



# Otoriteyi Politik Olandan Kurtarmak: İslam Düşüncesinde Otoritenin Mahiyeti ve Kapsamı Üzerine Genel Bir Çerçeve

► Araştırma makalesi / Research article

## Erdal KURĞAN

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Orta Doğu Sosyolojisi ve Antropolojisi Anabilim Dalı / Asst. Prof. Dr., Marmara University, Institute of Middle Eastern and Islamic Countries, Department of Sociology and Anthropology of Middle East | ROR ID: [02kswq67](https://orcid.org/02kswq67) | İstanbul, Türkiye

ORCID: [0000-0002-6668-2804](https://orcid.org/0000-0002-6668-2804) | [erdalkurgan@gmail.com](mailto:erdalkurgan@gmail.com)

**Atf:** Kurğan, Erdal. "Otoriteyi Politik Olandan Kurtarmak: İslam Düşüncesinde Otoritenin Mahiyeti ve Kapsamı Üzerine Genel Bir Çerçeve". *Milel ve Nihal* 23/1 (2026), 1-21.

### Öz

Toplumsal ilişkiler uzamında kurucu nosyonların başında 'otorite' gelmektedir. Bu bağlamda İslam'da otorite kavramının anlamı ve pratik sınırları literatürde ağırlıklı olarak siyaset teorisi veya siyaset felsefesi bağlamıyla değerlendirilmektedir. Ancak İslam'daki otorite kavramı modern siyaset teorisinin ya da sosyal teorisinin otorite kavramıyla bazı noktalarda benzerlikler gösterse de otoriteyle taraf ilişkisine girenler açısından durum farklılık gösterir. Özellikle modern devletin ortaya çıkması ve geleneksel otoriteleri tarih sahnesinden çıkarması sonrasında, Batı dünyasında devletin mutlak ve tek otoritesi olarak iktidar ortaya çıkmıştır. Bu makalede İslam'daki otorite kavramının, modern siyaset teorisinin veya sosyal teorisinin kabul ettiğinin aksine, salt siyasi bağlamının yani sadece iktidar olmadığı ileri sürülmekte, İslam'da otoritenin öncelikle varlık hiyerarşisi kaynaklı olarak tanımlandığı iddia edilmektedir. Ayrıca İslam düşüncesine göre otoritenin sadece insanlar-arası ilişkileri ilgilendirmediği, tüm varlık aleminin kendi aralarında ve insana karşı durumlarında da bir otorite ilişkisi içerisinde olduğu kabul edilmektedir. Otoritenin modern anlamda siyasetin dahil olmadığı alanda da toplumsal olarak etkili olduğu, politik olanın da bu tanımdan kalkarak inşa edildiği iddia edilmekte; bu geniş tanımlı otoritenin kaynakları ve meşruiyet sınırları değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam'da Otorite, Otorite, İktidar, Varlık Hiyerarşisi, Politik Olan.

## Rescuing Authority from the Political: A General Framework on the Nature and Scope of Authority in Islamic Thought

**Cite as:** Kurğan, Erdal. "Rescuing Authority from the Political: A General Framework on the Nature and Scope of Authority in Islamic Thought". *Milel ve Nihal* 23/1 (2026), 1-21.

### Abstract

Authority stands as a foundational notion within the domain of social relations. In this context, the concept of authority in Islam is predominantly examined within the framework of political theory or political philosophy in academic literature. However, while the Islamic concept of authority shares certain commonalities with the notion of authority in modern political or social theory, the dynamic differs significantly for those involved in the authority-subject relationship. Following the emergence of the modern state and its displacement of traditional authorities from the historical stage, power materialized in the Western world as the absolute and sole authority of the state. This article posits that, contrary to the acceptance within modern political or social theory, the concept of authority in Islam is not solely confined to a political context. Instead, it is argued that authority in Islam is fundamentally defined by an underlying hierarchy of existence. Furthermore, according to Islamic thought, authority is not restricted to inter-human relations but is also recognized to exist as an authoritative relationship among all beings in creation and in their disposition towards humanity. It is contended that authority, in this broader sense, maintains social influence even in spheres where modern politics is not involved, and that the political itself is constructed based on this comprehensive definition. The sources and legitimate boundaries of this widely defined authority are subsequently evaluated.

**Keywords:** Authority in Islam, Authority, Power, Hierarchy of Existence, The Political.

## Giriş

Bir makamın veya kişinin olumlu (emir) ve olumsuz (yasak) isteklerine uyma/tabii olma anlamında tanımlayabileceğimiz otorite, insanın bireysel ve toplumsal hayatının ayrılmaz parçalarındandır. Bu, dünyada adaleti inşa etme iddiasında olan Müslümanlar için de geçerlidir. Bu minvalde İslam'da otorite kavramı ve onun ifade sınırlarına giren meşru pratikler, literatürde ağırlıklı olarak siyaset teorisi veya siyaset felsefesi bağlamıyla değerlendirilmektedir. İslam'daki otorite kavramı ve onun pratik karşılıkları modern siyaset teorisinin ya da daha genel ifadeyle sosyal teorinin *otorite* kavramıyla yer yer benzerlikler gösterse de otoriteye taraf olanlar (otorite sahibi-otoriteye itaat edenler) açısından durum farklılık gösterir. Bu farklılık göz ardı edildiğinde, İslam'da otoriteden bahis açılan her durumda doğrudan modern siyaset teorisinin ya da pratiğinin otorite kavrayışı referans alınarak meseleler anlaşılmaya çalışılacaktır; böyle bir durumda meseleyi anlamak isteyenlerin kavrama dair anlama çabalarının yanlış bir güzergaha sürüklenmesi yüksek ihtimaldir. Zira bir taraftan modern siyaset teori(leri)nin kabulleri referans alınarak Batı merkeze konulurken, diğer taraftan Batılı paradigmaya eleştirel yaklaşanlar açısından bile İslam'ın özgünlüğü hakkıyla kavranamayacaktır. Çünkü böyle bir politik varoluş ve kavrayış çabası, her hâlükârda Batı'nın tarihsel tecrübesi baz alınarak kavramsallaştırılmaktadır.

Bu makalede İslam'daki otorite kavramının, modern siyaset teorisinin veya sosyal teorinin kabul ettiğinin aksine, salt siyasi bağlamının olmadığı ileri sürülerek, otoritenin ilk etapta varlık hiyerarşisi kaynaklı olarak tanımlandığı, otoritenin modern anlamda siyasetin dahil olmadığı alanda da toplumsal olarak etkili olduğu, politik olanın da bu tanımdan kalkarak inşa edildiği iddia edilmekte; bu geniş tanımlı otoritenin kaynakları ve meşruiyet sınırları değerlendirilmektedir. Bu bağlamda makalede önce modern siyaset felsefesinin ve daha genel olarak sosyal teorinin otorite kavramsallaştırmasına ve onun kökenine dair olan kabulleri incelenerek, modern dönemle birlikte otoritenin devlet merkezli olarak tanımlandığı iktidar nosyonuna değinilecektir. Ardından İslam'da otoritenin kaynağı ve varlık hiyerarşisiyle olan irtibatına değinilecek ve son olarak da otoritenin farklı noktadaki görünüşleri ve meşru sınırları tartışılarak makale sonlandırılacaktır.

## 1. Modernite: Otorite'nin İktidarlaşması

Modern öncesi geleneksel toplumda, Robert Nispet'in de dediği gibi, otoritenin farklı ve sınırları net bir varoluşu yoktu; daha doğrusu hayatın tüm kıvcallarında kendine yer ettiği için insanların soluduğu havayı fark edemeyip içselleştirmesi gibi bir varoluşu söz konusuydu. Toplumun sosyal fonksiyonlarında gömülü olan otorite, aile, mahalle, Kilise cemaati ve lonca iç düzeninin ayrıştırılmaz bir parçası halindeydi. O kadar derin bir nüfuzu vardı ki patriarkanın ethosu olarak bir kralın elinde olsa bile dolaysızlığını korur, patriarkanın var saydığı gibi kralı uyrukların babası olarak kurarken, papazları müminlerin, ustaları da çırakların sorumlusu olarak konumlandırır.<sup>1</sup> Bu konumlanış modern devletin totalliği ile kırılmaya uğrayıp berhava olduğunda, bıraktığı boşluğu doldurmaya talip olan birçok odak ortaya çıkmışsa da birey ve halk iradesi -ki daha sonra bu *ulusal egemenlik* olacak- onun yerine konumlandırılmıştır. Böylece geleneksel Lonca, Kilise ve aile otoritelerinden alınan güç total

<sup>1</sup> Robert Nispet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Paradigma Yay., 2016), 228.

ve mutlak olarak halk egemenliğine devredilmiştir. Bunun pratik sonucu ise merkezî politik gücün yüceltilmesi olan 'iktidar'ın (Power) yaratılması olmuştur.

Modern anlamda iktidarı otoriteden ayıran şey hakkında farklı değerlendirmelerde bulunulmakta ve iktidarın salt anlamda güç kullanabilmeyi, otoritenin ise iktidarın makbul kabul edilmesini sağlayan şey olduğu; yani otoritenin meşruiyete bürünmüş iktidar olduğu söylenmektedir.<sup>2</sup> Veya politik olarak, yönetenlerin iktidarlarını yönetilenler üzerinde zor kullanmaya gerek kalmadan yürütebilmelerine imkân tanıyan şeye otorite denmektedir.<sup>3</sup> Bu nedenle siyasal otoritenin, kurumsallaşmış otorite olduğu ve diğer zor kullanma araçlarıyla desteklediği ileri sürülür.<sup>4</sup> Ancak tarihsel anlamda iktidarın otoriteden ayrışması, merkezileşmiş mutlak ve tek bir siyasal otoritenin geleneksel pluralist otoritelerden farklılaşmasıyla söz konusu olabilmektedir. Bunu daha iyi anlayabilmek için otoritenin kategorik olarak nasıl ayrıştırıldığını hatırlamak gerekmektedir.

Otorite kavramını bilimsel bir teori olarak kurup tarihsellikten arındıran kişi hiç kuşkusuz Max Weber'dir. Weber, aynı zamanda geleneksel toplum-modern toplum dikotomisini otorite bağlamıyla deterministik bir yazgıda konumlandıran yaklaşımıyla da diğer sosyal bilimcilerden ayrışır. Yaptığı otorite kategorizasyonu sadece modern Batılı toplumları analiz nesnesi haline getirmez; inşa ettiği kategorizasyon Batı-dışı toplumları da tarihin belirli noktalarına konumlandırır. Sıkça referans verilen bürokrasi tanımı vesilesiyle, bürokrasiyi toplumların yönetim dışı alanlardaki davranışlarıyla da ilişkilendirmesi bugün hâlâ toplumsal organizasyon tartışmalarında Weber'e referans vermeyi zorunlu kılmaktadır. Weber'e göre tarihte (ve bugün) 3 tip otorite söz konusudur: i-Karizmatik Otorite, ii-Geleneksel Otorite ve iii-Rasyonel Otorite.

Karizmatik Otorite, vahye, büyü gücüne veya insanların zihninde hukuki ya da geleneksel hiçbir şeyi umursamayacak derecede iktidara sahip bir kişinin kerameti kendinden menkul otoritesidir. Ancak bu otorite sürdürülebilir bir otorite değildir; çok kısa sürede zirve noktasına ulaştıktan sonra rutinleşen bir forma bürünür. İnsanların alışageldikleri hayat tarzında radikal değişiklik (ya da devrim) yaptıktan sonra, yani "Bir cemaatin kalıcı konumlarına nüfuz ettiğinde, yerini geleneğin ve rasyonel sosyalleşmenin güçlerine terk etmesi, karizmanın kaderidir. Karizmanın bu şekilde sönüşü, genellikle, bireysel eylemin aşınan önemini gösterir."<sup>5</sup> Karizmanın devrim ya da değişim anında zirve yapan otoritesi, sonrasında karizma sahibinin mesajının geleneğe ya da rasyonelleşmiş sisteme dönüşmesiyle yok olur. Daha doğrusu Weber'in tabiriyle 'rutinleşir'. Dolayısıyla karizmatik otoritenin kaderi ya gelenekselleşmesi ya da rasyonelleşmesi (ya da ikisinin mezcilmesi) olur.

Geleneksel Otorite ise Weber'e göre şöyle tanımlanır: "Otorite eğer asırlık kuralların ve yetkilerin kutsallığına dayanarak onun için meşruluk talep ediliyor ve ona inanılıyorsa geleneksel olarak tanımlanır. Efendiler geleneksel kurallara göre atanır ve onlara geleneksel statüleri nedeniyle itaat edilir (*Eigenwurde*)."<sup>6</sup> Burada asılan şey, otoritenin üst makamında bulunanın 'amir' olarak değil kişisel bir efendi olarak bulunmasıdır. Yani, geleneksel otoritede ilişkiler soyut değil somut bir bağla inşa edilir. Kralın otoritesi krallığın toprakları

<sup>2</sup> Leslie Lipson, *Politika Biliminin Temelleri*, çev. T. Karamustafaoğlu (Ankara: AÜHF Yay. 1973), 87; aktaran Haluk Alkan, 'İslam Siyaset Düşüncesinde Otorite Kavramı', ed. Lütfi Sunar & Özgür Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesi -Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan-* içinde (Ankara: Nobel yay., 2018).

<sup>3</sup> Alan R. Ball, *Modern Politics and Government* (London: Macmillan, 1986), 30.

<sup>4</sup> John T. Sanders, "Political Authority", *The Monist* 66/4 (1983), 554.

<sup>5</sup> Nispet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, 284.

<sup>6</sup> Max Weber, *Ekonomi ve Toplum* (İstanbul: Yarı Yay., 2018), 346.

bağlamında teritoryal alanda cari ise de bu pratikte tüm otoritesinin teritoryal olduğu anlamına gelmez. Kralın yönetimi 'soyut yasalar'la değil, şahsi ilişkiler aracılığıyla cari olur. Kral'dan lorda, lorddan en aşağıdaki vassala kadar kesintisiz bir zincir içerisinde devam eden bir ilişkidir bu. Bu otorite zinciri aşağıdan yukarı doğru takip edildiğinde en üstte olana varılır. Otoriteye sahip kişi veya kişiler, makamlarını geleneğe dayanan bir meşruiyete borçludurlar. Bu otorite biçiminde akıl meşruiyetin kaynağı değildir; görenekler ve tarihsel taklid, içkin bir hikmeti olduğuna inanıldığı için, aklın ürettiği soyut yasaların üstünde konumlanır.

Rasyonel Otorite ise karizmatik ve geleneksel otoriteden farklı olarak meşruiyetini 'soyut ve mutlak yasalar'dan almakta, bürokrasi ve geleneğin rasyonelleştirilmesi ile farklılaşmaktadır. Öngörülebilir yasalarla sınırlandırılmış olan bürokratik makamlar, rasyonel akıl aracılığıyla inşa edilir. Düzenli yapısını hukuki sistemde bulan bu otoritede, teorik olarak herkesin eşit ve aynı haklara sahip bireyler olduğu varsayılır. Yöneticilerin yönetilenlerden herhangi bir farkının olmadığı ileri sürülürken, hiyerarşi ve itaatin kaynağı merkezileştirilmiş devlet otoritesidir. Otoritenin iktidara dönüşme potansiyeli, bürokratik yapının bu merkezileşmesinin yarattığı totallikte yatar. Şahsi ilişkilerin, geleneksel kabullerin ya da karizmatik müdahalelerin her biri rasyonel olmadığı için dışlanırken, akıl araçsal rasyoneliteye indirgenerek ekonomi ya da hükümet (ordu, eğitim, din ve toplumdaki diğer tüm kurumlar) onun aracılığıyla inşa edilip kontrol edilir. Böylece patrimoniyal ilişkilerin öngörülemez keyfiligi dışlanırken, toplumsal olanın örgütlenmesi yasalar vesilesiyle mekanik bir hal alır. Keyfilikğin dışlanması bedeli insani olanın yadsınması olmaktadır. Weber'in 'Demir Kafes' dediği bu bürokrasi, aslında modern devletin ölümsüz karakteri olan 'Egemenlik' adına icra edilir. Dolayısıyla, modern devletin karakteristik özelliklerinden olan ve hiçbir ortak kabul etmeyen ölümsüz 'Egemenliğin'<sup>7</sup> teritoryal olarak devletin tüm topraklarında geçerli olması, otoriteden iktidara geçişin noktasıdır.

Modern öncesi dönemde mahalli cemaatin, ailenin, loncanın veya diğer geleneklerin plüralist otoritesi *sosyal otorite* iken, Fransız Devrimi sonrası kurumlarıyla kristalleşen modern devletin merkezî, rasyonel ve halka dayanan otoritesi yani *siyasal otorite*, *iktidarı* temsil eder. Sosyal otorite(ler) kendi alanlarında görece otonomiye sahipken, modern devletin totalliği bu otonomiye sızar ve onu merkezî otoritenin mutlak alanı haline getirir; yani devletin otoritesi toplumdaki diğer kurumların iç otoritelerine müdahale edecek şekilde genişledikçe modern iktidar ortaya çıkar.<sup>8</sup>

Politik iktidarın rasyonelleştirilerek genelleştirilmesi, Orta Çağ'dan mutlakiyet rejimlerine devrolunan tüm geleneksel otoriteleri toplum hayatından söküp atmıştır. Bunu yapmasına imkân tanıyan, siyasi iktidarın yaratılmasında kilit rolü olan mutlakiyetçi rejimin daima savaşa hazır olan düzenli ordusunun, polis teşkilatının ve bürokratik organizasyonel kabiliyetinin Fransız Devrimiyle birlikte burjuvazinin emrine girmesidir. Klasik modern dönem de diyebileceğimiz Aydınlanma çağı ve hemen sonrasındaki dönemde politik felsefe tartışmalarında mutlak otorite, modern devlet<sup>9</sup> ve onun demir kafesi olan bürokratik

<sup>7</sup> Ernst Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni -Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması-*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal (Ankara: BilgeSu Yay., 2018), 277-307.

<sup>8</sup> Nispet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, 235.

<sup>9</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan -or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil-*, ed. R. Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); John Locke, *Second Treatise of Government* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980); Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* (Penguin,

organizasyon olmuştur. Hukukun yaratıldığı sıfır noktasında her hukukî normun kendisine mebni olarak inşa edildiği ‘dogma’, modern devletin iradesini temsil eder<sup>10</sup>; ki Hans Kelsen’in *Grundnorm*<sup>11</sup> dediği şey budur. Bu nedenle, Post-Aydınlanma literatürü olarak da tanımlanabilecek Aydınlanma eleştirileri, özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında akademik çevrelerde ve sivil entelektüel çalışmalarda üretilen eleştiriler, otoriteyi salt *iktidar* (*power*) bağlamında değerlendirme eğilimindedir. Bu bağlamda, Kıta Avrupası’nda, özellikle frankofon literatürde, *iktidar* otoritenin temel istenci olarak kodlanırken, tüm toplumsal (veya politik) ilişki biçimleri iktidar ilişkisi olarak anlaşılmaya çalışılmaktadır. Söz gelimi, Foucault’nun katkılarıyla post-yapısalcı eleştirel metinler<sup>12</sup>, tüm insanî ilişkileri iktidar ilişkisi, iktidar ilişkilerini de tahakküm ilişkisi olarak yargılayıp özgürlüğün bunu yadsıması gerektiğini ileri sürer. Ancak meselenin Müslüman varoluşundaki tecrübesi farklıdır.

Peki, İslam’da otorite ne demektir, sınırları nelerdir, kaynağı nedir? Tüm bu sorulara verilecek ilk ve en genel cevap, ontolojik ve epistemolojik kabullere mebni olarak İslamî varoluşa işaret edecektir. Ancak bunun hakkıyla anlaşılabilmesi için öncelikle otorite’nin İslam düşüncesinde nasıl konumlandırıldığını irdeleyen literatürü genel hatlarıyla hatırlamamız gerek.

## 2. İslam ve Otoritenin Alımlanışı

İslam düşüncesinde otorite kavramının incelendiği metinlerde temel yaklaşım, otoriteyi salt politik pratikler bağlamıyla değerlendirip ontolojik ve epistemolojik boyutunu göz ardı etme şeklindedir. Bu minvalde yapılan çalışmalar, tek bir kategori altında değerlendirilemeyecek çeşitliliktedir. Kimi -ki buna ekolcü yaklaşım demek de mümkün- Kelamî mezhepleri referans alarak müellifleri değerlendirirken, kimi İslam düşünce geleneği içerisinde Mütakellim, Felasife ve Umera olarak kategorizasyon yapıp değerlendirmekte, kimi ise ekolleri göz ardı edip müellifleri bireysel değerlendirmelere tabi tutabilmektedir. Ancak bu farklı yaklaşımlara rağmen çalışmaların kahir ekseriyeti İslam Siyaset Düşüncesi dolayımında olmaktadır. Bu nedenle İslam Siyaset Düşüncesi üzerine yazılmış literatürün genel hatlarını incelemenin, İslam’da otorite kavramına dair yapılan genel değerlendirmeler hakkında yeterli fikir vereceği kabulü yapılabilir.

Bu bağlamda Antony Black İslam siyaset düşüncesinin tarihsel gelişimini incelerken ekol merkezli değerlendirme yapmakta ve otoriteyi -onun meşruiyetini, devir süreçlerini, sürdürülebilirliğini vs- Sünni ekol ile Şia arasındaki mücadele olarak değerlendirirken siyasal olana dair ekollerin kabullerini sıralamaktadır.<sup>13</sup> Patricia Crone ise devlet/yönetim merkezli yaptığı çalışmasında ekolleri daha da ayrıntılandırarak Haricileri, Mutezile’yi ve Zeydiyye’yi

2006); Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction* (Stanford University Press, 1978); Weber, *Ekonomi ve Toplum*.

<sup>10</sup> Alain Supiot, *Homo Juridicus -Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme-*, çev. Bilge Açımız Ünal (Ankara: Dost Kitabevi, 2014).

<sup>11</sup> Hans Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı -Hukuk Kuramının Sorunlarına Giriş-*, çev. Ertuğrul Uzun (İstanbul: Nora, 2016), 69-75.

<sup>12</sup> Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M. Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Yay., 2019); Michel Foucault, *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi: Akıl ve Akıl Bozukluğu*, çev. M. Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Yay., 2020); Michel Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*, çev. Alican Tayla (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2024).

<sup>13</sup> Antony Black, *The History of Islamic Political Thought -From the Prophet to the Present-* (New York: Routledge, 2001).

değerlendirirken, Ehl-i Hadis'e de bahis açmaktadır.<sup>14</sup> T. W. Arnold da otoriteyi ekol bağlamında üç kategoriye ayırarak irdelediği çalışmasında Sünni, Şii ve Harici bağlamının değerlendirilebileceğini ileri sürmektedir.<sup>15</sup> Arnold, Sünni ekolün siyasal otoriteye mutlak bir itaat mekanizmasını yarattığını ileri sürerken, Sünnilikte meşru otoritenin ilk dönemdeki başat özelliğinin Kureyşilik olduğunu iddia etmektedir. Ancak tarihsel süreçte Kureyşiliğin sembolik hale gelmesinin, zor kullanma kapasitesine sahip aktörlerin pratik liderliklerinin meşrulaştırılmasını da beraberinde getirdiğini söylemektedir. Böylece zor kullanılarak İmamet'e gelmeye imkân tanıyan (İbn Cema gibi) görüşler ortaya çıkarken, aynı zamanda bir taraftan sembolik halife varken diğer tarafta siyaset sahibi emirlerin varlığının meşrulaştırıldığı yaklaşımların da ortaya çıktığını dile getirmektedir. Benzer şekilde ekolcü kategorizasyonu Bernard Lewis de yapmakta, otorite bağlamında İslam siyaset düşüncesini Felasife'nin yaklaşımı, Fukaha'nın yaklaşımı ve Umera'nın yaklaşımı şeklinde değerlendirmektedir.<sup>16</sup> Felasife'nin otorite ve siyasete dair yaklaşımlarının Grek etkisinde olduğunu, en azından onlarla İslam arasında bir ortaklık kurduğunu ileri sürerken, Fukahanın yaklaşımının ise (Modern) Kamu hukuku bağlamında kaldığını söylemektedir. Son olarak, Umera'nın otoriteye ilişkin yaklaşımlarının ise tarihsel tecrübeye dayanarak siyasetname ve nasihatname literatürü olarak ortaya çıktığını dile getirmektedir. Erwin I. J Rosenthal ise İslam siyaset düşüncesini değerlendirdiği çalışmasında<sup>17</sup>, müellifleri merkeze alarak -orta çağı da içerecek bir tarihsel döneme kadar- hilafet kavramı üzerinden siyasal düşünceleri incelemektedir. Allah Teâlânın ve dolayısıyla şeriatın otoritesinin hilafet bağlamıyla gündem edildiği bu çalışmada, diğer metinlerde olduğu gibi, siyaset hep merkezdedir. Zerrin Kurtoglu ise İslam'da otoriteyi değerlendirirken 19. yüzyıl oryantalist literatürde çok fazla miktarda var olan bildik kabulü ileri sürerek *Şeriat'ın baskıcı tutumu* ile *Felsefe'nin özgürleştirici yaklaşımı* şeklinde bir ayrıma gitmekte ve beklenebileceği gibi İslam'da siyasetin imkânını Greklere referans vererek şeriatı/hukuku dışlamaktadır.<sup>18</sup>

Diğer taraftan, ekol merkezli olmayan çalışmalar da çeşitlilik göstermektedir. Söz gelimi, Hamid Dabaşı'nın *İslam'da Otorite* başlıklı çalışması doğrudan İslam'da otorite kavramını merkeze almasıyla farklılaşmaktadır.<sup>19</sup> Ancak hususi olarak otoriteye yoğunlaşmasıyla bir boşluğu doldurmaya aday olan eser, otoriteye dair kategorizasyonda doğrudan Weberci bir perspektif sergilemekte ve karizmatik-geleneksel-rasyonel ayrımlarını verili kabul etmektedir. Bu kabul doğal olarak Hz. Peygamberin otoritesini karizmatik otorite olarak değerlendirmeye sonuçlandığı gibi, Kur'an ve Sahih Sünnet'le inşa edilen *usûlü* ve *fıkıh*, karizmanın rutinleşmesine indirgemektedir; özellikle Ehl-i Sünnet'i bu bağlamda değerlendirirken tercih ettiği politik pozisyon gereği Şia'yı karizmayı rutinleştirmeden sürekli yeniden yaratabilme kapasitesine sahip görmektedir. Bu ise Ehl-i Sünnet'in inşa ettiği *usulü* ile *fıkıh* ve Şia'yı dikkate aldığımızda hem tarihsel verilerle hem de pratik nedenlerle doğru bir tespit olmaktan uzak gözükmektedir.

<sup>14</sup> Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004).

<sup>15</sup> Thomas W. Arnold, "Halife", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yay., 1950), V(II)/153-155.

<sup>16</sup> Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*. çev. F. Yaşar (İstanbul: Rey., 1992), 46-47.

<sup>17</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam -An Introductory Outline-* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962).

<sup>18</sup> Zerrin Kurtoglu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufkü* (İstanbul: İletişim Yay., 2016).

<sup>19</sup> Hamid Dabaşı, *İslam'da Otorite*, çev. S. E. Gündüz (İstanbul: İnsan Yay., 1995).

Haluk Alkan'ın 'İslam Siyaset Düşüncesinde Otorite Kavramı' başlıklı çalışması, literatür bağlamında daha kapsamlı bir değerlendirmeyi sunmaktadır.<sup>20</sup> Siyaset düşüncesi bağlamında otoritenin nasıl değerlendirildiğini dile getirdikten sonra nasıl değerlendirilmesi gerektiğini gerekçelendiren Alkan, ekolcü yaklaşımların genelleştirmesinin düşünürlerin kendilerine özgü ayrımlarını ve özgün katkılarını göz ardı etmekle malül olduğunu söyler.<sup>21</sup> Dolayısıyla İslam siyaset düşüncesi metinlerinin hem ekol hem de kişisel olarak kendi tarihsel bağlamlarında değerlendirilmesi gerektiği, tarihî seyir içerisinde oluşan özel şartların düşünceleri nasıl etkilediğini gündem etmeden hakiki bir değerlendirmenin yapılamayacağını dile getirir.

Son dönemde, özellikle de 2000 sonrasında, yapılan ve entelektüel-akademik katkısı yadsınamayacak çalışmalar otoritenin politik alanın dışından da değerlendirilmesine işaret eder. Söz gelimi Wael Hallaq'ın *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* başlıklı çalışması bunların başında gelir.<sup>22</sup> Hallaq, İslam Hukukunda otoritenin dinî ve ahlakî olanı belirlemenin yanında en kritik olan özelliğinin ise doğası gereği epistemik olanı da inşa etmesi olduğunu söyler (Hallaq 2004, ix).<sup>23</sup> Ancak bununla beraber çalışmasının merkezine hukuku koyduğu için, ağırlıklı olarak ulemanın otoritesini gündem etmekte ve otorite sahibi müctehid imam -ve dolayısıyla *ictihat-* ile ona uyan *mukallid-* dolayısıyla *taklid-* arasındaki ilişki ile bu ilişkinin tarihsel ve kurumsal dönüşümüne odaklanır.<sup>24</sup> Sohaira Siddiqui, Hallaq gibi hukuku merkeze aldığı halde otoritenin çoklu yapısına değinerek, İslam tarihinde Hz. Peygamber devrinde tek olan otoritenin Hulefayı Raşidin ve sonrasında çoğullaşmasını yapısal gerekçelerle açıklamaktadır.<sup>25</sup> Ayrıca Siddiqui, Ovamir Anjum'un<sup>26</sup> İslam Siyaset Düşüncesinde cemaat-merkezli (ümme) yaklaşım ile ulemanın meşruiyet verdiği iktidar-merkezli yaklaşım ayrımını cemaat-merkezli perspektiften okuyarak devam ettirir. Ancak bunu yaparken Anjum'un aksine cemaat-merkezli siyaset düşüncesini sadece İbn Teymiye ile sınırlamayıp Cüveynî'nin de böyle değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer.<sup>27</sup> Diğer taraftan son dönemde yapılan katkı değeri büyük eserlerden bir diğeri de M. Akif Kayapınar'ın Modern İslam Siyaset Düşüncesinde 'egemenlik' kavramını incelediği çalışmasıdır.<sup>28</sup> Kayapınar, modern dönemde politik egemenlik kavramının fazlasıyla belirleyici olması nedeniyle haklı olarak çağdaş İslam düşüncesinde otoritenin 'egemenlik' çerçevesinde tartışıldığını belirtir.<sup>29</sup> Bu bağlamda modern öncesi dönemde 'hüküm' ya da 'hakimiyet' kavramlarının modern anlamdaki *egemenlik/egemenin otoritesi* olarak

<sup>20</sup> Haluk Alkan, "İslam Siyaset Düşüncesinde Otorite Kavramı", ed. Lütfi Sunar & Özgür Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesi -Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan-* içinde (Ankara: Nobel yay., 2018), 95-125.

<sup>21</sup> Alkan, "İslam Siyaset Düşüncesinde Otorite", 104-105.

<sup>22</sup> Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

<sup>23</sup> Hallaq, *Authority, Continuity and Change*, ix.

<sup>24</sup> Hallaq, *Authority, Continuity and Change*, 24-56.

<sup>25</sup> Siddiqui, Sohaira, "Sunni Authority's Legitimate Plurality", *OASIS*, 2018: <https://www.oasiscenter.eu/en/sunni-islam-many-authorities> son erişim: 25.01.2026

<sup>26</sup> Ovamir Anjum, *İslam Düşüncesinde Fıkıh, Siyaset ve Cemaat -İbn Teymiye dönemi-*, çev. Ammar Kılıç (İstanbul: Pınar Yay., 2021).

<sup>27</sup> Sohaira Siddiqui, "Power vs. Authority: Al-Juwayni's Intervention in Pragmatic Political Thought", *Journal of Islamic Studies* 8/2 (2017), 7

<sup>28</sup> Mehmet Akif Kayapınar, "Modern İslam Siyaset Düşüncesinde Egemenlik Meselesi", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 30/58 (2025), 1-62.

<sup>29</sup> Kayapınar, "Modern İslam Siyaset Düşüncesi", 4

tartışılmadığını belirtirken, aynı zamanda meselenin böyle tartışılmamasının İslam'da hakimiyet mefhumunun olmadığı anlamına da gelmemesi gerektiğini ekler. Modern dönemde politik ve hukuki hakimiyetin *büküm* kavramı aracılığıyla vurgulanmasına mukabil, modern öncesi dönemde Müslümanların zaten Allah Teâlâyı hüküm sahibi olarak kabul ettiklerini ve herkesin bildiği bir şeyi söyleme yersizliğine düşmediklerini bildirir.

Mehmet Fatih Yalçın ve İbrahim Aksu'nun derlemesi, yakın zamanda otoritenin kapsamını farklı alanlarda da inceleme çabasını içerdiği için üzerinde konuşulmayı hak etmektedir.<sup>30</sup> İslam düşünce geleneğinde, otoritenin siyaset düşüncesi bağlamına ek olarak felsefi-bilimsel düşüncede nasıl kavrandığını da irdeleyen metin, siyaset ve hukuk dışında ahlaki otoriteyi tartışmaya açması nedeniyle ilgiyi hak etmektedir.

Literatürdeki temel güzergahlardan yukarıdaki örneklerin gösterdiği gibi, İslam'da otorite çok az istisna hariç hep politik bağlamda değerlendirilmektedir. Oysa otoritenin politik bağlamı da içkin ama ondan daha derin ve küllî bir anlam sahasına sahip olduğunu söylemeliyiz. Bu küllî anlamı kavrayabilmek için her şeyden önce varlık hiyerarşisine değinmemiz gerekmektedir.

### 3. Varlık Hiyerarşisi ve Otorite

İslam'da otorite kavramının anlam kapsamı ve pratikleri, modern düşüncede var sayıldığı gibi salt politik alanda cari olan ilişkiler ağının prosedürel konumu ve ifadesi değildir. İslam düşüncesinde otorite, öncelikle ontolojik bağlamda anlaşılmakta ve varlık hiyerarşisinden bağımsız değerlendirilmemektedir. Tüm varoluşun belli bir düzen ve dengede olduğu kabulünün de kendisine mebni olduğu bu hiyerarşi, tüm varlık alemine teşmildir.<sup>31</sup> Ontolojik olarak ay-üstü ve ay-altı alem ayırımından hareketle, ay-üstü alem ezeli ve ebedî olan, maddi (cisimsel) olmayan ilahi ve melekut alemin makarrıdır; en yücesinde Allah Teâlânın olduğu bu alemin alt makamlarında melekler vardır. Ay-altı alem ise, maddi ve cisimsel olan muhdes *suretlerin* ve *formların* mekânı olarak kabul edilmekte, ay-üstü hiyerarşik olarak ay-altından yüce görülmektedir. Ay-altı alemin sakini olan cisimler alemini şöyle sıralamak mümkündür: en alta cemadât olan taşlar ve madenler, bunların üstünde nefis sahibi olan varlıkların en alt katmanında bulunan bitkiler, bitkilerin bir üst seviyesinde yine nefis sahibi olan hayvanlar, hayvanların da üstünde eşref-i mahlukat olup en yüksek mertebede nefse sahip olan insan gelmektedir.<sup>32</sup>

Varlığa getirilmeyen ve varlığının bir sebebi olmadığı gibi kendi dışındaki her şeyin varlık sebebi olan *Hayyü'l-Kayyum*, *Vacibü'l-Vücut* olan Allah Teâlâdır.<sup>33</sup> Buradan hareketle, Tanrı'yı tüm alemleri yaratan (Meşşailer *Vacibü'l-Vücut* derken, İsrakilerin *Nurü'l-Envar* demeyi tercih ettiği) *Mutlak Varlık* olarak kabul eden bu yaklaşım, varlıktaki bahse konu bu mutlak konumu otoriteye de yaimaktadır. Varlık hiyerarşisindeki bu dikey ilişki otorite

<sup>30</sup> Mehmet Fatih Yalçın & İbrahim Aksu (ed.), *İslam Düşünce Taribinde Otorite Kavramı* (Ankara: Nobel Akademik Yay., 2022).

<sup>31</sup> Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyenay yay., 2017), 57-61; İbn Sina, *Kitabü'l-Şifa: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli & Ömer Türker (İstanbul: Litera yay., 2022), 656; Sührverdi, *Hikmetü'l-İsrak*, çev. Şemsuddin Şehrezuri & Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yay., 2021), 313-314.

<sup>32</sup> Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 37-38; Mahmut Kaya, "Fârâbi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/145-158.

<sup>33</sup> İbn Sina, *Kitabü'l-Şifa: Metafizik*, 72.

makamları olarak da okunabilir. Ancak bir farkla, Allah Teâlâ dışında, ay-üstü alemdeki melekutun varlık -bilhassa insan- üstündeki otoritesi büyük oranda söz konusu değildir. Aslolan Tanrının bu alemdeki mutlak otoritesi iken, insan eşref-i mahlukat ve imtihana muhatap olması hasebiyle Tanrı sonrasında bu otoritenin üst makamında yer alır.

Görünür-görünmez hâdis olan tüm varlıkların olması gerektiği yerde, olması gerektiği gibi kendilerine verilen konumu/rolü icra etmesi olarak tanımlanan adalet, bahse konu rollerin kabulü ve devamı olarak tavsif edilmektedir. Bu nedenle 'adalet' gereği, varlık hiyerarşisinde Allah azze ve cellenin 'mutlak' konumu<sup>34</sup> otorite bağlamında da O'nu 'mutlak' makamda görmeyi gerektirir. Ardından, ontolojik olarak daha aşağı (*muhdes* olan ya da ayalı alemin sakini olan) Allah'ın (c.c.) halifesi ve eşref-i mahlukat olan insan, otorite sahibi olarak varlık hiyerarşisinde konumlandırılmaktadır.<sup>35</sup> Cins olarak insanın otorite zincirindeki bu konumu, aynı zamanda insandan insana (yani insanlararası ilişkilerde) da farklılık göstermektedir. Bu farklılığa binaen, Nisa Suresi'nin "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.*" buyuran 59. ayet-i kerimesinde otoritenin temel sırasının verildiği söylenebilir. Allah'ın (c.c.) otoritesi dışında sırasıyla *peygamber*lerin, peygamber varisi oldukları için *uleman*ın, toplumdan (ümmetten) sorumlu oldukları için *umeranın* (yöneticilerin), *babanın* ve *annenin* otoritesi<sup>36</sup> gelmektedir. Bu bağlamda ulema ve umeranın otoritelerine kaynak olan ülü'l-emr tanımı, bazı müfessirlere göre ulemayı, bazılarına göre emir sahibi olan umerayı (politik yöneticileri)<sup>37</sup>, bazı müfessirlere göre hem ulema hem de umerayı<sup>38</sup>, bazı yorumlara göre ise politik otoriteye meşruiyet veren veya onu gayrimeşru ilan edebilecek hakka sahip olan ehlü'l-hall ve'l-akd'i temsil etmektedir.

Ulema veya umerada dışında, özellikle de tasavvuf disiplinde, otorite sahibi olarak *Velîler* (*Evlîyâ*) de önemli bir yere sahiptir. İbn Arabî, ümmetleri içinde Peygamberlerin konumu neyse, peygamberlerin olmadığı zamanda insanlar arasında velîlerin konumunun da (bir diğer deyişle otoritesinin) o olduğunu söyler. "Onlar, kendi zamanlarında Peygamberlik dönemindeki Peygamberler gibidir. Kastedilen, genel peygamberliktir (nübüvvet-i âmme). Hz. Peygamberin varlığıyla kesilmiş olan peygamberlik teşri' (yasa koyucu) peygamberliğidir, onun [velîlerin] makamı kesilmemiştir. Öyleyse Hz. Peygamber'in şeriatini geçersiz kılacak bir şeriat olmayacağı gibi onun hükmüne yeni bir yasa ekleyecek şeriat de yoktur."<sup>39</sup> Yani nasıl ki peygamberler ümmetlerini terbiye etmiş, onlar üzerinde meşru bir otoriteye sahip olarak onları hak yola tevdi etmişlerse, peygamberlerin sünnetini devam ettiren evliyâullah da, peygamberlerin şeriatlerine (yasalara) tâbi olarak aynı terbiye etme görevini yerine getirirken benzer bir otoriteye sahiptir. Otorite makamlarını peygamberlerden sonra *Kutublar*, *İmamlar* vb. silsile içinde sıralayan İbn Arabî, alemleri bir eve benzeterek

<sup>34</sup> İbn Sina, *Kitabü'l-Şifa: Metafizik*, 72; Sühreverdi, *Hikmetü'l-İşrak*, 248.

<sup>35</sup> Farabî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 37-40; İbn Sina, *Kitabü'l-Şifa: Metafizik*, 810.

<sup>36</sup> Arapça ev hanımını karşılamak için rabbetü'l-beyt tamlamasının kullanıldığını hatırlatmalıyız. Kelime tercümesi 'evin rabbi' olarak yapılacak bu tamlamayla kasıt, annenin çocuklar üzerindeki terbiye edici otoritesidir.

<sup>37</sup> Kâdî Beydâvî, *Envârü'l-Tenzil ve Esrârü'l-Te'vil*, çev. Şadi Eren (İstanbul: Selsebil yay., 2011), 523-524.

<sup>38</sup> İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa & Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı yay., 1992), 4/1746-1747; Kurtübî, *El-Câmiu li Âhkâmi'l-Kur'an*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc yay., 2004), 5/297-299.

<sup>39</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkîyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 6/103.

peygamberler dışında İmamların, Kutubların bu evi ayakta tutan duvarlarına ya da direklerine (*evtâd*) benzetmektedir.<sup>40</sup>

Velilerin otoriteleri hakkında, bütün tasavvuf ve marifet yolunun aslı ve esasının velâyet ve velâyetin kabulü üzerine bina edildiğini dile getiren Hücûvîrî, velâyetin rububiyet, mahabbet, himaye vb. anlamlarını sıraladıktan sonra kul olarak en makbul ve yüce makamın velâyet olduğunu dile getirir.<sup>41</sup> Otoritelerinin siyasi otoritenin de üstünde olduğuna ima ile devam eden Hücûvîrî, Hak Teâlâ'nın onları aleme vâli kıldığını yani otoritelerinin yüce olduğunu ileri sürer. Ancak burada evliyanın sıfatları ve sayılarına değinirken onların dört bin kişilik bir veliler topluluğu olduğu ne halkın ne de kendilerinin bile evliya olduklarından haberdar olmadıklarını bildirir. Hatta siyasi otoriteye meşruiyet veren ehlü'l-hall ve'l-akd'i velilere teşmil ederek şöyle der: "Ulu ve Yüce Allah'ın dergâhında bulunan ve 'ehl-i hal ve akd' (bir işin yapılmasına veya yapılmamasına karar veren kurmay ve) komutan velilere gelince: Bunların sayısı üç yüzdür. Bunlara 'ahyâr' (hayırlılar) adı verilir. Diğer kırık tanesine 'abdâl' (büdelâ) adı verilir. Sayıları yedi olan veliler topluluğuna 'ebrâr' (iyiler) denilmiştir. Dört tanesine ise 'evtâd' (direkler) ismi verilmiştir. Diğer üç tanesine 'nükebâ' (murakıplar, denetçiler) denilir. Bir tanesine de 'kutub' ve 'gavs' adı verilmiştir. Bütün bunlar yekdiğerini tanırlar. Yapılacak işler hususunda bazıları diğer bazılarının iznine muhtaç olurlar."<sup>42</sup> Görüldüğü gibi velilerin diğer insanlar üzerinde bir otorite sahibi olmaları yanında kendi aralarında da bir hiyerarşi ve otorite ilişkisi olduğu varsayılmaktadır; çünkü aşağıdan yukarıya *ahyâr, abdâl, ebrâr, evtâd, nükebâ* ile devam eden zincir en yukarıda *kutub* ya da *gavs* ile sona erer. Bu bağlamda en başta müşhid-mürîd ilişkisinin mündemiç olduğu otorite<sup>43</sup>, politik olmadığı gibi mürîdin müşhidini dinlemediği durumlarda herhangi bir yaptırım gerektirmediği için hukuki de değildir. Ancak gönüllü bir bağlanmayı gerektirdiği halde İslam dünyasında yoğun ve yaygın bir otoriteyi temsil etmektedir.

Diğer taraftan 'velâyet'in otoritesi ile siyasi otorite ilişkileri, İslam tarihinde gerilimli bir alanın ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Hatta otoriteler arası ilişkinin, Ulema-Umera-Meşayih ilişkisinin gerilimi, toplumsal meşruiyet yaratma kapasitesine bağlı olarak farklı coğrafyalarda -ya da farklı örflerde- farklı tezahürler ortaya çıkarmıştır. Söz gelimi Osmanlılardaki Kâdızâdeliler-Sivasiler çekişmesi, hem neden olduğu toplumsal gerginlik hem ümeranın farklı dönemlerdeki farklı yaklaşımları nedeniyle tek bir boyutta veya tek yönlü olmamıştır.<sup>44</sup> Yöneticilerin ve ulemanın velâyet yolunu takip iddiasındaki aktörlere yaklaşımı, gerilimli bir seyir izlerken, Hücûvîrî'nin yukarıda bahsi geçen evliya ümeradan yüksek tutan yaklaşımı bazı bölgelerde evliya-ümera çatışması yaratırken başka bölgelerde veliler siyasi meşruiyetin kaynağı olabilmişlerdir.<sup>45</sup> Hatta Osmanlı siyasi düşüncesinde *hilafet* kavramının, tasavvufi kavramlarla iç içe geçmesiyle birlikte evliyânın otoritesi ile ümeranın otoritesinin karmaşık bir şekilde halifeye atfedilmesinden de bahsedilebilir.<sup>46</sup>

<sup>40</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 6/109-111.

<sup>41</sup> Ali b. Osman Cüllâbî Hücûvîrî, *Keşfu'l-mabcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 326-329.

<sup>42</sup> Ali b. Osman Cüllâbî Hücûvîrî, *Keşfu'l-mabcûb*, 330.

<sup>43</sup> Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2005), 723-744.

<sup>44</sup> İbrahim Baz, *Kadızâdeliler Sivasiler Tartışması* (Ankara: Otto, 2019), 51-120.

<sup>45</sup> Clifford Geertz, *İki Kültürde İslam -Fas ve Endonezya'da Dini Değişim-*, çev. Mehmet Murat Şahin (İstanbul: Klasik yay., 2025), 31-43.

<sup>46</sup> Hüseyin Yılmaz, *Hilafeti Yeniden Düşünmek -Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Tasavvufi Dönüşüm-*, çev. Pelin Doğan & İsmail Kaygısız (İstanbul: İletişim yay., 2023), 15-16.

İster peygamber ister ulema-umera-meşayih olsun, ilahî iradenin mutlaklığı, peygamberler de dahil insanî iradeyi belirli sınırlara çeker. Metodolojik anlamda Sosyal Teorinin toplumsal meşruiyetin temel kaynağı olarak 'halk iradesi'ni hukukun sıfır noktasına konumlandırmasına mukabil, İslam düşüncesinde ilahî irade mutlaklığı hiçbir makamla paylaşmamaktadır. Politik olanın da kendisinden neşet ettiği bu alan, ontolojik ve epistemik meşruiyetin kaynağı olmakta, kozmik varoluşun içkin hiyerarşisi olarak politik olanı inşa etmektedir.

Ulü'l-emr, ulema, umera ve evliyâ dışında babanın ve annenin de otorite sahibi olarak tanımlanması dikkat çekicidir. Çünkü babanın otorite sahibi olarak tanımlanması patriarkayı çağrıştırsa da baba otoritesinin sınırlandırılıp baba dışında anneye de otorite veriliyor olması, İslam'da otoritenin analizinde patriarkanın tanımlarını kullanmayı boşa çıkarmaktadır. Benzer şekilde otorite kavramsallaştırmasında Hz. Peygambere (s.a.v.) karizmatik otorite'yi atfetmek de İslam'da otoritenin analizinde ciddi sorunlara neden olmakta ve otorite analizlerinin açıklama kapasitesini zayıflatmaktadır. Zira Hz. Peygamber henüz hayattayken bile bazı istekleri (amcası Ebu Talib'in affı gibi) Allah Teâlâ tarafından kabul görmemekte, bazı durumlarda Allah Teâlâ tarafından uyarılmakta ve kendi beşerî gücüyle baş başa bırakılmaktadır. Bu bağlamda Weberci karizmatik otoritenin mutlak belirleyiciliğinden uzakta olan Hz. Peygamber, vahye şahsi müdahale edebilme yetkisine de sahip değildir; O'nun da itaatle yükümlü olduğu, hatta örnek olması nedeniyle daha fazla ihtimam gösterdiği, sınırlamalar söz konusudur. Tüm bunlar karizmanın belirleyici farkı olan devrimci ve kurucu mutlak gücüyle çelişmekte ve Hz. Peygamber'in otoritesini ideal tip olarak karizmatik olduğunu söylememizi zorlaştırmaktadır. Diğer taraftan, vahyin mutlak bağlayıcılığıyla sahih sünnetin kurumsallaşmış epistemik otoritesi, karizmatik otoritenin irrasyonel ve geçici tanımına karşı, bir 'istikrarlı hakikat otoritesi' tanımlanmasını mümkün kılmaktadır. Bu ise tarihsel süreçte İslam düşüncesinin değişenleri ile sabitelerini belirlemektedir.

Otorite zinciri sadece bu kadarla kalmamakta, Allah Teâlâ'nın *insan'ı* halife, eşref-i mahlukat olarak yaratması ve imtihana muhatap kılmasının bir sonucu gereği alemin cins olarak insana *musahhar kılınması* da söz konusudur. Varlık hiyerarşisinde 'insan'ın altında konumlandırılan (insan dışı, hayvan, bitki ve cemadât gibi) varlıkların<sup>47</sup> insana itaatleri ya da insanın emrine amade olmaları, aynı zamanda otoritenin salt insanlar-arası olmadığını da bir ifadesi olarak okunmalıdır. İslam düşüncesinde insanın dünyayı değiştirebilme yetkisi, kendisine verilen bu otorite bağlamıyla meşru ve mümkün olmaktadır. Bu nedenle İslam düşüncesinde insanın kendi dışındaki varlık dünyası ile kurduğu ilişki, Aydınlanma ve sonrasında bilimsel faaliyetlerle kurumsallaşan Kartezyen felsefedeki özne-nesne ilişkisi değildir.<sup>48</sup>

Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu ilişki tek yönlü ve yukarıdan aşağı bir tahakküm ilişkisi olmadığı gibi, otoriteye taraf olanlar arasında karşılıklı haklar ve sorumluluklar yüklemesi nedeniyle de farklılaşır. Hatta Allah Teâlânın kullarıyla olan ilişkisini bile bu

<sup>47</sup> İbn Sina, *Kitabü'l-Şifa: Metafizik*, 810.

<sup>48</sup> Stephen Toulmin, *Kozmopolis: Modernite'nin Gizli Gündemi*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma yay., 2002), 150-163.

bağlamda değerlendirmek mümkündür. Zira Allah Resulü'nün (s.a.v.) bu konudaki açık beyanları mevcuttur.<sup>49</sup>

Allah'ın (c.c.) otoritesi peygamberler aracılığıyla tezahür etmekte ve peygamberlerin insanlar üzerindeki otoriteleri de yarı-mutlak diyebileceğimiz bir noktada durmaktadır. Bu noktanın açıklığa kavuşturulması için Hz. Peygamber (s.a.v.) ile sahabe arasındaki ilişkiye bakmak yeterlidir. Hz. Peygamberin Müslümanlar üzerindeki otoritesi tamamen mutlak değildi. '*Peygamber size neyi verirse onu alın, size neyi yasaklarsa ondan geri durun ve Allah'tan sakının...*'<sup>50</sup> ayet-i kerimesinde kastın 'din konusunda ne getirmişse ve emretmişse' olduğu tefsirlerde beyan edilir.<sup>51</sup> Çünkü gündelik pratiklerde, özellikle tecrübe gerektiren ziraat, savaş vb. zanaatlarda Hz. Peygamberin sahabe ile istişare etmesi ve bazı durumlarda kendi düşüncesinin aksine olan fikirleri kabul etmesi buna delil olarak ileri sürülebilir. Din konusunda da '*O asla kendi arzu ve hevesine göre konuşmaz. Onun bildirdikleri, kendisine Allah tarafından gelen vahiyden başka bir şey değildir.*'<sup>52</sup> ayetlerini dikkate aldığımızda benzer yarı-mutlak otorite konumu açıklığa kavuşur. Vahiy konusunda yapılan vahy-i metluv/vahy-i gayri metluv ayırımında, vahy-i gayri metluv peygamberin yarı-mutlak otoritesine karşılık gelir. Çünkü doğrudan vahiy olmadığı için tilaveti Kur'an-ı Kerim gibi değerlendirilmezken bağlayıcılığı söz konusudur. Zira Hz. Peygamberin nefsinden değil, Allah Teâlâ'nın murad-ı ilahisinden kaynaklanır.

Peygamberin otoritesinin ardından peygamber varisi olan ulemanın otoritesi gelmektedir. Bu otorite de sadece politik değildir (Şii gelenekte modern dönemde Ayetullah Humeyni'nin *velayet-i fakih* yorumunu politik kurumsallaşmaya da hasretmesi ile beraber politik olan da ulemaya hasredilir)<sup>53</sup>; ulemanın otoritesi politik olanın yanında hatta ondan önce epistemik alanı kapsar. Dolayısıyla meşru politik kurumların, kavramların ve pratiklerin de inşa edildiği *meşru bilginin* üretilmesi, ulemanın uhdesinde, onun otoritesi altındadır. Tekrar edecek olursak, teorik olarak ulemanın otoritesi politik yanı olan ama onu kapsayan, onun üzerinde olan bir makamı temsil etmektedir. Ulema-Ümmet ilişkisinde, ulemaya düşen İslam'ın hakikatini ümmete tebliğ etmek, ümmete düşen ise bu hakikate tâbi olmak şeklinde özetlenebilir. Bahsi geçen hakikatler, kişisel ibadî meseleler olabileceği gibi toplumsal veya kamusal yükümlülükler/haklar da olmaktadır. Bu nedenle tüm İslam tarihi boyunca ulemanın politik iktidarı elinde bulunduranlarla olan ilişkisi (olumlu veya olumsuz) hep gündem edilmiş, ümmetin maslahatının ulemanın tavrına bağlı olduğu ileri sürülmüştür. Ancak ulemanın ürettiği bilgi, diğer Müslümanlar üzerinde bağlayıcılığı olan, kendisiyle amel edilmesi gereken yani tâbi olunması gereken bir otoriteyi temsil eder. Fıkıh disiplinde

<sup>49</sup> 'Muâz (r.a.) anlatıyor: Merkez üzerinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in terkinde idim. Aramızda sadece semerin ardındaki çıkıntı vardı. Bana, "Ey Muâz! Allah'ın kulları üzerindeki haklarıyla, kulların Allah üzerindeki haklarının ne olduğunu biliyor musun?" diye sordu. Dedim ki: "Allah ve O'nun elçisi daha iyi bilir." Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) bana, "Allah'ın kulları üzerindeki hakkı, kulların O'na itâat etmeleri ve başka hiçbir şeyi ortak koşmamalarıdır. Kulların Allah üzerindeki hakkı ise, kendisine hiçbir şeyi şirk koşmayanlara azap etmemesidir." buyurdu. Bunun üzerine, "Ey Allah'ın elçisi! Bunu insanlara müjdeleyeyim mi?" diye sordum. Peygamber (s.a.v) bana, "Hayır, o zaman (buna güvenip) tembellik ederler." buyurdular.' Muslim, İmân, 48.

<sup>50</sup> Haşr Suresi, 7. Ayet.

<sup>51</sup> Kurtûbî, *El-Câmiu li Âhkâmi'l-Kur'an*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc yay., 2004), 17/206-209.

<sup>52</sup> Necm Suresi 3-4. Ayetler.

<sup>53</sup> Ali Rahnama, 'Ayetullah Humeyni'nin Düşüncesinde Velâyet-i Fakih Kavramı'. *Ayetullah Humeyni -Politik ve Entelektüel Biyografisi-*. ed. Arshin Adib-Moghaddam. çev. M. Akif Koç (İstanbul: Vadi Yay., 2023), 173-210.

içtihat müessesesiyle kurumsallaşan bu pratik, bazı çağdaş oryantalistlerin bahsettiğinin aksine müphem bir noktaya işaret etmez. Söz gelimi, Thomas Bauer böyle bir müphemliği varsaymaktadır.<sup>54</sup> Oysa o, içtihadın ulema arasındaki konumu ile ulemaya tabi olan Müslümanlar arasındaki konumunu karıştırmaktadır. Zira Bauer'in yaklaşımıyla, ulemanın içtihadta isabet etmesi durumunda iki sevap, isabet etmemesi durumunda bir sevap alacağını salık veren hadis-i şerifi dikkate aldığımızda ortada ulema için açık olmayan bir durumun varlığını kabul etmeniz gerekir. Halbuki içtihadta taalluk eden tüm meselelerde içtihadı yapan ulema da ona tabi olan sıradan Müslüman da içtihadın hakikate karşılık geldiğine inanarak içtihadın gerektirdiği şekilde amel eder; hatta amel etmesi gerekir. Ancak aynı meselede farklı içtihatlarda bulunan farklı ulema için de aynı şey söz konusudur; onlar da kendi içtihatlarınıca amel etmekle yükümlüdürler. Dolayısıyla ortada müphemlikten bahis açacak bir kapalı nokta yoktur; herkes hakikate karşılık geldiğine inandığı içtihadla amel ederek meseleyi kendi yorumunca hakikate bağlar. Ulema dışındaki Müslümanlara düşen ise bahis konusu içtihatlar arasından birine tabi olmalarıdır; burada keyfiliğe ve müphemliğe yer yoktur. Bu konuda İbn Teymiyye'nin şu ifadeleri meseleyi yeteri kadar açıklığa kavuşturur:

"... Şer[iat] terimi artık kendi asli anlamını karşılamıyor; daha ziyade günümüzde üç şekilde kullanılıyor:

[İlk anlamı] indirilmiş şeriattır (*eş-şer'ul-münezzel*), ki Kitap ve Sünnet'ten mürekkeptir. Bu vahyedilmiş şeriata bağlılık mecburidir ve ona uymayı reddedenlerle [asi veya gayrimeşru yöneticiler olmalarından ötürü] mücadele edilmelidir. Bu *şer'*, dinin köklerini ve dallarını, hükümet yetkililerinin ve mallardan sorumlu olanların idaresini (*siyâset'ül-ümerâ ve vulâtu'l-mâl*), yöneticilerden veya hâkimlerin hükmünü (*ve hükümü'l-hâkim*), sûfi büyüklerin manevi çabalarını, hisbeden sorumlu olanları ve diğerlerini ihtiva eder. Bunların hepsi indirilmiş şeriatla hükmetmelidir.

Şeriatın ikinci anlamı, yorumlayıcı akletme yoluyla erişilebilen şeydir. Bu, Fıkıh imamlarının uyumsuzluk (*nizâ'*) ve ferdi muhakeme (*ictihâd*) alanıdır. Kim ki üzerinde içtihat etmenin meşru olduğu bir görüş benimserse, o onun üzerine sabit hale gelir, fakat insanların geri kalanının Kitap ve Sünnet'ten çürütülemez bir delille doğrulanmadıkça onu kabul etme zorunluluğu yoktur.

Şeriatın [hüküme ilişkin] üçüncü anlamı onun bozulmuş şeklinden (*eş-şer'ul-mübeddel*) ibarettir, yalan şahitlikle (*şehâdet'z-zûr*) [şeriat adına] kararlar gibi. ..."<sup>55</sup> İbn Teymiyye'nin şeriatın ikinci anlamı olarak sunduğu bu tanım Ulemanın Müslümanlar arasındaki otoritesini net bir şekilde ifade eder.

Otorite kavramının gündelik dilde en sık anlaşıldığı kısım olan *ümeranın* (politik yöneticilerin) otoritesi ise yukarıda verdiğimiz zincirin içinde anlamlı olmaktadır. Temelde insanın Allah'ın (c.c.) halifesi olmasından kalkarak ortaya çıkan siyasi otorite tek bir kavramla değil, Müslümanların tarihsel tecrübelerinde birbiriyle ilişkili bir kavramlar setiyle ifade edilir: *Halife* (kurum olarak *Hilafet*), Emir, Emirü'l-Mü'minin, Ulû'l-emr, Sultan, Vela (Veliyyü'l-emr), Ehlü'l-hall ve'l-akd vb. ... Tüm bu kavramlar seti, aslında politik otoritenin tarihsel akışta aldığı biçimleri, Müslümanların toplumsal tecrübelerinde inşa ettikleri farklı yönetim pratiklerini temsil eder.

<sup>54</sup> Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, çev. Tanıl Bora (İletişim Yay., 2020).

<sup>55</sup> Ovamir Anjum, *İslam Düşüncesinde Fıkıh, Siyaset ve Cemaat -İbn Teymiyye dönemi-*, çev. Ammar Kılıç (İstanbul: Pınar Yay., 2021), 327-328.

Diğer taraftan politik olana dair veçhesinde otoritenin (veya otorite zincirinin) aileye bağlanması dikkat çekicidir. Politik otoritenin kamusal görünüşleri aslında özel alanda inşa edilen ilişkiler ağının neticesinde oluşmaktadır, denebilir. Zira babanın ve annenin otoritesi yukarıdan aşağı otorite zincirinin son halkasını temsil ederken, aslında otorite zincirinin inşa edildiği ilk yere de işaret eder. Birçok gelenekte başvurulan pastoral ilişkiler ve ‘çoban’ metaforu, otorite mevzuunda kilit noktadadır. Ayet-i kerimelerde<sup>56</sup> veya Hadis-i şeriflerde<sup>57</sup> vurgulanan ‘aile ehlienden sorumlu olma’, onları cehennem ateşinden koruma vazifesi sadece aile içi ilişkileri değil, toplumsal olanı dolayısıyla politik olanı da kapsar. Bu minvalde İslam felsefecilerinin *tedbîr* kavramıyla (*tedbîrî'l-menziel* yani ev yönetimi) politik olanı bir arada düşündüklerini, benzer bir düşünceyi Greklerdeki *oikos-nomos*’un ya da *eukonomia*’nın ev idaresiyle polis’in idaresi arasında kurdukları ilişkide de görmek mümkündür. Otoritenin inşası aile kurumunda temellendirildiği için kamusal otorite meseleleri aile ilişkileri kadar ayrıntılandırılmamıştır. Aile doğru kurulursa, kamusal ilişkilerin de doğru kurulacağı varsayılmıştır, denebilir. Ancak buradaki temel fark, Greklerden ya da patriarşik ilişkilerden farklı olarak aile içindeki rollerin cinsiyetten bağımsız düşünülmemesi yanında kadının meşru otorite sahibi bir aktör olarak kabul edilmesidir. Ne geleneksel ilişkiler ağında ne de patriarkada kadına herhangi bir meşru otorite makamı verilmezken, İslam’da kadın erkekten sonra aile içindeki otoriteyi temsil eder. Hatta evlatlar üzerindeki hakkı bağlamıyla erkekten üç kat daha fazla ihtimama layık görüldüğü dikkate alındığında, meselenin patriarka/gelenek ile açıklanmasının ya da ona indirgenmesinin eksikliği de ortaya çıkar.

### 3.1. Otoritenin Meşruiyeti ve Sınırı

Yukarıdakiler ışığında, ana akım İslam düşüncesine göre<sup>58</sup>, otoritenin sınırını ve meşruiyetini belirleyen makam ‘Mutlak Otorite’ sahibi olan Allah Teâlâ’dır. Bu bağlamda, özellikle Müslümanların toplumsal-hukuki-siyasi ilişkilerini belirleyip düzenleyen Fıkıh ilmine değinmemiz gerekir. Bilindiği gibi Fıkıh’ta temel belirleyici olan makamı ifade için kullanılan *Şâri*’ (yani şeriat koyucu, hukuki norm vazeden makam), Allah (c.c.) ve Resulü’nü (s.a.v) temsil eder. Ancak daha önce de hatırlattığımız gibi burada Hz. Peygamber, peygamberlik makamı dolayısıyla anılmaktadır; yoksa O’nun vahiy dışında kendi nefsinden kaynaklı bir otoriteye sahip olduğu ima edilmez. Ancak bu mutlak otoritenin (*Şari*’in) çizdiği sınırlar (Muhkem emir ve yasaklar ya da en genel itibarıyla *Şeriat*) diğer tüm otoritelerin de meşruiyet sınırlarıdır. Şeriat’ın genel ilkelerini ve açık hükümlerini hiçbir otorite aşamaz ve bu sınırların aşılmasını emredemez; şeriatın emrettiği şeylerin aksini talep eden her otorite, bu talebinde ısrar ettiği müddetçe meşruiyetini kaybedip batıl olur.<sup>59</sup> Ayrıca sadece insanlar-arası otorite

<sup>56</sup> ‘Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun. Onun başında, acımasız, güçlü, Allah’ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve kendilerine emredileni yerine getiren melekler vardır.’ Tahrim suresi 6. ayet.

<sup>57</sup> ‘Hepiniz çobansınız. Hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Âmir memurlarının çobanıdır. Erkek ailesinin çobanıdır. Kadın da evinin ve çocuğunun çobanıdır. Netice itibarıyla hepimiz çobansınız ve hepimiz idâre ettiklerinizden sorumlusunuz.’ (Buhârî, Cum’a 11, İstikrâz 20, İtk 17, 19, Vesâyâ 9, Nikâh 81, 90, Ahkâm 1; Müslim, İmâre 20. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, İmâre 1, 13; Tirmizî, Cihâd 27)

<sup>58</sup> Şia, özellikle İmamet bağlamında peygamberlere benzer bir otorite makamını imamlara vermesiyle ayrışır.

<sup>59</sup> ‘Müslüman bir kişinin, kendisine masiyet emredilmediği sürece sevdiği ve hoşlanmadığı hususlarda dinlemesi ve itaat etmesi üzerine bir yükümlülüktür. Masiyet emredildiğinde ise dinlemek ve itaat etmek yoktur.’ Buhari, 7144 Kitabü’l-Ahkam 4; ‘Hâlîka isyan olan işte mahluka itaat olmaz’ (Allah’a isyan olan yerde (kula) itaat yoktur.) Müslim 1840, İtaat 39

ilişkilerinde değil, insana musahhar kılınmış insan-dışı varlıklarla kurulan ilişkide de adaletle davranma zorunluluğu getirilmiş ve bunun halefine olan davranışlar ise yeryüzünde bozgunculuk olarak tanımlanmıştır.

Otoritenin meşruiyeti ve sınırları tartışması, hususi olarak politik otoriteler bağlamında yapılagelmıştır. Hilafet-Saltanat tartışmaları ya da Emevî-Abbâsî ayrımı vb. tarihsel tecrübeler, Müslümanların politik otoriteyle ilişkilerini kuran teorik zemini şekillendirmiştir. Allah Rasulü'nün devlet başkanı olarak sahip olduğu otorite 'Allah'ın Halifesi' olarak tesmiye edilirken, O'nun ahirete irthali sonrasında ilk dört halifeye 'Peygamberin halifesi' ve ardından gelenlere ise 'Müminlerin halifesi' veya 'emirü'l-müminin' denmiştir.<sup>60</sup>

Raşid halifelerin halefleri olarak Emeviler ve ardından Abbasiler devrinde tek bir halifenin emri altında icra edilen devlet yönetimi, zamanla hilafet merkezindeki politik otoritenin zayıflamasıyla, periferideki farklı güç odaklarına kendi otoritelerini icra edebilecek imkanlar sunmuştur. Bir taraftan Endülüs Emevilerinin 'halife' ünvanını kullanmaya devam etmeleri, diğer taraftan Abbâsî hilafetinin zayıflaması neticesinde Şii Büveyhîlerin real politik güç olarak hüküm sürmelerine rağmen hilafet makamını/unvanını Abbâsîlerde tutmaları Halife-Sultan dikotomisini doğurmuştur. Halife sembolik bir makam olarak dururken emirlik ya da sultanlık politik güç merkezini elinde tutan otorite olmuştur.

Güç bağlamında Halife-Sultan ikiliği, Moğolların Abbâsî hilafetinin politik varoluşuna son vermeleriyle birlikte sona ermiş, politik otorite ağırlıklı olarak *Sultan*ların uhdesine geçmiştir. Bundan sonra ise İslam siyaset düşüncesinin hem daha somut tartışmaları hem de daha pratik/pragmatik yorumları çeşitlenmiştir.<sup>61</sup> Söz gelimi, İmam Maverdi'nin *el-Abkamu's-sultaniyye*<sup>62</sup> ile *Edebü'd-dünya ve'd-din* adlı eserleri, İbn Teymiye'nin *es-Siyasetü'ş-şer'iyye*'si<sup>63</sup>, İmam Cüveynî'nin *el-Gıyasü'l-ümem fi İltiyasi'z-zulem*'i<sup>64</sup>, İmam Gazzalî'nin *el-İktisad fi'l-i'tikad*'i<sup>65</sup> ile *İhya*'sı, Bedreddin İbn Cema'a'nın *Tabriri'l-abkam fi Tedbiri Ebli'l-İslam*'i<sup>66</sup> ilk akla gelenleridir. Adı geçen tüm metinler, politik kriz anında İslam ümmetinin pratik sorunlarına çözüm arayışının meyveleri olarak ortaya çıkmıştır.

Bu metinlerde siyasi otoritenin temel meşruiyetinin ne olduğu sorusuna cevap aranırken, saf bir nazari noktadan hareket edilmeksizin, Müslümanların gündelik pratiklerine en makul cevaplar şeriat içerisinden üretilmeye çalışılmıştır.

Bütün müelliflerin ortak noktası, siyasi otoritenin adaleti ayakta tutup şeriatın esaslarını kamusalda cari kılacak bir düzeni kurmasıdır. Bunun dışında otorite makamına nasıl geldiği veya kendi gündelik ibadetlerine ne kadar riayet ettiği ikincil tartışma konularına girer. Bu bağlamda İbn Teymiye'ye göre emanetin ehline verilip şeriatın icra edilmesi siyasi otoritenin

<sup>60</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, terc. ve haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 2007), I/423-427

<sup>61</sup> Bunu söylerken Felasife'nin politik okumalarını tabi ki göz ardı etmiyorum. Ancak onların tartışmalarını icra ettikleri sosyo-politik atmosfer, Abbasiler sonrasında politik karmaşayla mukayese edilemeyecek kadar istikrarlıydı. Bu nedenle yaptıkları nazari tartışmalar popülerleşmemiş, ancak meselenin ehli arasında kalmıştır. Oysa Moğol istilaları sonrasında politik kriz anında Müslümanların doğrudan gündelik hayattaki pratikleri, değerleri, namusları ve güvenlikleri tehlike altında olduğu için acil/pratik/pragmatik çözüm ihtiyacı, bahsi geçen tartışmaların popülerlik kazanmasına vesile olmuştur.

<sup>62</sup> El-Maverdi, *el-Abkamu's-sultaniyye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yay., 1994).

<sup>63</sup> İbn Teymiye, *es-Siyasetü'ş-şer'iyye*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yay., 1999).

<sup>64</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Gıyasü'l-ümem fi İltiyasi'z-zulem (İslam'da Başkanlık Sistemi)*, terc. Abdullah Ünalın (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016).

<sup>65</sup> El-Gazzalî, *el-İktisad fi'l-i'tikad* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004).

<sup>66</sup> Bedreddin İbn Cema'a, *Tabriri'l-abkam fi Tedbiri Ebli'l-İslam (Adl'e Boyun Eğmek -Ebl-i İslâm'ın Yönetimi İçin Hükümler-)*, terc. ve inc. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yay., 2010).

temel meşruiyet zeminidir.<sup>67</sup> Yoksa otoriteyi elinde bulunduranın o makama güç kullanarak gelip gelmemesi değil.

Daha sonraki tarihlerde otoritenin sınırları mevzuu hukuki prosedürlerin biçimine göre tartışılmaya başlanmıştır. Özellikle Selçuklu ve Osmanlı hukuki pratikleri dikkate alındığında, genel kamu hukuku alanına giren birçok uygulamanın sultanların kanunları (Kanunnameleri ya da Yasaları) üzerinden inşa edildiği görülür. Modern dönemdeki ana akım tarihçiler bu meseleyi ikili bir hukuk/otorite sistemi olarak açıklamayı tercih etmişlerdir. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu bağlamında, birçok tarihçi bu yaklaşımı tercih etmektedir. Örneğin, Fuat Köprülü'ye<sup>68</sup>, Ömer Lütfi Barkan'a<sup>69</sup>, Halil İnalçık'a<sup>70</sup>, Haim Gerber'e<sup>71</sup>, Uriel Heyd'e<sup>72</sup> ya da Richard C. Repp'e<sup>73</sup> göre bir tarafta dini alanı inşa eden Şer'i Hukuk, diğer tarafta ise Sultan'ın buyrukları neticesinde 'seküler' bir alanda inşa edilen Sultânî Yasalar veya Kanunnameler vardır. Onları bu fikre iten temel gerekçe Şeriat'ın genel kamu hukukuyla ilgili olarak ayrıntılı çok fazla hükümde bulunmamasıdır. Oysa fıkıh pratiği olan *Istislah*, *Siyaset-i Şer'iyye* ya da *İstihsan*, yöneticilere Şeriat'ın muhkem hükümleriyle çelişmediği müddetçe, Allah'ın (c.c.) mutlak otoritesine uyduğu müddetçe yeni hukuki düzenlemeler yapma imkânı vermektedir. Muhkem şer'i ahkama tabi oldukları sürece, bahse konu olan sultan/yönetici kanunları da şer'i kanunların kapsamına dahil edilmektedir. Bu nedenle Osmanlı hukuk sisteminde kanunnamelerin yazımı, diğer birçok İslam devletinde olduğu gibi, ağırlıklı olarak medrese ve ulema kökenli olan Nişancı'ya verilmiştir.<sup>74</sup> Bundaki maksat, kanunnamelerin Şeriat sınırları ve dili içerisinde ifade edilme ihtiyacıdır. Ancak böylece sultanların otoriteleri 'mutlak otorite'nin meşruiyet sınırlarına dahil olabilmektedir.

Toparlayacak olursak, İslam'da otoritenin meşru sınırları ister politik alanda isterse de politik olana dahil edilmeyen alanlarda olsun hep aynıdır: şeriatın mutlak otoritesinin meşru gördüğü sınırlar. Bu sınırlara riayet edildiği müddetçe, otorite iddiası makul örf içinde meşru kabul edilir.

## Sonuç

Toplumsal ilişkilerde temel kavramlardan olan *otorite*, İslam düşüncesi bağlamında toplumsallığı kapsayıp aşan bir anlama sahiptir. Modern sosyal bilimlerde, özellikle de siyaset bilimi/felsefesi otoriteyi sadece politik bağlamda değerlendirme eğiliminde olduğu için İslam düşüncesindeki otorite nosyonu da çoğunlukla bu zeminde değerlendirilmektedir. Literatürdeki bu yaklaşımı aşan farklı çabalar varsa da ağırlık bu yönde değerlendirmelere

<sup>67</sup> İbn Teymiye, *es-Siyasetü ş-şer'iyye*, 29-30.

<sup>68</sup> Fuad Köprülü, *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi* (İstanbul: Ötügen, 1983).

<sup>69</sup> Ömer Lütfi Barkan, "Türkiye'de Sultanların Teşrii Sıfat ve Selâhiyetleri ve Kanunnâmeler", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c. XII (1946), 713-733; *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları: Kanunlar* (tıpkıbasım) (İstanbul: İ.Ü. İktisat Fak., 2001).

<sup>70</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı'da Devlet Hukuk Adalet* (İstanbul: Eren Yayınları, 2000).

<sup>71</sup> Haim Gerber, "Sharia, Kanun and Custom in the Ottoman Law: The Court Records of 17th Century Bursa", *International Journal of Turkish Studies* 2 (Spring-Summer, 1981), 131-147.

<sup>72</sup> Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (Oxford: Oxford University Press, 1973).

<sup>73</sup> Richard C. Repp, "Qânûn and Sharîa in the Ottoman context", *Islamic Law: Social and Historical Contexts* içinde, ed. Aziz Al-Azmeh (London: Routledge, 1988), 124-145.

<sup>74</sup> Erhan Afyoncu, "Nişancı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), XXXIII/156-158

devam etmektedir. Diğer taraftan otoriteyi politik alanın dışında da değerlendiren çalışmalar ise son tahlilde Weber'in sosyal teoride kanonik hale gelmiş olan otorite tasniflerini verili kabul ederek değerlendirmelerde bulunmaktadır. Oysa İşlam'ın kendi hususiyeti ve vahyin peygamberlerin nefislerinden bir Şey söylemelerine dahi izin vermeyen mutlak müdahalesi Weberci karizmatik otorite tasnifine sığmamaktadır.

Bu alışma, İşlam düşüncesinde otorite kavramının modern seküler tasavvurların aksine, salt bir 'iktidar' mekanizmasına indirgenemeyeceğini; aksine ontolojik bir temele ve varlık hiyerarşisine dayandığını ortaya koymaktadır. Modern sosyal teorinin otoriteyi kurumsal ve cebri bir politik aygıtı hapsedtiği noktada, İşlam düşünce geleneği otoriteyi 'Varlık'ın kendisinden neşet eden bir rehberlik ve meşruiyet alanı olarak tanımlamaktadır. Makale boyunca gösterildiği üzere, İşlam'da otoritenin mahiyeti, sadece yöneten ve yönetilen arasındaki hukuki bir sözleşme değil, failin hakikatle kurduğu ilişkinin bir tezahürüdür. Bu bağlamda, otoritenin politik olandan 'kurtarılması', onun önemsizleştirilmesi değil, tam aksine politikanın ahlaki ve ontolojik bir zemine yeniden oturtulması anlamına da gelmektedir. Otorite; meşruiyetini zor kullanma kapasitesinden değil, mensup olduğu varlık hiyerarşisindeki yerinden ve hakikate olan sadakatinden almaktadır.

Bu nedenle yukarıda gösterdiğimiz gibi İşlam düşüncesindeki otorite kavramını kendi hususiyetine sadık kalarak anlayabilmek için her Şeyden nce İşlam'ın varlık hiyerarşisine bakmamız gerek. Zira politik otoriteyi de içkin olan bu hiyerarşi, aynı zamanda otoritenin meşru aktörlerini ve sınırlarını da vermektedir. Aynı zamanda otorite ilişkisi içerisine giren aktörler arasında (otorite sahibi-otoriteye itaat eden) tek yönlü bir tahakküm ilişkisi kurmamakta, karşılıklı haklar ve sorumluluklar yükleyen bir yapı inşa etmektedir. Bu nüans dikkate alınmadığında eksik bir yaklaşımla, İşlam düşüncesinde otorite kavramı hem salt politik olana hasredilmekte hem de onun ağırlıklı olarak tek yönlü bir tahakküm ilişkisi vazettiği sanılabilmektedir.

Netice itibarıyla, İşlam düşüncesindeki otorite anlayışının kapsamı, sadece insanlar arası siyasi bir ilişkiyi değil, insanın eşya, tabiat ve Yaratıcı ile olan çok katmanlı münasebetini kuşatmaktadır. Günümüzün kriz yaşayan siyasi otoriteleri ve meşruiyet tartışmaları göz önüne alındığında, İşlam düşüncesinin sunduğu bu geniş çerçeveli otorite tanımı, modernitenin parçalanmış otorite algısına karşı bütüncül ve aşkın bir alternatif sunma potansiyeli taşımaktadır. Gelecek çalışmaların, bu teorik çerçevenin güncel hukuk felsefesi ve devlet teorileriyle olan somut temas noktalarına odaklanması, konunun pratik yansımalarını daha da belirgin kılacaktır.

Değerlendirme / Review	:	Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dergi@milelvenihal.org
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / <i>Conflict of Interest</i>	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i>
Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution	:	-
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>
Telif Hakkı & Lisans / License	:	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i>

## Kaynakça

- Afyoncu, Erhan. “Nişancı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 33/154-156. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Alkan, Haluk. “İslam Siyaset Düşüncesinde Otorite Kavramı”. *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. ed. Lütfi Sunar – Özgür Kavak. 45-72. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.
- Anjum, Ovamir. *İslam Düşüncesinde Fıkıh, Siyaset ve Cemaat: İbn Teymiye Dönemi*. çev. Ammar Kılıç. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.
- Arnold, Thomas W. “Halife”. *İslâm Ansiklopedisi*. 5/1: 148-155. İstanbul: MEB Yayınları, 1950.
- Ball, Alan R. *Modern Politics and Government*. London: Macmillan, 1986.
- Barkan, Ömer Lütfi. “Türkiye’de Sultanların Teşriî Sifat ve Selâhiyetleri ve Kanunnâmeler”. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 12/3-4 (1946): 704-758.
- \_\_\_\_\_. *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu’nda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları: Kanunlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslam*. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Baz, İbrahim. *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması*, Ankara: Otto, 2019.
- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. New York: Routledge, 2001.
- Crone, Patricia. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- el-Cüveyni, İmâmü’l-Haremeyn. *el-Gıyâsü’l-ümem fi iltiyâsî’z-zulem (İslam’da Başkanlık Sistemi)*. çev. Abdullah Ünal. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016.
- Dabaşı, Hamid. *İslam’da Otorite*. çev. S. E. Gündüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi’l-’itikâd*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ty. (Aktaran: Ahmet Okumus. “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?”. *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. ed. Lütfi Sunar – Özgür Kavak. Ankara: Nobel Yayınları, 2018).
- Fârâbî, Ebû Nasr. *es-Siyâsetü’l-medeniyye veya Mebâdi’ül-mevcûdât*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Foucault, Michel. *Biyopolitikanın Doğuşu*. çev. Alican Tayla. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2024.
- \_\_\_\_\_. *Hapishanenin Doğuşu*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi: Akıl ve Akıl Bozukluğu*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2020.
- Geertz, Clifford. *İki Kültürde İslam -Fas ve Endonezya’da Dinî Değişim-*, çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Klasik yay., 2025
- Gerber, Haim. “Sharia, Kanun and Custom in the Ottoman Law: The Court Records of 17th Century Bursa”. *International Journal of Turkish Studies* 2 (Spring-Summer 1981): 131-147.
- Hallaq, Wael B. *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan: or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu’l-mabûb: Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbn Cema, Bedreddin. *Tahrîrü’l-ahkâm fi tedbiri ehli’l-İslâm (Adl’e Boyun Eğmek: Ehl-i İslâm’ın Yönetimi İçin Hükümler)*. çev. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- İbn Kesir, Ebu’l-Fidâ. *Hadislerle Kur’an-ı Kerim Tefsiri*. çev. Bekir Karlığa – Bedreddin Çetiner. İstanbul:

- Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Sinâ. *Kitâbü'ş-şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- İbn Teymiye, Takiyyüddin. *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000.
- Kâdi Beydâvî. *Envârü'l-tenzîl ve esrârü'l-te'vîl*. çev. Şadi Eren. İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011.
- Kantorowicz, Ernst. *Kralın İki Bedeni: Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*. çev. Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2018.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 12: 145-158. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kayapınar, Mehmet Akif. "Modern İslam Siyaset Düşüncesinde Egemenlik Meselesi". *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 30/58 (2025): 1-62.
- Kelsen, Hans. *Saf Hukuk Kuramı: Hukuk Kuramının Sorunlarına Giriş*. çev. Ertuğrul Uzun. İstanbul: Nora Kitap, 2016.
- Köprülü, Fuad. *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1983.
- Kurtoglu, Zerrin. *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Kurtubî, Ebû Abdullah. *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'an*. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 2004.
- el-Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım. *Kuşeyrî Risalesi*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2005.
- Lewis, Bernard. *İslam'ın Siyasal Dili*. çev. F. Yaşar. İstanbul: Rey Yayıncılık, 1992.
- Lipson, Leslie. *Politika Biliminin Temelleri*. çev. Tunçer Karamustafaoglu. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1973.
- Locke, John. *Second Treatise of Government*. ed. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- el-Mâverdi, Ebû'l-Hasan. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınları, 1994.
- Nisbet, Robert. *Sosyolojik Düşünce Geleneği*. çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2016.
- Poggi, Gianfranco. *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*. Stanford: Stanford University Press, 1978.
- Rahnema, Ali. "Ayetullah Humeyni'nin Düşüncesinde Velâyet-i Fakih Kavramı". *Ayetullah Humeyni: Politik ve Entelektüel Biyografi*. ed. Arshin Adib-Moghaddam. çev. M. Akif Koç. İstanbul: Vadi Yayınları, 2023.
- Repp, Richard C. "Qânûn and Sharîa in the Ottoman Context". *Islamic Law: Social and Historical Contexts*. ed. Aziz Al-Azmeh. London: Routledge, 1988.
- Rosenthal, Erwin I. J. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract*. London: Penguin Books, 2006.
- Sanders, John T. "Political Authority". *The Monist* 66/4 (1983): 545-556.
- Siddiqi, Sohaira. "Power vs. Authority: Al-Juwayni's Intervention in Pragmatic Political Thought". *Journal of Islamic Studies* 28/2 (2017): 1-29.
- \_\_\_\_\_. "Sunni Authority's Legitimate Plurality". *OASIS*. 2018. <https://www.oasiscenter.eu/en/sunni-islam-many-authorities> (Erişim 25.01.2026).
- Sühreverdî, Şihâbüddin. *Hikmetü'l-İsrâk*. çev. Şemsüddin Şehrezûrî – Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Supiot, Alain. *Homo Juridicus: Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme*. çev. Bilge Açımız Ünal. Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
- Toulmin, Stephen. *Kozmopolis: Modernite'nin Gizli Gündemi*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum*. çev. Latif Boyacı. 2 Cilt. İstanbul: Yarın Yayınları, 2018.
- Yalçın, Mehmet Fatih – Aksu, İbrahim (ed.). *İslam Düşünce Tarihinde Otorite Kavramı*. Ankara: Nobel

Akademik Yayıncılık, 2022.  
Yılmaz, Hüseyin. *Hilafeti Yeniden Düşünmek -Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Tasavvufi Dönüşüm-*, çev.  
Pelin Doğan & İsmail Kaygısız, İstanbul: İletişim yay., 2023.

§