

İSLAM HUKUK DÜŞÜNÇESİNDE İKTİDAR GÜÇ İLİŞKİSİ*

Dr. Abdurrahim ŞEN**

Özet: İslam hukukunda imamet akdinin “hiçbir baskı ve zorlamanın ilişmediği karşılıklı rıza ve seçim akdi”¹ şeklinde ifade edilen bir özelliği meşru iktidar olan otorite ile kaba güç olarak ifade edilebilecek otoriterlik arasında bir ayırım yapmamıza imkân verirken, ehlül-hal ve'l-akdin imamet akdinin velileri² olarak görülmesi ise, iktidarın gücünü nereden aldığına dair bir fikir vermektedir. Gerçekte akdin kurucu unsuru olarak görülen ümmet iradesinin temsilinin neresi olduğu, gücün toplumda nerede temerküz ettiği, özetle iktidar gücünün kaynağının ne ya da nerede, kim ya da kimler olduğu konusu iktidarın meşruiyeti bağlamında cevabı aranan en önemli sorular olmaktadır. Bununla birlikte her iktidar uygulamalarının bağlayıcı, yaptırımlarının geçerli olması, içeriden veya dışarıdan gelen tehditler karşısında varlığı ve bekasını koruması için güç kullanımına ihtiyaç duymaktadır. Karşılıklı rızaya dayalı bey'at ile iktidarın güç kullanımı teorisiyle pratiğin uyumsuzluğu mu? Ya da bu teorik meşruiyet çerçevesine bağlı kalarak iktidarların kuruluş pratiklerini değerlendirmek mümkün mü? Bu konular İslam hukuku ve siyaset literatüründe kullanılan *şevket* ve *menea* kavramları çerçevesinde incelenecektir.

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

Islamic Legal Opinion On Governance-Power Relation

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

Keywords: Legitimacy, Politics, State, Governance, Power.

* Bu makale “İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar-Güç İlişkisi (11. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Kadar)” başlıklı yayınlanmamış doktora tezinin ana konusunun özeti mahiyetindedir. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018.

** Meslek Dersleri Öğretmeni, İstanbul Recep Tayyip Erdoğan Anadolu İmam Hatip Lisesi, abdurrahimsen@hotmail.com

1 Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 26.

2 Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 28; Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümmem*, s. 391.

GİRİŞ

İktidar olgusu erken dönemlerden itibaren İslam hukukçuları ve siyaset teorisyenlerinin inceledikleri bir konu olmuştur. Fakih ve teorisyenler bu alana özgü klasikleşmiş *el-Akhâmü's-sultâniyye* ve *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye* tarzı eserlerde ve onlardan önce fıkıh ve kelim kitaplarında imamet, bey'at, akid, velayet vb. konular çerçevesinde iktidar olgusunu incelemişlerdir. Meşru bir iktidarın kurulması için gerekli görülen bey'at akdinde, akdin tarafları olan devlet başkanı (imam) ve seçici kurulda (ehlü'l-hal ve'l-akd) bir takım şartlar aramışlardır. İlk dönemlerde devlet başkanı ve seçici kurulda şer'î herhangi bir hükmün yerine getirilmesi için mükellefte aranan akıl, ergenlik vb. şartlar aranırken özellikle 11. Yüzyıldan itibaren iktidara uygulama imkânı veren güç, kudret, şevket (sosyal güç) ve menea (caydırıcı güç) sahibi olma niteliklerinin arandığı görülmektedir. Şevket ve menea kavramlarını merkeze alarak iktidarın kurucu ve koruyucu (sosyal ve fiziksel) güçle ilişkisini irdeleyen bu çalışma³ İslam tarihinde kurulmuş iktidarların meşruiyetine dair yeni bir perspektif sunma çabasıdır.

1. İKTİDAR VE GÜÇ

İktidar ve güç olguları fıkıh ve kelim kitaplarında imamet görevleri ve imamda aranan şartlar bağlamında konu edinilmektedir. İmamet görevleri arasında dinin ikamesi, ahkâmın tatbik edilmesi, hadlerin uygulanması, insanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıkların çözüme kavuşturulması, hakların zalimlerden alınarak mazlumlara teslim edilmesi, zorba, hırsız ve yol kesicilerin bertaraf edilmeleri, sınırların korunması, orduların teçhiz edilmesi, İslam davetinin delil ve kılıçla taşınması⁴ gibi görevler yer almaktadır. Bu görevlerin ancak güç ve kudret sahibi bir imam tarafından deruhte edilebilecek görevler olduğu açıktır.

Sünnî kelâmın kurucularından İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) imametın din işi olmakla birlikte siyaset ve hükümlerlik olduğunu, dolayısıyla bu görevi üstlenecek kimsede takva özelliğiyle birlikte kudret ve celalet vasıflarının da aranması

3 Bu çalışmada iktidar güç ilişkisi şevket ve menea kavramları çerçevesinde incelendiğinden konu, bu kavramları eserlerinde vurgulu bir şekilde kullanmış olan fakih ve teorisyenlerin görüşleriyle sınırlanmıştır. Konuyla ilgili görüşlerin genellikle kelim kitapları, ahkâmü's-sultâniyye ve siyâsetü'ş-şer'iyye tarzı eserlerde incelenmiş olmasından dolayı bu eserler kaynak olarak alınmıştır. Bu alana ilişkin bağımsız eserlerin nadir bulunmasından dolayı Hanefî mezhebinin önemli fakihlerinin görüşlerine genel fıkıh kitaplarından ulaşılabildiği ölçüde yer verilmiştir.

4 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 40; Nesefî, *Tebisiretü'l-edille*, I, 1103; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere*, 255, 256.

gerektiği görüşündedir. Ona göre mülk ve siyaset bu işe en çok muktedir olan ve insanlar arasında celaletiyle bilinen bir kavimde olması gerekir.⁵ Ömer en-Neseî (ö. 537/1142) kudret sıfatını, imamın ahkamı uygulama, İslam ülkesinin sınırlarını koruma ve mazlumun hakkını zalimden alma gibi görevleri icra etmek için gerekli şartlardan birisi olarak sayar.⁶ Bir imam nasb etmenin dini bir zorunluluk olduğu temellendirilirken bu kurumun güçlü ve kendisine itaat edilen bir devlet başkanını gerektirdiği vurgusu yapılmaktadır. İktidara, insanların din ve dünyalarına dair her türlü zararı engelleme görevi yüklenir.⁷

Özellikle Moğol istilaları ve Haçlı seferleri gibi İslam dünyasını tehdit eden iki büyük meydan okumanın yaşandığı yıllara tanık olmuş müellifler, güç olgusuna daha çok vurgu yapmışlardır. Örneğin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) imametini farziyeti sadedinde görüşlerini serdederken, Allah'ın farz kıldığı hükümlerin ancak imaret ve güç ile uygulanabileceğini ifade etmektedir.⁸ Şuayb (a.s.)'ın kızlarından birinin Musa (a.s.) ile ilgili olarak söylediği “*Hem güçlü hem de emindir*”⁹ ifadesinden hareketle yönetimin güç ve emanet¹⁰ olmak üzere iki rüknünün olduğunu; velayet görevinde gücün kitap ve sünnetin işaret ettiği hükümleri bilmek ve bu hükümleri tenfiz kudretine sahip olmak olduğunu söyler. “*Gücünüz yettiği ölçüde Allah'a karşı gelmekten sakının*”¹¹ ayeti ve “*Size bir şeyi emrettiğimde güç yetirebildiğiniz kadarıyla onu yerine getirin*”¹² hadisinden velayet görevinin illetinin güç yetirebilme olduğu tespitinde bulunur ve iktidarı ancak ahkâmı tenfize güç yetirebilenlerin üstlenmesi gerektiği sonucuna varır.¹³ Ona göre dinin de iktidarın da özü emretme ve yasaklamadır; emretme ve yasaklama da ancak kudret sahibi olan kimseler için mümkün olduğundan yönetme sorumluluğu da onlarda olmalıdır.¹⁴

Yine Moğol istilası sonrası XIV. yüzyıl alimlerinden, Sünnî kelâmın önemli bir temsilcisi ve Osmanlı düşünce yapısının şekillenmesinde etkisi bulunan Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) göre; maslahatları koruyacak ve mefsedetlerin önünü alacak, hem dünya hem ahiret hayatının ıslahını sağlayacak birliktelik [toplumsal

5 Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 1108.

6 Teftâzânî, *Şerhu Akâidî'n-Neseîyye*, s. 100.

7 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 396.

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

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

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

11 Teğâbun, 64/16.

12 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 423.

13 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 15, 16; *Minhâcü's-sünne*, I, 530

14 İbn Teymiyye, *el-Hisbetü fi'l-İslâm*, s. 6.

yaşam] ancak kahir [güçlü] bir sultan ile mümkün olabilir. Toplumda dirlik ve düzeni sağlayan güçlü bir sultanın ölmesinin ardından baş gösteren fitnelere, duçar olunan bela ve musibetler güçlü bir sultanın gereğini idrak etmek için yeterince kanıt sunmaktadır. Bu öneminden dolayı sultan hakkında “*Kurân’ın engellemediğini sultan engeller*” denmiştir.¹⁵

Hilafetin Osmanlıya intikal ettiği XVI. ve XVII. yüzyıllarda yaşamış olan Osmanlı ulemasının da güçlü imam/sultan vurgusu yaptıkları görülmektedir. Hükümünü ancak Memlûklerin himayesinde sürdürebilen ve tamamen sembolik bir makama dönüşmüş olan hilafet kurumunun Abbasilerden Osmanlıya intikaliyle birlikte bu makamın saltanatla birleştirilerek güçlenişine fiilen tanık olmuş olan dönemin alimleri bu hususa işaret etmektedirler. Örneğin Hanefi fakihî İbn Nüceym (ö. 970/1563) kendisine bey’at edilmiş olsa dahi halk üzerinde hükümünü geçerli kılamayan kimsenin sultan olamayacağını söylemektedir.¹⁶ Kınalızâde Ali Çelebi’nin (979/1572), toplumda düzenin sağlanması amacıyla önerdiği ‘üç unsur’ teorisinden birisi hâkim-i mânidir¹⁷ ve şu şekilde tanımlar: “*Hâkim-i mâni’ ol kimsedir ki te’yîdi ilâhî ile mümtâz ve tevfiğ-i nâ-mütenâhî ile ser-efrâz ola ki hem tanzim-i mesâlih-i bilâd ve hem tekmil-î nüfus-i ibâd etmeğe kâdir ola.*” Her devirde alemin nizamını ancak kudret sahibi bir sultan sıhhat ve itidal üzere devam ettirebilir. İslam alimlerinin ‘zıllullâh’ ve ‘halifetullah’ dedikleri işte bu sahib-i devlettir.¹⁸

Bu şekildeki güçlü bir iktidar vurgusu, “*hiçbir baskı ve zorlamanın ilişmediği karşılıklı rıza ve seçim akdi*”¹⁹ şeklinde tanımlanan imamet akdi ile çelişiyor mu? Doktrinde belirtildiği şekliyle imamet akdinin velileri²⁰ olan ehül’l-hal ve l-akd hangi niteliklerinden dolayı bu akdin tarafı olmakta ve ümmet adına iktidarın kurucuları/velileri olmaktadır? Tespit edebildiğimiz kadarıyla Cüveynî (ö. 478/1085) ile birlikte literatüre giren ve ondan sonra Gazâlî (ö. 505-1111), İbn Teymiyye ve İbn Haldun (ö. 808/1406) gibi fakih ve teorisyenlerin vurgulu bir şekilde kullandıkları şevket kavramı, iktidarın meşruiyeti bağlamında gündeme getirilen bu soruları cevaplandıran anahtar kavramlardan birisidir.

Şevket kavramının fıkıh literatüründe kullanımının zamansal olarak denk düştüğü siyasi konjonktür İslam coğrafyasının dağınıklık sürecidir. Bu dönem,

15 Teftâzânî, *Şerhu’l-mekâsîd*, V, 237.

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

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

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

19 Mâverî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 26.

20 Mâverî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 28; Cüveynî, *Giyâsü’l-ümem*, s. 391.

Abbasi devletinin merkezi Bağdat'ta Büveyhî, Mısır'da Fatımî ve Endülüs'te sultanlıkların, kısaca parçalı yapıların ortaya çıktığı bir dönemdir. Emeviler döneminde Endülüs'ten Türkistan'a, Kafkaslardan Hint Okyanusu'na kadar uzanan İslam toprakları Abbasi devletinin başlangıç yıllarından itibaren birbirinden farklı zaman aralıklarında ve bölgelerde de-facto egemen pozisyonlar elde eden emirlikler ve hanedanlıklara sahne oldu.

Bu olumsuz koşullar Cüveynî gibi bir fakîhi, "*Zamanın imamsız kalması*"²¹ gibi bir konuya özel bir fasıl açmaya mecbur etmiştir. Cüveynî, Abbasi devletinin inkırazını görmüş, iktidarı elinde bulunduran ama muktedir olamayan halifelerin zamanında yaşamıştır. Bu dönemde Abbasi devletinin başkenti Bağdat'ta hâkimiyet kuran Büveyhîler, sultanlıklarına meşruiyet payesi yüklemek için hilafet makamının varlığını muhafaza etmekle birlikte minberden Abbasi halifeleri yerine Fatımiler adına hutbe okutmaya başlamışlardı.²² Cüveynî, Bağdat'ta tekrar halifeye itibarını iade eden ve adına hutbeler okunmasını sağlayan (1055) Selçuklu gücünü gördü. Anadolu'nun kapılarını İslam'a açan, Bizans ordusunu bozguna uğratan Büyük Selçuklu Sultanı Alparslan gibi Sultanları ve onun muktedir veziri olan Nizâmülmülk gibi 'şevketli' devlet adamlarına şahit oldu. Hatta *el-Giyâsi* adlı eserinde Kureyşli olmadığı halde fakat muktedir bir halife aday olarak gördüğü Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ü açıkça iktidara teşvik etti.²³ İslam toplumunun içinde bulunduğu bu siyasi boşluk Cüveynî'de şiddetli bir duyarlılığın oluşmasına neden oldu. Öyle ki Cüveynî, Nizâmülmülk'ün hacca gideceğini öğrendiğinde bir otorite boşluğu doğma ihtimali üzerine hacca gitmesinin haram olduğu fetvasını vermiş, hatta devlet ricalinin hacca gidip gidemeyecekleri ve gitmelerinin neden olacağı mahzurları kitabında özel bir bölümde incelemiştir.²⁴ Bu durum dönemin bazı fakih ve teorisyenlerini iktidarın sırrının ne olduğu, iktidarı doğuran ve insanları bir arada yaşatacak güç odağının ne olduğu hususunu incelemeye yöneltmiştir.

Literatüre kavramın sonradan girmiş olmasının muhtemel nedeni, dönemin fakihleri ve siyaset teorisyenlerinin Kureyş asabiyetinin zaafa uğradığı Abbasi devletinin sonlarında, sosyo-politik açıdan toplum içi güç dengelerini belirleyici role sahip bazı unsurların iktidar üzerindeki etkisine bizzat tanık olmalarıdır. Kureyş asabiyetinin gücü, kuvveti yerinde iken devlet başkanında aranan şartlar arasında Müslüman, akıllı, ergen olma gibi teklifi herhangi bir hükmün yerine geti-

21 Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 413.

22 Yıldız, "Abbasiler" *DİA*, I, 35.

23 Özen, "*Giyâsü'l-ümem*", *DİA*, XIV, 61-63; Ayrıntılar için bk. Kavak, "İki Alim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü, Gazâlî'nin Müstazhir'i", *Divan*, XXVI, 37, 38.

24 Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 452.

rilmesi için mükellefte aranan şartlar literatürde konu edinilmişken, sosyo-politik anlamda iktidarın dayandığı ve onu ayakta tutan Kureyş asabiyetinin zayıfladığı bu dönemde güç/kudret ve *şevket* kavramları sıklıkla kullanılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda Hanefi fakihlerinin iktidar-güç ilişkisine dair görüşlerini genellikle Kureyşlilik tartışmaları etrafında ortaya koymuş olmaları da bunu göstermektedir.²⁵ Örneğin Memlükler dönemi Hanefi fakihlerinden Necmeddin Tarsûsî (ö. 758/1357), Kureyşli olmayandan halife olamayacağına dair görüşlerin “*Raiyyenin kendisinden yüz çevertilmesi, ordunun kendisine bey’at etmesinin engellenmesi vs. gibi sultana sayısız sıkıntı verecek vahim sonuçlar doğuracağını*” ifade ederek iktidarın, görevlerini yerine getirmesinin güvencesi olan gücünü kaybetmesiyle meydana gelebilecek tehlikelere dikkat çekmektedir.²⁶ Teftâzânî de güç olgusuna Kureyşlilik bağlamında değinmektedir. Ona göre dinin ikame edilmesi ve mülkün idare edilmesinde nesebin herhangi bir önemini yoktur. Bilakis önemli olan maslahatları idare etme becerisi ve korkulara karşı ‘güçlü’ olma gibi niteliklerdir.²⁷

Konuyla ilgili tartışmalara Osmanlı dönemi fakihlerinin de katıldığı görülmektedir. Zira Kureyşli olmadıkları için Osmanlı sultanlarının meşruiyetleri tartışmalı bir hal almıştır. Özellikle hilafetin Osmanlı’ya intikal ettiği dönemlerde yaşanan bu tartışmalara tanıklık etmiş ve önemli bir risale ile katkıda bulunmuş olan Hanefi fakihî ve devlet adamı Lütfî Paşa’dır (ö. 970/1563). Lütfî Paşa hilafetin şer’î kanunları uygulamada Rasûlüllah’a (s.a.v) vekalet etmekten ibaret olduğunu, dolayısıyla hilafet görevlerini deruhte etme gücüne kim sahipse imam, halife, vali ve emir unvanlarını hak eden kişinin de o olacağını söylemektedir.²⁸ Ona göre bu güç dini ikame eden, beldeleri muhafaza eden ve İslam beldelerinin büyük bir kısmını idaresi altında bulunduran Sultan Süleyman’dan başkası değildir. bu sebeple ümmetin meşru halifesi odur.²⁹ Müteahhir dönem Hanefi fakihlerinden İbn Âbidîn de Kureyşliliğin şart koşulmasının, o gün için sahip olduğu güç ve itibar dolayısıyla olduğunu, bu özellikler kimde bulunursa Kureyş’ten olmasa da o kişinin halife olabileceğini söylemektedir.³⁰

Esasen bu görüşler İbn Haldun’un asabiyet teorisinden mülhem görüşlerdir. İbn Haldun’un Kureyşlilik meselesiyle ilgili yapmış olduğu değerlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda fakih ve teorisyenlerin Kureyş kabilesinin zaafa uğ-

25 Kureyşlilik-Güç ilişkisi hakkında ayrıntılı değerlendirme için bk. Şen, *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar-Güç İlişkisi*, s. 129-137.

26 Tarsûsî, *Tuĥfetü’l-türk fî mâ yecibü en yu’mele fi’l-mülk*, s. 65.

27 Teftâzânî, *Şerhu’l-mekâsîd*, V, 245.

28 Lütfî Paşa, *Halâsü’l-ümme*, s. 5.

29 Lütfî Paşa, *Halâsü’l-ümme*, s. 28.

30 İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, II, 281.

ramasıyla iktidarın sosyo-politik zemininde oluşan boşluğu doldurma arayışında oldukları anlaşılmaktadır. Hassaten Gazâlî ve İbn Teymiyye gibi Moğol istilası karşısında devletin beka sorunu ile yüzleştiği dönemleri yaşamış müelliflerin *şevket* ehlini “*İmametın maksadının kendisi ile tamamlanacağı*”³¹ kimseler olarak nitelemeleri de tespit edebildiğimiz kadarıyla böyle bir gereksinimden kaynaklanmaktadır. İslam devletinin beka sorunu yaşadığı bu dönemin müellifleri fıkıh ve el-ahkâmü’s-sultâniyye türü eserlerin konu edinmiş olduğu şekliyle devlet başkasında ya da seçici kurulda aranan malum şartları geri plana itecek ölçüde güç olgusuna vurgu yapmaktadırlar. Örneğin Cüveynî ‘güç ve nüfuz sahibi olma’ şeklinde tanımladığı *şevket* vasfını devlet başkanını seçecek ehli’l-hal ve’l-akdin en önemli niteliği olarak zikretmektedir.³² Gazâlî iktidarın belirlenmesinde en isabetli yolun (ekvâ meslek) *şevket* vasfını dikkate almak olduğunu;³³ İbn Teymiyye ise gücün imametın iki rüknünden (emanet ve kudret) birisi olduğunu ifade eder.³⁴ İbn Haldun da imamın ancak *şevket* ehlinin tensibi ile nasb edilebileceğini belirtir.³⁵

Özellikle hanefi fıkıh kaynaklarında *şevket* ve menea kavramları, daha çok meşru otoriteye karşı ayaklanma (bağy) suçunun sabit olması için aranan şartlar bağlamında zikredilmektedir.³⁶ Hanefi fakihî İbn Nüceym “*Bir araya gelerek kendileri için caydırıcı bir güç (menea) oluşturarak üstünlük (tegallüb) sağlamadıkları sürece bağy hükmü sabit olmaz*” demektedir.³⁷ Bağy suçunun tespit edilebilmesi için bu kişilerin *şevket* ve meneasının, mevcut iktidarın *şevket* ve meneasını bertaraf edebilecek düzeyde olma niteliği aranmaktadır. Ceza hukukunda mevzu edilen bu durum iktidarda *şevket* ve menea niteliğinin arandığını göstermektedir.

A. İktidarın Kurucu (Sosyal) Gücü/Ehli’ş-şevke

Şevket sözcüğü diken, akrep iğnesi, hastalık, eza, cefa, güç ve silah manasına geldiği gibi silah gücünü ya da silahın keskinliğini ifade etmek için de kullanılmaktadır. Falan *şevket* sahibidir denildiğinde kişinin düşmanı yenme, zapt etme ve onun hakkından gelme kudretine sahip olduğu kastedilir.³⁸ *Şevket* kelimesinin

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

32 Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, s. 252.

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

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

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

36 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 195; *Kâsânî, Bedâiü’s-sanâ’*, VII, 140.

37 İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, V/152.

38 Zebidî, *Tâcü’l-arûs*, XXVII, 236; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, X, 454; Ferâhidî, *Kitâbü’l-ayn*, V, 389; Râzî, *Muhtârü’s-Sihah*, s. 354; İbn Side, *Muhkem ve’l-muhitü’l-a’zam fi’l-luga*, VII, 120.

bu anlamıyla Kur'an'ı Kerim'de kullanımı mevcuttur. “*Hani Allah size iki taifeden birini, o sizindir diye vadediyordu. Siz de güçsüz (عَيْرٌ ذَاتِ الشُّوْكَةِ) olanın sizin olmasını istiyordunuz.*”³⁹ Allah Rasulü'nün (s.a.v) “*Güç-kuvvet ve kahramanlık istemeyen cihada, hacca gel, katil*”⁴⁰ mealindeki hadisi şeriflerinde de kelimenin güç ve kuvvet anlamında kullanımını görmek mümkündür. İbnü'l-Esir, (ö. 606/1210) Hz. Ömer'in Hürmüzan hakkında söylediği “*Ardımda büyük bir düşman ve şiddetli bir şevket bıraktım*” sözündeki *şevket* kelimesine “*güç/kuvvet*” “*قُوَّةٌ ظَاهِرَةٌ / baskın, ezici güç*” manası vermektedir.⁴¹

İslam hukukçuları ve siyaset teorisyenlerinin ıstılahında ise *şevket* kavramı; kendileri ile birlikte belirgin bir gücün ve ezici bir caydırıcılığın elde edildiği, muhalefet edenler olsa dahi onların muhalefetinin –zannı galiple- etki edemeyeceği ölçüde güçlü nüfuza sahip kimseleri ifade etmektedir.⁴² Bu kimseler herhangi bir tercihte bulunduğu cemâhîrin (geniş kitlelerin) peşinden gittiği ve kimsenin muhalefet etmediği, kendisine bağlı olunan ve itaat edilen, tüm zamanların muteber kişileri,⁴³ fitne çıkmasından emin olunacak ölçüde kendisine itaat edilen, görüşüne itibar edilen,⁴⁴ itaat etmeleri/bağlılık göstermeleri ile imametin maksadı olan mülk ve sultanın tesis edildiği,⁴⁵ velayetin maksadı olan insanların çekişmeleri ve birbirlerine zulmetmelerine engel olabilecek,⁴⁶ herhangi bir toplumda asalet ve prestij sahibi⁴⁷ kimselerdir.

Klasik literatürde bu duruma, bey'at etmesi gerekli görülen sayının kaç olması gerektiği hususunda yaşanan tartışmalarda işaret edilmiştir. Birden kırka kadar çeşitli rakamların zikredildiği bu meselede cuma namazı için gerekli olan kişi sayısı, Hz. Ebû Bekir'e ilk bey'at edenlerin sayısı, Hz. Ömer'in devlet başkanı seçimi için belirlediği heyeti oluşturan sayı, nikah akdinde veli ile birlikte gerekli görülen şahit sayısı ve nihayetinde Abbas b. Abdulmuttalib'in Hz. Ali'ye bey'at etme girişimi emsal gösterilerek bir, üç, beş, altı ve kırk rakamları tespit edilmiştir.⁴⁸ Mâverdî gibi fakihlere göre kişinin devlet başkanlığına rızanın umumi olması ve siyasi

39 Enfal, 8/7.

40 Taberânî, *Mu'cemü'l-evsat*, IV, 309.

41 İbnü'l-Esir, *Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, II, 510.

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

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

44 Kalkaşendî, *Meâsirü'l-inâga*, s. 44.

45 İbn Teymiyye, *Minhâcüs-sünne*. I, 527.

46 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 405.

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

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

otoritesine icmâen teslim olunması için imamet akdi tüm beldelelerden ehlü'l-hal ve'l-akdin çoğunluğunun bey'atı ile gerçekleşmesi gerekir.⁴⁹ O halde doktrininde yer alan -birden kırka- sayıların anlamı nedir? Buradaki rakam salt sayısal bir değer mi yoksa rıza ve onayın göstergesi bir kişi ya da kişiler mi? Bir kişinin bey'atı ile imamet akdi gerçekleşir diyenler nasıl bir kişi ve kişilikten söz ediyorlar?

Cüveynî imamet akdinin kurulacağı sayıyla ilgili görüşünü zikretmeden önce söz konusu sayıların tespitinde yapılan kıyasın muteber olmadığını ifade eder ve şu değerlendirmede bulunur:

Hz. Ömer Ebû Bekir'e bey'at ettiğinde buna karşı olanlar çıksaydı, bir muhalefet oluşsaydı ve insanlar bu bey'ata rıza göstermeselerdi imamet sadece bir tek kişinin bey'atı ile gerçekleşebileceği değerlendirilmesinde bulunmazdım. İki veya dört ya da daha fazla sayıda kişinin bey'atına muhalif olanların [rıza göstermeyip] karşı çıktıklarını varsay, bu durumda bey'at edenlerin sayısına delil olarak kıymet vermez, önemsemezdim. Fakat Ömer bey'at edince insanlar da sıraya girdiler, peşi sıra bey'at ettiler, itaat eğilimi gösterdiler ve böylece insanlar Hz. Ebû Bekir'e bağlılıklarını göstermiş oldu. Benim görüşüm, bey'at meselesinde esas itibar edilmesi gereken husus, kendileri ile birlikte belirgin bir *şevketin* ve ezici bir *meneanın*; taraftar ve destekçi kitlelerin desteğinin elde edilmesidir. Şöyle ki, muhalefet edenler olsa dahi onların karşı çıkışlarının -zannı galiple- etkisiz hale getiremeyeceği ölçüde güçlü bir nüfuzla sahip olmasıdır. Bey'at gerçekleşip imamet *şevket* ve sayı ile sabitleştiğinde, kökleşip *menea* ile desteklendiğinde ve istila ile üstün geldiğinde işte o durumda imamet istikrar bulur. Velayet güçlenir ve devamlılık kazanır. Ömer bey'at ettiğinde insanlar muvafakat ve mutabakat gösterdiler. Hiç kimse buna itiraz etmedi ve ellerinden geldiği ölçüde itaat edeceklerine dair desteklerini verdiler.⁵⁰

Cüveynî bir, iki, dört veya kırk kişinin bey'at etmesi gerektiğine dair sayı eksensiz tartışmalara farklı bir bakış açısı sunarak, aslında burada aranması gereken şartın toplumsal desteğin kendileri ile birlikte olan kimseler olduğunu tespit etmektedir. Cüveynî bu konuyu sayı eksensiz inceleyenlere itiraz etmekte ve onlara şunu sormaktadır. Şayet Ömer Ebû Bekir'e bey'at ettiğinde insanlar buna muhalefet etselerdi, bu bir tek kişinin bey'atıyla devlet başkanı olunur muydu? Cüveynî bu soruya hayır cevabını vermekte ve "*şevket [niteliği], kesinlikle gözetilmelidir*"⁵¹ diyerek bu konuda itibar edilmesi gereken hususun güç ve nüfuz olduğuna dikkat çekmektedir.

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

50 Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 249, 250.

51 Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 251.

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

Çünkü böyle bir insan onayladığında tüm geniş kitleler de onaylar. Hz. Ömer Ebû Bekir'e bey'at ettiğinde insanlar buna karşı çıkmış olsalardı veya ikiye bölünüp ağırlıklı olan tarafın ayırt edilemeyeceği denklik durumu oluşsaydı imamet akdi gerçekleşmemiş olurdu. Çünkü imametten gayemiz tüm görüşlerin bir noktada toplanmasıdır. Birbirine zıt iradeler, ihtiraslar, ancak ve ancak insanların benliklerinde şanı yüce ve heybeti köklü *şevket* sahibi kimseler ortaya çıktığında bir arada toplanabilir. Bundan dolayı in'ikâd bey'atının şartı *şevket*'dir. *Şevket* ise tüm zamanların muteber kişilerinin çoğunluğunun muvafakati ile gerçekleşir.⁵²

Devlet başkanını belirleyecek kişilerin sayılarıyla ilgili görüşleri tenkit eden İbn Teymiyye de birden kırka mezkur sayıların rakamsal değerinin ötesinde bir anlamı olması gerektiğine dikkat çektikten sonra, bir kişinin ancak *şevket* ehlinin muvafakati ile imam olabileceği tespitinde bulunur. *Şevket* ehli ona göre itaat etmeleri ile imametin maksadı olan otorite ve kudreti sağlayabilecek kimselerdir.⁵³ İbn Teymiyye “*Güç ve kudret sahibi olmayan bir, iki veya dört kişinin bey'atı ile kişinin imam olabileceğini söyleyen de bir, iki veya on kişinin bey'at etmemesinin kişinin imametine halel getireceğini söyleyen de hata içerisindedir*”⁵⁴ derken meselenin sayı ile ilgili olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre önemli olan iktidarın uygulamalarını icra edebileceği toplum içi güç dengelerine sahip olmasıdır. Bu teorisini Hz. Ebû Bekir'in devlet başkanı seçilmesi ile ilgili yaptığı şu tespitle desteklemektedir:

Eğer Hz. Ömer ve onunla birlikte bir grup Ebû Bekir'e bey'at ettikleri halde, diğer sahabiler bey'attan kaçınırsalardı, bir tek Ömer'in bey'atıyla halife seçimi gerçekleşmiş olmazdı. Ancak Hz. Ebû Bekir kudret ve *şevket* sahibi sahabilerin cumhurunun bey'atıyla velayeti almıştır.⁵⁵

Râşid halifelerin, özellikle Hz. Ömer'in şura heyeti için belirlediği sayıya bakarak altı sayısı üzerinde oluştuğu iddia edilen icmâ gerçekten sayı üzerinde oluş-

52 Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtımyye*, s. 176, 177; *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 202, 203.

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

54 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, 532, 533.

55 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, 530.

muş bir icmâ mıydı, yoksa toplum üzerinde nüfuz sahibi kimseler olarak rıza ve onaylarının toplum tarafından kabul edileceği ve imametın maksadının böylece gerçekleşeceği *şevket* sahibi kimseler olmaları üzerine oluşmuş bir icmâ mıydı sorusu, üzerinde durulması gereken bir durumdur. Hz. Ömer'in, yaralandığında, halefini seçecek heyeti belirlerken bunlara hiç kimsenin itiraz etmeyeceğini ve seçtikleri kişiye kimsenin muhalefet etmeyeceğini bildiği için o isimleri seçtiğini ifade etmesi,⁵⁶ sahabe icmânının hukuki gerekçesini açıklaması bakımından son derece önemlidir. Bu kişiler nüfuz ve etki bakımından toplum içi güç dengelerinin merkezinde bulunan kişilerdi.⁵⁷

Her toplumun sosyolojik yapısı içinde güç dengelerini elinde tutan fertler veya topluluklar vardır. Toplumda her fert bir kişidir. Lakin her kişi toplum üzerinde aynı nüfuz alanına sahip değildir. Muâviye'nin, hakkında, “*Kızdığında kendisiyle beraber Temîm kabilesinden yüz bin kişi kızar*”⁵⁸ dediği Ahnef b. Kays gibi. Veya Useyd b. Hudayr'ın iman ettikten sonra Mus'ab'a (r.a.) söylediği “*Ben size öyle bir kimse göndereceğim ki, o size tabi olursa, kavmi içinde herkes ona tabi olarak İslamiyet'e girer*”⁵⁹ sözüyle işaret ettiği gibi her toplum içinde güç dengelerini elinde tutan nüfuz sahibi kişiler muhakkak vardır. Useyd b. Hudayr'ın kastettiği kişi Evs kabilesinin lideri Sa'd b. Muâz'dı ve Sa'd'ın Müslüman olmasıyla peşinden bütün kavmi İslam'a girdi. İslam'ın devletinin temellerinin atıldığı İkinci Akabe'de Hz. Peygamber'in (s.a.v), “*Aranızdan on iki nakîb (delege) çıkartın*” talebi üzerine öne çıkan Evs ve Hazrec'in ileri gelenlerine “*Sizler kavminizin kefillerisiniz*”⁶⁰ şeklindeki ifadesi de Medine toplumu içinde mevcut olan Sa'd gibi *şevket* sahibi kimselere işaret etmektedir. Arap toplumunun sosyolojik yapısını bilen Hz. Peygamber (s.a.v), siyasal iktidarını toplum üzerinde nüfuz sahibi kimselerden aldığı bey'atla kurmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.v) “*Cahiliyyede seçkinleriniz İslam'da da seçkinlerinizdir*”⁶¹ buyruğu toplumun sosyolojik yapısında mevcut olan güç dengelerini göz önünde bulunduran önemli bir tespittir.

Görüldüğü üzere fakihler imamet akdinin kendisiyle kurulacağı bir kişi derken sayısal değerinin ötesinde toplumun desteğini kazanarak liderliğini elde etmiş *şevket* sahibi/güçlü bir kimseden söz etmektedirler. Gazâlî, değil bir kişinin bey'atı ile imamet akdinin gerçekleşmesini, toplumun birbirine denk oranlarda

56 Taberî, *Tarih*, IV, 228; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, II, 460.

57 Yücesoy, *Tetavvurü'l-fikri's-siyâsi inde ehli's-sünne*, s. 40.

58 Safedî, *Vafl bi'l-vefeyât*, XVI, 206.

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

60 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I-II, 443.

61 Buhârî, “Enbiyâ” 16.

ikiye bölünmesi halinde bile imamet akdinin gerçekleşmiş olmayacağını söylemektedir. Bundan dolayı Bâtınilerin Abbasi halifesi karşısında hilafet iddiasının mesnedsizliğini delillendirirken onların şevket ve asabiyesinin yetersiz olduğu, destekçi topluluğun Abbasi devletini destekleyen topluluğun onda birini dahi oluşturamayacağı şeklinde değerlendirmelerde bulunmaktadır.⁶² Anlaşıldığı kadarıyla burada, bey'at etmesiyle akdin gerçekleşeceği tek kişi derken toplumun yönelimlerini ağırlıklı olarak bir noktaya yöneltebilecek karizmatik bir kişiye işaret ediliyor. Bu kişi bir taş kemerin ortasında bulunan denge taşı gibi toplumun denge noktasında duran, kararlarıyla toplumun eğilimlerini yönlendirebilen nüfuz sahibi bir namzettir. Me'mûn'un, devlet başkanlığına Hz. Ali'nin soyunun daha layık olduğunu düşünerek Ali er-Rıza'yı veliaht tayin ettiğinde Bağdat'ta yer yerinden oynaması⁶³ Abbasi nüfuzunun toplum içi dengeler üzerinde ne ölçüde belirleyici güce sahip olduğunu göstermektedir. Vefat ettiğinde, cenazesine katılan insanların çokluğunu görünce Sultan Baybars'ın İzz b. Abdüsselam hakkında yakınlarına söylediği “*İşte şimdi iktidarım istikrar buldu. Zira bu âlim insanlardan iktidarına karşı çıkmalarını isteseydi mülkümü/iktidarımı benden alırdı*”⁶⁴ sözleri, burada tespit etmeye çalıştığımız, iktidarlara ayakta tutan toplum içi güç dengesi gerçeğini bariz bir şekilde ortaya koymaktadır.

B. İktidarın Koruyucu (Fiziksel) Gücü/Ehlü'l-menea

Siyasal iktidar meşruiyetini, kendisini var eden toplumdan ve bu toplumun bağlı olduğu değerler sisteminden almaktadır. Dünyada mevcut toplumların hepsi aynı değerler sistemine sahip olmadıkları için zaman zaman egemen bir toplumun meşruiyet payesi verdiği bir iktidarı başka bir toplum egemenliğini tehdit eden bir varlık olarak görebilmektedir. Bundan dolayı hiçbir siyasi iktidar güç araçlarına ve gücü kullanan kurumlara sahip olmadan bekasını sürdüremez.⁶⁵ “*Her devletin, kimliğine meydan okuyarak, uygulama yetkilerinden kendisini de-facto yoksun bırakma girişimlerini savmak için güce başvurmak durumunda kalacağı muhakkaktır.*”⁶⁶ Fiziksel güç ve şiddet kullanımıyla meşruluk birbirine zıt kavramlar⁶⁷ olmakla birlikte devletin meşru otoritesine karşı isyan, kalkışma vb.

62 Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtımye*, s. 173.

63 Kapan, *İslâm'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi*, s. 108.

64 Sübkî, *Tabakatü'ş-şâfiyyeti'l-kübrâ*. V/84.

65 Poggi, *Devlet*, s. 6.

66 Poggi, *Devlet*, s. 30.

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

şekillerde içeriden, egemenlik haklarının ihlali ya da doğrudan varlığını ortadan kaldırmaya yönelik dışarıdan gelebilecek tehditlerden kendisini koruyabilmesi için güç kaçınılmaz bir olgudur.

Din ve iktidar/güç arasındaki bu ilişkiye ‘kitap’ ve ‘demir’ ikilisinin birlikte indirildiğini ifade eden şu ayetle işaret edilmektedir: “*Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik. Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir güç ve insanlar için faydalar vardır...*”⁶⁸ İbn Teymiyye ayette geçen kitabı Allah’ın emir ve yasaklarını açıklayıcı, demiri (kılıç) ise kitabı destekleyen ona yardım eden tamamlayıcı unsur olarak nitelendirmektedir.⁶⁹ İbn Kesir (ö. 774/1373) bu ayette indirildiği ifade edilen demirin (kılıç), aslında kılıcı tutan devlet/iktidar gücü olduğunu ifade eder. On üç yıl boyunca Hz. Peygamber’in (s.a.v) tevhide çağırdığı fakat bu çağrıya; indirilen Kitap’taki apaçık delillere inatla direnen Mekke müşrikleri hakkında Allah, “*Demiri indirdik ki onda büyük bir güç ve insanlar için faydalar vardır*” buyurarak hicreti emretmiştir.⁷⁰ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), buradaki Kitabı hakla batılı ayırt edici teorik güç (itikâdî hükümler), mizanı adaleti yerine getiren pratik güç (muamelat hükümleri), demiri ise şer’î hükümleri ihlal edenleri caydırıcı/def edici güç manasında tefsir etmektedir.⁷¹

Özünde koruma, kollama ve yardımcı olma manalarını taşıyan velayet yetkisinin verildiği kimseler yani veliler, velisi oldukları fert ve toplumun işlerini yürütmek, ilişkilerini tanzim etmek, içeriden gelebilecek taşkınlıklara ve dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı onları himaye etmek, bey’at sözleşmesinden doğan hak ve menfaatlerini korumak durumundadır. Bu durum da ancak kudretle mümkündür. Velayet kelimesinin tedbir, kudret, fiil anlamlarını içerdiğini, bunları kendisinde toplamayan kimse için vali isminin kullanılmayacağını öne sürerken İbnü’l-Esîr (v. 630/1233) de bu gerçeğe dikkat çekmiştir.⁷²

İmamet ve hilafet tanımları bu kurumun iki misyonunu öne çıkarır niteliktedir; *dinin korunması* ve *dünyanın idaresi*. Buna göre siyasal iktidar ahkâmı tenfiz için olduğu kadar ahkâmı ilişkilerini tanzim ettiği insanları ve yaşadıkları toprakları korumak ve güvenliğini sağlamak için de vardır. Bu sebeple siyasal iktidarın koruma ve uygulamasını güvence altına alma durumu İslam hukuk literatüründe ‘eman/

68 Hadid, 57/25.

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

70 İbn Kesir, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-azîm*, VIII, 28.

71 Râzî, *Mefâti’hü’l-gayb*, XXIX, 242.

72 İbnü’l-Esîr, *Nihâye fi garibi’l-hadis ve’l-eser*, V, 227.

güvenlik' kavramıyla açıklanmıştır. Hanefi fakihî Serahsî (v. 483/1090) bir beldenin dâru'l-İslâm olarak tanımlanabilmesi için aranan şartlardan birisinin güvenlik şartı olduğunu söylemektedir. Çünkü bir bölgenin İslâm'a veya küfre nispet edilmesi güç ve galebe olma itibariyledir.⁷³ Bir beldenin güvenli olması durumu doktrinde *mene* niteliğini haiz olması ile ölçülmektedir.⁷⁴ Hukukçuların ölçü aldıkları bu kriter, velayet görevini yerine getirebilmesi için iktidarın yönettiği toprakların ve yönetilenlerin güvenliğini sağlayabilme ve caydırıcılık niteliğini ifade etmektedir.

Menea (المنعة) kelimesi sözlük anlamıyla "izzet ve güç" manalarına gelmektedir. Düşmanlarına karşı kendisini koruyup kollayan bir kavmin içinde bulunan bir kimse '*menea* sahibi' olarak nitelendirilir.⁷⁵ Kelimenin farklı kalıpları farklı anlamları ifade etmektedir. Örneğin *menî'* (منيع) kalıbı bedensel/fiziksel olarak güçlü olmayı ve kişinin kendisini koruma yeterliliğini ifade ederken, *menü'* (منوع) kalıbı ise başkasını koruma niteliğini ifade etmektedir. *Menü'* (منوع) kişi ile ulaşmak istediği şeyin arasına bir engelin girmesi manasında kullanılır. Kelime 'min' veya 'an' harfi cerleri ile birlikte kullanıldığında hakkını korumak ve birisini himaye etmek manalarını ihtiva eder. Burada kişinin hakkı olan bir şey ile onu gasp etmek isteyen arasına engel olarak girme manası vardır.⁷⁶ Allah'ın isimlerinden biri olan el-Mâni' (مانع) kişi ile nimet arasına engel koyan, onu nimetten mahrum eden manasına gelir.⁷⁷ Menea (منع) kalıbında olduğunda "*kimsenin aleyhine bir şey yapmaya güç yetiremeyeceği ölçüde kavminin içinde güçlü ve korunaklı olmayı*"⁷⁸ ifade eder.

Menea kelimesinin Kur'an'ı Kerim'de ve hadisi şeriflerde de koruma manalarında kullanımı mevcuttur. Hayber Yahudilerinden söz edilirken "*Kalelerinin koruyucu olduğunu zannettiler*"⁷⁹ buyrulmaktadır. Yani onlar kaleleri ile örülmüş güçlü ve sağlam bir sığınak içinde bulunuyorlardı.⁸⁰ Kâbe'de namaz kılarken Hz. Peygamber'in (s.a.v) sırtına işkembe konulduğu malum hadiseye tanık olan İbn Mesud'un (r.a.) "*Şayet menea sahibi olsaydım onu Rasûlüllah'ın sırtından atardım*"⁸¹ ifadesinde geçen مَنَعَة kelimesini Nevevî (ö. 676-1278), 'güç' şeklinde açıklamıştır.⁸²

73 Serahsî, *Mebûsât*, X, 114; Ayrıca bkz. Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VII, 130; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 166.

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

75 Neccâr, *Mu'cemü'l-vasit*, II, 888.

76 Zebidî, *Tâcü'l-arûs*, XXII, 221; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII, 343.

77 Ahmed Muhtar, *Mu'cemü'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muasıra*, III, 2128.

78 Feyyûmî, *Misbâhü'l-münîr*, II, 581.

79 Haşr, 59/2. "مانعتهم حصونهم".

80 Kutup, *Fizilâli'l-Kur'ân*, IX, 588.

81 "فلو كانت لي مَنَعَة طَرَحْتُهُ عَنْ ظَهْرِ رَسُولِ اللَّهِ"

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

Hız. Peygamber'in (s.a.v), "Allah kavminden koruma (منعة) desteği olmayan hiçbir peygamber göndermemiştir"⁸³ sözü, himaye edici güç olmadan Peygamberlerin dinlerini yaşama ve gereklerini yerine getirme imkanı olmadığı gerçeğine atıfta bulunur. Nitekim Allah'ın Hız. Peygamber'in (s.a.v) davetini Medineli Ensar ile desteklemesi bunun göstergesi olmaktadır. Mekke yönetimi ellerinde bulundukları fiziki ve sosyal tüm güçlerini bir 'mania/engel olarak dinin önüne koyduklarında Hız. Peygamber (s.a.v) de dini davetin önünde duran maniyayı kaldırmak ve dini hükümleri uygulayabileceği korunaklı yani *menea* niteliği bulunan başka bir 'dâr/ülke' arayışına yöneldi. Bu amaçla Mekke'yi çevreleyen yerleşkelerde bulunan ya da hac ve panayır mevsiminde Mekke'ye dışarıdan gelen Arap kabileleri ile bir takım görüşmeler gerçekleşti. Bu görüşmelerde me-ne-a kelimesinin (كيف تمنعوني مما تمنعون / المنعة فيكم)⁸⁴ siyasal iktidara uygulama imkanı veren ve hakim olduğu ülke sınırları içinde onu düşmanlarına karşı koruyan caydırıcı güç manasında kullanıldığı görülmektedir.

Hız. Peygamber (s.a.v) İkinci Akabe'de Medinelilerle gerçekleştirdiği görüşmede onlardan savunma ve koruma talebinde bulunmuş Medineliler de kendilerini ve ailelerini savunup korudukları şeylerden Hız. Peygamber'i (s.a.v) de savunup koruyacaklarına dair söz vermişlerdir. Bu görüşmede Medinelilerin, Hız. Peygamber'in (s.a.v) aradığı güvenliği temin etme imkanının kendilerinde olduğuna dair yaptıkları vurgu dikkat çekicidir. Şöyle söylemişlerdi: "Biz, vallahi, savaşmasını iyi bilen kimseleriz. Bu bize atalarımızdan miras kalmıştır."⁸⁵ Siyer kaynaklarına göre Hız. Peygamber (s.a.v) Medineli Müslümanlardan önce, yaklaşık otuza yakın kabile ile görüşme yapmış⁸⁶ lakin taleplerinin karşılanmamasından dolayı onların beldesine hicret etmeyi düşünmemiştir. Örneğin, Benî Şeybân kabilesiyle yaptığı görüşmede dinini koruyup kollamak konusunda güvenliği tam olarak sağlayamayacaklarını anladığında görüşmeyi sonlandırmıştı. Toprakları bir taraftan Arap Yarımadası diğer taraftan Fars İmparatorluğuna komşu olan Beni Şeybân Hız. Peygamber'i (s.a.v) Arap Yarımadası taraflarında bulunan topraklarında koruyabilecekleri, ancak -daha önceden aralarında anlaşma bulunduğu ve bu anlaşmayı bozamayacakları gerekçesiyle- Fars İmparatorluğuna komşu olan topraklarında koruyamayacaklarını söylediklerinde Hız. Peygamber (s.a.v) "Şüphesiz, her tarafını emin kılmaya gücü yetmeyen kimseler Allah'ın dinine yardım edemezler" bu-

83 İbn Hanbel, *Müsned*, XVI, 524.

84 İbn Hacer, *Fethül-bâri*, VII, 223.

85 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, I-II, 441-446.

86 Ayrıntılar için bk. Şen, *Paradigmatik Dönüşümün Öncüsü Hız. Muhammed*, s. 105, 106.

yurarak onlarla görüşmeyi sonlandırmıştır.⁸⁷ Bu örnekten de anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber (s.a.v), bir siyasi iktidar için gerekli güç desteğini sunamayan; egemen bir güç olarak yönettiği toprakların ve üzerinde yaşayan insanların güvenliğini sağlamaya muktedir olmayan hiçbir yurda hicret etmeyi düşünmemiştir.⁸⁸ Bu durum, benzer bir talep karşısında Ensar'ın güvenliği sağlayabileceklerine dair söz vermelerinin ardından hicret kararının alınmış olmasından da anlaşılmaktadır. Halbuki onların da Medine içinde ve çevreleyen yerleşkelerde yaşayan Yahudilerle sözleşmeleri vardı. Lakin Ensar bu sözleşmelerin tümünü feshedebilecekleri sözü nü verebildi. Hatta bizzat kendi ifadeleriyle “*Siyahı ve beyazı ile bütün insanlarla savaşmayı göze almak üzere*” bey’at ettiler.⁸⁹ Bu sözler Medine’de güç unsurlarının, İslam’ın siyasi iktidarının kurulması için gerekli olan güvenliği sağlama ehliyetine sahip olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.v) ashabına hicret emri verirken söylemiş olduğu “*Allah, size kardeşler ve güven içinde olacağımız bir dâr [yurt] verdi*”⁹⁰ şeklindeki sözülle iktidarın kurulacağı beldenin güvenlik kriterine sahip olduğuna vurgu yaptığı görülmektedir. İbn Hazm (ö. 456/1064) ilk halife seçimi sırasında, Kureyşlilikle ilgili hadis zikredildiğinde Ensar’ın, imamette ısrar etmekten vaz geçtiklerinden söz ederken “*Halbuki dâr (yurd) ve menea sahibi olmalarına; silah ve sayı gücü onlarda olmasına rağmen*”⁹¹ der. Devlet başkanının Kureyş’ten olması gerektiğini ispat sadedinde yapılan bu değerlendirme konumuz bağlamında çok önemli bir tespiti de içermektedir. İbn Hazm Ensar’ın hem ülkenin sahibi hem de güvenliği sağlayan güç odağı olmalarına vurgu yapmaktadır.

Egemen olduğu topraklar üzerinde siyasal iktidara hukuku uygulama imkanı veren; toprakların ve üzerinde yaşayan toplumun güvenliğini temin eden caydırıcı güç anlamıyla *menea* kavramı İslam hukuk literatüründe kullanılmaktadır. Örneğin Cüveynî *meneayı şevket* sahibi kimselerin bey’at etmesiyle bir yönetimin istikrarı sağlayacak biçimde idareyi elinde tutabilmesi manasında kullanılmaktadır. Cüveynî “*Menea ve şevket sahibi olmayan kimselerin bey’at etmesi ile kurulan imamette istikrar görmüyorum*”⁹² derken iktidarın, görevini yürütebilmesi için gerekli olan caydırıcı güce işaret eder. Bu sebeple ona göre imamet akdi imama *menea* ve *şevket* niteliğini temin edebilenlerle kurulabilir. Çünkü bu niteliklere sahip bir imam kendisine karşı direnen, muhalefet eden ve düşmanlık gösterenlere rağmen iktidar görevini sürdürebilir. Efdal olanı nasb etme düşüncesiyle imam tayininin

87 Bu görüşmenin detayları için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, IV, 358, 359.

88 Konuyla ilgili bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, IV, 349, 357.

89 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I-II, 441-446.

90 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* I-II, 468.

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

92 Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 250, 251.

geciktirilmesi bağlamında gündeme gelebilecek muhtemel sıkıntılardan söz ederken İslam'ın koruyucusu olan orduların kötürüm hale geleceğine bunun sonucunda ümmetleri helake sürükleyecek güvensizlik ortamına dikkat çekmektedir. Cüveynî bu durumda bir takım meziyetlerinden dolayı illa da efdal olan adayı nasb etme düşüncesinin hiçbir faydasının olmayacağını söylemektedir. Cüveynî, İslam'ın koruyucu gücü olan ordular ancak kendisine itaat edilen bir kimsenin emri ile hareket ettirilebildiğinden efdal olmasa da bir aday üzerinde ittifak oluşmuş ve *meneay* temin eden bir seçim gerçekleşmişse imametin güvenlik ve istikrarı sağlayabilecek niteliğe kavuştuğunu düşünmektedir.⁹³

Gazâlî'nin “*Din, binanın temelidir, Sultan da din binasının bekçisidir; temeli olmayan bina yıkılmaya, bekçisi olmayan bina da yok olmaya mahkûmdur*”⁹⁴ şeklindeki meşhur benzetmesi iktidara, ancak kendisinde tam anlamıyla koruma niteliği bulunması halinde deruhte edebileceği dinin bekçiliği görevini yükler. Egemen olduğu toprağın ve yönettiği toplumun güvenliğini sağlaması; sınırları ve toplumun maslahatlarını koruması siyasal iktidarın önemli görevleri arasındadır. Gazâlî'nin bekçiye benzettiği sultan bu görevini *menea* niteliğine sahip olması halinde yerine getirebilir. Gazâlî imametin gerekliliğini izah ederken de bunu güvenlik ihtiyacı ile temellendirir:

Dinin nizamı marifet ve ibadettir. Bunlara ancak beden sağlığı, yaşamın sürdürülebilir olması, giyim, barınma, beslenme gibi ihtiyaçların temin edilebilir olması ve tehlikelere engel olabilecek güvenlikle ulaşılabilir. (...) İnsan ruhu, bedeni, malı, yiyeceği ve meskeni hususlarında bütün zamanlar veya bazı zamanlarda güvende olmakla birlikte dinin düzenli bir şekilde yürütülmesi de ancak bu zaruri ihtiyaçların güvenliğinin sağlanması ile olur. Yoksa bütün vaktini zalimlerin kılıçlarına karşı kendisini korumakla ve yiyeceğini zorbalardan istemekle geçiren kimse ahiret saadetinin vesileleri olan ilim ve amele ne zaman vakit ayırabilir?⁹⁵

Din işlerinin düzene koyulmasının ancak dünya işlerinin düzene koyulması ile gerçekleşeceği ve dünya işlerinin düzene koyulmasının ise ancak kendisine itaat edilen bir imamın varlığı ile mümkün olabileceğini ifade eden Gazâlî'yi bu mantıksal sonuca ulaştıran öncül güvenlik unsurudur: “*Dünya işlerinin düzene koyulması, can ve mal güvenliğinin temin edilmesi ancak kendisine itaat edilen bir sultanla gerçekleşir*”⁹⁶

93 Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümmem*, s. 318.

94 Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtımye*, s. 201.

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

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

Nevevî, devlet başkanının bir korunma aleti ve güç unsuru olan kalkana benzetildiği “*İmam kalkandır, Ancak onunla korunulabilir ve ardında savaşılabılır*”⁹⁷ hadisini şerh ederken, iktidarın iç ve dış tehditlere karşı caydırıcı ve koruyucu işlevlerine dikkat çeker:

İmam kalkandır. Çünkü düşmanın, Müslümanlara eziyet etmesine mâni’ olur. Keza insanların birbirlerine eziyet etmelerine mâni’ olur ve Müslümanların birliğini korur. Onunla korunmak bu demektir. Onunla savaşılr ifadesinin manası ise; kafirler, bâğîler, hariciler ve mutlak anlamda fesad ve zulüm ehli ile onun liderliğinde savaşılabılır demektir.⁹⁸

İbn Teymiyye, Ali b. Ma’bed’in (ö. 218/833) *et-Tâa ve’l-ma’siye* adlı kitabından Hz. Ali’yle ilgili şöyle bir anekdot aktarmaktadır. Hz. Ali’nin “*İyi olsun kötü olsun insanların muhakkak bir idareye ihtiyacı vardır*” demesi üzerine birtakım insanlar ona “*iyiyi anladık da kötü idareci neden olsun?*” sorusunu yöneltmişler. Hz. Ali’nin bu soruya verdiği cevapta imamın güvenliği sağlama görevine işaret edilmiştir: “*Yollar onun sayesinde güvende olur, hadler uygulanır, düşmana karşı savaşılr, ganimetler taksim edilir.*”⁹⁹

Bir Osmanlı alimi İsmail Hakkı Bursevî de (ö. 1137/1725) Gazâlî’nin düşüncesine benzer bir yaklaşımla sultanın varlığını güvelik gerekçesiyle temellendirir:

Malum ola ki, mü’minin, dinin emirlerini yerine getirmesi gerekir. Ancak eman bulunmadıkça ikamet-i din mümkün olmadığından her zaman bir imamın bulunması gerekir. Çünkü büyük bir ordu ile düşmana karşı gelecek ve adalet sancağını kaldırabilecek olan odur. Ancak bundan sonra halk kendi evlerinde huzurlu bir şekilde ve dünya işleri ile meşgul olabilir.¹⁰⁰

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

97 Buhârî, Cihad, 109.

98 Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 230.

99 İbn Teymiyye, *Minhaci’s-sünne*, I, 548.

100 Kazıcı, “Bursevî’ye Göre Osmanlı Müesseseleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 209.

semerelelerin başında memleketlerin korunması, insanların ve yolların güvenliğinin sağlanması gelmektedir.¹⁰¹ Aynı zamanda memlekette adaletin sağlanıp sağlanmadığının ölçüsü olan bu semereler, ‘adalet dâiresi’nin sağlıklı işletilmesi ile mümkün olmaktadır. Osmanlı siyaset düşünürlerinin eserlerinde vurgulu bir şekilde ifade ettikleri ‘adalet dairesi’ devlet, asker, mal, reâya ve adalet unsurlarından oluşan bir döngüdür.¹⁰² Bu döngü içerisinde asker, sultânın görevlerini yerine getirebilmesi; memleketin korunması ve insanların güvenliğinin sağlanması gibi semerelelerin elde edilebilmesi için lazım görülen bir unsurdur.

Osmanlı düşünürlerinin eserlerinde adalet dairesi içerisinde güvenliği sağlama fonksiyonu yüklenen askerin görevine ‘erkân-ı erbaa’ diye bilinen organizmacı toplum kuramıyla da işaret edilmiştir. Erkân-ı erbaa klasik İslam siyaset felsefesinin toplumu oluşturduğu düşünülen sınıfları, bu sınıfların görevlerini ve birbirleri ile ilişkilerini açıklayan bir kavramdır.¹⁰³ Antik Yunan’a kadar kökleri uzanan bu düşüncenin¹⁰⁴ klasik İslam düşünce geleneğindeki önemli temsilcilerinden birisi İranlı âlim ve filozof Nasrettin Tûsî (ö. 672/1274)’dir. Tûsî erdemli şehre yani ideal topluma ulaşılabilmesi için yöneticide hikmet, tam akıllılık, gözü açıklık niteliklerinin yanında bir de savunma ve taarruz için gerekli olan asker gücüne sahip olma niteliğini aramaktadır.¹⁰⁵

Organizmacı teoride güvenliği sağlayıcı güce başka bir bağlamda vurgu yapılmaktadır. Şöyle ki, erkân-ı erbaa teorisinde toplum insan vücuduna, toplumu oluşturan kategoriler de insan vücudundaki organlara benzetilerek açıklanmaktadır. İnsanın sağlıklı olması vücudun organlarının uyumla çalışmasına bağlı olduğu gibi toplumun sağlıklı olması da, toplum içindeki şu dört kategorinin birbiriyle uyumla çalışmasına bağlanmıştır. Bunlar: Kalem ehli (alimler). Kılıç ehli (askerler). Muamele ehli (memur ve bürokratlar). Ziraat ehli (çiftçiler). Aynı zamanda bu kategorilerin her biri tabiatta yaşamın mümkün olması için gerekli olan elementler mesabesinde. Aydınlar suyun, askerler ateşin, memur ve bürokratlar havanın, çiftçiler ise toprağın yerini tutarlar. Bu dört unsurun birbirleri ile uyumu

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

102 Kâtip Çelebi, *Düstûru’l-amel li İslah’l-halel*, s. 111.

103 Öz, “Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi-Tarihi Temeller ve Ana İlkeler”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, s. 31.

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

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

bozulduğunda ya da biri diğerlerine baskın çıkıp aradaki denge kaybolduğunda toplumda bozulma baş göstereceğinden erdemli toplumdan uzaklaşılır.¹⁰⁶

Organizmacı teori Tûsî'den sonra gelen birçok düşünür tarafından da toplumsal meseleleri açıklamak üzere kullanılmıştır. Özellikle XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı devletinin zayıflama sürecine girdiği, devlet organları arasında uyumsuzluğun baş gösterdiği yıllarda yaşamış olan Osmanlı siyaset düşünürleri mevcut durumu ve çözüm noktasındaki düşüncelerini organizmacı toplum teorisi bağlamında açıklamaya çalışmışlardır. Örneğin Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 979/1572) toplumsal kategorileri tabiatta var olan su, ateş, toprak ve havaya benzettir. Canlı türünün yaşaması için bu elementler nasıl zaruri ise topluma ilmi taşıyan alimler ve hükümleri uygulayan kadınlardan oluşan kalem ehli; güvenliği sağlayan askerlerin oluşturduğu kılıç ehli; ihtiyaçları karşılayan ticaret ehli ve besin kaynaklarını temin eden ziraat ehli de zaruridir.¹⁰⁷ Bir Osmanlı fakihî ve düşünürü olan Hasan Kâfi Akhisârî (ö. 1024/1615) de toplumun bünyesinde var olan bu unsurları ve görevlerini beyan ederken askerlerin vazifesinin düşmanları def etmek olduğunu söyler.¹⁰⁸ Ona göre imamet asker, ulema, bilginler, edipler ve fakirlere dayanır.¹⁰⁹

Osmanlı siyaset düşünürlerinin 'adalet dairesi', 'erkân-ı erbaa' veya organizmacı toplum sınıflamalarında düzenin sağlanması için güçlü bir yönetici, düşmanları def etmek, reâyânın güvenliğini sağlamak için asker veya kılıç ehli şeklinde tabir ettikleri bir güce vurgu yaptıkları görülmektedir. Daha öncede zikredildiği üzere Kınalızâde'nin toplumda düzenin sağlanması için gerekli gördüğü üç unsurdan birisi olan hakime *menea* niteliği izafe etmiş olması (Hâkim-i mâni') dikkat çekicidir.¹¹⁰ Bu, imamet görevlerinin yerine getirilebilmesi için gerekli olan *menea* sahibi imam vurgusunu yapan klasik İslam düşüncesinin devamı niteliğindedir.

2. GÜCÜN TARİHİ SEYRİ

Hz. Peygamber'in (s.a.v) Medine'de kurduğu devletin kurucu ve koruyucu gücü Ensar'dı. Siyasi bir yapıyı muktedir kılabilmek potansiyeline sahip olmalarına rağmen, yüzlerce yıl süregelen Buâs savaşları gibi konjonktürel nedenlerden dolayı buna imkan bulamamış ve parçalı halde bulunan güç odağı (Evs-Hazrec),

106 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 296, 298.

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

108 Akhisârî, *Usûlü'l-hikem fi nizâmi'l-âlem*, s. 20.

109 Akhisârî, *Usûlü'l-hikem fi nizâmi'l-âlem*, s. 25.

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

dini daveti kabul etmeleri ile birlikte güçlendi.¹¹¹ Böylece Medine’de İslam’ın siyasal iktidarını var edebilecek bir güce sahip oldular. Medinelilerin “*Ardımızda [Medine’de] paramparça bir kavim bıraktık. Aralarında düşmanlık ve kötülüğün olduğu kavmimizi şayet Allah senin sayende birleştirirse senden güçlü kimse olmaz*”¹¹² sözleri, Hz. Peygamber’in (s.a.v) aralarındaki ilişkileri düzeltmesi durumunda Evs ve Hazrec’in, mevcut güç ilişkileri içinde yeni bir siyasal iktidarı var edebilecek etkin bir konuma kavuşacaklarını öngörmüş olduklarına işaret etmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.v) henüz vefat etmeden, egemenlik alanı Arap Yarımadasını içine alacak şekilde genişleyen bu iktidar, bir site devletinin güvenliğini sağlayan Evs-Hazrec’in sunduğundan daha geniş bir güvenlik şemsiyesine, tüm yarımada da etkin olabilecek nüfuza sahip bir güce ihtiyaç duydu. İlk halife seçimi sırasında Arap Yarımadasında mevcut olan güç dengelerinin derin ve gerçekçi bir tahlili sonucu olarak Hz. Ebû Bekir’in gündeme getirdiği “*Araplar Kureyş’ten başkasına tabi olmazlar*”¹¹³ sözünün sahabe arasındaki tartışmayı nihayete erdiren son söz olması, genişleyen egemenlik alanına paralel iktidarın tüm yarımada ölçüğünde etki alanı geniş bir *meneaya* dayanmasının zorunluluk olduğunun herkesçe anlaşılması olduğunun işareti olmaktadır.

Kureyş’in nüfuzu Emevi ve Abbasi dönemleri de dahil olmak üzere uzun yıllar devam etti. Zira Kureyş Araplar’ın dört ana kolundan biri olan Mudarîlerin en güçlü koluydu. Emevi ve Abbasi iktidarları da yarımada nın en güçlü kabilesi olan Mudarîlere dayanıyordu. İslam’ın ilk fetih hareketlerinde ön saflarda görev alan Mudarîler Suriye, Irak, İran, Mısır, Filistin, Kuzey Afrika, Horasan ve Endülüs gibi bu geniş coğrafyaya göç etme imkanı buldular. Özellikle Kûfe, Basra ve Kahire gibi yeni kurulan şehirlere yerleşerek burada kendi adlarına mahalleler oluşturdular.¹¹⁴ İslam’ın yayılmasına paralel olarak nüfuzlarını artırmış olan Mudariler uzun yıllar Şam ve Bağdat merkezli kurulan iktidarlar için güvenliği sağlayan güç odağı olmaya devam etmişlerdir. Abbasi devlet merkezi Bağdat’ı yağmalayan ve halifeyi katleden Moğolları mağlup etmiş büyük bir güç olmasına rağmen Memlüklerin dahi, ancak bir Abbasi halifesinin liderliğinde iktidarlarına meşruiyet kazandırabileceklerine inanmaları, bu gücün farkında olduklarını göstermektedir. Bu sebeple devletin kurucusu Baybars Moğol istilasından sağ kurtulan Abbasi halifesini Mısır’a getirerek (1261) ona bey’at etmiştir.¹¹⁵

111 İbn Haldun’un, dinin asabiyeti güçlendiren etkisi hakkındaki değerlendirmeleri için bk. *Mukaddime*, I, 269.

112 İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, I, 429.

113 İbni Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, IV, 312.

114 Küçükaşçı, “Mudar”, *DİA*, XXX, 358.

115 Yıldız, “Abbasiler”, *DİA*, I, 38.

Bundan sonra Osmanlılar tarih sahnesine çıkıncaya kadar Memlükler merkezi iktidarın korunması ve Müslüman beldelerin güvenliğini temin eden caydırıcılık görevini üstlendiler. Özellikle Moğolların Mısır ve Şam'ı hedef alan saldırılarını defaatle püskürten, Mekke-Medine'nin de içinde bulunduğu İslam'ın bu merkezi bölgesini Portekiz ve İspanyol güçler karşısında koruyan *menea* sahibi güç Memlüklerdi. 1517'de Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinin ardından İstanbul'a intikal edinceye kadar hilafet Memlüklerin himayesinde kaldı. Kendileri Kureyşli olmamalarına rağmen bir Abbasi halifesini başlarında buldurmaları, Mekke ve Medine gibi kutsal beldeleri himaye etmeleri ve hac yollarının güvenliğini sağlamaları gibi sebeplerle meşruiyet kazanmış olan Memlükler XVI. yüzyılın başlarına gelindiğinde zayıflama sürecine girdi. Öyle ki, Portekizliler 1509'da Hint Okyanusu'nda Memlük donanmasını yok edip Kızıl Denize saldırdıklarında ve Mekke-Medine'nin güvenliğini tehdit ettiklerinde Memlükler Osmanlı'ya sığınmış Osmanlı da onlara donanma göndermişti.¹¹⁶ Kansu Gavri'nin Portekiz ve İspanyol istilaları karşısında Osmanlı'dan yardım istemesi Osmanlı'nın İslam beldelerinin ve kutsal toprakların fiili koruyucusu olduğunun resmen tanınması manasına gelmektedir. Coğrafi Keşifler sonrasında stratejik olarak güç dengelelerinin lehine geliştiği Osmanlı, Avrupa merkezli saldırılar karşısında caydırıcı gücünü yitirmiş olan Memlüklerin bıraktığı siyasi boşluğu doldurmuştur. Batıdan gelen bütün tehditler karşısında İslam beldelerinin güvenliğini temin eden *menea* sahibi yeni güç, artık Osmanlıydı. Osmanlılar Arap Yarımadasından Sumatra adasına (Açe), Kuzey Afrika'dan Orta Asya'ya kadar Müslüman milletlere yardım ediyorlardı. Bu sebeple Osmanlı 'melâz-i selâtin/Sultanların sığınağı' şeklinde anılır olmuştur. Bu örnekler hilafetin Memlük sultanları himayesinde olduğu son zamanlardan başlayarak, Müslümanlar nezdinde Osmanlı'nın güvenliği sağlayan güç olarak görüldüğü anlamına gelmektedir. Süleymaniye Camii kapılarından birinde Ebussuûd'un kaleme aldığı kitabede yazılı olduğu gibi, Kanunî Sultan Süleyman dönemine geldiğinde Osmanlı Sultanları "Halife... zillullâh-i alâ kâffeti'l-ümem" şeklinde vasıflandırılıyor, fiilen İslam dünyasının hatta diğer ümmetlerin de koruyucusu olarak görülüyordu.¹¹⁷ Zira Osmanlı, Batıdan gelen Haçlı Seferleri karşısında İslam beldelerinin güvenliğini sağlayabilecek *menea*/caydırıcılık niteliğine sahip yegane gücü ve meşruiyetini de bu niteliğinden alıyordu.¹¹⁸

116 İnalçık, *Kuruluş ve İmparatorluk: Osmanlı*, s. 81; Emecen, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 220.

117 İnalçık, *Osmanlılar*, s. 119, 120.

118 Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Şen, *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar-Güç İlişkisi*, s. 91-129.

SONUÇ

Hz. Peygamber'i (s.a.v) ilk tanıdıklarında, evvelce Yahudilerin haber verdiği Nebi olduğunu anlayarak birbirlerine “*Yahudiler ona iman etmede sizin önünüze geçmesinler! [onlardan önce biz iman edelim!]*... *Umulur ki Allah senin sayende kavmimiz arasındaki ihtilafları giderir.*”¹¹⁹ diyen altı kişinin iman etmesiyle on yıl içinde Arap Yarımadasına tamamıyla hükmeden Nübüvvet devletinden, Emevilerin Horasan valisi Nasr b. Seyyar'ın satın aldığı bin kölemen Türk'ten¹²⁰ Moğolları mağlup eden Memlûklere, kendisine barınacak bir yurt aramak üzere Anadolu'ya gelmiş olan dört yüz çadırılık bir boydan cihan devleti Osmanlı'ya, bütün bu süreçlerde devletleri var eden güç unsurlarını kolektif olarak aktive eden stratejik süreçler yaşanıyor. Bütün bunlar bir iktidara uygulamaları için güvenliği sağlama ve egemenlik alanı açma, tanınma, devletleşme ve meşrulaşmayı ifade eden *mene* kavramının serencamını anlatan sosyo-politik süreçlerdir.

İktidarı, olgusal bir durum olan güçten ayıran şey onun normatif bir kurum olmasıdır. Bu durum siyasal iktidarın kökeninin, içinden çıktığı toplumun normatif değerleri olduğu anlamına gelmektedir. Siyasal iktidarla meşru bir hüviyete bürünen güç, kullanması için onu iktidarın tekeline veren toplum içi dengelerle ilgili olgusal bir durumdur. *Şevket* ve *mene* kavramları iktidarlar için mevcut siyasi dengeler içinde vücut bulma ve bekalarını temin etme açısından toplum içi güç odaklarını ifade eder. Fakat bunlar toplumun sahip olduğu meşruiyet kriterlerine tabi güçlerdir.¹²¹ İslam tarihinde iktidarlar meşruiyetlerini, varlık ve bekalarını tehdit eden meydan okumaların canlı tanıkları olan ümmetin zımnî rıza ve onayı biçiminde tezahür etmiş olan eğilimlerinden almışlardır. Müslüman toplumlar kendilerini bir ümmet yapan ve diğer toplumlardan ayıran şeriatı, ilişkilerini tanzim eden bir hukuk düzeni olarak tatbik ve güvenliklerini temin ederek varlıklarını tarih sahnesinde idame ettiren unsurlar olarak gördükleri için bu iktidarları meşru görmüşlerdir. Bir başka ifadeyle onların meşru kabul ederek boyun eğdikleri güç, olgusal bir durum olarak güç değil, şer'î ahkâmı tatbik ve güvenliği temin için gerekli olan *şevket* ve *mene* niteliklerine sahip olmaları nedeniyle meşruiyet kazanmış normatif bir kurum olarak iktidardır.

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

120 Sallâbi, *Sultan Seyfû'd-din Kuduz*, s. 21.

121 Meşruiyet-Güç İlişkisi hakkında detaylı değerlendirme için bk. Şen, *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar-Güç İlişkisi*, s. 137-146.

Kaynakça

- Ahmed Muhtar, Abdulhamid Ömer, *Mu'cemî'l-lugati'l-arabîyyeti'l-muâsıra*, 1. bs. Alemü'l-Kütüb, 2008.
- Akhisârî, Pruşçak Hasan b. Turhan b. Davud Hasan Kafi, *Usulü'l-hikem fi nizami'l-alem*, thk. Nevfan Reca el-Hamud, el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Amman 1986.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Rüknuddin Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *el-Gıyâsi = Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem*, thk. Abdülazim ed-Dib, Dâru'l-minhâc, 4. bs. Beyrut 2014.
- Doğan, Cem, "16. Ve 17. Yüzyıl Osmanlı Siyasetnâme Ve Ahlâknâmelerinde İbn Haldûnizm, Kınalızâde Ali Efendi, Kâtip Çelebi Ve Na'imâ Örnekleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 6 Sayı: 27, Yaz, 2013. 197-214.
- Emecen, Feridun M., *Osmanlı İmparatorluğu/Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*, 1. bs. İş Bankası Yayınları 2015.
- Eşâri, Ebü'l-Hasan İbn Ebü Bişr Ali b. İsmail b. İshak, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve ihtilaâfü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 1990.
- Ferâhidî, Ebü Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, I-VIII, thk. Mehdi Mahzûmî, İbrâhim Samerrâi, Mektebetü'l-hilâl, Beyrut 1988.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî, *el-Misbâhü'l-münîr fi garibiş-Şerhi'l-kebir li'r-Râfi*, I-II, Mektebetü'l-ilmiyye, Beyrut t.y.
- Gazâlî, Ebü Hâmid, Muhammed b. Muhammed, *İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. İnsaf Ramazan, Dâru'l-Kuteybe, 1. bs. Beyrut 2003.
- _____, *Fedâihu'Bâtmiyye*, thk. Abdurrahman Bedevi, Dâru'l-Kutübi's-sekâfiyye, Kuveyt 1964.
- Hassan, Ümit, *İbn Haldun'un Metodu Ve Siyaset Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2. bs. ty.
- Kapar, Mehmet Ali, *İslam'ın İlk Döneminde Beyât ve Seçim Sistemi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1998.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Meâsirü'l-inâge fi meâlimi'l-hilâfe*, I-III, thk. Abdüssettar Ahmed Ferrâc. Âlemü'l-Kütüb, 2. bs. Beyrut 1985.
- Kavak, Özgür, "Siyasi-Fıkhi Ahkâmın Fıkıh Usulü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gıyâsi'sinde Kat'iyât-Zanniyât Ayrımı ve Modern Yorumları" *Divan*, Cilt. XII, Sayı: XXVI, İstanbul (2009/2), s. 21-55.
- _____, "İki Alim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizamülmülk'ü, Gazzalî'nin Müstazhir'i" *Divan*, Cilt. XVI, Sayı: XXXI, İstanbul (2011/2), s. 35-66.
- _____, "Bir Osmanlı Kadısı Gözüyle Siyaset: Letâifü'l-efkâr ve kâşifü'l-esrâr Yahut Osmanlı Saltanatını Fıkıh Diliyle Temellendirmek", *Marmara Üniversitesi Dergisi*, sayı 42, 2012/1, 95-120.
- Kapanî, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, 9. bs. Ankara 1997.
- Kâtip Çelebi, *Siyaset nazariyesi/Düsturu'l-amel li ıslahi'l-halel*, Haz. Ensar Köse, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2016.
- Kâsânî, Ebü Bekr Alaeddin Ebü Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâiü's-sanâi fi tertibiş-şerâi'*, I-V, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2. bs. Beyrut 1986.
- Kazıcı, Ziya, "Bursevî'ye Göre Osmanlı Müesseseleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989-1992, Sayı: 7-8-9-10, s. 207-222.
- Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'i*, Haz. Mustafa Koç, Klasik, İstanbul 2007.

- Kutup, Seyyid, *Fizilali'l-Kur'an*, I-X, çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce, Dünya Yayınları İstanbul, t.y.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Mudar" *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 358-359.
- Lütfi Paşa, Abdülmuin Abdülhay, *Halâsü'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-e'imme*, thk. Muharrem Rahja, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habib Basrî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*, thk. Ahmed Câd, Dâru'l-hadîs, Kahire 2006.
- Neccâr, Mahmud, *el-Mu'cemü'l-vasit*, I-II, Mektebetü's-şurûkîd-düveliyye, 4. bs. Mısır 2004.
- Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, *Tebisiretü'l-edille fi usulî'd-din*, thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa, 1. bs, el-Mektebetü'l-ehriyyetü lî't-türâs, Kahire 2011.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri *el-Minhâc fi şerhi Sahihi Müslim b. Haccâc*, I-XVIII, Dâru ihyâ't-türâsi'l-Arabî, 2. bs. Beyrut 1969.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşki *Reddü'l-muhtâr 'aled-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-epsâr*, I-VIII, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Özel baskı. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Riyad 2003.
- İbn Cemâa, Ebu Abdullah Bedreddîn Muhammed b. İbrahim b. Sadullah Kinani Hamevî, *Tahrirü'l-ahkâm fi tedbiri ehli'l-İslâm*, thk. Fuad Abdülmün'im Ahmed, Riâsetü'l-mahkemetu's-şer'iyyeti ve's-şüûni'd-dîniyyeti bi devleti 1. bs. Katar 1985.
- İbn Esîr, Ebû's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed, *en-Nihaye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, I-V, thk. Tahir Ahmed Zavi, Mahmûd Muhammed Tanahi, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1979.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Tarih*, I-XI, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-bârî, bi-şerhi Sahihi'l-Buhâri*, I-XIII, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Baz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb. Dâru'l-Mâ'rif, Beyrut H. 1379.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldun*, thk. Abdullah Muhammed Derviş, Dâru Ya'rub, 1. bs. Dimeşk 2004.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*. I-V, thk. Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre. Dâru'l-ceyl, 2. bs. Beyrut 1996.
- İbn Hişâm, İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûbel-Himyerî el-Meâfirî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I-IV, thk. Mutafa es-Segâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafiz Şiblî, Dâru'l-Mâ'rif, Beyrut ty
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid, *el-Müsâmere bi-şerhi'l-müsâyere*, Matbaatü'l-kübrâ'l-emiriyye, 1. bs. Mısır H. 1317.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm*, I-VIII, thk. Sami b. Muhammed es-Selame, Daru Taybe, 2. bs. Riyad 1999.
- _____, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, I-XXI, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Dâru hicr, 1. bs. Kahire 1997.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, Lisânü'l-Arab, I-XV, Dâru Sadır, 3. bs. Beyrut t.y.

- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzî'd-dekâik*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut t.y.
- İbn Side, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-muhitü'l-a'zam fi'l-luga*, I-XI, thk. Abdulhamid el-Hindevî, Dâru'kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2000.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *es-Siyâsetü's-şer'iyye fi islâhi'r-râ'i ve'r-raiyye*, thk. Lecnetü'ihyâ't-türâsî'l-arabî, Dâru'l-âfâgî'l-cedîde, 1. bs. Beyrut 1983.
- _____, *el-Hisbe fi'l-İslam: Vazîfetü'l-hükümeti'l-İslamiyye*, Dârü'l- Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut t.y
- _____, *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye*, I-VIII, thk. Muhammed Reşad Salim, Câmîatiü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, Riyad 1986.
- _____, *Mecmûatiü'l-fetava*, I-XXXV, Haz. Amir Cezzar-Enver Baz, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1997.
- İcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb Beyrut t.y.
- İnalçık, Halil, *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011.
- _____, *Osmanlılar, Fütühat, İmparatorluk, Avrupa İle İlişkiler*, 1. bs, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- Öz, Mehmet, "Klasik Dönem Osmanlı Siyasî Düşüncesi-Tarihî Temeller ve Ana İlkeler", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, XII/1, İstanbul 1999, s. 27-33.
- Poggi, Gianfranco, *Devlet* (Doğuşu, Gelişimi ve Geleceği), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 6. bs. İstanbul 2012.
- Râzî, Ebü Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir, *Muhtârü's-Sıhah*, thk. Muhammed Hatır, Mektebetü Lübnan, 1. bs. Beyrut 1995.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, I-XXIX, thk. Ahmed el-Arnâvut-Türkî Mustafa, Dâru'ihyâ't-türâs, Beyrut 2000.
- Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed, *Sultan Seyfü'd-din Kuduz ve Ma'raketü Aynü Câlût*, 1. bs. Kahire 2009.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, I-XXXI, Dâru'l-fikr, thk. Halil Muhiddin el-Meyyis, 1. bs. Beyrut 2000.
- Sübki, Ebü Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. I-X, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, Kahire 1964.
- Şen, Abdurrahim, *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar-Güç İlişkisi* (11. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Kadar), Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2018.
- _____, *Paradigmatik Dönüşümün Öncüsü Hz. Muhammed (s.a.v)*, Ravza Yayınları, İstanbul 2012.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb, *Mu'cemü'l-evsat*, I-X, thk. Tarık b. İvadillah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dâru'l-harameyn, Kahire H. 1415.
- Taberî, Ebü Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Târihü'r-rusül ve'l-mülûk*, I-X, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-meârif, 2. bs. Mısır t.y.
- Tarsûsî, Necmeddin İbrahim b. Ali, *Tuhfetü't-türk fimâ yecibü en yu'mele fi'l-mülk*, thk. Rıdvan es-Seyyid, Dârü't-Talia, 1. bs. Beyrut 1992.

- Teftâzânî, Sâdeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1. bs. Kahire 1987.
- _____, *Şerhu'l-Makâsîd fî ilmi'l-Kelâm*, I-V, thk. Abdurrahman Umeyre. Âlemü'l-Kütüb, 2. bs. Beyrut 1998.
- Tüsü, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen, *Ahlâk-ı Nâsiri*, çev. Rahim Sultanov; aktaran A. Vahap Taştan, Hâbil Nazlıgöl, Fecr Yayınları, 1. bs. Ankara 2005.
- Özen, Şükrü, "Gıyâsi", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 61-63.
- _____, "Matüridi ve Siyaset: Hilafetin Kureyşiliği Meselesi", Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-, 22-24 Mayıs 2009 – İFAV, İstanbul 2012, s. 524-548.
- Yaman, Ahmet, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Fecr Yayınevi, Ankara 1998.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbasiler" *DİA*, İstanbul 1988, I, 31-48.
- Yücesoy, Hayrettin, *Tetavvürü'l-fikri's-siyasi inde ehli's-sünne*, Dârü'l-Beşir, Amman 1993.
- Zebidî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. I-XXXX, thk. Tâhi Abdülbaki. Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1. bs. Kuveyt 2001.