

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ  
ANABİLİM DALI**

**KLASİK DÖNEM İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE *SİYASAL OLAN*,  
İKTİDAR ve HUKUK**

Doktora Tezi

Sefa MERTEK

Ankara, 2022

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ  
ANABİLİM DALI**

**KLASİK DÖNEM İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE *SİYASAL OLAN*,  
İKTİDAR ve HUKUK**

Doktora Tezi

Sefa MERTEK

Tez Danışmanı:  
Prof. Dr. Filiz ZABCI

Ankara, 2022

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ  
ANABİLİM DALI**

**KLASİK DÖNEM İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE *SIYASAL OLAN*,  
İKTİDAR ve HUKUK**

**DOKTORA TEZİ**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Filiz ZABCI**

**TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ**

**Adı Soyadı**

**İmzası**

**1. Prof. Dr. Filiz ZABCI**

**2. Prof. Dr. İlhami GÜLER**

**3. Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sayim VURAL**

**4. Prof. Dr. Metin UÇAR**

**5. Doç. Dr. Cenk AYGÜL**

**Tez Savunması Tarihi: 25.11.2022**

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Filiz ZABCI danışmanlığında hazırladığım “KLASİK DÖNEM İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE *SİYASAL OLAN*, İKTİDAR ve HUKUK (Ankara, 2022)” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Sefa MERTEK

Tarih:

İmza:

## TEŞEKKÜR

Hayatımın önemli dönüm noktalarından birisi, Mülkiye’de doktora öğrencisi olmaktır. Öncelikle tüm derslere ve çalışmalara sirayet eden eleştirel bakış açısını bana kazandırdığı için tüm bölüm hocalarına teşekkür etmeyi borç bilirim. Ancak belirtmem gerekir ki benim için danışmanım Prof. Dr. Filiz ZABCI oldukça ayrı bir yere sahiptir. Gerek kendisinden aldığım derslerde gerek yeterlik sürecinde gerekse de tez konumun belirlenmesinden tutun tez yazarken sunduğu desteğe ne kadar teşekkür etsem azdır.

Tez İzleme Komitesi’nde yer almayı kabul eden, yazmış olduğum metinleri okuyup bana ufuk açıcı ve yol gösterici tavsiyelerde bulunan Prof. Dr. İlhami GÜLER’e ve Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sayim VURAL’a çok teşekkür ederim. Tez savunma jürimde bulunan ve yaptıkları katkılardan dolayı tezin gelişmesini sağlayan Prof. Dr. Metin UÇAR’a ve Doç. Dr. Cenk AYGÜL’e oldukça minnettar olduğumu belirtmek isterim. Resmi süreçlerin dışında entelektüel tartışmalarla yanımda olan arkadaşım Dr. Adem YILMAZ’a ayrıca minnettar olduğumu belirtmek isterim.

TÜBİTAK Bilim İnsanı Destek Programları Başkanlığı’nın (BİDEB) doktora eğitimim sürecinde tarafıma sağlamış olduğu destekten (2211-E Doğrudan Yurt İçi Doktora Bursu) dolayı ayrıca teşekkür ederim.

Ve son olarak eğitimim süresince ihmal ettiğim, sadece doktora sürecinde değil, zor ve sıkıntılı süreçler dahil hayatımın tüm evresinde desteğini her an yanımda hissettiğim eşim Merve’ye ne kadar teşekkür etsem azdır. İyi ki yolumuz bir yerde kesişmiş.

## İÇİNDEKİLER

|  |     |
|--|-----|
| GİRİŞ .....  | 1   |
| 1. BÖLÜM: KAVRAMSAL ve KURAMSAL ÇERÇEVE .....                                  | 33  |
| 1.1. Eleştirel Tarih, Yöntem, Yaklaşım .....                                   | 33  |
| 1.1.1. Eleştirel Tarih .....   | 33  |
| 1.1.2. Soybilim .....  | 36  |
| 1.1.3. İslam Siyaset Düşüncesine Yaklaşım .....                                | 41  |
| 1.2. Kavram, Egemenlik, Hak .....  | 52  |
| 1.2.1. Kavramlar Tarihi .....  | 53  |
| 1.2.2. Egemenlik Kavramı .....   | 57  |
| 1.2.3. Hak Kavramı .....   | 68  |
| 1.3. Siyaset ve <i>Siyasal olan</i> Ayrımı .....                               | 76  |
| 1.3.1. Carl Schmitt ve <i>Siyasal olan</i> .....                               | 78  |
| 1.3.2. Jacques Ranciere ve <i>Siyasal olan</i> .....                           | 81  |
| 1.3.3. İslam Siyaset Düşüncesinde <i>Siyasal olanı</i> Aramak .....            | 84  |
| 1.4. Genel Değerlendirme .....   | 87  |
| 2. BÖLÜM: İSLAM SİYASAL DÜŞÜNÇESİNE <i>SİYASAL OLAN</i> ÜZERİNDEN BAKMAK ..... | 89  |
| 2.1. İslam Siyaset Düşüncesinde İktidarın Görünümü .....                       | 89  |
| 2.1.1. Hilafet .....   | 91  |
| 2.1.2. İmamet .....  | 94  |
| 2.1.3. Saltanat .....  | 95  |
| 2.1.3.1. Emeviler .....  | 95  |
| 2.1.3.2. Abbasiler .....   | 101 |
| 2.1.3.3. Fatımiler .....   | 108 |
| 2.1.3.4. Selçuklular .....   | 109 |
| 2.1.3.5. Memlukler .....   | 112 |
| 2.1.3.6. Osmanlılar .....  | 114 |
| 2.2. <i>Öteki</i> nin İnşası .....   | 117 |
| 2.2.1. <i>Öteki</i> Üzerine Düşünmek .....                                     | 118 |
| 2.2.2. Kamusal Düşman olarak <i>Öteki</i> : Zındıklık .....                    | 124 |
| 2.2.3. Siyasal Düşman olarak <i>Öteki</i> : Muhalefet .....                    | 128 |
| 2.2.3.1. Hilafet ve Muhalefet .....  | 130 |
| 2.2.3.2. Saltanat ve Muhalefet .....   | 132 |
| 2.2.3.3. İmamet ve Muhalefet .....   | 134 |
| 2.2.4. Direnme Hakkı .....   | 135 |

|          |  |     |
|----------|--|-----|
| 2.3.     | <i>Polisi</i> Güçlendiren Etmenler .....               | 139 |
| 2.3.1.   | Pastoral İktidar Anlayışı: Çoban-Sürü Yaklaşımı.....   | 139 |
| 2.3.2.   | Kabile Asabiyeti .....                                 | 147 |
| 2.3.3.   | İktisadi Yapı.....                                     | 154 |
| 2.4.     | Genel Değerlendirme .....                              | 158 |
| 3.       | BÖLÜM: SİYASET, ADALET, HUKUK.....                     | 160 |
| 3.1.     | Hukuk, Nasihat ve Adalet .....                         | 161 |
| 3.1.1.   | Hukuk ve Siyaset .....                                 | 161 |
| 3.1.2.   | Nasihat ve Hukuk.....                                  | 166 |
| 3.1.3.   | Adalet Yaslanması: Adalet Dairesi.....                 | 170 |
| 3.2.     | İktidarın Sınırı .....                                 | 178 |
| 3.2.1.   | Şura .....   | 178 |
| 3.2.2.   | Lider Kültü ve Gücün Yozlaşması.....                   | 185 |
| 3.2.3.   | Ulema ve Devlet İş Birliği .....                       | 195 |
| 3.3.     | Hak ve Makasid.....                                    | 202 |
| 3.3.1.   | Makasid'in Tarihsel Serencamı .....                    | 202 |
| 3.3.1.1. | Cüveyni .....  | 202 |
| 3.3.1.2. | Gazzali .....  | 205 |
| 3.3.1.3. | El İzz b. Abdisselam .....                             | 206 |
| 3.3.1.4. | Şihabüddin el-Karafi .....                             | 208 |
| 3.3.1.5. | Necmeddin et-Tufi .....                                | 209 |
| 3.3.1.6. | İbn Teymiyye .....                                     | 211 |
| 3.3.1.7. | İbn Kayyim el-Cevziyye .....                           | 212 |
| 3.3.2.   | Ebû İshâk Eş-Şâtîbî ve Makasidu's-şeria .....          | 213 |
| 3.3.3.   | Doğal Hak ve Makasid Üzerinden Bir Karşılaştırma ..... | 222 |
| 3.4.     | Genel Değerlendirme .....                              | 230 |
| 4.       | BÖLÜM: SİYASAL OLANI ARAMAK.....                       | 232 |
| 4.1.     | <i>Siyasal olan</i> , <i>Polis</i> ve Siyaset.....     | 232 |
| 4.1.1.   | Siyasal olanı Düşünmek.....                            | 232 |
| 4.1.2.   | Anlam Yitimi: Taşlaşma.....                            | 241 |
| 4.2.     | <i>Poliste</i> Anlam Yitimi .....                      | 247 |
| 4.2.1.   | Liyakat ve Asabiyet İkilemi.....                       | 247 |
| 4.2.2.   | Emanet ve Ganimet İkilemi .....                        | 255 |
| 4.2.3.   | Katiyyat ve Zanniyyat İkilemi .....                    | 261 |
| 4.3.     | Siyasette Anlam Yitimi .....                           | 267 |
| 4.3.1.   | Maslahat ve Ferdiyet İkilemi .....                     | 267 |

|  |     |
|--|-----|
| 4.3.2. Meşveret ve Riyaset İkilemi ..... | 273 |
| 4.3.3. Adalet ve Muafiyet İkilemi.....   | 279 |
| 4.4. Genel Değerlendirme .....           | 284 |
| SONUÇ.....                               | 286 |
| KAYNAKÇA.....                            | 291 |
| ÖZET .....                               | 316 |
| ABSTRACT.....                            | 317 |





## GİRİŞ

Çalışmanın amacı, İslam siyaset düşüncesinde *siyasal olan* kavramını aramak ve bu geleneğe özgü bir *siyasal olan* kavramı inşa etmektir. *Siyasal olan* kavramını ele almak, doğal olarak iktidar ve hukuk, egemenlik ve hak kavramlarını irdelemeyi beraberinde getirir. Dolayısıyla *siyasal olanı* ele alırken iktidar ve hukuk mekanizmasından, başka şekilde ifade etmek gerekirse egemenlik ve hak mefhumlarından bahsetmek gerekir.

İslam'ın kabulünden bir devlet şeklinde kurumsallaşmasına kadar geçen sürede düzeni sağlayacak bir devletin varlığı her şeyden daha önemli görülmüştür. Burada sorulması gereken soru nasıl bir devletin teşekkül ettiği. Cabiri, İslam'ın kabulünden Abbasilere kadar geçen dönemdeki devletin yapılanmasını akide, kabile ve ganimet kavramlarına başvurarak açıklamaktadır.<sup>1</sup> Cabiri'ye göre Arap siyasal aklı, cahiliye döneminde kabile ve ganimeti merkeze alan, peygamber döneminde inancın merkezi kavram olduğu akideyi merkeze alan, Emeviler döneminde kabileyi merkeze alan ve Abbasiler döneminde ise ilk başta akide öne çıksa da daha sonra akide, kabile ve ganimetin merkezde olduğu bir yapı üzerine kurulmuştur.<sup>2</sup> Cabiri'nin kavramsallaştırmasından hareketle egemenlik hakkında bir yorum yapmak gerekirse düzen düşüncesi akide, kabile ve ganimet kavramları etrafında kurulduğu için hak kavramı görece egemenlik karşısında geri planda kalmıştır. Başka şekilde ifade etmek gerekirse siyasal iktidar güçlü iken onu dengeleyecek hukuk mekanizması nispeten zayıf durumda olmuştur.

Akidenin merkeze alındığı dönemlerde önemli olan inancın vücut bulması olduğu için teslimiyet içinde hareket etmek gerekmiştir. Bu teslimiyet, peygamber döneminde

---

<sup>1</sup> Muhammed Abid El-Cabiri. **Arap Siyasal Aklı**, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Mana Yayınları, 2020, ss. 57-59.

<sup>2</sup> **A.e.**, s. 61.

makul görülse ve amacına uygun bir şekilde dinin içerisinde cereyan etse de daha sonra dini argümanlarla devletin, devlet adamlarının, vergilerin, mülklerin vb. meşruiyeti sağlanmaya çalışılmıştır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse akide, araçsal bir konuma itilmiştir. Ayrıca akidenin elverişli bir araç olarak ele alınmasında inanç kısmının sorgulanamaz boyutu çok önemli olmuştur. Çünkü belirli bir düşünce, inanç kategorisine dahil edildiğinde onun mutlak doğru olduğu anlaşılmaktadır. Böylece sorgulama, her ne kadar dini inançların nedenini ve nasılını daima ele alsada da akidenin içerisinde inanç olarak ele alınan ama normal şartlarda inancın bir parçası olmayan alanlarda varlık gösterememektedir. Benzer şekilde kabile kavramının merkeze alındığı dönemlerde önemli olan insanların ne düşündüğünden, neye sahip olduğundan ziyade kabilenin ne düşündüğü ve nasıl bir güce sahip olduğu önemli olmuştur. Böylece kabileler arası rekabet, siyasal üstünlük sağlamak için perde arkasında devamlı olagelmıştır. Baskın gelen kabile de düzeni tesis eden ve koruyan bir şekilde kendi iktidarını tanımlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda halifenin Kureyşli olduğunu belirten hadislerle sıkça başvurulmuştur.<sup>3</sup> Kabilenin önemli olduğu bir düşünce sisteminde hak kavramının da bir önemi söz konusu değildir. Zira insanların haklarından ziyade kabilenin hakları önemlidir. Kabile ile ilgili bir diğer mesele de Gustave Le Bon'a referansla açıklanabilir. Bu bağlamda kabilenin zamanla kitle şekline dönüştüğünden ve dolayısıyla bunun da İslam siyaset düşüncesinde bahsedilen çoban-sürü ilişkisine neden olduğu ifade edilebilir.<sup>4</sup> Zira Le Bon'un belirttiği gibi kitle, kırgındır, çabuk inanır, sorgulamaz, kabul eder, sabit inançlıdır.<sup>5</sup> Buradaki düşünceleri çoban-sürü benzetmesinden ziyade kabile

---

<sup>3</sup> İlgili hadislerin bir kısmı şunlardır: "İnsanlar bu işte Kureyş'e tabidirler. Müslümanları Müslüman olanlarına, kâfirleri kafir olanlarına tabidirler. İnsanlar madenler gibidir. Cahiliyede hayırlı olanlar fikhi öğrenirlerse İslam'da da hayırlıdırlar. Bu işe en çok nefret edenleri insanların en hayırlısı bulacaksınız. Onlar (rıızaları hilafına) içine düşmedikçe buna talib olmazlar." [Buhari, Menakıb 1; Muslim, imaret 2, (1818)]; "Bu iş (emirlik) insanlardan iki kişi baki kaldıkça Kureyş'te olmaya devam edecektir." [Buhari, Menakıb, 2; Ahkam 2, Enbiya 1; Muslim, İmaret 4, (1820)] aktaran İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi: Kütüb-i Sitte*, 5.Cilt, İstanbul: Akçağ Yayınları, 1998, ss.374-5.

<sup>4</sup> Gustave Le Bon. **Kitleler Psikolojisi**, Çev. Yunus Ender, İstanbul, Hayat Yayınları, 1997, ss. 9-31.

<sup>5</sup> **A.e.**, ss. 31-53; 125-130. Bu meyanda şu esere de bakılabilir: Eric Hoffer. **Kesin İnançlılar**, Çev. Erkil Günür, İstanbul, Olvido Kitap, 2019.

psikolojisi/zihniyeti olarak adlandırmak da mümkündür. Son olarak ise ganimetin merkezi kavram olduğu dönemlerde önemli olan ekonomik kazançlar olmuştur. Ganimet ile birlikte elde edilen mal ve toprakların kime ve nasıl dağıtılacağı meselesi önem kazanmıştır. Dönemin iktidarı da Foucaultcu bir şekilde ifade edilirse kendi hakikatini üretmiş ve kabilesinin kutsal yönetme hakkına sahip olduğu argümanına sarılmıştır. Emeviler ve Abbasiler, bu kavramsallaştırmayı kullanarak halife için *zillullah* (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) ya da *halifetullah* (Allah'ın Halifesi) gibi unvanları kullanmışlardır.<sup>6</sup> Cabiri'nin akide, kabile ve ganimet şeklinde kavramsallaştırdığı Arap siyasal aklı, egemenlik ve hak kavramı açısından oldukça elverişli veriler sunmaktadır. Akide, kabile ve ganimet her ne kadar dini argümanlarla temellendirilmeye çalışılsa da *siyasal olanın* konusu olan meselelerdir. Egemenlik ve hak ilişkisi de genel anlamda İslam siyaset düşüncesinin çekirdeğini oluşturmaktadır. İslam siyaset düşüncesi, egemenlik ve hak dikotomisi ya da başka deyişle iktidar ve hukuk dikotomisi şeklinde ele alındığı takdirde günümüze kadar gelmiş siyasal düşüncelerin özünün kavranması, yani *siyasal olanın* ortaya konması, hatta bir bakıma soy kütüğünün çıkarılması oldukça mümkün görünmektedir.

### ***Tezin Sınırı***

Tezin sınırını İslam siyaset düşüncesinin klasik dönemi oluşturmaktadır. Ancak burada dönemlendirmenin nasıl yapıldığı açıklanmalıdır. İslam siyaset düşüncesinin dönemlendirilmesi üzerinde tam anlamıyla bir uzlaşma sağlanmış değildir. İbrahim Halil Üçer'in koordinatörlüğünde hazırlanan İslam Düşünce Atlası isimli projenin İslam düşüncesini dönemlendirme açısından güzel bir girişim olduğu ifade edilebilir.<sup>7</sup> Bu projede İslam düşüncesi dört döneme ayrılmıştır: 1) Klasik Dönem (7.-11. Yüzyıl), 2)

<sup>6</sup> Süleyman Uludağ. **İslam-Siyaset İlişkileri**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2016, ss. 60-63.

<sup>7</sup> İlgili proje hakkında daha fazla bilgi için bakınız: İbrahim Halil Üçer. "İslam Düşünce Atlası", Çev., 17.04.2020, (Çevrimiçi) <https://www.islamdusunceatlası.org/pages>.

Yenilenme Dönemi (12.-16. Yüzyıl), 3) Muhasebe Dönemi (17.-18. Yüzyıl) ve 4) Arayışlar Dönemi (19.-20. Yüzyıl).<sup>8</sup> Ancak bu çalışmada İslam Düşünce Atlası isimli projenin dönemlendirmesi mevcut haliyle kullanılmayacaktır. İslam Düşünce Atlası projesinden farklı olarak modernleşmeden önceki dönem, klasik dönem (7.-18. Yüzyıl) olarak değerlendirilecektir. Çünkü her ne kadar 7-18. yüzyıllar kendi içerisinde alt dönemlere ayrılabilirse de bu dönemin nihayetinde klasik olarak adlandırılması siyaset düşüncesi açısından daha doğru olacaktır. Zira siyaset düşüncesi, bu dönem içerisinde felsefî olarak değişen tartışmalar içerisine girse de yekpare bir bütün olarak değerlendirilebileceği düşünülmektedir. İslam Düşünce Atlası projesinde belirtilen diğer dönemler —muhasebe ve arayışlar— siyaset düşüncesine de olduğu gibi uyarlanabilir. Ancak belirtilmesi gerekir ki bu tezde klasik dönemin sınır olarak belirtilmesi, daha sonraki dönemlerde de sorun teşkil edecek meselelerin kökenlerini içerisinde barındırdığı düşüncesidir. İslam siyaset düşüncesinin de egemenlik ve hak kavramı ikiliğine hapsoldüğü ve bu ikilikte egemenliğin merkezi konuma yerleştirildiği ve böylece *siyasal olanın* krizde olduğu iddiası, klasik dönem içerisinde kökleştiği düşüncesiyle klasik dönem, tezin sınırını oluşturmaktadır.

### ***Tezin Önemi***

İslam siyaset düşüncesi, oldukça ihmal edilen konuların başında gelmektedir. Hem uluslararası alanda hem de ulusal alanda siyaset bilimcilerin yeterince ilgilenmediği bir alan olagelmıştır. Daha çok İslam boyutundan dolayı olsa gerek ilahiyatçıların ilgilendiği bir alandır. Ancak bu ilgilenme de oldukça dar bir çerçevede cereyan etmektedir. İslam siyaset düşüncesine bütüncül bir şekilde yaklaşılmaktan ziyade siyasetname, siyaset felsefesi, fıkıh ve kelam ilmi gibi alanların sadece birine odaklanan çalışmalar mevcuttur. Ayrıca düşünürler üzerine yapılan çalışmalarda ise ele alınan

---

<sup>8</sup> A.e.

düşünürü tek bir yönüyle inceleyen çalışmalar vardır. Bu nedenle şu an mevcut çalışmalar, daha çok tanımlayıcı nitelik arz etmektedir. Oysa İslam siyaset düşüncesinin hem günümüzde karşılaştığı problemleri hem temel meselelerini anlamak için Wael Hallaq'ın ya da Muhammed Abid el-Cabiri'nin yaptığı gibi sentez yapan çalışmaların yapılması gerekir. Bu tezde de benzer bir yöntemle İslam siyaset düşüncesinde *siyasal olan* üzerinde bir sentez yapılmaya çalışılacaktır. Hem çağdaş İslam düşüncesinin karşılaştığı sorunların üstesinden gelebilmesi hem de İslam siyaset düşüncesinin köklerinin tespit edilmesi açısından böyle bir çalışmanın yararlı olacağı düşünülmektedir.

### ***Tezin Amacı***

Tezin amacı, modernleşme öncesi İslam siyaset düşüncesinde *siyasal olanı* aramaktır. Bunun için ise temelde egemenlik ve hak, iktidar ve hukuk üzerinden hareket edilecektir. Bu tezin altta yatan bir diğer amacı ise, çağdaş İslam düşüncesinin karşı karşıya kaldığı sorunların kökenlerini keşfetmektir. Bu nedenle klasik dönemdeki temel düşünce yapıları *siyasal olan* üzerinden ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Hatta çalışma her ne kadar modernleşme öncesi anlamında klasik döneme odaklanacaksa da İslam siyaset düşüncesinde *siyasal olanın* soy kütüğünü çıkarmayı da amaçlamaktadır. Böylece daha geniş bir çerçevede bir İslam iktidar teorisi ya da kavramsallaştırması da inşa edilmeye çalışılacaktır. Bu nedenle çalışma, sonraki zamanlarda yapılacak başka çalışmaların da ilk aşaması niteliğindedir.

### ***Kavramlar***

*Siyasal olan*, siyaset kavramından farklı olarak daha kuşatıcı ve kapsayıcı bir anlama sahiptir. Zira *siyasal olanın* içerisinde sadece siyaset değil, ekonomik olan ve hukuksal olan da mevcuttur. Bu açıdan siyaset ve *siyasal olan* birbirlerinden farklı anlamlara gelir. *Siyasal olanı*, siyasetten farklı bir şekilde ele alan başlıca iki düşünür Carl Schmitt ve Jacques Ranciere'dir. Schmitt, *siyasal olanı* çatışma ve karşıtlık

üzerinden ele alırken siyaseti düzeni sağlama amacı güden söylem ve kurum olarak ele alır. Ranciere ise *siyasal olanı*, hükümet etme aracı olan *polis* ile özgürleşme süreci olan siyasetin çarpışması olarak nitelendirir. Dolayısıyla Ranciere de Schmitt gibi antagonizmaya önem vererek *consensus* (uzlaşma) yerine *dissensus* (uyuşmazlık) kavramını yerleştirir. Her ne kadar çalışma, Schmitt ve Ranciere'in siyaset ve *siyasal olan* ayrımını başlangıç noktası olarak alsada onlardan hareketle İslam siyaset düşüncesine özgü *siyasal olan* tanımlaması geliştirmeye çalışıyorum. Zira özellikle oryantalistler tarafından sıklıkla bahsedildiği üzere İslam siyaset düşüncesinin despot niteliğe sahip olduğu ya da İslam'ın siyasal olmadığı iddiaları ancak bu geleneğe özgü geliştirilen *siyasal olan* kavramı ile daha sağlıklı ele alınabilir. Bu bakımdan birinci bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olsa da İslam siyaset düşüncesinde *siyasal olanın* hükümet etme aracı olan *polis* ile adalet süreci olan hukukun çarpışma alanı ya da sonucu olarak görülebileceğini öne sürüyorum.

*Siyasal olan* ile bağlantılı olarak ele alınması gereken kavramlardan ilki, hükümet etme aracı olan *polisi* ya da başka ifadeyle siyasal iktidarı da niteleyen egemen ve egemenlik kavramıdır. Egemenlik, çalışmanın merkezi kavramlarından birisidir. Ancak egemenlik kavramı konusunda bir açıklama yapmak gerekmektedir. Kavramın siyaset bilimi literatüründeki modern anlamdaki ilk kullanımı, Jean Bodin tarafından 1576 yılında yazılan *Devletin Altı Kitabı*'nda tanımlanmıştır. Ona göre egemenlik, mutlak, sürekli, bölünemez ve devredilemezdir.<sup>9</sup> Bodin'e göre modern devletin egemenlik yetkisine tam anlamıyla sahip olabilmesi için *auctoritas* (iktidarın ilkesi) ve *potestas*'a (iktidarın kullanımı) aynı anda sahip olması gerekir. Bu tez içerisinde egemenlik, Bodinci ve daha sonraki düşünürlerin başvurduğu bir anlamda kullanılması, anakronizmin klasik biçimiyle iş tutmak demektir. Ancak kavramlar, kullanıldığı toplumun diline, kültürüne,

---

<sup>9</sup> Jean Bodin. **On Sovereignty**, Çev. Lulian H. Franklin, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, ss. 3-25.

inançlarına göre farklı anlam ve biçimlerde kullanılabilir. Bodin'den önce de egemenlik olduğu ama sadece niteliği ve kaynağı farklı şekilde ele alındığı ifade edilebilir. Modern devlette egemenlik, yasaya ve halka dayandırılırken öncesinde teokratik bir temellendirmeye ele alınmıştır.<sup>10</sup> Bu bağlamda egemenlik kavramını hem içerik hem şekil bakımından bire bir olarak bu çalışmanın konusu olan İslam siyaset düşüncesinin içerisinde aramak oldukça hatalı olacaktır. Modern kullanımıyla aynı şekilde olmasa da İslam siyaset düşüncesinde egemenlik, sulta ve daha sonraları da hakimiyet kavramı ile ele alınmıştır. Sulta, baskın çıkmak, tahakküm ve otorite gibi anlamlara gelmektedir.<sup>11</sup> Bu anlamıyla egemen olmayı ifade ettiği belirtilebilir. Ayrıca İslam devletlerinde devlet başkanı için kullanılan sultan kelimesinin de kökünü oluşturur.<sup>12</sup> Dolayısıyla her ne kadar çalışmada egemenlik kavramına başvurulsa da modern anlamdaki kullanımı kastedilmemektedir. İslam siyaset düşüncesi kullanımı olan sulta, hakimiyet gibi kavramlar çerçevesinde egemenlik kavramının içerisinde yer alan *auctoritas* ve *potestas* kavramları araştırılacaktır. Egemenlikle ilişkili olan birçok kavram da bu çalışmanın temel kavramları arasındadır. Bu bağlamda hakimiyet, devlet, düzen, sultan, itaat/biat (bey'at), zulüm, adalet, daire-i adalet, eşitlik, şura, halife, hilafet, iktidar, padişah, mülk, melik, malik, emir, kabile gibi alt kavramlara da çalışma içerisinde başvurulacaktır.

İkincisi ise adalet sürecini niteleyen siyaset ya da başka ifadeyle hukuk düzenini niteleyen hak kavramıdır. Hak kavramı, daha çok hukuk alanında başvuru bir kavramdır. Zira hukuk kelimesinin bir anlamı, bizatihi hak kavramının çoğulu olarak tanımlanmaktadır.<sup>13</sup> Bu tezin muhtevasına uygun olarak da fıkıh ilmi içerisinde ele alınacaktır. Hak kavramı, en genel anlamıyla “dinin ve hukuk düzeninin tanıdığı yetki ve

---

<sup>10</sup> Talip Türcan. **İslam Hukukunda Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri: Batı ve Türk Hukuku İle Mukayeseli Bir İnceleme**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2001, ss. 81-82.

<sup>11</sup> Rağıb el-İsfahani. **Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü**, Çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul, Çıra Yayınları, 2012, s. 507.

<sup>12</sup> Mustafa Öztürk. “Sultan”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/sultan--kuran>.

<sup>13</sup> Ali Bardakoğlu. “Hak”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/hak>.

ayrıcılık anlamı”na gelir.<sup>14</sup> Fıkıh ilminde hak, “hakkın konusu, hak sahibi, hak borçlusu ve hakkın hukukîliği (meşruiyeti)” olmak üzere dört unsura ayrılarak incelenmektedir.<sup>15</sup> Şatibi tüm hakların Allah’ın hakkı olduğu düşüncesiyle insanların doğuştan hakları olması düşüncesinden ziyade şeriatın insanlara hakları bahsettiği üzerinde durur.<sup>16</sup> Hak kavramına karşı fıkıh literatüründe benimsenen bu yaklaşım, egemenlik düşüncesinin baskın gelmesini sağlayan etmenlerden bir tanesidir. Bahsedilmesi gereken ve genellikle ihmal edilen temel konulardan birisi makasidu’s-şeria (şeriatın amaçları) olarak ele alınan kavramlardır. Terimleşme aşamasında ilk olarak Cüveyni, sonra öğrencisi Gazzali’nin *el-Mustasfa*’sında, daha sonra İzzeddin İbn Abdüsselâm *Ḳavâ’idü’l-aḥkâm fî meşâlihi’l-enâm*’ı, Şehâbeddin el-Karâfi’nin *el-Furûḳ*’u tarafından ele alınan makasid, Şatibi tarafından *el-Muvafakat* eserinde teorileştirilmiştir.<sup>17</sup> Makasidu’s-şeria’ya göre zaruriyyat-ı hamse olarak adlandırılan beş ilke, can, mal, namus, akıl ve dini korumak iken bazı düşünürler eşitlik, adalet, hürriyet gibi değerleri de eklemiştir.<sup>18</sup> Günümüzde de bu beş ilkeye eklemeler yapanlar vardır. Örneğin, Ebrahim Moosa, makasid’a itibarın korunmasını da eklemektedir.<sup>19</sup>

İslam siyaset düşüncesi literatürünü, bulunduğu bilim alanının doğası gereği, birbirleriyle ilişki halinde olan dört alanın oluşturduğu ileri sürülebilir. Fıkıh, kelim, felsefe ve siyasetname literatürü, İslam siyaset düşüncesiyle doğrudan irtibatlı olan alanlardır. Bu alanlar ayrıntılı bir şekilde incelenerek literatürün bir haritasını sunmak, çalışmanın gidişatını belirlemek için elzemdir. Siyaset, İslam düşüncesi içerisinde çok farklı şekillerde ele alınmıştır. Ancak dört başlık altında siyasetin İslam düşüncesi

---

<sup>14</sup> A.e.

<sup>15</sup> A.e.

<sup>16</sup> Şatibi. *El Muvafakat: İslami İlimler Metodolojisi*, Çev. Mehmed Erdoğan, Cilt:2, İstanbul, İz Yayıncılık, 1990, ss. 310-332.

<sup>17</sup> Ertuğrul Boynukalın. “Makâsîdü’ş-şeria”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/makasidus-seria>.

<sup>18</sup> A.e.

<sup>19</sup> Ebrahim Moosa. *Islam, Morality and the Common Good*. (2016).



içerisindeki konumlanması daha net bir şekilde ifade edilebilir. Bu başlıklar, siyasetnameler, felsefe (siyaset felsefesi), kelimeler ve fıkıh olarak isimlendirilebilir.<sup>20</sup>

### ***Fıkıh***

İlk olarak İslam siyaset düşüncesinin fıkıh ilmi çerçevesinde ele alınması üzerinde durulabilir. Aslında bu alana siyaset-i şer'iye de denmektedir. Bu alandaki eserler, daha çok şer'i ve hukuksal bir temellendirme ile ele alınmıştır. Aslında siyaset ve şeriatın kesişim noktasında yer alan bu alan, tarihsel süreç boyunca belirsiz bir niteliğe haiz olmuştur.<sup>21</sup> Zira siyaset ile şeriat arasındaki ilişkide siyaset, zaman zaman şeriatla uyum içerisinde hareket etmişken zaman zaman da şeriatı bir araç olarak kullanma yoluna gitmiştir.<sup>22</sup> Ancak belirtilmesi gerekir ki aralarındaki ilişkinin ne zaman ve ne şekilde cereyan ettiğini tespit etmek oldukça güçtür.

Siyaset-i şer'iye, “kamu otoritesinin özellikle kamu hukuku alanında dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisi” olarak tanımlanabilir.<sup>23</sup> Tanımda dikkat çeken özellik, yönetimin şer'i hukuka uygun bir şekilde yürütülmesidir. Bu bağlamda şer'i hukuk, yönetimin ilkesi konumunda değerlendirilmiştir.<sup>24</sup> Zira şer'i hukuk olmadan yönetimin ve aldığı kararların temellendirilmesi çok da mümkün görülmemiştir. Apaydın, kavramın fıkıh içerisindeki yerini şu sözlerle ifade etmektedir:

Fakihlerce şâriin naslarda somutlaşan iradesi doğrultusunda büyük bir titizlikle sistemleştirilen şer'î hukuk dindarlığın zayıflaması veya yüzeyselleşmesi, genel ahlâkın bozulması ve istismarların artması karşısında yer yer etkisiz ve çaresiz kalınca âlemin bekası ve nizamı, ümmetin maslahatı için devlet başkanına şeriatın düzenlediği konular dışında (özellikle esas teşkilât, idare, ceza ve vergi hukuku gibi kamu hukuku alanına giren dallarda) ilâve düzenleme yapma yetkisi verilmesi ihtiyacıyla karşılaşmıştır. Bu durum, Kur'an ve Sünnet'te kamu hukuku alanında

<sup>20</sup> Özlem Bağdatlı. **İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2018, s. 14.

<sup>21</sup> Asım Cüneyd Köksal. **Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iye**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016, s. 29.

<sup>22</sup> **A.e.**

<sup>23</sup> H. Yunus Apaydın. “Siyaset-i Şer'iye”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/siyaset-i-seriyye>.

<sup>24</sup> Erwin I. J. Rosenthal. **Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi**, Çev. Ali Çaksu, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996, ss. 76-77.

ayrıntılı düzenlemeler yer almayıp genel ilkelere atıf yapılmasıyla ilgili olduğu kadar bu alanın esneklik ve dinamizm gerektiren yapısıyla da ilgilidir.

Siyâset-i şer'îyye diye anılan bu tür ilâve düzenleme yetkisinin temelindeki anlayış şer'e ters düşmeme esası olup ona dinamizm kazandıran ve onu işler kılan da budur.<sup>25</sup>

Burada bahsedilen düzenleme yetkisi, geçmişte çok geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bu bağlamda devlet idaresiyle ilgili tüm meseleler, başka şekilde ifade etmek gerekirse günümüz modern hukuk alanlarının her biri —anayasa, ceza, idare hukuku vb.— siyaset-i şerîyye alanı içerisinde değerlendirilmiştir.<sup>26</sup> Ancak kavram, zamanla bir daralma geçirerek özellikle İbn Teymiyye ile birlikte daha çok ceza hukuku ile ilgili alanı kapsadığı da belirtilmiştir.<sup>27</sup>

Siyaset-i şerîyye, zaman içerisinde farklı uygulamalar şeklinde hukuk alanında kendisini göstermiştir. Bu bağlamda teşri (yasa koyma) faaliyeti, siyaset-i şerîyye içerisinde yer almaktadır. Yalnız buradaki teşri faaliyeti, naslarda yer almayan, toplumun menfaatini merkeze alan, şer'i hukuk ilkelerine ters düşmeyen kıyas, maslahat-ı mürsele, istihsan gibi yöntemler kullanılarak yapılan faaliyet anlamına gelir.<sup>28</sup> Yürütme ile yargı kurumunun net bir şekilde ayrılmadığı geleneksel yapılarda —örneğin, kadılık kurumunun faaliyetleri— cezalar konusunda verilen hükümler, adaleti sağlamak için faaliyet gösteren kurumlar —mezalim kurumu gibi— da siyaset-i şerîyye içerisinde yer alır.<sup>29</sup>

Şeriat ile siyaset arasındaki ilişki, geleneksel toplumlarda uyum içerisinde yürütülmeye çalışılsa da zaman zaman ikisi arasındaki ilişki çıkmaza girmiştir. Bu ilişkinin durumunu düzenleyen eserler oldukça fazladır. Ayrıca belirtmek gerekir ki şeriat ve fıkıh birbirinin eşdeğeri olarak düşünülmüştür. Hatta fıkıh, zamanla İslam hukuku

---

<sup>25</sup> Apaydın **a.g.e.**

<sup>26</sup> Köksal **a.g.e.**, s. 33.

<sup>27</sup> **A.e.**

<sup>28</sup> Adnan Koşum. "İslam Hukukunda 'Siyaset-i Şerîyye' Kavramı", **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt:16, Sayı:3 2003, ss. 352-353.

<sup>29</sup> Köksal **a.g.e.**, ss. 49-59.

olarak ele alınmaya başlanmıştır.<sup>30</sup> Bu alan içerisinde ise el-ahkâmü's-sultâniyye, siyâsetü'ş-şer'îyye (idare ve anayasa alanları), siyer (devletler hukuku alanı), haraç ve emval (vergi alanı), feraiz (miras hukuku alanı), şûrut (resmî yazışmalar alanı) vb. yer alır.<sup>31</sup> Batı'daki hukuksal alandaki hareketlerden etkilenerek İslam hukuku da "Ahvâlü'ş-şahsiyye (şahıs ve aile hukuku), münâkehât-mufârekât (aile hukuku), ukûd ve iltizâmât (borçlar hukuku), cinâyât (ceza hukuku), düstûr veya nizâmü'l-hükm (anayasa hukuku)" olarak alt dallara ayrılmıştır.<sup>32</sup> Ayrıca hilafet, biat, vela, vekalet gibi kavramlar daha çok fıkıh literatürü içerisinde ele alınır. İslam siyaset düşüncesi konusunda fıkıh alanına devlet ve yönetimle ilgili hukuksal meselelerde de başvurulmuştur. Bu bağlamda Marverdi'nin *el-Ahkamu's-sultaniyye*'si, İbn Teymiyye'nin *es-Siyasetü'l-Şer'iyye*'si, Ebu Yusuf'un *Kitabu'l-Harac*'ı, Gazzali'nin *el-Mustasfa*'sı, İzzeddin İbn Abdüsselâm *Kavâ'idü'l-ahkâm fi meşâlihi'l-enâm*'ı, Şehâbeddin el-Karâfi'nin *el-Furûk*'u, Şatıbi'nin *el-Muvafakat*'ı zikredilebilir.

Örnek olması açısından Cüveyni'nin yapmış olduğu katıyyat-zanniyyat ayrımı üzerinde durulabilir. Buna göre Kur'an ve sünnette yer alan ilkeler kurucu nitelikte, sabit ve değişmez olarak görülerek katıyyat şeklinde ele alınırken Kur'an ve sünnette yer almayan, özellikle ilkelerin uygulanmasına yönelik durumları, yani içtihadı bırakılmış hususlar zanniyyat olarak belirtilir.<sup>33</sup> Cüveyni, özellikle siyasetteki karışıklığın sebebinin kat'i meselelerle zanni meselelerin birbirine karıştırılması olduğunu söyler.<sup>34</sup> Bu bağlamda Cüveyni, kat'i meseleler ile zanni meseleleri birbirinden ayırmayı amaçlayarak Hz. Muhammed'den sonraki halife ya da imam seçimini örnek gösterir.<sup>35</sup> Ona göre müminler, yöneticinin seçimi meselesi zanni bir mesele olmasına rağmen kat'i gibi

<sup>30</sup> Hayreddin Karaman. "Fıkıh", (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/fikih>.

<sup>31</sup> A.e.

<sup>32</sup> A.e.

<sup>33</sup> Özgür Kavak. "Siyasi-Fıkhi Ahkâmın Fıkıh Usulü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveyni'nin el-Gıyasi'sinde Kat'ıyyat-Zanniyyat Ayrımı ve Modern Yorumları", *Divan*, Cilt:26, 2009, s. 29.

<sup>34</sup> Hızır Murat Köse. *İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri: Bir Giriş Denemesi*, Eds. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, Ankara, İlem Kitaplığı, 2018, s. 34.

<sup>35</sup> Kavak a.g.e., s. 29.

hareket etmişlerdir. Kat'i ve zanni ayrımını daha netleştirmek için şu örnek verilebilir: Kur'an'da yönetim konusunda emredilen husus, adil bir yönetimdir. Ancak bu adil yönetimin hangi rejim usulüyle olacağı belirtilmemiştir. Dolayısıyla adil bir yönetim kat'i bir husus iken yönetimin monarşi, aristokrasi, oligarşi, demokrasi gibi şekillerden hangisinin olacağı zanni bir meseledir. Cüveyni'nin katiyyat ve zanniyyat ayrımı adeta İslam siyaset düşüncesinde karşılaşılan sorunların güzel bir tespiti niteliğindedir. Zira özellikle fıkıh alanında ele alınan hilafet, biat, vela, vekalet gibi kavramlar ve kurumların nasıl olması gerektiği hususu, kat'i ve zanni meselelerin birbirine karıştırılması sonucu, net bir şekilde ortaya konamamıştır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse bir husus kat'i olarak değerlendirildikten sonra onun üzerine rasyonel bir düşünce tarzı geliştirilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü kat'i meseleler, inanç olarak görüldüğü için akıl süzgecinden geçip geçmemesinin bir önemi yoktur. Böylece zanni meseleler, kat'i olarak değerlendirilip aslında birer dogma haline gelmektedir. Bu bakımdan Cüveyni'nin tespiti, sadece fıkıh literatüründe değil, kelam literatüründe de karşılaşılan ana sorunlardan birisidir.

### ***Kelam***

Kelam, "İslâm dininin inanca ve davranışlara dair ilkelerini naslardan hareketle belirleyen ve aklî yöntemlerle temellendirip destekleyen bir ilim" şeklinde tanımlanır.<sup>36</sup> Bu bakımdan Kur'an'a, hadislere ve geçmişte meydana gelen olaylara çokça referans verilir. Farabi, kelamın alanını genişleterek sadece inançları değil, davranışları da içeren bir sanat olarak nitelendirmiştir.<sup>37</sup> Bu bağlamda dini ilkeleri korumak için girilen mücadele kelam ilminin bel kemiğini oluşturur. Zira İbn Haldun da kelamı dini inançları korumak için akli delilleri kullanarak tartışan ve böylece bid'atleri reddeden ilim olarak

<sup>36</sup> Yusuf Şevki Yavuz. "Kelam", (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelam--ilim>.

<sup>37</sup> Farabi. **İlimlerin Sayımı**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020, s. 54.

tanımlar.<sup>38</sup> Kalam ilmi, tevhid ve adalet esaslarını içermenin yanında iman, amel, peygamberlik, imamet gibi konuları da içerir.<sup>39</sup>

Kalam ilmi çerçevesinde ele alınan eserlerde de İslam siyaset düşüncesi incelenmektedir. Naslarda siyaset konusunda ele alınan başlıca konu ise kimin yöneteceği konusu olduğu için halife ve imamet konusu kalam kitaplarında işlenen başlıca konudur. Özellikle imamet meselesi, Ehl-i Sünnet ve Şia arasında yaklaşık on dört asır geçmesine rağmen hala tartışılan konuların başında gelmektedir. Aslında imamet, fikhın konusu olmasına rağmen özellikle Şii alimler tarafından itikadi bir mesele olarak ele alınmış ve böylece kalam ilmi içerisinde ele alınan bir konu olmuştur.<sup>40</sup> İbn Haldun da yöneticiye itaatin Müslüman toplumlarda adeta bir inanç meselesi olarak görüldüğü için yönetici ile ilgili konuların, yani hilafet ve imamet meselesinin kalam kitaplarında imani akidelerden bahsedilirken ele alındığını belirtir.<sup>41</sup> Ayrıca kalam alimleri, iktidar ve otorite konusunu siyasal teori açısından değil de yetkin ve kamil insan olarak tanımlanan yöneticinin özellikleri içerisinde incelemişlerdir.<sup>42</sup>

Şii alimlerin imamet konusundaki temel iddiası, yöneticiliğin Hz. Muhammed'den sonra Hz. Ali ve soyuna ait olduğudur. Zira onlara göre gerek Kur'an'da gerek naslarda bu durum açıkça belirtilmiştir. Ehli sünnet alimlerinin kalam konusundaki esas katkıları ise Şii alimlerin iddialarına cevap verme şeklinde gelişmiştir. Hatta ehli sünnet alimlerine göre imamet meselesi her ne kadar kelamın değil, fikhın konusu ise de Şii alimlerine cevap verme amacıyla kalam içerisinde de konuyu ele almışlardır.<sup>43</sup> “Yine devlet başkanlığı etrafındaki tartışmaların bir sonucu olarak Osman b. Affân'ın öldürülmesinin ardından Ali b. Ebû Tâlib'in hilâfeti döneminde meydana gelen Cemal ve

<sup>38</sup> İbn Haldun. **Mukaddime**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016, s. 820.

<sup>39</sup> Hasan Hanefi. “Kalam İlminin Tarihselliği”, Çev. Hasan Hanefi, **AÜİFD**, Cilt:45, Sayı:1 2004, ss. 271-272.

<sup>40</sup> Köse **a.g.e.**, s. 35.

<sup>41</sup> Haldun **a.g.e.**, ss. 433-438.

<sup>42</sup> Hanefi **a.g.e.**, ss. 279-280.

<sup>43</sup> Mustafa Öz, Avni İlhan. “İmamet”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/imamet>.

Sıffin savaşları sebebiyle bir Müslümanı öldürmenin dinî hükmü, iman-günah, kader-cebir, tekfir gibi konular” kelam ilmi içerisinde ele alınmıştır.<sup>44</sup> Haricilerin yönetici konusunda geliştirmiş olduğu iddialar da kelam ilmi içerisinde değerlendirilmektedir.

Kelam ilmi, yönetimle ilgili geçmiş tecrübelerle yoğun bir vurgu yaptığı için düzen, itaat gibi kavramlar yüceltilirken kargaşa olarak nitelendirilen her türlü davranış olumsuzlanmaktadır. Bu olumsuzlanmanın temellendirmesi ise özellikle Kur’an ve nas ekseninde inşa edilmektedir. Burada vurgulanması gereken nokta, kelam ilminin somut olayları soyut ilkeler ekseninde ele almasıdır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse somut olayları inanç üzerine temellendirdiği için zamanla somuttan kopup soyut ilkeler kelam ilminde görünür olmuştur. Böylece kelam, zamanla somut olaylara kayıtsız kalarak soyut bir nitelik kazanmış ve böylece insanı ve ihtiyaçlarını ihmal eden bir niteliğe bürünmüştür.<sup>45</sup> Bu alan içerisindeki başlıca eserler, Gazzali’nin *İhyau’Ulumi’d-Din*’i ve *İtikadda Orta Yol*’u, Katip Çelebi’nin *Mizanu’l-Hak*’k1, İbnu’l Mukaffa’nın *el-Edebü’s-sagir*’i ve *el-Edebü’l-kebir*’i, Farabi’nin *İhsa’ül’ulum*’u, *Kitabü’l-Mille*’si ve *Kitabu’l-Huruf*’u, Taftazani’nin *Şerhu’l Akaid*’i zikredilebilir.

Örnek olması açısından Gazzali, *İtikadda Orta Yol* isimli eserinde imamet konusuyla da ilgilenmiştir. Ancak Gazzali, imamet meselesini itikad konusunda yazılmış eserlerde usulen bir zorunluluk olarak gördüğü için ele aldığını belirtir.<sup>46</sup> Zira Gazzali’ye göre de yönetici meselesi kelamın değil, fıkın bir konusudur. Gazzali bu eserde bir toplumda yöneticinin zorunlu olduğunu belirtir.<sup>47</sup> Bu zorunluluğun beraberinde getirdiği bir yükümlülük ise devlet başkanına itaattir.<sup>48</sup> Ancak devamında yöneticiyi kimin seçeceği ve dört halife dönemindeki yöneticinin yani halifenin durumunu

---

<sup>44</sup> Yavuz a.g.e.

<sup>45</sup> A.e.

<sup>46</sup> Gazzali. *İtikadda Orta Yol*, Çev. Osman Demir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 190.

<sup>47</sup> A.e., s. 191.

<sup>48</sup> A.e., s. 192.

değerlendirirken objektif olunması gerektiğini söyler.<sup>49</sup> Kitabının ismine atıfla ifade etmek gerekirse özellikle dört halife dönemine baştan taraf veya karşı olmaktan ziyade orta yolu benimseyen değerlendirmelerde bulunmak daha doğru olacaktır. Gazzali, ayrıca, imamın sadece din işlerinden değil, dünyevi işlerden de sorumlu olması gerektiğini savunur.<sup>50</sup> Bu bakımdan imam, diğer müminlerden gerek ilmi gerek ahlaki gerek siyasi yönden daha üstün özelliklere sahip olmalıdır. Ona göre imam, “görüş farklılıklarını birleştiren, insanların savaşmasına ve çatışmasına engel olan, onları dünyevi ve uhrevi maslahatlara sevk eden, itaat edilen bir görüş sahibi” olarak ele alınabilir.<sup>51</sup> Ayrıca Gazzali, kelim ilminde görülen düzen vurgusunu da eserinde işleyerek imama itaat edilmesi gerektiğini savunur.

### *Felsefe*

Felsefe, “varlık, bilgi ve değerler alanıyla ilgili problemleri akılcı, tenkitçi yöntemlerle inceleyen ve temellendiren sistemli fikrî faaliyetler bütünü” olarak tanımlanır.<sup>52</sup> Bilgi sevgisi anlamına gelen Yunanca *philo* ve *sophos* kelimelerinden gelir. Burada öne çıkan vurgu, bilgi değil, bilgiye olan sevgidir.<sup>53</sup> Filozof da aynı kökten gelmekte ve bilgi sever anlamına gelmektedir. İlk İslam filozofu olarak bilinen Kindi, felsefeyi altı şekilde tanımlamıştır: Bu bağlamda felsefe, (1) filozof isminden hareketle “hikmet sevgisidir”; (2) faziletli olmayı arzulamaktan hareketle “insanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah’ın fiillerine benzemesidir”; (3) arzuları öldürmekten hareketle “ölümü istemektir”; (4) diğer bilimlerin sebebi olarak görülmesinden hareketle “sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir”; (5) nefsi bilmekten hareketle “insanın kendini bilmesidir” ve (6) soru sormayı sürekli kılmaktan hareketle “insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan

---

<sup>49</sup> A.e., ss. 193-196.

<sup>50</sup> A.e., ss. 191-192.

<sup>51</sup> A.e., s. 194.

<sup>52</sup> Mahmut Kaya. “Felsefe”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/felsefe>.

<sup>53</sup> Ahmet Arslan. **Felsefeye Giriş**, Ankara, Adres Yayınları, 2009, s. 7.

varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir.”<sup>54</sup> Belirtilmesi gerekir ki Kindi, felsefe tanımlarını geliştirirken Antik Yunan filozofları olan Sokrates, Platon ve Aristoteles’ten etkilenmiştir. İslam filozoflarının hemen hemen tümü, belirli noktalarda kendi teorilerini geliştirirken Sokrates, Platon ve Aristoteles’ten oldukça yararlanmışlardır. Felsefe alanında eser veren filozoflar, sadece teolojik konularla değil, ontolojik, epistemolojik ve etik konularla da ilgilenmişlerdir. İslam filozofları, dehriyye, tabiatçılar, meşşailik, ihvan-ı safa, işrakilik gibi felsefi akımlar da kurmuşlardır.<sup>55</sup>

Modern dönem öncesinde felsefe, mantık, fizik, metafizik, ahlak, siyaset gibi alanları kapsayan geniş bir kullanıma sahipti. Bu çalışma itibarıyla önemli olan ise siyaset felsefesi niteliğindeki eserlerdir. İslam filozofları felsefe alanında yaptıkları nazari (teorik) ve ameli (pratik) ayrımları neticesinde siyaseti, ameli alana dahil etmişlerdir. Zira siyasetin dünyevi sahada yaşanan gelişmelerden teşekkül ettiği düşüncesi bu sınıflandırmada etkin olmuştur. Ameli sahada olan siyaset felsefesi, ev yönetimi (tedbirü’l menzil), şehir yönetimi (tedbirü’l müdün) ve ahlak (tedbirü’l nefis) olmak üzere daha çok üç alan üzerine odaklanmıştır.<sup>56</sup>

Siyaset felsefesi eserlerinde felsefi ve olgusal bir temellendirme mevcuttur. Siyaset felsefesi alanındaki eserler, nasihatten ziyade toplumun içerisinde yer alan kurumları değiştirerek sorunları çözmeyi amaçlamıştır.<sup>57</sup> Bu bağlamda da siyaset felsefesi eserlerinin doğrudan sosyal ve siyasal hayatla ilgilendiği belirtilmesi gerekir.<sup>58</sup> Siyaset felsefesi eserleri, insanların ontolojik yapısını, birbirleriyle olan ilişkilerini, toplumun yapısını, devletin gerekliliğini, yönetici ve halk arasındaki ilişkileri, yöneticinin özelliklerini, yöneticinin ve halkın sahip olduğu haklar, adalet, ortak yaşam, sosyal

---

<sup>54</sup> Kindi. **Felsefi Risaleler**, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, ss. 260-262.

<sup>55</sup> Kaya **a.g.e.**

<sup>56</sup> Köse **a.g.e.**, s. 36.

<sup>57</sup> Ayhan Bıçak. **Siyasetnameler ve Siyaset Felsefeleri**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2008, ss. 115-116.

<sup>58</sup> Neşet Toku. **John Locke ve Siyaset Felsefesi**, Ankara, Liberte Yayınları, 2003, s. 1.



gerçekliği, mevcut siyasal alanda *olan* ve *olması gereken* gibi meseleleri inceler. Örnek vermek gerekirse Farabi, *olması gereken* üzerinde dururken İbn Haldun daha çok *olan* üzerine odaklanır. Zira Farabi, erdemli bir şehrin nasıl olması gerektiği üzerinde durmuş ve ideal bir devlet tasarımı çizmeye çalışmıştır. İbn Haldun ise tarihe bakarak, yani mevcut uygulamada gördüğü devletler üzerine düşünerek ideal bir devlet ve yönetici tasarımından ziyade bir devletin ve yöneticisinin uygulamada gördüğü hataları evreler halinde ele almış ve buradan bir devlet teorisi inşa etmeye çalışmıştır.

Vurgulanması gerekir ki siyaset düşüncesinin temelini oluşturan siyaset felsefesi eserleri, İslam siyaset düşüncesinde diğer alanlara nazaran daha az ele alınmıştır. Oysa ki siyaset felsefesi alanındaki eserler, siyaset konusunda merkezi alan olarak ele alınması gerekir. Bu bağlamda, Farabi'nin *el-Medinetü'l Fazıla'sı* ve *Tahsilü's-sa'ade'si*, İbn Haldun'un *Mukaddime'si*, İbn Rüşd'ün *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi* ve *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makal el-Keşfan minhaci'l-edille'si*, İbnu'l Mukaffa'nın *İslam Siyaset Üslubu*, Maverdi'nin *Siyaset Sanatı*, Muhammed B. Turtuşi'nin *Siracu'l-Müluk'u* zikredilebilir.

Örnek vermek açısından İbn Haldun'un *Mukaddime*'de çizdiği siyasal teori üzerinde durulabilir. İbn Haldun, tarih, sosyoloji, siyaset, iktisat gibi çok çeşitli alanlar üzerine düşünmüş ve teorisini buna göre inşa etmiştir.<sup>59</sup> Her ne kadar İbn Haldun'un yaşadığı dönemde bu disiplinler, felsefe alanının içerisinde değerlendiriliyor olsalar da onun bunları birbirleriyle etkileşimi dahilinde ele alması oldukça önemlidir. İbn Haldun'un teorisi, asabiyet kavramı ve bunun üzerine inşa ettiği mülk düşüncesi üzerinde yükselir.<sup>60</sup> Asabiyet, genel anlamıyla topluluk ilişkileri anlamına gelir. İbn Haldun'a göre bir devletin üzerinde yükseldiği temel olarak görülür. Devlet ve siyasal oluşumlar, asabiyet gücü sayesinde güçlü veya zayıf bir konumda değerlendirilmektedir. Asabiyeti

---

<sup>59</sup> Ümit Hassan. **İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi**, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2015, ss. 24-29.

<sup>60</sup> A.e., ss. 15-16.

zayıflayan toplumlar, zamanla tarih sahnesinden silinip gitmektedir. Zira İbn Haldun, devletlerin de doğduğunu, geliştiğini ve öldüğünü belirten döngüsel bir tarih teorisi inşa etmiştir. Bu nedenle İbn Haldun'a göre toplumlar bir arada yaşamalı ve asabiyet bağlarını mümkün olduğunca güçlü tutmalıdır. Bunlara ek olarak İbn Haldun'un daha önce nüve halinde başka filozoflar tarafından belirtilse de kendisinin kurduğunu belirttiği ümran ilmi de oldukça önemlidir. Bu bağlamda İbn Haldun, İbn'ül Mukaffa'nın ve Turtuşi'nin eserlerinde bahsettiklerini ümran ilmi olarak değerlendirmez. Zira ona göre İbn'ül Mukaffa'nın yaptığı, delilsiz ve ispatsız sözlerden ibarettir, yani hitabet sanatının bir faaliyetidir.<sup>61</sup> “Aynı şekilde Kadı Ebu Bekir Turtuşi (451/1059-525/1126) *Siracü'l-müluk* isimli eserinde aynı meselelere temas etmiş, meseleleri ve bölümleri bu kitabımızdakine [*Mukaddime*'de] yakın bir şekilde ortaya koymuş ama bu eserde hedefi vuramamış, konunun şeklini ve mahiyetini isabetle tesbit edememiş, meseleleri tam olarak bahis konusu yapmamış ve delillerini izah etmemiştir.”<sup>62</sup> Ümran ilmi, “yeni bir sanat, garip ve cazip bir temayüldür, faydası bol ve değerlidir.”<sup>63</sup> İbn Haldun'a göre ümran ilmi, hitabet ve siyaset-i medeniyyeden farklı bir ilim anlamına gelir. Hitabet, halkı yönlendirmek için başvurulan ikna edici söz ve siyaset-i medeniyye, ev ve şehir yönetimi ile ahlak konusunda başvurulan ilim iken ümran ilmi, bu iki ilme muhaliftir.<sup>64</sup> “Ümran, toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek maksadıyla şehire veya bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikamet etmekten ibarettir.”<sup>65</sup> İbn Haldun, ümrani medeniyet olarak ele alır. Medeniyet, sadece şehir yaşamı değil, kırsal yaşamı da içerir. Buradan da farklı bir kavramsallaştırma ortaya çıkar: bedevi ve hadari ümran. Bedevi ümran, kırsal bölgelerde, yani çöl, ova gibi yerlerde bulunurken hadari ümran, şehir ve kasabalarda bulunur. Hadari ümranın kökeninde bedevi ümran vardır.<sup>66</sup> Zira bedevi halde yaşayan insanlar,

---

<sup>61</sup> Haldun a.g.e., s. 207.

<sup>62</sup> A.e.

<sup>63</sup> A.e., s. 204.

<sup>64</sup> A.e.

<sup>65</sup> A.e., s. 208.

<sup>66</sup> A.e., s. 209.

zenginleşip yerleşik yaşama geçmekte ve şehri kurup refaha yönelmektedir. Çok geniş muhteviyata sahip eserinde İbn Haldun, yöneticinin özellikleri, yönetici ile halk arasındaki ilişkiler, tarih ilmi gibi konulara da değinmiştir.<sup>67</sup>

### *Siyasetname*

Siyasetnameler, devlet adamlarına —özellikle sultana— topluma karşı adaletli bir şekilde hükmetmesini öğütleyen eserlerden oluşur.<sup>68</sup> Eğer siyasetname sadece sultan için yazılmışsa “nasihatü'l-mülûk, âdâbü'l-mülûk, tuhfetü'l-mülûk, ahlâku'l-mülûk, enîsü'l-mülûk” olarak isimlendirilirken diğer devlet adamlarına yönelikse “nasihatü'l-vüzerâ, tuhfetü'l-vüzerâ, mir'âtü'l-vüzerâ” olarak adlandırılır.<sup>69</sup> Siyasetnamelerde en dikkat çeken özellik, sultanın bu dünyadaki düzenin sağlayıcısı şeklindeki değerlendirmelerde bulunulurken Tanrı'nın evrendeki düzeni yönetmesi arasında bir benzerlik kurulmasıdır.<sup>70</sup> Zaten siyasetnamelerin yazılış biçimleri de bu benzerliği öne çıkaran niteliktedir. Zira siyasetnamelerin en başında Allah'a ve peygambere dair sözler yer alır. Allah'a dua edilirken peygamberin de örnek davranışları ön plana çıkarılır. Daha sonrasında ise halifelerden itibaren güzel yönetim örnekleri üzerinde durulur. Bunun bir sonucu olarak da siyasetnamelerde nasihat öne çıkarılır ve mevcut devlet adamlarının kendinden önceki iyi yöneticileri örnek almaları öğütlenir. Zira geçmişte edinilen bilgi ve tecrübelerden ders çıkarılarak gelecekte aynı hataların yapılmaması amaçlanmıştır.<sup>71</sup> Ayrıca tarihi dikkate alarak, yani *olandan* ders çıkararak *olması gerekene* ulaşma amacının olduğu da ifade edilebilir.

Devlet adamının öğütleri yerine getirmemesi konusunda herhangi bir düşünsel temellendirmelerden ziyade sadece dini argümanlara dayalı bir şekilde temellendirme

<sup>67</sup> A.e., ss. 165-199; 555-171.

<sup>68</sup> Hasan Hüseyin Adalıoğlu. “Siyasetname”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/siyasetname#1>.

<sup>69</sup> A.e.

<sup>70</sup> Bıçak a.g.e., s. 102.

<sup>71</sup> Neguin Yavari. **Advice for the Sultan: Prophetic Voices and Secular Politics in Medieval Islam**, London, Hurst & Company, 2014, s. 7.

yapılmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak ise siyasetnamelerde ahlak merkezli eserler daha hâkimdir. Ayrıca belirtilmesi gerekir ki nasihatname, siyasetname ve edep türü arasında da literatürde ayırım yapılır. Buna göre nasihatname, daha geniş anlamda ele alınmakta ve siyasi, idari, iktisadi vb. alanlara yayılmaktayken siyasetname, siyasetle ilgili meselelere odaklanmakta ve edep türü ise daha çok yönetici ve toplum arasındaki ilişkilere ve adap kurallarını işlemektedir.<sup>72</sup> Ayrıca özellikle devlet adamları tarafından yazılan ıslahatnameleri de ayrı bir başlık altında inceleyenler vardır.<sup>73</sup> Ancak dört tür, birbirinden birtakım ayrı nüanslara sahip olsa da tek başlık olan siyasetname başlığı altında ele alınması bu çalışma için benimsenen bir sınıflandırmadır.

Siyasetnameler, İslam düşüncesine siyasi ahlak meselesi üzerinde durulan Mezopotamya ve İran-Sasani bölgelerinden girmiştir.<sup>74</sup> Bu etkileşim ise özellikle Emeviler zamanında meydana gelmiştir. Emevilerden sonra ise tarih boyunca sıkça başvurulan bir alan olmuştur. Siyasetnameler, yöneticinin adil olmasını, adaletsiz bir yönetimin oldukça kısa ömürlü olacağını, düzen ve istikrarın son derece önemli olduğunu belirten eserlerdir.<sup>75</sup> Siyasetnamelerin yazılma sebepleri şu şekilde özetlenebilir:<sup>76</sup>

- Yoğun siyasi ve askeri işler sonrasında özlü sözler, hikayeler ve şiirler vasıtasıyla edebi bir incelik kazandırarak idarecileri zihinsel olarak rahatlatmak.
- İdarecilerin devlet idaresi konusunda tarihi tecrübelerden ibret almalarına yardımcı olmak.
- İdarecilerin idare edilenlere, idare edilenlerin de idarecilere nasıl davranması gerektiği konusundaki kuralları ve saray adabını açıklamak.
- Devlet ve toplumun varlığını sürdürebilmesi için zorunlu olan temel ilkeleri göstermek.
- Devlet idaresinde bir problemle karşılaşıldığında bu problemin çözümü hususunda tavsiyede bulunmak.

Siyasetnamelerde verilen öğütler, dini kimliği ağır basan halife veya imamdan ziyade dünyevi kimliği ağır basan dönemin hükümdarına/melikine verilir. Zira devletin

<sup>72</sup> İlker Kömbe, **İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetname-Nasihatname Türünde Siyaset Tasavvuru**, Eds. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, Ankara, İlem Kitaplığı, 2018, s. 203.

<sup>73</sup> Köse **a.g.e.**, s. 42.

<sup>74</sup> Kömbe **a.g.e.**, s. 205.

<sup>75</sup> Agâh Sırrı Levend, "Siyaset-nameler", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten**, Cilt:10, 1962, s. 168.

<sup>76</sup> Kömbe **a.g.e.**, ss. 203-204.

yönetimi, pratik siyasette faaliyet gösteren ve iktidarı elinde bulunduran hükümdar ailesidir. Hükümdar ailesi mülkü ve adaleti sağlamakla mükelleftir. Turtuşi de devletin devamı için gerekli olanların, düzenin ve istikrarın korunması, adaletin sağlanması, refahın artırılması gibi hususlar olduğunu söyler ve bu bağlamda hükümdara nasihatlerde bulunur.<sup>77</sup> Fıkıh literatüründe baskın olan kelimeler, halife, ümmet, Müslüman gibi kavramlar iken siyasetname literatüründe ise gayrimüslim tebaa da göz önünde bulundurularak vergi mükellefi, raiyye, reaya veya tebaa, melik gibi kavramlar kullanılır.<sup>78</sup>

Siyasetnamelerde oldukça önemli bir konuma sahip hususlardan birisi de adalet ve adalet dairesi (daire-i adalet) meselesidir. Adalet, devletteki haksızlıkların giderilmesi, zulmün engellenmesi gibi anlamlara gelmekteyken bunun adalet dairesi ile mümkün olacağı düşünülmüştür. “Kavramın kökeni, Antik Yunan, Hindistan, İran medeniyetlerine dayanmakta; tarihi ise Orta Asya ve İslam dünyalarının deneyimleri üzerine yaslanmaktadır.”<sup>79</sup> Adalet dairesi konusunu Nizamülmülk, Gazzali, Koçi Bey, Kınalızade Ali Efendi eserlerinde ele almıştır.

Nasihatin son derece öne çıktığı siyasetname türünün fıkıh literatürünün aksine bir bağlayıcılığı yoktur. Bu literatürde yapılmaya çalışılan, özellikle yöneticileri ahlaki tavsiyeler ile adil bir yönetim sergilemelerini sağlamaktır. Siyasetnamelerin İslam siyaset düşüncesindeki ağırlığı düşünüldüğünde iktidarın sınırlandırılması meselesi de bir ölçüde açığa çıkar. Zira siyasetnameler ile verilen tavsiyelere iktidar, uyup uymamakta serbesttir. Onu sınırlayan, engelleyen bir mekanizma yoktur. Siyasetnameler üzerinden gerçekleşen bu öğüt mekanizması her ne kadar değerli olsa da siyaset mekanizmasının kurumsal yapılara sahip olamadığının da bir göstergesi niteliğindedir. Geniş bir külliyata sahip olan

---

<sup>77</sup> Muhammed B. Turtuşi. **Siracu'l-Müluk: Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair**, Çev. Said Aykut, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, ss. 29-31.

<sup>78</sup> Kömbe **a.g.e.**, s. 229.

<sup>79</sup> Aslı Yılmaz Uçar. “Osmanlı Siyaset – Yönetim Düşün Geleneği: Daire-i Adalet'in Yönetimi”, **Memleket Siyaset Yönetim**, Cilt:7, Sayı:17 2012, s. 5.

bu türün içerisinde İbn Abdırabbih'in *Hükümdar ve Siyaset*'i, Maverdi'nin *Nasihatü'l Mülük*'u ve *Yönetimin Esasları*, Nizamülmülk'ün *Siyasetname*'si, Gazzali'nin *Yönetim'in Sırları*, Lütü Paşa'nın *Asafname*'si, Celaleddin Devvani'nin *Ahlak-ı Celali*'si, Nasırüddin Tusi'nin *Ahlak-ı Nasiri*'si, Kınalızade Ali Efendi'nin *Ahlak-ı Ala'i*'si, Koçi Bey'in *Risale*'si, Kâtip Çelebi'nin *Düsturu'l-amel*'i zikredilebilir.

Örnek olması açısından Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün *Siyasetname*'sinden bahsedilebilir. Nizamülmülk, aktif siyasal hayatın içinden gelen bir yönetici olarak devlet yönetimi hakkında oldukça tecrübeye sahiptir. Devlet yönetiminin mevcut durumunu müşahede etmiş ve aksayan, eksik yönleri gidermek için tavsiyelerden oluşan eserini kaleme almıştır. Ona göre “bu kitap [*Siyasetname*] hem bir öğütname ve hem hikmetler ve vecizelerle hem de peygamber kıssalarıyla ve hem evliyaların menkıbeleriyle, adil padişahların öyküleriyle doludur.”<sup>80</sup> *Siyasetname*'de Nizamülmülk'ün en fazla vurgu yaptığı konu, adalettir. Ona göre düzen ve istikrar ancak adil bir yönetimle mümkün olabilir. Zira siyasetname literatüründe devletin varlık nedeninin, adaleti sağlamak olduğu görüşü hakimdir. Nizamülmülk'ün eserinde de bu durumun izleri baskın bir şekilde görülmektedir. Adalet konusu içerisinde adalet dairesine de değinen Nizamülmülk, yöneticilerin Allah tarafından kendilerine verilen nimetlerin kıymetini bilmeleri ve ona göre yönetmeleri gerektiğini belirtir.<sup>81</sup> Yönetici, adaletli bir yönetim sayesinde Allah'ın rızasını kazanabilir. Adaletli yönetici ise halkının duasını alır ve devlet, mülk güçlenerek varlığını sürdürür. Zira Nizamülmülk'ün ataların sözü olduğunu belirttiği ifadeye göre “saltanat küfür ile devam bulur; amma zulüm ve gaddarlıkla paydâr kalmaz.”<sup>82</sup> Ayrıca Nizamülmülk, melikin fakiri koruması ve halkına mümkün olduğunca cömert olmasını öğütler.<sup>83</sup> Adaleti genişleterek liyakat meselesine de değinen

---

<sup>80</sup> Nizamülmülk. *Siyasetname*, Çev. Mehmet Taha Ayar, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s. 345.

<sup>81</sup> *A.e.*, ss. 15-16.

<sup>82</sup> *A.e.*, s. 15.

<sup>83</sup> *A.e.*, ss. 186-188.

Nizamülmülk, işlerin ehil kişilere verilmesini öğütler. Adalet ve düzen konuları, aynı zamanda, meşruiyet sahibi güçlü bir melikin ortaya çıkmasını da sağlar. Nizamülmülk, yöneticisiz bir toplumun oldukça sakıncalı olduğunu savunur. Ona göre şehirler, bir melike aittir ve eğer melik, ortadan kalkarsa kaos oluşacaktır.<sup>84</sup> Zira “mülk ve milletin sultana ait olduğu” düşüncesi hakimdir.<sup>85</sup> Nizamülmülk, herkesin sahip olduğu unvanları kullanması gerektiği üzerinde de durur. Ona göre “Lakap, onu taşıyan kişiye uygun olsa gerektir... ‘Din’ ve ‘İslam’ lafızlarını içeren unvanlar alimlere; devlet ve mülk lafızlarını içeren unvanlar ‘hacegan’a hastır.”<sup>86</sup> Kısaca bu şekilde örneklendirilebilecek *Siyasetname*, güzel bir siyasetname örneğidir.

İslam siyaset düşüncesinde yukarıda bahsedilen dörtlü bir tasnifle metinler ele alınmıştır. Bu dörtlü tasnif kendinden ayrı birer alan olarak görülmüş ve her alan İslam siyaset düşüncesine kendisine referans aldığı kaynaklar çerçevesinde yaklaşmıştır. Örneğin, siyasetname alanında eser veren bir düşünür, tipik siyasetname örneği içerisinde kalırken kelam ilmi alanında eser veren bir düşünür kelam ilmi alanındaki eserler ve problemler çerçevesinde çalışmalarını yürütmüştür. Burada anlatmak istediğim, çoğu düşünür siyasete sadece benimsediği alanın sınırları içerisinde yaklaşmıştır. *Siyasetname*, siyaset felsefesi, fıkıh ve kelam ilmini bir bütün olarak değerlendirip *siyasal olan* ele alınmamıştır. Böylece *siyasal olan* mefhumu, her alanın kendine mesele ettiği problemler ekseninde kaldığı için oldukça ilkel bir yapı içerisine hapsolmuştur. *Siyasetnamelerde* nasihat öne çıkarılmış, fıkıh ilminde İslam hukuku çerçevesinde hukuksal problemler ele alınmış, kelam ilminde ise daha çok naslara referansla *siyasal olan* incelenmiştir. Siyaset felsefesi eserlerinde olgusal ve normatif olarak *siyasal olan* ele alınmıştır. Ne yazık ki siyaset felsefesi en az başvurulan alan olmuştur. Oysa siyaset felsefesi niteliğindeki eserler, *siyasal olanı* en doğru şekilde ele alan eserler konumdadır. Çünkü siyaset felsefesi

---

<sup>84</sup> A.e., ss. 166-167.

<sup>85</sup> A.e., s. 41.

<sup>86</sup> A.e., ss. 226-227.

eserlerinde merkezi kavram bizatihi *siyasal olan*dır. Ancak diğer alanlarda *siyasal olan* ikincil bir konumda ele alınmıştır. Siyasetnamelerde merkezi kavram nasihat, fıkıh ilminde merkezi kavram hukuk ve kelam ilminde ise merkezi kavram naslardır. Böylece bu alanlar, özellikle dini argümanlara başvurarak düzen yanlısı bir tutum içerisine girmiş ve *siyasal olanın* —bilerek ya da bilmeyerek— gelişmesine engel olmuşlardır.

*Siyasal olan*, toplum halinde yaşayan insanlar için kabul edilsin veya edilmesin devamlı var olagelmıştır. Hatta birçok İslam filozofu Aristoteles'in *zoon politikon* kavramını içselleştiren bir yaklaşım sergilemiştir. Buna rağmen *siyasal olan*, düzen ve itaat kavramları uğruna çoğu zaman gözden çıkarılmıştır. *Siyasal olanın* gözden çıkarılması İslam devletlerinde egemenliğin had safhaya ulaşmasına yol açmıştır. Egemenliğin baskın bir hale gelmesi de insanı önceleyen hak düşüncesinin silikleşmesine neden olmuştur. Bu çalışma, İslam siyaset düşüncesinde egemenlik ve hak arasındaki ilişkiyi siyaset felsefesi alanında eser veren düşünürleri merkeze alarak ve diğer alanlardaki —siyasetname, fıkıh ve kelam ilmi— düşünürleri de göz ardı etmeyerek — başka bir deyişle bütüncül bir yaklaşımla— ele alacaktır. Bütüncül yaklaşıma ek olarak İslam siyaset düşüncesine özgü *siyasal olan* kavramı inşa edilmeye çalışılacaktır. *Siyasal olan* kavramı inşa edilirken çıkış noktası olarak Carl Schmitt ve Jacques Ranciere'in siyasal kavramından hareket edilmiştir. Dolayısıyla “İslam'ın siyasalı nerede?” sorusu araştırma sorusunu oluşturmaktadır.

### ***Literatüre Genel Bakış***

İslam siyaset düşüncesi alanındaki literatür incelendiğinde hem ulusal hem de uluslararası literatürde müstakil düşünce tarihi şeklindeki çalışmalar oldukça yaygındır. Bu bağlamda Patricia Crone'un *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*'si, Antony Black'in *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne*'si, Bernard Lewis'in *İslam'ın Siyasal Söylemi*, Erwin I. J. Rosenthal'in *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*,



Hamilton A. R. Gibb'in *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*'ı, Marshall G. S. Hodgson'un *İslam'ın Serüveni* eserleri belirtilebilir. Bu eserler hem İslam tarihi hem de İslam siyaset düşüncesi alanında önde gelen eserlerdir. Ancak belirtilmesi gerekir ki bu eserler daha çok olgusal bir şekilde İslam siyaset düşüncesine yaklaşmaktadır. Örneğin, İbn Rüşd'ün ya da İbn Haldun'un genel anlamda teorisini ele alan çalışmalardır. Bu bağlamda giriş niteliği bakımından yararlı kaynaklar olsalar da daha ileri düşünceleri sentezleme konusunda oldukça zayıftırlar.

İslam siyaset düşüncesi alanında sentez yapma konusunda oldukça başarılı olan isimlerden birisi, Wael Hallaq'tır. Hallaq, *İmkânsız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?* isimli eserinde modern devlet ile İslami devlet arasındaki imkansızlığa odaklanmaktadır. Hallaq'a göre İslami bir devlet, modern çağda mümkün değildir. Çünkü ona göre modern İslami devlet, ahlaki açmazları da beraberinde getirmektedir. Eser, siyaset, hukuk ve ahlak alanında oldukça sorgulayıcı bir çalışmadır. Her ne kadar bu çalışmada klasik döneme odaklanılacaksa da Hallaq'ın kullandığı Foucaultcu soybilim yöntemi ve eleştirel analizi metodolojik olarak kullanılacaktır. Bu eserin haricinde Hallaq'ın *A History of Islamic Legal Theories, An Introduction to Islamic Law, Shari'a: Theory, Practice, Transformations ve Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* kitapları ile "Can the Sharia' be restored?", "From Fatwas to Furu: Growth and Changes in Islamic Substantive Law", "Maqasid and the Challenges of Modernity", "The Qadi's Diwan (Sijill) before the Ottomans", "Usul al-Fiqh: Beyond Traditon", "What is Sharia?" başlıklı makaleleri de İslam siyaset düşüncesi içerisinde önemli sayılabilecek eserleridir.

Eleştirel bir yöntemle İslam siyaset düşüncesine katkıda bulunan bir diğer isim ise Muhammed Abid el-Cabiri'dir. Cabiri, *Arap Siyasal Aklı*'nda İslam siyaset düşüncesini İslam'ın kabulünden Abbasiler dönemine kadar incelemektedir. Cabiri, akide, kabile ve ganimet kavramlarına başvurarak Arap siyasetinin mihenk taşlarını döşemeye

çalışmaktadır. Emeviler ile birlikte saltanata vurgu yaparak ganimeti öne çıkarırken Abbasiler ile birlikte Gramsci'nin tarihsel blok kavramsallaştırmasına başvurarak İslam siyaset düşüncesinde yaşanan paradigmatik dönüşümü ele almaktadır. Eser, oldukça özgün bir şekilde Arap siyasetinin ana hatlarını çizme iddiasındadır. Ancak eser, İslam siyaset düşüncesi içerisinde yer alan siyasetname, siyaset felsefesi eserleri, fıkıh ve kelam ilmi eserlerini merkeze koymamakta, daha çok olgusal tarihi gelişmeleri merkeze koymaktadır. Tabii bu alanlardan da yeri geldikçe faydalanmaktadır. İkinci olarak, Cabiri'nin *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* eseri üzerinde durulabilir. Eser, Cabiri'nin daha önce yayınladığı makalelerin bir toplamından oluşmakta ve İslam siyaset düşüncesinin çağdaş sorunlarına odaklanmaktadır. Ancak bunu yaparken de İslam siyaset düşüncesindeki temel kavram setine başvurduğu için bu çalışma için de oldukça önemlidir. Son olarak ise Cabiri'nin *İbn Haldun Düşüncesi: Asabiyyet ve Devlet*'i zikredilebilir. Bu eserinde Cabiri, sadece İbn Haldun'a odaklanarak onun teorisini incelemektedir.

Türkçe literatür incelendiğinde İslam siyaset düşüncesi içerisinde yer alan düşünürlerin daha yoğun olarak tek başlarına incelendiği görülmüştür. Örneğin, YÖK Ulusal Tez Merkezi'nde Farabi hakkında 133 tez, Gazzali hakkında 99 tez, İbn Haldun hakkında 28 tez, İbn Rüşd hakkında 29 tez, Maverdi hakkında 8 tez, İbn Teymiyye hakkında 9 tez, Şatıbi hakkında 4 tez, Katip Çelebi hakkında 24 tez, Evliya Çelebi hakkında 69 tez, Ebu Yusuf hakkında 5 tez yer almaktadır. Buradaki tezlerde doğrudan ilgili düşünürün bir yönüne odaklanılmıştır. Bu tarz tezlerin sayıları fazla olduğu için tek tek içeriklerini ele almıyorum.

Süleyman Uludağ, ilk baskısı 1979 yılında yapılan *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe* isimli kitabında İslam düşüncesini dörtlü bir tasnife — selef, kelam, tasavvuf, felsefe— bölerek açıklamaya çalışmaktadır. Bu tasnifin içerisinde Uludağ hem başlıklardaki önemli kavramları hem de önemli kişileri ele almaktadır. Bu

tasnifi ortaya koyması literatürü zenginleştirmekte ve farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Süleyman Uludağ, ilk baskısı 1998 yılında yapılan *İslam-Siyaset İlişkileri* isimli eserinde siyaset alanında kullanılan kavramların İslami niteliklerini kavramsal olarak ele almaktadır. Bu bağlamda Uludağ, mülk, imamet, halife, hilafet, ulu'l-emir, sultan, saltanat, demokrasi, laiklik, cumhuriyet gibi kavramlar ekseninde İslam siyaset düşüncesinin kavramlarını günümüzdeki kavramlarla bir bağlantı kurarak açıklamaya çalışmaktadır. Temel kavramlar olarak adlandırılabilen İslam siyaset düşüncesindeki kavramları ele alarak yapılan bu çalışma, literatüre oldukça katkı sağlamaktadır. Ancak kavramları kısa bir şekilde ele alması, kavramların yüzeysel olarak tanımlanmasına neden olmuştur.

Asım Cüneyd Köksal, ilk baskısı 2016 yılında yayımlanan *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şeriyeye* isimli kitabında özellikle birincil kaynaklara başvurarak Osmanlılarda siyaset ve şeriat arasındaki ilişkiyi bürokratların, tarihçilerin, ahlakçıların, ulemanın ve sufilerin yazdığı risale ve kitaplara başvurarak açıklamaktadır. Köksal, şeriat ve siyaset ilişkisini ilk olarak bu çalışma içerisinde de ele alınacak olan Gazzali, Turtuşi, İbn Haldun gibi düşünürlere referansla ele alırken daha sonra Osmanlılardaki duruma Lütfi Paşa, Aşık Çelebi, Taşköprizade Ahmed Efendi, Kınalızade Ali Efendi gibi isimlere odaklanarak açıklamaktadır. Eser, siyaset ile şeriat ilişkisine odaklanarak literatürde oldukça özgün bir yere sahiptir.

Özlem Bağdatlı, 2018 yılında yayımlanan *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri* isimli kitabında İslam siyaset düşüncesinde yer alan temel kavramların bir setini sunmaya çalışmıştır. Bağdatlı, alandaki temel kavramları tespit etmeye çalışırken literatüre bütüncül bir şekilde yaklaşmış ve siyasetnamelerden, siyaset felsefesi eserlerinden, fıkıh ve kelim ilminden verdiği örneklerle öne çıkan kavramları belirlemeye çalışmıştır. Bu bağlamda Bağdatlı, düzen, itaat, adalet, ahlak gibi kavramların İslam siyaset düşüncesi içerisinde yer alan düşünürlerin eserlerinde sıkça başvurulduğunu

belirterek alandaki kavramsal temelleri ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu yönüyle eser, oldukça faydalıdır. Ancak eserin mahiyeti gereği olsa gerek bir sentez ve çıkarımlardan ziyade tanımlama ve didaktik bilgilendirme oldukça yoğun kullanılmıştır.

Daha az da olsa tematik nitelikteki eserler de mevcuttur. Abdurrahim Şen, 2019 yılında yayımlanan *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet* adlı kitabında İslam hukuku alanına başvurarak on birinci ve on dokuzuncu yüzyıllar arasında belirlediği hukuksal metinler ekseninde iktidarın güç ve meşruiyet ilişkisini sorgulamaktadır. Şen, temellendirmesini siyasetnameler, siyaset felsefesi ve kelim ilminden ziyade yoğun bir şekilde fıkıh ilmine odaklanarak yapmaktadır. Bu eser, alana önemli katkılar yapsa da iktidar, güç ve meşruiyeti İslam hukuku alanıyla sınırlandırması, başka bir deyişle siyasetnameler, siyaset felsefesi ve kelim ilminden çok az yararlanması işlenen temanın diğer yönlerini eksik bırakmıştır.

Özgür Kavak, özellikle İslam siyaset düşüncesine yazdığı çalışmalarla destek veren bir isimdir. Bu bağlamda Kavak'ın “İki Alim, İki Halife Adayı: Cüveyni'nin Nizamülmülk'ü, Gazzali'nin Müstazhir'i”, “Oryantalist Gözüyle İslam Siyaset Düşüncesi: İbn Cemaat'ın Siyaset Anlayışı ya da Şeriata Karşı Fıkıh”, “Siyasi-Fıkhi Ahkâmın Fıkıh Usulü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveyni'nin el-Gıyasi'sinde Katiyyat-Zanniyyat Ayrımı ve Modern Yorumları” isimli makaleleri zikredilebilir. Kavak, İslam siyaset düşüncesini çalışmalarının merkezine almakta ve sadece makale ve kitap değil, alana özgü çalışmalar yayınlayan Klasik Yayınları'nın bu alandaki editörlüğünü yapmaktadır.

İlhami Güler, yazmış olduğu çeşitli köşe yazılarıyla doğrudan İslam siyaset düşüncesine eleştirel bir katkıda bulunmaktadır. Bu bağlamda “Türkiye’de Zayıf Kamu Bilincinin Teolojik Kökleri Üzerine”, “Siyasette Çoban-Sürü İlişkisi Üzerine” ve “Hikmet-i Hükümet ve Kamu/Devlet (Miri) Malı Çalmanın Meşruiyet Tarihi ve Teolojisi

Üzerine” isimli yazıları zikredilebilir. Yazılar, her ne kadar köşe yazısı niteliğinde olsa da oldukça doyurucu ve sağlam tespitler içermektedir. Hatta bir bakıma bu çalışmanın iddiasını destekleyici iddialar içermektedir.

### ***Yöntem***

Tez, kuramsal bir nitelik taşıdığı için eleştirel metin çözümlemesi yöntemi benimsenmiştir. Metinler seçilirken de tezin kapsam ve sınırını oluşturan klasik dönem İslam siyaset düşüncesi içerisinde yer alan metinler tercih edilmiştir. Tezde her ne kadar siyaset felsefesi eserleri merkeze konularak incelenecekse de siyasetname, fıkıh ve kelam ilminden de yararlanılacaktır. Dolayısıyla literatüre bütüncül bir şekilde yaklaşılacak ve *siyasal olanı* merkeze alan bir yaklaşımla *polis* ve siyaset, egemenlik ve hak üzerinden bir okuma yapılacaktır. Başka deyişle birinci bölümde ayrıntılı olarak ele aldığım üzere yöntemsel olarak indirgemeci bir şekilde literatürü ele almak yerine bütüncül bir olarak literatüre yaklaşmak ve bunu yaparken ise egemenlik ve hak kavramlarından, yani iktidar ve hukuk ikiliğinden hareket etmek gerekmektedir. Zira iktidar ve hukuk ikiliği üzerinden İslam siyaset düşüncesini okumaya çalışma çalışmanın geliştirdiği özgün yanlardan birisidir. Bu bağlamda ilk olarak klasik dönem içerisinde yer alan düşünürlerin eserleri birincil kaynak olarak ele alınacaktır. Bu düşünürlerin genel anlamda siyaset teorilerinin yanında esas olarak *siyasal olan* vurguları *polis* ve siyaset üzerinden dikkate alınacaktır. Siyaset felsefesi ve kelam niteliğindeki eserlerde egemenlik vurgusu hâkimken siyasetname ve fıkıh niteliğindeki eserlerde hak kavramını bulmak daha mümkündür. Ancak belirtilmesi gerekir ki İslam siyaset düşüncesi eserlerinde hükümet etme aracı olan *polis* daima adalet süreci olan siyaset karşısında üstün bir konumda görülmüştür. Bu nedenle hak kavramı, ihmal edilen kavramların başında gelmektedir. Hak kavramının kökenleri makasidu’s-şeria kavramsallaştırmasında aranacaktır. Anver M. Emon, Şatibi zamanında teorileşen ve daha sonra göz ardı edilen makasid’i İslam doğal hukuk teorileri

olarak adlandırmakta ve doğal hak düşüncesine ulaşan bir yol açmaktadır.<sup>87</sup> Dolayısıyla İslam siyaset düşüncesi literatürü hem egemenlik düşüncesini besleyen hem de hak kavramının nüvelerinin bulunduğu bir düzlemde ele alınacaktır.

*Polis* ve siyaset arasındaki ilişkiyi sorgularken soybilim (soykütük) yöntemi kullanılacaktır. Soybilim, Nietzsche ve Foucault tarafından kullanılan tarihsel bir sosyal bilim yöntemidir. Foucault'a göre "soy bilim, gridir; kılı kırk yarar ve sabırla belgeler. Karmakarışık, silinmiş, üstü karalanmış, defalarca yeniden yazılmış parşömenler üzerinde çalışır."<sup>88</sup> Benzer şekilde İslam siyaset düşüncesinde egemenlik ve hak arasındaki ilişki de gri kalmış ve bu nedenle göz ardı edilen metinler üzerinden irdelenecektir. Zira soybilim, kavramların oluşum ve yoğunlaşma noktalarını inceleme amacındadır. Tabii soybilimde olduğu gibi bu çalışmada da bir köken arayışı içerisinde olunmayacaktır. Zira *polis* ve siyaset kavramı arasındaki ilişki, metinlerdeki düşünürlerin yorumları üzerine inşa edilecektir. Yine Foucault'ya başvurmak gerekirse "soy bilim ise bu yorumların bir tarihi olmalıdır: Farklı yorumların zuhur edişi olarak ahlakların tarihi, ideallerin, metafizik kavramların tarihi, özgürlük kavramının ya da çileci yaşamın tarihi."<sup>89</sup> Dolayısıyla bu çalışma için başvurulacak en elverişli felsefi yöntem, soybilimdir. Soybilim açısından tarihsel süreç içerisindeki *polis* ve siyaset konusundaki süreklilik ve kopuş ilişkisini ortaya koymak için kronolojik bir yöntemle ilgili kavramlar incelenecektir. Kronoloji ise İslam toplumlarında halifeliği elinde bulunduran devletler çerçevesinde ele alınacaktır.

Çalışmanın birinci bölümünde ayrıntılı bir şekilde kavramsal ve kuramsal tartışmaya odaklanacağım. İlk olarak tarihe eleştirel bir şekilde yaklaşmanın önemi üzerinde durduktan sonra soybilim yöntemini ele alacağım. Ardından kavramlar tarihinin

---

<sup>87</sup> Anver M. Emon. **Islamic Natural Law Theories**, Oxford, Oxford University Press, 2010.

<sup>88</sup> Michel Foucault. **Nietzsche, Soybilim, Tarih**, Ed. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 230.

<sup>89</sup> **A.e.**, s. 241.

öneminden hareketle egemenlik ve hak kavramına değineceğim. Egemenlik ve hak kavramına değinmemin başlıca nedeni, *siyasal olan* kavramı ile organik bir ilişkiye sahip olmasıdır. Zira *siyasal olanı* konuşmak doğal olarak iktidar ile, yani egemen ve egemenlik ile, hukuku, yani hak kavramını ele almayı beraberinde getirir. Bu nedenle *siyasal olanı* ele almadan önce egemenlik ve hak kavramlarını incelemek zaruridir. Son olarak ise Carl Schmitt ve Jacques Ranciere üzerinden *siyasal olan* kavramını ele alacağım ve İslam siyaset düşüncesine özgü bir *siyasal olanın* durumunu sorgulayacağım.

Çalışmanın ikinci bölümünde hükümet etme aracı olan *polise*, başka deyişle iktidara odaklanacağım. Bu doğrultuda ilk başlıkta İslam siyaset düşüncesinde başvuru olan klasik yönetim şekilleri olarak hilafet, imamet ve saltanat konularını ele alacağım. Ardından ikinci başlıkta öteki üzerinden kurulan *polis* düzenine değineceğim. Bunu yaparken kamusal düşman ve siyasal düşman arasında bir ayrım yapacak ve muhalefetin siyasal düşmanken zaman zaman kamusal düşman olarak işaretlendiğini öne süreceğim. Bölümün son başlığında ise *polisi* güçlendiren etmenlere eğilerek pastoral iktidar anlayışı, kabile asabiyeti ve iktisadi düzen üzerinde duracağım.

Çalışmanın üçüncü bölümünde adalet süreci olarak adlandırdığım siyaset üzerine eğileceğim. Bu doğrultuda ilk başlıkta hukuk ve nasihat arasındaki ilişkiden ve adalet dairesi konularından bahsedeceğim. İkinci başlıkta iktidarın sınırını tespit etmek için şura, lider kültü ve gücün yozlaşması, ulema ve devlet işbirliği meseleleri üzerinde duracağım. Son başlıkta ise hak kavramından hareketle temek hak ve özgürlüklere dikkat çekmek için makasid ve doğal hak konularını karşılaştırmalı bir şekilde inceleyeceğim.

Çalışmanın son bölümünde *siyasal olan* temasına odaklanacağım. Bu doğrultuda ilk başlıkta İslam siyaset düşüncesinde *siyasal olanın* durumu, anlam yitimi ve taşlaşma konularına değineceğim. İkinci başlıkta *polisteki* anlam yitimi altında liyakat *versus* asabiyet, emanet *versus* ganimet ve katiyyat *versus* zaniyyat konularını ele alacağım.

Üçüncü başlıkta ise siyasetteki anlam yitimine odaklanacak ve maslahat *versus* ferdiyet, meşveret *versus* riyaset ve adalet *versus* muafiyet konularını irdelleyeceğim.





## 1. BÖLÜM: KAVRAMSAL ve KURAMSAL ÇERÇEVE

Her çalışmada olduğu gibi kavram ve kuramsal çerçeve, bu çalışmada da konunun temelinde bulunan kavram ve kuramları ortaya koymasının yanı sıra hem bir başlangıç noktası hem de bir yol haritası niteliğindedir. Bu nedenle bu bölümde ilk olarak eleştirel tarih, ardından egemenlik ve hak kavramı, daha sonra ise siyaset ve *siyasal olan* ayırımına değineceğim.

### 1.1. Eleştirel Tarih, Yöntem, Yaklaşım

Teoriye odaklanan çalışmalar, geçmişin mirasından yararlanmak ve süreklilik ve kopuşları tespit edebilmek için sıklıkla tarihe ve tarihsel çalışmalara değinirler. Ancak tarihe eleştirel bir üslupla yaklaşılması çoğunlukla göz ardı edilen bir husustur. Başka şekilde ifade etmek gerekirse tarihe bir olumlama ile başlanması daha çok tercih edilen bir yaklaşımdır. Oysa mevcut konuyu derinlemesine analiz edebilmek için tarihe ve tarihte yaşananlara bir şüpheyle yaklaşmak daha faydalı bir tercih olacaktır. Bu bakımdan ilk olarak eleştirel tarih anlayışına, sonra tarihi eleştirel bir şekilde ele alan soybilim metoduna, ardından ise İslam siyaset düşüncesinde tercih edilen yaklaşımlara değineceğim.

#### 1.1.1. Eleştirel Tarih

Kavramlar üzerinde düşünmek, konuşmak, tartışmak birtakım tarihsel tecrübeleri göz önünde bulundurmaya zorunlu kılar. Bu tecrübelerle karşı ise eleştirel bir tutum takınılması, basmakalıp anlatıların hakikat olarak algılanmasının sorgulanması için elzemdir. Her ne kadar eleştiri, daha çok negatif bir anlama sahip gibi ele alınsa da sorgulama yapabilmek için en etkili yöntemlerden birisidir. Jacques Derrida'nın *La Dissémination* (Yayımla) eserini İngilizce'ye çeviren Barbara Johnson, ilgili eserin giriş

bölümünde yapıbozum yönteminin de bir eleştiri olduğunu belirterek eleştiri hakkında şunları yazar:

Herhangi bir teorik sisteminin eleştirisi, onun zayıflıklarının ve eksikliklerinin bir incelenmesi değildir. Sistemi daha iyi yapmak için tasarlanan bir eleştiri seti de değildir. Sistemin sunduğu olanaklara odaklanan bir analizdir. Eleştiri, bu şeylerin tarihleri olduklarını, oldukları şey olmalarını sağlayan nedenleri, onların ardından gelenler üzerindeki etkileri ve başlangıç noktasının bir (doğal) veri değil, kendine kör (kültürel) bir inşa olduğunu göstermek için doğal, kesin, apaçık veya evrensel görünenleri tersten okur.<sup>90</sup>

Eleştiriye Johnson gibi belirgin ve sistematik bir şekilde yaklaşıldığı zaman yapıcı bir rol yüklenir. “Eleştiri, kuramsal sistemlerin kör noktalarını, bu sistemlerin değişme koşullarını açığa çıkaracak şekilde, farklı bir gün ışığı altında göstermenin yolunu açmaktadır. Bunların yerine, baştan sona hazır bir planı, ideal bir projeyi koymayı amaçlamamakta, farklı bir düşünceye (dolayısıyla da bir eyleme) kapı aralamaktadır.”<sup>91</sup> Michel Foucault’a göre ise “eleştiri aslında sınırları analiz etmek ve sınırlar üzerinde kafa yormaktan oluşur.”<sup>92</sup> Eleştiri, tarih yazımında özellikle kuşkuları dile getirmek ve yüzeysel bir sanatmış düşüncesine karşı yönelmiştir.<sup>93</sup>

Aslında eleştirel yaklaşımın niçin gerekli olduğu konusunda Eric Hobsbawm’ın gelenek hakkında söylediklerine bakmak, açıklayıcı olabilir. Hobsbawm, geleneklerin tarih içerisinde icat edilen, üretilen, inşa edilen bir özelliğe sahip olduğunu belirtir. “Eski gibi görünen ya da eski olma iddiasındaki ‘gelenekler’in kökenleri sıklıkla oldukça yakın geçmişe dayandığı gibi, bazen bu geleneklerin icat edilmiş oldukları da açık bir gerçektir.”<sup>94</sup> Bu bağlamda Hobsbawm, geleneklerin uzun yıllar kök salmış ya da son birkaç yılda ortaya çıkmış olacağını da belirtir. Ona göre “icat edilmiş gelenek, alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik

<sup>90</sup> Jacques Derrida. **Dissemination**, Çev. Barbara Johnson, London, The Athlone Press, 1981, s. XV.

<sup>91</sup> Joan W. Scott. **Eleştirel Tarih Kuramı**, Çev. Zerrin Yaya, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2017, s. 19.

<sup>92</sup> Michel Foucault. **Özne ve İktidar**, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 188.

<sup>93</sup> François Hartog. **Tarih, Başkalk, Zamansallık**, Çev. M. Emin Özcan, Levent Yılmaz, Adnan Kahiloğulları, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 214.

<sup>94</sup> Eric Hobsbawm. **Gelenekleri İcat Etmek**, Eds. Eric Hobsbawm, Terence Ranger, Çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006, s. 1.

sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşılamaaya çalışan bir pratikler kümesi anlamında düşünölmelidir.”<sup>95</sup> Dolayısıyla geleneklerin tarihte kök salması, benimsenen pratikler kümesi sayesinde dilsel ve dil ötesi işlevlerle mümkün olmaktadır. Bir geleneğin icat edilmesi, varlığının devamlı süreceği anlamına gelmez. Tarihsel süreç içerisinde gelenek yok olabilir, başka bir gelenek onun yerini alabilir, şekil değiştirerek devam edebilir. Hobsbawm’ın geleneğin icadı kavramını siyasal düşünceye uygulamak, siyasal düşüncenin incelenmesi konusunda oldukça faydalı olabilir. Zira siyasal geleneklerin de birer icat olup olmadıkları fazlasıyla şüphelidir. Örneğin İslam siyaset düşüncesindeki halifelik kurumunu ele alacak olursak Hz. Muhammed vefat ettikten sonra İslam coğrafyasının yönetici sorunu baş göstermiştir. Din ile dünya işlerinin net bir ayrımının yapılamadığı bir zamanda hem dini lider hem dünyevi lider olarak halifelik makamı kurulmuştur. Halifelik makamı ise yirminci yüzyıla kadar farklı devletlerde ve farklı özelliklerde varlığını devam ettirmiştir. Burada halifeliği bir siyasal gelenek olarak tanımlamak, çok da hatalı bir yorum olmayacaktır. Dolayısıyla geleneğin icadı kavramını, İslam siyaset düşüncesine de uygulamak mümkündür ve bu uygulama ise ancak tarihsel anlatıya karşı eleştirel bir yaklaşım ile gerçekleşebilir.

Theodor Adorno da tarihe ve tarih içinde belirlenen kavramlara eleştirel yaklaşmayı tercih etmiştir. Ona göre “kavramın içinde yer alan şey, her zaman gerçekliğin hareketinden de bir şeyler yansıtır.”<sup>96</sup> Ancak kavramın özü o kadar da açık değildir. Tarihsel süreçte kavrama çeşitli eklemlemeler olur. Adorno da bu gibi nedenleri göz önünde bulundurarak eleştirel tarih yöntemini benimser. Eleştirel tarih yönteminin amacı, tarihsel süreçte dışlanan, inceleme gereği duyulmayan, hâkim görüşün bir tekrarı niteliğindeki görüşleri ve hatta hâkim görüş tarihçilerinin görüşlerine bir başkaldırıdır.

---

<sup>95</sup> A.e., s. 2.

<sup>96</sup> Theodor W. Adorno. **Critical Models: Interventions and Catchwords**, Çev. Henry W. Pickford, New York, Columbia University Press, 2005, s. 10.

“Bu eleştirel tarih, geçmiş ile şimdi arasındaki zorunlu bağa ilişkin kanıksanmış görüşleri (bunlar, belki de şimdinin anlayışlarının geçmişe yansıtılmasından ibaret bir süreklilik yanılsamasıydı) tartışmaya açmakta ve aksine, ikisi arasındaki süreksizliğe işaret etmekteydi.”<sup>97</sup> Eleştirel tarih, şimdinin kabul ettiği şeylerin bir sorgulamasını amaçlamakta ve yerleşik kalıpları karşısına almaktadır. Tabii onun bu özelliği, tam anlamıyla yıkıcı bir işleve sahip olduğu anlamına gelmemekte, aksine, yeni bir anlam arama çabasını ifade etmektedir. Eleştirel tarih, dikkatimizin daha çok şimdiye odaklar ve etkisi şimdide kaldığı ölçüde geçici bir nitelik arz eder.<sup>98</sup> Aynı zamanda eleştirel tarih, geçmişe ne rasyonalist bir amaçla yaklaşır ne de geçmişi bir statüko olarak kabul eder.<sup>99</sup> Geçmişle daima bir sorgulayıcı bir mücadele içerisinde olan eleştirel tarihin bu özelliği, gelecek için bir umut niteliğindedir. Adorno’ya göre eleştirinin önemi ise “yerleşik düşüncelere, mevcut kurumlara ve varoluşuyla kendini meşrulaştıran her şeye karşı direnme” özelliğinde görülür.<sup>100</sup>

### 1.1.2. Soybilim

Tarihe eleştirel yaklaşan başka filozoflar da vardır. Bu bağlamda Friedrich Nietzsche ve Michel Foucault’dan bahsetmek son derece önemlidir. Nietzsche ile başlayan soybilim (soykütük) yöntemi de tarihe eleştirel bir şekilde yaklaşmakta ve adeta bir çekiç gibi önüne çıkan yapıları yıkmaktadır. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü* eserinde “ahlaksal ön yargılarımızın kökenini”<sup>101</sup>, “iyi ve kötümüzün kaynağının aslında neresi olduğu sorusu”<sup>102</sup> üzerine odaklanarak soybilim yöntemini uygular. Ona göre Hıristiyan ahlakının kökeni, tek bir merkezden kaynaklanmamaktadır. Tarihsel süreç boyunca

<sup>97</sup> Scott a.g.e., s. 21.

<sup>98</sup> David C. Hoy, Thomas McCarthy. **Critical Theory**, Cambridge, Blackwell, 1994, s. 139.

<sup>99</sup> A.e.

<sup>100</sup> Adorno a.g.e., ss. 281-282.

<sup>101</sup> Friedrich Nietzsche. **Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik**, Çev. Zeynep Alangoya, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2011, s. 8.

<sup>102</sup> A.e., s. 9.

meydana gelen birbirinden son derece farklı olayların bir karşılaşması ve birbirini etkilemesi sonucu oluşur. Zira bu karşılaşma ve kesişme noktaları, mevcut yapı ve kavramları etkilemekte ve yeni bir oluşuma neden olmaktadır.<sup>103</sup> Nietzsche'ye göre iyi mefhumunun kaynağı, “aşağı, adi ruhlu, bayağı ve avam” değil, “asil, güçlü, üstün ve yüce gönüllü” olanlardır.<sup>104</sup> Başka bir deyişle, iyi yargısı, eyleme maruz kalanlar tarafından değil, bizatihi eylemi gerçekleştirenler tarafından oluşturulur. Nietzsche, “en akıllı öç alma edimi yoluyla intikam almayı bilmiş ruhban halk”<sup>105</sup> olarak nitelendirdiği Yahudiler hakkında şunları söyleyerek köle başkaldırısını ve ahlakın kurulumunu örnelemektedir:

Yahudiler olmuştur, aristokratik değerler eşitliğini (iyi=asil=iktidar sahibi=güzel=mutlu=tanrıların sevdiği) ürkütücü bir tutarlılıkla tersine çevirmeye cüret edenler ve bu ters çevrilmişliğe dipsiz bir kinin (aczin kininin) dişleriyle asılanlar, yani zavallılardır yalnızca iyi olanlar, yoksul, güçsüz, aşağı olanlardır yalnızca iyi olanlar, acı çekenler, yoksunluk içindekiler, hastalar, çirkinlerdir tek imanlılar, tek cennetlikler, sadece onlar kavuşurlar rahmete, - oysa sizler, siz asiller ve kudretliler, sizler sonsuza dek kötü, zalim, şehvetli, açgözlü, tanrısız olanlarsınız, sonsuza dek de, hayır görmeyenler, lanetlenenler ve kahrolanlar olacaksınız.<sup>106</sup>

Nietzsche, normal şartlarda ahlakın bir olumlama ile başladığını ancak köle ahlakının bir olumsuzlama ile hareket ettiğini belirtir.<sup>107</sup> Ona göre, “ahlakta köle başkaldırısı, hıncın yaratıcı hale gelmesi ve değerler üretmesiyle başlar: Bu, gerçek tepkiden, eylem tepkisinden yoksun olan ve kendilerini yalnızca, kurmaca bir öç yoluyla zarardan koruyan yaratıkların hıncıdır.”<sup>108</sup> Bu durum, Nietzsche'nin *yaratıcı edim* kavramı ile anlatmaya çalıştığı kavramın güzel bir örneğidir. Bu olanların ardından unutkanlık ve belleğin oluşumu meydana gelir. Unutkanlık sayesinde insan mutlu ve neşeli bir hayat sürebilirken belleğin inşası ile unutkanlığın önüne geçilir. Ona göre

---

<sup>103</sup> Ferda Keskin. “Michel Foucault'da Etik ve Jeneoloji (Soy Bilimi) Kavramları”, Çev., 2018, 2018, (Çevrimiçi) <https://www.cafrande.org/michel-foucaultda-etik-ve-jeneoloji-soy-bilimi-kavramlari-ferda-keskin/>.

<sup>104</sup> Nietzsche **a.g.e.**, s. 18.

<sup>105</sup> **A.e.**, s. 26.

<sup>106</sup> **A.e.**

<sup>107</sup> **A.e.**, s. 29.

<sup>108</sup> **A.e.**

bir şeyin bellekte yer etmesi için o şey belleğe dağlanır: yalnızca acısı dinmeyen şey bellekte yer eder... İnsanın kendine bir bellek oluşturmayı gerekli görmüş olduğu hiçbir seferde kan, işkence, kurban eksik olmamıştır; en tüyler ürpertici kurbanlar ve kefaletler (ilk doğan çocuğun kurban edilmesi de buraya girer), en iğrenç sakatlamalar (örneğin iğdiş etme), tüm dini kültürlerin en zalimce törenleri (kaldı ki tüm dinler en temelde birer zalimlik dizgesidirler) - bütün bunlar, bellek geliştirmenin en etkin yolunun 'acı' olduğunu sezinlemiş olan o içgüdüden kaynaklanır. Tüm çilecilik öğretisi de bir anlamda buraya dahildir.<sup>109</sup>

Nietzsche'nin buradaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere bellek oluşumu, herhangi bir kavramı tanımlamada son derece belirleyicidir. Söz gelimi, orta çağda Katolik Hıristiyanların çileciliği yüceltmesi ve gerek acı ile gerek inançla Hıristiyanların belleğini oluşturmaları sonucu, iyi ve makbul olanın yoksul, çileci, acılarla dolu bir yaşantı olduğu düşünülmüştür. Oysa Reform hareketinde görüldüğü gibi Hıristiyan teolojisi, bu durumla ciddi ölçüde savaşmış ve hatta Protestanlık gibi bunun karşısında duran mezhepler ortaya çıkmıştır. Burada vurgulanmak istenen husus, iyi ve doğru olarak kabul edilen şeylerin aslında eleştirel bir şekilde ele alınması sonucu tam olarak da öyle olmadıkları ortaya çıkabilmektedir. Nietzsche'nin burada ana hatlarını ortaya koymaya çalıştığı soybilim yöntemi, bu anlamda oldukça elverişli bir yöntemdir.

Nietzsche'nin ortaya koyduğu bu yöntemi, Foucault, birçok eserine —*Kliniğin Doğuşu, Deliliğin Tarihi, Hapishanenin Doğuşu*— uygulayarak geliştirir. Hatta Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih" başlıklı makalesinde bu yöntemi açıklamaya çalışır. Ona göre "soy bilim, gridir; kılı kırk yarar ve sabırla belgeler. Karmakarışık, silinmiş, üstü karalanmış, defalarca yeniden yazılmış parşömenler üzerinde çalışır."<sup>110</sup> Foucault'nun burada vurgulamaya çalıştığı husus, soybilimin oldukça zor, açık seçik olmayan, yazılı belgeler üzerinden işleyen bir yöntem olduğudur. "Soy bilim, bilgide titizlik gerektirir, çok sayıda malzemenin yığılmasını sabır gerektirir."<sup>111</sup>

<sup>109</sup> A.e., s. 55.

<sup>110</sup> Michel Foucault. **Felsefe Sahnesi**, Çev. Işık Ergüden, Ed. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 230.

<sup>111</sup> A.e., s. 231.

Ona göre “*Entstehung* (oluşum, zuhur etme) ya da *Herkunft* (soy, menşe) gibi terimler, soy bilime özgü nesneyi *Ursprung*’tan (köken) daha iyi ifade eder.”<sup>112</sup> “Soy bilim, felsefenin kibirli ve derin görüşünün bilginin köstebek bakışına karşıt olması gibi, tarihe karşıt değildir; tersine, o, ideal anlamlara ve erekselliklerin tarih ötesi açılımına karşıttır. ‘Köken’ arayışına karşıttır.”<sup>113</sup> Soybilimde oluşum ve yoğunlaşma noktalarını keşfetme ve tarihte geriye doğru giderek bu oluşum ve yoğunlaşma noktalarının izini sürme söz konusudur. Ulaşılabildiği kadar geriye gidip meydana gelen anlam kaymaları, değişiklikleri, dönüşümleri ortaya konmaya çalışılır. Bir noktadan sonra geriye gidilemiyorsa o noktanın başlangıç noktası ya da köken olduğu anlamına gelmez. Sadece eldeki verilerin yetersizliğinden dolayı artık araştırma yapmanın mümkün olmadığı anlamına gelir. Tabi yeni belgeler keşfedilirse araştırma kaldığı yerden devam eder.

“Beden – ve bedene ait olan her şey, beslenme, iklim, toprak – *Herkunft*’un yeridir: Beden üzerinde geçmiş olayların izi bulunur... Soy bilim, tıpkı menşe analizi gibi, beden ve tarihin eklemlendiği yerdedir.”<sup>114</sup> *Entstehung* ise bir karşılaşma ve farklı güçlerin çarpışması sonucu, aynı zamanda, bir oluşum yeridir. Zira bu oluşum yerlerinden yeni anlamlar, kavramlar, kurallar, yorumlar türemektedir. “Soy bilim ise bu yorumların bir tarihi olmalıdır: Farklı yorumların zuhur edişi olarak ahlakların tarihi, ideallerin, metafizik kavramların tarihi, özgürlük kavramının ya da çileci yaşamın tarihi. Söz konusu olan, bunları, prosedürler sahnesindeki olaylar olarak ortaya çıkarmaktadır.”<sup>115</sup>

Nietzsche’nin zaman zaman soy bilim yerine *Wirkliche Historie* (gerçek tarih) kavramını kullandığını belirten Foucault’a göre “*Wirkliche Historie*, olayın ortaya çıkışı ile sürekli zorunluluk arasında alışıldık üzere kurulan ilişkiyi tersine çevirir.”<sup>116</sup> Bu bağlamda Foucault, geleneksel tarih anlayışına karşı çıkar. Geleneksel tarih anlayışı,

---

<sup>112</sup> A.e., s. 235.

<sup>113</sup> A.e., s. 231.

<sup>114</sup> A.e., s. 238.

<sup>115</sup> A.e., s. 241.

<sup>116</sup> A.e., ss. 242-243.

Platoncu zihniyetle geçmişten geleceğe doğru bir ilerleme şeklinde tasavvur edilir. Oysa *Wirkliche Historie*, hiçbir sabite dayanmadığı için düz bir ilerleme şeklinde ele alınamaz. Buradan hareketle Foucault, tarihin üç kullanımının olduğunu belirtir: “İlki, gerçekliğin parodik ve tahripkâr kullanımınıdır, anımsama ya da tanıma olarak tarih temasına karşıttır; ikincisi, süreklilik ya da gelenek tarihinin karşıtı olan, özdeşliği ayrıştırıcı ve tahrip edici kullanımınıdır; üçüncü ise, bilgi-tarihe karşıt olarak hakikatin kurban edici ve tahrip edici kullanımınıdır.”<sup>117</sup> Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*’nde birinci maddeye karşılık gelen tarihin bir parodisini yapar. Foucault ise daha çok ikinci kullanımı benimsemiştir. Foucault’nun amacı, Derrida’nın *yapıbozum* yöntemi ile yapmaya çalıştığı gibi yeni bir anlam arayışı olmayıp, oluşum ve yoğunlaşma noktalarını keşfederek kavramların, anlamların, olayların, yapıların birbirlerini nasıl etkilediğini ve ne olarak ortaya çıktığını incelemektedir.

Foucault’nun da soybilimi eleştirel tarih olarak ele aldığı ifade edilebilir.<sup>118</sup> Immanuel Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” makalesi üzerinden şimdiki, güncelliği, tarihi, Aydınlanma düşüncesini sorgulayan Foucault, eleştirinin tarihsel çalışmalar için zorunlu olduğunu belirtir. “Çünkü eleştirinin rolü neyin bilinebileceğini, ne yapılması gerektiğini ve neyin umut edilebileceğini saptamakta aklın kullanılmasını meşru kılan koşulları tanımlamaktır. Yanılsamanın yanı sıra dogmatizme ve heteronomiye yol açan şey, aklın meşru olmayan kullanımınıdır.”<sup>119</sup> Aydınlanmanın ilerlemeci ve aşkın tarih anlayışına karşı çıkan Foucault, eleştiriye, yani soybilimi tarihi araştırmalarının merkezine yerleştirir.

Foucault için

... önemli olan, zorunlu sınırlamalar biçiminde yöneltilen eleştiriye, mümkün bir sınırları aşma biçimindeki pratik bir eleştiriye çevirmektir. Buna bağlı olarak açık bir sonuç belirir: Bu eleştiri artık, evrensel değerlere sahip formel yapılar arayışında değil; bizi kendimizi oluşturmaya ve kendimizi yaptığımız, düşündüğümüz ve söylediğimiz şeylerin özneleri olarak tanımaya yönelten olayların tarihsel temeldeki sorgulaması olarak işleyecektir. Bu anlamıyla, bu eleştiri aşkın değildir; hedefi bir

<sup>117</sup> A.e., s. 249.

<sup>118</sup> Scott a.g.e., s. 25.

<sup>119</sup> Foucault a.g.e., s. 180.



metafiziği mümkün kılmak değildir. Bu eleştiri, ereksel olarak soybilimsel, yöntemiyle arkeolojik niteliklidir.<sup>120</sup>

Foucault'nun eserlerinde de göstermeye çalıştığı husus, insanların özne olarak kendi tarihlerini eleştirel bir yöntemle ele almalarıdır. Zira tarih, insanların deneyimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Ancak mevcut tarih anlatısında belirli olaylar üzerinden bir anlatı sunulmakta ve diğer bazıları dışlanmaktadır. Foucault, deli, suçlu, cüzzamlı, yoksul gibi örneklere odaklanarak dışlananların bir kısmının unutulmasını engellemeye çalışır. Onun sözleriyle ifade etmek gerekirse

tarih'in ..., olayların kurulabildikleri halleriyle ardışıklıklarının derlemesi olarak değil de, ampirikliklerin temel varoluş tarzı, bunların ondan itibaren iddia edildikleri, konuldukları, düzenlendikleri ve ilerdeki bilgiler ve muhtemel bilimler için bilgi mekânına dağıtıldıkları şey olarak anlaşılmasının gerektiği görülmektedir... Bize deney tarafından verilen her şeyin varoluş tarzı olan Tarih, böylece düşüncemizin atlatılamaz yanı haline gelmiştir: bu konuda, klasik Düzen'den kuşkusuz pek farklı değildir.<sup>121</sup>

Bu düşünceyi aşmak ve tarihe eleştirel yaklaşmak ise ona göre soybilim yöntemiyle mümkündür.

### 1.1.3. İslam Siyaset Düşüncesine Yaklaşım

İslam siyaset düşüncesine yaklaşımın nasıl olacağı tarih boyunca üzerinde uzlaşılammamış konulardan birisidir. Her dünya görüşü, kendi hayat anlayışı doğrultusunda İslam siyaset düşüncesine yaklaşmıştır. Ancak bu yaklaşımlar, efradını cami ağıyarını mâni ifadesiyle anlatılan bir çerçevede cereyan etmemiş, kasıtlı veya kasıtsız meselelerin özüne inmeyen bir eksende ilerlemiştir. Oysa her düşünce yapısının kendine has özellikleri vardır. İslam siyaset düşüncesini de İslam dinini, Müslüman toplumların kültürel, düşünsel, sanatsal, sosyal, siyasal vb. yaşantısını göz önünde

<sup>120</sup> A.e., s. 188.

<sup>121</sup> Michel Foucault. **Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi, 2001, s. 310.

bulundurarak incelemek oldukça makul olacaktır. Aksi takdirde İslam siyaset düşüncesine yüzeysel ve meselenin kökenine inemeyen bir şekilde yaklaşılabacaktır.

Hızır Murat Köse, İslam siyaset düşüncesine karşı benimsenen iki yaklaşımı, tarihi yanılısama ve disipliner yanılısama olarak sınıflandırır.<sup>122</sup> Köse'ye göre tarihi yanılısama, modernleşme sürecinde Avrupa'nın tecrübe ettiği ve geçirdiği evrelerin genelleştirilerek tüm toplumların da bu evreleri yaşaması gerektiği düşüncesinden hareket etmektedir.<sup>123</sup> Şöyle ki Avrupa, orta çağda kilise ve devletin çekişmesine sahne olmuş ve bu çekişmede kilisenin hayatın tüm alanına baskın geldiği dogmatik düşünce yapısı meydana gelmiştir.<sup>124</sup> Doğa bilimleri alanında kilise ile Kopernik, Kepler ve Galileo gibi düşünürlerin karşı karşıya gelmesi ve kilisenin bilimsel anlamda otoritesinin sarsılması söz konusu olmuştur. Bunun felsefe alanındaki uzantısını David Hume'un *olan (is) ile olması gereken (ought)* vurgusu oluşturur.<sup>125</sup> Buradaki kırılma noktası ise *olması gerekene* değil, *olana* odaklanılması gerektiğidir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse normatif alandan realiteye bir geçiş söz konusudur. Siyasal alanda ise Niccolo Machiavelli'nin mevcut siyasal duruma odaklanması, Thomas Hobbes'un egemene ve sosyal sözleşme düşüncesine odaklanması, John Locke'un ve Jean Jacques Rousseau'nun kendi sosyal sözleşme tasavvurlarını inşa etmeleri örnek olarak verilebilir. Köse'nin tarihi yanılısama olarak ifade etmeye çalıştığı husus, yukarıda birkaçı vurgulanan olayların Avrupa'nın kendi içsel dinamikleri sonucu yaşadığı süreçler değil de tüm toplumların aynı süreçlerden geçtiği/gececeği/geçmek zorunda olduğu varsayımıdır. Bu tarihi yanılısama yaklaşımı, İslam siyaset düşüncesi alanındaki çalışmalarda kolaylıkla görülebilir. Örneğin Patricia Crone, Cüveyni'yi eleştirirken<sup>126</sup>, Erwin Rosenthal, İbn

---

<sup>122</sup> Hızır Murat Köse. "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak", **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Cilt:27, 2009, s. 1.

<sup>123</sup> **A.e.**, s. 6.

<sup>124</sup> Scott Gordon. **The History and Philosophy of Social Science**, London, Routledge, 1995, s. 26.

<sup>125</sup> David Hume. **A Treatise of Human Nature**, The Floating Press, 2009, s. 715.

<sup>126</sup> Patricia Crone. **Medieval Islamic Political Thought**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004, ss. 234-237.

Teymiyye'nin halifelik konusundaki görüşlerini eleştirirken<sup>127</sup>, H. A. R. Gibb, halifelik konusunda eleştirilerde bulunurken<sup>128</sup>, aynı şekilde Antony Black, İbn Teymiyye'nin halifelik konusundaki görüşlerini eleştirirken<sup>129</sup> tarihi yanılısama içerisine düşmüşlerdir. Oysa eleştirdikleri konuları salt teorik bir çerçevede değil de içinde bulunulan durum ve düşünce yapısı itibariyle eleştirseler meselenin özünü keşfetmeleri mümkün olabilirdi. Kısaca ifade etmek gerekirse Avrupa gözlüğünü çıkarıp değerlendirmelerde bulunmak tarihi yanılısamanın önüne geçebilir.

Köse'nin üzerinde durduğu ikinci yanılısama disipliner yanılısamadır. Köse'ye göre disipliner yanılısama, Batı'da cereyan eden sosyal bilimlerin müstakil bir bilim dalı olarak ortaya çıkması ve kendi içerisinde de çeşitli dallara ayrılması durumunun aynı şekilde İslam siyaset düşüncesine bire bir uygulanmasını ifade eder.<sup>130</sup> Oysa sosyal bilimlerin geçirmiş olduğu bu dönüşümü İslam düşüncesine olduğu gibi uygulamak, onun yapısının tam kavranmadığını da gösterir. Köse'ye göre disipliner yanılısamaya iki husus kaynaklık eder. Birincisi, Batı'da gerçekleşen din, toplum ve siyaset arasındaki seküler ayrışmadır.<sup>131</sup> Bunun bir uzantısı olarak ise ontolojik meseleler yerini epistemolojik meselelere bırakarak paradigmatik bir dönüşüm de gerçekleşmiştir.<sup>132</sup> İkinci husus ise, sosyal bilimlerin birbirinden ayrılarak yeni bilim dallarının ortaya çıkması ve birbirlerinden kopuk bir hal almasıdır. Oysa sosyal bilimler, müstakil bir dal olarak ortaya çıkmadan önce felsefenin şemsiyesi altında faaliyet göstermekte ve böylece bütüncül olarak ele alınmaktaydı.<sup>133</sup> Ancak meydana gelen ayrışma, bütüncüllüğü de ortadan

---

<sup>127</sup> Rosenthal **a.g.e.**, ss. 75-91.

<sup>128</sup> H. A. R. Gibb. **Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate**, Eds. Stanford J. Shaw, William R. Polk, Princeton, Princeton University Press, 1982, ss. 143-145.

<sup>129</sup> Antony Black. **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne**, Çev. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010, ss. 226-233.

<sup>130</sup> Köse **a.g.e.**, s. 11.

<sup>131</sup> **A.e.**

<sup>132</sup> Ahmet Davutoğlu. **Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory**, Lanham, University Press of America, 1994, ss. 34-39.

<sup>133</sup> Gülbenkian Komisyonu. "Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor"2003, İstanbul ss. 11-21.

kaldıran bir hüviyet kazanmıştır. Sadece İslam siyaset düşüncesi için değil, sosyal bilimlerin tüm alt dalları için disiplinler arası çalışmalar yapmak, daha makul bir yöntem olacaktır.

Köse'nin belirttiği iki yanılsamaya bir üçüncüsü olarak toptancı yaklaşım da eklenebilir. Toptancı yaklaşımdan kastettiğim konu, İslam toplumlarının yönetim ve toplumsal yaşantılarına toptancı ve kestirme bir yaklaşımla değerlendirmelerde bulunulmasıdır. Burada karşımıza çıkan en bariz örnek doğu despotizmi ve devamı niteliğinde olan patrimonyalizm kavramlarıdır.<sup>134</sup> Doğu despotizmi kavramının tarihsel süreç içerisindeki dönüşümü, esasında Batı'nın kendini tanımlama çabasının da bir ürünü olduğu ifade edilebilir. Bu anlamda Michel Foucault'nun dışlananların tarihine odaklanması oldukça faydalı bir başlangıç noktası olabilir. Foucault, *Deliliğin Tarihi*'nde delilerin toplum içerisindeki durumuna odaklanır. Bu bağlamda ilk olarak cüzam hastalığını ele alır ve cüzamlıların hikayesini garip bir yok oluş olarak adlandırır.<sup>135</sup> Garip bir şekilde ortadan kaybolan cüzamlıların yerini tarihsel süreç içerisinde serseriler, yoksullar, ıslaha muhtaç olanlar ve deliler alacaktır.<sup>136</sup> Deliler, cüzamlılara uygulanan muamelelerle karşılaşacak, aslında tedavi amacı gütmeyen Genel Hastane gibi kurumlara kapatılacaktır. *Kliniğin Doğuşu*'nda ise Foucault, norm koyma üzerinde durur. Ona göre tıp bilimi, sadece hastalığı incelememekte, hasta olanı tanımlarken sağlıklıyı da tanımlamakta ve model insana ulaşmaktadır.<sup>137</sup> Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse anormali tanımlayarak aslında normal tanımlanmaktadır. Foucault'nun buradaki düşüncelerinden etkilenerek Doğu-Batı ikilemine uygulayan Edward W. Said,

---

<sup>134</sup> Doğu despotizmi ve özellikle patrimonyalizm konusunda ayrıntılı bilgi için bkz: Lütfi Sunar. **Patrimonyalizmin Gölgesinde İslam Siyasal Sisteminin Anlaşılması Sorunu**, Eds. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, Ankara, İlem Kitaplığı, 2018, ss. 297-360.

<sup>135</sup> Michel Foucault. **Deliliğin Tarihi**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi, 2006, s. 27.

<sup>136</sup> **A.e.**, s. 28.

<sup>137</sup> Michel Foucault. **Kliniğin Doğuşu: Tıbbi Algının Arkeolojisi**, Çev. Şule Ünsaldı, Ankara, Epos Yayınları, 2002, s. 59.

şarkiyatçılığı (oryantalizmi), Şark'ın şarklaştırılması olarak ele alır.<sup>138</sup> “Şark, Avrupa'nın sadece komşusu değildir; Avrupa'nın en büyük, en zengin, en eski sömürgelerinin mekânı, uygarlıkları ile dillerinin kaynağı, kültürel rakibi, en derin, en sık yinelenen Öteki imgelerinden biridir. Ayrıca, Şark, onun karşıt imgesi, düşüncesi, kimliği, deneyimi olarak Avrupa'nın (ya da Batı'nın) tanımlanmasına yardımcı olmuştur.”<sup>139</sup> Burada şarkiyatçılık konusunda vurgulamak istediğim husus, *öteki*'nin tanımını yaparak *biz*'i tanımlama durumu söz konusudur.

Doğu despotizmini de bu şekilde irdelemek, daha sağlıklı değerlendirme yapılmasını sağlayabilir. Zira despotizm kavramı, Batı siyasal düşüncesinde iyi ve kötü yönetim örneği verilirken sıklıkla karşımıza çıkmakta ve daha çok öteki üzerinden Batı'nın iyi yönünü tanımlamak için kullanılmaktadır.<sup>140</sup>

Despotizm kavramı, ilk olarak tiranlıkla ilişki kurularak despotça yönetim anlamında Aristoteles'in *Politika* eserinde görülür. Aristoteles, eseri boyunca yönetim tanımlamasında despot kavramına sıkça başvurmuştur. Aristoteles, egemenlik türlerinden bahsederken efendinin köle üzerindeki egemenliği arasında bir benzerlik kurarak Asyalıların bu tarz bir despotik yönetime Avrupalılardan daha uygun olduğunu

---

<sup>138</sup> Edward W. Said. **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, Çev. Berna Yıldırım, İstanbul, Metis Yayınları, 2017, s. 59. Şarkiyatçılık tartışmaları bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Ancak konunun hatlarının çizilmesi açısından mevcut bakış açısı olarak ele alınabileceği düşüncesiyle bahsedilmiştir. Zira buradaki vurgu, *öteki* vurgusundan hareketle Doğu despotizmine ulaşan düşünce yapısının izleğini sunmaktır. Ayrıca Said'e ve onun şarkiyatçılık anlayışına karşı yönetilen eleştiriler de mevcuttur. Bu bağlamda Wael B. Hallaq, şarkiyatçılık teriminin siyasallaştırılmasının kavramın hem içini boşalttığını hem de suçlayıcı bir unvan olarak başvurulduğunu belirtir. Ona göre siyasallık ise, benlik ile *öteki*, dost ile düşman gibi ikili tanımlamalar neticesinde olur. Böylece bütün söylem alanları, bilinçsizce şarkiyatçılığın mecburiyetlerine tabi kılınır. “Şarkiyatçılığı günah keçisi ilan etmek ve onu daha geniş bir epistemolojik bağlama —yani, sistemik düşünce yapısına— yerleştirememek, Said'in eserinin eksikliği hakkındaki en tanımlayıcı unsur değildir sadece; bunlar aynı zamanda Said'in, *modern bir iktidar biçimi* olarak Şarkiyatçılığın tahrir edici kuvvetinin bütün bir cebrini değerlendiremediğini de gösterir.” Bu tahrir edici kuvvet, öylesine güçlü bir hal almıştır ki Batılı düşünürler tarafından yapılan çalışmalar, pejoratif bir nitelendirme ile şarkiyatçılıkla suçlanmış ve ilgili çalışmalar içeriğinden bağımsız ötekinin yorumu olarak görülmüştür. Dolayısıyla toptancı yaklaşımı sadece Batılı düşünürler Doğu'ya karşı değil, Doğulu düşünürler de Batı'ya karşı kullanılmaktadır. Wael B. Hallaq. **Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek: Modern Bilginin Eleştirisi**, Çev. Ahmet Demirhan, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2020, ss. 17-30. Said'in şarkiyatçılık anlayışının eleştirisi için eserin tamamına bakılmalıdır.

<sup>139</sup> Said **a.g.e.**, s. 11.

<sup>140</sup> Sunar **a.g.e.**, s. 302.

ifade eder.<sup>141</sup> Zira ona göre Asyalıların cesaret ve iradeleri eksik olduğu için köle ruhludurlar ve despotça olan bu tarz yönetime karşı gelmezler.<sup>142</sup> Ancak Asyalıların despotça olan yönetimini tiranlık olarak adlandırmaz. Çünkü ona göre her ne kadar bu yönetim tarzı despotça olsa da yasal ve kalıtçı olmalarından dolayı bir istikrara da sahiptir.<sup>143</sup> Aristoteles, Yunanlı yönetim tarzlarının iyi olduklarını göstermek için kısmen de olsa Doğu'yu niteleyen Asyalı örneklerden bahsetmektedir. Başka bir ifadeyle *öteki* üzerinden kendini tanımlama söz konusudur.

Her alanda olduğu gibi orta çağda da despotizm kavramının izini sürmek oldukça güçtür. Ancak Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte despotizm kavramı, daha güçlü bir şekilde görünür bir hal almıştır. Bu bağlamda en bilinen örneği, Niccolo Machiavelli'nin *Hükümdar* isimli eserinde Türkler hakkında söyledikleri oluşturur. Machiavelli, eserinde despot ya da despotizm kavramını kullanmaz ama Türk hükümdarının baskıcılığından ve insanların da buna boyun eğdiğinden bahseder.<sup>144</sup> Benzer şekilde Machiavelli, Türk ve Mısır sultanının esasen gücünün halka değil, askere dayandığını belirtir.<sup>145</sup>

Siyasal düşünce açısından daha sonra Montesquieu üzerinde durulabilir. Montesquieu, *Kanunların Ruhu* eserinde Aristoteles'in iklime yaptığı vurguyu kullanarak iklim ve coğrafyanın insanların karakteri üzerinde etkili olduğunu belirtir.<sup>146</sup> Ilıman iklim insanları cesur iken sıcak iklim insanları tembeldir. İklim ve coğrafya insanların karakterinin yanında siyasi yapıyı da belirler. Bu bağlamda ona göre cumhuriyet,

---

<sup>141</sup> Aristoteles. **Politika**, Çev. Mete Tunçay, Ankara, Remzi Kitabevi, 2004, s. 97.

<sup>142</sup> **A.e.**, s. 207.

<sup>143</sup> **A.e.**, s. 97.

<sup>144</sup> Niccolo Machiavelli. **Hükümdar**, Çev. Necdet Adabağ, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016, s. 16.

<sup>145</sup> **A.e.**, ss. 78-79.

<sup>146</sup> Charles de Montesquieu. **Montesquieu: The Spirit of the Laws**, Eds. Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, Harold Samuel Stone, Eds. Raymond Geuss, Quentin Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, ss. 264-278.

monarşi ve despotizm iklim ve coğrafyaya karşılık gelen üç yönetim tarzını oluşturur.<sup>147</sup> Soğuk iklimler küçük devletlere; ılıman iklimler orta devletlere ve Avrupa'ya; sıcak iklimlerse büyük devletlere ve Doğu'ya özgüdür.<sup>148</sup> Bu bağlamda cumhuriyet, küçük ve orta devletlerin özelliği iken despotizm büyük devletlerin yani Doğu'nun özelliğidir. Her yönetimin kendine özgü bir tutkusu vardır: cumhuriyet erdemi, monarşi onuru ve despotluk korkuyu besler. Montesquieu'nün Doğu ile özdeşleştirdiği despotluk, yasadışı ve kuralsız tek kişinin yönetimini ifade eder.

Montesquieu'den sonra Klasik Ekonomi Politikçiler'den bahsedilebilir. Bu bağlamda Adam Ferguson ve Adam Smith'in iktisat teorilerini ortaya koyarken özellikle sivil toplum bahsinde Doğu hakkındaki ifadeleri belirtilebilir. Ferguson'un modern toplumda iktisadi ilişkilerin cereyan ettiği alan olarak ele aldığı sivil toplum, insanların kendilerini gerçekleştirdiği bir alandır.<sup>149</sup> Gelişmiş Batı toplumlarında özgür bir sivil toplumdan bahsedilebilirken gelişmemiş Doğu toplumlarında sivil toplumun varlığı oldukça şüphelidir. Ferguson'a göre despotizm ise insanlara herhangi bir hak tanımadığından dolayı sivil toplum için en büyük tehlikedir.<sup>150</sup> Zira insanların özgür iradesini ortadan kaldıran bir yapısı vardır. Ferguson'un sivil toplum vurgusunu paylaşan Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği*'nde insanların özgürce etkileşime geçip iktisadi faaliyette bulunacağı sivil toplumu iktisat teorisinin merkezine yerleştirir. Smith'e göre Batı toplumları için böyle bir sivil toplumdan bahsetmek mümkün iken devletin iktisadi faaliyetlerin merkezinde yer aldığı, kanalları ve yolları yaptığı Doğu toplumları için mümkün değildir.<sup>151</sup> Ona göre Doğu toplumlarındaki ekonomik faaliyetlerdeki devletin

---

<sup>147</sup> A.e., s. 10.

<sup>148</sup> A.e., ss. 231-245.

<sup>149</sup> Adam Ferguson. *An Essay on the History of Civil Society*, Ed. Fania Oz-Salzberger, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, ss. 16-17.

<sup>150</sup> A.e., ss. 71-73.

<sup>151</sup> Adam Smith. *The Wealth of Nations: An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Chicago, University Of Chicago Press, 1977, ss. 35-40.

rolü, despotizm olarak ele alınır ve sivil toplumu dolayısıyla iktisadi sistemi ortadan kaldırır.<sup>152</sup>

Klasik Ekonomi Politikçileri eleştirerek teorisini inşa eden Karl Marx, onların yaptığı Doğu despotizmi tanımlamasına büyük oranda katılmaktadır. Marx'a göre iklim ve coğrafya, insanların yaşamları üzerinde doğrudan etkiye sahip bir faktördür.<sup>153</sup> İnsanlar iklim ve coğrafi şartlara göre barınma, giyinme, çalışma gibi faaliyetlerine yön verir. Bunlara ek olarak ve daha önemlisi de Doğu'nun iklim ve coğrafi şartları nedeniyle devletin gerek tarımsal sulama için su kanallarının sahibi olması gerek güvenlik sağlamak için merkezi ordulara sahip olması, özel mülkiyetin de gelişmemesine yol açmıştır.<sup>154</sup> Marx'a göre Asya toplumlarındaki toprağa bağımlılık ve özel mülkiyetin yokluğu, rant ile verginin çakışmasına neden olur.<sup>155</sup> Böylece Doğu'da devletin tek egemen güç olduğu çıkarımını yapar. Bu tek egemen güç, bütün denetim faaliyetlerini gerçekleştirdiği için üretici ve üretim araçları sahipleri arasında meydana gelen kölelik düzeni gibi bir yapı oluşturur ve böylece emek gücünü tüketen bir nitelik arz eder.<sup>156</sup> Dolayısıyla özel mülkiyetin olmaması ve denetimin bu derece baskın olması, insanların durağan ve köle ruhlu olmasına da yol açar. Ayrıca Marx, İstanbul kenti üzerinden bir değerlendirme yaparak barbarlığı Doğu'ya içkin bir özellik olarak ele alır.<sup>157</sup>

Doğu despotizminin devamı niteliği taşıyan patrimonyalizmden de bahsetmek gerekir. Max Weber, sultanizmi patrimonyalizmin bir formu olarak ele alır ve bunu da Doğu'yu tanımlamak için kullanır.<sup>158</sup> Weber de Klasik Ekonomi Politikçiler ve Marx gibi Doğu'daki devletin sulama ve iktisadi faaliyetlerde başat aktör olduğunu belirtir. Aynı

---

<sup>152</sup> A.e., ss. 847-848; 949; 972; 1066.

<sup>153</sup> Karl Marx. **Kapital**, Çev. Alaattin Bilgi, Cilt:1, Ankara, Sol Yayınları, 2011, s. 174.

<sup>154</sup> Karl Marx. The British Rule in India. New York Daily Tribune, Cilt: (1853).

<sup>155</sup> Karl Marx. **Kapital**, Çev. Alaattin Bilgi, Cilt:3, Ankara, Sol Yayınları, 1997, s. 695.

<sup>156</sup> A.e., s. 337.

<sup>157</sup> Karl Marx, Friedrich Engels. **Doğu Sorunu [Türkiye]**, Çev. Yurdakul Fincancı, Ankara, Sol Yayınları, 2008, s. 99.

<sup>158</sup> Max Weber. **Economy and Society**, Ed. Keith Tribe, Çev. Keith Tribe, İngiltere, Harvard University Press, 2019, s. 361.



şekilde Doğu'da mülkiyetin de devlete ait olduğu üzerinde durur.<sup>159</sup> Weber, gerek coğrafi yapıdan gerek istilacı toplumlardan dolayı Doğu'da güvenliğin oldukça önemli olduğunu vurgular.<sup>160</sup> Böylece Doğu'da merkezi ordular oluşturulmuştur. Bu durum ise patrimonyal efendinin tek söz sahibi olmasının yanı sıra despotizme de neden olmuştur.<sup>161</sup> Zira merkezi ordular üzerindeki söz hakkı sadece patrimonyal efendiye aittir.

Doğu despotizmi ve patrimonyalizm tartışmasının iklim ve coğrafyanın önemli olduğunu belirten vurgularına ek olarak Hegel'in iklim ve coğrafyanın ulusların karakteri için çok da önemli olmadığını belirten eleştirisine de değinmek gerekir. Ona göre

doğanın ne çok fazla yüksek, ne de çok fazla düşük görülmesi gerekir; İyonya'nın yumuşak gökyüzü hiç kuşkusuz Homeros şiirlerinin çekiciliğine çok şey katmışlar, ve gene de kendi başına Homeros'u üretmek için yeterli değildir; ne de onları her zaman üretebilir; Türklerin egemenliği altında hiçbir ozan doğmamıştır.<sup>162</sup>

Dolayısıyla her ne kadar iklim ve coğrafyayı önceleyenler ve oldukça belirleyici bir konuma yerleştiren düşünürler olsa da Hegel tam aksi yönde o kadar da belirleyici olmadığı üzerinde durur.

Ana hatları çizilen Doğu despotizmi ve patrimonyalizm kavramı, Foucault'nun bahsettiği, anormalin tanımı yapılarak aslında normalin ve ideal olanın tanımının yapılmasını ifade ettiği belirtilebilir. Yukarıdaki düşünürlerin tespit ettikleri ve vurguladıkları hususların tam anlamıyla Doğu'da meydana gelmediği şeklinde bir iddiamın olmadığını belirtmek isterim. Ancak burada vurgulamak istediğim husus, Doğu'nun kendi düşünsel sistematiği dikkate alınmaksızın Batı gözlüğüyle Doğu'nun tanımlanması ve bu tanımlamanın ardında ise kendini tanımlama çabası olduğudur. Zira Halil İnalçık'ın da belirttiği gibi reayanın şikâyet hakkına sahip olması ve idarenin bu reayanın arz-ı halini dikkate alması, patrimonyalizmin —Weber'in tabiriyle

<sup>159</sup> A.e., s. 327.

<sup>160</sup> Max Weber. **The Agrarian Sociology of Ancient Civilization**, Çev. R. I. Frank, London, Verso Books, 1988, s. 157.

<sup>161</sup> Sunar a.g.e., ss. 315-317.

<sup>162</sup> G. F. W. Hegel. **Tarih Felsefesi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2006, s. 66.

sultanizmin— olmadığını ortaya koyar.<sup>163</sup> Bunların haricinde yukarıdaki tespitlerin bir kısmı oldukça doğrudur. Fakat bu tespitleri, toptancı bir yaklaşımla köle ruhlu, yönetilmeleri gerekir, tembeldirler gibi çıkarımlar yerine kendi tarihsel ve sosyal koşulları içerisinde özel mülkiyetin niçin ortaya çıkmadığını, muhalefetin neden sönük kaldığını, kamu ve kamu hukukunun neden yeterince teşekkül etmediği, şura ilkesinin neden sönümlendiği, iktidarın neden Allah’a atıfla açıklanmaya çalışıldığı gibi meselenin özüne odaklanmak daha yerinde olacaktır.

Dördüncü olarak İslam siyaset düşüncesi, mezhepsel olarak ele alınıp tek boyutlu bir yaklaşım benimsenmektedir. Böylece tarihi ve sosyal arka plan, mezhepsel kabuller arasında sıkışıp kalmaktadır. Örneğin, liderin seçimi konusunda özellikle dört halife döneminde yaşanan gelişmeler tek boyutluluğa güzel bir örnek olabilir. İslam’da meşru otorite kimdir? sorusu Sünniler, Şiiiler ve Hariciler tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Arnold’a göre Sünni doktrin iki temel esasa dayanır: hilafetin kureyşliliği ve mutlak itaat düşüncesi.<sup>164</sup> İlk esas olan halifenin Kureyş kabilesinden olması gerektiği görüşü, Sünni doktrin içerisinde üzerinde uzlaşılmış konulardan birisi değildir. Bazı Sünni alimler, ilk halifenin seçimi konusunda yaşananlara bakarak halifenin Kureyş kabilesinden olması gerektiğini savunurken bunun zorunlu bir şart olmadığını belirten Sünni alimler de vardır. İkincisi ise halifeye karşı mutlak itaat içerisinde olunması gerektiği düşüncesidir. Zira İslam siyaset düşüncesindeki hâkim görüşlerden birisi, en kötü yönetimin bile yönetimsizlikten ve kargaşadan daha iyi olduğudur. Bu bakımdan itaat düşüncesi İslam siyaset düşüncesinde oldukça merkezi bir konuma sahiptir. Şii doktrinde otorite, imamdır. İmam, ilahi olarak seçilmiştir. Bu bağlamda Hz. Muhammed’den sonra Allah kesin talimatıyla Hz. Ali’yi imam atamıştır.<sup>165</sup> Dolayısıyla

---

<sup>163</sup> Halil İnalcık. “Şikayet Hakkı: 'Arz-ı Hal ve 'Arz-ı Mahzar'lar”, **Osmanlı Araştırmaları**, Cilt:7-8, 1988, s. 38.

<sup>164</sup> T. W. Arnold. “Halife”, **İslam Ansiklopedisi**, Cilt, İstanbul, MEB Yayınları, 1950, ss. 153-155.

<sup>165</sup> Uludağ **a.g.e.**, s. 60.

Sünni doktrinin benimsemiş olduğu hilafet düşüncesi, Şii doktrine göre oldukça hatalıdır. Ayrıca Şii doktrine göre otorite düşüncesi, dünyevi bir tasavvur değil, bir iman meselesidir.<sup>166</sup> İmam, seçim usulüyle değil, soy bağı ile olunabilmektedir. Oysa Sünni doktrinde halife tasavvurları dünyevi bir işlemdir ve müminlerin kendilerinin karar vereceği sosyal ve siyasal bir durumdur. Harici doktrin ise Hz. Ali'nin kendi yönetme hakkını başkalarının hakemliğine bırakmakla suçlayıp kendi imamlarını seçmiştir.<sup>167</sup> Harici doktrin, bu yöntemi benimserken de imamın soya göre değil, adalet ve dindar olmasına göre belirlenebileceği görüşünde olmuştur.<sup>168</sup> Dolayısıyla herhangi bir mümin, imam olabilir. Yeter ki dini açıdan diğer müminlerden daha üstün olsun. Görüldüğü gibi mezhepsel görüş, İslam siyaset düşüncesini tek boyutlu olarak değerlendirme hatasına yol açabilmektedir. Bunların herhangi birisinin içerisine kendisini konumlandıran birisinin değerlendirmeleri, tek boyutlu yanılısma tuzağına düşmektedir. Oysa tüm farklılıklara zenginlik olarak yaklaşılmalı ve düşünsel temeller, birbirleriyle yaşadığı gerilim içerisinde analiz edilmelidir.

Beşinci yanılısma ise İslam siyaset düşüncesi literatürüne oldukça sınırlı açıdan yaklaşılmasıdır. İslam siyaset düşüncesi literatürü, genel hatlarıyla fıkıh ilmi, kelam, felsefe ve siyasetname türlerinden oluşmaktadır. İlk olarak fıkıh literatürü, İslam hukuku içerisindeki faaliyetler sonucu İslam siyaset düşüncesi hakkında ele alınan konularla ilgilidir. Bu bağlamda fıkıh literatüründe hilafetin seçimi, görevleri, sorumlulukları, bey'at gibi meseleler ağırlıkla işlenmektedir. Maverdi, Cüveyni, Gazzali, İbn Teymiyye gibi isimler fıkıh literatürü içerisinde eserler vermiş ve bu alana katkı sağlamıştır. İkinci olarak kelam literatürü, İslam siyaset düşüncesi alanına kelami olarak katkı sağlama amacıyla olmuştur. Bu noktada kelam literatürü, özellikle imamın nasıl seçileceği konusu ile ilgilenmiş, hilafetin seçimine ve haricilerin düşüncelerine cevap verme şeklinde

---

<sup>166</sup> A.e., s. 90.

<sup>167</sup> Black a.g.e., s. 41.

<sup>168</sup> A.e., s. 42.

gelişmiştir. Üçüncü olarak felsefe literatürü, İslam siyaset düşüncesinde felsefi nitelikteki eserlerden oluşur. Bu literatür, Antik Yunan düşünürleri olan Platon ve Aristoteles'ten belirli ölçüde etkilenecek onların düşüncelerini İslam felsefesi alanına bazen uyarlamış bazen değiştirmişlerdir. Esasında siyaset, pratik felsefe içerisinde konumlandığı için İslam siyaset düşüncesi açısından en önemli literatürü oluşturmaktadır. Bu literatür kapsamında Farabi, İbn Haldun, Cüveyni, İbn Miskeveyh, Tusi gibi düşünürler, ev yönetimi, şehir yönetimi, ahlak, adalet gibi siyasal ve sosyal konuların üzerinde durmuşlardır. Dördüncü olarak ise siyasetname literatürü, yöneticiye adaletli bir yönetim sergilemesi için düşünürler tarafından yazılan ve onlara özellikle dini anlamda verdiği örnekler üzerinde öğütler veren eserlerden oluşur. Buradaki vurgu, adalet, düzen, erdemli yönetici, erdemli yönetim gibi konular üzerine yoğunlaşmıştır. Bu literatür kapsamında İbn Abdirabbih, Maverdi, Gazzali, Nizamülmülk gibi düşünürler eserler vermiştir. Bahsedilen dört literatür, İslam siyaset düşüncesinin ana hatlarını oluşturmaktadır. Ancak dört literatüre, bütüncül bir şekilde yaklaşılması gerekirken parçacı bir şekilde yaklaşılmaktadır. Bu da sınırlı bir yaklaşım anlamına gelmekte ve İslam siyaset düşüncesinin yüzeysel bir incelemesine yol açmaktadır. Oysa bu dört literatür sahası, özellikle bu çalışma gibi tematik içeriğe sahip çalışmalar için birbirleriyle karşılaştırmalı olarak ele alınmalı ve bütüncül bir okuma yapılmalıdır. Sınırlı ve parçacı yaklaşımın önüne ancak bu yolla geçilebilir.

## **1.2. Kavram, Egemenlik, Hak**

Kavram üzerine konuşmak, belirli bir anlam silsilesini beraberinde getirir. Anlam silsilesi ile konunun çerçevesi çizilir. Zira kavrama yüklenen anlam, her dönemde salt aynı şekilde değildir. Her dönemde kavramlar arasında anlam kaymaları ya da farklı anlam yüklemeleri söz konusu olabilir. Bu çalışma için ele alınan ana kavramlar egemenlik ve hak kavramıdır. Egemen ve egemenlik kavramından hareketle iktidar

kavramına, hak kavramından hareketle de hukuk kavramına giden ikili hat üzerinden *siyasal olanı* ele almak mümkündür. Bu nedenle bu başlıkta kavramlar tarihine, ardından egemenlik kavramına, daha sonra ise hak kavramına değineceğim.

### 1.2.1. Kavramlar Tarihi

Tarihi çalışmalarda bulunmak, bazı noktalarda sınırlılığı da beraberinde getirir. Bu sınırlılık, tarihin sadece tek yönüne odaklanan ve disiplinler arası bir perspektif belirlemeyen yaklaşımın bir sonucudur. Oysa tarihe kavramlar üzerinden yaklaşmak, bu sınırlılığı büyük oranda aşmaya yardımcı olur. “Kavramları ve kavramların dilsel tarihlerini araştırmak, onun insan toplumuyla ilgili olduğunu vurgulayan tanımın belirttiği üzere, tarihi kavramın asgari koşulları arasındadır.”<sup>169</sup> Dolayısıyla kavramlar üzerinden tarihi olayların da bir okuması yapılabilir.

Kavramlara odaklanmayan bir tarih anlatısı, genellikle, tüm açıklamalarını toplumsal koşullara ve onlardan türettiği olaylar silsilesine bağlar. Bu anlatı ise Aydınlanmanın etkisiyle benimsenen tarih felsefesinin bir ürünüdür. Ancak Reinhart Koselleck’e göre,

karşı karşıya kaldıkları meydan okumaları -düşünsel veya öz-düşünsel olarak- belirlemeye ve çözmeye çalışan kavramlara sahip toplumsal formasyonlar olmasaydı ne bir tarih olurdu; tarih ne öğrenilebilir ve yorumlanabilir, ne de tasvir edilebilir ve anlatılabilirdi. Toplum ve dil bu bakımdan, yokluklarında ne bir tarihin, ne de bir tarih yazımının tasavvur edileceği meta-tarihsel önkoşullar arasındadır. Bu nedenle sosyal tarihsel ve kavram-tarihsel teoriler, sorular ve yöntemler, tarih biliminin olası tüm alanlarıyla ilişkilidir ve ilişkilendirilebilir. Bu yüzden bazen bir ‘total tarih’ tasarlama arzusu da sinsice araya sızar.<sup>170</sup>

Total tarih anlatısı, özellikle Aydınlanma ve ilerlemeci tarih düşüncesi yüzünden sıkça başvurulan bir yöntem olmuştur. Total tarih anlatısındaki en dikkat çeken husus ise tarihin yaşanmış savaşlar, felaketler, afetler gibi derin iz bırakan olaylar üzerinden bir

<sup>169</sup> Reinhart Koselleck. **Kavramlar Tarihi**, Çev. Atilla Dirim, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, ss. 9-10.

<sup>170</sup> A.e., s. 12.

anlatısını sunmaktır. Burada sosyal tarih ve kavramlar tarihi arasındaki gerilim de ortaya çıkar. Aslında sosyal tarih ve kavramlar tarihi, her ne kadar bir gerilim içerisinde olsa da birbirlerine daima ihtiyaç duyarlar. Zira kavramlarla konuşmanın neticesinde sosyal tarihin alanına giren olay meydana gelir. Bu nedendir ki “insanlar arasında, yani toplumsal olarak gerçekleşen bir şey ve bu şeye dair o an veya sonradan söylenenler, her türden *‘histoire totale’*’i [total tarih] engelleyen, kendisini sürekli ileri iten bir farklılığı meydana getirir. Tarih, tamamlanmamışlıkta ön alarak vuku bulur, bu nedenle ona uygun gelecek yorumlar totallikten feragat etmelidir.”<sup>171</sup> Ancak özellikle dışlananlara, marjlarda kalanlara odaklanan düşünürler sayesinde yeni tarz anlatılar da geliştirilmiştir. Bu bağlamda Nietzsche, Foucault, Derrida, Adorno, Gilles Deleuze gibi isimler ve onların yaklaşımları zikredilebilir.

İnsan hayatının en önemli mefhumlarından birisinin tecrübe (deneyim) olduğu ifade edilebilir. Tecrübe sayesinde insan hayatı anlam kazanır. Tecrübelerin içerisinde acı, sevinç, hüznün, mutluluk, hayal kırıklığı, gurur gibi tüm duygular barınır. Ancak insanın yaşadığı bu tecrübeleri gerek hayatına bağlayabilmesi gerek sonraki nesillere aktarabilmesi için kavramlar son derece gereklidir.

Kaybolma eğilimindeki tecrübeleri tutmak, gerçekleşmiş olayın ne olduğunu bilmek ve geçmişi dilimizde saklamak için kavramlara ihtiyaç duyuyoruz. Geçmiş tecrübeleri hem dil hazinemize hem de davranışlarımıza entegre etmek için kavramlar zorunludur. Ancak bu entegrasyon gerçekleştikten sonra olup bitenler anlaşılabilir ve insan geçmişin meydan okumalarıyla yüzleşecek duruma gelebilir.<sup>172</sup>

Tecrübe, dil, kavram ve tarih arasındaki ilişki şu şekilde de ifade edilebilir: “Deneyim, bir öznenin hikâyesidir. Dil, eylem içindeki tarihin mekânıdır. Bu nedenle, tarihsel açıklama bunlardan birini diğerinden ayıramaz.”<sup>173</sup> Dolayısıyla tecrübeye, dile, kavramlara ve tarihe bir bütün şeklinde yaklaşmak gerekir.

---

<sup>171</sup> A.e., s. 13.

<sup>172</sup> A.e., s. 58.

<sup>173</sup> Scott a.g.e., s. 70.

Bu çalışmayla bağlantılı bir örnek vermek gerekirse devlet, egemenlik ve iktidar arasındaki ilişkiden bahsedilebilir. On altıncı yüzyıldan önce devlet, genellikle bir hanedanın egemenliği altında varlığını sürdürmüştür. Devlet denildiği zaman kendi başına bir egemen güç olarak değil de bir hanedanın egemen güç olduğu araç anlaşılmıştır. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda devlet kavramında bir değişim meydana gelmiştir. Bu dönemde ve özellikle on dokuzuncu yüzyılda net bir şekilde görüldüğü üzere devlet, bir hanedanın aracı değil de kendisinin egemen güç olduğu bir kavram niteliğine bürünmüştür. Modern devlet olarak da ele alınan bu devlet kavramı, cezalandırma yetkisini, yasa yapmayı, vergi koymayı ve toplamayı, düzenli ve merkezi ordu bulundurmaya, dini yapıları kendisine bağlayan bir yapıya evrilmiştir. Kavramların birbirini etkilemesi ve birbirinin yerini alması da söz konusudur. Burada egemen, hanedan olarak algılanırken daha sonra devlet aygıtının kendisi olarak algılanmaya başlamıştır. Başka kavramlar üzerinden konuşmak gerekirse “soyluluk”, ‘seçkinler’ tarafından, ‘köylü’, ‘çiftçi’ tarafından, ‘işçi’ dönem dönem ‘emekçi’ tarafından yerinden edilmiştir[r].”<sup>174</sup> Bu örneklerdeki gibi kavramlar arasında devamlı olagelen bir etkileşim ve evrim söz konusudur. “Bir evrimi meydana getiren şey, sadece çok küçük kopmalar değildir, değişimin daha kökten olduğu özel anlardır. Böylece yeni zamanlar başlar ve onlar yeni bir *episteme*’yi meydana getirirler.”<sup>175</sup> Kavramlar üzerinde meydana gelen değişimleri, dönüşümleri, anlam kayıpları ve kazanımlarını da evrim şeklinde düşünmek gerekir. Böylece kavramların seyri daha net bir şekilde görülebilir.

Belirtmek gerekir ki tarih anlatısı sadece kavramlar üzerinden ilerlemez. Kavram yerine geçen zaman zaman kavramlardan da daha güçlü etkiye sahip olan semboller, işaretler, ritüeller, davranışlar şeklinde de ilerleyebilir. Burada vurgulamak istediğim nokta, semiyotiğin dil ötesi işlevidir. Semboller, işaretler, ritüeller, davranışlar sayesinde

---

<sup>174</sup> Koselleck **a.g.e.**, s. 69.

<sup>175</sup> Ali Mezghani. **Tamamlanmamış Devlet: Arap Ülkelerinde Hukuk Sorunu**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 13.

işitilmeyen fakat görülebilen ve derin anlamlar içerebilen bir dil olduğu söylenebilir. Bu dil, kolaylıkla yazıya dökülebilir ve çeşitli kavramlar ile ifade edilebilir. “Fakat esas başarıları, işaretler veya semboller sayesinde, belirli eylemlere girişilmesini ya da tutum ve davranış tarzlarının yönlendirilmesini sağlamak için, konuşulan dilden imtina edilebilmesidir.”<sup>176</sup> Zira güçlü bir sembol inşa edilmişse sembolün dile ve yazıya dökülmesi onu zayıf kılabilir. Örneğin İslam dünyasındaki hilal sembolüne bakılacak olursa şekli itibariyle basit olsa da derin anlamlara sahip bir semboldür. Hilal üzerine onlarca veya yüzlerce sayfa yazılabilir. Dolayısıyla hilalin dile indirgenmesi anlamının yüzeyselleşmesine de neden olabilir. Tüm tecrübelerimizi ve tarihimizi meydana getiren kavram ve semboller, zaman ve mekâna bağlı olarak inşa edilirler. “Yani, bir tarihe yol açan bütün eylemlerde dil-dışı, dil-öncesi -ve dil-sonrası- unsurlar bulunur. Bunların tümü de insanın teşekkülü üzerinden toplumsal olaylara etki eden temel, coğrafi, biyolojik ve zoolojik koşullara bağlıdır.”<sup>177</sup>

Sosyal tarih ve kavramlar tarihi arasındaki gerilimden faydalanmak, tarihe eleştirel bir yaklaşımın ardından gelecek en önemli meselelerin başında gelir. Zira artık Aydınlanmanın olaylar tarihi anlatısının ötesine geçmek gerekir. Burada dili geri plana atıp olayı önceleyen bir yaklaşım söz konusudur. “Dilbilimsel dönemeç akımı içinde yer alan üniversite kitapları veya metinler hakkında, uzmanlaşmış basında çıkan olumsuz veya ikircikli makaleleri okursanız, o yazılarda, dilin dolayımının vazgeçilebilirliğini ispatlamaya yönelik nesnel olay — doğal afetler, korkunç ölümler, hastalık, cinsiyet farklılığı— bulma çabasını görebilirsiniz.”<sup>178</sup> Soybilim yöntemine ek olarak sosyal ve kavram tarihini birlikte ele alan bir yaklaşımla olaylar tarihi anlatısının da önüne geçilebilir. Çünkü tarihi kavramlar üzerinden düşünmek, incelemek, analiz etmek, tartışmak gibi faaliyetler, önce tekil, yani kendinde değerli bir varlık olarak insanı ele

---

<sup>176</sup> Koselleck **a.g.e.**, s. 15.

<sup>177</sup> **A.e.**, s. 16.

<sup>178</sup> Scott **a.g.e.**, s. 17.



almayı ardından tümele doğru bir geçişle toplumu ve siyasal alanı ele almayı mümkün kılar. Koselleck'e göre,

bir dil olayına dönüşen her kavramsal değişiklik, eskiyi farklı ve yeniye anlaşılır kılan semantik ve pragmatik yenileme edimi içinde gerçekleşir. Sosyal tarih ile kavramlar tarihi farklı değişim hızlarına sahiptirler ve farklı tekrar yapılarına dayanırlar. Bu nedenle sosyal tarih yazımının bilimsel terminolojisi, dilsel olarak kaydedilmiş tecrübelerden emin olmak için, kavramların tarihine muhtaçtır. Bundan ötürü kavramlar tarihi, gerçeklik ile bu gerçekliğin dilsel tanıklıkları arasında asla sözum ona; bir kimliğe dönüştürülemez bir farkı gözden kaçırmamak için, sosyal tarihin sonuçlarına bağımlı kalacaktır.<sup>179</sup>

Sosyal ve kavram tarihini İslam siyaset düşüncesine uygulamak ise hem tarihsel olayları incelemeyi hem bu tarihsel olaylar yaşanırken kullanılan kavramlara odaklanmayı gerektirir. Bu çalışmada da benzer bir yöntem benimsenerek egemenlik ve hak ilişkisi sadece bu iki kavram çerçevesinde değil, bu iki kavramla doğrudan ve dolaylı olarak ilgili diğer kavramlar ekseninde de tartışılacaktır. Bu bağlamda olay olarak nitelenebilecek şura, devlet mülkü ve sultanın iktidarını Allah'tan alması gibi etmenler üzerinde durulacakken kavramsal olarak seyyid, siyadet, sulta, sultan, mülk, melik, emir, imamet, halife, hakimiyet, şariat, fıkıh, maslahat, tagallub, tahakküm, istibdat, velayet, velayet-i amme, biat (bey'at, itaat), muhalefet, istişare, adalet, daire-i adalet, nizam, düzen, ümmet, asabiyyet gibi kavramlar ekseninde bir inceleme yürütülecektir.

### 1.2.2. Egemenlik Kavramı

Egemen terimi, “yönetimi, hiçbir kısıtlama veya denetime bağlı olmaksızın sürdüren, bağımlı olmayan, hükümler, hâkim; sözünü geçiren, üstünlük kazanan”<sup>180</sup> şeklinde ifade edilebilir. Egemenlik teriminin etimolojisine bakıldığında üst, yüksek anlamına gelen ‘superior’ kelimesinden hareketle Latince ‘superaneitas, superanus’ kelimelerinden türetilen “souverainate, soverignty, souverennase, souverenitat, souranita,

<sup>179</sup> Koselleck **a.g.e.**, s. 29.

<sup>180</sup> Türk Dil Kurumu. “Egemen”, Çev., **Güncel Türkçe Sözlük**, (Çevrimiçi) <https://sozluk.gov.tr/>.

soberania, souveriniteit” gibi kavramlarla karşılaştırılır.<sup>181</sup> Egemenlik terimi, “egemen olma durumu, hakimiyet, hükümlanlık”<sup>182</sup>, “asli ve yüksek emir ve kumanda ehliyet veya yetkisi”<sup>183</sup>, “hakimiyet alanı içinde tüm iradelere üstün bir irade sahibi olmak”<sup>184</sup> gibi anlamlara gelir.

Her kavramda olduğu gibi egemenlik kavramı da kavramsallaşma sürecinde yüklendiği anlamlar doğrultusunda mevcut kullanımdaki yerini almıştır. Bu kavramın ana kırılma noktası, Jean Bodin, Thomas Hobbes ve Jean Jacques Rousseau tarafından oluşturulmuştur. Bu üç düşünür sayesinde modern egemenlik düşüncesi oluşmaya başlamıştır. Aslında toplumsal ve siyasal tarihe bakılarak Bodin, Hobbes ve Rousseau’nun egemenlik kavramına yükledikleri anlam daha net anlaşılır. 16. yüzyıla kadar geçen sürede Avrupa’da ülke içinde monark ve feodal beyler arasında cereyan eden bir iktidar mücadelesi söz konusuysen de ülke dışında monark ve Roma Kilisesi arasında bir iktidar mücadelesi vardır.<sup>185</sup> Bu iktidar mücadeleleri esas olarak Fransa ve İngiltere üzerinden yaşanmıştır. Zaten Bodin ve Rousseau Fransa’ya, Hobbes ise İngiltere’ye bakarak egemenlik kavramı üzerine teorilerini inşa etmişlerdir.

Monark ve feodal beyler ile monark ve Roma Kilisesi arasındaki iktidar mücadelesinde 16. yüzyıl itibariyle üstünlük sağlayan taraf monark olmuştur. Ancak monarkın sağladığı üstünlüğün hukuki olarak kavramsallaştırılması da gerekmektedir. Aslında egemenliğin kavramsallaştırılma çabaları, daha önce Kilise hukukçuları tarafından Roma Kilisesi’nin hem bu dünyada hem ahirette otoritesinin ve üstünlüğünün mutlak olduğunu belirtmek için ele alınmıştır. Bu bağlamda meşhur olan *plenitudo potestas* ilkesi ortaya atılmıştır. Ancak monarkın hem feodal beyler hem de Roma Kilisesi

<sup>181</sup> İlhan Lütem. **Egemenlik Kavramı ve Devletlerarası Hukuk**, Ankara, Sakarya Basımevi, 1974, s. 4.

<sup>182</sup> Türk Dil Kurumu. “Egemenlik”, Çev., **Güncel Türkçe Sözlük**, (Çevrimiçi) <https://sozluk.gov.tr/>.

<sup>183</sup> Hüseyin Nail Kubalı. **Anayasa Hukuku Dersleri Genel Esaslar ve Siyasi Rejimler**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1969, s. 40.

<sup>184</sup> Cemal Bali Akal. **İktidarın Üç Yüzü**, Ankara, Dost Kitabevi, 2013, s. 326.

<sup>185</sup> Harold J. Laski. **A Grammar of Politics**, London, George Allen & Unwin, 1938, ss. 45-50.

karşısında üstün konuma gelmesiyle egemenlik kavramı, seküler bir temellendirmeye ele alınmaya çalışılmıştır. Bu noktada Bodin, Hobbes ve Rousseau üzerinden egemenliğin kaynağına göre ikili bir hat çizmek mümkündür.<sup>186</sup>

İlk olarak Bodin ile başlayan bir süreçte egemenliğin kaynağı, monark ve devlet özdeşliğinde ele alınmıştır. Ona göre egemenlik, mutlak, sürekli, bölünemez ve devredilemezdir.<sup>187</sup> Bodin'e göre modern devletin egemenlik yetkisine tam anlamıyla sahip olabilmesi için *auctoritas* (iktidarın ilkesi) ve *potestas*'a (iktidarın kullanımı) aynı anda sahip olması gerekir.<sup>188</sup> Monark, bu dönemde Fransa'da hem ülke içinde hem ülke dışında mutlak anlamda iktidarı elinde bulundurmaktaydı. Gücünü monark gibi başka bir otoriteden alan yöneticiler egemen değilken monark, egemenliğin de doğal sahibidir ve devlet, monarkın şahsına içkindir.<sup>189</sup> Bodin'in Fransa'ya bakarak egemen ile egemenlik arasında kurduğu ilişki, bu temel üzerinde yükselmiştir. Hobbes ise benzer düşüncüyü 17. yüzyıl İngiltere'sine bakarak kurmuştur. Hobbes'a göre de monark ve devlet özdeş olarak değerlendirilmiştir. Ünlü kitabı *Leviathan*'da monarkı, 'ölümlü tanrı' olarak niteleyen Hobbes, egemenliğin tek sahibi olarak onu görür.<sup>190</sup> Ayrıca Hobbes, savaş hali olarak tanımladığı doğa durumu kurgusundan hareket ederek insanların bir sözleşme ile devleti, yani Leviathan'ı meydana getirdiklerini belirtir.<sup>191</sup> Böylece Bodin ve Hobbes'un egemenlik teorisi, monark ve devlet özdeşliğinde kurduğu ifade edilebilir. Ancak burada vurgulanması gereken diğer bir nokta, her ne kadar monark ile devlet özdeşliği söz konusu olsa da egemenliğin, monarkın ölümlü doğasından bağımsız bir sürekliliğe sahip olduğudur. Monark herhangi bir sebepten dolayı bu dünyadaki varlığını yitirebilir ama yerine hemen yenisi geçer. Zaten ünlü Fransız vecizesi '*le roi est mort, vive le roi*'<sup>192</sup>

---

<sup>186</sup> Türcan a.g.e., s. 84.

<sup>187</sup> Bodin a.g.e., ss. 3-25.

<sup>188</sup> A.e., ss. 2, 53, 96-58, 108.

<sup>189</sup> A.e., s. 49.

<sup>190</sup> Thomas Hobbes. *Leviathan*, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016, ss. 133-137.

<sup>191</sup> A.e., s. 136.

<sup>192</sup> 'Kral öldü, yaşasın kral' deyişi mevcut kralın öldüğünü ardından gelen bir kralın ise daima olduğunu belirterek yönetimin sürekliliğini gösterir.

deyiş de burada anlam bulur. Monark, egemenliği kullanan somut bir güçtür. Devlet ise egemenliği bünyesinde barındıran soyut bir güçtür.

İkinci olarak ise Fransız Devrimi'nden sonra egemenliğin kaynağında meydana gelen değişim üzerinde durulabilir. Devrim ile birlikte egemenliğin kaynağı, monarktan halka geçmiştir. Rousseau ise halkın egemenliğini temellendiren en önemli düşünürdür. Toplum sözleşmesinin ilk sayfalarında “insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur” ifadesiyle kendisinden önceki düşünürler tarafından monarkın, halkın üzerinde konumlandırılmasına, adaletsiz bir düzenin insanları boyunduruğu altına aldığını düşünerek karşı çıkmakta ve egemenliğin esas sahibinin halk olduğu üzerinde durmaktadır.<sup>193</sup> Artık monarkın iradesinden ziyade halkın iradesi anlamına gelen genel iradenin bir önemi vardır. Monarkın iradesi, yanılabilirken genel irade, hiçbir zaman yanılmaz.<sup>194</sup> Genel irade, halk tarafından seçilmiş bir temsili meclis sayesinde vücut bulur.<sup>195</sup> Böylece Rousseau ile monark ve devlet arasındaki özdeşlik ortadan kalkmış, egemenliğin sahibinin halk olduğu kabul edilmiş ve devlet, bağımsız bir kurum olarak ortaya çıkmıştır.

Devlet, iktidar ve egemenlik arasındaki ilişki oldukça önem arz eder.

Geleneksel olarak egemenlik, devlet kavramı ile birlikte incelenir. Bu klasik yaklaşım, egemenliğin uzun süre devletin temel niteliğini ve onun ayırt edici kriterini (ölçütünü) oluşturduğu görüşüne dayanmıştır. Biz bu tutumdan ayrılarak egemenliği siyasal iktidar kavramı ile birlikte incelemeyi daha uygun buluyoruz. Zira bu ikisi birbirleriyle çok yakın ilişkisi olan ve çoğu zaman birbirleriyle karıştırılan kavramlardır.<sup>196</sup>

Kapani, egemenliğin merkezine devleti koyan klasik yaklaşımı değil, iktidarı koyan yaklaşımı benimser. Ancak klasik yaklaşımda iktidar ve devlet iç içedir. İkisi de aynı şeyi

---

<sup>193</sup> Jean Jacques Rousseau. **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Vedat Günyol, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016, ss. 4, 15.

<sup>194</sup> **A.e.**, s. 26.

<sup>195</sup> **A.e.**, s. 89.

<sup>196</sup> Münci Kapani. **Politika Bilimine Giriş**, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1992, s. 55.

ifade eder. Modern devletin ortaya çıkmasıyla birlikte devlet ile iktidar tam olarak birbirinden ayrılmıştır.

Egemenlik kavramının serencamı, yani modern toplumdaki anlamının ortaya çıkış sürecinde geçirdiği değişim ve dönüşümler, kısaca yukarıdaki şekilde ifade edilebilir. Ancak Bodin'den ve hatta Kilise hukukçularından önce egemenlik kavramının modern olmayan, daha ilkel bir kullanımından bahsetmek mümkün mü? Yöneten ve yönetilen ilişkisinin olduğu yerde egemenlik, iktidar, otorite gibi kavramların daha ilkel kullanımları var mıdır? Batı toplumlarında ortaya çıkan ve gelişen egemenlik kavramından bağımsız olarak farklı kültür ve yaşayış tarzına sahip İslam toplumlarında Bodinci, Hobbesçu ya da Rousseaucu olmayan, klasik dönem için konuşmak gerekirse daha geleneksel ve ilkel bir egemenlik anlayışının olduğu ifade edilebilir mi?

Egemenlik kavramına yaklaşım, genel olarak iki tür olarak görülmektedir. İlki, egemenliği sadece modern bir anlamda ele alan yaklaşımdır. İkincisi ise egemenliği modern öncesi versiyonlarının da olduğunu öne sürer. Wael Hallaq, *İmkânsız Devlet* eserinde modern egemenlik kavramından yola çıkarak modern anlamda bir İslam devletinin imkânsız olduğunu belirtir. Hallaq'ın çıkarımının temelinde egemenliği halk iradesi üzerine inşa eden Rousseaucu egemenlik anlayışı vardır. Bu bağlamda ona göre “metafiziğe demirlenmiş bir ahlaki-yasal sistem olmaksızın İslam olamaz, ilahi egemenlik olmadan ya da onun dışında böyle bir ahlaki sistem olamaz ve bunların yanında, kendi egemenliği ve egemen iradesi olmaksızın modern devlet olamaz.”<sup>197</sup> Hallaq'ın üzerinde durduğu konu, modern anlamda bir İslam devletinin olabilmesinin İslam'ın modern kavram ve anlayışlarla yüzleşmesine bağlı olduğudur. Dolayısıyla geçmişteki ilahi egemenlik anlayışını devam ettiren bir düşünce, modern anlamda bir devlet oluşturamaz. Ona göre “egemenlik kavramı, kökeninde Avrupalı olmakla beraber

---

<sup>197</sup> Wael B. Hallaq. *İmkânsız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?*, Çev. Aziz Hikmet, İstanbul, Babil Kitap, 2019, s. 100.

(bu da demek oluyor ki Avrupa'ya mahsus şartlar onu üretti), ulusun devleti iradesinin ve kaderinin tek müellifi olarak cisimleştirmesi fikri tarafından oluşturulur.”<sup>198</sup> Hallaq'ın egemenlik kavramına yüklediği anlamın indirgemeci bir niteliğe sahip olduğu ifade edilebilir. Zira egemenlik kavramının Rousseaucu modern versiyonunu kabul etmektedir. Oysa Rousseaucu egemenlik kavramının ortaya çıkmasından önce kavramın kendi içerisinde geçirdiği değişim ve dönüşümler vardır. Ancak Hallaq'ın argümanı, günümüz modern devletlerine odaklandığı için Rousseacu egemenliği temel alarak çıkarımlarda bulunması doğal karşılanabilir. Aslında Hallaq'ın esas vurgulamak istediği nokta, İslami toplumların geçmişteki pratiklerini modern toplum yapısı içerisine bire bir taşınmasının imkansızlığıdır. “...Halbuki modern devletin egemenliği kendi oluşumunun bir iç diyalektiğini temsil eder: Egemenlik devleti oluşturur ve onun tarafından oluşturulur.”<sup>199</sup> Bu hususlara odaklanarak bir çıkarım yapan Hallaq, egemenliğin tarihsel süreç içerisinde birtakım gelişmeler sonucu ortaya çıktığını savunur. Hallaq'a göre İslam toplumları da modern olgularla yüzleşmelidir. İslam toplumlarının bir paradigmatik dönüşüme ihtiyaç duydukları belirtilebilir. Hallaq'ın eseri, bu çalışma ile dolaylı yoldan ilgilidir. Bu çalışma klasik dönem İslam siyaset düşüncesine odaklanacaksa da amaçlarından bir tanesi de Hallaq'ın mesele ettiği hususların kökenlerini ortaya koymaya çalışmaktır. Gerard Mairet'e göre de kutsal olan ya da kutsalı merkeze alan bir yaklaşım, mutlak olması gereken modern egemenlik düşüncesi içerisinde yer alamaz.<sup>200</sup> Burada Hallaq ve Mairet tarafından ele alınan ilk yaklaşım, egemenliği modern ve seküler olarak ele alır. Tekrar vurgulamak gerekirse bu çalışma, Rousseaucu egemenlik kavramını, halk iradesi gibi kavramları geçmişte aramak değil de yöneten-yönetilen ilişkisinin egemenlik ve hak temelindeki seyrini ortaya koymaya çalışacaktır.

---

<sup>198</sup> A.e., s. 60.

<sup>199</sup> A.e., s. 261.

<sup>200</sup> Gerard Mairet. **Padovalı Marsilius'tan Louis XVI'e Laik Devletin Doğuşu**, Ed. Cemal Bali Akal, Ankara, Dost Kitabevi, 2011, s. 219.

İkinci olarak egemenlik kavramının sadece genel kabul olarak Bodin ile başlayan ve Rousseau ile son halini alan şekline değil de modern anlamıyla olmayan ve doğrudan egemenlik kavramı ile ifade edilmese de değişik kavramlar ve uygulamalarla egemenlik düşüncesinin klasik dönemlerde de farklı bir türünün olduğu ifade edilebilir. “Şayet egemenlik, tarihi koşulların, belli bir toplum bakımından, kendisine yüklediği kavramsal içerik çerçevesinde değil de; her siyasallaşmış toplumun yaşamında zorunlu olarak mevcut olan, hukuk ve yönetim hususundaki üstün bir hak, yetki ya da kudrete ilişkin bir kavram olarak kabul edilirse, ulaşılan netice farklı olacaktır.”<sup>201</sup> Dolayısıyla burada kavrama yüklenen anlam, üstünlüğü ifade eden sözlük anlamıdır. Egemenlik kavramı bu şekilde ele alındığında klasik dönemde ve farklı toplumlarda da kavramın izini sürmek oldukça kolaydır. Talip Türcan’a göre egemenlik düşüncesi, İslam hukuku açısından da tabii ve zorunludur.<sup>202</sup> Ona göre “klasik İslam hukukçuları kavramı karşılamak için tek bir terim kullanmasalar bile, çeşitli terim ve tabirlerle, devletin yetkileri ve bunların kullanımlarına dair; yani toplumda geçerli olacak pozitif hukukun oluşturulması ve uygulanması ile ilgili meseleleri inceleme konusu yapmışlardır.”<sup>203</sup>

Andrew F. March’a göre “burada modern Müslümanların, öykünme veya iyileşmeye uygun tek bir modelden ziyade egemenlikle ilgili bir kavramlar koleksiyonunu miras bıraktığını söylemek yeterli.”<sup>204</sup> Bu bağlamda March, ilk olarak, iki tür siyasal otoritenin varlığı üzerinde durur. İlki, Tanrı tarafından verilen ilahi otorite iken ikincisi, müminlerin gönüllülük esasına dayalı olarak verdiği bey’at akdidir.<sup>205</sup> Bey’at akdinin sağlanma şekli ise şura iledir. March, ikinci olarak, şariat üzerinde durur. Ona göre fetih yoluyla iktidara gelen yöneticiler, siyasal egemenliğin gerçek sahibidirler.<sup>206</sup> “Yine de ne

---

<sup>201</sup> Türcan a.g.e., s. 89.

<sup>202</sup> A.e., s. 113.

<sup>203</sup> A.e.

<sup>204</sup> Andrew F. March. “Genealogies of Sovereignty in Islamic Political Theology”, **Social Research**, Cilt:80, Sayı:1 2013, s. 297.

<sup>205</sup> A.e.

<sup>206</sup> A.e.

ilahi seçilme fikri ne de Hobbesçu realizm İslami siyaset teolojide tamamen yokken ne de hukukçuluğun yerini tamamen almışlardır.”<sup>207</sup> Başka şekilde ifade etmek gerekirse ilahi egemenliğe başvurmak ya da realist perspektifle hareket etmek, bir yerden sonra yasallığa, yani şeriatı başvurmayı da gerektirir. March, burada üçüncü ve yeni bir egemenlik kaynağı olarak ulemanın ortaya çıktığını belirtir.<sup>208</sup> Hüküm verici konumda oldukları için ulema, zamanla egemenliğin hakiki ama gizli sahibi olarak da görülmüştür.

On üçüncü yüzyıldan sonra birçok hukukçu, siyasi yaşamı şeriatı dayalı normatif bir çerçeve içinde tutmaya hevesliydi. Hukukçuların stratejisi, iki aşamalıydı. İlk önce, fiili yöneticiyi şeriatı uymasına ikna etmeye uğraşmak ve böylece Hobbesçu hakların ötesinde bir meşruiyet boyutu elde etmeyi, ama daha ilginç bir şekilde, hükümdarlar, valiler, bakanlar, generaller ve diğer yönetici memurları için hukukçular tarafından formüle edilen ayrıntılı emredici normlarla düzenlenmemiş, ancak kamu refahının (*salus populi*) daha gevşek standartlarına uygunluklarından dolayı hala şeriatın daha uzun örtüsü içinde olan geniş takdir yetkisi alanları oluşturmaktı.<sup>209</sup>

March'ın üzerinde durduğu konu, daha çok siyaset-i şeriyeye konusuna karşılık gelir. March, ayrıca, bu görüşlerinden yola çıkarak modern dönem İslam toplumlarında üç tür egemenlik olduğunu belirtir: ilki, Suudi Arabistan'ın uyguladığı ilahi egemenliğe dayalı egemenlik; ikincisi, İran'ın uyguladığı ulema egemenliği ve üçüncüsü de Gannuşi'nin görüşlerine yer vererek üzerinde durduğu halk egemenliğine dayalı İslam demokrasisidir.<sup>210</sup> Böylece March, Hallaq'ın aksine egemenliğin modern İslam toplumlarında da olduğunu belirtir.

Ilyas Ahmad ise “Sovereignty in Islam” isimli makalesinde egemenlik kavramını Doğu ile Batı arasında bir karşılaştırma yaparak ele alır. Bodin ve Hobbes'tan bahseden Ahmad, aslında modern egemenlik düşüncesini ilk başlatanların Ibn Abi ar-Rabi, Farabi ve İbn Haldun gibi İslam filozofları olduğunu belirtir.<sup>211</sup> Bu makalenin devamı niteliğindeki makalesinde ise siyaset biliminde soyut bir nitelik taşıyan ilahi egemenlik

---

<sup>207</sup> A.e.

<sup>208</sup> A.e., s. 298.

<sup>209</sup> A.e., ss. 298-299.

<sup>210</sup> A.e., ss. 299-315.

<sup>211</sup> Ilyas Ahmad. “Sovereignty in Islam”, **Pakistan Horizon**, Cilt:11, Sayı:3 1958, s. 143.



yerine halkın egemenliğinin önemli olduğunu belirterek bunun yanlış olduğu ve esas egemenliğin ilahi egemenlik olduğunu ileri sürer.<sup>212</sup> Böylece Ahmad, Hallaq'ın net bir şekilde hatalı bir yöntem olduğunu belirttiği ilahi egemenliği modern topluma uygulama hatasına düşer.

Khaled Elgindy, modern İslam teorisyenleri arasında egemenlik ve otorite kavramlarının yakın ve bir o kadar da karmaşık bir ilişkiye sahip olduğunu söyler.<sup>213</sup> Ona göre buradaki temel fark, ilahi egemenlik ile halk egemenliği arasında benimsenen egemenlik türünden kaynaklanır. Elgindy, şurayı doğal hak olarak değerlendiren görüşü vurgu yaparak halk egemenliği konusunda bir temellendirme üzerinde durur.<sup>214</sup>

Egemenlik kavramı, tarihsel süreçte farklı toplum ve medeniyetlerde farklı kavram ve kurumlarla ifade edilmiştir. “Prehistorik medeniyetlerden, Çin, Hind, Mezopotamya, Eski Mısır, Helenistik dönem Anadolu medeniyetleri, İran, Roma ve Bizans'a varıncaya dek bütün dünya medeniyetlerinde kudret tekeli anlamında bir egemenlik olgusuna rastlamamak mümkün değildir.”<sup>215</sup> İslam siyaset düşüncesinde de her ne kadar doğrudan egemenlik kavramı kullanılsa da farklı kavram ve kurumlarla egemenlik kavramının klasik şekli kullanılmıştır. Bu çalışmada egemenliğin Bodinci ve daha sonraki düşünürlerin başvurduğu bir anlamda kullanılması, anakronizmin klasik biçimiyle iş tutmak demektir. Ancak kavramlar, kullanıldığı toplumun dili, kültürü, inançları gibi etmenlere göre farklı anlam ve biçimlerde kullanılabilir. Bodin'den önce de egemenlik olduğu ama sadece niteliği ve kaynağı farklı şekilde ele alındığı ifade edilebilir. Modern devlette egemenlik, yasaya ve halka dayandırılırken öncesinde teokratik bir temellendirmeye ele alınmıştır. Bu bağlamda egemenlik kavramını, hem

---

<sup>212</sup> İlyas Ahmad. “Sovereignty in Islam (Continued)”, **Pakistan Horizon**, Cilt:11, Sayı:4 1958, ss. 244-245.

<sup>213</sup> Khaled Elgindy. “Sovereignty and Natural Law in Islamic Constitutional Theory: A Contemporary Analysis”, **The Arab Studies Journal**, Cilt:1, Sayı:2 1993, s. 22.

<sup>214</sup> **A.e.**, s. 23.

<sup>215</sup> Ahmet İnan. **Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'an'ın Hâkimiyet Kavramının Karşılaştırılması**, Ankara, Se-Ba Ofset, 1999, s. 47.

İçerik hem şekil bakımından bire bir olarak bu çalışmanın konusu olan İslam siyaset düşüncesinin içerisinde aramak oldukça hatalı olacaktır. Modern kullanımıyla aynı şekilde olmasa da İslam siyaset düşüncesinde egemenliğin, sulta, hakimiyet, siyadet kavramları ile ele alındığı ifade edilebilir. Dolayısıyla egemenlik kavramını modern öncesi ve sonrası şeklinde ele almak mümkündür. Burada odaklanması gereken konu, modern öncesinde egemenliğin varlığı veya yokluğu değil, egemenliğin kaynağı, niteliği ve kullanım biçimidir.<sup>216</sup> Her ne kadar egemenlik kavramı ile ifade edilemese de gerek siyadet, hakimiyet, sulta gibi kavramlarla gerek yöneten-yönetilen ilişkisindeki uygulamalarda gerek iktidarın kaynağını Tanrı'ya dayandıran düşüncelerde egemenlik kavramının ilkel hallerinin bulunduğu ifade edilebilir. Bir kavramın günümüzde kazandığı anlamdan önce tarih boyunca geçirdiği değişim ve dönüşümler, eleştirel tarih okumasında devamlı göz önünde bulundurulması gereken nüanslardır. Bu çalışmada egemenlik kavramının kullanılacak olması, modern topluma özgü egemenlik kavramını geleneksel toplumlarda aramak değildir. Zira böyle bir uğraş, basit anakronizmdir. Egemenlik kavramının kullanılmasının nedenleri, kolay anlaşılabilir bir kavram olması, yöneten-yönetilen arasındaki ilişkiyi net bir şekilde ortaya koyması, yöneten ve devlet arasındaki ilişkiyi tanımlaması, yönetimde kimin egemen olduğunu gösterebilmesi, egemenlik düşüncesinin iktidar, otorite, düzen, adalet gibi kavramlarla iç içe geçerek alttan alta diğer kavramlardan daha üstün bir konuma gelmesi ve bunun bir uzantısı olarak da egemenliğin hak düşüncesi üzerindeki baskınlığını ortaya koyması olarak ifade edilebilir. Bu bağlamda modern anlamda olmayan, farklı kavram ve uygulamalarda egemenlik düşüncesinin İslam toplumlarında olduğu ve bu egemenlik düşüncesinin tarihsel süreçte hak kavramına baskın geldiğini öne sürmekteyim.

---

<sup>216</sup> Abdürrahim Şen. **İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019, s. 71.

Egemenlik, Arapça sözlükte “hükümet, saltanat, tasallut” kelimeleriyle ifade edilir.<sup>217</sup> Egemenlikle doğrudan veya dolaylı kavramlardan bahsetmek gerekirse ilk olarak siyadet üzerinde durulabilir. Siyadet, “şeref ve asalet” anlamlarına gelir.<sup>218</sup> “Efendi, önder, bey, faziletli” kimse gibi anlamlara gelen seyyid kelimesi de aynı kökten gelir.<sup>219</sup> İkinci olarak hâkimiyet kavramı üzerinde durulabilir. Arapça h-k-m kökünden türetilen hâkimiyet, “kendisi dışındaki tüm kudret ve güç sahiplerine engel ve üstün olma halini ifade eder.”<sup>220</sup> Aynı kökten gelen hükümet ise, hüküm ve karar veren anlamına gelir.<sup>221</sup> Üçüncü olarak sulta kelimesi, baskın çıkmak, tahakküm ve otorite gibi anlamlara gelmektedir.<sup>222</sup> Ayrıca İslam devletlerinde devlet başkanı için kullanılan sultan kelimesinin de kökünü oluşturur.<sup>223</sup> Dördüncü olarak mülk (melk, milk) kelimesi, “güç yetirmek, hâkimiyet kurmak, sahip olmak, tasarrufta bulunmak” anlamlarına gelir.<sup>224</sup> Mülk kökünden gelen melik ise, “görünen ve görünmeyen âlemlerin sahibi” anlamında Allah’a atfedilen bir isimdir.<sup>225</sup> Ancak zamanla “padişah, hükümdar, hakan” gibi anlamlara gelerek yöneticiler için de kullanılan bir kavram olmuştur.<sup>226</sup> Beşinci olarak emr (emir) kelimesi, “bir işin yapılmasını istemek” anlamını taşır.<sup>227</sup> Aynı kökten gelen emîr kelimesi ise, “kumandan, vali, bey” anlamlarında kullanılır.<sup>228</sup> Altıncı olarak velâyet kelimesi, otorite, bir işin sorumluluğuna sahip olma şeklinde ele alınır.<sup>229</sup> Velayet-i âmme ise, halifenin halk üzerinde sahip olduğu kuvvet, otorite, “hâkimiyet, ferdi velayet ve hâkimiyetlerin muhassasıdır.”<sup>230</sup> Velayet-i âmme’yi siyasal iktidar olarak da

<sup>217</sup> Francis Joseph Steingass. **English-Arabic Dictionary: For the Use of Both Travellers and Students**, London, W. H. Allen Co., 1882, s. 371.

<sup>218</sup> Türçan **a.g.e.**, s. 77.

<sup>219</sup> Mustafa Sabri Küçükbaşçı. “Seyyid”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyyid>.

<sup>220</sup> Türçan **a.g.e.**, s. 77.

<sup>221</sup> Mehmet Akif Aydın. “Hükümet”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/hukumet#1>.

<sup>222</sup> el-İsfahani **a.g.e.**, s. 507.

<sup>223</sup> Öztürk **a.g.e.**

<sup>224</sup> M. Sait Özervarlı. “Mülk”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/mulk--alem>.

<sup>225</sup> Bekir Topaloğlu. “Melik”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/melik--esma-i-husna>.

<sup>226</sup> Türk Dil Kurumu. “Melik”, Çev., **Güncel Türkçe Sözlük**, (Çevrimiçi) <https://sozluk.gov.tr/>.

<sup>227</sup> Salim Öğüt. “Emir”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/emir>.

<sup>228</sup> Abdülazîz ed-Dûrî. “Emîr”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/emir--idareci>.

<sup>229</sup> H. Yunus Apaydın. “Velâyet”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/velayet--fikih>.

<sup>230</sup> Seyyid Bey. Hilafet ve Hakimiyet-i Milliye, Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyid Bey Sempozyumu, 1999, İzmir, s. 199.

tanımlayanlar vardır.<sup>231</sup> Burada bahsedilen kavramlar, klasik dönem İslam siyaset düşüncesinde sırasıyla egemenlik ve egemen yerine kullanılmıştır.

### 1.2.3. Hak Kavramı

Fıkıh literatüründe üzerinden uzlaşmış bir hak kavramı olmasa da hak kavramının, temel olarak, “sözlükteki ‘sübût ve vücûb’ anlamıyla bağlantılı olarak dinin ve hukuk düzeninin tanıdığı ‘yetki ve ayrıcalık’ anlamı etrafında bir muhteva kazandığı ve terimleştiği söylenebilir.”<sup>232</sup> Bu açıdan hakkın din ve hukuk düzeni tarafından kullanılan temel bir kavram olduğu anlamı çıkar. İnsan olmasından dolayı belirli doğal haklara sahip olma düşüncesi, klasik dönem İslam düşüncesinde çok da kabul edilmemektedir.

İslam düşüncesinde hak ve hukuk aynı zamanda ahlak kavramı ile birlikte ele alınır. Dolayısıyla hukuk alanında da bir normatiflik hakimdir. Dolayısıyla hak, hukuk ve ahlak birlikte düşünüldüğünde *olması gereken* düşüncesi merkezi bir konuma sahip olur. “İnsan düşüncesinin derinliğinde her zaman için mevcut bulunan ‘olması gereken’ fikri, hak kavramının fikrî ve felsefî boyutunu, toplum hayatına, beşerî ilişkilere yansıyan ve hukuk düzeni tarafından kişilere tanınan yetki ve imtiyazlar da bu kavramın maddî ve pozitif (vaz‘î) boyutunu temsil eder.”<sup>233</sup>

Hak ve hukuk arasındaki ilişki, gerek kavramların anlamı gerek ilgilendiği konular bakımından birbirleriyle sıkı bir niteliğe sahiptir. Hatta zaman zaman birbirlerinin yerine kullanıldıkları da olmaktadır. İslam düşüncesinde de bu durum geçerlidir ve hatta bu bağlamda hukuk, hak kelimesinin çoğulu olarak ele alınır.

---

<sup>231</sup> Ayhan Ceylan. “İslam’da Siyasal İktidar (Velayet-i Amme)”, **Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt:7, 2003, ss. 89-92.

<sup>232</sup> Bardakoğlu a.g.e.

<sup>233</sup> A.e.

Hak kelimesinin çoğulu olan ‘hukuk’ literatürde genellikle iki anlamda kullanılır. Birincisi, toplum hayatını ve dışı akseden şekliyle beşerî ilişkileri cibrî müeyyidelerle düzene koyan kurallar bütünüdür... Hukuk kelimesinin ikinci anlamı, hak kelimesinin çoğulu olarak ‘temelde şâriin, görünürde ise dinin, aklın ve hukuk düzeninin tanıdığı yetki, güç ve imtiyazlar’ demektir. Bu anlamda hak ve haklar Batı dillerinde ‘right’ (İng.), ‘droit’ (Fr.), ‘Recht’ (Alm.), ‘dritto’ (İt.) gibi kelimelerle ifade edilir.<sup>234</sup>

“Şeriat temeli olmadan hiçbir hak kendi merkezinde istikrarlı duramaz ve siyaset kontrolü olmadan da din ve şeriat işi düzene kavuşmaz. Öyleyse kralların cezası şeriatı güçlendirir; şeriatın hükümleri de saltanatı yaygınlaştırır.”<sup>235</sup> Dolayısıyla İslam siyaset düşüncesinde hak, ancak şeriat sayesinde vücut bulabilir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse hak ve hukuk bir bütün olarak ele alınmalıdır. Aslında bu çalışmanın argümanı da her ne kadar egemenlik ve hak kelimeleriyle ifade edilse de iktidar ve hukuk, yani şeriat üzerine odaklanarak egemenlik ve hak mefhumlarını aramaktır. Zira egemenlik iktidarın alanına girerken hak ise hukukun alanına girer. “Müslüman düşüncede hukukun amacı, kişinin ilk önce kendisiyle, sonrasında ise toplum içinde ve toplum ile huzur içinde yaşamasını temin etmektir... İslam hukuku, insan fiillerinin tamamıyla ilgilenmektedir.”<sup>236</sup>

Hak konusundaki en önemli kavramsallaştırmanın makasîd terimi ile ortaya çıktığı ileri sürülebilir. İlk olarak Cüveynî tarafından şeri hükümlerin gayesi olarak ele alınmıştır. Ardından Gazzalî tarafından başvuru kavramı, nihayetinde Şatıbi tarafından teorileştirilmiştir. Ancak “Şatıbi’den sonra usul eserlerinde makasîd konusunda önemli bir gelişme kaydedilmemiş, klasik görüşlerin tekrarıyla yetinilmiştir.”<sup>237</sup> Makasîdu’s-şeria (şeriatın amaçları) ile şeriatın esas gayesinin insanların maslahatlarının gerçekleştirilmesi olduğunu belirtilebilir.<sup>238</sup> Şatıbi’ye göre şeriatın amaçları, 1) can, 2)

<sup>234</sup> A.e.

<sup>235</sup> Hüseyin Vâiz-i Kâşifi. **Ahlâk-ı Muhsinî: Kâşifi’nin Ahlâk Kitabı**, Çev. Murat Demirkol, Ed. Murat Demirkol, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 362.

<sup>236</sup> Wael B. Hallaq. **İslam Hukukuna Giriş**, Çev. Necmettin Kızılkaya, İstanbul, Pınar Yayınları, 2018, ss. 43-44.

<sup>237</sup> Boynukalın a.g.e.

<sup>238</sup> Raşid el-Gannuşî. **İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler**, Çev. Osman Tunç, İstanbul, Mana Yayınları, 2015, s. 43.

mal, 3) namus, 4) akıl ve 5) dinin korunmasıdır. Bu beş amaç, üç ilke ile desteklenir. 1) zaruriyyat, 2) haciyat ve 3) tahsiniyyat. Zaruriyyat kısmı, şeriatın beş temel amacını oluşturur. Haciyat, insanların hayatlarında karşılaştıkları engellerin kaldırılması anlamına gelirken tahsiniyyat, hayatın daha kaliteli hale getirilmesi için yapılan düzenlemelerdir. “Ancak bu ilkelerden hiçbirisi özerk değildir. Herhangi bir mantıklı ölçüye uyarlanabilmesi ve anlamlı olması için, her ilkenin diğerlerinden faydalanması, onlarla örtüşmesi ve birbirine bağlı kalma ilişkisini devam ettirmesi gerekir.”<sup>239</sup> Aynı zamanda bu üç ilke, maslahat (kamu yararı) ile doğrudan ilgilidir. Maslahat, “yararlı sonuçların elde edilmesi ve zararlı sonuçların giderilmesinin sağlanmasıdır.”<sup>240</sup>

Reşid el-Gannuşi, Şatibi'nin görüşlerine başvurarak insan hakları konusundaki görüşlerini temellendirir. Ona göre haklar, Allah tarafından insanlara bahşedilmiş ve varlıklarına içkindir.<sup>241</sup> Maslahatın önemini göz ardı etmeyen Gannuşi, toplum haklarını bireysel hakların önüne yerleştirir. Maslahatın önemi, zaruriyyat, haciyat ve tahsiniyyat ilkeleri üzerinde yükselir. Ona göre “Şatibi'nin ortaya koyduğu çalışma, İslam tasavvurundaki haklar nazariyesinin, özel ve kamusal özgürlüklerin esası ve genel çerçevesi olarak kabul edilmiştir.”<sup>242</sup>

Gannuşi'ye ek olarak Enver M. Emon, *Islamic Natural Law Theories* isimli kitabında İslam'da doğal hak ve doğal hukuk teorisinin olduğunu iddia eder. Oysa çoğu İslam hukukçusu, İslam'da bir doğal hukuk teorisi olmadığını savunur. Emon'a göre modern öncesi Müslüman hukukçular, akli şeriatın kaynakları arasına yerleştirmek için felsefi argümanlar geliştirmişlerdir.<sup>243</sup> Bu argümanlarda doğa, akıl, ahlak ve inanç merkezi konumda olmuştur.<sup>244</sup> Zira ona göre ilahi kaynağa ek olarak akıl gibi araçlarla

---

<sup>239</sup> Hallaq **a.g.e.**, ss. 246-247.

<sup>240</sup> Boynukalın **a.g.e.**

<sup>241</sup> el-Gannuşi **a.g.e.**, s. 48.

<sup>242</sup> **A.e.**

<sup>243</sup> Emon **a.g.e.**, s. 1.

<sup>244</sup> **A.e.**, s. 24.

yasa yapma yöntemlerine de ihtiyaç vardır. Dolayısıyla Emon'un iddiasının temelinde akıl vardır. Akıl üzerinden doğal hukuk teorisini katı ve yumuşak olmak üzere ikiye ayırır. “Katı doğal hukuk teorisyenleri, Tanrı'nın sadece iyi olan şeyleri yaptığı varsayımına dayanır: Tanrı, X'i yapar çünkü X, iyidir.”<sup>245</sup> Bu teolojik varsayımdan hareketle katı doğal hukuk teorisyenleri, şeriat içerisinde akla ontolojik rol yükler. Bu bağlamda Emon, katı doğal hukuk teorisyenleri olarak Kadı Abdulcabbar ve Ebu Hüseyin el-Basri'yi yerleştirir.<sup>246</sup> Yumuşak doğal hukuk teorisyenleri ise diğerlerinin aksine “X, iyidir çünkü Tanrı X'i istemiştir” varsayımına dayanır.<sup>247</sup> Bu bağlamda yumuşak doğal hukuk teorisyenleri, iyi kavramını ve şeriatı iki farklı konu olarak ele alır. Akıl ise iyiye ve kötüye karar vermektен ziyade iyinin ve kötünün ne olduğunu anlayabilir. Emon'a göre yumuşak doğal hukuk teorisyenleri, kutsal kaynaktan hallice yasa yapmak için alternatif kaynaklara ihtiyaç olduğunu düşünmüşlerdir.<sup>248</sup> Makasıd ve maslahat bunlardan ikisidir.<sup>249</sup> Emon yumuşak doğal hukuk teorisyenleri içerisinde Gazzali, Fahreddin er-Razi, Necmeddin el-Tufi ve Ebu İshak el-Şatıbi'yi yerleştirir.<sup>250</sup> Doğal hak ve doğal hukuk konusunda Emon'a ek olarak Şatıbi'nin teorisinin, klasik bir doğal hukuk teorisi olduğunu öne süren çalışmalar da mevcuttur.<sup>251</sup>

“Şer'i sistemi insanoğlunun kainattaki yerini kendisiyle bildiği ve Allah'ın (insanı da kapsayan) mahlukatının bir amaç için yaratıldığı birbiriyle bağlantılı bir göstergeler sistemidir.”<sup>252</sup> Şeriat, geleneksel İslam toplumlarında yasama organı gibi işlev görmüştür.<sup>253</sup> Şeriatın yasa yapabilmesi İslam hukuku kanonuna hakimiyetinden

---

<sup>245</sup> A.e.

<sup>246</sup> A.e., ss. 45-88.

<sup>247</sup> A.e., s. 25.

<sup>248</sup> A.e.

<sup>249</sup> A.e., s. 33.

<sup>250</sup> A.e., ss. 123-189.

<sup>251</sup> Sefa Mertek. **İslami Modernizm Geleneğinde Ahlak Anlayışı**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2019, ss. 156-158.

<sup>252</sup> Hallaq a.g.e., s. 13.

<sup>253</sup> Hallaq a.g.e., s. 101.

kaynaklanır. Bu hakimiyetin kaynağı, ulemadan gelir. Burada ulemadan kasıt daha çok fakihler ve kadılardır.

Fakihler, İslam toplumlarında adli meseleler, noterlik, eğitim-öğretim gibi birçok alanda faaliyet göstermiştir. Konu ile ilgili olan faaliyetlerini ise müftü ve kadı iken yerine getirmişlerdir. “Müftü, bir karar verici olarak, *yöneticiye ve onun çıkarlarına değil*, içinde yaşadığı topluma karşı yasal ve ahlaki açıdan sorumlu, özel bir hukuk uzmanıydı. Müftüyü tanımlayan şey fetva, yani kendisine yöneltilen soruya şer’i, hukuki bir cevap çıkarmaktı.”<sup>254</sup> Müftüye gelen sorular, toplumun her kesiminden gelebilirdi. Ancak en önemli sorular, bir davaya bakan kadının hüküm vermekte zorlanarak sorduğu sorulardı.

Uzakta bulunan bir müftünün konu ile ilgili görüşünü alabilmek için kadı, müftüye bir mektupla davayı anlatır ve sorusunu sorardı. Müftünün cevabı aylar sonra gelecek olsa bile bu yolun izlenmesi, verdiği fetva bağlayıcı olmasa da müftünün otoritesinin üstünlüğünü gösterir. “Başka türlü ifade edecek olursak, mahkeme yasa yapamıyordu ve nihai referans noktası, ne kendisi ne de yürütme erkiydi. Müslüman mahkemenin yarası, bir yargı organı olarak, şeriata bağlı, şeriatça düşünen ve sosyal topluma angaje müftüler ve fakihler, yani tamamen özel hukuk uzmanlarının otoritesi altındaydı.”<sup>255</sup> Bu sorular ve cevaplar, daha sonra sistemli bir hale getirilerek fıkıh kitaplarını oluşturmuştur.<sup>256</sup> Mahkeme kararları yerine fetvaların fıkıh kitaplarında toplanması, yasal doktrin konusunda fetvanın önemini gösterir. Burada doğal olarak, fakih ve kadı arasındaki fark da ortaya çıkar. Fakih, bilgi ve donanım yönünden kadıdan daha üstün konumdadır. Hatta kadı, fakihin yazdığı eserler üzerinden eğitim almaktaydı.

Kadı, tıpkı müftü gibi İslam hukuku konusunda belirli bir bilgi birikimine sahip olan ve yaşadığı toplumun adetlerini bilen birisiydi. Kadı, mahkemenin yanında

---

<sup>254</sup> A.e., s. 103.

<sup>255</sup> A.e., s. 104.

<sup>256</sup> Wael B. Hallaq. **Authority, Continuity and Change in Islamic Law**, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, ss. 174-208.



toplumsal hayatın düzeni için kurumları denetleme görevini de yerine getiriyordu.<sup>257</sup> Kadılar, gerek mahkemelerdeki gerek toplumsal hayattaki görevleri sonucu, mantık, teoloji, dilbilim gibi birçok alanı sistematik bir şekilde ele alan çeşitli yaklaşımlar geliştirmişlerdir.<sup>258</sup> Bu yöntemler sayesinde aktif bir şekilde içtihat geliştirilmiştir. Ancak içtihat geliştirmedeki yöntemler, her ne kadar sistematikleştirilmiş olsa da fakih, şeriatın yanından bölgesel özellikleri de göz önünde bulundurduğu için kararlarda bir görecelilik de söz konusudur. Modern düşüncede bu görecelilik olumsuz olarak değerlendirilse de İslam hukukunda farklı ekollerin görüşlerinin olması çoğulcu niteliğini de yansıtır.<sup>259</sup> Thomas Baeur'ün *Müphemlik Kültürü*'nde üzerinde durduğu müphem meselesi de burada anlam bulur. Ona göre İslam'ın müphem karakteri, onun bir eksikliği değil, zenginliğidir.<sup>260</sup> Farklı ve çoğulcu bir yapıya sahip olmak, geleneksel toplumlarda hoş karşılanan bir niteliktir. Oysa modern paradigma, müphemliği irrasyonel kategorisine hapseder. Bu açıdan bakıldığında İslam hukuku da irrasyonel bir yapıya sahip olur. Ancak Hallaq'a göre bu çoğulculuk, İslam hukukuna üç özellik kazandırmıştır: ilki, geniş topraklar üzerinde uygulandığı için esnek bir yapı, ikincisi, geniş toplumsal kesimden gelen ihtiyaçlara göre düzenlendiği için tedrici bir nitelik ve üçüncüsü, tek bir grubun değil, çeşitli toplumsal grupların ihtiyaçlarına cevap veren bir yapı.<sup>261</sup>

Şeriat ve siyasi iktidar arasındaki ilişki de oldukça önemlidir. Fakihler ve siyasi iktidar arasındaki ilişki daima çekişmeli olmuştur. Siyasi iktidar, zaman zaman, kendi çıkarı doğrultusunda şeriata yön vermeye çalışsa da şeriatın içsel yapısı gereği, bu çok da

---

<sup>257</sup> Adam Sabra. **Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517**, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, ss. 69-100, Amy Singer. **Charity in Islamic Society**, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, ss. 90-113.

<sup>258</sup> Wael B. Hallaq. **A History of Islamic Legal Theories**, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, ss. 125-153.

<sup>259</sup> Hallaq a.g.e., s. 192.

<sup>260</sup> Thomas Bauer. **Müphemlik Kültürü ve İslam: Farklı Bir İslam Tarihi Okuması**, Çev. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2019, s. 12.

<sup>261</sup> Hallaq a.g.e., ss. 112-113.

mümkün olmamış ve hatta onun tarafından kısıtlanma gibi durumlarla karşılaşmıştır.<sup>262</sup> Siyasal iktidar, kadıyı görevden alabilir ya da yargının görev alanını sınırlandırabilirken onların yetkisine müdahale edemezdi. Kadıyı görevden alma ise onlar üzerinde çok büyük baskı oluşturmazdı. Zira yaşamlarını idame ettirebilmek için kadılıktan gelen gelire ihtiyaçları yoktu. Çünkü kadılığa ek olarak başka meslekler de yaptıkları için alternatif gelir kaynaklarına sahiptiler.<sup>263</sup> Bu bakımdan siyasal iktidarın görevden alma tehdidi, hukuken yanlış kararlar almalarına neden olmamaktaydı. Aynı zamanda bu durum, yargı bağımsızlığını güçlendiren bir durumu da ortaya çıkarmaktaydı.<sup>264</sup>

Yasal bilgiyi tamamen karşılıksız ve ihtiyaç duyan birine hemen her zaman sunmaya hazır müftü ve diğer yasa koyanlar sayesinde, yasal bilgi yaygın ve erişilebilirdi. Sosyal açıdan dezavantajlı olanlar, böylece mahkemeye gitmeden önce haklarının ne olduğunu biliyordu; bu gerçek, neden şikayetçi olduklarında davaların büyük çoğunluğunu kazandıklarını da kısmen açıklıyor.<sup>265</sup>

Böylece şeriat, toplumu merkeze alan yapısıyla öngörülebilir niteliğe sahipti. Ancak her ne kadar insanlar, haklarının farkında olsa da bu haklar özel hukuk içerisinde kazanılmıştır. Özel hukukun yanında bir kamu hukukunun varlığı İslam toplumlarında oldukça zayıf niteliktedir.

İslam düşünürleri tarafından özellikle modern dönemde yapılan çalışmalarda İslam Kamu Hukuku literatürünün yeterince gelişmemiş olması yaygın kabul edilir.<sup>266</sup> Oysa “kamu alanı ve hukuku, şeriat olarak ilk defa Müslümanlarda ortaya çıkmıştır.”<sup>267</sup>

---

<sup>262</sup> Qasim M. Zaman. **Religion and Politics Under the Early Abbasids**, Leiden, Brill, 1997, ss. 70-95, Wael B. Hallaq. **The Origins and Evolution of Islamic Law**, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, ss. 178-193. Wael B. Hallaq. **Shari'a: Theory, Practice, Transformations**, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, ss. 146-158.

<sup>263</sup> Hayyim J. Cohen. “The Economic Background and Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditions in the Classical Period of Islam (Until the Middle of the Eleventh Century)”, **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, 1970, ss. 34-35.

<sup>264</sup> Hallaq a.g.e., ss. 216-221.

<sup>265</sup> Hallaq a.g.e., s. 107.

<sup>266</sup> Adnan Koşum. “İslam Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülâhazalar”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:18 2008, s. 124.

<sup>267</sup> İlhami Güler. “Türkiye’de Zayıf Kamu Bilincininin Teolojik Kökleri Üzerine”, **Karar**, 2019.

Elmalılı M. Hamdi Yazır da kamu hukukunun klasik dönemin başlarında ele alınsa da daha sonra yeterli gelişmeyi gösteremediğini belirtir.<sup>268</sup>

Asım Cüneyd Köksal'a göre "İslam kamu hukukunun özel hukuk kadar gelişmemesinde fıkıh ilminin mahiyetine ilişkin başka bir sebep daha vardır ki, o da fıkıhın devleti her halükarda itaat edilmesi gereken mutlak bir otorite olarak benimsemeyip bugünkü anlamıyla bir kurum olarak tüzel kişiliği kabul etmemesi, sorumluluğu fertlere hasretmesidir."<sup>269</sup> Fıkıhın insanı merkeze koyan anlayışı, kamu hukuku alanının gerektiği ölçüde gelişmemesinin bir nedenidir. Zira "İslam hukukunda devlet, kadir-i mutlak bir otorite değildir ve mutlak anlamda itaat edilmeyi gerektiren bir varlık değildir. Yönetenlerle yönetilenler arasındaki karşılıklı ilişkilerin temelini, birincinin kuvveti ile ikincinin za'fı değil, kamu yararının gerçekleşmesi oluşturur."<sup>270</sup> Teorik olarak İslam hukukunda insanın üzerinde konumlanan bir devlet düşüncesi yoktur. Böyle bir devlet düşüncesi, modern anlamda kamu hukukunun gelişimine engel olmuştur.

Adnan Koşum'a göre kamu hukukunun gelişmemesinin bir diğer nedeninin toplumsal ve siyasal olaylar olduğu ifade edilebilir. "Emevilerin devlet yönetimini ele geçirmelerinden itibaren hilafetin, yani siyasi rejimin saltanata dönüşerek totaliter bir hüviyete bürünmesi, fukahanın mesaisinin hukukun kamu alanı, özellikle devletin oluşumu, devlet otoritesinin kaynağı, idari yapısını ele alan genel kamu hukuku, anayasa ve idare hukukunun dışında, diğer alanlara yönelmelerine sebep olmuştur."<sup>271</sup> Böylece siyasal olaylar, hukuki yapıya da doğrudan etkilemiştir.

İlhami Güler ise kamu bilincinin ve bunun bir uzantısı olarak da kamu hukukunun yeterince gelişmemesinin sebebini, Hz. Ömer ile birlikte başlayan fethedilen toprakların

---

<sup>268</sup> Asım Cüneyd Köksal. "Siyaset ve Hukuk Arasında Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Fıkıh Düşüncesi", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt:26, 2011, s. 68.

<sup>269</sup> Köksal **a.g.e.**, s. 14.

<sup>270</sup> Koşum **a.g.e.**, s. 128.

<sup>271</sup> **A.e.**, s. 129.

devlet mülkiyetine geçirilmesi olduğunu söyler.<sup>272</sup> Bu durum, “halkın yönetim sürecine katılmasını zayıflatırken; siyasi iktidarın gücünü olabildiğince artırmıştır.”<sup>273</sup> Hukuk sorunları ise daha çok özel alana, yani ulemaya havale edilmiştir.<sup>274</sup> Ulemanın da devleti denetleme gücü olmadığı için kamu hukuku gelişmemiştir.<sup>275</sup>

Cabiri’ye göre de “İslam toplumunun yöneticiyi denetleme hakkı yoktur.”<sup>276</sup> Oysa kamu hukukunun gelişebilmesi için yönetimin denetlenmesine ek olarak hukuki hükümlerin ve bazen de yasaların uygulama gücünün olması gerekir. Foucault’nun “yasa, hep kılıçtan söz eder” cümlesi de burada anlam bulur.<sup>277</sup> Zira verilen hüküm ve yasayı uygulamak için bir gücün yoksa kamu bilinci ve hukukunun gelişimi de yöneticinin vicdanına kalan bir mesele olur. Ancak belirtmek gerekir ki İslam Kamu hukukunun gereği gibi gelişmemiş olması, bu alanda hiç gelişmenin olmadığı anlamına gelmez. Kamu hukuku alanına giren anayasa, idare, devletler genel hukuku gibi alanlar, kendilerine özgü ayrı bir eserde ele alınmasa da siyaset-i şeriyeye, ahkamü’s-sultaniyye, siyer, harac, emval, vülat gibi kitaplarda ele alınmıştır.<sup>278</sup>

### 1.3. Siyaset ve Siyasal olan Ayrımı

Siyaset kavramının felsefedeki alımlanışına yönelik üç eleştiri getirilebilir. Birinci olarak sınırlı devlet, bireysel haklar, refah, demokrasi gibi kavramları merkeze alan çağdaş siyaset felsefesinin liberal karakteridir. Liberal karakter, siyaseti pratik yaşamdan hareketle ele alan yaklaşım yerine daha çok teori alanında ürettiği kavram setleriyle

---

<sup>272</sup> Güler a.g.e.

<sup>273</sup> A.e.

<sup>274</sup> İlhami Güler. “Müslüman Dünyada ve Türkiye’de 'Kamu' hukuku neden zayıf?”, a.y.2020.

<sup>275</sup> A.e.

<sup>276</sup> Muhammed Abid El-Cabiri. **Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, Çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, İstanbul, Mana Yayınları, 2019, s. 88.

<sup>277</sup> Michel Foucault. **Cinselliğin Tarihi**, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007, s. 106.

<sup>278</sup> Vecdi Akyüz. **Hilafetin Saltanata Dönüşmesi: Emevilerin Kuruluş Devrinde İslam Kamu Hukuku**, İstanbul, Dergah Yayınları, 1991, s. 17. Ayrıca Asım Cüneyd Köksal, Fıkıh ve Siyaset’te Ebu Yusuf, Maverdi, Ebu Ya’la el-Ferra, Cüveyni, İbn Teymiyye, İbn Kayyim gibi düşünürler üzerinden İslam kamu hukuku mirasını ele almaktadır bkz: ss. 16-30.

tanımlama yönünde bir eğilim ortaya çıkarmıştır. Bu eğilim, ideal olana odaklandığı için belirli ölçülerde siyaseti realiteden koparan bir sonuca neden olmaktadır. Liberal siyaset felsefesinin mutlak doğru kabul edilmesi, *petitio principii* hatasını göstermesi yanında siyaseti pratik alan yerine teorik alana hapseder.<sup>279</sup>

İkinci olarak siyaset felsefesi, soyut kavram ve öncüllerle meşgul olan bir alan haline gelmiştir. En bariz örnek, bir doğa durumu tasavvurundan yola çıkılarak bir toplum sözleşmesi düşüncesine ulaşmaktır. Ancak insan, dünyaya fırlatıldığı andan itibaren bir toplum içerisinde değil midir? Bu örnekte görüldüğü gibi soyut kavram ve öncüller ekseninde toplum ve siyaset ele alınmaktadır. Dahası soyut kavram ve öncüller, her ne kadar başlarda teorik bir yaklaşım olsalar da mutlak doğru gibi bir nitelik kazanarak metafizik yönleri ağır basar. Dolayısıyla icat edilmiş geleneklerin hükmü geçerli olmaya başlar. Başka bir deyişle siyaset felsefesi, pratik alandan yani *praxis* alanından koparılarak başta teori sonra metafizik alana itilir.<sup>280</sup>

Üçüncü olarak siyaset felsefesinin soyut kavram ve öncüller üzerine inşa edilmesi, kendine özgü siyasal kavramların üretilmesine yol açar. Bu kavramlaştırmada *praxis* alanı yerine ontolojik ve epistemolojik kavram setleri benimsenir. Oysa Aristoteles'in *Atinalıların Devleti*'nde —tam bir uzlaşma olmasa da— yaklaşık 170 *polis*in anayasalarını incelemesi *praxis*in öneminin Antik Yunan'da ne derece önemli olduğunu gösterir. *Praxis*in ikincilleştirilmesiyle *siyasal olan*, “bu yaklaşım tarafından ekonomik-olan, hukuki-olan ya da tarihsel-olan tarafından ikame edilmektedir.”<sup>281</sup>

İslam ve *siyasal olan*, birbirlerini tamamlayan organik bir ilişkiye sahiptir. *Siyasal olan*'ın içerisinde devlet de zorunlu olarak bulunacağı için İslam'da devlete yaklaşım oldukça önemli bir hal almaktadır. “İdeal olarak İslam'da devlet kendi başına yoktur, o

<sup>279</sup> M. Ertan Kardeş. **Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 16.

<sup>280</sup> A.e., s. 17.

<sup>281</sup> A.e., s. 18.

sadece dinin yansıması ve saydam bir araçtır. İslam, bu yüzden insan hayatının bütün alanlarına nüfuz eden ve onu gözetten bir dindir.”<sup>282</sup> Devlete yaklaşım konusundaki itici prensip ise maslahattır/kamu yararadır. Dolayısıyla İslam ve *siyasal olanın* ilişkisini irdelemek son derece önemlidir. Ancak bu ilişki, salt inançsal bir boyutta ele alınırsa dogmatik bir anlayış ortaya çıkar. O nedenle İslam ve *siyasal olanı* incelerken din ve pratik siyaset arasında bir konumda bulunmak gerekir.

Siyaseti ve *siyasal olanı praksis* alanı içerisinde ele almak, onları ait oldukları yere koymak ve siyasal sorunları daha sağlıklı bir şekilde tespit edebilmek için elzemdir. Bu açıdan siyaseti çatışma üzerinden ele alan Carl Schmitt ve hayvani *phone* (ses) ile insani *logos* (söz) ayırımına ve çekişmeye odaklanan Jacques Ranciere’in düşüncesi bakımından incelemek, tartışmanın seyri açısından oldukça önemlidir. Ancak belirtmeli ki her ne kadar Schmitt ve Ranciere, liberalizm ve demokrasi eleştirisinden hareket etseler de kuramsal nitelikteki çözümlerinin İslam siyaset düşüncesi alanında da geliştirilecek bir kuramsal çabada kullanılabileceğini savunuyorum. Bu açıdan Schmitt ve Ranciere’in siyaset ve *siyasal olan* ayrımını başlangıç noktası olarak alsam da onların yaklaşımlarını İslam siyaset düşüncesi alanına bire bir uygulamak yerine İslam siyaset düşüncesinin kendi tarihsel ve sosyal dinamikleri içerisinde kuramsal bir yaklaşım geliştirme amacını taşıyorum.

### 1.3.1. Carl Schmitt ve *Siyasal olan*

Her şeyden önce bir meydan okuma olarak nitelendirdiği *Siyasal Kavramı*’nda Carl Schmitt, 20. Yüzyıl itibariyle siyaset ve hukuk terimlerinin kavramsal bağlarından koparıldıklarını savunur. Klasik dönem olarak adlandırdığı 17. Yüzyıla kadar olan

---

<sup>282</sup> Fazlur Rahman. “İslam ve Siyasi Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset”, Çev. Fazlur Rahman, **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt:7, 1994, s. 194.

dönemde Avrupa devletlerinin kendi siyasal eylemleri neticesinde hukukun inşa edildiğini belirtir. Bu dönemdeki klasik devletler, düşmanı hukuki bir terim yerine kararın bir sonucu olarak görmüşlerdir.<sup>283</sup> Schmitt, 20. Yüzyıldaki meseleleri anlayabilmek için devlet ve siyaset arasındaki tarihselliği anlamaya çalışır.

Schmitt'e göre "siyasal kavramı, devlet kavramından önce gelir."<sup>284</sup> Dolayısıyla *siyasal olan*, devlet aygıtından önce ve kendi içsel anlamları olan bir kavramdır. Bu bakımdan Schmitt, "devletin doğası nedir?" gibi soruları gereksiz bulur. Schmitt, siyasal kavramının açık ve net bir tanımından ziyade "siyaset ve ekonomi, siyaset ve ahlak, siyaset ve hukuk" gibi çeşitli kavramların karşıtı olarak ele alınmasından yakınıdır.<sup>285</sup> Zira bir kavramı, herhangi bir kavramın karşıtı olarak tanımlamak, o kavramı karşıtı olarak düşünülen kavramın çerçevesine hapseder. Buna ek olarak Schmitt, siyasal kavramının devlete ilişkin olanla eşdeğer kabul edildiğini belirtir. "Böylelikle devlet, siyasal bir şeymiş gibi görünür, *siyasal olan* da devlete ilişkin bir şey gibi — tatminkâr olmadığı açıkça belli bir döngü."<sup>286</sup>

Schmitt'e göre *siyasal olan*, kendine özgü ayrımlarla ele alınmalıdır. Bu açıdan Schmitt, özgül siyasal ayırım olarak dost-düşman kavramlarına başvurur. "Dost-düşman ayırımının işlevi, bir bağın ya da ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini ifade etmektedir."<sup>287</sup> Bu sayede siyasal kavramı, başka bir kavramın karşıtı olarak değerlendirilmekten kurtularak pratik ve teorik varlığını devam ettirebilir. Burada önemli olan nokta, dost ve düşman ayırımına karar vermektir. Bu ayırımın devamındaki karar sonucu da barış veya savaş kararının verilmesidir. Dost ve düşman kavramları, normatif değil, pratik siyasette karşılığı olan kavramlardır. Ancak belirtilmesi gerekir ki düşman, antipati duyduğumuz kişisel rakibimiz ya da hasmımız değildir. "Düşman

<sup>283</sup> Carl Schmitt. **Siyasal Kavramı**, Çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yayınları, 2018, ss. 57-58.

<sup>284</sup> **A.e.**, s. 49.

<sup>285</sup> **A.e.**, ss. 49-50.

<sup>286</sup> **A.e.**, s. 50.

<sup>287</sup> **A.e.**, s. 57.

sadece, gerçek bir olasılık olarak, insanlardan oluşan bir bütün karşısında *mücadele eden* benzer bir bütündür. İnsanlardan oluşan bir bütünlük, hele ki tüm bir halka dayandırılan bütünlük, kendinde *kamusal* nitelik taşıdığından, düşman da sadece *kamusal* düşmandır.”<sup>288</sup> Esasında Alman olan Schmitt, Almancanın dost ve düşman ayrımını tanımlamada yetersiz olduğu düşüncesiyle Yunanca ve Latinceye başvurarak *hostis* ve *inimicus* kavramlarını kullanır. *Hostis*, bize saldıranı nitelerken *inimicus* kişisel olarak nefret ettiğimizi niteler. Böylece Schmitt’in düşman kavramı, kamusal niteliğe sahip *hostis*’tir. Schmitt’e göre “eğer halk, dost-düşman ayrımını yapamıyorsa ya da yapmak istemiyorsa, o anda siyasal açıdan varlığı sona erer.”<sup>289</sup> Ancak vurgulanmalı ki tarafsızlık kavramı, dost-düşman kavramının ön koşuludur. Dolayısıyla tarafsızlık kavramı, siyasal kavramına içkin bir karaktere sahiptir.

Dost-düşman ayrımının devamı olarak savaş kavramı ortaya çıkar. “Düşmanlık, *ötekinin* var oluşsal olumsuzlanması olduğundan, savaş da düşmanlıktan doğar. Savaş düşmanlığın en uç noktada somutlaşmış halidir.”<sup>290</sup> Savaşı bir kriz anı olarak nitelendiren Schmitt, savaşa bir istisna olarak başvurulmasının, onun karakterini ortadan kaldırmanın aksine varlığının her an ortaya çıkabileceğini gösteren bir durum olduğunu belirtir. Zira “*siyasal olan*, her halükârda daima kriz anına odaklanmış gruplaşmadır. Dolayısıyla kriz anına odaklanmış bir gruplaşma, daima *tayin edici* insani bir gruplaşma, yani siyasal birliktir.”<sup>291</sup> Siyasal birlik, genel olarak, egemen olan birliktir. Egemenlik ise istisnai duruma karar verme yetkisinin siyasal birliğe ait olmasıdır. *Siyasi İlahiyat*’ta egemenlik konusuna eğilen Schmitt’e göre “egemen, olağanüstü hale karar verendir.”<sup>292</sup> Burada *siyasal olana* ait bir diğer kavram ortaya çıkar.

---

<sup>288</sup> A.e., s. 59.

<sup>289</sup> A.e., ss. 79-80.

<sup>290</sup> A.e., s. 63.

<sup>291</sup> A.e., s. 68.

<sup>292</sup> Carl Schmitt. *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi, 2016, s. 13.



Siyasal birlik ve karar verme ilişkisinde devletin niteliği de ortaya çıkar. Devletin tayin edici bir birlik olması, onun siyasi karakterinin bir sonucudur.<sup>293</sup> Başka bir deyişle “siyasi birlik olarak devlet olmanın bir gereği de *jus belli*’ye sahip olmak, yani verili bir durumda düşmanını kendi belirleme hakkının varlığı ve gerçek bir olasılık olarak onunla mücadele etmektir.”<sup>294</sup> Savaşa karar verme tasarrufu anlamına gelen *jus belli*, bir başka açıdan, insanların yaşamları üzerinde tasarruf yetkisine sahip olmayı da niteler. “Bu iki anlama birden gelir: Kendi halkından ölümü ve öldürmeyi göze almayı talep etme ve düşmanını öldürme yetkisi.”<sup>295</sup> Ancak Schmitt’e göre egemenin yapması gereken öncelikli olarak *normal* durumu, yani huzur, güven ve düzeni sağlamaktır. Çünkü hukuk normlarının uygulanabilmesinin ön koşulu, *normal* durum içerisinde bulunmaktır. Böylece egemenin en önemli görevlerinden birisinin hukuksal düzeni tesis etme olduğu görülür.

### 1.3.2. Jacques Ranciere ve *Siyasal olan*

*Siyasal olanı* düşünmenin ve üzerine konuşmanın temel kavramlara yönelmenin yanı sıra kavrama özgü muğlaklık denizinden geçilmesinin gerekliliğini belirten Jacques Ranciere, siyaset ve *siyasal olan* arasında bir ayrıma giderek bu muğlaklığı gidermeye çalışır. Belirli bir etkinliği tarif eden siyaset yerine ortak yaşam durumunu niteleyen siyasaldan söz ederek iktidar merkezli hareket etme yerine yasa ve toplum merkezli hareket etmeyi savunur.<sup>296</sup> Ancak bu açıklama girişiminin bile esas sorun olan hükümet etme pratiği, hukuksal kodlar ve mücadele içindeki grupların eylemini maskeleyişini ifade eden Ranciere, toplumu ya ortak faydanın savunucusu ya da bir yaşam tarzının yansıması olarak ele alır.<sup>297</sup> Tüm açıklama çabası nihayetinde hükümet pratikleri ve

<sup>293</sup> Schmitt a.g.e., s. 73.

<sup>294</sup> A.e., s. 74.

<sup>295</sup> A.e., s. 75.

<sup>296</sup> Jacques Ranciere. *Siyasalın Kıyısında*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2007, s. 11.

<sup>297</sup> A.e., s. 12.

yaşam tarzı arasında kilitlenir. “Bu durumda *siyasal olanın* düşüncesi iki kutup arasında gidip gelir: bir yanda sevgi ve nefret, korku ve acıma, kölelik ve egemenlik ihtiraslarının psikolojik tragedyası, ... diğer yanda, şu ya da bu yasa ve iktidar biçimine hükmeden âdetlerin sosyolojik komedyası.”<sup>298</sup>

Ranciere, *siyasal olanı* hükümet süreci ve eşitlik sürecinin karşılaşması olarak ele alır. Ranciere’in *polis* adını verdiği hükümet süreci, toplum halinde yaşayan insanların rızalarını örgütlemekten ve görevlerin hiyerarşik dağılımından ibaretken özgürleşme olarak nitelendirdiği eşitlik süreci, herkesin birbiriyle eşit olduğu anlamına gelir.<sup>299</sup> Ranciere, *polis*’in yapısı itibariyle eşitliği inkâr etmenin ötesinde eşitliğe zarar verdiğini düşünür. Buradan hareketle de *polis*, özgürleşme ve *siyasal olan* kavramları üzerinden bir ilişki kurar. O, hükümet etme sürecini *polis* ve özgürleşme sürecini siyaset olarak adlandırırken *siyasal olanı* siyaset ile *polis*’in bir haksızlık durumundaki karşılaşmaları olarak ele alır. “Buradan önemli bir sonuç çıkar: siyaset, bir cemaatin ilkesinin, yasasının ya da ‘has özelliğinin’ edimselleşmesi değildir. Siyasetin *arkhe*’si yoktur. Siyaset, kelimenin gerçek anlamıyla anarşiktir.”<sup>300</sup>

Tarihsel süreç içerisinde yaşanan sorunların bir kısmı siyasetin bir gruba has özelliklerin karşılığı olarak görülmesinden kaynaklandığı da belirtilebilir. Bir gruba has özellikler üzerine siyaset kurulmaya çalışınca doğal olarak o grubun karşısına da bir grup çıkmaktadır. Güçlü olan grup, siyaseti kendine has özelliklerle özdeşleştirmektedir. Bu ise özgürleşme süreci olan siyaseti, hükümet etme süreci olan *polis* ile eşdeğer tutmaya yol açar. “Zira kendini cemaate has olanın edimselleşmesi olarak sunmak, hükümet etmenin kurallarını toplumun doğal yasaları biçimine sokmak, *polis*in ilkesidir. Ama siyaset *polisten* farklıysa, böyle bir özdeşleşmeye dayanamaz.”<sup>301</sup> *Siyasal olan* da siyaset

---

<sup>298</sup> A.e.

<sup>299</sup> A.e., s. 71.

<sup>300</sup> A.e., s. 72.

<sup>301</sup> A.e.

ve *polis*in karşılaşması olarak değerlendirildiğinden siyaset ve *polis*in özdeşleşmesi durumunda *siyasal olan* da ortadan kalkmaktadır. Denklemde sadece hükümet etme süreci olan *polis* kalmaktadır. İslam siyaset düşüncesi konusunda *polis* ile siyaset özdeşleştirilmesi ya da başka bir deyişle hükümet süreci ile özgürleşme sürecinin özdeşleştirilmesi, oldukça sık karşılaşılan bir durumdur. Özellikle *ötekinin* ve lider kültürünün oluşumunda bu durum görülmektedir.

Özdeşleşmenin yerine özgürleşme süreci olan siyasetin kendi yapısı içerisinde *polis*'e karşı ortaya çıkması gerekir. Aynı zamanda özgürleşme süreci, insanların birbirine eşitliği anlamında bir eşitlik sürecidir. Ranciere'e göre tarihsel süreçte meydana gelen eşitlik mücadeleleri, özneleşme sürecine de yol açar. Özneleşme süreci, "bir kendi değil, bir *kendi*'nin bir başkasıyla ilişkisi olan *bir*'in şekillendirilmesidir."<sup>302</sup> *Proleter* kelimesi üzerinden özneleşmeyi açıklayan Ranciere, özneleşmenin bir hesap dışı, *outcast*'i gerektirdiği, bu hesap dışının ise sınıfsız ve kimliksiz bir konumda olduğunu belirtir. Siyasal özneleşme ile bu arada olma halinden çıkılıp eşitliğin ortaya çıkması sağlanır. Bu bakımdan heteroloji olarak adlandırdığı siyasal özneleşmenin mantığını Ranciere, *ötekinin* üç belirlenimi çerçevesinde ele alır:

İlk olarak, heteroloji asla bir kimliğin basit olumlanması değildir; aynı zamanda daima bir başkası tarafından dayatılmış ve *polis* mantığı tarafından tespit edilmiş bir kimliğin inkârıdır... İkinci olarak, heteroloji bir kanıtlamadır ve bir kanıtlama daima hitap ettiği bir *ötekini* varsayar, bu *öteki* sonucu reddetse bile... Üçüncü olarak, özneleşme mantığı daima olanaksız bir özdeşleşmeyi kapsar.<sup>303</sup>

Siyasal özneleşme, eşitlik sürecini öne çıkararak aynı zamanda farklılığı da öne çıkarır. Ancak bu farklılık, hiyerarşik açıdan bir üstünlük bakımından değil, kimliksel açıdan bir farklılıktır. Bu açıdan siyasal özneleşme sürecinin bir arada yaşama durumunu da içerdiği belirtilebilir. Bunun aksi ise "siyasetin *polis*in bakış açısından yorumlanması" anlamına

---

<sup>302</sup> A.e., s. 74.

<sup>303</sup> A.e., s. 76.

gelen siyaset-ötesinin (metapolitik) ortaya çıkmasına yol açar. Başka bir deyişle *polis*in siyaseti yutmasına neden olur.

### 1.3.3. İslam Siyaset Düşüncesinde *Siyasal olanı* Aramak

Carl Schmitt ve Jacques Ranciere'in kuramsal düzeydeki tartışmalarını, İslam siyaset düşüncesine dair bir kuram gelişme çabasında kullanılabileceğini düşünüyorum. Bu kuram geliştirme çabasının, Schmitt'i ya da Ranciere'i bire bir kopyalamak şeklinde olamayacağı aşikârdır. Zira İslam siyaset düşüncesinin kendine özgü dinamikleri ve gelişim süreçlerini dikkate almadan yapılan çabalar, birinci bölümde bahsettiğim sorunların özünü yansıtmayan yanılsamalara neden olmaktadır.

İlk olarak Ranciere'in özdeşleme sorunu, İslam siyaset düşüncesinde tarihsel süreç boyunca sıklıkla görülmüş bir durumdur. Hükümet etme anlamında *polis*, devlet aygıtının kendisi olarak görülmüş ve kuşatıcı bir özellikte siyaseti ortadan kaldırmıştır. Aslında siyaset denildiği zaman hükümet etme anlamında *polis*, yani devlet aygıtı anlaşılmıştır. Ancak İslam siyaset düşüncesi çoğu zaman *polis*in kuşatıcılığına kaysa da karşısında daima onu belirli ölçülerde sınırlandırmaya çalışan hukuk düzeni olmuştur. Hukuk düzeninin ilkesi, adil bir düzenin sağlanması şeklinde cereyan etmiştir. Dolayısıyla Ranciere'in kuramındaki eşiklik süreci, İslam siyaset düşüncesinde adalet süreci olarak değiştirilmelidir. Bu bakımdan İslam siyaset düşüncesinde *siyasal olan*, hükümet süreci olan *polis* ile adalet süreci olan siyasetin haksızlıklar karşısında karşılaşmasıdır. Başka şekilde ifade etmek gerekirse *polisi*, egemen ya da siyasal iktidar ile siyaseti ise adaleti sağlayan mekanizmalarla ve hukuk düzeniyle nitelemek mümkündür. Burada siyaset, ahlak ve hukuk ile yakın ilişki içerisinde olmuştur. Zira adalet, çoğunlukla dinden hareketle ahlak ve hukuka emanet edilmiştir. Dolayısıyla İslam siyaset düşüncesinde *siyasal olanın* anlaşılabilmesi için egemenlik ve hak

kavramlarından, başka bir deyişle siyasal iktidar ile hukuk arasındaki ilişkiden hareket edilmesi gerektiğini savunuyorum.

İkinci olarak Schmitt'in dost-düşman ayrımı, İslam siyaset düşüncesinde devamlı var olan bir durumdur. Ancak İslam siyaset düşüncesindeki dost-düşman ayrımı, Schmitt'in formülünden biraz farklıdır. Schmitt, düşmanı *inimicus* değil, *hostis* olarak tanımlayarak ona kamusal bir nitelik yükler. Dolayısıyla Schmitt'te düşmanın tek bir yüzü vardır. Oysa İslam siyaset düşüncesinde düşmanın biri kamusal diğeri siyasal olmak üzere iki yüzü olduğunu iddia ediyorum. Kamusal düşman, Schmitt'in kullandığı anlamda bir *hostis*'i nitelerken siyasal düşman, *inimicus*'u niteler. Kamusal düşman Schmitt'te değindiğim gibi net özelliklere sahipken siyasal düşman, oldukça muğlak bir yapıya sahiptir. Zira siyasal düşman, siyasal iktidar tarafından tanımlanır. Oysa kamusal düşman, siyasal birlik olarak adlandırılan halk tarafından tanımlanır. Başka şekilde ifade etmek gerekirse siyasal iktidar, yani mevcut hükümet etme pratiklerinin başında bulunan kişi ya da kişileri niteleyen egemen, siyasal düşmanı tanımlar. Bu açıdan muhalefet de bir siyasal iktidarın gözünde siyasal düşmandır. Ancak siyasal birlik, siyasal iktidardan oldukça farklıdır. Siyasal birlik, toplumu, bir ülkede yaşayan insanların tümünü, halkı niteler. Bu açıdan siyasal birliğin düşmanı, ortak düşmandır, herkesin düşmanıdır. Dolayısıyla kamusal düşmana ancak siyasal birlik karar verebilir. Siyasal birlik, bu kararı genellikle ikna edilerek kendi rızasıyla verse de zaman zaman zor ile vermesi de söz konusudur. Burada görülen esas sorun, siyasal iktidarın fırsatını bulduğunda siyasal birliği ikna ederek siyasal düşmanı kamusal düşman olarak tanımlamasıdır. Siyasal iktidarın ikna aşamasında sıklıkla kullandığı kavramların başında dinin özünün bozulacağı, düzenin sağlanması, kaosun ortaya çıkacağı, zulmün sona erdirilmesi gibi kavramlar gelir. Dolayısıyla İslam siyaset düşüncesinde kamusal düşman ile siyasal düşman arasında ince bir çizgi vardır. Bu çizgi, çoğunlukla siyasal iktidar tarafından silinmeye çalışılmaktadır. Siyasal düşmanın kamusal düşman olarak tanımlanması,

*polis*in siyaseti yutmasına ve böylece *siyasal olanın* sönümlenmesine yol açar. Ancak belirtilmesi gerekir ki siyasal düşman, tarihsel süreç içerisinde çoğu zaman kamusal düşman olarak tanımlansa da daima öyle olmamıştır ve olmak zorunda da değildir. Adaleti merkeze alan siyasal iktidarlar zamanında siyasal düşman varlığını devam ettirmiştir. Böylece *polis*, siyasete hâkim olmamış ve *siyasal olan* sönümlenmemiştir.

Üçüncü olarak nasıl düşmanın iki yüzü varsa karar vermenin de iki yüzü vardır. Kamusal düşmana siyasal birlik tarafından karar verilirken siyasal düşmana siyasal iktidar tarafından karar verilir. Siyasal düşmanın kamusal düşman olarak değerlendirilmesi siyasal iktidarın siyasal birliği ikna etmesi yoluyla olur. Buradaki ikna, zora ya da rızaya dayanabilir. Zora dayanması, siyasal iktidarın baskı aygıtlarını kullanmasıyla meydana gelirken rızaya dayanması söz ile ya da aldatmacayla meydana gelir.

Dördüncü olarak ise huzur, güven ve düzenin sağlanarak normal durumun tesis edilmesi amaçlanır. Schmitt ve Ranciere, normal durum olarak hukuk düzenini nitelemişken İslam siyaset düşüncesinde kargaşadan ve kaostan uzak bir düzen öncelenmiştir. Başka şekilde ifade etmek gerekirse İslam siyaset düşüncesinde güvenlik eksenli bir düzen anlayışı başat amaç olarak görülmüştür. Bu bakımdan hak ve hukuk kavramları, zaman zaman güvenlik ve emniyet kavramları karşısında ikincilleştirilmiştir. İslam siyaset düşüncesinde eser veren düşünürlerin birçoğu düzeni önceleyerek yöneticiye mutlak itaati savunmaları burada anlam bulur.

Özetle, İslam siyaset düşüncesi, egemenlik ve hak, yani iktidar ve hukuk temelinde nevi şahsına münhasır bir kavramlaştırma ekseninde ele alınmalıdır. Bu sayede siyasal düşman kavramı ile *öteki* kavramına oradan muhalefetin durumu; *polis* ve siyasetin özdeşleşmesi ile siyasal iktidarın *siyasal olanı polise* yani sadece yönetim pratiğine indirgeyip indirgemediği; karar ile siyasal iktidarın baskı aygıtını kullanması,

merkeziyetçi yapı, güçlü ordu, toprak mülkiyeti, vergilendirme gibi meseleler; düzen üzerinden ise hak, ahlak ve hukuk düzeninin durumu incelenebilir.

#### **1.4.Genel Değerlendirme**

İslam siyaset düşüncesi, çeşitli sebeplerden dolayı yüzeysel bir şekilde ele alınan bir alan olmuştur. Bu şekilde ele alınmasının birçok nedeni vardır. Ancak bu nedenler, içsel ve dışsal olarak iki şekilde ele alınabilir. İçsel nedenler, kendi yapısıyla ilgili problemlerden ve İslam toplumunun içerisinde yapılan çalışmalardan oluşur. Dışsal nedenler ise disipliner yanılısama, tarihi yanılısama ve İslam toplumu dışından yapılan çalışmaları içerir. Bu nedenlerin önüne geçebilmek için İslam siyaset düşüncesine alternatif okuma önerisi sunulmalıdır.

Eleştirel tarih ve kavramlar tarihi yaklaşımıyla, bu çalışma, İslam siyaset düşüncesine alternatif bir okuma önerisi sunar. Bu okumada temel nokta, tarihe eleştirel bir üslupla yaklaşılması ve bunu yaparken de kavramların değişim ve dönüşümünün göz önünde bulundurulmasıdır. Soybilim yöntemi ise tarihe eleştirel bir şekilde yaklaşılmasının oldukça elverişli bir aracıdır. Soy bilim ile olaylar üzerinden ilerleyen ve basmakalıp anlatıların bir soruşturmasının yapılması mümkündür. Bu soruşturma her ne kadar klasik dönem için yapılacak olsa da günümüz sorunlarına ışık tutacağı da düşünülmektedir.

İslam siyaset düşüncesi, ancak kendi doğasına içkin belirli kavramlar merkeze konularak ele alınabilir. Bu bağlamda egemenlik ve hak kavramı ikiliğinden İslam siyaset düşüncesinin bir izleğinin çizilebileceği düşünülmektedir. Belki burada altı çizilmesi gereken konu, modern Batı düşüncesinin merkezi kavramlarından olan egemenliğin İslam siyaset düşüncesinin doğasında olduğunun kabul edilmesidir. Metin içerisinde de defalarca vurgulandığı üzere egemenlik kavramı, Bodin, Hobbes ve Rousseau ile

başlayan kullanımının dışında üstün ve baskın olarak ele alınmaktadır. Bu açıdan egemenlik, kavram olarak, İslam siyaset düşüncesinde yer almasa da siyadet, hâkimiyet, sulta, velayet, mülk, emir gibi kavramlarla ele alınmıştır. Ancak burada önemli olan nokta, üstünlük ve baskınlık düşüncesinin yönetim pratiğinin içerisinde kök salmasıdır. Bu üstünlük ve baskınlık, zaman zaman tahakküm ve tagallub olarak yansıma bulsa da tarihsel sürecin bütününe bu şekilde olduğu iddia edilemez. Egemenlik kavramının kullanılması, aynı zamanda tahakküm ve tagallub gibi kavramların kullanılması sonucu oluşacak indirgemeci ve toptancı yaklaşımdan kaçınma isteğidir. Başka şekilde ifade etmek gerekirse egemenlik düşüncesi, İslam siyaset düşüncesinin ana karakterini yansıttığı için kullanılmaktadır. Hak ise egemenliğin tam karşı kutbunda gücü yettiği ölçüde onu sınırlayan ve denetleyen bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Bu açıdan siyasetin içerisinde konumlanan egemenliğe karşı hukukun içerisinde konumlanan hak kavramı, bir ikilik olarak ele alınmaktadır. Bu ikilik, bazı zamanlarda uyum içerisinde hareket etse de bazı zamanlarda çatışma içerisinde olmuştur. Dolayısıyla çalışmanın iddialarından birisi de İslam siyaset düşüncesinin bu ikilik ekseninde okunabileceğidir.

Son olarak İslam siyaset düşüncesi literatürü üzerinde durulabilir. Felsefe, kelim, fıkıh ve siyasetname olarak dörde ayırabileceğimiz literatür, daha çok parçacı bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Bu çalışma, dörde ayırabileceğimiz literatüre, bütüncül bir şekilde yaklaşmayı planlamaktadır. Böylece İslam siyaset düşüncesinin dar bir çerçevede değerlendirilmesinin önüne geçilmeye çalışılacaktır.



## 2. BÖLÜM: İSLAM SİYASAL DÜŞÜNCESİNE *SİYASAL OLAN* ÜZERİNDEN BAKMAK

İslam siyaset düşüncesine dair çalışmalar, daha çok teoloji üzerinden ilerlemektedir. Oysa her ne kadar bir dinin siyasal tavrı ele alınsa da dinin içerisindeki inanç ile siyasalın birbirine karıştırılması söz konusu olabilmektedir. Bu bakımdan İslam dini içerisindeki siyasal pratikler ele alınırken teoloji üzerinden değil, siyaset bilimi üzerinden hareket etmek gerekir. Zira *siyasal olan*, bu dünyadaki eylemlerimiz üzerinden kurulan davranışlarla ilgilenir. Bu bölümde hükümet etme aracı olan *polise* odaklanacağım. İlk olarak İslam siyaset düşüncesinde iktidarın görünümüne, ardından *öteki* kavramsallaştırmasıyla siyasal ve kamusal düşman anlayışına, daha sonra ise *polis*in güçlü olmasının ana nedenlerini irdeleyeceğim.

### 2.1. İslam Siyaset Düşüncesinde İktidarın Görünümü

Bir yöneticinin gerekliliği, farklılıklarına rağmen neredeyse tüm İslami anlayışlarda bulunan bir yaklaşımdır. Her ne kadar temellendirme yöntemleri farklı olsa da bir imam, halife, yönetici zorunludur. Şehristani, Nesefi, Taftazani, İbn Haldun, Fahreddin Razi, İbn Teymiyye, Cüveyni, Gazzali gibi Sünni alimler, eserlerinde insanların kendi başlarına adaleti sağlayamayacağı düşüncesiyle bir imamın gerekli olduğunu belirtirler.<sup>304</sup> Şii kelimciler ise imametın Allah'ın iradesine bağlı olduğunu öne sürerler. Adaletin sağlanması için bir düzene, yönetime ve haliyle yöneticiye ihtiyaç vardır. Adaleti sağlamak dinin temel amaçlarından birisi olduğu için ve dinin varlığını gösterebilmesi için düzen ve yönetici gereklidir. Ancak tarihsel süreç içerisinde yönetici ile *auctoritas* (iktidarın ilkesi) ve *potestas* (iktidarın uygulaması) arasındaki ilişkinin değişiklik gösterdiği vurgulanmadır. Papa I. Gelasius'un 494 yılında İmparator Anastasius'a yazdığı ünlü mektubundan itibaren siyasal teoride iki kılıç kuramı olarak ele

---

<sup>304</sup> Mehmet Evkuran. "Ehl-i Sünnet Kelam'ında Siyaset Anlayışı", *Marife*, Cilt:6, Sayı:2 2006, ss. 26-29.

alınan *auctoritas* ve *potestas* ilişkisi oldukça önemlidir.<sup>305</sup> Burada Papa I. Gelasius'un iddiası, *auctoritas*ın Papa'ya aitken *potestas*ın krala ait olduğudur. Dolayısıyla kral, nihai olarak Papa'ya bağlı olmak zorundadır. Bu çalışmanın konusuna gelecek olursak, amacım basit bir analogi yapmak olmasa da İslam siyaset düşüncesinde de benzer bir tarihsel sürecin yaşandığını düşünmekteyim.

İslam siyaset düşüncesinde tüm yaklaşımlar, kaynağını İslam dininden aldığı belirtilmesine rağmen farklı tarzda yönetim anlayışları ortaya çıkmıştır. Bu farklılığın sebebi, İslam dininden değil, onu temel alan insanların anlayış ve yorum farklılığıdır. Dolayısıyla insanoğlunun kendi karar ve eylemleriyle yön verdiği *siyasal olan*, İslam dininden sadece genel prensipleri ele alabilir. Bu açıdan iktidarın kaynağının nereden geldiği konusu, oldukça iyi bir çıkış noktası olabilir. İslam siyaset düşüncesinde iktidarın kaynağı, Yaratıcı'dır. Ancak dünya üzerinde Hz. Muhammed'den sonra herhangi bir vekili olmadığı için iktidarın kaynağı olarak halifenin ya da sultanın otoritesinin kaynağının Yaratıcı'dan geldiğini öne süren yaklaşımlar oldukça zayıf argümana sahiptir. Bu açıdan Hz. Ebu Bekir'in kendisinin *halifetullah* (Allah'ın halifesi) olarak adlandırılmasına karşı çıkararak ancak *halifetu Resulillah* (Peygamber'in halifesi) olabileceğini belirtmesi, bu dünyada iktidarın kaynağının müminlerin rızaları sonucu olduğunu göstermesi açısından oldukça açıklayıcıdır. Fakat saltanat başlığında daha ayrıntılı ele alınacağı üzere İslam siyaset düşüncesinde Emevi ve Abbasi sultanlarının kendilerini *zillullah* (Allah'ın gölgesi) olarak adlandırmaları, iktidarın kaynağının oldukça hatalı şekilde temellendirilmesine neden olduğu belirtilebilir. Her ne kadar İslam dini, *siyasal olanı* müminlere bırakmışsa da *siyasal olanın* çerçevesini çizen bazı ilkeler belirtmiştir. Bu bağlamda bey'at, itaat, emaneti ehline verme, adalet, eşitlik, şura, ilkeleri zikredilebilir.

---

<sup>305</sup> Brian Tierney. **The Crisis of Church & State 1050-1300**, New Jersey, Printice Hall, Inc., 1964, ss. 13-15.

Genel olarak ifade etmek gerekirse İslam siyaset düşüncesinde iktidarın hilafet ile *auctoritas* ve *potestas*ın ikisine de sahip olması söz konusudur. Emeviler ve ilk dönem Abbasiler’de de aynı durum söz konusudur. Ancak Abbasi halifelerinin tek başlarına merkezi otoriteyi sağlayamadığı zamandan itibaren *potestas* yetkisinin güçlü bir sultana —Selçuklular ve Memlükler gibi— ya da yerel emirlere bırakma durumu da meydana gelmiştir. Ancak zamanla halife *auctoritas* yetkisini de *potestas*a sahip olan sultana kaptırmış ve sembolik düzeyde bir otoriteye sahip olmuştur. Gelineen noktada sultan hem *auctoritas*ın hem *potestas*ın sahibi konumuna yükselmiştir. Bu ise *polis* ve *siyasal olanın* eş değer görülmesine yol açmıştır. Münci Kapani, siyasal teoride yönetmeyi kendinde doğal bir hak olarak görmeyi şu şekilde ele alır: “İktidarı elinde bulunduranlar, daima halkı (yönetilenleri) yalnız emretme ve yönetme gücüne değil, fakat aynı zamanda emretme ve yönetme hakkına sahip olduklarına inandırmaya çalışmışlardır. İktidarın rastgele elde edilmeyip bir hakka dayandığı fikrinin kabul edilmesi ölçüsünde o iktidar, meşru bir iktidar olur. Meşru bir iktidara itaat da yönetilenler için bir ödev halini alır.”<sup>306</sup> Dolayısıyla iktidarın *auctoritas* ve *potestas*ın her ikisine de sahip olduğu ve bu sahipliğin daha üstün bir otoriteden kaynaklandığı iddiası, itaati öncelediği için insanların da sürü olarak algılanmasında pay sahibidir. Ancak klasik dönemde ulemanın şeriat altında yasa yapma faaliyetleri ve nasihat üzerinden sultanı yönlendirme çabaları, onları *auctoritasa* ortak etmiştir. Ulemanın çabaları, adalet arayışını ilgilendirdiği için üçüncü bölümde ele alınacaktır. İslam siyaset düşüncesinde iktidar, üç tarzda kendisini gösterir: Hilafet, İmamet ve Saltanat. Kısaca bunlar üzerinde durmak ve genel hatlarıyla bir izlek oluşturmak, çalışmanın somut olaylar üzerinden anlaşılması için elzemdir.

### 2.1.1. Hilafet

---

<sup>306</sup>Kapani a.g.e., ss. 73-74.

Sözlük anlamı olarak “birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gelmek/gitmek, yerini doldurmak, vekâlet veya temsil etmek” şeklinde tanımlanan hilafet, terim olarak İslam devletlerinde Hz. Peygamber’den sonra gelen devlet başkanlarını ifade etmek için kullanılır.<sup>307</sup> İbn Haldun’un tanımına başvurmak gerekirse hilafet, “uhrevi maslahatlar ile bunlara bağlı olan dünyevi maslahatlar hususunda, nazar-ı şer’inin gereğine göre tüm insanları sevk ve idare etmektir... İmdi hakikatte hilafet, dinin korunması ve dünyanın dini siyasetle idare edilmesi için şeriat sahibine (Hz. Muhammed) niyabet ve vekalettir.”<sup>308</sup> Burada hilafetin dinin korumasını sağlamak ve dünya işlerini yönetmek gibi iki temel fonksiyonu ortaya çıkar. Başka şekilde ifade etmek gerekirse hilafet makamının biri ahirete diğeri ise dünyaya bakan iki boyutu vardır. Hilafet makamının iki boyutu Hz. Peygamber’in sahip olduğu hem din hem dünya işlerinden sorumlu olma görevinin bir uzantısı niteliğindedir. Ancak hilafet makamının sahibi halifenin Hz. Peygamber gibi özelliklere haiz olmadığı düşünüldüğünde iki boyuta aynı anda sahip olması, din ve dünya işlerinin karışmasına yol açmıştır. Zira “hilâfet Hükümet demektir. Doğrudan doğruya millet işidir. Zamanın icabına tabidir.”<sup>309</sup>

Hilafet döneminin ilk dört halifesini —Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali— kapsayan döneme, Raşid Halifelik dönemi denir. Bu ayrımın yapılmasının başlıca nedenlerinden birisi, beşinci halife Hz. Muaviye ile birlikte hilafetin saltanata dönüşmesidir. O nedenle Raşid halifelik dönemi, kendine özgü özellikleri bünyesinde barındırır. Hatta devletin kurumsallaşmasının önemli aşamaları da bu dönemde ortaya çıkmıştır.

<sup>307</sup> Casim Avcı. “Hilafet”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/hilafet>

<sup>308</sup> Haldun **a.g.e.**, s. 421.

<sup>309</sup> Seyyid Bey. TBMM Zabıt Ceridesi, Cilt:7,4.11.1921. s. 41.

Hız. Peygamber'in vefatıyla oluşan lider boşluğu, Sakife'de yapılan şurada sahabenin 6nde gelenlerinin bey'ati alınarak Hız. Ebu Bekir ile doldurulmuştur. Bu ilk uygulama ile birlikte hilafete damga vuran iki 6zellik meydana çıkar: bey'at ve şura. Bey'at, kabaca bir adaya biat etmek anlamına gelirken şura, toplantı yaparak ortak karar vermek anlamına gelir.

Hız. Ebu Bekir'e M6sl6manlar tarafından genellikle *halifetu rasulillah* (Allah'ın elçisinin halifesi) denilmiştir. Bir kısım M6sl6manın *Halifetullah* (Allah'ın halifesi) tabirini kullanması 6zerine Hız. Ebu Bekir, “ben halifetullah değil, halifetu rasulillah'ım' diyerek b6yle denilmesini yasaklamıştır.”<sup>310</sup> Halifenin her ne kadar dini koruma g6revi olsa da Hız. Ebu Bekir'in bu yaklaşımı, iktidarın kaynağının doğrudan Yaratıcı'nın iradesinden kaynaklanmadığını g6stermesi açısından g6zel bir uygulamadır.

Hız. 6mer'in halife olması, şura sonucu gerçekleşmemiştir. Hız. Ebu Bekir tarafından tayin edilerek g6reve gelmiştir. Ancak Hız. 6mer her ne kadar tayin usul6yle g6reve gelse de sahabenin ileri gelenlerinin bey'atinin alınması s6z konusudur. Hız. 6mer, selevi Hız. Ebu Bekir'den farklı olarak *emiru'l-mu'minin* (M6'minlerin Emiri) unvanını kullanmayı tercih etmiştir. 6nk6 *emr*, s6zl6k anlamı olarak iş kelimesini ifade ederken terim anlamı olarak otoriteyi ve devlet işlerini ifade etmek için kullanılır. B6ylece *emr* kelimesi ile hilafetin *siyasal olanın* alanı ile ilgilendiğini s6ylemek çok da yanlış olmayacaktır.

Raşid halifelerden itibaren halifelik y6netiminin olması gereken kutsal bir y6netim şekli olduğu kabul6 olduğa dar bir bakış açısının yansımaları niteliğindedir. Zira halifelik de diğer y6netim şekillerinde olduğu gibi “akıl, gelenekler, kamu yararı ve 6zel hesaplar dahilinde hareket eden bir d6zendi[r].”<sup>311</sup>

<sup>310</sup> Haldun a.g.e., s. 424.

<sup>311</sup> Ahmet el Katip. **Demokratik Hilafete Doğru**, ev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yayınları, 2016, s. 87.

## 2.1.2. İmamet

Sözlük anlamıyla “Hz. Peygamber’in vefatından sonra İslâm toplumunun dinî ve siyasî liderliği görevi” olarak tanımlanan imamet, *siyasal olana* inanç temelinde yaklaşan bir perspektifin ürünüdür.<sup>312</sup> Maverdi’nin halifelikle eş anlamlı olarak kullandığı imamet, “din ve dünyaya ait işlerin yürütülmesi için Nübüvvete halef olarak konulmuş, kabul edilmiş bir müessesedir.”<sup>313</sup>

İslam siyaset düşüncesinde iktidarı inanç meselesi olarak değerlendiren Şia’nın rolü oldukça önemlidir. Sözlük anlamı olarak yardımcı ve taraftar anlamına gelen Şia, Muhtar es-Sekafi’nin Arap eşrafı ile mevali meselesini Hz. Ali ve soyundan gelenlerin siyasal ve sosyal konumu üzerine inşa etmesi ile başlar.<sup>314</sup> Başlangıçtan sonra vasi ve vesayet gibi kavramlar da imamet teorisinin içerisine eklenmiştir. Bu açıdan vasi, “İmâmiyye ve İsmâiliyye Şîası’nda Hz. Peygamber’in daha hayatta iken yetkilerini ileriye dönük olarak kendisine devrettiğine inanılan kişi, vâris, temsilci” şeklinde tanımlanır.<sup>315</sup> Örneğin İsna aşeriyye Şia’sına göre Hz. Peygamber’in vasisi, Hz. Ali ve onun soyundan gelen on iki imamdır. Zaten İsna aşeriyye kelimesi Arapçada on iki demektir. Ayrıca belirtilmesi gerekir ki tek bir Şia’dan bahsetmek mümkün değildir. İmâmiyye, Keysaniyye, Zeydiyye, İsmâiliyye, İsna aşeriyye gibi kolları vardır.

Vasi düşüncesi ile kendisinden sonra imam olacak kişinin belirlenmesi oldukça önemlidir. “Vasiyet, imamların işlerinden biridir, insanları, halef olacak kişiyi vasiyet etmeksizin bırakmak caiz değildir.”<sup>316</sup> Burada açıkça görülmektedir ki dünya işlerinin inanç boyutu ile değerlendirilmesiyle önceden belirleme durumu söz konusudur. Önceden

<sup>312</sup> Öz, İlhan a.g.e.

<sup>313</sup> Maverdi. **Ahkamu’s-Sultaniye: İslam’da Devlet ve Hilafet Hukuku**, Çev. Ali Şafak, İstanbul, Bedir Yayınları, 2018, s. 29.

<sup>314</sup> El-Cabiri a.g.e., ss. 321-322.

<sup>315</sup> Mustafa Öz. “Vasi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/vasi--sia>.

<sup>316</sup> El-Cabiri a.g.e., s. 337.

belirlenen kısım hükmetme aracı olarak nitelendirdiğim *polis* aşamasında meydana gelir. Adalet arayışı olarak nitelendirdiğim siyasette özellikle *polise* karşı bir adalet arayışı içerisine girmenin çok da mümkün olmadığı ortaya çıkar. Zira *polis*, kutsal olarak tanımlandığında Müslümanların onun hakkında adalet konusunda dahi olsa bir eleştiri yöneltmesi mümkün görünmemektedir.

### 2.1.3. Saltanat

Saltanat üzerinden bir inceleme yapmak, halifeliği bir süre elinde bulunduran ya da bir şekilde halifelikle ilişkili olan devletlerin üzerinden genel bir okuma hattı çizilmesini gerektirir. Bu bağlamda sırasıyla Emeviler, Abbasiler, Fatımiler, Selçuklular, Memlükler ve Osmanlılar hakkında kısa bir okuma yapılmalıdır.

#### 2.1.3.1. Emeviler

Muaviye'nin kendinden sonra halife olarak oğlu Yezid'e bey'at almasıyla hilafet, saltanata dönüşmüştür. Muaviye ile başlayan yönetime Emeviler denir. Hz. Osman'ın şehadetiyle başlayan ve uzun yıllar süren istikrarsız ve kaotik durum —fitne dönemi— Muaviye ile birlikte yavaş yavaş ortadan kalkmış ve tekrar düzen ve istikrar sağlanmıştır. “Bu açıdan, Muaviye'nin ‘mülk’ü bir ‘kurtarma’, İslam’ı ve devletini yok olmaktan kurtarıcı bir yapılanma olarak görünür.”<sup>317</sup> Ancak belirtilmesi gerekir ki Muaviye, eski Arap anlayışı olan kabileci yaklaşımla devleti yönetmiştir.

Muaviye ile birlikte devlet başkanının dine yaklaşımı da değişiklik göstermeye başlamıştır. Raşid halifeler döneminde Kur'an, Hz. Muhammed'in sünneti ve sırasıyla Hz. Ebu Bekir'in ve Hz. Ömer'in yönetim pratikleri dikkate alınmıştır. Ancak Muaviye,

---

<sup>317</sup> A.e., s. 278.

Kur'an ve Hz. Muhammed'in sünnetine uygun hareket edeceğini dile getirmemiştir. Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın pratiklerine bağlı kalmayacağını da açıkça belirtmiştir. Dolayısıyla Raşid halifeler döneminde din eksenli bir yaklaşım esassen Emeviler ile birlikte *polis* merkezli bir anlayış benimsenmiştir. Muaviye, karşılıklı çıkara ve ortak paylaşıma dayalı bir yönetimi Emeviler'in yönetim esası olarak belirlemiştir.<sup>318</sup> Emeviler, kendilerine karşı eyleme girişecek kişileri saflarına çekebilmek için siyasi ataya (maaş) sıkça başvurmuşlardır. Böylece muhaliflerini ganimete ortak ederek müttefike dönüştürmüşlerdir.

Emeviler ile birlikte dinin araçsal bir şekilde kullanımı da başlamıştır. Raşid halifeler, kendilerinin Hz. Muhammed'in temsilcisi ve Müslümanların emiri olarak adlandırsalar da Emeviler, kendilerini Yaratıcı ile ilişkilendirerek *Halifetullah fi'l-ard* (Allah'ın yeryüzündeki temsilcileri), *eminullah* (Allah'ın güvendiği), *el-imamu'l-mustafa* (seçkin önder) gibi unvanlar kullanmışlardır.<sup>319</sup> Dolayısıyla Emevi sultanları, otoritelerinin kaynağı olarak Allah'a başvurmuşlardır.

Hz. Ömer döneminde başlayan ve Emeviler döneminde de devam eden fetih hareketlerinin iki temel kaygısının olduğu ifade edilir. İlk olarak İslam'ın tebliğinin sağlanmasıdır. İkinci olarak ise ganimet elde etme arzusu olduğu belirtilebilir. Ancak tebliğ düşüncesinin mi ganimet düşüncesinin mi ön plana alınarak hareket edildiğini net bir şekilde ifade etmek çok da mümkün değildir. Raşid halifeler dönemine bakıldığında tebliğ düşüncesinin daha ön planda olduğu söylenebilirken Emeviler ile birlikte ganimet düşüncesinin de önemi artmıştır. Bu bağlamda Julius Wellhausen, Emevi devleti ile birlikte dinin geri plana giderek Arapların dünyada güçlü bir millet olduklarını göstermeye çalıştıklarını belirtir.<sup>320</sup> Philip K. Hitti, İslam'ın din, devlet ve kültür

---

<sup>318</sup> A.e., s. 283.

<sup>319</sup> A.e., s. 359.

<sup>320</sup> Julius Wellhausen. **Arap Devleti ve Sukutu**, Çev. Fikret İşıltan, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963, s. 32.



özelliklerinin olduğunu belirtmiş ve ona göre “kuzey ülkelerini fetheden bu yapıda bir İslam, artık İslam dini değil, fakat İslam Devleti’dir. Arap Yarımadasından çıkıp dünya üzerine yayılan ilk Müslümanlar, milli bir teokrasinin üyeleri olarak hareket etmişlerdir. İlk muvaffakiyetler, bu izah tarzına göre, Hz. Muhammed’e tabi olmaktan değil ve fakat Araplık’tan doğmuştur.”<sup>321</sup> Dolayısıyla Hitti, gerçekleşen fetihlerin iktisadi zorunluluklardan kaynaklandığını belirtir. G. Levi Della Vida ise ırk ve ekonominin etkisi olsa da tebliğ düşüncesinin daha baskın olduğunu düşünür:<sup>322</sup>

Hakikatte İslamiyet ile başlangıçta mücadele etmiş olan bu Mekke aristokrasisinin ahfadına zahidane veya mutasavvıfane temayüllerin tamamıyla yabancı olduğu ve bu aristokraside daha ziyade cahiliye devrinden kalma seyyid kafası ve tüccar cumhuriyetinin iş adamı zihniyeti bulunduğu kabul edilecek olursa, diğer taraftan, Arap aleminin bu misli görülmemiş zaferinin İslamiyet sayesinde vuku bulduğu, en moderni ve en agnostiki de olsa, yine hiçbir zihniyetin İslamiyet damgasından kurtulamayacağı göz önünde tutulmamış olacağından, tarihi hakikatlerden uzaklaşmak tehlikesi baş gösterir.

Emeviler’de mülkiyet ile devlet iç içe geçmiştir. Başka şekilde ifade etmek gerekirse “devletin ülkesi ile olan ilişkisi, egemenliğe dayanan bir mülkiyet ilişkisidir.”<sup>323</sup> Klasik dönemde siyasal iktidar, ülkenin asıl sahibi olarak görülür. Hükümdar, ülkenin topraklarının esas sahibidir. Dolayısıyla hükümdar, mülkiyetinde bulunan toprakları dilediğine verebilir. Fethedilen toprakların devlete bırakılması, Hz. Ömer zamanında benimsenmiş bir pratiktir. Bu uygulama, Emeviler zamanında da aynı şekilde devam etmiş ve dahası siyasal iktidar gerek gücünü pekiştirmek gerek muhalifleri susturmak için oldukça elverişli bir araç olarak mülkiyeti kullanmıştır. Bu bağlamda Muaviye, oğlu Yezide ve hatta valisi Ziyad da topraklarını istediği kişilere ikta olarak vermiştir.<sup>324</sup>

<sup>321</sup> Philip K. Hitti. **Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi**, Çev. Salih Tuğ, Cilt:1, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1989, s. 221.

<sup>322</sup> G. Levi Della Vida. “Emeviler”, **İslam Ansiklopedisi**, Cilt:4, İstanbul, MEB Yayınları, 1986, s. 241.

<sup>323</sup> Akyüz a.g.e., s. 62.

<sup>324</sup> Belazuri. **Ensabü’l-Eşraf: İslam Tarihinde Öncü Şahsiyetler**, Çev. Mehmet Akbaş, Musa K. Yılmaz, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020, ss. 78-79, Ahmed b. Yahya el-Belazuri. **Fütuhu’l Buldan: Ülkelerin Fethi**, Çev. Mustafa Fayda, İstanbul, Siyer Yayınları, 2013, s. 39; 398.

Fethedilen bölgelerde sahiplerinin terk ettiği toprak olan Savafi topraklar, ölü toprak (mevat) olarak kabul edilmiştir. Bernard Lewis'e göre "bunların işletilmesini ve vergilerinin toplatılmasını garanti altına almak için halifeler, kendi aile fertlerinin yahut nüfuzlu Arapların faydalandıkları *kata'i* adı verilen imtiyazlı çiftlikler teşkil ediyorlardı. Bu çiftlik kiralamaları Bizans'ın *emphyteusis* sisteminden ilham alınarak meydana getirilmiştir."<sup>325</sup> Ancak Halil İnalçık, ikta sisteminin *emphyteusis* sisteminden değil, Romalıların *locatio* (iltizam) sisteminden türediğini ileri sürer.<sup>326</sup> H.A.R. Gibb'e göre ise her ne kadar din alanında ideolojik karşıtlıklar bulunsa da Emeviler, Doğu Roma İmparatorluğu'nun ardılı gibidir.<sup>327</sup> Dolayısıyla ikta sistemi, toprağın düzenli işletilmesi ve düzenli bir gelirin olması açısından Doğu Roma'nın uygulamalarından alınmıştır.

Emeviler, Hz. Ömer'in uygulamasını takip ederek yol, meydan, baraj, sulama kanalları gibi yerlerin de mülkiyetine sahiptir. Ancak buraları özellikle ahalinin menfaati ve maaş gelirleri olarak kullanmıştır. Dolayısıyla buradaki uygulama devletin despotik kimliğini yansıttığını değil, kamu yararı (maslahat) düşüncesini benimsediğini gösterir. Zira herkesin ihtiyacı olan suyun kullanımına karar verilmesi ve insanlara suyun ulaştırılması, devletin temel görevlerinde birisi olarak görülmüştür. Emeviler döneminde miras hakkı açısından önemli bir değişiklik olmuştur. Daha önce Müslüman birisi bir gayrimüslime mirasçı olamazken Muaviye ile birlikte bir Müslüman herhangi bir gayrimüslime mirasçı olabilmıştır.<sup>328</sup>

Muaviye, başlarda, iktidarın kaynağını Hz. Osman'ın intikamının alınması üzerinden kurmaya çalışsa da bunun çok da güçlü bir yaklaşım olmadığını daha sonra anlamıştır. Bunun üzerine Muaviye, iktidarının kaynağını İlahi otoriteye, yani Allah'a

<sup>325</sup> Bernard Lewis. **Tarihte Araplar**, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009, s. 96.

<sup>326</sup> Halil İnalçık. "İslam Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi", **İslami İlimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı:1 1959, s. 34.

<sup>327</sup> Hamilton A.R. Gibb. "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate", **Dumbarton Oaks Paper**, Cilt:12, 1958, s. 232.

<sup>328</sup> Akyüz a.g.e., s. 51.

dayandırmaya çalışarak dini araçsal bir kullanıma tabi tutmuştur. Bu bağlamda Emeviler, *emir-ül müminin* unvanının yanı sıra halife, imam, *halifetullah* (Allah'ın halifesi), *halifetu rabbi'l-alemin* (Alemlerin Rabbi'nin halifesi), *Eminullah* (Allah'ın güvendiği) gibi unvanları kullanarak kendilerini ilahi bir otoriteyle ilişkilendirmeye çalışmıştır.

Muaviye ile başlayan Emevi iktidarı, hilafete yaslanırsa da yönetimleri hilafet ile saltanat arasında hatta saltanata daha yakındır.<sup>329</sup> Bu konuda Ahmet Cevdet Paşa'nın açıklaması şu şekildedir:

Hz. Peygamber'e halifelik; din ve dünya işlerini görmek için genel bir başkanlıktır. Sırf tam bir adaletle Allah'ın kullarına hizmet ve tıpkı bir ibadettir. Hükümdarlık ise zorlayıcı bir kuvvetle halka istediğini yaptırmak ve hükmetmektir... Muaviye'nin emirliği ise soy sop güdülerek erişilen, zorla üstünlük kurmaya dayanılarak kurulan, mülk ve saltanat tarzında bir hükümet olup, hilâfet onun içinde yer alıyordu.<sup>330</sup>

Dolayısıyla artık Muaviye ile birlikte saltanat döneminin başladığı kabul edilmelidir. Yezid'in veliaht olarak ilan edilmesi ise saltanatın açık bir şekilde ilanı olarak görülebilir. Saltanatın doğuşuyla birlikte şuranın da formaliteye döndüğü vurgulanmalıdır.

Veliahtlık, Arap siyasi tarihinde kabilenin menfaatini gözeterek şekilde en nitelikli kişiyi seçmeyi prensip edinmiştir. Montgomery Watt'a göre göçebe Arap kabilelerinde başkanlık silsilesi etkili ve güçlü bir liderliğe bağlıdır ancak etkili ve güçlü liderin seçiminde ilk çocuğun doğal bir üstünlüğü yoktur. Kabilenin ileri gelen erkekleri lider seçimini yaparken kabile mensubu en yetkin kişiyi seçmeye çalışırlar.<sup>331</sup> Wellhausen da benzer tespitlerde bulunarak yönetimin babadan oğula geçmediğini belirtir.<sup>332</sup> Muhammed Hamidullah ise babadan oğula geçme usulünün olmadığını kabul ederken bunu yasaklayan bir durumun da olmadığını belirtir.<sup>333</sup> M. Fuat Köprülü ise veraset usulündeki dönüşümü Bizans tesiri ile açıklar:

<sup>329</sup> Haldun a.g.e., s. 446.

<sup>330</sup> Ahmed Cevdet Paşa. **Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa: Peygamberler ve Halifeler Tarihi**, İstanbul, Çile Yayınları, 1981, ss. 478-479.

<sup>331</sup> W. Montgomery Watt. **Islamic Political Thought**, Edinburg, Edinburg University Press, 2007, s. 35.

<sup>332</sup> Wellhausen a.g.e., ss. 66-67.

<sup>333</sup> Muhammed Hamidullah. **İslam'da Devlet idaresi**, Çev. Hamdi Aktaş, İstanbul, Beyan Yayınları, 2016, ss. 103-104.

Önceleri, bir dereceye kadar Gassânî prenslerinin Bizans taklidi küçük saraylarını andıran Emevî sarayları, Bizans'ın ve kısmen de Sâsânîler'in an'anelerine göre sür'atli inkişaf safhaları geçirdi. Arap zihniyetine uymayan bir usûlü, 'Hükümdârın daha hayatta iken bir velâhd seçmesi' usulünü koyan ve bütün itirazlara rağmen bunu tatbik eden Muâviye, bu sûretle, Bizans te'siri altında kaldığını açıkça göstermiş oluyordu.<sup>334</sup>

Muaviye, iktidarının meşruiyetini sağlayabilmek için Hz. Osman'ı rahmetle anarken devamlı olarak Hz. Ali'yi lanetleyen hutbeler okutmuştur.<sup>335</sup> Böylece Muaviye, Müslümanların belleklerine Hz. Ali'nin istikrar ve düzeni bozduğu, kargaşa çıkardığı, İslam Devleti'ni zayıflattığı gibi kötü düşünceleri içeren tohumları ekmiştir. Bunun devamı olarak ise hükümdara itaatin yüceltildiği, farklı seslerin ve muhalefetin düzen ve istikrarı bozacağı düşünceleri alttan alta belleklerde yer edinmeye başlamıştır. Ehl-i sünnetin zorba bir iktidara karşı sabrı yeğlemesi, Muaviye tarafından ekilen tohumların adeta bir meyvesi niteliğindedir. Burada yukarıda bahsedilen kamusal düşman ve siyasal düşman arasındaki ayrımın Emeviler zamanında nasıl silindiği ya da başka bir deyişle siyasal düşman olarak mücadele edilen Hz. Ali ve oğullarının nasıl kamusal düşman kabul ettirilmeye çalışıldığı da somut bir şekilde görülmektedir.

Klasik dönemde İslam'daki hükümet etme aracı olarak *polisi* merkez ve taşra teşkilat yapılanması şeklinde incelemek mümkündür. Merkezde halife, —Emeviler ile birlikte hükümdar halife, daha sonra ise hükümdar— vardır. Raşid halifeler döneminde halife, merkezi şura heyetleri ile birlikte yönetirken taşranın yönetimi, halifenin atadığı valiler dolayısıyla sağlanmıştır. Emeviler de bu yönetim prensibini devam ettirmiş ancak çoğu zaman şura, formaliteden ibaret bir görünüm arz etmiştir.

Savaş Divanı anlamına gelen *Düvanu'l-Cund* ile ordunun genel yapısı, görevleri, askerlerin isimleri, maaşları gibi konular düzenlenmiştir. *Divanu'l-Cund*'un somut bir şekilde kurumsallaşmaya başlaması, Hz. Ömer ile başlamış ve Muaviye ile devam

<sup>334</sup> M. Fuad Köprülü. **İslam Medeniyeti Tarihi**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984, s. 130.

<sup>335</sup> Taberi. **Between Civil Wars: The Caliphate of Mu'awiyah**, Çev. Michael G. Morony, Ed. Said Amir Arjomand, Cilt:18, New York, State University of New York Press, 1987, s. 141.

etmiştir. “Divanu’l Cund’da kaydı olup, Divanu’l Ata’dan maaş alanların dört mükellefiyeti vardı: 1) Savaşa hazırlanmak, 2) Savaşa katılma, 3) Sınırlarda nöbet tutma, 4) Maaş aldığı divanın bulunduğu yerde ikamet etme.”<sup>336</sup> Böylece merkezi ordu yapılanmasının da ilk dönem halifelerden beri inşa edildiği ifade edilebilir.

### 2.1.3.2. Abbasiler

Cabiri, Abbasilerin iktidara gelmesini tarihsel blok kavramsallaştırmasıyla yorumlar. Tarihsel blok, sadece belirli güçlerin blok haline gelmesini değil, düşünsel güçlerin de bloklaşması anlamına gelir.<sup>337</sup> Ona göre Emevilerde ümera ve ulema, yani asker ve halk olarak beliren iki grup merkezde yer almıştır. Ancak Abbasi devrimi esnasında oluşan tarihsel blok, çevrede yer alan tüm grupları tek bünyede toplamış ve devrimi gerçekleştirmiştir. Devrimden sonra Abbasilerde beliren iki grup ise seçkin ve halktır. Dahası bu iki gruba ek olarak emir de üçüncü bir tabaka şeklinde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla piramide benzeyen sosyal ve siyasi yapı şu şekildedir: “Dorukta halife, ortada seçkinler (menzile beyne’l-menzileteyn), piramidin tabanında halk.”<sup>338</sup> Burada fark edilmesi gereken husus, Emeviler döneminde halife, seçkinlerin içinden çıkan ve onlardan ayrılmayan bir konumdayken Abbasiler ile birlikte halife, seçkinlerden tamamen ayrılarak emirlik gibi ayrı bir statüye sahip olmuştur.

Abbasiler, iktidarlarını iki aşamada inşa etmişlerdir. Varlık nedeni olarak da adlandırılabilir ilk aşamada halifenin dini ve siyasi konumunun belirlenmesidir. Abbasiler, “imamet mitolojisinin çizdiği ‘imam’ portresinin Şii niteliğini atıp, yerine Sünni niteliği geçirerek korudular. Böylelikle, bizzat Abbasi devriminin ‘geleneği’ gereğince ‘halife’nin statüsü, ‘seçkinler’ statüsünün dışında kalan ve onu aşan bir

---

<sup>336</sup> Akyüz **a.g.e.**, s. 286.

<sup>337</sup> El-Cabiri **a.g.e.**, s. 392.

<sup>338</sup> **A.e.**, s. 394.

statüdür.”<sup>339</sup> Bu nedenle Abbasiler, amcaoğulları Alevilerin iddialarına karşı da üstünlük sağlamayı amaçlamışlardır. Bu minvaldeki faaliyetleri, ilk Abbasi halifeleri yapmışlardır. İkinci aşamada ise ilk aşamanın devamı olarak halifenin statüsünü seçkinlerden hem ayırmak hem de onların üstünde konumlandırmaktır. Bu aşamadaki faaliyetleri ise katipler, kelamcılar ve fukaha yapmışlardır.<sup>340</sup>

İlk dönem Abbasi halifeleri, Alevilere karşı iddialarını güçlendirmek için ilk olarak Peygamber’in soyundan geldiklerini ve görevde olmalarını Allah’ın bir ihsanı olarak gösterirler. Ancak Peygamber’in soyundan gelme Aleviler’de de olan bir iddia olduğu için onlardan farklılaşmaları gerekir. Bu açıdan ilk Abbasi halifesi olan Ebu’l-Abbas es-Seffah, okuduğu bir hutbede şunları söyler:<sup>341</sup>

Günahkâr Saba’iyyah<sup>342</sup>, bizden başkalarının reisliğe, otoriteye ve halefliğe bizden daha layık olduğunu iddia ettiler; yüzlerine kem göz çarpsın! Neye göre ve ne için, ey insanlar? Allah, insanları sapıklığa düşüklerinde bizim aracılığımızla hidayete erdirdi, cahil olduklarında onlara gösterdi ve helak olduktan sonra onları kurtardı. Hakkı bizim tarafımızdan galip kıldı ve bizim vasıtamızla batılı çürüttü, fesatları bizim tarafımızdan düzeltti, kötülerini bizim tarafımızdan yükseltti, eksik olanı bizim tarafımızdan tamamladı ve ayrılığı bir araya getirdi.

Dolayısıyla es-Seffah, rakipleri Alevileri sapkın olarak nitelendirmekte ve siyasal düşmanlarını kamusal düşman olarak damgalamaya çalışmaktadır.

Alevilerin öncüsü Muhammed bin Abdullah, bir mektupla El-Mansur’dan hilafeti isteyerek şunları yazmıştır:<sup>343</sup>

Atamız Ali, vasi ve imamdı, o halde onun zürriyeti hayattayken onun velayetini nasıl miras aldın? Ayrıca, bizimki gibi soy, asalet ve statü sahibi olan hiç kimsenin bu makama sahip çıkmadığını da çok iyi biliyorsunuz... Bizler, Allah Resulü’nün Cahiliye’de atası Amr’ın kızı Fatıma’nın soyundan, İslam’da ise kızı Fatıma’nın soyundan geliyoruz. Böyle bir iddiada bulunamazsınız! Gerçekten Tanrı bizi seçti ve bizim lehimize seçti.

<sup>339</sup> A.e., s. 397.

<sup>340</sup> A.e., s. 398.

<sup>341</sup> Taberi. **The Abbasid Revolution**, Çev. John Alden Williams, Ed. Said Amir Arjomand, Cilt:27, New York, State University of New York Press, 1985, s. 153.

<sup>342</sup> Abdullah b. Saba’nın takipçileri anlamında ilk Aleviler olarak ifade edilebilir.

<sup>343</sup> Taberi. **Abbasid Authority Affirmed**, Çev. Jane Dammen McAuliffe, Ed. Said Amir Arjomand, Cilt:28, New York, State University of New York Press, 1995, ss. 167-168.

İkinci Abbasi halifesi Ebu Cafer el-Mansur, miras hukukuna sarılarak kendilerinin soyunun Peygamber'in amcasına dayanırken Hz. Ali'nin soyunun eşi Hz. Fatıma üzerinden ilerlediğini belirtir. Böylece miras hukukuna göre Peygamber öldüğünde amcası Abbas hayatta olduğu için veliliği bir başkası devralamaz. El-Mansur'un cevaben yazdığı mektup şu şekildedir:<sup>344</sup>

Tanrım, görgüsüzleri ve ayak takımını kandırmak için kadınlar aracılığıyla akrabalık kurmakla ne kadar da gurur duyuyorsun! Fakat Allah, kadınları [böyle meselelerde] amcalar ve babalarla, [hatta] baba akrabaları ve vasilerle eşit kılmadı. Tanrı, amcaya bir babaya eşit bir statü verdi ve ona Kitab'ında daha az önemli olan anneye göre [hukuki] öncelik verdi... Yakın akraba olan kızının [Fatıma'nın] torunlarısın. Ama bu, mirası meşrulaştırmaz, [ona] ne velayet miras bırakılır ne de imamet tevcih edilir. Peki ondan nasıl miras alınabilir?

Ayrıca el-Mansur, liyakat üzerinden Alevilerin yetersiz olduğunu da belirtir. Bir hutbesinde söylediği üzere eğer Aleviler ehil kişiler olsalardı, zamanında kendilerini öldürtmeyip iktidarı alırlardı.<sup>345</sup> Başka şekilde ifade etmek gerekirse el-Mansur'un iddiası, Aleviler ehil olmadıkları için Emeviler'in karşısında mağlup olmuştur.

Abbasilerin kullandığı meşruiyet iddialarından birisi de iktidara ait olduğuna inanılan sembollerdir. İslam öncesi Arabistan'da kabile krallarını nitelemek için her ne kadar melik veya *zu't-taç* (taç sahibi) unvanları kullanılsa da bu unvanlar, Pers ya da Bizans'ın kullandığı gibi olmayıp sadece yerel kabile liderlerini tanımlamıştır.<sup>346</sup> Yerel meliklerden itibaren kullanılan bazı alametler, lider, seyyid konumundaki kişiler tarafından kullanılmıştır. Bu bağlamda kırmızı sarık giyilmesi, küçük bir minder çeşidi olan *nemarik* üzerine oturulması, *visade* (yastık) kullanılması, İslamiyet'ten sonra da meşru idarenin sembolleri olmuştur.<sup>347</sup> Emeviler ve Abbasiler bu sembolleri kullanmışlardır. Hatta Abbasiler, Alevilere karşı meşruluk iddialarını güçlendirmek için bir rivayet bile anlatmışlardır. Rivayete göre Peygamber ve Hz. Ali otururken içeriye

<sup>344</sup> A.e., ss. 169-172.

<sup>345</sup> A.e., ss. 172-176.

<sup>346</sup> İsrail Balcı, Celal Emanet. "İslam Öncesi Arabistan'da Kabile Kralları", Çev. Khalil Athamina, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:18, 2005, s. 193.

<sup>347</sup> A.e., ss. 197-205.

giren Hz. Abbas'a *visade* verip onun üzerine oturmasını istemiştir.<sup>348</sup> Peygamber'in Hz. Abbas'a *visade* vermesi, onu Hz. Ali'ye karşı üstün tuttuğu iddiasını ortaya çıkarmıştır. Abbasiler, meşruluk argümanlarında bu rivayeti de kullanmışlardır.

El-Mansur, Alevilere yönelik meşruluk iddialarına ek olarak halifenin otoritesini Allah'ın otoritesi ile bir tutarak mutlak bir boyuta taşır. Bir hutbesinde şunları söyler: “Ben ancak Allah'ın yeryüzündeki otoritesiyim (authority of God) ve O'nun hidayeti ve O'nun doğruya yönlendirmesi ile sizi yönetiyorum. Ben O'nun feyden sorumlu veznedarıyım ve O'nun iradesine göre çalışır, O'nun isteğine göre bölüştürür ve izniyle veririm. Allah beni onun üzerine kilit kıldı.”<sup>349</sup> Dolayısıyla el-Mansur'a göre yeryüzündeki Tanrı gibi olan halife, seçkin ve halktan farklı ve üstün bir konumdadır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse halife, piramidin en üstünde, mutlak ve sorgulanamaz bir konumdadır. Dönemin katipleri, kalamcıları ve fukahayı da halifenin seçkinlerden üstün bir konumda olduğunu vurgulayan eserler yazmıştır. Bu açıdan Cahız ve İbnu'l-Mukaffa'nın isimleri zikredilmelidir.

Cahız'a göre seçkin ve halk tabakalarını tanımlamada Acemlerin etkisi oldukça fazladır. “Biz hükümdarlık kurallarını, hükümdarın maiyetinin, ekâbir, eşraf ve halkın tertibini, halkı yönetme siyasetini, her bir tabakaya kendi payını verme ve her birini kendi gibi olanla yetinir hale getirme sanatını onlardan [Acemlerden] öğrendik.”<sup>350</sup> Bu yaklaşıma göre Acemlerin sultan, seçkin ve halktan oluşan yönetim tarzı İslam'a çevrilerek halife, seçkin ve halk olarak düzenlenmiştir. Burada ifade etmek gerekir ki Emeviler ile başlayan hilafetin saltanata dönüşmesi Abbasiler'de de devam etmiştir. Emeviler'in veliahtlık konusundaki değişikliğine ek olarak Abbasiler, toplumsal yapıda

---

<sup>348</sup> A.e., ss. 204-205.

<sup>349</sup> Taberi. **Al-Mansur and al-Mehdi**, Çev. Hugh Kennedy, Ed. Said Amir Arjomand, Cilt:29, New York, State University of New York Press, 1990, s. 131.

<sup>350</sup> Ebu Osman el-Cahız. **Saray Adabı: Kitabü't-Tac fi ahlaki'l-müluk**, Çev. Ali Benli, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 28.



değişiklik yapmaya başlamıştır. Değişikliğin boyutu ise daha çok *polis* alanında cereyan etmiştir.

İbnu'l-Mukaffa, *el-Edebu's-Sagir*, *el-Edebu'l-Kebir*, *Risaletu's-Sahabe*, *ed-Dürretü'l-Yetime ve el-Hikem* isimli eserleriyle İslam Devleti'ni saltanat düzleminde ele alır.<sup>351</sup> Genel olarak eserleri nasihat şeklinde yazılsa da sultana, seçkinlere, halka dair sözlerinde onlara yüklediği görev ve sorumluluklar da ortaya çıkar. İlk olarak sultana öğütler veren İbnu'l-Mukaffa, *el-Edebu's-Sagir*'de sultan olmaya layık kişinin mülk siyasetini bilmesi gerektiğini belirtmesine rağmen<sup>352</sup> açıklamadığı mülk siyasetini *el-Edebu'l-Kebir*'de dini temellere sahip anlamında din mülkü, iktidar talebi anlamında tedbir mülkü ve keyfi yönetim anlamında tutku mülkü olarak üç türü olduğu belirtir.<sup>353</sup>

Toplumunu üçe bölen İbnu'l-Mukaffa, akıllı kişi olarak adlandırdığı sultanın toplumu halk ve seçkinlerden oluşan iki tabaka olarak görmesi gerektiğini belirtir.<sup>354</sup> Sultan, seçkin ve halktan oluşan üç tabaka, varlıkları için birbirlerine ihtiyaç duyar. Halkın düzgünlüğü seçkinler tarafından sağlanırken seçkinlerin düzgünlüğü de sultan tarafından sağlanır.<sup>355</sup> Ona göre adaletli bir sultanın hakkı olan itaati sağlayabilmek için sultan, vezir ve yardımcılara ihtiyaç duyar. Dolayısıyla hükümdar, büyük işleri kendisi üstlenirken daha alt işleri seçtiği yetkin kişilere vermelidir.<sup>356</sup> İbnu'l-Mukaffa, seçkinlerin sık sık iki durumla karşılaştığı ve bir seçim yapmak zorunda olduklarını belirtir. “Ya yöneticiyle birlikte halkın aleyhindedir, bu da dinin helaki demektir; ya da halkla birlikte yöneticinin aleyhindedir, bu da kendi dünyanın berbat oluşudur, ölümden ve kaçmandan başka çaren yoktur.”<sup>357</sup> Buradan çıkarılacak en önemli gösterge, seçkinlerin

---

<sup>351</sup> Bu eserler, tek kitap olarak Vecdi Akyüz tarafından çevrilmiş ve Dergâh Yayınları tarafından basılmıştır. Bakınız: İbnu'l Mukaffa. **İslam Siyaset Üslubu**, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018.

<sup>352</sup> **A.e.**, s. 30.

<sup>353</sup> **A.e.**, ss. 57-58.

<sup>354</sup> **A.e.**, s. 24.

<sup>355</sup> **A.e.**, s. 118.

<sup>356</sup> **A.e.**, s. 59.

<sup>357</sup> **A.e.**, s. 63.

devamlı olarak korku ve rica arasında sıkışıp kalmalarıdır. Yöneticiye göz yummayı ya da ona karşı çıkmayı seçen seçkin, seçtiği duruma göre sultanın gazabıyla ya da lütfuyla karşılaşır. “Sultanın sana uymayacağına, sana aykırı görüşünden dolayı sana öfke duyacağına kendini alıştıır.”<sup>358</sup>

İbnu'l-Mukaffa, seçkinlere ve özellikle halka, başta sultana ve sonra sultanın görevlendirdiği yetkili kişilere itaat edilmesini savunur. Bunun dayandığı ana gerekçe ise akıl yürütme işinin *ulu'l-emr*'e bırakılmış olmasıdır. “İnsanların bu işte, danışma durumundan fikir verme, çağrı durumunda icabet, huzurda değilken bağlılık dışında bir hakkı yoktur.”<sup>359</sup> Dolayısıyla çoban-sürü yaklaşımının izlerini İbnu'l-Mukaffa'da da görmek mümkündür. Halka yüklenen ana misyon, düzeni bozmaması ve yönetenlere itaat etmesidir. Zira düşünme ve fikir üretme, seçkinlerin işidir. Seçkinler halk ile ilgilenerek düzen içinde kalmalarını sağlar. Sultan da seçkinleri denetleyerek düzenin sağlandığından emin olur.

945'ten sonra klasik Abbasi hilafeti, bozulma evresine öylesine girmiştir ki halifeliğin merkezi Bağdat, adeta bir taşra kasabasına dönüşmeye başlamıştır.<sup>360</sup> Bu dönemde eyalet valileri, özerkliklerini elde ederek babadan oğula geçen hanedanlık kurmuşlardır. Halifeye ise sadece sembolik düzeyde bir bağlılık göstermişlerdir. Yerel düzeyde özerkliklerini elde eden hanedanlar karşısında halife, onları bastıramadığı için otoritesi oldukça zayıflamıştır. Dahası “daha önceden paralı askerlerce içten parçalanan, başkanlığını halifenin yaptığı hükümet merkezi eyaletlerde dahi kontrolü yitirdi. Halife, zorbaların kendi aralarında parsellediği bir imparatorlukta yalnızca bir hiçti.”<sup>361</sup> Halifenin otoritesinin zayıflamasını fırsat bilen eyalet ileri gelenleri ise eyalet gelirlerini Bağdat'a göndermektense valiyi ikna ederek eyalette kalmasının kendi çıkarlarına daha uygun

---

<sup>358</sup> A.e., s. 70.

<sup>359</sup> A.e., s. 105.

<sup>360</sup> Marshall G. S. Hodgson. *İslam'ın Serüveni 2: Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılışı*, Çev. Alp Eker vd., İstanbul, İz Yayıncılık, 1995, s. 3.

<sup>361</sup> A.e., s. 13.

olacağını düşünmüşlerdir. Bu ise hilafetin gücünü daha da kıran bir duruma yol açmıştır. Zira maddi güçten mahrum kalan halife, Bağdat'ın merkez olmaktan çıkmasına engel olamamıştır.<sup>362</sup>

Peygamber'in ölümünden sonra başlayan hilafet, Emeviler ile saltanata dönüşüp her ne kadar halifelik ismini kullansa da artık fiili olarak da halifelik kurumu kullanılmamaya başlanmıştır. Zira halifelik kurumunun sadece sembolik bir gücü vardır. Dolayısıyla artık pratik *siyasal olanın* düzenlenmesinde somut iktidar ilişkileri ön plana çıkmaya başlamıştır. Başka şekilde ifade etmek gerekirse *siyasal olan* dini olan karşısında daha üstün bir konuma gelmiştir. Bundan böyle dini olanın daha geri planda kalması söz konusuken her ne kadar *polis* öncelikli de olsa *siyasal olanın* ön plana çıkması söz konusudur.

Halifenin otoritesinin tam anlamıyla kaybolmasından ziyade dini alanda onaylayıcı bir mercii konumuna gelmesi zamanın alimleri tarafından daha tercih edilen bir seçimdir. Bu bağlamda Maverdi, halifenin yetki devri ile dünya işlerini zamanın güçlü otoritesine teslim etmesinin mümkün olduğunu savunan meşhur *el-Ahkamu's Sultaniyye* kitabını yazmıştır. Buna göre halife, tam yetkili vezir anlamına gelen vezaret-i tefviz ve verilen görevleri yerine getirme anlamında vezaret-i tenfiz olarak iki veziri vardır.<sup>363</sup> Vezaret-i tefviz, yapılan işlerde tam bir serbestliğe sahiptir. Bu vezir, “halifeye naib olarak hareket eder. Halifenin işlerine ortak olan vezirin, naibliği daha çok devlet işlerinin yerine getirilmesinde ve halifeliğe zarar verecek işlerin dışında, kendi kendine hareket etmesi gerekir.”<sup>364</sup> Dolayısıyla vezaret-i tefviz, halifenin yaptığı tüm işleri yapabilir ancak göreve gelmesi için halifenin onayına muhtaçtır. Maverdi, bu düşünceler etrafında halifeyi adeta Raşid halifeler dönemindeki konumunda değerlendirirken sultanı statü

---

<sup>362</sup> A.e., s. 14.

<sup>363</sup> Maverdi a.g.e., s. 63.

<sup>364</sup> A.e., ss. 63-64.

olarak halifenin altında, vezaret-i tefviz konumunda değerlendirmektedir. Ancak Maverdi'nin bu çabası, karşılık bulmamıştır. Zira uygulamada halife sembolik bir konumda iken sultan ve onun altında emir egemen otorite konumundadır.

Dahası *de facto* egemen olan bir sultana, gücü sadece sembolik düzeye inmiş halifenin onay vermemesi mümkün müdür? Tarihsel sürece bakıldığında bu çok da mümkün olmamıştır. Halife, İsmailiyye destekçisi Büveyhiler'e karşı sessiz bir onay mercii olurken Bağdat'ı Büveyhiler'den kurtaran Selçuklular'a karşı da bir onay mercii olmuştur. Zira egemen bir otorite olamayan halifenin başka seçeneği de yoktur. Sultanlar, —özellikle Selçuklu Sultanları ve yerel özerkliği ilan eden emirler— halifenin sembolik otoritesi ve üstünlüğünü tanıyarak bastırdıkları paralara onların isimlerini de yazmışlardır.<sup>365</sup> Ayrıca vurgulanması gerekir ki merkezi otoritenin zayıfladığı zamanlarda yerel özerkliğini sağlayan emirler, askeri güçlerini kullanarak kendi bölgelerinde üstünlüğü ele geçirmişlerdir. Dolayısıyla her ne kadar halife ve sultan arasında ikili bir yetki devri olsa da sultanın emirlere dayandığı bu dönemlerde emirlere de dolaylı olarak bir yetki devri söz konusudur.

### 2.1.3.3. Fatımiler

Eyalet düzeyinde zamanla özerkliklerini sağlayarak hanedanlık kuran birkaç hanedan, Büveyhiler, Fatımiler, Mervaniler, İdrisiler, Ağleboğulları, Hamdaniler, Tolunoğulları, Samanoğulları, Saffariler'dir. Düşünsel anlamda öne çıkan Mısır'da kurulan Fatımiler, Şii İsmailiyye mezhebini savunarak Hz. Ali ve onun soyundan gelen kişilerin altında birleşmeyi savunmuştur. On birinci yüzyılda Kahire'yi ticaret, sanat ve bilim merkezi yaparak Bağdat'a rakip hale getirmişlerdir. Fatımiler, Mısır'da üç siyasal politika izlemişlerdir. İlki, Mısır'ın tarımsal refahını sağlayabilmek için Nil ve çevresini

---

<sup>365</sup> Hodgson *a.g.e.*, s. 58.

devlet eliyle kontrol altına almışlardır. İkincisi, deniz ticaretine önem vererek Mısır'daki zenginliklerin dışarı taşımak ve başka yerlerdeki zenginlikleri Mısır'a taşımaya çalışmışlardır. Üçüncüsü ise Şii İsmaililere, Kahire'de her türlü kolaylığın sağlanmasıdır.<sup>366</sup> Bu üç temel üzerinde hareket eden Fatımiler, güçlenerek çevre hanedanlıklara da kendi görüşlerinden kişileri yerleştirmeye çalışmıştır.

#### 2.1.3.4. Selçuklular

Selçukluların zamanında halife, dini işlerle ilgilenen bir konumdayken siyasal alanda güçlü hükümdarlar vardır. Güçlü hükümdarlar, halifenin siyasal nüfuzuna ihtiyaç duysa da İslam'ı kamusal düşmanlardan koruyan bir konumda olmuştur. Örneğin Sultan Tuğrul, 1057 tarihinde Bağdat'a gidip halife Kaim Biemrillah'ın elini öpmüş ve onun manevi nüfuzundan yararlanmak istemiştir. Ancak Sultan Tuğrul, kardeşiyle olan taht mücadelesiyle meşgulken halife Kaim Biemrillah, Besasiri tarafından hapsedilince Sultan Tuğrul 1059'da Bağdat'a gidip Besasiri'yi yenmiş ve Kaim Biemrillah'ı tekrar halifelik makamına getirmiştir. Böylece Selçuklu Sultanı Tuğrul'un İslam coğrafyasında nüfuzu oldukça artmıştır.<sup>367</sup>

Amcası Sultan Tuğrul'un ölümünden sonra tahta geçen Sultan Alparslan, Malazgirt Savaşı ile Anadolu'nun kapısını hem Türklere hem İslam'a açmıştır. Nizamülmülk'ü vezirliğe getirerek de devlet işlerinin kurumsallaşmasını sağlamıştır. Kendisinden sonra tahta geçen Sultan Melikşah ise babasının politikasını devam ettirmiştir. Melikşah'ın oğulları Berkyaruk, Muhammed ve Ahmed Sencer belirli dönemlerde Selçuklu'yu yönetmişlerdir.

---

<sup>366</sup> A.e., ss. 22-23.

<sup>367</sup> İbrahim Agah Çubukçu. "Hicri 5./Midali 11. Yüzyılda İslamda Siyasi ve Dini Durum", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1965, s. 39.

Sultan Alparslan ve Sultan Melikşah zamanında vezir olan Nizamülmülk, kurduğu Nizamiye medreseleri ile ana akım olarak Sünniliğin benimsenmesini kolaylaştırmıştır. Ayrıca Nizamülmülk, İran siyasi kuruluşlarını ve tarımsal adaleti yeniden sağlama yönünde hareket ederek devletin kurumsallaşmasını sağlamıştır.<sup>368</sup> Onun asıl amacı ise “eski Sasani ve Yüksek Halifelik devirlerinin tüm bürokratik yapısını Gazneliler yönetiminde temsil edildiği üzere yeniden inşa etmek [ti].”<sup>369</sup> Nizamülmülk, aktif görevinde yaptığı uygulamaların yanı sıra yazdığı *Siyasetname* ile de hem hükümdara nasihatte bulunmuş hem aklındaki yönetim düzeninin ana hatlarını çizmiştir.<sup>370</sup>

Selçuklular, uzun yıllar Bâtınilerle mücadele içerisinde olmuşlardır.<sup>371</sup> Fatımi halifelerinden destek alan ancak daha sonra onlara da başkaldıran Hasan Sabbah, en büyük *dai*'lerden birisidir. 1077 yılında Fatımi halifesi el-Mustansır ile görüşen Hasan Sabbah, ona biat ederek ateşli bir savunucusu olmuştur.<sup>372</sup> El-Mustansır öldükten sonra oğulları Musta'li ve Nizar arasındaki iktidar mücadelesinde Nizar'ı desteklemiştir. Bu bakımdan Batınıliğe Nizari İsmaili de denilmektedir. 1090 yılında Alamut kalesini alan Hasan Sabah, burada yetiştirdiği fedailer ile Abbasi halife ve çevresi ile Selçuklu Sultan'ı ve çevresinden tehdit olarak gördüğü kişilere suikast düzenlemiştir. Melikşah'ın veziri Nizamülmülk, İmamü'l-Harameyn, Ahmed Sencer'in veziri ve Nizamülmülk'ün oğlu Fahrülmülk, Bâtıniler'in suikastına uğrayan isimlerden birkaçıdır.

Batınılere ek olarak Selçuklu zamanında Haçlılarla da bir mücadele içerisine girilmiştir. Anadolu Selçuklularının Sultanı I. Kılıçslan, Kudüs'ü fethetmek isteyen Haçlılara karşı oldukça sınırlı güç ve imkanlarla Anadolu'da mücadele etmiştir. Her ne

---

<sup>368</sup> Hodgson a.g.e., s. 46.

<sup>369</sup> A.e.

<sup>370</sup> Bakınız: Nizamülmülk a.g.e.

<sup>371</sup> Mehmed Altay Köymen. **Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi**, Cilt:2, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984, ss. 149-156.

<sup>372</sup> Çubukçu a.g.e., s. 40.

kadar I. Haçlı Seferleri'nde Haçlıların 1098'de Kudüs'ü almalarına engel olamasa da onları oldukça zayıflatmıştır. Kudüs'ün Haçlılardan geri alınması ise 1187 yılında Selahaddin Eyyubi zamanında olmuştur. Dolayısıyla Selçukluların kamusal düşmanlarından birisi Batıniler iken diğeri Haçlılardır.

Selçuklular zamanında eserler veren Gazzali ise hakikati arama amacıyla yola çıkmış ve hakikat arayışında İslam'ı zayıflatan ve durgunlaştıran nedenler üzerinde durmuştur. Gazzali, dört grubun buna neden olduğunu ileri sürmüştür: kelim alimleri, Batıniler, felsefeciler ve mutasavvıflar.<sup>373</sup> İlk olarak Gazzali'ye göre “ilmi kelamın gayesi, Ehl-i Sünnetin akidesini muhafaza etmek, onu bid'at erbabının karıştırmamasından korumaktır.”<sup>374</sup> Ancak mütekekkimler, zamanla insanları akide sorularını gidermek yerine eşyanın tabiatıyla meşgul olmuşlar ve esas meselelerde birbirlerini taklit etmişlerdir. Bu ise, ona göre, İslam'ın zayıflamasına yol açmıştır. İkinci olarak iki sene felsefe okumaları yaparak felsefeye hâkim olduğunu belirten Gazzali'ye göre “bütün bu [felsefe] sınıflar[ı], eskilerle daha öncekiler, sonrakilerle evvelkiler arasında, hakikatten uzak ve yakın olmak hususunda büyük fark bulunmakla beraber hepsi küfür ve ilhat damgasını taşırlar.”<sup>375</sup> Dolayısıyla Gazzali, her ne kadar felsefecileri dehriler, tabiiler ve ilahiler olarak üçe ayırsa da hepsinin hakikatten uzak, küfre bulaşmış ve İslam'ı bozduğunu düşünür. Üçüncü olarak ona göre “mutasavvıfların ilmi, netice itibariyle nefse ait geçitleri atlatmaktan, onun kötü ahlakıyla fena vasıflarından kendilerini uzaklaştırmaktan ibarettir.”<sup>376</sup> Ancak kendisini mutasavvıf gibi gösteren yalancı kimseler, insanların kalbine ulaşan tasavvufu bozarlar. Son olarak *El-Munkızu min ad-Dalal* eserinde ayrıntısıyla değinmesi de *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*<sup>377</sup> ve *Batniliğin İçyüzü*<sup>378</sup> gibi

<sup>373</sup> Gazzali. *El-Munkızu min ad-Dalal*, Çev. Hilmi Güngör, Ankara, MEB Yayınları, 1960, s. 22.

<sup>374</sup> *A.e.*, s. 23.

<sup>375</sup> *A.e.*, s. 27.

<sup>376</sup> *A.e.*, s. 57.

<sup>377</sup> Gazzali. *Kitab-ı Kavâsımü'l-Bâtınîyye: Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, Çev. Ahmet Ateş, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2017.

<sup>378</sup> Gazzali. *Bâtıniliğin İçyüzü*, Çev. Avni İlhan, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

eserlerde ayrıntısıyla Batınilere karşı ilmi bir mücadele içerisinde olmuştur. Böylece Gazzali, ilmi faaliyetleriyle ehl-i sünnet'in İslam'da ana akım mezhep olmasında büyük etkiye sahip olmuştur. Burada Gazzali özelinde görünür olan ve sıkça başvurulan bir durum ortaya çıkar: Ehl-i sünnet düşüncesini harfiyen savunmayan düşüncelerin tamamının sapkın olarak nitelendirilmesidir. Bu bağlamda özellikle felsefecilerin küfre bulaştığını açıkça ilan etmek, siyasal ve kamusal düşman arasındaki ilişkiye benzer bir durumun ulema içerisinde de cereyan ettiğini gösterir. Ayrıca *Kayıp Aydınlanma* eserinde Starr, Gazzali'nin filozoflara saldırması ve sufiliği övmesinden dolayı özellikle Orta Asya'da entelektüel hayatın ve rasyonel düşüncenin yerini mistik ve geleneksel olana bıraktığını belirtir.<sup>379</sup>

#### 2.1.3.5. Memlukler

Her ne kadar Halife Vasık'a kadar siyasal ve askeri güce sahip olan Abbasi Halifeliği, Halife Vasık zamanında parçalanma sürecine girmiş ve sahip oldukları toprakları tek başına zapt edemez duruma gelmiştir. Selçuklular zamanında fiili olarak bir toprak parçası üzerinde siyasal olarak hüküm sürseler de İlhanlıların 1258 yılında Bağdat'ı fethetmeleriyle Abbasi Halifeliği fiilen yıkılmıştır. Ancak 1261 yılında Memluk Sultanı Baybars'ın himayesinde Halife Zahir'in oğlu Ahmed, Mustansır adıyla halife olmuştur. Memlukler zamanındaki halifelik siyasal ve askeri gücü olmayan, sadece dini otoritesi olan bir konuma gelmiştir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse Selçuklular zamanında *de facto* olarak başlayan sembolik halifelik, Memlukler zamanında *de jure* olarak belirmiştir.

---

<sup>379</sup> S. Frederick Starr. *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*, Princeton, Princeton University Press, 2013, ss. 534-535.



Halifeliğin *de jure* olarak sembolik hale gelmesi, İslam siyasi tarihinin bir aşaması olarak görülmelidir. Zira bu dönemden sonra da siyasal gelişmeler durmak bir yana artarak devam etmiştir. Abbasi halifeliğinin yıkılışıyla hilafet ve saltanatın temellendirilmesi konusunda çabalar, yöneticinin Kureyşli olup olmaması, adalet ve hukuki gelişmeler açısından mezalim ve hisbe uygulamaları, Moğollar ve Haçlılarla olan mücadeleler, ahlak literatürünün devamı gibi gelişmeler yaşanmıştır.

Hilafet ve saltanat arasındaki tartışmalar, Memluk sultanı ile Abbasi halifesinin konumu üzerinden ele alınmıştır. “Bir tarafta tüm dünyevi ve dini yetkileri elinde toplayan sultan, öte tarafta Kureyş kökenli olma vasfını haiz Abbasi halifesi [vardır].”<sup>380</sup> Dolayısıyla tüm otoriteyi elinde bulunduran sultan ile sadece sembolik bir otoritesi olan halifenin konumları hukuki olarak çizilmek istenmiştir. Bu alanda eser veren İbn Cema, siyaset anlayışını hukuki çerçeveyi oluşturmak üzere dizayn etmiştir. Ona göre hükümdar, “hükümleri [Allah'ın] muradına uygun ve en güzel şekilde düzene koyar, raiyesinin maslahatları için elinden gelen gayreti gösterir, Allah'ın kendi üzerindeki gizli-açık bütün nimetlerine şükreder.”<sup>381</sup> Burada öne çıkan husus, sultanın Allah'ın koyduğu düzeni koruyan ve kollayan otorite olmasıdır. Dolayısıyla halife, sultanın yanında oldukça tali bir konuma sahiptir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse sultan hem dini hem dünyayı koruyan nihai otoritedir. Zira “şeriatın hamileri melikler ve emirlerdir. Şeriatı muhafaza edecekler ise alim imamlardır.”<sup>382</sup> Alimler, sultanı bilgilendirerek ve ona nasihat ederek şeriatı muhafaza ederken sultan ise şeriat düzenini korur, kollar. Ancak vurgulanması gerekir ki İbn Cema'ya göre sultan, alim, vezir ya da

---

<sup>380</sup> Özgür Kavak. “Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyasi ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları”, **İslam Tetkikleri Dergisi**, Cilt:10, Sayı:1 2020, s. 189.

<sup>381</sup> Bedreddin İbn Cema. **Adl'e Boyun Eğmek: Ehl-i İslamın Yönetimi için Hükümler**, Çev. Özgür Kavak, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, s. 31.

<sup>382</sup> **A.e.**, s. 53.

diğer görevlilerin tümünde iki temel özellik bulunmalıdır: “Kesinlikle terk etmeyece[kleri] adalet ve onsuz yapamayaca[kları] kifayettir.”<sup>383</sup>

Başta sultan olmak üzere yöneticilerin Kureyş’ten olması anlayışı Selçuklular zamanında zayıflasa da Memlukler de meşruyetlerini sağlayabilmek için Kureyş meselesi ile ilgilenmek zorunda kalmıştır. Memluk uleması tarafından kabul edilen klişe niteliğindeki görüşe göre “imam Kureyş’ten olmalı ya da Kureyş’in atadığı birisi olmalı[dır].”<sup>384</sup> Dolayısıyla Kureyş’ten olmayan sultanın meşruyeti sağlanmak amaçlanmıştır. Burada nasıl zamanında pratik duruma göre Kureyşli olma teorisi üretildiyse şimdi de Kureyşli olmayan birisinin sultan olmasına karşı teorinin üretilmesi söz konusudur. Başka şekilde ifade edilirse Kureyşli olmak, halifelik altında ya da hükümdarlık altında yönetmek gibi durumlar *Zeitgeist* (zamanın ruhu) göre değişir.

Bu dönemde kamusal düşman, Moğollar ve Haçlılardır. Bu iki düşman, başta İslam’a sonra devletin bütünlüğüne tehdit oluşturmaktadır. Bu ikisiyle mücadele Memlukler için varlık nedeni olsa da daha sonra farklı bir İslam Devlet’i olan Osmanlılar tarafından yıkılmışlardır. Adalet, mezalim ve hisbe uygulamalarına diğer bölümlerde değinilecektir.

### 2.1.3.6. Osmanlılar

Altı asra yayılan geniş ve oldukça zengin bir tarihe sahip Osmanlılar, 1299 yılında kurulmuştur. Ancak on üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren Anadolu, Moğol istilaları ile karşı karşıya kalmıştır. Anadolu Selçuklu’nun merkezi otoritesi yıkılınca yerine yerel düzeyde beylikler hâkim olmuştur. Bu beyliklerden en güçlüsü ise Konya’da bulunan ve Anadolu Selçuklunun varisi olduklarını öne süren Karamanlılardır. Osmanlılar,

---

<sup>383</sup> A.e..

<sup>384</sup> Hüseyin Yılmaz. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 2018, s. 61.

Anadolu'da bulunan beyliklerden biriydi. Ancak onu diğerlerinden ayıran bir özelliği, uç beyliği olmasıdır. Bu sayede Osmanlılar Bizans'la sürekli bir gaza durumunda olmuştur. Gaza sayesinde hem İslam'ı yayma hem de ganimet elde etme imkanına erişmişlerdir.

Bizans'la devamlı bir savaş halinde bulunan Osmanlılar, 1326 yılında Bursa'yı fethederek ilk başkenti yapmıştır. Gücü ve nüfuzu artan Osmanlılar, Bizans'ın taht kavgalarında hizipler arası belirleyici bir konuma gelmiştir. Taht kavgalarından istifade eden Osmanlılar, 1353'te ilk defa karşı kıyıya geçerek Bizans topraklarını işgal etmişler, 1372'ye kadar Edirne'yi fethetmiş ve başkent yapmış, karşı kıyının büyük bir kısmını ele geçirerek Bizans karşısında oldukça güçlü bir konuma gelmiş ve Bizans'ı sıradan bir müttefike indirgemıştır.<sup>385</sup>

Osmanlılar, on dördüncü yüzyıldan itibaren askeri düzeyde kurumsallaşmasını sağlamıştır. Bu bağlamda atlı birlikler olan sipahilere, belirli bir toprak vererek hem toprağın devamlılığını hem de savaşta savaşacak atlı birliğin oluşumunu sağlamıştır. Bu açıdan tımar sistemi, ikta sistemi ile oldukça benzerdir. Buna ek olarak yeni asker anlamında devşirmelerden ya da gönüllü kişilerden yeniçeri birliklerini oluşturmuştur. İki birlik, klasik dönem Osmanlılar için oldukça etkilidir. Bu dönemde her ne kadar tüm Anadolu, Moğol hakimiyeti altında olsa da Osmanlılar askeri teşkilatını Moğolların isteklerine göre değil, gazi geleneklerine göre düzenlemiştir.<sup>386</sup>

On dördüncü yüzyılda Osmanlılar, İstanbul hariç Trakya'yı ele geçirmişler ve Bizans ve Bulgar idarecilerle evlilik münasebetleri kurmuşlardır. Dahası Osmanlılar, fethettikleri toprakları elde tutabilmek ve oraların Müslümanlaşmasını sağlayabilmek için Anadolu'dan gönüllü Müslümanların oralara göçünü sağlayan bir iskân politikası

---

<sup>385</sup> Hodgson **a.g.e.**, s. 466.

<sup>386</sup> **A.e.**, s. 468.

uygulamışlardır. Osmanlıların bu iki stratejik politikası, uzun yıllar Avrupa'da hüküm sürmesini kolaylaştırmıştır.<sup>387</sup>

Yıldırım Beyazıd ile Osmanlılar, Anadolu'da mutlak hakimiyeti sağlasa da 1402'de Timur'a karşı kaybedilen savaş, Osmanlıların 1413'e kadar fetret dönemi yaşamasına neden olmuştur. 1413 yılında I. Mehmed, taht kavgasında rakiplerine üstün gelerek Osmanlıları Yıldırım Beyazıd'ın dönemindeki yörüngeye sokmayı başarmıştır. Avrupa'da ilerlemeyi II. Murat devam ettirmiş ve daha sonra oğlu Fatih Sultan Mehmed de İstanbul'un fethini gerçekleştirmiştir.

Osmanlılar'ın halifelikle olan doğrudan bağı ise Yavuz Sultan Selim'in Memluklere karşı galip gelmesi ve halife unvanını Abbasi halifelerinden alarak Osmanlı sultanlarına kazandırmasıyla olmuştur. O zamana kadar klasik orta çağ devleti olarak hüküm süren Osmanlılar, halifelik ile birlikte yönetim anlayışlarında herhangi bir değişikliğe gitmemişlerdir. Osmanlılar da Kureyşli olma meselesini aşmak ve meşruiyetlerini sağlayabilmek için tarihe başvurmuş ve bu bağlamda soy bağını inceleyen silsilename metinleri yazılmıştır.<sup>388</sup> Ayrıca Memluklerin benimsemiş olduğu Kureyşli olmak ya da Kureyş'in atadığı birisi olma klişesi Osmanlılar'da da kullanılmıştır.<sup>389</sup>

Klasik Osmanlı dönemi eserleri, bu döneme özgü İslam siyaset düşüncesinin hangi meseleler ile meşgul olduğunu ortaya koymaları açısından oldukça önemlidir. Lütfi Paşa, *Halasü'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-E'imme* risalesinde hanedanın meşruiyeti ve imamet için Kureyşli olmanın şart olmadığını ele alır.<sup>390</sup> Muhyiddin Kafiyeci, *Seyfü'l-Mülûk ve'l-Hükkâm* ile *Seyfü'l-Kudât 'ale'l-Buğât* eserlerinde hukukla nasihat arasında bir perspektif

---

<sup>387</sup> A.e., ss. 468-469.

<sup>388</sup> Kavak a.g.e., s. 207.

<sup>389</sup> Yılmaz a.g.e., s. 61.

<sup>390</sup> Muharem Jahja. "Lütfi Paşa'nın (893/1488-970/1562) *Halasü'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-E'imme* Risalesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi", Marmara Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, İstanbul, 2003, ss. 58-61..

çizerek adaleti öne çıkarır.<sup>391</sup> Aşık Çelebi, *Mi'racü'l-Eyale* eserinde İbn Teymiyye'nin bakış açısını savunarak şeriat ile adaleti sağlama üzerinde durur.<sup>392</sup> Dede Cöngi, *Es-siyasetü's-Şer'iyye* eserinde cezalar ve düzenin sağlanmasına odaklanır.<sup>393</sup> Bunlara ek olarak adaletin sağlanması konusunda Taşköprizade Ahmed Efendi, Kınalızade Ali Çelebi, Birgivi Mehmed Efendi de eserler vermiştir. Tüm bu çalışmalar bir sonraki bölümün konusu olduğu için adalet arayışı konusunda ele alınacaktır. Ayrıca belirtmem gerekir ki bu çalışma klasik dönem İslam siyaset düşüncesine odaklandığı için Osmanlıların sadece klasik dönemi (1299-1600)<sup>394</sup> üzerinde durulmuştur. 1600 yılından özellikle 1800 yılına kadar geçen dönem modern topluma geçiş anlamında paradigmatik değişimler içerdiği için bu çalışmanın kapsamına sadece klasik düşünceleri yansıtan eserler ve görüşler dahil edilmiştir. Klasik paradigmayı yansıtmayan ve 1800 yıllarından sonra modern paradigmayı yansıtan müstakil bir çalışmanın yapılması gerekmektedir.

## 2.2.Ötekinin İnşası

Dost-düşman ayrımını kullanmak, zorunlu olarak bir *öteki* — bizden olmayan— öznesinin üretilmesine neden olur. Bu açıdan *öteki*, *siyasal olanın* varlığı için oldukça önemli bir kavramdır. Zira *polis*in oluşması ve devamının sağlanması için gereklidir. Ancak belirtmeli ki tarihsel süreç içerisinde *öteki*, genellikle kamusal düşmanı nitelenmek için kullanılmıştır. Birinci bölümde doğu despotizmini ele alırken Foucault ve Said'e referansla bir *öteki* imgeleminin tanımlamasının aslında *bizi* tanımlayan bir

---

<sup>391</sup> Muhyiddin el-Kafiyeci. **Seyfü'l Müluk ve Seyfü'l Kudat: Kafiyeci'nin Siyasetnameleri**, Eds. Özgür Kavak, Hızır Murat Köse, Çev. Nail Okuyucu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018, ss. 52-75; 156-183.

<sup>392</sup> Aşık Çelebi. **Mi'racü'l Eyale**, Eds. Özgür Kavak, Hızır Murat Köse, Çev. Muhammed Usame Onuş, Abdurrahman Bulut, Ahmet Çelik, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018, ss. 37-44.

<sup>393</sup> Abdullah Sabit Tuna. "Osmanlı Siyasetname Geleneği İçinde Dede Cöngi'nin Yeri ve Eserinin Tahlili", İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2011, ss. 51-98.

<sup>394</sup> Bu dönemlendirmeyi Halil İncalcık'ın Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600) adlı eserinden alıyorum. Bakınız: Halil İncalcık. **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)**, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016.

faaliyet olduğundan bahsetmişim. İstenmeyen özelliklerin bir *öteki*ye atfedilmesiyle ve onun tanımlanmaya çalışılmasıyla *bizin* özneleşme sürecini de başlattığı ifade edilebilir.

### 2.2.1. *Öteki* Üzerine Düşünmek

Benedictus Spinoza, Friedrich W. Hegel ve Friedrich Nietzsche üzerinden *biz* ve *öteki* hakkında bir patika oluşturulabilir. İlk olarak Spinoza, *Etika*'da duygu ve tutkular üzerinden *bizin öteki* ile karşı karşıya gelmesini inceler. Duygular, insanın etkisini artıran veya azaltan etkiye sahip olabilir. Zaten etkinlik ve edilginlik durumu da burada ortaya çıkar. Etkinlik, duygularla tam örtüşme durumunda görünürken edilginlik tam örtüşmenin olmadığı, yoğunluğun azaldığı durumlarda görülür.<sup>395</sup> Tabi ki duyguların içerisinde sevince ulaşmak iyi iken keder içinde olmak kötüdür. Zira sevinç, insanın etkinliğini artırırken keder edilginliğini artırır.<sup>396</sup> Vurgulanması gerekir ki sevinç, ilk amaç olarak görülmemelidir. Spinoza'ya göre insanın ilk amacı, hayatta kalmasını, varlığını sürdürmesini ve ilerletmesini ifade eden *conatusun* sağlanmasıdır.<sup>397</sup> Thomas Hobbes da başyapıtı *Leviathan*'da *conatusa* değinir. Hayatta kalmak, varlığını sürdürmek Hobbes için *conatus* anlamına gelmiş ve Hobbes, her şeyin önüne *conatusu* koymuştur. Ancak Spinoza *conatusa* Hobbes'tan biraz farklı bir anlam yükler. O, hem hayatta kalma anlamını ifade ederken hem de yaşamı daha nitelikli hale getirmek için insanın ilerlemesi ve yetkinlik kazanması anlamını yükler. Bu açıdan insanın yetkinlik kazanması için sevinç ve mutluluk gibi duygulara sahip olması önemlidir. Spinoza, bir başkası olan *ötekinin* kurulmasında kin duygusunun öne çıktığını belirtir. "Bir başkasının kendisine kin beslediğini hayal eden ve onda hiçbir kin sebebi doğurmadığına inanan kimse, kendisi de bu başkasına karşı kin besleyecektir... [Dahası] kin, karşılık bir kin yüzünden

<sup>395</sup> Benedictus Spinoza. *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, Dost Kitabevi, 2011, ss. 130-131.

<sup>396</sup> *A.e.*, s. 181.

<sup>397</sup> *A.e.*, s. 138.

artmıştır; ve tersine olarak, sevgi ile yok edilmiş ve ortadan kaldırılmıştır.”<sup>398</sup> Dolayısıyla Spinoza, *ötekinin* kurulmasını kin üzerinden, yani çatışma ve uyuşmazlık üzerinden ele alır. Sevgi veya kin duygularının birleştirici ve dışlayıcı özellikleri, sınıf veya milletler açısından oldukça elverişlidir. “Eğer birisi başka bir sınıfa ya da başka bir millete ait olan, bir başka kimse ile sınıf ya da milletin genel adı altında bir başkasının fikriyle birlikte bir sevinç ya da kederle duygulanmış ise, o yalnız bu başkasını sevmek ya da ona kin beslemekle kalmaz, aynı zamanda aynı sınıftan ve aynı milletten olanların hepsini de sever veya onlara kin besler.”<sup>399</sup>

İkinci olarak Hegel, efendi-köle diyalektiğini merkeze alarak bir tanınma mücadelesi kavramsallaştırması üzerinden *biz* ve *ötekini* ele alır. Efendi, kendisini var edebilmek için bir köleye ihtiyaç duyar. Bilinç üzerinden bunu ifade etmek gerekirse “*özbilinç doyumuna salt başka bir özbilinçte ulaşır.*”<sup>400</sup> Dolayısıyla efendi ve köle birbirlerinin varlık nedenidir, biri olmadan diğeri de olamaz. Hegel’e göre “bir *özbilinç bir özbilinç için vardır*. Gerçekte salt bu yolla özbilinçtir; çünkü kendisinin kendi başkalığındaki birliği onun için salt bu yolda belirtik olur; Kavramının nesnesi olan *Ben* gerçekte *nesne* değildir; İsteğin nesnesi ise yalnızca *bağımsızdır*... Bir özbilinç nesne iken, nesne olduğu denli de Bendir.”<sup>401</sup> Bir özbilincin bir başka özbilinçle karşılaşması, her ikisi için de varlık nedeni olduğu için zorunludur. Zira “başkasının varoluşu, benim varoluşumun ontolojik koşuludur.”<sup>402</sup> Bu karşılaşmada efendi ve kölenin her ikisi de her ne kadar kendi özbilinçlerinde kendileri olduklarını kabul etseler de karşısındaki tarafından tanınmayı arzular. Tanınma üzerinden kurulan mücadele, bilinçler üzerinde yükselir. “İki özbilincin ilişkisi öyleyse kendi kendilerini ve birbirlerini bir ölüm kalım

---

<sup>398</sup> A.e., ss. 161-164.

<sup>399</sup> A.e., ss. 165-166.

<sup>400</sup> W. Friedrich Hegel. **Tinin Görüngübilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1986, s. 123.

<sup>401</sup> A.e., s. 124.

<sup>402</sup> Jean Hyppolite. **Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar**, Çev. Barış Kılınç, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010, s. 205.

kavgası yoluyla *tanıtlamaları* olarak belirlenmiştir — Bu kavgaya girmelidirler, çünkü kendi kendilerinin pekinliğini, *kendileri için olmayı*, gerçekliğe yükseltmelidirler hem *ötekinin* durumunda hem de kendi durumlarında.”<sup>403</sup> İki özbilincin tanınma mücadelesine girmesi, Hegel’e göre, özgürlüğe açılan kapıdır. Ancak yaşam tehlikeye girdiği zaman özgürlüğü kazanma süreci başlar. Bu ölüm-kalım kavgasında ölmeyi göze almak kadar öldürmeyi de amaçlamak vardır. “İki karşıt bilinç şekli olarak vardılar; biri özü kendi için-olmak olan bağımsız bilinç, *öteki* ise özü bir başkası için yaşamak ya da olmak olan bağımlı bilinçtir; birincisi *Efendi*, ikincisi *Köledir*.”<sup>404</sup> Efendi ile köle arasındaki ölüm-kalım savaşındaki esas amaç, hasmını öldürmek değil, diyalektik açıdan ortadan kaldırmak, yani aşmaktır.<sup>405</sup> Hegel’in düşüncesinde *biz* ve *ötekinin* ilişkisini efendi-köle diyalektiğinde görmek mümkündür.

Üçüncü olarak Hegel’in diyalektik üzerinden kurduğu ilişkinin bir benzerini Nietzsche, efendi ve köle ahlakı üzerinden kurar. Nietzsche’ye göre efendi ahlakı, asil ruhlu ya da soylu gibi üstün kişilerin sahip olduğu ahlak anlayışını nitelerken köle ahlakı, Yahudi, Hıristiyan, aşağı ruhlu, avam ya da sıradan insanların ahlakını niteler. Hegel’den farklı olarak Nietzsche, efendi ve kölenin karşılıklı olarak birbirini tanımlaması gibi birbirlerinin ahlakını tanımlamasından bahsetmez. Onun düşüncesinde efendi, kendi davranışlarını olumlaması sonucunda ahlaki bir anlayışa ulaşırken köle ise, kendisinden üstün olarak gördüğü efendinin olumsuzlanması sonucunda ahlaki bir anlayış inşa eder.

Köle ahlakı oluşmak için ilkin hep bir karşı ve dış dünyayı gereksinir, fizyolojik bir terim ile söylersek, en ufak bir eylemde bulunabilmek için bile dış uyarımlara gereksinim duyar, — eylemi, temelinde bir tepkidir. Asil değerlendirme tarzında ise durum bunun tersidir: o kendiliğinden eyleme geçer ve gelişir; karşıtını, sırf kendini daha minnetle, daha coşkulu bir sevinçle evetlemek için arar.<sup>406</sup>

---

<sup>403</sup> Hegel **a.g.e.**, s. 127.

<sup>404</sup> **A.e.**, s. 128.

<sup>405</sup> Alexandre Kojève. **Hegel Felsefesine Giriş**, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004, ss. 92-93.

<sup>406</sup> Nietzsche **a.g.e.**, ss. 29-30.



Dolayısıyla efendi, ahlaki anlayışını inşa ederken köleye ihtiyaç duymaz. Yaptığı davranışları iyi olarak kabul eder ve ahlaki anlayışını inşa eder. Oysa köle, Nietzsche'ye göre, efendinin olumsuzlanmasına ihtiyaç duyar. Bu açıdan köle ahlakı, Yahudilerin başlattığı ahlaki başkaldırı sonucu olarak ortaya çıkmaya başlar. Kölelerin başkaldırısındaki temel nokta, hınç duygusuyla hareket etmeleridir. Aşağı ruhlu insanlar, efendi ahlakını tersine çevirerek ona iyi ve efendi ahlakına kötü tanımlaması ile yola çıkar. “Köle ahlakı daha başında ‘dışta’ olana, ‘farklı’ya ‘kendi olmayan’a ‘hayır’ der: Bu hayır onun eylemidir.”<sup>407</sup> Burada kölenin güç istenci arzusu da üç değerde gizlenmiş olarak görülür: “1. Sürü içgüdüğü, güçlüler ve bağımsızlara karşı 2. Acı çekenlerin ve kusurlu, yetenezsiz yaratılanların mutlulara karşı içgüdüğü 3. Ortalama insanların (sıradan olanların) istisnalara karşı içgüdüğü.”<sup>408</sup> Dolayısıyla sürünün iyi olarak yücelttiği ahlak anlayışı, sürünün güdülmesi için oluşturulmuş yalanlardan ibarettir. Oysa Nietzsche'ye göre iyi, “insanda güç duygusunu, güç istemini, gücün kendisini yükselten her şey” anlamına gelirken kötü, “zayıflıktan doğan her şey” anlamına gelir.<sup>409</sup> Nietzsche'nin efendi ve köle ahlakı kavramları, *biz* ve *ötekinin* ahlakı şeklinde nitelendirilebilir. *Biz*in ahlakı efendi ahlakı, *ötekinin* ise köle ahlakı olarak ele alınabilir.

Spinoza, Hegel ve Nietzsche'nin kavramsallaştırmalarına ek olarak farklı düşünörlere değinmek mümkündür. Ancak bu üç düşünörlün kavramsallaştırması, *biz* ve *öteki* ilişkisini anlamlandırmak için yeterlidir. *Biz* ve *öteki* ilişkisinde bir hakikat rejiminin inşası söz konusu olduğunu ifade etmek mümkündür. Öncelikli olarak Foucault'nun deli ve normal insanın tanımlanmasında kullanıldığını belirten bir hakikat rejimi, *biz* ve *öteki* üzerinden de kurulur. *Biz*, *ötekinin* hiyerarşik olarak üstü konumundadır *Öteki*, istenmeyen özellikleri bünyesinde barındıran bir düşünce yapısına, kimliğe, deneyime sahipken *ötekinin* karşıt imgesi olarak *biz* ise ortak bir düşünce yapısına, kimliğe,

---

<sup>407</sup> A.e., s. 51.

<sup>408</sup> Friedrich Nietzsche. **Güç İstenci**, Çev. Sedat Umran, İstanbul, Birey Yayınları, 2002, s. 154.

<sup>409</sup> Friedrich Nietzsche. **Deccal**, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, İthaki Yayınları, 2008, s. 10.

deneyime sahiptir. Bu bakımdan Spinoza'nın *conatus* düşüncesinde üzerinde durduğu gibi yaşamı devam ettirme ve ilerletme, Hegel'in efendi-köle diyalektiğinde belirttiği gibi bir tanınma mücadelesi ve Nietzsche'nin efendi ve köle ahlakına dayanarak yaptığı değerlendirmeleri *biz* ve *öteki*nin durumunu anlamak için oldukça önemli olmasına ek olarak konumuz itibariyle kamusal düşmanın anlaşılması için de son derece önemlidir. Kamusal düşman, *öteki* üzerinden kurularak işler. *Öteki*, çoğu zaman kamusal düşman olarak görülür ve bir savaş durumu kaçınılmaz olur.

*Biz* ve *öteki* arasındaki hakikat rejiminin düğümünün çözüldüğü yer ise savaş durumudur. *Biz* etrafından toplanan insanlar, *öteki* insanlar üzerinde egemen olmak ister. Bu açıdan *biz* ve *öteki*, devlet üzerinden işleyen bir mekanizmaya dönüşür. "Devletlerin inşasına katkı yapan etmenlerden biri savaştır."<sup>410</sup> Böylece savaş, *bizi* bir etrafında toplar, *ötekini* görünür kılar. Bir etrafından toplanma işlemi nefretin birleştirici gücünden sıkça yararlanır. *Ötekine* duyulan nefret etrafında toplanan *biz*, *birin* dışlayıcı karakterini de ortaya çıkarır. Bir, *bizi* bütünleştirse de *ötekini* dışlayarak kendisini var eder. Ranciere'e göre *bizi* oluşturan üç durum vardır: "Ya yalnızlık hali ya da diğer grubun sahip olduğuna sahip olmak için kolektif çatışma. Olanaksız üçüncü şık, düşünülmeyen ikisinin-arası, nefretin toplumsallaşmasıdır, bir başka cemaatin mallarını almak için değil yalnızca nefret için ve nefret yoluyla oluşan bir cemaattir."<sup>411</sup> İlginç bir şekilde savaş ve nefret, *siyasal olanın* kör noktası olarak belirir. Çünkü savaş ve nefret, *bizi* birleştirirken *ötekini* de işaretleyerek hedef konumuna getirir. "Bu sistemde savaş bir halk-oluşun kuruluşudur; halk oluş, bir hakikatin has sesiyle özdeşleşir."<sup>412</sup> Halk, daha çok nefret üzerinden kurulan bir anlam etrafından birleşir. Zira *bizin* yaşamını devam ettirebilmesi için gerekli olan tutunum, anlam sayesinde sağlanır. İnşa edilen anlam, belirli bir zamanda başlar ve herhangi bir kırılma noktası olmadığı sürece devam eder. Buradaki devamlılığın

<sup>410</sup> Pierre Bourdieu. **Devlet Üzerine**, Çev. Aslı Sümer, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 158.

<sup>411</sup> Ranciere **a.g.e.**, s. 42.

<sup>412</sup> **A.e.**, ss. 125-126.

başlıca nedeni ise sonraki nesillerin öncekilerin eylemlerine bir anlam borcu yüklemeleridir.<sup>413</sup> Anlam borcu, *biz* ve *öteki* diyalektiğinin uzun yıllar devam etmesine neden olur. Bu açıdan Hobsbawm'ın geleneğin icadı kavramsallaştırması ile anlam borcu düşüncesi paralellik arz eder. Belirli bir tarihsel anda icat edilen gelenekler — burada *biz* ve *ötekinin* konumu— geçmişteki pratiklerin aşkınlaştırılmasıyla devamlı hale gelir.

Siyasal özneleşme üzerinden *biz* ve *ötekinin* konumu rahatlıkla görülebilir.

Siyasal bir özneleşme daima üç ayrı anlamda bir '*öteki* söylemi' içerir. Birincisi, siyasal özneleşme bir başkası tarafından saptanmış bir kimliğin reddidir; bu kimliğin bir başkalaşmasıdır, dolayısıyla belli bir kendilikten kopuştur. İkincisi, bir başkasına hitap eden bir gösteridir ve işlenmiş belli bir haksızlık tarafından tanımlanmış bir cemaat meydana getirir. Üçüncüsü, içinde daima olanaksız bir özdeşleşme barındırır; yani bir *öteki*yle, 'yeryüzünün lanetlileri'yle veya başkalarıyla özdeşleşilir, ama aynı zamanda o *öteki*yle özdeşleşilemez.<sup>414</sup>

Siyasal özneleşme ile kurulan *biz* ve *öteki*, kamusal düşman olarak *öteki* açısından olduğu kadar siyasal düşman olarak *öteki* için de oldukça önemli bir çıkış noktasıdır. Zira *öteki* olarak çoğunlukla kamusal düşman tanımlanır. Tarihsel süreçte her devletin kamusal düşman olarak tanımladığı bir *öteki* olmuştur. Üzerinde uzlaşılan kamusal düşman olarak *ötekini* ele alma açısından bir sorun yoktur. Bu açıdan İslam siyasal tarihinde din konusunda girişilen mücadelede görüldüğü gibi farklı dinlerin birbirlerini kamusal düşman olarak *öteki* şeklinde tanımlaması oldukça olağandır. Ancak bazı muğlak durumlarda, bir devletin, topluluğun kamusal düşman olarak *ötekini* tanımlamasında karşı karşıya çıkan bazı sorunlar vardır. Bu bağlamda kamusal düşman olarak *ötekinin* sınırlarının genişletilmesi ya da siyasal düşman olarak *ötekilerin* de kamusal düşman olarak *öteki* sınırının içerisine konulmaya çalışılması gibi durumlar söz konusu olabilir. Siyasal düşman olarak *öteki* ise kabaca muhalefeti niteler ve muhalefeti elimine etmek için ya muhalefet grubunun tamamı kamusal düşman olarak damgalanır ya da içlerinden bir grup insan kamusal düşman olarak tanımlanan *öteki* gruplarının içerisine dahil edilir.

<sup>413</sup> Marcel Gauchet. **Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkelerde din ve siyaset**, Ed. Cemal Bali Akal, Ankara, Dost Kitabevi, 2018, s. 33.

<sup>414</sup> Ranciere **a.g.e.**, s. 130.

İslam siyaset düşüncesinde her zaman bu durumların gerçekleştiği söylenemese de siyasal pratikler olarak çok azımsanmayacak oranda başvurulduğu zamanlar olmuştur. Bu açıdan kamusal düşman olarak *öteki* ve siyasal düşman olarak *öteki* üzerinden bir örnek grup üzerinden iddianın analiz edilmesi faydalı olacaktır.

### 2.2.2. Kamusal Düşman olarak *Öteki*: Zındıklık

İslam siyaset düşüncesinde kamusal düşman, öncelikli olarak *öteki* imgesi üzerinden kurulur. Zira mevcut tarihsel süreçte ilk olarak İslam dini ile birlikte varlığını kabul ettirme ve sürdürme, ardından kendi yapısını bozan *ötekini* ortadan kaldırma, daha sonra ise kendi içerisinde kurumsal dinamikleri geliştirme şeklinde bir sürecin yaşandığı belirtilebilir. Üç sürecin her aşamasında da bir *öteki* ile mücadele ve savaş durumu söz konusudur. İlk süreçte, müşriklere karşı yürütülen mücadele, ikincisinde İslam dininin yapısını bozan kişi ve gruplar ile başka dinleri savunan devletlerle devam etmiş ve üçüncüsünde ise İslam dininin yayılması ana amaç olsa da zaman zaman dinin araçsal bir boyuta taşınması ile diğer devletlerle bir iktidar mücadelesi süreci şeklinde sürmüştür. Müşrikler, Mecusiler, Hıristiyanlar ya da Yahudiler ile olan mücadele tarihte oldukça aşikâr bir şekilde görülür. Bu mücadeleyi kamusal düşman yaklaşımı ile değerlendirmek gerektiğini düşünüyorum. Zındıklık ise biraz daha geri planda kalmış ve sınırları net bir şekilde belli çizilemeyen bir durumu gösterir. Bu nedenle zındıklık üzerinden kamusal düşman meselesini ele almak iyi bir başlangıç noktası olabilir.

Zındıklığın net bir tanımını sunmak oldukça güçtür. *Zendeqa* (zındık) terimi, ilk başlarda Arame'de<sup>415</sup> 8. yüzyılda ortaya çıkan bir dini akımı temsil eder.<sup>416</sup> Zındıklık

---

<sup>415</sup> “Arame bölgesi, Toros’tan Dicle’ye ve Körfez’e kadar ve Akdeniz kıyılarından Urmiye gölüne kadar uzanan bölgedir. Bu bölge, Suriye’yi, Mezopotamya’yı, Adiabene’i ve Khuzistan’ın büyük bir kısmını sınırları içine almaktadır.” Melhem Chokr. **İslam’ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, Anka Yayınları, 2002, s. 43.

<sup>416</sup> **A.e.**, s. 19.

başlarda yok edilmesi gereken bir tehdit değildir. Zira Emeviler zamanında siyasal olarak Arap ile Arap olmayanlar arasında, dini açıdan Müslim ve gayrimüslim arasında bir ayrım yapılmaktaydı. Gayrimüslim de Yahudi, Hıristiyan ya da *Mazdeenleri* (Mecusi) nitelemekteydi.<sup>417</sup> Zındık ise 8. yüzyıl'ın ortalarında dini açıdan yapılan Müslim ve gayrimüslim ayırımına ek olarak ortaya çıkmıştır. Zındıklığa karşı çıkan ilk halife, öze dönüş düşüncesinden hareket eden ve 775-785 arasında halife olan Abbasî hükümdarı el-Mehdî'dir.<sup>418</sup> "Toplumun şiddet içinde etnikliğini değiştirdiği o dönemde, siyasi otorite ilkel, bazen parçalanmış, yönünü yitirmiş ve şeriatı uygulayamadığı gibi yüzeysel olarak İslamleşmiş *mevali*/(clients) hatta Arapların dinî eğitimiyle ilgilenememiştir."<sup>419</sup> Dolayısıyla Arame gibi bölgelerde eski dini inanışlar, tekrar ortaya çıkmaya başlamış ve bölgenin insanları, bu inanışlara dönüş yapmışlardır. "Demek ki dine ve düzene 'dönme' veya daha doğrusu kurucu ve belirleyici bir yeniden doğuş bağlamında, Ortodoksluğun veya Ortodoksların sapkın mezheplere karşı yürüttükleri başarılı savaş dahilinde zındıklık kavramı tanımlanmıştır."<sup>420</sup> Böylece zındıklık kavramı üzerinden Maniheizm, Daysanizm, Marsiyonizm ve Mazdekizm gibi dini inanışları benimsemiş insanlar ele alınmış ve birçok haktan mahrum edilmiştir. Zındıklık içinde tanımlanan grup, zamanla, Müslümanların bilmedikleri kapalı inanışları da içine alarak genişlemiştir. Hukuki açıdan zındık, görünüş itibariyle kendisini mümin olarak gösteren ancak gerçekte sapkın mezhepli kişi anlamına gelir.<sup>421</sup> Mutezile teolojisi ise zındıklığın sınırlarını çizerek *tevhid*'in inkârı olarak tanımlamıştır.<sup>422</sup> *Tevhid*'in inkârı içerisinde Allah'ın varlığını inkâr etmenin yanı sıra Kur'an ve Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu inkâr etmek de

---

<sup>417</sup> A.e., s. 64.

<sup>418</sup> A.e., s. 19.

<sup>419</sup> A.e., ss. 19-20.

<sup>420</sup> A.e., s. 20.

<sup>421</sup> A.e., s. 26.

<sup>422</sup> A.e., s. 21.

bulunmuştur. Zındıklığın İran kökenli olmasına sıkça atıf yapılsa da bu sadece bir mittedir. Zira zındıklık, Nebati ve Hıristiyan tarzı inanışlar üzerinden yükselmiştir.<sup>423</sup>

Bir *öteki*, bir kamusal düşman olarak zındıklığın var olması doğal olarak görülebilir. El-Mehdi'den beş asır önce II. Behram döneminde zındıklara karşı benzer seferler düzenlenmiştir.<sup>424</sup> Ancak sorun teşkil eden husus, İslam siyaset düşüncesinde zındıklık üzerinden işleyen bir yok etme pratiğinin olmasıdır. Siyasal iktidarı elinde bulunduran kişi ya da gruplar, zaman zaman, İslami Ortodoks görüşe aykırı olarak gördüğü kişileri veya rakiplerini zındık olarak tanımlamış ve onları ortadan kaldırmak için uğraşmıştır. Esasında kamusal düşman olarak adlandırılan zındık, siyasal birlik tarafından kabul edilen bir yapıya bürünmüştür. Ancak siyasal iktidarların bir kısmı, siyasal düşmanı da zındık olarak adlandırıp kamusal düşman şeklinde tanımlaması, kavramı muğlaklaştırmıştır. Bu bağlamda Müslüman olup zındıklıkla suçlanan birkaç isme değinilebilir.

İlk olarak 724 ile 737 yılları arasında Hişâm b.'Abdu'l-Melik adına Irak'ı yöneten Khâlid b. 'Abdullah el-Qasrî, Velid bin Yezid halife olduktan sonra zındıklıkla suçlanmış ve işkenceden dolayı 744 yılında ölmüştür. El-Qasri'nin zındıklıkla suçlanmasının başlıca nedenleri, annesinin Yunanlı ve Hıristiyan olması, annesinin inancını yerine getirmesi için kilise yaptırması, gayrimüslimlere görev vermesi ve onlara hoşgörü göstermesi şeklinde sıralanabilir. Abbasi döneminde rivayet derlemecileri olan Ebû 'Ubeyde ve Medâ'inî (öl. 215/830), el-Qasri'yi bir zındık olarak tanımlarken Cehmi, Ca'd b. Dirhem'i zındık olduğu için ölüm cezasına çarptırmasından hareketle onun bir zındık olarak tanımlanamayacağını yazmıştır. İkinci olarak babası gibi kendisi de kâtip olan Mu'âviye b. 'Ubeydullâh b. Yesâr, el-Mehdi halife olmadan önce onun özel katibiyken el-Mehdi halife olduktan sonra vezir olmuştur. Ancak siyasi rakipleri tarafından 780'de

---

<sup>423</sup> A.e., s. 89.

<sup>424</sup> A.e., s. 90.

vezirlikten indirilerek mühürdar olmuştur.<sup>425</sup> Mühürdarlıkta gözü olan rakipleri de iyi bir Müslüman olması ile bilinen Ebu Ebeydullah yerine oğlu Muhammed'i zındıklıkla suçlayarak el-Mehdi'ye şikâyet etmişlerdir. Bunun üzerine yapılan sorgulamada Ebu Ubeydullah'ın oğlu zındık kabul edilerek öldürülmüştür. Olayın ardından ise Ebu Ubeydullah da mühürdarlıktan azledilmiştir. Bu iki isme ek olarak el-Mehdi döneminde zındıklıkla suçlananlar, Davud b. Ravh b. Hatim, İsmail b. Süleyman b. Mucâlid, Muhammed b. Ebî Eyyûb Süleyman b. Eyyûb el-Mekki, Muhammed b. Tayfur, Zâ'ide b. Ma'n b. Zâ'ide, Dâvûd b. Dâvûd b. 'Ali, Ya 'qûb b. el-FadI el-Hâşimî, Ca'fer b. Ziyâd el-Ahmar; el-Hadi döneminde zındıklıkla suçlanan, Yezdan b. Bâzân; Er-Reşid döneminde suçlananlar, Amr b. Muhammed el-'Amrakî, Bermekiler, Enes b. Ebî Şeykh, Muhammed b. Ebî el-Leys, el-Cahcâh; daha sonraki dönemlerde zındıklıkla suçlananlar ise Alî b. 'Ubeyde er-Rîhânî ve İbrâhîm b. İsmail b. Dâvûd'tur.<sup>426</sup> Buradaki ana sorun, kamusal düşman olarak bir *ötekinin* varlığı değildir. Kamusal düşmanın olması, doğal bir durum olarak ortaya çıkar. Buradaki ana sorun, rakip olarak görülen kişilerin kendilerinin veya onların itibarını sarsmak için aile fertlerinin, Ortodoks İslami görüşe aykırı seslerin zındık olarak işaretlenmesidir. Bu şekilde siyasal düşman, kamusal düşman haline getirilmektedir. Böylece hükümet etme aracı olan *polis*, adalet sürecini niteleyen siyasete hâkim olmaktadır. Şatıbi de benzer tespitlerde bulunarak tarihsel süreç içerisinde insanlar tarafından yasal öldürme pratikleri üretildiğini belirtir: “Adaletsiz yöneticiler tarafından egemenliğe saygı politikası olarak adlandırılan, terör başlığı altında öldürmeyi meşru kılmak, oldukça belirgindir. Bu, insanların kendileri tarafından icat edilen bir tür öldürmedir.”<sup>427</sup> Dolayısıyla günümüzde radikal gruplarda görülen bir özellik olarak kendi gibi düşünmeyen insanlar hakkında kafir, şirke bulaşmış, katli vacip gibi

---

<sup>425</sup> A.e., ss. 102-103.

<sup>426</sup> A.e., ss. 106-126.

<sup>427</sup> Abou Ishaq Ibrahim Ibn Musa Al-Shatibi. **Kitab al-I'tisam**, Çev. Mohammed Mahdi Al-Sharif, Beirut, Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2012, s. 425.

değerlendirmeler yapılmasının kökenlerinin tarihsel pratiklerden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

### 2.2.3. Siyasal Düşman olarak Öteki: Muhalefet

Muhalefet, bir toplumda herhangi bir otorite tarafından siyasal olarak tanınsın ya da tanınmasın, nasıl *siyasal olanın* olduğu yerde bir iktidar var ise onun karşıtı olarak da bir muhalefet vardır. Çünkü iktidarın olduğu her yerde ona karşı koyan, onunla mücadele eden bir direniş vardır.<sup>428</sup> Zira tüm insanların siyasal iktidarın eylemlerinden hoşnut olmasını beklemek, ütöpik bir düşüncedir. Bu açıdan muhalefet, *polisteki* mücadele içerisinde yer aldığından *siyasal olana* içkin bir kavramdır.

İslam siyaset düşüncesinde muhalefet kavramına yaklaşım, kendine has özellikleri bünyesinde barındırır. İlk olarak İslam siyaset düşüncesinde muhalefet, Batı'daki rol yüklenme fonksiyonunun aksine iktidarı elinde bulunduran egemenin konumu ve iktidar biçimi ile ilgilenmiştir. İkinci olarak yine Batı'da muhalefet, tarihsel süreç içerisinde iktidarın karşısında ortaya çıkıp kaybolurken İslam siyaset düşüncesinde belirli gruplarla —Havaric ve Şia— ilişkilendirilmiş bir niteliğe bürünmüştür. Üçüncü olarak Batı'da iktidar ve muhalefet bir iktidar mücadelesine girerken İslam siyaset düşüncesinde iktidar ve muhalefet hep aynı grupların elinde var olagelmıştır. Dolayısıyla iktidarın muhalefete yaklaşımı, rollerin değişmesi düşüncesi yerine yok etme ya da kapsayarak içirme şeklinde olmuştur. Yani bir arada varlığını sürdürme her ne kadar Raşid Halifeler döneminde şura üzerinden kurulan bir diyalog kanalı ile devam etse de onlardan sonraki süreçte —özellikle şuranın geri plana itilmesiyle— bir arada yaşama durumu gittikçe zayıflamıştır.<sup>429</sup>

---

<sup>428</sup> Foucault **a.g.e.**, s. 73.

<sup>429</sup> Nevin Abdülhalık Mustafa. **İslam Düşüncesinde Muhalefet**, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2001, ss. 60-61.



İslam siyaset düşüncesinde herhangi bir siyasal kavramı ele almak, aynı zamanda dini bir yaklaşımla da yüzleşmeyi beraberinde getirir. Zira din ve *siyasal olanın* iç içe geçmesi, her siyasal kavramın dini mi yoksa siyasi mi olduğu konusunda karmaşıklığa neden olur. Muhalefet kavramı da İslam'ın kendi dinsel özünden mi kaynaklandığı yoksa tarihsel süreç içerisindeki deneyimin ve uygulamaların bir sonucu mu olduğu konusunda düğümlenir. Eğer dinin özünden kaynaklandığı yaklaşımı benimsenirse muhalefetin konumunun sorgulamadan kabul edilmesi gerekir. Ancak böyle bir yaklaşım, belirli basmakalıp, üretilmiş özelliklerin mutlak doğru olarak kabul edilmesine yol açar. Muhalefet kavramı, her siyasal kavramda olduğu gibi İslam dini içinde benimsenmiş bazı çıkış noktalarına sahip olsa da inançsal açıdan değil, siyasal açıdan ele alınmalıdır.<sup>430</sup>

Her muhalefet anlayışı, hareket noktası olarak bir ideal benimser ve kendisinin de o ideale uygun hareket ettiğini belirtir. Hal böyle olunca tanımlanmış olduğu ideale uymayan anlayışlar, yanlış, gayri meşru gibi tanımlamalara tabi tutulur. İslam siyaset düşüncesinde Havaric ve Şia'nın muhalefet anlayışlarını bu şekilde tanımlamak mümkündür. Zira nasıl iktidar, onları elimine etmek için kamusal düşman olarak tanımlama çabası içerisine girmişse onlar da iktidarı gayri meşru, adaletsiz, hatta kafir olarak tanımlama yolunu seçmiştir. Burada farklı bir sorun daha ortaya çıkar: *siyasal olan* ile dinin iç içe geçmesi. *Siyasal olanın* alanında, yani *polis* ve siyasetin alanında cereyan eden iktidar mücadelesi, din üzerinden inanç alanına karıştırılmıştır. Bu ise çatışma ve uyuşmazlık üzerinden hareket eden *siyasal olanın*, sorgulanamaz nitelikteki dini alana taşınarak aslında onun sonunu getiren bir duruma yol açmıştır. Havaric ve Şia'nın karşılaştığı durumlardan birisi de budur. Herhangi bir muhalefet hareketi inancı bozan bir

---

<sup>430</sup> İslami kaynaklar, Kur'an, sünnet, icma ve kıyas şeklinde ele alınır. İstihsan, mesalih-i mürsele (kamu yararı), istishab gibi kaynaklar da kullanılmaktadır. Abdulvahhab Hallaf. **İslam Hukuk Felsefesi**, Çev. Hüseyin Atay, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973, s. 73.

şekilde tanımlandığı zaman irticalen kamusal düşman olarak *öteki* şeklinde ele alınmaktadır.

İkinci olarak İslam siyaset düşüncesinde rol ve kurum arasında bir ayrım yapılmaması, muhalefet düşüncesinin baştan itibaren sorunlu olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Siyasal iktidar bir kurum olmaktan ziyade iktidarda bulunan kişinin üstlendiği bir rol olarak görülmüştür. Eserler ise siyasal iktidarın seçimi ve sahip olması gereken özellikleri şeklinde gelişmiştir. Böylece iktidar ve dolayısıyla muhalefete bir kurum olarak yaklaşılmadığı için rollerin değişimi söz konusu değildir. Hatta herhangi bir muhalefet faaliyeti fitne olarak görülür.<sup>431</sup> Bu faaliyetleri yapanlar ise kamusal düşman olmaya adaydır. Ayrıca roller üzerinden gelişen bir yapı, kişi kültürünün de oluşmasına neden olmuştur. Üçüncü bölümde kişi kültürü daha ayrıntılı ele alınacaktır.

Üçüncü olarak siyasal iktidarın roller üzerinden gelişmesinin bir uzantısı, iktidarda kalmanın bir süreye tabi olmamasıdır. Siyasal iktidar, ölene kadar iktidarda kalmıştır. Bu durum, klasik dönem için anlaşılabilir. Zira kurumsal bir kimlik inşa edene kadar düzen ve istikrarın yani emniyet ve güvenin sağlanması gerekir. İnsanları başta can ve mal güvenliğinin sağlanması, kurumsallıktan daha önemlidir. Ayrıca kurumsallık *polis* alanında tam olarak sağlanamasa da adalet arayışı olarak ele alınan siyaset alanında kısmen sağlanmıştır. Üçüncü bölümde siyaset alanı daha ayrıntılı ele alınacaktır.

### **2.2.3.1. Hilafet ve Muhalefet**

Hilafet döneminde muhalefet, otoritenin devrine katılma ve otoriteyi denetleme görevlerini üstlenmiştir.<sup>432</sup> Otoritenin devri, halifenin seçim sürecinde ortaya çıkar.

---

<sup>431</sup> Recep Ardoğan. “Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilim Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:8, 2004, s. 174.

<sup>432</sup> Mustafa a.g.e., s. 183.

Muhalefetin Raşid halifeler döneminde ilk görüldüğü yer, şura yapılarak ya da yapılmadan alınan bey'atte ortaya çıkmaktadır. Eğer şura yapılırsa adaylar hakkında konuşmak, onları eleştirmek oldukça olağan bir durum olarak görülür. Şura yapılmadan tayin usulüyle bey'at alınması durumunda da insanların irade hürriyeti daima korunmaktadır. Zira bey'atın iki aşaması vardır: İlki, cemaatin ileri gelenlerinin (ehlu'l-hal ve'l-akd) rızası iken ikincisi tüm ümmetin rızasıdır. Bu bakımdan Hz. Ebu Bekir şura yoluyla seçildiği için sorun görünmemektedir. Ancak Hz. Ömer'in tayin edilmesi usulüyle halife olması, sanki bey'ati geçersiz kıldığı gibi görünse de öyle değildir. İki boyutu olan bey'atin en önemli kısmı, ümmetin bey'atinin alınmasıdır. Ümmet, Hz. Ömer'e bey'at verdiği için halife olarak göreve başlayabilmiştir. Ancak tabi ki tarihsel süreç içerisinde zor ile bey'atin alınması durumları ile de karşılaşmıştır. Öyle bir durumda İslam düşünürleri, bey'atin geçerli olup olmadığı konusunda farklı yaklaşım benimsemişlerdir.

Muhalefetin görünür olduğu ikinci olay, otoritenin denetlenmesi olarak belirir. Alınan kararlarda şura mekanizmasının son derece kilit bir rolü vardır. Halife, Müslümanların ileri gelenlerinin (ehlu'l-rey) görüşlerini almadan herhangi bir karar almaz. Halifenin ileri gelenler gibi sınırlı da olsa bir kesimin görüşünü alması, İslam toplumlarında *siyasal olanın* baskı ve zorlama üzerine kurulduğunu belirten yorumları geçersiz kılar. Zira Batı toplumlarında da Orta Çağ'da kralın yanında aristokratların benzer işlevleri olduğu ifade edilebilir. Nasıl Batı toplumlarına despotizmin hüküm sürdüğü gibi bir genelleştirme hatasına düşülmüyorsa İslam toplumları için de böyle bir genelleştirme hatasına düşülmemelidir. Tabi ki tarihsel süreçte hem Batı'da hem İslam toplumlarında despotik karakterli iktidarlar var olmuştur. Ancak bu durum, *siyasal olanın* genel karakterinin despotizme dayandığını göstermez. Zira özellikle Raşid halifeler döneminde ümmetin her biri, modern kavramlarla söylemek gerekirse düşünce ve ifade özgürlüğüne sahiptir. Hatta Hz. Ebu Bekir, ilk hutbesinde ümmete şu şekilde seslenmiştir:

“Ey insanlar, ben de sizin gibiyim. Bilmiyorum, belki siz benden Allah'ın Elçisinin yapabildiğini beklersiniz. Allah, Muhammed'i alemlerin üzerine seçmiş ve onu kötülüklerden korumuştur; ama ben sadece bir takipçiyim, bir yenilikçi değilim (mübtadi'). Eğer doğruysam, bana uyun; ama saparsam, beni düzeltin.”<sup>433</sup>

Benzer şekilde Hz. Ömer, cemaate halifelik görevini düzgün bir şekilde yapmaması durumunda nasıl bir tepkiyle karşılaşacağını sorar. Bış b. Sa'd, “sen böyle yaparsan, biz de seni doğru yola getirmesini biliriz” cevabını verir.<sup>434</sup> Hz. Osman ve Hz. Ali de muhalefetin sert eleştirilerine dahi benzer bir tutum benimsemişlerdir. Hatta Haricilerden birisi, eleştirinin dozunu kaçırmış ve açıkça Hz. Ali'yi öldüreceğini söylemesine rağmen Hz. Ali, onun hakkında hiçbir tasarrufta bulunmamıştır.<sup>435</sup> Bu uygulamalardan çıkarılacak başlıca sonuç, Raşid halifelik döneminde muhalefetin, otoritenin devri ve denetlenmesi konusunda *siyasal olanın* içerisinde barındığıdır. *Siyasal olan* derken *polis* ve siyasetin ikisinin varlığı söz konusudur. *Polis* ile halifenin hükmetmesi sağlanırken siyaset ile otorite denetlenerek adaleti sağlama işlevi de yerine getirilmektedir. Raşid halifelik dönemindeki uygulamalarda siyasal düşmanın kamusal düşman olarak tanımlanmasına rastlanmamaktadır. Zira halifeye yöneltilen eleştiriler sert dahi olsa hoşgörü ile karşılanmıştır.

### 2.2.3.2. Saltanat ve Muhalefet

Hilafetin saltanata dönüşmesiyle birlikte Raşid halifeler döneminde görülen muhalefet pratiklerinde de birtakım dönüşümler meydana gelmiştir. İlk olarak otoritenin devri, şura ve bey'ate dayanırken şura ortadan kalkmış ve bey'at ise itaate evrilmiştir. Şurada toplumun ileri gelenleri açıkça halife adayları hakkında görüşlerini

<sup>433</sup> Taberi. **The Conquest of Arabia**, Çev. Fred M. Donner, Ed. Said Amir Arjomand, Cilt:10, New York, State University of New York Press, 1993, s. 11.

<sup>434</sup> Mevdudi. **İslam'da Hükümet**, Çev. Ali Genceli, İstanbul, Hilal Yayınları, 2016, s. 742.

<sup>435</sup> **A.e.**, s. 743.

belirtmekteydi. Bey’atte ise ümmetin tamamının görüşünün yanında rızalarının alınması da söz konusuydu. Ancak Muaviye ile başlayan saltanat dönemi, şura ve bey’atin aksine güce ve çoğu zaman baskı ile elde edilmiş rızaya dayalı olmuştur. İktidarı elde etmesinin güce dayandığını Muaviye şu sözlerle dile getirir: “Doğrusu, Allah'a yemin ederim ki, yönetimin başına geçtiğim zaman sizin bu durumuma sevinmediğinizi biliyordum. Ben kalbinizdeki duygulardan haberdarım. Ancak şu kılıcımı kullanarak yönetime ansızın geçtim ve tahtı ele geçirdim.”<sup>436</sup>

Muaviye her ne kadar bey’at alarak halife olsa da onun aldığı bey’atteki kılıcının etkisi göz ardı edilmemelidir. Muaviye, oğlu Yezid’e bey’at alma yolunu seçerek hilafeti soya dayalı bir saltanata dönüştürmüştür. Raşid halifeler dönemindeki dini koruma ve dünya işleriyle ilgilenme görevi, Muaviye ile birlikte görünürde geçerli olsa da dini koruma, dünya işlerine bir kalkan olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla realitede dini koruma görevini fakih ve din adamları üstlenmiş ve onlar, aynı zamanda, iktidarı şeriat çerçevesinde sınırlandıran bir role de sahip olmuşlardır.<sup>437</sup> Zira saltanat sistemi ile birlikte yaygın olan genel görüş, “veliahd tayin edilene, tayin edenin biatı, imam olması için yeterlidir. Burada seçmenler heyetinin rızasını aramak uygun düşmez.”<sup>438</sup>

Otoritenin denetlenmesi konusunda apaçık bir dönüşüm meydana gelmiştir. Raşid halifeler döneminde düşünce ve ifade özgürlüğü geçerliken saltanata geçiş ile birlikte eleştiri yerini baskı ve zora bırakmıştır. Bu dönem içerisinde siyasal düşman, kamusal düşmanla eşdeğer görülmüştür. En ufak bir eleştiri dahi dönemin iktidarına göre değişen bir tepkiyle karşılaşmıştır. Emeviler döneminde muhalefete karşı hiç tahammül barındırmayan olaylar yaşanmıştır. Birçok insan, valiler tarafından çeşitli yöntemlerle baskıya ve zulme maruz kalmış, hatta öldürülmüştür. Birkaç örnek vermek gerekirse,

---

<sup>436</sup> İbn Kesir. *El-Bidaye ve’n-Nihaye: Büyük İslam Tarihi*, Çev. Mehmet Keskin, Cilt:8, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1994, s. 222.

<sup>437</sup> Mustafa a.g.e., s. 192.

<sup>438</sup> Mevdudi a.g.e., s. 40.

oldukça zalim bir insan olan Basra valisi Ziyad halife Muaviye'nin emriyle Hicr b. Adiy, Şerik b. Şeddad, Sayfi b. Fuseyl, Kabisa b. Dabia, Mahriz b. Şihab el-Münkarive Kudam b. Hibban iktidara tehdit oluşturdukları şüphesiyle<sup>439</sup>; Ziyad'ın oğlu Ubeydullah Basra'da muhalefet hareketi olarak değil de yönetime tehdit olarak gördüğü Haricilerin liderliğini yapan Mirdas b. Eduyye'yi ve el-Velid b. Utbe, Emevi Devleti'ne karşı halifeliğini ilan eden İbnu'z-Zubeyr taraftarı olan Abdullah b. Muti ve Mus'ab b. Abdirrahman b. Avf'ı hapsedmiştir.<sup>440</sup> Ayrıca Emeviler, Hz. Ali'yi lanetleyen hutbelerin okunmasını da zorunlu tutmuştur.

### 2.2.3.3. İmamet ve Muhalefet

İmamet terimi Sünni literatürde hilafet ile aynı anlamda kullanılsa<sup>441</sup> da Şii literatürde meşru devlet başkanını ifade eder. Bu açıdan imamet, Şia için hilafet yerine kullandıkları bir terim niteliğindedir.<sup>442</sup> İbn Haldun'a göre Şia'nın imamet tanımı, "ümmetin nazarına teslim olunan, Müslümanların görüşlerine havale edilen ve bu işi üstlenecek şahıs, onların tayini ile belirlenen umumi maslahatlardan değildir. Bilakis imamet, dinin rüknü ve İslam'ın esasıdır... Peygamber (s.a.) bu makama Ali (r.a.)'yi tayin etmiştir."<sup>443</sup>

Şia'nın imamet modeli, hilafet modelinden iki yönden ayrılır: "Ehl-i sünnetin 'seçim'i karşısında 'nas' ve 'vasiyet'in yer alması" ve "ehl-i sünnetin halifeye insan ve İslam kanununun uygulayıcısı olarak bakması karşısında, 'imamın masumluluğu'nun (ısmetu'l-imam) yer alması."<sup>444</sup> İlk olarak seçim yerine nas ve vasiyetin geçmesi, otoritenin devri açısından ümmeti saf dışı bırakır. Zira Şia'ya göre imamet, peygamberlik

<sup>439</sup> Kesir a.g.e., s. 94.

<sup>440</sup> Mustafa a.g.e., s. 194.

<sup>441</sup> Maverdi a.g.e., s. 5.

<sup>442</sup> Haldun a.g.e., s. 421.

<sup>443</sup> A.e., s. 433.

<sup>444</sup> Mustafa a.g.e., s. 201.

gibi bir mertebeyi ifade eder. Nasla atanan bir halifenin varlığı, seçimi saf dışı bırakır ve ona itaat peygambere olduğu gibi dini bir akide haline gelir. İkinci olarak imamın masum olması gerektiği savı, ondan masum kimse olmadığı dolayısıyla onun sadece kendisi tarafından denetleneceğini de gösterir.<sup>445</sup> Dolayısıyla Şia, imamet modeli ile *siyasal olanı* inanç boyutunda değerlendirmektedir. Böylece inanç haline gelen imamet, sorgulanamaz bir niteliğe bürünür. Bu ise *siyasal olanın* sonunu getirir. Zira herhangi bir tartışmanın olmaması ve meşruluk kaynağının İlahi bir otoriteye dayandırılması, dinin *siyasal olanı* yok etmesine yol açar. *Siyasal olanın* ortadan kalktığı bir durumda ise *siyasal olana* içkin muhalefetin de varlığından söz edilemez. Kendi içerisinde olmasa da Şia'nın varlığı, özellikle ehl-i sünnete karşı ideolojik bir muhalefetin varlığını gösterir. “Bizzat Muhtar’ın [Muhtar es-Sekafi] hareketi, Osman’a karşı isyan hazırlığından beri Ali b. Ebi Talib’in yandaşlarının saflarında açık bir eğilim oluşturan mitolojik nitelikli ideolojik muhalefetin uygulamalı bir görünümü niteliğinde ortaya çıkmıştır.”<sup>446</sup>

#### 2.2.4. Direnme Hakkı

Raşid halifelik döneminde direnme hakkının varlığından da bahsedilebilir. Hz. Osman’ın özellikle ikinci altı yılında kendi akrabalarını önemli görevlere ataması üzerine başlayan Harici ayaklanmasında şehit edilmesi, sonraki süreçte İslam düşünürlerinin direnme hakkı konusundaki yaklaşımlarını derinden etkilemiştir. Bu açıdan Haricilerin ve daha sonra Şia’nın siyasal iktidara karşı tutumlarını göz önünde bulundurmamak gerekir. Çünkü Havaric ve Şia, aktif eylemde bulunarak muhalefet etmeyi seçmişlerdir. Ehl-i sünnetse sabır açısından bakarak eylemde bulunmamayı tercih etmişlerdir. Bu açıdan direnme hakkının mezhepsel görüşlerin bir yansıması olduğu ifade edilebilir.

---

<sup>445</sup> A.e., s. 204.

<sup>446</sup> El-Cabiri a.g.e., s. 330.

“Çıkmak, itaatten ayrılıp isyan etmek” anlamındaki huruç kelimesinden türeyen Hariciler, “dinî ve siyasî konulardaki aşırı görüşleri ve faaliyetleriyle tanınan fırka” olarak bilinir.<sup>447</sup> Haricilerin görünür olması, Sıffin Savaşı’ndaki Hakem Olayına dayansa da köklerinin Hz. Osman’ın özellikle ikinci altı yılıyla birlikte başlayan sosyal karışıklık ve huzursuzluklara dayandığı belirtilebilir. Hz. Ali taraftarı olup hakem tayinini kabul etmeyen kişiler, Hz. Ali’yi ikna edemeyince Harura’ya çekilerek ilk harici zümreyi oluşturmuştur. Böylece dini konularda şurayı ve bey’atin yalnızca Allah’a ait olduğunu önceleyen bir yaklaşımla farklı bir fırka olarak ortaya çıktılar. Hariciler hakkında yazılanlar, genellikle kendileri tarafından yazdıkları değildir. Zira *öteki* olarak görülen Hariciler ve eserleri tarihsel süreçte imha edilmiştir.

Haricilerin iki prensibi benimsediği söylenebilir: İlki, “Hz. Ali ve ondan önceki halifeler ve işleriyle ilgili genel hükümleri”, ikincisi, “zalim sultana başkaldırmanın vacip oluşu.”<sup>448</sup> İlk olarak Hariciler, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’in yönetimlerinde bulduklarında adaletli bir şekilde hüküm vermelerinden onlara verilen bey’atleri geçerli görürken Hz. Osman’ın ikinci altı yılı ile Hz. Ali’nin Hakem Olayı’ndan sonraki hükmünü geçerli saymazlar. Hükümlerini geçerli saymadıkları dönemde Hz. Osman’ı ve Hz. Ali’yi küfre girmekle suçlarlar. Zira Haricilere göre “ma’siyet (günah) ile küfür arasında fark yoktur. İslam kanununa herhangi bir ayrıntısında muhalefet, tıpkı dini esaslardan birine muhalefet gibidir. Böylelikle onlar Cemel, Sıffin ve Hakem Olaylarına katılanları ve Muaviye taraftarlarını kafir olarak görürler.”<sup>449</sup> Hariciler, her ne kadar farklı bir fırka olarak ortaya çıksalar da tekfire başvurmaları, siyasal düşmanı tanımadıklarını, yani kendileri için sadece kamusal düşman olduğunu ve bu kamusal düşmanın da kendilerinden olmayan herkesi kapsadığı ifade edilebilir. İkinci olarak Hariciler, zalim

<sup>447</sup> Ethem Ruhi Fığlalı. “Hariciler”, TDV **İslam Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi), <https://islamansiklopedisi.org.tr/hariciler>.

<sup>448</sup> Mustafa a.g.e., s. 237.

<sup>449</sup> A.e.



sultana karşı başkaldırmayı dini bir görev olarak görürler. Bununla bağlantılı olarak da halifenin seçimi, görevleri, halife olmanın şartları, adaletli hükmedip hükmetmediği gibi konularda aktif mücadele etmişlerdir. Bu bağlamda Hariciler, şurayı, adaletli bir yönetimi, hilafetin Kureys'e özgü olmayıp hak eden herkesin hakkı olduğunu gibi düşünceleri savunmuşlardır. Bu düşüncelere herhangi bir aykırılık gördükleri zaman başkaldırma yolunu seçmişlerdir. Haricilerin muhalefet olarak ortaya çıkması ve benimsemiş olduğu bu yaklaşımlar, İslam siyaset düşüncesinde muhalefet kavramının çok da olumlu olmayan bir içeriğe sahip olmasına yol açtığı ifade edilebilir. Kendi gibi olmayı tekfir etme ve böylece yok etmeye çalışma, her ne kadar adaletli bir yönetimi savunsalar da *ötekine* yaşam hakkı dahi vermeyerek siyasal düşman olarak muhalefeti, adalet süreci olarak siyaseti ve nihayetinde *siyasal olanı* ortadan kaldıran bir anlayışa dönüşmüştür. Haricilerin öncülüğünü çektiği ve bir bakıma aktif direnme olarak adlandırılabilir eylem ve düşünceleri, muhalefet olarak görülmüş ve muhalefetin düzen ve istikrarı bozan bir yaklaşım olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Ehl-i sünnetin tepkisizlik anlamında sabır düşüncesini benimsemeleri, Haricilerin yaklaşımları göz önünde bulundurularak daha net anlaşılabilir.

Havaric ve Şia'nın aktif eylemi seçmeleri, ehl-i sünnet tarafından tasvip edilen bir durum değildir. Ehl-i sünnete göre siyasal iktidar zorba olsa dahi Müslümanlara düşen sabretmektir. Nevin Abdulhalık, ehl-i sünnetin sabretmesini pasif muhalefet olarak adlandırırsa da kanaatimce böyle bir yaklaşım muhalefet olarak adlandırılmaz. Zira adalet sürecini tanımlayan siyaset, eylemsizlik ile ortaya çıkamaz. Adalet süreci, daima *polis*le ilişkili ve çoğu zaman onun karşısında olmayı gerektirir. Eğer *polis* eylemlerine karşı bir eylemsizlik —her ne kadar eylemsizlik de bir tür politika olarak görülse de— durumu benimsenmişse bu durum, siyasetin sonu anlamına gelir. Dolayısıyla ehl-i sünnetin sabır anlayışını benimseyerek kargaşanın ve düzensizliğin öne çıkacağını düşünmesi, siyasetin sonunu getiren bir sonuca neden olmuştur. Ehl-i sünnet tarafından benimsenen sabır

düşüncesinin sivil itaatsizlik olarak düşünülmemesi gerekir. Henry David Thoreau ile ortaya çıkan sivil itaatsizlik kavramı<sup>450</sup>, John Rawls tarafından “yasaların ya da hükümet politikasının değiştirilmesini hedefleyen, kamuoyu önünde icra edilen (aleni), şiddete dayanmayan, vicdani, ancak yasal olmayan politik bir eylem olarak” tanımlanır.<sup>451</sup> Oturma eylemi, imza toplama, işgal, boykot gibi eylemler, sivil itaatsizlik kapsamında değerlendirilebilir. Ancak konumuz itibariyle ele almak gerekirse, sivil itaatsizlik sadece modern topluma özgü bir kavram olmasından dolayı değil, özsel nitelikleri bakımından da sabır düşüncesinden oldukça farklıdır. Başka şekilde ifade etmek gerekirse sivil itaatsizlik, pasif bir direniş olarak tanımlanabilirken sabır düşüncesi, pasif muhalefet olarak görülemez. En temel fark, sivil itaatsizlikte insanların her ne kadar pasif olsa da bu dünyada buldukları bir eylem vardır. Oysa sabır düşüncesinde bu dünyaya özgü bir eylem yoktur. Mevcut durum, sabır ile Yaratıcı’ya havale edilmektedir. Böylece insan, mevcut durumdan kendisini soyutlamakta ve bu dünyada insanların eylemleriyle ortaya çıkan *siyasal alanı* yok etmektedir.

Direnme ile itaat birbirinin tamamlayan iki eylem pratiğidir. Biri olduğunda diğersinin olması mümkün değildir. İslam siyasal düşüncesine bakıldığında ulema arasında fasık bir yöneticiye itaat edilip edilmeyeceği tartışılmış olsa da baskın olarak itaati önceleyen, direnmenin kaosa neden olacağını savunan bir görüş hâkim olmuştur. Bu açıdan İmam Malik, fasık birinin velayet hakkına sahip olmadığını savunsa da İmam Ebu Hanife, halife haricindeki diğer yöneticilerin fiske nedeniyle velayetinin düşeceğini belirtir. Bunun nedeni ise mevcut gücü elinde bulunduran halifenin yerine bir başkasının geçmesinin fitneye yol açabileceği ihtimalidir.<sup>452</sup> Taftazani ise genel kabul gören eğilimi şu sözleriyle açıklar:<sup>453</sup>

<sup>450</sup> Henry David Thoreau. **Sivil İtaatsizlik**, Çev. Caner Turan, İstanbul, Say Yayınları, 2016.

<sup>451</sup> John Rawls. **Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı**, Ed. Hannah Arendt vd., Çev. Yakup Coşar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 56.

<sup>452</sup> Sa’duddin et-Taftâzânî. **Şerhu’l-Akâid**, Çev. Talha Hakan Alp, İstanbul, Rihle Kitap, 2011, s. 291.

<sup>453</sup> **A.e.**, s. 290.

İşlediği fisk Allah'a itaattan çıkmak ve zulüm Allah'ın kullarına haksız muamele etmek sebebiyle halifenin yetkisi düşmez. Çünkü Raşid halifelerden sonra imamlardan ve emirlerden fisk ve zulüm gibi kötü hallerin suduru pek yaygın hale gelmiş olduğu halde selef onların idaresine boyun eğmiş, onların izniyle Cuma ve Bayram namazlarını kaldırmış ve onlara ayaklanmayı caiz görmemişlerdir. Ayrıca halifenin baştan seçilirken günahsız olması şart olmadığına göre bunun halifeliğini sürdürürken şart olması hiç düşünülemez.

Direnme hakkını baltalayan durumlardan birisi de *polis*in çizdiği sınırlar dahilinde düşüncelerini ve eleştirilerini iletmektir. Bu sınırları aşan düşünce ve eleştirilerin fitne ve fesat olarak değerlendirilmesi söz konusudur. Muaviye'nin sözleri bu durumu özetler niteliktedir:<sup>454</sup>

Gidişat dürüst olup itaat güzel olunca, herkes halinden memnun olacaktır. Eğer beni en hayırlınız olarak görmeseniz de ben sizin en hayırlınızım. Allah'a yemin ederim kılıcı olmayana kılıç çekmeyeceğim. Bildiklerinizden her kim bana karşı ileriye çıkarsa, ben onu kulak ardı ederim. Bütün haklarınızı yerine getirmediğimi gördüğünüzde, yerine getirmiş olduğum haklarınızın bir kısmından ötürü benden memnun olun... Fitnekarlığa yönelmeyin. Çünkü fitnekarlık geçimi ve hayatı bozar. Nimeti bulandırır. Ümmetin kökünün kazınmasına sebep olur.

### 2.3. *Polisi* Güçlendiren Etmenler

İslam siyaset düşüncesinde *polis* mefhumunu güçlendiren bazı yaklaşımlar vardır. Bu yaklaşımlar siyasi iktidarı güçlendirirken adalet süreci olan siyaseti zayıflatan bir nitelik arz etmektedir. Çoban-sürü üzerinden pastoral iktidar anlayışı, kabile zihniyeti ve iktisadi düzen *polis*i güçlendiren temel etmenler arasında sayılabilir.

#### 2.3.1. Pastoral İktidar Anlayışı: Çoban-Sürü Yaklaşımı

Siyaset, Arapçada toplumu yönetme sanatının yanı sıra bir “hayvanı ehlileştirmek, atı terbiye etmek” gibi anlamlara da gelir.<sup>455</sup> Buradan hareketle İslam siyaset düşüncesinde sıkça karşılaşılan bir kavramsallaştırma ortaya çıkar: çoban-sürü ilişkisi. Çoban, genel anlamda yöneteni nitelerken sürü, yönetileni yani toplumu niteler. Çoban-

<sup>454</sup> Kesir a.g.e., s. 222.

<sup>455</sup> Hızır Murat Köse. “Siyaset”, TDV İslam Ansiklopedisi, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/siyaset>.

sürü benzetmesine uygun olarak nasıl çoban, sürüyü güdüp hayvanları hem ehlileştiriyor hem de yönlendiriyorsa yöneten de toplumu hem ehlileştirmeli hem yönlendirmelidir. Bu bakış açısı, toplumu edilgen bir şekilde ele almanın yanı sıra *siyasal olanı* da *polisten* ibaret görmektedir. Ancak belirtilmesi gerekir ki çoban-sürü yaklaşımı, sadece İslam siyaset düşüncesine özgü değildir. Kökeni İslam'dan çok öncesine dayanır.

Michel Foucault, “Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru” makalesinde çoban-sürü yaklaşımını derinlemesine inceler. Foucault'a göre çoban-sürü kavramsallaştırması, —istisnalar olsa da— Yunan ve Roma'da görülmezken Antik Doğu toplumları olan Mısır, Asur ve Filistin'de oldukça sık kullanılır.<sup>456</sup> Bu açıdan Mısır'da Firavun, taç giyme törenlerinde çobanın değneğini alır ve çoban olarak görülürken Babil'de monarka “insanların çobanı” sıfatı da kullanılırdı.<sup>457</sup> Burada belirtilmesi gerekir ki yönetenlerin çobanlıkları üst otorite olan Yaratıcı'dan kaynaklanır. Zira bu toplumlar dualarında inandıkları Yaratıcı'larına/sına çoban olarak seslenirlerdi. Foucault'a göre “her ikisi de aynı rolü üstlendiğinden Tanrı ile Kral arasındaki çağrışım kolayca yapılır: Gözettikleri sürü aynıdır; çoban-krala ilahi çobanın yarattıkları emanet edilmiştir.”<sup>458</sup> Foucault'nun bu çıkarımı iki önemli noktayı göz önüne serer: otoritenin kaynağı ve yönetimin emanet olarak görülmesi. Otoritenin kaynağı Tanrı nasıl çobansa, onun yeryüzündeki emanetçisi olan hükümdar da çobandır.

Foucault, İbrani metinlerindeki çoban-sürü kavramsallaştırmasından hareketle pastoral iktidara karşı birtakım çıkarımlarda bulunur. İlk olarak “çoban, bir toprak parçası üzerinde değil, daha ziyade, bir sürü üzerinde iktidar kullanır.”<sup>459</sup> Foucault'a göre burada Yunanlıların Tanrı'ları ile Doğu'nun Tanrı'ları hakkındaki en önemli farklardan birisi ortaya çıkar. Yunanlıların Tanrıları toprak üzerinden iktidarlarını kullanırken Doğu'nun

---

<sup>456</sup> Foucault **a.g.e.**, s. 28.

<sup>457</sup> **A.e.**

<sup>458</sup> **A.e.**, ss. 28-29.

<sup>459</sup> **A.e.**, s. 29.

Tanrıları toprak üzerinden değil, doğrudan insanlar üzerinden iktidarını kullanır. Doğu'nun Tanrıları isterse insanlara belirli bir toprak bağışlayabilir ya da vaat edebilir. Bu açıdan Yahudilerin vaat edilmiş toprak inançları, örnek olarak gösterilebilir.

İkinci olarak “çoban, sürüsünü bir araya toplar, onlara yol gösterir ve önderlik eder.”<sup>460</sup> Çobanın önderlik etmesi oldukça anlaşılır bir durumdur. Ancak çobana ve sürüye önderlik açısından yüklenen özellikler Yunan örneğinden farklılık arz eder. Antik Doğu'da yöneten olarak adlandırılan çoban, kurucu unsurdur. Başka şekilde ifade etmek gerekirse o olmaksızın toplumda birlik ve düzenin sağlanması mümkün değildir. Zira çoban nasıl bir dağınık ve düzensiz halde olan sürüyü bir ıslık ya da kaval sesiyle bir araya getirirse hükümdar olarak çoban da sesiyle dağınık ve düzensiz olan insan topluluğunu bir araya getirir. Harekete geçiren yani kurucu unsur olarak çobanın rolü oldukça büyüktür. Çobanın rolünün büyük olması, ileri vadede kişi kültürünün oluşmasına da yol açar. Yunan'da ise çoban olmaksızın da toplum bir düzen içerisinde olabilir. Bu açıdan Foucault, Solon'un ismini zikrederek yasaları yapıp gittiğinde de bir düzenin olduğunu belirtir.

Üçüncü olarak çobanın en önemli görevlerinden birisi, sürüsünün selametini sağlamaktır. Sürünün selametini sağlamak hem Antik Doğu'da hem Antik Yunan'da bulunan ortak özelliktir ama bazı nüanslar vardır. Örneğin Antik Yunan'da bereketli toprak ve bolluk istenir ancak sürünün tek tek üyelerinin doyurulması beklenmezdi. Oysa Antik Doğu'da sürü üyelerinin tek tek durumlarının iyileştirilmesi çobanın bir görevi olarak görülmüştür. Nasıl bir çoban sürüsündeki hayvanların durumunu günü gününe kontrol edip hepsinin yiyeceğini dahi düşünüyorsa hükümdar olarak çoban, sürüsünün üyelerini tek tek düşünüp onlara daima şefkat göstermelidir. Bu açıdan Foucault'a göre “özellikle daha sonraki dönemlerin İbrani literatüründe, bireysel olarak müşfik iktidara

---

<sup>460</sup> A.e.

vurgu yapılıyordu: bir hahamın Çıkış kitabı üzerine yorumu, Yahwe'nin halkına çobanlık etmesi için niçin Musa'yı seçtiğine açıklık getirir: Çünkü Musa sürüsünü bırakıp, kayıp tek bir koyunu aramaya çıkmıştı.”<sup>461</sup> Bunun bir uzantısı olarak ise Antik Doğu'da nasıl bir çobanın sürüsünün nereye, nasıl gideceğini belirlemesi gibi hükümdar olarak çobanın da sürüsü için bir rota ve hedef belirlemesi beklenir. Bu durum yine toplumu edilgin olarak konumlandıran düşüncenin bir ürünüdür.

Son olarak ise Foucault, iktidara yaklaşım konusunda Antik Yunan ve Antik Doğu arasında bir fark üzerinde durur. Buna göre Antik Yunan'da yöneticilik bir görev olarak görülürken Antik Doğu'da kendini adama olarak görülür. Dolayısıyla Antik Yunan'da kişisel çıkarı geri plana atıp —eğer böyle yapmazsa kötü yönetici olur— kamu yararını gözetken bir yaklaşım benimsemek zorunluluğu ortaya çıkar. Oysa Antik Doğu'da çobanın sürüsü için kendini adaması, bağlılık göstermesi, uykusuz kalması kamu yararı düşüncesinden daha önemlidir. “Çobanın attığı her adım sürüsünün iyiliği göz önünde tutularak ayarlanmıştır. Bu onun sürekli kaygısıdır. Herkes uyuduğu zaman *çoban* onların başında bekler.”<sup>462</sup>

Pastoral iktidar konusunda Antik Yunan ve Antik Doğu anlayışının genel bakış açısını sunan Foucault, ardından eski Hıristiyan geleneğin Antik Yunan geleneğinin değil de Antik Doğu geleneğinin pastoral iktidar anlayışını kendi inançları doğrultusunda dönüştürerek benimsediği üzerinde durur. İlk olarak İbrani geleneğinde çobanın tek tek bütün sürü üyelerinden sorumlu olması, “Hıristiyan anlayışına göre, çoban —hem tek tek her koyuna hem de onların bütün eylemlerine ilişkin, onların atabilecekleri bütün iyi ya da kötü adımlar, başlarına gelen her şey hakkında— hesap vermek zorunda” olmaları şeklinde değişmiştir.<sup>463</sup> Burada önemli olan husus, çobanın artık sürünün üyelerinin tüm

---

<sup>461</sup> A.e., s. 30.

<sup>462</sup> A.e., s. 31.

<sup>463</sup> A.e., s. 37.

eylemleriyle ilgilenmesi ve o eylemler konusunda ahlaken sorumlu olmasıdır. İkinci olarak İbrani anlayışında Tanrı çoban olduğu için ona itaat edilmekte ve O'nun yasalarına uyulmaktadır. Oysa “Hıristiyanlıkta çobanla bağıntı bireysel bir olaydır. Çobana kişisel olarak boyun eğmedir. Bu durumda çobanın iradesine, yasayla tutarlılık gösterdiği için ve tutarlı olduğu ölçüde değil; esas olarak bizzat çobanın *iradesi* olduğu için uyulur.”<sup>464</sup> Dolayısıyla itaat, Yaratıcı'nın iradesi olmasından ya da kamu yararını öncelemesinden değil, sırf çoban olduğu için yapılmaya başlanmıştır. Bu açıdan itaat, yapılması gereken bir sorumluluk ve bir erdem olarak görülmüştür. Üçüncü olarak Hıristiyan pastoral iktidar anlayışında Kilise ve dolayısıyla din adamlarının —papazların— oldukça önemli bir konumu vardır. Çobanın sürüsünün her bir üyesinin ihtiyaçlarını bilme ve gidermenin yanı sıra herkesin hangi eylemde bulunduğunu, ne günah işlediğini, ruhu için ne yaptığını bilmek zorunda olduğu anlayışı benimsenmiştir. “Hıristiyanlık, bu bireysel bilgileri edinebilmek amacıyla, Helenistik dünyada etkili olan şu iki temel aracı sahiplenmiştir: Vicdan muhasebesi ve vicdanın yönlendirilmesi.”<sup>465</sup> Vicdan muhasebesi ve vicdanın yönlendirilmesi sayesinde çoban, sürüyü her an ve her zaman yönetme ve yönlendirme yeteneğine ulaşmıştır. Söyleyeceği sözün meşruluğu ya da kamu yararı için olması çok da önemli değil, sadece çobanın iradesini yansıtması yeterli olarak düşünülmüştür. Vicdan üzerinde söz söyleyebilme iradesi, çobana gelenek icat etme gücünü de bahsetmiştir. Dördüncü olarak ise Foucault'a göre “vicdan muhasebesini, itirafı, vicdan yönetimini ve itaat etmeyi içeren bütün Hıristiyan tekniklerinin bir amacı vardır: Bireylerin bu dünyada ‘kendi nefislerini köreltmeleri’ için çalışmalarını sağlamak. Nefsin körelmesi kuşkusuz ölüm demek değildir; ama, bu dünyadan ve kendinden vazgeçmek anlamına gelir: Bir nevi her gün ölmek.”<sup>466</sup> Hıristiyanlık, her ne kadar Antik Yunan geleneğinde çoban-sürü anlayışı —istisnalar hariç— görünmese de Antik Doğu'da

---

<sup>464</sup> A.e., s. 38.

<sup>465</sup> A.e., s. 39.

<sup>466</sup> A.e., s. 40.

bulunan anlayışı kendi dinamikleri doğrultusunda dönüştürmüştür. Bu dönüşümde Hıristiyanlığın bir din olması gözden kaçırılmamalıdır.

Her ne kadar Foucault'nun pastoral iktidar konusunda Antik Yunan, Doğu ve Hıristiyan geleneğe dair söyledikleri ele alınsa da İslam siyaset düşüncesinde de kendine özgü pastoral iktidar izlerinin görüldüğünü öne sürüyorum. İlk olarak İslam siyaset düşüncesinde Yaratıcı'nın çoban olarak adlandırılması gibi bir düşünce olmasa da nihai olarak her şeyin sahibi O'dur. Hükümdar olarak çoban ise Hz. Ömer ile birlikte devletin sahip olduğu toprak mülkiyetinin temsilcisidir. Burada özellikle toprak mülkiyetine eğilmek ve çobanın sadece beden üzerinde değil, mülkiyet üzerinde de esas söz sahibi olduğunu belirtmek gerekir. Suriye ve Mısır fethedilince toprak mülkiyeti meselesi de gündeme gelmiştir. Hz. Ömer fethedilen toprakların akıbetinin ne olacağı konusunda ümmete danışmıştır. Toprakların savaşa katılanlar arasında paylaşılması isteyenlere karşı Hz. Ömer "Allah sizden sonra gelecek olanları bu feye ortak etti. Eğer ben size bölüştürsem sizden sonra gelecek olanlara bir şey kalmaz. Eğer taksim edilmez de kalırsa, kanı yüzünde olduğu halde San'a'daki çobana dahi bu feyden ayrılacak nasibi mutlaka ulaşır" şeklinde cevap vermiştir.<sup>467</sup> Sa'd b. Ebi Vakkas'a yazdığı mektupta toprakların devlete bırakılmasını istemiştir: "Mal, hayvan ve eşya olarak insanların sana getirdikleri ganimetleri topla. Onları Müslümanlardan hazır bulunanlara bölüştür. Arazi ve nehirleri işleyicilere bırak ki onlar umum Müslümanların atıyyelerine dahil olsun. Çünkü eğer sen onları, yani arazi ve nehirleri halen orada bulunanlara taksim edersen onlardan sonra geleceklere bir şey kalmaz."<sup>468</sup> Böylece Hz. Ömer ile birlikte fethedilen toprakların mülkiyeti devlete kalmıştır. Mülkiyeti devlete ait olan toprakların işletilmesi karşılığında ise devlet, haraç (vergi) almıştır. Haraç, zorla fethedilen topraklar üzerinde uygulanan kira niteliğindedir. Haraç'a ek olarak gayri Müslimlerden cizye vergisi de

---

<sup>467</sup> Ebu Yusuf. **Kitabu'l Haraç**, Çev. Ali Özek, İstanbul, Albaraka Yayınları, 2019, s. 54.

<sup>468</sup> **A.e.**



alınmıştır. Dolayısıyla haraç ve cizye devletin daimî gelirleri olmuştur. Maaşlar, haraç ve cizye gelirlerinden karşılanmıştır.

İkinci olarak çobanın Antik Doğu'daki gibi sürüsünü yönetmesi birincil görevlerinden birisidir. Sürü, birlik ve düzene çoban sayesinde kavuşur. Çoban olmaksızın sürünün bir araya gelmesi ve düzen içerisinde yaşaması mümkün değildir. İslam siyaset düşüncesinde de toplum halinde yaşamak zorunda olan insanın bir yöneticiye ihtiyacı vardır. Kurucu unsur olan yönetici hem *potestası* hem de *auctoritası* bünyesinde barındırır. Bu açıdan hükümdar çoban olmadan toplum kendiliğinden birlik ve düzeni tesis edemez. Dolayısıyla bir yönetimin varlığı zorunludur. Çoban-sürü yaklaşımını Abbasiler'de de görmek mümkündür. Bu konuda Ebu Yusuf'un Harunnürreşid'e söylediği sözler şunlardır:<sup>469</sup>

Ey Müminlerin emiri! Şükürler olsun Allah'a ki, sana büyük bir vazife verdi. O öyle bir vazife ki, sevabı sevapların en büyüğü, cezası da cezaların en büyüğüdür. Allah seni bu ümmetin işlerine memur etti. Bu vazifenin başına geçtikten sonra artık sen Allah'ın kendilerine çoban tayin edip idarelerini sana emanet ettiği ve o güdülenler sebebiyle imtihana çektiği ve seni kendilerine hâkim tayin ettiği pek çok insan için binalar yaparak, tesisler kurarak, adaleti icra ederek gece ve gündüzlerini tüketmeye başladın... Bu ümmetin ve reayanın işlerinden Allah'ın sana tevdi ettiği vazifeleri ihmal edip hakların zayi olmasına sebep olma!

Ebu Yusuf'un bu sözlerinden yöneticiliğin Allah tarafından verilen bir emanet, vazife olduğu kolaylıkla anlaşılır. Dahası bu sözler, *siyasal olanı* pastoral iktidar ekseninde tanımlaması açısından da oldukça önemlidir. İbn Abdırabbih de Hz. Peygamber'in "hepiniz gözetici çobansınız ve her gözetici, sürüsünden sorumludur" sözünü söyleyerek yöneticilerin çoban olarak sürüsünü selametinden mesul olduğunu belirtir.<sup>470</sup>

Üçüncü olarak İslam siyaset düşüncesinde hükümdar çoban, sürü üyelerinin her birinin esenliğini sağlamanın yanı sıra onları devamlı korur ve gözetir. Sürünün derdi, ilk önce hükümdar çobanın derdi olur. Bu dert Hıristiyan gelenekteki gibi sürünün ruhsal

<sup>469</sup> A.e., ss. 25-26.

<sup>470</sup> İbn Abdırabbih. **Hükümdar ve Siyaset**, Çev. Erkan Avşar, İstanbul, Karbon Kitaplar, 2020, s. 8.

dünyasını da kapsayacak şekilde genişlemiş ve sürünün vicdan muhasebesi yapması ve vicdanlarının yönlendirilmesi mümkün olmuştur. Vicdan muhasebesi yapılmasının toplumsal tutunumun sağlanması açısından olumlu etkilere sahip olduğu ifade edilebilir. Ancak her ne kadar bu olumlu etki, ahlak üzerinden işlese de bazı ahlaki inançların toplumu oldukça pasifize ettiği belirtilebilir. Pasifize etme, vicdanın yönlendirilmesiyle mümkün olmuştur. Örneğin fitne çıkacağı düşüncesiyle zaman zaman insanların düşüncelerini rahatça ifade etmeleri ve harekete geçmeleri engellenmiştir. Oysa İslami yaşantıda müphem olana daima saygının olması gerekir.

Dördüncü olarak İslam siyaset düşüncesinde hükümdar çobanın düşüncesinin itici gücü, kamu yararının sağlanmasıdır. Zira hükümdar çoban, bulunduğu konumun emanetçisi olduğunu düşünür. Bu açıdan emanet düşüncesi, tüm eylemlere yön verdiğinden kamu yararına göre hareket etmek, ahalinin birliğini ve dirliğini sağlamak başat görevlerdendir. Ancak tarihsel süreçte emanet düşüncesinin lafzen varlığını sürdürdüğü durumlar da olmuştur. Bu zamanlarda emanet düşüncesi yerini ganimet düşüncesine bırakmıştır. Dolayısıyla kamu yararının geri plana atılıp kişisel çıkarın öne çıkarıldığı zamanlar yaşanmıştır. İslamiyet'i yaymak için gerçekleştirilen fetihlerde ganimetin rolü oldukça belirgindir. Fetih çağrısına cevap vermek, her açıdan kazançlıdır: İnandığı dinin tebliğine katkıda bulunma, şehit olursa cennete gitme ve hayatta kalırsa ganimet elde etme. Ganimet dürtüsüyle harekete geçen birçok sürü üyesi vardır. Ancak ganimetin beşte biri savaşa katılsın katılmasın Kur'an ayetine göre Allah'ın, Peygamber'in yakınlarının, miskinlerin ve yolcuların hakkıdır. Ancak halifeler, bu hükmü kendi yorumlarına tabi tutarak farklı şekilde uygulamışlardır.

Pastoral iktidar olarak değerlendirilebilecek çoban-sürü yaklaşımı, sürü mensuplarını aklı olmayan, düşünemeyen, güdülen bir çerçevede değerlendirdiği için onları edilgen bir yapıya hapseder. Oysa bir toplumda aklını kullanmayan, düşünemeyen insanların bulunması doğaldır. Burada önemli olan husus, benimsenen yönetim

anlayışının insanları özne olarak görüp görmemesidir. Yönetim anlayışı ya da zorba bir iktidar mı onların özne olmalarını engelliyor? Yoksa sabır gibi inançsal değerleri mi aktif eylem içinde bulunmalarına dolayısıyla özne olmalarına mâni oluyor? Bu sorulara genel olarak bir cevap vermem gerekirse, Cabiri'den hareketle, dini inançlarımızın siyasi şuuraltımızı daima şekillendirdiğini öne sürüyorum.<sup>471</sup> Başka şekilde ifade etmek gerekirse tarihte seçili birkaç örneğe bakarak fitne çıkacağı düşüncesiyle iktidar zorba bile olsa ona sabredilmesi ve onun akıbetinin Yaratıcı'ya bırakılması adalet arayışı olarak ele alınan siyaseti baltalayan bir yaklaşımdır. Üçüncü bölümde daha ayrıntılı ele alacağım gibi hak kavramı ekseninde adalet arayışının ne kadar cılız kaldığı bu açıdan yol göstericidir.

### 2.3.2. Kabile Asabiyeti

Edward Shils ünlü “Merkez ve Çevre” makalesine “her toplum, bir merkeze sahiptir” cümlesiyle başlar.<sup>472</sup> Öteden beri Arap toplumunun da kendi içerisinde bir merkezi ve çevresi vardır. Ancak İslamiyet'in doğuşundan—ancak özellikle Medine döneminden— itibaren Müslümanlar, din etrafında birleşerek ümmeti meydana getirmeye çalışmıştır. Bu açıdan ümmet ile, ilişkilerin kabileler üzerinden kurulmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Her ne kadar ümmet ile eski yönetim alışkanlıklarından kurtulmak amaçlansa da Müslümanlar içinde Araplar, Araplar içinde de kabileler arasındaki çekişme tarihsel süreçte tam anlamıyla aşılammıştır. Merkezde Kureyş kabilesi yer alırken çevrede diğer Araplar ve mevali yer almıştır.

Kabile anlayışından kısaca bahsetmek gerekirse Arap toplumunda akrabalığa dayalı bir toplumsal düzen hakimdir. Kabile, sosyal ve siyasi hayatın her veçhesinde

---

<sup>471</sup> El-Cabiri a.g.e., s. 19.

<sup>472</sup> Edward Shils, **Centre and Periphery**, Ed. Polanyi Festschrift Committee, Londra, Routledge & Kegan Paul, 2015, ss. 117-130.

kendisini gösterir. Zira sosyal ve siyasal olaylar kabileler üzerinden işler. Kabileye soy bağı, ittifak ya da sığınma ile mensup olunabilir. Soy bağı, kabile bağı için en güçlü araçtır. Ancak bunun yanı sıra başka bir kabileyle dayanışma ve yardımlaşma ittifakı kurulması olarak *muahat*, esirlerin köle edinilmesi ve korunma sağlanması olarak *istirkak*, evlilik yoluyla soy bağı kurulması olarak *istihak* ve azat edilen köleye ya da birisine kabile korunmasının verilmesi olarak *vela* şeklinde de kabile asabiyeti kurulur.

Bir kabileye mensup olan kişiye karşı her türlü eylem, kabilenin tümüne karşı yapılmış gibi değerlendirilir. Dolayısıyla bir insan için kabile mensubu olmak, ona başta güvenlik ve koruma sağlanması açısından oldukça önemlidir. Sadece üye olduğu kabile değil, kabilesini yardım ve dayanışma anlaşması yaptığı diğer kabileler de o kişiye yardım etmekle mükelleftir. İslamiyet'in başlarında Hz. Muhammed'e herhangi bir zarar verilememesi, Kureyş kabilesinin bir üyesi olmasından ve Ebu Talib'in himayesinden kaynaklanır.

Kabileci toplumun açmazları, ümmet ile aşılmaya çalışılır. Yönelmek, kastetmek, imam olmak gibi anlamlara gelen *emm* kelimesinden türeyen ümmet, "herhangi bir şeyin bir araya getirdiği topluluktur. Bir araya getiren bir din olabilir, bir zaman veya bir mekân olabilir. Bu bir araya getiren etken doğal şartlarda veya tercihe dayanıyor olabilir."<sup>473</sup> Dolayısıyla ümmetin hareket noktası, soy, ittifak ya da sığınma değil, ortak bir ülkü ve imam etrafında birleşen insan topluluğudur. Bu açıdan "ümmet kavramı, kabileyi aşar ve kuşatır. Bununla birlikte onu ortadan kaldırmaz. Çünkü ümmetin kuruluş şartı, kabilenin ortadan kalkması değildir."<sup>474</sup> Ancak belirtilmesi gerekir ki sosyal ve siyasal ilişkiler, özellikle Medine'ye hicretten sonra ümmet ekseninde şekillenmiştir. Güvenliği, düzeni, birliği, can emniyetini kabileler değil, ümmet sağlar. Ancak her ne kadar ümmet gibi yeni bir toplum yapısı etrafında örgütlenilse de kabile düşüncesi fırsat bulduğunda daima

---

<sup>473</sup> el-İsfahani **a.g.e.**, s. 93.

<sup>474</sup> El-Cabiri **a.g.e.**, s. 118.

palazlanmıştır. İşte İslam siyaset düşüncesinin ana meselelerinden birisi, ümmet anlayışının geri plana itilerek kabile yaklaşımının zaman zaman tekrar gün yüzüne çıkmasıdır. Bu bağlamda hilafetin kureyşliliği ve asabiyet kavramı etrafında gelişen tartışmalar oldukça önemlidir.

Mekke'nin fethiyle birlikte devletleşme süreci hız kazanmıştır. Ancak hicretten sonra Mekke'de Ümeyye oğulları ve Mahzun oğulları üstünlüğü kurulmuştur. Bedir Savaşı'ndan sonra Ümeyye oğulları daha ön plana çıkararak Mekke'de oldukça güçlü bir konum kazanmıştır. Mekke'nin fethiyle birlikte maddi açıdan güçlü konumda olan Ümeyye oğulları net bir şekilde ifade edilmese de sosyal ve siyasal hayatta etkisini göstererek devletin Kureyş devletine dönüşmesine neden olmuştur.<sup>475</sup> Çünkü Mekke'nin fethinden önce idari ve mali otoriteyi elinde bulunduran Ümeyye oğulları fetihten sonra da bu otoriteyi elinde tutmuştur. Hatta otoriteleri sadece Mekke ile sınırlı kalmamış, İslam coğrafyasına yayılmıştır. Ayrıca “halife, büyük devlet adamları, belde reisleri ve valileri, ordu komutanları, hep Kureyş'tendi[r].”<sup>476</sup> Burada hilafetin zorunlu olarak Kureyş kabilesinden olup olması meselesine değinmek gerekir. M. Said Hatiboğlu, bu konu hakkındaki müstakil çalışması *Hilafetin Kureyşliliği*'nde kabile düşüncesi etrafında Kureyş kabilesi ve hilafet meselesini ve dahası yöneticilik meselesini tartışır. Hatiboğlu'na göre “ideal İslam toplumunun hedefi, falan kabileye veya ırka hizmet değil, iyiyi, güzeli hâkim kılmak, her türlü çirkinliği ortadan kaldırmaktır.”<sup>477</sup> Ancak tarihsel süreçte ümmet anlayışı ile yıkılmak istenen kabileci zihniyet, Peygamber'in vefatından çok kısa bir süre sonra tekrar gün yüzüne çıkmıştır. Dolayısıyla Peygamber'in kabilesinden olmak, bir insana üstünlük kazandırmaz. Zira Peygamberlerin neslinden iyi insanlar çıkabilirken zalim insanlar da çıkabilir.<sup>478</sup> Burada Peygamber'in odaklandığı

---

<sup>475</sup> A.e., s. 184.

<sup>476</sup> A.e., s. 193.

<sup>477</sup> M. Said Hatiboğlu. **Hilafetin Kureyşliliği**, Ankara, OTTO Yayınları, 2012, s. 24.

<sup>478</sup> A.e., s. 39.

konu, akrabalık değil, salih mümin olmaktır.<sup>479</sup> “İslam’ın yasak kıldığı hareket, hukukun vermediği bir hakkı akrabalık sayesinde elde etmeye kalkışmaktır.”<sup>480</sup> Bir hakkı akrabalık değil, liyakat kazandırabilir. Bu açıdan Peygamber’in sünneti yol gösterici olabilir. Medine döneminde Peygamber, şehrin dışına gittiğinde bıraktığı vekiller sadece Kureyş kabilesinden değil, Evs, Hazrec, Gıfar, Kinane, Kelb gibi kabilelerden de oluşmaktadır ve hatta bunların yarısından fazlası Kureyş kabilesi dışındadır.<sup>481</sup> Basit bir akıl yürütmeyle Kureyş gibi herhangi bir kabilenin üstünlüğü söz konusu olsa idi, bırakılan vekillerin hepsinin o kabileden olması gerekirdi. “Esas olan, meşveretle bir adam [halife] seçmektir... Kureyşlilik, hilafetin, hadise dayanan lazım-ı gayr-i müfarık (olmazsa olmaz) şartı değildir.”<sup>482</sup> Bütün bu Kureyş etkisinin Arap toplumunun köklerinde bulunan kabileci zihniyet ile ve merkezde bulunmanın vermiş olduğu reel politik durumla izah etmek gerekir.

Hz. Ebu Bekir öncülüğünde gerçekleşen Riddet hadiselerinde de Ümeyye oğullarının askeri destekleri oldukça fazladır. Askeri gücün bir uzantısı olarak ise Ümeyye oğullarının Irak, Suriye, İran, Mısır ve Afrika’nın fethedilmesindeki rolü büyüktür. Hz. Ömer, fetih zamanlarında kabile asabiyetini kırmak için olsa gerek kabilelerin sevk ve idaresini onların isteklerine göre değil, kendi yönlendirmesine göre ordugahlar (emsar) üzerinden planlamıştır. Hz. Ömer’in belirlediği maaş (ata) ve fey (ganimet) dağıtımını da Kureyş’in sosyal ve siyasal hayattaki rolünü oldukça güçlendirmiştir. Hz. Ömer, ataların dağıtılması için bir divan sicili tutturmuştur. Ancak bu divan sicili tüm İslam coğrafyasını değil, merkezi yani Medine’yi kapsayacak şekilde düzenlenmiştir. Hz. Peygamber’e yakınlık sadece soy bakımından değil, İslam’a giriş önceliği bakımından da değerlendirilmiştir.

---

<sup>479</sup> A.e., s. 43.

<sup>480</sup> A.e., s. 46.

<sup>481</sup> Muhammed Hamidullah. **İslam’ın Hukuk İlmine Yardımları**, Çev. Salih Tuğ, İstanbul, Milliyetçiler Derneği Neşriyat, 1962, ss. 142-144.

<sup>482</sup> Hatiboğlu a.g.e., s. 73.

Kureyş'in maaş ve ganimet dağıtımında daha üstün bir konumda değerlendirilmesi, çevre olarak nitelenebilecek diğer Müslüman ve Araplar'ın hoşnutsuzluğuna neden olmuştur. Hatta oldukça verimli bahçe ve hurmalıkların bulunduğu Sevad'ın Said b. el-As tarafından Kureyş'in bahçesi olarak nitelendirilmesine karşılık Yemenlilerin önderi Malik b. Haris el Eşter, "Allah'ın kılıçlarımızla bize ganimet kıldığı Sevad'ın size ve kavminize (*qavm*) bir bahçe olduğunu mu iddia ediyorsunuz? Allah, ondan en layığına bile ek bir pay vermez, tam tersine, o [en layığınız] bizden biri gibi olmalı."<sup>483</sup> Çevrenin merkeze yönelik tepkilerinin Hz. Osman'ın şehadetinde doruk noktasına ulaştığı ifade edilebilir. Bu yaşanan gelişmeler, adalet arayışı olarak tanımlanan siyasetin ilk dönemlerden itibaren var olduğunu gösterir. Dahası gelişmelerin kanlı bir şekilde olması ve İslam devletini bir düzensizlik ve kargaşa içine sokması, daha sonraki dönemlerde adalet arayışının yani siyasetin daha ılımlı hatta çoğu zaman pasif bir tarz benimsenmesine de yol açmıştır.

Kabileler arası çekişmelerin en belirgin örneklerinden birisi, Hz. Osman ve Hz. Ali arasında olan halife seçimi konusundaki şuradır. Şura Ehli (Ehlu's-Şura), Ali b. Ebi Talib, Osman b. Affan, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebi Vakkas, Zübeyr b. Avvam, Talha b. Ubeydullah'tan oluşmuştur. Hz. Ömer, bu altı kişinin kendi arasında halifeyi seçmesini, eşitlik olması durumunda oğlu Abdullah'ın eşitliği bozacak görüşünün dikkate alınmasını istemiştir. Hz. Ömer, "eğer Abdullah bin Ömer'in kararını kabul etmezlerse, Abdurrahman b. Avf ile aynı tarafta olun, eğer genel fikir birliğine uymazlarsa gerisini öldürün" demiştir.<sup>484</sup> Şura, Ümeyye oğullarından Hz. Osman ile Haşim oğullarından Hz. Ali arasında bir seçimle geçmiştir. "Sorunu bu dar çerçevede (Haşim oğulları ile Ümeyye oğulları) alır ve çoğunluk azınlık ölçütüne göre karar verirsek, Ümeyye oğullarının, genel olarak da Abdüşems oğullarının, amcaoğulları Haşim oğullarından daha kalabalık

---

<sup>483</sup> Taberi. **The Crisis of the Early Caliphate**, Çev. R. Stephen Humphreys, Ed. Said Amir Arjomand, Cilt:25, New York, State University of New York Press, 1990, ss. 120-121.

<sup>484</sup> Taberi. **The Conquest of Iran**, Çev. G. Rex Smitha.y., Cilt:24, 1994, s. 147.

olduğunu görürüz.”<sup>485</sup> Sonuç olarak ifade etmek gerekirse kabile anlayışının daha Raşid Halifeler döneminde bile etkisinin ortaya çıktığı görülür.

Kabile anlayışı, özellikle Hz. Osman’ın ikinci altı yıllık döneminde de etkisini gösterir. Hz. Ömer’den itibaren başlayan ve Hz. Osman ile birlikte zirveye ulaşan Ümeyye oğullarının yönetici konumda yer almaları oldukça belirgindir. “Mekke, Taif, Yemen, Umman, Yemame, Bahreyn, Suriye, Cezire (Mezopotamya) ve Mısır valileri, Ümeyye oğulları ve müttefiklerindendi.”<sup>486</sup> Hz. Osman’ın Ümeyye oğulları’nı önceleyen bir kabile anlayışını benimsemesi, hem Hz. Ali, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr hem de çevrede konumlanan Müslümanlar tarafından oldukça tepkiyle karşılanmıştır. Hz. Osman’ın şehadet edilmesiyle başlayan istikrarsız ve kaotik durum, Hz. Ali ile Hz. Talha ve Hz. Zübeyr arasında sonra da Hz. Ali ve Muaviye arasında cereyan eden çatışmaların doğmasına neden olmuştur.

Emeviler, Ümeyye oğullarından Muaviye tarafından kurulmuştur. Emeviler’in yönetim pratiğinin kabile asabiyetine dayalı olduğu kolaylıkla ifade edilebilir. Bu açıdan Emeviler, özellikle Haşimoğulları ile iktidar mücadelesi içinde olmuştur. Emeviler’in kabile asabiyetini zor vasıtasıyla kabul ettirdiği görülür. Zor, yani başka şekilde ifade edilirse tagallüp düşüncesiyle insanları kendi otoritesine razı etme, itaat etmelerini sağlama yolunun tutulduğu görülür. Emeviler dönemindeki tagallüp, mülk üzerinde meydana gelmiştir. Muaviye ile başlayan bir iskân politikası da kabile dinamiklerini ve mülkün korunmasını dikkate alarak geliştirilmiştir. Bu bağlamda halife olmadan önce uzun yıllar vali olduğu Suriye bölgesinde kendisine sadık Hıristiyan ve Suriyeli Arapları korumuş ve diğer kabilelerin —özellikle Hicaz bölgesinden gelmek isteyenlerin— Emeviler döneminde merkez olarak adlandırılacak Suriye’ye yerleşmesini

---

<sup>485</sup> El-Cabiri **a.g.e.**, s. 181.

<sup>486</sup> **A.e.**, s. 183.



engellemiştir.<sup>487</sup> “Hâkimiyet üzerinde müşterek olan menfaat onları [Suriyelileri] Muaviye’ye bağlıyordu. Çünkü Suriye, merkez hazineye sahip bulunmak ve maaşların yüksekliği hususlarında da tebarüz ettiği gibi, hâkim olan bölge idi.”<sup>488</sup> Dolayısıyla kabilecilik ve ganimet iç içe geçerek organik bir ilişkiyi meydana getirmiştir.

Kabile yaklaşımı altında asabiyet de akla gelir. Asabiyet, ilkel kullanımıyla akrabaların birbirlerini koruyup kollamasıdır. Arap toplumunda ise bu tarz koruyup kollama, kabileler üzerinden ilerlemiştir. Zira bedevi bir toplumda insanların en önemli kaygısı gerek çevre şartları gerek diğer insanlar karşısında can güvenliğini sağlamaktır. Bu bakımdan Arap toplumunda insanlar, bir şekilde bağ kurmak ve birbirlerini diğerlerine karşı koruyup kollamak durumunda kalmıştır. Bu bakımdan kabile zihniyeti ile ilkel düzeyde asabiyet kavramı arasında bir eş anlamlılık vardır. Ancak vurgulamak gerekir ki İbn Haldun’un asabiyeti buradaki kısa bir şekilde tanımladığım ilkel asabiyetten oldukça farklıdır. Genel olarak ifade etmek gerekirse İbn Haldun, kabilecilik olarak adlandırılabilir ilkel asabiyeti Müslüman toplumun tamamı ile birleştirerek ümmet asabiyeti oluşturmaya çalışır. Bu açıdan net bir asabiyet tanımını yapmasa da kelimeye bazı anlamlar yükler. “Asabiyetleri tümünden ortadan kalkar. Himaye, müdafaa, mutalebe (cengaverlik, savunma ve istekler peşinde koşma)nın ne olduğunu unuttur giderler” ifadesi ile asabiyetin savunma özelliğini öne çıkarır.<sup>489</sup> “Şayet asabe çok olur, bölgelerde ve sınır boylarındaki hisseler tevzi edilmekle sayıları bitmezse, devlet sınırlarının ötesindeki yerleri zapt etme gücüne sahiptir” derken fetih, zafer gibi anlamları yükler.<sup>490</sup> “Yek diğerini himaye etme, müdafaa ve birlikte hak talep etme, asabiyet sayesinde mümkün olur. Müştereken yapılan her çeşit içtimaî faaliyet için de durum budur” sözleriyle ortak

---

<sup>487</sup> Philip K. Hitti. **Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi**, Çev. Salih Tuğ, Cilt:2, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1989, ss. 308-309.

<sup>488</sup> Wellhausen **a.g.e.**, s. 62.

<sup>489</sup> Haldun **a.g.e.**, s. 393.

<sup>490</sup> **A.e.**, s. 383.

hareket etme yani toplum haline gelmeyi ifade eder.<sup>491</sup> “Asabiyet sadece nesep birliğinden veya o manadaki bir şeyden hasıl olur” derken soya yüklediği önem ortaya çıkar.<sup>492</sup> Zira İbn Haldun’a göre ilkel asabiyete farklılık katan, başka bir şekilde ifade edersek onu zararlı bir durum olmaktan çıkaran nokta, İslam dinidir.<sup>493</sup>

### 2.3.3. İktisadi Yapı

İmam Ebu Hanife’nin en zeki talebesi olan ve ilk defa *Kadı’l-kudat* (kadıların kadısı) unvanını alan Ebu Yusuf’un, kaza işlerinde ünlü Abbasi halifesi Harunürreşid’e vermiş olduğu tavsiyelerden oluşan kitabı *Kitabu’l-Harac*’ta klasik dönem İslam’a dair vergi başta olmak üzere iktisadi ve bazı adli meseleleri bulmak mümkündür.

Düşmandan alınan ganimetlerin nasıl tahsil edileceği konusunda ilk olarak Enfal (8):41’nci ayete bakılır. “Bu malların [ganimetlerin] 1/5’i Allah’ın Kur’an’ında isim tasrih ederek saydığı kimselere aittir. Geri kalan 4/5’i ise ganimetleri elde eden askerler arasında paylaşılır.”<sup>494</sup> Ayette geçen 1/5’in dağıtımı ise bir rivayete göre şöyledir:<sup>495</sup>

Humus (yani beşte bir), Resulullah (s.a.s.) zamanında 5 sehime ayrılırdı: Allah ve Resulüne 1 sehime, akrabalara 1 sehime, yetimlere, miskinlere ve yolculara 1’er sehime ayrılırdı. Sonra Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osman beşte biri 3 sehime olarak taksim ettiler. Resulullah’ın ve hısımlarının sehimleri düştü. Beşte bir geri kalan üç gruba taksim edildi. Sonra Hz. Ali de Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osman gibi bölüştürdü.

4/5’te ise savaşa katılan herkesin hakkı bulunurdu. 4/5’in taksimi konusunda iki rivayet vardır. İlki, Ebu Hanife’nin benimsemiş olduğu şahsa 1 sehime, hayvana 1 sehime, ikincisi, Ebu Yusuf’un benimsediği şahsa 1 sehime, hayvana 2 sehime.<sup>496</sup> Böylece savaşa hayvanı ile katılmak teşvik edilmiş ve hayvanın giderlerinden dolayı zarara uğranmasının önüne geçilmiştir.

<sup>491</sup> A.e., s. 349.

<sup>492</sup> A.e., s. 334.

<sup>493</sup> A.e., ss. 378-384.

<sup>494</sup> Yusuf a.g.e., s. 45.

<sup>495</sup> A.e., s. 47.

<sup>496</sup> A.e., s. 46.

Fey, fethedilen toprakların ganimet gibi Müslümanlar arasında dağıtılması anlamına gelirken harac, fethedilen toprak üzerinden alınan vergiyi niteler. Rivayetlere göre Hz. Ömer zamanında fethedilen toprakların bazıları tarafından Müslümanlar arasında dağıtılması talep edilmişken Hz. Ömer'in onlara cevabı şu olmuştur: "Allah sizden sonra gelecek olanları bu feye ortak etti. Eğer ben size bölüştürürsem sizden sonra gelecek olanlara bir şey kalmaz. Eğer taksim edilmez de kalırsa, kanı yüzünde olduğu halde San'a'daki çobana dahi bu feyden ayrılacak nasibi mutlaka ulaşır."<sup>497</sup> Dolayısıyla Hz. Ömer, sonraki nesillerin hakkı, kale ve şehirlerin muhafazası gibi devletin ihtiyaç duyduğu düzenli geliri sağlayabilmek için fethedilen toprakları fey olarak dağıtmamıştır. Onun benimsemiş olduğu bu pratik, halife ve hükümdarlar tarafından da benimsenmiştir. Böylece fey yerine haraç uygulaması ön plana çıkmış ve devlet, giderleri için daimî gelir elde edebilmiştir.

Arazilerden alınan haracın yanında fethedilen topraklardaki gayrimüslimlerden de cizye (baş vergisi) alınmıştır. Cizye, sadece yetişkin erkeklerden alınır, kadın ve çocuklardan alınmaz. "Hali vakti yerinde olan zengin kimselerden 48 dirhem, orta hallilerden 24 dirhem, rençberlik ve amelelik gibi işlerde eliyle çalışan muhtaç kimselerden 12 dirhem cizye alınır. Cizye seneliktir. Cizye mükellefi hayvan ve emtia gibi bir mal getirirse kabul olunur, ancak kıymeti hesap edilmek suretiyle alınır."<sup>498</sup> Hem harac hem cizye miktarları belirlenirken insanların taşıyamayacağı bir yük olmamasına dikkat edilmiştir. Bir keresinde Hz. Osman bu konuyla ilgili şunları söylemiştir: "Ben araziye öyle bir vergi koydum ki, her zaman onu taşımaya güçlüdür. Eğer ben dilemiş olsaydım, daha fazla vergi koyabilirdim, yani toprak buna mütehammil idi."<sup>499</sup> Dolayısıyla nasıl haraca karar verilirken toprağın verimi dikkate alınmışsa, cizyeye karar verilirken de şahsın ekonomik durumu göz önünde bulundurulmuştur. Burada klasik

---

<sup>497</sup> A.e., s. 54.

<sup>498</sup> A.e., s. 195.

<sup>499</sup> A.e., s. 72.

döneme özgü güzel bir durum ortaya çıkar: adalet ve eşitlik ilişkisi. Buradaki uygulamalar, adaleti merkeze alarak her arazinin, her şahsın içinde bulunduğu özel şartları dikkate almıştır. Özel şartlar ise bir kesime ayrıcalık tanımak şeklinde değil, hakkaniyeti gözeten bir anlayışla ele alınmıştır. Dolayısıyla modern toplumlarda net bir şekilde görülen eşitliğin adalet olarak değerlendirilmesi sorunu, klasik dönem İslam siyaset düşüncesinde belirli zamanlarda aşılmıştır. Amaç sadece vergi ile devlete gelir sağlamak değil, hakkaniyetli bir şekilde bunu yapabilmektir. Bu açıdan sadece saltanatın getirmiş olduğu baskıcılığa odaklanarak İslam toplumlarını despotizm ile suçlamak oldukça indirgemeci bir yorum olacaktır.

Ebu Yusuf'a göre "devletin öşür için tahsis ettiği araziye gelince bu arazilerden nehir, dere, kaynak sularıyla sulananlar için tam öşür (onda bir); kova, motor vesaire gibi insan emeğine dayanan sularla sulananlar için bu masraflara karşılık olmak üzere yarım öşür ( $1/2 * 1/10 = 1/20$ ) alınır."<sup>500</sup> Aynı zamanda öşür miktarları Müslüman, zimmi ve ehl-i harbe göre değişiklik de gösterir. Bu konuda Ebu Yusuf'un sözleri şu şekildedir: "Memurlarına emret... Müslümanlardan %2,5, zimmilerden %5, ehl-i harpten %10 vergi alsınlar."<sup>501</sup> Vergiler senelik olarak icra edilir. 200 dirhem ya da 20 miskal altına denk gelen miktar ve üzerindeki mallar için vergi alınır. "Müslümanlardan alınan vergilerin hepsi zekât hükmündedir. Zimmilerden ve harbilerden alınan vergilerin hepsi de haraç hükmündedir."<sup>502</sup>

Zekât konusunda Hz. Osman'dan itibaren zahiri ve batını mal ayrımı yapılmaktadır. Buna göre altın, gümüş ve ticaret mallarını niteleyen batını malların zekatının verilmesi, mezheplere göre farklı şekilde ele alınmaktadır. Kimi mezhepler, batını malların zekatının mükellefin istediğine vereceğini kabul ederken diğerleri bir

---

<sup>500</sup> A.e., s. 92.

<sup>501</sup> A.e., s. 211.

<sup>502</sup> A.e., s. 213.

devlet görevlisinin zekâtın verilmesine tanık olmasını isterler. Toprak mahsulleri, hayvan ve maden gibi malları niteleyen zahiri malların zekatının devlet tarafından toplanması gerektiği tüm mezheplerce kabul edilen bir hususken toplanan zekâtın devlete verilip verilmeyeceği ihtilaf konusudur.<sup>503</sup>

Ebu Yusuf'a göre halife kamu yararı için arazi tahsisinde bulunabilir. Toprakların *mevat* olarak bırakılmasındansa arazilerin işlenmesi, imar edilmesi toplum için daha faydalı olduğu görüşü hakimdir. Buna ek olarak üretimde sürekliliğin sağlanması için bir arazinin üç sene boş bırakılması durumunda eğer bir başkası araziye imar ederse o kişinin daha fazla hak sahibi olduğu Hz. Ömer tarafından kabul edilmiştir.<sup>504</sup>

Fethedilmeden, kendi rızalarıyla Müslüman olanların toprakları oşür arazisi olur ve onların mallarına dokunulmaz. Malları, nesilden nesile aktarılır. Eğer bir arazi, haraç arazisi olarak değerlendirilirse o arazi de —haracın ödenmesi şartıyla— nesilden nesile aktarılır. Fethedilen ve Beytülmale alınan topraklar ise halife tarafından ikta usulüyle Müslümanlara verilebilir. Bu topraklardaki mülkiyet, devlete aittir, nesilden nesile aktarılmaz. Halife dilerse ikta toprağını birinden alıp bir başkasına verebilir.

Hz. Ömer döneminde Beytülmale gelen ganimet ve diğer malların taksimi konusunda Müslümanlar arası eşitlikten ziyade İslamiyet'in doğuşundan itibaren Müslümanların göstermiş olduğu davranışlar etkili olmuştur. Bu konuda Hz. Ömer şunları söyler:<sup>505</sup>

'Ben, asla Resulullah'a karşı savaşanla, Resulullah'ın yanında düşmana karşı savaşanı bir tutamam.' Sonra gelen malları herkesin İslam'daki geçmişine göre taksim etti. Muhacir ve Ensar'dan Bedir Harbi'ne iştirak etmiş olanlara 5'er bin, Bedir Savaşı'nda bulunmayanlara 4'er bin dirhem verdi. Sonradan çeşitli vesilelerle Müslüman olmuşlara daha az verdi. Böylece herkesi İslam'daki durumuna göre sınıflara ayırdı ve bu ayırım taksime esas oldu.

<sup>503</sup> Özgür Kavak. **Klasik Fıkıh Literatüründe Zekât-Devlet İlişkisi**, Ed. Abdullah Kahraman, İstanbul, Ensar Yayınları, 2017, s. 85.

<sup>504</sup> Yusuf **a.g.e.**, s. 104.

<sup>505</sup> **A.e.**, s. 80.

H.z. Ömer tarafından benimsenen bu sistem, ayrıcalıklı bir sınıfın oluşmasına ve yöneticilerin hep Kureyş kabilesine mensup olması gibi durumların oldukça güçlenmesine neden olmuştur. Her ne kadar mal taksiminin bu şekilde yapılması, itibarı yüksek kişileri korumuş olsa da zamanında merkezde bulunmamış insanları da çevreye hapsedmiştir.

İslam siyaset düşüncesinde insanın en temel ihtiyaçlarından birisi olan su ile ilgili kaynaklar, yapılar Beytülmale aittir. “Bütün Müslümanlara ait olan büyük nehirler eğer temizlenmeye ve kanallar açılmaya ihtiyaç gösterirse, bunu yapmak halifenin (devletin) vazifesidir. Keza nehir üzerinde kurulmuş olan barajları, su dağıtım merkezlerini, bilhassa yıkılma tehlikesi olduğu zaman tamir etmek, devamlı bakıp korumak devlete ait bir vazifedir, masrafı beytülmalden ödenir.”<sup>506</sup> Bunların beytülmale ait olması, devletin özel teşebbüsü istemediği ya da zorba ve baskıcı olduğu anlamına gelmez. Buradaki ana gaye, tüm insanların ihtiyacı olan suyun kullanımını, belirli sayıda insanın değil de kamu yararının gözetilerek kullanımının sağlanmasıdır. Tabi ki kamu yararına ne olduğuna halife karar verir. Dördüncü bölümde kamu yararı konusunu daha ayrıntılı ele alacağım.

## 2.4.Genel Değerlendirme

*Siyasal olan* ile siyaset çoğu zaman birbirleri yerine kullanılan iki kavramdır. Benzer şekilde siyaset ise sadece devlet yönetimi olarak ele alınır. Oysa bu üç olgu, birbirleriyle sıkı ilişki içerisinde olsa da farklı anlamlara gelir. Carl Schmitt ve Jacques Ranciere, *siyasal olan* ile siyaset arasında bir ayırmadan hareket ederek teorilerini geliştirirler. Onların yapmış olduğu ayırım, buldukları toplumların dinamiklerine uygun olsa da İslam siyaset düşüncesine bire bir uygun değildir. Bu açıdan İslam siyaset

---

<sup>506</sup> A.e., s. 160.

düşüncesine özgü yeni bir *siyasal olan*, siyaset ve *polis* kavramlarının ele alınması, bu düşüncenin yapısının ve özünün anlaşılması için oldukça zaruridir.

İslam siyaset düşüncesinde *siyasal olanın* hükümet etme aracı *polis* ile adalet arayışı anlamında siyasetin bir çarpışmasının ürünü olduğunu düşünüyorum. Öyle ki *polis* düşüncesi, İslam siyaset düşüncesinde oldukça kuşatıcı bir konuma gelerek siyasetin alanını işgal eden bir niteliğe büründüğü zamanlar olmuştur. *Polisin* kuşatıcılığı arttıkça siyaset sönümlenme noktasına gelmiş ve böylece *siyasal olan* durağanlaşmıştır.

*Polisin* hâkim konumunu gösterebilmek için İslam siyasal tarihinde iktidar ve muhalefet üzerinden bir okumanın gerekliliği oldukça ihtiyaç duyulan bir durumdur. Bu nedenle iktidarı halifeliğe sahip ya da onun hamiliğini yapan devletler üzerinden ele alırken muhalefeti iktidarın karşısında konumlanan ve olumsuz bir anlamın oluşmasına neden olan tarihselliği içerisinde sunmaya çalıştım. Burada özgün denebilecek bir iddiam var: Siyasal düşmanın iktidar tarafından fırsat bulunduğu kamusal düşman olarak tanımlanması. Bu ise muhalefetin cılız kalmasında göz ardı edilen nedenlerden birisidir.

İslam siyaset düşüncesinde *polis*in hâkim olmasının başlıca üç nedeni olduğu kanaatindeyim: Pastoral iktidar anlayışı, kabile asabiyeti ve iktisadi yapı. Çoban-sürü benzetmesiyle başvuru olan pastoral iktidar anlayışı, *siyasal olanın polisten* ibaret olarak algılanmasına neden olmuştur. Kabile asabiyeti ve iktisadi yapı ise *polisi* ele geçirme açısından yaşanan bir iktidar mücadelesinden ibaret bir görünüm arz etmiştir.

Sonuç olarak, belirli bir tarihte yaşanan gelişmeleri bilmek ve bunlar üzerine çalışmak değerli olsa da belki de daha önemli olan, onlardan hareketle ilerleyen vadede günümüze de etki edebilecek bir kuram geliştirme çabası içerisinde olmaktır. Bu açıdan İslam siyaset düşüncesinde *siyasal olanın* tekrar bir tanımlamaya tabi tutulması gerekir. Bu bölümde *siyasal olan*, *polis* üzerinden incelenmeye çalışılmıştır. Bir sonraki bölümde *siyasal olanın* diğer yüzü olarak adalet arayışı anlamında siyaset ele alınacaktır.

### 3. BÖLÜM: SİYASET, ADALET, HUKUK

İslam hukukunda, Hıristiyanlıkta olduğu gibi dini bir sınıfın olmayışı, Kur'an ve sünnette yer almayan meselelerin çözümünde ulemanın çoğunluğunun görüşünü alma anlamına gelen icma pratiğinin gelişmesini sağlamıştır. İcmanın kabulü ulemanın bir konuda hemfikir olmasını da ifade eder. Eğer üzerinde tam bir uzlaşma sağlanamamış hüküm var ise şerh düşülerek icmaya kimin ne şekilde eleştiri yaptığı belirtilmiştir. İcma kararının ulemada olması, dini alandan hareketle ulemaya tarihsel süreç içerisinde bir otorite sağlamıştır. Ulema sahip olduğu bu otoriteyi —normatif bir açıdan ifade etmek gerekirse— adaleti sağlamak için kullanmıştır. Ancak adaleti sağlama süreci olarak nitelendirilen siyaset, her ne kadar ulemanın otoritesinden etkilense de hükümet etme süreci olan *polis* ile organik bir ilişki içerisinde olmuştur. Bu nedenle ulema, hukuk alanında faaliyet göstermesinin yanı sıra *polis*in başı olarak hükümdarın iyi bir yönetici olmasını sağlamak için ahlak alanına da yönelmişlerdir. Ulemanın ahlak alanına yönelmesi nasihatname geleneğinin gelişimi sağlamışken hukuksal alanın yaptırım gücünü oldukça zayıflatmıştır. Zira nasihat üzerinden kurulan bir düzende hükümdarı bağlayıcı yaptırımlar söz konusu değildir. Sadece ahiret inancı vurgusuyla iyi bir yönetici olmanın faziletleri anlatılmış ve tavsiyelerde bulunulmuştur. Bu bakımdan bu bölümde ilk olarak nasihat, hukuk ve adaleti sağlayıcı bir kurum geliştirme çabası olarak adalet dairesi kavramsallaştırması; ikinci olarak, şura, lider kültürü ve ulema devlet iş birliği üzerinden hukuksal pratikler ve *polis*in etkileşimi ve son olarak ise Şatıbi'den hareketle şeriatın amaçları anlamına gelen makasid düşüncesinden hareketle doğal hak ve doğal hukuk geleneği ile karşılaştırmalı olarak bir hak kavramsallaştırmasının imkânı üzerinde durulacaktır.



### 3.1.Hukuk, Nasihat ve Adalet

İslam siyaset düşüncesi, adaleti merkeze alan bir hukuk düzeni inşa etmeye çalışmıştır. Ancak bu hukuk düzeni, zamanla şeriat ve nasihat arasında sıkışmıştır. Adalet ise şeriat ve nasihat üzerinden sağlanmaya çalışılmıştır. Şeriat ve nasihate ek olarak ise adalet dairesi kavramsallaştırması hem adaletin merkeziliğini göstermesi hem de *siyasal olanın* içerisinde yer alan siyasetin adalet süreci olarak adlandırılmasını sağlaması açısından son derece önem arz eder. Dolayısıyla bu başlık altında hukuk, nasihat ve adalet dairesine eğilerek İslam siyaset düşüncesine siyasetin adalet sürecine karşılık geldiğini göstermeye çalışacağım.

#### 3.1.1. Hukuk ve Siyaset

İslam hukukunu konu edinen fıkıh ilmi, Emeviler döneminde ortaya çıkmış ve sistematik bölümler şeklinde bu dönemde ele alınmaya başlanmıştır. Abbasiler döneminde ise fıkıh ilminde klasikler yazılmış ve böylece fıkıh ilmi oldukça olgun bir yapıya evrilmiştir. Böylece Abbasiler dönemiyle birlikte fıkıh ilminin belirli bir sistematığe kavuştuğu ifade edilebilir. Bu sistematik içerisinde hukuk tanımlamasına “‘İslam’ kaydının konulması hem sonuç itibariyledir hem de müçtehitlerin yorumlama çabalarının imani bir temele oturmasından dolayıdır.”<sup>507</sup>

Wael Hallaq’a göre İslam hukuku, fukahanın özel çabalarının sonucu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>508</sup> Bu durumun en açık göstergelerinden birisi, dört büyük Sünni mezhebin kurucularının —Ebu Hanife, Şafii, Malik ve İbn Hanbeli— ve Jafer el-Sadık gibi Şii imamların, zamanlarının yöneticilerinin baskı, tehdit ve hapsedmelerine rağmen devlet için çalışmayı kabul etmemesidir. Ebu Hanife kırbaçlanmış, hapsedilmiş ve hapiste

<sup>507</sup> Ahmet Yaman. *İslam Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyaset Hukuk İlişkisi*, Konya, Yediveren Kitap, 2004, s. 13.

<sup>508</sup> Hallaq *a.g.e.*, s. 76.

vefat etmiş, Malik kırbaçlanmış, Şafii zincire vurulmuş ve hapsedilmiş, İbn Hanbel hapsedilmiş ve işkence gömü, Jafer el Sadık ise taraftarlarına göre zehirlenmiştir.<sup>509</sup> Daha sonraki başlıklarda ele alınacağı üzere buradaki ünlü ulemanın devlet ile arasına mesafe koymak istemesi, bağımsız olarak hareket etmek istediklerini de gösterir.

İslam hukukunun temellerini oluşturan Sünni ortodoksi, dört mezhep imamının epistemolojisi üzerine inşa edilmiştir. Başlarda İslam hukukunun oluşumunda ve geliştirdiği epistemolojide akli merkezi konuma koyan Ebu Hanife ve Medine döneminde uygulanan dini pratikleri normatif olarak tanımlayan ve epistemolojisini bu normatifiği yakalamak üzerine geliştiren Maliki'nin yaklaşımları etkiliyken daha sonra sırasıyla Kur'an, hadis, icma ve kıyası merkeze alan Şafii'nin metin merkezli yaklaşımı hâkim olmuştur. İbn Hanbel de metin ve şekil merkezli bir yaklaşımı benimseyerek Şafii ile benzer bir tutum takınmıştır. Dolayısıyla başlarda akıl merkezli Hanefi ekol ve gelenek merkezli Maliki ekol arasında bir tercih varken sonra metin merkezli Şafii ve Hanbeli ekol, ana akım olmuştur. Sünni ortodoksi içerisinde metin merkezli yaklaşımın güçlenmesini sağlayan nedenlerden birisi de hadislerin külliyat olarak toplanmasıdır. Kütüb-i sitte olarak altı büyük hadis kitabı yer alsa da bu altı kitabın içerisinde Buhari ve Müslim kitapları öne çıkmış ve zamanla adeta sorgulanamaz kutsal metinler olarak görülmüştür.<sup>510</sup> Sünni ortodoksiden farklı olarak Şii ortodoksi ise 9.yüzyıla kadar hatasız olarak gördükleri imamların pratiklerinin takip edilmesi gereken ilkeler olduğu yaklaşımından hareket etmiştir. Şii ortodoksi de sırasıyla Kur'an ve hadisi merkeze koyar. Ancak Sünni ortodoksiden farklı olarak icmayı birebir aynı olmamakla birlikte takip etseler de kıyası reddederek akıl yürütme üzerinden hüküm çıkarmaya çalışmışlardır.<sup>511</sup>

---

<sup>509</sup> Asma Afsaruddin. **The First Muslims: History and Memory**, Oxford, Oneworld, 2008, ss. 98-103; 137-141.

<sup>510</sup> Khaled Abou El Fadl. **Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age**, New York, Rowman and Littlefield, 2014, ss. 36-37.

<sup>511</sup> Bernard G. Weiss. **The Spirit of Islamic Law**, Athens, University of Georgia Press, 1998, s. 36.

İcma, Kur'an ve sünnetten sonra başvurulacak hukuk kaynağı olsa da ele alınışı itibariyle oldukça çelişkili bir durum ortaya çıkarır: "Kimlerin icması geçerlidir? Sadece fıkıhçıların mı, yöneticilerin ve uzmanların mı yoksa tüm Müslümanların mı? İcma sadece sahabe nesline has bir durum mudur, yoksa sonraki asırları da mı kapsar? Sadece dini konularda mı icma olur, yoksa siyasi, toplumsal ve akli meseleler de buna dahil midir?"<sup>512</sup> Bu sorulara karşı benimsenen yaklaşımlar düşünürler tarafından göre değişiklik gösterse de ana yaklaşım, ilk dönem Müslümanlarının icmasının sonrakiler için de geçerli ve bağlayıcı olduğu düşüncesidir. Böyle bir yaklaşım, içtihat düşüncesinin zayıflamasına ve hukuk kanonunun dogmatik bir yapıya bürünmesine yol açar.

Hadis kabulünde ise akıl yerine rivayeti önceleyen Ehl-i sünnet, ravi zincirine göre hadislerin güçlü ve zayıf olduklarını sınıflandırarak zincirinde kopmanın meydana gelmediği hadislerin sıhhatinden şüphe edilmeyeceği düşüncesindedir. İçerikten bağımsız olarak hadisin sıhhatinin ravi zincirine indirgenmesi, baskıcı yönetimleri de meşrulaştıran bir duruma neden olmuştur.<sup>513</sup> Zira burada nas ile iktidarın meşruiyetinin sorgulanması engellenmeye çalışılır. Bu nedendir ki meşruiyetlerini sağlamak isteyen siyasal iktidarlardan bazıları hadisler üzerinden hareket etmiştir.

Ulemanın hüküm verirken hiyerarşik olarak takip ettiği Kur'an, sünnet, icma ve kıyas kaynakları, iki yönden yeni yorumların gelişmesini engellemiştir. İlk olarak Kur'an ve sünnetin lafız anlamlarında açık bir hükmün olmadığı ve ulemanın görüş birliğine varamadığı konularda benzerlik yapılarak hüküm kurulması akli sınırlandırır. İkinci olarak ise ulemanın çoğunluk olarak görüş birliğine vardığı konularda alternatif ve farklı bir görüşün hoş karşılanmamasıdır.<sup>514</sup> Tabii bu durum daha sonra ele alınacağı üzere

---

<sup>512</sup> Katip **a.g.e.**, ss. 134-135.

<sup>513</sup> **A.e.**, s. 141.

<sup>514</sup> Ahmet T. Kuru. **Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison**, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, s. 7.

Şatibi'nin makasid teorisi çerçevesinde ve sufilerin mistik pratikleri çerçevesinde törpülenmiştir.

Her ne kadar İslam hukuku, fakihlerin bireysel çalışmalarının neticesinde ortaya çıkmış olsa da hükümet etme aracı olan *polis*in müdahalesine maruz kalarak bağımsızlığını yitirmeye başlamıştır. M. Fuad Köprülü'ye göre İslam hukukunun *polis*in müdahalesine maruz kalması Emeviler ve Abbasiler ile görünür olmuştur: “Emeviler zamanında başlayan bu nazari Ortodoks sistematizasyon, bilhassa Abbasiler zamanında, onların Sünni mezhebini kuvvetlendirmeyi istihdaf eden siyasi gayeler yaptıkları teşvikler ve onu nazari sahadan adli tatbikat sahasına geçirmeleri sayesinde, tamamlandı. Amme hukuku sahasında da fiili vaziyeti dini esaslara başlamak gayret ile, ilk nazari *construction* 'lar yine bu zamanda vücuda getirildi.”<sup>515</sup> Ali Bardakoğlu da her ne kadar Emevi ve Abbasilerin dini pratik yönünden fukahanın içtihatlarına müdahale etme yönünden eğilim göstermeseler de iktidarların kendi çıkarlarını ve otoritelerini tehdit ettikleri zaman hiç çekinmeksizin fukahanın içtihatlarına kısıtlayıcı ve engelleyici müdahalelerde bulduklarını belirtir.<sup>516</sup>

Şeriat ve siyaset arasındaki ilişki, daima gri bir alanda cereyan etmiş, aralarında net bir sınır çizilememiştir. Sınır çizilememesinin en büyük nedenlerinden birisi, siyasetin güce dayalı bir yapıda inşa edilmesidir. Güce dayalı siyasal yapı —başka bir şekilde ifade etmek gerekirse hükümet etme aracı olan *polis* üzerinden yükselen *siyasal olan*— zaman zaman şeriat ile uyum içerisinde olmuş, zaman zaman şeriatı meşruiyet aracı olarak kullanmış, zaman zaman da meşruiyet arayışını bile dikkate almayarak şeriatı temsil eden ulema ve fukahayı baskı altına almış, kimi zaman da siyasal gücün imkanlarından yararlanmak isteyen ulema ve fukaha siyasal iktidara yaranmak için adaletten sapan

<sup>515</sup> M. Fuad Köprülü. “Ortazaman Türk Hukukî Müesseseleri : İslâm Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok Mudur?”, **Belleten**, Cilt:2, Sayı:5-6 1938, s. 52.

<sup>516</sup> Ali Bardakoğlu. İslam Hukuku Araştırmalarında Gelenekçilik, Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, 1989, Samsun, s. 479.

kararlara imza atmıştır.<sup>517</sup> Bu bakımdan ulema ve fukahanın hükmü üzerinden ilerleyen şariat düzeninde hükümlerin ne derece hakkaniyetli verildiğini tespit etmek oldukça güçtür. *Polisin* hukuksal alana müdahalesinde sahip olduğu zor gücünün etkisi göz ardı edilmemelidir. Zira yöneticilerin işkence odalarına sahip olmaları, fukaha üzerinde bir baskı gücünün oluşmasına yol açmıştır.<sup>518</sup> Ebu Yusuf da Harünürreşid'e verdiği tavsiyelerin içerisinde yöneticilerin zulmetmemesi gerektiğini belirtir: “İdarecinin zulmetmesi idare edilenler için bir felaket, itimat ve güvenden yoksun kimselerle yardımlaşıp millet idaresinde onlara dayanması ise bütün halk için bir helaktır.”<sup>519</sup>

Muaviye'nin şu sözleri *polisin* istediğinde eleştiride bulunan insanlara müdahale edilebileceğini açıkça ortaya koyar: “Bizimle egemenliğimiz arasına girmedikçe, insanlarla dilleri arasına girmem.”<sup>520</sup> Abbasi Halifesi Ebu Cafer el-Mansur'un Ebu Hanife, Malik bin Enes ve İbn Ebi Zi'b hakkındaki olay, iktidarın baskısını gösterir niteliktedir. Ayrıca iktidarın meşruiyet için ulemaya ne derece ihtiyaç duyduğunu da gösterir. Bir gün el Mansur, halifeliğinin meşru olup olmadığını sormak ve belki de kendisine meşru imajı çizmek için döneminin önde gelen alimleri olan Ebu Hanife, Malik bin Enes ve İbn Ebi Zi'b'i meclisine davet eder. El Mansur'un mecliste halifeliği ve yönetimi üzerine görüşlerini sorması üzerine ilk önce sessiz kalan alimler, daha sonra el Mansur'un tek tek isimlerini zikrederek sorması üzerine görüşlerini belirtirler. İbn Ebî Zi'b, “Hilafet bütün ümmetin onayıyla meşru olur. Oysa sen ve ekibin, tevfikten çıkmış, halka böbürlenerek zulmeden kimselersiniz” cevabını verir. Halifenin gazabından çekinen Malik'in bu söz üzerine kan dökülmesini beklediğini ve kıyafetlerini topladığı söylenir. Ardından Ebu Hanife şunları söyler: “Dini hakkında doğruyu arayan kimse kızmaz. Kendi kendine bir düşünsen, bizi çağırmadaki gerçek amacının, bütün ümmete,

---

<sup>517</sup> Köksal a.g.e., s. 29.

<sup>518</sup> Marshall G. S. Hodgson. **İslam'ın Serüveni: İslam'ın Klasik Çağı**, Çev. Berkay Ersöz, Cilt:1, Ankara, Phoenix, 2017, s. 335; 340; 353.

<sup>519</sup> Yusuf a.g.e., s. 29.

<sup>520</sup> Taberi a.g.e., s. 224.

bizim senin politikalarına onay verdiğimizizi reklam etmek olduğunu bilirsin. Hilafet, meşveret ve icma ile sabit olur. Oysa sen, saltanat yoluyla geldin. Takva sahiplerinden iki kişi bile seni onaylamaz.” Daha temkinli davranan Malik ise “Eğer Allah seni bu iş için takdir etmemiş olsaydı, şimdi bu makamda olamazdın” şeklinde el Mansur’un otoritesinin meşru ve Yaratıcı’dan kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>521</sup> Buna ek olarak bir kısım ulemanın sultanın sofrasına oturduğu ve kişisel menfaati doğrultusunda hareket etmesi söz konusudur. Dinde ihtilafa neden olanlar arasında heva, heves ve kendi menfaatleri peşinde koşanları sayan Şatibi, bu kişilerin, sahip oldukları zenginlik ve ihtişamı elde etmek için sultanların görüşleri doğrultusunda ya da sultanlara eşlik eden alimlerin görüşlerini tekrar ederek kendi arzularına göre dini hükümler verdiklerini belirtir.<sup>522</sup> Gazzali’nin de İmam Malik üzerinden anlattığı kıssaya göre bir alim, sultanın sofrasından ne kadar uzak kalırsa mertebe olarak o kadar üstün olarak görülür.<sup>523</sup>

### 3.1.2. Nasihat ve Hukuk

*Polisin* çok fazla güçlenerek hukuk sistemini etkilemesi ve belki de onu kuşatması, hukuk kanonunun zayıf kalmasının yanı sıra ulemanın halifeyi, sultanı ya da yöneticiyi adalete yöneltme konusunda alternatif bir literatür oluşturmaya yol açmıştır. Bu literatürün temelinde nasihatname geleneği gelir. *Polise* yön veren otorite bağlayıcılığı olmayan nasihatler aracılığıyla sınırlandırılmaya çalışılmış ve siyasal iktidar, adaletli bir şekilde yönetmeye çağırılmıştır. Bu bakımdan nasihatname geleneğinin reel politik bir yanının olduğundan bahsedilebilir. Zira Bernard Lewis’e göre de bu dönemde hukukçular, hukuk teorisi yerine nasihatler üzerinden hareket etmişlerdir ve dahası hukukçuların pasif kaldığı yerde —belki de onlardan çok daha fazla oranda—

<sup>521</sup> Saymeri, Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabih, neşr. E. Efgani, Haydarabad, 1974, 59-60 aktaran, Yaman a.g.e., s. 24.

<sup>522</sup> AI-Shatibi a.g.e., s. 496.

<sup>523</sup> Gazzali. *İhyau Ulumi'd-din*, Çev. Ahmed Serdaroğlu, Cilt:1, İstanbul, Bedir yayınevi, 1985, ss. 71-74.

felsefeciler, tarihçiler ve devlet adamları nasihatname geleneği içerisinde önemli eserler vermiştir.<sup>524</sup>

Nasihatname geleneği içerisinde yer alan siyasetname, *polis*in başı olarak beliren hükümdara ve diğer yöneticilere yol göstermek, eğitmek ve adaletli bir yönetim sergilemelerini sağlamak için kaleme alınan eserler olmuştur. Hükümdar ve diğer yöneticiler ile ilgili olan nasihatler, siyasetnameler şeklinde kaleme alınmıştır. Bu eserlerde belirli şekiller üzerinden hükümdarı ve diğer yöneticileri doğru yola iletmek ve adaletli olmalarını sağlamak için öğütler verilir. Siyasetnamelerin bağlayıcı bir nitelik arz etmemesinin başlıca nedeni ise ahlaki karakterinin siyasal karakteri karşısında daha yoğun olmasıdır.<sup>525</sup> Nizamülmülk'e göre yazdığı *Siyasetname*, "hem bir öğütname ve hem hikmetler ve vecizelerle hem de peygamber kıssalarıyla ve hem evliyaların menkıbeleriyle, adil padişahların öyküleriyle doludur."<sup>526</sup> İbn'ul Mukaffa ise *İslam Siyaset Üslubu*'nda hükümdara şöyle seslenir: "Sana ince ve ancak yaşın ilerledikçe haber verilmesen de öğrenebileceğin kapalı işlere dair birtakım konularda öğüt vermekteyim. Sana birtakım sözler söylemek istedim ki, nefsinin kötü yollarına göre hareket etmezden önce nefsini güzellikler konusunda eğitebilesin."<sup>527</sup> Gazzali, *Yönetim Sırları*'nda adalet ve insafla hareket etmenin on kuralını belirtirken alimlerden nasihat almanın son derece önemli olduğu üzerinde durur: "Her an alimlere yakın olmaya gayret etmeli ve onlardan öğüt almaya önem vermelidir. Yanı sıra ilmiyle amel etmeyen kötü alimlerden sakınmalıdır; çünkü, bunlar ki dünyevi menfaatlere karşı hırslıdırlar."<sup>528</sup> Ancak düşünürler nasihat konusunda oldukça temkinli davranılması gerektiğini de belirtir. Zira verilen nasihati hoş karşılamayan bir hükümdar ya da yönetici tarafından zarara

---

<sup>524</sup> Bernard Lewis. *İslam'ın Siyasal Dili*, Çev. Fatih Taşar, İstanbul, Rey Yayıncılık, 1992, ss. 154-155.

<sup>525</sup> Halil İnalcık. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2005, s. 14.

<sup>526</sup> Nizamülmülk *a.g.e.*, s. 345.

<sup>527</sup> Mukaffa *a.g.e.*, s. 53.

<sup>528</sup> Gazzali. *İmam-ı Gazzali'den Yönetim Sırları*, Çev. İbrahim Doğu, İstanbul, Çelik Yayınevi, 2020, s. 35.

uğranılması m¼mk¼n olabilmektedir. Sultanı r¼zg¼ra benzeten İbn Abdirabbih, *H¼k¼mdar ve Siyaset* eserinde sultana nasihat verirken oldukça temkinli olunması gerektiğini vurgular: “Kim sultana ođ¼t verirken cepheden toslarsa sultan onu k¼c¼mser. Kim sultana dolaylı anlatımlarla ođ¼t verirse sultan onu iğnemez.”<sup>529</sup>

Siyasetnamelerde ilk dikkati çeken ¼zellik, Kur’an ve s¼nnete yaslanmaktır. B¼ylece dini kaynaklar ¼zerinden meşruiyet zemini tesis edilmeye çalışılır. Dini kaynakların ardından geçmişin mirasından oldukça yoğun bir şekilde yararlanılır. Bu bağlamda Hz. Peygamber ve raşid halifelerden başlayarak yazıldığı d¼neme kadar geçen s¼redeki h¼k¼mdar ve y¼neticilerin iyi, g¼zel ve adaletli uygulamalarına s¼ka başvurulur. Bir kez daha vurgulamak gerekirse başvurulan uygulamalar, daima iyi ¼rnekleri barındırır. B¼ylece nasihat edilen h¼k¼mdar veya y¼neticinin iyi uygulamaları gerçekleştiren adil y¼neticilere ¼yk¼nmesi amaçlanır.

Bağlayıcılığı olmayan nasihate uyulup uyulmaması h¼k¼mdara ve diğer y¼neticilere —en azından bu d¼nyada— herhangi bir y¼k¼ml¼l¼k getirmemiştir. Bu nedenle ancak nasihate uyma iradesi g¼steren h¼k¼mdar ve diğer y¼neticiler tarafından takip edilmiştir. Hatta her ne kadar çok sayıda nasihatname olsa da bazı d¼ř¼n¼rlere, nasihatlere uyulmadığından da yakınmıştır. Yusuf Has Hacip *Kutadgu Bilig* eserinde zamanın y¼neticilerinin nasihatlere uymadıklarını şu mısralarla ifade eder:<sup>530</sup>

Emanetin adı var, hani koruyan  
Nasihatin s¼z¼ var, hani tutan  
Hani Tanrı buyruğuna uyan kişi  
Hani uygunsuzluğu yasaklayan kişi

Koçi Bey de meşhur risalesinde nasihatın zamanın insanları tarafından dikkate alınmadığını ve b¼ylelikle onlar ¼zerinde herhangi bir tesiri olmadığını dile getirir:

<sup>529</sup> Abdirabbih a.g.e., s. 23.

<sup>530</sup> Yusuf Has Hacib. **Kutadgu Bilig**, ev. Ayřeg¼l akan, İstanbul, T¼rkiye İş Bankası K¼lt¼r Yayınları, 2018, s. 475.



Bu asrın askeri öyle bir askerdir ki aydan aya bütün maaşları peşin verilse, her birinin bütün levâzım ve mühimmatı devlet tarafından görölse, her biri çeşitli lütuflara gark edilse, bütün bilginler ve şeyhler bir yere gelip, nasihat eylese, ve her biri bir nasihat ile itaat yoluna yöneltiseler ve ‘İslâm padişahının emrine aykırı hareket etmek, din ve nikâha zarardır’ deseler, birinin de kulağına girmez ve zerre kadar faydası olmaz.<sup>531</sup>

Nasihatnamelerin bazı türleri, zaman zaman toplumsal tutunumu ve itaati sağlamak için bir araç olarak da kullanılmıştır. İtaat sağlanmaya çalışılırken gerek dini kıssalara gerek geçmiş dönemdeki uygulamalara başvurularak meşruiyet kazanılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Emeviler, iktidarının meşruiyetini göstermek ve insanların itaat etmesini sağlamak için kendilerinin Allah tarafından seçtiklerini söylemişlerdir.<sup>532</sup> Dolayısıyla Emeviler, kendilerinin Allah’ın dünyadaki temsilcisi olduğunu vurgulamak için *zillullah* ifadesini oldukça sık bir şekilde kullanmışlardır. Emeviler’in itaati sağlamak için başvurdukları tür, *teressül* olarak adlandırılan katiplerin yöneticilere itaatin kaynağının Allah olduğunu ve bu nedenle insanların ona itaat etmesi gerektiğini savunan mektuplardır. *Teressül*lerde kâtip, yöneticiye itaatin kurtuluş getirirken itaatsizlik gösterilmesinin kargaşa ve kaosa neden olacağını vurgular.<sup>533</sup> Geçmiş uygulamalar üzerinden verilen örnekler bir patikanın açılmasına ve sonrakiler tarafından takip edilerek patika bağımlılığına yol açar. İbnu’l Mukaffa, ulemanın verdiği çelişkili hükümler üzerinden bu durumu ele alır. Normalde olması gereken usul, öncelikle Kur’an ve sünnete bakmak ardından icma ve kıyasa başvurmak olsa da bazı ulema, geçmişteki yanlış bir pratik üzerinden kıyası devam ettirmektedir. Örneğin bir hükümdarın haksız bir şekilde kan döktüğü durumlara referans vererek benzer başka uygulamalarda kan dökmenin normal olarak ele alındığı durumlar ortaya çıkmıştır. İbnu’l Mukaffa, verdiği bir örnekte Abdümelik bin Mervan’ın emriyle kan dökmenin gerçekleştiğini ve başkaca delil olmadığından bahisle haksız bir eylemin türemesi üzerinde durur. Bunların önüne

<sup>531</sup> Koçi Bey. **Koçi Bey Risalesi**, Çev. Zuhuri Danışman, İstanbul, MEB Yayınları, 1972, s. 51.

<sup>532</sup> El-Cabiri **a.g.e.**, ss. 310-312.

<sup>533</sup> Muhammed Abid el-Cabiri. **Arap Ahlaki Aklı**, Çev. Muhammet Çelik, İstanbul, Mana Yayınları, 2016, s. 164.

geçmek için ise müminlerin emiri bu tarz farklı ve hatalı uygulamaların önüne geçmek için meseleye el atmalı ve kendi kararlarını kabul ettirmelidir:

Şayet müminlerin emiri, bu farklı karar ve sünnetlerin bir yazıyla kendisine iletilmesini, bunların yanında her grubun delil olarak ele aldığı sünnet ve kıyası da yazmasını emretmeyi uygun görürse, sonra müminlerin emiri bu konuyu iyice değerlendirirse, her dava konusunda Allah'ın kendisine ilham ettiği görüşünü ortaya koyar ve buna kararlılıkla bağlanırsa, buna aykırı yargı kararlarını yasaklarsa ve bunu etraflıca ve kararlı biçimde yazarsa, Allah'ın bu doğruyla yanlışın karıştığı hükümleri tek bir doğru hüküm yapacağını umarız.<sup>534</sup>

Nasihatnamelerde sıkça yöneticiye yönelik nasihatler olsa da yönetilene yönelik de nasihatler vardır. Yönetilen ise sadece Müslümanları nitelemez. Devlet toprakları içinde yaşayan gayri Müslimlere de seslenerek ümmet yerine raiyye, reaya veya tebaa kullanılır.<sup>535</sup> Bunun başlıca nedeni ise vergi sağladığı iktisadi özne olmasından kaynaklanır. Böylece nasihatnamelerin pratik siyasete de yön verici bir işleve sahip olduğu görülebilir.

### 3.1.3. Adalete Yaslanma: Adalet Dairesi

Adalet, ahlak, fıkıh ve kelam alanlarının ortak ve ana kavramlarından birisi olduğundan dolayı İslam siyaset düşüncesinin merkezi kavramlarından birisi, hatta en önemlisidir. Adalet, ahlak alanında “davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak”<sup>536</sup>; fıkıh alanında “verilen ile hak edilen arasındaki denge”<sup>537</sup>; kelam alanında ise Kur'an'da ve hadislerde belirtilen nitelikleri yansıtır. Genel olarak ortaya çıkan özellikler bakımından adalet, ifrat ve tefritten kaçarak itidal üzerine hareket etmeyi, doğru ve iyi olmayı, davranışlarda orantılı olmayı ifade eder. Şankiti de adaleti İslam'daki külli ve en yüce değer olarak tanımlar, zira ona göre

<sup>534</sup> Mukaffa a.g.e., s. 110.

<sup>535</sup> Kömbe a.g.e., s. 229.

<sup>536</sup> Mustafa Çağrı. “Adalet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, 2022, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/adalet>.

<sup>537</sup> Hayreddin Karaman. “Adalet”, a.y.

“adalet hem değerler değeri hem de tüm değerlerin kendisinden kaynaklandığı köktür... Siyasi ve siyaset dışı tüm değerler, külli bir değer olan adaletten kaynaklanır.”<sup>538</sup>

Adalet kavramı, felsefi alanda doğrusal bir çizgi yerine küre ve daire sembolü ile tarif edilmeye çalışılmıştır. Bunun başlıca nedeni, küre ve daireye oldukça olumlu bir anlam yüklenirken doğrusal çizgiye olumsuz bir anlam yüklenmesidir. Küre, antik çağdan beri en, boy ve derinlikten oluşan üç boyutlu yapısıyla en mükemmel geometrik şekil olarak görülmüştür. Aristoteles’in evrenin iç içe geçmiş kürelerden oluştuğunu belirtmesi, küreye yüklenen değeri yansıtır niteliktedir. Daire, kürenin derinlikten yoksun olan bir parçası olarak değerlendirilmiş ve iki boyutlu cereyan eden hareketlerinden dolayı birbirlerinin yerine de kullanılmıştır.<sup>539</sup> Göksel cisimlerin küre şekline haiz olduğu ve dairesel hareketlerinden dolayı yetkinlik ve süreklilik sahibi olduklarına inanılmıştır. Doğada varlıkların ise doğrusal, yani tek bir çizgi doğrultusundaki hareketlerinden dolayı eksik ve süreksiz, başka bir deyişle kemale ermedikleri savunulmuştur.<sup>540</sup> Dolayısıyla yetkinlik ve süreklilik küre ve daire sembolü ile gösterilirken eksik ve süreksizlik doğrusal sembollerle gösterilmiştir. Küre ve dairenin yetkinlik ve sürekliliği nitelmesi, sahip olduğu şekil itibarıyladır. Daire üzerinden konuşmak gerekirse dairenin başladığı ve hareketini tamamlayıp sonlandığı nokta aynıdır. Dolayısıyla dairesel hareketlerde süreklilik söz konusudur. Süreklilik neticesinde hareketin tam anlamıyla tamamlanması, yani kemaline ermesi meydana geldiği için yetkinlik, başka deyişle mükemmellik meydana gelir. Doğrusal hareketlerde ise hareketin başladığı ve sonlandığı nokta birbirinden oldukça farklıdır. Hatta hareketin başladığı nokta belli iken sonlandığı nokta belli dahi değildir. Yani doğrusal hareketler, bir bakıma “sonsuzdur, namütenahidir.”<sup>541</sup> Böylece başlangıç ve hareketin devamı giderek birbirinden uzaklaşmakta ve farklı

<sup>538</sup> Muhammad Muhtar Şankıti. **İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz: Büyük Fitneden Arap Baharına**, Çev. Muhammet Çelik, İstanbul, Mana Yayınları, 2021, ss. 91-92.

<sup>539</sup> Düccane Cündioğlu. **Daire'ye Dair**, İstanbul, Kapı Yayınları, 2010, s. 14.

<sup>540</sup> **A.e.**, s. 30.

<sup>541</sup> **A.e.**, s. 19.

düzleme kaymaktadır. Dolayısıyla dairede olduğu gibi aynı hareketin aynı şekilde devam etmesi ve böylece bir sürekliliğin sağlanması mümkün değildir. Başka şekilde ifade etmek gerekirse doğrusal hareketler süreksizlik özelliği ile öne çıkar. Süreksizliği de ortaya çıkaran başlangıç ve bitiş noktalarındaki farklılık hareketin tam anlamıyla tamamlanmasına, yani kemaline ermesine engel olduğu için bir eksiklik, yoksunluk durumunu ortaya çıkarır. Felsefi alanda dünyadaki varlıkların hareketinin doğrusal olduğu kabul edilmiştir. Dolayısıyla insan, hayvan ve bitkinin doğrusal hareketlerinden dolayı yetkinlikten uzak bir yapıya sahip olduğu düşünülmüştür.

Daire-i adalet, tarihsel süreçte ve literatürde kısa ve uzun form olmak üzere iki şekilde gelişmiştir. Temel vurguları aynı olsa da kısa form dört ila yedi madde arasında değişen şekilde ele alınmışken uzun form sekiz maddeden oluşur. Her ne kadar adalet dairesinin kısa formuna benzer çeşitli formlar, Sasanilerden önce de bulunsa da<sup>542</sup> adalet ilkesinin devlet yönetiminin merkezinde olması bakımından adalet dairesinin ilk olarak Sasaniler ile başladığı kabul edilir. İbn Kuteybe'nin (ö. 889) *Uyûnü'l-ahbar*'ı, Ebu Mansur es-Seâlibî'nin (ö. 1038) *Âdâbü'l-mülûk*'u, İbn Abdilber en-Nemerî el-Kurtubî'nin (ö. 1071) *Behcetü'l mecâlis*'i, Şemsü'l-Hilâfe Muhammed Mecdü'l-Mülk'ün (ö. 1225) *Kitâbü'l Âdâb*'ı, Cemâleddin el-Vatvât (ö. 1318), *Gurerü'l-hasâisi'l-vâdiha ve 'urerü'n-nakâisi'l-fâdiha*'sı, Şehâbeddin İbn Arabşâh'ın (ö. 1450) *41 Fâkihetü'l-hulefâ ve müfâkehetü'z-zürefâ*'sı, Ebü'l-Feth Muhammed el-İbşihî'nin (ö. 1450 civarı) *el-Müstetraf fî külli fennin müstetraf*'ı, Yusuf Has Hâcib'in (ö. 1077) *Kutadgu Bilig*'i, Muhammed et-Turtûşî'nin (ö. 1126) *Sirâcü'l-mülûk*'u, Ebu Necib Abdurrahman eş-Şeyzerî'nin (ö. 1193) *el-Menhecü'l-meslûk fî siyâseti'l-mülûk*'u, Ebu Sâlim en-Nasibî el-Adevî el-Kureşî'nin (ö. 1254) *el-'İkdü'lferid li'l-meliki's-sa'id*'i, Ebü'l-Kasım İbn Rıdvan'ın (ö. 1381) *eş-Şuhubü'l-lâmi'a fî siyâseti'n-nâfi'a*'sı, İbnü'l-Belhî'nin (ö. 1116)

---

<sup>542</sup> Linda T. Darling, **A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization**, USA and Canada, Routledge, 2013, ss. 15-49.

*Farsnâme*'si, Muhammed b. Ali er-Râvendî'nin (ö. 1207'den sonra) *Râhatü's-südûr ve âyetü's-sürûr*'u, Reşidüddin Fazlullah'ın (ö. 1318) 98 *Mükâtebât-ı Reşidî*'si, Şihabüddin Ahmed b. Abdülvehhab en-Nüveyrî'nin (ö. 1333) *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*'i, Sirâceddin el-Urmevî'nin (ö. 1283) *Letâifü'l-hikme*'si, İbn Cemâa'nın (ö. 1333) *Müstenedü'l-ecnâd fî'l-âlâti'l-cihad* ve *Muhtasar fî fazli'l-cihad*'ı, Necmeddin Ebu İshak et-Tarsûsî'nin (ö. 1357) *Tuhfetü't-Türk fima yecibü en yu'mele fî'l-mülk*'ü, Mes'ûdî'nin (ö. 956) *Mürûcü'z-zeheb*'i, Keykâvus b. İskender'in (ö. 1087) *Kabusnâme*'si, Gazzâlî'nin (ö. 1111) *Nasîhatü'l-mülûk*'u, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 1201) *el-Misbâhü'l-mudî fî hilâfeti'l-Müstazî*'si, Ahmed b. Sa'd el-Usmânî ez-Zencânî'nin *el-Letâifü'l-Alâiyye fî'l-fedâili's-seniyye*'si, Ahmed b. Hüsameddin el-Amasî'nin *Mir'atü'l-mülûk*'u kısa formun içerisinde barındıran örneklerdir.<sup>543</sup> Bir örnek vermek gerekirse Kâtip Çelebi'nin *Düsturu'l amel li-ıslahi'l-halel*'ine bakmak yeterli olur. Eserde Kâtip Çelebi, kısa formu şu şekilde ele alır:<sup>544</sup> “İnsansız mülk olmaz, Ordusuz halk olmaz, Parasız ordu olmaz, Halk olmadan para toplanmaz, Adalet olmasa da halk olmaz.”

Adalet dairesinin uzun formu, ilk olarak, Aristoteles'e atfedilen, Aristoteles ile Büyük İskender arasındaki mektuplaşmalarında bulunduğu ancak Aristoteles'e ait olmadığı ortaya çıkan *Sırrü'l Esrar* kitabında yer almıştır. Abdalrahman Badawi'nin tespitine göre adalet dairesinin uzun formunun yer aldığı ilk İslami eser, İbn Cülcül'ün (v. 994) Endülüs Emevi halifesi II. Hişam'a (v. 1009) hekimlik yaparken hem tıp hem felsefe alanı hakkında bilgiler veren *Tabakâtü'l-etıbbâ ve'l-hukemâ* kitabında yer almıştır.<sup>545</sup> İbn Cülcül'den sonra alanları farklılaşsa da adalet dairesini konu alan birçok eser yazılmıştır. Doktora çalışmasını adalet dairesi üzerine yazan İlker Kömbe, adalet

<sup>543</sup> İlker Kömbe. “Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Cilt:8, Sayı:35 2013, ss. 142-195.

<sup>544</sup> Katip Çelebi. **Bozuklukların Düzeltmesinde Tutulacak Yollar: Düsturu'l amel li-ıslahi'l-halel**, Çev. Ali Can, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982, s. 22.

<sup>545</sup> Mahmoud Manzalaoui. “The Pseudo-Aristotelian "Kitâb Sırr al-asrâr". Facts and Problems”, **Oriens**, Cilt:23/24, 1974, s. 158.

dairesinin uzun formunu yirmi eserde tespit ettiğini belirtir:<sup>546</sup> İbn Cülcül'ün (ö. 994) *Tabakâtü'l-etibbâ ve'l-hukemâ'sı* İbn Fâtik el-Âmirî'nin (ö. 1094) *Muhtârü'l-hikem'i*, İbn Ebî Usaybia'nın (ö. 1269) *Uyünü'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ'sı*, Şehrezûrî'nin (ö. 1288'den sonra) *Nüzhetü'l-ervâh'ı*, İbn Haldun'un (ö. 1406) *Mukaddime'si*, İbn Abdülber'in (ö. 1071) *Behcetü'l-mecâlis'i*, Cemâleddin el-Vatvât'ın (ö. 1318) *Gurerü'l-hasâisi'l-vâdiha'sı*, Muhammed el-Kayrevanî'nin (ö. 1096) *Kitâbü'l-işâre ilâ edebi'l-imâre'si*, Şeyzerî'nin (ö. 1193) *el-Menhecü'l-meslûk'u*, Herevî'nin (ö. 1215) *Tezkiretü'l-Hereviyye fî'l-hiyeli'l-harbiyye'si*, Kureşî'nin (ö. 1254) *el-İkdü'l-ferîd'i*, İbnü'l-Haddâd'ın (ö. 1251'den sonra) *el-Cevherü'n-nefis fî siyâseti'r-reîs'i*, İbnü'l-Ezrâk'ın (ö. 1491) *Bedâiü's-silk'i*, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 1240) *Fütuhâtü'l-Mekkiyye'si*, İbn Cemâa'nın (ö. 1333) *Müstenedü'l-ecnâd'ı*, *Muhtasar fî fazli'l-cihâd'ı* ve *Tahrîrü'l-ahkâm'ı*, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 1210) *Câmiu'l-ulûm'u*, Devvânî'nin (ö. 1502) *Ahlâk-ı Celâli'si*, Kınalızâde'nin (ö. 1571) *Ahlâk-ı Alâ'i'si*. Eserlerin türleri, nasihatname, edeb, ahlak, tasavvuf alanlarına yayılmasının yanı sıra oldukça geniş bir zaman aralığını da içine almıştır. Dolayısıyla adaletin oldukça merkezi bir kavram olduğu adalet dairesine verilen ilgiye açığa çıkar.

Bir örnek olması açısından Osmanlı alimi Kınalızade Ali Efendi'nin *Ahlak-ı Ala'i*'sindeki adalet dairesi üzerinde durulabilir:<sup>547</sup>

Aldır mûcib-i salâh-ı cihân (*Cihanın düzenini sağlayan adalettir*)<sup>548</sup>  
Cihân bir bâğdır dîvârı devlet (*Cihan bir bağıdır duvarı/koruyucusu devlettir*)  
Devletin nâzımı şerîattir (*Devletin nizamı şeriattir*)  
Şeriate olamaz hiç hâris illâ melik (*Şeriatı ancak melik korur*)  
Melik zabt eylemez illâ leşker (*Melik ordusuz düzeni sağlayamaz*)  
Leşkeri cem edemez illâ mâl (*Ordu mülksüz toplanamaz*)  
Mâlî kesb eyleyen raiyyettir (*Mülkü kazanan halktır*)  
Raiyyeti kul eder pâdişâh-ı âleme adl (*Halkı kul eden padişahın adaletidir*)

<sup>546</sup> İlker Kömbe. "Tarihsel ve Teorik Açından Adalet Dairesinin Uzun Formu", **İbn Haldun Çalışmaları Dergisi**, Cilt:6, Sayı:1 2021, ss. 16-17.

<sup>547</sup> Kınalızade Ali Efendi. **Ahlak-ı Ala'i**, Çev. Mustafa Koç, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012, s. 532.

<sup>548</sup> Günümüz Türkçesi ile yazılmış italik ifadeler yazara aittir.

Hem kısa form hem uzun form üzerinden şekillenen adalet dairesinin öne çıkan unsurları, adalet, devlet, nizam, şeriat, melik, ordu, mülk, raiyyedir. Adalet dairesindeki bu unsurlar ise doğadaki dört ana unsura —ateş, su, toprak, hava— benzer şekilde dört grup tarafından sağlanabilir. Sultan düzendeki en üst otoriteyi, kadı, alim, kâtip gibi bürokratlar kalem ehlini, emirler ve askerler şemşir ehlini, çiftçi, tüccar gibi kesimler ise raiyyeyi temsil eder. Sultan, en üst otorite olarak daha önce Cahız'a referansla vurgulandığı üzere Abbasilerden itibaren seçkinlerin seçkini olarak tüm düzene yön verici güçtür. Kalem ehli ve şemşir ehli, sultanın ardından gelen otoritelerdir ve raiyye ile sultan arasında köprü konumundadır. Sultan toplumu bu iki dolayım üzerinden yönetir. Raiyye ise günümüz ifadesi ile halkı temsil eder. Kalem ehli, doğadaki ana unsurlardan insanların hayatını güzelleştirmek için hareket ettiklerinden suya, şemşir ehli disiplin ve silahlı gücü oluşturduğundan ateşe, Raiyye ise köylü ve çiftçilerin toprağa, tüccarlar ise havaya karşılık gelir.<sup>549</sup>

Adaletin kemale ermesi için dairesel hareketin tamamlanması gerekir. Bu açıdan adaletle başlayan daire, sırasıyla devlet, şeriat, melik, ordu, mülk, raiyye üzerinden ilerler. Sırasıyla gitmek gerekirse öncelikle devletin sağlaması gereken bir nizam, düzen anlayışı hakimdir. Devlet, yani otorite, öncelikle kaos ve kargaşaya son vermeli ve olağan durumu sağlamalıdır. Bu aşamada devletin yardımına şeriat yetişir. Şeriat hem olağan duruma geçmede hem de nizamı sağlamanın yanı sıra devam ettirmede oldukça güçlü işleve sahiptir. Şeriat, bir hukuk düzeninin varlığını ortaya koyar. Bu hukuk düzeni sayesinde insanlar yaptıkları eylemlerin sonucunu bilebilecek duruma gelir ve bir kurumsallaşma sağlanır. Şeriat üzerinden ilerleyen sistemde melik, bu düzeni bozmaya çalışanlara karşı durur ve şeriat düzeninin korunmasını sağlar. Dolayısıyla melik, hukuk düzeninin koruyucusu ve güvencesidir. Ancak melik tek başına bu hukuk düzenini koruyamaz.

---

<sup>549</sup> Kömbe **a.g.e.**, ss. 22-23.

Pratik anlamda bir güce sahip olmalıdır. Bu noktada ordu melikin gücünün yansıması olarak belirir. Ordu sayesinde melik, aktif bir şekilde bu düzeni korumaya muktedir olur. Ancak bir orduya sahip olabilmek için belirli bir maddi varlığa da sahip olmak gerekir. Bu maddi varlık ise mal ya da mülk kavramı ile dile getirilir. Mülk de kendi başına oluşan bir şey değildir. İnsanın emeğinin neticesinde oluşan varlıklardır. Emek gücü ise raiyyede karşılık bulur. Emeğiyle üreten çiftçi, zanaatkar, mal değişimi sağlayan tüccar, alet yapan mühendis sayesinde maddi açıdan kazanç elde edilir. Bu maddi kazanç artarak mülk derecesine varır. Sistem tekrar sultan üzerinden adalete bağlanır. Ancak burada bir sorun ortaya çıkar: Adalet dairesini son halkası olan ve zulme maruz kalması da oldukça muhtemel olan raiyye, herhangi bir zulme maruz kalırsa adalet dairesinde kopuş meydana gelmeyecek midir? Sistemdeki en zayıf halka olan raiyyeyi bu tarz bir zulümden korumak için tarihsel süreçte birkaç pratik uygulama benimsenmiş ve bazı kurumlar kurulmuştur. Bunların başında ise “*Darü'l adl, Divanü'l-mezalim, Divan-i a'la, teftiş-i memalik ve adaletname* ilanı” gelir.<sup>550</sup>

Uğradığı haksızlık karşısında raiyye, padişaha karşı şikâyet hakkına sahip olmuştur. Hatta, adaletin sağlanabilmesi için padişahın şikayetleri kabul etmesi, en büyük ödevlerden sayılmıştır.<sup>551</sup> Raiyyenin şikayetine *arz-ı hal, arz-ı mazhar* da denilmiştir ve *arz-ı mazhar*lara ve şikayet defterlerine kayıt olunmuştur.<sup>552</sup> Padişahın adaleti sağlaması, tarihsel süreçte devletlere göre değişiklik gösterse de raiyyenin şikayetleri, padişahın ya da halifenin başkanlık ettiği Mısır’da *Darü'l adl*, Selçuklularda *Divanü'l-mezalim*, Osmanlılar’ın ilk dönemlerinde saray kapısı önünde, ilk ve asli vazifesi şikayetleri dinlemek olan *Divan-ı Hümayun*’da ve Osmanlı padişahı divanlara başkanlıktan

<sup>550</sup> Halil İnalçık. **Adaletnameler**, Cilt:3-4, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993, s. 49.

<sup>551</sup> **A.e.**, s. 50.

<sup>552</sup> İnalçık **a.g.e.**, ss. 33-35.



çekildikten sonra *Adalet Köşkü* denilen divana açılan bir pencere arkasında dinlemişlerdir.

Padişahın bu ödevi yerine getirmesi, birçok siyasetnamede de nasihat edilmiştir. Nizamülmülk, meşhur eseri *Siyasetname*'de şikâyet hakkının gözetilmesi gerektiğini adaletin sağlanması için elzem görür.<sup>553</sup>

Padişahın haftada iki gün divan-ı mezalime oturup, mazlumun hakkını zalimden alarak ona vermesi, konuyu aracısız bir şekilde tebaadan bizzat kendisinin dinleyip ona hükmetmesi gerektir. Nispeten önemli olanlar yazılı olarak kendisine arz edilmeli ve hükümdar bu meselelerin her birinin neticelerini de katiplere yazdırması lazımdır. Cihan hükümdarının haftada iki gün haksızlığa ve gadre uğrayanları huzuruna çağırıp onları bizzat kendisinin dinlediği haberi memlekette yayılınca zalimler dehşete kapılır, ayaklarını denk alırlar ve cezaya çarptırılma korkusundan ötürü hiç kimsenin haksızlık ve yolsuzluk yapmaya gözü kesmez.

Adana'da meydana gelen bir eşkıyalık olayında ahali toplu bir halde *arz-ı mazhar* vermişlerdir. "İstedikleri, 'maktüllerin dem (kan) diyetleri, gasp ettirdiği devabb ve mevaşi ve hayvanatımızın kıymeti ve bahaları tahsil ve icra-yı hakk olunmak babında' emir verilmesidir."<sup>554</sup> Padişah, kendi inisiyatifiyle tebdil-i kıyafet ile raiyyenin arasına karışarak *tahrir-i vilayet* de denen bir teftiş ile şikayetleri dinleyip ona karşı kararlar almıştır.<sup>555</sup> Bazen divanda tespit edilen bazen de teftişler neticesinde ortaya çıkan adaletsizlikleri gidermek için padişah adaletname yayınlamıştır. "*Adaletname*, devlet otoritesini temsil edenlerin, *reayaya* karşı bu otoriteyi kötüye kullanmalarını, kanun, hak ve adalete aykırı tutumlarını olağanüstü tedbirlerle yasaklayan beyanname şeklinde bir Padişah hükmüdür."<sup>556</sup> Ancak daha çok raiyyenin mükellef olduğu vergi ve hizmetlerle ilgili olmuştur. Padişahın adaletname üzerinden reayanın karşılaştığı haksızlığı gidermeye çalışması, onun hukuk düzeninin ve dolayısıyla adalet sürecinin üstünde bir konuma sahip olduğunu da gösterir. Başka şekilde ifade etmek gerekirse padişah, adaletin

<sup>553</sup> Nizamülmülk **a.g.e.**, s. 17.

<sup>554</sup> İncalcık **a.g.e.**, s. 43; 46.

<sup>555</sup> İncalcık **a.g.e.**, s. 51.

<sup>556</sup> **A.e.**, s. 49.

son başvuru yeridir ve raiyye rahat bir şekilde şikayetini ona iletebilmelidir.<sup>557</sup> Halil İnalçık'ın bahsettiği h. 947 evail-i Muharrem/18- 28 Mayıs 1540 tarihli adaletnameye göre

eyaletlerde beylerbeyiler, sancak-beyleri, kadılar ve naipleri, beylerin voyvodaları, zeamet ve tımar sahipleri, evkaf ve emlak sahipleri reayaya 'kendüleriçün her yılda odun ve yağ ve bal ve sair bunun emsali nesnelere salub' günlük narh fiyatlarından aşağı fiyatla zorla erzak almaktadırlar. Sancak-beylerinin voyvodaları, tımar ve zeamet sahiplerinin adamları, tımar veya has köylerine ilk defa vardıklarında nal-baha adı altında her köylü ailesinden bir miktar para toplamaktadırlar. Bunu meneden adaletname, ileride bundan doğrudan doğruya has ve tımar sahiplerini sorumlu tutacağını ilan etmektedir.<sup>558</sup>

Buradaki örnekte de görüldüğü gibi adaletnameler ile raiyyenin uğradığı zulüm ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır.

### 3.2. İktidarın Sınırı

Adalet süreci olarak ele alınan siyaset mekanizması, hükümet etme aracı olan *polis*i belirli açılardan sınırlamaya çalışır. Ancak ikisi arasındaki gerilim, tarihsel süreçte zaman zaman *polis*in, adalet süreci karşısındaki baskınlığı ile neticelenmiştir. Bu başlık altında öncelikle siyasal iktidarın ilk teşekkül aşaması olan şura, ardından hukuk kanonunu oluşturan ulema ve *polis* arasındaki ilişki ve daha sonra ise lider kültüne odaklanılacaktır.

#### 3.2.1. Şura

Şura, siyasal toplulukların buldukları grubu, topluluğu, devleti yönetirken belirli ölçülerde başvurdukları bir yönetim pratiğidir. Zira alınması gereken kararların bir meclis ya da danışma heyeti altında alınması insanların tarihsel süreçlerde başvurdukları yollardan birisi olmuştur. İslamiyet öncesi Arap kabileleri olan Ma'inliler, Sebeliler,

<sup>557</sup> İnalçık a.g.e., s. 33.

<sup>558</sup> İnalçık a.g.e., ss. 70; 110-116.

Katabanlılar, Nabatiler istişareyi yönetimlerinin merkezine almışlardır.<sup>559</sup> “Kur’an’ın gerçekleştirdiği temel değişiklik şurayı kabilevi bir kurumdan toplumsal bir kurum haline getirmek olmuştur, çünkü Kur’an kan bağları yerine inanç bağı getirmiştir.”<sup>560</sup> Şuranın önemi Peygamber zamanındaki uygulanmasından itibaren İslam toplumu için oldukça merkezi bir konuma sahiptir. İlk halifelik seçiminde de belirleyici unsurun şura pratiği olduğu belirtilebilir. Bu nedenle olsa gerek şura ilkesi ile bey’at/biat/itaat ilkesi birlikte var olagelmıştır. Bu iki ilke arasındaki kırılma noktası ise şuranın yerini zamanla *polise* mutlak itaate bırakmasıdır. Ancak İslam siyaset düşüncesinde *polise* olan itaat mutlak değil, belirli şartlara bağlı bir ilkedir.<sup>561</sup>

“İslam Anayasa ve İdare hukukunun temel ilkeleri olan şura, ... hukuk devleti ve hukukun üstünlüğü anlayışı ile adalet ve eşitlik ilkeleri, pratik anlamlarını yitirerek teorik hale gelmiştir. Yönetiminin meşruiyet göstergesi olan bey’at de, bu muhtevastından soyutlanıp sadece şekli ve cebri bir detaya indirgenmiştir.”<sup>562</sup> Bu bakımdan fukahanın içerisinde şuranın vacib olduğu görüşünün yanı sıra nedb, yani yapılması zorunlu olmayan davranış olduğunu savunanlar da vardır.<sup>563</sup> Özellikle Muaviye ile birlikte hukukiliğin geri plana atılıp fiili anlamda otoriter bir siyasi rejimin kurulması, fukahanın şura konusundaki görüşlerini derinden etkilemiştir.<sup>564</sup>

Şuranın raşid halifelerden itibaren kullanımında meydana gelen en önemli dönüşüm, Hz. Osman’ın ikinci döneminden itibaren başlayan ve şuranın sadece göreve gelirken ihtiyaç duyulan bir uygulama biçimi olmaya başlamasıdır. Tabi ki bu tarihten itibaren şura ortadan kalktığı çıkarımı yapılmamalıdır. Zira şurayı yönetimlerinin

---

<sup>559</sup> Mahmut Kelpetin. **İslam Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan**, İstanbul, Kuramer Yayınları, 2016, ss. 32-33, 41, 69, 130.

<sup>560</sup> Rahman **a.g.e.**, s. 195.

<sup>561</sup> Katip **a.g.e.**, ss. 48-49.

<sup>562</sup> Yaman **a.g.e.**, ss. 21-22.

<sup>563</sup> Mustafa **a.g.e.**, s. 133.

<sup>564</sup> Hodgson **a.g.e.**, s. 278.

merkezine alan siyasal iktidarlar, şurayı ilk zamanlardaki işlevi ile ele alsalar da Hz. Osman'ın ikinci döneminde başlayan pratiklerle birlikte saltanat dönemindeki hükümdarların bir kısmı, şurayı oldukça sınırlı bir boyutta ele almıştır. Şuranın sadece ilk göreve gelirken zorunlu bir uygulama olarak görülmesi, onu şekli boyuta indirgemenin yanı sıra siyasal iktidarı denetleme ve dengeleme gibi bir fonksiyonunun oldukça cılız kalmasına yol açmıştır. Başka bir deyişle şura, bağlayıcı olmayan, sadece tavsiye verici bir fonksiyona sahip olarak görülmüştür. Nasihatname geleneğinin bu derece gelişmiş olmasının nedenlerinden birisinin ise şuranın denetleme ve dengeleme işlevinin cılız kalmasıyla oluşan eksikliğin giderilme ihtiyacı olduğu ileri sürülebilir.

Şuranın sembolik bir niteliğe bürünmesiyle elde edilen biatlar, İbn Haldun'a göre, genellikle el ve ayak öpme derecesine varan kısırvari bir pratiğe dönüşmüş ve hükümdarın alçakgönüllü davranması nadir rastlanan bir durum olmuştur.<sup>565</sup> Emeviler ile başlayan zorla biat alma geleneği, Abbasilerde de devam etmiştir. Şura ancak sultanın izin verdiği ölçüde ya da başka şekilde söylemek gerekirse sultanın çizdiği sınırlar içerisinde etkili olabilmiştir. Şuranın etkili olması ise sultanın şahsi inisiyatifine bağlı bir durum olmuştur. Nasihatle sultanın ve yöneticilerin terbiye edilmeye çalışılması da burada anlam bulur. Eğer sultan ve yöneticiler nasihatle terbiye edilirse şura gibi mekanizmaların önemi yönetimde hissedilirken nasihatleri dikkate almayan sultan ve yöneticiler zamanında şura gibi dengeleyici ve denetleyici mekanizmalar oldukça sembolik bir nitelik arz etmiştir.

Şuranın zayıflamasının nedenlerinden birisi de ehl-i sünnetin icmaya yaslanmasıdır. İcma konusunda kullanılan iki ana olay ise Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ömer'i, Muaviye'nin de oğlu Yezid'i veliaht göstermesi öne sürülür. Böylece şuranın merkezi bir rolünün olmadığından bahisle siyasal iktidar her ne kadar tarihsel olarak halifelik olarak

---

<sup>565</sup> Haldun **a.g.e.**, s. 449.

adlandırılrsa da fiili olarak saltanat sistemine geçilmiştir. Şura tüm toplumun dahil olması gereken ve tüm işlerin karara bağlanmasını sağlayan bir uygulamayken zamanla Ehlü'l-Hall ve'l-Akd denen seçkin bir azınlığın dahil edildiği ve sadece bağlayıcı niteliği olmayan kararlar alan danışma kuruluna dönüşen bir meclis olmuştur.<sup>566</sup> Ehlü'l-Hall ve'l-Akd'in sultanı seçme gibi bir görevi olsa da bu görev sembolik bir meşruiyet aracına evrilmiştir. Bu konuda açık bir nas bulunmadığı için de raşid halifelerin göreve gelmelerinden hareketle icma ilkesine dayanılmıştır. Dolayısıyla sultanın seçiminde şura ile toplumun tamamının görüşüne ihtiyaç duyulmamaktadır. Dahası Ehlü'l-Hall ve'l-Akd'in görüşü de bağlayıcı olmadığı için uyulmak zorunda olduğu net değildir. Maverdi, Ehlü'l-Hall ve'l-Akd'in kimlerden oluşacağını ve bu kuruldaki kimlerin halifeyi seçme yetkisine haiz olacağını halifenin haklarından birisi sayarken<sup>567</sup> Cüveyni'ye göre ise “beyatte tabiiilerden, yardımcılardan ve taraftarlardan açık bir güç (şevket), baskın bir mukavemet (menea) oluşturacak sayıda kişi olmalıdır. Bu öyle bir sayı olmalı ki, isyan edenler karşı çıktıklarında zann-ı galib uyarınca onları bastırarak bir güce erişemedikleri sonucuna ulaşmalıdır.”<sup>568</sup> Ancak zamanla Ehlü'l-Hall ve'l-Akd, siyasal iktidara yakın kişiler tarafından oluşturularak sembolik bir niteliğe bürünmüştür. Bu niteliğe bürünmesiyle her ne kadar Ehlü'l-Hall ve'l-Akd adı altında şura mekanizması görünürde var olsa da kurulu sadece danışma olarak gören bir siyasal iktidar zamanında oldukça pasif durumda kalmıştır. Şuranın pasifleşmesi de itaat kültürünün *siyasal olanı* kuşatmasına yol açmıştır.

Mutlak itaatın temeli, Nisa suresinin 59. Ayetine dayanır: “Ey iman edenler! Allah'a, Resulüne ve sizden olan Ulu'l Emr'e itaat edin.” Ancak ayette geçen Ulu'l Emr'in kimlerden oluştuğu, hangi koşullar altında onlara itaat edilmesi gerektiği gibi

---

<sup>566</sup> Katip **a.g.e.**, s. 150.

<sup>567</sup> Maverdi **a.g.e.**, s. 31.

<sup>568</sup> Cüveyni. **Zor Zamanda Siyaset: İmamü'l-Harameyn Cüveyni ve Gıyasü'l-ümem fi iltiyasi'z-zulem Adlı Eseri**, Eds. Özgür Kavak, Ömer Türker, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020, s. 289.

konular, İslam düşünürleri tarafından farklı şekilde yorumlanmıştır. İlk yaklaşıma göre Ulu'l Emr'e belirli koşullar altında itaat edilmelidir. Eğer Ulu'l Emr adaletten saparsa ona itaat edilmemelidir. Bu düşüncede olan İbn Teymiyye adaletten sapan yöneticiye itaat edilmemesini savunur.<sup>569</sup> Maverdi de adaletten sapan yönetici hakkında itaat yerine direnmeyi öne çıkararak üç sebepten dolayı yöneticinin yerinden edilebileceğini savunur: “1) Devlet başkanının dini değerlerden uzaklaşması ve ehil olmayanları bu makama getirmesi; 2) Liderin dini değerleri hafife alması ve dindarları küçük düşürmesi ve 3) Liderin, dinde aslı olmayan uydurma şeyler ortaya çıkarması ve bunu ifade etmek için kötü sözler söylemesi.”<sup>570</sup> İtaat yerine direnmeyi öne çıkararak bu yaklaşımı savunan düşünürler olsa da yöneticinin azledilmesini pratikte mümkün kılacak bir mekanizma olmayınca fiili durumu kabul eden yaklaşımlar istenmese bile kabul edilmek zorunda kalmıştır. Bu bağlamda İbn Hazm, yönetici adaletten sapıp fasık bir konuma gelse dahi hemen görevden almak yerine fitne çıkacağı düşüncesiyle mümkünse zamanla görevden alınmasını ve o zaman gelinceye kadar sabredilmesini savunur.<sup>571</sup> Cürcani, fasık bir yöneticiden daha faziletli birinin olmasını öncelese de eğer faziletli olanın imam olması fitneye yol açacaksa bunu zorunlu görmez.<sup>572</sup> Cüveyni, fasık bir yöneticinin değiştirilmesi gerektiğini belirtse de pratikte ona güç yetirmenin imkanını sorgular ve güç yetirilemiyorsa fitne ve kargaşadan uzak durulmasını tavsiye eder. Zira Cüveyni, yöneticilerin çoğunun fasık olduğunu belirterek sık sık yönetici değişikliğinin istikrarsızlığa neden olacağını söyler. Bu açıdan Cüveyni, yöneticinin şahsi hataları ile yönetsel hataları arasında ayırım yapar ve fasıklık, haksızlık, hainlik gibi durumlarda azledilmesi gerektiğini savunur.<sup>573</sup> Maverdi benzer bir yaklaşımla fasık bir yöneticinin

<sup>569</sup> İbn Teymiyye. **Siyaset**, Çev. Abdurrahim Aytaç, İstanbul, Beka Yayınları, 2019, s. 28.

<sup>570</sup> Maverdi. **Yönetimin Esasları**, Çev. Mehmet Ali Kara, İstanbul, İlke Yayıncılık, 2008, ss. 16-18.

<sup>571</sup> İbn Hazm. **El Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi**, Çev. Halil İbrahim Bulut, Cilt:3, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017, ss. 434-442.

<sup>572</sup> Cürcani. **Şerhu'l Mevakıf**, Çev. Ömer Türker, Ed. İbrahim Halil Üçer, Cilt:3, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 3, 2021, ss. 734-736.

<sup>573</sup> Cüveyni **a.g.e.**, ss. 296-300.

azledilmesi gerektiğini belirtse de yöneticiye itaat etme zorunluluğunu şu hadise dayandırarak dile getirir: “Benden sonra bir kısım idareciler sizi idare edecektir. İyiler iyilikleriyle, kötüler de kötülükleriyle sizi idare edecektir. Hakka uygun olan her hususta onlara itaat edin, dinleyin. İyilik ederlerse bu hem sizin için hem de onlar için iyidir. Kötülüklerde bulunursa sizin lehinize, onlarınsa aleyhinedir.”<sup>574</sup> İlk yaklaşımın ortaya çıkardığı üzere fasık yöneticiye itaat teoride geçerli olmasa pratikte fitnenin ve kargaşanın çıkacağı düşüncesiyle istenmese dahi zorunlu bir itaatin sergilenmesi gereklidir. Ancak eğer fitne ve kargaşa çıkmadan fasık yönetici değiştirilebiliyorsa hemen değiştirilmelidir. Pratik hayata bakıldığında şuranın öneminin azalması, Ehlu’l hal ve’l-akd kurulunun pasifleştirilmesi gibi hususlar—istenmese de— zorunlu bir itaatin kök salmasına yol açmıştır.

İkinci yaklaşıma göre her ne sebeple olursa olsun yöneticiye mutlak itaatin gösterilmesi gereklidir. Bu yaklaşımın temellendirilmesi, Nisa 4/59 ayetindeki Ulu’l-Emr vurgusuna ek olarak hadis ve rivayetlere dayanır. Bu açıdan yöneticiye mutlak itaat gösterilmesi gerektiği düşüncesi, çok sayıda rivayet üzerinden meşrulaştırılmaya çalışılır.

Ebu Hureyre’nin naklettiği bir rivayet şöyledir:

Resûlullah (aleyhissalâtu vesselam) buyurdular ki: ‘Benî İsrail’i peygamberler (aleyhimusselâm) idare ediyorlardı. Bir peygamber ölünce onun yerine ikinci bir peygamber geçiyordu. Ancak, benden sonra peygamber yok. Ama ardından halifeler gelecek ve çok olacaklar.’ Orada bulunanlar: ‘(Onlar hakkında) bize ne emredersiniz?’ diye sordular. ‘Önceki biatınıza sadâkat gösterin. Onlara haklarını verin. Onlar üzerindeki haklarınızı (eda etmedikleri takdirde, kendilerinden değil) Allah’tan isteyin. Zira Allah Teâlâ, idareleri altındakilerin hukukunu onlardan soracaktır’ buyurdu.<sup>575</sup>

Bu rivayette önce çıkan hususlardan birisi, yöneticiye hesap sorma hakkının insanların sorumluluğunda olmadığını salık vermesidir. *Siyasal olan* bir konu, dini argümanlarla inanç sahasına itilmektedir. Başka bir ifadeyle bu dünyada insanların yönetici konusunda

<sup>574</sup> Maverdi a.g.e., s. 30.

<sup>575</sup> İbrahim Canan. **Hadis Ansiklopedisi: Kütüb-i Sitte**, Cilt:5, İstanbul, Akçağ Yayınevi, 18, ss. 384-385.

karar vermeleri yerini itaat ile ahiret hayatında Yaratıcı'ya havale edilmektedir. İtaatin meşrulaştırılması, *siyasal olanı* da donuklaştırmaktadır. Yine Ebu Hureyre, itaati meşrulaştırıcı başka bir rivayeti aktarır: “Kim itaatten dışarı çıkar ve cemaatten ayrılır ve bu halde ölürse, cahiliye ölümü ile ölür.”<sup>576</sup> Burada itaatin öne çıkarılması ve meşrulaştırılmasına ek olarak itaat göstermemenin doğrudan isyankâr olarak adlandırılması söz konusudur. İsyankâr boyutu zaman zaman o kadar genişlemiştir ki farklı bir düşüncede olmak başlı başına problem haline gelmiştir. Zira rivayette geçtiği üzere toplumun genel kanısından ayrılmamak gerekmektedir. Genel kanının dışına çıkmak ile isyankârlık arasında ince bir çizginin varlığından bahsedilebilir. Bu durum ikinci bölümde detaylıca ele alınan kamusal düşman ve siyasal düşman ilişkisinin bir uzantısı niteliğindedir.

Gerek zorunlu gerek isteğe bağlı itaat gösterilsin öyle ya da böyle siyasal iktidarın meşrulaştırılması ön planda olmuştur. Fıkıh sistemi tarafından meşrulaştırılan yönetim felsefesi, egemenlik yetkisini sadece gücü elinde bulunduran anlayışa göre düzenlemiştir.<sup>577</sup> Bu durum ise adil bir yöneticinin bile güçlü ama fasık ve zalim biri tarafından yerinden edilmesini kabul edilebilir hale getirmiştir. Özellikle halifenin sembolik bir makama evrilmesiyle daha görünür olmuştur. Zorla yönetimi ele geçirerek emir olanları halkın selameti için meşru gören Maverdi'ye göre “imamın [halifenin] böyle bir şahsın valiliğine izin vermesi de bozukluktan dürüstlüğe, zararlı durumdan iyi duruma dönmesi, dini işlerin geçerli olması sebebiyledir. Bu şekilde bir valilik, şartları bakımından örfe aykırı ise de dini hükümlerin yerine getirilmesi, hükümlerin askıda kalmaması, sakat ve yanlış işlerin yapılmaması sebebiyle normal karşılanır.”<sup>578</sup> Cüveyni yönetimi zorla, istila yoluyla ele geçiren imama itaatin sağlanması için kişinin imamete elverişli olması, imamet için gerekli şartları taşıması gibi ihtimalleri göz önünde

---

<sup>576</sup> A.e., s. 411.

<sup>577</sup> Katip a.g.e., s. 215.

<sup>578</sup> Maverdi a.g.e., s. 85.



bulundurarak her ne kadar kargaşadan uzak, bir nizam içinde yaşamak kat’i olsa da böyle bir kişinin meşruiyetinin sağlanması için ehlü’l hal ve’l-akd’in onayına ihtiyaç olduğunu belirtir.<sup>579</sup> İbn Cema’a ise şöyle söyler:

Bir melik kuvvet, cebir (kahr) ve güç (şevke) kullanarak [bazı] beldeleri ele geçirirse, halifenin, bu şahsı kendisine itaat etmeye davet ederek o beldelerin işlerini ona tevdi etmesi gerekir. Bunu ondan gelecek sıkıntıyı defetmek amacıyla ve [Müslümanların] birliğinin dağılması ve ümmetin dayanağının ortadan kalkması korkusuyla yapar. Mezkûr melik, halifenin bu tevdi sayesinde, yaptığı atamalar sahih ve verdiği hükümler geçerli olan biri haline gelir.<sup>580</sup>

Dolayısıyla fitne ve kargaşa çıkacağı düşüncesiyle şuranın pasifleşmesi, lider kültürünün gelişmesi gibi durumlar ortaya çıkmış ve istikrar ve düzeni önceleyen itaat kültürü kök salmıştır. Zira gücün yozlaşmasıyla ne söylendiğinden ziyade kimin söylediği önemli olmaya başlamıştır. İtaat kültürünü “teslimiyet kültürü” olarak ifade eden el Katip’e göre “kader inancı” olarak bilinen bu teslimiyet kültürü, geniş bir şekilde ‘hadis’lere dayanan sünni kanallar aracılığıyla önemli bir inanç ilkesi (sünn-hanbeli akide ilkesi) olarak yerleştirilip geliştirilmiştir.<sup>581</sup>

### 3.2.2. Lider Kültü ve Gücün Yozlaşması

Hükümet etme aracı olan *polis*, karar üzerinden hareket ederken adalet arayışı olan siyaset ilkeler üzerinden ilerler. Siyasetin ilkeler üzerinden ilerlemesi, hak ve hukuk kavramalarının merkeze alınmasından ileri gelir. Ancak *polis*, zaman zaman siyasal düşman ve kamusal düşman arasındaki ilişkiyi tersine çevirse de öyle zamanlar olmuştur ki tersine çevirmeye hiç gerek duymaksızın karar ile ilkeyi kuşatmaya ve hatta onu yok etme yoluna dahi gitmiştir. Kararın bu denli önemli bir konuma gelmesi, lider kültürünün bir sonucudur. Zira verilen kararın hukuksal ilkelere uygunluğu göz ardı edilerek kim tarafından verildiği önemli bir hal almıştır. Böylece önem verilen bir şahsın vermiş

<sup>579</sup> Cüveyni **a.g.e.**, ss. 372-383.

<sup>580</sup> Cema’a **a.g.e.**, s. 40.

<sup>581</sup> Katip **a.g.e.**, s. 221.

olduğu bir karar, sorgulanmaksızın uygulanmaya başlanmıştır. Karar ve ilke üzerinden ilerleyen güç çatışması, *polis* ve siyaset alanındaki ilişkileri doğrudan etkiler. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse hükümet etme pratiği, adalet sürecinin merkezi olan hukuku yok etmeye çalışır. *Polisin* bu derece güçlenmesinde lider kültürünün ve basiretsiz yöneticilerin türemesinin etkisi oldukça belirleyicidir. İbn Teymiyye de yöneticilerin geçirmiş olduğu olumsuz değişimi şu sözlerle ifade eder:

İdarecilerin pek çoğunu mal toplama ve şöhret hırsı mağlup edince, onlar imanın hakikatinden ve üstlendikleri yetkiden uzaklaştılar. İnsanların çoğu, idareciliğin iman ve kâmil dine aykırı olduğu görüşünü benimsemiştir. Onlardan kimisi, dini terk edip dini olan her şeyden de yüz çevirmiştir. Kimisi de bunu yapmanın zaruri olduğunu öngörmüş ve bu vesileyle dinden yüz çevirmesi gerektiği kanaatine varmıştır. Onun nazarında din, izzet ve ululuk mahalli değil de merhamet ve zillet mahalli olmuştur. Keza iki dinin mensuplarına göre de dinin idrakinden aciz kalma ve insanlar arasında dinin ikame edilmesinden dolayı belanın kendilerine isabet etmesinden korkma düşüncesi, onların metodunu zayıf ve zelil etmiştir. Ki bu metotla ne onun ne de başkasının maslahatı kaim olur.<sup>582</sup>

İbnü'l Cevzi, lider kültürünün arkasına sığınan basiretsiz yöneticilerin her ne kadar sorumluluktan kaçmak için yaptıklarının sorumluluğunu sultana yüklese de bunun şeytanın bir aldatması olduğunu ve bu kişilerin esasen sorumluluktan kurtulamayacağını belirtir: “Bazı valiler kendinden üst makamın emrine bakar ve emrolundukları şey zulüm de olsa yaparlar. İblis günahın kendisine değil sultana ait olduğunu söyleyerek onu kandırır. Bu doğru değildir. Çünkü o adam da zulme yardımcı olmaktadır. Ve zulme yardım eden herkes günahkardır.”<sup>583</sup>

Lider kültürü doğrultusunda hareket etme, Emeviler ile başlayan ve Abbasiler ile devam eden bir durumdur. Emevi halifesi Abdülmelik'in valilerinden birisi olan Halid bin Abdullah, Said bin Cübeyr'in yakalanması üzerine insanların onu halifeye teslim edilmemesinin daha güzel bir davranış olacağını belirtmeleri üzerine Kabe'ye sırtını

---

<sup>582</sup> Teymiyye **a.g.e.**, s. 190.

<sup>583</sup> İbnü'l Cevzi. **Şeytanın Ayartması**, Çev. Savaş Kocabaş, İstanbul, Elif Yayınları, 2005, ss. 176-177.

dayayarak “vallahı Abdülmelik bu evi taş taş yıkmadan bana razı olmayacağını bilsem, onun rızasını kazanmak için yıkarım” şeklinde insanlara seslenmiştir.<sup>584</sup>

Lider kültü, Eyyubilerde de oldukça bariz bir şekilde ortaya çıkan bir durumdur. Küçük emirliklerin birbiriyle mücadele içerisine girdiği Eyyubilerde sadece hanedanın başının değil, aralarında üstünlük sağlamak isteyen emirlerin sultan unvanı kullanması söz konusudur. “Bu düzeyde, yasal mülahazalar devreye girmemiştir; bu kesinlikle hanedan içindeki bir siyasi talep ve statü meselesiydi.”<sup>585</sup> Zira sultan unvanı, oldukça ayrıcalıklı bir konumu da beraberinde getirmektedir.

İbnü'l Cevzi, fakihlerin valiler ve hükümdarlarla yakın ilişkiler kurması ve yaptıkları her harekete karşı onaylarcasına sessiz kalmalarının fakihlerin kendilerini bozmasının yanı sıra hükümdar ve halkı da bozduğunu savunur. Ona göre

bazen dünya mallarından bir şeyler elde etmek için Şeriatın izin vermediği ruhsatları verirler. Bu şu üç kesimi ifsad eder. İlki bir yöneticidir. O ‘Ben yanlış üzere olsam fakih beni uyarırdı. Malımı yiyor, demek ki helal’ der. İkincisi halktır. Zira halk der ki: ‘Şu valinin malında da hareketlerinde de hiçbir günah yoktur. Çünkü falan fakih yanında hiç ayrılmıyor!’. Üçüncüsü fakihtir ki, o da bununla dinini ifsad eder!<sup>586</sup>

III. Mehmed de sadık ve hakşinas birisini bulamadığından yakınır ve ilk olarak Bostan Efendi’yi şeyhülislam yaptığını ancak liyakatsiz olan kardeşini Rumeli kazaskeri ve oğlunu ise Selanik kadılığına getirdiğini ve sonra Sadeddin Efendi’yi şeyhülislam yaptığını onun ise oğullarından birisini Anadolu kazaskeri atarken diğer bir oğlunu ise Edirne kadılığına getirdiğini belirtir.<sup>587</sup> Ona göre “eski hükümdarlar zamanında hocalar (Pâdişâh bocaları) ve müftüler ulema menasibına karışmazlardı. Kaza kadılarını kazaskerler arzedib verilir ve sair ümiye tâyinlerine vezir-i âzam bakar ve tefviz

<sup>584</sup> İbn Kuteybe. **el-İmame ve's-Siyase: Hilafet ve Siyaset**, Çev. Cemalettin Saylık, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2017, s. 360.

<sup>585</sup> R. Stephen Humphreys. **Form Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260**, Albany, State University of New York Press, 1977, s. 367.

<sup>586</sup> Cevzi **a.g.e.**, s. 158.

<sup>587</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı. **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988, ss. 180-181.

eylerdi.”<sup>588</sup> Buradan anlaşıldığı üzere ulema kendi içerisinde bir iktidar mücadelesi içerisine girmiştir. Aslında müftü olarak da adlandırılan şeyhülislamın ulema sınıfı içerisinde en üst konuma gelmesinin tarihsel süreç içerisinde gerçekleştiği görülür. 16. yüzyıla kadar statü olarak nispeten daha geride olan şeyhülislamın zamanla maaşı Ebussuud Efendi ile ulema içerisinde en üst noktaya ulaşmış, sorumluluk bakımından ise medrese görevlilerinin atanması, terfi ettirilmesi ve görevden alınması gibi durumlarda sadrazamın onayına ihtiyaç duyarken bu onay ortadan kalkmış ve tüm yetkiyi uhdesine alarak ulema üzerinde kontrolü sağlamaya başlamıştır.<sup>589</sup> Osmanlılarda meşveret meclisinin daimi üyesi olmasına rağmen Divan-ı Hümayun’un üyesi olmayan şeyhülislam, fetva verme yetkisini elinde bulunduran en üst otorite olduğundan dolayı siyasal bir güce de haizdir. Tarihsel süreç içerisinde kimi iktidarlar bu gücü adaleti sağlamak için kullanmışlarsa da kimileri meşruiyet aracı olarak kullanmaya çalışmıştır. Bu nedenle şeyhülislamın kararlarında tam anlamıyla bağımsız hareket edemediği ileri sürülür.<sup>590</sup> Burada adli makamın başı sayılan şeyhülislamın *polis* ile ne kadar ilişkili olduğu da ortaya çıkar. Hatta şeyhülislam, zamanla Babıali ile daha hızlı ve sağlıklı bir iletişim kurmak için *telhisci* olarak adlandırılan özel bir asistan bile tutmuştur.<sup>591</sup> Şeyhüslama olan ihtiyaç, suç sabit olmasa da *polis*in ceza verebilmesi için kadıya ihtiyaç duymasında görünür olur. Zira bazı zamanlarda kadılara yapılan baskılarla *tehlikeli sınıfa* ceza verilebilmiştir.<sup>592</sup> Bu bağlamda 1518 yılında Anadolu Beylerbeyi Ferhad Paşa’nın kadıları sultana şikâyet etmesi üzerine Hudâvendigâr Sancağı kadılarına ve kadı naiblerine yazılan 17 rebiulâhir 924 tarihli düzenlenen ferman şu şekildedir:

Anadolu beylerbeyisi Ferhad dâme ikbalihu sidde-i saadetime şöyle arzyledi ki, bâzi kendü canibinden verilen mekâtibe iltifat etmeyüp imtisal eylemez, imişsiz.

<sup>588</sup> A.e., s. 181.

<sup>589</sup> Gazi Erdem. “Religious Services in Turkey: From the Office of Şeyhulislam to the Diyanet”, **The Muslim World**, Cilt:98, Sayı:3 2008, s. 202.

<sup>590</sup> George Makdisi. **Authority in the Islamic Community**, Eds. George Makdisi, Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine, Paris, Presses Universitaires de France 1978, s. 125.

<sup>591</sup> Erdem a.g.e., s. 202.

<sup>592</sup> Mustafa Akdağ. **Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celali İsyanları**, İstanbul, Cem Yayınevi, 1995, ss. 91-92.

İmdi, Müşarün-ileyh canibinden mekâtîp dahi benim emr-i şerifimdedir. Öyle olsa buyurdum ki, bir mektubu ki onun canibindendir deyu ibraz eyliyeler nazar edüp göresiz, şöyle ki, üzerinde müşar'ün-ileyhin mührü olup mazmunu ile amel edüp, icra edesiz.<sup>593</sup>

Sonraki dönemlerde kadınlara, özellikle yargı alanında itibar edilmesinin başlıca nedenlerinden birisinin yönetime meşruiyet kazandırma olduğu ileri sürülebilir.

İbn Haldun, zaman zaman fakihlerin mülk meclislerini süsleyen bir makam olarak görüldüğü ve böylece verdikleri fetvaların hal ve karara bağlama yetkisi olmadığından hareketle bir bağlayıcılığının da olmadığı yaklaşımının söz konusu olduğunu belirtir:<sup>594</sup>

...devlet içinde bunların [fakihlerin] tercih ve itibar edilir şahıslar olmaları zatlarına olan bir ikramdan ileri gelmiyordu. Sadece şer'i rütbelere tazim etmiş olmak için mülk meclislerini onların makam ve mevkileriyle süslenmek, (törelere uymak, protokolü tamamlamak) göz önünde tutuluyordu. Yoksa devlet içinde, meseleleri halletme ve karara bağlama (hall ve akd) hususunda hiçbir tesirleri ve yetkileri yoktu. Şayet hall ve akd meclislerinde hazır bulunurlarsa, onların hazır bulunmaları sadece bir resmiyetten ve formaliteyi tamamlamaktan ibaretti. Bunun ötesinde hiçbir değeri yoktu.

Osmanlı döneminde meydana gelen bazı Celali İsyanlarındaki hadiseler bu durumu örnekler niteliktedir. 1568 yılında Osmanlı Divan Hükümeti, Amasya Valisi İlyas Bey'e emir vererek ileri gelen Kızılbaşların ve birçok öğrencinin tutuklanmasını istemiştir. Tutuklamanın ardından yapılan yargılamada her ne kadar Divan Hükümeti bu kişilerin ölüm cezasına çarptırılmalarını istese de mahkeme, yargılama sonucu bu kişilerin ölüm cezasını gerektirecek bir suç işlemediklerinden dolayı kimisine beraat vermişken başka suçları olanlara daha hafif cezalar vermiştir. Amasya Valisi İlyas Bey'in durumu İstanbul'a duyurması üzerine aldığı emirde bu kişilerin çeşitli bahanelerle haklarından gelinmesi istenmiştir. Bunun üzerine Amasya Valisi İlyas Bey, yakalayabildiklerini gizlice katlettirmiştir.<sup>595</sup> Burada görüldüğü gibi basiretsiz

<sup>593</sup> Bursa Müzesi, Bursa Ş. Sc. Nr. A 25/28, Vr. 145 aktaran, **a.e.**, s. 111.

<sup>594</sup> Haldun **a.g.e.**, s. 466.

<sup>595</sup> Mühimme 7, s. 881 aktaran, Akdağ **a.g.e.**, s. 220.

yöneticilerin türemesiyle ilkeler yerine karar önemli hale gelmiştir. Bu durum ise *polis*in adaleti ve dolayısıyla hukuksal alanı dar bir alana hapsetmesine yol açmıştır.

Bir siyasal sistemde sadece tek değil, çok sayıda lider kültürünün olduğundan bahsetmek yanlış olmaz. Lider kültürü, bir siyasal sistemin en üst otoritesinde bulunan kişi ile başlar. Siyasal sistemden kurumlara gittikçe kurumun en üst otoritesinin bedeninde, alt bir lider kültürü oluşur. Hem en üst düzeyde hem de alt düzeyde lider kültürünü oluşturan ve güçlenmesini sağlayan nedenlerin başında basiretsiz yöneticiler gelir. Zira en üst otoriteye bağlı çok sayıda otorite vardır. Bu otoritelerini de buldukları makamdan alan yöneticiler, liyakatsiz ve hakkaniyetsiz oldukları zaman basiretsizlik ortaya çıkmakta ve bu da lider kültürünü hem oluşturmakta hem de güçlenerek devam etmesini sağlamaktadır. Basiretsiz yöneticiler, verilen emirlerin yasal ve hakkaniyetli olup olmadığına bakmaksızın emirin geldiği otoritenin ağzından çıkan söze göre hareket ettiklerinden dolayı adalet geri plana gitmektedir. Böylece basiretsiz yöneticiler üzerinden yansımasını bulan lider kültürü, *polis*in gücünü artırmakta ve adalet sürecini oldukça olumsuz etkilemektedir. Schmittyen bir şekilde ifade etmek gerekirse lider kültürü çerçevesinde oluşan karar, basiretsiz yöneticiler ile büyümekte ve ilkeyi yani adalet sürecinin sönümlenmesine yol açmaktadır.

Lider kültürünün oluşmasının nedenlerinden birisi otorite ile bir ilişki kurulmasıdır. Otorite ile kurulan ilişki, analogi üzerinden ilerler. Kadir-i mutlak Yaratıcı'nın otoritesi yeryüzünde Hz. Peygamber (s.a.v.) ile sürdürülürken ondan sonra onun ardılı olarak halifeler üzerinden ilerlemiş ve ümmete yayılmıştır. Hz. Peygamber'in sahip olduğu karizmatik otoriteye gösterilen itaat, kendilerini analogi kurarak onun sahip olduğu

karizmatik otoriteye bağlayan ardılları tarafından da aynı şekilde kullanılmak istenmiştir.<sup>596</sup>

Siyasi otorite, ilk dört halifenin ve diğerlerinin figürlerinde, Muhammed'in karizmatik otoritesinin toplam gövdesinden ayrılan ilk biçimdi. Daha sonra, dini (biçimsel, harici, örgütsel veya dışsal), ruhsal (içsel, adanmış veya ezoterik), yasal ve askeri boyutlar daha da izole edildi bağımsız ve farklı otorite biçimleri, figürleri ve kurumları halinde nesneleştirildi.<sup>597</sup>

Raşid halifeler döneminde Peygamber'in karizmatik otoritesinin kendilerinde olduğu gibi bir iddia olmasa da kendilerine itaat gösterilmesi gerektiği yaklaşımı onun bulunduğu konumu temsil etmesinden ileri gelir. Ancak Emeviler ile başlayan yönetim anlayışında karizmatik lider figürüyle kurulan analogi, lider kültürünün nedenlerinden birisini oluşturmuştur. Zira otoritesini doğrudan Yaratıcı'dan alan Peygamber ile kurulan analogi, her ne kadar otoritelerine meşruiyet kazandırmayı amaçlasalar da ondan sonraki yöneticilerin Peygamber'in özelliklerine sahip olmadıkları için onların üzerinden en üst otoriteye olan mutlak itaate evrilmiş ve lider kültürü oluşmuştur. Lider kültürü, Peygamber'in sahip olduğu karizmatik otoriteyle ilişki kurularak açıklanmaya çalışılır. Zira karizmatik liderin sahip olduğu otorite onun eylemlerinin meşruiyetinin temelini oluşturur.

Karizmatik lider, otoritesini ne yönettiği topluluktan ne de işgal ettiği 'görev'den alır. Onunki tamamen 'kişisel' bir otoritedir; takipçiler, 'kişisel olarak' sahip olduklarından dolayı ona itaat ederler. Bununla birlikte, bu 'kişilik' ilahi olarak emredilmiş olarak kabul edilir. Karizmatik lidere itaat ederek, belirli bir dini topluluğa ne iletebilirse iletsin 'kurtuluş' güvence altına alınır.<sup>598</sup>

Karizmatik lider olan Peygamber'in sahip olduğu özellikler adeta ondan sonra gelen yöneticilerde de mevcutmuş gibi bir durum ortaya çıkmıştır. Bu ise Peygamber'in mirasına konan mirasyedi yöneticiler zamanında adaletsiz uygulamaların yapılmasına ve dahası liderin sorgulanmaması gibi bir duruma yol açmıştır. Zira otoriteye sahip olduğu

---

<sup>596</sup> Hamid Dabashi. **Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads**, New Brunswick and London, Transaction Publishers, 1989, ss. 2-3.

<sup>597</sup> A.e., s. 4.

<sup>598</sup> A.e., s. 34.

kabul edilen kişinin eylemleri, oluşturulan kült düşüncesiyle eleştirilmekten bile imtina edildiği durumlara yol açmıştır. Şuranın sembolik duruma itilmesiyle birlikte düşünüldüğünde oluşturulan lider kültürünün eylemleri adaletsiz bir nitelik de gösterse itaat edilmesi gereken bir pratik olarak görülmeye başlanmıştır. Basiretsiz yöneticiler ve yöneticinin sofrasına oturan alimler ise lider kültürünün güçlenmesine neden olmuştur.

Weber'e göre bir peygamber, iddiasını kişisel vahye ve karizmaya dayandırır.<sup>599</sup> İslami bağlamda ise Hz. Muhammed'in karizması, keramet ve velayete dayanır.<sup>600</sup> Keramet, Allah'ın sevdiği kullarına bahşettiği bir özelliktir. Dolayısıyla keramete sahip olmak, Allah'ın sevgili kulu olmayı ve böylece de diğer insanlardan dini anlamda daha üstün bir konumda olunduğunu gösterir. Keramete sahip bu özel kişiler, daha sonraki zamanlarda —özellikle sufiler arasında yaygın olduğu üzere— evliya olarak görülmüştür. Peygamber açısından bakıldığında otoritesinin kaynaklarından birisi olan kerametini dini açıdan kendisini üstün kılması, ondan sonra gelen yöneticilerin sahip olmak istedikleri bir miras, hazine olarak değerlendirilmiştir. Yönetmek anlamına gelen velayet, Hz. Muhammed'in karizmatik otoritesinin dünyevi yönünü oluşturur. Otorite, hâkim olmak gibi anlamları da ifade eden velayet, her ne kadar dünyaya bakan bir yönü olsa da kaynağını Yaratıcı'dan alır. Zira en temel kaynak Kur'an'da da vurgulandığı gibi hüküm ancak O'na aittir. Peygamber'in otoritesini Yaratıcı'dan alması normaldir. Ancak esas mesele, ardıllarının bu silsileyi devam ettirerek otoritelerini sağlamak istemeleridir. Bu açıdan Emevilerin kullandığı *zillullah* (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) ya da *halifetullah* (Allah'ın Halifesi) gibi ifadeler, bunun açık bir göstergesidir. Özetle ifade etmek gerekirse keramet ve velayet üzerinde yükselen Hz. Muhammed'in karizmatik otoritesi ve lider kişiliği, hem ondan sonraki yöneticilerin sanki doğal olarak kendilerinde de bulunan bir özellik ve dolayısıyla meşruiyetlerinin kaynağı hem de toplum tarafından

---

<sup>599</sup> Max Weber. **Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology**, Eds. Guenther Roth, Claus Wittich, Berkeley, University of California Press, 1978, s. 439.

<sup>600</sup> Dabashi a.g.e., s. 35.



kurulan bir analogiyle makbul yöneticinin de ayrı karizmatik otoriteye ve lider kişiliğe sahip olması gerektiği yaklaşımına zemin hazırlamıştır. Böylece Hz. Muhammed'in karizmatik otoritesi ve lider kişiliğine odaklanarak lider merkezli bir siyasal anlayışın hâkim olduğu ifade edilebilir. Ancak karizmatik liderin ölümünden —İslami açıdan düşünülürse Hz. Muhammed'in vefatından— sonra onun sahip olduğu karizmatik otoriteyi devam ettirebilecek karizmatik bir figürün varlığı ne derece mümkündür? Tek bir bedende toplanan karizmatik otorite, ondan sonra diğer kişiler arasında dağılır. Bu otorite dağılımı, ondan sonra gelen kişilerin karizmatik liderle ne derece yakın karizmaya sahip olup olmamasına göre değişir. Raşid halifelerin sahip olduğu üstün ahlaki değerlerden dolayı bu dağılım, oldukça sınırlı bir grup arasında gerçekleşmişken Emeviler ile birlikte bu dağılım, çok fazla kişi arasında gerçekleşirken tek bir lider etrafında kurulmaya çalışılması, baskıcı yönetimlerin de zaman zaman tezahür etmesine yol açmıştır. Tabii karizmatik otoriteye sahip başka liderler de tarih sahnesinde var olmuştur. Ancak mesele, karizmatik otoriteye sahip olmadığı halde öyleymiş gibi davranan yöneticiler zamanında cereyan etmiştir. Bu tarz yöneticiler ile birlikte lider kültürünün oluşumu meydana gelmiştir. Çünkü gerçekte karizmatik otoriteye sahip olmayan ama öyle olduğunu düşünen ve basiretsiz asları tarafından kendisine öyle yaklaşılan yönetici, kendi yaptığı siyasal eylemleri sorgulanmaması gereken doğrular olarak görmüştür. Bu durum ise keramet ve velayet özelliklerinin doğal olarak yöneticinin kendisinde bulunduğu kanaat getirdiğini gösterir.

“İslam'ın farklı dallarının temel karakterini oluşturan şey, bunların ‘ortodoks’ veya ‘heterodoks’ olmaları değil, Muhammed'in karizmatik mirası karşısında sürdürdükleri özel konumdur.”<sup>601</sup> Bu açıdan Sünni, Şii veya Harici mezheplerin dindeki merkezi konuma sahip olup olmamasından farklı olarak Hz. Muhammed'in karizmatik

---

<sup>601</sup> A.e., s. 72.

mirası üzerinden meşruiyet kazanmaya çalıştıkları ifade edilebilir. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse Sünni, Şii ya da Harici anlayış Hz. Peygamber'in karizmatik mirasına sahip olduğunu göstermek için kendi içlerinde bir siyasal yönetim pratiği geliştirmiştir. Sünni fırka, üç özellik üzerinden kendisini tanımlar: “(1) Muhammed'in karizmatik otoritesinin hemen ve hızlı bir şekilde rutinleşmesi ve ‘sıradan’ bir yaşamın yeniden başlamasına yönelik büyük bir eğilim, (2) İslam öncesi geleneksel Arap otorite tarzının geniş etkisi ve (3) Muhammed'in karizmasının temel olarak çeşitli alanlara bölünmesi.”<sup>602</sup> İlk olarak düzen ve istikrarın sağlanarak sıradan, normal bir yaşantıyı önceleyen anlayış, Peygamber'in karizmatik otoritesini rutinleştirme yoluna giderek adeta yöneticilerin doğal olarak karizmatik otoriteye sahip olduğu düşüncesini yerleştirmiştir. İkinci olarak geleneksel Arap toplumunun yönetim pratikleri, Hz. Osman'ın ikinci dönemi ile başlamış ve Muaviye ile artarak devam etmiştir. Böylece kabile asabiyetine dayalı düzen, belirli aralıklarla gün yüzüne çıkmıştır. Üçüncü olarak ise tek bir bedende —Peygamber'in bedeninde— toplanan tüm özellikler, ondan sonra zamanla çeşitli alanlar arasında dağılmıştır. Bu bağlamda siyasal otorite, başta halifelik daha sonra saltanat üzerinden, yargı gücü kadılar üzerinden, askeri güç emirler ve ordu komutanları üzerinden, yönetim kademesi vezirlik makamı üzerinden, dini ilimler ise ulema üzerinden ilerlemiş, kurumsallaşmaya çalışmıştır.<sup>603</sup> Bu üç özellik üzerinden Sünni fırkanın liderin karizmasına odaklanan bir siyasal anlayışta şekillendiği sonucuna varılabilir. Şii fırka ise rivayetler ve metinlere odaklanmak yerine siyasal ve toplumsal açıklamalara yaslanmış, nübüvvet temelli bir felsefeden açıkça beslenmiş ve nübüvvetin sonlanması ile velayet halkası ve oradan da on iki imam yaklaşımını benimsemiştir. Dolayısıyla batın (ezoterik) ve velayet düşüncesi, Şiiliğin ana eksenini oluşturur.<sup>604</sup> Şiilere göre Hz. Ali'nin Allah ve Peygamber'den sonra gelen bir otoritesi vardır. Hariciler ise kurumsal bir otoritenin

---

<sup>602</sup> A.e., ss. 72-73.

<sup>603</sup> A.e., s. 93.

<sup>604</sup> Henry Corbin. **İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne**, Çev. Hüseyin Hatemi, Cilt:1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2, 2013, ss. 63-66.

varlığını ret ile hareket ettiklerinden ahlaki açıdan oldukça katıldırı ve iman ile aklanmaya karşılardı. Dolayısıyla Hariciler için günah işleyenin *mürted* olarak değerlendirilmesi sıkça başvuru olan bir yöntem olmuştur.<sup>605</sup> Zira kurumlara ve kişilere yaslanmayan Hariciler için ulema, kadı, emir, vezir, halife gibi mekanizmalara mesafeli yaklaşmıştır. Hatta Hariciler, zamanla evliya kültürünü ve tasavvuf cemiyetini yasaklamıştır.<sup>606</sup> Böylece Hariciler, lider üzerinden şekillenen bir otorite yerine ahlaki yapı üzerinden şekillenen bir otoriteyi benimsemiş ve bu durum ise onların radikalliğe bürünmesine yol açmıştır. Haricilerin otoritelerini Sünni ve Şii fırkaları gibi inşa etmemelerinde bir devlet ve toprak üzerinden örgütlenmemelerinin etkisi de göz ardı edilmemelidir.

### 3.2.3. Ulema ve Devlet İş Birliği

İslam'ın ilk yıllarında siyasal iktidar ile arasına mesafe koymak isteyen ulema, kamudan ayrı olarak geçimlerini ticaret ve zanaatla uğraşarak özel alandan sağlamıştır. Cohen'in 4.194 ulema arasında yaptığı bir araştırmaya göre İslam'ın ilk yüzyılından itibaren ulemanın %70 civarında ticaret ve zanaatla uğraştığı görülür.

#### HİCRİ 1-470 (MİLADİ 622-1092) YILLARI ARASINDA MÜSLÜMAN DİN ALİMLERİNİN YÜZDE OLARAK MESLEKLERE GÖRE DAĞILIMI<sup>607</sup>

| MESLEK                       | Yüzyıl (Miladi) |      |      |      |      |
|------------------------------|-----------------|------|------|------|------|
|                              | 7               | 8    | 9    | 10   | 11   |
| TEKSTİL                      | 2,3             | 18,2 | 22,3 | 20,3 | 24,1 |
| GIDA                         | 2,6             | 11   | 14   | 12,6 | 13,1 |
| TEKSTİL YA DA GIDA           | 1               | 1,4  | 1,4  | 0,9  | 0,4  |
| SÜS EŞYASI YA DA PARFÜM      | 1,3             | 6,6  | 8,5  | 7,8  | 7,2  |
| KAĞIT, KİTAP VE KOPYALAMA    | 0,7             | 2,6  | 4,7  | 5,6  | 2,1  |
| DERİ, METALLER, AHŞAP VE KİL | 1,6             | 7,6  | 10,4 | 8,8  | 5,2  |
| ÇEŞİTLİ TİCARET              | 1               | 7,2  | 9,1  | 8,6  | 4,8  |
| GENEL TÛCCARLAR              | 5,3             | 3,7  | 2,4  | 2    | 4,5  |

<sup>605</sup> Dabashi a.g.e., s. 124.

<sup>606</sup> Hitti a.g.e., s. 387.

<sup>607</sup> Hayyim J. Cohen. "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (Until the Middle of the Eleventh Century)", **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, Cilt:13, Sayı:1 1970, s. 36.

|                                |             |             |             |             |             |
|--------------------------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|
| <b>BANKACILAR VE ARACILAR</b>  | 0,6         | 2,3         | 5,1         | 5,2         | 7,9         |
| <b>TOPLAM</b>                  | <b>16,4</b> | <b>60,4</b> | <b>77,9</b> | <b>71,8</b> | <b>69,3</b> |
| <b>TİCARET VE SANAYİ</b>       |             |             |             |             |             |
| <b>ÖĞRETMEN</b>                | 4,9         | 9,8         | 6,1         | 5,1         | 3,8         |
| <b>HEM TİCARET HEM DE</b>      |             |             |             |             |             |
| <b>ÖĞRETMENLİK YAPAN</b>       | 0,3         | 1,1         | 1,2         | 2,3         | 2,4         |
| <b>YÖNETİCİLER VE MEMURLAR</b> | 71,2        | 20,8        | 5,5         | 6,5         | 6,9         |
| <b>SORGU MÜFETTİŞİ</b>         | -           | 0,6         | 1,4         | 5,4         | 7,2         |
| <b>DİĞERLERİ</b>               | 7,2         | 7,1         | 7,9         | 8,9         | 10,4        |
| <b>TOPLAM KİŞİ SAYISI</b>      | <b>305</b>  | <b>654</b>  | <b>1567</b> | <b>1378</b> | <b>290</b>  |

Ulemanın kamudan uzak, ticaret ve zanaatla yaşamını kazanma isteklerinde Emeviler ile birlikte hilafetin saltanata dönüşmesinin etkisi oldukça fazladır. Zira ulema, siyasal düşmanlarını kamusal düşman olarak ele alan ve böylece onları yok eden Emeviler ve daha sonra Abbasilerin siyasal kararlarının sorumluluğunu üstlenmek istememiş ve *polis* ile arasına mesafe koymak istemiştir. Dahası dört büyük Sünni mezhep, devletten bağımsız olarak bu dönemde ortaya çıkmıştır. Bu mezheplerin kurucuları olan Ebu Hanife, Malik, Şafii ve Hanbeli, devlet için çalışmayı reddettiklerinden dolayı hapse dahi atılmıştır.<sup>608</sup> Ulemanın geçimlerini siyasal iktidardan bağımsız olarak sağlamaları, özgür ve bağımsız düşünceler geliştirmelerini sağlamıştır. Özellikle 11.yüzyıla kadar ulemanın çoğu, siyasal iktidarın baskılarına maruz kalmamak için yöneticilerden gelen maddi yardımları bile reddetmiştir.<sup>609</sup> Tarihçi Ira Lapidus'a göre de İslam'ın ilk yıllarında ulema ve devlet arasındaki sınırlar, 11.yüzyıldan sonra kapanarak aralarında bir ittifaka yol açmıştır.

Ulema ve devletin ayrılmaz bir ilişkiye sahip olması gerektiği düşüncesinin kökenleri, İslami bir kaynaktan türemeyip Sasanilerden devralınmış bir pratiktir. Maverdi'nin aktardığına göre Fars hükümdarı Erdeşir b. Babek, bu durumu vasiyetnamesinde şu şekilde dile getirir: "Din ve devlet ikiz kardeş gibidir. Bunların

<sup>608</sup> Kuru a.g.e., s. 3.

<sup>609</sup> A.e., s. 73.

hiçbiri diğeri olmadan varlığını koruyamaz. Çünkü din temel, devlet ise bekçidir. Devletin mutlaka bir temeli, dinin de mutlaka bir bekçisi olmalıdır. Zira bekçisi olmayan şey kaybolmaya, temeli olmayan şey de yıkılmaya mahkûmdur.”<sup>610</sup>

Gazzali, alemdeki nizamın sağlanması için fikhın merkezi bir konumda olduğunu belirtir. Zira insanlar arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkların adaletli bir şekilde çözüme kavuşması için bir hakeme ihtiyaç vardır. Dolayısıyla toplumda cereyan eden adaletsizlikleri gidermek için düzeni sağlayan bir sultan ve ona rehberlik eden fukahanın varlığı gereklidir.

Fakih bu siyaset kanunlarını yapan ve halk arasındaki çekişmeleri kaldırmanın yolunu bilen aracı bir kimsedir. Fakihler, milleti idare eden hükümet adamlarının hocaları ve çekişmelerde halkı idare etmenin doğru yollarını gösteren kimselerdir. Ömrüme yemin ederim ki! Fıkıh ilmi [Hukuk] dünya ile alakalı olduğu kadar din ile de alakalıdır. Lakin din ile alakası, dünya vasıtasıyladır. Zira ‘dünya, ahiretin tarlasıdır.’ Din, dünya ile tamamlanır. Din ile sultanlık [devlet idaresi] arkadaştır, ikizdir. Din asıl [kök]'dir, padişah [hükümet] onu korur. Kökü olmayan yıkılmağa mahkûm olduğu gibi korunmayan temeller de yıkılır, yok olur. Mülkün tamamlanması ve korunması hükümetle mümkündür. Husumetlerde mülkü korumak ve nizamı kurmak da fıkıhla halledilir.<sup>611</sup>

Eliyahu Ashtar, Abbasi döneminde bilimle uğraşanların çoğunlukla ya tüccar ya da tüccar bir ailenin ferdi olduğunu vurgular.<sup>612</sup> 10.yüzyıl ortalarından 11.yüzyıl ortalarına kadar Büveyhiler üzerine yaptığı çalışmada Roy Mottahedeh de benzer tespitlerde bulunur.<sup>613</sup> Dolayısıyla ulemanın siyasal otoriteden bağımsız olması, hükümlerinin adil olmasını sağlayan göstergelerden birisi olmuştur.

Ahmet Kuru’ya göre din ve devlet, ulema ve siyasal iktidar birlikteliği, devlet tarafından desteklenen medreselerde görev alan ulemanın devlet çalışanına dönüşerek nispeten bağımsızlığını kaybetmesi, iktidar sisteminin yaygınlaşmasıyla ekonominin askeri

<sup>610</sup> Maverdi. **Dürerü’s-Sülûk Fî Siyâseti’l-Mülûk**, Ed. Özgür Kavak ve Hızır Murat Köse, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 64.

<sup>611</sup> Gazzali **a.g.e.**, s. 51.

<sup>612</sup> Eliyahu Ashtar. **A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages**, London, Collins, 1976, s. 111.

<sup>613</sup> Roy P. Mottahedeh. **Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society**, Princeton, Princeton University Press, 1980, s. 137.

güce kayması ve böylece tüccar sınıfının zayıflaması, tüccar ve ulemanın marjinalleşmesi nedenlerinden dolayı 11.yüzyıl ile başlamıştır.<sup>614</sup>

Her ne kadar medreseler vakıflar üzerinde finanse edilse de vakıfların kurucuları bir yönetici ya da yönetici ailesinin bir ferdi olduğundan dolayı pratikte ulemanın tam anlamıyla bağımsız olduğu ileri sürülemez. Hatta öyle ya da böyle ulemanın bir şekilde *polis* gücünün etkisi altında oldukları ifade edilebilir. Zira *polis*, vakıflar üzerinden medreselere müdahale ederek istediği alimin orada ders vermesini ve böylece de makbul kabul ettiği İslami yorumun kök salmasını sağlamıştır.<sup>615</sup> Medrese sisteminin en meşhuru, Nizamülmülk'ün öncülüğünde Selçuklular zamanında kurulan Nizamiye medreseleridir. Shatzmiller, denetim ve finans işlevine odaklanarak Nizamiye medreselerinin de dini alanı kontrol etmek ve yönetmek için bir araç olduğunu ileri sürer.<sup>616</sup> Zira Nizamiye medreselerinde çalışan bir alim, devletin bir çalışanı olarak görülmüş ve ona maaş bağlanmıştır. Hatta Nizamülmülk'ün politikası ile maaşın da ötesine geçerek vakıf ve ikta sistemi birleştirilerek ulemanın vakıflar üzerinden toprak sahibi olması sağlanmış ve böylece ulema ile devlet ittifakı güçlenmeye başlamıştır.<sup>617</sup> Lapidus'a göre özellikle Selçuklular zamanında oldukça güçlenen ve kurumsal bir kimlik kazanan ulema ile devlet ittifakı, farklı coğrafyaları ve sonraki dönemleri etkilemesi bakımından son derece önemlidir: “Bağdat ve İran'da geliştirilen, ‘ulema’ ve devlet arasındaki Selçuklu ilişkiler sistemi, Selçukluların Suriye ve Mısır'ı fetihleriyle batıya taşınmış ve daha sonra Osmanlı İmparatorluğu tarafından Anadolu, Balkanlar ve Bereketli Hilal'in batı kısımlarında benimsenmiştir.”<sup>618</sup>

---

<sup>614</sup> Kuru **a.g.e.**, s. 93.

<sup>615</sup> **A.e.**, s. 102.

<sup>616</sup> Maya Shatzmiller. **Labour in the Medieval Islamic World**, Leiden, Brill, 1993, s. 312.

<sup>617</sup> Hodgson **a.g.e.**, ss. 53-54.

<sup>618</sup> Ira M. Lapidus. “State and Religion in Islamic Societies”, **Past and Present**, Cilt:151, 1996, s. 16.

İkinci bölümde belirtildiği gibi Gazzali'nin felsefecilere saldırması ve mistik bir hayatı incelemesi, Nizamiye medresesi ile ilişkisi düşünüldüğünde medrese öğretisi üzerinde de etkisinin olduğu söylenebilir. Collins'e göre "medreselerin müfredatına yalnızca felsefeden kopuk mantık girebilir; ama kendi başına yalnızca durgun bir dogmatizm olarak varlığını sürdürür."<sup>619</sup> Kuru, Gazzali ve Nizamiye medresesi arasındaki ilişkiyi askeri devlet ile Sünni ortodoksi arasındaki güçlü ve geniş bir koalisyon olarak görür ve hem Gazzali'nin hem de devletin bu ittifaktan kazançlı çıktığını belirtir.<sup>620</sup> Gazzali'nin kazancı, düşüncelerinin medreseler aracılığıyla kök salmasını sağlamak iken *polis*in kazancı, siyasal düşmanları baskılamak ve hatta fırsat bulursa kafir olarak adlandırarak onları yok etmektir. Bu çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılarıyla vurgulandığı gibi siyasal düşmanın kafir olarak adlandırılarak kamusal düşman olarak kabul ettirilmesi ve böylece onlardan kurtulmanın meşruiyetinin sağlanması gibi oldukça tehlikeli bir pratiğin yayılması söz konusu olmuştur.

12.yüzyıl ile 14.yüzyıl arasında gerçekleşen Haçlı seferleri ve Moğol istilaları, ulema ile devlet arasındaki ittifakı farklı bir boyuta taşımıştır. Bu iki büyük askeri tehdit, Müslümanları insanın en temel ihtiyacı olan yaşama ve hayatta kalma arayışına itmiştir. Hobbesçu bir şekilde ifade etmek gerekirse iki büyük kriz, Müslümanları *conatus* merkezli hareket etmeye itmiştir. Bu doğrultuda Müslümanlar, düzen vurgusu ile istilacılara karşı *polis* gücüne sığınma ve istilaların ve katliamların etkilerinden —en azından manevi olarak— kurtulabilmek için ulemaya sığınmıştır.<sup>621</sup> *Conatusu* sağlayabilmek için düzen, nizam, nizam-ı alem gibi güvenlik eksenli düşünceler çerçevesinde *polis*in siyasal olana hâkim olması kolaylaşmıştır. Tüm bunlara ek olarak ulemanın da yaşanan sıkıntılar karşısında *polise* itaat edilmesini ve sabır gösterilmesini

---

<sup>619</sup> Randall Collins. **The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change**, Cambridge, Massachusetts, and London, England, The Belknap Press of Harvard University Press, 2000, s. 453.

<sup>620</sup> Kuru **a.g.e.**, s. 110.

<sup>621</sup> **A.e.**, s. 119.

istememesi, Müslümanların aktif hak arama yerine pasif hareket etmesini ve bu dünyanın meselelerini diğer dünyaya, ahirete aktarmasına yol açan nedenlerden olmuştur.

Selçuklular zamanında Nizamiye medreseleri ile görünür bir hal alan ulema ile devlet ittifakı, Memlûklüler zamanında da devam etmiştir. Memlûklerde de temel bir nitelik arz eden ulema ile devlet iş birliği, kendi gelirleri ihtiyaçları için yeterli olmayan ulemanın özellikle finansal olarak devlete bağımlılıkları üzerinden şekillenmiştir.<sup>622</sup> Bu bakımdan Lapidus'a göre "Müslüman dini hayatı, resmi okullar ve bahşedilen mülkler etrafında yeniden inşa edilmiş ve giderek devlet kontrolüne tabi olmuştur."<sup>623</sup>

Osmanlı toplumu, sultanın dini ve yürütme gücünü devrettiği saray ve ordu görevlileri, memur ve ulemayı içeren askeri ve vergi ödeyen ancak *poliste* herhangi bir yetkiye sahip olmayan Müslim ve gayrimüslim tebaayı içeren reayadan oluşmuştur.<sup>624</sup> "Ulemanın İslam hukukunun yorumcu ve uygulayıcısı olarak ikili bir rolü vardı. Bu görevlerin ilkinin müftü, ikincisini de kadı yerine getirirdi. Devlet içinde şeriatın uygulanmasından onlar sorumluydu."<sup>625</sup>

Osmanlı toplumunda ulemanın da kendi içerisinde sağladığı bir hiyerarşi vardı. İnalçık, ulema hiyerarşisini bir tablo üzerinden gayet açık bir şekilde özetler:<sup>626</sup>

---

<sup>622</sup> Ira M. Lapidus. **Muslim Cities in the Later Middle Ages**, New York, Cambridge University Press, 1984, s. 131.

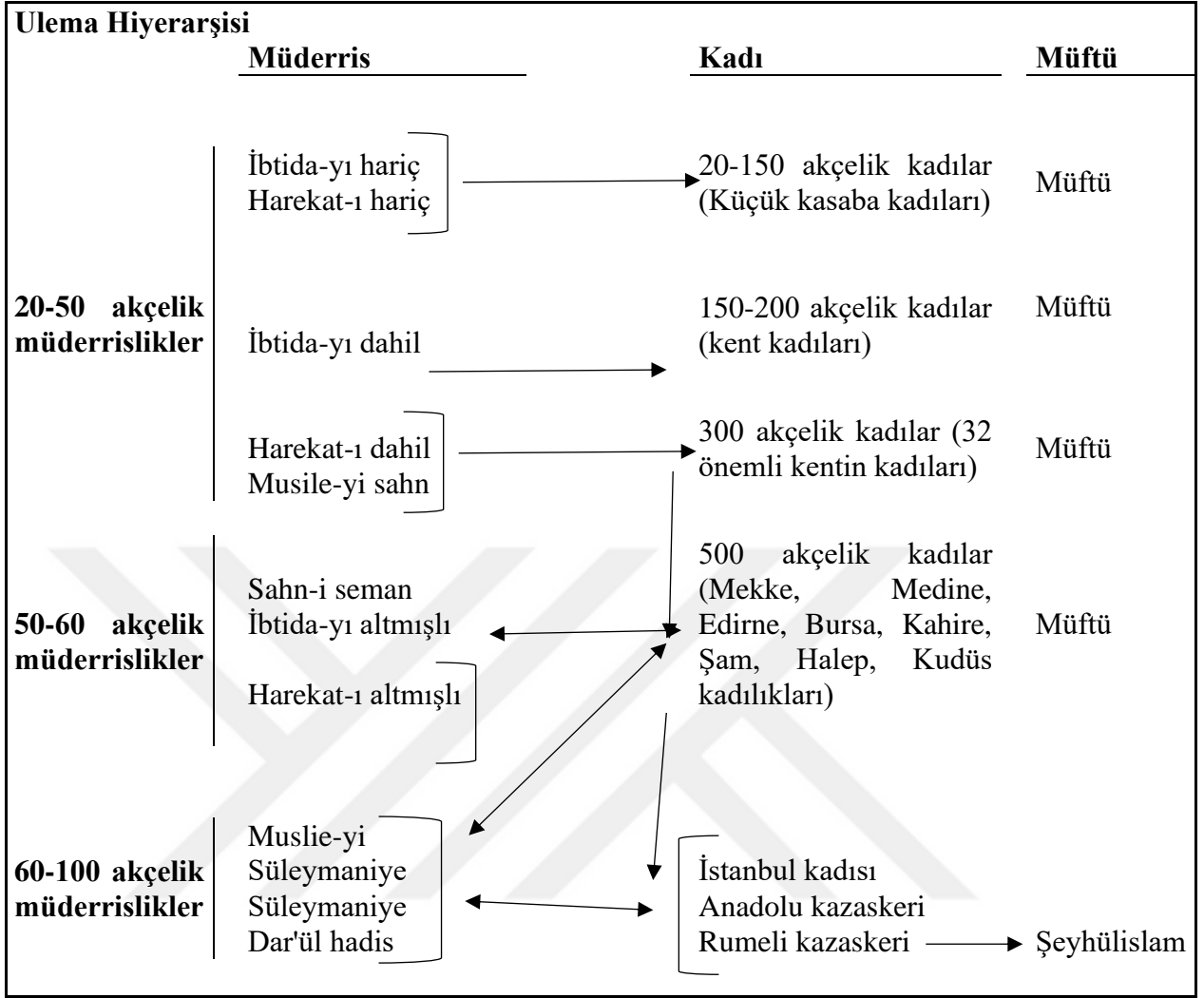
<sup>623</sup> **A.e.**, s. xiii.

<sup>624</sup> Halil İnalçık. **The Nature of Traditional Society: Turkey**, Eds. Robert E. Ward, Dankwart A. Rustow, Princeton, Princeton University Press, 1964, s. 44.

<sup>625</sup> İnalçık **a.g.e.**, s. 178.

<sup>626</sup> **A.e.**, s. 174.





Askeri sınıf içerisinde de ulema, müftü ve kadı olarak adaleti sağlaması ve medreselerde eğitim vermesinin yanı sıra zamanla güçlenerek şeyhülislam makamı altından temsil edilmiştir. Dolayısıyla başlarda *polis*in ulema üzerindeki bakışı tek yönlüken ulemanın güçlenmesi ile bu ilişki çift yönlü bir hal almıştır.<sup>627</sup> Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse sultan, baskı ve ekonomik gücünü kullanarak ölüm ya da müsadere kararlarına meşruiyet kazandırmak isterken ulema da siyasal güçten en fazla şekilde yararlanmak için zaman zaman Yeniçerilerle iş birliği yaparak sultanı dahi değiştirmeye çalışmıştır.<sup>628</sup>

<sup>627</sup> A.e., s. 179.

<sup>628</sup> Taner Timur. *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, Ankara, İmge Kitabevi, 1994, s. 134, İncalcık a.g.e.

### 3.3.Hak ve Makasid

Şatibi tarafından teorileştirilen makasid teorisi ile hukuk özü olan hak arasındaki ilişki oldukça dikkat çekicidir. Dahası doğal hak düşüncesinin İslam hukuku içerisinde makasid üzerinden geliştiğini ifade etmek de mümkündür. O nedenle bu başlıkta makasid düşüncesinin tarihi seyrine, Şatibi'nin makasida yüklediği anlama ve doğal hak düşüncesi ile ilişkisine odaklanılacaktır.

#### 3.3.1. Makasid'in Tarihsel Serencamı

Usul-ı fıkıh ilmi, Şafii'nin *er-Risale* eseri ile başlasa da gaye/amaç konusunu ele alan makasid, daha sonraki tartışmalarda ortaya çıkmıştır. Özellikle Mutezili ve Eşari kelimcileri arasındaki tartışmalarda zaman zaman ele alınmıştır. Ancak tam olarak görünürlük kazanması, Cüveyni sayesinde olmuştur. Cüveyni, ilk olarak hocası Bakıllani'den etkilenmiştir. Mutezililer ile girdiği kelami tartışmalar neticesinde Bakıllani, hem sünni düşünceyi sistemli ve tutarlı bir şekilde savunmuş hem de bu tartışmalar neticesinde daha sonra *el-İrşadü's-Sağır* ve *el-İrşadü'l-Mutavassıt* olarak ikiye böleceği başyapıtı *Takrib ve'l-İrşad fi Tertibi Turuki'l-İctihad* eserini kaleme almıştır.<sup>629</sup>

##### 3.3.1.1. Cüveyni

Hukuk sisteminin belirli gayeler, amaçlar, ilkeler üzerinden düzenlenmesi gerektiğini savunan Cüveyni, müçtehidin sahip olması gereken ilk özelliği olarak hukukun gayelerini bilmesi gerektiğini belirtir. Böylece hukukun gayelerini bilen müçtehit sayesinde nasların mevcut olaylara uygulanabilir olup olmadığı

---

<sup>629</sup> Ali Pekcan. *Fıkıh Usülü Bağlamında Makasidü's-Şeria Düşüncesinin Tarihi Seyri*, Ed. Ahmet Yaman, Konya, Yediveren Kitap, 2002, s. 212.

belirlenebilecektir. Zira Cüveyni'ye göre “emir ve nehiyelerin maksatlarını iyice kavrayamayan kimse, şeriat konusunda basiret üzere değildir.”<sup>630</sup>

*El Burhan, Kitabü't-Telhis ve Ğıyasü'l-Ümem* kitaplarında makasid konusuna eğilen Cüveyni, daha sonra makasidü's-şeria olarak ele alınacak kavramı kitaplarında farklı isimlerde ele alsa da amacının şeriatın ilkeleri ya da amaçları anlamını yüklemek istediği ifade edilebilir.

Cüveyni, *el Burhan*'da kıyas konusunda bilgiler verdikten sonra illetin tespitinde hangi ilkelere göre hüküm verilmesi gerektiği üzerine hareket ederek makasid konusundaki görüşlerini ortaya koyar.<sup>631</sup> *El Burhan*'da Cüveyni, makasid ilkesini hiyerarşik olarak sıraladığı beş madde halinde ele alır. Birincisi, “manası kavranabilen — ki kıyasta temel odur— ve bu kavranabilen mananın zorunlu ve kaçınılmaz bir duruma döndüğü şeydir.”<sup>632</sup> Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse makasidın en temel amacı, insan hayatı için zaruri nitelikteki eylemlerdir ve bu kategori zaruriyyat olarak adlandırılır. Cüveyni'ye göre “...can kısasla, ırz ve namus ilgili hadlerle, mallar ise hırsızların elinin kesilmesiyle koruma altına alınmıştır...”<sup>633</sup> Buradan hareketle ifade etmek gerekirse zaruriyyat olarak ele alınan can, mal, namus ve akıl üzerinde ilk defa duran Cüveyni'dir.<sup>634</sup> Bu açıdan zaruri kategorinin dışında kalan diğer eylemlerin insan hayatı için zaruri olup olmadığına kıyas yaparak ulaşılır.

İkincisi, “zorunluluk derecesine ulaşmadığı halde genel bir ihtiyaçla ilgili olanlar[dır].” Başka bir şekilde ifade edilirse, insan hayatı için zaruri olmayan ancak insan hayatı için bir ihtiyaç olan eylemlerdir. Bu kategori haciiyyat olarak ifade edilir. Örnek

---

<sup>630</sup> Cüveyni, *et-Telhis fi Usüli'l-Fıkh*, Tahk. Abdullah Cevlim en-Neybali- Şebbi Ahmed el-Ömeri, Beyrut, 1996, 1/15 aktaran, **a.e.**, s. 213.

<sup>631</sup> Abdurrahman Haçkalı. **İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi**, İstanbul, Etüt Yayınları, 2004, s. 85.

<sup>632</sup> Cüveyni, *el-Burhan fi Usüli'l-Fıkh*, tahk. Abdülazim ed-Dib, Katar, 1992, 2/602 aktaran, Pekcan **a.g.e.**, s. 214.

<sup>633</sup> Cüveyni, *el-Burhan fi Usüli'l-Fıkh*, tahk. Abdülazim ed-Dib, Katar, 1992, 2/747 aktaran, **a.e.**, s. 216.

<sup>634</sup> **A.e.**

vermek gerekirse Cüveyni, insanların gerek yaşamını idame ettirmesi için ev gerek iş hayatını düzenleyebilmek için iş yeri konusunda birbirleriyle kira akitleri düzenlemelerinin bir ihtiyaç olduğunu belirtir.<sup>635</sup> Bu açıdan kira zaruri nitelikte olmasa da zaruri nitelikteki canın korunması için insanın ihtiyaç duyduğu eylemlerden birisidir. Dolayısıyla ihtiyaç, hacet denen bu kısımda dikkat edilmesi gereken husus, insanların bahse konu eylemden mahrum kaldıklarında bu dünyada ya da ahirette bir zarara uğrayıp uğramamasıdır. Eğer insan, zarara uğruyorsa uğradığı zarar ölçüsünde bahse konu eylemin ihtiyaç niteliği de belirlenir. Başka deyişle uğranılan zarar ne kadar artarsa ihtiyaç niteliği de o derece artar.

Üçüncüsü “kesin zorunluluk ve genel ihtiyaçtan kaynaklanmamasına karşın ahlaki erdemini elde edilip, onu ihlal eden hususların ortadan kaldırılmasına yönelik bir gayenin ortaya çıktığı durumlar[dır].”<sup>636</sup> Burada güzel bir yetinin, ahlaki davranışın elde edilmesi söz konusudur. Bu kategori tahsiniyyat olarak ifade edilir. Örneğin pisliklerden arınma, temiz bir şekilde yaşama bu minvaldedir.

Dördüncüsü, “ne zaruretten ne de ihtiyaçtan kaynaklanmayıp, sadece gerçekleşmesi hoş karşılanan şeylerdir.” Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse olması durumunda insan yaşamının daha kaliteli ve nitelikli bir hale gelmesini sağlayan eylemler bütünüdür. Bu açıdan dördüncü madde üçüncü maddenin bir devamı niteliğindedir. Cüveyni, köleler ile yapılan Kitabet akdini örnek vererek normalde kişinin mülkü ile anlaşma yapamayacağı ve kölenin de kişinin mülkü olmasına ve böylece genel kurala aykırı olmasına rağmen yapılması durumunda kölenin hürriyetine kavuşacağından dolayı meşru kabul edilen ve hatta teşvik edilen bir eylemdir.<sup>637</sup>

<sup>635</sup> Cüveynî, el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh (Burhan), Beyrut, 1997, 2/79 aktaran, Haçkalı **a.g.e.**, s. 87.

<sup>636</sup> Cüveyni, el-Burhan fi Usûli'l-Fıkh, tahk. Abdülazim ed-Dib, Katar, 1992, 2/603 aktaran, Pekcan **a.g.e.**, s. 214.

<sup>637</sup> Cüveynî, el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh (Burhan), Beyrut, 1997, 2/88 aktaran, Haçkalı **a.g.e.**, s. 89.

Beşincisi, “müçtehidin manasını/amacını hiç kavrayamadığı, zaruret, hacet ve ahlaken iyi şeylere teşvik gibi bir şeyin de gereği olmayan durumlar[dır].”<sup>638</sup> Bu durumda bulunan eylemler oldukça nadir olsa da somut olaya bağlı olarak gelişebilen durumlarda ortaya çıkar. Örneğin bedeni ibadetlerin ahlakı da güzelleştirmesi ya da insanın kötülüklerden uzak kalması durumlarında belirir.<sup>639</sup> Bir önceki maddede olduğu gibi beşinci madde de üçüncü bir maddenin devamı gibidir.

### 3.3.1.2. Gazzali

Cüveynî'nin öğrencisi olan Gazzali, hocasından hareketle makasîd düşüncesine yoğunlaşmış ve kavrama kendi katkıları sunmuştur. Öncelikle hükümlerin bazılarının açık bir şekilde belirli olduğunu söylerken bazılarını ise derin bir akıl yürütme ile ulaşılabileceğini savunan Gazzali, bunları tespit ederken sırasıyla açık nas, örtülü nas, icma ve münasebe yöntemlerini izlenmesi gerektiğini ileri sürer.<sup>640</sup> Makasîd ise münasebe içerisinde ele alınır ve nâstan icmaya oradan münasebeye giden hiyerarşik bir sıra vardır. Başka şekilde ifade etmek gerekirse Gazzali'ye göre Kur'an, sünnet, icma ve kıyasın da bir alt kategorisi olan ve makasîdî da içeren münasebe gelir. Dolayısıyla nas ve icmaya oldukça önem veren Gazzali, nas ve icma tarafından desteklenmeyen maslahatların geçerli olamayacağını belirtir.<sup>641</sup> Ayrıca Gazzali'ye göre hakkında nas bulunan bir konuda maslahat açısından yaklaşılması da mümkün değildir.<sup>642</sup>

<sup>638</sup> Cüveynî, el-Burhan fi Usûli'l-Fıkh, tahk. Abdülazim ed-Dib, Katar, 1992, 2/603-604 aktaran, Pekcan **a.g.e.**, s. 214.

<sup>639</sup> Cüveynî, el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh (Burhan), Beyrut, 1997, 2/80;88;93 aktaran, Haçkalı **a.g.e.**, s. 89.

<sup>640</sup> Gazzali, Şifâü'l-Ğalil fi Beyani's-Şebih ve'l-Muhayyel ve Mesaliki't-Ta'lil, tahk. Hamid Abid el-Kubeysi, Bağdad, 1971, 23;110;142 aktaran, Pekcan **a.g.e.**, s. 217.

<sup>641</sup> Gazzali, **El-Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi 1**, Çev. Yunus Apaydın, Cilt:1, Kayseri, Rey Yayıncılık, 2, 1994, s. 342.

<sup>642</sup> Gazzali, Şifâü'l-Ğalil, Bağdâd, 1971, 227-228 aktaran, Haçkalı **a.g.e.**, s. 105.

Makasidüs-şeria düşüncesine geçtiğinde ise *Şifaul Ğalil*'de şeriatın amaçlarını dini ve dünyevi olarak ikiye ayırma da<sup>643</sup> *el Mustasfa*'da bu ayırmadan vazgeçer.<sup>644</sup> Gazzali, Cüveyni tarafından zaruriyyat kategorisinde tanımlanan can, mal, namus ve akla ek olarak dinin korunmasını ekleyerek günümüze kadar gelen zaruriyyet-i hamseyi (beş zaruret) ilk defa oluşturan düşünürdür.<sup>645</sup> “Şer'in insanlara ilişkin amacı, onların ‘din’, ‘can’, ‘akıl’, ‘nesil’ ve ‘mal’larını korumak olmak üzere beş noktada toplanabilir. İşte bu beş temelin korunmasını içeren her şey maslahat; bu beş temeli ortadan kaldıran her şey de mefsedet olup, bu mefsedetin giderilmesi maslahattır.”<sup>646</sup>

Cüveyni'nin beş kategoride ele aldığı durumu Gazzali, son üç kategoriye birleştirerek üç kategoriye indirir. Buna göre makasidü's-şeria'nın üç kategorisi, “1) Zaruretler mertebesinde olan, 2) İhtiyaçlar mertebesinde olan ve 3) Güzelleştirme (tahsîn) ve süsleme (tezyîn) mertebesinde olan”lardan oluşur.<sup>647</sup> Belirtilmesi gerekir ki zaruriyyat, haciiyyat ve tahsiniyyat kategorileri arasında hiyerarşik bir ilişki vardır. Bu bağlamda zaruriyyat haciiyata, haciiyyat tahsiniyyata tercih edilir.

### 3.3.1.3. El İzz b. Abdisselam

Cüveyni ve Gazzali'nin ardından Fahrüddin el Razi, Seyfüddin el Amidi, İbnü'l Hacib gibi düşünürler makasid konusuna eğilse de el İzz b. Abdisselam, *Kavâidu'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm* ve *el-Fevâid fi İhtisâri'l-Makâsîd* adlı eserlerinde makasid konusunu daha ileri taşıyan ve müstakil eser veren düşünürdür.<sup>648</sup> İyilik ve kötülük noktasından

<sup>643</sup> Gazzali, *Şifâü'l-Ğalil fi Beyani's-Şebeh ve'l-Muhayyel ve Mesaliki't-Ta'lil*, tahk. Hamid Abid el-Kubeysi, Bağdad, 1971, 160 aktaran, Pekcan **a.g.e.**, s. 218.

<sup>644</sup> Gazzali **a.g.e.**, s. 333.

<sup>645</sup> Gazzali, *Şifâü'l-Ğalil fi Beyani's-Şebeh ve'l-Muhayyel ve Mesaliki't-Ta'lil*, tahk. Hamid Abid el-Kubeysi, Bağdad, 1971, 161 aktaran, Pekcan **a.g.e.**, s. 218.

<sup>646</sup> Gazzali **a.g.e.**, s. 333.

<sup>647</sup> **A.e.**

<sup>648</sup> Abdurrahman Haçkalı. "İzzüddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi", Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999, ss. 62-63.

hareket eden el İzz b. Abdisselam, *Kavâidu'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm* eserinin başında şunları söyler:

Bu kitabın yazılmasından maksat, insanların elde etmeye çalışmaları için ibâdetler, muameleler ve diğer tasarruflardaki mesâlihın açıklanmasıdır. Çünkü İslâm tamamen maslahattır; ya mefsedeti kaldırır, ya da maslahatı gerçekleştirir. Allah Te'ala'nın 'Ey inananlar!... diye buyurduğunu işittiğinde, bu nidasından sonra sana olan tavsiyesini düşün, seni ya bir iyiliğe teşvik ettiğini ya da bir kötülükten sakındırdığını görürsün...<sup>649</sup>

Dolayısıyla el İzz b. Abdisselam'ın hükümlerin yorumlanmasındaki çıkış noktası, maslahatın gerçekleştirilmesi ve mefsedetlerden uzak durulmasıdır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse maslahat kavramını iyilik ve kötülük problemi üzerinden ele alan el İzz b. Abdisselam'a göre hukukun ana gayesi, maslahatları gerçekleştirmek ve mefsedetleri ortadan kaldırmaktır.<sup>650</sup>

İyilikleri gerçekleştirmek ve kötülüklerden uzak kalmak, yani maslahatları gerçekleştirmek ve mefsedetleri ortadan kaldırmak, mevcut durum hakkında nas, icma ve özel bir kıyas bulunmasa bile hükümlerin verilmesinde dikkat edilmesi gereken ilkelerdir.<sup>651</sup> Maslahat ve mefsedetlerin nasıl belirleneceği konusundaki soruya ise ahiret konusundaki eylemlerin din, dünya konusundaki eylemlerin ise akıl, tecrübe ve adet tarafından belirleneceğini söyleyen el İzz b. Abdisselam, görüşlerini şu şekilde ifade eder: "Çünkü, din gelmeden önce de akıl sahibi kimselere, sırf maslahat olan şeylerin elde edilmesi ve sırf mefsedet olan şeylerin kaldırılmasının güzel ve övgüye değer olduğu, maslahatların elde edilmesinin üstün olandan aşağıya doğru sıralanacağı ve mefsedet kaldırılırken en büyüğünden başlanması gerektiği malumdur. Akıl sahibi kimseler bu konuda görüş birliğindedir. Dinler de böyledir; canların, malların, namusların

<sup>649</sup> İzzuddin İbn Abdisselâm, *Kavâidu'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm* (Kavâid), Beyrut, 1990, 10-11 aktaran, Haçkalı a.g.e., s. 106.

<sup>650</sup> A.e., s. 108.

<sup>651</sup> İzzuddin İbn Abdisselâm, *Kavâidu'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm* (Kavâid), Beyrut, 1990, 327 aktaran, a.e.

dokunulmazlığı konusunda müttefiktirler.”<sup>652</sup> Böylece el İzz b. Abdisselam, hakkında nas, icma ve özel bir kıyas hükmünün bulunmadığı dünyevi maslahatların akıl ile belirlenebileceğini savunur.

Akıl devreye girince maslahat ve mefsedetın herkes tarafından aynı ölçüde anlaşılacağı da ortaya çıkar. Maslahat ve mefsedet kavramının en alt düzeyini tüm insanlar, orta düzeyini zeki insanlar ve en üst düzeyini ise evliyalar kavrayabilir.<sup>653</sup> Böylece el İzz b. Abdisselam’ın makasíd görüşünün içerisinde tasavvufi yaklaşımı da zerk ettiği ifade edilebilir.

Son olarak belirtilmesi gereken konu ise el İzz b. Abdisselam’ın amaç-araç, maslahat-vesail arasında bir ayırım yapmasıdır. El İzz b. Abdisselam, maslahatın meşru olması kadar vesailin de meşru olması gerektiğini belirtir.<sup>654</sup> Böylece gayri meşrudan hareketle meşru olana ulaşılacağı düşünülür.

#### 3.3.1.4. Şihabüddin el-Karafi

El İzz b. Abdisselam’ın öğrencisi olan el Karafi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl ve el Fûruk* isimli eseri neşretmiş ve hocasının makasíd görüşlerini benimsemiştir. Bu doğrultuda onun için de hukukun ana gayesi maslahatı gerçekleştiren ve mefsedetı ortadan kaldıran şeydir.<sup>655</sup> Karafi, yasakların mefsedete, emirlerin de maslahata ulaştığını şu sözlerle öne sürer: “Şer’î emirler ya salt maslahata ya da galip maslahata tabidir.

<sup>652</sup> İzzuddin İbn Abdisselâm, *Kavâidu'l-Ahkam fi Mesâlihi'l-Enâm* (Kavâid), Beyrut, 1990, 6-7; İzzuddin İbn Abdisselâm, *el-Fevâid fi İhtisâri'l-Makâsıd* (Fevâid), Dımeşk, 1996, 41 aktaran, **a.e.**, s. 110.

<sup>653</sup> Pekcan **a.g.e.**, s. 221.

<sup>654</sup> İzzuddin İbn Abdisselâm, *Kavâidu'l-Ahkam fi Mesâlihi'l-Enâm* (Kavâid), Beyrut, 1990, 43, 91; İzzuddin İbn Abdisselâm, *el-Fevâid fi İhtisâri'l-Makâsıd* (Fevâid), Dımeşk, 1996, 140 aktaran, Haçkalı **a.g.e.**, s. 123.

<sup>655</sup> Ebü'l-Abbas Şihabüddin Karafi, *Şerhu Tenklhi' I-Füsul fi'I-Usul*, Mısır, 1306, 169 aktaran, Pekcan **a.g.e.**, s. 223.



Nehiyler de ya salt mefsedete ya da galip mefsedete tabidir. En küçük maslahat sevaba, en küçük mefsedet de günaha dahildir.”<sup>656</sup>

Karafi, külli kaideler ve fıkıh usulü arasında yapmış olduğu ayrımı maslahat konusuna da uygulayarak iki tür maslahat olduğunu belirtir. Buna göre ilk olarak mürsel maslahatın muteber bir delil olduğunu ikinci olarak da makasıdu’s-şeria ile aynı anlamda kullandığı makasıdı ulya’dır. Böylece kamunun genel yararı olarak nitelenebilecek mürsel maslahatın ötesinde dini konular ve hükümlerde insanların mesalihinin sağlanmasını savunur. Dolayısıyla mürsel maslahat zaman ve şartlara göre değişebilen bir yapı arz ederken dini ahkâmın üzerinde yükselen makasıdı ulya, temel ve öz olarak kalan bir ilkeyi ifade eder.<sup>657</sup>

Maslahata ulaştırılan araca eğilen Karafi, hocasının maslahat-vesail konusundaki görüşlerini kabul ederek amacın tek başına meşru olmasının yeterli olmadığını, amaca ulaştırılan aracın da meşru olması gerektiğini savunur.<sup>658</sup> Eğer salt amacı gerçekleştirmek için ara eylemlerin meşru olup olmadığı dikkate alınmazsa pekâlâ gayri meşruluk üzerinden amaç sağlanmaya çalışılır. Bu durum ise mefsedet’in farklı mefsedetleri doğurmasına yol açar.

### 3.3.1.5. Necmeddin et-Tufi

Necmeddin et-Tufi, makasıd konusunu müstakil bir eser altında incelemese de Nevevi’nin *el Erbain* eserini ve İbn Kudame’nin *Ravda* eserini şerh ederken ele almıştır.<sup>659</sup> Gazzali’den itibaren genel kabul gören zaruriyyet, haciiyyat ve tahsiniyyat

<sup>656</sup> Şihâbuddîn Ebül-Abbas Karâfi, el-Furûk, Beyrut, ty., 2/126 aktaran, Haçkalı a.g.e., s. 121.

<sup>657</sup> A.e., ss. 119-120.

<sup>658</sup> Şihâbuddîn Ebül-Abbas Karâfi, Envaru'l-Bürük fi Envai'l-Fürük, Beyrut, Ts., 2/32 aktaran, Pekcan a.g.e., s. 223.

<sup>659</sup> A.e., ss. 223-224.

ilkelerini devam ettirse de nas, icma, kıyas ve makasid arasında kabul edilen hiyerarşik ilişkideki bazı değişikliklerle öne çıkmıştır.

Maslahatı “âdet ya da ibâdet olsun, Şâri'in maksadına götüren sebep” olarak ele alan et Tufi, kavramı makasid ile aynı anlamda ele alır.<sup>660</sup> Ardından şer'i deliller üzerinde duran et Tufi, nas ve icmayı ele aldıktan sonra maslahata eğilir. Nas ve icma birincil ilkeler olarak maslahatla çelişmediği durumlarda bir sorun yokken nas ve icmanın maslahatla çeliştiği durumlarda sorunlar ortaya çıkar. Daha önceki düşünürlerin kabulü, nas ve icmanın hiyerarşik olarak maslahatın üstünde olduğu için herhangi bir anlaşmazlık durumunda nas ve icmanın hükmünün kabul edilmesi yönünde bir yaklaşımları olmuştur. Ancak et Tufi'ye göre, “nass ve icma, maslahat'a aykırı olursa, maslahatın gözetilmesine öncelik verilmesi gerekir. Bu uygulama, nass'ın ve icma'nın sınırlandırılması, (tahsis) veya açıklanması (beyan) biçiminde olur. Yoksa bu, nass'ın ve icma'nın iptâl edilip, devreden çıkarılması anlamına gelmez. Bu durum, açıklayıcı işlevinden dolayı Sünnet'in, Kur'an'a göre öncelikli olmasına benzer.”<sup>661</sup> Aslında et Tufi'nin çıkış noktası, maslahatın yakalanması ve mefsedetlerden uzak durulmasıdır. Et Tufi, şu sözleriyle durumu özetler:

Nass ve icma, ya tümüyle bir zarar ve mefsedeti gerektirirler veya gerektirmezler. Herhangi bir zararı gerektirmediklerinde maslahatın gözetilmesi ile uygunluk arz ederler. Zarar gerektirdiklerinde bu zarar, ya her ikisinin medlûlünün tamamına yönelik olur veya bir kısmına yönelik olur. Şayet zarar, medlûlün tamamını içine alıyorsa, bu zararın, 'Zarar...yoktur' hadisinden istisnâ olduğu kabul edilmelidir. Hadd cezaları ile diğer suçlar için öngörülen cezalar buna örnektir. Zarar, iki delilin medlûlünün bir kısmını içine alıyor, bunu da özel bir delil gerekli kılıyorsa, o zaman o delile uyulur. Bunu, özel bir delil gerekli kılmıyorsa, bütün deliller birlikte ele alınarak nass ve icmân “zarar” hadisi ile tahsis edilmeleri gerekir.<sup>662</sup>

Dolayısıyla et Tufi, nas ve icma ile maslahat arasındaki anlaşmazlıkların olması durumunda maslahatın öncelenmesi gerektiği yönündeki görüşü makasid kavramına eklediği ve çok da tartışma yaratan bir görüş olmuştur.

<sup>660</sup> Haçkalı a.g.e., s. 126.

<sup>661</sup> Necmuddîn Tûfi, et-Ta'yîn fi Şerhi'l-Erbaîn, tahk.Ahmed Hâc Muhammed Osmân, Beyrut/Mekke, 1991, 238 aktaran, Ali Pekcan. “Necmuddîn Tûfi (Ö.716/1316)'nin Maslahat Risâlesi (Çeviri Ve Değerlendirme)”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt:3, Sayı:1 2003, s. 270.

<sup>662</sup> A.e., s. 276.

### 3.3.1.6. İbn Teymiyye

İbn Teymiyye önceki düşünürler gibi maslahatların gerçekleştirilmesi ve mefsedetlerin ortadan kaldırılması ilkesinden hareket eder. Maslahat ve mefsedet dengesinde ise fazla olan maslahatın az olan maslahata, az olan mefsedetin de çok olan mefsedete tercih edilmesinin daha iyi olacağını savunur. Bu açıdan mefsedet ve maslahat konusunda iki durum ortaya çıkar. Mefsedete katlanması gereken iki durum vardır. İlki, iki mefsedet varlığı durumunda daha az zararlı olan mefsedet tercih edilmesi iken ikincisi, bir maslahatın elde edilmesi için maslahatın sağladığı faydaya nispetle daha az zararı olan mefsedete katlanmasıdır. Maslahat konusunda da iki benzer durum vardır. İlki, iki maslahattan birini terk etmek gerekiyorsa daha az fayda sağlayanın terk edilmesi gerekirken ikincisi, maslahatın sağlanması için maslahatın sağladığı faydaya nispetle daha fazla zarar getiren bir mefsedet varlığı durumunda maslahatın terk edilmesi gerekir.<sup>663</sup>

İbn Teymiyye'nin dikkat çektiği konulardan birisi yeterli ilme sahip olmayan kişilerin —özellikle yöneticilerin— mürsel maslahatı aldıkları kararlara delil olarak göstererek dinde büyük bir karışıklığa neden olmalarıdır. Zira bu konuda yöneticiler, dinde açıkça maslahat olarak kabul edilmiş bir hükmü bilgisizliklerinden dolayı görmezden gelerek dinde bu konuda herhangi bir hüküm olmadığı ve böylece maslahatı sağlama düşüncesiyle hatalı uygulamalarda bulunmaları söz konusudur. Dolayısıyla İbn Teymiyye, maslahat konusunda oldukça dikkatli hareket edilmesini savunur.

Adalet kavramını ele alırken maslahata başvuran İbn Teymiyye, siyasetle hukukun doğal olarak yakın bir ilişkiye sahip olması gerektiğini düşünür. Hatta siyasetle

---

<sup>663</sup> İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim el-Harrânî (ö. 728/1328), Mecmûu fetâvâ Şeyhülislam Ahmed b. Teymiyye, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Rabat, ts. 20/50-53 aktaran, Rahmi Yaran. “Karâfi'den Şâtübî'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi”, **Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:45, 2013, ss. 17-18.

hukukun kesişimi niteliğinde siyaset-i şeriyye konusunda müstakil bir eser bile yazmıştır. Özellikle o eserinde ele aldığı hükümdarın adaletle hükmetmesi için vermiş olduğu tavsiyelerde maslahat konusundaki görüşleri de yansıma bulur. Buna göre hükümdar, adaletle hükmetmeli, maslahatı sağlamalı ve mefsedetleri ortadan kaldırmalıdır.<sup>664</sup> Bu bağlamda ihtilaf olan durumlarda maslahatlardan en fazla yarar sağlayanı, mefsdetlerden de en az zarar sağlayanı tercih etmek gerekir.<sup>665</sup>

Son olarak İbn Teymiyye, Gazzali'den itibaren ortaya çıkan zaruriyyat, haciyyat ve tahsiniyyat ilkelerini kabul eder. Ancak zaruret-i hamseye şu eklemeleri yapar: “Dünya ve Ahirete ilişkin maslahatlardan bazıları da, sözleşmelere bağlılık, akrabalarla ilişkileri sürdürmek, sultanların ve komşuların haklarını gözetmek, Müslümanların birbirlerinin haklarına riayet etmeleridir.”<sup>666</sup>

### 3.3.1.7. İbn Kayyim el-Cevziyye

Maslahat ve mefsedet konusuna hocası İbn Teymiyye gibi yaklaşan el Cevziyye, herhangi bir anlaşmazlık durumunda fazla olan maslahatın ve az olan mefsedetini tercih edilmesini savunur.<sup>667</sup> Nas ve icmanın maslahat karşısında üstünlüğünü kabul eder. Maslahat ve vesail konusunda kendinden önceki düşünürlerin görüşlerine benzer yaklaşım sergiler ve mefsedeti maslahatından fazla olan durumların dinen yasak olduğunu ayrıntılı bir şekilde ele alır.<sup>668</sup>

Hocası İbn Teymiyye'nin görüşleri doğrultusunda makasid konusuna yaklaşan İbn Kayyim el Cevziyye, hocası gibi adaleti merkeze alan siyaset-i şeriyye alanında

<sup>664</sup> Teymiyye **a.g.e.**, ss. 28, 70.

<sup>665</sup> İbn Teymiyye, Mecmuu Fetava, neşr. A.b.Muhammed, Beyrut, H. 1398, 10/48 aktaran, Ali Pekcan. **İslam Hukukunda Gaye Problemi: Zaruriyyat, Haciyyat, Tahsiniyyat**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2003, ss. 104-105.

<sup>666</sup> İbn Teymiyye, Mecmuu Fetava, neşr. A.b.Muhammed, Beyrut, H. 1398, 14/38 aktaran, **a.e.**, s. 105.

<sup>667</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmü'l-muvakkîin, 2/26, 3/279 aktaran, Yaran **a.g.e.**, s. 21.

<sup>668</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmü'l-muvakkîin, 3/147-171 aktaran, **a.e.**, s. 22.

konuya değinir. El Cevziyye'ye göre "şeriatın temeli ve esası; hikmetlere, kulların dünya ve ahiretteki maslahatlarına dayanır. Şeriat bütünüyle adalet, bütünüyle hikmet, bütünüyle maslahattır. Herhangi bir konu adaletten çıkıp zulme, rahmetten çıkıp onun zıddına, maslahattan çıkıp mefsedete, hikmetten çıkıp abese yönelirse o konu artık şeriatın sayılmaz."<sup>669</sup> Dolayısıyla el Cevziyye'nin makasıda yaklaşımı, makasıdın adalet ile ilişkisi üzerinden ilerler.

El Cevziyye, Allah'ın emrettiği dinde yanlış bir şeyin olmasının mümkün olmadığını belirtir. Ancak ona göre dinde bulunan maslahat, adalet mefhumunda ortaya çıkar.

Şeriat hakkında bilgisi bulunan, onun kemalatına muttali olan; onun, kulların dünya ve ahiretlerine yönelik maslahatlarını gözettiğini gören, insanlar arasındaki anlaşmazlıkları sonuçlandırıcı nitelik taşıyan *adalet* ilkesini getirdiğini, onun adaletinin üstünde adalet, onun gözettiğinin dışında maslahatın bulunmadığını tesbit eden kimse, bilir ki, adil siyaset, onun cüzlerinden bir cüz, onun bölümlerinden bir bölümdür. Şeriatın maksatlarını kavrayan, onu gerektiği biçimde değerlendirip, güzelce kavrayan kimse, elbette onun dışındaki bir siyasete ihtiyaç duymaz.<sup>670</sup>

Böylece el Cevziyye'nin adalet üzerinden maslahat ilkesini pratik siyasete uygulama amacında olduğu ifade edilebilir.

### 3.3.2. Ebû İshâk Eş-Şâtıbî ve Makasıdu's-şeria

Genel hatlarıyla tarihsel seyrini sunmaya çalıştığım makasıdu's-şeria teorisi, Cüveyni ile başlamış ve Gazzali'den itibaren zaruriyyat, haciyyat ve tahsiniyyat kategorileri değişikliğe uğramadan devam etmiştir. Zaman zaman bu kategoriler içerisine eklemeler yapılmıştır. Örneğin zaruriyyat-ı hamsenin sayısını artıranlar olsa da genel yapı bozulmamıştır. Makasıd konusunu müstakil eserler altında işlenmesi de oldukça

<sup>669</sup> İbn Kayyim, İ'lamü'l-Muvakkın an Rabbi'l-Alemin, tahk. M. M. Abdülhamid, neşr. Abdisselam İbrahim, Beyrut, 1993, 3/11 aktaran, Pekcan **a.g.e.**, s. 227.

<sup>670</sup> İbn Kayyim, et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-Siyaseti'l-Şer'iyye, neşr. Behic Gazzavi, ts., ss. 10-11 aktaran, Pekcan **a.g.e.**, s. 107.

nadir olarak gerçekleştirmiştir. Genelde düşünürler, fıkıh kitapları içerisinde kıyas başlığı altında ya da kıyasın daha alt bir başlığı olan münasebe başlığı altında makasid konusunu ele almışlardır. Şatibi ise makasid konusunu, çok boyutlu ve dört cildi bulan *el Muvafakat* isimli eserinde incelemiştir. Hatta *el Muvafakat*'ın ikinci cildini sadece makasida ayırmıştır. Bu bağlamda makasidın tam bir teorileştirme faaliyetini Şatibi'nin gerçekleştirdiği ifade edilebilir.

Şatibi'nin fıkıh usulüne yaklaşımı tekil olarak şer'i olaylar ve hükümlere odaklanmak değil, istikra (tümevarım) yöntemi ile genel bir ilke üzerinden hareket etmek ve belirlenen genel ilke doğrultusunda hükümlere ulaşmaktır.<sup>671</sup> Fıkıh usulünden genel ilke üzerinden hareket etmek ise Şatibi'yi makasid yaklaşımını benimseye itmiştir. Bu bağlamda Şatibi, fıkıh usulünün kat'i delillere dayandırmaya ve bu kat'i delilleri de makasid ile açıklamaya çalışır. Kat'i delillere dayanan fıkıh usulü, külliyat-ı şeri'a öncülüne dayanır. Külliyat-ı şeri'a ise makasidın zaruriyyat, haciiyyat ve tahsiniyyat kategorilerine tekabül eder.<sup>672</sup> Dolayısıyla Şatibi'de dinin anlaşılması, asıllar üzerinde yükselir ve bu asıllar ise makasid düşüncesinde karşılık bulur. Zira ona göre “şeriatların konulmuş olması sadece hem dünyada hem de ahirette kulların maslahatlarının temini amacına yöneliktir.”<sup>673</sup>

Şatibi, makasidın konusunu Şari'in maksatları ve kulun maksatları olarak ikiye ayırır. Şari'in maksatlarını dört başlık altında ele alır: “1. Şari'in daha başlangıçta şeriatı koymadaki kastı. 2. Şeriatı anlaşılacak için (ifham) koymuş olmasındaki kastı. 3. Şeriatı gereğiyle yükümlü tutmak için koymuş olmasındaki kastı. 4. Mükellefin şeriatın hükmü altına girmesindeki kastı; yani şeriatın yaşanılmak üzere konulmuş olması.”<sup>674</sup>

---

<sup>671</sup> Şatibi. *El Muvafakat: İslami İlimler Metodolojisi*, Çev. Mehmed Erdoğan, Cilt:1, İstanbul, İz Yayıncılık, 4, 1990, s. 26.

<sup>672</sup> **A.e.**, ss. 24-25.

<sup>673</sup> Şatibi **a.g.e.**, s. 4.

<sup>674</sup> **A.e.**

Şatibi, bu dört başlığı ayrıntılı bir şekilde açıklar. Makasıdı anlamak için ise Şari'in maksatlarından ilkinin özellikle üzerinde durulması gerekir. Şari'in şeriatın konulmasındaki kastını Şatibi, on üç mesele olarak ele alır. İlk olarak “şeri yükümlülükler, yaratılış konusunda gözetilen maksatların korunmasına yöneliktir.”<sup>675</sup> Şatibi, bu durumu üç maslahat altında inceler: zaruriyyat, haciyyat ve tahsiniyyat. Zaruriyyat kategorisi, din ve dünya işlerinin ona göre düzenlendiği ilkelere dir. “Eğer bunlar bulunmayacak olsa, dünya işleri yolundan çıkar, fesad ve kargaşa doğar, hayat ortadan kalkar.”<sup>676</sup> Şatibi kendisinden önceki düşünürler gibi zaruriyyat-ı hamseyi kabul eder ve şu sırayla el alır:<sup>677</sup> 1) Dinin korunması, 2) Nefsin korunması, 3) Neslin korunması, 4) Malın korunması ve 5) Aklın korunması. Haciyyat kategorisi, “onsuz olmakla birlikte bir genişlik ve kolaylık sağladığı için ihtiyaç duyulan, bulunmadığı zaman genelde sıkıntı ve güçlükler e sebep olan şeyler” iken tahsiniyyat kategorisi, “üstün ahlak anlayışına uygun bir davranış göstermeyi, sağduyu sahiplerinin hoş karşılamayacağı nahoş hallerden uzaklaşmayı temine yönelik şeylerdir.”<sup>678</sup>

İkinci olarak zaruriyyat, haciyyat ve tahsiniyyat kategorilerinin tamamlayıcı unsurları bulunur. Eğer tamamlayıcı unsurlar olmazsa bu üç mertebede gözetilen asli hikmetler ihlale uğrar.<sup>679</sup> Bu bakımdan haciyyat, zaruriyyat için tamamlayıcı unsur iken tahsiniyyat da haciyyat için tamamlayıcı unsur niteliğindedir.<sup>680</sup> Dolayısıyla esas amaç, tüm maslahatların aslını ve esasını teşkil eden zaruriyyata ulaşmak için birbirini tamamlayan, bütünleyen ve organik bir ilişki kurulmasını sağlayan bir sistem öngörülmüştür.

---

<sup>675</sup> A.e., s. 7.

<sup>676</sup> A.e.

<sup>677</sup> A.e., s. 9.

<sup>678</sup> A.e., s. 10.

<sup>679</sup> A.e., s. 11.

<sup>680</sup> A.e., s. 12.

Üçüncü olarak tamamlayıcı unsurlar, asıllarını ortadan kaldıracak bir nitelik kazanamazlar.<sup>681</sup> Zira tamamlayıcı nitelikler, asılları ortadan kaldırırsa zaruriyyat, haciiyyat ve tahsiniyyat arasında hiyerarşi ve denge bozulur. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse asıl ile tali unsur birbirine karışırse makasıddan bahsetmenin imkânı da kalmaz.

Dördüncü olarak zaruriyyat, haciiyyat ve tahsiniyyat kategorileri arasında hiyerarşik ilişkinin devamı olarak bir tercih üstünlüğü söz konusudur. Bu bakımdan asıl olan zaruriyyat, haciiyyat ve tahsiniyyat kategorisinin aslı olduğundan zarurinin gerçekleşmesi için haciiye, hacinin gerçekleşmesi için de tahsiniye ihtiyaç vardır. Başka şekilde ifade etmek gerekirse tahsini haci için, haci de zaruri için vardır.<sup>682</sup> Dolayısıyla herhangi bir tercih yapılacaksa önce zaruri, sonra haci, daha sonra ise tahsini tercih edilmelidir. Şatibi, tercih meselesini de beş önerme şeklinde ele alır: “1. Zaruri, haci ve tahsini için asıl teşkil eder. 2. Zaruri ihlale uğradığında, bundan haci ve tahsininin de ihlale uğraması lazım gelir. 3. Hacienda ve tahsininin ihlale uğramasından, zarurinin ihlali söz konusu değildir. 4. Mutlak surette tahsini ve hacinin ihlale uğraması durumunda, bundan zaruri de bir nevi etkilenebilir. 5. Zaruri için, haci ve tahsininin korunması uygun olur.”<sup>683</sup>

Beşinci olarak Şatibi’ye göre bu dünyadaki maslahatlar iki açıdan incelenir: “1) Varlık aleminde bulunmaları ve mahiyetleri açısından, 2) Onlara şeri hitabın taalluku açısından.”<sup>684</sup> Birinci maddeye göre bu dünyada var olan hiçbir maslahat, belirli bir zorluk olmadan elde edilemez. Maslahatın tersi olarak ele alınan mefsedetler için de aynı durum söz konusudur. Dolayısıyla bu dünyada salt, katıksız bir şekilde maslahat veya mefsedete ulaşmak mümkün değildir. Her ikisi de belirli bir zorluk ve kolaylığı beraberinde getirir. Başka deyişle beraberinde getirdiği tüm zorluk ve kolaylık dahilinde bir eylemin faydası daha fazlaysa maslahat, zararı daha fazlaysa mefsedet olarak

---

<sup>681</sup> A.e., s. 13.

<sup>682</sup> A.e., s. 15.

<sup>683</sup> A.e.

<sup>684</sup> A.e., s. 24.



değerlendirilir. İkinci maddeye göre ise bir eylemin örfi anlamda maslahat tarafı ağır basıyorsa şeri açıdan gerçekleştirilmesi gerektiği düşüncesiyle emredilmekte iken mefsedet yönü ağır basıyorsa şeri açıdan ortadan kaldırılması amaçlanarak yasaklanmaktadır.<sup>685</sup> Böylece şeriattaki emir ve yasak konusu da netlik kazanır.

Altıncı olarak önceki maddede dünyevi maslahat ve mefsedete odaklanan Şatıbi, bu maddede uhrevi maslahat ve mefsedete odaklanır. Şatıbi'ye göre uhrevi maslahat ve mefsedetler ikiye ayrılır: İlki, maslahat ve mefsedetlerin birbirine karışmaması, ikisinin de birbirinden bağımsız maslahat veya mefsedet olarak görülmesidir. İkincisi ise maslahat veya mefsedetın birbirine karıştığı, ikisi arasındaki sınırın net olmadığı durumdur. İlk maddeye cennetin nimetleri ve cehennemın azabı örnek olarak gösterilebilirken ikinci maddeye cehenneme giren tevhid ehlinin Yaratıcı'nın rahmeti neticesinde cennete girmesi örnek verilebilir.<sup>686</sup>

Yedinci olarak şeriatın amacının dünyevi ve uhrevi maslahatları gerçekleştirmek olduğunu belirten Şatıbi, bu amaç doğrultusunda koyulan şeriat hükümlerinin “mutlaka bütün mükellefler ve her türlü yükümlülük ve ortam için ebedi, külli ve genel vasıfta olması gerek[tiğini]” belirtir.<sup>687</sup> Böylece zaruriyyat, haciyyat ve tahsiniyyat şeklinde vücut bulan makasıdın her ortam ve şartta uygulanması gerekir.

Sekizinci olarak Şatıbi, maslahat ve mefsedetlerin belirlenmesi ve ona göre hareket edilmesindeki amacı nefis ve arzuları tatmin etmek değil, ahiret hayatında ebedi saadete erişilmesi için bu dünyada yapılması gereken yükümlülükler olarak görür.<sup>688</sup> Dolayısıyla ahiret inancı üzerinden, yani bu dünyada yapılan tüm eylemlerin karşılığının

---

<sup>685</sup> A.e., s. 26.

<sup>686</sup> A.e., s. 31.

<sup>687</sup> A.e., s. 36.

<sup>688</sup> A.e., s. 37.

ahirette karşılık bulacağı anlayışı üzerinden maslahat ve mefsedetlere yaklaşım söz konusudur.

Dokuzuncu olarak şeri delillerin zanni ve kati delillere dayandığını belirten Şatibi, zaruriyyat, haciyyat ve tahsiniyyat ilkelerinin esasların temeli olduğu için zanni değil, kati bir delil olduğunu belirtir. Zira bu üç kategorinin zan üzerine inşa edildiğini öne sürmek, şeriatın da zandan ibaret olduğunu ileri sürmekle eşdeğerdir. “Böyle bir sonuç batıldır. Şeriatın esasları katidir; dolayısıyla onların dayandıkları delillerin de kati olması gerekecektir.”<sup>689</sup>

Onuncu olarak maslahatların elde edilmesi ve mefsedetlerin ortadan kaldırılması için düzenlenen zaruriyyat, haciyyat ve tahsiniyyat kategorileri içerisinde bazı cüzi meselelerin hedeflenen faydayı sağlamaması durumunda ele alınan eylemin külli ve genel oluş özelliği ortadan kalkmaz.<sup>690</sup> Örneğin zaruriyyat-ı hamseden birisi olan canın korunması için ona kast eden kişi cezalandırılmaktadır. Ancak böyle bir eyleme karşı belirli bir ceza olmasına rağmen bu eylemi işleyen insanlar devamlı olagelmektedir. Bu durum, hedeflenen fayda gerçekleşmemiş olsa bile canın korunması maslahatını ve bunun için öngörülen cüzi meseleyi ortadan kaldırmaz.

On birinci olarak Şari’in teşri sırasındaki amacı, dar ve sınırlı bir olay ve durumu belirlemek değil, maslahatları gerçekleştirmek, genel ve mutlak olmaktır.<sup>691</sup> Dolayısıyla sadece üzerinde icma edilen konular üzerinden teşri faaliyeti gerçekleşmez. Teşri, ihtilaf içeren meseleleri de dikkate almayı gerektirir.

On ikinci olarak ise Şatibi, maslahatları gerçekleştirme ve mefsedetleri ortadan kaldırmak için verilen şeriat hükümlerinin, Hz. Peygamber’in ve üzerinde icma edilen

---

<sup>689</sup> A.e., s. 46.

<sup>690</sup> A.e., s. 49.

<sup>691</sup> A.e., s. 51.

konularda ümmetin hatasız ve masum olduğunu belirtir.<sup>692</sup> Şatıbi, amacı halis olanın ulaştığı sonuçtan bağımsız olarak verdiği hükümden dolayı günahkâr olarak değerlendirilemeyeceğini savunur. Dahası icma edilen meseleleri de buraya dahil ederek ona oldukça kuvvetli bir rol yükler. İcmaya bu denli kuvvetli bir rol yüklemesi, bir önceki bölümde ele alınan ulema ile devlet arasındaki iş birliğinden dolayı dogmatik bir sistemin inşası ve sürdürülmesi gibi son derece zararlı sonuçlara da yol açmıştır.

Son olarak ise Şatıbi, nasıl zaruriyyat, haciiyyat ve tahsiniyyat arasında organik bir ilişki kurmuş ve bu kategorilerin birbirlerinin tamamlayıcısı olarak düzenlemişse külli ve cüzi meseleler için de benzer bir yaklaşım sergiler. Bu bakımdan ona göre külli esaslar asıl niteliğindedir ve korunmaları için cüzi esasların muhafazası gereklidir.<sup>693</sup>

Şari'in şeraitı koymadaki kastı ile makasının ana hatlarını çizen Şatıbi, başta belirtilen diğer üç maddede şari'in kastına yönelik bilgiler verir. Buna göre Şatıbi, şeriatın anlaşılacak için konulduğu konusuna eğilir ve beş başlık altında meseleyi irdeler. Bu beş başlıktaki çıkış noktası ise şeriatın Arapça olması gerektiğidir.<sup>694</sup> Daha sonra ise şeriatın ümmi olduğundan bahisle tüm insanlığın ulaşabileceği düzeyde olması gerektiği üzerinde durur.<sup>695</sup>

Şari'in kastının üçüncü aşamasında Şatıbi, şeriatın gereğiyle yükümlü tutulmak için konulduğunu on iki mesele altında tartışır. Bu meselelerde Şatıbi, meşakkat ve güçlük kavramlarından hareketle Şari'in koyduğu hükme odaklanır. Ona göre Şari, mükelleflerin kuvvetlerini aşan, onlara meşakkat getiren bir hüküm verme amacıyla değildir.<sup>696</sup> Buradaki meşakkat kavramı, oldukça önemlidir. Zira meşakkat, mükellefin kudretini aşan, ona gücünün yetmeyeceği yükümlülükler yükleyen bir durumu niteler. Bu ise

---

<sup>692</sup> A.e., s. 54.

<sup>693</sup> A.e., s. 57.

<sup>694</sup> A.e., ss. 61, 63.

<sup>695</sup> A.e., ss. 65, 77.

<sup>696</sup> A.e., s. 107.

şeriatın amaç edindiği adaletin tam tersi olan zulme yol açar. Oysa şeriat, meşakkat amacında olamaz. Ancak bu durum, şeri hükümlerde olumlu ve güzel olan her şeyin kolay bir yol üzere olduğu anlamına gelmemelidir. Zira Şatıbi, şeriatın içerisinde güç durumların olduğunu, bu güç durumların insanlara belirli bir külfet yüklediğini belirtir.<sup>697</sup> Örneğin sekizinci meselede şunları yazar: “Nefislerin arzu ettiği şeylere muhalefette bulunmak, nefse çok ağır gelir ve nefisleri arzuladığı şeylerden vazgeçirmek zor olur. Bu yüzdendir ki heva ve heves sahipleri, içinde buldukları bu hallerinin korunması için, başkalarının gösteremeyeceği aşırı bir gayret sarf etmektedirler.”<sup>698</sup> Bu bakımdan nefis ve arzularımıza ters gelse de emir ve yasaklara göre hareket etmek, meşakkat olarak değil, güçlük olarak görülmelidir. Bu zor da olsa üstesinden gelinemeyecek bir durum değildir. Zira Şatıbi, on ikinci meselede şöyle yazar: “Şeriat, teklif konusunda mutedil, orta yolcu; iki aşırı uca meyletmeksizin bir yol izlemekte; kulun gücü dahilinde ve meşakkatsız olarak yapabileceği hükümler getirmekte, çözümlere meydan vermemektedir.”<sup>699</sup>

Şari’in kasıtlarının sonuncusu olarak Şatıbi, yani mükellefin şeriatla yükümlü tutulmasını, yirmi mesele şeklinde ele alır. Burada öne çıkan hususlardan birisi, Şatıbi’nin ilk meselede ele aldığı üzere şeriatla amaçlananın mükellefin heva ve hevesinden koparılarak emir ve yasaklara uygun hareket etmesini sağlamaktır.<sup>700</sup> Böylece şeriatın amaçlarından birisinin ahlaki bir yaşam olduğu ifade edilebilir. Ahlaki hedef doğrultusunda Şatıbi ilerleyen meselelerde şeri maksatları, asli ve tali olmak üzere ikiye ayırır.<sup>701</sup> Asli maksatlar, mükellefe ait hazzın bulunmadığı zorunlu ilkeleri niteler. Bu bakımdan zaruret-i hamse asli maksatlardandır ve mükelleften bağımsız olarak gerçekleşen ve onun uyması gereken ilkelerdir. Tali maksatlar ise mükellefe ait hazların dikkate alındığı ilkelerden oluşur. Bu doğrultuda şehvetin giderilmesi, ihtiyaçların

---

<sup>697</sup> A.e., s. 123.

<sup>698</sup> A.e., s. 151.

<sup>699</sup> A.e., s. 162.

<sup>700</sup> A.e., s. 169.

<sup>701</sup> A.e., ss. 177-181.

karşılanması gibi meseleler meşru sınırlar içerisinde çözülmeye çalışılır. Öne çıkan bir diğer mesele de yapılan her türlü davranışın şeri bir hükme ya da dini bir kaideye ters düşmemesidir. “Dîni bir kaide ya da şer’î bir hükmü ihlâl eden bir şey haddizatında hak olan bir şey değildir; o ya hayaldir ya vehimdir ya da şeytanın ilkâsı (telkini) olmaktadır. Bunlar bazen içerisinde haktan unsur da taşıyabilir; bazen de haktan hiçbir şey taşımaz. Bu durumda bunların dikkate alınması doğru değildir; çünkü şer'an sabit bulunan bir esasa ters düşmektedir.”<sup>702</sup> Dolayısıyla maslahatın maslahat, mefsedetın de mefsedet doğuracağı düşüncesi Şatıbi’de de mevcuttur. Başka bir şekilde söylemek gerekirse hak olana ancak hak olan yol ile ulaşılır, batıldan hareketle hak yola ulaşılamaz.

Şari’in maksatlarının ardından Şatıbi, mükellefin maksatlarına yoğunlaşır. İlk olarak Şatıbi, mükellefin amelının iyi niyete dayanması gerektiğini belirtir. Zira ona göre “ameller niyetlere göredir; hem ibadet hem de âdet türünden olan tasarruflarda önemli olan maksatlardır.”<sup>703</sup> Mükellefin eylemlerine yön veren itici güç, Şari’in kaskına göre hareket edip etmemesidir. Eğer mükellefin çıkış noktası, iyi niyet olursa eylemin sonucunda karşılaşacağı durum da kuvvetle muhtemel iyi olacağı düşüncesi hakimdir. İyi niyete göre hareket etmesi gereken mükellef, şeri hükümlere ve dini kaidelere göre eylemlerine yön vermelidir.

Bir önceki bölümde tarihsel seyrini sunduğum, bu bölümde ise Şatıbi’nin teorileştirmesi ayrıntılı bir şekilde sunduğum makasid yaklaşımının genel esaslar üzerinden hak kavramının oldukça kuvvetli bir temellendirmesi olduğunu öne sürüyorum. Zira üç mertebe şeklinde ele alınan zaruriyyat, haciyyat ve tahsiniyyat kategorileri, öyle ya da böyle her toplumun üzerine yaslandığı hak temelini oluşturur. “Riâyeti istenilen üç mertebe içerisinde, birinci mertebede bulunan zarûriyyâtın muhafazası en büyük maksad olmaktadır. Bunlar her millette/şerîatte dikkate alınan hususlardır ve hiçbir şerîatte,

---

<sup>702</sup> A.e., ss. 266-267.

<sup>703</sup> A.e., s. 325.

furûda olan ihtilaflar gibi, bunlar hakkında ihtilaf bulunmamaktadır. Bunlar dinin esas ve temelleri (usûlu'd-dîn), şerî kaideler ve şeriattaki küllî esaslardan ibarettir.”<sup>704</sup> Dolayısıyla her toplumda bulunan bu esaslar, Batı’da doğal hak üzerinden yükselmişken İslam toplumlarında makasid kavramı üzerinden ele alınmış ancak Şatibi’den sonra makasid yaklaşımı, oldukça cılız kalan bir yapı olmuştur. Hak kavramının daha iyi anlaşılabilmesi ve hak kavramı temellendirmesine farklı bir yaklaşım sunması açısından doğal hak kavramının tarihsel seyrine bakmak ve karşılaştırmalı bir incelemeye tabi tutmak oldukça önemlidir.

### 3.3.3. Doğal Hak ve Makasid Üzerinden Bir Karşılaştırma

Temel hak ve özgürlükler, insanlık tarihi boyunca hukuk sistemi içerisinde hukuksal ilkeler üzerinden hareketle meşruiyet zemini elde etmiştir. İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi’ni de oluşturan bu meşruiyet zemininin başındaki ilkeler, doğal hak ve doğal hukuk yaklaşımından türer.<sup>705</sup> Bu yaklaşım ise daha çok Batı hukuk sisteminde oldukça belirgin bir haldedir.

Doğal hak kavramı, doğal hukuk kavramının devamı olarak değerlendirilse de Batı hukuk sisteminde zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmıştır.<sup>706</sup> Bunun başlıca nedeni ise hak ve yasa kavramları için Latince *ius* kelimesinin tercih edilmesidir. Bu bakımdan *ius naturale* kavramı hem doğal hak hem de doğal hukuk kavramlarını niteleyen bir anlama sahip olmuştur. Ayrıca belirtilmesi gerekir ki doğal hak ve doğal hukuk kavramları sadece hukuk felsefesi içerisinde başvurulan bir mesele değil, siyaset felsefesinin de bir kolu olarak görülür. Hatta Alexander P. d’Entreves, daha ileri giderek

---

<sup>704</sup> A.e., s. 24.

<sup>705</sup> Gustav Radbruch. **Beş Dakikada Hukuk Felsefesi**, Ed. Ahmet Yaman, Çev. Hayrettin Ökçesiz, Konya, Yediveren Kitap, 2002, s. 15.

<sup>706</sup> Michael P. Zuckert. “Do Natural Rights Derive From Natural Law?”, **Harvard Journal of Public Policy**, 1997, ss. 695-704.

doğal hak ve doğal hukuk kavramlarının siyaset felsefesinin altında ele alınan bir konu olmadığını, siyaset felsefesinin tamamını oluşturduğunu ifade eder.<sup>707</sup>

Doğal hukuk kavramı düşünürler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Frank van Dun, insanın doğal düzeni olarak tanımladığı doğal hukuk sayesinde yaşamın şekillendiğini savunur.<sup>708</sup> Brian Bix, doğal hukuku kozmik düzen, ahlak ve hukuk arasındaki sistematik düşünme biçimi olarak ele alır ve bu sistematik düşünme biçiminin binlerce yıldır insan hayatını şekillendirdiğini ileri sürer.<sup>709</sup> D'Entreves doğal hukuku hak kavramı ile birlikte ele alır ve onu oluşturan iyi ve doğrunun ölçüsü olarak tanımlar.<sup>710</sup> Cennet Uslu ise doğal hukukun evrende, doğada ve insan doğasında var olan düzenin insan aklıyla kavranabileceğini savunan felsefi yaklaşım olduğunu ifade eder.<sup>711</sup>

Moderniteyle birlikte doğal hukuk yaklaşımı klasik ve modern doğal hukuk olmak üzere ikiye ayrılarak incelenir. Objektif doğal hak anlamına da gelen klasik doğal hukuk geleneği içerisinde daha çok doğa, etik ve Tanrı üzerinden bir temellendirilmeden yararlanan Yunan filozofları, Aristoteles, Cicero, Thomas Aquinas, Martin Luther, John Calvin, Philip Melanchthon, Protestan reformcuları ve ortaçağ teologları bulunur. Sübjektif doğal hak anlamına gelen modern doğal hukuk geleneği içerisinde ise sekülerleşme üzerinden hareket eden Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Thomas Hobbes, John Locke gibi düşünürler bulunur. Leo Strauss, klasik doğal hukukun ödev ve yükümlülüklerle odaklanmışken modern doğal hukukun haklara odaklandığını belirtir.<sup>712</sup> Richard Tuck ise klasik doğal hukukun ödev ve yükümlülüklerle odaklandığı için evrensel

---

<sup>707</sup> Alexander P. d'Entreves. **Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy**, New Brunswick, Transaction Publishers, 1994, s. 19.

<sup>708</sup> Frank Van Dun. "Natural Law. A Logical Analysis", **Ethica & Politica**, Cilt:2, 2003, s. 1.

<sup>709</sup> Brian Bix. **Natural Law Theory: The Modern Tradition**, Eds. Jules L. Coleman, Scott Shapiro, London, Oxford University Press, 2004, s. 48.

<sup>710</sup> d'Entreves **a.g.e.**, s. 13.

<sup>711</sup> Cennet Uslu. **Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri**, Ankara, Liberte Yayınları, 2009, s. 38.

<sup>712</sup> Leo Strauss. **Natural Rights and History**, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1965, s. 178.

olduğu ve ahlaki bir temelde olduğunu belirtirken modern doğal hukukun bireysel hak ve özgürlüklere dayandığını söyler.<sup>713</sup>

Doğal hak ve doğal hukukun mahiyetiyle ilgili yaklaşımlar, genel olarak iki temele dayanır: İlki, doğal hak ve hukukun evrensel olduğu savı iken ikincisi, doğal hak ve doğal hukuk yaklaşımını bir çıkara değil, kendinde bir değere sahip olduğu savıdır.<sup>714</sup> Temel hak ve özgürlüklerin temelini de oluşturan doğal hak ve doğal hukuk geleneği, Batı hukuk sisteminde dönemsel olarak üçlü bir kategoriye tabi tutulabilir: İlkçağ dönemi, Ortaçağ dönemi ve Yeniçağ dönemi.

İlkçağ dönemi, Antik Yunan ve Roma dönemi üzerinden ilerler. Antik dönemde Sophokles, *Antigone* eserinde her insanın doğuştan belirli doğal haklara sahip olduğu üzerinde dursa<sup>715</sup> da bu dönemde öne çıkan düşünür, Aristoteles'tir. Onun üzerinde durduğu, doğa, insan doğası, *logos* ve *telos* düşünceleri sonraki doğal hukuk düşünürlerini —özellikle Ortaçağ geleneğindeki düşünürler— de etkilemiştir. Aristoteles'e göre evrenin işleyişi dahil her şeyin bir *telosu* vardır. Başka şekilde ifade etmek gerekirse evren dahil her şeyin bir amacı vardır ve o amacı gerçekleştirmek için hareket etmektedir. Eğer bu *telos* doğrultusunda hareket edilirse şeylerin özünde bulunan ortaya çıkar ve esas amaç olan iyi elde edilir. *Telosa* uygun hareket etmek, doğaya uygun davranmayı ve dolayısıyla iyiye ulaşmayı sağlar. Böylece onun düşüncesinde doğa üzerinden ilerleyen teleolojik bir bakış açısı hakimdir. *Telos* düşüncesine ek olarak ise Aristoteles, insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özellik olarak *logos* üzerinde durur. *Logos* sayesinde insan iyiye ulaşma kabiliyetine sahiptir. Bu kabiliyet ise insana ahlaki bir yükümlülük yükler. Ayrıca Aristoteles'e göre toplum doğaldır ve insan bu doğallığın bir parçasıdır. İhtiyaçlarını tek başına karşılayamayan insan, doğal olan bu yapının parçası olarak *zoon politikon*dur.

---

<sup>713</sup> Richard Tuck. **Natural Rights Theories: Their Origin and Development**, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, ss. 6-7.

<sup>714</sup> Uslu **a.g.e.**, s. 43.

<sup>715</sup> Sophokles. **Antigone**, Çev. Ari Çokona, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s. 18.



Roma döneminde yurttaşlar arasında eşitliği sağlamak ve hukuksal uygulamaları standart hale getirmek için doğal hukuka başvurmuştur.<sup>716</sup> Böylece evrensel bir hukuk normu oluşturmak amaçlanmıştır.<sup>717</sup> Roma hukukunun önemli isimlerinden Cicero doğal hak ve doğal hukuk kavramları hakkında şunları söyler:<sup>718</sup>

Gerçek yasa doğaya uygun olan doğru akıldır, her şeye nüfuz eder, tutarlıdır, daimidir ve buyurarak yükümlülüğe çağırır, yasaklayarak yanlıştan döndürür. Bununla birlikte ahlaklı insanlara boş yere buyurmaz ve yasak koymaz, ahlaksız insanlara buyurup yasak koyarak yönetir. Bu yasayı değiştirmek günahdır, bu yasanın bir parçası bile değiştirilemez, tümü yürürlükten kaldırılamaz; kuşkusuz ne Senatus, ne de halk aracılığıyla bu yasadan kurtulabiliriz, onun için başka bir açıklayıcı ya da yorumlayıcı aranmamalı; başka bir Roma ya da Atina yasası olmayacak, ne şimdi ne de sonra başka bir yasa olacak, aksine her dönem her soyu daimi ve değişmez olan tek bir yasa kuşatacak, herkesin adeta tek bir öğretmen ve efendi niteliğindeki bir tanrısı olacak, o bu yasanın kurucusu, hakemi ve taşıyıcısıdır; bu yasaya göre hareket etmeyen aslında kendisinden kaçmış olacaktır ya da insan doğasını küçümsediği için, düşünülen diğer eziyetlerden kaçabilse de, en büyük cezaları çekecektir.

Dolayısıyla Cicero, doğal hak ve doğal hukuk kavramları ile normatif olanın sınırlarını çizer. Ona göre olan ve olması gereken doğal hukuk tarafından belirlenir ve ona karşı gelmek kimsenin harcı değildir. Cicero, doğal hak ve doğal hukuk kavramı ile hukuksal açıdan belirli ilkeler belirlemekte ve o ilkelerden hareketle iyi ve doğruya ulaşmayı amaçlamaktadır.

Ortaçağ dönemi, Antik dönemdeki doğanın yerine Tanrı'yı koyarak ahlaki bir düzen üzerinden ilerler. Burada Tanrı, doğaya içkin değil, ona aşkındır ve onun yaratıcısıdır. Bilginin kaynağı ise Tanrı'nın emir ve yasaklarıdır. Din üzerinden ilerleyen bu dönemdeki doğal hukuk Hıristiyanlık öğretisine dayanır. Bu ise daha çok Hıristiyan düşünürler olan Saint Thomas Aquinas ve Saint Augustine düşüncesinde yansıma bulur. Saint Thomas, Aristoteles'in insan doğası, *telos* ve *logosa* dayanan düşüncelerini Hıristiyanlığa uygulayarak bir ahlak felsefesi inşa etmeye çalışmıştır. Böylece Tanrı'ya dayanan doğal hukuk anlayışıyla hukuksal ilkeler üzerinde durulmuştur. Bu bakımdan

<sup>716</sup> Ahmet Cevizci. **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s. 154.

<sup>717</sup> d'Entreves **a.g.e.**, ss. 22-36.

<sup>718</sup> Cicero. **Devlet Üzerine**, Çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014, ss. 201-202.

Saint Thomas Aquinas'ın doğal hukukunun ilk maddesi şu şekildedir: “İyi yapılmalı ve takip edilmeli, kötü kaçınılmalıdır.”<sup>719</sup>

Yeniçağ dönemi ise sekülerleşmenin ve bilimsel düşüncesinin etkisiyle Tanrı yerine insan aklını merkeze alır. Modernleşmeyle birlikte evrenin bir mekanizmasının olduğu ve doğadaki her şeyin bilimsel verilerle açıklanabileceği düşüncesi hâkim olmuştur. Dolayısıyla *a priori* bilginin yerini *a posteriori* bilgi almıştır. Başka şekilde ifade etmek gerekirse önceden verili bir bilgiye dayanıp oradan hareketle tündengelim yöntemini uygulayarak bilgiye ulaşmak yerine deney ve gözlemden hareketle tümevarım yöntemi ile bilgiye ulaşmaya çalışılmıştır. Bu düşünce doğal olduğuna inanılan toplum ve devletin de sorgulanmasına ve yapay olduğu düşüncesine yol açmıştır. İnsanın teleolojik bir yapısı olması yerine haz ve acı üzerinden ilerleyen bir anlayışla *telosun* yerine faydanın geçmesi söz konusudur. Buradaki vurgu, her insanın doğuştan belirli doğal haklara sahip olduğu düşüncesidir. Bu dönemde doğal hukuk geleneğinde bir kırılma söz konusudur. Ödevlere dayanan klasik doğal hukuk geleneği yerine bireysel haklara dayanan modern doğal hukuk geleneğinin ortaya çıkışıdır.

Akılsallık ve Tanrısallık arasında doğru akıl kavramına odaklanan Hugo Grotius'a göre “doğal hukuk, bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın (*recta ratio*) birtakım ilkeleridir. Doğanın yaratıcısı olan Tanrı da böyle bir eylemi ya buyurur ya da yasaklar.”<sup>720</sup> Orta çağ dönemindeki Tanrı'ya yaslanan doğal hukuk geleneğinin aksine doğal hukuku Tanrı'nın bile değiştiremeyeceğini belirtir.<sup>721</sup> Böylece Grotius ile birlikte doğal hukuk geleneğinde Tanrı düşüncesi tamamen ortadan kalkmasa da akıl karşısında

---

<sup>719</sup> Saint Thomas Aquinas. **Summa Theologica**, Çev. Fathers of the English Dominican Province, New York, Benziger Bros., 1947, s. 1351.

<sup>720</sup> Hugo Grotius. **Savaş ve Barış Hukuku**, Çev. Seha L. Meray, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1967, s. 18.

<sup>721</sup> **A.e.**, ss. 18-19.

ikincil bir konuma yerleştirilmiştir. Ayrıca insanların bir arada yaşaması, Tanrı'nın buyruğundan değil, insan doğasından kaynaklanır. Zira Aristoteles'ten *zoon politikon* düşüncesinden etkilenen Grotius'a göre de insan, ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz. Grotius, doğal hakların öncelikle insanın hayatta kalabilmesi için gerekli olan tüm şeyleri kapsadığını ve bunların tüm insanlar için ortak ve evrensel nitelikte olduğunu belirtir.<sup>722</sup>

Thomas Hobbes ve John Locke, en meşhur doğal hukuk kuramcılarındandır. Her ikisi de bir doğa durumu halinden hareketle ederek yapay olan toplumun insanlar tarafından inşa edildiğini belirtir. Ancak ikisinin de doğa durumu kurgusu birbirinden oldukça farklıdır. Hobbes'a göre doğa durumu, bir savaş durumunu niteler. Doğa durumunda insan, insanın kurdudur. İnsanların temel amacı, hayatta kalmaktır. Dolayısıyla doğal hukukun ilk maddesi, Hobbes'a göre, *conatus* kelimesi ile de ifade edilen hayatta kalmaktır. Hayatta kalabilmek için insanlar bazı haklarını kendi rızaları ile üst bir otoriteye, *Leviathan*'a, teslim ederler.<sup>723</sup>

Locke ise, Hobbes'un aksine, doğa durumunu barış hali olarak tanımlar. Doğa durumunu barış hali olarak tanımlamasına rağmen insanlar arasında ortaya çıkabilecek anlaşmazlıkları giderebilmek için ortak bir yargıca duyulan ihtiyaçtan dolayı insanların rızaları ile bazı haklarını devretmeyi seçtiğini belirtir. Böylece yapay olan devlet oluşur. Locke'a göre her insan, doğuştan hayat, hürriyet ve mülkiyet hakkına sahiptir ve bunlar, onun doğal hukukunun ilk maddelerini oluşturur. Bu durumu ise şu sözleriyle ifade eder: “[herkes] insanoğlunun geriye kalanının varlığını korumak zorundadır ve amaç, bir suçluya adaleti uygulamak değilse, insan başkasının yaşamına son veremez ya da yaşamını kötüleştiremez ya da başka birinin yaşamının korunmasına, özgürlüğüne, sağlığına, organlarına ya da mallarına yönelemez.”<sup>724</sup>

---

<sup>722</sup> A.e., ss. 51-55.

<sup>723</sup> Hobbes a.g.e., s. 101.

<sup>724</sup> John Locke. **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, Çev. Fahri Bakırcı, Ankara, Eksi Kitaplar, 2016, s. 16.

Yirminci yüzyılla birlikte pozitif hukukun benimsenmesiyle doğal hukuk, normatif ilkeleri düzenleyen ahlak felsefesi alanına itilmiştir.<sup>725</sup> Günümüzde ise itildiği ahlak felsefesi alanından çıkarak siyaset, hukuk ve ahlak felsefesi alanında başvurulan ortak bir alan konumunda değerlendirilir.<sup>726</sup>

Tarihsel seyri bu şekilde olagelen doğal hak ve doğal hukuk geleneği, makasid yaklaşımı ile belirli noktalarda benzerlikler barındırmaktadır. Anver M. Emon, Şatibi zamanında teorileşen ve daha sonra göz ardı edilen makasid’i İslam doğal hukuk teorileri olarak adlandırmakta ve doğal hak düşüncesine ulaşan bir yol açmaktadır.<sup>727</sup> Batı hukuk sistemi, temel hak ve özgürlüklere doğal hak ve doğal hukuk geleneklerinden faydalanarak ulaşmışken şeriat, hak ve özgürlükler meselesine makasid düşüncesini temel alarak yaklaşmamaktadır. Daha çok nas, icma ve kıyas üzerinden bir temellendirme söz konusudur. Eğer mevcut durumda şüphe götürmez bir nas var ise makasid yaklaşımı ve Sünni ekoller arasında bir fark yoktur. Ancak konu icma ve kıyas meselesine geldiğinde aralarındaki fark ortaya çıkar. Zira makasid yaklaşımında esas olan zaruriyyat, haciiyyat ve tahsiniyyat üzerinden kararların alınması gerekirken gelinen noktada —özellikle Şatibi’den sonra çok da önem verilmeyen makasid yaklaşımının ardından— icma ve kıyas meselesine aşırı yaslanma, hukuk kanonunun dogmatik bir yapıda cereyan etmesine yol açmıştır.

Her ne kadar mezhepler arasında bazı farklılıklar olsa da Joseph Schacht’a göre fikhın temel ilkeleri ya da metotları üzerinde bir uzlaşma vardır.<sup>728</sup> Bazı hususlarda Schacht’an etkilenen Baber Johansen, fakihlerin fikhı ahlaki ve yasal karakteriyle birlikte

---

<sup>725</sup> Hamide Topçuoğlu. **XX inci Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı**, Ankara, İstiklal Matbaacılık ve Gazetecilik Koll. Ort., 1953, s. 201.

<sup>726</sup> Randy E. Barnett. “The Imperative of Natural Rights in Today’s World”, **Georgetown Law Faculty Publications and Other Works**, Cilt:3, 2003, ss. 1-5.

<sup>727</sup> Emon **a.g.e.**

<sup>728</sup> Joseph Schacht. **An Introduction To Islamic Law**, Oxford, Oxford University Press, 1982, s. 28.

ele alarak bireysel hakları da içine alan bir rolünün olduğunu belirtir.<sup>729</sup> Hatta Johansen, Hanefi fakihlerin bireysel hakların ancak Müslüman ve maslahatı merkeze alan şeriatın ilkelerine göre hareket eden bir devlette korunabileceğini savunduklarını söyler.<sup>730</sup> Belirtilmesi gerekir ki her mezhebin yaşadığı gibi Hanefiler de maslahat ile bireysel haklar arasındaki dengeyi korurken bazı güçlüklerle karşılaşmışlardır. Tüm mezheplerin klasik dönem fakihlerinin genel tutumu, devlete karşı bireysel hakları öncelemek olmuştur. Bu tercih ise zorbalığı tercih eden zamanlarda *polis*in hukuk ilkelerinin koruyucuları olan fakihlere işkence ve hapsedme yoluna gitmeleriyle neticelenmiştir. Böylece hak ve hukuk, karşı kutbunda bulunan *polis* ile devamlı bir mücadele içerisinde olmuştur. Anjum'a göre ulemanın tüm çabalarına rağmen bireysel haklar ve *polis*in reel gücü arasındaki boşluk hiçbir zaman tam anlamıyla giderilememiştir.<sup>731</sup> Batı hukuk sistemi içerisinde doğal hak ve doğal hukuk geleneğinden neşet eden temel hak ve özgürlüklerin bir benzerinin makasid üzerinden de gelişmesinin imkânı tarihsel süreçte kullanılmamıştır. Bu ise gerek ikinci bölümde gerek önceki bölümlerde vurgulandığı üzere adalet süreci olarak adlandırılan siyaseti *polis* karşısında zayıflatan durumlardan birisi olmuştur. Bu zayıflık neticesinde *polis*in tahakkümünün yanı sıra şura mekanizmasının ortadan kalkması, ilkelerin terk edilerek ulema ve devlet arasında bir iş birliğinin meydana gelmesi ve lider kültürünün oluşması gibi durumlar ortaya çıkmıştır. Oysa “naslar sınırlı, olaylar ise sınırsızdır. Sınırlı yazılı hükümlerin zamanla ortaya çıkan sınırsız olaylara intibakı ise akıl ile olacaktır.”<sup>732</sup> Şeriatta aklın kullanımı, rey, içtihad, istihsan, istislah, istishab gibi çeşitli uygulamalarda karşılık bulmuştur. Aklın kullanımı, nassın, yani Kur'an ve sünnetin dışında kalan, İslam hukukçularının bahsi geçen

<sup>729</sup> Baber Johansen. **Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh**, Leiden, Brill, 1999, ss. 60-63.

<sup>730</sup> **A.e.**, ss. 210-211.

<sup>731</sup> Ovamir Anjum. **Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment**, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, s. 98.

<sup>732</sup> Ali Bardakoğlu. **Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü**, Ed. Ahmet Yaman, 2002, s. 111.

uygulamalarında ortaya çıkar. Bu uygulamalara uymak ise yönetici üzerinde dinen bir zorunluluktur. Çünkü “İslam’da kamu otoritesi, şer’i hükümlerle kayıtlıdır.”<sup>733</sup> Dolayısıyla şeriat ile *polis* gücü daima dengelenmeye çalışılmıştır.

### 3.4.Genel Değerlendirme

Adalet süreci olarak adlandırılan siyaset, İslam siyaset düşüncesinde belirli pratikler üzerinden ilerlemiştir. Bu pratiklerin başında ise ahlak ve hukuk arasındaki ayrımın net bir şekilde çizilmemesi ya da çizilememesi gelir. Zira özellikle 11.yüzyıldan sonra hukuk kanonu zayıflamış ve onun yerine ahlaki eserleri içerisinde barındıran nasihatname geleneğini oldukça güçlü bir hal almıştır. Hukuk yerine ahlakın öncelenmesi ise bağlayıcı olmayan ilkeler bütününe temele alınmasından dolayı kurumsallaşmanın oluşmasını engelleyen nedenlerden birisi olmuştur. Burada siyasal iktidar zor gücüyle sınırlandırılmamış, kendi rızası ile sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Adalet ilkesi ise —kısa ya da uzun formu fark etmeksizin— adalet dairesi üzerinden ele alınan ilkeler üzerinden hem siyasal iktidara hem reayaya benimsetilmeye çalışılmıştır.

Hukuk yerine ahlaka öncelik verilmesi, siyasal iktidar ile adalet sürecini ifade eden hukuk düzeni arasındaki sınırın belirginleşmemesine ve dahası siyasal iktidar lehine genişletilmesine yol açmıştır. Bu bakımdan ilk olarak nasıl hukuk yerine bağlayıcılığı olmayan ahlakın öncelenmesi meydana gelmişse şura meclisi de zaman zaman zorunlu ama bağlayıcılığı olmayan, sadece usulen oluşturulması gereken bir meclis olarak görülmüştür. Şura ilkesinin formaliteye itilmesini besleyen bir diğer gelişme ise lider kültürünün ortaya çıkmasıdır. Lider kültürü yüzünden ilke yerine karar eksenli hareket edilmeye başlanmıştır. Oysa adalet sürecini niteleyen hukuk düzeni ilke üzerinden ilerlemesi gerekirken hükümet etme pratiği olan *polis*in karar üzerinden ilerlemesi

---

<sup>733</sup> Mustafa a.g.e., s. 69.

gerekir. Ancak siyasal iktidarın lider kültünü kullanarak hukuk düzeninin üzerinde kendisini konumlandırması, karar karşında ilkenin, hukuk düzenin karşısında *polis*in ncelenmesine yol açmıştır. şura ve lider kültünü oluşturan bir diğer neden ise ulema ve siyasal iktidar arasındaki ilişkinin kişisel çıkar ekseni üzerine inşa edilmesidir. Her ne kadar başlarda ulema devletten bağımsız, kendi özel işleri ile geçimini sağlayıp fıkıh ile ilgilenirken zamanla geçimini devletin verdiği maaşla sağlayan bir konuma dönüşmüştür. Böylece bazen devletin baskısına bazen kişisel menfaatine odaklanan ulema, başlardaki gibi zgr ve cesur kararlar almaktan imtina etmiştir. Bu ise *polis* ve hukuk düzeni arasındaki sınırın *polis* lehine tekrar ihlal edilmesini gösteren bir başka pratik olmuştur.

Adalet sürecinin güçlü bir köke sahip olamamasının başlıca nedeni ise hak kavramına gereken önemin verilmemesinde yatar. Buradaki yaklaşımım ise Batı hukuk sisteminde gelişen doğal hak ve doğal hukuk geleneği ile İşlam hukuk sistemi içerisinde ele alınan makasıd yaklaşımı arasındaki benzerliklerden hareketle Batı'da *ius naturale* zerinden ilerleyen temel hak ve özgürlükler neden İşlam hukukunda makasıd üzerinden ilerlemediği sorusuna odaklanır. Sonuç olarak İşlam hukukunda da böyle bir imknn varlığını ileri srmemin yanı sıra böyle bir girişimin *polis* ve hukuk düzeni arasındaki sınırı belirgin ve güçlü kılacağını ve adalet sürecini güçlendireceğini iddia ediyorum.

## 4. BÖLÜM: *SIYASAL OLANI* ARAMAK

İslam siyaset düşüncesinde *siyasal olanı* aramak, doğal olarak *polis* ve siyaset, başka deyişle iktidar ve hukuk hakkında konuşmayı gerektirir. Buna ek olarak mevcut durumla teoriyi birleştirmek için ise ilkelere yüklenen anlam üzerinde durmak gerekir. Ancak ilkelere yüklenen anlam, tarihsel süreçte değişmeden ve aynı şekilde olmamıştır. Bazı dönemlerde ilkelere yüklenen anlam değişmiş ya da anlam değişmese de onların yerine pratikte farklı uygulamalar geçmiştir. Arendtçi bir şekilde ifade etmek gerekirse taşlaşma dönemlerinde insanoğlu otomatizme kapılmış ve pratikte benimsenen bir uygulama sorgulanmadan devam ettirilmiştir. Bu bakımdan *siyasal olanı* ele alırken anlam yitimleri üzerinde durmak oldukça önemlidir. İlk başlıkta *siyasal olan*, *polis* ve siyaset ilişkisini ve Hannah Arendt'ten hareketle taşlaşma ve anlam yitimini ele alacağım. İkinci başlıkta ise poliste meydana gelen anlam yitimlerini ele alırken üçüncü başlıkta siyasette meydana gelen anlam yitimlerine odaklanacağım.

### 4.1. *Siyasal olan, Polis ve Siyaset*

*Siyasal olan* üzerine düşünmek, hükümet etme aracı olan *polis* ve adalet süreci olan siyaset üzerine düşünmeyi beraberinde getirir. Başka şekilde ifade etmek gerekirse *siyasal olanı* ele almak için *polis* ve siyaset arasındaki ilişkiyi incelemek gerekir. Ek olarak *siyasal olanı* açıklarken anlam, değer üzerinden hareketle *polis* ve siyasetin değerlerinde herhangi bir anlam yitiminin olup olmadığı tartışması da oldukça önemlidir. Zira anlam yitimi, genellikle taşlaşma dönemlerinde meydana gelen bir durumdur. Bu bakımdan öncelikle *siyasal olanı*, *polis* ve adalet üzerinden irdelenecek ardından anlamı yitimi ve taşlaşma kavramlarına odaklanılacaktır.

#### 4.1.1. *Siyasal olanı Düşünmek*



*Polis* (siyasa) ve şeriat arasındaki ilişki, tarihsel süreç boyunca devamlı çalkantılı bir şekilde cereyan etmiştir. Raşid halifeler zamanında daha çok Kur'an üzerinden hüküm vermeye çalışılmış, ancak Muaviye ile birlikte *polis*in güçlü konuma gelmesiyle verilen hükümler *polis*in güdümüne girmeye başlamıştır ta ki Abbasilerin çöküş sürecine girmesiyle beraber mezhepler üzerinden örgütlenen ulema, yöneticiler karşısında güçlü bir dini otoriteye sahip oluncaya kadar.<sup>734</sup> Khaled Abou el Fadl benzer bir yaklaşımdan hareket ederek ulema ve yöneticiler arasındaki ilişkinin “tek yönlü dogmatik bir ilişki” olmayıp “karşılıklı ve diyalektik bir uyum ve direniş süreci” içerisinde geliştiğini öne sürer.<sup>735</sup> Dolayısıyla tarihsel süreç içerisinde *polis* ve şeriat arasındaki ilişki tek yönlü olmayıp zaman zaman tek yönlü zaman zaman çift yönlü yapıya evrilen bir karaktere sahip olmuştur.

Ovamir Anjum, ulemanın bir taraftan yöneticiye mutlak itaati savunurken diğer taraftan yöneticiye sadece yasaların uygulayıcı rolünü biçmesinden hareketle ulemanın yöneticiye karşı tutumunda bir çelişkinin var olduğunu öne sürer.<sup>736</sup> Ancak ulemanın tutumunun çelişki olduğunu öne sürmek çok da isabetli bir tespit değildir. Zira ulema, yekpare bir bütün olarak hareket etmemektedir. Ulemanın içerisinde sadece yönetici olmasından ötürü ona mutlak itaat gösterilmesini savunanların yanı sıra yöneticinin yasal sınırlar içerisinde hüküm sürmesini isteyen ve herhangi bir kargaşa ve kaos ortamında insanların daha çok zarar göreceği düşüncesiyle zorba bir yöneticiye itaati savunanlar da vardır. Dolayısıyla ulema içerisinde farklı fraksiyonlara ek olarak mevcut duruma göre —ikinci bölümde tartışıldığı üzere hatalı ya da değil— bir tercihte bulunma durumu söz konusudur.

---

<sup>734</sup> George Makdisi. “The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court”, **Cleveland State Law Review**, Cilt:34, Sayı:1 1985, ss. 6-11.

<sup>735</sup> Khaled Abou El Fadl **Rebellion and Violence in Islamic Law**, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, s. 101.

<sup>736</sup> Anjum **a.g.e.**, s. 96.

Maverdi'ye göre “devlet işleri bir düzene girip istikrar sağlanıncaya kadar memurlar, korku ile ümit arasında ve adalet ölçüleri içinde yönetilirler.”<sup>737</sup> Gazzali de hükümdarlar ile mülklerini tartışmamayı, aksi halde hükümdarın gazabından nasibin alınacağı konusunda uyarılarda bulunur.<sup>738</sup> Bu ise korkunun ne derece idarecilerin davranışlarına yerleştiğini gösteren bir başka durumdur. Dolayısıyla gerek yöneticiler gerek alt rütbedeki memurlar, zaman zaman korku ve ümit arasında kalmış ve bu arada kalmışlık üzerinden hareket etmeye çalışmışlardır. Bir yanda korku bir yanda ümit içerisinde olmak ise eylemlerin rasyonel olmasından ziyade duygusal bir boyutta gerçekleşmesine neden olmuştur. Sonuç olarak duygu ve akıl arasındaki dengenin bozulduğu zamanlar da söz konusudur.

Turtuşi, ünlü eseri *Sirac'ul Mülk*'te adalet ve din arasında bir ayırım yoluna giderek adaletin sadece dindar bir yönetici tarafından sağlanmasının zorunlu olmadığını belirtir:

Istılahı siyasetin şartlarını koruyan kafir bir hükümdar; kendince adil ama nebevi siyasetten doğan bir adaleti uygulamaktan aciz olan mümin bir hükümdardan daha güçlü ve daha kalıcıdır. Bir düzen sıkıntılı ve cefa dolu olsa da adaletin ihmal edildiği ortamdan daha hayırlıdır... Şunu bilmelisin ki, adil bir hükme dayansa dahi normale aykırı ve düzenin ihmali yoluyla alınan bir dirhem, milleti huzursuz etme bakımından resmi usule dayalı gayet kabul görmüş bir siyaset yoluyla alınan on dirhemden daha etkilidir.<sup>739</sup>

Böylece Turtuşi, adaletin sadece inançlı bir yönetici tarafından sağlanmasının tek şart olmadığını belirtir. Burada önemli olan, adil bir düzenin ve adil bir toplumun olmasıdır. Adil bir düzen ve toplum ise belirli ahlaki ve hukuksal normlar üzerinde uzlaşılmasını gerektirir. Adil bir düzen vurgusu, Turtuşi'nin direnme konusundaki görüşlerine de yansımıştır. Ona göre “yöneticinin baskısı bir kefeye, yönetilenlerin gaileler içinde kalışı birbirlerine zulmedişi, her saat her gün oluk gibi kan akıtışı, otorite işinin tamamen anarşiye dönüşü ayrı bir kefeye konsa; bir saatlik bu karmaşa düzeni, bir senelik baskıcı

<sup>737</sup> Maverdi **a.g.e.**, s. 95.

<sup>738</sup> Gazzali **a.g.e.**, s. 126.

<sup>739</sup> Turtuşi **a.g.e.**, ss. 142-143.

ve otoriter düzenden daha kötüdür, daha ağırdır.”<sup>740</sup> Zira düzenin bozulması, hukuk sisteminin bozulmasını da beraberinde getireceği için kaos ve kargaşa ortamında hak kavramının bir anlamı kalmayacaktır. Dolayısıyla hukuk sistemi, zorunlu olarak güce ihtiyaç duyar. Turtuşi'nin takındığı tutum, *polis* ve şeriat arasındaki ayrımı ortaya koymanın ötesinde *polis*in son derece önemli olduğu ve *polis*in din ile yakın bir ilişkisinin olmasının zorunlu olmadığıdır. Başka şekilde ifade etmek gerekirse Turtuşi, şeriatın onayladığı bir halifeliği savunan Maverdi ve Ebu Ya'la el Ferra'nın aksine, *polis*le ve onu korumak ve güçlendirmekle ilgilenir.<sup>741</sup> *Polis* ve şeriat, güç ve hukuk sisteminin vücut bulmuş halidir. Ancak ikisi arasındaki dengenin kurulması son derece önemliyken gerek ikinci gerek üçüncü bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alındığı üzere dengenin bozulduğu durumlarda zorbalık, despotluktan tutun kişi kültürünün yerleşmesi, adalet kavramının içinin boşalması gibi birçok başka soruna yol açar.

*Polis* ve şeriat arasındaki ayırmada Turtuşi, Maverdi ve el Ferra dışında birçok alim bir tutum takınmıştır. Sibt İbn el-Cevzi (ö. 654/1256), Subki ve İbn abd el-Zahir (692/1292) şeriat önceleyen bir yaklaşım sergilerken İdrisi (ö. 560/1165), İbnü'l-İbri (ö. 1286), İbnü'l-Esir, İbnü'l Tiktaka, İbnü'l-Fuwati (ö. 723/ö. 1323) ve İbn Haldun (ö. 808/1406) *polisi* önceleyen bir tutum takınmıştır.<sup>742</sup> El Cevzi'nin 1216 yılında Halep'te yaşadığı ve yöneticinin Sultan Selahaddin'in oğlu el Zahir Gazi olduğu olayda şeriat ve *polis* arasındaki dengenin ne derece hassas olduğu ortaya çıkar:

Perşembe günü onun huzurunda, Darü'l-Adl'de toplandık. Birini haksız yere suçlayan ve daha sonra yalanını itiraf eden bir kadın getirildi. El-Zahir, Kadı İbn Şeddad'a dönerek cezasının ne olduğunu sordu. Kadı, disiplin cezasına (ta'dib) tabi olduğunu söyledi ve ekledi: Şeriat uyarınca kamçı ile dövülmeli ve siyasete göre dili kesilmelidir. Ben de o noktada araya girdim ve şeriat kamildir, dedim. Onu şeriatın üstünde ve ötesinde cezalandırmak, ona şiddetli bir adaletsizlik yapmak olur. Al-

---

<sup>740</sup> A.e., s. 124.

<sup>741</sup> Tarif Khalidi. **Arabic Historical Thought in the Classical Period**, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, s. 195.

<sup>742</sup> A.e.

Zahir düşünceli bir şekilde başını eğdi. Kadın disiplin cezası aldı ancak dili kesilmekten kurtarıldı.<sup>743</sup>

El Cevzi, şeriat yanlısı hareket ederek *polis*in eylemlerinin şeriatın üstünde olamayacağını savunur. Aksi halde şeriat yerine *polis*in kararının uygulanması, şeriatın yetersiz olduğu anlamına da gelir.<sup>744</sup> Bu nedenle onun şeriata yüklediği anlamlardan birisinin *polisi* sınırlandırmak olduğu ileri sürülebilir. Benzer bir yaklaşımı savunan Subki de *polis*in kaos ve kargaşaya neden olduğunu savunarak özellikle sultan ve yöneticilerin her koşulda kurtuluşun tek kaynağı olan şeriata başvurması gerektiğini vurgular.<sup>745</sup>

Tarif Khalidi, siyasa kavramının düşünürler tarafından “etkili (veya etkisiz) devlet politikasını göstermek, şeriatın dışında kalan hükümet eylemlerini tanımlamak veya daha incelikli bir anlamda, amacı devletin korunması olan bağımsız bir sanatı göstermek için” kullanıldığını belirtir.<sup>746</sup> İdrisi, devlet politikalarını göstermek için şeriata başvururken el Fuwati, Hulagü’den hareketle liderin ya da yöneticilerin eylemlerini tanımlamak için başvurmuştur. İbnü’t-Tiktaka ve İbn Haldun ise siyasa devletinin korunmasını amaç edinen bir sanat olarak ele almışlardır. İbnü’t Tiktaka, şeriat ve siyasa arasındaki farkı Farslılar, Moğollar ile İslam devletlerinin uygulamaları üzerinden ortaya koymaya çalışır ve siyasanın bir sanat olduğunu hükümdarların ilmindeki çeşitlilik üzerinden göstermeye çalışır:

Fars hükümdarlarının ilimleri hikmetli sözler, nasihatler, edebiyat, tarih, geometri ve benzeri şeylerdi. İslam hükümdarlarının ilmi nahiv (gramer), lügat, şiir, tarih gibi ilimlerdi... Moğol devletinde bütün bunlar bir tarafa atıldı, başka ilimler rağbet gördü. Bu ilimler ülkeyi idare etmekte, gelir ve gideri hesap altına almakta kullanılan siyakat ve hesap, bedeni ve sıhhati korumada kullanılan tıp, uğurlu zamanları seçmede kullanılan astronomi-astroloji gibi şeylerdir.<sup>747</sup>

<sup>743</sup> Sibte b. al-Jawzi, Shams al-Din Yusuf (d. 654/1256): Mir'at al-Zaman. Vol. 8. Haidarabad, 1951 aktaran, a.e.

<sup>744</sup> A.e., s. 196.

<sup>745</sup> A.e.

<sup>746</sup> A.e., s. 197.

<sup>747</sup> İbnü’t-Tiktaka. **El-Fahri: Devlet İdaresi, Halifeler, Vezirleri Tarihi (632-1258)**, Çev. Ramazan Şeşen, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2016, s. 28.

Her ne kadar Khalidi, İbn Haldun'u üçüncü tanım içerisine konumlandırırsa da şeriatı önceleyen bir tavra sahip olduğunu ıskalamıştır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse İbn Haldun, siyaseti bir sanat olarak görse de bu sanatın ancak şeriat ile birlikte ele alındığında adil bir düzenin inşa edileceğini savunur. Ona göre "Şari' mülkü yererken... sırf batıla istinaden tagallüb, şahsi arzu ve maksatlara göre insanları sevk ve idare gibi hususiyetleri sebebiyle mülkü kötülemiştir."<sup>748</sup> Dolayısıyla mülk, doğal olarak kötü olmayıp şahsi arzulara göre şekillendiği zaman kötü olmaktadır. Aksi durumda, yani mülkün hak olan yol ve şekillerde kullanıldığı durumlarda, mülk sahibine karşı gelmeyi ya da onu inkâr etmeyi gerektirecek bir durum yoktur.<sup>749</sup> Zira ona göre asabiyet eninde sonunda mülk ile sonuçlanacaktır, yani mülk, ana gayedir. Buna göre İbn Haldun, mülk siyasetinin bir sanat olduğunu kabul ederken bu sanatın şeriatın ilkeleri doğrultusunda icra edilmesi gerektiğini de savunur.

11.yüzyıldan itibaren siyasetin daha çok yıkıcı yönü ön plana çıkmaya başlamıştır. Yıkıcı yönün temellendirilmesi, zaman zaman düzenin tesisi için gerekli görülmesinden de kaynaklanmıştır. Şeriatı önceleyen bir yönetimi ilke edinen Nur el Din Mahmud b. Zanki (1146-1173), Musul'u fethetmiş ve idaresini Kemiştekin'e devrederek şeriat üzere yönetmesini emretmiştir. Fakat bir süre sonra Musul halkı Kemiştekin'e gelerek şehirde hırsızların, suçluların sayısının oldukça arttığını ve bunların üstesinden ancak suçluları öldürmekle gelinebileceğini savunmuşlar ve ondan Nur el Din'e bir mektupla durumu izah etmesini istemişlerdir. Ancak Kemiştekin'in mektup yazmaya cesaret edememesi üzerine Nur el Din'in Musul'da güvendiği Şeyh Ömer el Molla, tehlikeli durumları göz önünde bulundurarak öldürmenin, dövmenin ya da çarmıha germenin etkili olacağı bir tür siyasetin uygulanması gerektiğini belirten bir mektup yazmıştır. Hatta Ömer el Molla, argümanını güçlendirmek için çölde bir insanın

---

<sup>748</sup> Haldun **a.g.e.**, s. 440.

<sup>749</sup> **A.e.**, s. 443.

soyulması durumunda onun lehine şahitlik edebilecek biri mümkün müdür sorusunu sormuştur. Zira şeriata göre bir olayın ortaya çıkması için en az iki şahit gereklidir. Fakat mektubu alan Nur el Din, Allah'ın insanlardan daha iyi bilgiye sahip olduğunu ve eğer şeriat üzerinden bir uygulama isteseydi, bunu zaten şeriatın içerisine yerleştireceği şeklinde cevap vermiştir.<sup>750</sup> Dolayısıyla toplumun kendi içerisinden gelen bir taleple caydırıcılığı artırmak için daha fazla cezalandırmayı öngören siyasa merkezli uygulamaların gerçekleştirilmemesi gerektiğini savunmuştur.

Bernard Lewis, bu dönemle birlikte siyasanın doğal olarak cezalandırmayı çağrıştırdığını belirtir:<sup>751</sup>

O zaman ve yerde siyasa, sadece politika anlamına gelmemektedir. O, cezalandırma anlamına gelir. Tabi ki politika ve cezalandırma arasında bir bağlantı var ama bu iki terim, henüz eş anlamlı değildir. Siyasa, geç orta çağ İslam'ında, politikadan daha yaygın olarak ceza anlamına gelir; daha spesifik olarak, İslam'ın kutsal yasasına göre öngörülen yasal cezanın aksine, hükümdarın iradesiyle uygulanan isteğe bağlı cezadır. Genellikle fiziksel ceza, daha özel olarak ölüm cezası anlamına gelir.

Dolayısıyla *polis* ve şeriat arasındaki ilişkide *polis*in baskın konuma gelmesi söz konusudur. Oysa ceza, hukuk düzeni içerisinde verilmesi gereken bir yaptırımdır. *Polis*in hukuk düzeninin önüne geçmesi, adalet sürecini zayıflatmakta ve doğal olarak *siyasal olanın* ortaya çıkmasına da engel olmaktadır.

12. ve 13. Yüzyıllarda ulema, devletin şeriatı koruması ve ona göre hareket ederek hem ümmet hem toprak bütünlüğü temelinde İslam alemine sahip çıkmasını beklemiştir.<sup>752</sup> Ancak ilerleyen süreçte devlet, şeriat temelinde değil, daha çok *polis* temelinde hareket etmeye meyilli olmuştur. Örneğin Eyyubiler döneminde her ne kadar Sultan Selahaddin kişisel olarak şeriatı dikkate alsa da kurduğu devlet, merkezi olmayan

<sup>750</sup> David Ayalon. "The Great Yāsa of Chingiz Khān: A Reexamination (Part C2): Al-Maqrīzī's Passage on the Yāsa under the Mamluks", *Studia Islamica*, Cilt:38, 1973, s. 125.

<sup>751</sup> Bernard Lewis. *Islam and The West*, Oxford, Oxford University Press, 1993, s. 67.

<sup>752</sup> Yaacov Lev. "Symbiotic Relations: Ulama and the Mamluk Sultans", *Mamluk Studies Review*, Cilt:13, Sayı:1 2009, s. 10.

ve birbirinden ayrı, üyeleri hanedan içerisinde yer alan birkaç küçük emirlik üzerinden *polis* merkezli bir yönetimi benimsemiştir.<sup>753</sup>

Osmanlılarda da siyasa merkezli hareket etme, düzeni sağlamak için başvurulan bir yaklaşım olmuştur. Örneğin “Kanuni Süleyman, 1526 seferinde ekilmiş tarlalara zarar verenlerin idamla cezalandırılacağını ilan etti ve suçluları böyle cezalandırdı. Hükümdarın sırf kendi otoritesine dayanarak koyduğu bu fevkalade ceza bir adalet tedbiri idi, bir siyaset cezası idi.”<sup>754</sup> Dolayısıyla şeriatın mevcut şartlara göre yeterli olmadığı düşüncesiyle siyasal iktidar, hükmü siyasa ekseninde verme yoluna gitmiştir.

Halifelik döneminin giderek saltanata dönüştüğünden beri hukuk sistemi kendi içerisinde birtakım değişikliğe uğramıştır. Türk hukuk geleneğinde daha önce gelişen de en net halinin Osmanlılarda olduğu ikili hukuk sistemi vardır: Örfî ve şer’î hukuk. Şerif Mardin’e göre “bunlardan ilki ister siyasal ister sosyal isterse de iktisadi olsun hayatın tüm veçhelerindeki davranışlar için bir rehber ve Osmanlı toplumunun temel dayanağı olan Kur’an’dan çıkarılan şeriattır[r]. Hukukun ikinci kaynağı ise padişah fermanı tarafından belirlenen seküler hukuk olan kanundu[r].”<sup>755</sup> İkili hukuk sisteminin mevcut olması, zaman zaman örfî ve şer’î hukuk sistemlerinin karşı karşıya gelmesine de yol açmıştır. 16. yüzyıldan sonra ehl-i şer’in yaklaşımı daha ağır bassa da tarihsel süreçte devamlı bir çatışmanın olmasını Mehmet Akif Aydın oldukça net bir şekilde ifade eder:<sup>756</sup>

Ancak hemen belirtelim ki ehl-i şer’ ile ehl-i örf arasındaki bu mücadele iki hukuk sistemi arasında olmaktan daha çok yürütme ile yargı güçleri arasındadır ve hakimiyet alanlarını genişletmeye yöneliktir. Osmanlı Devleti’nde ehl-i örf hemen daima hem yürütme ve hem de yargı alanında dilediği gibi hareket etme, özellikle asayiş sağlamak için suçlu saydığı kimselere ağır örfî cezalar verme arzusunda olmuştur. Buna mukabil ehl-i şer’ de ehl-i örfün icraatını hukuk çizgisine çekmek istemiştir. Şöyle ki ehl-i örf suçluluğu kadı tarafından sabit olmadıkça hiçbir kimseyi cezalandıramayacağı için, istedikleri hücceti vermeleri istikametinde kadılarına baskı yapmışlar, onlar da güçleri yettiği sürece buna direnmişlerdir. Bu da her iki grup arasında bütün Osmanlı tarihi boyunca süregelen bir mücadeleyi doğurmuştur.

<sup>753</sup> Humphreys **a.g.e.**, ss. 365-367.

<sup>754</sup> İnalçık **a.g.e.**, s. 51.

<sup>755</sup> Şerif Mardin. “The Just and the Unjust”, **Daedalus**, Cilt:120, Sayı:3 1991, s. 115.

<sup>756</sup> Mehmet Akif Aydın. **Türk Hukuk Tarihi**, İstanbul, Beta Yayıncılık, 2019, ss. 75-76.

Ancak Hüseyin Yılmaz, Osmanlı fakihlerinin şer'i ve örfi hukuku uzlaştırma gayretinde olduğunu belirtir. Yılmaz'a göre Kınalızade, İbn Kemal, Ebussuud, Birgivi, Çivizade, Dede Cöngi gibi birçok fakih, her ne kadar on altıncı yüzyılda görülen vakıf üzerindeki tartışmalarda ve metinlerindeki görüş farklılıklarına rağmen hükümet uygulamaları ile şeriat hükümleri arasında bir uyum sağlama çabasında olmuşlardır. “Daha somut olarak, Osmanlı hukukçuları, padişah kanunlarını şeriat ile uyumlu hale getirmek için kanun yapma sürecinin ayrılmaz bir parçası [olmuşlardır.]”<sup>757</sup>

Daha niceleri gibi hukukçular kendi aralarında çelişkili görüşlere sahip olmalarına rağmen, para vakıfları tartışması gibi yazılarında ve on altıncı yüzyılın tartışmalarında görüldüğü üzere, hükümet uygulamalarının şeriat hükümlerine uygunluğunu sağlamaya çalışmışlardır. Bu iki hukuk sistemi arasındaki mücadele basit bir şekilde iki hukuk anlayışının çatışması olarak ya da sadece Osmanlılara has bir durum olarak görülemez. Zira daha önceki İslam toplumlarında meydana gelen çatışma, burada iki hukuk normu sahasında yansıma bulur. Kökünde hükümet etme aracı olan *polis* ile adalet sürecini sağlamayı amaçlayan hukuk düzeni arasında cereyan eden bir çatışmadır.

Ahmet el Katip'e göre hilafetin saltanata dönüşmesiyle birlikte baskıcılık, hükümet etmenin temel pratiklerinden birisi olmuştur ve bu baskıcı pratik, fıkıh anlayışını da derinden etkileyerek “saltanat fikhı” kavramının oluşmasına neden olmuştur. Bunun neticesinde şura geri plana itilmiş, “halifeler'e çok geniş anayasal yetkiler tanırken, halkın onları denetleme, yargılama, eleştirme, askeri veya sivil yollarla değiştirme yollarını tamamen tıkamış ve bunu ‘din’in emri gibi sunmuştur.”<sup>758</sup> Ebrahim Moosa'ya göre yeni olana karşı çıkararak değişim ve dönüşüme mesafeli yaklaşmak, Müslümanların düşünme pratikleri üzerinden gerçekleşir. Buna göre Müslümanlar, herhangi bir görüşü temellendirmek ve ona meşruiyet kazandırmak için Kur'an, hadis ya da geçmişteki

---

<sup>757</sup> Yılmaz **a.g.e.**, s. 61.

<sup>758</sup> Katip **a.g.e.**, s. 17.



ulemanın verdikleri hükümlere ihtiyaç duyar. Dolayısıyla sahih olmayan ve geçmişteki ulemanın hükümlerine yaslanma ile Müslümanlar, zamanlarının problemlerini geçmişin —belki de zamanı geçmiş— hükümleriyle çözmeye çalışmaktadır. Bu ise kanonun dogmatikleşmesine yol açan sürecin bir diğer yönünü oluşturur.<sup>759</sup> *Polis* ve şariat arasında gerçekleşen mücadele, anlam ve davranış arasında farklılıkların oluşmasına yol açmıştır. Bu farklılıklar, anlamın içini boşaltan ve onun dışında gerçekleşen bir yapıda tezahür etmiştir.

#### 4.1.2. Anlam Yitimi: Taşlaşma

İnsan yaşamına değer katan yegâne şey, insanın hayatında bulunan her şeye belirli oranlarda anlam yüklemesidir. Anlam yüklemesi sayesinde hayatta bulunan öznelere, nesnelere, kavramlara, olaylara, kurumlara gibi hayatın içinde bulunan her şey bir değer kazanır. Örneğin aile fertlerinin diğer insanlardan farklı ve çoğu zaman daha değerli olarak görülmesinin altında da bu neden yatar. Onlara yüklenen anlam, diğer insanlara yüklenen anlamdan farklıdır. Bu durumu, en iyi şekilde Immanuel Kant'ın evrensel ahlak anlayışı yansıtır. Kant'a göre insan, hangi koşullar altında olursa olsun daima doğru olanı yapmalıdır.<sup>760</sup> Philippa Foot'un 1967 yılında yaptığı düşünce deneyi Tramvay İkilemi, Kant'ın evrensel ahlakı anlayışındaki açmazı ortaya çıkarmasının yanı sıra anlamın eylemlerimizde ne derece belirli olduğunu da gözler önüne serer.

Tramvay ikilemindeki kurguda makinisti olmayan bir tramvay hızla ilerlemekte, güzergahında ise beş işçi raylar üzerinde çalışmaktadır. Aynı şekilde hareketine devam ettiği zaman beş işçiye çarpması söz konusudur. Ancak makas yardımıyla ikinci bir hat üzerinden ilerlemesi de mümkündür ve olaya şahit olan kişi makası aktif ederek

<sup>759</sup> Ebrahim Moosa. **The Debts and Burdens of Critical Islam**, Ed. Omid Safi, Oxford, Oneworld, 2003, ss. 111-113.

<sup>760</sup> Immanuel Kant. **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, s. 174.

tramvayın ikinci güzergaha girmesini sağlayabilir. İkinci güzergahta ise bir işçi çalışma yürütmektedir. Bu ikilem karşısında olaylara şahit olan ve makasın yanında bulunan kişi siz olsanız ne yaparsanız sorusu gündeme gelir. Eğer faydacılık yaklaşımıyla karar vermek gerekirse beş işçinin faydası bir işçinin faydasından fazla olacağı için makası aktif etmek daha doğru olur. Kant'ın evrensel ahlak anlayışına göre düşünüldüğünde ise her koşulda iyiyi, doğruyu yapmak yani ilkeler üzerinden hareket etmek gerekir. Buna göre ise makası değiştirerek beş işçi yerine bir işçinin ölümüne sebep olmak cinayet anlamına gelir. Dolayısıyla tramvayı akışına bırakmak daha doğru bir davranıştır. Peki tramvay ikilemini daha karmaşık bir şekilde ele alıp yoldaki bir işçinin aile fertlerimizden birisi olduğunu bilsek aldığımız kararda bir değişiklik olur mu? Eğer yakınımızı koruyacak kararlar alırsak ilkelerimizden vazgeçmiş oluruz. Böylece Kant'ın anlayışıyla bir evrensel ahlaktan bahsedilemez. Tüm bu senaryolar, anlamın ne derece eylemlerimizde etkili olduğunu ortaya koyar. Buna göre aile fertlerimize beslediğimiz duygu, değer, anlam diğer insanlara beslediklerimizden oldukça farklıdır. Bu farklılık sayesinde ya da yüzünden eylemlerimiz şekillenir. Kısaca ifade etmek gerekirse eylemlerimize yön veren en önemli nedenlerden birisi anlamdır.

Anlam, sadece kişiler üzerinden ilerlemez, yaşadığımız dünyadaki her şey üzerinde az ya da çok bir anlam vardır. Sosyal ve siyasal olaylara bakıldığında her toplumun eylemlerine yön veren anlam yüklemeleri de söz konusudur. Bu anlamlar genellikle ilkesel boyutta tezahür eder. İlkesel boyutun bir uzantısı olarak ise toplum, *siyasal olanın* içerisinde belirli ilkeler benimser ve bu ilkelere uygun kurumlar ve yönetsel pratikler edinir. İkelere ve kurumlara yüklediğimiz anlam, insan yaşamına bir değer katarken zamanla yüklediğimiz anlamın kaybolması ya da yitimi de söz konusu olabilir. Başlarda kabul ettiğimiz ilkeler zamanla ya da zaman zaman geri plana giderek bir anlam yitimi ortaya çıkar.

Hannah Arendt'in eylem ve davranış üzerinden kurduğu taşlaşma ya da otomatizm açıklaması, anlam yitiminin nasıl ortaya çıktığını gösteren önemli bir yaklaşımdır. Arendt'e göre eylem ve siyasetin gerçekleşmesi için özgürlüğün mutlaka olması gerekir. Zira özgür olmayan bir insan, eylemde bulunamaz ve doğal olarak da siyasal bir faaliyet içerisine giremez. "O [özgürlük] olmadan siyasal yaşam diye bir şey anlamsız olurdu. Siyasetin varoluş nedeni özgürlüktür ve özgürlüğün deney [ve tecrübe] alanı eylemdir."<sup>761</sup>

Özgürlük, içsel ve dışsal olarak ikiye ayrılır. İçsel özgürlük, insanın kendi içsel dünyasında edindiği deneyimlerdir, yaptığı eylemlerdir ve diğer insanların giremediği bir alanı, yani esasında özgürlüğün olmadığı bir alanı varsayar.<sup>762</sup> Dışsal özgürlük ise insanın diğer insanlarla karşılaştığı ve zorunluluklardan kurtulduğu alandaki deneyimler, yaptığı eylemlerdir. Asıl özgürleşme faaliyeti, insanın diğer insanlarla ilişkide bulunduğu yani bir kamusal alan olduğu ortamlarda ortaya çıkar. Bu nedenle birlikte yaşayan ve zorunluluk durumunu aşamayan insan topluluklarının özgür eylemde bulunması söz konusu değildir. Arendt'e göre "siyaseten temin edilmiş bir kamu alanı olmadan özgürlük, kendisini görünür hale getirecek dünyevi bir mekândan yoksundur."<sup>763</sup> Ancak tarihsel süreçte —özellik Platon ve Hıristiyan geleneğinde— *vita contemplativa*nın *vita activa* yerine tercih edilmesiyle özgürlük ve haliyle eylem sönümlenmiştir. Ancak "gerek üzerimizde muazzam bir ağırlığı olan bu geleneğin, gerekse —belki de ondan da çok— kendi geçirdiğimiz tecrübelerin, özgürlüğü siyasal yaşamdan ayırma yönünde yarattığı baskılara rağmen siyasal yaşamın varoluş nedeni özgürlüktür ve bu özgürlük esas olarak eylemde tecrübe edilir."<sup>764</sup> Yani eylemin sönümlenmesi, insanların tekrar eyleme geçme iradesi göstermesiyle son bulur.

---

<sup>761</sup> Hannah Arendt. **Geçmişle Gelecek Arasında**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 199.

<sup>762</sup> **A.e.**

<sup>763</sup> **A.e.**, s. 202.

<sup>764</sup> **A.e.**, s. 205.

Felsefenin, tarihsel süreçte, özgürlük ve özgür istemi eşitleyen bir tavır takınmasını eleştiren Arendt, bunun sonucunda özgürlüğün egemenlikle özdeşleştirildiğini belirtir. Oysa ona göre “özgürlük ile egemenlik özdeş olmaktan o kadar uzaktırlar ki, birlikte var olmaları bile mümkün değildir.”<sup>765</sup> Çünkü egemen olmak istenilen yerde hemen bir itaat, boyun eğme gelir. Dolayısıyla özgürlük için sadece özgür olma isteminde olmak yeterli değil, yapma eyleminde de bulunmak gerekir. Yapma eylemi ise egemenlik düşüncesine karşı gerçekleşen bir edimdir.

Egemenlik düşüncesine dalmanın bir uzantısı ise yapma ediminin özgürlük ve eyleme dayanması yerine otomatik davranış bütününe dayanması şeklinde tezahür eder. İnsanoğlu, otomatik süreçlerle kuşatılmışlık içinde varlığını sürdürür. Bu kuşatılmışlıkta insanoğlu, eylemiyle kendi varlığını korumaya çalışırken otomatik süreçler, doğası gereği, insan yaşamını kuşatıp hapsetmeye çalışır. “İnsan yapısı tarihsel süreçler otomatik hale geldiklerinde, en az organizmamızı yöneten ve biyolojik olarak varlıktan varlık-dışılığa, doğumdan ölüme doğru ilerleyen doğal yaşam süreci kadar yıkıcı olurlar.”<sup>766</sup> Otomatik süreçlerin insan yaşamına hükmettiği zamanları taşlaşma dönemi olarak ele alan Arendt, taşlaşma dönemlerinin eylemi tam anlamıyla ortadan kaldırmadığını belirtse de bu dönemlerin varlığının özgür eylemde bulunma halini ve haliyle siyasi yaşamı sekteye uğrattığını belirtir. “Siyasi yaşam taşlaştığı ve siyasi eylem otomatik süreçlere müdahalede bulunma gücünü yitirmeye başladığı için, özgürlük kolaylıkla ve yanlış bir biçimde özünde siyaset dışı bir görüngü olarak anlaşılabilir.”<sup>767</sup> Ancak bu durum eylemle tersine çevrilebilir. Zira “eylemler sürecin oluşturduğu bir çerçevede vuku bulurlar ve sürecin otomatizmini kesintiye uğratırlar; onun için failin değil, sürecin bakış açısından bakıldığında her eylem bir ‘mucize’dir, yani beklenmedik bir şeydir.”<sup>768</sup> Dolayısıyla

---

<sup>765</sup> A.e., s. 222.

<sup>766</sup> A.e., s. 228.

<sup>767</sup> A.e.

<sup>768</sup> A.e., s. 229.

Arendt, otomatik süreçlerin, başka şekilde ifade etmek gerekirse otomatik davranışların karşısına eylemi yerleştirerek taşlaşmadan çıkılabileceğini savunur. Eğer insanlar, eylemde bulunma yetilerini yitirirlerse otomatizmin pençesine düşecek ve taşlaşmış bir şekilde yaşayacaklardır. Bu ise insanların ilkelere yüklediği anlamın yitimini beraberinde getirir. Taşlaşma dönemlerinde eylem yerini otomatik davranışlar bütününe bırakarak özgürlüğün, eylemin aktif halde olduğu dönemlerde inşa edilen ilkelere, kurumlarda, değerlerde bir anlam yitimi gerçekleşmesine neden olur. Bu ise nihai olarak devletin sönümlenmesine yol açar. Zira devlet, insanların eylemlerinin bir neticesidir. “Devletin bir eylem ürünü olduğunu kanıtlayan özellik ise, varlığını sürdürmesi için yeni ve başka eylemlere bağımlı olmasıdır.”<sup>769</sup>

Anlam yitimi neticesinde ilkelerin geri plana giderek yerlerine başka uygulamaların benimsenmesi, taşlaşma dönemlerinin özelliklerinden birisidir. Bunun en önemli nedeni ise taşlaşma dönemlerinde, eylemin yerine davranışın geçmesidir. Eylem, insanın özgürlüğünün bir neticesidir. Eylemle birlikte insanoğlu *siyasal olanı* inşa etmeye başlar. Eylem sadece bir aksiyon almak değil, aynı zamanda düşünmektir. Bu düşünmenin devamında alınan aksiyon, eylemi meydana getirir. Tabi bu düşünme, *siyasal olan* üzerine olur ve eylem de *siyasal olanı* kapsar. Ancak insanların özgürlüğü unuttuğu ya da baskı ve zorla unutturulduğu durumlarda eylemin ortadan kalkması söz konusudur. Eylem ortadan kalkınca yerine davranış tercih edilmeye başlanır. Davranış ise düşünmeyi içinde barındıran bir aksiyon değildir, sadece bir şeyi tekraren uygulamadan ibarettir. İlkelerin yerine onlara aykırı bir pratiğin benimsenmesi ve devam ettirilmesiyle davranış *siyasal olanı* kuşatmaya başlar. Böylece *siyasal olan*, ilke yerine karar üzerinden ilerlemeye başlar. Bu karar, egemen tarafından alındığı için *polisin siyasal olanı* kuşatması da söz konusu olur. Başka şekilde ifade etmek gerekirse taşlaşma

---

<sup>769</sup> A.e., s. 208.

dönemlerinde *siyasal olanı* meydana getiren hükümet etme aracı olan *polis* güçlenirken adalet sürecini ifade eden siyaset zayıflar ve böylece *siyasal olan* sönümlenmeye başlar.

Taşlaşma dönemlerinde uygulanmaya başlayan bir pratik, diğerleri tarafından sorgulanmadan devam ettirildiği ölçüde taşlaşmanın sonlanması mümkün değildir. Ancak unutulmamalıdır ki “mucizeleri gerçekleştirenler insanlardır; özgürlük ve eylemde bulunma yetisi gibi bir çifte ihsan sayesinde ki insanlar kendilerine ait bir gerçekliği kurmaya muktedirlerdir.”<sup>770</sup> Dolayısıyla taşlaşmaya karşı insan, eylemleriyle *siyasal olanı* inşa etme gücünü daima elinde bulundurur.

Her siyasi geleneğe olduğu gibi İslam siyaset düşüncesi de zaman zaman taşlaşma dönemlerine girmiştir. Bu taşlaşma dönemlerinde kendine özgü bir şekilde ürettiği ilkeler, kurumlar, değerler bir anlam yitimine maruz kalmıştır. İslam siyaset düşüncesinin kendi yapısı içerisinde ürettiği ve yönetsel pratik olarak benimsediği ilkelerin önde gelenleri, liyakat, emanet, katiyyat, maslahat, meşveret ve adalettir. Cereyan eden yönetsel pratikte adalet başta olmak üzere bu ilkelerin oldukça büyük anlamları vardır. Bu anlam sayesinde hem toplum hem devlet yapısı şekillenir. Zira bu ilkelere uygun yaşamının neticesinde insan yaşamı bir değere sahip olur. İslam siyaset düşüncesinde anlam yitimi ile meydana gelen değişimlerde eylem yerine basmakalıp davranışlar tekrar edilmeye başlanmıştır. Böylece liyakat yerine asabiyet, emanet yerine ganimet, katiyyat yerine zanniyyat, maslahat yerine ferdiyet, meşveret yerine riyaset ve adalet yerine muafiyet geçmiştir. *Polis* ve siyaset alanında gerçekleşen anlam yitimlerini incelemek, taşlaşmanın olup olmadığını ortaya koymak açısından son derece önemlidir.

---

<sup>770</sup> A.e., s. 231.

## 4.2. *Poliste* Anlam Yitimi

Hükümet etme aracı olan *poliste* anlam yitiminin varlığı söz konusu olabilmektedir. Başka şekilde ifade etmek gerekirse *polis*, zaman zaman taşlaşma dönemine girebilir ve *poliste* faaliyet yürütenler otomatizm ile belirli davranış bütünlerini tekrar etmeye başlayabilir. İslam siyaset düşüncesinde ise *poliste* meydana gelen taşlaşma üç şekilde tezahür eder. Buna göre liyakat yerine asabiyet, emanet yerine ganimet ve katiyyat yerine zanniyatın geçmesi durumlarıyla karşılaşılmıştır.

### 4.2.1. Liyakat ve Asabiyet İkilemi

Liyakat veya ehliyet, İslam siyasal düşüncesinde oldukça geniş yer kaplayan bir ilkedir. Kısaca bir işin, görevin, makamın ehline, onu yapabilecek kabiliyette birine verilmesi gerektiğini savunan ilkedir. Aksi halde hareket edildiğinde devlet düzeninin bozulacağına inanılır. Bu nedenle birçok alim, hükümdarlara verdiği öğütlerde liyakat sahibi, işinin ehli kişilere görev verilmesinin bir gereklilik olduğu üzerinde durur.

İbnu'l Mukaffa, ehil kişilere görev verilmesini savunan alimlerden birisidir. Ona göre “hükümdar, büyük işleri kendisi üstlenir ve önemlileri sağlam yapar, daha alt işleri yetkin kişilere verirse yaşantısında, nimetlenmesinde, oyun ve eğlencesinde ayıplanmaz.”<sup>771</sup> Aksi halde işinin ehli olmayan kişiler, işlerin üstesinden gelemeyeceği için hükümdarı zor ve gülünç bir duruma sokar.

Velayetin güç ve emanete dayandığını belirten İbn Teymiyye, kamu görevini bir emanet olarak görmekte ve ehline verilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>772</sup> Kimin ehil olduğuna karar verirken ise aslah olanı (en iyiyi/uygunu) dikkate almak gerekir. Ancak

---

<sup>771</sup> Mukaffa **a.g.e.**, s. 59.

<sup>772</sup> Teymiyye **a.g.e.**, s. 28; 38.

güç ve emanetin bir insanda aynı anda bulunmasının zorluğunun farkında olan İbn Teymiyye, adli yetkilendirme üzerinden yapılması gereken tercihi örnekler. Buna göre

adli yetki görevlendirmelerinde; alim ve takva sahibi ehil kişi görevlendirilir. Şayet onlardan biri daha alim, diğeri daha fazla takva sahibi ise ve görevlendirme konusunda bencillikten korkuluyorsa o zaman takva sahibi tercih edilir. Yok eğer işlerin karışmasından korkuluyorsa ve bilgi ve alime daha fazla ihtiyaç duyuluyorsa o zaman alim tercih edilir.<sup>773</sup>

İbn Teymiyye'nin verdiği örnekte görüldüğü üzere aslah olanı tercih ederken sabit bir tercih söz konusu değil, zamanın ve durumun şartlarına göre bir tercih söz konusudur. Zira tüm en iyi özelliklerin bir insanda toplanması her ne kadar teoride mümkün olsa da pratikte mümkün değildir. Dolayısıyla mevcut durumun şartlarını göz önünde bulundurarak bir tercih durumu ile karşı karşıya kalınması kuvvetle muhtemeldir.

Gazzali, liyakate önem veren bir başka alimdir. Ona göre “imamda bulunması gereken özellikler, insanların işlerini yönetmeye ve onları doğru yöne sevk etmeye ehliyetli olmasıdır. Bu ise ancak kudret, ilim ve dindarlık (vera') ile olur.”<sup>774</sup> Kudretli, ilim sahibi ve dindar bir hükümdar ve yönetici, sahip olduğu meziyetlerin doğal sonucu olarak işleri ehline verecektir.

Aktif yöneticilik görevinde bulunan Nizamülmülk, gerek kendi yöneticiliğindeki uygulamaları ile gerek başyapıtı *Siyasetname*'de liyakate oldukça önem vermiş ve işlerin ehline verilmesini savunmuştur:<sup>775</sup>

İhtiyarlara ve tecrübeli kimselere ihtiramda bulunup her birisini bir makam ve mevkiye yerleştirmek, memleketin selameti için bir kimseyi terfi ederken diğeri rütbesini düşürmek, yüksek yapılar inşa etmek, başka hanedandan izdivaç yapmak, padişahlık meselelerini iyi kavramak, din işleriyle alakadar olmak, tüm konularda, ... birçok kez bir memleket meselesinde acemi, toy, ve çiçeği burnundakiler görevlendirildiğinden dolayı mutlak surette yanlışlıklar yapıldığı için ve daha bu hataya düşülmemesini [sic] önlemek maksadıyla onunla birlikte işin ehli birini yollamak ferasetli hükümdarların töresi olagelmıştır. Bu hususta her daim dikkatli olunmasını buyurmak daha evla ve daha güvenlidir.

<sup>773</sup> A.e., s. 44.

<sup>774</sup> Gazzali a.g.e., s. 193.

<sup>775</sup> Nizamülmülk a.g.e., ss. 215-216.



İbn Rüşd, hâkim veya alimin hatasının mazur görülüp görülmemesi üzerine karar verirken işinin ehli olup olmadığına bakılması gerektiğini savunur. Ona göre “sünneti bilmeyen bir hâkim, verdiği hükümde hata ettiği zaman mazur görülmediği gibi, varlıklar konusunda hüküm veren bir şahıs da şayet hüküm şartı ve ehliyeti kendinde değilse, mazur görülmez.”<sup>776</sup> Dolayısıyla herhangi bir işi yürütürken yapılması muhtemel hatalarda ehil kişinin yaptığı hata mazur görülürken ehil olmayan kişinin yaptığı hata mazur görülmez. Örneğin işinin ehli bir tabibin tedavi esnasında yaptığı bir hatadan dolayı sorumlu tutulması gerekmezken işinin ehli olmayan bir tabibin yaptığı hata mazur görülmeyip yaptığı eylemin neticesine katlanması gerekir.

Cüveyni de Kureyşli olma ve kifayetli olma arasında sorulan bir soruya “biz, kifayetli, takva sahibi alimi önceleriz; kifayeti olmayanın hiçbir surette başa geçirilmesi ve kendine imamette bir yer bulması söz konusu değildir”<sup>777</sup> şeklinde cevap vererek liyakat sahibi olmanın oldukça önemli bir yere sahip olduğunu açıkça savunur.

Liyakat hakkında bazı alimlerin görüşlerinin yanı sıra taşlaşmayla birlikte asabiyet kavramına başvurulmuştur. Asabiyeti tam manasıyla anlayabilmek için İbn Haldun’un kavrama yüklediği anlamdan hareketle bir tartışma yürütmek gerekir. Buna göre İbn Haldun’un *Mukaddimesi*’nin merkezi kavramlarından birisi olan asabiyet kavramı, farklı yazarlar tarafından “topluluk duygusu”, “milliyetçilik fikri”, “komünal ruh”, “grup dayanışması”, “tesanüt bağı”, “dayanışma” gibi anlamlarda kullanılsa<sup>778</sup> da bir çeviri sonucu kavramı ele almak kavramın kendine özgü yapısını ıskalatan bir yaklaşım olur. Bu nedenle kavrama İbn Haldun’un ifadesiyle asabiyet olarak yaklaşılmalı ve onun kavrama yüklediği barbar-uygar ile bedevi-hadari arasındaki diyalektik üzerinden ele alınmalıdır.

<sup>776</sup> İbn Rüşd. **Felsefe-Din İlişkileri: Faslı'l-makal ve el-Keşf an minhaci'l-edille**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2019, s. 100.

<sup>777</sup> Cüveyni **a.g.e.**, s. 369.

<sup>778</sup> Hassan **a.g.e.**, ss. 172-175.

Tarihsel süreç boyunca insanlar, toplum halinde yaşamının zorunlu olduğunu çoğunlukla kabul etmişlerdir. Bu nedendir ki Aristoteles'in *zoon politikon* kavramına sık sık atıfla insanların tek başına tüm ihtiyaçlarını karşılayamayacağı, insanın bir başka insanla iletişime geçmesi zorunluğuna değinilmiştir. İslam filozofları da Aristoteles'in *zoon politikon*'una referansla devletin zorunlu olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Hatta devlet, kargaşa ve kaosa son vererek hukuksal düzeni sağlamakla mükelleftir. Bu bakımdan Cüveyni'nin ifadesiyle söylemek gerekirse devletin ve dolayısıyla hükümdarın varlığı kati bir meseledir. Ancak son aşama olan devlet gelene kadar insanlık tarihi çeşitli toplumsal formasyonlardan geçmiştir. En genel anlamıyla bu formasyonlar barbar ve uygar toplum olarak ele alınır.

İnsanların bir araya gelme zorunluluğu barbar toplum yapısından itibaren kendisini gösteren bir fenomendir. Barbarlık kendi içerisinde ilk/aşağı barbarlık, orta barbarlık ve geç/üst barbarlık olmak üzere üç aşamada ele alınır. Buna göre aşağı barbarlıkta kurulların yönetimi ve avcı bir yaşam tarzı, orta barbarlıkta askeri bir yönetim ve göçebe bir yaşam tarzı, yukarı barbarlıkta ise egemenlik düşüncesi ve tarımı önceleyen bir yaşam tarzı benimsenmiştir.<sup>779</sup> Dolayısıyla dayanışma ve yardımlaşma duygusu temelinde şekillenen barbar toplum, uygar topluma doğru evirilen bir seyir izlemiştir. Uygarlık, basit bir şekilde barbarlığın karşıtı ya da büyük şehirlerde yaşama anlamına gelmeyip “uygarlığın karakteristik yaşam tarzına öncülük etmek, yani lükslerin üretimi ve tüketimi üzerinde yoğunlaşma, mutlak siyasi gücün yoğunlaşması, karmaşık sanatların pratiği ve son derece sofistike bilimlerin bilgisi” anlamına gelir.<sup>780</sup>

Bedevilik ve hadarilik, barbar ve uygar kavramlarına denk gelen terimlerdir. Nasıl toplumlar uygarlık aşamasına gelirken barbar aşamadan geçmişlerse hadariler de

<sup>779</sup> Lewis Henry Morgan. **Eski Toplum I**, Çev. Ünsal Oskay, İstanbul, Payel Yayınları, 1994, ss. 92-95.

<sup>780</sup> Muhsin Mahdi. **Ibn Khaldûn's Philosophy Of History: A Study In The Philosophic Foundation Of The Science Of Culture**, London and New York, Routledge, 2016, s. 194.

zamanında bedevi bir toplumdan gelmişlerdir. Dolayısıyla hadariliğin oluşması için bedevilik zorunludur. İbn Haldun'un sözleriyle ifade etmek gerekirse "kırdaki hayat, şehir ve kasabalardan öncedir ve bunun kökü odur. Çünkü şehir ve kasabaların varlığı, refah ve rahatla ilgili olan adet ve ananelere dayanmakta, bu ise zaruri maişet maddeleriyle ilgili adet ve ananelerden sonra gelmektedir."<sup>781</sup> Dolayısıyla bedevilik, hadariliğin aslıdır. Bedevilik ve hadarilik, özellikle maişet ile ilgili benimsenen yaşam tarzı üzerinden şekillenir. Zira coğrafi ve iklimsel şartlar, geçimlerini sağlamak için bazı insanları bedeviliğe iterken diğerlerini hadariliğe itmiştir. Bu bakımdan kırsal bölgelerde geçimini sağlayan insan bedeviliğe şehirlerde geçimini kazanan insan hadariliğe uygun bir yaşam tarzını benimsemiştir. İbn Haldun'a göre "çiftçilik ve hayvancılık işi ile uğraşan söz konusu toplumları, zaruret bedeviliğe, sevk etmektedir. Zira bedv/sahra geniştir. Hadarilerin ikamet ettikleri yerlere sığmayan mezzalar, sabanlar, (tarlalar), meralar vs. oraya sığmaktadır. Onun için bunların, özellikle badiyede oturup bedevi bir hayat yaşamaları kendileri için zaruri olmuştur."<sup>782</sup> "Yerleşik hayat süren şehirli ve kasabalı" anlamına gelen hadariler ise, zenginlik ve refahın artmasıyla evler, şehirler, kasabalar inşa etmişler, ticarete ve sanata yönelmişlerdir.<sup>783</sup>

Tarihsel süreçte Hobbes'un herkesin herkesle savaşı olduğu tasavvurunu haklı çıkarırcasına insanlar barbar toplum yapısından itibaren kandaşlık üzerinden kurulan bir dayanışma bağı içerisinde bir araya gelerek örgütlenmiş, haksızlıklara karşı gelmiş, can güvenliklerini sağlamış ve karşılıklı yardımlaşmışlardır.<sup>784</sup> Kandaşlık bağı, sadece soy bağını nitelemez, ortak hareket etme duygusu olan dayanışmayı niteler. Zira kandaşlık bağına sonradan gerek yabancılar gerek köleler gerek yığın halinde gelen gruplar dahil olabilirler.<sup>785</sup> Dolayısıyla kandaşlık, "giderek, gerçek anlamda biyolojik kan

---

<sup>781</sup> Haldun **a.g.e.**, s. 326.

<sup>782</sup> **A.e.**, s. 323.

<sup>783</sup> **A.e.**, s. 324.

<sup>784</sup> Morgan **a.g.e.**, ss. 166-167.

<sup>785</sup> **A.e.**, ss. 171-172; 220-225.

bağlılığından, kan bağlılığı var imişçesine işleyen bir ‘birlik duygusu’, ‘kolektif üretim’, ‘kolektif savaş’, özetle ‘kolektif aksiyon’ haline dönüşmüştür.”<sup>786</sup> Buradan da asabiyetin temel özelliklerini çıkarmak mümkündür. Süleyman Uludağ, *Mukaddime*’nin çevirisine yazdığı Giriş Bölümü’nde şunları yazar: “İbn Haldun da asabiyeti tarif ederken, ‘himaye, müdafaa, mutalebe ve ortaklaşa yapılan her türlü içtimai faaliyet o sayede husule gelir. Memleketlerin fethi, zaptı, istilası, işgali, zaferlerin kazanılması bu şekilde tahakkuk eder’, diyor. Demek ki asabiyet, kolektif his ve şuurdan doğan müşterek hareket etme anlayışı oluyor.”<sup>787</sup>

Asabiyet, nesep ile kurulabileceği gibi belirli bir sebep etrafında da kurulabilir. Nesep ile kurulan asabiyet doğal iken sebep ile kurulan asabiyet belirli bir gaye etrafında şekillenir. Vela ve hilf, tarihte sebep ile kurulan asabiyete örnek niteliktedir. Ancak belirtilmesi gerekir ki aralarında hiçbir fark yoktur. “Çünkü nesep vehmi (manevi, itibari ve hayali) bir şeydir, herhangi bir hakikati de yoktur. Nesebin faydası da söz konusu bağdan ve kaynaşmadan ibarettir.”<sup>788</sup> Dolayısıyla sonradan vela ve hilf gibi yollarla sonradan kurulan asabiyet ilişkisi dayanışma ve yardımlaşma bağı ile hareket ettiğinden aralarında bir ast ve üst ilişkisi yoktur. Zira “nesepteki semereler mevcut olunca, nesep de (gerçekten) mevcut olmuş gibidir.”<sup>789</sup>

Gerek nesep ile gerek sebep ile kurulan kandaşlık bağında içindekileri himaye etme, müdafaa etme, haklarını koruma asabiyet ile mümkün olur. Bu şekilde kurulan dayanışma ve yardımlaşma ruhu, sadece tek bir asabiyetin vuku bulması şeklinde değil, birden fazla asabiyet şeklinde ortaya çıkar. Birbirinden ayrı ve birbirine rakip olarak kurulan asabiyetler, bir mücadele içerisine girerler. Bunun sonucunda da aralarındaki en üstün ve güçlü asabiyet, diğerlerine hâkim olur. Bu şekilde en güçlü asabiyetin devamlı

---

<sup>786</sup> Hassan **a.g.e.**, s. 180.

<sup>787</sup> Süleyman Uludağ. **Giriş**, Ed. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2016, s. 96.

<sup>788</sup> Haldun **a.g.e.**, s. 335.

<sup>789</sup> **A.e.**, s. 337.

diğerlerine hâkim olma isteği, asabiyetin ana gayesi olan mülk ile sonuçlanır.<sup>790</sup> Zira “âdemoğlu, insani tabiatın gereği olarak içtimai hayatta her vakit, insanların yekdiğerine olan tecavüzlerini men edecek bir sultaya (otoriteye) ve hâkime muhtaçtır. O halde sulta ve hâkimin, söz konusu asabiyetle öbürlerine galip gelmesi zaruridir... İşte bu ‘tagallüp mülktür.’”<sup>791</sup> Dolayısıyla asabiyet neticesinde bir mülk, devlet kurulur. Hatta başka devlet kurmuş asabiyetlerle de bir mücadele içerisine girilir. Yaşlılığı gelmiş asabiyetler ölmeye mahkumken genç olan asabiyetler, büyümeye müsaittir. Burada belirtilmesi gerekir ki asabiyetin ana gayesi olan mülk ile fitne ve kaosa son verilerek nizamın sağlanması mümkün olur. Tabi ki İbn Haldun’a göre nizam, güçlü bir asabiyet sonucu ortaya çıkan güce ve zora dayanan bir hanedan tarafından sağlanır.<sup>792</sup>

İslam öncesinde cereyan eden asabiyet ile İbn Haldun’un kullandığı anlamdaki asabiyet birbirinden oldukça farklıdır. Zira İslam öncesinde ilkel kabile asabiyeti toplumlar arasında yaygındı. İlkel kabile asabiyeti, kandaşlar arasındaki çıkar birliğini korumak ve haklı haksız ayrımı yapmaksızın körü körüne kandaşını savunmak, onu öncelemek şeklinde cereyan etmiştir. Dahası kabile paradigmasının dışına çıkmak, adeta intihar etmektir. Zira insanın zorlu şartlarda hayatta kalabilmesi için gerekli tüm pratikler kabileler üzerinden gerçekleşmekteydi. İslamiyet ile birlikte Hz. Peygamber’in kabile asabiyetini aşmayı sağlayacak ve Müslümanlar arasında eşitliği, adaleti, hakkaniyeti öne çıkaracak ümmet anlayışı benimsenmiştir. Ümmet, mevcut kabilelerin bir alternatifi olarak manevi kabile olarak görülmüştür.<sup>793</sup> Ayrıca belirtmek gerekir ki ümmetin de kendi içerisinde bir asabiyeti vardır ama bu asabiyet ilkel kabile asabiyetinin olumsuzluklarını taşımaz. “‘Ümmet’ kavramı kabileyi aşar ve kuşatır. Bununla birlikte,

---

<sup>790</sup> A.e., ss. 350-351.

<sup>791</sup> A.e., s. 350.

<sup>792</sup> A.e., s. 351.

<sup>793</sup> El-Cabiri a.g.e., s. 117.

*onu ortadan kaldırmaz. Çünkü 'ümme'tin kuruluş şartı 'kabile'nin ortadan kalkması değildir.'<sup>794</sup>*

İbn Haldun ise asabiyyetin dayanışma ve yardımlaşma gücüne odaklanarak amacının mülke, saltanata, devlete ulaşma olduğunu belirtir. Dolayısıyla asabiyyetin genel anlamda iki temel açıklaması olduğu ileri sürülebilir. Birincisi, her koşul ve şartta kandaşını öncelemek olan ilkel kabile asabiyyeti iken ikincisi belirli bir hukuksal düzeyde adaleti merkeze alan asabiyyettir. Dolayısıyla İbn Haldun da İslamiyet ile birlikte Hz. Peygamber'in ümmet ile kurmaya çalıştığı asabiyyetten hareket ederek, onun dayanışma ve yardımlaşma gücüne odaklanarak mülke ulaşan bir yaklaşım benimsemiştir. Tabii ki İbn Haldun'un asabiyyet anlayışı güçlü hanedan, aile üzerinden ilerler. Ancak onun asabiyyet anlayışı hakkaniyetsiz bir temelde ilerlemeyip güçlü hanedanın asabiyyetinden yararlanarak hukuksal düzeni sağlayabilecek hükümdara, devlete ulaşmaktır. Dolayısıyla İbn Haldun'un asabiyyeti olumlu bir kavramdır.

Sonuç olarak her ne kadar İslam filozofları liyakat ve ehliyet üzerinde dursa ve her kademedeki yöneticinin seçiminin bu ilkelere dayandırılması gerektiğini savunsa da reel politik, kimi zaman, bunun aksi yönünde hareket ederek ilkel kabile asabiyyetini önceleyen bir şekilde cereyan etmiştir. Eğer her koşul ve şartta kandaşlık bağına önceleyen bir asabiyyet anlayışı kabul edilirse doğal olarak işinin ehli olmayan kişilerin sadece aynı asabiyyet ilişkisinde olmalarından dolayı birçok önemli göreve gelmeleri kaçınılmayacak bir durum olur. Bu açıdan Hz. Osman'ın ikinci altı yıllık görev süresinde yaptığı atamalar ve Emeviler'in döneminde yapılan atamalar, kabile asabiyyetini açık bir şekilde örnekler niteliktedir.

İnsanların neden Hz. Osman'a sırt çevirdiğini ve nihayetinde bir grup tarafından neden öldürüldüğü sorusuna Sa'id b. Müseyyeb şu şekilde cevap verir:

---

<sup>794</sup> A.e., s. 118.

Osman halife olduğunda, sahabe içinde onun idaresini tasvip etmeyenler vardı; çünkü Osman kendi kavmine düşkünlük içindeydi. On iki sene boyunca halifelik yaptı ve sık sık Beni Ümeyye'den olanları çeşitli görevlere getirdi... Sonra, son altı senesi boyunca amcasının oğullarına ayrıcalık tanıdı, onlara mevkiler sağladı ve ne kimsenin onlara ortak olmasına mahal verdi ne de onları Allah korkusundan haberdar etti.<sup>795</sup>

Görüldüğü üzere raşid halifelerden itibaren başlayan ilkel kabile asabiyeti ile kendi asabiyetinde olanların liyakatli kişilerin yerine tercih edilmesiyle karşılaşmıştır.

İbnu'l Mukaffa'ya göre “kayırmacılık (hamiyet), cehaletin sebebidir.”<sup>796</sup> Eğer kabile asabiyetini devam ettirip işler ehline verilmezse devlet işlerinin aksaması, devletin zayıflaması ve dahası İbn Halduncu bir şekilde söylemek gerekirse devletin yaşlanması ya da hastalanması sonucu ömrünü tamamlaması söz konusu olacaktır. Tarihsel süreçte bunun örnekleri sıkça yaşanmıştır. Dolayısıyla tarihsel süreçte liyakate karşı ilkel kabile asabiyeti arasında geçişler söz konusu olmuştur. Zira liyakat bir anlam yitimine maruz kalarak ilkel kabile asabiyetinin tercih edildiği durumlar ile karşılaşmıştır. Başka şekilde ifade etmek gerekirse zaman zaman —taşlaşma dönemlerinde— eylemin bir gereği olan liyakat yerine davranışın bir sonucu olan ilkel kabile asabiyetini benimsenmiştir.

#### 4.2.2. Emanet ve Ganimet İkilemi

Emanet, sözlük anlamı itibariyle birine geçici olarak teslim edilen ve teslim edilen ne ise teslim alan kişi tarafından geri verilmeye kadar korunması gereken bir durumu niteler. Burada öne çıkan iki özellik, geçici olması ve emanet edilen şeyin korunmasıdır. İslam siyaset düşüncesinde ise emanet edilen şey, kamu görevi, makamı ya da malıdır. Dolayısıyla emanet olan kamu görevi, makamı ya da malı bir sonraki emanetçiye teslim edilene kadar hassas bir şekilde muhafaza edilmeli, onun imtiyazları kişisel menfaat için değil, kamu yararı için kullanılmalıdır. İdeal olarak bu şekilde ele alınan emanet

<sup>795</sup> Celaleddin Suyuti. **Halifeler Tarihi**, Çev. Onur Özatağ, İstanbul, Ötüken, 2015, s. 168.

<sup>796</sup> Mukaffa **a.g.e.**, s. 31.

düşüncesinin karşısına pratikte ganimet düşüncesi çıkar. Ganimet, savaşta düşmandan zorla ele geçirilen mal ya da yağma sonrasında elde kalan mal olarak ele alınır. Burada yağma sonrası ele alınan anlamıyla kavramı kullanıyorum. Zira nasıl yağma sonrası ele geçirilen mal üzerinde dilediğini yapma tasarrufu doğal olarak ortaya çıkıyorsa pratik siyasal uygulamada da benzer bir yaklaşımla kamu görevi, makamı ya da malı üzerinde zaman zaman —genelde hukuk düzeninin zayıfladığı ve kişi kültürünün hâkim olduğu zamanlarda, taşlaşma dönemlerinde— aynı yaklaşım ortaya çıkmakta ve kamuya ait olan ne ise onun üzerinde tasarruf hakkına sahip bulunduğu düşüncesiyle kullanımı söz konusu olmaktadır. Bu başlıkta ganimet kavramına yüklenen anlam, fethedilen toprakların paylaşılması anlamındaki fey değil, herkesin eşit oranda hak sahibi olduğu bir kamu görevinin, makamının ya da malının bazıları tarafından sadece kendilerinin kullanımına sunulmuş ve adeta bir ganimetmişçesine yaklaşılarak görev ve makamın getirdiği imtiyazlardan yararlanıp ganimet olarak görülerek yağmalanmasıdır. Buna göre emanet ve ganimet arasında devamlı bir mücadelenin olduğundan bahsedilebilir.

Emanet ve ganimet düşüncesinin çarpışma alanı, kamu malları söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Zira İslam siyaset düşüncesinde kamu malının ve hatta devletin yöneticiler üzerindeki bir emanet olduğu düşüncesi, Raşid halifeler zamanından itibaren benimsenen bir yaklaşımdır. Bu bağlamda Hz. Ali, Azerbaycan valisi el-Eş'as bin Kays'a gönderdiği mektupta bu konunun altını çizer:

Şüphesiz yetkilerin senin için bir yemek aracı değil, belki boynuna yüklenmiş bir emanettir. Senden üstün olan birinin emri altındasın. İdaren altındakilere karşı zorbalık edemeyeceğin gibi, izinsiz olarak maceraya atılıp tehlikeye de sürükleyemezsin. Elinde olan Allah-u Teâlâ'nın malını da bana teslim edilinceye kadar korumak zorundasın. Sana kötülük eden amirlerden olmamayı diliyorum. Ve's-Selâm.<sup>797</sup>

Liyakat ile emanet arasında oldukça yakın bir ilişki olduğuna dikkat çeken İbnu'l Mukaffa, liyakatli kişilerin kamu görevlerini ve makamlarını emanet olarak

<sup>797</sup> Seyyid Razî. **Nehcü'l-Belâğa: İmam Ali'nin (A.S) Hutbeleri, Mektupları Ve Hikmetli Sözleri**, Çev. Kadri Çelik, İstanbul, Kevser Yayıncılık, 2013, s. 373.



gördüklerinden onlardan faydalanıp zengin olmak yerine koruyup muhafaza ederek bir sonraki görevli kişiye daha iyi bir şekilde teslim etme düşüncesinin hâkim olduğunu vurgular. Ona göre “vali, ehil olmayanlardan birini seçmeyi tercih etse, bütün böyle niteliktekileri çağırılır, onun hakkında tamah beslerler, cürette bulunurlar, gelir dururlar ve sahip olduklarına akın ederler.”<sup>798</sup> Dolayısıyla işinin ehli olamayan birisinin kamu görevine getirildiği zaman onun kamu görevinin neticesinde yakın olduğu kamu malını adeta ganimet olarak görüp yağmalamasının oldukça olası olduğunu görülür.

İslamiyetten önce “Kureyş’in putları ve tanrıları, her şeyden önce servet kaynağıydı ve ekonominin temeliydi: Mekke, Arap tanrılarının ve putlarının merkeziydi.”<sup>799</sup> Bu ise, doğal olarak, Mekke’ye ve çevresine maddi zenginliklerin akmasına yol açmıştır. Böylece Mekke’deki statüko, putlar üzerinden ticaretin kontrol edilmesi ve maddi gelirin, ganimetin dağılması üzerinden şekillenmiştir. Zenginliklerini, ganimetlerini kaybetme korkusu ile hareket eden kabileler, Muhammedi daveti reddederek Müslümanlar ile çatışmaya girmiştir. Bu çatışmalar neticesinde fethedilen toprakların fey olarak görülmesi ve savaşa verdikleri katkı oranında Müslümanlar arasında paylaşılması nas ile belirlenmiştir.

Rivayetlere göre Hz. Ömer zamanında fethedilen toprakların bazıları tarafından Müslümanlar arasında dağıtılması talep edilmişken Hz. Ömer’in onlara cevabı şu olmuştur: “Allah sizden sonra gelecek olanları bu feye ortak etti. Eğer ben size bölüştürürsem sizden sonra gelecek olanlara bir şey kalmaz. Eğer taksim edilmez de kalırsa, kanı yüzünde olduğu halde San’a’daki çobana dahi bu feyden ayrılacak nasibi mutlaka ulaşır.”<sup>800</sup> Dolayısıyla Hz. Ömer, sonraki nesillerin hakkı, kale ve şehirlerin muhafazası gibi devletin ihtiyaç duyduğu düzenli geliri sağlayabilmek için fethedilen

---

<sup>798</sup> Mukaffa **a.g.e.**, s. 109.

<sup>799</sup> El-Cabiri **a.g.e.**, s. 121.

<sup>800</sup> Yusuf **a.g.e.**, s. 54.

toprakları fey olarak dağıtmamıştır. Onun benimsemiş olduğu bu pratik, halife ve hükümdarlar tarafından da benimsenmiştir. Böylece fey yerine haraç uygulaması ön plana çıkmış ve devlet, giderleri için daimî gelir elde edebilmiştir. Hz. Ömer ile birlikte feyin kullanımındaki değişiklik, kamu görevi ve makamının ganimet olarak görülmesine yol açan neticelerden birisi olarak değerlendirilebilir. Zira fethedilen toprakların fey olarak savaşa katılanlar arasında dağıtılması uygulamasına son vererek bütün toprakların devlete bırakılması, ekonominin tarıma dayalı olduğu bu dönemde, saltanatın gücünü artırırken halkın yönetime katılma faaliyetlerini azalttığı ileri sürülebilir.<sup>801</sup> Ek olarak yöneticilerin ehil olmadıkları zaman ise insanlar arasında eşitsizlik ve adaletsizliğin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Çünkü nasıl liyakatli bir insan kamu görevini, makamını ve malını emanet olarak değerlendirip daha hassas bir tutum takınıyorsa ilkel kabile asabiyetinden hareket eden birisi de doğal olarak emanet yerine kamu görevini, makamını ve malını dayanışma ve yardımlaşma içerisinde bulunduğu grubun menfaatleri doğrultusunda kullanma eğilimine girerek ganimet olarak hareket eder. Dolayısıyla işinin ehli olmayan bir yöneticinin kamu görevine, makamına ve malına karşı kuvvetle muhtemel takınacağı tutum, ganimet ekseninde olacaktır.

Toprakların konumu, sahibinin kim olduğuna göre değişen bir anlayışla şekillenmiştir. Buna göre eğer topraklar Müslümanlarınsa öşür vergisini ödediği sürece mülkiyet devam eder, eğer haraç arazisi ise haracın ödenmesi şartıyla mülkiyet devam eder, eğer topraklar beytülmale, devlete aitse halife, sultan toprağı ikta usulüyle dilediğine verebilir. İkta usulüyle verilen toprakların mülkiyeti devlette olmaya devam eder. Ganimet anlayışı ise ikta yoluyla toprakların dağıtımında ortaya çıkar. Zira sultan, devlete ait olan bir toprağı belirli kişi ya da kişilere bazen hizmetlerinin karşılığında bazen iktidarını koruma karşılığında bazen kendi asabiyet bağı olduğu kişilerin refahını sağlamak için vermiştir. Kamu malını selefleri Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'den ve halefi

---

<sup>801</sup> İlhami Güler. **Otorite ve Din**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2020, s. 54.

H.z. Ali'den farklı değerlendiren H.z. Osman, kamu malından dilediği gibi tasarrufta bulunma anlayışa sahiptir. Bu bakımdan Afrika kıtasından gelecek haracın beşte birini akrabası Mervan bin Hakem'e vermiştir.<sup>802</sup> Dahası H.z. Osman, yaptığı uygulamaları eleştirenleri de cezalandırma yoluna gitmiştir. Kendisini eleştiren bir mektup yazan H.z. Ammar'ı dövürerek karnının yarılmasına sebebiyet vermiştir.<sup>803</sup>

H.z. Ömer'in İslamiyet'e kabul zamanı ve H.z. Peygamber'e yakınlığa göre ganimet ve malların taksimini düzenlemesi, Müslümanların kendi arasında bir merkez-çevre oluşumuna da yol açmıştır. “[H.z. Ömer] Muhacir ve Ensar'dan Bedir Harbi'ne iştirak etmiş olanlara 5'er bin, Bedir Savaşı'nda bulunmayanlara 4'er bin dirhem verdi. Sonradan çeşitli vesilelerle Müslüman olmuşlara daha az verdi. Böylece herkesi İslam'daki durumuna göre sınıflara ayırdı ve bu ayırım taksime esas oldu.”<sup>804</sup> H.z. Ömer, bu kararıyla İslam için kim ne kadar fedakarlıkta bulunmuşsa karşılığını vermeyi yani adil olmayı düşünmüşe de uygulamada kararın olumsuz bir yansıması, Kureyş kabilesinin diğer Müslümanlar üzerinde bir üstünlüğü olup olmadığı tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Zira bu imtiyazdan en karlı çıkanlar, çoğunlukla Kureyş kabilesine mensup olanlardır. Her ne kadar adil olmak amaçlansa da Kureyş merkeze hakim olurken diğer Müslümanlar ise çevreye hapsedilmiştir ve dahası H.z. Osman dönemindeki başkaldırı ile birlikte düşünöldüğünde çevrede bulunmanın etkisi yadsınamayacak bir durum olmuştur.<sup>805</sup>

Tarihsel süreçte ilk Müslümanlar nasıl sıkıntı çekmişe İslamiyet'in yayıldığı ve Müslümanların oldukça güç kazandığı dönemde Müslüman olanlar açısından savaş sonucu elde edilen ganimetlerin önemi oldukça fazla olmuştur. Cabiri'ye göre

Müslümanların pek azı, ‘Muhacirlerin ve Ensar'ın ilk Müslüman olanları ile onlara güzelce uyanlar’, fethi katılmak amacıyla hareketlerini; Muhammedi davetle ve

---

<sup>802</sup> Suyuti **a.g.e.**, s. 168.

<sup>803</sup> Kuteybe **a.g.e.**, s. 63.

<sup>804</sup> Yusuf **a.g.e.**, s. 80.

<sup>805</sup> El-Cabiri **a.g.e.**, ss. 227-236.

başka bir şeyden çok iletisini (mesajını) daha fazla yaymakla bağlantılı görmüşlerse de, Müslümanların çok büyük çoğunluğu, ‘münafıklar’a ilaveten, Kureyş ve bedevilerden ‘yeni Müslümanlar’, temelde ganimet dürtüsüyle hareket ediyordu.<sup>806</sup>

Cüveyni, ganimetin İslam’da daima geri planda tutulması gereken konuların başında gelmesi gerektiğini vurgular. Zira İslam’da önemli olan Allah’ın kelamını yüceltmek ve İslam’ın yayılmasını sağlamaktır. “Şeriat vazında ganimetler esas gaye (maksud) değildirler. Maksat, Allah’ın kelimesini yüceltmek, dini himaye için cihada odaklanmaktır. Ganimetler umde ve esas gaye değildirler. Zira sırf ganimet elde etmek için uğraş vermek şeriatın güzelliklerine yaraşmaz. Şu hâlde memleket, ganimet elde etme umuduna göre varlığını sürdürmez.”<sup>807</sup> Hususi işler kadar umumi işlerde insanlarda bulunması gereken özellikler, “din, güvenilirlik, dindarlık elbisesine sarınmak, emanet ve saygınlık vesileleriyle donanmak, doğruyu yanlıştan ayırabilecek derecede akıl, uygun olanı, tespit edecek rey, hürriyet, işitme ve görmedir.”<sup>808</sup> Burada vurgulanan emanet düşüncesi oldukça önemlidir. Zira hususi ve umumi işleri yürütenlerin buldukları görevleri ve makamları emanet olarak görmeleri, onların o görev ve makamlara karşı oldukça titiz ve korumacı bir şekilde yaklaşmalarına neden olacaktır. Aksi halde buldukları görev ve makamları emanet yerine ganimet olarak değerlendirmeleri, görev ve makamdan elde ettiği güçle haksız zenginleşmeye yol açar.

Kamu görevinin, makamının ve malının ganimet olarak görülmesi, din üzerinden kurulan siyasal otorite ile mülk arasındaki ilişkide de görünür olur. Otoritelerinin kaynağının Allah’a dayandığını *zıllullah, kaim biemrillah, muiz lidinallah, adudullah* gibi sıfatlar kullanarak gösteren siyasal iktidar, kamu malının devlete, saltanata ve dolayısıyla kendisine dayandığı düşüncesiyle onlar üzerinde tasarruf hakkı olduğunu düşünür. Siyasal iktidarın kamu malı üzerinde iddia ettiği tasarruf yetkisi, gönüllü olsun ya da olmasın insanlar tarafından kabul edilmiştir. Böylece siyasal iktidarın zorla elde ettiği

---

<sup>806</sup> A.e., ss. 207-208.

<sup>807</sup> Cüveyni a.g.e., s. 353.

<sup>808</sup> A.e., s. 359.

tasarruf yetkisi karşısında kamu malına karşı bir saygı ya da herkesin eşit hak sahibi olduğu düşüncesi yerine kimseye ait olmayan bir mal olarak ele alınması kaçınılmaz olmuştur.<sup>809</sup> Böylece bir mal kimseye ait değilse dileyenin onda fırsatını bulduğunda yararlanma eğilimi ortaya çıkar. Başka şekilde ifade etmek gerekirse kimseye ait olmadığı düşünülen kamu görevi, makamı ve malının ganimet olarak görülüp yağmalanması anlayışı, hak ve mülkiyet üzerinden kurulan ilişki üzerinden şekillenir. Sonuç olarak taşlaşma dönemlerinde emanet ilkesinin bir anlam yitimine maruz kalarak ganimet düşüncesi ile yer değiştirmesi söz konusu olmuştur.

#### 4.2.3. Katiyyat ve Zanniyat İkilemi

Katiyyat ve zanniyat ayrımı, esasen, fıkıh alanında kullanılan epistemolojik bir yöntem iken<sup>810</sup> Cüveyni, *el İrşad* ve *el Gıyasi* isimli eserlerinde bu yöntemi zamanının siyasal arenasında cereyan eden olaylara uygular. Her ne kadar Cüveyni sıfırdan bir teori inşa etmese de fıkıh alanındaki bir yöntemi siyasal arenaya taşınması onun özgünlüğünü oluşturur.

Cüveyni'yi katiyyat ve zanniyat ayrımını yapmaya sevk eden neden, zamanının siyasal arenasında yaşanan ve iki boyutu olan iktidar mücadelesidir. İlki, Sünniler ve Şiiiler arasında yaşanan iktidar mücadelesidir. Bu mücadelede Şiiiler, Sünni idarenin elinde bulundurduğu bölgeleri ele geçirmeye çalışmışlardır ya da o bölgeleri nüfuzları altına almak için Şii taraftarlarının önemli mevkilere gelmesi için baskı yapmışlardır. Bu bağlamda Büveyhiler Bağdat'ı, Fatımiler Mekke ve Medine'yi, Hamdaniler Musul'u ele geçirerek toplamda oldukça geniş bir coğrafyayı kontrol altına almışlardır. İkincisi ise Sünnilerin kendi içerisinde yaşadığı iktidar mücadelesidir. Nişabur gibi önemli şehirlerde

---

<sup>809</sup> Güler **a.g.e.**, s. 59.

<sup>810</sup> Aron Zyzow. **The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory**, Atlanta, Georgia, Lockwood Press, 2013, s. 1.

Hanefi, Şafii, Eşari, Mu'tezili gibi farklı mezheplere mensup ulema arasında ihtilaflar meydana gelmiştir. Dahası bu ihtilaflar sadece dini alanda değil, etki alanlarını genişletmek için hükümet etme aracı olan *polise* de yansiyarak şehir idaresi ile ilgili alanlarda cereyan etmiştir.<sup>811</sup> Sünniler arasında yaşanan iktidar mücadelesinin bir örneği Selçukluların Nişabur'u almasında sonra yaşanmıştır. Eşariler şehrin Selçuklulara geçmesine karşı gelmeseler de Sultan Tuğrul Bey'in veziri Kündüri, kendi siyasal gücünün zarara uğrayacağı düşüncesiyle Eşarilere karşı tavır takınmış ve 1048 yılında ehl-i bid'ate lanet okunması için sultandan aldığı fetvaya Eşarileri de eklemiştir. Karşılaştıkları baskılara karşı ünlü Eşari alimi Kuşeyri *Şikayetü Ehli's-sünne* eserini yazmış buna karşılık Kündüri, içlerinde Kuşeyri, Cüveyni, Reis el Furati ve İbnü'l-Muvaffak'ın da bulunduğu, önde gelen Eşari ulamanın tutuklanması emrini vermiştir. Cüveyni şehirde bulunmadığı için tutuklanmaktan kurtulmuş ve Mekke ve Medine'ye gitmiştir.<sup>812</sup> Dolayısıyla Cüveyni, katiyyat ve zanniyat yöntemine iktidar mücadelesinin olduğu bir ortamda hem Şii'lere hem diğer Sünni mezheplere hem de siyasal iktidarın keyfiyetine cevap vermek için başvurmuştur.

Cüveyni, katiyyat ve zanniyat arasındaki ayrımı karıştırdığını söylediği Maverdi gibi alimleri eleştirerek eserine başlar. Dolayısıyla Cüveyni, ilk olarak, Şii imamet anlayışına bir cevap vermek ister. Ona göre "imamet konusunda esaslı bir karışıklık söz konusudur. Bu karışıklığın olmasının ve insanların farklı farklı görüşlere sapmalarının temelinde kati olan meseleler ile zanni olan meseleleri birbirine karıştırmaları yer almaktadır."<sup>813</sup> İmamet konusunda Cüveyni, bir imamın varlığını zorunlu olarak değerlendirir. Ona göre "imkân olduğu zamanda imam tayini farzdır (vacib). Bu, üzerinde icma vaki bulunan kati bir hükümdür... İmam olmazsa nizam bozulur, ihtilaflar çıkar.

<sup>811</sup> Clifford Edmund Bosworth. **The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040**, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1992, ss. 165-166.

<sup>812</sup> Hızır Murat Köse. **İslam Siyaset Düşüncesini Okumada Bir Çerçeve: Cüveyni'nin Katiyyat-Zanniyat Anlayışı**, Eds. Özgür Kavak, Ömer Türker, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020, ss. 31-32.

<sup>813</sup> Cüveyni **a.g.e.**, s. 284.

Ayaklar baş olur, husumetler artar. İmanın atanmasının farz oluşu akli değil, şeridir.”<sup>814</sup> Ancak imamın nasıl göreve geleceği kati değil, zanni bir durumdur. Cüveyni, göreve gelmenin zanni olduğunu Şii imamet teorisi ile Sünni imamet teorisini karşılaştırarak değerlendirir. Bu bağlamda Cüveyni, Maverdi'nin *el-Ahkamü's-sultaniyye*'de “imamet ahkamıyla ilgili bazı cümleler zikretmekte ve sadece görüşleri (*mezahib*) nakletmekle yetinmekte” olduğunu belirtir.<sup>815</sup> Cüveyni, esasen, imamet ile nassın bir ilişkisinin bulunmadığını öne sürerek Şii düşüncesinin imam seçiminin nassa dayandığı ve böylece kati bir mesele olduğundan bahisle imameti mutlaklaştıran görüşüne karşı çıkar. Ona göre “İmamiyye'nin nas iddiasının herhangi bir kati yönü bulunmamaktadır.”<sup>816</sup> Sünni imamet teorisi hakkında ise seçim usulü üzerinde duran Cüveyni'ye göre “Hz. Peygamber vefat edince insanlar beyate sarıldılar. Beyatte tereddüt yoktu. Tereddüt, atanacak kimseye dairdi. Seçim üzerinde icma olduğuna dair herhangi bir şüphe yoktur.”<sup>817</sup> Buradaki seçimin tek kişinin, şura heyetinin ya da çok sayıda kişinin seçimi olmak üzere üç türü vardır. Zira Hz. Ebu Bekir, Sakife toplantısında bulunanların beyati ile, Hz. Ömer Hz. Ebu Bekir'in tayini ve bu tayini önde gelen Müslümanların kabulüyle, Hz. Osman şura heyetinin beyatiyle, Hz. Ali ise çok sayıda Müslümanın beyatiyle imam olmuştur. Dolayısıyla Cüveyni, seçimin imam tayini için üzerinde icma edilen bir yöntem olduğunu belirtir ve böylece üzerinde icma edildiği için kati olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler.

Fıkıh ilminde öncelikle Kur'an, sonra sünnet ve ardından da icma ve kıyas ilkelerine göre hüküm verilir. Cüveyni'nin üzerinde durduğu ana husus, sosyal ve siyasal hayattaki tüm meselelerin nas ile düzenlenmediğidir. Nas ile düzenlenmeyen durumlar hakkında alimler icma ile hükme varma yoluna gitmişlerdir. Cüveyni, icmaya oldukça

---

<sup>814</sup> A.e., s. 278.

<sup>815</sup> A.e., s. 323.

<sup>816</sup> A.e., s. 295.

<sup>817</sup> A.e., ss. 283-284.

büyük önem vererek onu katiyyata varan bir konumda değerlendirmiştir. “[Ortalıkta dönüp dolaşan] görüşleri (*mezahib*) tashih etmek için icmaya başvurmamız gerekmektedir. Evvelkilerin icmasıyla desteklediğimiz her görüş katiyet kazanır. İcmaya rastlamadığımız her görüşün ise şeriat ahkâmında bir *vaka* olduğuna itikad eder ve bu vakayı zanni olan yollara ve diğer vakalara (*vekai*’) arz ederiz.”<sup>818</sup> Cüveyni’nin icmayı katiyyat boyutunda değerlendirmesi, kuvvetle muhtemel siyasal ve toplumsal kargaşadan uzak durma kaygısından kaynaklanır. Zira imamet bahsindeki bu sözlerini söylerken imam ve yöneticilik üzerinde durmaktadır. Ancak her ne kadar kargaşadan kurtulmak için bile icma edilmiş bir meseleyi kat’i olarak görmek, öncekilerin icmalarının sorgulanamaz nitelikte değerlendirilmesi ve dolayısıyla dogmatik bir yaklaşımın kök salmasını da beraberinde getirir. Bu başlıkta Cüveyni’nin özgünlüğü üzerinden hareket ederek zanni olan meselelerin kat’i olarak değerlendirilmemesini öne sürerken Cüveyni’nin de zaman zaman bu yanılığa düştüğü görülmüştür. Oysa kargaşadan uzak durmak, hukuksal düzeni sağlamak gibi halis niyetlerle de olsa zaman, mekân ve olayın kendi şartlarını içerisinde barındıran durumları dikkate almayı gerektiren icma ve kıyasın nas boyutuna taşınması katiyyat ile dogmatik bir siyasal ve toplumsal yapının inşasına yol açar. “Nasların, vakaların tümünü kuşatması mümkün olmadığı için bazı hükümlerin zanni kalması kaçınılmazdır.”<sup>819</sup> Dolayısıyla nassın içerisinde yer almayan konuları zanniyat içerisinde değerlendirmek daha makul bir yaklaşım olacaktır.

Cüveyni’nin eseri *el Gıyasi*, özellikle Batı literatüründe ihmal edilse de Wael B. Hallaq ve Patricia Crone tarafından yüzeysel de olsa ele alınmıştır. Hallaq, Cüveyni ve Maverdi arasında bir kıyaslama yaparak *el Gıyasi*’yi ele alır. Ona göre “ikincisi [Maverdi], egemenliğin en üst makamı olarak halifeliği desteklerken ve askeri yöneticileri aslarına indirgemeye çalışırken, birincisi [Cüveyni], barış ve birliği

---

<sup>818</sup> A.e., s. 285.

<sup>819</sup> Köse a.g.e., s. 38.



korumaya istekli ve yetenekli olanın yönetimini tamamen meşru görüyordu.”<sup>820</sup> Maverdi'nin halife merkezli yönetim anlayışı yerine tam anlamıyla dini otoriteden bağımsız, birlik ve düzeni tesis edebilecek bir iktidarın varlığı, Cüveyni'nin ulaşmak istediği ana hedefdir. Dolayısıyla Cüveyni, din merkezli hareket etmek yerine güç ve nüfuzu merkeze almış, fitne oluşmasını engelleyecek ve düzeni sağlayabilecek bir iktidarın meşruluğunu savunmuştur.<sup>821</sup> “Bütün bunlarla birlikte Cüveyni, özelde Nizamülmülk'ün ve genel olarak Selçukluların Müslüman toplumun liderliğini ellerine almaya uygun olduğunu vurgulamak ister.”<sup>822</sup> Böylece Hallağ, Cüveyni'nin gücü ve Selçuklu yönetimini meşrulaştırmaya çalıştığını öne sürer. Dahası Hallağ'a göre Cüveyni, halifeliğin dini ve dünyevi lider olduğunu savunan görüşe karşı çıkararak güç ve otoriteyi merkeze alarak yeni bir teori geliştirir.<sup>823</sup>

Patricia Crone ise Hallağ'ın dünyevi güç ve otoriteye yaptığı vurgudan hareketle Cüveyni'nin teorisinin din ve devlet ayrışmasına, yani sekülerleşmeye dair bir teori olduğunu belirtir.<sup>824</sup> Dahası Crone'a göre Cüveyni, nasıl *şogunun* ya da vekilharcın hükümdarı yerinden ederek kendisini hükümdar yapmışsa Nizamülmülk'ün de aynı şeyi yapması gerektiğini savunmuştur.<sup>825</sup> Böylece Crone da güç ve otorite merkezli bir iktidar anlayışının Cüveyni'nin teorisinin temelini oluşturduğunu savunur.

Özgür Kavak ise bu iki müellifin eleştirilerinin eserin tamamını dikkate almayıp sadece belirli yerlerine odaklandıkları, akademik kaygıdan ziyade siyasi kaygı güttükleri, gücün yozlaşması ve hilafetin sekülerleşmesi iddialarının çok da isabetli olmadığını, Cüveyni'nin yeni bir yöntem geliştirmeyip fıkıh ilminde kullanılan bir yöntem olan

---

<sup>820</sup> Wael B. Hallağ. “Caliphs, Jurists and Saljuqs in the Political Thought of Juwayni”, **The Muslim World**, Cilt:74, Sayı:1 1984, s. 30.

<sup>821</sup> Özgür Kavak. *el-Gıyasi'nin Çağdaş Batılı Literatürdeki Yorumları*, Eds. Özgür Kavak, Ömer Türker, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020, s. 250.

<sup>822</sup> Hallağ **a.g.e.**, s. 40.

<sup>823</sup> **A.e.**, s. 41.

<sup>824</sup> Crone **a.g.e.**, s. 237.

<sup>825</sup> **A.e.**

katiyyat-zanniyat yöntemini siyasal çalışmalara uyarladığını savunur.<sup>826</sup> Kavak'ın eleştirilerinden gücün yozlaşması ve hilafetin sekülerleşmesi konularında haklılık payı vardır. Zira Cüveyni *el Gıyasi*'de şeriatın dışına çıkmayı savunmaz. Aksine şeriatı, hukuk düzenini sağlayacak bir iktidarın varlığını savunur. Ancak bu iktidar, kifayet anlayışına göre fitneye engel olup hukuk düzenini sağlayabilecek güç ve otoriteye sahip olmalıdır. Burada iktidarın dindar olup olmadığına değil, kifayetli olup olmadığına bakılır. Bu nedenle de sekülerleşmenin olduğunu söylemek çok da mümkün değildir. Zira iktidarın başlıca görevi şeriatı, hukuk düzenini tesis etmektir. Ancak her ne kadar Kavak, Cüveyni'nin yeni bir yöntem geliştirmeyip fıkıh ilmindeki bir yöntemin siyasal alana uygulandığını belirtmesinde haklı olsa da katiyyat ve zanniyat ayrımını siyasal alana uygulaması oldukça özgün bir yaklaşımdır. Zira yöntem, Rodolphe Gasche'nin diyalektiğin karşısına yapıbozumu yerleştirirken söylediği üzere yöntem, zamanla hakikat arayışı yerine hakikatin kendisi olarak işlev görür.<sup>827</sup> Dolayısıyla katiyyat ve zanniyat ayrımı tam anlamıyla yeni bir yöntem olmasa da siyasal alanda yeni bir yöntemdir.

Sonuç olarak Cüveyni, kati meseleler ile zanni meselelerin birbirine karıştırıldığından dolayı yanlış çıkarımlar yapıldığını belirterek oldukça önemli bir noktaya temas etmektedir. Buna göre yönetim şekli, yöneticinin nasıl seçileceği, nasıl yöneteceği, yönetilenin nasıl davranması gerektiği gibi meseleler, kati olmaktan ziyade zanni yönü ağır basan meselelerdir. Bu bağlamda yönetim şekilleri kati değil, zanni bir meseledir. İster hilafet ister monarşi ister demokrasi seçilsin fark etmez, kati olan bir yönetimin varlığıdır. Sonuç olarak taşlaşma dönemlerinde kati meseleler ile zanni meselelerin birbirine karıştırılması ile karşı karşıya kalınmıştır.

---

<sup>826</sup> Kavak **a.g.e.**, ss. 256-269.

<sup>827</sup> Rodolphe Gasché. **The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection**, USA, Harvard University Press, 1997, s. 122.

### 4.3.Siyasette Anlam Yitimi

Adalet sürecini niteleyen siyaset, daha çok hukuk alanında tezahür eder ve hukuk alanında da anlam yitiminin varlığı söz konusu olabilmektedir. Başka şekilde ifade etmek gerekirse taşlaşma dönemlerinde hukuk düzenin ilkesel özellikleri zarara uğrar. İslam siyaset düşüncesinde adalet sürecini temsil eden siyaset alanında meydana gelen taşlaşma üç şekilde meydana gelir. Buna göre maslahat yerine ferdiyet, meşveret yerine riyaset ve adalet yerine muafiyetin geçtiği durumlar görülür.

#### 4.3.1. Maslahat ve Ferdiet İkilemi

Maslahat, kamu yararını nitelerken ferdiyet, buradaki anlamıyla, onun karşısında yer alan kişisel menfaati niteler. Maslahat ve ferdiyet arasındaki gerilimin gerçekleştiği alan beytülmaldir, kamu mallarıdır. Beytülmal, tüm kamunun ortak faydası için kullanılması gerekirken kişisel menfaat neredeyse tarihsel süreç boyunca devamlı bu düşüncenin karşısına dikilmiştir. Maslahatı sağlamakla sorumlu ilk kişi ise hükümdar ve sıralı yöneticilerdir. Zira “şeriat, kamu otoritesini elinde tutana, emrindeki yardımcılarını ve mal dolayısıyla muktedir bir fert olarak bakar. Bu kudretten yararlanan herhangi bir kişi, doğrudan kamu yararıyla yükümlü olur.”<sup>828</sup> Bu nedenle öncelikle maslahatın önemini gösteren düşünceler ve ardından tarihsel pratikteki gelişmeleri ele almak, ikisi arasındaki gerilimi anlamak için oldukça önem arz eder.

İbnu'l Mukaffa, yöneticinin başlıca görevinin halkının maslahatlarını sağlamak olduğu düşüncesiyle hareket etmesini ve onların eylemlerini denetlemesini söyler. Bu açıdan ona göre “yöneticinin halkının işlerinden denetleyecekleri, seçkinlerin ve özgürlerin dara düşmesidir, bunu hemen gidermelidir; aşağıların taşkınlığıdır, bunu

---

<sup>828</sup> Mustafa a.g.e., s. 69.

derhal engellemelidir.”<sup>829</sup> Aksi halde düzen bozulacak ve fitne ortaya çıkacaktır. Bu bakımdan seçkinler ve halk arasında bir ayırım yapan İbnu'l Mukaffa, seçkinlerin refah içinde olmaları gerektiğini söylerken halkın çıkarabileceği taşkınlıklara karşı da tetikte olunmasını ister. Dolayısıyla hükümdar, seçkinler ve halk şeklindeki üç tabakanın varlığı onun düşüncesinde yansıma bulur. Üç tabaka arasındaki gerilime dikkat çeken İbnu'l Mukaffa, maslahatı öncelemeyen hükümdar karşısında takınılacak tutuma karşı iki davranıştan bahsederek şunları söyler: “Halkının iyiliğini arzulamayan bir yöneticiyle birliktelik sınavından geçersen, seçeneksiz iki nitelik karşısında olduğunu bil: Ya yöneticiyle birlikte halkın aleyhindedir, bu da dinin helaki demektir; ya da halkla birlikte yöneticinin aleyhindedir, bu da kendi dünyanın berbat oluşudur, ölümden ve kaçmaktan başka çaren yoktur.”<sup>830</sup> Böylece kişisel menfaati önceleyen yöneticiler, başta kendi daha sonra da çevresindekilerin çıkarı doğrultusunda hareket ettiklerinden ya ferdiyet dairesinde olmayı tercih edip yöneticiye yakın ya da maslahat dairesinde olmayı seçip halkın yanında ama yöneticinin karşısında bulunduğu için bir tehdit altında olma durumu söz konusu olacaktır.

İbn Abdirabbih'e göre “Allah'ın yönetim yularını eline verdiği, insanların işlerinin yöneticiliğine getirdiği, özel bir lütuf ihsan ettiği ve sultanlık yapabilme yetkisi nasip ettiği kimsenin, tebaasının çıkarını gözetmesi, emri altında olan kimselere karşı merhametli davranması gerekir.”<sup>831</sup> Dolayısıyla İbn Abdirabbih de yöneticilerin tebaanın menfaatini düşünmesi gerektiğini vurgulayarak maslahata ayrı bir önem verir. Ancak ikinci bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alındığı üzere pastoral iktidar anlayışını benimser ve dahası yöneticiye yüklenen çoban yaklaşımı bir sonraki başlıktaki riyaset düşüncesinin kök salmasına da neden olur.

---

<sup>829</sup> Mukaffa **a.g.e.**, s. 60.

<sup>830</sup> **A.e.**, s. 63.

<sup>831</sup> Abdirabbih **a.g.e.**, ss. 7-8.

Maverdi, hükümdarın halka karşı sorumluluklarını maslahatı önceleyecek biçimde güvenliği sağlamak, yerleşim yeri sağlamak, adil ve eşit davranmak, dini korumak, köprü ve yolları inşa etmek şeklinde ele almıştır.<sup>832</sup> Buna göre hükümdarın başlıca görevi halkının maslahatını sağlamaktır. Bu doğrultuda sadece güvenlik ve düzen sağlamayıp halkın refahını yükseltecek gerek ekonomik gerek ticari gerek bayındırlık ve iskân alanında faaliyetler içerisine girilmelidir.

Gazzali, hükümdarın alimlerin nasihatlerine kulak vermelerini istemelerini isterken kişisel menfaatlerini önceleyenlere karşı dikkatli olunması gerektiğini belirtir. Ona göre “ilmiyle amel etmeyen kötü alimlerden sakınmalıdır; çünkü, bunlar ki dünyevi menfaatlere karşı hırslıdırlar. Bunlar yüzüne karşı seni meth edip, doğru yoldan saptırarak senin elinde olan kötü dünyalığı ve haram malı elde etmek için, her yola başvurmakta sakınca görmezler.”<sup>833</sup> Dolayısıyla bir önceki bölümde ulema-devlet iş birliğini ele alırken ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulduğu üzere ulemanın ferdiyet ekseninde hareket ederek maslahat yerine kendi çıkarını sağlamaya çalışması ve bulunduğu kamu görevini ya da makamını bu doğrultuda kullanması olasıdır. Oysa Gazzali’ye göre bu şekilde hareket eden ulemaya karşı oldukça dikkatli olunmalıdır. Zira amacı kişisel menfaat olan ulema, dünyevi hazlar peşinde koşacağından onların nasihatlerini dinlemek yöneticiyi de halkı da doğru yoldan saptıracaktır. Maslahat konusunda Gazzali’nin üzerinde durduğu bir diğer konu ise makasid meselesidir. Bu açıdan Gazzali’nin maslahat ile makasid eş değer gördüğü ileri sürülebilir. Ona göre

maslahat sözüyle bizim kastettiğimiz anlam ise, Şer’in amacını korumaktır. Şer’in insanlara ilişkin amacı, onların ‘din’, ‘can’, ‘akıl’, ‘nesil’ ve ‘mal’larını korumak olmak üzere beş noktada toplanabilir. İşte bu beş temelin korunmasını içeren her şey maslahat; bu beş temeli ortadan kaldıran her şey de mefsedet olup, bu mefsedetin giderilmesi maslahattır.<sup>834</sup>

---

<sup>832</sup> Maverdi **a.g.e.**, ss. 33-34.

<sup>833</sup> Gazzali **a.g.e.**, s. 35.

<sup>834</sup> Gazzali **a.g.e.**, s. 333.

Eğer kamu yararı buradaki beş ilkenin —can, mal, nesil, akıl ve din— korunması şeklinde gerçekleştirilmeye çalışılırsa yapılacak eylemler, maslahata uygun olacaktır. Zira bir önceki bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alındığı üzere makasın çıkış noktası, hak ve hukuk temelli bir adalet arayışıdır. Böyle bir arayış, doğal olarak maslahatın gerçekleştirilmesine hizmet eder.

İbn Teymiyye, maslahat yerine kişisel menfaati önceleyen idarecilerin varlığından yakınır. Ona göre

idarecilerin pek çoğunu mal toplama ve şöhret hırsı mağlup edince, onlar iman hakikatinden ve üstlendikleri yetkiden uzaklaştılar. İnsanların çoğu, idareciliğin iman ve kâmil dine aykırı olduğu görüşünü benimsemiştir. Onlardan kimisi, dini terk edip dini olan her şeyden de yüz çevirmiştir. Kimisi de bunu yapmanın zaruri olduğunu öngörmüş ve bu vesileyle dinden yüz çevirmiştir. Çünkü ona göre, idarecilik için dinden yüz çevirmesi gerektiği kanaatine varmıştır.<sup>835</sup>

İbn Teymiyye'nin tespiti göstermektedir ki her ne kadar maslahat merkezli hareket edildiği iddia edilse de zaman zaman yöneticilerin maslahatı geri plana atarak kişisel menfaatleri doğrultusunda hareket etmeleri söz konusu olmaktadır. Bu şekilde hareket eden yöneticiler ise Gazzali'nin makasid ve maslahat eş değerliğini haklı çıkarırcasına dinden uzaklaşan yöneticiler arasında ortaya çıkar. Aslında önemli olan husus, bir yöneticinin dinin barındırdığı ilkelere göre hareket edip etmemesine göre değişmektedir. Gazzali, makasid ile hareket edilmesi gerektiği vurgularken ilke üzerinden hareket etmektedir. Benzer şekilde İbn Teymiyye de dinden uzaklaşmayı ilkesiz davranışlar içerisinde görmek olarak görmektedir.

Nizamülmülk, zamanın yöneticilerinin maslahat yerine ferdiyeti merkeze aldıklarını ve dolayısıyla kişisel menfaatlerine göre hareket ettiklerini belirtir. “Zamanın emirleri bir haram dinardan dahi sakınmıyorlar. On tane haram işi helal edecek ve on doğru işi batıl gösterecek işlerden kaçınmaz ve işlerin akıbetinin ne olacağına

---

<sup>835</sup> Teymiyye a.g.e., s. 190.

bakmazlar.”<sup>836</sup> Ferdiyet eksenli hareket eden emirler, maslahatı önceleyen hukuksal düzene ve dolayısıyla adalete de zarar vermektedir. Maslahat geri plana gidince güçlünün yararına olan adaletli ve hakkaniyetli görünmeye başlar. Maslahat yerine ferdiyeti öne çıkaran bir başka uygulama ise her işi ehil olan birisine vermek yerine işlerin daima belirli kişilere tevdi etmektir. Ancak Nizamülmülk’e göre bu durum oldukça sorunludur. Zira bir kişiye birden fazla vazife verildiğinde “birisi kati surette aksar ve hakkıyla yerine getirilmez... Esasında, dikkat buyurulursa görülecektir ki, kendisine iki farklı görevi ifa etmesi buyrulan kişi hem sürekli kabahatli duruma düşerek töhmet altında kalır hem de o işten hayır gelmez.”<sup>837</sup> Dahası Nizamülmülk zamanındaki durumda, bir kişiye on vazifenin birden yüklendiğini, hatta yüklenmese bile bir kişinin tüm vazifelere talip olduğu ve rüşvete bile başvurarak o vazifeyi de uhdesine almak istediğinden yakını ve bunun neticesinde nice liyakat sahibi ve gayretkeş kişilerin atıl bırakıldığını belirtir.<sup>838</sup>

Cüveyni, siyasal iktidarın, yani *polis*in, meşru sınırlarını çizmeye çalışır. Meşru sınırlar ancak hukuksal düzen içerisinde hareket etmekle mümkün olacaktır. Oysa *polis*, maslahat ile hareket ettiğini öne sürerek meşru sınırları ihlal etmeye çalışır. Tabi ki halkın maslahatını sağlamak *polis*in başlıca görevidir. “Ancak, [Cüveyni] insanların *maslahat*larını kendi anlayışlarına göre kurmanın onlara göre olmadığını, din alimlerinin (*ulemâ*) dinin ve bu dünyanın maslahatını değerlendirme yetkisine sahip olduğunu vurgular.”<sup>839</sup> Burada maslahat lafzıyla *polis*in keyfiyete varan uygulamalarının olmasını engelleme amacının olduğundan bahsedilebilir. Zira maslahat, zamanın ve mekânın şartlarına göre değişen zanni bir konudur. Bu bağlamda kuraklığın olduğu bir dönemde su ihtiyacının giderilmesi için devletin kaynaklarının büyük bir kısmının baraj ya da su kanalları yapımına ayrılması maslahat gereği doğru iken herhangi bir savaş durumunda

---

<sup>836</sup> Nizamülmülk a.g.e., s. 27.

<sup>837</sup> A.e., s. 229.

<sup>838</sup> A.e., s. 230.

<sup>839</sup> Felicitas Opwis. **Maslaha and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century**, Leiden ve Boston, Brill, 2010, s. 44.

kaynakların ordunun güçlenmesine ayrılması daha doğru olacaktır. Dolayısıyla maslahat konusunun kati olarak değerlendirip suiistimal edilmesini önlemek gerekir. Cüveyni'nin buradaki kıstası ise maslahat konusunda ulemanın dikkate alınması gerektiğidir. Buna ek olarak Cüveyni, ulemanın da sınırını çizerek nasıl davranması gerektiğini açıkça belirtir: “Alimlerin, yöneticiler için yalan söylemeleri, kendilerine sorulan sorulara yöneticilerin maslahatlarına uygun cevaplar vermeleri ve bunu yapmakla onların felaha ermelerini istemelerini zannetmeleri Allah'ın dinini reyle değiştirmek anlamına gelir.”<sup>840</sup>

Cüveyni'nin maslahat konusunda siyasal iktidarın ulemayı dikkate alma konusundaki yaklaşımına karşı siyasal iktidarın mubahı sınırlandırma yetkisine sahip olduğunu savunan yaklaşım da mevcuttur. Yapılması ya da yapılmaması eşit olan şey anlamına gelen mubah, “*teşri kılınma maksadına aykırı olarak kullanılması, zarar içermesi, başkasının hakkını ilgilendirmesi ve kamu yararının gerektirmesi* gibi durumlarda, kamu otoritesinin ‘emretme’, ‘yasaklama’ ve ‘kullanılmasını bazı şartlara bağlama’ şeklinde mubahı sınırlandırması söz konusu olabilmektedir.”<sup>841</sup> Mubahı sınırlandırma imkânı sunan durumlardan birisi de kamu yararının, maslahatın sağlanmaya çalışılmasıdır. Dolayısıyla siyasal iktidar, maslahatı gerçekleştirme düşüncesiyle mubahı alan üzerinde sınırlamalara girebilir. Mubahın kapsamı, sadece kamuya ait meseleleri değil, özel hayatı da ilgilendirecek şekilde oldukça geniştir. Örneğin “kamu maslahatları[nın] özel maslahatlardan önce gel[diğini]”<sup>842</sup> söyleyen Şatibi, “muhtekirin (karaborsacı) elinde bulunan yiyecek mallarını devlet başkanı (bedelini ödeyerek) zorla elinden alabilmektedir. Çünkü o malları elinde tutması başka insanlara zarar vermektedir.”<sup>843</sup> Şatibi'nin benimsediği temel ilke, makasid konusundan hareketle ele aldığı maslahatların gerçekleştirilmesi ve mefsedetlerin ortadan kaldırılmasıdır. Fatih

---

<sup>840</sup> Cüveyni **a.g.e.**, s. 330.

<sup>841</sup> İbrahim Yılmaz. **İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması**, Ankara, Fecr Yayınları, 2020, s. 38.

<sup>842</sup> Şatibi **a.g.e.**, s. 352.

<sup>843</sup> **A.e.**, s. 355.



Sultan Mehmet'in kardeş katli konusunda verdiği hüküm, bir diğer örnek olarak ele alınabilir. Zira şehzadeler arasında taht için savaşa varan çarpışmalar meydana gelir, yenilen şehzade düşman topraklarına sığınarak devletin iç işlerine müdahale etmeye ve kargaşa çıkarmaya çalışırdı. Bunun üzerine Fatih Sultan Mehmet, devletin kargaşa ve kaosa sürüklenmemesi için, “Tanrı'nın saltanatı bağışladığı oğlum, devletin iyiliği için kardeşlerini yasal olarak öldürebilir. Ulemanın çoğu bunu mubah buluyor”, dediği ‘kanunname’ siyle, gerçek imparatorluğun ilk günlerinden beri yaygın olan bir adeti kanunlaştırmıştır. Ancak, bu bile iç savaşları önleyememiştir.”<sup>844</sup>

Görüldüğü üzere tarihsel süreçte taşlaşma dönemlerinde maslahat için kişisel menfaatler geri plana atılmıştır. Ancak maslahatın karşısına dikilen ferdiyet yüzünden kişilerin kendi menfaatlerini öncelemesi ile karşılaşmıştır. Anlam yitiminin gerçekleştiği zamanlarda maslahat yerine ferdiyet ön plana çıkmıştır.

#### 4.3.2. Meşveret ve Riyaset İkilemi

Meşveret, şura, istişare İslamiyet'in ilk yıllarından hatta siyasal alanda —temel düzeyde de olsa— İslamiyet'ten önce uygulanan bir pratiktir. Hatta İslamiyet öncesi Arap kabileleri olan Ma'inliler, Sebeliler, Katabanlılar, Nabatiler şurayı, meşvereti, istişareyi yönetimlerinin bir parçası olarak görmüşlerdir.<sup>845</sup> Fazlurrahman'a göre “Kur'an'ın gerçekleştirdiği temel değişiklik şurayı kabilevi bir kurumdan toplumsal bir kurum haline getirmek olmuştur, çünkü Kur'an kan bağları yerine inanç bağına getirmiştir.”<sup>846</sup>

Meşveret ile birlikte toplumun yönetime katılımı söz konusu olmuştur. Ancak şuranın sadece ilk göreve gelirken —halifeye, hükümdara bey'at— zorunlu bir uygulama olarak görülmesi, daha sonraki yönetim süreçlerinde uyulmasının isteğe bağlı bir pratik

<sup>844</sup> İnalçık a.g.e., ss. 65-66.

<sup>845</sup> Kelpetin a.g.e., ss. 32-33, 41, 69, 130.

<sup>846</sup> Rahman a.g.e., s. 195.

olarak değerlendirilmesi siyasal iktidarı denetleme ve dengeleme görevinin oldukça sönük kalmasına neden olmuştur. Zira farklı seslerin fitne ve kargaşa çıkaracağı düşüncesi, şurayı zayıflatan nedenlerden birisidir.

Tarihsel süreçte meşveret karşısında riyaset varlığını güçlü bir şekilde ortaya koymuştur. Riyaset, lider, başkan ve reis anlamında yöneticiyi kastetmektedir. Yönetimde tek söz sahibi olmak isteyen yöneticiler ile şuranın geri plana gidip liderin sözünün önemszenmesi ile karşı karşıya kalınmıştır. Öncelikle meşveretin önemine değinmek ardından tarihsel süreçteki gelişmeler üzerinden gerilimi ortaya koymak oldukça faydalı olacaktır.

İbnu'l Mukaffa, yöneticilerin danışmanlarına gerekli önemi göstermesi gerektiğini belirtir. Ona göre “danışan, danışlıandan daha iyi bir görüşte olsa bile, tıpkı ateşteki alevın yağla artışı gibi, danışmanın görüşüyle kendi görüşünü zenginleştirir. Danışmana düşen, doğru düşüncesinde danışanı onaylamak, yaptığı yanlışı gördüğünde yumuşak davranmak, kuşku duyduğunda görüşünü değiştirmektir. İşte böylece, danışmaları düzgün sonuçlanır.”<sup>847</sup> Danışmanların görüşleri ise daha çok meşveret meclislerinde dinlenir. Bu meclislerde yönetici, yönetim ilkesine uygun olarak en doğru olarak değerlendirdiği görüşü benimser. İbnu'l Mukaffa, yöneticiye danışmanlara gerekli özeni göstermesi tavsiyesinde bulunduktan sonra danışmanlara da nasıl davranmaları gerektiği konusunda öğütler verir: “Hükümdarlarla birlikteliğin, ancak kendini aşağıdaki eğitimden geçirdikten sonra olsun: Kendini, hoşlanmadığın konularda onlara itaate, sana aykırı konularda onaylamaya ve işleri senin değil onların tutkularına göre değerlendirmeye alıştır.”<sup>848</sup> Buna göre kişi, siyasal iktidara yakın olmak için danışman olmaya çalışmamalı, kendisini yetiştirerek liyakati ile danışman mevkiine gelmelidir.

---

<sup>847</sup> Mukaffa **a.g.e.**, s. 42.

<sup>848</sup> **A.e.**, s. 71.

Dahası siyasal iktidarın pratikteki gücünü gören İbnu'l Mukaffa, danışmanın yöneticiyle hem fikir olmadığı konularda ona itaat etmesini kendi güvenliği açısından öğütler.

Cüveyni, herhangi bir karar alınırken istişare etmenin gerekli olduğunu savunur. Zira istişare ile en doğru karar verilebilecektir. Ona göre “istişare etmekten muaf tutulan hiç kimse yoktur. İstişare etmek kişinin istiklaline hanel getirmez. İstişare Hz. Peygamber'e yöneltilen bir emirdir: 'İş hususunda onlara danış' (Al-i İmran, 3/159). İlimde çok üst düzeylere gelmek ile problemlili hususlarda istişare etmek, münazarada bulunmak çelişir durumlar değildir.”<sup>849</sup> İstişare etmek, meşverette bulunmak bir yönetim ilkesi olarak görülmektedir. Bu ilkeye uygun şekilde hareket etmek, sürekli olarak tavsiye edilmiştir ve hatta birçok yönetici tarafından benimsenmiştir. Ancak bu ilkenin benimsenmesi, yöneticinin iradesine teslim edilmiştir. Zira meşveretin yönetim ilkesi olarak benimsenmesi, tavsiyeler, öğütler üzerinden ilerlemiştir.

Nizamülmülk, egemen konumundaki hükümdarın “hiçbir kılavuza, hiçbir rehberine ihtiyacı” olmadığını belirtse bile onun da hata yapma olasılığını göz önünde bulundurarak çeşitli nasihatlerde bulunur.<sup>850</sup> Dolayısıyla Nizamülmük, riyaset merkezli değil, meşveret merkezli hareket ederek nasihatlerle hükümdarın ahlaki bir yönetim sergilemesi gerektiği üzerinde durur. Bunun da ötesine geçen Nizamülmülk, padişahların karar almadan önce alimler ile istişarede bulunması gerektiğini belirtir.

Devlet işlerinde takip edilecek siyaset, alimler ve cihan görmüşlerle istişare edilerek tespit edilmelidir. Zira birisi kıvrak zekalı ve basiretli iken bir diğerrinin anlayışı kıt olabilir. Alimler, ‘yalnız başına bir kişinin devlet işleri için izlediği siyaset bir insan kuvvetinde; iki kişinininki ise iki insan kudretindedir’ demişler; her halükârda on kişinin kudreti tek bir kişinin gücüne başat gelir.<sup>851</sup>

Dolayısıyla Nizamülmülk, hükümdarın ve haliyle diğerr yöneticilerin meşvereti merkeze alan bir yönetim pratiği geliştirmeleri gerektiğini vurgular. Zira akıl akıldan üstündür sözüne uygun bir şekilde mecliste bulunan görüşlerin çarpışmasından en makul olanı

<sup>849</sup> Cüveyni **a.g.e.**, s. 293.

<sup>850</sup> Nizamülmülk **a.g.e.**, ss. 13-14.

<sup>851</sup> **A.e.**, ss. 127-128.

ortaya çıkar. En makul görüşe göre hareket etmek ise yönetimin hakkaniyetli bir şekilde gerçekleşmesine olanak tanır.

Riyaset meselesinin bu denli kök salmasının başlıca nedeninin itaat düşüncesine yaslanmak olduğu ileri sürülebilir. İtaat kültürü ise pastoral iktidar anlayışı ve lider kültürünün bir neticesi olarak ortaya çıkar. İlk olarak riyaset düşüncesinin temelini pastoral iktidar anlayışına dayandığını söylemek mümkündür. Zira yöneticileri birer çoban tanımlaması içerisine sokan yaklaşım, tebaayı doğal olarak sürü şeklinde tanımlayarak onları özne olmaktan çıkarmaktadır. Özne olmaktan çıkan sürünün yapacağı yegâne eylem, çobanın direktiflerini kabul etmekten ibaret bir hal almaktadır. İkinci bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alındığı üzere çoban, sürünün bedeni ve mülkiyeti dahil her şeyinden sorumludur. *Auctoritas* ve *potestas* bünyesinde barındırdığı için birlik ve düzeni sağlamalıdır. Buna ek olarak sürüyü korur, gözetir ve onlara yön tayin eder. Yön tayini, vicdanların yönlendirilmesiyle vuku bulur. Böylece sürü üyeleri özne olmak yerine nesne olarak görülmekte ve çobanın güdümünde yaşamlarını idame ettirmektedir. İkinci olarak ise lider kültürünün yönetim prensibi olarak kabul edilmesidir. Lider kültürünün oluşumunu sağlayan nedenlerin başında Hz. Peygamber'in sahip olduğu karizmatik otoritenin ondan sonraki halife, sultan ve yöneticilerde de bulunduğu varsayımıdır. Yöneticiler, özellikle meşruiyet sağlamak için Hz. Peygamber'in karizmatik otoritesinin kendilerinde bulunduğu konusunda insanları ikna etmeye çalışmıştır. Basiretsiz yöneticilerle birlikte de yukarıdan aşağıya doğru gelişen lider kültürünün varlığı söz konusu olmuştur. Lider kültürünün varlığı, pastoral iktidarı körükleyen ve itaati önceleyen bir anlayışın gelişmesine neden olmuştur. Zira lider kültürü, ilke üzerinden değil, karar üzerinden ilerleyen bir yaklaşımı beraberinde getirmiştir. Buna göre meşveret meclislerindeki tartışmalar ve alınan kararların hakkaniyete uygun olup olmadığı bir kenara itilmiş, bunun yerine liderin aldığı kararın sorgulanmaksızın itaat edilmesi gerektiği anlayışı benimsenmiştir. Lider kültürünün yönetim prensibi olması ile körü

körüne itaat düşüncesinin kök salması kolaylaşmış ve başkalarının düşüncelerinin dikkate alındığı meşveret düşüncesi geri plana giderek riyaset düşüncesi ön plana gelmiştir. Başka şekilde ifade etmek gerekirse riyaset kavramı ile ifade edilebilecek bu durum, meşveretin yerine geçerek bir ülkedeki, bir bölgedeki, bir şehirdeki, bir kurumdaki en üst yöneticinin direktiflerinin adaletli ve hukuki olup olmadığına bakmaksızın harfiyen yerine getirilmesi gerektiğini kabul eden anlayışa neden olur.

Gazzali'ye göre “dini inanca sahip olan herkesin melik ve sultanları severek emrettikleri konularda itaat etmeleri gerekir ve bilmeliler ki, saltanat ve yetkiyi veren Yüce Allah (c.c.)’dir.”<sup>852</sup> Burada Gazzali, otoritenin kaynağını Yaratıcı’ya dayandırarak, *siyasal olanın* yerine inancı koyarak siyasal iktidarın sorgulanmamasını da savunmaktadır. Zira Gazzali’ye göre dini düzen ancak bir devlet başkanının varlığı ve ona itaat edilmesiyle mümkündür.

Dünya hayatı ve insanların can ve mal güvenliği ancak itaat edilen bir sultan sayesinde düzenli bir şekilde yürür. Bu nedenle sultanların ve devlet başkanlarının vefatıyla birlikte fitne dönemlerinin görüldüğüne şahit olursun. Hal böyle devam eder ve itaat edilen bir sultan tayin ederek önlem alınmazsa, karışıklık devam edecek, şiddet yaygınlaşacak, ortalığı kıtlık kaplayacak, canlılar helak olacak ve meslekler ortadan kalkacaktır... Birçok kimse böylece kılıçların gölgesi altında helak olup gidecektir.<sup>853</sup>

Dolayısıyla din ile *siyasal olanı* birlikte değerlendiren ve hatta din ile sultanın ikiz kardeş olduğunu söyleyen Gazzali, sultanın varlığını ve ona itaati, düzenin sağlanabilmesi için zaruri olarak değerlendirir. Gazzali, itaati o derece merkezi bir konuma koymuştur ki zamanla esas amaç, herkesin güven ve huzur içinde yaşadığı hukuksal bir düzen olmaktan çıkarak lidere mutlak itaate ve riyasetin kök salmasına yol açmıştır.

Farabi'nin bilgisiz (cahil) şehri ve insanların tanımlarken yoğunlaştığı konulardan birisi egemenliktir. Ona göre “bilgisiz şehrin halkının, çoğu için pek önemli olan bir şey daha vardır ki, o da başkaları üzerinde egemenlik kurmaktır. Onların çoğu,

---

<sup>852</sup> Gazzali **a.g.e.**, ss. 75-76.

<sup>853</sup> Gazzali **a.g.e.**, s. 192.

bunu başaran kimseye imrenirler.”<sup>854</sup> Dolayısıyla başkaları üzerinde üstünlük kurmak, başka şekilde ifade etmek gerekirse başkaları üzerinde riyaset sahibi olmak, bilgisiz şehirde erdemli kişilerde bulunan imrenilecek bir davranış olarak görülür. Bu özellikleri gösteren insanlar sadece bilgisiz, fasık ya da sapık şehirlerde değil, erdemli şehirde bulunan türediler de (nevabit) bulunur. Farabi’ye göre “onlardan bir kısmı, mutluluğa ileten işlere sarıldıkları halde, bunları yapmakla mutluluğu amaç edinmezler; şeref, yöneticilik, zenginlik vb. gibi insanın erdemle kazanabileceği başka şeyleri amaç edinirler. Bu türlü kişilere ‘Fırsatçılar’ (Mutakannisun) denir.”<sup>855</sup> Böylece insanın sahip olduğu erdemlerdeki amacının onu yönlendirdiği üzerinde duran Farabi, ilke üzerinde yoğunlaşır. Buna göre bir insan oldukça iyi bir yönetici olabilir. Ancak iyi bir yönetici olmasındaki amaç, maslahat değil de kişisel menfaat ise iyi bir yönetici olma erdemi ilke üzerinden değil, ilkesizlik üzerinden ilerler. Bu ise nihayetinde mutluluk getirmeyecektir. Dolayısıyla Farabi’ye göre ilke üzerinden hareket ederek meşvereti benimsemek ve maslahatı gerçekleştirmek onun için nihai gaye olan mutluluğu gerçekleştirmek için gereklidir.

İlhami Güler’e göre şuranın geri plana itilerek mülkün bir kabileye dayanmasında iki kırılma noktası vardır: “1- Fethedilen bölgelerin tarım arazilerinin, önceki sahiplerinin ‘özel mülkü’ olmaktan çıkarılıp devletleştirilmesi, 2- Siyasi otoritenin ‘kabile-aile’ye geçmesidir.”<sup>856</sup> Daha önce ele alınan ilkel kabile asabiyeti, ganimet ve maslahat konularıyla yakından ilgili olan bu vurgu, şuranın zayıflamasına buna karşılık riyasetin önem kazanarak bir yönetici etrafından şekillenen yönetim anlayışının önem kazanmasını destekler niteliktedir. Sonuç olarak taşlaşma dönemlerinde meşveretin yerine riyasetin geçtiği zamanlar olmuştur. Burada bir kez daha vurgulamak gerekir ki sadece riyasetin

---

<sup>854</sup> Farabi. **Es-Siyasetü'l Medeniyye**, Çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul, Büyüyen Ay Yayınları, 2012, s. 106.

<sup>855</sup> **A.e.**, s. 122.

<sup>856</sup> Güler **a.g.e.**, s. 58.

hakim olduğu zamanlara odaklanarak İslam siyaset düşüncesinin baskı ve despotizme dayandığını öne sürmek oldukça indirgemeci bir yaklaşım olmaktadır.

#### 4.3.3. Adalet ve Muafiyet İkilemi

Adalet kavramı, İslam siyaset düşüncesinin merkezi kavramıdır. Hatta bu çalışmanın bütününde *siyasal olanın* bir parçası olarak ele alınan siyaset, adalet sürecine karşılık gelmektedir. Yüzyıllar boyunca hem teorik düzeyde hem pratik düzeyde hiçbir kavram adalet kavramı kadar değere sahip olmamıştır. Ancak yukarıdaki başlıklarda ele alınan anlam yitimleri neticesinde adalet kavramı, pratikte, zaman zaman göz ardı edilerek başta yöneticilerin daha sonra ise fırsatını ele geçiren kişilerin muafiyet, ayrıcalık talebi yerine yok sayılmıştır. Öncelikle adaletin önemini ele alan düşünürlerin görüşleri, ardından adalet dairesi kavramsallaştırması, daha sonra ise muafiyet üzerinde durulması faydalı olacaktır.

İbn Abdırabbih, Ardeşir'in oğluna verdiği nasihate atıf yaparak yönetim ve adalet arasındaki birlikteliğe vurgu yapar: “Yönetim ve adalet kardeşirler. Hiçbiri diğeri olmadan tek başına yapamaz. Yönetim temeldir. Adalet ise bekçidir. Temeli olmayan şey yıkılır. Aynı şekilde bekçisi olmayan şey de kaybolur.”<sup>857</sup> Buna göre yönetim ve adalet ikiz kardeşir. Birlikte var olmuştur ve birbirlerine organik bağ ile bağlıdır. Bu bağın kopması hem yönetimi hem adaleti bozar. Dolayısıyla yönetim ve adaleti her zaman birlikte ele almak, yönetimi adalet prensibi üzerine inşa etmek gerekir. Başka şekilde ifade etmek gerekirse hükümet etme pratiği olan *polis*, adalet süreci olan siyaset ile ikiz kardeş gibidir, birinin varlığı diğerrinin varlığını gerektirir. Yine İbn Abdırabbih, Said bin Süveyd'in verdiği bir hutbeye değinerek adaletin hükümdar için ne derece önemli olduğunu vurgular: “İslamiyetin duvarı haktır. Kapısı adalettir... Hükümdarın gücü,

---

<sup>857</sup> Abdırabbih a.g.e., s. 33.

adaleti uygulamasına bağlıdır.”<sup>858</sup> Böylece *polis*in yönetim ilkesi olarak adalete göre hareket etmeyi prensip etmesi gerektiği anlayışı ortaya çıkar.

Maverdi, adalete oldukça önem verir ve yöneticinin asli vazifelerinden birisinin adaletin tesisini sağlamak olduğunu savunur:

O halde insanlar arasında adaleti tesis etmekle peygamberin sünnetini ihya eden, aldıkları tedbirler ile halkın hukukunu gözeten ve sahip oldukları iktidar gücünü dini amaçlar uğrunda kullanan ama dini referansları siyasi amaçlar uğrunda kullanmayan (siyaseti dine alet edip, dini siyasete alet etmeyen) yöneticiler gerçek mutluluk ve huzuru elde etmişlerdir.<sup>859</sup>

Maverdi, ayrıca, siyasal gücün dinin emrinde kullanılmasını doğru bulurken tersi olan dini gücün siyasal güç için kullanılmaması gerektiğini savunur. Zira aksi halde din siyasete alet edildiğinde dini yaşantıda bozulmalar meydana gelecektir.

Adaletin sağlanması için kurulan mekanizmalardan birisi olan divan-ı mezalimde padişaha aktif rol yükleyen Nizamülmülk’e göre “padişahın haftada iki gün divan-ı mezalime oturup, mazlumun hakkını zalimden alarak ona vermesi, konuyu aracısız bir şekilde tebaadan bizzat kendisinin dinleyip ona hükmetmesi gerekir.”<sup>860</sup> Böylece padişah, adaleti sağlama gereken ilk kişidir. Başka şekilde ifade etmek gerekirse padişahın asli vazifesi, adaleti sağlamaktır.

Platon’un *Devlet* eserine yazdığı şerhte İbn Rüşd, adaleti merkezi konumda değerlendirerek hem kentte hem de kişide bulunması gereken yeti olarak ele alır. Dahası kenti oluşturan “üç erdemi [bilgelik, yiğitlik ve ölçülülük] kente veren de adalettir.”<sup>861</sup> Dolayısıyla erdemli bir kentin oluşmasının ön koşulu, halkın yasalara saygılı olduğu adil bir düzenin kurulmasıdır. İbn Rüşd’e göre adalet olmadıkça diğer erdemlerin kentte zuhur

---

<sup>858</sup> A.e., s. 39.

<sup>859</sup> Maverdi a.g.e., ss. 14-15.

<sup>860</sup> Nizamülmülk a.g.e., s. 17.

<sup>861</sup> İbn Rüşd. **Siyasete Dair Temel Bilgiler**, Çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, 2018, s. 100.



etmesi olası değildir. Adalet ile başlayan süreç, diğer erdemlerin kazanılmasıyla devam eder ve erdemli şehir kurulur.

Gazzali, adaletli bir şekilde hüküm sürmeyi sadece hükümdarların değil, onun çevresindekilerin de uyması gereken bir yükümlülük olduğunu belirtir. Hükümdar, sadece kendi adaletli olmamalı, aynı zamanda çevresindekilerin adaletli olmasını sağlamalıdır. Zira Gazzali'ye göre hükümdar nasıl kendi nefsinin zulmünden sorumluysa çevresindekilerin zulmünden de sorumludur.<sup>862</sup> Dahası hükümdarın altında bulunan yöneticiler ve çevresi, *polis*in imkanlarından faydalanarak hareket etmekte ve dolayısıyla belirli bir siyasal gücü kullanmaktadır. Eğer adaleti sağlayacak şekilde bu gücü kullanmazlarsa hukuksal düzenin bozulması söz konusu olacaktır. Bu nedenle sadece hükümdar değil, tüm yöneticiler ve kamu görevlileri adaleti merkeze alan bir anlayışla görevlerini icra etmelidir. Zira İbn Teymiyye'ye göre yönetimin ve iyi idareciliğin özeti, emanetleri ehline vermek ve adaletle hükmetmektir.<sup>863</sup> Eğer hükümdar emaneti ehline vermeyip adaletin gerçekleşmesine mâni olursa göreve getirdiklerinin eylemlerinden de sorumlu olduğu yaklaşımı benimsenmiştir.

İbnu'l Mukaffa, insanların adaletli bir yöneticiye karşı yerine getirmesi gereken görevleri olduğu üzerinde durur. Ona göre insanlar, adaletli bir yöneticiye mutlaka itaat etmeli ve onu desteklemelidir. “Adaletli sultanın (iktidarın/yöneticinin), seçkinlerin ve halkın bütün işlerinin ancak iradesiyle düzgünleştiği bir hakkı vardır. Akıllı kişi, onlara içten bağlılık göstermelidir. Sonuna kadar onlara itaat etmelidir.”<sup>864</sup> Dolayısıyla eğer yönetici adalet ile hükmederse insanlar da ona itaat etmekle mükelleftir. Ancak bu anlayış içerisinde zaman zaman adaletin devre dışı kalmasına rağmen itaat etmenin sürekli devam ettiği olmuştur.

---

<sup>862</sup> Gazzali **a.g.e.**, s. 41.

<sup>863</sup> Teymiyye **a.g.e.**, s. 28.

<sup>864</sup> Mukaffa **a.g.e.**, s. 32.

Düşünürlerin adalet konusundaki düşüncelerine ek olarak adalet dairesi düşüncesi de adaletin ne derece önemli olduğu gösteren bir başka anlayıştır. Eylemin kemalemesini temsil eden küre ve daireden hareketle adalet dairesi olarak ele alınan form, kısa ve uzun versiyon şeklinde ele alınmıştır. Kısa form, dört ila yedi maddeden oluşurken uzun form, sekiz maddeden oluşur. Kısa forma bir örnek vermek gerekirse Kâtip Çelebi'nin *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar* eserine bakılabilir: “İnsansız mülk olmaz, Ordusuz halk olmaz, Parasız ordu olmaz, Halk olmadan para toplanmaz, Adalet olmasa da halk olmaz.”<sup>865</sup> Her aşamayı dairenin bir parçası olarak düşünürsek insanlar bir araya gelerek devleti oluşturur, devlet içerisindeki halk öncelikle orduyu meydana getirir, halkın yanı sıra ordunun teçhizatı ve maaşlar için para da gereklidir. Para da yine halk ile toplanır. Buraya kadarki kısımda halk olmadan ne devlet ne ordu ne para toplanabilir. Dairenin son hareketi ise halkı oluşturmak için adaletin varlığının gerekliliğidir. Dolayısıyla dairesel olarak devam eden bu harekette adalet hem her şeyin başlangıcı hem de sonudur. Başka şekilde ifade etmek gerekirse adalet hem ilk hareket hem de son harekettir.

Uzun forma örnek vermek gerekirse Kınalızade Ali Efendi'nin *Ahlaki Ala'i*'sindeki şekle bakılabilir:<sup>866</sup>

Adldir mûcib-i salâh-ı cihân (*Cihanın düzenini sağlayan adalettir*)<sup>867</sup>  
Cihân bir bâğdır dîvârı devlet (*Cihan bir bağıdır duvarı/koruyucusu devlettir*)  
Devletin nâzımı şerîattir (*Devletin nizamı şeriattir*)  
Şeriate olamaz hiç hâris illâ melik (*Şeriatı ancak melik korur*)  
Melik zabt eylemez illâ leşker (*Melik ordusuz düzeni sağlayamaz*)  
Leşkeri cem edemez illâ mâl (*Ordu mülksüz toplanamaz*)  
Mâlî kesb eyleyen raiyyettir (*Mülkü kazanan halktır*)  
Raiyyeti kul eder pâdişâh-ı âleme adl (*Halkı kul eden padişahın adaletidir*)

İlk ve son hareket yine adalet ilkesinden oluşur. Buna göre adalet, cihanın düzenini sağlar. Cihan ise bir devletin varlığı sayesinde korunur. Devlet, nizamını şeriatla sağlarken şeriatı

<sup>865</sup> Çelebi **a.g.e.**, s. 22.

<sup>866</sup> Efendi **a.g.e.**, s. 532.

<sup>867</sup> Günümüz Türkçesi ile yazılmış italik ifadeler yazara aittir.

da melik korur. Ancak melik, bu koruma için bir orduya ihtiyaç duyar. Orduyu kurmak için ise hem toprağa hem devlete hem de bir zenginliğe gereksinim vardır. Ordunun oluşması için gerekli olan ihtiyaçlar ise halk tarafından sağlanır. Halk ise padişahın adaleti sayesinde bir araya gelir. Dolayısıyla adalet ile birlikte devlet yönetimindeki hareketler kemale ermektedir. Dairenin en önemli halkası olan adaletin sistemden çıkarılması tüm sistemi çökertir.

Adalet dairesinde meydana gelecek aksaklıkları gidermek için tarihsel süreçte Darü'l adl, Divanü'l-mezalim, Divan-i a'la, teftiş-i memalik ve adaletname ilan gibi uygulamalar gerçekleştirilmiştir. Padişah, son halkada adaleti sağlama görevini bu uygulamalar üzerinden yerine getirmiştir. Gerek bulunduğu makamı emanet yerine ganimet olarak gören gerek şahsi menfaatini maslahatın önüne koyan gerek adalet yerine muafiyet talep eden bir anlayışla alınan kararları düzeltmek de yine adaletli hükümdarın görevlerindedir. Bu bakımdan adaletname üzerinden gerçekleşen adaletsizliği ele almak faydalı olabilir. Halil İncılık'ın bahsettiği h. 947 evail-i Muharrem/18- 28 Mayıs 1540 tarihli adaletnameye göre “kadılar, eskiden beri naip atanmamış yerlere ve nahiyelere fazladan naip koymaktadırlar. Bunun sebebi kadının kendi gelirini arttırma hırsıdır. Biliyoruz ki, daha 1524 yılına doğru Mısır'da kadıların mahkemelerini naiplere satmaları şiddetle yasaklanmış, bunu yapanların beylerbeyi tarafından hapsedilerek Padişaha arz edilmesi emredilmiştir.”<sup>868</sup> Buna göre bazı kadılar, haksız kazanç sağlamak amacıyla naiplik müessesesini kullanmıştır. Bu kadıların adalet yerine muafiyeti benimsediği kolaylıkla fark edilebilir.

Muafiyet arayışını örnekleyen bir başka olgu da ulema ve devlet arasındaki iş birliğinin gelişmesidir. 11. yüzyıla kadar devletten yani *polisten* hem ekonomik hem siyasal yönden bağımsız olan ulema, bu yüzyıldan sonra nispeten bağımsızlığını

---

<sup>868</sup> İncılık a.g.e., ss. 76; 110-116.

kaybetmeye başlamıştır. Başlarda ekonomik açıdan devlete bağımlı olmadan yaşamlarını idame ettiren ve dolayısıyla ekonomik bağımsızlığını sağlamış ulema, Nizamiye medreseleriyle başlayan süreçte devletin bir çalışanı konumuna evrilmiştir. 12.yüzyıl ile 14.yüzyıl arasında dış tehdit olan Moğollar ve Haçlılara karşı güvenlik kaygısıyla insanların maddi olarak *polisten* manevi olarak da ulemadan yardım istemesi, ikisi arasındaki iş birliğinin daha yakınlaşmasına yol açmıştır. Bu yakınlaşmada *polis*, zaman zaman ulemanın gücünü kullanarak eylemlerine meşruiyet kazandırmaya çalışırken ulema da zaman zaman *polis* gücünden yararlanarak çeşitli ayrıcalıklar elde etmeye çalışmıştır.

Sonuç olarak adalet, İslam siyaset düşüncesinin hem teoride hem pratikte en önemli kavramı iken tarihsel süreçte yaşananlar, pratikte adaletin karşısına muafiyetin çıktığını gözler önüne sermiştir. Adaleti sağlamakla görevli padişah ve ulema düzeyinde başlayan bir muafiyet arayışı, doğal olarak sıradan insanlar arasında da benimsenen bir yaklaşım olmuştur. Şeriatı uygulamakla görevli ulema içerisinde bile —az ya da çok fark etmeksizin— muafiyet düşüncesinin bulunması, adaleti temelden sarsmıştır.

#### 4.4.Genel Değerlendirme

*Siyasal olan* üzerine düşünürken doğal olarak *polis* ve siyaset konularına odaklanmak gerekir. *Polis* ve siyaset arasındaki ilişki, her siyaset gelenekte tarihsel süreç boyunca çalkantılı bir yapıya sahip olmuştur. Bu ilişki arasında zaman zaman denge kurulmuşken zaman zaman birinin diğerine üstün geldiği dönemler olmuştur.

Her siyaset gelenekte olduğu gibi İslam siyaset düşüncesi de *polis* ve siyasetin çarpışmasına sahne olmuştur. Bu tarz çarpışmalarda *polis* ve siyaset alanında benimsenen ilke ve değerler, bir anlam yitimine uğrarlar. Bu anlam yitimleri, Arendtçi bir anlamda

kullanmak gerekirse taşlaşma dönemlerinde meydana gelir. Ancak belirtmek gerekir ki taşlaşma dönemleri, insanoğlunun eylemde bulunmasıyla ortadan kalkabilir.

İslam siyaset düşüncesinde taşlaşma dönemlerinde *poliste* meydana gelen üç ana anlam yitimi, liyakat, emanet ve katiyyat ilkeleri üzerinden gerçekleşmiştir. Bu dönemlerde sırasıyla asabiyet, ganimet ve zanniyyat yaklaşımı bu üç ilkenin yerine geçirilmiştir. Yerine geçmede dikkat edilmesi gereken husus, söylemsel düzeyde ilkelerin daima varlığının devam etmesine rağmen fiiliyatta bu ilkelerin terk edilerek yerlerine diğerlerinin kullanılmasıdır.

Siyaset alanına geldiğimizde ise İslam siyaset düşüncesi içerisinde taşlaşma dönemlerinde üç ana anlam yitimi, maslahat, meşveret ve adalet ilkelerinin terk edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bunların yerine sırasıyla ferdiyet, riyaset ve muafiyet yaklaşımları benimsenmiştir. Tabi söylemsel düzeyde yine ilkelerin varlığının kesintisiz devam etmesi söz konusudur. Ancak fiiliyatta ilkelerin yerlerine diğerleri tercih edilmiştir.

Sonuç olarak her siyasal gelenekte olduğu gibi İslam siyaset düşüncesinde de belirli dönemlerde taşlaşmanın varlığı söz konusudur. Taşlaşma dönemlerinde *siyasal olanı* oluşturan *polis* ve siyaset alanlarında benimsenen ilkeler bir anlam yitimine maruz kalmaktadır. Bu bakımdan sadece ilkelerin hâkim olduğu dönemleri dikkate alarak her zaman mükemmel bir yönetim anlayışının olduğunu söylemek ne derece indirgemeci ve hatalı bir davranış ise sadece taşlaşma dönemlerindeki pratiklere odaklanarak oldukça kötü ve despot bir yönetimin olduğunu ileri sürmek de o derece indirgemeci ve hatalıdır. Dolayısıyla İslam siyaset düşüncesinde *siyasal olanı* ararken *polis* ve siyaset arasındaki dengeyi dikkate almak oldukça önemlidir.

## SONUÇ

İslam siyaset düşüncesinde *siyasal olanın* varlığını ve nerede olduğunu araştıran çalışma, *siyasal olanın* Carl Schmitt ve Jacques Ranciere'in *siyasal olana* dair söylediklerinden hareketle İslam siyaset düşüncesine özgü bir *siyasal olan* tasarımı sunmaktadır. Bu bağlamda İslam siyaset düşüncesinde *siyasal olan*, hükümet etme aracı olan *polis* ile adalet süreci olan siyasetin çarpıştığı alanda bulunur. Hükümet etme aracı olan *polisi* siyasal iktidar temsil ederken adalet süreci olan siyaseti şeriat yani hukuk düzeni niteler. Dolayısıyla araştırma sorusunun cevabına göre İslam'ın siyasal iktidar ile hukuk düzeni arasında meydana gelen çarpışma ve uzlaşımın sonucunda bulunur.

*Siyasal olan* tasarımı ele alırken doğal olarak onu oluşturan parçaları ele almak gerekir. Bu açıdan nasıl iktidar ve hukuk *siyasal olanın* iki ana bileşeniyse egemenlik ve hak kavramları da iktidar ve hukuka karşılık gelen iki merkezi kavramdır. Başka şekilde ifade etmek gerekirse iktidardan bahsedebilmek için egemenlikten, hukuktan bahsedebilmek için ise hak kavramından bahsetmek iktidar ve hukukun faaliyetini anlamak için elzemdir. Zira iktidar, egemen güç olarak belirli bir toprak parçası ve insan üzerinde hüküm sahibiyken hukuk, en temelde insanların hak ve özgürlüklerini bu egemen güç olan iktidar karşısında savunmaya çalışır. Dolayısıyla egemenlik kavramı doğal olarak iktidara, hak kavramı ise doğal olarak hukuka bağlıdır. Bu silsile devam ettirildiğinde *siyasal olan* ortaya çıkar. Ancak anakronizmin pençesine düşmemek için burada belirtilmesi gereken bir nüans vardır. İslam siyaset düşüncesi dediğimiz yönetim pratiği, 7. yüzyılın sonlarından günümüze kadar gelişmiştir. Oysa egemenlik kavramı, siyasal teoride Jean Bodin tarafından 16. yüzyılda tanımlanmaya başlamıştır. Bu çalışmada egemenlik kavramı, birinci bölümde ayrıntılı bir şekilde vurgulandığı üzere modern anlamıyla kullanılmamaktadır. Modern kullanımıyla birebir aynı olmasa da *auctoritas* ve *potestas* ögelerini barındıran bir egemenlik anlayışı, İslam siyaset

düşüncesinde sulta, hakimiyet gibi kavramlar ile fiili olarak uygulanmıştır. Bu açıdan modern anlamından farklı olarak egemenliğin ilkel bir kullanımının modern öncesi dönemde kullanıldığı ifade edilebilir. Dahası modern öncesi dönemde iktidardan bahsetmek doğal olarak *auctoritas* ve *potestas* yaptığı vurgudan dolayı egemenlikten bahsetmeyi beraberinde getirir. Başka şekilde ifade etmek gerekirse egemenlik ve iktidar kavramları organik bütünlüğe sahiptir. Dolayısıyla her ne kadar iktidarı ele alırken egemenlik vurgusu zaman zaman eş anlamlı olarak kullanılsa da egemenliğin modern öncesi anlamında kullanıldığı gözden kaçırılmamalıdır. Bu bağlamda iktidar ve egemenlikle doğrudan bağlantılı hakimiyet, devlet, düzen, sultan, itaat/biat (bey'at), zulüm, adalet, daire-i adalet, eşitlik, şura, halife, hilafet, iktidar, padişah, mülk, melik, malik, emir, kabile gibi kavramlar bu organik ilişkiyi açığa çıkarmak için ele alınan diğer alt kavramlardır.

*Siyasal olanı* oluşturan *polis* ve siyaset, yani siyasal iktidar ve hukuk düzeni öyle ya da böyle karşı karşıya gelen iki merkezi alan konumundadır. Merkezi alanlardan ilki olan siyasal iktidar *siyasal olana* tek başına karar verebilmek için ikinci merkezi alan olan hukuk düzenini hegemonyası altına almak isterken hukuk düzeni de buna karşı koyarak siyasal iktidarı dengelemek ve sınırlamak ister. Bu bakımdan İslam siyaset düşüncesinde *siyasal olanın* konumunu tespit edebilmek için sadece iktidara ya da sadece hukuk düzenine odaklanılmamalıdır. Eğer indirgemeci bir şekilde sadece iktidara odaklanılırsa iktidar üzerinden İslam siyaset düşüncesi analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu analiz sürecinde ise çoğunlukla despotizm düşüncesine varan bir izlek takip edilmektedir. Diğer taraftan sadece hukuka ya da hukuk içerisinde güzel örneklerle ve kararlara odaklanılırsa İslam siyaset düşüncesinin bir yönetim ütopyası olduğu sonucuna varılır. Bu bakımdan çalışmada benimsendiği üzere bütüncül bir yaklaşımla İslam siyaset düşüncesine yaklaşılmalıdır. Başka deyişle bir merkezi alana odaklanılırken diğeri ihmal edilmemelidir. Zira aralarındaki gerilim *siyasal olanı* ortaya çıkarır.

Merkezi alanlardan ilki olan iktidar ele alınırken öncelikle İslam siyaset düşüncesinde iktidarın görünümü göz önünde bulundurulmalıdır. Zira hilafet, imamet ve saltanat üzerinden ilerleyen iktidar, bulunduğu yapı içerisinde bazı pratikler edinmiştir. Bu pratiklerin en başında *öteki* üzerinden ilerleyen bir mekanizmanın varlığıdır. *Ötekine inimicus* ve *hostis* açısından yaklaşmak oldukça iyi bir başlangıç noktasıdır. Zira *öteki* hem siyasal düşman anlamında *inimicusu* hem de kamusal düşman anlamında *hostisi* imler. *Inimicus* anlamında *öteki* katlanılabilir iken *hostis* katlanılmaz ve varlığına tehdit oluşturan bir yapıdadır. Ancak burada ince bir farktan bahsetmek gerekir. İktidar üzerinden gelişen yönetim pratiği, fırsatını bulduğunda ve kendisini dizginleyecek bir hukuk düzeni olmadığında *inimicusu hostis* yapma yönünde eğilime sahiptir. Başka şekilde ifade etmek gerekirse iktidar, siyasal düşman olarak *öteki* ile kamusal düşman olarak *öteki* arasındaki ayrımı silikleştirip siyasal düşman olan muhalefeti kamusal düşman olarak tanıtarak zayıf kalmasına neden olmaktadır. Bu açıdan çalışmanın ulaştığı bir diğer önemli sonuç ise İslam siyaset düşüncesinde muhalefetin neden zayıf kaldığına dair söyledikleridir. *Öteki* üzerinden kurulan *polis*, siyasal düşman olarak görülen muhalefeti fırsatını bulduğunda tüm devletin düşmanı anlamında görülen kamusal düşman yapma yoluna gitmiştir. Bu nedenle siyasal iktidarın toplumu ikna ederek siyasal düşman olan muhalefeti kamusal düşman olarak tanımlaması neticesinde muhalefet hızla zayıflamıştır. Zira iktidar, *polis* bunu sağlayabilmek için pastoral iktidar anlayışını, kabile asabiyetini ve mülkiyet sahipliğini merkeze alan bir iktisadi düzeni benimsemiştir. Pastoral iktidar anlayışıyla insanlar, özne olmaktan çıkarılmış, kabile asabiyeti ile aidiyete göre insanlara muamele edilmiş ve tüm mülkiyetin devlete ait olduğu düşüncesiyle devletin oldukça kuvvetli ve baskın bir birlik olmasına neden olunmuştur.

Merkezi alanlardan ikincisi olan ve adalet süreci olan siyaseti de niteleyen hukuk düzeni ise iktidarı sınırlayıcı bir şekilde kendisini dizayn etme yoluna gitmiştir. Öncelikle hukuk düzeni, nasihat ve hukuk arasında bir ayrıma tabi tutulmuştur. Zira karşısında



oldukça kuvvetli bulunan iktidarı sınırlayabilmek için bir yaptırım gücüne ihtiyaç vardır. Oysa hukuk düzeni, belirli ölçülerde bu yaptırım gücüne sahip değildir. O nedenle olsa gerek nasihatler üzerinden iktidarı sınırlama çabası oldukça yaygın kullanılmıştır. Bunun bir diğer uzantısı ise adalet dairesi kavramsallaştırması ile adaletin bir devlet için ne derece merkezi bir konumda bulunduğunu göstermektir. Özellikle adalet vurgusu ile iktidar, belirli ölçülerde sınırlandırılmıştır. Ancak tarihsel süreçte zaman zaman hukuk düzeninin sahip olduğu bazı uygulamalar iktidar tarafından bozulmuştur. Şuranın sadece şekli bir amaçla faaliyet göstermesi, adaletin geri plana giderek lider kültürünün benimsenmesi ve ulemanın adalet yerine kişisel menfaatini önceleyerek devlet görevlileriyle işbirliği içerisine girmesi iktidarın hukuk düzeni içerisinde yaptığı tahribatlardır. Ancak hukuk düzeni, siyaset iktidarın tüm müdahalelerine rağmen hak temelli teoriler dahi inşa etmiştir. En önemlisi ise Şatıbi zamanında zirve noktasına ulaşan ve can, mal, namus, akıl ve dinin korunmasını amaçlayan makasid teorisidir. Dolayısıyla siyasal iktidar ve hukuk düzeni arasındaki dengeyi ele alırken üzerinde durulması gereken bir diğer konu ise hak kavramının hukuk düzeninde nerede bulunduğuna dairdir.

Çalışma, hukuk düzeni içerisinde ele alınan makasid kavramının hak kavramının hatta Batı hukuk felsefesindeki doğal hak kavramının bir benzeri olduğu üzerinde de durmaktadır. Böylece hak kavramı, İslam siyaset düşüncesi içerisinde bulunan ama nispeten cılız kalmış bir kavramdır. Zira çalışmaya göre siyasal iktidar, hukuk düzeni üzerinde hegemonya kurarak *siyasal olana* hâkim olmak istediğinden hak kavramı gereği gibi gelişme imkânı bulamamıştır. Dolayısıyla tarihsel süreçte iktidar ve hukuk düzeni, yani *polis* ve siyaset arasında meydana gelen çatışmalar ile İslam siyaset düşüncesinde siyasal olan ortaya çıkmıştır. Sadece iktidara, *polise* odaklanmak despotizm yorumuna neden olurken sadece hukuk düzenine, siyasete odaklanmak ve buradaki güzel uygulamaları öne çıkarmak cennetvari bir yönetim ütopyası yorumuna yol açar. Bu

çalışmanın göstermeye çalıştığı hususların başında burada bahsettiğim bütüncüllük vurgusu gelmektedir.

Taşlaşma dönemlerinde meydana gelen pratiklerden birisine ya da birkaçına odaklanarak İslam'ın siyasal bir din olmadığı, despot bir yönetim tarzının İslam'a uygun olduğu, Müslümanların köle ruhlu oldukları gibi çıkarımlarda bulunmak oldukça indirgemeci bir yaklaşım olmaktadır. Zira bu çalışma göstermektedir ki İslam siyaset düşüncesine bütüncül bir şekilde yaklaşıldığı takdirde kendi yapısına özgü *siyasal olanın* varlığı da ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda fıkıh, kelam, felsefe ve siyaset felsefesi alanlarından birisine odaklanarak İslam siyaset düşüncesi alanı hakkında genel bir çıkarımda bulunmak son derece hatalı bir yaklaşımdır. Onun yerine tüm alanlara odaklanmak ve bunu yaparken de siyaset bilimi terminolojisinden hareket etmek gerekir. Aksi halde yine çalışma göstermektedir ki siyaset bilimi terminolojisi yerine ilahiyat terminolojisinin merkezi olarak kullanılması İslam siyaset düşüncesini siyasal taraftan inanç tarafına itmektedir. *Siyasal olanın* inanç olarak ele alınması ise tartışmadan ziyade kabulü, onaylamayı ve nihayetinde itaati gerektiren bir pratiğe yol açmaktadır.

Çalışma, önceki çalışmalardan büyük ölçüde farklı olarak İslam siyaset düşüncesine dair birbirini tekrar eden, açıklayıcı ve tanımlayıcı yönü ağır basan, bir esere ya da bir düşünüre odaklanan çalışmalardan farklılaşmakta ve siyaset bilimi terminolojisini kullanarak tematik düzeyde bir sentez yapmaktadır. Böylece çalışma, siyasal ararken eleştirel bir sentez yapmanın mümkün olduğunu da ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak İslam'ın siyasal iktidar ve hukuk düzeni arasındaki ilişkide yatmaktadır. Bu ilişki temelde egemen ve egemenlik ile hak kavramları üzerinden hareketle siyasal iktidar ve hukuk düzeni arasındaki ilişkide izlenebilir. Bu ilişkide yaşanan uzlaşmalar ya da çarpışmalar ise *siyasal olanı* oluşturur.

## KAYNAKÇA

Abdirabbih, İbn. **Hükümdar ve Siyaset**, Çev. Erkan Avşar, İstanbul, Karbon Kitaplar, 2020.

Abou El Fadl , Khaled. **Rebellion and Violence in Islamic Law**, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. “Siyasetname”, (Çevrimiçi)  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/siyasetname#1>.

Adorno, Theodor W. **Critical Models: Interventions and Catchwords**, Çev. Henry W. Pickford, New York, Columbia University Press, 2005.

Afsaruddin, Asma. **The First Muslims: History and Memory**, Oxford, Oneworld, 2008.

Ahmad, Ilyas. “Sovereignty in Islam”, **Pakistan Horizon**, Cilt:11, Sayı:3, 1958, ss. 141-146.

Ahmad, Ilyas. “Sovereignty in Islam (Continued)”, **Pakistan Horizon**, Cilt:11, Sayı:4, 1958, ss. 244-257.

AI-Shatibi, Abou Ishaq Ibrahim Ibn Musa. **Kitab al-I'tisam**, Çev. Mohammed Mahdi AI-Sharif, Beirut, Dar AI-Kotob AI-Ilmiyah, 2012.

Akal, Cemal Bali. **İktidarın Üç Yüzü**, Ankara, Dost Kitabevi, 2013.

Akdağ, Mustafa. **Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celali İsyanları**, İstanbul, Cem Yayınevi, 1995.

Akyüz, Vecdi. **Hilafetin Saltanata Dönüşmesi: Emevilerin Kuruluş Devrinde İslam Kamu Hukuku**, İstanbul, Dergah Yayınları, 1991.

Anjum, Ovamir. **Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment**, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Apaydın, H. Yunus. “Siyaset-i Şeriyye”, (Çevrimiçi)  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/siyaset-i-seriyye>.

Apaydın, H. Yunus. “Velâyet”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/velayet--fikir>.

Aquinas, Saint Thomas. **Summa Theologica**, Çev. Fathers of the English Dominican Province, New York, Benziger Bros., 1947.

Ardoğan, Recep. “Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilim Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:8, 2004, ss. 171-189.

Arendt, Hannah. **Geçmişle Gelecek Arasında**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

Aristoteles. **Politika**, Çev. Mete Tunçay, Ankara, Remzi Kitabevi, 2004.

Arnold, T. W. “Halife”, **İslam Ansiklopedisi**, Cilt, İstanbul, MEB Yayınları, 1950, ss. 148-155.

Arslan, Ahmet. **Felsefeye Giriş**, Ankara, Adres Yayınları, 2009.

Ashtor, Eliyahu. **A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages**, London, Collins, 1976.

Avcı, Casim. “Hilafet”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/hilafet>

Ayalon, David. “The Great Yāsa of Chingiz Khān: A Reexamination (Part C2): Al-Maqrīzī’s Passage on the Yāsa under the Mamluks”, **Studia Islamica**, Cilt:38, 1973, ss. 107-156.

Aydın, Mehmet Akif. “Hükümet”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/hukumet#1>.

Aydın, Mehmet Akif. **Türk Hukuk Tarihi**, İstanbul, Beta Yayıncılık, 2019.

Bağdatlı, Özlem. **İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2018.

- Balcı, İsrail, Celal Emanet. “İslam Öncesi Arabistan’da Kabile Kralları”, Çev. Khalil Athamina, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:18, 2005, ss. 193-212.
- Bardakoğlu, Ali. “Hak”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/hak>.
- Bardakoğlu, Ali. **İslam Hukuku Araştırmalarında Gelenekçilik**, Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, 1989, Samsun, ss. 479-484.
- Bardakoğlu, Ali. **Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstıslah Görüşü**, Ed. Ahmet Yaman, 2002, ss. 99-126.
- Barnett, Randy E. “The Imperative of Natural Rights in Today’s World”, **Georgetown Law Faculty Publications and Other Works**, Cilt:3, 2003, ss. 1-5.
- Bauer, Thomas. **Müphemlik Kültürü ve İslam: Farklı Bir İslam Tarihi Okuması**, Çev. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2019.
- Belazuri. **Ensabü’l-Eşraf: İslam Tarihinde Öncü Şahsiyetler**, Çev. Mehmet Akbaş, Musa K. Yılmaz, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Bey, Koçi. **Koçi Bey Risalesi**, Çev. Zuhuri Danışman, İstanbul, MEB Yayınları, 1972.
- Bey, Seyyid. **TBMM Zabıt Ceridesi**, Cilt:7,4.11.1921.
- Bey, Seyyid. **Hilafet ve Hakimiyet-i Milliye**, Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyid Bey Sempozyumu, 1999, İzmir.
- Bıçak, Ayhan. **Siyasetnameler ve Siyaset Felsefeleri**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2008, ss. 100-129.
- Bix, Brian. **Natural Law Theory: The Modern Tradition**, Eds. Jules L. Coleman, Scott Shapiro, London, Oxford University Press, 2004, ss. 48-82.
- Black, Antony. **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne**, Çev. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010.

- Bodin, Jean. **On Sovereignty**, Çev. Lulian H. Franklin, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Bon, Gustave Le. **Kitleler Psikolojisi**, Çev. Yunus Ender, İstanbul, Hayat Yayınları, 1997.
- Bosworth, Clifford Edmund. **The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040**, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1992.
- Bourdieu, Pierre. **Devlet Üzerine**, Çev. Aslı Sümer, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Makâsıdü'ş-şerîa”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/makasidus-seria>.
- Canan, İbrahim. **Hadis Ansiklopedisi: Kütüb-i Sitte**, Cilt:5, İstanbul, Akçağ Yayınevi, 18.
- Cemaa, Bedreddin İbn. **Adl'e Boyun Eğmek: Ehl-i İslamın Yönetimi için Hükümler**, Çev. Özgür Kavak, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010.
- Cevizci, Ahmet. **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Say Yayınları, 2015.
- Cevzi, İbnü'l. **Şeytanın Ayartması**, Çev. Savaş Kocabaş, İstanbul, Elif Yayınları, 2005.
- Ceylan, Ayhan. “İslam'da Siyasal İktidar (Velayet-i Amme)”, **Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt:7, 2003, ss. 89-104.
- Chokr, Melhem. **İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, Anka Yayınları, 2002.
- Cicero. **Devlet Üzerine**, Çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014.
- Cohen, Hayyim J. “The Economic Background and Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditions in the Classical Period of Islam (Until the Middle of the Eleventh Century)”, **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, 1970, ss. 16-61.
- Cohen, Hayyim J. “The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (Until the Middle

- of the Eleventh Century)”, **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, Cilt:13, Sayı:1, 1970, ss. 16-61.
- Collins, Randall. **The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change**, Cambridge, Massachusetts, and London, England, The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.
- Corbin, Henry. **İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne**, Çev. Hüseyin Hatemi, Cilt:1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2, 2013.
- Crone, Patricia. **Medieval Islamic Political Thought**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004.
- Cündioğlu, Düccane. **Daire'ye Dair**, İstanbul, Kapı Yayınları, 2010.
- Cürçani. **Şerhu'l Mevakıf**, Çev. Ömer Türker, Ed. İbrahim Halil Üçer, Cilt:3, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 3, 2021.
- Cüveyni. **Zor Zamanda Siyaset: İmamü'l-Harameyn Cüveyni ve Gıyasü'l-ümem fi İltiyasi'z-zulem Adlı Eseri**, Eds. Özgür Kavak, Ömer Türker, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020.
- Çağrııcı, Mustafa. “Adalet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, 2022, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/adalet>.
- Çelebi, Aşık. **Mi'racü'l Eyale**, Eds. Özgür Kavak, Hızır Murat Köse, Çev. Muhammed Usame Onuş, Abdurrahman Bulut, Ahmet Çelik, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Çelebi, Katip. **Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar: Düsturu'l amel li-İslahi'l-halel**, Çev. Ali Can, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Çubukçu, İbrahim Agah. “Hicri 5./Midali 11. Yüzyılda İslamda Siyasi ve Dini Durum”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1965, ss. 39-44.
- d'Entreves, Alexander P. **Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy**, New Brunswick, Transaction Publishers, 1994.

- Dabashi, Hamid. **Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads**, New Brunswick and London, Transaction Publishers, 1989.
- Darling, Linda T. **A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization**, USA and Canada, Routledge, 2013.
- Davutoğlu, Ahmet. **Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory**, Lanham, University Press of America, 1994.
- Derrida, Jacques. **Dissemination**, Çev. Barbara Johnson, London, The Athlone Press, 1981.
- Dun, Frank Van. "Natural Law. A Logical Analysis", **Ethica & Politica**, Cilt:2, 2003.
- ed-Dûrî, Abdülazîz. "Emîr", (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/emir--idareci>.
- Efendi, Kınalızade Ali. **Ahlak-ı Ala'i**, Çev. Mustafa Koç, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012.
- el-Belazuri, Ahmed b. Yahya. **Fütuhu'l Buldan: Ülkelerin Fethi**, Çev. Mustafa Fayda, İstanbul, Siyer Yayınları, 2013.
- el-Cabiri, Muhammed Abid. **Arap Ahlaki Aklı**, Çev. Muhammet Çelik, İstanbul, Mana Yayınları, 2016.
- El-Cabiri, Muhammed Abid. **Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, Çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, İstanbul, Mana Yayınları, 2019.
- El-Cabiri, Muhammed Abid. **Arap Siyasal Aklı**, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Mana Yayınları, 2020.
- el-Cahız, Ebu Osman. **Saray Adabı: Kitabü't-Tac fi ahlaki'l-müluk**, Çev. Ali Benli, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.



- el-Gannuşi, Raşid. **İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler**, Çev. Osman Tunç, İstanbul, Mana Yayınları, 2015.
- el-İsfahani, Rağib. **Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü**, Çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul, Çıra Yayınları, 2012.
- el-Kafiyeci, Muhyiddin. **Seyfü'l Müluk ve Seyfü'l Kudat: Kafiyeci'nin Siyasetnameleri**, Eds. Özgür Kavak, Hızır Murat Köse, Çev. Nail Okuyucu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Elgindy, Khaled. "Sovereignty and Natural Law in Islamic Constitutional Theory: A Contemporary Analysis", **The Arab Studies Journal**, Cilt:1, Sayı:2, 1993, ss. 22-25.
- Emon, Anver M. **Islamic Natural Law Theories**, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Erdem, Gazi. "Religious Services in Turkey: From the Office of Şeyhulislam to the Diyanet", **The Muslim World**, Cilt:98, Sayı:3, 2008, ss. 199-215.
- et-Taftâzânî, Sa'duddin. **Şerhu'l-Akâid**, Çev. Talha Hakan Alp, İstanbul, Rihle Kitap, 2011.
- Evkuran, Mehmet. "Ehl-i Sünnet Kelam'ında Siyaset Anlayışı", **Marife**, Cilt:6, Sayı:2, 2006, ss. 21-38.
- Fadl, Khaled Abou El. **Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age**, New York, Rowman and Littlefield, 2014.
- Farabi. **Es-Siyasetü'l Medeniyye**, Çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul, Büyüyen Ay Yayınları, 2012.
- Farabi. **İlimlerin Sayımı**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.
- Ferguson, Adam. **An Essay on the History of Civil Society**, Ed. Fania Oz-Salzberger, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Hariciler”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi)  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/hariciler>.
- Foucault, Michel. **Özne ve İktidar**, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Foucault, Michel. **Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi, 2001.
- Foucault, Michel. **Kliniğın Doğıuşu: Tıbbi Algının Arkeolojisi**, Çev. Şule Ünsaldı, Ankara, Epos Yayınları, 2002.
- Foucault, Michel. **Deliliğın Tarihi**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi, 2006.
- Foucault, Michel. **Cinselliğın Tarihi**, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Foucault, Michel. **Felsefe Sahnesi**, Çev. Işık Ergüden, Ed. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Foucault, Michel. **Nietzsche, Soybilim, Tarih**, Ed. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Gasché, Rodoİphe. **The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection**, USA, Harvard University Press, 1997.
- Gauchet, Marcel. **Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkelerde din ve siyaset**, Ed. Cemal Bali Akal, Ankara, Dost Kitabevi, 2018.
- Gazzali. **El-Munkızu min ad-Dalal**, Çev. Hilmi Güngör, Ankara, MEB Yayınları, 1960.
- Gazzali. **İhyau Ulumi'd-din**, Çev. Ahmed Serdaroğlu, Cilt:1, İstanbul, Bedir yayınevi, 1985.
- Gazzali. **Bâtınîliğın İçyüzü**, Çev. Avni İlhan, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

- Gazzali. **El-Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi 1**, Çev. Yunus Apaydın, Cilt:1, Kayseri, Rey Yayıncılık, 2, 1994.
- Gazzali. **Kitab-ı Kavâsımu'l-Bâtınîyye: Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller**, Çev. Ahmet Ateş, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Gazzali. **İtikadda Orta Yol**, Çev. Osman Demir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018.
- Gazzali. **İmam-ı Gazali'den Yönetim Sırları**, Çev. İbrahim Doğu, İstanbul, Çelik Yayınevi, 2020.
- Gibb, H. A. R. **Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate**, Eds. Stanford J. Shaw, William R. Polk, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- Gibb, Hamilton A.R. "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate", **Dumbarton Oaks Paper**, Cilt:12, 1958, ss. 221-233.
- Gordon, Scott. **The History and Philosophy of Social Science**, London, Routledge, 1995.
- Grotius, Hugo. **Savaş ve Barış Hukuku**, Çev. Seha L. Meray, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1967.
- Güler, İlhami. "Türkiye'de Zayıf Kamu Bilincinin Teolojik Kökleri Üzerine", **Karar**, 2019.
- Güler, İlhami. "Müslüman Dünyada ve Türkiye'de 'Kamu' hukuku neden zayıf?", **Karar**, 2020.
- Güler, İlhami. **Otorite ve Din**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Hacib, Yusuf Has. **Kutadgu Bilig**, Çev. Ayşegül Çakan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Haçkalı, Abdurrahman. "İzzuddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi**, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999.
- Haçkalı, Abdurrahman. **İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi**, İstanbul, Etüt Yayınları, 2004.

- Haldun, İbn. **Mukaddime**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016.
- Hallaf, Abdulvahhab. **İslam Hukuk Felsefesi**, Çev. Hüseyin Atay, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Hallaq, Wael B. “Caliphs, Jurists and Saljuqs in the Political Thought of Juwayni”, **The Muslim World**, Cilt:74, Sayı:1, 1984, ss. 26-41.
- Hallaq, Wael B. **A History of Islamic Legal Theories**, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Hallaq, Wael B. **The Origins and Evolution of Islamic Law**, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Hallaq, Wael B. **Shari'a: Theory, Practice, Transformations**, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Hallaq, Wael B. **Authority, Continuity and Change in Islamic Law**, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Hallaq, Wael B. **İslam Hukukuna Giriş**, Çev. Necmettin Kızılkaya, İstanbul, Pınar Yayınları, 2018.
- Hallaq, Wael B. **İmkansız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?**, Çev. Aziz Hikmet, İstanbul, Babil Kitap, 2019.
- Hallaq, Wael B. **Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek: Modern Bilginin Eleştirisi**, Çev. Ahmet Demirhan, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2020.
- Hamidullah, Muhammed. **İslam'ın Hukuk İlmine Yardımları**, Çev. Salih Tuğ, İstanbul, Milliyetçiler Derneği Neşriyat, 1962.
- Hamidullah, Muhammed. **İslam'da Devlet idaresi**, Çev. Hamdi Aktaş, İstanbul, Beyan Yayınları, 2016.
- Hanefi, Hasan. “Kelam İlminin Tarihselliği”, Çev. Hasan Hanefi, **AÜİFD**, Cilt:45, Sayı:1, 2004, ss. 263-284.

- Hartog, François. **Tarih, Başkalık, Zamansallık**, Çev. M. Emin Özcan, Levent Yılmaz, Adnan Kahiloğulları, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2000.
- Hassan, Ümit. **İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi**, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Hatiboğlu, M. Said. **Hilafetin Kureyşliliği**, Ankara, OTTO Yayınları, 2012.
- Hazm, İbn. **El Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi**, Çev. Halil İbrahim Bulut, Cilt:3, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Hegel, G. F. W. **Tarih Felsefesi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2006.
- Hegel, W. Friedrich. **Tinin Görüngübilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1986.
- Hitti, Philip K. **Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi**, Çev. Salih Tuğ, Cilt:2, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Hitti, Philip K. **Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi**, Çev. Salih Tuğ, Cilt:1, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Hobbes, Thomas. **Leviathan**, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Hobsbawm, Eric. **Gelenekleri İcat Etmek**, Eds. Eric Hobsbawm, Terence Ranger, Çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006.
- Hodgson, Marshall G. S. **İslam'ın Serüveni 2: Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılışı**, Çev. Alp Eker vd., İstanbul, İz Yayıncılık, 1995.
- Hodgson, Marshall G. S. **İslam'ın Serüveni: İslam'ın Klasik Çağı**, Çev. Berkay Ersöz, Cilt:1, Ankara, Phoenix, 2017.
- Hoffer, Eric. **Kesin İnançlılar**, Çev. Erkıl Günur, İstanbul, Olvido Kitap, 2019.
- Hoy, David C., Thomas McCarthy. **Critical Theory**, Cambridge, Blackwell, 1994.
- Hume, David. **A Treatise of Human Nature**, The Floating Press, 2009.
- Humphreys, R. Stephen. **Form Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260**, Albany, State University of New York Press, 1977.

- Hyppolite, Jean. **Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar**, Çev. Barış Kılınç, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010.
- İbnü't-Tiktaka. **El-Fahri: Devlet İdaresi, Halifeler, Vezirleri Tarihi (632-1258)**, Çev. Ramazan Şeşen, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2016.
- İnalcık, Halil. "İslam Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi", **İslami İlimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı:1, 1959, ss. 29-46.
- İnalcık, Halil. **The Nature of Traditional Society: Turkey**, Eds. Robert E. Ward, Dankwart A. Rustow, Princeton, Princeton University Press, 1964, ss. 42-63.
- İnalcık, Halil. "Şikayet Hakkı: 'Arz-ı Hal ve 'Arz-ı Mahzar'lar", **Osmanlı Araştırmaları**, Cilt:7-8, 1988, ss. 33-54.
- İnalcık, Halil. **Adaletnameler**, Cilt:3-4, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993, ss. 49-142.
- İnalcık, Halil. **Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet**, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2005.
- İnalcık, Halil. **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)**, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- İnan, Ahmet. **Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'an'ın Hâkimiyet Kavramının Karşılaştırılması**, Ankara, Se-Ba Ofset, 1999.
- Jahja, Muharem. "Lütfi Paşa'nın (893/1488-970/1562) Halasü'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-E'imme Risalesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi", **Marmara Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı**, İstanbul, 2003.
- Johansen, Baber. **Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh**, Leiden, Brill, 1999.
- Kant, Immanuel. **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. Ionna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.
- Kapani, Münci. **Politika Bilimine Giriş**, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1992.

- Karaman, Hayreddin. “Fıkıh”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/fikih>.
- Karaman, Hayreddin. “Adalet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, 2022, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/adalet>.
- Kardeş, M. Ertan. **Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Kâşifi, Hüseyin Vâiz-i. **Ahlâk-ı Muhsinî: Kâşifi’nin Ahlâk Kitabı**, Çev. Murat Demirkol, Ed. Murat Demirkol, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Katip, Ahmet el. **Demokratik Hilafete Doğru**, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yayınları, 2016.
- Kavak, Özgür. “Siyasi-Fıkhi Ahkâmın Fıkıh Usulü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveyni’nin el-Gıyasi’inde Kat’iyyat-Zanniyyat Ayrımı ve Modern Yorumları”, **Divan**, Cilt:26, 2009, ss. 21-55.
- Kavak, Özgür. **Klasik Fıkıh Literatüründe Zekât-Devlet İlişkisi**, Ed. Abdullah Kahraman, İstanbul, Ensar Yayınları, 2017, ss. 65-89.
- Kavak, Özgür. **el-Gıyasi’nin Çağdaş Batılı Literatürdeki Yorumları**, Eds. Özgür Kavak, Ömer Türker, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020, ss. 247-269.
- Kavak, Özgür. “Memlûkler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyasi ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları”, **İslam Tetkikleri Dergisi**, Cilt:10, Sayı:1, 2020, ss. 181-228.
- Kaya, Mahmut. “Felsefe”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/felsefe>.
- Kelpetin, Mahmut. **İslam Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan**, İstanbul, Kuramer Yayınları, 2016.
- Kesir, İbn. **El-Bidaye ve’n-Nihaye: Büyük İslam Tarihi**, Çev. Mehmet Keskin, Cilt:8, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1994.

- Keskin, Ferda. “Michel Foucault’da Etik ve Jeneoloji (Soy Bilimi) Kavramları”, Çev., 2018, 2018, (Çevrimiçi) <https://www.cafrande.org/michel-foucaultda-etik-ve-jeneoloji-soy-bilimi-kavramlari-ferda-keskin/>.
- Khalidi, Tarif. **Arabic Historical Thought in the Classical Period**, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Kindi. **Felsefi Risaleler**, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Kojeve, Alexandre. **Hegel Felsefesine Giriş**, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Komisyonu, Gülbenkian. "Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor"2003, İstanbul.
- Koselleck, Reinhart. **Kavramlar Tarihi**, Çev. Atilla Dirim, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.
- Koşum, Adnan. “İslam Hukukunda ‘Siyaset-i Şeriyeye’ Kavramı”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt:16, Sayı:3, 2003, ss. 350-358.
- Koşum, Adnan. “İslam Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülahazalar”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:18, 2008, ss. 123-131.
- Köksal, Asım Cüneyd. “Siyaset ve Hukuk Arasında Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın Fıkıh Düşüncesi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt:26, 2011, ss. 49-79.
- Köksal, Asım Cüneyd. **Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şeriyeye**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016.
- Kömbe, İlker. “Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Cilt:8, Sayı:35, 2013, ss. 139-198.



- Kömbe, İlker. **İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetname-Nasihatname Türünde Siyaset Tasavvuru**, Eds. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, Ankara, İlem Kitaplığı, 2018, ss. 203-237.
- Kömbe, İlker. “Tarihsel ve Teorik Açıdan Adalet Dairesinin Uzun Formu”, **İbn Haldun Çalışmaları Dergisi**, Cilt:6, Sayı:1, 2021, ss. 13-26.
- Köprülü, M. Fuad. “Ortazaman Türk Hukukî Müesseseleri : İslâm Amme Hukukundan Ayır Bir Türk Amme Hukuku Yok Mudur?”, **Bellekten**, Cilt:2, Sayı:5-6, 1938, ss. 39-72.
- Köprülü, M. Fuad. **İslam Medeniyeti Tarihi**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
- Köse, Hızır Murat. “Siyaset”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/siyaset>.
- Köse, Hızır Murat. “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Cilt:27, 2009, ss. 1-19.
- Köse, Hızır Murat. **İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri: Bir Giriş Denemesi**, Eds. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, Ankara, İlem Kitaplığı, 2018, ss. 27-50.
- Köse, Hızır Murat. **İslam Siyaset Düşüncesini Okumada Bir Çerçeve: Cüveyni'nin Katiyyat-Zanniyat Anlayışı**, Eds. Özgür Kavak, Ömer Türker, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020, ss. 17-60.
- Köymen, Mehmed Altay. **Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi**, Cilt:2, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.
- Kubalı, Hüseyin Nail. **Anayasa Hukuku Dersleri Genel Esaslar ve Siyasi Rejimler**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1969.
- Kuru, Ahmet T. **Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison**, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

- Kurumu, Türk Dil. “Egemen”, Çev., **Güncel Türkçe Sözlük**, (Çevrimiçi)  
<https://sozluk.gov.tr/>.
- Kurumu, Türk Dil. “Egemenlik”, Çev., **Güncel Türkçe Sözlük**, (Çevrimiçi)  
<https://sozluk.gov.tr/>.
- Kurumu, Türk Dil. “Melik”, Çev., **Güncel Türkçe Sözlük**, (Çevrimiçi)  
<https://sozluk.gov.tr/>.
- Kuteybe, İbn. **el-İmame ve's-Siyase: Hilafet ve Siyaset**, Çev. Cemalettin Saylık, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Seyyid”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyyid>.
- Lapidus, Ira M. **Muslim Cities in the Later Middle Ages**, New York, Cambridge University Press, 1984.
- Lapidus, Ira M. “State and Religion in Islamic Societies”, **Past and Present**, Cilt:151, 1996, ss. 3-27.
- Laski, Harold J. **A Grammar of Politics**, London, George Allen & Unwin, 1938.
- Lev, Yaacov. “Symbiotic Relations: Ulama and the Mamluk Sultans”, **Mamluk Studies Review**, Cilt:13, Sayı:1, 2009, ss. 1-26.
- Levend, Ağâh Sırrı. “Siyaset-nameler”, **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten**, Cilt:10, 1962, ss. 167-194.
- Lewis, Bernard. **İslam'ın Siyasal Dili**, Çev. Fatih Taşar, İstanbul, Rey Yayıncılık, 1992.
- Lewis, Bernard. **Islam and The West**, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Lewis, Bernard. **Tarihte Araplar**, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Locke, John. **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, Çev. Fahri Bakırcı, Ankara, Eksi Kitaplar, 2016.
- Lütem, İlhan. **Egemenlik Kavramı ve Devletlerarası Hukuk**, Ankara, Sakarya Basımevi, 1974.

- Machiavelli, Niccolo. **Hükümdar**, Çev. Necdet Adabağ, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.
- Mahdi, Muhsin. **Ibn Khaldûn's Philosophy Of History: A Study In The Philosophic Foundation Of The Science Of Culture**, London and New York, Routledge, 2016.
- Mairet, Gerard. **Padovalı Marsilius'tan Louis XVI'e Laik Devletin Doğuşu**, Ed. Cemal Bali Akal, Ankara, Dost Kitabevi, 2011.
- Makdisi, George. **Authority in the Islamic Community**, Eds. George Makdisi, Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine, Paris, Presses Universitaires de France 1978.
- Makdisi, George. "The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court", **Cleveland State Law Review**, Cilt:34, Sayı:1, 1985, ss. 3-18.
- Manzalaoui, Mahmoud. "The Pseudo-Aristotelian "Kitāb Sırr al-asrār". Facts and Problems", **Oriens**, Cilt:23/24, 1974, ss. 147-257.
- March, Andrew F. "Genealogies of Sovereignty in Islamic Political Theology", **Social Research**, Cilt:80, Sayı:1, 2013, ss. 293-320.
- Mardin, Şerif. "The Just and the Unjust", **Daedalus**, Cilt:120, Sayı:3, 1991, ss. 113–129.
- Marx, Karl. **The British Rule in India**. New York Daily Tribune, Cilt: (1853).
- Marx, Karl. **Kapital**, Çev. Alaattin Bilgi, Cilt:3, Ankara, Sol Yayınları, 1997.
- Marx, Karl. **Kapital**, Çev. Alaattin Bilgi, Cilt:1, Ankara, Sol Yayınları, 2011.
- Marx, Karl, Friedrich Engels. **Doğu Sorunu [Türkiye]**, Çev. Yurdakul Fincancı, Ankara, Sol Yayınları, 2008.
- Maverdi. **Yönetimin Esasları**, Çev. Mehmet Ali Kara, İstanbul, İlke Yayıncılık, 2008.
- Maverdi. **Ahkamı's-Sultaniye: İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku**, Çev. Ali Şafak, İstanbul, Bedir Yayınları, 2018.

- Maverdi. **Dürerü's-Sülûk Fî Siyâseti'l-Mülûk**, Ed. Özgür Kavak ve Hızır Murat Köse, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Mertek, Sefa. **İslami Modernizm Geleneğinde Ahlak Anlayışı**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Mevdudi. **İslam'da Hükümet**, Çev. Ali Genceli, İstanbul, Hilal Yayınları, 2016.
- Mezghani, Ali. **Tamamlanmamış Devlet: Arap Ülkelerinde Hukuk Sorunu**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Montesquieu, Charles de. **Montesquieu: The Spirit of the Laws**, Eds. Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, Harold Samuel Stone, Eds. Raymond Geuss, Quentin Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Moosa, Ebrahim. **The Debts and Burdens of Critical Islam**, Ed. Omid Safi, Oxford, Oneworld, 2003, ss. 111-127.
- Moosa, Ebrahim. **Islam, Morality and the Common Good**. (2016).
- Morgan, Lewis Henry. **Eski Toplum I**, Çev. Ünsal Oskay, İstanbul, Payel Yayınları, 1994.
- Mottahedeh, Roy P. **Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society**, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- Mukaffa, İbnu'l. **İslam Siyaset Üslubu**, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018.
- Mustafa, Nevin Abdülhalık. **İslam Düşüncesinde Muhalefet**, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. **Güç İstenci**, Çev. Sedat Umran, İstanbul, Birey Yayınları, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. **Deccal**, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, İthaki Yayınları, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. **Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik**, Çev. Zeynep Alangoya, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2011.

Nizamülmülk. **Siyasetname**, Çev. Mehmet Taha Ayar, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.

Opwis, Felicitas. **Maslaha and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century**, Leiden ve Boston, Brill, 2010.

Öğüt, Salim. “Emir”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/emir>.

Öz, Mustafa. “Vasi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/vasi--sia>.

Öz, Mustafa, Avni İlhan. “İmamet”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/imamet>.

Öz, Mustafa, Avni İlhan. “İmamet”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/imamet>.

Özervarlı, M. Sait. “Mülk”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/mulk--alem>.

Öztürk, Mustafa. “Sultan”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/sultan--kuran>.

Paşa, Ahmed Cevdet. **Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa: Peygamberler ve Halifeler Tarihi**, İstanbul, Çile Yayınları, 1981.

Pekcan, Ali. **Fıkıh Usülü Bağlamında Makasidü’ş-Şeria Düşüncesinin Tarihi Seyri**, Ed. Ahmet Yaman, Konya, Yediveren Kitap, 2002, ss. 211-232.

Pekcan, Ali. **İslam Hukukunda Gaye Problemi: Zaruriyyat, Hacıyyat, Tahsiniyyat**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2003.

Pekcan, Ali. “Necmuddîn Tûfî (Ö.716/1316)'nin Maslahat Risâlesi (Çeviri Ve Değerlendirme)”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt:3, Sayı:1, 2003, ss. 267-313.

Radbruch, Gustav. **Beş Dakikada Hukuk Felsefesi**, Ed. Ahmet Yaman, Çev. Hayrettin Ökçesiz, Konya, Yediveren Kitap, 2002, ss. 13-15.

Rahman, Fazlur. “İslam ve Siyasi Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset”, Çev. Fazlur Rahman, **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt:7, 1994, ss. 193-201.

- Ranciere, Jacques. **Siyasalın Kısıyında**, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2007.
- Rawls, John. **Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı**, Ed. Hannah Arendt vd., Çev. Yakup Coşar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Razî, Seyyid. **Nehcü'l-Belâğa: İmam Ali'nin (A.S) Hutbeleri, Mektupları Ve Hikmetli Sözleri**, Çev. Kadri Çelik, İstanbul, Kevser Yayıncılık, 2013.
- 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, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.
- Rüşd, İbn. **Siyasete Dair Temel Bilgiler**, Çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, 2018.
- Rüşd, İbn. **Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makal ve el-Keşf an minhaci'l-edille**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2019.
- Sabra, Adam. **Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517**, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Said, Edward W. **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, Çev. Berna Yıldırım, İstanbul, Metis Yayınları, 2017.
- Schacht, Joseph. **An Introduction To Islamic Law**, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- Schmitt, Carl. **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi, 2016.
- Schmitt, Carl. **Siyasal Kavramı**, Çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yayınları, 2018.
- Scott, Joan W. **Eleştirel Tarih Kuramı**, Çev. Zerrin Yaya, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2017.
- Shatzmiller, Maya. **Labour in the Medieval Islamic World**, Leiden, Brill, 1993.

- Shils, Edward. **Centre and Periphery**, Ed. Polanyi Festschrift Committee, Londra, Routledge & Kegan Paul, 2015, ss. 117-130.
- Singer, Amy. **Charity in Islamic Society**, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Smith, Adam. **The Wealth of Nations: An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations**, Chicago, University Of Chicago Press, 1977.
- Sophokles. **Antigone**, Çev. Ari Çokona, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Spinoza, Benedictus. **Etika**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, Dost Kitabevi, 2011.
- Starr, S. Frederick. **Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane**, Princeton, Princeton University Press, 2013.
- Steingass, Francis Joseph. **English-Arabic Dictionary: For the Use of Both Travellers and Students**, London, W. H. Allen Co., 1882.
- Strauss, Leo. **Natural Rights and History**, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1965.
- Sunar, Lütfi. **Patrimonyalizmin Gölgesinde İslam Siyasal Sisteminin Anlaşılması Sorunu**, Eds. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, Ankara, İlem Kitaplığı, 2018, ss. 297-360.
- Suyuti, Celaleddin. **Halifeler Tarihi**, Çev. Onur Özatağ, İstanbul, Ötüken, 2015.
- Şankıti, Muhammad Muhtar. **İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz: Büyük Fitneden Arap Baharına**, Çev. Muhammet Çelik, İstanbul, Mana Yayınları, 2021.
- Şatıbi. **El Muvafakat: İslami İlimler Metodolojisi**, Çev. Mehmed Erdoğan, Cilt:2, İstanbul, İz Yayıncılık, 1990.
- Şatıbi. **El Muvafakat: İslami İlimler Metodolojisi**, Çev. Mehmed Erdoğan, Cilt:1, İstanbul, İz Yayıncılık, 4, 1990.

- Şen, Abdürrahim. **İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019.
- Taberi. **The Abbasid Revolution**, Çev. John Alden Williams, Ed. Said Amir Arjomand, Cilt:27, New York, State University of New York Press, 1985.
- Taberi. **Between Civil Wars: The Caliphate of Mu'awiyah**, Çev. Michael G. Morony, Ed. Said Amir Arjomand, Cilt:18, New York, State University of New York Press, 1987.
- Taberi. **Al-Mansur and al-Mehdi**, Çev. Hugh Kennedy, Ed. Said Amir Arjomand, Cilt:29, New York, State University of New York Press, 1990.
- Taberi. **The Crisis of the Early Caliphate**, Çev. R. Stephen Humphreys, Ed. Said Amir Arjomand, Cilt:25, New York, State University of New York Press, 1990.
- Taberi. **The Conquest of Arabia**, Çev. Fred M. Donner, Ed. Said Amir Arjomand, Cilt:10, New York, State University of New York Press, 1993.
- Taberi. **The Conquest of Iran**, Çev. G. Rex Smith, Ed. Said Amir Arjomand, Cilt:24, New York, State University of New York Press, 1994.
- Taberi. **Abbasid Authority Affirmed**, Çev. Jane Dammen McAuliffe, Ed. Said Amir Arjomand, Cilt:28, New York, State University of New York Press, 1995.
- Teymiyye, İbn. **Siyaset**, Çev. Abdurrahim Aytaç, İstanbul, Beka Yayınları, 2019.
- Thoreau, Henry David. **Sivil İtaatsizlik**, Çev. Caner Turan, İstanbul, Say Yayınları, 2016.
- Tierney, Brian. **The Crisis of Church & State 1050-1300**, New Jersey, Printice Hall, Inc., 1964.
- Timur, Taner. **Osmanlı Toplumsal Düzeni**, Ankara, İmge Kitabevi, 1994.
- Toku, Neşet. **John Locke ve Siyaset Felsefesi**, Ankara, Liberte Yayınları, 2003.
- Topaloğlu, Bekir. "Melik", (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/melik--esma-i-husna>.



- Topçuoğlu, Hamide. **XX inci Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı**, Ankara, İstiklal Matbaacılık ve Gazetecilik Koll. Ort., 1953.
- Tuck, Richard. **Natural Rights Theories: Their Origin and Development**, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Tuna, Abdullah Sabit. "Osmanlı Siyasetname Geleneği İçinde Dede Cöngi'nin Yeri ve Eserinin Tahlili", **İstanbul Üniversitesi**, İstanbul, 2011.
- Turtuşı, Muhammed B. **Siracu'l-Müluk: Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair**, Çev. Said Aykut, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995.
- Türcan, Talip. **İslam Hukukunda Devletin Egemenlik unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri: Batı ve Türk Hukuku İle Mukayeseli Bir İnceleme**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Uçar, Aslı Yılmaz. "Osmanlı Siyaset – Yönetim Düşün Geleneği: Daire-i Adalet'in Yönetimi", **Memleket Siyaset Yönetim**, Cilt:7, Sayı:17, 2012, ss. 1-33.
- Uludağ, Süleyman. **Giriş**, Ed. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2016.
- Uludağ, Süleyman. **İslam-Siyaset İlişkileri**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2016.
- Uslu, Cennet. **Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri**, Ankara, Liberte Yayınları, 2009.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Üçer, İbrahim Halil. "İslam Düşünce Atlası", Çev., 17.04.2020, (Çevrimiçi) <https://www.islamdusunceatlası.org/pages>.
- Vida, G. Levi Della. "Emeviler", **İslam Ansiklopedisi**, Cilt:4, İstanbul, MEB Yayınları, 1986, ss. 241-248.
- Watt, W. Montgomery. **Islamic Political Thought**, Edinburg, Edinburg University Press, 2007.

- Weber, Max. **Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology**, Eds. Guenther Roth, Claus Wittich, Berkeley, University of California Press, 1978.
- Weber, Max. **The Agrarian Sociology of Ancient Civilization**, Çev. R. I. Frank, London, Verso Books, 1988.
- Weber, Max. **Economy and Society**, Ed. Keith Tribe, Çev. Keith Tribe, İngiltere, Harvard University Press, 2019.
- Weiss, Bernard G. **The Spirit of Islamic Law**, Athens, University of Georgia Press, 1998.
- Wellhausen, Julius. **Arap Devleti ve Sukutu**, Çev. Fikret Işıltan, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Yaman, Ahmet. **İslam Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyaset Hukuk İlişkisi**, Konya, Yediveren Kitap, 2004.
- Yaran, Rahmi. “Karâfi’den Şâtıbî’ye Makâsıd/Maslahat Söylemi”, **Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:45, 2013, ss. 5-30.
- Yavari, Nequin. **Advice for the Sultan: Prophetic Voices and Secular Politics in Medieval Islam**, London, Hurst & Company, 2014.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelam”, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelam--ilim>.
- Yılmaz, Hüseyin. **Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought**, Princeton, Princeton University Press, 2018.
- Yılmaz, İbrahim. **İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması**, Ankara, Fecr Yayınları, 2020.
- Yusuf, Ebu. **Kitabu’l Haraç**, Çev. Ali Özek, İstanbul, Albaraka Yayınları, 2019.
- Zaman, Qasim M. **Religion and Politics Under the Early Abbasids**, Leiden, Brill, 1997.
- Zuckert, Michael P. “Do Natural Rights Derive From Natural Law?”, **Harvard Journal of Public Policy**, 1997, ss. 695-731.

Zyzow, Aron. **The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory**, Atlanta, Georgia, Lockwood Press, 2013.



## ÖZET

İslam siyaset düşüncesine dair birçok çalışma olsa da yapılan çalışmalar, *siyasal olan* yerine teoloji üzerinden ilerlemektedir. Bu çalışma, İslam siyaset düşüncesini siyasal kavramından hareketle ele almayı amaçlamaktadır. Özel olarak ise İslam siyaset düşüncesine dair *polis* ve siyaset üzerinden bir *siyasal olan* tanımlaması inşa etmeye çalışmaktadır. Bu açıdan *polis*, hükümet etme aracını ya da iktidarı nitelerken siyaset, adalet sürecini ya da hukuku nitelemektedir. *Siyasal olan* ise ikisinin etkileşime geçtiği alanda ortaya çıkmaktadır.

İslam'ın bir *siyasal olana* sahip olduğu hipotezini ortaya koymak için Carl Schmitt ve Jacques Ranciere'in *siyasal olan* kavramına yükledikleri anlamdan hareketle inşa edilen *siyasal olan* kavramı, İslam siyaset düşüncesinde polis konusunda iktidarın görünümü olan hilafet, imamet ve saltanat üzerinden, adalet süreci olan hukuk konusunda nasihat ve şariat üzerinden soybilim yöntemi kullanılarak eleştirel bir şekilde ele alınacaktır. Kısacası İslam'ın kendine özgü *siyasal olana* sahip olduğu ortaya konacaktır.

Sonuç olarak İslam siyaset düşüncesi, teoloji yerine siyasal üzerinden ele alındığında kendine özgü bir *siyasal olan* tasarımının varlığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu alanda çalışma yapmak teolojiden ziyade siyasal merkeze alan bir yaklaşımı gerektirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** *Siyasal olan*, iktidar, hukuk, egemenlik, hak.

## ABSTRACT

Although there are many studies on Islamic political thought, the studies are based on theology instead of the political one. This study aims to deal with Islamic political thought from the political concept. In particular, he tries to construct a definition of the political about the political thought of Islam through the police and politics. In this respect, while the police characterize the tool of government or the power, politics characterizes the justice process or law. The political one emerges in the area where the two interact.

In order to put forward the hypothesis that Islam has a political one, the concept of the political, which was constructed from the meaning that Carl Schmitt and Jacques Ranciere attributed to the concept of the political, The concept of the political will be discussed critically through the caliphate, imamate and sultanate, which are the appearance of power in the police in Islamic political thought, and through the advice and sharia on the law, which is the justice process, using genealogy method. In shorth, it will be revealed that Islam has its own political character.

As a result, when the political thought of Islam is handled through the political instead of theology, the existence of its own political design emerges. Therefore, working in this field requires an approach that focuses on politics rather than theology.

**Keywords:** The political one, power, law, sovereignty, right.