletinde, kurumsallaşma sürecini tamamlayamamış bir yasama organından söz etmek mümkündür. İslam siyasal geleneğinin, etkisinden kurtulamadığı kabile dinamiklerinin oluşturduğu siyasal kültür evreni yasama organını, öncülü sayılabilecek olan danışma kurulu aşamasına hapsedip gelişmesini önlemiş gözükmektedir. Raşit Halifeler döneminde siyasal hesap verebilirliğin/*political accountability* ilk örneği olarak yöneticinin belirlenmesi, denetlenmesi ve görevden alınması gibi yetkileri bulunan seçici kurul/*ehlü'l- 'akd ve 'l-hall*, aslında *icmâ* düşüncesi ekseninde bir yasama organına dönüşebilirdi.⁷⁵⁷ Fakat söz konusu kurul, siyasal alanda başat rolü oynayan kabile akli ve bütün erkleri elinde toplayan bir hükümdarı özümsemiş Pers siyasal kültürünün etkisinde kalan Abbâsîlerin merkezîyetçi devlet yapısı nedeniyle gelişmesini tamamlayıp bağımsız bir yasama organı şeklinde kurumlaşmadan bağlayıcılığı olmayan bir danışma kurulu olarak kalmıştır.⁷⁵⁸

Doğduğu dönemin koşulları gereği adem-i merkezîyetçi bir gelişme seyri izleyen İslam hukuk sisteminde, yasamaya kaynaklık eden hukuku oluşturma işini müçtehitler aracılığıyla toplum üstlenmiştir. Bu yüzden, devletin etkisinden bağımsız özerk bir “ortak hukuk/*common law*” meydana gelmiştir. Fakat teknik anlamda yasama, içtihat faaliyetiyle oluşan ortak hukukun devlet yaptırımına bağlanarak pozitif bir hukuk normu biçiminde düzenlenmesi işlemi olduğundan, toplum tarafından yetkilendirilmiş bağımsız bir organ tarafından yerine getirilmelidir. Yasama yetkisi bulunan bir organın üzerinde

⁷⁵⁶ İslam'ın doğduğu Arabistan'ın Hicaz bölgesi sosyo-politik kültüründe *hâkim* veya *hakem*; devletin ve yasanın bulunmadığı bir coğrafyada, bazı üstün vasıfları nedeniyle uyuşmazlıkların veya sorunların çözümünde toplum tarafından öne çıkarılan ve tarafların kendi tercihleriyle aralarında hüküm vermesi için seçtikleri, genelde yaptırım gücü ve zorlama araçları bulunmayan bilge bir insandı. Hukuk oluşturan bir tür “sivil yasama temsilcisi” olarak nitelenebilecek olan söz konusu hâkim, sonradan isim değiştirip müçtehide dönüşmüştür. (Bk. Ali, *Mufassal*, 5/635; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 764, 765).

⁷⁵⁷ İslam, Rousseau'dan çok önce *icmâ* ilkesiyle halkın bütüncül iradesinin yanılmayacağını ve Allah'ın iradesini temsil ettiğini söyleyen genel irade kuramını getirmiş, Kur'an ve Sünnete dayalı olarak gerçekleşen bir *icmâ* yasamanın kaynağı olarak kabul edilmiştir. (Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsid*, 5/252; Rayyis, *Nazariyyât*, 380).

⁷⁵⁸ Bk. Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 442-449. Çünkü merkezîleşme sürecinde yürütmenin başı olan hükümdar, kutsal önderi ya da yasanın temsilcisini devredışı bırakarak geleneksel yasama-yürütme ayrımını ortadan kaldırır. (Bk. Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 206). İslam siyaset teorisinde, yöneticiyi atayan ve bir parlamento veya yasama organı sayılabilecek olan seçici kurulun onu görevden alma yetkisine de sahip olduğu kabul edilmiş olmasına rağmen merkezîleşmenin etkisiyle yasama ve yürütme birleşmiş ve sonuçta ne böyle bir yetki kullanılabilmiş, ne de yasama organı ete kemiğe bürünebilmiştir.

icmâ ettiği hüküm, hukuki geçerliliği olan ve pozitif düzeyde sonuç doğuran bizatihi bağlayıcı bir yasadır.⁷⁵⁹ Egemen iradeyi temsil eden bu organ, yasa koymanın yanında yürütmenin başı olan yöneticiyi atama, denetleme veya adalet ve beden bütünlüğü gibi ehliyet şartlarından birini kaybettiğinde onu görevden alma yetkisine sahiptir.⁷⁶⁰

Sonuçta, İslam hukukunda tanrısal kökenli olan ilke veya yasaya uygun biçimde dünyevi alanda yasama işlevini yerine getirecek olan organ ile onun koyduğu yasaları uygulayacak yürütme organının görev ve yetkilerinin birbirinden ayrılmış olduğunu ve ileride inceleneceği üzere, bazı istisnalar dışında birinin diğerinin yetki alanında işlem yapamayacağını söylemek doğru olacaktır. Kutsal olan yasanın dünyevileşme sürecinin yaşandığı Batı'nın aksine, İslam'da başından beri yasa tanrısal olarak kaldığından halkı müslüman olan ülkelerde, ne denli güçlü olursa olsun bir yöneticinin yasayı uygulamakla yetinmeyip yasa koymaya yeltenmesi nadir görülebilecek bir durumdur.⁷⁶¹

b. Yürütme

Yürütme, hukuk kuralları koyan bir etkinlik olmaktan öte, hukukun ve yasanın uygulanmasını sağlayan ilkesel nitelikte esnek ve dinamik bir yönetim işlevidir.⁷⁶² Yürütme işlevi; yapılan yasaların toplum içerisinde yürütülmesi, iç ve dış güvenliğin sağlanması ve ortak yararın gözetilmesi işlevlerini yerine getirmektir. Yürütme organı, pozitif hukuk normları uyarınca iş ve işlem yapar.⁷⁶³

Bir siyasal birliği veya topluluğu sürüden ayıran şey, yasa ile uygulama arasında kurulan ve yürütmeyi yasaya doğrulatan zorunlu ilişkidir. Eski toplumlar, büyük bir özenle yasa ile uygulama veya yürütme ayrılığını korumuşlardır.⁷⁶⁴ Hükümet sadece bir yürütme organıdır, yani kendi iradesinden daha üstün olan kurucu iktidara ait iradenin

⁷⁵⁹ Bk. Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, 78, 79, 171, 174, 193, 207, 208. Hz. Ömer, İlk Muhâcirler'den ve on kişilik Ensâr grubundan oluşan dönemin yasama organı niteliğindeki danışma meclisinin vereceği kararın açıkça yürütmeyi bağlayacağını ifade etmiştir. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 25).

⁷⁶⁰ Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 7, 12, 19.

⁷⁶¹ Her ne kadar Osmanlı devletinde *yasaknâme* veya *kanunnâme* gibi, yürütmenin başı olan hükümdarın iradesiyle oluşturulmuş şeriattan bağımsız bazı örfî kanunlar çıkarılmış olsa da genelde bunlar tanrısal yasaya veya şeriata uygun olarak düzenleniyor ve ulemânın onayından geçiyordu. [Bk. Halil İnalçık, "Kanun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2001), 24/325, 326; Ahmet Akgündüz, "Osmanlı Hukukunda Şer'i Hukuk-Örfî Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri", *İslami Araştırmalar Dergisi* 12/2 (1999), 120].

⁷⁶² Tanilli, *Devlet ve Demokrasi*, 411.

⁷⁶³ Özkan Duvar, "Devlet Teorisinde Kuvvetler Ayrılığının Doğuşu", 41.

⁷⁶⁴ Bk. Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 25, 341, 342.

yürütücüsüdür.⁷⁶⁵ Bu nedenle, yürütme organı halkı anlık ve belirsiz kanun hükmünde kararnamele değil, ilan ve kabul edilmiş yasalarla yönetmelidir.⁷⁶⁶

İlahi vahyin uygulayıcısı olarak Hz. Peygamber, yegâne yasa koyucunun Allah olduğunu ve siyasal iktidar organı olarak yöneticinin sadece yasayı yürütme ve değerleri dağıtma görevinin bulunduğunu ifade etmiştir.⁷⁶⁷ Hz. Ebû Bekir de halife olduğunda yaptığı konuşmalardan birinde yasama konusunda Allah ve Resûlüne uyacağını söylemiş, yaptığı uygulamalarda da bu söylemini doğrulayacak şekilde Kur'ân ve Sünnette çözüm bulamadığı durumlarda müslümanlara danışarak şûrâ kurumunu işletmiştir.⁷⁶⁸

İslam kamu hukuku teorisinde, siyasal iktidar organı olan başkan veya hükümet sadece yürütme yetkisine sahiptir ve aslen ona yasama yetkisi verilmemiştir. Yöneticinin görevleri arasında yasa koymak yoktur.⁷⁶⁹ Yasama içtihat alanını ilgilendiren bir işlemdir ve yönetici içtihat şartlarını taşıyorsa sadece müçtehitlerden biridir. Bu yüzden, onun görüşü yalnızca kendisini bağlar. Ülkede yaşayan herkesi bağlayıcı bir karar almak veya yasa koymak, müçtehitlerden oluşan *icmâ* kurumunun yetkisindedir.⁷⁷⁰

İslam hukukçularının, yeri geldiğinde yapmış oldukları “yönetici şunu yapamaz” şeklindeki açıklamalar, yürütmeyi temsil eden siyasal iktidarın, yasama organı biçiminde beliren kurucu iktidarın iradesi tarafından koyulan yasalarla sınırlı ve birincil görevinin yasaları uygulamak olduğunu göstermektedir.

⁷⁶⁵ Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 78.

⁷⁶⁶ Locke, *Yönetim Üzerine*, 91.

⁷⁶⁷ “Ben sadece bir dağıtıcıyım. Veren (verilecek kişilere ilişkin yasayı koyan) Allah'tır.” (Müslim, “Zekât”, 100); “Allah her hak sahibinin hakkını (yasayı koyarak) vermiştir.” (Ebû Dâvûd, “Vasâyâ”, 6).

⁷⁶⁸ Bk. Taberî, *Târîh*, 3/224; Mevdûdî, *Hılâfe*, 51, 52. Ömer b. Abdülaziz de halka ilk yaptığı konuşmada izleyeceği politikayı anlatırken kendisinin bir yasa koyucu ve yargıç olmadığını, sadece yürütme işlevini gören bir uygulayıcı olduğunu vurgulayarak şöyle demiştir: “Peygamberinizden başka bir peygamber ve ona indirilen kitaptan başka bir kitap gelmeyecektir. Allah'ın helâl kıldıkları kıyamet gününe kadar helâl, haram kıldıkları da kıyamet gününe kadar haramdır. Ben bir yargıç değilim, sadece uygulayıcıyım. Ben yeni bir şey getiren değilim, sadece var olana tabi olanım. Allah'a isyan edilen bir konuda hiç kimseye itaat edilmez. Ben hiçbirinizden daha hayırlı değilim, sadece sizden biriyim ancak Allah bana sizden daha ağır bir yük yükledi o kadar!” (Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/334).

⁷⁶⁹ Siyasal iktidar yetkisini kullanan yürütme organının iş ve işlemleri; dinin kesinleşmiş temel ilkelerini korumak, yargı kararlarını ve had cezalarını uygulayıp adaleti gerçekleştirmek, iç ve dış güvenliği garantileyen önlemleri alarak halkın can ve mal güvenliğini sağlamak, cihat etmek, vergi toplamak, maaşları ve hazinede tahakkuk eden ödemeleri belirleyip yerlerine harcamak, kamu görevlerine liyakat sahibi güvenilir kişileri atamak ve denetim işini bizzat üstlenmekten ibarettir. Görüldüğü üzere, sayılanlar arasında yasa koymaya ilişkin bir madde bulunmamaktadır. (Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 18). İlkel açıdan, yürütmenin düzenleme yapma veya yasa koyma yetkisi bulunmamakla birlikte ileride açıklanacağı gibi, türevsel açıdan şeriatın serbest bıraktığı ibâha alanında sınırlı bir yetkisi vardır.

⁷⁷⁰ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 25; Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe*, 163, 164; 'Amâra, *el-İslâm ve felsefetu'l-hukm*, 483, 484.

c. Yargı

Modern hukukta devletin üç temel hukuksal işlevinden birisi olan yargı, hukuki uyuşmazlıklarda bağımsız mahkemeler eliyle yasaları yorumlayarak hüküm tesis etme ve davaları nihai çözüme kavuşturma işlevi ve bunu yerine getiren örgüttür.⁷⁷¹ Benzer şekilde, İslam hukukunda da yargı; uyuşmazlık konusu olan bir olayı, yasanın hükmüne bağlayarak çözüme kavuşturmak ve hak sahibine hakkını vermektir.⁷⁷²

Özü açısından siyasal olmaktan öte hukuksal-tekni bir erk olduğundan, kuvvetler ayrılığına dayalı yönetim sistemleri sınıflandırmasında yargı öne çıkmamaktadır. Bunun diğer bir nedeni de tüm demokratik sistemlerde yargının bağımsız olmasıdır. Bu yüzden, kuvvetler ayrılığının özünü yasama-yürütme ilişkisi oluşturmaktadır.⁷⁷³

Kuvvetler arasındaki denge ve denetim mekanizmasının işlerliği açısından yargının, yasama organının bir kişiyi yargılamadan suçlu sayan veya geriye dönük etki doğuran bir yasayı çıkarması durumunda, bu türden işlemleri iptal etme yetkisinin bulunması önem kazanmaktadır. Yasama ve yürütme erklerinin birleşmesi halinde özgürlüklere verilebilecek zararın, yargının verebileceğinden çok daha fazla olacağı ortadadır. Çünkü yargı, ne zorlama ne de emir verme yetkisine sahiptir, o sadece yargılar. Yargı kararlarının uygulanması dahi yürütmenin eliyle gerçekleşir.

Her ne kadar İslam hukukçuları, Locke'un yaptığı gibi⁷⁷⁴ toplumsal bir görev niteliğindeki yargı erkini yürütmenin içinde ele almış olsalar da⁷⁷⁵ yargının yürütmeden ayrı ve bağımsız bir erk olduğunun kanıtı, atanmış olan yargıcın halkın vekili konumunda olduğunu ve herhangi bir haksız nedenle görevden alınamayacağını söyleyen görüştür.⁷⁷⁶

⁷⁷¹ Yayla, *Siyaset Bilimi*, 324; Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 283.

⁷⁷² Bk. Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 6/285, 286, 289; İbn Ferhûn, *Tebşıra*, 1/9. Hz. Ömer'in, yargılamayı "muhkem bir görev" olarak nitelemesi, onun hiçbir şekilde askıya alınamayacak ve istisnasız herkes için eşit derecede geçerli bir devlet işlevi olduğunu göstermektedir. [Bk. Abdüsselâm Arı, "Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 90].

⁷⁷³ Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 18.

⁷⁷⁴ Bk. Locke, *Yönetim Üzerine*, 95-97.

⁷⁷⁵ Mâverdi, *Ahkâm*, 18; Ferrâ, *Ahkâm*, 27. Örneğin, Senhûri hükümet başkanının hem yürütmenin hem de yargının başı olduğunu söylemektedir. (Bk. Senhûri, *Fıkhu'l-hulâfe*, 143).

⁷⁷⁶ Bk. Hanbelî, *İzâhu turukî'l-istikâme*, 27, 28; 'Aclânî, *'Abkariyyetü'l-İslâm*, 362. Hz. Ebu Bekir'in, devletin yasama işlevi açısından Kur'an ve Sünnetten sonra kendisini şûrâ ile bağlaması ve yargılama işlevi için Hz. Ömer'i bağımsız bir yargıç olarak görevlendirmesi kuvvetler ayrılığı ilkesiyle örtüşmektedir. (Bk. Hallâf, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 47, 48).

Diğer yandan, İslam hukukunda yargıçları atama yetkisi siyasal iktidara ait olmakla birlikte, yöneticinin yargı önünde diğer yurttaşlarla eşit konumda bulunması ve ilkesel olarak yargıya emir verememesi de kuvvetler ayrılığının bir göstergesidir.⁷⁷⁷

2. Siyasal İktidarın Yasama Yetkisinin Sınırlanması

Kural koyma ya da yasama yetkisi, ilkesel açıdan her ne kadar yasama organına ait olsa da uygulamada yürütme organı tarafından anayasa ve kanunlarla sınırlı türevsel nitelikte bir düzenleme yetkisi olarak kullanılmaktadır.⁷⁷⁸ Yürütmenin genel ve soyut kural koyucu eylemlerine “genel düzenleyici işlemler” veya “kural işlemler” denilir.⁷⁷⁹

İslam hukukunda, düzenleyici hukuk kuralı koyma ya da yasama işlemi, iki anlamda kullanılan *teşrî'* kavramıyla ifade edilmektedir. Söz konusu anlamlardan birincisi, ilkten şeriat/temel yasa koymak, ikincisi ise temel yasaya dayanarak karşılaşılan somut olayların hükmünü⁷⁸⁰ bir içtihat/yorumlama eylemiyle ortaya çıkarıp emir işlevli bildirimli önerme niteliğindeki⁷⁸¹ hukuk normlarını oluşturmaktır.

⁷⁷⁷ Bk. Kâsimî, *Nizâmü'l-hukm*, 403, 404.

⁷⁷⁸ Devletin toplumsal görevlerinde beliren gelişmeler ve ekonomide devlet etkisinin artması, yürütmenin yasamaya özgü yetkilerin bir kısmını zorunlu olarak üstlenmesine neden olmuştur. [Bk. A. Şeref Gözübüyük, *Anayasa Hukuku* (Ankara: S Yayınları, 1986), 206]. Siyasal iktidarın idare örgütünü de kapsayan yürütme organı olarak düzenleme yaptığı hukuksal durum; zaman, kişi, yer vb. unsurlar açısından belirli ya da belirlenebilir özellikteyse özel, somut bir idari işlem söz konusudur. Bu türden işlemler, temel nitelikleri gereği bir kez uygulanıp sona ererler. Buna karşın, düzenlenen hukuksal durum kavramsal nitelik taşıyor, bir varsayım ya da koşula dayanıyorsa yapılan düzenleme genel, soyut ve süreklidir. Muhatapı açısından ise bir düzenleme belirli ya da belirlenebilir sayıda kişiye yönelmişse bireysel, belirsiz sayıda bireye veya herkese yönelikse genel düzenleyici işlemdir. Buna göre genel, soyut ve sürekli olan irade açıklamaları yürütmenin sınırlı yasama yetkisi kapsamına giren işlemlerdir. (Bk. Ahmet Emrah Akyazan, “Maddi Açından İdari İşlemler”, *TBB Dergisi* 85 (2009), 230, 231).

⁷⁷⁹ Esen, *Anayasa Hukuku*, 178; Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 265, 275; Bilgili - Demirkapı, *Hukukun Temel Kavramları*, 34, 35; Akyazan, “Maddi Açından İdari İşlemler”, 233. Yürütme organı veya idare, bu sınırlı düzenleme yetkisini yönetimdeki takdir yetkisinden almaktadır. İdare organları bu yetkiyi tüzük, yönetmelik, Kanun Hükmünde Kararname, Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi vb. adlarla yürütme yetkisine dair konularla sınırlanmış olarak kullanır ve yaptığı düzenlemeler anayasa yargısının, anayasa ve yasaya aykırılık denetimine açıktır. [Bk. Gözübüyük, *Anayasa Hukuku*, 229; Tanilli, *Devlet ve Demokrasi*, 408, 409; Lokman Yeniay - Gülten Yeniay, “Türk Hukukunda Yürütme Organının Düzenleme Yetkisi ve Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi”, *Anayasa Yargısı* 36/1 (2019), 107, 122, 123, 131, 132].

⁷⁸⁰ Karâfi, konusu mükelleflerin fiilleri olan “hüküm” kavramını şöyle açıklamaktadır: “Hüküm; dünya hayatında bir takım yararlarla ilişkin olarak ortaya çıkan uyumsuzluklar hakkındaki, dayanakları birbirine yakın içtihat problemlerine dair izin verici veya ödev yükleyici bir inşa/yargıdır.” [Bk. Şihâbüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahman es-Sanhâcî el-Karâfi, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdi ve'l-imâm*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 33].

⁷⁸¹ Bk. Işıқтаç - Metin, *Hukuk Metodolojisi*, 121, 122.

İlk anlamda *teşri'* sadece Allah'a aittir. İkinci anlamda *teşri'* ise belirli nitelikleri taşıyan bilginlerin/müçtehit, şer'î kıyas sonucu ulaştıkları baskın zanna dayanan bir hukuksal yorum yapma faaliyetidir.⁷⁸² Bununla birlikte, müçtehitlerin çıkardıkları hükümler zorlama araçlarına sahip bir siyasal otorite tarafından yaptırıma bağlanıp pozitif bir hukuk normuna dönüşmedikçe buna hukuk tekniği açısından “yasama” denilemez.⁷⁸³

Resûlullah, devletin yasama, yürütme ve yargı işlevlerini kendisi üstlenmiş olmasına rağmen⁷⁸⁴ vahiy almadığı konularda devlet başkanı olarak yasal düzenleme yapma yetkisini çoğu kez önde gelen ashabına danışarak kullanmış, bazen de kendi içtihadıyla bağlayıcı kararlar almıştır.⁷⁸⁵ Bunlar içerisinde Allah'ın iradesine aykırı olanlar ise sonradan vahiyle düzeltilmiştir.⁷⁸⁶

Raşit Halifeler dönemi incelendiğinde, yasama organının öncülü sayılabilecek olan ve aynı zamanda bir danışma meclisi konumundaki *ehlü'l-'akd ve'l-hall* adlı kurulun, yürütme organının yasama mahiyetindeki düzenlemelerinin yürürlüğe girmesi açısından önemli bir işlevi olduğu görülür. Siyasal iktidar yetkisini kullanırken danışmayı ve görüş almayı ilke edinmiş olan Hz. Peygamberin eşsiz örnekliliğinin gölgesinde yetişen Raşit Halifeler yönetim işinde daima söz konusu kurula danışarak karar almışlardır.⁷⁸⁷

İslam hukukuna göre, siyasal iktidar yetkisinin sahibi olan milleti temsil eden yasama organının kural koyma ve normatif düzenleme yapma yetkisi ilkesel nitelikte

⁷⁸² Bk. Cessâs, *Fusûl*, 4/11, 12. *Teşri'* ya da teknik anlamda yasama faaliyeti; müçtehitlerin veya *ehlü'l-'akd ve'l-hall* adı verilen kurulun görüşlerinin, siyasal otorite tarafından yaptırıma bağlanarak pozitif norma dönüştürülmesidir. (Bk. Nebhân, *İslam Anayasa ve İdare Hukuku*, 365-367).

⁷⁸³ Bk. Abdülvehhâb Hallâf, *es-Sulutâtü's-selâsü fi'l-İslâm* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1985), 81; Zav Miftâh Gamık, *es-Sultatü't-teşri'yyetü fi nizâmi'l-hukmi'l-islâmî ve'n-nuzumi'l-mu'âsıra* (Malta: Şeriketü Elga, 2002), 17, 18; Nebhân, *İslam Anayasa ve İdare Hukuku*, 367; Colin Imber, *Şeriattan Kanuna: Ebussuud ve Osmanlı'da İslamî Hukuk*, çev. Murteza Bedir (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004), 75; Talip Türcan, “İslam Hukukunda Yasamanın Yargı Yoluyla Denetlenmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2014), 145, 146.

⁷⁸⁴ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 1/209; Nebhân, *İslam Anayasa ve İdare Hukuku*, 354, 361.

⁷⁸⁵ Örneğin, Hz. Peygamber kamu yararını gözeterek Mekke haremindeki ağaçların ve yeşilliklerin koparılamayacağı hükmünden *izhir* otunu istisna etmiştir. [Bk. Amidî, *İhkâm*, 4/202; Necmüddin Süleyman b. Abdilkavî İbni Sa'îd et-Tûfi, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Riyad: Vizâratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf, 1419/1998), 3/596].

⁷⁸⁶ Bk. Cessâs, *Fusûl*, 3/241-243; Hallâf, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, 18, 32; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 752.

⁷⁸⁷ Hallâf, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, 41. Örneğin, Hz. Ömer'in yürütmenin başı olarak savaş yoluyla fethedilmiş verimli Irak arazilerini; genellik, soyutluk ve süreklilik niteliği taşıyan bir kararlar savaşçılara pay etmeyip kamu yararını gözeterek olduğu gibi bırakması bir kanun hükmünde kararname sayılabilir. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 24-27, 35; Ebû 'Ubeyd, *Emvâl*, 135, 136).

olmasına rağmen yürütmeninkinin türevsel olduğu görülmektedir.⁷⁸⁸ Siyasal iktidarın yasal düzenleme yetkisi; müçtehitlerin *teşri'* faaliyetinde olduğu gibi, şekil yönünden hakkında kesin delil bulunmayan⁷⁸⁹ ve kanun koyucu/*Şâri'* tarafından düzenleme yapılmamış içtihadı açık alanda olması, maddi yönden ise içeriğinin kat'î delillere aykırı olmaması koşuluyla sınırlandırılmıştır.⁷⁹⁰ Siyasal iktidarın koyduğu yasanın meşruiyeti, açıklanan ölçütlere göre değerlendirilir. Bu durumda, yürütmenin yapacağı yasal düzenlemelerin *Şâri'* tarafından serbest bırakılmış, hakkında kesin nass veya icmâ bulunmayan alanla sınırlı olduğu söylenebilir.⁷⁹¹

3. Siyasal İktidarın Yürütme Yetkisinin Sınırlanması

Geniş anlamda “bürokrasi” veya “idare”, dar anlamda ise başlıca karar alıcılardan oluşan “hükümet” terimleriyle tanımlanan siyasal iktidarın başlıca görevi, yasaları uygulayıp yönetime ilişkin politikaları oluşturarak devlet aygıtını yönetmektir. Yürütme; işlevsel bakımdan devletin genel siyasetini belirleyen “hükümet işlevi” ve kamu hizmetlerinin yürütülmesine ilişkin “idari işlev” olarak ikiye ayrılmaktadır.⁷⁹²

⁷⁸⁸ Yasama yetkisinin ilkeselliği; yasama organının koyduğu yasaların meşru olması için temel yasada düzenlenmiş olmasının gerekmediği, ona aykırı olmamasının yeterli olduğu anlamına gelmektedir. Oysa yasama yetkisinin dolaylı ve türevsel nitelikte olduğu yürütmenin koyduğu kanunlar, yasama organının verdiği yetkiyle, onun düzenlediği alanda bulunmalı ve ona aykırılık taşınamalıdır. [Bk. Hallâf, *es-Sulutâtü's-selâs*, 38, 39, 45, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 42-46; Nebhân, *İslam Anayasa ve İdare Hukuku*, 133, 356, 357, 367; Hüseyin Hatemi, “İslam Hukuk ve Devlet Felsefesi Açısından Sivil İtaatsizlik”, *Argumentum* 36-41 (1993), 673].

⁷⁸⁹ Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011), 1(2)/477; Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), 379, 380. Burada kastedilen, yapılacak düzenlemenin şer'î hükümleri zannî delillerle sabit olmuş olaylar alanıyla sınırlı olmasıdır. Kesin/kat'î deliller ise Kur'ân ve Sünnetin zannî olmayan nassları, icmâ ve illeti nasla belirlenmiş olan celî kıyastan ibarettir. (Ayrıntılı bilgi için bkz: Âmidî, *İhkâm*, 4/199, 200, 246). Gazzâlî, müçtehidin bir olayın hükmünü belirlerken ilk bakması gereken delilin, neshi kabul etmeyen icmâ olduğunu, orada bulursa neshi kabul eden Kitap ve Sünnete bakmasına gerek olmadığını söylemektedir. Ona göre, Kitap ve Sünnete aykırı bir icmânın varlığı neshin kesin kanıtıdır. Çünkü ümmet hata üzerinde birleşmez. [Bk. Gazzâlî, *Müstasfâ*, 1(2)/567]. Karâfi de benzer şekilde nass ve celî kıyas ile fakihlerin delil kabul ettikleri kavâidi, ihtilaf konusu olduklarından zannî saymış, kat'î delil olarak sadece icmâyı kabul etmiştir. (Bk. Karâfi, *İhkâm*, 88, 135).

⁷⁹⁰ Bk. Cessâs, *Fusûl*, 4/11; Karâfi, *İhkâm*, 88, 89; Ali Haydar, *Dürrü'l-hukkâm*, 1/13; 'Üdeh, *el-İslâm ve evda'una's-siyâsiyye*, 173; Nebhân, *İslam Anayasa ve İdare Hukuku*, 372, 373. Yürütme organına verilen sınırlı yasama yetkisinin kaynağı en-Nisâ suresi 59. âyettir.

⁷⁹¹ Hallâf, *es-Sulutâtü's-selâs*, 6; Nebhân, *İslam Anayasa ve İdare Hukuku*, 133-135, 151, 152, 312. Örneğin, siyasal iktidar organı halktan toplanan vergileri İslam şeriatının belirlemiş olduğu yerler dışında bir yere harcayamaz, *had* cezası gerektiren suçları işleyenler hakkında genel bir af yasası çıkaramaz. (Bk. 'Üdeh, *el-İslâm ve evda'una's-siyâsiyye*, 178, 179; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/218).

⁷⁹² Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 316-318.

Siyasal iktidar, devleti yönetirken bir takım idari kararlar alır ve işlemler yapar. İdari karar veya işlem; kamu gücüne dayanarak kurulan, hukuksal sonuç doğurmaya yönelik tek taraflı irade açıklamasıdır. Yürütme organını oluşturan hükümet ve idare, kamu yararından veya yasanın öngördüğünden başka bir amaç gözeterek işlem yaparsa burada hukuka aykırılık söz konusu olur.⁷⁹³

Yöneticiye emanet olarak verilen siyasi iktidar yetkisini kullanan organın, yine birer emanet konumunda bulunan idari görevlere atanacak kişilerin seçiminde liyakat ölçütüne göre hareket etmesini emreden ilahi vahiy, toplumsal değerlerin dağıtımına dair işlemlerin adalet ve hukukun üstünlüğü ilkelerine göre yapılmasını istemektedir.⁷⁹⁴

Hız. Peygamber de yöneticinin halkına karşı dürüst davranmayıp onları aldatması, hazineden hakkı olmayanı alması, idari görevlere atama işlemlerinde birilerini kayırması veya yetkisini aşarak hukuka aykırı biçimde devlet hazinesinden birilerine pay vermesi halinde Allah'ın ona lânet edip cenneti haram kılacağını belirterek yönetimde dürüstlük, atamalarda liyakat ölçütüne dikkat çekmiştir.⁷⁹⁵

İslam hukukçularının, karar alma ve düzenleme yapma süreçlerini yöneten siyasi iktidar ile alınan kararları ve yapılan düzenlemeleri uygulama konumunda olan kamu idaresini ilkesel olarak birbirinden ayırdıkları görülmektedir.⁷⁹⁶ İslam hukukuna göre, yürütme organının siyasi nitelikli üst yönetimi olan hükümetin veya genel anlamda kamu idaresinin, yürütme yetkisine dayanarak yaptığı iş ve işlemler, hukuka uygunluk ve kamu yararı ilkeleriyle sınırlandırılmıştır.⁷⁹⁷ Örneğin, siyasi iktidarın hazine mallarını

⁷⁹³ Akyazan, "Maddî Açından İdari İşlemler", 220, 230.

⁷⁹⁴ Bk. en-Nisâ 4/58; Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2/492, 493; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü 'ş-şer'ıyye*, 5-7. Âyetin iniş sebebi, Mekke fethinden sonra yürütme erkinin başı olan Hız. Peygamberin Kâbe'nin anahtarını idari bir işlemle Osman b. Talha'dan alıp amcası Hız. Abbâs'a vermesi olarak zikredilmiştir. [Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Boynukalın (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005), 3/287; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/142]. İbn Teymiyye, "adil yönetim" ilkesini her şeyin üstünde görerek şunları söylemektedir: "Yüce Allah, adil olan devlete kâfir olsa bile yardım eder ama haksızlık yapan zalim devlete mümin olsa bile yardım etmez!" (Bk. İbn Teymiyye, *Hısbe*, 7).

⁷⁹⁵ Bk. Buhârî, "Ahkâm", 8, 24, 41; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/177; Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Faziletü'l-âdilîne mine'l-vülât* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 102, 103; Akyüz, "Devlet Başkanı, Hukuk Adamı ve Bir Medeniyet Kurucusu Olarak Hız. Muhammed", 215, 216.

⁷⁹⁶ Yürütme organının "hükümet" ve "idare" işlevleri, İslam hukukçuları tarafından "tefviz vezirliği" ve "tenfiz vezirliği" kavramlarıyla ifade edilmiştir. [Bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *Kavâninü'l-vizâratî ve siyâsetü'l-mülk*, thk. Rıdvân es-Seyyid (Beirut: Dâru't-Talî'ati li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1979), 138, 201; Mâverdi, *Ahkâm*, 25-31; Ferrâ, *Ahkâm*, 29-32; İbn Cemâ'a, *Tahrîru'l-ahkâm*, 77, 78; Senhûrî, *Fıkhü'l-hilâfe*, 173-175, 196, 197].

⁷⁹⁷ Ebû Yûsuf, *Harâc*, 93; İbn Kayyım, *et-Turuku'l-hukmiyye*, 12, 13; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-besâir şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985),

kamu zararına yol açacak şekilde satması veya hukuka aykırı olarak hak etmeyenlere vermesi butlan ile mâlül geçersiz bir işlemdir.⁷⁹⁸

Yürütme organının, hukuka uygunluk ve kamu yararı niteliklerini taşımayan, bir başka deyişle yetki aşımına ve yetkiyi kötüye kullanmaya dair işlemleri yürürlük ve geçerlilik kazanamayacağı gibi, itaat konusu da olamaz.⁷⁹⁹ Çünkü siyasal iktidar yetkisini kullananların yaptıkları iş ve işlemler ancak yetkinin kaynağı ve yönetim sözleşmesinin tarafı olan halkın yararına olması halinde geçerlidir.⁸⁰⁰ Siyasal iktidarın meşruluğunun en belirgin göstergesi, politikanın asıl işlevini oluşturan varlık ve değer dağıtma eylemini yürütürken adaleti ve hukuku gözetmesidir.⁸⁰¹

B. İNSAN HAKLARI

Devletin, kurgusal bir toplum sözleşmesi sonucu bireysel rızaya dayalı olarak hukukun gerçekleştirilmesi amacıyla inşa edildiği varsayımına göre, insan haklarının toplum ve devlet karşısında etik bir önceliği ve üstünlüğü vardır. Evrensel adalet ilkesinin bir gereği olarak, sözleşmenin tarafı olan her birey, insan olması bakımından “hak ediş” anlamındaki temel haklara adil ve eşit bir biçimde sahip olmalıdır. Temel hakların amacı, bireyin devlet, toplum veya ekonominin objesi olmasını önlemektir.

1/369, 370; Hallâf, *es-Sulutâtü's-selâs*, 64; Senhûrî, *Fıkhu'l-hulâfe*, 190; Demir, *Devlet Gücünün Sınırlanması*, 73, 79.

⁷⁹⁸ Ebû Yûsuf, *Harâc*, 60; İbn Receb, *İstihrâc*, 139, 140; Şemsüddin Muhammed İbn Tûlûn, *Nakdü't-tâlib li zegali'l-menâsib*, thk. Muhammed Ahmed Vehhâc - Halid Muhammed Vehhâc (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1992), 28, 29, 90; Senhûrî, *Fıkhu'l-hulâfe*, 191. Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Fâtma'nın Fedek arazisi gelirlerine dair ısrarlı isteklerini, arazinin kamu malı olduğu gerekçesiyle kabul etmemesi, siyasal iktidar yetkisini kullananların eylem ve işlemlerinde kamu yararı ilkesiyle sınırlı olduklarını göstermektedir. [Bk. Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ' (Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1987), 43-45; Abdülmüte'âl es-Sa'îdî, *es-Siyâsetü'l-islâmiyye fi 'ahdi'l-hulefâi'r-râşidîn* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1962), 57, 58].

⁷⁹⁹ Bk. el-Mümtehne 60/12; Buhârî, “Ahkâm”, 4; Mevdûdî, *Hilâfe*, 42, 43. Hz. Peygamber, 6000 kişiye yaklaşan Huneyn savaşı esirlerinin serbest bırakılması olayında, kullanmış olduğu yetkiyi aşmamak için hak sahibi olan bütün savaşçıların rızasını almıştır. (Bk. Buhârî, “Ahkâm”, 26; Taberî, *Târîh*, 3/87).

⁸⁰⁰ Senhûrî, *Fıkhu'l-hulâfe*, 159, 187. Hz. Osman'ın, Mekke fethinden sonra İslam'a giren *tulekâ* grubundan olan akrabası Mervân b. Hakem'i yürütmenin en üst makamlarından birine tayin etmesi yürütme yetkisini kötüye kullanma örneklerinden sayılabilir. [Bk. Senhûrî, *Fıkhu'l-hulâfe*, 191; Mevdûdî, *Hilâfe*, 71; Adem Apak, *Hz. Osman Dönemi Devlet Siyaseti* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 133].

⁸⁰¹ Hz. Ömer ve Selmân-ı Fârisî, yöneticinin meşruluğunda temel ölçütün, değer dağıtma eyleminde hukuka ve adalete uygun hareket etmek olduğunu vurgulamıştır. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 117; Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 249). Bir keresinde Hz. Ali, Mu'âviye'nin yaptığı gibi kendisine devlet hazinesinden para vermesini isteyen kardeşi Akîl'in bu isteğine şiddetle karşı çıkarak ona şöyle söylemiştir: “Seninle olan akrabalık hukukunu, müslümanların parasından sana vererek yerine getirdiğim için Allah'ın beni Cehennem ateşinde yakmasını mı istiyorsun?” (Bk. İbn Kuteybe, *İmâme*, 1/101).

İslam, ekonomik-sosyal hakları evrensel insan hakları bağlamından çıkaran Batılı liberal anlayışın aksine, onları sivil-siyasal haklarla aynı kategoride değerlendirmiştir.⁸⁰² Bu anlayışın bir sonucu olarak İslam, her iki hak grubunun da garanti altına alınmasına yönelik hükümler koyup pratikte ancak modern zamanlarda gündeme getirilebilmiş olan bu problemi⁸⁰³ çok önceden çözmüş, binlerce yıldır haksızlıklar içinde kıvranan, adalete susamış insanlığı onurlu bir yaşam için özlemini çektiği haklara kavuşturmuştur.⁸⁰⁴

İlahi vahiy, insanın hem kısacık dünya hem de sonsuz ahiret hayatında mutlu olmasını, iktidar sahiplerinin yetkilerini kötüye kullanarak halkı ezip sömürmeyeceği bir yönetim sistemini hedeflemiş ve siyasal iktidarı sınırlandırmıştır.⁸⁰⁵ Devlet ve siyasal iktidar, insanların hak ve özgürlüklerini korumak için vardır. İnsanoğlu ancak devlet çatısı altında maddi ve manevi mutluluğa ulaşabilir. İslam'ın insan hakları anlayışı, insanı sadece bedenden ibaret biyolojik bir varlık olarak gören Batı kültürünün anlayışından farklıdır. İslam'a göre, insan fiziksel bedeni yanında ruhun ve aklın temsil ettiği tinsel yanı da olan özel bir varlıktır. Bu yüzden, temel hakları birey ve toplum için birer hak

⁸⁰² Bk. Nebhân, *İslam Anayasa ve İdare Hukuku*, 203, 204. Batı'da, yoksulları bir ırgat olarak gören bencil burjuvazinin liderliğinde gelişen liberal-demokratik düşünce, yoksul sosyal sınıfın güçlenmesini engellemek amacıyla bu ayrıma giderek yurttaşlara ücretsiz sağlık hizmetinin sağlanması, işsizlere işsizlik maaşı verilmesi vb. sosyo-ekonomik hakları evrensel insan haklarından ayırıp onları savunmayı sosyalistlere, komünistlere ve muhafazakârlara bırakmıştır. Bu yüzden de Batı'da, modern çağ boyunca insan haklarından genellikle toplumun sınırlı bir kesimi faydalanabilmiştir. Geniş bilgi için bk. Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı*, 328, 329, 378, 379; Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2012), 195, 214, 224; Ross Poole, *Ahlâk ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993), 208, 209.

⁸⁰³ "İnsan hakları" terimi 1940'lı yıllarda kullanılmaya başlanmış olsa da çok daha önceden yaygınlık kazanmış olan "doğal haklar" teriminden kaynaklanmıştır. Söz konusu terim, teorik olarak İslami kaynaklardan etkilene olmuş olduğu izlenimi veren Hugo Grotius ile John Locke gibi filozofların yazılarında ortaya çıkmış olmakla beraber, ancak Virjinya Haklar Bildirgesi (1776), Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi (1776), Fransız Vatandaş ve İnsan Hakları Bildirgeside (1779) pratik yansımaları bulabilmiştir. (Bk. Uslu, "İnsan Hakları", 359, 360). Batı'nın, başta uluslararası hukuk ve savaş hukuku olmak üzere, pek çok alanda İslam hukukundan etkilendiğine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Marcel A. Boisard, "Batı'nın Kamu ve Uluslararası Hukukuna İslam'ın Muhtemel Tesiri Üzerine", çev. Şemsettin Ulusal, *Marife* 4/2 (Güz 2004), 246, 249, 252-260.

⁸⁰⁴ Hz. Peygamber, Veda Hutbesinde insanların canları, malları ve onurlarının kıyamet gününe kadar dokunulmaz olduğunu söyleyerek devletin temel hakları korumakla yükümlü ve onlarla sınırlı olduğunu ifade etmiştir. (Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 231, 232).

⁸⁰⁵ "Tâğuta inanmamaları emredilmiş olmasına rağmen yine de azmış tâğutun önünde muhakeme olunmak istiyorlar." (Nisâ 4/60); "Beraberindeki tövbe edenlerle birlikte sana emredildiği gibi dosdoğru ol, haddi aşır azmayın!" (Hüd 11/112); "Firavun'a git! Çünkü o gerçekten azdı." (Tâhâ 20/24); "Elbette insan kendisini müstağni görerek azar." (Alak 96/6, 7). Arapçada "sınırı aşan" anlamına gelen tâğut/tiran, Kur'ân'ın terminolojisinde; insanların Allah dışında boyun eğip itaat ettikleri, kendisini her çeşit kuralın üstünde, dokunulmaz ve sorumsuz gören zalim bir yönetici tipidir. [Bk. İsfahânî, "tg", 520, 521; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 3/508, 509; İmâm Abdülfettâh İmâm, *et-Tâğûtiye* (Kuveyt: 'Alemü'l-Ma'rife, 1994), 42, 43].

olmaktan öte zorunluluk ve görev sayan İslam'ın insan hakları kategorisinin, Batılı örneğinden daha kapsamlı ve eksiksiz olduğu söylenebilir.⁸⁰⁶

İslam hukukunda, siyasal iktidar yetkisinin sahibi olan halkı oluşturan bireylerin, evrensel ahlâk yasasına göre bir insan olarak doğuştan sahip oldukları, hukuktan bağımsız ve devredilemez bir takım temel haklarının, onların dünya ve ahiret mutluluklarını sağlayacak biçimde korunup güvence altına alınması, aralarında yapılan yönetim sözleşmesi gereği yöneticinin ödevi sayılmıştır. Siyasal iktidarın meşruluğu, şeriat tarafından güvence altına alınmış olan söz konusu hakları ihlâl edecek hiçbir yasal ve idari düzenleme yapmamasıyla doğru orantılıdır.⁸⁰⁷

Bir “üstün ilke/*supranorm*” olan insan hakları kategorisi, ilkesel olarak sayısız hakkı barındırdığından burada sadece öne çıkan temel haklara değinilecektir.

1. Yaşama Hakkı

İnsan haklarından biri olan yaşama veya hayat hakkı, Kur'ân ve Sünnet tarafından önemle vurgulanmış olan haklardandır. Hayatın korunması, bireysel bir hak olmanın yanısıra aynı zamanda sosyal bir görevdir. Kur'ân; insan hayatının, beden bütünlüğünün ve organlarının korunmasına yönelik başta kısas olmak üzere çok sayıda caydırıcı hüküm koymuştur.⁸⁰⁸ İnsan hayatına ve beden bütünlüğüne yönelik her türlü saldırı Kur'ân

⁸⁰⁶ Bk. Muhammed 'Amâra, *el-İslâm ve hukûku'l-insân* (Kuveyt: 'Alemü'l-Ma'rife, 1985), 14, 15. İslam hukukuna göre, siyasal birliği temsil eden devlet tarafından korunması zorunlu insan doğasından/*fitrat* kaynaklanan temel insani değerler/*zarûriyyât*; din, can, akıl, nesil ve maldır. İnsanın onurlu bir hayat sürmesi, dünya ve ahiret mutluluğuna kavuşması bu değerlerin korunmasına bağlıdır. [Bk. Gazzâlî, *Müstasfâ*, 1(1)/538; Ebû İshâk İbrâhim b. Müsâ el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şer'i'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 1(2)/7, 8]. Bazı İslam hukukçuları, bu beş temel değere çok yerinde bir tespitle onur/*ırz* kavramını da eklemiştir. (Bk. Ali Pekcan, “Zaruriyyât Düzeyindeki Gâî Değerlerin Mahiyeti ve Evrensel Niteliği Üzerine”, *İslami İlimler Dergisi* 3/1 (Bahar 2008), 146, 147; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/176).

⁸⁰⁷ Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 18, 287, *Teshîl*, 167, 168; Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 15; Muhammed Selîm el-'Avvâ, *Fi'n-Nizâmi's-siyâsiyyi li'd-devleti'l-islâmiyye* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2006), 127, 130; Demir, *Devlet Gücünün Sınırlanması*, 125, 129. Hanefilere göre, her birey insan olmasından kaynaklanan bir dokunulmazlığa/*ismet* ve buna bağlı olarak zorunlu bir takım temel haklara sahiptir. İnsanın dokunulmazlığı evrensel olup bütün semavi dinler söz konusu hakları korumaya yönelik hükümler getirmiş ve iktidarı bunlarla sınırlandırmıştır. [Bk. Recep Şentürk, “Haklar Sosyolojisi: İslam ve Batı Kültüründe İnsan Hakları Söylemleri”, *İnsan Hakları Araştırmaları* 3 (2004), 27-29; M. Salih Kumaş, “Postmodern Bir İnsan Hakları Söylemi Olarak Hukuki Çoğulculuk ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *İnsan Hakları ve Din*, ed. Tevhit Ayengin (Ankara: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010), 136, 137].

⁸⁰⁸ “*Ey akıl sahipleri, kısısta sizin için hayat vardır.*” (el-Bakara 2/179); “*Kim bir mümini kasten öldürürse onun cezası, içinde ebedi kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazaplanmış, lânet etmiş ve büyük bir azap hazırlamıştır.*” (en-Nisâ 4/93); “*Kim bir cana kıymamış veya yeryüzünde bozgunculuk yapmamış*

tarafından caydırıcı cezalarla karşılanmıştır. Çünkü insanın dünya ve ahiret mutluluğu hayatının, beden bütünlüğünün, fiziksel ve ruhsal sağlığının korunmasıyla sağlanabilir. İslam ibadet hukukunda, bir farzın yerine getirilmesinin insan hayatını tehlikeye atacağı durumlarda ruhsatla amel edilmesine cevaz verilmesi de hayatın, korunması öncelikli haklardan biri olduğunu göstermektedir.⁸⁰⁹

Hz. Peygamber, vahyin uygulayıcısı olarak insan hayatı ve beden bütünlüğünün korunmasına, işkencenin önlenmesine yönelik ilke ve kurallar koymuş, kendi hayatında bunları uygulayarak herkese örnek olmuş, bir hak ve özgürlük manifestosu niteliği taşıyan Veda Hutbesinde o ilkeleri insanlığa son kez ilan etmiştir.⁸¹⁰ Öte yandan, Allah'ın elçisi yaşadığı devrin sosyo-kültürel anlayışını aşan evrensel bir ilkeyi vurgulayarak insanların yanında⁸¹¹ hayvanlara da işkence yapılmasını yasaklayan hükümler getirmiştir.⁸¹²

Yaşamak, bütün haklardan faydalanabilmenin ön şartı olduğundan insanoğlunun sahip olduğu başat hak hayat hakkıdır. Hukuken korunan menfaat açısından bakıldığında, İslam hukukunun bireyin hayatına yönelik suçlar için kasden işlenmeleri halinde kısas, kastı aşan veya taksirli durumlarda mali bir ceza olan diyet, beden bütünlüğüne yönelik suçlarda ise diyet veya bir çeşit tazminat olan *erş* cezasını getirdiği görülmektedir. Öte yandan, yaşama hakkına sahip olan birey aynı zamanda hayatını korumakla da yükümlüdür. İslam'a göre hiçbir bireyin, bir başkasının kendi yaşamına son vermesine rıza gösterme, intihar etme veya organlarını yok etme hakkı yoktur.⁸¹³

İnsanın güvenliğinin sağlanması, yurttaşların yaşam ve beden bütünlüklerinin her çeşit saldırıdan, maddi ve manevi işkenceden korunması siyasal iktidarın öncelikli

olan bir canı öldürürse bütün insanları öldürmüş gibidir." (el-Mâide 5/32); "*Onda (Tevrat'ta) onlara cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralar için karşılıklı kısas yazdık.*" (el-Mâide 5/45); "*Haksız yere Allah'ın yasaklamış olduğu canı öldürmeyin!*" (el-En'âm 6/151).

⁸⁰⁹ Örneğin, soğuk bir havada suyla abdest alınması durumunda hayati bir tehlike doğacaksa teyemmüme, açlıktan veya susuzluktan ölme tehlikesi söz konusu olduğunda ise haram olan domuz etinin zaruret miktarınca yenilmesine veya şarabın içilmesine ruhsat verilmiştir. [Bk. Ali Kaya, *Güncel Fıkhî Konular* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 322].

⁸¹⁰ Bk. Buhârî, "Diyât", 2, 5, 10, 18-20; Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâik*, 360-362.

⁸¹¹ Bk. Müslim, "Birr", 33.

⁸¹² Bk. Müslim, "Sayd", 12.

⁸¹³ "*Kendinizi tehlikeye atmayın!*" (el-Bakara 2/195); "*Kendinizi öldürmeyin!*" (en-Nisâ 4/29); "*Kim kendisini bir şeyle öldürürse cehennem ateşinde o şeyle azap görür.*" (Buhârî, "Edeb", 73). Ayrıca bk. Şamil Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Müessir Fülller* (Ankara: y.y., 2014), 44, 45, 91, 92, 236.

görevidir.⁸¹⁴ Devletin en önemli bileşeni olan nüfusu oluşturan bireylerin yaşatılması ve haklarının güvence altına alınması devletin yaşamasının ön koşuludur. Devletin güvenliği yurttaşlarının güvenliğine bağlıdır. Uyruklarının hayat ve beden bütünlüklerini koruyamayan veya işkence yaparak bedenleri üzerinde hegemonya kurmaya, onları sindirmeye çalışan bir devlet meşruiyetini yitirdiği gibi, yönetme yetkisini de kaybeder.⁸¹⁵

2. Mülkiyet Hakkı

Mülkiyet hakkı, insan emeğinin ve onun doğal sonucu olan ürünlerin korunmasını ve kişinin özgür iradesi doğrultusunda değerlendirilebilmesini amaçlayan bir ilkedir. Bireyin özgürce ve bir amaç uğruna hayatını sürdürebilmesi, özel mülkiyet hakkının varlığına bağlıdır. Mülkiyet; kişinin bedeni, emeği ve sahip olduğu şeyler üzerindeki haklarının kabul edilmesini sağlayan, adil ve özgür toplumun temeli olan, ekonomik gelişmeyi ve kalkınmayı güvence altına alan bir haktır. Mülkiyet hakkının meşruluğu, devleti oluşturan toplumun rızasından kaynaklanır. Devletin koruma altına aldığı özel mülkiyetin varlığıyla toplumun kazandığı yarar, bireylerinkinden çok daha fazladır.⁸¹⁶

Mülkiyet hakkı, bireylerin sahip oldukları varlıkları ve değerleri kendi iradeleriyle korumaları ve satmaları anlamına gelir. Mülkiyet hakkının varlığı, bireylere piyasadaki ihtiyaç duydukları malları alıp satma imkânı verir. İnsanlar bunları elde edebilmek için devamlı çalışmak, bir şeyler icat etmek ve rekabet yarışına girmek zorundadırlar. Bireylerin ve toplumların zenginliğinin kaynağı, bu sürekli uğraş ve serbest rekabettir.⁸¹⁷

Yüce Allah, üretmiş oldukları değerleri mübadele etme sürecinde bireylerin karşı karşıya gelmeleri anlamına gelen sözleşmelere uyulmasını emrederek mülkiyetin esası olan zilyetliğin ve dolayısıyla da hukuksal kişiliğin tanınmasını istemiştir.⁸¹⁸ Gerçekte

⁸¹⁴ Ebû Yûsuf, *Harâc*, 125, 149-151. Ayrıca bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Velîd et-Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, thk. Muhammed Fethî Ebû Bekr (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyetü'l-Lübnâniyye, 1994), 2/627; İbn Tûlûn, *Nakdü't-tâlib*, 42.

⁸¹⁵ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 123; Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, 5/113.

⁸¹⁶ Bk. Ashford, *Özgür Toplumun İlkeleri*, 99-106; Pierre Joseph Proudhon, *Ekonomik Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Kaos Yayınları, 2012), 281.

⁸¹⁷ Ekrem Erdem, "Müslüman Bireyin İktisadi Davranış Hususiyetleri ve İslam Piyasa Geleneği", *İslam İktisadi ve Piyasa*, haz. Yusuf Enes Sezgin - Firdevs Bulut (İstanbul: İGİAD Yayınları, 2015), 17.

⁸¹⁸ "Ey iman edenler, sözleşmelere uyun!" (el-Mâide 5/1); İbn Nüceym, *Eşbâh*, 411, 420. Sözleşme yapmak, karşı tarafı bir hukuksal kişilik/statü olarak tanımak, dolayısıyla onun zilyetliğinden kaynaklanan özgür iradesini kabul etmek demektir. Özgürlüğü ve hukuksal kişiliği var eden mülkiyettir. [Bk. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991), 16, 61, 65, 68; Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 101].

mal Allah'ın olmakla ve dolaylı olarak kamu yararına tahsis edilmekle birlikte⁸¹⁹ ilahi vahiy, bireyin elinde ödünç olarak bulunan malda tasarrufta bulunup ondan doğrudan yararlanarak ihtiyaçlarını gidermesi anlamındaki özel mülkiyet hakkını kabul etmiştir.⁸²⁰

Kur'ân, İslam hukukçularının *ihraz* ve *ihtisâs* kavramlarıyla ifade ettikleri, insan ile eşya arasındaki görece ilişki anlamına gelen mülkiyet hakkını⁸²¹ önemseyerek her türlü saldırıdan korunması için hükümler koymuştur. Bu bağlamda, ilahi vahiy mala karşı işlenen suçları kötümüş,⁸²² hırsızlığın ağır şekilde cezalandırılmasını öngörmüş,⁸²³ faiz yasağını getirerek sermayeden kaynaklanan bir haksız kazancı meşru görmemiş,⁸²⁴ mülkiyetin esası olarak emeği kabul etmiş⁸²⁵ ve paranın varlıklı kesimin tekelinde bulunup alt gelir gruplarının ondan yoksun bırakılmasını yasaklamıştır.⁸²⁶

⁸¹⁹ “Göklerin, yeryüzünün ve her ikisinde bulunanların mülkü Allah’ındır.” (el-Mâide 5/120); “Allah’ın size vermiş olduğu malını siz de onlara verin!” (en-Nûr 24/33); “Size sarfetme yetkisi verdiği mallardan harcayın!” (el-Hadîd 57/7). Ayrıca bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/150. Kur’ân’daki hilâfet anlayışına göre, hilâfet görevi topluma ait olduğundan Allah’ın malı, toplumun malıdır. (Bk. en-Nisâ 4/5). Fakat doğal kaynakları kullanarak ürün elde edip dünyayı imar etmek, ancak bireylere özel mülkiyet hakkının tanınmasıyla gerçekleşebilir. Aslında özel mülkiyet, ekonomik değerlerin adilce dağıtımına ilişkin topluma yüklenmiş olan hilâfet görevini yerine getirerek sosyal ihtiyaçları gidermek amacıyla yönelik bir araçtır. Bireylerin yaptıkları üretimde ve elde ettikleri üründe toplumun hakkı vardır. Bu yüzden de özel mülkiyet bir hak olmaktan çok sosyal bir görev karakteri taşımaktadır. [Bk. Muhammed Bâkır es-Sadr, *İslam Ekonomi Sistemi*, çev. Mehmet Keskin - Sadettin Ergün (Ankara: Rehber Yayınları, 1993), 2/184-188; Muhammed et-Tâhir İbn ‘Âşûr, *Mekâsîdû’s-şerî’ati’l-islâmîyye* (Kahire - Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Mısri - Dâru’l-Kitâbi’l-Lübânî, 2011), 297, 298; Abdulazîz Dûrî, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, çev. Sabri Orman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 89; Abdüssemî‘ Salim el-Hirravî, *Lügatü’l-idâratî’l-‘âmmetî fi sadri’l-İslâm* (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-‘Âmmetî li’l-Kitâb, 1986), 211-214; Osman Eskicioğlu, “İslam’da Ekonomik Sistem”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 44].

⁸²⁰ “Muhtaçlıktan kurtaran da mülkiyet sahibi yapan da O’dur.” (en-Necm 53/48). Mülkiyet hakkının genel ihtiyaçtan kaynaklandığı görüşü için bk. Karâfî, *Zehîra*, 7/250, 8/221; ‘Üdeh, *el-İslâm ve evda’una’s-siyâsiyye*, 27-35.

⁸²¹ Bk. Ali el-Hafif, *el-Milkiyyetü fi’s-şerî’ati’l-islâmîyye* (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1996), 18; Fahri Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 117, 118.

⁸²² “Birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin! İnsanların mallarından bir kısmını bile bile günaha girerek yemek için onları hâkimlere aktarmayın!” (el-Bakara 2/188); “Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler karınlarına sadece ateş doldururlar.” (en-Nisâ 4/10).

⁸²³ “Yaptıklarına karşılık Allah’tan bir ceza olmak üzere hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin!” (el-Mâide 5/38).

⁸²⁴ “Faiz yiyenler (kâbirlerinden) ancak şeytan çarpmış kişi gibi kalkarlar. Bu, onların ‘alışveriş de faiz gibidir’ demelerindedir. Oysa Allah alışverişini helâl, faizi haram kılmıştır... Allah faizi yok eder, sadakaları artırır... Ey inananlar, Allah’tan korkun, eğer inanmışsanız faizden geri kalanı bırakın! Böyle yapmazsanız Allah ve Resûlü ile savaşa girdiğinizi bilin!” (el-Bakara 2/275, 276, 278, 279). Faiz yasağı, sermayenin belirli ellerde birikmesini önleyip tasarrufların yatırıma dönüşmesini sağlayarak mülkiyetin korunmasını ve refahın genele yayılmasını amaçlamıştır. [Bk. Ahmet Tabakoğlu, “İslam’da Para Politikası Hakkında Bir Deneme”, *Para, Faiz ve İslam*, haz. Sabri Orman - İsmail Kurt (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1992), 89].

⁸²⁵ “İnsan ancak emeğiyle kazandığı şeye sahiptir.” (en-Necm 53/39).

⁸²⁶ “O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir şey olmasın!” (el-Haşr 59/7).

Özel mülkiyet hakkının korunmasına yönelik olarak Sünnette pek çok ilkeyi ve hükümü görmek mümkündür. Hz. Peygamber, malı uğrunda öldürülen kişiyi şehit sayarak⁸²⁷ malın da can gibi dokunulmaz olduğunu açıklamış, emek harcanarak kazanılmış olan mülkiyetin korunduğunu gösterecek şekilde, başkasının malını haksız olarak almanın helâl olmayacağını ifade etmiş ve üretim maliyetini yükselten bir haksız mal edinme aracı olan faizi yasaklamıştır.⁸²⁸

Raşit Halifeler döneminde de mülkiyet hakkı dokunulmaz temel haklardan biri kabul edilmiştir. Hicretin on yedinci yılında, Hz. Ömer içindeki bazı özel mülkleri kamulaştırıp bedellerini ödeyerek hacılara artık dar gelmeye başlayan Harem arazisini kamu yararı amacıyla genişletmiş, bir hak ihlâli ve hukuka aykırı haksız fiil sayılan “kamulaştırmaz el atma” yöntemine başvurmamıştır.⁸²⁹

İslam hukukçuları arasında her ne kadar mülkiyet kavramını tanımlamada farklılıklar olsa da⁸³⁰ genel olarak kişinin el emeğiyle kazandığı ürünün onun özel mülkü olduğunu, kendi mülkünde mutlak tasarruf yetkisinin bulunduğunu, hakkını kullanması başkasına zarar vermediği sürece hiçbir şekilde mülkünde dilediği şeyi yapmasına engel olunamayacağını kabul etmişlerdir.⁸³¹ İslam hukukuna göre, ne bir özel şahıs ne de siyasal iktidar, bedelini ödemeksizin haksız bir biçimde bireylerin mülklerine el koyamaz, onlar üzerinde dilediğini yapamaz.⁸³²

İnsanın çalışıp emeğiyle kazanmış olduğu malın mülkiyetine, siyasal iktidarın uyguladığı vergi politikalarıyla doğrudan veya bazen başvurduğu para basma eylemi sonucu oluşan enflasyonla dolaylı olarak müdahale edilebildiğinden, söz konusu olgular burada iki ayrı başlık altında incelenmeye değer bulunmuştur.

⁸²⁷ Bk. Buhârî, “Mezalim”, 33; Tirmizî, “Diyât”, 21.

⁸²⁸ Bk. Buhârî, “Hiyel”, 9; İbn Mâce, “Menâsik”, 76, “Ticârât”, 33; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56.

⁸²⁹ Bk. Ya‘kûbî, *Târîh*, 2/39, 40; Taberî, *Târîh*, 4/68. Roma imparatorluğunda *imperium* yetkisine sahip olan imparator veya devlet organlarından biri tarafından özel mülkiyet haklarına/*dominium* yapılan kamulaştırma niteliğindeki müdahalelerde her ne kadar bir bedel/*pretium* ödenmesi söz konusu olsa da bireylerin hiçbir hukuki güvencesi yoktu. [Bk. Özcan Karadeniz, *Roma’da Kamulaştırma ve Kamu Yararı Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1975), 34, 40, 43, 44].

⁸³⁰ Bk. Fâzıl Muhammed Cevâd es-Sehlânî, *el-Yedü fi’l-fikhi’l-islâmiyyi sebeben li’l-milkiyyeti ve delîlen ‘aleyhâ* (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1990), 36-41.

⁸³¹ Bk. Serahsî, *Mebûsât*, 15/21; Kâsânî, *Bedâi’*, 6/264; Zeyla‘î, *Tebyînü’l-hakâik*, 2(4)/196; İbn Kayyım, *et-Turuku’l-hukmiyye*, 240, 241; Ali Haydar, *Dürerü’l-hukkâm*, 3/201, 254; Sadr, *İslam Ekonomi Sistemi*, 1/342, 343, 352; Fethî ed-Derîni, *Nazarîyyetü’t-te’assüfi fi isti’mâli’l-hakk fi’l-fikhi’l-islâmî* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1988), 129, 130, 134; Hasan Hacak, “Mülkiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2020), 31/543.

⁸³² Bk. Ali Haydar, *Dürerü’l-hukkâm*, 1/97; Sadr, *İslam Ekonomi Sistemi*, 1/293.

a. Mülkiyet Hakkı-Vergi İlişkisi

Vergi; devlet veya vergilendirme yetkisine sahip kamu kuruluşları tarafından bireyler ve kurumlardan hukuki cebir altında, belirlenmiş kurallara göre ve karşılıksız olarak alınan ekonomik değerdir.⁸³³ Devlet örgütü, egemenliğini tam olarak kullanıp sürdürebilmesi için ülke içinde vergilendirme, bütçe ve harcama, borçlanma, kamu mallarını yönetme vb. ekonomik egemenlik göstergesi olan yetkilere sahip olmalıdır. Vergilendirme yetkisi, geniş anlamda kamu giderlerinin karşılanması amacıyla devletin gerçek ve tüzel kişiler için getirdiği mali yükümlülüklerle ilişkindir. Hukukun üstünlüğü ilkesi, vergi hukuku açısından bu yetkiyi sınırlandıran önemli bir araçtır. Çünkü devlet aygıtını yöneten siyasi iktidar, yasama ve yürütme erkleri vasıtasıyla vergi koyma yetkisini kullanarak yurttaşların temel haklar alanına müdahale etmektedir. Bir hukuk devletinde, yasama veya yürütme organının vergilendirme yetkisini hangi sınırlar ve ilkeler çerçevesinde kullanacağı anayasa tarafından belirlenir ve uygulama anayasa yargısı eliyle denetlenir.⁸³⁴

Yurttaş ile devlet arasındaki en önemli ilişki biçimi olan vergi, halkın temel insan haklarından yararlanabilmesi, kamu düzeninin ve güvenliğin sağlanabilmesi için verilir. Bireylerin mülkiyet haklarına yönelik bir müdahale olması nedeniyle, vergilendirmede hukukun üstünlüğü ilkesinin gözetilmesi kaçınılmaz bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, vergi hukukunun genel ilkeleri; vergilendirmede kanunilik, genellik, eşitlik, hukuki güvenlik, verginin kamu giderlerinin karşılığı olması şeklinde sıralanabilir.⁸³⁵

İslam vergi hukukunun genel ilkeleri incelendiğinde, amaç fonksiyonu açısından gelir ve değer dağıtımını “dağıtıcı dikey adalet ilkesi” uyarınca bireylerin göreceli durumlarını değiştirebilecek şekilde yeniden düzenleyen “büyük dağıtıcı” olan devletin bir “sosyal hukuk devleti” olarak kurgulandığı söylenebilir.⁸³⁶

⁸³³ Abdullah Tekbaş, *Vergi Kanunlarının Anayasaya Uygunluğunun Yargısal Denetimi: Türkiye Değerlendirmesi* (Ankara: T.C. Maliye Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı, 2009), 94, 95.

⁸³⁴ Bk. Muallâ Öncel vd., *Vergi Hukuku* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1985), 1/39, 46; Tekbaş, *Vergi Kanunlarının Anayasaya Uygunluğu*, 90, 92, 200.

⁸³⁵ Bk. Tekbaş, *Vergi Kanunlarının Anayasaya Uygunluğu*, 207-250.

⁸³⁶ Bk. Sadr, *İslam Ekonomi Sistemi*, 1/294-298, 333.

İslam'ın mesajını insanlığa duyurmak ve onu korumak amacıyla bir devletin inşasını öngören ilahi vahiy, devlet fonksiyonlarının yerine getirilebilmesi ve kamu giderlerinin karşılanması için gereken mali kaynağın oluşturulması amacıyla her zaman inananları *infâk* etmeye, ihtiyaç fazlasını vermeye yönlendirmiştir.⁸³⁷ Kur'ân'da çoğu kez, müslümanlardan alınan ve kanunilik ilkesi gereği bir yurttaşlık görevi olmasının yanısıra, yatay adaleti sağlamayı öngören ahlâki bir yükümlülüğü de tanımlayan *zekât*⁸³⁸ ve *sadaka*,⁸³⁹ bazen de *hak*⁸⁴⁰ kavramının vergi anlamında kullanıldığı görülmektedir.⁸⁴¹

Hz. Peygamber, Medine'ye varışının ilk Cuma gününde yaptığı bir konuşmada,⁸⁴² müslümanların içinde yaşadıkları topluma karşı borçlu oldukları mali sorumluluğa işaret ederek bu hukuki ve ahlâki eylemin önemini vurgulamış, on yıllık Medine döneminde *zekât* kurumunu oluşturarak onu ödenmesi zorunlu, yasadan güç alan bir devlet vergisi haline getirmiştir.⁸⁴³

Allah'ın elçisi, müslümanlardan *zekât/sadaka* dışında hiçbir vergi almamış,⁸⁴⁴ halka yasal dayanağı olmayan haksız vergiler yoluyla zulüm yapılmaması konusunda uyarıda bulunmuş,⁸⁴⁵ zor zamanda ek vergi koymayıp onun yerine amcası Hz. Abbâs gibi

⁸³⁷ “Mallarınızı Allah yolunda *infâk* edin de kendinizi ellerinizle tehlikeye atmayın!” (el-Bakara 2/195); “Size *tasarruf* etme yetkisi verdiği mallardan *infâk* edin!” (el-Hadîd 57/7); “Sana, neyi *infâk* edeceklerini soruyorlar. De ki ihtiyaç fazlasını...” (el-Bakara 2/219). Hz. Ali, vergi görevlisi olarak atadığı birine şöyle talimat vermiştir: “Sakın halktan kışlık ve yazlık ihtiyaçları olan giysileri, yedikleri rızıkları ve kullandıkları binekleri vergi olarak alma! Bir dirhem vergi için kimseye bir kırbaç vurma! Vergi karşılığında hiç kimsenin malını alma! Bize emredilen şey, halktan sadece ihtiyaç fazlasını almaktır.” (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 16). İhtiyaç fazlasının topluma ait olduğunu savunan Locke da bu görüşünü şöyle savunmaktadır: “Birileri, kullanabileceği miktarda yaşamsal yararı olan herhangi bir şeyin içine, çürümeden önce bu miktardaki emeğiyle mülkiyet yerleştirebilir. Bunun ötesindeki her şey kişinin payına düşenden fazladır ve başkalarına aittir. Tanrı hiçbir şeyi, insanın çürütmesi ya da yok etmesi için yaratmamıştır.” (Bk. Locke, *Yönetim Üzerine*, 26).

⁸³⁸ “*Namazı kılın, zekâtı verin ve rükû edenlerle birlikte rükû edin!*” (el-Bakara 2/43).

⁸³⁹ “*Onların mallarından, kendilerini arındırıp bereketlendireceğin bir sadaka al!*” (et-Tevbe 9/103).

⁸⁴⁰ “*Onların mallarında dilenen ve mahrum olan için bir hak vardır.*” (ez-Zâriyât 51/19). Ayrıca bk. Yahyâ b. Âdem el-Kuraşî, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Huseyn Mu'nis (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1987), 413-415; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 804, 805.

⁸⁴¹ Şâfi'î, *Ümm*, 2/82; Mâverdî, *Ahkâm*, 145; Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, 184; Muhammed Hamidullah, *İslam Hukuku Etüdüleri* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984), 104; Eskicioğlu, “İslam'da Ekonomik Sistem”, 37, 38.

⁸⁴² Bk. Buhârî, “*Zekât*”, 10, “*Edeb*”, 34; Müslim, “*Zekât*”, 66, 67, 68, 69; Akyüz, *Asr-ı Saadette Siyasi Konuşmalar*, 27.

⁸⁴³ Salih Tuğ, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 27, 32, 33, 39; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 612. Hz. Peygamber, kanunilik ilkesine işaretlerle insanların mallarında devletin zor kullanarak alabileceği *zekât*tan başka bir şer'î/yasal hak bulunmadığını ifade etmiştir. (Bk. İbn Mâce, “*Zekât*”, 3).

⁸⁴⁴ Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 816.

⁸⁴⁵ “*Halkın yaptığı alışverişten vergi alan/meks sahibi cennete giremez.*” (Ebû Dâvûd, “*İmâre*”, 7; Dârimî, “*Zekât*”, 28); “... *Recmedilen kadın öyle bir tövbe etti ki halkın yaptığı alışverişten vergi alan/meks*

bazı zenginlerden gelecek bir veya iki yılın zekâtını peşin istemiştir.⁸⁴⁶ Ne Hz. Peygamber, ne de nübüvvetin izinde yürüyen Raşit Halifeler döneminde müslümanlardan zekâttan başka bir vergi alınmamıştır.⁸⁴⁷

Vergiye kanunilik ilkesi ve mülkiyet hakları açısından bakıldığında, İslam hukukçularına göre siyasal iktidarın olağanüstü haller dışında⁸⁴⁸ yasa çıkartarak zekâta ek bir vergi koyma hakkı yoktur, vergiler Kur'ân ve Sünnetin temsil ettiği anayasayla belirlenmiştir.⁸⁴⁹ Kamu harcamaları için gerekli olan kaynağın bulunmadığı geçici kriz durumları istisna edilirse, siyasal iktidar toplanan vergiler kadar harcama yapmalı ve ayağını yorganına göre uzatmalıdır. Giderlerin önceden belirlenip onları karşılayacak vergilerin konulması, var olmayan bir gelirin harcanması anlamına gelir ki bu, ekonominin yasına aykırıdır.⁸⁵⁰

sahibi öyle tövbe etseydi bağışlanırdı!” (Müslim, “Hudûd”, 23). Hadislerde geçen *meks* kavramı, Cahiliye döneminde Arapların yakından bildikleri, halkın ticaretten elde ettikleri kârlardan yöneticilerin pay alması için konulmuş ve günümüzdeki Katma Değer Vergisi gibi, malın fiyatı yükseldikçe artan bir vergi türünü anlatmaktadır. Satılan malın %10’u oranındaki bu vergiyi *mâkis* veya *aşşâr* adı verilen kişiler toplarlardı. Oysa, Allah’ın ticaret malları için müslümanlara farz kıldığı vergi oranı %2.5’tan ibarettir. [Bk. Ebu’l-Ferec Kudâme b. Ca’fer, *el-Harâc ve sinâ’atü’l-kitâbe*, thk. Muhammed Huseyn ez-Zebîdî (Bağdat: Dâru’r-Reşîd li’n-Neşr, 1981), 241, 242; İbn Cemâ’a, *Tahrîru’l-ahkâm*, 145; Ali, *Mufasssal*, 7/473, 474]. Nevevî’ye göre, *meks* masiyetlerin ve büyük günahların en çirkinlerinden biridir. Çünkü bu vergiyi alan, halka her alışverişinde zulmetmekte ve haksız yere mallarını gaspedip gereksiz yerlere harcamaktadır! [Bk. Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), 6(11)/203].

⁸⁴⁶ Bk. Ebû ‘Ubeyd, *Emvâl*, 699. Gazzâlî, siyasal iktidarın halktan alması helâl olan malları ikiye ayırarak gayrimüslimlerden *ganimet*, *fev* ve *cizye*, müslümanlardan ise sahibi ve mütevellisi olmayan miras ve vakıf malları ile zekâtın alınabileceğini söylemektedir. Bunlardan başka bir vergi alınmasının veya halkın mallarının müsadere edilmesinin haram olduğunu belirten Gazzâlî, kendi çağında devlet hazinesinde helâl paranın bulunmadığını veya nadir olduğunu söylemektedir! [Bk. Huccetü’l-İslâm Muhammed b. Ahmed Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’d-dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 2/135, 136, 139].

⁸⁴⁷ Dürî, *İslam İktisat Tarihi*, 25; Eskicioğlu, “İslam’da Ekonomik Sistem”, 38.

⁸⁴⁸ Cüveynî ve Şâtîbî’ye göre, iktidar devlet hazinesinin sıfırı tükettiği olağanüstü hallerde, zenginlerden alınması koşuluyla ek vergi koyabilir veya borçlanma yoluna gidebilir. (Bk. Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, 200-211; Şâtîbî, *İ’tisâm*, 3/25-29).

⁸⁴⁹ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 65, 66; Mâverdî, *Ahkâm*, 145; Serahsî, *Mebûsât*, 2/149; Gazzâlî, *Müstasfâ*, 1(2)/546. Kanunilik ilkesi uyarınca, siyasal iktidarın zekât dışında bir vergi koyması doğru değildir. Fakat fakihlerin çoğunluğu; gerçekten gelire ihtiyaç olup başka bir kaynak bulunamaması, vergi yükünün halka adaletle dağıtılması, toplanan vergilerin kamu yararına harcanması, naslara aykırı olmaması ve yeni verginin halkın temsilcilerinden oluşan şûrâ heyeti tarafından onaylanması koşulları altında devletin ek/örfi vergi koyabileceğini kabul etmişlerdir. [Bk. Hasan Maçın, *İslam Hukukunda Zekât Matrahları ve Vergi İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 212-214; Coşkun Can Aktan vd., *Vergi, Zulüm ve İsyân* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2002), 10].

⁸⁵⁰ Mâverdî, devlet giderlerinin gelirlere göre belirlenmesi gerektiğini söyleyerek denk bütçeye işaret etmektedir. Gelirler giderleri karşılayamadığı zaman borçlanma yoluna gidilir. (Bk. Mâverdî, *Teshîl*, 177). Friedman’ın öncülüğünü yaptığı Monetarist yaklaşıma göre, enflasyonun yegâne suçlusu, denk bütçe kuralını hiçe sayıp kamu harcamalarını artıran, sonra da yeni vergiler koymayı göze alamadığı

Mâverdi, kamu maliyesine ve vergi politikalarına ilişkin şu tespitleri yapmaktadır:

“Hazine gelirlerinin miktarları ve harcama yerleri şeriat tarafından, fazlasına gereksinim duyurmayacak şekilde belirlenmiştir (hukuki güvenlik ilkesi). İktidar, şeriatın belirlediği vergilerle yetinmelidir. İktidar, değer ve varlık dağıtmada Allah’ın koyduğu ölçülere uyarsa halk vergilerini isteyerek öder ve hak sahibi olandan başkası devlet malından bir şey almaz. Fakat iktidar, şeriatın hükmünü hiçe sayıp hakkı olmayan vergiyi isterse (mülkiyet hakkını ihlâl ederse), halk onu ödemekten kaçınır ve vergiler siyaset yasaasının dışında olan şiddet (eylemi) kullanılarak zorla alınmaya çalışılır. Bunun sonucunda gelirler azalacağından harcama yapılması gereken yerler bundan mahrum kalır. Bu ise hakkı olmayan varlığı talep etmede bireylerin hırslarını kamçılar. Ölçüyü aşırıp rastgele vergi almaya kalkmak, talepte de ölçünün kaçmasına yol açar. Böylece alınan fazla vergi, artan talebi karşılayamaz ve siyasal iktidar halkın vergi ödemekten kaçınmasıyla destekçilerinin (bürokratların) aşırılıkları arasında kalarak bocalar, ülkede istikrar kalmaz.”⁸⁵¹

İslam vergi sisteminin kabul ettiği “belirlilik ilkesi” uyarınca, nasla belirlenmiş zekât oranlarının değiştirilemeyeceği, vergi oranlarının en fazla %20 olabileceği söylenebilir.⁸⁵² Vergi alınırken yetimin ve dulun malına dokunulmaması, hiçbir müslümana veya zimmîye haksızlık edilmemesi, herkesten gücünün yettiği kadar ve eşit vergi alınması, alınan verginin zulümden arınmış, gönül hoşluğuyla verilmiş katıksız helâl mal/*tyb* olması gerektiğini söyleyen İslam hukuku, yurttaşın sıkıntıya düşmemesi ve mülkiyet haklarında zulme uğramaması için hassas düzenlemeler getirmiştir.⁸⁵³

in için para basmak zorunda kalan siyasal iktidardır. [Bk. Dilek Dileyici - Özlem Özkıvrak, “Bütçe Anlayışındaki Değişim Süreci: Denk Bütçe İlkesinin Erozyonu ve Açık Bütçe Politikası”, *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2010), 45].

⁸⁵¹ Mâverdi, *Teshîl*, 256. Mâverdi’yi destekler biçimde, İbn Haldûn da bir devletin gelirlerinin vergi oranlarıyla yakından ilgili olduğunu belirtmektedir. Ona göre, vergi matrahı ve halkın üzerindeki vergi yükü düşük olduğunda bireylerin çalışma istekleri artar, girişimcilik ruhu gelişir. Bu sayede vergi mükelleflerinin sayısı artacağı gibi, devletin vergi gelirleri de yükselir. Halkın ödediği vergi yükü fazla olduğunda ise vergi gelirleri azalır. [Bk. Abdul Ghafar İsmail - Abu Bakar Jaafar, “Vergi Oranı ve Belirleyicileri: İbn Haldun’dan Bir Görüş”, *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 2/1 (2017), 3].

⁸⁵² Bk. Serahsî, *Mebûsât*, 2/211-214; Yûsuf el-Karadâvî, *Fıkhu’z-zekât* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1973), 245, 246. Vergide belirlilik ilkesine işaret eden İbnü’l-Mukaffa, hükümdara sürekli değişen vergiler yerine, mükellefin bildiği ve ödeyebileceği sabit vergilerin konulmasını öğütlemektedir. (Bk. İbnü’l-Mukaffa, *Âsar*, 321).

⁸⁵³ Raşit Halifelerin sahip oldukları vergi anlayışının ulaştığı ahlâki zirveyi ve eşsiz adaleti, insanlardan oluşan bir organizma olan devletin bünyesine ancak gönül rızasıyla verilen “*tyb*/helâl ü hoş” malın girmesinde gösterdikleri titizliği ortaya koyması açısından, Hz. Ömer döneminde yaşanan iki olaya

b. Mülkiyet Hakkı-Enflasyon İlişkisi

Enflasyon; ekonomik dengenin bozulması sonucunda fiyatlar genel seviyesinde meydana gelen düzenli artıştır.⁸⁵⁴ Fiyatları belirleyen şey, ekonomideki arz-talep dengesidir. Devletin görevi, arz ve talebin doğal yoldan oluşması için piyasayı regüle etmektir. Günümüzün para sistemlerinde, siyasal iktidarın alacağı bir kararla bir anda sosyal kesimlerin kimi zengin olurken kimi fakir düşebilmektedir. Burada, arz ve talepte oluşan değişikliklerin yol açtığı enflasyondan çok, siyasal iktidarın para basarak piyasalara müdahale etmesiyle ortaya çıkan parasal genişleme sonucu oluşan ve mülkiyet hakkına dolaylı yoldan müdahale anlamına gelen yapısal enflasyon irdelenecektir.

Siyasal iktidarın para basıp emisyon hacmini artırarak neden olduğu enflasyon, bir anlamda devletin dolaylı yoldan aldığı haksız bir vergidir. Nominal para gelirlerini artırıp vergi gelirlerinde orantılı bir artış ve dolayısıyla rahatlama sağlayacağından, iktidar açısından para basmak, vergi koymaktan daha caziptir.⁸⁵⁵ Fakat bu bir kısır döngüdür; para basıldıkça fiyatlar yükselir, fiyatlar yükseldikçe para basılır ve bu durum

değirmek yararlı olacaktır. Birinci olayda, Ebû Hureyre vergi memuru olarak gittiği Bahreyn bölgesinden yılın sonunda Medine'ye 500.000 dirhemle dönünce, Hz. Ömer şaşırarak bu kadar çok parayı bir arada görmediğini söyler ve şöyle der: "Bunun içinde mazlumun bedduası, yetimin veya dulun parası olmasın sakın?" Ebû Hureyre ona şu cevabı verir: "Hayır, vallahi yok! Eğer işin safasını sen sürüp zahmetini ben çekersem Allah'a yemin ederim ki o zaman ben ne kötü bir adam olurum!" İkincisine gelince, Hz. Ömer'e Irak topraklarından vergi olarak her yıl 100 milyon *ûkıyye* (1 *ûkıyye*/ons = 40 dirhem) gümüş para gelmektedir. Bu vergiler Medine'ye gönderilirken Kûfe ve Basra halkından onar kişi başkente giderek vergilerin gönül hoşluğuyla toplandığına, içinde ne bir müslümandan ne de zimmiden haksız yere alınmış bir para olmadığına dair dört kez Allah adına yemin edip tanıklık ederlerdi! [Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 77, 78, 114, 115; Kuraşî, *Harâc*, 109, 110; Ebû 'Ubeyd, *Emvâl*, 116, 119, 121; İbn Zenceveyh, *Emvâl*, 160-171; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 2/30, 31].

⁸⁵⁴ Cafer Unay, *Makro Ekonomi* (Bursa: Bursa İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, 1979), 186.

⁸⁵⁵ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/305. Harcamaların gelirleri aşması halinde bütçe açığıyla karşılaşan iktidar, bunu telafi etmek amacıyla ya yeni vergiler koymakta veya siyasal riski çok daha az olan para basma yöntemine başvurmaktadır. Örneğin, Osmanlı sultanı II. Mehmed zamanında, yaklaşık 1450'den itibaren tedavüldeki para olan akçe, içindeki gümüş oranı düşürülerek devalüe edilmeye başlanmış ve 1505 yılına gelindiğinde akçenin satınalma gücü %60 oranında düşmüştür. 1450'den önce 100 dirhem gümüşten yaklaşık 300 akçe kesilirken 1585 yılına gelindiğinde dramatik bir devalüasyonla 100 dirhem gümüşten 800, 1590'da ise 950 akçe kesilmeye başlanmıştır. Yüz elli yıllık bir zaman aralığında fiyatı on kat artan buğdayda açıkça gözlemlendiği üzere, gıda maddesi ve emtia fiyatları büyük ölçüde yükselmiş, sonunda Osmanlı ülkesinde akçenin yerine İspanyol gümüş parası *real* kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Bu enflasyonist ortam, halkın üzerindeki ağır vergi yükü, işsizlik ve hukukun siyasallaşması yarım yüzyıldan fazla sürecek olan Celâli İsyânlarına zemin hazırlamıştır. [Bk. Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celâli İsyânları* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1995), 16, 20, 38, 39, 42-44, 220, 221; Gülsün Gürkan, "Osmanlı İmparatorluğunda 16. Yüzyıl Enflasyonu", *Uludağ Üniversitesi İktisat ve İdari Bilimler Dergisi* 6/1 (Nisan 1985), 45-48].

süregider. Para basma nedeniyle oluşan dolaylı “enflasyon vergisi” zenginden, yoksuldan, hatta hiç vergi alınmaması gereken kesimlerden bile haksız vergi alınmasına yol açmaktadır.⁸⁵⁶ Öte yandan, enflasyonist dönemlerde yoksul kesimler aleyhine varlıklı kesime gelir transferi gerçekleşmekte, sayılamayacak kadar çok olumsuzluk meydana gelmektedir. Bunlar bir siyasal iktidarın meşruluğunu derinden etkileyen olaylardır.⁸⁵⁷

Doğal piyasa dinamiklerinden kaynaklanmayan bu türden bir enflasyona neden olan eylemler, halkın alınteriyle kazandıkları paranın değerini düşürerek onlara yapılmış bir haksızlık olduğundan Kur’ân tarafından yasaklanmıştır.⁸⁵⁸ Bir değer ölçüsü ve mübadele aracı olan paranın *semeniyyetini*⁸⁵⁹ eksiltmek, insanların mallarını haksız bir şekilde yemek ve ekonomik terör/fesat oluşturmak anlamına gelmektedir.⁸⁶⁰ Hz. Peygamber, paranın sahteliği gibi bir sıkıntı olmadığı sürece, müslümanların tedavülde olan devlet güvencesindeki resmi parasının/sikke kırılmasını yasaklamıştır.⁸⁶¹

İslam hukukçularına göre, fiyatlar genel seviyesinin yükselmesine neden olan ve içindeki değerli maden oranının düşürülmesiyle bir nevi sikkenin kırılması anlamına gelen *tağşiş*/devalüasyon sonucunda meydana gelen enflasyon “insanların mallarını batıl yolla yemek” ve onların mülkiyet haklarına haksız biçimde müdahale etmek olduğundan

⁸⁵⁶ Bu olgunun tipik bir örneği, Birinci Dünya Savaşı sonunda altın olarak 132 milyar marklık yüklü bir tazminat talebiyle karşılaşan Almanya ekonomisinin içine düştüğü kısır döngüdür. Almanya söz konusu borçları ödeyebilmek için aşırı biçimde para basmaya başlayınca 1913’de 100 marka alınabilen bir ürünün fiyatı dramatik bir biçimde artarak 1922’de 147.479, 1923’de ise 75.570.000.000.000 marka yükselmiştir. Enflasyon o kadar hızlı ivmelenmiştir ki 14.000 mark eden bir janbonlu sandviçin fiyatı ertesi gün 24.000 marka çıkmıştır. Bu parasal çöküşten en çok etkilenenler, servetlerini nakit olarak ellerinde tutanlar ve sabit gelirli olmuştur. [Bk. Catherine Eagleton - Jonathan Williams, *Paranın Tarihi*, çev. Fadime Kâhya (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 334, 335].

⁸⁵⁷ Unay, *Makro Ekonomi*, 186; Osman Eskicioğlu, “İslam Hukukunda Enflasyonla İlgili Bazı Meseleler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 111-115. Orta Çağ Avrupasında paranın avarıyla oynanması konusunda bazı düşünürlerin “meşru” ve “gayrimeşru” tanımlamasını kullanmaları, bunu siyasal iktidarın meşruluğuna ilişkin ahlâki bir sorun olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. [Bk. Carlo M. Cipolla, *Beşinci Yüzyıldan On Yedinci Yüzyıla Akdeniz Dünyasında Para, Fiyatlar ve Medeniyet*, çev. Ali İhsan Karacan (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1993), 83].

⁸⁵⁸ “*Ölçüyü, tartıyı tam yapın, insanlara eşyalarını (mallarını veya bedellerini) eksik vermeyin, ıslah edildikten sonra yeryüzünde fesat çıkarmayın!*” (el-A’râf 7/85). Ayette geçen ب خ س fiil kökü; bir şeyi haksız biçimde eksiltmek, değerini düşürmek demektir. (Bk. Isfahânî, “bhs”, 110). Ayetin nüzul sebebine ilişkin yapılan açıklamaya göre, Hz. Şuayb’in kavmi ülkelerine gelen yabancıların değeri yüksek paralarını alarak sahte olduklarını söylerler, onları kesip kırptktan sonra düşük fiyattan satın alırlardı. Bu ise insanların mallarına hileli yoldan el koymak, onların hakkını yemektir. [Bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 8/177; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü’l-evtâr* (Riyad: Vizâratü’ş-Şuûni’l-İslâmiyye ve’l-Evkâf, 2010), 5/338].

⁸⁵⁹ *Semeniyyet*; satılan malın veya emeğin zimmete yüklenen parasal bedelidir. (Bk. Serahsî, *Mebsût*, 14/2).

⁸⁶⁰ Bk. Ferrâ, *Ahkâm*, 182; İbnü’l-‘Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/319; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 8/176, 177.

⁸⁶¹ Bk. Ebû Dâvûd, “Büyû”, 50; İbn Mâce, “Ticârât”, 52; Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, 5/339.

haram sayılmıştır.⁸⁶² Siyasal iktidar, yetimin velisi ve halkın vekili olduğundan onların ürettiği emeğin ve malların değerini korumak zorundadır.⁸⁶³

Enflasyon, paranın bir nevi kırılarak değerinin azaltılması anlamına geldiğinden, bir ülkede %50 enflasyon varsa paranın satın alma gücününün %50'si kırılmış demektir. Enflasyon; başkasını aldatmak, ona zarar vermek ve yapılan sözleşmelerde bedellerden birinde bilinmezlik oluşturmak anlamına geldiğinden buna sebep olan iktidar üzerinde, oluşan zarar kadar tazmin borcu doğurur.⁸⁶⁴

Mâverdi'ye göre, para değerindeki olumsuz bir gelişme tüm toplumu etkilemekte ve yönetimin bozulmasına neden olmaktadır. Paranın değerindeki düşme, satın alma güçlerini korumak amacıyla halkı sağlam gördükleri paraya yönlendirmektedir. Para basılarak/*tağşiş* değeriyle oynanmamış, satın alma gücünü koruyan sağlam bir para hem bir tasarruf aracıdır, hem de siyasal istikrarın ve yönetimin güvencesidir.⁸⁶⁵

Kent ekonomisinin egemen olduğu bir dönemde, dışarıdan aldığı göç nedeniyle kalabalık bir tüketim merkezi haline gelen Medine'de ortaya çıkan talep artışının karşılanamaması sonucu bir ara fiyatlar yükselir.⁸⁶⁶ Bu durum, insanların Hz. Peygamberden fiyatlara müdahale edip narh koymasını/*tes'ir* istemelerine yol açar. Fakat o, hiç kimseye haksızlık yapmak istemediğini söyleyerek bunu kabul etmeyip piyasanın doğal seyrinde işlemlerini tercih eder.⁸⁶⁷

Siyasal iktidar, enflasyonist bir ortamda popülist politikalar izleyerek yoksullara ve ihtiyaç sahiplerine kolaylık sağlamak bahanesiyle serbest piyasada oluşan fiyatlara -

⁸⁶² Bk. Serahsî, *Mebûsât*, 11/49; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 5/339.

⁸⁶³ Bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 2/138.

⁸⁶⁴ Bk. Ali Keleş, *İslam'a Göre Para Kavramı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 210. Çünkü bu durumda, halkın elindeki paranın bir bölümü enflasyon nedeniyle haksız bir şekilde gaspedilmektedir. (Bk. Serahsî, *Mebûsât*, 11/50).

⁸⁶⁵ Mâverdi, *Teshîl*, 254, 255.

⁸⁶⁶ Hicret sırasında Medine'nin nüfusu yaklaşık on bin iken, on yıl içinde kentleşmenin etkisiyle %50 artarak on beş bine ulaştığı anlaşılmaktadır. (Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 894). Kallek'in ifadesine göre ise Medine nüfusu Hz. Peygamber döneminde %100-600 arasında artmıştır ki bu da nüfusun 20.000-60.000 arasında olduğunu gösterir. [Bk. Cengiz Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 111, 162].

⁸⁶⁷ Tirmizî, "Büyü", 73; Ebû Dâvûd, "Büyü", 51. Spekülasyon veya tekelleşme olmaksızın doğal seyrinde giden piyasalarda bir şeyin fiyatının artması, ya arzın az olmasından veya nüfusun, dolayısıyla da talebin artmasından kaynaklanır. Bu ise Allah'ın işidir. Böyle bir durumda üreticilere belirli bir fayattan satmalarını dayatmak haksız bir eylemdir, zulümdür. Çünkü insanlar mallarını diledikleri gibi satabilirler. [Bk. Yahyâ b. 'Umer el-Endelüsî, *Kitâbü Ahkâmi's-sûk*, nşr. Mahmûd Ali Mekkî (b.y.: y.y., ts.), 77; İbn Teymiyye, *Hısbe*, 22].

mülkiyet hakkının bir gereği olarak- asla müdahale etmemeli, üreticinin veya tüketicinin lehine olacak şekilde fiyatları belirlememelidir. Bunun yerine, söz konusu kesimler vergi gelirlerinden ayrılacak payla doğrudan desteklenmelidir. Siyasal iktidarın temel görevi, piyasaları dengede tutacak tedbirleri alarak meşruluğunu hızla aşındıran enflasyonu önlemektir. İslam'ın ekonomi anlayışı, piyasaların doğal seyrine, dolayısıyla mülkiyet hakkına müdahale etmeyi doğru bulmayan gerçekçi politikalara dayanmaktadır.⁸⁶⁸

3. Eşitlik

Temel insan haklarından birisi olan eşitlik adaletin ayrılmaz bir parçasıdır, o olmaksızın adaletten söz edilemez. Bir örnek bölüştürme ilkesi olan eşitlik, özdeşliği ya da aynılığı deyimlemez. Bölüştürülen şeyin ne olduğuna bağlı olarak eşitlik farklılaşır. *Kurumsal eşitlik*; hayatları eşit ahlâki değere sahip olması anlamında insanların “eşit doğdukları” düşüncesidir. *Biçimsel eşitlik*; bireylerin hakları ve yetkileri anlamında toplumdaki statülerine dayandırılır, yasal ve siyasal eşitlik biçiminde ortaya çıkar. *Fırsat eşitliği*; bireylerin aynı başlangıç noktasına veya eşit yaşam şansına sahip olmasıdır. *Çıktı eşitliği*; ekonomik ödüllerin (gelir, refah, sosyal fayda) eşit olarak dağıtılmasıdır.⁸⁶⁹

Kur'ân, bir erkek ve dışıdan yaratılmış olan bütün insanların “kurumsal” anlamda eşit olduğunu, değerliliğin Allah'ın yasaklarından sakınmayla doğru orantılı olduğunu ortaya koymaktadır.⁸⁷⁰ Asılları aynı olan insanların arasında ontolojik bakımdan üstünlük veya eşitsizlik olamaz. Ne bireyler, ne topluluklar, ne ırklar, ne de erkek ve kadın arasında bir üstünlük olamaz. Herkes biçimsel bakımdan eşit hak, ödev ve sorumluluğa sahiptir.⁸⁷¹

Sosyal adaletin esası olan eşitlik; sosyal, ekonomik ve politik alanlarda insanların ekonomik durum, toplumsal statü, cinsiyet, ırk, din veya mezhep farklılıkları nedeniyle

⁸⁶⁸ Bk. Eskicioğlu, “İslam Hukukunda Enflasyonla İlgili Bazı Meseleler”, 105.

⁸⁶⁹ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 174.

⁸⁷⁰ “Ey iman edenler, biz sizi bir erkekle bir dışıdan yarattık ve tanışmanız için milletlere ve kabilelere ayırdık. Kuşkusuz Allah katında en değerliniz takvâ yönünden en ileri olanınızdır.” (el-Hucurât 49/13). Kur'ân, Firavun'un halkı arasında ayrımcılık yaptığını söyleyip eylemlerini yererken şu ifadeyi kullanmaktadır: “Firavun yeryüzünde ululuk taslayıp azmış ve halkını gruplara ayırmıştı; onlardan bir grubu zayıf görüp küstahça davranıyor, oğullarını öldürüp kızlarını sağ bırakıyordu.” (el-Kasas 28/4).

⁸⁷¹ “Müslüman erkekler ve müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar, itaatkâr erkekler ve itaatkâr kadınlar, doğru-dürüst erkekler ve doğru-dürüst kadınlar, sabırlı erkekler ve sabırlı kadınlar, mütevazı erkekler ve mütevazı kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve ırzlarını koruyan kadınlar, Allah'ı çokça anan erkekler ve kadınlar; işte Allah onlar için bir bağışlama ve büyük bir ödül hazırlamıştır.” (el-Ahzâb 33/35).

ayrımcılığa uğramamaları ve yasalar karşısında eşit olmaları demektir. İslam'da, yönetici ile yönetilen arasında temel insan hakları bakımından bir fark yoktur. Haklar, statüler, fırsatlar, yasanın uygulanması ve yargılamada yönetici ile sıradan bir yurttaş eşittir.⁸⁷²

Sünnette de bu ilkenin yansımalarını görmek mümkündür. Hz. Peygamberin Veda Hutbesi, tüm insanların haklar, ödevler ve sorumluluklar açısından eşit olduğunu ilk defa dünyaya duyuran söylevdir.⁸⁷³ Allah'ın elçisi, bir yönetici olarak yaptığı uygulamalarda biçimsel eşitlik ilkesine göre, hukuksal ve siyasal alanda halkına eşit davranmış, onlardan herhangi birine haksızlık etmişse gelip kendisinden hakkını almasını istemiştir.⁸⁷⁴ Allah'ın elçisi, yargılama ve cezalandırmada eşitliği vurgulayarak yasalar karşısında zengin ile fakirin, soylu ile köylünün, zenci ile beyazın eşit olduğunu ilan etmiştir.⁸⁷⁵

Asr-ı Saadet ve onu takip eden Raşit Halifeler döneminde hürler, köleler ve Arap olmayan müslümanlar arasında sosyo-ekonomik, siyasal ve yargısal yönden tam bir eşitlik olduğu gibi, dönemin değer yargılarını kökünden değiştirecek şekilde, hangi

⁸⁷² Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâik*, 201, 406; Mevdûdî, *Hilâfe*, 35; Besyûnî, *Devlet*, 94; Tantâvî - Tantâvî, *Ahbâru 'Umer*, 131, 132, 172. Bir keresinde, Mısır valisi 'Amr b. el-Âs bir adama "ey münafık!" diye hitap edince adam Medine'ye giderek olayı Hz. Ömer'e anlatır. Hz. Ömer de olay hakkında iki şahit bulunduğu takdirde 'Amr'a ceza olarak kırk kırbaç vurulmasını emreder. Olayın geçtiği mescitteki halkın tümü şahitlik edince, valinin yardımcılarını adama "valiyi kırbaçlamak mı istiyorsun?" diyerek çıkışır ve tazminat ödemeyi önerirler. Adam bunu kabul etmeyip diretince, 'Amr kendisini kırbaçlatmak üzere yere çöker. Bunun üzerine adam ona "yetkin ve gücün sayesinde benden kurtulabileceğini mi sanıyorsun?" diye sorunca, 'Amr "hayır kurtulamam, sana emredilene yap!" der. Bu sözü işiten adam "seni Allah için bırakıyorum" diyerek onu kırbaçlamaktan vazgeçer. Yine, bir keresinde 'Amr'ın oğlu Muhammed, soyuna ve babasının makamına güvenerek bir Mısırlıyı kırbaçlar. Mısırlı, o sırada hacda olan Hz. Ömer'e gidip olayı anlatır. Hz. Ömer, 'Amr'a oğluyla birlikte derhal gelmesini emreder. Hz. Ömer Minâ'da iken 'Amr oğluyla birlikte çıkagelir. Elindeki kırbaçı Mısırlıya veren Hz. Ömer "vur bakalım asil ana-babanın oğluna!" diyerek ona 'Amr'ın oğlunu kırbaçlamasını emreder. Adam, bitkin düşünceye kadar onu kırbaçlar. Sonra Hz. Ömer, 'Amr'a dönerek tarihe altın harflerle yazılan şu sözünü söyler: "Annelerinin özgür olarak dünyaya getirdiği insanları siz ne zaman köleleştirdiniz!" (Bk. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, 375, 376, 382).

⁸⁷³ "Ey insanlar! Rabbiniz tektir, atanız tektir! Hepiniz Âdem'in çocuklarıdır ve Âdem topraktanır. Allah katında en değerliniz takvâ yönünden en ileri olanınızdır. Arabın Arap olmayana takvâdan başka bir üstünlüğü yoktur." (Bk. Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâik*, 362).

⁸⁷⁴ Bk. Taberî, *Târîh*, 3/189, 190. Hz. Peygamber, halkı ilgilendiren ortak kararların alınmasında onların her birinin görüşünü eşit sayarak siyasal eşitliği uygulamıştır. Örneğin, herkesi ilgilendiren Uhud savaşı konusunda kendisinin, yaşlıların ve önde gelenlerin azınlıkta kalan görüşleri yerine, düşmanın Medine dışında karşılanmasını isteyen çoğunluğun görüşünü uygulayarak karar alma sürecinde her bireyin oyunun eşit olduğunu göstermiştir. (Bk. Halebî, *İnsânü'l-uyûn*, 2/411, 412).

⁸⁷⁵ Bir keresinde, Kureyş kabilesinden hırsızlık yapmış soylu bir kadına ceza uygulanmaması için halkın ileri gelenleri Hz. Peygamberin en sevdiği insanlardan biri olan Üsâme b. Zeyd'i aracı olarak göndermişlerdi. Allah'ın elçisi ona "Allah'ın hadlerinden biri konusunda aracılık mı ediyorsun!" diye çıkıştıktan sonra insanları toplayarak onlara şöyle hitap etmiştir: "Sizden öncekilerin helâk olmasının sebebi, içlerinden şerefli biri hırsızlık yaptığında ona ilismeyip zayıf biri hırsızlık yaptığında ona ceza vermeleri olmuştur. Allah'a yemin olsun ki Muhammed'in kızı Fâtıma hırsızlık yapmış olsaydı elbette onun da elini keserdim!" (Buhârî, "Enbiyâ", 54).

kökenden gelirse gelsin yetenekli insanlara fırsat eşitliği sağlanmış,⁸⁷⁶ hristiyanlar ve yahudiler de bundan faydalanmışlardır.⁸⁷⁷ Yöneticiler, halktan biri olarak çarşı pazarda dolaşarak denetim yapmışlar, bazen en ağır eleştirilere muhatap olmalarına rağmen hiç gocunmaksızın halkı dinleyip gereğini yerine getirmişlerdir.⁸⁷⁸

Toplumun ürettiği gelirin ve refahın yeniden dağıtımına gelen “çıktı eşitliği” açısından, Raşit Halifeler döneminde birbirine zıt iki uygulama görülmektedir. Hz. Ebû Bekir, insan olarak doğmuş olmaları nedeniyle eşit ahlâki değere sahip oldukları için hür-köle, Arap-Arap olmayan ayrımı yapmaksızın her bireye eşit refah payı dağıtmıştır.⁸⁷⁹ Buna karşılık, Hz. Ömer farklı bir politika izleyip bir çeşit pozitif ayrımcılık yaparak eşit oldukları yönlerde insanları gruplandırmış ve İslam’daki eylemlerinin üstünlüklerine göre onlara refahtan pay vermiştir.⁸⁸⁰

İslam hukuku; dinine, cinsiyetine, ırkına ve statüsüne bakılmaksızın her insanın doğuştan sahip bulunduğu bir hukuksal kişiliği/*zimm*et olduğunu, dolayısıyla da temel hak ve özgürlüklerde herkesin eşit olduğunu kabul etmiştir.⁸⁸¹ Bir siyasal iktidarın meşruluğunu sorgulanır hale getiren en tehlikeli politik hatalardan biri, bazı toplumsal kesimleri veya bireyleri yasal, siyasal, ekonomik ya da yargısal alanda kayırarak toplumun adalet duygusunu aşındırıp bireyin ötekiyle eşit olmadığı algısını yaratmaktır. Bu, toplumsal barışı ciddi ölçüde zedeleyen bir durumdur.

4. Özgürlük

Eşitliğe göre daha soyut, karmaşık ve yüksek bir kavram olan özgürlük; geniş anlamıyla bireyin dilediği şekilde düşünmesi ya da herhangi bir zorlama, müdahale ve

⁸⁷⁶ Cahiliye toplumunun ayrımcı değer yargılarını kökünden değiştiren İslam, toplumda hor görülen bir grubun üyesini en üst siyasal görevlere getirecek bir fırsat eşitliğini bağlılarına sunmuştur. Örneğin, Hz. Peygamber bazı itirazlara rağmen Cahiliyeden kalma önyargıları yıkarak bir azatlı kölenin oğlu olan, henüz on sekiz yaşlarındaki kara derili Üsâme b. Zeyd’i, içlerinde yaşını başını almış, soylu ve faziletli sahabilerin bulunduğu orduya komutan yapmakla siyasal alandaki fırsat eşitliğini vurgulamıştır. (Bk. Süheylî, *Ravz*, 4/385, 386).

⁸⁷⁷ Sa’îdî, *es-Siyâsetü’l-islâmiyye*, 51-55; Tantavî, *Ahbârü ‘Umer*, 232; Ahmet Akgündüz, *İslam’da İnsan Hakları Beyannâmesi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1993), 41.

⁸⁷⁸ İbn Tabâtabâ, *Fahrî*, 29; Besyûnî, *Devlet*, 92, 93.

⁸⁷⁹ Sa’îdî, *es-Siyâsetü’l-islâmiyye*, 51.

⁸⁸⁰ Sa’îdî, *es-Siyâsetü’l-islâmiyye*, 128, 129.

⁸⁸¹ Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 2/333, 334.

sınırlama olmaksızın kendi seçimiyle eylemde bulunabilmesi olarak tanımlanmaktadır.⁸⁸² Bu tanıma göre özgürlük, zorunlu biçimde hata yapma özgürlüğünü de kapsar. Tanımdaki “sınırlama olmaksızın” ifadesi, sınırsız bir özgürlüğü çağırırsa da toplum içerisinde yaşayan akıllı bir varlık olan insanın mutlak özgürlüğünden söz edilemez.⁸⁸³ Çünkü toplum yasalarının varlığını bizatihi bir sınırlama olarak değerlendirmek doğru değildir. Yasanın olmadığı yerde özgürlük de olmaz. Öte yandan, bireyin hukuku kendi tercihiyle ihlâl etme özgürlüğü olduğundan burada dışsal bir sınırlamadan söz edilemez.⁸⁸⁴

Ontolojik bakımdan özgürlük ile sorumluluk arasında yakın bir ilişki vardır. Bireyin zorlama ya da dayatmayla yaptığı eylemlerin övgü veya kınama konusu olması düşünülemez. Eylemini yalnızca kendisi belirleyen kişiye “özgür” denilir. Bir eylemin, bireyin kendi serbest seçimiyle gerçekleşmiş olması, aynı zamanda onun başka bir eylemde bulunabileceğini kabul etmek demektir ki bu da öznenin, hukuki ehliyet sahibi rasyonel ve sorumlu bir varlık olduğu anlamına gelir.⁸⁸⁵

İslam bilginlerine göre özgürlük; bireyin, kendisine veya başkasına zarar vermemek koşuluyla, cebir ve kısıtlama olmaksızın hür iradesiyle dilediği eylemi

⁸⁸² Bk. Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 197; Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 332; Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 10. Spinoza'nın yaptığı bir başka tanıma göre ise gerçek özgürlük, insanın aklını kılavuz edinerek seçim yapmasıdır. Sırf duyguları ve dürtüleriyle eyleyen insan, zorunlu biçimde hiç bilmediği eylemlerde bulunur. Fakat aklıyla eyleyen bir insan, sadece kendi istemine göre hareket eder. Bu yüzden ilkine “köle”, ikincisine “özgür” denilir. [Bk. Benedictus de Spinoza, *Ethica* çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 306].

⁸⁸³ Çünkü kılavuzu akıl olan insan, özgürce yaşamak için toplumun oluşturduğu ortak yasalara uyar ve kamusal yararı gözetir. (Bk. Spinoza, *Ethica*, 311, 312).

⁸⁸⁴ Bk. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 331, 332; Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 5.

⁸⁸⁵ Bk. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 332, 333. Hasenü'l-Basrî, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın mektubuna yanıtında “...sizden ileri gitmek veya geri kalmak isteyen için... Her nefis kazandığından sorumludur...” (el-Müddessir 74/37, 38) âyetlerini yorumlarken, insanın özgür iradesiyle seçim yaparak eylemde bulunduğunu şöyle anlatmaktadır: “Gerçek, hata edenlerin (Cebriyye) iddia ettikleri gibi olsaydı ‘ileri gitmek’ ve ‘geri kalmak’ eylemleri onlara isnat edilmez, ileri gidene bu eylemiden dolayı bir ecir verilmeyip övülmeyeceği gibi, geri kalan da kınanmazdı.” [Bk. Hasenü'l-Basrî, *Resâilü'l-'adli ve 't-tevhîd*, nşr. Muhammed 'Amâra (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1988), 1(1)/113, 119].

yapabilmesidir.⁸⁸⁶ İnsanın sorumluluğu seçme özgürlüğünde gizlidir ve ilahi adaletin bir sonucu olarak bu özgürlüğü ona veren Allah'tır.⁸⁸⁷

İslam'da bireyin özgürlüğünün iki yönlü olduğu söylenebilir. Birincisi ötekinin özgürlüğünün başladığı yerde sona erer, diğeri ise toplumun gözetimi altında süregider.⁸⁸⁸ Kişinin istediğini yapamaması, mutlak biçimde onun özgür olmadığı anlamına gelmez. Allah'ın ve elçisi Hz. Muhammed'in koymuş olduğu ilkeler çerçevesinde yasama erki tarafından konulan kurallar, toplumu oluşturan her bireyin özgürlüğünü garanti altına alır.

Somut özgürlükler konusu çok geniş ve kapsamlı olduğundan, ayrıca pozitif özgürlükler ile politik özellik taşıyan aktif statü özgürlükleri bir sonraki bölümlerde bağımsız başlıklar altında ele alınacağından dolayı burada siyasal iktidarın meşruluğu ile yakından ilgisi olan ve devlete pasif bir tutum yükleyen başlıca negatif özgürlükler inceleme konusu yapılacaktır.

a. İnanç Özgürlüğü

İnanç özgürlüğü; insanın hiçbir baskı altında kalmadan, hür iradesiyle bir inancı veya inançsızlığı seçme, seçtiği inancın gereklerini bireysel veya topluca serbestçe yerine getirme hakkına sahip olması ve hiç kimsenin inancından dolayı siyasal otorite tarafından ayrımcılığa maruz bırakılmayıp sivil ve siyasal özgürlüklerinin sınırlandırılmamasıdır.⁸⁸⁹ Bununla birlikte, inanç özgürlüğü; kamu güvenliği ve düzeninin, genel sağlığın veya

⁸⁸⁶ Bk. Serahsî, *Mebûsât*, 24/38, 39; Bâkîllânî, *İnsâf*, 43, 44; İbn Hazm, *Muhallâ*, 7/142; Cemalüddin Abdürrahim b. el-Hasen el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-usûl* (Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/322; Aliyyü'l-Kârî, *Minah*, 151, 152; Abdülali Muhammed b. Nizamiddin el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/133. Batı'da geçerli olan özgürlük anlayışına göre, kişinin başkasına zarar vermemek koşuluyla istediğini yapabilmesi özgürlük sayılırken İslam'ın özgürlük anlayışında, insanın aklını kullanmasını engelleyen içkiyi veya uyuşturucu bir maddeyi tüketip kendisine zarar vermesi özgürlük değildir. (Bk. Akgündüz, *İslam'da İnsan Hakları Beyannâmesi*, 17).

⁸⁸⁷ "Dileyen inansın, dileyen inkâr etsin!" (el-Kehf 18/29). İbn Bâcce'ye göre, insana ait olan veya ona isnat edilebilecek yegâne eylem, zorlama olmaksızın aklını kullanıp öz seçimiyle yaptığı eylemdir. [Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-mütevahhid* (Tunus: Serâs li'n-Neşr, 1994), 16, 17].

⁸⁸⁸ Hadiste bu ikinci yöne şöyle işaret edilmiştir: "Bir grup insan gemiye binip yerleştiler. İçlerinden biri kazmayı alıp kendi yerini deldi. Diğerleri 'ne yapıyorsun?' diye sorunca 'burası benim yerim, dilediğimi yaparım!' dedi. Diğerleri onun elinden tutarlarsa hep birlikte kurtulurlar, kendi haline bırakırlarsa hep birlikte boğulurlar. Hepiniz helâk olmadan aptallarınıza engel olun!" [Bk. Abdullah İbnü'l-Mübârek, *ez-Zühdü ve'r-rekâk*, thk. Ahmed Ferîd (Riyad: Dâru'l-Mi'râc ed-Devliyye, 1995), 805].

⁸⁸⁹ Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 242; Yayla, *Siyaset Bilimi*, 248; İbrahim Ö. Kaboğlu, "Din Özgürlüğü", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 46/1 (1991), 268.

ahlâkın ya da başkalarının hakları ve özgürlüklerinin korunması için sınırlandırılabilir. Fakat bu sınırlandırmanın ölçütü siyasal iktidarın iradesi değil, insan hakları olmalıdır.⁸⁹⁰

Gerçek inanç özgürlüğü, Allah'tan başkasına kul olmamaktır. Yüce Allah “Allah'tan başka ilah yoktur” sözüyle, kendisinden başkasına boyun eğmeyi, mutlak itaat etmeyi ve ondan korkmayı⁸⁹¹ yasaklamıştır. Çünkü ilahlık ve rablık; ister bir put, ister bir insan, ister bir arzu olsun⁸⁹² Allah'tan başka bir şeye boyun eğmek, ona itaat edip uymak⁸⁹³ ve onun hükmünü kabul etmek⁸⁹⁴ demektir. Söz konusu nitelikleri taşıyan bir insanın özgür olmasından bahsedilemez.

İlahi vahiy, insanların inançlarından dolayı diri diri yakıldığı⁸⁹⁵ karanlık bir çağda onlara herhangi bir dine inanma özgürlüğü tanımıştır. İslam'a göre, bir inanç sistemini benimseme konusunda zorlama olamaz.⁸⁹⁶ Bir inancın sağlıklı ve değerli olabilmesi, onun özgür bir düşüncenin ürünü olmasına bağlıdır. İkna olma ve kabullenme olmaksızın zorlama ve tehditle beliren, vicdandan kaynaklanmayan sahte bir inancın ne Allah katında ne de kulların gözünde hiçbir değeri yoktur. İnanç özgürlüğü, insana “insan olma” niteliği kazandırır. İnanç özgürlüğünden yoksun bir insanın, insanlığı yağmalanmış demektir.⁸⁹⁷

Hz. Peygamber, çeşitli halklara göndermiş olduğu mektuplarda, yahudi ve hristiyanlarla yaptığı antlaşmalarda, Kur'ân'ın ilkelerine uyararak dinleri konusunda hiçbir baskı görmeyeceklerini, mabetlerine dokunulmayacağını ve ceza hukukunda

⁸⁹⁰ Yayla, *Siyaset Bilimi*, 248; Mehmet Akad - Bihterin Vural Dinçkol, *Genel Kamu Hukuku* (İstanbul: Der Yayınları, 2014), 299, 300.

⁸⁹¹ Bk. et-Tevbe 9/18; el-Ahzâb 33/39.

⁸⁹² Bk. el-Furkân 25/43.

⁸⁹³ Bk. el-En'âm 6/121; el-A'râf 7/3; Hüd 11/59, 97; el-Ahzâb 33/67.

⁸⁹⁴ Bk. en-Nisâ 4/60; Yûsuf 12/40.

⁸⁹⁵ “Kahrolsun o hendeği kazıp bol yakıtlı ateşi tutuşturanlar! Hani onlar ateşin başına oturmuş inananlara yaptıklarını seyrediyorlardı.” (el-Bürûc 85/4-7).

⁸⁹⁶ “Dinde zorlama yoktur.” (el-Bakara 2/256); “Rabbin dileyseydi yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen inanmaları için insanları zorlayacak mısın?” (Yûnus 10/99). Tefsircilerin rivâyet ettiğine göre “Dinde zorlama yoktur” âyeti, önceleri çocuklarını yahudileştirmiş veya hristiyanlaştırmış olup İslam gelince onları müslüman olmaya zorlamak isteyen bir grup Medineli müslüman hakkında indirilmiş ve çocukların kendi tercihleriyle İslam'ı seçebilmeleri için ailelerinin zorlama yapmaları yasaklanmıştır. (Bk. Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2/132; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/13).

⁸⁹⁷ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1987), 1/291; Kâsimî, *Nizâmü'l-hukm*, 54. İslam'da asıl olan barıştır, savaş istisnadır. Savaşı ilk başlatan müslümanlar olamaz, olmamalıdır. Savaş anlamındaki cihadın farz kılınmasının sebebi, inanma özgürlükleri kısıtlanmış olan insanlara hür vicdanlarıyla karar verebilecekleri bir ortamı sağlamaktır. [Bk. Yunus Vehbi Yavuz, *İslam'da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü* (İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, ts.), 112, 113; Abdülaziz Hatip, “Kur'ân ve Sünnette Azınlık Hakları”, *Kur'ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları*, ed. Muhsin Demirci (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2014), 183].

müslümanlarla aynı haklara sahip olacaklarını açıkça belirttiği gibi,⁸⁹⁸ kendi hayatında da bunları titizlikle uygulamıştır.⁸⁹⁹ Allah'ın elçisi, örnek yaşam tarzıyla ve sözleriyle kralların ya da yöneticilerin; giyimleri, yeme-içmeleri, huzurlarında insanların ayakta durmaları ve onlardan korkmaları, kibir kokan lâkapları, zorba polisleri, zindanları, casusları vb. bütün âdetlerini iptal edip insanları Allah'tan başkasına boyun eğmekten kurtararak onlara gerçek özgürlüğü tattırmıştır.⁹⁰⁰

Raşit Halifeler döneminde de müslüman olmayan unsurların din ve inanç özgürlükleri korunduğu gibi, inandıkları dinin ilkelerine göre yaşama, mabet dokunulmazlığı ve orada özgürce ibadet edip ayin yapma hakları tanınmıştır.⁹⁰¹

İslam hukukuna göre, çoğunluğunu müslümanların oluşturduğu bir kentte yaşayan gayrimüslimler kendi bayram günlerinde, kiliselerinin ve havralarının içerisinde dinsel sembollerini kullanabilir, çanlarını çalabilirler. Kendilerine ait veya çoğunlukta oldukları köylerde yaşıyorlarsa dinsel ritüellerini mabetlerinin dışında da açıktan icra edebilirler.⁹⁰² Gayrimüslimler, yıkılan mabetlerini yeniden yapabilirler,⁹⁰³ müslümanların çoğunlukta olduğu kentlerde açıktan olmamak şartıyla içki ve domuz eti satabilirler.⁹⁰⁴ Hanefi hukukçuları, “helâl olduğuna inandıkları” için Allah'ın hitabının onlar hakkında sanki indirilmemiş kabul edileceğini, içki ve domuz etinin bu inançları sebebiyle kendileri hakkında *mütekavvim mal* sayılıp alışverişlerinin geçerli olacağını söylemişlerdir.⁹⁰⁵

Bir siyasi iktidarın temel görevi, çeşitli inanç gruplarının hiçbir siyasi, sosyal ve ekonomik baskı altında kalmaksızın yaşamlarını sürdürmelerini, başkasının özgürlük

⁸⁹⁸ Taberî, *Târîh*, 3/121; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/308; Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâik*, 122. Örneğin, Medine Sözleşmesinin 25. maddesinde şu ifade geçmektedir: “Yahudilerin dini kendilerine, müslümanların dini kendilerinedir.” (Bk. Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâik*, 61).

⁸⁹⁹ Örneğin, Allah'ın elçisi Reyhâne adlı yahudi cariyesini müslüman olmaya zorlamamış, Necranlı hristiyanlara kendi mescidinde ibadet etme imkânı tanımıştır. (Bk. Taberî, *Târîh*, 2/592; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/307; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 516).

⁹⁰⁰ Bk. Buhârî, “Edeb”, 50, 54; Müslim, “Cennet”, 13, 53, 54; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 10, 44, 165, “Et'ime”, 16, 17; Tirmizî, “Edeb”, 13; İbn Mâce, “Et'ime”, 30.

⁹⁰¹ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 72-75. Örneğin, Hz. Ömer hicretin on beşinci yılında Kudüs'ün fethinde halka verdiği emannâmede canlarına, mallarına, kiliselerine ve haçlarına dokunulmayacağına, dinlerini değiştirme konusunda baskı yapılmayacağına dair garanti vermiştir. (Bk. Taberî, *Târîh*, 3/609).

⁹⁰² Ebû 'Ubeyd, *Emvâl*, 176-179; Mâverdî, *Hâvî*, 14/330; Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, 4/262, 263.

⁹⁰³ Mâverdî, *Ahkâm*, 186; Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, 4/264.

⁹⁰⁴ Ebû 'Ubeyd, *Emvâl*, 179; Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, 4/365. İslam bilginlerinin, farklı inanç gruplarının bir takım ibadet, ayin ve sembollerine ilişkin olarak getirdikleri sınırlamaların, kamu düzeninin ve genel ahlâkın korunmasına yönelik olduğu söylenebilir.

⁹⁰⁵ Oysa müslümanların inancına göre bunlar, itlâf edilmeleri halinde tazmin edilmeyecek olan *gayri mütekavvim mal* statüsündedir. (Bk. Serahsî, *Mebûsât*, 5/38, 11/102, 103).

alanını ihlâl etmeyecek şekilde, özgürce inançlarının gereğini yapmalarını sağlamaktır. İktidar, bunu başarabildiği ölçüde meşruluk kazanır. İslam dini hâkim değil, hizmetkâr devlet anlayışını getirmiştir. Tarihsel uygulamada aksini gösteren pek çok kötü örnek bulunsa da İslam hukuku tarafından öngörülen yönetim sistemi, hiçbir zaman özgürlükleri sınırlandırmayı öncelmemiştir. Çünkü sınırlandırmak her durumda harekete engeldir. Oysa hareket berekettir, hayattır. İslam ise hayat dinidir.⁹⁰⁶

b. Düşünce ve İfade Özgürlüğü

İnsan aklının çabası olan özgür düşünce; atadan kalma donmuş düşünce kalıplarını zorlamak ve başka türlüünü düşünmeye hiç kimsenin cesaret edemediği inançların doğruluğunu sorgulamak demektir.⁹⁰⁷ İçsel bir eylem olan düşünceyi temsil eden şey ise onun dış dünyada maddi ikizini üreten kelimelerden oluşan dildir. Düşündüğünü ifade etmek, kişiyi dış dünyada var eden şeydir ve bu ikili birbirinden asla ayıramaz.⁹⁰⁸

Aklın bir çabası olarak düşüncenin yapabildikleri, uzay-zaman boyutuyla sınırlı olmamasına rağmen dış dünyadaki bedenini düşünceyi sözcüklerle temsil ve ifade etmesi dilin yetenekleriyle sınırlıdır.⁹⁰⁹ Her ne kadar insan düşüncesi yapabilecekleri açısından sınırsız olsa da başta medya olmak üzere ekonomik, sosyo-kültürel ve siyasal dış etkenler tarafından büyük ölçüde koşullandırılmaya yatkındır.⁹¹⁰

Hukuk ve siyaset bilimi açısından tanımlanacak olursa, düşünce ve ifade özgürlüğü; bireyin herhangi bir düşünce veya görüşe sahip olabilmesinin, bunları korkmadan serbestçe açıklayabilmesinin ve aykırı veya muhalif görüşlerin kamuya yansıtılmasının güvence altına alınması anlamına gelmektedir.⁹¹¹

Düşünce ve ifade özgürlüğünden söz edebilmek için düşüncenin ham malzemesi olan doğru habere ve bilgiye serbestçe ulaşılabilirliktir. Bunun gerçekleşebilmesi, siyasal

⁹⁰⁶ Bk. Afifi, *Müctema*, 85.

⁹⁰⁷ Michel de Montaigne, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999), 15.

⁹⁰⁸ Bk. Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 2001), 127, 133; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 1/262.

⁹⁰⁹ Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, çev. Nurgül Demirdöven (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 26, 27.

⁹¹⁰ Reyhan Sunay, *İfade Hürriyetinin Muhtevası ve Sınırları* (Ankara: Pano Ofset, 2001), 6.

⁹¹¹ Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 222, 223; Yaşla, *Siyaset Bilimi*, 248.

iktidarın ve idarenin şeffaf olmasına bağlıdır. Günümüzdeki karmaşık devlet aygıtı karşısında, halkın doğrudan bilgi edinmesi zahmetli bir iş olduğundan, bunun uzman basın-yayın kuruluşları tarafından yerine getirilmesi için siyasal iktidar üzerine düşeni yapmalı ve halkın haber alma hakkı engellenmemelidir. Düşünce ve ifade özgürlüğünün tam olarak gerçekleşmesi basın-yayın, toplanma, gösteri yapma ve örgütlenme özgürlüklerinin varlığına bağlıdır.⁹¹²

İlahi vahiy, insanoğlunu başkasını taklidin ve hurafelerin boyunduruğundan kurtarmak amacıyla, onu aklın kesin kanıtlarını kullanmaya ve özgür bilimsel düşünceye yönlendirmektedir.⁹¹³ Yanlış düşünceler, susturulmak yerine çürütülmelidir. Çünkü yüce Allah, ne İblis ne de Hz. Âdem üzerinde cebir kullanmamış, sadece yol gösterip kanıt sunarak seçme hakkı tanımıştır.⁹¹⁴ Evrendeki canlı cansız bütün varlıklar Allah'a secde ederken, kendi tercihiyle bunu yapmayan tek varlık insandır!⁹¹⁵

Düşünce ve ifade özgürlüğü konusunda Kur'an'ın getirdiği en önemli ilkelerden biri, herkesin görüşünü özgürce ifade ettiği ve bir düşünce alışverişi olan istişaredir. İlahi vahiy, inananları bir işi yaparken o işin uzmanlarına danışmaya, böylelikle hataları en aza indirmeye yönlendirmektedir.⁹¹⁶ Diğer yandan, Kur'an iyiliği emretmek ve kötülüğe engel olmak çerçevesinde, doğru olduğuna inandıkları görüşü özgürce ifade etme konusunda müslümanlara toplumsal bir görev de yüklemektedir.⁹¹⁷

Toplumsal ve siyasal yaşamda doğruyu bulmanın en kestirme yolu, herkesin serbestçe düşüncelerini söyleyebilmesinden geçer. Hz. Peygamber, Kur'an'ın getirdiği evrensel ilkelere uygun olarak, düşündüğünü hiçbir baskı ve etki altında kalmadan

⁹¹² Bk. Sunay, *İfade Hürriyeti*, 19, 29, 49, 130, 182, 219.

⁹¹³ “Onlara; ‘Allah’ın indirdiklerine uyun’ denildiğinde ‘Hayır, biz atalarımızın yoluna uyarız’ derler. Ataları hiçbir şey bilmiyor ve doğruyu görmüyorlarsa da mı?” (el-Bakara 2/170); “Onlar ayaktayken, otururken ve yatarken Allah’ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler...” (Âl-i İmrân 3/191); “Gerçekten de Allah katında yeryüzünde yürüyen canlıların en kötüsü, akıllarını kullanmayan sağır ve dilsizlerdir.” (el-Enfâl 8/22); “Doğru söylüyorsanız kesin kanıtınızı gösterin!” (en-Neml 27/64); “Sana bu mübarek kitabı, âyetlerini düşünmeleri ve aklı olanların öğüt alması için indirdik.” (Sâd 38/29); “Onlar Kur’an’ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri üzerinde kilitler mi var?” (Muhammed 47/24).

⁹¹⁴ İblis, Hz. Âdem’e secde etmeyerek; Hz. Âdem ise yasak ağacın meyvesinden yiyerek özgürce seçim yapmışlar ve bunun sonuçlarına katlanmışlardır. (Bk. Tâhâ 20/116-123).

⁹¹⁵ Bk. el-Hac 22/18.

⁹¹⁶ “İş konusunda onlara danış!” (Âl-i İmrân 3/159); “Onların işleri aralarında danışma ileidir.” (eş-Şûrâ 42/38); “Bilmiyorsanız zikir ehline (bilenlere) sorun!” (en-Nahl 16/43). Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 20/37; ‘Amâra, *Me’alim*, 144-146.

⁹¹⁷ Bk. Âl-i İmrân 3/110; et-Tevbe 9/71; el-Hac 22/41.

özgürce ifade edebilen fikri ve irfanı hür bireyler yetiştirmeye çabalamıştır.⁹¹⁸ İstişarenin yanında, düşünce ve ifade özgürlüğünün Sünnetteki yansımalarından belki de en dikkat çekenini, “aklın yoğun çabası” anlamına gelen içtihatır.⁹¹⁹ Allah’ın elçisi, devlet göreviyle bir başka coğrafyaya gönderdiği ashabını içtihat edip aklını kullanmaya teşvik etmiş,⁹²⁰ hatta kendisinin bulunduğu bir yerde bir başkasını hüküm vermesi için görevlendirerek⁹²¹ onları özgür düşünen, özgüvenli, cesaretli ve karakterli birer insan yapmaya çalışmıştır.⁹²²

Hz. Peygamberin eğitiminden geçmiş olan Raşit Halifelerin döneminde de düşünce ve ifade özgürlüğünün hiçbir baskıya ve kısıtlamaya uğramadan uygulandığını,⁹²³ insanların siyasal iktidarın aldığı kararları veya oluşturdukları

⁹¹⁸ Örneğin, Huneyn savaşında ele geçirilen ganimetlerin dağıtılması sırasında bir adamın kaba ve sert bir şekilde kendisini dağıtımda adaletsiz olmakla suçlamasına rağmen Hz. Peygamber ona karşı sadece; “*Ben adil olmazsam kim adil olur? Adil davranmazsam elbette kaybeder, hüsrân olurum!*” demiştir. (Bk. Müslim, “Zekât”, 142).

⁹¹⁹ Sünnet içtihadı o kadar değer vermiştir ki doğruyu bulmak için çaba harcıyıp yanılanlara dahi ödül vaat etmiştir: “*Hâkim, içtihat ederek doğruyu bulursa iki, hata ederse bir ecir alır.*” (Buhârî, “İ’tisâm”, 21).

⁹²⁰ Örneğin, Hz. Peygamber Mu’âz b. Cebel’i Yemen’e gönderirken aralarında geçen konuşmada, onun Allah’ın kitabında ve Resûlünün sünnetinde hükmü bulunmayan bir olayla karşılaştığında aklını kullanıp içtihat edeceğini söylemesi üzerine şöyle buyurmuştur: “*Allah’ın elçisinin gönderdiği elçiyi, Allah’ın elçisini hoşnut edecek şeyde başarılı kulan Allah’a hamdolsun!*” (Ebû Dâvûd, “Akziye”, 11).

⁹²¹ “*Resûlullah’ın yanına birbirleriyle davalık olan iki hasım gelince, orada bulunan ‘Amr b. el-‘Âs’a aralarında hüküm vermesini emreder. ‘Amr, ‘sen bunu yapmaya benden daha lâıykısın’ deyince, Resûlullah ‘öyle de olsa sen hüküm ver’ buyurur. ‘Amr ‘aralarında hüküm verirsem ne kazanacağım’ diye sorunca, Resûlullah şöyle buyurur: Aralarında hüküm verip doğruyu bulursan on, içtihat edip yanlış karar verirsen bir iyilik sevabı alırsın.*” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/511).

⁹²² Yavuz, *İslam’da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*, 68. Bu durumun en anlamlı kanıtlarından biri de Hz. Peygamberin şu sözüdür: “*İnsanlar doğru yaparlarsa ben de doğru yaparım, onlar haksızlık ederlerse ben de ederim’ diyerek karakersiz olmayın!*” (Tirmizî, “Birr”, 63). Hz. Ömer’in, vefatından sonra yeni halifeyi seçmekle görevlendirdiği kurulun sözcüsü Abdurrahman b. ‘Avf, çocuk yaştan itibaren Hz. Peygamberin yanında yetişen Hz. Ali’ye Kitap, Sünnet ve önceki iki halifenin uygulamasına uyması koşuluyla biat etmeyi teklif ettiğinde, Hz. Ali Kitap ve Sünnetten sonra kendi içtihadıyla hareket edeceğini söyleyerek özgür düşünen “karakterli insan” örneğini sergilemiştir. (Bk. Taberî, *Târîh*, 4/232, 233; Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 303).

⁹²³ Hz. Ali, Mısır valiliğine atadığı Mâlik b. el-Eşter’e gönderdiği görevlendirme yazısında ona, ihtiyaç sahiplerinin sorunlarını özgürce dile getirebilmeleri için yanında korumaları ve polislerinin bulunmadığı toplantılar düzenlemesini, sert ve kaba sözlere tahammül göstermesini emretmiştir. [Bk. Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü’l-belâğa*, drl. eş-Şerîf er-Radî, çev. Adnan Demircan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2006), 313, 314]. Bir keresinde, Hz. Ömer adamın biriyle bir konu hakkında tartışırken adam ona Allah’tan korkmasını söyler. Orada bulunanlardan biri, müminlerin emirine böyle bir söz söylenmemesi gerektiğini adama hatırlatınca Hz. Ömer şöyle der: “Bırak adamı konuşsun, ne güzel bir şey söylüyor! Biz yöneticilere bu sözü söylemezseniz sizde hayır yoktur, sizin bu sözünüzü dinleyip gereğini yapmazsak bizde hayır yoktur!” (Bk. İbnü’l-Cevzî, *Menâkıb*, 499, 500). Hz. Ömer, bir gün hutbede şöyle der: “Allah’a yeminle söylüyorum, bende bir kusur ve hata görürseniz onu söyleyin!” Bunun üzerine adamın biri kalkıp şöyle der: “Evet ey müminlerin emiri, sende iki kusur var: Strayla giydiğin iki giysin var ve iki katığı birlikte yiyorsun. Oysa insanlar bunları bulamıyorlar!” O günden sonra ölüncüye kadar Hz. Ömer’in ne iki giysisi olmuş, ne de iki katığı birlikte yemiştir. (Bk. İbnü’l-Cevzî, *Menâkıb*, 497).

politikaları açıktan eleştirebildiğini görmek mümkündür.⁹²⁴ Öte yandan, bu dönemde iktidarın karar alma süreçlerinde yoğun, etkili bir istişare sürecinin işlediği⁹²⁵ ve devlet politikaları belirlenirken yurttaşların düşüncelerini özgürce ifade ettikleri gözlemlenmektedir.

Yönetimin hilâfetten saltanata evrildiği Emevîler döneminde, siyasete ilişkin olmamak veya eyleme dönüşmemek koşuluyla göreceli olarak düşünce ve ifade özgürlüğünün korunduğu, muhalefete müsamaha edildiği söylenebilir.⁹²⁶ Bu dönemin düşünce ve ifade özgürlüğünün başta gelen göstergelerinden birisinin, farklı görüşlere ve düşünce zenginliğine yol veren *tevil*⁹²⁷ yöntemi olduğunu söylemek yanlış olmaz.⁹²⁸ Çeşitli etnik grupların İslam'a girmeye başladığı ve onların düşünce dünyalarının müslümanlarda yansımaları bulduğu bu dönemde, başta kelamcılar olmak üzere fıkıh, tefsir ve hadis bilginleri, müçtehitler ve yargıçlar siyasal iktidar tarafından çoğu zaman hiçbir baskıya maruz kalmadan görüş ve yorumlarında bağımsız ve özerk hareket edebiliyorlardı.⁹²⁹ Düşünce ve ifade özgürlüğünün alabildiğine önünü açan bu göreceli liberal ortam, sayısız müçtehit ve bilginin yetişmesine zemin hazırlamıştır.

⁹²⁴ Bir keresinde, Hz. Ömer hutbedeyken kimin kızı olursa olsun kadınların mehirlerinin 40 *ûkiyyeden* veya 400 dirhemden fazla olamayacağını, bu miktarı aşan parayı alıp hazineye koyacağını söyler. O sırada kadınların safında bulunan bir kadın kalkıp “senin bunu yapmaya hakkın yok” deyince, Hz. Ömer nedenini sorar. Bunun üzerine kadın yüce Allah’ın şu kavlini okur: “*Kadınlardan birine yükler dolusu mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın! İftira ederek ve açık bir günaha girerek mi onu alacaksınız!*” (en-Nisâ 4/20). Bunları işiten Hz. Ömer şöyle der: “Allah’ım, beni bağışla! Herkes Ömer’den daha fakih! Kadın doğruyu buldu, adam hata etti!” (Bk. İbnü’l-Cevzi, *Menâkıb*, 487, 488).

⁹²⁵ Karar alma süreçlerinde, İbn Abbâs gibi henüz on altı veya on yedi yaşında olan bir gencin dahi görüşüne başvuran Hz. Ömer, bilgili ihtiyar ve gençlerden oluşan bir danışma kurulu oluşturarak istişareyi kurumsal hale getirmiştir. (Bk. İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 692; Reşid Rızâ, *Hilâfe*, 35; Rayyis, *Nazariyyât*, 336; ‘Amâra, *Me‘alim*, 147-149).

⁹²⁶ Bk. Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 304; Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*, 249, 250. Mu‘âviye, bu durumu şöyle dile getirmiştir: “Yönetimi bizim elimizden almaya kalkışmadıkları sürece insanların konuşmalarına engel olmam.” (Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 5/28).

⁹²⁷ Sahih olan *tevil*; bir lafza, Kitap ve Sünnete uygun destekleyici bir delile dayanarak açık anlamı dışındaki ihtimali olan bir anlam yüklemektir. (Bk. Cürcânî, *Ta‘rifât*, 22).

⁹²⁸ Süleyman Uludağ, *İslam’da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2002), 45.

⁹²⁹ Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 311.

Abbâsîlerin, *Mihne* olayına⁹³⁰ kadar süren ilk çağında, hükümdarların kişiliklerine bağlı olarak değişse de siyasal alanı ilgilendiren bazı istisnalar dışında⁹³¹ düşünce ve ifade özgürlüğü büyük ölçüde korunmuş olduğundan bilim ve felsefede önemli gelişmeler olmuş, içtihat faaliyeti hız kesmeden devam etmiştir.⁹³² Fakat karşıt görüşlü İslam bilginlerinin, hicrî 3. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren düşünceleri ve ifadelerinden dolayı devlet yetkilileri tarafından kovuşturmaya uğradığı, *Mihnenin* “rövanşının alındığı” ve öteki düşüncelere karşı yasakların hüküm sürdüğü “karşı devrim”⁹³³ yıllarından itibaren bilimsel gelişmeler ve dinsel alandaki içtihat etkinliği görece yavaşlamaya başlamıştır.⁹³⁴

Toplumsal yaşamın doğal bir sonucu olarak, ifade özgürlüğünün elbette bir sınırı olmalıdır. Söz konusu sınırı belirleyen şey, korunan menfaate göre değişiklik gösteren sosyal, kültürel, etik veya siyasal normlardır. Sınırlamanın meşru amacı açısından bakıldığında ifade özgürlüğü, genel olarak devletin ve kamu yararının veya bireylerin kişisel haklarının korunması amacıyla, ölçülülük ilkesi ve demokratik toplum düzeninin gerekleri gözetilmek koşuluyla sınırlandırılabilir.⁹³⁵

Kur’ân ve Sünnet, kişisel hakların korunmasına yönelik olarak başkasıyla alay etmek, ona kötü lâkap takmak, gıybetini yapmak, onuruna dil uzatmak vb. davranışları yasaklamıştır.⁹³⁶ İslam hukuku, bireyin kişilik haklarını ve onurunu zedeleyen düşünce

⁹³⁰ *Mihne* olayı; döneminin en kudretli bilge imparatoru, sarayında hanedanın değişebileceğine dair özgür tartışmalar yapılan, düşünce özgürlüğünü ve akılcılığı savunan Mu‘tezile ekolüne bağlı Me‘mûn tarafından bilinmeyen bir nedenle Kur’ân’ın yaratılmış olduğunu kabul etmeyenlere karşı hicrî 218’de başlatılıp yaklaşık on dört yıl süren bir soruşturma ve tutuklama süreci, düşüncelerin ötekileştirildiği bir çeşit engizisyonudur. [Bk. Süyûtî, *Târîhu’l-hulefâ*, 489-493; ‘Amâra, *el-İslâm ve felsefetü’l-hukm*, 577; Bayram Çınar, *Din-Siyaset İlişkisi Açısından Me‘mûn Dönemi Mihnesi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 248-252, 306].

⁹³¹ Bk. ‘Amâra, *el-İslâm ve felsefetü’l-hukm*, 570, 573. Örneğin, Hârûn Reşid Mekke’de halka hitap ederken adamın biri kalkıp “*Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz Allah katında büyük bir nefret uyandırır*” (es-Saf 61/3) âyetini okuyunca ona yüz kırbaç vurulmasını emretmiştir. [Bk. Ahmed b. Muhammed İbn ‘Abdirabbih, *el-‘İkdü’l-ferîd*, thk. Müfîd Muhammed Kamîha (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1983), 1/51]. Kendisine sorulan bir soru üzerine, zorla alınmış biatin geçerli olmayacağına dair fetva veren İmam Mâlik’e yetmiş kırbaç vurulmuştur. (Bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/137). Yine, Heyssem b. ‘Adiyy adlı tarihçi, Abbâsîlerin atası sayılan Abbâs b. Abdülmuttalib hakkında yönetimin hoşuna gitmeyen bir şey söyleyince birkaç yıl hapis yatmıştır. (Bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/106).

⁹³² Bk. Emin, *Duha’l-İslâm*, 2/40-48.

⁹³³ Müttevekkil’in yönetime gelmesiyle başlayan karşı devrim öyle bir hale evrilmiştir ki Mu‘tezile ekolüne bağlı olanların adalet vasıfları düşürülüp yargıda şahitlik yapmaları engellenerek sivil haklarından mahrum edilmişlerdir. (Bk. ‘Amâra, *el-İslâm ve felsefetü’l-hukm*, 581, 582).

⁹³⁴ Bk. Emin, *Duha’l-İslâm*, 2/48.

⁹³⁵ Sunay, *İfade Hürriyeti*, 77-124.

⁹³⁶ Bk. el-Hucurât 49/11, 12; Buhârî, “İman”, 22; Müslim, “Birr”, 32;

açıklamalarını ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirmeyip bunlara *had* veya *ta'zîr*⁹³⁷ türünde cezalar öngörmüştür.⁹³⁸

İslam hukukunda, başkasına hakaret düşünce ve ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirilmemiştir. Çünkü insan onuru, kişiliğin ayrılmaz bir parçası olarak hukukun koruması altındadır. Buna bağlı olarak, insan onurunu zedeleyen, insanı toplum gözünde küçük düşüren, sosyal statüsünü örseleyen sözler veya yazılar ifade özgürlüğü kapsamına girmez. Bir insanın onurunu veya toplumsal statüsünü zedeleyen “pislik, fasık, kâfir, hırsız, hain, oğlancı, kahpenin çocuğu” vb. hakaret içeren ifadeleri sözlü veya yazılı olarak kullanmak hatta kaş, göz veya el işareti yapmak *ta'zîr* suçları kapsamında değerlendirilmiş ve yargıca bu konuda geniş bir takdir yetkisi verilmiştir.⁹³⁹ İslam hukukçularına göre, başkasının manevi kişiliğine zarar verecek ve onu küçük düşürecek biçimde açıklanan düşünce, cezaya ve yaptırıma konu olur.⁹⁴⁰

Özetlemek gerekirse, yüce Allah'ın yarattığı evrende tek sesliliğin yerine çok sesliliğin egemen olması örneğinde görüldüğü gibi, rasyonel bir varlık olarak her insanın düşüncesinin ideolojik dayatmadan, baskıdan ve yasaklamadan korunarak çoğulculuğun desteklenmesi, düşünsel zenginliğin, bilimsel gelişmenin, ekonomik gelişmişlik ve refahın garantisidir.⁹⁴¹ Yurttaşların düşünce ve ifade özgürlükleri konusunda yasaklama ve zorlamaya en son başvurması gereken, elinde örgütlü bir zorlama aygıtı bulunan iktidardır. Yasaklamanın ve şiddetin olduğu yerde iktidarın meşruluğundan söz edilemez.

5. İnsan Onuru

Yüce Allah, insana kendi ruhundan üfleyip can vererek onu hem maddi hem de manevi yönden değerli bir varlık olarak yaratmış olduğundan, insanın bütün haklarının ve özgürlüklerinin kaynağı, bu değerliliğin ayrılmaz bir özelliği olan onurudur. Ona bu

⁹³⁷ *Ta'zîr*: Allah veya kul hakkına karşı işlenmiş olup hakkında belirlenmiş bir *had* cezası olmayan suçlara verilen, miktarı ve uygulama keyfiyeti yöneticiye veya hâkime bırakılmış cezadır. Örneğin, haksız yere ve onurunu kırarak şekilde bir kişiye sözle veya fiille zarar vermek bu suç kapsamında değerlendirilir. [Bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 7/63; Tuncay Başoğlu, “Ta'zîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), 40/198].

⁹³⁸ Söz konusu cezalardan biri, iffetli bir kadının onurunu lekeleme anlamındaki *kazfın* karşılığı olan *had* cezasıdır: “*Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra dört şahit getirmeyenlere seksen değnek vurun ve artık onların şahitliğini ebediyyen kabul etmeyin!*” (en-Nûr 24/4).

⁹³⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, 7/64; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 6/112; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 4/65, 67, 72, 74, 75.

⁹⁴⁰ Serahsî, *Mebûsât*, 9/119.

⁹⁴¹ Yavuz, *İslam'da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*, 91, 92.

onuru bağışlayan, kendi suretinde yaratıp meleklerine “onurlandırma secdesi” ettiren bizzat yaratıcısıdır.⁹⁴² İnsanın onuru, onu *halife* yapan aşkın öz değerinden, akıl ve ahlâk sahibi olmasından kaynaklanır. Bu bakımdan insan onuru, hukuksal ve moral yönleri olan evrensel bir değerdir. Rengi, ırkı, cinsiyeti veya dilinden dolayı insanı küçümseyip ona kötü davranmak, kişilik haklarına saldırmak veya para kazanması için bir işte çalışmaya zorlamak vb. onur kırıcı davranışlar Kur’ân tarafından yasaklanmış eylemlerdir.⁹⁴³

Sünnette de insan onuru/’*irz*, can ve mal gibi dokunulmaz sayılmış, bir insanın onurunu kırarak, kişilik haklarını zedeleyecek söz ve davranışlar haram kılınmıştır.⁹⁴⁴ Hz. Peygamber, başta Veda Hutbesi olmak üzere, pek çok konuşmasında insan onuru ve kişilik haklarının saygın ve dokunulmaz olduğunu dile getirmiş,⁹⁴⁵ dönemin Cahiliye toplumuna yabancı olan “insan onuru” bilincini zihinlere yerleştirmeye çabalamıştır.⁹⁴⁶

⁹⁴² “Biz gerçekten insanoğlunu onur sahibi kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Onlara güzel rızıklar verdik. Onları, yaratıklarımızın pek çoğundan gerçekten üstün kıldık.” (el-İsrâ 17/70); “Ona şekil verdiğim ve ruhumdan üflediğim zaman hemen ona secde edin!” (el-Hicr 15/29); “Allah, Âdem’i kendi suretinde yarattı.” (Buhârî, “İstizân”, 1; Müslim, “Birr”, 115). Yahudilik ve Hristiyanlıkta olduğu gibi, İslam geleneğinde de var olan “insanın Tanrı’nın suretinde yaratılmış olması/*tzelem elohim/imago dei*” düşüncesi doğuştan gelen bir onur/*inherent dignity* anlayışını getirmiştir. [Bk. Asim Duran, “İnsan Onuruna İlişkin Farklı Perspektifler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 110-112].

⁹⁴³ “Ey inananlar, bir grup diğer bir grupta alay etmesin! Belki onlar kendilerinden daha iyidirler... Kendi kendinizi ayıplamayın, birbirinizi çirkin lâkaplarla çağırmayın! Ey inananlar, çoğu zandan kaçın! Çünkü zannın bazıları günahdır. Kusurlarınızı araştırmayın! Kiminiz ötekini arkasından çekiştirmesin! Sizden biri ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı?” (el-Hucurât 49/11, 12); “İnanan erkeklere ve kadınlara, yapmadıkları bir şeyden dolayı eziyet edenler elbette bir iftira ve apaçık bir günah yüklenmişlerdir.” (el-Ahzâb 33/58); “Dünya hayatının gelip geçici menfaatini elde etmek için namuslu kalmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın!” (en-Nûr 24/33). Âyetin tefsiri için bk. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 23/221, 222.

⁹⁴⁴ Örneğin, esirin bağlanarak oklara hedef yapılması, öldürülmesi veya kötü muamele görmesi, kişinin kölesini “kölem” diye çağırması, öldürülen düşmanın organlarının kesilip koparılması vb. insan onurunu ayaklar altına alan eylemler yasaklanmıştır. (Bk. Buhârî, “Mezâlim”, 30; Müslim, “Cihâd”, 3, “Elfâz”, 14; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 127).

⁹⁴⁵ “Ey insanlar! Bu gününüz, bu ayınız ve bu beldeniz nasıl haram/dokunulmaz ise Rabbinize kavuşuncaya kadar canlarınız, mallarınız ve onurlarınız da birbirinize öylece haramdır.” (Bk. Hamidullah, *Mecmû’atü’l-vesâik*, 361); “Ey Allah’ın kulları! Yüce Allah, kardeşinin onurunu/kişilik haklarını zedeleyen kişi dışında, diğerlerinden günahı kaldırmıştır. Gerçekten günah/haram olan o kişinin yaptığıdır.” (Bk. İbn Mâce, “Tıb”, 1).

⁹⁴⁶ Hz. Peygamber, zina ettiğini itiraf eden bir kişiye *recm* cezasını uygulatmıştı. O sırada ashabından birinin diğerine “yaptığı çirkin işi Allah’ın örtmüştüğü şu adama bak, nefsini yenemedi de köpek gibi recmedildi!” dediğini duydu. Onlara bir şey söylemedi. Bir süre sonra yolda ayaklarını dikmiş bir eşek leşi görünce “*filanca adamlar nerede?*” diye sordu. Adamlar gelince onlara şunu söyledi: “*İnin ve şu eşek leşinden yiye!*” Dediler ki ey Allah’ın peygamberi, bunu kim yer ki! Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “*Az önceki sözleri söyleyerek kardeşinizin onurunu zedelemeniz/kişilik haklarını ihlâl etmeniz bu leşi yemekten daha kötü bir şeydir!*” (Bk. Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 24).

Raşit Halifeler döneminde de Hz. Peygamberin insan onurunu merkeze alan uygulamaları devam etmiş; insanlık dışı davranışlar,⁹⁴⁷ her çeşit işkence, kötü muamele, aşağılama,⁹⁴⁸ özel hayatın ve mahremiyetin ihlâli,⁹⁴⁹ zorla çalıştırma⁹⁵⁰ vb. onur kırıcı eylemler yasaklanmış ve devletin temel görevlerinden biri olan yurttaşların onurlarıyla yaşayabilecekleri sosyo-ekonomik koşulların sağlanmasına çalışılmıştır.⁹⁵¹

Hanefiler ve bir grup Mâliki ve Hanbeli fakihî, bireysel dokunulmazlığın/*ismet*, kişinin özünde var olan doğuştan sahip olduğu insanlık onurundan kaynaklandığını kabul ederek ontolojik temelli *de jure* bir yaklaşım sergilemişlerdir. Şâfîlerin öncülük ettiği diğer bazı fakihler ise dönemin yaygın savaş halini esas alıp *de facto* bir yaklaşımla dokunulmazlığın sonradan kazanılmış olan bir moral değer olarak kişinin müslüman olması veya müslümanların himayesine girmesinden kaynaklandığını söylemişlerdir.⁹⁵²

⁹⁴⁷ Yemâme valisinin, Hz. Peygamberi hicveden şarkılar söyleyen bir kadının elini kesip ön dişlerinden ikisini sökerek cezalandırdığını haber alan Hz. Ebû Bekir, ona insanlara bu şekilde işkence yapmamasını emretmiştir. (Bk. Taberî, *Târîh*, 3/342). Şam patriğinin kesik başı kendisine gönderilmesi hoşuna gitmeyen Hz. Ebû Bekir şöyle söylemiştir: “Perslerin ve Romalıların yaptığını mı yapıyorlar! Bundan böyle bana hiçbir kesik baş gönderilmesin, yazıyla bildirilmesi yeterli!” (Bk. Süyûtî, *Târîhu 'l-hulefâ*, 195).

⁹⁴⁸ Bir keresinde, adamın biri ağlayarak Hz. Ömer'e gelip der ki ey müminlerin emiri, ben şarap içtiğim için vali Ebû Mûsâ beni dövdü, onurumu kırdı ve beni şehirde dolaştırıp insanların benimle oturup kalkmalarını yasakladı. Bunun üzerine ben de kılıcımı alıp onu öldürmeyi veya beni tanınmadığım bir şehre göndermen için sana gelmeyi ya da müşriklerin ülkesine kaçıp gitmeyi düşündüm.” Adamı dinleyen Hz. Ömer ağlamaya başlar ve “senin müşriklerin ülkesine gitmeni asla istemem, ben de Cahiliye döneminde çok şarap içenlerden biriydim” dedikten sonra valisine şu talimatı gönderir: “Filanca kişi bana gelip şöyle şöyle dedi. Talimatımı aldığı anda hemen halka onunla ilişkilerini kesmeyip arkadaşlık etmelerini emret, tövbe ederse şahitliğini kabul et!” Sonra Hz. Ömer, gelen adama elbise verip giydirir ve 200 dirhem para verir. (Bk. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, 449).

⁹⁴⁹ Gece yarısına doğru Medine çarşısı civarında bir grup yolcunun konakladığını gören Hz. Ömer, hırsızların zarar vermemesi için Abdurrahman b. 'Avf'ı yanına alıp onları yakın bir yerden gözlerken adamların şarap içtiklerine tanık olur. Sabah olduğunda reislerine der ki ey filanca, sen ve arkadaşların dün gece şarap içiyordunuz! Adam der ki nereden biliyorsun ey müminlerin emiri? Hz. Ömer bizzat kendisinin gördüğünü söyleyince adam der ki Allah sana tecessüsü (insanların özel hayatını araştırmayı, mahremiyetlerini ihlâl etmeyi) yasaklamadı mı? Bunun üzerine Hz. Ömer onları cezalandırmaktan vazgeçer. (Bk. Taberî, *Târîh*, 4/205). “Tecessüs” için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/407.

⁹⁵⁰ Valilerinden birinin, düşüp ölmekten korktuğunu söylemesine rağmen derinliğini ölçmesi için zorla bir vadiye indirdiği adamın öldüğünü haber alan Hz. Ömer valiye şöyle yazar: “Benden sonra âdet olmasından endişe etmeseydim boynunu vururdum, hemen ölen adamın diyetini öde! Bir daha seni asla göreve getirmeyeceğim.” (Bk. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, 332).

⁹⁵¹ Hz. Ömer bu hususta şöyle söylemiştir: “Vallahi ömrüm olursa San'â dağındaki çobanın (veya evindeki müslümanın) devlet malındaki payı, onu almak için yorulmasına gerek kalmadan olduğu yerde ve hiçbir şekilde yüzü kızarmadan ona ulaşacaktır.” (Bk. Taberî, *Târîh*, 4/216; İbn Zenceveyh, *Emvâl*, 480; Tantâvî - Tantâvî, *Ahbâru 'Umer*, 97).

⁹⁵² Bk. Recep Şentürk, “İsmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2001), 23/137. Şentürk, “Haklar Sosyolojisi”, 19. Serahsî, Allah'ın bahsettiği akıl ve hukuksal kişilik/*zimm*et sayesinde insanın onur sahibi olduğunu ve bununla doğuştan dokunulmazlığa, özgürlüğe ve mülkiyete hak kazandığını belirtmektedir. (Bk. Serahsî, *Usûl*, 2/334).

İkinci görüşü savunanlar “insan” olmayı dokunulmazlığın temeli olarak görmeseler de İslam ülkesinde yaşayanların veya tüccar ve elçi gibi barış halinde olan gayrimüslimlerin kişisel dokunulmazlıklarını ve temel haklarını kabul etmişlerdir.⁹⁵³

İslam hukukçuları, insanın maddi ve manevi kişilik haklarını hedef alıp *ismetini* ihlâl eden her çeşit sözlü veya fiilî saldırı için “ölçülülük” ilkesini gözeterek farklı cezalar öngörmüş⁹⁵⁴ ve genelde idarenin, özelde ise siyasal otoritenin insanlık onurunu örseleyecek eylemlerde bulunmasını uygun görmemişlerdir.⁹⁵⁵ Hristiyanlık teolojisinde, günah işleyen kişinin dokunulmazlığını kaybedeceği görüşü yaygın olduğu halde,⁹⁵⁶ İslam’a göre günah işlemek kişilik haklarını ve dokunulmazlığı ortadan kaldırmaz.⁹⁵⁷

Aslında, bir kişiye insanlık onuruna yaraşmayan davranışlarda bulunanlar sadece onun kişilik haklarına zarar vermiş olmazlar, aynı zamanda onunla ortak paydaları olan kendi onurlarını da zedelemiş olurlar. Bu bağlamda hatırlatılması gereken hususlardan biri de insan onuruna yaraşır başka yöntemler varken, kişinin kesin bir delil olmaksızın ellerinin kelepçelenip uygunsuz saatlerde gözaltına alınması, tutuklanması veya uzun süre hapiste tutulmasının yurttaşların kişilik haklarını zedeleyici ve onur kırıcı bir eylem olduğudur. Siyasal otoritenin bu türden uygulamalara engel olması ve temel hakların özünü oluşturan insanlık onurunu koruyacak tedbirleri alması meşruluğunun başta gelen teminatlarından biridir.

⁹⁵³ Şentürk, “Haklar Sosyolojisi”, 19.

⁹⁵⁴ Bk. Merginânî, *Hidâye*, 8/72-109; İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in, bir yara iz bırakmadan iyileşmiş olsa bile çektiği acıdan dolayı mağdura manevi tazminat ödenmesini gerekli görmeleri de insanlık onurunu öncelikle göstermektedir. (Bk. Serahsî, *Mebûsât*, 26/81; Merginânî, *Hidâye*, 8/95, 97, 98). Ömer b. Abdülaziz, önceki bir hükümdar tarafından arazisi gaspedilen Yemenli bir adamın mülkünü iade ettirip bu haksız eylemden dolayı onuru kırıldığı ve dokunulmazlık hakları ihlâl edildiği için ona manevi tazminat ödenmesini emretmiştir. [Bk. Vecdi Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim: Divan-ı Mezalim* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 129].

⁹⁵⁵ Örneğin, Ebû Hanîfe malını akılsızca saçıp savuran ergen, akıl sahibi ve hür bir insanın tam tasarruf ehliyetine kısıtlama/*hacr* getirilmesini, insanlık onurunun zedeleneceği gerekçesiyle kabul etmemiştir. (Bk. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 9/260, 261). Yine, Ebû Yûsuf bazı kamu görevlilerinin yükümlü oldukları vergiden daha fazlasını alabilmek için mükellefleri döverek, güneşte bekleterek veya boyunlarına taş bağlayarak onlara işkence yapmalarının Allah’ın yasakladığı bir terör/fesat eylemi olduğunu söyleyip zulme yol açmamak için Hârûn Reşîd’e vergi toplamada *iltizâm* yöntemini bırakmasını öğütlemiştir. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 105).

⁹⁵⁶ Nihat Bulut, “Eski Yunan’dan Aydınlanma Çağına İnsan Onuru Kavramının Gelişimine Genel Bir Bakış”, *EÜHFD* 12/3-4 (2008), 6.

⁹⁵⁷ Hz. Peygamber, kendisine ceza uygulanan sarhoş bir adama “Allah seni rezil etsin” diyerek kişilik haklarını ihlâl edenlere şöyle söylemiştir: “Öyle söylemeyin, ona karşı şeytana yardımcı olmayın!” (Buhârî, “Hudûd”, 4).

6. Soyun Korunarak Sürdürülmesi Hakkı

Korunması gereken temel bir hak olan soyun veya neslin sürdürülmesi hakkı, tüm canlıların doğasında ortaklaşa var olan soylarını sürdürme çabasının insandaki hukuksal yansımasıdır. Akıl sahibi bir varlık olarak insanoğlu, yeryüzünde Allah'ın kendisine verdiği hilâfet görevini yerine getirebilmek için nesebini koruyarak, yani genetik özelliklerini bir sonraki nesle meşru yoldan aktararak soyunu sürdürmek zorundadır.

Devletin unsurlarından biri olan halkın varlığı, insanların evlenip soy birliğinin doğal bir sonucu olan üst kimliği, yani kültürel ve siyasal aidiyet duygusunu oluşturan aileyi kurarak soylarını kişilikli ve mutlu çocuklarla sürdürmelerine bağlıdır.⁹⁵⁸ Evlenme çağına girmiş gençlerin, cinsel ihtiyaçlarını meşru yoldan karşılayabilmeleri için gereken önlemlerin alınması, yasak ilişkileri engelleyecek caydırıcı cezaların getirilmesi, pozitif edim olarak siyasal iktidarın öncelikli görevlerinden biridir.⁹⁵⁹

Sosyal bir varlık olan insanın, hiçbir kural tanımaksızın soyunu sürdürmesi düşünülemeyeceği için evlilik dışı ilişkiyi ve ona zemin hazırlayan eylemleri yasaklayıp cezalandıran İslam,⁹⁶⁰ tarafların karşılıklı olarak haklarını koruyan “nikâh” akdini ve dolayısıyla da bir ailenin kurulmasını gerekli kılmıştır.⁹⁶¹ İlahi vahiy, Cahiliye döneminde yaygın olup soyun karışmasına yol açan “evlat edinme” uygulamasını da kaldırmıştır.⁹⁶²

⁹⁵⁸ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/256, 261, 263; İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'*, 1/52-55. Toplumsal birliği ve bütünlüşmeyi sağlayan beş nedenden ikisinin nesep ve hısımlık bağı olduğunu belirtip devletin oluşması ve devamlılığında ailenin önemini vurgulayan Mâverdî, soy bağının birleşmeyi ve yardımlaşmayı sağlayıcı bir rol oynadığını söylemektedir. (Bk. Mâverdî, *Edeb*, 239, 241; Mâverdî, *Hâvî*, 9/3, 4).

⁹⁵⁹ Bk. Platon, *Yasalar*, 181 (IV.721b). Pek çok anayasada ve uluslararası hak bildirgesinde (bk. İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi 16. madde) olduğu gibi, T.C. Anayasası'nın ailenin korunmasına ilişkin 41. maddesinde de negatif ve pozitif statü hakları kapsamında ailenin kurulması ve korunarak sürdürülmesi hakkının önemine vurgu yapılmaktadır: “Aile, Türk toplumunun temelidir ve eşler arasında eşitliğe dayanır. Devlet, ailenin huzur ve refahı ile özellikle ananın ve çocukların korunması ve aile planlamasının öğretimi ile uygulanmasını sağlamak için gerekli tedbirleri alır, teşkilatı kurar.”

⁹⁶⁰ “Zinaya yaklaşmayın!” (el-İsrâ 17/32); “Zina eden erkeğe ve kadına yüzer değnek vurun!” (en-Nûr 24/2); “Onlar ki Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymazlar ve zina etmezler.” (el-Furkân 25/68).

⁹⁶¹ “Size helâl olan ve hoşunuza giden kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. Onlar arasında adaleti yerine getirememekten korkarsanız bir kadınla evlenin!” (en-Nisâ 4/3); “Aranızdaki bekârları, köle ve cariyelerinizden iyi olanları evlendirin!” (en-Nûr 24/32). Son âyet, malı mülkü olmayan fakirlerin evlendirilmesi gerektiğini, onun ve ailesinin geçiminin Allah'a, yani toplumu temsil eden kamu otoritesine ait olduğunu göstermektedir. (Bk. İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 395).

⁹⁶² “Allah bir adamın içinde iki kalp yaratmadığı gibi, ‘zihâr’ yaptığımız eşlerinizi de anneleriniz saymadı ve evlatlıklarınızı da öz oğullarınız olarak tanımadı. Bunlar sizin ağızlarınıza gelip söylediğiniz sözlerdir. Allah ise gerçeği söyler ve doğru yola O eriştirir. Onları babalarına nispet ederek çağırın! Allah katında en doğrusu budur. Babalarının kim olduğunu bilmiyorsanız onları din kardeşiniz ve velisi olduğunuz kişiler kabul edin.” (el-Ahzâb 33/4, 5). Ayrıntılı bilgi için bk. Serahsî, *Mebûsât*, 4/200, 201).

H. Peygamber her fırsatta evlenmenin önemini vurgulamış, bekârlığı ise yermiştir.⁹⁶³ Eşlerin karşılıksız sevgi yanında, dinî ve hukuki bir bağla da birbirlerine bağlı oldukları bir birlik konumundaki aile kurumu Sünnet tarafından önemsenerek desteklenmiş,⁹⁶⁴ evlenmek olabildiğince kolaylaştırılmış⁹⁶⁵ ve soyların bilinmesi istenmiştir⁹⁶⁶ ki bu da soy kayıtlarının tutulması gerektiği anlamına gelmektedir.

Raşit Halifeler döneminde, ailenin korunması ve evlilik dışı ilişkinin önlenmesi bağlamında H. Ömer'in ilgi çekici bir uygulaması öne çıkmaktadır. Savaşta olan eşlerinden uzun süre ayrı kalan kadınların cinsel ihtiyaçları gözetilerek ayrılık süresi en fazla altı ay olarak sınırlandırılmış, böylece kadınların meşru olmayan bir ilişkiye girip ailelerinin dağılmasına ve soyların bozulmasına engel olunmaya çalışılmıştır.⁹⁶⁷

Soyun kutsal evlilik bağıyla korunarak sürdürülmesi, toplumun çekirdeğini oluşturan aile kurumunun ayakta kalmasının ve akrabalık ilişkilerinin bozulmadan yürümesinin güvencesidir. Bu yüzden, İslam hukukunda soyun korunması *zarûriyyât* kapsamında değerlendirilerek⁹⁶⁸ nikâh sözleşmesi ayrıntılı kurallara bağlanmış,⁹⁶⁹ zina ya da evlilik dışı ilişki ise ağır cezalarla karşılanmıştır.⁹⁷⁰

İslam hukuku, bir tür soy ilişkisi olan nesebin sübutunu, nikâhın veya evlilik bağının varlığına bağlamıştır.⁹⁷¹ Evlilik bağı olmaksızın da soyun sürdürülmesi mümkün

⁹⁶³ “*Ey gençler, sizden evlenmeye gücü yetenler (evliliğin masraflarını karşılayabilecek olanlar) evlensin!*” (Buhârî, “Nikâh”, 2); “*En kötüleriniz bekâr olanlarınızdır.*” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/530).

⁹⁶⁴ “*Bizim için kamu görevi yapan kişinin eşi yoksa evlensin, hizmetçisi yoksa hizmetçi, evi yoksa ev, bineği yoksa binek edinsin.*” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/37).

⁹⁶⁵ “*H. Peygamber, bir adamı ezberindeki sureler karşılığında bir kadınla nikâhladı.*” (Nesâî, “Nikâh”, 1); “*H. Peygamber, iki sandalet karşılığında bir kadının nikâhını onayladı.*” (Tirmizî, “Nikâh”, 22).

⁹⁶⁶ “*Akrabalarınızı gözetmenizi sağlayacak şekilde soylarınızı öğrenin!*” (Tirmizî, “Bir”, 49).

⁹⁶⁷ Gece yaptığı kolluk gezilerinden birinde, kocasından uzun süre ayrı kalan bir kadının cinsel duygularını anlatan şiirini işiten H. Ömer, hemen gidip kızı H. Hafsa'ya bir kadının cinsel yönden kocasından ne kadar süre ayrı kalabileceğini sorar. O da bu sürenin en fazla altı ay olduğunu söyleyince söz konusu kararı alır. (Bk. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, 351).

⁹⁶⁸ İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim ed-Dîb (Katar: y.y., H. 1399), 904, 905; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/209; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 4/388; İbn 'Âşûr, *Mekâsîd*, 138, 139, 271.

⁹⁶⁹ Bk. Şâfi'î, *Ümm*, 5/3-36; Ebu'l-Kâsim Ömer b. el-Huseyn el-Hirakî, *Metnü'l-Hirakî* (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1993), 99-105; Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer el-Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, thk. Kamîl Muhammed Muhammed 'Uveyza (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 145-151; Şemsüddin Muhammed 'Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhu'l-kebir* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), 214-229.

⁹⁷⁰ Bk. Şâfi'î, *Ümm*, 6/133-135; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/255; Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, 195-197.

⁹⁷¹ Serahsî, *Mebûsût*, 4/193; Mergînânî, *Hidâye*, 3/353, 358; İbn 'Âşûr, *Mekâsîd*, 283. Mâverdi, H. Peygamberin amcaları olan Ebû Tâlib ve Abbâs'ın soyundan gelenlerin neseplerinin kayıt altına alınarak bir takım haklarının kaybolmasını önleme işini, özel bir temsilcilik olan *nikâbet* yetkilisinin görevleri arasında saymış olmasına rağmen, buna kanıt olarak naklettiği hadiste ayrıcalıklı özel bir

olmakla birlikte, bu durumda gayrimeşru ilişkiden doğacak çocukların soy bağları ortadan kalkar, akrabalık ilişkileri büyük zarar görür ve herkes birbirine yabancılaşır. Diğer yandan, soy bağının karışması evlenme engeli olan kişilerin bilmeden birbirleriyle evlenmelerine, bu da telafisi güç maddi-manevi toplumsal sorunlara yol açar.⁹⁷²

İslam, ailenin güçlendirilip korunmasına ilişkin olarak aile içi anlaşmazlıklarda sürdürülebilir evliliklerin kurtarılabilmesi için arabulucu hakemlik kurumunu öngörmüş ve sonuçları bakımından uzlaşmanın daha iyi olacağını taraflara tavsiye etmiştir.⁹⁷³

Örgütlenmiş toplumu deyimleyen devletin varlığı, onun çekirdeğini oluşturan sağlıklı bir aile yapısına bağlı olduğundan bütün siyasal yönetimlerin öncelikli görevlerinden biri bunu sağlamaktır. Toplum ile aile arasında, var olma ve varlığını sürdürme açısından hayati bir ilişki bulunduğundan, toplumun eli ayağı konumundaki devlet aygıtı ve onu yöneten siyasal otorite, sağlıklı ailenin kurulması ve sürekliliği için bütün önlemleri almalıdır. Ailenin kurulması bağlamında, gençlerin evlenebilmeleri için gerekli sosyo-ekonomik koşulların sağlanması, boşanmaların olabildiğince önüne geçilebilmesi ve evliliklerin sürdürülebilmesi için de içerikleri Türk-İslam aile yapısına uygun olmayan her çeşit medya programının etkin bir şekilde denetlenerek gerektiğinde caydırıcı cezaların ve yaptırımların uygulanması iktidarın meşruiyetinin güvencesidir.⁹⁷⁴

soyun değil, bütün müslümanların soylarının kastedildiğini ne yazık ki dikkate almamıştır. (Bk. Mâverdi, *Ahkâm*, 121, 122).

⁹⁷² Serahsî, *Mebûsât*, 4/193; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/187; Saffet Köse, "Nikâh: Hak ve Değer Bağlamında Fikhî Bir Analiz", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 17. Evlenme engellerine ilişkin geniş bilgi için bk. H. İbrahim Acar, *İslam Aile Hukuku* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 62-71. Soy bağının karışması, babanın cinsel ilişkiye girdiği bir kadınla oğulun evlenmesi gibi, Allah'ın haram kıldığı (en-Nisâ 4/22) bir eyleme veya doğacak çocuk açısından miras, velâyet, nafaka vb. hakların işlevsiz kalmasına yol açabilir.

⁹⁷³ "Aralarında anlaşamamalarından endişe duyarsanız erkek tarafından bir hakem ve kadın tarafından bir hakem gönderin! Aralarını düzeltmek isterlense Allah onların arasını bulur... Bir kadın, kocasının geçimsizliğinden veya kendisinden yüzçevirmesinden korkarsa aralarını düzeltip uzlaşmalarında bir sakınca yoktur. Uzlaşmak daha iyidir." (en-Nisâ 4/35, 128).

⁹⁷⁴ Bk. Nuriye Çelik, "Televizyon Dizilerinde Aile Temsilleri: Karşılaştırmalı Bir Analiz", *Uluslararası Aile Sempozyumu: Aile Kurumunun Bekasına Yönelik Çağdaş Fırsatlar/Tehtitler Bildiriler Kitabı Cilt 1*, ed. Emrah Dindi vd. (Samsun: Sinop Üniversitesi Yayını, 2020), 406-411.

7. Akıl Sağlığının Korunması Hakkı

Aklın ne olduğu üzerinde her ne kadar bir uzlaşma olmasa da⁹⁷⁵ işlevi konusunda filozofların ve bilginlerin görüşü neredeyse ortaktır. Buna göre, akıl; hakikat bilgisine ulaşmayı, iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırmayı, böylece arzulara uymayı engelleyip kötü akıbetten kurtulmayı sağlayan ve insanı diğer canlılardan üstün kılan bilme yetisidir.⁹⁷⁶

Akıl sağlığı; kişinin, kendisine yararlı veya zararlı olan şeyleri ayırt edebilmesi, sağlıklı düşünebilmesi ve eylemlerinin sonuçlarını öngörebilmesi durumunu anlatır. Akıl sağlığı bozulan ve doğru düşünme yetileri işlevsiz kalan bir kişi doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, yararlıyı zararlıdan ayıramaz ve bu yüzden yaptığı eylemin sonucunu kestiremeyip kendisine zarar verir.

İlahi vahiy, insanları pek çok kez aklını kullanıp düşünmeye çağırmakta,⁹⁷⁷ hakikati görmek için kendilerine bahşedilmiş akıllı kullanmayanların sağır, dilsiz, kör ve dünyada yaşayan canlıların en kötüsü olduklarını bildirmektedir.⁹⁷⁸ Diğer yandan, Kur'ân zorunlu maslahatlardan biri olan aklın korunmasında mefseleti önleme amacıyla kişinin temyiz gücünü bozan içkiyi de yasaklamaktadır.⁹⁷⁹

⁹⁷⁵ Cüveynî'nin de itiraf ettiği gibi, aklın mahiyetini kavramak kolay bir iş değildir. Ona göre, akıl; "bilgiye ulaşmayı sağlayan ancak bilgi türünden olmayan garîze" olarak tarif eden büyük sûfi Hâris b. Esed el-Muhâsibî'den başka doğru tanımlayan olmamıştır. (Bk. Cüveynî, *Burhân*, 112). Aristo ise aklın tanımını yapmak yerine onun tanrısal bir şey olduğunu, akla uygun yaşamın tanrısal bir yaşam olacağını ve insanı gerçek anlamda "iyi" yapan şeyin akıl olduğunu söylemiştir. [Bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 227 (X. 1178a)].

⁹⁷⁶ Bk. Mâverdî, *Edeb*, 42, 43; Cüveynî, *Burhân*, 111, 112, 136; Gazzâlî, *İhyâ*, 1/86; İbnü'l-Cevzî, *Minhâcü'l-kâsîdîn*, 1/81; İbnü'l-Hümâm, *Müsâvera*, 90, 91. Platon'a göre, akıl/*nous* ile yasa/*nomos* sözcükleri etimolojik olarak ilişkilidir. [Bk. Platon, *Yasalar*, 36 (XII.957c)]. "Akıl" sözcüğünün türediği Arapça '*akl*' kökü bağlamak, engellemek anlamına gelmektedir. Buna göre akıl, devenin ürktüğünde kalkıp kaçmasını engellemek için ön ayaklarına bağlanan köstek ipi gibi, insanın kötü arzularına uymasına engel olur. Bu anlamda akıl tıpkı bir yasa gibi işlev görür, toplumsal ortak yarar doğrultusunda kişiyi sınırlar. İnsanların çoğu, akılları yerine arzularına uyduğundan yasaya gereksinim duyulmuştur. Herkes aklını kullanabilmiş olsaydı yasaya da ihtiyaç kalmazdı. (Bk. Mâverdî, *Edeb*, 44).

⁹⁷⁷ "İşte, Allah belki aklınızı kullanırsınız diye âyetlerini size böyle açıklıyor." (el-Bakara 2/242); "Aklınızı kullanıyorsanız, biz size âyetleri açıkladık." (Âl-i İmrân 3/118).

⁹⁷⁸ "İnkârcular, çobanın bağırıp çağırmasını duyduğu halde mânâsını anlamayan hayvanlara benzerler. Onlar sağır, dilsiz ve kördürler. Onlar akıllarını kullanmazlar." (el-Bakara 2/171); "Allah katında, yeryüzünde yürüyen canlıların en kötüsü elbette akıllarını kullanmayan sağır ve dilsizlerdir." (el-Enfâl 8/22); "Onların arasında seni dinleyenler de var. Fakat akıllarını kullanmadıkları halde sağırlara sen mi duyuracaksın?" (Yûnus 10/42).

⁹⁷⁹ "Şeytan, kumar ve içkiyle aranıza düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık bunları bırakacak mısınız?" (el-Mâide 5/91).

Akıl yetisini sorumluluğun esaslarından biri olarak kabul eden Sünnet⁹⁸⁰ akli örtüp onu işlevsiz bırakan içkinin yanında, aynı etkiyi yapan her çeşit maddenin kullanılmasını yasaklayarak bu suçları cezalandırma yoluna gitmiş⁹⁸¹ ve Hz. Peygamber, içkiyle ilgisi olan pek çok kimseye lânet etmiştir.⁹⁸²

Raşit Halifeler döneminde ise Hz. Ömer, görevinin son yıllarında yaygınlaşan içki içme ve sarhoş olma suçlarını önleyebilmek ve cezanın caydırıcı olmasını sağlamak amacıyla olsa gerek önceden kırk değnek olan cezayı, yaptığı istişareler sonucunda aldığı bir kararla seksene çıkarmıştır.⁹⁸³

Her ne kadar modern hukukta sağlık hakkı kapsamında yer alan akıl sağlığının korunması hakkı, ikinci kuşak haklardan sayılan pozitif statü hakları içinde incelense de⁹⁸⁴ İslam hukukunda birinci kuşak hakları deyimleyen *zarûriyyât* bağlamında ele alınmıştır. Hukuk sisteminin koruduğu temel değerlerden biri olarak akıl sağlığı, doğru düşünebilme gücünü geliştirecek tedbirlerin alınması anlamında maslahatın sağlanması ve geçici veya kalıcı akıl kusuruna yol açan maddelerin yasaklanıp bunları kullananların veya ticaretini yapanların cezalandırılması anlamında mefsedetin önlenmesi şeklinde devlet tarafından pozitif statü hakları bağlamında korunan bir değerdir.

Bireyin akıl sağlığının korunması, aynı zamanda toplum sağlığının korunması anlamına geldiğinden ve İslam hukukunda mefsedeti önlemek öncelikli olduğundan, aklın temel işlevi olan sağlıklı düşünme ve anlama yetilerinin alkol veya uyuşturucu madde kullanımı nedeniyle kusurlu hale gelmesini engellemek için önlemler alınmıştır.⁹⁸⁵ Hukuki sorumluluğun temel şartlarından biri, yasa koyucunun hitabını anlayacak şekilde temyiz gücüne ve tam bir akla sahip olmaktır.⁹⁸⁶ Özelde üzümde elde edilen şarap,

⁹⁸⁰ “Uyanıncaya kadar uykuda olandan, ergen oluncaya kadar çocuktan ve akli başına gelinceye kadar bunaktan sorumluluk kaldırılmıştır.” (Tirmizî, “Hudûd”, 1).

⁹⁸¹ “Sarhoş eden her içecek haramdır.” (Müslim, “Eşribe”, 67); “İçki içme, çünkü o her kötülüğün anahtarıdır!” (İbn Mâce, “Eşribe”, 1); “Hz. Peygambere içki içmiş bir adam getirilince ona iki hurma dalıyla yaklaşık kırk defa vurdu.” (Müslim, “Hudûd”, 35).

⁹⁸² “Allah içkiye, onu içene, sunana, satana, satın alana, (üzümünü) sıkana, sıktırana, taşıyana ve taşıtılana lânet etsin!” (Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 2).

⁹⁸³ Bk. Buhârî, “Hudûd”, 4; Müslim, “Hudûd”, 35-38.

⁹⁸⁴ Özgür Temiz, “Türk Hukukunda Bir Temel Hak Olarak Sağlık Hakkı”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 69/1 (2014), 168.

⁹⁸⁵ İbn ‘Âşûr, *Mekâsîd*, 137, 138.

⁹⁸⁶ Cüveynî, *Burhân*, 105, 106; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Katar: İdâratü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1984), 189; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 1/180.

genelde ise kişinin temyiz gücünü kısmen veya tamamen ortadan kaldırıp aklını örten her türden uyuşturucu madde *hamr*⁹⁸⁷ sözcüğü kapsamında değerlendirilerek⁹⁸⁸ bunları kullananlar için *had* veya *ta'zîr* cezaları öngörülmüştür.⁹⁸⁹

Alkol ve özellikle de uyuşturucu madde kullanımı nedeniyle çok sayıda ailenin darmadağın olduğu ve insanların tarifi imkânsız acılar çektiği günümüzde, toplumun vekili konumundaki siyasal iktidarın çok büyük bir sorumluluğu bulunmaktadır. Günden güne artan uyuşturucu kullanımı ve ticaretinin önlenmesi için gerekli olan tedbirler alınarak toplumu birey ve aile ölçeğinde ivedilikle bilinçlendirecek politikalar oluşturulmalı, ücretsiz rehabilite merkezleri yaygınlaştırılıp geleceği inşa edecek olan gençler bu tuzaktan kurtarılmalıdır.

Akıl sağlığının korunması hakkı her ne kadar pozitif statü hakları kapsamında incelenirse de negatif boyutu da gözardı edilmemelidir. Hukuk tarafından korunan bir değer olan akıl sağlığı, beden bütünlüğü kadar önemli olduğundan onu bozacak faaliyetlerin siyasal iktidar tarafından yapılmaması veya başkaları eliyle yapılmasına izin verilmemesi devletin negatif statü haklarına ilişkin bir edim niteliği taşır.⁹⁹⁰

C. ORTAK YARAR

Topluluğun paylaşılan çıkarlarını anlatan ve geniş anlamıyla “ortak yarar”, dar anlamıyla “kamu yararı” olarak kullanılan kavram, tek tek bireylerin kendi başlarına elde edemeyecekleri ve ancak ortak bir yönetim veya kurulu düzen altında elde edilebilecek

⁹⁸⁷ Sözcüğün türemiş olduğu “hmr” kökü; örtmek, karışmak, mayalanmak, bulandırmak, özelliğini bozmak vb. anlamlara gelir. (Bk. İbn Manzûr, “hmr”, 4/254-256). Akli uyuşturan her şeyin *hamr* kategorisinde olduğunu söyleyen Serahsî, Cahiliye döneminde de içki içmeyen birisi olarak Ca'fer b. Ebî Tâlib'in şöyle dediğini nakletmektedir: “Akıllı olan kişi aklını daha da güçlendirmeye çalışır. Ben, aklımı giderecek bir şeyi asla içmem!” (Serahsî, *Mabsût*, 24/3, 4).

⁹⁸⁸ Bk. Buhârî, “Tefsir el-Mâide”, 10; Serahsî, *Mabsût*, 24/4, 5; Şîrâzî, *Mühezzeb*, 5/454; İbrahim Kâfi Dönmez, “Sarhoşluk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2009), 36/142, 143.

⁹⁸⁹ Ramlî'nin ifadesine göre, akli örtüp fonksiyonlarını işlevsiz hale getiren afyon, morfin, esrar gibi uyuşturucu maddeleri kullananlara *had* yerine caydırıcı *ta'zîr* cezaları verilmesi gerekir. (Bk. Ramlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 8/12).

⁹⁹⁰ Örneğin, hukukun koruduğu mülkiyet hakkı çerçevesinde düşünülecek olursa, bireyin alışverişinde sağlıklı karar verebilmesi ve ekonomik açıdan kendisine zarar verebilecek işlemleri yapmaması için, akıl üzerinde içki ve uyuşturucuyla benzer etkileri olan, piyasacı Kapitalizmin potansiyel tüketici yaratıp ihtiyaç üretme amacıyla kurguladığı yanıltıcı ve arzuları kamçılayıcı ürün reklamlarından yurttaşların olabildiğince korunması gerekmektedir.

olan, bireysel çıkardan farklı ve onun üstünde olan yararlar kümesidir.⁹⁹¹ Çatışan bireysel çıkarların varlığı nedeniyle, ortak yarar özel çıkarlardan hareketle belirlenemez. Düzenin ve yönetimin asıl ve en değerli amacı ortak iyiye ulaşmayı sağlamaktır. Kamu yararını artıran politikalar ancak kamusal insanın kolektif refahının bilincinde olup çıkar gütmeyen yöneticiler eliyle uygulanabilir.⁹⁹²

Kur’ân, şeriatın gayesini “kulları dünya ve ahiret mutluluğuna kavuşturmak” olarak açıklayıp⁹⁹³ ortak iyinin gözetilebilmesi için yöneticilerin adil olmalarını emrederek⁹⁹⁴ aslında siyasal sistemin ve hukukun temel amacının, insanın fitratına uygun onurlu bir yaşam sürmesi uğrunda gereken tedbirleri almak ve ortak yararı sağlamak olduğunu ifade etmektedir.⁹⁹⁵ Bu açıdan bakıldığında, ilahi vahyin hukuk düzeninden ve siyasetten istediği şeyin, toplum bireylerinin her birinin dünyada ve ahirette yararına olacak hukuki düzenlemelerin yapılması olduğu söylenebilir.⁹⁹⁶

Hız. Peygamber, yönetici sıfatıyla ortak yarar ilkesini gözeterek toplumu oluşturan bireylerin ortak iyiliğini ve iki cihanda mutluluklarını amaçlayan kararlar alıp politikalar uygulamıştır.⁹⁹⁷ Bunların başında, sosyal barışı ve sosyo-ekonomik ve hukuksal hakları koruma altına alıp güvenliği sağlamayı amaçlayan Medine Sözleşmesi gelmektedir.⁹⁹⁸

⁹⁹¹ Burada her iki kavram da aynı anlamda kullanılmıştır. Ortak yarar ile kamu yararı arasındaki anlam farkı ve benzerlikler için bk. Tekin Akıllıoğlu, “Kamu Yararı Kavramı Üzerine Düşünceler”, *İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi* 9/1-3 (1988), 14, 15; Gülden Çamurcuoğlu, “Ortak Yarardan Kamu Yararına”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 29/3 (2021), 2251-2254.

⁹⁹² Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 465, 466; Akıllıoğlu, “Kamu Yararı Kavramı”, 20. Bu tür yöneticilerin tipik örneği, söz konusu kamusal refahın bilincinde olan ve yöneticilik görevinden çıkar sağlamak şöyle dursun, dünyalık konusunda zarar bile eden Raşit Halifelerdir. (Bk. İbn Tabâtabâ, *Fahrî*, 73).

⁹⁹³ “*Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver!*” (el-Bakara 2/201); “*Bize bu dünyada da iyilik yaz, ahirette de...*” (el-A’râf 7/159).

⁹⁹⁴ “*Ben Allah’ın indirdiği kitaba inandım ve aranızda adaleti gerçekleştirmekle emrolundum.*” (eş-Şûrâ 42/15).

⁹⁹⁵ “*Sen yüzünü hanîf olarak dine; Allah’ın insanları yaratmış olduğu fitrata çevir! Allah’ın yaratışında değişme yoktur.*” (er-Rûm 30/30). İslam’ın getirdiği kurallar incelendiğinde, bunların genel amacının insan fitratını korumak olduğu, emir ve yasakların hep bu amaca yöneldiği görülecektir. Örneğin; adam öldürmenin, ruhbanlığın, iğdiş etmenin vb. eylemlerin yasaklanmasının nedeni budur.

⁹⁹⁶ Sözü edilen düzenlemeler “şeriatın maksatları” başlığı altında incelenen ve aslında insanın temel doğal haklarını oluşturan bir takım maslahatların konusudur ki bunları gerçekleştirmek siyasal iktidarın varlık sebebidir. [Bk. Cüveynî, *Burhân*, 923; Şâtûbî, *Muvâfakât*, 1(2)/4; Talip Türcan, “İslam Hukukunda Hukuk Devleti Kavramının Teorik Temelleri Üzerine”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/2 (2001), 247].

⁹⁹⁷ Hız. Peygamber, ortak yararın bireysel yararların toplamından fazla bir şey olduğunu ve organizmanın her bir parçasının, diğerinin iyiliğine katkıda bulunmakla kalmayıp bir bütün olarak organizmanın devamlılığını sağladığını şöyle anlatmıştır: “*İnananlar, başı ağrıdığına vücudunun diğer organlarının ateş ve uykusuzlukta ona eşlik ettiği tek bir adama benzerler.*” (Müslim, “Birr”, 67).

⁹⁹⁸ Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 166-174

Gelirlerin bir yerde korunarak toplumun ortak çıkarı uyarınca harcanması için hazine/*beytülmâl* kurumunun temelini atılıp liyakatli memurların görevlendirilmesi, kamusal varlıkların öncelikli ihtiyaç sahiplerine dağıtılması ve bunun da siyasal katılımın göstergesi olan ve halkın tercihlerini yansıtan istişareyle yapılmış olması, Hz. Peygamber devrinde siyasal iktidar yetkisinin ortak yarar yönünde kullanıldığını kanıtlamaktadır.⁹⁹⁹

Raşit Halifeler döneminde Hz. Ebû Bekir'in, dinden çıkmak veya zekâtı vermemek şeklinde "irtidat" edenlerle savaşıma yönünde tek başına aldığı karar, karşı görüşteki çoğunluğun önde gelenlerinden Hz. Ömer'in de itiraf ettiği gibi, Arap Yarımadasında İslam'ın siyasal birliğini yeniden kuran ortak yararı üretmiştir.¹⁰⁰⁰ Fakat çoğunluk ilkesi ve çoğunluk yöntemleri, Hz. Peygamberin vefatını izleyen günlerde "nifak kaynayan"¹⁰⁰¹ heterojen Medine toplumu bir yana, bazen oldukça homojen bir toplumda bile kamu yararını üretmeyebilir.¹⁰⁰²

Hız. Ömer'in, kamu yararını gözetten uygulamaları oldukça dikkat çekicidir. Kamu malları konusunda kendisini "çıkarının nede olduğunu bilemeyen yetimin" velisi konumunda gördüğünü ifade eden Hız. Ömer, *kamusal insanın* çıkarını yetiminkine benzetip temsilî vekâletin asıl görevinin ortak yararı sağlamak olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁰³ Belki de onun ekonomik ortak yararı gözetten uygulamalarının en önemlisi, savaşla kazanılmış olduğundan savaşçılara paylaşılması gereken *sevâd*¹⁰⁰⁴ denilen, Kûfe ve Basra kentlerini içine alan verimli aşağı Irak topraklarını, uzun süren istişarelerin sonunda, yaşayan toplumun yanında gelecek kuşakları da düşünerek sahiplerine bırakıp vergiye bağlamış olmasıdır.¹⁰⁰⁵

⁹⁹⁹ Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 731, 742, 761; Abdülkerim Öner, "Raşid Halifeler Dönemi Beytülmâl ve Oluşum Süreci", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/3 (Ağustos 2018), 1017, 1018. Hız. Peygamberin, çıkan ürünün yarısını müslümanların alması şartıyla kamu mülkiyetine geçen Hayber topraklarını işletme hakkını yahudilere bırakmasında da ortak yarar gözetilmiştir. (Bk. Serahsî, *Mebûsât*, 23/2, 3).

¹⁰⁰⁰ Buhârî, "İ'tisâm", 2; Tantâvî, *Ebû Bekr*, 177, 181.

¹⁰⁰¹ İbn Hayyât, *Tarih*, 128.

¹⁰⁰² Bu durum, bazı demokrasi teorisyenlerini, çoğunluk ilkesinin demokrasinin belirleyici bir özelliği olmadığını söylemeye itmiştir. (Bk. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 482, 483).

¹⁰⁰³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/256; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, 388, 391; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 137. *Kamusal insan*, kamu alanındaki yetkisini kendisi kullanamayıp rızaya dayanan bir sözleşmeyle yöneticiye devrettiği için onun yerine eylemde bulunan siyasal temsilci, genelin yararına olacak işlemleri yapmak zorundadır.

¹⁰⁰⁴ Bk. Ebû Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1977), 3/272-275.

¹⁰⁰⁵ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 28; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, 368-370. Hız. Ömer, Hız. Ali, Ömer b. Abdülaziz, Hasenü'l-Basrî ve Mücâhid'e göre, savaşla alınan topraklar müslümanların ortak malı olan *feyd*dir, bu yüzden alınıp satılamaz. Ömer b. Abdülaziz, kamunun malını satmak anlamına geldiğini söylediği bu türden toprak satışını yasaklamıştır. (Bk. Ebû 'Ubeyd, *Emvâl*, 157, 160, 161, 175, 302). Savaş yoluyla

Korumacı politikalar uygulanarak ortak yarar aleyhine herhangi bir akraba veya çıkar ve baskı grubunun kollanıp güçlendirilmesi düşüncesine şiddetle karşı çıkan Hz. Ömer¹⁰⁰⁶ yakınlarını kamu görevine atamamış,¹⁰⁰⁷ ortak yararın gerçekleşmesi için çocuklar da dâhil olmak üzere, bireylerin karar alma süreçlerine katılımına büyük bir özen göstermiştir.¹⁰⁰⁸ Hatta sırf ortak iyiliği gözeterek ünlü bir hiciv şairine üç bin dirhem verip müslümanların onurlarını kıracak sözler söylemesine engel olmuştur.¹⁰⁰⁹

Hız. Osman'ın yönetime gelmesiyle birlikte, önceki halifenin merkeze akan çok büyük miktardaki paranın¹⁰¹⁰ sosyal yapıda ortaya çıkartabileceği adaletsizlikleri ve hoşnutsuzlukları önlemeye yönelik aldığı tedbirler¹⁰¹¹ gevşetilmiş, özellikle Emevî sülalesini önceleyen atamalar ve büyük arazi tahsisleri yapılmıştır.¹⁰¹²

ele geçirilmiş topraklar hakkında bilginlerin ihtilaf ettiklerini ancak çoğunluğun, bu arazilerin özel mülkiyete geçmesini hoş görmediğini ve delillerinin de diğerlerine göre daha anlaşılır olduğunu belirten Ebû 'Ubeyd şu ilginç olayı anlatmaktadır: 'Utbe b. Ferkad, yenilebilir bitkiler yetiştirmek için Fırat kıyısında bir arazi satın alır. Hz. Ömer araziyi kimden satın aldığını sorunca o da sahibinden aldığını söyler. O sırada bir grup Muhâcir ve Ensâr Hz. Ömer'in yanına gelince 'Utbe'ye dönüp der ki bunlar o arazinin sahipleridir, onlardan bir şey satın aldın mı? 'Utbe almadığını söyleyince, Hz. Ömer ona araziyi satın aldığı kişiye geri verip parasını almasını emreder. (Bk. Ebû 'Ubeyd, *Emvâl*, 157, 165).

¹⁰⁰⁶ Hz. Ömer'in oğulları Abdullah ve 'Ubeydullah Irak'ta savaş dönüşünde Basra valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye rastlarlar. Vali, yanında bulunan ve Hz. Ömer'e göndermek istediği hazineye ait parayı, Irak'tan mal alıp Medine'de satarak kullanmaları, sonra da elde ettikleri kârı paylaşıp anaparayı hazineye iade etmeleri koşuluyla onlara vermeyi teklif eder. Bunu kabul eden Abdullah ve 'Ubeydullah kâr ettikten sonra anaparayı Hz. Ömer'e getirirler. Hz. Ömer onlara, ordudaki herkese böyle ödünç para verilip verilmediğini sorunca, verilmediğini söylerler. Bunun üzerine şöyle der: "Müminlerin emirinin oğulları olduğunuz için vali bu parayı size verdi tabi! Hemen anaparayı ve kârı hazineye teslim edin!" 'Ubeydullah, bunu yapmaya hakkı olmadığını, çünkü anapara eksilmiş veya yolda zayı olmuş olsaydı onu tazmin edecek olduklarını söyleyerek babasına itiraz eder. Hz. Ömer görüşünde ısrar edince orada bulunan bir kişi bu işlemleri *kırâz/mudârebe* olarak kabul etmesini rica eder. O da bunu kabul edip anaparayı birlikte kârlarının yarısını hazineye aktarır. (Bk. Mâlik b. Enes, *Muvatta*, "Kırâz", 1). Görüldüğü üzere, Hz. Ömer siyasal iktidarın bazı kişileri veya grupları kayıtarak onlara devlet imkânlarının kullanılmasını hoş görmemiş ve kârın yarısına kamu yararını gözeterek el koymuştur.

¹⁰⁰⁷ Taberî, *Târîh*, 4/226. Hz. Ömer, kısa süre sonra görevlerine son verdiği iki akrabası dışında hiçbir yakınına kamu görevine atamamıştır. (Bk. Apak, *Hız. Osman Dönemi*, 79).

¹⁰⁰⁸ Bk. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, 582, 589.

¹⁰⁰⁹ Bk. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, 338.

¹⁰¹⁰ Sözü edilen paranın yanında, bir zamanlar Bahreyn valisi Ebû Hureyre'nin getirdiği ve Hz. Ömer'in şaşırarak çok bulduğu 500.000 dirhem deve de kulak kalıyordu. Piyasada likiditenin bu kadar artmış olması bir atın 10.000 dinara (100.000 dirhem), bir devenin veya hurma ağacının 1000 dinara (10.000 dirhem) satılmasına yol açacak şekilde fiyatlar genel seviyesinin yükselmesine neden olmuştu. Bunun sonucunda, düşük gelirli toplumsal kesimleri temsil eden çevreyi derinden etkileyecek sosyo-ekonomik ve sosyo-politik sorunlar ortaya çıkmıştır. (Bk. İbn Kuteybe, *İmâme*, 1/45; Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 234, 235).

¹⁰¹¹ Bu tedbirlerin içinde belki de en önemlisi, Kureyşlilerin cihada çıkmalarına ve fethedilen topraklara gitmelerine izin vermemiş olmasıdır. (Bk. Ya'kûbî, *Târîh*, 2/50). Gelmekte olan tehlikenin farkına varan Hz. Ömer bu konuda şöyle demiştir: "Kureyş, Allah'ın kullarını dışlayıp Allah'ın malını tekeline almak istiyor. Fakat ben hayattayken vallahi buna izin vermem!" (Bk. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, 344).

¹⁰¹² Kureyşlilerin Medine dışına çıkmalarına ve çok büyük topraklar edinmelerine izin veren Hz. Osman, böylece Hz. Ömer'in sonradan pişmanlık duyduğu eşitlikçi olmayan değer dağıtım rejimiyle başlayıp

Toplumsal yaşamla birlikte beliren hukukun amaçları irdelendiğinde, bunların ortak yararı oluşturan temel maslahatlar olduğu görülür. İslam hukukunun “maslahatı elde etmek ve mefsedeti engellemek” ilkesinin asıl amacı, dünya hayatını düzene sokarak ahirete giden yolun taşlarını döşemektir. Sübjektif olan isteklerden farklı olarak, kişi neyin nihai olarak kendi çıkarına olduğunu bilemeyebilir.¹⁰¹³ Bu yüzden, dünya işlerini düzene koymada uzmanlardan yararlanmak kaçınılmaz olduğu gibi, yönetimde de durum aynıdır. Yönetim işini yürüten uzman temsilcilerin görevi, farklı bireysel çıkarların bir potada eridiği bütüncül bir yapı olan ve bireysel istekler kategorisinden bağımsız toplum çıkarını, ortak yararı gözetmektir. Ortak yarar, siyasal iktidarın yürüttüğü hukuksal iş ve işlemlerin meşruluğu için temel bir ölçüttür.¹⁰¹⁴

Ortak yarar kapsam yönünden incelendiğinde, şeriatın; *zarûriyyât*, *hâciyyât* ve *tahsîniyyât* olarak nitelendirilen maksatlarıyla örtüştüğü görülür. *Zarûriyyât*, sosyal yaşamın düzen içinde sürekliliğinin sağlanması için gerekli olan bireyin beden ve organ bütünlüğünün, akıl ve ruh sağlığının, sosyo-kültürel ve ekonomik varlığının korunmasına yönelik temel zorunlu değerlere ilişkin yararlar olup zamana ve şartlara göre değişmeyen evrensel haklar kapsamında değerlendirilebilir. *Hâciyyât*, sosyal hayata ilişkin temel ihtiyaçların giderilmesinde kolaylık sağlamaya ve sıkıntıyı gidermeye dönük yararlardır. Bunlar, ihtiyaçların zamana ve koşullara bağlı olarak değişmesiyle birlikte değişirler. Burada, bir toplumsal ihtiyacın giderilmesi başkalarının çıkarlarıyla çatışabilir. Örneğin, bir yolun yapımında mülk sahiplerinin çıkarlarıyla toplumsal ihtiyaçlar karşı karşıya gelebilir.¹⁰¹⁵ *Tahsîniyyât* ise zorunlu ve ihtiyaca yönelik maslahatların tamamlayıcısı olup sosyal refahın sağlanarak mutluluğun artırılmasına yönelik ortak yararlardır. Bu türden

düşük gelirli çoğunluğun aleyhine toprak gelirinden büyük servetler elde eden bir azınlığın doğmasına yol açan süreci hızlandırmıştır. Hz. Ömer, ortak yararı düşünerek biterik *sevâd* arazisinin satışını yasaklamışken Hz. Osman zamanında yapılan arazi tahsisleriyle bu yasak delinmiş ve burası halkın deyimiyle “Kureyş’in çiftliği” haline gelmiştir. Bu ve başka bir takım nedenler sessiz yığınların öfkesinin bir süre sonra patlamasına ve İslam başkenti Medine’nin “ayak takımı” tarafından işgal edilip halifenin görevi başında şehit edilmesine zemin hazırlamıştır. (Bk. Ya’kûbî, *Târîh*, 2/45, 465; Taberî, *Târîh*, 4/226, 281, 283; Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 236-245; Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 113; Apak, *Hz. Osman Dönemi*, 136, 137).

¹⁰¹³ Yüce Allah, dünya ve ahiret saadeti için arzu ve istekler yerine ilahi yasaya uymanın gerekliliği gerçeğini şöyle ifade buyurmaktadır: “*Hak, onların arzu ve isteklerine uysaydı, gökler ve yer içindekilerle birlikte bozulur giderdi.*” (el-Mü’minûn 23/71).

¹⁰¹⁴ Mâverîdî, *Edeb*, 221. Siyasal otoritenin ve idarenin bütün tasarrufları maslahata dayanmak zorundadır. (Bk. İbn Nüceym, *Eşbâh*, 137, 138).

¹⁰¹⁵ Kamu yararı ile bireysel çıkar çatıştığında genel yarara öncelik verileceği ilkesi uyarınca, yol yapımı sırasında yola sarkmış özel bir kişiye ait duvar kamu yararı gerekçesiyle yıkılabilir. (Bk. İbn Nüceym, *Eşbâh*, 96).

yararların gözetilmemesi halinde, sosyal düzende herhangi bir aksama ve sıkıntı görülmemekle birlikte toplumsal yaşamda bir ilerleme de olmaz. Bunlar, kuvvet derecelerine göre içiçe geçmiş, birbirini tamamlayan yararlar olup nihai amaç birinci derecede bulunan zorunlu değerlerin korunmasıdır.¹⁰¹⁶

Kamu yararı, *maslahat* ve *istihsân* kavramlarıyla özdeşdir. Yasa koyucunun genel ve nihai amaçları doğrultusunda hukukun ortak yarar düşüncesi ekseninde düzenlenmesi olarak beliren *istihsân*;¹⁰¹⁷ Serahsî'ye (öl. 483/1090) göre kıyası terk edip insanlar hakkında en uygun olanı almak, bireyin ve toplumun karşı karşıya kaldığı olaylarda kolaylık yolunu tutmaktır.¹⁰¹⁸ Şâtübî (öl. 790/1388) ise *istihsân*ı; delil olarak maslahat-ı mürseleyi kullanmanın, bir maslahatın kaybına veya bir mefselete yol açacak olan kıyasa tercih edilmesi olarak tanımlamıştır.¹⁰¹⁹

Siyasal iktidarın temel görevi, yönetme yetkisini devraldığı toplumun ortak yararını sağlamak ve zararını engellemektir. İslam hukukunda mülkiyet ve onu kullanma haklarına ilişkin olarak ekonomik ortak yararın gözetilmesine verilebilecek en güzel örneklerden biri de devletin mülkiyetinde olan toprakların kullanımını düzenleyen *ihyâü'l-mevât* rejimidir.¹⁰²⁰ İslam'ın ekonomi doktrininin ilk hareket noktası üretim değil, üretim işinden önce gelen, üretim kaynaklarının dağıtımıdır. Üretim kaynaklarının başında ise toprak vardır.¹⁰²¹ Rant veya mülkiyet toprakla; emeğin evrensel maddesiyle,

¹⁰¹⁶ Bk. Şâtübî, *Muvâfakât*, 1(2)/7-10.

¹⁰¹⁷ Bk. Abdurrahim Kozalı, *İstihsân ve Doğal Hukuk İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 150.

¹⁰¹⁸ Serahsî, *Mebûsât*, 10/145.

¹⁰¹⁹ Şâtübî, *Muvâfakât*, 2(4)/149. Bu bağlamda Cessâs, Ömer b. Abdülaziz döneminin Basra kadısı İyâs b. Mu'âviye'nin şu sözünü aktarmaktadır: "İnsanlar düzgün oldukları sürece kararları kıyasa göre verin, bozuldukları zaman istihsân ilkesini kullanın!" (Bk. Cessâs, *Fusûl*, 4/229). Çünkü insanlar bozuldukları zaman, kıyasın terk edilerek istihsânla daha caydırıcı önlemlerin alınması gerekebilir. Bir grup insan bir eve girip mal çalsalar ve o malı içlerinden sadece biri ev dışına çıkarmış olsa kıyasa göre, malı ev dışına çıkarmanın eli kesilir ama bu olayda istihsân ilkesi kullanılarak hepsinin elinin kesilmesi gerektiği görüşü kabul edilmiştir. (Bk. Cessâs, *Fusûl*, 4/238).

¹⁰²⁰ Üzerinde bina bulunmayan, ekili olmayan, otlak veya mezarlık olarak kullanılmayan, meskûn mahalden uzak, suyu olmayan veya bataklık olan, tarımsal olarak yararlanılmayan sahipsiz arazilere *mevât*/ölü topraklar denilmiştir. Bu türden bir kamu arazisini üç yıl içerisinde ıslah edip tarımla ihyâ ederek canlandıran kişi bir görüşe göre onun tam mülkiyetine, diğerine göre ise kullanma, işletme ve başkalarını dışlama haklarına sahip olur. Fakat sadece arazinin etrafını çitlemekle/*tahcîr* yetinip üç yıl içinde bir şey yapmazsa bu hakkı düşer. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 63-67; Mâverdî, *Ahkâm*, 223; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 10/69, 70, 72; Ali Haydar, *Dürrerü'l-hukkâm*, 3/11, 277, 282, 285; Sadr, *İslam Ekonomi Sistemi*, 2/76-78). Ölü toprakla ilgili Locke'un benzer bir görüşü için bk. Félicien Challaye, *Mülkiyetin Tarihi*, çev. Turgut Aytuğ (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969), 80.

¹⁰²¹ Sadr, *İslam Ekonomi Sistemi*, 2/47.

asla yok olmayan bir sermayeyle, tüm değerlerin temel dayanağıyla ilgilidir.¹⁰²² Toprak, sadece belirli bir zaman diliminde üzerinde yaşayan toplumun değil, aynı zamanda gelecekte yaşayacak nesillerin de ortak malıdır.¹⁰²³

Toplumun herhangi bir üyesi, ilkesel olarak kolektif mülkiyete konu olan ortak/*mübâh* bir toprağı veya onun ürününü hiçbir sınırlandırma olmaksızın kullanma hakkına sahiptir. Bu, günümüzde “ortak malların trajedisi”¹⁰²⁴ olarak nitelendirilen ve bedavacı bir mantıkla, söz konusu varlıkların geliştirilmesine hiçbir katkı yapılmadan aşırı kullanıma maruz kalarak hızla tüketilmesine yol açan bir olguyu anlatmaktadır. Böyle bir şey, uzun dönemde herkesin zararına olacağından ortak yarara aykırıdır. Fakat özel mülkiyet hakları sistemi yardımıyla, kişilere başkalarını dışlama hakkı verildiğinde trajedi sona ermiş olur.¹⁰²⁵ Toprağın kuru mülkiyetini/*rakabe* kamuda bırakan veya onu ihyâ edene veren¹⁰²⁶ *ihyâü'l-mevât* sistemiyle, toplumun ortak iyiliğine hizmet eden tarım politikaları desteklenmiş, atıl arazilerin işlenmesiyle üretimin, vergi gelirlerinin ve refahın artırılması, kaynakların etkin ve verimli biçimde kullanılması hedeflenmiştir.¹⁰²⁷

¹⁰²² Proudhon, *Ekonomik Çelişkiler Sistemi*, 291, 294.

¹⁰²³ Bu nedenle olsa gerek, toplumun ortak malı olan toprağın özel mülkiyete tahsis edilip kamunun bundan zarar görmesini istemeyen Hz. Ömer, *sevâd* topraklarının statüsü konusunda yapılan tartışmalardan birinde, hak ettikleri toprakları almak isteyen savaşıçılara şöyle söylemiştir: “Peki, o zaman sonradan gelip de bütün toprakların, üzerinde yaşayanlarla birlikte paylaştırıldığını ve birilerine atalarından miras kaldığını göreceğiz olan müslüman nesillerin durumu ne olacak?” (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 24).

¹⁰²⁴ Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 470, 471.

¹⁰²⁵ Ölü toprakların ihyâsına ilişkin olarak söz konusu dışlama hakkının, bir başka deyişle mülkiyetin nasıl sabit olacağı konusunda İslam hukukunda iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Çoğunluğun görüşüne göre, yöneticinin izni olmaksızın ihyâ edilen toprağın mülkiyeti sabit olurken Ebû Hanîfe, mülkiyetin oluşabilmesi için yöneticinin izninin gerekli olduğunu ileri sürmüştür. (Bk. Şâfi’î, *Ümm*, 7/230; Mâverdi, *Hâvi*, 7/478, 479; Buhûfî, *Ravz*, 442; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadir*, 10/70, 71). Ortak yarar açısından bakıldığında, Ebû Hanîfe’nin görüşünün daha doğru olduğu söylenebilir. Çünkü mülkiyet hakkı toplumun veya devletin rızasından kaynaklanır, devlet ise ortak mülkiyeti gerektirir. Bu durumda, toplumun temsilcisi olarak devleti yöneten erkin izni mülkiyetin sübutu için kaçınılmazdır. Diğer yandan, hep ihtiyaç duyduğundan fazlasına sahip olma arzusu taşıyan insanoğlu, dilediği büyüklükte bir ölü toprağı ihyâ etmeye kalktığında kolektif mülkiyet bundan zarar görebilir. Ortak yarar açısından topluma neyin faydalı olacağına, ne büyüklükte bir toprağın ihyâ edilip mülkiyetinin el değiştireceğine karar vermek *kamusal insanın* temsilcisi olan yöneticinin işi olmalıdır.

¹⁰²⁶ İhyâ edenin, toprağın kuru mülkiyetiyle birlikte bütün haklarına (tam mülkiyet) sahip olacağı görüşü baskın olmakla birlikte, bazı Hanefiler ve Caferilerin çoğunluğu, Hz. Ömer’in “toprakların *rakabeleri* bizindir” sözüne ve bazı uygulamalarına dayanarak toprağın *rakabesinin* devlette kalacağı, sadece kullanma ve işletme haklarının (eksik mülkiyet) ihyâ edene geçeceği görüşünü benimsemişlerdir. [Bk. Ebû ‘Ubeyd, *Emvâl*, 371; İbn Zenceveyh, *Emvâl*, 627; Hafif, *Milkiyye*, 52-54; Hamza Aktan, “İhyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2000), 22/9].

¹⁰²⁷ Bk. Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 108, 109; Cengiz Kallek, “Ebû Yûsuf’un İktisadî Görüşleri”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 1 (1997), 8, 9.

İlkesel olarak, mülkiyet hakkının kullanımını toplumun yararına aykırı olamaz. Toplumun tümü yerine sadece belirli bir kesimin yararına olan şey ortak yarar değildir. Çünkü bir politikanın kamu yararına olması için bir kişinin veya grubun değil, kamunun refahını geliştirmesi zorunludur. Siyasal otoritenin kamuya yönelik iş ve işlemlerinin ortak yarara dayalı ve kayırmacılıktan uzak olması gerektiğinden, bu koşulu sağlamayan iş ve işlemler İslam hukukunda geçersiz sayılmıştır.¹⁰²⁸ Buna göre, siyasal otorite kişiye ancak ihyâ edebileceği kadar toprağı *iktâ*¹⁰²⁹ edebilir. Çünkü daha fazlasını verip toprağın bir kısmının atıl kalması halinde kamunun kolektif bir hakkı zayi edilmiş olmaktadır.¹⁰³⁰

Ortak yarara konu olan uygulamalardan birisi de devlet müdahalesinin, verimlilik ve adalet ilkeleri çerçevesinde piyasa yapısına ve rekabet düzeyine bağlı olarak adil bölüşümü amaçlayan sosyal faydayı artırabileceği bir durum olan “narh koyma” işlemidir. Ortak yarar ilkesi, sosyo-ekonomik düzen bozulmadıkça yönetimin ekonomiye müdahale etmemesi gerektiğini söylemesine rağmen, piyasa doğasının bozulup adil bölüşümü ve genel yararı örseleyen, temel gıda maddelerinin fahiş fiyatla satılması gibi sıradışı hallerde geçici olarak bu yönteme başvurulabilir. Benzer biçimde, malını satmamakta direnen stokçuların, ihtiyaç duyulması halinde ortak yarar gereği zorla malları satılabilir.¹⁰³¹

İslam hukukunun kamu yararına ilişkin kabul ettiği genel kurala göre, en üstteki siyasal iktidar yetkisinden başlayarak vasiliğe kadar bütün yetkilerin kullanımında, yetkilinin yapacağı bütün işlemlerin meşruluğu, bir maslahatın elde edilmesine veya mafsedetin önlenmesine bağlıdır. Vasinin, vasisi olduğu kişiye yararı olmayan bir eylemde bulunma yetkisi olmadığı gibi, yönetici de halka ilişkin bu türden bir işlem yapamaz. Siyasal iktidar, ortak yarara zarar veren ve bir takım bireyleri ve grupları kayıran iş ve işlemleri yaptığı takdirde meşruluğunu, dolayısıyla da itaat hakkını kaybeder.¹⁰³²

¹⁰²⁸ İbn Nüceym, *Eşbâh*, 138.

¹⁰²⁹ *İktâ*; devlete ait taşınmaz malların özel kişilere tahsis edilmesi anlamına gelmektedir. [Bk. Beşir Gözübenli, “İktâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2000), 22/49].

¹⁰³⁰ İbn Kudâme, *Mugnî*, 8/165.

¹⁰³¹ Bk. İbn Nüceym, *Eşbâh*, 96.

¹⁰³² Bk. Karâfi, *Zehîra*, 10/43, *Fürûk*, 2(4)/39; ‘Avvâ, *Fi'n-Nizâmi's-siyâsi*, 132. Karâfi'nin belirttiğine göre, sefihliğini gösterecek şekilde defalarca tekerrür etmedikçe, kişinin kendi çıkarına olmayan veya zarar göreceği bir işlemi yapması kısıtlanmasını gerektirmediği halde, yetkilendirilmiş otoritenin,

IV. BAĞIMSIZ VE TARAFSIZ YARGI

Mülkün ve yönetişimin temeli olan adalet, *el-‘Adl* ismiyle de anılan mutlak adaletin sahibi yüce Allah’ın tartısında¹⁰³³ tevhide denk ağırlığı bulunan bir erdemdir.¹⁰³⁴ Kur’ân, pek çok âyette adaleti yerine getirmeyi, sonuçları kişinin kendisi, yakınları ve en sevdiklerinin aleyhine dahi olsa adil olmayı emretmektedir.¹⁰³⁵ Bütün peygamberler, insanlar arasında adaleti gerçekleştirmek için görevlendirilmişlerdir.¹⁰³⁶

İnsanın doğasında haksızlık yapma güdüsü bulunduğundan, toplumsal yaşamda haksızlığa uğrayanın hakkının haksızlık yapandan alınabilmesi ve toplumu çürütebilecek uyuşmazlıkların çözümlenebilmesi için yargı kurumuna ihtiyaç duyulmuştur.¹⁰³⁷ Adaleti yerine getiren bir yargı kurumunun bulunmadığı bir toplumda yaşamak imkânsız olduğu gibi, yargı kararlarının uygulanmadığı ve herkesin hakkını kendisinin almaya çalıştığı bir toplumda da yaşamak mümkün değildir.¹⁰³⁸ Kamu düzeni, ancak yargının sorunsuz ve adil biçimde işlemesiyle sürdürülebilir. Bu nedenle, Hz. Peygamber fethedilen topraklara ilk iş olarak yöneticilerin yanında yargılama işine bakacak görevliler de göndermiştir.¹⁰³⁹

Yargılama, ortak yararın gerektirdiği ve toplum adına kullanılan bir devlet yetkisidir. Devleti yöneten siyasal iktidarın yerine getirmesi gereken görevlerden biri de

yetkiyi verenin çıkarına olmayan veya ona zarar veren işlemi geçersiz kabul edilmiştir. (Bk. Karâfi, *Zehîra*, 10/43, 44).

¹⁰³³ Dünya hayatındaki göreceli adalet nedeniyle, tam olarak hiç kimse hakkını alamamasına rağmen ahirette mutlak adalet tecelli edecek ve herkese hakkı neyse tastamam verilecektir: “*Biz kıyamet günü için adalet terazileri kurarız, hiç kimse haksızlığa uğratılmaz. Bir hardal tanesi ağırlığında bile olsa onu getiririz. Hesaba çekenler olarak biz yeteriz!*” (el-Enbiyâ 21/47).

¹⁰³⁴ Bk. Cüreyşe, *Usûlü’ş-şer‘iyyeti’l-islâmiyye*, 93.

¹⁰³⁵ Bk. en-Nisâ 4/58, 135, el-Mâide 5/8, 42, el-En‘âm 6/152, el-A‘râf 7/29, en-Nahl 16/90, eş-Şûrâ 42/15, el-Hadîd 57/25. Adaleti emreden Kur’ân âyetleri, dolaylı olarak yargının ve yargıçların bağımsız olmaları gerektiğine işaret etmektedir. (Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 770).

¹⁰³⁶ Bk. Serahsî, *Mebûsât*, 16/59, 60; Simnânî, *Ravdatü’l-kudât*, 51; Ali Haydar, *Dürerü’l-hukkâm*, 4/569.

¹⁰³⁷ Huccetü’l-İslâm Muhammed b. Ahmed Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *et-Tibru’l-mesbûk fî nasihati’l-mülûk* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1988), 46; Kâsânî, *Bedâi’*, 7/2. Hz. Peygamber, yargı eliyle adaletin sağlanmasının hayati önemini şu sözleriyle ifade etmiştir: “*Yeryüzünde uygulanan bir had cezası, orada yaşayanlar için üzerlerine otuz (veya kırk) gün boyunca yağmur yağmasından daha iyidir.*” (Nesâî, “Kat‘u’s-sârik”, 9).

¹⁰³⁸ Bk. Aristoteles, *Politika*, 192 (VI. 8). İslam hukukçuları, yargılama işlevini yerine getirilmesi *farz-ı kifâye* olan “toplumsal bir ödev” olarak tanımlamışlardır. [Bk. Buhûtî, *Keşşâfü’l-kunâ’*, 6/286; İbn Kudâme, *Mugnî*, 14/5, 9; İbn Ferhûn, *Tebîrâ*, 1/9; Muhammed b. Ahmed İbn Cüzeyy, *el-Kavânînu’l-fikhiyye*, thk. Mâcid el-Hamevî (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2013), 489].

¹⁰³⁹ Bk. Kettânî, *Terâtîb*, 1/223. Hz. Peygamber, yargılamanın kaçınılmaz bir devlet işlevi olduğunu göz önüne alarak yargıçların içtihatlarında yanlış karar verseler bile ecir alacaklarını vurgulamıştır. (Bk. Tirmizî, “Ahkâm”, 2).

haksızlıkları ve uyuşmazlıkları adalet ilkesine göre çözümlenmektedir. Bu devlet işlevini gerektiği gibi yerine getirmeyen iktidar meşruluğunu yitirir. Yargıç atamak her ne kadar yöneticinin görevi olsa da o ölünce atamış olduğu yargıcın görevinin devam etmesi, yargılama yetkisinin egemenliğin sahibi olan toplumdan kaynaklandığını ve ortak yararı gözetmek üzere yargıya devredildiğini göstermektedir.¹⁰⁴⁰ Bu durumda, hiçbir yargıç siyasal otoritenin özel işini görmek üzere atanmış bir vekil konumunda değildir.¹⁰⁴¹

Hukukun üstünlüğü ilkesinin egemen olduğu bir devlette, yargının birincil görevi hukukun hâkim olmasını sağlamaktır. Bu ise yargının bağımsız ve tarafsız olmasına bağlıdır. Bağımsızlık ve tarafsızlık bir paranın iki yüzü gibidir, asla birbirinden ayrı düşünülemezler. Yargı bağımsızlığı ve tarafsızlığı, ideal yargının birbirinden ayrılmaz iki temel özelliğidir.¹⁰⁴² Bilgelerin pek güzel ifade ettikleri gibi, bağımsız ve tarafsız bir yargının, adil bir hukukun bulunmadığı yerde devletten, egemenlikten ve bayındırlıktan söz edilemez; “ordu olmaksızın egemenlik, para olmaksızın ordu, vergi olmaksızın para, bayındırlık olmaksızın vergi ve adalet olmaksızın bayındırlık olmaz.”¹⁰⁴³

Yargının bağımsızlığı evrensel ilkesi, aslında yargının tarafsız olmasını sağlamak için vardır. Yargılama işlevini yerine getiren mahkemenin tarafsızlığı, bağımsızlığıyla doğrudan ilişkilidir. Hukuk güvenliğinin varlığı ve temel hakların korunması, yargının bağımsız ve tarafsız olmasına bağlıdır.

¹⁰⁴⁰ İbn Hamdûn, yargıcın toplum adına görev yaptığını anlatan bir olayı şöyle aktarmaktadır: “Hafs b. ‘Attâb yargılama yaparken halife kendisini çağırıncaya gelen haberciye der ki davalıların işini bitirdikten sonra gelirim. Çünkü ben onların ücretlisiyim!” (İbn Hamdûn, *Tezkira*, 3/183).

¹⁰⁴¹ Mâverdî, *Edeb*, 222, 223, *Ahkâm*, 18; Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî, *Edebü'l-kâdî*, thk. Huseyn Halef el-Cübûrî (Taif: Mektebetü's-Sıddîk, 1989), 145; Senhûrî, *Fıkhü'l-hılâfe*, 65. Türkiye’de verilen tüm mahkeme kararlarında kullanılan ve yargılama yetkisinin sahibinin toplum olduğunu gösteren “Türk milleti adına” ifadesini destekler biçimde, Hobbessunları söylemektedir: “Yargıçlar, mahkemelerde egemenin (kurucu iktidar/halk) kişiliğini temsil ederler, verdikleri hüküm egemenin hükmüdür. Çünkü yargılama yetkisi egemenliğe bağlıdır ve bundan dolayı bütün yargıçlar egemen güce sahip olan, yani egemenlik yetkisini kullanan kişi veya kişilerin vekilleridir. Mahkemelerde, yargılayan aslında yargıçlar değil, devletin kişiliğini temsil eden egemen güçtür. Yargıç, egemen gücü yasayı yaparken harekete geçirmiş olan mantığa uymalı, verdiği karar buna uygun olmalıdır. İşte o zaman yargıcın verdiği karar aslında egemen güç tarafından verilmiş demektir, aksi takdirde yargıcın kendi kararı olup adil değildir. (Bk. Hobbessunları, *Leviathan*, 175, 193).

¹⁰⁴² Bk. İnanç İşten, “Yargı Bağımsızlığı ve Tarafsızlığı” *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 13/2 (2014), 302.

¹⁰⁴³ Turtuşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 216.

A. YARGININ BAĞIMSIZLIĞI

Hukukun üstünlüğüne dayalı devlet; insanın iyiliğine odaklanmış bir pozitif hukuka sahip, hukuka saygılı, yurttaşlarına hukuksal güvence temin eden, iş ve işlemleri yargı denetimine açık, bağımsız ve tarafsız bir yargısı olan devlettir. Yönetme yetkisini kullanan siyasal iktidarın hukuka bağlılığının denetlenebilmesi, genelde bunu yapacak olan yargı erkinin, özelde ise yargıcın her çeşit baskı ve etkiden uzak, hukuka ve vicdanına göre karar verebilmesiyle doğrudan ilişkilidir.¹⁰⁴⁴ Toplum düzeninin güven ve istikrar içerisinde varlığını sürdürebilmesi, hukukun uygulanmasına bağlıdır. Bunu nesnel biçimde, davanın taraflarından veya siyasal otoriteden etkilenmeden yapabilecek olan erk ise çoğulcu toplumun ve siyasal sistemin ayrılmaz bir parçası olan siyasallaşmamış bağımsız yargıdır.¹⁰⁴⁵

İslam hukukuna göre, yargı kurumu ve yargıçlar bağımsız olmalı, hiçbir odağın etkisinde kalmaksızın yalnızca Allah'ın hükümleri uygulanmalıdır.¹⁰⁴⁶ Saadet Asrında ve Raşit Halifeler döneminde, yargıçlar Kur'an, Sünnet ve kendi içtihatlarına göre bağımsız kararlar vermişler,¹⁰⁴⁷ bazı nadir olaylarda ise dava Hz. Peygamber tarafından temyiz edilmiştir.¹⁰⁴⁸ Allah'ın elçisi, bir davayı karara bağlayacak olan yargıcın tanıklar, yemin etme, ikrar vb. somut ve görünür kanıtlara göre karar vermesi gerektiğini vurgulayarak temel yargılama ilkelerini belirlemiştir.¹⁰⁴⁹ İslam hukukunda, yargının bağımsızlığı ve dokunulmazlığı devletin güvencesi altındadır. Anayasanın belirleyeceği özerk ve tarafsız bir kurul, yargıçların atanması ve özlük işlerinin yürütülmesi işini üstlenebilir.¹⁰⁵⁰

Yargı bağımsızlığı, yargı organı ile bireysel olarak yargıcın bağımsızlığı anlamına gelmekte olup yargıya yapılabilecek olası uygunsuz müdahalelerin hedeflerine göre,

¹⁰⁴⁴ Bk. Metin, "Türkiye'de Yargı Bağımsızlığı", 217; İştin, "Yargı Bağımsızlığı ve Tarafsızlığı", 289.

¹⁰⁴⁵ Bk. Selçuk, "1999-2000 Adli Yıl Açılış Konuşması", 456; Oktay, "Kuvvetler Ayrılığı İlkesi", 226.

¹⁰⁴⁶ Mâverdî, *Hâvî*, 16/24, 25; Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Müzilü'l-melâm 'an hukkâmi'l-enâm*, thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed (Riyad: Dâru'l-Vatan, H 1417), 107.

¹⁰⁴⁷ Hz. Ebû Bekir halife seçilir seçilmez, hazinenin sorumluluğunu ümmetin en güvenilir adamı Ebû 'Ubeyde b. el-Cerrâh'a ve yargılama görevini Hz. Ömer'e vermiş, her ikisi de görevlerini bağımsız olarak yerine getirmişlerdir. [Bk. Taberî, *Târîh*, 3/426; Fahrettin Atar, *İslam Adliye Teşkilatının Ortaya Çıkışı ve İşleyişi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1975), 51]. Yine, Hz. Ömer yargıçlık görevine atadığı Ebu'd-Derdâ'nın karara bağladığı ve kendi görüşüne aykırı olan bir hükmün geçersiz sayılması isteğini geri çevirerek yargının bağımsız olması gerektiğini göstermiştir. (Bk. Senhûrî, *Fıkhu'l-hulâfe*, 179).

¹⁰⁴⁸ Bk. Hallâf, *es-Sulhâtü's-selâs*, 25; Fahrettin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 16, 43.

¹⁰⁴⁹ Bk. Tirmizî, "Ahkâm", 11, 12, 13.

¹⁰⁵⁰ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/100, 166.

maddi bağımsızlık ve kişisel bağımsızlık olarak günümüzde genel kabul gören ikili bir ayrıma tabi tutulmaktadır.¹⁰⁵¹

1. Maddi ya da Kurumsal Bağımsızlık

Maddi ya da kurumsal bağımsızlığı, yargı bağımsızlığının özü olarak tanımlamak mümkündür. Kurumsal bağımsızlığın amacı, özellikle yürütme organından gelebilecek baskılara karşı yargıyı korumaktır. Yürütmenin ve idarenin yaptığı iş ve işlemlerin kontrol edilmesi ve kamu yararı ilkesinin değerlendirilmesinde yargının yasama ve yürütmeden bağımsız olarak hareket etmesi gerekmektedir. Buna göre, yargıçlar yargılama faaliyetini yaparken herhangi bir devlet erkinin emir veya talimatına göre karar veremezler. Yargı devlet adına değil, millet adına karar verdiğinin ve yargılama yetkisini doğrudan millettten aldığı bilincinde olmalı, hukuku devleti kayıracak biçimde yorumlamamalıdır. Diğer yandan, yargının bu türden baskılara maruz kalmamasını sağlamak siyasal iktidarın öncelikli görevlerinden biridir.¹⁰⁵²

Kurumsal bağımsızlık bakımından, karar verme sürecinde mahkemenin herhangi bir dış etkiye maruz kalmaması, yargı bağımsızlığının göstergesidir. Bağımsız ve tarafsız bir yargı önünde hak arayabilmek her insanın temel hakkıdır. Yargının bağımsız ve tarafsız olmadığına dair halkın vicdanında oluşabilecek bir algı adalete olan güveni temelinden sarsacağı gibi, kurumsal meşruiyette de onulmaz yaralar açar.

İslam hukukunda yargılama; “şeriatın veya yasanın yaptırma bağlanmış hükmünü bildirmek”¹⁰⁵³ olduğuna göre, hiç kimsenin yargıca müdahale ederek yasanın emrettiği hükmü vermesini engellemeye hakkı ve yetkisi yoktur. Yürütmenin yargıya müdahalesi “yasaya karşı gelme” suçunu oluşturduğu için itaate konu olamaz.¹⁰⁵⁴ Yargıç, maddi bağımsızlık ilkesinden yararlanmakla birlikte istediği şekilde karar veremez, şeriatı temsil eden yasayla bağlıdır. Raşit Halifeler döneminde, yargıçlar Kitap, Sunnet ve bağımsız içtihatları dışında hiçbir sınırlama olmaksızın özgürce karar vermişlerdir.¹⁰⁵⁵

¹⁰⁵¹ Metin, “Türkiye’de Yargı Bağımsızlığı”, 223, 247.

¹⁰⁵² Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 202; Yayla, *Siyaset Bilimi*, 331; Metin, “Türkiye’de Yargı Bağımsızlığı”, 223, 224.

¹⁰⁵³ İbn Ferhûn, *Tebşıra*, 1/9.

¹⁰⁵⁴ Zeydân, *Nizâmü'l-kazâ*, 71, 73.

¹⁰⁵⁵ Simnânî, *Ravdatü'l-kudât*, 108; Hallâf, *es-Sulutâtü's-selâs*, 53, 57.

İslam hukuku, Anglo-Sakson “*common law*/ortak hukuk” geleneğine benzer şekilde, hukukun yorumlama yoluyla bağımsız yargıçlar tarafından oluşturulup uygulandığı merkezîyetçi olmayan bir hukuk sistemidir.¹⁰⁵⁶ Yargıçlar, benzer olaylarda önceden başka mahkemelerin verdiği kararlardan faydalansalar da onlara bağımlı olmaksızın Kur’ân ve Sünnette çözüm bulamadıkları olaylarda kendi içtihat ve yorumlarına göre karar vermede özgürdüler.¹⁰⁵⁷

İslam hukukunda, yargı kurumsal bağımsızlığa sahip olmasına ve yargıçların kendi yardımcıları ve sekreteryalari bulunmasına rağmen¹⁰⁵⁸ Abbâsîler döneminin yargıçlarından birisi olan Mâverdî’nin de itiraf ettiği gibi,¹⁰⁵⁹ fiilî durum her zaman olması gerekenle örtüşmemiş ve siyaset yargıya el uzatmayı sürdürmüştür. Ne yazık ki hem Emevîler, hem de Abbâsîler döneminde yargı siyasallaşmaktan kurtulamamış,¹⁰⁶⁰ iktidarın baskısından usanan ve bağımsız karar verememekten yakınan pek çok yargıç görevinden istifa etmiş,¹⁰⁶¹ yargıçlığı reddetmiş¹⁰⁶² veya kaçıp gizlenmiştir.¹⁰⁶³

¹⁰⁵⁶ Büyük müçtehitler dönemi, yargıda bağımsızlığın ve özgür düşüncenin örnekleriyle doludur. Bir keresinde, Abbâsî hükümdarı Ebû Ca’fer el-Mansûr, hukuku kodifiye edip merkezîyetçi hale getirerek hukuk birliğini sağlamak amacıyla İmam Mâlik’e *Muvatta* adlı kitabının yargıçları bağlayacak bir hadis kaynağı olarak kullanılmasını teklif ettiğinde, hukuksal çoğulculuk anlayışına işaret eden şu yanıtı almıştır: “Buna gerek yok ey müminlerin emiri! Çünkü Resûlullah vefat ettikten sonra Sahabe farklı görüşleri benimsediler ve her biri kendince doğru olan hadise uydu. Onların hepsi doğru yoldadır ve hepsinin de istediği Allah’ın rızasıdır!” [Bk. Abdülvehhâb Hallâf, *Hulâsatü târîhi’t-teşrî’i’l-islâmî* (Kuveyt: Dâru’l-Kalem, ts.), 69].

¹⁰⁵⁷ Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 13, 72; Zeydân, *Nizâmü’l-kazâ*, 269.

¹⁰⁵⁸ Bk. Hanbelî, *İzâhu turukü’l-istikâme*, 29, 30.

¹⁰⁵⁹ Mâverdî, atamayı yapan siyasal otoritenin, yargıçı siyaset gereği tek bir mezhebe bağlı kalarak hüküm vermesi konusunda sınırlaması *de facto* geçerli olsa da *de jure* olarak şeriat hükümlerinin bunu gerektirmediğini ve yargıçın herhangi bir mezhebin görüşünden bağımsız biçimde kendi içtihadı doğrultusunda karar vermesi gerektiğini söylemektedir. (Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 86).

¹⁰⁶⁰ Bk. Ahmet Yaman, “Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 279. Bir keresinde, Emevî hükümdarı Mu’âviye bir müslümanın, ölen zengin hristiyan babasına varis olmasını ister. Bu isteği, valisi Ziyâd b. Ebîh ile kadı Şurayh’a bildirilince, kadı buna itiraz eder. Fakat daha sonra “bu, müminlerin emirinin görüşüdür” diye şerh düşerek söz konusu isteği yerine getirmek zorunda kalır. (Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 5/242).

¹⁰⁶¹ Bk. İbn Hayyât, *Tarih*, 355, 431, 439.

¹⁰⁶² Abbâsî hükümdarı Ebû Ca’fer el-Mansûr, Ebû Hanîfe’yi kadılık görevine getirmek isteyince red cevabı alır. Bunun üzerine, hükümdar yemin ederek görevi zorla kabul ettirmek ister. Büyük mücahit müçtehit Ebû Hanîfe ise asla kabul etmeyeceğine dair yemin eder. Bu restleşmelerden sonra Ebû Hanîfe hapse atılır ve orada vefat eder. (Bk. Zehebî, *Menâkıbü’l-İmâm Ebî Hanîfe*, 26).

¹⁰⁶³ Basra valisinin kendisini yargıçlık görevine atayacağını haber alan Emevîler devrinin büyük müçtehitlerinden Hasenü’l-Basrî kaçıp uzun süre gözlerden gizlenmiştir. [Bk. Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Âdâbü’l-Haseni’l-Basri ve zühduhü ve mevâ’izuh*, thk. Süleyman b. Müsellem el-Hırş (Dimaşk: Dâru’n-Nevâdir, 2008), 109]. Yine, Basra kadılığı görevine getirilmek istenen Ebû Kılâbe, Şam topraklarına kaçıp gizlenir ve bir süre sonra Basra’ya döner. Arkadaşı Ebû Eyyûb ona der ki kadılığa atanıp da adaletli kararlar vermiş olsaydın iki ecir alırdın! Ebû Kılâbe arkadaşına şu anlamlı yanıtı verir: “Sence denize düşen bir yüzücü kaç gün yüzebilir?” (Bk. İbn ‘Abdirabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 1/20).

2. Kişisel Bağımsızlık ya da Hâkim Güvencesi

Yargı bağımsızlığı ancak yargıçların bağımsız olmalarıyla gerçekleşebilir. Yargıçların kişisel bağımsızlıkları “hâkim teminatı” adı verilen ve yargıçların kişisel bağımsızlığını amaçlayan bir takım güvenceleri gerektirir. Bunun amacı, yargıçların özgürce ve tarafsız karar verebilmelerini sağlayarak topluma adil yargılama konusunda güvence vermektir. Söz konusu teminat, yargıçların mesleki konumlarının ve özlük haklarının korunması anlamına gelmektedir. Bu teminatın asıl ve en önemli bileşeni, yargıçların hiçbir haklı gerekçe olmaksızın usulsüz ve kanunsuz biçimde görevlerinden alınamamalarıdır.¹⁰⁶⁴

İslam hukukuna göre, yargıçlar hukuka uydukları, yargıçlık vasıflarını korudukları ve ortak yarara zarar vermedikleri sürece hiçbir şekilde görevlerine son verilemez. Çünkü yargılama, toplumun ortak yararı adına yargıçlara verilmiş bir yetkidir.¹⁰⁶⁵ Yargıç, toplumun vekili olarak atandığından görevden alınmasında temel ölçüt ortak yarardır.¹⁰⁶⁶

Kişisel bağımsızlık, maddi bağımsızlıkla doğrudan ilişkili ve onu tamamlayan bir unsurdur. Çünkü yargıç her ne kadar hiç kimseden emir almama konusunda bağımsız olsa da bazen siyasal iktidar tarafından beğenilmeyen bir kararı nedeniyle görevden alınma veya görev yerinin değiştirilmesi korkusu yaşayabilir ve bu da onun yargılama faaliyetini olumsuz yönde etkileyebilir. Raşit Halifeler döneminde hiç görülmemiş olan siyasetin yargıya dolaylı müdahalesi anlamındaki bu olgunun örneklerini, Emevîlerden itibaren hilâfetin saltanata dönüşmesiyle birlikte görmek ne yazık ki mümkün hale gelmiştir.¹⁰⁶⁷

¹⁰⁶⁴ Bk. Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 203; İştin, “Yargı Bağımsızlığı ve Tarafsızlığı”, 298, 299; Metin, “Türkiye’de Yargı Bağımsızlığı”, 224, 225.

¹⁰⁶⁵ İbn ‘Âşûr, *Mekâsîd*, 347; İbn Kudâme, *Mugnî*, 9/103, 104; Ramlî, *Nihâyetü’l-muhtâc*, 8/234; Buhûtî, *Keşşâfü’l-kınâ*, 6/293; Hanbelî, *İzâhu turukü’l-istikâme*, 27, 28. Anlaşıldığı kadarıyla, Mâverdi bazı siyasal zorunluluklar nedeniyle her ne kadar yargıcı atayan otoritenin onu görevden almasını caiz görse de yargılama yetkisinin topluma ait bir hak olduğunu ileri sürüp herhangi bir haklı gerekçe olmadan bunun yapılmamasının daha doğru olacağını ifade ederek hukuk tekniği açısından olması gerekeni söylemiştir. (Bk. Mâverdi, *Ahkâm*, 89, *Hâvî*, 16/23, 333).

¹⁰⁶⁶ Kâsânî, *Bedâi*, 7/16.

¹⁰⁶⁷ Örneğin, Hârûn Reşîd’in eşi Zübeyde’nin taraf olduğu davanın aleyhine sonuçlanması üzerine Hafs b. Gıyâs Bağdat kadılığı görevinden alınarak Kûfe’ye tayin edilmiştir (Bk. Yaman, “Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi”, 279).

Kişisel bağımsızlığın göstergesi olan hâkim güvencelerinden birisi de yargıçların ekonomik sıkıntıya düşmemelerini, özlük haklarının korunmasını ve görevlerine uygun bir yaşam standardını yakalamalarını sağlayacak şekilde ücret almalarıdır.¹⁰⁶⁸ Yargının bağımsız ve tarafsız olabilmesi için yargıçların aldıkları maaşın yüksek düzeyde olması, “vicdanla cüzdân arasında kalmamaları” gerekmektedir. Hz. Peygamber zamanında, yargıçların kendilerine yetecek bir maaş almalarına önem veriliyor ve devlet görevlileri arasında en yüksek ücreti onlar alıyordu. Hz. Ömer ve Hz. Ali dönemlerinde bir koyunun yaklaşık beş, elbisenin sekiz dirhem olduğu göz önüne alındığında,¹⁰⁶⁹ yargıç maaşlarının oldukça yüksek bir rakam olan aylık beş yüz dirheme ulaşmış olduğu görülür.¹⁰⁷⁰

İslam hukukçuları, yargıçların kişisel bağımsızlıklarının ve saygınlıklarının korunması açısından meslekleri dışında herhangi bir iş yapmamaları gerektiğini kabul etmişlerdir.¹⁰⁷¹ Yargıçların kişisel bağımsızlıkları ve tarafsızlıklarının korunabilmesi için mesleğe girme, meslekte yükselme, yer değiştirme ve disiplin işlemlerinde siyasal iktidarın etkili olması önlenmeli, özerkliği olabildiğince garanti altına alınmış kurullar veya mekanizmalar kurulmalı ve sağlıklı biçimde işletilmelidir.

B. YARGININ TARAFSIZLIĞI

Yargının tarafsızlığı; yargıcın karara bağlayacağı uyuşmazlığa ilişkin işlemlerde davalı ve davacıdan herhangi birinin tarafını tutmaması anlamına gelen içsel bir erdemdir. Yargıcın davayı karara bağlarken duygu, düşünce, inanç ve dünya görüşü gibi hukuk haricindeki tüm etkilerden sıyrılıp objektif yargılama yaparak hukuk kurallarının ve vicdanının gereğini yapması da geniş anlamda tarafsızlığı deyimler. Dışsal bir etken olarak yargı bağımsızlığının eksikliği veya hiç bulunmaması da yargıcın tarafsızlığını etkiler.¹⁰⁷²

¹⁰⁶⁸ İştên, “Yargı Bağımsızlığı ve Tarafsızlığı”, 299; Metin, “Türkiye’de Yargı Bağımsızlığı”, 225, 226.

¹⁰⁶⁹ Bk. Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 223-226.

¹⁰⁷⁰ Bk. Kettâni, *Terâtîb*, 1/226; Simnâni, *Ravdatü’l-kudât*, 86; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 777. Yargıçların, yetecek kadar değil, rahat bir yaşam sürdürecektense kadar maaş almaları gerektiğini düşünen Hz. Ömer’in, Ebû ‘Ubeyde ve Mu‘âz b. Cebel’e kadı tayin etme yetkisi veren mektubunda şu cümle özellikle dikkat çekicidir: “Salih kişilerden bilgili olanları seçip onlara bol maaş verin!” (Bk. İbn Kudâme, *Mugnî*, 14/9; Kettâni, *Terâtîb*, 2/20; Zeydân, *Nizâmü’l-kazâ*, 66, 67; Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 95).

¹⁰⁷¹ Bk. Mâverdî, *Hâvî*, 16/42, 43; İbn Hamdûn, *Tezkira*, 3/181; Zeydân, *Nizâmü’l-kazâ*, 64.

¹⁰⁷² İştên, “Yargı Bağımsızlığı ve Tarafsızlığı”, 301.

Tarafsızlık, içsel ve dışsal olmak üzere ikiye ayrılır. İçsel tarafsızlık, yargıcın önyargılarından ve duygularından bağımsız olarak karar vermesidir. Dışsal tarafsızlık ise herhangi bir etki altında kalmadan, mahkeme sırasında yargıcın davanın taraflarına eşit davranıp onlarda güven duygusu oluşturmamasıdır. Yargılanan kişiler açısından, yargıcın bağımsız olmasından önce tarafsızlığı önemlidir. Çünkü yargıcın kararından doğrudan etkilenecek olan onlardır.¹⁰⁷³

Yargının tarafsızlığını gerekli hale getiren temel ölçüt, hak sahibine hakkını vermeyi emreden ve hukuk devletinin varlığının teminatı olan adalettir. Tarafsızlık, adil olmak ve eşit davranmak demektir. Kur'ân ve Sünnet bu anlamdaki tarafsızlığı emredip adaletsizliği yermektedir.¹⁰⁷⁴

Bir dava görülürken, yargıcın her iki tarafı da dikkatle dinlemesi ve onlara eşit davranması dışsal, duygu ve düşüncesinin etkisinde kalmadan kararını vermesi ise içsel tarafsızlığın göstergesidir.¹⁰⁷⁵ İslam hukuku, gerçekleştirilmesi oldukça zor olan tarafsızlığın sağlanabilmesi açısından, yargıçlık görevine getirilecek kişilerde bazı üstün değerlerin ve erdemlerin bulunması şartını getirmiştir.¹⁰⁷⁶

Tarafsızlık ilkesi, yasa karşısında herkesin eşit olmasını sağlar, hukuk güvenliğinin oluşmasında büyük önem taşır ve hukuk sisteminin meşruluğunu pekiştirir. Tarafsızlığın zedelendiği durumlarda hukuk ve adalet tartışmalı hale gelir, yargıya ve

¹⁰⁷³ İştin, “Yargı Bağımsızlığı ve Tarafsızlığı”, 301.

¹⁰⁷⁴ “Ey inananlar, Allah için hakkı yerine getiren ve adaletle şahitlik edenler olun! Bir topluluğa duyduğunuz öfke sizi adaletsizliğe sürüklemesin! Adil olun! Bu, takvâya daha uygundur.” (el-Mâide 5/8); “Yargıçlar üç çeşittir. Bunlardan ikisi cehennemde, biri cennettedir. Bilerek haksız karar veren yargıç cehennemdedir. Bilgisizce karar verip insanların haklarını zayı eden yargıç cehennemdedir. Hakka uygun karar veren yargıç cennettedir.” (Tirmizî, “Ahkâm”, 1)

¹⁰⁷⁵ Serahsî, *Mebûât*, 16/73, 74; İbn Haldûn, *Müzîlî'l-melâm*, 108. Hz. Ömer'in, dışsal tarafsızlığa ilişkin olarak dile getirdiği yargılama ilkelerine göre, yargıç mahkemede davalıya ve davacıya eşit davranmalı, onlara bakışında ve söz söylemesinde tarafsız olmalıdır. Mahkeme huzurunda soylu ile avam, zengin ile fakir, yetkili ile yetkisiz, yerli ile yabancı bütün insanlar eşittir. Hz. Ömer, içsel tarafsızlığa ilişkin olarak da yargıcın mahkemede yken kızmaması, sesini yükseltmemesi ve tarafların uygunsuz davranışlarından dolayı canını sıkıması gerektiğini ifade etmiştir. (Bk. Arı, “Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektup”, 91-93).

¹⁰⁷⁶ Bk. İbn Cemâ'a, *Tahrîru'l-ahkâm*, 89. Ebû Yûsuf hakkında anlatılan bir olay, yargıcın tarafsızlığını korumasının ne kadar zor olduğunu göstermektedir. Ebû Yûsuf ölüm döşeğindeyken şöyle dua eder: “Allah'ım, biliyorsun ki hasımlar arasında yargılama yaparken bir olay dışında hep adaleti gözettim! O olayda yaptığım hatayı bağışla!” Yanındakiler o olayın ne olduğunu merak edip sorunca şöyle anlatır: “Bir hristiyan, müminlerin emirine dava açmıştı. Mahkemede müminlerin emirine oturduğu yerden kalkıp davacıyla aynı konumda oturmasını söyleyemedim ama hristiyanı mümkün olduğunca yüksekte oturtmaya çalıştım. Sonra da davayı dinledim. İşte, yapmış olduğum haksızlık buydu!” (Bk. Serahsî, *Mebûât*, 16/61).

devlete olan güven sarsılır. Yargının tarafsızlığı konusunda İslam hukukunun getirdiği en önemli ilkelerden birisi de yönetici dâhil olmak üzere hiç kimsenin, kendisinin taraf olduğu bir davada yargıç olamamasıdır.¹⁰⁷⁷

Yargıcın tarafsızlığına ilişkin bir başka husus da bakamayacağı davalardır. Yargıç, tarafsızlığını zedeleyeceğinden dolayı kendisi, karısı, çocuğu, ana-babası, gelini, damadı veya ortağı hakkında karar veremez.¹⁰⁷⁸

Devletin resmî ideolojiyi dayattığı ve yargıya belirli değerleri koruma görevinin verildiği rejimlerde, yargıcın tarafsız kalması çok zorlaşmaktadır. Bu durumda, hukukun üstünlüğü yerine kanunun üstünlüğü anlayışı geçerlilik kazanarak adalet ve temel haklar resmî ideolojiye kurban gitmekte, toplumda yargının bağımsız ve tarafsız karar verdiğine duyulan inanç zedelenmekte ve siyasal iktidarın meşruluğu erozyona uğramaktadır.¹⁰⁷⁹

V. ÇOĞULCU YÖNETİM

Çoğulculuk/*pluralism*; toplumdaki çeşitliliğin ve farklılığın bireysel özgürlüğü gerçekleştiren, tartışarak düşünce üretmeyi kolaylaştıran bir durum olduğunu savunan, azınlıkta kalanların kendilerini güvende hissedeceği bir siyasal anlayış ve düşünce sistemidir. Çoğulcu düşünce, hayatın çoğul bir evren modelinde ortaya çıktığını, insan ile eşya arasındaki ilişkileri açıklama biçimlerinin ve açıklayıcı öznelerin çok ve birbirinden farklı olduğunu savunur. Buna göre, hiçbir açıklama biçimi veya açıklayıcı özne, bir olgu karşısında epistemolojik öncelik iddia edip tek gerçekliğin kendisinininki olduğunu ileri süremez. Çoğulculuk; etik, dinsel, siyasal veya kültürel alanda birden fazla doğrunun varlığını kabule dayanır.¹⁰⁸⁰

¹⁰⁷⁷ Bk. Serahsî, *Mebûsât*, 16/73, 107.

¹⁰⁷⁸ Bk. Mâverî, *Ahkâm*, 96; Serahsî, *Mebûsât*, 16/107; Ali Haydar, *Dürrü'l-hukkâm*, 4/711, 712.

¹⁰⁷⁹ Adnan Küçük, “Yargı Bağımsızlığını Tamamlayan Bir İlke: Yargının Tarafsızlığı”, *Leges Anayasa ve İdare Hukuku Dergisi* 1 (2014 Ocak-Nisan), 79-81. Ebû Hanîfe'nin, ulemâ aracılığıyla meşruluk devşirmek isteyen resmî ideolojinin baskısı karşısında tarafsızlığını koruyamayacağı gerekçesiyle kadılık tekliflerini reddetmiş olması büyük bir olasılıktır. Yine, Abbâsî hükümdarı Me'mûn döneminde başlayan *Mihne* olayında da resmi ideoloji ilk elden yargıçları hedef almış, onların bağımsızlığını ve tarafsızlığını büyük ölçüde zedelemiştir. (Bk. Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 489-493; Çınar, *Din-Siyaset İlişkisi Açısından Me'mûn Dönemi Mihnesi*, 248-252).

¹⁰⁸⁰ Bk. Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 251; Hüseyin Bal, “Demokrasinin Performans İmkânı Olarak Çoğulculuk”, *Liberal Düşünce* 67 (2012), 138, 139.

Çoğulculuğun farklı boyutları olduğundan, araştırma konusuyla ilgisi açısından burada sadece siyasal ve hukuksal çoğulculuk İslam hukukuna göre kısaca incelenmeye çalışılacaktır.

A. SİYASAL ÇOĞULCULUK

Siyasal çoğulculuk, kamu yönetimi ve siyaset biliminin ortak konusunu oluşturmaktadır. Bütün toplumlar, bir biçimde örgütlenmiş çeşitli çıkar gruplarından oluşur ve bunlar kendi nüfuzlarını artıracak siyasaların oluşturulması yönünde iktidara baskı yaparak birbirleriyle rekabet ederler.¹⁰⁸¹ Çoğulcu bir siyasal yönetimde, herbiri diğerinin eylemini dengeleyip sınırlayan bağımsız kurumlar ve örgütler aracılığıyla siyasal iktidar yetkisi kullanılır.¹⁰⁸²

Yüce Allah, yaratma sanatının üstünlüğünü göstermek için hiçbirini birbirine benzemeyen, farklı renkleri, dilleri ve tercihleri olan insanlar yaratmış, hiçbirini diğerine üstün kılmamış, hidâyet ve dalâleti gösterip onlara seçme özgürlüğü tanımış, itaate zorlamamıştır.¹⁰⁸³ Allah'ın güzel isimlerinin ve varlıkların sürekliliğinin bir gereği olarak evren çokluk, çeşitlilik, farklılık ve zıtlıklarla doludur.¹⁰⁸⁴ Allah dileseydi, melekûtunda kendisine itaat edip günah işlemeyen tek tip varlık yaratırdı.¹⁰⁸⁵ Fakat O, tek sesli monolitik bir evren dilememiş ve yaratmamıştır.¹⁰⁸⁶ Allah, sorumlu tutmanın bir gereği

¹⁰⁸¹ Hasan Engin Şener, “Kamu Yönetiminde Katılım ve Çoğulculuk”, *Amme İdaresi Dergisi* 38/4 (2005), 1, 8, 10.

¹⁰⁸² Scruton, “Pluralism”, 528; Ergun Özbudun, “Türkiye: Çoğulcu Toplum ve Tekçi Devlet”, *Türkiye’de Demokrasi, İslam ve Laiklik*, drl. Ahmet T. Kuru - Alfred Stepan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 59.

¹⁰⁸³ “Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat sizi ümmetlere ayırmasının sebebi, verdikleriyle sizi sınamaktır.” (el-Mâide 5/48); “Rabbin dileseydi yeryüzündeki herkes iman ederdi. O halde sen, insanları iman etmeleri için zorlayacak mısın?” (Yûnus 10/99); “Ey insanlar, sizi bir erkekle bir kadından yarattık ve birbirinizi tanımanız için milletlere ve kabilelere ayırdık. Hiç şüphesiz Allah katında en şerefli en takvâli olanınızdır.” (el-Hucurât 49/13).

¹⁰⁸⁴ Bk. William C. Chittick, *İlâhî Aşk: Erken Dönem Farsça Tasavvuf Metinlerinde Allah ve İnsan*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu - Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınları, 2018), 128.

¹⁰⁸⁵ “Siz günah işlemesiniz, Allah günah işleyen ve onları bağışlayacağı bir mahlûk yaratırdı.” (Müslim, “Tevbe”, 9, 10); “Canımı elinde tutana yemin olsun ki günah işlememiş olsaydınız Allah sizi götürüp günah işleyen, sonra Allah’tan bağışlanma dileyen ve onları bağışlayacağı bir kavim getirirdi.” (Müslim, “Tevbe”, 11). Allah, mülkünde çoğulculuk olmasını dileyerek kendisine mutlak itaat eden melekler dışında muhalefet eden varlıklar da (şeytanlar, insanlar) yaratmış, onların istek ve taleplerini karşılamıştır. Hz. Âdem’e secde emrini anlatan âyetler, buna muhalefet eden İblis’in Allah’ın huzurunda özgürce kendi kanıtlarını dile getirdiğini ve hiçbir zorlamaya maruz kalmadığını göstermektedir. (Bk. el-A’râf 7/11-18).

¹⁰⁸⁶ Bk. Hüd 11/118, 119; Kutub, *Fî Zülâli’l-Kur’ân*, 4/1927. Allah’ın böyle yapmış olması, siyasal yönetimlerin de halka karşı öyle davranmaları gerektiğinin göstergesidir. Tek tipleştirme ve homojen

olarak kullarına tercihte bulunma imkânı tanımış ve bunun sonucunda, her insan doğası nedeniyle diğerinden farklı olduğundan farklı tercihler ortaya çıkmıştır.¹⁰⁸⁷

Ontolojik egemenliğin sahibi olan Allah'ın sözleri, bir siyasal sistemin meşruluğunun, istek ve talepleri karşılama yeteneğiyle doğru orantılı olduğunu göstermektedir.¹⁰⁸⁸ Evrenin mutlak sahibi ve hâkimi olan yüce Allah gerçek kraldır/*el-melikü 'l-hakk*,¹⁰⁸⁹ muktedir kraldır/*melikün muktedir*,¹⁰⁹⁰ insanların kralıdır/*melikü 'n-nâs*.¹⁰⁹¹ Allah, üstün ve zorlayıcı güce sahip olmasına rağmen evreni cebir ve zor kullanan mutlak bir iktidar olarak değil, ihtiyaçları doğrultusunda her varlığın talep ve isteklerini yerine getirmek suretiyle -İblis'in bile kıyamet gününe kadar süre talebi kabul edilmiştir-meşruiyet sahibi bir otorite olarak yönetmektedir.¹⁰⁹²

Göklerin krallığında, itaat veya isyan eden bütün varlıkların taleplerini karşılayıp rızıklarını veren âlemlerin Rabbi, yeryüzü krallarının da hiç kimseyi ötekileştirmeden, halkın bütün kesimlerinin taleplerini değerlendirip yerine getirmek suretiyle çoğulcu bir siyasal iktidar örneği sergilemelerini istemiştir.¹⁰⁹³ Çoğulcu bir siyasal sistemde, bireylerin aidiyet ve kimliklerine bakmadan onların ihtiyaçlarını ve taleplerini karşılayan, halka karşı sorumlu, katılımcı bir yönetim anlayışı egemen olmalıdır. Herhangi bir yönetim sisteminde, halkın bir kesiminin talep ve isteklerin karşılanmaması, iktidarın meşruiyetini ortadan kaldıran ve politik sistemin istikrarını bozan bir tutumdur.¹⁰⁹⁴

bir toplum oluşturma ideolojisinin egemen olduğu bir ülkede ne düşünce ve ifade özgürlüğü, ne de onun beslediği gelişme ve ilerleme söz konusu olamaz.

¹⁰⁸⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/239.

¹⁰⁸⁸ “Kullarım sana Beni sorarlarsa Ben onlara çok yakınım. Benden bir şey istediğinde isteyen talebini kabul ederim.” (el-Bakara 2/186); “De ki duanız/talebiniz olmasa Rabbim size ne diye değer versin.” (el-Furkân 25/77); “Rabbiniz buyurdu: Benden istekte bulunun ki size vereyim.” (el-Mü'min 40/60); “Göklerde ve yerde kim varsa her şeyi Ondan isterler, O her an bir iştedir.” (er-Rahmân 55/29).

¹⁰⁸⁹ Tâhâ 20/114.

¹⁰⁹⁰ el-Kamer 54/55.

¹⁰⁹¹ en-Nâs 114/2; “Kral Benim! Nerede yeryüzünün kralları?” (Buhârî, “Tevhîd”, 6).

¹⁰⁹² “Sonra duman halinde olan göğe yöneldi. Ona ve yeryüzüne ‘isteyerek ya da istemeyerek gelin’ dedi. Her ikisi de ‘isteyerek geldik’ dediler.” (Fussilet 41/11). Yerin ve göğün isteyerek gelmeleri, Allah'ın otoritesinin meşruluğunu kabullenerek, istemeyerek gelmeleri ise Ona zor ve cebir altında itaat etmeleri anlamına gelmektedir. [Bk. Ahmet İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi İle Kur'an'ın Hâkimiyet Kavramının Karşılaştırılması* (Ankara: Se-Ba Ofset, 1999), 147-161].

¹⁰⁹³ İlahi vahiy, Firavun'un itaati sağlamak ve iktidarını pekiştirmek için halkın bir kesimini ötekileştirerek kutuplaştırma politikası izlemesini ve insanları birbirine düşman kamplara ayırmasını kibir, zorbalık ve haddi aşma olarak nitelendirmektedir. (Bk. el-Kasas 28/4; Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, 24/225).

¹⁰⁹⁴ “Allah'ı bırakıp da talep ettiği şeyi kıyamete kadar kendisine veremeyecek putlardan istekte bulunandan daha sapık kim vardır? Onlar, bunların taleplerinden habersizdirler.” (el-Ahkâf 46/5). Müşriklerin taptıkları putların, onların taleplerini karşılayamaması, hiçbir meşruluklarının bulunmadığını ve bu nedenle birer ilah sayılıp itaat edilmeye lâyık olmadıklarını göstermektedir.

İlk dönem İslam toplumunun devraldığı ötekiyle birlikte yaşama, farklı olanı dinleyip anlamaya çalışma ve ona karşı müsamaha gösterme/*tolerans* biçiminde beliren katılımcı siyasal mirasın bir nedeninin de çok kültürlü toplumsal yapı olduğu söylenebilir. Medine’de kurulan gevşek yapılı devlet, bir kabileler konfederasyonuydu. Medine halkı türdeş olmayıp dil bakımından değilse bile din, etnisite ve kültür açısından farklı gruplardan oluşuyordu. Bu durum ise çoğulcu yönetim anlayışını gerekli kılıyordu.¹⁰⁹⁵

Ahlâkî Kur’ân olan Hz. Peygamberin, Medine’ye geldiğinde öncelikli bir siyasal gereklilik olarak bütün toplum kesimleriyle yaptığı istişareler sonucunda hazırlattığı Medine Sözleşmesi, çoğulcu bir sosyo-politik katılım örneğidir.¹⁰⁹⁶ Kabile reisinin rolüne benzer biçimde müzakereci, uzlaştırmacı, arabulucu ve birleştirici bir siyasal lider profili çizen Hz. Muhammed, farklı sosyo-politik kesimleri bir araya getirmeyi başarmıştır.¹⁰⁹⁷ Günümüzün yaygınlık kazanmaya başlayan uzlaşmacı demokrasi modeline benzer biçimde, sözleşmeye taraf olan her kabile ve siyasal topluluk, oldukları gibi kabul edilip kimlikleri örselenmeksizin bu anayasal metinde yer almış, kültürel ve dinsel farklılıkları korunmuş, görüşlerine değer verilmiş ve alınması gereken siyasal kararlara katılımları sağlanarak çıkarları ve talepleri gözetilmeye çalışılmıştır.¹⁰⁹⁸

¹⁰⁹⁵ Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 162-165, 173.

¹⁰⁹⁶ Medine Sözleşmesine göre, farklı bir dinden olan yahudilerin “herkesin dini kendisine” denilerek müslümanlarla tek bir ümmet oluşturduklarının kabul edilmesi, İslam’daki çoğulculuk anlayışının bir yansımasıdır. [Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 167; Emre Berber, “Kabile Sistemi Ekseninde Medine Vesikası ve Yeni İslam Toplumunun Sosyo-Siyasal Niteliği”, *TAAD* 26 (Nisan 2016), 488].

¹⁰⁹⁷ Tıpkı *mücemmi*’/birleştirici olarak anılan büyük dedesi Kusayy gibi, Hz. Peygamber de uzun yıllar boyunca birbiriyle savaş halinde olan Medine yöresindeki kabileleri tek bir siyasal çatı altında toplamayı başarmıştır. Bunun belki de en önemli nedeni, insanları oldukları gibi kabul edip onları ötekileştirmeden topluma kazandırmaya çalışmış olmasıdır. Örneğin, Müreysi’ gazvesinde münafıkların lideri Abdullah b. Übeyy b. Selûl’ün Muhâcirler hakkında söylediği yakışsız ve kaba sözleri kendisine ileten kişiye Hz. Peygamber “belki ona kızdığın için böyle söylüyorsun, belki yanlış duymuşsundur, belki gördüğün kişi o değildir” diyerek olayı büyümeden kapatmış ve âdeti olmadığı halde öğle sığağında yola çıkma emri vermiştir. Hazreçli olan İbn Selûl’ü ötekileştirmeyerek kabile asabiyeti nedeniyle Ensâr ile Muhâcirler arasında çıkabilecek olası bir ayrışmayı önleyen Allah’ın elçisi, böylelikle sosyal barışı ve siyasal birliği korumuştur. (Bk. Vâkıdî, *Megâzî*, 416-422).

¹⁰⁹⁸ Bk. Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 6, 7; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 174-176, 742-745; Bilal Sambur, “Medine Vesikasının Özgürlük ve Çoğulculuk Açısından Tahlili”, *Liberal Düşünce* 76 (Güz 2014), 181. Uzlaşmacı demokraside, karar almada çoğunluk ilkesi ikincil niteliktedir, sosyal ve siyasal grupların uzlaşmasına öncelik verilir ve karar alınmasından önce yoğun bir müzakere süreci yaşanır. Bu süreçte, çeşitli toplum kesimlerinin çıkarları gündeme getirilip bunları tatmin edecek bir ortak paydanın bulunması için çaba gösterilir. [Bk. Ece Göztepe, “Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışına Karşı Çoğulcu Demokrasi Modelleri: Normatif Düzenleme Olanakları ve Bunun Sınırlılığı Üzerine Bazı Düşünceler”, *Çoğulcu Demokrasi - Çoğunlukçu Demokrasi İkilemi ve İnsan Hakları Toplantısı*, ed. Ece Göztepe (Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2011), 155, 156]. Uzlaşmacı olarak nitelenen konsensus demokrasisinde nispi temsil, federalizm, bölgesel özerklik, koalisyon vb. yöntemlerle iktidar paylaşılıp

Bütün farklı düşüncelerin özgürce dile getirildiği siyasal katılım sürecini anlatan şûrâ, tek tipleştirme ve otoriterlik eğilimlerini önleyen çoğulcu bir kurum olduğundan, Hz. Peygamber dünya işleri ve yönetimle ilgili konularda muhalifler de dâhil olmak üzere bütün toplumsal kesimlerin temsilcilerinin görüşlerini alıp taleplerini değerlendirmeye önem vermiştir. Bu da onun, yönetim felsefesinde ilahi vahyin bir gereği olan çoğulcu siyasal düşünceyi benimsediğini kanıtlamaktadır.¹⁰⁹⁹

Allah'ın, kendisine Medinelî yahudilerin ve müşriklerin sözlü sataşmaları ve hakaretlerine karşı sabır ve af yolunu tutmasını öğütlediği¹¹⁰⁰ Hz. Muhammed, kentte bir bakıma dinsel-siyasal azınlığı ve muhalefeti oluşturan münafıklara¹¹⁰¹ karşı asla bir hedef gösterme ve sindirme politikası izleyip yönetimde çoğunluk zorbalığı sergilememiştir.¹¹⁰²

Çoğulcu yönetimin en önemli göstergelerinden birisi de ifade özgürlüğüdür. İfade özgürlüğü, sadece genel kabul gören zararsız düşünceler için değil, yönetimi rahatsız edip kızdıran ifade açıklamaları için de aynı derecede uygulanması gereken insan haklarından biridir. Halk çoğunluğunun düşünce ve inaçlarına aykırı gelen düşünceler, açıklamalar veya yaşam biçimleri çoğulcu bir yönetimde korunur, hoşgörüyle karşılanır ve asla ötekileştirilip toplum kutuplaştırılmaz.¹¹⁰³ Öte yandan, siyasal iktidarın görüşüne yakın “akredite” bir medya güruhu yerine, halk adına korkmadan iktidarı sorgulayan, ortak

dağıtılarak sınırlandırılır. [Bk. Oktay Uygun, “Demokrasinin Çoğunlukçu ve Çoğulcu Modelleri: İki Bin Beş Yüz Yıllık Bir Tartışmanın Analizi”, *Çoğulcu Demokrasi - Çoğunlukçu Demokrasi İkilemi ve İnsan Hakları Toplantısı*, ed. Ece Göztepe (Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2011), 66].

¹⁰⁹⁹ Bk. Vâkıdî, *Megâzî*, 210; ‘Amâra, *el-İslâm ve felsefetü'l-hukm*, 56, 57. Dinde ayrılık ve ihtilaf ile siyasal çoğulculuk ayrı şeylerdir. Din tek ve ilkeleri sabit olduğundan kendi görüşüne uyararak onda ayrılık çıkarıp hizipleşmek yerilmiştir. Fakat siyasal alanda halkın tek tip düşünceye, tek kişinin görüşüne dayanılarak yönetilmesi düşünülemez. Resûlullah'ın, Akabe Biatinde bulunan Ensâr'dan mutlak bir itaat istemeyip sadece *ma'rûfta* kendisine muhalefet etmemelerini istemiş olması, yönetim ilişkisinde siyasal katılımı ve muhalefeti benimsediğinin göstergesidir. Hz. Peygamberin ve Raşit Halifelerin uygulamaları bunun açık kanıtıdır. (Bk. Buhârî, “Menâkıbü'l-Ensâr”, 43; ‘Amâra, *el-İslâm ve hukûku'l-insân*, 89).

¹¹⁰⁰ “Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden ve müşriklerden eziyet veren çok söz işiteceksiniz. Sabır ve takvâ gösterirseniz, bunlar yapmaya değer işlerdendir.” (Âl-i İmrân 3/186). Âyetin iniş sebebi için bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nisâbü'rî, *Esbâbü'n-nüzûl* (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1993), 115, 116.

¹¹⁰¹ Münafıkların, Medine'de örgütlü bir siyasal muhalefet oluşturdukları ve çoğu zaman Hz. Peygamberin siyasal otoritesine karşı çıkıp ona itaat etmedikleri konusunda geniş bilgi için bk. Safiyyürrahman el-Mübârekfûrî, *el-Ahzâbü's-siyâsiyyetü fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru Sebîli'l-Mü'minin, 2012), 75, 76.

¹¹⁰² Örneğin, Hz. Peygamber Medine'deki siyasal muhalefetin lideri sayılan Abdullah b. Übeyy b. Selûl'un kaba fiziksel müdahalesi ve ısrarlı talebi karşısında, yaptıkları antlaşmayı bozup müslümanlara savaş ilan eden yahudi Kaynukâ oğulları kabilesi hakkındaki ölüm kararını değiştirerek onları serbest bırakıp sürgün etmekle yetinmiştir. (Bk. Vâkıdî, *Megâzî*, 177, 178).

¹¹⁰³ Sibel İnceoğlu, “İnsan Hakları Avrupa Mahkemesi Kararlarında Çoğulculuk”, *Çoğulcu Demokrasi - Çoğunlukçu Demokrasi İkilemi ve İnsan Hakları Toplantısı*, ed. Ece Göztepe (Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2011), 84-88.

yarara aykırı eylemlerini ortaya koyup ona eleştiriler yönelten muhaliflere siyasal alanda yer verilerek görünür kılınmaları çoğulcu yönetimin bir gereğidir.

Huneyn savaşıdan sonra ganimetleri dağıtırken kızmasına yol açacak şekilde kendisine nezaketsizce “adil ol!” diyen veya kaba bir dille dağıtımda Allah rızasını gözetmediğini iddia eden kişilere karşı, Allah’ın elçisi herhangi bir müdahalede bulunup ceza vermemiş, konuyu aydınlatıp kabalığa sabretmekle yetinerek çoğulcu bir yönetim örneği göstermiştir.¹¹⁰⁴ Yine, ölümle cezalandırılmaları yönündeki ısrarlı taleplere rağmen Tebük seferinden Medine’ye dönüş yolunda kendisini geceleyin bir dağ geçidinde devesinden düşürüp öldürmeyi planlayan on iki suikastçi münafığa karşı Hz. Peygamber soruşturma açıp yaptırım uygulamadığı gibi, onları deşifre etmeyip öldürülmelerine engel olmuş ve böylece toplumsal barışın zedelenmesini önlemiştir.¹¹⁰⁵

Etkili bir toplumsal denetimin var olabileceği en uygun siyasal sistemin, çoğulcu yönetim olduğunu söylemek mümkündür. Çoğulculuk, toplumsal taleplerin kamusal alanda ifade edilmesini ve karar alma süreçlerine aktarılmasını mümkün kıldığından sağlıklı bir yönetişimin ve denetim mekanizmasının anahtarıdır.¹¹⁰⁶ Karşıt görüş, muhalefet, karşı çıkma vb. kavramlara çoğulculuk bağlamında pozitif bir değer ve rol verilmesi, yönetişim açısından yaşamsal derecede önemlidir. Farklılık olmadan çoğulculuk olamayacağı için iktidarı sınırlandırıp azınlığı koruyacak özgür ve sürekli bir muhalefetin varlığı çoğulculuğun ön koşuludur. Çoğulcu siyaset, dünya görüşleri ve çıkarları farklı kişilerin serbestçe örgütlenerek rekabetçi bir ortamda iktidar yarışına katılabilmelerinin güvencesidir.¹¹⁰⁷

Antik demokraside, hizipçilik ve görüş ayrılığının yıkıcı bir olgu olduğu kabul edilirken günümüz demokrasilerinde siyasal çatışma ve rekabet, düzenin normal ve kaçınılmaz bir unsuru olmuştur.¹¹⁰⁸ Çoğulcu bir onayın veya çoğulcu bir muhalefetin iyi bir siyasal sistemle yalnız bağdaşmakla kalmayıp aynı zamanda onun yararına olacağı

¹¹⁰⁴ Bk. Vâkıdî, *Megâzî*, 948, 949.

¹¹⁰⁵ Bk. Vâkıdî, *Megâzî*, 1042-1045.

¹¹⁰⁶ Bk. Köker, “Seçim Sistemleri”, 201, 204.

¹¹⁰⁷ Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 124; Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 129; Hasan Tunç, “Demokrasi Türleri ve Müzakereci Demokrasi Kavramı”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/1-2 (2008), 1118, 1119. Hz. Peygamberin eşleri dahi yekpare olmayıp bazı konularda kendisine muhalefet eden, farklı düşünen ve birer sözcüsü bulunan iki gruba/hizip ayrılmışlardı. (Bk. Buhârî, “Hibe”, 8).

¹¹⁰⁸ Uygun, “Demokrasinin Çoğunlukçu ve Çoğulcu Modelleri”, 35.

gerçeği, ancak 19. yüzyılda siyasal partilerin gelişmesiyle kavranılmaya başlanmıştır.¹¹⁰⁹ Oysa, bir siyasal sistemde yapıcı bir muhalefetin bulunması ve siyasal iktidar tarafından dinlenilip görüşlerine değer verilmesi gerektiği çok daha önceleri dile getirilmiştir.¹¹¹⁰

Hiz. Ebû Bekir, göreve geldiği sırada ve daha sonra yaptığı konuşmalarda iktidarı denetleyecek bir muhalefetin varlığını gerekli görmüş, yönetme yetkisinin ilahi bir hakka dayanmadığını, dolayısıyla iktidarın hatasız ve kutsal olmadığını anlatabilmek için dinsel ve siyasal yetkilere sahip olan Resûlullah'ın yönetimi ile kendisinin birbirinden ayırma ihtiyacı hissetmiştir.¹¹¹¹ Diğer yandan, kendisine biat etmeyenlerin zorla da olsa biat ettirilmesini isteyenlere rağmen onları zorlamak istememesi, muhaliflerin görüşlerine saygı göstermesi ve “hikmet-i hükümet” referansına sığınıp onları kurulu düzeni yıkmak istemekle, ihanetle, bölücülükle veya milli iradeye karşı çıkmakla suçlamaması, onun sağlıklı bir çoğulcu yönetim ve muhalefet anlayışını benimsediğini göstermektedir.¹¹¹²

Döneminde, İslam ülkesinde iki başlılığın ve iç savaşların hüküm sürdüğü Hiz. Ali, çoğulcu toplumu imha edecek olan bir şiddet diyalektiğini ve ötekileştirme söylemini reddetmiştir. Modern çağın uzlaşmacı demokrasi düşüncesinin de ötesinde bir yönetim anlayışıyla, onun yönetimi altındaki topraklarda örgütlü ve silahlı bir muhalefet örneği olarak ortaya çıkan Hâricîlerin örgütlenme, toplanma ve gösteri yapma özgürlükleri korunmuştur. Nübüvvet evinde yetişen Hiz. Ali “devletin bekası” ideolojisi yerine hukukun üstünlüğü ilkesini benimseyerek onları ötekileştirmeden, her fırsatta diyalog

¹¹⁰⁹ Bk. Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 124.

¹¹¹⁰ Hiz. Ömer, bir konu hakkında biriyle konuşurken adam ona “Allah'tan kork!” diye karşı çıkıp muhalefet edince orada bulunanlardan birisi adamı azarlayıp “müminlerin emirine böyle bir sözü nasıl söylersin!” der. Bunun üzerine Hiz. Ömer şu tarihi sözünü söyler: “Bırak da bana öyle desin! Söylediği ne güzel bir söz! O sözü bize söylemezseniz sizde hayır yoktur, o sözü kabul edip gereğini yerine getirmesek bizde hayır yoktur.” (Bk. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, 500). Raşit hilâfetin bu çoğulcu siyaseti, onu krallığa dönüştüren Emevîlerin gelişiyile kökten değişmiştir. Hükümdarı yüzüne karşı eleştirmeyi yasaklayan Abdülmelik b. Mervân, rakibi İbn Zübeyr'i öldürüp yönetimi tamamen ele geçirdiğinde izleyeceği tekçi siyaseti şu sözleriyle ortaya koymuştur: “Bundan sonra kim bana Allah'tan korkmamı emrederse boynunu vuracağım!” (Bk. İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 4/240).

¹¹¹¹ Bk. Tantâvî, *Ebû Bekir*, 276; 'Amâra, *el-İslâm ve felsefeti'l-hukm*, 450.

¹¹¹² Bk. İbn Kuteybe, *İmâme*, 1/29, 31; İbn Hazm, *Fasl*, 4/81; İbn Teymiyye, *Minhâc*, 8/270; 'Amâra, *el-İslâm ve hukuku'l-insân*, 81-84; İmâm, *Tâğîye*, 159. Fakat hilâfetten saltanat rejimine geçildikten sonra, İslam siyasal kültüründe etkisi yüzyıllar sürecek olan olumsuz çağrışımlar yüklenmiş bir muhalefet algısı yerleşmiştir. Sonuçta, İslam coğrafyasında siyasal ortodoksiden en küçük bir sapmanın, hem elit hem de kitle kültürünce fitne ve ihanet olarak algılandığı “cemaatçi” bir toplum yapısı ortaya çıkmıştır. (Bk. Özbudun, “Türkiye: Çoğulcu Toplum ve Tekçi Devlet”, 75, 76).

kurmaya çalışıp iletişim kanallarını açık tutarak ve şiddet diskuru yerine aklın kanıtlarını kullanıp onları topluma kazandırmaya çalışarak çoğulcu siyasette zirve olmuştur.¹¹¹³

Hız. Ali'nin, Mısır eyalet valiliğine atadığı Mâlik b. el-Eşter'e (öl. 38/659) gönderdiği görevlendirme yazısı, siyaset tarihinde eşine az rastlanan, manifesto niteliğinde bir metindir. Söz konusu metinde, devlet otoritesi altında yaşayan herkes Allah'ın "hak sahibi kulları" olarak nitelenmekte, haklar ve sosyo-politik sorumluluklar konusunda halkın farklı kesimleri arasında dine veya statüye dayalı bir ayrımcılık yapılamayacağı belirtilerek siyasal çoğulculuğun en güzel örnekleri sunulmaktadır.¹¹¹⁴

Hız. Peygamber ve Raşit Halifeler dönemi, yönetim ilişkisinde henüz devletçi bir söylemin¹¹¹⁵ belirmediği, toplumsal statü farkı gözetilmeksizin her yurttaşın hiçbir cezalandırılma endişesi taşımaksızın siyasal konularda düşüncelerini özgürce ifade etme, yürütme erki ve idarenin tasarruflarını, hatta rejimi veya ideolojiyi çekinmeden eleştirme hakkına sahip olduğu ayrıcalıklı bir zaman dilimidir. Söz konusu dönemde, yönetici seçiminin ve meşruluğunun toplumsal rızaya bağlı olduğu, yönetimde katılımcı karar alma süreçlerinin işletildiği, yetkililerin halk tarafından denetlenip halka hesap verdiği, hazinenin yandaş devşirmek için bir arpalık olarak görülmediği bir siyasal çoğulculuk ve müzakereci demokrasi anlayışının varlığını sürdürdüğü söylenebilir.¹¹¹⁶

¹¹¹³ Bk. Taberî, *Târîh*, 5/73-75, 114, 115. Fakat kendi bekalarıyla devletin bekasını bir bakıma aynılaştırıp "mülk devletini" kuran Emevîlerle birlikte gelişen merkezîyetçi ve monist devlet anlayışı, çoğunluğun iktidarın yanında kümelenmesine yol açacak şekilde kutuplaşmayı sağlamak için muhalefeti ötekileştirerek siyasal çoğulculuğa yol vermemiştir. [Bk. Abdunasır Süt, "İktidar Olmanın ve Muhalefette Bulunmanın Ahlâkî Söylemlere Etkisi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2021), 9].

¹¹¹⁴ Bk. Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l-belâğa*, 305, 306. Benzer bir çoğulculuk anlayışıyla siyaset yapan adil halife Ömer b. Abdülaziz de yönetime başkaldıran bazı Hâriciler karşısında uzlaşmacı bir siyaset izleyip onlarla müzakere etmiş, aklın verilerini kullanıp ortak bir paydada buluşarak radikal düşüncelerinden vazgeçmelerini sağlamış, onları topluma kazandırmıştır. (Bk. Sa'îdî, *es-Siyâsetü'l-islâmiyye*, 352-355).

¹¹¹⁵ Devletçi söylem; devlet egemenliğinin, "devletin bekası" ideolojisi kullanılarak her çeşit toplumsal oluşumdan üstün, tartışılmaz, daima korunması gereken, demokratikleşme ve değişim talepleri karşısında normatif önceliği olan bir olgu kabul edilerek siyasal alanda uygulanmasıdır. Bu anlayışa göre, "devletin bekası" muhalefetin söylemsel sınırını belirlemede, hangi aktörler tarafından muhalefet yapılıp yapılamayacağını ve muhalefetin hangi sorunları dile getirip getiremeyeceğini belirleyen bir işlev görmektedir. (Bk. E. Fuat Keyman, "Hukukun Üstünlüğü Karşılığı: Türkiye'de Devlet Sorunu ve Demokratikleşme Olasılığı", *Doğu Batı* 13 (Kasım, Aralık, Ocak 2000-2001), 141].

¹¹¹⁶ Câhız, bu durumu çok veciz bir biçimde şöyle dile getirmiştir: "Müslüman olarak cahiliyesinden çıkıp kurtulan bu ümmet üç farklı tabakaya ayrılmıştır. Birinci tabaka; Hız. Peygamber, Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer devirleri ile Hız. Osman'ın ilk altı yılını kapsar. Bu dönemde gerçek birlik, tam bir samimiyet ve ülfet üzereydiler, Kitap ve Sünnet üzerinde birleşmişlerdi. Çirkin bir iş, kötü bir bidat, siyasal itaatsizlik, haset, aldatma ve tevil yoktu... Sonra Mu'âviye geldi ve 'Birlik Yılı' dedikleri ama hiç de öyle olmayan ayrılık, zorbalık, ötekinin hakkından gelme ve ona üstünlük kurma yılında, kalan şûrâ ehlini, Ensâr ve Muhâcirler'den oluşan müslüman topluluğunu dinlemeksizin başına buyruk hareket ederek yönetimi

Kur’ân ve Sünnetin müslüman topluma yüklemiş olduğu “iyiliği emretme ve kötülüğü engelleme”¹¹¹⁷ görevi, çoğulculuk ve ifade özgürlüğünün İslam düşüncesindeki önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. İlahi vahiy, sosyo-politik alanda toplumsal bir farz olarak müslümanlara iyi olanı emretmeyi buyurmuş, onlara siyasal iktidarın eylemlerini izleme ve adaletin uygulanmaması halinde fiille ve sözle müdahale etme yükümlülüğü ve yetkisi vermiş,¹¹¹⁸ hatta bunun örgütlenmiş kurumsal bir organ eliyle yerine getirilmesini isteyerek yapıcı muhalefeti gerekli kılmıştır.¹¹¹⁹ Çünkü kendisine ortak yarara ilişkin yaşamsal kararlar alma ve onları uygulama yetkisi verilmiş olan siyasal iktidarın tüm eylem ve işlemlerinin, yetkiyi veren halk adına, sivil veya kamusal, özerk ve bağımsız kurumsal yapılar eliyle denetlenmemesi siyasal vekâletin ruhuna aykırıdır.

Yönetim ilişkisinde, siyasal çoğulculuğun temel ölçütlerinden birisi olan şûrâyı önceleyen, ötekini dinlemeyi ve farklı bakış açılarına değer vermeyi öğütleyen İslam bilginleri, siyasal iktidarın iş ve işlemlerinin yetkin danışma kurullarının görüşleri alınarak yapılması gerektiğini vurgulamış olmalarına rağmen¹¹²⁰ belki de yaşadıkları çağın monarşik siyasal kültürünün etkisiyle bunun kurallarını ve mekanizmalarını açıklayamamışlardır.¹¹²¹ Bu yüzden de İslam dünyasında söz konusu işlevi yerine getiren örgütlü ve etkin kurumların belirmesi 19. yüzyılın sonlarını bulmuştur. Oysa, atomize olmuş dağınık bireylerden oluşan bir yığın toplumu, örgütlenmiş toplumun aksine

ele geçirdi. O yıl, imâmet kisrevî (İran’daki gibi) bir mülk ve hilâfet kayserî (Bizans’taki gibi) bir gasp rejimine dönüştü!” (Bk. Câhız, *Resâilü’l-Câhız*, 139-142).

¹¹¹⁷ “Sizden iyiliğe çağıran, ma’rûfu emredip münkeri yasaklayan bir topluluk bulunsun.” (Âl-i İmrân 3/104); “İsrailoğullarından inkâr edenler, Dâvûd’un ve Meryem oğlu İsâ’nın diliyle lânetlendiler. Bu, isyan edip aşırı gitmelerinden oldu. Yapmış oldukları kötülüklerden dolayı birbirlerine engel olmuyorlardı. Yapmış oldukları şey ne kötüydü!” (el-Mâide 5/78, 79); “Muhakkak ki Allah adaleti, iyiliği, akrabaya vermeyi emreder; çirkin işleri, kötülüğü ve haddi aşmayı da yasaklar.” (en-Nahl 16/90). “Sizden kim bir münker görürse onu eliyle, gücü yetmezse diliyle değiştirsin! Buna da gücü yetmezse kalbiyle kabullenmesin. Bu ise imanın en zayıf derecesidir.” (Müslim, “İmân”, 78; Tirmizî, “Fiten”, 11); “Hayır vallahi, ma’rûfu kesinlikle emredeceniz, münkeri engelleyeceksiniz, zalimin elini tutup hakka doğru eğecek, zor kullanarak onu hakka getireceksiniz!” (Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 17).

¹¹¹⁸ Bk. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/69-71, 2/29-34; Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli’l-hamse*, 142-148, 741-749; Gazzâlî, *İhyâ*, 2/306-311; ‘Avvâ, *Fi’n-Nizâmi’s-siyâsi*, 158, 159.

¹¹¹⁹ Bk. Âl-i İmrân 3/104, 113; el-Mâide 5/63. Nübüvvetin izlerini takip eden raşit hilâfetin, Emevîlerin gelişiyle ortadan kalkıp despot krallık rejimine geçilmesiyle birlikte, söz konusu siyasal işlevlerin kurulmuş birer organ eliyle yerine getirilmesi imkânı ne yazık ki yüzyıllar boyunca pratiğe aktarılamamıştır. (Bk. ‘Amâra, *el-İslâm ve felsefetü’l-hukm*, 65, 66).

¹¹²⁰ Bk. Mâverdi, *Edeb*, 483-493; Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, 274, 275; Senhûrî, *Fıkhu’l-hilâfe*, 192, 193.

¹¹²¹ Fıkıh ekollerinin, totaliter karakterli bir siyasal rejimin egemen olduğu dönemde oluşmaya başladığı düşünüldüğünde, anayasa ve idare hukukuna ilişkin konuların fıkıh külliyyatına yansımayıp yöneticilere öğütler veren *siyasetnâme* türü eserlerde birer “öğüt” olarak kalmasının nedeni daha iyi anlaşılmalıdır. [Bk. Ahmet Yaman, “Hilafet-Saltanat Dönüşümü Bağlamında Klasik Dönem Müslümanlarının Reel Siyaset Anlayışlarının Seyri Üzerine”, *Tabula Rasa* 4 (Ocak-Nisan 2002), 52, 53, 57, 58].

kolayca güdülen ve istenilen yöne götürülen bir kalabalıktan ibarettir. Siyasal yönetimlerin asıl görevi, çoklukta birliği sağlayıp her bir insana ait farklı kokuyu ve tadı koruyup değerlendirerek topluma enfes bir yemek sunmak olmalıdır. Bir siyasal iktidar, kendi sınırlı özgürlüğünün farkına varıp örgütlü bir toplumsal denetime izin verdiği ölçüde yaygın bir onay ve meşruluk kazanabilir.

B. HUKUKSAL ÇOĞULCULUK

Devletin hukuku, şiddet tekelini ve zorlama araçlarını elinde tutan *Leviathanın* ya da merkezileşmiş modern devletin Fransız Devrimiyle birlikte 18. yüzyılda tarih sahnesinde belirmesiyle ortaya çıkmıştır.¹¹²² Hukuku; “merkezileşmiş bir güç odağının meşru yaptırımlarıyla desteklenen normlar” olarak tanımlayan ve ancak devletin yaptırım gücüyle var olabileceğini iddia eden modernitenin aksine, hukuksal çoğulculuğa yol veren postmodern düşünce birden fazla hukuk anlayışı olabileceğini, devlet dışında hukuk oluşturan başka kaynakların bulunabileceğini ve buna bağlı olarak da evrensel bir hukuktan söz edilemeyeceğini savunur.¹¹²³

Başından beri çok dinli ve çok kültürlü bir coğrafyada ve merkezîyetçi bir devletin etkisinden uzak bir şekilde gelişip serpilen İslam hukuku, doğal olarak çok mezhepli, çok milletli, çoğulcu ve heterojen bir hukuk sistemi oluşturmuştur. İslam’ın içtihat teorisinde, birden fazla doğrunun olabileceği kabul edilerek alanında yetkin bir otoriteden çıkan,

¹¹²² Mithat Sancar, *Hukukun Devleti mi Devletin Hukuku mu* (İzmir: TMMOB Makine Mühendisleri Odası İzmir Şubesi, 2010), 5.

¹¹²³ Bk. Sedat Erçin, *Başlangıç Toplumlarında ve Erken Devlette Yargının Biçimlenişi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 21; Recep Çiğdem, “Çok Hukukluluk ve Aracılık/Tahkim Bağlamında Osmanlı ve Türk Hukuk Sistemlerinin Karşılaştırılması”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 242. Zorlama araçlarına sahip olan devletin öncesinde de pek çok topluluk, kendi toplumsal kurallarının çiğnenmesini önlemek ve bir bakıma hukukun uygulanmasını sağlamak için bir takım tabular geliştirmişlerdir. [Bk. Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, 89, 90; Bronislaw Malinowski, *Yabani Toplumda Suç ve Gelenek*, çev. Şemsa Yeğin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2016), 65-68]. Öte yandan, Weber bir toplumda hukuk düzeninin “gönüllü onay” veya “zorlama-itaat” biçiminde ortaya çıkabileceğini söyleyerek devletin oluşturduğu hukukun yanında, devlet dışı bir hukukun da var olabileceğini belirtmektedir. [Bk. Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın (Ankara: Adres Yayınları, 2005), 35, 36].

Kur'ân ve Sünnete dayalı rasyonel kanıtlarla desteklenen her görüş doğru varsayılmış,¹¹²⁴ böylece İslam hukuku çoğulculuğun zenginliğinden büyük ölçüde yararlanabilmiştir.¹¹²⁵

Çoğulcu bir yönetim, sosyo-politik alanda farklı hukuk sistemlerinin aynı anda uygulanması anlamına gelen hukuksal çoğulculuk bağlamında sürdürülebilir azınlık haklarının korunmasını güvence altına alır. Azınlık hakları, kişilik hakkı veya hukuksal kişilik/*zimm*et ile yakından ilgilidir.¹¹²⁶ Hak ve sorumluluklar hukuksal kişilikle kazanılır ve onunla toplumun bir üyesi, yurttaş olunur. İnsanın eylemlerinden sorumlu tutulmasını sağlayan şey hukuksal kişiliktir. Hanefilere göre, her insan doğuştan *zimm*et sahibidir. İslam hukukunun, İslam ülkesinde yaşayan müslüman olmayan dinsel azınlıklara “*zimm*et ehli” adını vermesinin nedeni, kültürel ve dinsel kimlikleri farklı olmasına rağmen onların da temel insan hakları konusunda müslümanlarla aynı statüde ve eşit olduklarını vurgulamaktır.¹¹²⁷

İslam hukukunun çoğulcu karakteri, ötekinin farklı yaşam tarzlarını temsil eden gayrimüslim azınlığa dinsel örgütlenme, inandıkları din ve mezhebi hiçbir dayatma olmaksızın tanımlayarak yaşama, kamu hukuku ve muamelât alanı dışında kalan kendi özel hukuklarını uygulama ve bağımsız mahkemelerinde yargılanma hakkı tanımıştır.¹¹²⁸

¹¹²⁴ Bk. Cessâs, *Fusûl*, 4/299, 300. İlk müçtehitlerin ortaya çıktığı dönemde, devletin ideolojik nitelikli hukuksal merkezîyetçilik baskısından bağımsız biçimde oluşmaya başlayan İslam hukuku, bir içtihadın başka bir içtihatla bozulamayacağı ilkesini benimseyerek normatif gerçekliğin tekil değil, çoğul olduğunu savunmuştur. Bu yönüyle İslam hukuku, monist yapılı pozitivist hukuktan ayrılmaktadır. (Bk. Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-hamse*, 749; Ali Haydar, *Dürrü'l-hukkâm*, 1/34; Recep Şentürk, “İslam’da Azınlık Hakları: Zimmiden Vatandaşa”, *İnsan Hakları Araştırmaları* 4/6 (2006), 57, 58).

¹¹²⁵ Her ne kadar İbnü'l-Mukaffa, Abbâsî hükümdarı Ebû Ca'fer el-Mansûr'a imparatorluğun farklı kentlerinde, hatta aynı kentte benzer bir olay hakkında farklı hükümlerin uygulanmasından yakınıp devlet eliyle hukuk birliğini sağlayacak tek tip merkezîyetçi bir hukuk kodeksinin oluşturulmasını önermiş olsa da bu görüş İslam bilginlerince kabul görmemiştir. (Bk. İbnü'l-Mukaffa, *Âsâr*, 317; İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/573, 574).

¹¹²⁶ Bk. Serahsî, *Usûl*, 2/334, *Mebûsât*, 10/8; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2022), “*Zimm*et”, 621.

¹¹²⁷ Bk. Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe*, 156, 157; Şentürk, “İslam’da Azınlık Hakları”, 50-53. Hamidullah, dinsel azınlıkların yönetici çoğunluğa benzemeye çalışma istekleri nedeniyle İslam hukukunun çoğulcu bir yaklaşım sergileyerek onların farklı yapılarını korumak, tekipleşmelerine engel olmak ve kültürel görünebilirliklerini güvence altına almak için müslümanlar gibi giyinmelerine veya benzeri sosyal aktivitelerine yasak getirdiğini söylemektedir. (Bk. Hamidullah, *İslam’da Devlet İdaresi*, 191). Yıllarca Fransız yönetimi altında kalan Fas, Cezayir, Tunus, Moritanya gibi ülkelerde uygulanan tekipleştirme politikaları sonucu, sosyo-kültürel kimliklerle birlikte düşüncenin temel aracı olan dilin dahi erozyona uğraması, çoğulculuk açısından Hristiyanlık ile İslam arasındaki derin uçurumu göstermektedir.

¹¹²⁸ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 73; Mâverdî, *Ahkâm*, 185; Serahsî, *Mebûsât*, 10/7; Hamidullah, *İslam’da Devlet İdaresi*, 183-186; Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr, *Usûlü'n-nizâmi'l-ictimâ'î fi'l-İslâm* (Tunus: eş-Şeriketü't-Tûnusiyye li't-Tevzî', 1985), 232, 233; M. Salih Kumaş, *Çok-Hukuklu Sistem ve İslam Hukukundaki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 182-184; Kumaş, “Postmodern Bir İnsan Hakları Söylemi Olarak Hukuki Çoğulculuk”, 138, 139.

Müslüman yurttaşlar açısından hukuksal çoğulculuğun bir başka tezahür biçiminin de problemin çözümünde sıkıntı yaşanan bazı davaların, farklı bir yargıç atanarak davacının mezhebinden başka bir mezhebe göre çözülmesi yöntemi, bir çeşit “mezhepler arası çoğulculuk” olduğu söylenebilir.¹¹²⁹

İslam hukukundaki çoğulculuk anlayışının, ilahi vahyin yönlendirmesine uygun olarak siyaset ve hukuk alanlarını içine alacak biçimde kapsayıcı nitelikte olduğu, ötekinin haklarının korunmasını önemseydiği görülmektedir. O halde, meşruiyet arayışı içinde olan İslam ülkelerindeki siyasal yönetimlerin, bu amaca ulaşmada yürünecek en kestirme yolun çoğulculuğun ilkelerini titizlikle ve ısrarla uygulamaktan geçtiğini öğrenmeleri gerekmektedir.

¹¹²⁹ Örneğin, Osmanlı hukuk sistemi uygulamasına göre nafaka bırakmadan bulunduğu şehri terk eden ve nerede olduğu bilinmeyen kocasından ayrılmak isteyen bir kadın mahkemeye başvurmakta, Hanefi mezhebi kuralları uygulandığında problem askıda kalacağından, Hanefi yargıç davaya bakması için bir Şâfiî yargıç vekil tayin ederek mağduriyetin giderilmesini sağlamaktadır. [Bk. M. Âkif Aydın, “İslam Hukukunda Hukuki İstikrar ve Sosyal Değişim Açısından Mezheplerin Konumu”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 11 (Bahar 2011), 22].

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM HUKUKUNDA SİYASAL İKTİDARIN SOSYO-POLİTİK MEŞRUIYET TEMELLERİ

Hukuksal meşruiyet, siyasal iktidarın Allah’a karşı sorumluluğunu/hilâfet ifade ederken, sosyo-politik meşruiyet onun yönetme yetkisini aldığı toplum karşısındaki sorumluluğunu/niyâbet anlatmaktadır. Siyasal iktidarın meşruluğunun, halkın rızası ve onayından geçtiği daha önce ifade edilmişti. Söz konusu rızanın oluşmasında, evrensel etik değerlerin yanında Mâverdî’nin siyasal iktidar tanımında dile getirdiği ve meşruiyetin sosyo-politik yanını oluşturan “topluma niyâbet” ögesi öne çıkmaktadır. Çünkü yönetme yetkisi topluma ait olup siyasal nitelikli bir vekâletle yöneticiye verilmiştir. Vekil ile müvekkil arasındaki karşılıklı çıkar ilişkisinde olduğu gibi, yöneten ile yönetilen arasında da yönetenin meşruluğu inancını pekiştirecek olan bir güven bulunmalıdır. Söz konusu güven halkın; ekonomi, sosyal sınıflar, ideoloji ve siyasal örgütlenme değişkenleri doğrultusunda şekillenen değer dağıtma taleplerinin siyasal iktidar tarafından karşılanmasıyla oluşmaktadır. Buna göre, sosyo-politik meşruiyet halkın söz konusu değişkenlere ilişkin çıkarlarının korunduğu ve taleplerinin karşılandığı algısından beslenen toplumsal bir konsensusun varlığını anlatmaktadır.

Bir siyasal sistemde, yönetimin sosyo-politik meşruluğu elde edip yetki almış olduğu toplumu yönetme hakkına sahip olduğuna onları inandırabilmesi için gereken temel ve öncelikli konular bu bölümde incelenmeye çalışılacaktır.

I. ŞÛRÂ: SİYASAL KATILIM

Aktif statü haklarından olan siyasal katılımı anlatan Arapçadaki *şûrâ* sözcüğünün kök anlamı; balın bulunduğu oyuktan hasat edilmesi, devşirilmesi, bir şeyin ortaya çıkarılmasıdır.¹¹³⁰ Siyasal katılımın amacı da aslında toplum bireylerinin “bal” gibi değerli olan görüş ve düşüncelerini, buldukları “karanlık” ve “gizli” yerden çıkarıp devşirmek, ortak yararın hizmetine sunmaktır. İslam’ın anayasal ilkelerinden biri olan,

¹¹³⁰ Bk. Ferâhîdî, “şvr”, 2/365; İbn Manzûr, “şvr”, 4/434, 435.

yönetimde istikrarın ve sürekliliğin güvencesi şûrâ;¹¹³¹ karar vericileri, yani yöneticiyi veya hükümeti belirlemek için yapılan “seçim” ve hükümetin alacağı kararlara “aktif katılım” olmak üzere iki biçimde ortaya çıkmaktadır.

Siyasal iktidar yetkisini kullanan organın ve aldığı kararların meşruluğu, yetkinin sahibi olan toplumla arasında var olan sağlıklı bir temsil ilişkisiyle doğru orantılıdır. Siyasal temsil ilişkisinin kurulabilmesi, halkın siyasal haklarından biri sayılan temsilciyi belirlemek için oy verme ya da seçme ve seçilme hakkının kullanılmasına bağlıdır. Kalabalık ve yönetimin karmaşık bir işe dönüştüğü toplumlarda uygulama imkânı olmayan doğrudan demokrasi dışında,¹¹³² kamusal alanda eylemde bulunamayan yönetme yetkisinin sahibi olan halkın, orada kendi adına eylemesi için yetki vereceği temsilcileri seçmesi ve karar verme süreçlerine aktif olarak katılması siyasal temsilin özüdür. Her ikisi de birer şûrâ türü olan seçimin ve karar alma süreçlerine aktif katılımın olmadığı yerde temsilden ve meşruiyetten söz edilemez.¹¹³³

A. SEÇİM

Yöneten ile yönetilenler arasındaki siyasal iktidar ilişkisinde halkın bizzat yönetme eylemi içerisinde olup kendi kendisini yönettiği yegâne mekanizma seçimdir. Hukuksal temsilde olduğu gibi, siyasal temsilde de vekâleti veren her yurttaşın siyasal karar alma süreçlerinde kendi çıkarlarını en iyi temsil edecek vekili seçmesi doğal hakkıdır. Buna göre seçim; yönetme yetkisinin, yönetim politikalarını belirleyecek olan temsilciye devrine ve iktidarın hukuksal ve siyasal açıdan sınırlanmasına imkân veren meşrulaştırıcı bir siyasal katılım biçimi, yönetilenlerin yönetenleri yetkilendirdiği, halkı

¹¹³¹ Bk. eş-Şûrâ 42/38. Bu âyete göre, inananlar sosyal hayata ilişkin bütün önemli olaylarda toplanıp kolektif karar alırlar, tek bir kişinin görüşüne bağlı kalmazlar. Ortak karar alma; Allah’a inananların namaz kılmak, zekât vermek gibi temel niteliği olup öneminden dolayı âyette namazdan hemen sonra, zekâttan önce zikredilmiştir. (Bk. Râzî, *Mefâtihu ’l-gayb*, 27/178; Bursevî, *Rûhu ’l-beyân*, 8/331).

¹¹³² Araslı, *Adaylık Kavramı*, 9, 10; Yayla, *Siyaset Bilimi*, 148.

¹¹³³ Bk. Kurtubî, *Câmi’*, 2(4), 161; Besyûnî, *Devlet*, 78, 79; Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 122. Bütün soya dayanan toplumsal örgütlenme biçimlerinde asıl olan, yöneticinin seçimle işbaşına gelmesidir. Bu görevin kalıtsal biçimde babadan oğula geçtiği durumlar olmuşsa da bunun nedeni, seçim sisteminin özellikle kaba güce dayalı olarak kesintiye uğramış olmasıdır. (Bk. Morgan, *Eski Toplum*, 1/247). Milattan sonraki ilk yüzyıllarda Avrupa kentlerinde görev yapan piskoposlar, yargıçlar ve diğer kamu görevlileri, halkın bir araya gelmesiyle ve oy çokluğuyla seçilmekteydi. “Evet” ve “hayır” oylarını ayırmak için her kentin âdetine göre el kaldırma, ses verme veya bu iş için ayrılmış çanaklara top, fasulye tanesi ya da küçük taşların atılması gibi yöntemler kullanılıyordu. (Bk. Hobbes, *Leviathan*, 367).

ve onun iradesini yönetimde var eden bir işlem veya aktarma düzeneğidir.¹¹³⁴ Yönetim yetkisinin kaynağı, yönetimin meşruluğunun temeli ve siyasal katılımın en yaygın ve somut şekli olan seçim, toplumun alacağı dış riskleri her zaman azaltır.¹¹³⁵

Yöneticisini seçmek, toplum bireylerinin önde gelen siyasal haklarından ve aynı zamanda öncelikli görevlerinden biridir.¹¹³⁶ Yöneticinin seçilmesini ve halk tarafından görevden alınabilmesini deyimleyen eşitlikçi demokratik gelenekler, soy örgütlenmesine dayalı ve dolayısıyla da “yaygın” nitelikli bir siyasal iktidar yapısının egemen olduğu kabile toplumlarının mirasıdır.¹¹³⁷ Roma imparatorluğunun, soy örgütlenmesine dayalı ve yönetim planının *societas* görünümünde olup iktidarın “yoğunlaşmadığı” ilk iki yüzyılını içine alan başlangıç döneminde otoritelerin atanmasında seçim yöntemi kullanıldığı halde, yönetimin *civitas* evrilmesinden sonra iktidarın gasp edilerek hanedanlık ve saltanat sistemine geçilmesinin nedeni siyasal iktidarın yapısında aranmalıdır.¹¹³⁸

Kur’ân ve Sünnet, tamamen zannî alanda şekillenen siyasal iktidarın kurulmasına ve sürdürülmesine ilişkin konularda düzenlemeler getirmemiş, bunun yerine yönetimde ve temsilde adalet, eşitlik, özgürlük, şûrâ, liyakat vb. genel ilkeleri koymuştur.¹¹³⁹ Halkın, temsilcisini seçme hakkının meşruluğunu gösteren İslam’daki en güzel kanıtlardan biri, İkinci Akabe Biatinde Hz. Peygamberin Ensâr grubuna söylediği şu sözdür: “*Halklarının görüşlerini temsil etmek üzere içinizden bana on iki temsilci çıkartın!*”¹¹⁴⁰

Hz. Peygamberin ve Sahabenin uygulamaları incelendiğinde, yöneticinin veya onu seçecek kurulun doğrudan halk tarafından seçilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

¹¹³⁴ Bk. Locke, *Yönetim Üzerine*, 93, 144; Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 143; Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 143; Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 298-300; Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, 355, 356, 3624r; Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 281; Yayla, *Siyaset Bilimi*, 193; Hikmet Sami Türk, “Seçim, Seçim Sistemleri ve Anayasal Tercih”, *Anayasa Yargısı* 23 (2006), 76, 77; Gürleyen, *Siyasî Temsil*, 3. Seçim, görüş bildirme anlamına gelen şûrânın bir türü olmakla birlikte, görüşmeli-tartışmalı karar verme sürecinden farklıdır. Seçme, bir karar verme eylemi olmasına rağmen seçmenlerin kararı, bir sorun üzerinde düşünüp tartışarak verilen görüşmeli-tartışmalı karardan çok farklıdır. Seçmenlerin yaptığı şey, yalnızca “karar vericileri” kararlaştırmaktır. (Bk. Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 179, 180).

¹¹³⁵ Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 274.

¹¹³⁶ “Üç kişi yolculuğa çıktığında içlerinden birini başkan seçsinler!” (Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 85).

¹¹³⁷ Bk. Morgan, *Eski Toplum*, 1/126, 128, 160. Kabilde, reisin yaşam boyu görevde kalmasının nedeni, belki de başına buyruk hareket etmesine ve tiranlık yapmasına imkân vermeyen “yoğunlaşmamış” bir siyasal iktidar yetkisini kullanmasıydı.

¹¹³⁸ Morgan, *Eski Toplum*, 1/64, 65, 154, 155, 2/57. Siyasal iktidarın “yoğunlaşım” merkezileştiği Orta Çağ Avrupasında, iktidar yetkisinin yöneticiye devri söz konusu değildi. Temsilcinin veya yöneticinin seçilmiş olması gerekmiyordu. Bu yüzden de kralın ve hanedan üyelerinin soya dayalı ve geri alınamaz meşru bir siyasal temsil hakkı olduğu düşüncesi hâkimdi. (Bk. Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 49).

¹¹³⁹ Bk. Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, 47, 59; ‘Üdeh, *el-İslâm ve evda’una’s-siyâsiyye*, 146.

¹¹⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/323.

Sahabe, yöneticinin seçimle göreve getirilmesi gerektiği üzerinde icmâ etmiştir.¹¹⁴¹ Yöneticinin, özgür bir seçim ve çoğunluğun oylarıyla yetkilendirileceği konusunda Ehli Sünnet bilginleri arasında bir görüş ayrılığı yoksa da seçim sistemi ve yöntemleri açıklanmayıp zamanın ruhuna göre ortak yararı, yönetimde istikrarı ve temsilde adaleti sağlayacak biçimde seçim ilkelerini ve araçlarını belirlemek topluma bırakılmıştır.¹¹⁴²

Siyasal iktidarın kurulması ve sürdürülmesine ilişkin yöntemler konusunda Hz. Peygamberin ve Raşit Halifelerin uygulamaları, sonradan gelen yöneticiler için bağlayıcı ve belirleyici olmadığı gibi, icmânın da bir siyasal uygulamaya meşruiyet kazandırma özelliği yoktur.¹¹⁴³ Dünyevi ve zannî olan siyasal alanı ilgilendiren konularda Kur'ân ve Sünnetin evrensel nitelikli genel ilkeleri geçerlidir.¹¹⁴⁴

İslam hukukuna göre, temsilî vekâlet hükmünde olan yönetim yetkisinin devri, tıpkı hukuki vekâlette olduğu gibi müvekkil ve yetkinin sahibi olan halkın, vekil olan yöneticiyi ya da onu seçecek olan milletin vekillerinden oluşan kurulu özgürce seçmesiyle gerçekleşir.¹¹⁴⁵ Çünkü vekâlet kuramına göre, müvekkil kendisini temsil edecek olan vekili özgürce seçme hakkına sahiptir. Bütün yetkilendirme/velâyet

¹¹⁴¹ Bk. Abdülcebbar, *Mugnî*, 20(1)/306, 319.

¹¹⁴² Bk. 'Üdeh, *el-İslâm ve evda'una's-siyâsiyye*, 149, 159; Seyyid Kutub, *İslam'da Sosyal Adalet*, çev. Yaşar Tunagür - Adnan Mansur (İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 1982), 138; Muhammed Esed, *İslam'da Yönetim Biçimi*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988), 23, 24. Yönetimle ilgili uyulması gereken bir nass yoktur. İmâmet hakkındaki tek gerçeklik seçimle olacaktır. Seçim yöntemi ise değişebilir. [Bk. Abdülcebbar, *Mugnî*, 20(2)/23; Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Huşî (Kahire: Mektebetü İbni Sînâ, ts.), 300]. Hatta Gazzâlî'ye göre, nesep şartı dışında imâmet için öne sürülen şartların hiçbiri hakkında nass mevcut değildir. Nesep dışındaki şartlar, imâmetin amacının ve ihtiyacın gerekli kıldığı şartlardır. (Bk. Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtiniyye*, 191).

¹¹⁴³ Bk. Abdülcebbar, *Mugnî*, 20(1)/342, 343, 346, 20(2)/158; Cessâs, *Fusûl*, 3/241-243; Karâfî, *İhkâm*, 119, 120; Ahmed Yusuf, "Tasarrufâtü'r-Resûl -sallallahu aleyhi ve sellem- bi'l-imâmeti ve sılatühâ bi't-teşrî'i'l-islâmî", *Mecelletü Merkezi Buhûsi's-Sünneti ve's-Sîre* 8 (1415 H./1994-95), 418.

¹¹⁴⁴ Bk. Yaman, "Hilafet-Saltanat Dönüşümü", 49. Raşit Halifelerin seçilmelerinde farklı yöntemlerin kullanılmış olması, seçim sisteminin ve araçlarının toplumdaki sosyo-politik eğilimlere paralel biçimde değişebileceğini, ihtiyaca göre yönetimde istikrar ve temsilde adalet ilkelerinden birinin diğerine baskın hale gelebileceğini göstermektedir.

¹¹⁴⁵ Mâverdî, *Ahkâm*, 6, 7; Ferrâ, *Mu'temed*, 223, 225, 226, 240, 241; Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtiniyye*, 175; Bağdâdî, *Fark*, 300, 301. Söz konusu yetkinin sadece halka ait olduğunu gösteren kanıtlardan biri de Hz. Ömer'in hacdayken birilerinin "halife ölünce şuna biat ederim" dediğini duyduğunda, siyasal iktidar yetkisinin ve egemenliğin halka ait olduğunu vurgulamak ve halkın yetkisini gaspetmek isteyenleri uyarmak için Medine'ye döner dönmez yapmış olduğu konuşmadır. (Bk. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, 282).

işlemlerinde ise seçim şarttır.¹¹⁴⁶ Özgür bir seçim ve temsil mekanizmasına dayanmayan bir siyasal yönetim gaspçıdır ve hiçbir meşruiyeti yoktur.¹¹⁴⁷

Yönetimin *societastan civitasa* dönüşme sürecinin başladığını gösteren Yezîd'in (öl. 64/683) veliyaht ilan edilmesi olayının ardından birkaç nesil geçince, soya dayalı saltanat rejimine alışan halkın itaat dinine girmesi (teba kültürü) kaçınılmaz hale gelmiş ve eskiden siyasal kültürde var olan yöneticiyi seçme eylemi artık unutulmuştur. Önceden bu türden saltanat kurma girişimlerine şiddetle tepki veren toplumun önde gelenleri,¹¹⁴⁸ iktidarın merkezîleşip siyasal kültürü dönüştürmesi sonucunda, “olması gereken” yerine “olanı” savunur hale gelmişlerdir.¹¹⁴⁹

Diğer yandan, İslam siyaset teorisyenlerinin yaşadıkları çağın pratiğini kuramlaştırmalarında, yöneticinin ölümünden sonra yenisinin seçimi sürecinde oluşabilecek çatışmalardan ve kargaşa ortamından endişe etmelerinin de büyük bir payı olduğu söylenebilir. Çünkü Hz. Ali döneminden itibaren İslam toplumunun bir türlü etkisinden kurtulamadığı siyasal istikrarsızlık ve belirsizlik ortamı ekonomik ve sosyal hayatı derinden etkilemiştir. Emevîlerin saltanat rejimiyle birlikte, ölen yöneticinin yerine kimin geçeceğini bilir hale gelmesi bir süreliğine de olsa belirsizliği ortadan kaldırmış görünmektedir. Sosyo-politik alanlarda belirsizliğin ve istikrarsızlığın egemen olduğu Abbâsîlerin dağılma sürecinde olgunlaştırıldığından, Ehli Sünnet'in siyaset teorisinin o dönemin izlerini taşıdığını söylemek yanlış olmaz.

¹¹⁴⁶ Abdülcebâr, *Mugnî*, 20(1)/270.

¹¹⁴⁷ Bk. Zemaşerî, *Keşşâf*, 1/92; Yaman, “Hilafet-Saltanat Dönüşümü”, 52, 54. İşte bu yüzden Ebû Hanîfe, şûrâ ve seçimle işbaşına gelmeyip soya dayandığından meşruluğu bulunmayan yönetime biat etmeyip aktif bir muhalefet davranışı sergilemiştir. [Bk. Şaban Erdiç, “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı Unsuru Olarak Biat -Ebû Hanife Örneği-”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 311].

¹¹⁴⁸ Mu'âviye'nin, oğlu Yezîd'i yerine geçirme isteğine şiddetle karşı çıkan Abdurrahman b. Ebî Bekr, bunun özünde seçim olan hilâfeti saltanat rejimine dönüştürme girişimi olduğunu söylemiş, aynı mecliste bulunan Hz. Âişe, İbn Ömer, İbn Zübeyr ve Hz. Hüseyin gibi Sahabenin önde gelenleri de onu desteklemişlerdir. (Bk. İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 3/351, 352).

¹¹⁴⁹ Bu olguyu anlamlandırabilecek en doğru kavram belki de sosyalizasyondur. Bireylerin düşüncelerini etkileyen bellek bir sosyalizasyon sürecinde oluşmaktadır. Türdeşlerinden ayrı, yalnız büyüyen birinin sosyal anlamda belleği olmaz. Tekil olarak bellek her zaman bireye ait olmakla birlikte, içeriğini belirleyen toplumdur. Toplumlar, üyelerinin belleğini belirler ve biçimlendirir. Belleğin ve hatırlamanın öznesi birey olmasına rağmen kişi anılarını kurgulayan sosyal çerçevenin dışına çıkamaz. (Bk. Assmann, *Kültürel Bellek*, 44, 45, 67).

1. Oy Vermenin Hukuksal Niteliği

Yurttaşın devlet yönetimine katılmasını sağlayan aktif statü haklarından olan seçim ya da oy verme hakkı, devredilemeyen kişisel bir haktır.¹¹⁵⁰ İslam bilginlerine göre, yönetici seçmek objektif ahlâki zorunluluk alanını ilgilendiren toplumsal bir ödevdir/*farz-ı kifâye*.¹¹⁵¹ Fakat aynı zamanda bu, her yurttaşın egemenlikten doğan bireysel bir hakkıdır. Çünkü yetki anlamındaki siyasal iktidarın işlevsel yönü olan egemenliğin sahibi olan halkı oluşturan her bireyin, bu hukuksal yetkiyi seçim işlemiyle ve delegasyon yoluyla yöneticiye devretme hakkı vardır.

İlahi vahiy, İslam toplumuna bir takım emirler ve yasaklar getirmiştir. Söz konusu emir ve yasakları uygulamak vacip olduğuna ve bunu yapmak için bir siyasal otoritenin atanmasından başka bir yol da bulunmadığına göre, hukuku uygulamak ve toplumsal düzeni sağlamak için yönetici seçmek toplumsal bir ödev olmaktadır.¹¹⁵²

Hız. Peygamberin vefatından sonra, müslüman toplumun onu defnetmeyi geciktirme pahasına hiç vakit kaybetmeden yönetici seçmek üzere harekete geçmiş olması, düzenin istikrarının korunması ve olası bir kargaşanın önlenmesi için yönetici seçmenin bir ödev olduğunun göstergesidir.¹¹⁵³ Toplumun bir kesimi, iradesini kullanarak bu ödevi yerine getirdiğinde, oy verme hakkını kullanmayan diğerleri için bir sorumluluk veya yaptırım söz konusu olmaz ve seçime katılanların iradesi katılmayanları da bağlamış olur.¹¹⁵⁴ Çünkü kendi iradeleriyle seçime katılmayıp bu siyasal haklarını kullanmamış

¹¹⁵⁰ Bk. Bilgili - Demirkapı, *Hukukun Temel Kavramları*, 119; Necla Öztürk, “Yabancıların Yerel Seçimlerde Oy Kullanma Hakkı”, *MHB* 33/1 (2013), 128.

¹¹⁵¹ Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 5, 6; Ferrâ, *Ahkâm*, 19; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 5/232, 233. Haklar teorisinde genel kabul gören “her hakka bir ödevin karşılık gelmesi” düşüncesine göre, yurttaşın oy verme hakkına karşılık siyasal iktidarı kullananların, onun oy vermesini sağlama veya bunu yapmasına engel olmama ödevi söz konusudur. (Bk. Erdoğan, “İnsan Hakları Öğretisi”, 25, 26).

¹¹⁵² Bk. Abdülcebbar, *Mugnî*, 20(1)/47, 50; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/378. Gazzâlî de bu hususu açıklarken ahiret saadetine kavuşmak için dünya düzeninin, dünya düzeni için de yöneticinin gerekli olduğunu söylemektedir. (Bk. Gazzâlî, *İktisâd*, 506).

¹¹⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 5/235, 236. Hız. Peygamber Pazartesi günü vefat etmiş olmasına rağmen ancak Salı veya Çarşamba günü defnedilebilmiştir. (Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/377, 378).

¹¹⁵⁴ Bk. Abdülcebbar, *Mugnî*, 20(1)/278, 304, 20(2), 68, 151; Mâverdî, *Ahkâm*, 6; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 5/232, 233. İslam bilginlerinin “toplumun bir kesimi” ifadesiyle “nitelikli seçmenler” grubunu kastetmeleri, sıradan yurttaşın siyasetle uğraşmaması gerektiğini söyleyen seçkin bir siyasal kültürün etkisinde kaldıklarını göstermektedir. Söz konusu kültüre göre kadınların, mülkiyeti olmayanların, köylülerin, işçilerin ve devlete belirli bir oranda vergi ödemeyenlerin oy verme ya da yöneticiyi seçme hakları yoktu. 19. yüzyıl Avrupasında da seçme ve seçilme hakkı gerekli miktarda mülkü olan, eğitilmiş, sosyo-ekonomik bakımdan üstün yetişkin erkeklere tanınmaktaydı. Bu da rasyonel siyasal söylemin küçük bir azınlığın tekelinde olması demektir. Yerleşik demokrasiler olarak tanınan pek çok ülkede, erkeklerin genel oy hakkı ancak 19. yüzyılın sonlarında kabul edilmeye başlanmış, uzun ve çetin

olanlar, seçimin sonucuna her biçimde rıza göstermiş sayılırlar. Bu da onların, seçilen yöneticiye itaat etmelerini zorunlu kılar.

2. Seçme ve Seçilme Hakkı

Siyasal hak; en dar anlamıyla “fiil veya tasarruf ehliyetine sahip olan her yurttaşın, temsilci seçmek ya da seçilmek suretiyle yönetim sözleşmesine katılmasını sağlayan hak” olarak tanımlanabilir.¹¹⁵⁵ Buna göre, seçmek veya seçilmek temel siyasi haklardandır. Antik çağdan itibaren 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar, siyasi iktidarın yoğunlaşmış ataerki özellikler gösterdiği toplumlarda halkın bir kısmı cinsiyetinden, renginden, ırkından veya statüsünden dolayı siyasi haklarından yoksun bırakılmıştır.¹¹⁵⁶

İlahi vahiy, İslam toplumuna “kendilerinden” olan yöneticiye itaat etmelerini emretmiştir.¹¹⁵⁷ Vekâlet kuramı açısından, bir yöneticinin “halktan” olması demek, kendi adına kamusal alanda eylemde bulunmak üzere halk tarafından yetkilendirilmesi demektir. Bu da ancak fiil ehliyeti bulunmayanlar dışında, halkın bütün kesimlerinin oy vermesi ve onları temsil edecek, yani “kendilerinden” olacak temsilciyi veya temsilcileri özgürce seçmesiyle gerçekleşir. Aksi halde, halkın kendisini temsil etmeyen, bir başka deyişle “kendisinden olmayan” ve dolayısıyla da onların gözünde hiçbir meşruluğu bulunmayan bir yöneticiye itaat etmesinin bir anlamı olmaz.

Hz. Peygamber, hayatı boyunca dönemin ve Arap coğrafyasının henüz değişikliğe uğramamış soya dayalı yönetim planının ana bileşenlerinden biri olan seçim mekanizmasını titizlikle işletmiş ve Sahabeden siyasi, askerî veya idari konularda bu

mücadelelerden sonra kadınlar da dâhil olmak üzere tüm yurttaşlara evrensel ve eşit oy hakkının tanınması 20. yüzyılın ortalarını bulmuştur. [Bk. Tom Bottomore, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Erol Mutlu (Ankara: Teori Yayınları, 1987), 11, 82; Poggi, *Devlet*, 84; Mehmet Ö. Alkan, “Türkiye’de Seçim Sistemi Tercihinin Misyon Boyutu ve Demokratik Gelişime Etkileri”, *Anayasa Yargısı* 23 (2006), 137].

¹¹⁵⁵ Öztürk, “Yabancıların Yerel Seçimlerde Oy Kullanma Hakkı”, 128, 129.

¹¹⁵⁶ Örneğin, Atina sitesinde vatandaş olmayanlar/*metoikos*, köleler ve kadınların siyasi hakları yoktu. Fakat soya dayalı yönetim planını uygulayan İrokoa kızıldirililerinde kabile reisi, ergen yaşta tüm kadın ve erkek bireylerin açık oyuyla seçilmekteydi. (Bk. Morgan, *Eski Toplum*, 1/162; Şenel, *Siyasal Düşünceler*, 23). Osmanlı toplumunun kadına ve siyasi haklarına bakışını gösteren kanıtlardan biri de Birinci Meclisin 3 Nisan 1923 tarihli oturumunda yapılan seçim yasasına ilişkin görüşmelerde Hüseyin Avni Bey tarafından söylenen sözlerdir. Ona göre, kadınların siyasi haklarını verme zamanı henüz gelmemiştir. Kaldı ki söz konusu haklar verilecek değil, alınacak haklardır. Kadınlar, bu hakları kullanacak kadar tekâmül etmemişlerdir! Hüseyin Avni Bey’e yanıt veren Tunalı Hilmi Bey ise feminist olmakla suçlanmış, milletin hassasiyetiyle oynamaması ve şeriata hürmet etmesi konusunda uyarılmıştır! (Bk. Alkan, “Türkiye’de Seçim Sistemi”, 145, 146).

¹¹⁵⁷ Bk. en-Nisâ 4/59; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/493.

yöntemi uygulamalarını istemiştir.¹¹⁵⁸ Hz. Peygamberin, yerine geçecek yöneticiyi vefatından önce seçmemiş olması, aslında ümmetin hayrına olan bilinçli bir seçimdir.¹¹⁵⁹

Hz. Ebû Bekir, ani gelişen fakat serbest bir seçimle göreve gelmiş, vefat ederken halife seçimini müslümanlara bırakmış ancak onlar bu yetkiyi ona verip kendileri yerine seçim yapmasını istemişler, o da müslümanlara danışarak ve onların rızasıyla Hz. Ömer’i seçmiştir.¹¹⁶⁰ Hz. Ömer’in, büyük bir olasılıkla kargaşayı önlemek amacıyla önceki halifenin seçiminde olduğu gibi, Ensâr’ı dışlayarak yöneticiyi seçecek olan şûrâ üyelerini, hepsi de Kureyş kabilesinden olan altı kişiyle sınırlamış olması, dönemin *asabiyet* anlayışına göre anlaşılır bir şey olsa da belirli bir zaman dilimi için geçerli olabilecek bir uygulamadır.¹¹⁶¹ Hz. Osman’ın şehit edilmesinden sonra ise Hz. Ali genel ve serbest bir seçimle yönetimi devralmıştır.

İlk dört halifenin farklı yöntemlerle seçilmiş olmaları, seçim araçlarının ve mekanizmalarının değişebileceğini ve geçmişe ait uygulamaların bağlayıcı olmadığını göstermektedir. Onlardan herbiri, kendi döneminin siyasal durumuna ve sosyo-politik dengelerine göre hareket etmiştir. Fakat bütün bu farklı yöntemlerin ortak yanı, her zaman serbest seçim ve konsensus arayışı olmuştur.¹¹⁶² Serbest ve özgür seçim, “yaygın” ve “gevşek” bir siyasal iktidar yapısının var olduğu ve demokratik kabile geleneklerinin henüz değişmediği Raşit Halifeler ve Emevîler döneminin karakteristiğini oluşturmaktadır.¹¹⁶³

¹¹⁵⁸ Bk. el-Kâdî Ebu’l-Hasen Abdülcebâr b. Ahmed el-Esedâbâdî, *Tesbîtü delâilî’n-nübüvve*, thk. Abdülkerim Osman (Beyrut: Dâru’l-Arabiyye li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1966), 254, 255.

¹¹⁵⁹ Câhız, *Osmâniyye*, 278.

¹¹⁶⁰ Abdülcebâr, *Mugnî*, 20(2)/5, 6.

¹¹⁶¹ Câhız’ın belirttiğine göre, Hz. Ömer’in seçmiş olduğu altı kişilik kurul herkes tarafından tanınmıyor olsaydı, Hz. Osman’ın hilâfeti herkesçe kabul edilmez ve her kabilenin onayı alınarak konsensus sağlanamazdı. (Bk. Câhız, *Osmâniyye*, 270, 274).

¹¹⁶² Bu olgunun en güzel örneklerinden biri de Abdurrahman b. ‘Avf’ın, Hz. Osman ile Hz. Ali arasındaki seçim düğümünü çözmek ve konsensusu sağlayacak adayı tespit etmek üzere kadın-erkek ayırmadan yaptığı yoğun kamuoyu yoklamasıdır. (Bk. Buhârî, “Ahkâm”, 43; İbn Teymiyye, *Minhâc*, 1/533).

¹¹⁶³ Her ne kadar yönetimde soydan devir yöntemi Emevîlerle birlikte başlamış olsa da özgür seçime dayalı “yaygın” siyasal iktidar yapısının izleri o dönemde açıkça görülebilmektedir. Yezîd’in oğlu Mu’âviye hükümdar olduktan hemen sonra halkı camide toplayıp onlara şöyle hitap etmişti: “Yönetim işiniz konusunda zayıf olduğumu gördüm. Ebû Bekir’in yaptığı gibi, sizin için Ömer b. Hattâb benzeri birini aradım ama bulamadım. Ömer’in şûrâya seçtiği altı kişi gibisini de bulamadım. O halde kendi işinizi kendiniz halledin! Dilediğiniz kişiyi seçin!” (Bk. Taberî, *Târîh*, 5/530, 531). Bunun üzerine, İslam toplumunun Mekke merkezli Abdullah b. Zübeyr yönetimine biat etmeyen bir kesimi, Şam ile Ürdün arasındaki Câbiye’de herkesin özgürce görüşünü dile getirdiği ve yaklaşık kırk gün süren bir kongrede bir araya gelerek demokratik kabile geleneklerine uygun biçimde tıpkı *Sakîfe* toplantısında olduğu gibi, hiçbir baskı olmaksızın Mervân b. Hakem’i yönetici seçmiştir. (Bk. Taberî, *Târîh*, 5/535-537).

a. Seçmenlik

Siyasal hakları kullanabilmenin ve seçmen olabilmenin öncelikli şartı, fiil veya tasarruf ehliyetine sahip olmaktır. Buna göre, söz konusu ehliyeti bulunmayan çocuklar, akıl hastaları ve bunaklar seçmen olamazlar.¹¹⁶⁴ Aktif statü haklarının kullanılması açısından bu şart konusunda bir konsensus olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, siyaset teorisi hakkında söz söylemiş filozoflar ve bilginlerin neredeyse hepsi, ataerkil zihniyetin dayatmasıyla olsa gerek¹¹⁶⁵ toplumun en az yarısını oluşturan kadına yönetici seçme veya seçilme hakkı tanımamakla zımnen kadının fiil ehliyeti olmadığını var saymışlardır.¹¹⁶⁶ Oysa “temsil edilmeksizin verginin ödenmeyeceği” ilkesi uyarınca¹¹⁶⁷ vergi ödeyenlerin, dolayısıyla kadınların da seçme ve seçilme hakkı olmalıdır. Sözleşmelerde asıl olan rızadır. Yönetim/imâmet sözleşmesinde de rızayı belirlemenin aracı seçimdir. Kadınların katılmadığı bir seçimde ise toplumun yarısını oluşturan kesimin onayını almayan bir siyasal iktidar ne meşruluk iddia edebilir ne de temsilde adaletten söz açabilir.

İlahi vahiy, hem dinsel hem de siyasal bir içerik taşıyan kadınların biatinden söz eden âyette,¹¹⁶⁸ onların başta yöneticiyi seçme hakkı olmak üzere tüm siyasal haklarını tanımaktadır.¹¹⁶⁹ Öte yandan, kadınlar siyasal niteliği baskın olan İkinci Akabe Biatine

¹¹⁶⁴ Bk. Muhammed Ebû Zehra, *el-Milkiyyetü ve nazariyyetü'l-'akd fi 'ş-şerî'ati'l-islâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1996), 269.

¹¹⁶⁵ Ataerkil toplum, en az üç bin yıl öncesine dayanmaktadır ve önceki dönemler hakkındaki bilgi yetersiz ve yüzeyseldir. Son üç bin yıllık dönem hakkında bilinen şey şudur: Kadının hangi rolü oynaması gerektiğine; güç kullanma, baskı, töre, yasa, dil, tüketim, etiket, eğitim, iş bölümü aracılığıyla erkekler karar vermişlerdir. Bu zaman dilimindeki pek çok kültür gibi, Batı uygarlığı da kadını her yerde erkeklerden aşağıda konumlandıran felsefi, toplumsal ve siyasal sistemler üzerinde yükselmiştir. Ataerkilliğin öğretileri ve kalıp-yargıları, evrensel kabul edilerek doğa yasaları gibi anlaşılmalı ve yaygın biçimde böyle sunulagelmiştir. [Bk. Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 25, 26, 34].

¹¹⁶⁶ Ataerkil yönetim biçimi, Homeros'un deyişiyle “her adamın, çocukları ve kadınları üzerinde yasa koyma yetkisinin bulunduğu” bir düzendir. [Bk. Aristoteles, *Politika*, 9 (I. 2)]. Aristo'ya göre, erkek yönetme işinde dışiden daha yeteneklidir. Ona göre, erkeğin kadını yönetmesi doğal bir durumdur. Kadında düşünme yetisi olmakla birlikte işlevsizdir. [Bk. Aristoteles, *Politika*, 26, 28 (I. 13)]. İslam bilginlerinin büyük çoğunluğuna göre, kadınlar akılları ve dinleri eksik olduğundan yöneticiyi seçme ve yönetici seçilme hakları yoktur. (Bk. Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 48, 49; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsid*, 5/244; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/381). Darwin de kendi döneminin ataerkil anlayışından kurtulamadığından kadını edilgen, zayıf bedenli ve eksik beyinli olarak nitelemiştir. (Bk. Capra, *Batı Düşüncesi*, 122).

¹¹⁶⁷ Bk. Öztürk, “Yabancıların Yerel Seçimlerde Oy Kullanma Hakkı”, 137.

¹¹⁶⁸ el-Mümtehine 60/12.

¹¹⁶⁹ Bk. Salih Akdemir, “Tarih Boyunca ve Kur'ân-ı Kerim'de Kadın”, *İslami Araştırmalar* 10/4 (1997), 253; Şebnem Aslan vd., “İslam'ın Kadın Liderliğe Bakışı: Disiplinlerarası Nitel Araştırma”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (Ekim 2015), 90.

katılmışlar¹¹⁷⁰ ve erkeklerle birlikte kendisine “yardım” ve “itaat” edeceklerine dair Hz. Peygambere biat etmişlerdir. Hz. Peygamber döneminde akıllı ve ergen tüm erkek ve kadınlardan biat alındığını söylemek mümkündür.¹¹⁷¹ İtaat âyetinin bir gereği olarak, itaati kendisine vacip olan yöneticiyi seçmesi kadının en doğal hakkıdır.¹¹⁷²

Hukuksal açıdan bir velâyet türü olan şahitlik, erkek ve kadın için toplumsal bir görevdir.¹¹⁷³ Seçim de “yönetme işine uygun olan kişiyi haber verme” anlamında bir şahitlik olduğundan kadının bir hakkı sayılmalıdır. Öte yandan, kadınlık bir içtihat eylemi olan seçime engel değildir, çünkü kadınlar da içtihat edebilirler. Hz. Peygamberin, Hudeybiye’de eşi Ümmü Seleme’ye (öl. 62/681) ve Abdurrahman b. ‘Avf’ın üçüncü halifenin seçimi için görüş alışverişi yaparken kadınlara danışmış olmaları örneklerinde olduğu gibi, yönetim işinde kadının görüşü alınıyor ve ona danışılıyorsa seçme ve seçilme hakkının olmaması düşünülemez.

Seçmenlik şartları hakkında görüş bildiren İslam bilginleri “avâm” denilen sıradan halkın seçmen olamayacağını, yöneticiyi yetkilendirme işleminin belirli üstün niteliklere sahip bir seçici kurul tarafından yapılması gerektiğini söylemişlerdir.¹¹⁷⁴ Mâverdî, siyasal sorumlulukların en başta geleni olan yönetici seçimini, çağındaki toplumsal ayrışmaya paralel biçimde seçkinlere yüklemekte, avâmın veya sıradan yurttaşın bir siyasal

¹¹⁷⁰ Ya’kûbî, *Târîh*, 1/357.

¹¹⁷¹ Başoğlu, İbnü’l-Cevzî’nin Hz. Peygambere biat eden 457 kadın tespit ettiğini belirtmektedir ki bu bile tek başına sayının çok daha fazla olduğunun göstergesidir. Raşit Halifeler döneminde ise kadınların biat edip etmediklerine dair bir bilgi yoktur. [Bk. Tuncay Başoğlu, “Hilâfetin Sübut Şartı Olarak Bey’at”, *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (Temmuz-Aralık 1996), 86, 87].

¹¹⁷² ‘Ulyân, *el-İslâm ve l-hulâfe*, 64.

¹¹⁷³ Bk. el-Bakara 2/283. Ebû Hanîfe, şahitliği bir velâyet olarak görüp şahitliğinin geçerli olmadığı had ve kısas cezaları dışındaki alanlarda kadının yargıçlık yapabileceğini kabul etmiş (bk. Mergînânî, *Hidâye*, 5/378), Mâverdî ise şahitliği velâyet saymadığından asla yargıçlık yapamayacağını ileri sürmüştür. (Bk. Mâverdî, *Hâvî*, 16/156).

¹¹⁷⁴ Câhız, “insanlar” denilince seçkinleri anlar. Ona göre, halk esen rüzgârla yön değiştirir ve bazen haklı olanlar yerine yanlış yapanları destekleyebilir. Halk, işlerini görmek için seçkinlerin kullandıkları bir araçtır. Yöneticiyi seçkinler seçmelidir. (Bk. Câhız, *Osmâniyye*, 250, 261, 262). Abdülcebbâr’a göre, ümmetin her bireyi yöneticiyi seçme hakkına sahip değildir. Çünkü “hak ehli” yanında, batıl görüşte olup emanet, diyanet ve marifet/bilgi gibi üç seçmenlik vasfını taşımayan pek çok insan vardır. Söz konusu vasıfları taşıyan hak ehli dışında, ötekilerin yönetici seçme hakları yoktur. Yöneticiyi seçecek olanların adil olmaları gereklidir. Tevil/ideoloji ve mezahip yönünden (kalbin fiili olan düşüncedeki) fâsıklık da uzuvların fiillerinden kaynaklanan fâsıklık gibi olduğundan, batıl düşünce sahipleri adil sayılmazlar ve bu yüzden seçme hakları yoktur. [Bk. Abdülcebbâr, *Mugnî*, 20(1)/311, 313]. Bağdâdî’ye göre, yönetici seçecek olanların müçtehit ve adil olmaları gereklidir. (Bk. Bağdâdî, *Fark*, 301). Cüveynî’ye göre ise yöneticiliğe uygunluk ölçütlerini bilmeyen avâmın seçme hakkı yoktur. Her görev için uzmanlık arandığı gibi, yönetici seçimi de siyaset konularını iyi bilenlerin işidir. (Bk. Cüveynî, *Giyâsü l-ümem*, 50, 51, 65, 69).

sorumluluğu bulunmadığını söylemektedir.¹¹⁷⁵ Seçici kurul, sosyo-politik ve sosyo-ekonomik konuları nedeniyle toplum içerisinde doğal olarak seçkin sınıfına/*mele*’ giren ve bundan dolayı herhangi bir yetkilendirme olmaksızın doğrudan halkı temsil etme yeterliliği bulunan bireylerden oluşmaktadır.¹¹⁷⁶

Seçkinci bir siyaset kültürünün egemen olduğu bir çağın ürünü olan seçici kurulun asıl görevi, Mâverdî’nin belirttiği gibi yönetici seçilecek kişinin yeterlilik şartlarını taşıyıp taşımadığını saptamaksa, çıkarılacak bir adaylık yönetmeliğiyle bu sorunun çözülmesi ve yöneticinin, seçilme yeterliliği bulunan adaylar arasından genel oyla seçilmesi mümkündür. Kaldı ki söz konusu şartlar herhangi bir nassa dayanmadığı gibi, üretildikleri çağın izlerini taşımaktadır ve değişmez değildir. Hz. Ali’den itibaren, İslam coğrafyasının iktidar savaşlarından kurtulamamasının nedenlerinden birisi de yönetici seçiminde İslam toplumunu kuşatan bir konsensusun bulunmayışıdır. Toplumun bir kesiminin oldubittiye getirdiği işe diğer kesimler karşı çıkmış, bu yüzden sayısız insan ölmüştür. Genel oy sistemini savunan Hz. Hasan (öl. 49/669),¹¹⁷⁷ geçici süreliğine de olsa bu kargaşa ortamını sonlandıracak adımı atarak kan akıtılmasını durduracak ve toplum tarafından o yıla “Birlik Yılı” denilmesini haklı kılacak uzlaşmayı ve konsensusu sağlamayı başarmıştır. Burada garip olan, belirli bir dönemin düşüncü biçimini ve geleneğini yansıtan görüşlerin “islami” kabul edilerek kanonlaştırılmasıdır. Oysa içtihat teorisine göre, kıyamete kadar ortaya atılacak olan ve içtihat yöntemlerine uygun olarak üretilmiş tüm düşünceler birbirine eşittir ve aynı ölçüde saygıdeğerdir.

Raşit Halifeler dönemindeki yönetici seçimlerinde, her müslümanın oyunun alınabilmesini garanti edecek seçim araçları olsaydı bunu yaparlardı. Çünkü seçimin asıl amacı, ihtiyaçlar göz önüne alınarak sürdürülebilir bir yönetimin sağlanmasıdır. İslam siyaset teorisyenlerinin, içinde doğup büyüdükleri siyasi kültürün ürünü olan seçkinci

¹¹⁷⁵ Birsin, *Mâverdî’nin Devlet Anlayışı*, 160.

¹¹⁷⁶ Abdülcebbâr’a göre, yönetici seçiminde elitlerin rızası ve biati yeterlidir. Çünkü halk onlara tabidir. [Bk. Abdülcebbâr, *Mugnî*, 20(1)/281]. Abbâsî devrimini “tarihsel blok” kavramıyla açıklayan Câbirî’nin belirttiği üzere, Abbâsîlerin ilk çağından itibaren sosyal yapı; üstte yarı kutsal, dokunulmaz ve sorumsuz bir halife, ortada halifenin çıkarına çalışan ve sultan ideolojisini üretme işini üstlenmiş önde gelenlerden oluşan iktidar seçkinleri ve altta halk kitlesinden meydana geliyordu. (Bk. Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 419, 420, 432, 433).

¹¹⁷⁷ Bk. Taberî, *Târîh*, 4/456.

bir yaklaşımla, halk yerine önde gelenler/*mele*' kesimini yönetici seçiminde belirleyici konuma getirmiş olmaları vekâlet teorisinin özüne ve temsil ilkesine aykırıdır.¹¹⁷⁸

b. Adaylık

Halkın temsilcisi olmaya istekli olan ve bunun için hukuk kurallarının istediği yeterlilik koşullarını sağlayıp seçmenlerin oylarına sunulan kişiye “aday” denilir. Adaylık vasfının ve seçilme yeterliliğinin kazanılması için farklı toplum yapıları farklı koşullar belirlemişlerdir. Bu da seçilme özgürlüğünün belirli ölçütler çerçevesinde sınırlanması anlamına gelmektedir. Bu sınırlamanın en önemli nedeni, adayın toplum için yaşamsal önem taşıyan yöneticilik görevine getirilecek olmasıdır.¹¹⁷⁹

Kelamcılar ve İslam hukukçuları, dönemlere göre az çok farklılık gösterse ve bazıları ihtilafli olsa da yöneticilik görevine getirilecek olan adayda; müslümanlık, hürriyet, akıl, ergenlik, adalet, içtihat derecesinde bilgi, erkeklik, beş duyunun ve organların tamlığı, yeterli derecede siyaset ve yönetim bilgisi ve Kureyşlilik şartlarının bulunması gerektiğini söylemişlerdir.¹¹⁸⁰ Çağın gereklerine göre kimisi değişebilecek olan söz konusu şartlar göz önüne alınırsa, İslam bilginlerinin belki de kadim Yunan filozoflarından etkilenerek yönetici seçilecek kişide toplanması neredeyse imkânsız olan ideal koşulları ya da Thomas More'un (öl. 1535) *Ütopya*'sında¹¹⁸¹ sözünü ettiği kusursuz devletteki mükemmelliği aradıkları söylenebilir.¹¹⁸²

¹¹⁷⁸ Bir bütün olarak halkın, ortak yarar ve toplumun esenliği konularında ne denli eğitilmiş ve kültürlü olursa olsun herhangi bir ayrıcalıklı kesimden çok daha yetkin ve sağduyulu olduğu söylenebilir. Toplumun yanılmazlığı ve hata üzerinde birleşmeyeceği konusu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-hamse*, 751; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 310, 311.

¹¹⁷⁹ Bk. Araslı, *Adaylık Kavramı*, 41.

¹¹⁸⁰ Bk. Abdülcebbar, *Mugnî*, 20(1)/198, 199; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 277; Mâverdî, *Ahkâm*, 6; Ferrâ, *Ahkâm*, 20; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 192; İbn Cemâ'a, *Tahrîru'l-ahkâm*, 51. İbn Haldûn ise yönetici adayında; bilgi, adalet, yetkinlik, beş duyunun ve organların işlerliği olmak üzere dört şartın bulunması gerektiğini, bunların dışında beşinci bir şart olarak ileri sürülen Kureyşlilik şartı üzerinde uzlaşma olmadığını söylemektedir. (Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/368).

¹¹⁸¹ Bu konuda bk. Thomas More, *Ütopya*, çev. Sabahattin Eyüboğlu vd. (b.y.: Kaynak Yayınları, 2000).

¹¹⁸² Bk. Ebu'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd, *Telhisü's-siyâse li Eflâtûn*, İngilizceden Arapçaya çev. Hasen Mecîd el-'Ubeydî (Beyrut: Dâru't-Talî'ati li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1998), 140-142; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/369-371; Talip Türkan, “el-Mâverdî ve Ebû Ya'lâ'da Siyasi İktidarın Meşruiyeti Sorunu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1996), 296, 297. Adı geçen koşullardan biri olan adaletin içeriğine bakıldığında, yönetici adayının adil sayılması için hem büyük günah işlemekle eylemleri, hem de egemen “hak” düşünceye aykırı “batıl” bir ideolojiye inanmakla düşüncesi açısından “fâsık” olmaması gerekmektedir. [Bk. Abdülcebbar, *Mugnî*, 20(2)/170]. Farklı düşüncelere rezerv koyan, ötekiyi siyasal alandan dışlayan bu baskın söylemin, İslam siyaset

Olması gerekeni önceleyen İslam bilginleri, özellikle ilk iki halifeyi ideal yönetici tipi sayarak dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmak için, amacı adaleti gerçekleştirmek olan yasayı uygulayacak olan yöneticinin bilge, erdemli, etik değerler ve adalet açısından nitelikli ve donanımlı olmasını amaçlamışlardır.¹¹⁸³ Halkın çıkarı yerine kendi kişisel çıkarlarını gözeterek yasaları, özellikle de anayasayı uygulamayıp hukuk dışına çıkan yöneticilerin varlığı nedeniyle bu konu günümüzde dahi önemini sürdürmektedir. Yönetici adayında aranan şartlar konusunda çok şey yazıldığından, burada sadece sonraki bir dönemde belirlediği anlaşılabilir ve hakkında pek az şey söylenmiş olan erkeklik şartının arka planı incelenmeye çalışılacaktır.

Kamu yetkisi kullanılan görevler konusunda Kur'ân'ın erkek-kadın ayrımı yapmamış olması,¹¹⁸⁴ her iki cinsin birbiri üzerinde genel velâyet anlamındaki devlet yetkisini kullanabileceğini göstermektedir.¹¹⁸⁵ Kur'ân'da, kadının kamu yetkisi kullanamayacağını veya yönetici olamayacağını söyleyen herhangi bir âyet yoktur.¹¹⁸⁶ İslam'ın ilk dönemlerinde, bu hususta bir cinsiyet ayrımı olmadığını söylemek gerekir.¹¹⁸⁷ Hz. Ömer'in, görüşlerine büyük önem verdiği, çok akıllı ve okuma yazma bilen Şifâ Ümmü Süleymân (öl. 20/641) adlı Kureyşli bir kadın tamamen eril bir alan olan pazarda yönetici olarak görevlendirilmiş, yine Esed kabilesinden Semrâ bnt. Nüheyk pazarda kamu yetkisi kullanarak denetim yapmıştır.¹¹⁸⁸

düşüncesinin sistemleştirildiği çağdan yaklaşık iki yüzyıl önce meydana gelen *Mihne* olayının pek çok yansımalarından biri olduğu anlaşılmaktadır.

¹¹⁸³ Platon felsefesinin de etkisiyle, İslam siyaset düşünürleri ideal yönetimin “bilge kral” liderliğinde gerçekleşebileceğini kabul etmişlerdir. (Bk. Rosenthal, *Orta Çağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, 50, 173, 179, 187, 246, 281).

¹¹⁸⁴ “İnanan erkekler ve inanan kadınlar birbirlerinin velisidirler; ma'rûfu emrederler, münkere engel olurlar.” (et-Tevbe 9/71).

¹¹⁸⁵ Bk. Hayreddin Karaman, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslami Araştırmalar* 10/4 (1997), 277; H. İbrahim Acar, “Kur'ân'a Göre Kadın ve Siyaset”, *Turkish Studies* 13/26 (Fall 2018), 23-25.

¹¹⁸⁶ Bk. Acar, “Kur'ân'a Göre Kadın ve Siyaset”, 24.

¹¹⁸⁷ Rivâyetler, açık bir biçimde müçtehit bir kadın olan Hz. Âişe'nin ordu komutanı olduğunu (ordugâhın siyasal iktidar yetkisinin kullanıldığı kendi başına bir ülke/*dâr* olduğu hatırlanmalı), emir verme ve siyasal alanda erkeklerin yanında bir kadın olarak *ma'rûfu* emretme ve *münkeri* engelleme yetkisini üstlendiğini göstermektedir. İslam'ın ilk döneminde, kadının kamusal alanda yetki kullanmasına cevaz vermeyen bir nass, siyasal kültür veya anlayış olsaydı, Sahabenin önde gelenlerinden Talha b. 'Ubeydullah, Zübeyr b. 'Avvâm ve diğerleri Hz. Âişe'ye karşı çıkarlar, yanında durmazlardı. (Bk. Taberî, *Târîh*, 4/450-465; Karaman, “Kadının Şahitliği”, 277).

¹¹⁸⁸ Bk. İbn Hazm, *Muhallâ*, 8/527; Huzâ'î, *Tahrîc*, 87, 308; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 801. İslam'ın ilk döneminde kadınların okuma yazma öğrenmeleri teşvik edilirken sonraki yüzyıllarda mekruh sayılmaya başlanmıştır. (Bk. Huzâ'î, *Tahrîc*, 85, 87).

İslam siyaset düşüncesinin kuramlaştırılıp yazıya geçirildiği Abbâsîler çağına gelindiğinde, kurucu dönemin demokratik gelenekleri köklü bir erozyona maruz kalmıştır. Örneğin, dönemin önemli fakih ve devlet adamlarından biri olan Mâverdî'ye göre, “kadınlıktan kaynaklanan noksanlık/*naksu'l-ünûse*” devlet başkanlığı vb. siyasal iktidar yetkisinin kullanıldığı kamusal görevlere kadınların atanmasına engeldir.¹¹⁸⁹

Kadının kamusal alanda görünürlüğüne engel oluşturan şeyin, aslında Kitap ve Sünnetin getirdiği evrensel değerleri anlatan “indirilmiş şeriat” ya da din olmadığı söylenebilir. Söz konusu olgunun nedeninin, hükümlerin müçtehitler tarafından kendi çağlarının ataerkil kültürüne göre yorumlanması faaliyeti sonucu ortaya çıkan “yorumlanmış şeriat” olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁹⁰ Kadına, gizli ve korunaklı olan evinde, kadınsı alanında kalmasını öğütleyip onu periferiye iten,¹¹⁹¹ dinsel ve siyasal alanı erkeklere özgü kılarak onları merkeze yerleştiren erkek-egemen kültürdür.¹¹⁹² Oysa

¹¹⁸⁹ Mâverdî, *Hâvî*, 16/156. Oysa, Mâverdî ve Ferrâ'nın siyaset ve kelim konularını işledikleri kitaplarda, seçici kurul üyeliği ve yönetici aday için belirledikleri şartlar arasında erkek olmak yoktur. (Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 6, 7; Ferrâ, *Ahkâm*, 19, 20, *Mu'temed*, 241, 242). Ferrâ, yargıçlıkta erkeklik şartından söz etmediği gibi, kendisi gibi Hanbelî olan Hırakî de söz etmemiştir. (Bk. Ferrâ, *Ahkâm*, 20; Hırakî, *Metnü'l-Hırakî*, 154). Belki de bu çelişkili durumun nedeni, söz konusu kamusal görevlerde “erkeklığın” *a priori* olmasıdır. Üçok ise erkeklik şartının sonradan Kadı Beyzâvî ve Gazzâlî tarafından eklendiğini belirtmiştir. [Bk. Bahriye Üçok, *İslam Devletlerinde Türk Naibeler ve Kadın Hükümdarlar* (Ankara: Kültür Bakanlığı DSİ Basım ve Foto-Film İşletme Müdürlüğü Matbaası, 1981), 21].

¹¹⁹⁰ Sosyal çerçevenin kaçınılmaz biçimde değişimiyle birlikte, ona dayalı anlamlar da unutulmaya başlar. Kişinin çevresindeki gerçeklik değiştiğinde, önceki gerçeklikte var olan şeylerin unutulması gayet doğaldır. Çünkü eski gerçeklik mevcut duruma ters düşmektedir. Buna bağlı olarak, metinler/nass doğal anlaşılabilirliklerini kaybederler ve açıklama ihtiyacı doğar. Böylece, yaşanan zamanla uyumsuz metinler, din bilginleri tarafından zamana uygun biçimde yorumlanıp açıklanır. (Bk. Assmann, *Kültürel Bellek*, 74, 233, 234).

¹¹⁹¹ Kadınların her konuda yargıçlık yapabileceklerini kabul eden Taberî (bk. İbn Kudâme, *Mugnî*, 14/12), kadının evinde oturması, kamusal alanda görünmemesi gerektiği düşüncesini desteklemek üzere kanıt olarak ileri sürülen el-Ahzâb 33/33 âyette geçen “*evlerinizde oturun*” ifadesini, Arap dilinden deliller göstererek tefsir etmiştir. Ona göre, Hz. Peygamberin eşlerine yönelik emir ifade eden sözcüğün *قَرْنًا* şeklinde fethalı değil, kesra ile *قَرْنًا* biçiminde okunması daha doğrudur. Bu da onun, söz konusu fiil hakkında “oturmak” yerine “vakarlı olmak” anlamını benimsediğini gösterir. (Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/177). Söz konusu âyet Nâfi' ve Âsım kıraatinde fethalı, diğer tüm kıraatlerde ise “vakar” kökünden kesralı okunmuştur. Tercih edilen, kesralı okunan kıraattir, çünkü doğru anlamı veren ve çoğunluğun kabul ettiği kıraat budur. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed b. Yusuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 9/120-122; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşfü 'an vüçûhi'l-kirâati's-seb'î ve 'ilelihâ ve hüccehâ*, thk. Muhyiddin Ramazan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1(2)/197, 198; Ömer Türkmen, *el-Cevâhiru'l-mütenâsira fi ferşi hurûfi'l-kirâati'l-'aşri'l-mütevâtira* (Kerkük - Beyrut: Mektebetü Emin - Dâru İbni Hazm, 2023), 307. Râzî ise ataerkil kültürün etkisiyle olsa gerek, söz konusu sözcüğün fethalı okunuşunu yeğleyip çoğunluğun naklettiği kesralı olan kıraati zayıf saymıştır! (Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/210).

¹¹⁹² Bk. Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 250, 251, 253. Erkeklerin aksine, kadınların zayıf, akil ve rasyonel yetenekleri bakımından daha yetersiz konumda oldukları düşüncesi ya da erkeklerin “aşkın” kadınların ise “içkin” etkinliklerle uğraşmaları, kadınları kamusal alanın dışına itmiş olabilir. [Bk. Mustafa Öztürk, “Egemen Bir Dinî Söylem Tarzı Olarak Ataerkillik”, *İslamiyat* 4 (2001), 112. 111-131]. Belki de

İslam, erkeğin yanısıra kadına da çalışma izni vermiştir.¹¹⁹³ Kadınların evde oturmaları vacip olsaydı, Hz. Peygamber ticaret yapan bir kadının yaptığı işle ilgili sorusuna ticaretin inceliklerini anlatarak cevap vermez, evinde oturmasını öğütlerdi.¹¹⁹⁴ Raşit Halifeler döneminde de kadınların evde oturmadıklarını, alım-satım işleriyle uğraşıp ticaret yaptıklarını gösteren kanıtlardan biri devlet hazinesinden kredi almalarıdır.¹¹⁹⁵ İslam'ın ilk dönemlerinde üretim ve ticaret alanında etkin olan kadınların bağımsız kişilik geliştirebildiklerini söylemek yanlış olmaz.

Kadını kamusal alandan dışlayan yaygın düşünceye karşın, siyasal merkez karşısında çevreyi ve kent karşısında kırsalı temsil eden Hâricîler'in Şebîbiyye kolu, kadının yönetici olmasını kabul etmiştir. Haccâc'ın (öl. 95/714) Irak valiliği sırasında, aralarında iki yüz silahlı kadının da bulunduğu bin kişilik Hâricî ordusu bir gece Kûfe'yi basmışlardı. Yöneticileri olan Şebîb b. Yezîd (öl. 77/696), Kûfe'ye girdiklerinde annesi Gazâle'yi mescidin minberine çıkarmış, o da hutbe okumuştur. Sonraları Şebîb öldürülünce taraftarları annesi Gazâle'ye biat etmişlerdir.¹¹⁹⁶

İslam bilginlerinin, kadının yönetici olamayacağına ilişkin olarak öne sürdükleri en önemli kanıt olan “Kisrânın Kızı Hadisi”nin¹¹⁹⁷ genel bir ilkeyi vaz etmekten çok, İranlıların akıbetini haber vermeyi amaçladığı söylenebilir. Bu hadis, kadının kamu görevine atanmasının caiz olmadığını göstermez.¹¹⁹⁸ Çünkü adil bir yönetici olan Sebe kraliçesinin öyküsü Kur'ân'da kınanmaksızın anlatılmıştır. Üstelik kraliçe, iyi bir yönetim sergileyip danışma kurulunun görüşüne başvurmuş, halkını kötü bir sondan

cinsellikteki eril tahakküm karşısında dişil itaatın bir yansıması olarak, kadının tahakkümü temsil eden yöneticinin konumunda olması baskın ataerkil anlayış tarafından uygun görülmemiştir! [Bk. Pierre Bourdieu, *Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2015), 35].

¹¹⁹³ Bk. en-Nisâ 4/32.

¹¹⁹⁴ Bk. İbn Mâce, “Ticârât”, 29. Hz. Peygamber ve Raşit Halifeler döneminde kadınlar, cami ve pazar gibi kamusal alanlarda bulunuyorlardı. (Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 878).

¹¹⁹⁵ Örneğin, Hind bnt. 'Utbe Hz. Ömer döneminde hazineden 4000 dirhemlik bir ticari kredi almıştır. (Bk. Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 79).

¹¹⁹⁶ Bağdâdî, *Fark*, 101-103; Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe*, 109. Hâricîlerin kadın yöneticiye cevaz vermelerinin nedeni, kırsalı temsil etmeleri miydi? Çünkü kentin aksine, kırsalda toprak mülkiyeti gelişmemişti. Belki de bu yüzden kırsalda ve çölde yaşayan kadınlar, hayatı sürdürme ve geçinme sürecine aktif olarak katıldıklarından kentli hemcinslerinden çok daha özgürdüler. [Bk. Neval el-Saadavi, *Havva'nın Örtülü Yüzü*, çev. Sibel Özbudun (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1991), 162]. Morgan'ın ifade ettiği gibi, tarımın ve buna bağlı olarak toprak mülkiyetinin ortaya çıkmasıyla birlikte anaerkil toplumdaki ataerkil topluma geçiş başlamıştır. (Bk. Morgan, *Eski Toplum*, 1/151).

¹¹⁹⁷ “Yönetimlerini bir kadına veren hiçbir topluluk felah bulmaz.” (Buhârî, “Megâzî”, 82).

¹¹⁹⁸ Bk. Karaman, “Kadının Şahitliği”, 277.

kurtarmıştır.¹¹⁹⁹ Bu durum ve tarihte halklarını en iyi şekilde yönetmiş olan kadın yönetici örneklerinin varlığı, söz konusu hadise yüklenen anlamla çelişmektedir.¹²⁰⁰

Fıkıh usulüne göre, özel teşrî‘ getiren ve zannî bir delil olan söz konusu hadise dayanılarak ilahi vahyin kabul ettiği temel haklardan biri sayılan seçme ve seçilme hakkının sadece erkeklere özgü kılınması, genel teşrî‘ getiren ve katî bir delil olan Kur’ân nassının¹²⁰¹ vahid haberle tahsisi anlamına geleceğinden tutarlı değildir.¹²⁰²

3. Seçim Sistemi, Türü ve İktidara Gelme Biçimi

Seçim sistemi, kamu yetkisi kullanılan makamların bu iş için yarışan adaylar arasında nasıl paylaşılacağını, yani siyasal temsilin gerçekleştirilme biçimini belirleyen kurallar bütünüdür.¹²⁰³ Seçim sistemleri; güçlü bir iktidarı ve siyasal istikrarı amaçlayan “çoğunluk sistemi” ile temsilde adaleti öngören ve marjinal kesimlerin siyasal alanda temsiline imkân veren “oransal/nispi sistem” olmak üzere genellikle iki ana kategoriye ayrılmaktadır. Çoğunluk sistemi de kendi içinde “tek dereceli” ve “iki dereceli” olmak üzere iki şekilde uygulanmaktadır.¹²⁰⁴ Çoğunluk sistemini savunanlar çoğunluğun yararını esas alırken, oransal sistemi destekleyenler tüm sosyal kesimlerin isteklerini öne çıkararak her görüşün parlamentoda temsil edilmesi gerektiğini vurgularlar.¹²⁰⁵

¹¹⁹⁹ Bk. en-Neml 27/23-35; İlhami Güler, “Kur’ân’da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri”, *İslami Araştırmalar* 10/4 (1997), 300. Yapılan son araştırmalar, erkek liderliğinin; zorlayıcı, kontrol edici, kendine güvenen ve rekabetçi, kadın liderliğinin ise ötekinin refahına katkıda bulunan, kibar, empatik, başkasının düşüncesini önemseyen, paylaşımcı ve katılımcı özellikler taşıdığını göstermektedir. Araştırmaların sonuçlarına göre, kadınlar erkeklere oranla daha demokratik ve dönüşümcü bir liderlik profili çizmekte ve erkek yöneticilere göre daha yüksek bir algıya sahip oldukları anlaşılmaktadır. (Bk. Aslan, “İslam’ın Kadın Liderliğe Bakışı”, 79-84).

¹²⁰⁰ Tarih boyunca, Palmyra kraliçesi Zenobia, Delhi hükümdarlarından Raziyye Begüm, ölen kocası Necmeddin Eyyüb’un yerine Mısır’da hükümdar olan Şecerüddür, 19. yüzyılda İngiltere’yi dünyanın en güçlü devleti haline getiren Kraliçe Victoria vb. pek çok başarılı kadın yönetici örneği vardır. (Bk. Ali, *Mufassal*, 3/103-137; Üçok, *İslam Devletlerinde Türk Naibeler*, 34-87; Lipson, *Politika Bilimi*, 216, 217; Aslan, “İslam’ın Kadın Liderliğe Bakışı”, 87, 98).

¹²⁰¹ Bk. et-Tevbe 9/71.

¹²⁰² Bk. Cessâs, *Fusûl*, 1/155; Karaman, “Kadının Şahitliği”, 277; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 115.

¹²⁰³ Türk, “Seçim, Seçim Sistemleri ve Anayasal Tercih”, 76; Yayla, *Siyaset Bilimi*, 203; Alkan, “Türkiye’de Seçim Sistemi”, 150.

¹²⁰⁴ Tek dereceli seçimin aksine, iki dereceli seçim sisteminin halkın genel oyuna duyulan güvensizliği yansıttığı söylenebilir. Bu sistemi savunanlar, halkın yeterli olgunluğa ulaşmadığını ve bu nedenle hatalı tercihte bulunabileceğini iddia etmektedirler. Bu yüzden, önce halkın genel oyuyla ikincil seçmenler grubu seçilir, sonra da bunlardan oluşan kurul milletvekillerini veya cumhurbaşkanını seçer. (Bk. Alkan, “Türkiye’de Seçim Sistemi”, 153).

¹²⁰⁵ Yayla, *Siyaset Bilimi*, 203-206; Alkan, “Türkiye’de Seçim Sistemi”, 151.

Seçim sistemi ile siyasal çoğulculuk arasında yakın bir ilişki vardır. Siyasal temsilin ve katılımın olabildiğince doğru ve adil gerçekleşebilmesi, tüm yurttaşların karar oluşturma süreçlerine aktif katılımının sağlanarak farklı çıkarların ve taleplerin kamusal alanda görünür kılınması, seçim sisteminin çoğulcu bir yapıda olmasını gerektirir.¹²⁰⁶

Kelamcılar ve İslam hukukçuları, yaşadıkları çağın bir gereği ve ihtiyacı olarak yöneticinin belirlenmesinde kullanılacak olan seçim sistemi konusunda, güçlü bir yönetimi ve siyasal istikrarı önceleri denemişlerdir.¹²⁰⁷ Bu da onların, söz konusu misyonu gerçekleştireceği umulan “çoğunluk sistemini” kabul ettiklerini göstermektedir.

Seçimin türü açısından İslam bilginlerinin, önce seçmenlerin delegeleri veya seçici kurulu seçtiği, sonra da nitelikli seçmen vasfını taşıyan delegelerin yöneticiyi belirledikleri iki dereceli bir seçim öngördükleri anlaşılmaktadır. Çünkü onlara göre, seçim işleminde veya imâmet akdinde taraflar; seçici kurul ve yönetici adaylarıdır. Belirli nitelikleri taşıyan seçici kurul üyeleri, yine belirli niteliklere sahip yönetici adaylarından birini seçerler. Fakat İslam bilginleri, çağlarındaki siyasal kültürün etkisiyle olsa gerek seçici kurul üyelerinin nasıl belirleneceğini açıklamamışlardır.¹²⁰⁸

Seçici kurul üyelerinin, içinden çıktıkları toplumu temsil edebilmeleri için onlar tarafından seçilip temsil yetkisi almaları gereklidir. Yetkilendirme kuramı uyarınca, önce seçiciler kurulu halk tarafından seçilmeli, sonra da yönetici söz konusu kurul üyelerinin oy çokluğuyla belirlenmelidir. Seçici kurulun, belirli niteliklere sahip kişilerden oluşan bir parlamento olması ve yöneticinin (başbakan) meclis çoğunluğu tarafından seçilmesi de mümkündür.¹²⁰⁹ Diğer yandan, Hz. Ali'nin vefat etmeden önceki sözleri ve oğlu Hz. Hasan'ın biate ilişkin görüşü dikkate alındığında, yöneticinin (başkan) genel oyla doğrudan halk tarafından seçileceği tek dereceli bir seçim sistemi de uygulanabilir görünmektedir.¹²¹⁰

¹²⁰⁶ Köker, “Seçim Sistemleri”, 201, 203.

¹²⁰⁷ Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 8; Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 56, 57; Gazzâlî, *İktisâd*, 507, 508, *Fezâihu'l-Bâtıniyye*, 177; İbn Teymiyye, *Minhâc*, 1/527.

¹²⁰⁸ Bk. Abdülcebbar, *Mugnî*, 20(1)/252-255; Mâverdî, *Ahkâm*, 6; Ferrâ, *Ahkâm*, 19; Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe*, 108. İbn Cemâ'a, söz konusu seçici kurulun kendiliğinden siyasal temsil hakkı bulunduğu izlenimini verecek biçimde ümerâ, ulemâ, ruesâ ve ileri gelen insanlardan oluştuğunu söylemektedir. (Bk. İbn Cemâ'a, *Tahrîru'l-ahkâm*, 52, 53).

¹²⁰⁹ Bk. Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe*, 108, 120, 122; 'Ulyân, *el-İslâm ve'l-hilâfe*, 65.

¹²¹⁰ Bk. Ferrâ, *Mu'temed*, 226; 'Ulyân, *el-İslâm ve'l-hilâfe*, 64.

İslam hukukçuları ve kalamcılar, iktidara gelme biçimi bakımından biri hukuki, diğeri hukuk dışı olmak üzere iki tür yönetimden söz etmişlerdir. Bunlardan birincisi, özgür seçime dayanan *ihtiyârî/de jure* (hakiki), ikincisi ise yetki gaspına dayanan *kahrî/de facto* (sûrî) yönetimdir. İslam bilginlerine göre, *de jure* yönetim ya ümerâ, ulemâ ve toplumun önde gelenlerinden oluşan seçici kurul tarafından seçilmekle veya önceki yöneticinin *istihlâf/kooptasyon* yöntemiyle halefini (hatta ardarda birden fazla yönetici adayını) belirlemesiyle yönetme yetkisini devralır.¹²¹¹ Fakat kooptasyon aslen bir aday gösterme işlemidir ve yürürlüğü, yönetme yetkisinin sahibi olan halkın onayına bağlıdır. Çünkü İslam hukukuna göre, hiç kimse sahibi olmadığı bir yetkiyi kullanamaz.¹²¹²

İkinci türü oluşturan *de facto* yönetim ise cahil veya fâsık olsun, zorlama araçlarına sahip birinin seçim veya istihlâf olmaksızın yönetimi ele geçirmesiyle kurulur ve herkesin ona itaat etmesi gerekir. Söz konusu yönetimin iş ve işlemleri hukuka uygun olduğu sürece geçerlidir. İslam tarihinde sayısız örnekleri görüldüğü gibi, başka bir güç sahibi ona üstün gelip iktidarı ele geçirirse, hakların korunabilmesini sağlamak için müslümanların maslahatı gereği önceki darbecinin azledildiği, diğerrinin ise yeni yönetici olduğu kabul edilmiştir.¹²¹³

¹²¹¹ Bk. Abdülcebbâr, *Mugnî*, 20(1)/110, 111, 250, 255, 256; Mâverdî, *Ahkâm*, 6, 7, 15, 39; Ferrâ, *Ahkâm*, 19-25; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 191, 194, 198; İbn Cemâ'a, *Tahrîru'l-ahkâm*, 52, 53. Seçimle işbaşına geçene halife, zorla ve güç kullanarak yönetimi gaspedene sultan veya hükümdar denilir. (Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/92). Seyyid Bey'in ifadesine göre, hakiki hilâfet halkın seçimiyle, sûrî hilâfet ise zor ve güç kullanarak yönetimi ele geçirmekle olur. (Bk. Seyyid Bey, *Hilâfet*, 16, 19).

¹²¹² Bk. Ferrâ, *Mu'temed*, 252, 253; Senhûrî, *Fıkhü'l-hilâfe*, 138. Mâverdî, yöneticinin kendisinden sonraki yöneticiyi 'ahd/veliahtlık yoluyla belirlemesinin bir nass sayılacağını, seçimin ancak böyle bir 'ahd bulunmadığında kullanılacak bir yöntem olabileceğini iddia ederek çağının siyasal zihniyetini yansıtmasına halkın elindeki bir yetkiyi yöneticiye vermektedir. (Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 16). Benzer biçimde, çağındaki iç çatışmalara tanık olan biri olarak yönetimde istikrarı önceleyen Hobbes da hükümdarın halefini seçme hakkı olmadığında yönetimde yetkinlik sağlanamayacağını ileri sürmüştür. Çünkü yeni yönetici seçilinceye kadar toplumun başsız bırakılması tehlikelidir. Ona göre, yöneticinin ölüp yenisinin seçilmesinin gerektiği, yani siyasal *corpusun* ölerak çözüldüğü her durumda, iktidar birbirleriyle çatışan bireylerden oluşan kalabalığın eline bırakılmış olur. Bu ise insanların kendi isteklerinde direktip yönetici üzerinde anlaşamamalarına yol açar ve toplumu iç savaşa doğru sürükler. (Bk. Hobbes, *Leviathan*, 143, 144).

¹²¹³ Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/155; Ferrâ, *Ahkâm*, 20; Gazzâlî, *İktisâd*, 508, 509; İbn Cemâ'a, *Tahrîru'l-ahkâm*, 55, 56. Kaderiyye, Mürchie, Zeydiyye, Mu'tezile ve Hâricilere göre, darbe yaparak zorla siyasal iktidarı ele geçiren kişi veya grup hukuk dışıdır, hiçbir meşruiyeti yoktur. Söz konusu darbeci yönetimi, silah kullanarak devirmek mümkünse bunu yapmak vaciptir. (Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/140, 157, 158; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 198). Ehli Sünnetin görüşünü yansıtan Gazzâlî'ye göre ise söz konusu *de facto* darbeci yönetime itaat etmek, "zaruretler haramları mübah kılar" kuralı gereği leş yemeye benzer. *Ehvenişer* olan leş yemek haram olmakla birlikte ölmekten daha iyidir! Bu yüzden, darbeci yönetimin hukuk içinde kalan düzenlemeleri meşru ve geçerli sayılmalıdır. (Bk. Gazzâlî, *İktisâd*, 509).

4. Bir Seçim Türü ve İtaat Biçimi Olarak Biat

Biat; seçim yoluyla rızasını göstermek ve yöneticiye itaat sözü vermek anlamına gelen bir tokalaşma eylemi ve sosyo-politik nitelikli bir yönetim sözleşmesidir.¹²¹⁴ Biat aslında bir seçimdir; seçilenin tarafı olmaktır, ona destek sözü vermektir.¹²¹⁵

Yöneticilik makamına gelebilmek için konulmuş bir seçim usulü mevcutsa, seçimin özgür olması koşuluyla seçime katılan kişi, söz konusu makama seçilenin otoritesine rıza gösterir. Seçmenin rızası ya da onayı “destekleyici/aktif” veya “izin verici/pasif” nitelikte olabilir.¹²¹⁶ Buna göre, biat; söz konusu aktif veya pasif rızayı ortaya koyan bir ritüelden ve seçim işleminin sonucunu gösteren bir eylemden ibarettir. Çünkü kurucu dönemde, içsel bir eylem olan rızayı ortaya koyan şey, bir tür oy verme veya seçim yapma aracı olan biatti. Siyasal iktidar yetkisinin temsilciye devredilmesi işlemi, ancak çoğunluğun biat etmesiyle gerçekleşip yürürlük kazanıyordu.¹²¹⁷

Biat, yurttaşın kendisi adına kamusal alanda eylemde bulunması için yöneticiye vekâlet verip yetkilendirmesi anlamına geldiğinden, sözleşmeye bağlılık göstergesi olarak onunla el sıkışıyor veya “biat yemini” ederek sözleşiyordu. O çağda, zorlama araçlarına sahip “yoğunlaşmış” bir iktidar olmadığından gönüllü itaat sözüne ihtiyaç vardı.¹²¹⁸ Bu eylem biçimi, yöneticinin aldığı kararlarda yurttaşın ona itaat edeceğinin bir güvencesi sayılıyordu.

Hem dinsel hem de siyasal otoritenin sahibi olan Hz. Peygamberin vefat etmesiyle birlikte ayrışan siyasal otorite, artık politik anlamıyla öne çıkan biatle meşruluk

¹²¹⁴ İbn Manzûr, “by‘a”, 8/26; Cengiz Kallek, “Biat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1992), 6/120. Biat, sadece bir tokalaşma eyleminden ibaret değildir, aynı zamanda içsel bir eylem olan rıza ve itaatin göstergesidir. [Bk. Abdülcebâr, *Mugnî*, 20(1)/251; Ferrâ, *Mu‘temed*, 250].

¹²¹⁵ Senhûrî, *Fıkhu‘l-hilâfe*, 125. Hz. Peygamberin önceden almış olduğu bazı biatleri yinelemesinin, güvenoyunu tazelemek amacıyla yapılan bir çeşit “seçim” anlamına geldiğini söylemek mümkündür. [Bk. İlyas Akyüzoğlu, *Hz. Muhammed ve Dört Halife Döneminde İktidarın Meşruiyet Kaynakları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 152].

¹²¹⁶ Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 162.

¹²¹⁷ Bk. ‘Üdeh, *el-İslâm ve evda‘una‘s-siyâsiyye*, 165. Biat, hukuksal niteliği açısından kurucu/münşi bir akit olup yöneticiye yönetme yetkisini vermektedir. (Bk. Senhûrî, *Fıkhu‘l-hilâfe*, 125). Bir siyasal sistemde “oy girdisi”ni temsil eden biat sonucunda “güç çıktısı” olan iktidar oluşur ve cebire, itaatin göstergesi olan biatin eklenmesiyle yönetim ilişkisi kurulmuş olur.

¹²¹⁸ Fakat Abbâsîlerle birlikte iktidarın “yoğunlaşmasından” sonra itaat sözü almaya gerek kalmamıştır. Çünkü zorlama araçları sayesinde, itaatin sağlanması bir sorun olmaktan çıkmıştır. (Bk. Cüveynî, *Giyâsü‘l-ümem*, 45). Günümüzde, yurttaşın itaat sözü vermesine gerek kalmamıştır. Geçmişte “biat” biçiminde beliren eylem türünün karşılığı, artık yönetme yetkisini yöneticiye devreden bir sözleşme olan seçimdir.

kazanmıştır.¹²¹⁹ Raşit Halifelerin iş ve işlemlerinin dayanağı ve yetkilerinin kaynağı biat olmuştur. Bunun en güzel kanıtlarından biri de görev kendisine verilmek istendiğinde, Hz. Ali'nin halktan biatle yetkilendirme istemiş olmasıdır.¹²²⁰

Bir seçim yöntemi olarak biat, iki aşamalı bir süreci anlatmaktadır. İlk aşama olan *bey'atü'l-ihyâr* yöneticiliğe aday gösterme veya önseçim, ikincisi *bey'atü'l-in'ikâd* ise yönetici adayının halk tarafından seçilip onaylanarak yetkilendirilmesi ve böylece sürecin tamamlanmasıdır. Buna göre, yöneticiye siyasal iktidarı kullanma yetkisini veren, ikinci aşamadaki seçim işlemidir.¹²²¹

Siyasal iktidarın halkı yönetebilmesi ya halkın gönüllü olarak boyun eğip itaat etmesi veya zorla boyun eğdirilmesi sayesinde mümkün olabilir.¹²²² İlk dönemlerde kurumlaşmış bir devlet aygıtı olmadığından, siyasal iktidar yığınları temsil eden “önde gelenler”in biatine gerek duymuş ve bu sayede konumunu pekiştirmek istemiştir. Fakat devletin kurumlaşmasından sonra, zorlama araçlarını eline geçirmiş olan bir siyasal iktidarın biate ihtiyacı kalmadığından biat merasimi bir ritüele dönüşmüştür.

Siyaset teorisine ilişkin söz söyleyen diğer İslam bilginleri gibi, Cüveynî de döneminin siyasal kültür evrenindeki pratiklere paralel biçimde, Hz. Peygamberin vefatı sonrası yerine geçecek yöneticinin belirlenmesinde biat yöntemine başvurulmasının nedenini şöyle açıklamaktadır:

“Hz. Peygamber vefat ettiğinde taraftarlara, yardımcılarına, güce ve zorlama araçlarına sahip bir ardılı bulunmadığından biat alma yöntemine başvurdular.

¹²¹⁹ Erdiç, “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı unsuru Olarak Biat”, 301.

¹²²⁰ Bk. Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 42-44; Ahmet Yöner, “İslam Mezheplerinde Biat Algısının Oluşum Süreci”, *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2014), 137. Hz. Ali, kendisine biat edilmek istendiği zaman “eğer bir grup benim göreve gelmemi istemezse biati kabul etmem” diyerek konsensus koşulunu ileri sürmüştür. [Bk. Abdülcebbar, *Mugnî*, 20(2)/66].

¹²²¹ Yöneticiyi yetkilendiren asıl biatin ikincisi olduğunu ispatlayan kanıtlardan biri de mescitte yapılan genel biatten sonra İbn Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Muhammed b. Mesleme'nin kendisine yapılan biate katılmadıklarını öğrenen Hz. Ali'nin söylediği şu sözlerdir: “İnsanların yöneticiyi seçme (aday gösterme) hakkı/hıyâr ancak genel biatten öncesi için geçerlidir. Halk biat ettiği (seçim süreci tamamlandığı) zaman artık diğerlerinin seçme hakkı kalmaz. Bundan sonra bana düşen istikamet, halka düşen ise teslimiyettir. Bu genel biattir. Bu biati kabul etmeyenler, müslümanların dininden yüz çevirmiş ve onların yolundan başkasına girmiş olurlar. İyi dinleyin, bana ettiğiniz biat (Hz. Ebû Bekir'in biati gibi) bir oldubitti değildir!” [Bk. Taberî, *Târîh*, 4/427-430; Abdülcebbar, *Mugnî*, 20(2)/66].

¹²²² İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 1/528. Siyasal iktidarın, kadınlardan değil de sadece eli silah tutan erkeklerden “destek sözü verme, onaylama” anlamına gelen biati ısrarla almak istemesinin nedeni, destekçilerini çoğaltıp kendisini güvenceye almak, meşruiyetin göstergesi olan genel onay sayesinde itaati sağlamak istemesiydi. (Bk. Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 48, 49).

Geçmişte yaşayanların biate sığınmaları bir zorlama aracına bağlı değildi. Aksine, biat imâmet akdinden önce özgürce yapılıyor, biatten sonra bağlılık ve itaat söz konusu oluyordu.”¹²²³

Cüveynî, “yoğunlaşmış” ve devlet biçiminde kurumsallaşmış bir siyasal iktidar yapısında, biate gerek duyulmaksızın zorlama araçları sayesinde yönetimin kurulup sürdürülebileceği iddiasını dillendirmektedir. Ona göre, Hz. Peygamberin vefatı sırasında Medine’de “yoğunlaşmış” bir iktidar düzeni olmadığından özgür bir ortamda biat ya da seçime ihtiyaç duyulmuştur.

Cüveynî, kendi çağında gördüklerini yansıtır biçimde yönetim sözleşmesinin kurulması/*istikrâr* ve sürdürülmesi/*istimrâr* için bağlular ve taraftarlar sayesinde elde edilen bir gücün ve zorlama araçlarının bulunması gerektiğini, söz konusu koşulu sağlayan bir kişi bile olsa onun biatinin imâmet akdinin kurulması için yeterli olacağını ifade etmektedir. Yönetimin amacı itaati sağlamaktır, biat de itaatın güvencesidir.¹²²⁴

Gazzâlî de hocası Cüveynî’ye benzer biçimde, yönetsel yetkilendirme işleminin - kendi çağında sıklıkla görüldüğü gibi- toplum üzerinde egemen olan güç/*şevket* sahibi bir kişi veya kişiler tarafından yapılabileceğini söylemektedir. Çünkü amaç, farklı görüşlerin herkesin itaat ettiği bir kişi üzerinde birleşmesidir. Yönetici, işte bu kişi veya kişilerin kendisine biat edip yetki vermesiyle yönetime gelmektedir. Söz konusu nitelikleri taşıyan bir kişi ekâbirden, ‘*akd ve hall ehlinden* -zorla da olsa- biat almaktan aciz değildir!¹²²⁵

Gazzâlî, faydacı bir bakış açısıyla yöneticinin gerçekte ancak zorlama araçları sayesinde iktidara gelebileceğini şöyle ifade etmektedir:

“Yığınların kendisiyle birlikte hareket ettiği bir kişinin biat ettiği aday yönetici olur. Çünkü onun oluru, yığınların oluru anlamına gelmektedir. Söz konusu amaç, aynı niteliklere sahip birden fazla kişiyle gerçekleşiyorsa yöneticinin seçiminde bunların görüş birliği etmesi gerekir. Burada önemli olan biat eden şahıslar değil, söz konusu halk kitlesi sayesinde yöneticinin elde edeceği güçtür. Bize göre, yöneticilik güçle gerçekleşir. Güç ise biatle sağlanır.”¹²²⁶

¹²²³ Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 45.

¹²²⁴ Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 56, 57.

¹²²⁵ Gazzâlî, *İktisâd*, 507, 508.

¹²²⁶ Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtuniyye*, 177-179.

İbn Teymiyye'ye göre de yöneticilik güç sahiplerinin onayıyla gerçekleşmektedir. Bir kişi, itaatleri sayesinde yönetimin amacının gerçekleşeceği “güçlüler” tarafından onaylanmadıkça yönetici olamaz. Yönetimin amacı ise ancak “kudret” ve “sultanla” gerçekleşir.¹²²⁷ İbn Teymiyye'nin sözünü ettiği güçlüler, demokrasi çağının anlayışına göre “çoğunluk” anlamına gelmektedir. Çünkü kudret ve sultan sahibi olan devlet aygıtı, çoğunluğun onayladığı kişi tarafından yönetilmeye hak kazanmış olmaktadır.

Özetle söylemek gerekirse, kendi siyasal kültür evreninin ürünü olan geçmiş dönemin biat anlayışı ve ilişkili olduğu eylem biçimleri tarihsel bir olgu olarak değerlendirilmeli, farklı zamanlarda ve coğrafyalarda seçim araçlarının ve mekanizmalarının değişebileceği kabul edilmelidir. Seçim; adalet, güven ve evrensel hakların öne çıktığı yinelenen bir eylem olarak siyasal alanda varlığını korumalıdır.¹²²⁸

B. KARAR ALMA SÜREÇLERİNE KATILIM

İnsanoğlu, topluluk halinde yaşayan bir canlıdır. Topluluk yaşamı ise örgütlenme gerektirir. Her örgütlenmiş topluluk, ortak yaşamının bir gereği olarak belirlenmiş kurallara uyar. Bu durum, söz konusu topluluğun “ortaklaştırılmış kararları”¹²²⁹ onayladığını gösterir. Çünkü örgütlenmenin birincil koşulu budur. Siyaset ya da politika, işte bu ortaklaştırılmış kararlardan oluşmaktadır. Bunlar bireysel kararlar değildir, bütün topluluğu ilgilendiren ve onlar üzerinde uygulanan yaptırıma bağlanmış kararlardır. İnsan hayatını ve özgürlükleri derinden etkileyen politik kararlar, başkaları tarafından halkın yerine verilmiş ortaklaştırılmış kararlardır.¹²³⁰

Bir siyasal sistemde, meşruluğun birincil göstergesi olan istek ve taleplerin karşılanabilmesi, karar alıcıları seçme ve ortaklaştırılmış kararların alınması süreçlerinde siyasal katılımın ya da şûrânın etkinliğine bağlıdır. Çoğulculuğu öne çıkaran ilahi vahiy, hem temsilcileri seçme hem de siyasal karar alma süreçlerinde çoğulcu niteliğiyle öne

¹²²⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcî's-sünne*, 1/527.

¹²²⁸ Bk. Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 44; Erdiç, “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı unsuru Olarak Biat”, 304.

¹²²⁹ Bireysel karar, grup kararı ve ortak karar bir özneyi, yani kararı vereni anlatır. Fakat ortaklaştırılmış karar; kişi, grup veya çok sayıda kimse tarafından verilip verilmediğine bakılmaksızın, bir topluluk üzerinde yürütülen karardır. Ortaklaştırılmış kararın tanımlayıcı ölçütü kararı veren özne değil, kararın uygulandığı alan ve amacıdır. (Bk. Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 267).

¹²³⁰ Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 267-269.

çıkan, görüş bildirme ve oyunu belli etme anlamına gelen şûrâ kurumunu işletmeyi emretmektedir.¹²³¹ Siyasal iktidarın sosyo-politik açıdan meşruluğu, halkın yönetim mekanizmasında yeterince temsil edildiğine duyduğu inançla doğru orantılıdır.¹²³²

Kur'ân, Allah'a inananların işlerini istişareyle karara bağlamaları gerektiğini vurgulayıp tek başına karar almayı ve kendi görüşünde ısrarcı olmayı kınamaktadır.¹²³³ Buna göre, yurttaşların kendi başlarına harekete geçerek karar alma süreçlerine aktif biçimde katılmaları gereklidir. Yönetenlerin doğru ve meşru kararlar alabilmesi ve yönetilenlerin iradesine saygı gösterilmesi ancak bu şekilde sağlanabilir. Halkın karar alma süreçlerine katılmasıyla yönetim meşruluğunu pekiştirir. Ortak yarar ancak yurttaşların topluluğu ilgilendiren karar alma süreçlerine katılmaları ve görüşlerini özgürce açıklamaları sayesinde oluşabilir.¹²³⁴

1. Katılımın Hukuksal Niteliği ve Alanı

İlahi vahyin imanın gereklerinden biri saydığı şûrânın bir yansıması olan ve yurttaşı karar alma süreçlerinde doğrudan veya temsil yoluyla var eden siyasal katılımın sağlanması yönetenler için bir ödev sayılmıştır.¹²³⁵ Yönetenlerin, bütün yasama ve yürütme konularında halka veya temsilcilerine danışmaları kaçınılmaz bir gerekliliktir. Hz. Peygamberin, hakkında kesin nass bulunmayan konularda alınacak kararlarda halkına her zaman danışması ve görüşlerine başvurması, siyasal katılımın yöneticinin uyması gereken anayasal bir ilke ve siyasal bir ödev olduğunu göstermektedir. Siyasal iktidar

¹²³¹ Bk. Âl-i İmrân 3/159.

¹²³² Uhud savaşında ortaya çıkan yenilgiye rağmen, ilahi vahyin Hz. Peygambere halkıyla istişareye devam etmesini emretmesinin en önemli nedenlerinden biri de doğrudan kendilerini ilgilendiren konularda alınacak kararlara ortak edilmelerinin, temsile ilişkin söz konusu inancın oluşması için yapacağı güçlü katkıdır. (Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/68).

¹²³³ Bk. eş-Şûrâ 42/38; el-Mü'min 40/29. eş-Şûrâ 38. âyetin, devletin kurulduğu Medine döneminden önce inmiş olması, istişarenin müslümanların hayatında siyasal bir ilke olmaktan daha derin bir anlam taşıdığını göstermektedir. İstişare, İslam toplumunun öz niteliğini oluşturduğundan, doğası gereği bu topluluğun kurduğu yönetimin en belirgin ilkesi olmuştur. (Bk. Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 5/3160).

¹²³⁴ Hz. Ömer, Perslere karşı girişilecek olan Kadisiye savaşı öncesinde genel bir istişare yapmak üzere halkı ve önde gelenleri toplayarak onlara şöyle der: "Müslümanların bütün işlerinin birbirlerine danışarak gerçekleştirilmesi gereklidir. İnsanlar, güvenlerine lâyık olduğu (güvenoyu aldığı) ve kendisine rıza gösterdikleri (meşruluğuna inandıkları) sürece yöneticiye tabidirlere. Güven kaybeden yönetici halkı yönetme hakkını yitirir. Yönetici de görüş sahiplerine tabidir, onları dinleyip danışmadan tek başına karar veremez." (Bk. Taberî, *Târîh*, 3/481). Buna göre, yöneticinin halkın temsilcilerinden oluşan bir meclis çoğunluğunun görüşü doğrultusunda karar alıp yürütmesi onun birincil görevidir.

¹²³⁵ Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/41; Mâverdi, *Teshîl*, 99; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/69; Kurtubî, *Câmi'*, 2(4)/161; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'ıyye*, 227; Nebhân, *İslam Anayasa ve İdare Hukuku*, 161, 162; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/160, 161.

yetkisini devralan yöneticinin, bütün kamusal kararları ortak akılla alması gereklidir. İslam'da tek kişinin iktidarını anlatan “otoriter yönetici” tipine asla yer yoktur.¹²³⁶

Öte yandan, parlamenter rejimin özünü oluşturan ve halkın, temsilcileri aracılığıyla kamusal kararların alınması sürecine katılmasını deyimleyen şûrâ, yurttaş açısından bir hak olduğu kadar,¹²³⁷ *ma'rûfu* emretme yükümü bakımından aynı zamanda bir ödevdir.¹²³⁸ Yönetilenlerin, kendilerine danışılın veya danışılmasın, kamuyu ilgilendiren kararlarda görüşlerini yöneticilere iletmeleri gerekir. İslam bilginleri, siyasal katılım ya da şûrânın, hakkında açık ve kesin nass bulunmayıp içtihadla açık olan yasama ve yürütme alanlarında geçerli olacağını kabul etmişlerdir.¹²³⁹

2. Katılımın Türü ve Yöntemi

Kendisine ait olmayan, kendisi tarafından verilmeyen kararları kabul eden bir topluluk, karar organından ayrı bir “dış grup” olarak her zaman riske açıktır. Fakat bir kararın uygulandığı topluluk, doğrudan demokraside olduğu gibi o kararı alan topluluk ise bu durumda bir “dış grup” olmayacağından dış tehlike ya da risk söz konusu olmaz. Karara katılanların sayısı arttıkça dış riskler¹²⁴⁰ veya zararlar azalır. Fakat öte yandan, katılanların sayısı arttıkça karar almak zorlaşacağından, dış riskleri hızla azaltan temsil sayesinde halkın karar alma organlarına egemen olmasıyla sorun çözümlenmiş olur.¹²⁴¹

¹²³⁶ Fehmi Hüveydî, *el-Kur'ân ve 's-sultân* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 4. Basım, 1999), 150. Ömer b. Abdülaziz Medine valiliğine atanınca ilk yaptığı şey, on kişilik bir danışma meclisi kurmak olmuş ve onların onayından geçmeyen hiçbir karar uygulanmamıştır. Ömer b. Abdülaziz halife olduktan sonra da siyasal katılımın bir ödev olduğunu gösterir biçimde vali, yargıç vb. kamu görevlilerini halkın görüşlerini alarak atamıştır. (Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/328; İbn Hayyât, *Tarih*, 387, 388) Hatta, İslam hukukunun temel ilkelerinden biri olan şûrâyı terk eden yöneticinin görevden alınması bazı İslam bilginleri tarafından gerekli görülmüştür. [Bk. Kurtubî, *Câmi'*, 2(4)/161, 162].

¹²³⁷ Şûrâ suresi 38. âyet uyarınca, her yurttaşın kamuyu ilgilendiren tüm konularda görüşünü açıklama hakkı vardır. (Bk. 'Üdeh, *el-İslâm ve evdâ'una's-siyâsiyye*, 148, 149).

¹²³⁸ Bk. Hallâf, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 28; 'Üdeh, *el-İslâm ve evdâ'una's-siyâsiyye*, 144; Senhûrî, *Fıkhu'l-hulâfe*, 192, 193; 'Avvâ, *Fi'n-Nizâmi's-siyâsi*, 179, 180; Kâsimî, *Nizâmü'l-hukm*, 75. Bedir savaşında, ordunun konuşlandığı yerin Hz. Peygamberin kendi görüşüyle tespit edildiğini öğrenen Hubâb b. Münzir'in kararın değiştirilmesine dair önerisi (bk. İbn Hişâm, *Siret*, 2/263), yönetilenlerin görüş bildirme ödevlerinin bulunduğunu gösterir niteliktedir.

¹²³⁹ Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/41; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/68; Besyûnî, *Devlet*, 79; Demicî, *el-İmâmetü'l-'uzmâ*, 438; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/160, 163; 'Avvâ, *Fi'n-Nizâmi's-siyâsi*, 182.

¹²⁴⁰ Hakkında karar verilen topluluğu ilgilendiren ve önceden saptanamayan tehlikeler veya riskler. (Bk. Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 270).

¹²⁴¹ Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 271, 272, 277, 278, 289, 290. Uhud savaşı öncesi yapılan istişareyle alınan karar sonucunda, ağır bir maliyet olan yenilgiyle karşılaşılıyordu. Hal böyleyken, ilahi vahiy yine de karar alma süreçlerinde halka danışılması gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü savaş yenilgisinin getirdiği

Halkın temsil yoluyla karar alma süreçlerine katılımını sağlayan en önemli araç parlamentolardır. Konuşma, tartışma ve müzakerenin olduğu her yerde bir biçimde parlamento vardır. Parlamento aynı zamanda bir mahkemedir ve bütün temsilcilerin özgürce konuşma ve genel oy kullanma hakkına sahip oldukları yerdir.¹²⁴²

Cahiliye devrinde, Mekke’de belirli koşulları taşıyanların katılabildiği bir çeşit parlamento sayılabilecek olan *nedve* kurulu, önemli konuları görüşmek üzere bir araya gelirdi. Söz konusu kurula benzer ama ondan çok daha katılımcı biçimde,¹²⁴³ Hz. Peygamber ve Raşit Halifeler döneminde savaş kararı, ganimetlerin dağıtımı, yağmur duası, tarih başlangıcı vb. sosyo-politik konularda görüş alışverişi yapılmak üzere *es-salâtü câmi’ah* çağrısıyla halk mescitte toplantıya çağırılır, bir bakıma parlamento toplanırdı.¹²⁴⁴ Anlaşıldığı kadarıyla, İslam’ın kurucu döneminde halkın karar alma süreçlerine katılımı, toplantıya çağrı yapıldığında o sırada kentte bulunan halkın ve kabile temsilcilerinin katılımıyla gerçekleşiyordu. Bu da siyasal katılımın hem doğrudan hem de temsilciler yoluyla sağlandığını göstermektedir.

Hz. Peygamber, Medine’de adına “sürgündeki temsili hükümet”¹²⁴⁵ denilebilecek olan on kişilik özel bir kurul oluşturmuştu ve bu kişiler Kureyş’in en önemli klanlarını temsil ediyorlardı. Söz konusu hükümet üyelerinden en az sekizinin evleri de mescidin

maliyet topluluğun iç dinamikleriyle telafi edilebilir olduğu halde, alınan karara onları ortak etmemekten doğacak olan ve topluluğun dağılıp parçalanmasıyla sonuçlanacak bir dışsal riskin telafisi yoktur. Alınan bir siyasal kararın meşruluğu, topluluğun ortak aklından kaynaklanmasına bağlıdır. (Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/354, 355; ‘Üdeh, *el-İslâm ve evda’una’s-siyâsiyye*, 150, 151; ‘Amâra, *el-İslâm ve felsefetü’l-hukm*, 55).

¹²⁴² Gürleyen, *Siyasî Temsil*, 38, 39.

¹²⁴³ Bk. Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 108.

¹²⁴⁴ Bk. Buhârî, “Küsûf”, 3; Müslim, “Fiten”, 120; Dârimî, “Siyer”, 12; İbnü’l-Cevzî, *Menâkıb*, 495, 496; İbn Hayyât, *Tarih*, 76, 183. Savaş, bütçe fazlası gelirlerin dağıtımı, kamu yararı vb. toplumu ilgilendiren önemli bir sosyo-politik konuda/*emr-i câmi’* karar almak üzere kadın-erkek halk mescitte toplanıp görüşlerini özgürce dile getiriyorlardı. Parlamento niteliği taşıyan bu türden toplantılara, büyük bir ihtimalle tek türlü çoğunluk yöntemiyle seçilen ve *urefâ* ve *nukabâ* adında, belirli sayıda insanı temsil eden kabile temsilcileri de katılmaktaydı. (Bk. Buhârî, “Ahkâm”, 26, “İmân” 11; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/452; Firûzâbâdî, *Besâir*, 2/391; İbnü’l-‘Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/428, 429; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 11/188, 189, 24/39; Huzâ‘î, *Tahrîc*, 258, 259; Akyüz, “Devlet Başkanı, Hukuk Adamı ve Bir Medeniyet Kurucusu Olarak Hz. Muhammed”, 231, 232). Örneğin, Hz. Ömer eşi ve aynı zamanda Hz. Ali’nin kızı olan Ümmü Külsûm’a, kendisine gönderdiği hediyelere karşılık olarak Bizans kraliçesi tarafından hediye edilen çok değerli bir gerdanlık hakkında karar vermek üzere insanları bir keresinde mescitte toplar. Herkesin görüşünü alır, fakat gerdanlığın eşine verilmesi yönünde beliren görüşlerin adaletli olmadığını görünce şöyle der: “Fakat şunu unutuyorsunuz; hediyeleri kraliçeye götüren müslümanların elçisi ve kullandığı posta araçları da müslümanların! Bu durumda Ümmü Külsûm’u kraliçenin gözünde değerli yapan ve ona itibar kazandıran da müslümanlar!” Görüşünü böyle sağlam bir kanıtla destekleyen Hz. Ömer, sonunda gerdanlığın hazineye devrine ve kraliçeye gönderdiği hediyelerin parasının eşine iadesine karar verir. (Bk. Taberî, *Tarih*, 4/260).

¹²⁴⁵ Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 758.

çevresinde kümelenmişti. Bu kişiler, namazda Hz. Peygamberin tam arkasında, savaşta ise hemen önünde saf tutuyorlardı. Önemli siyasal kararların alınmasında yetmiş kişilik genel danışma meclisinin ve halkın diğer kesimlerinin görüşü referandum niteliğinde bir yoklamayla alınmakla birlikte, en son karar hükümeti oluşturan kurul tarafından veriliyordu. Hz. Peygamberin vefatından, söz konusu kurulun son üyesi olan Hz. Ali'nin şehit edilmesine kadar İslam devletinin yöneticileri hep onlar arasından seçilmiştir.¹²⁴⁶

Karar alma süreçlerine katılım yöntemlerine gelince, Mâverdî'ye göre alınacak kararın doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde istişare edilecekse danışma kurulu üyelerinin bir arada bulunmaları daha iyidir. Çünkü bu türden kararlarda danışmanın amacı, kararın yanlışlığını veya doğruluğunu ortaya çıkarmaktır ki bunun toplu biçimde ve karşılıklı tartışma yöntemiyle yapılması uygundur. Fakat istişare, anlaşılamayan veya cevabı bulunamayan ve bu nedenle doğru veya yanlış olduğu ortaya konulamayan problemlerle bir konu hakkında yapılacaksa o zaman kişinin kendi düşüncesiyle başbaşa kalıp cevap üzerinde kafa yorarak içtihat edebilmesi için herkesin görüşünün ayrı ayrı alınması daha iyidir. Böyle yapıldığında, hiç kimse diğerinin görüşünden etkilenmeden özgün bir karara varabilir.¹²⁴⁷ Problemler alanlarda tek tek uzman görüşlerinin alınıp sonra toplu olarak konu üzerinde tartışılmasının doğru kararın verilmesi açısından daha verimli olacağı anlaşılmaktadır. Diğer yandan, Hz. Peygamberin Hendek savaşında yaptığı gibi, alınacak karardan doğrudan ve öncelikli olarak etkilenecek olan hak sahibi paydaşların karar sürecinde etkin olmalarının sağlanması gerektiği vurgulanmalıdır.¹²⁴⁸

3. Karar Alma Sürecinde Çoğunluk İlkesi

Küçük ölçekli karar mekanizmalarında işleyebilecek olan oybirliği kuralı bir kenara bırakılacak olursa, büyük gruplarda her zaman çoğunluk kuralı uygulanır. Karar

¹²⁴⁶ 'Amâra, *el-İslâm ve felsefetü'l-hukm*, 59-61, 63.

¹²⁴⁷ Mâverdî, *Edeb*, 490, 491. Burada, karşılıklı etkileşim ve tartışmanın bulunmadığı ve görüşüne başvurulmuş yurttaşın ya da danışma kurulu üyesinin, düşüncesini şekillendirecek bir ön diyaloga girmeksizin veya başka düşüncelerden etkilenmeksizin saf bir zihinle tek başına karar vermesi durumu anlatılmaktadır. (Bk. Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 147, 148).

¹²⁴⁸ Hz. Peygamber, Hendek savaşı sırasında düşman güçlerini bölüp zayıflatmak ve Kureyş ordusunun müttefiklerinden biri olan Gatafân kabilesini savaş dışı bırakıp ülkelerine dönmelerini sağlamak amacıyla onlara kentin hurma hasadının üçte birini teklif etmiş, antlaşma metni hazırlanmış fakat henüz şahitler huzurunda imzalanıp yürürlüğe girmemişti. Hz. Peygamber antlaşmayı uygulamaya karar verince, bundan doğrudan etkilenecek olan kentin ve hurma ağaçlarının sahipleri Evs ve Hazreç kabilesinin liderlerini çağırarak onların görüşünü aldı. Onlar bu kararı kabul etmeyince, antlaşma metni Sa'd b. Mu'âz tarafından silindi ve yürürlüğe konulmadı. (Bk. İbn Hişâm, *Sîret*, 3/174, 175).

alma süreçlerinde çoğunluk ilkesinin kullanımı farklı ölçütlere göre belirlenmektedir. Nitelikli bir çoğunluk yerine, salt çoğunlukla karar alınması yöntemi tercih edilirse karar maliyetleri azalmaktadır. Nitelikli çoğunluk arandığında karar süreci tıkanır, salt çoğunlukta ise her zaman karar alınabilir. Fakat burada tek ölçüt karar maliyetlerinin azaltılması değildir, azınlık haklarının da korunması gerekir. Bu yüzden, karar süreçlerinde uygulanacak çoğunluk kuralı tipinin seçiminde “ihtiyaca uygunluk” ile “dış riskleri azaltma” arasındaki denge gözetilmelidir.¹²⁴⁹

Hız. Peygamber, belirli bir süre etnik ve dinsel açıdan heterojenliğini koruyan Medine toplumunda günümüzdeki “ortakçı demokrasi” anlayışına benzeyen uzlaşmacı ve ortak bir yönetim sergilemiştir.¹²⁵⁰ Söz konusu parçalı toplumlarda, çoğunluk ilkesi yerine kararların ortaklaşa alındığı uzlaşmacı yönetim ilkelerine öncelik verilmesi, alınacak politik kararların meşruluğunu pekiştirmektedir.¹²⁵¹

İslam bilginleri, siyasal kararlarda çoğunluk kuralının uygulanması gerektiğini kabul etmişlerdir. Bununla birlikte, söz konusu kararlarda katılımcıların üçte ikisinden oluşan nitelikli çoğunluk veya yarısının bir fazlasından oluşan basit çoğunluk kuralından hangisine uyulacağı yasamanın takdirine bırakılmıştır.¹²⁵²

İstişare sonucu ortaya çıkan görüşe uymamak, onu amacından uzaklaştırır. Çünkü danışma sonucu beliren karar, uyulup uyulmaması yöneticinin tercihinin bırakılmış bir tavsiye kararı değildir.¹²⁵³ Yöneticinin kendi görüşünde ısrar etmesi, yönetimde despotluğun ve totaliterliğin göstergesidir. Özgür ve dış etkilerden uzak olmak koşuluyla, çoğunluğun belirlediği görüş her zaman doğru olmayabilir. Bu durumda yöneticiye düşen, çoğunluğu ikna edecek güçlü kanıtlar ortaya koyarak kendi görüşünün haklılığını ispatlamak olmalı ve karar “ikna olmuş” çoğunluğun oylarıyla, meşruluğu onanmış biçimde yürürlüğe konulmalıdır.¹²⁵⁴

¹²⁴⁹ Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 275, 276.

¹²⁵⁰ Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 744, 745.

¹²⁵¹ Bk. Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 295.

¹²⁵² Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 25; Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe*, 193, 194; 'Udeh, *el-İslâm ve evda 'una 's-siyâsiyye*, 150; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/161. Yöneticinin azledilmesi kararının, seçici kurulun oybirliğiyle verilmesi durumunda ortaya çıkacak olan ağır maliyetten dolayı, Cüveynî kararın çoğunluk kuralına göre verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. (Bk. Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 96).

¹²⁵³ Bk. 'Udeh, *el-İslâm ve evda 'una 's-siyâsiyye*, 150.

¹²⁵⁴ Hz. Ömer'in, fethedilmiş Irak topraklarının statüsünü belirlemek için insanlara danışırken uyguladığı yöntem bu olmuştur. Büyük bir çoğunluğun, söz konusu toprakların savaçılara dağıtılması yönündeki görüşünü doğru bulmamasına rağmen, Hz. Ömer kendi kararında diretmeyip çoğunluğu ikna edecek

II. İDEOLOJİ: SİYASAL KÜLTÜRLE UYUMLULUK

İnsanoğlunun siyasal davranış ve eylemleri, çoğu zaman akıl yerine belli ölçüde bir zorlama gücüyle donatılmış normatif davranış modelleri ve roller kümesini anlatan siyasal kültürün bir yansıması olarak kolektif nitelikli inançları, duyguları ve düşünceleri tarafından yönlendirilmektedir.¹²⁵⁵

Tanımı üzerinde bir uzlaşma olmamakla birlikte, siyasal iktidarın kurulduğu toplumun tabanındaki açık ya da örtülü temel değerler sisteminden oluşan ve onun siyasal ihtiyacını deyimleyen “ideoloji” değişkeni geniş anlamda; insan, toplum ve evrene ilişkin kapsamlı bilişsel ve ahlâki bir inanç sistemi, dünya görüşü ve öğretisi bağlamında kullanılmaktadır.¹²⁵⁶ İdeoloji, kendi içerisinde rasyonel ve tutarlı bir kavramken kültürün böyle bir özelliği yoktur. Bununla birlikte, insan aklının bir ürünü olan ideoloji, kültüre benzer biçimde bireylere aidiyet duygusu verir ve onları belirli bir amaç doğrultusunda birleştirip yönlendirir.¹²⁵⁷

İdeolojileri değerlendirecek nesnel bir hakikat ölçütü mevcut değildir. İdeolojiler, insanın hem düşüncesini hem de eylem biçimini belirler. Bütün ideolojiler hakikati ortaya çıkarma iddiasını taşırlar. Birer “hakikat rejimi” ve “meşrulaştırıcı” olarak ideolojiler iktidarla ilişkilidir. Hakikatin ve değerlerin rekabet ettiği bir dünyada, bazı değerleri diğerlerine üstün tutma ve meşruluğu onlara yükleme işlevini ideolojiler yerine getirir. Kendi toplumsal zihniyetini oluşturan ideolojiler, bireyler ve gruplar arası ilişkileri düzenleme yoluyla kendi iktidar yapılarını kurarlar.¹²⁵⁸

Hak veya batıl olsun, ideolojinin veya geniş anlamda bir ideoloji sayılabilecek olan dinin toplumda oynadığı rol aynıdır; toplumsal örgütlenme ve birleştiricilik. Her ikisi

güçlü kanıtlar sunmuş ve böylece çoğunluk onun görüşünü isteyerek benimsemiştir. Böylece, bütün toplumu ilgilendiren çok önemli bir karar, üzerinde oluşan konsensus sayesinde meşruluk kazanmıştır. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 35).

¹²⁵⁵ Bk. Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 75-77; Şerif Mardin, *İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 112; Köksal Çalışkan, “Siyasal Kültür: Yeni Yaklaşımlara Genel Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 4/2 (Eylül 2016), 24. Doğası gereği ideolojik bir hayvan olan insan bilimsel bilgiyle değil, inançları ve önyargılarıyla hareket eder. (Bk. Althusser, *İdeoloji*, 61, 65).

¹²⁵⁶ Bk. Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 28; Doğu Ergil, “İdeoloji Üzerine Düşünceler” *Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi* 1/4 (Ocak-Aralık 1983), 69. 69-95.

¹²⁵⁷ Ali Rıza Savaş - Ender Akyol, “İdeoloji Kavramına Sosyo-Politik Bir Bakış: Başlangıçlar, Karşılaştırmalar ve Sonlar”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 50 (2021), 161, 168.

¹²⁵⁸ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 31, 32; Mardin, *İdeoloji*, 121.

de itaati güvence altına alan birer sosyal denetim aracıdır.¹²⁵⁹ İdeolojinin iki önemli işlevi vardır. Birincisi, bireyin dünyayı algılamasını ve anlamlandırmasını sağlamak; ikincisi ise ona kimlik ve aidiyet duygusu vermektir.¹²⁶⁰ Din ve ideolojinin işlevsel açıdan ortak yanları, eylemlere anlam ve değer yükleme özellikleridir.¹²⁶¹ Ortak inançların ve değerlerin zayıflayıp gevşediği toplumlar dağılma tehdidiyle yüzleşirler.¹²⁶² Bu yüzden, hem din¹²⁶³ hem de ideoloji sosyo-politik alanda bir meşrulaştırma işlevi görerek gönüllü itaati devşirmeye yaramaktadır.¹²⁶⁴

İlahi vahiy, tevhit dininin “birleştiricilik” niteliğiyle öne çıkan ideolojik işlevine vurgu yaparak onun İslam toplumunu birbirine kenetleyen biricik bağ olduğunu ifade etmektedir.¹²⁶⁵ Din ile devlet arasında simbiyotik bir ilişki vardır; rızanın ürünü gönüllü

¹²⁵⁹ Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 187; Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*, çev. Ahmet K. Bayram vd. (Ankara: Adres Yayınları, 2013), 27. İnancı ve düşünceyi üstün bir erdem olarak kabul eden İslam hukukçuları, -hak veya batıl olsun- ideolojiyi/tevil siyasal amaçlı terör/bağy ile sosyal terörü/hırâbe birbirinden ayıran bir ölçüt olarak değerlendirmişlerdir. Bunun bir nedeni de ideolojinin ve inancın, kişileri tek bir ideal doğrultusunda birleştirip örgütleyerek onları eylemlerinin meşru olduğuna inandırmasıdır. Örgütün sıradan ortak çıkarlar sonucu bir araya gelmiş olması nedeniyle, toplum bireylerinin can ve mallarına yönelik hırâbe/sosyal terör suçu, had cezası gerektiren adi suçlar kapsamında değerlendirilerek failer için ağır bir ceza öngörülmüştür. Buna karşın, bir ideolojiye dayanan ve halk desteği olan devlete yönelik bağy/siyasal terör suçu, yabancı bir devlete karşı yapılan savaş bağlamında ele alınarak esnek ve ehven uygulamaların söz konusu olduğu şiyer ve cihâd başlıkları altında incelenmiştir. [Bk. Fatih Mehmet Albayrak, *İslam Hukukunda Terör Niteliği Taşıyan Suçlar* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 38-44]. Diğer yandan, İslam’a göre savaşta elde edilen ganimetin meşru ve helâl sayılabilmesi için savaşın bir inanç ve ideoloji uğruna yapılması gerekir. Başka ülkelerin zenginliklerini sömürmek amacıyla girişilen savaşlarda elde edilen ganimetler yağma sayılır ve hiçbir şekilde meşru değildir. (Bk. Sadr, *İslam Ekonomi Sistemi*, 1/304).

¹²⁶⁰ Savaş - Akyol, “İdeoloji Kavramına Sosyo-Politik Bir Bakış”, 170.

¹²⁶¹ Ebû Hanîfe ve Muhammed’e göre, meşru otoritenin yanında savaşırken isyancılar/buğât arasındaki akrabasını öldüren kişi/’âdil ona mirasçı olabildiği gibi, isyancı da bir temele dayansın veya dayanmasın, haklı olsun veya olmasın kendi ideolojisine dayanarak öldürdüğü akrabasına mirasçı olabilir. İnanılan ideolojinin/tevil, yapılan eyleme bir değer yüklediği gerçeğinin bazı İslam bilginleri tarafından kabul edildiği görülmektedir. (Bk. Mergînânî, *Hidâye*, 4/358, 359).

¹²⁶² Aron, *Toplumbilim Düşüncesinde Ana Akımlar*, 237.

¹²⁶³ Araplar, *dîn* sözcüğünü itaat ve boyun eğmek anlamında kullanmışlardır. [Bk. ‘Amr b. Külsüm, *Dîvân*, 80; Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûnü’s-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1998), 1/305, 306; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 2/615, 616].

¹²⁶⁴ C. Wright Mills, *Sosyolojik Tahayyül*, çev. Ömer Küçük (İstanbul: Hil Yayınları, 2016), 55, 56; Mehmet Evcuran, *Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 217-221.

¹²⁶⁵ “Onların kalplerini birleştirdi. Yeryüzündeki her şeyi harcasaydın yine onların kalplerini birleştiremezdin ama Allah onları birleştirdi.” (el-Enfâl, 8/63). Yüce Allah, uzlaşmaları neredeyse imkânsız iki ezeli düşman olan Evs ve Hazreç kabilelerini din sayesinde birleştirmiş, onları Hz. Peygambere destek veren tek bir güç haline getirmiştir. (Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4/61, 62).

itaati sağlayan bir ideoloji olarak din olmaksızın devlet olamayacağı gibi, din de devlet olmadan hayatini sürdürmez, sürdürse bile çeperde kalmaya mahkûmdur.¹²⁶⁶

İslam sadece ahireti değil, dünya işlerini de düzenleme amacını güden, insanın dünya ve ahiret mutluluğunu hedefleyen bir din ya da “itaat edilen” bir değerler sistemi ve öğreti olduğundan bir “ideoloji” olarak nitelendirilebilir. Çünkü İslam, dönemin Arap halklarının dünya görüşünü köklü bir biçimde değiştirmiştir. Kalplerde yer eden tevhit inancının sosyo-politik alana bir yansıması olarak, o zamana kadar bir devlet kuramamış ve çoğunlukla birbiriyle kavgalı dağınık kabilelerden oluşan bir coğrafyanın halkı “tevhit” ideolojisi sayesinde birleşerek yekpare bir bütün oluşturmuştur. İslam dini, bir etkileşim kümesinden oluşan toplumun içindeki rolleri, özellikle de siyasal olan rolleri yeniden düzenleyerek “tevhit” ideolojisi¹²⁶⁷ ekseninde yeni bir toplum kurmuştur.¹²⁶⁸ Hatta bu olgunun bir izdüşümü olarak İslam bilginlerinin ezici bir çoğunluğu, İslam ülkesinde aynı anda iki yöneticinin bulunamayacağı ilkesini benimseyerek siyasal iktidar yetkisinin bölünmesini ve parçalanmasını kabul etmemişlerdir.¹²⁶⁹

¹²⁶⁶ Örneğin, önceleri sınırlı bir topluluğun diniyen Roma imparatoru Büyük Constantinus eliyle 324’de devlet dini haline getirilen Hristiyanlık böylelikle ekümenik bir karakter kazanmıştır. (Bk. Şenel, *Siyasal Düşünceler*, 227). Yine, Osmanlı devletinin resmî ideolojisi de din temelliydi. Bunun en açık kanıtlarından biri de padişahın “şeriatın uzaklaşıp adalet vasfını yitirdiği”, yani resmî ideolojiden ayrıldığı gerekçesiyle tahttan indirilmesidir. Öte yandan, söz konusu olgunun bir göstergesi olarak Osmanlı hükümdarları “İslam dininin koruyucuları” olarak adlandırılıyorlardı. [Bk. Yılmaz Yurtseven, “Osmanlı Klasik Döneminde İdeoloji, Din ve Siyasi Meşruiyet Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* XI/1-2 (2007), 1260, 1261, 1264, 1266].

¹²⁶⁷ Tevhit ya da tek Tanrı inancı, dinsel vurgusu yanında siyasal yönü de bulunan bir ilkedir. Çünkü Hz. Peygamber Mekke’deyken Kureyşlilere “Allah’tan başka ilah olmadığını kabul ederseniz bütün Araplar size boyun eğer ve Arap olmayanlara hâkim olursunuz” demiştir. (Bk. Taberî, *Târîh*, 2/324). Bu sözü söyledikten çok kısa bir süre sonra, Medine’de ilk İslam devleti kurulmuş ve bütün Arap kabileleri birleşerek büyük bir imparatorluk kurmuşlardır. Panteondaki tanrıların tek tanrıya indirgenmesi, kabile topluluklarının merkezî devletlere ve imparatorluklara evrilmesini sağlayan bir olgudur. Aşağı Mısır ile Yukarı Mısır’ın MÖ 3000 civarında bir “tanrı kral” olan Menes tarafından birleştirilerek imparatorluğa dönüşmesinin veya dağınık göçebe İbrani kabilelerinin birleşerek devlet kurmalarının altında yatan neden de kaosu temsil eden çok tanrılı inanç sisteminden, birliği ve düzeni getiren tek tanrı inancına geçilmiş olmasıdır. [Bk. Şenel, *İlkel Topluluktan Uygur Topluma*, 257-264; Samuel Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel (Ankara: İmge Kitabevi, 1993), 73, 74; Gordon Childe, *Tarihte Neler Oldu*, çev. Alâeddin Şenel - Mete Tunçay (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2009), 132].

¹²⁶⁸ İslam dini siyahları, köleleri, azatlıları, melezleri, yabancıları ve fakirleri hor gören Arap toplumunun dünya görüşünü köklü bir biçimde değiştirerek onları tek bir ideoloji altında birleştirmiştir. İslam’ın, Arap toplumunun yönetim anlayışında ve siyasal kültüründe oluşturduğu çarpıcı değişimi gösteren örneklerden biri de Hz. Ömer’in bir grup önde gelen Kureyşli aristokrati kapıda bekletip Rum asıllı Hz. Suheyb ve Habeşli Hz. Bilâl’in de aralarında bulunduğu azatlı kölelerden oluşan bir gruba öncelik vermesidir. Bu durumu içine sindiremeyen Ebû Süfyan şöyle demiştir: “Bugün gibisini hiç görmedim! O köleleri içeri alıyor da bizi kapı önünde bırakıp ilgilenmiyor!” (Bk. İbnü’l-Cevzî, *Menâkıb*, 380).

¹²⁶⁹ Bk. Mâverdi, *Ahkâm*, 9; Ferrâ, *Ahkâm*, 25; Cüveynî, *İrşâd*, 425.

İslam hukukuna göre, imâmet yöneten ile yönetilenlerin yaptığı iki taraflı bir sözleşmedir. Yöneticinin yönetme hakkını ve meşruluğunu belirleyen şey, yönetilenlerin rızasıdır. Mâverdî, zorlama araçları tekeli elinde tutan yönetici karşısında, yönetilenlerin haklarının korunması ve meşruiyetin öznesi olduklarının vurgulanması amacıyla olsa gerek, imâmet tanımına hukuksal temeli olmakla birlikte ideolojik yönü de olan “nübüvete hilâfet”¹²⁷⁰ unsurunu eklemiştir. Böylece, başta düşünceleri ve arzuları tek bir potada birleştirerek dünyanın düzenini sağlayan dinin korunması olmak üzere,¹²⁷¹ dünya işlerinin düzenlenmesi anlamındaki siyasetin evrensel değerler çerçevesinde yapılmasını öngörmüştür.

Mâverdî'nin imâmet tanımında geçen “nübüvete hilâfet” eksenindeki ideolojiyi temsil eden manevi bağ, birliği bozan bidatlerin ve fitnelerin önlenmesiyle öne çıkan ve güçlü bir meşruiyet ölçütü olan “dinin korunması” kapsamında anlaşılabilir.¹²⁷² Dinin korunması; tevhit inancının, temel ibadetlerin ve anayasal bir hukuk düzenini anlatan adaletin korunması olarak nitelendirilebilir. İktidarın iş ve işlemleri bunları gerçekleştirmeye yönelik olmalıdır.

İslam'da, siyasal iktidarın kullandığı bütün yetkilerin nihai amacı Allah'a itaatin sağlanmasıdır.¹²⁷³ İslami bir yönetimin temel görevi; temel ibadetlerden olan namazın

¹²⁷⁰ Burada kastedilen herhangi bir hilâfet değil, evrensel hukuk ilkelerine saygılı ideal yönetimi anlatan Hz. Peygamberin yönetimine hilâfettir; keyfilige dayalı mülk ve saltanat devleti değil, hilâfet devletidir.

¹²⁷¹ Bk. Mâverdî, *Edeb*, 217.

¹²⁷² Mâverdî, *Ahkâm*, 18. Cüveynî'ye göre de imâmetin asıl amacı dini korumak olup dünya işleri ikinci sırada yer alır. Yöneticinin ilgilenmesi gereken en önemli görev bidatleri ortadan kaldırmaktır. (Bk. Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 138, 143).

¹²⁷³ İbn Teymiyye, *Hısbe*, 6. İslam öğretisinin “nübüvete hilâfet” açısından örnek alınacak en ideal uygulaması ilk iki halifenin döneminde gerçekleşmiştir. Hz. Peygamberin sünnetinden sonra, özellikle ilk iki halifenin yoluna uyulmasını salık veren “*Benden sonraki iki kişiye; Ebû Bekir ve Ömer'e uyun*” (Tirmizî, “Menâkıb”, 35) hadisi, aslında ilk iki halifenin evrensel hukuk değerlerinden sapmadıklarını ve nübüvete hilâfet misyonunu eksiksiz biçimde yerine getirdiklerini ifade etmektedir. Yine, Hz. Ömer'in vefatı sonrası yapılan halife seçiminde de kurul başkanı olan Abdurrahman b. 'Avf, son tura kalan Hz. Ali ve Hz. Osman'a yaptığı teklifte Allah'ın kitabına, Resûlünün sünnetine ve sonraki iki halifenin uygulamalarına uyacaklarına dair onlardan yemin etmelerini istemiştir. (Bk. Taberî, *Târîh*, 4/233). İbn Teymiyye'ye göre, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ümmeti hem hoşlarına gidecek hem korkutacak şekilde yönetip can ve mal konusunda tevîl ve içtihat yoluna gitmemişlerdir. Hz. Osman, halkın sevdiği şeylere öncelik verip mal konusunda kendi içtihadına göre hareket etmiştir. Hz. Ali ise halkın korktuğu şeyleri önceleyip can konusunda kendi içtihadını uygulamıştır. Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in hem mal hem de liderlik konusundaki zühtleri eksiksiz iken Hz. Osman'ın sadece liderlik, Hz. Ali'nin ise sadece mal konusundaki zühdü eksiksiz olmuştur. (Bk. İbn Teymiyye, *Hilâfe*, 28, 29).

kılınmasını, zekâtın verilmesini, iyiliklerin desteklenip yaygınlaştırılmasını ve kötülüklerin engellenip azaltılmasını öngören bir sistemi kurup yürütmektir.¹²⁷⁴

İslam'a göre, halkın Allah'ın vahiyyle belirlediği ilkeler kapsamında yönetilmesi gerekir.¹²⁷⁵ İslami yönetimin “ideolojik” olarak tanımlanabilecek olan üç temel özelliği veya ilkesinden söz edilebilir: Kur'ân'a bağlılık, genel ve yaygın bir şûrâ ve evrensel hukuk değerlerini önceleyen hilâfet.¹²⁷⁶ Bu ilkeleri çiğneyip yok sayan bir yönetim meşruluğunu yitirir ve itaat hakkını kaybeder. Sonuçta, siyasal iktidarın varlığını sürdürebilmek için aradığı konsensus ve birlik güven duygusuna, güven ise toplumun yaygın ideolojisine ve siyasal kültürüne dayandığından yönetime itaatin vazgeçilmez aracı, iktidar ile halk arasındaki ideolojik zihniyet birliği ve benzerliği olmaktadır.

1. İdeoloji-İtaat İlişkisi

Emir ile itaat arasındaki ilişkiden oluşan siyasal iktidarı tanımlamanın bir ideoloji sorunu olduğu söylenebilir. Özü açısından tekleşmeyi isteyen siyasal iktidar, kendisine total bir egemenlik alanı sağlayacak olan “birlik ve bütünlüğün koruyucusu” işlevini üstlenmiştir. İktidarın en önemli görevlerinden biri, toplumu bölmeye ve ayırtırmaya çalışan “ötekileri” baskın ideolojinin temsil ettiği merkeze çekerek itaat altına almak veya etkisiz hale getirmektir.

Siyasal iktidar sadece cebir tekeline sahip olmakla yetinmeyip topluma kendisini kabul ettirecek, rızalarını devşirip itaati garantileyecek ideolojik söylemlere sarılarak meşruluğunu kanıtlamaya çabalar. Bunun sonucunda toplumda oluşan ideolojik koşullanma, meşruiyet inancını besleyip itaati göreve dönüştüren bir işlev görür. Siyasal iktidar toplum tarafından onaylanma isteği duyduğundan, bireyleri büyük ölçüde etkileyen gelenekler, dinsel inançlar ve eğitimden oluşan kültürel ve ideolojik yapı üzerinden meşruluk kazanıp itaati sağlamaya çalışır.¹²⁷⁷

Siyasal iktidarı var eden “üstünlük kurma/*tegallüb*” eyleminin kaynağı, talep ve isteklerin ortak bir noktada (ideoloji) birleşip desteğe, yani itaate dönüşmesidir. Bunu

¹²⁷⁴ Bk. Mevdûdî, *Hilâfe*, 26, 27, 45.

¹²⁷⁵ İslami yönetimin ideolojisi şu âyette özetlenmiştir: “*Onlar ki kendilerine yeryüzünde iktidar verirsek namazı gerektiği gibi kılarlar, zekâtı verirler, ma'rûfu emreder, münkere engel olurlar.*” (el-Hac 22/41).

¹²⁷⁶ Bk. 'Üdeh, *el-İslâm ve evda'una's-siyâsiyye*, 65-67; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/123.

¹²⁷⁷ Bk. Boétie, *Gönüllü Kulluk*, 74, 86.

sağlayan en güçlü etken ise talep ve istekleri birleştirici rol oynayan dindir.¹²⁷⁸ Din, pek çok alanda insana kapsamlı ve rasyonel bakış açıları sunan bir ideoloji ya da dünya görüşü olarak tanımlanabilir. Din ile itaat ikizdir; dinin olmadığı yerde itaat ve siyasi birlik olmaz. Din Allah'a, peygamberine ve yöneticiye itaati emreder. Bu nedenle iktidar ile din arasındaki ilişki çok güçlüdür. Dinsel değerlerin erozyona uğrayıp çözüldüğü bir siyasi yönetimde iktidara itaat sağlanamaz ve meşruiyet bozumu kaçınılmaz hale gelir.¹²⁷⁹

Birliğin ve dolayısıyla da toplumsal düzenin kurulmasının ve bir toprak parçası üzerindeki egemenliğin anahtarı inanç ya da ideoloji birliğidir. Din, inanç ya da ideoloji, ona inananların kişisel ve kamusal davranış biçimini düzenler.¹²⁸⁰ Hürlerden, kölelerden, zenginlerden, fakirlerden, soylulardan ve sıradan insanlardan oluşan ilk müslümanları birbirine bağlayıp Hz. Peygambere itaat ettiren ve bu sayede örgütlü bir topluluk haline getiren yegâne şey inançtır. Kur'an tarafından sıklıkla itaate vurgu yapılmasının belki de en önemli nedeni budur.¹²⁸¹

2. İdeolojinin Siyasi Kültürü Dönüştürmesi

Yönetim alanında geliştirilen bir dizi önemi deyimleyen siyasalar ya da politikaların yarışması anlamına gelen siyaset farklı amaçlar, çıkarlar veya ideolojiler arasında geçen rekabetçi bir eylem biçimidir.¹²⁸² Bir siyasi sistemin sürdürülebilmesi için yönetenlerin ideolojisi ile halkın siyasi kültür kodları uyum içinde olmalıdır. Siyasi iktidarın meşruiyeti, siyasetin bir bileşeni olan siyasi bilinç ya da siyasi kültürle ne denli uyumlu olduğuyla ölçülür. Toplumun yerleşik değerlerinden, ideolojisinden bağımsız bir

¹²⁷⁸ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/313; Mustafa Yıldız, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (Güz 2010), 42, 43. İnançın ve ideolojinin devlet ve siyasi iktidar açısından önemini vurgulayan İbn Haldûn'a göre, devletin kuruluşunda kan bağına dayalı kimliğin ya da asabiyyetin yaşamsal önemi vardır. Fakat düzen yerleşip devlet istikrar kazanınca ve ardarda nesiller geçince "itaat dini" insanların inançlarında kökleşir ve halk tıpkı imana ilişkin inançlarda olduğu gibi, iktidarın yanında ötekine karşı savaşımaya başlar. Sanki iktidara itaat, değiştirilmesi mümkün olmayan ve aksi düşünülmemeyen Allah'ın kesin emriymiş gibi algılanır. İbn Haldûn, imâmet konusunun kelimelerinde imana ilişkin inançlardan söz eden bölümün sonuna eklenmesinin olası nedeninin, söz konusu inanca dayalı ideolojik zihniyet olduğunu söylemektedir. (Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/309).

¹²⁷⁹ Örneğin, Hz. Osman halife seçilmesi sırasında önceki iki halifenin izinden gideceğine dair verdiği sözü tutamayıp atamalarda ve özellikle de kamu malları konusunda kayırmacı politikalar izleyince, yani "nübüvvele hilâfet" ideolojisi ekseninden ayrılınca meşruiyetini ve itaat desteğini kaybetmiş ve bir isyan sonucu şehit edilmiştir. (Bk. Apak, *Hz. Osman Dönemi*, 137-142).

¹²⁸⁰ Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 83.

¹²⁸¹ Câbirî, *Arap-İslâm Siyasi Akl*, 73.

¹²⁸² Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 11.

meşruiyet düşünülemez. Meşruluk, siyasal iktidarın ideolojisi ile toplumun siyasal kültür evreninin örtüşmesi demektir.¹²⁸³

İdeoloji, meşruluk devşirmek isteyen iktidarın kendi geleneğini oluşturmak için eski geleneğin karşısına çıkardığı bir sosyal inşa aracıdır.¹²⁸⁴ “İnsan hayatının toplumsal olarak inşası ve bir üst kimliğin oluşturulması” biçimindeki “kurucu meşruiyet” tanımı esas alındığında, toplumsal düzenin siyasal iktidarın ideolojik aygıtları tarafından yeniden kurulması ve bir üst kültürel kimliğin belirlenerek bireysel tercihlerin yönlendirilmesi olgusu öne çıkmaktadır.¹²⁸⁵ Toplumsal eylem “kültür” yatağında akan suya benzer. Eyleme biçim verip yönlendiren şey kültürdür.¹²⁸⁶ Yerleşik bir kültürün yerine yenisi getirilmek, yani suyun yatağı değiştirilmek istendiğinde ideoloji önemli bir rol oynar.¹²⁸⁷ Çünkü getirilmek istenen kültürün, önerilen norm, değer ve rollerin ussallaştırılmasından başka hiçbir dayanağı yoktur.¹²⁸⁸ Oluşması istenen yeni kültürün ya da davranış kalıpları ve rollerin rasyonelliği bireyler tarafından genel kabul görmeye başladığında, toplumsal eylemin aktığı kültür yatağı yeni ideoloji yönünde değiştirilmiş olur.¹²⁸⁹

Hz. Peygamber ve Raşit Halifeler döneminde, siyasal iktidarın ideolojisi ile siyasal kültür arasında bir uyum mevcuttu.¹²⁹⁰ İslam’ın ilk yıllarında katılımcı bir siyasal kültürün varlığından söz edilebilir; bireyler yönetim üzerinde etkilidirler, siyasetle

¹²⁸³ Bk. Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 12, 13, 17.

¹²⁸⁴ Çetin, “Gelenek”, 164.

¹²⁸⁵ Çetin, “Siyasetin Evrensel Sorunu”, 77, 85.

¹²⁸⁶ Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 214.

¹²⁸⁷ Örneğin, Hz. Ebû Bekir yaptığı ilk görev konuşmasında, artık yönetimde eski kültürde olduğu gibi güçlülere önceleyen anlayışın egemen olmayacağını, yeni yönetimin ideolojisinin güç yerine hakka dayanacağını açıkça belirtmiştir. (Bk. Tantâvî, *Ebû Bekr*, 276).

¹²⁸⁸ Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 113. Buna göre, ideoloji bir “ussallaştırma” işlemidir. Söz konusu işlem, bir siyasal sosyalizasyon eylemi olarak çocukluk döneminden kalan değerler, eğitim, çevre, kitle iletişim araçları vb. etkenlerle belirir ve nitelenir. Siyasal sosyalizasyon siyasal kültürü oluşturur, siyasal kültür kurumları ve kurumlar döngüsel biçimde siyasal sosyalizasyonu etkiler. (Bk. Yücekök, *Siyasetin Toplumsal Tabanı*, 13).

¹²⁸⁹ “İnsanlar krallarının dini üzeredir” (bk. İbn Tabâtabâ, *Fahrî*, 26) sözünün ifade ettiği üzere, siyasal iktidarın ideolojisi, dünya görüşü ve yaşam tarzı halk tarafından benimsenmektedir.

¹²⁹⁰ Hz. Peygamberin vefatı sonrası yaşanan bir olay, Arabistan’ın Hicaz bölgesi ile diğer bazı bölgelerinde yaşayan halkların üzerinde farklı siyasal kültürlerin egemen olduğunu göstermektedir. Vefat haberi Yemen, Bahreyn ve Umman’a ulaştığında Resûlullah’ın valilerine sorarlar: “Allah’ın elçisinden sonra insanların biat ettiği kişi onun oğlu veya kardeşi mi?” Hayır, cevabını alınca “ona en yakın insan mı?” diye sorarlar. Yine “hayır” cevabı verilince “peki o zaman halk ne yaptı?” derler. Bunun üzerine valiler onlara şöyle cevap verirler: “Kendi aralarından en iyilerini seçip onu yönetici yaptılar.” (Bk. Abdülcebbar, *Tesbîtü delâilî’n-nübüvve*, 1/272).

ilgilenirler, evrensel değerleri özümsemişlerdir, haklarını ve ödevlerini bilirler, otoriteler karşısında teklifsizce konuşurlar ve onlardan çekinmezler.¹²⁹¹

Mu‘âviye’nin (öl. 60/680), oğlu Yezîd’i veliyaht tayin etmesiyle birlikte iktidar ve rejim değişmiştir. Abbâsîler döneminde iyice belirginleşecek olan “ilahi hak” ideolojisini ilk kez ortaya atıp teba kültürünü¹²⁹² getirmek isteyen Emevîler *cebr* söylemini yayarak iktidarlarını meşrulaştırmaya çalıştılar.¹²⁹³ Bu söyleme göre, siyasal iktidarı Allah belirliyordu ve halkın bu işte görüş bildirme hakkı yoktu. Abdülmelik b. Mervân’dan (öl. 86/705) itibaren artık halife “Allah’ın halifesi” olmuştur.¹²⁹⁴

Halkın siyasal kültürüyle uyuşmayan ve itaat duygusunu zedeleyen bu uygulama sonucunda, önceleri pek çok iç savaş yaşanmıştır. Fakat aradan birkaç nesil geçince halkın siyasal kültürü, baskın ideolojik *üstyapımın* kurguladığı yönde değişmiştir. Önceleri siyasal iktidar belirli bir aileye veya sosyal sınıfa ait değilken ve ilahi bir hakka dayanmazken artık belirli bir hanedanın kutsal ve kalıtsal hakkı olarak görülmeye başlanmıştır. Özetle söylemek gerekirse, iktidarın muhtaç olduğu ideoloji değişkeni ile toplumsal yapının siyasal davranış biçimlerini yönlendiren ve sosyo-politik meşruiyetin belirleyicisi olan siyasal kültür arasında sıkı bir ilişki vardır. Söz konusu ilişkide baskın belirleyici ve dönüştürücü rolün ideolojide olduğunu söylemek yanlış olmaz.

III. SOSYAL ADALET: REFAH DEVLETİ

Pozitif statü haklarından biri olarak sosyal adalet, iki bin yıldır tartışılan ve sosyo-ekonomik politikalarla doğrudan bağlantılı olan “adalet” kavramıyla, özellikle de fayda ve değerlerin yurttaşlara “hak” ölçüsüne göre dağıtılmasını ifade eden “dağıtıcı adalet”

¹²⁹¹ İmâm, *Tâğîye*, 153.

¹²⁹² Siyasal kültür kalıplarından biri olan teba kültüründe, yurttaş yönetiminde etkili olamayacağını düşünür, siyasetle ilgilenmez, hak ve ödevlerinden habersizdir, otoritelere saygılıdır ve onlardan çekinir. (Bk. Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 226).

¹²⁹³ İdeolojinin ve siyasal kültürün niteliğini belirleyen göstergelerinden biri de dil veya söylemdir. (Bk. Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 96-98). Önceden “müminlerin emiri” adıyla anılan yöneticiler, sonradan hükümdarın halk üzerinde mutlak egemenliğini tanımlayan, herbiri birer “değer yükü” taşıyan ve iktidar tarafından birer meşruluk aracı olarak elitler, yazarlar ve şairler aracılığıyla konuşma ve yazı dilinde yaygınlaştırılan tantanalı sanlarla anılmaya başlandılar. Böylece söz konusu “üretilmiş” sözcükler insanların zihninde rasyonellik kazanmış ve “yaşadıkları gibi inanmaya” başlamışlardır.

¹²⁹⁴ İmâm, *Tâğîye*, 168. Başkent, özgür düşüncenin ve demokratik bir anlayışın egemen olduğu Medine’den, yüzyıllarca imparatorluk yönetimi altında yaşamının getirdiği teba ve itaat kültürünün yaygın olduğu Şam’a nakledilmesinin nedeni belki de kurulan yeni rejimin uygulamalarının rahatça hayata geçirilmesini sağlamaktır.

ilkesiyle yakından ilişkilidir. Günümüzde, adaletin sosyal yanı öne çıkartılarak zenginliğin ve gelirin doğru dağıtılması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Eski dönemlerde refaha ilişkin düzenlemelerin baskın özelliği gönüllülük olduğu halde, 20. yüzyılda devletin sosyal alandaki rolü büyük bir hızla artmış; sosyal güvenlik, işsizlik sigortası, sağlık, emeklilik ve eğitim gibi alanlara yayılmıştır. Modern siyaset teorisinde, devletin zorunlu olarak ortak yarar için faaliyette bulunması, yeniden-dağıtımcı ve sosyal adaleti sağlayıcı refah politikaları uygulaması gerektiği düşüncesi yaygınlık kazanmıştır.¹²⁹⁵

Adalet kavramıyla sıkça aynı anlamda kullanılan bir kavram da eşitliktir. Herhangi bir sosyal değer veya gelirin eşitsiz dağıtımı herkesin yararına olmadıkça gelirin eşit dağıtılması adalete uygun görülmektedir.¹²⁹⁶ Sosyal adaleti gerçekleştirme istenen sosyal politikanın amacı, piyasa ekonomisinin bir sonucu olarak bireyler arasında ortaya çıkan eşitsizlikleri en aza indirmektir.¹²⁹⁷ Sosyal politika, yeniden dağıtımdır. Bu ise zenginlerin, sahip oldukları varlıkların bir kısmından fakirler lehine feragat etmeleri anlamına gelmektedir.¹²⁹⁸

Negatif özgürlük anlayışının temelini oluşturan “serbest piyasa” denilen şey, aslında zalim bir düzendir ve “en güçlü olanın başarısı” yasasına göre işler. Rekabete ayak uyduramayanlar piyasa oyunundan atılırlar. Sosyal adalet, piyasanın “görünmez eli” veya bilinçli aktörler tarafından yaratılan dengesizliklerin devletin otoriter “görünür eli” aracılığıyla planlanıp regüle edilerek sosyal dengenin yeniden kurulması olarak nitelendirilebilir.¹²⁹⁹

¹²⁹⁵ Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 133, 241, 242, 425, 426.

¹²⁹⁶ Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 244, 249. Eşitliğin, adalet kavramıyla aynı anlamda kullanılmasının bir örneği de ganimet dağıtırken Hz. Peygamberin eşit davranmayı kalplerini İslam’a kazandırmayı umduğu bazı insanlara daha fazla mal verdiği, bir kişinin çıkıp ona eşit dağıtması gerektiği anlamında “adil ol” demesidir. (Bk. Müslim, “Zekât”, 142, 143, 144, 148). Fakat bu sözü söyleyen veya onun gibi düşünen kişilerin anlayamadığı şey, Hz. Peygamberin bu eşitsiz dağıtımının İslam toplumunu oluşturan herkesin yararına olmasıydı. Çünkü konumları (kabile reisliği, şairlik) nedeniyle adı geçen kişiler, Hz. Peygamberin vefatından sonra bütün Arabistan’a yayılan dinden dönme olayları sırasında İslam birliğinin sağlanmasında önemli roller üstlenmişler ve böylece topluma yarar sağlamışlardır.

¹²⁹⁷ Onur Sunal, “Sosyal Politika: Sosyal Adalet Açısından Kuramsal Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 66/3 (2011), 298.

¹²⁹⁸ “Zekât, halkın zenginlerinden alınıp fakirlerine verilir.” (Bk. Buhârî, “Zekât”, 1; Ebû ‘Ubeyd, *Emvâl*, 664). Sosyal adalet ilkesinin yansımaları kabile topluluklarında bile görülmekteydi. Bu topluluklarda, toprak sahiplerinin ürünün bir kısmını, toprağı bulunmayan yoksullara ayırmaları bir yükümlülük kabul edilmekteydi. (Bk. Tuğ, *İslam Vergi Hukuku*, 11). İsrailoğullarının peygamberleri de sosyal adalet konusunda son derece tavizsiz ve tutucu davranmışlardır. (Bk. Challaye, *Mülkiyetin Tarihi*, 49).

¹²⁹⁹ Bk. Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 496.

Serbest işleyen bir piyasada, zenginliğin ve gelirin dağılımı şans, beceri, siyasal güç vb. etkenlere bağlı olarak şekillenir. Bu nedenle, bazı insanlar ötekilerden çok daha yüksek gelir elde edebilirler.¹³⁰⁰ Bu eşitsizlik durumu, Rawls tarafından “doğal piyango” olarak tanımlanmıştır.¹³⁰¹ Sosyal yaşam, becerikli olanların daha az becerikli olanlarla birlikte çalıştığı bir etkileşim biçimi olduğundan ve biri olmadan diğeri para kazanıp ayakta kalamayacağından, adı geçen piyango oyununda şans yaver gitmeyip az kazanç elde edenlerin, diğerleri üzerinde bir hakları doğmaktadır. Bu hakkın, siyasal iktidarın yönettiği devlet aygıtı tarafından hak sahiplerine “dağıtımçı adalet” ilkesi uyarınca yeniden dağıtılması meşru bir sosyal politika olarak ortaya çıkmaktadır.

Sosyal haklar öğretisi anlayışına göre, devlet yurttaşa insan onuruna yaraşan asgari yaşam standardını sağlamak ve onların özgürlüklerden yararlanmalarını önleyen sosyo-ekonomik engelleri ortadan kaldırmakla görevlidir. Kolektif refahtan pay almak, eşitlikten doğan toplumsal bir haktır. Sosyal refah devletin belirleyici özelliği, yurttaşların barınma, sağlık, eğitim ve istihdam gibi temel ihtiyaçlarını sağlamaya yönelik politikalar uygulamasıdır. Refah devletin özünde “sosyal koruma” olgusu yatar.¹³⁰² Söz konusu olgu, modern devletten çok önceleri ortaya çıkmıştır. Refah devletinde geçerli olan bireyin “yurttaşlık” statüsü, her yurttaşın üretilen kamu hizmetinden ve sosyal refahtan yararlanmasını bir “hak” ve bunu sağlamayı bir “görev” olarak görmektedir.¹³⁰³

¹³⁰⁰ Hegel’e göre, serbest piyasanın öngörülemez değişimleri gitgide bütün kesimleri yoksulluğa iterken bazılarının da büyük servetler biriktirmelerine yol açmakta, varlık varlıklıya gitmektedir. (Bk. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 17).

¹³⁰¹ Rawls, doğal becerileri bulunanların yüksek gelirleri “hak etmeleri” için söz konusu eşitsizliklerin avantajı en az olanların yararına olması gerektiğini ileri sürmektedir. Hiç kimse kendi beceri ve yeteneklerinin “sahibi” olmadığı için elde ettiği gelir üzerinde etik olarak bir hak iddia edemez. Bu yüzden, söz konusu becerilerin kullanılmasıyla elde edilen gelirin yeniden dağıtılması toplumun hakkıdır. (Bk. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 282).

¹³⁰² İslam’daki köle azat etmek, miskinleri yedirmek, sadaka vermek gibi bazı keffaret türleri de sosyal koruma amacı gütmektedir. (Bk. Ebû Dâvûd, “Sıyâm”, 37).

¹³⁰³ H. Bahadır Eser vd., “Sosyal Siyasetin Üretilmesi Sürecinde Refah Devletinden Neo-Liberal Devlete Geçiş: Devletin Kamu Hizmeti Sunma İşlevinin Değişimi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 16/2 (2011), 203, 204, 212. Hz. Ömer döneminde, devletin her yurttaşa vermiş olduğu refah payı insanların çalışmayı bırakmalarına neden olunca, Huveytıb b. Abdül’uzzâ Hz. Ömer’e şöyle der: “Arapları maaşa bağlayıp onları helâk ettin; maaşa güvenip ticareti bırakıyorlar!” Bunun üzerine Hz. Ömer, söz konusu ödemenin onların hakkı ve devletin bunu yapmasının bir ödev olduğunu gösteren şu sözü söyler: “Onları bu ödemedeki mahrum edebilir?” [Bk. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbni Ebi’-d-Dünyâ, *İslâhu’l-mâl*, thk. Muhammed Abdülkadir ‘Atâ (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1993), 39]. Ömer b. Abdülaziz de göreve gelir gelmez tüm arazilerden alınan haksız vergileri kaldırmış, yolcular için konaklama mekânları yaptırmış, yılda bir kez olmak üzere her yurttaşa eşit olarak nakdî ve aynî refah ödemesi yapmış ve şu genelgeyi yayınlamıştır: “Nefes alıp veren herkesi bize bildirin ki onların refah payını verelim. Bu sizin hakkınız olan mal, onu size geri veriyoruz.” (Bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, 7/339, 340, 342, 373).

İslam, çalışıp kazanmaya önem veren bir dindir.¹³⁰⁴ Başkalarına vermek koşuluyla para kazanmak erdemli bir davranış sayılmıştır. Zenginlik dine yardımcıdır.¹³⁰⁵ Mal, din ve dünya maslahatlarını elde etmeye vesiledir. İnsanın onuruyla yaşayabilmesi mala ve paraya bağlıdır.¹³⁰⁶ İslam bilginleri, çalışıp kazanmayı ve zengin olup başkalarına yardım etmeyi övmüşlerdir.¹³⁰⁷ İslam, ekonomiyi ve zenginliği insanın eğitilip ruhsal bakımdan olgunluğa ulaşması için bir araç olarak görür. Çünkü yoksulluk cahilliğe, cahillik ise ahlâki değerlerin erozyona uğramasına ve toplumun yozlaşmasına neden olur.¹³⁰⁸ Bunun sonucunda, dinin amacı olan dünya ve ahiret mutluluğu sağlanamaz.

Bu durumu önlemek için üst gelir grubu ile alt gelir grubunu ekonomik bakımdan birbirine yaklaştırıp orta gelirlileri olabildiğince çoğaltmak gerekmektedir.¹³⁰⁹ Sosyal devleti önceleyen İslam'da, değerlerin adil biçimde dağıtımında biricik karar verici, ne bir peygamberin ne de bir başkasının serveti dağıtmasına razı olmayıp bunu bizzat kendisi üstlenerek zekât âyetini¹³¹⁰ indiren “en büyük dağıtıcı” Allah'tır.¹³¹¹ Onun elçisi olarak

¹³⁰⁴ “Allah'ın sana verdiğinden ahiret yurdunu kazanmaya bak! Dünyadan nasibini de unutma! Allah'ın sana ihsan ettiği gibi sen de ihsan et!” (el-Kasas 28/77); “Namaz kıldığında yeryüzüne dağılm ve Allah'ın fazlından nasip arayın!” (el-Cuma 62/10); “Doğru sözlü ve güvenilir tüccar nebiler, siddıklar ve şehitlerle beraberdir.” (Tirmizî, “Büyü”, 4); “Helâl rızık peşinde koştuğu için yorgun olarak geceyi geçiren kişiden Allah razı olmuştur.” (Bk. İbn Ebi'd-Dünyâ, *İslâhu'l-mâl*, 72). Oysa Hristiyanlığa göre, ticaret ruhun güvenliğini tehdit ediyordu. Tüccarın Tanrı'yı hoşnut etmesi çok zordu. Ticaret bir tür gaspçılıktı. [Bk. Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri*, çev. Şadan Karadeniz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 94].

¹³⁰⁵ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İslâhu'l-mâl*, 35, 37.

¹³⁰⁶ “Allah'ın, geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı aklı ermezlere (reşit olmayanlara) vermeyin!” (en-Nisâ, 4/5). Bireyin malı işletilmek üzere aklı ermezlere verilemeyeceğine göre, toplumun kolektif malı da onu rasyonel ve verimli biçimde yönetemeyecek olan bir siyasal iktidara teslim edilmemelidir.

¹³⁰⁷ Sa'îd b. Müseyyeb: “İnsanlara yüzüsu döktüp dilenmemek, akrabalarına faydalı olmak, hakkını (zekâtını) vermek için helâlden para kazanmak istemeyen kişide hayır yoktur!” Ebû İshak Sebî'î: “Selef, zenginliği dine yardımcı bir unsur olarak görürlerdi.” İbnü'l-Münkedir: “Zenginlik, takvâya ne güzel bir yardımcıdır!” Süfyânü's-Sevrî: “Bu zamanda mal müminin silahıdır.” (Bk. İbnü'l-Cevzî, *Minhâcü'l-kâsîdîn*, 2/26).

¹³⁰⁸ “Malını ıslah edip işleten, en değerli iki şeyi; dinini ve onurunu korur.” (Bk. Mâverdî, *Edeb*, 350).

¹³⁰⁹ Toplumun zenginler, orta halliler ve yoksullar olarak üç kesime ayıran Yusuf Has Hacib fakirlerin her durumda korunması gerektiğini söylemektedir. Ona göre, zenginlerin yükü orta hallilere yüklenmemeli ve sosyal denge korunmalıdır. Yoksul, gözetilip gelirden daha fazla pay aldığı orta halli olacak, orta halliler de soluk alıp zenginleşecektir. Orta gelir grubunun zenginleşmesi ise ülke ekonomisinin gelişip büyümesi anlamına gelmektedir. [Bk. Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, Türkçeye uyarlayan Muzaffer Tunçel (Ankara: Gençlik Spor Yayınları, 2019), 431, 432].

¹³¹⁰ “Zekâtlar sadece fakirlerin, miskinlerin, toplanması için görevlendirilenlerin, kalpleri ısıdırılacak olanların, kölelerin, borçluların, Allah yolunun ve yolcuların hakkıdır.” (et-Tevbe 9/60). Hamidullah'a göre, âyette geçen “Allah yolu” kavramına; dullar, yetimler, okullar, öğrenciler, hastaneler, yaşlılar vb. yerlere yapılacak sosyal refah harcamaları da dâhildir. (Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 815, 816).

¹³¹¹ Bk. Mâverdî, *Hâvî*, 8/470. Zekât, sosyo-ekonomik dengeyi sağlamayı ve üst gelir grupları ile alt gelir grupları arasındaki eşitsizliği düzeltmeyi amaçlar. Toplam servetin büyük bir kısmının küçük bir azınlığın elinde birikmesi, ancak sosyal adaleti gözetilen bir vergi sistemiyle önlenebilir. (Bk. Sadr, *İslam Ekonomi Sistemi*, 2/334).

Hız. Peygamber de ilahi vahyi tebliğ etmesi görevi yanında, siyasal konumu nedeniyle sosyo-ekonomik değerlerin siyasal otorite eliyle dağıtılması işini de üstlenmiş ve tıpkı kabile şefinin misyonunda olduğu gibi, kendisini bir “dağıtıcı” olarak nitelemiştir.¹³¹²

İlahi vahiy, toplumun varlıklı kesiminin kazandıkları malda yoksul kesimin bir hakkı olduğunu ifade etmektedir.¹³¹³ Varlıklı kesim, ellerindeki varlığı toplum sayesinde kazanmışlardır. Bu yüzden yoksul kesime borçludurlar. Söz konusu hakkın, bir yeniden dağıtım aracı olan zekât vergisiyle alınıp yoksullara ve muhtaçlara dağıtılması, mal sahibini arındırıp temizlemektedir.¹³¹⁴ Ekonomik özgürlüğün temini, ancak kolektif değerlerin ve malların devlet tarafından örgütlenen bir yeniden dağıtımıyla mümkündür.

Kolektif değerlerin başında ise toprak gelmektedir. Tüketime konu olan menkul mallar ile üretimin ve dolayısıyla da rantın ana maddesi toprağın dağıtımında farklı bir yol izlenmiştir. Savaşta elde edilen menkul ganimetlerin beşte biri devletin, beşte dördü savaşçıların payına ayrılırken,¹³¹⁵ toplumsal bir değer kabul edilen toprak/*fey*,¹³¹⁶ Hz. Ömer’in içtihadıyla dağıtılmayarak zenginlerin tekelinde bulunan bir servet¹³¹⁷ haline

¹³¹² Bk. Buhârî, “Farzu’l-Humüs”, 7; Müslim, “Zekât”, 100. Resûlullah şöyle söylemiştir: “*Muhtaçların, fakirlerin ve miskinlerin yüzüne kapısını kapatıp onlarla ilgilenmeyen devlet başkanının yüzüne Allah gök kapılarını kapatır!*” (Tirmizî, “Ahkâm”, 6; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 13).

¹³¹³ “*Onların mallarında isteyen ve isteyemeyen yoksulun hakkı vardır.*” (ez-Zâriyât 51/19). Ömer b. Abdülaziz döneminde şiddetli bir kıtlık olur ve bir grup bedevi Arap sorunlarını anlatmak üzere ona gelirler. Aralarından seçtikleri kişi şöyle der: “Ey müminlerin emiri, çetin bir sıkıntıdan dolayı sana geldik, gıdasızlıktan derilerimiz kurudu, kurtuluşumuz hazinededir. Hazinedeki mal ya Allah’ın, ya Onun kullarının, ya da senindir! Mal Allah’ın ise Onun zaten mala ihtiyacı yoktur. Mal Allah’ın kullarına aitse onlara ait olanı ver! Mal seninse onu bize sadaka olarak ver, Allah sadaka verenleri ödüllendirir!” Konuşma karşısında gözleri yaşaran Ömer b. Abdülaziz “Durum senin özetlediğin gibidir” der, sonra da görevlilere adamların ihtiyaçlarının hazineden giderilmesini emreder. Konuşmayı yapan bedevi ayrılmak üzereyken Ömer b. Abdülaziz ondan bir ricada bulunur: “Ey özgür insan! Allah’ın kullarının ihtiyaçlarını bana ilettiğin gibi, benim sözümü ve ihtiyacımı da Allah’a iletir misin?” Bunun üzerine bedevi yüzünü göğe kaldırıp şöyle dua eder: “Ey Allah’ım! Ömer b. Abdülaziz’e, senin kullarına yaptığı şeyi yap!” (Bk. Gazzâlî, *Tibr*, 56).

¹³¹⁴ Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 145. Yoksulluğun azalması herkesin yararınadır. Yoksulluğun azaltılması için gereken bedeli ödemek de herkes için aynı ölçüde yararlıdır. (Bk. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 439).

¹³¹⁵ “*Bilin ki ele geçirdiğiniz ganimetlerin beşte biri; Allah’a, elçisine, akrabaya, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir.*” (el-Enfâl 8/41).

¹³¹⁶ Ebû Yûsuf, çok yerinde bir ayırım yaparak ganimeti “menkul mal” kapsamında, *feyi* ise savaşla veya savaşsız olarak ele geçirilen haraç toprakları olarak değerlendirmiştir. [Bk. Remzi Kaya, “Kur’ân-ı Kerim’de Fey Gelirleri ve Dağılımı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 72]. Her yurttaşın *fey* gelirinden bir hakkı vardır. (Bk. Buhârî, “Farzu’l-Humüs”, 19). Çünkü toprak, her yurttaşın hakkının bulunduğu kolektif bir değerdir. (Bk. Locke, *Yönetim Üzerine*, 27).

¹³¹⁷ “*Allah’ın, şehirlerin halkından alıp elçisine verdiği fey; Allah’a, elçisine, akrabaya, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Öyle ki bu mallar, içinizden sadece zenginler arasında dolaşan bir servet haline gelmesin.*” (el-Haşr 59/7).

gelmemesi amacıyla gelirleri gelecek nesilleri de kapsayacak şekilde tüm yurttaşların refahına tahsis edilmiştir.¹³¹⁸

Devletin sahip olduğu doğal kaynaklar toplumun malıdır. İslam'ın ekonomik anlayışında, topluma ait olan malın tekelleşme, kartelleşme vb. yöntemlerle belirli bir azınlığın eline geçerek bir baskı ve tahakküm aracı haline gelmemesi, halkın farklı kesimleri arasındaki gelir eşitsizliğinin en aza indirilip sosyal adaletin gerçekleştirilmesi için gereken tedbirlerin alınması siyasal iktidarın öncelikli görevlerinden sayılmıştır.¹³¹⁹

Diğer yandan, Kur'ân altını veya gümüşü biriktirip infâk etmeyerek dolaşımdan çekmeyi, azabı gerektirecek bir davranış kabul etmiştir.¹³²⁰ Belki de ilahi vahyin buradaki amacı, değer ölçüsü olmayı ifade eden *semeniyet* özelliği bulunan bu madenlerin¹³²¹ dolaşıma sokularak toplumun tüm kesimlerine yarar sağlamasıdır.¹³²² Söz konusu âyetin tehdidi yanında, zekâtın farz kılınması da altın ve gümüşün piyasada dolaşıma girmesine neden olmuş, bu da alışverişin artmasına ve refahın yaygınlaşmasına katkı vermiştir.¹³²³ Doğuda Çin sınırlarından batıda Atlas Okyanusuna kadar uzanan geniş İslam devletinde yaygın ve etkin bir pazar ekonomisi ve yüksek para likiditesi nedeniyle nüfusu yüz binleri

¹³¹⁸ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 23, 24, 35. Bu uygulama, yalnızca menkul malların ganimet kapsamına girdiğini, gayrimenkul olan toprağın ise ganimet sayılmayıp geliri kamu yararına kullanılmak üzere vakfedildiğini göstermektedir. [Bk. Nevevî, *Minhâc*, 365; Muhammed Dıyâuddin er-Rayyis, *el-Harâc ve'n-nuzumü'l-mâliyye* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1969), 123]. Malın, zenginlerin tekelindeki bir servet olmaması ve fakir Muhâcirler ile Ensâr arasındaki ekonomik dengenin sağlanması için Hz. Peygamber Nadîroğulları yahudilerinden elde edilen malların tümünü, Ensâr'dan muhtaç olan iki kişi dışında Muhâcirler arasında pay etmiştir. (Bk. Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 6/3524, 3525, *İslam'da Sosyal Adalet*, 154, 155, 244).

¹³¹⁹ Sadr, *İslam Ekonomi Sistemi*, 2/328; İbn 'Âşûr, *Mekâsîd*, 298; M. Said Ramazan el-Bütî, *Fıkhu's-Siyre*, çev. Ali Nar - Orhan Aktepe (İstanbul: İslami Edebiyat Yayınları, 2003), 289.

¹³²⁰ "Altını ve gümüşü biriktirip Allah yolunda harcamayanları acıklı bir azapla müjdele! O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılıp alınları, böğürleri ve sırtları dağlanacak ve onlara denilecek ki işte bunlar yalnız kendiniz için biriktirdiklerinizdir, tadın bakalım biriktirip durduklarınızı!" (et-Tevbe 9/34, 35).

¹³²¹ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/66. Tâhir b. Huseyn'in siyasete ilişkin mektubundan alıntı yapan İbn Haldûn, devlet hazinesinde biriktirilip atıl duran paranın artıp gelişmeyeceğini, oysa ülkenin kalkınması, halkın yararı, haklarının ödenmesi ve sıkıntıların giderilmesi için harcanan paranın çoğalıp artacağını söylemektedir. Yönetimi hızla çöküşe götüren şey, halka cimri davranmaktır. Siyasal iktidar, halktan çok alıp az verirse düzen bozulmaya başlar. (Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/476, 506, 508).

¹³²² Bk. İbn 'Âşûr, *Mekâsîd*, 298.

¹³²³ Biriktirilmiş, işletilmeyen paradan zekât alınması, onu giderek azaltacağı için zekât biriktirmeyi önleyici ve harcamayı özendirici bir rol oynamıştır. Örneğin, Hz. Ömer bu duruma ilişkin olarak şöyle söylemiştir: "Yetimlerin mallarını işletin ki zekât onları tüketmesin!" (Bk. Mâlik b. Enes, *Muvatta*, "Zekât", 6). Hz. Âişe de velisi olduğu yetimlerin mallarını, onların adına ticaret yapacak olan kişilere verip işlettiyordu. (Bk. Mâlik b. Enes, *Muvatta*, "Zekât", 6).

ve milyonu aşan kentlerin sayısı artıp uygarlık seviyesi yükselirken¹³²⁴ çok az nüfuslu Avrupa kentleri, cılız bir ekonomi ve gelişmemiş bir uygarlık düzeyinde kalmıştır.¹³²⁵

İslam “sosyal devlet” ilkesini benimsemiştir. Yurttaşın kimseye muhtaç olmadan onuruyla geçinmesi için gerekli olan çalışma koşullarını sağlamak ve geçinme güçlüğü çekenlere yardım etmek devletin öncelikli görevleri arasındadır. İslam’da siyasal iktidarın sosyo-ekonomik amacı, toplumsal kesimler arasında gelir dengesini kuracak şekilde zenginliğin ve refahın yaygınlaştırılmasıdır.¹³²⁶

Bu nedenle, Hz. Peygamber kendi payına düşen malları/*safıyy* sosyal amaçlar için harcamış, yurttaşına iş imkânları oluşturarak, yol gösterip eğiterek ve dağıtıcı adalet ilkesi uyarınca kolektif refahtan pay vererek İslam’ın sosyal devlet anlayışını ortaya koymuştur.¹³²⁷ Hz. Peygamber, sosyal yardım almak yerine kendi ayakları üzerinde durabilen güçlü bireyler yetiştirmek için yoksullara ve muhtaçlara ne yapmaları gerektiğini, diğer bir deyişle “balık tutmayı” öğretmiş ve böylece onurlu bir insan olarak yaşamlarını sürdürmelerini sağlamıştır.¹³²⁸ Bir siyasal iktidarın yapması gereken şey,

¹³²⁴ Bk. Lombard, *İlk Zafer Yıllarında İslam*, 117-137. Fizikteki; iş = kuvvet (enerji) × yol eşitliğinde kuvvetin rolünü üstlenen para ne kadar çok dolaşımda olursa o kadar çok enerji aktarımı ve iş gerçekleşir, dolayısıyla bayındırlık ve refah artar. Milletlerin zenginliği, mübadele hacminin büyüklüğü oranında artar.

¹³²⁵ Bk. Pirenne, *Ortaçağ Kentleri*, 52, 53, 60. Batı’nın erken Orta Çağı’nda, berberde traş olmak gibi küçük ve alışılmış bir muamele için dahi seçimlik/*optional* sistem denilen ve borcun sikke veya seçilen bir malla ödenmesini öngören yaygın bir yöntem kullanılıyordu. Bunun nedeni, dolaşımda yeterince altın veya gümüş paranın bulunmayışıydı. Parasal ekonomi yerine ilkel takas ekonomisi egemendi. O dönemde, sikke herhangi bir maldan daha fazla “para” değildi. Çünkü sikkeler, varlıklı kişilerin ve Kilise’nin yaygın biçimde gömüleme/*kenz* eğilimi nedeniyle kıttı. Gömüleme isteğinin parasal sistem üzerinde yıkıcı bir etkisi vardı. Söz konusu kıtlığın bir başka nedeni de etkin bir pazar sisteminin bulunmayışıydı. Fakat Haçlı Seferleri’nin etkisiyle 12. yüzyıldan sonra Avrupa’nın pazzarsız kapalı ekonomisi, çok pazarlı açık ekonomiye dönüşmüş, ticaret ve mübadelenin geçimin özünü oluşturduğu kentler ancak bu asırdan itibaren tek tük de olsa belirlemeye başlamıştır. [Bk. Carlo M. Cipolla, *Akdeniz Dünyasında Para, Fiyatlar ve Medeniyet*, çev. Ali İhsan Karacan (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1993), 8, 11, 13, 15; Eagleton - Williams, *Paranın Tarihi*, 82; Huberman, *Feodal Toplum*, 26, 27, 36; Akal, *İktidarın üç Yüzü*, 67].

¹³²⁶ Sadr, *İslam Ekonomi Sistemi*, 2/333.

¹³²⁷ Söz konusu mallar; Nadiroğulları, Hayber ve Fedek arazileriydi. Nadiroğulları arazisinin geliri beklenmedik olaylar, Fedek’inki yolcular için ayrılmıştı. Hayber gelirleri ise üçe bölünüp üçte ikisi müslümanlar, üçte biri de Hz. Peygamberin ailesinin yıllık geçimi için ayrılmıştı. Sonuncu üçte birlik paydan artan olursa fakir Muhâcirler’e dağıtılıyordu. (Bk. Ebû Dâvûd, “İmâre”, 19; Belâzürî, *Fütûh*, 41).

¹³²⁸ Adamın biri Hz. Peygambere gelerek kendisine yardımda bulunmasını isteyince, ona evinde bir şey olup olmadığını sorar. O da bir kilim ve büyükçe bir su kabı olduğunu söyler. Hz. Peygamber, adamdan onları getirmesini ister. Adam eşyaları getirince Allah’ın elçisi onları eline alarak açık artırmayla iki dirheme satıp parayı adama verdikten sonra ona bir dirheme yiyecek alıp ailesine götürmesini, diğeriyle de bir balta alıp odun kesmesini, onları satmasını ve on beş gün sonra gelmesini söyler. İki hafta sonra adam on dirhem kazanmış ve paranın bir kısmıyla giyecek, diğer kısmıyla da yiyecek almış olarak çıkarılır. (Bk. Ebû Dâvûd, “Zekât”, 26).

insanları sürekli yardım almaya ve özgürlüklerini sınırlayan onur kırıcı bir yaşama alıştırmak değil, bir şeyler üreten ve topluma faydası dokunan birer onurlu birey haline getirmektir.

Allah'ın elçisinin izinden giden Raşit Halifeleri de sosyal devletin dağıtıcı adalet ilkesini titizlikle uygulamaya çalışmışlar, gelir dağılımındaki sosyal eşitsizlikleri gidermek için yoksul ve yoksun kesimlere gelir transferi yapmışlardır.¹³²⁹ Öte yandan, Hz. Peygamberin öğretileriyle yetişmiş olan arkadaşlarının servete ilişkin davranış biçimleri incelendiğinde, çoğu kez ellerine geçen maddi varlıkları kısa sürede yoksullara ve muhtaçlara dağıtarak ihtiyaç fazlası mallarını/ 'afv toplumla paylaşmayı tercih ettikleri görülür. Hz. Peygamber zamanında bir dirhem bile bulamazken büyük fetihlerden sonra servet kazanan bazı sahabiler, bir emanet olduğunun bilincinde olarak onu başkaları üzerinde tahakküm kurmak için kullanmayıp hemen dağıtma yoluna gitmişlerdir.¹³³⁰

İslam hukukunda, devlet kurumu sosyal adaleti gerçekleştirmekle görevlidir.¹³³¹ Yetimin velisi konumunda bulunan ve *kamusal insan* adına yetki kullanan siyasi iktidar, toplumun malını herkesin yararına olacak biçimde değerlendirmelidir.¹³³² Toplumsal sözleşme düşüncesine paralel biçimde, İslam dini bireylere sosyal dayanışmayı öğütler. Toplumun kazandığı değerler ve gelirler büyüdükçe fakirlerin de bundan pay alması, kriz dönemlerinde ise toplumun acılarını zenginlerin paylaşması gerekir.¹³³³

Siyasal iktidarın başlıca üç görevi vardır: Koruma, üretme ve adil dağıtım. Koruma, bireysel hakların güvenliğini sağlamak; üretme, yurttaşların piyasadan elde edemedikleri veya elde etmelerinin güç ve maliyetli olacağı mal ve hizmetleri üretmek; adil dağıtım ise söz konusu değerleri kimseyi kayırmadan sosyal adaleti sağlayacak

¹³²⁹ Hz. Ali, Mısır valiliğine atadığı Mâlik b. Eşter'e bu hususta şunları söylemiştir: "Miskinler, ihtiyaç sahipleri, aşırı fakirler ve kronik hastalardan oluşan çaresiz toplum kesimleri hakkında Allah'tan kork! Onların arasında dilenenler olduğu gibi, muhtaç olduğu halde dilenmeyenler de vardır. Onlar için devlet hazinesinden bir pay ve *fey* arazilerinin gelirlerinden başka bir pay ayır!" (Bk. Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l-belâğa*, 313).

¹³³⁰ Bk. Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd., (Dimâşk: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2013), 17/407; Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 48, 215.

¹³³¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 809.

¹³³² İbn Nüceym, *Eşbâh*, 137.

¹³³³ Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 173, 175.

biçimde dağıtmaktır. İktidarın söz konusu görevleri, yurttaşlarla yaptığı siyasal sözleşmeden kaynaklanmaktadır.¹³³⁴

İslam toplumunun en temel özelliği, sosyal dayanışma ve yardımlaşmadır.¹³³⁵ İslam'ın ekonomik sisteminde, devlet yurttaşların insan onuruna yaraşır biçimde yaşamalarını sağlamakla yükümlüdür. Bu amaca yönelik olarak, toplumsal dayanışma ve halkın kamu malları üzerindeki hakkı esas alınarak kadere ilişkin risklerin bireyler arasında eşit biçimde paylaşılmasını sağlamak amacıyla bir “sosyal sigorta” sistemi düşünülmüştür.¹³³⁶

Ülkenin doğal kaynakları topluma aittir ve her bireyin bunlardan yararlanma hakkı vardır. Devlet, çalışabilecek olanlara iş imkânı sağlamakla ve istihdam alanları bulmakla yükümlüdür. Herhangi bir nedenle çalışamayan veya iş bulamayan yurttaşlar, ihtiyaç fazlasının infâk edileceğini söyleyen “sosyal dayanışma ilkesi”¹³³⁷ gereği, normal bir geçim standardı ödemesiyle/ ‘atâ söz konusu sosyal haktan yararlandırılırlar.¹³³⁸

İslam'a göre, piyasada iş yapan bireylerin ekonomik faaliyetleri; yurttaşların temel ihtiyaçlarının karşılanması, gelir dağılımında denge ve eşitlik, piyasa istikrarı ve ekonomik kalkınma olarak özetlenebilecek olan sosyal amaçlara ya da ortak yarara hizmet etmelidir.¹³³⁹ Fakat serbest piyasanın “görünmez eli” bir takım sosyo-ekonomik dengesizliklere yol açtığından, İslam hukukçuları siyasal otoritenin, sınıf ve din farkı gözetmeksizin maddi imkânları yetersiz olanların yiyecek, giyecek, mesken, sağlık ve eğitim gibi zorunlu ihtiyaçlarını sağlamakla görevli olduğunu ifade etmişlerdir.¹³⁴⁰

¹³³⁴ Bk. Mâverdi, *Ahkâm*, 18, 19; *Teshîl*, 158-180.

¹³³⁵ Allah'ın elçisi bu gerçeği şöyle ifade buyurmuştur: “Müminler tek bir kişi gibidirler; başı ağrıdığı anda, ateşlenme ve uykusuzlukta vücudun diğer yerleri ona eşlik eder.” (Müslim, “Birr”, 67).

¹³³⁶ Örneğin, ağır borç yükü altında bulunanların bundan kurtulmaları için bir tür sigorta olan *me'âkul* kurumu kapsamında bir sosyal güvenlik politikası izlenmiştir. Medine konfederasyonu anayasasının 3-12. maddeleri uyarınca, konfedere birimlerde mali yönden sıkıntıya düşenlere yardım edilecektir. (Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 815; *Mecmû'atü'l-vesâik*, 59, 60). Öte yandan, müslüman toplumun dayanışma içinde olması gerektiğine dayanarak İslam hukukçuları, kastın aşılması ve taksir yoluyla işlenen suçlarda, ‘âkile bulunmadığı hallerde diyetin devlet hazinesince ödenmesini kabul etmişlerdir. (Bk. Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Müessir Fiiller*, 259-261).

¹³³⁷ Bk. el-Bakara 2/219.

¹³³⁸ Bk. Kudâme b. Ca'fer, *Harâc*, 253; Sadr, *İslam Ekonomi Sistemi*, 2/321, 327.

¹³³⁹ Erdem, “Müslüman Bireyin İktisadi Davranış Hususiyetleri”, 18.

¹³⁴⁰ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/91, 95, 96. Kahire'deki Ezher Üniversitesine bağlı İslam Anayasa Komisyonunun 1977 yılında hazırladığı 142 maddelik anayasa modeli incelendiğinde “sosyal devlet” ilkesinin öne çıktığı, bununla beraber ekonomik faaliyetlerin genel olarak liberalist karakter taşıdığı görülmektedir. (Bk. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/95-108).

Ekonomi biliminden söz ederken, toplumların kültür yapılarının da göz önüne alınması gerekir. İnsanı *homo economicus* olarak gören ve onu sadece biyolojik-maddi açıdan ele alan materyalist Batı’da ortaya çıkmış ekonomik sistemlerin, farklı dinamikleri ve yaklaşım biçimleriyle İslam toplumuna doğrudan uyarlanabileceğini söylemek sağlıklı bir yaklaşım olmaz.¹³⁴¹ Bununla birlikte, İslam açısından sosyo-ekonomik hakların “pozitif haklar” kategorisinde değerlendirilebileceğini,¹³⁴² devletin sosyal niteliğinin baskın olduğunu ve ekonomik sistemin liberal politikaları öncelendiğini söylemek gerekir.¹³⁴³

1. Sosyal Adalet-Maslahat İlişkisi: İhtiyaç ve Refah Ödemeleri

Hukukun ve onu uygulayan siyasal iktidarın varlık nedeni yönetilenlerin faydasıdır; dünya ve ahiret mutluluğudur.¹³⁴⁴ Siyasal iktidarın meşruluğu, faydalı olmasına bağlıdır. İnsanlar, devlete faydasından dolayı itaat ederler.¹³⁴⁵ Maslahat/fayda; bireysel veya toplumsal yarar sağlayan veya zararı önleyen bir eylemin, hukuk düzeni tarafından meşru sayılan niteliğidir.¹³⁴⁶

Kur’ân ve Sünnetin, dünya ve ahiret mutluluğu için öngördüğü maslahatlar önceliklerine göre; merkezde *zarûriyyât*, ortada *hâciyyât* ve en dışta *tahsîniyyât* olmak üzere iç içe geçmiş, birbirini tamamlayan üç daire şeklinde düşünülebilir. Her bir maslahat kategorisinin tamamlayıcıları vardır. Diğer tüm maslahatlar, birinci kuşak

¹³⁴¹ Sabri F. Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti* (Ankara: Mayaş Yayınları, 1984), 6-10. Varlığa tek pencereden bakan Batı’nın aksine, bünyesinde dikotomilere yer olmayan İslam’da liberal ve sosyal politikalar birlikte yürütülür. Önceleri doğal hukuk prensibinin bir yansıması olarak *laissez faire* ilkesine benzer biçimde, müdahale etmeksizin piyasayı kendi dinamiklerine bırakmayı öngören, ekonomide liberal düşüneyi esas alan İslam hukuku kaynaklarında sonradan siyasal otoritenin “adil fiyat” regülasyonu amacıyla piyasaya müdahale edebileceği düşüncesinin gelişmesinin izlerini Mu‘tezile, oradan da Aristo felsefesinde bulmak mümkündür. Bununla birlikte, İslam ekonomisinin ahlâki yamı ağır basan, müdahalecilik ile serbest piyasa kurallarının bir arada işletildiği karma bir sistem olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. [Bk. Ülgener, *Darlık Buhranları*, 139, 140; Haşim Akça - Oğuzhan Bozatl, “İslam Ekonomisinin İhmal Edilen Konumu, Metodolojik Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *Tarih Okulu Dergisi* 42 (Ekim 2019), 1196, 1197].

¹³⁴² Hz. Ömer’in, devlet gelirlerini arttığı oranda halka dağıtacağına dair yemin etmiş olması da bu savı desteklemektedir. (Bk. İbn Sa‘d, *Tabakât*, 3/282, 284).

¹³⁴³ İslam bilginleri, zorunluluk bulunmadıkça piyasalara müdahale edilmesine onay vermemişlerdir. (Bk. İbn Teymiyye, *Hisbe*, 33-35). Geçmişte İslam devleti, sadece gıda maddeleriyle sınırlı olan zorunlu durumlar dışında piyasaya müdahale etmiyordu. Tüccar sınıfı, devlet adamlarını ve aldıkları kararları etkileyecek derecede güçlü bir konuma gelmişti. (Bk. Dûrî, *İslam İktisat Tarihi*, 77).

¹³⁴⁴ Bk. Şâtîbî, *Muvâfakât*, 1(2)/4; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/96.

¹³⁴⁵ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 239.

¹³⁴⁶ Bk. Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, 3/204, 205; İbn ‘Âşûr, *Mekâsıd*, 109; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 345.

hakları ya da ihtiyaçları oluşturan merkezdeki zorunlu maslahatları korumak ve geliştirmek amacına hizmet ederler.¹³⁴⁷

Yönetim/imâmet sözleşmesiyle hukuk düzeni tarafından korunur hale gelen zorunlu maslahatlar ya da birinci kuşak haklar, insanın doğuştan sahip olduğu ekonomik hakları veya refah haklarını koruma ve iyileştirme amacına yönelik olarak devlete pozitif veya negatif bir edim ödevi yükler.¹³⁴⁸ Özerk seçim yapabilen, özgür ve ahlâki bir özne olabilmesi, dolayısıyla ahlâki eylemde bulunabilmesi için, bireyin refah haklarına sahip olup ihtiyaçlarını karşılayabilmesi kaçınılmazdır.¹³⁴⁹ Ekonomik refah, ahlâkiliğin geliştirilmesi için yaşamsal derecede önemlidir.¹³⁵⁰

İnsanın dinî ve dünyevi hayatını sıkıntıya düşmeden sürdürebilmesi için gerekli olan şeyler, genel anlamda “ekonomik haklar” başlığı altındaki “ihtiyaçlar” kategorisini oluşturmaktadır ve bunların sağlanması sosyal devletin görevleri arasındadır.¹³⁵¹ İhtiyaç kavramı, insan onuruna yaraşır biçimde yaşamak için gerekenleri ifade eder. İnsanın bütün eylemleri ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir. İhtiyaç, genelde üç maslahat kategorisini anlatsa da dar anlamda sadece ilk ikisini içerir.¹³⁵²

¹³⁴⁷ Bk. Cüveynî, *Burhân*, 923-925; Şâtıbî, *Muvâfakât*, 1(2)/7, 2(4)/20; İbn ‘Âşûr, *Mekâsîd*, 136.

¹³⁴⁸ Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 18; Şâtıbî, *Muvâfakât*, 1(2)/7-10. Bazı sahabilerin defalarca Hz. Peygambere gelip gelirden pay istemeleri ve onun da her seferinde ihtiyaçlarını gidermesi (bk. Buhârî, “Farzu’l-Humûs”, 19, “Zekât”, 50), İslam siyaset teorisinde bir “ekonomik haklar” düşüncesinin varlığını kanıtlamaktadır.

¹³⁴⁹ Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 411. Yurttaşın, haklarını kullanabilmesi ve onlardan faydalanabilmesi için devletin pozitif edimde bulunması gerektiğini söyleyen ve refah devletini özgürlüğü artırıcı bir kurum sayan revizyonist liberaller ile sosyalistlerin savunduğu “pozitif özgürlük” anlayışı, sosyo-ekonomik hakları nitelemektedir. Bunlar, bireyin özgürlüklerini tam olarak kullanarak ona maddi ve manevi yönden kendisini gerçekleştirme imkânı sağlayan haklardır. [Bk. İbrahim Dursun, “Devletin Faaliyet Alanını Belirleyen Temel Özgürlükler: Negatif ve Pozitif Özgürlükler”, *Akademik İncelemeler* 4/1 (2009), 9, 12, 16]. 1-19].

¹³⁵⁰ Mâverdî, *Edeb*, 232, 233, *Teshîl*, 254. İslam bilginleri, bireyin özgürlüğüne verdikleri önem nedeniyle, borcunu kapatmak için gereken parayı temel ihtiyaçlardan saymışlardır. Çünkü borçluluk hali, insanın özgürlüğünü kısıtlayan ve ahlâkiliğinin gelişmesine engel olan bir durumdur. (Bk. Kâsânî, *Bedâi’*, 2/6, 11; Karadâvî, *Fıkhu’z-zekât*, 152-155).

¹³⁵¹ Bk. Cüveynî, *Burhân*, 923, 924; Şâtıbî, *Muvâfakât*, 1(2)/7, 8.

¹³⁵² Bk. Rahmi Yaran, “İhtiyaç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2000), 21/574.

Kur'ân ve Sünnet dünya nimetlerinden faydalanmayı meşru saymış,¹³⁵³ ruhbanlığı yasaklamıştır.¹³⁵⁴ İnsanın temel ihtiyaçlarını anlatan *zarûriyyâtın*¹³⁵⁵ ötesine geçen ve onları tamamlayan *hâciyyât* kategorisindeki yiyecek, içecek, giysi, binek, ev ve parfümün iyisi, evlenme ve süslenme gibi ihtiyaçlar *süs/zînet* kapsamında kabul edilmiştir.¹³⁵⁶

Mâverdî, yaşam için elverişli bir dünyanın gereklerini sayarken insanların rahata kavuşacağı, zengine de fakire de faydası olan, yokluğunda bireyler arasında ortaya çıkan kin ve haset duygusunu azaltan devamlı ve bol gelirden, refahtan söz etmektedir. Ona göre, dünyayı yaşanabilir yapan ve düzeni sağlayan en güçlü dayanaklardan biri bol gelirdir. Çünkü bol gelir zenginliğe ve sosyal refaha yol açar. Bol gelirin yararı genel olduğu gibi, yokluğun ve darlığın zararı da geneldir. Her insan ihtiyaç sahibidir ve onu ayakta tutan ihtiyaç maddesini bulamayıp tatmin yaşamadığı zaman hayatı istikrarlı biçimde devam edemez, yokluğunu çektiği madde miktarınca dünya düzeni bozulur.¹³⁵⁷

Bireyin ekonomik refahındaki artış, onunla doğru orantılı olarak sosyal refahta da artışa yol açar. Ekonomik refah, toplam sosyal refahın bir parçasıdır. Refah, toplumsal gelirin yeniden dağıtılıp eşitsizliğin azaltılmasıyla artırılabilir. Sosyo-politik meşruiyeti zedeleyecek biçimde, topluma ait olan geliri belirli çıkar gruplarına aktararak onları zenginleştiren ve hegemonik güç haline getiren politikaların aksine, zenginden yoksula yapılan gelir transferi sosyal refahı artırır. Zenginlerden alıp fakirlere yeniden dağıtım yapan refah devleti bir “kolektif sigorta kurumu” olarak işlev görür.¹³⁵⁸

Siyasal iktidarın ekonomi politikalarının amacı, toplumsal geliri artırarak yoksul ve yoksun kesimin temel ihtiyaçlarını karşılamak, bunu yaparken de eşitliği gözetmek olmalıdır. Eşitlik, herkese eşit miktarda vermek değildir. Tam aksine, verilen miktara

¹³⁵³ “Ey iman edenler, Allah'ın size helâl kıldığı iyi ve güzel şeyleri haram saymayın!” (el-Mâide 5/87); “De ki: Allah'ın kulları için yarattığı süsü, iyi ve güzel rızıkları kim haram kıldı? De ki: Onlar, dünya hayatında iman edenlere yaraşır, kıyamet gününde ise yalnız onlara mahsustur.” (el-A'râf 7/32); “Yüce Allah, nimetinin kulu üzerinde görülmesini sever.” (Tirmizî, “Edeb”, 54).

¹³⁵⁴ Bk. Buhârî, “Nikâh”, 8; Müslim, “Nikâh”, 7, 8; Dârimî, “Nikâh”, 3.

¹³⁵⁵ Temel ihtiyaçlar; bireyin kendisi, eşi ve bakmak zorunda olduğu kişilerin yiyecek, giyecek, barınak, ev eşyası, hizmetli ve binek gibi ihtiyaçlarını kapsar. (Bk. Mergînânî, *Hidâye*, 2/166; Sülemî, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 2/71; Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 154).

¹³⁵⁶ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/67; Sülemî, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 2/71; Şâtıbî, *Muvâfakât*, 1(2)/9, 18; Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 568, 569.

¹³⁵⁷ Mâverdî, *Edeb*, 232, 233, 335. Ona göre bol gelir iki biçimde ortaya çıkmaktadır; ticaret ve sanayi gelirindeki artış ile tarım ürünleri ve hayvan varlığındaki artış. (Bk. Mâverdî, *Edeb*, 234, 337).

¹³⁵⁸ Bk. Leyla Firuze Arda Özalp, *İktisatta Refah ve Refah Devletinin İktisadi Analizi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 21, 22.

bakılmaksızın herkesin ihtiyacını giderecek şekilde dağıtım yapmak gerçek eşitliktir.¹³⁵⁹ Bu nedenle, Hz. Peygamber devlet gelirlerini hiç bekletemeksizin aynı gün veya en geç üç gün içinde hakedişlerine göre insanlara dağıtmış; evliye iki, bekâra bir pay vermiştir.¹³⁶⁰

Devletin refah üretebilmesi, “yetimin velisi” konumundaki iktidarın kendisine emanet edilmiş olan toplum malını koruyup gözeterek israf ve zayi etmemesine,¹³⁶¹ nemalandırıp maksimize etmesine bağlıdır.¹³⁶² Devlet gelirlerinin artması ve gelirlerin harcamalardan fazla olması halinde, temel ihtiyaçların dışında kalan ve bireylere fayda sağlayan söz konusu ikincil ihtiyaçların maslahat ilkesi gereği karşılanıp yurttaşlara refah hakedişlerinin ödenmesi siyasal iktidarın yerine getirmesi gereken ödevlerden biridir.¹³⁶³

İslam’da, refah devletinin doğuşu ve yükselmesi kentleşmeyle paralel bir seyir izlemiştir. Hz. Peygamber, ilk zamanlar Medine’ye göçü özendirip kentteki müslüman nüfusu artıracak bir politika izlemiş, İslam’ı kabul ettikleri halde yaşadıkları kırsaldan

¹³⁵⁹ Bk. Ferrâ, *Ahkâm*, 132; Sülemî, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 2/33, 34. “Hakediş” ve “ihtiyaç” adaletin temel kavramları ve unsurlarıdır. Hakedişleri ve ihtiyaçları farklı olanlara eşit davranmak adaletsizliktir. (Bk. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 251, 252).

¹³⁶⁰ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 18; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 14; Huzâ'î, *Tahrîc*, 242, 582.

¹³⁶¹ Bk. Hallâf, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 101. Devlet malını kişisel amaçları için kullanmaktan çekinmeyen Emevî hükümdarlarının aksine, Ömer b. Abdülaziz yetim malı mesabesinde olan kamu mallarını yönetmenin Allah katında çetin bir hesabı olduğunu bildiği ve eyleme dönüşmeyen bilginin kişiye bir yararı olmayacağını idrâk ettiğinden asla gereksiz bir harcama yapmamıştır. Göreve geldiğinde devlete ait binekler yerine kendi bineğine binmeyi tercih etmiş, saray yerine kendi evinde kalmayı tercih etmiştir. Hatta resmi yazıların, genelgelerin ve sicillerin, ucu iyice inceltilmiş bir kalemle kâğıtlarda boş yer kalmayacak biçimde ve özetlenerek yazılmasını emretmiştir. (Bk. Taberî, *Târîh*, 6/552, 553, 567; İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/336, 387, 388).

¹³⁶² Tıpkı yüce Allah’ın yaptığı gibi; “*Kişi helâl ve temiz malından sadaka verdiğiinde Rahmân onu sağ eline alır ve o sadaka bir tane hurma bile olsa, birinizin sütten kesilmiş deve yavrusunu büyüüttüğü gibi Rahmân’ın elinde dağdan daha görkemli oluncaya kadar büyür.*” (Müslim, “Zekât”, 63). Bu politikayı sıkı bir biçimde uygulayan Hz. Ömer, Irak bölgesine yönetici, yargıç ve kadastro görevlisi olarak gönderdiği üç kişiye günlük ihtiyaçları için bir koyun tahsis ederek onlara şöyle demiştir: “Ben kendimi ve sizi yetimin velisi kabul ediyorum. Yüce Allah; *İhtiyacı olmayan tenezzül edip almasın, muhtaç olan da meşru bir şekilde yesin*’ buyuruyor. Her gün için bir koyun alınan toprağın hızla harap olacağını düşünüyorum!” (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 36). Ebû Yûsuf, refah devletinin işlerliği açısından *iktâ'* veya *ihyâ* yoluyla yurttaşa tahsis edilen toprağın denetlenerek üç yıl süreyle işlenmediğinin tespiti halinde üretimi geliştirmek ve ulusal geliri artırmak amacıyla onlardan alınarak en iyi biçimde işletecek kişilere verilmesi gerektiğini ifade etmektedir. (Bk. Kallek, “Ebû Yûsuf’un İktisadî Görüşleri”, 8).

¹³⁶³ Mâverdî, *Ahkâm*, 267. Siyasal iktidarın bu yükümünü gösteren kanıtlardan birisi de Hz. Peygamberin eli genişleyip devlet gelirleri artınca, refah mallarından halka pay vermeye başlamış olmasıdır. (Bk. Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, 3/118; Ebû 'Ubeyd, *Emvâl*, 309, 318, 319). Bir keresinde, Hz. Peygamber yeni evlenen bir adama ne kadar mehirle evlendiğini sorunca adam 4 *ükıyye* (160 dirhem) karşılığında evlendiğini söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurur: “4 *ükıyye mi! Sanki gümüşleri şu dağdan yontup topluyorsunuz! Şu anda yanımızda sana verecek paramız yok. Fakat yakında sana, parayı elde edebileceğin özel bir heyette görev verebiliriz.*” (Bk. Müslim, “Nikâh”, 75; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/312). Bir başka örnek de Hz. Osman’ın yeni doğum yapmış olan bir kadına çocuğu için 50 dirhem para ve bir giysiyle birlikte şu mesajı göndermesidir: “Bu, çocuğunun yıllık maaşı, bu da giysisidir. Bir yılın sonunda maaşını 100 dirheme yükselteceğiz.” (Bk. Ebû 'Ubeyd, *Emvâl*, 327).

hicret yurduna göçmek istemeyenlere, müslümanlarla birlikte cihat etmedikleri sürece savaşla veya savaşmadan ele geçirilen mallardan hiçbir pay vermemiştir. Fakat Mekke fethedilip bütün Arabistan dalga dalga İslam dinine girmeye başladıktan sonra, hicret emri kaldırılmış ve söz konusu mallarda herkesin pay sahibi olduğu kabul edilmiştir.¹³⁶⁴

Medine döneminin son yıllarında, özellikle de Hayber'in fethinden sonra ele geçirilen çok büyük miktarda aynî ve nakdî ganimet, sosyal devlet ilkesi uyarınca Hz. Peygamber tarafından bekletilmeden halkın refahını sağlamak amacıyla dağıtılmıştır.¹³⁶⁵ Devlet gelirlerinin artış gösterdiği söz konusu yıllarda, birer refah malı hizmeti olarak geride bir borç veya bakıma muhtaç eş, çocuk, yaşlı, fiziksel veya zihinsel engelli bir kişi bırakanların ihtiyaçlarının karşılanması ödevinin devlete ait olduğu Hz. Peygamberin dilinden insanlara ilan edilmiştir.¹³⁶⁶

Sosyal hareketliliğin yoğunlaşmasını anlatan kentleşmenin yaygınlaşmaya başladığı ve kırsaldan kente göçün, belki de cihat faaliyetini daha sistematik yürütmek amacıyla bir takım ekonomi politikalarıyla desteklendiği Hz. Ömer döneminde, periyodik refah ödemelerinden doğrudan yararlananlar kentlerde yaşayanlar olmuştur.¹³⁶⁷ Refah ödemelerinde kentlilere öncelik verilmesinin nedenlerinden biri olarak sürekli göç alan kentlerde beliren sosyo-ekonomik eşitsizlik gösterilebilir.

Sosyo-ekonomik eşitsizliği gidermeyi amaçlayan sosyal koruma politikaları, yoksul bireyin gereksinim duyduğu gelir düzeyini esas alarak tasarlanır. Söz konusu gelir düzeyi, aynı zamanda yoksulluk ile zenginliğin sınırını oluşturmaktadır. Normatif veya

¹³⁶⁴ Bk. Ebû 'Ubeyd, *Emvâl*, 301, 302, 310, 311.

¹³⁶⁵ Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 160, 161.

¹³⁶⁶ Bk. Ebû Dâvûd, "İmâre", 15. Borçlanmış, yangın veya deprem gibi doğal afetler sonucu her şeyini kaybederek muhtaç duruma düşmüş olan birinin, İslam hukukuna göre normal hayat standardına kavuşuncaya kadar başkalarından yardım istemesi caiz olup devletin öncelikli görevi, onu ihtiyaçlı olmaktan kurtararak asgari düzeyde bir gelire kavuşturmasıdır. Temel ihtiyaçların karşılanması, devleti ahlâki yönden meşrulaştıran bir durumdur. (Bk. Ebû Dâvûd, "Zekât", 26; Ebû 'Ubeyd, *Emvâl*, 317, 655; Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, 1/114). Ömer b. Abdülaziz, borçluların borçlarının hazine tarafından ödenmesi yönünde bir kararname çıkarınca, söz konusu borçluların arasında evi, hizmetçisi, atı ve ev eşyası olan kişilerin bulunduğu kendisine iletilir. Bunun üzerine şu talimatı verir: "Kişinin barnacağı bir evi, işini görececek bir hizmetçisi, düşmana karşı cihat edeceği bir atı ve ev eşyası olmak zorundadır. Bu durumda olanların borçları ödensin!" (Bk. Kudâme b. Ca'fer, *Harâc*, 253).

¹³⁶⁷ Bk. Ebû 'Ubeyd, *Emvâl*, 320, 321; Dürî, *İslam İktisat Tarihi*, 25; Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 111.

objektif ihtiyaçlar kategorisi; yiyecek, giyecek ve barınma gibi temel ihtiyaçlarından oluşur ve devlet bunları asgari düzeyde temin edecek geliri yoksullara sağlamalıdır.¹³⁶⁸

Toplumun bütün üyeleri tarafından paylaşılması gerekecek kadar özel nitelikte olan sağlık hizmeti gibi malların, tamamen piyasa mekanizması dışında dağıtılması gerekir. Refah mallarının dağıtımını sonucu oluşan kişisel güvenlik, aynı zamanda bireyin özgürlüğünü genişletir.¹³⁶⁹ Zekât ve *fey* gelirlerinin harcanma alanlarına bakıldığında, önceliğin objektif ihtiyaç sahiplerine ve onların muhtaç durumdan kurtulmalarına verildiği,¹³⁷⁰ sonra da çemberin “kamusal mal” niteliğindeki eğitim, sağlık, savunma, yol, köprü, muhtaç yolcular için ücretsiz ulaşım, konaklama, yeme-içme¹³⁷¹ vb. refah malı hizmetlerini kapsayacak şekilde genişletildiği görülecektir.¹³⁷²

¹³⁶⁸ Doğa Başar Sariipek, “İhtiyaç Kavramı Ekseninde Sosyal Koruma: Temel İhtiyaçlar Yaklaşımı”, *İnsan&İnsan* 12 (Bahar 2017), 53. Raşit Halifeler döneminde ödenen ‘atâ ödeneğinde uygulanan en düşük sınır, kabul edilebilir onurlu bir yaşam için gerekli olan miktardı. (Bk. Dürî, *İslam İktisat Tarihi*, 57). Nevevî’nin ifadesine göre, zekât fonundan yoksul ve muhtaçlara bir yıl boyunca geçimini sağlayacak, borçlulara borcunu kapatacak, yolculara gideceği yere ulaştıracak miktarda doğrudan gelir desteği verilmelidir. (Bk. Nevevî, *Minhâc*, 369).

¹³⁶⁹ Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 436, 437.

¹³⁷⁰ Bk. Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 173, 181. Hz. Peygamber döneminde yiyecek, giyecek, ev, hizmetçi vb. temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra geriye bir *ûkıyye* parası kalan kişiye zekât gelirinden ödeme yapılmıyordu. (Bk. Ebû ‘Ubeyd, *Emvâl*, 658, 662). Hz. Ömer, hazinece yapılan doğrudan gelir ödemesinin yoksulu başkasına muhtaç olmaktan kurtarıp zengin edecek miktarda olması görüşündeydi. Hatta bir defasında zekât görevlilerine şöyle söylemiştir: “Develerinin sayısı yüze ulaşsa bile onlara zekât gelirinden her sene vermeye devam edin!” (Bk. Ebû ‘Ubeyd, *Emvâl*, 671, 672). Dağıtım politikasında amaç, bireylere geçimlerini sağlayacak ve başkasına ihtiyaç duymayacak biçimde gelirden pay verilip onurlu ve özgür bir hayat yaşamaları için muhtaçlıklarının ortadan kaldırılmasıdır. Bu amaca ulaşmada zekât gelirleri yeterli gelmediğinde, diğer vergi fonlarından yurttaşların ihtiyaçları giderilmelidir. (Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 158).

¹³⁷¹ Hz. Ömer, insanların Allah yolunda birer ikişer binip ücretsiz seyahat etmeleri için kırk bin deve tahsis etmiştir. (Bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, 3/282; Ebû ‘Ubeyd, *Emvâl*, 390). Zekât âyetinde geçen “yolcular” fonundan karşılanmak üzere, seyahat etmek isteyip de maddi imkânı bulunmayanlara ulaşım aracı verilmesi, yol ve köprülerin yapımı, yol güvenliğinin sağlanması, konaklama tesislerinin inşası vb. şeyler, devletin sunması gereken sosyal refah hizmetleridir. (Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 816).

¹³⁷² Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 306; Kâsânî, *Bedâi’*, 2/69. Siyasal iktidarın sıkıntıda olanlara, düşkünlere, yetimlere, dullara, gözleri görmeyenlere hazine yardımı yapması, israfa kaçmadan hastaneler kurması, hastalar için ücretsiz doktor ve hastabakıcı hizmeti vermesi gereklidir. (Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/511).

İslam'ın öngördüğü refah devleti, işleri ve maddi durumlarından bağımsız olarak bireylere veya ailelere eşit düzeyde¹³⁷³ veya hakedişlerine¹³⁷⁴ göre düzenli ve koşulsuz olarak verilen bir temel gelir/*basic income*, insan onuruna yaraşır asgari bir yaşam standardı garanti eder.¹³⁷⁵ Refah devleti, bir sosyal güvenlik uygulaması olarak hastalık, sakatlık, yaşlılık veya işsizlik nedeniyle çalışamayanlara kendisini ve ailesini geçindirecek bir gelir desteği verir.¹³⁷⁶

Kur'ân¹³⁷⁷ ve Sünnetin¹³⁷⁸ önem verdiği bir başka sosyal yükümlülük konusu da evlilik ve aile birliğinin korunmasıdır. Devletin en önemli bileşeni ve bekasının garantisi olan nüfus varlığının, özellikle de genç nüfusun artırılması ve işgücünün sağlanması için

¹³⁷³ Hz. Ebû Bekir, Bahreyn'den yüklü miktarda gelir elde edince Hz. Peygamberin söz verdiği kişilere ödeme yaptıktan sonra kalan parayı küçük-büyük, hür-köle, kadın-erkek ayrımı yapmaksızın eşit olarak dağıtmış ve kişi başına 7,3 dirhem düşmüştür. Bir sonraki yıl daha büyük miktarda para gelince, dağıtımdan sonra herkes 20 dirhem almıştır. Bazı kişiler Hz. Ebû Bekir'e gelerek insanlar arasında İslam bakımından üstünlüğü ve önceliği olanların bulunduğunu, eşit dağıtımdan vazgeçmesini önerdiklerinde onlara şu yanıtı vermiştir: "Sözünü ettiğiniz üstünlük ve önceliği ben nereden bileceğim! Bu, karşılığını Allah'ın vereceği bir şeydir. Oysa bu mal bir dünya geçimlidir ve onu eşit dağıtmak insanları birbirine yeğlemekten daha iyidir." (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 42; Mâverdî, *Ahkâm*, 251).

¹³⁷⁴ Devlet gelirleri astronomik denilebilecek oranda artınca, Hz. Ömer dağıtım politikasını değiştirerek "İslam'da öncelik ve hakediş" ilkesini benimsemiş ve bunu şöyle gerekçelendirmiştir: "Resûlullah'a karşı savaşanlarla, onun yanında savaşanları eşit tutamam!" Bu kapsamda Üsâme b. Zeyd'e 2000, oğlu Abdullah b. Ömer'e 1500 dirhem vermiş, oğlu bunun nedenini sorunca ona şöyle demiştir: "Çünkü Resûlullah Zeyd'i senin babandan, Üsâme'yi de senden daha çok seviyordu!" (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 42; Ebû 'Ubeyd, *Emvâl*, 315; Mâverdî, *Ahkâm*, 251).

¹³⁷⁵ Verilen rakamlarda kaynaklar arasında farklılık bulunmakla birlikte, Hz. Ömer Muhâcirlere ve Ensâr arasından Bedir savaşına katılanlara yıllık olarak 5000, katılmayanlara 4000, Hz. Peygamberin eşlerine 12.000, Resûlullah'ın amcası Hz. Abbâs'a 12.000, fetihten sonra İslam'a giren Mekkelilere ve diğer insanlara ise 800 dirhem refah payı vermiştir. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 42, 43; Mâverdî, *Ahkâm*, 251). Yine, onun devrinde bir sosyal güvenlik uygulaması olarak herkese aylık olarak 2 *cerîb* (1 *cerîb* = 132 litre = 8 kile) aynî gıda yardımı yapılmıştır. (Bk. Taberî, *Târîh*, 3/615; Mâverdî, *Ahkâm*, 252; Rayyis, *Harâc*, 348). Hz. Ömer, milli gelirden herkesin hakkı olduğunu şu sözleriyle ortaya koymuştur: "Gelirler arttıkça halka daha fazla pay vereceğim; sayarak vereceğim, saymaktan yorulursam tartarak vereceğim, tartmaktan yorulursam hesap etmeden avuç avuç vereceğim!" (Bk. İbn Zenceveyh, *Emvâl*, 509).

¹³⁷⁶ Hâlid b. Velîd'in Hirelilerle yaptığı antlaşma metni için bk. Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâik*, 380, 381. Anlatıldığına göre, Hz. Ömer bir sokaktan geçerken ihtiyar ve kör bir adamın dilendiğini gördü. Adamın arkasından omzuna dokunarak hangi gruptan olduğunu sorunca yahudi olduğunu söyledi. Hz. Ömer, ihtiyara neden dilendiğini sorduğunda cizye ödemek zorunda olduğunu ancak fakir ve yaşlı olduğundan çalışmadığını anlattı. Bunun üzerine adamın elinden tutan Hz. Ömer onu kendi evine götürüp bir miktar para verdikten sonra devlet hazinesinden sorumlu görevliye, İslam'ın insanlığa getirdiği eşsiz adaleti gösteren şu mektubu gönderdi: "Onunla ve onun durumunda olanlarla ilgilen! Allah hakkı için yemin ederim ki biz onların gençliğinden faydalanıp yaşlandıklarında terk edecek olursak adaleti yerine getirmiş olmayız!" Sonra da toplumdaki alim için ona vermeyi anlatan "karşılıklılık ilkesi" gereği, onun gibi olanlardan cizye vergisini kaldırdı. (Bk. Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, 186).

¹³⁷⁷ "Aranızdan evli olmayanları, köle ve cariyelerinizden salih olanları evlendirin. Fakir iseler Allah onları kendi fazlından zengin eder." (en-Nûr 24/32). İlahi vahiy, müslüman topluma ve dolayısıyla devlete evli olmayanları evlendirme ödevi yüklemekte, fakir olmalarının evlenmelerine engel teşkil etmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. (Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/421).

¹³⁷⁸ "Sevecen ve doğurgan kadınlarla evlenin! Çünkü ben diğer ümmetler karşısında sizin çokluğunuzla övüneceğim." (Ebû Dâvûd, "Nikâh", 3).

evlenemeyen gençlere maddi destek verilmesi ve yeni evlilere çocuk yapmalarını özendirici ek ödemelerin yapılması siyasal iktidarın başta gelen ödevlerinden birisidir.¹³⁷⁹

2. Vergilendirmede Sosyal Adalet

Vergilendirme, kamu harcamalarına kaynak sağlaması yanında, bir takım sosyo-politik amaçları olan bir devlet faaliyetidir. Serbest piyasa ekonomisinde, çeşitli nedenlere -sermaye üstünlüğü, tekelleşme, kartelleşme, piyasa oyunları vb.- bağlı olarak yurttaşlar arasında fırsat ve gelir eşitsizlikleri ortaya çıktığından vergilendirme yoluyla değerlerin yeniden adaletli biçimde dağıtılması gerekir. Sosyal devletin maliye politikaları bu işlevi yerine getirir. Vergilendirme, özellikle gelir ve servet dağılımındaki adaletsizlikleri düzeltmeyi ve sosyal dengeyi kurmayı amaçlar. Sosyal adalet, paternalist/cebrî vergilendirme yoluyla zenginlerden fakirlere doğru bir yeniden dağıtım olarak anlaşılabilir.¹³⁸⁰ Zorunlu vergilendirmeyle zenginden alınıp fakire tahsis edilen mal, aslında onun yaptığı zorunlu harcamalarla yine zengine dönmekte, Allah'ın buyurduğu gibi zenginin malı eksilmemektedir.¹³⁸¹

Sosyal devlet, vergi adaletinin; servet, gelir, harcama vb. yönlerden birbirinden farklı olan yurttaşların nasıl vergilendirilmesi gerektiğini inceleyen “dikey adalet” kısmını düzenler.¹³⁸² Verginin temelde iki amacı vardır: Gelir toplamak ve yeniden dağıtım.¹³⁸³ Sosyal devletin görevi, vergilerin hem toplanması hem de dağıtımında sosyal adaleti gözetmektir.¹³⁸⁴ Bir yeniden dağıtım aracı olarak dinin beş esasından biri sayılıp kutsallık kazanan, dünyevi ve uhrevi yaptırımı bağlanan zekât, yoksulluğu ortadan kaldırma amacı güttüğünden sosyal adaletin en işlevsel kurumu haline gelmiştir.¹³⁸⁵

¹³⁷⁹ Bk. Ebû ‘Ubeyd, *Emvâl*, 341; İbn Sa‘d, *Tabakât*, 7/365; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/95. Hz. Ömer devrinde, yıllık olarak bebeklere 100, çocuklara 200 dirhem nakdî refah ödemesi yapılmış, ergen olduklarında ise bu miktar artırılmıştır. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 46; Mâverdî, *Ahkâm*, 252).

¹³⁸⁰ Bk. Hamidullah, *Mecmû‘atü’l-vesâik*, 149, 160, 164.

¹³⁸¹ “Allah’ın hoşnutluğunu isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte mallarını kat kat artıranlar onlardır.” (er-Rûm 30/39).

¹³⁸² Bk. Öncel vd., *Vergi Hukuku*, 1/60-62; Tekbaş, *Vergi Kanunlarının Anayasaya Uygunluğu*, 264.

¹³⁸³ Alexander Petring vd., *Sosyal Devlet ve Sosyal Demokrasi*, çev. Recai Hallaç (İstanbul: Friedrich Eber Vakfı Yayını, 2013), 78.

¹³⁸⁴ Siyasal iktidarın zorba veya meşru oluşu, Selmân-ı Fârisî tarafından verginin kimden, nasıl ve ne ölçüde alınıp nereye harcandığı ölçütüyle ilişkilendirilmiştir.” (Bk. Süyûtî, *Târîhu’l-hulefâ*, 249).

¹³⁸⁵ Bk. Serahsî, *Mebsût*, 3/11; Mergînânî, *Hidâye*, 2/223, 229. İslam hukukuna göre, zekât gelirlerinin nasla belirlenmiş olan harcama alanları dışında kullanılması sosyal devlet ilkesine aykırıdır. Siyasal iktidar, İslam bilginlerinin saymış oldukları vergi kategorilerinden herbiri için bir havuz ya da fon

İslam vergi hukuku, dikey adaletin “ödeme gücü” ve “ölçülülük” ilkeleri kapsamında, gelirleri asgari geçim seviyesinin altında kalanları vergiden muaf tutmuş,¹³⁸⁶ vergi salınırken yurttaşın ekonomik ve kişisel durumunu esas almıştır.¹³⁸⁷ Bireyin kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kişilerin ancak ihtiyaçlarına yetecek kadar olan gelirinden vergi alınması doğru değildir. Çünkü İslam’a göre, vergi ihtiyaç fazlasından alınır.¹³⁸⁸ Örneğin, yıllık ihtiyacından artan geliri 200 dirhem gümüş veya 20 miskal altından az olan bireyden vergi alınamaz.¹³⁸⁹ Fakat burada, söz konusu nisâbın o devirdeki satın alma gücüne bakılması gerekir. Hz. Peygamber döneminde 200 dirheme yaklaşık 40 koyun alınabiliyordu.¹³⁹⁰ Buna göre, günümüzde bu kadar koyunu satın alabilecek parasal değer veya nisaba konu olan temel tüketim mallarından oluşturulan “sepetin” yıllık ortalaması esas alınarak bunun zekât nisabı veya asgari geçim standardı olarak belirlenmesi daha doğru olacaktır. Çünkü asıl olan para değil, onunla satın alınabilen emtiadır.¹³⁹¹

Modern devlette vergiyi ödeyenler genelde tüketiciler olduğundan ve en fazla gelir getiren vergi grubunu da en çok tüketilen temel gıda maddeleri oluşturduğundan, doğal olarak en büyük vergiyi toplumun yoksul kesimi ödemektedir.¹³⁹² Oysa ilkesel açıdan verginin zenginlerden alınıp yoksullara verilmesi gerekir.¹³⁹³ İslam vergi hukukunda, “marjinal yarar” bakımından zenginlere oranla yoksullardan daha fazla

oluşturarak vergi gelirlerini harcama amaçlarına uygun biçimde dağıtmakla yükümlüdür. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 80; Mâverdî, *Ahkâm*, 161).

¹³⁸⁶ Ahmet Tabakoğlu, “Bir İlim Olarak İslam İktisadı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 26.

¹³⁸⁷ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 85, 86. Bu ilkeye göre hareket eden Hz. Ömer, Irak topraklarında yaşayan gayrimüslimlerin zenginlerinden 48, orta hallilerinden 24, fakir olanlarından 12 dirhem baş vergisi almış ve hiç kimseye ödeme gücünün üzerinde vergi salınmamasını vasiyet etmiştir. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 37, 38; Mâverdî, *Ahkâm*, 184).

¹³⁸⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/320, 321; İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 1(1)/177; H. İbrahim Acar, “Zekâtın Önemi, Temel İhtiyaçlar ve Nisab Miktarıyla İlgili Değerlendirmeler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2017), 132. Hz. Ali de vergi olarak halktan ihtiyaç fazlasının alınması gerektiğini söylemiştir. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 16).

¹³⁸⁹ Bk. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrahim, *Kitâbü'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 88, 89; Şâfi'î, *Ümm*, 2/39, 40; Takıyyüddin Muhammed b. Ali İbn Dakîk el-'İyd, *Ihkâmü'l-ahkâm şerhu 'Umdeti'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1987), 1/377.

¹³⁹⁰ Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 824; Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 219.

¹³⁹¹ Bk. Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, 267-269; Yunus Vehbi Yavuz, “Hz. Peygamber Dönemi Hayat Standartlarında Belirlenen Klasik Ölçüler Dikkate Alınarak Zekât Nisabının ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değerinin Belirlenmesi”, *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri Sempozyumu*, ed. Yunus Vehbi Yavuz (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 89.

¹³⁹² Proudhon, *Ekonomik Çelişkiler Sistemi*, 197.

¹³⁹³ Bk. Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâik*, 149, 160, 164.

alındığı için haksız ve adaletsiz olan, maliyet enflasyonuna yol açan dolaylı vergi uygulaması yoktur. Vergide esas olan tüketimden değil, hakiki veya hükmi bir artış/*nemâ* oluşturan ve üretim sağlayan ekonomik faaliyetlerden vergi almaktır.¹³⁹⁴ Bu yüzden, fakirlerin ödemek zorunda kaldığı dolaylı vergi “insanların mallarını haksız yollardan yemek” anlamına geldiğinden meşru değildir, gasptır.¹³⁹⁵

Adil bir vergi sisteminin devleti ayakta tutacağını savunan Koçi Bey (öl. 1650?), Osmanlı sultanı IV. Murad’a (öl. 1640) sunduğu raporda şöyle diyor:

“Devletin devamı asker ile askerin gücü hazine iledir. Hazinesinin geliri halk iledir. Halkın ayakta durması adalet iledir. 1582 yılına gelinceye kadar iki koyundan bir akçe vergi alınırdı. Şimdi Anadolu vilayetlerinde koyun başına yirmişer otuzar akçe (neredeyse koyun fiyatının üçte biri) alır oldular. Vergi artınca halka zulüm iyice çoğalmış, âlem harap olmuştur. Halk bu zulme nasıl dayansın!”¹³⁹⁶

Vergilendirme politikasında adaletin yanısıra ekonomik etkinliğin ve büyümenin sürekliliği de amaçlanmalıdır. Ticaret, sanayi, tarım ve hayvan üretiminin artırılarak sürdürülebilmesi ve ekonomik aktörlerin yatırım kararlarında bir sapma olmaması için mükellefin vergi yükünün olabildiğince azaltılması gerekir. İslam vergi sistemine göre, vergi mükellefinin ihtiyacını karşılayabileceği ve ileride başına gelebilecek olaylarda

¹³⁹⁴ Bk. Serahsî, *Mebûsât*, 3/20; Mâverdî, *Ahkâm*, 145; Mergînânî, *Hidâye*, 2/191; İbn Dakîk el-‘İyd, *İhkâmü’l-ahkâm*, 1/374; Eskicioğlu, “İslam’da Ekonomik Sistem”, 44.

¹³⁹⁵ Bk. Serahsî, *Mebûsât*, 11/49. Haksız vergilendirmeye ilişkin olarak Mâverdî, mükellefe bir tür “sivil itaatsizlik” eylemi veya “pasif direniş” önermektedir. Buna göre, siyasal otorite vergi salmada zalim ama dağıtmada adil olduğunda mükellefin vergiyi verip vermemesi caizdir. Buna karşın, vergi salmada adil fakat dağıtmada zalim olduğunda verginin gizlenip verilmemesi gerekir. Dağıtımda zalim olan iktidarın güvenilirliği ve meşruluğu ortadan kalkmıştır. Böyle bir iktidar, topladığı vergileri hak sahibi sosyal kesimlere adilce dağıtamayacağı için sosyal adaletin sağlanması işlevini mükellefin kendisi üstlenerek hakları olanı, hak sahiplerine ulaştırmalıdır. Bu düşüncenin, sosyal devletin milli gelirin dağıtımında adaletin sağlanması amacını gütmesi gerektiği gerekçesine dayandırıldığı söylenebilir. Çünkü ilahi vahiy, vergi salma yerine bizzat dağıtım konusuna müdahale ederek sosyal adaletin gerçekleştirilmesine öncelik vermiştir. (Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 155, 156, *Hâvî*, 8/473).

¹³⁹⁶ Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, günümüz Türkçesiyle nşr. Zuhuri Danişman (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972), 46, 50. Makrîzî’nin ekonomik buhranları ve nedenlerini ele aldığı eserinde anlattığına göre, 14. yüzyılda Memlûk sultanı Berkuk dönemindeki ağır vergi yükünden dolayı ödeme güçlüğü çeken çiftçilerin çoğu tarımı bırakıp köylerini terk etmişlerdir. Bu nedenle, ürün sıkıntısı ve ardından pahalılık ortaya çıkmıştır. [Bk. Takıyyüddin Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *İğâsetü’l-ümme bi keşfi’l-gumme*, thk. Kerem Hilmi Ferhat (Dârü ‘Ayn li’l-Dirâsâtı ve’l-Buhûsi’l-İnsâniyyeti ve’l-İctimâ’iyye, 2007), 118, 120]. Osmanlı devletinde de haksız vergilerin artırılması nedeniyle 1550’li yıllarda çiftçilerin pek çoğu topraklarını bırakıp köylerini terk etmişlerdir. Anadolu ve Rumeli illerine yayılan, *levendât* ve *suhtevât* diye adlandırılan söz konusu işsizler güruhu asayiş bozmuş, halkı ve iktidarı korkutup endişeye sevk etmişlerdir. (Bk. Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, 69).

kullanmak üzere birikim yapabileceği miktarda bir gelir kendisine bırakılmalıdır.¹³⁹⁷ Çünkü ekonomik etkinliğin ve üretim faaliyetinin devamlılığı, mükellefin rahatça ödeyebileceği ve onu sıkıntıya sokmayacak şekilde vergilendirilmesine bağlıdır.¹³⁹⁸

Refah devletinin etkinliğini sürdürmesi, ekonomik kalkınmanın sağlanıp milli gelirin yükseltilmesiyle yakından ilgilidir. Bu amaçla, tarımsal üretimden alınan vergi oranının düşürülmesini öneren İslam hukuku, üretim artışıyla birlikte yükselecek olan vergi matrahının, dolayısıyla da devlet gelirlerinin artmasını hedeflemiştir.¹³⁹⁹ Diğer yandan, İslam hukukuna göre sosyo-ekonomik dengeyi sağlamak amacıyla siyasal iktidar bir “düzenleyici transfer” uygulaması olarak ödeme güclüğü çekenler için tahakkuk eden verginin bir kısmından mükellefi muaf tutabilir,¹⁴⁰⁰ vergi oranında indirim yapabilir.¹⁴⁰¹

İslam vergi politikalarında, bırakın şeriat yasasına uymayan haksız vergiyi, halkın rızasını almayan, *tyb* olmayan bir verginin koyulması bile doğru ve meşru değildir. İslam’a göre, devlet de birey gibi ahlâklı olmalıdır. Haksız, haram ve meşruluğu bulunmayan vergilerle beslenen devletin yurttaşları da haramla beslenmiş olacağından, sosyo-ekonomik yapı moral değerler bakımından erozyona uğrar ve işte o zaman “insan insanın kurdu” olur.

¹³⁹⁷ Mâverdî, *Ahkâm*, 190. Hz. Peygamber, rekabetçi serbest piyasadaki mübadele hacmini artırmak için pazar vergilerini kaldırmış, fiyat ayarlaması yapmayı reddetmiş, iç piyasada dolaşan mallardan vergi alınmasını yasaklamıştır. (Bk. Erdem, “Müslüman Bireyin İktisadi Davranış Hususiyetleri”, 28). Oysa erken Orta Çağ Avrupasında, feodal beyler tüccarların yolunu kesip onlardan zorla vergi alıyorlar, bu da yerel pazarlarda ticaretin gerilemesine yol açıyordu. (Bk. Pirenne, *Ortaçağ Kentleri*, 37; Huberman, *Feodal Toplum*, 28).

¹³⁹⁸ Vergide adalet ilkesi gereği, İslam hukukçuları yemle beslenip otlakta otlamayan hayvanlardan zekât alınmayacağını, sulama için para harcanan tarım ürünlerinde ise onda bir yerine yirmide bir öşür vergisi alınacağını kabul etmişlerdir. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 52, 53; Mâverdî, *Ahkâm*, 148, *Hâvî*, 3/188; Mergînânî, *Hidâye*, 2/183; İbn Kudâme, *Mugnî*, 4/12, 13).

¹³⁹⁹ Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 11. Hz. Ali, Mâlik b. Eşter’e topraklarını imar etmeden halktan vergi almamasını, ağır vergiden veya ürünlerin zarar görmesinden şikâyet edildiğinde vergilerin hafifletmesini emretmiştir. (Bk. Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü’l-belâğa*, 311, 312).

¹⁴⁰⁰ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 86; Kutub, *İslam’da Sosyal Adalet*, 245.

¹⁴⁰¹ Ebû Yûsuf, toprağı işlemek için yatırım yapması gereken işletmecinin masrafları karşılamakta zorlanması halinde, haraç yerine öşür yükümlüsü yapılarak vergi yükünün azaltılmasını önermektedir. Böylece, yeni yatırımlar için gereken finansmanın sağlanarak ekonomik büyümenin ve milli gelir artışının gerçekleşmesini amaçlamaktadır. (Bk. Kallek, “Ebû Yûsuf’un İktisadi Görüşleri”, 9, 10). Öte yandan, Ömer b. Abdülaziz de madenlerden alınan %20 oranındaki vergiyi, ilk dönemde uygulandığı gibi %2.5 olarak değiştirmiştir. Hatta sosyal adaletin, yoksula gelir transferi yapılmasını öngören ilkesini gözeterek darphane görevlisine şu talimatı vermiştir: “Sana değeri düşük bir dinar getiren fakire, değeri tam dinar ver!” (Bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, 7/346, 366).

IV. LIYAKAT

Liyakat/*merit* kavramı, bir işi başarıyla yapabilme yeterliği olup işin onu hak edene veya onu en iyi yapabilecek olana verilmesini anlatır.¹⁴⁰² Liyakat, değeri ve ödülü belirlemede belki de en önemli unsurdur. Kamusal görevlerin liyakat ve beceriye göre dağıtılması gerekir.¹⁴⁰³ Öte yandan, liyakat veya erdem aynı zamanda içsel yetenekler, doğru davranış ve ahlâkiliğin bileşimidir, bilgeliktir. Bir işi yapmada, nesnel olarak sadece entelektüel birikimi olanların hakkı olduğunu kabul eden liyakate dayalı yönetimi deyimleyen meritokrasinin, bilgi toplumuna en yakışan sistem olduğu söylenebilir.¹⁴⁰⁴

Liyakat, hukuk devleti ve bireyin sosyo-politik haklarıyla ilgili bir adalet ilkesidir, dağıtıcı adaletin bir türüdür.¹⁴⁰⁵ Devlet aygıtını yöneten kamu yönetiminin, bir araç olarak iyi işleyebilmesi için onu kullanan kamu görevlilerinin yeterlik ve liyakat sahibi olmaları gereklidir.¹⁴⁰⁶ Dar anlamda liyakat, bir kamu görevine en uygun kişinin seçilmesini, geniş anlamda ise belirli nitelikleri taşıyan, etkili ve verimli bir personel rejimini anlatır.¹⁴⁰⁷

Bir kamu görevinin, onu gereği gibi yerine getirecek yeterlikte kişilere verilmesi, halkın devlete olan güvenini sağlamlaştırır, aksi ise bu güveni yıkar. Liyakat, hem devletin kuruluşunda hem de sürekliliğinde başat rol oynar. Platon (öl. MÖ 347), düzenin kurulması ve sürdürülmesi için liyakat kavramı üzerinde ısrarla durmuş ve insanın ancak liyakat sahibi olduğunda siyasete girmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁴⁰⁸

Devlet organizasyonu bir işbölümünü gerektirir ve buna bağlı olarak hangi işin hangi niteliklere sahip kişiler tarafından yapılacağı önem kazanır. Devlet kurumlarının

¹⁴⁰² Karatepe - Kurnaz, “Kamu Yönetiminde Liyakat İlkesi”, 81. Sokrates, Polemarkhos’a şöyle sorar: “Diyelim ki at alım-satım işiyle uğraşıyorsun, ortaklık yapacağın kişi dürüst adamdan çok atlardan anlayan biri olur, öyle değil mi?” (Bk. Platon, *Devlet*, I. 333b). Hobbes’a göre, liyakat bir insanın değerinden ve üstünlüğünden farklı bir şey olup onun değerli olduğu alandaki özel yeteneği, o alana uygun ve yatkın olması anlamına gelir. (Bk. Hobbes, *Leviathan*, 75).

¹⁴⁰³ Ashford, *Özgür Toplumun İlkeleri*, 37, 87.

¹⁴⁰⁴ Yusuf Çifci, “Devlet Kuran ve Devlet Yıkan Bir Kavram: Platon’un Siyaset Felsefesinde ‘Liyakat’ Üzerine Düşünceler”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 12/3 (2022), 677. Meritokrasi kavramını, 1958’de yazdığı *Meritokrasinin Yükselişi* adlı kitabında ilk kez kullanan Michael Young’a göre, zekâ ve çabanın birlikteliği liyakati oluşturur. (Bk. Scruton, “Meritocracy”, 436; Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 49, 325).

¹⁴⁰⁵ Gülден Çamurcuoğlu, “Meritokrasi”, *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/4 (2022), 280, 281.

¹⁴⁰⁶ Güran, *Memur Hukukunda Kayırma*, 125.

¹⁴⁰⁷ E. Elif Yüçeturk, “Türk Kamu Yönetiminde Meritokratik Sorunlar”, *Kamu Yönetiminde Liyakat*, ed. Coşkun Can Aktan vd., (İzmir: SOBİAD Hukuk ve İktisat Araştırmaları Yayınları, 2021), 28.

¹⁴⁰⁸ Çifci, “Devlet Kuran ve Devlet Yıkan Bir Kavram”, 677, 682.

düzenli biçimde işleyebilmesi ve işlevlerini tam olarak yerine getirebilmesi için kamu görevi yapanlar işlerine uygun nitelikler taşımalıdır. Devletin kurulması, yükselmesi ve çökmesi, kamu görevlilerinin liyakat ve yeterlikleriyle doğrudan ilişkilidir.¹⁴⁰⁹

Liyakatin, bir örgüt olan devletin bürokratik kurumlarında kamu görevi yapacak kişilerin çalışacakları işe uygun eğitim almış ve açıkça tanımlanmış teknik yeterliğe sahip olmaları gerektiğini söyleyen yasal-ussal meşruiyet anlayışıyla doğrudan ilişkisi vardır.¹⁴¹⁰ Önemli ölçüde insan unsurunun katkısı bulunan kamu yönetiminde, hukuka ve akla öncelik veren yasal-rasyonel otorite tipi geçerli olmalıdır. Kayırmacı politikalar izleyen geleneksel ve karizmatik otorite tipleri ve meşruiyet anlayışlarındaki “sadakat” ve “kapıkulu” zihniyeti yerine, göreve gelme ve görevde yükselmeyi liyakate dayandırıp ortak yararı ölçüt alan adil ve eşitlikçi bir yönetim anlayışı yaygınlaştırılmalıdır.¹⁴¹¹

Siyasal iktidar yetkisinin Kur’ân¹⁴¹² ve Sünnet¹⁴¹³ tarafından bir “emanet” olarak görülmesi, onu kullanacak olan kamu görevlilerinin seçiminde yasaya ve akla uyulması, ehliyet ve liyakate önem verilmesi gerektiğini göstermektedir.¹⁴¹⁴ Hz. Peygamber ve onun Raşit Halifeleri, halkın emaneti saydıkları kamu görevlerine, öne çıkan ihtiyacı karşılayan ve işin başarıyla yapılabilmesini sağlayan; kuvvet, bilgi ve yetenek sahibi, liyakatli ve yetkin kişileri atamışlardır.¹⁴¹⁵

¹⁴⁰⁹ Bk. Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbi'den Abdüh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 158.

¹⁴¹⁰ Bk. Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/337, 338.

¹⁴¹¹ Bk. Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 55. ABD’de kayırmacı politikardan vazgeçilip kamu görevi yapacak kadrolarda liyakati önceleyen anlayışa geçilmesine ilişkin sancılı süreci anlatan ayrıntılar için bk. Güran, *Memur Hukukunda Kayırma*, 91-105.

¹⁴¹² Bk. en-Nisâ 4/58; Taberî, *Câmî ‘u’l-beyân*, 2/491; Semerkandî, *Bahru’l-‘ulüm*, 1/362. Kur’ân; liyakat, yetkinlik ve hak etme anlamında *ehl* sözcüğünü kullanmaktadır. (Bk. Firûzâbâdî, *Besâir*, 2/84).

¹⁴¹³ “*Emanet zayi edildiğinde kıyameti bekle! Emanetin nasıl zayi edileceği kendisine sorulunca şöyle buyurdu: Kamu görevi, liyakati/ehli olmayana verildiğinde kıyameti bekle!*” (Buhârî, “İlim”, 2); “*Hz. Peygamber, kendisinden kamu görevi isteyen Ebû Zerr’e şöyle söylemiştir: Sen zayıfsın! Kamu görevi bir emanettir, (liyakati ve ehli olmayan için) kıyamet günü bir yüzkarası ve pişmanlıktır!*” [Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir ‘Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2002), 4/103].

¹⁴¹⁴ Kur’ân ve Sünnet, yeterlik ve liyakati öne çıkarmaktadır. Buna göre, kamu görevlerine en liyakatli ve üstlendikleri işi en iyi yapabilecek kişiler getirilmelidir. Görev ancak onu hak edene verilmelidir. En üst düzey yönetici ve bürokrattan en alt derecedeki memura kadar, görev için en uygun olanlar seçilmelidir. (Bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me‘âni*, 5/64; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-şer‘iyye*, 7-9).

¹⁴¹⁵ Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 761. Hz. Peygamber, Bizans topraklarına göndereceği orduya Üsâme b. Zeyd’in komuta etmesini yaşının çok genç olması nedeniyle eleştirenlere karşı, onun bu göreve ehil ve layık olduğunu vurgulu biçimde ifade etmiştir. (Bk. Vâkîdî, *Megâzî*, 1119; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-şer‘iyye*, 21, 22). Yine, Hz. Ömer bir konuşmasında halka şöyle seslenmiştir: “Bana verdiğiniz bu emanetten sorumluyum. Kamu görevlerine ancak güvenilir ve halka karşı iyi niyet besleyenleri getireceğim.” (Bk. Taberî, *Târîh*, 4/215). Bununla birlikte, “salih ama zayıf” bir yönetici

Kamu görevinde aranan liyakatin; birincisi yapılacak işe, diğeri ise onu yapacak işçiye ilişkin olarak iki bileşeni vardır: Kuvvet ve güvenilirlik.¹⁴¹⁶ Kuvvet; bilgi, beceri, uzmanlık ve deneyim, kısaca yeterlik anlamına gelir. Güvenilirlik ise insanlardan çekinmek yerine Allah'tan çekinip korkmak, görevini gerektiği şekilde yerine getirdiğine dair insanlara güven vermek, erdemli ve üstün karakterli olmaktır.¹⁴¹⁷

İslam bilginlerine göre, yönetim ancak liyakat ve yeterlik sahibi yöneticiler ve kamu çalışanlarıyla ayakta durabilir,¹⁴¹⁸ bir örgüt olan devleti hedefine ulaştıran şey kamu personelidir. Kamu görevlileri; bilgi, güvenilirlik, erdemlilik ve adalet¹⁴¹⁹ bakımından kendisine verilen görevi yerine getirme yeterliğine sahip olan adaylar arasından özenle seçilmeli, siyasal iktidarın kamu görevine atayacağı memurlarda bu niteliklerin yanında görevlerine ilişkin bilgi ve deneyim yeterliği bulunmalıdır.¹⁴²⁰

Erdemi önceleyen sıkı bir personel rejimini savunan Mâverdî, kamu görevine atanacakların öncelikle akıl ve bilgi düzeylerini, yeterliklerini, istek ve arzularını ortaya koyacak bir sınavdan geçirilmesini önermektedir. Kamu görevine atanacak adaylarda

olan Hz. Osman döneminde, Ümeyye oğulları önceden hiç olmadığı kadar çok sayıda yüksek devlet kadrosuna atanmışlardır. (Bk. İbn Kuteybe, *İmâme*, 1/50; 'Amâra, *el-İslâm ve felsefetü'l-hukm*, 93, 94).

¹⁴¹⁶ "Babacığım, onu ücretle tut! Ücretle tuttuklarının en iyisi kuvvetli ve güvenilir olandır." (el-Kasas 28/26). Hz. Ömer, Kûfe kentine atadığı valileri sürekli yenisiyle değiştirmek zorunda kalmasından dolayı iç geçirerek şöyle söylemiştir: "Keşke kuvvetli ve güvenilir birini bulabilseydim!" (Bk. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, 422). Cumhurbaşkanı, en alt düzeydeki devlet görevlisine kadar bütün kamu çalışanları İslam bilginlerine göre "ücretli işçi" statüsündedir. (Bk. Ebû Nu'aym, *Faziletü'l-âdilîn*, 164, 165; İbn Hamdûn, *Tezkira*, 3/183). Kamu görevini üstlenen kişi, koyun sahiplerinin ücretle tuttuğu çobana benzer. Kamu yetkilisine emanet edilen halk da Allah'ın kullarıdır. Kullar, tıpkı birbirleri yerine karar verebilen iki ortak gibi, kendileri adına karar vermesi için kamu yetkisini kullanan kişiye vekâlet vermişlerdir. Bu durumda, kamu görevlileri hem "veli" hem de "vekil" konumundadırlar. (Bk. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 14, 15).

¹⁴¹⁷ Abdülcebâr, *Mugnî*, 20(1)/198; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 17, 18. Hz. Ömer ölüm döşegindeyken şöyle söylemiştir: "Ebû 'Ubeyde b. Cerrâh hayatta olsaydı onu halife adayı gösterirdim. Çünkü Hz. Peygamber onun bu ümmetin güvenilir kişisi olduğunu söylemişti." (Bk. Taberî, *Târîh*, 4/227). Yine, çok sıcak bir günde Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali sayım yapmak üzere zekât devalerinin bulunduğu çitle çevrili alana girerler. Üzerinde, birini güneşten dolayı başına doladığı iki parça siyah giysi bulunan Hz. Ömer devalerin sayısını, renklerini ve yaşlarını kaydetmeleri için her ikisi de gölgede duran Hz. Osman ile Hz. Ali'ye uzaktan teker teker bilgi vermeye başlar. Bunun üzerine Hz. Ali, eliyle Hz. Ömer'i göstererek Hz. Osman'a şöyle der: "İşte, Şu'ayb peygamberin kızının Allah'ın kitabında niteliklerini saydığı kuvvetli ve güvenilir adam budur!" (Bk. Taberî, *Târîh*, 4/201). Güvenilirlik sıfatı, tüm kamu görevlilerinin karakterli, üstün davranış nitelikleri taşıyan, erdemli ve kamu yararı bilincini taşıyanlar arasından seçilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. (Bk. Gûran, *Memur Hukukunda Kayırma*, 136).

¹⁴¹⁸ İbn Tûlûn, dönemin hükümdarına şöyle seslenmiştir: "Ey halife! Liyakati olmayanları kamu görevlerine getirme!" (Bk. İbn Tûlûn, *Nakdü't-tâlib*, 25).

¹⁴¹⁹ Çünkü Allah'ın haklarını gözetmeyen/fasık bir kamu görevlisinden halkın hukukunu gözetmesi beklenemez. [Bk. Abdülcebâr, *Mugnî*, 20(1)/202].

¹⁴²⁰ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 109, 111; Abdülcebâr, *Mugnî*, 20(1)/198, 199, 201; Mâverdî, *Teshîl*, 188, *Edeb*, 222; Cüveynî, *İrşâd*, 426.

ahlâk, yeterlik ve çaba niteliklerinin bir arada bulunması gereklidir. Söz konusu nitelikler, “yönetme” işini gerçekleştiren “aletler” konumunda olup onlarsız yönetim sürdürülemez. Görevin önem ve büyüklüğüne göre yeterlik koşulları ağırlaştırılmalıdır.¹⁴²¹

Öte yandan, liyakatli kadroları istihdam etmek, onlara tatmin edici ve bütün ihtiyaçlarını giderecek oranda bir ücret vermeye bağlıdır.¹⁴²² Kamu çalışanları, yeterliklerine ve çabalarına göre ödüllendirilmelidir. Kamuda liyakatli ve kariyer sahibi bürokratların varlığı paradan daha gereklidir. Çünkü ekonomi, önemli bir yatırım ve üretim aracı olan personel ve insan kaynağı sayesinde düzenli işler.¹⁴²³ Liyakate öncelik verilen bir toplumda, insanlar çabalarının boşa gitmediğini ve çalışmalarının karşılığını aldıkları duygusunu taşıyacaklarından eyleme geçmelerini sağlayan içsel motivasyonları yükselecek, değer üretimi ve toplumsal gelir artacaktır.

Genel olarak İslam bilginleri, özelde ise İslam hukukçuları devlet başkanlığı, bakanlık gibi siyasal karar alma ve düzenleme yapma yetkisi bulunan üst düzey yöneticilerin¹⁴²⁴ ve halka adalet dağıtacak yargıç¹⁴²⁵ adaylarının seçiminde ahlâk, erdem, adalet, güvencilik, yüksek bilgi düzeyi vb. seçkin özellikler aramışlardır.¹⁴²⁶

Değerlerin “hak” ölçüsüne göre dağıtılmasını öngören dağıtıcı adaletin pratiğe dönüşmüş biçimi olan meritokratik sistemlerde cinsiyet, ırk, sınıf vb. özelliklerine bakılmaksızın kişiler liyakatlerine göre değerlendirilirler. Meritokrasi bir kültür işidir,

¹⁴²¹ Bk. Mâverdî, *Teshîl*, 188, 194, 196, 201. Siyasal-idari makro kararlar alma konumunda olan üst düzey yönetici ile kararları yürütmekle görevli yönetici arasında liyakat ve yeterlik şartları açısından fark olup ikincisi daha az şart gerektirir. Kararları yürütme konumundaki yöneticinin düzenleyici karar alma yetkisi olmadığı için bilgi yeterliği olması gerekmez. (Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 29, 30).

¹⁴²² Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l-belâğa*, 311; Ebû Yûsuf, *Harâc*, 113.

¹⁴²³ Bk. Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l-belâğa*, 311; Mâverdî, *Teshîl*, 188, 201. Buna karşılık, kötü paranın iyi parayı piyasadan kovması gibi, vasat ve yeteneksiz kamu görevlileri de vasatlıklarına uygun kişilerle çalışmayı isteyeceklerinden liyakatli olanları zaman içerisinde kamudan dışlarlar. İzleyen süreçte, etkinliğini kaybeden kurumlar verimsizleşip yozlaşır, üretim düşer ve ekonomi kan kaybeder. [Bk. Coşkun Can Aktan, “Liyakatsizlik ve Kamusalılık”, *Kamu Yönetiminde Liyakat*, ed. Coşkun Can Aktan vd., (İzmir: SOBİAD Hukuk ve İktisat Araştırmaları Yayınları, 2021), 14].

¹⁴²⁴ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 106; Cüveynî, *İrşâd*, 426, *Gıyâsü'l-ümem*, 65-68; İbn Rüşd, *Telhîsu's-siyâse*, 138-140; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/380, 381. Mâverdî, hem seçici kurul üyeleri hem de yöneticide bulunması gereken nitelikler arasında erdemli olmak anlamında adaleti, içtihat derecesinde derin bilgiyi, hikmet sahibi ve yönetim konusunda tecrübeli olmayı saymıştır. Tefvîz vezirliğiyle ilgili fazladan bir şart olarak, görev alanına ilişkin konularda liyakatli, bilgili ve uzman olması koşulunu arayarak yönetim işinin ancak bu şekilde düzene gireceğini belirtmiştir. (Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 6, 25).

¹⁴²⁵ Bk. İbn Ferhûn, *Tebşıra*, 1/21; Mergînânî, *Hidâye*, 5/354, 355; Simnânî, *Ravdatü'l-kudât*, 53-55, 61.

¹⁴²⁶ Devlet başkanının gelişigüzel ve sıradan biri olmaması, karar almada başkasına ihtiyaç duymayacak biçimde bağımsız ve başkaları tarafından yönlendirilmesini engelleyecek derecede akıl, bilgi, anlayış, erdem ve adalet sahibi olması gerekir. [Bk. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzile* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1968), 122, 127-129; Cüveynî, *İrşâd*, 426, *Gıyâs*, 66].

halkın onu özümsemiş, zihniyete dönüştürmüş olması gerekir. Kamu yönetimini olumsuz yönde etkileyen en önemli sorunlardan ikisi; çoğu zaman birbiriyle içiçe geçmiş biçimde kullanılan ve kayırmacılığın bireysel türünü oluşturan sosyal kayırmacılık ile kolektif türü olan patronajdır. İkisinde de halkın emaneti olan kamu görevleri ve kamu kaynakları¹⁴²⁷ yağma malı ve ganimet sayılıp/*spoil system* her iktidar değişikliğinde bir ödüllendirme biçimi olarak eş-dostlara, akrabalara ve yandaşlara peşkeş çekilmektedir.¹⁴²⁸ Yönetimde, liyakat yerine bu türden kayırmacı politikaların egemen olması ve bu duruma ne halkın ne de yöneticilerin ses çıkarmaması, devletin içten içe sonunu getiren bir olgudur.

1. Sosyal Kayırmacılık: Nepotizm ve Kronizm

Kayırmacılığın bireysel türü olan sosyal kayırmacılık veya adam kayırmacılığı; kamu atamalarında liyakat ilkesi yerine, maddi ya da manevi bir çıkar karşılığında eş, dost, akraba ve hemşehrilik ilişkilerinin öne geçmesidir.¹⁴²⁹

Bu kategoride yer alan kayırmacılık türlerinden biri olan *nepotizm*; bir kamu görevlisinin yetenek, beceri, eğitim düzeyi vb. liyakat bileşenlerini dikkate almaksızın bir kamu kurumuna akrabasını yerleştirmesi veya terfi ettirmesidir.¹⁴³⁰ Sosyal kayırmacılığın diğer türünü oluşturan *kronizm* ise kamusal görevlere yapılan atamalarda veya terfilerde yetenek ve liyakat ölçütleri yerine eş-dost ilişkilerinin egemen olmasıdır.¹⁴³¹

İslam'a göre, kamu kaynaklarının dağıtımında nesnel ölçütler yerine öznel olanları tercih edip yapılacak işe ilişkin liyakati ve yeterliği bulunmayan akraba, arkadaş,

¹⁴²⁷ İbn Teymiyye'ye göre, bir siyasal iktidara; ilki kamu görevleri/*vilâyât*, ikincisi ise kamu malları/*emvâl* olmak üzere iki tür emanet verilmiştir. (Bk. Mücahid, *Fârâbi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, 171).

¹⁴²⁸ Bk. Arzu Özkanan - Ramazan Erdem, "Yönetimde Kayırmacı Uygulamalar: Kavramsal Bir Çerçeve", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (2014), 185; Mesut Özel, "Toplumsal ve Siyasal Bir İlişki Tipi Olarak Kayırmacılık ve Bazı Yeni Kavramsallaştırmalar", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 24/3 (Ekim 2021), 74, 75; Çamurcuoğlu, "Meritokrasi", 284.

¹⁴²⁹ Bk. Özkanan - Erdem, "Yönetimde Kayırmacı Uygulamalar", 186; Erol Turan vd., "Kamu Yönetiminde Kayırmacılık ve Yozlaşmanın Önlenmesinde Yetenek Yönetimi Yaklaşımının Değerlendirilmesi", *Türk İdare Dergisi* 489 (Aralık 2019), 291-293.

¹⁴³⁰ Bk. Özkanan - Erdem, "Yönetimde Kayırmacı Uygulamalar", 186.

¹⁴³¹ Bk. Özkanan - Erdem, "Yönetimde Kayırmacı Uygulamalar", 190; Turan vd., "Kamu Yönetiminde Kayırmacılık", 293; Aktan, "Liyakatsizlik ve Kamusalılık", 12, 13; Özel, "Toplumsal ve Siyasal Bir İlişki Tipi Olarak Kayırmacılık", 79, 80.

hemşehri, partili olan veya rüşvet veren bir kişiyi kamu görevine getirme şeklindeki kayırmacılık türleri Allah'a, elçisine, inananlara ve emanete ihanettir.¹⁴³²

Bir emanet olarak görülen kamu görevine atanmada asıl olan liyakattir. İslam'ın kamu personeli istihdam anlayışına göre, verilecek yetkinin ağırlığını ve görevin yükünü taşıyamayacak derecede liyakatsiz, kariyersiz ve yeteneksiz olan eşe, dosta, akrabaya kayırmacılık yaparak görev verilmemelidir. Bunu yapanlar yetkilerini kötüye kullanmışlardır, zalim ve haindirler. Kamu yetkisinin kullanıldığı görevler, oğulları liyakat ve yeterlik sahibi olmadıkça babadan oğula geçen birer miras malı asla olamaz.¹⁴³³

Üretim ve verimliliğin azalmasının, ekonomik krizlerin ve toplumsal yozlaşmanın başlıca nedenlerinden biri, kamu görevlerine yapılan atamalarda liyakat yerine rüşvetin ve kayırmacılığın egemen olmasıdır. Halkın siyasal iktidara emanet ettiği kamusal yetki kullanan makamlar liyakatsiz, cahil, bozguncu ve zalim yöneticiler tarafından işgal edildiğinde yönetimin kıyameti kopmuş demektir.¹⁴³⁴

¹⁴³² “Ey İman edenler, Allah'a ve elçisine hainlik edip de bile bile emanetlerinize ihanet etmiş olmayın!” (el-Enfâl 8/27); Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/156, 157; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 10, 11; “Kim bir topluluk içinden, aralarında Allah'ın daha çok hoşnut olacağı biri olduğu halde başka birine görev verirse Allah'a ihanet etmiştir, Resûlüne ihanet etmiştir, müminlere ihanet etmiştir.” (Hâkim, *Müstedrek*, 4/104); “Müslümanların velâyetini kullanan biri, kayırmacılık yaparak onların üzerine birini yönetici tayin ederse Allah onun ne farz amelini ne de nafilesini kabul eder... Daha iyisini bulduğu halde kayırmacılık yaparak bir akrabasını kamu görevine getiren kişi Cennetin kokusunu alamaz.” (Ebû Nu'aym, *Fazîletü'l-âdilîn*, 102, 103). Hz. Ömer de geleneksel güçlü kabile bağları nedeniyle yaygın olan akraba ve eş-dost kayırmacılığı konusunda yöneticileri şöyle uyarmıştır: “Sadece dostu veya akrabası olduğu için bir kişiyi devlet görevine atayan yönetici Allah'a, elçisine ve müminlere ihanet etmiştir!” (Bk. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, 336).

¹⁴³³ Bk. Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l-belâğa*, 311; Mâverdî, *Teshîl*, 197, 198. Emanetin ehline verilmesini çok önemseyen Hz. Ömer, ölüm döşeğindeyken kendisinden sonraki halife adayları olan Hz. Ali, Hz. Osman ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'dan, halife olduklarında kamu görevlerine akrabalarını getirmemeleri konusunda Allah adına söz almıştır! (Bk. Taberî, *Taberî*, 4/192). Ebû Yûsuf'un ifadesine göre, adil yönetici kamuya ait olan arazileri ancak eş-dost, akraba kayırmacılığı yapmadan ortak yararı gözetmek koşuluyla işletmek üzere yurttaşlara verebilir. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 58, 66).

¹⁴³⁴ Makrîzî'nin belirttiğine göre, Memlük devletinde kamu görevlerine gelmek isteyenler hükümdarın adamlarına yüklü miktarda rüşvet verebilmek için borçlanıyorlar, göreve başladıktan sonra da bu borçları ödeyebilmek için halka akla gelmedik haksızlıklar yapıyorlar, vergiler salıyorlardı. Böylece ülke, verimin ve üretimin azalmasıyla birlikte hızla mali krize ve kıtlığa sürüklenmişti. (Bk. Makrîzî, *İğâsetü'l-ümme*, 117-119).

2. Siyasal Kayırmacılık: Patronaj

Kolektif kayırmacılık türünü deyimleyen *patronaj* kavramı, Latince “baba” anlamındaki *pater*¹⁴³⁵ sözcüğünden türemiştir. Siyasal kayırmacılık ya da patronaj; kamusal hizmetlerin, değerlerin ve makamların dağıtımında “ihtiyaç” ve “yerindelik” ölçütleri yerine siyasal ve ideolojik ilişkilerin başat olması, iktidarın liyakatli üst düzey bürokratları görevden alıp kendi yandaşlarını getirmesi veya kamu malını arpalık sayıp seçmenlerine ayrıcalıklı davranarak haksız menfaat sağlamasıdır.¹⁴³⁶

İkili bir mübadele, eşitsiz bir güç ve himaye ilişkisini anlatan patronajın iki bileşeni vardır ve biri olmazsa diğeri de olmaz: Patron ve müşteri/*client*.¹⁴³⁷ Gerçek patron toplum olduğu halde, halk sayesinde elde ettiği değerleri ve kamu makamlarını kendi amaçları doğrultusunda yeniden dağıtan siyasal iktidar bu kayırmacılık türünde “patron” rolüne bürünmektedir.¹⁴³⁸ Bu patronluk, dağıtımda kendi yandaşlarını kollayıp kayırmak biçiminde beliren ve halkın aleyhine işleyen patrimonial bir düzenektir.¹⁴³⁹

İslam’a göre, tüm kamu kurumları ve kamusal mallar topluma aittir. Devlet aygıtını yönetme yetkisini elinde bulunduran siyasal iktidar bir “patron” değil, sadece

¹⁴³⁵ Bk. Lewis - Short, “Pater”, 1307, 1308. Buradaki “baba” genetik babalıktan öte, Arapça *rab* sözcüğünün çağrıştırdığı koruyan, gözeten, besleyen, doyuran, sahip, emreden efendi vb. anlamındadır. (Bk. İbn Manzûr, “rbb”, 1/400, 401).

¹⁴³⁶ Özkanan - Erdem, “Yönetimde Kayırmacı Uygulamalar”, 182, 183, 194; Aktan, “Liyakatsizlik ve Kamusalılık”, 12. Hz. Ali, topluma ait olan kamu malının yandaşlara dağıtılacak bir arpalık olmadığını ve yöneticilerin boynunda bir emanet olduğunu vurgulamıştır. (Bk. İbn Kuteybe, *İmâme*, 1/111).

¹⁴³⁷ Özkanan - Erdem, “Yönetimde Kayırmacı Uygulamalar”, 196; Özel, “Toplumsal ve Siyasal Bir İlişki Tipi Olarak Kayırmacılık”, 72). “Sığıntı” anlamına gelen *client* kavramı, *patronus* denilen zengin bir Roma vatandaşının koruması altına giren kişiyi anlatır. (Bk. Morgan, *Eski Toplum*, 2/359; Şenel, *Siyasal Düşünceler*, 211). Sözcüğün Arapça karşılığı “vly” kökünden türeyen *mevlâ*dır. (Bk. İbn Manzûr, “vly”, 15/408, 409).

¹⁴³⁸ Örneğin, Hz. Ömer yıllık gelir desteklerinin yazıldığı divanda kendi kabilesi olan ‘Adiyy oğullarına siyasal kayırmacılık yapmayıp onlara öncelik sırası vermemiş ve hazinede herkes gibi eşit hakka sahip olduklarını söylemişken (bk. Tantâvî - Tantâvî, *Ahbâru ‘Umer*, 93, 97), Mu‘âviye Hz. Ali ile savaşında yanında olacağına dair kendisine söz vermesi karşılığında, Mısır valiliğini ‘Amr b. el-Âs’a arpalık olarak vermiştir. (Bk. Taberî, *Târîh*, 5/98).

¹⁴³⁹ Kur’ân, patronaj olgusuna; himaye eden, besleyip gözeten vb. anlamlara gelen *velî* ve *rab* sözcükleriyle işaret etmektedir. Sosyo-politik ve sosyo-ekonomik ilişkileri deyimleyen patron-veli, patronaj-velâyet ikilileri anlam bakımından birbiriyle örtüşmektedir. Patronaj sayesinde, iktidara muhalif olanların etkisizleştirilmesi veya yandaş olmaları sağlanmaktadır. [Bk. Uğur Tatlısumak, *Osmanlı Uleması ve Patronaj İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 134-136]. Bir keresinde, İmam Ahmed’e; birisi kuvvetli ama günahkâr, diğeri ise zayıf ama salih iki komutanın varlığı halinde hangisinin emrinde savaşmanın daha iyi olacağı sorulunca şu cevabı vermiştir: “Kuvvetli ama günahkâr olanın kuvveti müslümanlara, günahı kendisine döner. Zayıf ama salih olanın ise salâhı kendisine, zayıflığı müslümanlara döner. Bu durumda kuvvetli ama günahkâr komutanın emrinde savaşılır!” (Bk. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye*, 20). Buna göre, kamu görevine getirilecek kişinin seçiminde dindarlıktan öte yeterlik ve ortak yarar öncelenmeli, siyasal iktidar devlet kadrolarına kendi ideolojisini benimseyen liyakatsiz kişileri atamamalıdır.

kendisine emanet edilen değerleri adilce dağıtma durumunda olan ücretli bir “işçi”dir. Yasal-ussal meşruiyet anlayışında olduğu gibi,¹⁴⁴⁰ toplumsal bir örgüt olan devletin mülkü ile yönetici veya memurun kişisel mülkü birbirinden ayrıdır.¹⁴⁴¹ Kamu görevlerini veya mallarını, politik ya da ideolojik amaçları doğrultusunda ortak yarara zarar verecek biçimde yandaşlarına peşkeş çeken bir siyasal iktidar yetkisini aşmakla malüldür ve meşruluğunu yitirmiştir.¹⁴⁴²

“Sermaye kayırmacılığı” olarak nitelendirilebilecek olan ve kamu ihaleleri üzerinden bir takım baskı ve çıkar gruplarına kaynak aktarımı biçiminde işleyen bir siyasal kayırmacılık türü daha bulunmaktadır. İktidarlar, bu türden patronaj yöntemlerini kullanarak ekonomik gücü elinde tutan ve dolayısıyla da siyaseti kolayca yönlendirebilen yandaş bir kesim oluşturmaktadır. Siyasal kayırmacılık ekonomiyi yavaşlattığı gibi, demokrasi algısını bozarak toplumsal ve siyasal yozlaşmaya ve liyakatsiz kadroların uzun süre iktidarda kalmalarına da zemin hazırlar.¹⁴⁴³

İslam tarihinde, siyasal iktidarın kamu malını patronaj yöntemleriyle dilediğine verebileceği bir değer olarak gören patrimoniyal anlayış Hz. Osman döneminde belirmeye başlamıştır.¹⁴⁴⁴ Belki de bu yüzden, Hz. Ali önceki dönemde bazı kişilere haksız olarak tahsis edilen kamu arazilerini, adaleti sağlamak için onlardan geri alacağına yemin etmiştir.¹⁴⁴⁵ Hz. Ali, ilkel ve ideal siyaseti uygulamaya çalışıp kamu malından hiç kimseye hakkı olandan başkasını vermediği için, ilkesiz ve faydacı bir siyaseti önceleyerek kamu kaynaklarını kendi menfaatleri uğrunda umarsızca rüşvet olarak dağıtan rakibi karşısında çoğu zaman çaresiz kalmıştır.¹⁴⁴⁶

¹⁴⁴⁰ Bk. Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/338.

¹⁴⁴¹ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'ıyye*, 44. Bu meşruluk anlayışının en güzel örneklerinden biri, Hz. Ömer'in kendisine hazedden para vermesini isteyen bir akrabasını azarlayıp kovması, sonra da etrafındakilere şöyle söylemesidir: “Adam, Allah'ın malından ona vermeme istedi. Kıyamet günü Allah'ın huzuruna hain bir yönetici olarak çıkarsam ne mazeretim olacak! Kendi malımdan isteseydi o zaman olurdu.” (Bk. Taberî, *Târîh*, 4/203).

¹⁴⁴² *Kim kayırmacılık yaparak Allah'ın (toplumun) malından birilerine verirse Allah ona lânet etsin!*” (Ebû Nu'aym, *Fazîletü'l-'âdilîn*, 102). Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'ıyye*, 73.

¹⁴⁴³ Bk. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'ıyye*, 64; Özel, “Toplumsal ve Siyasal Bir İlişki Tipi Olarak Kayırmacılık”, 76-78, 87.

¹⁴⁴⁴ Bk. ‘Amâra, *el-İslâm ve felsefetü'l-hukm*, 107, 108. Bu dönemde uygulanan kayırmacı politikalar sonucunda, toplumun kamusal görevlere gelmeye ilişkin liyakat eksenli zihniyeti zamanla patronaj ve nepotizmi özümsemeye doğru evrilmiş, sosyo-politik yapıda bozulma ve yozlaşma başlamıştır.

¹⁴⁴⁵ Bk. Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l-belâğa*, 42.

¹⁴⁴⁶ Emevî yönetimi, iktidarlarını korumak amacıyla kendi yandaşlarına ve akrabalarına kamu arazilerini peşkeş çekmiştir. Bu durum, feodalizmin ve toprağa bağlı köleliğin (*kınn* sistemi) doğuşuna zemin hazırlamıştır. Kayırmacı politikaların bir sonucu olarak halk arasında derin hoşnutsuzluklar belirmiş,

Allah'ın emaneti olan kamu hizmetleri ve devlet görevleri, siyasal iktidar yağmacılarının yeteneksiz, yetersiz, taraf tutan, ufuksuz ve bir sonraki seçimi kazanma güdüsüyle hareket eden yandaşlarına emanet edilemeyecek derecede önemlidir.¹⁴⁴⁷

İslam hukukuna göre, geniş halk kesimlerinin veya kurum çalışanlarının hoşnut ve memnun olmadığı ya da adları yolsuzluğa karışan yöneticiler derhal görevlerinden alınmalıdır. Bir kamu yetkilisinin liyakatsizliği veya halka zulmettiği açığa çıktığında, siyasal iktidarın onu görevden alması gerekir. Bu, emanet edilen yetkinin getirdiği bir sorumluluktur. Kamu atamalarında, liyakatsiz ve halka karşı sorumluluk duymayan kadroların görevlendirilmesi, siyasal iktidarın meşruluğunu büyük ölçüde tartışmalı hale getirir. Emanet olarak verilen kamu yetkisini, yetersizlere ve yeteneksizlere devretmek Allah'a ve halka karşı yapılmış bir hainliktir.¹⁴⁴⁸

Özetle söylemek gerekirse, liyakat kamusal alanı ilgilendiren bir konu olduğu için ona ilişkin sorunların çözümü de kamusal alanın, etkin biçimde uygulanan kurallarla sınırlandırılmasından geçmektedir. Sadece erdemli ve dürüst insanları seçip işin başına getirmekle sorunlar çözülemez. Çözümün özü, iyi oyuncularla birlikte oyunun kurallarını da iyileştirmektir. Günümüzde, Emevîler dönemindeki devletin bozuk işleyişini ve yozlaşmış kurumlarını iki buçuk yılda düzeltmeye çalışan Ömer b. Abdülaziz gibi idealist bir “bilge kral” beklemektense, insanlar yerine ilkelere dayalı bir yönetim sisteminin nasıl kurulup işletilebileceği üzerinde düşünüp kafa yormak daha önemli hale gelmiştir.

V. SİYASAL MUHALEFET

Siyasal toplumun bileşenlerinden biri olan yönetilenler, iktidardan yana olanlar ve muhalifler olmak üzere iki gruba ayrılır. Arapça kökenli olup karşı gelmek, zıt olmak,

hatta Zeyd b. Ali ayaklanması gibi, neredeyse toplumun bütün kesimlerinin desteğini alan hareketler ortaya çıkmıştır. (Bk. Taberî, *Târîh*, 5/293, 294; Dürî, *İslam İktisat Tarihi*, 32, 34, 35, 46).

¹⁴⁴⁷ İbn Haldûn, devletin çöküş sürecini anlatırken siyasal iktidarın kamu malını kendi taraftarlarına peşkeş çektiğini, ehliyetsiz ve liyakatsizlerin önemli kamu görevlerine getirildiğini, vergilerin ve borçlanmanın artmasına rağmen yine de gelirlerin giderleri karşılayamaz hale geldiğini, adaletin ortadan kalktığını ve bütün kamu kurumlarının bozulduğunu ifade etmektedir. [Bk. Neşet Toku, “Reel-Politiğin İlk Filozofu İbn Haldûn”, *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu*, ed. Mesut Okumuş - Ömer Dinç (Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2015), 45].

¹⁴⁴⁸ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 111, 117; Mâverdî, *Ahkâm*, 101; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü 'ş-şer'iyye*, 8-11.

itiraz etmek vb. anlamlara gelen ve günlük siyasette sıkça kullanılan “muhalefet”¹⁴⁴⁹ sözcüğü, Batılı bir kavram olarak genelde şekli bir karaktere sahip, anayasa kuralları çerçevesinde yürütülen bir “karşıtlığı” ve bakış açılarındaki “zıtlığı” anlatır.¹⁴⁵⁰

Muhalefet, alınacak siyasal kararları etkilemek veya başka çözüm yollarının da bulunduğunu göstererek kamuoyu oluşturmak amacıyla iktidarın iş ve işlemlerini kontrol etmektir.¹⁴⁵¹ Siyasal nitelikli karar alma veya genel düzenleme yapma süreçlerinde eleştiri ve muhalefet yapma hakkı, söz konusu sürecin meşru ve gerekli bir unsurudur. Muhalefetin görevi, yetkinin kötüye kullanılmasını önlemek amacıyla iktidarın halk adına yaptığı düzenlemeleri ve aldığı kararları, yine halk adına takip edip eleştirmektir.¹⁴⁵² Meşru bir hak, hatta insanoğlunun doğasının, özgür toplumun ve ifade özgürlüğünün gerektirdiği bir zorunluluk olan muhalefet, aktif statü haklarından biri olarak yurttaşların siyasi görüş ve duruşlarını açıklamak için örgütlenmesi kapsamında değerlendirilmelidir.

Muhalefet etme hakkı, demokratik kurumların gelişmesinde seçme ve seçilme hakkından sonra en önemli unsurdur. İktidara muhalefet edebilme; iktidara alternatif ve aday olabilecek görüşleri ortaya koyabilme özgürlüğüdür. Muhalefetin korunması, hiçbir şeyden korkmadan görüşlerini açıklayabilmesi ve çoğunluğu eleştirebilmesi, siyasal iktidarın sınırlandırılması ilkesinin bir gereğidir.¹⁴⁵³ Sağlıklı bir siyasal yönetim için çoğulculuğun ana bileşenlerinden biri olan muhalefetin varlığı kaçınılmazdır. Halkın yöneticisini seçme yetkisine hile ve fesat karıştırılarak muhalefetin engellendiği ve seçeneklerin ortadan kaldırıldığı bir siyasal sistemde demokrasiden değil, olsa olsa bir otokrasiden söz edilebilir.¹⁴⁵⁴

¹⁴⁴⁹ Bk. İbn Manzûr, “hlf”, 9/90. Günümüz Arapçasında “muhalefet” karşılığında, Batılı siyaset dilindeki *opposition* sözcüğünün etkisiyle *mu'âraza* kavramı kullanılmaktadır. [Bk. Nevin Abdülhâlık Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001), 52, 53].

¹⁴⁵⁰ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 289. İbn Bâcce, adil eylemlerin ve doğru görüşlerin var olduğu ideal devletin özelliklerinden biri olarak, orada muhalefetin/*nevâbit* bulunmamasını sayar. Çünkü ideal devlette yanlış görüşler bulunmaz. Bunlar olursa, zaten ideal devlet hastalanır, düzeni bozulur ve artık ideal devlet olmaz. Fakat ideal devletin dışında kalan dört kusurlu yaşam biçiminde (timokrasi, oligarşi, demokrasi, tiranlık) muhalefet vardır ve bunlar muhalefet sayesinde ideal devlet haline gelebilirler. Söz konusu muhalifler, o kusurlu devlette doğru görüşe sahip olanlardır ya da orada görüşlerine karşı çıkılanlardır. (Bk. İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, 11, 12; Rosenthal, *Orta Çağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, 194).

¹⁴⁵¹ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 184.

¹⁴⁵² Lipson, *Politika Bilimi*, 319.

¹⁴⁵³ Yüksel Metin, “Siyasal Muhalefetin Uluslararası İnsan Hakları Sözleşmelerinde Korunması”, *EÜHFD* 11/3-4 (2007), 66.

¹⁴⁵⁴ Sartori, *Demokrasi Teorisi*, 258, 259.

İlahi vahiy, “farklı görüşte olma” anlamındaki ontolojik “ihtilaf” olgusunu insan fitratının bir gereği olarak tanımaktadır.¹⁴⁵⁵ Görüş farklılığının siyaset alanındaki doğal sonucu ise siyasal muhalefet olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴⁵⁶ Muhalefet olgusunun, Kur’ân’ın inananlara güçlü biçimde emrettiği şûrâ ve iyiliği emretme-kötülüğe engel olma ilkeleriyle¹⁴⁵⁷ örtüştüğü söylenebilir.¹⁴⁵⁸

Yönetişimin vazgeçilmez bir ilkesi olarak şûrâ, halkın temsilcileri arasında görüş alışverişini zorunlu kılan bir süreçtir. Örgütlü toplumsal yaşamın kaçınılmaz bir dinamiği olan ortaklaştırılmış karar alma sürecinde çoğu zaman görüş birliği olmaz. Hiç kimsenin görüşü hatadan korunmuş olmadığından ortaklaştırılmış karar çoğunluk ilkesine göre alınır ve azınlığın görüşü muhalefette kalır. Görüş farklılıkları ve muhalefet şûrâ içinde ortaya çıkar ve iktidar bir gruptan diğerine el değiştirir. Politik karar alma sürecinde, siyasal iktidarın önemle üzerinde durması gereken şey, çokça zaman harcamayı gerektirse de sosyo-politik meşruiyetini korumak adına tüm muhalif grupların görüşlerini alıp onlara değer vererek alınan kararın kendisine ait olmadığını düşünen, toplumsal barışı ve birliği bozabilecek bir “dış grup” oluşmasına zemin hazırlamamaktır.¹⁴⁵⁹

Öte yandan, şûrâ ilkesinin siyasal alandaki en önemli ve etkin tezahürü olan, içerisinden yeni iktidarların çıktığı parlamentolarda, toplumdaki muhalif görüşlerin olabildiğince geniş biçimde temsil edilmesi ve parlamento dışında bırakılmaması önemli bir sosyo-politik meşruiyet göstergesidir.¹⁴⁶⁰ Seçim sisteminde bunu sağlayacak çoğulcu

¹⁴⁵⁵ “Rabbın dileseydi insanları tek bir ümmet yapardı. Fakat Rabbinin merhamet ettikleri dışında ihtilafa devam edeceklerdir. Zaten onları bunun için yaratmıştır.” (Hûd 11/118, 119). Kur’ân’da “muhalefet” sözcüğü geçmemekle birlikte, söz konusu ihtilafa bağlı olarak ortaya çıkan ve muhalefet anlamı yüklenebilecek olan *mücâdele*, *cedel*, *cidâl*, *şecera*, *tenâzu*’ sözcükleri ve türevlerine yer verilmektedir. Buna göre Kur’ân, muhalefeti sosyo-politik bir olgu olarak tanımaktadır. (Bk. el-Bakara 2/197; Âl-i İmrân 3/152; en-Nisâ 4/59, 65; el-Enfâl 8/43, 46; el-Kehf 18/54; Tâhâ 20/62; el-Mücâdele 58/1).

¹⁴⁵⁶ Bu olgunun en güzel örneklerinden birisi de Hz. Ömer’in, refah ödemelerini herkese eşit olarak paylaştıran Hz. Ebû Bekir’e itiraz edip farklı bir yöntemi önermiş ve kendisi iktidara gelince önceki ödeme politikasını değiştirmiş olmasıdır. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 42).

¹⁴⁵⁷ Bk. Âl-i İmrân 3/104, 110, 159; el-Mâide 5/78, 79; el-A’râf 7/157; et-Tevbe 9/71; el-Hac 22/41; eş-Şûrâ 42/38; el-Mümtehine 60/12.

¹⁴⁵⁸ Bk. Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, 125.

¹⁴⁵⁹ Bu politik anlayışın bir yansıması olarak Hz. Ömer’in savaşa ele geçirilen Irak topraklarının statüsüne ilişkin olarak yaptığı uzun süreli ve genel istişareler iki farklı görüş ortaya çıkarmıştır. Toprakların savaşçılara dağıtılmaması yönündeki görüş çoğunluk tarafından kabul edilerek uygulanmış, diğeri ise azınlıkta kalan muhalefetin görüşü olarak fıkıh ekollerinde uygulanabilir bir içtihat olarak yer bulmuştur. Hz. Ömer, yaptığı istişarelerle yetinmeyerek muhalif grubu ikna etme yönüne gitmiş ve bunda da başarılı olmuştur. (Bk. Ebû ‘Ubeyd, *Emvâl*, 135-140).

¹⁴⁶⁰ Hz. Osman yönetimi şiddet ve terör yöntemiyle sona erdirilmemiş olsaydı, belki de şûrâ uygulamasının çerçevesi daha da genişleyerek kurumsallaşacak ve Batı’da gelişen sürece benzer biçimde demokratik bir parlamentonun oluşmasına izin verecek gelişmeler yaşanacaktı. Hz. Peygamber döneminde yetmiş

yöntemlerin geliştirilerek toplumsal taleplerin karşılanması sosyal barış için değerlidir. Parlamentodaki yasama sürecinde, tüm muhalefet gruplarına ve bağımsız temsilcilere hiç kimseden korkmadan kendilerini rahatça ifade edecek biçimde eşit söz hakkı verilmelidir.

İkinci olarak, ilahi vahyin bütün inananlara yüklediği özel veya kamusal alanda iyiliği emretme-kötülüğü engelleme ödevi de muhalefeti temellendirmeye imkân vermektedir. Kur'ân, bunu toplumsal bir ödev olarak kadın-erkek ayrımı yapmaksızın bireylere ve örgütlere yüklemektedir.¹⁴⁶¹ Diğer taraftan, ilahi vahyin yöneticilere hatalarını söyleyerek bundan dönmeleri için onları uyarma anlamındaki nasihat ve öğüt verme ilkesi de muhalefet bağlamında anlaşılabilir.¹⁴⁶²

İslam açısından, bir yönetim sisteminde siyasi iktidarı denetleyen anayasal bir muhalefet bulunmalıdır. Yönetim sisteminin başarısı, iyi işlemesi ve meşruluğu buna bağlıdır. İktidarın keyfi yönetimine ve yaptığı haksızlıklara ses çıkarmayıp güçleri yettiği halde ona engel olmaya çalışmayanlar zalimlerle birlikte cezalandırılacaklardır.¹⁴⁶³ Çünkü bir meşruluk kanıtı olmayan iktidara itaat etmek ve aklını kullanmadan ona boyun eğip hatalarını yüzüne karşı söylememek Kur'ân ve Sünnet tarafından kınanmıştır.¹⁴⁶⁴ Firavun'un halkından hiç kimsenin çıkıp da rasyonel olmayan ilahlık iddiası nedeniyle ona muhalefet etmemiş olması Kur'ân tarafından yerilmiştir.¹⁴⁶⁵ Bir siyasi sistemde, iktidarın evrensel hukuk değerlerine aykırı karar ve düzenlemelerine engel olmaya

kişilik bir genel şûrâ kurulunun varlığıyla bunun temelleri daha önceden zaten atılmıştı. Fakat akliselim yerine şiddet öne çıktığı için ilahi vahyin evrensel ilkelerini esas alan uzlaşmacı ve çoğunlukçu yönetim anlayışı, -Ömer b. Abdülaziz'in iki buçuk yıllık görece uzlaşmacı ve katılımcı yönetimi dışında tutulacak olursa- yağmur sonrasında çölün kısa süreliğine çiçek bahçesine dönüp yeniden çoraklaşması gibi sönmüş gitmiştir. (Bk. 'Amâra, *el-İslâm ve felsefetü'l-hukm*, 56-67).

¹⁴⁶¹ Bk. Âl-i İmrân 3/104, 110, 114.

¹⁴⁶² “*Ey halkım, andolsun ki size Rabbimin risaletini tebliğ ve nasihat ettim. Fakat siz nasihat edenleri sevmiyorsunuz!*” (el-A'râf 7/79); “*Allah ve elçisi için nasihat ettikleri sürece (yola çıkıp savaşamayacak derecede) güçsüzlere, hastalara ve infak etmek için bir şey bulamayanlara günah yoktur.*” (et-Tevbe 9/91). Sözlükte yırtığını-söküğünü dikmek, onarmak, içtenlikle öğüt vermek anlamına gelen “nasihat” sözcüğü, bir kavram olarak dünya ve ahiret yararına olacak iyi ve güzel eylemleri yapmaya çağırarak, zararına olacakları ise engellemeye çalışmaktır. Aynı zamanda birer “muhalif” olan bütün peygamberler bunu yapmışlar, fakat her seferinde kibirli, zorba, refah içinde yaşayan iktidar sahipleri/*mele'* onları dinlemeyip yalanlamış ve zor kullanarak şehirden atmaya çalışmışlardır. (Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/462; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/396, 400; Firûzâbâdî, *Besâir*, 5/63, 64).

¹⁴⁶³ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/381-383; Gazzâlî, *İhyâ*, 2/307-311; Kâsimî, *Nizâmü'l-hukm*, 103.

¹⁴⁶⁴ “*Rabbimiz, biz yöneticilerimize ve büyüklerimize itaat ettik, onlar da bizi yoldan çıkardılar. Rabbimiz, onlara iki kat azap ver ve ağır biçimde lânetle!*” (el-Ahzâb 33/67, 68); “*Ümmetimin, zalime 'sen zalimsin' demekten korktuğunu gördüğümüz zaman varlıklarıyla yoklukları birdir, Allah onları terk etmiştir!*” (Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/86).

¹⁴⁶⁵ “(Firavun) *söylediği sözlerle halkının aklıyla alay edip onları küçümsedi, onlar da hemen ona itaat ettiler. Çünkü onlar fâsık (aklı ve bozulmamış fitratın gereklerini yerine getirmeyen) bir toplumdur.*” (ez-Zuhruf 43/54). Ayrıca bk. Firûzâbâdî, *Besâir*, 4/192, 193.

çalışmak muhalefetin temel görevidir. Böyle bir muhalefet olmazsa toplumsal bir cezalandırma kaçınılmaz hale gelir.¹⁴⁶⁶

Kur'ân öğretilerini pratik yaşama aktaran Hz. Peygamber'in, bir yönetici olarak yaptığı davranışlara bakıldığında, “yasadışı” örgütlü muhalefeti oluşturan münafıklara¹⁴⁶⁷ karşı yıldırma, hedef gösterme veya ötekileştirme politikası izlememiş, onları kriminalize etmemiş ve kendisine suikast düzenleyen münafıklar için soruşturma dahi açmayıp onları kazanmaya çalışmış olması izlediği erdemli siyasetin örnekleri olarak gösterilebilir.¹⁴⁶⁸ Yaptığı dağıtımın adil olmadığını üstüste iki kez tekrarlayarak kendisine itiraz eden bir muhalife, Hz. Peygamberin herhangi bir şekilde müdahale etmemesi veya böyle bir itiraza hakkı olmadığını söylememesi de¹⁴⁶⁹ muhalefetin meşruluğunu gösterir.

Öte yandan, Hz. Peygamberin aklını kullanmayıp düşünmeden, sorgulamadan başkalarının görüşlerine veya eylemlerine uymayı hoş görmemesi, müslümanın olaylar karşısında karakterli, dirayetli ve kuşkucu bir duruş sergileyerek kötü niyetli kişilere alet olmaması gerektiğini açıkça söylemesi de muhalefeti temellendirmede bir kanıt olarak gösterilebilir.¹⁴⁷⁰ Gerçeğin ortaya çıkabilmesi için sorgulamak, sorgulayabilmek içinse kuşku duymak gereklidir. Kuşku, farklı düşünmeye ve muhalefete imkân verir.¹⁴⁷¹

Allah Resûlünün arkadaşları da Akabe Biatinde, hiçbir kınayanın kınamasından korkmadan Allah uğrunda hakkı söylemek üzere ona verdikleri sözü¹⁴⁷² asla bozmamış, doğru olduğuna inandıkları görüşü iktidar karşısında açıkça ifade etmişlerdir. Peygamber dışında, yöneticide ideal özelliklerin aranamayacağını belirten Hz. Ebû Bekir, yaptığı ilk

¹⁴⁶⁶ “Kendilerine yapılan uyarıları gözardı ettiklerinde kötülüğe engel olmaya çalışanları kurtardık ve zulmedenleri de yapmakta oldukları kötülükten dolayı dehşetli bir azapla cezalandırdık.” (el-A'râf 7/165). “İnsanlar zulmedenleri gördükleri halde ona engel olmazlarsa Allah'ın bütün topluma ceza vermesi yakındır.”; “Cihadın en üstünü, zorba bir yöneticinin karşısında adil olanı söylemektir.” (Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 17).

¹⁴⁶⁷ Savaşa katılmamak, başkalarını savaşa gitmekten alıkoymak, siyasal yönetime mali yardım yapılmasını engellemeye çalışmak, yönetimin dış düşmanlarıyla işbirliği yapıp onu devirmeye çalışmak ve Hz. Peygambere suikast düzenlemeye çalışmak gibi pek çok yasadışı eylemi gerçekleştiren münafıklar için bu tanımlamayı yapmakta bir beis olmasa gerektir.

¹⁴⁶⁸ Bk. Vâkıdî, *Megâzî*, 1044, 1045; Taberî, *Târih*, 2/606; İbn Hişâm, *Sîret*, 3/10, 237.

¹⁴⁶⁹ Bk. Şehristânî, *Milel*, 10. Hudeybiye Barışı yapıldığı sırada, Hz. Ömer'in antlaşma koşullarına sıkı bir şekilde muhalefet etmesi karşısında Hz. Peygamberin ona sadece “ben Allah'ın kulu ve elçisiyim, Onun emrine karşı gelemem” demesi de siyasal muhalefetin meşruluğunun bir göstergesi sayılabilir. (Bk. İbn Hişâm, *Sîret*, 3/263).

¹⁴⁷⁰ Bk. Tirmizî, “Birr”, 63.

¹⁴⁷¹ “Biz, kuşku duymaya İbrahim'den daha lâyığız!” (Buhârî, “Enbiyâ”, 11). Ayrıca bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 10/99-102.

¹⁴⁷² Bk. Buhârî, “Ahkâm”, 43.

görev konuşmasında bunu vurgulayarak iktidarın hatasız olmadığını ve ortak yarar doğrultusunda yapacağı eylem ve işlemlerinde kendisini destekleyecek, aksi halde eleştirip engelleyecek bir muhalefetin gerekliliğini ortaya koymuştur.¹⁴⁷³ Bütün bunlar, siyasal muhalefet olgusunun İslam'ın kurucu döneminde meşru bir hak, hatta her insan için doğal bir zorunluluk olarak görülüp uygulandığını ortaya koymaktadır.¹⁴⁷⁴

İslam hukukunun temsilî vekâlet ilkesi açısından bakıldığında, muhalefet; yurttaşların siyasal iktidara vekâletle devrettikleri yetkiden doğan bir hak olarak söz konusu yetkinin ortak yarar doğrultusunda kullanılıp kullanılmadığını, bir başka deyişle iktidarın yetkisini aşıp aşmadığını veya yetkisini kötüye kullanıp kullanmadığını denetleme işlevi görür.¹⁴⁷⁵ Siyasal iktidar, elindeki gücün onu bozmasını kendi kendine engelleyecek derecede erdemli ya da çoğunlukla hatalarını görece kadar basiretli olamayacağından, ona kusurlarını gösterecek bir aynaya, muhalefete ihtiyaç duyar.

İktidar gibi muhalefet de ontolojik bir roldür ve bu rolleri oynayanlar yeterlik değişkenine bağlı olarak değişirler. İktidar, yeterliğini kaybettiğinde muhalefete düşer. Emredici vekâletten evrilen temsilî vekâletin özünde bu vardır. İslam hukuku, siyasal iktidarın yetki gaspı veya yetkiyi kötüye kullanma biçiminde belirebilecek olan siyasal temsilin özüne aykırı, ortak yarar aleyhindeki uygulamalarının önüne geçebilmek için biri şûrâ, diğeri ise iyiliği emretme-kötülüğü engelleme anlamındaki siyasal denetim olmak üzere iki muhalefet yöntemi ya da alanı öngörmüştür.¹⁴⁷⁶

¹⁴⁷³ Bk. Ebû Bekr b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâik'l-Kavmiyye, 1971), 137. Hz. Ali de bir keresinde, Hz. Peygamberin arkadaşlarına; "Allah aşkına söyleyin, beni adil/düzgün buluyor musunuz?" diye sorunca şöyle cevap verirler: "Seni öyle bulmasaydık kılıçlarımızla düzeltirdik!" Bunun üzerine Hz. Ali şöyle dua eder: "Beni, haktan ayrılmak istediğimde kılıçlarıyla düzelterek olanların arasında bulunduran Allah'a hamdolsun!" [Bk. Abdülcebâr, *Mugnî*, 20(2)/75].

¹⁴⁷⁴ Bk. 'Amâra, *el-İslâm ve hukuku'l-insân*, 80.

¹⁴⁷⁵ Yönetim sözleşmesi/imâmet, bir vekâlet akdidir. Herkes hukuki anlaşmazlıkları nasıl çözümleyeceğine dair bilgiye sahip olmadığından, ihtiyaçtan doğan bir zorunluluk olarak vekâlet ortaya çıkmıştır. (Bk. Mergînânî, *Hidâye*, 5/485). Bu bağlamda, halk ile yönetici arasında yapılan yönetim sözleşmesinden doğan toplumsal hakların ve ortak yararın kamusal alanda yetkilendirilecek temsilciler aracılığıyla korunup gözetilmesi ihtiyacı da muhalefeti doğurmuştur.

¹⁴⁷⁶ Bk. Senhûrî, *Fıkhu'l-hulâfe*, 188-195. Sa'd b. 'Ubâde, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e biat etmediği, haccını halife tarafından atanmış hac emirine uymadan kendi başına yaptığı halde hiç kimse onu biate zorlamamış, farklı siyasal görüşü nedeniyle suçlamamış ve ötekileştirmemiş olarak hiçbir halifeye biat etmeden vefat etmiştir. Çünkü Sahabe, tevhide ilişkin olan "dinsel biat" ile yönetime ilişkin "siyasal biat" konularını birbirinden ayırıyor ve hakkında vahiy gelmeyen konularda kendi görüşlerini ortaya koyup yeri geldiğinde Hz. Peygambere itiraz ediyorlardı. Çünkü onlara göre, insan olarak herkesin görüşü aynı değerdedi. (Bk. 'Amâra, *el-İslâm ve hukuku'l-insân*, 81-83).

Mâverdi, tefvîz vezirinin hükümdar gibi hiçbir sınırlama olmaksızın başına buyruk hareket etmesini önlemek için vezirin yaptığı işlemlerin ve atamaların onun tarafından incelenip idari denetime tabi tutulması gerektiğini söylemektedir.¹⁴⁷⁷ Buradan hareketle, vezirin denetlenmesine benzer biçimde yöneticinin de bir muhalefet tarafından yapılacak siyasal denetimle sınırlandırılması gerektiği sonucuna varılabilir. Çünkü hükümdar, vezirle yaptığı hak ve sorumluluk doğuran vekâlet sözleşmesinin bir benzerini toplum ile de yapmıştır ve vekâletin kuralları onun hakkında da geçerlidir.

İslam hukukunda muhalefetin meşruluğunun bir başka göstergesi de iktidardaki çoğunluğun görüşüne muhalefet edip toplumda marjinal kalan bir görüşü benimseyen, bununla birlikte siyasal otoriteye itaat edip yasalara saygı göstererek toplum içerisinde kendi görüşlerini anlatıp muhalefet yapan isyancı gruplar için bile herkese uygulanan hukuk kurallarının geçerli olmasıdır. Buna göre, silahlanıp meşru yöneticiye karşı ayaklanmadıkları sürece bu grupların sivil muhalefeti oluşturdukları söylenebilir.¹⁴⁷⁸

Farklı ölçütlere göre yasal-yasadışı, aktif-pasif, yapıcı-yıkıcı gibi çeşitli muhalefet kategorileri ortaya konulabilirse de burada yapısal açıdan siyasal muhalefetin iki türünü oluşturan ve hukuk içinde kalan bireysel ve örgütlü muhalefet incelemeye konu olacaktır.

1. Bireysel Muhalefet

İnananların birbirlerinin velisi olduğunu belirten ilahi vahiy, söz konusu veliliği onların birbirlerine iyiliği emretmeleri ve kötülük yapmalarını engellemeleri biçiminde açıklamaktadır.¹⁴⁷⁹ Yöneten olsun, yönetilen olsun bireysel olarak herkes iyiliği emretme-kötülüğü engelleme hakkına sahiptir.¹⁴⁸⁰ Aynı zamanda, Allah'ın ve toplumun

¹⁴⁷⁷ Bk. Mâverdi, *Ahkâm*, 28.

¹⁴⁷⁸ Bk. Mâverdi, *Ahkâm*, 73, 74.

¹⁴⁷⁹ Bk. et-Tevbe 9/71. Kur'an'da geçen bireysel muhalefet örneklerinden biri de Firavun ailesinden bir inançlı adamın şu itirazıdır: “*Firavun ailesinden inançlı bir kişi şöyle dedi: ‘Rabbim Allah’tır’ dediği için adamı öldürecek misiniz? Oysa o size Rabbinizden âyetler getirmiştir. Yalancysa yalanı kendi aleyhinedir. Ama doğru söylüyorsanız sizi uyarıp durduğu şeyin bir kısmı başınıza gelecektir.*” (el-Mü’min 40/28).

¹⁴⁸⁰ Bk. İbn Ebi’r-Rebî’, *Sülûkü’l-mâlik*, 148; Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, 240, *İrşâd*, 368. Hz. Ömer şöyle diyor: “En sevdiğim insan bana kusurlarımı söyleyendir.” (Bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, 3/273).

hukukunun çiğnendiği her durumda eliyle veya diliyle muhalefet etmek bir müslümanın görevidir.¹⁴⁸¹

Tüm yurttaşların, kamusal alanda bulunma ve söz söyleme hakkı asıldır. İyiliği emredip kötülüğü gücü yettiğince engellemeye çalışmak, hakkı ortaya koymaya gücü yeten herkesin ödevidir. Bu ödevi konusu açısından ikiye ayıran İslam bilginleri, birinci kısımda herkesin iyi veya kötü olduğunu bildiği şeyleri, ikinci kısımda ise sadece bilginlerin ve uzmanlarının bileceği konuları sayarlar ki bunlarda iyiliği emredip kötülüğe engel olmak belirli bir bilgi seviyesini gerektirir.¹⁴⁸² Yönetimle ilgili konular genelde bu sonuncu kısma girer ve neyin ortak yarara uygun olup olmadığını bilmek ve iktidarı ona göre eleştirmek bireysel veya örgütlü olsun ancak bilgili bir muhalefetin işidir.¹⁴⁸³

İslam, siyasal iktidarın ortak yarara aykırı olan veya yetkisini kötüye kullandığı ya da aştığı iş ve işlemlerinde her bireye görüşünü bildirme ve eleştirme özgürlüğü tanımıştır.¹⁴⁸⁴ İbn Teymiyye'ye göre "emir sahipleri" iki sınıftan oluşmaktadır: Zorlama araçlarıyla desteklenen kamu yetkisini kullanan yöneticiler ile kamusal yetkileri olmadığı halde halk üzerinde çok daha etkili olan "otorite" sahibi bilginler veya entelektüeller.¹⁴⁸⁵

İslam, toplumu aydınlatma ve bireysel muhalefet açısından en büyük sorumluluğu bilginlere yüklemektedir. Söylemini eyleme aktaran aktivist bilginin ya da entelektüelin, iktidarı ayakta tutan veya düşüren halkın üzerinde büyük etkisi vardır. Entelektüelin görevi, ahlâki sorumluluğunu üstlenerek halkı aydınlatmaktır.¹⁴⁸⁶ Bunu yapan entelektüel

¹⁴⁸¹ "Sizden kim bir münker görürse onu eliyle, gücü yetmezse diliyle değiştirsin!" (Müslim, "İmân", 78; Tirmizî, "Fiten", 11); "Hayır vallahi, ma'rûfu kesinlikle emredeceniz, münkeri engelleyeceksiniz, zalimin elini tutup hakka doğru eğecek, zor kullanarak onu hakka getireceksiniz!" (Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17).

¹⁴⁸² Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 300; Cüveynî, *İrşâd*, 369.

¹⁴⁸³ Bk. Ferrâ, *Mu'temed*, 194, 195, 198; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 5/303; 'Avvâ, *Fi'n-Nizâmî's-siyâsî*, 151.

¹⁴⁸⁴ Cüveynî, *İrşâd*, 368; 'Üdeh, *el-İslâm ve evda'una's-siyâsiyye*, 199. Allah'ın elçisi, bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "Allah sizin üç şeyi yapmanızdan hoşlanır: Kendisine ibadet edip hiçbir şeyi Ona ortak koşmamanızdan, hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı sarılmanızdan ve Allah'ın yönetici yaptığı kişilere içtenlikle öğüt vermenizden." (Mâlik b. Enes, *Muvatta*, "Kelâm", 20).

¹⁴⁸⁵ Bk. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 228.

¹⁴⁸⁶ Bireysel muhalefetin iktidar eleştirilerinin en güzel örneklerinden biri de Emevî hükümdarı Abdülmelik b. Mervân'a karşı yapılandır. Abdülmelik Mekke'de insanlara hitap ederken tam öğüt verme kısmına gelince, adamın birisi kalkıp onu şöyle eleştirir: "Yavaş ol, yavaş ol! Emir veriyorsunuz ama kendiniz tutmuyorsunuz, yasak koyuyorsunuz ama kendiniz uymuyorsunuz! Bu durumda yaptıklarınıza mı uyalım, yoksa verdiğiniz emirlere mi itaat edelim? 'Yaptıklarımıza uyun' diyecek olursanız; nerede, nasıl, neye dayanarak uyacağız? Zalimlerin yaptıklarına nasıl uyulur! 'Emrimize uyun, öğüdümüzü tutun' diyecek olursanız, kendisini aldatan başkasına nasıl öğüt verebilir! 'Balduğunuz yerde hikmeti alın' diyecek olursanız, o zaman biz yönetimin dizginlerini size niye verdik! Aramızda öğüt verme işini sizden daha iyi yapan ve daha iyi konuşanların olduğunu bilmiyor musunuz? Yapamıyorsunuz, ülkenin

doğal olarak iktidarla çatışacaktır. İktidarla kapışmak zorlu ve pahalıya gelen bir iş olduğundan, bütün toplumlarda entelektüellerin çoğu kolaylığı ve rahatlığı seçerek iktidarın yanında yer alır. Kendisini muhalefete adanmış, azınlıkta kalan entelektüel ise iktidar tarafından ötekileştirilerek muhaliflikle damgalanıp marjinalleştirilir.¹⁴⁸⁷

Gerçek bir bilgin ve entelektüel, iktidarın her davranışını gözü kapalı desteklemez, hatalarını görmezden gelip susmaz.¹⁴⁸⁸ Entelektüel, sonunda hapsedilme veya ölüm de olsa içerisinden çıktığı halka karşı ahlâki sorumluluğunu üstlenerek iktidarı eleştirebilen, meşruiyetini sorgulayabilen insandır.¹⁴⁸⁹

2. Örgütlü Muhalefet: Partiler

Sağlıklı işleme istenen bir anayasal yönetim sisteminde, azınlıkta kalan görüşü temsil eden bir muhalefetin bulunması siyasal çoğulculuğun gereğidir. Çoğulcu siyaset,

her yanına sürüp oraya buraya dağıttığınız yapabilen liyakatli insanlara bırakın dizginleri!” [Bk. Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzi, *el-Mısbâhu'l-muzî fi hulâfeti'l-müstezî* (Beyrut: Şeriketü'l-Matbû'ât li't-Tevzî'i ve'n-Neşr, 2000), 541].

¹⁴⁸⁷ Mehmet Anık - Muhterem Uysal, “Entelektüel Sorumluluk ve Eleştiri: M. Foucault, N. Chomsky ve E. Said Üzerine Bir Analiz”, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 14/3 (Aralık 2022), 940. 932-947. Entelektüelleri insanlığın vicdanı olarak gören Julien Benda'ya göre, gerçek entelektüel; metafizik tutkunun ve çıkar gözetmeyen adalet ilkesinin etkisiyle yozlaşmayı mahkûm ettiği, zayıfları savunduğu ve hatalı ya da despot iktidara meydan okuduğunda kendisi olur. Entelektüel, dünyadaki hiçbir gücü eleştiremeyecek ve sorgulanmadan itaat edilecek kadar büyük görmez, cesurdur, iktidarın yüzüne karşı doğruları haykırır. [Bk. Edward W. Said, *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 15, 23, 25]. İbn Bâcce de toplumda fikir ve düşünceleri dışlanıp marjinal kalan entelektüeli, sûfilerin deyimiyle “yabancı” olarak tanımlamaktadır. O, her ne kadar kendi yurdunda, toprağında ve komşuları arasında bulursa da düşüncesi açısından toplumda bir yabancıdır. (Bk. İbn Bâcce, *Tedbîru'l-mütevahhid*, 13).

¹⁴⁸⁸ Ebû Yûsuf, hukuk dışına çıkan iktidarın haksız vergi politikalarını ve personel rejimini ciddi bir biçimde eleştirerek hiç çekinmeden derhal hukukun gereğinin yapılmasını istemiştir. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 105-107). Hacca giden Abbâsî hükümdarı Mehdî Kâbe'yi tavaf etmek isteyince, tavaf alanındaki herkes zorla oradan uzaklaştırılır. Bunu gören Abdullah b. Merzûk hemen koşup hükümdarın yakasından tutarak ona şöyle der: “Ne yaptığı görüyor musun? Buraya uzaktan gelenlerden tavafa daha mı lâıyık? Neden onların tavafına engel oluyorsun? Bu hakkı sana kim verdi?” (Bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 2/316).

¹⁴⁸⁹ Medineli büyük bilgin İbn Ebî Zî'b, halkın perişan durumunu görünce Abbâsî hükümdarı Ebû Ca'fer el-Mansûr'a insanların muhtaçlıktan dolayı helâk olduklarını, elinin altında bulunan kamu gelirlerinden derhal onlara dağıtmasını söylemiştir. [Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm ve ahbâru muhaddisîhâ ve zikru kuttâniha'l-'ulemâ min gayri ehlihâ ve vâridihâ*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 3/519]. Yine, bir keresinde hükümdara Medine cezaevindeki mahkûmların zor koşullar altında yaşadıklarını söylemiş ve Ebû Ca'fer'in ısrarla kendisi hakkında ne düşündüğünü sorması üzerine ona hiç korkmadan şöyle demiştir: “Sen zalim ve zorba birisin, kapıda zulüm kol geziyor, herkes de bunu biliyor ey Ebû Ca'fer! (Bk. Bağdâdî, *Târîh*, 3/520, 521, 523). Bir başka yerde ise yüzüne karşı pervasızca şöyle haykırıştır: “İnsanlara hayatı zehir ettin, onlara zulmettin, haram yollarla mal toplayıp onu hak etmeyen yerlere harcadın! Müslümanları, fakirleri, yetimleri ve miskinleri mahvettin!” [Bk. *Ahbâru İbn Ebî Zî'b*, drl. Muhammed b. Abdullah er-Rebe'î, thk. İbrahim b. Mansûr el-Hâşimî (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2004), 56].

farklı görüşleri ve çıkarları olan kişi veya grupların özgürce örgütlenerek iktidar yarışına katılmaları demektir. Siyasal çoğulculuk, ancak halkın yönetime katılımının araçları olan partilerle gerçekleşir. Siyasal parti; farklı inanç, ideoloji, ırk, bölge, kabile, meslek vb. ortak paydalara dönük bir faydanın bir araya getirdiği, halkın desteğiyle iktidara gelmeye ve onu sürdürmeye çalışan, sürekli ve istikrarlı bir örgütü olan siyasal birliktir.¹⁴⁹⁰

Demokratik bir yönetim sisteminde muhalefet partilerinin başlıca işlevi, siyasal iktidarın ortak yararı gerçekleştirecek biçimde kullanılıp kullanılmadığını denetlemek ve kamu özgürlüklerine yapılan olumsuz bir müdahaleyi, kamuoyunu bilgilendirip harekete geçirmek suretiyle önlemeye çalışmaktır. Özgürlüklerin ne kadar güvence altında olduğu, muhalefet partilerine tanınan imkânların genişliğiyle doğru orantılıdır.¹⁴⁹¹

Toplumun yönetme veya yönetimdeki iktidarı denetleme işlevi, dönüşümlü olarak siyasal partiler tarafından yerine getirilen bir roldür.¹⁴⁹² Denetleme ya da muhalefet demokratik anlayışın özüdür. İktidar her sistemde bulunduğu halde, düşman sayılmayan ve baskı altına alınıp susturulmayan meşru muhalefet yalnızca demokrasilerde vardır.¹⁴⁹³

¹⁴⁹⁰ Bk. Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 129, 130; Mübârekfûrî, *el-Ahzâbü's-siyâsiyye*, 8.

¹⁴⁹¹ Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 274.

¹⁴⁹² Ensâr'ın *Sakife* toplantısında “bir yönetici bizden, bir yönetici sizden” şeklindeki önerisi, rollerin değişmesiyle siyasal iktidarın iki parti arasında dönüşümlü olarak üstlenilmesi anlayışından başka bir şey değildir. Mustafa'nın, Batılı anlamıyla muhalefet kavramının özünü oluşturan “rollerin değişmesi” mantığının İslam siyaset düşüncesinde olmadığını iddia ederek bunu bazı hadislerle dayandırmasının gerçeği yansıttığı söylenemez. (Bk. Mustafa, *Muhalefet*, 61). Çünkü Hz. Peygamber, başka hadislerde kendisinden görev isteyenleri zayıflık, yetersizlik vb. gerekçeler ileri sürerek reddetmiştir. Siyasal muhalefet gruplarının iktidara gelmek istemesi bu hadislerle çelişmez. Mâverdi, iktidara talip olmanın meşru bir istek olduğunu ve şûrâ üyelerinin iktidar konusunda birbirleriyle çekiştiklerini açıkça ifade etmektedir. (Bk. Mâverdi, *Ahkâm*, 8). Öte yandan, iyiliği emretmek ve kötülüğe engel olmak muhalefette değil, iktidarda daha iyi yapılır. Bu nedenle, İslam siyasal sisteminde muhalefetin iktidara talip olmasından, rollerin değişmesinden daha doğal bir şey olamaz. Hukukun ve ortak yararın gereğini yapmayarak meşruluğunu kaybeden iktidar gider, yapabilen gelir. (Bk. İbn Hazm, *Fasl*, 4/135). Yine, Mustafa'nın Şîa dışında kalan İslam tarihindeki bütün muhalefet gruplarının iktidarı ele geçirmekten çok, ideal düşüncelerini uygulamayı amaçladıklarını söylemesi de insan doğasına aykırıdır. (Bk. Mustafa, *Muhalefet*, 61). Her siyasal hareket, kendi düşüncesini uygulamak için iktidara gelmek ister ve bu amaçla kamuoyunu etkilemeye çalışır, propaganda yapar. Onun, bu savı kanıtlamak için öne sürdüğü ve hepsi de söz konusu muhalif grupların kendi dönemlerinde iktidarı etkilemeye çalışıp düşüncelerini ona uygulamak istediklerini gösteren tarihsel kanıtlar doğru olmakla birlikte savını destekler nitelikte değildir. Çünkü dönemin siyasal kültürünün *a priori*sini, hükümdarın Kureyşli olması gerektiği düşüncesidir. Bu nitelik ise onun da itiraf ettiği gibi sadece Şîa için geçerlidir. Bu durumda, diğer muhalefet grupları isteseler de iktidara gelemezler, olsa olsa güçleri yeterse Hâriciler gibi bunu silah zoruyla yaparak kendi ideolojilerini uygulayacakları bir devlet kurabilirler. Diğer taraftan, Hz. Hüseyin ve onun soyundan gelenler tam da iktidarı devirmek için silahlı muhalefet yapmışlardır. [Bk. Abdulnasır Süt, “İslam Düşüncesinin Erken Döneminde Muhalefet ve Görüntüleri”, *Kelam Araştırmaları* 8/1 (2010), 310].

¹⁴⁹³ Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 132, 133.

İktidarın hukuk kurallarına aykırı iş ve işlemlerini ortak yarar doğrultusunda düzeltmeye, halka doğru olanı gösterip onları aydınlatmaya çalışmak, İslam tarafından topluma yüklenmiş bir ödevdir.¹⁴⁹⁴ Söz konusu ödevin, bireyler yerine örgütlü bir kurum olan partiler tarafından yapılmasının iktidar üzerinde çok daha etkili olacağı açıktır. Bu gerçeğe dayanarak, İslam siyaset anlayışında şeriatın getirdiği evrensel etik değerlere ve hukuk ilkelerine saygılı, örgütlü bir muhalefetin ya da siyasal partilerin bulunmasının sosyal bir farz olarak kabul edildiğini söylemek yanlış olmaz.¹⁴⁹⁵

Partiler, siyasal ya da temsili vekâletin hukuki ve doğal bir sonucu olarak ortak yararın gerçekleşmesine yardımcı bir araç olarak ortaya çıkarlar. Çünkü siyasal iktidarın yaptığı teknik ve karmaşık işlemlerin halk adına denetlenmesi, çoğu zaman uzmanlaşmış ve örgütlü sivil bir kadronun varlığını gerektirir. Bazen de siyasal partilerin ortaya çıkmasında meşruiyet krizleri büyük bir rol oynar.¹⁴⁹⁶

İslam tarihinde, günümüzdeki tanımıyla örtüşmese de “parti” sayılabilecek bazı siyasal gruplaşmaların varlığını *Sakîfe* toplantısı öncesine, Hz. Peygamberin hayatta olduğu yıllara kadar götürmek mümkündür.¹⁴⁹⁷ *Sakîfe* toplantısında, Ensâr’ın Kureyşli Muhâcirler karşısındaki sosyo-politik muhalefetinin izleri, Mekke’nin fethi sırasında ordu sancağını taşıyan Sa’d b. ‘Ubâde’nin (öl. 14/635?) Kureyş’in kökünü kazıyacağına dair sözlerinde görülebilir.¹⁴⁹⁸ Bununla birlikte, Ensâr’ın türdeş bir “parti” olmadığını,

¹⁴⁹⁴ Bk. el-Bakara 2/160; el-A’râf 7/170; Buhârî, “İmân”, 42. Bunun en güzel örneklerinden biri, Şam valisi Mu’âviye ve halife Hz. Osman’ın yanlış gördüğü uygulamalarını düzeltmeye çalışıp onlara öğüt veren Ebû Zerr el-Gıfârî’nin yaşamında görülebilir. (Bk. Taberî, *Târîh*, 4/283).

¹⁴⁹⁵ Âl-i İmrân 3/104. Âyetin tefsiri için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 4/20-23; Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm*, 1/289; İbnü’l-‘Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/83.

¹⁴⁹⁶ Bk. Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 131. Bir meşruiyet krizi doğuran *Sıffin* savaşı ve *Tahkim* olayından sonra, Hz. Ali yönetimini protesto edip ondan ayrılan grupların birer siyasal parti olarak ortaya çıkmış oldukları söylenebilir.

¹⁴⁹⁷ Hz. Peygamberin, Huneyn savaşı sonrası siyasal bir eylem olan mal dağıtımını sırasında Kureyşlilere bolca pay verip Ensâr’a vermemesi onları o kadar gücendirir ki şöyle derler: “Savaşa gelince arkadaşları biz oluyoruz ama dağıtmaya gelince kendi kavmi ve aşireti! Keşke bunun kimden kaynaklandığını bilseydik! Eğer Allah’tan ise sabrederdik, Resûlullah’ın kendi görüşü ise o zaman ondan rıza isterdik.” Bu sözleri işiten Hz. Peygamber çok kızar ve onların liderlerinden biri olan Sa’d b. ‘Ubâde’ye bu sözler hakkında ne düşündüğünü sorar. O da onlarla aynı düşüncede olduğunu söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Muhâcirler’den hiç kimsenin bulunmasına izin vermediği bir yerde Ensâr’ı toplayarak onları ağlatan bir konuşmayla rızalarını alır. (Bk. Vâkîdî, *Megâzî*, 956, 957). Her ne kadar söz konusu konuşma sonrasında Ensâr bu dağıtımına rıza gösterip Hz. Peygamberin otoritesine itaat etmiş olsalar da Kureyşli Muhâcirler ile aralarında siyasal bir rekabetin olmadığı söylenemez. Çünkü Hz. Peygamber vefat eder etmez Ensâr *Sakîfe* adı verilen meclislerinde yeni yöneticiyi seçmek üzere toplanmışlardır.

¹⁴⁹⁸ Bk. ‘Amâra, *el-İslâm ve felsefetü’l-hukm*, 74-76. Söz konusu toplantının bir anda geliştiğini söylemek pek doğru görünmemektedir. Çünkü Hz. Abbâs’ın sözlerine ve Hz. Ali’ye biat etme girişimine bakılırsa, Hz. Peygamberin vefatının çok yakın olduğu en azından onun tarafından bilinmekteydi ve yönetim konusu akıllarını kurcalamaktaydı. Ensâr da bunu hissetmiş ve öncesinde bazı girişimlerde bulunmuş

dönemin sosyo-kültürel yapısına uygun biçimde, kabile bağı ekseninde yoğunlaşan bir gruplaşma sonucunda iki ana hizbe bölündüğünü söylemek gerekir.¹⁴⁹⁹ Söz konusu bölünmenin etkisi *Sakîfe* toplantısında görülmüş ve bu sayede Muhâcirler bir “oldubitti” sonucu yönetimi devralmışlardır.¹⁵⁰⁰

Çok kısa süren Hz. Ebû Bekir döneminde, dinden dönme savaşları, devletin beka sorunu ve en önemlisi de Hz. Peygamberin yönetim anlayışından taviz verilmemesi nedeniyle, birkaç bireysel muhalefet dışında önemli bir muhalefet hareketi olmamıştır. Hz. Ömer döneminde fetih hareketinin yoğunluğu ve yönetimin tavizsiz sert uygulamaları özellikle Kureyş aristokrasisi kaynaklı muhalefeti bastırmış olmakla birlikte, yönetime gelme konusunda istekli bazı siyasal hizipleşmelerin varlığından söz edilebilir.¹⁵⁰¹

Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde muhalefet artık istikrarlı örgütler haline gelmeye ve ne yazık ki şiddet dilini kullanmaya başlamıştır. Hz. Osman döneminin son yıllarına doğru, önceki iki halifenin uygulamalarına aykırı politikaları nedeniyle önemli

olmalıdır. Bu yüzden vefat haberini alır almaz yöneticiyi kendi aralarında seçmek üzere inisiyatif alıp toplanmışlardır. [Bk. Subhî es-Sâlih, *en-Nuzumü'l-islâmiyye* (İran: Menşûrâtü'ş-Şerîf er-Radiyy, H. 1417), 77; İlyas Akyüzoğlu, “Siyasal Meşruiyet Açısından Hz. Ebû Bekir’in İktidarı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018), 214, 215]. Sa’d b. ‘Ubâde, söz konusu toplantıda devletin kendileri sayesinde kurulmuş olduğunu söyleyerek yönetici seçiminde hakkın onlara ait olduğunu vurgulamıştır. Hz. Ebû Bekir’e biat edildikten sonra, Hubâb b. Münzir Ensâr ile Muhâcirler arasında bir muhalefetin olduğunu hissettiren şu sözleri söylemiştir: “Ey Ensâr, bunu da yaptınız ha! Vallahi çocuklarınızın onların çocuklarının kapılarında durup ellerini açarak onlardan dilendiklerini, onlara su bile verilmediğini görür gibiyim!” Hz. Ebû Bekir “bizden mi korkuyorsun ey Hubâb” diye sorunca, ona şöyle demiştir: “Senden değil, senden sonra gelecek olanlardan korkuyorum!” Bunun üzerine, Hz. Ebû Bekir ona şu teklifi yapmıştır: “Böyle düşünüyorsan iş sana ve taraftarlarına kalmış. Bize itaat ödevin yok!” Hubâb, son olarak birbirini tanıyan ve ortak dertlerini paylaşıp yüklerini çeken nesilden sonra gelecek olan bunlardan habersiz neslin yapacaklarını hissetmişçesine ona şöyle der: “Heyhat ey Ebû Bekir, ben ve sen bu dünyadan gittiğimiz zaman başımıza bizlere zulüm ve haksızlık edecek olanlar gelecek!” (Bk. İbn Kuteybe, *İmâme*, 1/21-27). Bütün bunlar ve toplantı sırasında oldukça demokratik bir biçimde ileri sürülen görüşler, Ensâr ile Muhâcirler’in siyasal birer “parti” olduğunu göstermektedir.

¹⁴⁹⁹ Bu durumu gösteren kanıtlardan biri, Hz. Âişe hakkındaki asılsız iftiralara yayanlara verilecek cezaya ilişkin olarak mescitte yapılan toplantıda Evs ve Hazreç gruplarının Hz. Peygamberin önünde neredeyse silahlı çatışmaya varacak derecede tartışmalarıdır. (Bk. Taberî, *Târîh*, 2/614, 615).

¹⁵⁰⁰ Bk. Taberî, *Târîh*, 3/205, 206.

¹⁵⁰¹ Bk. Taberî, *Târîh*, 3/204, 205, 225-435; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, 344, 380, 405, 458. Kureyşli Muhâcirler de kendi içinde homojen bir grup değildi. Öteden beri var olan Hâşimî-Emevî çekişmesi nedeniyle [bk. Muhammet Fatih Duman, *Kureyş Kabilesi: İslam Öncesi Etnik, Siyasi ve Ekonomik Yapı* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2017), 181-196], özellikle Hz. Ali ve Hz. Osman çevresinde hizipleşmelerin olduğu görülmektedir. Bu durumu yakından bilen Hz. Ömer, belki de söz konusu hizipleşmelerin bir çatışmaya neden olmaması amacıyla yönetici seçimini şûrâya bırakarak çok sıkı güvenlik tedbirleri altında ve en geç üç gün içinde seçimin tamamlanmasını emretmiştir. Şûrâda yapılan konuşmalara bakıldığında, böyle bir çatışmanın yaşanabileceğini gösteren kanıtların oldukça fazla olduğu görülecektir. (Bk. Ya’kûbî, *Târîh*, 2/53; Taberî, *Târîh*, 4/228-239). Wellhausen da hicretin ilk yüzyılında ortaya çıkan başlıca muhalif grupları “parti” olarak nitelendirmiştir. Bu konuda bk. Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989).

eyalet merkezlerinde yönetim karşıtı silahlı örgütlenmeler ortaya çıkmıştır. Halifenin, muhaliflerin durumunu incelemesi için Mısır'a gönderdiği 'Ammâr b. Yâsir de (öl. 37/657) onlara katılmıştır.¹⁵⁰²

Hz. Ali döneminde ise ilk önce haksız yere şehit edilen halifenin katillerinin cezalandırılmaması bahanesiyle başını Hz. Âişe (öl. 58/678), Talha b. 'Ubeydullah (öl. 36/656) ve Zübeyr b. 'Avvâm'ın (öl. 36/656) çektiği silahlı muhalefet ona karşı çıkmış ve *Cemel Vakası* denilen savaşla kanlı biçimde ortadan kaldırılmıştır.¹⁵⁰³ Sonrasında, önce Şam valisi Mu'âviye'nin, *Siffin* savaşının akabinde de Hâricîlerin silahlı muhalefeti birbirini izlemiş, İslam ümmeti iç savaşlar yüzünden perişan olmuştur.¹⁵⁰⁴

İktidarın Emevîlere geçip Yezîd'in 56/675 yılında veliaht tayin edilmesiyle birlikte şûrâ bir kenara itilmiş, halkın öz malı olan siyasal iktidar zorla gasp edilerek bir aile veya hanedanın tekeline geçmiştir.¹⁵⁰⁵ Bu olayla birlikte, artık sivil muhalefetin ve barışçıl iktidar değişimlerinin görülmesi hayal olmuş, sonu gelmeyen isyanların fitili ateşlenmiştir. Müslümanlar o günden sonra bir daha özgür bir seçim görememişlerdir. Öte yandan, yüzyıllarca sürüp giden hanedan yönetimleri nedeniyle kurucu dönemin siyasal kültürü büyük bir dönüşüm geçirmiş ve artık toplum, yöneticiyi belirleme ve buna bağlı olarak muhalefet etme hakkı diye bir hakkı olduğunu ne yazık ki unutmuştur.¹⁵⁰⁶

İslam tarihinde, siyasal iktidarı anlatmak üzere *imâmet* kavramının seçilmiş olmasının gösterdiği gibi, hakikatin siyasal merkezin tekelinde olduğunu ve bundan sapmaların bölücülük anlamına geleceğini deyimleyen "siyasal ortodoksi" veya totaliter yönetim anlayışının tedvinle birlikte Abbâsîler döneminde belirginleştiği söylenebilir.¹⁵⁰⁷

¹⁵⁰² Bk. Apak, *Hz. Osman Dönemi*, 135-152, 161, 162.

¹⁵⁰³ Bk. Taberî, *Târîh*, 4/506-538.

¹⁵⁰⁴ Bk. İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 3/161-226.

¹⁵⁰⁵ Bk. Taberî, *Târîh*, 5/301-304.

¹⁵⁰⁶ Oysa ilk dönemin demokratik karakterli siyasal kültürünü yansıtan Hz. Ali dönemindeki *Tahkim* olayında olduğu gibi, ümmet iki büyük muhalif parti/hizip arasında hakem olup seçimini yaparak birisini iktidara getirebilirdi. Söz konusu olay, farklı görüşte olan siyasal partilerin, partili olmanın ve iktidara gelmek için barışçıl ve ilkeli bir rekabet yapmanın meşruluğunu göstermektedir. Bu iktidar yarışında yasadışı ve gayrimeşru olan, bir tarafın silah çekip diğerlerine karşı güç kullanarak iktidarı ele geçirmek istemesidir. Çünkü siyasal iktidar yetkisinin sahibi halktır, onu dilediğine verir.

¹⁵⁰⁷ İslam ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, biri hariç hepsinin Cehennemde olacağını söyleyen tartışmalı rivayet, siyasal ortodoksinin yansımalarından biri olarak görülebilir. [Bk. Fırlı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 35-39; Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 152-158]. Böyle bir yönetim anlayışını benimsemeyen Hz. Ali, Hâricîleri dışlayıp küfürle veya münafıklıkla itham etmemiş, onlar hakkında "bize karşı çıkan kardeşlerimiz" ifadesini kullanmıştır. [Bk. Abdullah b.

Kurulu düzenin siyasal zihniyetini yansıması bakımından, tedvin çağında demokratik çağrışımları olan emîr-imâret yerine tek-merkezci yapıyı tanımlayan imam-imâmet kavramlarının yerleştirilmesi manidardır. Öte yandan, Şîa düşüncesinin etkisiyle kabul edildiği anlaşılan, üstün niteliklere ve erdemlere sahip neredeyse yanılmaz bir ideal yönetici tipi öngören bir siyaset teorisinde, yeryüzü krallığı göksel krallığın bir izdüşümü olacağından muhalefete gerek de yoktur!¹⁵⁰⁸ Oysa hakikatin, nereden bakıldığına bağlı olarak pek çok farklı görüntüsü vardır. Çoğulcu siyasetin egemen olduğu yönetimlerde, tüm görüşler eşit olup politik piyasada yarışır. Siyasal düşünceler arasında hiçbir ayrımcılık yapılamaz, biri ötekenden daha değerli değildir.¹⁵⁰⁹ Bir görüşün kutsanıp sorgulanmaması, bir diğerrinin ise öteki sayılıp dışlanması ifade özgürlüğünün önündeki engellerden biridir. Eleştirilmesi tabu olarak algılanan siyasal otoriteye itaati ve sadakati zorunlu sayan Ehli Sünnet siyaset anlayışı istikrarı öncelediğinden, muhalefete ilişkin pejoratif yaklaşımlar içeren kamucu-cemaatçi devlet geleneğinin izlerini taşıdığını söylemek mümkündür.¹⁵¹⁰

Oysa, toplumsal yapının kurulma amacını oluşturan ortak yararı gerçekleştirmek için muhalefetin varlığı kaçınılmazdır. Söz konusu amacı birlikte gerçekleştirecek olan, kamusal görev yapan, aralarında *velâ* bağı¹⁵¹¹ bulunan ve halkın hem vekili hem de velisi konumunda olan¹⁵¹² iktidar ile halkın vekili durumundaki muhalefetin eylemleri evrensel etik değerlerle uyum içinde olmalıdır. Her iki siyasal aktörün meşruluğu, söz konusu

Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Üsâme b. İbrahim (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 2008), 13/463].

¹⁵⁰⁸ Şîa düşüncesinde “imam” halk yerine Allah tarafından atanır, masumdur ve bu yüzden de onu denetleyecek, hatalarını gösterecek bir muhalefete gerek yoktur. [Bk. Hasan Onat, “Şii İmâmet Nazariyesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1991), 101-103].

¹⁵⁰⁹ Irak arazisinin statüsüne ilişkin tartışmalarda Hz. Ömer bu demokratik ilkeyi, tarafların gönlünü kırmadan nazikçe şöyle açıklamıştır: “Ben sadece, yönetime ilişkin politikaları üretme işinde yüklenmiş olduğum emanete sizi de ortak etmek için rahatsız edip buraya gelmenizi istedim. Ben de sizden biriyim. Bugün sizler hakkı tespit edeceksiniz. Kimisi bu konuda benim görüşüme muhalefet ediyor, kimisi beni onaylıyor. Sizlerden benim görüşüme uymanızı istiyorum değilim. Hakkı söyleyen Allah'ın kitabı sizin yanınızdadır. İfade edeceğim görüşte tek amacım hakkı bulmaktır. Benim, kendilerine haksızlık yaptığımı sananları dinlediniz. Haksızlık yapmaktan Allah'a sığınırım!” (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 25).

¹⁵¹⁰ Bk. Evkuran, *Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesi*, 102, 103, 199, 258, 262; Adem Çaylak, “Türkiye’de Siyasal Muhalefet Kültürü”, *Türkiye Günlüğü* 89 (2007), 143, 144; Sönmez Kutlu, “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması”, *Mezhep Araştırmaları* 1/1 (Bahar 2008), 16.

¹⁵¹¹ Bk. et-Tevbe 9/71. Söz konusu bağ, müslümanların iyi işlerde birbirlerinin yardımcısı ve destekçisi oldukları anlamına gelmektedir. (Bk. İsfahânî, “vly”, 885; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 5/281). Bu aynı zamanda, belki hizipleşmenin değil ama kör hizipçiliğin İslam tarafından yasaklanmış olması demektir. (Bk. Buhârî, “Menâkıb”, 8; İbn Hişâm, *Sîret*, 2/198).

¹⁵¹² Bk. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü 'ş-şer'yye*, 15.

değerleri ne kadar özüksediklerine ve siyaset alanına ne kadar yansıtıklarına bağılı olarak değışkenlik göstermektedir.

Topluma karşı büyük bir sorumluluk yüklenmiş iktidar; kaba ve haksız da olsa her zaman eleştiriye açık, affedici, az konuşup çok dinleyen, gazabına yenik düşüp onur kırıcı sözler söylemeyen, güç kullanarak muhalifleri susturmayan, bilge ve en önemlisi adil bir iktidar olmalıdır.¹⁵¹³ Sorumluluk ve yetki sahibi bir siyasal iktidar, Kur'ân ve Sünnetin ilkelerini önceler, toplumsal barışı gözeterek yandaşlarını konsolide edebilmek için halkı bölüp kutuplaştırma politikası izlemez.¹⁵¹⁴

Siyasal iktidar, muhaliflerine karşı aşağılayıcı, ayrıştırıcı ve tehditkâr bir dil kullanmaz, onlarla diyalog içinde olur, onlara yandaşlarına yaptığı gibi eşit davranır.¹⁵¹⁵ İktidar, samimi bilginlerin ve entelektüellerin öğütlerine özlem duyar, onları dinlediğinde sevinir, değerlendirir ve sahiplerine teşekkür eder.¹⁵¹⁶ Meşruluk iddiası olan bir iktidar

¹⁵¹³ “Allah’ın rahmetiyle onlara yumuşak davrandın. Kaba ve katı kalpli olsaydın etrafından dağılıp giderlerdi. O halde onları affet, bağışlanmalarını dile! İş konusunda onlara danış!” (Âl-i İmrân 3/159); “Herhangi bir gruba karşı duyduğunuz kin sizi adaletsizliğe itmesin!” (el-Mâide 5/8); “Sen affedici ol, iyiliğı emret ve cahillere aldırış etme!” (el-A’râf 7/199); “Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel biçimde tartış!” (en-Nahl 16/128); “Mümin kişi; onur kıran, lânet eden, çirkin sözler söyleyen ve küfürbaz biri olamaz.” [Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhâri, *el-Edebü'l-müfred* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007), 91, 95; Tirmizî, “Birr”, 48]. Ayrıca bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 4; Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail es-Se‘âlibî, *Tuhfetü'l-vüzerâ*, thk. Habîb Ali er-Râvî - İbtisâm Merhûn es-Sıgâr (Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabîyye li'l-Mevsû'ât, 2006), 62, 65; Mâverdî, *Kavâninü'l-vizâra*, 123, 124, 126, 129; Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtıniyye*, 220.

¹⁵¹⁴ “Fıravun yeryüzünde ululuk taslayıp azmış ve halkını gruplara ayırmıştı, onlardan bir grubu zayıf görüp küstahça davranıyordu.” (el-Kasas 28/4). Hz. Peygamber, Medine toplumunu birleştirmek ve insan kazanmak uğruna çok çaba harcamış, halkını asla ötekileştirmemiştir. Örneğın, en azılı muhalifi olan münafıkların başı Abdullah Übeyy ölünce cenaze namazını kıldırmak üzere öne geçtiğı sırada Hz. Ömer hemen karşısına dikilip ölenin ne kadar kötü davranışı varsa sayıp dökerek namazı kıldırmamasını ister. Diretince, Hz. Peygamber ona şöyle der: “Önümden çekil ey Ömer! Tercih bana bırakıldı, ben de tercihimini yaptım: **‘Onlar için ister bağışlanma dile ister dileme! Onlar için yetmiş kere bağışlanma dilesen de Allah onları bağışlamayacaktır.**’ (et-Tevbe 9/80). **Yetmişten fazla bağışlanma dilediğimde bağışlanacağına bilsem daha fazlasını yapardım!**” (Bk. İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/556).

¹⁵¹⁵ “İyilikle kötülük bir olmaz. Kötülüğü en güzel biçimde savuştur! O zaman bir de bakarsın aranızda düşmanlık bulunan kişi yakın bir dost oluvermiş!” (Fussilet 41/34). Ayrıca bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 4; Mâverdî, *Kavâninü'l-vizâra*, 126. Irak topraklarının savaşçılara dağıtılması konusunda şiddetli ve bıktırıcı bir muhalefet sergileyen Hz. Bilâl ve taraftarları karşısında, Hz. Ömer iktidar gücünü kullanıp asla otoriter bir politika izlememiştir. Aksine, önce uzun istişarelerle doğru çözümü bulmaya çalışmış, sonra da uzlaşmacı demokrasi anlayışının özünü oluşturan müzakere yöntemiyle toplumsal konsensusu sağlamak için diyalog kurma ve rasyonel kanıtlarla muhalefeti ikna etme yolunu tercih etmiştir. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 25, 26).

¹⁵¹⁶ Bk. Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *eş-Şifâ fi mevâ'ızı'l-mülük ve'l-hulefâ*, thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed (İskenderiye: Dâru'd-Da've, 1985), 55. Ebû 'Ubeyde b. el-Cerrâh ile Mu'âz b. Cebel, Hz. Ömer göreve geldiğinde ona adaleti gözetmesi konusunda öğüt mahiyetinde içtenlikli bir mektup yazarlar. O da onlara şöyle cevap verir: “Siz bana öğüt niteliğinde bir mektup göndererek benimle ilgilendiniz, benim iyiliğimi düşündüğünüzü gösterdiniz. Ben siz olmadan yapamam, selâm olsun size!” (Bk. Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtıniyye*, 202).

farklı siyasal görüşlerdeki muhaliflere kendilerini her ortamda ifade etme imkânı verir, toplanmalarına ve gösteri yapmalarına müdahale etmez, onları asla fişlemez.¹⁵¹⁷

Meşru olan bir muhalefet ise Kur'ân ve Sünnetin yukarıda değinilen genel ilkeleri ışığında sözle, yazıyla veya eylemle siyasal iktidarın kamu yararına aykırı politikalarına, yetkisini kötüye kullanmasına veya aşmasına halk adına muhalefet eder. Bununla birlikte muhalefet etmek, iktidarın doğru-yanlış her kararına veya düzenlemesine karşı çıkıp eleştirmek, ona düşmanlık yapmak değildir.¹⁵¹⁸ Aksine, gerçek ve yapıcı muhalefet iktidarı denetlemek, halk adına ona hesap sormak, yanlışını söylemek, doğruya iletmeye ve kararlarını düzeltmeye çalışmaktır.¹⁵¹⁹

İkeli ve evrensel hukuk değerlerini önceleyen bir siyasal sistemde, iktidar ve muhalefet rollerini oynayanlar günübürlük politikalar yerine halkın mutluluğu ve refahını amaçlayan, etik değerleri özümsemiş, birleştirici ve yapıcı bir siyaset izlemelidirler. Siyaset arenasındaki iktidar ile muhalefet, aralarındaki görüş ayrılıklarına bağlı olarak birbirleriyle çekişip tartışabilir, seslerini yükseltebilir ama Kur'ân ve Sünnet hükümlerinin koyduğu sınırları aşamazlar. Herhangi bir uyuşmazlık durumundaysa hukukun gereği yapılarak aralarında hakem rolü oynayacak bir kurul ya da yüksek mahkeme devreye girip son sözü söylemelidir.¹⁵²⁰

Özetlemek gerekirse, İslam'ın kurucu döneminde uzlaşmacı, çok sesli, tartışmalı, muhalefetin sınırlandırılmadığı ve siyasal birliği rızaya bağlayan bir siyaset anlayışı

¹⁵¹⁷ Kûfe valisi Mugîre b. Şu'be, kentte barış ve esenlik havasının hâkim olmasını istediği için halka iyi davranmış ve farklı siyasi düşüncede olan muhalifleri kendi hallerine bırakmıştır. Bazıları ona gelerek "filanca şiidir, filanca hâricidir" diyerek insanları gammazladığında, onlara muhalefetin insan doğasının kaçınılmaz bir niteliği olduğunu pekiştiren şu ibretli cevabı vermiştir: "Allah, görüş ayrılığı içerisinde olmanızı takdir etmiştir (Hûd 11/118). O, kıyamet gününde, görüş ayrılığına düştükleri konuda kulları arasında son sözü söyleyecektir (bu dünyada kimin haklı kimin haksız olduğu bilinemez)." Bu sözleri söyleyen valinin döneminde kentte yaşayan hâriciler, hiçbir takibata uğramadan tam bir güven içerisinde bir araya gelmişler, Nehrevân'daki kardeşlerinin konumundan söz ederek Kûfe'de kalmanın kaçınılmazlık ve ayıp olduğunu söylemişler, fazilet ve ecrin kible ehline karşı cihat etmekle elde edileceği (!) görüşünü rahatlıkla dillendirmişlerdir. (Bk. Taberî, *Târih*, 5/174).

¹⁵¹⁸ "Mescid-i Harâma girmenize engel oldukları için bir topluluğa duyduğunuz kin sizi düşmanlık yapmaya sevketmesin! İyilikte ve takvâda yardımlaşın, günah ve düşmanlıkta yardımlaşmayın!" (el-Mâide 5/2). Ayrıca bk. Kâsimî, *Nizâmü'l-hukm*, 100.

¹⁵¹⁹ Bir keresinde, İbn Ömer Emevî hükümdarı Mervân b. Hakem'in yanından gelen bir gruba rastlar ve onlara sorar: "Gördüğünüz her doğruyu ona söyleyip her kötülüğü aksettirdiniz mi?" adamlar derler ki vallahi böyle yapmadık! Aksine, kötü sayılan bir şey söylediğinde "doğru yapmışsın, Allah iyiliğini versin" dedik! Yanından ayrıldığımızda ise "Allah onu kahretsin! Ne zalim, ne günahkâr adam" diye söylendik! Bunun üzerine İbn Ömer onlara şöyle der: "Biz, Resûlullah döneminde sizin bu yaptığınızı münafıklık sayardık!" (Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/40).

¹⁵²⁰ Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, 122.

egemen olmuştur. Bu anlayışa göre, iktidarı ele geçirmek iddialı bir amaç olmadığı gibi, muhalefet yapmak da “fitnecilik” sayılmaz. Aksine, hataları azaltan ve birliği pekiştiren bir yapıtaşı sayılan muhalefet, siyasal iktidarın hesap verebilirliği açısından toplumsal denetimin ve sosyo-politik meşruluğun vazgeçilmez bir aktörü olarak görülür.

VI. YÖNETİMDE HESAP VEREBİLİRLİK

Etkili ve ortak yarara hizmet eden bir siyasal yönetim için sadece belirli aralıklarla yapılan seçimler yeterli değildir. İdeal yönetime ulaşabilmek için yöneticilerin bütün toplumsal kesimlere hesap verebilir, sorgulanabilir olması gereklidir. Yönetimin halka hesap verebilir olması, sınırlı devlet anlayışının bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır.¹⁵²¹ Halk temsilcisinin kendi çıkarını gözetmesini engellemek için hukuk devleti ilkesinin bir gereği olarak kabul edilen hesap verebilirlik; bir kişinin, eylemlerini başkalarına açıklama ve onlardan gelen eleştirilere açık olma ödevini anlatır. Bu, sınırlı yönetimin ve etkili politika üretmenin önemli bir niteliğidir.¹⁵²²

Bütün örgütlerde, yetkilendirilmiş olanların istenen biçimde iş yapıp yapmadığını meydana çıkarabilmek için bir hesap verme düzeneği vardır. Hesap verebilirlik; hesaba çekilme, denetlenme, hesap verme ve açıklama yapma anlamlarını içinde barındırır. Hesap verilen otorite, hesabı vereni eyleminin meşruluğu ve bilgisinin yeterliliği hakkında sorgular, hesap veren de buna cevap verir.¹⁵²³

1970’li yılların sonlarından itibaren, kamu hizmetini “satın alan” yurttaşa karşı duyarlı ve hesap verebilir bir yönetimi amaçlayan “Yeni Kamu Yönetimi/*New Public Management*” modeli ortaya çıkmıştır. Söz konusu yönetim anlayışı, performans ve sonuç odaklı olup kamu çalışanlarına güvenilmesine ve gerekli yetkilerle donatılmalarına, sonra da “müşteri” konumunda bulunan halkın memnuniyetine bakılarak sonuçların

¹⁵²¹ Şahin, “Siyasal Düşünceler Tarihinde Sınırlı Devlet”, 334.

¹⁵²² Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 191.

¹⁵²³ Özlem Demirkıran vd., “Demokrasinin Tabana Yayılması, Yönetimde Şeffaflık ve Hesap Verebilirlik Bağlamında Bilgi Edinme Hakkı Kanunu”, *Akdeniz Üniversitesi Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi* 3/2 (2011), 3.

değerlendirilmesi ve hesabın ona göre sorulmasına dayanır. Bu anlayışta, kamu görevlileri sonuçlardan sorumludur.¹⁵²⁴

Hesap verebilirlik hem hukuksal hem de siyasal yanı bulunan bir kavramdır. Hesap verebilirlik ilişkisinde, hesap soranın bunu yapma “hakkı” kabul edilmektedir. Bir eylemde bulunan kamu görevlisi, yaptığı eylemden dolayı ilgili olan makama hesap verebilir olmalıdır. Çünkü bu ilişkide taraflar arasında eşitlik yoktur. Hesap soranın, hesap veren üzerinde bazı hakları vardır.¹⁵²⁵

Söz konusu haklar asıl-vekil ilişkisinden doğmaktadır. Vekâlet; kişinin, haklarını koruma ve kullanma yetkisini bir başkasına devretmesidir. Vekil, eylemini asılın verdiği yetkiye dayanarak yaptığından, eylem yetkiyi veren asıl adına gerçekleşmiş olur.¹⁵²⁶ Buna göre vekil, korunması için kendisine devredilen hakları korumak zorundadır. Bütün akitlerde geçerli olan genel rıza ilkesi uyarınca, yetkilendirilmek suretiyle kendisine bir sorumluluk verilmiş olan kişi veya kurum, takdir yetkisini dürüst ve rasyonel biçimde kullanıp kullanmadığına dair yetki sahibine hesap vermek zorundadır.¹⁵²⁷

İlahi vahiy, hesap verme hiyerarşisinin varlığını tanımakta ve ast konumunda olanın üstüne hesap vereceğini açık biçimde ifade etmektedir.¹⁵²⁸ Bütün insanlar Allah’ın yarattığı kullar oldukları, Onun egemenliği altında buldukları ve yetki bakımından Allah’ın bir üstü olmadığı için hiç kimse “neden yaptın, neden yapmadın” diyerek Onu sorgulayamaz. Fakat insanlar eylemlerinden sorumlu olup Allah’a hesap vereceklerdir. Çünkü Allah insanların üstünde ve onlar Allah’ın yetki alanındadırlar.¹⁵²⁹ Kendi yetkisi

¹⁵²⁴ Bilal Eryılmaz - Hale Biricikoğlu, “Kamu Yönetiminde Hesap Verebilirlik ve Etik”, *İş Ahlakı Dergisi* 4/7 (Mayıs 2011), 33, 34; Demirkıran vd., “Demokrasinin Tabana Yayılması, Yönetimde Şeffaflık ve Hesap Verebilirlik”, 3.

¹⁵²⁵ Eryılmaz - Biricikoğlu, “Kamu Yönetiminde Hesap Verebilirlik”, 22, 23, 32.

¹⁵²⁶ Kâsânî, *Bedâi’*, 6/19, 33.

¹⁵²⁷ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 207; İsmail Yıldızlı, *İslam Hukukunda Hukuki Temsil* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 215. Halkın, kamu yöneticisine hesap sorma hakkının açık bir örneği de Selmân-ı Fârisî’nin, dağıtılan elbiseler konusunda Hz. Ömer’e hesap sorup ondan açıklama istemesi ve onun da hiç itiraz etmeden gerekli açıklamayı yapmış olmasıdır. (Bk. İbnü’l-Cevzî, *Menâkıb*, 482).

¹⁵²⁸ “Göklerde ve yerde olanlar Allah’ındır. İcinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çeker, sonra da dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder.” (el-Bakara 2/284); “Bilesiniz ki hüküm yalnız Onundur ve O hesap görenlerin en hızlısıdır.” (el-En’âm 6/62); “Kendilerine elçi gönderilenleri de elçileri de mutlaka hesaba çekeceğiz.” (el-A’râf, 7/6); “İnsanların hesap verme vakti yaklaştı.” (el-Enbiyâ 21/1); “O, yaptığından dolayı hesap vermez ama onlar hesaba çekilirler.” (el-Enbiyâ, 21/23).

¹⁵²⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/246.

içinde eylemde bulunan, başkasına karşı bir sorumluluğu olmadığı için hesap vermez. Fakat başka birinin yetkisini kullanan kişi, ona karşı sorumlu olduğundan hesap verir.¹⁵³⁰

Hesap verebilirliğin ilişkili olduğu kavramlardan en önemlisi sorumluluktur. Sorumlu olmak; bazı eylemleri yapabilmek için otorite sahibi olmayı, gücü kontrol etmeyi, özgür karar verebilmeyi ve doğru-yanlış ayırt edebilmeyi gerektirir. Sorumluluk taşıyan kişi, takdir yetkisini kullanarak sorumlu olduğu alanla ilgili yaptığı eylemler nedeniyle bir üst makama açıklama yapmak, sorularına cevap vermek zorundadır.¹⁵³¹

Hz. Peygamber, söz konusu sorumluluğa işaret ederek herkesin bir sorumluluk alanı olduğunu ve irade sahibi bir varlık olarak sorumlu olduğu alanda kullandığı takdir yetkisine dayanarak yapmış olduğu eylemlerden hesaba çekileceğini bildirmiştir.¹⁵³² Açık bir kamu yönetimi anlayışına sahip olan Hz. Peygamber, bir yönetici olarak yetki verip görevlendirmiş olduğu memurların eylemlerini sürekli denetleyerek onları yapıp ettikleri konusunda kamu adına hesaba çekmiş ve görevlerini gerektiği gibi yapamayanları azletmiştir.¹⁵³³ Öte yandan, yetkilendirilmiş bir yönetici olarak açık yönetim anlayışının gereğini yerine getirmiş ve yeri geldiğinde kendisine yetki veren halkın, eylemlerini ve politikalarını eleştirip yönlendirmesine izin vererek yönetime katılan, ondan hesap soran ve özgüveni olan aktif yurttaşlar yetiştirmiştir.¹⁵³⁴

Hesap verebilirlik, sadece eylem gerçekleşikten sonra sonuçların hesabını vermek değildir. Eylem gerçekleşmeden önce amaç, niyet ve gerekçenin açıklanması gerekir. Bu tür bir davranış, yurttaşların eyleme katılmasını, yorum ve önerileriyle katkıda bulunmalarını sağlar. Böylece eylem daha mükemmel ve kusursuz biçimde gerçekleşmiş,

¹⁵³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/270.

¹⁵³¹ Eryılmaz - Biricikoğlu, "Kamu Yönetiminde Hesap Verebilirlik", 23.

¹⁵³² "Her biriniz bir çobansınız ve güttüğünüzden sorumlusunuz. İnsanların başında olan emîr (yönetici) onların çobanıdır ve onlardan sorumludur..." (Buhârî, "İtk", 17, "Ahkâm", 1). Çoban, sürü sahibinin kendisine verdiği yetkiyle koyunları dolaştırıp otlatmakta ve günün sonunda ona hesap vermektedir.

¹⁵³³ Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 772; 'Afifi, *Müctema'*, 190; Ahmet Özel, "Yönetici Peygamber Olarak Hz. Muhammed", *DİVÂN İlmî Araştırmalar* 20 (2006/1), 14. Hz. Peygamber, zekât memuru olarak görevlendirdiği İbnü'l-Lütbiyye'yi dönüşünde hesaba çekip bazı hediyeler aldığını görünce şöyle buyurmuşur: "*Babanın, ananın evinde otursaydın sana hediye gelir miydi?*" (Buhârî, "Ahkâm", 41).

¹⁵³⁴ Örneğin, Bedir savaşında orduyu yanlış yerde konumlandığını düşünen bir arkadaşı Hz. Peygambere konumunu değiştirmesini söylemiş, o da bunun gereğini yapmıştır. (Bk. İbn Hişâm, *Sîret*, 2/263). Yine, Hz. Ali bir keresinde Yemen'den Hz. Peygambere tabaklanmış bir deri içerisinde henüz toprağından arındırılmamış ham altın filizleri göndermiş, o da bunları dört kabile reisine dağıtmıştı. Bunun üzerine Kureyşliler ve Ensâr kızarak "Necd reislerine verip bize vermiyor" diyerek kendisini eleştirip ondan bir bakıma açıklama isteyince, uyguladığı politikayı şöyle gerekçelendirmiştir: "*Bunu, onların kalplerini kazanmak için yaptım.*" (Bk. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 12/622-625).

örgütün verimliliği artırılmış olur.¹⁵³⁵ Hz. Peygamberin Hendek savaşında Ensâr liderlerine, Gatafân kabilesiyle antlaşma yapma niyetini açıklamış ve buna gerekçe olarak da koalisyon güçlerini parçalamayı göstermiş olması bu tür bir örnek sayılabilir.¹⁵³⁶

Kamu yönetiminin yerine getirmesi gereken başlıca üç temel görev ve sorumluluk olduğu söylenebilir. Bunlar; yasaları ve politik kararları dürüstçe uygulamak, yolsuzluğu ve yozlaşmayı önlemek ve ortak yararı gözetmektir.¹⁵³⁷ Hesap verebilirlik ilkesi de kamusal alanda yetki aşımının ve yetkiyi kötüye kullanmanın önlenmesine, kamu kaynaklarının hukuka uygun ve ortak yararı sağlayacak biçimde kullanılmasının garanti altına alınmasına hizmet ettiğinden açık yönetimin temel görev ve sorumluluklarını tamamlama amacı gütmektedir.¹⁵³⁸

Raşit Halifeler döneminde, hesap verebilirlik ilkesinin söz konusu amaçlarının titizlikle gözetildiği söylenebilir.¹⁵³⁹ Hz. Ebû Bekir, ortak yararı gözeterek yaptığı kamu hizmetine karşılık alacağı ücret konusunda halka danışıp rızalarını almış, haccetmek için Mekke'ye geldiğinde valinin yönetimi hakkında bilgi almak için bir haksızlıktan şikâyet eden olup olmadığını halka sormuştur.¹⁵⁴⁰ Diğer yandan, Hz. Peygamberin vefatından sonra Yemen'deki görevinden dönen Mu'âz b. Cebel (öl. 17/638), Hz. Ebû Bekir tarafından hesaba çekilmiştir.¹⁵⁴¹

Hz. Ömer de bütün valileri özel olarak gizli biçimde denetlemek ve haklarında soruşturma yapmak için Muhammed b. Mesleme'yi (öl. 43/663) başmüfettiş/*sâhibü'l-ummâl* olarak görevlendirmiştir.¹⁵⁴² İslam tarihi boyunca söz konusu müfettişler, halkın yöneticiler hakkındaki şikâyetlerini dinlemek ve yolsuzlukları araştırmak için görev yapmışlardır.¹⁵⁴³ Diğer taraftan, Hz. Ömer her yıl hac mevsiminde genel ve açık biçimde bütün valilerini halkın huzurunda hesaba çekmiştir.¹⁵⁴⁴

¹⁵³⁵ Demirkıran vd., "Demokrasinin Tabana Yayılması, Yönetimde Şeffaflık ve Hesap Verebilirlik", 4.

¹⁵³⁶ Bk. İbn Hişâm, *Sîret*, 3/174, 175.

¹⁵³⁷ Eryılmaz - Biricikoğlu, "Kamu Yönetiminde Hesap Verebilirlik", 29.

¹⁵³⁸ Demirkıran vd., "Demokrasinin Tabana Yayılması, Yönetimde Şeffaflık ve Hesap Verebilirlik", 6.

¹⁵³⁹ Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 772.

¹⁵⁴⁰ Bk. Tantâvî, *Ebû Bekr*, 185, 226.

¹⁵⁴¹ Bk. Kettânî, *Terâtib*, 1/207.

¹⁵⁴² Bk. Taberî, *Târîh*, 4/121.

¹⁵⁴³ Hârûn Reşid'in, Mısır valisi hakkında tahkikat yapmak üzere görevlendirdiği Ömer b. Mihrân'ın ilginç ve ibretli macerası bu konuda güzel bir örnektir. [Bk. Muhammed b. 'Abdûs el-Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-küttâb*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd., (Kahire: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1938), 217-220].

¹⁵⁴⁴ Kettânî, *Terâtib*, 1/207.

Hesap verebilirlik, ayrıca kurumsal etkinliği artırma amacı da güder. Bu yüzden, yetkilinin verimliliğinden sorumlu tutulması ve hizmet alan halka karşı duyarlı olması ölçütleri geliştirilmiştir.¹⁵⁴⁵ Bu bağlamda, Abbâsîlerin başkadısı Ebû Yûsuf vergi memurlarının yaptıkları haksızlıklarla ilgili kendisine ulaşan bilgilere dayanarak Hârûn Reşîd'i (öl. 193/809) uygun bir üslupla uyararak hesaba çekmiş ve yapması gerekenleri ona iletmiştir. Ebû Yûsuf, kamu personelinin denetlenip hesaba çekilerek kötü performans gösteren, verimsiz ve halka iyi davranmayanlara yaptırım uygulanması gerektiğini, bu sayede diğer çalışanların da verimliliklerinin artacağını ifade etmektedir. Böyle yapılmazsa verimin düşeceğini, vergi gelirlerinin azalacağını belirtmektedir.¹⁵⁴⁶

Bir başka açıdan bakılacak olursa, birer kontrol biçimi olan hesap verebilirlik ile etik arasında yakın bir ilişki vardır. Etik içsel denetimi ve sorumluluğu, hesap verebilirlik ise dışsal denetimi deyimler. Bir bakıma etik, bir özdenetim biçimidir.¹⁵⁴⁷ Buna bağlı olarak, kamu yöneticilerinin seçiminde görev bilinci ve sorumluluk duygusu taşıyanlara öncelik verilip ahlâki niteliklerin göz önüne alınması, dışsal denetimin sağlanması ve dolayısıyla da hesap verebilirlik açısından önemlidir.¹⁵⁴⁸

İslam kamu yönetimine ilişkin bütün bu örnekler göz önüne alındığında, yönetilen halka karşı saydamlığın ve onlara hesap verme anlayışının egemen olduğu bir açık yönetim modelinden söz edilebilir. Üst yönetimde bulunanların sorumluluk bilinciyle hareket etmeleri, alt kademedeki kamu görevlilerine olumlu bir biçimde yansımaktadır.

¹⁵⁴⁵ Demirkıran vd., “Demokrasinin Tabana Yayılması, Yönetimde Şeffaflık ve Hesap Verebilirlik”, 6.

¹⁵⁴⁶ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 80, 111.

¹⁵⁴⁷ Eryılmaz - Biricikoğlu, “Kamu Yönetiminde Hesap Verebilirlik”, 34. Toplumdan, devlete ve kurumlara yönelen güçlü bir meşruiyet unsuru olan etiğin ve özdenetimin önemini, Hz. Ömer'in yönetici olarak atadığı 'Utbe b. Gazvân'a söylediği şu sözlerden anlamak mümkündür: “Atandığın görev konusunda Allah'tan kork! Nefsin, müminlerle kardeşliğini bozacak şekilde seni kibirlenmeye sevketsin! Sen Allah'ın elçisiyle arkadaşlık ettin, bu sayede zilletten sonra izzete kavuştun ve zayıfken güçlü hale geldin. Şimdiyse egemen bir komutan ve itaat gören bir yönetici oldun; sözün dinleniyor, emrine itaat ediliyor. Bu nimet, kendini olduğundan yüksek bir konumda hissetmene ve emrin altında bulunan kişilere karşı kibirlenmene yol açmıyorsa ne mutlu! Günahın korunduğun gibi, nimetten de korun! Bana göre, senin en çok korkman gereken şey nimettir! Çünkü nimet seni kandırıp oyuna getirebilir ve Cehenneme düşürecek bir hata yapmana neden olabilir. Seni ve kendimi bundan Allah'a sığdırırım! İnsanlar, dünyalık önlerine serilinceye kadar Allah'a koşular ve sonunda dünyalığı istediler. Sen Allah'ı iste, dünyayı değil! Zalim olarak ölmekten sakın!” (Bk. İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 2/334, 335).

¹⁵⁴⁸ “İktidara geldiğinde yeryüzünde bozgunculuk çıkartıp ekinleri ve nesilleri yok etmeye çalışır. Allah bozgunculuğu sevmez. Ona 'Allah'tan kork' denildiğinde gururu onu günaha sürükler.” (el-Bakara 2/205, 206). Ahlâk yoksunu, erdemsiz yöneticiye “Allah'tan kork, bunun hesabını ver” diye hesap sorulduğunda, hesap vermek bir yana, hesap sorana hiddetlenip onu cezalandırır. Oysa kurucu dönemin yöneticileri, yetki aldıkları halka hesap vermeyi bir erdem sayıyorlardı.

Halka hesap vermekten gocunan ve kibirlenen bir iktidarın memurlarının da aynı şeyi yapmaları kaçınılmazdır.

Herbiri kamuda iyi yönetişimin önemli bileşenlerini oluşturan şeffaflık ve denetim kavramları, hesap verebilirlik ilkesiyle yakından ilişkili olduğundan aşağıda söz konusu kavramlar kısaca inceleme konusu yapılacaktır.

1. Şeffaflık

Hesap verebilirlik ile şeffaflık arasında birbirini tamamlayan nitelikte bir ilişki söz konusudur. Yönetimde şeffaflığın temeli, yurttaşın ihtiyacı olan bilgiye ulaşabilmesidir. Bireyin, bir yurttaş olarak kamusal alanda kendisini temsil etmesi için vekâlet verdiği siyasal iktidar ve onun yönettiği kamu idaresinin yapmış olduğu iş ve işlemler hakkında bilgi edinme hakkı vardır. Bu bilgi sayesinde, yurttaş kamu yönetiminin işleyişine katılır ve onu kullanarak idareye hesap sorabilir hale gelir. Fakat bunun olabilmesi, idarenin veya bürokrasinin şeffaflığına bağlıdır. Asılın, vekilin yaptıkları hakkında bilgi istemesi ve ona hesap sorması en doğal hakkı olduğu gibi, vekilin de ona doğru bilgi verip şeffaf olması ödevidir.¹⁵⁴⁹ Şeffaflık, genelde yönetsel bilgi ve belgelere erişme hakkı olarak anlaşılır. Halkın yönetime katılması ve onu denetleyebilmesi ancak doğru bilgiye ve belgelere erişmesiyle mümkündür. Bilgi edinme hakkı, iktidarı sınırlandırıcı rol oynar.¹⁵⁵⁰

Yönetimde halka hesap verme yükümünün gerçekleşebilmesi için iktidarın şeffaf olması; hedeflerini, onlara ulaşmak için oluşturduğu politikaları ve bu politikaların sonuçlarını izleyebilmek için gerekli olan bilgileri düzenli, anlaşılır, tutarlı ve güvenilir biçimde halka sunması gerekir. Şeffaf yönetim, temel hak ve özgürlüklerin baskı altına alınmadığı, iktidarın eksiklik ve yanlışlarının rahatlıkla ifade edilebildiği açık yönetimdir. Böylece, yönetimin tüm etkinlikleri izlenebilir hale gelir. Yönetimde açıklık, yönetenlere itiraz etme, yönetime katılma ve onu denetleme hakkını getirir. Böylelikle, yönetenler ve idare hata yapmaktan olabildiğince korunmuş ya da yaptıkları hatayı düzeltme imkânı elde etmiş olurlar. Katılımcı ve çoğulcu yönetimin en güzel yanı da budur.¹⁵⁵¹

¹⁵⁴⁹ Bk. Eryılmaz - Biricikoğlu, “Kamu Yönetiminde Hesap Verebilirlik”, 24.

¹⁵⁵⁰ Şengül, “Kamu Yönetiminde Şeffaflık”, 156.

¹⁵⁵¹ Demirkıran vd., “Demokrasinin Tabana Yayılması, Yönetimde Şeffaflık ve Hesap Verebilirlik”, 9.

İdarenin ya da bürokrasinin işleyişinde gizlilik olmamalıdır. Gizlilik, iktidarın kamuoyu denetiminden ve baskısından kurtulmasını sağlayan bir yöntemdir. Bilgi paylaşımı yapmayan içe kapalı bir iktidar veya idare, politikalarını belirlemede dış aktörlerin katılımına kapalıdır. Bu durumda, politik süreçlerden habersiz olan kamuoyu sadece söz konusu süreçlerin sonuçlarından haberdar olabilir.¹⁵⁵²

İlahi vahiy; doğru bilginin ve gerçeğin, bilgiyi edinme hakkı olan insanlarla ve kamuoyuyla paylaşılması,¹⁵⁵³ yurttaşın haklarının kaybolup gitmemesi için onlara dair bilginin yazıyla kayıt altına alınması¹⁵⁵⁴ ve kamusal bir hak, bir bilgi türü ve bilgilendirme biçimi olan şahitliğin gizlenmemesi gerektiğini söylemektedir.¹⁵⁵⁵ Yönetim işi, vekâlet yoluyla alınan bir emanet olduğuna ve halk bu emaneti kendisine güvenerek yöneticiye verdiğine göre, söz konusu güvenin bir gereği olarak iktidar halka karşı şeffaf olmalı ve hiçbir bilgiyi ondan gizlememelidir.¹⁵⁵⁶

Hesap verebilirlik, şeffaflık ve izlenebilirlik yasal-ussal meşruiyet anlayışına sahip yönetimlerin temel nitelikleridir. Şeffaflığın, dolayısıyla bilgi akışkanlığının olduğu uzlaşmacı yönetim sistemlerinde baskı azalır. Bilginin özgürce dolaştığı bir toplumda, alınan siyasal kararların ve üretilen politikaların halkın ihtiyaçları yönünde gerçekleşmesi kolaylaşır. Böylece, halkın beklentilerine göre davranan katılımcı yönetimin almış olduğu kararlar zora ve baskıya gerek kalmadan uygulanır. Bu tür siyasal sistemlerde toplum da yönetim de açık ve saydamdır, yetkililer denetlenir ve topluma hesap verilir.¹⁵⁵⁷

Yönetimde katılım üç aşamada gerçekleşmektedir: Bilgi verme, danışma ve aktif katılım. Katılımın bir önkoşulu olarak bilgi verme, yapılması düşünülen şeyin halka anlatılmasıdır. Danışma; toplantı, açık oturum, anket vb. yöntemlerle halkın konuya

¹⁵⁵² Şengül, “Kamu Yönetiminde Şeffaflık”, 155.

¹⁵⁵³ “*Bile bile hakkı gizlemeyin!*” (el-Bakara, 2/42). Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/45, 143.

¹⁵⁵⁴ “*Bir kâtip onu aranızda adaletle yazsın!*” (el-Bakara 2/282). Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/207.

¹⁵⁵⁵ “*Kendisinde bulunan şahitliği/bilgiyi gizleyenden daha zalim kim vardır!*” (el-Bakara, 2/140). Ayrıca bk. Mergînânî, *Hidâye*, 5/415-417.

¹⁵⁵⁶ “*Birbirinize güven duyuyorsanız, kendisine güvenilen kişi rabbi olan Allah'tan korksun ve emanetin gereğini yapın! Şahit olup bildiklerinizi gizlemeyin! Onu gizleyen kalbi günahkârdır.*” (el-Bakara 2/283); “*Kim bir bilgiyi gizlerse Allah kıyamet gününün onun ağzına ateşten bir gem takar.*” (Hâkim, *Müstedrek*, 1/182).

¹⁵⁵⁷ Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 55, 162, 163.

ilişkin görüşlerinin alınmasıdır. Aktif katılım ise halkın fiilen politika oluşturulması sürecine katılmasıdır.¹⁵⁵⁸

Hız. Peygamber, açık yönetimin bir gereği olarak kamuoyunu aydınlatmak ve bilgi akışkanlığını gerçekleştirmek üzere Medine'ye geldiğinde ilk yaptığı işlerden biri nüfus sayımı olmuş, böylece siyasal politikalarını dayandıracığı insan kaynağı bilgisini elde etmiştir.¹⁵⁵⁹ Ayrıca, dine ve yönetime ilişkin başka bilgileri işleyip yaygınlaştırmak için okur-yazar sayısını artırma girişimlerinde bulunmuştur. Bu amaçla, Hız. Peygamberin Bedir esirlerinden bazılarını müslümanlara okuma-yazma öğretmeleri karşılığında serbest bırakmış, okuma-yazma işi için pek çok kadın-erkek öğretmen görevlendirmiş¹⁵⁶⁰ ve çok sayıda kâtip istihdam etmiş olması¹⁵⁶¹ da yazıya, yasal-ussal meşruluğun göstergelerinden birisi olan belgelendirmeye, dolayısıyla bilgilendirmeye ve şeffaflığa ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Onun Raşit Halifeleri de yönetimde şeffaflık ilkesi uyarınca hareket ederek karar alma süreçlerinde halkı bilgilendirmişlerdir.¹⁵⁶²

Açık ve katılımcı bir yönetim modelini benimseyen Hız. Peygamber, Bedir savaşına çıkarken Mekke'nin ticaret kervanını hedeflediklerini açıkça arkadaşlarına söylediğinden savaşçılar yanlarına ona göre teçhizat almışlardı. Mekke ordusuyla karşı karşıya gelme ihtimali yükselince, Hız. Peygamber şeffaf bir yönetim anlayışı sergileyerek onları bilgilendirmiş ve ülke toprakları dışında oldukları için yola devam edip etmeme konusunda özellikle çoğunluğu oluşturan Ensâr grubunun görüşünü almak istemiştir.¹⁵⁶³

Diğer yandan, Bedir savaşına başlamadan önce Hız. Peygamber ordunun konumuna ilişkin kendisine yapılan itirazı haklı bularak gereğini yapmakla, bireylerin yönetime katılma ve onu eleştirip denetleme hakkı olduğunu göstermiştir.¹⁵⁶⁴ Yine, Hız. Âişe'ye iftira atılması olayında Allah'ın elçisi özel hayatına ilişkin bir konu olmakla birlikte

¹⁵⁵⁸ Zuhul Ergen, "Yönetimden Yönetişime: Katılımcı Bütçeleme Modeli", *Maliye Dergisi* 163 (Temmuz-Aralık 2012), 320.

¹⁵⁵⁹ Bk. Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâik*, 65.

¹⁵⁶⁰ Bk. Kettânî, *Terâtîb*, 1/108-112.

¹⁵⁶¹ Bk. Kettânî, *Terâtîb*, 1/151-160. Söz konusu kâtipler, vahyin yanında çeşitli mercilere gönderilen mektupları, kişilere yapılan mal ve arazi tahsislerini, antlaşmaları, vergi matrahları ve gelirlerini, ganimetleri, kabileleri ve sahip oldukları su kaynaklarını, Hız. Peygamberin özel işleriyle ilgili konuları vb. şeyleri yazıyorlardı. Hatta herhangi bir kâtip mazereti nedeniyle gelemediğinde, Hanzala b. er-Rebi' onun yerine yazıyordu. Hız. Peygamberin mührü de Hanzala'nın yanında bulunuyordu. (Bk. Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, 12, 13).

¹⁵⁶² Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 45, 47.

¹⁵⁶³ Bk. İbn Hişâm, *Sîret*, 2/259.

¹⁵⁶⁴ Bk. İbn Hişâm, *Sîret*, 2/263.

kamusal alanda da yansımaları ortaya çıktığından, yönetimde saydamlık ilkesini uygulayarak halka bilgi verip açıklama yapmış ve yalan haberleri yayanlara ne yapılması gerektiğine ilişkin onlara danışmıştır.¹⁵⁶⁵

Şeffaflığın bir başka unsuru ise politika üreten organların, önemli projelere başlamadan veya yaşamsal kararlar almadan önce halkın görüşüne başvurmasıdır. Hz. Peygamberin izinden giden Raşit Halifeler de önemli her konuda halka danışarak karar vermişlerdir.¹⁵⁶⁶ Yönetimde şûrâ ilkesi de iktidarın halka ve temsilcilerine karşı şeffaf olmasını gerektirmektedir. Çünkü istişarenin olabilmesi ve sağlıklı bir kararın alınabilmesi için bilgiyi tekeline bulunduran tarafın doğru bilgiyi paylaşması kaçınılmazdır. Şeffaflığın olduğu ve kurumların sık sık doğru bilgiyi kamuoyuyla paylaştığı bir yönetim sisteminde hukuksal ve ekonomik öngörülebilirlik olacağından kalkınmanın çok daha hızlı biçimde gerçekleşeceği söylenebilir. Öte yandan, şeffaflık yerine gizliliğin egemen olduğu yönetim sistemlerinde, kritik bir konumda bulunan kamu kurumları ve yöneticilerinin ellerindeki bilgiyi tekellerinde tutarak kendilerinin ya da bir takım kesimlerin çıkarlarına hizmet etmek için kullanmaları da mümkündür. Geleneksel yönetimin kapalılık ve gizlilik anlayışı topluma hiçbir fayda vermediği gibi, gerekli ve doğru bilgilerin kamuoyuyla paylaşılmadığı bir takım kamu ihalelerinde görüldüğü üzere, yolsuzluğun da başlıca nedenidir.¹⁵⁶⁷

2. Denetim

Hesap verebilirliğin ilişkili olduğu bir başka kavram ise işlevsel açıdan yönetimin bir parçası olan denetimdir. Denetim; bir eylemin önceden planlandığı gibi sonuçlanması için bir takım standartlar konulduktan sonra, ortaya çıkan sonucun söz konusu standartlarla karşılaştırılarak gerektiğinde düzeltici önlemlerin alınmasıdır.¹⁵⁶⁸ Denetim, kamu örgütünün kuruluş amacını başarıyla gerçekleştirebilmesini, kamusal sorumlulukların istenen biçimde yerine getirilebilmesini ve yetkililerin performanslarına

¹⁵⁶⁵ Bk. İbn Hişâm, *Sîret*, 3/246.

¹⁵⁶⁶ Örneğin, Hz. Ömer Irak topraklarının statüsü, divanın kurulması, hicrî tarihin kabulü vb. yaşamsal düzenlemeleri yaparken yoğun bir şekilde halkın görüşünü almıştır. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 25, 26, 35; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, 298-301; Tantâvî - Tantâvî, *Ahbâru 'Umer*, 92, 93).

¹⁵⁶⁷ Bk. Yasin Sezer, “İyi İdare İçin Yönetimde ve Kamu İhalelerinde Açıklık”, *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 26 (Mart 2002), 157, 158.

¹⁵⁶⁸ Eryılmaz - Biricikoğlu, “Kamu Yönetiminde Hesap Verebilirlik”, 24.

dair hesap vermelerinin sağlanmasını amaçlayan bir ilkedir. Hesap verebilirlik, iş ve işlemlerin sonuçlarını sorgulayan bir düzenek olduğu halde, denetim sonuçların ortaya çıkmadan önce değerlendirilmesine imkân verir.¹⁵⁶⁹

Denetim, yetki ve sorumluluğun kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Yüce Allah, akıllı bir varlık olarak yaratıp yetki ve sorumluluk verdiği insanı başıboş bırakmadığını, bütün eylemlerini kontrol edip denetlediğini ve yapıp ettiklerinden onu hesaba çekeceğini ifade etmektedir.¹⁵⁷⁰ Onun elçisi Hz. Peygamber ve takipçileri Raşit Halifeler de bu gerçekten hareketle, kamusal yetki ve sorumluluk verdikleri devlet görevlilerini görev öncesinde, sırasında ve sonrasında hep denetlemiş, hesaba çekmişlerdir.¹⁵⁷¹

Kamudaki bütün denetim türlerinin hukuksal temeli, kullanılan kamusal yetkinin halkın vekâletle siyasal iktidara devrettiği bir emanet olmasına dayanır. Yetki, onu kullanana bir sorumluluk yükler ve yetki alanına ilişkin belirlenmiş kurallara uymasını gerektirir. İslam hukuku, kamu görevine atanacak kişiler için bir takım görev standartları belirlemiş ve bu doğrultuda onlara sorumluluk yüklemiştir. Siyasal iktidarın “yetimin velisi” olma niteliğini öne çıkaran İslam yönetim anlayışı, kamusal yetkinin halka vekâleten emanet edilmiş olduğu kamu çalışanlarının verimliliklerinin, dürüstlüklerinin, görevlerinin gerektirdiği yeterliklerin ve hukuka uyup uymadıklarının denetlenmesi gerektiği düşüncesini benimsemiştir.¹⁵⁷² Mâverdî’nin, çeşitli denetim türlerini kapsayan *mezâlim* divanının görevlerine ilişkin verdiği bilgiler, günümüzde devlet örgütünün farklı alanlardaki iş ve işlemlerini denetleyen Danıştay, Yargıtay ve Sayıştay kurumlarının görev alanlarına giren işlevleri saymaktadır.¹⁵⁷³

¹⁵⁶⁹ Demokaan Demirel, “Hesap Verebilirlikte Denetimin Yeni Rolü”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/2 (2013), 372.

¹⁵⁷⁰ “İnsan başıboş bırakılacağını mı sanıyor!” (el-Kıyâme 75/36); “De ki: Eylem yapın! Yaptıklarınızı Allah, peygamberi ve müminler görecektir.” (et-Tevbe 9/105); “Onların dönüşü ancak Bizedir. Sonra onlara hesap sormak da Bize aittir.” (el-Gâşiye 88/26, 26).

¹⁵⁷¹ Bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/300; Huzâ’î, *Tahrîc*, 261-265.

¹⁵⁷² Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 18, 28, 97, 98; Ferrâ, *Ahkâm*, 28; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/167, 168.

¹⁵⁷³ Mâverdî, *Ahkâm*, Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim*, 196-198. Bir keresinde, adamın birisi Hz. Ömer’e “vay senin Cehennemden çekeceğine” deyince, ona neden böyle söylediğini sorar. Adam der ki bir vali tayin edip görevine ilişkin bazı şartlar koyuyorsun, sonra da şartlara uyup uymadığını denetlemiyorsun! Belki de bu olaydan sonra, bir gün Hz. Ömer halka sorar: “Tanıdığım insanların en iyisini başımıza geçirip sonra ona adil olmasını emretsem üzerime düşen görevi yapmış sayılır mıyım?” Oradakiler “evet” diye cevap verince onlara şöyle der: “Hayır, öyle değil! Yaptığı işleri denetleyip emrettiğim şeyleri yapıp yapmadığını kontrol etmezsem görevimi yapmış sayılmam!” (Bk.

Hesap verebilirlik ile denetim, aslında bir madalyonun iki yüzü gibidir; denetim öznel, hesap verebilirlik ise nesnel bir nitelik taşımaktadır. Bu yüzden, bir kamu yöneticisi veya kurumu hem hesap veren hem denetleyen durumunda olabilir. Kimin, kime ve hangi konuda hesap vereceğine ilişkin olarak hesap verebilirliğin ya da bir başka deyişle denetimin türleri farklılaşabilmektedir. Burada, içeriği bakımından denetimin türleri incelemeye konu olacaktır.

a. İdari Denetim

İdari denetim; devletin tüzel kişiliğini oluşturan genel idare örgütünde çalışan kamu görevlisinin ya da bürokratin, hiyerarşik biçimde bir üst yöneticiye belirli aralıklarla hesap vermesidir.¹⁵⁷⁴ Denetimin sonucuna göre, hesap veren kamu görevlisi ya ödül ya da ceza alır. İdarenin yaptığı, özellikle tek taraflı bireysel ve düzenleyici idari işlemler ile çok taraflı idari sözleşmelerin müfettişler veya vesayet makamları eliyle denetlenmesi, yurttaşların hukukunun korunması ve iyi işleyen bir idare örgütünün varlığı açısından büyük önem taşımaktadır.¹⁵⁷⁵

Raşit Halifelerin uyguladığı denetim modelinde, iç denetim ve üstlerin astları değerlendirmesi biçimindeki geleneksel denetim anlayışından öte, verimlilik göstergeleri ve sonuçlar esas alınarak yurttaşın tercihlerine ve memnuniyetine önem verilmiştir.¹⁵⁷⁶ Böylece, etkinliği artan hesap verebilirlik uygulamaları sonucunda yurttaşla iktidar arasındaki güven bağı güçlenmiştir.¹⁵⁷⁷

Tantâvî - Tantâvî, *Ahbâru 'Umer*, 133; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, 423, 424). Yine, Hz. Ali de Mâlik b. Eşter'e gönderdiği yazıda, ona kamu görevlilerini dürüst ve ahlâklı müfettişler kullanarak gizlice denetlemesi talimatını vermiştir. (Bk. Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l-belâğa*, 311).

¹⁵⁷⁴ Bk. Demirel, "Hesap Verebilirlikte Denetimin Yeni Rolü", 366.

¹⁵⁷⁵ Bk. Bilgili - Demirkapı, *Hukukun Temel Kavramları*, 210; Eryılmaz - Biricikoğlu, "Kamu Yönetiminde Hesap Verebilirlik", 26. Hz. Ömer, atama yaparken belirlemiş olduğu bir takım yeterlik şartlarını yerine getirmediğini haber aldığı kamu yöneticisi hakkında inceleme başlatıp müfettiş gönderiyor, gerekirse görevden alıyor, tövbe edip halini düzelteni görevine iade ediyordu. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 116, 117).

¹⁵⁷⁶ Raşit Halifeler, söz konusu denetimi her yıl hac mevsiminde halkın huzurunda ve şeffaf bir biçimde gerçekleştiriyorlar, üst düzey yöneticileri ve komutanları özel haberalma görevlileri kullanarak adım adım izliyorlar ve yurttaşların eyalet yöneticilerine ilişkin şikâyetlerini yerinde inceleyerek gerektiği yerde görevden alma yoluna başvuruyorlardı. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 116; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 2/381; Huzâ'î, *Tahrîc*, 262, 263). Diğer yandan, Hz. Ali valisi Ka'b b. Mâlik'e şu talimatı gönderiyordu: "Yerine birini görevlendirip bir grup arkadaşınla birlikte yola çıkarak şehir şehir, köy köy Dicle ile Fırat arasında kalan bölgeyi dolaşıp halka yöneticilerinden memnun olup olmadıklarını sor, yöneticilerin yaptıkları işleri incele!" (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 118).

¹⁵⁷⁷ Söz konusu hiyerarşik denetim yönteminin bazı sakıncalarını, yaptığı araştırmalar sonucunda farketmiş olan Hz. Ömer vefatına yakın şunları söylemiştir: "Allah izin verir de ömrüm olursa bir yıl boyunca

İslam hukukuna göre, halkın vekili konumunda bulunan kamu yetkilisi asıl adına iş ve işlem yaptığından, kendi çıkarına bir işlem yaparsa yetkisini aşmış olacağı için vekâleti ve yetkisi düşer, işlem geçersiz olur. Diğer yandan, siyasal iktidarın liyakati olmayanları kamu görevine ataması veya görevin gerektirdiği yeterlikleri yitiren kamu çalışanını görevden almaması ortak yarara zarar verdiği için doğru olmadığı gibi, hukuka aykırı görevlendirmeler de geçersizdir. Çünkü bütün velâyetlerde asıl olan, yeterliğini kaybeden yetkilinin görevden alınmasıdır.¹⁵⁷⁸

İslam'ın kurucu döneminde, hatta daha öncesinde izleri görülmekle birlikte, istikrarlı işleyen bir kurum olarak Abbâsîler zamanında ortaya çıktığı söylenebilecek olan *mezâlim* kurumunun, devlet örgütü içerisinde idari, adli ve mali denetim görevini yerine getirdiği görülmektedir.¹⁵⁷⁹ Mâverdî, idari denetime ilişkin olarak kamu yöneticilerinin halka karşı yaptıkları haksız işlemlerin düzeltilmesi, yetkilerini kötüye kullanmaları nedeniyle oluşan hukuk ihlallerinin giderilmesi ve uyarılara aldırmayan veya halkın memnun olmadığı kamu yöneticisinin gerekirse görevden alınmasında söz konusu yüksek denetim kurumunun yetkili olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁸⁰

b. Yasal Denetim

Yasal ya da hukuksal denetim; üst yönetimin veya idarenin, yetki alanına ilişkin hukuk kurallarına uygun hareket edip etmediğinin, yetki aşımının veya yetkiyi kötüye kullanmasının söz konusu olup olmadığının denetlenerek idari ya da adli yargıya hesap

halkın şikâyetlerini bizzat dinlemek için büyük kentleri dolaşacağım. Bazı insanların ihtiyaçlarının bana iletilmediğini biliyorum. Ne valiler istekleri bana ulaştırıyorlar, ne de onlar bana ulaşabiliyorlar. Yola çıkıp Şam, Cezire, Mısır, Bahreyn, Kûfe ve Basra'da ikişer ay kalacağım.” (Bk. Taberî, *Târîh*, 4/201, 202; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 2/451).

¹⁵⁷⁸ Bk. İbn Nüceym, *Eşbâh*, 296, 461, 462. Görevden alınan üst düzey kamu yöneticisine ve kamuoyuna, şeffaf ve açık yönetimin gereği olarak bunun nedeni açıklanmalıdır. Çünkü Hz. Ömer, Hâlid b. Velîd'i görevden aldığı anda bunun nedenini ona bildirdiği gibi, kamuoyunu aydınlatmak için bütün eyaletlere şu yazıyı göndermiştir: “Ben Hâlid'i bir kızgınlık veya hıyanet nedeniyle görevden almadım. İnsanlar onu gözlerinde büyüttükleri ve onun yüzünden fitneye kapıldıkları için görevden aldım. İnsanların, Allah yerine ona dayanıp güvenmelerinden korktum, zafere ulaşırının sadece Allah olduğunu bilmelerini istedim.” (Bk. İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 2/381, 382).

¹⁵⁷⁹ Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 98; Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim*, 34-53. *Mezâlim* kurumunun önemini, Mısır valisi olarak atadığı Mâlik b. Eşter'e yazdığı eşsiz görevlendirme yazısında dile getiren Hz. Ali, Allah'ın elçisi Hz. Muhammed'in şu sözünü nakletmiştir: “*Fakir, güçlünden hakkını kekelemeden almadıkça bir toplum temizlenmez!*” (Bk. Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l-belâğa*, 314).

¹⁵⁸⁰ Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 101; Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim*, 110, 114. Günümüzün açık yönetim anlayışındaki “müşteri memnuniyeti” ilkesine benzer biçimde, Raşit Halifeler halkın çok yumuşak veya sert bulunduğu, memnun olmadığı, şikâyet ettiği yöneticileri görevden alıyorlardı. (Bk. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, 422).

vermesidir.¹⁵⁸¹ Hükümetin ya da idarenin, yurttaş haklarını ihlal eden, hukuk kurallarına veya ortak yarara aykırı her çeşit idari iş ve işlemleri yargı denetimine tabidir.¹⁵⁸²

İslam hukukuna göre, siyasal iktidarın yürütme organı olarak yaptığı her yasal düzenleme, iş veya işlem, hukukun üstünlüğünü sağlayan bir araç olan yargısal denetime tabidir ve temel yasa olan şeriata aykırılığı ileri sürülebilir. İdari yargı tarafından, temel yasaya ya da ortak yarara aykırılığı tespit edilen yürütmenin bir yasal düzenlemesi, idarenin iş veya işlemi geçersiz sayılır, haklar sahiplerine iade edilir.¹⁵⁸³

Yargıda aynı zamanda temyiz işlevini de yerine getiren *mezâlim* mahkemesi, günümüzdeki Yargıtay benzeri yargı denetimi yapan bir kurum olarak, idari işlemlerde bir hukuk ihlali söz konusu olduğunda veya kamu görevlisi bir suç işlediğinde, buna dair bilgisi olduğu takdirde mağdur olan tarafın talebi beklenmeksizin kendiliğinden harekete geçer. Üst düzey kamu yöneticilerinin yasal denetimi ve yargılanmasını da yürüten *mezâlim* mahkemesinin, günümüzün “Yüce Divan” sıfatıyla söz konusu yöneticileri yargılayan Anayasa Mahkemesine benzer bir işlev gördüğü söylenebilir.¹⁵⁸⁴

İslam hukukuna göre, üst düzey yöneticilerin yasal ya da hukuksal denetimi, idari veya adli yönden yargılanmaları ve gerekirse görevden alınmaları, üye yapısının *mezâlim* mahkemesi üyeleriyle örtüştüğü *ehlü'l-'akd ve'l-hall* adı verilen seçici kurulun yerine getirmesi gereken anayasal bir işlevdir.¹⁵⁸⁵ Söz konusu kurulun kimler tarafından ve nasıl seçileceğine veya belirleneceğine ilişkin bir bilgi kaynaklarda bulunmamakla birlikte,¹⁵⁸⁶

¹⁵⁸¹ Eryılmaz - Biricikoğlu, “Kamu Yönetiminde Hesap Verebilirlik”, 27.

¹⁵⁸² Bk. Hayri Keser, *Türk Anayasa Yargısında Hukuk Devleti İlkesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 97.

¹⁵⁸³ Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 103; İbn Nüceym, *Eşbâh*, 138; ‘Ûdeh, *el-İslâm ve evda‘una’s-siyâsiyye*, 176. Örneğin, Ömer b. Abdülaziz’e gelen bir yurttaş ordunun ekili arazisini kullanılmaz hale getirdiğini söyleyince, adamın zararı on bin dirhem verilerek tazmin edilmiştir. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 119).

¹⁵⁸⁴ Bk. Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim*, 127, 132, 134, 136. Örneğin, Hz. Ömer atamış olduğu kamu yöneticilerinin bir suç işlemesi halinde hemen gereken cezayı veriyor, kısas yapıyordu. Bir keresinde şöyle söylemiştir: “Atamış olduğum herhangi bir yetkili, birine haksızlık eder de bunu öğrendiğim zaman onu görevden almazsam o kişiye bizzat ben haksızlık etmiş olurum!” (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 116; İbn Sa‘d, *Tabakât*, 3/274, 284). Yine, Hz. Ali de görevlendirdiği memurlar hukuka aykırı hareket ettiklerinde onları hemen görevden alıyordu. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 16).

¹⁵⁸⁵ Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 17; Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 96; İbn Cemâ‘a, *Tahrîru'l-ahkâm*, 52, 53; Nebhân, *İslam Anayasa ve İdare Hukuku*, 473, 474; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/159. *Mezâlim* mahkemesinin üye yapısına ilişkin geniş bilgi için bk. Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim*, 80-98. Yargı bağımsızlığının bir gereği olarak, en üst düzey yöneticiden alt kademedeki memura kadar bütün kamu görevlileri işledikleri suçtan dolayı yargıya hesap vermek zorundadır. (Bk. Zeydân, *Nizâmü'l-kazâ*, 71-74).

¹⁵⁸⁶ Bk. Cengiz Kallek, “Mâverdî’nin Ahlâkî, İçtimâî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri”, *DÎVÂN İlmî Araştırmalar* 17 (2004/2), 243.

kurul üyelerinin temsil ve delegasyon ilkeleri uyarınca siyasal iktidar yetkisinin sahibi toplum tarafından seçilmesi veya seçilmiş yasama temsilcilerinin oylarıyla belirlenmesi gerektiğini söylemek yanlış olmaz.¹⁵⁸⁷

c. Mali Denetim

Mali denetim; üst yönetim olarak hükümetin veya idarenin, sorumlu oldukları mali kaynakların yasalara uygun biçimde elde edilip edilmediğinin ve hukuka uygun, rasyonel ve ortak yararı gerçekleştirecek biçimde kullanılıp kullanılmadığının denetlenmesidir. Diğer yandan, şeffaflık ve hesap verebilirliği uygulamayı amaçlayan katılımcı bütçe yaklaşımına göre, vergiyi veren ve hazinenin asıl sahibi olan bütün yurttaşlar, kamu kaynaklarının nasıl kullanıldığını öğrenme hakkına sahiptir. Herhangi bir kamu kurumu veya yöneticisi, şeffaflık ve hesap verebilirlik ilkesini çiğniyor ve buna rağmen dokunulmaz kalıyor, hesap vermiyorsa büyük miktarda kamu kaynağını umarsızca harcayıp kamuyu zarara uğratabilir.¹⁵⁸⁸

Mali denetim, toplumun değer dağıtımına ilişkin haklarıyla doğrudan ilişkili olduğu için İslam'ın en çok önem verdiği konulardan biridir. Kur'ân, bir başkasının malını haksız biçimde alıp kullanmayı ve kamuya ait olan ganimet malını gizlemeyi yasaklamaktadır.¹⁵⁸⁹ Siyasal iktidar ve kamu kurumları, mali konularda topluma karşı şeffaf olmalı, hesap verebilmelidir. İnsanın, canından sonra en değerli varlığı malıdır. İslam, malı uğrunda öldürülen kişiyi şehit saymıştır.¹⁵⁹⁰

İktidarın veya kamu yöneticilerinin şeffaf olmayan, hukuksuz kamu ihaleleri yoluyla üçüncü kişilere kaynak aktarması ve devlet malını kişisel işlerinde kullanması, halkın hakkı olan kamu malını çalması/*gulûl* anlamına gelir. Hz. Peygamber, halka ihanet

¹⁵⁸⁷ Bk. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/155.

¹⁵⁸⁸ Eryılmaz - Biricikoğlu, "Kamu Yönetiminde Hesap Verebilirlik", 27; Ergen, "Yönetimden Yönetişime", 323.

¹⁵⁸⁹ "Birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin!" (el-Bakara, 2/188); "Hiçbir peygamberin ganimet (devlet malını) gizleyip aşırması yaraşmaz. Kim böyle bir şey yaparsa kıyamet günü o gizlediği şeyle gelir." (Âl-i İmrân 3/161). Bir savaştan dönerken, ganimetlerin dağıtılması gecikince bir grup savaşçı Hz. Peygambere gelerek "ganimetlerimizi dağıtmayacak mısınız?" diye ondan bir açıklama isterler. Bunun üzerine Hz. Peygamber onlara şöyle buyurur: "Uhud dağı kadar altın hakkınız olsa, bir dirhemini bile gizleyip size vermezlik etmem! Benim, ganimetlerinizi gizleyip hainlik ettiğimi mi sanıyorsunuz?" Bir yönetici olarak değer dağıtım işini yürüten ve topluma karşı açık olması gereken bir peygamberin, devlet malından kendisine pay ayırıp gizlemesi yasaklanmıştır. (Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/72).

¹⁵⁹⁰ Bk. Tirmizî, "Diyât", 22.

edip kamu malını zimmetine geçirmenin veya hukuksuz biçimde kullanmanın büyük bir günah olduğunu açıkça ifade etmiştir.¹⁵⁹¹

İslam hukukuna göre, iktidar yetimin velisi konumunda bulunduğu için toplumun gelirini artırmak, kamu kaynaklarını kâr getirecek yatırımlarda kullanmak ve ortak yarara zarar vermemekle yükümlüdür. Toplumun hem vekili hem de velisi konumunda bulunan iktidarın, ortak yarara aykırı ve haksız olarak yaptığı mali iş ve işlemler geçersizdir.¹⁵⁹²

Mali denetimle yakından ilişkili olan bir konu da kaynak toplama yöntemlerinden biri olarak vergi politikalarıdır. Vergi salma, vergi matrahlarını belirleme, vergilerin tahakkuku vb. yöntemlerin optimal vergilendirme ilkelerine¹⁵⁹³ ve yasaya, yani şeriata uygunluğu denetlenmeli, ayrıca toplanan kaynaklardan yapılan harcamaların şeriatın öngördüğü yerlere gidip gitmediği kontrol edilmelidir.¹⁵⁹⁴

Bir siyasal yönetimin adil olup olmadığı, hilâfet misyonunu benimseyip benimsemediği, belirlediği vergi politikalarından ve onların nasıl yürütüldüğünü denetleyip denetlememesinden anlaşılabilir.¹⁵⁹⁵ Vergi matrahının tespitindeki ölçüt kişilerin gelir durumları olmalı, yıllık giderler düşüldükten sonra geriye kalan fazlalık üzerinden matrah belirlenip hiç kimseye kaldıramayacağı bir vergi yüklenmemelidir.¹⁵⁹⁶

Ebû Yûsuf, görevini yapmadan devletten haksız para alan asalakların belirlenip temizlenmesi, yüksek dereceli maliye bürokratlarının vergi tahsili konusunda çok sıkı bir şekilde denetlenmesi ve usulsüzlük, yolsuzluk ve haksızlık yapanların ağır biçimde

¹⁵⁹¹ Bk. Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, 4/58. “Allah’a ve ahiret gününe inanan kişinin kamuya ait bir bineğe binip onu zayıf ve bitkin düşürdükten sonra geri vermesi helâl değildir. Allah’a ve ahiret gününe inanan kişinin kamuya ait bir giysiyi giyip eskittikten sonra geri vermesi helâl değildir.” (Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 139).

¹⁵⁹² Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/73, 13/246, 247.

¹⁵⁹³ Söz konusu ilkeler; adalet ya da eşitlik, kesinlik, uygunluk ve ekonomiklik ya da düşük maliyettir. [Bk. Gamze Çimen, *Türkiye’de Optimal Vergileme Arayışı: Bir Model ve Uygulaması* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 49].

¹⁵⁹⁴ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 81. Mâverdî, kamu kurumlarının mali denetim görevini üstlenmiş olan günümüz Sayıştay’ının görevine benzer biçimde, yöneticilerin ve maliye bürokratlarının *mezâlim* mahkemesinde nasıl hesap vereceğini ayrıntılı olarak anlatmıştır. (Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 270, 271).

¹⁵⁹⁵ Hz. Peygamber, görev verdiği vergi memuruna “yaşlı ve kusurlu olan hayvanı al, insanların iyi ve seçkin mallarından hiçbirini alma!” diyerek talimat verdikten sonra, tahsil ettiği zekât mallarını denetleyerek ona hesap sormuştur. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 83).

¹⁵⁹⁶ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 84, 85, 106; Mâverdî, *Ahkâm*, 101, 102. Hz. Ömer, zekât verilen malları denetlerken memesi büyük bir koyun görünce memurlarına şöyle çıkışır: “Sahibi bu koyunu isteyerek vermemiştir. İnsanların mallarını böyle gasp etmeyin, mallarının en iyisini almayın!” (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 83). Yine, Hz. Ömer Irak toprakları için konulacak vergi matrahını belirlemek üzere görev verdiği Huzeyfe b. el-Yemân ve Osman b. Huneyf’i, toprağın kaldıramayacağı kadar yüksek bir matrah belirleyip belirlemedikleri konusunda sıkı bir şekilde hesaba çekmiştir. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 37, 38).

cezalandırılması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre, siyasal iktidarın kamu malında yolsuzluk yaptığı ispatlanmış olan yöneticileri bir an bile görevde bırakması veya başka bir devlet görevine ataması haramdır.¹⁵⁹⁷

Halktan toplanan mali kaynağın doğru ve adil biçimde harcanıp harcanmadığının tespiti, mali denetimin bir başka önemli konusudur. Hz. Ömer, divan kurumunu ihdas ederek kamu malı harcamalarını kayıt altına alıp şeffaf biçimde denetimini sağlamayı amaçlamıştır. Siyasal iktidar, her yurttaşa kamu mallarından hak ettiği kadarını vererek adil bir değer dağıtımını sağlamak zorundadır.¹⁵⁹⁸

Yasal-ussal meşruiyete göre işleyen yönetimlerde, görev karşılığı alınan ücret bellidir. Kamu görevlileri, yaptıkları iş sırasında doğan fırsatları değerlendirip ek bir kazanç elde edemezler, etmeleri halinde yaptırıma maruz kalırlar.¹⁵⁹⁹ Hz. Ömer, göreve atadığı devlet memurunun mal sayımını yaptıktan sonra, görev süresi bittiğinde malında olağandışı bir artış olmuşsa onu nereden bulduğunu sorar, geçerli bir cevap alamazsa malının yarısını hazineye aktarırdı.¹⁶⁰⁰

Özetle söylemek gerekirse, kendisine ait olmayan bir yetkiyi ve mali kaynakları kullanan siyasal iktidarın yaptığı bütün iş ve işlemlerin, bağımsız ve tarafsız kurumlar ya da kurullar tarafından idari, adli ve mali bir denetime tabi tutulması sosyo-politik meşruiyetin vazgeçilmez gereklerinden biridir. Dışsal ve içsel denetimin bulunmadığı ya da zayıf işlediği bir siyasal sistemin, halkın gözünde meşru olup desteğini alması ve uzun süre varlığını sürdürmesi mümkün değildir.

¹⁵⁹⁷ Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 80, 105, 107, 108, 111.

¹⁵⁹⁸ Bk. İbn Nüceym, *Eşbâh*, 138. Hz. Ömer refah gelirlerini dağıtırken adamın biri, başkasına daha fazla verdiği için onu hesaba çekmiş, o da yaptığı işlemi gerekçelendirmiştir. (Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 44).

¹⁵⁹⁹ Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 55.

¹⁶⁰⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/285, 286; Kettânî, *Terâtîb*, 1/230; Tantâvî - Tantâvî, *Ahbâru 'Umer*, 136, 137.

SONUÇ

Araştırma, kurucu dönemde yaşayan İslam toplumunun siyasal iktidar ilişkilerini nasıl anladığı ve buna bağlı olarak hangi meşru yönetim ilkelerini benimsemiş olduğu sorularına yanıt aramıştır. Bunun üzerinden varılmak istenen temel amaç, İslam siyaset teorisi bağlamında bir meşruiyet tanımı geliştirilmesi ve siyasal iktidarın meşruluk temellerinin söz konusu tanıma bağlı olarak ortaya çıkarılıp kurucu dönem toplumunun hangi meşruiyet tipini içselleştirdiğini kanıtlarıyla okuyucuya sunmaktır.

Araştırmada, öncelikle anlam dünyasını ve toplumun düşünüş biçimini açınlayan siyasal iktidara dair sözcüklerin, kurucu dönem ve öncesinde taşımış oldukları anlamlarını bulmak amacıyla semantik analizi yapılmıştır. Ortaya çıkan sonuca göre, otoriteye vurgu yapan “imâmet” ve “hilâfet” kavramlarının siyasal iktidarın doğasını açıklamaktan uzak olduğu, siyasal iktidarın ilişkisel niteliğiyle örtüşen kavramın, hukuk tekniği açısından emir-itaat ilişkisini açıkça ortaya koyan “imâret” olduğu görülmüştür.

Siyasal iktidara yönetme hakkını bahşeden meşruiyetten önce, yönetme yetkisinin toplumdan nasıl alındığı ve mahiyetinin ne olduğu açıklanmıştır. Buna göre, iktidar yetkisinin topluma ait olup halk tarafından, süreli ve sınırlı olmak üzere, bir temsilî vekâlet sözleşmesiyle yöneticiye devredildiği, yöneticinin ise kamusal alanda doğrudan eylemde bulunamayan halkı temsil eden bir “veli” ve “vasi” konumunda olduğu anlaşılmıştır. İktidarın, toplumun hem velisi hem de vasisi olması, bireylerin isteklerinden bağımsız olarak ortak yararın gözetilmesi ve gerçekleştirilmesi konusunda ona büyük bir sorumluluk ve ödev yüklemektedir.

Siyasal iktidarın meşruiyet temellerini belirleyebilmek ve kapsamlı bir meşruluk tanımı yapabilmek için, öncelikle siyasal iktidar ilişkilerinin belirlediği en küçük global toplum örneği olan Arap kabilesinin yapısı incelenmiş ve “yoğunlaşmamış” bir siyasal iktidar türünün egemen olduğu kabilede, şefin yönetme hakkına niçin sahip olduğunu gösteren meşruluk dayanakları araştırılmıştır. Bunun sonucunda, siyasetin başta gelen meşruluk temelini, toplumsal değerlerin emredici yoldan yeniden dağıtılması ve taleplerin regüle edilmesi olduğu tespit edilmiştir.

İslam hukukunda, itaatin ya da toplumun yöneticinin emirlerine uyup boyun eğmesinin hangi haklı nedenlere dayandığı, siyasal otoriteye niçin itaat edildiği sorularına yanıt bulmak amacıyla pek çok *imâmet* tanımı incelenerek meşruiyetin izleri aranmıştır.

Sonuçta, Mâverdi'nin tanımı esas alınmış ve modern siyaset biliminin bir ayağı eksik bulunan meşruiyet tanımı geliştirilerek yeni bir çıktı elde edilmiştir. Buna göre, siyasal iktidarın meşruluk temelleri biri hukuksal, diğer sosyo-politik olmak üzere iki farklı eksene oturmaktadır: Nübüvve hilâfet ve müslümanlara niyâbet.

İktidarın meşruluğu, öncelikle “olması gereken” meşruiyet temellerini anlatan *ma'rûf* kavramının içeriğini oluşturan İslam'ın getirdiği evrensel temel değerleri koruma görevini yerine getirmesine bağlıdır. Söz konusu değerler, devlet ile soyguncuyu birbirinden ayıran adalet idesinin özünü oluşturmaktadır. Bu durum, iktidarın yönetme eyleminde Allah karşısındaki sorumluluğunu göstermektedir. “Nübüvve hilâfet” kavramı, siyasal iktidarın alacağı kararların ve yapacağı eylemlerin sınırını çizerek verdiği emirlerin haklı olup olmadığını ve itaatle karşılanıp karşılanamayacağını kanıtlayan aşkın hukuksal meşruiyet ilkelerini deyimlemektedir.

Öte yandan, meşruiyetin sosyo-politik ayağını oluşturan “müslümanlara niyâbet” kavramı, siyasal iktidarın emir verme hakkının ve yetkisinin kaynağını temellendirmekte, onlara karşı iyi niyetli, güvenilir ve şefkatli, haklarını korumakla ve hesap vermekle yükümlü olduğu toplum karşısındaki sorumluluğunu belirtmektedir. Siyasal iktidar ya da yönetim yetkisi, halk tarafından bir tür temsilî vekâlet olan niyâbet yoluyla ve bir sözleşmeyle yöneticiye devredilmiş olduğu için onu kullanan iktidar organı halka karşı sorumludur, tüm eylemleri ortak yarara ve temsil kurallarına uygun olmalıdır. Halkın siyasal sistemden istediği şey, toplumsal değerlerin ekonomi, sosyal sınıf, ideoloji ve siyasal örgütlenme değişkenlerine göre adil biçimde dağıtılmasıdır. Buna göre, sosyo-politik meşruiyetin derecesi söz konusu isteklerin karşılanma kapasitesiyle paraleldir.

Siyasal iktidarın hukuksal meşruiyet temelleri kapsamında ele alınan güvenlik ve düzen konusundaki bulgulara göre, bir siyasal yönetimin başta gelen kurulma nedeni bireyin ülke içinde can ve mal güvenliğinin sağlanmasıdır. Öte yandan, siyasal birliğin maddi bileşenlerini oluşturan ülke ve halkın dış tehditlere karşı korunması da İslam bilginleri tarafından iktidarın başlıca meşruluk ölçütlerinden biri sayılmıştır. Kurucu dönemin siyaset anlayışında, iktidar yerine bireylerin güvenliğinin amaç edinildiği, temel haklara saygılı, etik değerleri önceleyen, insan odaklı bir devlet öngörüldüğü anlaşılmıştır.

Bir siyasal yönetimin kurulması için çoğunluk ilkesini ve halkın yaygın desteğini önemseyen klasik dönem İslam bilginleri, iktidarın emir ve yasaklarının cebir yoluyla yürütülebilmesi için zorlama araçlarının bulunması gerektiğini ve bunun da ancak çoğunluğun desteğini almakla sağlanabileceğini dile getirmişlerdir. Söz konusu çoğunluk ve yaygın destek, iktidarın kurulması ve sürdürülmesini sağlayan bir konsensus olduğunu, dolayısıyla da onun meşruluğunu göstermektedir.

İslam hukukunda, yöneten ile yönetilen arasındaki eşitsiz ilişki nedeniyle siyasal iktidar yetkisinin adalet idesi uyarınca sınırlanması gerektiği düşünülmüş ve iktidarın meşruluğu, evrensel hukuk değerlerince belirlenen sınırlar içinde eylemde bulunmasına bağlanmıştır. Söz konusu değerlerden birisi, bütün yetkilerin hukuktan kaynaklanması ve yönetimde kuralların egemen olmasını anlatan hukukun üstünlüğü ilkesidir. Varlık ve değer dağıtma eylemini gerçekleştiren siyasetin, bunu yaparken adaleti ve hukuku gözetmesi meşruluğunun belirtisi kabul edilmiştir. İslam bilginleri, iktidarın hukuktan kaynaklanmayan hiçbir yetkiyi kullanamayacağını ifade etmişlerdir. Aynı zamanda iktidar, devlet karşısında etik bir üstünlüğü olan insan haklarıyla da sınırlandırılmıştır. İslam, ekonomik-sosyal hakları evrensel insan hakları bağlamından çıkaran Batılı liberal anlayışın aksine, onları sivil-siyasal haklarla aynı kategoride değerlendirerek her iki hak türünü de garanti altına alan hükümler getirmiş, insanın dünya ve ahiret mutluluğunu gerçekleştirmeye çalışmıştır. İslam, Batılı insan hakları kategorisinden ayrı olarak, soyun korunarak sürdürülmesi ve akıl sağlığının korunması haklarını kabul ederek devlete bunların korunması ödevini yüklemiştir. Siyasal iktidarı sınırlayan bir diğer ölçütün ise toplumun ortak çıkarlarını anlatan ortak yarar olduğu görülmektedir. Araştırmada buna dair elde edilen bulgulara göre, toplumun ortak yararı *maslahat* ve *istihsân* kavramlarıyla paralellik göstermektedir. İslam bilginleri, *zarûriyyât* olarak niteledikleri “temel ihtiyaçlar” kategorisini ortak yararın merkezine yerleştirerek onları tamamlayıcı özellikte ve refaha yönelik olan *hâciyyât* ve *tahsîniyyât* adlı ihtiyaç gruplarını saymışlardır. Siyasal iktidar, zorunlu olanlardan başlamak üzere söz konusu insani ihtiyaçları gidermekle görevlidir. Devlet, gelirleri oranında yurttaşların refah ihtiyaçlarını sağlamakla, “bir lokma bir hırka” siyaseti gütmeyip insanların dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmalarına yardımcı olmakla yükümlüdür.

Bir hukuksal meşruluk temeli olarak bağımsız ve tarafsız bir yargının varlığı, kamu düzeninin sağlıklı biçimde işlemesi için kaçınılmazdır. Bir devletin, yurttaşlar

arasında çıkan uyuşmazlıkları çözecek yargıçlar ataması başta gelen meşruluk nedenidir. Yargının bağımsızlığı, tarafsızlığını sağlamak için vardır. İslam hukukuna göre, hiç kimse yargıya müdahale edemez, ona emir veremez. Yürütmenin yargıya emir vermesi, yasaya karşı gelme suçunu oluşturduğu için itaatle karşılanamaz. İslam hukukunda yargının kurumsal bağımsızlığı tanındığı gibi, yargıçların kişisel bağımsızlıklarını deyimleyen hâkim teminatı da kabul edilmiştir. Yargıçlar, haklı bir gerekçe olmadan asla görevden alınamazlar. Hâkim teminatı ilkesi kapsamında, yargıçların özlük haklarının korunması ve görevlerine uygun bir yaşam standardını sağlayacak şekilde ücret almaları gereklidir. Yargılama yetkisi, toplumun ortak yararı için verilmiş ve yargıç doğrudan toplumun vekili olduğundan ortak yarara aykırı biçimde görevden alınması söz konusu olamaz. Hukuki güvenliğin oluşabilmesi ve hukuk sisteminin meşruluğunun sağlanabilmesi için yargı tarafsız olmalı ve yasa karşısında herkese eşit davranılmalıdır. Yargının tarafsızlığı, yasa karşısında herkesin eşit olmasını sağlar, hukuk güvenliğinin oluşmasında büyük önem taşır ve hukuk sisteminin meşruluğunu pekiştirir. Tarafsızlığın zedelendiği durumlarda hukuk ve adalet tartışmalı hale gelir, yargıya ve devlete olan güven sarsılır. Yargıya belirli ideolojik değerleri koruma görevinin verildiği otoriter rejimlerde, yargıcın tarafsız kalması zorlaşmaktadır. Bu durum, hukukun üstünlüğü yerine kanunun üstünlüğü anlayışını getirmekte, adalet ve temel haklar resmî ideolojiye kurban gitmekte, toplumda yargının bağımsız ve tarafsız karar verdiğine duyulan inanç zedelenmekte ve siyasal otoritenin meşruluğu erozyona uğramaktadır.

Siyasal iktidarın hukuksal meşruiyet temellerinden biri de siyasal iktidar yetkisinin, herbiri diğerinin eylemini dengeleyip sınırlayan bağımsız kurumlar ve örgütler aracılığıyla kullanıldığı çoğulcu yönetimdir. Çoğulcu bir yönetim, bireylerin aidiyetlerine bakmadan ihtiyaçlarını ve taleplerini karşılamalı, halka karşı sorumlu davranmalı ve katılımcı bir yönetim sergilemelidir. Bir yönetim sisteminde, halkın bir kesiminin talep ve isteklerin karşılanmaması, iktidarın meşruiyetini ortadan kaldıran ve politik sistemin istikrarını bozan bir tutumdur. Kurucu dönemde imzalanan Medine Sözleşmesinin, çoğulcu bir sosyo-politik katılım örneği olduğu görülmüştür. Her kabile ve siyasal topluluk, oldukları gibi kabul edilip kimlikleri örselenmeksizin bu anayasal metinde yer almış, kültürel ve dinsel farklılıkları korunmuş, görüşlerine değer verilmiş ve alınması gereken siyasal kararlara katılımları sağlanarak çıkarları ve talepleri gözetilmeye çalışılmıştır. Müzakereci, uzlaştırmacı, arabulucu ve birleştirici bir siyasal lider olan Hz.

Muhammed, farklı sosyo-politik kesimleri çoğulcu bir anlayışla bir araya getirmeyi başarmıştır. Karşıt görüş, muhalefet, karşı çıkma vb. kavramlara çoğulculuk bağlamında pozitif bir değer ve rol verilmesi, yönetim açısından yaşamsal derecede önemlidir. Farklılık olmadan çoğulculuk olamayacağı için iktidarı sınırlandırıp azınlığı koruyacak özgür ve sürekli bir muhalefetin varlığı çoğulculuğun ön koşuludur. Çoğulcu siyaset, dünya görüşleri ve çıkarları farklı kişilerin serbestçe örgütlenerek rekabetçi bir ortamda iktidar yarışına katılabilmelerinin güvencesidir.

Siyasal iktidarın sosyo-politik meşruiyet temellerinden ve aktif statü haklarından biri olarak siyasal katılım, İslam hukukundaki “şûrâ” kavramıyla örtüşmektedir. Bu kavram, karar alıcı üst yönetimi ve halkın temsilcilerini belirlemek için yapılan seçim ile halkın karar alma süreçlerine aktif katılımını anlatmaktadır. Meşrulaştırıcı bir siyasal katılım biçimi olarak seçim, yönetilenlerin yönetenleri yetkilendirmesi ve böylece halk iradesinin yönetimde kendisini var etmesidir. İslam bilginlerine göre, yöneticiyi seçmek ahlâki zorunluluk alanına giren toplumsal bir görevdir, farz-ı kifâyedir. İslam’ın kurucu döneminde egemen olan yaygın iktidar biçimine bağlı olarak iktidarın temel yetkilendirilme biçimi seçim olmuş, İslam bilginlerinin çoğu bunu birincil yetkilendirme ilkesi olarak kabul etmişlerdir. Fakat sonradan merkezîleşen iktidar yapısı nedeniyle, soya dayanan veraset yöntemi de seçime eklenmiştir. Öte yandan, kurucu dönemin siyasal katılım örnekleri incelendiğinde, seçme ve seçilme hakkının temel bir siyasal hak olarak erkek ve kadına eşit biçimde verilmiş olduğu görülür. Fakat merkezîleşen ve ataerkilleşen siyasal iktidar yapısı nedeniyle sonraları kadınların bu hakkı ellerinden alınmıştır.

Şûrânın karar alma süreçlerine yansıtılması konusuna gelince, Kur’ân ve Sünnet açısından yönetenlerin tüm yasama ve yürütme süreçlerinde halka veya temsilcilerine danışmaları kaçınılmaz bir gerekliliktir. Siyasal katılım, yöneticinin uyması gereken anayasal bir ilke ve siyasal bir ödevdir. Siyasal iktidar yetkisini devralan yönetici, bütün kamusal kararları ortak akılla almalıdır. İslam’da “otoriter yönetici” tipine asla yer olmadığı, kurucu dönemin siyasal uygulamalarında açıkça görülmektedir.

Sosyo-politik meşruiyetin bir diğer ilkesi, toplumu örgütleyen ve birleştiren ideolojidir. İdeoloji veya geniş anlamda bir ideoloji sayılabilecek olan din toplumda aynı rolü oynar, her ikisi de itaati güvence altına alan birer sosyal denetim aracıdır. İslami yönetimin “ideolojik” olarak nitelendirilebilecek üç temel özelliği olduğu anlaşılmıştır.

Bunlar; Kur'ân'a bağlılık, genel ve yaygın bir siyasal katılım ve evrensel hukuk değerlerine öncelik verilmesidir.

Siyasal iktidarın bir başka sosyo-politik meşruiyet temeli “dağıtıcı adalet” ilkesiyle yakından ilişkili ve pozitif statü haklarından biri olan sosyal adalet ve refah devletidir. Aslında sosyal adalet, piyasanın “görünmez eli” tarafından yaratılan dengesizliklerin devletin otoriter “görünür eli” aracılığıyla regüle edilerek sosyal dengenin yeniden kurulmasıdır. Sosyal haklar öğretisine göre, devlet yurttaşın insan onuruna yaraşan asgari yaşam standardını sağlamak ve onların özgürlüklerden yararlanmalarını önleyen sosyo-ekonomik engelleri ortadan kaldırmakla görevlidir. Sosyal refah devletinin belirleyici özelliği, yurttaşların barınma, sağlık, eğitim ve istihdam gibi temel ihtiyaçlarını sağlamaya yönelik politikalar uygulamasıdır. Sosyal devlet ilkesini benimsemiş olan İslam'a göre, topluma ait olan malın belirli bir azınlığın eline geçerek bir baskı ve hegemonya aracı haline gelmemesi, halk kesimleri arasındaki gelir eşitsizliğinin en aza indirilip sosyal adaletin gerçekleştirilmesi iktidarın öncelikli görevlerindedir. Diğer taraftan, ahlâkiliğin geliştirilmesinde hayati önemi olan refahın sağlanması için ekonomik haklar içinde yer alan genel anlamdaki “ihtiyaçlar” kategorisinin sosyal devlet tarafından karşılanması bir ödev sayılmıştır. Kurucu dönemin ekonomik uygulamaları incelendiğinde, İslam yönetim sisteminin bir refah devletini öngördüğü ortaya çıkmaktadır. Sosyal adalet çerçevesinde ele alınan bir başka konu da sosyal kesimler arasındaki ekonomik eşitsizliklerin asgari düzeye indirilmesi için gereken vergi politikalarının oluşturulması, paternalist vergilendirme yoluyla zenginlerden fakirlere doğru bir yeniden dağıtımın yapılmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, İslam vergi hukukunun dikey adaletin “ödeme gücü” ve “ölçülülük” ilkelerini kabul ettiği görülmüştür. İslam vergi hukukunda, zenginlere oranla yoksullardan daha fazla alındığı için haksız ve adaletsiz olan ve maliyet enflasyonuna yol açan dolaylı vergi uygulamasının bulunmadığı anlaşılmıştır. Verginin tüketim yerine, hakiki veya hükmi bir artış oluşturan üretime yönelik ekonomik faaliyetlerden alınması gerektiği, fakirlerin ödemek zorunda kaldığı dolaylı verginin “insanların mallarını haksız yollardan yemek” anlamına geldiğinden meşru olmadığı ortaya çıkmıştır.

Sosyo-politik meşruiyetin ilkelerinden biri olan ve devletin hem kurulması, hem de sürdürülmesinde önemli yeri olan meritokrasi ya da liyakat; dar anlamda bir kamu görevine en uygun kişinin seçilmesini, geniş anlamda ise belirli nitelikleri taşıyan, etkili

ve verimli bir personel rejimini deyimlemektedir. İslam bilginleri, yönetimin ancak liyakat ve yeterlik sahibi yöneticiler ve kamu çalışanları sayesinde ayakta durabileceğini, bir örgüt olan devleti hedefine ulaştıran şeyin kamu personeli olduğunu ifade etmişlerdir. Kamu görevlileri; bilgi, güvenilirlik, erdemlilik ve adalet bakımından kendisine verilen görevi yerine getirme yeterliğine sahip olan adaylar arasından özenle seçilmeli, siyasal iktidarın kamu görevine atayacağı memurlarda, bu niteliklerin yanında görevlerine ilişkin bilgi ve deneyim yeterliği bulunmalıdır. Kur'ân ve Sünnete göre, halktan bir emanet olarak alınan kamu yetkisini liyakatsiz, yetersiz ve yeteneksiz kişilere vermek anlamına gelen kayırmacılığın her biçimi yasaklanmıştır.

Araştırma sonucunda, iktidarın sosyo-politik meşruluk temellerinden birinin de siyasal muhalefetin varlığı olduğu ortaya konulmuştur. Muhalefet; alınacak siyasal kararları etkilemek veya başka çözüm yollarının da varlığını gösterip kamuoyu oluşturmak amacıyla iktidarın iş ve işlemlerini kontrol etmektir. Siyasal karar alma veya düzenleme yapma süreçlerinde, eleştiri ve muhalefet yapma hakkı hem meşru hem de gerekli bir haktır. Muhalefetin görevi, yetkinin kötüye kullanılmasını önlemek amacıyla iktidarın halk adına yaptığı düzenlemeleri ve aldığı kararları, yine halk adına takip edip eleştirmektir. Özgür toplumun ve ifade özgürlüğünün gerektirdiği bir zorunluluk olan muhalefet, aktif statü haklarından biri olarak yurttaşların siyasi görüş ve duruşlarını açıklamak için örgütlenmesi kapsamında değerlendirilmiştir. Muhalefet olgusunun, Kur'ân'ın inananlara güçlü biçimde emrettiği şûrâ ve iyiliği emretme-kötülüğe engel olma ilkeleriyle örtüştüğü görülmektedir. Bir yönetim sisteminde, siyasal iktidarı denetleyen anayasal bir muhalefet bulunmalıdır. Yönetimin başarısı, iyi işlemesi ve meşruluğu buna bağlıdır. Temsilî vekâlet ilkesi açısından bakıldığında muhalefetin, yurttaşların siyasal iktidara vekâletle devrettikleri yetkiden doğan bir hak olarak söz konusu yetkinin ortak yarar doğrultusunda kullanılıp kullanılmadığını, bir başka deyişle iktidarın yetkisini aşp aşmadığını veya kötüye kullanıp kullanmadığını denetleme işlevi gördüğü anlaşılmıştır. Siyasal iktidar, elindeki gücün onu bozmasını kendi kendine engelleyecek derecede erdemli ya da çoğunlukla hatalarını görece kadar basiretli olmadığından, ona kusurlarını gösterecek bir ayna olan muhalefete muhtaçtır.

Sosyo-politik meşruiyetin bir diğer temeli de yönetimde hesap verebilirliktir. Etkili ve ortak yarara hizmet eden bir siyasal yönetim için sadece belirli aralıklarla yapılan seçimler yeterli değildir. İdeal yönetime ulaşabilmek için yöneticilerin bütün toplumsal

kesimlere hesap verebilir, sorgulanabilir olması gereklidir. Bu, sınırlı yönetimin ve etkili politika üretmenin önemli bir niteliğidir. Kurucu dönemin yönetim anlayışına bakıldığı zaman, başta Hz. Peygamber olmak üzere en üst yönetim biriminden en alttaki kamu görevlisine kadar hesap verebilirlik ilkesinin uygulandığı görülmektedir. İslam kamu yönetimine ilişkin örnekler göz önüne alındığında, yönetilen halka karşı saydamlığın ve onlara hesap verme anlayışının egemen olduğu bir açık yönetim modelinin varlığından söz edilmelidir. Öte yandan, hesap verebilirlik ile şeffaflık arasında birbirini tamamlayıcı nitelikte bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Şeffaflık, yurttaşın ihtiyacı olan bilgiye ulaşabilmesidir. Bireyin, bir yurttaş olarak kamusal alanda kendisini temsil etmesi için vekâlet verdiği siyasal iktidarın ve onun yönettiği kamu idaresinin yapmış olduğu iş ve işlemler hakkında bilgi edinme hakkı vardır. Bu bilgi sayesinde, yurttaş kamu yönetiminin işleyişine katılır ve onu kullanarak idareye hesap sorabilir hale gelir. Fakat bunun olabilmesi, idarenin veya bürokrasinin şeffaflığına bağlıdır. Asılın, vekilin yaptıkları hakkında bilgi istemesi ve ona hesap sorması en doğal hakkı olduğu gibi, vekilin de ona doğru bilgi verip şeffaf olması ödevidir. Yönetimde halka hesap verme yükümünün gerçekleşebilmesi için iktidarın şeffaf olması; hedeflerini, onlara ulaşmak için oluşturduğu politikaları ve bu politikaların sonuçlarını izleyebilmek için gerekli olan bilgileri düzenli, anlaşılır, tutarlı ve güvenilir biçimde halka sunması gereklidir. Şeffaf yönetim; temel hak ve özgürlüklerin baskı altına alınmadığı, iktidarın eksiklik ve yanlışlarının rahatlıkla ifade edilebildiği açık yönetimdir.

Hesap verebilirlikle ilişkili bir başka kavram da yönetimin önemli bir işlevi olan denetimdir. Denetim, yetki ve sorumluluğun kaçınılmaz bir sonucudur. Kamusal tüm denetim türlerinin hukuksal temeli, yetkililerce kullanılan kamu yetkisinin, halkın vekâlet yoluyla siyasal iktidara devrettiği bir emanet olmasına dayanmaktadır. Verilen yetki, onu kullanana bir sorumluluk yükler ve yetki alanına ilişkin belirlenmiş kurallara uymasını gerektirir. İslam yönetim anlayışında, kamusal yetkinin emanet edilmiş olduğu kamu görevlilerinin verimliliklerinin, dürüstlüklerinin, görevlerinin gerektirdiği yeterliklerin ve hukuka uyup uymadıklarının denetlenmesi gerektiği düşüncesinin benimsendiği görülmektedir. İslam hukukunda, farklı denetim biçimlerini içeren *mezâlim* kurumunun görevlerine ilişkin verilen bilgiler göz önüne alındığında, bunların günümüzde devlet organlarının idari, adli ve mali yönden iş ve işlemlerini denetleyen Danıştay, Yargıtay ve Sayıştay'ın yetki alanlarına giren işlevler olduğu anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda, İslam hukukçuları kamu yöneticilerinin halka karşı yaptıkları haksız işlemlerin düzeltilmesi, yetkilerini kötüye kullanmaları nedeniyle oluşabilecek hukuk ihlallerinin giderilmesi ve halkın hoşnut olmadığı kamu yöneticisinin gerekirse görevden alınmasında *mezâlim* kurumunun yetkili olduğunu ifade etmişlerdir. Siyasal iktidarın yürütme organı olarak yaptığı her yasal düzenlemenin, iş veya işlemin yargısal denetime açık olduğu ve anayasaya ya da ortak yarara aykırı olan eylemlerin geçersiz sayılıp olası hak ihlallerinin giderilmesi gerektiği İslam bilginlerince kabul edilmiştir. Öte yandan, vergi veren ve devlet hazinesinin gerçek sahibi olan tüm yurttaşların, kendilerinden toplanan kamu kaynaklarının nasıl ve nerede kullanıldığını öğrenme hakkı vardır. Siyasal iktidar ve kamu kurumları, mali konularda topluma karşı şeffaf olmalı, hesap verebilmelidir. Şeffaf olmayan veya hukuksuz kamu ihaleleriyle bir takım kesimlere kaynak transfer edilmesi ve devlet malının kişisel işlerde kullanılması, İslam hukukçularınca “kamu malının çalınması/*gulûl*” suçu sayılmıştır. Oysa iktidar “yetimin velisi” konumunda olduğu için toplumsal geliri artırmak, kamu kaynaklarını kârlı yatırımlarda kullanmak ve ortak yararı gerçekleştirmekle yükümlüdür. Bu bağlamda olmak üzere, iktidarın yürüttüğü vergi salma, vergi matrahı belirleme, vergi tahakkuku vb. vergi politikalarının optimal vergilendirme ilkelerine ve şeriatın temsil ettiği temel yasaya uygunluğunun denetlenmesi, toplanan vergi gelirlerinin şeriatın öngördüğü yerlere harcanıp harcanmadığının kontrol edilmesi yönetimin meşruluğu açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü bir siyasal yönetimin adilliği ve evrensel hukuk değerlerini benimseyip benimsemediği, uygulamış olduğu vergi politikalarına ve onların nasıl yürütüldüğünü denetleyip denetlemediğine bakılarak rahatlıkla anlaşılabilir.

Araştırma sonucunda, kurucu dönem olarak nitelenen Hz. Peygamber ve Raşit Halifeler devrinde katılımcı bir siyasal kültürün var olduğu görülmüştür. Söz konusu dönemde; yönetim üzerinde etkili, siyasetle ilgilenen, evrensel değerleri özümsemiş, haklarını ve ödevlerini bilen, otoriteler karşısında teklifsizce konuşan ve onlardan çekinmeyen, kişiler yerine ussal-rasyonel kurallara itaat eden bir yurttaş tipinin bulunduğu anlaşılmıştır. Bu siyasal kültür kodlarıyla uyumlu olarak hukukla sınırlı, söz yerine yazıya önem veren, liyakati önceleyen, şeffaf, hesap verebilir, çoğulcu, müzakereci ve açık bir yönetim anlayışının egemen olduğu kurucu döneme ilişkin incelenen tüm veriler, dönemin geçerli meşruiyet tipinin Weberyen yasal-ussal meşruiyetle düşümdeştiğini ortaya çıkarmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdülbakî, Muhammed Fuâd. *el-Mu‘cemü’l-müfehres li elfâzî’l-Kur’âni’l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.
- Abdülcebbâr, el-Kâdî Ebu’l-Hasen b. Ahmed el-Esedâbâdî. *Tesbîtü delâili’n-nübüvve*. thk. Abdülkerim Osman. Beyrut: Dâru’l-Arabiyye li’t-Tıbâ‘a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1966.
- Abdülcebbâr, el-Kâdî Ebu’l-Hasen b. Ahmed el-Esedâbâdî. *Şerhu Usûli’l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Abdülcebbâr, el-Kâdî Ebu’l-Hasen b. Ahmed el-Esedâbâdî. *el-Mugnî fi ebvâbi’t-tevhîdi ve’l-‘adl*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsim. 20 Cilt. Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, ts.
- Acar, H. İbrahim. *İslam Aile Hukuku*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Acar, H. İbrahim. “Zekâtın Önemi, Temel İhtiyaçlar ve Nisab Miktarıyla İlgili Değerlendirmeler”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2017), 129-141.
- Acar, H. İbrahim. “Kur’ân’a Göre Kadın ve Siyaset”. *Turkish Studies* 13/26 (Fall 2018), 19-41.
- ‘Aclânî, Münîr. *‘Abkariyyetü’l-İslâm fi usûli’l-hukm*. Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1985.
- Afifi, Ebu’l-Alâ. *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Afifi, Muhammed es-Sâdık. *el-Müctema‘u’l-islâmî ve usûlü’l-hukm*. Kahire: Dâru’l-İ‘tisâm, 1980.
- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. “Demokratik Mitoslar: Halk-Ulus Egemenliği ve Siyasal Temsil”. *II. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi*. İstanbul: y.y., 1989, 21-30.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali - Köker, Levent. *İmparatorluktan Tanrı Devletine Siyasal Düşünceler*. Ankara: İmge Kitabevi, 1991.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali vd. *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*. Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali vd. *Kral-Devletten Ulus-Devlete*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Ahbâru İbn Ebî Zi‘b*. drl. Muhammed b. Abdullah er-Rebe‘î. thk. İbrahim b. Mansûr el-Hâşimî. Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 2004.

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. şrh. Ahmed Muhammed Şâkir. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- Ahtal, Gayyâs b. Gavs b. Târîka el-. *Dîvânü'l-Ahtal*. thk. Mehdî Muhammed Nâsıruddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1994.
- Akad, Mehmet - Vural Dinçkol, Bihterin. *Genel Kamu Hukuku*. İstanbul: Der Yayınları, 9. Basım, 2014.
- Akal, Cemal Bali. *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*. Ankara: Dost Kitabevi, 2. Basım, 1997.
- Akal, Cemal Bali. *İktidarın Üç Yüzü*. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- Akça, Haşim - Bozatl, Oğuzhan. "İslam Ekonomisinin İhmal Edilen Konumu, Metodolojik Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Tarih Okulu Dergisi* 42 (Ekim 2019), 1188-1218.
- Akdağ, Mustafa. *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celâlî İsyamları*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1995.
- Akdemir, Salih. "Tarih Boyunca ve Kur'ân-ı Kerim'de Kadın". *İslami Araştırmalar* 10/4 (1997), 249-258.
- Akgündüz, Ahmet. "Osmanlı Hukukunda Şer'î Hukuk-Örfî Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri". *İslami Araştırmalar Dergisi* 12/2 (1999), 117-122.
- Akgündüz, Ahmet. *İslam'da İnsan Hakları Beyannâmesi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 1993.
- Akılhoğlu, Tekin. "Kamu Yararı Kavramı Üzerine Düşünceler". *İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi* 9/1-3 (1988), 11-22.
- Akıntürk, Turgut - Karaman, Derya Ateş. *Borçlar Hukuku*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., 17. Basım, 2011.
- Aktan, Hamza. "İhyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/7-9. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Aktan, Coşkun Can vd. *Vergi, Zulüm ve İsyân*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2002.
- Aktan, Coşkun Can. "Liyakatsizlik ve Kamusalılık". *Kamu Yönetiminde Liyakat*, ed. Coşkun Can Aktan vd. 7-24. İzmir: SOBİAD Hukuk ve İktisat Araştırmaları Yayınları, 2021.
- Akyazan, Ahmet Emrah. "Maddi Açından İdari İşlemler". *TBB Dergisi* 85 (2009), 220-240.
- Akyüz, Vecdi. *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.
- Akyüz, Vecdi. *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim: Divan-ı Mezalim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.

- Akyüz, Vecdi. *Asr-ı Saadette Siyasi Konuşmalar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.
- Akyüz, Vecdi. “Devlet Başkanı, Hukuk Adamı ve Bir Medeniyet Kurucusu Olarak Hz. Muhammed”. *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu*. ed. Ahmet Yaman. 187-238. Ankara: Fecr Yayınları, 2007.
- Akyüzoğlu, İlyas. *Hz. Muhammed ve Dört Halife Döneminde İktidarın Meşruiyet Kaynakları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Akyüzoğlu, İlyas. “Siyasal Meşruiyet Açısından Hz. Ebû Bekir’in İktidarı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018), 209-220.
- Albayrak, Fatih Mehmet. *İslam Hukukunda Terör Niteliği Taşıyan Suçlar*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Ali b. Ebî Tâlib. *Nehcü'l-belâğa*. drl. eş-Şerîf er-Radî. çev. Adnan Demircan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2006.
- Ali, Cevâd. *el-Mufassal fî târîhi'l-'Arabi kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Câmi'atü Bağdâd, 2. Basım, 1993.
- Aliefendioğlu, Yılmaz. “Temsili Demokrasinin Seçim Ayağı”. *TBB Dergisi* 60 (2005), 71-96.
- Ali Haydar, Hoca Emin Efendizâde. *Düreru'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. Arapçaya çev. Fehmi el-Huseynî. 4 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Alkan, Mehmet Ö. “Türkiye’de Seçim Sistemi Tercihinin Misyon Boyutu ve Demokratik Gelişime Etkileri”. *Anayasa Yargısı* 23 (2006), 133-165.
- Althusser, Louis. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. çev. Yusuf Alp - Mahmut Özışık. İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, 2002.
- Âlûsî, Mahmûd Şükrî el-. *Bülûgu'l-erab fî ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*. thk. Muhammed Behcet el-Eserî. 3 Cilt. b.y.: y.y., 2. Basım, ts.
- Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîmi ve's-seb'î'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- 'Amâra, Muhammed. *el-İslâm ve hukûku'l-insân*. Kuveyt: 'Alemü'l-Ma'rife, 1985.
- 'Amâra, Muhammed. *el-İslâm ve felsefetü'l-hukm*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1989.
- 'Amâra, Muhammed. *Me'âlimü'l-menheci'l-islâmî*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2. Basım, 2009.
- Âmidî, Ali b. Muhammed el-. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2003.
- Âmidî, Ali b. Muhammed el-. *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keîâm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.

- Âmidî, Ali b. Muhammed el-. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2. Basım, 2004.
- ‘Âmir b. Tufeyl. *Dîvânü ‘Âmir b. Tufeyl*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1979.
- ‘Amr b. Külsûm. *Dîvânü ‘Amr b. Külsûm*. thk. İmîl Bedî‘ Ya‘kûb. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1991.
- Anderson, Perry. *Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*. çev. Simten Coşar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Anık, Mehmet - Uysal, Muhterem. “Entelektüel Sorumluluk ve Eleştiri: M. Foucault, N. Chomsky ve E. Said Üzerine Bir Analiz”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 14/3 (Aralık 2022), 932-947.
- Apak, Adem. *H. Osman Dönemi Devlet Siyaseti*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Apaydın, H. Yunus. “İslam-Devlet İlişkisi”. *Üçüncü 1000’e Girerken İslam*. 131-143. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Apaydın, H. Yunus. “Velâyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/15-19. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2013.
- Araslı, Oya. *Adaylık Kavramı ve Türkiye’de Milletvekili Adaylığı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1972.
- Arendt, Hannah. *Geçmişle Gelecek Arasında*. çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Arendt, Hannah. *Şiddet Üzerine*. çev. Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- Arı, Abdüsselâm. “Hz. Ömer’in Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 85-99.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Aron, Raymond. *Toplumbilim Düşüncesinde Ana Akımlar: Durkheim-Pareto-Weber*. çev. Fevzi Yalım. Ankara: y.y., 1973.
- Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. çev. Korkmaz Alemdar. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 8. Basım, 2010.
- Ashford, Nigel. *Özgür Toplumun İlkeleri*. çev. Can Madenci. Ankara: Liberte Yayınları, 2. Basım, 2011.
- ‘Askerî, Ebû Hilâl. *el-Fürûku'l-lügaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selîm. Kahire: Dâru'l-‘İlm ve’s-Sekâfe, 1998.
- Aslan, Şebnem vd. “İslam’ın Kadın Liderliğe Bakışı: Disiplinlerarası Nitel Araştırma”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (Ekim 2015), 71-107.

- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek*. çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- A‘şâ, Meymûn b. Kays el-. *Dîvânü’l-A‘şâ’l-Kebîr*. Mekke: el-Matba‘atü’n-Nemûzeciyye, ts.
- Atar, Fahrettin. *İslam Adliye Teşkilatının Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1975.
- Atay, Hüseyin. *Ehl-i Sünnet ve Şîa*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.
- Atay, Ender Ethem. “Hukukta Meşruiyet Kavramı”. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/2 (1997), 121-166.
- Audi, Robert. *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2nd Edition, 1999.
- Avcı, Casim. “Halife”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/539-546. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1998.
- ‘Avvâ, Muhammed Selîm el-. *Fi’n-Nizâmi’s-siyâsiyyi li’d-devleti’l-islâmiyye*. Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 2. Basım, 2006.
- Aybakan, Bilal - Kâfi Dönmez, İbrahim. “Meşru”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/378-383. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2004.
- Aydın, M. Âkif. “İslam Hukukunda Hukuki İstikrar ve Sosyal Değişim Açısından Mezheplerin Konumu”. *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 11 (Bahar 2011), 7-31.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-. *Usûlü’ d-dîn*. İstanbul: Matba‘atü’ d-Devle, 1928.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-. *el-Fark beyne’l-firak*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: Mektebetü İbni Sînâ, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-. *Târîhu Medîneti’s-Selâm ve ahbâru muhaddisihâ ve zikru kuttâniha’l-‘ulemâ min gayri ehlihâ ve vâridihâ*. thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2001.
- Bâkılânî, Ebû Bekr b. et-Tayyib el-. *İ‘câzü’l-Kur’ân*. Kahire: Dâru’l-Kütüb ve’l-Vesâikü’l-Kavmiyye, 1971.
- Bâkılânî, Ebû Bekr b. et-Tayyib el-. *el-İnsâf*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2. Basım, 2000.
- Bakkal, Ali. “Ebû Bekir’in Halife Seçilmesinde ‘İmamlar Kureyş’tendir’ Hadisinin Rolü Üzerine”. *İstem* 6 (2005), 87-104.
- Bal, Hüseyin. “Demokrasinin Performans İmkânı Olarak Çoğulculuk”. *Liberal Düşünce* 67 (2012), 137-171.

- Balandier, Georges. *Siyasal Antropoloji*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Balcı, İsrâfil. “İmamlar/Halifeler Kureyş’tendir’ İddiasının Kritiği”. *OMÜİFD* 40 (2016), 5-31.
- Bardakoğlu, Ali. “Had”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/547-551. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1996.
- Barry, Norman P. *Modern Siyaset Teorisi*. çev. Mustafa Erdoğan - Yusuf Şahin. Ankara: Liberte Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Başoğlu, Tuncay. “Hilâfetin Sübut Şartı Olarak Bey‘at”. *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (Temmuz-Aralık 1996), 81-111.
- Başoğlu, Tuncay. “Ta‘zîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/198-202. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Bauman, Zygmunt. *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. çev. Nurgül Demirdöven. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Bauman, Zygmunt. *Yasa Koyucular ile Yorumcular*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-. *Fütûhu’l-büldân*. thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ‘ - Ömer Enîs et-Tabbâ‘. Beyrut: Müessesetü’l-Me‘ârif, 1987.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-. *Ensâbü’l-eshrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâz Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996.
- Berber, Emre. “Kabile Sistemi Ekseninde Medine Vesikası ve Yeni İslam Toplumunun Sosyo-Siyasal Niteliği”. *TAAD* 26 (Nisan 2016), 461-492.
- Bergûs, Tayyib. *Menhecü’n-Nebiyi fi himâyeti’d-da‘ve ve’l-muhâfazati ‘alâ müncezâtihâ hılâle’l-fetreti’l-mekkiyye*. Herndon/Virginia/USA: el-Ma‘hedü’l-‘Âlemî li’l-Fikri’l-İslâmî, 1996.
- Beriş, H. Emrah. “Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Geleceği Üzerine Bir Değerlendirme”. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 63/1, 55-80.
- Besyûnî, Hasen es-Seyyid. *ed-Devletü ve nizâmü’l-hukmi fi’l-İslâm*. Kahire: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1985.
- Beyzâvî, Nâsiruddin Ebû Sa‘îd Abdullah b. Ömer el-. *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te‘vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1988.
- Bezci, Bünyamin. *Carl Schmitt’in Politik Felsefesi*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006.
- Bilgili, Fatih - Demirkapı, Ertan. *Hukukun Temel Kavramları*. Bursa: Dora Yayınları, 10. Basım, 2014.

- Birsin, Mehmet. *Mâverdi'nin Devlet Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Boétie, Etienne de la. *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*. çev. Mehmet Ali Ağaoğulları. Ankara: İmge Kitabevi, 3. Basım, 2011.
- Boisard, Marcel A. "Batı'nın Kamu ve Uluslararası Hukukuna İslam'ın Muhtemel Tesiri Üzerine". çev. Şemsettin Ulusal. *Marife* 4/2 (2004), 245-266.
- Bottomore, Tom. *Siyaset Sosyolojisi*. çev. Erol Mutlu. Ankara: Teori Yayınları, 1987.
- Bottomore, Tom - Nisbet, Robert. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. yay. haz. Mete Tunçay - Aydın Uğur. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2. Basım, 2002.
- Bourdieu, Pierre. *Eril Tahakküm*. çev. Bediz Yılmaz. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Brockelmann, Carl. *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay. 2 Cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1964.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimâşk - Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-. *el-Edebü'l-müfred*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007.
- Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdris el-. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdris el-. *er-Ravzu'l-mürbi' şerhu Zâdi'l-Müstakni'*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Bulut, Nihat. "Eski Yunan'dan Aydınlanma Çağına İnsan Onuru Kavramının Gelişimine Genel Bir Bakış". *EÜHFD* 12/3-4 (2008), 1-12.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *İdarecilere Öğütler*. haz. Mustafa Utku. Bursa: Uludağ Yayınları, 2015.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Bûtî, M. Said Ramazan el-. *Fıkhü's-Siyre*. çev. Ali Nar - Orhan Aktepe. İstanbul: İslami Edebiyat Yayınları, 2003.
- Butterworth, Charles E. *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Câbirî, Muhammed 'Âbid el-. *Arap-İslâm Siyasal Akli*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 2001.

- Câbirî, Muhammed 'Âbid el-. *Tekvînü'l-'akli'l-'arabî*. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 10. Basım, 2009.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr el-. *Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr el-. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 7. Basım, 1998.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr el-. *Resâilü'l-Câhız*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Canetti, Elias. *Kitle ve İktidar*. çev. Gülşat Aygen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Capra, Fritjof. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Cassirer, Ernst. *Devlet Efsanesi*. çev. Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- Cehşiyârî, Muhammed b. 'Abdûs el-. *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-küttâb*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. Kahire: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1938.
- Cerîr b. 'Atıyye. *Dîvânü Cerîr*. Beyrut: Dâru Beyrût, 1986.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986.
- Cessâs Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. 'Uceyl Câsim en-Neşmî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1994.
- Challaye, Félicien. *Mülkiyetin Tarihi*. çev. Turgut Aytuğ. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Basım, 1969.
- Childe, Gordon. *Tarihte Neler Oldu*. çev. Alâeddin Şenel - Mete Tunçay. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2009.
- Chittick, William C. *İlâhî Aşk: Erken Dönem Farsça Tasavvuf Metinlerinde Allah ve İnsan*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu - Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.
- Cipolla, Carlo M. *Akdeniz Dünyasında Para, Fiyatlar ve Medeniyet*. çev. Ali İhsan Karacan. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1993.
- Clastres, Pierre. *Devlete Karşı Toplum*. çev. Mehmet Sert - Nedim Demirtaş. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991.
- Clastres, Pierre. *Vahşi Savaşının Mutsuzluğu: Siyasal Antropoloji Araştırmaları*. çev. Alev Türker - Mehmet Sert. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1992.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemi. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 8. Basım, 2010.
- Coşkun, Abdulvahap. *Ulus-Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

- Cürcânî, Ali b. Muhammed el-. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru's-Sürûr, ts.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed el-. *Şerhu'l-Mevâkıf*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Cüreyşe, Ali. *Usûlü's-Şer'iyyeti'l-islâmiyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1979.
- Cüreyşe, Ali. *el-Meşrû'iyetü'l-islâmiyyetü'l-'ulyâ*. Mensûra: Dâru'l-Vefâ, 2. Basım, 2007.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh el-. *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmün'im Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh el-. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazim ed-Dîb. Katar: y.y., H. 1399.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh el-. *Lüma'u'l-edille fî kavâ'idi 'akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a*. thk. Fevkiyye Huseyn Mahmûd. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1987.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh el-. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazim Mahmûd ed-Dîb. 20 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh el-. *Gıyâsü'l-ümem fî ltiyâsi'z-zulem*. thk. Mustafa Hilmî - Fuâd Abdülmün'im. İskenderiye: Dâru'd-Da've, ts.
- Çağatay, Neşet. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Mars T. ve S.A.Ş. Matbaası, 1957.
- Çakır, Kamber. *Maverdi'nin Siyasal Düşüncesinde Meşruiyet Sorunu*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Çalışkan, Köksal. "Siyasal Kültür: Yeni Yaklaşımlara Genel Bir Bakış". *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 4/2 (Eylül 2016), 23-46.
- Çam, Esat. *Siyasal Bilime Giriş*. İstanbul: Der Yayınları, 8. Basım, 2002.
- Çamurcuoğlu, Gülden. "Ortak Yarardan Kamu Yararına". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 29/3 (2021), 2235-2265.
- Çamurcuoğlu, Gülden. "Meritokrasi". *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/4 (2022), 269-312.
- Çaylak, Adem. "Türkiye'de Siyasal Muhalefet Kültürü". *Türkiye Günlüğü* 89 (2007), 140-153.
- Çelik, İbrahim. "Mele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/36-37. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2004.

- Çelik, Elif. “İnsan Hakları Hukukunda İnsan Onurunun Yeri ve Rolü”. *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi* 9/2 (2019), 282-310.
- Çelik, Nuriye. “Televizyon Dizilerinde Aile Temsilleri: Karşılaştırmalı Bir Analiz”. *Uluslararası Aile Sempozyumu: Aile Kurumunun Bekasına Yönelik Çağdaş Fırsatlar/Tehditler Bildiriler Kitabı Cilt I.* ed. Emrah Dindi vd. 399-413. Samsun: Sinop Üniversitesi Yayını, 2020.
- Çetin, Halis. *Siyasal İktidar ve Meşruiyet: Meşruiyetin Tipolojisi, Fonksiyonları ve Araçları*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Çetin, Halis. “Demokratik Meşruiyet Versus Karizmatik Meşruiyet”. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/1 (2003), 91-108.
- Çetin, Halis. “Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı”. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi* 58/3 (2003), 61-88.
- Çetin, Halis. “Ezelden Ebede Kadim Bilgelik Kutsal Yolculuğu: Gelenek”. *Muhafazakâr Düşünce* 1/3 (2005), 153-171.
- Çınar, Bayram. *Din-Siyaset İlişkisi Açısından Me'mûn Dönemi Mihnesi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Çifci, Yusuf. “Devlet Kuran ve Devlet Yıkan Bir Kavram: Platon'un Siyaset Felsefesinde 'Liyakat' Üzerine Düşünceler”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 12/3 (2022), 671-696.
- Çiğdem, Recep. “Çok Hukukluluk ve Aracılık/Tahkim Bağlamında Osmanlı ve Türk Hukuk Sistemlerinin Karşılaştırılması”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 239-255.
- Çimen, Gamze. *Türkiye'de Optimal Vergileme Arayışı: Bir Model ve Uygulaması*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Dağcı, Şamil. *İslam Ceza Hukukunda Müessir Fiiller*. Ankara: y.y., 2014.
- Damad Efendi, Abdullah b. Muhammed b. Süleyman. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-Ebhur*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fazl ed-. *el-Müsnedü'l-câmi'*. Mekke: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2013.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahim ed-. *Huccetullahi'l-bâliga*. thk. Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2005.
- Demîcî, Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-. *el-İmâmetü'l-'uzmâ 'inde Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâ'a*. Riyad: Dâru Taybe, 1987.
- Demir, Halis. *Devlet Gücünün Sınırlanması: Raşit Halifeler Dönemi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

- Demir, Fahri. *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Demirel, Demokaan. “Hesap Verebilirlikte Denetimin Yeni Rolü”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/2 (2013), 361-378.
- Demirkıran, Özlem vd. “Demokrasinin Tabana Yayılması, Yönetimde Şeffaflık ve Hesap Verebilirlik Bağlamında Bilgi Edinme Hakkı Kanunu”. *Akdeniz Üniversitesi Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi* 3/2 (2011), 169-192.
- Derîni, Fethî ed-. *Nazariyyetü't-te'assüfi fi isti'mâli'l-hakk fi'l-fıkhi'l-islâmî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 4. Basım, 1988.
- Desûkî, Şemsüddin Muhammed 'Arafe ed-. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale'ş-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, ts.
- Dileyici, Dilek - Özkıvrak, Özlem. “Bütçe Anlayışındaki Değişim Süreci: Denk Bütçe İlkesinin Erozyonu ve Açık Bütçe Politikası”. *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2010), 33-55.
- Doğan, Mehmet. *Temel Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1994.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Sarhoşluk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/141-145. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Duguit, Léon. *Kamu Hukuku Dersleri*. çev. Süheyp Derbil. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1954.
- Duman, Muhammet Fatih. *Kureyş Kabilesi: İslam Öncesi Etnik, Siyasi ve Ekonomik Yapı*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Duran, Asim. “İnsan Onuruna İlişkin Farklı Perspektifler”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 101-121.
- Dûrî, Abdulazîz. *İslam İktisat Tarihine Giriş*. çev. Sabri Orman. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Dursun, İbrahim. “Devletin Faaliyet Alanını Belirleyen Temel Özgürlükler: Negatif ve Pozitif Özgürlükler”. *Akademik İncelemeler* 4/1 (2009), 1-19.
- Duverger, Maurice. *Batı'nın İki Yüzü*. çev. Cem Eroğul - Fazıl Sağlam. Ankara: Doğan Yayınevi, 1977.
- Duverger, Maurice. *Siyaset Sosyolojisi*. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Varlık Yayınları, 9. Basım, 2011.
- Eagleton, Catherine - Williams, Jonathan. *Paranın Tarihi*. çev. Fadime Kâhya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- Easton, David. “An Approach to the Analysis of Political Systems”. *World Politics* 9/3 (April 1957), 383-400.

- Easton, David. "A Re-Assessment of the Concept of Political Support". *British Journal of Political Science* 5/4 (October 1975), 435-457.
- Ebu'l-'Atâhiye, İsmail b. el-Kâsim. *Dîvânü Ebi'l-'Atâhiye*. Beyrut: Dâru Beyrût, 1986.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Fazîletü'l-'âdilîne mine'l-vülât*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Ebû Tâlib, Abdümenâf b. Abdilmuttalib b. Hâşim. *Dîvânü Ebî Tâlib*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994.
- Ebû 'Ubeyd, el-Kâsim b. Sellâm. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Muhammed 'Umâra. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1989.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim. *Kitâbü'l-Harâc*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim. *Kitâbü'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Milkiyyetü ve nazariyyetü'l-'akd fi'ş-şerî'ati'l-islâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1996.
- Eker, Semih. *John Dewey'in Pragmatik Politik Düşüncesi ve Politikada Pratik Meşruiyet Sorunu*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Emin, Ahmed vd. *Fecru'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Lecnetü't-Tel'îf ve't-Terceme ve'n-Neşr, ts.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Lecnetü't-Tel'îf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 2. Basım, 1934.
- Emir Padişah, Muhammed Emin. *Teystrü't-Tahrîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Endelüsî, Yahyâ b. 'Umer el-. *Kitâbü Ahkâmi's-sûk*. nşr. Mahmûd Ali Mekkî. b.y.: y.y., ts.
- Ensârî, Ahvas b. Muhammed el-. *Şi'ru'l-Ahvası'l-ensârî*. thk. İbrahim es-Sâmerrâî. Necef: Matba'atü'n-Nu'mân, 1969.
- Erçin, Sedat. *Başlangıç Toplumlarında ve Erken Devlette Yargının Biçimlenişi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Erdem, Ekrem. "Müslüman Bireyin İktisadi Davranış Hususiyetleri ve İslam Piyasa Geleneği". *İslam İktisadı ve Piyasa*. haz. Yusuf Enes Sezgin - Firdevs Bulut. 13-40. İstanbul: İGİAD Yayınları, 2015.
- Erdiç, Şaban. "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı unsuru olarak Biat -Ebû Hanife Örneği-". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 295-322.

- Erdoğan, Mustafa. “İnsan Hakları Öğretisine Giriş”. *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 23-40.
- Erdoğan, Mustafa. *Anayasa Hukukuna Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1994.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 8. Basım, 2022.
- Ergen, Zuhâl. “Yönetimden Yönetişime: Katılımcı Bütçeleme Modeli”. *Maliye Dergisi* 163 (Temmuz-Aralık 2012), 316-334.
- Ergil, Doğu. “İdeoloji Üzerine Düşünceler”. *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 1/4 (Ocak-Aralık 1983), 69-95.
- Eroğul, Cem. *Devlet Nedir*. Ankara: İmge Kitabevi, 1990.
- Ertaş, Türker. *Kuvvetler Ayrılığı İlkesi Bağlamında Yasama, Yürütme ve Yargı Organları Arasındaki Modern İlişkiler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Eryılmaz, Bilal - Biricikoğlu, Hale. “Kamu Yönetiminde Hesap Verebilirlik ve Etik”. *İş Ahlakı Dergisi* 4/7 (Mayıs 2011), 19-45.
- Esed, Muhammed. *İslam'da Yönetim Biçimi*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988.
- Esed, Nâsıruddin. *Mesâdiru's-şî'ri'l-câhili ve kıymetüha't-târîhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 8. Basım, 1996.
- Esen, Bülent Nuri. *Anayasa Hukuku: Genel Esaslar*. Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1963.
- Eser, H. Bahadır vd. “Sosyal Siyasetin Üretilmesi Sürecinde Refah Devletinden Neo-Liberal Devlete Geçiş: Devletin Kamu Hizmeti Sunma İşlevinin Değişimi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 16/2 (2011), 201-217.
- Eskicioğlu, Osman. “İslam Hukukunda Enflasyonla İlgili Bazı Meseleler”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 97-117.
- Eskicioğlu, Osman. “Âmme Velâyeti”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 415-447.
- Eskicioğlu, Osman. “İslam'da Ekonomik Sistem”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 35-46.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1990.

- Evkuran, Mehmet. *Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Ezrakî, Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-. *Ahbâru Mekke*. thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Düheys. b.y.: Mektebetü'l-Esedî, 2003.
- Fâhûrî, Hanna el-. *el-Câmi 'u fî târihi 'l-edebi 'l-'arabi: el-edebü 'l-kadîm*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *Kitâbü Ârâi ehli 'l-medîneti 'l-fâzile*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2. Basım, 1968.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *Kitâbü Tahsîli 's-sa'âde*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed el-. *Kitâbü 'l-'Ayn: müretteben 'alâ hurûfi 'l-mu'cem*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- Ferazdak, Hemmâm b. Gâlib el-. *Dîvânü 'l-Ferazdak*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1987.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn el-. *el-Mu'temed fî usûli 'd-dîn*. thk. Vedî Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn el-. *el-Ahkâmü 's-sultâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2000.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Kâmûsü 'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1987.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb el-. *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi 'l-Kitâbi 'l-'Azîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 3. Basım, 1996.
- Fıgıllı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.
- Foucault, Michel. *Kelimeler ve Şeyler*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2. Basım, 2001.
- Frazer, James G. *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*. çev. Mehmet H. Doğan. 2 Cilt. İstanbul: Payel Yayınevi, 2. Basım, 2004.
- Fukuyama, Francis. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. çev. Zülfü Dicleli. İstanbul: Profil Yayıncılık, 3. Basım, 2012.
- Gamık, Zav Miftâh. *es-Sultatü 't-teşri'yyetü fî nizâmi 'l-hukmi 'l-islâmî ve 'n-nuzumi 'l-mu'âsıra*. Malta: Şeriketü Elga, 2002.
- Gazzâlî, Hucetü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed Ebû Hâmid el-. *Fezâihu 'l-Bâtıniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Müessesetü Dâri'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1964.
- Gazzâlî, Hucetü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed Ebû Hâmid el-. *et-Tibru 'l-mesbûk fî nasîhati 'l-mülûk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1988.

- Gazzâlî, Hucetü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed Ebû Hâmid el-. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Kahire: Dâru'l-Basâir, 2009.
- Gazzâlî, Hucetü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed Ebû Hâmid el-. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011.
- Gazzâlî, Hucetü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed Ebû Hâmid el-. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.
- Gönenç, Levent. "Meşruiyet Kavramı ve Anayasaların Meşruiyeti Problemi". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 50/1 (2001), 131-152.
- Gören, Zafer. "Erkler Ayrılığı İlkesi ve 2017 Anayasa Değişikliği İle Benimsenen Hükümet Sistemi". *İzmir Barosu Dergisi* (Eylül 2019), 469-489.
- Gözler, Kemal. *Kurucu İktidar*. Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 1998.
- Gözler, Kemal. *Anayasa Hukukuna Giriş*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 15. Basım, 2010.
- Göztepe, Ece. "Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışına Karşı Çoğunlukçu Demokrasi Modelleri: Normatif Düzenleme Olanakları ve Bunun Sınırlılığı Üzerine Bazı Düşünceler". *Çoğunlukçu Demokrasi - Çoğunlukçu Demokrasi İkilemi ve İnsan Hakları Toplantısı*. ed. Ece Göztepe. 130-173. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2011.
- Gözübenli, Beşir. "İktâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/49-52. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Gözübüyük, A. Şeref. *Anayasa Hukuku*. Ankara: S Yayınları, 1986.
- Grotius, Hugo. *Savaş ve Barış Hukuku*. çev. Seha L. Meray. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1967.
- Guénon, René. *Maddi İktidar Manevî Otorite*. çev. Birsal Uzma. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 1997.
- Güler, İlhami. "Kur'ân'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri". *İslami Araştırmalar* 10/4 (1997), 296-303.
- Güner, Ahmet. "Melik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/51-53. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2004.
- Güran, Sait. *Memur Hukukunda Kayırma ve Liyakat Sistemleri*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1980.
- Gürbüz, Ahmet. "Evrensel Hukuk Değerleri ve İlkelerinin Somut Hukuk Disiplinleri Bağlamında Detaylandırılması Sorunu". *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15-16/22-23-24-25 (2010-2011), 1-9.

- Gürbüz, Ahmet. *Hukuk ve Meşruluk: Meşru Hukukun Temel Unsurları*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 3. Basım, 2013.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 10. Basım, 2014.
- Gürkan, Gülsün. “Osmanlı İmparatorluğunda 16. Yüzyıl Enflasyonu”. *Uludağ Üniversitesi İktisat ve İdari Bilimler Dergisi* 6/1 (Nisan 1985), 37-50.
- Gürleyen, Samet. *Siyasî Temsil Teorisi: Kavram, Tarih, Felsefe*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Habermas, Jürgen. *Legitimation Crisis*. trans. Thomas McCarthy. Cambridge: Polity Press, 1992.
- Habermas, Jürgen. “Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı”. çev. Yakup Coşar. *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*. haz. Ender Ateşman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Habermas, Jürgen. *Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak*. çev. İlknur Aka. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Hacak, Hasan. “Mülkiyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/541-546. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Hacib, Yusuf Has. *Kutadgu Bilig*. Türkçeye uyarlayan Muzaffer Tunçel. Ankara: Gençlik Spor Yayınları, 2019.
- Hafîf, Ali el-. *el-Milkiyyetü fi 'ş-şerî'ati'l-islâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1996.
- Hakîm, Su'âd el-. *el-Mu'cemü's-sûfi: el-hikme fi hudûdi'l-kelime*. Beyrut: Dendera li't-Tıbâ'ati ve'n-Neşr, 1981.
- Halebî, Ahmed b. Yusuf es-Semîn el-. *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Halebî, Ali b. Burhânüddin el-. *İnsânü'l-'uyûn fi sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn*. 2 Cilt. Kahire: Matba'atü'l-Ezheriyye, 3. Basım, 1932.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-. *Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- Halebî, İbn Emîri'l-Hâc el-. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Halîl, Hilmî. *el-Müvelled fi'l-'arabiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2. Basım, 1985.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *es-Siyâsetü 'ş-şer'iyye ev nizâmü'd-devleti'l-islâmiyye fi 'ş-suûni'd-düstûriyye ve'l-hâriciyye ve'l-mâliyye*. Kahire: el-Matba'atü's-Selefiyye ve Mektebetühâ, H. 1350.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *es-Sulutâtü's-selâsü fi'l-İslâm*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2. Basım, 1985.

- Hallâf, Abdülvehhâb. *Hulâsatü târîhi 't-teşrî'î 'l-islâmî*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, ts.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût el-. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed el-. *Gamzü 'uyûni'l-besâir şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam'da Devlet İdaresi*. çev. Kemal Kuşcu. Ankara: Nur Yayınları, 1979.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Hukuku Etüpleri*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984.
- Hamidullah, Muhammed. *Mecmû'atü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hılâfeti'r-râşide*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 6. Basım, 1987.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Hammûş, Me'mûn. *es-Siyâsetü's-şer'iyye 'alâ menheci'l-vahyeyn el-Kur'ân ve's-Sünneti's-sahîha*. Dimaşk: y.y., 2005.
- Hanbelî, Yûsuf b. Hasen b. Abdilhâdî el-Makdisî el-. *Îzâhu turuki'l-istikâme fî beyâni ahkâmi'l-vilâyeti ve'l-imâme*. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2011.
- Harris, Marvin. *Yamyamlar ve Krallar: Kültürlerin Kökenleri*. çev. M. Fatih Gümüş. Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- Hasenü'l-Basrî. *Resâilü'l-'adli ve't-tevhîd*. nşr. Muhammed 'Amâra. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2. Basım, 1988.
- Haskefî, Muhammed b. Ali b. Abdirrahman el-. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*. thk. Abdülmün'im Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hatemi, Hüseyin. "İslam Hukuk ve Devlet Felsefesi Açısından Sivil İtaatsizlik". *Argumentum* 36-41 (1993), 671-675.
- Hâtemü't-Tâî, Abdullah b. Sa'd b. el-Haşrec. *Dîvânü Hâtemi't-Tâî*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1981.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hilafetin Kureyşliliği*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Hatîbü't-Tebrîzî, Yahyâ b. Ali b. Muhammed el-. *Şerhu Dîvâni Ebî Temmâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1994.
- Hatîbü't-Tebrîzî, Yahyâ b. Ali b. Muhammed el-. *Şerhu dîvâni 'Antera*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1992.
- Hatip, Abdülaziz. "Kur'ân ve Sünnette Azınlık Hakları". *Kur'ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları*. ed. Muhsin Demirci. 179-211. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Heffening, Wilhelm. "Vilâyet". *İslam Ansiklopedisi*. 13/316-318. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991.
- Heywood, Andrew. *Siyasetin Temel Kavramları*. çev. Hayrettin Özler. Ankara: Adres Yayınları, 2012.
- Heywood, Andrew. *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*. çev. Ahmet K. Bayram vd. Ankara: Adres Yayınları, 5. Basım, 2013.
- Hırakî, Ebu'l-Kâsim Ömer b. el-Huseyn el-. *Metnü'l-Hırakî*. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1993.
- Hill, Christopher. *İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714*. çev. Uygur Kocabaşoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Hirrâvî, Abdüsse'mî' Sâlim el-. *Lügatü'l-idâratî'l-âmmetî fî sadri'l-İslâm*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1986.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. 4 Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2007.
- Hooke, Samuel Henry. *Ortadoğu Mitolojisi*. çev. Alâeddin Şenel. Ankara: İmge Kitabevi, 1993.
- Huberman, Leo. *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*. çev. Murat Belge. İstanbul: İletişim Yayınları, 12. Basım, 2009.
- Hutay'e, Müleyke b. Evs el-. *Dîvânü'l-Hutay'e*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Huzâ'î, Ali b. Muhammed İbn Su'ûd el-. *Tahrîcü'd-delâlâtî's-sem'ıyye 'alâ mâ kâne fî 'ahdi Rasûlillahi sallallahu 'aleyhi ve selleme mine'l-hırafi ve's-sanâi'ı ve'l-'amâlâtî's-şer'ıyye*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1985.
- Hüveydî, Fehmi. *el-Kur'ân ve's-sultân*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 4. Basım, 1999.
- Imber, Colin. *Şeriattan Kanuna: Ebussuud ve Osmanlı'da İslamî Hukuk*. çev. Murteza Bedir. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.
- Isaac, Jeffrey. "Conceptions of Power". *Encyclopedia of government and politics*. ed. Mary Hawkesworth - Maurice Kogan. 1/56-70. London: Routledge, 1992.
- Irâkî, Zeynüddin Abdürrahim b. el-Huseyn el-. *et-Takyîd ve'l-îzâh*. Halep: Muhammed Râgıb et-Tabbâh el-Halebî, 1931.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn el-. *Kitâbü'l-Egânî*. thk. İhsan Abbas vd. 27 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 2008.
- İsfahânî, er-Râgıb el-. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.

- Işıқтаç, Yasemin - Metin, Sevtap. *Hukuk Metodolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 4. Basım, 2013.
- İbn ‘Abdîberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. ‘Âsım en-Nemerî. *ed-Dürer fî ihtisâri’l-megâzî ve’s-siyer*. thk. Şevkî Dayf. Kâhire: el-Meclisü’l-‘âlâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1966.
- İbn ‘Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-‘İkdü’l-ferîd*. thk. Müfid Muhammed Kamîha. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1983.
- İbn ‘Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü’l-Muhtâr*. 8 Cilt. Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matba‘ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 3. Basım, 1984.
- İbn ‘Âbidîn, Muhammed Emin. *Resâilü İbni ‘Âbidîn*. 2 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- İbn ‘Arabî, Ebû Bekr Muhyiddin Muhammed b. Ali. *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.
- İbn ‘Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Usûlü’n-nizâmi’l-ictimâ‘î fi’l-İslâm*. Tunus: eş-Şeriketü’t-Tûnusiyye li’t-Tevzî‘, 2. Basım, 1985.
- İbn ‘Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Mekâsîdü’ş-şerî‘ati’l-islâmiyye*. Kahire - Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Mısırî - Dâru’l-Kitâbi’l-Lübnânî, 2011
- İbn Bâcce, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Tedbîru’l-mütevahhid*. Tunus: Serâs li’n-Neşr, 1994.
- İbn Cemâ‘a, Bedruddin. *Tahrîru’l-ahkâm fî tedbîri ehli’l-İslâm*. thk. Fuâd Abdülmün‘ım Ahmed. Katar: Riâsetü’l-Mehâkimi’ş-Şer‘iyye ve’ş-Şuûni’d-Dîniyye, 1985.
- İbn Cüzeyy, Muhammed b. Ahmed. *el-Kavânînü’l-fikhiyye*. thk. Mâcid el-Hamevî. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2013.
- İbn Dakîk el-‘İyd, Takıyyüddin Muhammed b. Ali. *İhkâmü’l-ahkâm şerhu ‘Umdeti’l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 2. Basım, 1987.
- İbn Ebi’d-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *İslâhu’l-mâl*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1993.
- İbn Ebi’r-Rebî‘, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed. *Sülûkü’l-mâlik fî tedbîri’l-memâlik*. thk. Abdülaziz b. Fehd b. Abdilaziz Âli Su‘ûd. Riyad: Dâru’l-Âzirîyye, 2010.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Muhammed Üsâme b. İbrahim. 15 Cilt. Kahire: el-Fârûku’l-Hadîse li’t-Tıbbâ‘ati ve’n-Neşr, 2008.
- İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn Ahmed. *Mu‘cemü mekâyisi’l-lüga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Kahire: Dâru’l-Fikr, 2. Basım, 1979.
- İbn Ferhûn, Burhanüddin İbrahim b. Ali b. Muhammed. *Tebşiratü’l-hukkâm fî usûli’l-akziyeti ve menâhici’l-ahkâm*. 2 Cilt. Riyad: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 2003.

- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-Muhabber*. Haydarabad/Dekken: Matba'atü Cem'iyyeti Dâirati'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1942.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed el-Bağdâdî. *el-Münemmak fî ahbâri Kureyş*. thk. Hurşîd Ahmed Fârik. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali el-'Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-Sahâbe*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 15 Cilt. Kahire: Merkezü Hecr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâtî'l-'Arabiyyeti ve'l-İslâmiyye, 2008.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali el-'Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 24 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2013.
- İbn Haldûn, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Müzîlü'l-melâm 'an hukkâmi'l-enâm*. thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed. Riyad: Dâru'l-Vatan, H. 1417.
- İbn Haldûn, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetü İbni Haldûn*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru Ya'reb, 2004.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1978.
- İbn Hamdûn, Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Ali. *et-Tezkiratü'l-hamdûniyye*. thk. İhsân Abbâs - Bekr Abbâs. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1996.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- İbn Hayyât, Halife. *Halife b. Hayyât tarihi*. çev. Abdülhalık Bakır. Ankara: Bizim Büro Basımevi Yayın Dağıtım Sanayi Ticaret Limited Şirketi, 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Faslü fî'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. 5 Cilt. b.y.: Mektebetü's-Selâmi'l-'Âlemiyye, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bendârî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1990.
- İbn Hucr, Evs. *Dîvânü Evs b. Hucr*. thk. Muhammed Yûsuf Necm. Beyrut: Dâru Beyrût, 1980.
- İbn Kayyım, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed el-Cevziyye. *et-Turuku'l-hukmiyye fî's-siyâseti's-şer'iyye*. thk. Beşîr Muhammed 'Uyûn. Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed, 1989.

- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mugnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Ali Şîrî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'Azvâ, 1990.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *'Uyûnü'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbni Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1918.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-nazâir*. thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1983.
- İbn Rebî'a, Lebîd. *Dîvânü Lebîd b. Rebî'a* (Tûsî şerhi). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1993.
- İbn Receb, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî. *el-İstihrâc li ahkâmi'l-harâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed. *Telhîsu's-siyâse li Eflâtûn*. İngilizceden Arapçaya çev. Hasen Mecîd el-'Ubeydî. Beyrut: Dâru't-Talî'ati li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, 1998.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.
- İbn Seyyidinnâs, Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *'Uyûnü'l-eser fî fûnûni'l-megâzî ve's-şemâili ve's-siyer*. 2 Cilt. Medine - Dimaşk - Beyrut: Dâru't-Türâs - Dâru İbni Kesîr, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbü's-Siyâse*. Dimaşk: Bidâyât li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, 2007.
- İbn Tabâtabâ, Muhammed b. Ali. *el-Fahrî fî'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-islâmiyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim el-Harrânî. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî nakzı kelâmi's-Şî'ati'l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim el-Harrânî. *el-Hulâfetü ve'l-mülk*. thk. Hammâd Selâme. Zerkâ - Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 2. Basım, 1994.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim el-Harrânî. *el-Hisbe fî'l-İslâm ev vazîfetü'l-hukûmeti'l-islâmiyye*. Mekke: Müessesetü Mekke li't-Tıbbâ'ati ve'l-İ'lâm, ts.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim el-Harrânî. *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî islâhu'r-râ'î ve'r-ra'iyye*. thk. Ali b. Muhammed el-'Imrân. Cidde: Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, ts.
- İbn Tûlûn, Şemsüddin Muhammed. *Nakdü't-tâlib li zegali'l-menâsıb*. thk. Muhammed Ahmed Vehhâc - Halid Muhammed Vehhâc. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1992.
- İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Hamîd. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Şâkir Zeyb Feyyâz. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1986.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *el-'Avâsım mine'l-kavâsım*. thk. Muhibbüddin el-Hatîb. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 6. Basım, H 1412.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *eş-Şifâ fî mevâ'ızı'l-mülûk ve'l-hulefâ*. thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed. İskenderiye: Dâru'd-Da've, 3. Basım, 1985.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Misbâhu'l-muzî fî hılâfeti'l-müstezî*. Beyrut: Şeriketü'l-Matbû'ât li't-Tevzî'i ve'n-Neşr, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Âdâbü'l-Haseni'l-Basrî ve zühdühü ve mevâ'izuh*. thk. Süleyman b. Müsellem el-Hırş. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 3. Basım, 2008.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Menâkıbü emîri'l-mü'minîn 'Umer b. el-Hattâb*. thk. 'Âmir Hasen Sabrî et-Temîmî. Bahreyn: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2013.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Minhâcü'l-kâsıdîn ve müfîdü's-sâdikîn*. thk. Kâmil Muhammed el-Harrât. çev. Fatih Mehmet Albayrak. 2 Cilt. İstanbul: Tahlil Yayınları, 2014.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-Sahâbe*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2012.
- İbnü'l-Ezrak, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Kâsim b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-silk fî tabâi'i'l-mülk*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr. 2 Cilt. Bağdat: Menşûrâtü Vezâreti'l-İ'lâm el-Cumhûriyyetü'l-İrâkıyye, 1977.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid. *el-Müsâyeratü fî 'ilmi'l-keîmî ve'l-'akâidi't-tevhîdiyyeti'l-münciyeti fî'l-âhıra*. Kahire: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyyetü't-Ticâriyye, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

- İbnü'l-Mukaffa, Abdullah. *Âsâru İbni'l-Mukaffa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- İbnü'l-Mu'tezz, Abdullah. *Dîvânü İbni'l-Mu'tezz*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü'l-Mübârek, Abdullah. *ez-Zühdü ve'r-rekâik*. thk. Ahmed Ferîd. Riyad: Dâru'l-Mi'râc ed-Devliyye, 1995.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdirrahmân. *'Ulûmü'l-Hadîs (şerhi et-Takyîd ve'l-îzâh ile birlikte)*. Kahire: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.
- İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Hamîd. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Şâkir Zeyb Feyyâz. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1986.
- İmâm, İmâm Abdülfettâh. *et-Tâğiye*. Kuveyt: 'Alemü'l-Ma'rife, 1994.
- İnalcık, Halil. "Kanun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/324-327. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2001),
- İnan, Ahmet. *Çağdaş Egemenlik Teorisi İle Kur'an'ın Hâkimiyet Kavramının Karşılaştırılması*. Ankara: Se-Ba Ofset, 1999.
- İnceoğlu, Sibel. "İnsan Hakları Avrupa Mahkemesi Kararlarında Çoğulculuk". *Çoğulcu Demokrasi - Çoğunlukçu Demokrasi İkilemi ve İnsan Hakları Toplantısı*. ed. Ece Göztepe. 83-129. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2011.
- İsmail, Abdul Ghafar - Jaafar, Abu Bakar. "Vergi Oranı ve Belirleyicileri: İbn Haldun'dan Bir Görüş". *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 2/1 (2017), 1-20.
- İsnevî, Cemalüddin Abdürrahim b. el-Hasen el-. *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-usûl*. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İşten, İnanç. "Yargı Bağımsızlığı ve Tarafsızlığı". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 13/2 (2014), 285-313.
- İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.
- Jouvenel, Bertrand de. *İktidarın Temelleri*. çev. Nejat Muallimoğlu. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1997.
- Kaboğlu, İbrahim Ö. "Din Özgürlüğü". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 46/1 (1991), 265-278.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Abdillâh el-. *Kalâidü'l-cümân fi't-ta'rîfi bi kabâili 'Arabi'z-zemân*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 2. Basım, 1982.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Abdillâh el-. *Meâsiru'l-inâfe fi me'âlimi'l-hilâfe*. thk. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 2006.

- Kallek, Cengiz. "Biat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/120-124. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1992.
- Kallek, Cengiz. *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Kallek, Cengiz. "Ebû Yûsuf'un İktisadî Görüşleri". *İslam Araştırmaları Dergisi* 1 (1997), 1-18.
- Kallek, Cengiz. "Mâverdi'nin Ahlâkî, İçtimaî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri". *DÎVÂN İlmi Araştırmalar* 17 (2004/2), 219-265.
- Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Basım, 2002.
- Kapani, Münci. *Kamu Hürriyetleri*. Ankara: Yetkin Yayınları, 7. Basım, 1993.
- Kapani Münci. *Politika Bilimine Giriş*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 34. Basım, 2014.
- Karadâvî, Yûsuf el-. *Fıkhu 'z-zekât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1973.
- Karadeniz, Özcan. *Roma'da Kamulaştırma ve Kamu Yararı Kavramı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1975.
- Karâfi, Şihâbüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahman es-Sanhâcî el-. *el-Fürûk*. 2 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Karâfi, Şihâbüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahman es-Sanhâcî el-. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Bû Hubze. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karâfi, Şihâbüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahman es-Sanhâcî el-. *el-İhkâm fi temyizi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1995.
- Karaman, Hayreddin. "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi". *İslami Araştırmalar* 10/4 (1997), 271-278.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Karatepe, Selma - Kurnaz, Salim. "Kamu Yönetiminde Liyakat İlkesi: İngiltere Örneği Üzerinden Türkiye İçin Bir Değerlendirme". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XLVI/1 (2019), 77-104.
- Kârî, Ali b. Sultan Muhammed el-. *Minahu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kâsimî, Zâfir el-. *Nizâmü'l-hukm fi 'ş-şer'ati ve 't-târîhi'l-islâmî*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1974.
- Kaya, Remzi. "Kur'ân-ı Kerim'de Fey Gelirleri ve Dağılımı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 67-86.

- Kaya, Ali. *Güncel Fıkhî Konular*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Kayaoğlu, İsmet. *İslam Kurumları Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1984.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-. *el-Keşfü 'an vücûhi'l-kirâati's-seb'ı ve 'ilelihâ ve hücecihâ*. thk. Muhyiddin Ramazan. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Huseynî el-. *el-Külliyât: mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-fürûki'l-lügaviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1998.
- Keleş, Ali. *İslam'a Göre Para Kavramı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Kermî, Ahmed 'Acâc el-. *el-İdâra fi 'asri'r-Rasûl: dirâsetün târihiyyetün li'n-nuzumi'l-idâriyyeti fi'd-devleti'l-islâmiyyeti'l-ûlâ*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2007.
- Keser, Hayri. *Türk Anayasa Yargısında Hukuk Devleti İlkesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Kettânî, Muhammed Abdülhayy el-. *Nizâmü'l-hukûmeti'n-nebeviyye: et-terâtübü'l-idâriyye*. thk. Abdullah el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 2. Basım, ts.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-. *İhkâku'l-hakk bi'ibtâli'l-bâtıl fi mugîsi'l-halk*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Keyman, E. Fuat. "Hukukun Üstünlüğü Karşıtlığı: Türkiye'de Devlet Sorunu ve Demokratikleşme Olasılığı". *Doğu Batı* 13 (Kasım, Aralık, Ocak 2000-2001), 137-149.
- Kışlalı, Ahmet Taner. *Siyaset Bilimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksekokulu Yayınları, 1987.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-. *Kitâbü'l-Vülât ve'l-kudât*. Beyrut: Matba'atü'l-Âbâ li'l-Yesû'ıyyîn, 1908.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997.
- Koçi Bey. *Koçi Bey Risalesi*. Günümüz Türkçesiyle nşr. Zuhuri Damışman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972.
- Kozalı, Abdurrahim. *İstihsan ve Doğal Hukuk İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Köker, Levent. "Seçim Sistemleri ve Siyasî Çoğulculuk: Demokratik Meşruluk Açısından Bir Değerlendirme". *Anayasa Yargısı* 23 (2006), 199-210.
- Köse, Saffet. "Nikâh: Hak ve Değer Bağlamında Fıkhî Bir Analiz". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 9-44.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebu'l-Ferec. *el-Harâc ve sinâ'atü'l-kitâbe*. thk. Muhammed Huseyn ez-Zebîdî. Bağdat: Dâru'r-Reşîd li'n-Neşr, 1981.

- Kudûrî, Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer el-. *Muhtasarü'l-Kudûrî*. thk. Kamil Muhammed Muhammed 'Uveyza. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kumaş, M. Salih. *Çok-Hukuklu Sistem ve İslam Hukukundaki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kumaş, M. Salih. "Postmodern Bir İnsan Hakları Söylemi Olarak Hukuki Çoğulculuk ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *İnsan Hakları ve Din*. ed. Tevhit Ayengin. 114-148. Ankara: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebî Halef el-Eş'arî el-. *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-firak*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Matba'atü Haydarî, 1331.
- Kûnâkâtâ, Hasen. *en-Nazariyyetü's-siyâsiyye 'inde İbni Teymiyye*. Demmâm - Riyad: Dâru'l-Ehillâ - Merkezü'd-Dirâsât ve'l-İ'lâm bi Dâri İşbîliyâ, 1994.
- Kuraşî, Yahyâ b. Âdem el-. *Kitâbü'l-Harâc*. thk. Huseyn Mu'nis. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1987.
- Kuraşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb el-. *Cemheratü eş'âri'l-'Arabi fi'l-câhiliyyeti ve'l-İslâm*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. b.y.: Nahdatü Mısır, 1981.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Kutlu, Sönmez. "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması". *Mezhep Araştırmaları* 1/1 (Bahar 2008), 7-26.
- Kutub, Seyyid. *İslam'da Sosyal Adalet*. çev. Yaşar Tunagür - Adnan Mansur. İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 7. Basım, 1982.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 13. Basım, 1987.
- Küçük, Adnan. "Yargı Bağımsızlığını Tamamlayan Bir İlke: Yargının Tarafsızlığı". *Leges Anayasa ve İdare Hukuku Dergisi* 1 (Ocak-Nisan 2014), 78-96.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb el-. *Usûlü'l-Kâfi*. 7 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007.
- Küseyyir 'Azze. *Dîvânü Küseyyir 'Azze*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1971.
- Leknevî, Abdülalî Muhammed b. Nizamiddin el-. *Fevâtihu'r-rahâmût*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Lewis, Ch. T. - Short, Ch. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: The Clarendon Press, 1968.
- Lewis, Bernard. *İslam'ın Siyasal Dili*. çev. Fatih Taşar. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992.
- Leylâ el-Uhayliyye, binti Abdillâh b. er-Rahhâl. *Dîvânü Leylâ'l-Uhayliyye*. thk. Halîl İbrahim el-'Atıyye - Celîl el-'Atıyye. Kuveyt: Vizâratü's-Sekâfeti ve'l-İrşâd, 1966.
- Lipset, Seymour Martin. *Political Man: The Social Bases of Politics*. New York: Doubleday & Company Inc., 1960.

- Lipson, Leslie. *Politika Biliminin Temel Sorunları*. çev. Tuncer Karamustafaoğlu. Ankara: Birlik Yayıncılık, 4. Basım, 1986.
- Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. çev. Fahri Bakırcı. Ankara: Ebabil Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Lombard, Maurice. *İlk Zafer Yıllarında İslam*. çev. Nezih Uzel. İstanbul: Pınar Yayınları, 1983.
- Lukes, Steven. *Power: A Radical View*. New York: Palgrave Macmillan, 2nd Edition, 2005.
- Machiavelli, Niccolo. *Prens*. çev. Nazım Güvenç. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2. Basım, 1994.
- Maçın, Hasan. *İslam Hukukunda Zekât Matrahları ve Vergi İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-. *İğâsetü'l-ümme bi keşfi'l-gumme*. thk. Kerem Hilmi Ferhat. Dâru 'Ayn li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyyeti ve'l-İctimâ'ıyye, 2007.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1985.
- Malinowski, Bronislaw. *İkel Toplum*. çev. Hüseyin Portakal. Ankara: Öteki Yayınevi, 1998.
- Malinowski, Bronislaw. *Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek*. çev. Şemsa Yeğin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.
- Mardin, Şerif. *İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Boynukalın. 18 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-. *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-. *en-Nüketü ve'l-ûyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye - Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-. *Kavânînü'l-vizâreti ve siyâsetü'l-mülk*. thk. Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Dâru't-Talî'ati li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, 1979.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-. *Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafer fi ahlâkı'l-melik ve siyâseti'l-mülk*. thk. Muhyî Hilâl es-Serhân - Hasen es-Sâ'âtî. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1981.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994.

- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-. *Dürerü's-sülûk fî siyâseti'l-mülûk*. thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed. Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1997.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-. *Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2013.
- Mergînânî, Burhanüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr el-. *el-Hidâye*. 8 Cilt. Karaçi: İdâratü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, H. 1417.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. el-Huseyn b. Ali el-. *Murûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 5. Basım, 1973.
- Metin, Yüksel. "Siyasal Muhalefetin Uluslararası İnsan Hakları Sözleşmelerinde Korunması". *EÜHFD* 11/3-4 (2007), 63-104.
- Metin, Yüksel. "Türkiye'de Yargı Bağımsızlığına İlişkin Kimi Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Anayasa Yargısı* 27 (2010), 217-272.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ el-. *el-Hilâfetü ve'l-mülk*. Arapçaya çev. Ahmed İdris. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1978.
- Mills, C. Wright. *Sosyolojik Tahayyül*. çev. Ömer Küçük. İstanbul: Hil Yayınları, 2016.
- Montaigne, Michel de. *Denemeler*. çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.
- More, Thomas. *Ütopya*. çev. Sabahattin Eyüboğlu vd. b.y.: Kaynak Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Morgan, Lewis Henry. *Eski Toplum*. çev. Ünsal Oskay. 2 Cilt. İstanbul: Payel Yayınevi, 2. Basım, 1994.
- Munslow, Alun. *Tarihin Yapısökümü*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Mustafa, Nevin Abdülhâlık. *İslam Düşüncesinde Muhalefet*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.
- Mutî'î, Muhammed Bahî el-. *Hakikatü'l-İslâm ve usûlü'l-hukm*. Kahire: el-Matba'atü's-Selefiyye ve Mektebetühâ, H. 1344.
- Muzaffer, Muhammed Rızâ el-. *'Akâidü'l-İmâmiyye*. Kum: Merkezü'l-Ebhâsi'l-'Akâidiyye, H. 1422.
- Mübârekfûrî, Safiyyürrahman el-. *el-Ahzâbü's-siyâsiyyetü fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru Sebîli'l-Mü'minîn, 2012.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-. *el-Kâmilü fi'l-lügati ve'l-edeb*. Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, ts.
- Mücahid, Huriye Tefîk. *Fârâbi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

- Münâvî, Zeynüddin Muhammed el-. *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-Sagîr*. 6 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, H. 1356.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Dâru Taybe, 2006.
- Nâbigatü benî Şeybân, Abdullah b. el-Muhârik. *Dîvânü Nâbigati benî Şeybân*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 3. Basım, 2000.
- Nâbigatü'z-Zübyânî, Ziyâd b. Muâviye. *Dîvânü Nâbigati'z-Zübyânî*. thk. Kerem el-Büstânî. Beyrut: Dâru Sâdır - Dâru Beyrut, 1963.
- Nebhân, Muhammed Faruk en-. *İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*. çev. Servet Armağan. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1980.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şu'ayb en-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-. *Bahru'l-keîâm*. thk. Veliyyüddin Muhammed Sâlih el-Farfûr. Dimâşk: Mektebetü Dâri'l-Farfûr, 2. Basım, 2000.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-. *Keşfü'l-esrâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahya b. Şeref en-. *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2005.
- Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahya b. Şeref en-. *Şerhu Sahîhi Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, ts.
- Nisâbü'rî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed en-. *Esbâbü'n-nüzûl*. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2. Basım, 1993.
- Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- Okiç, Tayyib. "İslamiyette İlk Nüfus Sayımı". *A.Ü.İ.F.D* 7/1 (1958), 11-20.
- Oktay, Cemil. "Kuvvetler Ayrılığı İlkesinin Yargı Açısından Anlamı ve Türkiye Örneği". *Anayasa Yargısı Dergisi* 1 (1984), 215-242.
- Oktay, Cemil. *Siyaset Bilimi İncelemeleri*. İstanbul: Alfa Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Okumuş, Ahmet. "Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı". *Divan* 5/8 (2000/1), 105-122.
- Onat, Hasan. "Şii İmâmet Nazariyesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1991), 89-110.
- Oral, Osman. "Siyasal İçerikli Rivâyetlerin Sünnî Algıyı Yönlendirmesi Üzerine". *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016), 372-387.

- Öktem, Niyazi. “Hukuksal Pozitivizm”. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 43/1-4 (1977), 271-299.
- Öncel, Muallâ vd. *Vergi Hukuku*. 2 Cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1985.
- Öner, Abdulkerim. “Raşid Halifeler Dönemi Beytülmâl ve Oluşum Süreci”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/3 (Ağustos 2018), 1016-1036.
- Örs, Birsen. “Siyasal Temsil”. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 35 (2006), 1-22.
- Özalp, Leyla Firuze Arda. *İktisatta Refah ve Refah Devletinin İktisadi Analizi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Özbudun, Ergun. *Türk Anayasa Hukuku*. Ankara: Yetkin Yayınları, 3. Basım, 1993.
- Özbudun, Ergun. “Türkiye: Çoğulcu Toplum ve Tekçi Devlet”. *Türkiye’de Demokrasi, İslam ve Laiklik*. drl. Ahmet T. Kuru - Alfred Stepan. 59-89. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Özel, Ahmet. “Yönetici Peygamber Olarak Hz. Muhammed”. *DÎVÂN İlmî Araştırmalar* 20 (2006/1), 1-44.
- Özel, Mesut. “Toplumsal ve Siyasal Bir İlişki Tipi Olarak Kayırmacılık ve Bazı Yeni Kavramsallaştırmalar”. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 24/3 (Ekim 2021), 64-97.
- Özkan Duvan, Ayşe. “Devlet Teorisinde Kuvvetler Ayrılığının Doğuşu: Locke ve Montesquieu”. *YBHD* 1 (2019), 35-60.
- Özkanan, Arzu - Erdem, Ramazan. “Yönetimde Kayırmacı Uygulamalar: Kavramsal Bir Çerçeve”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (2014), 179-206.
- Özkazanç, Alev. *Türkiye’de Siyasi İktidar ve Meşruiyet Sorunu: 1980’li Yıllarda Yeni Sağ*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Öztürk, Mustafa. “Egemen Bir Dinî Söylem Tarzı Olarak Ataerkillik”. *İslamiyat* 4 (2001), 111-131.
- Öztürk, Necla. “Yabancıların Yerel Seçimlerde Oy Kullanma Hakkı”. *MHB* 33/1 (2013), 125-168.
- Paçacı, İrfan. *Yeni Nesil Kamu Yönetiminde Güvenlik: Hukuk Devleti Odaklı Bir Analiz*. İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2013.
- Pasquino, Gianfranco. *International encyclopedia of political science*. ed. Bertrand Badie vd. 7/2099-2108. Los Angeles: Sage Publications, 2011.
- Pazarcı, Hüseyin. *Uluslararası Hukuk Dersleri: II. Kitap*. Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1989.

- Peabody, Robert C. *International encyclopedia of the social sciences*. ed. David L. Sills, 1/473-477. New York: Crowell Collier and Macmillan, 1968,
- Pekcan, Ali. “Zaruriyyât Düzeyindeki Gâî Değerlerin Mahiyeti ve Evrensel Niteliği Üzerine”. *İslami İlimler Dergisi* 3/1 (Bahar 2008), 137-154.
- Petring, Alexander vd. *Sosyal Devlet ve Sosyal Demokrasi*. çev. Recai Hallaç. İstanbul: Friedrich Eber Vakfı Yayını, 2. Basım, 2013.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed el-. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Pieter Lens. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Pitkin, Hanna Fenichel. *Temsil Kavramı*. çev. Seda Erkoç. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2014.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna - Saffet Babür. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 3. Basım, 2007.
- Platon. *Devlet*. çev. Cenk Saraçoğlu - Veysel Atayman. İstanbul: BS Yayın Basım, ts.
- Poggi, Gianfranco. *Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği*. çev. Aysun Babacan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Poole, Ross. *Ahlâk ve Modernlik*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.
- Portelli, Hugues. *Gramsci ve Tarihsel Blok*. çev. Kenan Somer. Ankara: Savaş Yayınları, 1982.
- Pirrenne, Henri. *Ortaçağ Kentleri*. çev. Şadan Karadeniz. İstanbul: İletişim Yayınları, 13. Basım, 2014.
- Pritsch, Erich. “İslam'da Devlet Fikri”. çev. Sabri Şakir Ansay. *A.Ü.S.B.F.D.* 1/2 (1952), 245-274.
- Proudhon, Pierre Joseph. *Ekonomik Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Kaos Yayınları, 2012.
- Râ'i'n-Nümeyrî, Ubeyd b. Husayn er-. *Dîvânü'r-Râi'n-Nümeyrî*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1995.
- Ramlî, Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza b. Şihâbiddin er-. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Rayyis, Muhammed Dıyâuddin er-. *el-Harâc ve'n-nuzumü'l-mâliyye*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, 1969.
- Rayyis, Muhammed Dıyâuddin er-. *en-Nazariyyâtü's-siyâsiyyetü'l-islâmiyye*. Kahire: Dâru't-Türâs, 7. Basım, ts.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-. *el-Erba 'în fî usûli 'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1986.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *el-Hilâfe*. Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2013.
- Rocher, Guy. *Talcott Parsons et la Sociologie Américaine*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1972.
- Rosenfeld, Michel. "Hukukun Üstünlüğü ve Anayasal Demokrasinin Meşruiyeti". çev. Volkan Aslan. *Hukuk Kuramı* 1/2 (2014), 30-61.
- Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*. çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Adam Yayınları, 2. Basım, 1987.
- Russell, Bertrand. *İktidar*. çev. Mete Ergin. İstanbul: Cem Yayınevi, 4. Basım, 2002.
- Saadavi, Neval el-. *Havva'nın Örtülü Yüzü*. çev. Sibel Özbudun. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1991.
- Sadr, Muhammed Bâkir es-. *İslam Ekonomi Sistemi*. çev. Mehmet Keskin - Sadettin Ergün. 3 Cilt. Ankara: Rehber Yayınları, 1993.
- Safvet, Ahmed Zeki. *Cemheratü hutabi'l-'Arab*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Mustafa'l-Bâbi'l-Halebî ve Evlâdüh, 1933.
- Sağlam, Hadi. "Hz. Ebû Bekir'in Devlet Başkanı Olarak Yaptığı İlk Konuşmasının İslam İdare Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Kesit Akademi Dergisi* 7 (2017), 92-113.
- Said, Edward W. *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Sa'îdî, Abdülmüte'âl es-. *es-Siyâsetü'l-islâmiyye fî 'ahdi'l-hulefâi'r-râşidîn*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1962.
- Sâlih, Subhî es-. *en-Nuzumü'l-islâmiyye*. İran: Menşûrâtü's-Şerîf er-Radıyy, H. 1417.
- Sambur, Bilal. "Medine Vesikasının Özgürlük ve Çoğulculuk Açısından Tahlili". *Liberal Düşünce* 76 (Güz 2014), 179-186.
- Sancar, Mithat. *Hukukun Devleti mi Devletin Hukuku mu*. İzmir: TMMOB Makine Mühendisleri Odası İzmir Şubesi, 2010.
- Sarıbay, Ali Yaşar - Öğün, Süleyman Seyfi. *Politikbilim*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 4. Basım, 2013.

- Sarıca, Murat. *Fransa ve İngiltere 'de Emredici Vekâletten Yeni Temsil Anlayışına Geçiş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1969.
- Sarıipek, Doğa Başar. "İhtiyaç Kavramı Ekseninde Sosyal Koruma: Temel İhtiyaçlar Yaklaşımı". *İnsan&İnsan* 12 (Bahar 2017), 43-65.
- Sartori, Giovanni. *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*. çev. Tunçer Karamustafaoğlu - Mehmet Turhan. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2. Basım, 2014.
- Satıcı, Murat. "Hak ve Özgürlük Ütopyası Olarak İnsan Hakları: Felsefesi ve Eleştirisi". *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2015), 3-30.
- Savaş, Ali Rıza - Akyol, Ender. "İdeoloji Kavramına Sosyo-Politik Bir Bakış: Başlangıçlar, Karşılaştırmalar ve Sonlar". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 50 (2021), 159-187.
- Scruton, Roger. *The Palgrave Macmillan dictionary of political thought*. New York: Palgrave Macmillan, 3rd Edition, 2007.
- Se'âlibî, Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail es-. *Tuhfetü'l-vüzerâ*. thk. Habîb Ali er-Râvî - İbtisâm Merhûn es-Sığâr. Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 2006.
- Sehlânî, Fâzıl Muhammed Cevâd es-. *el-Yedü fi'l-fikhi'l-islâmiyyi sebeben li'l-milkiyyeti ve delîlen 'aleyhâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1990.
- Selçuk, Sami. "1999-2000 Adli Yıl Açılış Konuşması". *Yargıtay Dergisi* 25/4 (1999), 435-477.
- Semerkindî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülberr. Katar: İdâratü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1984.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-. *Bahru'l-'ulûm*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993.
- Semhûdî, Nûruddin Ali b. Ahmed es-. *Vefâü'l-vefâ bi ahhâri dâri'l-Mustafâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 4. Basım, 1984.
- Senhûrî, Abdürrezzak Ahmed es-. *Fıkhu'l-hilâfe ve tetavvuruhâ li tusbiha 'usbete ümemin şarkiyye*. thk. Tefvik Muhammed eş-Şâvî - Nâdiye Abdürrezzak es-Senhûrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 4. Basım, 2000.
- Sennett, Richard. *Otorite*. çev. Kamil Durand. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 2005.

- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-. *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr*. thk. Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfi'î. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Seyyid Bey. *Hilâfetin Mâhiyyet-i Şer'ıyyesi*. Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası, 1340/1924.
- Sezer, Yasin. "İyi İdare İçin Yönetimde ve Kamu İhalelerinde Açıklık". *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 26 (Mart 2002), 153-172.
- Simnânî, Ebu'l-Kâsim Ali b. Muhammed b. Ahmed es-. *Ravdatü'l-kudât ve tarîku'n-necât*. thk. Salâhuddin en-Nâhî. Amman - Beyrut: Dâru'l-Furkân - Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1984.
- Sorokin, Pitirim A. *Social and Cultural Dynamics*. New York: American Book Company, 1937.
- Spinoza, Benedictus de. *Ethica*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Sunal, Onur. "Sosyal Politika: Sosyal Adalet Açısından Kuramsal Bir Değerlendirme". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 66/3 (2011), 283-305.
- Sunay, Reyhan. *İfade Hürriyetinin Muhtevası ve Sınırları*. Ankara: Pano Ofset, 2001.
- Surlu, Aydan Ömür. "Léon Duguit'nin Devlet ve Hukuk Anlayışı". *EÜHFD* 13/3-4 (2009), 107-132.
- Süheylî, Ebu'l-Kâsim Abdurrahman b. Abdillâh b. Ahmed b. Ebî'l-Hasen es-. *er-Ravzu'l-ünüf fi tefsîri's-sîreti'n-nebeviyye li İbni Hişâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Sülemî, İzzüddin Abdülaziz b. Abdisselam es-. *Kavâ'idü'l-ahkâm fi mesâlihü'l-enâm*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1991.
- Süt, Abdulnasır. "İslam Düşüncesinin Erken Döneminde Muhalefet ve Görüntüleri". *Kelam Araştırmaları* 8/1 (2010), 299-318.
- Süt, Abdulnasır. "İktidar Olmanın ve Muhalefette Bulunmanın Ahlâkî Söylemlere Etkisi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2021), 6-18.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-İktirâh fi usûli'n-nahv*. thk. Abdülhakîm 'Atıyye. Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2. Basım, 2006.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Târîhu'l-hulefâ*. Devletü Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2013.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kafî Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1938.

- Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. haz. Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Mûsa el-Beyhakî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1994.
- Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-. *el-Ümm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şahin, Adil. "Siyasal Düşünceler Tarihinde Sınırlı Devlet Fikrinin Kadimliği ya da Genel Kamu Hukuku Bağlamında İnsan, Özgürlük ve Devlet İktidarı Algısındaki Evrilme". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15/3 (2011), 311-362.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Lahmî eş-. *el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Lahmî eş-. *el-İ'tisâm*. 4 Cilt. b.y.: Mektebetü't-Tevhîd, ts.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2 Basım, 1992.
- Şen, Abdürrahim. *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Şen, Abdürrahim. "Halifede Aranan Şartlardan Biri Olarak Kureyşliliğin Kavmiyetçilik İle İlişkilendirilmesine Eleştirel Bir Yaklaşım". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 191-213.
- Şenel, Alâeddin. *İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi*. Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982.
- Şenel, Alâeddin. *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 4. Basım, 1995.
- Şener, Mehmet. "İslam Hukukunda Velâyet (I)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 203-221.
- Şener, Hasan Engin. "Kamu Yönetiminde Katılım ve Çoğulculuk". *Amme İdaresi Dergisi* 38/4 (2005), 1-22.
- Şengül, Ramazan. "Kamu Yönetiminde Şeffaflık Dönüşümü". *Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Dergisi* 4/5 (2018), 154-163.
- Şentürk, Recep. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/137-138. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Şentürk, Recep. "Haklar Sosyolojisi: İslam ve Batı Kültüründe İnsan Hakları Söylemleri". *İnsan Hakları Araştırmaları* 3 (2004), 9-46.
- Şentürk, Recep. "İslam'da Azınlık Hakları: Zimmîden Vatandaşa". *İnsan Hakları Araştırmaları* 4/6 (2006), 43-70.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-. *Neylü'l-evtâr*. 9 Cilt. Riyad: Vizâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf, 2010.

- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-. *el-Mühezzeb*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî. 6 Cilt. Dimaşk, Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâru'ş-Şâmiyye, 1992.
- Şîrbînî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-. *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzî'l-Minhâc*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Adil Ahmed Abdülmevcûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Tabakoğlu, Ahmet. "İslam'da Para Politikası Hakkında Bir Deneme". *Para, Faiz ve İslam*. Haz. Sabri Orman - İsmail Kurt. 79-90. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1992.
- Tabakoğlu, Ahmet. "Bir İlim Olarak İslam İktisadı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 11-34.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr et-. *Târîhu't-Taberî: târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Beşşâr 'Avâz Ma'rûf - 'Isâm Fâris el-Huristânî. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Taberî, Ahmed b. Ebî Ahmed et-. *Edebü'l-kâdî*. thk. Huseyn Halef el-Cübûrî. Taif: Mektebetü's-Siddîk, 1989.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Takkûş, Muhammed Süheyl. *Târîhu'l-'Arabi kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2009.
- Tanilli, Server. *Devlet ve Demokrasi: Anayasa Hukukuna Giriş*. İstanbul: Say Yayınları, 1982.
- Tantâvî, Ali et-. *Ebû Bekr es-Siddîk*. Cidde: Dâru'l-Menâra, 3. Basım, 1986.
- Tantâvî, Ali - Tantâvî, Nâcî et-. *Ahbâru 'Umer*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 8. Basım, 1983.
- Tarafe b. el-'Abd. *Dîvânü Tarafe b. el-'Abd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2002.
- Tatlısımak, Uğur. *Osmanlı Uleması ve Patronaj İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh et-. *Şerhu'l-Mekâsîd*. thk. Abdurrahman 'Umeyra. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1998.
- Tehânevî, Muhammed Ali et-. *Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.

- Tekbaş, Abdullah. *Vergi Kanunlarının Anayasaya Uygunluğunun Yargısal Denetimi: Türkiye Değerlendirmesi*. Ankara: T.C. Maliye Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı, 2009.
- Temiz, Özgür. “Türk Hukukunda Bir Temel Hak Olarak Sağlık Hakkı”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 69/1 (2014), 165-188.
- Teziç, Erdoğan. *Anayasa Hukuku*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., 2. Basım, 1991.
- Thoreau, Henry David. “Devlete Karşı İtaatsizlik Görevi Üzerine”. çev. Yakup Coşar. *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*. haz. Ender Ateşman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Tirmâh, el-Hakem b. Hakîm et-. *Dîvânü't-Tirmâh*. thk. 'İzzet Hasen. Beyrut: Dâru'sh-Şarkî'l-'Arabî, 2. Basım, 1994.
- Tîcânî, Abdülkadir Hâmid. *Usûlü'l-fikri's-siyâsî fi'l-Kur'âni'l-mekkî*. Herndon/Virginia/USA: el-Ma'hedü'l-'Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Toku, Neşet. “Reel-Politiğin İlk Filozofu İbn Haldûn”. *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu*. ed. Mesut Okumuş - Ömer Dinç. 37-46. Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.
- Tûfî, Necmüddin Süleyman b. Abdilkavî İbni Saîd et-. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Riyad: Vizâratü'sh-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf, 2. Basım, 1419/1998.
- Tuğ, Salih. *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Tunaya, Tarık Zafer. *Siyasi Müesseseler ve Anayasa Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1980.
- Tunç, Hasan. “Demokrasi Türleri ve Müzakereci Demokrasi Kavramı”. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/1-2 (2008), 1113-1132.
- Turan, Erol vd. “Kamu Yönetiminde Kayırmacılık ve Yozlaşmanın Önlenmesinde Yetenek Yönetimi Yaklaşımının Değerlendirilmesi”. *Türk İdare Dergisi* 489 (Aralık 2019), 287-308.
- Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Velîd et-. *Sirâcü'l-mülûk*. thk. Muhammed Fethî Ebû Bekr 2. Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyetü'l-Lübnâniyye, 1994.
- Türcan, Talip. “el-Mâverdî ve Ebû Ya'lâ'da Siyasi İktidarın Meşruiyeti Sorunu”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1996), 293-303.

- Türcan, Talip. *İslam Hukukunda Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Türcan, Talip. *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Türcan, Talip. "İslam Hukukunda Hukuk Devleti Kavramının Teorik Temelleri Üzerine". *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/2 (2001), 245-251.
- Türcan, Talip. "Ülü'l-emr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/295-297. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Türcan, Talip. "İslam Hukukunda Yasamanın Yargı Yoluyla Denetlenmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2014), 143-154.
- Türk, Hikmet Sami. "Seçim, Seçim Sistemleri ve Anayasal Tercih". *Anayasa Yargısı* 23 (2006), 75-113.
- Türkmen, Ömer. *el-Cevâhiru'l-mütenâsira fî ferşi hurûfi'l-kırââti'l-'aşri'l-mütevâtira*. Kerkük - Beyrut: Mektebetü Emîn - Dâru İbni Hazm, 2023.
- 'Ûdeh, Abdülkadir. *el-İslâm ve evdâ'una's-siyâsiyye*. b.y.: y.y., ts.
- 'Ukkâşe, Mahmûd. *Târîhu'l-hukmi fi'l-İslâm: dirâsetün fi mefhûmi'l-hukmi ve tetavvurih*. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2002.
- Uludağ, Süleyman. *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhebler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2002.
- 'Ulyân, Ruşdî. *el-İslâm ve'l-hulâfe*. Bağdat: Matba'atü Dâri's-Selâm, 1976.
- Unay, Cafer. *Makro Ekonomi*. Bursa: Bursa İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, 1979.
- 'Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Şerhu kitâbi's-siyâseti's-şer'iyye li şeyhi'l-İslâm İbni Teymiyye*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2004.
- Uslu, Cennet. "İnsan Hakları". *Siyaset Bilimi*. ed. Halis Çetin. 359-418. Ankara: Orion Kitabevi, 4. Basım, 2014.
- Uygun, Oktay. "Demokrasinin Çoğunlukçu ve Çoğulcu Modelleri: İki Bin Beş Yüz Yıllık Bir Tartışmanın Analizi". *Çoğulcu Demokrasi - Çoğunlukçu Demokrasi İkilemi ve İnsan Hakları Toplantısı*. ed. Ece Göztepe. 22-76. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2011.
- Uygun, Mehmet Nazım. *İslam'da Siyasal İktidarın Meşruiyet Kaynakları: Dinsel-Teorik Temeller ve Tarihsel Uygulama Örnekleri*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Üçok, Bahriye. *İslam Devletlerinde Türk Naibeler ve Kadın Hükmüdarlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı DSİ Basım ve Foto-Film İşletme Müdürlüğü Matbaası, 1981.

- Ülgener, Sabri F. *Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti*. Ankara: Mayaş Yayınları, 1984.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1984.
- Vergin, Nur. *Siyasetin Sosyolojisi*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003.
- Weber, Max. *Bürokrasi ve Otorite*. çev. H. Bahadır Akın. Ankara: Adres Yayınları, 2005.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum*. çev. Latif Boyacı. 2 Cilt. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Wellhausen, Julius. *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Wensinck, A. J. vd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzî'l-hadîsi'n-nebevî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1988.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb. *Târihu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdülemir Mühennâ. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 2010.
- Yaman, Ahmet. "Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 273-281.
- Yaman, Ahmet. "Hilafet-Saltanat Dönüşümü Bağlamında Klasik Dönem Müslümanlarının Reel Siyaset Anlayışlarının Seyri Üzerine". *Tabula Rasa* 4 (Ocak-Nisan 2002), 45-62.
- Yaran, Rahmi. "İhtiyaç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/573-574. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *İslam'da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, ts.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Hz. Peygamber Dönemi Hayat Standartlarında Belirlenen Klasik Ölçüler Dikkate Alınarak Zekât Nisabının ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değerinin Belirlenmesi". *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri Sempozyumu*. ed. Yunus Vehbi Yavuz. 78-96. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Yayla, Atilla. *Siyaset Bilimi*. Ankara: Adres Yayınları, 2015.
- Yeniay, Lokman - Yeniay, Gülден. "Türk Hukukunda Yürütme Organının Düzenleme Yetkisi ve Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi". *Anayasa Yargısı* 36/1 (2019), 105-138.
- Yıldırım, Enbiya (ed.). *Hadis Tartışmalarına Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

- Yıldız, Mustafa. “İbn Haldun’un Tarihselci Devlet kuramı”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (Güz 2010), 25-55.
- Yıldızlı, İsmail. *İslam Hukukunda Hukuki Temsil*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Yönem, Ahmet. “İslam Mezheplerinde Biat Algısının Oluşum Süreci”. *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2014), 125-154.
- Yurtseven, Yılmaz. “Osmanlı Klasik Döneminde İdeoloji, Din ve Siyasi Meşruiyet Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* XI/1-2 (2007), 1255-1283.
- Yusuf, Ahmed. “Tasarrufâtü’r-Resûl -sallallâhu aleyhi ve sellem- bi’l-imâmeti ve sîlatühâ bi’t-teşrî’i’l-islâmî”. *Mecelletü Merkezi Buhûsi’s-Sünneti ve’s-Sîre* 8 (H. 1415/1994-95), 412-447.
- Yücekök, Ahmet N. *Siyasetin Toplumsal Tabanı*. Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1987.
- Yüçetürk, E. Elif. “Türk Kamu Yönetiminde Meritokratik Sorunlar”. *Kamu Yönetiminde Liyakat*. ed. Coşkun Can Aktan vd. 25-52. İzmir: SOBİAD Hukuk ve İktisat Araştırmaları Yayınları, 2021.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtezâ. *Tâcü’l-‘arûs*. 10 Cilt. Kahire: Matba‘atü’l-Hayriyye, H 1306.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Menâkıbü’l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî - Ebu’l-Vefâ el-Efgânî. Haydarabad: Lecnetü İhyâi’l-Me‘ârifî’n-Nu‘mâniyye, H 1408.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsim Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-. *Esâsü’l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûnü’s-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsim Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Keşşâfü ‘an hakâiki’t-tenzîli ve ‘uyûni’l-ekâvili fi vücûhi’t-te’vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, ts.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed ez-. *el-Medhalü’l-fikhiyyü’l-‘âmm*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1998.
- Zeydân, Abdülkerim. *Nizâmü’l-kazâ fi’s-şerî‘ati’l-islâmiyye*. Beyrut - Amman: Müessesetü’r-Risâle - Mektebetü’l-Beşâir, 2. Basım, 1989.
- Zeyla’î, Fahrudin Osman b. Ali ez-. *Tebyînü’l-hakâik şerhu Kenzi’d-Dekâik*. 3 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- Ziyyân, Cemîle. *Mefhûmü’l-emr fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2010.
- Züheyr b. Ebî Sülmâ. *Dîvânü Züheyr b. Ebî Sülmâ*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1988.

Zü'r-Rumme, Gaylân b. 'Ukbe b. Mes'ûd. *Dîvânü Zi'r-Rumme*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-
'İlmiyye, 1995.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Fatih Mehmet		Albayrak
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça (İleri Seviye C2)		İngilizce (Orta İleri Seviye B2)
Eğitim Durumu	Başlama-Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	1979	1986	Bursa İmam Hatip Lisesi
Lisans	1987	1993	El-Ezher Üniversitesi
Yüksek Lisans	1994	1997	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku
Doktora	2013	2023	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku
Çalıştığı Kurum	Başlama- Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2013	Devam	Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yayımlar:	Makale: Albayrak, Fatih Mehmet. “Siyasal İktidarın Kurucu Meşruiyet Temeli Olan Çoğunluk İlkesi Bağlamında Halifenin Kureyşliliği”. <i>Tekirdağ İlahiyat Dergisi</i> 8/2 (Aralık 2022).		
İletişim (e-posta):	_____		
Tarih İmza Adı-Soyadı			