



Klasik Ana-akım İslam Siyaset Düşüncesinde İktidarın Temerküzü

Centralization of Power in Classical Mainstream Islamic Political Thought

M. Akif Kayapınar^{*}

Öz

Bu makalede klasik dönemde ana-akım İslam siyaset düşüncesinde teorik düzeyde iktidar alanının oluşumu, diğer bir deyişle iktidarın temerküzü ve “devlet” inşası meselesi incelenecektir. İnsanların maddi (bedensel) güvenliğini sağlayacak şekilde iktidarın hiyerarşik olarak yapılanması, yönetime itaatin halk nezdinde benimsenmesi ve bu şekilde bir kamu düzeninin tesisi anlamına gelen devlet inşası, siyasal alanda insanlık durumunun karşı karşıya kaldığı iki büyük meydan okumadan biridir. Diğeri ise yine ilgili insan grubunun manevi varoluşunu ve ruhsal bütünlüğünü mümkün kılacak, yani kendilerini gerçekleştirebilecek ve özgürlüklerini muhafaza edecek şekilde iktidarın sınırlandırılması meselesidir. Klasik İslam siyaset düşüncesinde iktidar alanının tesisi şu üç unsur etrafında kuramsallaştırılmıştır: Birincisi, siyasal düzenin en öncelikli hedefi toplumsal varlığın ve birliğin muhafazasıdır. İkincisi, siyasal düzenin tesisi söz konusu olduğunda Kur’an, Sünnet ve icmâdan çıkarılan kat’i hükümler (*katiyyât*) ile ilgili zamanın şartlarına cevap niteliğindeki sadece içtihad dayalı zannî (*zanniyyât*) hükümler birbirlerine karıştırılmamalıdır. Üçüncüsü, siyasal otoritenin kaynağı yöneticiye dair kozmolojik ya da teolojik iddialar değil, hukuktur. Makalemizde klasik dönemde İslam siyaset düşüncesine dair geliştirilen belli başlı teori ve modeller bu üç husus bağlamında ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam, siyasal düzen, devlet inşası, iktidar temerküzü, katiyyât-zanniyyât, toplumsal birlik, şer’î hukuk

Abstract

This article analyzes the theoretical foundations of traditional mainstream Islamic political thought regarding establishing political authority, or the concentration of power, and establishing the “state.” One of humanity’s two major political challenges is state-building (or creation), which is defined as the hierarchical structuring of power to ensure people’s material (physical) security, obedience to the government, and, eventually, the establishment of a public order. The other is how to limit power while protecting the spiritual existence and integrity of the relevant human group—that is, how to allow people to realize themselves. The classical Islamic political thought is centered on three principles for establishing political authority: First, the primary goal of political order is to ensure social existence and unity. Second, the rulings based only on *ijtihâd* (*dhanniyyât*) in response to the circumstances of the time should not be confused with specific rules (*qatiyyât*) about the foundation of the political system derived from the Qur’an, Sunnah, and *ijmâ*. Third, political authority derives from law, not cosmological or theological claims about the ruler. This article discusses the major theories and models developed during the classical period of Islamic political thought in light of these three issues.

Keywords: Islam, political order, state formation, concentration of power, qatiyyât-dhanniyyât, the unity of community, shari’ah law

* Sorumlu Yazar: M. Akif Kayapınar (Dr. Öğr. Üyesi), İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İstanbul, Türkiye. E-posta: mehmet.kayapinar@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0002-3208-4718

Atf: Kayapınar, Mehmet Akif. “Klasik Dönemde Ana-akım İslam Siyaset Düşüncesinde İktidarın Temerküzü.” *darulfunun ilahiyat* 35, 2 (2024): 317–352. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.1.1409970>



Extended Summary

The universal and dominant human motive of “survival” is the driving force behind people’s desire to live in communities and the development of various social/political institutions over time. The term “survival” should be considered to include both the material (biological) and spiritual (psychological) aspects of the human being’s existential makeup as a “bio–psychic” whole. Thus, a more general summary of this motivation would be the concurrent satisfaction of the desire for “preservation of physical and psychological integrity,” or, as it is more commonly known nowadays, “security and freedom.” The need for security necessitates a hierarchical power structure that ensures people’s obedience and facilitates governance, that is, the establishment of public order and the consolidation (concentration) of political power. In contrast, the need for freedom necessitates limiting political power in a way that protects people’s spiritual and moral integrity and allows them to realize themselves. However, as one might expect, power concentration and power limitation are diametrically opposed processes. In this regard, a political order that can adequately and long-term meet human beings’ existential needs is based on a delicate balance that requires significant effort and competence to establish and maintain. In cases where this effort and competence are insufficient, the political order collapses. Moreover, the societies in question drift uncontrollably along a political spectrum ranging from tyranny (lack of freedom) to chaos and anarchy (lack of security).

Just as in other civilizations, Islamic civilization, particularly in the mainstream of Islamic political thought, that is, the juristic–theological line or, more broadly, the Ahl al-Sunnah tradition, has emphasized the principles and provisions for power concentration while defending frameworks that limit political power. This would guarantee the preservation of people’s individual existence and moral integrity while establishing public order to protect people’s collective existence and physical integrity. Thus, throughout Islamic history, the theoretical balance of “security and freedom” has always been maintained, even though different principles and practically decentralized forces can be found on both sides of the equation as historical circumstances change.

However, the second part of the equation, namely, the issue of “limitation of power,” will be left for another study, focusing here on the theoretical basis of the formation of political authority in Islamic thought. In the classical period of Islamic thought, the following three aspects stand out in this context and, as a result, distinguish Islamic political theory from historical counterparts. The first is a strong emphasis on the historical existence and unity of the Muslim community, both in the Qur’an and hadith, and among Ahl al-Sunnah scholars who study these texts. To this end, the Muslim community was almost synonymous with the existence of Islam, and scholars’ primary goal has been to maintain social unity and integrity.

Second, the Sunni perspective on politics necessitates the distinction between “formal” and “substantive” elements of the political order, also known as “*qatīyyât*”

and “*dhanniyyât*” in literature. As is well known, although the purpose and function of the political order and the principles upon which it is based have been sufficiently emphasized, neither the Qur’an nor the Sunnah contains clear and binding regulations on the formal requirements of the political order. Scholars developed these principles over time and in the context of historical events, particularly by examining the practices of the Rashid Caliphs and the Companions. As historical conditions changed and the application of these formal conditions became practically impossible, scholars had to revise political theory based on the essential (*qat’i*) elements of the political order and the basic principles of the Qur’an and Sunnah. In this context, “*qatiyyât*” refers to the purpose and nature of the political order, whereas “*dhanniyyât*” refers to the constitutive process of the political order and the conditions that rulers must meet.

In Islam, as in all other cultural systems, the primary goal of political order is to ensure society’s collective existence, unity, and continuity. This necessitates a hierarchical structure, centralization of power, and obedience to political leadership. Unlike other systems, the second purpose of Islam’s political order is to enforce Sharia law, which provides the Muslim society with its identity and serves as its *raison d’être*. These two fundamental objectives are the absolute elements of the political order. Aside from this, the process of establishing the political order (particularly the election or non-election of the ruler) and the conditions that the candidate for rulership must meet (knowledge, power, competence, and even Quraysh citizenship) are secondary elements that serve to realize the main objectives and constitute presumptive principles. Throughout Islamic history, as the conditions of the time changed and the realization of the secondary elements became more difficult, scholars were able to give up the secondary (*dhanni*) elements for the sake of the main objectives.

Third, the source of political authority in Islam is the law. Although almost all other traditions achieve power concentration by attributing divinity to governments and rulers, Islamic thought categorically rejects this practice. Power concentration in Islam is only justified on a legal basis, not on a metaphysical or theological basis. This has enabled the development of a theoretical framework and a political–moral mechanism that is highly resistant to corruption and abuse of power. In other cases, the reference to divinity tended to reinforce an “unrestrained” understanding of power, which occasionally resulted in power abuse and corruption and the establishment of authoritarian governments.

The political theories of al-Māwardī, al-Juwaynī, al-Ghazālī, and Ibn Taymiyya can be given as examples of this attitude of Ahl al-Sunnah scholars. These scholars saw the Muslim community’s unity, integrity, continuity, and the application of Sharī’ah law as the two indispensable central purposes of political order. The political order can only be considered legitimate if it meets these two criteria. In pursuit of these goals, al-Māwardī, for example, legitimized the rule of the al-Buwayhī emirs, who seized power by force

of arms, contradicting the principle of government establishment through election. Meanwhile, Al-Juwaynī was able to waive the Qurayshite requirement because he believed that the Seljuk vizier Nizam al-Mulk could establish the most suitable government for the aforementioned purposes. Meanwhile, Al-Ghazālī included the Seljuk sultan in the caliphate system because he believed that the political order in question could only be established through military power, and he argued that a candidate lacking knowledge qualifications could become caliph if he received assistance from the scholars around him. In contrast, Ibn Taymiyya was able to propose a model of political order, at least in some of his works, that made no reference to the classical theory of imamate and was based on the belief that the primary condition for a legitimate political order is the application of Sharī'ah law.

To summarize, while the Qur'an and Sunnah have established the purpose of the political order and the fundamental principles upon which it is to be based, they have not addressed the formal dimension or mechanism of the political order. In accordance with the circumstances of the time, the jurisprudence and *ijma* of the scholars filled the gap that resulted from this silence. In this regard, where the Qur'an and Sunnah are silent or open to interpretation, the Ahl al-Sunnah scholars focused on the essence of the political order as expressed in the Qur'an and Sunnah, namely, its purpose and function, while accepting some formal flexibility. When this nuance is not recognized, this flexibility is perceived as spinelessness or a lack of identity, which is not the case, and Ahl al-Sunnah scholars may be unfairly accused.

I. Giriş: Sorunsalın Tespiti

Bu makalede klasik dönemde ana-akım İslam siyaset düşüncesinde teorik düzeyde iktidar alanının oluşumu, diğer bir deyişle iktidarın temerküzü ve “devlet”¹ inşası meselesi incelenecektir. İnsanların maddi (bedensel) güvenliğini sağlayacak şekilde iktidarın hiyerarşik olarak yapılanması, yönetime itaatın halk nezdinde benimsenmesi ve bu şekilde bir kamu düzeninin tesisi anlamına gelen devlet inşası, siyasal alanda insanlık durumunun karşı karşıya kaldığı iki büyük meydan okumadan biridir. Diğerisi ise yine ilgili insan grubunun manevi varoluşunu ve ruhsal bütünlüğünü mümkün kılacak, yani kendilerini gerçekleştirebilecek ve özgürlüklerini muhafaza edecek şekilde iktidarın sınırlandırılması meselesidir. Günümüzde temel insanlık durumundan ileri gelen bu meydan okuma genellikle “güvenlik ve özgürlük dilemması” şeklinde ifade edilir.² Amerikan Anayasası’nın müelliflerinden James Madison’un dediği gibi “İnsanların diğer insanlar üzerinde yönetici olacağı bir hükümet sistemi teşkil ederken karşılaşılacak en büyük zorluk öncelikle hükmedenlerin hükmedilenleri kontrol altına almalarını sağlayacak iktidar alanını kurmak, ikinci olarak da hükümeti kendi kendini kontrol etmeye icbar etmek.”³ Her ne kadar ana-akım siyaset bilimi literatüründe, özellikle de ABD merkezli çalışmalarda, uzunca bir süredir iktidarın temerküzünden ziyade iktidarın sınırlandırılmasına vurgu yapılıyor olsa da⁴ maddi ve manevi bir bütün olan insanın varoluşu açısından siyasal iktidarın temerküzü en az iktidarın sınırlandırılması kadar elzemdir ve hatta mantıksal açıdan iktidar alanının oluşumunun daha öncelikli olduğu iddia edilebilir. Zira “otoritenin sınırlandırılabilmesi için öncelikle var olması lazım gelir.”⁵

Tıpkı diğer medeniyetlerde olduğu gibi, İslam medeniyetinde de --özellikle İslam siyaset düşüncesinin ana-akımını teşkil eden fıkhi-kelâmi çizgide veya daha genel

1 “Devlet” kavramı dilimizde (ve Arapçada) aralarında bir ayırım yapmadan modern-öncesindeki ve modern dönemdeki, küçük ölçekli ve büyük ölçekli siyasal yapıları ifade eder. Ancak modern devlet gayri-şahsilik, süreklilik ve her şeye nüfuz edebilme kudreti gibi özellikleri açısından modern-öncesi siyasal birimlerden, sadece derece değil mahiyet itibarıyla de ayrılmaktadır. Bu ayırma dikkat çekmek üzere “devlet” kavramı tırnak içerisinde kullanılmıştır.

2 Örnek olarak Covid-19 pandemisi bağlamında meseleyi ele alan bir çalışma için bkz. G. H. de Rafael ve J. S. F. Prados, “The Security Versus Freedom Dilemma: An Empirical Study of the Spanish Case,” *Frontiers in Sociology*, 7/774485 (Şubat 2022), 1-8, DOI:10.3389/fsoc.2022.774485.

3 James Madison, *The Federalist*, The Gideon Edition (Indianapolis: Liberty Fund, 2001), 269.

4 S. P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Heaven: Yale University Press, 1976), 7; F. Fukuyama, *State Building: Governance and World Order in the 21st Century* (Ithaca: Cornell University Press, 2004), ix.

5 Huntington, *Political Order in Changing Societies*, 8.

olarak Ehl-i Sünnet geleneğinde-- bir yandan insanların bedensel bütünlüğünü sağlayacak kamu düzeninin tesisi için iktidarın temerküzüne ve itaatın tahakkukuna yönelik ilke ve hükümlere vurgu yapılmış, diğer yandan ve eş-zamanlı bir şekilde insanların ruhsal ve manevi bütünlüğünü muhafaza etmeye yönelik olarak siyasal iktidarı sınırlandıran çerçeveler savunulmuştur. İslam’da temel insanlık durumundan neşet eden bu denge noktasının ilkesel düzeyde hassasiyetle gözetilmiş olması İslam dininin “fitrat” ile paralellik arz eden genel karakteriyle de uyumludur.⁶ Nitekim İbn Haldun’un altını çizdiği gibi İslam’da “Nadir haller müstesna emr-i şer’î emr-i vücûdiye muhalif olmaz.”⁷ Tarihsel şartların değişimine paralel olarak söz konusu siyasal düzen denkleminin her iki tarafında da farklılaşan ilkelere ve pratik açıdan sapmalara rastlanıyor olsa da “güvenlik ve özgürlük” dengesi teorik düzeyde bir referans noktası olarak hep muhafaza edilegelmiştir.

Ancak denklemin ikinci kısmı, yani “iktidarın sınırlandırılması” meselesi başka bir çalışmaya bırakılarak, burada İslam siyaset düşüncesinde iktidar alanının oluşumunun teorik zeminine odaklanılacaktır. Klasik İslam düşüncesinde bu bağlamda öne çıkan ve sonuçları itibarıyla İslami toplumu tarihteki emsallerinden ayırttıran özellikle şu üç hususun altı çizilebilir. Birincisi hem temel referans metinleri olan Kur’an ve hadislerde hem de bu metinlerin izinden giden Ehl-i Sünnet ulemasında toplumsal varlığa ve birliğe yapılan güçlü vurgudur. Malum olduğu üzere, diğer pek çok dinden farklı olarak İslam dini sadece bir doktrinler seti olarak doğmamış, aynı zamanda Hz. Peygamber’in yirmi bir yıllık eğitim ve öğretimiyle şekillenmiş bir toplumda bedenlenerek tarih sahnesine çıkmıştır. Ayrıca İslami ilke ve kurallar, yine pek çok dinden farklı bir şekilde, büyük ölçüde ancak toplumsal bir vasatta yaşanabilir. “Toplumsal düzen,” der İ. R. Faruki bu hususa dikkat çekmek için, “İslam’ın kalbidir ve bireysel olandan önce gelir.”⁸ Bu bakımdan tarih boyunca özellikle de Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından Müslüman toplum adeta İslam’ın varlığı ile özdeşleştirilmiş, toplumun sıhhat ve selameti siyasal düşüncenin öncelikli amaçlarından biri olarak kabul edilmiştir.

İkincisi, tarihsel değişim ve dönüşümlere, daha spesifik olarak da zamanın ihtiyaçlarına paralel olarak ulemanın mevcut siyasal iktidar modelini—kimliğini ve mahiyetini kaybetmeden—revize etme veya esnetebilme imkânıdır. Bu sayede İslam siyaset vizyonu değişen tarihsel şartlara uyum sağlayabilmiş ve uzun bir

6 Burada “fitrat” kavramı “tabii ve evrensel insanlık durumu”na işaret etmektedir. Bkz. M. Tahir b. Âşûr, *İslam İnsan ve Toplum Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000), 23-33.

7 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 432.

8 İ. Raci Faruki, *Tevhid: Düşünce ve Hayata Yansımaları*, çev. Ejder Okumuş (İstanbul: Mahya Yayınları, 2017), 119.

tarihsel süreçte hayatîyetini sürdürebilmiştir. Zira modern muhafazakârlığın kurucu müellifi Edmund Burke'un veciz bir şekilde ifade ettiği gibi “değişim araçlarından yoksun [yapılar] kendilerini muhafaza edecek araçlardan da yoksundurlar.”⁹ İslam siyaset düşüncesinde bu değişim aracı, yöntemsel bir ilke olan ve literatürde bazen “katiyyât” ve “zanniyyât” olarak da ifade edilen siyasal düzenin “formel” ve “özel” unsurlarının tanımlanabilmesi ve kat'î unsurlar muhafaza edilerek, zannî unsurlar üzerinde değişikliklere gidilebilmesidir. Malum olduğu üzere, siyasal düzenin amacı, işlevi ve dayandığı ilkeler yeterince vurgulanmış olmasına rağmen, ne Kur'an'da ne de Sünnet'te siyasal düzenin şekil şartlarına ilişkin net ve bağlayıcı düzenlemeler bulunmamaktadır. Bu yöndeki ilkeler, özellikle Raşit Halifeler'in ve ashabın uygulamaları örnek alınarak zaman içerisinde ve tarihsel şartlar bağlamında âlimler tarafından formüle edilmişlerdir. Tarihsel şartlar değiştikçe ve söz konusu şekil şartlarının uygulanması pratik olarak imkânsız hale geldikçe âlimler siyasal düzenin özel (kat'î) unsurlarını ve Kur'an ve Sünnet'teki temel ilkeleri esas almak suretiyle siyaset teorisinde bazı revizyonlara gitmek durumunda kalmışlardır. Bu bağlamda “katiyyât”ı oluşturan unsurlar siyasal düzenin amacı ve mahiyeti ile Müslümanlık, hürriyet ve akıl gibi icmâ yoluyla tespit edilmiş ve yöneticide bulunması apaçık bir şekilde elzem olan şartlar iken, siyasal düzenin kuruluş süreci ve yöneticilerin taşınması gereken diğer bazı şartlar ise büyük ölçüde “zanniyyât” alanına dâhil edilmiştir.

Diğer tüm kültürel sistemlerde olduğu gibi İslam'da da siyasal düzenin birinci amacı toplumun kolektif varlığını, birliğini ve sürekliliğini muhafaza etmektir. Bu ise iktidarın hiyerarşik yapılanmasını, bir merkezde toplanmasını ve siyasal yönetime itaatin sağlanmasını gerekli kılar. Diğer sistemlerden farklı olarak İslam'da siyasal düzenin ikinci amacı ise Müslüman topluma kimliğini kazandıran ve onun varoluş gerekçesini oluşturan şer'î hukukun tatbikidir. Bu iki temel amaç siyasal düzenin kat'î unsurlarını teşkil ederler. Bunun dışında, siyasal düzenin kuruluş süreci (özellikle de yöneticinin seçimle veya başka bir yolla iş başına gelmesi) ve yönetici adayının taşınması gereken şartlar (ilim, kuvvet, kifayet, hatta bazı âlimlere göre Kureyşilik) ana amaçların gerçekleştirilmesi yolunda hizmet eden ikincil unsurlardır ve zannî ilkeleri teşkil ederler. İslam tarihi boyunca zamanın şartları değiştikçe ve ikincil unsurların tahakkuku güçleştikçe âlimler ana amaçları merkeze alarak ve onlar uğruna ikincil (zannî) unsurlardan vazgeçebilmişlerdir.

İslam düşüncesinde siyasal iktidar alanının inşasına ilişkin vurgulanması gereken üçüncü önemli özellik ise iktidarı kuran nihai sembolik çerçevenin kozmoloji veya teoloji değil hukuk olmasıdır. Daha önceki hususlarda olduğu gibi bu yönüyle de

9 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. F. M. Turner (Binghamton: Yale University Press, 2003), 19.

İslam siyaset teorisi tarihteki emsallerinden çok temel bir zeminde farklılaşır. Zira neredeyse tarihteki diğer tüm toplum ve kültürlerde iktidar temerküzü yönetime ve yöneticilere kozmik bir statü, yani ulûhiyet atfetmek suretiyle sağlanmıştır. İslam düşüncesinde ise böyle bir meyil kategorik olarak reddedilmiştir. İslam’da iktidar alanının tesisinin hukuki bir zeminde savunulması, emsallerine nispetle iktidarın yozlaşmasına ve suistimaline karşı oldukça dirençli bir teorik çerçevenin ve politiko-ahlaki sistemin oluşmasına imkân vermiştir. Diğer örneklerde ise söz konusu ulûhiyet referansı “sınırlandırılmamış” bir iktidar anlayışını pekiştirmiş, bu da sıklıkla iktidarın suistimaline, yozlaşmasına ve otoriter iktidarların kurulmasına kapı aralamıştır.¹⁰

Makalenin geri kalanında klasik İslam siyaset düşüncesinde iktidarın temerküzü meselesi bu üç husus etrafında incelenecektir. Bu istikamette öncelikle siyasal iktidarın oluşumunun anlamı ve önemi kısaca tartışılacak, ardından Ehl-i Sünnet geleneği ile özdeşleşmiş olan fıkhi/kelâmî pozisyonun şekillenışı özetlenecektir. Üçüncü olarak ise toplumsal birliğe ve siyasal düzene işaret eden “vahdet” ilkesi bağlamında klasik İslam siyaset düşüncesinde iktidarın temerküzü temel kaynaklar ve köşe taşı niteliğindeki teorik modellerle izah edilecektir.

II. Siyasal İktidar Alanının Anlamı ve Oluşumu

Siyasal iktidarın hiyerarşik yapılanmasının ve merkezî bir iktidar alanının oluşumunun insan tabiatının açılımının zorunlu bir sonucu olduğu noktasında evrensel bir mutabakattan söz edilebilir. Malum olduğu üzere insanlar, diğer canlılardan farklılaşarak, hayatta kalabilmek, varlıklarını sürdürebilmek ve kendilerini gerçekleştirebilmek için hemcinslerinin mevcudiyetine ve işbirliğine muhtaçtırlar. Nasiruddin Tûsî’nin dediği gibi “bir kişinin ağzına bir lokma ekmek koyabilmesi için bin çalışan gerekir.”¹¹ Böylelikle insanlar tabiatları gereği bir araya gelirler ve giderek artan oranda çeşitlenen ve karmaşıklaşan bir iş-bölümüne dayalı toplumları oluştururlar. Ancak toplumsallığın ortaya çıkışı insani varoluş için bir meydan okumayı bertaraf ederken yeni bir meydan okumayı davet eder. Zira hem sınırlı kaynaklara eş-zamanlı erişim talepleri hem de insanların tabiatlarındaki “gazap” (saldırganlık ve kendini koruma) dürtüsü insanlar arasındaki gerilimi ve rekabeti artırmak suretiyle onları birbirlerinin varoluşlarına karşı birer tehdide dönüştürür. İşte böyle bir ortamda insanları birbirlerine karşı koruyacak, İbn

10 Bkz. Şinasi Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal: tanrı-kraldan tanrı-insana* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2020).

11 Nasiruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Türkçesi A. Gafarov ve Z. Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 238.

Haldun'un tabiriyle bir "engelleyici" veya "caydırıcı" (*vâzi*)¹² unsura ihtiyaç hâsıl olur. İkinci düzey meydan okumanın ortaya çıkardığı bu ihtiyaç insan toplumlarında siyasallığı başlatan ana unsurdur. Zira bu ihtiyaç ancak iktidarın konsolidasyonu ve merkezîleşmesi sayesinde karşılanabilir. Bu da en gelişmiş formu "devlet" olan siyasal birimlerin kurulması anlamına gelmektedir. Söz konusu engelleyiciye duyulan ihtiyaç ya da ondan beklenen işlev aynı zamanda bu engelleyici gücün mahiyetini de belirler. Yine İbn Haldun'un sözleriyle "Bu *vâzi*'in diğer insanlar üzerinde bir galebesi, sultası, kahir eli ve üstün bir hâkimiyeti bulunacaktır. Böyle olmalıdır ki bir kimse diğerine tecavüz edemesin, zarar veremesin."¹³ Nitekim aynı mahiyeti on yedinci yüzyılda Hobbes "Leviathan"¹⁴ metaforu ile, yirminci yüzyılda ise Max Weber "meşru şiddet tekeli"ni elinde bulundurma"¹⁵ ayrıcalığı ile ifade edecektir.

Nihayetinde insan tabiatının açılımının bir gereği olsa da böyle bir siyasal düzenin oluşumu son derece zor ve karmaşık bir süreçtir. Zira bir siyasal iktidar alanı oluşturmaya yönelik kolektif eylem girişimi insanlar arasında belli düzeyde bir işbirliğini ve itaati gerektirir. Ancak özellikle de büyük ölçekli toplumsal gruplarda salt kişisel çıkarlara ve rasyonel akıl yürütmelere dayalı olarak böyle bir işbirliğini ve itaat ilişkisini gerçekleştirmek, Mancur Olson'un gösterdiği gibi, "bedavacılık" sorunu nedeniyle oldukça zor ve bazen imkânsız bir durumdur.¹⁶

Siyasal antropologlar siyasal düzeni tesis etmeye yönelik kolektif eylemin en doğal ve iptidai kaynağının kan (akrabalık) bağı olduğunu söylerler.¹⁷ Zira kan bağına dayalı yakınlık ve güven duygusu tabiidir ve insanlar arasındaki işbirliğini rasyonel hesaplamalar ve kişisel çıkarların ötesinde bir zeminde mümkün kılar. Ne var ki kan bağına dayalı işbirliğinin etkin bir şekilde çalışabileceği grup ölçeği son derece küçük olmalıdır. Nitekim üyelerinin sayısı yüz elliye geçen ve işbirliğinin salt kan bağına dayalı ilişkilere dayandığı gruplarda fraksiyonlar ayrışmalar başlamakta, kolektif

12 İbn Haldun, *Mukaddime*, Türkçesi Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 215.

13 İbn Haldun, *Mukaddime*, 215.

14 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995).

15 Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, İngilizceye çev. A. M. Henderson ve Talcott Parsons (New York: The Free Press, 1964), 156.

16 Mancur Olson, *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups* (Massachusetts: Harvard University Press, 1965).

17 William A. Haviland ve diğerleri, *Kültürel Antropoloji*, çev. İ. D. E. Sarioğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008), 584-593; F. Fukuyama, *Political Order and Political Decay* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2014), 8-9; Anthony Black, *A World History of Ancient Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 6-8.

eylem sekteye uğramaktadır.¹⁸ Bu bakımdan daha büyük insan topluluklarında kolektif eylemin gerçekleştirilebilmesi, iktidarın hiyerarşik olarak yapılanması ve siyasal düzenin tesisi noktasında sembolik sistemler (dinler, ideolojiler veya diğer metafizik/teolojik anlatılar) devreye girmektedir.¹⁹ Söz konusu sistemler hiyerarşik iktidar yapısını ilgili zihinler için anlamlı bir ilişkiye dönüştürmekte, duygu durumlarını yönetmek ve birbirlerini tanımayan insanlar arasında belli bir güven ve dayanışma ortamı oluşturmak suretiyle siyasal düzeni mümkün kılmaktadır. Daha net olarak sembolik sistemler yönetenlerin ve yönetilenlerin rollerini tespit etmekte, bu rolleri daha üst bir değerler kümesine referansla ilgili taraflar için bağlayıcı hale getirmektedir. Zira J. J. Rousseau'nun dediği gibi “[h]içbir muktedir, ne kadar kuvvetli olursa olsun, iktidarını bir hak ve itaati de vazife şekline dönüştüremediği sürece asla muktedir olarak kalabilecek derecede kuvvetli olamaz.”²⁰

Dolayısıyla kamu düzenin tesisinin ve yönetilenlerin yönetime itaatinin salt fiziksel kuvvete istinaden gerçekleştirilebildiğini düşünmek yanlıştır. Fiziksel kuvvet ancak ikincil ve destekleyici bir unsur olarak görülebilir. Nitekim mukayeseli bir bakışla okunduğunda insanlık tarihinde kabilevi örgütlenme biçimlerinden daha büyük ölçekli “devlet” sistemlerine geçişin ilgili insan topluluğunu anlamlı bir bütüne dönüştüren ve birbirlerini tanımayan insanlar arasında güven ve dayanışma duygularını tesis eden sembolik sistemlerin devreye girmesiyle sağlandığı görülmektedir.²¹ Bu bağlamda en çok başvurulan çerçeve yönetime ve yöneticilere “tanrılık” veya “tanrısallık” atfına dayalı dinî söylemler olmuştur. Böylelikle yöneten-yönetilen ilişkisi siyasi boyutun ötesine geçerek muktedirlerin yönetimi bir ilahî hakka ve yönetilenlerin itaati de dinî bir vazifeye dönüştürülebilmiş, dışarıdan gelen zorlamalara nispetle çok daha etkin olan dahili müeyyidelere dayalı siyasal düzenler kurulabilmiştir. Çin medeniyetinde imparatorların kutsallığını ifade eden ve Tanrı'nın vekâleti anlamındaki “tian ming” inancı,²² Antik Mısır medeniyetinde firavunların üstün tanrı Amun-Ra'nın oğulları olarak tanrısallaştırılması,²³ Roma İmparatorluğu'nda kendilerine tapınılan ve “legibus solutus” yetkisine sahip

18 Bkz. Robin Dunbar, *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language* (Boston: Harvard University Press, 1997), 69-79.

19 Black, *A World History of Ancient Political Thought*, 11.

20 J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Türkçesi Vedat Günyol, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1987), 143.

21 Black, *A World History of Ancient Political Thought*, 12-13.

22 G. Qiyong, “On Confucian Political Philosophy and Its Theory of Justice,” *Frontiers of Philosophy in China*, Cilt 8, Sayı 1 (2013):53-75.

23 Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal*: 55.

tanrı-imparator anlayışı,²⁴ Hindistan’da kralların benimsediği ve tanrıların oğlu anlamına gelen “devaputra” lakabı,²⁵ Orta Çağ Hristiyan geleneğinde papaların Tanrı ile insanlar arasındaki aracılık vazifesini ifade eden “*pontifex maximus*” ünvanı ile tam iktidar (*plenitudo potestatis*) iddiaları,²⁶ İran geleneğindeki “ferri izedî” ya da “khvarenah”²⁷ anlayışı ve Turan geleneğindeki “kut” inancı²⁸ söz konusu tanrılık-tanrısallık iddiasının örnekleri arasında sayılabilir. Ayrıca bu örnekler Yunan, Latin Amerikan ve Mezopotamya tecrübelerini de içine alacak şekilde artırılabilir.²⁹ Modern dönemde ise özellikle tanrısallık bir vasıf olan “egemenlik” kavramı üzerinden “modern devlet”e benzer bir ulûhiyetin yüklenmiş olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır.³⁰

Bu şablonun evrensel düzeyde karşılık bulması iktidara ulûhiyet atfetmenin belli bir toplumda iktidar temerküzünü en kolay ve etkin yoldan sağlayabilme kapasitesine bağlanabilir. Öte yandan iktidarı teolojik bir zeminde inşa etmek ister istemez iktidar yozlaşmalarını ve suistimallerini de beraberinde getirebilmektedir. Zira tanrısallık aynı zamanda mutlak bir egemenlik ve sınırsızlık anlamına da gelmektedir. Böylelikle tanrısallık muktedirler kendilerini hukukun üstünde bir otorite olarak görmekte, tek hesap verecekleri merciin Üstün Tanrı olduğu iddiasıyla bu dünyadaki

24 A. Vincent, *Theories of the State*, (Oxford: Basil Blackwell Ltd.,1987), 32-33.

25 H. Hoffmann, “King and Kingship in Indian Civilization,” *East and West*, Cilt 4, Sayı 4 (1954): 239.

26 Bkz. George Klosko, *History of Political Theory: Ancient and Medieval Political Theory* (Stamford: Thomson Learning, 2002), 232-240.

27 A. Soudavar, *The Aura of Kings: Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*, (California: Mazda Publishers, 2003).

28 H. İnalcık, “Kutadgu Bilig’de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri,” *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000), 20-21.

29 D. Freidel, “Maya Divine Kingship,” *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed.N. Brisch (Chicago: The University of Chicago Press, 2008); J. S. Cooper, “Divine Kingship in Mosopotamia, A Fleeting Phenomenon,” *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed. N. Brisch (Chicago: The University of Chicago Press, 2008).

30 T. Hobbes, *Leviathan*, Türkçesi Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 130; C. Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Türkçesi Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları,2005), 41; Şinasi Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal*, 173-230.

hukuki süreçlerden muaf olabilmektedirler.³¹ İslam siyaset düşüncesinde ise, girişte de belirtildiği üzere, iktidarın temerküzü, yine sembolik bir çerçeve içerisinde kalmakla birlikte, teolojik bir zeminde değil hukuki bir zeminde sağlanmıştır. Diğer bir deyişle, özellikle ana-akım İslam siyaset teorisinde yönetime ve yöneticilere tanrısallık atfetmekten hususen ve ısrarla kaçınılmış, bu da tanrısallıktan neşet eden aşırılıkların önünü teorik olarak kapatmıştır.

III. İslam Siyaset Düşüncesinde Fıkhi/Kelâmi Gelenek

Sıklıkla karıştırılsa ve aralarındaki mahiyet farkı göz ardı edilse de klasik İslam siyaset düşüncesi literatürü birbirine paralel birkaç türden veya gelenekten oluşmaktadır. Hatta tarihte Gazzâlî ve Mâverdî gibi farklı türlerde eser kaleme almış isimlere rastlanıyor ve bazı yazarlar tarafından farklı yaklaşımlara dayalı ilkeler aynı eser içerisinde bir araya getirilebiliyor olsa bile gelenekler arasındaki yöntem ve tarz farkı gözden kaçmamalıdır. Bu gelenekleri birbirinden ayıran unsurlardan en önemlileri otorite olarak başvurulmuş *kaynaklar* ile hüküm çıkarmaya yönelik düşünme *yöntemidir*. Nitekim farklı türlerde eser kaleme almış olan zihinlerin söz konusu farklılığın bilincinde olarak hangi türde yazıyorlarsa o türün kaynaklarını ve yöntemini kullanma noktasında genel bir hassasiyet göstermiş oldukları dikkate şayandır. Klasik dönemde İslam siyaset düşüncesi alanında belirginleşmiş bu yazın türleri, fıkhi/kelâmi geleneğe ilaveten, felsefe ve edep gelenekleri ile İbn Haldun'un düşüncesinde tebellür eden deneysel (ampirik) yaklaşımdır. Bu kategorilerin sınırları içerisine girmeyen pek çok metin siyaset düşüncesine dair unsurlar ihtiva ediyor olsa da³² bunları kendi içerisinde sürekliliği ve tutarlılığı olan kategoriler şeklinde değerlendirmek pek mümkün değildir.

Felsefe ve edep gelenekleri ile ampirik yaklaşımın İslam tarihinin klasik dönemi boyunca farklı derecelerdeki mevcudiyetine ve Müslüman kamuoyunun siyaset algısı

31 Papa III. Masum'un şu ifadeleri ilahilik vasfı kazanmış yöneticilerin dünyevî yargı süreçlerine tâbi olmadıklarına dair mühim bir örnek teşkil eder: "Sadece Petrus tam iktidar (*plenitude potestatis*) yetkisine sahiptir. Öyleyse görüyorsunuz değil mi, hanemizin yönetimine atanmış olan bu hizmetkar (Papa) kimdir; İsa-Masih'in hakiki vekili, Firavun'un Efendisi olan Tanrı tarafından kutsanmış olan Petrus'un halefi, Tanrı ile insanoğlu arasında bir yere konumlandırılmış, Tanrı'dan daha aşağıda ancak insanoğlundan daha yukarıda, herkesi yargılayan ama hiçkimse tarafından yargılanamayan bir varlıktır." Matthew J. Tuininga, *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church: Christ's Two Kingdoms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 26-27; Avrupa'da papaların "Tanrı'dan başkasına hesap vermez" oluşları on altıncı yüz yıldan itibaren mutlak monarklara aktarılmış, bu defa da mutlak monarklar Tanrı'dan başkasına hesap vermeyecekleri iddiası ile otoritelerini pekiştirmişlerdir. Bkz. Glenn Burgess, "The Divine Rights of King Reconsidered," *The English Historical Review*, 107 (Ekim 1992): 837-861.

32 Bkz. Özgür Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri: Siyasi-Fıkhi Hükümlere Dair İncelemeler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2023), 13-22.

üzerindeki etkisine rağmen, İslam siyaset düşüncesi içerisinde en merkezde yer almış ve norm koyucu olmuş olan fıkhi/kelâmi gelenektir.³³ Edebi ve felsefe geleneklerinde yer yer yöneticilere diğer kültürlerde görüldüğü şekilde kutsallık veya insan-üstü ontolojik/epistemolojik statü atıflarına rastlanmaktayken, kaynakları ve yöntemi itibarıyla kendine özgü bir çerçeve geliştiren fıkhi/kelâmi gelenekte yöneticilere veya yönetime benzer bir ulûhiyet yüklemekten özellikle ve hassasiyetle kaçınıldığı görülmektedir. Bunun yerine iktidarın temerküzü ve iktidarın sınırlandırılması işlevi kökeni ilahî olan “hukuk”a devredilmiştir. Diğer bir deyişle siyasal düzen modelinin arkasında yine aşkın bir ulûhiyet inancı bulunmaktadır. Ancak bu ulûhiyet ne yöneticilerde ve yönetimde, ne yönetilenlerde, ne tanrılık statüsüne yükseltilmiş bir adalet ilkesinde, ne de tabiatın ya da evrenin kendisindedir. Söz konusu ulûhiyet ve ontolojik üstünlük, kaynağına istinaden “hukuk”a atfedilmiştir. İşte bu bakımdan İslam’ın ana-akım siyaset düşüncesi mahiyeti itibarıyla diğer örneklerden çok temel bir zeminde ayrılmaktadır.

Fıkhi/kelâmi geleneğin temsilcileri özellikle “Kur’an ve Sünnet’ten mana ve hüküm çıkarma”³⁴ sürecine işaret eden “fıkıh” alanında uzmanlaşmış “ulema” veya “fukahâ”dır. Ulemanın otorite olarak başvurduğu kaynakların başında Kur’an gelir; onu Hz. Peygamber’in sünneti takip eder. Bunlara ilaveten Hz. Peygamber’in rahle-i tedrisinden geçmiş ilk nesil Müslümanların tercihleri ile üzerinde toplumsal uzlaşa bulunan uygulamalar (*icma*) yine ulemanın dikkate aldığı kaynaklar arasında sayılabilir. Gerek kaynaklardaki bilgiyi anlama ve yorumlama, gerekse de Kur’an’da ve Sünnet’te açıkça düzenlenmemiş alanlara ya da uygulamalara dair mevcut hükümlere kıyasla ve/ya şer’î delillere dayanarak hüküm çıkarma noktasında ulemanın takip ettiği, sınırları hassasiyetle çizilmiş “usûl-i fıkıh” olarak da bilinen bir düşünce metodolojisi bulunmaktadır.³⁵ Zaman içerisinde giderek uzmanlaşan ve incelen bu yöntemin bilgisi nihayetinde müstakil bir disipline dönüşmüş ve İslami ilimler bünyesindeki temel alanlardan biri olarak temayüz etmiştir.

Ayrıca ortak bir zemini paylaşıyor olmakla birlikte muhtelif yapısal farklar nedeniyle fıkhi-kelâmi gelenek kendi içerisinde alt ekollerden ve alt literatür

33 Fıkıh ve kelâm İslami ilimlerin iki farklı disiplini olsa da gerek yöntem gerekse de kaynaklar itibarıyla bu iki alan birlikte değerlendirilmeli ve birbirlerinin mütemmim cüzü olarak görülmelidir. Bkz. Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri*, 17.

34 Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fikih#1> (22.09.2023).

35 Bkz. A. Cüneyd Köksal ve İ. Kafi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/usul-i-fikih> (20.09.2023).

kümelerinden oluşmaktadır.³⁶ Ama neticede belli bir hususta farklı hükümlere erişseler veya farklı hususlara vurgu yapsalar da ulemayı bir çatı altında birleştiren ve bu düşünme formunu bir geleneğe dönüştüren şey sözü edilen kaynaklar ve yöntemdir. İlgili bazı metinlerde belli bir argümanı desteklemek veya anlayışı kolaylaştırmak için nadiren de olsa başka geleneklerin kaynaklarına veya tarihsel uygulamalarına referans yapıldığına rastlansa da bu gelenek açısından mezkûr kullanımlar geçerli bir “delil” teşkil etmez.³⁷ Neticede fıkhi/kelâmi geleneğin sorusu şu şekilde formüle edilebilir: “Kur’an’ın ve Hz. Peygamber’in sünnetinin ilkeleri doğrultusunda ideal siyasal düzen nasıl olmalıdır?”

Fıkhi/kelâmi siyasî düşünce geleneğinin oluşumu özünde bir dünya görüşü olan ve İslam’ın ana-akım inanç sistemini temsil eden *Ehl-i Sünnet ve Cemaât* anlayışının olgunlaşıp istikrar bulması ile paralel bir seyir takip etmiştir. Hatta bu iki pozisyonu bir madalyonun iki yüzü olarak tasvir etmek daha doğrudur. Zira İslam’da itikadi pozisyonların gelişmesi ve istikrar bulması özellikle hilafet/imamet meselesi etrafında yoğunlaşan siyasal tartışma ve çatışmaların bir sonucudur. Diğer bir deyişle pratik siyaset teorik ve itikadi duruşları belirlemiştir.³⁸ İslam tarihinde toplumsal ve siyasal tartışmaların bu denli belirleyici olmasının nedeni ise, İslam’ın emsallerine nispetle toplumsallığa ve siyasallığa yaptığı güçlü vurgudur. Diğer bir deyişle toplumsallık ve siyasallık İslam dininin dışında, ona tarihsel akışta arızı olarak eklenmiş unsurlar değil, tam aksine başından itibaren dinin özsel bileşenleri olagelmıştır. Nitekim İslam’da insanın bireysel varoluşunun ve Tanrı ile ilişkisinin yanı sıra kolektif varoluşun ya da toplumsal ve siyasal ilişkilerin ilahî bir hukuk tarafından ayrıntılı olarak düzenlemesinin ardında yatan mantık da budur.

Hz. Peygamber İslam’ı sadece soyut bir öğreti olarak vazetmemiş, yirmi bir yıllık nübüvvet süresince onu belli bir zaman-mekânda ve belli bir insan topluluğunda bedenlenmiş bir yapı (veya tecrübe) olarak inşa etmiştir. Yani İslam ile Müslüman toplum doğuşu itibarıyla varoluşsal bir özdeşliğe sahiptir. Böylelikle Hz. Peygamber vefat ettiğinde geride bıraktığı şey Kur’an’da ve Sünnet’te temsil edilen bir doktrinler setine paralel olarak Medine toplumunda tecessüm etmiş organik ve yaşayan bir dindir. Günümüze değin de –özellikle ana-akım (Ehl-i Sünnet ve Cemaat) İslam anlayışında— Müslüman toplumun varlığı ve selameti bizzat dinin varlığı ve

36 Özgür Kavak fıkıh külliyyatının “fürû-ı fıkıh başta olmak üzere ahkâm-ı sultâniyye, siyer, siyâset-i şer’iyye, harâç, emvâl, hisbe, edebü’l-kâdî vb.” alt türlerden oluştuğunu belirtmektedir. Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri*, 23.

37 Bkz. Ali Bardakoğlu, “Delil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/delil#2-fikih> (22.09.2023).

38 Bkz. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlıklı (İstanbul: Şa-To İlahiyat, 2001).

selameti ile özdeş addedilmiş, bireysel düzeydeki inancın ve dini yükümlülükleri yerine getirebilmenin ancak sıhhatli bir toplumsal düzen içerisinde olabileceği inancı üzerinde tarihsel bir ittifak oluşmuştur. Bu bakımdan, Hz. Peygamber’in eğittiği ilk nesil Müslümanların bireysel ve kolektif tecrübeleri hem ahlaken hem de hukuken örnek bir model olarak benimsenegelmiştir.³⁹

Bu durum, İslam’ın emsallerine nispetle diğer bir önemli ayırt edici vasfı olan hayatın bütünselliğine yaptığı vurguda da kendini gösterir. Zira yaşayan bir toplumda cisimleşmiş olan İslam’ın, o toplumun günlük yaşantısının bütün yönlerini kuşatmak veya düzenlemek gibi bir özelliği olmalıdır. Bu nedenle İslam insanların bireysel hayatına anlam veren bir inanç çerçevesi ve davranışlarını şekillendiren ahlaki ilkeler bütünü olmanın yanı sıra kolektif hayatı düzenleyen kuşatıcı bir hukuk sistemini ve onun kurumsal görünümünü de ihtiva etmektedir. Hatta İslam hukukunu oluşturan ilke ve düzenlemelerin kahir ekseriyeti kamusal hayata ve insanlararası ilişkilere (*muâmelât*) dairdir.⁴⁰ Dolayısıyla İslam açısından insanın bireysel ve kolektif hayatı söz konusu olduğunda “dinî olan” ve “dinî olmayan” ayrımı ortadan kalkmaktadır. İslam’da “din” hayatın kendisidir. Erwin Rosenthal’in altını çizdiği gibi İslam’da genel anlamda “dünya” ile “din” arasında bir karşıtlık kurulmaz. İlla bir karşıtlık aranıyorsa bu “dünya” ile “ahiret” arasındadır ve “din” hem dünyayı hem de ahireti kuşatan bir genel çerçeve olarak anlaşılır. Bu açıdan İslam’da “*religious*” olanla “*secular*” olan “din” kavramının içleminde bütünleşmiştir.⁴¹

Hal böyleyken, Hz. Peygamber’in vefatının akabinde Müslümanların kolektif varlığının en önemli bileşenlerinden biri olan siyasal düzen meselesinin “dinî” bir mesele olarak bizatihi önem kazanması normal karşılanmalıdır. İmameti “insanlar üzerinde genel bir tasarruf yetkisine sahip olmak” şeklinde tanımlayan Haskefi’nin ifadesiyle “imam atamak en önemli farzlardandır. Bu vazifenin Hz. Peygamber’in

39 Hatta dört ana fıkıh mezhebinden biri olan Maliki mezhebinde, bu yaklaşımdan hareketle bizzat Medine tecrübesi (*amel-i ehl-i Medine*) dinin anlaşılması için Kur’an ve Sünnet’e ilaveten temel kaynaklardan biri olarak kabul edilmiştir. Bkz. Eyyüp Said Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/maliki-mezhebi> (02.10.2023).

40 “İslam hukukunun ana kısımlarının büyük bir bölümü, esasında toplumsal olan ‘muâmelât’ ile ilgilidir. Eğer bunlara devlet, aile, yargı ve ceza hukuku gibi konular da eklenirse, ibadet ve bireysel ahlakla ilgili kısımların ana konulara yani sosyal mevzulara oranla cüz’i kaldıkları fark edilir.” İsmail Râci Faruki, *Tevhid* (İstanbul: Mahya, 2017), 118.

41 Erwin Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 8.

cenazesinin defnini dahi öncelemiş olması bunun delilidir.”⁴² Söz konusu önemine binaen aralarında Hz. Peygamber’in yakın arkadaşlarının da bulunduğu Müslüman toplumun pek çok ileri geleni imamet/hilafet ile ilgili gelişmelere bigâne kalamamış, kendi içtihatlarına göre doğru olduğuna inandıkları bir duruşu hararetli bir şekilde savunmuşlardır.⁴³ Ne var ki yeterli siyasi tecrübenin yokluğuna ve hızlı büyümenin istikrarsızlaştırıcı etkisine ilaveten Kur’an ve Sünnet’te siyasete, daha özelde de imamete ilişkin çok genel ilkesel yönlendirmelerin haricinde belirleyici ve bağlayıcı bir modelin bulunmayışı zaman içerisinde ideal siyasal düzen konusunda farklı pozisyonların oluşumunu ister istemez kaçınılmaz kılmıştır. Bu farklılıklar zaman zaman şiddet içeren çatışmalara (hatta iç savaşımlara) da dönüşmüş ve erken dönem Müslüman toplumun kolektif bilincinde travmatik izler bırakmıştır. Tahmin edilebileceği gibi hem pratikte hem de teoride siyasal düzen meselesinin genel hatlarıyla bir çözüme kavuşturulması uzun bir zaman almıştır. Dahası, özünde siyasallık arz eden söz konusu süreç büyük günah işleyeninin durumu, iman ile amel arasındaki ilişki, kimlerin yönetici olabileceği, yöneticilerin işbaşına nasıl geleceği, insan iradesinin özgürlüğü vb. bir dizi sorunun gündeme gelmesine ve siyasal olanla teolojik olanın arasındaki sınırların muğlaklaşmasına neden olmuştur. Bu sorulara verilen cevaplar çerçevesinde Müslüman toplum içerisinde pek çok siyasi/itikadi pozisyon (Şîa, Haricilik, Mutezile, Cebriyye, Kaderiyye, Mürcie vs.) belirmiş,⁴⁴ ana-akım ulemanın bu oluşumların temsilcileriyle girdiği teorik tartışmaların neticesinde bir yandan fıkhi/kelâmi siyaset düşüncesi, diğer

42 Haskefi’den nakleden Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri*, 47. Gazzâlî de imam naspetmenin zaruri olmadığı görüşünü dillendiren Abdurrahman b. Keysan’a (Ebu Bekr el-Esamm) verdiği cevabın bir kısmında şöyle der: “Sahabe Rasûlullah’ın (s.a.) vefatından sonra nasıl hemen imam tayinine ve beyat akdine koştular. Bunun kat’î bir farz ve gerekli bir hak olduğuna ne kadar çabuk inandılar. Bu konuda gecikme ve yavaş davranmadan nasıl kaçındılar. Hatta bu işle meşgul oluşlarından dolayı Rasûlullah’ın (s.a.) teşhiz ve tekfini işini bir tarafa bıraktılar. Başlarında imam olmadan bir lahza geçmiş olsa başlarına ayıplanacak, korkunç bir olay gelebileceğine inandılar. Tasavvur edilen bu korkunç olay, görüşlerin farklı, arzu ve heveslerin değişik olması sebebiyle görüşleri bir araya getirecek, itaat edilecek ve tabi olunacak bir kimsenin bulunmayışıdır. Bu durumda düzen alt üst olur. Yapışılıverecek bir kulp bulunmaz. Hükmü icra edecek merkez parçalanır, kalmaz. İşte bu sebepten derhal harekete geçmeyi tercih ettiler. Ondan başka bir yola başvurmazdılar. İşte, imam nasbının, İslam’ı koruma konusunda zaruri bir iş olduğunun kat’î delili budur.” Gazzâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye ve Fezâilu’l-Mustazhiriyye (Bâtınlığın İçyüzü)*, Türkçesi Avni İlhan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 108.

43 Şehristânî sahabenin bu tavrını şöyle ifade eder: “Hz. Peygamber’in ölüm hastalığı ve ölümünden sonra ashap arasında ortaya çıkan ihtilaflara gelince; bunlar belirtildiği üzere içtihadı dayanan ihtilaflardır; değişik fikirler ileri sürmenin temelinde şeriatın ve dinin gereklerinin yerine getirilmesi ve devam ettirilmesi gayesi vardır.” Şehristânî, *Milel ve Nihal*, Türkçesi Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 34.

44 Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 57-186; A. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası: Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı* (Ankara: Otto, 2015).

yandan da Ehl-i Sünnet bakışı hem giderek netleşen bir çerçeveye hem de merkezi bir kimlik kazanmıştır.⁴⁵

Ehl-i Sünnet ulehasının mücadele ettiği bu fırkaların bir kısmı savundukları ilkeler veya görüşler itibarıyla iktidarın merkezileşmesi yönünde tavır alırken, diğer bir kısmı da adem-i merkezileşmeye vurgu yaparak iktidarın sınırlandırılmasına hizmet etmiştir. Ehl-i Sünnet çizgisi ise bu süreç boyunca –en azından sonraki yüzyıllarda heterodoks olarak adlandırılacak— söz konusu akımlarla girdiği polemiklerin neticesinde, merkezilik ile adem-i merkezilik arasında hassas bir denge kurabilmiş ve klasik dönem boyunca ana-akım yaklaşımı temsil edecek olan bir ideal siyasal düzen anlayışı geliştirmiştir.

IV. Vahdet İlkesi ve İktidarın Temerküzü

Önemine binaen İslam siyaset teorisi, iktidarın sınırlandırılmasının yanı sıra, Müslüman toplumun kolektif güvenliğinin tesisine ve bu istikamette de iktidarın temerküzüne büyük bir önem vermiştir. Bu çalışmada iktidarın temerküzü veya konsolidasyonu “vahdet” kavramı ile temsil edilecektir. Toplumsal birlik ve bütünlük manasına gelen “vahdet” aynı zamanda bu birlik ve bütünlüğün özsel bileşenleri olan iktidarın hiyerarşik yapılanmasını, siyasal merkezde toplanan şiddet kullanma tekeline, halkın siyasal iktidara itaatini ve nihayetinde kamu düzeninin tesisini ifade etmektedir.

Yine küresel temayüllere uygun olarak fıkhi/kelâmi gelenekte toplumsal birlik ve bütünlük veya vahdet temelde sembolik bir çerçeveye atıfla garanti altına alınmıştır. Ne var ki İslam’da vahdetin istinat ettiği bu sembolik çerçeve, yukarıda da işaret edildiği gibi, tanrılığa veya tanrısallığa dayalı bir iktidar konsolidasyonunu benimsemiş olan diğer kültür ve toplumlardan farklı olarak, hukuktur. Toplumsal vahdetin hassasiyetle vurgulandığı Kur’an’da,⁴⁶ mesela, siyasal iktidara itaat her bir mükellef için kat’i bir dinî vecibe olarak şu şekilde vazedilmiştir: “Ey iman

45 Ehl-i Sünnet kavramının tarihsel gelişimi için bkz. M. Ali Büyükkara, “Sünnet Ehli, Rey Ehli, Hadis Ehli, Selefilik, Vehhabilik Kavramları Üzerine Bazı Açıklamalar,” *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat: Tarihi Seyri, Kapsamı ve Algılanışı* (Köln: IGMG, 2014), 78-106.

46 “Müminler ancak kardeşlerdir, öyleyse iki kardeşinizin arasını düzeltin, Allah’a itaatsizlikten sakının ki rahmetine mazhar olasınız.” (49:10); “Ey mü’minler! Hepiniz birlikte Allah’ın ipine sımsıkı sarılın ve ayrılığa düşmeyin. Allah’ın size olan şu nimetini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşmandınız; derken Allah kalplerinizi kaynaştırdı da O’nun bu nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Ateşten bir çukurun tam kenarında idiniz, fakat Allah sizi oraya düşmekten kurtardı. Doğru yolu bulasınız diye, Allah size âyetlerini işte böyle açıklıyor.” (3:103); “Bilin ki Allah kendi yolunda sağlam örülmüş bir duvar gibi kenetlenmiş saflar halinde çarpışanları sever.” (61:4); “Rabbimiz, bizi ve bizden önceki iman etmiş kardeşlerimizi bağışla. Kalplerimizde iman edenlere karşı hiçbir kin tutturma. Şüphesiz sen çok şefkatlisin, çok merhametlisin.” (59:10).

edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve Peygamber’e götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir” (4:59). Bu ayette sözü edilen “ülü’l-emr” ifadesi Kur’an’da iki yerde geçmekte ve “emir sahipleri, emir verme salahiyeti taşıyan ve bu konumda olanlar, yani âmirler” anlamına gelmektedir.⁴⁷ Bazı müfessirler bu vasıfları taşıyanları farklı şekillerde ifade etmiş olsalar da özellikle yukarıda zikredilen ayette işaret edilenlerin “başta devlet başkanı olmak üzere toplumun üst yöneticileri” olduğu yönünde genel bir mutabakat bulunmaktadır.⁴⁸

Ayette ülü’l-emre itaatin, zayıflatılmış bir üslupla da olsa, Allah’a ve Resulü’ne itaatin hemen ardından zikredilmesi, diğer bir deyişle ona raptedilmesi, kesinliğinin yanı sıra, bu emre atfedilen önemin değerini de göstermektedir. Diğer bir deyişle Müslüman bir toplumda siyasi otoriteye itaat Kur’an tarafından her bir mükellef vatandaş için neredeyse Allah’a ve Resulü’ne itaate denk ve uyulması zorunlu bir kural haline getirilmekte, bunun zıddı olan itaatsizlik ise yine adeta Allah’a ve Resulü’ne itaatsizlikle eş ya da ona yakın bir statüde görülmektedir. Dolayısıyla kamu düzeninin tesisi ve ona mündemiç olan diğer hususlar (iktidarın ve şiddet kullanım yetkisinin temerküzü ve itaat) en üst düzeyde, herhangi bir muğlaklığa açık kapı bırakılmadan, kesin bir dille garanti altına alınmaktadır. Böylelikle insanî varoluş için elzem olan güvenlik Kur’an tarafından doktriner düzeyde kat’i bir emirle tesis edilmektedir. Kamusal düzenin ve ontolojik güvenliğin arkasındaki söz konusu ilahî desteği vurgulamak için Davutoğlu, mesela, İslam’ın siyasal düzen öğretisini “kurumsal aşkınlık” şeklinde niteler.⁴⁹ Öte yandan, tekrar etmek gerekirse, İslam’da itaati icbar eden unsur yöneticilerin tanrılığı veya tanrısallığı değil, yöneticilerin de üstünde bir Otorite’nin vazettiği hukuki bir hükümdür.

İslam hukukunun ikinci kaynağı olan Sünnet’te de toplumsal ve siyasal vahdet, yani siyasal iktidarın temerküzü yönünde çok güçlü düzenlenmeler bulunmaktadır. Söz konusu ifadelerin bir kısmı doğrudan toplumsallığın önemini ve toplumsal birliği işaret ederken, diğer bir kısmı da kamusal düzenin başlıca kaynağı sayılan yöneticiye ve yönetime itaati mücbir kılmaktadır. Örneğin, Hz. Peygamber’in, Müslümanların topluluğunun Allah’ın himayesi altında olduğu, bu nedenle Müslümanların dalalet

47 H. Karaman, M. Çağrıncı, İ. K. Dönmez ve S. Gümüş, *Kur’an Yolu Tefsiri*, Cilt: 2 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 86-89.

48 Diğer bir anlayışa göre “ülü’l-emr” ile ulema ve fukaha veya *ehl-i hal* ve *’l-akd* kastedilmektedir. Genel bir değerendirme için bkz. Talip Türcan, “Ülü’l-Emr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ulul-emr> (17.10.2023).

49 Ahmet Davutoğlu, *Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi*, Türkçesi M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 259.

üzerinde bir araya gelmeyecekleri, dolayısıyla Müslümanların topluluğundan ayrılmamak gerektiği,⁵⁰ aksi halde İslam'ın düzenleyici kontrolünün kaybedileceği⁵¹ ve şeytanın ayartmalarına açık hale gelineceği⁵² yönündeki uyarıları toplumun ya da toplumsallığın bizatihi değerini ve önemini ifade etmektedir.

Benzer şekilde birey düzeyinde de olsa İslam'ın yaşanabilmesi için siyasal düzenin (imamın) mevcudiyetinin gerekliliği Hz. Peygamber tarafından siyasal bir düzene tâbi olmayan birinin ölümünün Cahiliye ölümü ile özdeşleştirilmesi ile vurgulanır.⁵³ Kamu düzeninin sıhhati ve selameti ise iktidarın belli bir merkezde toplanmasını zorunlu kılar. Çok başlılık düzenin bozulmasına ve adaletsizliklerin artmasına kapı aralar. Bu da toplumun siyasal birliğini, toplumsal bütünlüğünü, nihayetinde de tarihsel varlığını tehlikeye atar. Bu nedenle Hz. Peygamber işin hassasiyetine binaen bu yöndeki uyarısını “İki halifeye biat edildiği zaman onlardan ikinciyi (sonradan biat edileni) öldürün”⁵⁴ sözleriyle sert ve net bir şekilde dile getirir.⁵⁵

Kur'an'ın öğretilerine paralel olarak Hz. Peygamber'in iktidarın temerküzü yönündeki emir ve uyarıları da siyasal iktidara itaati Müslüman bireyler için zorunlu kılan ifadelerle devam eder. Mesela “Başınıza başı kuru üzüm tanesi gibi olan bir Habeşli köle geçse dahi,” der, “onun emirlerini dinleyip itaat edin.”⁵⁶ Hatta veda haccında verdiği hutbede Hz. Peygamber, cennete girmek için yerine getirilmesi gereken görevleri sayarken ülü'l-emre itaatın dindeki önemini, “Allah'tan

50 “Ümmetim asla dalalet üzerinde bir araya gelmez. Cemaatle beraber olmaya çalışın; çünkü Yüce Allah'ın eli cemaatin üzerindedir.” Taberânî'den (Mecma' V, 218) nakleden Muhammed b. Süleyman er-Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid min Câmi'il-Usûl ve Mecma'iz-Zevâid*, Cilt 5, Türkçesi Hüseyin Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 1988), 242.

51 “Kim cemaatten bir karış dahi ayrılırsa İslam boyunduruğunu boynundan çıkarmış olur.” Ebû Dâvud'dan (no. 4758) nakleden Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid*, Cilt 5, 241.

52 “Şeytan, tıpkı bir koyun sürüsüne dadanan ve sürüden ayrılan koyunları kapalı kurt gibi, insanın kurdudur. Sürüden ayrılanı da kenarda duranı da kapar. Bunun içindir ki firkalara ayrılmayın. Cemaatten, topluluktan ve Mescid'den uzak durmayın.” Ahmed (V, 232-233) ve Taberânî'den nakleden Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid*, Cilt 5, 243.

53 “Bir devlet başkanı olmadan (imamsız) ölen kişi Cahiliye ölümü ile ölür.” Ahmed'den nakleden Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid*, Cilt 5, 242.

54 Müslim'den (İmâret, 61) nakleden Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid*, Cilt 5, 187.

55 Aynı minvalde Hz. Peygamber “Bir adamın (liderin) etrafında toplanmış olduğunuz halde, birliğinizi bozmak ve topluluğunuzu dağıtmak için gelen kişiyi öldürün!” demektedir. Bkz. Müslim'den (İmâret 60) nakleden Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid*, Cilt 5, 187.

56 Buhârî'den (Ahkâm 4/1, VIII, 105) nakleden Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid*, Cilt 5, 235. Benzer şekilde “Darda ve bollukta, güçlüyken ve sıkıntıdayken, yerine başkaları tercih edildiği zaman sana düşen (emirleri) dinleyip itaat etmektir.” Müslim'den (İmâret 35) ve Nesâî'den (Bey'at 5/2, VII, 140) nakleden Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid*, Cilt 5, 237.

korkmak, namaz kılmak, oruç tutmak ve zekât vermek”ten hemen sonra zikretmek suretiyle vurgulamıştır.⁵⁷ Ancak buradaki kritik husus halkına zulmeden yöneticilere itaatin hükmüdür. Bu konuda da Hz. Peygamber’in tutumunun, Allah’a isyanı emretmediği sürece, Müslümanları yöneticilerine itaate zorlamak yönünde olduğu⁵⁸ görülmektedir: “Adamın biri Resûlullah’a ‘Haklarımızı bize vermeyen, ama kendi haklarını bizlerden isteyen yöneticilerimize dair ne dersin?’ diye sorduğunda Resûlullah şöyle buyurdu: Emirlerini dinleyip itaat edin! Onlar kendi yaptıklarından sorumludurlar, siz de kendi yaptığınızdan sorumlusunuz.”⁵⁹ Yine bu istikamette Hz. Peygamber’in şu sözleri de zikredilebilir:

“En hayırlı imamlarınız (devlet başkanlarınız), sevdiğiniz ve sizleri seven, sizlere dua eden, sizin de kendilerine dua ettiğiniz kişilerdir. En kötü imamlarınız (devlet başkanlarınız) ise sevmediğiniz, sizi de sevmeyen, kendilerine lanet ettiğiniz ve size lanet eden kişilerdir.” buyurdu. ‘Ya Resûlallah, onlara kılıçla karşı çıkalım mı?’ diye sorulduğu zaman buyurdu ki: ‘Aranızda namazı kıldıkları sürece hayır! Şayet yöneticilerinizden hoşunuza gitmeyen bir şey görürseniz onun yaptığı işi sevmeyin; ama ona itaatten geri durmayın.’”⁶⁰

Hz. Peygamber’in yöneticiye itaat konusundaki bu ısrarı açıktır ki kamu düzeninin tesisinin ya da mevcudiyetinin Müslümanların toplum olarak ontolojik güvenlikleri için gerekliliğiyle alakalıdır. Zira modern-öncesi dönemde, dünyanın her tarafında olduğu gibi İslam dünyasında da kamusal düzen yöneticinin (imamın) varlığı ile özdeş addedilmekte, gayri-şahsilik ve süreklilik vasıflarına, dolayısıyla da tüzel kişiliğe sahip “rasyonel-bürokratik” bir “devlet” fikri bilinmemektedir. Aynı gerekçeyle “devlet” ve “hükümet” ayrımı da henüz ortaya çıkmamıştı. Böyle bir durumda çok tabiidir ki yöneticiye karşı bir isyan doğrudan kamu düzenine yönelik bir tehdit ve toplumsal kargaşaya açılan bir kapı anlamına gelmekteydi. Bu bakımdan böyle bir başkaldırının Müslüman toplumun ontolojik güvenliği için muhtemel zararı muhtemel faydasından çok daha büyük ve tahripkâr olabileceğinden Hz. Peygamber yöneticiye itaati bu denli güçlü bir şekilde vurgulamıştır. Nitekim bir süre valilik görevinde bulunmuş olan Velid b. Ukbe’nin gidişatından hoşnut olmayan insanlar Abdullah b. Mes’ûd’a gelerek kendisine ne yapmaları gerektiğini sorduklarında Abdullah b. Mes’ûd’un onlara verdiği cevap da Hz. Peygamber’in

57 Müsned’den (V, 251) ve Tirmizî’den (Cum’a 80) nakleden Ö. M. Alper, “İtaat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/itaat> (20.10.2023).

58 “Yüce Allah’a isyan konusunda emir olmadıktan sonra, Müslüman kişinin, sevsede sevmese de verilen emirleri dinleyip itaat etmesi gerekir. Yüce Allah’a isyan konusunda bir emir gelirse, emir dinlenmez ve itaat edilmez.” Buhârî’den (Ahkâm 4, VIII, 165; Cihad 108) ve diğer dört hadis âliminden nakleden Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, Cilt 5, 236.

59 Müslim’den (İmâret 49) ve Tirmizî’den (No. 2189) nakleden Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, Cilt 5, 236.

60 Müslim’den (İmâret 65-66) nakleden Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, Cilt 5, 237.

itaat konusundaki ısrarının tefsiri niteliğindedir: “Sabredin! Zira bir yöneticinin eli yıl zulmetmesi bir aylık kargaşadan daha hayırlıdır.”⁶¹

Norm koyucu statülerine binaen, Kur'an ve Sünnet'te toplumsal vahdete ve siyasal iktidarın temerküzüne bu denli güçlü bir vurgu varken Hz. Peygamber'den sonra gelen Ehl-i Sünnet ulemasının bu tutumu sürdürmeleri ve kıyas yoluyla diğer bazı alanlara da teşmil ederek pekiştirmeleri tutarlı ve anlaşılır bir durumdur. Söz konusu vahdet vurgusunun en açık görüldüğü yerlerden birinin İslam inancının temellerine hasredilmiş akâid metinleri olması ayrıca manidardır. Erken dönem akâid metinlerinde mesela emir sahiplerine –günahı emretmedikleri sürece-- itaatın vacip olması; haddi aşan ve zulüm içeren uygulamalarından dolayı onlara isyan edilmemesi ve kılıç çekilmemesi,⁶² onlara beddua edilmemesi,⁶³ onların salah ve afiyet üzere olmaları için dua edilmesi;⁶⁴ Müslüman cemaatine muhalefet edilmemesi;⁶⁵ insanların en faziletlileri bahsinde Hz. Peygamber'den sonra sayılan zevatın (Ebû Bekr es-Sıddîk, Ömer b. el-Hattab, Osman b. Affân, Ali b. Ebî Tâlip) tarihsel tecrübeye mutabık olması;⁶⁶ bir Müslümanın –helal saymaması kaydıyla-- büyük günahlardan birini işlemesinden dolayı kâfir sayılmaması;⁶⁷ kible ehlinin tekfir edilmesinden sakınılması;⁶⁸ Cuma namazına iştirakin asla terkedilmemesi; --iyi olsun, kötü olsun-- bütün mü'minlerin ardında namaz kılınması ve onların cenaze namazının kılınması;⁶⁹ --zalim olsun adil olsun-- her mü'min yönetici ile cihat edilmesi ve onlarla birlikte hac ibadetinin yerine getirilmesi;⁷⁰ ümmet-i Muhammed'den hiçbir kimseye –kendilerine kılıç çekilmesi vacip olanların dışında--

61 Rûdânî, *Cem 'ul-Fevâid*, Cilt 5, 243.

62 İmam Müzenî, “Şerhu's-Sünne,” *İslam Akâid Metinleri*, hazırlayan Ali Pekcan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 81-82; Et-Tahâvî, “Akâid Risalesi,” *İslam Akâid Metinleri*, 113; İmam Eş'ârî, “El-İbâne ‘an Usûli'd-Diyâne,” *İslam Akâid Metinleri*, 138; Ebû Muhammed Abdullah b. Zeyd el-Kayravânî, “Kayravâniyye Akâidi,” *İslam Akâid Metinleri*, 151; İbn Kudâme el-Makdisî, “Lüm'atü'l-İ'tikâd el-Hâdî ilâ Sebili'r-Reşâd,” *İslam Akâid Metinleri*, 174.

63 Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 113.

64 Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 114.

65 İmam Ebû Ca'fer et-Tahâvî, “Akâid Risalesi,” *İslam Akâid Metinleri*, 111.

66 Ebû Hanîfe, “El-Fıkhü'l-Ekber,” *İslam Akâid Metinleri*, 55-56; İmam Müzenî, *Şerhu's-Sünne*, 82; Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 118; İmam Eş'ârî, *El-İbâne*, 137; Ebu Muhammed el-Kayravânî, *Kayravâniyye Akâidi*, 151.

67 Ebû Hanîfe, *El-Fıkhü'l-Ekber*, 56; Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 113.

68 İmam Müzenî, *Şerhu's-Sünne*, 82; Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 111; İmam Eş'ârî, *El-İbâne*, 135; Ebu Muhammed el-Kayravânî, *Kayravâniyye Akâidi*, 150.

69 İmam Müzenî, *Şerhu's-Sünne*, 83; Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 113; İmam Eş'ârî, *El-İbâne*, 139.

70 İmam Müzenî, *Şerhu's-Sünne*, 83.

silah çekmenin caiz olmaması;⁷¹ Sünnet'e ve cemaate tabi olunması, şâz görüşler ileri sürmekten, ihtilaf çıkarıp bölünmekten çekinilmesi;⁷² Resûlullah'ın tüm ashabının sevilmesi, onlar hakkında sadece güzel sözler söylenmesi ve hayırla anılması, onlara buğuz etmenin küfür, nifak ve tuğyan olarak görülmesi;⁷³ “daha önce yaşamış selef âlimler ile daha sonraki nesil olan tabiînden hayır ve eser, fıkıh ve nazar ehli âlimlerin sadece güzellikle anılması, onların kötü bir şekilde zikredilmesinin kişiyi doğru yolun dışına çıkarması”⁷⁴ gibi hüküm ve/ya meseleler Müslüman toplumunun kolektif düzeyde ontolojik güvenliğini muhafaza etmeye yönelik olarak hassasiyetle formüle edilmiştir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi, Müslüman toplumunun güvenliği bizzat dinin (İslam'ın) güvenliği olarak algılanagelmiş, iktidarın temerküzü ve siyasal iradeye itaatin garanti altına alınması da Müslüman toplumun güvenliği için elzem görülmüştür.

Her ne kadar başından itibaren siyasete ilişkin belli başlı ilkeler üzerinde merkezî ulemanın geniş bir mutabakatı bulunuyorduydu da klasik hilafet/imamet kuramı sistematik bir çerçevede ancak miladi onuncu ve on birinci yüzyıllarda istikrar bulmuştur. Kuramın şekillenmesinin klasik hilafet tecrübesinin (Abbasi Hilafeti'nin) krizine ve düşüşüne denk gelmesi ise tesadüf sayılmamalıdır. Nitekim tecrübe edilen sorunlar ilgili düşünceleri seleflerine nispetle daha hassas, daha gerçekçi ve daha çözüm-odaklı olmaya itmiş, nihayetinde modern döneme kadar belirleyiciliğini muhafaza etmiş olan hilafet kuramı ortaya çıkmıştır. Ayrıca, yukarıda değinildiği gibi, fıkhi/kelâmî hilafet kuramının oluşumu ile Ehl-i Sünnet paradigmasının kemale erişi eş-zamanlı bir süreçtir. Bu bağlamda, hem hilafet kuramının formülasyonu hem de Ehl-i Sünnet dünya görüşünün sistematik bir çerçeveye kavuşması Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 936), Ebu Mansûr el-Mâturidi (ö. 944), Ebubekir el-Bakillânî (ö. 1013) ve Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 1058) gibi âlimlerin öncülüğünde gerçekleşmiştir.

Bir yandan Şî'a'nın, Haricilerin ve Mutezile'nin iddialarına, diğer yandan da tarihsel gelişmelerin ortaya çıkardığı meydan okumalara karşı cevap niteliği taşıyan söz konusu formülasyon özellikle imametın vücûbiyeti, imam naspetmenin şekli, imamda aranan şartlar, verili bir zamanda kaç imamın mevcut olabileceği, imamın etnik kökeni, imamın masumiyeti, Raşit Halifelerin durumu, imamın veraset yoluyla atanıp atanmayacağı ve mevcut imamın meşruiyetinin şartları ve azli gibi

71 Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 113

72 Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 114; İmam Eş'arî, *El-İbâne*, 139; İbn Kudâme el-Makdisî, *Lüm 'attü'l-İtikâd*, 175.

73 Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 118-119, İmam Eş'arî, *El-İbâne*, 136, Ebu Muhammed el-Kayravânî, *Kayravâniyye Akâidi*, 151.

74 Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 119; Ebu Muhammed el-Kayravânî, *Kayravâniyye Akâidi*, 151.

meseleler etrafında örülmüştü.⁷⁵ Tahmin edilebileceği gibi bu hususlarda söz konusu Ehl-i Sünnet ulemasının tercihi, selef âlimlerinin yoluna uyarak, toplumsal vahdet ve iktidarın temerküzü yönünde olmuştur.

Bu noktada Ehl-i Sünnet ulemasının benimsediği düşünme yöntemine de değinmek uygun olacaktır. Zira bu yöntem sayesinde siyaset düşüncesinin İslami kimliği, yani asli ilkeler muhafaza edilebilirken değişen tarihsel şartların meydan okumalarına da yeni cevaplar üretilebilmiştir. Hızır Murat Köse Ehl-i Sünnet geleneğinin bu konudaki tutumunu Cüveynî'nin *Gıyâsü'l-Ümem* adlı eserinde siyasi alana tatbik ettiği oturmuş bir fıkıh usulü kaidesine, yani “katiyyât-zanniyyât” ayrımına işaretle izah eder. Zira söz konusu yöntem Hz. Peygamber'in uygulamalarından itibaren İslam düşüncesinde, özellikle de fıkıh alanında, mevcut olsa da bu konuyu siyasal düzen bağlamında müstakil olarak ilk ve tafsilatlı bir şekilde tartışan isim Cüveynî olmuştur. Burada “katiyyât” siyasal düzenin amacını ve işlevini (“asli unsurlarını”) belirleyen ilke ve hükümlerdir. Daha önce de ifade edildiği üzere siyasal düzen ve yönetim hakkında İslam düşüncesinde bilginin başlıca kaynakları addedilen Kur'an ve Sünnet'te detaylı düzenlemeler bulunmamaktadır. Bu kaynaklardaki ifadeler daha ziyade siyasal düzenin amaçları, sınırları ve yaslandığı başlıca ilkelere dairdir. “Allah'ın Kitabı'nda,” der Cüveynî, “imametle ilgili ayrıntılı nas bulmak beklentimiz yoktur. Mütevâtir haber de aynı durumdadır.” Bunun ötesinde siyasal düzene ilişkin hükümler ise fukahânın içtihadına ve ulemanın icmâsına dayanmaktadır. Ancak bu hükümlerin hepsi kat'i değildir. Cüveynî'ye göre bir hükmün kat'i olabilmesi için şu üç kaynaktan gelmesi icap eder: “1) Allah'ın kitabında tevil ihtimali olmayan nas. 2) Hz. Peygamber'den nakledilen mütevâtir haber. Bu haberin rivayetinde, naklinde ve metninde herhangi bir problemin olmaması gerekmektedir. 3) Akdedilmiş icmâ.”⁷⁶

Tahmin edilebileceği gibi bazı yönlemsel gerekçelerle “katiyyât şartlarını gerçekleştirmek çoğunlukla mümkün olmamaktadır.” Bu nedenle özellikle siyaset alanı söz konusu olduğunda kat'i meseleler kadar zannî mesele bulunmaktadır. “Zannî alanın mevcudiyeti,” der Köse “siyasi-fikhî ahkâmın tek bir mezhebe, tek bir zamana ve mekâna sabitlenmesini imkânsız kılmaktadır. Bunun sağladığı esneklik sayesinde zaman içinde karşılaşılan yeni vakalara belli bir usul çerçevesinde birden fazla farklı cevabın üretilmesi ve bunun sonucunda çoğulcu bir siyasi ve toplumsal yapının ortaya çıkması sağlanmaktadır.”⁷⁷

75 Bkz. Ovamir Anjum, *Politics, Law, And Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment* (New York: Cambridge University Press, 2012), 111-115; Rıdvan Özdiç, *İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018).

76 Hızır Murat Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Okumada Bir Çerçeve: Cüveynî'nin Katiyyât-Zanniyyât Anlayışı,” *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-Ümem fi iltiyâsi'z-zulem* Adlı Eseri, derleyenler Özgür Kavak ve Ömer Türker (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 18-60.

77 Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Okumada Bir Çerçeve,” 38.

Siyasal düzen konusunda katiyyât-zanniyyât ayrımı aynı zamanda hükümler veya şartlar arasında mütehitlere hiyerarşik bir düzen oluşturma, elzemi lazımdan, ehemmi mühimden ayırt etme ve mecburiyet (belli bir dönemde atanacak imama bütün şartların aynı zamanda bulunmaması) karşısında birinciye ikinciye tercih etme imkânı vermiştir. Örneğin Cüveynî'ye göre imametnin en büyük amacı toplumsal birlik ve bütünlüktür: "İmametnin en büyük amacı görüş farklılıklarını bir noktada cemetmek, farklı ahlaki, fikrî özellikteki, farklı durum ve şartlardaki insanları kendisine tabi kılabilmehtir. İnsanlar tek bir rey üzere cem olmazlar ise bir yönetimin olması da beklenemez." Bu durumda "necdet ve kifayet, yani istiklal" şartı diğer bütün şartların üstüne çıkabilmektedir.⁷⁸

Bu yöntemsel çerçeveyi verili alarak ilerlemek gerekirse şekil itibariyle kendisinden sonraki eserler için bir model niteliği taşıyan ve bu konuda ideal olanı ifade eden Bağdâdî'nin imamete ilişkin görüşleri ile başlamak uygun olacaktır: İmam naspetmek şer'an vaciptir. İmamın mevcut ve zahir olması durumunda ona itaat de vaciptir. Belli bir zamanda ancak bir imam mevcut olabilir, birden fazla imama akitte bulunulamaz. İmamda bulunması gereken şartlar ilim, adalet ve vera', siyaset bilgisi ve melekesi ile Kureyşîliktir. İmamlar seçimle naspedilir. İçtihat ve vera' ehli tek bir kimsenin akdetmesiyle de imamet akdi gerçekleşir. Mevcut imamın kendisinden sonrası için imamete layık bir kimseye imameti vasiyet etmesi caizdir. İmamın imamet şartlarında zamanının en üstün (*efdal*) kişisi olması gerekir. Ancak eğer en üstün olmayan (*mefdul*) kişiyle imamet akdi yapılmışsa bu da caizdir. Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla Ebu Bekir'in, Ömer'in, Osman'ın ve Ali'nin imametleri hakttır.⁷⁹

Burada dikkati çeken özellikle iki husus "tek bir kimsenin akdetmesiyle imamet akdinin gerçekleşmesi" ve "mevcut imamın kendisinden sonrası için bir imam vasiyet (veliaht tayini) etmesi" durumlarıdır. Âlimler bu durumlar için Hz. Ebu Bekir'in kendisinden sonrasına ilişkin olarak Hz. Ömer'i vasiyet etmiş olmasını delil getirirler.⁸⁰ Ebu'l-Hasan el-Mâverdî ilave olarak veliaht tayini meselesinde mevcut imamın oğlunu veya soyundan başka bir yakını aynı şekilde tayin edip

78 Cüveynî'den aktaran Özgür Kavak, "Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-Ümem fi'l-İtiyâsi'z-Zulem'in Özeti," Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-Ümem fi'l-İtiyâsi'z-Zulem Adlı Eseri, derleyenler Özgür Kavak ve Ömer Türker (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 294.

79 Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, Türkçesi Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 307-332.

80 "Çünkü Hz. Ömer'e yapılan biatta ashabın rıza ve muvafakatına dayanılmamıştır. Halen imam olanın veliahte biatı daha tesirli, veliahdî seçmesi, tespiti daha çok geçerlidir. Bu konuda imamın sözleri hesbinden tesirlidir." Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, *El-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Türkçesi Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976), 12.

edemeyeceği sorusunu sorar ve “halifenin, asabesinden veya soyundan olan yakınlarından birine veya kardeşine biati, veliaht tayin edişi, yabancı bir şahsı veliaht tayin edişi gibidir,” cevabıyla, bunun da caiz olduğu hükmüne ulaşır.⁸¹ Bu cevaz, açıktır ki ilk dört halifeden sonra Emevîler ile başlayan, Abbasiler ile devam eden ve artık normalleşmiş bir uygulama olan imametin babadan oğula geçişini (saltanat sistemini) meşrulaştırmaya yönelik bir adımdır. Ancak bundan daha önemlisi Mâverdi’nin, bir ülkeyi veya bir şehri kılıç zoruyla ele geçiren birinin (müstevlinin) halife tarafından oranın yönetimi ile görevlendirilmesi (imâretu’l-istilâ) durumunu da ilkesel olarak kabullenmesidir. Tarihsel açıdan bu, hilafet merkezinin Büveyhî emirlerinin kontrolü altına girmesinin, fiiliyatta yönetimi devralmasının ve halifenin büyük ölçüde sembolik bir figüre dönüşmesinin teorik bir çerçeveye kavuşturulması anlamına gelmekteydi. Mâverdi’ye göre “bu şekilde bir valilik, şartları bakımından örfe aykırı ise de dinî hükümlerin yerine getirilmesi, hükümlerin askıda kalmaması, sakat ve yanlış işlerin yapılmaması sebebiyle normal karşılan[malıydı].”⁸² Benzer şekilde hilafet makamının kılıç zoruyla ele geçirilmesi ve siyasal düzenin bu şekilde istikrar bulması hem vahdet ilkesi hem de şer’î hükümlerin tatbiki açısından âlimler tarafından tecviz edilebilmiştir.⁸³

Tarihsel meydan okumalar karşısında imamet kuramında istikrar bulmuş bazı formel ilkeleri esnetme temayülü Mâverdi’den sonra da devam etmiştir. İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî, mesela, hilafete ilişkin Şîîlerin iddialarına ve siyasal-toplumsal düzeni tehlikeye atan iç siyasi çekişmelere çözüm arayışı çerçevesinde mevcut teoride bir revizyona gitme ihtiyacı duymuştur. Bu minvalde Cüveynî *Gıyâsü’l-Ümem* adlı eserinde imamda aranan şartlar arasında hiyerarşik bir düzen olduğunu varsayar ve “kifayet” ile “takva” şartlarını en üste yerleştirirken, diğer şartları daha alt sıralara koyar. En alt sırada ise “Kureyşilik” şartı bulunmaktadır. Diğer bir deyişle Cüveynî’ye göre, imametin manası ve fonksiyonu dikkate alındığında ve mevcut şartların zorlaması karşısında, en alttan başlamak üzere söz konusu şartlarda bir esnetmeye veya ihmale gidilebilir. Bu bağlamda, mesela,

81 el-Mâverdi, *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye*, 12. Her ne kadar Mâverdi bu görüşün “doğru yaygın olan görüş” olduğunu ifade etmişse de aynı yerde alternatif bir görüşü de belirtir: “Basralı bazı hukukçulara göre Müslüman topluluğu için önemli olan bu konuda veliahd tayin edilene seçmenler heyetinin muvafakat göstermesi şarttır. Çünkü toplumun hakkı olan imam seçme meselesinde kendi aralarından seçtikleri seçmenler heyetinin rızası ve muvafakatı olmadan bir veliahd tayini toplumu bağlayıcı, ilzam edici değildir.”

82 Mâverdi, *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye*, 39.

83 “Her kim, hilafete gelir, halk da onun etrafında toplanıp ondan razı olurlarsa, ya da bizzat kendisi bu makamı kılıç zoruyla ele geçirirse, ona da ‘Emîru’l-Mü’minîn’ denir. Kendisine itaat vacip olduğu gibi karşı gelmek, isyan edip başkaldırmak asla caiz olmaz.” İbn Kudâme el-Makdisî, “Lüm’atü’l-İ’tikâd el Hâdi ilâ Sebîl-r-Reşâd,” *İslam Akâid Metinleri*, 175.

bütün şartları kâmilten taşıyan birinin bulunmadığı bir zamanda, kifayet ve takva şartlarını taşımakla birlikte diğer şartları ya hiç ya da yeterince taşımayan birinin imam akdedilmesi ya da bu makamı silah zoruyla ele geçirmesi caiz görülmelidir. Hatta Kureyşli olmakla birlikte kifayet şartını taşımayan birinin karşısında Kureyşli olmamakla birlikte kifayet ve takva şartlarını taşıyan biri bulunursa bu durumda tercihe şayan olan kifayet sahibi olandır. Aynı şekilde ilim (içtihat) şartı da ihmal edilebilirlik sırasında Kureyşîlikten sonra gelmektedir. Kifayet ve takva sahibi olmakla birlikte ilmî açıdan yeterli olmayan birinin bulunması durumunda bu kişinin imameti kabul edilmelidir. Nitekim ilim şartı âlimlerin desteği ile de yerine getirilebilir. Zira imametten kastedilen esasında kamu düzeninin ve güvenliğinin tesisi ile şer'î ahkâmın tatbikidir. Diğer bütün şartlar mevcut olsa ve kifayet şartı bulunmazsa bunların hiçbirisi mümkün olmaz.⁸⁴ Tıpkı Mâverdî gibi Cüveynî de zamanının gerçekleri karşısında yerleşik hilafet kuramında revizyona gitmekte bir beis görmemiştir.⁸⁵

Cüveynî'nin öğrencisi Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin imamete ilişkin görüşleri de yine zamanın meydan okumaları karşısında ontolojik güvenliği ve şer'î hukukun tatbikini önceleyen, bu bağlamda vahdet ilkesini ve iktidarın temerküzünü vurgulayan bir anlayışla şekillenmiştir. Mâverdî'nin cevap vermeye çalıştığı başlıca meydan okuma yönetim yetkisinin Şîi Büveyhîler tarafından zorla halifenin elinden alınmış olması ve bunun geri dönüşünün pek mümkün görünmemesiydi. Cüveynî ise artan Şîi (Fatimî) etkisine ilaveten iç siyasi çekişmelerden kaynaklanan istikrarsızlığa karşı Abbâsî hanedanının dışında bir çözüm arayışı içerisindeydi. Benzer şekilde Gazzâlî'nin meydan okuması da gerçek iktidarın Selçukluların elinde bulunduğu, bununla birlikte Abbâsî halifesinin sembolik varlığının devam ettiği ve Batınîlerin toplumsal düzeni yıkıcı faaliyetlerinin arttığı bir durumda üzerine siyasal birliğin ve bütünlüğün kurulabileceği teorik bir çerçeve sunmaktı.⁸⁶ Dolayısıyla Gazzâlî'nin modelinin başarması gereken bir yandan kamu düzenini tesis edecek şekilde iktidar temerküzünü mümkün kılmak, diğer yandan da bunu imamet kuramının sınırları

84 Müddessir Demir, "İslam Siyaset Düşüncesinin İki Klasığı: el-Ahkâmü's-sultâniyye ile el-Gıyâsî'de İmamet Nazariyesi," *Zor Zamanda Siyaset*, 171-213.

85 Cüveynî kendi zamanında imamete en layık kişinin Selçuklu Devleti'nin kudretli veziri Nizâmülmülk olduğunu düşünüyordu. Ancak Nizâmülmülk başta Kureyşîlik ve ilim şartları olmak üzere imamet için gerekli şartları karşılamamaktaydı. Bu bakımdan Cüveynî'nin söz konusu şartları ihmal edilebilir görmesi yine tarihsel gerekliliklerle izah edilebilir görünmektedir. Bkz. Özgür Kavak, "İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü, Gazzâlî'nin Müstazhir'i," *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-İmâm fi iltiyâsî'z-zulem Adlı Eseri*, derleyenler Özgür Kavak ve Ömer Türker (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 215-245.

86 Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 109.

içerisinde gerçekleştirmek ya da Abbâsî halifesine yeni yönetimin merkezinde anlamlı bir statü kazandırmaktı.

Öncelikle Gazzâlî siyasal düzeni şer'î bir argüman üzerinden gerekçelendirmekle işe başlamaktadır: “Şüphesiz din işlerinin düzenli bir şekilde yürütmesi şeriatın sahibi olan Peygamber’in (s.a.v.) de amacıdır. ... Dinî düzen ancak kendisine itaat edilen bir devlet başkanı (imam) ile gerçekleşir. ... Bunun delili, dinî düzenin ancak dünyevi düzen ile, dünyevî düzenin ise ancak kendisine itaat edilen bir devlet başkanı ile gerçekleşmesidir.”⁸⁷ Gazzâlî siyasal düzenin, dolayısıyla da kendisine itaat edilen bir yöneticinin bulunmadığı bir durumda, bırakın dinlerini yaşayabilmelerini, insanların hayatını sürdürmesinin bile imkânsız olduğu konusunda ısrarcıdır:

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. Bu hal böyle devam eder ve itaat edilen bir sultan tayin ederek önlem alınmazsa, karışıklık devam edecek, şiddet yaygınlaşacak, ortalığı kılık kaplayacak, canlılar helak olacak ve meslekler ortadan kalkacaktır. Bu durumda galip gelen herkes [diğerlerinin malını] gasp edecek ve eğer hayatta kalan olursa, hiç kimse ilim ve ibadete vakit ayıramayacaktır. Birçok kimse böylece kılıçların gölgesi altında helak olup gidecektir. ... Bu hastalığın tek ilacı tüm bu farklılıkları birleştiren, otoriter, itaat edilen bir sultandır.⁸⁸

Gazzâlî imamet için gerekli şartların sayısını on olarak tespit eder. Bunların altı tanesi yaratılışla ilgilidir: Bülüğ, akıl, hürriyet, erkeklik, Kureyşilik ve azaların sağlam olması. Diğer dördü ise sonradan kazanılan şartlardır: Necdet, kifayet, ilim ve vera'.⁸⁹ Gazzâlî, hocası Cüveynî'den ayrılarak Kureyşilik vasfını önemser ve “imamı, insanların çoğundan ayıran özelliğin bu olduğunun” altını çizer.⁹⁰ Bunun akabinde Gazzâlî imamın nasıl atanacağı sorusunu cevaplar. Ortada üç seçenek vardır: Bizzat Hz. Peygamber tarafından, mevcut imam tarafından ve “kendisine ve ihtiyarına başkalarının da biat etmesi, uyması gereken güçlü ve nüfuz sahibi bir kimse tarafından.”⁹¹ Gazzâlî zamanı için ancak üçüncü seçeneğin dikkate alınabileceğini, zira böyle bir kişinin görevlendirmesinin (*tefvîz*), ona tâbi diğer herkes tarafından kabul edileceğini, zira imam seçiminin veya tayininin amacının “görüşlerin itaat edilen bir şahıs etrafında birleşmesi” olduğunu, kendisine itaat edilen bir kişinin

87 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd (İtikadda Orta Yol)*, Türkçesi Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 191.

88 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 193.

89 Gazzâlî *el-İktisâd*'da “güç/necdet” şartını dile getirmez, ama *Fedaihu'l-Bâtıniyye*'de kifayete ilaveten necdet şartını da zikreder. Gazzâlî, *Fedaihu'l-Bâtıniyye*, 114-115.

90 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 193.

91 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 193.

biatıyla birlikte imamın da “itaat edilen şahıs” haline dönüşeceğini belirtir.⁹² Böylelikle Gazzâlî bir yandan güçsüz de olsa Abbâsî imamının mevcudiyetini ve meşruiyetini sağlamış, diğer yandan da iktidarın gerçek sahibi olan Selçuklu sultanının iradesine teorisinde bir yer açmıştır.

Gazzâlî burada durmaz. Zamanının tartışmalı konularından biri olan Kureyşli bir imamın (mesela el-Mustazhırî'nin) “ilim” vasfına sahip olmaması durumunu da ele alır ve makul bir çözüme kavuşturur. Ona göre ilim (şer'î ilimlerde fetva verebilecek ve içtihat edebilecek derecede ilme sahip olmak) vasfı önemli⁹³ olmakla birlikte, imamet tabiatı ve maksadı gereği bu vasfın bizzat imamın kendisinde bulunması zaruri değildir. İmam ilim gerektiren herhangi bir hususta âlimlere danışmak suretiyle de bu şartı yerine getirmiş olabilir:

İçtihat rütbesi imamet hakkında zaruret derecesinde gerekli değildir. Bilakis bu konuda ilim ehline müracaat etmeye sevk eden vera' kâfidir. Maksat imametın şeriatı uygun olarak tertip edilmesi olunca, şeriatın hükmünü kendi görüşü sonucu bilmesi ile zamanının en faziletli âlimine tâbi olarak öğrenmesi arasında ne fark vardır? Müçtehide, [başka] bir kişinin sözüne dayanması ve onun için hadis rivayet ederek onunla hüküm vermesi caiz olunca, bir müçtehit imam olsun veya kâdî olsun fark etmez, her vak'ada âlimlerin ittifak ettikleri ile hüküm vermesine engel nedir? Eğer ihtilaf edilirse o konuda en faziletli, en âlim olanın görüşüne uyulur. ... Huzuruna getirilse bütün vak'alar hakkında ilimlerde önder bir âlim şer'î hükümleri açıklamaktadır. Bu hükümleri herhangi bir kimse söylese kat'î ve yakînî bir yerde kullanılması caiz olan burhanlar ve kat'î delillere dayanmış gibi olur. İmametle ilgili problemlerin ve hükümlerin çoğu fikhî ve zannî meselelerdir. Haklarında ağırlık basan görüşe göre hüküm verilir.⁹⁴

92 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 194. Gazzâlî *Fedaihu'l-Bâtıniyye*'de bu hususu daha detaylı bir şekilde şöyle dile getirir: “Bizim tercihimiz şudur: Güçlü, itaat edilen ve kendisi ile yarışamayacak, sözü geçen, o bir tarafa meyledince kitleler de onun arkasından o yöne yönelecek ve kendisine kendini bilmeyen, başına gelecek felaketi hesap edemeyenin dışında muhalefet edenin bulunmadığı tesirli biri ise bir tek şahsın imama beyat akdinde bulunması bile yeterlidir. İşte bu sıfatları haiz itaat edilen, kendisine tâbi olunan bir tek şahsın beyat etmesi kâfidir. Çünkü onun muvafakatı kitlelerin muvafakatı demektir. Eğer bu maksat ancak iki veya üç şahısla gerçekleşebiliyorsa mutlaka bunların ittifakı gerekir. Asıl maksat beyat edenlerin şahısları değil onların beyatı ve taraftarları ile imamın kazanacağı güçtür. Bu da her güç sahibi, itaat edilen kişi vasıtasıyla olabilir. Adının şu veya bu olması şart değildir. ... Çünkü akdın birinci şartı gücün sağlanması ve kalplerin taraftarlığı benimsemesi; insanların hem içlerinden hem de dıştan ifadeleriyle beyat etmeye muvafakatlarının olmasıdır. Çünkü imam için istediğimiz, maksadımız, çeşitli arzuların çatışmasında farklı görüşlerin ortadan kaldırılarak bir noktada toplanmasıdır. Birbiriyle çelişen iradeler, birbirine zıt ve birbirinden nefret eden duygular bir kişi üzerinde ancak o kişinin gücü ortaya çıkınca birleşir. Cesareti ve galibiyeti büyüyünce insanlar üzerindeki hâsıl ettiği korku ve mehabeti yer edince, bu birlik sağlanır. Bütün bunlar güç demektir. Güç de ancak her zaman itibar sahibi kişilerin çoğunluğunun muvafakatı ile sağlanır.” Gazzâlî, *Fedaihu'l-Bâtıniyye*, 112.

93 Gazzâlî, *Fedaihu'l-Bâtıniyye*, 123.

94 Gazzâlî, *Fedaihu'l-Bâtıniyye*, 121.

Görüldüğü gibi bu konuda da Gazzâlî “vahdet” üst prensibi çerçevesinde, imametin özünü ve işlevini esas almış, şekli yönünü akli ilkelere göre revize etmiştir. Böylelikle hem “ilim” vasfına sahip olmayan bir halifenin meşruiyetini sağlayarak zamanının bir sorununu çözmüş, hem de âlimleri hilafet kurumunun aslî unsuru haline getirmiştir. “Her problemin hükmü,” der Gazzâlî bu yönde, “ancak âlimlerin akıl ve güçlerinin araştırarak bulduklarına ve onların ortaya çıkarttıklarına müracaat edildikten sonra verilmelidir. ... Olaylar hakkında kendisinden şer’î görüş sorulup öğrenilebilecek bir kimse mutlaka bulunmalıdır. Bu kişi müçtehit yerine niyabeten bulunur.”⁹⁵

Tüm bu müdahalelerin neticesinde Gazzâlî, kendisinden önceki çerçevelerden ayrılarak, çok taraflı bir imamet modeli geliştirir. Bu modelde imamın yanı sıra Selçuklu sultanı ve ulema da hilafet kurumunun asli unsurları olarak görülür. Hatta burada değinme ihtiyacı hissetmediğimiz “kifayet” şartının karşılanmasında imamın zeki, basiretli ve tecrübeli bir vezire olan ihtiyacını⁹⁶ da dikkate alırsak bu denkleme “vezir”i de dâhil etmemiz gerekecektir. Böylelikle Abbâsî hanedanına (Kureyş Kabilesi’ne) mensup olan vera’ sahibi bir imam hukuki “meşruiyet”i, Selçuklu sultanı “necdet” şartını, vezir “kiyafet” şartını ve ulema da “ilim” şartını karşılayan unsurlar olarak hilafet kurumunu birlikte teşkil etmektedirler.⁹⁷ Dolayısıyla Gazzâlî, kendisinden önce Cüveynî’nin ve Mâverdi’nin yaptığı gibi, imametin şekil şartlarından ziyade mahiyetini ve işlevini esas almakta, değişen şartlara ve meydana okumalara karşı mahiyeti ve işlevi muhafaza edebilmek için formun farklılaşmasında bir beis görmemektedir.

Fıkhi/kelâmî gelenek içerisinde vahdet ilkesine ve şer’î hukukun tatbikine yapılan vurgu açısından son bir örnek daha vermek gerekirse en uygun isim İbn Teymiyye olacaktır. İbn Teymiyye’nin yaşadığı dönem (1263-1328), Abbâsî hilafetinin Moğollar tarafından 1258 yılında kalıcı olarak ortadan kaldırılmasını takip eden bir zaman dilimine denk gelmiştir. İmamete dair Şiî iddialara cevap olarak kaleme aldığı *Minhâcû’s-Sünne*’ye ve ilgili fetvalarına (*el-Hilâfe ve’l-Mülk*) bakıldığında her ne kadar klasik imamet kuramı çerçevesine sadık kalmış olsa da⁹⁸ özellikle *es-Siyasetu’s-Şer’iyye* ve *el-Hisbe fi’l-İslam* adlı eserlerinde İbn Teymiyye’nin alternatif bir toplumsal ve siyasal düzen modeli inşa ettiği anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye

95 Gazzâlî, *Fedaihu’l-Bâtiniyye*, 122-123.

96 Gazzâlî, *Fedaihu’l-Bâtiniyye*, 117.

97 Ayrıca bkz. Leonard Binder. “Al-Ghazali’s Theory of Islamic Government,” *Muslim World*, 45 (1955): 229-241.

98 Bkz. Mona Hassan, “Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya,” *Ibn Taymiyyah and His Times*, ed. S. Ahmed ve Y. Rapoport (Oxford: Oxford University Press, 2010), 338-366.

öncelikle bir yönetimin şer'i olabilmesi için gereken kıstası net bir şekilde ortaya koyar: “Yönetime ilişkin işlerin hangisi yerine getirilirken Allah ve Rasulü’ne itaat edilirse bu yönetim şer’i bir yönetim olur. Buna aykırılığın söz konusu olduğu veya Allah ve Rasulü’ne itaatin terk edildiği yönetim ise şer’i olmaz.”⁹⁹ Diğer bir deyişle klasik modelin öngördüğü şekliyle “imamet”in mevcut ve mümkün olmadığı bir durumda da şer’i bir siyasetten bahsedilebilir. Siyasal düzenin tesisi insanların bireysel ve kolektif varoluşları için elzem olduğuna göre, Müslüman bir zihin için “dinin tamamen Allah’a ait ol[duğu] ve Allah’ın kelimesinin en üstün ol[duğu]” bir yönetimden başkası kabul edilemez. Burada “Allah’ın kelimesi” ifadesi “O’nun Kitabı’nda yer alan kelimeleri bünyesinde toplayan genel bir ifadedir. ... Peygamberlerin gönderilmesi ve kitapların indirilmesinin amacı insanların gerek Allah hakları gerekse halkın hakları konusunda adaleti yerine getirmeleridir. ... Amaç bu olunca bu amaca en uygun vesile ne ise onunla ulaşılmaya çalışılır.”¹⁰⁰ Kısacası, toplumsal ve siyasal ilişkilerin tamamıyla şer’i bir hukuka tâbi olarak yapılandırıldığı bir düzenin teşkili ümmet için varoluşsal bir zorunluluktur.

İbn Teymiyye bu amacı genel olarak “iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün de nehyedilmesi” üst ilkesi ile ifade eder: “İyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma, Yüce Allah’ın kendisi sebebiyle kitaplarını indirdiği ve peygamberlerini gönderdiği dinî bir esastır.”¹⁰¹ Dahası, iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak Müslüman toplumun (ümme) başlıca kolektif sorumluluğudur (*farz-ı kifâye*).¹⁰² İbn Teymiyye’nin bu istikamette naklettiği ayetler¹⁰³ dikkate alındığında söz konusu sorumluluğun ümmetin varlık sebebi ve ayırt edici vasfı olduğu da anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye bu ümmetin “en hayırlı ümmet” olma vasfını da üstlendiği bu kolektif sorumluluğa atfeder.¹⁰⁴ Ancak farz-ı kifâye olan her işte olduğu gibi, iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak “her Müslümanın tek tek görevi değildir. ...

99 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye fî Islâhi’r-Râi ve’r-Raiyye (Şer’i Siyaset)*, Türkçesi Soner Duman (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 166.

100 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye*, 36.

101 İbn Teymiyye, *el-Hisbe fî l-İslam* (Hisbe), Türkçesi Vecdi Akyüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 75.

102 İbn Teymiyye, *el-Hisbe*, 78.

103 “Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. Zira siz iyiliği emreder ve kötülüğü yasaklarsınız.” (3:11); “İçinizden hayra davet eden, iyiliği emreden ve kötülüğü yasaklayan bir topluluk bulunsun.” (3:104); “Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirinin velisidirler. Onlar iyiliği emrederler, kötülüğü yasaklarlar.” (9:71); “Onlar yaptıkları kötülüklerden birbirini vazgeçirmezlerdi. Onların yaptıkları ne kötü idi.” (5:79); “İşte böylece onlar kendilerine yapılan uyarıları göz ardı edince biz de kötülüğü önlemeye çalışanları kurtardık, haksızlığa sapanları da yapmakta oldukları kötülüklerden ötürü dehşetli bir azapla cezalandırdık.” (7:165).

104 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye*, 84.

Görevi yerine getirmesi gereken bunu yapmadığında, her gücü yeten kendi gücü oranında günahkâr olur.”¹⁰⁵ Bu varoluşsal görevi yerine getirmesi gerekenler ise “ülû’l-emr” kavramı ile ifade edilir: “Ülû’l-emr, iş sahipleri ve malikleri olup, bunlar iyiliği emredenler ve kötülükten alıkoyanlardır. Bu konuda el (otorite) ve güç sahipleri ile ilim ve kelâm ehli ortaklırlar. Bu yüzden ülû’l-emr bilginler (ulema) ve emirler (umera) olmak üzere iki sınıftır.”¹⁰⁶

İyiliğin emri ve kötülüklerin nehyi ümmetin kolektif sorumluluğuyca ve bu sorumluluğu yerine getirmesi gerekenler de özellikle yöneticilerse siyasal düzenin tesisi de ümmetin kolektif sorumluluğu haline gelmektedir. Bu durumda da yöneticiler söz konusu sorumluluğu yerine getirmek üzere atanmış olan ümmetin vekilleridir: “Yönetici, iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak üzere tayin edilmiştir, yönetimin amacı budur.”¹⁰⁷ [Bu bakımdan] ... [y]öneticiler kulların kendileri üzerindeki vekilleridir.”¹⁰⁸ Esasında tüm siyasal yönetim, bütün kademeleriyle, bu sorumluluğu hayata geçirmek için tesis edilmiştir: “Bütün İslami kamu görevlerinin amacı, yalnızca iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymaktır.”¹⁰⁹ ... Emirü’l-Mü’mininlik, ondan daha alt mertebe olan hükümdarlık, vezirlik, ister mektup yazmak ister gider hesabı tutmak, asker veya başkalarına yapılan harcamaları yazmak olsun divan görevleri, vilâyetü’l-harb, şurta (polis), yargı görevi ve hisbe böyledir. Bu kamu görevlerinin tümü, sadece iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak için meşru kılınmıştır.”¹¹⁰

Bu şekilde İbn Teymiyye Müslümanlar için siyasal düzeni tesis etme zorunluluğunu iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün nehyedilmesi ilkesi ile gerekçelendirir. Açıktır ki böyle bir bakış açısı klasik imamet kuramından oldukça farklıdır. Zira klasik imamet kuramında siyasal düzen “imam,” yani “şahıs” merkezli olarak hep ele alınmış ve sahabenin “icma”sı üzerinden gerekçelendirilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber’in vefatından sonra imam, dinin yegâne muhafızı, ümmetin birliğinin ve siyasal düzenin başlıca kaynağı olarak algılanmıştır. Bu nedenle de literatürdeki tartışmalar siyasal düzenin bir bütün olarak örgütlenişinden ziyade imamın taşıması gereken şahsi özellikler üzerine yoğunlaşmıştır. Aynı şekilde imamın varlığı her ilkenin üstünde görülmüş, imamın sembolik de olsa varlığı tarihsel şartların zorlamaları karşısında muhafaza edilmeye çalışılmıştır. İbn Teymiyye ise, en azından *es-*

105 İbn Teymiyye, *el-Hisbe*, 79, 24.

106 İbn Teymiyye, *el-Hisbe*, 124.

107 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye*, 84.

108 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye*, 21.

109 İbn Teymiyye, *el-Hisbe*, 25.

110 İbn Teymiyye, *el-Hisbe*, 41.

Siyasetu 'ş-Şer 'iyye ve *el-Hisbe fi 'l-İslam* eserleri bağlamında ve içinde bulunduğu dönem söz konusu olduğunda, önceliğin şer'î hukukun tatbiki olduğunu ifade eder. Dolayısıyla, söz konusu eserlerinde imamdan ve imamın taşıması gereken şahsi özelliklerden ziyade bütün kademeleriyle ve unsurlarıyla yönetim sistemini dikkate alır. Ayrıca yönetim ile yönetilenler arasında da kurucu bir ilişki öngörür. Bu minvalde siyasal yönetimi ümmetin kolektif sorumluluğunu (*emir bi 'l-ma 'ruf, nehiy ani 'l-münker*) yerine getirmek üzere tayin edilmiş bir yapı olarak tasvir eder. Bu şekilde yöneticiler ile yönetilenler arasındaki ilişki “müvekkil” ile “vekil” arasındaki ilişki gibidir.¹¹¹ Siyasal düzenin gerekçelendirilmesi ve şeklî yapısı üzerindeki bu farklılığa rağmen İbn Teymiyye'yi diğer âlimlerle ve diğer âlimleri de kendi aralarında bir araya getiren temel unsur Müslüman toplumun kolektif varlığının ve kimliğinin muhafazası kaygısıdır. Yani “vahdet” ilkesi ve bu bağlamda şer'î hukukun tatbiki mesuliyetidir.

V. Sonuç

Kamu düzeninin tesisinin ve bu bağlamda iktidarın temerküzünün Müslüman toplum için varoluşsal öneminin farkında olan Ehl-i Sünnet âlimleri, tutarlı bir şekilde, yüzleştikleri tarihsel meydan okumalar karşısında toplumun varlığını, birliğini ve sürekliliğini öncelemişler, kendilerinden önce istikrar bulmuş olan siyaset teorisinin formel şartlarını “vahdet” ilkesi uğruna değiştirmekte bir beis görmemişlerdir. Ancak şekil şartlarında gidilen taviz siyaset teorisine dair sınırsız bir esneklik anlamına asla gelmemiştir. Zira Müslüman toplumun varlığının en temel gerekçesi toplumsal ve siyasal düzeyde şer'î ahkâmın hâkimiyeti olduğundan bütün âlimler, yeri geldiğinde (vahdet uğruna) şekil şartlarından taviz vermede bir beis görmemiş olsalar bile, şer'î ahkâmın tatbikini vazgeçilemez bir şart olarak benimsemişlerdir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Kur'an ve Sünnet siyasal düzenin amacını ve üzerine yaslanacağı temel ilkeleri tespit etmekle birlikte siyasal düzenin şekli boyutu ya da mekanizması hakkında sessiz kalmışlardır. Bu sessizlikten kaynaklanan boşluk da zamanın şartlarına göre ulemanın içtihadı ve icmâsı ile doldurulmuştur. Bu bakımdan Ehl-i Sünnet uleması Kur'an'ın ve Sünnet'in sessiz kaldığı ya da yoruma açık ifadelerinin bulunduğu alanlarda siyasal düzenin Kur'an ve Sünnet'te ifade edilmiş özünü, yani amacını ve işlevini merkeze almış, formel açılardan ise belli bir esnekliği kabul etmişlerdir. Âlimlere bu imkânı veren yöntemsel ilke ise, özellikle Cüveynî'nin dikkat çektiği katiyyât ve zanniyyât ayrımıdır. Cüveynî Kur'an ve Sünnet'e ilaveten ulemanın icmâsını da katiyyâtın kaynakları arasında saymıştır. Bununla birlikte siyasal düzene ilişkin zannî hükümlerin çokluğu bizi

¹¹¹ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü 'ş-Şer 'iyye*, 21.

şaşırtmamalıdır. Zira değişen tarihsel şartlar içtihadî cevapların bulunmasını zorunlu kılmış, bu da ulemanın düşüncesine belli bir esneklik ve zenginlik kazandırmıştır.

Makalede klasik dönem İslam siyaset düşüncesine ilişkin olarak zikredilen üçüncü önemli husus ise iktidar temerküzünün teorik altyapısının hukuki bir zeminde kurulmuş olmasıdır. Diğer bir deyişle İslam siyaset teorisinde siyasal otorite gücünü—diğer pek çok kültür ve toplumda görüldüğünün aksine—bir uluhiyet iddiasından değil ilahi hukukun ilke ve kurallarından almaktadır. Bu da siyasal düzenin, en azından teorik olarak, hukuki bir çerçevede kalmasına neden olmuştur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Akbulut, A. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası: Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*. Ankara: Otto, 2015.
- Alper, Ö. M. “İtaat.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Son erişim 20.10.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/itaat>
- Anjum, Ovamir. *Politics, Law, And Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Bardakoğlu, Ali. “Delil.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Son erişim 22.09.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/delil#2-fikih>
- Binder, Leonard. “Al-Ghazali’s Theory of Islamic Government.” *Muslim World*, 45 (1955): 229-241.
- Black, Anthony. *A World History of Ancient Political Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Burgess, Glenn. (837-861). “The Divine Rights of King Reconsidered.” *The English Historical Review*, 107, 1992.
- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*, ed. F. M. Turner. Binghamton: Yale University Press, 2003.
- Büyükkara, M. Ali. “Sünnet Ehli, Rey Ehli, Hadis Ehli, Selefilik, Vehhabilik Kavramları Üzerine Bazı Açıklamalar.” *Ehl-i Sünnet ve ’l-Cemaat: Tarihi Seyri, Kapsamı ve Algılanışı*, 78-106. Köln: IGMG, 2014.
- Cooper, J. S. “Divine Kingship in Mosopotamia, A Fleeting Phenomenon.” *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed. N. Brisch. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Davutoğlu, Ahmet. *Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi*. Türkçesi M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Demir, Müddessir. “İslam Siyaset Düşüncesinin İki Klasîği: el-Ahkâmü’s-sultâniyye ile el-Gıyâsî’de

- İmamet Nazariyesi.” *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-İmâm fi İltiyâsî'z-zulem Adli Eseri*, der. Özgür Kavak ve Ömer Türker, 171-213. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Dunbar, Robin. *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*. Boston: Harvard University Press, 1997.
- Dupre, Louis. *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Ebû Hanîfe. “El-Fıkhu'l-Ekber.” *İslam Akâid Metinleri*, der. Ali Pekcan, 51-62. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- El-Bağdâdî, Abdulkâhir. *Kitâbu Usûli'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, Türkçesi Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- El-Kayravânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Zeyd. “Kayravâniyye Akâidi.” *İslam Akâid Metinleri*, der. Ali Pekcan, 145-152. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- El-Makdisî, İbn Kudâme. “Lüm'atü'l-İ'tikâd el-Hâdi ilâ Sebili'r-Reşâd.” *İslam Akâid Metinleri*, der. Ali Pekcan, 157-176. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- El-Mâverî, Ebu'l-Hasan. *El-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Türkçesi Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976.
- Er-Rûdânî, Muhammed b. Süleyman. *Cem'ul-Fevâid min Câmi'il-Usûl ve Mecma'iz-Zevâid*, Cilt 5, Türkçesi Hüseyin Yıldız. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 1988.
- Et-Tahâvî, İmam Ebû Ca'fer. “Akâid Risalesi,” *İslam Akâid Metinleri*, der. Ali Pekcan, 99-121. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Faruki, İsmail Râci. *Tevhid*, Türkçesi Ejder Okumuş. İstanbul: Mahya, 2017.
- Freidel, D. “Maya Divine Kingship.” *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed. N. Brisch. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Fukuyama, Francis. *Siyasi Düzenin Kökenleri*, Türkçesi Ezgi Başer. İstanbul: Profil Yayınları, 2016.
- Fukuyama, F. *Political Order and Political Decay*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2014.
- Gazzâlî. *El-İktisâd fi'l-İ'tikâd (İtikadda Orta Yol)*, Türkçesi Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî. *Fedâihu'l-Bâtıniyye ve Fezâilu'l-Mustazhiriyye (Bâtınlılığın İçyüzü)*, Türkçesi Avni İlhan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Gibb, Hamilton A. R. *Studies on Civilization of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Gündüz, Şinasi. *Güç, İktidar ve Kutsal: Tanrı-Kraldan Tanrı-İnsana*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2020.
- Hassan, Mona. “Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya.” *Ibn Taymiyyah and His Times*, der. S. Ahmed ve Y. Rapoport, 338-366. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Haviland, William A. ve diğerleri. *Kültürel Antropoloji*, çev. İ. D. E. Sarioğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*, Türkçesi Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Hoffmann, H. “King and Kingship in Indian Civilization.” *East and West*, Cilt 4, Sayı 4 (1954): 239-246.
- Huntington, Samuel P. *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- İbn Haldun. *Mukaddime*, Türkçesi Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- İbn Teymiyye. *El-Hisbe fi'l-İslam (Hisbe)*, Türkçesi Veedi Akyüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

- İbn Teymiyye. *Es-Siyâsetü 'ş-Şer'îyye fî Islâhi 'r-Râi ve 'r-Raiyye (Şer'î Siyaset)*, Türkçesi Soner Duman. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- İmam Eş'ârî. "El-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne." *İslam Akâid Metinleri*, der. Ali Pekcan, 131-140. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- İmam Müzenî. "Şerhu's-Sünne." *İslam Akâid Metinleri*, der. Ali Pekcan, 75-84. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- İnalcık, H. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000.
- Karaman, H. ve diğerleri. *Kur'an Yolu Tefsiri*, Cilt: 2. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Son erişim 22.09.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fikih#1>
- Kavak, Özgür. "İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü, Gazzâlî'nin Müstazhir'i." *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*, derleyenler Özgür Kavak ve Ömer Türker, 215-245. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Kavak, Özgür. *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri: Siyasi-Fıkhi Hükümlere Dair İncelemeler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2023.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mâlikî Mezhebi." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Son erişim 02.10.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maliki-mezhebi>
- Klosko, George. *History of Political Theory: Ancient and Medieval Political Theory*. Stamford: Thomson Learning, 2002.
- Köksal, A. Cüneyd ve Dönmez, İ. Kafi. "Usûl-i Fıkıh." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Son erişim 20.09.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/usul-i-fikih>
- Köse, Hızır Murat. "İslam Siyaset Düşüncesini Okumada Bir Çerçeve: Cüveynî'nin Katiyyât-Zanniyyât Anlayışı." *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*, derleyenler Özgür Kavak ve Ömer Türker. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Olson, Mancur. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Massachusetts: Harvard University Press, 1965.
- Özdiç, Rıdvan. *İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Qiyong, G. (53-75). "On Confucian Political Philosophy and Its Theory of Justice." *Frontiers of Philosophy in China*, Cilt 8, Sayı 1, 2013.
- Rafael, G. H. de ve J. S. F. Prados. (1-8). "The Security Versus Freedom Dilemma: An Empirical Study of the Spanish Case." *Fronties in Sociology*, 7/774485, Şubat, 2022.
- Rosenthal, Erwin. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Rousseau, J. J. *Toplum Sözleşmesi*, Türkçesi Vedat Günyol. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1987.
- Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Türkçesi Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Soudavar, A. *The Aura of Kings: Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*. California: Mazda Publishers, 2003.
- Şehristânî. *Milel ve Nihal*, Türkçesi Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Taylor, Charles. *Modern Toplumsal Tahayyüller*, Türkçesi Hamide Koyukan. İstanbul: Metis Yayınları,

2006.

Tuininga, Matthew J. *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church: Christ's Two Kingdoms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Tûsî, Nasiruddin. *Ahlâk-ı Nâsırî*, Türkçesi A. Gafarov ve Z. Şükürov. İstanbul: Lîtera Yayıncılık, 2007.

Türçan, Talip. "Ülû'l-Emr." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Son erişim 17.10.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ulul-emr>

Vincent, A. *Theories of the State*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.,1987.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Şa-To İlahiyat, 2001.