

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ**  
DERGİSİ

2017/2

yıl: 8 cilt: VIII sayı: 17

# Mâverdi'nin Hilafet Nazariyesinin Siyaset Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi

Mustafa ÖZKAN\*

## Özet

Mâverdi Kur'an, Hadis, Hulefâ-i Râşidîn Dönemi uygulamaları ve İslam hukukçularının görüşleri çerçevesinde bir hilafet nazariyesi oluşturmuştur. Bu nazariyenin amacı, hükmü, temel yapısı ve işleyişi onun *Ahkâmü's-Sultâniyye* isimli eserinde detaylı bir şekilde açıklanmaktadır. Makalemizde; Mâverdi'nin hilafet nazariyesinin dini değeri/bağlayıcılığı, temel unsurları, işleyişi ve tutarlılığı siyaset felsefesi açısından değerlendirilmekte ve ana hatlarıyla şu tespitler yapılmaktadır: Müellifin, hilafetin hükmü vacip olarak değerlendirilmesi, halifenin Kureyş kabilesinden olması gerektiği ve halefin selefi ataması hususunda icmaın bulunduğu şeklindeki görüş/yaklaşımları İslam'ın siyasetle ilgili temel prensiplerinin yanı sıra siyaset felsefesi açısından problemlili yaklaşımlardır. Ayrıca Mâverdi teoride dinin bir parçası olarak gördüğü Dört Halife Dönemindeki hilafeti savunduğu halde, pratikte, saltanatla yönetilen Abbasiler döneminde kadilkudatlık, halife müsteşarlığı ve diplomatlık gibi üst düzey görevler üstlenmiştir. Bu durum ise bir çelişki oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mâverdi, hilafet, halife, Abbasiler, siyaset felsefesi.

## The Evaluation of Mâwardî's Theory of Caliphate in Terms of Political Philosophy

### Abstract

Mâwardî has established a caliphate theory within the framework of Qur'an, Hadith applications of the period of Hulefâ-i Râshidîn and the views of the Islamic jurists. The purpose, provision, basic foundation, and functioning of this theory is explained in detail in his work which is *Ahkâm al-Sultaniyya*. I am going to evaluate in this work that religious' significance, essential aspects and coherence of Mâwardî's theory from the point view of political philosophy by making flowing determinations: Mâwardî's thoughts such as accepting the caliphate as a wajip and caliphate must be a member of Quraysh tribe and caliphate must be chosen by predecessor are problematic approaches in terms of political philosophy and the basic politic principles of Islam. In addition, even though Mâwardî defending that the Four Caliphate Periods, which he regarded it in his theory as a part of religion, he had undertaken a high-level task duties such as chief judge, caliphate undersecretary and diplomat in the reign of Abbasids. And this is a contradiction.

**Keywords:** Mâwardî, the caliphate, the caliph, political philosophy, Abbasids.

\* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Ü., İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi A. B. D.  
b.ozkan02@gmail.com

## Giriş

İslam tarihinde siyaset felsefesi alanında yazılan eserlerin sayı bakımından oldukça sınırlı olduğu söylenebilir. Ayrıca bu sahadaki eserlerde orijinal, tutarlı ve uygulanabilirliği olan bir siyaset teorisi yerine daha çok halifelere nasihatler/öğütler yer almaktadır. Sözü edilen kaynakların nitelik ve nicelik olarak istenilen düzeyde olmayışında ise kuvvetle muhtemeldir ki yönetimlerin baskıcı politikaları, dönemin siyaset kültürü ve zaman zaman yaşanan iç çatışmalar gibi konjonktürel faktörler etkili olmuştur.

İslam Tarihinde siyaset teorisiyle ilgili ilk eser yazan kişinin Mâverî olduğu söylenebilir. Mâverî, 364/974 yılında Basra'da doğmuştur. Büveyhîler'in (miladî 932-1062) Abbâsî (miladî 750-1258) devlet yönetiminde belirleyici oldukları zaman diliminde yaşayan Mâverî kadılık/kudatlık görevinde bulunmuş, halife Kadir-Billâh'ın (miladî 991-1031) sarayında müsteşarlık yapmış, halife Kâim-Biemrillâh (miladî 1031-1075) tarafından Büveyhî emirleri ve Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e gönderilen diplomatik heyette yer almıştır.

Mâverî Kur'an, Hadis ve Hulefâ-i Râşidîn devrindeki uygulamaların yanı sıra bazı hukukçuların görüşlerini de esas alarak bir hilafet nazariyesini ortaya koymaya çalışmıştır. Sistematik bir yaklaşımla ele alınan ve idealize edilen bu teorinin merkezinde, bir yönetim şekli olarak Dört Halife Dönemindeki hilafet bulunmaktadır. Hilafetin hükmünün ise vacip olduğu belirtilmektedir. Ancak müellif, söz konusu hilafet teorisi sebebiyle bazılarınca ütopik,<sup>1</sup> kimileri tarafından ise -Abbâsî zamanında saltanat sistemi temelinde yapılandırılan ve işleyen sistemi savunduğu ve bu dönemde resmî görevler üstlendiği gerekçesiyle-statükocu olarak nitelendirilmiştir.<sup>2</sup>

Mâverî'de devlet anlayışı,<sup>3</sup> din-devlet ilişkisi<sup>4</sup> ve hilafet kuramının tarihsel arka planı<sup>5</sup> gibi konularda çok sayıda çalışma yapılmıştır. Biz ise makalemizde, spesifik olarak

1 Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (London 1966), 220.

2 Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Princeton: New Jersey, 1982), 162-164.

3 Mehmet Birsin, "Mâverî'nin Devlet Anlayışı" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2004).

4 Osman Zahid Çiftçi, "Mâverî Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi", *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2012).

5 Ahmet Güner, "Mâverî'nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arka Planına Bir Bakış (II)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003). Ayrıca bkz. Cangiz Kallek, "Mâverî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yay., 2003), 180-186.

Mâverî'nin hilafet nazariyesini siyaset felsefesi açısından değerlendirmeye çalışacağız. Bu çerçevede, sözü edilen nazariyenin dinî değeri/bağlayıcılığı, temel unsurları, işleyişi ve tutarlılığını tartışacağız. Çalışmamızda, müellifin söz konusu teorisini detaylı olarak açıkladığı *Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Diniyye*<sup>6</sup> isimli eserini ölçü alacağız.

## 1. Mâverî'nin Hilafet Teorisinin Dinî Değeri/Bağlayıcılığı

Mâverî'nin hilafet nazariyesine dinî bir nitelik kazandırmak için özel bir çaba içerisinde olduğu söylenebilir. Bunun göstergesi ise, söz konusu nazariyenin merkezinde bulunan hilafeti din üzerinden temellendirilmeye çalışmasıdır. Örneğin müellif, "Din ve dünyaya ait işlerin yürütülmesi için nübüvvete halef olarak konulmuş bir kurum" olarak tanımladığı hilafetin hükümünün "icmâen vacip" olduğu; halefin selefi ataması hususunda "icman" bulunduğu;<sup>7</sup> aynı anda iki kişinin halife olmasının "İslam hukukuna göre" uygun olmadığı<sup>8</sup> ve emretme yetkisi bulunan halifelere itaatin "farz" olduğunu<sup>9</sup> belirtmektedir. Ayrıca Mâverî, ilgili konudaki görüşlerini bazı âyet ve hadislerle desteklemeye çalışmaktadır.

Görüldüğü üzere Mâverî hilafet teorisini oluşturmaya çalışırken, sık sık "vaciptir", "caizdir", "farzdır" ve "İslam hukukuna uygun değildir" gibi fikhî hüküm ifade eden kavramlar kullanmaktadır. Müellifin sözü edilen yaklaşım şeklini dikkate alarak onun hilafeti, dinin emrettiği bir yönetim şekli olarak algıladığı ve dolayısıyla hilafet nazariyesini İslam'ın bir parçası şeklinde değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

Mâverî'nin hilafeti dinin öngördüğü bir yönetim şekli olarak görmesi, kanaatimizce İslam'ın siyasete ilişkin temel felsefesi ve ilkeleriyle örtüşmemektedir. Zira bir din olarak İslam'ın siyasetle ilişkisi ahlâk,<sup>10</sup> şûra, adalet, ehliyet, fikir-ibadet özgürlüğü gibi evrensel bazı temel ilkeler düzeyindedir.<sup>11</sup> Dolayısıyla İslam, kendisine inananlara belli bir yönetim şeklini emir/tavsiye etmemiştir.<sup>12</sup> Çünkü evrensel bir din olan İslam; aklî-dünyevî bir nitelik taşıyan, kültür ve dönemseller şartlara göre değişebilen siyaseti ve bu arada yönetim şekillerini tamamen insana bırakmıştır.

Mâverî'nin İslam'ın bir parçası olarak gördüğü hilafetin, her şeyden önce Kur'an ve hadis kaynaklı bir yönetim şekli olmadığını söyleyebiliriz. Her ne kadar Kur'an'da halife ve türevleri olan hulefâ ve halâif gibi kelimeler geçse de bunlar, siyaset tekniği açısından devlet başkanı<sup>13</sup> ya da devlet başkanlığı/hilafet anlamında kullanılmamıştır.<sup>14</sup> Ayrıca hilafetin

6 Sözü edilen eserin kim tarafından, ne zaman ve niçin yazdırıldığına ilişkin şu kaynaklara bkz. Muhammed Abdülkadir Ebû Fâris, *el-Kadî Ebû Yalâ el-Ferrâ ve Kitâbühü el-Ahkâmü's-Sultâniyye* (Beyrut 1983), 522; Mehmet Erkal, "el-Ahkâmü's-Sultâniyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV Yay., 1988), 555.

7 Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverî (ö. 1058/450), *Ahkâmü's-Sultâniyye* (Kahire 2004), 107-108.

8 Mâverî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 103-104.

9 Mâverî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 89-90.

10 Hacı Yunus Apaydın, "Siyasal Hayat," *İslam İlmihali I-II içinde* (Ankara 2014), II, 263-264.

11 Bkz. Ömer Özsoy ve İlhamî Güler, *Konularına Göre Kur'an* (Ankara 1998), 530-538.

12 Bazıları hilafeti, İslam'ın öngördüğü bir idare şekli olarak değerlendirir. Bkz. Huriye Tevfik Mücahit, *Fârâbî'den Abdühâ Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul 1995), 161; Fehmi Şinnavî, *Hilafet: Modern Arap Düşüncesinin Eleştirisi*, çev. Sadık Ömeroğlu (İstanbul 1995), 44; Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, çev. Ali Genceli (İstanbul 31-30, (1967; Fehmi Şinnavî, *Siyasal İslam'a Doğru*, çev. İlyas Aslan (İstanbul 1998), 165; Taha Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübra* (Kahire, ts.), 2: 26-27; Mümtaz Ahmet, *İslam Siyaset Teorisi ve Sorunları*, çev. Halim Sırçalı (İstanbul 1997), 14.

13 Mustafa Aydın, *İlk Dönem Müslüman Toplumun Şekillenmesi* (İstanbul 1991), 221.

14 Seyyid Bey, *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi* (Ankara: TBMM Matbaası, 1924), 6; Thomas Walker Arnold, *İntişar-ı İslam Tarihi*, çev. Hasan Gündüzler (Ankara 1971), 44; İlyas Canikli, "Hilafet Kavramıyla İlgili Hadis-

ismi, mahiyeti ve süresi hakkında bazı haber/hadislerin varlığı söz konusu ise de genel kanaat, bu haberlerin dönemin siyasî ve sosyal gelişmeleriyle bağlantılı olarak sonradan üretildiği yönündedir.<sup>15</sup>

Hilafet, Sahâbe'nin bir siyasî icmaı/projesi de değildir. Zira Sahâbiler, Resûlullah'ın vefatından sonra bir araya gelip "Yönetim şeklimiz şu ya da bu olsun" diye tartışmamışlardır.<sup>16</sup> Ashâb'ın yaptığı, İslam öncesi Arap kabile yönetim şeklini almak,<sup>17</sup> onu hilafet olarak isimlendirmek<sup>18</sup> ve daha sonra da İslâmileştirmektir.<sup>19</sup> Dikkat edilirse, yapı ve işleyiş itibarıyla de hilafet ile Arap kabile yönetim biçimi arasında birçok ortak özellik bulunmaktadır.<sup>20</sup> Bu da hilafetin kaynağının Kur'an, Hadis ve Sahâbe icmaı değil de İslam öncesi Arap kabile yönetimi olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla hilafet dine uygun olsa bile dinin kendisi değildir; sadece siyasî bir kurumdur. Siyasî olan ise zaman, mekân, kültür ve değişen şartlara göre değişebilir. Bu açıdan; yerel, kültürel, değişen ve haliyle tarihsel olan yönetim biçimlerini din olarak algılamak, İslam'ın siyasete ilişkin temel ilkeleriyle çelişir diye düşünürüz.

Mâverî, hilafetin hükmünün icmaen vâcip olduğunu belirtmektedir. Müellifin mensubu olduğu Şafîilik Mezhebindeki "vacip" kavramının, Hanefilikteki "farzın" karşılığı olduğu unutulmamalıdır. Bu durumda mezkûr şahsın, hilafeti dinî bakımdan bağlayıcı kılmaya çalıştığı görülmektedir. Halbuki hilafet de kaynağı bakımından monarşi, oligarşi ve cumhuriyet gibi beşerî yönetim biçimlerinden bir yönetim biçimidir. Söz konusu yönetim şeklinin hükmünü vacip olarak değerlendirmek ve dolayısıyla onu bağlayıcı kılmaya çalışmak, kanaatimizce doğru değildir. Çünkü bir şeye "din" diyebilmek için, o şeyin hiçbir eksiklik ihtiva etmemesi gerekir. Oysaki hilafetin Dört Halife Döneminde bile çok sayıda çıkmazı/eksiklikleri mevcuttur. Örneğin hilafette devlet başkanının ilelebet olarak/vefat edinceye kadar görevlendirilmesi, bir problemdir. Yaşlanan ve inisiyatif kullanmakta zorlanan Hz. Osman'ın öldürülmesinde, hilafetin bu özelliğinin de etkili olduğu kabul edilmelidir. Aynı şekilde hilafet yönetiminde, suç işlemesi halinde halifenin cezalandırılması ya da görevden azlini (alınmasını) sağlayabilecek bir hukukî düzenleme bulunmamaktadır. Dolayısıyla hilafet, Sahâbe tarafından geliştirilmiş ve miladî 7. yüzyılda ileri derecede bir yönetim tarzı olsa bile bu, sözü edilen yönetim biçiminin mükemmel olduğu ve dinî açıdan bağlayıcı olduğu anlamına gelmemektedir.<sup>21</sup>

lerin Tetkiki" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 22. Ayrıca Kur'an'da geçen halife ve türevlerinin hangi anlamlarda kullanıldığına bkz. Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar* (İstanbul 1998), 135; Mustafa Özkan, *Dört Halife ve Emeviler Döneminde Din-Devlet İlişkisi* (Ankara 2015), 23-30.

15 Bkz. Mehmet Said Hatipoğlu, "Hz. Peygamberin Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar Siyasî İçtimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri", (Doçentlik tezi, Ankara Üniversitesi, 1967), 45; Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul, 1997), 456; Ziyaüddin Rayyis, *İslam'da Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarıçam (İstanbul 1995), 185; İbrahim Sarıçam ve Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara 2008), 88.

16 Özkan, *Dört Halife ve Emeviler Dönemi*, 28.

17 Muhammed Hamidullah, *İlk İslam Devleti*, çev. İ. Süreyya Sırma (İstanbul 42, (1992; Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara 1971), 99-100; Süleyman Uludağ, *Din-Siyaset İlişkileri*, (İstanbul 1998), 81.

18 Ebû Ferrâ, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* (Beyrut 1983), 27; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî, Dinî, Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev. Sadrettin Gümüç ve İsmail Yiğit (İstanbul, 1985), 2: 234; Mustafa Fayda, "Hulefâ-i Râşidin," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 18 (Ankara: TDV. Yay., 1988), 325; Apaydın, *Siyasal Hayat*, 2: 271.

19 Abülaziz Duri, *İlk Dönem İslam Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul 1991), 90-91; Ziya Kazıcı, *İslam Müesseseleri Tarihi* (İstanbul 1994), 5.

20 Hilafet ile Arap kabile yönetimi arasındaki ortak özellikler için bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul 2007), 95-96; İbrahim Sarıçam, "Sosyal ve Kültürel Hayat", *İslam Tarihi* içinde (Ankara 2012), 61.

21 Sahabe'nin icmanın her zaman bağlayıcı olmadığı için bkz. Apaydın, *Siyasal Hayat*, 2: 286; Reşit Rıza, *Hilafet*, çev. Mehmet Çelen (İstanbul 2010), 75; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskioglu (Ankara

Ali Abdurrazzık'ın da belirttiği gibi, hilafet din değil de<sup>22</sup>, siyasî bir yönetim biçimi olup kanun ve zamanın icabıyla ilgilidir.<sup>23</sup> Dikkat edilirse, Hulefâ-i Raşidîn Döneminde hiçbir halife hilafeti din olarak görmemiş ve onun dinî bağlayıcılığında bahsetmemiştir. Hz. Ebû Bekir'in ısrarla "Ben Allah'ın değil Resûlullah'ın halifesiyim."<sup>24</sup> şeklindeki uyarısından sonra Müslümanların adı geçen halife için Resûlullah'ın halifesi<sup>25</sup> ifadesini kullanmalarını bu bağlamda değerlendirilmelidir. Dolayısıyla Mâverî'nin hilafet nazariyesinde hilafetin hükmünü vacip olarak açıklaması ve söz konusu yönetim biçimine dinî bir karakter kazandırmaya çalışmasında kuvvetle muhtemeldir ki onun din anlayışı, hukukçuluğu ve dönemsel siyasî-sosyal gelişmeler etkili olmuştur.<sup>26</sup>

## 2. Hilafetin Temel Unsurları Olarak Halife ve Seçimler

### 2.1. Halife Adayının Özellikleri

Mâverî'nin hilafet teorisinde halife, kuşkusuz merkezi bir konuma sahiptir. Sözü edilen teoriye göre halife adayının sahip olması gereken şartlar şunlardır: Adaletli, (göz, kulak ve dil gibi organlar bakımından) sağlıklı, (içtihat yapabilecek kadar) ilim, cesaret sahibi ve Kureyşe mensup olması gerekir.<sup>27</sup>

Mâverî, halifenin Kureyş'ten olması gerektiğine ilişkin şunları belirtmektedir: "Benî Sakîfede, Hz. Ebû Bekir Ensar'a karşı Hz. Peygamber'in 'Devlet başkanı yani imam Kureyş-tendir.' hadis-i şerifini delil getirmiş ve Ensar'ın ihtilafı bırakıp Ebû Bekir'e biat etmesini sağlamıştır."<sup>28</sup>

Mâverî'nin Hilafetin Kureyşliliğini hadis olarak kabul etmesi, ilgili konuda icmân bulunduğunu belirtmesi ve söz konusu düşünceyi savunması, dinî ve tarihî veriler açısından tutarlı/doğru gözükmemektedir. Her şeyden önce, Sakîfede cereyan eden tartışmanın nakledildiği Genel İslam Tarihi kaynaklarında, Hilafetin Kureyşliliği bir hadis olarak nakledilmemektedir. Zaten böyle bir hadis olmuş olsaydı, Sahâbe tarafından bilinecekti ve Ensar-Muhacir arasında bir hilafet tartışması/çekişmesi yaşanmayacaktı.

Hilafetin Kureyşliliği tezi, Kur'an'ın temel ruhu ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla da çelişmektedir. Çünkü İslam, kavimlerden bir kavim olan Kureyşe herhangi bir imtiyaz tanımamış ve dolayısıyla adı geçen kabileye sürekli iktidarda bulunma hakkı vermemiştir.<sup>29</sup>

1997), 453; Hayrettin Karaman, "Asr-ı Saadette Resûlullah'ın Davranışlarının Bağlayıcılığı," *Asr-ı Saadette İslam* içinde (İstanbul 1995), 1: 484.

22 Ali Abdurrazzık, *İslam'da İktidarın Temelleri*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul 1995), 93.

23 Muhammed Esed, *İslam'da Yönetim*, 73-76; Mehmet Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş* (Konya 2012), 20.

24 Ya'kûbî (ö. 897/297), *Tarih* (Necf 1358), 2: 117; Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1406), *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Uğan (İstanbul 482 :1 ,(1997-1996.

25 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Esemî el-Medenî (ö. 207/822), *Futûhuş-Şam* (Beyrut, ts.) 68.

26 Mâverî'nin hilafet nazariyesini yazdığı ve resmî görevler üstlendiği dönemsel şartlar için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasiler," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 1 (Ankara: TDV Yay., 1988), 35; İbrahim Sarıçam, "Fâtımiler," *İslam Tarihi* içinde (Ankara 2012), 529 vd.; Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Kadir-Billâh," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 24 (Ankara: TDV Yay., 2001), 127; Erdoğan Merçil, "Büveyhiler," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 6 (Ankara: TDV Yay., 1992), 496-498; Cangiz Kalllek, "Mâverî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yay., 2003), 182; Abdülkerim Özyayın, "Kâim-Biemrillah," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 24 (Ankara: TDV Yay., 2001), 210-211.

27 Mâverî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 91-95.

28 Mâverî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 91-95.

29 Mehmet Said Hatipoğlu, "İslam'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Faakültesi Dergisi* 18 (1978): 172-185; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul

Ayrıca Hz. Ebû Bekir Benî Sakîfede Hilafetin Kureyşliliğini bir hadis olarak değil de karşı tarafı ikna için bir tespit/tez olarak dile getirmiştir.<sup>30</sup> Amacı da Müslümanların bu dönemde ancak Kureyşli birisinin yönetimi altında toplanabileceğini hatırlatmak ve tehlikeli bir boyut almaya başlayan mevcut siyasî problemi, Hilafetin Kureyşliliği ara formülü ile çözüme kavuşturmak.<sup>31</sup>

Hilafetin Kureyşliliğinin bir hadis olarak algılanıp gündeme gelişini tartışan Câbirî, bu ifadenin, siyasî rakipleri karşısında kendisini savunmak için ilk defa Muâviye b. Ebî Süfyân tarafından dile getirildiğini belirtmektedir.<sup>32</sup> Câbirî'nin belirttiği üzere Hilafetin Kureyşliliği ifadesinin hadis olma ihtimali zayıftır. Hadis olsa bile, İbn Haldun'un belirttiği gibi bu hadisi, tarihsellik çerçevesinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.<sup>33</sup> Ayrıca bu konuda icman olduğunu söylemek de zordur. Çünkü Hilafetin Kureyşliliğini hadis olarak kabul etmeyenler, edenlerden daha fazladır ve söz konusu şartı hadis kabul etmeyenlerin delilleri tarihi veriler ve İslam'ın temel ilkeleri açısından daha tutarlıdır. Bu durumda şu soruyu sormak yerinde olacaktır: Hz. Ebû Bekir'in Müslüman toplumu bir arada toplamanın formülü olarak dile getirdiği Hilafetin Kureyşliliğini Mâverîdî neden hadis olarak kabul etmiş ve bunu halife olmanın en önemli şartlarından birisi olarak görmüştür?

Mâverîdî'nin hilafetin Kureyşliliğini hadis olarak değerlendirmesi ve ısrarla savunmasının iki önemli nedeni olabilir: Birincisi, Şafîî-hadis ekolü geleneğinde gelen Mâverîdî'nin hadis konusundaki anlayış ve yaklaşım tarzıdır. İkincisi ise müellifin yaşadığı dönemin siyasî şartlarıdır. Bilindiği gibi Mâverîdî'nin yaşadığı dönemde, imamın nasla tayini fikrini savunan, hilafetin Ali'nin soyundan gelenlerin hakkı olduğu tezini işleyen ve hilafeti Abbasiler'den almak için yoğun faaliyet gösteren Fâtümiler Devleti vardı. Mâverîdî, Hilafetin Kureyşliliğini, Fâtümilerin tezlerini çürütmek ve Abbasi hilafetini korumak amacıyla savunmuş olabilir. Ayrıca Mâverîdî'nin Hilafetin Kureyşliliğini, "gerekli şartları taşıyan her müslüman halife olabilir, halifenin Kureyşe mensup olmasına gerek yoktur." şeklindeki görüşü dile getiren Hâricilere karşı savunmuş olması da muhtemeldir. Çünkü ilgili zaman diliminde Hâriciler, fikir ve tutumlarıyla Abbasi iktidarının aleyhinde çalışıyorlardı. Toplumsal bütünlüğü savunan ve bu anlamda Müslümanların maslahatını düşünen Mâverîdî'nin, Hâricî anlayışın siyasî anlamda bir kaosa sebep olabileceğini düşünmesi ve buna engel olmanın bir yolu olarak Hilafetin Kureyşliliğini savunmuş olması imkân ve ihtimal dâhilindedir.

Mâverîdî'nin halife olmanın şartları bağlamında zikrettiği "halife adayı bilgili olmalıdır." şeklindeki şartın da problemleri olduğu söylenebilir. Acaba müellifin şart koştuğu bilgi nedir, hangi alanlarla ilgilidir? Bilgili olmak acaba sadece dinî alana ilişkin bilgileri mi kapsamaktadır? Şayet bilgi ile sadece dinî konular kast ediliyorsa, bir devlet başkanının siyaset, ekonomi ve sosyoloji gibi alanlarda bilgi sahibi olmaması bir problem teşkil etmez mi? Ayrıca bir insanın bilgili/âlim olup olmadığını belirleyen bir sistem/ölçü var mıdır, varsa müellif neden bunu belirtmemiştir?

## 2.2 Halifenin Görevleri

Mâverîdî'ye göre halifenin görevleri şunlardır: Dinî korumak, toplumdaki ihtilafları

1980), 2: 1183.

30 Muhammed Tavit Tanci, "İslam'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu", çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994): 15.

31 Azimli, *Halifelik Tarihi*, 38.

32 Câbirî, *Siyasal Akıl*, 270-271.

33 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1: 494.

İslam'a göre çözüme kavuşturmak, toplumun can, mal ve namus gibi değerlerini korumak, bu değerlere kastedenlerle mücadele etmek, şeriatı aynen uygulamak, vergileri toplamak, meşrû sınırlar (israfa kaçmadan) içerisinde ihsanda bulunmak, İslamiyet'in bütün dinlerden üstün olduğunu ispat etmek ve Allah'ın hakkının ayakta kalması için davete rağmen Müslüman olmayanlara karşı İslamiyete girinceye (ilgili ifade şöyle geçer: Hatta yuslime) veya zimmiliği kabul edinceye kadar savaşmak.<sup>34</sup>

Dikkat edilirse Mâverî dini korumayı, İslam'ın bütün dinlerden üstün olduğunu ispatlamayı ve tebliğe rağmen Müslüman olmayanlarla İslam oluncaya kadar savaşmayı, halifenin temel görevleri arasında saymaktadır. Öncelikle belirtmek durumundayız ki, İslam bir Müslüman için zaten üstün bir dindir, bu dinin diğer dinlerden üstün olduğunu ispata gerek var mıdır, varsa nasıl olacaktır? Ayrıca davete rağmen İslam'ı kabul etmeyenlere savaş açmak, Kur'an'ın ilgili âyetiyle (Bkz. Bakara 2/256) çelişmez mi? Mâverî'nin devlet başkanının görevleri olarak zikrettiği hususların Abbâsiler döneminde uygulanma imkân ve ihtimali var mıydı? Şayet söz konusu görevlerin Abbâsi halifeleri tarafından yerine getirilmesi imkân ve ihtimal dâhilinde değilse müellif neden bunları zikretme gereği duymuş olabilir?

Kanaatimizce Mâverî, Dört Halife Dönemindeki hilâfetin yapısını dikkate alarak, halifenin görevlerinin ne olduğunu ya da olması gerektiğini belirlemeye/tespit etmeye çalışmıştır. Müellif, tespit ettiği devlet başkanlarının görevlerini belirtmekle, kendi dönemi için kısa ve uzun vadede şunları amaçlamış olabilir: Abbâsiler döneminde saltanata dönüş-türülen mevcut hilâfetin İslam'a uygun olarak yapılandırılmasını sağlamak, daha sonra ise devlet başkanlarını dine uygun hareket etmeye zorlamak.

### 2.3. Seçmenler ve Özellikleri

Mâverî, halifeyi seçecek seçmenler için Ehlul-hal ve'l-akd ifadesini kullanır. Ona göre Ehlul-hal ve'l-akd grubunda bulunan/bulunacak olan seçmenlerin özellikleri şunlardır: Her yönüyle âdil ve bir halifede bulunması gereken şartları bilecek kadar bilgi sahibi (âlim) olmak.<sup>35</sup>

Kanaatimizce Mâverî, ilk Dört Halifeyi seçen/onaylayan seçmenlerin özelliklerini dikkate alarak, seçmenlerde bulunması gereken şartları belirlemeye çalışmıştır. Ancak bu konuda şu soruların cevabını bulamıyoruz: Bir, sözü edilen seçmenlerin adil ve bilgili oldukları nasıl tespit edilmiştir? İki, Dört Halifeyi seçen seçmenler kimlerdir, bunların sayıları kaçtı ve anlatıldığı gibi bunların halifeyi uyarma ve gerektiğinde görevden alma gibi bir durumları olmuş mudur? Sayıları, özellikleri ve görevleri tamamen dönemsel ve kültürel şartların bir parçası olan Ehlul-hal ve'l-akd grubunu sayı ve nitelik olarak idealize etmek ve büyük oranda siyasi olan bu durumu din olarak değerlendirmek ne kadar doğru olur? Kanaatimizce müellifin yerel ve dönemsel siyasal kültürün bir parçası olan seçmenlerin sayı ve niteliklerini din olarak algılanması ve bunu her dönem için geçerli kılmaya çalışması, İslam'ın siyaset anlayışının yanı sıra siyaset felsefesiyle de çalışmaktadır.

## 3. Mâverî'nin Siyaset Nazariyesinin İşleyişi

### 3.1. Selefin Halefi Ataması

Mâverî, mevcut halifenin, kendisinden sonraki halifeyi tayin edebileceğini ve bu

34 Mâverî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 123-125.

35 Mâverî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 90.



uygulamanın meşrûiyeti konusunda icmanın bulunduğunu belirtir.<sup>36</sup> O, ilgili uygulamanın meşrû olduğuna dair iki örnek verir: Birinci örnek, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i halife adayı olarak göstermiş olması ve dönemin Müslümanlarının da bunu kabul etmiş olmalarıdır. İkinci örnek ise Hz. Ömer'in kendisinden sonraki halife seçimini, belirlemiş olduğu altı kişilik şûra heyetine bırakmış olmasıdır.<sup>37</sup>

Mâverdi, mevcut halifenin kendisinden sonra gelecek olan halife adayı/adaylarını atamasını meşrulaştırmak için Emevî ve Abbasiler dönemindeki şu uygulamaları özet olarak nakletmektedir:

Mevcut devlet başkanı, kendisinden sonraki veliahtları sırasıyla “önce X, sonra Y daha sonra ise Z halife olsun” diyerek tayin edebilir ve bu, caizdir. Buna ilişkin uygulamalar Emevî ve Abbasiler döneminde yaşanmıştır. Örneğin Emevîler’de halife Süleyman b. Abdülmelik, Ömer b. Abdülaziz’i veliaht tayin etmiş, ondan sonra da Yezid b. Abdilmelik’i veliaht göstermiştir. Abbasiler’de ise Harun Reşid, oğullarından önce Emin, sonra Me’mun ve daha sonra da Mu’temin’i veliaht olarak tayin etmiştir. Emevîler’de bu uygulamayı yapan Süleyman’ın mutlaka bir delili vardı; sağlıklı bir delili olmamış olsaydı dönemin Tabiûn âlimleri bu duruma tepki göstereceklerdi. Ayrıca Abbasi halifesi Harun Reşid üç oğlunu sıra ile veliaht tayin ederken bunu kendi dönemindeki büyük âlimlere danışarak/onların olurlarını alarak tayin etmiştir.<sup>38</sup>

Mâverdi’nin, Süleyman b. Abdülmelik ve Harun Reşid’in yukarıdaki tasarruflarını dinî-siyasi teamüllere uygun görmesi ve bu konunun yasal olduğu hususunda “icmanın bulunduğunu” söylemesini, onun kendi dönemindeki veraset sistemine meşruiyet kazandırmaya çalıştığı şeklinde yorumlanabilir. Burada müellif ya bilinçli olarak Dört Halife Dönemindeki hilafet ile Abbasiler dönemindeki saltanat yönetim şeklini aynı göstermeye çalışıyor ya da iki dönemdeki yönetim şekilleri arasındaki farkı bilmiyor. Her şeyden önce Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer kendi yerlerine, akrabalarından olmayan ve aynı zamanda mevcut toplumda hilafet için en uygun adayı atamış/aday göstermişlerdir. Dolayısıyla bunların söz konusu tasarrufları hiçbir şekilde veliahtlık/saltanatla ilişkilendirilemez. Emevî ve Abbasiler’de ise halife tayininde ehliyet değil de belli bir aileye mensubiyet ölçü alınmıştır. Ayrıca Dört Halife zamanında siyasal iktidarın dinî-siyasi meşrûiyet kaynağı toplum idi.<sup>39</sup> Bunun göstergesi ise halifelerin mevcut toplumun temsilcileri tarafından seçilmeleri, Kur’an ve Sünnete uymaları şartıyla halktan biat almış olmalarıdır.<sup>40</sup>

Abbasiler’de ise saltanat sistemi vardı ve doğal olarak halifenin meşruiyet kaynağı, belli bir kabileye mensubiyet ve sefeli tarafından atanmış olması idi. Böyle olunca Abbasiler’de halife olmanın yasal ölçüsü, Abbasoğulları’na mensup olmaktır. Haliyle, Abbasiler’de topluma düşen, atanan halifeye kayıtsız-şartsız biat ve itaat etmektir. Dolayısıyla dayandıkları hâkimiyet felsefesi, yapı ve işleyiş itibarıyla hiç örtüşmeyen Dört Halife ile Abbasiler Dönemindeki yönetim şeklini aynı görmek, tarihî bilgi ve mantık kurallarıyla bağdaşmamaktadır.

Mâverdi’nin saltanat yönetim biçimini savunması ve bu sistemin işlediği devlette resmî görev alma hakkı vardı ve bu, doğaldı. Çünkü saltanat da nihayetinde bir yönetim

36 Mâverdi, *Ahkâmû’s-Sultâniyye*, 107.

37 Bkz. Mâverdi, *Ahkâmû’s-Sultâniyye*, 107 vd.

38 Mâverdi, *Ahkâmû’s-Sultâniyye*, 107.

39 Mustafa Fayda, “Hulefâ-i Râşidin,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 18 (Ankara: TDV Yay., 1988), 331.

40 Mustafa Özkan, “Emevî İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklene Anlam ve Biatın Fonksiyonu”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2008): 115.

şeklidir ve bu yönetim tarzının geçerliliğinin söz konusu olduğu bir çağ ve siyasi kültür vardır. Ancak doğal olmayan şudur: Birincisi, müellifin, savunduğu ve dinileştirmeye çalıştığı hilafet teorisiyle çelişen Abbasiler'deki veliahtlığı savunması; ikincisi ise Abbasilerdeki veliahtlığı Hulefâ-i Râşidin zamanındaki yönetim biçimiyle özdeşleştirmesi ve dolayısıyla mevcut yönetim şekline meşruiyet kazandırmaya çalışmasıdır.

Mâverî, Emevîler döneminde Süleyman b. Abdülmelik'in vefatından önce yerine iki kişiyi veliaht olarak tayin ettiğini, bunun muhakkak bir delilinin olduğunu ve sağlıklı bir delili olmamış olsaydı dönemin Tabiûn âlimlerinin buna tepki göstereceklerini belirtmektedir. Müellifimiz şunu ya görememiş ya da görmek istememiştir: Süleyman b. Abdülmelik'in akrabalarından iki kişiyi veliaht olarak tayin etmesi, saltanatı<sup>41</sup> ise dine aykırı olduğu gerekçesiyle Abdullah b. Ömer,<sup>42</sup> Abdullah Abbas<sup>43</sup> gibi Sahâbi âlimlerin yanı sıra Hasan-ı Basrî<sup>44</sup> gibi Tabiûn bilginleri tarafından eleştirilmiştir.<sup>45</sup> Dolayısıyla "Emevîler'de bu (selefin halefi ataması şeklindeki) uygulamayı yapan Süleyman'ın mutlaka bir delili vardı; sağlıklı bir delili olmamış olsaydı dönemin Tabiûn âlimleri bu duruma tepki göstereceklerdi..." şeklindeki yorum, kanaatimizce zorlama bir yorumdur ve yapılabilecek meşruiyet kazandırma çabasıdır.

Mâverî'nin, "Halife Harun Reşid üç oğlunu sırayla veliaht tayin ederken bunu, büyük âlimlere danışarak yapmıştır." şeklindeki tespiti de tarihî bilgilerle örtüşmemekte ve aynı zamanda veliahtlık sistemi açısından da tutarlı gözükmemektedir. Her şeyden önce Abbasiler iktidarı ele geçirme mücadelesi sürecinde<sup>46</sup> ve yönetimleri döneminde hilafetin kendi hakları olduğu ve dini temsil ettikleri şeklindeki tezi savunmuşlardır.<sup>47</sup> Devlet yönetimini de büyük oranda Abbasoğulları'na tahsis etmişlerdir.<sup>48</sup> İktidarın kendi ailesinin hakkı olduğuna inanan bir devlet başkanının "veliaht tayin ederken" iktidar karşıtı âlimlere danışması mümkün müdür? Ayrıca Harun Reşid'in danıştığı söylenen yönetime yakın âlimlerin söz konusu uygulama için "caiz değildir" demeleri beklenebilir mi?

Abbasiler Döneminde farklı fikrî akımlara karşı izlenen baskıcı politika<sup>49</sup> ve Halku'l-Kur'an (Kur'an'ın Yaratılmışlığı) konusunda bile iktidardan farklı düşünen Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin başına gelenler, dönemin ulemâsının halifelerin veliaht tayinine karşı çıkmalarının oldukça zor olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla son derece zeki, bilgin, tecrübeli, nerede ne yapacağını ya da söyleyeceğini çok iyi bilen Mâverî'nin bunları bilmemesi düşünülemezdi. Ancak görünen o ki Mâverî, bilinçli bir şekilde, ideal yönetim biçimi olarak Dört Halife Dönemini göstermiş, halifelerin sahip olmaları gereken

41 İzzuddin İbnü'l-Esir (ö. 1232/630), *el-Kâmil fi't-Târih* (Kahire 1348), 3: 263; Hasan İbrahim Hasan, *en-Nüzûmu'l-İslâmiyye* (Kahire 1970), 50-51; İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyan* (Ankara 2001), 183 vd.

42 Halife b. Hayyât (ö. 852/240), *Târîhu Halîfe b. Hayyat* (Riyad 1985), 214-217; el-Belâzurî (ö. 892/279), *el-Ensâbu'l-Eşrâf* (Beirut 1996), I-V, 313-314; İbn Asem (ö. 314/926), *el-Fütûh* (Beirut 1986), III-IV, 347-348; İbn Abdîrabbîh (ö. 939/327), *el-İkdu'l-Ferîd* (Beirut 1965), 4: 371; Ebû'l-Fida (ö. 1331/732), *el-Muhtasar fi Ahbârî'l-Beşer* (Beirut 1967), 1: 260-261; İbn Kesîr (ö. 1345/746), *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beirut 1978), 8: 79-80; Zehebî (ö. 1374/748), *Târîhu'l-İslâm ve'l-Vefeyat* (Beirut 1998), 3: 149.

43 İbn Kesîr, *Bidâye*, 8: 150-151; İbn Haldun, *Mukaddime*, 3: 20; Muhammed Faruk en-Nebhân, *İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, çev. Servet Armağan (İstanbul 1980), 75.

44 İbnü'l-Esir, 3: 242; Ebu'l-Fida, 1: 259; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ* (Kahire 1952), 206.

45 Mustafa Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, 103-108.

46 Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali* (Ankara 1999), 73 vd.

47 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Muluk* (Beirut ts.), 7: 425-425; Nahide Bozkurt, *Abbasiler* (İstanbul 2013), 41.

48 Bozkurt, *Abbasiler*, 51.

49 Küçükaşçı, "Kadir-Billâh", 128; Bozkurt, *Abbasiler*, 64-75.

dinî-siyasî özellikleri hatırlatmış fakat mevcut sistemin dayandığı temel felsefe ve işleyişi direkt olarak eleştirmemiştir. Muhtemelen o, kısa vadede mevcut sistemin değişmeyeceğini görmüş, sistemle çatışma yerine onu idare etme ve uzun vadede düzeltme stratejisini uygulamıştır. Tüm bunlardan sonra diyebiliriz ki müellifimiz siyaset nazariyesinde ideal olanı savunmakla birlikte, yaşadığı dönemdeki dinî ve siyasî gelişmeleri/çatışmaları dikkate alarak, teorisiyle örtüşmeyen mevcut sistemi din, toplum ve devletin bekası açısından gerekli görmüş ve savunmuştur. Mâverdi'nin idealleştirdiği siyaset teorisiyle örtüşmeyen bu duruşunu, bir zihniyet/mevcut yönetimi benimseme olarak değil de bir strateji olarak görmek, tarihî verilere göre daha uygun görünmektedir.

### 3.2. Halife Tarafından Atanan Kişiyi Biat ve İtaatın Hükümü

Halife tarafından atanan kişiyi biat etmenin hükümü hakkında Mâverdi'nin görüşleri özetle şu şekildedir: Veliht tayin edilene tayin edenin biatı, imam (devlet başkanı) olması için yeterlidir. Burada seçmenler heyetinin rızasını aramak uygun düşmez. Çünkü Hz. Ömer'e yapılan biatta Ashâbın rızası ve muvafakatına dayanmamıştır. Fakat veliaht, oğlu ya da babası olursa ona biat edip etmemenin hükümü konusunda üç ayrı çözüm yolu vardır: Birincisi, seçmenler heyetinin ne düşündüğüdür. Onlar atanana uygun görmezlerse, oğlu ya da babasına halifenin biat etmesi doğru değildir. İkinci yol: Halifenin oğlunu ya da babasını veliaht tayin etmesi durumunda ona biat etmemek doğru olur. Çünkü halifenin emri, topluluğun iyiliğine ve kötülüğüne olan hususlarda geçerlidir. Makam nisbeten daha üstündür. Yüklenmiş olduğu emaneti, hilafet görevini kötüye kullanma hakkı yoktur. Üçüncü yol: Babasına yapılan biat akdinden ayrılmak caizdir; oğluna yapılan biat akdinden ayrılmak caiz değildir. Zira oğula olan temayülün babaya olan temayülden daha fazla oluşu fitratın icabıdır.<sup>50</sup>

Mâverdi bilinçli bir şekilde Hulefâ-i Râşidîn Dönemindeki hilafetin, Abbasiler zamanındaki hilafetten farklı olduğuna dikkat çekiyor. Dikkat çekmekle kalmıyor, aynı zamanda Dört Halife Dönemindeki yönetim şeklini savunuyor. Ancak o, saltanata dönüşen Abbasi hilafetinin meşrûyetini tartışmak ve ilgili konudaki düşüncelerini belirtmek yerine, bu hususta başkalarının görüşlerini aktarmakla yetiniyor. Mâverdi'nin tartışmaya açtığı ve dolayısıyla doğru bulmadığı Abbasi hilafetini eleştirmemesi ve hatta o dönemde yönetim yanlısı bir çizgi takip etmesi ise onun –siyaset konusunda- pragmatizme dayalı anlayış ve tutumuyla ilgili bir durum olsa gerektir.

Mâverdi'ye göre devlet başkanı, kendisi için belirlenen görevleri yerine getirdiği müddetçe halkın ona itaat etmesi ve yardımcı olması vaciptir. Çünkü bu (halkın ona itaat etmesi), halifenin topluluk üzerindeki haklarından. Ancak durumunu değiştiren (yani görevlerini yerine getirmeyen) devlet başkanını hilafet makamından düşüren iki şart vardır: Adaletten ayrılma (nefsinin arzularına uyma ve şüphe çekici işler yapması) ve bedeninde bir takım noksanlıkların (beş duyusunda ve aklındaki noksanlıkları kastetmektedir) baş göstermesidir.<sup>51</sup>

Mâverdi'nin devlet başkanına itaati, onun görevlerini yerine getirmesi şartına bağlanması, dikkate değer bir durumdur. Burada Mâverdi, halifeyi dine uygun hareket etmeye zorlamakta ve ölçü olarak dini belirleyici kılmaya çalışmaktadır. Ayrıca Mâverdi'nin, halifeyi makamından düşüren iki sebepten bahsetmesi, onun dolaylı olarak halifenin azlini

50 Mâverdi, *Ahkâmû's-Sultâniyye*, 107-108.

51 Mâverdi, *Ahkâmû's-Sultâniyye*, 125-130.

gündeme getirme şeklinde değerlendirilebilir. Söz konusu dönemin şartları dikkate alındığında, bir âlimin halifenin azlinden bahsetmesi kuşkusuz büyük bir cesarettir.

### 3.3. Eş Zamanlı Olarak İki Halifenin Bulunması Durumu

Mâverî'nin, aynı anda iki halifenin bulunması durumuyla ilgili yorumu kısaca şu şekildedir: Bir devlette iki kişinin birden halife seçilmesi halinde ikisinin de hilafeti gerçekleşmiş/teessüs etmiş sayılmaz. İslam Hukukuna göre Müslüman bir toplumda aynı anda iki kişinin halife olması mümkün değildir. Doğrusu şudur: Kim önce halife seçilmişse onun hilafeti yasaldır. Sonradan halife seçilen/atanan kişi halife sayılmaz ve kendinden öncekine itaat etmesi gerekir. Çünkü imamı (devlet başkanı) tespit Müslüman topluluğunun tamamının hakkıdır. Kısaca burada ölçü, kişinin seçmenlerce seçilmesi ve önce seçilenin meşrû halife olduğudur. Hatta iki aday arasında kura çekmek bile akdi esas alan hilafet felsefesine aykırıdır ve burada kura çekilmez.<sup>52</sup>

Mâverî, iki halifenin olması durumunda nasıl hareket edilmesi gerektiğine ilişkin düşüncelerini şu şekilde sürdürmektedir: Seçmenler heyeti toplanır ve seçilecek halife adayın özelliklerini belirler. Belirlenen özellikler mevcut adayların hangisinde varsa ona biat edilir ve halkın da ona biat etmesi sağlanır. Seçmenler heyetinden biri halife olacaksa, görev kendisine teklif edilir, o da kabul ederse halife olur ve tüm halk seçilene uymak zorundadır. İki halife adayın özellikleri eşitse yaşlı olanı tercih edilir, ancak her zaman yaşlı seçilir diye bir kaide de yoktur.<sup>53</sup> Halife adaylarından biri çok bilgili diğeri ise çok cesursa şartlara bakılır: İlgili dönemde iç isyan, çatışma ve huzursuzluk varsa cesuru/güçlü olanı; cehalet, bida't ve zararlı akımlar varsa bunları düzeltmesi için âlim olanı seçilir. İki halife aday arasında çekişme varsa, seçmenler heyeti en üstün olanı tercih eder ve ona bağlıklarını bildirirler. Kendiliğinden hilafete gelen birisinin hilafeti teessüs etmiş olmaz. Çünkü hilafet rıza ve seçimle teşekkül eder.<sup>54</sup>

Mâverî'nin iki halifenin hilafetinde bahsettiği dönem kuşkusuz Abbasiler dönemidir. Çünkü bu dönemde Abbasi ile Fatimiler arasında bir hilafet mücadelesi söz konusudur. Dolayısıyla müellifin yukarıda dile getirdiği problem ve bu problemin çözümüne ilişkin ileri sürdüğü formül, hilafet kavgası veren Abbasi-Fâtımî halifelerinin hukukî durumlarını izah etmek içindir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu dönemde Abbasiler ile Fatimiler arasında dünya Müslümanlarının imamı/devlet başkanı olma hakkı kimindir? tartışması ve çekişmesi yaşanıyordu.

Mâverî'nin halife seçme yöntemlerine ilişkin söyledikleri hakkında ana hatlarıyla şunlar söylenebilir: Birincisi, Mâverî, halife adayının dini anlamda bir takım sıfatlara sahip olması ve her ne olursa olsun seçmenler tarafından seçilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu, müellifin saltanata ilke olarak karşı çıktığı ve devlet başkanının göreve gelmesinde seçmenleri belirleyici kılmaya çalıştığı şeklinde değerlendirilebilir. İkincisi, istenilen sıfatlara sahip olmayan ve seçmenler tarafından seçilmediği halde hilafeti zor kullanarak ele geçirenlerin hilafetini yasal/meşru kabul etmiyor. Burada müellif, hilafete gelmede gücün değil de liyakatin esas alınması gerektiğini savunuyor. Üçüncüsü, zamanın ihtiyaç ve şartlarını dikkate alarak halife adaylarından uygun olanın seçilmesi gerektiğine dikkat çekiliyor. Bu da Mâverî'nin siyaset teorisinde dönemsel şartları önemsedini gösteriyor. Görünen o ki Mâverî, devlet başkanının seçiminde ve iktidarın işleyişinde

52 Mâverî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 103-106.

53 Mâverî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 98.

54 Mâverî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 98-102.

seçmenleri ve dini belirleyici kılmaya ve bu anlamda idealleştirdiği siyaset nazariyesini uygulamaya koymaya çalışıyor.

Mâverdi'nin, aynı anda iki halifenin hilafeti konusunda söyledikleriyle, Fâtımîler'in hilafet taleplerini din dışı göstermeye, Büveyhîlerin muhtemel halifelik girişimlerini önlemeye, Abbasîlerin ise hilafetini meşrû göstermeye çalıştığı söylenebilir.<sup>55</sup> Çünkü müellifin ilgili konuda belirlediği kurallar, Abbasî hilafetini dinî-siyasî olarak yasal, rakiplerini ise gayr-ı meşrû kılacak niteliktedir. Müellifi bu anlayışı savunmaya/stratejiyi izlemeye götüren tarihî arka plan ise, zikredilen dönemde İslam Dünyası'nda yaşanan dinî ve siyasî çekişmelerdir. Mâverdi böyle bir dönemde tercihini, istikrar ve bütünlüğün garantisi olarak gördüğü Abbasî hilafetini/yönetimini meşrû görme ve gösterme yönünde kullanmıştır. Dolayısıyla Mâverdi'nin bazı fikir ve tutumlarının tarihî arka planını bilmeyen kimi müsteşriklerin,<sup>56</sup> adı geçen müellifi devletin yanında yer alan ve sürekli mevcut siyasal yapıyı korumaya çalışan statükocu birisi olarak değerlendirmeleri, kanaatimizce sağlıklı bir değerlendirme değildir. Çünkü Mâverdi duyarlı bir Müslüman olarak din, devlet ve toplumun geleceğini düşünmüş ve sağduyulu olarak hareket etmeye çalışmıştır. Aynı zamanda o, eş zamanlı olarak iki halifenin bulunmasını İslam Dünyası'nın birliği açısından bir tehlike/kaos nedeni olarak algılamış ve bu tehlikeyi bertaraf etmek için istikrarı yani mevcut yapıyı savunmuştur.

### Sonuç

Mâverdi, hilafeti merkeze aldığı bir siyaset teorisi geliştirmeye çalışmıştır. O, teorisini Kur'an, Sünnet ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminin yanı sıra, sonraki halifelerin ve hukukçuların görüş ve uygulamalarını esas almak suretiyle temellendirmeye çalışmıştır. Söz konusu teoride hilafetin hükmü icmâen vâcip, amacı ise dinin korunması, yayılması ve Müslüman toplumun birlik-beraberliğinin muhafazası olarak açıklanmaktadır.

Mâverdi hilafet teorisini temellendirmeye çalışırken "vaciptir", "caizdir", "farzdır", "İslam hukukuna uygun değildir", "icma vardır" gibi fikhî hüküm ifade eden kavramlar kullanmanın yanı sıra nazariyesini âyet ve hadislerle desteklemeye çalışmıştır. Müellifin bu anlayış ve yaklaşım tarzı, onun siyasî nazariyesini dinin bir parçası olarak gördüğü ve dinî açıdan bağlayıcı kılmaya çalıştığını göstermektedir. Söz konusu anlayış ve yaklaşım ise siyaset felsefesi ve İslam'ın siyasete ilişkin temel ilkeleriyle çelişmektedir. Zira bir din olarak İslam'ın siyasetle ilişkisi ahlâk, şûra, adalet, ehliyet, fikir-ibadet özgürlüğü gibi evrensel bazı temel ilkeler düzeyindedir. Dolayısıyla İslam kendisine inananlara belli bir yönetim şeklini emr/tavsiye etmemiştir. Çünkü bir din olan İslam; aklî/dünyevî bir nitelik taşıyan, kültür ve dönemsel şartlara göre değişebilen siyaseti ve bu arada yönetim şekillerini tamamen insana bırakmıştır.

Mâverdi'nin Hilafetin Kureyşliliği konusunda icmanın bulunduğunu söylemesi ve Hilafetin Kureyşliliği tezini bir hadise dayandırması, dinî ve tarihî veriler açısından tutarlı görünmemektedir. Her şeyden önce, Sakîfede cereyan eden tartışmanın geçtiği Genel İslam Tarihi türü kaynaklarında, Hilafetin Kureyşliliği bir hadis olarak nakledilmemektedir. Zaten böyle bir hadis olmuş olsaydı, Sahâbe tarafından bilinecekti ve Ensar-Muhacir arasında bir hilafet tartışması yaşanmayacaktı. Ayrıca Hilafetin Kureyşliliği Kur'an'ın ruhu ve Hz. Peygamberin uygulamalarıyla da çelişmektedir. Çünkü İslam, kavimlerden bir kavim olan Kureyşe bir imtiyaz tanımamıştır. Zaten Hz. Ebû Bekir de Sakîfede Hilafetin Kureyşliliğini

55 Kallek, "Mâverdi", 182.

56 Gibb, 141-165; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge 1958), 27-51.

bir hadis olarak değil de, mevcut siyasî problemi “Hilafetin Kureyşliliği” ara formülü ile çözmek ve bu konuda Ensar’ı ikna etmek için dile getirmiştir.

Mâverâdî'nin hilafet teorisinin bir paçası olarak üzerinde durduğu halifenin özellikleri, seçiliş şekli, seçmenlerin sayısı, iki halifenin aynı anda bulunmasının hükmü, devlet başkanına biatın şartı gibi siyasî teknik konulara ilişkin bilgi ve delilleri, tarihsel bağlamda değerlendirmek gerekir. Çünkü müellif, dönemsel şartların beraberinde getirdiği problemlere bir cevap olan siyasî çözümleri, mutlak doğru hatta dinin kendisiymiş gibi ele almaktadır. Oysaki bu anlayış ve yaklaşım tarzı, her şeyden önce din ve siyaset felsefesi açısından oldukça problemi bir durumdur.

Mâverâdî'nin ideal ile gerçek arasında kaldığı ve zaman zaman sağduyuyu esas alarak pratik değeri olanı tercih ettiği bir vakıadır. Müellifin ideal ile gerçek arasında bir ikilem yaşaması ve kendisi açısından bir çelişki olarak değerlendirilen bu duruşu, büyük oranda dönemin şartlarından kaynaklanmıştır. Bilindiği gibi Mâverâdî, Abbasiler üzerinde belirleyici olan Büvehîlerin Şiîliği yaymaya çalıştığı ve Abbâsî yönetimini tanımayan Fâtımîlerin tüm Müslümanları Hz. Ali'nin soyundan gelen birisinin otoritesi altında toplamak için mücadele verdiği dönemde yaşamıştır. Sözü edilen zaman diliminde hilafetin merkezine “masum imam” teorisini koyan Şiî gruplar ve Hilafetin Kureyşliliğini kabul etmeyen Hâricîler, imâmet anlayışlarıyla Abbâsî yönetimi açısından bir tehlike oluşturuyorlardı. Kuvvetle muhtemeldir ki Mâverâdî, bahsi geçen dinî-siyasî yapıların güçlenmesini din, toplum ve devletin geleceği açısından bir kaos sebebi olarak değerlendirmiştir. O, bu yüzden Sünnîliği destekleyen ve devlet otoritesini güçlendirmeye çalışan Abbâsî yönetiminin varlığını umûmî maslahat bakımından gerekli görmüş ve desteklemiştir. Bu destek de, müellifin bürokraside kadılık, müşavirlik ve diplomatlık gibi üst düzey görevler üstlenme şeklinde olmuştur.

Mâverâdî idealeştirdiği Dört Halife dönemindeki hilafeti savunmuş, ancak kendi dönemindeki saltanat yönetim biçimini eleştirmemiştir. Muhtemelen o, kısa vadede mevcut yönetim biçiminin değişmeyeceğini görmüş, sistemle çatışma yerine onu idare etme ve uzun vadede düzeltme stratejisini izlemiştir. Diyebiliriz ki Mâverâdî siyaset nazariyesinde ideal olanı savunmakla birlikte, yaşadığı dönemdeki dinî ve siyasî gelişmeleri/çatışmaları dikkate alarak, teorisıyla örtüşmediği halde mevcut sistemi din, toplum ve devletin bekası açısından gerekli görmüş ve savunmuştur. Mâverâdî'nin idealeştirdiği siyaset teorisine bağdaşmayan bu duruşunu da, bir zihniyet/mevcut yönetimi benimseme olarak değil de bir strateji olarak değerlendirmek, tarihî verilere göre daha uygun görünmektedir.

### Kaynakça

- Ali Abdurrazık. *İslam'da İktidarın Temelleri*. Çeviren: Ömer Rıza Doğrul. İstanbul 1995.
- Apaydın, Hacı Yunus. “Siyasal Hayat”. *İslam İlmihali*. 2 cilt. Ankara 2014.
- Arnold, Thomas Walker. *İntişar-ı İslam Tarihi*. Çeviren: Hasan Gündüzler. Ankara 1971.
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan*. Ankara 2001.
- Aydın, Mustafa. *İlk Dönem Müslüman Toplumunun Şekillenmesi*. İstanbul 1991.
- Azimli, Mehmet. *Halifelik Tarihine Giriş*. Konya 2012.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö. 279/892). *Ensâbu'l-Eşrâf*. 13 cilt. Beyrut 1996.
- Bozkurt, Nahide. *Abbasiler*. İstanbul 2013.
- Bozkurt, Nahide. *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilali*. Ankara 1999.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İslam'da Siyasal Akıl*. Çeviren: Vecdi Akyüz. İstanbul 1997.

- Canikli, İlyas. "Hilafet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki". Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Çağatay, Neşet. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara 1971.
- Duri, Abülaziz. *İlk Dönem İslam Tarihi*. Çeviren: Hayrettin Yücesoy. İstanbul 1991.
- Ebû Ya'la el-Ferra, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ. *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*. Beyrut 1983.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanife*. Çeviren: Osman Keskiöğlü. Ankara 1997.
- Ebu'l-Fida, İmamuddin İsmail (ö. 732/1331). *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*. 2 cilt. Beyrut, 1967.
- Erkal, Mehmet. "Ahkâmu's-Sultâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 555-556. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Eymen Fuad es-Seyyid. "Fâtımiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 228-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Fayda, Mustafa. "Hulefâ-i Râşidin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 324-338. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Gibb, Hamilton Alexander Roskeen. *Studies on the Civilization of Islam*. Princeton: New Jersey, 1982.
- Halife b. Hayyât (ö. 240/852). *Târîhu Halife b. Hayyât*. Riyad, 1985.
- Hamidullah, Muhammed. *İlk İslam Devleti*. Çeviren: İhsan Süreyya Sırma. İstanbul 1992.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Müesseselerine Giriş*. Çeviren: İhsan Süreyya Sırma. İstanbul 2007.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Çeviren: Salih Tuğ. 2 cilt. İstanbul 1980.
- Hasan, Hasan İbrahim. *en-Nüzûmu'l-İslamiyye*. Kahire 1970.
- Hasan, Hasan İbrahim. *Siyasî, Dinî, Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*. Çeviren: Sadrettin Gümüş ve İsmail Yiğit. 6 cilt. İstanbul 1985.
- Hatipoğlu, Mehmet Said. "Hz. Peygamberin Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasî İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri". Doçentlik tezi, Ankara Üniversitesi, 1967.
- Hatipoğlu, Mehmet Said. "İslam'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1978): 172-185.
- Huriye T. Mücahit. *Farabi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*. Çeviren: Vecdi Akyüz. İstanbul 1995.
- İbn Asem, Ebû Muhammed Ahmed (ö. 314/926). *el-Fütûh*. Beyrut 1986.
- İbn Abdırabbih, Ahmed b. Muhammed (ö. 327/939). *el-İkdul-Ferid*. 7 cilt. Beyrut 1965.
- İbn Haldun (ö. 808/1406). *Mukaddime*. Çeviren: Zakir Kadiri Ugan. 3 cilt. İstanbul 1996-1997.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ (ö. 746/1345). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 14 cilt. Beyrut 1978.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebu'l-Hasan (ö. 630/1232). *el-Kâmil fi't-Târîh*. 9 cilt. Kahire 1348.
- Kalllek, Cangiz. "Mâverdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 180-186. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Karaman, Hayrettin. "Asr-ı Saadet'te Resûlullah'ın Davranışlarının Bağlayıcılığı". *Asr-ı Saadette İslam*. İstanbul 1995.
- Kazıcı, Ziya. *İslam Müesseseleri Tarihi*. İstanbul 1994.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Kadir-Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Malcolm H. Kerr. *Islamic Reform: The Political and Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. London 1966.

- Merçil, Erdoğan. "Büvehiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Mevdûdî, Ebû A'lâ. *İslam'da Hükümet*. Çeviren: Ali Genceli. İstanbul 1967.
- Muhammed Abdülkadir Ebû Fâris. *el-Kadî Ebû Yalâ el-Ferrâ ve Kitâbühû el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. Beyrut 1983.
- Muhammed Tavit Tanci. "İslam'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu". Çeviren: Ethem Ruhi Fırlalı. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994): 439-483.
- Mümtaz Ahmet. *İslam Siyaset Teorisi ve Sorunları*. Çeviren: Halim Sırçalı. İstanbul 1997.
- Nebhân, Muhammed Faruk. *İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*. Çeviren: Servet Armağan. İstanbul 1980.
- Özaydın, Abdülkerim. "Kâim-Biemrillah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 210-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özkan, Mustafa. *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara 2015.
- Özkan, Mustafa. "Emevî İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklenen Anlam ve Biatın Fonksiyonu". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2008): 113-128.
- Özkan, Mustafa. *Dört Halife ve Emevîler Döneminde Din-Devlet İlişkisi*. Ankara 2015.
- Özsoy, Ömer ve İlhami Güler. *Konularına Göre Kur'an*. Ankara 1998.
- Rayyis, Ziyauddin. *İslam'da Siyasî Düşünce Tarihi*. Çeviren: İbrahim Sarmış. İstanbul 1995.
- Reşit Rıza. *Hilafet*. Çeviren: Mehmet Çelen. İstanbul 2010.
- Rosenthal, E. I. J. *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge 1958.
- Sarıçam, İbrahim ve Seyfettin Erşahin. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara 2008.
- Sarıçam, İbrahim. "Fâtımiler". *İslam Tarihi*. Ankara 2012.
- Sarıçam, İbrahim. "Sosyal ve Kültürel Hayat". *İslam Tarihi*. Ankara 2012.
- Seyyid Bey. *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*. Ankara 1924.
- Suyûtî. *Târîhu'l-Hulefâ*. Kahire, 1952.
- Şinnavî, Fehmi. *Hilafet: Modern Arap Düşüncesinin Eleştirisi*. Çeviren: Sadık Ömeroğlu. İstanbul 1995.
- Şinnavî, Fehmi. *Siyasal İslam'a Doğru*. Çeviren: İlyas Aslan. İstanbul 1998.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Umem ve'l-Muluk*. 11 cilt. Beyrut, ts.
- Taha Hüseyin. *el-Fitnetü'l-Kübra*. Kahire, ts.
- Uludağ, Süleyman. *Din-Siyaset İlişkileri*. İstanbul 1998.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/822). *Futûhu's-Şam*. Beyrut, ts.
- Vecdî, Akyüz. *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*. İstanbul 1998.
- Ya'kûbî, Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (ö. 297/897). *Tarih*. 2 cilt. Nefes, ts.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 31-35. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1374). *Târîhu'l-İslam ve'l-Vefeyat*. 22 cilt. Beyrut 1998.