

# SİYASİ HÂKİMİYETİN KAYNAĞI MESELESİ VE OSMANLI TELAKKİSİ\*

## THE ISSUE OF SOURCE OF POLITICAL SOVEREIGNTY AND OTTOMAN CONCEPT

MUSTAFA ŞENTOP\*

### Giriş

Hâkimiyet (egemenlik) çeşitli açılardan ele alınabilecek bir konudur. Devletin unsurları arasında bulunan “hâkimiyet” ile devlet içinde buyurma yetkisi veren “hâkimiyet”in birbirinden farklı yönleri olduğunu belirtmek gerekir. Bu çalışmada, genel olarak hâkimiyet kavramı yerine, daha dar anlamda, devlet içinde siyasi iktidarın meşruiyetini kastederek, siyasi hâkimiyetin kaynağını ele alacağız.

Siyasi hâkimiyetin kaynağı meselesi, yüzyıllardır tartışılan ve üzerinde kesin bir mutabakata varılamamış bir konudur. Bu çalışma da, konuyla ilgili son bir söz söylemeyi değil, sadece tartışmalara katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Hâkimiyetin kaynağı meselesini incelerken, önce bu meselenin doğduğu ve geliştiği dünyayı tanımak, sair kavramlarla olan münasebetlerini tespit etmek gerekmektedir. Siyasi hâkimiyet meselesi ve buna bağlı tartışmalar, teorik bir konu olarak Batı dünyasında, özellikle de Fransız hukuk ve siyaset literatüründe görülmektedir. Bu sebeple, tarihi arka planı vermeye çalışırken, Batı – Doğu veya İslam tarihi ayrımı yapmaya gerek görmüyoruz; tarihi arka plan, Batı’da, özellikle Fransa’da ortaya çıkan ve gelişen fikir ve olaylara münhasır olacaktır. Bir olgu olarak hâkimiyetin mevcudiyeti ile, teorik tartışmaların ve siyasi modellerin konusu olarak hâkimiyet meselesi ayrı değerlendirilmelidir. Bu çerçevede, meseleye realist bir perspektifle yaklaşmaya, meselenin siyasi ve sosyal hayat pratiğindeki izdüşümlerini, uygulamada ifade ettiği manayı tespit etmeye çalışacağız.

\* Bu makale, ilk olarak, e-akademi: Hukuk, Ekonomi ve Siyasal Bilimler İnternet Dergisi’nde (Sayı 29, Temmuz 2004) yayımlanmıştır.

\*\* Prof. Dr. Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanı.

## I- Hâkimiyetin Kaynağı Meselesinde İleri Sürülen Görüşler

Hâkimiyet kavramı, genel olarak, “asli ve en yüksek emir ve kumanda ehliyet veya yetkisi” şeklinde tarif edilmektedir<sup>1</sup>. Bu tarifte üç unsur dikkati çekmektedir. Hâkimiyet, hukuki, asli ve en yüksek bir iktidardır<sup>2</sup>. Hâkimiyet meselesinin, iç – dış hâkimiyet, devlet hâkimiyeti – devlet içinde hâkimiyet gibi ayrımlara tabi tutulmadan yapılmış bu tarifinin konumuz açısından sınırlandırılması gerekmektedir. Her ne kadar, Batı siyasi düşünceler tarihinde hâkimiyet kavramı mutlak olarak ele alınmış olsa da, biz burada, devlet içinde hâkimiyeti ve özellikle hukuk kuralı koyma ve kuralları uygulama yetkisi anlamında siyasi hâkimiyeti esas alacağız.

Hâkimiyetin kaynağını izah eden teoriler çok çeşitlilik arz etmektedir. Bu teorileri iki ana başlık altında toplamayı düşünüyoruz. Konuyu farklı gruplalarla ele alan müellifler vardır<sup>3</sup>. Hâkimiyetin kaynağını beşerüstü-ilahi bir esasta bulan görüşleri müstakil bir başlık altında toplayıp, daha sonra tek bir ferdin iradesini veya devletin insan unsurunu yani millet veya halkı kaynak kabul eden anlayışları ayrıca incelemek yolunu seçmek mümkündür. Fakat o zaman hâkimiyetin kaynağını bir fertte veya topluluğun kolektivitesinde bulan görüşlerin de beşerüstü ve beşeri olmak üzere farklı tarzları bulunduğu, Okandan’ın da yaptığı gibi, işaret zarureti ortaya çıkacaktır. Bu bakımdan, beşerüstü<sup>4</sup>-ilahi unsurları dikkate alan (teokratik) ve bu unsurları esas almayan (seküler - laik) görüşleri birer ana başlıkta toplayıp, monarşik, oligarşik ve demokratik niteliğe sahip olan görüşleri temel yaklaşımına göre bu ana başlıklar altında değerlendirmek suretiyle tasnif ihtiyacına daha isabetli cevap verilmiş olacaktır. Meselenin izahında dikkati çeken tarihi seyrin de bu tercihi destekler mahiyette olduğunu belirtmeliyiz. Görüleceği üzere teokratik temele sahip görüşlerin zayıflaması neticesinde seküler - laik bakış açısı taşıyan görüşler gelişmiş ve kabule mazhar olmuştur. Halbuki monarşik, oligarşik ve demokratik karakter eski çağlardan beri ileri sürülen bütün siyasi teorilerde yer almaktadır. Ayrıca konumuz açısından teorilerdeki metafizik boyutun varlığı veya yokluğu daha temel bir kriter teşkil etmektedir.

### *A. Hâkimiyeti Beşerüstü Bir Kaynağa Dayandırarak İzah Eden (Teokratik) Teoriler*

Daha sonra açıklayacağımız çeşitli farklılıkları göstermelerine rağmen teokratik görüşler için ortak olan husus nihai noktada hâkimiyetin beşerüstü-ilahi daha genel ifade ile metafizik bir unsura ırcadır. Farklılıklar bu unsur ile hâkimiyeti fiilen kullanan kişi veya kişiler arasındaki münasebet keyfiyeti ile alakalıdır. Şimdi bu farklı şekilleri inceleyelim.

**1. Devlet yöneticisi kişi veya kişilerin hâkimiyet yetkisini kilise veya onun en üst seviyedeki reisi papadan aldıkları görüşü.**

X. asra kadar Avrupa’da kilise ile krallıklar arasında bir denge durumu mevcuttu; ama çökmüş olan Roma İmparatorluğu’nun mirasına iki taraf da sahip çıkma hazırlığındaydı. Avrupa bu esnada feodal siyasi-iktisadi bir vaziyete dönüşürken, kilise bir yandan çok önemli miktarlarda servet biriktirmiş öbür yandan Hıristiyan topluluklar üzerinde nüfuzunu arttırmıştır<sup>5</sup> Bu durum krallıklara karşı otorite tesisi için kiliseye maddi imkân hazırlamıştı.

Daha önceleri Hıristiyan din adamlarından Saint Augustin’in (De Civitate Dei) “Tanrı Devleti” adıyla yazmış olduğu eserindeki görüşlerin bu sıralarda itibara kavuştuğunu görüyoruz. Başrahip Augustin kilise ile devletin uzlaşarak yönetimin gerçekleştirilmesi gereğini anlatmaktadır<sup>6</sup>. Kilise otoriteleri tarafından geliştirilen bu görüş, devletlerin ancak Tanrı emirlerine itaatle meşruiyet kazanacağı hususu ile tanrı emirlerini bilen yegane otorite olarak kiliseyi ve dini lider papayı öne çıkarmaktaydı. İncil’de mevcut olan bir ayete dayanılarak inşa edilen “iki kılıç” fikri de bu görüşleri desteklemekteydi. Buna göre biri dünyevi diğeri manevi otoriteyi temsil eden iki kılıç da papaya verilmiştir. Manevi otoriteyi sembolize eden kılıç papada kalacaktır; dünyevi otoritenin sembolü olan kılıç ise papa tarafından krallara tevdi edilecektir. Bu durumda otoritenin kaynağı ve kendisine karşı sorumlu olunan merci papalık olmaktadır.

Tabii din adamları tarafından geliştirilen bu izahların siyasi iktidarlarca bütünüyle benimsendiğini söylemek mümkün değildir. Onlar papalığın manevi otoritesini kabul etmekle birlikte dünyevi iktidarın vasıtasız kendilerine verilmiş olduğunu ileri sürmektedirler. Bu ihtilaf ciddi sıkıntılar doğurmuş ve ilginç hadiselerle sebebiyet vermiştir. İngiltere’de kral II. Henri ile piskopos arasındaki çekişme kralın piskoposunu öldürtmesi derecesine varırken<sup>7</sup> Alman İmparatoru IV. Henri ile papa Greguar VII arasındaki ihtilaf kralın papa önünde diz çöküp af dilemesi<sup>8</sup> ve itaat sözü vermesi ile neticelenmiştir. Ancak bir süre sonra kral yeniden harekete geçerek papayı makamından indirmiş, yerine başkasını seçtirterek kendisini imparator ilan ettirmiştir.

Siyasi hâkimiyetin kilise aracılığıyla hükümdara verileceği şeklindeki bu görüş hükümdarın kiliseye tabi olduğunu göstermektedir. Bu şekildeki bir iktidar ilişkisinin Avrupa’ya mahsus olduğunu belirtmek gerekir. Diğer bölgelerdeki devletlerde din-devlet münasebetiyle hiçbir benzerlik taşımayan bu uygulama Hıristiyanlığı resmen benimsemiş doğulu (Ortodoks) devletlerde de görülmemektedir<sup>9</sup>.

Gerçek manada teokrasi tabiriyle kastedilenin Avrupa’da XI ve XV. yüzyıllar arasında uygulanan bu din-devlet ilişkisi şekli olduğu kabul edilmektedir<sup>10</sup>. Burada ele aldığımız şekliyle, geniş manasıyla tekrasinin ideolojik bir karakter taşıdığını ifade etmeliyiz. Modern düşünce öncesi dönemi, bazı genellemelerle, ilerlemecilik itikadı çerçevesinde bir bakıma mahkûm eden Batı düşüncesi, felsefi bakımdan “akıl çağı” diye vasıflandırdığı dönem öncesini nasıl “metafizik dönem” olarak bir genelleme ile tavsif ediyorsa, siyasi bakımdan da modern teorilerin geçerli olduğu dönem öncesini teokrasi olarak kabul etmektedir<sup>11</sup>.

Şu halde “dar anlamda teokrasi” ifadesiyle, bahsettiğimiz bu dönemi; “geniş anlamda teokrasi” ifadesiyle de teokrasi ana başlığı altında ele aldığımız bütün görüşleri kastettiğimizi belirtelim.

### ***2.Siyasi hâkimiyetin tanrı tarafından doğrudan hükümdarlara tevdi edildiği görüşü.***

Bu görüş papalık ile Avrupa’daki krallıklar arasındaki mücadelede krallıkların ileri sürdüğü izah tarzıdır. Onlar papalığı devre dışı bırakmak için hâkimiyetin metafizik kaynağı ile doğrudan irtibat tesis etmeyi uygun görmüşlerdir. Başlangıçta kilisenin iddialarına karşı bir argüman olarak ileri sürülen bu düşünce, XIII. asırdan itibaren siyasi iktidarların merkezileşmesi ve güçlenmesi sebebiyle papalığın siyasi ve dünyevi otorite iddialarının gerçekliğini kaybetmesi üzerine farklı bir veçhe almıştır. Hayatın bütün alanlarını kuşatmayı hedefleyen mutlak monarşiler, dini de tekellerine alarak, hâkimiyetlerine kutsi bir mahiyet kazandırmak istemişlerdir.

Bu sırada geliştirilen teoriler de siyasi konjonktüre mutabıktır. İtalya’lı müellif Dante toplumun da insan gibi maddi ve manevi olmak üzere ikili bir yapısının bulunduğunu, bu iki yönden birinin diğerine üstünlüğünün ileri sürülemeyeceğini savunarak, papalığın iktidarı ile kralların iktidarını birbirinden bağımsız hale getirir<sup>12</sup>. Bir müddet sonra gelen Ockhamlı William, Tanrıyı, bugün bizim için pek tanıdık gelen bir yaklaşımla, dünyevi iktidara karışmaktan yüce telakki ederek siyasi iktidarın bütünüyle beşeri bir hadise olduğunu savunur<sup>13</sup>. Daha sonraki asırda yaşayan Fransız müellif Bossuet “Kutsal Kitaba Göre Politika” adlı eserinde, kralın iktidar hakkını Tanrıdan aldığı açıkça anlatır<sup>14</sup>. Aynı yıllarda İngiltere’de Stuart hanedanının krallığın kendilerine Tanrı tarafından verildiği fikrini ilan ettiğini görmekteyiz<sup>15</sup>.

### ***3.Hâkimiyetin tanrıdan halk aracılığıyla alındığını ileri süren görüş***

Bu görüşün ilk temsilcilerinden olan Thomas Aquino XIII. asırda yaşamıştır. Batı düşünce tarihinde “Tomistik Sentez” olarak bilinen Thomas’ın

Aristo'nun fikirleriyle Hıristiyan teoloji ve metafiziğini birleştirmesi hadisesi, aynı zamanda seküler gidişe zemin hazırlamıştır. Genel felsefesinin bir küçük modeli olan devlet hakkındaki düşüncelerine bakarsak, Thomas'ın siyasi iktidar ve toplum içinde hiyerarşik yapılanmayı gerekli ve tabii bulduğunu görürüz. İktidarın tanrıdan kaynaklandığı, ancak kullanılması bakımından beşeri nitelik taşıması gerektiği fikrini benimser. Aristo'nun etkisiyle olsa gerek, yaşadığı dönem için bir yenilik olan, siyasi iktidar hakkının halk aracılığıyla yöneticilere geçtiği görüşünü savunur<sup>16</sup>. XVI. asır düşünürlerinden F. Suarez de üstün iktidarın Tanrıda olduğunu, halkın muvafakatiyle kişiye veya kişilere geçebileceğini yazmaktadır<sup>17</sup>.

#### **4. XIX. Asırda teokratik devlet görüşü.**

Providansiyel ilahi hukuk adı da verilen bu teori Hıristiyan din adamı J. Maistre tarafından ortaya atılmıştır. İktidarın elde edilmesinin ve kullanılmasının bütünüyle beşeri usul ve vasıtalarla gerçekleşeceğini kabul eden müellif, cereyan eden bu hadiselerin neticede her yerde hazır ve nazır olan tanrının iradesi ile vuku bulduğunu ifade eder<sup>18</sup>. Burada yapılan hadiselerin kaderle alakalı boyutlarına dikkat çekmekten ibarettir. Bu teorinin, Avrupa'da İslam siyaset düşüncesinin tesirleri sonucu ortaya çıktığı ileri sürülmektedir<sup>19</sup>.

#### **5. Teokratik görüşlerin arka planı**

Hâkimiyetin kaynağı konusundaki bu yaklaşımlar bir dünya görüşünün siyasi teoriler alanına yansımalarıdır. Modern düşünce öncesi dönemde varlık ve kainat anlayışı “tanrı-merkezli” idi. Semavi olan veya olmayan bütün dinlere mensup insanlar şu veya bu şekilde yaşamış oldukları hayatla inandıkları varlık arasında daimi bir münasebetin mevcudiyetini kabul ederlerdi. Avrupa dışında, mesela Çin, Hindistan ve İran'da da benzer telakkilerin mevcut olduğu bilinmektedir<sup>20</sup>. Modern düşünce tanrı-merkezli varlık anlayışını “insan-merkezli” hale çevirmiştir<sup>21</sup>. İnsan hem gerçeğin hem hakikatin ölçüsü haline gelmiştir. Bu dünyada, gerçeğin ve hakikatin anlaşılması bakımından insan aklından<sup>22</sup> daha yüce ve onun kavrayışını aşan bir şey yoktur. Dünyaya bakıştaki bu farklılığının, Tanrıyı hesap dışı (yüce mevkiinde) tutan yeni anlayışın siyaset teorilerinde de tezahür edeceği tabiidir. Bu değişime “sekülerizasyon” adı verilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Katolik dünyasında tercih edilen “laiklik” veya Protestan dünyada kullanılan “sekülerlik” tabiri, genellikle bilindiği üzere din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması

meselesi değil, Berkes'in "çağdaşlaşma" kelimesiyle karşıladığı, siyasi alan da dahil olmak üzere, insan hayatının bütün fiil ve davranışa dayalı veçhelerinde kutsal olanın etkisizleştirilmesi meselesidir<sup>23</sup>. Bunun nasıl gerçekleştiği ve mahiyeti ayrı bir inceleme konusudur. Burada siyasi teoriler açısından görmeye çalışacağız.

### ***B. Laik-Seküler Görüşler***

Bu başlık altında siyasi iktidarı bir ferdin, belli özellikte bir grup insanın veya bir devletin insan unsurunun bütünüdür hakkı olarak gören farklı düşünceler yer almaktadır. Buradaki görüşlerin ortak noktası, hâkimiyetin kaynağını bütünüyle beşeri nitelikte izah etmek ve beşerüstü görüşlere karşı çıkmaktır.

#### ***1. Monarşik Görüşler***

Roma İmparatorluğu'nda hâkimiyeti hükümdarın hakkı olarak kabul eden görüşlere rastlanmaktadır. Avrupa'da siyasi iktidarın merkezileşmesinden sonra, özellikle Fransa'da hâkimiyet hakkının aynen mülkiyet hakkı gibi krala ait bir hak olduğu (dominium) fikri geliştirilmiştir<sup>24</sup>. XVI. asır müelliflerinden Jean Bodin'de hâkimiyet telakkileri böyle bir mutlak yetki şeklinde görülmektedir<sup>25</sup>. Bodin'e göre, hâkimiyet, kuvvet, yetki ve süre bakımından sınırsızdır; sınırlı iktidarlara hâkimiyet izafe edilemez<sup>26</sup>. Bodin'in hâkimiyet anlayışında, sadece siyasi hâkimiyet değil, bütün alanları kapsayan sınırsız bir hâkimiyet söz konusudur.

#### ***2. Hâkimiyetin Kaynağını Devletin İnsan Unsurunda Bulan (Demokratik) Görüşler***

Bu görüşlerin öncülerini XIV ve XV. asırlarda bulmaktayız. XVI. asırda ise İngiltere ve Fransa'da geliştirilmiştir. "Sosyal Sözleşme" esasına dayanan bu fikirler siyasi iktidarın kaynağının beşeri niteliğini mantığı zemine oturtmaya çalışmaktadır. "Sosyal Sözleşme" teorileri insanların bir tarihte "tabii hayat" diye isimlendirilen bir dönemi yaşarken, müelliflere göre değişiklik gösteren çeşitli sebeplerle bir arada ve bir otorite altında yaşamaya geçtiklerini varsayarlar. İnsanlar aralarında bir sözleşme yaparak, daha önce, tek tek sahip olmuş buldukları hâkimiyet haklarını yöneticilere devretmişlerdir. Sosyal sözleşme teorilerinin hepsi sonucu itibarıyla demokratik nitelikte değildir. Kimi müellifler hâkimiyetin kaynağının halk olduğunu kabul etmiş oldukları halde, İngiliz filozofu Hobbes gibi, hakkın tek bir ferde devredildiğini ileri sürerek krallık rejimine

ve mutlak hâkimiyete ulaşmışlardır<sup>27</sup>. Ancak çoğunluk, Locke gibi, hâkimiyeti yönetilenlerin rızasına dayandırmış ve iktidarın kullanılmasında tabii hakları bir sınır olarak kabul etmiştir<sup>28</sup>. Aynı teorinin müntesiplerinden Rousseau ise bu insan topluluğunun müstakil bir kollektif varlığa sahip olduğunu ve hâkimiyetin kollektivitede mevcut olduğunu kabul etmiştir<sup>29</sup>. Bu son anlayış 1789 Fransız İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirisi'nde ve 1791 tarihli Fransız anayasasında yer almıştır<sup>30</sup>. Daha sonra diğer devletlerin anayasalarına da girmiştir.

Sosyal sözleşmeden hareketle hâkimiyet meselesini izah eden iki akım ortaya çıkmıştır. Rousseau'nun da içinde bulunduğu ilk gurup hâkimiyeti devletin insan unsurunun toplamı neticesi oluşan, ama tek tek onların varlıklarından farklı müstakil bir varlığa sahip kollektiviteye vermektedir. Milli hâkimiyet teorisi olarak isimlendirilen bu görüşe göre hâkimiyetin devri mümkün değildir; ancak vekâletle kullanılabilir. Halk hâkimiyeti teorisinde ise, hâkimiyet topluluğun dışında müstakil bir varlığa değil de fert fert topluluğun bütününe ait kabul edilmekte, bölünebilme ve devredilme imkânı ortaya çıkmaktadır.

Hâkimiyet konusundaki bu görüşler ciddi tenkitlerle karşılaşmıştır. Özellikle kollektivitenin kendisini oluşturan fertlerden müstakil, mevhum bir varlığının kabul edilmesi üzerinde durulmuş, bunun ispatının imkânsız olduğu, hatta mistik karakter taşıdığı belirtilmiştir<sup>31</sup>. Bu faraziye mümkün kabul edilse bile oluşan milli iradenin fert iradelerinden üstün kabul edilmesi için hukuken bir sebep görülememektedir.

### ***3.Hâkimiyetin bizatihi devlete ait bir hak olduğu görüşü***

Alman müellifleri tarafından geliştirilen bu teoriye göre hâkimiyet devlette devlet olması hasebiyle bizatihi mevcut tabii bir kuvvettir. Bu görüş sahipleri devletin nasıl teşekkül ettiği sorusunu uygun bulmazlar. Her nasılsa devlet teşekkül etmiştir; bundan sonra hâkimiyet ona ait bir haktır, önceki dönemi araştırmak gereksizdir<sup>32</sup>.

### ***C. Değerlendirme***

Fransız hukukçu L. Duguit açıklanmış bütün teorilerin hâkimiyetin kaynağı meselesini halledemediğini ifade ederek meseleyi basit bir hale getirmek istemiştir. Mesele neticede, bazı insanların kendi iradelerini zorla diğer insanlar için geçerli kılabilme haklarının gerekçesinin ne olabileceğinden ibarettir<sup>33</sup>. Hukuken böyle bir hakkı tanıyabilmek için bazı insanların iradesinin diğerlerinden üstün olduğunu ispat etmek gerekir; bu ise mümkün değildir<sup>34</sup>. Bunun için çeşitli

müellifler realiteye uymayan ve hukuken bir kıymet ifade etmeyen birbirinden farklı faraziye ve mütalaalar ileri sürmüşlerdir. Duguitt'e göre, hâkimiyetin kaynağı meselesi izah ve ispat edilemez; mesele fiili bir durumdan ibarettir<sup>35</sup>.

Aslında, hâkimiyeti beşerüstü bir kaynağa bağlayan görüşlerle, beşeri bir kaynağa bağlayan görüşler arasında hiçbir fark yoktur; ikisi de ispat edilemez görüşlerdir. Hatta, hâkimiyeti beşerüstü kaynakla izah eden görüşün mantıki bir tarafı olduğunu söylemek mümkündür; kaynağını beşerüstü bir yerden alan irade, diğer iradeler üzerinde iktidar kurmakta haklı sayılabilir<sup>36</sup>. Milli hâkimiyet, devlet hâkimiyeti, milli irade, devlet iradesi gibi kavramların birer metafizik kavram olmak bakımından beşerüstü görüşlerden farkları yoktur. Aslında ortada devleti yöneten fertlerin şahsi irade ve kararlarından başka bir şey yoktur. Bu irade ve kararların geçerliği sadece fiili bir iktidara dayanmaktadır. İktidarın kaynağını izah eden görüşler ise, bu fiili iktidar sahiplerine meşruiyet temin etmek için icat edilmiş faraziyelerden ibarettir<sup>37</sup>. Yöneticilerin beyan ettikleri irade kendi şahsi iradeleri olunca, bu iradelerle yönetilenlerin iradesi arasında birer ferdi iradeden ibaret olmaları itibariyle bir fark kalmamaktadır.

Siyasi hâkimiyet kavramı pratikte, kanun koyma, devleti idare etme, kanuna ve yönetime itaatin sağlanması için yargılama ve cezalandırma hususlarını içermektedir. Genellikle bir bütünü ifade etmek için kullanıldığı halde, özellikle kanun koyma (yasama) ve idare etme (yürütme) kuvvetleri bakımından bir ayırımın yapılması vuzuh açısından bazen gerekli olmaktadır. Yani kanun koyma yetkisi veren hâkimiyetle yönetme hâkimiyeti arasında bazı farklılıkları görmek gerekir. Fakat kanun koyma faaliyeti bu kanunların geçerli kılınmasını temin edecek bir gücü de zımnen ihtiva ettiği için, siyasi hâkimiyet kavramıyla kastedilenin daha ziyade yasama kuvveti ile bağlantılı bir muhteva olduğu düşünülebilir. Şu halde siyasi hâkimiyet kavramı, kanun koyma (yasama) ve bu kanunlara itaati temin etme (yürütme), itaatsizlik halinde müeyyide ile karşılama (yargı) gücünü ifade etmektedir.

Siyasi hâkimiyet kullanılması bakımından beşeri bir faaliyettir. Ancak hâkimiyeti kullanan fertler bu hakkı nereden almaktadır sorusu önem taşımaktadır. Bu soruya verilecek cevap, fiili iktidara meşruiyet temin edecek ve yönetenle yönetilenler arasında gönüllü bir ilişki kurmaya zemin hazırlayacaktır. Tarih boyunca sözünü ettiğimiz bu soruya çok çeşitli cevaplar verilmiştir. Siyasi hâkimiyete meşruiyet aranması meselesi Avrupa'da orta çağda ortaya çıkmıştır. Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılması üzerine miras paylaşma kavgası yapılmış bu sırada hâkimiyet hakkına kimin sahip olduğunu belirlemek için çeşitli izahlar geliştirilmiştir. Tarihi seyir dikkate alındığında,



Duguit'nin değerlendirmesine katılmamak mümkün değildir. İleri sürülen izahlar arkasına bir fiili gücü almış ise bir kıymet taşımış aksi halde kaybolup gitmiştir. Kralların iktidarı tanrıdan aldığı görüşü mutlak krallıkların var olduğu zamanlarda rağbet görürken, Fransız ihtilali ile itibardan düşmüş, onun yerine milli hâkimiyet anlayışı revaç bulmuştur. Bu bakımdan hâkimiyetin kaynağı meselesi hukuki bir mesele olarak ele alınmamış fiili ve siyasi bir mesele halinde kalmıştır.

Siyasi hâkimiyet tabirini seçerken, mutlak hâkimiyet kavramını sınırlamayı hedeflemiştik. Gerçek manada Bodin'de ifadesini bulan mutlak hâkimiyet, kuvvet, yetki ve zaman bakımından sınırsız, "her şeye kadir" bir anlayışı ifade etmektedir. Hâlbuki hâkimiyet meselesi çeşitli bakımlardan ayrıştırılarak ele alınmak zorundadır. Zaten bu manada bir hâkimiyet telakisi XIX. Yüzyıldan itibaren itibardan düşmüştür. Siyasi hâkimiyetle kastettiğimiz, yasama, yürütme ve yargı güçlerini elinde tutan beşeri bir iktidardır<sup>38</sup>.

Bütün bu izahlar meselenin önemini ortadan kaldırmıyor; önemin nerede aranması gerektiğini gösteriyor. Tatbikat açısından meseleye baktığımızda, siyasi iktidarın sorumlu olup olmadığı, sorumlu ise kime karşı sorumlu olduğu ve bu sorumluluğun müeyyidesinin bulunup bulunmadığı hususlarının dikkate değer olduğu görülecektir. Bu sorulara cevap vermek veya bu soruları bertaraf etmek hâkimiyetin kaynağı konusunda benimsenecek izahla alakalıdır. Şu halde temel mesele siyasi iktidar sahiplerinin gerçek ve etkili bir şekilde sorumluluğunun mevcudiyetinden ibarettir; araştırılması gereken budur. Bu bakımdan iktidarı sorumluluğu, başka deyişle hukukla bağlılığı meselesi siyasi teorilerin varmak istediği pratik hedefi ortaya koymaktadır.

## II. Osmanlı Devleti'nde Siyasi Hâkimiyetin Kaynağı Meselesi

Osmanlı Devleti'nde siyasi hâkimiyet meselesini incelerken, öncelikle İslam hukukunun konuyla ilgili teorik yaklaşımını ve önceki devletlerden tevarüs edilen anlayışları değerlendirmek gerekmektedir.

### *A. Teorik Arka Plan Olarak İslam Hukukunda Hâkimiyetin Kaynağı Meselesi*

#### *1. Genel Olarak İslam Hukukunda Devlet Anlayışı*

İslam hukukçuları büyük çoğunluğu itibarıyla siyasi teşkilatlanmayı ve yönetici seçimini zaruri olarak görürler. İhtilaf bu zaruretin akli mi yoksa nakle dayalı bir zaruret mi olduğu noktasındadır. İtikadi-siyasi ekollerden olan

Hariciler ise devlet teşkilatını bir zaruret olarak görmezler. Bu fikir devletin mevcudiyetine karşı oluş gibi bir anarşist telakkiden değil, devlet olmadan da insanların varlıklarını sürdürebilecekleri kanaatinde olduklarıdır<sup>39</sup>.

İslam dini daha başlangıcından itibaren bir siyasi teşkilatla birlikte gelişmiştir. Bu bakımdan, devlet dışında, zaman zaman da gizli bir teşkilat mahiyetinde yayılan, sonradan siyasi talepler geliştiren Hıristiyanlıktan çok önemli farklılıklar taşımaktadır. Hz. Muhammed hem bir peygamber hem de bir siyasi lider, devlet başkanı idi. İslam dininin geldiği coğrafyada yaşayan insanların daha önceleri daimî ve güçlü bir teşkilat etrafında birleşip yaşamamış olmaları, yani Arap yarımadasında devlet tecrübe ve geleneğinin bulunmaması hususiyeti bir kat daha arttırmaktadır: İlk Müslümanlar devleti mevcut bir teşkilat olarak bulmamışlar, dini hayatın gerekleri ve gelişmesi içinde ve buna paralel olarak devleti tesis etmişlerdir. Bununla bütün kurum ve kuralları Müslümanlar tarafından icat edilmiş bir siyasi teşkilatla karşı karşıya olduğumuzu ifade etmek istemiyoruz; başka gelenek ve tecrübelerden şüphesiz yararlanmışlardır. Ancak bir özgünlüğün varlığı da dikkat çekicidir.

## ***2. İslam Devletinde Hâkimiyetin Kaynağı İle İlgili Görüşler***

Siyasi hâkimiyet meselesinin İslam tarihinde ilim adamları tarafından ortaya konup ciddi bir şekilde tartışılmadığını söyleyebiliriz. İslam açısından meselenin yoğun bir şekilde tartışılması oldukça yeni bir hadisedir; XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ele alındığını söylemek mümkündür. Böylece meselenin modern bir mesele olduğunu ve Müslümanların modern düşünce ile ilişkisi neticesi ortaya çıktığını bir kere daha belirtelim.

İslam tarihi ve hukukuyla ilgili çalışmalar genel hatlarıyla incelendiğinde, hâkimiyetin kaynağı ile ilgili görüşlerin, yukarıda Batı siyasi düşüncesindeki tasnifi izleyerek, üç grupta toplanabileceğini söyleyebiliriz.

### ***a. Hâkimiyeti İlahi Kaynağa Bağlayan Görüş***

Bu görüş Şii ekolün görüşüdür<sup>40</sup>. Onlara göre, Allah peygamber seçtiği gibi, imamın (devlet başkanının) kim olacağını da belirlemiştir. “İmamet” (devlet başkanlığı) konusu inançla ilgili esaslardandır. Böyle önemli bir konu olduğu için de Allah tarafından bir şekilde belirlenmesi gerekir. Nitekim, onlara göre, Hz. Peygamber vefatından önce Hz. Ali’yi “imam” olarak tayin etmiştir. Önceleri, siyasi bir ihtilafla ortaya çıkan Şiilik, zaman içinde dini/itikadî bir ekol haline dönüşmüştür<sup>41</sup>. Bu anlayışın bir sonucu olarak, ilahi bir bilgiyle belirlenmiş olan “imam”ın hatasız (masum) olduğu kabul

edilmiştir<sup>42</sup>. Yalnız, burada, Batı'daki teokrasi anlayışına göre farklı bir durum söz konusudur. Batı teokrasisinde, meşruiyetini ilahi kökene dayandıran siyasi iktidar, yasama, yürütme ve yargı alanlarında mutlak bir yetkiye sahip olduğu gibi, koymuş olduğu hukuk kurallarıyla kendisi bağlı değildir. (Şia da dahil olmak üzere) İslam hukukunda ise, devlet başkanı (imam) hukukun temel kurallarıyla bağlı olduğu gibi, kendi vaz'ettiği (içtihad) hukuk kurallarıyla da bağlıdır<sup>43</sup>. Batı'daki teokrasiye en yakın olduğu düşünülebilecek Şia anlayışında da böyle temel farklılıklar mevcuttur.

Müslümanlığın ilk dönemlerine ait bu anlayıştan farklı olarak, modern dönem İslam düşüncesinde de hâkimiyetin Allah'a ait olduğunu kabul edenler mevcuttur. Bu müelliflerin önemli bir kısmının uzun yıllar sömürge olarak yaşamış Müslüman ülkelerin aydınlarından oluşması dikkat çekicidir. Bunlar İslam'ın siyasi ve sosyal yönlerinin yok sayıldığı ve Müslüman halk tarafından da unutulmaya maruz kaldığı dönemleri yaşayan insanlar olarak dinin bu yönlerini, belki de abartılı bir şekilde, tebarüz ettirme gayretiyle hareket etmişler; bu sırada bazı siyasi ve konjonktürel söylemleri dini niteliğe büründürmüşlerdir<sup>44</sup>.

İslam'da hâkimiyetin Allah'ta olduğu görüşünü pek çok müellif gibi Arsal da kabul etmektedir<sup>45</sup>. Müellif Kur'an'da birçok surede hâkimiyetin Allah'a ait olduğu hususunda işaretler bulunduğunu belirtir. Okandan da aynı fikirdedir. İslamiyet'e göre iktidar kaynağını Cenab-ı Hakk'da bulmaktadır. Osmanlı Devletinde padişahlar iktidarlarını Allah'a borçlu olduklarını daima ifade etmişlerdir. Ancak, Okandan'a göre bu telakkiler, diğer teokratik düzenlerde olduğu gibi mutlakiyet ve istibdada yol açmamıştır; çünkü İslam'da istibdat ve zulüm men' edilmiş, istişare emr edilmiştir<sup>46</sup>.

İ. Arsel ise İslam'ın teokratik ve totaliter bir devlet tarzını öngördüğü fikrini savunur. Teokrasinin özgün bir hadise olduğunu, Osmanlı ve İslam tarihinde teokrasiden söz edilemeyeceğini ileri süren Berkes'i şiddetle eleştirir<sup>47</sup>. Ç. Özek de İslam devletinin teokratik özellikte olduğu fikrindedir. Ancak müellif bunun dinin tabiatından değil de harici şartlardan kaynaklandığını, aslında Müslümanlığın "devrimci" karaktere sahip bulunduğunu belirtir<sup>48</sup>.

Neşrolunduğu zaman üzerinde pek çok tartışmalar yapılan, "İslam ve Usulu'l Hükm" adlı kitabın müellifi Ali Abdurrazık da hâkimiyet meselesine temas ederken, İslam dünyasında bu konuda iki görüş olduğunu belirtir. Bunlardan ilki hâkimiyetin Allah'ta olduğu şeklindeki görüştür. Alimlerin geneli ve avam Müslümanlar arasında bu görüşün makbul olduğunu ifade

eder. Abdurrazık bu konuda muteber deliller ileri sürmez. Halife ve sultanlara kitap sunulurken yazılan ithafları ve şairlerin sözlerini misal olarak verir<sup>49</sup>.

Hâkimiyetin Allah'ta olduğu fikrini ileri sürenler Kur'an'da "hüküm" ve ondan türeyen kelimelerin yer aldığı ayetleri delil olarak almaktadırlar. Kelimenin geçtiği 190 ayette<sup>50</sup> siyasi hâkimiyet manasını bulmak mümkün olmayacaktır<sup>51</sup>. Bu kelimeler, ilim, hikmet, ihtilafların halledilmesi, takdir etmek, karar vermek, doğruyu yanlış haklıyı haksızı ayırmak manalarında kullanılmaktadır. Bu bakımdan modern manadaki siyasi hâkimiyet tabiri ile Kur'an'daki "hüküm" kelimesi ve o kökten türeyen kelimelerin aynı anlam daireesinde olmadıklarını belirtmek gerekir. Zaten bazı ilim adamları siyasi hâkimiyet tabirini karşılamak üzere "es siyade" kelimesini kullanmaktadırlar<sup>52</sup>.

Pakistanlı ve Mısırlı bazı aydınların eserlerinde hâkimiyetin Allah'ta olduğu fikrini belirtiyor olmalarına rağmen, bu konudaki görüşlerinin tamamı dikkate alındığında ayrı bir başlık altında ele alınmaları gerektiğini düşünüyoruz.

### ***b. Hâkimiyetin Millette Olduğu Görüşü***

İslam tarihinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan ve Hariciler olarak adlandırılan grup bu görüşü savunmaktadır<sup>53</sup>. Hz. Ali ile Muaviye arasındaki ihtilafta ikisine de karşı çıkan bu grup, devlet başkanının seçiminin "ümme"ye bırakıldığını savunur<sup>54</sup>. Döneminde gelişen siyasi olaylara bir tepki olarak doğan bu ekol, hem Şii'lere hem de Ehl-i Sünnete ait görüşleri reddetmektedir.

Klasik İslam hukuku eserlerinde de bu görüşü destekler mahiyette yorumlanabilecek bazı açıklamalar dikkati çekmektedir. Hanefi mezhebinin önde gelen hukukçularından Kasani bunlardan biridir. XII. yüzyılda yaşamış İslam hukukçularından Kasani, devlet başkanının ölümü veya azli halinde, onun görevlendirdiği hâkimlerin vazifesinin devam edip etmeyeceğini izah ederken, hâkimlerin devlet başkanının "velayeti"yle değil de Müslümanların velayetiyle ve onlar namına hareket ettiğini, halifenin arada bir vasıta olduğunu ifade eder<sup>55</sup>. Benzer değerlendirmelere başka eserlerde de rastlamak mümkündür. Mesela Maverdi, tayin edilen valilerin halifenin ölümüyle azledilmiş sayılmayacağını ifade ederken, gerekçe olarak halifenin bu tayininin kamu adına yapılmış bir tasarruf olduğunu göstermektedir<sup>56</sup>.

Çok zaman sonra, XX. yüzyılın başlarında, bu görüş, Fransız İhtilali'nin neşrettiği fikirlerin tesiriyle, saltanat yönetimlerine karşı mücadele eden Müslüman müellif ve ilim adamlarında görülmektedir. Yine, meşrutiyet ve

cumhuriyet rejimlerine Müslümanların yaşadığı topraklarda dini gerekçelerle meşruiyet temin etme gayretlerini de bu görüşün yayılmasında müessir görmekteyiz. Bu konuda iki önemli çalışma Mısır ve Türkiye’de görülmektedir.

Türkiye’de saltanatın kaldırılması aşamasında yayımlanan bir kitap başlığı itibarıyla da dikkat çekicidir: “Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye”. Kitapta yer alan görüşler, o sırada Adalet Bakanı olan müellifi tarafından Büyük Millet Meclisi kürsüsünden de savunulmuştur. Bir İslam hukukçusu olan müellif Seyyid Bey, bütünüyle İslamî esaslar çerçevesinde, devlet yönetme işinin dini bir iş olmadığını, maslahata göre çeşitli sistemlerin benimsenebileceğini ve İslam’da hâkimiyetin millette olduğunu izah etmektedir<sup>57</sup>. O devirde yaşamış ulemanın hemen hemen tamamı buna benzer fikirler taşımaktadır<sup>58</sup>. Farklı ve hâkimiyet-i milliye konusunda eleştirel görüşler, bir dönem sadrazamlık da yapan Said Halim Paşa tarafından savunulmuştur<sup>59</sup>. Ali Abdurrazık da eserinde geniş bilgi için Seyyid Bey’in risalesini tavsiye eder.

Mısırlı düşünür M. Ammara da siyasi otoritenin millette olduğu fikrini kabul etmektedir. Bunu desteklemek üzere, öncelikle bütün sistemlerin insan iradesine dayandığını belirtmekte<sup>60</sup>, daha sonra da “Ehl-i Hall ve’l Akd” tabiri çerçevesinde devlet başkanının seçilmesi ve denetlenmesi üzerinde durmaktadır<sup>61</sup>. Yine, bazı çağdaş müellifler, hâkimiyetin millette olduğu görüşünü benimseyip savunmaktadırlar<sup>62</sup>.

### 3. Karma Görüş

Bazı müellifler Müslümanların çoğunluğunu teşkil eden Ehl-i Sünnet’in hâkimiyetin kaynağı konusundaki görüşünü yukarıda ikinci grupta değerlendiren<sup>63</sup>, bazıları her iki görüşün terkibi olarak ele almaktadır<sup>64</sup>. Ehl-i Sünnet ekolüne mensup müellifler özellikle Şii’lerin görüşlerini red için kaleme aldıkları eserlerde, devlet başkanının ilahi bir bilgi ile (nass’la) belirlenmesinin doğru olmadığını, İslam hukukunun kaynaklarında böyle bir hükmün bulunmadığını ileri sürerek seçimi savunmaktadırlar<sup>65</sup>. Ancak bu ekol mensuplarının seçim dışında veliahd tayini yöntemini de kabul ettiği anlaşılmaktadır. Seçimin şekli, seçme ve seçilme yeterliliğiyle ilgili hususların da müellifler tarafından incelendiği görülmektedir. Gazali gibi alimler seçmenler konusunda bazı kriterler öngörmekte, herkesi seçmen olarak kabul etmemektedir<sup>66</sup>. Öte yandan, devlet başkanlığının yöneten ile yönetilenler arasında bir akid (sözleşme) olduğu benimsenmektedir<sup>67</sup>.

Hâkimiyetin topluma ait olduğunu savunan ama devlet başkanının belirlenmesiyle ilgili farklı yöntemler kabul eden bu görüşü modern dönemlerde de benimseyenler mevcuttur.

Mesela, Pakistanlı düşünür Mevdudi, çeşitli eserlerinde hâkimiyet konusunu çok teferruatlı bir şekilde incelemiştir. Mevdudi, İslam'da hâkimiyetin Allah'da olduğu görüşünü savunmaktadır<sup>68</sup>. M. Ammara da Mevdudi'nin görüşünün bu şekilde olduğunu belirtir ve eleştirisinde esas alır<sup>69</sup>. Mevdudi, "hükm" ve "mülk" kelimelerinin ve türevlerinin yer aldığı ayetleri dikkate alarak hem hukuki hâkimiyetin hem de siyasi hâkimiyetin Allah'da olduğunu belirtir. Mevdudi aynı zamanda Pakistan'ın kuruluşu sırasında cumhuriyeti savunan bir düşünürdür. Eserlerinde saltanat uygulamalarını sert bir şekilde eleştirir, hilafetin seçim usulünü gerektirdiğini ifade eder. Bu bakımdan onu rahatlıkla siyasi hâkimiyetin Allah'ta olduğu görüşünü kabul eder olarak nitelenmek zordur. Siyasi otoritenin hâkimiyeti elinde tutmadığını, hâkimiyetin gerçek sahibine niyabet ettiğini ifade eder<sup>70</sup>. Ancak bu niyabetin "teokratik" bir düzeni çağrıştırmaması gerektiğine işaret ederek, niyabetin bir tek ferdin veya zümrenin değil de halkın hakkı olduğu fikrini ileri sürer<sup>71</sup>. Neticede "cumhuri hilafet" kavramını ortaya atar. Görüldüğü gibi Mevdudi'yi teokrazi taraftarı olarak değerlendirmek haksızlık olacaktır. Mısırlı hukukçu ve düşünürler Abdülkadir Udeh ile Seyyid Kutub'un fikirleri de buna benzer şekildedir. Her ne kadar F. Ced'an, Udeh'in, hâkimiyetin Allah'da olduğu fikrine sahip bulunduğunu söylüyorsa da<sup>72</sup>, ileriki sayfalarda kendisinin de işaret ettiği gibi, Udeh, otoritenin ümmetten alındığını ve halifenin denetleneceğini ifade etmektedir<sup>73</sup>. Bu görüşteki müelliflerin izahlarında mevcut karışıklık hâkimiyet kavramının tanımından kaynaklanmaktadır. Mevdudi'nin eserlerinde tanımını yaptığı hâkimiyet, Bodin'de ifadesini bulan mutlak ve sınırsız hâkimiyettir. Bu bakımdan, böyle bir hâkimiyetin Allah'dan başkasına izafe edilmesi mümkün görülmez. Hâlbuki hâkimiyet, siyasi hâkimiyet olarak ele alındığında bu sorun ortadan kalkmaktadır<sup>74</sup>. Zaten Mevdudi de, hâkim iradenin yeryüzünde temsili hakkının bir bütün olarak insanlara verildiğini ifade etmektedir<sup>75</sup>.

#### 4. Değerlendirme

Hâkimiyet telakkilerinin Batı'daki durumuna dair vermiş olduğumuz bilgilerden görüldüğü üzere, gerek monarşinin, gerekse oligarşi ve demokrasilerin teokratik olanına ve olmayanına rastlanmaktadır. Bu bakımdan meseleyi "hâkimiyet milletin midir yoksa Allah'ın mıdır" ikilemi içinde ortaya koymak doğru olmayacaktır. Bu ikisini, mesela Thomas'da olduğu gibi, telif etmek de mümkündür.

İslam düşüncesinde, teorik bir konu olarak hâkimiyet meselesi ele alınmamıştır. Bazı tarihi olaylardan hareketle oluşan siyasi düşünce farklılıkları

kitaplarda hukuki meseleler şeklinde karşımıza çıkmasına rağmen özellikle bu konunun incelendiğini söylemek doğru olmayacaktır. Bu tür görüşler de, İslam hukukunun temel kaynaklarından hareketle oluşturulmuş değildir. Hz. Peygamber ve sonraki dört halifenin uygulamaları hukukçuların bir model oluşturmaları için zemin teşkil etmiştir. Burada, İslam hukukçularının teorik olarak hâkimiyetin kaynağı konusu üzerinde durmak yerine, daha çok pratik sonuçları hedeflediklerini söyleyebiliriz. Bu da, devlet başkanının nasıl başa geçmiş olursa olsun, hukuka bağlılığının temel ölçüt olarak alınmasında göze çarpmaktadır. İslam hukuku ana esasları itibarıyla devlet başkanlarının katkısı olmaksızın teşekkül etmiştir. Devlet başkanı meşruiyetini bu hukuk sistemine bağlılıktan almaktadır. Devlet başkanının hâkim olan hukuk sistemine aykırı düzenlemelerine itaat edilmeyeceği (sivil itaatsizlik) kat'i olarak kabul edilmiş bir husustur<sup>76</sup>. Devlet başkanının görevde bulunması için gereken şartları kaybettiği zaman hal'inin icap ettiği genel kabul görmektedir. Ancak bunun nasıl yapılacağı hukukçular arasında tartışma konusudur. Devlet başkanının silah zoruyla da olsa mutlaka değiştirilmesi gerektiğini savunan Hariciler'den, sadece uyarmakla yetinmeyi yeterli gören Mürcie'ye uzanan çizgide farklı görüşler ileri sürülmüştür<sup>77</sup>. Hariciler, adaletten ve hukuktan ayrılan devlet başkanının zor kullanarak da olsa değiştirilmesi gerektiği (vacib olduğu) görüşündedirler<sup>78</sup>. Sünni hukukçulardan Malik, Şafii ve Ahmed b. Hanbel'in genel tutumu, gerekli vasıfları kaybeden, adaletten ve hukuktan ayrılan devlet başkanına karşı sözlü muhalefet yapmak ama zor kullanarak karşı çıkmamak şeklinde ifade edilebilir<sup>79</sup>. Ebu Hanife ise, sözlü muhalefeti önermekle birlikte, şartlar müsait olursa ve daha büyük bir fitneye sebebiyet verilmeyecekse zor kullanmak suretiyle de gerekli vasıfları kaybeden devlet başkanının değiştirileceği görüşündedir<sup>80</sup>.

### ***B. İslamiyet Öncesi Türklerde Siyasi Hâkimiyet Anlayışı***

Türklerin İslam'ı kabullerinden önce de, birçok devletler kurduğu, siyasi ve hukuki geleneklerinin olduğu bilinmektedir. İleride değineceğimiz üzere, bu geleneklerin bir kısmının Müslümanlığın kabulünden sonra da devam ettiği anlaşılmaktadır.

Türlere ait en eski yazılı tarih belgesi olan, Orhun Abideleri devlet yönetimi ile ilgili siyasi ve ahlaki tavsiyeler de ihtiva etmektedir. Bu belgelerde, hükümdara hâkimiyetin Tanrı tarafından verildiğine dair ifadeler dikkati çekmektedir. Mesela, Bilge Kağan "Tanrıya benzer, Tanrıda olmuş Türk Bilge Kağan" şeklinde tavsif edilmektedir<sup>81</sup>. Hükümdar oluşunu şöyle

açıklar: “Tanrı irade ettiği, kut’um olduğu için kagan oldum”<sup>82</sup>. Yine, baba ve anasından söz ederken “... babam kagan ile anam hatunu yükseltmiş olan Tanrı beni tahta oturttu...” demektedir<sup>83</sup>. Çok daha eski tarihlerde Hun İmparatoru Mete, Çin İmparatoru’na yazdığı bir mektupta şu unvanı kullanmaktadır: “Tanrı tarafından tahta çıkarılmış büyük Hun Tengri kutu”<sup>84</sup>. Aynı anlayış içinde benzer unvanların Uygur hakanları tarafından da kullanıldığı görülmektedir<sup>85</sup>.

Bu metinlerden anlaşıldığına göre, hükümdarlık Tanrı tarafından seçilen kimseye verilmektedir. “Kut” kelimesi ise siyasi hâkimiyeti ifade etmektedir<sup>86</sup>. Türklerdeki siyasi hâkimiyet anlayışı, çağdaşı devlet ve kültürlerden farklılıklar taşımaktadır. Türklerdeki hâkimiyet hakkının Tanrıdan alındığına dair anlayış, Çin’de ve Moğollarda daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır; bu anlayışta, Eski Yunan ve Roma’da mevcut bazı telakkilerde olduğu gibi hükümdar tanrı kabul edilmemiş, tanrının hükmetme hakkı verdiği kişi olarak algılanmıştır<sup>87</sup>. Tanrı tarafından seçilen ve kendisine kut verilen, sadece hükümdar değil, hükümdar ailesidir<sup>88</sup>. Yukarıda, Kitabelerde, Bilge Kağan’ın, babası ve anasını da seçilmiş olarak tavsif ettiğini görmüştük.

Hun İmparatorluğu’ndan itibaren devam eden bu anlayış, Müslümanlığın kabulünden sonra, XI. yüzyılda Yusuf Has Hacib tarafından yazılmış, Kutadgu Bilig adlı eserde de görülmektedir: “... Hükümdarlar iktidarı tanrıdan alırlar...”<sup>89</sup>

Daha önemlisi, bu Türk hâkimiyet anlayışının Timur zamanında bile, siyaset ve toplum hayatında etkisini ve gücünü sürdürdüğünü görmekteyiz. Cengiz Han zamanında Moğolların ilahi kökenli hâkimiyet anlayışını Uygurlardan almış olduğu söylenmektedir<sup>90</sup>. Bu gelenek içinde, Timur’un, bir hükümdar soyuna mensup olmadığı için<sup>91</sup>, kendisine asla “han” demediği, “emir” ve “şah” unvanlarını kullanmakla yetindiği, hatta Cengiz soyundan önemsiz kişileri “kukla han” olarak tayin etmeyi uygun gördüğü kaydedilmektedir<sup>92</sup>. Timur’un neşrettiği fermanlarda da bu “han”ların ismini kendisinden önce yazdığı, kendisinden “emir” olarak söz ettiği, hutbelerde “han”ın adıyla beraber kendi adını zikrettirdiği ve bastırdığı sikkelerde “han”ların adının da bulunduğu görülmektedir<sup>93</sup>. Tamamen Timur’un kontrolünde, bir nevi esaret hayatı yaşayan bu “han”ların mevcudiyeti, eski hâkimiyet anlayışının, “kut” kavramının gücünü göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Çağının ve bölgesinin en büyük imparatorlarından biri olan Timur, “kut” verilmiş bir aileye mensup olmadığı için<sup>94</sup>, fiilen hükümdar olduğu halde, resmen hükümdarlığını ilan etmekten kaçınmıştır. “Han”lığını ilan eden ilk



Timurlu hükümdarının Halil Sultan olduğu, ilk kez onun kendi adına sikeler bastırıldığı ifade edilmektedir<sup>95</sup>. Timur'un hayatı ve politikası, siyasi hâkimiyetin kaynağı ve meşruiyeti meselesinin, bir mutlak monarşi iktidarında bile ne kadar önemli olduğunu gösteren tarihi bir hadisedir.

### ***C. Osmanlı Devleti'nde Siyasi Hâkimiyetin Kaynağı Meselesi***

İslam hukukuyla ilgili teorik bölümde izaha çalıştığımız üzere, İslam hukuku, siyasi hâkimiyetle ilgili herhangi bir model getirmemiştir. Bu sebeple, başlangıçtan itibaren, Müslümanların kurduğu farklı devletlerde, farklı siyasi anlayışlar hâkim olabilmıştır. Bu anlayışlar, zamanın şartlarına, idarecilerin sahip oldukları birikime ve etkilendikleri geleneklere göre şekillenmiştir.

Timur'un Cengiz soyundan bir "han" vasıtasıyla "kut"la bağ kurmaya çalışması gibi, Müslüman devletlerin hükümdarları da bir şekilde "halife"ye mevkilerini ve işlerini onaylatmak istiyorlardı. Yine, iktidarı ilahi kökene veya "seçilmişlik"e bağlamak maksadıyla, Timur'un Cengiz soyuyla akrabalık tesisine çalışması gibi, bazı olağandışı hallerin, rüyaların kullanıldığını görmekteyiz. Mesela, Selçuk sultanı Tuğrul Bey, halifeden "doğu ve batının hükümdarı" unvanını almış, böylece konumunu onaylatmıştır<sup>96</sup>.

Osman Gazi'nin Şeyh Edebalı'nın evinde gördüğü rüya "kut" çağrışımlarını sağlayacak bir husus olarak tarihçiler tarafından nakledilmektedir<sup>97</sup>. Osman Gazi'nin soyunu Oğuz Han'a kadar çıkartan şecereler de erken dönem kroniklerinde yer almaktadır<sup>98</sup>. Ayrıca, Selçuk sultanlarından hâkimiyetin Osman Gazi'ye devredildiğine dair rivayetler de ilk tarih kitaplarından itibaren görülmektedir<sup>99</sup>. Bu rivayetlerin Yıldırım Bayezıt devrinde ortaya çıktığı tahmin olunmaktadır. O sıralarda, Osmanlının Anadolu'daki yayılışına meşruiyet temin edecek, Timur ve Memlûklular karşısında da siyasi gücünü teyit edecek unsurlara ihtiyaç duyulmuş olması muhakkaktır<sup>100</sup>. Nitekim Yıldırım Bayezıt'ın "sultan" unvanını tasdik ettirmek için "halife"ye müracaat ettiği kaydedilmektedir<sup>101</sup>. Böylece, bir yandan, Selçuk sultanları üzerinden veya doğrudan halife ile bağlantı kurarak müslüman geleneği içinde, diğer taraftan da Türk gelenekleri ve anlayışları çerçevesinde meşruiyet alanı sağlanmaya çalışılmaktadır<sup>102</sup>.

Bilhassa Anadolu'da yayılışı sırasında ve başka Müslüman devletlerle çekişme yaşandığı dönemlerde Türk siyasi geleneklerine yapılan atıfların arttığı görülmektedir. II. Murad döneminde henüz Timurlular tehlikesi mevcutken ve II. Bayezıt döneminde Memlûklularla doğan ihtilaflar sırasında

Türk kabileleri üzerinde nüfuzun tesisi ve sağlamaştırılması bakımından eski siyasi gelenekler öne çıkartılmaktadır<sup>103</sup>.

Zaman içinde hâkimiyet anlayışında bazı değişikliklerin meydana geldiği izlenmektedir. Yine II. Murad döneminde, Selçuklu sultanı üzerinden ya da doğrudan “halife”den meşruiyet temin etme arayışı yerine, hâkimiyet hakkının doğrudan Allah tarafından bağışlandığı görüşü yerleşmeye başlamıştır<sup>104</sup>. Öte yandan, Türk siyasi geleneklerine aykırı olarak, hâkimiyetin aileye ait olduğu, dolayısıyla ailenin erkek üyeleri arasında paylaştırılması yani “ülüş” anlayışının silinmesi için etkili bir mücadele yürütülmüştür<sup>105</sup>. Her iki hasasiyetin Fatih devrinde kemale erdiği ve hâkimiyetin bölünmezliği anlayışının yerleştiği düşünülmektedir.

Burada diğer hususa, İslam hukukuna riayet kriterine değinmek gerekir. Yukarıda, İslam hukukunda hâkimiyetin kaynağıyla ilgili teorik tartışmaların yapılmadığını, bir modelin öngörülmediğini, bunun yerine ana hatlarıyla devletin dışında oluşan hukuk sistemine bağlılığın önemsendiğini belirtmiştik. İslam hukukunda devlet başkanına tanınan yasama yetkisi İslam hukukunun genel çerçevesiyle ve düzenlemediği alanlarla sınırlıdır. Bu çerçevede, Osmanlı hükümdarlarının yapmış olduğu hukuki tasarruflar, bazı yazarlarca tartışılrsa da<sup>106</sup>, geneli itibarıyla İslam hukukuna uygundur.

Osmanlı hukuk sistemi, teorik temelleri bakımından İslam hukukunun dışında mütalaa edilemez. Uygulamada “örfi hukuk” diye adlandırılan ve padişah tarafından vazedilen hukuk kuralları, her ne kadar İslam hukukunun kaynaklarından üretilmemişse de, İslam hukukunun sistematik bütünlüğü içinde değerlendirilebilecek kurallardır<sup>107</sup>. İslam hukuku (şer’i hukuk), hayatın her alanı için eksiksiz hukuk kuralları getiren bir düzen değildir. Bir dünya görüşünün genel perspektifi içinde, hukuk düzenine ait genel ilkeler ile zamanla değişmeyeceği düşünülen ve değişmemesi istenilen esaslar belirlenmiş, oldukça geniş bir alan ise bu genel esaslara aykırı olmamak kaydıyla yasama faaliyeti için “boş” bırakılmıştır. Hukuki düzenlemelerdeki bu “bilinçli boşluk” Osmanlı Devleti’nde, Türk devlet geleneğinin de etkisiyle, yazılı kurallarla doldurulmuştur. Bu çerçevede, örfi-şer’i hukuk ayrımı izahta kolaylık sağlaması bakımından elverişli olmakla birlikte, Osmanlı Devleti’nin İslam hukuku dışında bir hukuk sistemine sahip bulunduğu kanaatine varmamıza yol açmaz.

## Sonuç Olarak

Osmanlı Devleti’nde, kuruluş yıllarından itibaren eski Türk hâkimiyet anlayışının güçlü izleri bulunmakla beraber, Fatih dönemine doğru

hâkimiyetin bölünmezliği ilkesi yerleştirilerek bu anlayış değiştirilmiş, ancak hükümdarın bir hususiyet (“kut”) taşıdığına dair düşünce sürdürülmüştür. Bununla birlikte, İslam hukukundan kaynaklanan, hükümdarı yasama ve yürütme alanlarında sınırlayan esaslar “mutlak iktidar” anlayışına yol açmamıştır. Buradan hareketle, Osmanlı Devleti’nde “dini esaslara dayalı ama teokratik olmayan bir sınırlı iktidar” anlayışının geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Dini esaslara dayalı olmakla teokratik olmak arasındaki farka burada bir daha işaret edelim. Gerçek manada teokrasi Avrupa’da XI ve XV. yüzyıllar arasında uygulanan bir din-devlet ilişkisi şeklidir. Teokraside, hâkimiyetin kaynağı ilahi bir kökene dayandırılmakta, hâkimiyeti elinde bulunduran tanrı adına hareket etme ve “sorumsuz” olma hakkına sahip kılınmaktadır. “Dini esaslara dayanma” ifadesinde ise, hâkimiyetin kaynağı nasıl tasavvur edilirse edilsin, siyasi iktidarın temel esasları kendisi dışında oluşmuş bir hukuk sistemine tabi olması ve hukuk karşısında sorumlu kabul edilmesi anlayışı bulunmaktadır. Ayrıca, siyasi hâkimiyete sahip olan, ilahi kökenli bir meşruiyet açıklaması yapsa bile, Allah adına konuşma hak ve yetkisine sahip olmamakta, kural ve kararları “ilahi” nitelikte kabul edilmemektedir. Bu şekliyle “dini esaslara dayanma”, dünya görüşünün ve hukukun temel esaslarının dinden kaynaklanmasını ifade etmektedir.

## Notlar

- 1 Hüseyin Nail Kubalı, *Anayasa Hukuku Dersleri*, İstanbul, 1969, sh.40.
- 2 Kubalı, sh.41.
- 3 Bkz.: Recai Galip Okandan, “Devlet İktidarının Menşe ve Sahibi Hakkında ile sürülen Doktrinler”, İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, C.17 (1951),sy.3-4.
- 4 Beşerüstü tabiri, “ilahi” tabiriyle birlikte başka metafizik unsurları da içermektedir. Özellikle din-dışı izahları da kapsamı için tercih edilmiş bir tabirdir.
- 5 Sadri Maksudi Arsal, “Teokratik Devlet ve Laik Devlet”, Tanzimat-I, İstanbul, 1940, sh.65.
- 6 Arsal, sh. 64; İlhan Akın, *Kamu Hukuku*, İstanbul, 1987, sh.47.
- 7 Akın, sh.50.
- 8 Arsal, sh.66, dn.2.
- 9 Burada bir hususa temas etmek gerekir. İslamiyetin çeşitli bölgelerde yayılması hadisesi ifade edilirken, mesela Anadolu’nun İslamlaşması, Kuzey Afrika’nın İslamlaşması gibi ifadelerle, dinin o bölgeye esasları hâkim ve geçerli kılmasından bahsedilir. Hıristiyanlık içinse, özellikle Avrupa’daki yayılışı dikkate alındığı zaman aynı şeyi söylemek doğru olmayacaktır. Avrupa’nın Hıristiyanlaşmasından değil de Hıristiyanlığın Avrupalılaşmasından söz edilmek gerekir. Din-devlet ilişkileri bakımından Batı’daki siyasi yapı ve sistemlerle Müslümanların yaşadığı devletlerdeki tatbikat mukayese edilirken, yaşanan tarihi tecrübelerle müessir unsurun Hıristiyanlık ile İslam arasındaki farklılıklar olduğu belirtilmektedir. Kaynakları itibarıyla müşterek ve ilahi olan bu iki dinin “sekülerleşme” adı verilen Batı’daki aşırı süre değişimi onaylamalarını mümkün görmek yanlış olacaktır. Problem Hıristiyanlığın tabiatının “sekü-

ler” bir yapıya müsait oluşundan değil de, bu dinin Avrupa’daki serüveninden kaynaklanmaktadır. Hadizatında Hıristiyanlık İslam gibi, sosyal ve hukuki kurallar da getiren bir din değildir. K. Kerim’e göre Hz. İsa İsrailoğullarının “ahit”ten sapmalarını düzeltmek, ikinci bir “ahit”le bağlılığı tespit etmek ve yaklaşan son peygamberi müjdelemek için gönderilmiştir. Yani Hz. İsa yeni bir din kurmakla görevlendirilmemiştir. Daha sonra bazı din adamlarının gayretleriyle müstakil bir din olarak vücut bulmuştur. Hıristiyanlığın, temel esasları vahyedilmiş bir şeriatı (hukuku) ve müstakil bir dünya görüşü mevcut değildir. Bu bakımdan, hukuk sistemi olarak Roma Hukuku’nu, dünya görüşü olarak da Greko-Romen felsefesini esas alarak bir teoloji ve metafizik inşa etmişlerdir. Bu sebeple Batı’da din - devlet ilişkileri bakımından siyasi tarihte Hıristiyanlığın rolünü doğru değerlendirmek gerekir. Konuyla ilgili olarak bkz. S. Nakib Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, trc.: Mahmut Erol Kılıç, İstanbul, 1995, sh.47 vd.

- 10 Bkz.: Niyazi Berkes, *Teokrasi Ve Laiklik*, İstanbul, 1984, sh.85.
- 11 Bu konuda ayrıntılı değerlendirmeler için bkz.: C. Northcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, trc.: Mehmet Harmancı, İstanbul, 1984, sh.8-9.
- 12 Akın, sh.66-67.
- 13 Akın, sh.70-71.
- 14 Akın, sh.120. “Omnis potestas a Deo: Tüm iktidar tanrıdan gelir.” Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul, 1989, sh.148.
- 15 Arsal, sh.67.
- 16 Leon Dugui (Duguit), *Hukuk-ı Esasiye*, trc.: Menemenlizade Edhem, C.1, İstanbul, 1339, sh. 314; Akın, sh.57-58. “Omnis potestas a Deo per populum” Tanrı iktidarı topluma vermektedir. Göze, sh.148.
- 17 Duguit, sh.315; Okandan, sh.563.
- 18 Okandan, sh.566.
- 19 Talip Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara, 2001, sh.115.
- 20 Abdülkadir Donuk, *Türk Devleti’nde Hâkimiyet Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi, sy.10-11, (1979-1980), sh. 34-39.
- 21 Bu konuda bkz. S. Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, İstanbul, 1990, sh.107-126.
- 22 Akın modern yorumunun gösterdiği farklılıklar (“ratio” ve “intellect” farkı) için bkz. Attas, sh.61 -67; Nasr, sh. 110 vd.
- 23 Bkz. Berkes, sh.83-84.
- 24 Duguit, sh.305.
- 25 Okandan, sh.570.
- 26 Yavuz Abadan, *Devlet Felsefesi - Seçilmiş Okuma Parçaları*, Ankara, 1959, sh.242.
- 27 Abadan, sh.271-272. Hobbess için bkz. Akın, sh.105-111.
- 28 Abadan, sh.326-327. Locke için bkz. Akın, sh.129-139.
- 29 Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, (trc. Vedat Günyol), İstanbul, 1984, sh.25-26.
- 30 Anayasada “Hâkim (hâkimiyetin sahibi) Fransız vatandaşlarının hey’et-i umumisidir” şeklinde yer almıştır.
- 31 Duguit, sh.311. “Hâkimiyet-i devleti bir kudret-i mafevka’l-beşerin müdahalesi olmaksızın izahın adem-i imkanı her nevi mevzu-ı itikad-ı diniye bigane oldukları halde kudret-i hakime-i devleti izah için bizzat devleti uluhiyyet derecesine isal eden feylesofların ...”.
- 32 Duguit, sh.337; Okandan, sh.593.
- 33 Duguit, sh.310.
- 34 Duguit, sh.311.
- 35 Duguit, sh.375.
- 36 Duguit, sh.375.
- 37 Duguit, sh.376.

- 38 Türcan, sh.144.
- 39 İbni Haldun, *Mukaddime*, (Thk. Dr. Ali Abdulvahid Vafı), C.2, Kahire, 1401/1981, sh.580 -581.
- 40 Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul, 1992, sh.100.
- 41 Akbulut, sh.101-102.
- 42 Akbulut, sh.103.
- 43 Türcan, sh.130.
- 44 Antiemperyalizm ve hatta sosyalizm ile İslam arasında telif arayışları bu konuda ileri noktalar olarak gösterilebilir.
- 45 Arsal, sh.76.
- 46 Okandan, sh.562, dn.1.
- 47 Bkz.: İlhan Arsel, *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına*, Ankara, 1975, sh.157- 158.
- 48 Bkz.: Çetin Özek, *Devlet ve Din*, İstanbul, t.y., sh.243 vd..
- 49 Ali Abdurrazık, *İslam ve Hükümet*, (Çeviren:Ömer Rıza), İstanbul, 1927, sh.12.
- 50 Bkz.:M. Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemu' - Müfehres li Elfazi' - Kur'ani'l-Kerim*, İstanbul, 1987.
- 51 Ragıb el-İsfahani, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, sh.181-182.
- 52 Bkz.Abdurrezzak Ahmed es-Senhuri, *Fıkhul Hilafe ve Tetavvuruha*, (Çeviren:Nadiye Abdurrezzak Senhuri), Mısır, 1989, sh.70 vd.; Ahmed Suveylim Umeri, *Mu'cemu'l-Ulumi's-Siyasiyyeti'l-Müeyyessere*, Mısır, 1985, "es Siyade" maddesi.
- 53 Akbulut, sh.106.
- 54 Akbulut, sh.106.
- 55 Alaüddin Ebu Bekr b. Mes'ud el-Kasani, *Bedaiu's Sanai' fi Tertibi's-Şerai'*, C.7, Mısır 1910, s.13-14.
- 56 Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdi, *el-Ahkamu's-Sultaniyye ve'l-Velayetu'd-Diniyye*, (Thk.Ahmed Mübarek el-Bağdadi), Kuveyt, 1409/1989, sh.22.
- 57 (Seyyid Bey), *Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye*, Ankara. Ayrıca bkz. aynı müellif, *Usul-i Fıkh - Cüz-i Evvel: Medhal*, İstanbul, 1333, sh.109 vd.
- 58 Bkz.: İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, C. I - II, İstanbul, 1987; aynı yazar, *İslamcılığın Siyasi Görüşleri*, İstanbul, 1994, sh.148-153.
- 59 Bkz. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, (Hazırlayan: M. E. Düzdağ), İstanbul, 1991, sh.237 vd.
- 60 Muhammed Ammara, *İslam Devleti*, (Çeviren: Ahmet Karababa-Salih Barlak), İstanbul, sh.51-53.
- 61 Ammara, sh.87-88.
- 62 Bkz.: İlhami Güler, "Çağdaş Arap Düşüncesinde Din-Siyaset Tartışması (Hanefi, Cabiri ve Arkoun Bağlamında)," *Türkiye Günlüğü*, sy.29, Temmuz-Ağustos 1994, sh.153-155.
- 63 Ebu'l-Feth Muhammed Abdülkerim eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. I, Kahire, 1387/1968, sh.25.
- 64 Akbulut, sh.109.
- 65 Akbulut, sh.110. Ayrıca bkz.: M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul, 1999, sh.108-110 ve 113.
- 66 Ebu Hamid el-Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, trc.: Kemal Işık, Ankara, 1971, sh.178. Kriterlerle ilgili olarak bkz.: Aydın, sh.109.
- 67 Aydın, sh.109.
- 68 Ebu'l A'la El Mevdudî, *Hilafet ve Saltanat*, (Çeviren:Ali Genceli), İstanbul, t.y., sh.20 ve 345; aynı yazar, *İslam'da Hükümet*, (Çeviren:Ali Genceli), Ankara, t.y., sh.169-171 ve 420-426.
- 69 Ammara, 54-55.
- 70 Mevdudî, *İslamda Hükümet*, sh.429.
- 71 Mevdudî, *İslamda Hükümet*, sh.430. Bu görüşünü Nur Suresi'nin 55. ayetine dayandırmaktadır.
- 72 Fehmi Ced'an, *İslami Yönetim Tartışmaları*, (Çeviren:Mehmet Yolcu), İstanbul, 1989, sh.29.

- 73 Abdulkadir Udeh, *el İslamu ve Evdauna's-Siyasiyye*, Mısır, 1951, sh.81 vd.
- 74 Türcan, sh.138 ve 146-147.
- 75 Mevdudi, *Hilafet ve Saltanat*, sh.34.
- 76 Hz. Peygamber'den, Allah'a isyan hususunda kula itaat olmayacağına dair pek çok hadis nakledilmiştir. (Bkz. Buhari, Ahkam, 4; Müslim, İmare, 8, 39; Ebu Davud, Cihad, 95.) Meşhur Osmanlı hukukçusu Ebus-suud Efendi'nin bir fetvasında yer alan "na meşru nesneye emr-i sultani olmaz" ibaresi bu görüşün açık bir ifadesidir. Bkz.: Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, C.IV, İstanbul, 1992, sh.53.
- 77 Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul, 1990, sh.183-186.
- 78 Mustafa, sh.200-204.
- 79 Mustafa, sh.269-274. Müellif bu görüşü benimseyen hukukçuları "sabr ekolü" olarak isimlendirmektedir.
- 80 Mustafa, sh.289-293. Bu görüşe mensup olanları müellif, "temekkün ekolü" olarak isimlendirir.
- 81 Orhun Kitabeleri, I, Güney, 1; II, Doğu, 1. (Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, Ankara, 1986 – 1987, sh.22).
- 82 Kitabeler, I, Güney, 9-10; II, Kuzey, 7-8. (Orkun, sh.26).
- 83 Kitabeler, I, Doğu, 25-26; Doğu, 21. (Orkun, sh.40).
- 84 Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, İstanbul, 1947, sh.214.
- 85 "Ay Tanrıda ülüş bulmuş Alp Kutlug Bilge Kagan", Ay Tanrıda ülüğ bulmuş Küçlüğ Bilge", Ay Tanrıda kut bulmuş Alp Bilge". Donuk, sh.50.
- 86 Kut kelimesine verilen manalar için bkz.: Donuk, sh.51, dpnt.120. Ayrıca bkz.: Mehmet Akman, *Osmanlı Devleti'nde Kardeş Katli*, İstanbul, 1997, sh.30-31.
- 87 Donuk, sh.55.
- 88 Halil İnalçık, "Osmanlılar'da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, C.XIV, No:1, (Mart 1959), sh.75; Ahmet Mumcu, "Egemenlik ve Millî Egemenlik", Millî Egemenlik ve TBMM, Ankara, 1987, sh.13.
- 89 *Kutadgu Bilig*, (Çeviri) II, çvr. R. Rahmeti Arat, Ankara, 1985, 5947 numaralı beyit.
- 90 Mansura Haider, "Timurlular Devletinde Hâkimiyet Anlayışı (XIV. – XV. Yüzyıllar)", trc. Ekrem Memiş, Türk Kültürü, yıl:XXII, sy.:258, (Ekim 1984), sh.615.
- 91 Haider, sh.617.
- 92 Haider, sh.618.
- 93 Haider, sh.619; İnalçık, sh.77. Ayrıca bkz.: İsmail Aka, "Timurlularda Hâkimiyet Anlayışı", Türk Kültürü, yıl:XXXVII, sy.430, (Şubat 1999), sh.85.
- 94 Timur'un Cengiz ailesiyle akrabalık kurma yoluyla bir "kut" sağlamaya yönelik faaliyeti hakkında bkz. Haider, sh.620; İnalçık, sh.77.
- 95 Haider, sh.623.
- 96 Mumcu, sh.16.
- 97 Bu rüyanın Orta Asya Türk – Moğol gelenekleriyle münasebeti için bkz.: İnalçık,80 –81.
- 98 Şükrullah, (*Behcetü't Tevarih*), Osmanlı Tarihleri-I, İstanbul, 1949 içinde, sh.51.
- 99 Nihad Sami Banarlı, *Dasıtan-ı Tevarih-i Müluk-i Al-i Osman ve Cemşid ve Hurşid Mesnevisi*, İstanbul, 1939, sh.65; Şükrullah, sh.52; Mehmed Neşri, *Kitab-ı Cihan-nüma - Neşri Tarihi*, C. I, (Hzr. Faik Reşit Unat Mehmed A. Köymen), Ankara, 1949, sh.109-110.
- 100 İnalçık, Saltanat Veraseti, sh.77.
- 101 İnalçık, Saltanat Veraseti, sh.77-78.
- 102 Bu tür rivayet ve "efsane"lerin gücü ve tarihteki yeri hakkında değerli tarihçi İnalçık'ın İstanbul'un fethiyle ilgili olarak söylediği şu ifadeleri zikretmek isabetli olacaktır: "Tarihi tarih yapan güçler arasında inanç sistemleri ve efsaneler gittikçe daha ciddi ele alınmaktadır. Bu anlamda efsane bir realite-

dir. Kahramanlar ve büyük işler efsanelerden doğar. Bunu tanımayan tarihçi tarihi anlayamaz. Bizde son kuşak tarihçiler arasında aşırı bir tarihi maddiyecilik moda olmuştur. Onlara göre ideolojiler yalnız maddi gerçeği kılıflayan bir haklı gösterme (legitimation) çabasından ibarettir. Gerçekte bu tür insan, geç zamanların kapitalist toplumunun bir ürünüdür. Efsane, belki içeriği ile değil, tarihin yürütücüsü ve yaratıcısı olarak, maddi kazanç hırsı kadar gerçektir. Peygamberin gaza bayraktarını onurlamak aşkı, fethi götüren etkenler arasında, ganimet hırsı ve devasa toprak kadar, hatta belki hepsinden daha etkin olmuştur. Halk rivayeti bu iman atılımını şöyle anlatır: Son saldırı günü aklar giymiş Akşemseddin, orduya gelip katılmış, 'aziz' kişiler, ölmüş ve yaşayan bütün evliya, beyaz atlar üzerinde askerinin önüne düşmüşler ve 'feth-i mübine' götürmüşler." İnalçık, "Eyüp Projesi", Eyüp: Dün / Bugün, Sempozyum, 11-12 Aralık 1993, Yayına Hazırlayan:Tülay Artan, İstanbul, 1994, sh.3.

103 İnalçık, Saltanat Veraseti, sh.79-80.

104 İnalçık, Saltanat Veraseti, sh.80; Mumcu, sh.18.

105 Mumcu, sh.18. Bu konuyla ilgili teferruatlı bilgi ve değerlendirmeler için bkz.: Akman, sh.32 vd.

106 Coşkun Üçok, "Osmanlı Kanunnamelerinde İslam Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C.III, (1946), sy. 1, sh.125-146; Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, C.III, (1946), sy.2, 3, 4, sh.365-383 ve aynı dergi, C.IV, (1947), sy.1-4, sh.48-73.

107 Halil İnalçık, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", *İslamiyat*, C.I, sy.4, (Ekim - Aralık 1998), sh.142.